ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ
ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΕΛΕΥΘΕΡΙΟΣ Γ. ΑΛΥΜΑΤΗΡΗΣ

Η ΣΥΝΕΙΔΗΣΗ ΤΟΥ ΗΘΙΚΟΥ ΝΟΜΟΥ ΚΑΙ Η ΗΘΙΚΗ ΚΙΝΗΤΟΠΟΙΗΣΗ

Η θεωρία του Kant για την κινητοποιητική ισχύ του Λόγου και τη λειτουργία του ηθικού συναισθήματος

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

Ρέθυμνο 2023

ΤΡΙΜΕΛΗΣ ΣΥΜΒΟΥΛΕΥΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

Επιβλέπων: Κωνσταντίνος Ι. Ανδρουλιδάκης,
Καθηγητής Πανεπιστημίου Κρήτης

Μέλη: Σταυρούλα Τσινόρεμα,

Καθηγήτρια Πανεπιστημίου Κρήτης

Στέλιος Βιρβιδάκης,

Ομότιμος Καθηγητής Πανεπιστημίου Αθηνών

Ευχαριστίες

Με την περάτωση της εργασίας μου αισθάνομαι την ανάγκη να εκφράσω τις ειλικρινείς μου ευχαριστίες στα μέλη της τριμελούς επιτροπής: στον κ. Κωνσταντίνο Ανδρουλιδάκη, Καθηγητή Φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο Κρήτης, στον κ. Στέλιο Βιρβιδάκη, Ομότιμο Καθηγητή Φιλοσοφίας του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών, και στην κ. Σταυρούλα Τσινόρεμα, Καθηγήτρια Φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο Κρήτης, για την πολύτιμη πνευματική καθοδήγησή τους. Επίσης, στους γονείς μου για την ανεξάντλητη και ποικιλότροπη στήριξή τους. Τέλος, θα ήθελα να ευχαριστήσω το Ίδρυμα Κρατικών Υποτροφιών (Ι.Κ.Υ.) που υποστήριξε το ερευνητικό μου εγχείρημα, χορηγώντας μου υποτροφία για την εκπόνηση της διδακτορικής μου διατριβής.

ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ

- Οι αναφορές στα έργα του Kant παραπέμπουν στην έκδοση της *Ακαδημίας του Βερολίνου*. Σε παρένθεση πρώτα ο αριθμός του τόμου και έπειτα ο αριθμός της σελίδας στον αντίστοιχο τόμο της Ακαδημίας. Ακολουθεί η αντίστοιχη παραπομπή σε ελληνική έκδοση του έργου στο οποίο απαντά το χωρίο. Με συντομογραφία δηλώνεται ο τίτλος της ελληνικής έκδοσης και έπειτα αναφέρεται η σελίδα. Αν δεν υφίσταται ελληνική έκδοση γίνεται παραπομπή στην αγγλική μετάφραση των έργων του Kant από τις εκδόσεις του Cambridge.

- Εξαίρεση γίνεται μόνο για την *Κριτική του Καθαρού Λόγου* όπου παραδοσιακά ακολουθείται η αναφορά στη σελίδα της πρώτης έκδοσης του έργου το 1781 (A) και έπειτα από την κάθετο στη σελίδα της δεύτερης έκδοσης το 1787 (B).

ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ: Kant, I., *Ανθρωπολογία από πραγματολογική άποψη*, μτφρ. Χ. Τασάκος, Αθήνα: Printa 2011.

ΔΟΚΙΜΙΑ: Kant, I., *Δοκίμια*, μτφρ. Ε. Παπανούτσος, Ιωάννινα: Δωδώνη 1971.

ΔΟΚΙΜΙΑ ΚΡΙΤΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ: Kant, I., *Τέσσερα δοκίμια κριτικής φιλοσοφίας*, μτφρ. Γ. Πίσσης, Αθήνα: Νήσος 2012.

ΘΜΗ: Kant, I., *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών*, μτφρ. Κ. Ανδρουλιδάκης, Ηράκλειο: ΠΕΚ 2017.

ΘΡΗΣΚΕΙΑ: Kant, I., *Η θρησκεία εντός των ορίων του Λόγου και μόνο*, μτφρ. Κ. Ανδρουλιδάκης, Αθήνα: Πόλις 2007.

ΚΚΔ: Kant, I., *Κριτική της κριτικής δύναμης*, μτφρ. Κ. Ανδρουλιδάκης, Αθήνα: Ιδεόγραμμα 2004.

ΛΟΓΙΚΗ: Kant, I., *Λογική*, μτφρ. Χ. Τασάκος, Αθήνα: Printa 2014.

***ΚΠΛ**:* Kant, I., *Κριτική του πρακτικού Λόγου*, μτφρ. Κ. Ανδρουλιδάκης, Αθήνα: Εστία 2004.

ΜΗ: Kant, I., *Μεταφυσική των ηθών*, μτφρ. Κ. Ανδρουλιδάκης, Αθήνα: Σμίλη 2013.

ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ: I. Kant, *Παρατηρήσεις πάνω στο αίσθημα του ωραίου και του υπέροχου*, μτφρ. Χ. Τασάκος, Αθήνα: Printa 2006.

ΠΡΟΛΕΓΟΜΕΝΑ: I. Kant, *Προλεγόμενα σε κάθε μελλοντική μεταφυσική που θα μπορεί να παρουσιάζεται ως επιστήμη*, μτφρ. Γ. Τζαβάρας, Ιωάννινα: Δωδώνη 1982.

***ΠΑΡΑΔΟΣΕΙΣ ΘΡΗΣΚΕΙΑΣ**:* I. Kant, *Παραδόσεις για μία φιλοσοφική διδασκαλία της θρησκείας*, μτφρ. Γ. Πεδιώτης, Αθήνα: Ηριδανός 2018.

ΠΑΡΑΔΟΣΕΙΣ COLLINS: *Moralphilosophie Collins*

ΠΑΡΑΔΟΣΕΙΣ PÖLITZ: I. KANT, *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*, (επιμ.) Karl Heinrich Ludwig Pölitz, Λειψία: Verlag der Taubertschen Buchhandlung 1830.

CORRESPONDENCE: I. Kant, *Correspondence*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 1999.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ HERDER: *Praktische Philosophie Herder*

LE: I. Kant, *Lectures on Ethics*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 2002.

NF: I. Kant, *Notes and Fragments*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 2002.

TP: I. Kant, *Theoretical Philosophy after 1751*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 2002.

ΠΙΝΑΚΑΣ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ

Εισαγωγή ……10

ΚΕΦ. 1 ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΗΣ ΗΘΙΚΗΣ ΚΙΝΗΤΟΠΟΙΗΣΗΣ

1.1. Σε τι αναφέρεται το πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης;……16
1.1.1 Ο κινητοποιητικός ρόλος των ηθικών κρίσεων……...17
1.1.2. Το ερώτημα για την κινητοποιητική ισχύ του πρακτικού Λόγου……...20
1.1.3. Η αμφισβήτηση του αντικειμενικού χαρακτήρα των ηθικών κρίσεων……..……23
1.2. Η έλλογη επιθυμία στον Πλάτωνα και στον Αριστοτέλη……...26
1.2.1. Η ηθική κινητοποίηση στον Πλάτωνα……28
1.2.2. Η εναρμόνιση του λόγου με τα συναισθήματα στον Αριστοτέλη……...34
1.3. Η ηθική ψυχολογία των στωικών……41
1.4. Principum Executionis: Το πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης στον Kant….52
1.4.1. Η κριτική στη χιουμιανή θέση για τα πάθη ως «αυθεντικές υπάρξεις»…...55
1.4.2. Το μυστήριο της επενέργειας του ηθικού κινήτρου……57
1.4.3. Η διάκριση ανάμεσα σε «κίνητρα» και σε «ελατήρια»……62

ΚΕΦ. 2 ΑΥΤΕΝΕΡΓΕΙΑ ΤΟΥ ΛΟΓΟΥ ΚΑΙ ΝΟΗΤΗ ΑΙΤΙΟΤΗΤΑ

2.1. Το ενέργημα της αυτενέργειας της διάνοιας……67
2.2. Η μεταφυσική ως φυσική καταβολή του Λόγου……..70
2.3. Το πρακτικό ενδιαφέρον του Λόγου στην πρώτη Κριτική……..75
2.4. Πρακτική ελευθερία και arbitrium liberum……79
2.5. Εξήγηση της πράξης και ηθική ευθύνη……85
2.6. Ο σκεπτικισμός του Kant για τη δυνατότητα γνωστικής πρόσβασης στο φαινόμενο της ηθικής κινητοποίησης……92
2.6.1. Ο σκεπτικισμός για την κινητοποιητική ισχύ του ηθικού νόμου στις *Παραδόσεις του Collins*…….....92
2.6.2. Ο σκεπτικισμός για τη γνώση της ηθικής αξίας των κινήτρων στην *Κριτική του Καθαρού Λόγου*……96

2.6.3. Ο σκεπτικισμός για τη δυνατότητα εξήγησης της ελευθερίας
στο τρίτο μέρος της *Θεμελίωσης της Μεταφυσικής των ηθών*……..100

ΚΕΦ. 3 Η ΣΥΝΕΙΔΗΣΗ ΤΟΥ ΗΘΙΚΟΥ ΝΟΜΟΥ ΚΑΙ ΤΟ ΣΥΝΑΙΣΘΗΜΑ ΤΟΥ ΣΕΒΑΣΜΟΥ

3.1. Λόγοι προς το πράττειν και ηθική κινητοποίηση……...112
3.2. Η πρακτική σπουδαιότητα της «μεταφυσικής των ηθών»……119
3.3. Η έννοια της καλής θέλησης……..124
3.4. Καθήκον και κλίσεις……..129
3.5. Κίνητρα, ελατήρια και πρακτικός συλλογισμός……144
3.5.1. Γνώμονες και πρακτικοί νόμοι……145
3.5.2. Πρακτικός συλλογισμός ……149
3.5.3. Κίνητρα και ελατήρια……..154
3.6. Η συνείδηση του ηθικού νόμου και το συναίσθημα του σεβασμού……..161
3.6.1. Μία διαφορετική προσέγγιση του «τελολογικού επιχειρήματος»……..162
3.6.2. Το συναίσθημα του σεβασμού και η ηθική κινητοποίηση:
Βασικά ερμηνευτικά ζητήματα……..168
3.6.3. Η ρήξη ανάμεσα στην ηθικότητα και τον εγωισμό:
Ανάλυση της υποσημείωσης για το συναίσθημα του
σεβασμού (*ΘΜΗ*, 4: $401_{17\text{-}35}$)……178
3.7. Το συναίσθημα του σεβασμού ως το ελατήριο του
καθαρού πρακτικού Λόγου……..201
3.7.1. Πρακτική και κινητοποιητική διάσταση του καθαρού Λόγου……..205
3.7.2. Κριτική στον νοησιαρχικό ιντερναλισμό των
Schönecker και Korsgaard……218
3.7.3. Ελατήρια και «διαμάχη» ψυχικών δυνάμεων……242
3.7.4. Διαστάσεις του εγωισμού στον άνθρωπο: *Φιλαυτία* και *Αλαζονεία*……..255
3.7.5. Ο σεβασμός για τον ηθικό νόμο ως «θετικό» συναίσθημα……..274
3.7.6. Το ηθικό συναίσθημα και η ενδοσκοπική

ικανοποίηση της αυτάρκειας……284
3.7.7. Ο ρόλος του σεβασμού για την κινητοποίηση των ηθικών πράξεων…….297
3.7.7.1. Εισαγωγικές παρατηρήσεις: η αντίθεση του Kant στη διάκριση των ηθικών κρίσεων από το συναίσθημα, ως προς την κινητοποιητική τους λειτουργία……...297
3.7.7.2. Η σημασία της καντιανής εννοιολογικής διαφοροποίησης ανάμεσα στην έλλογη ψυχική κίνηση και στα ελατήρια……..306
3.7.7.3. Η συσχέτιση της «συνείδησης του ηθικού νόμου» με την ηθική κινητοποίηση……...316
3.7.7.4. Ο Henrich για τη σχέση του καθαρού πρακτικού Λόγου με την αισθητικότητα……345
3.7.7.5. Η κατανόηση του κινητοποιητικού ιντερναλισμού από την Korsgaard……350
3.7.7.6. Ηθική κινητοποίηση διαμέσου του συναισθήματος του σεβασμού……..361

ΚΕΦ. 4 Η ΝΟΗΣΙΑΡΧΙΚΗ ΚΑΙ Η ΘΥΜΟΚΡΑΤΙΚΗ ΕΡΜΗΝΕΙΑ

4.1. Η «νοησιαρχική ερμηνεία» της ηθικής κινητοποίησης…….366
4.1.1. Η ερμηνεία του Reath: παρουσίαση και κριτική……366
4.1.2. Η «θέση της αποδοχής» των ελατηρίων ως γνωμόνων και η ελευθερία έναντι του ηθικού νόμου……..386
4.1.3. Η ερμηνεία του «συνείδησης του ηθικού νόμου» από τον Allison……402
4.1.4. Η εξάρτηση της «νοησιαρχικής ερμηνείας» από τη χιουμιανή θέση για το γνωστικό περιεχόμενο των έλλογων κρίσεων…….427
4.2. Η «θυμοκρατική ερμηνεία» της ηθικής κινητοποίησης……435
4.2.1. Η αδύναμη κριτική του McCarty στις νοησιαρχικές ερμηνείες……436
4.2.2. Ο ψυχολογισμός του Herrera…….443

ΚΕΦ. 5 Η ΚΙΝΗΤΟΠΟΙΗΤΙΚΗ ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑ ΤΟΥ ΗΘΙΚΟΥ ΣΥΝΑΙΣΘΗΜΑΤΟΣ

5.1. Το ριζικό κακό και η ηθική κινητοποίηση……..450

5.2. Η επανάσταση στο φρόνημα: Νοοτροπία και ηθικό συναίσθημα…….461

5.2.1. Η απόρριψη της αριστοτελικής θέσης
για τη συγκρότηση του ηθικού χαρακτήρα…….462

5.2.2. Η ριζική μεταστροφή των ελατηρίων…….469

5.2.3. «Συνείδηση του ηθικού νόμου» και ανορθολογική πράξη:
γιατί ο Kant απορρίπτει τη νοησιαρχική προσέγγιση
στην ηθική κινητοποίηση…….475

5.3. Ηθική γνώση και «συνείδηση του ηθικού νόμου»…….489

5.4 Γιατί το ελατήριο πρέπει να είναι ένα συναίσθημα…….500

5.5. Συναισθήματα, ελατήρια, μορφές «απατηλής συνείδησης»……507

5.6. Το ηθικό συναίσθημα: Βασικοί προσδιορισμοί……..520

5.6.1. Η μάχη κατά της φυσιοκρατίας:
η αρχή της *συμπάθειας* στον Hume…….…….524

5.6.2. Η αντιπαράθεση με τη νοησιαρχία: Leibniz και Spinoza……...534

5.7. Το ηθικό συναίσθημα ως φυσική καταβολή του ψυχισμού…….542

5.8.Αυτενέργεια της προαίρεσης και επηρεασμός του ψυχισμού……..564

5.9. Η αρετή ως η ηθική δύναμη της βούλησης…….572

5.10 Το συναίσθημα της εξύψωσης από τον ηθικό προορισμό……581

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ……..590

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Έχει διατυπωθεί η άποψη ότι στο ζήτημα της ηθικής κινητοποίησης ο Kant αναζητεί τη λύση σε ένα φαινομενικά ανεπίλυτο πρόβλημα. Αναζητεί την επενέργεια ενός ηθικού «ελατηρίου», εκεί ακριβώς όπου είναι αδύνατον να μιλήσει κανείς για «επενέργειες». [1] Η κινητοποίηση της ηθικής πράξης προϋποθέτει τόσο την αυτενέργεια της προαίρεσης όσο και την επιρροή ενός ελατηρίου. Πώς μπορεί να συμβαδίσει η ελεύθερη προαίρεση των δρώντων με την κινητοποίησή τους μέσω ελατηρίων; Πώς είναι δυνατή η ίδια η έννοια ενός «ηθικού ελατηρίου»; Η ηθικότητα θεμελιώνεται στην αυτονομία της βούλησης. Ένα είδος κινητοποίησης το οποίο πηγάζει άμεσα από την αυτονομία της βούλησης, δεν μπορεί παρά να αποδέχεται ως μοναδικό κινητοποιητικό παράγοντα τον ίδιο τον ηθικό νόμο ή την αναγνώριση της εγκυρότητάς του. Τότε, ποιος είναι ακριβώς ο ρόλος των συναισθημάτων, των επιθυμιών, και της «αισθητικότητας» του ανθρώπου κατά την ηθική κινητοποίηση; Είναι αρκετή η «συνείδηση του ηθικού νόμου» για την κινητοποίηση την πράξης; Αν ναι, τότε γιατί πιστεύουμε ότι υφίσταται το φιλοσοφικό πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης, και όχι απλώς μία «ψυχολογική αδυναμία» των δρώντων; Γιατί να μην στρέψουμε την προσοχή μας στην εντατικοποίηση της ηθικής εκπαίδευσης; Όταν κάνουμε λόγο για το φιλοσοφικό πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης, εννοούμε πως υφίσταται αναντιστοιχία ανάμεσα στην ηθική γνώση και στην κινητοποίηση της πράξης. Το κέντρο βάρους του προβλήματος τοποθετείται στο πρώτο σκέλος, δηλ. στην «ηθική γνώση» και όχι στην αποτυχία της πράξης να κινητοποιηθεί από τις ηθικές αρχές. Το ερώτημα το οποίο εγείρεται είναι η δυνατότητα της ηθικής γνώσης να κινητοποιήσει την πράξη και όχι οι λόγοι για την ηθική αποτυχία των δρώντων. Το ερώτημα τίθεται ως εξής: Με ποιον τρόπο κινητοποιούν οι καθαρά έλλογες ηθικές κρίσεις; Έχουν τη δυνατότητα να μας κινητοποιήσουν και, αν ναι, σε ποιο χαρακτηριστικό τους εδράζεται η δυνατότητα αυτή;

Ο Kant εισάγει ήδη από τη δεκαετία του 1770 την έννοια του «ελατηρίου» («Triebfeder») στη σκέψη του, παρότι αυτή πηγάζει από τον τομέα της ωρολογοποιίας και υιοθετείται ως τεχνικός όρος αρχικά από τις πιο ακραιφνείς εκφάνσεις του υλισμού.[2] Ο όρος εντάσσεται στην πρώιμη καντιανή ηθική σκέψη,

[1] Βλ. V. Gerhardt, *Immanuel Kant. Vernunft und Leben*, Στουτγάρδη: Reclam 2002, σ. 225.
[2] Βλ. Holzhey, H., Murdroch, V., *Historical Dictionary of Kant and Kantianism*, Lanham, Maryland: Scarecrow Press Inc. 2005, σ. 150-151.

επειδή οι επιθυμίες, τα πάθη, τα «παθολογικά» αισθήματα αποτελούν τα «ελατήρια της αισθητικότητας» (*ΠΑΡΑΔΟΣΕΙΣ COLLINS*, 27: 1429 / *LE*, σ. 72). Η έννοια του «ελατηρίου» εισάγεται από τον Kant επειδή ακριβώς είναι η πλέον κατάλληλη για να εκφράσει την εμπειρική, μηχανική, και μη εννοιολογική διάσταση της *μη ηθικής πράξης*. Πρέπει να προκαλεί, λοιπόν, μεγάλη έκπληξη η σταδιακή στροφή του Kant στο συγκεκριμένο ζήτημα. Τουλάχιστον από την *Κριτική του πρακτικού Λόγου* και έπειτα (βλ. 3.5.3) η έννοια «ελατήριο» («Triebfeder») αντιστοιχεί τόσο στα αισθητηριακά ελατήρια όσο και στην ικανότητα του ηθικού νόμου να κινητοποιεί υποκειμενικώς την πράξη (*ΚΠΛ*, 5:72, μτφρ. σ. 109-110). Ο Kant παίρνει μια έννοια η οποία είναι συνώνυμη με την κατάσταση της εμπειρικώς προσδιορισμένης πράξης, και της αποδίδει κεντρικό ρόλο για τη συγκρότηση της *ηθικής κινητοποίησης*. Η συγκεκριμένη εννοιολογική στροφή καθίσταται ακόμη πιο «αιχμηρή» με την απαίτησή του ο ηθικός νόμος να αποτελέσει το ηθικό «ελατήριο». Τη δεκαετία του 1770 ο Kant ισχυριζόταν ότι η «διάνοια δεν ενέχει κάποιο ελατήριο, παρότι έχει τη δύναμη να κινητοποιεί ή να αποτελεί κίνητρο» (*ΠΑΡΑΔΟΣΕΙΣ COLLINS*, 27: 1429 / *LE*, σ. 72). Γιατί, λοιπόν, κατέληξε στη θέση ότι ο ηθικός νόμος πρέπει να καταστεί «ελατήριο», και δεν αρκεί να είναι απλώς ο «κανονιστικός λόγος», η «νοητή αιτία» ή το «κίνητρό» της; Οι τελευταίες έννοιες άλλωστε είναι εκείνες που εκφράζουν τα αντικειμενικά χαρακτηριστικά του ηθικού νόμου και την εγκυρότητά του. Τι το διαφορετικό προσθέτει η διάσταση του «ελατηρίου» στην κινητοποιητική ισχύ του ηθικού νόμου;

Η ριζική μεταβολή στην τεχνική ορολογία αντανακλά την ριζική μεταβολή της σκέψης του σχετικά με το πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης. Ο πρώιμος Kant εκκινεί από τη *νοησιαρχική κατανόηση* του προβλήματος. Θεωρεί ότι ο ηθικός νόμος μπορεί να κινητοποιήσει την πράξη λόγω της αναγνώρισης της εγκυρότητάς του και μόνο. Ο τρόπος με τον οποίο κινητοποιεί την πράξη είναι γνωστός από την «αντικειμενική» σκοπιά και παραμένει ένα άλυτο μυστήριο από την «υποκειμενική» σκοπιά της πράξης (*ΠΑΡΑΔΟΣΕΙΣ COLLINS*, 27: 1429 / *LE*, σ. 71). Ως καθαρά έλλογη πρακτική αρχή, κινητοποιεί δια της πειθούς. Είναι ακατανόητο, όμως, με ποιον τρόπο επιδρά στους όρους που διαμορφώνουν την εμπειρική βούληση. Πώς ακριβώς επενεργεί στα συναισθήματα; Κατά τις δεκαετίες του 1760 και 1770 ο Kant, παλεύοντας με το συγκεκριμένο ερώτημα, αποδέχεται την κινητοποιητική λειτουργία του ηθικού συναισθήματος κατά τη φυσιοκρατική του σημασία (*ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ*, 2: 217, μτφρ. σ. 41). Ένα μεταβατικό στάδιο συνιστά το εγχείρημά του να συνδέσει την

κινητοποιητική διάσταση του ηθικού νόμου αποκλειστικά με την πίστη στον Θεό. (*ΚΚΛ*, Α 813 / Β 841). Παρότι το εγχείρημα αυτό επιχειρεί να αποσυνδέσει την λειτουργία του ηθικού νόμου ως ελατηρίου από το ηθικό συναίσθημα, εγκαταλείπεται σταδιακά, όχι γιατί συγκρούεται τάχα με την αυτονομία της βούλησης, αλλά γιατί δεν μπορεί να δώσει λύση στο πρόβλημα του ηθικού «ελατηρίου». [3]

Εδώ ακριβώς εντοπίζουμε ένα παράδοξο στοιχείο στην ιστορική εξέλιξη της σκέψης του Kant. Αποδέχεται αρχικά μία θεμελιακή φυσιοκρατική έννοια, ή μάλλον μία θεμελιακή κινητοποιητική λειτουργία της φυσιοκρατικής παράδοσης, ενώ εκκινεί από την τυπικά *νοησιαρχική* κατανόηση του προβλήματος, έτσι όπως αυτό πάντοτε προσεγγιζόταν από τον ηθικό ορθολογισμό. Όταν αργότερα, κατά την ώριμη φάση της σκέψης του, κατανοεί πως το πραγματικό πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης δεν έγκειται στην «ψυχολογική αδυναμία» των δρώντων, στην ανικανότητά τους να πολεμήσουν τα πάθη τους ή στον ανορθολογικό τους χαρακτήρα, τότε αποδιώχνει το φυσιοκρατικώς εννοούμενο ηθικό συναίσθημα. Από τη στιγμή δηλ. που απομακρύνεται από τη νοησιαρχική κατανόηση του προβλήματος της ηθικής κινητοποίησης, τότε ακριβώς είναι που απομακρύνεται εντελώς από την φυσιοκρατική παράδοση και αποκτά το κατάλληλο υπόβαθρο για την αναίρεση των παραδοχών της.

Ο Kant κυριολεκτικά μάς βομβαρδίζει με παραδείγματα έλλογων δρώντων, οι οποίοι έχουν κατανοήσει πλήρως την εγκυρότητα του ηθικού νόμου αλλά αδυνατούν να πράξουν ό, τι η ηθικότητα προστάζει. Από μοχθηρούς εγκληματίες μέχρι πονηρούς εμπόρους, όλα τα παραδείγματα αναφέρονται στην περίπτωση ανθρώπων που έχουν συνείδηση του ηθικού νόμου αλλά αδυνατούν να κινητοποιηθούν από αυτήν. Ο Kant σπανίως αναφέρεται σε δρώντες οι οποίοι έχουν βυθιστεί στα πάθη ή έχουν ατελή κατανόηση της ηθικής προσταγής. Για αυτόν η παραδειγματική περίπτωση της ηθικής αποτυχίας και της απουσίας κινητοποίησης μέσω του ηθικού νόμου είναι η περίπτωση της απλώς «σύμφωνης με το καθήκον» αλλά μη γνήσια ηθικής πράξης. Η ηθική αποτυχία δεν είναι μία βύθιση στη μέθη των παθών και στην άγνοια, όπως την

[3] Παρότι η λειτουργία του ηθικού νόμου ως του ελατηρίου των πράξεων εισάγεται με σαφήνεια *στην Κριτική του πρακτικού Λόγου*, ο Kant έχει αποδεχτεί την έννοια του έλλογου ηθικού ελατηρίου ήδη από την *Κριτική του καθαρού Λόγου* (*ΚΚΛ*, Α 813 / Β 841). Τόσο εκεί όσο και στις *Παραδόσεις Pölitz* (*VORLESUNGEN PÖLITZ*, σ. 18 και σ. 141 / *ΠΑΡΑΔΟΣΕΙΣ ΓΙΑ ΤΗΝ ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, σ. 34 και σ. 141-142) η συνάφεια ανάμεσα στην πίστη στον Θεό και στα ελατήρια της ηθικότητας εδράζεται στην αξιοπρέπεια και στα αιτήματα της έλλογης φύσης και όχι σε οποιοδήποτε φυσικό ή «παθολογικού» τύπου ηθικό συναίσθημα. Όμως, στη *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών* καθίσταται εμφανές ότι η λειτουργία του ηθικού ελατηρίου μπορεί να αναχθεί μόνο στη συνάφεια του ηθικού νόμου με το ηθικό συναίσθημα.

πραγματεύεται ο Αριστοτέλης, αλλά μία απροβλημάτιστη, ήρεμη και καιροσκοπική συμμόρφωση με ό, τι ο νόμος επιτάσσει υπό τον όρο της ικανοποίησης της ευδαιμονίας.

Η ριζική μεταστροφή του Kant στην ορολογία έπεται της ριζικής μεταστροφής του ως προς την κατανόηση του ίδιου του προβλήματος. Η σύγκρουση της ηθικής γνώσης με την κινητοποίηση της πράξης είναι ένα πρόβλημα ως προς τους όρους της κινητοποίησης *διαμέσου της ηθικής γνώσης*, και όχι ένα πρόβλημα της εμπειρικής κατάστασης των δρώντων. Για να βρεθεί η λύση θα πρέπει να εκκινήσουμε από μία *μη νοησιαρχική* κατανόηση του ίδιου του προβλήματος. Η αφετηρία συνίσταται στη διαπίστωση πως η συνείδηση της εγκυρότητας του ηθικού νόμου αδυνατεί να καταστεί ενεργός κινητοποιητικά. Ο ηθικός νόμος *αναγνωρίζεται* ως αξιολογικά ανώτερη πρακτική αρχή, αλλά αδυνατεί να συνδεθεί εγγενώς με τους γνώμονες της προαίρεσης. Οι σχολιαστές συνήθως ισχυρίζονται πως το νέο στοιχείο που φέρνει η καντιανή εξέταση για την ηθική κινητοποίηση είναι ότι αντικαθιστά τον «ηθικό νόμο» ως το κίνητρο της πράξης από τη «συνείδηση του ηθικού νόμου».[4] Αυτό, όμως, είναι μία κενολογία η οποία αποσκοπεί στην κατανόηση του Kant υπό τη νοησιαρχική σκοπιά των ερμηνευτών (βλ. 4.1.3.). Το ριζοσπαστικό στοιχείο είναι η έννοια του ηθικού «ελατηρίου», ή της δυνατότητας του ηθικού νόμου να καταστεί το ελατήριο των ηθικών πράξεων. Το εγχείρημα του Kant να καταστήσει αφετηρία της προβληματικής του την κινητοποιητική αδυναμία της αναγνώρισης του ηθικού νόμου, τον οδηγεί στην εξέταση της ηθικής κινητοποίησης υπό τους όρους της επενέργειας του τελευταίου στους *αισθητηριακούς όρους* του «ψυχισμού» (*ΚΠΛ*, 5: 72, μτφρ. σ. 110). Η μη νοησιαρχική κατανόηση του προβλήματος συνδέεται με την ανάδειξη της κινητοποιητικής επιρροής ενός «πρακτικώς δημιουργημένου» ηθικού συναισθήματος (*ΚΠΛ*, 5: 75, μτφρ. σ. 114).

Στην έρευνά μας θα προσπαθήσουμε να δείξουμε ότι ο Kant δεν ενδιαφέρεται να συνδέσει εγγενώς τον ηθικό νόμο με την κινητοποίηση της πράξης, δηλ. με τους γνώμονες της προαίρεσης, αλλά με τη πρόκληση του γνήσιου ηθικού συναισθήματος. Το ηθικό συναίσθημα αποτελεί έναν κινητοποιητικό παράγοντα επηρεασμού του ψυχισμού, ο οποίος κρίνεται ως απαραίτητος για την κινητοποίηση της προαίρεσης διαμέσου του ηθικού νόμου. Θα ασκήσουμε επίσης κριτική στις σύγχρονες ερμηνείες οι οποίες αποδίδουν σημασία μονάχα στην «πρακτική» διάσταση του συναισθήματος

[4] H. E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 1990, σ. 120-121.

του σεβασμού, και απορρίπτουν ως μη συμβατή με τις θεμελιακές παραδοχές της καντιανής ηθικής οποιαδήποτε επενέργεια ενός κυριολεκτικού συναισθήματος στην κινητοποίηση της ηθικής πράξης.[5] Παράλληλα με την ανάδειξη της πραγματικής προβληματικής αλλά και της λύσης που δίδει ο Kant, θα καταστεί σκοπός της έρευνάς μας η ανάδειξη της θέσης πως οι σύγχρονες ερμηνευτικές προσεγγίσεις επιχειρούν να κατανοήσουν τον Kant στη βάση των δικών τους φιλοσοφικών δεσμεύσεων και υπό το πρίσμα της δικής τους νοησιαρχικής κατανόησης του προβλήματος της ηθικής κινητοποίησης, η οποία παραποιεί την αληθινή καντιανή προσέγγιση στο ζήτημα.

Η έρευνά μας θα έχει την ακόλουθη διάρθρωση. Στο *πρώτο κεφάλαιο* θα επιχειρήσουμε να σκιαγραφήσουμε τη σύγχρονη συζήτηση και τεχνική ορολογία του προβλήματος της ηθικής κινητοποίησης. Έπειτα θα προσπαθήσουμε να εξετάσουμε τις σημαντικότερες προσεγγίσεις του ζητήματος στην κλασική σκέψη, προκειμένου να εντρυφήσουμε στην αντιπαράθεση ανάμεσα στην νοησιαρχική κατανόηση της κινητοποιητικής ισχύος του Λόγου και στην προσπάθεια να αναδειχθεί ένας πιο ενεργός τρόπος επηρεασμού των συναισθημάτων από τις έλλογες αρχές της αρετής και του αγαθού. Με αυτό τον τρόπο θα οδηγηθούμε στις πρώιμες, ή προ-κριτικές, αναζητήσεις του Kant πάνω στο συγκεκριμένο ζήτημα. Από το πρώτο κεφάλαιο εξαιρέσαμε την αναφορά στην - κομβικής σημασίας για την ιστορική και φιλοσοφική εξέλιξη του προβλήματος - χιουμιανή θεωρία της κινητοποίησης, καθώς προτιμήσαμε να την εξετάσουμε εκτενώς σε επιμέρους κεφάλαια, κατά την ευθεία αντιπαράθεση της ώριμης καντιανής σκέψης με αυτήν. Στο *δεύτερο κεφάλαιο* θα επικεντρωθούμε στην θεμελιακή για τη σκέψη του Kant έννοια της αυτενέργειας του Λόγου, καθώς επίσης και στο ζήτημα του σκεπτικισμού ως προς τη δυνατότητα της γνωστικής πρόσβασης των δρώντων στις πηγές της κινητοποίησης της πράξης. Η πραγμάτευση των συγκεκριμένων ζητημάτων είναι κρίσιμη για την κατανόηση της διάκρισης την οποία επιχειρεί ο Kant εντός του πεδίου της προβληματικής για την ηθική κινητοποίηση. Η κινητοποίηση από την καθαρά έλλογη έννοια του ηθικού νόμου δεν θα μας απασχολήσει ως ένα ζήτημα που αναφέρεται στις νοητές πηγές της ανθρώπινης ελευθερίας, αλλά ως ένα ζήτημα που αφορά στον επηρεασμό της αισθητικότητας του ανθρώπου από την αναγνώριση της εγκυρότητας του ηθικού

[5] Πρβλ. I. Morrisson, *Kant and the Role of Pleasure in Moral Action*, Athens Ohio: Ohio University Press 2008, σ. 2-4.

νόμου. Στο *τρίτο κεφάλαιο* θα αναφερθούμε στις βασικές έννοιες της καντιανής φιλοσοφίας της πράξης, όπως είναι τα κίνητρα, τα ελατήρια, οι κλίσεις, οι γνώμονες, οι πρακτικοί νόμοι, τα είδη των προσταγών, αλλά και στον τρόπο με τον οποίο κατανοείται στο πλαίσιο της καντιανής ηθικής η έννοια της έλλογης βούλησης. Έτσι, θα οδηγηθούμε στον πυρήνα της καντιανής ανάλυσης, δηλ. στην εξέταση του ηθικού συναισθήματος του σεβασμού για τον ηθικό νόμο. Στο *τέταρτο κεφάλαιο* θα αναφερθούμε εκτενώς στην αντιπαράθεση των δύο κύριων ερμηνευτικών προσεγγίσεων στην καντιανή θεωρία της ηθικής κινητοποίησης, δηλ. στη «νοησιαρχική» («intellectualist») και στην «θυμοκρατική» («affectivist») ερμηνεία. Εκεί θα παρουσιάσουμε τις απόψεις των κυρίων αντιπροσώπων τους και θα ασκήσουμε εκτεταμένη κριτική. Τέλος, στο *πέμπτο κεφάλαιο* θα επιχειρήσουμε να προσεγγίσουμε το πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης στον Kant με άξονα αναφοράς τα θεμελιακά ζητήματα τα οποία αναδεικνύονται στα ύστερα και ώριμα καντιανά έργα που σχετίζονται με την ηθικότητα. Το ριζικό κακό, η «φαντασιώδης νοοτροπία», οι «ψευδαισθήσεις» που διαμορφώνουν την ηθική κατάσταση των δρώντων, το ηθικό σθένος της θελήσεως ως προαπαιτούμενο της αρετής, και κυρίως η αντίληψη του Kant για το ηθικό συναίσθημα ως μιάς φυσικής καταβολής του ψυχισμού, θα αποτελέσουν τους τελικούς και τους πιο κρίσιμους παράγοντες για την τελική διαμόρφωση της ερμηνείας μας.

ΚΕΦ. 1 ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΗΣ ΗΘΙΚΗΣ ΚΙΝΗΤΟΠΟΙΗΣΗΣ

1.1 ΣΕ ΤΙ ΑΝΑΦΕΡΕΤΑΙ ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΗΣ ΗΘΙΚΗΣ ΚΙΝΗΤΟΠΟΙΗΣΗΣ;

Το φιλοσοφικό πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης αναφέρεται στη σχέση που υφίσταται ανάμεσα στην *ηθική γνώση* και στους *λόγους που κινητοποιούν* ως προς την εκτέλεση της *πράξης* έναν έλλογο δρώντα. Τι είδους σχέση υφίσταται ανάμεσα σε αυτούς του δύο παράγοντες της έλλογης πράξης; Μπορεί να ανευρεθεί κάποια λογική ή αιτιακή συνάφεια ανάμεσα στην *ηθική γνώση* και στην *κινητοποίηση* του δρώντος; Η προβληματική εκκινεί από τη διαπίστωση μίας σύγκρουσης ή ασυνέπειας ανάμεσα στη γνώση και την πράξη, η οποία εκφράζεται συνήθως με τη διατύπωση των εξής ερωτημάτων: Πως μπορεί κάποιος να θέλει να πράξει αυτό το οποίο κατανοεί ως ηθικώς ορθό; Ποιο είναι εκείνο το χαρακτηριστικό των ηθικών κρίσεων που τις καθιστά κίνητρα της πράξης; Η σύλληψη μίας έλλογης αρχής του πράττειν ως δεσμευτικής για τον δρώντα την καθιστά με αναγκαιότητα και έναν *λόγο* για την επιτέλεση της πράξης ή μήπως απαιτείται και η συνέργεια *μη γνωσιακών παραγόντων*; Αν η ηθική γνώση δεν μπορεί να συγκροτήσει λόγους που να κινητοποιούν εγγενώς τους έλλογους δρώντες προς την εκτέλεση των ηθικών πράξεων, τι μπορεί να σημαίνει αυτό για τον πρακτικό χαρακτήρα του ανθρώπινου Λόγου;

Στο επίκεντρο του προβλήματος της ηθικής κινητοποίησης τοποθετείται, επομένως, η εξέταση της σχέσης ανάμεσα στην *πρακτική* και την *κινητοποιητική* διάσταση του Λόγου. Με ποιον τρόπο η σύλληψη του δεσμευτικού και αντικειμενικού χαρακτήρα μίας έλλογης πρακτικής αρχής δύναται να συγκροτήσει έναν *κινητοποιητικό λόγο* της πράξης; Ποια λογική ή αιτιακή σύνδεση υπάρχει ανάμεσα στον λόγο βάσει του οποίου κρίνουμε πως *οφείλουμε* να πράξουμε κάτι και στον λόγο βάσει του οποίου πράττουμε; Η αιτιολόγηση του *κανονιστικού* χαρακτήρα των έλλογων πρακτικών αρχών ενέχει εγγενώς την αποδοχή τους ως κινητοποιητικών λόγων ή απαιτείται για τη συγκρότηση των τελευταίων η συνέργεια *μη γνωσιακών* ψυχολογικών παραγόντων, όπως είναι οι επιθυμίες και τα συναισθήματα; Αν, τέλος, οι μη γνωσιακοί παράγοντες αναδεικνύονται ως απαραίτητοι όροι για την κινητοποίηση του δρώντος, τότε, τι είναι εκείνο το οποίο καθιστά δεσμευτική μία πρακτική γνώση; Καταλήγουμε, επομένως, στο συμπέρασμα πως το πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης αναφέρεται στο κατά πόσο το κανονιστικό υπόβαθρο της πράξης επαρκεί από μόνο του για την κινητοποίησή της.

Η αναζήτηση της σχέσης ανάμεσα στην ηθική γνώση και στους λόγους που πραγματικά μας κινητοποιούν εγείρει πολυδιάστατα ζητήματα τόσο στο επίπεδο του ηθικού όσο και του μεταηθικού στοχασμού. Ξεχωρίζουμε τρία κύρια ζητήματα στα οποία αναφέρεται το πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης: (α) Το ζήτημα του *χαρακτήρα των ηθικών κρίσεων*, η ανάλυση του οποίου διεξάγεται σε μεταηθικό επίπεδο, (β) το ζήτημα της *λειτουργικότητας του πρακτικού Λόγου και της κινητοποιητικής του ισχύος* και (γ) το ζήτημα του *σκεπτικισμού απέναντι στο εγχείρημα της ηθικότητας* που ορθώνει ο εργαλειακός Λόγος.

1.1.1. Ο κινητοποιητικός χαρακτήρας των ηθικών κρίσεων

(α) Καταρχάς, το πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης οδηγεί σε έναν αναστοχασμό ως προς τον *χαρακτήρα των ηθικών μας κρίσεων*. Ενέχουν αυτές γνωσιακό ή μη γνωσιακό χαρακτήρα; Η αποδοχή τους ως κινητοποιητικών λόγων του πράττειν οφείλεται στο ότι αναγνωρίζονται ως δεσμευτικοί κανόνες ή μήπως για την αποδοχή αυτή απαιτείται η συνδρομή *μη γνωσιακών καταστάσεων* του υποκειμένου; Τι ακριβώς σημαίνει για μία ηθική κρίση να καθίσταται το κίνητρο ή ο κινητοποιητικός λόγος της πράξης; Από την σχέση αυτή ανάμεσα στην προβληματική της ηθικής κινητοποίησης και στον χαρακτήρα των ηθικών κρίσεων αναδύονται σύγχρονες μεταηθικού χαρακτήρα συζητήσεις, οι κυριότερες από τις οποίες είναι οι εξής:

(1) η διαμάχη ανάμεσα στον *ιντερναλισμό* και τον *εξτερναλισμό* ως προς την κινητοποιητική ισχύ τον ηθικών κρίσεων.[6] Ο ιντερναλισμός είναι η υπεράσπιση της άποψης πως οι ηθικές κρίσεις σχετίζονται εγγενώς («εσωτερικά») με την κινητοποίηση της πράξης για όποιον τις αποδέχεται, άρα μπορούν -έστω έως κάποιο βαθμό- να καθοδηγήσουν, ως «κινητοποιητικοί λόγοι» («motivating reasons»), την πράξη. Αυτό το οποίο κυρίως εκφράζεται διαμέσου της ιντερναλιστικής προσέγγισης είναι ότι υφίσταται αναγκαία σύνδεση ανάμεσα στην *ηθική κρίση* και στους *λόγους*

[6] T. Stahl, *Einführung in die Metaethik*, Στουτγάρδη: Reclam 2013, σ. 38-49 ˙ M. Smith, *The Moral Problem,* Malden: Blackwell 1994, σ. 60-91 ˙ I. Vasiliou, (επιμ.), *Moral Motivation. A History*, Οξφόρδη: Oxford University Press 2016, σ. 3-14 ˙ R. Audi, «Moral Judgement and Reasons for Action» στο: B. Gaut, G. Cullity, (επιμ.), *Ethics and Practical Reason*, Οξφόρδη: Oxford University Press 1997, σ. 125-159 ˙ Σ. Βιρβιδάκης, *Η υφή της ηθικής πραγματικότητας*, Αθήνα: Leader Books 2009, σ. 139-144 ˙ J. Jacobs, *Ethics A-Z*, Εδιμβούργο: Edinburgh University Press 2005, σ. 48.

για την εκτέλεση της πράξης. Αυτή η συνάφεια ανάμεσα στις πρακτικές κρίσεις και στην κινητοποίηση μπορεί να κατανοηθεί είτε στο πλαίσιο αιτιακών συσχετισμών που ανάγονται σε ψυχολογικές διεργασίες είτε στο πλαίσιο της αναγνώρισης της αντικειμενικής εγκυρότητας της κρίσης και της υιοθέτησής της ως του κανονιστικού λόγου της πράξης. Η ιντερναλιστική προσέγγιση μπορεί επομένως να υιοθετηθεί από φιλοσόφους που έχουν τελείως διαφορετική προσέγγιση ως προς τον γνωσιακό ή μη-γνωσιακό χαρακτήρα των πρακτικών κρίσεων. Έτσι, ανάλογα με τον τρόπο βάσει του οποίου κατανοείται αυτή η σύνδεση, δύο ιντερναλιστικού χαρακτήρα προσεγγίσεις μπορούν να κατανοούν δύο εντελώς διαφορετικές διεργασίες κινητοποίησης, διαμέσου των πρακτικών κρίσεων.

Ο *εξτερναλισμός* ως προς την κινητοποιητική ισχύ των ηθικών κρίσεων αρνείται την παραδοχή πως υφίσταται άμεση ή αναγκαία συνάφεια ανάμεσα στις ηθικές κρίσεις και στους κινητοποιητικούς λόγους της πράξης. Η προσέγγιση του εξτερναλισμού αρνείται ουσιαστικά πως οι ηθικές κρίσεις έχουν ανεξάρτητη -από μη γνωσιακούς παράγοντες επηρεασμού της βούλησης- κινητοποιητική ισχύ. Η κινητοποίηση της πράξης εκλαμβάνεται ως μία διεργασία διακριτή από την κανονιστική δικαιολόγησή της. Έτσι, η εκτέλεση της πράξης προϋποθέτει την αποδοχή ενός *κινήτρου* ανεξάρτητου («εξωτερικού») της πρακτικής εκείνης αρχής, βάσει της οποίας αποτιμάται αυτή ως αντικειμενικώς αναγκαία. Οι εξτερναλιστικές θεωρήσεις συνεπάγονται συνήθως τη διάκριση ανάμεσα στους «κανονιστικούς λόγους» («normative reasons for action») και στους «κινητοποιητικούς» ή «εξηγητικούς» λόγους του πράττειν («motivational» or «explanatory reasons for action»).[7]

(β) Μία άλλη διάσταση της εξέτασης των ηθικών κρίσεων στο πλαίσιο του προβλήματος της ηθικής κινητοποίησης αναφέρεται στο αν μέσω αυτών δηλώνεται ένα *γνωσιακό* ή ένα *μη-γνωσιακό περιεχόμενο*. Το συγκεκριμένο πρόβλημα εξετάζεται συνήθως ανεξάρτητα από το ζήτημα της ηθικής κινητοποίησης και έχει να κάνει με το αν το προτασιακό περιεχόμενο των *ηθικών* κρίσεων δηλώνει γεγονότα που έχουν αντικειμενικό χαρακτήρα και άρα, ως αποφάνσεις, οι ηθικές κρίσεις μπορούν να είναι αληθείς ή ψευδείς («γνωσιοκρατική θεώρηση» των ηθικών κρίσεων). Σε αντίθεση με αυτή την παραδοχή, η «συγκινησιοκρατική θεώρηση» υποστηρίζει πως οι ηθικές προτάσεις δεν εκφράζουν αντικειμενικές καταστάσεις ούτε

[7] Πρβλ. B. Gaut, G. Cullity, «Introduction» στο: B. Gaut, G. Cullity, (επιμ.), *Ethics and Practical Reason*, Οξφόρδη: Oxford University Press 1997, σ. 1-3.

αντιστοιχούν σε γεγονότα, αλλά μέσω αυτών δηλώνονται προσωπικές στάσεις της συναισθηματικής και ψυχολογικής συγκρότησης του υποκειμένου που τις εκφέρει.[8] Στη σύγχρονη συζήτηση, η διαμάχη αυτή μεταξύ του «γνωσιοκρατικού» ή του «συγκινησιοκρατικού» χαρακτήρα των ηθικών κρίσεων συνδέεται με το πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης, διαμέσου μίας θεμελιακής διάκρισης του είδους των παραστάσεων της *χιουμιανής θεωρίας για την κινητοποίηση*.[9] Η χιουμιανή θεώρηση εδράζεται στην αντιδιαστολή των παραστάσεων ανάμεσα στις «πεποιθήσεις» («beliefs») και στις «επιθυμίες» («desires»). Ο Hume διακρίνει αδρομερώς τις παραστάσεις οι οποίες εκφέρονται μέσω της συλλογιστικής λειτουργίας της διάνοιας (τον «αποδεικτικό» και τον «αιτιακό» συλλογισμό) από τις παραστάσεις που ανάγονται σε επιθυμίες ή σε πάθη.[10] Οι παραστάσεις που εγείρονται από τα πάθη είναι για τον Hume επικυρίαρχες στο πεδίο της βούλησης, δηλ. μόνο αυτές μπορούν να συνδεθούν *εγγενώς* με την κινητοποίηση της πράξης. Η συγκεκριμένη διάκριση ως προς το *είδος των παραστάσεων* συνεπάγεται την αυστηρή διάκριση ως προς την *πρακτική σημασία* τόσο του γνωσιακού και όσο και του βουλητικού στοιχείου εντός των ηθικών προτάσεων. Ο Hume οδηγείται στην παραδοχή πως οι πρακτικές κρίσεις φέρουν έναν συνδυασμό γνωσιακών και μη γνωσιακών παραγόντων.[11] Οι πρώτοι οφείλονται στη λειτουργία της διάνοιας και ο πρακτικός τους ρόλος έγκειται στο να *κατευθύνουν* τις πράξεις αναφορικά με τις σχέσεις των αντικειμένων του εμπειρικού κόσμου. Οι δεύτεροι οφείλονται στις επιθυμίες των δρώντων και μόνο βάσει αυτών μία πρακτική κρίση μπορεί να καταστεί εγγενώς ένας λόγος προς το πράττειν. Με τον Hume επομένως εγκαινιάζεται μία θεώρηση της κινητοποιητικής λειτουργίας των ηθικών κρίσεων η οποία, στο πλαίσιο της σύγχρονης συζήτησης, έχει χαρακτηριστεί ως ένας *μη-γνωσιακού χαρακτήρα ιντερναλισμός*.[12] Η χιουμιανή θεώρηση συνεπάγεται τη θέση πως οι ηθικές κρίσεις συνδέονται εγγενώς με τους κινητοποιητικούς λόγους

[8] Βλ. A. J. Ayer, *Γλώσσα, αλήθεια και λογική*, μτφρ. Α. Τσουκαλαδάκης, Αθήνα: Τροχαλία 1994, σ. 117 ˙ J. Rachels - S. Rachels, *Στοιχεία ηθικής φιλοσοφίας*, μτφρ. Ξ. Μπαμπιατζόγλου, Αθήνα: Εκδόσεις Οκτώ 2012, σ. 63-70.

[9] Βλ. T. Stahl, *Einführung in die Metaethik*, Στουτγάρδη: Reclam 2013, σ. 41.

[10] D. Hume, *A Treatise on Human Nature*, 2. 3. 1. και 2. 3. 3., Νέα Υόρκη: Prometheus Books 1992, σ. 399 και 413-418.

[11] D. Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, κεφ. I, Indianapolis: Hackett 1983, σ. 13-16 (ελλ. έκδ.: *Έρευνα για τις αρχές της ηθικής*, μτφρ. Δ. Σανταμούρης, Αθήνα: Εκκρεμές 2021, σ. 73-85).

[12] Για μία ελαφρώς διαφορετική άποψη πρβλ. C. Brown, «Is Hume an Internalist?», στο: *Journal of the History of Philosophy*, 26 (1988): 69-87.

της πράξης, μόνο καθόσον εκφράζουν την ικανοποίηση των σκοπών της βουλητικής συγκρότησης του υποκειμένου.[13]

1.1. 2. Το ερώτημα για την κινητοποιητική ισχύ του πρακτικού Λόγου

(β). Μεταβαίνοντας τώρα στο επίπεδο της ηθικής θεωρίας, η προβληματική της ηθικής κινητοποίησης αναφέρεται άμεσα στον ίδιο τον *πρακτικό χαρακτήρα του Λόγου*. Αφετηρία και εδώ είναι η υπόδειξη του Hume ότι οι ηθικές πεποιθήσεις ενός έλλογου δρώντος τον κινητοποιούν, επειδή ακριβώς σε αυτές, η βουλητική του συγκρότηση καταφέρνει να ταυτιστεί με το *περιεχόμενο* των παραστάσεών του. Ακόμη περισσότερο, το βουλητικό περιεχόμενο των παραστάσεων καθίσταται, όχι απλά το κίνητρο της πράξης, αλλά και ο *λόγος* της δικαιολόγησής της. Δηλ. τα πάθη καταφέρνουν να καταστήσουν τους σκοπούς τους *κανονιστικούς* και *κινητοποιητικούς* λόγους της πράξης, δίχως καμία δυνατότητα αντιπαράθεσης εκ μέρους του ορθού λόγου. Επομένως τα πάθη καθίστανται η *ενεργητική πηγή* της πράξης και ο ορθός λόγος μία *αδρανής* πρακτικώς ικανότητα.[14]

Ο συγκεκριμένος ισχυρισμός του Hume θεωρήθηκε από την Korsgaard ως η γενεσιουργός αιτία για την ανάπτυξη ενός *σκεπτικισμού για τον πρακτικό Λόγο* στο πεδίο της φιλοσοφικής σκέψης.[15] Η Korsgaard υποδεικνύει πως ο σκεπτικισμός του Hume για την κινητοποιητική λειτουργία του Λόγου («motivational skepticism») οφείλεται ουσιαστικά στον σκεπτικισμό ως προς τη δυνατότητα του Λόγου να παράσχει ηθικές κρίσεις ή αρχές που να έχουν ένα *περιεχόμενο* τέτοιο, το οποίο να συγκροτεί τον πρακτικό συλλογισμό και την ικανότητα της απόφασης («content skepticism»). Η απόρριψη του χιουμιανού σκεπτικισμού για τον πρακτικό χαρακτήρα Λόγου από την Korsgaard, θα εδραστεί στη θέση της πως ο χιουμιανός κινητοποιητικός σκεπτικισμός δεν έχει ανεξάρτητη ισχύ, αλλά εξαρτάται πλήρως από τον σκεπτικισμό ως προς το κινητοποιητικό περιεχόμενο των έλλογων πρακτικών

---

[13] Η Svavarsdottir ισχυρίζεται πως η θεωρία του μη γνωσιακού χαρακτήρα των ηθικών κρίσεων δεν θα ήταν εύλογη, δίχως την παραδοχή πως ο κινητοποιητικός ιντερναλισμός είναι αληθινός. Η θεωρία του γνωσιακού χαρακτήρα των ηθικών κρίσεων είναι δύσκολο να εδραστεί στην υπόθεση του ιντερναλισμού, παρ' όλα αυτά πολλοί υπερασπιστές της αποδέχονται τον ιντερναλισμό. Βλ. S. Svavarsdottir, «How do Moral Judgments Motivate?», στο: J. L. Dreier (επιμ.), *Contemporary Debates in Moral Theory*, Λονδίνο: Blackwell 2006, σ. 164.

[14] D. Hume, *A Treatise on Human Nature*, 3.1.1., Νέα Υόρκη: Prometheus Books 1992, σ. 458.

[15] C. Korsgaard, «Skepticism about Practical Reason», στο: *Creating the Kingdom of Ends*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 1996, σ. 311-334.

αρχών. Αποδεικνύοντας ακολούθως, με καντιανούς όρους, ότι ο τελευταίος είναι λανθασμένος, οδηγείται στο συμπέρασμα πως ο κινητοποιητικός σκεπτικισμός του Hume δεν έχει πραγματικό έρεισμα.

Η Korsgaard επικαλείται την αποδοχή της «ιντερναλιστικής απαίτησης» («internalism requirement»)[16] να κρίνεται η πρακτική ικανότητα του Λόγου από το αν μας παρουσιάζει *λόγους* προς το πράττειν οι οποίοι μπορούν να κινητοποιήσουν ορθολογικά πρόσωπα. Η απαίτηση αυτή είναι σωστότερο να κατανοηθεί βάσει της καντιανής θεώρησης του έλλογου δρώντος, ως ενός ηθικού προσώπου, το οποίο είναι με *ατελή* τρόπο έλλογο. Αυτό σημαίνει πως η αποτυχία κινητοποιητικής ανταπόκρισης του έλλογου δρώντος στους ηθικούς συλλογισμούς δεν συνεπάγεται ούτε ότι είναι κενοί πρακτικού περιεχομένου ούτε την άρνηση της κινητοποιητικής τους λειτουργίας, αλλά μονάχα ότι η αναγκαιότητα υπό την οποία κατανοείται η κανονιστική τους ισχύς μεσολαβείται από την επίδραση ανορθολογικών παραγόντων. Έτσι, η κανονιστική ισχύς των έλλογων πρακτικών αρχών δεν ακυρώνεται από τον κινητοποιητικό σκεπτικισμό του Hume. Καθόσον το ηθικό πρόσωπο πράττει ορθολογικά, δεν μπορεί να αμφισβητηθεί η δυνατότητά του να κινητοποιείται από καθαρά έλλογες δεοντολογικές κρίσεις.[17]

Τα επιχειρήματα του Hume αποτελούν την κυριότερη αφετηρία για την ανάπτυξη των σύγχρονων επιχειρημάτων, τα οποία αρνούνται τον πρακτικό χαρακτήρα του Λόγου, με αφορμή την αδυναμία των *δεοντολογικών* ηθικών κρίσεων να αποτελέσουν επαρκή κίνητρα της πράξης. Η κριτική της Korsgaard αποτέλεσε επίσης την αφετηρία μίας συζήτησης για την υπεράσπιση του πρακτικού Λόγου, μέσω της ανάδειξης του κινητοποιητικού ρόλου των ηθικών κρίσεων στη βάση της κανονιστικής τους ισχύος και της ορθολογικότητας του έλλογου δρώντος. Για την Korsgaard, η κινητοποιητική ισχύς των δεοντολογικών ηθικών κρίσεων εξασφαλίζεται από το γεγονός πως *αναγνωρίζονται* από τους έλλογους δρώντες ως «κανονιστικοί λόγοι» («normative reasons») του πράττειν.[18] Η αποδοχή του κανονιστικού τους χαρακτήρα, υπό την προϋπόθεση της ορθολογικότητας του υποκειμένου, αποδείχνει πως ο χιουμιανός κινητοποιητικός σκεπτικισμός για τον πρακτικό Λόγο είναι αβάσιμος.

Στην πιο πρόσφατη βιβλιογραφία έχει αμφισβητηθεί η επάρκεια του επιχειρήματος της Korsgaard. Ο Russell για παράδειγμα αμφισβητεί πως το επιχείρημα της

[16] Ό. π., σ. 317.
[17] Για μία διεξοδικότερη ανάλυση και κριτική του επιχειρήματος της Korsgaard βλ. στο κεφάλαιο 3.7.1.
[18] Πρβλ. R. J. Wallace, «How to Argue about Practical Reason», στο: *Mind* 99 (1990): 357.

Korsgaard μπορεί να ικανοποιήσει μία βασική απαίτηση του χιουμιανού κινητοποιητικού σκεπτικισμού: την εξιχνίαση του τρόπου με τον οποίο οι κανονιστικές αρχές του πρακτικού Λόγου ασκούν *αιτιακή επίδραση στον κόσμο*.[19] Η θεωρία του Hume για την κινητοποιητική ισχύ των ηθικών πεποιθήσεων, ισχυρίζεται ο Russell, εδράζεται στην αναφορά τους σε πάθη και επιθυμίες, τα οποία επεξηγούν τον ψυχολογικό μηχανισμό δια του οποίου μία ηθική πεποίθηση καθίσταται ο κινητοποιητικός λόγος της πράξης. Η Korsgaard από την πλευρά της δεν επιθυμεί να συνδέσει την κινητοποιητική ισχύ των κανονιστικών κρίσεων με την αιτιακή τους επίδραση στην πράξη, αλλά μονάχα με την κατάσταση ορθολογικότητας του υποκειμένου. Η αναγνώριση της *εγκυρότητάς* τους εξασφαλίζει την *πρακτική* αποδοχή τους από έναν δρώντα που πράττει ορθολογικά. Κατά τον Russell, το επιχείρημα της Korsgaard εξηγεί μονάχα τι σημαίνει να πράττεις ορθολογικά, και όχι με ποιον τρόπο οι ηθικές κρίσεις καθίστανται κίνητρα της πράξης Για να αντιμετωπισθεί επαρκώς ο κινητοποιητικός σκεπτικισμός του Hume, πρέπει να ανευρεθεί μία *ψυχολογική συσχέτιση* μεταξύ των αρχών του πρακτικού Λόγου και της κινητοποίησης, η οποία είναι και η μόνη που μπορεί να ικανοποιήσει πραγματικά την «ιντερναλιστική απαίτηση» που έθεσε η Korsgaard. [20]

Η συγκεκριμένη παρατήρηση του Russell είναι σημαντική και καταδεικνύει τα όρια των *νοησιαρχικών επιχειρημάτων* για την δικαιολόγηση της κινητοποιητικής ισχύος του καθαρού πρακτικού Λόγου. Η Korsgaard επικαλείται τον Kant προκειμένου να καταρρίψει τον χιουμιανό σκεπτικισμό για το *περιεχόμενο* των ηθικών κρίσεων. Θα δούμε, όμως, ότι δεν είναι αυτός ο πραγματικός στόχος της καντιανής προβληματικής για την ηθική κινητοποίηση. Η εδραίωση της κινητοποιητικής ισχύος του καθαρού πρακτικού Λόγου στην *αναγνώριση της εγκυρότητας* του ηθικού νόμου αποτελεί μονάχα το πρώτο σκέλος της απάντησης του Kant απέναντι στο χιουμιανό σκεπτικισμό. Από το τρίτο κεφάλαιο της έρευνάς μας και έπειτα θα εξετάσουμε διεξοδικά την πλήρη απάντηση του Kant. Θα δούμε πως η ανάδειξη της κινητοποιητικής ισχύος του ηθικού νόμου εμπλέκει την επενέργειά του στην «αισθητικότητα». Η κινητοποιητική λειτουργία του ηθικού νόμου δεν συνδέεται άμεσα με την κινητοποίηση της πράξης αλλά με την πρόκληση του *ηθικού συναισθήματος* του σεβασμού για τον ηθικό νόμο. Αυτό από μόνο του δείχνει πως για

[19] P. Russell, «Practical Reason and Motivational Scepticism», στο: H. F. Klemme, M. Kühn, D. Schönecker, (επιμ.), *Moralische Motivation. Kant und die Alternativen*, Αμβούργο: Felix Meiner Verlag 2006, σ. 293.
[20] Ό. π., σ. 294-295.

την καντιανή θεώρηση η απλή αναγνώριση ενός αντικειμενικού νόμου δεν επαρκεί για την συγκρότηση της ηθικής κινητοποίησης. Η απόρριψη του χιουμιανού σκεπτικισμού για την κινητοποιητική ισχύ του πρακτικού Λόγου οφείλει να αντικρούσει τον πυρήνα της σκέψης του Hume σχετικά με αυτό το ζήτημα, δηλ. την διάκριση των κρίσεων ανάμεσα σε *πεποιθήσεις* και *επιθυμίες*. Και αυτή η διάκριση μπορεί να αναιρεθεί πλήρως μόνο στο πεδίο της ηθικής ψυχολογίας.[21]

1.1.3. Η αμφισβήτηση του αντικειμενικού χαρακτήρα των ηθικών κρίσεων

(γ) Μία άλλη διάσταση του προβλήματος της ηθικής κινητοποίησης, εκφράζεται με τα εξής ερωτήματα: «γιατί να πράξω ηθικά;», «τι είδους λόγους έχω για να είμαι ηθικός;». Τα ερωτήματα αυτά αναδεικνύουν την αμφισβήτηση της *λογικής σύνδεσης* ανάμεσα στους κανονιστικούς και τους κινητοποιητικούς λόγους της πράξης. Οι λόγοι για τους οποίους αναγνωρίζω πως *οφείλω* να πράξω κάτι εκλαμβάνονται ως *λογικώς ανεξάρτητοι* από τους λόγους που έχω για να εκτελέσω την πράξη.[22] Η αντιδιαστολή ανάμεσα στην ηθική γνώση και στην κινητοποίηση της πράξης ισοδυναμεί με την αντιδιαστολή ανάμεσα στην ορθολογικότητα του εγχειρήματος της ηθικότητας και στην εργαλειακή (ή φρονησιακή) ορθολογικότητα του συμφέροντος εκείνου που πράττει.[23] Η δυνατότητα αυτή παρέχει μία ακόμη ένδειξη για την ανεπάρκεια του επιχειρήματος της Korsgaard να εδραιώσει την κινητοποιητική ισχύ των δεοντολογικών κρίσεων, στη βάση της αναγνώρισης της εγκυρότητάς τους από κάποιον που πράττει ορθολογικά. Η λογική δυνατότητα σύλληψης ενός έλλογου δρώντος ο οποίος αναγνωρίζει τον *ορθολογικό* και *έγκυρο* χαρακτήρα του εγχειρήματος της ηθικότητας, αλλά απορρίπτει τον *δεσμευτικό* χαρακτήρα των ηθικών κρίσεων στο πεδίο της κινητοποίησης της πράξης, θέτει εν αμφιβόλω το κατά πόσο η «ιντερναλιστική απαίτηση» της Korsgaard μπορεί να αποτελεί μία έγκυρη

---

[21] Βλ. Σ. Βιρβιδάκης, «Συναισθήματα και κανονιστικοί λόγοι», στο: Νόησις 2 (2006): 13-31.

[22] Πρβλ. B. Gaut, G. Cullity, «Introduction» στο: B. Gaut, G. Cullity, (επιμ.), *Ethics and Practical Reason*, Οξφόρδη: Oxford University Press 1997, σ. 2.

[23] Ο Mackie χρησιμοποιεί τον τρόπο με τον οποίο συλλαμβάνει το πρόβλημα ο Sidgwick. Θεωρεί δηλ. πως η απόρριψη της ηθικότητας από έναν έλλογο δρώντα, ο οποίος εμμένει στον ορθολογικό χαρακτήρα των αποφάσεών του, ανάγεται στην αποδοχή μίας ορθολογικότητας εργαλειακού τύπου. Πιστεύουμε πως αυτή η προβληματική μπορεί να συμπληρωθεί και με την περίπτωση της απόρριψης της ηθικότητας, χάριν ενός ανορθολογικού σκοπού ή λόγου της πράξης. Βλ. John L. Mackie, *Ηθική. Η επινόηση του ορθού και του εσφαλμένου*, μτφρ. Δ. Μιχαήλ, Αθήνα: Εκκρεμές 2010, σ. 341.

αφετηρία για τη δικαιολόγηση της κινητοποιητικής ισχύος του καθαρού πρακτικού Λόγου .[24]

Πρέπει εδώ να αναφέρουμε πως έχει αμφισβητηθεί με ισχυρά επιχειρήματα ότι το πρόβλημα του σκεπτικισμού για την ηθικότητα και τον αντικειμενικό χαρακτήρα των ηθικών κρίσεων αφορά πράγματι την προβληματική της ηθικής κινητοποίησης. Για τον Schönecker, οι λόγοι οι οποίοι απαιτούνται από τον έλλογο δρώντα για να πράξει ηθικά δεν πρέπει να κατανοηθούν ως «κινητοποιητικοί λόγοι» ή ως κίνητρα. Ο δρων επιζητεί να απαντήσει στο εξής ερώτημα: έχω λόγους που να *δικαιολογούν* την αντικειμενική *εγκυρότητα* των ηθικών κρίσεων; Άρα ο ηθικός σκεπτικιστής, κατά τον Schönecker, δεν επιζητεί ένα κίνητρο για να πράξει ηθικά, αλλά επιζητεί *το θεμέλιο της εγκυρότητας* των ηθικών αρχών.[25] Ο Schönecker έχει δίκιο να θέτει αυτή τη διάσταση του ζητήματος. Ο Kant κατανοεί με αυτό τον τρόπο το ερώτημα «γιατί να είμαι ηθικός;» στο τρίτο μέρος της *Θεμελίωσης της Μεταφυσικής των Ηθών*. Το ερώτημα που θέτει ο Kant για το *πώς είναι δυνατές οι κατηγορικές προσταγές* (*ΘΜΗ*, 4: 453-455, μτφρ. σ. 113-115) στοχεύει στην αναζήτηση της θεμελίωσης των ηθικών κρίσεων στην αυτονομία της βούλησης, και όχι στην παρουσία κάποιου *κινητοποιητικού παράγοντα* της πράξης (βλ. 2.6.3). Όμως, είναι απολύτως θεμιτό να εξετάσουμε το πρόβλημα αυτό αναφορικά με το ζήτημα της ηθικής κινητοποίησης, διότι εκεί τίθεται στην πλέον ριζική του μορφή. Η υπόθεση του «ηθικού σκεπτικιστή» αναφέρεται σε ένα ορθολογικό πρόσωπο που έχει κατανοήσει *και αναγνωρίσει* την εγκυρότητα των ηθικών αρχών, αλλά επιθυμεί να πράξει βάσει των υποκειμενικών του επιθυμιών και του προσωπικού συμφέροντος. Έχει παρατηρηθεί σχετικά ότι το ερώτημα «γιατί να πράξω ηθικά;» δεν εκφράζει έναν *ηθικό σκεπτικισμό*, δηλ. μία αμφισβήτηση του κύρους των βασικών ηθικών εννοιών, αλλά έναν σκεπτικισμό για την *αξία* και τη *λειτουργικότητα* των εννοιών και των σκοπών του πρακτικού Λόγου.[26]

---

[24] Ο Wallace ισχυρίζεται πως ο «ιντερναλισμός των ηθικών κρίσεων» («moral judgment internalism») τον οποίο αποδέχονται στοχαστές όπως η Korsgaard και ο Smith, μπορεί να κλονιστεί με την υπόθεση ενός «ηθικού σκεπτικιστή» («moral skeptic»). Έτσι, τίθεται επιτακτικά η ανάγκη επαναδιατύπωσης του ορθολογικού ιντερναλισμού, προκειμένου να εξηγηθεί καλύτερα με ποιον τρόπο η ηθικότητα συνδέεται «εσωτερικά» («internally») με την κινητοποίηση της πράξης. Βλ. R. J. Wallace, «Moral Motivation», στο: J. L. Dreier (επιμ.), *Contemporary Debates in Moral Theory*, Λονδίνο: Blackwell 2006, σ. 184-185.

[25] D. Schönecker, «Warum moralisch sein?», στο: H. F. Klemme, M. Kühn, D. Schönecker, (επιμ.), *Moralische Motivation. Kant und die Alternativen*, Αμβούργο: Felix Meiner Verlag 2006, σ. 299-327 ˙ D. Schönecker, *Kant: Grundlegung III, Die Ableitung des kategorischen Imperativs*, Φράιμπουργκ-Μόναχο: Karl Alber Verlag, σ.74-83.

[26] Ο Nielsen διακρίνει το πρόβλημα του «ηθικού σκεπτικισμού» («ethical skepticism») από το πρόβλημα του «σκεπτικισμού για την ηθικότητα» («skepticism over morals»). Θεωρεί πως το ερώτημα

Με αυτή τη σημασία το ερώτημα «γιατί να πράξω ηθικά;» αναφέρεται και πάλι στο πρόβλημα του σκεπτικισμού για την κινητοποιητική ισχύ του καθαρού πρακτικού Λόγου.

Υφίσταται, όμως, και μία ακόμη διάσταση του ερωτήματος «γιατί να πράξω ηθικά;» η οποία μπορεί να συνδεθεί με τη σκέψη του Kant, παρότι ο Schönecker δεν την εξετάζει. Το πρόβλημα του σκεπτικισμού για το εγχείρημα της ηθικότητας φέρνει στο προσκήνιο την συνείδηση της ύπαρξής μας ως έλλογων όντων. Ο Kant επιχειρεί να αναπτύξει τη συγκεκριμένη σκέψη στο *τελολογικό επιχείρημα* του πρώτου μέρους της *Θεμελίωσης της μεταφυσικής των ηθών* (*ΘΜΗ*, 4:395-397, μτφρ. σ. 27-30). Το επιχείρημα αυτό έχει κριθεί από αρκετούς σχολιαστές ως αποτυχημένο (ή έστω ως ανεπαρκές) ως προς την υποστήριξη που παρέχει για την θεμελίωση του καντιανού επιχειρήματος στο πρώτο μέρος του έργου.[27] Αυτό όμως δεν σημαίνει πως πρέπει να το αγνοήσουμε. Διότι αποκαλύπτει μία θεμελιώδη σκέψη του Kant η οποία θα χρησιμοποιηθεί εκ μέρους του για την επίλυση του ζητήματος της ηθικής κινητοποίησης: η αυτογνωσία του ανθρώπου ως έλλογου όντος, εξαρτάται από την κατανόηση πως η *ηθικότητα*, και όχι η ευδαιμονία, αποτελεί το κατ' εξοχήν *προϊόν του πρακτικού Λόγου*. Αυτή η σκέψη δίνει μία απάντηση στο ερώτημα «γιατί να πράξω ηθικά;» η οποία μπορεί να υποστηρίξει την πρακτική φύση του Λόγου και την κινητοποιητική του ισχύ ενάντια στα φυσιοκρατικά ή ευδαιμονιστικά εγχειρήματα. Η συνείδηση του ηθικού μας προορισμού ως υπέρτερου της ευδαιμονίας στη συνολική συνείδηση της ύπαρξής μας, μπορεί να ακυρώσει την επίδραση του εργαλειακού λόγου στο ερώτημα «γιατί να πράξω ηθικά;».

Εξετάσαμε εδώ τα τρία κύρια ζητήματα στα οποία αναφέρεται το πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης. Εφόσον η έρευνά μας αφορά το πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης στο έργο του Kant, θα επικεντρωθούμε περισσότερο στο ζήτημα της δικαιολόγησης της κινητοποιητικής ισχύος του καθαρού πρακτικού Λόγου. Τα ζητήματα (α) και (γ) θα τεθούν σε συνάρτηση με τις ανάγκες προσδιορισμού του (β).

«γιατί να είμαι ηθικός;» αναφέρεται στο δεύτερο πρόβλημα. K. Nielsen, «Why should I be Moral?», στο: *American Philosophical Quarterly*, 21(1984): 81-91.

[27] Βλ. D. Schönecker, A.W. Wood, *Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein einführender Kommentar*, Paderborn: Schöningh 2002, σ. 54-56 · J. Timmermann, *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 2007, σ. 21-24 · H. E. Allison, *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals. A Commentary*, Οξφόρδη: Oxford University Press 2011, σ. 80-86 · C. Horn, «Kant on Ends in Nature and in Human Agency. (The Teleological Argument, GMS I, 394-396)», στο: C. Horn, D. Schönecker (επιμ.), *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Βερολίνο: Walter de Gruyter 2006, σ. 45-71.

1.2. Η ΕΛΛΟΓΗ ΕΠΙΘΥΜΙΑ ΣΤΟΝ ΠΛΑΤΩΝΑ ΚΑΙ ΣΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ

Είδαμε ότι η σύγχρονη συζήτηση για το πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης εγείρεται ως επί το πλείστον από τον χιουμιανό «κινητοποιητικό σκεπτικισμό». Πρέπει, όμως, εδώ να αποφευχθεί μία παρεξήγηση. Ο Vasiliou υποστηρίζει πως είναι άτοπο να προσπαθήσουμε να εντάξουμε τις ηθικές θεωρίες του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη στις σύγχρονες διαμάχες για την ηθική κινητοποίηση, διότι δεν κατανοούν το σύγχρονο διαχωρισμό ανάμεσα στο «γνωσιακό» («cognitive») και το «βουλητικό» (ή «ορεκτικό») («conative») στοιχείο της πράξης. Πριν από τον Hume δεν υπήρχε μία τόσο ριζική διάκριση. Ο αμοιβαίος αποκλεισμός του γνωσιακού από το βουλητικό στοιχείο αποτελεί τον γενεσιουργό παράγοντα του σύγχρονου ζητήματος της ηθικής κινητοποίησης, και σε αυτόν δεν μπορούν να ενταχθούν ούτε ο Πλάτων ούτε ο Αριστοτέλης, από τη στιγμή που αποδέχονται ένα είδος «έλλογης επιθυμίας», τη *βούλευσιν.*[28] Ισχυρίζεται πως η σκέψη τους δεν μπορεί να ενταχθεί ούτε στη διαμάχη μεταξύ «ιντερναλισμού» και «εξτερναλισμού» ούτε και στη διαμάχη γύρω από τη «χιουμιανή θεωρία της κινητοποίησης».

Ο Vasiliou ουσιαστικά ισχυρίζεται πως η εξέταση της σχέσης των ηθικών κρίσεων με τους κινητοποιητικούς λόγους του πράττειν στη σκέψη του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη δεν μπορεί να κατανοηθεί με σημείο αναφοράς τις σύγχρονες εννοιολογικές διακρίσεις, διότι οι διακρίσεις αυτές προϋποθέτουν μία σύλληψη του γνωσιακού με το βουλητικό στοιχείο ως λογικώς διακριτούς, αν και συναρτώμενους παράγοντες της πράξης. Κάποιος θα μπορούσε να ισχυριστεί κάτι ακόμα πιο ακραίο από αυτό το οποίο ισχυρίζεται ο Vasiliou. Ότι η ηθική θεωρία του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη, καθόσον αποδέχεται ένα βασικό συμπέρασμα της *σωκρατικής νοησιαρχίας*, δεν αναγνωρίζει καν το φαινόμενο της ηθικής κινητοποίησης ως πραγματικό, άρα δεν αναγνωρίζει και το αντίστοιχο φιλοσοφικό πρόβλημα.

Σύμφωνα με τη σωκρατική άποψη,[29] αν ο δρων είχε την *αληθινή γνώση* ως προς αυτό που είναι «ωφέλιμο» για εκείνον, τότε κατ' ανάγκην θα έπραττε ηθικά, διότι δεν μπορεί παρά να *επιθυμεί* ό, τι η γνώση κρίνει ως αγαθό γι' αυτόν. Πάντοτε άλλωστε επιθυμούμε αυτό το οποίο θεωρούμε ωφέλιμο για εμάς και προς τα εκεί κατευθύνουμε την πράξη μας, κι αν εν τέλει αποτυγχάνουμε να αποκομίσουμε το

[28] Βλ. I. Vasiliou (επιμ.), *Moral Motivation. A History*, Οξφόρδη: Oxford University Press 2016, σ. 7-8.
[29] Πλάτων, *Μένων*, 87d-e.˙ *Πρωταγόρας*, 352a-d.

αγαθό, αυτό ανάγεται στο ότι είχαμε λανθασμένη γνώμη γι' αυτό.[30] Με σύγχρονη τεχνική ορολογία η σωκρατική θεώρηση των ηθικών κρίσεων αντιπροσωπεύει ένα γνωσιοκρατικό ιντερναλισμό σε επίπεδο μεταηθικό, καθότι η κρίση περί του αγαθού, ως του ωφέλιμου, συνδέεται εγγενώς με την κινητοποίηση της πράξης. Μοιάζει μάλιστα να αντιπροσωπεύει μία ιντερναλιστική προσέγγιση «γνωσιακού» τύπου, όπως είναι η προσέγγιση της Korsgaard, καθώς ο δρων κινητοποιείται να πράξει ηθικά, μόνο καθόσον έχει συλλάβει εντός του περιεχομένου των ηθικών κρίσεων ένα είδος γνώσης ως προς το τι είναι αγαθό για τον ίδιο. Αυτή όμως η παραδοχή θα συνιστούσε μία τελείως λανθασμένη προσέγγιση. Στη σωκρατική θεώρηση, ο δρων δεν έχει την ανάγκη ενός *κινήτρου* για να πράξει ηθικά, διότι πάντοτε επιθυμεί το ωφέλιμο ή το αγαθό. Δεν υφίστανται κινητοποιητικοί παράγοντες της πράξης που να λειτουργούν ως *αντικίνητρα* απέναντι σε αυτό το οποίο κρίνει ως ωφέλιμο και το επιθυμεί. Δεν αστοχεί ως προς το αγαθό υπό την επιρροή αντίθετων επιθυμιών αλλά από έλλειψη σαφούς γνώσης. Άρα δεν τίθεται και θέμα ατελούς ορθολογικότητας, όπως την εννοεί η Korsgaard. Ο σωκρατικού τύπου δρων *πράττει*, επειδή έχει *κατανοήσει κάτι* ως αγαθό και ωφέλιμο για αυτόν. Άρα πάντοτε πράττει ορθολογικά, και η ηθική αποτυχία δεν ανάγεται στην επιρροή των παθών και αλλά στην πεπερασμένη γνώση του.[31] Στον Σωκράτη επομένως το γνωσιακό και το βουλητικό στοιχείο της πράξης είναι τόσο άμεσα συναρτημένα, ώστε πράγματι μπορούμε να πούμε πως, για την καθαρά σωκρατική θεώρηση της ηθικής πράξης, δεν υφίσταται πρόβλημα ηθικής κινητοποίησης του τύπου (α) και (β).[32]

Τι συμβαίνει όμως άραγε με τις ηθικές θεωρήσεις του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη; Ξέρουμε ότι και οι δύο υιοθέτησαν μία πιο εξελιγμένη ηθική ψυχολογία

---

[30] Ο Παπανούτσος επισημαίνει ότι η σωκρατική θεώρηση της πράξης συνίσταται σε έναν ηθικό ορθολογισμό ο οποίος ταυτίζει την αρετή με την τέλεια και αποσαφηνισμένη γνώση. Για τη σωκρατική νοησιαρχία πρβλ. Ε. Παπανούτσος, *Ηθική*, τόμ. Ι., Αθήνα-Ιωάννινα: Δωδώνη 1995, σ. 47-48 ˙ W.K.C. Guthrie, *Σωκράτης*, Αθήνα: ΜΙΕΤ 1990, σ. 179-189 ˙ A.E. Taylor, *Πλάτων. Ο άνθρωπος και το έργο του*, Αθήνα: ΜΙΕΤ 1990, σ. 49.

[31] Ο Vasiliou υποστηρίζει πως η νοησιαρχία της σωκρατικής θεώρησης απλώς αρνείται την «κινητοποιητική ισχύ» («motivational power») των μη έλλογων επιθυμιών σε σύγκριση με την κινητοποιητική ισχύ της γνώσης. Όμως, η ανάλυσή μας έδειξε πως αυτό δεν είναι εννοιολογικά ακριβές. Για τον Σωκράτη η *επιθυμία του αγαθού* είναι η ίδια η *σύλληψή του ως αγαθού*. Επομένως, η σωκρατική νοησιαρχία αποκλείει κάθε αναφορά στην «κινητοποιητική ισχύ της γνώσης», δηλ. σε κάθε θεώρηση της γνώσης ως «κινήτρου» της πράξης. Αυτό φαίνεται από το γεγονός πως δεν εκλαμβάνει ως προβληματική τη σχέση της γνώσης με την πράξη, αλλά τη σχέση της με την πραγμάτωση του αγαθού. Βλ. I. Vasiliou, «Plato and Moral Motivation», στο: I. Vasiliou (επιμ.), *Moral Motivation. A History*, Οξφόρδη: Oxford University Press 2016, σ. 20

[32] Στους «σωκρατικούς» διαλόγους του Πλάτωνα τίθεται πάντως το ερώτημα «γιατί να πράξω ηθικά;», το οποίο, όπως εξετάσαμε στο (1.1.3), μπορεί -υπό όρους- να κατανοηθεί ως ένα πρόβλημα ηθικής κινητοποίησης.

σε σχέση με τον Σωκράτη και πως αναγνώρισαν το φαινόμενο της *ακρασίας* ως πραγματικό, και όχι ως πλασματικό πρόβλημα. Ξέρουμε, όμως, ότι τελικά και οι δύο τους επέμειναν στο ονομαζόμενο *σωκρατικό παράδοξο*, στο συμπέρασμα δηλ. πως κανείς δεν πράττει ενάντια σε ό, τι είναι αγαθό ή ωφέλιμο γι' αυτόν, παρά μόνο «ακουσίως», λόγω ατελούς γνώσης.[33] Μπορούμε άραγε να υποθέσουμε πως, εφόσον εμμένουν στο σωκρατικό παράδοξο, δεν τίθεται το πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης και στους ίδιους;

1.2.1. Η ηθική κινητοποίηση στον Πλάτωνα

Το πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης στον Πλάτωνα συνδέεται συνήθως με την *τριμερή διαίρεση της ψυχής* στο 4ο βιβλίο της *Πολιτείας*. Η αναφορά του Πλάτωνα στο «λογιστικόν», το «θυμοειδές» και το «επιθυμητικόν», κατανοείται από αρκετούς σχολιαστές ως διαίρεση της ψυχής σε τρεις ανεξάρτητες «πηγές κινητοποίησης της ανθρώπινης πράξης». [34] Ο Πλάτων δεν χρησιμοποιεί φυσικά τη συγκεκριμένη διατύπωση, ούτε κάποιον παραπλήσιο όρο, γι' αυτό και προκαλεί έκπληξη η άμεση σύνδεση της τριμερούς διαίρεσης της ψυχής με το ζήτημα των κινήτρων και της κινητοποίησης της πράξης. Όμως, είναι φανερό πως η συγκεκριμένη τριμερής διαίρεση εδράζεται στην παρατήρηση των *συγκρούσεων* που εκδηλώνονται στο πεδίο των ανθρώπινων πράξεων, και οι οποίες εν τέλει ανάγονται σε αντικρουόμενες επιθυμίες του ίδιου προσώπου.[35] Γι' αυτό και ο Cooper ισχυρίζεται πως τα τρία «μέρη» της ψυχής αντιστοιχούν σε τρεις διαφορετικές και ανεξάρτητες μεταξύ τους «πηγές κινητοποίησης της ανθρώπινης πράξης», επειδή ακριβώς το καθένα από αυτά ενέχει τις δικές του επιθυμίες (ή σκοπούς) και επιχειρεί να τις πραγματώσει.[36]

Πριν εξετάσουμε τα τρία μέρη της ψυχής ως «ανεξάρτητες πηγές κινητοποίησης», όπως κάνει ο Cooper, πρέπει να εξετάσουμε την αφετηρία της πλατωνικής ανάλυσης. Ο Πλάτων, υποδεικνύοντας την ψυχική πάλη των ανθρώπων και την εσωτερική

---

[33] Πλάτων, *Πολιτεία*, 589c ˙ *Νόμοι*, 731c ˙ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, VII, 1147b 14-19.

[34] Βλ. J. M. Cooper, «Plato's Theory of Human Motivation», στο: J. M. Cooper, *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton: Princeton University Press 1998, σ. 118-137 ˙ J. Annas, *Εισαγωγή στην Πολιτεία του Πλάτωνα*, μτφρ. Χ. Γραμμένου, Αθήνα: Καλέντης 2006, σ. 160 και σ. 176.

[35] Πλάτων, *Πολιτεία*, IV, 439c.

[36] J. M. Cooper, «Plato's Theory of Human Motivation», στο: J. M. Cooper, *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton: Princeton University Press 1998, σ. 121-122.

σύγκρουση των επιθυμιών τους, δεν παραπέμπει αμέσως σε τρία διαφορετικά ψυχικά «μέρη», κάτι το οποίο θα αποτελούσε μία ad hoc εξήγηση της ψυχικής σύγκρουσης, αλλά σε τρεις διαφορετικές *επιθυμίες*. Το θεμέλιο της πλατωνικής τριμερούς διαίρεσης είναι η ανάδειξη τριών διαφορετικών επιθυμιών εντός της ψυχής, και όχι τριών διαφορετικών «μερών» ή ικανοτήτων της.[37] Καθεμία από αυτές τις τρεις επιθυμίες συγκροτεί μία ενιαία ψυχική λειτουργία βάσει της αρχής που την κατευθύνει και της προσιδιάζουσας σε αυτήν ηδονής. Στο 9ο βιβλίο της *Πολιτείας* ο Πλάτων διακρίνει τρία διαφορετικά είδη «ηδονών», «επιθυμιών» και «εξουσιών» στη ψυχή.[38] Αναφέρει πως καθεμία από τις τρεις ψυχικές λειτουργίες συγκροτείται από την *επιθυμία,* από την *αρχή* που την διευθύνει, και από το ευάρεστο βίωμα που συνοδεύει την πραγμάτωση αυτής της επιθυμίας. Η επιθυμία, η διευθυντήρια αρχή και η προσιδιάζουσα σε αυτήν ηδονή είναι αδιαχώριστα μεταξύ τους. Στην ψυχή επομένως εκδηλώνεται, ως ενιαία ψυχική λειτουργία, μία έλλογη επιθυμία μαζί με την αρχή της διευθέτησής της. Έτσι, το «λογιστικόν» στο Πλάτωνα είναι *η αρχή διευθέτησης μιας έλλογης επιθυμίας* (στην οποία προσιδιάζει η οικεία της ηδονή).[39]

Το σημαντικό εδώ είναι να καταλάβουμε με ποιον τρόπο η ηθική ψυχολογία του Πλάτωνα θέτει το πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης. Η ανάδειξη τριών ειδών επιθυμίας εντός της ψυχής επικυρώνει ως *πραγματικό ψυχικό φαινόμενο* το γεγονός πως οι ηθικές κρίσεις δεν μπορούν να συσχετισθούν εγγενώς με την κινητοποίηση της πράξης. Γίνεται έτσι αποδεκτή η (πρακτική) ανεξαρτησία ενός μέρους των επιθυμιών και των σκοπών του ανθρώπου από τη γνώση και τη νοητική ή έλλογη σύλληψη του αγαθού. Είναι δυνατόν να υπάρχουν επιθυμίες που εναντιώνονται στη *γνώση του ωφέλιμου*. Ως συνέπεια αυτών, διαφοροποιείται η σύλληψη της ανθρώπινης πράξης. Το «γνωσιακό» και το «βουλητικό» στοιχείο φανερώνονται ως γνωρίσματα και των τριών ενιαίων ψυχικών λειτουργιών. Τόσο το «θυμοειδές» όσο και το «επιθυμητικόν» μπορούν να υποταχθούν στην έλλογη αρχή του συνολικού αγαθού της ψυχής, ενώ το «λογιστικόν» μπορεί να αφιερωθεί στην εξυπηρέτηση των σκοπών των άλλων

[37] Η Annas παρατηρεί ότι ο Πλάτων ελάχιστα χρησιμοποιεί τον όρο «μέρος» της ψυχής, ενώ σκοπίμως διατηρεί μία ασάφεια στην ορολογία. Στο επίκεντρο της επιχειρηματολογίας του τοποθετεί την πολυπλοκότητα των επιθυμιών του ατόμου. Βλ. J. Annas, *Εισαγωγή στην* Πολιτεία *του Πλάτωνα*, μτφρ. Χ. Γραμμένου, Αθήνα: Καλέντης 2006, σ. 160.

[38] Πλάτων, *Πολιτεία*, IX, 580 d-e.

[39] Ο Kahn, σε ένα από τα σημαντικότερα σχετικά άρθρα, υποστηρίζει ότι η πλατωνική έννοια του «λογιστικού», ως ενός τύπου επιθυμίας, μάς φαίνεται σήμερα τόσο ανοίκεια που μοιάζει με «κατηγοριακό σφάλμα» («category mistake»). Στον Πλάτωνα υποστηρίζει ο Kahn έχουμε μία έννοια του Λόγου η οποία συγκροτείται από την επιθυμία («a conception of reason as constituted by desire») Βλ. C. Kahn, «Plato's Theory of Desire», στο: *Review of Metaphysics* 41 (1987): 80.

λειτουργιών. Έτσι, ενώ η σωκρατική νοησιαρχία προσδιόριζε την ηθική πράξη σε συνάρτηση με τη νοητική σύλληψη του αγαθού, τώρα προσδιορίζεται από τη *σχέση αυτών των επιθυμιών μεταξύ τους.*[40] Ενάρετος δεν είναι αυτός που απλώς γνωρίζει το αγαθό αλλά εκείνος του οποίου η ψυχή διέπεται από *δικαιοσύνη*. Δεν είναι η αληθής γνώση που εξασφαλίζει την εύρυθμη λειτουργία της ψυχής, αλλά η ιεράρχηση των επιθυμιών και των αρχών τους. Ενάρετη ή ηθική πράξη δεν είναι αυτή που διέπεται από τη γνώση του αγαθού, αλλά αυτή που διέπεται από τη σωστή σχέση ιεράρχησης αυτών των διακριτών επιθυμιών.

Ο Πλάτων περιγράφει το «λογιστικόν» ως επιθυμία για *γνώση της αλήθειας*[41] και για τη διεύθυνση του συνόλου των ψυχικών λειτουργιών επί της αρχής του κοινού αγαθού για όλη την ψυχή.[42] Σε αυτό το σημείο μπορούμε να εντοπίσουμε την αντιπαράθεση της πλατωνικής έννοιας του ορθού λόγου με την αντίστοιχη του Hume. Η πραγματική διάσταση του ορθού λόγου δεν αποκαλύπτεται στην ανεύρεση των μέσων για την ικανοποίηση των φυσικών επιθυμιών, αλλά στην εκδήλωση μίας επιθυμίας για τη συνολική διευθέτηση της ψυχής, βάσει της γνώσης για το συνολικό αγαθό.[43] Ο Πλάτων παρέχει μία απάντηση στην χιουμιανή απόρριψη της πιθανότητας ο ορθός λόγος να αποτελεί την πηγή κάποιας επιθυμίας, άρα και πηγή κινητοποίησης. Το «συνολικό συμφέρον της ψυχής» αποτελεί ένα είδος επιθυμίας το οποίο μόνο με προφάσεις και σοφιστείες θα μπορούσε να αρνηθεί ένας φυσιοκράτης ότι αποτελεί πραγματική επιθυμία. Ανεξάρτητα από το τι θεωρεί ένας φυσιοκράτης ως «συμφέρον» για την ψυχή, δεν μπορεί παρά να συμφωνήσει ότι το «συνολικό συμφέρον» της αποτελεί μία πραγματική επιθυμία. Ταυτόχρονα, η παραδοχή αυτή καθιστά τη «γνώση της αλήθειας» μία επιθυμία σύμφυτη με το «συνολικό συμφέρον της ψυχής». Έτσι, ο ορθός λόγος καθίσταται κάτι πολύ παραπάνω από ένα όργανο συλλογισμού το οποίο δεν επενεργεί στη βούληση.

Ως προς αυτό, θα μπορούσε να αντιτείνει ένας χιουμιανός: με ποιον τρόπο επιτελείται αυτή η ιεραρχική διευθέτηση την οποία επιζητεί ο δίκαιος άνθρωπος και με ποιον τρόπο το μη έλλογο τμήμα της ψυχής συσχετίζεται με την έλλογη αρχή του συνολικού συμφέροντος της ψυχής; Πως επιτυγχάνεται αυτή η συνέργεια όλων των ψυχικών λειτουργιών, υπό την καθοδήγηση της έλλογης επιθυμίας και της αρχής του

[40] Πλάτων, *Πολιτεία*, IV, 443c10-d.
[41] Ό. π., IX, 581b5.
[42] Ό. π., IV, 441e.
[43] Βλ. T. Irwin, *The Development of Ethics. A Historical and Critical Study*, τόμ. I, Οξφόρδη: Oxford University Press 2006, σ. 77.

«λογιστικού»; *Ποια είναι δηλ. η απάντηση της πλατωνικής ηθικής ψυχολογίας στο πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης;*

Η απάντηση που θα μπορούσε να δοθεί εδώ είναι ότι ο Πλάτων έχει μία διαφορετική αντίληψη πάνω στο ζήτημα της εσωτερικής ψυχικής σύγκρουσης, η οποία αποτελεί και την αφετηρία της εξέτασής του για την ψυχή. Για τον Hume, η ψυχική σύγκρουση δεν μπορεί να αναχθεί στη σύγκρουση ανάμεσα στον ορθό λόγο και τα πάθη.[44] Κάθε πάθος αποτελεί μία «αυθεντική ύπαρξη» («original existence»), γι' αυτό και δεν μπορεί να θεωρηθεί ότι εναντιώνεται στον ορθό λόγο. Ένα «πάθος» δεν μπορεί να χαρακτηριστεί ως «παράλογο» («unreasonable»). [45] Στην πραγματικότητα, υποστηρίζει ο Hume, ένα πάθος αποτελεί την «τροποποίηση μίας ύπαρξης» («modification of existence»). Αυτό το οποίο υποστηρίζει ο Hume είναι ότι ως «πάθος» εννοεί μία παράσταση στο πνεύμα, το περιεχόμενο της οποίας ανάγεται σε κάποια δεδομένη φυσιολογική διεργασία. Ο ορθός λόγος δεν μπορεί να αντιπαρατεθεί στους σκοπούς αυτών των παραστάσεων, διότι η λειτουργία του προκύπτει από σχέσεις μεταξύ παραστάσεων ή ιδεών στο πνεύμα, οι οποίες δεν ανάγονται σε πραγματικές υπάρξεις, αλλά σε σχέσεις αφηρημένων ιδεών ή σε σχέσεις παραστάσεων που αποτελούν αντίγραφα πραγματικών υπάρξεων. Ο σκοπός ή το κίνητρο της πράξης παράγονται μόνο από το παραστασιακό περιεχόμενο μίας «πραγματικής ύπαρξης», η οποία έχει ως υπόβαθρό της κάποια φυσιολογική διεργασία. Ο Πλάτων, αντιθέτως, για να εξηγήσει την ψυχική σύγκρουση χρησιμοποιεί τη φυσιολογική- βιολογική προέλευση των μη έλλογων επιθυμιών *προς επίρρωση* της θέσης ότι η εσωτερική ψυχική σύγκρουση *δεν μπορεί να εξηγηθεί μόνο* ως σύγκρουση μεταξύ αντιτιθέμενων παθών και των επιθυμιών τους. Το παράδειγμα του διψασμένου αυτό θέλει να δείξει. Επειδή ακριβώς μία επιθυμία είναι τόσο ισχυρά εδραιωμένη σε βιολογικό επίπεδο και σαν «άγριο ζώο» τραβάει κάποιον προς την ικανοποίησή της, [46] η άρνηση επιτέλεσής της αποδεικνύει την παρουσία μίας ποιοτικώς διαφορετικής επιθυμίας που είναι ικανή να επιδράσει ως ένας επίσης πανίσχυρος κινητοποιητικός παράγοντας. Η αντίρρηση πως αυτή η αντίθετη προς τη δίψα επιθυμία αντιπροσωπεύει μία επιθυμία του ίδιου φυσικού είδους, η οποία απλώς υπερισχύει της πρώτης, (π.χ. το φυσικό ένστικτο της αυτοσυντήρησης του διψασμένου έναντι της παροντικής του δίψας), απορρίπτεται από τον Πλάτωνα, διότι

[44] D. Hume, *A Treatise on Human Nature*, 2.3.3., Νέα Υόρκη: Prometheus Books: New York 1992, σ. 413.
[45] Ό. π., 2.3.3., σ. 415-416.
[46] Πλάτων, Πολιτεία, IV, 439a9-b1.

η άρνηση της φυσικής επιθυμίας ενέχει έναν *αναστοχασμό* του δρώντος ως προς το συμφέρον όλων των ψυχικών ενεργειών.

Το επιχείρημα αυτό, με το οποίο ο Πλάτων εδραιώνει τον ανεξάρτητο χαρακτήρα και ταυτόχρονα την κινητοποιητική λειτουργία της έλλογης επιθυμίας, έχει χαρακτηρισθεί από τους σχολιαστές ως η *αρχή της σύγκρουσης,*[47] η οποία παραπέμπει στον αποκλεισμό των συγκρούσεων εντός της ίδιας ψυχικής λειτουργίας από τον Πλάτωνα.[48] Στη σύγχρονη βιβλιογραφία δεν έχει τονιστεί επαρκώς η οξύτητα της αντιδιαστολής ανάμεσα στη *φυσική επιθυμία* και στον *αναστοχασμό του συνολικού αγαθού* την οποία αναδεικνύει η εν λόγω εξηγητική αρχή. Δεν πρόκειται απλώς για δύο διακριτές καταστάσεις του ατόμου ή για δύο διαφορετικές εξηγητικές αναφορές, όπως τονίζουν πολλοί σχολιαστές, αλλά για δύο εντελώς διαφορετικές διαστάσεις και δομές της ανθρώπινης ύπαρξης. Ο ριζικός χαρακτήρας αυτής της αντιδιαστολής είναι φανερός στην ανάλυση του Πλάτωνα. Το πιο χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι το εξής: στην περίπτωση του διψασμένου, όταν η βιολογική επιθυμία ξεσπάει, ο Πλάτων διστάζει να χαρακτηρίσει την έλλογη αρχή ως προστάζουσα. Είναι αυτή που απλώς «εμποδίζει» μία ενόρμηση, η οποία «προστάζει».[49] Παρ' όλα αυτά, η προσιδιάζουσα στο λογισμό λειτουργία είναι να κυβερνάει ή να προστάζει όλες τις διαστάσεις της ψυχής και ακόμη περαιτέρω να τις θέτει στην υπηρεσία των σκοπών του.[50] Πως θα συμβεί, όμως, αυτό; Η αντιδιαστολή ανάμεσα στη βιολογική δομή του ανθρώπου και στο «λογιστικόν» περιγράφεται ως τόσο ισχυρή, ώστε η λειτουργία της κύριας δομής της ψυχής να κινδυνεύει να ακυρωθεί ή να μην εκδηλωθεί καν. Εδώ ακριβώς βλέπουμε πως η ηθική ψυχολογία του Πλάτωνα βρίσκεται ενώπιον μίας τεράστιας δυσκολίας, να ανακαλύψει τον τρόπο της ιεράρχησης δύο πανίσχυρων και αντιτιθέμενων ψυχικών δομών.

Δείξαμε, λοιπόν, πως ο Πλάτων εδραιώνει τον ανεξάρτητο χαρακτήρα του «λογιστικού» πάνω στη σύγκρουσή του με τη φυσιολογική-βιολογική δομή του «επιθυμητικού» και στον αναστοχασμό που φανερώνεται εκεί για μία έλλογη διευθέτηση των συγκρούσεων υπέρ του συνολικού οφέλους της ψυχής. Η αμφισβήτηση της πλατωνικής ψυχολογίας από τη σκοπιά ενός χιουμιανού μάς έδειξε

---

[47] Πρβλ. J. Annas, *Εισαγωγή στην* Πολιτεία *του Πλάτωνα*, μτφρ. Χ. Γραμμένου, Αθήνα: Καλέντης Αθήνα 2006, σ. 176 ˙ N. Pappas, *Πολιτεία του Πλάτωνα. Ένας οδηγός ανάγνωσης*, Αθήνα: Εκδόσεις Οκτώ 2006, σ. 93 ˙ T. Irwin, *The Development of Ethics. A Historical and Critical Study*, τόμ. I, Οξφόρδη: Oxford University Press 2006, σ. 76.
[48] Πλάτων, *Πολιτεία*, IV, 436b 8-10.
[49] Ό. π., IV, 439c 5-6.
[50] Ό. π., IV, 441e 4-6.

ότι κατά κάποιο τρόπο η ηθική ψυχολογία του Hume και του Πλάτωνα έχει ως προϋπόθεση την ίδια προκείμενη, από την οποία όμως ο καθένας συνάγει ένα τελείως διαφορετικό συμπέρασμα για το τι σημαίνουν οι ψυχικές συγκρούσεις και για το ποιος είναι ο πραγματικός χαρακτήρας του Λόγου. Η πλατωνική ηθική ψυχολογία, παρότι αναδεικνύει τον ενεργητικό χαρακτήρα του «λογισμού» και την διάστασή του ως έλλογης επιθυμίας, θέτει στον εαυτό της ένα εγχείρημα τεράστιας δυσκολίας: να ανακαλύψει τον τρόπο της ιεράρχησης ριζικά αντιτιθέμενων δομών της ανθρώπινης ύπαρξης. Η δυσκολία αυτή δεν σχετίζεται με την κινητοποιητική ισχύ των ηθικών κρίσεων. Στη φιλοσοφία του Πλάτωνα το πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης δεν πρέπει να εξεταστεί ως ζήτημα το οποίο αναφέρεται στη συνάφεια του γνωσιακού με το ψυχολογικό στοιχείο. Το πρόβλημα στον Πλάτωνα δεν αναφέρεται τόσο *στον κινητοποιητικό ρόλο της γνώσης,* αλλά στην κινητοποιητική λειτουργία του «λογιστικού» *ως της ενιαίας ψυχικής ενότητας μεταξύ γνώσης και έλλογης επιθυμίας.* Γι' αυτό ακριβώς και η επιμονή του στο σωκρατικό λεγόμενο παράδοξο του «ουδείς εκών κακός», δεν τον δεσμεύει στην σωκρατική νοησιαρχία, η οποία εξαφάνιζε το πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης.

Η άποψη του Πλάτωνα για τον κινητοποιητικό ρόλο της έλλογης δραστηριότητας της ψυχής πρέπει να προσεγγιστεί επομένως από τη σκοπιά του «λογισμού» ως της ενότητας μεταξύ γνώσης και επιθυμίας, και όχι αποκλειστικά από τη νοησιαρχική σκοπιά του χαρακτήρα της ηθικής γνώσης ή των Ιδεών. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτής της λανθασμένης προσέγγισης αποτελεί η άποψη του Mackie για την σχέση που υφίσταται ανάμεσα στον οντολογικό χαρακτήρα των πλατωνικών ηθικών κρίσεων και της κινητοποιητικής τους ισχύος.[51] Ο Mackie ισχυρίζεται ότι από τον Πλάτωνα και μετά υφίσταται άμεση σύνδεση ανάμεσα στον αντικειμενικό χαρακτήρα των ηθικών κρίσεων και στην αποδοχή της ικανότητάς τους να κινητοποιούν την πράξη. Θεωρεί ότι κάθε ηθική θεωρία που αναδεικνύει τον αντικειμενικό χαρακτήρα των ηθικών κρίσεων συνεπάγεται έναν τύπο «γνωσιακού ιντερναλισμού». Τα πράγματα όμως δεν είναι τόσο απλά, τουλάχιστον όσον αφορά την περίπτωση της πλατωνικής και της καντιανής ηθικής στις οποίες αναφέρεται. Ο Mackie ξεχνάει εδώ ότι για τον Πλάτωνα οι φιλόσοφοι-βασιλείς, οι οποίοι έχουν κατακτήσει τη νοητική πρόσβαση στις Ιδέες, δεν ενδιαφέρονται για την πράξη, αλλά μονάχα για την θέαση των Ιδεών. Είναι απρόθυμοι να περάσουν στο πεδίο της πράξης και θα το κάνουν

[51] J.L. Mackie, *Ηθική. Η επινόηση του ορθού και του εσφαλμένου*, μτφρ. Δ. Μιχαήλ, Αθήνα: Εκκρεμές 2006, σ. 61-63.

μόνο αν υποχρεωθούν.[52] Εκείνο που δικαιολογεί την ανάληψη της εξουσίας από τους φιλοσόφους δεν είναι ότι θα καταστήσουν γνωστή την Ιδέα του Αγαθού και στους άλλους, ώστε αυτοί με αναγκαίο τρόπο να την ακολουθήσουν. Αυτή η νοησιαρχική αντίληψη την οποία υπονοεί ο Mackie δεν υπάρχει στην πλατωνική ανάλυση. Η θέαση των Ιδεών απαιτεί μακροχρόνια εκπαίδευση και ελάχιστοι θα την προσεγγίσουν. Η εξουσία των φιλοσόφων στοχεύει στη *δίκαιη* πόλη, στη δίκαιη νομοθεσία και στην *δικαιοσύνη* στις ψυχές των πολιτών. Στοχεύει στην διαμόρφωση των ψυχών και στην ιεράρχηση των επιθυμιών τους. Δεν είναι επομένως μονάχα η κανονιστική ισχύς των Ιδεών που επιβάλλει την εξουσία των φιλοσόφων.[53] Η πλειοψηφία των πολιτών ποτέ δεν θα αποκτήσει αυτή τη θέαση, ώστε να μπορεί να πειστεί από την κανονιστική τους ισχύ. *Η εξουσία τους επιβάλλεται για την διάπλαση των επιθυμιών των μη έλλογων τμημάτων του ανθρώπου*. Ο κινητοποιητικός ρόλος της ηθικής γνώσης εμφανίζεται επομένως στον Πλάτωνα ως ένα αυθεντικό ζήτημα ηθικής ψυχολογίας. Ο Πλάτων οφείλει, μέσω της έλλογης επιθυμίας, να αποκαλύψει έναν κινητοποιητικό σύνδεσμο ανάμεσα στην κανονιστική ισχύ των Ιδεών και στη μη έλλογη επιθυμία .

1.2.2. Η εναρμόνιση του λόγου με τα συναισθήματα στον Αριστοτέλη

Ο Αριστοτέλης δεν εκλαμβάνει το σύνολο του έλλογου τμήματος της ψυχής ως έλλογη επιθυμία. Ισχυρίζεται πως η έλλογη δραστηριότητα διακρίνεται σε ένα καθαρά θεωρητικό τμήμα που αναζητά την αλήθεια σχετικά με τα όντα που δεν υπόκεινται σε μεταβολή. Η θεωρητική δραστηριότητα του νου «δεν κινεί τίποτε»,[54] δηλ. δεν αφορά ούτε την πράξη, ούτε την πραγμάτωση αντικειμένων, παρά μόνο την αλήθεια σχετικά με τα όντα που δεν μεταβάλλονται. Ένα τμήμα της έλλογης δραστηριότητας έχει πρακτικό χαρακτήρα και ενδιαφέρεται για την αλήθεια στο πεδίο της πράξης. Η πρακτική σκέψη («διάνοια πρακτική») δεν στοχεύει απλά στην αλήθεια, αλλά στην επιδίωξη ενός σκοπού. Η διαμόρφωση της πράξης κατανοείται, επομένως, από τον Αριστοτέλη διττώς: (α) αφενός απαιτείται το *επαρκές αίτιο* της

[52] Πλάτων, *Πολιτεία*, VIII, 520a6.
[53] Βλ. J.L. Mackie, *Ηθική. Η επινόηση του ορθού και του εσφαλμένου*, μτφρ. Δ. Μιχαήλ, Αθήνα: Εκκρεμές 2006, σ. 61.
[54] Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, VI, 1139b.

πράξης και αυτό ανάγεται στην *προαίρεση*, (β) η ίδια η προαίρεση όμως προϋποθέτει την παρουσία ενός σκοπού, η επιθυμία του οποίου αποτελεί το *τελολογικό αίτιο* της πράξης. Για την αριστοτελική θεώρηση της πράξης το τελολογικό αίτιο είναι και το σημαντικότερο, καθότι δεν υφίσταται πρακτική σκέψη ή επιθυμία δίχως την αναφορά σε κάποιο σκοπό. Έτσι, το τελολογικό αίτιο της πράξης αποτελεί ουσιαστικά την αφετηρία της πρακτικής σκέψης, και το επαρκές αίτιο την αφετηρία για την εκτέλεση της πράξης.[55] Επομένως, η πρακτική σκέψη και η επιθυμία φαίνεται να αποτελούν για τον Αριστοτέλη την κινητήρια αρχή της ανθρώπινης πράξης. Στην πραγματικότητα όμως, επειδή η πρακτική σκέψη δεν θα μπορούσε να συσταθεί ως αρχή της κίνησης δίχως την αναφορά σε κάποια επιθυμία,[56] η πρακτική σκέψη και η επιθυμία είναι ένα και το αυτό, και όχι δύο διαφορετικές συνισταμένες της πράξης. Στο πεδίο της επιθυμητικής ικανότητας επομένως, ως ανεξάρτητου τμήματος της ψυχής, διαμορφώνεται, κατά την αριστοτελική ψυχολογία, ένα είδος επιθυμίας η οποία συγκροτείται ως δραστηριότητα του «λογισμού» ή της «βουλεύσεως»,[57] καθότι δεν μπορεί να είναι τίποτε άλλο παρά αναζήτηση της αλήθειας για τα μέσα που πραγματοποιούν μία επιθυμία.[58] Στο επίπεδο της προαίρεσης, επομένως, η οποία έχει ήδη οριστεί ως επιθυμία που ενέχει τον συλλογισμό για τα μέσα ικανοποίησής της («όρεξις βουλευτική»[59]), φανερώνεται η συγκρότηση του δρώντος ως ενότητας μεταξύ πρακτικής σκέψης και επιθυμίας. Η προαίρεση κάθε δρώντος συγκροτείται ως «ορεκτικός νους» ή ως «όρεξις διανοητική».[60]

Βλέπουμε πως για τον Αριστοτέλη ο πρακτικός Λόγος προσδιορίζει την ανθρώπινη πράξη, τόσο μέσω της συγκρότησης ενός πρακτικού συλλογισμού για την αναζήτηση των *μέσων* που θα πραγματώσουν έναν σκοπό, όσο και με την υιοθέτηση αυτού του σκοπού. Παρόμοια με τον Πλάτωνα, αποδέχεται ότι η έλλογη δραστηριότητα του «λογισμού» ή της «βουλεύσεως» έχει το χαρακτήρα της έλλογης επιθυμίας, η οποία αποτελεί το υπόβαθρο της πράξης. Σε αντίθεση με τον Πλάτωνα, όμως, ορίζει τη «βούλευσιν» ως το έλλογο *τμήμα* της συνολικής επιθυμητικής ψυχικής δραστηριότητας («όρεξις»). Το γεγονός πως τοποθετεί τη «βούλευσιν» στο επιθυμητικό τμήμα της ψυχής δεν σημαίνει σε καμία περίπτωση ότι εκλαμβάνει τον

[55] Αριστοτέλης, *Περί Ψυχής*, III 9, 433a 17-19.
[56] Ό. π., IX, 433a 25-26.
[57] Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, VI, 1139a 13-16.
[58] Ό. π., III, 1112b 13-14.
[59] Ό. π., III, 1113a 10.
[60] Ό. π., VI, 1139b 5-7.

ορθό λόγο ως αποκλειστικά θεωρητική δραστηριότητα ή ότι αφήνει τον προσδιορισμό της πράξης στο πεδίο των παθών. Η «βούλευσις» είναι ξεκάθαρα το τμήμα εκείνο του λόγου που ασχολείται με την πράξη και τους σκοπούς.

Πώς τίθεται όμως τώρα το ζήτημα της ηθικής κινητοποίησης στον Αριστοτέλη και ποια είναι η απάντησή του; Παρότι στο 7ο βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων* εξετάζει το φαινόμενο της «ακρασίας», το πρόβλημα δεν εξετάζεται από την σκοπιά της ανεπαρκούς κινητοποίησης, αλλά από τη σκοπιά του *είδους της γνώσης* που οδηγεί στην αποτυχία της πράξης. Το ερώτημα δηλ. εξετάζεται από τη σκοπιά του σωκρατικού παράδοξου πως κανείς δεν πράττει ενάντια σε ό, τι είναι ωφέλιμο σε αυτόν, παρά μόνο από άγνοια. Σκοπός της αριστοτελικής εξέτασης είναι να αναιρεθεί κάπως ο παράδοξος χαρακτήρας της σωκρατικής αντίληψης η οποία, όπως είδαμε, δεν αφορά την προβληματική της ηθικής κινητοποίησης.

Για να πάρουμε μία πιο συγκεκριμένη απάντηση θα πρέπει να στραφούμε περισσότερο στο ζήτημα των ηθικών αρετών, καθώς η εξέτασή τους προϋποθέτει την κατανόηση των βασικών συνισταμένων της ενάρετης πράξης και του ενάρετου δρώντος. Τα έργα των τεχνών και της παραγωγής, ισχυρίζεται ο Αριστοτέλης, ενέχουν εντός τους τη ποιότητά τους («το ευ εχει εν αυτοις»), επομένως είναι αρκετό η πράξη που τα δημιουργεί να τα ποιήσει αναλόγως. Στην περίπτωση της ενάρετης πράξης, όμως, η ποιότητα της δεν εξαρτάται μόνο από την εκδήλωσή της ως ενάρετης, αλλά κυρίως από την *κατάσταση του δρώντος* («αλλά και εάν ο πράττων πως έχων πραττη»).[61] Η ψυχική συγκρότηση του δρώντος είναι το θεμέλιο της ηθικής αρετής και συνίσταται σε τρεις παράγοντες[62]: (α) ο δρών να πράττει έχοντας την αληθινή γνώση (β) να πράττει βάσει τόσο της επιθυμίας του όσο και της σκέψης για την πραγμάτωσή της («προαιρούμενος»). (γ) η πράξη να ανάγεται σε μία σταθερή διάθεση του δρώντος. Από αυτούς τους τρεις παράγοντες η κατοχή της αληθινής γνώσης έχει τη μικρότερη σημασία, κάτι που δείχνει ότι για τον Αριστοτέλη η ηθική αρετή σχετίζεται με την αμοιβαία επιρροή των συναισθημάτων και της σκέψης. Η «προαίρεσις» και η «έξις» αποτελούν τους σημαντικότερους παράγοντες κατά τη συγκρότηση του ενάρετου προσώπου και της πράξης του, κάτι το οποίο σημαίνει ότι οι θεμελιακοί παράγοντες της πράξης δομούνται πάνω στην αμοιβαιότητα της έλλογης δραστηριότητας και των συναισθημάτων. Θεωρώντας τη σπουδαιότητα της γνωστικής πρόσβασης στο αγαθό ως τον παράγοντα με τη μικρότερη συμμετοχή στην

[61]Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, ΙΙ, 1105a 25-30.
[62] 'Ο. π., ΙΙ, 1105a 30-35

ηθική αρετή, ο Αριστοτέλης δείχνει ότι έχει ξεφύγει από τη σωκρατική νοησιαρχία, ανεξάρτητα από το συμπέρασμα του 7ου βιβλίου των *Ηθικών Νικομαχείων*. Όπως δείξαμε και στην περίπτωση του Πλάτωνα, έτσι και στον Αριστοτέλη η συγκρότηση της ενάρετης πράξης και του ενάρετου δρώντος δεν δομείται βάσει της κινητοποιητικής ισχύος της γνώσης, αλλά συναρτάται με την αμοιβαιότητα της σχέσης ανάμεσα στο πρακτικό τμήμα του ορθού λόγου (το οποίο ενέχει την επιθυμία η οποία προσιδιάζει στην δραστηριότητά του) και των μη έλλογων συναισθημάτων.

Η έρευνα του Αριστοτέλη για την ηθική αρετή εκκινεί στη βάση μίας πράξης που τελείται κατά τον «ορθόν λόγον» και αναζητεί τη λογική αρχή της μεσότητας, η οποία διασφαλίζει την αποφυγή των υπερβολών ή των ελλείψεων που οδηγούν στην κακία. Εκείνο που τονίζεται κατόπιν είναι ότι η ηθική αρετή δεν εξαρτάται από την ανεύρεση αυτής της λογικής αρχής, αλλά από τη σχέση του δρώντος με τις ηδονές ή τους πόνους.[63] Διότι αυτά τα δύο είναι που δρουν σαν κινητοποιητικοί παράγοντες (δηλ. ως σκοποί ή ως τελολογικά αίτια) για τις «φαύλες» πράξεις. Ο Αριστοτέλης μιλάει για τη διαφθορά που επιφέρει στους δρώντες η αναζήτηση των ηδονών και η αποφυγή του μόχθου.[64] Η ηθική γνώση ελάχιστα μπορεί να βοηθήσει προς την ενάρετη συμπεριφορά, διότι η τελευταία κρίνεται από την *σταθερή τέλεση ενάρετων πράξεων.*[65] Είναι πολύ σημαντικό να κατανοήσουμε αυτή τη θέση. Ο Αριστοτέλης ουσιαστικά ισχυρίζεται πως ακόμη και αν κάποιος έχει την τέλεια γνωστική πρόσβαση στην ηθικότητα, δεν πρόκειται να γίνει ενάρετος, αν σήμερα είναι πράττει ως ενάρετος δρων και αύριο ως φαύλος. Η ηθική αρετή προκύπτει από την σταθερότητα ενός χαρακτήρα που επιδίδεται επανειλημμένως σε ενάρετες πράξεις. Η ηθική γνώση είναι σημαντική, αλλά δεν εξασφαλίζει την αποδοχή των έλλογων σκοπών ως τις αρχές της προαίρεσης. Γι' αυτό και ξεκάθαρα την τοποθετεί στην τελευταία θέση των παραγόντων της ηθικής συγκρότησης του δρώντος. Η σταθερότητα των ενεργειών πρέπει να συνίσταται στην κατάλληλη συμπεριφορά σχετικά με τους σκοπούς που θέτουν οι μη έλλογες επιθυμίες, οι οποίοι μπορούν να καταστούν τα κίνητρα (ή τα τελολογικά αίτια) των πράξεων.

Καταλήγουμε στο συμπέρασμα πως η αριστοτελική προσέγγιση ως προς τη σχέση της ηθικής γνώσης με τους κινητοποιητικούς λόγους της πράξης δεν έχει ιντερναλιστικό χαρακτήρα. Η ηθική γνώση σε καμία περίπτωση δεν οδηγεί στην

---

[63] Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, ΙΙ, 1104b 9-10.
[64] Ό. π.,, ΙΙ, 1104b 21-24.
[65] Ό. π.,, ΙΙ, 1105b 2-5.

ενάρετη πράξη και στον ενάρετο χαρακτήρα *από μόνη της*. Στους παράγοντες της ηθικής κινητοποίησης θα πρέπει να προστεθεί ένα «εξωτερικό» προς την ηθική γνώση στοιχείο, δηλ. η εμπειρική στάση των δρώντων έναντι των ηδονών και των μη έλλογων επιθυμιών. Σχετικά με αυτό, δεν θα πρέπει να μας παρασύρει η αποδοχή της σωκρατικής άποψης για την «ακρασία» από τον Αριστοτέλη. Θα μπορούσε να ισχυριστεί κάποιος, ότι στον Αριστοτέλη πρέπει να αποδοθεί μία ιντερναλιστική θέση σχετικά με τον χαρακτήρα των ηθικών μας κρίσεων, καθόσον αποδέχεται πως η ατελής γνώση που εγείρεται από τις αισθήσεις οδηγεί στην ηθική αποτυχία.[66] Πρώτο επιχείρημα ενάντια σε αυτό είναι το αρχικό σχόλιο του Αριστοτέλη πως η «εγκράτεια» και η «ακρασία» δεν πρέπει να θεωρηθούν ως ταυτόσημες με την «αρετή» και την «κακία» αντιστοίχως, αλλά ως διακριτές ψυχικές καταστάσεις.[67] Ο «εγκρατής» δεν ταυτίζεται με τον ενάρετο, διότι εξ' ορισμού οι άλογες επιθυμίες ασκούν ισχυρή επίδραση πάνω του. Επίσης, στο 6ο βιβλίο έχει ήδη ισχυριστεί πως ο Σωκράτης έκανε λάθος που εξέλαβε όλες τις αρετές ως είδη της γνώσης. Η φρόνηση αποτελεί αναπόσπαστο μέρος της αρετής, αλλά δεν ταυτίζεται με αυτήν.[68] Το δεύτερο επιχείρημα αποτελεί συνέπεια του πρώτου. Ας υποθέσουμε, πως, εφόσον δίνει δίκιο στον Σωκράτη σχετικά με την «ακρασία», δεν αμφισβητεί ότι ο δρών εκείνος που έχει ξεκάθαρη πρόσβαση στην ηθική γνώση θα πράξει και σωστά. Ο Αριστοτέλης δεν αρνείται τη σημασία της γνώσης του αγαθού για τη διαμόρφωση της ενάρετης πράξης. Εκείνο που αμφισβητεί, και σε αυτό διακρίνεται η θέση του από την σωκρατική νοησιαρχία, είναι η δυνατότητα της γνωστικής πρόσβασης στο αγαθό να εξασφαλίσει από μόνη της τη *σταθερή τέλεση ενάρετων πράξεων*, για την οποία μιλάει στο 2ο βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων*.

Στον ορισμό της ηθικής αρετής[69] ο Αριστοτέλης συμπεριλαμβάνει και τους τρεις παράγοντες τους οποίους αναφέραμε ότι υπέδειξε ως απαραίτητους για την ενάρετη κατάσταση του δρώντος. Η αναζήτηση της λογικής αρχής της μεσότητας στο πεδίο των συναισθημάτων δείχνει επίσης την άποψη του Αριστοτέλη για την πρακτική και ενεργητική φύση της έλλογης δραστηριότητας. Όπως έχει διατυπωθεί από τους

---

[66] Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, VII, 1147b 14-17.
[67] Ό. π., VII, 1145a 35- 1145b 3.
[68] Ό. π., VI, 1144b 18-21. Επειδή ο προσδιορισμός της σταθερής διάθεσης («εξις») η οποία χαρακτηρίζει την ηθική αρετή απαιτεί την αρχή της μεσότητας κατά τον «ορθό λόγο», πολλοί λανθασμένα θεώρησαν ότι αυτή η σταθερή διάθεση συνίσταται στην φρόνηση. Στην πραγματικότητα, η σταθερή διάθεση της αρετής δεν διαμορφώνεται μόνο από τον «ορθό λόγο», αλλά μαζί με αυτόν. Βλ. IV, 1144b 22-30.
[69] Ό. π., II, 1107a 1-3.

σχολιαστές, η αναζήτηση της μεσότητας δεν προσβλέπει στην καταπίεση των συναισθημάτων ούτε και σε μία κατάσταση ιδανικού αυτοελέγχου από την πλευρά του δρώντος. Αυτό το οποίο επιζητείται είναι *η εναρμόνισή* τους με τους σκοπούς του έλλογου τμήματος της ψυχής.[70]

Με ποιον τρόπο επιτυγχάνεται η εναρμόνιση των συναισθημάτων με τους σκοπούς της πρακτικής διάνοιας; Ο Cooper για παράδειγμα αναφέρει πως για τον Αριστοτέλη, το να έχει κάποιος ηθικό χαρακτήρα σημαίνει ότι έχει διαμορφώσει μία σταθερή διάθεση σχετικά με τα μη έλλογες επιθυμίες και συναισθήματά του.[71] Αυτό, ισχυρίζεται ο Cooper, επιτυγχάνεται μόνο όταν ο ορθός λόγος μπορεί να τις ελέγξει μέσω της *πειθούς.*[72] Το ιδανικό για τον Αριστοτέλη είναι να «πεισθούν» οι μη έλλογες επιθυμίες να υπακούσουν στους σκοπούς του ορθού λόγου. Το επιχείρημά του εδράζεται στη διαίρεση των τμημάτων της ψυχής στο 1ο βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων*, και στη διατύπωση πως το άλογο στοιχείο της ψυχής «πείθεται υπό του λόγου».[73] Το δεύτερο σημείο του επιχειρήματός του έγκειται στο ότι κατανοεί κάθε συναισθηματική αντίδραση, ως μία αντίδραση που ενέχει σκέψη. Ο Cooper ισχυρίζεται πως η έλλογη επιθυμία της «βουλήσεως» κινητοποιεί τις μη έλλογες επιθυμίες, παρουσιάζοντας στον δρώντα, μέσω του πρακτικού συλλογισμού, *λόγους προς το πράττειν.*[74] Ενέχει η εναρμόνιση ανάμεσα στην πρακτική σκέψη και στις συναισθηματικές αντιδράσεις τη μορφή της *κινητοποίησης από κανονιστικούς λόγους του πράττειν*; Είδαμε πιο πάνω ότι είναι δύσκολο να αποδοθεί στον Αριστοτέλη μία ιντερναλιστική θέση, ως προς τον κινητοποιητικό χαρακτήρα των ηθικών κρίσεων. Μπορούν οι λόγοι προς το πράττειν τους οποίους παρουσιάζει ο πρακτικός συλλογισμός να προκαλέσουν την *εναρμόνιση* της έλλογης επιθυμίας με τα συναισθήματα ή μήπως πρόκειται για μία διαρκή προσπάθεια *αυτοελέγχου* του δρώντος, προκειμένου να πεισθεί η εμπειρική του φύση από τις προσταγές των κανονιστικών αρχών; Δεν είναι τυχαίο πως η εξέταση του πρακτικού συλλογισμού λαμβάνει χώρα στο πλαίσιο της συζήτησης για το είδος της γνώσης του «ακρατούς».

---

[70] Πρβλ. T. Irwin, *The Development of Ethics. A Historical and Critical Study*, τόμ. Ι., Οξφόρδη: Oxford University Press 2006, σ. 155-156.
[71] Βλ. J. M. Cooper, «Some Remarks on Aristotle's Moral Psychology», στο: *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton: Princeton University Press 1998, σ. 238.
[72] Ό. π., σ. 245.
[73] Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, Ι, 1102b 33.
[74] Βλ. J. M. Cooper, «Some Remarks on Aristotle's Moral Psychology», στο: *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton: Princeton University Press: 1998, σ. 247.

Όταν στο 2ο βιβλίο εξετάζεται η ηθική αρετή και η συγκρότηση του ενάρετου χαρακτήρα, η σημασία της ηθικής γνώσης αξιολογείται τελευταία έναντι της σημασίας των άλλων παραγόντων. Η διάκριση που πραγματοποιεί ο Αριστοτέλης ανάμεσα στον «ενάρετο» χαρακτήρα και στον «εγκρατή» βαίνει εις βάρος του επιχειρήματος του Cooper. Στο 7ο βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων* η περιγραφή του «εγκρατούς», του «ακρατούς» και του «ακόλαστου» διαμορφώνεται στη βάσει της πειθούς ή της απείθειας που επιδείχνουν έναντι της λογικής αρχής. Ο ακρατής, κυριευμένος από το πάθος, πράττει ενάντια στον «ορθό λόγο», παρότι «δεν έχει πεισθεί ότι πρέπει να επιδιώκει» τις ηδονές, ο ακόλαστος επιδιώκει τις ηδονές «πεπεισμένος» ότι πρέπει να το κάνει, ενώ ο εγκρατής δεν παρασύρεται από τα πάθη, καθότι δεν μπορούν «να τον πείσουν» όταν του παρουσιάζονται.[75] Ο Αριστοτέλης αποδίδει την διαμόρφωση της πράξης σε *κανονιστικούς λόγους* του πράττειν, αλλά αυτό δεν επαρκεί για την διαμόρφωση του ενάρετου χαρακτήρα. Η αναίρεση της ηθικής αδυναμίας αποτελεί ένα μέρος προς την πορεία για τη συγκρότηση του ενάρετου προσώπου. Η προσπάθεια του εγκρατούς «να μην πεισθεί» από τα πάθη δεν δείχνει ότι υπάρχει ένα γνωστικό στοιχείο σε αυτά, αλλά φανερώνει την κανονιστική διάσταση της πρακτικής σκέψης. Άρα, το επιχείρημα του Cooper το οποίο συνίσταται ουσιαστικά στο ότι ορθός λόγος αναζητάει την εναρμόνιση με τα πάθη διαμέσου του γνωστικού τους στοιχείου δεν ανταποκρίνεται στις διατυπώσεις του κειμένου. Η κινητοποιητική λειτουργία του πρακτικού Λόγου στον Αριστοτέλη συνίσταται στην ανάδειξη κανονιστικών λόγων του πράττειν, παρ' όλα αυτά η επιρροή των τελευταίων στο άλογο τμήμα της ψυχής δεν επαρκεί για την *εναρμόνιση των σκοπών* του ορθού λόγου με τα πάθη.[76] Από τη στιγμή που για τη διαμόρφωση του ενάρετου χαρακτήρα απαιτείται η συγκρότηση μίας στάσης του ατόμου έναντι των εμπειρικών του συναισθημάτων, η αριστοτελική θέση δεν φαίνεται να υποστηρίζει την κινητοποιητική επάρκεια των κανονιστικών λόγων του πράττειν.

[75] Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, VII, 1151a 11-13 και 1151b 10

[76] Πρβλ. Αριστοτέλης, *Μεγάλα Ηθικά*, 1206 b 8-29. Η αρετή συνίσταται και στον λόγο και στα πάθη με τη σημασία πως προϋποθέτει μία συμμετρία ανάμεσά τους.

1.3. Η ΗΘΙΚΗ ΨΥΧΟΛΟΓΙΑ ΤΩΝ ΣΤΩΙΚΩΝ

Με τους Στωικούς έχουμε τη διαμόρφωση ενός τύπου ηθικής ψυχολογίας η οποία παίρνει απόσταση από τη διεργασία εναρμόνισης της έλλογης δραστηριότητας με τα συναισθήματα και τα πάθη. Η προτεραιότητα εδώ δίνεται στον *αυτοέλεγχο* ή στην *αυτοκυριαρχία* του δρώντος πάνω στα πάθη του, και όχι στην διάπλασή τους μέσω της έλλογης δραστηριότητας. Το ηθικό ιδεώδες συνίσταται στην *απάθεια*, ή στην *αταραξία*, δηλ. στην κατάκτηση από την πλευρά του δρώντος της πλήρους αυτοκυριαρχίας του έναντι των εξωτερικών περιστάσεων και των επιδράσεων που αυτές ασκούν στην εσωτερική ψυχική του κατάσταση.[77]

Η στωική θεώρηση της ηθικής πράξης εδράζεται ουσιαστικά στη σωκρατική θέση πως η εναργής γνώση ταυτίζεται με τη *γνώση του ωφέλιμου* και κανείς δεν πράττει εκουσίως ενάντια σε ό, τι κρίνει ως αγαθό για αυτόν. Είναι χαρακτηριστική για παράδειγμα η κριτική που ασκεί ο Επίκτητος στους περίφημους στίχους της *Μήδειας* του Ευριπίδη, όπου περιγράφεται η σύγκρουση του λογικού στοχασμού με το πάθος της εκδίκησης που καταλαμβάνει την ηρωίδα.[78] Ο Ευριπίδης στους στίχους αυτούς υποδεικνύει πως η επιθυμητική ικανότητα συγκροτεί μία απολύτως υπαρκτή και ανεξάρτητη από τον στοχασμό ψυχική δραστηριότητα. Το πάθος της εκδίκησης δύναται να συγκροτήσει έναν πιο ισχυρό κινητοποιητικό παράγοντα από την επίγνωση του αγαθού ή του ωφέλιμου. Υπερισχύει σε τέτοιο βαθμό, όπου ακόμη και η πιο εναργής γνώση, αυτή που μπορεί να προσμετρήσει και να λογαριάσει τις μετέπειτα συνέπειες της πράξης, δεν μπορεί να ακυρώσει την πορεία προς την καταστροφή. Ο Επίκτητος μένει άναυδος μπροστά στην σύλληψη του ποιητή για την τραγική σύγκρουση του ατόμου με τον ίδιο του τον εαυτό.[79] Πως μπορεί, αναρωτιέται με αμηχανία, «να λέει αυτή» κάτι που αντιστρέφει την πλέον προφανή (σωκρατική) αλήθεια, ότι είναι αδύνατον να κρίνει κανείς κάτι ως ωφέλιμο και να μην το επιλέγει; [80] Το ηθικώς κακό δεν αντιστοιχεί κυριολεκτικά σε μία ψυχική

---

[77] Βλ. Επίκτητος, *Εγχειρίδιον*, XIII, μτφρ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, Αθήνα: Στιγμή 2010, σ. 34-35 ˙ Σενέκας, *Περί της πνευματικής γαλήνης*, μτφρ. Ν. Πετρόχειλος, Αθήνα: Πατάκης 2005, σ. 29 ˙ Μ. Αυρήλιος, *Τα εις εαυτόν*, Ι 9 ˙ Κικέρων, *Περί καθηκόντων*, Ι 72, μτφρ. Δ. Χαλκωματάς, Αθήνα: ΜΙΕΤ 2017, σ. 141 ˙ Επίκτητος, *Διατριβαί Β*, ΙΙ, μτφρ. Ι. Χριστοδούλου, Μ. Μπίλα, Θεσσαλονίκη: Ζήτρος 2002, σ. 42-49.

[78] Ευριπίδης, *Μήδεια*, 1078-1080: «*και μανθάνω μεν οια δραν μέλλω κακά, θυμός δε κρείσσων των εμων βουλευμάτων, όσπερ μεγίστων αίτιος κακών βροτοις*».

[79] Ο Jaspers περιγράφει με ακρίβεια τα είδη των συγκρούσεων που παρουσιάζονται στο τραγικό δράμα. Βλ. K. Jaspers, *Περί του τραγικού*, μτφρ. Θ. Λουπασάκης, Αθήνα: Έρασμος 1990, σ. 28-31.

[80] Επίκτητος, *Διατριβαί Α*, XXVIII 6-7.

πραγματικότητα, σε μία πραγματική «εσωτερική αντίσταση» στη έλλογη κρίση για το συνολικό αγαθό του ατόμου, αλλά σε μία έλλειψη των γνωστικών δυνάμεων της ψυχής, η οποία συνεπάγεται την άγνοια και την λανθασμένη *γνώμη* για το ωφέλιμο.[81] Ο Επίκτητος αρνείται την υπερίσχυση των παθών έναντι της νόησης, καθώς και την ψυχική σύγκρουση που συλλαμβάνει ο Ευριπίδης. Δείξε της με σαφήνεια πως είναι *ωφελιμότερο* για αυτήν να σώσει τα παιδιά της από το να τιμωρήσει τον άντρα της και τότε δεν θα πράξει το κακό.[82] Σε αντίθεση με τον Πλάτωνα, ο Επίκτητος αρνείται τη σύγκρουση διαφορετικών επιθυμιών εντός της ψυχής. Η μόνη επιθυμία είναι το ωφέλιμο ή το αγαθό. Ό, τι εμφανίζεται εμπειρικά ως ψυχική σύγκρουση επιθυμιών οφείλεται στην λανθασμένη κρίση περί του ωφέλιμου.[83]

Για να κατανοήσουμε τη στάση του Επίκτητου και των στωικών έναντι των παθών, αλλά και τον τρόπο με τον οποίο εξέλαβαν τη σχέση ανάμεσα στις ηθικές κρίσεις και στην κινητοποίηση της πράξης, πρέπει να εξετάσουμε τη θεωρία τους για την *έλλογη ψυχή* και τις επιμέρους λειτουργίες της. Η «ψυχή» στους στωικούς ορίζεται καταρχήν ως μία από τις ιδιότητες του *πνεύματος*,[84] μέσω της οποίας αυτό διαχέεται στο σώμα των ζώων (έλλογων και μη). Οι λειτουργίες που συγκροτούν τη ψυχή των ζώων είναι οι *αισθήσεις* και οι *ενορμήσεις*. Η ηγεμονική-κατευθυντήρια αρχή της μη έλλογης ψυχής είναι η ενόρμηση προς την αυτοσυντήρηση. Στον

---

[81] Στην άποψη αυτή των στωικών εκφράζεται θα λέγαμε με πλήρη σαφήνεια η χαρακτηριστική για την αρχαία σκέψη προτεραιότητα της νόησης έναντι της βούλησης. Βλ. H. Heimsoeth, *Τα έξι μεγάλα ερωτήματα της δυτικής μεταφυσικής και οι ρίζες της νεότερης φιλοσοφίας*, μτφρ. Μ. Παπανικολάου, ΠΕΚ: Ηράκλειο 2012, σ. 333-338.

[82] Επίκτητος, *Διατριβαί Α*, XXVIII 8-9.

[83] Ο Παπανούτσος ισχυρίζεται ότι ο σχολιασμός του Επίκτητου στους στίχους της *Μήδειας* φανερώνει πως έχει καταλάβει σωστά το πρόβλημα. Στην πραγματικότητα, όμως, είναι αμφίβολο αν ο Επίκτητος έχει κατανοήσει το πρόβλημα που θέτει ο Ευριπίδης ή αν το έχει κατανοήσει και δεν το αποδέχεται ως πρόβλημα. Οι στίχοι δείχνουν πως η Μήδεια όντως συλλαμβάνει με την *καθαρότητα* που επιζητεί ο Επίκτητος αυτό που είναι ωφελιμότερο για εκείνη, και έχει επίσης πλήρη επίγνωση των μεγάλων δεινών που θα επιφέρει η πράξη της. Υφίσταται επομένως μία σύγκρουση ανάμεσα στην *κρίση για το ωφέλιμο* και στην *επιθυμία*, η οποία φανερώνει πως το έλλογο τμήμα της ψυχής και το επιθυμητικό («θυμός») συλλαμβάνονται από τον Ευριπίδη ως ανεξάρτητες και αντίθετες μεταξύ τους ψυχικές δομές. Ο Επίκτητος, αντιθέτως, ισχυρίζεται πως η Μήδεια έχει διαμορφώσει την *λανθασμένη κρίση* ότι η εκδίκηση είναι πιο ωφέλιμη από το να σώσει τα παιδιά της. Καθώς μάλιστα ο Επίκτητος αποδέχεται την *άμεση σύνδεση* ανάμεσα στην διαμόρφωση της έλλογης κρίσης για το ωφέλιμο και στην εκτέλεση της πράξης, θεωρεί πως η σωστή κρίση θα αναιρούσε την ηθική αστοχία. Δεν εξετάζει επομένως ως πιθανή την διαμόρφωση μίας κρίσης στην οποία θα υπερτερεί αξιολογικά η επιδίωξη της επιθυμίας, καθόσον μένει πιστός στη σωκρατική θέση πως ο νους δεν μπορεί να υπηρετεί τις επιδιώξεις των επιθυμιών. Προσπερνάει, έτσι, και δεν αγγίζει το αληθινό πρόβλημα που θέτει ο Ευριπίδης, το οποίο είναι η πραγματικότητα της εσωτερικής σύγκρουσης και η λειτουργία της ψυχικής δύναμης η οποία αντιστέκεται στη έλλογη σκέψη. Βλ. Ε. Παπανούτσος, «Η ηθική φιλοσοφία του Επίκτητου. Ένας γενικός χαρακτηρισμός της και η σχέση της με τον Χριστιανισμό», στο: *Φιλοσοφία* 12 (1984): 20-21.

[84] Το «πνεύμα» κατανοείται ως η ενεργητική *σωματική* οντότητα που συνιστά τον *λόγο* του κόσμου και διαπερνά κάθε οργανική και ανόργανη ύλη, εξασφαλίζοντας παντού τη συνοχή της. Βλ. A. A. Long, *Η ελληνιστική φιλοσοφία*, μτφρ Σ. Δημόπουλος, Μ. Δραγώνα-Μονάχου, Αθήνα: ΜΙΕΤ 1997, σ. 245-246.

άνθρωπο, ως έλλογο ζώο, η στωική έννοια της ψυχής εξειδικεύεται περαιτέρω. Στην «ανθρώπινη ψυχή» αποδίδονται οχτώ λειτουργίες: οι πέντε αισθήσεις, η αναπαραγωγική ικανότητα, η ομιλία και το ηγεμονικό. Από αυτές αναμφισβήτητα πιο σημαντική είναι το «ηγεμονικό», το οποίο και εδώ εκφράζει την βασική ενόρμηση της ψυχικής δραστηριότητας, με τη διαφορά πως η ανάπτυξη του ορθού λόγου στον άνθρωπο μεταβάλλει τον χαρακτήρα αυτής της ενόρμησης, η οποία δεν επικεντρώνεται στην επιδίωξη της αυτοσυντήρησης. [85] Για τους στωικούς το *ηγεμονικόν* στον άνθρωπο είναι η ίδια η άσκηση της έλλογης δραστηριότητας, η δύναμη του νου που κατευθύνει όλες τις επιμέρους λειτουργίες της ψυχής. Είναι η κατευθυντήρια ικανότητα με τη σημασία ότι σε αυτή ανάγεται κάθε δυνατότητα *χρήσης των εντυπώσεων*. Η έλλογη ψυχή δεν αντιδρά απλώς με παθητικό τρόπο στα εξωτερικά ερεθίσματα, αλλά έχει τη δυνατότητα να διαμορφώνει κρίσεις σχετικά με αυτές. Γι' αυτό ακριβώς και το σύνολο των ανθρώπινων ενεργειών πρέπει να αναχθεί σε ένα έλλογο υπόβαθρο, ακόμα και τα πάθη. Κάθε ανθρώπινη ενέργεια, ακόμη και αυτή που εξωτερικά παρουσιάζεται ως παράλογη, προϋποθέτει μία έλλογη εκλογή, η οποία σχετίζεται με την κατανόηση των εντυπώσεων, τη συγκατάθεση σε αυτές και την αντίστοιχη πρακτική συμπεριφορά. Με αυτή τη σημασία το «ηγεμονικό» συλλαμβάνεται ως το στοιχείο που «κυριαρχεί μέσα μας» («το ένδον κυριεύον»)[86], είναι δηλ. αυτό που κατευθύνει τις υπόλοιπες ψυχικές λειτουργίες διαμέσου των τεσσάρων ικανοτήτων που το συγκροτούν: της «ικανότητας για χρήση και κατανόηση των εντυπώσεων», της «συγκατάθεσης», του «λόγου» και της «έλλογης ενόρμησης».[87]

(α) *η ικανότητα χρήσης και κατανόησης των εντυπώσεων*: Η αφετηριακή λειτουργία της έλλογης ψυχικής δραστηριότητας είναι για τους στωικούς η «χρήσις» και η «παρακολούθησις»[88] των εντυπώσεων. Η χρήση που συνοδεύεται από την κατανόηση των εντυπώσεων υποδηλώνει τη διαφοροποίηση της γνωστικής πρόσληψης τους από τους ανθρώπους σε σχέση με την πρόσληψή τους από τα μη έλλογα ζώα. Στους ανθρώπους η πρόσληψη των εντυπώσεων δεν μπορεί να διαχωριστεί από την κατανόησή τους. Το σημαντικό εδώ είναι πως η κατανόηση κάποιας εντύπωσης

---

[85] Διογένης Λαέρτιος, *Βίοι Φιλοσόφων*, VII 86.
[86] Μ. Αυρήλιος, *Τα εις εαυτόν*, IV 1, Διογένης Λαέρτιος, *Βίοι Φιλοσόφων*, VII 159.
[87] Βλ. A. A. Long, *Η ελληνιστική φιλοσοφία*, μτφρ. Σ. Δημόπουλος, Μ. Δραγώνα-Μονάχου, Αθήνα: ΜΙΕΤ 1997, σ. 274-275, J. B. Gourinat, *Οι στωικοί για την ψυχή*, μτφρ. Κ. Ν. Πετρόπουλος, Αθήνα: Καρδαμίτσα 1999, σ. 33-36, Θ. Τσώλης, *Ο στωικός σοφός. Στωική ηθική και κοινωνική φιλοσοφία*, Αθήνα: Μεταίχμιο 2012, σ. 212-213.
[88] Επίκτητος, *Διατριβαί Α*, VI 12-20.

προϋποθέτει προηγουμένως την κατανόηση της ίδιας της γνωστικής ικανότητας, ως της κατευθυντήριας αρχής κάθε άλλης ψυχικής λειτουργίας και κάθε πρακτικής δραστηριότητας. Στον Επίκτητο η «ορθή χρήση» των εντυπώσεων είναι ταυτόσημη με την ίδια την εκδήλωση της έλλογης ικανότητας. Η έλλογη ηγεμονική αρχή εξετάζει καταρχήν τον εαυτό της και μετά αξιολογεί καθετί άλλο. Αποτελεί επομένως μία *ενεργητική* γνωστική πρόσβαση στα ερεθίσματα του εξωτερικού κόσμου. Τα πάθη που κατευθύνουν την ψυχή σε κάθε είδους διαταραχή ή σύγκρουση, εκφράζουν πριν απ' όλα μία παραπλανητική ή ασαφής γνωστική σύλληψη αυτών των ερεθισμάτων ή εντυπώσεων. Τα πάθη δεν οφείλονται σε *αντιτιθέμενες ψυχικές επιθυμίες*, όπως υποστήριξε ο Πλάτων, αλλά στην *γνωστική* πρόσληψη της εξωτερικής πραγματικότητας και *στον τρόπο* με τον οποίο αυτή κατανοείται: «ταράσσει τους ανθρώπους ου τα πράγματα αλλά των πραγμάτων δόγματα».[89] Το «μέγιστο» και «πρωταρχικό» έργο του φιλοσόφου είναι να ελέγχει, να διακρίνει και να εξετάζει τις εντυπώσεις.[90] Αυτό σημαίνει ότι η εσωτερική ψυχική κατάσταση είναι απόρροια της γνωστικής επεξεργασίας και αξιολόγησης του πραγματικού. Οι εντυπώσεις εκκινούν μεν από τις αισθήσεις, αλλά η *ορθή τους χρήση* οφείλεται στην έλλογη δραστηριότητα του ατόμου. Η ικανότητα της πρόσληψης και της επεξεργασίας του πραγματικού μέσω των εντυπώσεων έχει έναν ενεργητικό χαρακτήρα, γι' αυτό και η χρήση τους εκλαμβάνεται από τον Επίκτητο ως το μοναδικό στοιχείο που τελεί υπό τον έλεγχο του ανθρώπου: «Τι ουν εστι σόν; Χρησις φαντασιων».[91] Η δεκτικότητα των εντυπώσεων στους στωικούς δεν κατανοείται ως μία παθητική διεργασία, αλλά έχει περισσότερο το νόημα της «μεταβολής»[92] της κατάστασης του *ηγεμονικού*

---

[89] Χαρακτηριστική, ως προς τη θεμελιώδη σημασία της γνωστικής σύλληψης και κατανόησης των εξωτερικών καταστάσεων για την έγερση των εσωτερικών συγκρούσεων, είναι η άποψη του Επίκτητου πως η τέχνη της τραγωδίας δεν αποτελεί τίποτε άλλο παρά μία έμμετρη αφήγηση των παθών που υπέστησαν κάποιοι «επειδή γοητεύτηκαν από τα εξωτερικά πράγματα». Παρόμοια ο Μ. Αυρήλιος υποστηρίζει ότι «τα πράγματα δεν αγγίζουν τη ψυχή αλλά στέκουν ακίνητα έξω από αυτή, ενώ οι ενοχλήσεις προέρχονται αποκλειστικά και μόνο από την κρίση που σχηματίζουμε μέσα μας γι' αυτά». Βλ. Επίκτητος, *Εγχειρίδιον*, V και XVI, μτφρ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, Αθήνα: Στιγμή 2010, σ. 26-27 ˙ Επίκτητος, *Διατριβαί Α*, IV 26-27 ˙ Μ. Αυρήλιος, *Τα εις εαυτόν*, IV 3.

[90] Επίκτητος, *Διατριβαί Α*, XX 7-8.

[91] Επίκτητος, *Εγχειρίδιον*, VI, μτφρ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, Στιγμή: Αθήνα 2010, σ. 26-27 ˙ Επίκτητος, *Διατριβαί Α*, I 7: «Ωσπερ ουν ην άξιον, το κράτιστον απάντων και κυριεύον οι θεοί μόνον εφ' ημιν εποίησαν, την χρήσιν την ορθήν ταις φαντασίαις. Τα δ' άλλα ουκ εφ' ημιν».

[92] Όταν οι στωικοί ισχυρίζονται πως η ηγεμονική αρχή ή η διάνοια «πάσχει υπό της φαντασίας» αυτήν ακριβώς την μεταβολή ή την τροποποίηση των παραστατικών περιεχομένων του νου εννοούν. Το ρήμα «πάσχω» στα αρχαία ελληνικά είναι άλλωστε ενεργητικό ρήμα.

(«ετεροίωσιν» ή «αλλοίωσις» του ηγεμονικού) [93], η οποία μεταβολή εκκινεί από το ίδιο και όχι από τις εξωτερικές εντυπώσεις. Όταν ισχυρίζονται οι στωικοί πως η εντύπωση αποτελεί μία «μετατροπή της ψυχής», δεν εννοούν πως το εξωτερικό ερέθισμα μεταβάλλει την ψυχική κατάσταση, αλλά ότι η δύναμη του νου ενεργοποιείται για να κατευθύνει αυτό το ερέθισμα μέσω των λειτουργιών του. Η σκέψη αυτή διατυπώνεται με πληρότητα και συντομία από τον Μάρκο Αυρήλιο: «Το ηγεμονικό είναι αυτό που ενεργοποιεί τον εαυτό του, εκείνο που μετατρέπει και διαμορφώνει τον εαυτό του όπως θέλει, καθώς επίσης είναι και εκείνο το οποίο διαμορφώνει τον εαυτό του έτσι ώστε καθετί που συμβαίνει να του φαίνεται όπως θέλει». [94] Η ενέργεια του ηγεμονικού προς τη χρήση και την κατανόηση των εξωτερικών εντυπώσεων θα αποτελέσει το θεμέλιο για την ανάπτυξη του ιδεώδους της «αταραξίας».

(β) *η συγκατάθεση στις εντυπώσεις*: Η ψυχική διεργασία που διακρίνει τους ανθρώπους από τα μη έλλογα όντα είναι ότι δεν αντιδρούν με μηχανικό τρόπο στις εντυπώσεις, αλλά η αποδοχή ή η αποστροφή τους σε αυτές προϋποθέτει μία ενεργητική πνευματική δραστηριότητα, τη «συγκατάθεση» ή μη στο συγκεκριμένο περιεχόμενό τους. Ενώ η πρόσληψη των παραστάσεων ενέχει την κατανόησή τους, η συγκατάθεση στις εντυπώσεις ενέχει την επιλογή του περιεχομένου τους. Το βασικό κριτήριο της αλήθειας είναι η *συγκατάθεση* στο περιεχόμενο το οποίο παρέχει η εκάστοτε εντύπωση, ως αυτό που αντιστοιχεί στα πράγματα. [95] Η έννοια της *συγκατάθεσης* κατέχει κεντρικό ρόλο τόσο στη θεωρία της γνώσης όσο και στη θεωρία πράξης της Στοάς. Η αρχή της γνώσης συνίσταται στη συγκατάθεση στο αληθές, ως κάτι υπαρκτό, και στην απόρριψη του ψεύδους, ως κάτι που δεν αντιστοιχεί στα πράγματα. Η αρχή των πράξεων διαμορφώνεται από την εκάστοτε *κρίση για το ωφέλιμο*. Συγκατατίθεμαι σε μία εντύπωση, διότι κρίνω πως το περιεχόμενό της είναι ωφέλιμο σε εμένα, την απορρίπτω καθόσον κρίνω ότι είναι επιβλαβές. [96] Η συγκατάθεση στις εντυπώσεις έχει επομένως το χαρακτήρα της πρακτικής κρίσης σχετικά με το ωφέλιμο ή το επιβλαβές, η οποία εκφέρεται από το

---

[93] Βλ. A. A. Long, *Η ελληνιστική φιλοσοφία*, μτφρ. Σ. Δημόπουλος, Μ. Δραγώνα-Μονάχου, Αθήνα: ΜΙΕΤ 1997, σ. 205. J. B. Gourinat, *Οι στωικοί για την ψυχή*, μτφρ. Κ. Ν. Πετρόπουλος, Αθήνα: Καρδαμίτσα 1999, σ. 55.
[94] Μάρκος Αυρήλιος, *Τα εις εαυτόν*, VI 8.
[95] Επίκτητος, *Διατριβαί Α*, XXVIII 4-5 ˙ Πρβλ. T. Irwin, *Η κλασική σκέψη*, μτφρ. Γ. Βογιατζής, Αθήνα: Πολύτροπον 2005, σ. 330.
[96] Επίκτητος, *Διατριβαί Α*, XXVIII 1-7.

ηγεμονικό και κατευθύνει τόσο την πράξη όσο και τις επιθυμίες του ανθρώπου προς τα έργα εκείνα που αρμόζουν στην έλλογη φύση.[97]

(γ) *Ο λόγος ως η ικανότητα εννοιολογικής σύστασης των αισθητηριακών εντυπώσεων*. Στο ηγεμονικό αποδίδεται επίσης η λειτουργία κατηγοριοποίησης των αισθητηριακών εντυπώσεων διαμέσου της συγκρότησης εννοιών. Όμοιες εντυπώσεις υπάγονται, βάσει των κοινών τους γνωρισμάτων, σε έννοιες που καθιστούν δυνατή την κατανόηση των εντυπώσεων.[98] Το ίδιο ισχύει και για τις πράξεις οι οποίες κατηγοριοποιούνται και αξιολογούνται μέσω ηθικών εννοιών. Οι στωικοί αποδέχονται, μάλιστα, την ύπαρξη κάποιων έμφυτων ηθικών προ-εννοιών («προλήψεων»).[99] Αυτές εκλαμβάνονται ως κοινές για όλους τους ανθρώπους. Η έννοια του καλού ως ωφέλιμου είναι αδιαμφισβήτητη σε κάθε άνθρωπο που χρησιμοποιεί το λόγο του.[100] Οι βασικές αυτές ηθικές έννοιες εκλαμβάνονται ως «κατά φύσιν» ή «φυσικές», δηλ. ως σύμφυτες με τη λειτουργία του ορθού λόγου.

(δ) *Η έλλογη ενόρμηση*. Καθώς εδώ μας απασχολεί η ηθική ψυχολογία των στωικών και η σχέση της έλλογης διεύθυνσης της ψυχής με τα πάθη, θα πρέπει να επικεντρώσουμε το ενδιαφέρον μας περισσότερο στην έννοια της «έλλογης ενόρμησης» («λογική ορμή»). [101] Η συγκεκριμένη έννοια υποδηλώνει την *πρακτική συγκατάθεση* ή την *αποστροφή* προς το περιεχόμενο της εντύπωσης και αποτελεί την βασική έννοια για την στωική θεωρία της ηθικής κινητοποίησης. Η έννοια της «έλλογης ενόρμησης» εκφράζει τη συγκατάθεση που συνοδεύεται από ψυχική κίνηση. Πρόκειται ουσιαστικά για τη συγκατάθεση στο περιεχόμενο κάποιας εντύπωσης, η οποία οδηγεί στην επιτέλεση της πράξης.

Η έννοια της «ενόρμησης», η οποία εκφράζει την πρωτογενή ψυχική *κίνηση* προς ένα αντικείμενο των εντυπώσεων ή απομάκρυνσης από αυτό, είναι για τους στωικούς κοινή λειτουργία σε κάθε έμβιο ον (έλλογο ή μη) που επιδιώκει την αυτοσυντήρησή του.[102] Για κάποιους στωικούς, όπως ο Κικέρων, η κατευθυντήρια ψυχική ενόρμηση των μη έλλογων ζώων είναι ουσιαστικά ενόρμηση της ηδονής.[103] Με την ανάπτυξη της έλλογης ικανότητας στον άνθρωπο έρχεται στο προσκήνιο μία σημαντική

---

[97] Μάρκος Αυρήλιος, *Τα εις εαυτόν*, VIII 7.
[98] Διογένης Λαέρτιος, *Βίοι Φιλοσόφων*, VII 42.
[99] Πλούταρχος, *Περί στωικών εναντιωμάτων*, 1041 e.
[100] Επίκτητος, *Διατριβαί* A, XXII 1-3.
[101]Hans von Arnim (επιμ.), *Stoicorum veterum fragmenta*, III, Στουτγάρδη: Teubner 1903, σ. 169 ˙ J. B. Gourinat, *Οι στωικοί για την ψυχή*, μτφρ. Κ. Ν. Πετρόπουλος, Αθήνα: Καρδαμίτσα 1999, σ. 119.
[102] Κικέρων, *Περί καθηκόντων*, I 11, μτφρ. Δ. Χαλκωματάς, Αθήνα: ΜΙΕΤ 2017, σ. 91-93.
[103] Ό. π., I 105, μτφρ. Δ. Χαλκωματάς, Αθήνα: ΜΙΕΤ 2017, σ. 170.

μετατροπή αυτής της πρωταρχικής ενόρμησης για αυτοσυντήρηση και ηδονή.[104] Με την παρουσία της *έλλογης* ηγεμονικής αρχής ο άνθρωπος μετουσιώνεται σε ένα ον το οποίο ανάγει την επιδίωξη της αυτοσυντήρησης σε κάτι δευτερεύον. Η μηχανικά τελούμενη «κίνηση» ενός έμβιου όντος προς το αντικείμενο που συμβάλλει στη διατήρηση της ύπαρξής του και στην ευεξία του μεταλλάσσεται σε *ηθική κινητοποίηση* ενός έλλογου όντος το οποίο πράττει βάσει αρχών για το ηθικώς καλό. Για την ακρίβεια η ψυχική κίνηση του έλλογου ηγεμονικού προς την αυτοσυντήρηση και την ηδονή αποτελεί μονάχα μία διάσταση της ανθρώπινης πράξης. Η έλλογη ενόρμηση δεν οδηγεί μονάχα στην αυτοσυντήρηση, αλλά έχει ως απώτερο ή ανώτερο σκοπό την αρετή, την επιδίωξη του καθήκοντος και την ηθική υπεροχή. Η ηγεμονική ικανότητα του ανθρώπου σχετίζεται επομένως άμεσα με την ηθικότητα διαμέσου των προ-εννοιών του ορθού λόγου, ενώ η «ψυχική κίνηση» προς το ωφέλιμο εξασφαλίζεται από την δραστηριότητα της έλλογης ενόρμησης.

Η *έλλογη ενόρμηση* ενέχει ή προϋποθέτει την παρουσία των δύο προαναφερθεισών ικανοτήτων του ηγεμονικού. Η έλλογη πράξη δεν θα μπορούσε να συσταθεί δίχως την *κατανόηση* του περιεχομένου μίας εντύπωσης και της *συγκατάθεσης* σε αυτό με κριτήριο την ωφελιμότητά του. «Κατανόηση» και «συγκατάθεση», όμως, δεν επαρκούν από μόνες τους για την κινητοποίηση της ηθικής πράξης. Για τους στωικούς το πέρασμα από τη «συγκατάθεση» στην ηθική πράξη απαιτεί τη διαμόρφωση *αρχών σχετικών με το αγαθό και το κακό.* Από αυτές τις αρχές πηγάζει η έλλογη ενόρμηση. Για την ηθική κινητοποίηση το στοιχείο που κυρίως απαιτείται είναι η συμφωνία της έλλογης ενόρμησης με το έργο που επιζητεί η φύση του ανθρώπου, διαμέσου αυτών των πρακτικών αρχών.[105] Για να κατανοηθεί η στωική ηθική ψυχολογία είναι επομένως απαραίτητο να εκληφθεί η ενάρετη πράξη ως το έργο που είναι *οικείο* στην φύση του ανθρώπου.

Η κατεύθυνση της έλλογης ενόρμησης στο οικείο προς την φύση του ανθρώπου έργο προκύπτει από το θεμελιώδες συμπέρασμα του στωικισμού, πως με την παρουσία του *ηγεμονικού ως της έλλογης ενοποιητικής αρχής των ψυχικών λειτουργιών*, ο άνθρωπος ανακαλύπτει μία έλλογη έννοια της *φύσης*, από την οποία πηγάζουν οι αρχές και οι πράξεις που προσιδιάζουν σε αυτόν ως έλλογο ον. Η ενοποιητική και κατευθυντήρια λειτουργία του ηγεμονικού γίνεται κατανοητή ως ένα

---

[104] Βλ. T. Brennan, «Stoic Moral Psychology» στο: B. Inwood (επιμ.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 2003, σ. 265 ˙ A. A. Long, *Η ελληνιστική φιλοσοφία,* μτφρ. Σ. Δημόπουλος, Μ. Δραγώνα-Μονάχου, Αθήνα: ΜΙΕΤ 1997, σ. 277 και 295.
[105] Μάρκος Αυρήλιος, *Τα εις εαυτόν*, VIII 1.

μέρος μόνο της συνολικής έλλογης τάξης και αρμονίας που διέπει τη φύση.[106] Η ανθρώπινη νοητική δύναμη είναι μέρος του «πνεύματος» το οποίο συνέχει και διαπερνά ολόκληρο τον φυσικό κόσμο. Και όπως ακριβώς η κατευθυντήρια αρχή που προκύπτει από τη διάχυση του πνεύματος στον άνθρωπο είναι η νοητική δύναμη του ηγεμονικού, με τον ίδιο τρόπο κατανοείται ο κοσμικός Λόγος ως η κατευθυντήρια αρχή του συνόλου της φύσης. Έτσι, το ηγεμονικό εκλαμβάνεται ως ένα μέρος του κοσμικού Λόγου που διαπερνά το σύνολο της φύσης,[107] και το έργο του ανθρώπου μπορεί να κατανοηθεί μονάχα στο πλαίσιο του έργου της φύσης. Κατά συνέπεια, ως ύψιστη ηθική αρχή φανερώνεται η διεύθυνση των ψυχικών λειτουργιών από το ηγεμονικό *σε συμφωνία με τον Λόγο που διέπει τη φύση.*[108]

Παρότι η στωική ηθική θεώρηση στοχεύει στην εναρμόνιση της ανθρώπινης φύσης με τον κοσμικό Λόγο, η στωική ηθική ψυχολογία, και κατ' επέκταση η στωική θεωρία για την ηθική κινητοποίηση, δεν αποβλέπει στην εναρμόνιση της νοητικής δύναμης του ηγεμονικού με τη συναισθηματική διάσταση του ατόμου. Η αιτία γι' αυτό είναι η αντίληψη πως το σύνολο της φύσης αποτελεί έλλογη τάξη και αρμονία, η οποία αντικατοπτρίζεται στην ψυχική δραστηριότητα του ανθρώπου. Στις ψυχικές δυνάμεις δεν μπορεί να ανευρεθεί κάποια αντι-λογική ικανότητα που να ασκεί πραγματική επιρροή ενάντια στην ενοποιητική και κατευθυντήρια αρχή του έλλογου ηγεμονικού.[109] Κατά συνέπεια, η ηθική ψυχολογία των στωικών εδράζεται στην άρνηση οποιασδήποτε εσωτερικής σύγκρουσης στον άνθρωπο η οποία θα μπορούσε να αναχθεί στην αντιπαράθεση των ψυχικών του δυνάμεων. Καθίσταται, έτσι, κεντρική η παραδοχή πως ο ενάρετος βίος είναι η αρμονία με τη φύση και έχει ως πρωταρχικό του στόχο την υπακοή των άλογων ενορμήσεων στο νου και την απαλλαγή από τα πάθη.[110] Ευλόγως, η στωική *ηθική ψυχολογία* θέτει στο επίκεντρο το ζήτημα της *αυτοκυριαρχίας* του δρώντος έναντι των συναισθηματικών του εξάρσεων, ενώ η στωική θεωρία της *ηθικής κινητοποίησης* απαιτεί την κατεύθυνση όλων των ενορμήσεων από την έλλογη ενόρμηση του δρώντος.

Το πλέον χαρακτηριστικό στοιχείο της στωικής ηθικής ψυχολογίας είναι πως το σύνολο της ψυχικής δραστηριότητας είναι έλλογο, καθώς ανάγεται αποκλειστικά

---

[106] Βλ. T. Irwin, *Η κλασική σκέψη*, μτφρ. Γ. Βογιατζής, Αθήνα: Πολύτροπον 2005, σ. 336.
[107] Κικέρων, *Περί καθηκόντων*, I 107, μτφρ. Δ. Χαλκωματάς, Αθήνα: ΜΙΕΤ 2017, σ. 171 ˙ Μ. Αυρήλιος, *Τα εις εαυτόν*, IV 14 ˙ Δ. Λαέρτιος, *Βίοι Φιλοσόφων*, VII 87-88.
[108] Διογένης Λαέρτιος, *Βίοι Φιλοσόφων*, VII 88 ˙ Μ. Αυρήλιος, *Τα εις εαυτόν*, VIII 5.
[109] Πλούταρχος, *Περί ηθικής αρετής*, 441c-d.
[110] Κικέρων, *Περί καθηκόντων*, I 102, μτφρ. Δ. Χαλκωματάς, Αθήνα: ΜΙΕΤ 2017, σ. 166.

στην έλλογη λειτουργία του ηγεμονικού. Κατά συνέπεια, η αντίθετη προς τη φύση του ανθρώπου συμπεριφορά, τα πάθη και οι υπερβολές του θυμικού, αποτελούν έκφραση του ίδιου του ηγεμονικού στοιχείου, και δεν οφείλονται στην εκδήλωση κάποιας ανορθολογικής ψυχικής δραστηριότητας. Με ποιον τρόπο, όμως, προκύπτει από την έλλογη δραστηριότητα του ηγεμονικού η μη έλλογη συμπεριφορά; Με ποιον τρόπο εγείρεται στην έλλογη ψυχή μία σειρά παθών, όπως ο φόβος, η θλίψη, ο φθόνος, καθώς και το σύνολο των άμετρων επιθυμιών, όπως είναι ο έρωτας, το μίσος και η οργή; [111] Πως είναι δυνατόν να εκτροχιάζεται η έλλογη αρχή του ηγεμονικού, εφόσον δεν υφίσταται καμία ανορθολογική πρακτική ικανότητα, παρά μόνο η λανθασμένη κρίση περί των εξωτερικών καταστάσεων;

Για να γίνει κατανοητό αυτό το κρίσιμο σημείο της στωικής ηθικής ψυχολογίας είναι απαραίτητη η αναφορά στην αντίληψη των στωικών πως οι έλλογες ενορμήσεις συνεπάγονται τη διατύπωση αξιολογικών *κρίσεων*, καθότι εγείρονται από εντυπώσεις στις οποίες αποδίδεται κάποιο αξιολογικό κατηγόρημα (καλή, κακή, ωφέλιμη, επιβλαβής εντύπωση). [112] Η ανθρώπινη πράξη ανάγεται στην *ενόρμηση* και στη *συγκατάθεση*, γι' αυτό και η πραγμάτωσή της προϋποθέτει τη διατύπωση μίας αξιολογικής κρίσης για το περιεχόμενο της εντύπωσης. Η δομή της πράξης θεμελιώνεται πάνω σε μία γνωστική διεργασία αποτίμησης των εντυπώσεων. Ο Επίκτητος επιμένει ως προς το ότι η μη ηθική συμπεριφορά δεν θα πρέπει να αποδίδεται στην ανορθολογική συναισθηματική συγκρότηση του δρώντος, αλλά στην εσφαλμένη νοητική του σύλληψη και αξιολόγηση των καταστάσεων. Η ανήθικη συμπεριφορά μπορεί να εξαχθεί από την εσφαλμένη γνώση για το καλό και το κακό, και μπορεί να ανατραπεί μόνο με την αναίρεση της γνωστικής πλάνης. [113] Η αξιολογική αποτίμηση των εξωτερικών πραγμάτων διαπερνά, επομένως, ολόκληρο το πεδίο των συναισθηματικών εκδηλώσεων του δρώντος, έτσι ώστε όλα τα πάθη να θεωρούνται από τους στωικούς ως ένα είδος κρίσεων. [114] Πρόκειται για άλογες κρίσεις από τις οποίες εκκινούν «ψυχικές κινήσεις», δηλ. πράξεις. Ο Ζήνων όριζε το «πάθος» ως άλογη ψυχική κίνηση ή ως «ορμή πλεονάζουσα», [115] και δεν υπάρχει αμφιβολία πως αυτός ο πλεονασμός της ψυχικής ορμής οφείλεται στην απατηλή

---

[111] Διογένης Λαέρτιος, *Βίοι Φιλοσόφων*, VII 110-114.
[112] Βλ. T. Brennan, «Stoic Moral Psychology» στο: B. Inwood (επιμ.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 2003, σ. 266-267 ˙ A. A. Long, *Η ελληνιστική φιλοσοφία*, μτφρ. Σ. Δημόπουλος, Μ. Δραγώνα-Μονάχου, Αθήνα: ΜΙΕΤ 1997, σ. 274.
[113] Επίκτητος, *Διατριβαί* A, XXVIII 1-9.
[114] Διογένης Λαέρτιος, *Βίοι Φιλοσόφων*, VII 110-111.
[115] Ό. π., VII 110.

αντίληψη για τα πράγματα. Η εσφαλμένη αξιολογική αποτίμηση της σχέσης των εξωτερικών πραγμάτων με την επιθυμία του ατόμου διεγείρει όλο το φάσμα των παθών. Έτσι εξηγείται και η εκδήλωση των θυμικών εξάρσεων, παρότι η έλλογη αρχή του ηγεμονικού κατευθύνει όλες τις αξιολογήσεις των εντυπώσεων και τις πράξεις διαμέσου των ενορμήσεων. Τα πάθη και οι συναισθηματικές ταραχές αποτελούν «άλογες ενορμήσεις», οι οποίες οφείλονται στις εσφαλμένες αντιλήψεις για την αξία των πραγμάτων. Είναι χαρακτηριστική η θέση του Επίκτητου ο οποίος συνδέει αιτιακά την ηθική αστοχία με την άγνοια του καλού ή του ωφέλιμου.[116] Η ενάρετη πράξη πηγάζει από την έλλογη αποτίμηση του καλού και του ωφέλιμου, η οποία τελείται διαμέσου της *ενόρμησης*, της *συγκατάθεσης* και των ηθικών *προ-εννοιών του λόγου*. Για τους στωικούς το κίνητρο για την αρετή συμπίπτει με την ανώτερη αρχή του πράττειν, δηλ. με την κρίση για το καλό και το ωφέλιμο, καθόσον αυτό εκλαμβάνεται ότι συντελεί στο οικείο για τον άνθρωπο έργο.

Εν κατακλείδι, μπορούμε να πούμε ότι η στωική θεωρία της ηθικής κινητοποίησης έχει έναν νοησιαρχικό χαρακτήρα από τη στιγμή που η στωική ψυχολογία απορρίπτει τη δυνατότητα της εσωτερικής ψυχικής σύγκρουσης μεταξύ αντιτιθέμενων επιθυμιών και αναδεικνύει ως μοναδικό διαμορφωτικό παράγοντα της ηθικής πράξης τις προαναφερθείσες έλλογες λειτουργίες του ηγεμονικού. Η νοητική αρχή του ηγεμονικού, όπως αυτή εκδηλώνεται μέσω των λειτουργιών της έλλογης ενόρμησης, της συγκατάθεσης και του λόγου, ερμηνεύει κάθε συναισθηματική επιρροή στην πράξη ως ένα είδος αξιολογικής αποτίμησης των εξωτερικών καταστάσεων. Για την διέγερση των συναισθημάτων δεν υφίσταται κάποια αυθύπαρκτη ψυχολογική πηγή ή επιθυμία. Τα συναισθήματα δεν αποτελούν απόρροια διακριτών ψυχολογικών λειτουργιών οι οποίες θα μπορούσαν να συνεργήσουν με τις λειτουργίες του ηγεμονικού, αλλά προκύπτουν από τη γνωστική διεργασία των κρίσεων. Η πηγή των συναισθημάτων είναι για τους στωικούς καθαρά νοητική. Η *άλογη ενόρμηση* δεν προσδιορίζει ένα μη έλλογο πεδίο του επιθυμητικού, αλλά μία νοητική ή γνωστική στρέβλωση των έλλογων λειτουργιών του ηγεμονικού, από τις οποίες εξαρτώνται άλλωστε, όλα τα είδη των ενορμήσεων.

Δεν υφίσταται αμφιβολία πως σε ορισμένες περιπτώσεις παθών η ερμηνεία που παρέχουν οι Στωικοί είναι ορθή. Στην περίπτωση της φιλαργυρίας ή του φθόνου μπορούμε εύλογα να υποθέσουμε ότι τα συγκεκριμένα πάθη προκύπτουν από την

[116] Επίκτητος, *Διατριβαί* Α, XXVI 6-7.

εσφαλμένη αποτίμηση της αληθινής αξίας των πραγμάτων. Είναι, όμως, δύσκολο να αποδεχτεί κανείς την ίδια ερμηνεία για ολόκληρο τον κατάλογο των συναισθημάτων που παραθέτει ο Διογένης Λαέρτιος, αποδίδοντας τις απόψεις του Ζήνωνα και του Χρύσιππου.[117] Ποιος θα μπορούσε να δεχτεί την άποψη πως ο έρωτας είναι ένα συναίσθημα, το οποίο «δεν αισθάνεται κανένας σπουδαίος άνθρωπος», καθότι ανάγεται στην αξιολογική υπερτίμηση της εξωτερικής ομορφιάς; [118] Σ' αυτή την άποψη αξίζει να σταθούμε, διότι αποκαλύπτει την παθογένεια της στωικής νοησιαρχίας. Κατά πόσο εξαντλεί την ερμηνεία της συναισθηματικής συγκρότησης του ατόμου η αναγωγή της στην λανθασμένη κρίση για τις εξωτερικές σχέσεις των πραγμάτων;[119] Το στωικό ψυχολογικό μοντέλο φαίνεται πως έχει διαμορφωθεί με τέτοιο τρόπο ώστε η διαδικασία *εξήγησης* της πράξης να εξισώνεται με τους κανονιστικούς λόγους του πράττειν, δηλ. με τη διεργασία της νοητικής πρόσληψης των πραγμάτων. Η κρίση για το αγαθό, ορθή ή απατηλή, συνδέεται εγγενώς με την κινητοποίηση της πράξης. Παρ' όλα αυτά οι επιθυμίες και τα πάθη θεωρείται ότι επενεργούν προς τη διαστρέβλωση της κρίσης και την απομάκρυνση της γνώσης από ό, τι είναι όντως ωφέλιμο για την ανθρώπινη φύση. Εντοπίζεται, έτσι, μία «εσωτερική ένταση» εντός της νοησιαρχικής κατανόησης της πρακτικής λειτουργίας του ορθού λόγου. Θεωρείται ότι δεν υφίσταται πραγματικά η ψυχική σύγκρουση μεταξύ ορθού λόγου και παθών, αλλά μία παραπλάνηση της κρίσης για το ωφέλιμο. Από όπου και αν πηγάζουν πρωταρχικά τα πάθη, στο πεδίο της πράξης επενεργούν ως «ψευδείς κρίσεις».[120] Πως μπορεί να συσταθεί, όμως, μία λανθασμένη κρίση για το ωφέλιμο, αν δεν υφίσταται μία σύγκρουση σκοπών και επιθυμιών, και αν κάθε πρακτική κρίση οφείλεται στην ηγεμονική αρχή; Η αντίσταση στα πάθη ερμηνεύεται ως ένα εγχείρημα του ηγεμονικού να εναρμονιστεί με τους σκοπούς του ορθού λόγου, όταν αυτό διέπεται από μία μη έλλογη «ψυχική κίνηση» η οποία εναντιώνεται στη φύση.[121] Η ηθική κινητοποίηση και ο ενάρετος χαρακτήρας κατανοούνται ως μία επαναφορά του ηγεμονικού στην «πειθαρχία του λόγου» και όχι ως ένα εγχείρημα *επηρεασμού του συναισθήματος*.

---

[117] Διογένης Λαέρτιος, *Βίοι Φιλοσόφων*, VII 111-114.
[118] Ό. π., VII 113-114.
[119] Πλούταρχος, *Περί στωικών εναντιωμάτων*, 1045b.
[120] Πρβλ. A. A. Long, *Η ελληνιστική φιλοσοφία*, μτφρ. Σ. Δημόπουλος, Μ. Δραγώνα-Μονάχου, Αθήνα: ΜΙΕΤ 1997, σ. 280 ˙ Θ. Τσώλης, *Ο στωικός σοφός. Στωική ηθική και κοινωνική φιλοσοφία*, Αθήνα: Μεταίχμιο 2012, σ. 284.
[121] J. B. Gourinat, *Οι στωικοί για την ψυχή*, μτφρ. Κ. Ν. Πετρόπουλος, Αθήνα: Καρδαμίτσα 1999, σ. 132.

Κατ' αυτό τον τρόπο συγκροτείται η χαρακτηριστικότερη μορφή της *νοησιαρχικής* θεώρησης για την κινητοποίηση διαμέσου του πρακτικού Λόγου. Η λειτουργία του ορθού λόγου για την «κίνηση της ψυχής» προσεγγίζεται με έναν τρόπο αυτό-αναφορικό, και θα δούμε σε επόμενα κεφάλαια ότι η ίδια ερμηνευτική προσέγγιση θα αποδοθεί στον Kant. Η φυσιοκρατική θεώρηση ομοίως θα αρνηθεί την πραγματική σύγκρουση ανάμεσα στον ορθό λόγο και τα πάθη, εκλαμβάνοντας ως *θεωρητική* τη λειτουργία του ορθού λόγου. Ανεξάρτητα από το αν η θέση του Hume επηρεάζεται πρωτογενώς από το μοντέλο των φυσικών επιστημών, όπως ισχυρίζεται ο ίδιος, στην πραγματικότητα η φυσιοκρατική απόρριψη της κινητοποιητικής λειτουργίας του ορθού λόγου προκύπτει εν πολλοίς από την απόρριψη της οποιαδήποτε επενέργειας των ηθικών κρίσεων στο πεδίο του συναισθήματος.

1.4. PRINCIPIUM EXECUTIONIS: ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΗΣ ΗΘΙΚΗΣ ΚΙΝΗΤΟΠΟΙΗΣΗΣ ΣΤΟΝ KANT

Το πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης τίθεται αρκετά νωρίς στη σκέψη του Kant, *δίχως* όμως να είναι άμεσα συνυφασμένο με το ερώτημα για τη δυνατότητα του καθαρού Λόγου να είναι πρακτικός. Κατ' αυτό τον τρόπο, στην προ-κριτική περίοδο της σκέψης του, το συγκεκριμένο πρόβλημα εξετάζεται ως ένα δευτερεύον ζήτημα για την ηθική φιλοσοφία. Το μεγάλο ζήτημα είναι η ανέρευση της ανώτατης αρχής της ηθικότητας. Στις *Σημειώσεις* των *παραδόσεων για την ηθική του Collins*[122] (στο εξής: *Παραδόσεις Collins*) ο Kant ισχυρίζεται ότι πρέπει να γίνει αυστηρή διάκριση ανάμεσα στο ζήτημα για τον «κανόνα» («Richtschnur») της ηθικής πράξης και το «ελατήριό» («Triebfeder») της (*ΠΑΡΑΔΟΣΕΙΣ COLLINS*, 27: 274 / *LE.*, σ. 65). Η αυστηρή διάκριση που υιοθετεί ο Kant ανάμεσα στην «ανώτατη αρχή» και στο «ελατήριο» της πράξης δεν αποδίδει με ακρίβεια τη σχέση της σκέψης του με τη βρετανική σχολή της «ηθικής αίσθησης». Την χρονική περίοδο της δεκαετίας του

[122] Το κείμενο των «Παραδόσεων για την Ηθική του Collins» («Moralphilosophie Collins») αποτελείται από παραδόσεις του Kant κατά το χειμερινό εξάμηνο του 1784-1785 και βρίσκεται στον 27ο τόμο των απάντων του Kant στην έκδοση της Ακαδημίας του Βερολίνου. Όπως αναφέρει ο Kuehn, πρόκειται ουσιαστικά για αντιγραφή από κάποιο προϋπάρχον σύγγραμμα παραδόσεων, το οποίο οι φοιτητές μπορούσαν να το προμηθευτούν από το πανεπιστήμιο του Königsberg. Η χρονολογία που καταγράφεται στις σημειώσεις υποδεικνύει την περίοδο κατά την οποία ο Collins προμηθεύτηκε το σύγγραμμα. Η συγγραφή των σημειώσεων από τον Kant ανάγεται στο 1775. Βλ. M. Kuehn, «Collins: Kant's Proto- Critical Position», στο: L. Denis, O. Sensen (επιμ.), *Kant's Lectures on Ethics. A Critical Guide*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 2015, σ. 51.

1760 ο Kant έχει υιοθετήσει ουσιαστικά την άποψη των Hutcheson και Smith για τον κομβικό ρόλο του συναισθήματος στο πεδίο της ηθικότητας.[123] Στις *Παραδόσεις Herder* μάλιστα, οι οποίες ανάγονται στη περίοδο 1763-1764, ο Kant αποδίδει στο ηθικό συναίσθημα την ανώτατη αρχή της ηθικότητας: «Επομένως, ο ύψιστος νόμος της ηθικότητας είναι αυτός: Πράττε σύμφωνα με την ηθική σου φύση» (*ΠΑΡΑΔΟΣΕΙΣ HERDER*, 27: 16 / *LE*., σ. 10). Στις *Παραδόσεις Collins* η άποψή του για τον χαρακτήρα της ανώτατης αρχή της ηθικότητας μεταβάλλεται δραματικά, αν και διατηρείται ο ρόλος του ηθικού συναισθήματος ως του ελατηρίου για την επιτέλεση της ηθικής πράξης. «Η ανώτατη αρχή κάθε ηθικής κρίσεως έγκειται «στη διάνοια» («im Verstande»), και η ανώτατη αρχή της ηθικής ενορμήσεως, προκειμένου να εκτελεστεί η πράξη, έγκειται στην καρδιά. Αυτό το ελατήριο είναι το ηθικό συναίσθημα» (*ΠΑΡΑΔΟΣΕΙΣ COLLINS*, 27: 274 / *LE*. σ. 65).

Η μεταστροφή του Kant φανερώνει δύο πράγματα για την εξέλιξη της σκέψης του από τις αρχές τις δεκαετίας του 1760 μέχρι και λίγα χρόνια πριν τα κυρίως ηθικά του έργα. Αρχικά έχει απορρίψει τη βασική παραδοχή της φυσιοκρατικής ηθικής της «ηθικής αίσθησης» πως το θεμελιακό κριτήριο για την αποδοχή των ηθικών κρίσεων έγκειται στο αν έχουν αυτές επιρροή στις πράξεις και στα πάθη.[124] Αν αυτό το οποίο εκφράζεται διαμέσου των ηθικών κρίσεων δεν μπορεί να αποτελέσει *κίνητρο της πράξης*, τότε δεν δύναται να λογίζεται ως *κριτήριο* οποιαδήποτε ηθικής διάκρισης. Η συγκεκριμένη παραδοχή των στοχαστών της «ηθικής αίσθησης» αποτέλεσε το θεμέλιο για την αναγωγή της ανώτατης ηθικής αρχής, αλλά και του κριτηρίου για τη διάκριση του ηθικώς καλού από το κακό, στο πεδίο του συναισθήματος και όχι στον Λόγο. Για τον Kant η αντίληψη η οποία συγχέει την *κινητοποιητική λειτουργία* μίας ηθικής κρίσης με την *εγκυρότητά της ως κανόνα* των ηθικών διακρίσεων, αποτέλεσε την πηγή όλων των σφαλμάτων στην ηθική φιλοσοφία: «Ο κανόνας πρέπει να διαχωριστεί εδώ από το ελατήριο. Ο κανόνας αποτελεί την αρχή της διακρίσεως του καθήκοντος και το ελατήριο την αρχή της εκτέλεσής του. Καθετί στην ηθική ήταν

[123] Πρβλ. E. Cassirer, *Καντ. Η ζωή και το έργο του*, μτφρ. Σ. Γερογιωργάκης, Αθήνα: Ίνδικτος 2001, σ. 349.

[124] «Αν η ηθικότητα δεν είχε εκ φύσεως καμία επιρροή στα ανθρώπινα πάθη και στις πράξεις, θα ήταν μάταιος κάθε μόχθος για την αφομοίωσή της. Και τίποτε δεν θα ήταν πιο άκαρπο από την πληθώρα των κανόνων και των επιταγών από τις οποίες βρίθουν όλοι οι ηθικοί φιλόσοφοι». D. Hume, *A Treatise on Human Nature*, 3.1.1., Νέα Υόρκη: Prometheus Books 1992, σ. 413.

λάθος, από τη στιγμή που κάποιος συνέχεε αυτά τα δύο» (*ΠΑΡΑΔΟΣΕΙΣ COLLINS*, 27: 274 / *LE.*, σ. 65).[125]

Κατά δεύτερον, ο Kant αυτής της περιόδου ανάγει το ζήτημα για τον πρακτικό χαρακτήρα του Λόγου αποκλειστικά στο ερώτημα για το αν μπορεί να αντληθεί από τους κόλπους του ο ηθικός νόμος (ή «η αρχή του καθήκοντος», όπως αναφέρει συχνότερα). Γι' αυτό ακριβώς και δεν έχει κανένα πρόβλημα να αφήσει στο φυσικό συναίσθημα τον ρόλο του κινητοποιητικού παράγοντα. Χρησιμοποιεί μάλιστα μία ορολογία που ξενίζει αλλά παραπέμπει στην πλήρη αποδοχή του φυσικού ή αισθητηριακού συναισθήματος ως του μοναδικού κινητοποιητικού παράγοντα της ηθικής πράξης. Ο «κανόνας της ηθικότητας» δεν είναι «παθολογικού»[126] («pathologisch») χαρακτήρα, αλλά πηγάζει από το πεδίο της διάνοιας και εμπεριέχει αντικειμενικούς νόμους. Αντιθέτως, ο κινητοποιητικός παράγοντας της ηθικότητας έχει «παθολογικό» ή εμπειρικό χαρακτήρα. Μπορούμε, γράφει ο Kant, να διακρίνουμε δύο «παθολογικές» αρχές που σχετίζονται με την ηθικότητα. Το «φυσικό συναίσθημα» («physisches Gefühl») που προσβλέπει στην ικανοποίηση όλων των κλίσεων, και την «ηθική ενόρμηση» («moralischer Antrieb») η οποία προσβλέπει στην ικανοποίηση μίας κλίσης, αυτής που αφορά στην ηθικότητα (*ΠΑΡΑΔΟΣΕΙΣ COLLINS*, 27: 274-275 / *LE.*, σ. 65-66). Αυτή η «ηθική ενόρμηση» για την οποία κάνει λόγο ο Kant δεν είναι παρά ένα είδος έμφυτου στην ανθρώπινη φύση συναισθήματος, το οποίο μπορεί να ευνοήσει την εκτέλεση της προσταγής του ηθικού κανόνα.

---

[125] Στη *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών* ο Kant θα συνδέσει την πραγματικότητα της ηθικότητας με το πρόβλημα της ύπαρξης ενός ηθικού ελατηρίου, δηλ. με το principium executionis, και όχι με τη δυνατότητα του Λόγου να αποτελεί την πηγή της ανώτατης ηθικής αρχής. Υπό αυτή τη σκοπιά το ζήτημα της ηθικής κινητοποίησης είναι θεμελιώδες, και όχι κάτι δευτερεύον. Το ζήτημα αυτό, όμως, συνδέεται με την οντολογική θεμελίωση της ηθικότητας σε μία «νοητή αιτιότητα» και τη σημασία του για την ηθική κινητοποίηση θα την εξετάσουμε στο τέλος του δεύτερου κεφαλαίου (βλ. 2.6.3.), όπου θα ασχοληθούμε με την αυτενέργεια και τη νοητή αιτιότητα του Λόγου. Εκείνο που έχει προτεραιότητα τώρα για τον Kant είναι η διάκριση των δύο ζητημάτων και η ανάδειξη της δυνατότητας του Λόγου να είναι πρακτικός, δηλ. να αποτελεί την πηγή του ηθικού νόμου, ανεξάρτητα από το ζήτημα της ηθικής κινητοποίησης. Βλ. H. E. Allison, *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals. A Commentary*, Οξφόρδη: Oxford University Press 2011, σ. 56.

[126] Για την αποφυγή οποιασδήποτε παρανόησης σχετικά με την ορολογία που χρησιμοποιεί ο Kant, πρέπει να έχουμε κατά νου πως ο όρος «παθολογικός» για την περιγραφή των ελατηρίων που ανάγονται στην αισθητηριακή συγκρότηση του ατόμου, παραπέμπει στον *παθητικό* και *αισθητηριακό* τους χαρακτήρα. Βλ. Κ. Ανδρουλιδάκης, *Καντιανή Ηθική. Θεμελιώδη Ζητήματα και Προοπτικές*, Αθήνα: Σμίλη (2η έκδ.) 2018, σ. 103-104.

1.4.1. Η κριτική στην χιουμιανή κατανόηση των παθών ως «πραγματικών υπάρξεων»

Ένα βασικό συμπέρασμα από τις παραδόσεις του Kant για την ηθική είναι ότι ο τρόπος με τον οποίο αντιμετωπίζει το πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης συναρτάται άμεσα με την αυστηρή αντιδιαστολή της αρχής της «διάκρισης μεταξύ ηθικώς καλού και κακού» («principium diiudicationis bonitatis») από την «αρχή της εκτέλεσης της ηθικής πράξης» («principium executionis bonitatis»). Το πρώτο ζήτημα αναφέρεται στην αναζήτηση του *ηθικού κανόνα*, το δεύτερο στην αναζήτηση του *κινητοποιητικού παράγοντα των πράξεων.* Αυτά τα δύο διακρίνονται, τόσο ως προς την *πηγή* όσο και ως προς την *σημασία* τους. Η πηγή του ηθικού κανόνα είναι «διανοητική» («intellektuell»), και όχι «παθολογική». Ανάγεται στο πεδίο του Λόγου ή της «διάνοιας», όπως αναφέρει στις παραδόσεις Collins. Η διάκριση της πηγής τους οδηγεί με ακρίβεια το επιχείρημα του Kant και στη διάκριση της σπουδαιότητας ή της προτεραιότητας αυτών των δύο ζητημάτων για την ηθική φιλοσοφία.

Χρησιμοποιεί μάλιστα μία διατύπωση η οποία στρέφεται ξεκάθαρα ενάντια στη θεμελιώδη σκέψη του Hume για τα συναισθήματα. Η συγκεκριμένη διατύπωση έχει ως εξής: «Ένα συναίσθημα δεν μπορεί να εκληφθεί ως κάτι πραγματικό,[127] διότι δεν μπορεί να είναι «διανοητικό» («intellektuell») και «αισθητικό» («sinnlich») μαζί» (*ΠΑΡΑΔΟΣΕΙΣ COLLINS*, 27: 275 / *LE*, σ. 66). Ένα βασικό επιχείρημα του Hume για την απόδοση κανονιστικού όσο και κινητοποιητικού ρόλου στις κρίσεις εκείνες που εκφράζουν τη βουλητική συγκρότηση του δρώντος βάσει των επιθυμιών του ήταν ότι ένα πάθος ή μία επιθυμία αποτελεί «αυθεντική ύπαρξη» («original existence»).[128] Αντιθέτως, οι έλλογες πρακτικές κρίσεις έχουν μόνο έναν εργαλειακό ρόλο, διότι είτε παραστούν σχέσεις αφηρημένων ιδεών είτε αποτελούν αντίγραφα «πραγματικών υπάρξεων». Για την αντίκρουση της χιουμιανής θέσης, και κατ'

[127] Ο Heath στην αγγλική μετάφραση για τις εκδόσεις του Cambridge κάνει λάθος που αντικαθιστά τη λέξη «Reales» στο πρωτότυπο κείμενο με τη λέξη «Ideales». Η πρωτότυπη φράση του κειμένου της Ακαδημίας έχει ως εξής: «Ein Gefühl kann ich nicht für was Reales halten, es kann nicht etwas intellectual and sinnlich seyn» (*ΠΑΡΑΔΟΣΕΙΣ.COLLINS*, 27:275 / *LE*., σ. 66). Το ιδεατό των αντικειμένων της διάνοιας για τα οποία κάνει λόγο εδώ ο Kant, αντιδιαστέλλοντάς τα με τα συναισθήματα, παραπέμπει στον χαρακτήρα τους ως υπερβατολογικών αντικειμένων, άρα ανήκουν στην πραγματικότητα καθεαυτή. Η εκδήλωση των συναισθημάτων δεν μπορεί να αναχθεί στην πραγματικότητα καθεαυτή, αλλά ανήκει στο πεδίο των φαινομένων. Η αντίστιξη που υπονοεί εδώ ο Kant είναι μεταξύ «Reales» («Nooumena»)/ «Phänomena». Ο Kant βρίσκει την ευκαιρία να υπαινιχθεί μία κριτική στη θεμελιακή θέση Hume, υποδεικνύοντας με ποια σημασία θα πρέπει να κατανοηθεί η πραγματική ύπαρξη. Να κατανοηθεί δηλ. ως «νοητική» και όχι ως «φυσική» ύπαρξη.

[128] D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, 2.3.3., Νέα Υόρκη: Prometheus Books 1992, σ. 415.

επέκταση για την αντίκρουση του *κανονιστικού χαρακτήρα* των ηθικών κρίσεων που εδράζονται σε συναισθήματα, η βασική προκείμενη του επιχειρήματος του Kant είναι ότι ο ανώτατος ηθικός κανόνας πρέπει να προστάζει *κατηγορικώς*, δηλ. με τρόπο αντικειμενικό και καθολικώς έγκυρο. Γι' αυτό και η πηγή του δεν μπορεί να έγκειται στα συναισθήματα, επειδή ακριβώς οι «πραγματικές υπάρξεις», ως φυσιολογικές διεργασίες, εκφράζουν κάτι τελείως υποκειμενικό και ιδιωτικό: «Κάθε συναίσθημα δεν μπορεί παρά να έχει μία ιδιωτική εγκυρότητα» (*ΠΑΡΑΔΟΣΕΙΣ COLLINS*, 27: 276 / *LE*, σ. 67).

Θα μπορούσε να αντιτείνει κανείς εδώ το εξής: ο Hume μιλάει για τα πάθη ως «πραγματικές υπάρξεις» με την έννοια πως σε αυτά εκφράζονται φυσιολογικές διεργασίες, και όχι αφηρημένες σκέψεις ή κανόνες. Ο Kant αντιθέτως αμφισβητεί την αντικειμενική εγκυρότητα των ηθικών κρίσεων, το προτασιακό περιεχόμενο των οποίων αναφέρεται σε συναισθήματα. Οπότε, η κριτική του Kant δεν αγγίζει την αναφορά του Hume στα πάθη ως «πραγματικές υπάρξεις». Αυτή η αντίρρηση όμως θα ήταν ανυπόστατη. Δεν πρέπει να ξεχνάμε πως για τον Hume ένα πάθος προσδιορίζεται καλύτερα ως η «τροποποίηση μίας ύπαρξης» («modification of existence»), δηλ. ένα πάθος δεν είναι τίποτε άλλο από μία παράσταση στο πνεύμα που εμπεριέχει ή ταυτίζεται με την φυσιολογική συγκρότηση του δρώντος. Σε αυτήν ακριβώς την σημασία της *πραγματικής ύπαρξης*, όπως ακριβώς την κατανοεί ο Hume, αμφισβητεί ο Kant τη δυνατότητα να συγκροτήσει ένα τέτοιο παραστασιακό περιεχόμενο, το οποίο θα μπορούσε να αποτελέσει τον κανόνα του καθήκοντος που θα πρόσταζε *κατηγορικώς*. Ο Kant επομένως στρέφεται ενάντια στον Hume, αμφισβητώντας το χαρακτήρα των παθών ως «πραγματικών υπάρξεων», στη βάση του *ιδιωτικού* ή *υποκειμενικού* χαρακτήρα του παραστασιακού τους περιεχομένου.

Κανείς δεν αμφισβητεί ότι τα πάθη αντλούνται από διεργασίες φυσιολογικού ή βιολογικού τύπου. Η «τροποποίησή» τους όμως στο πνεύμα είναι ένα άλλο ζήτημα. Ο Kant ζητάει επισταμένως μία *εννοιολογική διατύπωση* του ανώτατου ηθικού κανόνα, δίχως αναφορά σε εμπειρικούς όρους και ψυχολογικές διεργασίες. Η πραγματική κριτική του Kant στον Hume, και κατ' επέκταση σε όλους τους στοχαστές της σχολής της «ηθικής αίσθησης», συνίσταται στο ότι, ενώ η φυσική βάση της ανθρωπότητας είναι ίδια σε κάθε επιμέρους άνθρωπο, η πρόσληψη αυτής της βάσης στην εξατομικευμένη συνείδηση του ατόμου για τη φυσική του υπόσταση τελείται υπό τους όρους της *ικανοποίησης των κλίσεων*. Επομένως, το φυσιολογικό υπόβαθρο της ανθρώπινης ύπαρξης εξατομικεύεται στο επίπεδο της παράστασης με βάση την αρχή

της *ευδαιμονίας*, και όχι με βάση την αρχή της *συμπάθειας* όπως ισχυριζόταν ο Hume.[129]

Η καντιανή διάκριση ανάμεσα στην *ηθική αρχή* και στο *κίνητρο της πράξης* υπονομεύει το επιχείρημα των βρετανών στοχαστών σχετικά με την ομοιομορφία της ανθρώπινη φύσης στη βάση των επιθυμιών και των συναισθημάτων. Ήδη από τις *Παραδόσεις Collins*, ο Kant φαίνεται να έχει καταλήξει στο συμπέρασμα πως κάθε προσπάθεια καθολίκευσης εμπειρικών πρακτικών αρχών αποτελεί ένα εγχείρημα έωλο και αντιφατικό. Η εξάρτηση του ηθικού κανόνα από «παθολογικούς» κινητοποιητικούς παράγοντες δεν εξασφαλίζει την εγκυρότητα του ηθικού κανόνα. Η ύψιστη ηθική αρχή πρέπει να έχει «νοητικό» χαρακτήρα, να αποτελεί μία καθαρά έλλογη έννοια δίχως εμπειρικές αναφορές, και σε αυτή να υπαχθούν οι σκοποί των φυσικών κλίσεων ή επιθυμιών. Το συμπέρασμα του Kant είναι πως κάθε συνάρτηση του ηθικού κανόνα με το κίνητρο της πράξης αποτυγχάνει, καθόσον ο Λόγος δεν μπορεί να αποτελεί την πηγή αυτού του κανόνα.

1.4.2. Το μυστήριο της επενέργειας του ηθικού κινήτρου

Ας ανακεφαλαιώσουμε τώρα τα συμπεράσματα από τις *Παραδόσεις Collins*, ώστε να προχωρήσουμε την εξέτασή μας για το principium executionis, το οποίο αποτελεί την πρώτη συστηματική διερεύνηση που επιχειρεί ο Kant στο πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης. Έχουμε δει μέχρι τώρα ότι η σκέψη του Kant βρίσκεται σε ένα στάδιο ημι – κριτικό ή «πρωτο - κριτικό».[130] Αυτό σημαίνει ότι έχει απορρίψει πλέον την προσπάθεια να ανευρεθεί η ανώτατη αρχή της ηθικότητας στο πεδίο του συναισθήματος και της «ηθικής μας φύσης», όπως υποστήριζε στα μέσα της δεκαετίας του 1760. Υιοθετεί τον διαχωρισμό ανάμεσα στον *κανόνα διάκρισης του ηθικώς καλού και κακού* από την *αρχή εκτέλεσης της ηθικής πράξης*. Η διάκριση ανάμεσα στο principium diiudicationis και στο principium executionis υιοθετείται ακριβώς λόγω της απόρριψης των θεωριών εκείνων οι οποίες αναζητούσαν να θεμελιώσουν την πρώτη αρχή στη δεύτερη. Οι θεωρίες του ηθικού συναισθήματος

[129] Ό. π., 2.2.7., σ. 369.
[130] M. Kuehn, «Collins: Kant's Proto- Critical Position», στο: L. Denis, O. Sensen (επιμ.), *Kant's Lectures on Ethics. A Critical Guide*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 2015, σ. 51-67.

ανήγαν την ανώτατη αρχή του καθήκοντος στο πεδίο του συναισθήματος, καθότι εκεί μονάχα μπορούσε να ανευρεθεί το principium executionis.

Εδώ έρχεται το δεύτερο σημείο του επιχειρήματος του Kant. Ο ανθρώπινος Λόγος έχει χαρακτήρα εργαλειακό, μόνο καθόσον μέσω αυτού αναζητείται η ικανοποίηση των φυσικών κλίσεων, δηλ. η ευδαιμονία. Οι πρακτικές αρχές της *ευδαιμονίας*, και όχι της *συμπάθειας*, είναι οι πραγματικές πρακτικές αρχές των συναισθημάτων. Όμως, οι αρχές της ευδαιμονίας επιτείνουν τη σύγκρουση στο επίπεδο της εξατομικευμένης συνείδησης του ανθρώπου για τη φυσική του υπόσταση, και έτσι δεν μπορούν να έχουν κανένα καθολικό κύρος και εφαρμογή, ακόμη και στο επίπεδο της συνείδησης για την φυσική μας ύπαρξη, κάτι που επιζητούσαν να θεμελιώσουν στοχαστές όπως ο Hutcheson και ο Hume. Άρα η πραγματική πρακτική αρχή της ηθικότητας πρέπει να έχει καθολικό χαρακτήρα και να προστάζει *κατηγορικώς.* Αυτό μόνο μέσω της θεμελίωσης του principium diiudicationis σε καθαρά εννοιολογικό επίπεδο μπορεί να συμβεί.

Τώρα πρέπει να παρατηρήσουμε το εξής σημαντικό. Στο επιχείρημα του Kant υπάρχει ένα κενό, τη σημασία του οποίου ο ίδιος δεν έχει συνειδητοποιήσει ακόμη πλήρως. Το κενό αυτό είναι ότι ενώ αποδίδει στην ανώτατη αρχή της πράξης έναν καθαρό εννοιολογικό προσδιορισμό, δεν της αποδίδει κανέναν κινητοποιητικό χαρακτήρα ή ρόλο. Όπως είδαμε αφήνει το principium executionis αποκλειστικά στη δράση ενός έμφυτου *φυσικού* ηθικού συναισθήματος. Αυτό όμως δημιουργεί ένα κενό στην επιχειρηματολογία του, διότι δεν μπορεί να ξεφύγει από τη θέση των στοχαστών του ηθικού συναισθήματος, ότι ο Λόγος δεν έχει άλλον χαρακτήρα πέραν του *θεωρητικού*. Αν στο πεδίο της διάνοιας μπορεί να ανευρεθεί μία καθαρά νοητική αρχή (*ΠΑΡΑΔΟΣΕΙΣ COLLINS*, 27: 274-275 / *LE.*, σ. 65-66) διάκρισης του καλού από το κακό, τότε με ποια σημασία αυτή είναι πράγματι μία *κινητοποιητική* και όχι μία θεωρητική αρχή; Με την υπόδειξη πως η ανώτατη αρχή της ηθικότητας είναι ένας αντικειμενικός νόμος που προστάζει κατηγορικώς και ότι οι πρακτικές αρχές που εδράζονται σε συναισθήματα αποτελούν αρχές της ευδαιμονίας, ο Kant έχει αναιρέσει μονάχα την υπόθεση ότι ο Λόγος, στο πρακτικό πεδίο, έχει εργαλειακό χαρακτήρα. Ο Λόγος αποτελεί την πηγή των γνήσιων ηθικών αρχών. Δεν έχει αναιρέσει, όμως, την άποψη των φυσιοκρατών πως οι καθαρά έλλογες πρακτικές αρχές *δεν μπορούν να κινητοποιήσουν πρωτογενώς* την ανθρώπινη πράξη, παρά μόνο να την κατευθύνουν προς ό, τι χρειάζεται για την ικανοποίηση των επιθυμιών. Άλλωστε η διάκριση ανάμεσα στο principium diiudicationis και στο principium

executionis εδράζεται εν πολλοίς στη διαφορετική τους *πηγή*. Η *ανώτατη αρχή της ηθικότητας* δεν μπορεί παρά να ανάγεται στο πεδίο της νόησης, ενώ *η αρχή της ηθικής κινητοποίησης* αποδίδεται από τον Kant ξεκάθαρα στο πεδίο του φυσικού συναισθήματος. Η πρώτη αντιπροσωπεύει έναν αντικειμενικό νόμο, ενώ η δεύτερη ένα «αισθητηριακό» ελατήριο το οποίο προσδιορίζεται ως ένα φυσικό ηθικό συναίσθημα [131] (*ΠΑΡΑΔΟΣΕΙΣ COLLINS*, 27:275 / *LE.*, σ. 66). Είναι ξεκάθαρο εδώ πως ο *καθαρά έλλογος* χαρακτήρας της ανώτατης πρακτικής αρχής και η *παθολογική ή εμπειρική* φύση των συναισθημάτων τα οποία αποτελούν τα κίνητρα της πράξης, αποτελούν αμοιβαίως αποκλειόμενες, ως προς την (αιτιακή) συνάφειά τους, αρχές. [132]

Καταλήγουμε, λοιπόν, στο συμπέρασμα πως ο Kant επιτυγχάνει να δείξει ενάντια στους στοχαστές του ηθικού συναισθήματος, ότι η ανώτατη ηθική αρχή πρέπει να αναχθεί στο πεδίο της «διάνοιας», ειδάλλως κάθε ηθική θεωρία η οποία εδράζει τις αρχές της σε συναισθήματα είναι αντιφατική. Ο πυρήνας της αντίφασης εντοπίζεται στην εννοιολογική συνύπαρξη της *ηθικότητας* με την *ευδαιμονία*. Στην ίδια τη φράση «ηθικό συναίσθημα» εκφράζεται ένα αυτοαναιρούμενο εγχείρημα: η απόδοση αντικειμενικού χαρακτήρα σε αρχές της πράξης οι οποίες προκύπτουν από τα εμπειρικά συναισθήματα. Πέραν, όμως της λογικής αντίφασης αναδεικνύεται και μία αντίφαση κατά τη φύση των πραγμάτων: η αρχή της «συμπάθειας» αναιρείται από την αρχή της «ευδαιμονίας», καθότι η ομοιομορφία της «ανθρώπινης φύσης» δεν μπορεί να αποτρέψει τη σύγκρουση των εμπειρικών σκοπών και επιθυμιών.

Παρ' όλα αυτά, ο Kant αποτυγχάνει, ή απλώς δεν ενδιαφέρεται σε αυτό το πρώιμο στάδιο, να δείξει ότι η ηθική κινητοποίηση διέπεται από έναν παρόμοιο έλλογο χαρακτήρα. Με αυτό τον τρόπο, όμως, αποτυγχάνει να αναιρέσει το φυσιοκρατικό

---

[131] Ο Kant δεν είναι ακόμη σίγουρος σε τι ακριβώς συνίσταται το ηθικό συναίσθημα στο οποίο πρέπει να αποδοθεί το ελατήριο της ηθικότητας. Όταν μιλάει εδώ για το ηθικό συναίσθημα, δεν εννοεί κατ' ανάγκην αυτό που εννοούσαν οι βρετανοί στοχαστές. Το σίγουρο είναι πως το αναζητάει πέραν του πεδίου της νόησης. Αναφέρεται στην πιθανότητα το ελατήριο αυτό να συνίσταται στο θρησκευτικό συναίσθημα κάποιου ο οποίος κατανοεί πως η ανώτατη ηθική αρχή δεν πηγάζει από τη βούληση του Θεού, αλλά ταυτίζεται με αυτήν. «Κατά την εκτέλεση [της πράξης] πρέπει ένα τρίτο ον να εξαναγκάσει κάποιον να πράξει αυτό που είναι ηθικώς καλό. Μόνο κατά την κρίση της ηθικότητας δεν χρειαζόμαστε έναν τέτοιο τρίτο ον» (*ΠΑΡΑΔΟΣΕΙΣ COLLINS*, 27: 277 / *LE*, σ. 68). Σε κάθε περίπτωση πάντως, αρνείται να συνδέσει την κινητοποίηση της ηθικής πράξης με την ανώτατη αρχή της ηθικότητας.

[132] Ο Henrich θεωρεί πως ενώπιον του Kant τίθεται μία αντινομία. Είτε η ηθική θα διατηρήσει τον ορθολογικό χαρακτήρα της ηθικής προσταγής, όπου σε αυτή την περίπτωση τα κίνητρα της «ηθικής βούλησης» δεν μπορούν να γίνουν κατανοητά, είτε πρέπει να γίνει αποδεκτό ότι η ηθικότητα ενέχει την κινητοποιητική δύναμη της πράξης, αλλά σε αυτή την περίπτωση δεν μπορεί να διατηρηθεί ο ορθολογικός χαρακτήρας της ηθικής αρχής. D. Henrich, «Ethik der Autonomie», στο: *Selbstverhältnisse*, Στουτγάρδη: Reclam 1982, σ. 30-31.

συμπέρασμα πως η «διάνοια» είναι μία θεωρητική και μόνο ικανότητα.[133] Ναι μεν η διάνοια αναδεικνύεται ως η πηγή ενός νόμου της πράξης, αλλά με ποιον τρόπο ο νόμος αυτός *επενεργεί* στην ανθρώπινη βούληση; Η αποτυχία απάντησης στο συγκεκριμένο ερώτημα επιτρέπει την επαναφορά στον εργαλειακό χαρακτήρα του Λόγου, ανεξάρτητα από το εάν αποδέχεται κανείς τον καθαρά έλλογο χαρακτήρα του ηθικού νόμου. Βλέπουμε, μάλιστα, τον ίδιο τον Kant να παίρνει στα σοβαρά την περίπτωση ενός ατόμου που έχει κατανοήσει και επιδοκιμάσει όλους τους πρακτικούς κανόνες της διάνοιας, όμως αποτυγχάνει σε όλες του τις πράξεις, γιατί το κίνητρό του είναι μη-ηθικό. «Κάποιος έχει μάθει να επιδοκιμάζει όλες τις [ηθικές] πράξεις, αλλά ακόμη του λείπει το κίνητρο ώστε να τις εκτελέσει. Η ανηθικότητα της πράξης σε αυτή την περίπτωση ανάγεται, όχι σε αυτό που θέλει η διάνοια, αλλά στη διαφθορά της βούλησης ή της καρδιάς» (*ΠΑΡΑΔΟΣΕΙΣ COLLINS*, 27:1429 / *LE*, σ. 72).

Ο Kant αποκλείει την περίπτωση να γίνει κατανοητό με ποιον τρόπο η κινητοποίηση της ηθικής πράξης μπορεί να προέρχεται από την πλευρά της διάνοιας, καθόσον την εξετάζει ως μία θεωρητική ικανότητα. «Καθόσον η διάνοια είναι η ικανότητα των κανόνων και της κρίσης, η ηθικότητα συνίσταται στην υπαγωγή της πράξης στην αρχή της διάνοιας. Με ποιον τρόπο όμως η διάνοια μπορεί να εμπεριέχει την αρχή [εκτέλεσης] των πράξεων, αυτό είναι δύσκολο να βρεθεί. […] Το ηθικό συναίσθημα είναι η ικανότητα να επηρεάζομαι από την ηθική κρίση. Όταν μέσω της διάνοιας κρίνω ότι μία πράξη είναι ηθικώς καλή, είμαι ακόμη πολύ μακριά από τα να πράξω με τον τρόπο που έχω κρίνει. Αν όμως αυτή η κρίση με κινητοποιεί να πράξω, τότε αυτή είναι το ηθικό συναίσθημα. Κανείς και ποτέ δεν πρόκειται να κατανοήσει με ποιον τρόπο η διάνοια δύναται να έχει κινητοποιητική ισχύ. Αναμφίβολα μπορεί να κρίνει, αλλά το να αποδώσει σε αυτή την κρίση κινητοποιητική ισχύ, ώστε να αποτελέσει κίνητρο ικανό να ωθήσει τη βούληση στην εκτέλεση της πράξης, αυτό το πρόβλημα αποτελεί τη φιλοσοφική λίθο» (*ΠΑΡΑΔΟΣΕΙΣ COLLINS*, 27:1428 / *LE*, σ. 71).

Για τον Kant, επομένως, το ηθικό κίνητρο αποτελεί ένα μυστήριο, όχι γιατί δεν μπορεί να κατανοηθεί η πραγματική του πηγή. Το μεγάλο ερώτημα δεν έγκειται στο από πού πηγάζει, αλλά *στον τρόπο με τον οποίο επενεργεί στη βούληση*. Ο Kant

[133] Ό. π., σ. 30. Όπως έχει τονίσει ο Henrich, η εξήγηση της λειτουργίας του ηθικού νόμου ως κινήτρου ενέχει έναν αντίστροφο χαρακτήρα σε σχέση με την «θεωρητική» εξήγηση. Ενώ κατά την θεωρητική γνώση μία δεδομένη πραγματικότητα προσδιορίζεται στο επίπεδο της έννοιας, στην περίπτωση της «ορθολογικής ηθικής» είναι η έννοια που επιχειρείται να προσδιοριστεί σε μία δεδομένη πραγματικότητα, δηλ. σε μία εμπειρική βούληση.

ισχυρίζεται στις *Παραδόσεις του Collins* πως η διάνοια αποτελεί την πηγή της ηθικής κινητοποίησης. Όταν κάποιος *πείθεται* να εφαρμόσει τον ηθικό νόμο, δεν υπάρχει αμφιβολία ότι η πηγή του ηθικού νόμου αποτελεί και την πηγή για την κινητοποίηση της πράξης. Αυτό που δεν μπορεί να κατανοηθεί είναι ο τρόπος με τον οποίο η διάνοια επηρεάζει το πεδίο της *εμπειρικής ψυχολογίας* των δρώντων. Το γεγονός ότι κάποιος *πείθεται* από τον ηθικό νόμο δεν επαρκεί για να εξηγηθεί η κινητοποίησή του. Είδαμε, άλλωστε, ότι ο Kant ενδιαφέρθηκε να προσεγγίσει το φαινόμενο του «ηθικού σκεπτικιστή», προκειμένου να εξηγήσει το μυστήριο της επιρροής του ηθικού κινήτρου. Στην περίπτωση του «ηθικού σκεπτικιστή» η αναγνώριση της εγκυρότητας του νόμου συνοδεύεται από την απουσία της κινητοποίησης. Όταν, λοιπόν, αντιστρόφως, κάποιος πείθεται από τον νόμο, αψηφά τις κλίσεις και εκτελεί ό, τι ο νόμος προστάζει, δεν έχει απλά πειστεί ή αναγνωρίσει την κανονιστική υπεροχή του νόμου, αλλά η βούλησή του έχει επηρεαστεί από τον ηθικό νόμο με τρόπο πιο ισχυρό από τον επηρεασμό που του άσκησαν οι εμπειρικές επιθυμίες. Ο Kant αρνείται να εξετάσει την ηθική κινητοποίηση ως ένα ζήτημα κατανόησης των κανονιστικών αρχών. Η αναγνώριση του ηθικού νόμου ως του κανονιστικού λόγου προς το πράττειν δεν παρέχει την *εξήγηση της πράξης* ως προς την *κινητοποίησή* της. Στην σκέψη του Kant ο «κινητοποιητικός λόγος του πράττειν» εκλαμβάνεται ως ένας «εξηγητικός λόγος», επειδή ακριβώς η κινητοποιητική επιρροή των πρακτικών αρχών προϋποθέτει την επενέργειά τους στην «αισθητικότητα» του ανθρώπου.

Θα δούμε στα επόμενα κεφάλαια ότι ο Kant δεν θα παραιτηθεί ποτέ από αυτή την άποψη. Έχοντας, όμως, κατά την προ-κριτική περίοδο της σκέψης του, αποσυνδέσει πλήρως τον καθαρά έλλογο χαρακτήρα του ηθικού νόμου από τον εμπειρικό επηρεασμό της «αισθητικότητας», η κατανόηση του τρόπου με τον οποίο ασκεί η διάνοια την κινητοποιητική της επενέργεια στη βούληση παραμένει ένα άλυτο μυστήριο: «Μία αισθητικότητα που θα εναρμονιζόταν με την κινητοποιητική ισχύ της διάνοιας θα ήταν το ηθικό συναίσθημα. Όμως *δεν μπορούμε να αισθανθούμε* [η έμφαση δική μας] την ηθικότητα μίας πράξης» (*ΠΑΡΑΔΟΣΕΙΣ COLLINS*, 27:1429 / *LE*, σ. 72).

1.4.3. Η διάκριση ανάμεσα στα «κίνητρα» και στα «ελατήρια» των πράξεων

Η αναγκαιότητα της διάκρισης του ηθικού νόμου από τους κινητοποιητικούς λόγους της πράξης στοχεύει στην απόρριψη της φυσιοκρατικής θέσης πως μόνο ό, τι κινητοποιεί εγγενώς τους *αισθητηριακούς* όρους της βούλησης πρέπει να εκληφθεί ως μία πρωτογενής πρακτική αρχή. Η *εγκυρότητα* του ηθικού νόμου ως πρακτικής αρχής δεν συνδέεται με την κινητοποιητική του ισχύ, η κινητοποιητική του ισχύς, όμως, εξαρτάται από τη δυνατότητά του να επηρεάζει τους ψυχολογικούς παράγοντες της βούλησης. Επομένως, η εν λόγω διάκριση δεν πρέπει να μας αποκρύψει την θεμελιακή θέση του Kant για την ηθική κινητοποίηση: ότι ο ηθικός νόμος αποτελεί έναν *παράγοντα επηρεασμού* των αισθητηριακών όρων της βούλησης. Αν και δεν έχει καταφέρει μέχρι τώρα να εξηγήσει τον τρόπο με τον οποίο συμβαίνει αυτό, είδαμε να ισχυρίζεται πως κάτι τέτοιο *όντως συμβαίνει*. Για να προσεγγίσει περαιτέρω το κομβικό αυτό ζήτημα εισάγει μία θεμελιακή διάκριση εντός του πεδίου κατανόησης της κινητοποιητικής επιρροής του ηθικού νόμου. Πρόκειται για τη διάκριση ανάμεσα στα *κίνητρα* και στα *ελατήρια* της πράξης. Ισχυρίζεται ο Kant πως η διάνοια κινητοποιεί μέσω «κινήτρων» («motiva», «Beweggründe»), ενώ η «αισθητικότητα» κινητοποιείται από «ελατήρια» («elateres animi», «Triebfeder»). Τα κίνητρα, ως «νοητικά αίτια», δεν μπορούν να αποτελέσουν αντίβαρο έναντι της επίδρασης των ελατηρίων, καθότι δεν μπορούν να συνδεθούν με κάποιο συναίσθημα (*ΠΑΡΑΔΟΣΕΙΣ COLLINS*, 27: 1429 / *LE*, σ. 72). Αυτό που εννοεί ο Kant με τη διάκριση ανάμεσα στα «κίνητρα» και τα «ελατήρια» είναι το εξής: τα κίνητρα της διάνοιας αποτελούν ουσιαστικά *κανονιστικούς λόγους προς το πράττειν* οι οποίοι δεν μπορούν να κινητοποιήσουν την «αισθητικότητα», μέσω της έγερσης κάποιου «παθολογικού» συναισθήματος. Ως «αισθητικότητα» ο Kant εκλαμβάνει το σύνολο των φυσικών κλίσεων, δηλ. τις φυσικές επιθυμίες και τα συναισθήματα που οι επιθυμίες αυτές ενεργοποιούν. Η ικανοποίηση των κλίσεων προϋποθέτει την επίδραση εμπειρικών πρακτικών αρχών στη βούληση, μέσω των οποίων η τελευταία, ως ψυχική ικανότητα κινητοποιεί την πράξη. Αυτές οι εμπειρικές πρακτικές αρχές που ενεργοποιούν συναισθήματα καλούνται «ελατήρια». Τα «κίνητρα» εκφράζουν την «αντικειμενική» διάσταση της κινητοποίησης, διότι «κινούν» τη βούληση σε επίπεδο εννοιολογικό, δίχως την αναφορά σε κανέναν εμπειρικό όρο. Αποτελούν αντικειμενικούς λόγους προς το πράττειν, δηλ. λόγους βάσει των οποίων ο δρων *οφείλει* να πράξει. Τα

ελατήρια αποτελούν την «υποκειμενική» διάσταση της πράξης, διότι εξαρτώνται από την εμπειρική συγκρότηση του δρώντος και τον κινητοποιούν προς την εκτέλεση της πράξης, υπό τον όρο της ικανοποίησης των κλίσεών του.

Πρέπει να προσέξουμε, όμως, το εξής: ο Kant δεν ισχυρίζεται πως οι κανονιστικοί λόγοι προς το πράττειν, δηλ. οι αντικειμενικές πρακτικές αρχές, δεν κινητοποιούν. Άλλωστε τους αποδίδει τον κατεξοχήν ορισμό της έλλογης ψυχικής κίνησης, αποκαλώντας τες «κίνητρα» ή, κυριολεκτικώς, «θεμέλια της κίνησης» («Beweggründe»). Ισχυρίζεται απλά ότι μπορούν να κινητοποιήσουν μόνο μέσω της *πειθούς*. Για την εκτέλεση της πράξης προϋποτίθεται, όπως είδαμε, και η εκπλήρωση ενός «υποκειμενικού» όρου, δηλ. η επενέργεια του ηθικού νόμου στην αισθητικότητα των δρώντων. Για να καταστεί ένας αυθεντικός κινητοποιητικός παράγοντας, ο νόμος της διάνοιας θα πρέπει να αποτελέσει και το «ελατήριο» της πράξης. Να καταστεί δηλ. ένας παράγοντας επηρεασμού της εμπειρικής βούλησης. Αυτή ακριβώς είναι η πραγματική διάσταση του προβλήματος της ηθικής κινητοποίησης στον Kant, όπως αυτή διαμορφώνεται μέχρι και τις *Παραδόσεις του Collins*: Η αντικειμενική εγκυρότητα της ανώτατης αρχής της ηθικότητας οφείλεται στο ότι αποτελεί μία αντικειμενική κρίση ως προς το αγαθό η οποία δεν συναρτάται από εμπειρικούς όρους. Με ποιον τρόπο, όμως, η αναγνώριση της εγκυρότητάς της μπορεί να συνδεθεί με την «αισθητικότητά»; Αυτή η σύνδεση θα αποτελούσε άλλωστε και το *ηθικό* συναίσθημα (*ΠΑΡΑΔΟΣΕΙΣ COLLINS*, 27: 1429 / *LE*, μτφρ. σ. 72). Μπορεί να ανευρεθεί μία τέτοια σύνδεση ή μήπως η ανθρώπινη βούληση, ακόμη και του ατόμου εκείνου που έχει επιδοκιμάσει και κατανοήσει την ηθικότητα, είναι καταδικασμένη στη διαφθορά;

Η πρώτη απάντηση που επιχειρεί να δώσει ο Kant έχει έναν *νοησιαρχικό* χαρακτήρα, καθώς επιζητεί τη σύσταση του ηθικού συναισθήματος στη βάση της λογικής συνοχής των κανόνων της διάνοιας.[134] Θεωρεί δηλ. ότι υφίσταται κάποια σύνδεση ανάμεσα στην θεωρητική λειτουργία της νόησης και στη συγκρότηση του ηθικού συναισθήματος στους ανθρώπους, η οποία μπορεί να ενισχυθεί μέσω της εκπαίδευσης και της «συνήθειας» («habitus»). Η σύνδεση αυτή οφείλεται, όχι στην επίδραση της θεωρητικής σκέψης και των κανόνων της στη συγκρότηση της εμπειρικής βούλησης, αλλά στην αναλογία ανάμεσα στη θεωρητική νοητική λειτουργία της υπαγωγής των κανόνων και στη σύσταση των συναισθημάτων. Η

[134] Βλ. H. E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 1990, σ. 69.

διάνοια «νοεί» («denkt») την καταπάτηση του ηθικού κανόνα, η βούληση «αισθάνεται» («fühlt») την ανηθικότητα της πράξης. Αλλά η νόηση δεν έχει κάποια «μυστική οργάνωση» για να παραγάγει το ηθικό συναίσθημα. Αν μία πρακτική αρχή κρίνεται από τη διάνοια ως ενάντια στον ανώτατο πρακτικό κανόνα, η διάνοια *αντιστέκεται στην πράξη*, και αν καταφέρει μέσω των «αντικειμενικών θεμέλιων λόγων της» («Beweggründe») να εναρμονίσει με αυτή την αντίσταση τα συναισθήματα, τότε συγκροτείται το ηθικό συναίσθημα, δηλ. η ηθική κινητοποίηση (*ΠΑΡΑΔΟΣΕΙΣ COLLINS*, 27: 1429-1430 / *LE*, μτφρ. σ. 72).

Τα ουσιώδη χαρακτηριστικά της πρώτης καντιανής απάντησης στο ζήτημα της ηθικής κινητοποίησης είναι τα εξής: (α) η λογική λειτουργία των κανόνων της σκέψης αποδέχεται ή απορρίπτει μία πράξη σε επίπεδο εννοιολογικό, και όχι ψυχολογικό (β) τα κίνητρα που ανάγονται στη διάνοια επιδρούν στη βούληση ως *κανονιστικοί* λόγοι της πράξης, (γ) η κινητοποιητική ισχύς της διάνοιας έγκειται στην πειθώ και (δ) η *ηθική* κινητοποίηση τελείται μέσω της συγκρότησης «ελατηρίων». Τα ελατήρια αυτά έχουν τον χαρακτήρα εμπειρικών συναισθημάτων που εναρμονίζονται με τον ηθικό κανόνα.

Σε μία σημείωση του Kant που χρονολογείται στα έτη 1775-1776 βλέπουμε πως εξετάζει το ενδεχόμενο η κινητοποιητική ισχύς των ηθικών αρχών να επενεργεί, όχι μόνο «αντικειμενικά», δηλ. ως ο κανονιστικός λόγος της πράξης, αλλά και «υποκειμενικά», ως *ελατήριο*. Αναζητάει δηλ. το ενδεχόμενο ο κανονιστικός λόγος της πράξης να μπορεί να συνδεθεί με κάποιο ηθικό συναίσθημα το οποίο δεν θα υπόκειται σε εμπειρικούς όρους. Το χωρίο έχει ως εξής: «Τα ηθικά κίνητρα δεν πρέπει να έχουν μόνο *αντικειμενικώς αναγκαία ισχύ* για την πρακτική πειθώ της διάνοιας, αλλά και *υποκειμενικώς αναγκαία ισχύ*, πρέπει δηλ. να είναι *ελατήρια*. Η υποκειμενική συνθήκη, υπό την οποία μπορούν να θεωρηθούν ως τέτοια, αποκαλείται *συναίσθημα*. Εάν επρόκειτο για πραγματικό συναίσθημα, τότε ο εξαναγκασμός αυτός θα ήταν παθολογικός. Η *αιτία της ώθησης* δεν θα ήταν τότε *κίνητρο*, αλλά απλώς *ερέθισμα*. Δεν θα μας κινούσε το ηθικώς ορθό, αλλά η *ηδονή*. Σε αυτή την περίπτωση η *ηθική αίσθηση* αποκαλείται έτσι μόνο κατ' *αναλογία* και δεν θα έπρεπε να αποκαλείται αίσθηση, αλλά φρόνημα («Gesinnung»), σύμφωνα με το οποίο τα ηθικά κίνητρα εξαναγκάζουν ακριβώς σαν *ερεθίσματα*. Ως προς το πραγματικό συναίσθημα, αυτό αποτελεί μία μη-οντότητα, απλά μία *αίσθηση κατ' αναλογία*, και εξυπηρετεί μόνο στο να εκφράσει μία ικανότητα (όχι μία δεκτικότητα) για την οποία δεν έχουμε κανένα όνομα» (18: 184 / *NF*, σ. 415).

Στην ίδια περίπου χρονική περίοδο με τη συγγραφή του πανεπιστημιακού συγγράμματος από το οποίο αντλήθηκαν οι *Παραδόσεις του Collins* (1775) βλέπουμε πως ο Kant μεταβάλλει αρκετά την άποψή του. Εξετάζει τώρα την περίπτωση η αντικειμενική ηθική αρχή να αποτελεί, όχι μόνο το *κίνητρο* της πράξης, αλλά και το *ελατήριό* της. [135] Ερευνάει επομένως το εξής ενδεχόμενο (το οποίο λίγο καιρό πριν το απέκλειε): ο αντικειμενικός ηθικός νόμος να μην ανάγει την κινητοποιητική του ισχύ μόνο στον *κανονιστικό* του χαρακτήρα, αλλά να κινητοποιεί και διαμέσου του συναισθήματος. Η απάντηση που δίνει φανερώνει και την αμηχανία του απέναντι σε ένα τέτοιο ενδεχόμενο. Κάνει λόγο για μία «υποκειμενική» ηθική κινητοποίηση βάσει ενός *μη πραγματικού* συναισθήματος. Τι ακριβώς σημαίνει ένα μη πραγματικό ή «ένα κατ' αναλογία» συναίσθημα, ένα συναίσθημα το οποίο αποτελεί μία «μη- οντότητα»; Και πως είναι δυνατόν κάτι τέτοιο να επιδρά στο πεδίο της εμπειρικής βούλησης; Ο Kant μοιάζει εγκλωβισμένος, καθότι έχει παραδεχτεί πως οποιοσδήποτε επηρεασμός από ένα «παθολογικού» τύπου συναίσθημα δεν μπορεί να συμβιβαστεί με την *ηθική* κινητοποίηση. Αναζητά, όμως, να προσδιορίσει έναν τύπο ηθικής κινητοποίησης, όπου η κανονιστική διάσταση της ηθικής αρχής θα αντικατοπτρίζεται στο πεδίο του συναισθήματος, όχι μόνο ως «κίνητρο», αλλά και υποκειμενικώς, ως το «ελατήριο» που συγκροτεί ή ενεργοποιεί το ηθικό συναίσθημα. Σε αυτή τη σημείωση βλέπουμε τον Kant να διατυπώνει για πρώτη φορά μια θεώρηση της ηθικής κινητοποίησης, όπου ο ηθικός νόμος επιδρά «υποκειμενικώς» στη βούληση με έναν *μη παθολογικό τρόπο*. Η αμηχανία που εκδηλώνεται στην ορολογία του κατά τον προσδιορισμό της συνάφειας του ηθικού κινήτρου με το ηθικό συναίσθημα έγκειται στο ότι επιζητεί μία ψυχολογική επίδραση του ηθικού νόμου στη βούληση δίχως αυτή να ανάγεται σε κάποιο εμπειρικού τύπου συναίσθημα.

---

[135] Η αναζήτηση μίας άμεσης συνάρτησης της ανώτατης αρχής της ηθικότητας με την κινητοποίηση της ηθικής πράξης στο πεδίο του συναισθήματος και των «ελατηρίων» επανέρχεται διαρκώς στη σκέψη του Kant κατά τη δεκαετία του 1770. Η αρχική αμφιταλάντευση δίνει τη θέση της σε μία σταθερή υποστήριξη της θέσης. Ενδεικτική, ως προς αυτό, είναι η επιστολή του Kant προς τον Herz από το 1773. Ισχυρίζεται εκεί ο Kant: «Το ανώτατο θεμέλιο της ηθικότητας δεν πρέπει να συναχθεί από την ευαρέσκεια. Πρέπει το ίδιο να ευαρεστεί στον ύψιστο βαθμό. Διότι, δεν αποτελεί απλώς μία θεωρητική έννοια, αλλά πρέπει να έχει «κινητοποιητική ισχύ» («bewegende Kraft»). Γι' αυτό, παρότι το ανώτατο θεμέλιο της ηθικότητας είναι «διανοητικό» («intellektuell»), πρέπει να έχει μία άμεση σύνδεση με τα πρωταρχικά ελατήρια της βούλησης». (10: 145, *CORRESPODENCE*., σ. 140). Σ' αυτή την επιστολή προς τον Herz ο Kant επιζητεί τη δυνατότητα του ηθικού νόμου να προκαλεί μία «ευαρέσκεια» κατά τη λειτουργία του ως ελατηρίου της πράξης. Είναι, έτσι, φανερή η αμφιταλάντευση της σκέψης του σε σχέση με την αμέσως προαναφερθείσα σημείωση, όπου κάθε εμπειρική, και όχι καθαρά διανοητική, ώθηση προς την πράξη, είναι «ερέθισμα» που εγείρει το συναίσθημα της ηδονής, και γι' αυτό το λόγο αποκλείεται από το να εκληφθεί ως παράγοντας ηθικής κινητοποίησης προς την πράξη.

Το σημαντικό στοιχείο πάντως είναι ότι ο Kant κινείται σε μία διαφοροποίηση της αρχικής του άποψης, όπως αυτή διαγραφόταν στις *Παραδόσεις Collins*. Η σκέψη που καθοδηγεί πλέον τον Kant είναι η ανεύρεση ενός κινητοποιητικού παράγοντα στο πεδίο της συναισθηματικής συγκρότησης του ατόμου που δεν θα έχει *παθολογικό* χαρακτήρα. Επιζητεί να δείξει ότι η έλλογη διάσταση του principium diiudicationis ταυτίζεται με μία *ενεργητική λειτουργία των κανονιστικών λόγων της νόησης στο επίπεδο των κινητοποιητικών λόγων της βούλησης*. Πρέπει να δειχθεί, εν ολίγοις, ότι η κινητοποιητική ισχύς του Λόγου δεν περιορίζεται μονάχα στην πειθώ, αλλά και στην έγερση μίας ψυχολογικής επίδρασης, διαμέσου ενός *μη παθολογικού* συναισθήματος. Για να αναδειχθεί το γνήσιο ηθικό συναίσθημα, κάτι το οποίο θα ισοδυναμούσε με την κατάδειξη της ενεργητικής διάσταση της νόησης, θα χρειαστεί προηγουμένως ο Kant να βρει τις πηγές της ανθρώπινης πράξης στην *αυτενέργεια του Λόγου* και στην *πρακτική ελευθερία*.

ΚΕΦ. 2 **ΑΥΤΕΝΕΡΓΕΙΑ ΤΗΣ ΠΡΑΞΗΣ ΚΑΙ ΝΟΗΤΗ ΑΙΤΙΟΤΗΤΑ**

2.1. ΤΟ ΕΝΕΡΓΗΜΑ ΤΗΣ ΑΥΤΕΝΕΡΓΕΙΑΣ ΤΗΣ ΔΙΑΝΟΙΑΣ

Η έρευνά μας αναζητάει την πραγματική θέση του Kant για την κινητοποιητική ισχύ του καθαρού Λόγου, με άξονα αναφοράς τον ρόλο της «συνείδησης του ηθικού νόμου» ως του ελατηρίου της ηθικής πράξης. Κρίνουμε λοιπόν ως απαραίτητη προϋπόθεση για την κατανόηση του ζητήματος να εκκινήσουμε την ανάλυσή μας από την κομβική για τη φιλοσοφία του Kant έννοια της *αυτενέργειας* των έλλογων ικανοτήτων του ανθρώπινου πνεύματος, γιατί σε αυτήν ανάγεται και η αυτενέργεια της ανθρώπινης πράξης. Όπως θα δούμε και παρακάτω, για τον Kant, η έλλογη εκείνη ικανότητα στην οποία κατ' εξοχήν ανήκει το ενέργημα της αυτενέργειας είναι η διάνοια. Αυτή είναι επίσης και η «αξιοθαύμαστη» ικανότητα όπου για πρώτη φορά «φανερώνεται στον άνθρωπο η συνείδηση του ηθικού νόμου» (*ΚΚΛ*, Β 431). Γι' αυτό λοιπόν κρίνουμε ως απαραίτητη αφετηρία για ολόκληρη την έρευνά μας την εξέταση του *αυτενεργού ενεργήματος* της διάνοιας.

Στην *Κριτική του καθαρού Λόγου* ο Kant επεξεργάζεται συστηματικά κάποιες θέσεις σχετικά με την ανθρώπινη συμπεριφορά και την ηθική πράξη. Στο πλαίσιο του κριτικού ιδεαλισμού τίθενται τα θεμέλια για την επανεξέταση σημαντικών για την ηθικών εννοιών, όπως η ελευθερία της βούλησης, οι ηθικές προσταγές, η έννοια του δέοντος, το ανθρώπινο αγαθό και τα κίνητρα της πράξης. Εδώ συναντούμε για πρώτη φορά με σαφήνεια την αντιπαράθεση του Kant με την πρακτική φιλοσοφία του εμπειρισμού και του ηθικού συναισθήματος. Η μεταβολή του προσανατολισμού είναι δραματική. Η θεμελιακή παραδοχή που διαχωρίζει τον Kant από την παράδοση του εμπειρισμού, τόσο στο πεδίο της θεωρητικής, όσο και στο πεδίο της πρακτικής φιλοσοφίας, αφορά στον *ενεργητικό χαρακτήρα* όλων των διαστάσεων της έλλογης ικανότητας του ανθρώπου.

Στο επίπεδο της θεωρητικής φιλοσοφίας η ενεργητικότητα αυτή εκφράζεται με την έννοια της «αυτενέργειας» («Spontaneität»). Ο Kant ισχυρίζεται πως κάθε γνώση πρέπει να αναχθεί σε δύο θεμελιώδεις γνωστικές ικανότητες του ανθρώπινου «ψυχισμού» («Gemüt»): στην «αισθητικότητα» («Sinnlichkeit») η οποία συνίσταται

στην διεργασία της «πρόσληψης των εντυπώσεων» ή των παραστάσεων («Rezeptivität der Eindrücke»), και στην «διάνοια» («Verstand») μέσω της οποίας επιτελείται η «αυτενέργεια των εννοιών» («Spontaneität der Begriffe») (*ΚΚΛ*, Α 19 / Β 33 ˙ Α 50-51 / Β 74-75). Η φύση του ανθρώπου είναι έτσι, ώστε τα αντικείμενα να μην μπορούν παρά να δίνονται υπό την μορφή παραστάσεων στην αισθητηριακή εποπτεία, και οι παραστάσεις των αντικειμένων μόνο διαμέσου της διάνοιας μπορούν να «νοηθούν». Επομένως, η συγκρότηση της γνώσης προϋποθέτει εμπειρική πρόσληψη του αντικειμένου και εννοιολογική υπαγωγή του. Μέσω της διάνοιας, η πολλαπλότητα των αισθητηριακών εντυπώσεων ενοποιείται εννοιολογικά, υπαγόμενη σε γενικούς όρους ή σε έννοιες που δεν ανάγονται στην εμπειρία, αλλά στην ίδια τη διάνοια.

Στον ανθρώπινο «ψυχισμό» ενυπάρχουν δύο θεμελιακές διεργασίες για την απόκτηση της γνώσης. Η διεργασία του *επηρεασμού* από εμπειρικά αντικείμενα και η διεργασία της *νόησης* αυτών των αντικειμένων, από την οποία πηγάζουν έννοιες (*ΚΚΛ*, Α 19 / Β 33). Η πρώτη έχει τον χαρακτήρα της *δεκτικότητας* και η δεύτερη της *αυτενέργειας*. Για να αποτελέσει η αισθητικότητα πηγή γνώσης προϋποτίθεται ο επηρεασμός της από τα αντικείμενα της εμπειρίας. Η διάνοια αντιθέτως καθίσταται πηγή γνώσης με μόνη προϋπόθεση την ικανότητα να παράγει δικές της παραστάσεις («Vorstellungen von selbst hervorzubringen») (*ΚΚΛ*, Α 51/ Β 75). Οι έννοιες της διάνοιας έχουν για τον Kant μονάχα εμπειρική χρήση, δηλ. ως γνωσιακές έννοιες, η μόνη θεμιτή εφαρμογή τους περιορίζεται στα αντικείμενα και στους όρους της εποπτείας. Η εμπειρική χρήση των εννοιών δεν αναιρεί καθόλου τον αυτενεργό χαρακτήρα της διάνοιας, διότι μονάχα η *χρήση* των εννοιών είναι εμπειρική και όχι η *προέλευση* τους.

Αυτή η δυνατότητα της διάνοιας να παράγει αφ' εαυτής μη εμπειρικές έννοιες, θα επιχειρηθεί να συναχθεί λογικά διαμέσου της υπερβατολογικής παραγωγής των καθαρών εννοιών της διάνοιας. Η, εν είδει απόδειξης, λογική συναγωγή στοχεύει να εδραιώσει την παραδοχή εκείνη που οι επιφανέστεροι εμπειριστές θεώρησαν αδύνατη: ότι η διάνοια μπορεί να αποτελέσει η ίδια τον *δημιουργό της εμπειρικής γνώσης* (*ΚΚΛ*, Α 97 / Β 127). Στο κεφάλαιο για την υπερβατολογική παραγωγή των κατηγοριών της διάνοιας ισχυρίζεται ο Kant πως η σύνδεση του πολλαπλού των εμπειρικών παραστάσεων δεν μπορεί να επιτευχθεί μέσω των αισθήσεων, αλλά μονάχα διαμέσου ενός «ενεργήματος της αυτενέργειας» («Actus der Spontaneität»), το οποίο ανάγεται στην ικανότητα της διάνοιας (*ΚΚΛ*, Β 130). Σε αυτό το ενέργημα

της αυτενέργειας πρέπει να αποδοθεί η διεργασία της «σύνθεσης» («Synthesis»), διότι ισούται με τη συνένωση του πολλαπλού των εμπειρικών παραστάσεων, η οποία ποτέ δεν μπορεί να προκύψει από τις αισθήσεις. Το «ενέργημα της αυτενέργειας» περιγράφεται ως ένα ενέργημα της «αυτο-δραστηριότητας» («Selbsttätigkeit») ή της αυτενέργειας του υποκειμένου (*ΚΚΛ*, Β 131). Ο Kant θεωρεί ότι δεν πρέπει να σταματήσουμε στις έννοιες τις διάνοιας, αλλά να αναζητήσουμε «ακόμη περαιτέρω» («noch höher suchen») (*ΚΚΛ*, Β 131) την βασική προϋπόθεση της εννοιολογικής σύνθεσης του πολλαπλού, δηλ. την a priori έννοια που προσφέρει την ενότητα αυτής της σύνθεσης. Σε αυτή την έννοια θα αποκαλυφθεί και η θεμελιακή συνέπεια του αυτενεργού ενεργήματος της διάνοιας.

Η έννοια αυτή, η οποία ως a priori λογική μορφή επιφέρει την ενότητα στη σύνθεση του πολλαπλού των παραστάσεων, είναι το «εγώ νοώ» («ich denke») (*ΚΚΛ*, Β 131-132). Η ενότητα της σύνθεσης εδράζεται σε μια μη εμπειρικώς αναγόμενη ενότητα, την οποία ο Kant αποκαλεί «υπερβατολογική ενότητα της αυτοσυνειδησίας» («transzendentale Einheit des Selbstbewusstseins») ή «ενότητα της καθαρής κατάληψης» («Einheit der reine Apperzeption») (*ΚΚΛ*, Β 132). Στην αυτοσυνειδησία ως την μορφική παράσταση του «εγώ νοώ», ανευρίσκουμε το πλέον θεμελιακό ενέργημα της αυτενέργειας της θεωρητικής σκέψης. Η αυτο-δραστηριότητα του υποκειμένου στο συγκεκριμένο πεδίο σκέψης και γνώσης συνίσταται στη συγκρότηση της αυτοσυνειδησίας, στην οποία θεμελιώνεται κάθε σύνθεση εμπειρικών παραστάσεων (*ΚΚΛ*, Β 134). Γι' αυτό και στην a priori ενότητα του «εγώ νοώ» ο Kant, όπως λέει, ανακαλύπτει την ανώτερη αρχή σε όλη τη σφαίρα της ανθρώπινης γνώσης (*ΚΚΛ*, Β 135)

Το ενέργημα της αυτενέργειας της διάνοιας είναι επομένως υψίστης σημασίας για την κατανόηση της σκέψης του Kant, όχι μόνο στο πεδίο της θεωρητικής γνώσης αλλά και στο πεδίο της ηθικής. Το πρωτογενές αυτό ενέργημα που πηγάζει από τους κόλπους του ανθρώπινου ψυχισμού ταυτίζεται με την υπόδειξη ενός υποκειμένου το οποίο έχει συνείδηση για την αυτενέργεια της σκέψης του.[136] Επιτυγχάνεται έτσι το πρώτο βήμα το οποίο αργότερα θα οδηγήσει στη συζήτηση για την αυτενέργεια της ανθρώπινης πράξης και στην συγκρότηση του ηθικού προσώπου. Στην μορφική ενότητα της παράστασης του *εγώ νοώ* συγκροτείται ως λογική δυνατότητα η έννοια του «εαυτού» ως αυτοσυνειδησίας και έτσι αντικρούεται η λογική κατάληξη του

[136] βλ. H. E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 1990, σελ. 37.

εμπειρισμού, ο οποίος, αγνοώντας τον αυτενεργό χαρακτήρα της σκέψης, διαλύει την έννοια της προσωπικής ταυτότητας και του εαυτού.[137]

Καθόλου τυχαία, αναφέρει ο Kant πως στην διάνοια του φανερώθηκε για πρώτη φορά «η συνείδηση του ηθικού νόμου» (*ΚΚΛ*, Β 431). Διότι η ενότητα της αυτοσυνειδησίας του υπερβατολογικού υποκειμένου, το οποίο αποτελεί το θεμελιώδες προϊόν της αυτενέργειας της θεωρητικής σκέψης, μπορεί να μην χρησιμεύει καθόλου ως προς την απόδειξη της πραγματικής ύπαρξης ενός νοητού εαυτού ή μιας ψυχής πέραν των ορίων της εμπειρίας, συνεισφέρει όμως στην ανάδυση μίας «υπόθεσης»: ότι μπορούν να ανευρεθούν στη «ηθική συνείδηση» («Gewissen») καθοριστικές για την ύπαρξή μας a priori έννοιες του Λόγου. Κατ' αυτόν τον τρόπο θα αναδυόταν ένα είδος αυτενέργειας, διαμέσου της οποίας η ύπαρξή μας θα φανερωνόταν πως κατέχει την ικανότητα να νομοθετεί και να καθορίζει την πραγματικότητά της δίχως καμία εξάρτηση από την εμπειρική εποπτεία. Κατ' αυτό τον τρόπο δημιουργούνται οι όροι ώστε η συνείδηση της ύπαρξής μας να αναφερθεί σε έναν νοητό κόσμο (*ΚΚΛ*, Β 430).

2.2. Η ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ ΩΣ ΦΥΣΙΚΗ ΚΑΤΑΒΟΛΗ ΤΟΥ ΛΟΓΟΥ

Ο καθαρός Λόγος για τον Kant αποτελεί την ανώτερη από τις γνωστικές ικανότητες του πνεύματος για την επεξεργασία του υλικού της εποπτείας και την υπαγωγή του σε μία ανώτερη ενότητα της σκέψης (*ΚΚΛ*, Α 298 / Β 356). Σε αντίθεση με όσα ειπώθηκαν για τη διάνοια, ο Kant δεν αναφέρεται σε κάποιο αντίστοιχο πρωτογενές ενέργημα αυτενέργειας του καθαρού Λόγου, παρότι και αυτός αποτελεί πηγή εννοιών και γνώσης. Αυτό οφείλεται στο ότι η λειτουργία του Λόγου δεν αναφέρεται άμεσα στο πεδίο της εποπτείας και των εμπειρικών αντικειμένων, αλλά μονάχα έμμεσα, διαμέσου των κατηγοριών της διάνοιας. Ο καθαρός Λόγος δεν αποτελεί ούτε πηγή έμφυτων εννοιών που εφαρμόζονται άμεσα στα αντικείμενα, ούτε πηγή αυθαίρετων εννοιολογικών επινοήσεων. Η λειτουργία του δεν στρέφεται προς την ενοποίηση της εποπτείας, αλλά προς την ενοποίηση της σκέψης και των εννοιών της. Επομένως, η πρωτογενής αυτενέργεια της σκέψης, δηλ. η παραγωγή καθαρών εννοιών από τους ίδιους τους κόλπους του ψυχισμού, έχει ήδη εκδηλωθεί με τις κατηγορίες της

[137] D. Hume, *Treatise on Human Nature*, 1. 4. 6, Νέα Υόρκη: Prometheus Books 1992. (ελλ. έκδ.: D. Hume, *Πραγματεία για την Ανθρώπινη Φύση*, μτφρ. Μ. Πουρνάρη, Αθήνα: Πατάκης 2005, σ. 439-455).

διάνοιας και την σύνθεση του πολλαπλού της εποπτείας. Ως πηγή εννοιών, όμως, ο καθαρός Λόγος πρέπει να εκφράζει ένα είδος αυτενέργειας της σκέψης το οποίο εκδηλώνεται σε πεδίο απρόσιτο για τη διάνοια. Αυτό ακριβώς θα εξετάσουμε σε τι συνίσταται.

Ο Λόγος ορίζεται από τον Kant ως η «ικανότητα των αρχών» («das Vermögen der Prinzipien»), εν αντιθέσει με τη διάνοια που ορίζεται ως η «ικανότητα των κανόνων» («das Vermögen der Regeln») (*ΚΚΛ*, A 299 / B 356). Η διάκριση μεταξύ «κανόνων» και «αρχών» είναι σημαντική γιατί υποδηλώνει το είδος της γνώσης που πηγάζει από τον καθαρό Λόγο. Οι κατηγορίες της διάνοιας αποτελούν «αρχές» μόνο με την ευρύτερη σημασία του όρου, μόνο καθόσον δηλ. μ' αυτές εκφράζεται μία γνώση που συλλαμβάνει «το επιμέρους» («das Besondere») εντός «του καθολικού» («im Allgemeinen»). Με την αυστηρή, και για τον Kant, μη αμφίσημη σημασία του όρου, ως «αρχές» της γνώσης μπορούν να θεωρηθούν εκείνες οι έννοιες που συγκροτούν ένα σύνολο συνθετικών γνώσεων εντελώς a priori, δίχως η εφαρμογή τους να προϋποθέτει τις καθαρές μορφές της εποπτείας. Με τη στενή σημασία του όρου, ούτε οι κατηγορίες της διάνοιας ούτε τα αξιώματα των μαθηματικών μπορούν να συγκροτήσουν μία συνθετική γνώση που να εδράζεται σε a priori έννοιες, διότι απαιτείται η εποπτεία και οι a priori μορφές της για να εφαρμοστούν. Για παράδειγμα η κατηγορία της αιτιότητας δεν προκύπτει από κάποια a priori έννοια του γίγνεσθαι, αλλά προϋποθέτει τους όρους μίας δυνατής εμπειρίας συμβάντων (*ΚΚΛ*, A 301 / B 357). Ότι ο Λόγος αποτελεί την «ικανότητα των αρχών», σημαίνει αφενός πως από αυτόν προκύπτουν έννοιες των οποίων *η χρήση* δύναται να μην είναι εμπειρική και μόνο, όπως συμβαίνει με τις κατηγορίες, και αφετέρου, ως γνωστική ικανότητα, μπορεί να συγκροτήσει μία συνθετική γνώση που να εδράζεται σε a priori έννοιες.

Το μεγάλο ερώτημα που προκύπτει σχετικά με τη χρήση του καθαρού Λόγου είναι με ποιον τρόπο μπορεί να συγκροτηθεί μία συνθετική γνώση, η οποία εδράζεται σε έννοιες οι οποίες δεν προϋποθέτουν τις a priori μορφές της εποπτείας και δεν αναφέρονται άμεσα σε κανένα εμπειρικό αντικείμενο (*ΚΚΛ*, A 306 / B 363); Ένα τέτοιο είδος γνώσης φαίνεται να αντιφάσκει με το θεμελιώδες συμπέρασμα της «Υπερβατολογικής Αναλυτικής» πως κάθε γνώση απαιτεί την αναφορά των εννοιών σε αντικείμενα μίας δυνατής εμπειρίας, διαμέσου των μορφών της εποπτείας. Ο Kant δεν το αγνοεί αυτό, το συμπέρασμά του, όμως, δεν είναι πως ο καθαρός Λόγος δύναται να προσφέρει τέτοιου είδους γνώση, αλλά ότι αυτό ακριβώς απαιτεί η χρήση

του.[138] Εν ολίγοις, αυτό που τονίζει ο Kant είναι ότι η χρήση του καθαρού Λόγου προσβλέπει στην ίδια δραστηριότητα στην οποία προσέβλεπε το ενέργημα της αυτενέργειας της διάνοιας, αλλά σε ένα ανώτερο και δίχως όρους εννοιολογικό επίπεδο. Ενώ δηλ. στο πεδίο της διάνοιας η χρήση των κατηγοριών προσέβλεπε στην ενοποίηση του πολλαπλού των παραστάσεων, υπάγοντάς το στην ενότητα των κατηγοριών, ο καθαρός Λόγος διαμορφώνει μία «απαίτηση» («Forderung der Vernunft») για την υπαγωγή του πολλαπλού των κατηγοριών στην ενότητα των εννοιών του (*ΚΚΛ*, A 305 / B 362), αποβλέποντας έτσι στην επίτευξη της ανώτερης δυνατής ενότητας της έλλογης γνώσης.

Η μορφή που παίρνει η αναζήτηση της τελικής ενότητας της γνώσης από τον Λόγο περιγράφεται ως μία διαδικασία αναζήτησης του «απολύτου» εκείνου όρου, ο οποίος ενοποιεί και ταυτόχρονα ολοκληρώνει τη γνώση που επιτυγχάνεται μέσω της διάνοιας (*ΚΚΛ*, A 307 / B 364). Αυτή ακριβώς η αναζήτηση αποτελεί την ανώτερη καθοδηγητική αρχή του καθαρού Λόγου και από αυτήν αναδύονται οι «θεμελιώδεις αρχές» («Grundsätze»), που προσιδιάζουν στη χρήση του. Οι αρχές αυτές είναι «υπερβατικές» («transzendent») ως προς τις εμπειρικές παραστάσεις, καθώς δεν υφίσταται καμία εμπειρία που να ικανοποιεί την αρχή αναζήτησης απολύτων όρων (*ΚΚΛ*, A 308 / B 365). Όπως τονίζει ο Kant, ο ίδιος ο όρος «έννοια του Λόγου» («Vernunftbegriff») υποδεικνύει αφενός την άρση κάθε εμπειρικού περιορισμού και αφετέρου τη συγκρότηση μίας γνώσης, στην οποία θα υπαχθεί, ως μέρος της, το σύνολο της εμπειρίας (*ΚΚΛ*, A 310-311 / B 367). Οι αρχές ή έννοιες αυτές του Λόγου, τις οποίες ο Kant αποκαλεί «υπερβατολογικές Ιδέες», δεν επινοούνται από τον καθαρό Λόγο αυθαιρέτως («sie sind nicht willkürlich erdichtet»), αλλά ανάγονται στην ίδια τη φύση του Λόγου (*ΚΚΛ*, A 327 / B 384). Η δραστηριότητα δηλ. του καθαρού Λόγου να ενοποιεί την ολότητα των όρων που συγκροτούν την εμπειρική γνώση, υπάγοντας την σε απόλυτους όρους, είναι η κατ' εξοχήν και αναγκαία δραστηριότητά του.[139]

Το σημαντικό για την έρευνά μας είναι να διαπιστώσουμε τώρα αν αυτή η «απαίτηση του Λόγου» για ενοποίηση της σκέψης και του συνόλου της εμπειρικής γνώσης φανερώνει την εκδήλωση μίας αυτενέργειας της έλλογης δραστηριότητας του

---

[138] Βλ. H. E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, New Haven and London: Yale University Press 2004 (2η έκδ.), σ. 309.

[139] Είναι πολύ εύστοχη η σχετική παρατήρηση του Allison πως η δραστηριότητα του καθαρού Λόγου και η αναγκαιότητα του χαρακτήρα της μπορεί να εκληφθεί ως η «διανοητική» («intellectual») κατηγορική προσταγή, κατ' αντιστοιχία με την κατηγορική προσταγή στο πεδίο του πρακτικού Λόγου. Ό. π., σ. 312.

«ψυχισμού». Έχει ειπωθεί συχνά από σχολιαστές πως, για τον Kant η έλλογη δραστηριότητα του ανθρώπου φανερώνει μία ενεργητικότητα και αυτενέργεια σε όλες της τις εκφάνσεις.[140] Όσον αφορά τη γνώση των αντικειμένων της εμπειρίας, το πρωτογενές ενέργημα της αυτενέργειας του πνεύματος πηγάζει από τη διάνοια. Σ΄ αυτή και μόνο οφείλεται η δημιουργία εννοιών που συγκροτούν την αντικειμενική γνώση. Η λειτουργία του καθαρού Λόγου δεν έγκειται στην δημιουργία εννοιών για την γνώση των αντικειμένων, αλλά στην ταξινόμηση αυτών των εννοιών, αποβλέποντας στην ενοποίηση τους (*ΚΚΛ*, Α 643 / Β 671). Ο καθαρός Λόγος δεν παράγει έννοιες («die Vernunft eigentlich gar keinen Begriff erzeuge»), παρά μονάχα απελευθερώνει τις κατηγορίες της διάνοιας από την *εμπειρική τους χρήση* (*ΚΚΛ*, Α 408-409 / Β 435-436). Η λειτουργία του επομένως δεν εκφράζει ένα πρωτογενές ενέργημα της αυτενέργειας του ψυχισμού, αλλά στρέφεται προς την ίδια την αυτενέργεια της σκέψης, προκειμένου να επιτύχει μία γνώση της φύσης, ως ενοποιημένης ολότητας. Η γνώση αυτή έχει χρησιμότητα για τις επιμέρους εμπειρικές επιστήμες μονάχα όταν οι υπερβατολογικές Ιδέες χρησιμοποιηθούν σωστά, δηλ. ως «ρυθμιστικές» («regulativ») και όχι ως «συγκροτητικές» («konstitutiv») αρχές. Ως ρυθμιστικές αρχές ενοποιούν τις κατηγορίες της διάνοιας, υπάγοντάς τις σε μία δίχως όρους αρχή, έτσι ώστε η εμπειρική γνώση να μην αποτελεί ένα αποσπασματικό συνονθύλευμα, αλλά μία συστηματική ολότητα σύμφωνα με αναγκαίους νόμους (*ΚΚΛ*, Α 645 / Β 673). Αν οι Ιδέες χρησιμοποιηθούν ως συγκροτητικές αρχές, δηλ. ως έννοιες που αντιστοιχούν σε αντικείμενα και τα προσδιορίζουν, τότε καθίστανται διαλεκτικές, και οδηγούν τη σκέψη σε *υπερβατολογικές πλάνες*. Αυτές οι πλάνες αποτελούν εσφαλμένους συμπερασμούς και καταλήγουν σε μεταφυσικές αντιμαχίες, τις οποίες ο Kant αποκαλεί αντιστοίχως *παραλογισμούς* και *αντινομίες* του καθαρού Λόγου.

Παρότι λοιπόν στις έννοιες του Λόγου δεν αντιστοιχεί κανένα αντικείμενο από το πεδίο της εμπειρίας, και παρότι η εμπειρική τους χρήση είναι αναπόφευκτα διαλεκτική, ο καθαρός Λόγος, όχι μόνο δεν μπορεί να τις αποφύγει, αλλά η παρουσία τους μοιάζει να αποτελεί μία αναγκαιότητα. Το συγκεκριμένο συμπέρασμα είναι ίσως το πλέον θεμελιώδες συμπέρασμα της *Κριτικής του καθαρού Λόγου*, γι' αυτό άλλωστε αναφέρεται ήδη στην πρώτη φράση του έργου (*ΚΚΛ*, Πρόλογος στην Α' έκδ., σ. vii). Με την αναγκαιότητα της παρουσίας των υπερβατολογικών Ιδεών, ο καθαρός Λόγος

[140] Βλ. J. Silber, «The Ethical Significance of Kant's Religion», στο: I. Kant, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, Νέα Υόρκη: Harper One 1960, σ. xcii.

αποδεικνύει ότι ενέχει μία «φυσική τάση» («natürlicher Hang») (*ΚΚΛ*, A 642 / B 670) να υπερβαίνει τα όρια της εμπειρίας, κάτι που μας οδηγεί στην υπόθεση πως ο σωστός καθορισμός και η σκοπιμότητά τους ανάγονται σε μία «φυσική καταβολή του Λόγου» («Naturanlage der Vernunft») (*ΚΚΛ*, A 669 / B 697). Ο Kant έχει ήδη από την εισαγωγή της *Κριτικής του καθαρού Λόγου*, αναρωτηθεί κατά πόσο εν τέλει η ίδια η παρουσία της μεταφυσικής σκέψης πρέπει να αναχθεί σε μία φυσική καταβολή του Λόγου, και όχι σε κάποια μάταια επιθυμία για επέκταση της γνώσης (*ΚΚΛ*, B 21-22). Η αναγκαιότητα της χρήσης καθαρών εννοιών από τον ανθρώπινο Λόγο καθοδηγείται από την προσιδιάζουσα σε αυτόν ανάγκη («durch eigenes Bedürfnis getrieben») να θέτει ερωτήματα για την απάντηση των οποίων δεν είναι δυνατή καμία εμπειρική τους χρήση.

Η έννοια της «φυσικής καταβολής του Λόγου» δεν έχει δυστυχώς επισημανθεί όσο θα έπρεπε από τους σχολιαστές. [141] Αυτό ίσως να οφείλεται στο σχόλιο του Kant πως το ζήτημα της μεταφυσικής, ως φυσικής καταβολής, πρέπει να τεθεί σε δεύτερη μοίρα και το βάρος της έρευνας να δοθεί στο ερώτημα για το αν η μεταφυσική είναι δυνατή ως επιστήμη (*ΚΚΛ*, B 22). Δεν πρέπει δηλ. να εξετάσουμε τη σκοπιμότητα που υποδηλώνει η φυσική τάση του Λόγου να χρησιμοποιεί έννοιες οι οποίες υπερβαίνουν τα όρια της εμπειρίας, αλλά να εξετάσουμε αν πράγματι γνωρίζει κάτι μέσω αυτών. Στο προσκήνιο τοποθετείται το ερώτημα για το αν οι έννοιες του Λόγου αντιστοιχούν σε κάποιο αντικείμενο και ποια είναι εν τέλει τα γνωστικά όρια του καθαρού Λόγου. Εφόσον, όμως, αργότερα το συμπέρασμα της «Υπερβατολογικής Διαλεκτικής» θα είναι πως στις έννοιες του καθαρού Λόγου δεν αντιστοιχεί κανένα αντικείμενο της εποπτείας και ότι αυτές δεν έχουν συγκροτητική παρά μόνο ρυθμιστική χρήση, τότε το ερώτημα της φυσικής καταβολής του Λόγου οφείλει να επανέλθει πιο επιτακτικά στο προσκήνιο. Γιατί ο καθαρός Λόγος χρησιμοποιεί, κατά αναγκαίο μάλιστα τρόπο, έννοιες μέσω των οποίων δεν μπορεί να γνωρίσει τίποτα;[142]

Στα *Προλεγόμενα σε κάθε μελλοντική μεταφυσική που θα μπορεί να εμφανίζεται ως επιστήμη* (στο εξής: *ΠΡΟΛΕΓΟΜΕΝΑ*) θα επιχειρήσει ο Kant να επανέλθει στο ζήτημα της φυσικής καταβολής του Λόγου, υποστηρίζοντας αρχικά πως η προέλευσή της πρέπει να αναζητηθεί στο πεδίο της ανθρωπολογίας (*ΠΡΟΛΕΓΟΜΕΝΑ*, 4: 362-

[141] Σε έναν εκτενή σχολιασμό της *Κριτικής του καθαρού Λόγου* από τον Gardner εντοπίζουμε μία μόνο περιστασιακή και σύντομη αναφορά στο ζήτημα της φυσικής καταβολής του Λόγου. Βλ. S. Gardner, *Routledge philosophy Guidebook to Kant and the Critique of Pure Reason*, Λονδίνο: Routledge 1999, σ. 21.

[142] Βλ. Σ. Βιρβιδάκης, «Καντιανός πλατωνισμός; Ο ρυθμιστικός ρόλος, η επιστημική λειτουργία και η οντολογική υφή των Ιδεών του Λόγου», στο: Δευκαλίων 35 (2021): 35-59.

365, μτφρ., σ. 175-180). Η αναφορά στην ανθρωπολογία εδώ είναι κάπως αινιγματική, διότι η συνέχεια του αποσπάσματος φανερώνει πως η φυσική καταβολή «αποσκοπεί» («abzielen») ξεκάθαρα στην *ηθικότητα*. Πιο συγκεκριμένα, αυτό που αναφέρει ο Kant είναι ότι η μεταφυσική ως φυσική καταβολή του Λόγου αποβλέπει στην απελευθέρωση της γνώσης μας από τα δεσμά της εμπειρίας και της παρατήρησης για να τη στρέψει σε αντικείμενα της καθαρής διάνοιας, και έτσι στο πεδίο της ηθικότητας και των πρακτικών αρχών (*ΠΡΟΛΕΓΟΜΕΝΑ*, 4: 362-363, μτφρ., σ. 176-177). Σκιαγραφεί ουσιαστικά ο Kant εδώ το νομιμοποιητικό υπόβαθρο για την *πρακτική χρήση* των εννοιών του καθαρού Λόγου, καθώς αυτή δεν πρέπει να εκληφθεί ως αντικρουόμενη, αλλά ως συμπληρωματική της εμπειρικής χρήσης των κατηγοριών της διάνοιας. Οι υπερβατολογικές Ιδέες, μπορεί να μην αντιστοιχούν σε κάποιο αντικείμενο, αποδείχνουν όμως και την αδυναμία των επιμέρους επιστημών να εξηγήσουν πλήρως τα αντικείμενά τους και να τα αναγάγουν σε κάποιες ενοποιητικές αρχές, Κατ' αυτό τον τρόπο εκπίπτει η κυριαρχία των μεγάλων αντιπάλων της ηθικότητας, δηλ. του *υλισμού*, της *φυσιοκρατίας*, της *μοιρολατρίας* και προβάλλει η δυνατότητα για τη χρήση των Ιδεών στο πρακτικό πεδίο.

Στην *Κριτική του καθαρού Λόγου* ο Kant δίνει μία ανάλογη απάντηση γι' αυτή την κομβική έννοια. Στη φυσική καταβολή του Λόγου δεν ανήκει μόνο να γνωρίσει τη Φύση μέσω εννοιών, αλλά και να ασκήσει αιτιότητα, δηλ. να πραγματώσει αντικείμενα μέσω αυτών των εννοιών (*ΚΚΛ*, Α 328 / Β 385). Στην αρχή του κεφαλαίου της «Υπερβατολογικής Αναλυτικής» ο Kant αρκείται μονάχα σε μία αναφορά για την πιθανότητα που υφίσταται οι έννοιες του καθαρού Λόγου να επιτρέπουν την μετάβαση από τις κατηγορίες σε Ιδέες του πρακτικού Λόγου (*ΚΚΛ*, Α 329 / Β 386). Για να επιβεβαιωθεί αυτή η μετάβαση θα πρέπει να περιμένουμε τη συζήτηση γύρω από την Ιδέα της υπερβατολογικής ελευθερίας και τη δυνατότητα που παρέχει η αυτενέργεια Λόγου για τον αυτό-προσδιορισμό της ανθρώπινης βούλησης.

2.3. ΤΟ ΠΡΑΚΤΙΚΟ ΕΝΔΙΑΦΕΡΟΝ ΤΟΥ ΛΟΓΟΥ ΣΤΗΝ ΠΡΩΤΗ ΚΡΙΤΙΚΗ

Εξετάσαμε προηγουμένως (βλ. 2.1) πως ο Kant αποδίδει το κατεξοχήν ενέργημα της αυτενέργειας της σκέψης στο πεδίο της διάνοιας, και όχι σε αυτό του καθαρού Λόγου. Στη διάνοια, ως την «ικανότητα των κανόνων», εντοπίζεται η αυτενεργός

διεργασία παραγωγής εννοιών για τον προσδιορισμό των αντικειμένων της εμπειρίας. Το ενέργημα αυτό αποτελεί ουσιαστικά, όπως αναφέρει ο Kant, μία διεργασία «σύνθεσης» του πολλαπλού των παραστάσεων, η οποία σε καμία περίπτωση δεν μπορεί να αποδοθεί στην δεκτικότητά μας, αλλά σε μία ενεργητική διεργασία της σκέψης. Αυτή η διεργασία της σύνθεσης των παραστάσεων δεν μπορεί να αναχθεί στις ιδιότητες των αντικειμένων, αλλά μονάχα στην αυτενέργεια της σκέψης του υποκειμένου (*ΚΚΛ*, Β 130). Ακριβολογώντας, δεν είναι η «διάνοια» που παράγει τη σύνθεση των παραστάσεων και τις έννοιες. Η *αυτενέργεια* του υποκειμένου η οποία συγκροτεί τη διεργασία της σύνθεσης, είναι εκείνη η οποία καθιστά δυνατή τη διάνοια την ίδια (*ΚΚΛ*, Α 97-98). Η αυτενέργεια της σκέψης είναι αυτή που πρέπει να προσδιοριστεί ως η «διάνοια» (*ΚΚΛ*, Α 51 / Β 75).

Κατόπιν εξετάσαμε την καντιανή προσέγγιση της μεταφυσικής ως της «φυσικής καταβολής» του Λόγου, η οποία εδράζεται στην παραδοχή πως οι υπερβατολογικές Ιδέες δεν είναι αυθαίρετες επινοήσεις, αλλά ανάγονται στην ίδια την φύση του Λόγου (*ΚΚΛ*, Α 327 / Β 384). Το πεδίο του καθαρού Λόγου δεν συγκροτείται ως διεργασία σύνθεσης παραστάσεων που αναφέρεται σε αντικείμενα κάποιας δυνατής εμπειρίας. Συγκροτείται ως μία διεργασία ενοποίησης της συνθετικής γνώσης της διάνοιας, βάσει a priori αρχών (*ΚΚΛ*, Α 302 / Β 359). Ο καθαρός Λόγος επομένως κατευθύνει την αυτενέργεια της σκέψης, έτσι όπως αυτή φανερώνεται σε κάθε σύνθεση, προς την «απόλυτη ολότητα» (*ΚΚΛ*, Α 327 / Β 384). Οδηγούμαστε στο συμπέρασμα πως ο καθαρός Λόγος δεν αποτελεί πηγή εννοιών για τον προσδιορισμό των εμπειρικών αντικειμένων, αλλά ενοποιεί και ολοκληρώνει τις σειρές των συνθετικών κρίσεων της διάνοιας, ανάγοντάς τις σε a priori αρχές. Στον καθαρό Λόγο δεν αποδίδεται κάποιο ενέργημα αυτενέργειας, με τη σημασία της παραγωγής a priori εννοιών που αναφέρονται στα αντικείμενα μίας δυνατής εμπειρίας. Ο καθαρός Λόγος είναι η διεργασία της «απελευθέρωσης» των κατηγοριών από οποιοδήποτε εμπειρικό όρο (*ΚΚΛ*, Α 408-409 / Β 435-436). Το πρόβλημα που καθιστά, σύμφωνα με τον Kant, απαραίτητη μία κριτική του καθαρού Λόγου είναι η σύγκρουση που υφίσταται ανάμεσα στην ανάγκη (ή στην «απαίτηση») του ανθρώπινου Λόγου να νοεί το σύνολο των εμπειρικών γνώσεων βάσει απόλυτων όρων, και στη διαλεκτική κατάχρηση αυτών των όρων. Πρόκειται για τη σύγκρουση που ο Kant χαρακτηρίζει ως την «ιδιαίτερη μοίρα» («besondere Schicksal») του καθαρού Λόγου (A vii).

Το κριτικό εγχείρημα αναδεικνύει τελικά, όχι τη διαλεκτική φύση του καθαρού Λόγου, αλλά τη λανθασμένη *χρήση των εννοιών του* (*ΚΚΛ*, Α 643 / Β 671). Καθώς ο

Λόγος δεν παράγει στην κυριολεξία δικές του έννοιες αντικειμένων, παρά μόνο ταξινομεί τις έννοιες της διάνοιας, η χρήση του θα πρέπει να αναφέρεται στη λειτουργία της διάνοιας (δηλ. στη σύνθεση της πολλαπλότητας), και όχι σε υπεραισθητά αντικείμενα. Η παραδοχή πως οι ιδέες δεν είναι καθαυτές διαλεκτικές, αλλά καθίστανται τέτοιες μόνο λόγω της *υπερβατικής τους χρήσης*, οδηγεί τον Kant στην αναζήτηση της φυσικής καταβολής του καθαρού Λόγου εντός του εγχειρήματος της μεταφυσικής σκέψης. Σε αυτήν τη «φυσική καταβολή» πιστεύει ότι θα φανερωθεί ο *σκοπός* τον οποίο εξυπηρετεί η συγκρότηση αυτών των ιδεών ή ακόμη ότι αυτή η φυσική καταβολή του Λόγου καθορίζει τον κατάλληλο *προορισμό* των ιδεών (*ΚΚΛ*, A 669 / B 697). Στα *Προλεγόμενα* ο Kant ισχυρίζεται πως, όπως συμβαίνει με κάθε άλλη ικανότητα, έτσι και ο καθαρός Λόγος έχει συγκροτηθεί με τον κατάλληλο τρόπο για να επιτύχει τους σκοπούς που του προσιδιάζουν (*ΠΡΟΛΕΓΟΜΕΝΑ*, 4: 362, μτφρ. σ. 176). Όλα αυτά όμως αποτελούν απλά ενδείξεις, και όχι τα βασικά επιχειρήματα του Kant για την τελολογική σκοπιά του στον ανθρώπινο Λόγο. Αυτή η τελολογική προσέγγιση έχει τονιστεί πολύ σωστά πως δεν αποτελεί έναν δογματικό ισχυρισμό, αλλά μία προσέγγιση της συγκρότησης του καθαρού Λόγου στη βάση των *αναγκών* του, των *ενδιαφερόντων* του και των αλληλεπιδράσεων μεταξύ των ανθρώπων.[143]

Η σκέψη του Kant καθοδηγείται φανερά από μία τελολογική προσέγγιση της λειτουργίας του καθαρού Λόγου και αυτή γίνεται περισσότερο έκδηλη στην έννοια του «ενδιαφέροντος» του Λόγου από την «καθαρή χρήση» («reine Gebrauch») του. Στην *Κριτική του καθαρού Λόγου* ο Kant αναφέρεται εκτεταμένα στα ενδιαφέροντα του Λόγου στο πλαίσιο των αντινομικών συγκρούσεων που εκδηλώνονται στους κόλπους του. Προτείνει οι μεταφυσικές διαμάχες να κριθούν, όχι βάσει ενός λογικού κριτηρίου της αλήθειας, αλλά με κριτήριο το *ενδιαφέρον του Λόγου* που φανερώνεται σε αυτές (*ΚΚΛ*, A 465 / B 493). Η έννοια του «ενδιαφέροντος» του Λόγου υποδεικνύει αφενός την αποφασιστική σημασία που έχει για τους εμπλεκομένους στις μεταφυσικές διαμάχες η *πρακτική συνέπεια* των εξηγητικών τους αρχών και αφετέρου το άτοπο της παραδοχής ενός «θεωρησιακού Λόγου» («spekulative Vernunft») ο οποίος δεν θα αναφέρεται καθόλου σε κάποιο πρακτικό ενδιαφέρον (*ΚΚΛ*, A 475 / B 573). Παρότι ο Kant κατονομάζει τρία διαφορετικά ενδιαφέροντα του Λόγου στο πλαίσιο των αντινομικών συγκρούσεων (το *θεωρητικό*, το *πρακτικό* και το

[143] Βλ.V. Gerhardt, *Immanuel Kant. Vernunft und Leben*, Στουτγάρδη: Reclam 2002, σ. 135-140 ˙ H. Tetens, *Kants* «Kritik der reinen Vernunft». *Ein systematischer Kommentar*, Στουτγάρδη: Reclam 2002, σ. 314-317 ˙ S. Gardner, *Routledge Philosophy Guidebook to Kant and the Critique of Pure Reason*, Λονδίνο: Routledge 1999, σ. 320-325.

αρχιτεκτονικό ενδιαφέρον του Λόγου), στην συνέχεια γίνεται φανερό πως ανάγει όλα τα ενδιαφέροντα του Λόγου στο πρακτικό ενδιαφέρον.[144] «Στη πραγματικότητα ο Λόγος έχει ένα και μόνο ενδιαφέρον» (*ΚΚΛ*, Α 666 / Β 694), ενώ αυτό που διακυβεύεται στις μεταφυσικές διαμάχες δεν είναι το πρακτικό ενδιαφέρον του Λόγου, αλλά ο διαφορετικός τρόπος της παρουσίασής του (*ΚΚΛ*, Α 744 / Β 772). Το συμπέρασμα αυτό γίνεται πλέον φανερό στο κεφάλαιο για τον «Κανόνα του Καθαρού Λόγου», όπου ο Kant ισχυρίζεται πως η καθαρή χρήση του Λόγου πρέπει να αποδοθεί αποκλειστικά στο πρακτικό του ενδιαφέρον (*ΚΚΛ*, Α 797 / Β 825).

Ο Kant θεωρεί πως το θεωρητικό ενδιαφέρον του Λόγου για τις υπερβατολογικές ιδέες είναι «ελάχιστο», και από τη στιγμή που αυτές ανακύπτουν διαρκώς στον Λόγο μας, τότε η σπουδαιότητά τους πρέπει να αφορά αποκλειστικά το πρακτικό του ενδιαφέρον. Και αυτό το πρακτικό ενδιαφέρον σχετίζεται με την *ελευθερία και την ηθικότητα* (*ΚΚΛ*, Α 800 / Β 828). Εδώ φαίνεται πόσο άκαιρη είναι μία κριτική που μπορεί να ασκηθεί στον Kant από την προοπτική ενός ακραιφνούς εμπειριστή ή ενός φυσιοκράτη: ότι ο Kant, υποδεικνύοντας ένα «πρακτικό ενδιαφέρον» του Λόγου για τις ιδέες, επιχειρεί να διασώσει την μεταφυσική προκειμένου να διασώσει την ηθικότητα. Αντιθέτως, αυτό στο οποίο καταλήγει η επιχειρηματολογία του Kant είναι ότι η ηθικότητα έρχεται *κατ' ανάγκην* στο προσκήνιο από την κατανόηση της μεταφυσικής, ως της φυσικής καταβολής του Λόγου. Οι τρεις υπερβατολογικές ιδέες παραπέμπουν στο ερώτημα του «τι οφείλω να πράξω», εάν η βούληση είναι ελεύθερη, αν υπάρχει Θεός και μεταθανάτια ζωή (*ΚΚΛ*, Α 800-801 / Β 828-829). Ο Kant, επομένως, συνδέει ξεκάθαρα το πρακτικό ενδιαφέρον του Λόγου με την έννοια του *δέοντος και τη δυνατότητα της ηθικής πράξης*, τα οποία με τη σειρά τους παραπέμπουν εξίσου στην πρακτική ελευθερία και στους νόμους μίας ελεύθερης βούλησης.

Εδώ ακριβώς αποκαλύπτεται και η σημασία με την οποία ο καθαρός Λόγος διέπεται από μία *αυτενέργεια* απρόσιτη στο πεδίο της διάνοιας. Το πρακτικό ενδιαφέρον του Λόγου, όπως αυτό εκφράζεται στην *Κριτική του καθαρού Λόγου*,

---

[144] Η έννοια του «πρακτικού ενδιαφέροντος» του Λόγου, όπως την πραγματεύεται ο Kant στην *Κριτική του καθαρού Λόγου*, δεν πρέπει να ταυτίζεται με την έννοια του πρακτικού ενδιαφέροντος, όπως αυτή ορίζεται στη *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών*. Η πρώτη αναφέρεται στην «καθαρή χρήση» των Ιδεών και αντιδιαστέλλεται ως προς το *θεωρητικό ενδιαφέρον* του Λόγου από αυτή τη χρήση. Η δεύτερη αναφέρεται στην αιτιακή σχέση της βούλησης με τις πρακτικές της αρχές, και αναλόγως αντιδιαστέλλονται το *ηθικό* και το *παθολογικό* ενδιαφέρον του Λόγου για την πράξη (*ΘΜΗ*, 4: 413, μτφρ. σ. 54, υποσημ.). Για την έννοια του πρακτικού ενδιαφέροντος στη *ΘΜΗ* θα ασχοληθούμε στο (2.6). Για τη διάκριση αυτή βλ. σχετικά: T. Okochi, «Autonomy of Practical Reason and its Limit: Kant's Theory of Practical Interest», στο: *Hitotsubashi Journal of Social Studies*, 37 (2005), σ. 63-71.

αναδεικνύει ουσιαστικά το γεγονός, ότι ο κατεξοχήν ενεργητικός χαρακτήρας της έλλογης ικανότητας του ανθρώπου εκδηλώνεται στη σύνδεσή του με τις *αρχές* τις ανθρώπινης πράξης. Ο Λόγος στην πρακτική του χρήση αποτελεί την πηγή καθαρών εννοιών, των «αντικειμενικών νόμων της ελευθερίας», που προστάζουν κατηγορικώς, ως προς το *τι πρέπει να συμβεί* (*ΚΚΛ*, Α 802 / Β 830). Η αυτενέργεια που εκδηλώνεται στη έννοια του δέοντος ταυτίζεται με την αυτενέργεια της ανθρώπινης πράξης, καθόσον «από τη στιγμή που ο Λόγος προστάζει ότι πρέπει να λάβουν χώρα τέτοιες πράξεις, τότε υφίσταται η δυνατότητα για αυτές να πραγματωθούν» (*ΚΚΛ*, Α 807 / Β 835).

Στη *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών* ο Kant διατυπώνει με σαφήνεια τον τρόπο με τον οποίο κατανοεί το στοιχείο διάκρισης της αυτενέργειας του Λόγου από την αυτενέργεια της διάνοιας (*ΘΜΗ*, 4: 452, μτφρ. σ. 110-111). Η «διάνοια» είναι ουσιαστικά η ενεργητική εκείνη δραστηριότητα υπαγωγής των κατ' αίσθηση παραστάσεων σε έννοιες, οι οποίες λειτουργούν ως κανόνες σύνθεσης του πολλαπλού αυτών των παραστάσεων στην ενότητα της υπερβατολογικής συνείδησης. Η αυτενέργεια της διάνοιας τίθεται επομένως υπό τον όρο *της χρήσης* των εννοιών της στις παραστάσεις της αισθητικότητας. Επειδή οι Ιδέες δεν τίθενται υπό αυτό τον όρο, ο καθαρός Λόγος χαρακτηρίζεται από τον Kant ως «καθαρή αυτενέργεια». Η αυτενέργεια του Λόγου είναι απρόσιτη στη διάνοια, διότι οι ιδέες παραπέμπουν σε μία νοητή τάξη, η οποία διέπεται από νόμους και αιτιακές συσχετίσεις τέτοιες, που δεν μπορούν να υπαχθούν στους κανόνες και στη σύνθεση της διάνοιας. Αυτή η ανάδειξη του καθαρού Λόγου ως του πλέον ενεργητικού και αυτενεργού τμήματος του ψυχισμού θα αποτελέσει το θεμέλιο για την ανάδειξη της *πρακτικής ελευθερίας* και του *ελεύθερου αυτεξούσιου* του δρώντος.

2.4. ΠΡΑΚΤΙΚΗ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ ΚΑΙ ARBITRIUM LIBERUM

Καθώς, όπως είδαμε, ο καθαρός Λόγος διαμορφώνει από την αναγκαιότητα της φύσης του μία απαίτηση να ανευρίσκει τον απόλυτο όρο για κάθε σειρά προσδιορισμένων παραστάσεων, αυτό που κάνει ουσιαστικά είναι να απελευθερώνει τις κατηγορίες από τα όρια της εμπειρίας και να τις καθιστά υπερβατολογικές Ιδέες. Εφόσον όμως δεν είναι όλες οι κατηγορίες κατάλληλες για να καταστούν απόλυτοι

όροι (*ΚΚΛ*, Α 409 / Β 436), από το σύνολο των σειρών των προσδιορισμένων παραστάσεων (υποκειμενικές παραστάσεις, παραστάσεις στο χώρο και το χρόνο, έλλογες παραστάσεις στο σύνολό τους) ο Kant ξεχωρίζει αντίστοιχα τρεις υπερβατολογικές Ιδέες: (α) την Ιδέα για την αθανασία της ψυχής (β) την Ιδέα της ελεύθερης βούλησης (γ) την Ιδέα για την πραγματική ύπαρξη ενός απόλυτου και αναγκαίου όντος. Έπειτα από την ανάδειξη του ενεργήματος αυτενέργειας της διάνοιας, ο Kant θα αναφερθεί και πάλι στην έννοια της αυτενέργειας στο πλαίσιο της τρίτης αντινομίας του Λόγου.[145] Αφού παρουσιάσει αρχικά το βασικό επιχείρημα των ορθολογιστών και των εμπειριστών, μεταβαίνει στην επίλυση της αντινομίας μεταξύ της ελευθερίας και της φυσικής αιτιοκρατίας, βασιζόμενος στις αρχές του υπερβατολογικού ιδεαλισμού.

Για κάθε συμβάν, ισχυρίζεται ο Kant, μπορούμε να «νοήσουμε» («denken») μονάχα δύο είδη αιτιακών συσχετίσεων: (α) Μία αιτιακή συσχέτιση βάσει των νόμων της φύσης, (β) Μία αιτιακή συσχέτιση που προκύπτει από την ελευθερία (*ΚΚΛ*, Α 532 / Β 560). Η ελευθερία εξετάζεται από τον Kant, όχι με την σημασία της απουσίας κάθε αιτιακής συνάφειας, αλλά ως μία -διακριτή από τη φυσική- μορφή αιτιότητας. Η βαθύτερη κατανόηση της αιτιότητας της ελευθερίας απαιτεί την αντιδιαστολή της με την αιτιότητα της Φύσης, γι' αυτό και η εξέτασή της δεν εκκινεί από το πεδίο της πράξης και της βούλησης, αλλά από το πεδίο της αντικειμενικής σύνθεσης των παραστάσεων στο χώρο και τον χρόνο. Η ελευθερία κατανοείται αρχικά με την κοσμολογική της σημασία («im kosmologischen Verstande») και ορίζεται ως η ικανότητα για «εκκίνηση μίας κατάστασης αφ' εαυτής» («einen Zustand von selbst anzufangen») (*ΚΚΛ*, Α 533 / Β 561). Ο Kant ισχυρίζεται πως η υπερβατολογική Ιδέα της ελευθερίας εκφράζεται σε αυτή την κοσμολογική σημασία της ελευθερίας (*ΚΚΛ*, Α 533 / Β 561). Με την κοσμολογική της σημασία η ελευθερία δεν κατανοείται ως

[145] Οι αντινομίες του καθαρού Λόγου παρουσιάζουν τέσσερα ζεύγη καλά θεμελιωμένων, αλλά αντικρουόμενων μεταξύ τους μεταφυσικών επιχειρημάτων που αφορούν την *αντικειμενική σύνθεση των παραστάσεων* (*ΚΚΛ*, Α 407 / Β 434), αυτό δηλ. που ο Kant αποκαλεί κοσμολογικό πεδίο (παραστάσεις οντοτήτων και συμβάντων στο χώρο και το χρόνο). Η αντίφαση στους κόλπους του Λόγου που προβάλλει σε αυτές τις αντινομίες είναι αναπόφευκτη, διότι κάθε ένα από τα δύο σκέλη του επιχειρήματος δομείται είτε επί τη βάσει ενός *δογματισμού του καθαρού Λόγου* που αναζητάει τον απόλυτο όρο στη σειρά των παραστάσεων σε «νοητές αφετηρίες» («intellektuelle Anfänge») είτε επί τη βάσει ενός *μίας αρχής ενός καθαρού εμπειρισμού* ο οποίος απορρίπτει κάθε αναγωγή των παραστάσεων σε κάτι άλλο πέραν του πεδίου της εποπτείας (*ΚΚΛ*, Α 466 / Β 494). Η Τρίτη Αντινομία που θα μας απασχολήσει εδώ εξετάζει τα αντικρουόμενα επιχειρήματα σχετικά με τις αιτιακές σχέσεις των συμβάντων. Ο ορθολογισμός ισχυρίζεται πως η αιτιοκρατία των φυσικών νόμων δεν μπορεί να αποτελεί τη μόνη εξηγητική αρχή για τις αιτιακές συνδέσεις των παραστάσεων. Για την πλήρη εξήγηση αυτών των συνδέσεων είναι απαραίτητη η αποδοχή μίας αιτιότητας που προκύπτει από την ελευθερία. Ο εμπειρισμός αντιθέτως απορρίπτει κάθε αιτιακή συσχέτιση πέραν αυτής που παρουσιάζουν οι φυσικοί νόμοι (*ΚΚΛ*, Α 445 / Β 473).

αυτονομία στο πεδίο της πράξης, αλλά ως η λογική έστω δυνατότητα για την αυτενεργό αφετηρία των συμβάντων. Το εύλογο ερώτημα που τίθεται εδώ είναι το εξής: εφόσον η ελευθερία δεν απαιτεί την προγενέστερη δράση κάποιου αιτιακού παράγοντα, αλλά ανάγεται σε μία αυτενεργό αφετηρία, γιατί δεν κατανοείται με τη σημασία μίας ελευθερίας της αδιαφορίας,[146] αλλά ως ένα ιδιαίτερο είδος αιτιακής σύνδεσης; Η απάντηση σε αυτό απαιτεί την κατανόηση της *υπερβατολογικής* σε συνάρτηση με την *πρακτική* σημασία της ελευθερίας.

Στο κεφάλαιο για την επίλυση της τρίτης αντινομίας, πραγματοποιεί ο Kant μία φαινομενικά αδρή μετάβαση από την κοσμολογική - υπερβατολογική σημασία της ελευθερίας στην πρακτική της σημασία, η οποία απαιτεί έναν ορισμό της ανθρώπινης βούλησης και συναρτάται με τη διαπίστωση πως στον άνθρωπο ενοικεί μία ικανότητα που του επιτρέπει να μην εξαναγκάζεται από αισθητηριακές ορμές (*ΚΚΛ*, A 534 / B 562).[147] Η πρακτική σημασία της ελευθερίας είναι ουσιαστικά η εφαρμογή της υπερβατολογικής ελευθερίας στην ανθρώπινη βούληση.[148] Στο πεδίο της ανθρώπινης πράξης ο καθαρός Λόγος καθίσταται ο ίδιος η αυτενέργεια μίας αιτιακής δράσης, ως η ικανότητα εκείνη που επιτρέπει τον αυτοπροσδιορισμό της ανθρώπινης βούλησης («den Menschen ein Vermögen beiwohnt, sich, unabhängig von der Nötigung durch sinnliche Antriebe, von selbst zu bestimmen») (*ΚΚΛ*, A 534 / B 562). Η υπερβατολογική ελευθερία είναι μία Ιδέα του Λόγου η οποία δεν αποδεικνύει την πραγματικότητα της ελευθερίας, ούτε ότι η ελευθερία αποτελεί κάποιο είδος αιτιότητας. Μέσω αυτής δηλώνεται μονάχα η λογική δυνατότητα της ύπαρξης μίας

---

[146] Ως «ελευθερία της αδιαφορίας» κατανοείται η απουσία οποιασδήποτε αιτιακής επίδρασης στην πρόκληση κάποιων συμβάντων. Η «ελευθερία της αυτενέργειας» που προβάλλει η καντιανή ανάλυση δεν θα πρέπει να ταυτιστεί με την απουσία αιτιακής επίδρασης, αλλά με την αιτιακή επενέργεια μίας εσωτερικής έλλογης αρχής. Με αυτή τη σημασία, η καντιανή πραγμάτευση ανάγεται στο πλαίσιο της σύλληψης της ελευθερίας από τη σκέψη του Διαφωτισμού. Βλ. J. Cottingham, *Φιλοσοφία της Επιστήμης: Οι Ορθολογιστές*, μτφρ. Σ. Τσούρτη, Αθήνα: Πολύτροπον 2003, σ. 249.

[147] Η μετάβαση αυτή μοιάζει να είναι ξαφνική, καθότι η ελευθερία εξεταζόταν υπό κοσμολογικό πρίσμα το οποίο αφορά περισσότερο το θεωρητικό ενδιαφέρον και τη θεωρητική χρήση του Λόγου Με την κοσμολογική της σημασία η ελευθερία εκφράζει την εννοιολογική σύλληψη μίας αυτενεργού αφετηρίας των συμβάντων μέσω της οποίας και μόνο μπορεί ο Λόγος να νοήσει ως ολοκληρωμένη μία εμπειρική σειρά συμβάντων, καθορισμένη από φυσικούς νόμους. Η αναγκαιότητα μίας τέτοιας εννοιολογικής σύλληψης παραπέμπει σε αυτό που ο Kant αποκαλεί *θεωρητικό ενδιαφέρον του Λόγου*, το οποίο φανερώνεται σε όλες τις Θέσεις των αντινομιών (A 466 / B 494). Ο καθαρός Λόγος έχει ένα ενδιαφέρον να νοήσει τελείως a priori ολόκληρη τη αλυσίδα των εμπειρικών όρων και οτιδήποτε υπάγεται σε αυτούς. Το θεωρητικό ενδιαφέρον εκφράζει τη σχέση του καθαρού Λόγου με το έργο των εμπειρικών επιστημών. Εδώ εντάσσεται και η Ιδέα της ελευθερίας με την κοσμολογική της σημασία. Ο Λόγος, νοώντας την έννοια μίας αυτενεργού αφετηρίας, στοχεύει ουσιαστικά στην περάτωση ή στην θεμελίωση των αιτιακών σχέσεων των συμβάντων που εξετάζουν οι εμπειρικές επιστήμες, λειτουργώντας εν είδει ρυθμιστικής αρχής.

[148] Βλ. D. Schönecker, *Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit: Eine Entwicklungsgeschichtliche Studie*, Βερολίνο: De Gruyter 2005, σελ. 18.

αιτιακής συσχέτισης πέραν της φυσιοκρατικής. Ακολουθώντας την βασική υπερβατολογική διάκριση μεταξύ φαινομένων και νοουμένων, ο Kant δείχνει απλώς πως δεν αποκλείεται λογικά το ενδεχόμενο η φυσική αιτιοκρατία να μην είναι η μοναδική. Κατά την εφαρμογή της στην ανθρώπινη βούληση φέρνει έναν θετικό προσδιορισμό στην ελευθερία του έλλογου δρώντος. Με αυτό τον τρόπο αποδείχνεται πως η απλώς ψυχολογική ελευθερία μίας βούλησης που συνίσταται στην επιλογή να ακολουθήσει ή όχι τις αισθητηριακές ορμές συμπληρώνεται με τον αυτο-προσδιορισμό της, διαμέσου της ικανότητας του Λόγου. Στο πεδίο της πράξης, ο καθαρός Λόγος νοεί μία αυτενεργό αφετηρία και ταυτόχρονα καθίσταται ο ίδιος η ικανότητα αυτής της αυτενέργειας, ασκώντας αιτιότητα στην ανθρώπινη βούληση. Φανερώνεται έτσι ότι η ελευθερία αποτελεί ένα είδος νοητής αιτιότητας που οι νόμοι της εκδηλώνονται στο πεδίο της βούλησης ενός έλλογου αυτουργού.

Έτσι, η εξέταση της πρακτικής ελευθερίας ταυτίζεται ουσιαστικά με την εξέταση του έλλογου αυτεξούσιου: «Η ελευθερία με την πρακτική της σημασία είναι η ανεξαρτησία της «βούλησης» («Willkür») [149] από τον καθορισμό της μέσω αισθητηριακών ορμών» (*ΚΚΛ*, A 534 / B 562). Τόσο στο πλαίσιο της επίλυσης της τρίτης αντινομίας όσο και στον «Κανόνα του καθαρού Λόγου», η συζήτηση για την πρακτική ελευθερία ακολουθείται από τον ορισμό του έλλογου ή ελεύθερου αυτεξούσιου. Για να διακρίνει το ζωώδες αυτεξούσιο από το έλλογο, ο Kant αναφέρεται στην έννοια του «καθορισμού» τους. [150] Ο «καθορισμός» του αυτεξούσιου, ή ένας «καθορισμός της βούλησης», υποδηλώνει την αιτιακή συσχέτιση που εκδηλώνεται στη συμπεριφορά ενός όντος. Καθώς οι αιτιακοί νόμοι είναι δύο ειδών, η συμπεριφορά μίας «καθορισμένης» βούλησης δύναται να εκφράζει είτε μία αιτιακή συσχέτιση υπό όρους φυσιοκρατικούς είτε μία νοητή αιτιότητα η οποία εκκινεί από μία αυτενεργό αφετηρία. Όπως ήδη αναφέραμε, ο Kant διακρίνει δύο τύπους αυτεξούσιων, στα οποία επιδρά η φυσιοκρατική αιτιακή συσχέτιση: (α) το

---

[149] Ο Kant στην *Κριτική του καθαρού Λόγου* χρησιμοποιεί τον όρο «Willkür» ως συνώνυμο του όρου «Wille». Δεν υιοθετείται ακόμη εδώ η διάκριση ανάμεσα στο νομοθετικό (Wille) και στο εκτελεστικό (Willkür) τμήμα της βούλησης.

[150] Ο Horn, σε ένα άρθρο του για την έννοια του «καθορισμού της βούλησης» («Willensbestimmung») στην *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*, ισχυρίζεται παραδόξως ότι ο Kant χρησιμοποιεί για πρώτη φορά την έννοια αυτή στην δεύτερη κριτική. Όμως, είναι φανερό πως η έννοια αυτή είναι ήδη εν ισχύι στην *Κριτική του καθαρού Λόγου* και χρησιμοποιείται ξεκάθαρα για να υποδείξει την αιτιότητα που ασκείται σε κάποιο αυτεξούσιο, ζωώδες ή ελεύθερο. Ο Kant χρησιμοποιεί την έννοια με περιφραστικό τρόπο (π.χ., «die Erscheinungen, sofern sie die Willkür bestimmen») τέσσερεις φορές στο (*ΚΚΛ*, A 534 / B 562) και φυσικά στο *(ΚΚΛ*, A 802 / B 830). Αν ο Horn εννοεί απλώς τον όρο «Willensbestimmung», τότε η υπόδειξή του δεν έχει καμία σημασία και μπορεί να καταστεί παραπλανητική. Βλ. C. Horn, «Wille, Willensbestimmung, Begehrungsvermögen», στο: O. Höffe (επιμ.), *Kants Kritik der praktischen Vernunft*, Βερολίνο: Akademie Verlag: Berlin 2009, σ. 44.

«ζωώδες αυτεξούσιο» («arbitrium brutum») και (β) το «ελεύθερο αυτεξούσιο» («arbitrium liberum»). Και στα δύο επιδρούν «αισθητηριακά ελατήρια» («Bewegursachen der Sinnlichkeit»), οπότε από κοινού αποτελούν αισθητηριακού τύπου βουλήσεις. Η ειδοποιός διαφορά ανάμεσα τους έγκειται στο ζήτημα της *πράξης*. Στο ζωώδες αυτεξούσιο εκδηλώνεται μία μηχανική αντίδραση σε αισθητηριακά ερεθίσματα. Για το μη έλλογο ον δεν υπάρχει η δυνατότητα της πράξης, αλλά η συμπεριφορά του ανάγεται σε ερεθίσματα που λαμβάνουν χώρα υπό όρους νευρο-φυσιολογικούς. Το ζωώδες αυτεξούσιο είναι «παθολογικά εξαναγκασμένο». Στην περίπτωση που ένα αυτεξούσιο διέπεται από την ικανότητα του Λόγου, υφίσταται η δυνατότητα του *αυτό-προσδιορισμού* του. Η αυτενέργεια του Λόγου καθιστά δυνατή τόσο την απόρριψη των αισθητηριακών ελατηρίων, όσο και έναν αιτιακό καθορισμό βάσει της νοητής αιτιότητας της ελευθερίας. Γι' αυτό και η πρακτική ελευθερία εκφράζεται στον άνθρωπο με την έννοια του «δέοντος» (*ΚΚΛ*, A 534 / B 562), η παρουσία της οποίας αποδεικνύει πως το έλλογο αυτεξούσιο είναι ελεύθερο, δηλ. «μη εξαναγκασμένο» από αισθητηριακά ελατήρια. Η παρουσία της ικανότητας του Λόγου, και της έννοιας του δέοντος που εκφράζεται με αυτή, αποδεικνύει την επιρροή μίας «αιτιότητας της βούλησής μας» για την οποία το φυσικό αίτιο «δεν ήταν και τόσο καθοριστικό». Η πρακτική συμπεριφορά ενός έλλογου αυτεξούσιου δεν είναι η μηχανική αντίδραση σε ερεθίσματα, *ακόμη και όταν δεν μπορεί να τα αποφύγει*. Αυτό ακριβώς είναι το νόημα της φράσης του Kant πως το πρόβλημα της ελευθερίας δεν είναι *φυσιολογικό* ή ψυχολογικό, αλλά *υπερβατολογικό* (*ΚΚΛ*, A 535 / B 563). Η έλλογη συμπεριφορά αποτελεί παράγωγο της *πράξης*, διότι μόνο οι αιτιακές επιδράσεις της εντάσσονται στην φυσική αιτιακή αλυσίδα, όχι η αιτιότητα της βούλησης. Αυτή είναι η απάντηση του Kant σε κάποιον φυσιοκράτη ο οποίος θα ισχυριζόταν πως είναι άτοπη η διάκριση του ζωώδους από το έλλογο αυτεξούσιο, κατά την περίπτωση τουλάχιστον εκείνη, όπου και τα δύο «καθορίζονται» από αισθητηριακά ελατήρια. Ένας φυσιοκράτης θα μπορούσε να αντιτάξει το εξής ερώτημα: πως είναι δυνατόν ένα συμβάν, εν προκειμένω η συμπεριφορά ενός έλλογου όντος η οποία ανάγεται σε φυσιολογικούς αιτιακούς παράγοντες, να μην είναι παρομοίως «εξαναγκασμένη» συμπεριφορά, δηλ. να μην οφείλεται στην αναπόδραστη φυσική αναγκαιότητα, αλλά να αποτελεί παράγωγο της πράξης, και όχι προϊόν μίας μηχανικής αντίδρασης σε ερέθισμα;[151] Η απάντηση του

[151] Μία παρόμοια κριτική στην καντιανή σύλληψη της ελευθερίας ως της αυτενέργειας του Λόγου έχει

Kant είναι ότι το μη έλλογο αυτεξούσιο είναι το ίδιο ένα φυσικό συμβάν, δηλ. ανάγει την συμπεριφορά του κατά αναγκαιότητα σε προγενέστερους φυσικούς αιτιακούς όρους. Η αιτιότητα της βούλησης ενός έλλογου αυτεξούσιου, όμως, ανάγεται στην *αυτενέργεια του Λόγου*, ακόμη και όταν καθορίζεται αιτιακά από φυσιολογικού τύπου ερεθίσματα. Η έλλογη συμπεριφορά είναι πάντοτε η εκδήλωση μίας *πράξης*, η οποία για να γίνει κατανοητή πρέπει να εξεταστεί από την άποψη της αυτενέργειας του Λόγου (άρα από υπερβατολογική σκοπιά), και όχι από *ψυχολογική* σκοπιά. Η αυτενέργεια του Λόγου, όπως εκφράζεται στην αιτιότητα του έλλογου αυτεξούσιου, ακόμη και όταν αυτό πράττει υπό όρους φυσιοκρατικούς, περιγράφεται από τον Kant στο (*ΚΚΛ*, A 802 / B 830): «Μία βούληση είναι απλώς *ζωώδης* («arbitrium brutum»), αν δεν μπορεί να καθοριστεί διαφορετικά παρά μόνο μέσω αισθητηριακών ενορμήσεων, δηλ. *παθολογικώς. Ελεύθερη βούληση* («arbitrium liberum») καλείται εκείνη που μπορεί να καθοριστεί ανεξάρτητα από αισθητηριακές ενορμήσεις, επομένως από «κινητοποιητικές αιτίες» («Bewegursachen»), οι οποίες μόνο διαμέσου του Λόγου μπορούν να παρασταθούν. Και καθετί που συναρτάται με αυτή τη βούληση είτε ως θεμέλιο («Grund») είτε ως συνέπειά της, καλείται *πρακτικό*».

Εδώ εντοπίζουμε την πρώτη διατύπωση του Kant για την βούληση που κατανοείται ως πρακτικός Λόγος. Η διάκριση που πραγματοποιεί στην *Κριτική του καθαρού Λόγου* ανάμεσα στο ζωώδες και στο έλλογο αυτεξούσιο, δεν διαφέρει ουσιαστικά σε τίποτα από την περίφημη διατύπωση της βούλησης στη *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών*. Εκεί, το μη έλλογο αυτεξούσιο ενσωματώνεται στα πράγματα της φύσης των οποίων η επίδραση είναι «μία λειτουργία σύμφωνα με νόμους», ενώ η *πράξη, και κατ' επέκταση η αυτενέργεια του Λόγου,* ανάγεται στην διεργασία του πρακτικού συλλογισμού, σύμφωνα με την παράσταση αρχών (*ΘΜΗ*, 4: 412, μτφρ. σ. 52-53). Η διαφορά ανάμεσα στις δύο διατυπώσεις έγκειται στο ότι στο κεφάλαιο για τον «Κανόνα του Καθαρού Λόγου» τονίζεται, τόσο η κανονιστική εγκυρότητα, όσο

ασκήσει ο Schopenhauer. Για τον Schopenhauer η πραγματική έννοια της ελευθερίας προϋποθέτει την απουσία οποιαδήποτε αιτιακής επίδρασης. Η πραγματικά ελεύθερη βούληση θα ήταν ένα arbitrium liberum indifferentiae. Η ικανότητα ενός όντος να εκκινεί αφ' εαυτού μία αιτιακή σειρά εκφράζει επίσης την ύπαρξη μίας αναγκαιότητας, και όχι την απουσία προγενέστερου αιτίου. Η κριτική του Schopenhauer στρέφεται ουσιαστικά ενάντια σε κάθε αναγωγή της ελευθερίας στην αιτιακή επίδραση μίας εσωτερικής έλλογης αρχής αυτοκαθορισμού. Θεωρεί πως και η καντιανή έννοια της αυτενέργειας δεν εκφράζει μία θετική έννοια της ελευθερίας, διότι ό καθορισμός της βούλησης από κάποιο έλλογο «θεμέλιο της κίνησης», αποτελεί την άσκηση πραγματικής αιτιακής επίδρασης στη βούληση. Επομένως, στο παράδειγμα που εξετάζουμε, η καντιανή διάκριση ανάμεσα στο arbitrium brutum και το arbitrium liberum, δεν θα μπορούσε να στηριχθεί στην απόρριψη των αισθητηριακών ενορμήσεων και στην αποδοχή έλλογων κινήτρων ή θεμελιακών λόγων του πράττειν. Βλ. A. Schopenhauer, *Περί της ελευθερίας της βούλησης*, μτφρ. Δ. Υφαντής, Αθήνα: Ροές 2016, σ. 59-61.

και η κινητοποιητική ισχύς της αιτιότητας του Λόγου κατά τον προσδιορισμό των αρχών της πράξης. Οι αντικειμενικές αρχές με τις οποίες ασκεί την αιτιότητά του ο καθαρός Λόγος περιγράφονται ως *κίνητρα* («Bewegursachen») τα οποία ασκούν αιτιακή επιρροή στην πράξη.

Ο Kant με τη διατύπωση αυτή εκλαμβάνει ως αδιαχώριστες διαστάσεις της αυτενέργειας του Λόγου στο πεδίο της ανθρώπινης βούλησης, τόσο το κριτήριο διάκρισης του κανόνα της ηθικής πράξης, όσο και την ηθική κινητοποίηση.[152] Με την έννοια της πρακτικής ελευθερίας και του arbitrium liberum αναδεικνύεται το γεγονός ότι η ανώτατη αρχή της ηθικότητας συνδέεται με την κινητοποιητική της ισχύ, διαμέσου της *αυτενέργειας του Λόγου*. Ο Kant, μέχρι και τη δεκαετία του 1770, είχε καταλήξει στον καθαρά έλλογο χαρακτήρα του ηθικού νόμου αλλά μπόρεσε να προσδιορίσει την κινητοποιητική του επιρροή στη βούληση μόνο μέσω της *πειθούς*. Ο ηθικός νόμος κινητοποιεί τη βούληση μονάχα καθόσον κατανοείται και γίνεται αποδεχτός από τους έλλογους δρώντες ως ο κανονιστικός λόγος της πράξης. Τώρα, όμως, περιγράφοντας τα «κίνητρα» ως αιτιακούς παράγοντες της ψυχικής κίνησης («Bewegursachen») αποδέχεται την άσκηση αιτιακής επίδρασης εκ μέρους τους στο πεδίο της βούλησης. Ο ηθικός νόμος πρέπει να επενεργήσει με τρόπο αιτιακό στη βούλησης. Μένει τώρα να δούμε με ποιον τρόπο κατανοείται αυτή η αιτιακή επίδραση του Λόγου στη βούληση. Ποια βήματα έχει κάνει η σκέψη του Kant για την κατανόηση της αιτιακής επίδρασης του καθαρού Λόγου στην ανθρώπινη βούληση;

2.5 ΕΞΗΓΗΣΗ ΤΗΣ ΠΡΑΞΗΣ ΚΑΙ ΗΘΙΚΗ ΕΥΘΥΝΗ

Πως μπορεί να κατανοηθεί η *αιτιακή επίδραση* του καθαρού Λόγου στην ανθρώπινη βούληση; Ο Kant ισχυρίζεται ότι η πρακτική ελευθερία εκφράζεται με την παρουσία της έννοιας ενός δέοντος, το οποίο σημαίνει την αιτιότητα της βούλησης να πράξει ανεξάρτητα από κάθε αισθητηριακή ορμή. Στα *Προλεγόμενα* προσδιορίζει την πρακτική ελευθερία ως την άσκηση από τον Λόγο μίας αιτιότητας σύμφωνα με «αντικειμενικούς καθοριστικούς λόγους» («objektiv - bestimmende Gründe») (*ΠΡΟΛΕΓΟΜΕΝΑ*, 4: 346, μτφρ. σ. 155). Επεξηγεί μάλιστα περαιτέρω ότι οι

[152] Βλ. D. Schönecker, *Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit: Eine Entwicklungsgeschichtliche Studie*, Βερολίνο: De Gruyter: Berlin 2005, σελ. 114-116.

αντικειμενικοί αυτοί λόγοι δεν έχουν χρονική σχέση με τον καθορισμό της βούλησης, γι' αυτό ακριβώς και αποτελούν τις πρώτες αφετηρίες στο επίπεδο των νοουμένων. Η αιτιότητα του Λόγου ασκείται βάσει πρακτικών-κανονιστικών αρχών, γι' αυτό και η πρακτική ελευθερία του έλλογου δρώντος εκδηλώνεται στην αποδοχή της έννοιας του δέοντος. Η έννοια του δέοντος εκφράζει σε ένα έλλογο ον τη σύνδεση της βούλησής του με αντικειμενικές αρχές, διαμέσου της αιτιότητας του Λόγου. Το γεγονός ότι ο Λόγος ασκεί αιτιακή επίδραση στη βούληση μέσω αντικειμενικών λόγων συνεπάγεται πως δεν αποτελεί καθόλου αντικείμενο της αισθητηριακής εποπτείας (*ΚΚΛ*, Α 538 / Β 566) και πως, εν τέλει, κάθε έλλογος δρων κατά την πράξη του εκδηλώνει δύο είδη αιτιοτήτων, άρα και δύο χαρακτήρες: έναν *εμπειρικό* και έναν *νοητό* χαρακτήρα (*ΚΚΛ*, Α 539 / Β 567).

Η διάκριση των δύο χαρακτήρων είναι συνέπεια της υπερβατολογικής διάκρισης των «φαινομένων» από τα «νοούμενα» και αποτελεί ένα εγχείρημα κατανόησης της ανθρώπινης πράξης από τη διπλή προοπτική σκοπιά της φύσης και της ελευθερίας. Αν και η νοητή αιτία ή ο αντικειμενικός καθοριστικός λόγος, δρα ως «επαρκές αίτιο» («wirkende Ursache») πάνω στα φαινόμενα (*ΚΚΛ*, Α 539 / Β 567-8), η αιτιακή επίδραση ενός φαινομένου σε ένα άλλο στο πεδίο της εποπτείας εκφράζει έναν διαφορετικό αιτιακό νόμο από την αιτιακή επίδραση του νοουμένου στο φαινόμενο. Το πρόβλημα που επιχειρεί να επιλύσει ο Kant μέσω της διάκρισης του εμπειρικού από τον νοητό χαρακτήρα είναι ο τρόπος με τον οποίο μπορούν να εναρμονιστούν σε μία πράξη ο αιτιακός καθορισμός της βούλησης βάσει νόμων της φύσης και η απόδοση *ηθικής ευθύνης* στον δρώντα. Η αυτενεργός επίδραση του καθαρού Λόγου επιχειρείται τώρα να κατανοηθεί μέσα από την *ενότητα του προσώπου*, το οποίο πράττει ως έλλογο ον εντός του πεδίου των παραστάσεων. Όμως, η ριζική μορφή με την οποία κατανοούνται από τον Kant και οι δύο συνθήκες προσδιορισμού των πράξεων έχει οδηγήσει τους σχολιαστές σε μία πολύ σκληρή κριτική.

Ο Wood για παράδειγμα χαρακτηρίζει τη διάκριση μεταξύ φαινομένων και νοουμένων ως ένα «απελπισμένο τέχνασμα» του Kant στην προσπάθειά του να εξηγήσει την επίδραση της αιτιότητας της ελευθερίας και την εναρμόνισή της με τη φυσική αιτιότητα.[153] Ο Wood θεωρεί πως η νοητή αιτιότητα είναι η έκφραση μίας αιτιότητας μέσω κανόνων ή πρακτικών αρχών. Παρ' όλα αυτά ο Kant έχει διαμορφώσει μία τόσο ισχυρή *ασυμβατοκρατική θέση*, έτσι ώστε είναι αδύνατο να

[153] Βλ. A. W. Wood, *Kant's Ethical Thought*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 1999, σ. 173.

εξιχνιαστεί η οποιαδήποτε συμφιλίωση της κανονιστικής με την φυσική εξήγηση της πράξης.[154]Ακόμη πιο προβληματική καθίσταται η καντιανή ανάλυση από το γεγονός πως σε αυτήν προϋποτίθεται τόσο μία σύλληψη της ελευθερίας η οποία έχει τον χαρακτήρα της *αυτενέργειας* αλλά και της *αδιαφορίας*. Για τον Wood η αυτενέργεια εκδηλώνεται στην ικανότητα του δρώντος για αυτο-προσδιορισμό βάσει έλλογων αρχών. Η αποδοχή μίας αυστηρής έννοιας της ηθικής υπευθυνότητας, όμως, δείχνει πως στην καντιανή ανάλυση προϋποτίθεται και η ελευθερία της αδιαφορίας, καθότι ο δρων θα μπορούσε *να είχε πράξει αλλιώς*. Όλα αυτά οδηγούν τον Wood στον ισχυρισμό πως δεν είναι καθόλου ξεκάθαρο με ποιον τρόπο μπορεί ο Kant να συμφιλιώσει την ελευθερία με την φυσική αιτιοκρατία.[155]

Ο McCarty στέκεται περισσότερο στη δυσχέρεια κατανόησης της μεταφυσικής σχέσης μεταξύ νοουμένων και φαινομένων. Σύμφωνα με τις αρχές του υπερβατολογικού ιδεαλισμού, μπορεί να νοηθεί ως αιτία της παράστασης ένα υπερβατολογικό αντικείμενο. Παρ' όλα αυτά δεν μπορούμε να νοήσουμε καμία ιδιότητα του νοητού αντικειμένου η οποία να επιδρά στην παράσταση.[156] Η μόνη δυνατότητα που απομένει για την κατανόηση της νοητής αιτιότητας και της σχέσης της με τη φυσιοκρατική στο πεδίο της ανθρώπινης πράξης είναι η ερμηνευτική προσέγγιση των φαινομένων και των νοουμένων ως δύο διαφορετικών οντολογικών πεδίων. Η ερμηνεία τους ως δύο διαφορετικών προοπτικών θεώρησης του ίδιου πράγματος δεν μπορεί να επιλύσει το ζήτημα της εξήγησης μίας πράξης μέσω κανονιστικών αρχών ή νοητών αιτίων. Η αδυναμία απόδοσης οποιαδήποτε ιδιότητας σε μία νοητή αρχή, δημιουργεί ένα χάσμα ανάμεσα σε αυτό που *δικαιολογεί* την πράξη και σε αυτό που την *εξηγεί*.[157] Αυτό που αμφισβητεί ο McCarty στην επικρατούσα ερμηνεία της «διπλής προοπτικής» είναι ότι αδυνατεί να εξηγήσει τον τρόπο με τον οποίο μία κανονιστική αρχή μπορεί να επιδράσει αιτιακά ως κίνητρο της πράξης. Διότι απαιτείται να γίνει κατανοητό με ποιον τρόπο εκείνο που

---

[154] Χαρακτηριστική είναι επίσης η άποψη του Wood πως η καντιανή πραγμάτευση της ελευθερίας *στην Κριτική του καθαρού Λόγου* μας βάζει στον πειρασμό να θεωρήσουμε, όχι μόνο ότι επιχειρεί να προσδιορίσει τη συμβατότητα μεταξύ της ελευθερίας και του ντετερμινισμού, αλλά και τη συμβατότητα μεταξύ της συμβατοκρατίας και της ασυμβατοκρατίας. Βλ. A. W. Wood, «Kant's Compatibilism», στο: P. Kitcher (επιμ.), *Kant's Critique of Pure Reason. Critical Essays*, Νέα Υόρκη: Rawman & Littlefield 1998, σ. 239.

[155] Πρβλ. Ό. π., σ. 249-252. Η ένσταση που εκφέρει εδώ ο Wood είναι υπερβολική. Η ικανότητα αυτό-προσδιορισμού που παρέχει η αυτενέργεια του Λόγου στον δρώντα ενέχει και την επιλογή ανάμεσα σε διαφορετικές εναλλακτικές δυνατότητες. Πρόκειται για την *επιλογή μεταξύ εναλλακτικών πρακτικών αρχών*. Αν ο Wood κατανοεί και τη συγκεκριμένη δυνατότητα ως παράγωγο της ελευθερίας της αδιαφορίας, τότε ακυρώνει κάθε έννοια αυτενέργειας στην καντιανή ανάλυση.

[156] R. McCarty, *Kant's Theory of Action*, Οξφόρδη: Oxford University Press 2009, σ. 115-120.

[157] Ό.π., σ. 131-132 και 140-142.

δικαιολογεί την πράξη (οι ηθικοί- κανονιστικοί λόγοι προς το πράττειν) μπορεί και να την εξηγήσει (ποια είναι η αιτιακή τους επίδραση για τον καθορισμό της βούλησης).

Μια υπεράσπιση της καντιανής διάκρισης των δύο χαρακτήρων του έλλογου δρώντος έχει προέλθει από τον Allison, ο οποίος ισχυρίζεται πως η προβληματική έννοια του νοητού χαρακτήρα δεν εισάγεται από τον Kant με σκοπό την εξήγηση της εμπειρικής πράξης, αλλά περισσότερο για την στήριξη της έννοιας του «έλλογου δρώντος» («rational agent») και της επενέργειας της πράξης του στο πεδίο της εμπειρίας.[158] Ο Allison υποστηρίζει πως αν εξετάσουμε μονάχα τον εμπειρικό χαρακτήρα του δρώντος, τότε οδηγούμαστε σε μία *συμβατοκρατική* θεώρηση μεταξύ της αιτιότητας του Λόγου και των φυσικών αιτιών. Διότι ο εμπειρικός χαρακτήρας δεν είναι ένα arbitrium brutum, δηλ. ο άνθρωπος δεν πράττει βάσει νευρο-φυσιολογικών όρων, αλλά καθόσον η εμπειρική διάσταση της βούλησης είναι έκφραση της αιτιότητας του Λόγου, η εμπειρική πράξη ανάγεται σε έναν ψυχολογικό ντετερμινισμό, δηλ. σε επιθυμίες, πεποιθήσεις, προθέσεις.[159] Αυτό που θέλει να πει ο Allison είναι ότι η εμπειρική πράξη τελείται βάσει αρχών και δεν είναι καθ' ολοκληρίαν εξαναγκασμένη, όπως συμβαίνει με το ζωώδες αυτεξούσιο. Άρα σ' αυτήν *συνεργούν* η αιτιότητα του Λόγου, μέσω της επιλογής γνωμόνων, και οι φυσικές αιτίες κάθε είδους (*ΘΜΗ*, 4: 427, μτφρ. σ. 73). Η νοητή διάσταση του έλλογου δρώντος εισάγεται επειδή ακριβώς ο Kant δεν έμεινε ικανοποιημένος από τη συμβατοκρατική θεώρηση της πράξης που συνεπάγεται ο εμπειρικός χαρακτήρας.[160] Το παράδειγμα του «μοχθηρού ψέματος» αποδεικνύει κατά τον Allison πως για την κατανόηση της έλλογης πράξης απαιτείται τόσο μία αναγωγή σε «κινητοποιητικές αιτίες» («Bewegursachen») όσο και μία αναγωγή σε όρους καταλογισμού και ηθικής ευθύνης. Αυτό ακριβώς το στοιχείο έρχεται να συμπληρώσει η νοητή διάσταση του χαρακτήρα, δίχως αυτή να διεκδικεί εξηγητικό ρόλο ως προς την εμπειρική διάσταση της πράξης.[161] Για τον Kant, η αποδοχή μόνο του εμπειρικού χαρακτήρα μάς κρατάει εγκλωβισμένους στην εξήγηση της πράξης υπό όρους υποκειμενικών αρχών ή αισθητηριακών ελατηρίων. Αυτή η εξήγηση είναι μεν σημαντική, διότι εισάγει την αιτιότητα του Λόγου στην εξήγηση της εμπειρικής πράξης, αλλά σε μία πιο

[158] H. E. Allison, «Empirical and Intelligible Character in the Critique of Pure Reason», στο: Y. Yovel, *Kant's Practical Philosophy Reconsidered*, Βοστώνη: Kluwer 1989, σ. 1.
[159] Ό. π., σ. 4.
[160] Ό. π.,σ. 10.
[161] Ό. π., σ. 15-16.

φυσιοκρατική του μορφή.[162] Η ανάδειξη του *νοητού* χαρακτήρα επικαλείται μία άλλη διάσταση της αιτιότητας του Λόγου, δηλ. την αυτενέργειά του, όπως αυτή φανερώνεται κατά την πρακτική ελευθερία του δρώντος, δηλ. ως ένας έλλογος *αυτοπροσδιορισμός*. Έτσι, η εξήγηση της πράξης βάσει υποκειμενικών αρχών συμπληρώνεται από την *κενή εξηγητικά* αυτενέργεια ενός έλλογου δρώντος, η οποία όμως εξασφαλίζει την απόδοση της ηθικής ευθύνης.[163]

Βλέπουμε εδώ τις δύο παραδειγματικές ερμηνείες της νοητής αιτιότητας του καθαρού Λόγου. Σχολιαστές, όπως ο Wood και ο McCarty, επιθυμούν να εξιχνιάσουν την αιτιακή επίδραση των «αντικειμενικών καθοριστικών λόγων» στον εμπειρικό χαρακτήρα του δρώντος. Μόνο έτσι θεωρούν ότι μπορεί να απαντηθεί το ερώτημα για την ελευθερία της πράξης. Αν η αιτιότητα του καθαρού Λόγου δεν έχει καμία εξηγητική ισχύ στο επίπεδο των φαινομένων, τότε η δυνατότητα αυτοπροσδιορισμού μέσω του Λόγου, επομένως και η πρακτική ελευθερία του δρώντος, καθίσταται αδιάφορη. Ο Allison από την πλευρά του θέτει στο περιθώριο το ζήτημα της *αιτιακής σχέσης* ανάμεσα στους δύο χαρακτήρες και στις δύο αιτιότητες. Θεωρεί πως για τον Kant η ηθικώς καταλογίσιμη πράξη δεν ανάγεται σε «κινητοποιητικές αιτίες», αλλά αποτελεί το ενέργημα της αυτενέργειας του καθαρού Λόγου, και ως εκ τούτου πρέπει να εξεταστεί ως μία πράξη η οποία προκύπτει εκ του μηδενός.[164] Αν θέλουμε να μιλήσουμε για *ηθική ευθύνη* πρέπει να θέσουμε στο περιθώριο την *εξήγηση της εμπειρικής πράξης*.

Η θέση μας για την ερμηνευτική αυτή διαμάχη είναι ότι ο Allison βρίσκεται πολύ πιο κοντά σε αυτό που πραγματικά ισχυρίζεται ο Kant, όμως, κατά παράδοξο τρόπο, η ανάλυσή του εξαφανίζει το βασικό ερμηνευτικό ζήτημα, το οποίο έγκειται *στο είδος της αιτιακής επίδρασης* της νοητής αιτιότητας της ελευθερίας. Οι Wood και McCarty το τοποθετούν μεν στο επίκεντρο της εξέτασής τους, αλλά με λάθος όρους. Οι τελευταίοι θέλουν να κατανοήσουν τη νοητή αιτιότητα υπό τους όρους της σύγχρονης συζήτησης περί «συμβατοκρατίας» ή «ασυμβατοκρατίας», μεταξύ ελευθερίας και φυσικού ντετερμινισμού. Θέλουν να εξιχνιάσουν στην ανάλυση του Kant, αν η νοητή αιτιότητα έχει εξηγητική ισχύ, άρα και αιτιακή επίδραση, στην εμπειρική πράξη ή όχι. Αναζητούν ουσιαστικά τις *αιτιακές ιδιότητες* της ελεύθερης πράξης. Ο Allison αντιθέτως, διακρίνει πολύ σωστά το ζήτημα για την εξήγηση της πράξης από την

[162] Ό. π., σ. 10.
[163] Ό. π., σ. 20-22.
[164] Ό. π., σ. 16.

αιτιακή επίδραση του Λόγου στον δρώντα. Όπως ακριβώς ισχυρίζεται ο Kant (*ΚΚΛ*, A 550 / B 578), η εξήγηση των εμπειρικών πράξεων ανάγεται στον θεωρητικό Λόγο, επομένως προϋποθέτει μία εμπειρική χρήση των κανόνων με τους οποίους εκδηλώνεται η πράξη. Οι κανόνες αυτοί θα τεθούν υπό όρους χωρο-χρονικούς, όρους επιθυμιών κλίσεων και προθέσεων του δρώντος, και βάσει αυτών θα εξηγηθούν ως προς την προέλευσή τους («um jene [Handlungen] ihrem Ursprung nach zu *erklären*»). Πολύ σωστά ο Allison διακρίνει την αυτενέργεια του Λόγου και τη νοητή αιτιότητα από τους αιτιακούς παράγοντες προσδιορισμού της εμπειρικής πράξης, δηλ. από τις «κινητοποιητικές αιτίες» της. Από τη στιγμή που υφίσταται *εξηγητική διάκριση* μεταξύ «κινητοποιητικών αιτιακών παραγόντων» και ελεύθερης πράξης, δεν έχει νόημα να μιλήσουμε περί συμβατοκρατικής ή ασυμβατοκρατικής θέσης του Kant, παρά μόνο στο επίπεδο του εμπειρικού χαρακτήρα. Η αιτιότητα της ελευθερίας συνυπάρχει με την επίδραση των εν τω χρόνω κινητοποιητικών παραγόντων, αλλά η μια αιτιότητα δεν *εξηγεί* την άλλη.

Σε αυτόν τον όρο της εξήγησης των πράξεων εντοπίζεται το πρόβλημα της ερμηνείας του Allison. Οι Wood και McCarty κρίνουν την επιτυχία της ανάλυσης του Kant από το αν η νοητή αιτιότητα επιδρά αιτιακά στην εμπειρική πράξη, και από το αν μπορεί, έστω εν μέρει, να την εξηγήσει. Ο Allison περιορίζει την εξήγηση των πράξεων στην εξέταση των κινητοποιητικών αιτιών η οποία έγκειται στη δικαιοδοσία του θεωρητικού Λόγου. Πιστεύει, όμως, ότι, εφόσον η νοητή αιτιότητα δεν επεξηγεί την εμπειρική συμπεριφορά, πρέπει απλώς να γίνει αποδεκτή στη βάση της *λογικής δυνατότητας* της υπερβατολογικής ελευθερίας, έτσι ώστε να έχει νόημα να μιλούμε για ηθική ευθύνη και καταλογισμό, και αφήνει στην άκρη το ερώτημα για το αν πράγματι είμαστε ελεύθεροι. Το λάθος του Allison έγκειται στο ότι και αυτός θεωρεί πως μπορούμε να μιλήσουμε με θετικό τρόπο για την επίδραση ενός αιτιακού όρου της πράξης μόνο στο πλαίσιο της εξήγησής της. Δίπλα όμως στην εξήγηση των πράξεων μέσω της θεωρητικής χρήσης του Λόγου, ο Kant τονίζει το ζήτημα της «παραγωγής» («erzeugen») τους από την ίδια την αιτιότητα του Λόγου (*ΚΚΛ*, A 550 / B 578). Η πρακτική χρήση του Λόγου σημαίνει την άσκηση μίας πραγματικής και θετικής αιτιακής επιρροής. Είδαμε πως η φυσική καταβολή του καθαρού Λόγου για τον Kant δεν έγκειται μόνο στο να γνωρίσει τη φύση διαμέσου εννοιών, αλλά και να ασκήσει αιτιότητα, δηλ. να πραγματώσει αντικείμενα διαμέσου αυτών των εννοιών. Η ελεύθερη πράξη είναι η άσκηση μίας νοητής αιτιότητας διαμέσου «αντικειμενικών καθοριστικών λόγων» ή διαμέσου ενός νόμου του Λόγου (*ΚΚΛ*, A 555 / B 583). Ο

Allison κατανοεί τους αιτιακούς όρους της πράξης στις οποίες αναφέρεται ο Kant μόνο στο επίπεδο των εμπειρικών αρχών ή των γνωμόνων της πράξης. Η αιτιότητα του Λόγου όμως ασκείται μέσω κινήτρων ή αντικειμενικών καθοριστικών λόγων. Η αυτενέργεια του Λόγου αποτελεί ένα ενέργημα το οποίο επιδρά στο επίπεδο της αποδοχής των υποκειμενικών πρακτικών αρχών, διαμέσου μίας έννοιας του δέοντος, στην οποία εκφράζεται ουσιαστικά τόσο η κανονιστική όσο και η κινητοποιητική ισχύ της νοητής αιτιότητας.

Υφίσταται λοιπόν πραγματική και θετική άσκηση αιτιακής επίδρασης της νοητής αιτιότητας του Λόγου πάνω στον εμπειρικό χαρακτήρα του έλλογου δρώντος, έστω και αν αυτή η επίδραση δεν μπορεί να εξηγηθεί, να προβλεφθεί ή να παρατηρηθεί υπό τους όρους της θεωρητικής γνώσης. Άρα δεν ισχύει το συμπέρασμα του Allison πως ο εμπειρικός και ο νοητός χαρακτήρας, επομένως και οι αιτιότητές τους, υφίστανται συμπληρωματικά.[165] Ο Kant δηλώνει πως ο εμπειρικός χαρακτήρας είναι «το σχήμα του νοητού χαρακτήρα» (*ΚΚΛ*, A 553 / B 581). Όσο αινιγματική και αν είναι αυτή η φράση, υπονοεί την αιτιακή επαφή των δυο χαρακτήρων και αιτιοτήτων. Η έννοια του δέοντος επίσης δεν θα είχε καμία σημασία για την πράξη, αν δεν προϋπέθετε μία πραγματική και θετική δυνατότητα διαφορετικού αιτιακού προσδιορισμού των *εμπειρικών* πράξεων.

Γι' αυτό ακριβώς, ισχυρίζεται ο Kant, ότι η νοητή αιτιότητα του καθαρού Λόγου δεν είναι ένα απλό συμπλήρωμα στην φυσιοκρατική αιτιακή συνάφεια των εμπειρικών πράξεων, αλλά είναι «καθαυτή πλήρης και αυθύπαρκτη» («von sich selbst vollständig»). Αυτό σημαίνει ότι η νοητή αιτιότητα δεν περιορίζεται στην *ψυχολογική ελευθερία* της εμπειρικής πράξης, όπως αναγνωρίζει ο Allison, αλλά ασκεί αιτιακή επίδραση ακόμη και σε πλήρη αντίθεση με κάθε υποκειμενική αρχή (*ΚΚΛ*, A 553 / B 581). Δεν έχει επομένως δίκιο ο Allison όταν ισχυρίζεται πως, εφόσον δεν μπορεί να υπάρξει καμία *εξήγηση* του εμπειρικού χαρακτήρα, διαμέσου της νοητής αιτιότητας του Λόγου, τότε οι δύο αυτοί χαρακτήρες –άρα και οι αιτιότητές τους- υφίστανται συμπληρωματικά ένας προς τον άλλον, δίχως να συγκρούονται. Η σύλληψη από την πλευρά του έλλογου δρώντος μίας έννοιας του δέοντος («sollen»), η οποία εκφράζει τη δυνατότητα για διαφορετικό αιτιακό καθορισμό των πράξεών του, αλλά και της ικανότητάς («können») του γι' αυτόν (*ΚΚΛ*, A 553 / B 581), υποδηλώνει την πραγματικότητα αυτής της σύγκρουσης.

[165] Ό. π., σ. 21.

2.6. Ο ΣΚΕΠΤΙΚΙΣΜΟΣ ΤΟΥ KANT ΩΣ ΠΡΟΣ ΤΗ ΔΥΝΑΤΟΤΗΤΑ ΓΝΩΣΤΙΚΗΣ ΠΡΟΣΒΑΣΗΣ ΣΤΟ ΦΑΙΝΟΜΕΝΟ ΤΗΣ ΗΘΙΚΗΣ ΚΙΝΗΤΟΠΟΙΗΣΗΣ

Πριν μεταβούμε στο επίκεντρο των απόψεων του Kant για το πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης, είναι χρήσιμο να εξετάσουμε τη θέση του για την αδυναμία των δρώντων να έχουν γνωστική πρόσβαση στην αξία των κινήτρων τους. Ο Kant με επιμονή πρεσβεύει τη θέση πως η ηθική ποιότητα των κινήτρων είναι γνωστικά μη προσβάσιμη στον δρώντα, και πως ο αιτιακός καθορισμός της πράξης από τον ηθικό νόμο δεν αποτελεί ένα πρόβλημα το οποίο μπορεί να εξηγηθεί από τον ανθρώπινο Λόγο (*ΚΠΛ*, 5: 72, μτφρ. σ. 110). Ο ισχυρισμός αυτός πρέπει να τεθεί στη σωστή του διάσταση προκειμένου να κατανοήσουμε το πραγματικό ζητούμενο της καντιανής αναζήτησης σχετικά με το πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης. Θα εξετάσουμε εδώ τις τρεις μορφές με τις οποίες διατυπώνεται αυτός ο σκεπτικισμός: (α) ο σκεπτικισμός για την κινητοποιητική ισχύ του καθαρού Λόγου, όπως αυτός εκφράζεται στην προ-κριτική περίοδο, (β) ο σκεπτικισμός για την ηθική αξία των κινήτρων και του χαρακτήρα του δρώντος στην *Κριτική του καθαρού Λόγου* και (γ) ο σκεπτικισμός ως προς τη δυνατότητα εννοιολογικής εξήγησης της ανθρώπινης ελευθερίας στο τρίτο μέρος της *Θεμελίωσης της μεταφυσικής των ηθών*. Κύριο μέλημά μας σε αυτό το υποκεφάλαιο είναι να αναδείξουμε τη σωστή διάσταση του συγκεκριμένου σκεπτικισμού, ότι δηλ. αυτός αναφέρεται στην θεωρητική εξήγηση της *πηγής* της ελεύθερης βούλησης. Θα επιχειρηματολογήσουμε ακολούθως ως προς το γιατί αυτός ο σκεπτικισμός, όχι μόνο δεν αποτελεί ανασταλτικό παράγοντα στην τελική διαμόρφωση της καντιανής θεωρίας για την ηθική κινητοποίηση, αλλά τουναντίον συγκεκριμενοποιεί το πραγματικό ερευνητικό της αντικείμενο.

2.6.1. Ο σκεπτικισμός για την κινητοποιητική ισχύ του ηθικού νόμου στις *Παραδόσεις του Collins*

Έχουμε δει πως για τον Kant το πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης πρέπει καταρχήν να αποσυνδεθεί από το *κριτήριο* ή από τον *κανόνα* ο οποίος συγκροτεί την *εγκυρότητα* της πράξης. Ο ηθικός χαρακτήρας της πράξης δεν ανάγεται σε ό, τι την κινητοποιεί, αλλά στη συμμόρφωσή της με τον καθολικό και προστακτικό κανόνα

της διάνοιας. Η ανώτατη ηθική αρχή περιγράφεται κατά τη δεκαετία του 1770 ως «η καθολική μορφή της διάνοιας» (*ΠΑΡΑΔΟΣΕΙΣ COLLINS*, 27: 1429 / *LE*, σ. 72) και εκφράζει έναν *κανονιστικό λόγο* του πράττειν. Οι πράξεις θα πρέπει να εναρμονίζονται με αυτόν τον έλλογο κανόνα ώστε να έχουν ηθικό χαρακτήρα. Κάθε πράξη, όμως, συγκροτείται στη βάση δύο συνισταμένων: της *διάνοιας* και της *βούλησης*. Η διάνοια εκφράζει την *έλλογη* και η βούληση την *συγκινησιακή* συνισταμένη των πράξεων. Με τον όρο «βούληση» δεν εννοείται εδώ ακόμη ο πρακτικός Λόγος, αλλά η επιρροή που ασκούν στην ανθρώπινη πράξη τα κάθε είδους αισθητηριακά ελατήρια. Με την έννοια της «βούλησης» εκφράζεται ουσιαστικά η εμπειρική βούληση. Παρότι η έννοια της βούλησης θα αποκτήσει μία διαφορετική σημασία κατά την κριτική περίοδο, βλέπουμε εδώ να αναδύεται η πρώτη μορφή της καντιανής διάκρισης ανάμεσα στην «αντικειμενική» και στην «υποκειμενική» διάσταση της πράξης.

Η ηθική κινητοποίηση εισάγεται ως το πρόβλημα σχετικά με τον τρόπο δια του οποίου η καθαρά έλλογη ηθική κρίση επιδρά στην *εμπειρικώς* καθορισμένη βούληση. Αναζητείται ο τρόπος δια του οποίου ο γνωσιακός και μη εμπειρικός παράγοντας της πράξης συνδέεται με τους αισθητηριακούς όρους επιρροής στη βούληση. Όπως θα συμβεί και στα ώριμα ηθικά έργα του Kant, το πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης ταυτίζεται ουσιαστικά με το πρόβλημα της συγκρότησης του *ηθικού συναισθήματος*. «Το ηθικό συναίσθημα είναι η ικανότητα επηρεασμού μέσω μίας ηθικής κρίσης» (*ΠΑΡΑΔΟΣΕΙΣ COLLINS*, 27: 1428 / *LE*, σ.71). Η διάνοια παρακινεί τον δρώντα στην πράξη μέσω «κινήτρων» («motiva» ή «Bewegungsgründe»), διαμέσου δηλ. της παράστασης έλλογων αρχών που προστάζουν κατηγορικώς. Η βούληση οδηγείται προς την πράξη μέσω «ελατηρίων της αισθητικότητας» («elateres animi» ή «Triebfedern») τα οποία συνήθως υπερισχύουν των κινήτρων που παρέχει η διάνοια, ένα φαινόμενο που ο Kant το ταυτίζει αρχικά με τη διαφθορά της βούλησης ή της καρδιάς.[166]

[166] Στο σημείο αυτό μπορούμε να εντοπίσουμε την σύνδεση που έχει από τα πρώιμα ήδη στάδιά της η καντιανή ηθική σκέψη με την χριστιανική διδασκαλία. Η προσπάθεια του Kant να δείξει πως για την ηθικότητα δεν επαρκεί η απλή σύλληψη του ηθικού νόμου αλλά *απαιτείται* παράλληλα η σύγκλιση των ελατηρίων του δρώντος με αυτόν, καθώς επίσης και ότι η απόκλιση από την ηθικότητα ριζώνει στα ελατήρια των επιθυμιών, φαίνεται να αποτελεί πνευματικό απότοκο της τελειοκρατικής διδαχής του Ιησού, έτσι όπως αυτή με γλαφυρότητα παρουσιάζεται στο *Κατά Ματθαίον Ευαγγέλιο*, 5: 21-48. Η πνευματική αυτή συγγένεια θα αναδειχθεί ακόμη περισσότερο στα ώριμα έργα του Kant, όπου η εξωτερική συμμόρφωση των πράξεων με τις επιταγές του ηθικού νόμου η οποία δεν εδραιώνεται στον ηθικό χαρακτήρα των γνωμόνων της προαίρεσης, προσδιορίζεται ως *φαυλότητα της ανθρώπινης καρδιάς* και κατατάσσεται στο ένα από τα τρία επίπεδα της ροπής προς το κακό που επιδεικνύει η

Σε αυτή τη περίοδο της σκέψης του θεωρεί ο Kant πως η ηθική κινητοποίηση συγκροτείται κατά την *εναρμόνιση της αισθητικότητας* με την αντικειμενική πρακτική *κρίση της διάνοιας*. Αυτή η εναρμόνιση είναι που καθιστά την ηθική κινητοποίηση ένα μη εξηγήσιμο φαινόμενο. Η διάνοια παρέχει τη διατύπωση του πρακτικού κανόνα ως απόρροια μίας συλλογιστικής διεργασίας η οποία τελείται σε επίπεδο καθαρά νοητικό και μη εμπειρικό, ενώ τα «κινητοποιητικά ελατήρια» της βούλησης συγκροτούνται με αναφορά στο συναίσθημα της ηδονής και της λύπης. Πέραν αυτού, είναι ακριβώς ο καθολικός, προστακτικός και ο καθαρά έλλογος χαρακτήρας του κανόνα της διάνοιας που διασφαλίζει την ηθικότητα της πράξης. Επομένως, οι προϋποθέσεις για τον *ηθικό χαρακτήρα* της πράξης θέτουν στον Kant ένα διπλό εμπόδιο για την κατανόηση της *ηθικής* κινητοποίησης. Αφενός είναι δύσκολο να εξηγηθεί η αλληλεπίδραση ανάμεσα σε έναν συνειδησιακό και σε έναν συγκινησιακό ή εξολοκλήρου θυμικό και εμπειρικό παράγοντα. Αφετέρου ο ηθικός χαρακτήρας της πράξης απαιτεί μία καθαρά διανοητική ηθική κινητοποίηση, ένα νοητικό κανόνα και όχι ένα «παθολογικό» ηθικό συναίσθημα. Επομένως, οι προκείμενες και οι απαιτήσεις που έχει θέσει ο Kant για την ηθική κινητοποίηση μπορούν να ικανοποιηθούν μονάχα εφ' όσον *η αισθητικότητα απολέσει τον παθητικό της χαρακτήρα* και καταφέρει να εναρμονιστεί με τα κίνητρα της διάνοιας, δηλ. με τους κανονιστικούς λόγους της πράξης. «Όταν η αισθητικότητα αποστρέφεται αυτό που η διάνοια αντιλαμβάνεται ως απεχθές, αυτό είναι το ηθικό συναίσθημα» (*ΠΑΡΑΔΟΣΕΙΣ COLLINS*, 27: 1429 / *LE.*, σ.72).

Στην *Κριτική του Πρακτικού Λόγου* ο Kant θα συνδέσει ρητώς το πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης με το πως είναι δυνατή μία ελεύθερη βούληση (*ΚΠΛ*, 5: 72, μτφρ. σ. 110). Στις *Παραδόσεις του Collins* δεν βρίσκουμε μία τόσο ρητή αναφορά για το πραγματικό υπόβαθρο του προβλήματος της ηθικής κινητοποίησης, όμως το ζήτημα της ελεύθερης βούλησης συλλαμβάνεται στην εξής φράση: «Η ανηθικότητα της πράξης συνίσταται επομένως, όχι σε αυτό που επικροτεί η διάνοια, αλλά στη διαφθορά της βούλησης ή της καρδιάς. Η βούληση είναι διεφθαρμένη όταν η κινητοποιητική ισχύς της διάνοιας υποσκελίζεται από την αισθητικότητα» (*ΠΑΡΑΔΟΣΕΙΣ COLLINS*, 27: 1429 / *LE.*, σ.72). Το απόσπασμα αυτό μας φέρνει στο

ανθρώπινη φύση (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 29-30, μτφρ. σ. 60). Για τον τελειοκρατικό χαρακτήρα της χριστιανικής διδαχής και για την αντικατάσταση της εξωτερικής συμμόρφωσης με το μωσαϊκό νόμο από την καθαρότητα των ελατηρίων της καρδιάς βλ: Ν. Σωτηρόπουλος, *Το ευαγγέλιο του Ματθαίου*, Αθήνα: Ορθόδοξη ιεραποστολική αδελφότητα «ο Σταυρός» 1980, σ. 62-63 ˙ J. Ratzinger, *Ο Ιησούς από τη Ναζαρέτ*, τόμ. 1, Αθήνα: Ψυχογιός 2007, σ. 109-115 ˙ T. Irwin, *Κλασική σκέψη*, Αθήνα: Πολύτροπον 2005, σ. 401-404.

νου τη φράση του Kant για τη βούληση ως ένα «σταυροδρόμι» ανάμεσα στον a priori ηθικό νόμο και στο a posteriori ελατήριό της (*ΘΜΗ*, 4: 400, μτφρ. σ. 34). Όπως είδαμε κατά την πραγμάτευση της πρακτικής ελευθερίας στην *Κριτική του καθαρού Λόγου*, ο Kant δεν συλλαμβάνει την ελεύθερη βούληση με τρόπο ψυχολογικό, αλλά υπερβατολογικό. Η αποδοχή των πρακτικών αρχών δεν είναι απόρροια μίας ψυχολογικής διαμάχης μεταξύ ενορμήσεων, αλλά αποτέλεσμα της *αξιολόγησης* όλων των πρακτικών αρχών στο επίπεδο της παράστασής τους. «Έχουμε τη δυνατότητα να υπερβούμε τις εντυπώσεις στην αισθητηριακή επιθυμητική μας ικανότητα, μέσω των παραστάσεών μας ως προς αυτό που είναι ωφέλιμο ή επιζήμιο για εμάς» (*ΚΚΛ*, A 802 / B 830). Καθόσον ο ελεύθερος, δηλ. καθαρά έλλογος, καθορισμός της βούλησης ανάγεται στο ενέργημα της αυτενέργειας του καθαρού Λόγου, ο Kant θα επιμείνει μέχρι τέλους στο ότι δεν είναι δυνατή η *εξήγηση* του προβλήματος της ηθικής κινητοποίησης, διότι η ελευθερία δεν είναι εμπειρικό φαινόμενο ή γεγονός. Βλέπουμε, όμως, πως ήδη από τις *Παραδόσεις του Collins* ο Kant έχει τοποθετήσει στον πυρήνα του προβλήματος της ηθικής κινητοποίησης τη δυνατότητα διαμόρφωσης ενός συναισθήματος που θα εγείρεται από την έλλογη δραστηριότητα. Ως ανεξήγητο πρόβλημα περιγράφεται ο τρόπος με τον οποίο η διάνοια, ως η ικανότητα των κανόνων και των κρίσεων, μπορεί να εγείρει ένα διανοητικού χαρακτήρα συναίσθημα. Είναι το ζήτημα της ελεύθερης επιλογής, ως *μη ψυχολογικής διαδικασίας*, αυτό που υπονοείται στην παρομοίωση της ηθικής κινητοποίησης με τη «φιλοσοφική λίθο». Γι' αυτό ακριβώς και η συζήτηση για την έγερση ενός ηθικού συναισθήματος σε αρμονία με την κρίση της διάνοιας κορυφώνεται στις *Παραδόσεις του Collins* με τον ισχυρισμό πως στον άνθρωπο δεν υφίσταται μία «μυστική οργάνωση», δηλ. μία *ψυχολογική διεργασία*, για την κινητοποίησή του βάσει αντικειμενικών έλλογων αρχών (*ΠΑΡΑΔΟΣΕΙΣ COLLINS*, 27: 1429 / *LE.*, σ.72). Στο συγκεκριμένο στάδιο της σκέψης του ο σκεπτικισμός του Kant δεν αφορά απλά τη δυνατότητα της γνωστικής πρόσβασης στην ηθική ποιότητα των ελατηρίων μας, αλλά στρέφεται εξολοκλήρου στη δυνατότητα εξήγησης του φαινομένου της ηθικής κινητοποίησης.

2.6.2. Ο σκεπτικισμός για τη γνώση της ηθικής αξίας των κινήτρων στην *Κριτική του Καθαρού Λόγου*

Στην *Κριτική του καθαρού Λόγου* ο σκεπτικισμός σχετικά με την κατανόηση της ηθικής κινητοποίησης δεν στρέφεται προς την δυνατότητα του Λόγου να αναιρέσει την επιρροή των εμπειρικών ελατηρίων, αλλά προς την *ηθική ποιότητα των κινήτρων μας*, και κατ' επέκταση προς την ηθική ποιότητα του χαρακτήρα μας. Ο Kant δεν αμφιβάλλει τώρα για την πραγματικότητα της αιτιακής επίδρασης του Λόγου στην ανθρώπινη βούληση, με τέτοιο τρόπο ώστε να αποτελεί αντίβαρο απέναντι στα ελατήρια της αισθητικότητας. Με αυτό το νόημα, κατά την επίλυση της τρίτης αντινομίας, ισχυρίστηκε την πραγματική αιτιακή επίδραση του Λόγου στην ανθρώπινη βούληση. Η αιτιακή επίδραση του καθαρού Λόγου, όπως αυτή φανερώνεται στην έννοια του δέοντος, στις προσταγές και στον ηθικό καταλογισμό, συγκροτεί την πρακτική ελευθερία του δρώντος. Δείξαμε επίσης προηγουμένως (βλ. 2.4) πως το ελεύθερο αυτεξούσιο εκφράζει διαρκώς το ενέργημα της αυτενέργειας του Λόγου, ακόμη και στις πράξεις εκείνες οι οποίες ανάγονται σε αισθητηριακά ελατήρια.

Όμως, η *εξήγηση* της πράξης ενός έλλογου δρώντος πρέπει να ειδωθεί από τη διττή προοπτική σκοπιά του εμπειρικού και του νοητού χαρακτήρα. Η αναγωγή της εξήγησης της πράξης σε δύο διακριτούς χαρακτήρες έχει να κάνει με την πραγματική επίδραση και των δύο αιτιοτήτων (της φύσης και της ελευθερίας) στην ανθρώπινη πράξη.[167] «Κάθε ποιητικό αίτιο («wirkende Ursache») πρέπει να έχει έναν *χαρακτήρα*, δηλ. έναν νόμο της αιτιότητάς του, δίχως τον οποίο δεν θα μπορούσε να είναι αίτιο» (*ΚΚΛ*, A 539 / B 567). Με αυτή τη φράση εννοεί ο Kant ουσιαστικά πως η επίδραση ενός αιτιακού νόμου πρέπει να συνδεθεί μονάχα με τους όρους που τον καθιστούν αιτία, και όχι με τις συνέπειές του.[168] Όπως αναφέρει ο Kant στη *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών*, «εξήγηση» σημαίνει πως ανάγουμε κάτι σε νόμους, το αντικείμενο των οποίων μπορεί να δοθεί στην εμπειρία (*ΘΜΗ*, 4: 459, μτφρ. σ. 121).

---

[167] Βλ. H. E. Allison, «The Antinomy of Pure Reason, Section 9», στο: G. Mohr, M. Willaschek (επιμ.), *Kritik der reinen Vernunft*, Βερολίνο: Akademie Verlag 1998, σ. 478.

[168] Ο Sandberg αμφισβητεί την τάση των σχολιαστών να ερμηνεύουν το νοητό χαρακτήρα ως «causa nooumenon», μία φράση που σπάνια χρησιμοποιεί ο Kant στην *Κριτική του καθαρού Λόγου*. Η αιτιότητα της ελευθερίας δεν ανάγεται στο νοητό χαρακτήρα, αλλά το αντίστροφο. Η αιτιότητα μίας αιτίας είναι που πρέπει να θεωρηθεί από διπλή προοπτική σκοπιά, και όχι η ίδια η αιτία ή η συνέπειά της. Βλ. E.C. Sandberg, «Causa Nooumenon und Homo Phaenomenon», στο: *Kant-Studien*, 75 (1984): 267-279.

Εν προκειμένω, το αντικείμενο στο οποίο αντιστοιχεί η φυσική αιτιότητα είναι μία εμπειρικώς καθορισμένη βούληση. Για την αιτιότητα της ελευθερίας, όμως, δεν μπορεί να ανευρεθεί εμπειρικώς ο όρος της αιτιακής επίδρασής της στη βούληση. Η αιτιότητα της ελευθερίας είναι μία πρώτη αφετηρία στην οποία δεν πρέπει να αποδοθεί κανένας όρος της παράστασης, ανεξάρτητα από τον αν αυτή αποτελεί το υπερβατολογικό θεμέλιο του εμπειρικού χαρακτήρα ή αν ο εμπειρικός χαρακτήρας είναι το «αισθητό σχήμα» της (*ΚΚΛ*, A 553 / B 581). Κάτι τέτοιο, όμως, δεν ακυρώνει την αιτιακή επίδραση της ελευθερίας, αλλά καθιστά περιορισμένη την *γνώση* μας για τον τρόπο με τον οποίο τελείται αυτή.[169]

Η νοητή αιτιότητα, σύμφωνα με τον Kant, πρέπει να εκληφθεί πως προσδιορίζει την πράξη κατά τον «τρόπο της σκέψης», ή κατά την «νοοτροπία», («Denkungsart»), ενώ η φυσική αιτιοκρατία την προσδιορίζει ως προς τον «τρόπο των αισθήσεων» («Sinnesart») (*ΚΚΛ*, A 551 / B 579). Ως προς τον *τρόπο της σκέψης* είναι που ο νοητός χαρακτήρας επιδρά αιτιακά στον εμπειρικό χαρακτήρα. Στην *Κριτική της Κριτικής Δύναμης* αναφέρει ο Kant πως με την έννοια της «Denkungsart» κατανοεί ηθικούς κανόνες (ή γνώμονες) που επιτρέπουν στο νου και στις Ιδέες του Λόγου να αποκτήσουν υπεροχή επί της αισθητικότητας (*ΚΚΔ*, 5: 274, μτφρ. σ. 199). Το πρόβλημα με την εξήγηση της πράξης είναι ότι, ενώ ο εμπειρικός χαρακτήρας καθορίζεται αιτιακά από την «νοοτροπία», τίποτε δεν προκύπτει από αυτήν κατά την *εκδήλωση της πράξης* στους όρους της παράστασης. Έτσι ο εμπειρικός χαρακτήρας καθορίζεται αιτιακά από τον «τρόπο των αισθήσεων» μέχρι και την «τελευταία του λεπτομέρεια». Ισχυρίζεται επομένως ο Kant, πως ενώ η πράξη προκαλείται από έννοιες του Λόγου που εκφράζουν την αυτενέργειά του και την αιτιακή του επίδραση στη βούληση, η εμπειρική εκδήλωση της πράξης είναι πλήρως καθορισμένη από εμπειρικούς νόμους. Δεν μπορούμε να υποστηρίξουμε δηλ. ότι η νοητή αιτιότητα του Λόγου *προηγείται* χρονικά της συγκρότησης του εμπειρικού χαρακτήρα.

Όσον αφορά τώρα το ζήτημα της ηθικής κινητοποίησης, το πρόβλημα που εγείρει η καντιανή πραγμάτευση των δύο αιτιακών χαρακτήρων έγκειται στη αδυναμία γνωστικής πρόσβασης στην *ηθική αξία των κινήτρων μας*, άρα και των πράξεών μας: «Η αληθινή ηθικότητα των πράξεων, η αξιομισθία τους και η ενοχή

[169] Ο Heimsoeth ισχυρίζεται ότι η αιτιότητα της ελευθερίας που συγκροτεί το νοητό χαρακτήρα αποτελεί μια διαρκώς ενεργή πράξη και μία συνεχώς επενεργούσα «απόφαση και πράξη», για την οποία δεν έχουμε καμία θεωρητική γνώση. Το μόνο που γνωρίζουμε από την αιτιότητα της ελευθερίας είναι ο ηθικός νόμος. Βλ. H.Heimsoeth, «Zum Kosmotheologischen Ursprung der Kantischen Freiheitsantinomie», στο: *Kant-Studien*, 57 (1966) 206-229.

τους, παραμένει τελείως κρυμμένη από εμάς, ακόμη και αυτή των δικών μας πράξεων. Ο ηθικός καταλογισμός μπορεί να αναφέρεται μονάχα στον εμπειρικό χαρακτήρα. Τι ποσοστό όμως από αυτόν πρέπει να αποδοθεί στην καθαρή επιρροή της ελευθερίας και τι ποσοστό στη φύση, δηλ. σε ατέλειες της ιδιοσυγκρασίας, οι οποίες δεν μπορούν να ενοχοποιηθούν, ή στην ευτυχή συγκρότησή της (merito fortunae), κανείς δεν μπορεί να το εξακριβώσει. Γι' αυτό και κανένας δεν μπορεί να κρίνει με απόλυτη δικαιοσύνη» (*ΚΚΛ*, A 552 / B 580, υποσημ.). Είναι όμως σημαντικό ζήτημα για την ηθική κινητοποίηση η επίγνωση της ηθικής αξίας των πράξεων; Είδαμε και πιο πάνω (βλ. 2.5) ότι ο ηθικός καταλογισμός δεν ανήκει στην εξήγηση της πράξης, όμως η αναφορά σε αυτόν προϋποθέτει και υποδηλώνει την αιτιακή επίδραση του Λόγου στη βούληση. Μπορεί να μη γνωρίζουμε την ηθική αξία των κινήτρων μας, αλλά αυτό δεν αναιρεί την κινητοποιητική ισχύ του Λόγου. Οπότε, ο σκεπτικισμός της ηθικής αξίας των κινήτρων που συμπεραίνει εδώ ο Kant φαίνεται να είναι ανώδυνος.

Παρ' όλα αυτά, ένα συμπέρασμα το οποίο θα εδραζόταν στην επίλυση της τρίτης αντινομίας και θα εξοβέλιζε την επίγνωση της ηθικής αξίας των κινήτρων από το πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης, θα ερχόταν σε σύγκρουση με μία κατοπινή απαίτηση της καντιανής σκέψης. Στη *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών* θα δούμε πως ο Kant προϋποθέτει την ηθική κινητοποίηση για τον προσδιορισμό της πράξης ως *γνήσιας* ηθικής πράξης: το αν μία πράξη είναι ηθική εξαρτάται και από *την ηθικότητα του ελατηρίου της*. Πως συμβιβάζεται η μετάβαση στη «δεοντοκρατική σημασία των κινήτρων»[170] με τον σκεπτικισμό σχετικά με τη δυνατότητα γνώσης της ηθικής αξίας των κινήτρων στην *Κριτική του καθαρού Λόγου*;[171] Ή μάλλον ποια είναι η σχέση του ερωτήματος για την κινητοποιητική ισχύ του Λόγου με το ερώτημα για *το είδος* της κινητοποίησης που αποδίδει στην πράξη την ηθική της αξία; Το πρόβλημα οξύνεται αν σκεφτούμε τη διατύπωση της κύριας άποψης του Kant για την ηθική κινητοποίηση, όπως αυτή εκφράζεται στην *Κριτική του πρακτικού Λόγου*: «Το ουσιώδες όλης της ηθικής αξίας των πράξεων συνίσταται σε τούτο, ότι ο ηθικός νόμος καθορίζει αμέσως τη βούληση» (*ΚΠΛ*, 5: 71, μτφρ. σ. 109).

---

[170] Σύμφωνα με τον Vasiliou, το συγκεκριμένο κριτήριο αναφέρεται στη «δεοντική σημασία των κινήτρων» («deontic relevance of motives»). Βλ. I. Vasiliou, (επιμ.), *Moral Motivation. A History*, Οξφόρδη: Oxford University Press 2016, σ. 8.

[171] Ο σκεπτικισμός για την ηθική αξία των κινήτρων είναι μία σταθερή θέση του Kant και ουσιαστικά ανάγεται στην πραγμάτευση της αιτιότητας του Λόγου στην *Κριτική του καθαρού Λόγου* και στη διάκριση ανάμεσα στο νοητό και τον εμπειρικό χαρακτήρα του δρώντος. Βλ. σχετικά: *ΘΜΗ*, 4: 397, μτφρ. σ. 30 ˙ 4: 406-407, μτφρ. σ. 43-45 ˙ *ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 20-21, μτφρ. σ. 42-46 .

Ο συμβιβασμός ανάμεσα στη δεοντοκρατική σημασία των κινήτρων με τον - ακλόνητο στο έργο του Kant - σκεπτικισμό ως προς τη δυνατότητα γνώσης της ηθικής αξίας των κινήτρων και του χαρακτήρα μας, μπορεί να επέλθει μονάχα εάν η εξέταση της ηθικής κινητοποίησης στραφεί στην κατανόηση της ψυχολογικής επενέργειας (με καντιανούς όρους της «υποκειμενικής» επενέργειας) της συνείδησης του ηθικού νόμου στη βούληση. Ο καθαρός Λόγος δεν αρκεί να έχει κινητοποιητική ισχύ, αλλά θα πρέπει μόνο αυτός να ασκεί αιτιακή επίδραση στη βούληση, προκειμένου η πράξη να έχει ηθική αξία. Η ηθική αξία του ελατηρίου της πράξης, εξασφαλίζει τον *ηθικό χαρακτήρα* της. Με αυτή τη σημασία θα επιχειρήσει ο Kant να συνδέσει άμεσα την «αντικειμενική» με την «υποκειμενική» διάσταση της πράξης (δηλ. με το ηθικό συναίσθημα)[172]. Η *δεοντοκρατική σημασία των κινήτρων* στρέφει την καντιανή αναζήτηση της ηθικής κινητοποίησης αποκλειστικά στο ερώτημα για τη δυνατότητα συγκρότησης ενός *ηθικού ελατηρίου*, και κατ' επέκταση στο ερώτημα για τη δυνατότητα διαμόρφωσης ενός *ηθικού συναισθήματος*.

Ο Kant συνοψίζει το πραγματικό ζητούμενο της έρευνάς του για την ηθική κινητοποίηση στο εξής απόσπασμα στην *Κριτική του πρακτικού Λόγου*: «[…] δεν μας απομένει τίποτε άλλο παρά μόνο να προσδιορίσουμε προσεκτικά με ποιον τρόπο καθίσταται ελατήριο ο ηθικός νόμος και τι συμβαίνει με το ανθρώπινο επιθυμητικό, όταν εκείνος γίνεται καθοριστικός του λόγος, ως επενέργειά του σε αυτό. Διότι, το ζήτημα πως ένας νόμος μπορεί να είναι αφ' εαυτού και αμέσως καθοριστικός Λόγος της θελήσεως (πράγμα που είναι βεβαίως το απολύτως ουσιώδες όλης της ηθικότητας), αποτελεί ένα άλυτο πρόβλημα για τον ανθρώπινο Λόγο και ταυτίζεται με το ζήτημα: Πως είναι δυνατή μία ελεύθερη θέληση. Συνεπώς, δεν χρειάζεται να δείξουμε a priori τον λόγο, για τον οποίο ο ίδιος ο ηθικός νόμος παρέχει ένα ελατήριο, αλλά τι προκαλεί στη ψυχή [«im Gemüte»] (καλύτερα, τι πρέπει να προκαλεί), εφ' όσον αποτελεί ελατήριο» (*ΚΠΛ*, 5: 72, μτφρ. σ. 110). Σε αυτό το απόσπασμα ο Kant θέλει να διακρίνει την *εξήγηση* της ηθικής κινητοποίησης από τη

[172] Η αντιδιαστολή ανάμεσα στην «αντικειμενική» και στην «υποκειμενική» διάσταση της ανθρώπινης πράξης υιοθετείται από τον Kant επειδή ακριβώς ο άνθρωπος είναι έλλογο και αισθητηριακά επηρεαζόμενο ον. Η αιτιακή επίδραση του ηθικού νόμου στη βούληση εκφράζει την «αντικειμενική» διάσταση της πράξης, και η αιτιακή επίδραση των αισθητηριακών ελατηρίων σε αυτή εκφράζει την «υποκειμενική». Αυτά τα δύο είδη αιτιακών επενεργειών επί της βούλησης θα πρέπει να διακριθούν ως προς τον κατηγορικό ή υποθετικό αντιστοίχως τρόπο με τον οποίο προστάζουν την πράξη (*ΘΜΗ*, 4: 449, μτφρ. σ. 105-106). Η καντιανή θεωρία της ηθικής κινητοποίησης θα προσπαθήσει να εξετάσει την «υποκειμενική επενέργεια» της «αντικειμενικής» διάστασης της πράξης (δηλ. του ηθικού νόμου) στην «υποκειμενική» της διάσταση (δηλ. στο συναίσθημα) (*ΘΜΗ*, 4: 460, μτφρ. σ. 123) και (*ΚΠΛ*, 5: 72, μτφρ. σ. 109). Με αυτή τη σημασία και μόνο εξετάζεται από τον Kant η συγκρότηση του ηθικού συναισθήματος.

ψυχολογική της επιρροή. Παρότι, όπως αναφέραμε πιο πάνω, ο Kant συλλαμβάνει τη συγκρότηση της ελεύθερης βούλησης με τρόπο υπερβατολογικό και όχι ψυχολογικό, η συγκρότηση της ηθικής κινητοποίησης μπορεί να κατανοηθεί μονάχα στο ψυχολογικό επίπεδο της *επίδρασης της συνείδησης του ηθικού νόμου στην εμπειρική βούληση* και στη συγκρότηση των γνωμόνων της.

Ο σκεπτικισμός ως προς την ηθική αξία των κίνητρων δεν καθίσταται ανασταλτικός παράγοντας σε αυτό το εγχείρημα, αλλά προσδιορίζει το πραγματικό αντικείμενο της έρευνας. Ο προσδιορισμός του πραγματικού ερευνητικού πλαισίου της ηθικής κινητοποίησης έχει ως υπόβαθρό του την διάκριση που πραγματοποιεί ο Kant ανάμεσα το *μεταφυσικό ερώτημα* σχετικά με την *πηγή* της ελεύθερης βούλησης και στη συνείδηση της *αιτιακής επενέργειας* του ηθικού νόμου στη βούληση κατά την αποδοχή των γνωμόνων της. Όπως πολύ σωστά έχει ειπωθεί από την Korsgaard, το αφετηριακό σημείο του προβλήματος της ηθικής κινητοποίησης στον Kant είναι η έννοια του «ελατηρίου» («Triebfeder»).[173] Το ανεξιχνίαστο μεταφυσικό ζήτημα της πηγής της ελεύθερης βούλησης δεν αποτρέπει την εξέταση της αιτιακής επιρροής της συνείδησης του ηθικού νόμου σε αυτή. Το πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης έχει επομένως να κάνει με τον τρόπο δια του οποίου ο ηθικός νόμος μπορεί να καταστεί το ελατήριο της πράξης του δρώντος, και αν επακόλουθο αυτού είναι μία συγκεκριμένη ψυχολογική διεργασία η οποία συνεπάγεται κάποιο είδος ηθικού συναισθήματος.

2.6.3. Ο σκεπτικισμός για τη δυνατότητα εξήγησης της ελευθερίας στο τρίτο μέρος της *Θεμελίωσης της μεταφυσικής των ηθών*

Το βασικό κείμενο στο οποίο εκφράζει ο Kant το σκεπτικισμό του για την *δυνατότητα γνώσης* της αξίας των κινήτρων και για τη δυνατότητα της εννοιολογικής εξήγησης της κινητοποιητικής ισχύος του καθαρού Λόγου είναι η τελευταία παράγραφος του τρίτου μέρους της *Θεμελίωσης της μεταφυσικής των ηθών*, που φέρει τον τίτλο «Περί του απωτάτου ορίου κάθε πρακτικής φιλοσοφίας». Στο επίκεντρο του κειμένου τίθεται το εξής ερώτημα: μπορεί να *εξηγηθεί* η κινητοποιητική ισχύς του ηθικού νόμου διαμέσου της πρακτικής χρήσης του Λόγου; Αν όχι, τότε σε τι πρέπει να

[173] C. Korsgaard, «Motivation, Metaphysics and the Value of the Self: A Reply to Ginsborg, Guyer and Schneewind», στο: *Ethics*, 109 (1998): 49.

αναχθεί το ενδιαφέρον του ανθρώπου, ως έλλογου όντος, για την ηθικότητα; Στην *Κριτική του καθαρού Λόγου* είχε αναδειχθεί ο ισχυρισμός πως ο άνθρωπος, ως έλλογο ον, έχει πρακτική ελευθερία και ελεύθερο αυτεξούσιο, με τη σημασία της δυνατότητας καθορισμού της πράξης του ανεξάρτητα από αισθητηριακά ελατήρια. Εδώ, όμως, ο Kant, αναφερόμενος στην κατανόηση της συγκρότησης μίας ελεύθερης βούλησης, εξετάζει την προβληματική της ελευθερίας υπό το πρίσμα μίας διαφορετικής εννοιολογικής και εξηγητικής απαίτησης. Η δυνατότητα κατανόησης της ελεύθερης βούλησης αναφέρεται εν προκειμένω εξολοκλήρου στην απόδειξη της πραγματικότητάς της, κάτι που απαιτεί την *αιτιακή εξήγηση* του principium executionis. Αναφέρεται, επομένως, στην *θεωρητική* κατανόηση της κινητοποιητικής ισχύος του Λόγου, διαμέσου της επίδρασης της νοητής αιτιότητας της ελευθερίας.[174]

Μέσω του θεωρητικού Λόγου εδραιώθηκε η λογική δυνατότητα της συνύπαρξης της αιτιότητας της φύσης με την αιτιότητα εκ της ελευθερίας, καθόσον διακρίνεται το πεδίο εφαρμογής και το εξηγητικό πλαίσιο της καθεμίας. Έτσι, από την σκοπιά των φαινομένων, η ανθρώπινη πράξη μπορεί να *εξηγηθεί* αναγόμενη στην αναγκαιότητα της σύνδεσης μίας εμπειρικής βούλησης με τις φυσικές αιτίες που την καθορίζουν. Από τη σκοπιά των νοουμένων όμως, δεν μπορεί να *εξηγηθεί* η αναγκαιότητα της αιτιακής σύνδεσης ανάμεσα σε μία έννοια του Λόγου και στη βούληση η οποία έχει συνείδηση της ελευθερίας της. Το συμπέρασμα πως μέσω του θεωρητικού Λόγου δεν μπορεί να εξηγηθεί η ελευθερία της βούλησης είναι δεδομένο ήδη από την *Κριτική του καθαρού Λόγου*. Η νοητή αιτιότητα της ελευθερίας δεν αντιστοιχεί σε κανένα αντικείμενο στο πεδίο της εμπειρίας. Επομένως, η κατανόηση της ελευθερίας δεν μπορεί να εναπόκειται στο εξηγητικό έργο του θεωρητικού Λόγου, αλλά ίσως σε αυτό του πρακτικού Λόγου.

Όμως, ο πρακτικός Λόγος γνωρίζει κάποια όρια στην κατανόηση της ελευθερίας, τα οποία περιγράφει με αυστηρή εννοιολογική ακρίβεια ο Kant. Η εννοιολογική συγκρότηση μίας a priori αιτιακής σύνδεσης ανάμεσα σε ένα μη- εμπειρικό κίνητρο και στην εμπειρική διάσταση της βούλησης θα σήμαινε πως ο πρακτικός Λόγος, όχι μόνο *νοεί* χωρίς αντίφαση το νοητό κόσμο, αλλά ότι ταυτόχρονα μπορεί να «εποπτεύει» και να «αισθάνεται» τον εαυτό του εντός αυτού (*ΘΜΗ*, 4: 458, μτφρ. σ. 120). Ολόκληρος ο σκεπτικισμός του Kant για την δυνατότητα του Λόγου να γνωρίσει και να εξηγήσει την ελευθερία της βούλησης, και κατ' επέκταση το ίδιο το

[174] Βλ. H. E. Allison, *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals. A Commentary*, Οξφόρδη: Oxford University Press 2011, σ. 356.

φαινόμενο της ηθικής κινητοποίησης, βρίσκεται σε αυτήν ακριβώς την πρόταση. Η αναφορά στην έννοια ενός νοητού κινήτρου, μέσω του οποίου ο ηθικός νόμος ασκεί επίδραση στη βούληση, θα εδραζόταν σε ένα είδος *νοητικής εποπτείας*, η οποία φυσικά δεν αφορά τον φυσικό ανθρώπινο Λόγο. Και αυτό γιατί οποιαδήποτε αιτιακή σχέση που εμπλέκει έννοιες καθαρά νοητών αντικειμένων δεν εμπίπτει στους όρους της αισθητηριακής εποπτείας, ενώ οποιαδήποτε αναφορά σε συναίσθημα προϋποθέτει την εμπειρική συγκρότηση της βούλησης. Η «εποπτεία», επομένως, του πρακτικού Λόγου στο νοητό θεμέλιο της κινητοποιητικής ισχύος του ηθικού νόμου θα απαιτούσε κατ' ανάγκην ένα είδος «νοητικής εποπτείας», ενώ η εύρεση ενός νοητού ηθικού «συναισθήματος» θα αποτελούσε ένα είδος μυστικιστικής εμπειρίας.

Σύμφωνα με τον Kant, η καθαρή χρήση του Λόγου, δίχως τους όρους της εμπειρίας, δεν θα μπορούσε να «ανακαλύψει», δηλ. να γνωρίσει, ούτε κάποιο κίνητρο ούτε κάποιο συναίσθημα (*ΘΜΗ*, 4: 459-460, μτφρ. σ. 123, υποσημ.). Η *δυνατότητα γνώσης* του νοητού ή του ελεύθερου καθορισμού της βούλησης βαίνει κατ' αναλογία του εμπειρικού καθορισμού. Εξαρτάται δηλ. από το αν τα αίτια του καθορισμού της βούλησης μπορούν να αποτελέσουν αντικείμενα μίας δυνατής εμπειρίας. Τα κίνητρα και τα συναισθήματα της εμπειρικώς καθορισμένης βούλησης προϋποθέτουν την εμπειρία και γνωρίζονται μέσω αυτής. Τα κίνητρα και τα συναισθήματα που υπόκεινται ως θεμέλια της ελεύθερης βούλησης δεν μπορούν να γίνουν γνωστά, καθότι δεν υπάγονται σε κανέναν εμπειρικό όρο. Γι' αυτό άλλωστε και θεωρείται πως συγκροτούν τους μοναδικούς αιτιακούς όρους της ελεύθερης βούλησης, εφόσον δεν προϋποθέτουν ούτε εξαρτώνται από οποιονδήποτε εμπειρικώς δεδομένο όρο. Όπως αναφέρει συχνά ο Kant, δεν έχουμε γνωστική πρόσβαση στον τρόπο με τον οποίο ο καθαρός Λόγος καθίσταται *αφ' εαυτού* πρακτικός (*ΘΜΗ*, 4: 461, μτφρ. σ. 125 ˙ *ΚΠΛ*, 5: 72, μτφρ. σ. 110). Πως μπορεί τότε να κατανοηθεί ο Λόγος με θετικό τρόπο ως πρακτική ικανότητα, δηλ. ως αιτιότητα που μπορεί να παράσχει μία πρακτική αρχή στη βούληση; Πως μπορούμε να συμπεράνουμε ότι αυτή είναι όντως μία πρακτική αρχή που προστάζει με κατηγορικό τρόπο, και όχι μία θεωρητική αρχή που προστάζει με τρόπο υποθετικό;

Ο Kant θέλει να διακρίνει δύο τρόπους με τους οποίους μπορούμε να εξηγήσουμε τον πρακτικό χαρακτήρα του Λόγου, επομένως και δύο πιθανούς τρόπους κατανόησης της ελευθερίας της βούλησης και της αιτιότητάς της. Ο πρώτος αφορά στη διάσταση του Λόγου ως της πηγής ενός *νοητού κινήτρου*, το οποίο υποδηλώνει τη νοητή αιτία καθορισμού της (εμπειρικής) βούλησης (*ΘΜΗ*, 4: 459-

460, μτφρ. σ. 123, υποσημ.). Από την άποψη αυτή, ο πρακτικός χαρακτήρας του Λόγου ταυτίζεται με την ίδια τη δυνατότητα της ελευθερίας ως ενός ενεργήματος της *αυτενέργειας* του Λόγου, και αυτή η δυνατότητα δεν μπορεί να κατανοηθεί ούτε από τον θεωρητικό, ούτε από τον πρακτικό Λόγο. Πρόκειται για την αδυναμία εξήγησης της *κινητοποιητικής διάστασης* του πρακτικού Λόγου.[175]

Θα μπορούσε όμως να ρωτήσει κανείς εδώ: γιατί ο Kant θέτει ως αποκλειστικό κριτήριο για τη δυνατότητα του ανθρώπινου Λόγου να κατανοήσει την ελευθερία το *φυσικο-επιστημονικό πρότυπο εξήγησης* της αιτιακής συσχέτισης μεταξύ των αντικειμένων, ως αντικειμένων που υπάγονται στους όρους της αισθητηριακής παράστασης; Εδώ καθίσταται χρήσιμη η παρατήρηση του Vossenkuhl πως ο Kant, με την υπόδειξη του αδύνατου της αιτιακής εξήγησης της ελευθερίας, υποστηρίζει ουσιαστικά ότι ο θεωρητικός και ο πρακτικός Λόγος έχουν *τα ίδια όρια.*[176] Ο Vossenkuhl ισχυρίζεται πως το γεγονός ότι η σχέση ανάμεσα στο νοητό και το εμπειρικό πεδίο δεν υπάγεται στους όρους της επιστημονικής εξήγησης, κατανοείται από τον Kant ως μία θεμελιακή δυσκολία του πρακτικού Λόγου.[177] Ο Kant πράγματι επιμένει στον ισχυρισμό που είχε διατυπώσει και στις *Παραδόσεις του Collins*, ότι δηλ. δεν μπορεί να συγκροτηθεί εννοιολογικά η αιτιακή επίδραση της διανοητικής κρίσης για το ηθικώς καλό στα εμπειρικά συναισθήματα. Στη *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών* κατανοεί με την ίδια ακριβώς σημασία τη δυσκολία αυτή. Θεωρεί αδύνατη τη δυνατότητα εξήγησης του τρόπου με τον οποίο μία καθαρή έλλογη έννοια, που ως τέτοια δεν έχει κανένα συγκινησιακό έρεισμα, δύναται να προκαλεί συγκινησιακές επιδράσεις (*ΘΜΗ*, 4: 460, μτφρ. σ. 124). Αυτή ακριβώς είναι η θεμελιακή δυσκολία του πρακτικού Λόγου, την οποία επισημαίνει και ο Vossenkuhl. Η αδυναμία εννοιολογικής συγκρότησης της σχέσης ανάμεσα στον καθαρό Λόγο και τη συναισθηματική συγκρότηση του δρώντος αποτελεί το υπόβαθρο για την αμφισβήτηση της ελευθερίας ως της νοητής αιτιότητας του Λόγου,

---

[175] Η σύλληψη της ελευθερίας με τη σημασία της *αυτενέργειας* του Λόγου προϋποθέτει τον αιτιακό προσδιορισμό της ελεύθερης πράξης. Η ελεύθερη βούληση καθορίζεται αιτιακά από τον ηθικό νόμο. Αυτή η νοητή μορφή αιτιακής συσχέτισης δεν πληροί τους όρους της επιστημονικής ή της φυσικής εξήγησης. Βλ. H. J. Paton, *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, Νέα Υόρκη: Harper 1947, σ. 271-273 ˙ J. Timmermann, *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals. A Commentary*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 2007, σ. 148.

[176] Βλ. W. Vossenkuhl, «Von der äußersten Grenze aller praktischen Philosophie», στο: O. Höffe (επιμ.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Φρανκφούρτη: Vittorio Klostermann 1989, σ. 299-313.

[177] Ό. π., σ. 299.

καθώς και το κατεξοχήν εφαλτήριο των επιχειρημάτων για την ηθική ως μία «χίμαιρα του νου».

Πρέπει όμως να κατανοήσουμε ότι η συγκεκριμένη θεμελιώδης δυσκολία του πρακτικού Λόγου δεν αντιμετωπίζεται από τον Kant ως ένα ζήτημα της φιλοσοφίας του νου, αλλά ως ένα πρόβλημα που έχει γνωσιοκρατική διάσταση. Το υπόβαθρο του προβλήματος δεν είναι η εξέταση της σχέσης «νου» και «ύλης», αλλά η εξέταση των γνωστικών ορίων του καθαρού Λόγου στην πρώτη Κριτική. Εκεί επιβεβαιώθηκε πως η εννοιολογική συγκρότηση ενός αιτιακού συσχετισμού απευθύνεται πάντοτε σε αντικείμενα μίας δυνατής εμπειρίας, και το a priori στοιχείο εντοπίζεται στην *αναγκαιότητα* με την οποία νοείται εκείνη η αιτιακή συσχέτιση από την αυτενέργεια της διάνοιας (*ΘΜΗ*, 4: 455, μτφρ. σ. 116). Αυτή είναι ουσιαστικά και η *συλλογιστική* διεργασία του ανθρώπινου πνεύματος στο σύνολό του, ανεξάρτητα από την εκάστοτε χρήση του Λόγου. Η κατανόηση της αναγκαίας επίδρασης ανάμεσα στην a priori πρακτική έννοια και στο εμπειρικό αντικείμενο θα απαιτούσε τη σύλληψη μίας εποπτείας με όρους διαφορετικούς από αυτούς της εμπειρικής εποπτείας, διότι το νοητό αντικείμενο δεν τίθεται υπό τους όρους του χώρου και του χρόνου. Για το ανθρώπινο πνεύμα όμως δεν είναι δυνατή η εννοιολογική σύλληψη ενός αντικειμένου το οποίο κείται πέραν των καθαρών μορφών της αισθητηριακής εποπτείας. Η απάντηση επομένως στο ερώτημα για το κριτήριο της φυσικο-επιστημονικής εξήγησης είναι πως για τον Kant τα (εξηγητικά) όρια του θεωρητικού Λόγου συνιστούν ουσιαστικά τα (εξηγητικά) όρια *κάθε* δυνατής χρήσης του Λόγου. Ο Vossenkuhl παρατηρεί ότι ο θεωρητικός και ο πρακτικός Λόγος έχουν μεν το ίδιο όριο (δηλ. το όριο του θεωρητικού Λόγου), αλλά διαφορετική σχέση με το όριο αυτό. Ενώ ο καθαρός θεωρητικός Λόγος νοεί την έννοια μίας νοητής αιτίας, δεν έχει πρόσβαση στον εννοιολογικό προσδιορισμό της. Τουναντίον, ο καθαρός πρακτικός Λόγος έχει μία έννοια για την επίδραση της νοητής αιτίας, την *κατηγορική προσταγή*. Η σχέση του πρακτικού Λόγου με το όριό του είναι εννοιολογικά καθορισμένη, μέσω της έννοιας ενός απόλυτου δέοντος.[178]

Εδώ εντοπίζεται η δεύτερη δυνατότητα για την εννοιολογική κατανόηση του πρακτικού χαρακτήρα του Λόγου. Για την πρακτική χρήση του Λόγου, ισχυρίζεται ο Kant, επαρκούν δύο πράγματα: (α) η δυνατότητα να μπορούμε να *νοήσουμε* την Ιδέα της ελευθερίας (μία δυνατότητα που έχει εξασφαλιστεί ήδη στο πεδίο του θεωρητικού

[178] Ό. π., σ. 307.

Λόγου) και (β) η αναγκαιότητα με την οποία συνειδητοποιούμε την *εγκυρότητα* της κατηγορικής προσταγής (*ΘΜΗ*, 4: 461, μτφρ, σ. 124-125). Τα (α) και (β) αποτελούν ουσιαστικά τη δεύτερη σημασία με την οποία μπορούμε να γνωρίσουμε τον τρόπο με τον οποίο ο καθαρός Λόγος καθίσταται πρακτικός. Όπως τονίζει ο Allison, η βασική διάκριση που θέλει να εδραιώσει ο Kant είναι ανάμεσα στην «εγκυρότητα» («validity») του ηθικού νόμου και στη «δεσμευτικότητά» («bindingness») του ως ηθικής αρχής.[179] Η δεσμευτικότητα της ηθικής αρχής μπορεί να τεθεί υπό αμφισβήτηση, εξ' αιτίας της ατελούς ορθολογικότητας των ανθρώπων. Σε αυτή την περίπτωση ο ηθικός νόμος έρχεται αντιμέτωπος με τα αισθητηριακά ελατήρια που αποτελούν μία ανεξάρτητη πηγή σκοπών. Το γεγονός αυτό, όμως, δεν μπορεί να θέσει υπό αμφισβήτηση την εγκυρότητα και τον καθολικό χαρακτήρα του ηθικού νόμου.

Με αυτή την υπόδειξη του ορίου του πρακτικού Λόγου και της ταύτισής του με το όριο του θεωρητικού Λόγου, ο Kant ολοκληρώνει το επιχείρημα του τρίτου μέρους της *Θεμελίωσης της μεταφυσικής των ηθών*. Το ερώτημα για τη δυνατότητα της κατηγορικής προσταγής στρέφεται προς την εξέταση δύο ζητημάτων, ανάλογα με τον τρόπο κατά τον οποίο μπορεί ο καθαρός Λόγος να κατανοηθεί ως πρακτικός. Αν ο πρακτικός χαρακτήρας του Λόγου κατανοείται ως προς την *κινητοποιητική* του ισχύ, τότε το ερώτημα για τη δυνατότητα της κατηγορικής προσταγής δεν μπορεί να απαντηθεί, γιατί απαιτεί τη δυνατότητα *εξήγησης* της βασικής της προϋπόθεσης, δηλ. την εξήγηση της ελευθερίας. Η εξήγηση της αρχής εκτέλεσης της πράξης ταυτίζεται με το πρόβλημα εξήγησης της ελευθερίας, το οποίο, όπως αναφέραμε, δεν μπορεί να επιλυθεί από καμία χρήση του ανθρώπινου Λόγου, διότι απαιτεί είτε τους όρους μιας νοητικής εποπτείας, είτε την πρόσβαση σε κάποιο είδος μυστικιστικής εμπειρίας. Η ταύτιση της κινητοποιητικής ισχύος του Λόγου με το μεταφυσικό πρόβλημα της απόδειξης της πραγματικότητας της ελευθερίας δεν πρέπει να μας εκπλήσσει, διότι είναι απόλυτη συνέπεια της καντιανής αναγωγής της ελευθερίας στην «καθαρή αυτενέργεια» του Λόγου (*ΘΜΗ*, 4: 452, μτφρ. σ. 110-111) και της ελεύθερης βούλησης στη νοητή αιτιότητα του Λόγου (*ΘΜΗ*, 4: 453, μτφρ. σ. 113).

Εάν, τώρα, ο πρακτικός χαρακτήρας του Λόγου κατανοείται ως προς το ότι αυτός αποτελεί την πηγή της ανώτατης ηθικής αρχής, τότε το ερώτημα σχετικά με τη *δυνατότητα της κατηγορικής προσταγής*, δεν παραπέμπει στο ερώτημα για το «*τι με*

[179] Βλ. H. E. Allison, *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals. A Commentary*, Οξφόρδη: Oxford University Press 2011, σ. 360.

παρακινεί να πράξω ηθικά;», αλλά στο «*τι καθιστά έγκυρη* για εμένα την προσταγή αυτή;». Για την απάντηση στο τελευταίο ερώτημα δεν είναι αναγκαία η θεωρητική απόδειξη της πραγματικότητας της ελευθερίας, αλλά επαρκεί η συνείδηση της αυτενέργειας του Λόγου, την οποία παρέχει στον άνθρωπο, ως έλλογο ον, η πράξη υπό την ιδέα της ελευθερίας (*ΘΜΗ*, 4: 448, μτφρ. σ. 103-104). Η συνείδηση αυτή καθιστά δυνατή την αυτο-κατανόηση του δρώντος ως *μέλους του νοητού κόσμου*, στον οποίο θεμελιώνεται ο αισθητός, και κατά συνέπεια τη θεώρηση της αιτιότητας της βούλησής του ως άμεσα νομοθετικής (*ΘΜΗ*, 4: 453-454, μτφρ. σ. 113). Η θεμελιώδης σκέψη του Kant στο τρίτο μέρος της *Θεμελίωσης της μεταφυσικής των ηθών* είναι ότι η ηθική πράξη κατά την «αντικειμενική» της διάσταση, κατά την υποταγή δηλ. της βούλησης στο νόμο τον οποίο η ίδια θέτει στον εαυτό της, δεν είναι απόρροια μίας νοητής αιτιακής επίδρασης που κινητοποιεί τον έλλογο δρώντα, εν είδει κάποιας «εξαναγκαστικής συμμόρφωσής» του με τον ηθικό νόμο.[180]

Όπως γίνεται φανερό στο κείμενο και όπως έχει τονιστεί από τους σχολιαστές, το επιχείρημα του Kant εδράζεται πρωτίστως στην *οντολογική ανωτερότητα του νοητού κόσμου*[181] έναντι του αισθητού, η οποία συνεπάγεται την *αξιολογική προτεραιότητα* του νοητού εαυτού, έναντι του εαυτού ως φαινομένου το οποίο τελεί υπό τους όρους της παράστασης. Ο ηθικός νόμος «πηγάζει από τη βούλησή μας ως νόηση, άρα από τον αληθινό μας εαυτό» (*ΘΜΗ*, 4: 461, μτφρ. σ. 124). Μπορεί, επομένως, ο πράττων να μην έχει γνωστική πρόσβαση στην πηγή της ελευθερίας του, δηλ. στο *τι τον κινητοποιεί*, έχει όμως συνείδηση ενός νόμου μέσω του οποίου αποκτά ελευθερία σχετικά με τις *αρχές* του πράττειν του. Είναι ελεύθερος «από πρακτική άποψη». Η ελευθερία έχει τη σημασία της υποταγής της βούλησής στην καθολική αρχή της ηθικότητας, έχει συνεπώς τη σημασία της «αυτονομίας» (*ΘΜΗ*, 4: 452-453, μτφρ. σ. 112). Η καθολικότητα του γνώμονα της βούλησης, ισχυρίζεται ο Kant, αποτελεί μονάχα τον «τυπικό όρο» της νόησης του νοητού κόσμου, αλλά αυτό επαρκεί για την αυτονομία της ίδιας της βούλησης και την συνείδηση της ελευθερίας της. Κάθε άλλη

---

[180] Βλ. S. Sedgwick, *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals. An Introduction*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 2008, σ. 181.

[181] Οι Schönecker και Wood διαφοροποιούνται από ερμηνευτικές προσεγγίσεις όπως αυτή του Paton ο οποίος πρεσβεύει πως το επιχείρημα του Kant δεν εδράζεται στη μεταφυσική πραγματικότητα του νοητού κόσμου και της καθαρής βούλησης, αλλά στον ορθολογικό χαρακτήρα της τελευταίας. Εμείς θα προσπαθήσουμε να δείξουμε εδώ πως και τα δύο αυτά στοιχεία κατέχουν σημαντικό ρόλο στη συγκρότηση του καντιανού επιχειρήματος. Αντίθετα με ό, τι υποστηρίζει ο Paton, η σημασία που έχει η οντολογική ανωτερότητα του νοητού πεδίου δεν μπορεί να υποβαθμιστεί. Βλ. D. Schönecker, A.W. Wood, *Kants* «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten». *Ein einführender Kommentar*, Paderborn: Schöningh 2002, σ. 201 ˙ H. J. Paton, *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, Νέα Υόρκη: Harper 1947, σ. 253-254.

αναφορά ενός νόμου της βούλησης σε κάποιο αντικείμενο (νοητό ή εμπειρικό) θα συνιστούσε «ετερονομία» της βούλησης (*ΘΜΗ*, 4: 458, μτφρ. σ. 121). Ταυτίζοντας, επομένως, τον ηθικό νόμο με την αρχή της αυτονομίας της βούλησης και την καθολικότητα του γνώμονά της, ο Kant καταφέρνει να βρει μία *πρόσβαση της ηθικής πράξης στο νοητό πεδίο της ελευθερίας, διαμέσου των αρχών της*. Η υπαγωγή του γνώμονα της βούλησης στην καθολικότητα του νόμου μεταθέτει τον δρώντα σε μία άλλη τάξη πραγμάτων από τη φυσική, και δικαιολογεί τη θεώρηση της πράξης και του εαυτού από τη νοητή σκοπιά (*ΘΜΗ*, 4: 452, μτφρ, σ. 111).

Εδώ αποκτά το πλήρες της νόημα η έννοια ενός «ενδιαφέροντος το οποίο προσιδιάζει στις ιδέες της ηθικότητας». Η έννοια του πρακτικού ενδιαφέροντος εισάγεται αρχικά από τον Kant για να προσδιορίσει την αιτιακή συσχέτιση της εμπειρικής βούλησης με τις αρχές της, και κατ' επέκταση με την ίδια την πράξη ή τους σκοπούς της (*ΘΜΗ*, 4: 413, μτφρ, σ. 54, υποσημ.). Στο τρίτο μέρος της *Θεμελίωσης της μεταφυσικής των ηθών* η έννοια αυτή καθίσταται ιδιαιτέρως κρίσιμη, καθότι η εξήγηση της αιτιακής σχέσης του ηθικού νόμου με την εμπειρικώς επηρεαζόμενη βούληση ταυτίζεται με το πρόβλημα της εξήγησης της ελευθερίας. Παρότι δεν μπορεί να εξηγηθεί με ποιον τρόπο ο Λόγος προκαλεί αιτιακά ένα ενδιαφέρον για τον ηθικό νόμο, το αδιαμφισβήτητο ενδιαφέρον για την ηθικότητα πρέπει να αναχθεί στην *καθολική εγκυρότητα του γνώμονα της πράξης* (*ΘΜΗ*, 4: 460, μτφρ, σ. 123, υποσημ.).

Είναι πολύ σημαντικό να παρατηρήσουμε εδώ ότι στην έννοια του ενδιαφέροντος για την ηθικότητα εκφράζεται αφενός ο σκεπτικισμός για την εξήγηση της κινητοποιητικής ισχύος του Λόγου (το ενδιαφέρον για τον ηθικό νόμο δεν μπορεί να εξηγηθεί), και αφετέρου μία προσδοκία εκ μέρους του Kant να κατανοηθεί με διαφορετική σημασία η επίδραση της αντικειμενικής αρχής του νόμου στην εμπειρική βούληση. Η εγκυρότητα του νόμου δεν ανάγεται σε κάποιο ενδιαφέρον που προϋποθέτει την αισθητηριακότητα. Δεν σηματοδοτεί δηλ. ένα *συμφέρον* που προκύπτει από την πράξη, αλλά, αντιστρόφως, το ενδιαφέρον μας για την ηθική πράξη ανάγεται στην *αξιολογική προτεραιότητα του νοητού εαυτού*. Και επειδή ακριβώς αυτή η αξιολογική προτεραιότητα πηγάζει από την «βούλησή μας ως νόηση», αποκτά ο ηθικός νόμος καθολική εγκυρότητα έναντι όλων των ανθρώπων (*ΘΜΗ*, 4: 461, μτφρ. σ. 124). Με την έννοια του ενδιαφέροντος για τον ηθικό νόμο η συνείδηση της αξιολογικής προτεραιότητας του νοητού εαυτού αντικαθιστά την ανάγκη αναγωγής της πράξης σε κινητοποιητικούς αιτιακούς παράγοντες. Ο πράττων

δεν έχει την ανάγκη ενός κινήτρου, προκειμένου να καταστεί ο ηθικός νόμος ελατήριο της βούλησής του, αλλά αυτό μπορεί να εξασφαλιστεί από τη συνείδηση πως η «βούλησή μας ως νόηση» («unserem Willen als Intelligenz») αποτελεί «τον αληθινό μας εαυτό» («unserem eigentlichen Selbst»). Σύμφωνα με τον Kant επομένως, η αξιολογική προτεραιότητα του νοητού εαυτού και της βούλησης, ως μέλους της νοητής τάξης, αντικαθιστά στη συνείδηση του δρώντος την ανάγκη αναγωγής της πράξης σε κινητοποιητικούς αιτιακούς παράγοντες οι οποίοι δικαιολογούν το ερώτημα «γιατί να έχω ένα ενδιαφέρον για τον ηθικό νόμο;» ή «γιατί να υποτάσσω τη βούλησή μου στην αντικειμενική αρχή του Λόγου;».

Το στοιχείο που πρέπει ακόμη να διευκρινιστεί είναι ο τρόπος με τον οποίο μπορεί να κατανοηθεί η σύνδεση ανάμεσα στην *εγκυρότητα* της ηθικής προσταγής και στην αιτιότητα της «βούλησης ως νόησης», εφόσον τίθεται εκτός εξηγητικού πλαισίου η μεταφυσική διάσταση της ελευθερίας ή η εξήγηση της κινητοποιητικής ισχύος του ηθικού νόμου. Ο Kant ισχυρίζεται, πως παράλληλα με τον αρνητικό προσδιορισμό της ελευθερίας (τη δυνατότητα της βούλησης να μην εξαναγκάζεται από αισθητηριακά ελατήρια), υφίσταται και μία «θετική ικανότητα» της ελευθερίας. Η θετική ικανότητα είναι μία βούληση της οποίας ο γνώμονας δεν είναι απλώς μία υποκειμενική αρχή που είναι έγκυρη μόνο για την ίδια, αλλά ενέχει καθολική εγκυρότητα, και έτσι ισχύει ως πρακτικός *νόμος* για κάθε άλλη βούληση. Το σημαντικό στοιχείο αυτής της διατύπωσης είναι πως ο γνώμονας καθίσταται πρακτική αρχή της βούλησης, επειδή ακριβώς συμφωνεί με τον «ουσιώδη χαρακτήρα μίας έλλογης αιτίας» («wesentliche Beschaffenheit einer Vernunftursache»), δηλ. με την καθολική του εγκυρότητα (*ΘΜΗ*, 4: 458, μτφρ., σ. 120). Ο θετικός προσδιορισμός της αιτιότητας της βούλησης είναι να καθορίζεται από την καθολική εγκυρότητα μίας αρχής, γιατί αυτή αποτελεί τον *ουσιώδη χαρακτήρα μίας έλλογης και όχι παθολογικής αιτίας*. Οι αρχές που εκφράζουν παθολογικούς σκοπούς εκφέρονται επίσης ως έλλογες αρχές στο πεδίο του πρακτικού συλλογισμού, σε αυτές όμως δεν εκφράζεται ο ουσιώδης χαρακτήρας μίας έλλογης ή ηθικής αιτίας. Ο κινητοποιητικός ρόλος του ηθικού νόμου επομένως εντοπίζεται στην *αναγνώριση του χαρακτήρα του* ως *κανονιστικής αρχής της πράξης.* Η πρακτική αρχή της βούλησης πρέπει να επιδρά αιτιακά ως ο *κανονιστικός λόγος* της ηθικής πράξης. Με αυτό τον τρόπο πρέπει να κατανοηθεί η κινητοποιητική λειτουργία του ηθικού νόμου και το ενδιαφέρον για την ηθικότητα, από τη στιγμή που η εξήγηση της αιτιακής επίδρασης ενός νοητού κινήτρου κείται πέραν του γνωστικού ορίου του πρακτικού Λόγου.

Αξίζει να προσεχθεί η αντιπαραβολή ανάμεσα σε έναν «αρνητικό προσδιορισμό» και σε μία «θετική ικανότητα» της ελευθερίας. Με τη *θετική* της σημασία η ελευθερία δεν εκφράζει απλώς μία έννοια, αλλά και μία αιτιακή επίδραση ή ένα είδους καθορισμού της βούλησης. Με αυτή την αντιδιαστολή αποκτούμε μία πρώτη ένδειξη για τον τρόπο με τον οποίο κατανοείται το *ενδιαφέρον προς την ηθικότητα*. Η αιτιακή συσχέτιση ανάμεσα στη βούληση και τον ηθικό νόμο εκφράζεται στη συμφωνία της αρχής ή του γνώμονα της βούλησης με τον «ουσιώδη χαρακτήρα» του ηθικού νόμου ως έλλογης αιτίας. Με αυτή τη φράση επιχειρείται να γίνει κατανοητό το γεγονός πως αναμφισβήτητα υφίσταται το ενδιαφέρον για την ηθικότητα, παρότι το τελευταίο δεν μπορεί να *εξηγηθεί* (*ΘΜΗ*, 4: 459-460, μτφρ, σ. 123).

Ο Allison θεωρεί ότι ο Kant με αυτή τη διατύπωση αναφέρεται στην ιδεώδη καθαρή βούληση για την οποία η ορθολογικότητα και η καθολικότητα του ηθικού νόμου εξυπηρετεί ως κινητοποιητικός της λόγος.[182] Ως προς το δεύτερο σκέλος της πρότασής του έχει δίκιο, όμως δεν είναι προφανές ότι ο Kant αναφέρεται εδώ σε μία ιδεωδώς καθαρή βούληση. Περισσότερο θέλει να καταστήσει κατανοητό το υπαρκτό ενδιαφέρον μας για τον ηθικό νόμο, δείχνοντας ότι ο κινητοποιητικός του ρόλος ανάγεται στην καθολική *εγκυρότητά* του ως νόμου, στην αναγνώριση δηλ. του καθαρού Λόγου ως μίας νομοθετικής ικανότητας. Αν με αυτή τη συσχέτιση του ορθολογικού και καθολικού χαρακτήρα του ηθικού νόμου με την αιτιότητα της βούλησης εκφράζεται ο κινητοποιητικός του ρόλος, και κατ' επέκταση το ενδιαφέρον για την ηθικότητα, τότε δεν έχει νόημα να ισχυριστούμε πως ο Kant εδώ υπονοεί μία απολύτως έλλογη βούληση, η οποία άλλωστε εξ' ορισμού δεν γνωρίζει κανένα πρακτικό ενδιαφέρον.

Έπειτα από την εξέταση του σκεπτικισμού του Kant για τη δυνατότητα γνωστικής πρόσβασης του δρώντος στην ηθική αξία των κινήτρων του και για την αδυναμία εξήγησης της κινητοποιητικής ισχύος του ηθικού νόμου, ας συνοψίσουμε τα κυριότερα συμπεράσματα, στη βάση των οποίων θα διαμορφωθούν οι προϋποθέσεις της θεωρίας του για την ηθική κινητοποίηση:

(1) Η a priori αιτιακή συσχέτιση του ηθικού νόμου με τους κινητοποιητικούς λόγους της εμπειρικής βούλησης ταυτίζεται με το πρόβλημα της *εξήγησης* της ελευθερίας, το οποίο δεν μπορεί να κατανοηθεί από τον ανθρώπινο Λόγο ούτε κατά

[182] Βλ. H. E. Allison, *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals. A Commentary*, Οξφόρδη: Oxford University Press 2011, σ. 355.

την θεωρητική, αλλά ούτε και κατά την πρακτική του χρήση. Δεν μπορούμε επομένως να γνωρίσουμε και να προσδιορίσουμε εννοιολογικά την αιτιακή επίδραση του ηθικού νόμου στην εμπειρική συγκρότηση της βούλησης. Αυτό συνεπάγεται πως δεν υφίσταται καμία δυνατότητα *εξήγησης* της κινητοποιητικής ισχύος του ηθικού νόμου.

(2) Η γνώση του ηθικού χαρακτήρα ή της *ηθικής αξίας* των κινήτρων δεν είναι επίσης προσιτή στον δρώντα, επειδή ακριβώς η αδυναμία εξήγησης της ελευθερίας συνίσταται στην αδυναμία εξήγησης της αιτιακής συνάρτησης ανάμεσα στην εμπειρική βούληση και στους αντικειμενικούς λόγους του πράττειν. *Επομένως, η εξέταση της ηθικής κινητοποίησης από τον Kant, δεν μπορεί να αφορά στην «αντικειμενική» διάσταση της πράξης.* Δεν μπορούμε ποτέ να έχουμε μία πλήρη επίγνωση του ηθικού χαρακτήρα των κινήτρων μας, διότι καμία χρήση του Λόγου δεν μπορεί *εξηγήσει* τον αιτιακό καθορισμό της βούλησής μας από μία έλλογη έννοια.

Γι' αυτό ακριβώς η καντιανή θεωρία της ηθικής κινητοποίησης έχει ως αντικείμενό της τον ηθικό νόμο ως το *ελατήριο* της πράξης, δηλ. «ως τον υποκειμενικό καθοριστικό λόγο της βουλήσεως ενός όντος» (*ΚΠΛ*, 5: 72, μτφρ, σ. 109). *Το μεγάλο ζήτημα είναι με ποιον τρόπο ο ηθικός νόμος καθίσταται ο κινητοποιητικός λόγος της πράξης με τη σημασία του ελατηρίου της*. Η κινητοποιητική ισχύς του ηθικού νόμου δεν θα εξεταστεί σε συνάρτηση με τη νοητή αιτιότητα της ελευθερίας, η οποία αποτελεί την προϋπόθεση της, αλλά σε συνάρτηση με την *επίδραση της συνείδησης του νόμου* στη συγκινησιακή διάσταση της βούλησης (βλ. 3.6. κ.ε.).

(3) Ο Kant αποδίδει το *ενδιαφέρον* για την ηθικότητα στην εγκυρότητα της κατηγορικής προσταγής. Στη βάση αυτή θα μπορούσαμε ίσως να υποστηρίξουμε ότι οδηγείται στην αποδοχή μίας σύμπτυξης του principium diiudicationis με το principium executionis *στην καθολική μορφή μίας έλλογης αρχής που προστάζει κατηγορικώς*. Η ίδια η καθολική ισχύ του ηθικού νόμου φέρει εντός της τον *λόγο* για την ηθική πράξη. Αυτή η σύμπτυξη τελείται στην «αντικειμενική» διάσταση της πράξης, στην υπαγωγή δηλ. της βούλησης στο νόμο που η ίδια θέτει στον εαυτό της. Παρόλα αυτά, ο Kant αναγνωρίζει και μία «υποκειμενική» διάσταση της πράξης, η οποία περιγράφεται ως η «υποκειμενική επενέργεια» («subjektive Wirkung») του ηθικού νόμου επί της βούλησης. Αυτή η επενέργεια προκύπτει από την αναγνώριση πως ο καθαρός Λόγος παρέχει στην πράξη τον ηθικό νόμο ως τον «αντικειμενικό λόγο» της (*ΘΜΗ*, 4: 460, μτφρ. σ. 123). Το ότι ακριβώς ο Kant επέδειξε ως

πραγματικό αντικείμενο έρευνας της ηθικής κινητοποίησης τη δυνατότητα του ηθικού νόμου να αποτελεί το *ελατήριο της πράξης*, και όχι μόνο τον κανονιστικό της λόγο, αποτελεί μία ισχυρή ένδειξη του γεγονότος πως δεν είναι ικανοποιημένος από μία κατανόηση της ηθικής κινητοποίησης η οποία αποκλείει την επίδραση του ηθικού νόμου στο πεδίο των συναισθημάτων.

ΚΕΦ.3 **Η ΣΥΝΕΙΔΗΣΗ ΤΟΥ ΗΘΙΚΟΥ ΝΟΜΟΥ ΚΑΙ ΤΟ ΣΥΝΑΙΣΘΗΜΑ ΤΟΥ ΣΕΒΑΣΜΟΥ**

3.1. ΟΙ ΛΟΓΟΙ ΠΡΟΣ ΤΟ ΠΡΑΤΤΕΙΝ ΚΑΙ Η ΗΘΙΚΗ ΚΙΝΗΤΟΠΟΙΗΣΗ

Οι σύγχρονες συζητήσεις για τη δικαιολόγηση και την εξήγηση των πράξεων έχουν στραφεί σε μία έρευνα για την ανάδειξη, την εννοιολογική διασάφηση και την επενέργεια των «λόγων» βάσει των οποίων οι άνθρωποι πράττουν. Η εξήγηση της ηθικής πράξης απαιτεί συνήθως την εννοιολογική διάκριση ανάμεσα στους «κανονιστικούς» («normative reasons») και στους «κινητοποιητικούς λόγους» («motivating reasons») του πράττειν.[183] Οι κανονιστικοί λόγοι υποδεικνύουν τι *οφείλει* να πράξει ένας ορθολογικός δρων, και από αυτή την άποψη αποτελούν λόγους που *δικαιολογούν* την πράξη ως ηθικώς ορθή. Οι κινητοποιητικοί λόγοι υποδεικνύουν σε έναν δρώντα λόγους για την πραγμάτωση μίας πράξης. Στους πρώτους επεξηγείται γιατί ένας ορθολογικός δρων θεωρεί *δεσμευμένο* ή *υποχρεωμένο* τον εαυτό του για την επιλογή της πράξης, ανεξάρτητα από το αν την εκτελεί εν τέλει ή όχι. Οι κανονιστικοί λόγοι υποδεικνύουν την ηθική ποιότητα της πράξης, τη *δικαιολογούν* από τη σκοπιά της ηθικής υποχρέωσης, ανεξαρτήτως από τα αν ο δρων εκλαμβάνει τη δικαιολόγηση της πράξης ως έναν λόγο για να την πραγματώσει. Μπορεί να θεωρεί τον εαυτό του υποχρεωμένο να πράξει κάτι, δίχως αυτό να του παράσχει και έναν λόγο για να πράξει. Οι κινητοποιητικοί λόγοι υποδεικνύουν τους λόγους επιτέλεσης μίας πράξης. Για να γίνει πιο σαφής η εννοιολογική διαφορά, ας υποθέσουμε τα εξής δύο παραδείγματα: κάποιος αναγνωρίζει ένα *κίνητρο* για την εκτέλεση μίας πράξης, αλλά δεν πράττει αναλόγως. Η μη εκτέλεση της πράξης δεν ακυρώνει το γεγονός πως το συγκεκριμένο κίνητρο αποτελούσε για τον δρώντα έναν λόγο για να πράξει. Κάποιος άλλος, πράττει κάτι, διότι θεωρεί πως υποχρεούται ηθικώς να το πράξει. Η πραγμάτωση της πράξης σε αυτή την περίπτωση δεν σημαίνει

---

[183] Βλ. M. Alvarez, *Kinds of Reasons*, Οξφόρδη: Oxford University Press 2010 ˙ A. R. Mele, *Motivation and Agency*, Οξφόρδη: Oxford University Press 2003 ˙ M. Smith, *The Moral Problem*, Malden: Blackwell 1994 ˙ Σ. Βιρβιδάκης, *Η υφή της ηθικής πραγματικότητας*, Αθήνα: Leader Books 2009 ˙ R. Audi, «Moral Judgments and Reasons for Action», στο: G. Cullity, B. Gaut, (επιμ.), *Ethics and Practical Reason*, Οξφόρδη: Clarendon Press 1997, σ. 125-159 ˙ R. Audi, «Reasons for Action», στο: J. Skorupski, (επιμ.), *The Routledge Companion to Ethics*, Λονδίνο: Routledge 2010, σ. 275-285 ˙ J. Dancy, *Moral reasons*, Blackwell: Oxford 1993 ˙ Π. Σούρλας, *Εξατομίκευση και γενίκευση στη φιλοσοφία της πράξης*, Ηράκλειο: ΠΕΚ 2021, σ. 299-379.

πως αυτό το δέον ήταν εξ' αρχής ένας λόγος για να πράξει. Ήταν μονάχα ένας λόγος της *υποχρέωσης* του δρώντος να πράξει.

Η εκφορά μίας *ηθικής κρίσης*, η οποία θεωρείται πως κατεξοχήν ενέχει τον κανονιστικό λόγο της πράξης, δεν συνδέεται εννοιολογικά με τη λειτουργία της ως κινητοποιητικού λόγου. Εφόσον, λοιπόν, υφίσταται αυτή η εννοιολογική διάκριση ανάμεσα στους κανονιστικούς και κινητοποιητικούς λόγους του πράττειν, ανάμεσα σε αυτό που *δικαιολογεί* και σε εκείνο το οποίο *εξηγεί* την πράξη, το πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης συνίσταται στην κατανόηση του τρόπου με τον οποίο οι *ηθικές κρίσεις*, οι οποίες αποτελούν κανονιστικούς λόγους προς το πράττειν, μπορούν να αποτελέσουν και τους κινητοποιητικούς λόγους για την πραγμάτωσή της.[184] Με μεγαλύτερη ακρίβεια διατυπωμένο, το πρόβλημα έγκειται στην κατανόηση του τρόπου με τον οποίο σχετίζονται η *διανοητική* (ή η *γνωσιακή*) με την *κινητοποιητική* διάσταση της ηθικότητας.[185]

Οι απαντήσεις που δίνονται στο πρόβλημα, και οι οποίες σχετίζονται με τις θεωρίες περί *κινητοποιητικού ιντερναλισμού* ή *εξτερναλισμού* των ηθικών κρίσεων, έχουν το χαρακτηριστικό πως εκκινούν από τον τρόπο με τον οποίο κατανοείται η κινητοποιητική[186] διάσταση της ηθικότητας. Όπως έχουμε εξηγήσει ήδη (βλ. 1.1), οι ιντερναλιστές υιοθετούν την παραδοχή πως υφίσταται «εσωτερική», δηλ. *εγγενής σχέση* ανάμεσα στην ηθική γνώση και στην κινητοποίηση της πράξης. Τι είναι, όμως,

---

[184] Επειδή η έρευνά μας αφορά το πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης στη σκέψη του Kant, και όχι το γενικότερο ζήτημα της ηθικής κινητοποίησης όπως το πραγματεύονται στο σύνολο των διαστάσεών του οι σύγχρονες μεταηθικές συζητήσεις, θα επικεντρωθούμε στο πρόβλημα της δυνατότητας των *ηθικών κρίσεων*, στις οποίες εκφράζονται οι *κανονιστικοί λόγοι* του πράττειν, να αποτελέσουν κινητοποιητικούς λόγους. Θα αφήσουμε, έτσι, εκτός του πλαισίου της διερεύνησής μας άλλες επιμέρους διαστάσεις των μεταηθικών αναλύσεων για την ηθική κινητοποίηση, όπως είναι η εξέταση των ηθικών κρίσεων σχετικά με τις *ηθικές ιδιότητες* τις οποίες εκφέρουν. Οι σύγχρονες μεταηθικές συζητήσεις περί «ιντερναλισμού» και «εξτερναλισμού» των ηθικών κρίσεων θα μας προσφέρουν ένα επιπλέον χρήσιμο εργαλείο για την ανάδειξη της ερμηνείας μας σχετικά με την καντιανή θεωρία της ηθικής κινητοποίησης.

[185] Με παρόμοιο τρόπο, ο Audi εκφράζει τη θέση πως το ερώτημα της σχέσης ανάμεσα στη «νόηση» και τη «βούληση», στο πλαίσιο της ηθικής φιλοσοφίας εξειδικεύεται στο ερώτημα σχετικά με την διερεύνηση της σχέσης ανάμεσα στον ορθό λόγο και την ηθικότητα. Βλ. R. Audi, «Moral Judgments and Reasons for Action», στο: G. Cullity, B. Gaut, (επιμ.), *Ethics and Practical Reason*, Οξφόρδη: Clarendon Press 1997, σ. 125 ˙ R. J. Wallace, «Moral Motivation», στο: E. Craig (επιμ.) *Routlegde Encyclopedia of Philosophy*, τόμ. 6, Λονδίνο-Νέα Υόρκη: Routledge 1998, σ. 523.

[186] Κάποιοι σχολιαστές στους προαναφερθέντες τίτλους χρησιμοποιούν τον όρο «πρακτική» διάσταση της ηθικότητας για να δηλώσουν την *κινητοποιητική* της διάσταση και την προβληματική της συσχέτισής της με την *γνωσιακή* διάσταση των ηθικών κρίσεων. Χρησιμοποιούν δηλ. τον όρο «πρακτικός» για να δηλώσουν την επενέργεια των ηθικών κρίσεων ως των κινητοποιητικών λόγων των πράξεων. Επειδή, όμως, η έρευνά μας ασχολείται με την ανάδειξη της προβληματικής αυτής στο έργο του Kant, όπου η «πρακτική» διάσταση του καθαρού Λόγου συνδέεται με τον «ηθικό καθορισμό της βούλησης» και με την αναγνώριση της εγκυρότητας του ηθικού νόμου, δηλ. με την γνωσιακή και κανονιστική διάσταση της πράξης, για να αποφευχθεί μία αχρείαστη σύγχυση χρησιμοποιούμε εδώ, αντί του όρου «πρακτική», τον όρο «κινητοποιητική» διάσταση της ηθικότητας.

εκείνο που παρέχει στις ηθικές κρίσεις την κινητοποιητική τους λειτουργία; Είναι το *γνωσιακό περιεχόμενο* των ηθικών κρίσεων ή κάποιος *βουλητικός και μη γνωσιακός παράγοντας* ο οποίος εκφράζεται μέσω αυτών; Είναι η αναγνώριση μίας *κανονιστικής* συνθήκης ικανή να συγκροτήσει τον λόγο εκτέλεσης της πράξης ή απαιτείται η πλήρωση κάποιας περαιτέρω συνθήκης; Με βασική προκείμενη των επιμέρους επιχειρημάτων την περιγραφή του στοιχείου εκείνου που αποδίδει στους κανονιστικούς λόγους τον κινητοποιητικό τους χαρακτήρα, συγκροτούνται οι επιμέρους ιντερναλιστικές θεωρήσεις.

Για παράδειγμα, η ιντερναλιστική θέση του Hume εκκινεί από την παραδοχή πως η ηθικότητα είναι «πρακτική», έχει δηλ. κινητοποιητική ισχύ. Ό, τι μας παρουσιάζεται ως αρχή του πράττειν, πρέπει να μπορεί να αποτελεί και τον λόγο για την επιτέλεση της πράξης. Ειδάλλως, κάθε θεωρία περί των αρχών του πράττειν θα αποτελούσε ένα περιττό νοητικό κατασκεύασμα. Όμως, για τον Hume ο κινητοποιητικός χαρακτήρας των πρακτικών αρχών εξασφαλίζεται από τη σύνδεσή τους με την επιδίωξη συγκεκριμένων βουλητικών περιεχομένων (επιθυμίες, πάθη, συναισθήματα). Οι ηθικές κρίσεις δεν ανήκουν στο είδος των πεποιθήσεων οι οποίες εκφέρονται αποκλειστικά από τη «διάνοια», διότι αποτελούν συνειδησιακά ενεργήματα τα οποία εκφράζουν ή αντανακλούν θυμικές στάσεις. Άρα, για τον ιντερναλισμό του Hume η σύνδεση της κινητοποιητικής διάστασης της ηθικότητας με τις ηθικές κρίσεις δεν οφείλεται στην συγκατάθεση του ορθολογικού δρώντος στην *αλήθεια* του περιεχομένου τους, αλλά στην επιθυμία ή την αποστροφή του για τις βουλητικές, συγκινησιακές ή θυμικές καταστάσεις που εκφράζονται μέσω αυτών. Μία αυθεντική πρακτική αρχή προϋποθέτει την έγερση κάποιας επιθυμίας, κι αυτό ακριβώς είναι που εξασφαλίζει την *εσωτερική συνάρτηση* ανάμεσα στις ηθικές κρίσεις και στους κινητοποιητικούς λόγους.

Η καντιανή θεωρία της ηθικής κινητοποίησης, από την άλλη, εκφράζει έναν ιντερναλισμό διαφορετικού τύπου από την αντίστοιχη χιουμιανή, καθώς αποσυνδέει εξολοκλήρου την κανονιστική διάσταση των πράξεων από κάθε είδους θυμικές επιρροές.[187] Στην προ-κριτική περίοδο του Kant, η κανονιστική διάσταση της ηθικότητας περιορίζεται, όπως είδαμε, στο ζήτημα ανάδειξης της ανώτατης πρακτικής αρχής, η οποία έχει καθαρά διανοητικό ή έλλογο χαρακτήρα. Το πρόβλημα

[187]Ο κινητοποιητικός ιντερναλισμός του Kant περιγράφεται συνήθως ως «ορθολογικός ιντερναλισμός» («rationalist internalism») προκειμένου να διακριθεί από τον ιντερναλισμό των φυσιοκρατικών θεωρήσεων. Βλ. J. A. Jacobs, *Ethics A-Z*, Εδιμβούργο: Edinburgh University Press 2005, σ. 70.

της ηθικής κινητοποίησης προέκυψε, έτσι, ιδιαιτέρως οξυμένο, διότι αν ο κανονιστικός χαρακτήρας της ηθικότητας οφείλεται στην έλλογη πηγή της αρχής του καθήκοντος, τότε θα έπρεπε να ανευρεθεί ο τρόπος που εγγυάται *τον εγγενή χαρακτήρα* της σύνδεσης ανάμεσα στον κανονιστικό λόγο της πράξης με το ελατήριό της. Με ποιον τρόπο αυτό που αναγνωρίζω ως δεσμευτικό για την πράξη μου και δεν προκύπτει από καμία επιθυμία μπορεί να συγκροτήσει τον λόγο για τον οποίο πράττω;

Για τον ιντερναλισμό του Hume η εξήγηση στο παραπάνω ερώτημα είναι πολύ εύκολο να δοθεί λόγω των *φυσιοκρατικών* αφετηριακών παραδοχών της σκέψης του. Κάθε ανθρώπινη πράξη εγείρεται στη βάση της ικανοποίησης κάποιας επιθυμίας και προϋποθέτει τη δεκτικότητα του δρώντος στο συναίσθημα της ηδονής και της λύπης. Αν ο κανονιστικός της λόγος, έτσι όπως αυτός εκφέρεται σε μία ηθική κρίση, εκφράζει την επιθυμία μαζί με το σκοπό της, τότε εύκολα κατανοείται η κινητοποίηση της πράξης. Στον Kant αντιθέτως, από τη στιγμή που η πρακτική διάσταση της ηθικότητας περιοριζόταν στην έλλογη αρχή για την διάκριση του ηθικώς ορθού, η ηθική κρίση μπορούσε να συνδεθεί κατά εγγενή τρόπο με την ηθική *κινητοποίηση*, μονάχα διαμέσου της *ορθολογικότητας* του δρώντος. Το προβληματικό σημείο σε αυτόν τον πρώιμο καντιανό ιντερναλισμό εντοπίζεται στο ότι είναι αδύνατον να αποδοθεί *εγγενής συνάφεια* σε αυτή τη σχέση, διότι ο άνθρωπος δεν πράττει πάντοτε ως πλήρως έλλογο ον. Η εξήγηση της ηθικής πράξης απαιτούσε την κατάδειξη μίας *εσωτερικής σύνδεσης* του ηθικού νόμου με την ηθική κινητοποίηση, δίχως αναφορά σε οποιονδήποτε βουλητικό παράγοντα του δρώντος. Κατά συνέπεια, λαμβάνοντας υπ' όψιν ότι κάθε ανθρώπινη πράξη ενέχει και ψυχολογικούς όρους για τη συγκρότησή της, η κινητοποίηση της ηθικής πράξης καταλήγει να γίνει ανεπίδεκτη οποιασδήποτε εξηγήσεως.

Στη σύγχρονη συζήτηση έχει γίνει μία προσπάθεια υπεράσπισης της καντιανής ιντερναλιστικής προσέγγισης.[188] Θα μπορούσε κάποιος να ισχυριστεί πως εναπόκειται απλώς στην ορθολογικότητα του δρώντος, και στο κατά πόσο σε αυτήν εκφράζεται η *ειλικρινής δέσμευσή του* στην ηθικότητα, το αν μία ηθική κρίση μπορεί να παράσχει έναν κινητοποιητικό λόγο για την επιτέλεση της ηθικής πράξης. Η ηθικότητα, άλλωστε, είναι ένα ορθολογικό εγχείρημα και απευθύνεται σε ορθολογικούς δρώντες. Αν η ορθολογικότητα του δρώντος εξασφαλίζει, *έστω και ως*

[188] Πρβλ. C. Korsgaard, «Skepticism about Practical Reason», στο: *Creating the Kingdom of Ends*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 1996, σ. 311-334.

ένα βαθμό, τη δυνατότητα της έννοιας του δέοντος να αποτελέσει τον κινητοποιητικό λόγο της πράξης, τότε αυτομάτως αποδεικνύεται πως τα δύο διακριτά κατά την εννοιολογική τους σημασία είδη λόγων, μπορούν να συνταυτιστούν κατά την περίπτωση εκείνη κατά την οποία τηρείται *η συνθήκη της ορθολογικότητας* του δρώντος.

Ο εν λόγω ισχυρισμός φαίνεται εύλογος και αρκετοί είναι οι στοχαστές που εκλαμβάνουν αυτή τη θέση ως ικανοποιητική απάντηση στο πρόβλημα της καθαρά έλλογης ηθικής κινητοποίησης. Πρόκειται για την θεωρία του *ιντερναλισμού των ηθικών κρίσεων*, δηλ. για τον *ορθολογικό κινητοποιητικό ιντερναλισμό* [189] που εδράζεται στον *γνωσιακό* χαρακτήρα του περιεχομένου των ηθικών κρίσεων. Ο γνωσιακός ιντερναλισμός εκφράζει τη θέση πως το συνειδησιακό ενέργημα της εκφοράς ηθικών κρίσεων συνδέεται με την κινητοποίηση της πράξης δίχως να υφίσταται ανάγκη παρέμβασης κάποιου εξωγενούς ως προς αυτόν κινητοποιητικού λόγου. Ο θεμελιακός του ισχυρισμός είναι πως η *αλήθεια των ηθικών προτάσεων* και οι λογικές ή οι αντικειμενικές τους ιδιότητες εγγυώνται την κινητοποίηση,[190] ενώ η αποτυχία των ηθικών κρίσεων να αποτελέσουν αποτελεσματικά κίνητρα των πράξεων οφείλεται, όχι στην ίδια στην συσχέτιση της αλήθειας των προτάσεων με την κινητοποίηση, αλλά στην ανορθολογική επίδραση που ασκούν στον δρώντα τα κάθε λογής συναισθήματα, πάθη ή επιθυμίες. Η ηθική αποτυχία, η αναστολή της σύνδεσης του περιεχομένου της ηθικής κρίσης με την κινητοποίηση της πράξης, οφείλεται σε επιδράσεις *μη γνωσιακών παραγόντων*. Σε τελική ανάλυση, ο ιντερναλισμός αυτού του είδους πρεσβεύει πως το *γνωσιακό περιεχόμενο* των ηθικών κρίσεων εξασφαλίζει την κινητοποιητική τους λειτουργία, καθόσον τηρείται η συνθήκη της ορθολογικότητας του δρώντος.[191] Η ορθολογικότητα του δρώντος

---

[189] Οι ονομασίες που αποδίδονται από τους σχολιαστές στον συγκεκριμένη ιντερναλιστική θέση ποικίλλουν. Τον όρο «ιντερναλισμός των ηθικών κρίσεων» («moral judgments internalism»), χρησιμοποιεί ο Wallace και ο Stahl («Internalismus in Bezug auf Urteile»). Ο Audi χρησιμοποιεί τον όρο «κινητοποιητικός ιντερναλισμός» («motivational internalism»). Επειδή ο ιντερναλισμός αυτού του είδους θεμελιώνει το επιχείρημά του στο γνωστικό περιεχόμενο των ηθικών κρίσεων και το αντιπαραθέτει στο μη γνωστικό χαρακτήρα των βουλητικών επιρροών, φέρνει στο προσκήνιο ένα είδος *γνωσιοκρατικής* θεώρησης της ηθικής κινητοποίησης. Βλ. R. Audi, «Moral Judgments and Reasons for Action», στο: G. Cullity, B. Gaut, (επιμ.), *Ethics and Practical Reason*, Οξφόρδη: Clarendon Press 1997, σ. 126 ˙ T. Stahl, *Einführung in die Metaethik*, Στουτγάρδη: Reclam 2013, σ. 35 ˙ R. J. Wallace, «Moral Motivation», στο: J. L. Dreier (επιμ.), *Contemporary Debates in Moral Theory*, Λονδίνο: Blackwell 2006, σ. 183 ˙ A. Coates, «Ethical Internalism and Cognitive Theories of Motivation», στο: *Philosophical Studies*, 129 (2006): 295-315.

[190] T. Nagel, *The Possibility of Altruism*, New Jersey: Princeton University Press 1978, σ. 7.

[191] Ο Smith ονομάζει «ιντερναλιστική απαίτηση» («internalism requirement») τη σύνδεση των κανονιστικών λόγων της πράξης με τη συνθήκη της ορθολογικότητας του δρώντος. Πρβλ. M. Smith,

αποτελεί τον όρο εκείνο που εξασφαλίζει στο κανονιστικό περιεχόμενο των ηθικών κρίσεων την *εσωτερική ή την εγγενή* του συσχέτιση με τους κινητοποιητικούς λόγους της πράξης. Κατ' αυτό τον τρόπο ο «κινητοποιητικός ιντερναλισμός των ηθικών κρίσεων» πιστεύει πως απαντάει πειστικά στο ερώτημα της ηθικής κινητοποίησης, υπό τον όρο ότι διατυπώνεται ως εξής: έχουν οι ηθικές κρίσεις και το περιεχόμενό τους *πρακτική σημασία*; [192] Δύνανται δηλ. να αποτελούν τις αρχές των πράξεων, ανεξάρτητα από την επιρροή οποιονδήποτε *ψυχολογικών παραγόντων*; Μέσω του *γνωσιακού ιντερναλισμού*, έχουμε λοιπόν μία σαφή απάντηση στο πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης, δηλ. στο ερώτημα για το είδος της *συνάφειας* που υφίσταται ανάμεσα στον κανονιστικό και τον κινητοποιητικό λόγο της πράξης.

Όσο εύλογη ή πειστική και αν φαίνεται η απάντηση του «γνωσιακού ιντερναλισμού», ουσιαστικά αποφεύγει να απαντήσει στο πραγματικό πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης. Η ανάγκη της υπόδειξης κάποιας συνάφειας ανάμεσα στις κανονιστικές απαιτήσεις της ηθικότητας με την κινητοποίηση των δρώντων οφείλεται στην ίδια την παρουσία των ψυχολογικών παραγόντων και στην επίδραση που ασκούν κατά την διαμόρφωση των κινητοποιητικών λόγων. Ο γνωσιακός ιντερναλισμός επιχειρεί να εξηγήσει τη συγκεκριμένη συνάφεια *αποβάλλοντας* την επιρροή των ψυχολογικών παραγόντων από την πράξη, θέτοντας ως όρο για την αιτιολόγηση του κινητοποιητικού ρόλου των ηθικών κρίσεων τη συνθήκη της ορθολογικότητας του δρώντος. Κατ' αυτό τον τρόπο η εξήγηση που μάς παρέχει εμπεριέχει τη λήψη του ζητουμένου, διότι ευλόγως μπορεί να αναρωτηθεί κάποιος για την κινητοποιητική κατάσταση που απαιτείται προκειμένου να συγκροτηθεί η πλήρωση της εν λόγω συνθήκης. Είναι ο ορθολογικώς πράττων δρων απαλλαγμένος από την κινητοποιητική επιρροή των ψυχολογικών παραγόντων, και αν ναι κατά ποιον τρόπο;

Στην περίπτωση της χιουμιανής θεωρίας για την κινητοποίηση ήταν εύκολο να εξηγηθεί με ποιον τρόπο ένα κίνητρο, στο οποίο θα εκφραζόταν κάποια *ισχυρότερη επιθυμία*, μπορούσε να υπερισχύσει έναντι των άλλων κινήτρων. Στην περίπτωση του Kant, μέχρι και την *Κριτική του καθαρού Λόγου*, δεν μπορούσε σε καμία περίπτωση να εξηγηθεί με ποιον τρόπο η αναγνώριση του ηθικού νόμου θα μπορούσε να υπερισχύσει έναντι των εμπειρικών ελατηρίων. Η ασυνέχεια ανάμεσα στην

The Moral Problem, Malden: Blackwell 1994, σ. 61-62 ˙ J. Dancy, *Moral Reasons*, Λονδίνο-Νέα Υόρκη: Blackwell 1993.

[192] Βλ. T. Stahl, *Einführung in die Metaethik*, Reclam: Stuttgart 2013, σ. 34.

αναγνώριση του δέοντος και την κινητοποίηση της πράξης μπορούσε να εξηγηθεί διαμέσου της ασυνέχειας της ορθολογικότητας του δρώντος, αλλά αυτή η εξήγηση δεν μπορεί να καλύψει το φιλοσοφικό ζήτημα της ηθικής κινητοποίησης. Διότι η εν λόγω ασυνέχεια αποτελεί τον πυρήνα του ερωτήματος, και δεν μπορεί να εξαιρεθεί από τους όρους εξήγησης της σύνδεσης των δεοντολογικών κρίσεων με την κινητοποίηση του δρώντος. Το φιλοσοφικό πρόβλημα απαιτεί να εξηγηθεί με ποιον τρόπο η *νοητική* διάσταση της ηθικότητας συνδέεται με την *κινητοποιητική της διάσταση*. Ο Hume το εξήγησε αυτό θεμελιώνοντας το περιεχόμενο των ηθικών κρίσεων σε θυμικά περιεχόμενα.

Ο πρώιμος Kant, όπως και ο Hume, απέδωσε στο ίδιο το περιεχόμενο των ηθικών κρίσεων την κινητοποιητική διάσταση της ηθικότητας, δίχως όμως να εξηγήσει την αναγκαία σύνδεση αυτού του περιεχομένου με τους κινητοποιητικούς λόγους του δρώντος, παρά μόνο υπό τη συνθήκη της ορθολογικότητάς του. Ο άνθρωπος, όμως, δεν προσδιορίζεται ως ένα κατεξοχήν ορθολογικό ον, αλλά ως ένα έλλογο και αισθητώς επηρεαζόμενο ον. Η αμηχανία του Kant απέναντι σε αυτό το πρόβλημα γίνεται έκδηλη όταν συζητάει την ταυτόχρονη δράση δύο εντελώς διαφορετικού *είδους* κινητοποιητικών λόγων για την εκτέλεση της αρχής του καθήκοντος. Από τη μία την αποδοχή του ηθικού νόμου ως *κινήτρου* της πράξης, και παράλληλα τη ψυχολογική επίδραση ενός φυσικού ηθικού συναισθήματος, ως *ελατηρίου* της ηθικής πράξης. Η αμηχανία του είναι έκδηλη και στην *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, όπου αποδέχεται ξεκάθαρα έναν τύπο *κινητοποιητικού εξτερναλισμού*, ισχυριζόμενος πως οι αρχές της ηθικότητας θα ήταν μονάχα αντικείμενα επιδοκιμασίας και θαυμασμού, αν δεν επιδρούσαν σαν ελατήρια της πράξης οι έλλογες παραστάσεις του Θεού και ενός κόσμου στο επέκεινα (*ΚΚΛ*, A 813 / B 841). Η εισαγωγή του *συναισθήματος του σεβασμού* στη *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών* αποδεικνύει πως ο Kant έχει συνειδητοποιήσει πλέον πως το πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης δεν μπορεί να εδραστεί στην ορθολογική δέσμευση του δρώντος. Το πρόβλημα δεν μπορεί να απαντηθεί διαχωρίζοντας την κανονιστική διάσταση της ηθικότητας από κάθε θυμική ή ψυχολογική επίδραση στην πράξη. Στη *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών* ανέδειξε παραδείγματα συμπεριφοράς τα οποία, παρότι *συμφωνούν με ό, τι δικαιολογεί την πράξη* από τη σκοπιά του καθήκοντος, η εξήγησή τους οφείλεται στην αποδοχή λόγων ανεξάρτητων από τις επιταγές της ηθικότητας (*ΘΜΗ*, 4: 397-400, μτφρ, σ. 30-34). Κατ' αυτό τον τρόπο η προβληματική της ηθικής κινητοποίησης στον Kant αναδεικνύει μία διττή απαίτηση: την κατανόηση της κινητοποιητικής

επενέργειας των κανονιστικών λόγων σε συνάρτηση με τους ψυχολογικούς όρους συγκρότησης της πράξης, καθώς επίσης και την ανάδειξη κινητοποιητικών λόγων τέτοιων που δεν θα αναιρούν αλλά θα προκύπτουν από τις αυστηρές επιταγές της ηθικότητας.

Έτσι, λοιπόν, στη γνωσιακή διάσταση της ηθικότητας θα τονιστεί, όχι τόσο η κατάσταση της ορθολογικότητας του δρώντος, αλλά η επίγνωση *της αξιοπρέπειας του Λόγου του* μέσα από την αναγνώριση του ηθικού νόμου. Πρόκειται για την ανάδυση μίας συνειδησιακής κατάστασης, η οποία σηματοδοτεί την επίδραση ενός ιδιαίτερου συναισθήματος, όπως είναι ο *σεβασμός για τον ηθικό νόμο*. Κατ' αυτό τον τρόπο, το πρόβλημα της συσχέτισης της κανονιστικής με την κινητοποιητική διάσταση της ηθικότητας θα συγκροτηθεί από τον Kant στη βάση της συσχέτισης ανάμεσα στη *συνείδηση του ηθικού νόμου* και στο *συναίσθημα του σεβασμού.*

3.2 Η ΠΡΑΚΤΙΚΗ ΣΠΟΥΔΑΙΟΤΗΤΑ ΤΗΣ «ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗΣ ΤΩΝ ΗΘΩΝ»

Στον πρόλογο της *Θεμελίωσης της μεταφυσικής των ηθών* ο Kant καθιστά σαφές σε τι συνίσταται η ειδοποιός διαφορά της ηθικότητας έναντι κάθε άλλου είδους συμπεριφοράς. Η ειδοποιός διαφορά δεν εγγράφεται στον ίδιο τον κανόνα και την αναγνώρισή του, αλλά στον χαρακτήρα της πράξης που αυτός διέπει. Αναφέρεται εκεί, ότι η ανάδειξη του «ανώτατου κανόνα της ορθής κρίσης» είναι αναγκαία, όχι μόνο για λόγους θεωρητικούς αλλά και για λόγους πρακτικούς (*ΘΜΗ*, 4: 389-390, μτφρ. σ. 19). Με αυτό τον ισχυρισμό δεν εννοείται απλά πως η γνώση της αρχής του δέοντος μας οδηγεί στην πραγμάτωση της ηθικής πράξης, με το να μας διαφωτίσει σε τι συνίσταται η ορθότητά της. Εννοείται, πολύ περισσότερο, ότι η «διαφθορά των ηθών» για τα οποία μιλάει εδώ ο Kant, αποφεύγεται με το να καταστεί η αρχή του δέοντος ο ίδιος ο *λόγος* της ηθικώς ορθής πράξης. Η ηθική πράξη τελείται *ένεκα* του ηθικού νόμου. Η ειδοποιός διαφορά, επομένως, της ηθικής πράξης έγκειται στον ίδιο τον *λόγο* της, και όχι στην απλή συμμόρφωσή της με ό, τι αυτός ο λόγος επιτάσσει. Αυτό είναι το νόημα της διάκρισης της *νομιμότητας* από την *ηθικότητα* των πράξεων.

Μας εισάγει λοιπόν ο Kant σε μία νέα προβληματική της ηθικότητας της πράξης. Τι ακριβώς σημαίνει να καταστεί ο ανώτατος κανόνας της ηθικής κρίσης ο ίδιος ο λόγος της ηθικής πράξης; Σημαίνει αυτό άραγε να καταστεί η *κινητοποιητική της αιτία*; Σύμφωνα με τον σχολιασμό του Allison, η αναφορά του Kant στην πρακτική

σπουδαιότητα της «μεταφυσικής των ηθών» και του ηθικού νόμου φαίνεται να εδράζεται στον ισχυρισμό πως η κατηγορική προσταγή *κινητοποιεί* τον δρώντα ένεκα αυτής της ίδιας.[193] Η Sedgwick ισχυρίζεται πως ο Kant, σκιαγραφώντας την προοπτική μίας «καθαρής βούλησης» η οποία θα καθορίζεται εξολοκλήρου από a priori αρχές, θέλει να μας προειδοποιήσει για την -καινοφανή στην ιστορία της φιλοσοφίας- θεωρία της ηθικής κινητοποίησης που πρόκειται να υποστηριχθεί στο έργο αυτό.[194] Συνίσταται, άραγε, η «καινοφανής» θεώρηση για την ηθική κινητοποίηση στο ότι η αναγνώριση του δεσμευτικού και αντικειμενικού χαρακτήρα του ηθικού νόμου επαρκεί τελικά ως κινητοποιητικός παράγοντας; Μήπως σ' αυτόν εξαντλείται η πρακτική σπουδαιότητα της «μεταφυσικής των ηθών»;[195]

Σύμφωνα με όσα έχει καταδείξει μέχρι στιγμής η έρευνά μας, πολύ δύσκολα θα μπορούσαμε να αναμένουμε ένα τέτοιο συμπέρασμα. Είδαμε κατά την εξέταση των *Παραδόσεων του Collins* πως μία τέτοια προοπτική δεν έμοιαζε ελκυστική, καθότι δεν εξασφαλίζει αφενός πως ο ηθικός νόμος είναι κάτι παραπάνω από μία θεωρητική αρχή, ενώ αφετέρου αφήνει αναπάντητο το ερώτημα σχετικά με το ρόλο του ηθικού συναισθήματος ως ελατηρίου. Από την άλλη, είδαμε κατά την ανάλυση του καντιανού σκεπτικισμού για την κινητοποιητική ισχύ του καθαρού Λόγου πως η κανονιστική εγκυρότητα του ηθικού νόμου αποτινάσσει την υποψία ότι ο ηθικός νόμος είναι μία θεωρητική αρχή, ανεξαρτητοποιώντας το ζήτημα του principium diiudicationis από την ανάγκη *εξήγησης* των κινητοποιητικών παραγόντων της αυτόνομης βούλησης. Έτσι, ο ορθολογικός δρών *δεσμεύεται* στην ηθικότητα από την ίδια την καθολική εγκυρότητα των αρχών του πράττειν, ανάγοντας στα αντικειμενικά χαρακτηριστικά του ηθικού νόμου την εξήγηση της στάσης του όταν ερωτάται: «γιατί να είμαι ηθικός;», ή «που ανάγεται το ενδιαφέρον προς την ηθικότητα;».

Σύμφωνα με την Korsgaard, ένας από τους βασικούς στόχους του Kant στη *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών* είναι να απαντήσει στην κριτική την οποία

---

[193] Βλ. H. E. Allison, *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals. A Commentary*, Οξφόρδη: Oxford University Press 2011, σ. 30.

[194] Βλ. S. Sedgwick, *Kant's Groundwork of the Metaphysics of morals. An Introduction*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 2008, σ. 41-42.

[195] Θα πρέπει να είμαστε, όμως, αρκετά επιφυλακτικοί απέναντι στα συγκεκριμένα σχόλια και να τα εκλάβουμε ως κάπως πρόωρα, καθότι η αναφορά του Kant στον ηθικό νόμο ως τον *λόγο* της πράξης δεν παραπέμπει άμεσα στο πρόβλημα της κινητοποίησης μέσω αυτού, αλλά στο ζήτημα της ηθικής ποιότητας των αρχών των πράξεων ή των γνωμόνων του δρώντος. Με την «πρακτική σπουδαιότητα της μεταφυσικής των ηθών» ο Kant αναφέρεται καταρχήν, όπως θα δούμε κατά την ανάλυση του πρώτου μέρους του έργου, σε ένα είδος *γνώσης που καθοδηγεί την πράξη μας εννοιολογικά*. Ο τρόπος με τον οποίο αυτή η γνώση συνυφαίνεται με την ηθική κινητοποίηση συγκροτείται κατά την πορεία του επιχειρήματος, και αυτή θα αποτελέσει τον πυρήνα της έρευνάς μας.

άσκησαν οι βρετανοί στοχαστές του «ηθικού συναισθήματος» στους ορθολογιστές ηθικούς φιλοσόφους, πως αποτυγχάνουν να αποδείξουν με ποιον τρόπο η «δεσμευτικότητα» («bindingness») του ηθικού δέοντος μπορεί να συνεπάγεται και το κίνητρο της πράξης.[196] Πρέπει, όμως, να κατανοήσουμε τι ακριβώς θα σήμαινε και τι θα απαιτούσε η συγκρότηση μίας τέτοιας απάντησης. Απαιτείται κάτι παραπάνω από εκείνο το οποίο η Korsgaard θεωρεί πως επαρκεί για να αποδειχθεί η κινητοποιητική ισχύς της κατηγορικής προσταγής. Η Korsgaard κάνει το λάθος να θεωρεί πως η απάντηση του Kant στην παραπάνω κριτική εξασφαλίζεται από τη *δεσμευτικότητα* της κατηγορικής προσταγής σε συνδυασμό με την *ορθολογικότητα* του δρώντος. Το γεγονός, όμως, πως για τον Kant η κατηγορική προσταγή αποτελεί «κινητοποιητική αιτία» («Bewegungsursache») της πράξης, δεν εξασφαλίζει ότι επαρκεί για την *ηθική κινητοποίηση*. Διότι είναι αμφίβολο πως μία τέτοια προοπτική μπορεί να συνυφαίνεται με την ηθική ψυχολογία του δρώντος, η οποία καθίσταται εξαιρετικά σημαντική για την ολοκλήρωση του καντιανού επιχειρήματος σχετικά με την ηθική κινητοποίηση. Δίχως την προοπτική ανάδειξης ενός ηθικού συναισθήματος ή ενός ελατηρίου από την πλευρά του Kant, η κινητοποίηση μένει να εξαρτάται από την ίδια την *ορθολογικότητα* του δρώντος υποκειμένου. Ο δρων κινητοποιείται ηθικά, δηλ. η πράξη του ανάγεται στο ίδιο το ενδιαφέρον προς την ηθικότητα, μόνο καθόσον εκλαμβάνει τον εαυτό του δεσμευμένο στην καθολική εγκυρότητα του ηθικού νόμου. Εδώ, η ηθική κινητοποίηση ταυτίζεται με τη δεσμευτικότητα του νόμου, δηλ. με την ορθολογικότητα του υποκειμένου. Ο Kant, όμως, στη *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών* είναι φανερό πως δεν κατανοεί τον *έλλογο* δρώντα ως έναν απλά και μόνο *ορθολογικό* δρώντα. Στη συγκρότηση της ηθικής πράξης πρέπει να ληφθούν υπόψη όλοι οι «υποκειμενικοί περιορισμοί» και τα «εμπόδια» (*ΘΜΗ*, 4: 397, μτφρ. σ. 30) που επηρεάζουν ένα έλλογο και συνάμα πεπερασμένο ον, όπως ο άνθρωπος. Για να συμπληρωθεί το πάζλ της ηθικής πράξης θα πρέπει να ανευρεθεί με ποιον τρόπο η *ορθολογικότητα* του δρώντος μπορεί να υπερβεί αυτούς τους «υποκειμενικούς περιορισμούς», δηλ. τα συναισθήματα, τις κλίσεις και την εν γένει φίλαυτη συμπεριφορά την οποία συνεπάγεται η περατότητα της αισθητής φύσης του ανθρώπου. Μόνο με αυτό τον τρόπο η ορθολογικότητα του δρώντος συναρμόζεται με την *ανθρώπινη* φύση του, ως ελλόγου και συνάμα αισθητού όντος. Το να επιχειρούμε να ταυτίσουμε, όπως κάνουν πολλοί σχολιαστές, την ηθική κινητοποίηση με την

[196] C. Korsgaard, «Kant's Analysis of Obligation: The Argument of *Groundwork I*», στο: *Creating the Kingdom of Ends*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 1996, σ. 44-45.

ορθολογικότητα του δρώντος υποκειμένου, σημαίνει πως παρανοούμε το ίδιο *το έλλογο υπόβαθρο* της ανθρώπινης πράξης, το οποίο δεν μπορεί να αποκοπεί από το αντίστοιχο *αισθητό της υπόβαθρο*. Αυτός που πράττει ηθικά ως ορθολογικό ον, δεν παύει να αποτελεί και ένα αισθητό ον, και με κάποιον τρόπο η πράξη του έχει συγκροτηθεί στη συνάφεια των δύο θεμελιωδών διαστάσεων της πράξης.

Τίθεται επομένως το ερώτημα εδώ κατά πόσο είναι σημαντικό το ζήτημα της ηθικής ψυχολογίας στην *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών*, και γιατί θα πρέπει να τεθεί από τη σκοπιά της επιχειρηματολογίας του Kant η προβληματική του ηθικού νόμου ως ελατηρίου της πράξης. Γιατί προκύπτει η ανάγκη συγκρότησης της «υποκειμενικής» διάστασης της ηθικής πράξης, από τη στιγμή που η ηθικότητα της πράξης μπορεί να εξασφαλιστεί διαμέσου της αναγνώρισης της εγκυρότητας του ηθικού νόμου; Η διάκριση του προγράμματος της «μεταφυσικής των ηθών» από την «πρακτική ανθρωπολογία» (*ΘΜΗ*, 4: 388, μτφρ. σ. 19) δημιουργεί την εντύπωση πως ο Kant θέλει να υποστηρίξει τη συγκρότηση της ηθικής πράξης δίχως αναφορά στην ανθρώπινη ψυχολογία [197] Η αμέσως επόμενη αναφορά του Kant στο ίδιο θέμα, δηλ. στην πρακτική σπουδαιότητα της «μεταφυσικής των ηθών», φαίνεται να ενισχύει ένα τέτοιο ενδεχόμενο[198] (*ΘΜΗ*, 4: 410 - 411, μτφρ. σ. 50). Στο απόσπασμα αυτό ο Kant ισχυρίζεται πως μία a priori έννοια («η καθαρή παράσταση του καθήκοντος») μπορεί κάλλιστα να αντιταχθεί στα αισθητηριακού τύπου ελατήρια. Ο τρόπος με τον οποίο το καταφέρνει αυτό ανάγεται «στη συνείδηση του Λόγου για την αξιοπρέπειά του» («im Bewusstsein ihrer Würde»). Η επίγνωση του έλλογου δρώντος πως μπορεί να αντιταχθεί στα αισθητηριακά ελατήρια μοιάζει να αποτελεί τον επαρκή όρο για την απόκρουση των αισθητηριακών ελατηρίων.

Πρέπει να προσέξουμε εδώ να μη βιαστούμε ακόμη να οδηγηθούμε στην αντίληψη πως για τον Kant η ηθική κινητοποίηση δεν ενέχει κανενός είδους συναίσθημα. Αυτό που υποστηρίζεται εδώ είναι η ύπαρξη μίας σχέσης ανάμεσα στην

---

[197] Βλ. D. Schönecker, A. W. Wood, *Kants «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten». Ein einführender Kommentar*, Paderborn: Schöningh 2002, σ. 22.

[198] Σε αυτό το απόσπασμα ο Kant δεν θα μπορούσε να είναι πιο ξεκάθαρος για την επιρροή του ηθικού νόμου στη συγκινησιακή συγκρότηση του ατόμου: «Πράγματι, η καθαρή παράσταση του καθήκοντος και του ηθικού νόμου εν γένει, η μη ανάμεικτη με αλλότριες προσθήκες εμπειρικών θελγήτρων, δια μέσου του Λόγου και μόνο (ο οποίος με τον τρόπο αυτό συνειδητοποιεί για πρώτη φορά ότι δύναται να είναι πρακτικός) ασκεί στην ανθρώπινη καρδιά τόσο ισχυρή επιρροή από όλα τα άλλα ελατήρια, τα οποία μπορεί κανείς να επιστρατεύει από το εμπειρικό πεδίο, ώστε ο Λόγος με την επίγνωση της αξιοπρέπειάς του, να περιφρονεί τα ελατήρια τούτα και να μπορεί σιγά- σιγά να γίνεται κύριός τους». Σύμφωνα με το πλέον σύγχρονο και αναλυτικό λεξικό της καντιανής φιλοσοφίας, κάθε αναφορά του Kant στον όρο «καρδιά», όταν δεν αναφέρεται κυριολεκτικά στο ανθρώπινο σωματικό όργανο, αποτελεί μία ξεκάθαρη αναφορά στην ηθική ψυχολογία. Βλ. M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr, S. Bacin, (επιμ.), *Kant -Lexikon*, Βερολίνο-Βοστώνη, De Gruyter 2007, σ. 1020.

ηθική γνώση και στην «πραγμάτωση των επιταγών της» δίχως τη συνδρομή εμπειρικών παραστάσεων ή άλλων έλλογων παραστάσεων πέραν του ηθικού νόμου. Στον πυρήνα της καντιανής αναφοράς στην «πρακτική σπουδαιότητα της μεταφυσικής των ηθών» βρίσκεται το είδος της συσχέτισης της ηθικής κρίσης με τον *κινητοποιητικό της λόγο*. Το καινούργιο στοιχείο εδώ (το οποίο απουσίαζε τόσο από τις *Παραδόσεις του Collins* όσο και από την *Κριτική του καθαρού Λόγου*) είναι η συμπλοκή της ηθικής γνώσης με την ηθική ψυχολογία του ατόμου, και συγκεκριμένα με την επιρροή που ο ηθικός νόμος μπορεί να ασκήσει *στα εμπειρικά ελατήρια*. Ο Kant, ακόμη και κατά την εποχή της *Κριτικής του καθαρού Λόγου*, ενώ έχει καταλήξει στην άποψη πως η ανώτατη πρακτική αρχή δεν μπορεί παρά να έχει a priori χαρακτήρα, δείχνει διστακτικός να αποδώσει σ' αυτή την καθαρή έλλογη έννοια και κινητοποιητική ισχύ από την «υποκειμενική» σκοπιά της ηθική πράξης. Ισχυρίζεται εκεί πως για να μπορέσουμε να υιοθετήσουμε τις ηθικές αρχές θα πρέπει ο Λόγος να συνδέσει την έννοια του ηθικού νόμου με ένα «ποιητικό αίτιο» («wirkende Ursache») το οποίο θα εξασφαλίζει τη σύνδεση του νόμου αυτού με την πραγμάτωση των ύψιστων σκοπών της ηθικότητας. Έτσι, λοιπόν, συμπεραίνει ο Kant, χωρίς την πίστη στο Θεό και την ελπίδα για έναν κόσμο στο επέκεινα, οι έννοιες της ηθικότητας μπορούν μονάχα να αποτελούν αντικείμενα επιδοκιμασίας και θαυμασμού, αλλά όχι ελατήρια των σκοπών ή των πράξεών μας (*ΚΚΛ*, A 813 / B 841).

Τι έχει αλλάξει κατά τη μετάβαση από τη συγκεκριμένη θεώρηση στον «Κανόνα του καθαρού Λόγου», όπου ο ηθικός νόμος έχει μεν μία ξεκάθαρη θεωρητική βαρύτητα, αλλά για να εκτελεσθεί η πράξη απαιτείται η ψυχολογική συνδρομή έλλογων μεν παραστάσεων, διακριτών όμως από την περίπτωση της «καθαρής παράστασης του καθήκοντος»; Αυτό που έχει αλλάξει είναι το γεγονός πως ο Kant εκλαμβάνει τη συνείδηση του ηθικού νόμου ικανή *να αντικρούσει τα εμπειρικά ελατήρια*. Στις *Παραδόσεις του Collins* αυτό δεν το θεωρούσε εφικτό, δίχως τη συγκρότηση ενός «παθολογικού» ηθικού συναισθήματος. Στην *Κριτική του καθαρού Λόγου* η εξέταση του ελεύθερου αυτεξούσιου κατέδειξε πως η αυτενέργεια του Λόγου δύναται να αποκρούσει μεν τα εμπειρικά ελατήρια, αλλά στο επίπεδο της κινητοποίησης του δρώντος το φυσικό συναίσθημα αντικαθίσταται από την ψυχολογική επίδραση έλλογων παραστάσεων, διακριτών από την καθαρή παράσταση του ηθικού νόμου. Τώρα, όμως, η ίδια η συνείδηση του δρώντος για τον καθορισμό της βούλησής του από τον ηθικό νόμο, η συνείδησή του για το γεγονός πως ο ηθικός νόμος αποτελεί τον *λόγο* της πράξης του, καθιστά δυνατή την αποτίναξη των

εμπειρικών αρχών, δίχως τη ψυχολογική συνδρομή εμπειρικών συναισθημάτων ή έλλογων παραστάσεων.

Οδηγούμαστε έτσι στο συμπέρασμα ότι το καντιανό επιχείρημα της ηθικής κινητοποίησης, από τη *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών* και μετά, θα πρέπει να ανασυγκροτηθεί με αφετηρία αυτήν ακριβώς την παραδοχή. Αφετηρία της καντιανής θεωρίας της ηθικής κινητοποίησης καθίσταται τώρα *η συνείδηση του δρώντος για τον καθορισμό της πράξης του από τον ηθικό νόμο.* Για πρώτη φορά ο Kant αποδέχεται πως ο ηθικός νόμος, δίχως τη συνδρομή κανενός *εξωτερικού προς αυτόν κινητοποιητικού λόγου*, μπορεί να ασκήσει μία ανασταλτική ψυχολογική επίδραση έναντι των εμπειρικών ελατηρίων. Θα αποδείξουμε στη συνέχεια πως η θέση αυτή δεν συνεπάγεται την αποδοχή μίας *άμεσης συσχέτισης* ανάμεσα στη δεσμευτικότητα της ηθικής αρχής και του κινητοποιητικού της ρόλου. Η συνείδηση του ηθικού νόμου είναι η αναγνώριση της αυτονομίας του δρώντος και, ως εκ τούτου η «αναγνώριση της αξιοπρέπειας του Λόγου του». Αν ο ηθικός νόμος έχει αναστείλει την κινητοποιητική επίδραση των εμπειρικών ελατηρίων, δεν είναι γιατί αναγνωρίζεται ως κινητοποιητικός λόγος από τον δρώντα η κανονιστική ισχύς που πηγάζει από την εγκυρότητά του, αλλά γιατί στη συνείδηση του καθορισμού από τον ηθικό νόμο αναγνωρίζεται πριν απ' όλα η δίχως όρους αξία του προσώπου που πράττει, και της έλλογης φύσης του. Έτσι *η συνείδηση του ηθικού νόμου συναρτάται με την ανάδυση ενός ηθικού συναισθήματος*, στο οποίο θα προβάλλεται αυτή η απόλυτη αξία. Πριν φτάσουμε όμως εκεί θα εξετάσουμε με ποιον τρόπο δομεί ο Kant το επιχείρημά του σχετικά με την απόλυτη αξία της βούλησης που πράττει βάσει ηθικών αρχών.

3.3. Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΚΑΛΗΣ ΘΕΛΗΣΗΣ

Ο Kant θεωρεί σκόπιμο να εκκινήσει την ανάλυσή του για το ηθικώς αγαθό και την ανώτατη αρχή της ηθικότητας από την έννοια της βούλησης. Δεν μιλάει ακόμα για την «καθαρή βούληση», η συγκρότηση των αρχών της οποίας είναι ο απώτερος στόχος (*ΘΜΗ*, 4: 390, μτφρ. σ. 20). Η ανάλυση έχει ως αφετηρία την έννοια της βούλησης με υπόβαθρο την «κοινή έλλογη ηθική γνώση». Βασική σκέψη του Kant εδώ είναι ότι οι έλλογοι δρώντες προσδιορίζουν τη διάκριση ανάμεσα στο αγαθό και στο κακό βάσει των «προθέσεων» («Absichten») ή των «θεμελιωδών αρχών»

(«Gründsätze») (*ΘΜΗ*, 4: 394, μτφρ. σ. 26) στις οποίες εδράζονται οι πράξεις τους, και όχι βάσει των συνεπειών που προκύπτουν από κάθε εγχείρημα πραγμάτωσης συγκεκριμένων σκοπών. Έτσι, αν επιχειρήσουμε να ανασυστήσουμε εννοιολογικά αυτή την έλλογη μεν, αλλά προ-φιλοσοφική ή λιγότερο συνειδητή, προσέγγιση των έλλογων δρώντων σχετικά με την αξία που πρέπει να αποδοθεί σε οποιαδήποτε πράξη, οδηγούμαστε στο συμπέρασμα πως καθετί, ως προς την αποτίμηση της αξίας του, τίθεται *υπό όρους*. Ακόμη και εκείνες οι αρετές ή οι ιδιότητες που είχαν τοποθετηθεί στο ανώτερο αξιολογικό επίπεδο, όχι μόνο από μεγάλους στοχαστές, αλλά και από προηγμένα πολιτισμικά συστήματα. Στα «φυσικά χαρίσματα» (ταλέντα του πνεύματος, ιδιότητες της ιδιοσυγκρασίας), στις «δωρεές της τύχης» (εξουσία, πλούτος, τιμή), ακόμη και στις ευάρεστες καταστάσεις της υγείας και της ευδαιμονίας, δεν μπορεί να αποδοθεί καμία δεδομένη αξιολογική αποτίμηση, καμία διάκριση ανάμεσα στην αγαθότητα ή την κακία τους, ανεξάρτητα από τις αρχές βάσει των οποίων όλα αυτά χρησιμοποιούνται.[199] Η αξία της εκάστοτε πράξης, ιδιότητας ή κατάστασης ανάγεται στον πρακτικό κανόνα της καλής θέλησης, ο οποίος καθίσταται διορθωτικός σχετικά με την επιρροή των φυσικών και εξωτερικών γνωρισμάτων στη διαμόρφωση του συνόλου του χαρακτήρα του δρώντος (*ΘΜΗ*, 4: 389, μτφρ. σ. 25). Ο πρακτικός κανόνας της καλής θέλησης κατανοείται από τον Kant ως μία «εσωτερική αρχή» («inneres Prinzip») *που ανάγεται στη βούληση* (*ΘΜΗ*, 4: 407, μτφρ. σ. 44).

Έχει διατυπωθεί από τους σχολιαστές η άποψη πως αυτό που αντιπαραθέτει ο Kant είναι ο *δεδομένος,* μέσω της φύσης ή της κοινωνίας, χαρακτήρας κάποιων ιδιοτήτων, έναντι της εσωτερικής αξίας της καλής θέλησης, η οποία ανάγεται αποκλειστικά στον δρώντα.[200] Πρέπει να προσέξουμε, όμως, να μην παρασυρθούμε στο συμπέρασμα πως το επιχείρημα του Kant, σχετικά με το κριτήριο αξιολογικής αποτίμησης του αγαθού, εξαντλείται στην αντιδιαστολή του *εσωτερικού* χαρακτήρα των πρακτικών κανόνων, στο γεγονός δηλ. ότι ορμώνται από τον ίδιο τον δρώντα, με κάτι εξωτερικά μορφοποιημένο και συναρτώμενο, ως προς την αξία του, από συνθήκες που δεν μπορεί ο τελευταίος να ελέγξει. Κομβικό σημείο της καντιανής

---

[199] Ο T. Irwin πάντως θεωρεί άδικη την κριτική του Kant (*ΘΜΗ*, 4: 394, μτφρ. σ. 26) σχετικά με την αντίληψη του αρχαίου στοχασμού για τις ηθικές αρετές. Στην πλατωνική, αριστοτελική και στωική παράδοση η ηθική αρετή εκλαμβάνονταν ως «μη-εργαλειακό αγαθό» («non-instrumental good»). Η αρετή, όχι μόνο δεν υπαγόταν στην εξυπηρέτηση κάποιου άλλου σκοπού, αλλά έπρεπε να επιλεχθεί χάριν της ίδιας. Βλ. T. Irwin, *The Development of Ethics. A Historical and Critical Study*, τόμ. 3, Οξφόρδη: Oxford University Press 2009, σ. 25.

[200] J. E. Atwell, *Ends and Principles in Kant's moral Thought*, Dodrecht: Martinus Nijhoff Publishers 1986, σ. 20.

ανάλυσης είναι η αναφορά σε ιδιότητες ή αρετές του χαρακτήρα όπως η «αυτοκυριαρχία», ο «νηφάλιος στοχασμός» και η «μετριοπάθεια στις αψιθυμίες και στα πάθη», οι οποίες ξεκάθαρα αποδίδονται στην εσωτερική αξία του δρώντος που τις κατέχει, άρα και στις αρχές που τον καθοδηγούν. [201] Το στοιχείο εκείνο που δεν έχουν αυτές οι ιδιότητες ή καταστάσεις, έτσι ώστε η αξία τους, ή η αγαθότητα τους, να μη τελεί υπό τον όρο της χρησιμοποίησης τους από μία βούληση, είναι η «εσωτερική απόλυτη αξία» («innerer unbedingte Werth») (*ΘΜΗ*, 4: 394, μτφρ. σ. 26). Και αυτήν ο Kant την αποδίδει μόνο στην *καλή θέληση*.

Τι σημαίνει ο όρος «εσωτερική απόλυτη αξία»; Ας εξετάσουμε τα συστατικά της μέρη, τα οποία είναι ουσιαστικά δύο. Ο όρος «εσωτερική αξία» αποτελεί αναφορά στην αγαθότητα ή στην εγκυρότητα του πρακτικού κανόνα του δρώντος, η οποία δεν αποτιμάται βάσει των συνεπειών της. Από την άλλη, η έννοια του «απολύτου» («das Unbedingte») στην καντιανή σκέψη έχει τη σημασία μίας καθαρής έλλογης αρχής, η χρήση της οποίας από τον καθαρό Λόγο έχει ως στόχο την ενοποίηση της εμπειρικής γνώσης (*ΚΚΛ*, A 307 / B 364). Τι σημαίνει, λοιπόν, εδώ μία «απόλυτη» αξία, μία «απόλυτη» αγαθότητα της καλής θέλησης; Γιατί η καλή θέληση έχει «απόλυτη εσωτερική αξία», ενώ για παράδειγμα η αγαθότητα της αυτοκυριαρχίας ενός δρώντος τίθεται ακόμη υπό τον όρο της χρήσης της από την βούληση του ιδίου; Όταν ο Kant αναφέρει πως η *καλή θέληση* αποτελεί το μόνο «δίχως περιορισμό καλό», σημαίνει πως η θεμελιώδης αρχή της ταυτίζεται με την έννοια του «απολύτου» στο πεδίο της ηθικότητας. Υπονοείται πως πρόκειται για μία a priori αρχή που ανάγεται στον Λόγο, και στην οποία υπάγεται κάθε πρακτική αισθητηριακή αρχή.[202] Επιπροσθέτως, κάθε αρετή που πηγάζει από τον χαρακτήρα του δρώντος και εμφανίζεται ως ένα εσωτερικό αγαθό, πρέπει να υπαχθεί στην αρχή της καλής θέλησης για να αποκτήσει την ποιότητα ενός ηθικού αγαθού. Βάσει της υπαγωγής κάθε φυσικού χαρίσματος ή

[201] Οι Schönecker και Wood θεωρούν πως ακόμη και η ευδαιμονία πρέπει να εκληφθεί ως ένα αγαθό που ενέχει εντός του την αξία του και δεν την οφείλει σε κάποια εξωτερική προς αυτό συνθήκη. Παρότι, όμως, η ευδαιμονία ενέχει μία εσωτερική σε αυτήν αξία, δεν μπορεί να θεωρηθεί ως ένα δίχως όρους αγαθό. Βλ. D. Schönecker, A. W. Wood, *Kants «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten». Ein einführender Kommentar*, Paderborn: Schöningh: 2002, σ. 43.

[202] Ο Henrich έχει τονίσει, πως, παρότι η ηθική σκέψη παραδοσιακά έχει αποδώσει θεμελιακή σημασία στη συγκρότηση της έννοιας του αγαθού με αφετηρία το ενέργημα της βούλησης, ο Kant πρώτος κατανόησε ότι ο αγαθός χαρακτήρας της βούλησης δεν μπορεί να συγκροτηθεί με αφετηρία το περιεχόμενο της πράξης. Καθιστά, έτσι, ως θεμέλιο της ηθικής του σκέψης την υπόθεση πως η *τυπική μορφή* της καλής θέλησης αποτελεί τον κανόνα για κάθε πιθανό περιεχόμενο των ενεργειών της. Ακόμη πιο σημαντική για την έρευνά μας είναι η παρατήρηση του Henrich πως, για τον Kant, μόνο αν θέσουμε ως θεμέλιο της ηθικής αγαθότητας την τυπική αρχή μίας καλής θέλησης μπορούμε να συνδέσουμε τον *ηθικό νόμο* («principium diiudicationis») και το *ηθικό κίνητρο* («principium executionis») στην ίδια έννοια του Λόγου Βλ. D. Henrich, «Ethik der Autonomie», στο: *Selbstverhältnisse*, Στουτγάρδη: Reclam 1982, σ. 15-16.

ιδιότητας του χαρακτήρα στην αρχή αυτή, αποτιμάται η αξία τους, καθώς και ο συνολικός χαρακτήρας του δρώντος.

Έτσι, η θεμελιώδης αρχή που διέπει την «καλή θέληση» την καθιστά το απόλυτο ή το *ύψιστο αγαθό*, καθώς από την υπαγωγή σε αυτήν συναρτάται η αξία κάθε άλλου αγαθού (*ΘΜΗ*, 4: 397, μτφρ. σ. 29). Η *αυτοκυριαρχία* για παράδειγμα, όσο ψηλά και αν αξιολογείται σαν μία αρετή του χαρακτήρα του δρώντος, καθίσταται γνήσια ηθική ιδιότητα, και άρα ένα πολύτιμο ηθικό αγαθό, μόνο υπό την προϋπόθεση της υπαγωγής της στην καλή θέληση ή στην αρχή της καλής θέλησης. Η αυτοκυριαρχία ενός δαιμονικού προσώπου καθιστά την ιδιότητα αυτή ιδιαιτέρως υποβοηθητική του κακού, παρόλο που συνεχίζει να αποτελεί ένα «εσωτερικό» γνώρισμα, δηλ. ένα γνώρισμα του χαρακτήρα του δρώντος.[203] Η *καλή θέληση* αποκαλύπτεται, επομένως, ταυτόσημη με την θεμελιακή της αρχή, η οποία αποτελεί το κατεξοχήν κριτήριο της ηθικής αγαθότητας. Εν κατακλείδι, ο φιλοσοφικός στοχασμός πάνω στην αξιολογική αποτίμηση της αγαθότητας από τη σκοπιά του «κοινού Λόγου», καταλήγει στο συμπέρασμα ότι μόνο οι αρχές της καλής θέλησης μπορούν να είναι *απολύτως* καλές, δηλ. μονάχα σε αυτές θα μπορούσε να αποδοθεί μία δίχως όρους αξία, μία αξία η οποία δεν συναρτάται από κανέναν περαιτέρω όρο. Η άποψη του Kant είναι, επομένως, πως η «καλή θέληση» οφείλει την αγαθότητά της, όχι στις συνέπειές της, αλλά στην ίδια την θεμελιακή της αρχή. Και υφίσταται στο κείμενο μία περιβόητη διατύπωση αυτής της θέσης η οποία φανερώνει τη σύμπτωση της καλής θέλησης με τις αρχές της. Η αξία της *καλής θέλησης* δεν αποτιμάται βάσει της χρησιμότητάς της, αλλά αποκτάται διαμέσου της ίδιας της βούλησης («durch das Wollen») (*ΘΜΗ*, 4: 394, μτφρ. σ. 26). Από αυτό θα μπορούσαμε να συμπεράνουμε πως ισχύει το ίδιο και για μία θέληση που δεν αξιολογείται ως καλή. Η κακία της οφείλεται πάλι στην ίδια τη βούληση, ακόμα και αν οι συνέπειές της, ως προς την πραγμάτωση των ηθικών σκοπών, απέβαιναν χρήσιμες.

Στην άποψη του Kant πως η βούληση αξιολογείται με κριτήριο την εσωτερική της θεμελιακή αρχή, υπονοείται περαιτέρω η θέση πως το φαινόμενο της *βούλησης*

[203] Ο Allison θεωρεί ότι ο προσδιορισμός της καλής θέλησης, ως του «δίχως όρους καλού» («unconditioned good»), παραπέμπει σε ένα «εσωτερικό αγαθό» («intrinsic good»), το οποίο ταυτίζεται με έναν «τρόπο του βούλεσθαι» («mode of willing»). Πρόκειται για μία ανεπαρκή θεώρηση καθώς τα παραδείγματα αρετών που δίνει ο Kant, όπως είναι η «αυτοκυριαρχία» και η «μετριοπάθεια στα πάθη», ενέχουν επίσης τα χαρακτηριστικά ενός εσωτερικού αγαθού και ενός τρόπου του βούλεσθαι ανεξάρτητου από τις εξωτερικές συνθήκες. Αυτό που θα έπρεπε να τονιστεί είναι η ταύτιση του *δίχως όρους καλού* με τη σημασία του *απόλυτου* χαρακτήρα της αρχής του βούλεσθαι. Βλ. H. E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 1990, σ. 107.

υπάρχει λόγω της ικανότητας του έλλογου δρώντος να πράττει με αναφορά σε αρχές ή κανόνες. Η θέληση, είτε αξιολογείται ως καλή είτε ως κακή, υπάρχει μόνο διαμέσου των αρχών της, γι' αυτό και σωστά έχει υποστηριχθεί ότι στην καντιανή σκέψη η έννοια της βούλησης *δεν εκλαμβάνεται ως μία εμπειρική ικανότητα*, διότι ο Λόγος στον Kant δεν κατανοείται ως εμπειρική ικανότητα. «Βούληση» είναι η συγκρότηση της έλλογης πράξης βάσει *προθέσεων* και *αρχών.*[204] Η «βούληση» αποδεικνύεται ως μία έλλογη πρακτική ικανότητα, είναι η ικανότητα για έλλογη πράξη βάσει αρχών. Μπορούμε να υποθέσουμε, λοιπόν, πως ο Kant με την έννοια της *καλής θέλησης* προκαταλαμβάνει τον ορισμό της βούλησης ως του *πρακτικού Λόγου* που θα δώσει στο δεύτερο μέρος της *Θεμελίωσης της μεταφυσικής των ηθών* (*ΘΜΗ*, 4: 412, μτφρ. σ. 52-53). Η συγκεκριμένη αντίληψη δεν ξαφνιάζει, καθότι ήδη από την ανάλυση του ελεύθερου αυτεξούσιου («arbitrium liberum») στην *Κριτική του καθαρού Λόγου*, ο Kant έχει πραγματευτεί τη βούληση ως έλλογη δραστηριότητα που ανάγεται σε αρχές.

Το νέο στοιχείο είναι ότι η διαμόρφωση της καλής θέλησης αποτελεί σύμφωνα με τον Kant τον πραγματικό «προορισμό του Λόγου» («die wahre Bestimmung derselben») και όχι η ευδαιμονία, για την πραγματοποίηση της οποίας η θέληση θα αποτελούσε ένα μέσο (*ΘΜΗ*, 4: 396, μτφρ. σ. 29). Ως προορισμός του Λόγου περιγράφεται πιο συγκεκριμένα η δημιουργία μίας θέλησης «καλής καθαυτήν» («für sich gut»). Αυτό σημαίνει ότι οι αρχές μίας *καλής θέλησης* αποσυνδέουν την ηθική αξία της βούλησης από οποιαδήποτε συσχέτισή της με επιθυμίες και κλίσεις.[205] Ο Kant δεν έχει ακόμα αναφέρει σε τι συνίσταται η αρχή της καλής θέλησης, στην οποία ανάγεται η αγαθότητά της. Έχει σχηματίσει, όμως, την θεμελιακή θέση πως η ηθικότητα είναι ο προορισμός του Λόγου.[206] Και σαν συνέπεια αυτής, ακολουθεί η

---

[204] Είναι πολύ σημαντική η παρατήρηση του Gerhardt, πως, η αναγωγή της βούλησης ή της επιθυμητικής ικανότητας σε «αρχές» ή «προθέσεις» («Einsichten»), δηλ. σε «διανοητικά μεγέθη» («intellektuelle Größe»), καθιστά άσκοπη κάθε νευροφυσιολογική, φυσικαλιστική ή βιολογική πραγμάτευσή της. Μία τέτοια πραγμάτευση, υποστηρίζει ο Gerhardt, είναι άσκοπη, διότι δεν υφίσταται εμπειρικό αντικείμενο «βούληση» για τη συγκρότηση κάποιας επιστημονικής διερεύνησής του. Δεν αποτελεί η «βούληση» ούτε μία αφηρημένη ιδέα. Προκύπτει από τις πραγματικές ανθρώπινες σχέσεις, όπως αυτές διαγράφονται στην εμπειρία. Και παρ' όλα αυτά, είναι άσκοπη ακόμη και η διερεύνησή της από τη σκοπιά της εμπειρικής ψυχολογίας, καθότι η πράξη την οποία καθιστά δυνατή η βούληση, και ιδιαιτέρως η ηθική πράξη, εδράζεται στην εννοιολογική συσχέτιση του δρώντος, πρωταρχικώς με τον εαυτό του. Βλ. V. Gerhardt, *Immanuel Kant. Vernunft und Leben*, Στουτγάρδη: Reclam: Stuttgart 2002, σ. 209.

[205] R. N. Johnson, «Good Will and the Moral Worth of Acting from Duty», στο: T. E. Hill, Jr. (επιμ.), *The Blackwell Guide to Kant's Ethics*, Malden: Wiley-Blackwell 2009, σ. 28.

[206] H. E. Allison, *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals. A Commentary*, Οξφόρδη: Oxford University Press 2011, σ. 80-81.

παραδοχή πως η ηθικότητα είναι ο αληθινός σκοπός του Λόγου, ως πρακτικής ικανότητας, ο οποίος αντιδιαστέλλεται προς όλους τους φυσιοκρατικά δεδομένους σκοπούς (*ΘΜΗ*, 4: 396, μτφρ. σ. 30). Έχει διαμορφωθεί, επομένως, διαμέσου της εξέτασης της έννοιας μίας *καλής θέλησης*, το βασικό πλαίσιο για την ανάδειξη της απόλυτης αξίας του έλλογου όντος. Η αναγνώριση αυτής της απόλυτης αξίας θα συνδεθεί με το ηθικό συναίσθημα του σεβασμού για τον ηθικό νόμο.

3.4. ΚΑΘΗΚΟΝ ΚΑΙ ΚΛΙΣΕΙΣ

Αφότου ο Kant έχει επιχειρηματολογήσει σχετικά με την *εσωτερική απόλυτη αξία* της καλής θέλησης, επιχειρεί τώρα να διασαφηνίσει σε τι ακριβώς συνίσταται η αρχή βάσει της οποίας πράττει ένας δρων με καλή θέληση. Μέχρι στιγμής έδειξε πως το κριτήριο του «κοινού Λόγου» για την αποτίμηση της ηθικής αξίας ή της αγαθότητας των χαρισμάτων και των αρετών είναι η *αρχή* που κατευθύνει τη χρήση τους κατά την εκδίπλωση των πράξεων. Το αμέσως επόμενο βήμα του Kant δεν είναι η διατύπωση αυτής της αρχής, αλλά να αναπτύξει ακόμη περαιτέρω την έννοια της καλής θέλησης με άξονα αναφοράς την έννοια του *καθήκοντος* (*ΘΜΗ*, 4: 397, μτφρ. σ. 30).

Γιατί συμβαίνει αυτό; Με ποιον τρόπο η έννοια του καθήκοντος καθίσταται βοηθητική για τον προσδιορισμό της καλής θέλησης; Ο Kant δεν αναφέρει ρητά στο συγκεκριμένο απόσπασμα τον λόγο μίας τέτοιας μετάβασης, παρά μόνο τη δικαιολογεί με τον αινιγματικό ισχυρισμό πως η έννοια του καθήκοντος *εμπεριέχει* την έννοια της καλής θέλησης, «μολονότι με ορισμένους υποκειμενικούς περιορισμούς και εμπόδια». Όλοι οι σχολιαστές θεωρούν πως ο λόγος της μετάβασης στην έννοια του καθήκοντος εδράζεται σε μία παραδοχή, η οποία δεν αναφέρεται άμεσα, αλλά υπονοείται στο συγκεκριμένο σημείο, δηλ. στη διάκριση της «άγιας», «θείας», ή της «τέλειας» έλλογης βούλησης, από τη βούληση ενός ελλόγου και συνάμα αισθητού όντος, όπως ο άνθρωπος.[207] Στον άνθρωπο οι αρχές που καθοδηγούν την πράξη δεν συμπίπτουν πάντοτε με τις αρχές μίας καλής θέλησης,

[207] H. J. Paton, *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, Νέα Υόρκη: Harper 1947, σ. 46 · H. E. Allison, *Kant's Groundwork for the Metaphysics of morals. A Commentary*, Οξφόρδη: Oxford University Press 2011, σ. 86-87 · J. Timmermann, *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Commentary*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 2007, σ. 25 · D. Schönecker, A. W. Wood, *Kants «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten». Ein einführender Kommentar*, Paderborn: Schöningh 2002, σ. 57-60.

διότι δέχεται επιρροές που ανάγονται στην αισθητηριακή του φύση. Γι' αυτό και στην περίπτωση του ανθρώπου, η καλή θέληση εκδηλώνεται όταν η πράξη γίνεται *από καθήκον*, και όχι από κάποια αισθητηριακή κλίση.

Ο Allison υποστηρίζει πως η έννοια της καλής θέλησης εκλαμβάνεται εδώ από τον Kant ως μία ευρύτερη έννοια *γένους* που εμπεριέχει δύο *είδη* θέλησης, την άγια βούληση ενός απολύτως ελλόγου όντος, και την θέληση ενός πεπερασμένου όντος που πράττει από καθήκον.[208] Η ανθρώπινη βούληση καθώς δέχεται την επιρροή αισθητηριακών αναγκών και αρχών, μπορεί να πράξει βάσει της αρχής της καλής θέλησης μονάχα «εξαναγκαστικά». Περιορίζοντας την επιρροή των αισθητηριακών αρχών στη βούλησή του, ένα ον, όπως ο άνθρωπος, μπορεί να έχει καλή θέληση μόνο πράττοντας ηθικά επειδή το επιτάσσει το καθήκον. Αν ο Allison είχε δίκιο, τότε ο Kant θα έπρεπε να πει πως η έννοια του καθήκοντος *εμπεριέχεται* στην έννοια της καλής θέλησης. Γι' αυτό θεωρούμε πως η αναφορά του Kant δεν ενέχει αυστηρή λογική σημασία, και η φράση πως το καθήκον *εμπεριέχει* την έννοια της καλής θέλησης εννοεί απλά πως η πράξη με βάση την αρχή του καθήκοντος αποτελεί την εκδήλωση της καλής θέλησης, εκφραζόμενης στον *λόγο ή στον γνώμονα* της πράξης, σε ένα έλλογο και συνάμα αισθητηριακώς επηρεαζόμενο ον.

Ο Wood αναφέρει πως επειδή ακριβώς τα είδη των πρακτικών κανόνων που αναγνωρίζει ο Kant είναι οι *γνώμονες* και οι *νόμοι*, η θεμελιώδης αρχή της καλής θέλησης δεν μπορεί να θεωρηθεί ότι είναι ο ηθικός νόμος ή το καθήκον, αλλά ένας *γνώμονας* με ηθικό περιεχόμενο. Και αυτό γιατί κάθε έλλογη βούληση, ηθικώς άξια ή μη, νομοθετεί με αντικειμενικό τρόπο, παράγει δηλ. κανόνες που είναι νόμοι.[209] Το ζήτημα είναι, προφανώς, αν ο αντικειμενικός νόμος μπορεί να αποτελέσει για τη βούληση του δρώντος τον *γνώμονά* της, δηλ. την υποκειμενική αρχή του πράττειν (*ΘΜΗ*, 4: 400, υποσημ. μτφρ. σ. 35 ˙ 4: 421, υποσημ. μτφρ. σ. 64) .

Η παρατήρηση του Wood είναι πολύ σημαντική, διότι μας εισάγει με τον καλύτερο τρόπο στην ανάλυση του Kant για την πράξη που γίνεται από καθήκον (ή από τον γνώμονα του καθήκοντος). Λόγω της θεμελιώδους διάκρισης που, ήδη από την εισαγωγή του έργου, επιχειρεί ο Kant ανάμεσα στη *νομιμότητα* και την *ηθικότητα* των πράξεων, μπορούμε να πούμε ότι η αρχή της καλής θέλησης αποτελεί και τον *λόγο* της πράξης, ένεκα του οποίου η πράξη επιλέγεται από τον δρώντα. Το ερώτημα

---

[208] H. E. Allison, *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals. A Commentary*, Οξφόρδη: Oxford University Press 2011, σ. 86.

[209] Βλ. A. W. Wood, «The Good Without Limitation», στο: C. Horn, D. Schönecker (επιμ.), *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Βερολίνο: Walter de Gruyter 2006, σ. 31-32.

που προκύπτει για την έρευνά μας είναι αν η συζήτηση για την ηθική αξία του *λόγου* που καθορίζει την πράξη είναι μία συζήτηση για την ηθική αξία του *κινήτρου* της πράξης. Ο λόγος που *δικαιολογεί* την πράξη στον δρώντα είναι και ο λόγος που *κινητοποιεί* των δρώντα να πράξει ένεκα αυτού; Αν ναι, πως ακριβώς σχετίζεται η δικαιολόγηση της πράξης με την παρουσία ενός κινητοποιητικού λόγου για την εκτέλεσή της; Πολλοί σχολιαστές εκλαμβάνουν τη συγκεκριμένη ανάλυση του Kant ως ενδεικτική της ιδιότυπης καντιανής ηθικής ψυχολογίας.[210] Στο ίδιο πλαίσιο, πολλοί την πραγματεύονται ξεκάθαρα ως μία συζήτηση περί της ηθικής κινητοποίησης του δρώντος.[211] Άλλοι σχολιαστές, πάλι, αμφιβάλλουν ως προς την εννοιολογική ακρίβεια μίας τέτοιας προσέγγισης και προειδοποιούν για την παρανόηση που μπορεί να προκύψει από τη θεώρηση των *γνωμόνων* ως *κινήτρων της πράξης.*[212] Θα προσπαθήσουμε παρακάτω να δείξουμε ότι, όντως, υφίσταται η ανάγκη μίας εννοιολογικής διασάφησης σχετικά με το αν, για τον Kant, ο γνώμονας που αποτελεί τον *λόγο* της πράξης έχει τη σημασία του κινήτρου. Θα επικεντρωθούμε επίσης στον πυρήνα της καντιανής εξέτασης ο οποίος συνίσταται στην εννοιολογική συγκρότηση του καθήκοντος ως μίας πράξης που συνέχει τον κανονιστικό με τον κινητοποιητικό λόγο του δρώντος. Στην πορεία αυτής της εξέτασης για την έννοια του καθήκοντος θα δούμε με ποιον τρόπο παρουσιάζεται ο κινητοποιητικός λόγος της ηθικώς άξιας πράξης στο *συναίσθημα του σεβασμού για τον ηθικό νόμο* και ποια είναι η συσχέτισή του με τον κανονιστικό λόγο της πράξης, δηλ. με τον γνώμονα του καθήκοντος.

Ο Kant εκκινεί, λοιπόν, μία ανάλυση σχετικά με τα χαρακτηριστικά των πράξεων που γίνονται από το γνώμονα του καθήκοντος, προκειμένου να διακριθούν από τις πράξεις που γίνονται με γνώμονα κάποια κλίση. Αυτό που προκαλεί εντύπωση σε

---

[210] R. Galvin, «Does Kant's Psychology of Morality need basic Revision?», στο: *Mind*, 100 (1991): 221-236 ˙ H. E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 1990, σ. 108.

[211] P. Stratton- Lake, «Moral Motivation in Kant», στο: G. Bird (επιμ.), *A Companion to Kant*, Malden: Blackwell 2006, σ. 322-334 ˙ B. Herman, «On the Value of Acting from the Motive of Duty», στο: *Philosophical Review*, 90 (1981): 359-382 ˙ H. E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 1990, σ. 108 ˙ H. J. Paton, *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, Νέα Υόρκη: Harper 1947, σ. 48-50 ˙ D. Schönecker, A. W. Wood, *Kants «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten». Ein einführender Kommentar*, Paderborn: Schöningh 2002, σ. 66-86.

[212] M. Baron, «Acting from Duty», στο: C. Horn, D. Schönecker (επιμ.), *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Βερολίνο: Walter de Gruyter 2006, σ. 72-92 ˙ S. Bernecker, «Kant zur moralischen Selbsterkenntnis», στο: *Kant –Studien*, 97 (2006): 163-183 ˙ A. W. Wood, «The Good Without Limitation», στο: C. Horn, D. Schönecker (επιμ.), *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Βερολίνο: Walter de Gruyter 2006, σ. 35.

έναν σύγχρονο αναγνώστη έγκειται στο γεγονός πως καμία από τις κύριες έννοιες της ανάλυσης αυτής («καθήκον», «γνώμονας», «κλίση») δεν έχει οριστεί ακόμα. Η έννοια του «καθήκοντος» («Pflicht») ορίζεται κατά την πορεία της ανάλυσης, στη λεγόμενη «τρίτη θέση» για την ηθικότητα (ή για την ηθική αξία) των πράξεων.[213] Η έννοια του «γνώμονα» («Maxim»), παρότι προκύπτει ήδη κατά τον προβληματισμό για την ηθική αξία που ενέχει η διατήρηση της ζωής (*ΘΜΗ*, 4: 397-398, μτφρ. σ. 31), ορίζεται αρκετά πιο μετά στο κείμενο, σε μία υποσημείωση, και παράλληλα με τον ορισμό της έννοιας του πρακτικού *νόμου* (*ΘΜΗ*, 4: 400, υποσημ. μτφρ. σ. 35). Το ίδιο ισχύει και για την έννοια της «κλίσης» («Neigung»). Ως «κλίση» περιγράφεται η εξάρτηση του επιθυμητικού από αισθήματα, η οποία ανάγεται πάντοτε σε μία ανάγκη (*ΘΜΗ*, 4: 413, υποσημ. μτφρ. σ. 54). Πρόκειται για μία έννοια με πολύ πιο εύκολη και ξεκάθαρη σημασία, συγκριτικά με τις δύο προηγούμενες. Με την έννοια της «κλίσης» ο Kant κατανοεί τα αισθητηριακά ή εμπειρικά, ως προς την πηγή τους, στοιχεία της ανθρώπινης βούλησης. Τόσο η έννοια του «καθήκοντος» όσο και η έννοια της «κλίσης» συμπλέκονται με την κατανόηση της έννοιας του «γνώμονα», γι' αυτό και θα πρέπει να στρέψουμε εκεί την προσοχή μας.

Είναι κοινά αποδεκτό πως η έννοια του γνώμονα έχει θεμελιακή σημασία στην πρακτική φιλοσοφία του Kant, τόσο στην καθαυτό ηθική θεωρία όσο και στην καντιανή θεωρία πράξης. Ο ρόλος της είναι κομβικός κατά τη συγκρότηση των διαφορετικών τύπων της κατηγορικής προσταγής, και θα εξετάσουμε τη σημασία της επίσης για τη συγκρότηση της ηθικής κινητοποίησης. Οι ερμηνευτικές προσεγγίσεις για τη διασάφηση της σημασίας της είναι πάρα πολλές και αφορούν όλες τις διαστάσεις της καντιανής πρακτικής φιλοσοφίας,[214] αλλά εδώ θα επικεντρωθούμε στη σημασία της σχετικά με την ηθική ψυχολογία και την κινητοποίηση του δρώντος. Όπως αναφέραμε προηγουμένως, ο Kant πρεσβεύει πως κατά την εξέταση της *έννοιας του καθήκοντος* θα διαφωτιστεί η έννοια της *καλής θέλησης* στον άνθρωπο. Η

[213] Σχετικά με την αργοπορημένη διατύπωση αυτού του ορισμού, ο Allison καταθέτει μία εύλογη δικαιολογία, ισχυριζόμενος πως η αναλυτική μέθοδος που διέπει το έργο του Kant, προϋποθέτει πως οι ορισμοί των εννοιών συγκροτούνται στο τέλος της φιλοσοφικής ανάλυσης. Βλ. H. E. Allison, *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals. A Commentary*, Οξφόρδη: Oxford University Press 2011, σ. 87.

[214] Βλ. R. McCarty, «Maxims in Kant's Practical Philosophy», στο: *Journal of the History of Philosophy*, 44 (2006): 65-83 ˙ O. o' Neill, *Κατασκευές του Λόγου. Έρευνες στην πρακτική φιλοσοφία του Καντ*, μτφρ. Χ. Γραμμένου, Αθήνα: Αρσενίδης 2011 ˙ C. Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 1996 ˙ J. E. Atwell, *Ends and Principles in Kant's Moral Thought*, Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers 1986 ˙ Κ. Σαργέντης, «Η έννοια του γνώμονα στην πρακτική φιλοσοφία του Καντ», στο: Κ. Καβουλάκος (επιμ.), *Ιμμάνουελ Καντ. Πρακτικός Λόγος και νεωτερικότητα*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια 2006.

συνέχεια του κειμένου δείχνει πως η εξέταση της έννοιας της καλής θέλησης παίρνει τη μορφή της εξέτασης της ηθικής αξίας των πράξεων που γίνονται «από καθήκον» («aus Pflicht»). Η σημασία μίας πράξης που γίνεται «από καθήκον» σύντομα αποκαλύπτεται πως κατανοείται ως μία πράξη της οποίας *ο γνώμονας έχει ηθικό περιεχόμενο* (*ΘΜΗ*, 4: 397-398, μτφρ, σ. 31). Ο Kant εξετάζει την εκδήλωση της ανθρώπινης πράξης ως απόρροιας του καθορισμού της βούλησης από αρχές, οι οποίες εκφράζονται στο επίπεδο των *γνωμόνων*. Οι αρχές αυτές, άλλοτε είναι καθαρά έλλογες και συμπίπτουν με το καθήκον, και άλλοτε ανάγονται σε εμπειρικές ανάγκες, οπότε, μέσω γνωμόνων και πάλι, εκφράζεται η επίδραση των κλίσεων στη βούληση.

Η ανθρώπινη πράξη, επομένως, διεκδικείται είτε από το καθήκον είτε από τις κλίσεις, και η ηθική της αξία συναρτάται από τη σύμπτωση των γνωμόνων της με το καθήκον. Σε κάθε περίπτωση, πάντως, εδώ τίθεται το ερώτημα αν το *καθήκον* και οι *κλίσεις* εκφράζουν δύο διαφορετικές πηγές κινητοποίησης του έλλογου δρώντος, και αν ναι με ποιον τρόπο γίνεται κατανοητή η διάκριση των κίνητρων στη βούληση; Πρόκειται για μία «διαμάχη», όπου «επικρατεί» το πιο ισχυρό κίνητρο; Αν πρόκειται για δύο διακριτές πηγές κινητοποίησης, πρέπει το κίνητρο του καθήκοντος να υποσκελίσει τις κλίσεις, ώστε η πράξη να έχει ηθική αξία;

Ο Allison, για παράδειγμα, εκλαμβάνει το καθήκον και τις κλίσεις ως δύο «ανταγωνιζόμενες» («competing») πηγές κινητοποίησης.[215] Η Herman επίσης μιλάει για δύο διακριτές πηγές κινήτρων και κινητοποίησης, παρότι η ερμηνεία της έχει ως εκπεφρασμένο σκοπό να αποστασιοποιηθεί από την προγενέστερη ερμηνεία του Henson, ο οποίος θεωρεί ότι η ηθική αξία της πράξης εξασφαλίζεται όταν το καθήκον και η *άμεση κλίση* καθορίζουν ταυτόχρονα την πράξη, με το καθήκον όμως να αποτελεί μεταξύ των δύο το «πιο ισχυρό κίνητρο».[216] Οι Schönecker και Wood ισχυρίζονται πως, σύμφωνα με την εξέταση που πραγματοποιεί ο Kant, η ηθική αξία της πράξης δεν εξασφαλίζεται από το αν αυτή καθορίζεται «αντικειμενικά» από τον ηθικό νόμο. Διότι θα μπορούσε να συμβαίνει αυτό και η πράξη να είναι απλά σύμφωνη με το νόμο, εφόσον το κίνητρό της δεν έχει ηθική αξία. Για να είναι μία πράξη όντως μία πράξη που τελείται από καθήκον, θα πρέπει να είναι, όχι μόνο με

[215] Βλ. H. E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 1990, σ. 108.
[216] Βλ. B. Herman, «On the value of Acting from the Motive of Duty», στο: *Philosophical Review*, τόμ. 90, 1981, σ. 369 ˙ R. G. Henson, «What Kant might have said: Moral Worth and the Over-determination of Dutiful Action», στο: *Philosophical Review*, 88 (1979): 39-54.

«αντικειμενικό» τρόπο ηθική, αλλά και «υποκειμενικώς», δηλ. να έχει ως κίνητρο το καθήκον.[217]

Στον αντίποδα αυτών, υφίσταται η προειδοποίηση της Baron πως η θεώρηση του καθήκοντος και των ηθικών αρχών ή γνωμόνων της πράξης ως κινήτρων μπορεί να καταστεί τελείως παραπλανητική.[218] Η Baron θεωρεί λανθασμένη τη θεώρηση αρκετών σχολιαστών πως «η ηθική αξία της πράξης ανάγεται στο κίνητρό της», διότι η έννοια «κίνητρο» φέρει μαζί της ένα εμπειρικό εννοιολογικό φορτίο. Αν δηλ. εκλάβουμε τον γνώμονα του καθήκοντος ως το κίνητρο της ηθικής πράξης, τότε θα πρέπει να τον ενσωματώσουμε σε μία θεωρία κινητοποίησης, όπου η κινητοποιητική αρχή, δηλ. ο γνώμονας του καθήκοντος, συγκροτείται ως ψυχική δύναμη που εξαναγκάζει τον δρώντα να πράξει. Για την Baron, η παρεξήγηση αυτή εδράζεται εν μέρει και στην αμφισημία του όρου «Handlung», ο οποίος σημασιολογικά παραπέμπει σε ατομικά προσδιορισμένες πράξεις. Όταν, όμως, ο Kant μιλάει για «πράξεις από καθήκον» αναφέρεται στην εκδήλωση μίας συμπεριφοράς που εκτείνεται σε μεγάλο χρονικό διάστημα.[219] Θα μπορούσε να πει κανείς πως η αντίρρηση της Baron οφείλεται σε παρεξήγηση, διότι, με την εξαίρεση ίσως της ερμηνείας του Henson, κανείς από τους παραπάνω σχολιαστές δεν επιχειρεί να αποδώσει στον Kant μία εμπειρικού τύπου θεωρία ηθικής κινητοποίησης, παρότι χρησιμοποιούν τον όρο «κίνητρο του καθήκοντος». Όμως, η αντίρρηση της Baron θα πρέπει να εκληφθεί σοβαρά, διότι έχει να κάνει με τον ρόλο των γνωμόνων, ως αρχών οι οποίοι εκφράζουν την «υποκειμενική» διάσταση της πράξης.

Έχουμε ήδη αναφέρει (βλ. 2.6.3) πως για τον Kant το ζήτημα της ηθικής κινητοποίησης έχει δύο διαστάσεις: την «αντικειμενική» διάσταση, η οποία τονίζει τον ρόλο του ηθικού νόμου ως της «κινητοποιητικής αιτίας» («Bewegungsursache») ή ως του κανονιστικού λόγου της πράξης, και την «υποκειμενική» διάσταση, που αναφέρεται στην επίδραση ή στην έγερση ενός ηθικού συναισθήματος σε συνάρτηση με τον ηθικό νόμο, μία επίδραση που μπορεί να καταστήσει τον ηθικό νόμο, όχι μόνο το κίνητρο, αλλά και το «ελατήριο» («Triebfeder») των πράξεων. Η αντίρρηση της

---

[217] Βλ. D. Schönecker, A. W. Wood, *Kants «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten». Ein einführender Kommentar*, Paderborn: Schöningh: 2002, σ. 62.

[218] Βλ. M. Baron, «Acting from Duty», στο: C. Horn, D. Schönecker (επιμ.), *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Βερολίνο: Walter de Gruyter 2006, σ. 87-88.

[219] Παρόμοια με την Baron και ο Bernecker θεωρεί πως οι γνώμονες δεν πρέπει να κατανοηθούν ως «κίνητρα της πράξης» («Handlungsmotive»), αλλά ως «προθέσεις της πράξης» («Handlungsabsichten»). Και αυτό γιατί το να έχει κάποιος έναν γνώμονα, σημαίνει για τον Kant πως έχει συνειδητά αποφασίσει με ποιον τρόπο θα πράξει. Βλ. S. Bernecker, «Kant zur moralischen Selbsterkenntnis», στο: *Kant –Studien*, 97 (2006): 163 και 166.

Baron αξίζει να μας απασχολήσει. Προσπαθώντας να ανασυγκροτήσουμε το νόημά της, η Baron διατείνεται ουσιαστικά (αν και η ίδια δεν το αναφέρει εντελώς ρητά στο άρθρο της) πως δεν πρέπει να προσεγγίζουμε το ζήτημα του καθορισμού της βούλησης του δρώντος από *υποκειμενικές αρχές*, δηλ. από γνώμονες, ως εάν να επρόκειτο για ένα ζήτημα ηθικής ψυχολογίας, όπου η επιλογή μεταξύ των γνωμόνων του καθήκοντος ή των κλίσεων να αντιμετωπίζεται σαν ένα πρόβλημα «διαμάχης» μεταξύ Λόγου και συναισθήματος. Διότι η αντικειμενική διάσταση της κινητοποίησης, δηλ. η δεσμευτικότητα του ηθικού νόμου ως *λόγου* καθορισμού της βούλησης του δρώντος, θα εξαρτηθεί από την «ψυχολογική δύναμη» του Λόγου να επιβληθεί στο πεδίο από όπου πηγάζουν οι εμπειρικές αρχές, και όχι από την καθολική εγκυρότητά του ως πρακτικού νόμου. Η δεσμευτικότητα του ηθικού νόμου σ' αυτή την περίπτωση θα *εξαρτιόταν* από τη συνάρτησή του με κάποιο συναίσθημα, και όχι αποκλειστικώς και μόνο από την καθολική εγκυρότητά του. Η συνάρτηση της δεσμευτικής ισχύος του καθήκοντος από την κινητοποιητική επιρροή ενός συναισθήματος θα έφερνε τα επιχειρήματα των εμπειριστών και πάλι στο προσκήνιο και θα υπονόμευε την ίδια την έννοια της αυτονομίας. Θα παρουσίαζε στον δρώντα την ηθική κινητοποίηση υπό το πρίσμα ενός μηχανιστικού ή αιτιοκρατικού μοντέλου, όπου η εγκυρότητα του ηθικού νόμου δεν ανακαλεί την αυτονομία και την νομοθετική ικανότητα του καθαρού Λόγου, αλλά τον εξαναγκάζει, διαμέσου κάποιας ιδιαίτερης και κρυμμένης ηθικής φύσης.

Το ζήτημα από το οποίο προκύπτει ο συγκεκριμένος προβληματισμός[220] της Baron ανάγεται στην ανάγκη αντιπαραβολής της ερμηνείας που θέλει την ηθική αξία της πράξης να εξαρτάται από το εάν αυτή γίνεται με μοναδικό γνώμονα το καθήκον, με την ερμηνεία του λεγόμενου «υπερ-καθορισμού» («overdetermination») της ηθικώς άξιας πράξης. Αν και ο ίδιος ο Kant φυσικά δεν χρησιμοποιεί παρόμοια έννοια, ούτε αναφέρεται ρητώς στην περίπτωση μίας πράξης στην οποία συνεργούν το καθήκον και οι κλίσεις, οι σχολιαστές προσπαθούν να ανασυγκροτήσουν το επιχείρημά του για την ηθικώς άξια πράξη, προκειμένου να διαπιστωθεί με ποιον τρόπο κατανοείται η

[220] Παρόμοιο προβληματισμό για την πραγμάτευση του γνώμονα του καθήκοντος ως του κινήτρου της πράξης εκφράζουν, επίσης, σε άρθρα τους, οι Wood και Reath. Βλ. A. W. Wood, «The Good without Limitation», στο: C. Horn, D. Schönecker (επιμ.), *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Βερολίνο: Walter de Gruyter 2006, σ. 35 ˙ A. Reath, «Kant's Theory of Moral Sensibility: Respect for the Moral Law and the Influence of Inclination», στο: *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory*, Οξφόρδη: Oxford University Press 2006, σ. 8-32.

συνάφεια μεταξύ των ηθικών και αισθητηριακών γνωμόνων.[221] Γι' αυτό και θα πρέπει τώρα να στραφούμε στην ίδια την ανάλυση του Kant για την διάκριση των πράξεων που γίνονται από καθήκον, από αυτές που γίνονται από *άμεση κλίση*. Να αναδείξουμε το οξύμωρο και τη λογική αντίφαση που συνεπάγεται η παραδοχή πως η πράξη αποκτά ηθική αξία αν γίνεται με μοναδικό γνώμονα το καθήκον, και τέλος να ανασυγκροτήσουμε την ερμηνεία της ηθικώς άξιας πράξης ως «υπερ-καθορισμένης». Αυτό θα μας βοηθήσει να δούμε με ποιον τρόπο στην καντιανή ανάλυση της ηθικής αξίας των γνωμόνων διαμορφώνεται ένας καθορισμός της βούλησης πολύ διαφορετικός από τους εμπειρικούς-μηχανοκρατικούς, αλλά και ότι η ανησυχία της Baron είναι υπερβολική, και μπορεί να ξεπεραστεί με μία απλή εννοιολογική διασάφηση των όρων «γνώμονας» και «κίνητρο» στον Kant.

Ο Kant διακρίνει τις πράξεις που είναι *σύμφωνες* με το καθήκον, αλλά δεν γίνονται με γνώμονα μία άμεση κλίση προς αυτές, από εκείνες που γίνονται με γνώμονα μία *άμεση κλίση*. Ο διαχωρισμός αυτός οφείλεται στο ότι μία νόμιμη πράξη που γίνεται από άμεση κλίση προς αυτήν είναι «πολύ δυσχερέστερο» (*ΘΜΗ*, 4: 397, μτφρ. σ. 30) να διακριθεί από μία πράξη που γίνεται «από καθήκον». Με τη νόμιμη πράξη που δεν προϋποθέτει άμεση κλίση ο Kant αναφέρεται σε πράξεις που τελούνται με γνώμονα έναν εξωτερικό προς την ίδια την πράξη σκοπό. Στο παράδειγμα του εμπόρου που εξυπηρετεί έντιμα τους πελάτες του (*ΘΜΗ*, 4: 397, μτφρ. σ. 31), ο γνώμονας της πράξης δεν έχει ως περιεχόμενό του ούτε την τιμιότητα της εξυπηρέτησης καθ' αυτήν (καθήκον) ούτε και κάποια προσφιλή αισθήματα απέναντι στους πελάτες (άμεση κλίση), αλλά την εξυπηρέτηση του συμφέροντος του εμπόρου. Γι' αυτό και ο Kant αναφέρει πως οι συγκεκριμένες πράξεις τελούνται από «ιδιοτελή κλίση». Πρόκειται για πράξεις των οποίων ο γνώμονας είναι ξεκάθαρα το προσωπικό συμφέρον, δηλ. μία συνέπεια της πράξης που ανάγεται σε «φίλαυτη πρόθεση» (*ΘΜΗ*, 4: 397, μτφρ. σ. 30), και όχι κάτι που σχετίζεται με την ίδια την πράξη καθαυτή, ανεξαρτήτως των συνεπειών της. Γι' αυτό οι νόμιμες, αλλά συνάμα και ιδιοτελείς πράξεις, είναι εύκολο να διακριθούν από τις ηθικές πράξεις που γίνονται με γνώμονα το καθήκον.[222]

---

[221] Ο Allison ασκεί κριτική στις ερμηνείες της Herman και του Henson υποστηρίζοντας πως δεν έθεσαν στο επίκεντρο της εξέτασης της «υπερ-καθορισμένης» πράξης το ερώτημα για το «με ποιον τρόπο κινητοποιούν τα κίνητρα» («how motives motivate»). Βλ. H. E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 1990, σ. 116.

[222] Η Herman θεωρεί πως το προβληματικό, για τον Kant, στοιχείο των νόμιμων πράξεων που γίνονται από προσωπικό συμφέρον ανάγεται στην αναξιοπιστία του γνώμονά τους. Πιστεύει δηλ. πως υπό διαφορετικές συνθήκες, για παράδειγμα στην περίπτωση μονοπωλίου, ο έμπορος θα έπραττε διαφορετικά, και η πράξη θα έπαυε να είναι νόμιμη. Θεωρούμε πως το πρόβλημα του Kant με τις συγκεκριμένες πράξεις δεν οφείλεται στην αναξιοπιστία του γνώμονά τους, αλλά στην *αξιακή αντίθεση*

Η δυσκολία που επισημαίνει ο Kant, προκειμένου να αποκαλυφθεί ο γνώμονας της ηθικώς άξιας πράξης, έγκειται στο γεγονός ότι μία νόμιμη πράξη που γίνεται από κάποια άμεση κλίση *διακρίνεται δύσκολα* από την πράξη που γίνεται από καθήκον. Το ισχυρίζεται αυτό ο Kant, γιατί ο γνώμονας που προκύπτει από κάποια άμεση κλίση δεν αποβλέπει στη συνέπεια της πράξης, αλλά στην ικανοποίηση μίας αισθητηριακής ανάγκης, (της ευαρέσκειας από την φιλανθρωπία, της διατήρησης της ζωής, της ευδαιμονίας), η οποία οδηγεί σε πράξεις που συμπίπτουν με το περιεχόμενο του καθήκοντος.[223] Ο δρών ενδιαφέρεται εδώ για την πράξη καθαυτή, όπως συμβαίνει και με την πράξη που γίνεται από καθήκον, με τη διαφορά όμως πως αν κάποια εξωτερική περίσταση μειώσει ή ακυρώσει την ανάγκη ικανοποίησης της εσωτερικής αισθητηριακής ανάγκης, τότε και η πράξη βαίνει προς ματαίωση. Αυτή η μεταστροφή του δρώντος δεν οφείλεται στην αδιαφορία που δημιουργεί πλέον η μεταβολή των περιστάσεων για την συνέπεια της πράξης, καθώς οι πράξεις από άμεση κλίση δεν αποσκοπούν στις συνέπειές τους.[224] Το πρόβλημα είναι ότι η ίδια η πράξη δεν ταυτίζεται πλέον με την ικανοποίηση της εσωτερικής ανάγκης του δρώντος. Εδώ ακριβώς εντοπίζει ο Kant την διαφορά του γνώμονα του καθήκοντος από αυτόν που προκύπτει διαμέσου κάποιας άμεσης κλίσης. Ενώ ο γνώμονας των πράξεων από ιδιοτελή κλίση είναι *ενάντιος στην αρχή του καθήκοντος*, ο γνώμονας μίας άμεσης κλίσης, ακόμα κι όταν συμφωνεί σταθερά με την αρχή του καθήκοντος, εξαρτάται

του γνώμονά τους με τον γνώμονα του καθήκοντος. Γι' αυτό και ο Kant τονίζει πως η πράξη του εμπόρου δεν έγινε βάσει «αρχών της εντιμότητας» (*ΘΜΗ*, 4: 397, μτφρ. σ. 31). Ο γνώμονας του εμπόρου είναι το συμφέρον του και η τίμια συνδιαλλαγή είναι η σύμφωνη με το καθήκον *συνέπεια της πράξης του*. Επειδή ακριβώς υπάρχει αυτή η αξιακή αντίθεση, εκλαμβάνονται οι ιδιοτελείς πράξεις ως πιο εύκολα διακριτές από τις πράξεις που γίνονται από άμεση κλίση. Περιέργως, η Herman θεωρεί πως για τις πράξεις από άμεση κλίση δεν είναι προβληματική η αναξιοπιστία τους, παρότι ο Kant τονίζει τη μεταβολή της στάσης των δρώντων έπειτα από μεταβολή της εξωτερικής ή εσωτερικής τους κατάστασης. Αντίθετα με τη Herman, θα δείξουμε ότι η αναξιοπιστία του γνώμονα στις νόμιμες πράξεις από άμεση κλίση είναι το προβληματικό τους στοιχείο. Βλ. B. Herman, «On the Value of Acting from the Motive of Duty», στο: *Philosophical Review*, 90 (1981): 363.

[223] Ο Timmermann υιοθετεί μία λανθασμένη ερμηνεία της πράξης που γίνεται από άμεση κλίση, θεωρώντας πως ο γνώμονάς της δεν ενδιαφέρεται για την ίδια την πράξη, αλλά για τις συνέπειές της, όπως συμβαίνει και με τις ιδιοτελείς κλίσεις. Στηρίζει μάλιστα τον ισχυρισμό του στο παράδειγμα του φιλάνθρωπου. Όμως, ο Kant αναφέρει πως η φιλανθρωπία δεν ενέχει κάποιο κίνητρο ματαιοδοξίας ή ιδιοτέλειας, αλλά στοχεύει σε μία εσωτερική ικανοποίηση. Ο Timmermann προφανώς εκλαμβάνει ως συνέπεια της πράξης την εκπλήρωση αυτής της ικανοποίησης, όμως του διαφεύγει πως για τον Kant η πράξη της φιλανθρωπίας δεν αποτελεί ένα μέσο για την απόλαυση μίας εσωτερικής ικανοποίησης, αλλά η τελευταία ταυτίζεται με την ίδια την πράξη. Ειδάλλως, δεν θα είχε κάποιο νόημα ο διαχωρισμός των ιδιοτελών από τις άμεσες κλίσεις. Βλ. J. Timmermann, «Acting from Duty: Inclination, Reason and Moral Worth», στο: J. Timmermann (επιμ.), *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals. A Critical Guide*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 2009, σ. 56.

[224] Προς αυτή την ανάγνωση των πράξεων που γίνονται από άμεση κλίση τείνουν και οι Schönecker, Wood, καθώς ισχυρίζονται πως «άμεση είναι μία κλίση όταν στρέφεται ευθέως προς την πράξη». Βλ. D. Schönecker, A. W. Wood, *Kants «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten». Ein einführender Kommentar*, Verlag F. Schöningh: Paderborn 2002, σ. 65.

από την συναισθηματική συγκρότηση του δρώντος. Οπότε, αυτός ο γνώμονας είτε καθίσταται αναξιόπιστος, καθόσον η συναισθηματική συγκρότηση επηρεάζεται από μεταβολές των συνθηκών είτε είναι απλώς *συμπτωματικά* σύμφωνος με το καθήκον, λόγω μίας ιδιοσυγκρασίας που την εξασφάλισε, όχι ο δρων, αλλά η φύση εντός αυτού. Άρα, σε αντίθεση με τον ιδιοτελή γνώμονα που εκλαμβάνεται ως *ενάντιος* του καθήκοντος, ο γνώμονας της άμεσης ροπής δεν είναι ούτε ενάντιος στο καθήκον ούτε χωρίς αξία, αλλά θεωρείται από τον Kant ότι δεν έχει «αληθινή ηθική αξία» (*ΘΜΗ*, 4: 398, μτφρ. σ. 31).

Οι άμεσες κλίσεις οδηγούν σε πράξεις «αξιαγάπητες» και «αξιέπαινες», αλλά όχι σε πράξεις ηθικές. Συμφωνούν συμπτωματικά με τις ηθικές πράξεις, διότι στην καλύτερη γι' αυτές περίπτωση (στην περίπτωση δηλ. μίας ακλόνητης αγαθής ιδιοσυγκρασίας), η *φύση* συντονίστηκε «κατά καλή τύχη» (*ΘΜΗ*, 4: 398, μτφρ. σ. 31) με την ηθικότητα, και όχι ο *γνώμονας* του δρώντος. [225] Η ηθική πράξη απαιτεί την αρχή μίας *καλής θέλησης*, και όχι μία αγαθή φυσική ιδιοσυγκρασία. Στην πράξη από καθήκον φανερώνεται η «απόλυτη εσωτερική αξία» της καλής θέλησης, στο ότι δηλ. αποτελεί μία αρχή η οποία αντανακλά τη *δέσμευση του δρώντος στην ηθικότητα*. Αυτό είναι εν τέλει και το νόημα των ακραίων παραδειγμάτων του Kant για τις πράξεις που γίνονται από καθήκον. Το σημαντικό στοιχείο που προκύπτει από την ανάλυση του Kant είναι πως η δέσμευση στην ηθικότητα προϋποθέτει την *αναγνώριση* αυτής της δέσμευσης. Η απόλυτη και «δίχως όρους» αξία μίας πράξης έγκειται στην *αναγνώριση της ηθικότητάς* της και στη δέσμευση της βούλησης σε αυτήν. Καθότι η καντιανή ανάλυση τοποθετείται στο πλαίσιο μετάβασης της σκέψης από την «κοινή έλλογη ηθική γνώση» στη «φιλοσοφική» ηθική γνώση, αυτή η μετάβαση σηματοδοτεί ως πυρήνα της το γεγονός πως ο δρων αποβάλλει την αξίωση των καλοκάγαθων άμεσων κλίσεών του να αποτελούν το επίκεντρο της ηθικότητας και της ηθικής του δέσμευσης. Η ηθική σκέψη του Kant αποτελεί μία εξαιρετική αξιοποίηση της αναλυτικής σκέψης και εισχωρεί στο βάθος της ανθρώπινης συμπεριφοράς. Ακόμη και σήμερα οι άνθρωποι θεωρούν πως πράξεις φιλανθρωπίας,

[225] Στο ίδιο συμπέρασμα, αλλά με κάπως διαφορετικό επιχείρημα καταλήγει και ο Stratton-Lake. Ο συγγραφέας τονίζει πως η διαφορά της ηθικής αξίας του κινήτρου του καθήκοντος από την αξιαγάπητη αλλά μη ηθική αξία των άμεσων κλίσεων έγκειται στο ότι το καθήκον δεν εξαρτάται από αντικείμενα του επιθυμητικού σε αντίθεση με τις κλίσεις. Αυτό στο οποίο δίνει έμφαση, όμως, ο Stratton-Lake είναι παράγωγο μίας πιο θεμελιακής διάκρισης, την οποία επιλέγουμε να τονίσουμε στο δικό μας επιχείρημα. Η ηθική αξία μίας πράξης από καθήκον έγκειται στο ότι αποτελεί *ενέργημα του ίδιου του δρώντος*, και όχι συνέπεια εξωτερικών παραγόντων στις αρχές της βούλησής του. Βλ. P. Stratton-Lake, «Moral Motivation in Kant», στο: G. Bird (επιμ.), *A Companion to Kant*, Malden: Blackwell 2006, σ. 324.

συμπόνιας ή αλτρουισμού αποτελούν τις παραδειγματικές ηθικές συμπεριφορές. Κατά πόσο όμως αυτές οι συμπεριφορές δεν αποτελούν συναισθηματικές ανταποκρίσεις σε ερεθίσματα, αλλά ενέχουν την αναγνώριση ή τη συνείδηση πως η ηθικότητα έχει κατηγορικό χαρακτήρα;

Εδώ φτάνουμε στο σημείο όπου ο Kant φέρνει εις πέρας την ανάλυση της «πρώτης πρότασης» για την σχέση της ηθικής αξίας της πράξης με τον γνώμονα του καθήκοντος. Η πρόταση αυτή δεν αναφέρεται πουθενά στο κείμενο, και οι ερμηνείες ανασυγκρότησής της είναι αρκετά αντικρουόμενες. Θα δεχθούμε ως αφετηρία την άποψη πολλών σχολιαστών πως το «κλειδί» για την ερμηνεία της βρίσκεται στη διατύπωση του Kant πως η τρίτη πρόταση «προκύπτει ως πόρισμα από τις προηγούμενες δύο»[226] (*ΘΜΗ*, 4: 400, μτφρ. σ. 34). Στις δύο πρώτες προτάσεις συγκροτείται μία ανάλυση της ηθικής αξίας της πράξης που γίνεται «από καθήκον». Η τρίτη περιγράφει τι είναι εν τέλει το καθήκον. Άρα το καθήκον, όπως διατυπώνεται στην τρίτη πρόταση, συνδυάζει τα στοιχεία που θεωρήθηκαν ότι απέδιδαν ηθική αξία στην πράξη κατά τις δύο πρώτες προτάσεις. Η δεύτερη πρόταση αποδίδει την ηθική αξία της πράξης στο ότι ο γνώμονας της βούλησης είναι ο ίδιος ο ηθικός νόμος, ο οποίος δεν μπορεί παρά να έχει το χαρακτήρα μίας καθαρά τυπικής a priori αρχής της βούλησης. Η τρίτη πρόταση προσθέτει ως στοιχείο του καθήκοντος, πέραν του ηθικού νόμου, το *συναίσθημα του σεβασμού για τον ηθικό νόμο*, αλλά και την *αναγκαιότητα* με την οποία λαμβάνει χώρα αυτή η πράξη. Τι μπορούμε να συμπεράνουμε για την «πρώτη πρόταση» απ' όλα αυτά;

Ο Timmermann επιχειρεί μία ερμηνεία με την ίδια αφετηρία και ισχυρίζεται ότι στην «πρώτη πρόταση» εκφράζεται το στοιχείο της *αναγκαιότητας* που υποδεικνύεται ρητώς στην τρίτη πρόταση. Πιστεύει ότι στην πρώτη περίπτωση η ηθική αξία μίας πράξης από καθήκον έγκειται στο ότι ο γνώμονας της πληροί «το κριτήριο της μη ενδεχομενικής αξιοπιστίας» («requirement of non-contingent reliability»), ενώ στη δεύτερη πρόταση ο γνώμονας του καθήκοντος πληροί «το κριτήριο της τυπικής αρχής» («criterion of formality»). Έτσι, στην τρίτη πρόταση ο σεβασμός αποτελεί

[226] Οι Schönecker και Wood ισχυρίζονται πως η «πρώτη πρόταση» εκφράζει την υποκειμενική διάσταση της κινητοποίησης της ηθικής πράξης, γι' αυτό και θα μπορούσε να διατυπωθεί ως εξής: «Μία πράξη έχει ηθική αξία όταν γίνεται από καθήκον, δηλ. όταν γίνεται από σεβασμό για τον ηθικό νόμο». Ο Allison απορρίπτει αυτή την προσέγγιση, παρ' όλα αυτά θεωρούμε πως είναι προτιμότερο να βασιστούμε σε ένα στοιχείο της «πρώτης πρότασης» που ρητώς αναφέρεται στο κείμενο. Βλ. D. Schönecker, A. W. Wood, *Kants «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten». Ein einführender Kommentar*, Paderborn: Schöningh: 2002, σ. 63 και σ. 82 ˙ Βλ. H. E. Allison, *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals. A Commentary*, Οξφόρδη: Oxford University Press 2011, σ. 122-126.

κατά κάποιον τρόπο τον αντικαταστάτη των άμεσων κλίσεων, και αυτός εξασφαλίζει την αναγκαιότητα της πράξης η οποία έχει ως γνώμονα τον ηθικό νόμο.[227] Με το συναίσθημα του σεβασμού παρουσιάζεται μία έλλογη συναισθηματική συγκρότηση του δρώντος που δεν διέπεται από την αναξιοπιστία των άμεσων κλίσεων.

Το πρόβλημα με την ερμηνεία του Timmermann είναι ότι παρεξηγεί τη σημασία που αποδίδει ο Kant στην αναξιοπιστία των άμεσων κλίσεων. Αυτό που ονομάζει ο Timmermann «κριτήριο αξιοπιστίας» προκύπτει προφανώς από την αντιπαραβολή του με το κριτήριο βάσει του οποίου ο Kant δεν απέδωσε «αληθινή ηθική αξία» *στις άμεσες κλίσεις*, δηλ. την αναξιοπιστία τους. Η συγκεκριμένη αντιπαραβολή, όμως, δεν συγκροτεί ένα επιχείρημα για το κριτήριο της αληθινής ηθικής αξίας του γνώμονα του καθήκοντος. Η ηθική αξία του γνώμονα του καθήκοντος *δεν προέρχεται από την αξιοπιστία του*. Δεν είναι αυτό το κριτήριο βάσει του οποίου κρίνεται καθ' ολοκληρίαν η ηθική αξία της πράξης από καθήκον ούτε αποτελεί και το κριτήριο απόρριψης της ηθικής αξίας των άμεσων κλίσεων. Η αναξιοπιστία των γνωμόνων που οφείλονται στις άμεσες κλίσεις είναι ένα παράγωγο χαρακτηριστικό της επίδρασης εξωτερικών παραγόντων στις αρχές του δρώντος. Σε πολλές περιπτώσεις τυχαίνει να παρατηρούμε μία ακλόνητη αγαθή ιδιοσυγκρασία, όμως, η ανάλυση του Kant δεν επιτρέπει να τις αποδοθεί *ηθική αξία*. Επιπλέον, αν ο Timmermann είχε δίκιο θα έπρεπε να αποκλειστεί κάθε παρουσία μίας άμεσης κλίσης στην ηθικώς άξια πράξη. Θα έπρεπε να αποκλειστεί δηλ. η πιθανότητα μίας ηθικώς άξιας «υπερ-καθορισμένης» πράξης, με ό, τι κι αν αυτό συνεπάγεται για την παρουσία ηθικολογικών παρερμηνειών της σκέψης του, τις οποίες θα εξετάσουμε παρακάτω.

Η ερμηνεία του Allison φαίνεται πιο ισχυρή όταν υποστηρίζει πως η ανάλυση του Kant επικεντρώνεται στο αν ο γνώμονας έχει *ηθικό περιεχόμενο*, και ότι αυτό παρέχει στο γνώμονα αναγκαίο χαρακτήρα, και όχι το αντίστροφο.[228] Η πρότασή του όμως θέτει εκτός πλαισίου το ζήτημα της ηθικής αξίας των πράξεων, υποστηρίζοντας πως η ανάλυση του Kant αφορά αποκλειστικά το ζήτημα του περιεχομένου του γνώμονα μίας καλής θέλησης, και όχι της ηθικής αξίας των πράξεων που προκύπτουν από το γνώμονα του καθήκοντος. Το μειονέκτημα της ερμηνείας του Allison έγκειται στο ότι

[227] Βλ. J. Timmermann, *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Commentary*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 2007, σ. 40.
[228] Βλ. H. E. Allison, *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals. A Commentary*, Οξφόρδη: Oxford University Press 2011, σ. 125.

ο τρόπος με τον οποίο διατυπώνει ο ίδιος την «πρώτη πρόταση»[229] δεν καθιστά εμφανές σε τι συνίσταται η διαφορά του γνώμονα του καθήκοντος από την απλή συμφωνία του γνώμονα που προκύπτει από μία άμεση κλίση, και η οποία όπως είδαμε δεν είναι ενάντια στο καθήκον. Για έναν άνθρωπο που στοχάζεται στο επίπεδο της «κοινής έλλογης ηθικής γνώσης» είναι προφανές ότι η φιλανθρωπία από άμεση κλίση αποτελεί μία πράξη της ποίας ο γνώμονας έχει ηθικό περιεχόμενο και η πράξη του ηθική αξία.[230]

Η δική μας ανάλυση κατέδειξε ότι, για τον Kant, η ηθική αξία της πράξης στην πρώτη περίπτωση έγκειται στην αναγνώριση του δρώντος για την ηθικότητα ή το ηθικό περιεχόμενο του γνώμονα του καθήκοντος, μία αναγνώριση που οφείλεται στη συνείδηση πως αυτός ο γνώμονας δεν είναι προϊόν της φύσης, αλλά του ίδιου. Άρα, κατά τη γνώμη μας, η μη εμφανιζόμενη «πρώτη πρόταση» θα μπορούσε να διατυπωθεί ως εξής: «η ηθική αξία της πράξης δεν έγκειται στην απλή συμφωνία του γνώμονά της με το καθήκον, αλλά στο ότι ο γνώμονάς της προκύπτει από την αναγνώριση του καθήκοντος». Αυτή η αναγνώριση μπορεί να εξασφαλίσει την ηθική αξία της πράξης είτε συνοδεύεται από μία άμεση κλίση είτε από τον σεβασμό. Η τρίτη πρόταση (*ΘΜΗ*, 4: 400, μτφρ. σ. 34), με τη σειρά της, συνενώνει τις δύο πρώτες υποστηρίζοντας πως το καθήκον συγκροτείται ως μία πράξη που επιτάσσεται, λόγω της αρχής της, με κατηγορικό τρόπο, και έτσι αναγνωρίζεται από τη συνείδηση του δρώντος ως το μοναδικό αντικείμενο του σεβασμού του.[231] Η αναγνώριση της δέσμευσης του δρώντος στην ηθικότητα που πρεσβεύει η «πρώτη πρόταση» διαμορφώνεται στην τρίτη πρόταση στο συναίσθημα του σεβασμού, εφόσον έχει μεσολαβήσει το είδος της αρχής που αποτελεί ο αυθεντικός ηθικός νόμος.

Καταλήγουμε, έτσι, σε ένα συμπέρασμα που ίσως φανεί αρκετά χρήσιμο τόσο για την εξέταση της δυνατότητας μίας πράξης από καθήκον να αποτελεί μία «υπερ-καθορισμένη» πράξη, όσο και για τη σχέση ανάμεσα στον γνώμονα του καθήκοντος με τον γνώμονα της άμεσης κλίσης. Από την ανάλυσή μας προκύπτει πως για την

---

[229] Ό. π., σ. 125. Σύμφωνα με τον Allison η «πρώτη πρόταση» θα μπορούσε να διατυπωθεί ως εξής: «Μία καλή θέληση, υπό ανθρώπινες συνθήκες, είναι αυτή της οποίας οι γνώμονες έχουν ηθικό περιεχόμενο».

[230] Δεν πρέπει να ξεχνάμε πως το επίπεδο της ανάλυσης του Kant προϋποθέτει τη μετάβαση από την «κοινή έλλογη ηθική γνώση» στη «φιλοσοφική γνώση».

[231] Άλλο ένα λάθος της ανάγνωσης του Timmermann που συμπεραίνουμε εδώ είναι ότι το στοιχείο της «αναγκαιότητας» της πράξης που εμφανίζεται στην τρίτη πρόταση του καθήκοντος δεν αποτελεί συστατικό της «πρώτης πρότασης». Ο Timmermann εξέλαβε κατ' αντιπαραβολή του ενδεχομενικού χαρακτήρα των άμεσων κλίσεων την αναγκαιότητα ως χαρακτηριστικό γνώρισμα του σεβασμού. Αν ίσχυε αυτό, θα καταλήγαμε στο συμπέρασμα πως, όποτε μία πράξη αναγνωρίζει το ηθικό νόμο ως την αρχή της, προκύπτει αυτομάτως με μηχανικό τρόπο, μέσω του συναισθήματος του σεβασμού.

καντιανή έννοια της ηθικής αξίας μίας πράξης δεν υφίσταται καταρχήν αντίφαση στη δυνατότητα συνύπαρξης των δύο γνωμόνων. Εν πρώτοις, ο γνώμονας της άμεσης κλίσης *δεν είναι ενάντιος* στο καθήκον, όπως συμβαίνει με το γνώμονα μίας ιδιοτελούς κλίσης. Έπειτα, ο ηθικός γνώμονας, καθώς αποτελεί τον γνώμονα της καλής θέλησης, έχει το χαρακτήρα μίας απολύτως καλής έλλογης αρχής, με συνέπεια να μπορεί να υπαγάγει στο περιεχόμενό της το περιεχόμενο του γνώμονα μίας άμεσης κλίσης. Αν είναι έτσι, τότε η προαναφερθείσα κριτική της Baron, σχετικά με τη θεώρηση του γνώμονα του καθήκοντος ως του *κινήτρου της πράξης*, μοιάζει να είναι υπερβολική. Διότι ο γνώμονας του καθήκοντος φανερώνεται ως η κινητοποιητική αιτία της πράξης με τη σημασία του *κανονιστικού της λόγου*. Η «διαμάχη» ή η συνύπαρξη και συνεργασία των διαφορετικών γνωμόνων δεν συνεπάγεται την αποδοχή της παρουσίας ψυχικών δυνάμεων οι οποίες αλληλεπιδρούν κατά τρόπο μηχανοκρατικό, επειδή ακριβώς προϋποθέτουν τη συνειδητή αναγνώρισή τους ως αρχών της πράξης. Ο Allison, παρότι εκλαμβάνει το καθήκον και τις κλίσεις ως δύο διαφορετικά είδη κινήτρων, επισημαίνει πως για τον Kant ένα κίνητρο ή ένα ελατήριο μπορεί να καθορίσει τη βούληση μονάχα «αν γίνει αποδεκτό ως γνώμονάς της» («an incentive can determine the will only if it is "taken up into a maxim"»). [232]

Παρόλα αυτά, το εγχείρημα του Kant να διαφωτίσει με αναλυτικό τρόπο την αρχή, ή τον γνώμονα, βάσει του οποίου πράττει μία ανθρώπινη καλή θέληση, συνάντησε εξ' αρχής την αντίρρηση, πως, αν ως προϋπόθεση για την ηθικότητα μίας πράξης ορίζεται ότι πρέπει να τελείται *μόνο* από τον γνώμονα του καθήκοντος, τότε για να έχουν ηθική αξία οι γνώμονές μας, και κατ' επέκταση οι πράξεις μας, απαιτείται να πράττουμε απεκδυόμενοι κάθε συναισθηματικής μας συσχέτισης με πρόσωπα και καταστάσεις. [233] Θα προσπαθήσουμε να διατυπώσουμε δύο βασικά επιχειρήματα ενάντια σε αυτές τις ερμηνείες της καντιανής έννοιας του καθήκοντος.

Καταρχάς μία τέτοια προοπτική, οδηγεί στο παράδοξο για τον κοινό νου συμπέρασμα πως η καλή θέληση, στην οποία εκφράζεται το «δίχως όρους καλό», η απόλυτη και ύψιστη αγαθότητα, είναι η θέληση ενός όντος ψυχρού και αποστασιοποιημένου συναισθηματικά. Και ακόμη περισσότερο, είναι μία θέληση που πράττει σχεδόν ψυχαναγκαστικά το καλό, απορρίπτοντας ως ασύμβατο με τη έννοια

[232] Βλ. H. E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 1990, σ. 117.
[233] Η άποψη αυτή περιγράφεται στη βιβλιογραφία ως ο «ηθικός ριγκορισμός» («moral rigorism») ή ως η «κινητοποιητική αυστηρότητα» («motivational rigorism») του Kant. Βλ. J. Timmermann, «Acting from Duty: Inclination, Reason and Moral Worth», στο: J. Timmermann (επιμ.), *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals. A Critical Guide*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 2009, σ. 45.

της ηθικής αξίας κάθε γνώμονα που εκφράζει ευμενή προς τους άλλους συναισθήματα. Το παράδοξο οξύνεται ακόμη περισσότερο αν αναλογιστούμε πως η έννοια της καλής θέλησης και της ηθικής αγαθότητας της αρχής της, προκύπτει, σύμφωνα με τον Kant, από το πεδίο της «κοινής έλλογης ηθικής γνώσης». Αν τώρα, κατά τη διαφώτιση της αρχής της, προκύπτει η έννοια μίας καλής θέλησης τελείως αλλόκοτης για τον κοινό νου, τότε, ή ο Kant έχει περιπέσει σε μία τόσο εξόφθαλμη αντίφαση, ή πιθανότατα, η ερμηνεία που πρεσβεύει πως για να έχει ηθική αξία μία πράξη πρέπει να γίνεται μόνο από καθήκον είναι λανθασμένη. Είναι προφανές, λοιπόν, πως η έννοια της ηθικής αγαθότητας που εδράζεται στην κοινή έλλογη ηθική γνώση δεν συμπίπτει με την προσπάθεια αποσιώπησης κάθε συναισθηματικής αντίδρασης, και ο «αμερόληπτος παρατηρητής» τον οποίο επικαλείται ο Kant (*ΘΜΗ*, 4: 393, μτφρ. σ. 25), με τον ίδιο τρόπο που θα αποδοκίμαζε την ευδαιμονία ενός κακόβουλου προσώπου, θα αποδοκίμαζε και το θέαμα της εξαναγκασμένης αγαθοεργίας.

Πέραν, όμως, από τον παράδοξο χαρακτήρα μίας τέτοιας καλής θέλησης για τον «κοινό νου», φαίνεται να προκύπτει και εννοιολογική αντίφαση στη συγκεκριμένη ερμηνεία. Αν η ηθική αξία μίας πράξης εξαρτάται από το αν γίνεται μόνο από το καθήκον, θεωρώντας κάθε άλλο γνώμονα ως ακυρωτικό της ηθικής αγαθότητας της βούλησης, τότε οδηγούμαστε στην αντίφαση να δεχτούμε πως η ηθική πράξη τελείται αποβλέποντας σε μία συνέπειά της: στην παραγωγή της ηθικότητας. Αυτός, επομένως, που θα σκεφτόταν έτσι για την ηθική αξία των πράξεών του, δεν θα έπραττε αποβλέποντας στην ίδια την πράξη καθαυτή. Δεν θα έπραττε επειδή θεωρεί τη βούλησή του *δεσμευμένη* στο ηθικό περιεχόμενο του γνώμονά του, αλλά επειδή προσβλέπει στις *ηθικές συνέπειες* της πράξης.

Φαίνεται, επομένως, πως υφίσταται σαφής νοηματική διαφορά ανάμεσα στις εξής προτάσεις: (α) «Μία πράξη που γίνεται από καθήκον έχει ηθική αξία», (β) «Μία πράξη έχει ηθική αξία όταν γίνεται *μόνο* από το καθήκον». Τα παραδείγματα που συγκροτεί ο Kant επιχειρούν να εδραιώσουν την (α) πρόταση, διότι σε αυτή φανερώνεται η δέσμευση του δρώντος στην ηθικότητα της πράξης. Η (β) πρόταση εκφράζει μία υπερ-νοησιαρχική ηθικολογία, η οποία αποβλέπει στην εξαναγκαστική επιβολή των ηθικών συνεπειών της πράξης. Γι' αυτό και τα παραδείγματα που χρησιμοποιεί ο Kant για να υποστηρίξει τη θέση (α) είναι έτσι δομημένα ώστε στην μία περίπτωση ο γνώμονας του καθήκοντος να απουσιάζει εντελώς και στη δεύτερη, όταν η πράξη αποκτά ηθική αξία, να εμφανίζεται μόνο ο γνώμονας του

καθήκοντος.[234] Αν ήθελε να στηρίξει τη θέση (β) θα μπορούσε εξ' αρχής να αναφέρει παραδείγματα μίας «υπερ-καθορισμένης» βούλησης, όπου η απλή αφαίρεση του γνώμονα της κλίσης θα αρκούσε να φανερώσει την ηθική αξία της πράξης. Παρόμοια παραδείγματα δεν αναφέρονται καθόλου, γιατί δεν χρειάζονται. Τα παραδείγματα του Kant θέλουν να εδραιώσουν τη θέση πως η ηθική αξία της πράξης έγκειται στη *δέσμευση* του δρώντος στο ηθικό περιεχόμενο των γνωμόνων του. Η ερμηνεία (β) δεν ενδιαφέρεται για την ανάδειξη της ηθικής αξίας των πράξεων, αλλά για την ανάδειξη της ηθικής απαξίας των άμεσων κλίσεων και της ανασταλτικής επίδρασής τους στην ηθικότητα του δρώντος.[235] Ο Kant φυσικά δεν αποδέχεται κάτι τέτοιο, από τη στιγμή που καλεί κάποιες άμεσες κλίσεις «αξιαγάπητες» ή «αξιέπαινες», ενώ, επιπλέον, συμπεριλαμβάνει τη διατήρηση της ζωής, την ευεργεσία και την ευδαιμονία στα (έμμεσα) καθήκοντά μας. Αυτό αποκαλύπτει πως εκλαμβάνει τους γνώμονες των άμεσων κλίσεων ως *επιβοηθητικές για την δέσμευση του δρώντος στην ηθικότητα*.[236]

3.5. ΚΙΝΗΤΡΑ, ΕΛΑΤΗΡΙΑ, ΠΡΑΚΤΙΚΟΣ ΣΥΛΛΟΓΙΣΜΟΣ

Με την ανάλυσή του για το καθήκον και τις κλίσεις ο Kant έδειξε πως ηθικός χαρακτήρας της πράξης δεν εξαρτάται από τα συναισθήματα. Αυτό που απαιτείται είναι η σωστή ιεράρχηση των αρχών του πράττειν εκ μέρους του δρώντος. Για να κατανοήσουμε την ιεράρχηση αυτή από τη σκοπιά της ηθικής ψυχολογίας θα πρέπει

[234] Παρόμοια άποψη εκφράζει και ο Irwin, ο οποίος ισχυρίζεται πως τα παραδείγματα που προσφέρει ο Kant αποτελούν ένα είδος «νοητικού πειράματος» για να απομονωθεί το ηθικό κίνητρο. Αυτό δεν συνεπάγεται πως το ηθικό κίνητρο εναντιώνεται στις κλίσεις. Βλ. T. Irwin, *The Development of Ethics. A Historical and Critical Study*, τόμ. 3, Οξφόρδη: Oxford University Press 2009, σ. 27-28.

[235] Ο Timmermann αμφιβάλλει ως προς το ότι η βούληση «υπερ-καθορίζεται» με την παράλληλη παρουσία του γνώμονα του καθήκοντος και της άμεσης κλίσης στην ίδια πράξη. Ισχυρίζεται πως εξ' αιτίας της ριζικής ετερογένειας μεταξύ των δύο αυτών ειδών κινήτρου, πάντοτε θα υφίσταται ένα ίχνος διαμάχης ανάμεσά τους. Η άποψη αυτή είναι τελείως λανθασμένη, καθόσον ο Kant κατατάσσει πολλές άμεσες κλίσεις στα έμμεσα καθήκοντά μας, τις θεωρεί δηλ., όπως δείξαμε, επιβοηθητικές για την δέσμευση του δρώντος στον ηθικό γνώμονα. Βλ. B. Herman, «On the Value of Acting from the Motive of Duty», στο: *Philosophical Review*, 90 (1981): 359-360 ˙ M. Baron, «Acting from Duty», στο: C. Horn, D. Schönecker (επιμ.), *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Βερολίνο: Walter de Gruyter 2006, σ. 78-79 ˙ Βλ. J. Timmermann, «Acting from Duty: Inclination, Reason and Moral Worth», στο: J. Timmermann (επιμ.), *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals. A Critical Guide*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 2009, σ. 57.

[236] Ο Allison επισημαίνει καταλήγει στο ίδιο συμπέρασμα ισχυριζόμενος πως η κατανόηση της διάκρισης ανάμεσα σε μία πράξη που *κινητοποιείται από την κλίση* και στην πράξη εκείνη που *συνοδεύεται από μία κλίση* («mit Neigung») αποτελεί κεντρικό ζήτημα για την κατανόηση της ηθικής ψυχολογίας του Kant. Βλ. H. E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 1990, σ. 111˙ Πρβλ. P. Stratton- Lake, «Moral Motivation in Kant», στο: G. Bird (επιμ.), *A Companion to Kant*, Malden: Blackwell 2006, σ. 324.

να στραφούμε στον τρόπο με τον οποίο διαμορφώνονται οι αρχές βάσει των οποίων πράττει η βούληση, πως ακριβώς τελείται η διεργασία του πρακτικού συλλογισμού, και κυρίως ποια είναι η σχέση τους με τους κινητοποιητικούς και κανονιστικούς λόγους του πράττειν.

3.5.1. Γνώμονες και πρακτικοί νόμοι

Η πρώτη βασική διάκριση των αρχών της βούλησης, των αρχών που καθοδηγούν κάθε πράξη της, είναι ανάμεσα στους *γνώμονες* και τους *πρακτικούς νόμους*. Ήδη στην *Κριτική του καθαρού Λόγου* ο Kant τονίζει πως «ο Λόγος είναι παρών σε όλες τις πράξεις των ανθρώπων, σε κάθε στιγμή, υπό οποιεσδήποτε συνθήκες και παραμένει διαρκώς ο ίδιος» (*ΚΚΛ*, A 556 / B 584). Ενώ παρακάτω ισχυρίζεται πως «οι πρακτικοί νόμοι, καθόσον αποτελούν υποκειμενικούς λόγους των πράξεών μας, δηλ. υποκειμενικές αρχές, πρέπει να ονομάζονται γνώμονες». Και προσθέτει ότι «είναι αναγκαίο όλη η πορεία της ζωής μας να υπάγεται σε ηθικούς γνώμονες» (*ΚΚΛ*, A 812 / B 840). Ο Kant εκλαμβάνει τη διαμόρφωση της πράξης βάσει αρχών ως το προϊόν της αυτενέργειας του Λόγου και των πρακτικών ενδιαφερόντων του.

Οι «γνώμονες» («Maximen») χαρακτηρίζονται ως οι υποκειμενικές αρχές των πράξεων. Με τον ορισμό των πρακτικών νόμων ως «ηθικών γνωμόνων» στο προαναφερθέν χωρίο υπονοείται πως, εν τέλει, κάθε αρχή της πράξης εκφράζεται σε έναν γνώμονα της βούλησης, ακόμα και αν πρόκειται για έναν πρακτικό νόμο. Οι πρακτικοί νόμοι ορίζονται ως οι «αντικειμενικές αρχές» των πράξεων στα μετέπειτα έργα του Kant, παρότι και αυτοί εμφανίζονται με τη μορφή του γνώμονα στις πράξεις. Είναι εύκολο να καταλάβει κανείς από τους ορισμούς, ότι, ο «γνώμονας» αποτελεί έναν υποκειμενικό λόγο του πράττειν, διότι είναι η αρχή εκείνη βάσει της οποίας όντως αποφασίζει να πράξει ένας δρων. Όταν ο γνώμονας έχει ως περιεχόμενό του μία αντικειμενική αρχή του πράττειν, καλείται «πρακτικός νόμος», και με αυτόν εκφράζεται κάτι που ο δρων *οφείλει* να πράξει. Η αντικειμενική αρχή του πράττειν δεν συμπίπτει με τον ηθικό νόμο. Οι «πρακτικοί νόμοι» μπορούν να αναφέρονται είτε στους «κανόνες της φρόνησης» είτε στο «νόμο της ηθικότητας» (*ΚΚΛ*, A 806 / B 834). Οι πρώτοι μας πληροφορούν ως προς τα μέσα επίτευξης ενός εμπειρικού σκοπού ή μίας επιθυμίας, ενώ ο δεύτερος αδιαφορεί για την ικανοποίηση εμπειρικών

σκοπών και επιθυμιών, λαμβάνοντας υπ' όψιν μόνο την «ελευθερία ενός έλλογου όντος εν γένει» και την αξιοσύνη του για την ευτυχία. Με τη μορφή ενός «γνώμονα», επομένως, μπορεί να διατυπωθεί οποιοδήποτε περιεχόμενο, οσοδήποτε ιδιωτικό κι αν είναι. Όταν, όμως, σε έναν γνώμονα διατυπώνεται μία αναγκαία σχέση ανάμεσα στο περιεχόμενό μίας παράστασης και την πράξη, τότε αυτός ο γνώμονας εκφράζει κάτι που ο δρων *οφείλει* να το πράξει είτε πρόκειται για την πραγμάτωση κάποιου εμπειρικού σκοπού είτε γιατί απαιτείται ως ηθική υποχρέωση.

Στη *Θεμελίωση της Μεταφυσικής των ηθών*, το βασικό νόημα των εννοιών αυτών παραμένει το ίδιο, αλλά οι ορισμοί τους διέπονται από μεγαλύτερη ακριβολογία. Ο γνώμονας περιγράφεται ως η «υποκειμενική αρχή της βούλησης» (*ΘΜΗ*, 4: 400, μτφρ, σ. 35, υποσημ.). Αποτελεί την πρακτική εκείνη αρχή βάσει της οποίας ένας δρων όντως πράττει και η εγκυρότητα της οποίας περιορίζεται στον δρώντα που την αποδέχεται (*ΚΠΛ*, 5: 19, μτφρ., σ. 35). Σ' αυτό ακριβώς το στοιχείο αποδίδεται και ο «υποκειμενικός» χαρακτήρας των γνωμόνων.[237] Η φράση του Kant ότι ο γνώμονας «περιέχει έναν πρακτικό κανόνα, τον οποίο καθορίζει ο Λόγος σύμφωνα με όρους του υποκειμένου» (*ΘΜΗ*, 4: 421, μτφρ, σ. 64, υποσημ.), υποδεικνύει πως κάθε πράξη, ακόμη και αυτή με το πλέον ιδιωτικό περιεχόμενο, διαμορφώνεται στη βάση μίας έλλογης επιλογής, ανεξάρτητα από τους υποκειμενικούς περιορισμούς που τη διέπουν.

Ο πρακτικός νόμος, από την άλλη, εκφράζει μία αντικειμενική αρχή, έγκυρη και δεσμευτική για κάθε έλλογο ον. Δεν αποτελεί έναν ιδιωτικό λόγο της πράξης αλλά μία εντολή του Λόγου η οποία εκφέρεται με τον τύπο της *προσταγής* (*ΘΜΗ*, 4: 413-414, μτφρ. σ. 53-55). Ο πρακτικός νόμος, επομένως, αποτελεί έναν λόγο προς το πράττειν, βάσει του οποίου ένας έλλογος δρων *οφείλει* να πράξει (*ΘΜΗ*, 4: 421, υποσημ. μτφρ. σ. 64). Ο Kant διακρίνει δύο τύπους πρακτικών νόμων ή προσταγών: τις *υποθετικές* και τις *κατηγορικές* προσταγές. Αν η αντικειμενική αρχή της βούλησης συνδέεται με αναγκαίο τρόπο με την πράξη προκειμένου να επιτευχθεί κάποιος σκοπός, τότε ο πρακτικός νόμος εκφέρεται με τον τύπο μίας *υποθετικής προσταγής*. Αν, τώρα, η αντικειμενική αρχή της βούλησης συνδέεται κατά αναγκαίο τρόπο με την

[237] Για τον Timmermann οι γνώμονες αναφέρονται στον δρώντα στο πρώτο ενικό πρόσωπο και αντικατοπτρίζουν τις αξίες του. Βλ. J. Timmermann, *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Commentary*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 2007, σ. 76. Πρβλ. H. J. Paton, *The Categorical Imperative. A study in Kant's Moral Philosophy*, Νέα Υόρκη: Harper: 1947, σ. 60 ˙ D. Schönecker, A. W. Wood, *Kants «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten». Ein einführender Kommentar*, Paderborn: Schöningh: 2002, σ. 80 ˙ P. Guyer, *Καντ*, μτφρ. Γ. Μαραγκός, Αθήνα: Gutenberg 2013, σ. 311.

πράξη, όχι για την επίτευξη κάποιου σκοπού, αλλά επειδή η ίδια η πράξη είναι καλή καθαυτή, τότε ο πρακτικός νόμος εκφέρεται με τον τύπο της *κατηγορικής προσταγής* (*ΘΜΗ*, 4: 414, μτφρ. σ. 55). Ο Kant ισχυρίζεται πως ο «πρακτικός νόμος» αποτελεί μία αντικειμενική αρχή με τη σημασία πως θα λειτουργούσε ως πρακτική αρχή *και υποκειμενικώς* σε όλα τα έλλογα όντα, εάν ο Λόγος είχε πλήρη εξουσία επί του επιθυμητικού (*ΘΜΗ*, 4: 401, μτφρ. σ. 35, υποσημ.). Η διατύπωση «και υποκειμενικώς» φανερώνει πως ο πρακτικός νόμος μπορεί να καθορίσει τη βούληση, μονάχα αποτελώντας τον γνώμονά της.[238] Η δυνατότητα του πρακτικού νόμου να αποτελέσει την «υποκειμενική» αρχή της πράξης φανερώνει πως ο όρος «υποκειμενική» πρακτική αρχή δεν αναφέρεται στο *περιεχόμενο* του γνώμονα, αλλά στη *λειτουργία* του ως του λόγου βάσει του οποίου ένας δρων όντως πράττει. Όταν η αντικειμενική αρχή του πράττειν, που ως τέτοια είναι έγκυρη για κάθε έλλογο ον, συγκροτήσει την αρχή της πράξης, τότε ο «υποκειμενικός» της χαρακτήρας έγκειται στη δυνατότητά της να αποτελέσει έναν πραγματικό λόγο της πράξης των έλλογων δρώντων.[239]

Παρότι η διάκρισή ανάμεσα σε «γνώμονες» και σε «πρακτικούς νόμους» θυμίζει έντονα τη διάκριση μεταξύ «κινητοποιητικών» και «κανονιστικών» λόγων του πράττειν, θα ήταν λάθος να συμπεράνουμε ότι ο «γνώμονας» εκφράζει έναν κινητοποιητικό λόγο της πράξης. Στην πραγματικότητα, ο Kant χρησιμοποιεί τον όρο «ελατήριο» («Triebfeder») για να εκφράσει τον κινητοποιητικό λόγο της πράξης, και τον όρο «κίνητρο» («Bewegungsgrund») για να εκφράσει τον κανονιστικό λόγο της πράξης. Η συνάφεια της έννοιας του «γνώμονα» με τους κινητοποιητικούς λόγους οφείλεται στη θεμελιακή θέση του Kant για την «ιδιαίτερη υφή» της ελευθερίας της προαίρεσης: ένα ελατήριο μπορεί να καθορίσει τη βούληση, μονάχα όταν ο δρων το έχει αποδεχτεί ως τον γνώμονά του [240] (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 23, μτφρ. σ. 49). Οι γνώμονες επομένως, από αυστηρώς εννοιολογική σκοπιά, δεν αποτελούν κινητοποιητικούς λόγους του πράττειν, διότι ένα συναίσθημα ή μία επιθυμία για να επιδράσει στην

[238] Κατά τον McCarty, οι ορισμοί των πρακτικών νόμων από τον Kant φανερώνουν πως, παρά τον αντικειμενικό τους χαρακτήρα, οι πρακτικοί νόμοι μπορούν επίσης να παρασταθούν ως υποκειμενικοί γνώμονες. Αυτό δείχνει επιπλέον ότι η διαφορά μεταξύ γνωμόνων και πρακτικών νόμων είναι περισσότερο διαφορά λειτουργίας, παρά περιεχομένου. Βλ. R. McCarty, «Maxims in Kant's Practical Philosophy», στο: *Journal of the History of Philosophy*, (44): 2006, σ. 72. Για τη σημασία του υποκειμενικού χαρακτήρα των γνωμόνων πρβλ. Κ. Σαργέντης, «Η έννοια του γνώμονα στην πρακτική φιλοσοφία του Καντ», στο: Κ. Καβουλάκος (επιμ.), *Ιμμάνουελ Καντ. Πρακτικός Λόγος και νεωτερικότητα*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια 2006, σ. 83-88.

[239] Βλ. P. Stratton- Lake, «Moral Motivation in Kant», στο: G. Bird (επιμ.), *A Companion to Kant*, Malden: Blackwell 2006, σ. 326.

[240] Βλ. H. E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 1990, σ. 5-6.

πράξη πρέπει να συγκροτηθεί, αρχικά, ως το *ελατήριό* της. Ο Kant ορίζει τον γνώμονα ως την «υποκειμενική αρχή του πράττειν» («das subjektive Prinzip zu handeln») και το ελατήριο ως τον «υποκειμενικό λόγο της επιθυμίας» («der subjektive Grund des Begehrens») (*ΘΜΗ*, 4: 427, μτφρ, σ. 73). Η διαμόρφωση του («παθολογικού») ελατηρίου προϋποθέτει την έγερση μίας εμπειρικής επιθυμίας. Στην *Κριτική του πρακτικού Λόγου* οι γνώμονες ορίζονται ως ένα είδος «πρακτικής αρχής» («Grundsatz») στην οποία υπάγονται περισσότεροι «πρακτικοί κανόνες» (*ΚΠΛ*, 5: 19, μτφρ. σ. 35). Αυτό σημαίνει πως ο γνώμονας αποτελεί το τελικό στάδιο του συλλογισμού ο οποίος καταλήγει στον καθορισμό της προαίρεσης για την πράξη. Από τους παραπάνω ορισμούς μπορούμε να συμπεράνουμε ότι οι γνώμονες εκφράζουν λόγους προς το πράττειν που συγκροτούνται στο πλαίσιο μίας διεργασίας έλλογης *επιλογής* ανάμεσα σε διαφορετικούς κανόνες. Οι γνώμονες ανήκουν ουσιαστικά στο πεδίο της «προαίρεσης» («Willkür») του ανθρώπου, δηλ. στο εκτελεστικό τμήμα της βούλησης, και η διεργασία της επιλογής τους καταδεικνύει τη συνέργεια των ελατηρίων με την αυτενέργεια της προαίρεσης, δηλ. με την αυτενέργεια του ίδιου του Λόγου (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 23, μτφρ. σ. 50). [241]

Οι *κινητοποιητικοί λόγοι* εξισώνονται με τα αισθητηριακά *ελατήρια* και ανάγονται στους εμπειρικούς σκοπούς, σύμφωνα με τον ορισμό της *Θεμελίωσης της μεταφυσικής των ηθών*. Οι τελευταίοι προβάλλονται στη βούληση από τις επιθυμίες, τα πάθη και τα συναισθήματα. Μπορούμε επομένως να υποθέσουμε ότι το κινητοποιητικό περιεχόμενό τους οι γνώμονες το αποκτούν από το ελατήριο της πράξης, γι' αυτό και η τελική επιλογή του γνώμονα της πράξης τελείται στο επίπεδο της προαίρεσης. [242] Το ίδιο ακριβώς μπορούμε να ισχυριστούμε και για τους πρακτικούς νόμους. Δεν αποτελούν οι ίδιοι τους κανονιστικούς λόγους του πράττειν, παρότι σαν αντικειμενικές αρχές εκφράζουν ένα δέον που δεσμεύει τον δρώντα. Οι

[241] Βλ. A. W. Wood, *Kant's Ethical Thought*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 1999, σ. 51-52.

[242] Ο Atwell έχει εκφράσει την άποψη πως μπορούμε να διαπιστώσουμε τρεις διαφορετικές σημασίες του όρου γνώμονα στον Kant. Η βασική σημασία είναι ο «εκτελεστικός γνώμονας» («actional maxim»), δηλ. η υποκειμενική αρχή βάσει της οποίας τελείται μία πράξη. Για τον Atwell, αυτής της σημασίας προηγείται με άρρητο τρόπο η σημασία ενός «γνώμονα ελατηρίου» («incentival maxim»). Για παράδειγμα, ο γνώμονας «από φιλαυτία καθιστώ ως αρχή μου να συντομεύσω τη ζωή μου, όταν η ζωή επιφέρει περισσότερο πόνο παρά ευχαρίστηση» προϋποθέτει τον «γνώμονα ελατήριο» απόρριψης του ηθικού νόμου. Κατά τη γνώμη μας είναι περιττό να υποθέσουμε έναν «γνώμονα ελατήριο», αλλά ούτε και οι ορισμοί του Kant θα το επέτρεπαν. Αν ίσχυε αυτό που πρεσβεύει ο Atwell, τότε θα έπρεπε να προϋποθέσουμε και έναν ακόμη «γνώμονα ελατήριο» για να σχηματιστεί ο γνώμονας ελατήριο «απορρίπτω την ηθικότητα» και ούτω καθ' εξής. Στον «εκτελεστικό γνώμονα» έχει ενσωματωθεί η επενέργεια ενός πραγματικού ελατηρίου. Βλ. J. E. Atwell, *Ends and Principles in Kant's Moral Thought*, Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers 1986, σ. 36.

κανονιστικοί λόγοι του πράττειν είναι τα *κίνητρα*. Ως *κίνητρο* ορίζεται από τον Kant «ο αντικειμενικός λόγος της βούλησης» («der objektive Grund des Willens»). Παρομοίως, οι πρακτικοί νόμοι ορίζονται μεν ως οι αντικειμενικές αρχές που δεσμεύουν τη βούληση, όμως, η διατύπωση ενός πρακτικού νόμου, με τη μορφή κάποιας προσταγής, εκφράζει μονάχα την τυπική μορφή μίας καθορισμένης βούλησης. Οι κανονιστικοί λόγοι της βούλησης είναι τα *κίνητρα*, γιατί το κίνητρο το συγκροτεί η αρχή εκείνη την οποία η βούληση αναγνωρίζει ως δεσμευτική γι' αυτήν. Οι διακρίσεις αυτές θα καταστούν σημαντικές αργότερα όταν θα ασκήσουμε κριτική στις νοησιαρχικές ερμηνείες της ηθικής κινητοποίησης στον Kant. Καθώς οι περισσότερες από αυτές εδράζουν την επιχειρηματολογία τους στην «θέση της αποδοχής των ελατηρίων» ως γνωμόνων του πράττειν («incorporation thesis»), είναι σημαντικό να έχουμε κατά νου τη διακριτή σημασία της έννοιας του «ελατηρίου» από αυτήν του «γνώμονα».

3.5.2. Ο πρακτικός συλλογισμός

Για να αναπτύξει την έννοια της βούλησης ο Kant αντιπαραθέτει δύο διακριτές οντότητες[243]: ένα «πράγμα της φύσης» («Ding der Natur») και ένα «έλλογο ον» («vernünftiges Wesen») (*ΘΜΗ*, 4: 412, μτφρ. σ. 52-53). Η αντιπαραβολή τους οφείλεται στον τρόπο με τον οποίο διαμορφώνεται η επίδρασή τους στα πράγματα βάσει νόμων. Από την *Κριτική του καθαρού Λόγου* θυμόμαστε πως ο Kant απέδωσε κάθε αιτιακή συσχέτιση με τα πράγματα σε δύο αιτιακούς τύπους: στην «αιτιότητα σύμφωνα με νόμους της φύσεως» («Kausalität nach der Natur») και στην «αιτιότητα εκ της ελευθερίας» («Kausalität aus Freiheit») (*ΚΚΛ*, A 532 / B 560). Η αντιπαράθεση ενός «πράγματος της φύσης» με ένα «έλλογο ον» υπονοεί αυτήν

[243] Ο Bittner ισχυρίζεται πως αυτό που αντιδιαστέλλει ο Kant είναι η φράση «σύμφωνα με νόμους» με τη φράση «σύμφωνα με την παράσταση των νόμων», και όχι τόσο τα έλλογα από τα μη έλλογα όντα. Διότι και τα έλλογα όντα πολλές φορές λειτουργούν σαν φυσικά όντα. Ο Bittner έχει δίκιο πως η αντιπαραβολή των εν λόγω διατυπώσεων είναι θεμελιακή, όμως, τα έλλογα όντα, *ως προς την πράξη*, έχουν πάντοτε βούληση, πράττουν πάντοτε βάσει αρχών, ακόμα και όταν καθορίζονται από ορμές ή εμπειρικές επιθυμίες. Οπότε δεν ισχύει η υπόθεση που κάνει ο Bittner πως είναι πολύ πιθανό ο Kant να θεωρεί το έλλογο ον ως μία υποκατηγορία των φυσικών όντων. Όσο αφορά το πεδίο της βούλησης και της πράξης, αυτό που αναφέρει ο Bittner δεν ισχύει. Η αντιπαραβολή των άλογων από τα έλλογα όντα αναφορικά με την *επίδραση* που ασκούν αποτελεί, όχι ίσως το θεμελιακό, αλλά σίγουρα το πραγματικό αφετηριακό σημείο της καντιανής εξέτασης. Βλ. R. Bittner, «Handlungen und Wirkungen», στο: G. Schönrich, Y. Kato, (επιμ.), *Kant in der Diskussion der Moderne*, Φρανκφούρτη: Suhrkamp 1996, σ. 241.

ακριβώς την αντίστιξη. Ένα «πράγμα της φύσης» *υπόκειται* στην αιτιότητα των φυσικών νόμων, γι' αυτό και η συσχέτισή του με τα πράγματα δεν περιγράφεται με όρους «πράξης» («handeln»), αλλά με όρους «λειτουργίας» («wirkt»). Το ενεργητικό ρήμα «wirken» σημαίνει κυριολεκτικά «ενεργώ», «ασκώ επίδραση», «φέρνω αποτέλεσμα». Ο Kant δεν το χρησιμοποιεί σε παθητική μορφή, αλλά αυτό δεν πρέπει να μας παρασύρει. Ένα φυσικό ον όντως ασκεί επίδραση και τα ενεργήματά του φέρνουν αποτελέσματα, αλλά μονάχα *μέσω των νόμων της φύσης*. Γι' αυτό και ο Kant δεν του αποδίδει μία «ικανότητα» («Vermögen») αναφορικά με τις επιδράσεις του. Οι επενέργειές του είναι ένα μέρος μόνο της συνολικής αιτιακής επίδρασης των νόμων της φύσης σε κάθε φυσική οντότητα. Οι επενέργειές της εντάσσονται σε ένα οργανωμένο από τη φύση πλαίσιο μηχανικών ανταποκρίσεων σε ερεθίσματα.

Έναντι της «λειτουργίας» σύμφωνα με φυσικούς νόμους τίθεται η *ικανότητα του πράττειν* ενός έλλογου όντος. Η ικανότητα αυτή συνίσταται στη δυνατότητα μίας πράξης να προκύπτει από την *παράσταση των νόμων*, δηλ. από αρχές. Ο Kant ορίζει ως *βούληση* την ικανότητα του έλλογου όντος να προκαλεί επιδράσεις και αποτελέσματα[244] με άξονα αναφοράς την παράσταση των πρακτικών του νόμων. Αυτό σημαίνει πως *βούληση* είναι η ικανότητα ενός έλλογου όντος να πράττει σύμφωνα με λόγους προς το πράττειν. Αρκετοί σχολιαστές θεώρησαν πως ο Kant αναφέρεται εδώ σε πράξεις που τελούνται βάσει γνωμόνων,[245] ίσως επειδή κάθε πράξη προϋποθέτει κατά τον Kant τη συγκρότηση υποκειμενικών αρχών. Η έννοια της *παράστασης* ενός νόμου προσδίδει, επίσης, μία υποκειμενική χροιά στον προσδιορισμό του είδους αυτής της αρχής της πράξης. Όμως, ο Kant ορίζει την πράξη στο επίπεδο της *αιτιακής επίδρασής* της στα πράγματα, οπότε είναι φανερό πως οι νόμοι αυτοί δεν είναι άλλοι παρά οι κανονιστικοί λόγοι του πράττειν, δηλ. οι *προσταγές*.[246]

---

[244] Σύμφωνα με τον Willaschek η έκφραση «να πράττει» που χρησιμοποιεί ο Kant έχει τη σημασία του λατινικού «agere» που σημαίνει «να φέρνεις εις πέρας» («to bring about»), να προξενείς αιτιακά κάτι («to cause something»). Βλ. M. Willaschek, «Practical Reason. A Commentary on Kant's GMS 412-417», στο: C. Horn, D. Schönecker, (επιμ.), *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Βερολίνο-Νέα Υόρκη: Walter de Gruyter 2006, σ. 124.

[245] Ο Paton διαπράττει αυτό το λάθος όταν γράφει: «Έχουμε ήδη δει πως κάθε πράξη έχει τον *γνώμονά* της ή την υποκειμενική της αρχή, και αυτό είναι το πρώτο πράγμα που έχει στο νου του ο Kant, όταν λέει πως ένα έλλογο ον πράττει σύμφωνα με αρχές ή σύμφωνα με την παράστασή του των νόμων και έτσι έχει βούληση». Βλ. H. J. Paton, *The categorical imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, Νέα Υόρκη: Harper 1947, σ. 81-82.

[246] Βλ. H. E. Allison, *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals. A Commentary*, Οξφόρδη: Oxford University Press 2011, σ. 154 ˙ M. Willaschek, «Practical Reason. A Commentary on Kant's GMS 412-417», στο: C. Horn, D. Schönecker, (επιμ.), *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Βερολίνο-Νέα Υόρκη: Walter de Gruyter 2006, σ. 126.

Η βούληση ταυτίζεται με *τον πρακτικό Λόγο*, αναφέρει ο Kant, διότι η πράξη *συνάγεται* από τους νόμους (*ΘΜΗ*, 4: 412, μτφρ. σ. 53). Το θεμέλιο γι' αυτήν την εξίσωση της *βούλησης* με τον *πρακτικό Λόγο* οφείλεται βέβαια στον ορισμό του Λόγου από τον Kant ως της «ικανότητας των αρχών» (*ΚΚΛ*, A 299 / B 356) αλλά και ως της «ικανότητας του συμπερασμού» («das Vermögen zu schließen») (*ΚΚΛ*, A 330 / B 386). Η εκτέλεση της πράξης εκλαμβάνεται εδώ σαν τον τελικό στάδιο ενός πρακτικού συλλογισμού. Η παράσταση του νόμου εκλαμβάνεται ως η μείζονα προκείμενη ενός συλλογισμού και η πράξη ακολουθεί ως ο συμπερασμός. [247] Επομένως, η πράξη «σύμφωνα με την παράσταση των νόμων» είναι το προϊόν μίας έλλογης κρίσης που ακολουθεί από τη διαμόρφωση ενός συλλογισμού του πρακτικού Λόγου, όπου ο νόμος, ή η πρακτική αρχή, αποτελεί τη μείζονα προκείμενη και στην οποία μπορούν να υπάγονται άλλες πρακτικές αρχές ή κανόνες (*ΛΟΓΙΚΗ*, 9: 120-121, μτφρ. σ. 183).

Βλέπουμε εδώ με ποιον τρόπο η ηθική θεωρία του Kant εδράζεται σε μία έλλογη φιλοσοφία της πράξης, η οποία έχει απομακρυνθεί πλήρως από τις εμπειριστικές-μηχανοκρατικές θεωρήσεις. Στη χιουμιανή αντίληψη της βούλησης για παράδειγμα, το μοντέλο της «παράστασης» επίσης διαδραματίζει έναν κεντρικό ρόλο. Για τον Hume, η βούληση ταυτίζεται με μία «εσωτερική εντύπωση» («internal impression») την οποία «αισθανόμαστε» ή «συνειδητοποιούμε», όταν έχουμε την επίγνωση πως εγείρουμε μία νέα κίνηση στο σώμα μας ή μία νέα αντίληψη στο νου μας. Με αυτή την εσωτερική εντύπωση ο Hume εννοεί ένα συνειδησιακό δεδομένο, το οποίο ανάγεται σε κάποιο πάθος, δηλ. σε ένα πρωτογενές φυσιοκρατικό δεδομένο που δεν μπορεί να οριστεί ή να περιγραφεί περαιτέρω. [248] Ο Hume επιχειρεί να εξηγήσει τον τρόπο με τον οποίο προκύπτει η πράξη κατά τον ίδιο τρόπο με τον οποίο εξηγούνται οι επιδράσεις των φυσικών όντων. Για την εξήγηση της αναγκαιότητας που αποδίδεται στην αιτιακή συσχέτιση της επίδρασης μεταξύ δύο φυσικών όντων, κεντρικό ρόλο κατέχει η σταθερή *ενότητα* με την οποία παρατηρούμε να λαμβάνει χώρα αυτή η αιτιακή επίδραση και η συναγωγή («inference») του νου για την εξήγηση της αιτιότητας των επιδράσεων που προκύπτει από την παρατήρηση αυτής της ενότητας. [249] Υποστηρίζει λοιπόν ο Hume ότι, με παρόμοιο τρόπο μπορεί να εξηγηθεί η αναγκαιότητα με την οποία προκύπτει η πράξη από τη βούληση.

[247] Βλ. R. Bittner, «Handlungen und Wirkungen», στο: G. Schönrich, Y. Kato (επιμ.), *Kant in der Diskussion der Moderne*, Φρανκφούρτη: Suhrkamp 1996, σ. 248.
[248] D. Hume, *A Treatise on Human Nature*, 3. 3. 1, Νέα Υόρκη: Prometheus Books 1992, σ. 399.
[249] Ό. π., σ. 400.

Μπορούμε, δηλ., να έχουμε μέσω του νου μία διαδικασία συναγωγής σχετικά με την *ενότητα* της αιτιακής επίδρασης που υφίσταται ανάμεσα στις αιτίες (κίνητρα) των πράξεών μας και στις πράξεις μας. Η εξήγηση αυτής της ενότητας ανάμεσα στα κίνητρα (πάθη) και στις πράξεις, μάς δίνει τη δυνατότητα να εξηγήσουμε την *αναγκαιότητα* βάσει της οποίας προέκυψε *από τα κίνητρά* η πράξη, αλλά σε καμία περίπτωση *δεν μπορεί να προκύψει μία πράξη* από κάποια διαδικασία συναγωγής των αιτιών της.[250] Η συναγωγή διαμέσου του νου, για την οποία μιλάει ο Hume, καταλήγει ουσιαστικά στην σαφέστερη γνώση των πράξεών μας. Στη μετάβαση δηλ. από την επίγνωση που έχουμε για τις πράξεις μας, έτσι όπως τις παρατηρούμε, σε μία σαφέστερη επίγνωση των αιτιών τους. Στο χιουμιανό μοντέλο της πράξης, επομένως, δεν υφίσταται μία πρωτογενής ικανότητα και επιλογής και εκτέλεσης της πράξης βάσει πρακτικών αρχών και μόνο.[251]

Στο καντιανό μοντέλο αντιθέτως βλέπουμε πως η πράξη περιγράφεται ως *απόρροια* μίας διεργασίας λογικής «συναγωγής» («Ableitung»), όπου η βασική προκείμενη είναι ένας κανονιστικός λόγος της πράξης. Στην *Κριτική του πρακτικού Λόγου* περιγράφει και πάλι ο Kant τον «καθολικό καθορισμό της βούλησης» από αρχές με τρόπο τέτοιο που να παραπέμπει σε μία λογική συναγωγή. Ο καθορισμός της βούλησης περιγράφεται ως μία πρόταση που αποτελεί τη μείζονα προκείμενη ενός πρακτικού συλλογισμού στην οποία υπάγονται άλλες πρακτικές προτάσεις (*ΚΠΛ*, 5: 19, μτφρ. σ. 35). Το μεγάλο ζήτημα είναι με ποιον τρόπο κατανοεί ο Kant πως προκύπτει μία πράξη ως απόρροια ενός λογικού συμπερασμού από προτάσεις. Ο Bittner ασκεί μία σοβαρή κριτική υποστηρίζοντας πως ο Kant φαίνεται να αγνοεί ότι από προτάσεις δεν συνάγονται πράξεις, αλλά μόνο προτάσεις συνάγονται από άλλες προτάσεις.[252] Εν τέλει ο Bittner θεωρεί ότι η αντίστιξη «λειτουργίας» και «πράξης» στον Kant, αποσκοπεί στο να δείξει, ότι, ενώ οι επιδράσεις ενός φυσικού όντος υπάγονται στους φυσικούς νόμους, οι πράξεις ενός έλλογου όντος συμπίπτουν με τους νόμους από τους οποίους προκύπτουν.[253] Πάνω σε αυτό ο Bittner έχει δίκιο, όμως και πάλι το πρόβλημα παραμένει. Ποια είναι η σχέση της πράξης με τη λογική συναγωγή της μέσω της παράστασης των αρχών;

---

[250] Ό. π., σ. 404.

[251] Όπως επισημαίνει ο Schneewind, η βούληση δεν παίζει κανένα ουσιώδη ρόλο στην χιουμιανή θεωρία της πράξης. Βλ. J. B. Schneewind, *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 1997, σ. 360.

[252] Βλ. R. Bittner, «Handlungen und Wirkungen», στο: G. Schönrich, Y. Kato (επιμ.), *Kant in der Diskussion der Moderne*, Φρανκφούρτη: Suhrkamp 1996, σ. 251.

[253] Ό. π., σ. 252.

Η απάντηση πρέπει να βρίσκεται στον τρόπο με τον οποίο κατανοεί ο Kant την έννοια του *πρακτικού νόμου* και την σχέση του με την πράξη. Όπως εξηγεί ο Allison,[254] ο Kant χρησιμοποιεί στη *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών* με κάποια χαλαρότητα τους όρους «γνώμονας» και «πρακτικός νόμος». Ο πρώτος ορισμός των δύο εννοιών (*ΘΜΗ*, 4: 400, μτφρ. σ. 35, υποσημ.) επιτρέπει σε έναν πρακτικό νόμο να αποτελέσει τον γνώμονα μίας πράξης.[255] Κάτι τέτοιο όμως δεν φαίνεται πως είναι επιτρεπτό στη δεύτερη προσπάθεια ορισμού των δύο εννοιών (*ΘΜΗ*, 4: 421, μτφρ. σ. 64, υποσημ.). Κατά τον Allison οι προσταγές αποτελούν «δεύτερης τάξης» πρακτικές αρχές, οι οποίες απλώς *υποδεικνύουν* τις κατάλληλες αρχές «πρώτης τάξης», δηλ. τους γνώμονες, και δεν αποτελούν οι ίδιες γνώμονες.[256] Εν τέλει, ο Allison συμπεραίνει πως, παρότι θα μπορούσε βάσει των κειμένων να υποστηριχθεί η θέση ότι οι πρακτικοί νόμοι δύνανται να αποτελέσουν γνώμονες, ο Kant στην πραγματικότητα τους εκλαμβάνει ως πρακτικές αρχές «δεύτερης τάξης». Ως τέτοιες προσδιορίζουν τα κανονιστικά πρότυπα για την επιλογή των γνωμόνων και της πράξης. Οι δρώντες δεν έχουν απλά γνώμονες, αλλά *επιλέγουν* ή αποδέχονται τους γνώμονές τους. Η επιλογή ενός γνώμονα οφείλεται στην ελευθερία της προαίρεσης, και οι πρακτικοί νόμοι παρέχουν τα *αντικειμενικά κριτήρια* για τη διαμόρφωση της επιλογής.[257]

Σε αυτό το σημείο θα μπορούσαμε να δώσουμε μία απάντηση στην κριτική του Bittner, αναφορικά με τη σχέση του πρακτικού συλλογισμού με την πράξη. Οι προτάσεις που προκύπτουν ως οι μείζονες προκείμενες ενός πρακτικού συλλογισμού σχετίζονται αιτιακά με τη πράξη με το να παρέχουν τον *κανονιστικό* της λόγο.[258] Η επιθυμητική ικανότητα στον Kant ορίζεται ως μία ικανότητα αναπαράστασης ικανή να προκαλεί αιτιακές επιδράσεις, διαμέσου των παραστάσεών της (*ΚΠΛ*, 5: 9, μτφρ.

---

[254] H. E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 1990, σ. 87-88.

[255] Ό. π., σ. 87-88. Κατά τον Allison ο ορισμός των δύο διακριτών πρακτικών αρχών στην *Κριτική του πρακτικού Λόγου* (*ΚΠΛ*, 5: 19, μτφρ. σ. 35) επίσης επιτρέπει τη δυνατότητα των πρακτικών νόμων να αποτελέσουν τους γνώμονες της πράξης.

[256] Ό. π., σ. 87.

[257] Ό. π., σ. 88-89.

[258] Η O'Neill εξηγεί πως οι καντιανοί όροι «καθορισμός της βούλησης» και «καθοριστικός λόγος της βούλησης» εκφράζουν μία πρακτική πρόταση ή αρχή που επιλέγει ο δρων και δεν σημαίνουν την «επαρκή αιτία της πράξης» («efficient cause of action»). Οι καθορισμοί της βούλησης είναι τυπικές (ή μορφολογικές) αιτίες της πράξης («formal causes of action») οι οποίες διαμορφώνουν και δομούν τη βούληση. Επειδή ακριβώς οι πρακτικές αρχές εννοούνται κατ' αυτό τον τρόπο, ο Kant καταφέρνει να διακρίνει με σαφήνεια τον θεωρητικό από τον πρακτικό συλλογισμό. Ενώ ο πρώτος επιχειρεί να προσαρμοστεί στον κόσμο, ο δεύτερος διαμορφώνει τον κόσμο ως *κανονιστικός* συλλογισμός. Βλ. O. O'Neill, «Autonomy and the Fact of Reason in the *Kritik der praktischen Vernunft*. (§§ 7-8, 30-41)», στο: O. Höffe (επιμ.), *Kritik der praktischen Vernunft*, Βερολίνο: Akademie Verlag 2002, σ. 83-84.

σ. 20-21 υποσημ.). Ενώ στην εμπειριστική και μηχανοκρατική έννοια της βούλησης η παράσταση συνδέεται κατά αναγκαίο τρόπο με την πράξη επειδή ενέχει τον αιτιακό της καθορισμό από κάποιο κίνητρο, στον Kant η παράσταση ενός νόμου δύναται να καθορίσει αιτιακά την πράξη δεσμεύοντας τον έλλογο δρώντα στην καθολική εγκυρότητά της. Επομένως, η πράξη σύμφωνα με την παράσταση ενός νόμου δεν προϋποθέτει κάποιο κίνητρο για να επιδράσει αιτιακώς, αλλά δύναται *να καταστεί το κίνητρο* εκείνο που θα αποτελέσει την πραγματικότητα των αντικειμένων που παριστά. Οδηγούμε, έτσι, την έρευνά μας στον τρόπο με τον οποίο ο Kant προσεγγίζει εννοιολογικά τα «κίνητρα» και τα «ελατήρια» στο πλαίσιο ενός μοντέλου της βούλησης και της πράξης που εκκινεί από την παράσταση πρακτικών αρχών. Ένας βασικός προβληματισμός που θα καθοδηγεί την έρευνα μας, σε συνάρτηση με όσα μόλις ειπώθηκαν για τη σχέση της πράξης με τον πρακτικό συλλογισμό, θα είναι ο εξής: κατά πόσο *επαρκεί* ο κανονιστικός λόγος της πράξης για να παράσχει αιτιακές επιδράσεις, δίχως την πραγματική συνδρομή ενός κινητοποιητικού λόγου;

3.5.3. Κίνητρα και Ελατήρια

Είδαμε πιο πάνω (βλ. 1.4) ότι, για τον Kant, η ηθική θεωρία προϋποθέτει τη θεμελιακή διάκριση του προβλήματος ανεύρεσης της ανώτατης ηθικής αρχής από το πρόβλημα ανεύρεσης της αρχής εκτέλεσης των πράξεων. Η διάκριση αυτή συνεπαγόταν την εννοιολογική διάκριση των *κινήτρων* και *ελατηρίων* της πράξης, και τη διάκριση της «αντικειμενικής» από την «υποκειμενική» διάσταση της κινητοποίησης της πράξης. Η «αντικειμενική» διάσταση ταυτίζεται με τη λειτουργία του ηθικού νόμου ως του *κανονιστικού* λόγου της πράξης. Η ηθική κινητοποίηση λαμβάνει καταρχήν έναν «αντικειμενικό» χαρακτήρα, διότι ο ηθικός νόμος, ως το κίνητρο της πράξης, εκλαμβάνεται από τον δρώντα ως ένας λόγος βάσει του οποίου *οφείλει* να πράξει. Το κίνητρο της πράξης εκφράζει, έτσι, έναν λόγο έγκυρο για κάθε ορθολογικό δρώντα. Ο πρώιμος Kant εξέλαβε αυτές τις δύο διακριτές στιγμές της κινητοποίησης του δρώντος το ίδιο εννοιολογικά διακριτές, όσο εννοιολογικά διακριτά εξέλαβε και τα δύο προαναφερθέντα προβλήματα. Αυτό όμως του δημιούργησε το πρόβλημα πως δεν μπορούσε να εξηγήσει τη σχέση του λόγου που *δικαιολογεί* την πράξη με την εκτέλεσή της. Ποια είναι η σχέση του *κανονιστικού*

λόγου της πράξης με τον *κινητοποιητικό* της λόγο;[259] Η κατανόηση αυτής της σχέσης έγινε προβληματική από τη στιγμή που η *ηθικότητα* αποσυνδεόταν από κάθε εμπειρικό και ψυχολογικό στοιχείο.

Για να γεφυρώσει αυτό το χάσμα, αλλά και να κρατήσει παράλληλα αλώβητο τον a priori χαρακτήρα της ηθικότητας και του ηθικού νόμου, ο προ-κριτικός Kant υιοθέτησε μία *νοησιαρχική* ερμηνεία της ηθικής κινητοποίησης, θεωρώντας πως το *φυσικό ηθικό συναίσθημα* θα μπορούσε να εναρμονιστεί με την καθαρή πρακτική αρχή της διάνοιας. Υποστήριξε μία αντίληψη την οποία στα μεταγενέστερα έργα του την απέδωσε στην «φαντασιώδη νοοτροπία» για την ηθικότητα. Ο Kant θεώρησε πιθανή την επίδραση του ηθικού νόμου στην εμπειρική ψυχολογική συγκρότηση ενός δρώντος που εμμένει στην ορθολογικότητα και στην έννοια της ηθικής υποχρέωσης. Απέκλεισε, όμως, εντελώς τη δυνατότητα εξήγησης της αιτιότητας αυτής της σύνδεσης.

Στην *Κριτική του Καθαρού Λόγου* ο Kant διακρίνει πλέον τη θεωρητική από την πρακτική γνώση του Λόγου, υποστηρίζοντας ότι, ενώ η πρώτη συνίσταται στον a priori καθορισμό της έννοιας δεδομένων αντικειμένων, η τελευταία δεν γνωρίζει απλά ένα αντικείμενο με a priori τρόπο, αλλά το «πραγματοποιεί» («[den Gegenstand] wirklich zu machen») (*ΚΚΛ*, Πρόλογος στη Β' έκδ., σ. X). Η πρακτική Ιδέα (δηλ. ο ανώτατος πρακτικός κανόνας), υποστηρίζει ο Kant, είναι «στον ύψιστο βαθμό γόνιμη» και απαραίτητη για τις πράξεις, ενώ μέσω αυτής της Ιδέας ο Λόγος αποκτά αιτιότητα, ώστε να πραγματοποιήσει ό, τι εμπεριέχεται στην έννοιά του (*ΚΚΛ*, A 328 / B 385). Επίσης, το χαρακτηριστικό γνώρισμα του *ελεύθερου αυτεξούσιου* είναι ότι μπορεί να καθοριστεί ανεξάρτητα από αισθητηριακές ενορμήσεις, μέσω *κινήτρων*, τα οποία παριστά μόνο ο Λόγος (*ΚΚΛ*, A 802 / B 830). Συμπεραίνουμε ότι ο Kant στο συγκεκριμένο στάδιο είναι πλέον πεπεισμένος για τη *λογική δυνατότητα* μίας αιτιότητας που εκκινεί από τον καθαρό Λόγο. Η αιτιακή επίδραση του Λόγου οφείλεται στην έλλογη παράσταση του ηθικού νόμου, και συνίσταται στην πραγμάτωση του αντικειμένου που παρίσταται εντός της. Η αιτιακή

[259] Ο McCarty, μιλώντας για τη σχέση του κανονιστικού με τον κινητοποιητικό λόγο της πράξης στον Kant, εκφράζει τη θέση πως πρόκειται για τη σχέση του λόγου που *δικαιολογεί* την πράξη με τον λόγο που *εξηγεί* την πράξη. Το σωστότερο, όμως, θα ήταν να αποφύγουμε να ταυτίσουμε πλήρως τον κινητοποιητικό λόγο της ηθικής πράξης, δηλ. το ελατήριό της, με τον *εξηγητικό* της λόγο. Η ηθική πράξη στον Kant εξηγείται και από τα δύο είδη λόγων που αποτελούν τις δύο διαστάσεις της κινητοποίησης του δρώντος. Το πρόβλημα έγκειται στο γεγονός ότι ο κανονιστικός λόγος δεν μπορεί να καταστεί ο κινητοποιητικός λόγος της πράξης.. Βλ. R. McCarty, *Kant's Theory of Action*, Οξφόρδη: Oxford University Press 2009, σ. 31.

επίδραση της έλλογης παράστασης ενός πρακτικού νόμου συγκροτείται ως η *κινητοποιητική του ισχύς*. Όταν όμως επιχειρήσουμε να εξιχνιάσουμε τον τρόπο με τον οποίο κατανοεί ο Kant τη σημασία του ηθικού νόμου ως *κινήτρου*, τότε συνειδητοποιούμε πως ο όρος «κίνητρο»[260] στην *Κριτική του καθαρού Λόγου* έχει και πάλι τη σημασία του *κανονιστικού* λόγου της πράξης. Αυτή τη φορά πάντως δεν επικαλείται κάποιου είδους επίδραση του ηθικού κινήτρου στα εμπειρικά συναισθήματα. Σε μία πολύ σημαντική παρατήρηση δηλώνει ότι τα στοιχεία εκείνα των ηθικών κρίσεων που απευθύνονται σε συναισθήματα δεν ανήκουν στην υπερβατολογική γνώση, καθώς δεν μπορούν να αποτελέσουν αντικείμενα μίας a priori παράστασης (*ΚΚΛ*, A 802 / B 830, υποσημ.).

Αν προσπαθήσουμε να βρούμε ενδείξεις για τον τρόπο με τον οποίο κατανοεί ο Kant τον ηθικό νόμο ως *κίνητρο* και *κανονιστικό* λόγο της πράξης στην *Κριτική του καθαρού Λόγου*, θα οδηγούμασταν στο συμπέρασμα ότι, ως κίνητρο, ο ηθικός νόμος έχει τη σημασία μίας *ρυθμιστικής* Ιδέας ή αρχής. Αυτό γίνεται φανερό στο απόσπασμα από τον «Κανόνα του καθαρού Λόγου», όπου ο Kant αναφέρεται στην έννοια του «ηθικού κόσμου» («moralische Welt»). Ο «ηθικός κόσμος» περιγράφεται ως η πρακτική Ιδέα του κόσμου, αν αυτός ήταν σύμφωνος με τους αναγκαίους νόμους της ηθικότητας (*ΚΚΛ*, A 808 / B 836). Ως έννοια του καθαρού Λόγου που δεν αντιστοιχεί σε κάποιο εμπειρικό αντικείμενο, ο ηθικός κόσμος βρίσκεται στο επίπεδο της νόησης, όχι, όμως, σαν μία διακριτή οντολογική διάσταση του εμπειρικού κόσμου, αλλά ως μία διαφορετική σκοπιά που εκκινεί από την έννοια ενός δέοντος. Έτσι, η Ιδέα του ηθικού κόσμου μπορεί και οφείλει να έχει επίδραση στον αισθητό κόσμο και να οδηγήσει τον τελευταίο, όσο είναι δυνατόν, σε συμφωνία μαζί του. Επειδή, όμως, ο ηθικός νόμος αποτελεί Ιδέα του Λόγου, η υποκειμενική διάσταση της ηθικότητας πρέπει να συνδεθεί με μία «επιδραστική αιτία» («wirkende Ursache»). Στην προκειμένη περίπτωση πρόκειται για τις έλλογες παραστάσεις του Θεού και ενός κόσμου στο επέκεινα (*ΚΚΛ*, A 813 / B 841). Την ίδια ακριβώς θέση βλέπουμε να υποστηρίζει στο κεφάλαιο για το «Ιδεώδες του καθαρού Λόγου». Ισχυρίζεται εκεί ο Kant ότι στις Ιδέες του Λόγου (μια από τις οποίες είναι ο ηθικός νόμος) περιέχονται υποχρεώσεις απολύτως έγκυρες για κάθε έλλογο ον. Η «αντικειμενική ανεπάρκεια»

[260] Ο Kant χρησιμοποιεί και τον όρο «κίνητρα της αισθητηριακότητας» («Bewegursachen der Sinnlichkeit») (*ΚΚΛ*, A 534 / B 562) για να περιγράψει έναν κινητοποιητικό λόγο της πράξης που ανάγεται στις επιθυμίες, αλλά κατά βάση με τον όρο «κίνητρο» («Bewegursache») εννοείται η καθαρή έλλογη ψυχική κίνηση. Τα «κίνητρα της αισθητηριακότητας» αποτελούν ουσιαστικά τα εμπειρικά ελατήρια.

(«objektive Unzulänglichkeit») των εννοιών αυτών, το γεγονός δηλ. ότι δεν αντιστοιχούν σε κανένα εμπειρικό αντικείμενο, δεν εγγυάται την εφαρμογή τους στους εαυτούς μας. Γι' αυτό και η πίστη στην ύπαρξη ενός υπέρτατου όντος κρίνεται ως απαραίτητη προκειμένου τα καθήκοντα να έχουν κινητοποιητική επίδραση (*ΚΚΛ*, A 589 / B 617).

Καταλήγουμε επομένως στο συμπέρασμα ότι μέχρι και την *Κριτική του καθαρού Λόγου* ο Kant συναρτά την *αντικειμενική* διάσταση της ηθικής κινητοποίησης με την έννοια ενός δέοντος που λειτουργεί ως η κανονιστική αρχή του πράττειν, και την *υποκειμενική* διάστασή της με έλλογες παραστάσεις, κυρίως με αυτήν του Θεού. Με σύγχρονους μεταηθικούς όρους η θέση του για την ηθική κινητοποίηση διέπεται από έναν ξεκάθαρα *εξτερναλιστικό χαρακτήρα.* [261] Ισχυρίζεται ουσιαστικά ο Kant πως η ηθική κρίση διαμέσου της οποίας εκφράζεται ένας απόλυτα έγκυρος πρακτικός νόμος δεν επαρκεί από μόνη της για να παράσχει τον *κινητοποιητικό λόγο της ηθικής πράξης*. Απαιτείται η εξωτερική ως προς την εγκυρότητα του ηθικού νόμου παράσταση ενός απολύτου όντος. Μόνο δια της παρουσίας αυτής της έλλογης παράστασης δύναται και το ον εκείνο που έχει την παράσταση ενός απολύτως έγκυρου δέοντος, να αποκτήσει τη ψυχολογική δύναμη να πράξει ηθικά.

Η αντίληψη του Kant για την ηθική κινητοποίηση μεταβάλλεται κατά πολύ με τη *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών*. Η είσοδος του *συναισθήματος του σεβασμού*, ως του ηθικού ελατηρίου το οποίο απορρέει από τον ίδιο τον ηθικό νόμο, δείχνει πως ο Kant έχει πλέον απορρίψει την εξτερναλιστική προσέγγιση της ηθικής κινητοποίησης και οδηγείται σε έναν τύπο *ιντερναλισμού*, ο οποίος θέλει να γεφυρώσει το χάσμα ανάμεσα στην αντικειμενική και την υποκειμενική διάσταση της ηθικής κινητοποίησης. Να γεφυρώσει δηλ. το χάσμα ανάμεσα στην ηθικότητα και το πεδίο του ηθικού συναισθήματος. Το συναίσθημα του σεβασμού για τον ηθικό νόμο αποκαλύπτει την πρόθεση του Kant να αποδείξει πως ο ηθικός νόμος επαρκεί αφ' εαυτού για να παράσχει τον *κινητοποιητικό λόγο* της ηθικής πράξης. Όσον αφορά τις έννοιες του *κινήτρου* της ηθικής πράξης και των *ελατηρίων* που ανάγονται σε

[261] Ο Höffe ισχυρίζεται πως μέχρι και την πρώτη *Κριτική* υφίσταται ένα χάσμα ανάμεσα στην πρακτική και την κινητοποιητική λειτουργία του καθαρού Λόγου. Ενώ δηλ. ο καθαρός Λόγος παρουσιάζεται ως η πηγή ενός πρακτικού νόμου, η κινητοποίηση της ηθικής πράξης απαιτεί ακόμη έναν «εξωτερικό καθορισμό» («external determination»). Τόσο η αυτονομία όσο και η ηθική αξία της πράξης συνδέονται αποκλειστικά με την κρίση για το ηθικώς ορθό. Η συσχέτιση αυτή θα εξαλειφθεί πλήρως για πρώτη φορά στη *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών* με την εισαγωγή του «σεβασμού για τον ηθικό νόμο». Βλ. O. Höffe, *Kant's Critique of Pure Reason. The Foundation of Modern Philosophy*, Dordrecht: Springer 2010, σ. 347.

εμπειρικές επιθυμίες, ο κυριότερος ορισμός του Kant δεν φανερώνει κάποια αξιοσημείωτη απόκλιση σε σχέση με τα προγενέστερα έργα. Ο συγκεκριμένος ορισμός εντάσσεται σε ένα πολύ διαφορετικό πλαίσιο (*ΘΜΗ*, 4: 427, μτφρ., σ. 73), καθώς δομείται πάνω στην έννοια του *σκοπού*, ως του καθοριστικού λόγου μίας βούλησης. Δεν στοχεύει σε ένα συμπέρασμα για την ηθική κινητοποίηση αλλά στην διατύπωση ενός τύπου κατηγορικής προσταγής, η οποία προστάζει την αντιμετώπιση της ανθρωπότητας ως *σκοπού* και ποτέ μονάχα ως *μέσου* (*ΘΜΗ*, 4: 429, μτφρ., σ. 76). Ο Kant διακρίνει το σκοπό μίας πράξης που επιτάσσεται με *κατηγορικό* τρόπο, από το σκοπό μίας πράξης που επιτάσσεται ως *μέσο* για την επίτευξη του εν λόγω σκοπού. Στην πρώτη περίπτωση ο σκοπός έχει *απόλυτη αξία*, γιατί μόνο έτσι ένας σκοπός θα μπορούσε να καθορίσει την αυτόνομη βούληση. Στη δεύτερη περίπτωση ο σκοπός έχει *σχετική αξία*, γιατί καθορίζει μία βούληση μόνο υπό τον όρο της ύπαρξης αντίστοιχων αισθητηριακών αναγκών. Έτσι, ο σκοπός που έχει απόλυτη αξία αποτελεί τον λόγο μίας κατηγορικής προσταγής, άρα είναι έγκυρος για κάθε έλλογο ον και αποτελεί το *κίνητρο* της ηθικής πράξης. Οι σκοποί με τη σχετική αξία είναι λόγοι μόνο υποθετικών προσταγών, και αποτελούν τα (αισθητηριακά) *ελατήρια* των εμπειρικά προσανατολισμένων πράξεων (*ΘΜΗ*, 4: 427-428, μτφρ., σ. 73-74). Θα πρέπει, λοιπόν, να λάβουμε υπ' όψιν ότι τα *κίνητρα* και τα *ελατήρια* ορίζονται εδώ ως σκοποί και λόγοι καθορισμού μίας βούλησης που εμπεριέχονται στις κατηγορικές και στις υποθετικές προσταγές αντιστοίχως.

Το *κίνητρο* ορίζεται ως ο «αντικειμενικός λόγος της βούλησης» («der objektive Grund des Willens») και το *ελατήριο*[262] ως ο «υποκειμενικός λόγος της επιθυμίας» («der subjektive Grund des Begehrens»). Η έννοια ενός «θεμελίου» («Grund») της πράξης υποδεικνύει πως η κινητοποίησή της προϋποθέτει ένα εννοιολογικό περιεχόμενο και τη διαμόρφωση καθοριστικών για τη βούληση πρακτικών αρχών. Με την έννοια του «ελατηρίου» υποδηλώνεται η διαμόρφωση μίας εμπειρικής πρακτικής αρχής η οποία ανάγεται στην πραγμάτωση ενός εμπειρικού σκοπού ή στην εκπλήρωση κάποιας αισθητηριακής ανάγκης. Με την έννοια του «κινήτρου» εκφράζεται ένας λόγος καθορισμού της βούλησης έγκυρος για κάθε έλλογο ον. Με την αντιδιαστολή μεταξύ *κινήτρων* και *ελατηρίων* αντιδιαστέλλονται, επομένως, δύο αντιτιθέμενοι καθορισμοί της βούλησης: Από τη μία ένας μη ηθικός καθορισμός από

[262] Σύμφωνα με το *Ιστορικό λεξικό για τον Καντ και τον καντιανισμό* η γερμανική λέξη «Triebfeder» σήμαινε αρχικά το κύριο ελατήριο ενός ρολογιού. Η φιλοσοφική χρήση του όρου ξεκινάει από τις μηχανοκρατικές θεωρήσεις των έμβιων όντων στους γάλλους υλιστές του 18ου αιώνα. Βλ. H. Holzhey, V. Mudroch, *Historical Dictionary of Kant and Kantianism*, Οξφόρδη: Scarecrow Press 2005, σ. 150.

κάποιο a posteriori ελατήριο, και από την άλλη ένας ηθικός καθορισμός από μία a priori και τυπική πρακτική αρχή (*ΘΜΗ*, 4: 427, μτφρ. σ. 74 ˙ 4: 400, μτφρ. σ. 34). Στην *Κριτική του πρακτικού Λόγου* το *ελατήριο* ορίζεται ως «ο υποκειμενικός καθοριστικός λόγος της βουλήσεως ενός όντος» (*ΚΠΛ*, 5: 72, μτφρ., σ. 109). Σε κάθε περίπτωση, η έννοια του ελατηρίου υποδεικνύει μία «υποκειμενική» συνθήκη επηρεασμού της βούλησης. Η συγκεκριμένη συνθήκη, στον ορισμό που βρίσκεται στη *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών*, υποδηλώνει ξεκάθαρα κάποιον «παθολογικό», δηλ. εμπειρικό σκοπό που εδράζεται σε ανάγκες των κλίσεων και των συναισθημάτων.

Ο εν λόγω προσδιορισμός του ελατηρίου μας δημιουργεί έναν προβληματισμό ως προς τον τρόπο που πρέπει να κατανοηθεί η έννοια ενός *ελατηρίου του καθαρού πρακτικού Λόγου*, η οποία εισάγεται στο τρίτο μέρος της *Κριτικής του πρακτικού Λόγου.* Αν η έννοια του ηθικού νόμου, ως ελατηρίου, υποδηλώνει ότι το «υποκειμενικό θεμέλιο» της βούλησης είναι ένας *αντικειμενικός* λόγος της πράξης, πως μπορεί να συμβιβαστεί αυτή η σημασία του ελατηρίου με την έννοια των «αισθητηριακών» ελατηρίων, ως των υποκειμενικών λόγων που εδράζονται στην επιθυμία, σύμφωνα με την *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών*; Ο Wood έχει υποστηρίξει την άποψη, πως, η χρήση που κάνει ο Kant στην έννοια του «ελατηρίου» («Triebfeder»), από την *Κριτική του πρακτικού Λόγου* και μετά, προϋποθέτει μία διεύρυνση της έννοιας του ελατηρίου, συγκριτικά με τον τρόπο ορισμού της στη *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών.* [263] Εκεί, με την έννοια του ελατηρίου προσδιορίζονται τα «παθολογικά» και μόνο ελατήρια, δηλ. οι κινητοποιητικοί λόγοι της πράξης που πηγάζουν από εμπειρικούς σκοπούς και ανάγκες. Για τον Wood η έννοια του ελατηρίου μετέπειτα διευρύνεται και εμπεριέχει πλέον κάθε «καθοριστικό λόγο» της βούλησης, ακόμη δηλ. και λόγους που έχουν αντικειμενική εγκυρότητα, όπως είναι ο ίδιος ο ηθικός νόμος .[264] Αυτό στο οποίο επικεντρώνεται πλέον η έννοια «ελατήριο», κατά τον Wood, είναι η υπόδειξη ενός «υποκειμενικού θεμελίου» της επιθυμητικής ικανότητας, βάσει του οποίου ο δρων όντως πράττει, ανεξάρτητα από το αν ο εκάστοτε κινητοποιητικός λόγος είναι καθολικά έγκυρος ή όχι.

Ο Timmermann έχει αμφισβητήσει την άποψη του Wood, υποστηρίζοντας ότι η διάκριση των εννοιών που επιχειρείται στη *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών* (*ΘΜΗ*, 4: 427, μτφρ., σ. 73) θέτει ήδη στο επίκεντρο τη σημασία του κινητοποιητικού

[263] A. W. Wood, *Kant's Ethical Thought*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 1999, σ. 360-361.
[264] Ό. π., σ. 361.

θεμελίου βάσει του οποίου κάθε δρων πράττει είτε αυτό είναι υποκειμενικού είτε αντικειμενικού χαρακτήρα.[265] Η συγκεκριμένη παρατήρηση του Timmermann είναι σχεδόν ακατανόητη και δεν επιλύει τον προβληματισμό που εγείρει μία τόσο σημαντική μεταστροφή του Kant ως προς τον εννοιολογικό προσδιορισμό του ελατηρίου. Διότι, όντως, στο συγκεκριμένο απόσπασμα, ο Kant υποστηρίζει ότι η βούληση πάντοτε επηρεάζεται από κάποιον «θεμέλιο λόγο» («Grund») προκειμένου να καθοριστεί ως προς την πράξη, όμως η παρατήρηση αυτή δεν διευκρινίζει την εννοιολογική μετατόπιση από το *αισθητηριακό ελατήριο* στο *ελατήριο του καθαρού πρακτικού Λόγου*. Αν αρκεστούμε μόνο στο συγκεκριμένο απόσπασμα, δεν καθίσταται φανερό με ποιον τρόπο μπορεί να συγκροτηθεί ένα ελατήριο που θα εξέφραζε έναν *αντικειμενικό λόγο* του πράττειν. Και αυτό είναι προφανές από τη διάκριση που υπάρχει ως προς την πηγή των δύο διακριτών κινητοποιητικών λόγων. Το κίνητρο πηγάζει από την *καθαρή βούληση* και το αισθητηριακό ελατήριο πηγάζει από την *επιθυμία*. Με τον όρο «επιθυμία» («Begehren») ο Kant δεν εννοεί εδώ γενικά την «επιθυμητική ικανότητα» («Begehrungsvermögen»), αλλά την ικανότητα εκείνη στην οποία εδράζονται οι επιθυμίες, οι κλίσεις και οι εμπειρικές ανάγκες, δηλ. *το* «συναίσθημα της ηδονής και της λύπης» («das Gefühl der Lust und Unlust») (*ΚΚΔ*, 5: 177, μτφρ. σ. 83). [266] Από την άλλη πλευρά, όταν αναφέρεται στον «αντικειμενικό λόγο της βούλησης» υποδηλώνει τον ίδιο τον καθαρό πρακτικό Λόγο ως τη νομοθετική πηγή του ηθικού νόμου. Πώς θα ήταν, λοιπόν, δυνατόν να υπάρξει ένα ελατήριο το οποίο θα συνδεόταν με την καθολική εγκυρότητα του ηθικού νόμου, και παρόλα αυτά θα *θεμελιωνόταν* στο πεδίο της επιθυμίας;

Φαίνεται, λοιπόν, πως ο Wood έχει δίκιο σχετικά με την παρατήρησή του ότι η κεντρική για την καντιανή θεωρία της ηθικής κινητοποίησης έννοια ενός ελατηρίου του καθαρού πρακτικού Λόγου απαιτεί μία διεύρυνση του όρου «ελατήριο», σε σχέση με τον τρόπο που αυτή περιγράφεται στη *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών*. Υφίσταται, θα λέγαμε, ένα μεγάλο εννοιολογικό χάσμα ανάμεσα στη σημασία των ελατηρίων ως λόγων καθορισμού της βούλησης που προκύπτουν από

[265] J. Timmermann, *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Commentary*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 2007, σ. 92.

[266] Αυτό γίνεται φανερό στην παρατήρηση του Kant στην *Κριτική του πρακτικού Λόγου* πως από τον ορισμό της *ηδονής* «παραμένει ανοιχτό το ερώτημα, αν πρέπει η ηδονή να τίθεται πάντοτε ως θεμέλιο του επιθυμητικού, ή μήπως επίσης, υπό ορισμένους όρους, επακολουθεί απλώς τον καθορισμό του» (*ΚΠΛ*, 5: 10, μτφρ. σ. 21, υποσημ.). Όταν η ηδονή προκαλεί αιτιακά μία επιθυμία, τότε η επιθυμία αυτή ανάγεται αποκλειστικά στο πεδίο των κλίσεων. Αυτό σημαίνει πως όταν ένας κινητοποιητικός λόγος εδράζεται στο πεδίο του συναισθήματος της ηδονής, δεν μπορεί να εκφράσει έναν αντικειμενικό λόγο του πράττειν.

αισθητηριακές συνθήκες και στη διατύπωση του Kant στην *Κριτική του πρακτικού Λόγου* πως «το ελατήριο της ανθρώπινης βούλησης (και καθενός ελλόγου δημιουργήματος) ουδέποτε μπορεί να είναι κάτι άλλο από τον ηθικό νόμο» (*ΚΠΛ*, 5: 72, μτφρ. σ. 109). Από τα συμφραζόμενα της συγκεκριμένης διατύπωσης προκύπτει φυσικά πως ο Kant αναφέρεται στην περίπτωση της *ηθικής πράξης*, όπου ο ηθικός νόμος είναι και ο κανονιστικός αλλά και ο κινητοποιητικός της λόγος. Προκύπτει ξεκάθαρα στο σημείο αυτό πως, όχι μόνο οι εμπειρικώς προσδιορισμένες επιθυμίες, αλλά και ο καθαρός πρακτικός Λόγος μπορεί να αποτελέσει έναν «υποκειμενικό λόγο» καθορισμού της βούλησης. Η εννοιολογική μετατόπιση επομένως σχετικά με την έννοια του *ελατηρίου* εντοπίζεται στη μετάβαση από την *ικανότητα* από την οποία προκύπτει ο κινητοποιητικός λόγος της βούλησης *στο είδος της πρακτικής αρχής* που διέπει μία ηθικώς κινητοποιημένη επιθυμητική ικανότητα. Για να αποτελέσει τον κινητοποιητικό λόγο της πράξης ο ηθικός νόμος πρέπει να γίνει αποδεκτός στην υποκειμενική πρακτική αρχή του δρώντος, δηλ. στο *γνώμονά* του. Το ελατήριο πλέον δεν προσδιορίζεται εννοιολογικά από το αν προκύπτει μέσω της ικανότητας ηδονής και λύπης, διότι και ο νόμος του καθαρού πρακτικού Λόγου δύναται να αποτελέσει τον κινητοποιητικό, και όχι μόνο τον κανονιστικό λόγο της πράξης. Έτσι, η έννοια του *ελατηρίου* επικεντρώνεται στον τρόπο δια του οποίου ο ηθικός νόμος καθίσταται, μέσω ενός γνώμονα, ο κινητοποιητικός λόγος της πράξης. Στο επίκεντρο της ανάλυσης σχετικά με την ηθική κινητοποίηση, από την *Κριτική του πρακτικού Λόγου* και έπειτα, τίθεται η εξέταση της δυνατότητας του ηθικού νόμου, ως της απόλυτα έγκυρης πρακτικής αρχής, να αποτελέσει το *ελατήριο* της πράξης του δρώντος.

3.6. Η ΣΥΝΕΙΔΗΣΗ ΤΟΥ ΗΘΙΚΟΥ ΝΟΜΟΥ ΚΑΙ ΤΟ ΣΥΝΑΙΣΘΗΜΑ ΤΟΥ ΣΕΒΑΣΜΟΥ

Παρόλα αυτά, όμως, η έννοια ενός ελατηρίου της πράξης που οφείλεται στην αναγνώριση του ηθικού νόμου υπάρχει ήδη στη *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών* με την είσοδο της έννοιας του *σεβασμού για τον ηθικό νόμο*. Άρα η παρατήρηση του Wood είναι σωστή εννοιολογικά, όμως, θα ήταν λάθος να πιστέψουμε πως στο έργο αυτό ο Kant μιλάει μονάχα για a posteriori ελατήρια, δηλ. μονάχα για την εμπειρική ψυχολογία του δρώντος. Με αυτή την παραδοχή φτάνουμε στην κεντρική σχέση που αναδεικνύει η καντιανή θεωρία της ηθικής κινητοποίησης. Τη σχέση

ανάμεσα στη *συνείδηση του ηθικού νόμου* και το *συναίσθημα του σεβασμού*. Είδαμε πιο πάνω (βλ. 3.4.) πως η πράξη η οποία ταυτίζεται με το καθήκον ενέχει την αναγνώριση της δέσμευσης του δρώντος στο ηθικό περιεχόμενο του γνώμονά του (η «πρώτη πρόταση» για την ηθική αξία μίας πράξης που γίνεται από καθήκον), αλλά και τον καθορισμό της βούλησης από μία τυπική και a priori πρακτική αρχή (η δεύτερη πρόταση) (*ΘΜΗ*, 4: 400, μτφρ. σ. 34). Η τρίτη πρόταση για το καθήκον, καθώς συγκροτείται από τον συνδυασμό των δύο πρώτων, ενέχει τον αναγκαίο χαρακτήρα μίας πράξης που επιτάσσεται χάριν της ίδιας και της αντικειμενικής της αρχής, αλλά και ένα συναίσθημα σεβασμού για τον καθορισμό της βούλησης από τον ηθικό νόμο (*ΘΜΗ*, 4: 400, μτφρ, σ. 35).

Με αυτή την τρίτη πρόταση και τον ορισμό του καθήκοντος ο Kant για πρώτη φορά στο έργο του υποστηρίζει τη θέση πως ο κινητοποιητικός λόγος της ηθικής πράξης είναι ένα συναίσθημα. Όχι, όμως, ένα φυσικό ηθικό συναίσθημα, όπως υποστήριξε στις *Παραδόσεις του Collins*, αλλά ένα συναίσθημα που έχουμε προκαλέσει εμείς οι ίδιοι με μία *έλλογη έννοια* (*ΘΜΗ*, 4: 401, μτφρ. σ.36, υποσημ.).

3.6.1. Μία διαφορετική προσέγγιση του «τελολογικού επιχειρήματος»

Για να κατανοήσουμε σωστά την ιδιαιτερότητα του συναισθήματος του σεβασμού πρέπει αρχικά να προσέξουμε το σταθερό πρότυπο πάνω στο οποίο συγκροτούνται οι κύριες θέσεις του Kant. Αναφέραμε πιο πάνω, ότι για τον Kant η απόδοση *ηθικής αξίας* στο γνώμονα του καθήκοντος και στην αρχή μίας καλής θέλησης, οφείλεται στο γεγονός πως ο δρων αναγνωρίζει στην αρχή αυτή μία ενέργεια ή δραστηριότητα της ίδιας της βούλησής του και όχι ένα αποτέλεσμα της φύσης, όπως συμβαίνει με τις άμεσες κλίσεις (*ΘΜΗ*, 4: 400, μτφρ. σ. 35). Επίσης, η καλή θέληση σκιαγραφείται ως προϊόν του Λόγου και μάλιστα η τελολογία του Λόγου ενέχει ως απώτερο στόχο για τον άνθρωπο τη δημιουργία μίας καλής θέλησης (*ΘΜΗ*, 4: 396, μτφρ. σ. 29-30). Η δημιουργία της καλής θέλησης, ως του αυθεντικού προορισμού του Λόγου, τίθεται σε αντίστιξη με την επίτευξη της ευδαιμονίας. Ο Kant αντιπαραθέτει την *ηθικότητα* με την *ευδαιμονία* ως τους δύο πιθανούς στόχους που η φύση έχει θέσει για τον άνθρωπο σαν έλλογο και συνάμα αισθητηριακό ον. Η ηθικότητα προκρίνεται ως ο αυθεντικός σκοπός του ανθρώπου, διότι η παρουσία του καθαρού πρακτικού Λόγου στον

άνθρωπο δεν είναι η κατάλληλη ικανότητα για την επίτευξη της ευδαιμονίας (*ΘΜΗ*, 4: 395, μτφρ. σ. 27).

Σε αυτό το σημείο οι περισσότεροι σχολιαστές προσπερνούν το τελολογικό επιχείρημα του Kant, θεωρώντας το πολύ αδύναμο, λόγω των αναπόδεικτων και σιωπηρών παραδοχών που υποτίθεται πως αυτό ενέχει. Για την εδραίωση του επιχειρήματος πως η ηθικότητα αποτελεί τον σκοπό του ανθρώπου ως έλλογου όντος, ο Kant δέχεται σαν δεδομένη μία τελολογική προκείμενη η οποία για αρκετούς σχολιαστές είναι αναπόδεικτη και αμφιλεγόμενη. Του επιχειρήματος δηλ. προϋποτίθεται η παραδοχή πως «κάθε ικανότητα των ζώντων οργανισμών είναι κατάλληλη για την εκπλήρωση του σκοπού της»[267] (*ΘΜΗ*, 4: 395, μτφρ. σ. 27) . Μία ακόμη παραδοχή εκλαμβάνεται ως αναπόδεικτη: δεν εξηγείται για ποιο λόγο η ηθικότητα και η ευδαιμονία θεωρούνται οι μοναδικοί υποψήφιοι σκοποί για τον άνθρωπο. Πρόκειται, λοιπόν, πράγματι για ένα αδύναμο επιχείρημα;

Δεν πρέπει να ξεχνάμε πως της *Θεμελίωσης της μεταφυσικής των ηθών* είχε προηγηθεί κατά ένα έτος το κείμενο για την *Ιδέα μίας καθολικής ιστορίας με πρίσμα κοσμοπολιτικό* (1784). Στο κείμενο αυτό μπορούν να ανευρεθούν οι ίδιες απόψεις με αυτές που εκφράζονται στο «τελολογικό επιχείρημα», ενώ και στην *Κριτική του καθαρού Λόγου* υπάρχουν κάποιες ανάλογες απόψεις. Εκεί, ήδη διατυπώνεται η θέση πως η ηθικότητα αποτελεί τον ανώτατο προορισμό ή σκοπό του ανθρώπου («die Bestimmung des Menschen») (*ΚΚΛ*, A 840 / B 868). Η τελολογική αυτή αντίληψη δεν εμφανίζεται ξαφνικά ούτε είναι αυθαίρετη, αλλά προκύπτει από την εξέταση της λειτουργίας του Λόγου ως της *ικανότητας των αρχών*. Η «φυσική τάση» («natürlicher Hang») του Λόγου να αποτελεί την πηγή a priori εννοιών, στις οποίες δεν αντιστοιχεί κανένα εμπειρικό αντικείμενο, μας παραπέμπει στον αναγκαίο χαρακτήρα της πρακτικής χρήσης του Λόγου και στην ηθικότητα (*ΚΚΛ*, Πρόλογος στη 2η έκδ. σ. xxv ˙ *ΠΡΟΛΕΓΟΜΕΝΑ*, 4: 362-363, μτφρ. σ. 176-177). Οι ηθικές έννοιες αποτελούν κατά κάποιο τρόπο τη θετική εξέλιξη που προκύπτει από την καταστροφική κριτική στην οποία υποβάλλει ο Λόγος τα συμπεράσματά της παραδοσιακής μεταφυσικής. Στη θετική διάσταση αυτής της κριτικής υποδεικνύεται η καταλληλότητα της

[267] Ο Horn την ονομάζει «αρχή της καταλληλότητας» («the principle of suitability»). Βλ. C. Horn, «Kant on Ends in Nature and on Human Agency. The Teleological Argument, GMS 394-396», στο: C. Horn, D. Schönecker (επιμ.), *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Βερολίνο-Νέα Υόρκη: Walter de Gruyter 2006, σ. 46. Στο ίδιο συμπέρασμα οδηγούνται και οι Schönecker, Wood. Βλ. D. Schönecker, A. W. Wood, *Kants "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten". Ein einführender Kommentar*, Paderborn: Schöningh: 2002, σ.54-56.

ικανότητας του Λόγου για την επίτευξη ενός απώτερου σκοπού, δηλ. της ηθικότητας.[268]

Στην *Ιδέα μίας καθολικής ιστορίας με πρίσμα κοσμοπολιτικό* ο Kant αναζητάει να εξιχνιάσει μία *πρόθεση της φύσης* μέσα στην ιστορία των ανθρώπων (*ΔΟΚΙΜΙΑ*, 8: 18, μτφρ. σ. 25). Επιχειρείται εδώ να ανευρεθεί σκοπιμότητα, όχι απλά σε μία ανθρώπινη ικανότητα, αλλά στην ίδια τη φύση η οποία να εκτυλίσσεται στην ανθρώπινη ιστορία *διαμέσου* της ικανότητας του Λόγου.[269] Ο Allison έχει εκφράσει την άποψη πως οι τελολογικές απόψεις του κειμένου εκδηλώνονται με έναν δογματικό τρόπο, καθώς δεν εξηγείται το πέρασμα από την πραγμάτευση της «νευτώνειας» φύσης στην πρώτη Κριτική ως της ολότητας των φαινομένων σε μία τελολογική της σκοπιά. [270] Γι' αυτό και θεωρεί δυνατή την πραγμάτευση του κειμένου μόνο υπό το φως των μεταγενέστερων τελολογικών θεωρήσεων της *Κριτικής της κριτικής δύναμης*. Η άποψη του Allison, όμως, είναι υπερβολική. Για την ίδια τελολογική προκείμενη γίνεται ήδη αναφορά στην προσπάθεια αναίρεσης της αποδείξεως περί του αμετάβλητου της ψυχής από τον Mendelssohn, όπου ο Kant αντικρούοντας την ορθολογική ψυχολογία ισχυρίζεται πως η πρακτική χρήση του Λόγου καθιστά θεμιτή μία τελολογική θεώρηση της ύπαρξής μας (*ΚΚΛ*, Β 425).

Ο καθαρός Λόγος ποτέ δεν ετέθη αποκλειστικά εντός του πλαισίου των νευτώνειων νόμων της φύσης στην πρώτη Κριτική. Το γεγονός ότι η χρήση των κατηγοριών της διάνοιας περιορίζεται μόνο σε αντικείμενα μίας δυνατής εποπτείας, ενώ τα *αποτελέσματα* των ανθρώπινων πράξεων που προκύπτουν από έλλογες παραστάσεις τίθενται στο πλαίσιο της φυσικής αιτιακής αλυσίδας, δεν συνεπάγεται καθόλου ότι η αιτιότητα του Λόγου εμπίπτει στην αιτιότητα της φύσης. Αντιθέτως, οι

---

[268] Σε παρόμοιο συμπέρασμα για την υποστήριξη της βασικής προκείμενης του «τελολογικού επιχειρήματος» οδηγείται και ο Paton, χρησιμοποιώντας ακόμη πιο δεικτικά για τον Λόγο τον όρο «όργανο του ζώντος οργανισμού άνθρωπος». Βλ. H. J. Paton, *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, Νέα Υόρκη: Harper 1947, σ. 44.

[269] Ο Kuehn τονίζει σωστά πως μόνο στην πρώτη πρόταση εμφανίζεται- η αμφιλεγόμενη για πολλούς- τελολογική προκείμενη της καταλληλότητας των οργάνων με αναφορά *σε όλους τους ζωντανούς οργανισμούς,* διευκρινίζοντας πως πρόκειται για μία τελολογική αντίληψη που ελάχιστοι θα αρνούνταν τον 18ο αιώνα, ενώ και σήμερα ακόμη λίγοι θα την αμφισβητούσαν, παρότι φαίνεται ακραία τελολογική Προς επίρρωση αυτής της θέσης πιστεύουμε για παράδειγμα ότι ίσως να μην υπάρχει εξελικτικός βιολόγος σήμερα που να αρνείται ότι η ανάπτυξη της στερεοσκοπικής όρασης στους περισσότερους οργανισμούς της γης εξελίχθηκε με σκοπό το καλύτερο αποτέλεσμα στην απόκτηση της λείας και εν γένει της επιβίωσης. Βλ. M. Kuehn, «Reason as Species Characteristic», στο: O. E. Rorty, J. Schmidt (επιμ.), *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide*, Καίμπριτζ; Cambridge University Press 2009, σ. 72.

[270] H. E. Allison, «Teleology and History in Kant. The Critical Foundations of Kant's Philosophy of History», στο: O. E. Rorty, J. Schmidt (επιμ.), *Kant's idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A critical Guide*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 2009, σ. 28.

έννοιες του Λόγου φανερώνουν μία *αιτιότητα εκ της ελευθερίας* (*ΚΚΛ*, A 532 / B 560). Γι' αυτό και μετά την *Κριτική του καθαρού Λόγου* καθίσταται απολύτως θεμιτή μία τελολογική πραγμάτευση της ανθρώπινης ιστορίας. Η αιτιότητα του Λόγου, ως μία αιτιότητα εκ της ελευθερίας, μας παραπέμπει σε μία διαφορετική έννοια της φύσης, η οποία τίθεται παράλληλα με την έννοια της «νευτώνειας» φύσης.

Ο Kant αναφέρεται σε μία *πρόθεση της φύσης* μέσα στην ιστορία, δίχως να εννοεί μία σκοπιμότητα κρυμμένη στην επενέργεια των μηχανικών νόμων, αλλά μία σκοπιμότητα με άξονα αναφοράς την «έλλογη φύση», τη φύση δηλ. που συγκροτεί ένα έλλογο ζώο το οποίο δεν πράττει ενστικτωδώς (*ΔΟΚΙΜΙΑ*, 8: 18-19, μτφρ. σ. 26). Όταν στην τρίτη πρόταση του κειμένου ο Kant χρησιμοποιεί την προβοκατόρικη για όλους τους φυσιοκράτες διατύπωση πως «η φύση θέλησε» («die Natur hat gewollt») (*ΔΟΚΙΜΙΑ*, 8: 19, μτφρ. σ. 27), δεν εννοεί παρά μία διαδικασία η οποία εκτυλίσσεται στο πλαίσιο ανέλιξης της έλλογης φύσης που είναι το γένος του ανθρώπου. Ο Λόγος καθίσταται το όργανο ανέλιξης των *φυσικών καταβολών* της ανθρωπότητας. Στο συγκεκριμένο κείμενο η «έλλογη φύση» δεν συγκεκριμενοποιείται στη δράση των επιμέρους ατόμων και στις πράξεις τους, αλλά στην ανθρωπότητα συνολικά.[271]

Η έλλογη φύση άνθρωπος είναι και το πραγματικό διακύβευμα του «τελολογικού επιχειρήματός» της *Θεμελίωσης της μεταφυσικής των ηθών*, ιδωμένο, όμως, από τη σκοπιά της ατομικής πράξης. Θα ήταν εύλογο να ισχυριστούμε πως στο επίκεντρο του επιχειρήματός του βρίσκεται τελικά η αντίστιξη της ηθικότητας με την ευδαιμονία ως των πιθανών σκοπών του ανθρώπου, αυτή τη φορά, όμως, από υπό το πρίσμα του ατόμου. Η αντίστιξη αυτών των σκοπών αποκαλύπτει ότι η πραγμάτωσή τους συνεπάγεται την εξής μεγάλη αντίθεση: η ηθικότητα επιτυγχάνεται από τον Λόγο *μέσω της βούλησης του ανθρώπου*, ενώ η ευδαιμονία επιτυγχάνεται από τον άνθρωπο *μέσω της καθοδήγησης του από το φυσικό ένστικτο* (*ΘΜΗ*, 4: 396, μτφρ., σ. 28-29). Στην πρώτη περίπτωση ο άνθρωπος *ενεργεί*, στη δεύτερη περίπτωση ο άνθρωπος είναι *ενεργούμενο* της φύσης. Το συμπέρασμα αυτό γίνεται φανερό στο τέλος ακριβώς του επιχειρήματος. Αναφέρεται εκεί πως η ζημία που προκαλείται στους σκοπούς των κλίσεών μας δεν αποθαρρύνει τον Λόγο από το να αισθανθεί μία ιδιάζουσα ικανοποίηση θέτοντας ως ύψιστο προορισμό του τη θεμελίωση της καλής

[271] Γι' αυτό και δεν υφίσταται αντίφαση στον ισχυρισμό του Kant πως στους σκοπούς της *ανθρωπότητας* εντάσσονται η ευδαιμονία, η τελειότητα και η προσέγγιση σε μία δίκαιη κοινοπολιτεία, με τον ισχυρισμό του στη *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών* πως σκοπός του ανθρώπου, ως όντος με πρακτικό Λόγο, είναι η δημιουργία μίας καλής βούλησης, δηλ. η ηθικότητα. Οι σκοποί που προβάλλονται για τον άνθρωπο στην *Ιδέα μίας καθολικής ιστορίας με πρίσμα κοσμοπολιτικό* προϋποθέτουν την ηθικότητα ως σκοπό του ατόμου όσο και της ανθρωπότητας.

θέλησης, και αυτό γιατί πρόκειται για έναν σκοπό που τον *καθορίζει μόνο ο ίδιος* (*ΘΜΗ*, 4: 396, μτφρ., σ. 30).

Προσεγγίζοντας με τον συγκεκριμένο τρόπο το τελολογικό επιχείρημα είναι θεμιτό να ισχυριστούμε πως ο απώτερός του στόχος δεν έχει να κάνει με την παραγωγή και κατανόηση του ηθικού νόμου, ούτε με την εδραίωση μίας τελολογικής βάσης της ηθικότητας, αλλά με την καλύτερη κατανόηση του σεβασμού για τον ηθικό νόμο και της συνάρτησής του με τον ενεργητικό και αυτόνομο χαρακτήρα του πρακτικού Λόγου. Γι' αυτό και τοποθετείται ακριβώς πριν την εξέταση του Kant για τις τρεις προτάσεις του καθήκοντος, στις οποίες συνδέονται η ηθικότητα των πρακτικών αρχών του δρώντος με το συναίσθημα του σεβασμού γι' αυτές. Έτσι, όταν στην κατάληξη του «τελολογικού επιχειρήματος» ο Kant αναφέρεται σε μια «ιδιαίτερη ικανοποίηση για την οποία είναι ικανός» ο Λόγος («einer Zufriedenheit nach ihrer eigenen Art […] fähig ist») από την επίτευξη της καλής θέλησης, προφανώς παραπέμπει σε ένα είδος *μη παθολογικού συναισθήματος*. Το επιχείρημα αυτό μοιάζει να έχει ως απώτερο στόχο να προλειάνει το έδαφος για τη συνάρτηση της αντικειμενικής με την υποκειμενική διάσταση των πράξεων, έτσι όπως θα προκύψει στην τρίτη πρόταση του καθήκοντος. [272] Βλέπουμε, επομένως, πως ο Kant συνδέει την ηθικότητα ως τον σκοπό του ανθρώπου, διαμέσου του πρακτικού Λόγου, τόσο με την ζημία των σκοπών της ευδαιμονίας όσο και με την έγερση μίας ιδιαίτερης ικανοποίησης του Λόγου σαν συνέπεια αυτής της ζημίας. Στην *Κριτική του πρακτικού Λόγου*, ιδιαιτέρως, θα τονίσει τόσο την καταρράκωση των σκοπών των κλίσεών μας, διαμέσου του ηθικού νόμου, όσο και την επενέργεια του συναισθήματος του σεβασμού στην αισθητικότητα του έλλογου όντος (*ΚΠΛ*, 5: 76, μτφρ. σ. 115). Πρόκειται ουσιαστικά για δύο επενέργειες που θα συνδεθούν ακόμα περισσότερο στη συνέχεια των ηθικών του έργων με τις δύο όψεις της ηθικής κινητοποίησης.

Μια ακόμη πολύ σημαντική διάσταση του «τελολογικού επιχειρήματος» που συνδέει την ηθικότητα με το συναίσθημα του σεβασμού, οδηγώντας έτσι στην εξέταση των τριών προτάσεων του καθήκοντος, έχει να κάνει με την έννοια της

[272] Η ερμηνεία μας σε αυτό το σημείο διαφοροποιείται αρκετά από τις ερμηνείες των Allison και Paton, οι οποίοι ισχυρίζονται πως ο σκοπός του «τελολογικού επιχειρήματος» είναι να αποβάλλει κάπως την παραδοξότητα που ενέχει η έννοια της καλής θέλησης ως του μόνο πράγματος στον κόσμο που είναι δίχως περιορισμό καλό. Βλ. H. E. Allison, *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals. A Commentary*, Οξφόρδη: Oxford University Press 2011, σ. 86 ˙ H. J. Paton, *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, Νέα Υόρκη:: Harper 1947, σ. 44.

έλλογης φύσης. Ο ισχυρισμός του Kant πως η φύση λειτουργεί σκοπίμως, θέτοντας την ηθικότητα ως τον προορισμό του Λόγου, δεν πρέπει να μας παρασύρει σε μία προ-κριτική τελολογία όπου οι σκοποί θα εκλαμβάνονταν ως συγκροτητικές αρχές της εμπειρικής πραγματικότητας. Ο Kant δεν χρησιμοποιεί με την ίδια σημασία τον όρο «φύση» όταν μιλάει για την ηθικότητα ως τον σκοπό εκείνο που η «φύση» έθεσε στον Λόγο. Ο Λόγος αδιαμφισβήτητα αποτελεί και ο ίδιος απόρροια της φυσικής εξέλιξης, όπως οι κλίσεις και τα ένστικτα. Με αυτή τη σημασία ο Λόγος οφείλεται στη φύση, όπως και καθετί άλλο. Εκείνη, όμως, που *ενεργεί* προς την επίτευξη της ηθικότητας είναι η «έλλογη φύση» («vernünftige Natur»), μία έννοια που θα έρθει στο προσκήνιο κατά την πορεία της επιχειρηματολογίας η οποία οδηγεί στη διατύπωση της κατηγορικής προσταγής (*ΘΜΗ*, 4: 429, μτφρ. σ. 76). Η έννοια της έλλογης φύσης είναι όμως διαρκώς παρούσα στη δυνατότητα μίας βούλησης να αυτοκαθοριστεί από έναν νόμο που δεν υπηρετεί καμία κλίση και κανένα φυσικό ένστικτο. Η έννοια της έλλογης φύσης θα συνδεθεί άμεσα με τη θεμελιακή διάκριση ανάμεσα σε *πράγματα* και *πρόσωπα* (*ΘΜΗ*, 4: 428, μτφρ. σ. 75). Αυτό ενδυναμώνει την εντύπωση πως το «τελολογικό επιχείρημα» στόχο έχει, όχι απλά να εξομαλύνει την παράδοξη για τον κοινό νου έννοια μίας καλής θέλησης, αλλά να τη συνδέσει, μέσω της έλλογης φύσης που έχει τη δυνατότητα να αυτοκαθορίζεται, με το *σεβασμό*, καθώς άλλωστε, για τον Kant, ο σεβασμός αποδίδεται μόνο σε πρόσωπα και ποτέ σε πράγματα (*ΚΠΛ*, 5: 76, μτφρ. σ. 115).

Αυτό ακριβώς το πρότυπο της *ενέργειας ή της δραστηριότητας* μίας έλλογης φύσης, σε αντίστιξη με οτιδήποτε συγκροτείται ως επενέργεια των νόμων της φύσης, αποτελεί για τον Kant το θεμέλιο για την έγερση του συναισθήματος του σεβασμού. «Για το αντικείμενο ως αποτέλεσμα της σκοπούμενης πράξης μου είναι δυνατόν βέβαια να έχω μία κλίση, ουδέποτε όμως σεβασμό, ακριβώς διότι είναι απλώς αποτέλεσμα και όχι ενέργεια μίας βούλησης» («Thätigkeit eines Willens»)[273] (*ΘΜΗ*, 4: 400, μτφρ. σ. 35). Ο σεβασμός απευθύνεται στη δυνατότητα των πρακτικών αρχών να αποτελούν τον λόγο καθορισμού της βούλησης, δίχως να εξαρτώνται από οποιοδήποτε αντικείμενο των επιθυμιών. Έτσι ο σεβασμός απευθύνεται μονάχα σε μία βούληση που έχει καθοριστεί από τον ηθικό νόμο.

[273] Την κομβική σημασία της φράσης «Thätigkeit eines Willens» και τη σχέση της με τη συγκρότηση του συναισθήματος του σεβασμού τονίζουν οι Schönecker και Wood. Βλ. D. Schönecker, A. W. Wood, *Kants "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten". Ein einführender Kommentar*, Paderborn: Schöningh 2002, σ. 84.

3.6.2. Το συναίσθημα του σεβασμού και η ηθική κινητοποίηση: Βασικά ερμηνευτικά ζητήματα

Με την τρίτη πρόταση του καθήκοντος ο Kant διατυπώνει για πρώτη φορά την ώριμη και τελική του πλέον θέση του για σχέση της ηθικότητας με τους κινητοποιητικούς λόγους του πράττειν. «Καθήκον είναι η αναγκαιότητα μίας πράξης από σεβασμό προς τον νόμο» (*ΘΜΗ*, 4: 400, μτφρ. σ. 34). Όπως έχουμε ήδη εξετάσει, στην πρόταση αυτή συνδυάζεται τόσο ο κανονιστικός λόγος της πράξης όσο και ο κινητοποιητικός της λόγος.[274] Παρότι στη *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών* με την έννοια του «ελατηρίου» («Triebfeder») προσδιορίζονται συνήθως οι κινητοποιητικοί λόγοι που οφείλονται στις κλίσεις, είναι προφανές πως με την είσοδο του συναισθήματος του σεβασμού εισάγεται και η έννοια ενός *ηθικού ελατηρίου*. Στον ηθικό νόμο αντιστοιχεί ένας *λόγος για την εκτέλεση της πράξης*, ο οποίος είναι ανεξάρτητος από κάθε άλλη συνθήκη επηρεασμού της βούλησης. Ο λόγος βάσει του οποίου αναγνωρίζει ο δρων πως *οφείλει* να πράξει κάτι συνεπάγεται και έναν λόγο βάσει του οποίου ο δρων όντως πράττει.

Οδεύοντας τώρα προς τον πυρήνα της έρευνάς μας, κρίνεται απαραίτητο να αναδείξουμε εξαρχής τα κύρια ερμηνευτικά ζητήματα που θα μας απασχολήσουν. Είναι σημαντικό να έχουμε μία σαφή εικόνα για τα κεντρικά ερμηνευτικά ζητήματα, καθότι με την εισαγωγή του συναισθήματος του σεβασμού ο Kant μεταβάλλει άρδην όλη την μέχρι τότε συζήτηση περί των *κινητοποιητικών λόγων* της ηθικής πράξης. Στο στόχαστρό του τίθενται θα λέγαμε, όχι μόνο οι «εμπειριστικές» θεωρίες περί κινητοποίησης, αλλά και αυτές των ορθολογιστών. Όσον αφορά στις εμπειριστικές ή φυσιοκρατικές προσεγγίσεις, αμφισβητεί ευθέως την ικανότητα των εμπειρικών επιθυμιών να συγκροτούν αποκλειστικά και μόνο αυτές τις κινητοποιητικές παραστάσεις της βούλησης. Όσον αφορά στις ορθολογιστικές ή νοησιαρχικές προσεγγίσεις, αμφισβητεί στην παράσταση της καθαρά έλλογης έννοιας του δέοντος

[274] Κατά τον Allison η τρίτη θέση του Kant για το καθήκον έρχεται να διορθώσει την αντίστοιχη διατύπωση των Wolff και Baumgartner. Η έννοια του καθήκοντος σε αυτούς διατυπωνόταν ως εξής: Καθήκον είναι «η αναγκαιότητα μίας πράξης σύμφωνα με τους ανώτερους και σπουδαιότερους κινητοποιητικούς λόγους». Η διατύπωση αυτή, κατά τον Allison, εκλήφθηκε από τον Kant ως ελλειμματική, καθότι δεν διευκρίνιζε το είδος των κινητοποιητικών λόγων της ηθικής πράξης. Άφηνε ανοιχτό το ενδεχόμενο να πηγάζουν τόσο από τον Λόγο όσο και από τις κλίσεις. Η καντιανή διατύπωση του καθήκοντος, αντιθέτως, διευκρινίζει πως ο υποκειμενικός κινητοποιητικός λόγος είναι το συναίσθημα του σεβασμού για τον ηθικό νόμο και ο αντικειμενικός λόγος της βούλησης είναι η αναγνώριση της απόλυτης εγκυρότητάς του. Βλ. H. E. Allison, *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals. A Commentary*, Οξφόρδη: Oxford University Press 2011, σ. 128.

τη δυνατότητα να μπορεί να κινητοποιήσει *αφ' εαυτής*, δίχως τη σύνδεσή της με έναν βουλητικό παράγοντα της πράξης.[275]

Στο επίκεντρο της καντιανής θεωρίας για την ηθική κινητοποίηση τίθεται τώρα ένας βουλητικός παράγοντας της πράξης, δηλ. ένα κυριολεκτικώς εννοούμενο *συναίσθημα*, το οποίο συναρτάται άμεσα με την αναγνώριση της κανονιστικής εγκυρότητας ενός a priori πρακτικού νόμου.[276] Ενώ τα εμπειρικά ελατήρια συναρτώνται άμεσα με την έγερση κάποιας επιθυμίας, η οποία στρέφεται για την ικανοποίησή της σε κάποιο αντικείμενο, ο σεβασμός δεν προϋποθέτει καμία επιθυμία και κανένα αντικείμενο. Ο σεβασμός αποδίδεται μονάχα σε ό, τι καθορίζει τη βούληση *πρωτογενώς*, δίχως την προϋπόθεση ικανοποίησης ενός εξωτερικού ως προς αυτήν σκοπού (*ΘΜΗ*, 4: 400, μτφρ. σ. 35).

Η υποκειμενική συνθήκη της ηθικής πράξης επομένως δεν συναρτάται από κάποιο αντικείμενο της επιθυμίας. Ο κινητοποιητικός της λόγος συναρτάται από την ίδια την *αναγνώριση της δέσμευσης του δρώντος στην εγκυρότητα του ηθικού νόμου*. Το καινοφανές στοιχείο που εισάγει η καντιανή θεωρία της ηθικής κινητοποίησης είναι ότι η *κανονιστική* έννοια της υποχρέωσης συνεπάγεται έναν *θυμικό* κινητοποιητικό λόγο, δηλ. ένα καθαρά έλλογο ηθικό συναίσθημα, προκειμένου να συσχετιστεί με την κινητοποίηση της πράξης. Η σκέψη αυτή είναι πρωτοφανής στην ιστορία της φιλοσοφίας, διότι ο κινητοποιητικός λόγος της ηθικής πράξης εντοπίζεται μεν στο πεδίο των *συναισθημάτων* (ο σεβασμός προσδιορίζεται από τον Kant ξεκάθαρα ως «συναίσθημα»), προκύπτει ή προκαλείται, όμως, *άμεσα* από το κανονιστικό θεμέλιο της πράξης αυτής, το οποίο έχει a priori χαρακτήρα. Ούτε ο κανονιστικός ούτε και ο κινητοποιητικός λόγος της πράξης πηγάζει από επιθυμίες ή από οποιοδήποτε εξωτερικό προς τη βούληση αντικείμενο. Έτσι, το ηθικό ελατήριο δεν *προϋποθέτει* καμία αναφορά στο πεδίο των «παθολογικών» συναισθημάτων και των επιθυμιών ούτε έχει ανάγκη από κάποια εξωγενή έλλογη παράσταση.

---

[275] Σύμφωνα με την Korsgaard, το καντιανό επιχείρημα του πρώτου μέρους της *Θεμελίωσης της μεταφυσικής των ηθών* στοχεύει να επιλύσει τη διαμάχη του 18ου αιώνα ανάμεσα στους ορθολογιστές και τους εκπροσώπους του «ηθικού συναισθήματος». Το πρόβλημα συνίσταται στο να συγκροτηθεί μία πραγμάτευση της «υποχρέωσης» («obligation»), η οποία να συνδυάζει τα δύο κύρια συστατικά της κανονιστικότητας: την «κινητοποίηση» («motivation») και τη «δέσμευση» («bindingness»). Βλ. C. Korsgaard, «Kant's analysis of obligation. The argument of Groundwork I», στο: *Creating the Kingdom of Ends*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 1996, σ. 43-45.

[276] Ο Ware εκφράζει συνοπτικά το πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης, έτσι όπως αυτό παρουσιάζεται ενώπιον του Kant κατά την κριτική πλέον περίοδο της σκέψης του: «Το αίνιγμα που σοβεί είναι να εξηγηθεί με ποιον τρόπο μπορεί να συσχετισθεί μία αρχή του Λόγου με τη βούληση ως ελατήριο, δηλ. με ποιον τρόπο μπορεί να μας κινητοποιήσει προς την πράξη, δίχως να συναρτάται από τα συνήθη συναισθήματα της ηδονής και του πόνου». Βλ. O. Ware, «Kant on Moral Sensibility and Moral Motivation», στο: *Journal of the History of Philosophy*, 52 (2014): 730.

Με σύγχρονους όρους θα λέγαμε πως ο Kant επιχειρεί να συγκροτήσει έναν ορθολογικό ή *γνωσιακό ιντερναλισμό*,[277] εντάσσοντας όμως σε αυτόν και έναν θυμικό κινητοποιητικό παράγοντα. Η ιδιαιτερότητα του καντιανού ιντερναλισμού έγκειται στο ότι υποστηρίζει την ύπαρξη μίας *εσωτερικής ή εγγενούς συνάφειας* ανάμεσα στην συνείδηση του ηθικού νόμου και στη συγκρότηση ενός κινητοποιητικού *ηθικού συναισθήματος*. Ή αλλιώς, η ιδιομορφία του έγκειται στο ότι *δεν επιθυμεί* να συνδέσει άμεσα τις καθαρά έλλογες πρακτικές μας κρίσεις με την ηθική κινητοποίηση, όπως συμβαίνει με τις ορθολογικές και νοησιαρχικές θεωρήσεις. Στοχεύει, αντιθέτως, στην εσωτερική συσχέτιση *της κανονιστικής ισχύος* που οι δρώντες αποδίδουν στην a priori ηθική κρίση με την συγκρότηση ενός κινητοποιητικού *ηθικού συναισθήματος*. Έτσι, η αφετηρία για την αναζήτηση του ηθικού ελατηρίου μετατοπίζεται από την απλή διατύπωση και επίγνωση της ηθικής κρίσης στην αναγνώριση της απόλυτης εγκυρότητάς της, δηλ. στην *ηθική συνείδηση*.[278] Δεν έχει, επομένως, τόση μεγάλη σημασία η μεταηθική ανάλυση του γνωσιακού περιεχομένου της κρίσης που αποτελεί τον ηθικό νόμο. Εκείνο που τίθεται στο επίκεντρο σχετικά με την κινητοποιητική σημασία του ηθικού νόμου είναι η *αξία* που του αποδίδεται από τους έλλογους δρώντες. Το γεγονός ότι ο Kant αναζητάει μία εγγενή συνάφεια ανάμεσα στην ηθική συνείδηση και την κινητοποιητική λειτουργία του ηθικού συναισθήματος δείχνει ότι η ηθική κινητοποίηση δεν κρίνεται αποκλειστικά από το γνωσιακό περιεχόμενο της ηθικής κρίσης όσο από την *αξία* που το τελευταίο αντανακλά στον φορέα της. Θα δούμε, λοιπόν, πως το κρίσιμο σημείο για την σωστή κατανόηση του καντιανού

---

[277] Ο Jacobs χαρακτηρίζει την κινητοποιητική θεωρία του Kant ως το τυπικό παράδειγμα του «ορθολογιστικού ιντερναλισμού» («rationalist internalism»). Παρότι ο εν λόγω προσδιορισμός είναι σωστός, δεν επαρκεί για να περιγράψει την ιδιομορφία της καντιανής ιντερναλιστικής θεώρησης. Η απόδοση ενεργού κινητοποιητικού ρόλου στο συναίσθημα του σεβασμού για τον ηθικό νόμο απομακρύνει τον Kant από τη θεμελιακή θέση του ορθολογικού ιντερναλισμού ότι οι ηθικές κρίσεις ενέχουν αφ' εαυτές «κινητοποιητική αποτελεσματικότητα» («motivational efficacy»). Ταυτόχρονα, όμως, η καντιανή θεώρηση δεν έχει εξτερναλιστικό χαρακτήρα, καθότι η κινητοποιητική λειτουργία του σεβασμού *προϋποθέτει* την παρουσία της συνείδησης του ηθικού νόμου, δηλ. την αναγνώριση της απόλυτης κανονιστικής ισχύος του. Βλ. J. Jacobs, *Ethics A-Z*, Εδιμβούργο: Edinburgh University Press 2005, 69-70. Αν θέλουμε, επομένως, να εντάξουμε την καντιανή θεώρηση της ηθικής κινητοποίησης στη σύγχρονη τεχνική ορολογία περί ιντερναλισμού και εξτερναλισμού, θα πρέπει η τελευταία να προσαρμοστεί στην αντίληψη του Kant και όχι το αντίστροφο.

[278] Οπουδήποτε γίνεται λόγος σε αυτή την έρευνα για την «ηθική συνείδηση» ή την «συνείδηση του ηθικού νόμου» εννοείται ο καντιανός όρος «Bewusstsein des moralischen Gesetzes» (*ΘΜΗ*, 4: 401, μτφρ. σ. 36, υποσημ.) και όχι ο όρος «Gewissen» (*ΜΗ*, 6: 400, μτφρ. σ. 252). Με τον πρώτο ο Kant εννοεί την επίγνωση της καθολικής εγκυρότητας του ηθικού νόμου, με τον δεύτερο τη συνείδηση του δρώντος για τη συμφωνία ή μη της πράξης του με ό, τι ο ηθικός νόμος επιτάσσει. Ο Kant θεωρεί ότι η «ηθική συνείδηση» (ως «Gewissen») προϋποθέτει την «συνείδηση του ηθικού νόμου» και επομένως προκύπτει από αυτή, όπως και το ηθικό συναίσθημα (*ΜΗ*, 6: 399, μτφρ. σ. 251). Η εννοιολογική διάκριση είναι εμφανής, καθόσον όμως στα ελληνικά η μετάφραση των δύο όρων είτε συμπίπτει είτε είναι παραπλήσια κρίνεται ως απαραίτητη η συγκεκριμένη διευκρίνιση.

κινητοποιητικού ιντερναλισμού έγκειται στην συσχέτιση του *ηθικού ελατηρίου* με την *συνείδηση του ηθικού νόμου*, η οποία δεν συγκροτείται απλώς ως ένας τύπος γνώσης, αλλά ως αναγνώριση και αποδοχή μίας απόλυτης αξίας που υπερβαίνει κάθε απόδοση αξίας στις κλίσεις.

Μία ακόμα πληροφορία που μας δίνει ο Kant σχετικά με το σεβασμό είναι ότι ο καθορισμός της βούλησης που εκείνος συνεπάγεται τελείται μέσω της διαμόρφωσης ενός *γνώμονα.* Το περιεχόμενο του συγκεκριμένου γνώμονα είναι ουσιαστικά η *αναγνώριση* εκ μέρους του δρώντος πως η βούλησή του καθορίζεται από τον ίδιο τον ηθικό νόμο, ακόμα κι αν αυτό συνεπάγεται την πλήρη περιστολή των κλίσεών του (*ΘΜΗ*, 4: 400-401, μτφρ. σ. 35). Αυτή η επισήμανση παραπέμπει στην «θεωρία της αποδοχής των ελατηρίων στους γνώμονες» («incorporation thesis»[279]) η οποία εκφράζει το θεμελιακό γνώρισμα της ελεύθερης προαίρεσης (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 23, μτφρ. σ. 48-49). Για τον Kant, *κάθε είδους* ελατήριο μπορεί να καθορίσει τη βούληση μονάχα αποτελώντας έναν *λόγο* του πράττειν, δηλ. μία υποκειμενική *αρχή* βάσει της οποίας ο δρων επιλέγει να πράξει.

Η ενσωμάτωση του σεβασμού σε έναν γνώμονα αποτελεί μία ένδειξη πως ο Kant όντως τον πραγματεύεται σαν ένα ελατήριο, δηλ. ως τον κινητοποιητικό λόγο της πράξης. Όπως εξηγήσαμε και πιο πάνω (3.5.1), η υποκειμενική συνθήκη της ηθικής πράξης (δηλ. ο κινητοποιητικός της λόγος) δεν πρέπει να ταυτιστεί με την ίδια τη διαμόρφωση μίας υποκειμενικής *αρχής* του πράττειν, δηλ. με τον γνώμονά της, αλλά με το ότι η αναγνώριση μίας έννοιας του δέοντος που υποχρεώνει κάθε έλλογο ον, ανεξαρτήτως των επιθυμιών του, συγκροτεί καταρχήν ένα *συναίσθημα.*[280] Οι εμπειρικές επιθυμίες, όπως και τα εμπειρικά συναισθήματα, επίσης προϋποθέτουν τη συγκρότηση γνωμόνων προκειμένου να καθορίσουν τη βούληση των δρώντων. Στην περίπτωση της ηθικής πράξης, όμως, ο υποκειμενικός της λόγος παραπέμπει σε ένα

---

[279] Ο όρος «incorporation thesis» καθιερώθηκε από τον Allison για τη συνοπτική περιγραφή της θέσης του Kant πως τα ελατήρια καθορίζουν την προαίρεση, μόνο καθόσον αυτά έχουν γίνει αποδεκτά ως γνώμονες. Ο εν λόγω καθορισμός αποτελεί το κυριότερο χαρακτηριστικό της *αυτενέργειας* της προαίρεσης, και γι' αυτό αποτελεί ένα αναπόσπαστο συστατικό της καντιανής σύλληψης του «έλλογου δρώντος» («rational agency»). Βλ. H. E. Allison, *Kant's Theory of Freedom,* Καίμπριτζ: Cambridge University Press 1990, σ. 5.

[280] Εδώ μπορεί να φανεί χρήσιμη η υπόθεση του Paton πως ο Kant περιγράφει τον σεβασμό ως ένα κίνητρο προκειμένου να καταστήσουμε τον ηθικό νόμο γνώμονά μας. Ο εν λόγω ισχυρισμός του Paton είναι μεν σωστός, δεν μας βοηθά όμως για την ερμηνεία της κινητοποιητικής λειτουργίας του συναισθήματος του σεβασμού. Διότι δεν καθιστά σαφές το περιεχόμενο αυτού του γνώμονα και τη σχέση αλληλεπίδρασής του με τον ηθικό νόμο για τον καθορισμό της βούλησης. Πρόκειται δηλ. για ένα συναίσθημα που *έπεται της κινητοποιητικής επενέργειας* του ηθικού νόμου ή για κάτι που κατέχει *πρωτογενή* κινητοποιητικό ρόλο; Βλ. H. J. Paton, *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, Νέα Υόρκη: Harper: 1947, σ. 63.

ελατήριο ή σε ένα συναίσθημα που συναρτάται από τον αντικειμενικό της λόγο, και όχι από κάποιο εμπειρικό αποτέλεσμα, σκοπό ή αντικείμενο της επιθυμίας.

Η έννοια του *γνώμονα* ως της υποκειμενικής αρχής του πράττειν, επομένως, δεν διευκρινίζει από μόνη της τη σημασία της συγκρότησης του ηθικού ελατηρίου. Συνιστά, όμως, μία υπόδειξη πως το συναίσθημα αυτό *δεν συγκροτεί* καταρχήν μία ψυχολογική εξαναγκαστική δύναμη. Έχει τονισθεί από πολλούς σχολιαστές ότι η καντιανή θεώρηση της ελεύθερης προαίρεσης και του έλλογου πράττειν συνεπάγεται πως κάθε είδους ελατήριο, ηθικό ή μη, επιδρά στην έλλογη βούληση, όχι διαμέσου κάποιας ψυχολογικής επιρροής, αλλά *κυρίως* ως ένας επαρκής *λόγος της πράξης*, στον οποίο ο δρών αποδίδει αξία και κανονιστική ισχύ για να τον αποδεχτεί στους γνώμονές του.[281] Κατ' αυτό τον τρόπο, η αυτενέργεια της προαίρεσης έχει καταστεί αφετηρία για την «νοησιαρχική» («intellectualist») ερμηνεία της καντιανής θέσης σχετικά με την ηθική κινητοποίηση. Θεωρείται δηλ. ότι η απόφαση για την εκτέλεση της πράξης, εφόσον εδράζεται σε μία ελεύθερη εκλογή πρακτικών αρχών, ανάγεται στην αυτενέργεια της προαίρεσης, και επομένως δεν απορρέει *άμεσα* από κανένα είδος φυσικού ή αιτιοκρατικού μηχανισμού. Επομένως, το *ελατήριο της ηθικής πράξης* δεν πρέπει να κατανοηθεί ως ένα κυριολεκτικό συναίσθημα, διότι τότε θα ήμασταν υποχρεωμένοι να αποδώσουμε σε αυτό μία *πρωτογενή* κινητοποιητική επιρροή (ανεξάρτητη από τα *λογικά χαρακτηριστικά* του ηθικού νόμου), κάτι που θα ερχόταν σε σύγκρουση με την αποδοχή τόσο της ελεύθερης προαίρεσης όσο και της έλλογης βούλησης.[282] Το αποτέλεσμα θα ήταν η αποδοχή μίας *ετερόνομης* πρακτικής αρχής στους γνώμονες, και επομένως η αναίρεση του ηθικού χαρακτήρα της πράξης. Στην πορεία της έρευνάς μας θα προσπαθήσουμε να δείξουμε πως η θέση του Kant

[281] Βλ. A. Reath, «Kant's Theory of Moral Sensibility: Respect for the Moral Law and the Influence of Inclination», στο: A. Reath, *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory*, Οξφόρδη: Clarendon Press 2006, σ. 18-19. Το συγκεκριμένο άρθρο του Reath άσκησε τεράστια επιρροή για την επικράτηση της «νοησιαρχικής» ερμηνευτικής προσέγγισης του ηθικού ελατηρίου στον Kant, την οποία θα εξετάσουμε διεξοδικά παρακάτω. Δημοσιεύτηκε για πρώτη φορά το 1989 και επηρέασε σε μεγάλο βαθμό και την προσέγγιση του Allison. Το επιχείρημα του Reath εδράζεται εν πολλοίς στην καντιανή θεωρία της έλλογης πράξης και στην «incorporation thesis». Η καντιανή θέση για την ενσωμάτωση των ελατηρίων στους γνώμονες καθιερώθηκε να αποκαλείται εν συντομία «θέση της ενσωμάτωσης» από τον Allison το 1990. Στην αρχική δημοσίευση του άρθρου του ο Reath χρησιμοποιεί τον όρο «principle of election», αλλά στην αναδημοσίευση τον αντικαθιστά με τον όρο «incorporation thesis». Θα παραπέμπουμε στη συγκεκριμένη αναδημοσίευση του άρθρου από τον συγγραφέα. Για την πρώτη δημοσίευση του άρθρου βλ. A. Reath, «Kant's Theory of Moral Sensibility: Respect for the Moral Law and the Influence of Inclination», στο: *Kant – Studien*, 80 (1989): 284-302.

[282] Ο Wood τονίζει σχετικά πως, ενώ ο Kant πραγματεύεται ακόμα και τις πλέον έλλογες ικανότητες και επιθυμίες του ανθρώπου σαν προϊόντα φυσικών διεργασιών, παρόλα αυτά εκλαμβάνει *κάθε πράξη* (ακόμη και εκείνη που εδράζεται στις πιο πρωτογενείς ενστικτώδεις κλίσεις) ως «μη φυσική» ή ως «υπερ-φυσική», δηλ. ως ελεύθερη από κάθε φυσικό μηχανισμό. Βλ. A. W. Wood, *Kant's Ethical Thought*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 1999, σ. 251.

για την αυτενέργεια της προαίρεσης δεν μπορεί να επισφραγίσει ερμηνευτικά τον ρόλο του συναισθήματος του σεβασμού ως του ηθικού ελατηρίου. Η επίκλησή της για την ανάδειξη του επιχειρήματος πως η αποδοχή της *πρωτογενούς* κινητοποιητικής λειτουργίας του σεβασμού δεν μπορεί να συνάδει ούτε με την *αυτονομία* του ηθικού πράττειν ούτε με τις προϋποθέσεις της έλλογης απόφασης υπονοεί ότι η κινητοποιητική επενέργεια του ηθικού συναισθήματος συνεπάγεται την αναίρεση της αντίστοιχης επενέργειας που οφείλεται αποκλειστικά στα *λογικά* χαρακτηριστικά του ηθικού νόμου. Υπονοεί περαιτέρω ότι η κινητοποίηση του δρώντος θα οφειλόταν στα ψυχολογικά του χαρακτηριστικά και όχι στον ίδιο τον ηθικό νόμο. Η συγκεκριμένη συνεπαγωγή, όμως, δεν μπορεί παρά να είναι λανθασμένη, και αυτό γιατί εκλαμβάνει ως δεδομένη την ένταξη του συναισθήματος του σεβασμού στην κατηγορία των, κατά τον Kant, «παθολογικών συναισθημάτων», τα οποία εξ ορισμού προσδιορίζονται από την φυσική αιτιοκρατία. Κατά την πορεία της έρευνάς μας, θα καταστεί σαφές πως το βασικό ερμηνευτικό ζήτημα αναφορικά με την ηθική κινητοποίηση έχει να κάνει τελικά με την *διαφοροποίηση* του συναισθήματος του σεβασμού από την κατηγορία των «παθολογικών» συναισθημάτων.

Το πρώτο μεγάλο ερμηνευτικό ζήτημα, επομένως, έγκειται στο γεγονός ότι ο Kant ταυτίζει το ηθικό ελατήριο με την παρουσία και τη λειτουργία ενός έλλογου ηθικού συναισθήματος, το οποίο πρέπει να διακριθεί από τα *αισθητηριακά* συναισθήματα (*ΚΠΛ*, 5: 75-76, μτφρ. σ. 114-115). Τι είναι αυτό που δικαιολογεί την εν λόγω διάκριση; Η απάντηση σε αυτό το ερώτημα έχει να κάνει με τη διασάφηση του πως ακριβώς προκύπτει ή που ανάγει την έγερσή του αυτό το έλλογο συναίσθημα. Το συναίσθημα αυτό δεν προκύπτει από την παρουσία εμπειρικών επιθυμιών, αλλά από την *αναγνώριση της απόλυτης αξίας του ηθικού νόμου*. Κατανοούμε τώρα ότι η προαναφερθείσα προσπάθεια αμοιβαίου αποκλεισμού της πρωτογενούς κινητοποιητικής λειτουργίας του συναισθήματος του σεβασμού και της αυτενέργειας της προαίρεσης δεν μπορεί να ευσταθεί, ειδικότερα από τη στιγμή που ο Kant κατανοεί τον σεβασμό ως ένα κυριολεκτικό συναίσθημα. Αν το συναίσθημα αυτό προκύπτει (ως ένα «έλλογο» και όχι «παθολογικό» συναίσθημα) από την αναγνώριση της απόλυτης εγκυρότητας του ηθικού νόμου, τότε η αποδοχή του συγκεκριμένου αμοιβαίου αποκλεισμού μάλλον συνεισφέρει στην παραποίηση της καντιανής θέσης για την ηθική κινητοποίηση, ενώ η προσπάθεια διατήρησης της κεντρικής θέσης της κριτικής ηθικής περί της αυτονομίας του ηθικού πράττειν καταλήγει να αποτελεί ένα πρόσχημα και μόνο. Για την κατανόηση της διαφοροποίησης του «έλλογου» από τα

«παθολογικά» συναισθήματα θα πρέπει, επομένως, να αναδειχθεί η εσωτερική σχέση του σεβασμού με τη συγκρότηση της ηθικής συνείδησης, κάτι που με τη σειρά του θα αποδεικνύει ότι η αποδοχή ενός ηθικού συναισθήματος ως του ηθικού ελατηρίου δεν αναιρεί την αυτονομία της έλλογης βούλησης αλλά *προκύπτει από αυτήν*. Ακόμη περισσότερο, θα δειχθεί πως η αυτονομία της βούλησης, καθώς είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την αναγνώριση της κανονιστικής ισχύος του ηθικού νόμου, είναι επίσης άρρηκτα συνδεδεμένη με την πρόκληση ενός κινητοποιητικού ηθικού συναισθήματος.

Το δεύτερο μεγάλο ερμηνευτικό ζήτημα αφορά τον τρόπο με τον οποίο κατανοείται *η επίδραση* του συναισθήματος του σεβασμού ως του κινητοποιητικού λόγου της πράξης. Με ποιον τρόπο δηλ. συνεισφέρει στον καθορισμό μας καλής θέλησης από τον ηθικό νόμο και μόνο; Ο Kant συναρτά άμεσα το συναίσθημα αυτό με την κανονιστική εγκυρότητα του ηθικού νόμου ή του καθήκοντος. Με ποιον τρόπο το ελατήριο του σεβασμού συνεπικουρεί στην υιοθέτηση του ηθικού νόμου στον γνώμονα της πράξης; Θα λέγαμε, λοιπόν, πως είναι δύο τα κύρια ερμηνευτικά ζήτημα σχετικά με το συναίσθημα του σεβασμού: (α) πως *προκύπτει* ως ένα έλλογο ή «μη παθολογικό» συναίσθημα και (β) πως ακριβώς *επενεργεί* ως ηθικό ελατήριο για την επιλογή του ηθικού νόμου στους γνώμονες της προαίρεσης σε βάρος των αισθητηριακών ελατηρίων;

Έχει ιδιαίτερη σημασία να προσέξουμε γιατί στην τρίτη πρόταση του καθήκοντος ο σεβασμός συναρτάται με την *αναγνώριση του καθήκοντος*, και όχι ευθέως με τον ίδιο τον ηθικό νόμο. Η έννοια του καθήκοντος συνίσταται ουσιαστικά στην *αναγνώριση* της υπαγωγής της βούλησης σε μία πρακτική αρχή που ενέχει καθολική εγκυρότητα για κάθε έλλογο ον. Η ηθική πράξη έχει τη σημασία μίας πράξης που γίνεται *από καθήκον*, λόγω ακριβώς της επιρροής που δύνανται να έχουν τα εμπειρικά ελατήρια στους γνώμονες της βούλησης, διαμέσου των κλίσεων. Ο σεβασμός ως συναίσθημα, επομένως, συναρτάται με τον αποκλεισμό των εμπειρικών σκοπών και επιθυμιών από τις αρχές καθορισμού της βούλησης. Ο καθορισμός που προκύπτει, όμως, από εμπειρικές επιθυμίες ενέχει ως θεμέλιό του το συναίσθημα της ηδονής (*ΚΠΛ*, 5: 10, μτφρ. σ. 21, υποσημ.). Ο σεβασμός συγκροτείται έτσι σαν συνέπεια της αναγνώρισης ενός καθορισμού της βούλησης από μία αντικειμενική αρχή του πράττειν, η *εγκυρότητα* της οποίας δεν συναρτάται ούτε συνδέεται με οποιοδήποτε εμπειρικό αντικείμενο ή συναίσθημα της ηδονής από αυτό. Οπότε, ο σεβασμός, δεν

μπορεί παρά να είναι ένα συναίσθημα που *ακολουθεί* τον καθορισμό της βούλησης, δίχως μάλιστα να θεμελιώνεται στο συναίσθημα της ηδονής.

Πρόκειται δηλ. για ένα συναίσθημα που δεν εδράζεται στην αισθητηριακή διάσταση του ανθρώπου, αλλά στην έλλογη φύση του. Πως δύναται, όμως, να προκύψει ένα «μη παθολογικό» συναίσθημα, δηλ. ένα συναίσθημα που δεν εξαρτάται από την εμπειρική παράσταση ενός αντικειμένου; Με ποιον τρόπο μπορεί να αναχθεί ένα συναίσθημα ή μία επιθυμία αποκλειστικά και μόνο στην έλλογη φύση ενός όντος; Ένα οποιοδήποτε συναίσθημα δεν είναι κατ' ανάγκην συνυφασμένο με την αισθητηριακή φύση του ανθρώπου; Ο ίδιος ο Kant αναφέρει πως «κάθε συναίσθημα είναι αισθητηριακό», και ότι επίσης το ηθικό ελατήριο (δηλ. ο σεβασμός για τον ηθικό νόμο) πρέπει να είναι «ελεύθερο από κάθε αισθητηριακό όρο» (*ΚΠΛ*, 5: 75, μτφρ. σ. 114). Επιμένει, όμως, να αποκαλεί το ηθικό συναίσθημα του σεβασμού, δηλ. το ηθικό ελατήριο, ως ένα κυριολεκτικό συναίσθημα (*ΚΠΛ*, 5: 76, μτφρ. σ. 115). Ο Kant τονίζει πως τόσο τα «παθολογικά» όσο και το έλλογο συναίσθημα του σεβασμού έχουν ως θεμέλιό τους την αισθητηριακή βάση του συναισθήματος, παρόλα αυτά τα μεν πρώτα προκαλούνται από τις κλίσεις το δε δεύτερο από τον καθαρό πρακτικό Λόγο (*ΚΠΛ*, 5: 75, μτφρ. σ. 114). Όλες αυτές οι λεπτές εννοιολογικές διακρίσεις θα αποσαφηνιστούν στην πορεία της έρευνάς μας, καθίσταται όμως ήδη σαφής η ανάγκη ερμηνευτικής προσέγγισης του έλλογου ηθικού συναισθήματος ως ενός χαρακτηριστικού της ανθρώπινης φύσης που πηγάζει τόσο από την έλλογη όσο και από την αισθητηριακή της βάση. Πως ακριβώς μπορεί να υποστηρίξει ο Kant την ενότητα αυτών των δύο πόλων στο πεδίο της πρόκλησης της ηθικής πράξης; Άλλωστε, η αναγνώριση της καθολικής εγκυρότητας ενός πρακτικού νόμου αποτελεί στην ουσία του ένα *συνειδησιακό ενέργημα*. Πως μπορεί ένα συνειδησιακό ενέργημα να αποτελεί την πηγή ενός συναισθήματος, το οποίο μάλιστα δύναται να ασκεί επίδραση στις αισθητηριακώς προσδιορισμένες επιθυμίες; [283]

Η εν λόγω επενέργεια εγείρει και το κρίσιμο ζήτημα της σχέσης ανάμεσα στην υπερβατολογική ελευθερία του δρώντος και στην ψυχολογική του συγκρότηση. Ο καθορισμός της βούλησης από τον ηθικό νόμο ανάγεται στην *αιτιότητα εκ της ελευθερίας* (*ΚΚΛ*, A 532 / B 560), ενώ διαμέσου της «συνείδησης του ηθικού νόμου»

[283] Ο Σαργέντης τονίζει την απορία που γεννάει η ταύτιση ενός «συναισθήματος» με μία «συνείδηση», καθώς ένα συνειδησιακό ενέργημα δεν ανήκει στην τάξη των συναισθημάτων. Η συσχέτισή τους κατανοείται πλήρως μόνο αν αυτή η επενέργεια της συνείδησης του νόμου αναχθεί στην αυτενέργεια της ανθρώπινης προαίρεσης. Βλ. Κ. Σαργέντης, «Μία καντιανή προσέγγιση της ηθικής ψυχολογίας του Πλάτωνα στην *Πολιτεία* μέσα από το πρίσμα της μεταηθικής», στο: *Υπόμνημα στη φιλοσοφία*, 2 (2004): 228.

η επενέργειά του επί του συναισθήματος οφείλεται σε μία νοητή αιτιακή αρχή (*ΚΠΛ*, 5: 75, μτφρ. σ. 113). Για την ηθική κινητοποίηση, όμως, η επενέργεια του ηθικού νόμου ως «νοητής αιτίας» δεν είναι αρκετή για την υποχώρηση των αισθητηριακών ελατηρίων. Ως προς αυτό, απαιτείται η επενέργεια του ηθικού συναισθήματος ενάντια στις κλίσεις, η οποία όμως κατ' ανάγκην προϋποθέτει ή απαιτεί μία φυσική αιτιακή επιρροή.[284] Με ποιον τρόπο λοιπόν δύναται η συνείδηση του ηθικού νόμου να προκαλεί, διαμέσου του σεβασμού, αιτιακά συμβάντα στο πεδίο της φυσικής αιτιοκρατίας, και πως πρέπει να εκλάβουμε την αιτιακό ρόλο του ηθικού ελατηρίου; Το τελευταίο κατανοείται από τον Kant ως απόρροια μίας νοητής αιτιότητας εκ της ελευθερίας, αλλά η *κινητοποιητική του επενέργεια* οφείλεται στα αποτελέσματά του ως μίας εν τω χρόνω φυσικής αιτιακής αρχής.

Τίθενται επομένως τα εξής κύρια ερμηνευτικά προβλήματα σχετικά με την κινητοποιητική επενέργεια του συναισθήματος του σεβασμού: με ποιον τρόπο δικαιολογείται η θέση του Kant πως η καθαρή παράσταση ενός πρακτικού νόμου μπορεί να συνεπάγεται τη συγκρότηση ενός συναισθήματος, το οποίο μάλιστα κινητοποιεί την ηθική πράξη; Ο Kant πραγματεύεται τον σεβασμό ως την ανταπόκριση του δρώντος στην *αναγνώριση* μίας απόλυτης αξίας που αποκλείει την επιρροή των κλίσεων από τον καθορισμό της βούλησης (*ΘΜΗ*, 4: 400, σ. 36, υποσημ.). Αυτό σημαίνει πως το συναίσθημα του σεβασμού ενέχει μία *γνωσιακή* διάσταση που αφορά στη συνείδηση της κανονιστικής εγκυρότητας ενός αντικειμενικού λόγου του πράττειν, αλλά και μία *θυμική διάσταση* που σχετίζεται με την δυνατότητα περιορισμού των αισθητηριακών καθορισμών της βούλησης. Πως κατανοείται η σχέση ανάμεσα σε αυτές τις δύο διαστάσεις του σεβασμού; Πρόκειται για δύο διακριτές φάσεις και καταστάσεις της ηθικής κινητοποίησης; Ποια είναι η ιεράρχησή τους και πως σχετίζεται η μία με την άλλη; Μήπως, αντιθέτως, πρόκειται για δύο αδιάσπαστους κινητοποιητικούς παράγοντες που συνεργούν κατά την εκτέλεση της ηθικής πράξης; Αν ναι, πως δικαιολογείται η εν λόγω ενότητά τους;

Από την απάντηση για τη σχέση ανάμεσα στην *γνωσιακή* και τη *θυμική* διάσταση της ηθικής κινητοποίησης, αλλά και από τη συνάρτησή της με τις θεμελιακές έννοιες της ελεύθερης προαίρεσης και της έλλογης πράξης στον Kant θα εξαρτηθεί η

[284] Ο Scarano, επίσης, τονίζει τον προβληματισμό που εγείρει η κινητοποίηση του δρώντος βάσει της *συνείδησης του ηθικού νόμου*. Διότι, για τον Kant, η συνείδηση του ηθικού νόμου δεν μπορεί να επιδράσει αιτιακά εντός του πεδίου της αισθητικότητας. Επομένως, με ποιον τρόπο μπορεί να κατανοηθεί ότι αποτελεί το ελατήριο της ηθικής πράξης; Βλ. N. Scarano, «Moralisches Handeln. Zum dritten Hauptstück von Kants *Kritik der praktischen Vernunft* (71-89)», στο: O. Höffe (επιμ.), *Kritik der praktischen Vernunft*, Βερολίνο: Akademie Verlag 2002, σ. 143.

απάντηση στο ερώτημα για το συναίσθημα του σεβασμού ως το ηθικό ελατήριο. Πρόκειται πράγματι για ένα *αυθεντικό συναίσθημα* και με ποιον τρόπο συγκροτεί έναν κινητοποιητικό λόγο του πράττειν; Κινητοποιεί δηλ. ως ένας αυθεντικός θυμικός παράγοντας που ασκεί ψυχολογική επιρροή ή μήπως έχει περισσότερο έναν γνωσιακό χαρακτήρα; [285] Ενέχει δηλ. το συναίσθημα του σεβασμού έναν *ενεργό* κινητοποιητικό ρόλο ή μήπως δεν αποτελεί ενεργό παράγοντα της ηθικής κινητοποίησης, παρά μόνο μία *δευτερογενή επενέργεια* που οφείλεται στην αναγνώριση της απόλυτης αξίας του ηθικού νόμου; [286] Ο κινητοποιητικός ιντερναλισμός που πρεσβεύει ο Kant συνίσταται στην εγγενή συσχέτιση της ηθικής μας γνώσης με την επιλογή των γνωμόνων της πράξης, όπως θα υποστηρίξει η «νοησιαρχική» ερμηνεία, ή μήπως συνίσταται στην εγγενή συσχέτιση της «συνείδησης του ηθικού νόμου» με την έγερση του έλλογου ηθικού συναισθήματος; Η πρώτη εκδοχή συνεπάγεται την ερμηνεία του σεβασμού ως μίας δευτερογενούς επενέργειας *της ίδιας της κινητοποιητικής λειτουργίας* του ηθικού νόμου, ενώ η δεύτερη περίπτωση αποδίδει στον σεβασμό μία πρωταρχική κινητοποιητική ισχύ, άμεσα συνυφασμένη με την έγερση της ηθικής συνείδησης.

Τα προαναφερθέντα δύο βασικά ερμηνευτικά ζητήματα σχετικά με το συναίσθημα του σεβασμού, δηλ. το που οφείλει την παρουσία του ως *έλλογο ηθικό συναίσθημα* αλλά και πως ακριβώς λειτουργεί ως *ηθικό ελατήριο*, φέρνουν στο προσκήνιο το πολύ σημαντικό ερώτημα για τη συσχέτιση των ψυχικών ικανοτήτων στο πλαίσιο της καντιανής φιλοσοφίας (γνωστική ικανότητα, συναίσθημα της ηδονής και της λύπης, επιθυμητικό). Η αναγωγή της ηθικής κινητοποίησης στην εγγενή συσχέτιση της «συνείδησης του ηθικού νόμου» με το έλλογο ηθικό συναίσθημα του σεβασμού μάς

---

[285] Κατά τον Morrisson το κεντρικό ερμηνευτικό ζήτημα που προκύπτει στη βιβλιογραφία για το συναίσθημα του σεβασμού, ως το ελατήριο της ηθικής πράξης, έγκειται στο αν αυτό κινητοποιεί ως ένα πραγματικό συναίσθημα ή ως ένας παράγοντας που δεν ενέχει καμία κυριολεκτική θυμική ή συγκινησιακή διάσταση. Βλ. I. Morrisson, *Kant and the Role of Pleasure in Moral Action*, Athens Ohio: Ohio University Press 2008, σ. 2.

[286] Εδώ εντοπίζουμε μία κεντρική ερμηνευτική αντιπαράθεση σχετικά με τον ρόλο του σεβασμού ως ηθικού ελατηρίου, την οποία θα πραγματευτούμε διεξοδικά σε πολλά μέρη της έρευνάς μας. Αρκετοί και σημαντικοί σχολιαστές εκλαμβάνουν το συναίσθημα του σεβασμού ως ένα «επιφαινόμενο» της ηθικότητας, δηλ. ως κάτι που δεν επιδρά αιτιακά και δεν έχει ενεργό κινητοποιητικό ρόλο. Εκλαμβάνεται απλώς σαν ένα «παράγωγο» συναίσθημα της εγκυρότητας του ηθικού νόμου και της κινητοποιητικής του επενέργειας επί των αισθητηριακών ελατηρίων. Από άλλους σχολιαστές αντιθέτως, το συναίσθημα του σεβασμού προσεγγίζεται ως κάτι που έχει αιτιακό και πρωτογενή κινητοποιητικό ρόλο. Ο Guyer τονίζει ότι στην υποσημείωση για τον σεβασμό στην *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών*, ο Kant διατυπώνει την άποψή του με τέτοιο τρόπο «σαν να είναι το συναίσθημα αυτό ένα απλό επιφαινόμενο» («as if this feeling were merely phenomenal»). Παρόλα αυτά, συνεχίζει ο Guyer, στην *Κριτική του πρακτικού Λόγου* ο Kant αποδίδει στον σεβασμό έναν ξεκάθαρα αιτιακό, και όχι έναν επιφαινόμενο, ρόλο. Βλ. P. Guyer, «Moral Feelings in the *Metaphysics of Morals*», στο: L. Denis (επιμ.), *Kant's Metaphysics of Morals. A Critical Guide*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 2010, σ. 134.

καλεί να αναζητήσουμε την ιδιαίτερη συνάφεια ανάμεσα στον Λόγο (ο οποίος αποτελεί την νομοθετική ικανότητα επί του επιθυμητικού) και στο πεδίο των συναισθημάτων. Ο Kant ισχυρίζεται ότι το ηθικό συναίσθημα αποτελεί «τη δεκτικότητα για ηδονή ή λύπη απλώς και μόνο από τη συνείδηση της συμφωνίας ή της αντίθεσης της πράξης μας με το νόμο του καθήκοντος» (*ΜΗ*, 6: 399, μτφρ. σ. 251). Ανάμεσα στον καθαρό πρακτικό Λόγο, τη «συνείδηση του ηθικού νόμου» και την έγερση του ηθικού συναισθήματος θεωρείται πως υφίσταται μία άρρηκτη συνάφεια (*ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ*, 7: 324, μτφρ. σ. 272-273). Οι ορισμοί του ηθικού συναισθήματος που μας παραδίδει ο Kant φανερώνουν την αποδοχή μίας ιδιαίτερης συνάρτησης ανάμεσα στον καθαρό πρακτικό Λόγο και την ανθρώπινη δεκτικότητα σε συναισθηματικές επιρροές. Η αναζήτηση και ανασυγκρότηση αυτής της συνάρτησης κατ' αντιπαράσταση με τις αντίστοιχες φυσιοκρατικές προσεγγίσεις είναι σημαντική για την κατάλληλη ερμηνεία του σεβασμού ως του ηθικού ελατηρίου.

Από την απάντηση σε αυτά τα ερωτήματα θα μπορέσει να συναχθεί και ένα συμπέρασμα για το αν ο Kant πράγματι κατόρθωσε να ανασυστήσει μία θεωρία για την ηθική κινητοποίηση που να πετυχαίνει το διττό της στόχο: κατά πρώτον, την αντίκρουση των φυσιοκρατικών θεωρήσεων σχετικά με την αδυναμία του καθαρού Λόγου να κινητοποιήσει την ηθική πράξη, επειδή ακριβώς δεν αποτελεί την πηγή ενός *θυμικού παράγοντα κινητοποίησης*. Κατά δεύτερον, να αποφύγει την ταύτιση της θέσης του με τις νοησιαρχικές προσεγγίσεις του καθαρού πρακτικού Λόγου, οι οποίες τοποθετούν στο επίκεντρο της διαμάχης για την εξήγηση της ηθικής κινητοποίησης αποκλειστικά και μόνο το ζήτημα της διασάφησης των *γνωσιακών* εκείνων συνθηκών που καθιστούν δυνατή τη σύμπτωση του ηθικού νόμου με τις υποκειμενικές αρχές της βούλησης.

3.6.3. Η ρήξη ανάμεσα στην ηθικότητα και τον εγωισμό: Ανάλυση της υποσημείωσης για το συναίσθημα του σεβασμού (*ΘΜΗ*, 4: $401_{17\text{-}35}$)

Ο Kant επεξηγεί το συναίσθημα του σεβασμού σε μία εκτεταμένη υποσημείωση, την οποία πολλοί σχολιαστές επιλέγουν να την αναλύσουν διεξοδικά, πρόταση προς πρόταση, λόγω της σπουδαιότητάς της. Θα προσπαθήσουμε να συνεισφέρουμε στην κατανόησή της, ακολουθώντας την ίδια αναλυτική προσέγγιση.

(α) *Ποιος θα μπορούσε να εγείρει αντίρρηση στο συναίσθημα του σεβασμού;* (*ΘΜΗ*, 4: $401_{17\text{-}19}$, μτφρ. σ. 36, υποσημ.). Ο Kant ξεκινάει τον σχολιασμό του σεβασμού θέλοντας να προλάβει την αντίρρηση ότι δεν χρησιμοποιεί μία *έννοια του Λόγου* για να περιγράψει τον κινητοποιητικό λόγο της ηθικής πράξης, αλλά ένα *συναίσθημα*. Από αυτό καταλαβαίνουμε ότι οι πιθανοί επικριτές τους οποίους έχει στο νου του ο Kant δεν είναι οι εμπειριστές της σχολής της «ηθικής αίσθησης», όπως ίσως θα περίμενε κανείς, αλλά πρωτίστως οι ορθολογιστές.[287] Οι οπαδοί του Hume θα προβληματίζονταν οπωσδήποτε για την πηγή αυτού του ιδιότυπου συναισθήματος, αλλά δεν θα επέκριναν την επιρροή ενός θυμικού παράγοντα στη συγκρότηση της ηθικής κινητοποίησης. Ο Kant προβλέπει ως αφορμή για κριτική αντιπαράθεση απέναντι στον σεβασμό το γεγονός πως δεν αποδίδει τον κινητοποιητικό λόγο της ηθικής πράξης σε μία έλλογη παράσταση, αλλά σε κάποιο συναίσθημα.[288]

Ένα αρχικό συμπέρασμα είναι, επομένως, πως ο σχολιασμός του σεβασμού δομείται σε συνάφεια με μία πιθανή ένσταση, η οποία μπορεί να εγερθεί εκ μέρους της *νοησιαρχικής* θεωρίας για την ηθική κινητοποίηση. Η τελευταία θα μπορούσε να ενστερνίζεται την ύπαρξη μίας *εγγενούς* και αμεσολάβητης συσχέτισης ανάμεσα στην έννοια της ηθικής υποχρέωσης και τον κινητοποιητικό λόγο της ηθικής πράξης ή να πρεσβεύει πως μόνο έξω –ηθικές, αλλά καθαρές έλλογες παραστάσεις (π.χ. η έννοια ενός υπέρτατου όντος), επιτρέπεται να κινητοποιούν τη βούληση, όταν η αναγνώριση της δέσμευσης του δρώντος δεν επαρκεί από μόνη της για να παράσχει τον λόγο της κινητοποίησης.[289] Επιπλέον, η αντίστιξη της «σκοτεινότητας» του συναισθήματος με

---

[287] Ο Timmermann ισχυρίζεται πως η υποσημείωση του Kant για το συναίσθημα του σεβασμού έχει ένα ξεκάθαρα απολογητικό ύφος, το οποίο φανερώνει την αμηχανία του για την φιλοσοφική υπερβολή που ενέχει η ηθική του ψυχολογία. Η άποψή μας είναι πως δεν είναι τόσο ξεκάθαρο το αν ο Kant θεωρούσε την υιοθέτηση ενός μη παθολογικού συναισθήματος, ως του κινητοποιητικού λόγου της πράξης, «φιλοσοφική υπερβολή». Το γεγονός πως το υποστήριξε μέχρι τέλους, ακόμη και στα πολύ μεταγενέστερα έργα του, μάλλον διαψεύδει τον Timmermann. Εκείνο το οποίο θέλει να τονίσει ο Kant είναι πως, παρότι εντάσσει έναν θυμικό παράγοντα στη διαμόρφωση της ηθικής πράξης, η οπτική του παραμένει ξεκάθαρα στο πλαίσιο του ορθολογισμού. Βλ. J. Timmermann, *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Commentary*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 2007, σ. 41.

[288] Στη βιβλιογραφία σπανίζουν οι αναλύσεις για την προσπάθεια του Kant να αντιπαρατεθεί στις νοησιαρχικές θεωρήσεις για την ηθική κινητοποίηση. Παρ' όλα αυτά ο Ware τονίζει πολύ σωστά ότι: «Σε αντίθεση με τους ορθολογιστές προκατόχους του, ο Kant ισχυρίζεται πως το συναίσθημα διαδραματίζει έναν θετικό ρόλο στον ηθικό βίο». Βλ. O. Ware, «Kant on Moral Sensibility and Moral Motivation», στο*: Journal of the History of Philosophy* 52 (2014): 727.

[289] Κλασικό παράδειγμα μίας παρόμοιας νοησιαρχικής προσέγγισης αποτελεί ο Leibniz, ο οποίος γράφει: «Από τα παραπάνω προκύπτει πως τίποτε δεν υπηρετεί καλύτερα την επιδίωξη της ευτυχίας από την διαφώτιση της διάνοιας και την εξάσκηση της βούλησης, έτσι ώστε αυτή να επιδρά συνεχώς σε συμφωνία με την διάνοια και να επιζητά τη διαφώτιση ως προς τη γνώση εκείνων των αντικειμένων που οδηγούν τη διάνοιά μας σε όλο και υψηλότερο φως. Διότι από εκεί πηγάζει μία διαρκής ανέλιξη κατά τη σοφία και την αρετή, επομένως και κατά την τελειότητα και την χαρά […]». Βλ. G. W. Leibniz*, Kleine Schriften zur Metaphysik*, Φρανκφούρτη: Suhrkamp 1996, σ. 399.

την «ευκρίνεια» που ενέχει η αναφορά σε μία έννοια του Λόγου, υποδεικνύει ότι εκείνοι για τους οποίους η προσφυγή στο ηθικό συναίσθημα δεν παρέχει «σαφή εξήγηση» («deutliche Auskunft») του προβλήματος της κινητοποίησης, δεν είναι άλλοι από τους ορθολογιστές φιλοσόφους της σχολής Leibniz / Wolff. [290]

(β) *Ο σεβασμός και η αυτενέργεια του καθαρού πρακτικού Λόγου* (*ΘΜΗ*, 4: 401_{19-22}, μτφρ. σ. 36, υποσημ.). Προκειμένου, τώρα, να ξεδιαλύνει την εντύπωση πως αναθέτει την κινητοποίηση της ηθικής πράξης στο πεδίο των *εμπειρικών* συναισθημάτων,[291] ο Kant διατυπώνει έναν ισχυρισμό ο οποίος αποτελεί τον πυρήνα της καινοφανούς του θεωρίας για την ηθική κινητοποίηση: «Ωστόσο, μολονότι ο σεβασμός είναι συναίσθημα, δεν είναι κάτι που έχουμε *προσλάβει* κατόπιν επιρροής, αλλά ένα συναίσθημα που έχουμε *προκαλέσει οι ίδιοι* με μίαν έλλογη έννοια, και για τούτο διαφέρει κατά ειδοποιό τρόπο από όλα τα συναισθήματα του πρώτου είδους, τα οποία ανάγονται σε κλίση ή φόβο». Εδώ ο Kant διατυπώνει τον λόγο για τον οποίο η θεωρία του για τον κινητοποιητικό παράγοντα της ηθικής πράξης δεν διαφεύγει από το πλαίσιο του ορθολογισμού, παρότι επικαλείται ένα πρωτογενώς κινητοποιητικό θυμικό στοιχείο. Το επίκεντρο των ισχυρισμών του εντοπίζεται στη θέση πως ο σεβασμός αποτελεί ένα *μη παθολογικού* τύπου συναίσθημα. Η έγερσή του δεν ανάγεται στην δεκτικότητα του ανθρώπου στις πάσης φύσεως αισθητηριακές επιρροές, αλλά στη συνείδηση για τον καθορισμό της βούλησης από την παράσταση του ηθικού νόμου. Επομένως, η ειδοποιός διαφορά του σεβασμού εντοπίζεται στο ότι αποτελεί ένα *έλλογο συναίσθημα*, μία θυμική επενέργεια του καθαρού πρακτικού Λόγου. Η ιδιοτυπία του έγκειται στο ότι δεν οφείλει την έγερσή του σε κάποια *παθητικού τύπου* επιρροή, αλλά αποτελεί μία πρωτογενούς χαρακτήρα επενέργεια της *έλλογης δραστηριότητας* του δρώντος.

Ο ισχυρισμός πως ο σεβασμός προκαλείται από εμάς διαμέσου μίας έλλογης έννοιας («durch einen Vernuftbegriff *selbstgewirktes* Gefühl»), προϋποθέτει για τον Kant μία από τις πιο θεμελιακές παραδοχές της φιλοσοφικής του σκέψης: την παραδοχή πως η καθαρή εννοιολογική δραστηριότητα παραπέμπει στην *αυτενέργεια*

---

[290] Για την διάκριση μεταξύ «ευκρινών», «σκοτεινών» και «συγκεχυμένων» παραστάσεων στον Leibniz, αλλά και για την επίδραση της ηθικής θεωρίας του Wolff στον Kant πρβλ. Ε. Παπανούτσος, *Ηθική*, τόμ. 1ος: Αθήνα-Ιωάννινα: Δωδώνη 1956, σ. 185-187, 192-194.

[291] Είδαμε ήδη ότι, όποτε ο Kant στην *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών* μιλάει για κινητοποιητικούς λόγους της πράξης οι οποίοι εδράζονται σε συναισθήματα, εννοεί τα εμπειρικά ελατήρια. Ο βασικός σκοπός της υποσημείωσης που εξετάζουμε είναι να διακρίνει το έλλογο συναίσθημα του σεβασμού από τα εμπειρικά ελατήρια. Βλ. S. Sedgwick, *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. An Introduction*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 2008, σ. 75.

(«Spontaneität») του ανθρώπινου Λόγου.[292] Πάνω σε αυτή τη βάση δικαιολογείται ο ισχυρισμός του για την έγερση ενός *μη παθολογικού* ή έλλογου συναισθήματος. Ο πρακτικός Λόγος δεν εκλαμβάνεται σαν κάτι εξωτερικό προς τον δρώντα, αλλά αποτελεί την ίδια την πηγή της *αυτενέργειας* της πράξης του. Όπως σχολιάσαμε εκτενώς στο δεύτερο κεφάλαιο, η αυτενέργεια του Λόγου εντοπίζεται στο ότι μπορεί να αποτελέσει την πηγή καθαρών εννοιών. Οι έννοιες αυτές, είτε απαιτούν την εφαρμογή τους σε αντικείμενα μία δυνατής εμπειρίας (κατηγορίες της διάνοιας) είτε ενοποιούν την εννοιολογική συγκρότηση της εμπειρικής γνώσης (υπερβατολογικές Ιδέες του Λόγου) είτε, ακόμη, προστάζουν με απόλυτα κατηγορικό τρόπο μία βούληση (ηθικός νόμος), αποδείχνουν πως ο Λόγος στην ουσία του αποτελεί μία *δραστηριότητα* του ανθρώπινου «ψυχισμού» («Gemüt»).

Πάνω σε αυτό το συμπέρασμα εδράζεται ολόκληρο το οικοδόμημα της κριτικής φιλοσοφίας, και όπως φαίνεται η εισαγωγή του συναισθήματος του σεβασμού αποτελεί άλλη μία εφαρμογή της κριτικής φιλοσοφίας, αυτή τη φορά στο πρόβλημα της *ηθικής κινητοποίησης*.[293] Η κριτική φιλοσοφία δεν περιορίζεται μόνο στην υπόδειξη των a priori νομοθετικών ικανοτήτων του πνεύματος, αλλά και στην υπόδειξη της επενέργειας (ή της αιτιακής συνάφειας) της δραστηριότητάς τους στο πεδίο της αισθητικότητας. Η συγκρότηση ενός έλλογου και μη παθολογικού συναισθήματος, ως του κινητοποιητικού λόγου της ηθικής πράξης, φαίνεται ότι προϋποθέτει τη θεώρηση του Λόγου με τη σημασία της *πρωτογενούς δραστηριότητας* του ανθρώπινου πνεύματος, καθώς επίσης την συμπληρώνει ή την επεκτείνει. Διότι, τώρα, η αυτενέργεια του Λόγου, μέσω της a priori έννοιας ενός πρακτικού νόμου, συνεπάγεται και την παρουσία ενός έλλογου ηθικού συναισθήματος. Η αναφορά στην αυτενέργεια του Λόγου ως του θεμελίου για την έγερση του σεβασμού παραπέμπει στην κομβικής σημασίας συνάρτηση αυτού του ιδιότυπου συναισθήματος με την αναγνώριση της κανονιστικής εγκυρότητας του ηθικού νόμου.

(γ) *Η συσχέτιση του σεβασμού με τον κανονιστικό λόγο της πράξης* (*ΘΜΗ*, 4: 401_{22-28}, μτφρ. σ. 36, υποσημ.). Μέχρι στιγμής βλέπουμε πως ο σεβασμός προσδιορίζεται ως επενέργεια μίας «έλλογης έννοιας» («Vernunftbegriff»), και όχι ως επενέργεια των

[292] Ότι η έγερση του σεβασμού συνδέεται με την αυτενέργεια του Λόγου επισημαίνεται και από τον Allison. Βλ. H. E. Allison, *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals. A Commentary*, Οξφόρδη: Oxford University Press 2011, σ. 132.

[293] Στην επισήμανση αυτή μπορεί να θεμελιωθεί η απάντηση στο γιατί το συναίσθημα του σεβασμού δεν αποτελεί, όπως επισημαίνει και ο Allison, μία ad hoc λύση στο πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης. Βλ. H. E. Allison, *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals. A Commentary*, Οξφόρδη: Oxford University Press 2011, σ. 132.

αισθητηριακών επιρροών. Ο προσδιορισμός αυτός εδράζεται στην αντίστιξη ανάμεσα στην *δεκτικότητα* του δρώντος σε αισθητηριακούς επηρεασμούς και στην *αυτενεργό* δραστηριότητα της βούλησής του, δηλ. του καθαρού πρακτικού Λόγου. Τώρα ο Kant επιχειρεί να προσδιορίσει *τον τρόπο* με τον οποίο προκύπτει ο σεβασμός ως μία *επενέργεια* της έλλογης έννοιας που είναι ο ηθικός νόμος.

Εύλογα μπορεί να υποθέσει κανείς πως πρόκειται για το αναμενόμενο επόμενο βήμα, καθώς η αυτενεργός δραστηριότητα της καθαρής βούλησης ουσιαστικά ταυτίζεται με την δυνατότητα της αυτο-νομοθεσίας της. Η σύνδεση του σεβασμού με τη συνείδηση του καθορισμού της βούλησης από τον ηθικό νόμο προσδιορίζει ουσιαστικά τη συσχέτιση του κινητοποιητικού λόγου της πράξης με τον κανονιστικό της λόγο. Η ηθική κινητοποίηση προκύπτει από τη συνείδηση (ή από την επίγνωση) της κανονιστικής εγκυρότητας μίας καθαρής πρακτικής αρχής. Ο σεβασμός εγείρεται ως *ανταπόκριση σε μία αντικειμενική πρακτική αρχή* και στην *αναγνώριση* της εγκυρότητάς της. «Ό, τι γνωρίζω άμεσα ως νόμο για εμένα, το γνωρίζω με σεβασμό, που σημαίνει απλώς τη συνείδηση της *υπόταξης* [294] της βούλησής μου υπό έναν νόμο, δίχως μεσολάβηση άλλων επιρροών επί των αισθήσεών μου. Ο άμεσος καθορισμός[295] της βούλησης από τον νόμο και η συνείδηση του καθορισμού αυτού λέγονται *σεβασμός*, έτσι ώστε αυτός να θεωρείται *επενέργεια* του νόμου επί του υποκειμένου και όχι ως *αιτία* του». Όπως επισημαίνει ο Allison, ο Kant εδώ επιχειρεί να καταρρίψει τη θεμελιακή θέση των θεωρητικών του «ηθικού συναισθήματος» πως η κανονιστική εγκυρότητα των ηθικών αρχών θεμελιώνεται στο συναίσθημα. Αντιστρόφως, θέλει να υποστηρίξει ότι η θυμική διάσταση της ηθικότητας είναι *απόρροια* της κανονιστικής εγκυρότητας του ηθικού νόμου.[296]

Όμως, η ταύτιση του σεβασμού με τη *συνείδηση* της υποταγής της βούλησης σε ένα νόμο δημιουργεί άμεσα το εξής ερμηνευτικό πρόβλημα: Κατά ποιον τρόπο το *συναίσθημα του σεβασμού* προκύπτει ως *επενέργεια* μίας έλλογης έννοιας και

---

[294] Η φράση «υπόταξη της βούλησής μου» («Unterordnung meines Willens») προφανώς υποκαθιστά εδώ τον πιο τεχνικό όρο «καθορισμό της βούλησής μου» («Bestimmung meines Willens») με σκοπό να δώσει μία κατηγορική χροιά στη σύνδεση της συνείδησης για τον καθορισμό από τον ηθικό νόμο με την έγερση του σεβασμού. Ο όρος «υπόταξη» (ή «υπαγωγή») τονίζει περισσότερο τον επιτακτικό χαρακτήρα της σύνδεσης των υποκειμενικών αρχών της πράξης με την κανονιστική εγκυρότητα του ηθικού νόμου.

[295] Η φράση «άμεσος καθορισμός» δεν μπορεί παρά να εννοεί την επίγνωση ότι *μόνο* ο ηθικός νόμος καθορίζει τη βούληση.

[296] H. E. Allison, *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals. A Commentary*, Οξφόρδη: Oxford University Press 2011, σ. 132.

ταυτόχρονα *ταυτίζεται* με τη συνείδηση του καθορισμού της βούλησης από αυτήν; [297] Επίσης, αν ο σεβασμός ταυτίζεται με ένα συνειδησιακό ενέργημα, τότε με ποιον τρόπο ακριβώς συγκροτεί ένα ηθικό *συναίσθημα*; Με ποιον τρόπο ένα συνειδησιακό ενέργημα μπορεί να συνεπάγεται ένα συναίσθημα, ως επενέργειά του;[298] Η *συνείδηση* του καθορισμού της βούλησης από τον ηθικό νόμο τελείται σε επίπεδο εννοιολογικό, ενώ η συγκρότηση ενός συναισθήματος που αποτελεί τον κινητοποιητικό λόγο της πράξης, καταστέλλοντας την επίδραση των αισθητηριακών ελατηρίων, συνεπάγεται μία *ψυχολογική διεργασία*. Η διατύπωση του Kant, πως, *η συνείδηση του καθορισμού της βούλησης από τον ηθικό νόμο αποκαλείται σεβασμός* («heißt Achtung») (*ΘΜΗ*, 4: 401_{28}, μτφρ. σ. 36, υποσημ.), φαίνεται να εννοεί ότι ο σεβασμός δεν συγκροτείται ως ένα κυριολεκτικό ηθικό συναίσθημα το οποίο είναι ικανό να ασκήσει ψυχολογική επιρροή στα αισθητηριακά ελατήρια. Υπονοεί, περαιτέρω, ότι το *συνειδησιακό ενέργημα* της επίγνωσης του δρώντος για τον καθορισμό της βούλησή του από τον νόμο ταυτίζεται με τον σεβασμό γι' αυτόν, και, επομένως, οι εν λόγω δύο παράγοντες δεν αποτελούν διακριτές εκδηλώσεις της ηθικής συνείδησης. Αν είναι έτσι, όμως, τίθεται εν αμφιβόλω ο οποιοσδήποτε προσδιορισμός του σεβασμού ως συναισθήματος. [299] Και είναι βέβαια ο ίδιος ο Kant που τον προσδιορίζει διαρκώς ως *συναίσθημα* [300] (*ΘΜΗ*, 4: 401_{19}, μτφρ. σ. 36, υποσημ. ˙ *ΚΠΛ*, 5: 75, μτφρ. σ. 114).

(δ) *Είναι ο σεβασμός ένα επιφαινόμενο*[301] *της ηθικότητας;* (*ΘΜΗ*, 4: 401_{28-29}, μτφρ. σ. 36, υποσημ.). Στην αμέσως επόμενη πρόταση ο Kant επιχειρεί να εξειδικεύσει

---

[297] Ο Paton παρατηρεί εδώ ότι, στην υποσημείωση για τον σεβασμό, ο Kant δεν έχει συνειδητοποιήσει ακόμη πως μιλάει για δύο ποιοτικώς διαφορετικά είδη κινήτρων. Βλ. H. J. Paton, *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, Νέα Υόρκη: Harper 1947, σ. 67.

[298] Για τον Walker, η ανάλυση του σεβασμού είναι πολύ σκοτεινή και δεν καθιστά σαφές με ποιον τρόπο ο σεβασμός αποτελεί ένα ηθικό συναίσθημα. Δεν γίνεται καθόλου κατανοητό με ποιον τρόπο η *συνείδηση* του ηθικού νόμου μπορεί να εγείρει ένα *συναίσθημα.* Βλ. R. Walker, «Achtung in the Grundlegung», στο: O. Höffe (επιμ.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Φρανκφούρτη: Vittorio Klostermann 1989, σ. 97.

[299] Κάτι που συνεπάγεται πως τίθεται εν αμφιβόλω και η δυνατότητα της καντιανής θεωρίας για την ηθική κινητοποίηση να αποτελέσει πραγματικό ανάχωμα απέναντι στις θεωρίες των υποστηρικτών της «ηθικής αίσθησης» («moral sense»). Αν με τον «σεβασμό για τον ηθικό νόμο» δεν εννοείται ένα κυριολεκτικό συναίσθημα, τότε η κριτική των εμπειριστών απέναντι στη νοησιαρχική σύλληψη της ηθικότητας μπορεί να στραφεί και πάλι ενάντια στον Kant.

[293] Κατά τον Stratton-Lake, παρότι ο Kant ταυτίζει συχνά τον σεβασμό με τη συνείδηση του ηθικού νόμου, η πληθώρα και μόνο των αναφορών του σε αυτόν ως «συναίσθημα», καθιστούν ιδιαιτέρως απίθανη την ερμηνεία του ως μία καθαρά γνωσιακή και μόνο κατάσταση. Παρομοίως, οι Schönecker και Wood θεωρούν ότι ο σεβασμός εκφράζει ένα κυριολεκτικό συναίσθημα, διαμέσου του οποίου ο καθαρός Λόγος εκδηλώνει την κινητοποιητική του επενέργεια.. Βλ. Βλ. P. Stratton-Lake, *Kant, Duty and Moral Worth*, Λονδίνο-Νέα Υόρκη: Routledge 2000, σ. 33 ˙ D. Schönecker, A. W. Wood, *Kants "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten". Ein einführender Kommentar*, Verlag Ferdinand Schöningh: Paderborn 2002, σ. 83.

[301] Ο χαρακτηρισμός του σεβασμού ως *επιφαινομένου της ηθικότητας* δεν χρησιμοποιείται από τον Kant, αλλά από μία συγκεκριμένη ερμηνεία (την αποκαλούμενη ως «θυμοκρατική ερμηνεία»),

ακόμη περισσότερο τη σημασία τόσο του σεβασμού, ως της επενέργειας του ηθικού νόμου, όσο και της συνείδησης του δρώντος για τον καθορισμό της βούλησής του από αυτόν, εισάγοντας τώρα την έννοια της *αξίας*: «Στην πραγματικότητα ο σεβασμός είναι η παράσταση μίας αξίας που περιστέλλει (ή διαρρηγνύει) τη φιλαυτία μου». Όταν ο Kant μιλάει για την «παράσταση μίας αξίας», αναφέρεται στην εσωτερική αρχή της πράξης. Το είδος της αρχής βάσει της οποίας τελείται μία πράξη ορίζει την αξία της (*ΘΜΗ*, 4: 407, μτφρ. σ. 44). Η ηθική αξία μίας πράξης έγκειται στο αν αυτή τελείται με μοναδικό γνώμονα το καθήκον και όχι από ιδιοτελείς ή άμεσες κλίσεις.

Ο Kant στο σημείο αυτό αναφέρεται ουσιαστικά στη «δεύτερη πρόταση» για την πράξη που γίνεται από καθήκον. Η παράσταση για την ηθική αξία μίας πράξης ορίζεται βάσει της *αντικειμενικής αρχής της βουλήσεως*, ασχέτως όλων των αντικειμένων του επιθυμητικού (*ΘΜΗ*, 4: 399-400, μτφρ. σ. 34). Γι' αυτό και αντιδιαστέλλει τον ηθικό χαρακτήρα αυτής της πράξης από κάθε φίλαυτη πρόθεση, η οποία μπορεί να έχει κάποια αξία, αλλά όχι ηθική αξία (βλ. 3.4). Άρα αυτό που υποστηρίζει εδώ ο Kant είναι ότι η συνείδηση του καθορισμού της βούλησης από τον ηθικό νόμο είναι καταρχήν η επίγνωση της *απόλυτης αξίας* αυτού του νόμου. Η συγκεκριμένη επίγνωση επιφέρει τον σεβασμό, καθότι αντιδιαστέλλεται με την υποδεέστερη αξία κάθε εγωιστικής πρόθεσης ή αρχής. Μόνο στην αντικειμενική αρχή της βούλησης αποδίδεται σεβασμός, όχι σε αντικείμενα[302] των κλίσεων (*ΘΜΗ*, 4: 400, μτφρ. σ. 35).

προκειμένου να χαρακτηρίσει μία πιθανή ερμηνευτική προσέγγιση της κινητοποιητικής του λειτουργίας. Συνήθως αναφέρεται με δεικτικό τρόπο για να χαρακτηρίσει την εναντίωση σε έναν τρόπο ερμηνευτικής προσέγγισης (τη «νοησιαρχική ερμηνεία») που ισχυρίζεται ότι, για τον Kant, μονάχα η «συνείδηση του ηθικού νόμου» κινητοποιεί, δίχως καμία συνέργεια από κάποιο έλλογο συναίσθημα. Οι σχολιαστές οι οποίοι θεωρούν ότι ο σεβασμός επενεργεί στη βούληση σαν κυριολεκτικός θυμικός παράγοντας, απορρίπτουν την εξήγησή του ως μίας δευτερογενούς εκδήλωσης (δηλ. ως ενός «επιφαινομένου») της έλλογης ηθικής κινητοποίησης. Βλ. I. Morrisson, *Kant and the Role of Pleasure in Moral Action*, Athens Ohio: Ohio University Press 2008, σ. 160.

[302] Ο Schnädelbach επισημαίνει την πρόκληση που σηματοδότησε για την έννοια της «αξίας» η απόρριψη των μεταφυσικών συστημάτων και η στροφή προς το επιστημονικό ιδεώδες της αντικειμενικότητας, κατά τον ύστερο 19ο και τον 20ό αιώνα. Για να διασωθεί η έννοια της αντικειμενικής εγκυρότητας στο πλαίσιο της συγκρότησης μίας ηθικής του δέοντος, η έννοια της αξίας όφειλε να προσανατολιστεί στο πεδίο του πραγματικού, ενώ η καντιανή έννοια της αξίας που προσανατολίζεται στο «φρόνημα» και τη «βούληση» χαρακτηρίστηκε ως φορμαλιστική. Παρά τη αποδοχή της εν λόγω τάσης στην σύγχρονη σκέψη, οφείλουμε να αναλογιστούμε πόσο καταστροφική είναι για την συγκρότηση μίας δεοντοκρατικής ηθικής η απόρριψη της διάκρισης ανάμεσα στην αξία του *έλλογου προσώπου* και των *αντικειμένων των κλίσεων* που είναι τόσο θεμελιακή για την ηθική φιλοσοφία του Kant. Αλήθεια, ποια επιστήμη και ποιο «επιστημονικό ιδεώδες» θα μπορούσε να απορρίψει στα σοβαρά την συγκεκριμένη διάκριση; Βλ. H. Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831- 1933*, Φρανκφούρτη: Suhrkamp 1983, σ. 199-200.

Μπορεί ο Kant να διευκρίνισε ότι η συνείδηση του ηθικού νόμου ως της καθοριστικής εκείνης αρχής της βούλησης που έχει απόλυτη αξία και εγκυρότητα επιφέρει τον σεβασμό, αυτό όμως δεν μας διευκολύνει αναφορικά με το ερμηνευτικό πρόβλημα της κατανόησης του σεβασμού ως ενός *συναισθήματος που κατέχει ενεργό κινητοποιητικό ρόλο*. Εδώ, μάλιστα, το ζήτημα περιπλέκεται ακόμη περισσότερο, καθότι τώρα ο «σεβασμός» μοιάζει να εξομοιώνεται με μία «παράσταση», δηλ. με μία έννοια. Προκειμένου να ανευρεθεί ένας εξηγητικός μίτος της συγκεκριμένης πρότασης, οφείλουμε να στραφούμε στην ιδιαιτέρως φορτισμένη σημασία του ρήματος «abbrechen» και του ουσιαστικού «Abbruch».

Όπως συνέβη και σε άλλες περιπτώσεις, η κατανόηση όσων ισχυρίζεται ο Kant διευκολύνεται από την παρατήρηση της προσεγμένης χρήσης των λέξεων που χρησιμοποιεί. Έτσι, είναι σημαντικό να παρατηρήσουμε ότι η παράσταση της ηθικής αξίας του νόμου δεν προκαλεί απλά τη συστολή ή τον περιορισμό του εγωισμού,[303] αλλά τη διάλυσή του. Ακριβέστερα, η φράση σημαίνει ότι η παράσταση της απόλυτης αξίας του ηθικού νόμου *διαρρηγνύει* τη σύνδεση των σκοπών της έλλογης φύσης του δρώντος με τους σκοπούς της αισθητής του φύσης. Με τη φράση «Abbruch tut», ο Kant περιγράφει ως ολική τη ρήξη της ηθικότητας με τον εγωισμό. Το ρήμα «abbrechen» έχει τη σημασία της ρήξης, της ρωγμής ή της διακοπής των σχέσεων ανάμεσα σε δύο μη εφαπτόμενα πλέον μέρη. Ο σεβασμός ταυτίζεται, επομένως, όχι απλώς με την επίγνωση της αντικειμενικής αξίας του ηθικού νόμου, (κάτι που θα περιόριζε την ηθική κινητοποίηση σε ένα αποκλειστικά *γνωσιακό* ζήτημα), αλλά με τη συνείδηση μίας *ολικής ρήξης* ανάμεσα σε δύο αντιτιθέμενες αρχές και σκοπούς της πράξης. Η συνείδηση της αξίας του ηθικού νόμου συνεπάγεται την αξιακή κατεδάφιση του εγωισμού. Πρόκειται για την περιγραφή μίας ρήξης, η οποία ενώ έχει σαφή *γνωσιακή αφετηρία*, είναι παράλληλα τόσο οξεία, ώστε έχει *ψυχολογικές συνέπειες*. Αν μιλούσαμε για έναν απλό περιορισμό του εγωισμού, αν δηλ. ο Kant έλεγε πως η παράσταση της αξίας του ηθικού νόμου «μετριάζει» ή «περιορίζει» («einschränken») τον εγωισμό, θα ενέκυπτε ο σεβασμός γι' αυτόν; Όχι, γιατί η έγερσή του προϋποθέτει την ολική ρήξη της συνείδησης του ηθικού νόμου με τους σκοπούς του εγωισμού. Αρκετοί σχολιαστές αδυνατούν να κατανοήσουν σωστά την

[303] Στο τρίτο κεφάλαιο της *Κριτικής του πρακτικού Λόγου* ο Kant θα αναδείξει το σύνολο των κλίσεων ως επιμέρους εκδηλώσεις του εγωισμού: «όλες μαζί οι κλίσεις συναποτελούν τον εγωισμό» (*ΚΠΛ*, 5: 73, μτφρ. σ. 111). Εκεί, η κλίση της φιλαυτίας απλώς περιορίζεται από την επενέργεια του πρακτικού Λόγου. Ο αφανισμός της δεν είναι δυνατός, καθότι είναι μία φυσική κλίση και ενεργή πριν από τη σύλληψη του ηθικού νόμου. Στο πλαίσιο της υποσημείωσης την οποία εξετάζουμε εδώ η φιλαυτία δεν εξειδικεύεται ως επιμέρους κλίση αλλά είναι συνώνυμη του εγωισμού.

εν λόγω πρόταση, καθώς θεωρούν ότι σε αυτήν εκφράζεται η αντίστιξη της αξίας του ηθικού νόμου με τον περιορισμό της επιρροής των αισθητηριακών ελατηρίων. Στην πραγματικότητα ο Kant ισχυρίζεται κάτι πολύ πιο εκτεταμένο και σχεδόν περιφρονεί στη φράση αυτή τον απλό περιορισμό των κλίσεων από τον ηθικό νόμο. Ισχυρίζεται ξεκάθαρα πως η παράσταση της αξίας του ηθικού νόμου «διαρρηγνύει τον εγωισμό μου» («Eigentlich ist Achtung die Vorstellung von einem Werthe, der meiner Selbstliebe Abbruch thut»). Η *διάρρηξη του εγωισμού* έχει τη σημασία της αποκοπής των σκοπών του από τους σκοπούς της έλλογης φύσης. Δεν σηματοδοτείται εδώ η ανάδειξη κάποιας πρακτικής γνώσης. Πολύ περισσότερο τονίζεται μία ιεραρχική ανατροπή στα στοιχεία εκείνα που αναδεικνύονται ως βασικοί προσδιορισμοί του ανθρώπινου πράττειν. Σηματοδοτείται δηλ. μία ανατροπή στη σχέση της *ευδαιμονίας* με την *ηθικότητα*. Η εν λόγω αξιακή ανατροπή και ιεράρχηση δεν μπορεί να περιοριστεί στη συνείδηση των λογικών χαρακτηριστικών μίας πρακτικής αρχής, στη συνείδηση μίας προωθημένης γνώσης για τους αληθινούς σκοπούς των έλλογων όντων, αλλά με αυτή τη γνώση σαν αφετηρία και μόνο ο έλλογος δρων καταλήγει σε μία βαθιά, ριζική και ανατρεπτική *αυτογνωσία*.[304] Η συγκεκριμένη πρόταση πρέπει, επομένως, να κατανοηθεί σε συνάρτηση με την ακρίβεια της διατύπωσής της. Όμως, η ακρίβεια μίας βαθιάς φιλοσοφικής σκέψης εντοπίζεται και σε ό, τι αυτή παραλείπει. Έτσι, λοιπόν, είναι σημαντικό να καταλάβουμε γιατί η «διάρρηξη του εγωισμού» έχει τελείως διαφορετικές συνέπειες από τον «περιορισμό» του.

Όλοι καταλαβαίνουμε πως υπάρχει τεράστια διαφορά ανάμεσα στον απλό *περιορισμό της επιρροής των κλίσεων* και στη *διάρρηξη ανάμεσα στην ηθική συνείδηση και τον εγωισμό* του δρώντος. Ακόμη και ο πλέον υπερφίαλος, ο δίχως ηθικές αναστολές, δρων είναι πολλές φορές αναγκασμένος να περιορίσει την ικανοποίηση των εγωιστικών του επιθυμιών, υπό την πίεση της πραγματικότητας. Συχνά, μάλιστα, η περιστολή αυτή τελείται με υστεροβουλία και αποσκοπεί στην μελλοντική ικανοποίησή τους. Επομένως, ο *περιορισμός των κλίσεων* δεν προϋποθέτει πάντοτε

[304] Ο Timmons επίσης εκφράζει τη θέση πως για τον Kant η κινητοποίηση προς την πράξη αποτελεί ζήτημα της κινητοποιητικής δομής ή της ιεράρχησης των ελατηρίων («is essentially a matter of motivational structure»). Για τον Timmons, ο Kant αποδέχεται πως κάθε πράξη ενέχει τόσο ένα εννοιολογικό όσο και ένα «αισθητηριακό»- δυναμικό στοιχείο, το είδος όμως της κινητοποίησης (ηθικό ή εγωιστικό) κρίνεται από τον συσχετισμό τους. Δυστυχώς, η ανάλυση του Timmons εκλαμβάνει την συγκρότηση της «συνείδησης του ηθικού νόμου» στον Kant ως κάτι που ταυτίζεται πλήρως με την αναγνώριση της απόλυτης αξίας του ηθικού νόμου και έτσι δεν μπορεί να εξηγήσει τον τρόπο με τον οποίο προκύπτει η ηθική κινητοποιητική δομή και η διάκριση της καντιανής από την αριστοτελική θεώρηση επί του ζητήματος. Βλ. M. Timmons, «Kant and the Possibility of Moral Motivation», στο: *The Southern Journal of Philosophy*, 23 (1985): 386-390.

ένα συνειδησιακό ενέργημα του είδους εκείνου για το οποίο μιλάει ο Kant. Ο δρων με την επίγνωση της αξίας του ηθικού νόμου έχει μεταβεί σε ένα συνειδησιακό επίπεδο τέτοιο, όπου ο *σεβασμός για τον ηθικό νόμο* ταυτίζεται τόσο με την παράσταση της *απόλυτης* αξίας του (*γνωσιακή* σφαίρα του πράττειν) όσο και με τη διάρρηξη του εγωιστικών κλίσεων (*ψυχολογική* σφαίρα του πράττειν). Οι σκοποί της *ηθικότητας* και οι σκοποί της *ευδαιμονίας* θεωρούνται πλέον ως μη επικαλυπτόμενες επιδιώξεις της ηθικής πράξης. Ο Kant επιχειρεί επισταμένως να το καταδείξει αυτό στο πρώτο μέρος του έργου, αναλύοντας παραδείγματα πράξεων στις οποίες η επιδίωξη της ευδαιμονίας συμβαδίζει με την *μη παραβίαση* των αρχών της ηθικότητας (*ΘΜΗ*, 4: 397, μτφρ. σ. 30-31). Το πρόβλημα που αναδεικνύουν τα συγκεκριμένα παραδείγματα είναι η παρουσία μίας *απατηλής ηθικής συνείδησης*, κατά την οποία οι εγωιστικοί σκοποί της αισθητής φύσεως των δρώντων επιδοκιμάζονται, υπό τον όρο εκείνοι να μην κατηγορηθούν ως ανήθικοι δρώντες.[305] Η αξία του ηθικού νόμου αναγνωρίζεται ως *σχετική* αξία, καθότι η ηθικότητα τίθεται υπό τον όρο της ικανοποίησης φίλαυτων σκοπών.

Κατά κάποιο τρόπο, η καντιανή ανάλυση στο συγκεκριμένο σημείο είναι ριζοσπαστική με την εξής σημασία. Ο Kant ισχυρίζεται ουσιαστικά ότι ο συμβατικός

[305] Με αφετηρία το συγκεκριμένο συμπέρασμα που είναι έκδηλο κατά την πορεία της καντιανής ανάλυσης στο πρώτο μέρος της *Θεμελίωσης της μεταφυσικής των ηθών*, θα μπορούσε να ορθωθεί μία υπεράσπιση της καντιανής ηθικής σκέψης, έναντι της νιτσεϊκής κριτικής της. Ο Nietzsche θεωρούσε ότι κάθε είδος δεοντοκρατικής ηθικής καθολικεύει συμβατικούς κανόνες οι οποίοι καθιστούν δυνατή την κοινωνική συνύπαρξη, και δεν θεμελιώνει πραγματικά γνήσιες ή νέες αξίες. Θεωρούσε κατ' επέκταση ότι ανάλογες ηθικές θεωρήσεις, όπως η καντιανή, καταλήγουν στην αποδοχή μίας αντεστραμμένης εικόνας των αξιών, αποδυναμώνοντας την ικανότητα των «ανώτερων ανθρώπων» για μία μοναδική και ενστικτώδη δημιουργία αξιών και αρχών, προκειμένου να επιτύχουν την «ολοκλήρωση» ή την «υπέρβαση» του εαυτού τους. Εντός αυτού του νιτσεϊκού αξιακού πλαισίου εντάσσεται και η εργαλειακή θεώρηση των έλλογων δρώντων. Ο Kant όμως αποδεικνύει εδώ πως στην πραγματικότητα οι κοινωνικές συμβάσεις οφείλονται στη σκοπιά της εργαλειακής ή της εγωιστικής θεώρησης των σκοπών της πράξης. Από τη σκοπιά αυτή και μόνο η αποδοχή των κανονιστικών αρχών αποτελεί μία ακόμη κοινωνική σύμβαση. Πρέπει, επομένως, να γίνει διάκριση ανάμεσα στην κενή αποδοχή της ηθικότητας και στη θεμελίωση των κανονιστικών της αρχών στον καθαρό πρακτικό Λόγο. Στην πραγματικότητα, η αντεστραμμένη συνείδηση των αξιών συγκροτείται στη βάση της *αποδοχής της ηθικότητας*, υπό την προϋπόθεση της επίτευξης του προσωπικού συμφέροντος. Αυτό δηλ. που ο Nietzsche εκλάμβανε ως το πραγματικό νόημα της αξίας (το αυστηρά προσωπικό, το εγωιστικό, το εργαλειακό) είναι στην ουσία το *συμβατικό* και όντως αντεστραμμένο νόημά της. Το ορθό κριτήριο των αξιών έγκειται στην αντιστροφή της προαναφερθείσας σχέσης ανάμεσα στην ηθικότητα και τον εγωισμό. Η συγκρότηση της ηθικής συνείδησης, υπό το πρίσμα της σωστής ιεράρχησης των σκοπών της έλλογης φύσης έναντι των σκοπών της αισθητής φύσης των δρώντων, αναδεικνύεται ως το ορθό μέτρο για την αποτίμηση της αξίας των πράξεων. Η ανεύρεση του εν λόγω κριτηρίου αποτελεί μέγιστο επίτευγμα της καντιανής ηθικής και υπερτερεί σαφώς έναντι των νατουραλιστικών κριτηρίων. Παρ' όλα αυτά η καντιανή επιχειρηματολογία δεν έχει αναδειχθεί από την πλευρά των αμερόληπτων σχολιαστών της νιτσεϊκής σκέψης, με συνέπεια μεγάλο μέρος της σύγχρονης συζήτησης να αναμασάει επικίνδυνα και ασύστατα επιχειρήματα περί «ανωτερότητας» ή «κατωτερότητας» των ανθρώπων. Βλ. B. Leiter, *Νίτσε και ηθική. Ένας οδηγός ανάγνωσης*, Αθήνα: Οκτώ 2009, σ. 137-148 ˙ G. Deleuze, *Ο Νίτσε και η φιλοσοφία*, Αθήνα: Πλέθρον 2002, 133-137.

χαρακτήρας της ηθικής, δηλ. η αποδοχή της *σχετικής* αξίας του ηθικού νόμου, πρέπει να αναχθεί στην φιλαυτία και στην αισθητή φύση των δρώντων. Τα φυσιοκρατικά επιχειρήματα των σοφιστών και των σύγχρονων οπαδών τους επιχειρούσαν πάντοτε να αναδείξουν τον σχετικό και συμβατικό χαρακτήρα της ηθικότητας, αποδίδοντάς τον στην φυσική «αδυναμία», στην έλλειψη προσωπικών τελειοτήτων και ιδιοτελών σκοπών.[306] Με ένα αναμενόμενο λογικό άλμα προσδιόρισαν συλλήβδην το φαινόμενο της ηθικότητας ως ένα εγχείρημα αναίρεσης αυτής της έλλειψης, διαμέσου της αποδοχής μίας κίβδηλης και ομοιογενούς καθολικότητας των πρακτικών αρχών. Η καντιανή ανάλυση, παρότι περιγελάστηκε ως «κρύα» και «αυστηρή», είναι ιδιοφυής, διότι καταφέρνει να δείξει πως η «συμβατική» αποδοχή της ηθικότητας ανάγεται στην μη διάρρηξη των σκοπών της με αυτούς της ευδαιμονίας. Η «συμβατική» αποδοχή του ηθικού νόμου δεν αποτελεί ειδοποιητικό γνώρισμα της ηθικότητας, αλλά μία συνθήκη για την ικανοποίηση των εγωιστικών σκοπών. Η γνήσια ηθικότητα δεν μπορεί να διακριθεί από την αναγνώριση της απόλυτης αξίας του ηθικού νόμου, ενώ η αποδοχή του τελευταίου ως ενός όρου για να αποφευχθεί ο προσδιορισμός των δρώντων ως «ανήθικων» οφείλεται στο εγχείρημα εκπλήρωσης των σκοπών της φίλαυτης ευδαιμονίας. Το *αίσθημα* του σεβασμού πρέπει, επομένως, να κατανοηθεί ως η ειδοποιός διαφορά ανάμεσα στην *συμβατική* αποδοχή του ηθικού νόμου και στην «συνείδηση του ηθικού νόμου». Πρέπει να κατανοηθεί ως το σημείο τομής που διακρίνει αυτά τα δύο φαινόμενα του έλλογου πράττειν.

Στην υπό εξέταση πρόταση δεν ταυτίζεται ο σεβασμός με την απλή παράσταση μίας έννοιας, όπως βιαστικά συμπεραίνουν αρκετοί σχολιαστές,[307] αλλά στην πραγματικότητα ο σεβασμός είναι το αποτέλεσμα *της συνειδησιακής σύγκρουσης* ανάμεσα στην παράσταση της αξίας του νόμου και στην επιθυμία ικανοποίησης του εγωισμού του δρώντος. Στην ανάλυση του Kant δεν υφίσταται καμία απλώς *γνωσιακή* διάσταση στην αναγνώριση της απόλυτης αξίας του ηθικού νόμου, δίχως αυτή να συνεπάγεται κάποια ψυχολογική συνάμα επενέργεια. Ο «σεβασμός για τον ηθικό νόμο» δεν προκύπτει ως απόρροια μίας ήδη κατασταλαγμένης ηθικής συνείδησης,

---

[306] Βλ. Πλάτων, *Γοργίας*, 483c ˙ *Πολιτεία*, 344c.

[307] Βλ. R. Walker, «Achtung in the Grundlegung», στο: O. Höffe (επιμ.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Φρανκφούρτη: Vittorio Klostermann, 1989, σ. 97-98, A. Reath, «Kant's Theory of Moral Sensibility: Respect for the Moral Law and the Influence of Inclination», στο: A. Reath, *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory*, Οξφόρδη: Clarendon Press 2006, σ. 8-31.

αλλά αποδίδεται στον ηθικό νόμο από τον δρώντα εκείνον που *γνωρίζει* και *αισθάνεται* τη συνειδησιακή σύγκρουση εντός του, και κατ' επέκταση την ανατροπή της ιεράρχησης στις αρχές της πράξης του.

Μπορούμε τώρα να καταλάβουμε γιατί ο «σεβασμός για τον ηθικό νόμο» δεν ταυτίζεται εξολοκλήρου με μία παράσταση, παρά αποτελεί *και ένα συναίσθημα* το οποίο έχει μεν γνωσιακή αφετηρία, αλλά *μορφοποιείται με έρεισμα την συνειδησιακή σύγκρουση* ανάμεσα στον ηθικό νόμο και τον εγωισμό. Ο σεβασμός, το *συναίσθημα* εκείνο για το οποίο κάνει λόγο ο Kant ήδη από την πρώτη πρόταση της υποσημείωσης που εξετάζουμε, δεν είναι τίποτε άλλο από την «θυμική» ή την ψυχολογική συνέπεια της συνειδησιακής σύγκρουσης του δρώντος ανάμεσα στους ανταγωνιστικούς σκοπούς της έλλογης με την αισθητή του φύση.

Δεν νομιμοποιείται κανείς να εκμεταλλευτεί την παραπάνω πρόταση και να υποστηρίξει ότι ο σεβασμός δεν κατανοείται σαν κάποιο κυριολεκτικό συναίσθημα, επειδή δήθεν τον ταυτίζει ο Kant με μία «παράσταση». Η πρόταση είναι σαφέστατη: ο σεβασμός κατανοείται ως ταυτόσημος με την παράσταση μίας αξίας που έχει συγκλονίσει τις κανονιστικές αξιώσεις των εγωιστικών αρχών, με τη σημασία πως δεν μπορεί να διακριθεί από την εν λόγω παράσταση. Ο σεβασμός δεν μπορεί να περιγράφεται ξεκάθαρα από τον Kant σαν ένα «συναίσθημα» και λίγες προτάσεις αργότερα να ταυτίζεται με μία παράσταση. Ένα συναίσθημα δεν ταυτίζεται ποτέ με μία παράσταση, αλλά μπορεί να βρίσκεται σε *αιτιακή συνάφεια* με αυτήν. Θα εξετάσουμε αναλυτικά παρακάτω τα μοιραία λάθη της «νοησιαρχικής ερμηνείας» (βλ. κεφ. 4), ήδη, όμως, συμπεραίνουμε πως κάποιες βασικές παραδοχές της δεν μπορούν να ισχύουν. Ο σεβασμός με σαφήνεια κατανοείται ως κυριολεκτικό συναίσθημα, ενώ επίσης τελεί σε εσωτερική συνάφεια με την παράσταση της απόλυτης αξίας του ηθικού νόμου και δεν ταυτίζεται με εκείνη.[308] Ούτε πρέπει να εκληφθεί ως ένα *επιφαινόμενο της ηθικής συνείδησης*, δηλ. σαν κάτι που δεν έχει κινητοποιητική επιρροή, αλλά προϋποθέτει τον προγενέστερο «συνειδησιακό» ή «γνωσιακό» περιορισμό των κλίσεων. Είδαμε ότι ο απλός περιορισμός της κινητοποιητικής επιρροής των κλίσεων δεν μπορεί να αποτελεί ειδοποιό γνώρισμα της «συνείδησης του ηθικού νόμου», έτσι ώστε να χρησιμοποιηθεί ως ο κύριος όρος

[308] Η ανάλυσή μας αποδεικνύει ότι ο Guyer δεν έχει δίκιο όταν ισχυρίζεται πως στην συγκεκριμένη πρόταση ο Kant περιγράφει τον σεβασμό ως εάν το συναίσθημα αυτό να είναι απλώς ένα επιφαινόμενο. Βλ. P. Guyer, «Moral Feelings in the *Metaphysics of Morals*», στο: L. Denis (επιμ.), *Kant's Metaphysics of Morals. A Critical Guide*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 2010, σ. 134.

για τη συγκρότησή της. Εκείνο που προϋποτίθεται του συναισθήματος του σεβασμού είναι η συγκρότηση μίας αξιακής και συνειδησιακής αντιπαράθεσης ανάμεσα στον ηθικό νόμο και τον εγωισμό, η οποία αντανακλά μία ριζική σύγκρουση των σκοπών της ηθικότητας με αυτούς της ευδαιμονίας. Η αντιπαράθεση της «συμβατικής» αποδοχής της ηθικότητας με την αναγνώριση της απόλυτης αξίας του ηθικού νόμου αποτελεί το θεμέλιο για τη συγκρότηση της συνάφειας ανάμεσα στην «συνείδηση του ηθικού νόμου» και την πρόκληση του συναισθήματος του σεβασμού.

Καταλήγουμε λοιπόν στο συμπέρασμα πως ο σεβασμός είναι το συναίσθημα που προκύπτει από τον *ριζικό* χαρακτήρα του ρήγματος ανάμεσα στην αξία του ηθικού νόμου και τον εγωισμό, το οποίο ρήγμα εκλαμβάνεται ως το αυθεντικό κριτήριο για τη συγκρότηση της συνείδησης του ηθικού νόμου.[309] Αυτό επιβεβαιώνεται και από την ανάλυση της *Κριτικής του πρακτικού Λόγου*, όπου ο Kant, δίχως να αναφέρει, όπως κάνει εδώ, την έγερση του σεβασμού από την παράσταση μίας ανώτερης αξίας, συνδέει άμεσα την έγερση του συναισθήματος του σεβασμού με την καταρράκωση της αλαζονείας, η οποία αποτελεί την πλέον ακραία εκδήλωση του εγωισμού (*ΚΠΛ*, 5: 73, μτφρ. σ. 111). Οι δύο διακριτές αναφορές για την έγερση του σεβασμού στα δύο κύρια ηθικά έργα του Kant δεν έρχονται σε σύγκρουση, αλλά συμπληρώνουν η μία την άλλη και επιβεβαιώνουν την αλληλουχία των παραγόντων πάνω στα οποία δομείται η ηθική συνείδηση. Η παράσταση της απόλυτης αξίας του νόμου και η «καταρράκωση» (επίσης έντονα φορτισμένη λέξη, η οποία υποδηλώνει πάλι τον αμοιβαίο αποκλεισμό των σκοπών της ηθικότητας και της ευδαιμονίας) της

[309] Η ανάλυσή μας εδώ βρίσκεται σε αντιπαράθεση με την αντίστοιχη του Walker. Ο Walker ισχυρίζεται πως ο Kant στη *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών* χρησιμοποιεί πράγματι τον σεβασμό σαν ένα ηθικό συναίσθημα το οποίο μας παρακινεί με κάποιο «μυστηριώδη τρόπο». Αντιθέτως, στα μεταγενέστερα έργα του το εκλαμβάνει σαν ένα «ενδοσκοπικό συναίσθημα» που εγείρεται από τη συνείδησή μας για το μεγαλείο του ηθικού νόμου. Η ταύτιση της συνείδησης του ηθικού νόμου και της εγκυρότητάς του με τον σεβασμό οδηγεί τον Walker στην άποψη πως ο σεβασμός αντιπροσωπεύει μία γνωσιακή, και όχι μία ψυχολογική κατάσταση του δρώντος. Η δική μας ανάλυση θέλει να καταδείξει πως η σημασιολογική περιγραφή του ρήγματος ανάμεσα στην ηθικότητα και τον εγωισμό *δεν αποκλείει* τη θεώρηση του σεβασμού ως *ψυχολογικής* συνέπειας, άμεσα συνυφασμένης με τη συνείδηση της αξίας του ηθικού νόμου. Άλλωστε, η αναφορά του Walker στο σεβασμό σαν έναν «ενδοσκοπικό συναίσθημα» καθιστά πιο μυστηριώδη την εξήγηση τόσο του χαρακτήρα του όσο και της επενέργειάς του στους υποκειμενικούς όρους συγκρότησης της πράξης (δηλ. στα ελατήρια της προαίρεσης). Είναι τελείως αδύνατο να κατανοήσουμε με φιλοσοφικούς όρους την κινητοποιητική επιρροή ενός «ενδοσκοπικού συναισθήματος». Άλλωστε, όπως θα δείξουμε παρακάτω (βλ. 3.7.6), ο Kant στην «Διαλεκτική του καθαρού πρακτικού Λόγου» επικαλείται τη δυνατότητα μίας ενδοσκοπικής ικανοποίησης από τη συνείδηση της ενάρετης κατάστασής μας, αλλά επιμελώς αποφεύγει να την αποκαλέσει συναίσθημα. Υποστηρίζει μάλιστα, ότι η έννοια ενός «νοητικού συναισθήματος» θα ήταν αντιφατική (*ΚΠΛ*, 5: 117, μτφρ. σ. 173). Επομένως, θα πρέπει να αποκλείσουμε την πιθανότητα ο Kant να κατανοεί τον σεβασμό με τη σημασία ενός «ενδοσκοπικού συναισθήματος», ή ως κάτι που ταυτίζεται με μία «παράσταση», διότι όλα αυτά τα εκλαμβάνει ως αντιφατικά και ουτοπικά. Βλ. R. Walker, «Achtung in the Grundlegung», στο: O. Höffe (επιμ.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Φρανκφούρτη: Vittorio Klostermann 1989, σ. 98.

αλαζονείας εκφράζουν τη ρήξη που δομεί την ηθική συνείδηση, δηλ. την επίγνωση της απόλυτης αξίας του ηθικού νόμου. Μένει να δούμε τώρα με ποιον τρόπο κατανοείται ο σεβασμός ως η *επενέργεια* αυτής της ρήξης.

Η φαινομενική εξίσωση της «παράστασης μίας ανώτερης αξίας» με το «συναίσθημα του σεβασμού» έχει οδηγήσει πολλούς σχολιαστές στην άποψη πως για τον Kant ο σεβασμός δεν εννοείται σαν ένα κυριολεκτικό συναίσθημα, αλλά σαν ένα *επιφαινόμενο* ή σαν μία μεταγενέστερη εκδήλωση της ηθικής γνώσης. Εκλαμβάνεται δηλ. ως μία δευτερογενής συνέπεια της συνείδησης για την εγκυρότητα του ηθικού νόμου, η οποία δεν κινητοποιεί σαν ένας ψυχολογικός, αλλά καθαρά ως ένας γνωσιακός παράγοντας.[310] Ακόμη περισσότερο υπονοείται ότι το ηθικό συναίσθημα του σεβασμού αποτελεί απόρροια της *κινητοποίησης των δρώντων διαμέσου της ηθικής γνώσης*, και το ίδιο δεν εκφράζει κάποιον πρωτογενή κινητοποιητικό παράγοντα. Με αφετηρία την ταύτιση του σεβασμού με την παράσταση της αξίας του ηθικού νόμου εκκινούν όλες οι *νοησιαρχικές* θεωρήσεις της καντιανής θεωρίας

[310] Ο Reath, για παράδειγμα, θεωρεί πως η πρωταρχική σημασία που ο Kant αποδίδει στο σεβασμό είναι η συνείδηση της εγκυρότητας του ηθικού νόμου και του άμεσου καθορισμού της βούλησης από αυτόν. Έτσι, η βασική διάσταση του σεβασμού είναι «πρακτική» («practical») ή «διανοητική» («intellectual»). Ο σεβασμός έχει και μία «θυμική» («affective») διάσταση η οποία εκφράζεται στην καταστολή των αισθητηριακών κλίσεων. Αυστηρά μιλώντας, όμως, δεν είναι το *συναίσθημα του σεβασμού* αυτό που αποδυναμώνει τις κλίσεις, ισχυρίζεται ο Reath. Η κινητοποίηση έγκειται μονάχα στην «διανοητική» διάσταση του σεβασμού. Η «θυμική» του διάσταση ταυτίζεται με την *εμπειρία της καταστολής των κλίσεων*. Άρα, ο Reath εκλαμβάνει τη θυμική διάσταση του σεβασμού ως μία δευτερογενή επενέργεια ή ως ένα επιφαινόμενο της ηθικής γνώσης. Ο Reath εδράζει το επιχείρημά του, μεταξύ άλλων, και στη θέση πως ο σεβασμός δεν είναι ένα ελατήριο που συγκροτεί την εγκυρότητα του νόμου, αλλά ένα ελατήριο που εξαρτάται από αυτήν. Σε αντίθεση με τον Reath, η δική μας ερμηνεία εδράζεται στη θέση πως η συνείδηση της εγκυρότητας του ηθικού νόμου δεν μπορεί να διακριθεί από το ριζικό ρήγμα που αυτή συνεπάγεται ανάμεσα στην ηθικότητα και τον εγωισμό. Η έγερση του σεβασμού δεν μπορεί να αποτελεί μία *συνέπεια* της εμπειρίας καταστολής των κλίσεων, *επειδή ακριβώς* ο σεβασμός *ταυτίζεται* με τη συνείδηση της απόλυτης αξίας του ηθικού νόμου. Οπότε, ο σεβασμός, σαν συναίσθημα, οφείλεται στην ήδη υπάρχουσα συνείδηση του ρήγματος μεταξύ ηθικότητας και εγωισμού και δεν προϋποθέτει καμία ηθική *εμπειρία*. Η ταύτιση της συνείδησης της αξίας του νόμου με τον σεβασμό είναι που αφήνει ανοιχτό το ενδεχόμενο της ψυχολογικής επίδρασης εκ μέρους του σεβασμού. Ο Kant δεν κατανοεί την εν λόγω ταύτιση ως εννοιολογική αλλά ως άμεση συνεπαγωγή. Υπονοεί μία αναγκαία αιτιακή συνάφεια ανάμεσα στους δύο όρους, και όχι σύμπτωση του εννοιολογικού τους περιεχομένου. Άλλωστε, η ανάλυσή του έχει σαν επίκεντρό της τη θέση πως ο σεβασμός είναι ένα συναίσθημα που *προκαλείται* από την έννοια του νόμου. Η ανάγνωση του Reath, την οποία θα εξετάσουμε αναλυτικότερα στη συνέχεια (βλ. 4.1.1), αποτελεί ουσιαστικά μία ερμηνεία που επαναφέρει ή επαναδιατυπώνει την προβληματική της προ-κριτικής νοησιαρχικής αντιμετώπισης του ηθικού ελατηρίου, η οποία αδυνατούσε να κατανοήσει την εναρμόνισή του τελευταίου με την «κρίση της διάνοιας». Με ποιον τρόπο μία καθαρά έλλογη έννοια επιδρά ως κινητοποιητικός λόγος της πράξης, από τη στιγμή που η ηθικότητα δεν εφάπτεται με τη συναισθηματική συγκρότηση του δρώντος, αλλά με μία μεταγενέστερη της πράξης ηθική εμπειρία του, όπως ισχυρίζεται ο Reath; Το πρόβλημα με τη συγκεκριμένη ερμηνεία είναι ότι στην ουσία διακρίνει την ηθική κινητοποίηση διαμέσου της ηθικής γνώσης από τους υποκειμενικούς όρους εκτέλεσης της πράξης, κάτι που φυσικά απομακρύνεται από τον σκοπό του Kant να κατανοήσει με ποιον τρόπο αυτά συνυφαίνονται μεταξύ τους. Βλ. A. Reath, «Kant's Theory of Moral Sensibility: Respect for the Moral Law and the Influence of Inclination», στο: *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory*, Οξφόρδη: Clarendon Press 2006, σ. 8-31.

για την ηθική κινητοποίηση, για τις οποίες θα μιλήσουμε διεξοδικά παρακάτω (κεφ. 4). Οι εν λόγω θεωρήσεις εδράζονται στην παραδοχή πως ο σεβασμός αποτελεί το ελατήριο ή τον κινητοποιητικό λόγο της πράξης, μόνο καθόσον αυτός *δεν έχει πραγματική ψυχολογική διάσταση*, μονάχα δηλ. καθόσον δεν επιδρά στην πράξη ως συναίσθημα. Μία τέτοια πρωτογενής κινητοποιητική λειτουργία του σεβασμού θα σήμαινε ότι το ηθικό ελατήριο επενεργεί εν είδει «ψυχικής ενόρμησης», η οποία θα ακύρωνε την αυτονομία του Λόγου. Ο σεβασμός ταυτίζεται έτσι με την *γνωσιακή του διάσταση*, δηλ. με την δυνατότητα *κατανόησης* της εγκυρότητας του νόμου και ουσιαστικά συγχέεται ή ταυτίζεται με αυτήν, καθόσον αφορά την δυνατότητα άσκησης κινητοποιητικής επιρροής στους γνώμονες της προαίρεσης.

Αντίθετα από μία τέτοια προσέγγιση, η έρευνά μας θέλει να υποστηρίξει πως το γεγονός ότι ο σεβασμός εκλαμβάνεται ως συνέπεια της αναγνώρισης της αξίας του ηθικού νόμου δεν οδηγεί κατ' ανάγκην στη θέση πως αυτός δεν αποτελεί έναν παράγοντα που συνεργεί στην ηθική πράξη με τρόπο ψυχολογικό. Ακόμη και αν ο σεβασμός αποτελεί ένα παράγωγο της ηθικής γνώσης, το κρίσιμο σημείο είναι αν μπορεί να αποτελέσει τον *κινητοποιητικό λόγο* της πράξης. Το γεγονός ότι ένα θυμικό στοιχείο (εν προκειμένω ένα ηθικό συναίσθημα) προσδιορίζεται ως παράγωγο της συνείδησης για την απόλυτη αξία του ηθικού νόμου δεν επισφραγίζει αρνητικά τη δυνατότητά του να έχει *πρωτογενή* κινητοποιητική ισχύ. Η συνείδηση του καθορισμού της βούλησης από τον ηθικό νόμο δεν ενέχει μονάχα την κανονιστική διάσταση της αναγνώρισης της απόλυτης εγκυρότητάς του. Η διάσταση αυτή δομείται πάνω στην αντίστιξη της «συμβατικής» με την «απόλυτη» αποδοχή του ηθικού νόμου, μία συνειδησιακή κατάσταση που έχει σαν συνέπεια τη ριζική ρήξη ανάμεσα στην ηθικότητα και τον εγωισμό. Η ρωγμή ανάμεσα στους σκοπούς της ηθικότητας και της ευδαιμονίας αποτελεί παράγοντα πρόκλησης μίας αντίστροφης ψυχολογικής επίδρασης στα ελατήρια των δρώντων, και δεν συνιστά ένα *συνειδησιακό* ενέργημα με γνωσιακές και μόνο διαστάσεις.

Με την παραδοχή μίας *αντίστροφης ψυχολογικής επίδρασης* δεν υπονοούμε πως η συγκρότηση του ηθικού ελατηρίου του σεβασμού συνεπάγεται τη σύσταση μίας ψυχολογικής διαμάχης ανάμεσα σε αυτόν και τις αισθητηριακές κλίσεις. Η περιγραφή του καθορισμού της βούλησης με όρους «διαμάχης» ανάμεσα σε αντιτιθέμενες κινητοποιητικές ψυχικές δυνάμεις βρίσκεται σε αντίθεση με την καντιανή σύλληψη του ελεύθερου αυτεξούσιου των ελλόγων όντων και της αυτενέργειας της προαίρεσης (βλ. 2.4, 3.5.2, 3.7.3). Εννοούμε την άποψη του Kant πως η συνείδηση του

καθορισμού της βούλησης από τον ηθικό νόμο γίνεται το έναυσμα για την έγερση ενός συναισθήματος ευαρέσκειας ή ηδονής, το οποίο διαμέσου του σεβασμού κινητοποιεί την ηθική πράξη[311] (*ΚΠΛ*, 5: 116, μτφρ. σ. 172 · *ΘΜΗ*, 4: 460, μτφρ. σ. 123-124 · *ΜΗ*, 6: 399, μτφρ. σ. 251). Κατά τον τρόπο αυτό, η σύνδεση του επιθυμητικού με το συναίσθημα της ηδονής παύει να αποτελεί αποκλειστικό χαρακτηριστικό γνώρισμα ενός εμπειρικώς καθορισμένου από τις κλίσεις επιθυμητικού και γίνεται *ψυχολογικό γνώρισμα* της ηθικώς καθορισμένης βούλησης, κάτι άλλωστε που το επιτρέπει ο ορισμός των εννοιών του «επιθυμητικού» και της «ηδονής» που παρέχει ο Kant (*ΚΠΛ*, 5: 9, μτφρ. σ. 21).

Για να γίνει απόλυτα κατανοητός ο ισχυρισμός του Kant θα πρέπει να διακρίνουμε τα εξής δύο διαφορετικά ζητήματα: (1) Έχει το συναίσθημα του σεβασμού κάποιο *ψυχολογικό θεμέλιο*; Προϋποθέτει δηλ. η συγκρότησή του ένα συναίσθημα ηδονής ή μία επιθυμία; (2) Είναι το συναίσθημα του σεβασμού ένας θυμικός παράγοντας που μπορεί να ασκήσει *ψυχολογική επίδραση* κατά την εκτέλεση της ηθικής προσταγής; Το ζήτημα (2) δεν συναρτάται από το ζήτημα (1). Στην πραγματικότητα το ζήτημα (2) συναρτάται περισσότερο με το αν (3) οι αρχές της φιλαυτίας, προκειμένου να αποτελέσουν τα ελατήρια της πράξης, προϋποθέτουν την ψυχολογική επιρροή των εμπειρικών επιθυμιών στους γνώμονες της προαίρεσης, και με το αν η καταστολή τους απαιτεί μία *αντίστροφη* ψυχολογική επιρροή. Θα εξετάσουμε αμέσως το γιατί.

Καταρχάς θα πρέπει να σημειώσουμε και πάλι τη σπουδαιότητα της κατανόησης πως η καντιανή θεώρηση θέλει να διαφοροποιηθεί τόσο από την χιουμιανή θεωρία κινητοποίησης, όσο και από τη νοησιαρχική της σχολής Leibniz / Wolff[312]. Ως προς

---

[311] Η σταθερή άποψη του Kant πως η ηθική θεωρία πρέπει να αποκλείσει κάθε αναφορά σε ζητήματα εμπειρικής ψυχολογίας ή ανθρωπολογίας έχει οδηγήσει πολλούς αναγνώστες του στην πλήρη υποβάθμιση του ζητήματος της ηθικής ψυχολογίας για την κατανόηση της ηθικής πράξης. Όμως, ο παραμερισμός της ψυχολογίας εκ μέρους του Kant δεν αφορά την κατανόηση της *ηθικής πράξης*, αλλά τη συγκρότηση και θεμελίωση της *ανώτατης αρχής της ηθικότητας*. Η κατανόηση της ηθικής πράξης εντάσσει και την αισθητικότητα στο πλαίσιο της έρευνας και τη σχέση της με τον καθαρό πρακτικό Λόγο. Έτσι, λοιπόν, η καντιανή θεωρία της ηθικής κινητοποίησης είναι στον πυρήνα της μία έρευνα στο πεδίο της ηθικής ψυχολογίας. Σχετικά με αυτό το κομβικό ζήτημα θα μπορούσαμε να παραπέμψουμε στον Beck ο οποίος, εξετάζοντας τη καντιανή θεωρία της ηθικής κινητοποίησης στην *Κριτική του πρακτικού Λόγου*, κάνει το εισαγωγικό σχόλιο πως ο Kant ερευνά ένα ξεκάθαρο ψυχολογικό-ηθικό πρόβλημα. Το πρόβλημα αναφέρεται στον τρόπο δια του οποίου «ένα ον στον κόσμο των φαινομένων, διαμέσου της γνώσης που έχει ενός νόμου του νοητού κόσμου, μπορεί να ελέγξει την πράξη του, έτσι ώστε αυτός ο νόμος να καταστεί αποτελεσματικός («effective»)». Βλ. L. W. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Σικάγο: Chicago University Press 1960, σ. 212.

[312] Τη σπουδαιότητα της κατανόησης πως η καντιανή θεωρία για την ηθική κινητοποίηση αντιτίθεται τόσο στις εμπειριστικές όσο και στις ορθολογικές θεωρήσεις τονίζει επίσης ο Timmons. Βλ. M. Timmons, «Kant and the Possibility of Moral Motivation», στο: *The Southern Journal of Philosophy*, 23 (1985): 378.

την πρώτη, διαφοροποιείται, περιγράφοντας τον σεβασμό σαν τον κινητοποιητικό λόγο της πράξης, ο οποίος προϋποθέτει την επίγνωση της απόλυτης *κανονιστικής εγκυρότητας* του ηθικού νόμου και απορρέει από αυτήν.[313] Το ζήτημα (1) απαντάται επομένως αρνητικά. Προφανώς και ο σεβασμός δεν κατανοείται από τον Kant ως ένα ηθικό συναίσθημα που θεμελιώνεται στην ηδονή ή σε κάποια επιθυμία, ούτε κρίνεται μέσω αυτού η εγκυρότητα του ηθικού νόμου.

Από την άλλη, πρέπει να εντοπίσουμε στο εγχείρημα του Kant να περιγράψει το principium executionis της ηθικής πράξης, και την ανάγκη διαφοροποίησής του από τις νοησιαρχικές θεωρήσεις του πρακτικού Λόγου, στις οποίες εντάσσεται και η δική του προ-κριτική θεώρηση. Η διαφοροποίηση αυτή θα μπορούσε να θεμελιωθεί μόνο με τη πιθανότητα καταφατικής απάντησης στο ερώτημα (2). Η ανάλυση της ηθικής ψυχολογίας του σεβασμού στη *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών* δεν επιτρέπει ακόμη μία σαφή απάντηση σε αυτό, υποστηρίζουμε όμως πως δεν υπάρχουν ακλόνητα στοιχεία που να απαγορεύουν μία καταφατική απάντηση.

Κάποια σαφή ένδειξη διαφοροποίησης από τη νοησιαρχική θεώρηση της ηθικής ψυχολογίας μπορούμε κάλλιστα να βρούμε στο τρίτο μέρος του έργου, όπου ο Kant αναζητάει στην ικανότητα του Λόγου τη δυνατότητα να *εμπνέει ένα συναίσθημα χαράς* από την εκπλήρωση του καθήκοντος[314] (*ΘΜΗ*, 4: 460, μτφρ. σ. 123-124). Παρ' όλα αυτά, στην «Διαλεκτική του καθαρού πρακτικού Λόγου», επιχειρώντας ο Kant να εξιχνιάσει την αιτιακή συνάφεια ανάμεσα στην αρετή και την ευδαιμονία, επισημαίνει μεν ότι η συνείδηση του άμεσου καθορισμού της βούλησης από τον ηθικό νόμο «είναι πάντοτε η αιτία μίας αρέσκειας για την πράξη, η οποία προκαλείται από αυτόν» (*ΚΠΛ*, 5: 116, μτφρ. σ. 172), αλλά η τελευταία δεν κατανοείται ως συναίσθημα, αλλά αποτελεί μία ικανοποίηση που έχει νοητικό και μόνο χαρακτήρα (*ΚΠΛ*, 5: 117, μτφρ. σ. 174) (βλ. στο 3.7.6). Εκ πρώτης όψεως, φαίνεται να υπάρχει

---

[313] Όπως τονίζει ο Wood σχετικά, ο Kant ισχυρίζεται ότι έχουμε τη συνείδηση των *λόγων* για τους οποίους πρέπει να σεβόμαστε κάτι και όχι ότι *επιθυμούμε* να σεβόμαστε κάτι. Βλ. A. W. Wood, *Kant's Ethical Thought*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 1999, σ. 46.

[314] Η διαφοροποίηση του Kant από τις νοησιαρχικές ερμηνείες του πρακτικού Λόγου συνήθως περνάει απαρατήρητη από τους σχολιαστές. Μια ακόμη σαφής ένδειξη της ανάγκης του Kant να αποστασιοποιηθεί από τις νοησιαρχικές θεωρήσεις αποτελούσε και η επιστολή προς τον M. Herz (την οποία αναφέραμε και πιο πάνω στο υποκεφ. 1.7.). Εκεί, ο Kant δήλωνε την ανάγκη να δειχθεί πως η ανώτατη αρχή της ηθικότητας δεν πηγάζει μεν από την ευαρέσκεια ή το συναίσθημα της ηδονής, αλλά μπορεί η ίδια να ευαρεστεί στον ύψιστο βαθμό. Η δήλωση αυτή δείχνει ότι ο Kant στόχευε να αναδείξει την επίδραση του ηθικού νόμου στην αισθητηριακή φύση του ανθρώπου με όρους μίας *ψυχολογικής επίδρασης*. Διότι, για να μπορέσει μία a priori έννοια να ευαρεστεί, θα πρέπει να επιδρά στο συναίσθημα της ηδονής και της λύπης, στην ικανότητα δηλ. όπου εδράζεται όλο το εύρος των συναισθημάτων. Ο ηθικός νόμος δεν κινητοποιεί μονάχα στο επίπεδο της γνώσης και της σκέψης, αλλά και ως ψυχολογικός παράγοντας της πράξης. Βλ. *CORRESPONDENCE*, 10: 45, σ. 140.

μία αμφιταλάντευση του Kant σχετικά με το εάν η κινητοποίηση διαμέσου του καθαρού πρακτικού Λόγου δύναται να συνεπάγεται ένα ηθικό συναίσθημα ή συναρτάται μόνο με κάποιο είδος νοητικής ικανοποίησης.

Η δυνατότητα του καθαρού πρακτικού Λόγου να συναρτάται με κάποιο συναίσθημα, και να ασκεί μέσω αυτού ψυχολογική επιρροή, δεν μπορεί να εξηγηθεί θεωρητικά, διότι η επίδραση των νοητικών αρχών στο πεδίο των φαινομένων συμπίπτει με την εξήγηση της αιτιότητας της ελευθερίας. Όμως, όπως θα δούμε στο τέλος της υποσημείωσης, η εν λόγω ικανότητα του καθαρού πρακτικού Λόγου μπορεί να εξηγηθεί εμμέσως, διαμέσου της αδιαμφισβήτητης παρουσίας του ηθικού ενδιαφέροντος στα έλλογα όντα (*ΚΠΛ*, 5: 80, μτφρ. σ. 120). Το ηθικό ενδιαφέρον ανάγεται στην εγκυρότητα του νόμου, άρα στον σεβασμό γι' αυτόν, και επομένως είναι θεμιτό να υποθέσουμε ότι σύμφωνα με τον Kant, ο σεβασμός, ως επενέργεια του νόμου, συνδέεται με την πρόκληση συναισθημάτων ευαρέσκειας[315] που έχουν καθαρά έλλογη, και όχι εμπειρική πηγή. Επιτρέπεται επομένως να συμπεράνουμε ότι ο σεβασμός για τον ηθικό νόμο δεν κατανοείται από τον Kant σαν κάτι που έχει μόνο *γνωσιακό* αντίκρισμα, αλλά και *ψυχολογικό*.

Δείξαμε, επομένως, πως, εφόσον ο Kant θεωρεί ότι το *συναίσθημα* του σεβασμού προκύπτει από την αναγνώριση της αξίας του ηθικού νόμου, αυτό καθιστά πολύ πιθανή την υπόθεση ότι όντως δύναται να έχει πρωτογενή κινητοποιητικό ρόλο για την εκτέλεση της ηθικής πράξης. Ο Kant δεν ισχυρίζεται ότι ο σεβασμός είναι ταυτόσημος με μία έννοια, άλλωστε, αν ήταν έτσι, δεν θα τον προσδιόριζε διαρκώς ως ένα ηθικό συναίσθημα (*ΘΜΗ*, 4: $401_{17\text{-}19}$, μτφρ. σ. 36, υποσημ. ˙ *ΚΠΛ*, 5: 76, μτφρ. σ. 115). Εκείνο που δεν μπορεί να αποκλειστεί, από όσα μέχρι στιγμής ισχυρίζεται, είναι ότι η αξία που αποδίδεται στον ηθικό νόμο ακυρώνει την ψυχολογική επιρροή των φίλαυτων κλίσεων μέσω μίας *αντίστροφης ψυχολογικής επιρροής*, αυτής του σεβασμού στην αξία του ηθικού νόμου. Δεν θα πρέπει να

[315] Η αναφορά του Kant στην δυνατότητα του Λόγου να εμπνέει ένα αίσθημα χαράς από την εκπλήρωση του καθήκοντος φαίνεται να διαψεύδει την ερμηνεία του Allison, ο οποίος ισχυρίζεται πως η επιμονή του Kant στο καθήκον δείχνει ότι η λειτουργία του ηθικού νόμου, ως ελατηρίου, έχει να κάνει με το γεγονός ότι *προστάζει*, και όχι ότι *έλκει* με ψυχολογικό τρόπο. Ο σεβασμός για τον ηθικό νόμο συνίσταται μόνο στην αναγνώριση της εγκυρότητάς του, η οποία παρέχει έναν λόγο για την πράξη που υπερβαίνει κάθε λόγο που πηγάζει από τις επιθυμίες. Το γεγονός, όμως, ότι ο ηθικός νόμος προστάζει σαν αντικειμενικός λόγος της πράξης δεν αποκλείει, (όπως φαίνεται από το τρίτο μέρος της *Θεμελίωσης της μεταφυσικής των ηθών*) τη συγκρότηση μίας έλλογης ψυχολογικής επιρροής, αν και όχι με τη σημασία της «έλξης» προς την ηθικότητα. Ο Allison υποστηρίζει ότι συντάσσεται με την ερμηνεία του Reath, για τον οποίο η αναγνώριση της εγκυρότητας του νόμου ταυτίζεται με τη «διανοητική» («intellectual») διάσταση του σεβασμού (για εκτεταμένη κριτική στα επιχειρήματα του Allison βλ. παρακάτω στο 4.1.2). Βλ. H. E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 1990, σ. 123.

ξεχνάμε πως οι φίλαυτες κλίσεις επιδρούν και ως ψυχολογικοί παράγοντες στην πράξη. Ο σεβασμός δύναται να τις ακυρώσει, επομένως, μόνο δημιουργώντας μία ανάστροφη ψυχολογική επιρροή στους κινητοποιητικούς λόγους του δρώντος, *διαμέσου* της συνείδησης της εγκυρότητας του ηθικού νόμου.

Αν ο Kant δεν αναγνωρίσει στο συναίσθημα του σεβασμού τη δυνατότητα να ασκεί ψυχολογική επιρροή ενάντια στις κλίσεις, τότε δεν πρόκειται να απεγκλωβιστεί από τη νοησιαρχική σύλληψη για την κινητοποιητική λειτουργία του καθαρού πρακτικού Λόγου. Ούτε επίσης θα καταφέρει να αναιρέσει τη φυσιοκρατική αντίληψη για την *θεωρητική* και μόνο λειτουργία του Λόγου Έτσι, λοιπόν, καταλήγουμε στο συμπέρασμα, πως, μολονότι ο Kant μέχρι τώρα *δεν μιλάει ρητώς* για κάποια ψυχολογική επίδραση του σεβασμού, η ανάλυσή του δεν αποκλείει το ενδεχόμενο να επιδρά κατ' αυτόν τον τρόπο. Το κυριότερο επιχείρημα για την υποστήριξη της θέσης μας είναι πως η «συνείδηση του ηθικού νόμου» συγκροτείται, όχι αποκλειστικά διαμέσου της επίγνωσης για την αντικειμενική εγκυρότητα του ηθικού νόμου, αλλά στη βάση του ριζικού ρήγματος ανάμεσα στην αξία της ηθικότητας και του εγωισμού. Μέσω αυτού του ρήγματος συγκροτείται το πραγματικό κριτήριο της ηθικής αξίας των πράξεων και η γνήσια ηθική συνείδηση. Η σύγκριση της αξίας του ηθικού νόμου με τον εγωισμό δεν συγκροτεί απλώς μία γνώσης για την καθοδήγηση της πράξης, αλλά συνιστά μία ανατρεπτική αυτό-κατανόηση του ανθρώπου, η οποία δεν μπορεί να διακριθεί από τις *ψυχολογικές συνέπειές της*.

Επομένως, η αναγωγή του σεβασμού στην *ηθική εμπειρία* της καταστολής των φίλαυτων κλίσεων δεν μπορεί να ισχύει. Η επεξήγηση της ηθικής κινητοποίησης διαμέσου της *συμμετρίας* ανάμεσα στην *ηθική γνώση* του δρώντος και στην ορθολογικότητά του, φέρνει *εκ των υστέρων* τη ψυχολογική διάσταση της πράξης στη συγκρότηση του ηθικού ελατηρίου. Ο Kant, όμως, εννοεί ότι η ηθική κινητοποίηση σχετίζεται *άμεσα* με την ανάδυση της συνείδησης του ηθικού νόμου. Η ίδια η φράση του Kant πως η παράσταση της αξίας του ηθικού νόμου «διαρρηγνύει την φιλαυτία μου» φανερώνει ότι *το ρήγμα ασκείται αρχικώς στην πλευρά του εγωισμού*. Και η επίδραση του ρήγματος στον εγωισμό δεν μπορεί παρά να έχει τον χαρακτήρα της ψυχολογικής επίδρασης πάνω στα αισθητηριακά ελατήρια και στις εμπειρικές επιθυμίες. Η υπόθεση της συμμετρίας ανάμεσα στη δυνατότητα της ηθικής κινητοποίησης διαμέσου του καθαρού πρακτικού Λόγου και της ορθολογικότητας του δρώντος είναι ένα σταθερό γνώρισμα των νοησιαρχικών ερμηνειών (βλ. 3.7.2.).

Είναι εξαιρετικά αμφίβολο, όπως δείξαμε, αν η καντιανή θεώρηση προϋποθέτει αυτή τη συμμετρία. Εφόσον η ηθική κινητοποίηση έχει ως εφαλτήριό της τη συγκρότηση της «συνείδησης του ηθικού νόμου», τότε δεν μπορεί να εδράζεται στην παρουσία αυτής της συμμετρίας.

Όπως τονίζει, άλλωστε, ο Kant λίγο αργότερα στο κείμενο, η αρχή της καθολικής νομοθεσίας προσφέρει την εκτίμηση μιας αξίας η οποία αναγνωρίζεται στους κινητοποιητικούς λόγους του δρώντος με σεβασμό, παρότι αυτός δεν έχει ακόμη *κατανοήσει* που θεμελιώνεται αυτή η καθολική νομοθεσία (*ΘΜΗ*, 4: 403, μτφρ., σ. 39). Προσθέτει μάλιστα σε παρένθεση ότι αυτή η θεμελίωση είναι έργο του φιλοσόφου, κάτι που σημαίνει ότι η πλειονότητα των ανθρώπων μπορεί να πορευτεί με τη συνείδηση της υπέρτερης αξίας του νόμου και με την αναγνώριση του ρήγματος με τον εγωισμό. Σε αυτό το πλαίσιο η αντίστιξη της «συμβατικής» με την γνήσια ηθικότητα μπορεί να διαδραματίσει κεντρικό ρόλο στη συνείδηση των δρώντων οι οποίοι αγνοούν την φιλοσοφική θεμελίωση της εγκυρότητας του ηθικού νόμου. Η άποψη του Kant πως ο σεβασμός δύναται να αποτελέσει τον κινητοποιητικό λόγο των ηθικών πράξεων, δίχως να υπάρχει *κατανόηση* της θεμελίωσης του ηθικού νόμου, αλλά με μοναδικό κριτήριο ανάδυσής του την επίγνωση του *αξιακού ρήγματος*[316] ανάμεσα στην ηθικότητα και τον εγωισμό, μας οδηγεί στο συμπέρασμα πως δεν μπορούμε να αποκλείσουμε το ενδεχόμενο να εκλαμβάνει το σεβασμό ως τη θυμική-ψυχολογική διάσταση της ηθικής πράξης, η οποία *συνεργεί* με τον κανονιστικό της λόγο. Ως συνέπεια αυτού, το συναίσθημα του σεβασμού δεν κατανοείται σαν κάποιο δευτερεύον παράγωγο μίας ηθικής *εμπειρίας* καταστολής του εγωισμού, αλλά αποτελεί συστατικό δεδομένο της κινητοποιητικής ισχύος της ηθικής συνείδησης.

Αν η «συνείδηση του ηθικού νόμου» εκληφθεί ότι εδράζεται σε ένα αξιακό ρήγμα ανάμεσα στην ηθικότητα και τον εγωισμό, όπως υποστηρίζουμε, τότε ο σεβασμός, ως έλλογο συναίσθημα, είναι *εγγενώς συνυφασμένο* με την ηθική συνείδηση πριν ακόμη επέλθει οποιοσδήποτε περιορισμός των κλίσεων εν τη πράξει. Κάτι τέτοιο σημαίνει, επίσης, ότι η σύλληψη του σεβασμού ως δευτερεύουσας συνέπειας του ήδη τελεσμένου από την ηθική γνώση περιορισμού των κλίσεων, όχι μόνο δεν ισχύει,

[316] «Γι' αυτήν όμως [ενν. την καθολική νομοθεσία] μου επιτάσσει ο Λόγος άμεσο σεβασμό, για τον οποίο δεν *κατανοώ* μεν ακόμα που θεμελιώνεται (πράγμα που μπορεί να το εξετάσει ο φιλόσοφος) τουλάχιστον όμως αντιλαμβάνομαι ασφαλώς τούτο: Ότι αποτελεί εκτίμηση της αξίας που υπερτερεί κατά πολύ από οποιαδήποτε αξία εκείνων που προσφέρονται από τις κλίσεις (…). Στον σεβασμό αυτόν πρέπει να υποχωρήσει κάθε άλλο κίνητρο, επειδή είναι ο όρος μίας καλής θελήσεως καθ' εαυτήν, της οποίας η αξία είναι υπεράνω όλων» (*ΘΜΗ*, 4: 403, μτφρ. σ. 39).

αλλά διασπά την συνείδηση της εγκυρότητας του ηθικού νόμου και την καθιστά ένα *μη ενιαίο φαινόμενο*. Διασπά την ηθική συνείδηση ανάμεσα σε μία *κινητοποιητική* (την αναγνώριση της εγκυρότητας και της αξίας του ηθικού νόμου) και σε μία *μη κινητοποιητική* λειτουργία (το συναίσθημα του σεβασμού για τον ηθικό νόμο). Περιορίζει, επίσης την ηθική συνείδηση σε ένα διανοητικό ενέργημα, υποβαθμίζοντας την επιρροή του στην αισθητικότητα. Ο Kant αντιτίθεται εξολοκλήρου σε αυτή την προοπτική, διότι θέλει να διακρίνει την κανονιστική από την κινητοποιητική λειτουργία του καθαρού Λόγου *μόνο εννοιολογικά*, μόνο δηλ. καθόσον αφορά τον έργο ανάδειξης της πηγής του ηθικού νόμου, και όχι καθόσον πρόκειται για τους όρους συγκρότησης της *ηθικής πράξης*. Η παραπάνω διάσπαση θα καθιστούσε περιττή την παρουσία του σεβασμού στα ελατήρια της ηθικής πράξης, η κινητοποίηση της οποίας εν τέλει θα είχε ως προαπαιτούμενο, όχι την συνείδηση της αξιακής αντιπαράθεσης ανάμεσα στον ηθικό νόμο και τον εγωισμό, αλλά την καταστολή των κλίσεων. Όπως είδαμε, όμως, η τελευταία δεν αποτελεί ειδοποιό γνώρισμα της ηθικής συνείδησης. Ο δρων εκείνος που δέχεται την σχετική ή την συμβατική αξία του ηθικού νόμου προκειμένου να μην παρουσιαστεί ως ανήθικος δρων είναι εκ των πραγμάτων αναγκασμένος να περιορίσει την ικανοποίηση των κλίσεών του. Η καταστολή των κλίσεων μπορεί, επομένως, να αποτελεί γνώρισμα και μίας απατηλής ηθικής συνείδησης ή μίας σύμφωνης με τον ηθικό νόμο πρακτικής συμπεριφοράς, όπως μας δείχνει το καντιανό παράδειγμα του εμπόρου. Το ειδοποιό γνώρισμα της ηθικής συνείδησης είναι για τον Kant η *εγγενής συνάρτηση* της παράστασης για την αξία και την εγκυρότητα του ηθικού νόμου με την παρουσία του συναισθήματος του σεβασμού στα ελατήρια της πράξης.

(ε) *Το ηθικό συναίσθημα ως η υποκειμενική επενέργεια που ασκεί ο καθαρός πρακτικός Λόγος* (*ΘΜΗ*, 4: 400 $_{31\text{-}40}$, μτφρ. σ. 36). Στη συνέχεια της υποσημείωσης ο Kant αναφέρεται κυρίως στις συνέπειες της θέσης του πως *ο ηθικός νόμος είναι το μοναδικό αντικείμενο του σεβασμού*. Ήδη πιο πριν, κατά την ανάπτυξη της «τρίτης πρότασης» για το καθήκον, ως μοναδικό αντικείμενο του σεβασμού έχει υποδειχθεί ο ηθικός νόμος, διότι αυτός αποτελεί την αιτία καθορισμού της βούλησης, και όχι το αποτέλεσμα αυτού του καθορισμού (*ΘΜΗ*, 4: 400, μτφρ. σ. 35). Εδώ έχουμε άλλη μία ένδειξη πως ο Kant κατανοεί τον σεβασμό ως κυριολεκτικό ηθικό συναίσθημα, καθώς η αναφορά στον νόμο ως το αντικείμενο του σεβασμού στόχο έχει να προσδιορίσει τα χαρακτηριστικά ενός συναισθήματος, του οποίου η *αφετηρία και μόνο* είναι η συνείδηση του ενεργήματος για την καθολική αυτο-νομοθεσία του

πρακτικού Λόγου. Τα αντικειμενικά χαρακτηριστικά μίας βούλησης που καθορίζεται βάσει ενός νόμου του πρακτικού Λόγου είναι ότι, αφενός, τον επιβάλλει αυτή η ίδια στο εαυτό της και, αφετέρου, υποτάσσεται σε αυτόν. Το πρώτο χαρακτηριστικό έχει υποκειμενικώς, δηλ. κατά τη διάσταση του σεβασμού, αναλογία με την *κλίση* και το δεύτερο με τον *φόβο*. Το νόημα αυτής της αναλογίας δεν επεξηγείται περαιτέρω, ισχυρίζεται ο Allison[317], αλλά σε συνάρτηση με την τελευταία πρόταση της υποσημείωσης που συνδέει κάθε ηθικό ενδιαφέρον με τον σεβασμό προς το νόμο, μπορούμε να υποθέσουμε ότι στόχος του είναι να αναδείξει τη συνάρτηση του κινητοποιητικού λόγου ή του ελατηρίου της πράξης με την κανονιστική εγκυρότητα του νόμου.

Στο τρίτο μέρος της *Θεμελίωσης της μεταφυσικής των ηθών* αναφέρει ο Kant πως ο Λόγος αποκτά ένα *άμεσο ενδιαφέρον* για την πράξη μόνο όταν η καθολική εγκυρότητα του γνώμονα είναι ο επαρκής καθοριστικός λόγος της βούλησης (*ΘΜΗ*, 4: 460, μτφρ. σ. 123, υποσημ.). Η έννοια του *ενδιαφέροντος για την ηθικότητα* ουσιαστικά αναφέρεται στο ζήτημα του κινήτρου της ηθικότητας από οντολογική σκοπιά, δηλ. από την άποψη της νοητής αιτιότητας της ελευθερίας. Θεωρητική *εξήγηση* αυτού του ενδιαφέροντος δεν μπορεί να δοθεί. Όπως εξηγήσαμε παραπάνω (2.6.3), η καθολική εγκυρότητα του νόμου δεν δεσμεύει τον δρώντα στην *εξήγηση* των κινητοποιητικών του λόγων, αλλά η κινητοποιητική διάσταση που ενέχεται στην έννοια του ηθικού ενδιαφέροντος ανάγεται τώρα στο ηθικό συναίσθημα που προκύπτει ως η *υποκειμενική επενέργεια την οποία εξασκεί ο νόμος στη βούληση και για την οποία μονάχα ο Λόγος παρέχει τους αντικειμενικούς λόγους* (*ΘΜΗ*, 4: 460, μτφρ. σ. 123). Άρα, λέγοντας εδώ πως το ηθικό ενδιαφέρον συνίσταται μονάχα στο σεβασμό για το νόμο (*ΘΜΗ*, 4: 400 $_{40}$, μτφρ. σ. 36) θέλει να δείξει πως κανένα εμπειρικό συναίσθημα δεν αποτελεί προϋπόθεση τόσο του κανονιστικού όσο και του κινητοποιητικού λόγου της πράξης. Θέλει να δείξει πως η παραδοχή ενός συναισθήματος στους κινητοποιητικούς λόγους της πράξης δεν καθιστά την ηθική αξία της τελευταίας εξαρτώμενη από εμπειρικούς όρους, καθώς η κανονιστική εγκυρότητα του νόμου είναι ο όρος για το συναίσθημα του σεβασμού (*ΘΜΗ*, 4: 440, μτφρ. σ. 92). Η διατύπωση του Kant πως το ηθικό συναίσθημα αποτελεί την επενέργεια του ηθικού νόμου στη βούληση προσδιορίζει το ηθικό ενδιαφέρον ως ένα

[317] Βλ. H. E. Allison, *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals. A Commentary*, Οξφόρδη: Oxford University Press, σ. 133.

ενιαίο φαινόμενο[318] τόσο κατά την αντικειμενική όσο και κατά την υποκειμενική του διάσταση. Έτσι, η έννοια του ηθικού ενδιαφέροντος η οποία εμπεριέχει τόσο τον κανονιστικό όσο και τον κινητοποιητικό λόγο της πράξης σε μία ενότητα φαίνεται να δυσχεραίνει την ερμηνεία του σεβασμού ως ενός *επιφαινομένου* της ηθικότητας.

Ανακεφαλαιώνοντας όσα ειπώθηκαν για την υποσημείωση τη σχετική με τον σεβασμό, μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι η εισαγωγή ενός έλλογου συναισθήματος ως του κινητοποιητικού λόγου της ηθικής πράξης δεν είναι μία ad hoc επεξήγηση του principium executionis, αλλά ριζώνει στην αυτενέργεια του Λόγου. Υποστηρίξαμε ότι αποτελεί ουσιαστικά την επίλυση του προβλήματος της ηθικής κινητοποίησης από τη σκοπιά της *κριτικής* φιλοσοφίας. Η προσπάθεια του Kant να εισαγάγει έναν θυμικό παράγοντα εκτέλεσης της ηθικής πράξης ο οποίος δεν εξαρτάται από κανέναν εμπειρικό όρο στοχεύει στη διαφοροποίηση της ανάλυσής του τόσο από τη φυσιοκρατική σχολή της «ηθικής αίσθησης» όσο και από τις νοησιαρχικές θεωρήσεις του πρακτικού Λόγου. Το ηθικό συναίσθημα εξαρτάται, αφενός, από την κανονιστική εγκυρότητα του ηθικού νόμου και, αφετέρου, επιδρά στη συναισθηματική και εμπειρικώς εξαρτημένη συγκρότηση του δρώντος. Δημιουργούνται έτσι οι προϋποθέσεις για μία νέα κατανόηση της ηθικής ψυχολογίας. Στη *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών* ο Kant δεν αναλύει με ακρίβεια τον τρόπο με τον οποίο δομείται η ψυχολογία του ηθικού συναισθήματος του σεβασμού και αυτό είναι εύλογο, καθότι το έργο αυτό είναι αφιερωμένο στη διατύπωση και θεμελίωση της ανώτατης πρακτικής αρχής. Το μεγάλο ζητούμενο είναι αν ο Kant κατανοεί το συναίσθημα του σεβασμού ως έναν κινητοποιητικό λόγο στον οποίο αποδίδεται

[318] Η επισήμανση πως για τον Kant τόσο η αντικειμενική (κανονιστική) όσο και η υποκειμενική (κινητοποιητική) διάσταση της ηθικής πράξης αποτελούν μία αδιάσπαστη ενότητα, θα καταστεί πολύ σημαντική κατά την κριτική μας στις νοησιαρχικού τύπου ερμηνείες. Η άποψη των Reath και Allison ότι μονάχα η αναγνώριση της εγκυρότητας του ηθικού νόμου έχει πρωτογενή κινητοποιητική ισχύ και ότι το έλλογο ηθικό συναίσθημα προκύπτει από την *εμπειρία του περιορισμού των κλίσεων*, διασπά την *ενότητα* των δύο διαστάσεων της ηθικής πράξης (την κανονιστική και την κινητοποιητική) που υπονοεί η ύπαρξη του ηθικού ενδιαφέροντος και η «τρίτη πρόταση» του καθήκοντος. Συνέπεια αυτής της ερμηνείας είναι ότι η υποκειμενική διάσταση της ηθικής πράξης δεν εκλαμβάνεται σαν παράγωγο της κανονιστικής, αλλά ως παράγωγο της ψυχολογικής ή κινητοποιητικής επενέργειας της τελευταίας. Άρα, η υποκειμενική διάσταση της ηθικής πράξης δεν έχει κανένα κινητοποιητικό γνώρισμα, παρά μόνο αποτελεί *συνέπεια* της ηθικής κινητοποίησης. Έτσι, η ηθική κινητοποίηση εμφανίζεται ως εντελώς ταυτόσημη με την αντικειμενική διάσταση της πράξης. Τόσο πολύ μάλιστα που είναι να απορεί κανείς για την χρησιμότητα αναφοράς έστω στο ηθικό συναίσθημα του σεβασμού ως το ηθικό ελατήριο (*ΚΠΛ*, 5: 76, μτφρ. σ. 115). Η άποψη των προαναφερθέντων σχολιαστών πως η κινητοποιητική επενέργεια του σεβασμού στην πράξη μπορεί να προκύπτει μόνο έπειτα από τον περιορισμό των κλίσεων μοιάζει να αποτελεί μία ad hoc προσπάθεια ερμηνείας της ίδια της καντιανής αναφοράς στο ηθικό συναίσθημα του σεβασμού.

ψυχολογική διάσταση ή αν τον κατανοεί ως ένα επιφαινόμενο ή ως ένα δευτερεύον παράγωγο της ηθικότητας. Αποτελεί δηλ. έναν παράγοντα που επιδρά στην εν γένει συναισθηματική δομή του δρώντος ή μήπως αποτελεί ένα παράγωγο συναίσθημα που προκαλείται *έπειτα* από την καταστολή των κλίσεων, μία καταστολή που αποδίδεται στην γνωσιακού τύπου αναγνώριση της κανονιστικής εγκυρότητας του νόμου και μόνο; [319] Επιχειρήσαμε να δείξουμε ότι, παρ' όλο που το συναίσθημα του σεβασμού ανάγεται στη *συνείδηση* (ή στην αναγνώριση) της καθολικής εγκυρότητας του ηθικού νόμου, η συνείδηση αυτή συνεπάγεται και την αναγνώριση ενός *ριζικού αξιακού ρήγματος* ανάμεσα στις αρχές της ηθικότητας και του εγωισμού. Η επίγνωση αυτού του ρήγματος δύναται να έχει, όχι μόνο γνωσιακή, αλλά και ψυχολογική διάσταση. Την τελευταία δεν μπορούμε να την αποκλείσουμε ως ενδεχόμενο. Ο Kant, όμως, στη *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών* δεν αναλύει διεξοδικά την ψυχολογία του ηθικού συναισθήματος του σεβασμού.

3.7. ΤΟ ΣΥΝΑΙΣΘΗΜΑ ΤΟΥ ΣΕΒΑΣΜΟΥ ΩΣ ΤΟ ΕΛΑΤΗΡΙΟ ΤΟΥ ΚΑΘΑΡΟΥ ΠΡΑΚΤΙΚΟΥ ΛΟΓΟΥ

Η ηθική ψυχολογία του σεβασμού αναλύεται διεξοδικά στο τρίτο κεφάλαιο της *Κριτικής του πρακτικού Λόγου*. Για να καταστεί πλήρως κατανοητή η ανάλυση που επιχειρεί να εδραιώσει εκεί ο Kant για τη σχέση η οποία υφίσταται ανάμεσα στον *ηθικό νόμο* και την *αισθητικότητα* πρέπει αυτή αρχικώς να διαχωριστεί από το ζήτημα για το εάν ο καθαρός Λόγος είναι αφ' εαυτού πρακτικός. Οφείλουμε δηλ., στο πλαίσιο της έρευνάς μας για την ηθική κινητοποίηση στον Kant, να διακρίνουμε το ζήτημα της *πρακτικής* από την *κινητοποιητική* διάσταση του καθαρού πρακτικού Λόγου.

Κύριο μέλημα της «Αναλυτικής του καθαρού πρακτικού Λόγου», σύμφωνα με τον Kant, είναι να *αποδείξει* ότι ο καθαρός Λόγος μπορεί να καθορίζει τη βούληση ανεξάρτητα από οποιοδήποτε εμπειρικό στοιχείο (*ΚΠΛ*, 5: 42, μτφρ. σ. 68). Ο καθαρός Λόγος αποδείχνεται αφ' εαυτού πρακτικός όταν στον γνώμονα που καθορίζει τη βούληση, και ο οποίος αποτελεί τον όρο για την αποδοχή κάθε άλλου

[319] Βλ. A. Reath, «Kant's Theory of Moral Sensibility: Respect for the Moral Law and the Influence of Inclination», στο: A. Reath, *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory*, Οξφόρδη: Clarendon Press 2006, σ. 17-18.

γνώμονά της, δεν εκφράζεται τίποτε άλλο παρά η *νομοθετούσα μορφή* αυτού του γνώμονα. Ένας τέτοιος τυπικός ή μορφολογικός καθορισμός του επιθυμητικού μονάχα από τον καθαρό Λόγο μπορεί να παρασταθεί (*ΚΠΛ*, 5: 28-29, μτφρ. σ. 49-50). Όταν, λοιπόν, η βούληση δεν καθορίζεται υπό την προϋπόθεση της αιτιακής σύνδεσης που δημιουργείται ανάμεσα στην παράσταση ενός εμπειρικού αντικειμένου με το συναίσθημα της ηδονής και της λύπης του δρώντος (*ΚΠΛ*, 5: 25, μτφρ., σ. 44), αλλά από έναν γνώμονα στον οποίο εκφράζεται η μορφή μίας καθολικής νομοθεσίας, τότε, και μόνο τότε, μπορεί να αποδειχθεί ότι ο καθαρός Λόγος είναι αφ' εαυτού μία πρακτική ικανότητα. Το ζήτημα, επομένως, του αν ο καθαρός Λόγος επαρκεί από μόνος του για να καθορίσει τη βούληση συνίσταται στη δυνατότητά του *να νομοθετεί με καθολικό τρόπο* στην επιθυμητική ικανότητα, δίχως την προϋπόθεση ικανοποίησης οποιουδήποτε εμπειρικού σκοπού που προκύπτει από την παράσταση κάποιου αντικειμένου.

Ο Kant θεωρεί πως η συνείδηση του δρώντος για την υποχρέωσή του να πράξει βάσει της καθαρής παράστασης ενός νόμου είναι δεδομένη ως ένα «γεγονός του Λόγου» («Faktum der Vernunft») (*ΚΠΛ*, 5: 31, μτφρ. σ. 53). Η πραγματική σημασία αυτής της έννοιας και η αξία της για την απόδειξη (ή την αιτιολόγηση) του πρακτικού χαρακτήρα του καθαρού Λόγου έχει προκαλέσει ποικίλες ερμηνείες και κριτικές.[320] Μπορούμε να πούμε, όμως, ότι η ανάδειξη της συνείδησης ενός ηθικού νόμου, ως του ανώτατου μορφολογικού καθοριστικού λόγου της βούλησης (*ΚΠΛ*, 5: 32, μτφρ., σ. 54), παραπέμπει, για τον Kant, στην αδιάψευστη υπόδειξη ενός είδους *ενεργήματος*[321] του καθαρού Λόγου, μέσω του οποίου αποδείχνεται ο πρακτικός του χαρακτήρας (*ΚΠΛ*, 5: 42, μτφρ., σ. 68). Η συνείδηση του ηθικού νόμου εκλαμβάνεται

---

[320] Για μία αποτίμηση των διαφορετικών ερμηνευτικών εκτιμήσεων του καντιανού επιχειρήματος βλ., P. Kleingeld, «Moral consciousness and the Fact of Reason», στο: Reath A., Timmermann J. (επιμ.), *Kant's 'Critique of Practical Reason'. A Critical Guide*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 2010, σ. 60-62.

[321] Για την O'Neill, η ανάδειξη από τον Kant της συνείδησης του ηθικού νόμου ως «γεγονότος του Λόγου» δεν αποσκοπεί να αποτελέσει μία «αιτιολόγηση» («justification») του πρακτικού Λόγου. Ο Kant δεν εννοεί ότι ο ηθικός νόμος αιτιολογείται ως γεγονός του Λόγου. Αντιθέτως, είναι η *συνείδηση* αυτού του νόμου που αποκαλείται γεγονός του Λόγου, και ως τέτοιο είναι αδιάψευστο. Το γεγονός του Λόγου, επομένως, υποδεικνύει ένα χαρακτηριστικό της ηθικής συνείδησης. Πρόκειται για την επίγνωση ότι ο καθαρός Λόγος *νομοθετεί πρωτογενώς*. Άρα, και για την O'Neill η έννοια της συνείδησης του ηθικού νόμου ως γεγονότος του Λόγου παραπέμπει στην επίγνωση της νομοθετικής *δραστηριότητας* του καθαρού Λόγου. Βλ. O. O'Neill, «Autonomy and the Fact of Reason in the *Kritik der praktischen Vernunft*», στο: O. Höffe (επιμ.), *Kritik der praktischen Vernunft*, Βερολίνο: Akademie Verlag 2002, σ. 88-90 ˙ Κ. Ανδρουλιδάκης, *Καντιανή ηθική. Θεμελιώδη ζητήματα και προοπτικές*, Αθήνα: Σμίλη 2018, σ. 160-165 ˙ E. Cassirer, *Καντ. Η ζωή και το έργο του*, μτφρ. Σ. Γερογιωργάκης, Αθήνα: Ίνδικτος 2001, σ. 361 ˙ J. Bojanowski, *Kants Theorie der Freiheit. Rekonstruktion und Rehabilitierung*, Νέα Υόρκη: Walter de Gruyter 2005, σ. 62 ˙

ως ένα «Faktum», όχι με τη σημασία ενός εμπειρικώς δεδομένου συμβάντος ή μίας βιωματικής ηθικής εμπειρίας, αλλά με τη σημασία ενός προϊόντος της *δραστηριότητας* του καθαρού Λόγου[322]. Υποδεικνύει, έτσι, ένα ενέργημα του καθαρού Λόγου, που έχει τον χαρακτήρα μίας πρωτογενούς *νομοθεσίας* επί της καθαρής βούλησης (*ΚΠΛ*, 5: 31, μτφρ., σ. 54). Η συνείδηση του ηθικού νόμου παραπέμπει στη συνείδηση ενός ενεργήματος ή μίας ενεργητικής πρακτικής δραστηριότητας του καθαρού Λόγου η οποία προηγείται και δεν συναρτάται, καθόσον αφορά στη γνώση μας, από τη συνείδηση της υπερβατολογικής ελευθερίας.

Σε κάθε περίπτωση, η απόδειξη (ή η δικαιολόγηση) που πιστεύει ότι παρέχει ο Kant σχετικά με το ότι ο καθαρός Λόγος είναι αφ' εαυτού πρακτικός, δεν συνδέεται με την λειτουργία του ως ηθικού ελατηρίου. Όταν ο Kant αναφέρει πως ο καθαρός Λόγος μπορεί να είναι πρακτικός, ισχυρίζεται πως ο καθαρός Λόγος αποτελεί την πηγή ενός a priori πρακτικού κανόνα που δύναται να καθορίζει τη βούληση ανεξαρτήτως οποιουδήποτε εμπειρικού όρου. Η υποχρέωση που δημιουργεί στον δρώντα η συνείδηση του ηθικού νόμου είναι ανεξάρτητη από κάθε ανάγκη *εξήγησης* των κινητοποιητικών λόγων της ηθικής πράξης. Ο κινητοποιητικός παράγοντας της ηθικής πράξης ανάγεται στην υπερβατολογική ελευθερία του δρώντος, ως όντος που θέτει την αιτιότητα των πράξεών του στο πεδίο των νοουμένων. Μολονότι αυτή η *αιτιότητα εκ της ελευθερίας* δεν μπορεί να αποδειχθεί ή να εξηγηθεί, η ηθική υποχρέωση δεν συναρτάται από την πραγματικότητά της, αλλά συνδέεται με τη συνείδηση μίας *νομοθετικής δραστηριότητας* του καθαρού Λόγου στις αρχές της βούλησης («Faktum der Vernunft»).

Με αυτό το συμπέρασμα η «Αναλυτική του καθαρού πρακτικού Λόγου» έχει καταρρίψει εν μέρει την επιχειρηματολογία της σχολής του «ηθικού συναισθήματος», καθ' όσον αφορά τον περιορισμό της λειτουργίας του καθαρού Λόγου στη

[322] Ο Bojanowski θεωρεί ότι η χρήση του όρου *Faktum* είναι διφορούμενη, καθώς, άλλοτε χρησιμοποιείται από τον Kant με τη σημασία του κυριολεκτικού γεγονότος («Tatsache»), και άλλοτε με τη σημασία ενός ενεργήματος («Tat»). Βλ. J. Bojanowski, *Kants Theorie der Freiheit. Rekonstruktion und Rehabilitierung*, Νέα Υόρκη: Walter de Gruyter 2005, σ. 62. Η Kleingeld έχει καταφέρει να ξεδιαλύνει αυτή την ασάφεια επιχειρώντας μία εξαιρετικά χρήσιμη ιστορική αναδρομή στην ετυμολογία της γερμανικής λέξης *Faktum*, μέσω της οποίας καταδεικνύει τη διπλή νοηματική αναφορά της λέξης τόσο σε κάποιο *συμβάν*, όσο και στην *πράξη* ή την ενέργεια που παρήγαγε ένα συμβάν. Η ίδια νοηματική δισημία μεταφέρεται και στη μεταγενέστερη λέξη *Tatsache*. Αν, λοιπόν, η συνείδηση του ηθικού νόμου κατανοείται από τον Kant πως αποτελεί ένα προϊόν του καθαρού Λόγου, τότε η έννοια «γεγονός του Λόγου» δεν μπορεί παρά να αναφέρεται στην επίγνωση ενός ενεργήματος ή μίας δραστηριότητας του Λόγου. Μία τέτοια ανάγνωση του καντιανού κειμένου αποκλείει κάθε ερμηνεία που εκλαμβάνει το «γεγονός του Λόγου» ως ένα κυριολεκτικό γεγονός («a brute fact»), το οποίο ο Λόγος είναι υποχρεωμένος να ακολουθήσει. Βλ. P. Kleingeld, «Moral consciousness and the Fact of Reason», στο: Reath A., Timmermann J. (επιμ.), *Kant's "Critique of Practical Reason". A Critical Guide*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 2010, σ. 62-65.

διερεύνηση των σχέσεων μεταξύ αφηρημένων ιδεών ή εμπειρικών αντικειμένων[323]. Ο Kant θεωρεί πως ήδη από το πρώτο κεφάλαιο της *Κριτικής του πρακτικού Λόγου* έχει καταδειχθεί ότι ο καθαρός Λόγος δεν αποτελεί μία πρακτικώς αδρανή ικανότητα, αλλά, τουναντίον, δύναται να εκφράσει μία νομοθετική δραστηριότητα ανεξάρτητη από κάθε αντικείμενο[324]. Αποτελεί δηλ. την ικανότητα παράστασης μίας *καθολικής νομοθεσίας* που δεν εξαρτά τον καθορισμό της βούλησης από το συναίσθημα της ηδονής και της λύπης, ούτε από την επιθυμία πραγμάτωσης οποιουδήποτε εμπειρικού αντικειμένου. Δεν είναι τυχαίο, άλλωστε, πως η μόνη ρητή αναφορά που γίνεται στο πλαίσιο του πρώτου κεφαλαίου στη σχολή του «ηθικού συναισθήματος» έχει να κάνει με το αν η ηθική συνείδηση συνδέεται αιτιακά με την εκδήλωση κάποιας συγκινησιακής στάσης μας απέναντι στις πράξεις, ή με το αν, αντιθέτως, η συγκρότηση της ηθικής συνείδησης *προϋποθέτει* τη νομοθεσία του πρακτικού Λόγου (*ΚΠΛ*, 5: 38, μτφρ., σ. 64). Μόνο η *νομοθετική δραστηριότητα* του καθαρού Λόγου μπορεί να συγκροτήσει την ηθική συνείδηση, γι' αυτό και η ανάδυση της τελευταίας αποτελεί απόδειξη ότι ο καθαρός Λόγος δεν είναι μία πρακτικώς ανενεργή ικανότητα, ούτε συναρτάται από οποιεσδήποτε υποκειμενικές συναισθηματικές στάσεις απέναντι στις εκάστοτε πράξεις. Ως εκ τούτου, η ηθική συνείδηση αναδύεται ως ταυτόσημη με τη *νομοθετική δραστηριότητα* του καθαρού Λόγου.

Παρότι, όμως, η συνείδηση για τη νομοθετική δραστηριότητα του Λόγου θεωρείται πως αποδεικνύει τον πρακτικό του χαρακτήρα, ότι δηλ. μπορεί να καθορίζει *αμέσως* (χωρίς την προϋπόθεση της επιθυμίας κάποιου εμπειρικού αντικειμένου) τη βούληση (*ΚΠΛ*, 5: 46, μτφρ. σ. 73), ο Kant πραγματεύεται τη «συνείδηση του ηθικού νόμου» και στο πλαίσιο κατανόησης της ηθικής κινητοποίησης, συνδέοντάς την με την έγερση του *συναισθήματος του σεβασμού για τον ηθικό νόμο* (*ΘΜΗ*, 4: 401, μτφρ. σ. 36, υποσημ.). Το συναίσθημα του σεβασμού οφείλεται στον άμεσο καθορισμό της βούλησης από τον ηθικό νόμο. Η υπόδειξη της ηθικής συνείδησης ως ενός «γεγονότος του Λόγου» ανεξαρτητοποιεί την εγκυρότητα του ηθικού νόμου, αλλά και τη δυνατότητά του να είναι ο μόνος καθοριστικός λόγος της βούλησης, από την ζήτημα της εξήγησης της κινητοποιητικής επενέργειας του

[323] Βλ. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, 2. 3. 3, Νέα Υόρκη: Prometheus Books 1992, σ. 413-415.

[324] Σύμφωνα με τον Ameriks το ερώτημα για το αν ο καθαρός Λόγος δύναται να είναι πρακτικός έχει ήδη διευθετηθεί, ακόμη και πριν από την υπόδειξη της εγκυρότητας του ηθικού νόμου ως Faktum. Ο καθαρός Λόγος ξεκάθαρα μπορεί να καθορίσει τη βούληση, ορίζοντας το *τι* πρέπει να πράξει. Βλ. K. Ameriks, «Pure Reason of Itself Alone Suffices to Determine the Will», στο: O. Höffe (επιμ.), *Kritik der praktischen Vernunft*, Βερολίνο: Akademie Verlag 2002, σ. 102.

ηθικού ελατηρίου. Το καταπληκτικό σε αυτό το καντιανό επιχείρημα έγκειται στο ότι επειδή ακριβώς επιτυγχάνει να ανεξαρτητοποιήσει την ηθική γνώση από το πρόβλημα για την εξήγηση της επενέργειας του ηθικού ελατηρίου, θέτει τη βάση για την ανάπτυξη μίας έλλογης θεωρίας για την ηθική κινητοποίηση, σε πλήρη συνάρτηση με τη συνείδηση της εγκυρότητας του ηθικού νόμου.

Πριν από την εξέταση του πυρήνα της καντιανής θεωρίας για την ηθική κινητοποίηση, ανακύπτει το πρόβλημα της *σημασίας* που κατέχει η ανάδειξη της *επενέργειας* της συνείδησης του ηθικού νόμου στην αισθητικότητα, εφ' όσον η συνείδηση της νομοθετικής δραστηριότητας του καθαρού Λόγου θεωρείται επαρκής για την απόδειξη του πρακτικού του χαρακτήρα. Θα προσπαθήσουμε να καταδείξουμε ότι η *κινητοποιητική επενέργεια* του καθαρού Λόγου στην αισθητικότητα αποτελεί αναπόσπαστο στοιχείο του πρακτικού του χαρακτήρα, γεγονός που θα μας βοηθήσει κατόπιν να αναδείξουμε τα μειονεκτήματα της «νοησιαρχικής ερμηνείας» για την ηθική κινητοποίηση στον Kant.

3.7.1. Πρακτική και κινητοποιητική διάσταση του καθαρού Λόγου

Έχοντας διαχωρίσει, λοιπόν, ο Kant την δικαιολόγηση του πρακτικού χαρακτήρα του καθαρού Λόγου από την ανάγκη επεξήγησης της κινητοποιητικής του επενέργειας, δημιουργείται εύλογα το ερώτημα για τη χρησιμότητα του τρίτου κεφαλαίου της «Αναλυτικής του καθαρού πρακτικού Λόγου». Γιατί έρχεται στο προσκήνιο η ανάγκη εξέτασης των ελατηρίων του καθαρού πρακτικού Λόγου και της λειτουργίας του ηθικού νόμου ως ελατηρίου της ηθικής πράξης, εφ' όσον έχει ήδη αποδειχτεί η επάρκεια του καθαρού Λόγου να καθορίσει αφ' εαυτού τη βούληση;

Ο Scarano θεωρεί πως η χρησιμότητα του τρίτου κεφαλαίου σχετίζεται με την καντιανή *θεωρία της πράξης*. Ο Kant θέλει τώρα να δείξει με ποιον τρόπο εναρμονίζεται ο ηθικός κανόνας, τα χαρακτηριστικά του οποίου σκιαγράφησε στο πρώτο κεφάλαιο της Αναλυτικής, με τις βασικές έννοιες της θεωρίας της πράξης. Θέτει, έτσι, ως διπλό στόχο να δείξει με ποιον τρόπο εντάσσεται η ηθική πράξη στο αιτιακό πλέγμα της φύσης και να τονίσει πως η ιδιαιτερότητά της, ότι δηλ. λαμβάνει χώρα ένεκα του νόμου και μόνο, δεν είναι καταδικασμένη να απολεσθεί στο πεδίο

των φυσικών σχέσεων[325]. Πέραν, όμως, από τη σύνδεση των συμπερασμάτων του πρώτου κεφαλαίου με τις βασικές έννοιες της θεωρίας της πράξης, ο Scarano ισχυρίζεται περαιτέρω ότι μία αποτυχία στην κατάδειξη του τρόπου δια του οποίου επιδρά η ηθική πράξη στην αισθητικότητα θα έθετε σε κίνδυνο τη συνοχή της καντιανής ηθικής[326].

Ο Beck έχει ισχυρισθεί κάτι παρόμοιο, επισημαίνοντας πως η σύνδεση του ηθικού νόμου με τους ψυχολογικούς όρους που καθιστούν δυνατή την εκτέλεση της ηθικής πράξης έχει ως στόχο να απομακρύνει κάθε πιθανό σκεπτικισμό σχετικά με την *εγκυρότητα* των a priori χαρακτηριστικών της πράξης. Ο ηθικός νόμος γίνεται αντικείμενο πραγμάτευσης αναφορικά με τα έλλογα όντα εν γένει, όμως η πραγμάτευση της ηθικής πράξης απαιτεί την κατανόηση της μετάβασης από την a priori γνώση στην a posteriori εφαρμογή της[327]. Ο Beck προχωράει το επιχείρημά του ακόμη περισσότερο, συγκριτικά με τον Scarano, ισχυριζόμενος ότι το πέρασμα από τη *διατύπωση* του ηθικού νόμου στην *αποτελεσματικότητά* («effectiveness») του, ως ελατηρίου, επιβάλλεται να γίνει προκειμένου να διασφαλιστεί ο *πρακτικός* χαρακτήρας του καθαρού Λόγου[328]. Ο κίνδυνος που υφίσταται είναι ότι αν δεν εδραιωθεί ή αν δεν εξηγηθεί με *ψυχολογικούς όρους* ο τρόπος με τον οποίο ο ηθικός νόμος καθίσταται αποτελεσματικός κατά την εκτέλεση της πράξης, τότε η ηθικότητα κινδυνεύει να περιοριστεί στο πεδίο της *νομιμότητας*, δηλ. στην απλώς ενδεχομενική ή περιστασιακή εναρμόνιση της πράξης με τον ηθικό νόμο.

Ο Beck, επομένως, θεωρεί πως η κατάδειξη της επάρκειας του καθαρού Λόγου να καθορίσει αφ' εαυτού τη βούληση, αποτελώντας την πηγή μίας *καθολικής νομοθεσίας*, δεν ολοκληρώνει το καντιανό επιχείρημα για το ότι ο καθαρός Λόγος είναι πράγματι πρακτικός. Απαιτείται να καταδειχθεί και η επίδραση (ή η «αποτελεσματικότητά» του) στο πεδίο της *πραγμάτωσης* της πράξης. Απαιτείται μία ηθική ψυχολογία του αυτόνομου δρώντος, ο οποίος δεν είναι μονάχα έλλογο ον, αλλά ένας άνθρωπος με ανάγκες, ενορμήσεις, αισθήσεις. Η καντιανή διάκριση μεταξύ *νομιμότητας* και *ηθικότητας* είναι που φέρνει στο προσκήνιο την ανάγκη να εξηγηθεί με ψυχολογικούς όρους η κινητοποιητική επενέργεια της ηθικής γνώσης. Συνοψίζει

---

[325] Βλ. N. Scarano, «Moralisches Handeln. Zum dritten Hauptstück von Kants *Kritik der praktischen Vernunft* », στο: O. Höffe (επιμ.), *Kritik der praktischen Vernunft*, Βερολίνο: Akademie Verlag: 2002, σ. 136.
[326] Ό. π., σ. 144.
[327] Βλ. L. W. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Σικάγο: Chicago University Press 1960, σ. 210.
[328] Ό. π., σ. 210-211.

μάλιστα ο Beck το επιχείρημά του, λέγοντας, πως η υποκειμενική συγκρότηση της ηθικής πράξης και τα φαινόμενα που απορρέουν από αυτή, όπως ο *ηθικός καταλογισμός* και η *ηθική εκλογή*, δεν μπορούν να κατανοηθούν δίχως την εξήγηση της επενέργειας της συνείδησης του ηθικού νόμου στην αισθητηριακή συγκρότηση του ανθρώπου[329].

Αν και ο ισχυρισμός του Scarano δεν είναι λανθασμένος, πιστεύουμε ότι η εξέταση της *ηθικής κινητοποίησης* έχει έναν πολύ πιο σημαντικό ρόλο να επιτελέσει για την ολοκλήρωση του καντιανού επιχειρήματος σχετικά με τον πρακτικό χαρακτήρα του καθαρού Λόγου, από την απλή συσχέτιση του ηθικού νόμου με τις βασικές έννοιες της καντιανής θεωρίας της πράξης. Ο Beck πολύ σωστά ισχυρίζεται ότι η ηθικότητα αφορά τον άνθρωπο τόσο ως έλλογο όσο και ως ον με ισχυρό ψυχολογικό υπόβαθρο. Αν η ηθικότητα δεν συνίσταται απλά στη συνείδηση ενός *νοητικού ενεργήματος*, θα πρέπει να αποκαλυφθεί η επενέργεια του πρακτικού Λόγου στο πεδίο εκείνο στο οποίο συγκροτείται η σχέση των εμπειρικών κανόνων της πράξης με την επιθυμητική ικανότητα, δηλ. στο συναίσθημα της ηδονής και της λύπης.

Η ένστασή μας απέναντι στην άποψη του Beck είναι πως η διατύπωση που χρησιμοποιεί φαίνεται να υπονοεί ότι η ανάδειξη της *κινητοποιητικής* λειτουργίας του καθαρού Λόγου αποτελεί έναν όρο ή μία απαραίτητη συνθήκη για την αιτιολόγηση του *πρακτικού* του χαρακτήρα. Στην πραγματικότητα ο Kant εκλαμβάνει την κανονιστική εγκυρότητα του ηθικού νόμου και την αποδοχή του ως καθοριστικού λόγου της βούλησης σαν ένα ζήτημα του οποίου η *αιτιολόγηση* είναι ανεξάρτητη από την αιτιολόγηση της κινητοποιητικής ισχύος του νόμου αυτού. Η συγκεκριμένη καντιανή προσέγγιση, παρότι μοιάζει να υποβαθμίζει το πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης εντός του πεδίου της κατεξοχήν ηθικής θεωρίας, αποτελεί, όπως θα δείξουμε και στη συνέχεια, θεμελιακό χαρακτηριστικό της καντιανής θεωρίας για την ηθική κινητοποίηση. Η αιτιολόγηση της κινητοποιητικής ισχύος του καθαρού πρακτικού Λόγου *δεν ταυτίζεται* με την αιτιολόγηση της κανονιστικής εγκυρότητας του ηθικού νόμου, αλλά απαιτεί την κατάδειξη της επενέργειάς του στο πεδίο συγκρότησης των επιθυμιών και των αισθητηριακών ελατηρίων (*ΚΠΛ*, 5: 72, μτφρ., σ. 110). Απαιτείται επιπλέον και η ανάδειξη της σύνδεσης του ηθικού νόμου, ως του κανονιστικού λόγου της πράξης, με τη συγκρότηση ενός ηθικού συναισθήματος.

[329] Ό. π., σ. 212.

Ο Henrich έχει επίσης διατυπώσει με πολύ ισχυρό τρόπο τη σημασία της *ηθικής κινητοποίησης* για την κατάδειξη του πρακτικού χαρακτήρα του καθαρού Λόγου. Για τον Henrich ο πρακτικός χαρακτήρας του καθαρού Λόγου σχετίζεται άμεσα με την αυτονομία του, η οποία συνίσταται στην δυνατότητά του να παριστά την καθολική μορφή ενός πρακτικού κανόνα. Ο Henrich αναφέρεται εδώ προφανώς στην καντιανή έννοια της αυτονομίας με τη σημασία της *αυτονομοθεσίας* του Λόγου.[330] Η αυτονομία του Λόγου, όμως, συνεχίζει ο Henrich, απαιτεί δύο στοιχεία για να θεμελιωθεί: τόσο τη *γνώση* της διάκρισης του ηθικώς καλού από το κακό όσο και την *κινητοποιητική δύναμη* («Triebkraft») εκτέλεσης ή πραγμάτωσης του καλού. Αν ο Λόγος αποτελούσε απλά την ικανότητα για να αναγνωρίσουμε το ηθικώς καλό, αλλά όχι το θεμέλιο της κινητοποιητικής του ισχύος, τότε θα αποτελούσε μονάχα ένα μέσο για τη *γνώση* του καλού, και όχι την *πηγή* του. Θα υπήρχε μία «αυτο*γνωσία*» («Autognosie») του Λόγου σχετικά με τις αρχές της έλλογης πράξης, αλλά όχι μία αυτο*νομία* του Λόγου[331]. Όμως, η ενότητα των δύο αυτών στοιχείων διαφεύγει οποιαδήποτε θεωρητική εξήγηση, με συνέπεια την παρουσία μίας *αντινομίας* ανάμεσα στην ανώτατη αρχή της ηθικότητας, που αποτελεί μία λογική μορφή, και στην αποδοχή αυτής της αρχής, η οποία φαίνεται πως δεν έχει απλά λογικό χαρακτήρα, αλλά απευθύνεται στη συναισθηματική μας συγκρότηση[332]. Έτσι, είναι κανείς αναγκασμένος είτε να διατηρήσει τον έλλογο χαρακτήρα της ηθικής προσταγής, παραιτούμενος από οποιαδήποτε κατανόηση των ηθικών κινήτρων, είτε να καταστήσει ως αφετηρία του τους κινητοποιητικούς λόγους της ηθικότητας, παραιτούμενος όμως από τη δυνατότητα διατήρησης του έλλογου χαρακτήρα του ηθικώς καλού[333]. Ο Kant κατέστησε ως αφετηρία του την καθολική μορφή της βούλησης, αλλά για να επιλύσει την παραπάνω αντινομία έπρεπε να αναδείξει και την κινητοποιητική ισχύ του Λόγου. Η μόνη επίλυση αυτής της αντινομίας θα ήταν η κινητοποιητική ισχύς («Motivationskraft») του Λόγου να ενυπάρχει στον ίδιο τον ορισμό του ηθικώς καλού, και όχι να του αποδίδεται εκ των υστέρων μέσω μίας

---

[330] Βλ. D. Henrich, «Ethik der Autonomie», στο: *Selbstverhältnisse*, Στουτγάρδη: Reclam: 1982, σ. 13. (Για την αγγλική έκδοση του άρθρου: D. Henrich, *The Unity of Reason. Essays on Kant's Philosophy*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1994, σ. 89-121). Επίσης, η O'Neill σωστά επισημαίνει πως η έννοια της αυτονομίας στον Kant ταυτίζεται με την ικανότητα του καθαρού Λόγου να παριστά την καθολική μορφή ενός γνώμονα, και σε αυτό ακριβώς διαφέρει από τις σύγχρονες θεωρίες περί της αυτονομίας του ατόμου. Βλ., O. O'Neill, «Autonomy and the Fact of Reason in the *Kritik der praktischen Vernunft*. (§§ 7-8, 30-41)», στο: O. Höffe (επιμ.), *Kritik der praktischen Vernunft*, Βερολίνο: Akademie Verlag 2002, σ. 91-92.

[331] Βλ. D. Henrich, «Ethik der Autonomie», στο: *Selbstverhältnisse*, Στουτγάρδη: Reclam: 1982, σ. 14.

[332] Ό. π., σ. 30-31.

[333] Ό. π., σ. 31.

έλλογης παράστασης (π.χ. μέσω της έννοιας του Θεού) ή μέσω ενός εναρμονισμένου με το αγαθό συναισθήματος[334].

Ισχυρίζεται επομένως ο Henrich πως η επίλυση της αντινομίας ανάμεσα στον έλλογο χαρακτήρα του ηθικού νόμου και στο ψυχολογικό χαρακτήρα της κινητοποίησης θα μπορούσε να επιτευχθεί από τον Kant μόνο διαμέσου της συγκρότησης ενός ορθολογικού ιντερναλισμού[335], ο οποίος θα σήμαινε ότι η *κινητοποιητική επενέργεια* του καθαρού Λόγου προκύπτει *εγγενώς* από την *πρακτική* του χρήση. Σύμφωνα με τον Henrich, το συναίσθημα του σεβασμού εισάγεται από τον Kant για να δειχθεί η συνθήκη υπό την οποία το ηθικώς καλό μπορεί να πραγματοποιηθεί, χάριν του ίδιου και μόνο. Μέσω του συναισθήματος του σεβασμού και της επενέργειάς του, η βούληση συνδέεται *άμεσα*, δίχως την απαίτηση άλλου όρου, με την προσταγή του ηθικού νόμου[336].

Θα δείξουμε παρακάτω (3.7.7.4.) ότι η ερμηνεία του Henrich για την κινητοποιητική επενέργεια του σεβασμού έχει σημαντικά μειονεκτήματα. Παρόλα αυτά, είναι απολύτως δικαιολογημένος ο ισχυρισμός του πως η αιτιολόγηση του πρακτικού χαρακτήρα του καθαρού Λόγου, αν περιοριστεί στο επίπεδο της παράστασης μίας καθολικής νομοθεσίας, από μόνη της δεν μπορεί να εδραιώσει κάτι παραπάνω από την ίδια τη δυνατότητα *γνώσης* του ηθικώς καλού. Η συνέπεια της συγκεκριμένης θέσης του Henrich είναι πως η αιτιολόγηση της πρακτικής διάστασης του Λόγου δεν αιτιολογεί *κατ' αναγκαίο* τρόπο και την κινητοποιητική του ισχύ. Η αντινομία που θεωρεί ο Henrich ότι θέλει να επιλύσει ο Kant υποδεικνύει ακριβώς την προβληματική της εναρμόνισης (ή της σύνδεσης) της *εννοιολογικής* διάστασης του κανονιστικού λόγου της πράξης με την *ψυχολογική* διάσταση των κινητοποιητικών της λόγων.

Η απάντηση που ο Henrich θεωρεί ότι επιχειρεί να δώσει ο Kant για την επίλυση της εν λόγω αντινομίας φανερώνει μία ανακολουθία ως προς την προαναφερθείσα αφετηριακή του τοποθέτηση για την σημασία της *αυτονομίας* του καθαρού πρακτικού Λόγου. Αν η αιτιολόγηση της κινητοποιητικής ισχύος του Λόγου ενυπάρχει εγγενώς

---

[334] Ό. π., σ. 31.

[335] Δεν πρόκειται για όρο που χρησιμοποιεί ο Henrich, αλλά είναι προφανές από την ανάλυσή του ότι αποδίδει στην καντιανή θεωρία της ηθικής κινητοποίησης έναν ιντερναλισμό με ξεκάθαρα νοησιαρχικό χαρακτήρα. Η αντινομία που βρίσκεται στον πυρήνα της καντιανής θεώρησης σχετικά με την αυτονομία του πρακτικού Λόγου επιλύεται διαμέσου της υπόδειξης ότι η ίδια η διατύπωση του ηθικού νόμου, καθώς και η δέσμευση που αυτός περιέχει ή συνεπάγεται, ενέχει εγγενώς (ή «εσωτερικώς») τον λόγο της κινητοποίησης του δρώντος.

[336] Ό. π., σ. 33.

στον ίδιο τον ορισμό του ηθικού νόμου, τότε εκμηδενίζεται η απόσταση που χωρίζει τη νομοθετούσα μορφή του γνώμονα (πρακτική διάσταση του καθαρού Λόγου) από τη συγκρότηση του ελατηρίου της πράξης. Είναι εντελώς αμφίβολο το κατά πόσο ο Kant είδε την κινητοποιητική επενέργεια του καθαρού πρακτικού Λόγου ως ενυπάρχουσα «στον ίδιο τον ορισμό του ηθικώς καλού». Ο πυρήνας του επιχειρήματος του Henrich έγκειται στην εξής σκέψη: Ο Kant θεώρησε πως η αντινομία ανάμεσα στον έλλογο χαρακτήρα του νόμου και στην ψυχολογική διάσταση των ελατηρίων εδραζόταν σε μία λανθασμένη οπτική. Οι παλαιότεροι στοχαστές είχαν μία διαμορφωμένη έννοια του ηθικού νόμου και, εκ των υστέρων, επιχειρούσαν να εντοπίσουν τον τρόπο δια του οποίου η έννοια αυτή αποκτά κινητοποιητική επιρροή (ή τη δυνατότητα να επιδρά στην πράξη) [337] («Wirkungskraft»). Η συγκεκριμένη οπτική δεν μπορούσε να συνενώσει τον κανονιστικό με τον κινητοποιητικό παράγοντα του καθαρού Λόγου, παρά μόνο με τρόπο υπερ-λογικό ή ψυχολογικό. Έτσι, όμως, η αντινομία εντός της έννοιας της *αυτονομίας* του καθαρού πρακτικού Λόγου παρέμενε σε ισχύ. Για να αναιρεθεί έπρεπε η ίδια η έννοια του ηθικού νόμου να συγκροτηθεί με τέτοιο τρόπο, έτσι ώστε *ήδη στον ίδιο τον ορισμό της* να ανήκει η αναζητούμενη κινητοποιητική επιρροή. Αυτή είναι κατά τον Henrich η απάντηση του Kant στο συγκεκριμένο πρόβλημα.

Μολονότι ο Henrich έχει εντοπίσει σωστά την προβληματική που ορθώνει ενώπιον του ορθολογικού ιντερναλισμού η αντινομική σχέση ανάμεσα στη γνωσιακή και την κινητοποιητική διάσταση της ηθικής πράξης, η θέση του ως προς την επίλυση που παρέχει ο Kant για την υπέρβασή της δεν φαίνεται να είναι σωστή. Η «εσωτερική» σύνδεση της *εννοιολογικής* παράστασης ενός αντικειμενικού νόμου με την *κινητοποιητική* του επενέργεια έχει φανεί αδιέξοδη ήδη από τις *Παραδόσεις Collins*. Εκεί, ο Kant, παρότι είχε αποσυνδέσει με το πλέον κατηγορηματικό τρόπο την έρευνα για την ανεύρεση της ανώτατης αρχής της ηθικότητας από κάθε κινητοποιητικό προβληματισμό, ισχυρίστηκε πως στην ίδια τη φύση της διάνοιας ενυπάρχει μία κινητοποιητική δύναμη. Με αφετηρία αυτή τη διαπίστωση, όμως, δεν μπόρεσε να εδραιώσει καμία σύνδεση των αρχών της διάνοιας με τα ελατήρια της βούλησης, δίχως την αποδοχή ενός *εμπειρικού* ψυχολογικού παράγοντα (*ΠΑΡΑΔΟΣΕΙΣ COLLLINS*., 27: 1428, μτφρ. σ. 71-72). Δεν μοιάζει και τόσο εύλογο να υποθέσουμε ότι ο Kant πρόσθεσε κατόπιν σε αυτή την προ-κριτική του θέση την

[337] Ό. π., σ. 31.

ανεύρεση ενός έλλογου ηθικού συναισθήματος (αντί του εμπειρικού ψυχολογικού παράγοντα), το οποίο προκύπτει *από τον ίδιο τον ορισμό* του ηθικού νόμου, δηλ. από την *παράστασή* του. Ναι μεν ο Henrich υποστηρίζει ότι το προ-κριτικό εγχείρημα του Kant δεν καρποφόρησε, επειδή ο πρακτικός Λόγος δεν αποτελεί προϊόν της αυτενέργειας του θεωρητικού Λόγου[338], όμως ο ίδιος δεν μας διαφωτίζει σχετικά με το καινούργιο στοιχείο που φέρνει στην επιφάνεια η δική του ερμηνευτική προσέγγιση.

Προφανώς ο Henrich εννοεί ότι η διατύπωση της κατηγορικής προσταγής, συνδεόμενη στη συνείδηση του δρώντος με την καθολική και απολύτως αναγκαία εγκυρότητά της, συνεπάγεται την αποδοχή της *υποχρέωσης* του δρώντος, ως έλλογου όντος, να πράξει σε συμφωνία με αυτήν, κάτι που καθιστά απτό τον ίδιο τον κινητοποιητικό λόγο της ηθικής πράξης. Όμως, η *δέσμευση* που ενέχει για τον δρώντα η κατηγορική προσταγή παραμένει σε επίπεδο εννοιολογικό, και η παρουσία του ηθικού συναισθήματος του σεβασμού στα ελατήρια του δρώντος πρέπει να εκληφθεί ως άμεση συνέπεια της εννοιολογικής πρόσβασης στην αιτιολόγηση της πράξης. Αν είναι έτσι, τότε πρέπει να αναρωτηθούμε: Τι έχει πραγματικά αλλάξει σε σχέση με την προ-κριτική θέση του Kant; Και πως επιλύθηκε η αντινομία που αναδεικνύει ο Henrich ανάμεσα στους *εννοιολογικούς* και στους *ψυχολογικούς* παράγοντες της ηθικής πράξης; Όσον αφορά το πρώτο ερώτημα, η απάντηση είναι ότι το μόνο που έχει αλλάξει είναι η εδραίωση της *πηγής* της υποχρέωσης του δρώντος στο πεδίο του πρακτικού Λόγου. Αυτό, όμως, δεν σημαίνει ότι ο ηθικός νόμος, διαμέσου μάλιστα του ορισμού του, έχει απολέσει τον τελείως a priori χαρακτήρα του. Οπότε η προβληματική της σύνδεσης του αυστηρά γνωσιακού με τον ψυχολογικό παράγοντα της ηθικής πράξης παραμένει. Και αυτό μας δίνει άμεσα την απάντηση στο δεύτερο ερώτημα. Ο νοησιαρχικός ιντερναλισμός που ανευρίσκει ο Henrich στην καντιανή θεώρηση για την κινητοποίηση διαμέσου του καθαρού πρακτικού Λόγου ανακυκλώνει και δεν επιλύει το ίδιο το πρόβλημα στη βάση του οποίου δημιουργείται η ανάγκη για την αποδοχή του συγκεκριμένου ιντερναλισμού.

Η σκιαγράφηση της έλλογης κινητοποιητικής επιρροής, έτσι όπως την υπονοεί ο Henrich, ως ενυπάρχουσας «εγγενώς» στην ίδια την *έννοια* του ηθικού νόμου, δεν μπορεί παρά να πάρει τελικά τον χαρακτήρα μίας *επιτηδευμένης* σύνδεσης του εννοιολογικού ορισμού του ηθικού νόμου με έναν έλλογο ψυχολογικό παράγοντα.

[338] Ό. π., σ. 32-33.

Έτσι, δεν προκαλεί απορία η τελική ερμηνευτική θέση του Henrich ότι η κινητοποιητική επιρροή του ηθικού νόμου στον Kant εδράζεται σε μία *σχέση του πρακτικού Λόγου με τον εαυτό του*, και είναι αποτέλεσμα της διανοητικής διάστασης του ηθικού μας βίου[339].

Θα μπορούσαμε να πούμε εδώ ότι η εν λόγω ερμηνεία της σύνδεσης της ηθικής συνείδησης με το ηθικό συναίσθημα ομοιάζει περισσότερο με τη σύνδεση της νοητικής κατάστασης *του υποκειμένου* με το συναίσθημα της ηδονής και της λύπης, έτσι όπως αυτή περιγράφεται από τον Kant στην Τρίτη κριτική και αφορά τη σχέση των *αισθητικών* συναισθημάτων με τις a priori αρχές (*ΚΚΔ*, 5: 203-204, μτφρ. σ. 111-112). Τα αισθητικά συναισθήματα προκύπτουν ως συνέπεια της επίγνωσης του υποκειμένου για τη νοητική του σχέση με κάποια δεδομένη παράσταση[340]. Όμως, στην περίπτωση του ηθικού καθορισμού της βούλησης το συναίσθημα της ηδονής και της λύπης σχετίζεται με την επιθυμητική ικανότητα, η οποία στρέφεται στην αιτιακή πραγμάτωση των αντικειμένων σε συμφωνία με τις αρχές που την καθορίζουν. Ως εκ τούτου, το ηθικό συναίσθημα δεν μπορεί να είναι απόρροια της νοητικής και μόνο σύνδεσης των υποκειμένων με τις αρχές του επιθυμητικού, αλλά επιβάλλεται περαιτέρω και μία συσχέτισή του με την *ηθική πράξη*. Το συμπέρασμα αυτό μας οδηγεί στη σκέψη πως το ηθικό συναίσθημα θα πρέπει να αποτελεί ένα αυθεντικό συναίσθημα, όπως και τα εμπειρικά ή παθολογικά συναισθήματα, και η μόνη διαφορά του πρώτου από τα τελευταία έγκειται στην *πηγή* της έγερσής του.

Θα αναλύσουμε στο τέλος αυτού του κεφαλαίου τη σχέση της ηθικής συνείδησης με το συναίσθημα της ηδονής και της λύπης για την επίρρωση της θέσης πως το συναίσθημα του σεβασμού κατανοείται και λειτουργεί ως αυθεντικό συναίσθημα και όχι ως ένα ανάλογο μίας νοητικής και μόνο θέασης. Θα εξετάσουμε επίσης (κεφ. 4) διεξοδικά την προσέγγιση εκείνη που αποκαλείται «νοησιαρχική» ερμηνεία της

---

[339] Ό. π., σ. 37.

[340] Ο Murray MacBeath έχει κάνει μία προσπάθεια να συνδέσει την κατανόηση του ηθικού συναισθήματος του σεβασμού με την καντιανή ανάλυση των καλαισθητικών συναισθημάτων στην *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*. Η συσχέτιση που κάνει εδράζεται εν πολλοίς στον ορισμό του ηθικού συναισθήματος, έτσι όπως αυτός διατυπώνεται στη *Μεταφυσική των Ηθών* (*ΜΗ*, 6: 399, μτφρ. σ. 251). Η πρώτη πρόταση του συγκεκριμένου ορισμού δίνει πράγματι την εντύπωση πως ο σεβασμός προκύπτει από την συνείδηση της συμφωνίας της πράξης με την παράσταση του καθήκοντος. Παρόλα αυτά, η συνέχεια του ορισμού καθιστά φανερό πως η συγκεκριμένη συμφωνία αποτελεί μονάχα την αφετηρία για τη σύνδεση του ηθικού συναισθήματος με την *εκτέλεση της πράξης*. Η εκτέλεση της ηθικής πράξης, λέει ο Kant, τελείται στο επίπεδο της προαίρεσης «διαμέσου του σεβασμού» και σε βάρος των αισθητηριακών ελατηρίων. Έτσι, λοιπόν, το εγχείρημα του Murray MacBeath αποτυγχάνει, καθότι θέλει λανθασμένα να ταυτίσει το συναίσθημα του σεβασμού με την έγερση μίας νοητικής κατάστασης, και δεν το κατανοεί ως αυθεντικό και πρωτογενώς κινητοποιητικό συναίσθημα. Βλ. A. Murray MacBeath, «Kant on Moral Feeling», στο: *Kant-Studien*, 64 (1973): 283-314.

ηθικής κινητοποίησης στον Kant. Στην τοποθέτηση του Henrich διαπιστώνουμε πάντως μία θεμελιακή της θέση: Ότι η *εννοιολογική* παράσταση του αντικειμενικού νόμου συνδέεται εγγενώς με την *κινητοποιητική του* ισχύ. Στην πορεία της έρευνάς μας, θα διαπιστώσουμε ότι η εν λόγω προσέγγιση παραποιεί ουσιαστικά την καντιανή θεώρηση για τον ενεργό ρόλο του έλλογου ηθικού συναισθήματος του σεβασμού κατά την ηθική κινητοποίηση. Και αυτό γιατί συναρτώντας «εσωτερικώς» τον σεβασμό, όχι με τη συνείδηση του ηθικού νόμου, αλλά με την κινητοποιητική επενέργεια της *παράστασής* του, διασπά την ηθική συνείδηση σε μία κινητοποιητική (την αναγνώριση της εγκυρότητας του ηθικού νόμου) και σε μία μη κινητοποιητική της διάσταση (το ηθικό συναίσθημα του σεβασμού). Κατ' αυτό τον τρόπο, όμως, επανέρχεται ουσιαστικά η προβληματική της προαναφερθείσας αντινομίας. Ο Henrich (αλλά και ο Allison, όπως θα δούμε) θεωρεί ότι επιλύει την αντινομία, μετατοπίζοντας την συνένωση της κανονιστικής με την κινητοποιητική διάσταση του πρακτικού Λόγου από την *διατύπωση του ηθικού νόμου* στην *συνείδηση της εγκυρότητάς του*, αλλά και στη δέσμευση που η συνείδηση αυτή συνεπάγεται. Η μετατόπιση αυτή δεν επαρκεί όμως για την επεξήγηση της «εσωτερικής» σύνδεσης του γνωσιακού με τον ψυχολογικό παράγοντα της πράξης, όπως απαιτεί η διατύπωση της αντινομικής τους σχέσης. Η ανεπάρκεια αυτή γίνεται φανερή στη θέση του Henrich ότι η κινητοποιητική επίδραση της εν λόγω συνείδησης είναι αποκλειστικά «διανοητικού» χαρακτήρα, εκκινεί από την αναγνώριση της εγκυρότητας του νόμου και καταλήγει στην επιλογή του στους γνώμονες του δρώντος.

Σε κάθε περίπτωση πάντως, η σύλληψη του Henrich πως η αιτιολόγηση της πρακτικής διάστασης του Λόγου δεν αποδεικνύει ή δεν συνεπάγεται κατ' αναγκαίο τρόπο την κινητοποιητική του διάσταση είναι σωστή και σημαντική. Η σχέση που υφίσταται ανάμεσα στην πρακτική και την κινητοποιητική διάσταση του καθαρού Λόγου δεν σημαίνει ότι αυτά τα δύο θεμελιακά στοιχεία για τη σύνδεση της ηθικής γνώσης με την πράξη ταυτίζονται, ούτε πως η πρώτη συνεπάγεται με αναγκαιότητα τη δεύτερη. Με την κριτική που θα ασκήσουμε αμέσως πιο κάτω στις παρόμοιες απόψεις της Korsgaard σχετικά με την προβληματική γύρω από τον σκεπτικισμό για την κινητοποιητική ισχύ του Λόγου θα δείξουμε ότι ο Kant εκλαμβάνει την αιτιολόγηση του πρακτικού και του κινητοποιητικού χαρακτήρα του καθαρού Λόγου ως *ανεξάρτητα* μεταξύ τους ζητήματα. Η κατανόηση αυτής της καντιανής θέσης αποτελεί θεμελιακή αφετηρία για τη σωστή προσέγγιση της θεωρίας του περί της

ηθικής κινητοποίησης και για την ερμηνεία του κινητοποιητικού ρόλου του σεβασμού ως του ηθικού συναισθήματος.

Σκιαγραφήσαμε, λοιπόν, κάποιες από τις βασικές απόψεις που έχουν διατυπωθεί για τη χρησιμότητα του τρίτου κεφαλαίου της *Κριτικής του πρακτικού Λόγου*, οι οποίες είναι σημαντικές, διότι η κατανόηση της χρησιμότητας αυτής παραπέμπει στη σημασία του προβλήματος της *ηθικής κινητοποίησης* αναφορικά με την ολοκλήρωση του καντιανού επιχειρήματος για τον πρακτικό χαρακτήρα του καθαρού Λόγου. Τόσο ο Beck όσο και ο Henrich θεωρούν πως η ανάδειξη της ανώτατης πρακτικής αρχής ως του καθοριστικού λόγου της βούλησης δεν επαρκεί για την εδραίωση του πρακτικού χαρακτήρα του καθαρού Λόγου, αν δεν συγκροτηθεί μία άμεση, «εσωτερική» ή εγγενής συνάφεια ανάμεσα στη συνείδηση του ηθικού νόμου και στη ψυχολογική επενέργειά του ως του *ελατηρίου* της ηθικής πράξης[341]. Το μεγάλο ζήτημα τώρα είναι η κατανόηση αυτής της επενέργειας, η κατανόηση δηλ. του τρόπου δια του οποίου ο ηθικός νόμος και η συνείδηση της καθολικής του εγκυρότητας επιδρούν ως υποκειμενικές αρχές στο συναίσθημα της ηδονής και της λύπης, αντικρούοντας την αντίρροπη επενέργεια των κλίσεων. Πρέπει να δούμε αν ο καντιανός *ιντερναλισμός* για την κινητοποιητική ισχύ του Λόγου δύναται να αντικρούσει τόσο τις αντιρρήσεις της χιουμιανής θεωρίας για την ηθική κινητοποίηση όσο και τη νοησιαρχία της σχολής Leibniz / Wolff. Όπως επισημαίνει ο Henrich, αυτό που κυρίως αμφισβήτησαν οι βρετανοί υποστηρικτές του «ηθικού συναισθήματος» δεν είναι τόσο αν μπορούν να προκύψουν πρακτικοί κανόνες από τους κόλπους του καθαρού Λόγου, αλλά το αν η καθαρή έλλογη έννοια του ηθικώς καλού κατέχει μία σχέση με τη βούληση που την εμφανίζει στην ηθική συνείδηση ανώτερη από κάθε άλλο είδος «κινητοποιητικής δύναμης» («Motivationskraft»)[342].

Ένα από τα πλέον χαρακτηριστικότερα παραδείγματα για την επιβεβαίωση της επισήμανσης του Henrich θα μπορούσαμε να το εντοπίσουμε στη σκέψη του Locke, ο οποίος επηρέασε όλους τους υποστηρικτές της θεωρίας του «ηθικού συναισθήματος». Αναφερόμενος στους «καθοριστικούς λόγους της βούλησης», ο Locke φανερώνει πως δεν αρνείται ότι η βούληση αποτελεί μία ικανότητα έλλογης συγκρότησης αρχών στη βάση των σκοπών που θέτει ο ίδιος ο δρών. Γράφει σχετικά: «(…) Επειδή η

[341] Παρόμοια θέση εκφράζει και ο Deleuze. Υποστηρίζει ότι «*μία μόνο παρανόηση είναι επικίνδυνη όσον αφορά τον πρακτικό Λόγο*: να νομίσουμε ότι η καντιανή ηθική αδιαφορεί για την δική της πραγμάτωση». Βλ. G. Deleuze, *Η κριτική φιλοσοφία του Καντ. Η θεωρία των ικανοτήτων*, μτφρ. Ε. Περδικούρη, Αθήνα: Εστία 2000, σ. 68.

[342] Βλ. D. Henrich, «Ethik der Autonomie», στο: *Selbstverhältnisse*, Στουτγάρδη: Reclam 1982, σ. 29.

βούληση δεν είναι τίποτε άλλο παρά η δύναμη του νου να κατευθύνει τις λειτουργικές δυνατότητες ενός ανθρώπου για κίνηση και στάση, στο βαθμό που εξαρτώνται από μία τέτοια κατεύθυνση, στην ερώτηση, "τι είναι αυτό που καθορίζει τη βούληση;", η κατάλληλη απάντηση είναι "ο νους"»[343]. Αυτή, όμως, η απάντηση δεν είναι οριστική και παραπέμπει κατά τον Locke στην διατύπωση μίας περαιτέρω ερώτησης: «τι κινεί το νου σε κάθε συγκεκριμένη περίσταση, ώστε να καθορίζει τη γενική του ισχύ της ώθησης προς αυτή ή εκείνη τη συγκεκριμένη κίνηση και στάση; Και σ' αυτό απαντώ: το κίνητρο για να συνεχίσουμε στην ίδια κατάσταση ή πράξη είναι μόνο η τρέχουσα ικανοποίηση από αυτό. Το κίνητρο για αλλαγή είναι πάντα κάποια δυσφορία. Τίποτε δεν μας τοποθετεί μπροστά στην αλλαγή μίας κατάστασης ή μπροστά σε μία καινούργια πράξη παρά μία δυσφορία. Αυτό είναι το κύριο κίνητρο που επιδρά στο νου και τον θέτει σε κίνηση (…)»[344].

Παρότι, επομένως, ο δρων συγκροτεί τις γενικές κατευθύνσεις της πράξης του βάσει έλλογων παραστάσεων, το *θεμέλιο* «κάθε καθορισμού της βούλησης σε σχέση με τις πράξεις», είναι για τον Locke η επιθυμία[345]. Ο Locke, παρότι αρχικώς είχε αποδεχτεί τη θέση πως η έννοια του ύψιστου αγαθού μπορεί αφ' εαυτής να καθορίσει τη βούληση, ισχυρίζεται ότι η έρευνά του τον οδηγεί στην απόρριψη της θέσης για τη δυνατότητα μίας καθαρής έννοιας του αγαθού να κινητοποιεί την πράξη, δίχως την παρέμβαση της επιθυμίας: «Ωστόσο, μέσω μίας πιο αυστηρής έρευνας, είμαι υποχρεωμένος να συμπεράνω ότι το αγαθό, το ύψιστο αγαθό, αν και γίνεται κατανοητό και αντιληπτό ότι είναι τέτοιο, δεν καθορίζει τη βούληση, μέχρι που η επιθυμία μας, αυξημένη ανάλογα με το ύψιστο αγαθό, μάς κάνει ανήσυχους λόγω της αναζήτησής του»[346].

Έπειτα από αυτές τις επισημάνσεις, μπορούμε να υποθέσουμε ότι η κριτική που ασκεί ο Kant στην σχολή του «ηθικού συναισθήματος» στο πρώτο κεφάλαιο της Αναλυτικής (*ΚΠΛ*, 5: 38, μτφρ., σ. 64) δεν επαρκεί για την *πλήρη* αντίκρουση των επιχειρημάτων της. Η σχολή αυτή θέτει ενώπιον του ορθολογικού και γνωσιακού κινητοποιητικού ιντερναλισμού την πρόκληση να ανευρεθεί, όχι μόνο η σχέση των έλλογων πρακτικών κρίσεων με τις αρχές καθορισμού της πράξης, αλλά και μία θετική συσχέτισή τους με το πεδίο των επιθυμιών και των συναισθημάτων. Θέτει δηλ.

---

[343] J. Locke, *Δοκίμιο για την ανθρώπινη νόηση*, 2.21.29, μτφρ. Χ. Ξανθόπουλος, Αθήνα: Παπαζήσης 2016, σ. 431.
[344] Ό. π., 2.21.29., σ. 431.
[345] Ό. π., 2.21.31., σ. 433.
[346] Ό. π., 2.21.35., σ. 436.

την πρόκληση να δειχθεί μία «εσωτερική» ή εγγενής συνάφεια ανάμεσα στο γνωσιακό και το βουλητικό στοιχείο της πράξης. Η ίδια επαίρεται ότι έχει συγκροτήσει τη συνάφεια αυτή ανάγοντας την *αιτία της πράξης* από κοινού στην κινητοποιητική επενέργεια των επιθυμιών στη βούληση και στη δυνατότητα των έλλογων κρίσεων να προωθήσουν εμμέσως την επιρροή κάποιου αντικειμένου της επιθυμίας [347]. Ο Kant αποσυνδέει την *εγκυρότητα* του ηθικού νόμου από τον βουλητικό παράγοντα, τον τελευταίο όμως τον χρειάζεται για να εξηγήσει την *αιτιότητα της πράξης* διαμέσου του ηθικού νόμου, καθότι η αιτιότητα αυτή αποτελεί το πυρηνικό στοιχείο του νατουραλιστικού επιχειρήματος για τον «ανενεργό» (δηλ. μη κινητοποιητικό) χαρακτήρα του Λόγου. Οι ηθικές κρίσεις δεν μπορούν να θεμελιωθούν σε κάποιον εδραιωμένο στον Λόγο παραγωγικό συλλογισμό, υποστηρίζει ο Hume, επειδή ακριβώς «μία ενεργή αρχή δεν μπορεί ποτέ να θεμελιωθεί σε κάποια ανενεργή»[348].

Η πρόκληση επομένως τίθεται ταυτόχρονα στο επίπεδο της κανονιστικής εγκυρότητας των ηθικών κρίσεων όσο και στο επίπεδο της κινητοποιητικής τους ισχύος. Ο Kant αφάνισε την αρχική νατουραλιστική αντίρρηση, αποσυνδέοντας τις ηθικές διακρίσεις από τον βουλητικό παράγοντα, και θεωρώντας ότι για την κινητοποιητική επενέργεια του *ηθικού συναισθήματος* προϋποτίθεται ως όρος η ηθική κρίση περί καλού ή κακού. Για να απαντήσει, όμως, στη δεύτερη αντίρρηση (με ποιον τρόπο προκύπτει από τον ηθικό νόμο η *ψυχολογική αιτιακή επίδραση* του ηθικού συναισθήματος) οφείλει να επαναφέρει τον βουλητικό παράγοντα και να αναδείξει την «εσωτερική» του συνάφεια με την ηθική συνείδηση. Να καταδείξει τώρα, αντιστρόφως, ότι η συνείδηση του ηθικού νόμου είναι αυτή που *προκαλεί* την επενέργεια του ηθικού συναισθήματος επί των εμπειρικών ελατηρίων. Μόνο έτσι θα μπορέσει να αναιρέσει πλήρως την χιουμιανή επιχειρηματολογία [349]. Ναι μεν η

[347] D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, 3.1.1., Νέα Υόρκη: Prometheus Books 1992, σ. 458-459.
[348] Ό. π., 3.1.1., σ. 457.
[349] Στην ελληνική βιβλιογραφία που αναφέρεται στην σχέση της καντιανής ηθικής με την βρετανική σχολή του «ηθικού συναισθήματος», δεν έχει τονιστεί η προσπάθεια του Kant να συνδέσει την κινητοποιητική διάσταση του καθαρού πρακτικού Λόγου με το ηθικό συναίσθημα. Συνήθως τονίζεται μονάχα η καντιανή απόρριψη του ηθικού συναισθήματος για την αποτίμηση της ηθικής αξίας των πράξεων και παραμελείται η επιδίωξή του να αναδείξει μία *θετική* συσχέτιση ανάμεσα στην ηθική συνείδηση και το ηθικό συναίσθημα. Για παράδειγμα, ο Δρόσος τονίζει πως η απαισιόδοξη φιλοσοφική ανθρωπολογία του Kant δεν του επιτρέπει να εμπιστεύεται τα φυσικά συναισθήματα ως πηγή της ηθικότητας. Αναπότρεπτα, συνεχίζει, ο χώρος της ηθικής κανονιστικότητας προϋποθέτει την μεταφυσική διάκριση ανάμεσα στον αισθητό και τον νοητό κόσμο. Η αντίρρησή μας έγκειται στο ότι ο Kant δεν εναντιώθηκε στις ηθικές θεωρίες του «ηθικού συναισθήματος» μόνο για να αποβάλλει το εμπειρικό πεδίο από την εννοιολογική συγκρότηση του καθήκοντος. Στόχευσε επίσης και στην ανάδειξη της σύνδεσης ανάμεσα στον καθαρό πρακτικό Λόγο και στην αισθητικότητα διαμέσου του

συνείδηση ενός αντικειμενικού νόμου πρέπει να προηγείται λογικά έναντι της συγκρότησης της συναισθηματικής μας στάσης απέναντι σε οποιαδήποτε εμπειρικώς δεδομένη πράξη, αυτό όμως δεν αποδεικνύει ότι η ηθική συνείδηση δύναται να *επενεργήσει* για την πραγμάτωση κάποιας πράξης. Αν η ηθική συνείδηση δεν μπορεί να επιδράσει υποκειμενικώς πάνω στα αισθητηριακά ελατήρια και στην επιρροή των κλίσεων, τότε θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι αποτελεί μονάχα ένα μέσο *γνωστικής αξιολόγησης* των σκοπών της πράξης, και όχι την κινητοποιητική δύναμη που δύναται να τους πραγματώσει.[350]

Βάσει αυτής της προβληματικής για τον πρακτικό χαρακτήρα του καθαρού Λόγου, προκύπτει το ερώτημα για την λειτουργία του ηθικού νόμου ως του *ελατηρίου* της ηθικής πράξης. Η απόδειξη του πρώτου κεφαλαίου της Αναλυτικής πως ο καθαρός Λόγος δύναται να είναι αφ' εαυτού πρακτικός, καθόσον μπορεί να παριστά στη βούληση τη μορφή μίας καθολικής νομοθεσίας, δεν εξασφαλίζει ακόμα την απάντηση στο ερώτημα για το αν αυτή η καθολική νομοθεσία μπορεί να συγκροτήσει έναν *κινητοποιητικό λόγο*, ο οποίος δύναται να αναστέλλει ή να υποβαθμίζει την επενέργεια των κλίσεων.

ηθικού συναισθήματος του σεβασμού. Η φιλοσοφική ανθρωπολογία του Kant δεν είναι απαισιόδοξη, καθώς εκλαμβάνει τον ανταγωνισμό ανάμεσα στην έλλογη και την αισθητή φύση του ανθρώπου ως απαραίτητο παράγοντα για την *ηθική εξέλιξη* του *ανθρώπινου είδους*. Αν σκεφτούμε μάλιστα ότι ο Λόγος δύναται να υπαγάγει τους εμπειρικούς σκοπούς και τα εμπειρικά ελατήρια στην ηθικότητα (*ΚΠΛ*, 5: 73, μτφρ. σ. 111), τότε μπορούμε να διαπιστώσουμε την πεποίθηση του Kant για τη δυνατότητα των εμπειρικών αισθημάτων να υπαχθούν στους σκοπούς του πρακτικού Λόγου. Βλ. Δ. Δρόσος, «Μία όψη της σκωτικής κληρονομιάς του Kant: ο διάλογος Hume-Smith και τα όρια της εμπειρικής αισθηματοκρατίας», στο: Τομέας Φιλοσοφίας Πανεπιστημίου Ιωαννίνων (συλλ.), *Για τον Ιμάνουελ Καντ, 200 χρόνια μετά*, Αθήνα: Νήσος 2006, σ. 110.

[350] Ο Ameriks φαίνεται να το επιβεβαιώνει αυτό, ισχυριζόμενος, πως, παρότι ο Kant θεωρεί ότι το πρώτο κεφάλαιο της Αναλυτικής αποδεικνύει τον πρακτικό χαρακτήρα του καθαρού Λόγου, υφίσταται μία ασάφεια όσον αφορά τον διττό χαρακτήρα του πρακτικού αυτοκαθορισμού διαμέσου του καθαρού Λόγου ως μορφολογικής («formal») και ταυτόχρονα ως πρακτικώς επαρκής («efficient») ικανότητας. Το πρόβλημα έγκειται στο ότι ενώ η γνώση που προκύπτει από την τυπική πρακτική αρχή συζητείται από τον Kant στο πλαίσιο του θεωρητικού Λόγου (*ΚΠΛ*, 5: 44-45), η ίδια αυτή αρχή, όταν εκλαμβάνεται ως το «καθοριστικό θεμέλιο» της βούλησης, συζητείται στο πλαίσιο του πρακτικού Λόγου. Το στοιχείο της πρακτικής επάρκειας της μορφολογικής αρχής καθίσταται έτσι προβληματικό, αν δεν μπορεί να αποδειχθεί η δύναμη μίας πράξης που προκύπτει από ελεύθερη επιλογή. Η αποδοχή μίας μορφολογικής αρχής μπορεί να δείχνει μόνο ότι ο Λόγος είναι μία ικανότητα με ανυψωμένη γνωσιακή εστίαση («focus»), αλλά όχι μία ικανότητα που κατέχει αυθεντική καθαρή δύναμη («genuinely pure power»). Για τον Ameriks ούτε η έννοια του «Faktum» μπορεί να επιλύσει την ασάφεια ανάμεσα στον μορφολογικό και στον πρακτικώς επαρκή χαρακτήρα του καθαρού Λόγου. Βλ. K. Ameriks, «Pure Reason of Itself Alone Suffices to Determine the Will (42—57)», στο: O. Höffe (επιμ.), *Kritik der praktischen Vernunft*, Βερολίνο: Akademie Verlag 2002, σ. 103-105.

3.7.2. Κριτική στον νοησιαρχικό ιντερναλισμό των Schönecker και Korsgaard

Παρ' όλα αυτά, υπάρχουν σημαντικοί σχολιαστές που θεωρούν ότι η επίλυση του προβλήματος της ηθικής κινητοποίησης έχει εξασφαλιστεί με την κατάδειξη του πρακτικού χαρακτήρα του καθαρού Λόγου. Ισχυρίζονται πως η ηθική κινητοποίηση είναι απόρροια ή άμεσο αποτέλεσμα της πρακτικής διάστασης του καθαρού Λόγου, με τη σημασία πως υφίσταται μία *εγγενής συσχέτιση* ανάμεσα στη συνείδηση της εγκυρότητας του ηθικού νόμου και στους κινητοποιητικούς λόγους της πράξης. Παρότι, όμως, η εν λόγω εγγενής συσχέτιση είναι πράγματι μία αυθεντικά καντιανή παραδοχή, η διαπίστωση της παρουσίας της δεν επαρκεί από μόνη της για να επιλύσει το ερμηνευτικό πρόβλημα. Οφείλουμε να εξετάσουμε με ποιον τρόπο κατανοείται ακριβώς από τον Kant η συγκρότηση της συγκεκριμένης «εσωτερικής» συσχέτισης ανάμεσα στην ηθική συνείδηση και την κινητοποίηση της πράξης. Όπως αναφέραμε και πιο πάνω, η αποστασιοποίηση του Kant έναντι τόσο των εμπειριστικών όσο και των νοησιαρχικών θεωριών της κινητοποίησης, τον οδηγεί στην διαμόρφωση μίας καινοφανούς θεωρίας, σύμφωνα με την οποία η *κανονιστική* έννοια της υποχρέωσης έχει κινητοποιητική ισχύ επειδή ακριβώς συνεπάγεται έναν *θυμικό* κινητοποιητικό λόγο, δηλ. ένα καθαρά έλλογο ηθικό συναίσθημα. Η παρουσία του ηθικού συναισθήματος του σεβασμού μας οδηγεί στο συμπέρασμα πως ο κινητοποιητικός ιντερναλισμός του Kant δεν έχει τον ακραιφνή νοησιαρχικό χαρακτήρα που αρκετοί σχολιαστές προσπάθησαν να του αποδώσουν. Παρακάτω θα ασκήσουμε κριτική σε δύο σημαντικές ερμηνείες που επιχειρούν να ταυτίσουν ουσιαστικά την κανονιστική εγκυρότητα του ηθικού νόμου με την κινητοποιητική επενέργεια του ηθικού νόμου Απορρίπτουν, έτσι, κάθε απόδοση κινητοποιητικού ρόλου στο ηθικό συναίσθημα του σεβασμού. Είναι πράγματι αυτός ο σωστός τρόπος με τον οποίο πρέπει να κατανοηθεί η ιντερναλιστική οπτική του Kant, ή μήπως πρόκειται για μία ερμηνευτική προσέγγιση που κατανοεί με νοησιαρχικούς όρους το ίδιο το φιλοσοφικό πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης;

(α) *Κριτική στον νοησιαρχικό ιντερναλισμό του Schönecker*

Ο Schönecker, του οποίου η έρευνα επικεντρώνεται κυρίως στην κατανόηση του τρίτου μέρους της *Θεμελίωσης της μεταφυσικής των ηθών*, επιμένει σωστά στη

διάκριση του προβλήματος ανάμεσα στην *εγκυρότητα* της κατηγορικής προσταγής και στην *εξήγηση* των κινητοποιητικών λόγων του δρώντος. Έχουμε ήδη δείξει (2.6.3.) πως πράγματι για τον Kant το ενδιαφέρον προς την ηθικότητα οφείλεται στην εγκυρότητα της κατηγορικής προσταγής, και όχι το αντίστροφο. Η απάντηση στο ερώτημα για το πως είναι δυνατή η κατηγορική προσταγή ταυτίζεται με τη *αιτιολόγηση* της δεσμευτικότητάς της ως νόμου της βούλησης ενός έλλογου όντος. Το πρόβλημα σχετικά με την *εξήγηση της κινητοποίησης* του δρώντος να πράξει ηθικά δεν μπορεί να απαντηθεί, διότι ταυτίζεται με το πρόβλημα εξήγησης της ελευθερίας του δρώντος. Η επίδραση της κατηγορικής προσταγής ως κινητοποιητικού λόγου της πράξης δεν μπορεί να εξηγηθεί, καθώς επενεργεί στη βούληση ως μία νοητή αιτία. Η επίδρασή της ανάγεται σε μία *αιτιότητα εκ της ελευθερίας*. Ως εκ τούτου, για τον Kant, το ερώτημα για το *πως* ο καθαρός Λόγος καθίσταται κινητοποιητικός λόγος της πράξης δεν μπορεί να απαντηθεί, με τη σημασία πως δεν μπορεί να εξηγηθεί θεωρητικά. Δεν μπορεί δηλ. να υπάρξει μία εποπτεία για την αιτιακή σχέση ανάμεσα στον ηθικό νόμο και στις αρχές της βούλησης. Η ηθικότητα, όμως, δεν πρέπει να θεωρηθεί ως «μία χίμαιρα του νου» λόγω της δικαιολόγησης της εγκυρότητας της κατηγορικής προσταγής και του υποχρεωτικού της χαρακτήρα, ως του κανονιστικού λόγου της πράξης ενός έλλογου όντος.

Ο Schönecker, παρότι θεωρεί σωστά ότι το πρόβλημα της δέσμευσής μας στην ηθικότητα πρέπει να διακριθεί από την ανάγκη εξήγησης της κινητοποιητικής ισχύος του καθαρού Λόγου, αναγνωρίζει πως ο Kant τελικά «δεν ενδιαφέρεται μόνο για την εγκυρότητα της κατηγορικής προσταγής, αλλά και για την δυνατότητά της να κινητοποιεί («its power to motivate»)»[351]. Παρόλα αυτά, πρεσβεύει πως η πραγματική θέση του Kant για το πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης είναι ότι το ελατήριο της πράξης πρέπει να ταυτίζεται με την εγκυρότητα της κατηγορικής προσταγής, επειδή ακριβώς αναγνωρίζεται από τον έλλογο δρώντα ως νόμος που ο *ίδιος* επιβάλλει στον εαυτό του[352]. Αποδίδει, έτσι, ο Schönecker στον Kant έναν τύπο κινητοποιητικού *ιντερναλισμού*[353] με σαφή νοησιαρχικό χαρακτήρα, καθώς ισχυρίζεται ουσιαστικά ότι

[351] Βλ. D. Schönecker, «How is a Categorical Imperative Possible? Kant's Deduction of the Categorical Imperative», στο: C. Horn, D. Schönecker (επιμ.), *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Βερολίνο: Walter de Gruyter 2006, σ. 320.
[352] Ό. π., σ. 320.
[353] Βλ. D. Schönecker, *Kant: Grundlegung III. Die Deduktion des kategorischen Imperativs*, Φράιμπουργκ / Μόναχο: Verlag Karl Alber: 1989, σ. 82 (υποσημ.). Ο Schönecker αποδίδει στον Kant τον χαρακτηρισμό του «ηθικού ιντερναλιστή» με την επιφύλαξη πως η σύγχρονη διαμάχη ανάμεσα στον ιντερναλισμό και τον εξτερναλισμό δεν έχει καταστεί για τον ίδιο ακόμη επαρκώς ξεκάθαρη.

ο *κανονιστικός λόγος* της πράξης (ο ηθικός νόμος ως το «κίνητρό» της) πρέπει να αντικατοπτρίζεται κατ' αναγκαίο τρόπο στους *κινητοποιητικούς λόγους* (δηλ. στα «ελατήρια») του δρώντος.

Παρότι η τοποθέτηση του Schönecker είναι κατά βάση σωστή, της αποδίδουμε έναν «νοησιαρχικό» χαρακτήρα που είναι *προβληματικός ερμηνευτικά*, καθότι φαίνεται να αγνοεί πλήρως τη σημασία της *επενέργειας* του ηθικού κινήτρου στην «αισθητικότητα» (δηλ. στην κινητοποιητική επιρροή που ασκούν στη βούληση τα παντός είδους αισθητηριακά ελατήρια). Το πρόβλημα δεν έγκειται στο αν ο Kant κατανοεί ως «εγγενή» ή ως «λογικώς αναγκαία» τη συσχέτιση της εγκυρότητας του ηθικού νόμου με την ηθική κινητοποίηση. Είναι *σίγουρο* πως ο Kant πράγματι κατανοούσε κατ' αυτό τον τρόπο τη συσχέτιση της εγκυρότητας του νόμου με τους υποκειμενικούς όρους καθορισμού της βούλησης. Το βαθύτερο πρόβλημα έγκειται στην ανάδειξη των όρων εκείνων βάσει των οποίων η συγκεκριμένη σχέση μπορεί να μεταβεί από το επίπεδο της παράστασης σε αυτό της πράξης[354]. Και η δυνατότητα αυτής της μετάβασης μπορεί να κριθεί μόνο από το εάν ο ηθικός νόμος, όταν αυτός καθίσταται το ελατήριο της πράξης, μπορεί να επενεργήσει στην «αισθητικότητα» του δρώντος, αντικρούοντας την επιρροή των εμπειρικών ή εγωιστικών ελατηρίων.

---

[354] Θα μπορούσε κάποιος να αντιτείνει εδώ ότι η καντιανή θεωρία της έλλογης πράξης, και κατ' επέκταση η καντιανή θεώρηση της ηθικής κινητοποίησης, δεν εντάσσει στο πεδίο της προβληματικής της τη μετάβαση από το πεδίο της εννοιολογικής κατανόησης των πρακτικών αρχών στο πεδίο της «εκτέλεσής» τους (με τη σημασία της πραγμάτωσής τους), καθότι η μόνη μετάβαση που εξετάζει παραμένει αποκλειστικά στο πλαίσιο των αρχών της βούλησης. Αυτό δηλ. που εξετάζεται είναι η μετάβαση του δρώντος από τη σύλληψη ενός αντικειμενικού νόμου στη διατύπωση και αποδοχή «γνωμόνων» που να συμφωνούν με εκείνον. Επομένως, αν η προβληματική εντοπίζεται στη σχέση της *καθαρής βούλησης* που νομοθετεί («reiner Wille») με την *προαίρεση* («Willkür»), τότε η καντιανή μετάβαση από την ηθική γνώση στην πράξη έχει απλά τον χαρακτήρα περάσματος από το αντικειμενικό (νομοθετικό) στο υποκειμενικό (εκτελεστικό) επίπεδο της νοητικής σύλληψης των αρχών της πράξης. Φαίνεται έτσι σωστή η ερμηνεία της καντιανής θεώρησης στο πλαίσιο ενός *νοησιαρχικού γνωσιακού ιντερναλισμού*. Στην πραγματικότητα, όμως, ένα τέτοιο επιχείρημα υποστήριξης της νοησιαρχικής θεώρησης είναι εσφαλμένο, διότι επιχειρεί να εκμεταλλευτεί τη διφορούμενη σημασία του όρου «εκτέλεση» της πράξης. Θεωρεί ότι η προβληματική του Kant δεν αφορά την «εκτέλεση» της πράξης, αλλά αποφεύγει να τονίσει ότι αυτό ισχύει μόνο καθόσον ο όρος κατανοείται αποκλειστικά με τη σημασία της «πραγμάτωσής» της. Θα δούμε πως το κρίσιμο σημείο της μετάβασης από την παράσταση του νόμου (και τη συνείδηση της υποχρέωσης του δρώντος) στην πράξη δεν μπορεί να παρακαμφθεί μέσω σαθρών αλλοιώσεων των σημασιολογικών αναφορών κεντρικών καντιανών εννοιών. Η απαίτηση να υποδειχθεί η κινητοποιητική επενέργεια του ηθικού νόμου στην «αισθητικότητα» βρίσκεται στον πυρήνα του καντιανού προβληματισμού, ανεξάρτητα από κάθε δυνατότητα «πραγμάτωσής» της. Αν σκεφθούμε ότι και τα κάθε είδους αισθητηριακά ελατήρια επιδρούν στην προαίρεση σε επίπεδο αρχών (γνωμόνων), αυτό σημαίνει ότι η προβληματική της συγκρότησης των όρων για τη μετάβαση του δρώντος από την «παράσταση» στην «πράξη» παραμένει, ακόμη και αν η ηθική κινητοποίηση λαμβάνει χώρα αποκλειστικά σε επίπεδο αρχών. Παρακάτω θα δούμε ότι η νοησιαρχική ερμηνεία της ηθικής κινητοποίησης από την Korsgaard ενέχει την εκμετάλλευση της προαναφερθείσας αμφισημίας του όρου «εκτέλεση» της πράξης.

Ο κινητοποιητικός ιντερναλισμός που επικαλείται ο Schönecker δεν επαρκεί, επομένως, για να επισφραγίσει ερμηνευτικά την καντιανή θεώρηση. Το επιχείρημά του εδράζεται ουσιαστικά στη σημασία που μπορεί να έχει το κίνητρο ενός *αυτόνομου* δρώντος. Για τον Kant, τονίζει ο Schönecker, το να είναι κανείς αυτόνομος σημαίνει να *δίδει ένα νόμο στο εαυτό του* («*selbstgesetzgebend* zu sein») και βάσει αυτού του χαρακτηριστικού να *νομοθετεί καθολικώς* («*allgemeingesetzgebend* zu sein»)[355]. Από αυτές τις δύο διαστάσεις της αυτονομίας έπεται πως η παράσταση αυτού που *οφείλει* κανείς να πράξει είναι πάντοτε και αυτό που *βούλεται* να πράξει («das Gesollte immer auch das Gewollte ist»)[356]. Αν και το επιχείρημα του Schönecker περιορίζεται αποκλειστικά στη *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών*, είναι φανερό πως γι' αυτόν η *κινητοποιητική διάσταση* του ηθικού νόμου έγκειται στην αναγκαία συνάρτηση της εννοιολογικής σύλληψης του δέοντος με τους υποκειμενικούς όρους καθορισμού της βούλησης (πιο σωστά της προαίρεσης). Η κινητοποιητική διάσταση του Λόγου αποτελεί αναγκαία απόρροια της πρακτικής του διάστασης.

Η συγκεκριμένη διαπίστωση είναι όντως αυθεντικά καντιανή, αρκεί να μην περιοριστεί στο επίπεδο της *παράστασης του τι βούλεται κανείς να πράξει*, αλλά να επενεργεί στο συναίσθημα της ηδονής και της λύπης. Είναι φανερό, όμως, πως ο Schönecker επιθυμεί να περιορίσει την κινητοποιητική ισχύ του νόμου στο επίπεδο της *παράστασης* ή της απλής εννοιολογικής σύλληψης της εγκυρότητάς του από την πλευρά του δρώντος. Αναφέρει χαρακτηριστικά: «Εκείνος που μπορεί να δείξει ότι αυτό που οφείλουμε να πράξουμε, είναι αυτό το οποίο *πράγματι* θέλουμε, εκείνος καταφθάνει το συντομότερο στην αντίληψη πως αυτό που οφείλουμε να πράξουμε είναι αυτό που *όντως* θέλουμε»[357]. Ο καταλυτικός όρος της καντιανής θεώρησης για την ηθική κινητοποίηση δεν είναι, επομένως, κατά τον Schönecker, η *επενέργεια* του ηθικού νόμου στην αισθητικότητα, αλλά η *ορθολογικότητα του δρώντος*, ή ο χαρακτήρας του δρώντος ως έλλογου όντος, που λόγω της ικανότητας του πρακτικού Λόγου για αυτονομοθεσία, αποδεικνύεται ότι έχει ελεύθερη (ανεπηρέαστη από αισθητηριακές επιρροές) βούληση.

Βλέπουμε εδώ ότι η νοησιαρχική ερμηνεία του Schönecker, *περικλείει* τελικώς μία απάντηση στο βασικό ερμηνευτικό μας πρόβλημα, αυτό δηλ. της επενέργειας του

---

[355] Βλ. D. Schönecker, *Kant: Grundlegung III. Die Deduktion des kategorischen Imperativs*, Φράιμπουργκ / Μόναχο: Verlag Karl Alber 1989, σ. 80.
[356] Ό. π., σ. 81.
[357] Ό. π., σ. 82.

ηθικού νόμου στην αισθητικότητα, αλλά κατά τρόπο έμμεσο. Δεν αποδεικνύει την δυνατότητά της ή τους όρους για την συγκρότησή της, παρά μονάχα υποδεικνύει ως *όρο της δυνατότητάς της* την ορθολογικότητα του δρώντος. Δεν αποδεικνύει δηλ. με ποιον τρόπο πιστεύει ο Kant ότι η κινητοποιητική ισχύς του ηθικού νόμου επιδρά στο συναίσθημα της ηδονής και της λύπης, εγείροντας το έλλογο ηθικό συναίσθημα του σεβασμού, παρά ισχυρίζεται ότι η εγκυρότητα του ηθικού νόμου θα επενεργήσει σε αυτό αναπόδραστα, αν και εφόσον ο δρων είναι ένας ορθολογικός δρων. Μία τέτοια, όμως, έμμεση απόδειξη της κινητοποιητικής επενέργειας του ηθικού νόμου συνιστά μία μεγάλη παγίδα για την ακρίβεια της ερμηνείας. Διότι, όπως θα δείξουμε εναργέστερα ότι συμβαίνει και στην αντίστοιχη ερμηνεία της Korsgaard, εκείνο που επιδεικνύεται ως ο *όρος της δυνατότητας* εκπλήρωσης της κινητοποιητικής επενέργειας του νόμου, εντάσσεται και το ίδιο στην προβληματική της εξήγησης των όρων που καθιστούν δυνατή την κινητοποιητική επενέργεια της ηθικής γνώσης στην αισθητικότητα. Η έμμεση απόδειξη του Schönecker δεν μας απαντά στο ποιοι όροι καθιστούν δυνατή την ίδια την *ορθολογικότητα* του δρώντος, κάτι που είναι απαραίτητο να γίνει, επειδή ακριβώς αυτός ο δρων, ως *έλλογο ον*, (αν θέλουμε να μείνουμε πιστοί στην καντιανή σημασία αυτής της έννοιας), δεν είναι ένα καθαρά έλλογο ον (άγιο ον), αλλά ένα «αισθητηριακώς επηρεασμένο» ον.

Ο νοησιαρχικός κινητοποιητικός ιντερναλισμός του Schönecker , εν προκειμένω, αποτυγχάνει, καθότι ενέχει μία *λήψη του ζητουμένου*. Προσπαθεί να εξηγήσει την κινητοποιητική ισχύ του ηθικού νόμου συνδέοντας εγγενώς την κανονιστική του εγκυρότητα με έναν όρο (την ορθολογικότητα του δρώντος) που οφείλει και ο ίδιος να εξηγηθεί βάσει της *πραγματικότητας* της κινητοποιητικής ισχύος της εγκυρότητας του νόμου.

Το τελευταίο βήμα για τη δικαιολόγηση αυτού του είδους της νοησιαρχικής ερμηνείας θα ήταν η πλήρης ταύτιση της έννοιας του «έλλογου όντος» με αυτήν του «ορθολογικού όντος». Κάτι τέτοιο, όμως, θα κατέληγε στην απομάκρυνση από την ερμηνεία της καντιανής θεωρίας για την ηθική κινητοποίηση και στην συγκρότηση μίας νέας ανεξάρτητης από τον Kant θεώρησης. Υποψιαζόμαστε, μάλιστα, ότι οι νοησιαρχικές ερμηνείες αυτού του τύπου επιχειρούν τελικά να ερμηνεύσουν την καντιανή θέση υπό το πρίσμα μίας ξένης προς τον Kant εννοιολογικής κατασκευής. Είναι όντως έτσι; Ας επιστρέψουμε ξανά στην επιχειρηματολογία του Schönecker.

Ενώ η θέση του Schönecker για τη σημασία που αποδίδει ο Kant στην κινητοποιητική επίδραση του ηθικού νόμου εκκινεί από τη καντιανή αναφορά στην

επενέργεια του ηθικού νόμου πάνω στα αισθητηριακά ελατήρια[358] (*ΘΜΗ*, 4: 410, μτφρ. σ. 50), παραδόξως, εξαρτά αυτή την επίδραση από την παράσταση του δέοντος και μόνο, δίχως να επιθυμεί να ερευνήσει την *επιρροή* του ηθικού νόμου στο συναίσθημα της ηδονής και λύπης. Το συναίσθημα του σεβασμού για τον ηθικό νόμο ερμηνεύεται ως η υποκειμενική όψη του κινήτρου της ηθικής πράξης, αλλά ο τρόπος δια του οποίου το συγκεκριμένο συναίσθημα καθίσταται καθοριστικό για την πράξη («handlungsbestimmend wird»), είναι για τον Schönecker αδύνατο να απαντηθεί[359]. Αυτό συνεπάγεται πως ο Schönecker θέλει να παραμείνει μονάχα στην *οντολογική η μεταφυσική* σημασία της κινητοποίησης διαμέσου του καθαρού πρακτικού Λόγου, δηλ. στο ζήτημα της ελευθερίας της βούλησης.

Στην πραγματικότητα, όμως, ο Kant επιχειρεί στο τρίτο μέρος της *Θεμελίωσης της μεταφυσικής των ηθών* (το κείμενο που εξετάζει ενδελεχώς η έρευνα του Schönecker) να αιτιολογήσει την υποκειμενική επενέργεια του ηθικού νόμου, *ανεξάρτητα από όρους οντολογικούς*, συνδέοντας την κινητοποιητική επενέργεια που απορρέει από την κανονιστική εγκυρότητα του νόμου με ένα «συναίσθημα της χαράς ή της ικανοποίησης από την εκπλήρωση του καθήκοντος» (*ΘΜΗ*, 4: 460, μτφρ. σ. 123-124). Η συγκεκριμένη θέση παρ' όλα αυτά αγνοείται, καθώς η νοησιαρχική προσέγγιση του Schönecker εκλαμβάνει την εγγενή συσχέτιση της κανονιστικής ισχύος του νόμου ως εντελώς ταυτισμένη με την κινητοποιητική του ισχύ (άμεση συνεπαγωγή της κινητοποιητικής από την πρακτική διάσταση του Λόγου), έτσι ώστε η εξήγηση της υποκειμενικής διάστασης της πράξης να εμπίπτει αποκλειστικά στο μεταφυσικό ζήτημα της ελεύθερης βούλησης. Είναι όμως φανερό από το κείμενο, πως ο Kant, ανεξάρτητα από το πρόβλημα της εξήγησης μίας πράξης μέσω της αιτιότητας της ελευθερίας, συνδέει την κινητοποιητική διάσταση του ηθικού νόμου, πέρα από την αναγνώριση της εγκυρότητάς του, και με την παρουσία ενός συναισθήματος. Χρησιμοποιείται μάλιστα ένας ισχυρός φρασεολογικός τονισμός, καθώς ο Kant γράφει πως «*απαιτείται* η ικανότητα του Λόγου να εμπνέει ένα συναίσθημα…» για να έχει κινητοποιητική επενέργεια η έννοια ενός νόμου στον άνθρωπο ως αισθητηριακώς επηρεασμένο ον. Διαφεύγει από την προσοχή του Schönecker ότι το συναίσθημα εκείνο που σχετίζεται εγγενώς με την δεσμευτική ισχύ του νόμου, δεν θα το ανέφερε καθόλου ο Kant, αν η εξήγηση της κινητοποιητικής διάστασης της πράξης έγκειτο αποκλειστικά στο μεταφυσικό πρόβλημα της

[358] Ό. π., σ. 82.
[359] Ό. π., σ. 83.

ελεύθερης βούλησης. Ο Kant, άλλωστε, αποδίδει εξολοκλήρου την υποκειμενική, δηλ. την κινητοποιητική επενέργεια που ασκεί ο νόμος, στο *ηθικό συναίσθημα* (*ΘΜΗ*, 4: 460, μτφρ. σ. 123). Φανερώνεται λοιπόν ότι ο νοησιαρχικός κινητοποιητικός ιντερναλισμός που αποδίδει ο Schönecker στον Kant είναι λανθασμένος, διότι αποκλείει κατά την εγγενή συσχέτιση της ηθικής γνώσης με την ηθική κινητοποίηση την απόδοση κινητοποιητικού ρόλου σε κάποιο ηθικό συναίσθημα.

Όταν στη συνέχεια της ερευνάς μας εξετάσουμε τη θέση του Kant για τις μη ηθικές κινητοποιητικές περιστάσεις, θα δούμε περιπτώσεις, σαν και αυτή της *αλαζονείας*, όπου η συνείδηση της αντικειμενικής εγκυρότητας του ηθικού νόμου και η παρουσία θεμελιακών όρων της πρακτικής ορθολογικότητας, όχι μόνο δεν επαρκούν για τη σύνδεση της ηθικής γνώσης με τους γνώμονες της πράξης, αλλά κάλλιστα μπορούν να συνδυαστούν με μία πλήρως αντεστραμμένη κατανόηση των αξιών και των ελατηρίων. Τέτοιες καταστάσεις καθιστούν ακόμη πιο ισχυρή την υποψία πως, η κατανόηση του σεβασμού ως μίας συναισθηματικής στάσης που *προκύπτει* από την κινητοποιητική επενέργεια που οφείλεται αποκλειστικά στην αιτιολόγηση της πρακτικής διάστασης του ηθικού νόμου, είναι πλήρως ανεπαρκής. Όπως ισχυριστήκαμε και για την ερμηνεία του Henrich, ο νοησιαρχικός κινητοποιητικός ιντερναλισμός που εκλαμβάνει τον σεβασμό ως ένα δευτερεύον αποτέλεσμα της κινητοποιητικής επενέργειας που ασκεί μονάχα η *έννοια* του ηθικού νόμου και η επίγνωση της εγκυρότητάς του, φαίνεται πως αποδίδει στην αποδοχή ενός έλλογου κινητοποιητικού ηθικού συναισθήματος έναν κατά συνθήκη (ad hoc) χαρακτήρα. Αν εξαιρέσουμε το ηθικό συναίσθημα από την *εγγενή* συσχέτιση της ηθικής γνώσης με την ηθική κινητοποίηση, τότε καθιστούμε την αναφορά του Kant στο έλλογο ηθικό συναίσθημα μία κατά συνθήκη επινόηση.

Όπως αναφέραμε ήδη, ένα μεγάλο ελάττωμα αυτής της θέσης έγκειται στο ότι θεμελιώνει την κινητοποίηση διαμέσου του καθαρού πρακτικού Λόγου αποκλειστικά στην καντιανή έννοια του *έλλογου όντος* και στην ορθολογικότητά του ως δρώντος υποκειμένου. Ο Kant ορίζει το «έλλογο ον» ως το ον εκείνο που έχει καθαρή βούληση, που μπορεί δηλ. να πράττει υπό την ιδέα της ελευθερίας (*ΘΜΗ*, 4: 448, μτφρ. σ. 104). Στην έννοια ενός τέτοιου όντος, λέει ο Kant, σκεπτόμαστε έναν Λόγο που είναι πρακτικός, με τη σημασία πως είναι ταυτόχρονα *νομοθετικός* («δημιουργός των αρχών του») *και ως εκ τούτου κινητοποιητικός*, καθότι η βούληση του ελλόγου όντος, ως καθαρός πρακτικός Λόγος, πρέπει να θεωρείται ελεύθερη. Η αυτονομοθεσία της βούλησης, καθώς προϋποθέτει την ιδέα της ελευθερίας,

καθίσταται η *νοητή αιτία* των πράξεων κάθε ελλόγου όντος. Το πρόβλημα με μία ερμηνευτική προσέγγιση της καντιανής θεωρίας της ηθικής κινητοποίησης η οποία εδράζεται στην ανάλυση του τρίτου μέρους της *Θεμελίωσης της μεταφυσικής των ηθών* έγκειται στο ότι η κινητοποίηση του δρώντος εξετάζεται εκεί από μεταφυσική σκοπιά. Η «ηθική κινητοποίηση» αποτελεί στο συγκεκριμένο σημείο του έργου ξεκάθαρα μία έννοια ταυτόσημη με την «ελευθερία της βούλησης». Αυτό στο οποίο επικεντρώνεται η ανάλυση είναι η αποδοχή του ηθικού νόμου ως *κινήτρου*, δηλ. ως *κανονιστικού λόγου* της πράξης. Το έλλογο ον πράττει αναγνωρίζοντας ως μοναδική *κινητοποιητική αιτία* («Bewegungsursache») της πράξης του τον ηθικό νόμο. Η έννοια της «κινητοποιητικής αιτίας» στην καντιανή σκέψη αναφέρεται στον λόγο ή στο θεμέλιο ένεκα του οποίου ο έλλογος δρων θεωρεί ότι *οφείλει* να πράξει κάτι βάσει κάποιας πρακτικής αρχής (*ΚΚΛ*, A 802 / B 830). Η αναφορά, επομένως, στους κινητοποιητικούς λόγους ενός έλλογου όντος που πράττει υπό την ιδέα της ελευθερίας περιορίζεται αποκλειστικά στην αποδοχή της εγκυρότητάς τους, άρα στην ισχύ τους ως *κανονιστικούς* λόγους του πράττειν. Στο πλαίσιο αυτού του επιχειρήματος τίθεται εκτός η κατανόηση της *επενέργειας* που ασκεί η συνείδηση της εγκυρότητας του ηθικού νόμου στην κινητοποίηση του δρώντος, σε αυτό δηλ. που ο Kant κατανοεί ως την υποκειμενική διάσταση της ηθικής πράξης (*ΚΠΛ*, 5: 72, μτφρ. σ. 109). Η κατανόηση της εν λόγω επενέργειας απαιτεί, όπως είναι αναμενόμενο, μία ευρύτερη επισκόπηση της ανθρώπινης φύσης από εκείνη που εμπεριέχεται στην έννοια του έλλογου όντος, καθώς επίσης και μία πραγμάτευση της ηθικώς καθορισμένης *βούλησης* με το πεδίο εκλογής των γνωμόνων, που είναι η *προαίρεση*.

Όλο το επιχείρημα του Schönecker για την εγγενή συνάφεια της πρακτικής με την κινητοποιητική διάσταση του καθαρού Λόγου φαίνεται να εδράζεται στην καντιανή σύλληψη του έλλογου όντος. Ο ιντερναλισμός που προβάλλει είναι ανεπαρκής, καθόσον η κατανόηση της κινητοποιητικής διάστασης του καθαρού Λόγου απαιτεί μία ευρύτερη επισκόπηση της ανθρώπινης φύσης, των καταβολών της και την ένταξη του φαινομένου της ηθικής κινητοποίησης σε αυτήν.

Στην *Θρησκεία εντός των ορίων του Λόγου και μόνο* βλέπουμε πως η επιμονή να κατανοηθεί η σχέση του πρακτικού με τον κινητοποιητικό χαρακτήρα του Λόγου μόνο στο πλαίσιο της έννοιας ενός έλλογου όντος εν γένει και της καθαρής βούλησης του δρώντος είναι πολύ περιορισμένος. Ο Kant εκλαμβάνει την ηθική κινητοποίηση ως την έκφραση μίας θεμελιακής καταβολής της ανθρώπινης φύσης, της *καταβολής προς την προσωπικότητα* (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 26-28, μτφρ. σ. 54-58). Πρόκειται για την

ικανότητα του ανθρώπου να αποδέχεται το ηθικό ελατήριο (τον σεβασμό για τον ηθικό νόμο) ως το αφ' εαυτού επαρκές ελατήριο της *προαίρεσης*. Η ιδιαιτερότητα αυτής της καταβολής, ισχυρίζεται ο Kant, έγκειται ακριβώς στο ότι σε ένα έλλογο ον δεν υφίσταται αναγκαία σχέση ανάμεσα στον ηθικό νόμο και την προαίρεσή του (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 26, μτφρ. σ. 54, υποσημ.). Η ηθική κινητοποίηση εδράζεται, όχι σε μία αναγκαία, αλλά σε μία ελεύθερη αποδοχή του ηθικού ελατηρίου στους γνώμονες του έλλογου όντος, και ως εκ τούτου ενέχει τη διάσταση της απόρριψης ή έστω της υπαγωγής των αισθητηριακών ελατηρίων στον σεβασμό για τον ηθικό νόμο. Η δεκτικότητα για τον σεβασμό ως το αφ' εαυτού πρακτικό ελατήριο αποκαλείται από τον Kant *ηθικό συναίσθημα* (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 27, μτφρ., σ. 56), κάτι που σημαίνει ότι, καθόσον η έννοια της προσωπικότητας απορρέει από την αυτονομία[360] του δρώντος, η ικανότητα αυτονομοθεσίας του καθαρού Λόγου κινητοποιεί, όχι μόνο μέσω της αναγνώρισης της εγκυρότητάς του ηθικού νόμου, αλλά και διαμέσου της επενέργειας αυτής της αναγνώρισης στα ελατήρια των κλίσεων. Διαμέσου δηλ. της αποδοχής του ηθικού συναισθήματος ή του ηθικού ελατηρίου.

Η ηθική κινητοποίηση, επομένως, εννοούμενη ως η επενέργεια της εγκυρότητας του ηθικού νόμου στους κινητοποιητικούς λόγους της πράξης δεν συγκροτείται εξολοκλήρου στο πεδίο της *καθαρής βούλησης*, αλλά και στο πεδίο της *προαίρεσης*. Διαμέσου της έννοιας της καταβολής προς τη προσωπικότητα γίνεται φανερό ότι το πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης στον Kant δεν ολοκληρώνεται με την αναγνώριση της *δέσμευσης* του δρώντος στην εγκυρότητα του ηθικού νόμου, αλλά με την εξέταση της επενέργειας αυτής της αναγνώρισης στα αισθητηριακά ελατήρια[361]. Και καθώς επίσης η έννοια της *προσωπικότητας* εδράζεται σε αυτή της αυτονομίας, μπορούμε να συμπεράνουμε ότι η πρακτική διάσταση του καθαρού Λόγου δεν περιορίζεται μονάχα στο πλαίσιο της αυτονομοθεσίας του ελλόγου όντος, αλλά επεκτείνεται και στην κινητοποιητική διάσταση της συγκρότησης του *ηθικού*

[360] Ο Wood σωστά τονίζει ότι, στη *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών*, ο Kant εδράζει την έννοια της *προσωπικότητας* στην έννοια της *αυτονομίας*. Στο πλαίσιο όμως του ηθικού καταλογισμού (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 27-28, μτφρ. σ. 56) τη συσχετίζει με τους «αισθητούς όρους της ηθικότητας μέσα μας», όπως είναι το ηθικό συναίσθημα. Βλ., A. W. Wood, *Kant's Ethical Thought*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 1999, σ.118.

[361] Ο Frierson τονίζει πως η καταβολή της προσωπικότητας αποδεικνύει τη θέληση του Kant να πραγματευτεί το ηθικό συναίσθημα του σεβασμού ως ένα είδος φυσικής καταβολής το οποίο θα μπορούσε να μελετηθεί και εμπειρικά. Βλ. P. Frierson, *Kant's Empirical Psychology*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 2014, σ. 118-119.

συναισθήματος, δηλ. στην *επενέργεια*[362] του ηθικού νόμου, ως κινήτρου, πάνω στα αισθητηριακά ελατήρια. Με την έννοια της «καταβολής προς την προσωπικότητα» βλέπουμε, λοιπόν, ότι το κέντρο βάρους της ηθικής κινητοποίησης μετατοπίζεται στη συγκρότηση των γνωμόνων στο επίπεδο της *προαίρεσης*, και έτσι ο ιντερναλισμός του Schönecker, ο οποίος εδράζεται στην *καθαρή βούληση* ενός αυτόνομου δρώντος και στη δυνατότητα της ορθολογικότητάς του κατά την εκτέλεση της πράξης, αποτελεί μία περιορισμένη ερμηνεία.

(β) *Κριτική στον νοησιαρχικό ιντερναλισμό της Korsgaard*

Παρόμοια θέση για την εγγενή σύνδεση του κινητοποιητικού χαρακτήρα του πρακτικού Λόγου με την αιτιολόγηση της δεσμευτικότητας που προκύπτει από την παράσταση της εγκυρότητας του ηθικού νόμου έχει εκφράσει με πιο ξεκάθαρο τρόπο η Korsgaard.[363] Καθότι το άρθρο της υπήρξε άκρως επιδραστικό και κατέστη συνάμα η αφετηρία μίας γόνιμης αντιπαράθεσης σχετικά με τη προβληματική της κινητοποιητικής ισχύος του καθαρού πρακτικού Λόγου, αναπτύξαμε εν συντομία την επιχειρηματολογία της στη έναρξη της έρευνάς μας, στο πλαίσιο της σύγχρονης συζήτησης για το πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης (βλ. 1.1.2.). Κατά την εκδίπλωση της έρευνας καθίσταται απαραίτητο να εξετάσουμε με διεξοδικότερο τρόπο τις απόψεις της για τη συσχέτιση της πρακτικής με την κινητοποιητική λειτουργία του καθαρού Λόγου, καθόσον πρεσβεύει και η ίδια έναν ιντερναλισμό που αποκλείει κάθε κινητοποιητική επενέργεια στο ηθικό συναίσθημα. Θα δούμε πως, παρότι οδηγείται σε ένα συμπέρασμα παρόμοιο με αυτό του Schönecker,[364] η Korsgaard λαμβάνει υπ' όψιν της την ελεύθερη επιλογή στο επίπεδο της *προαίρεσης*. Με τέτοιο τρόπο, όμως, που να δικαιώνει τη θέση ότι η αυτονομοθεσία στο επίπεδο της καθαρής βούλησης επαρκεί για να εδραιώσει την παραδοχή πως η κινητοποιητική

[362] Ο Horn ισχυρίζεται πως η ταύτιση της καταβολής προς την προσωπικότητα με τη «δεκτικότητα του σεβασμού για τον ηθικό νόμο» σημαίνει ουσιαστικά τη φυσική ανθρώπινη ικανότητα για την αποδοχή της επενέργειας του ηθικού νόμου. Η αποδοχή αυτή, καθώς τελείται στο πλαίσιο της «ελεύθερης προαίρεσης», επεκτείνει την κινητοποιητική επάρκεια του ηθικού νόμου στην ενεργητική αποδοχή του στους γνώμονες. Βλ. C. Horn, «Die menschliche Gattungsnatur: Anlagen zum Guten und Hang zum Bösen», στο: O. Höffe (επιμ.), *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Βερολίνο: Akademie Verlag 2011, σ. 55.

[363] C. Korsgaard, «Skepticism about Practical Reason», στο: *Creating the Kingdom of Ends*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 1996, σ. 311-334.

[364] Δεν είναι τυχαίο άλλωστε που ο Schönecker παραπέμπει στο συγκεκριμένο άρθρο της Korsgaard για μία πιο αναπτυγμένη επιχειρηματολογία σχετικά με τον καντιανό κινητοποιητικό ιντερναλισμό. Βλ. D. Schönecker, *Kant: Grundlegung III. Die Deduktion des kategorischen Imperativs*, Φράιμπουργκ / Μόναχο: Verlag Karl Alber 1989, σ. 82 (υποσημ.).

διάσταση των δεοντολογικών κρίσεων δεν μπορεί να υπονομευθεί από τον χιουμιανού τύπου κινητοποιητικό σκεπτικισμό για τον πρακτικό Λόγο. Η σύγκρουση με τον σκεπτικισμό του Hume, ως προς την κινητοποιητική ισχύ που απορρέει από τις δεοντολογικές μας κρίσεις, θα αποτελέσει το θεμέλιο για την ανάπτυξη του κινητοποιητικού ιντερναλισμού που η ίδια θέλει να υπερασπιστεί.

Η Korsgaard θέλει να εδραιώσει τη γενικότερη θέση πως ο σκεπτικισμός για την *κινητοποιητική* λειτουργία του Λόγου εδράζεται πάντοτε στον σκεπτικισμό σχετικά με τη δυνατότητα του *περιεχομένου* των δεοντολογικών κρίσεων να καθοδηγήσουν την έλλογη πράξη.[365] Παραδειγματική περίπτωση μίας τέτοιας θεώρησης, ισχυρίζεται η Korsgaard, αποτελεί ο σκεπτικισμός για την κινητοποιητική ισχύ του Λόγου που πρόβαλε ο Hume.[366] Επειδή ακριβώς για τον Hume οι έλλογες κρίσεις δεν μπορούν παρά να αφορούν είτε σχέσεις μεταξύ αφηρημένων ιδεών είτε αιτιακές συσχετίσεις εμπειρικών αντικειμένων, ο Λόγος δεν δύναται να προβάλει κάποιο κίνητρο, με τη σημασία ενός επιθυμητού σκοπού, και επομένως δεν έχει κινητοποιητική ισχύ. Θεμελιακή προκείμενη της χιουμιανής επιχειρηματολογίας είναι η παραδοχή πως η παρουσία ενός *κινήτρου* είναι αποτέλεσμα της παρουσίας κάποιας *επιθυμίας*. Οι έλλογες κρίσεις ή αρχές δεν μπορούν να επηρεάσουν τη διαμόρφωση της πράξης, διότι, εφόσον δεν συνδέονται με την παρουσία κάποιας επιθυμίας δεν εγείρουν και κάποιο κίνητρο. Γι' αυτό ακριβώς, κατά τον Hume, ο Λόγος *δεν μπορεί να εναντιωθεί στα κίνητρα* εκείνα που επιδρούν στη βούληση.

Η Korsgaard συμπεραίνει πολύ σωστά ότι η άρνηση του Hume να αποδώσει κινητοποιητική ισχύ στις έλλογες αρχές εδράζεται εξολοκλήρου στην αντίληψή του για το περιεχόμενό τους.[367] Για τον Hume, οι αρχές που πηγάζουν από τον Λόγο συγκροτούν κρίσεις σχετικές με την αλήθεια ή το ψεύδος κάποιων παραστάσεων. Επομένως, δεν μπορούν να επηρεάσουν την ηθική απόφαση και πράξη, παρά μόνο εάν εξυπηρετούν προς την ικανοποίηση ενός *ήδη δοθέντος κινήτρου* ή σκοπού που προβάλλει η επιθυμία. Γι' αυτό ακριβώς, λέει η Korsgaard, θα ήταν λάθος να υποθέσουμε ότι ο χιουμιανός κινητοποιητικός σκεπτικισμός για τις έλλογες αρχές είναι ανεξάρτητος από την αντίληψη για το περιεχόμενό τους. Το επιχείρημα του Hume δεν συνεπάγεται ότι για να αποτελέσει κάτι κίνητρο πρέπει να έχει *μη έλλογο*

[365] C. Korsgaard, «Skepticism about Practical Reason», στο: *Creating the Kingdom of Ends*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 1996, σ. 311-312.
[366] Ό. π., σ. 313-314.
[367] Ό. π., σ. 314.

χαρακτήρα. Τα κίνητρα δεν έχουν ούτε ορθολογικό ούτε ανορθολογικό χαρακτήρα, είναι φυσιοκρατικά δεδομένα. Με εφαλτήριο τη συγκεκριμένη παραδοχή του Hume, η Korsgaard τοποθετεί στο επίκεντρο του επιχειρήματός της τη θέση πως ο κινητοποιητικός σκεπτικισμός για τον πρακτικό Λόγο δεν έχει ανεξάρτητη ισχύ, αλλά εξαρτάται από τον σκεπτικισμό γύρω από την δυνατότητα των μη εργαλειακών δεοντολογικών κρίσεων να επηρεάσουν με αποφασιστικό τρόπο την πράξη. Έτσι, αν υιοθετήσει κανείς την παραδοχή πως από τον καθαρό Λόγο μπορούν να προκύψουν αρχές οι οποίες συγκροτούν την πράξη ανεξάρτητα από σκοπούς που εδράζονται σε επιθυμίες, έχει θέσει τη βάση για την αναίρεση της βασικής προκείμενης του χιουμιανού σκεπτικισμού για την κινητοποιητική ισχύ του πρακτικού Λόγου.

Για την Korsgaard, η αναίρεση του κινητοποιητικού σκεπτικισμού σχετικά με το περιεχόμενο των ηθικών κρίσεων μπορεί να συγκροτηθεί υπό τους όρους της σύγχρονης συζήτησης για τον *ιντερναλιστικό* χαρακτήρα των ηθικών θεωριών.[368] Μία ηθική θεωρία έχει ιντερναλιστικό χαρακτήρα, αν αποδέχεται ότι η δέσμευση στον κανονιστικό χαρακτήρα κάποιας ηθικής κρίσης συνεπάγεται την παρουσία ενός κινήτρου της πράξης, το οποίο απορρέει από την αιτιολόγηση ή από την αποδοχή της δέσμευσης αυτής. Ιντερναλιστική είναι, επομένως, η ηθική θεωρία στην οποία ο *κανονιστικός* («the reason why an action is right») και ο *κινητοποιητικός* («the reason why you do it») λόγος της πράξης συμπίπτουν.[369] Η Korsgaard οδηγεί την ανάλυσή της στο συμπέρασμα πως για να αναιρεθεί ο χιουμιανός κινητοποιητικός σκεπτικισμός για τον πρακτικό Λόγο θα πρέπει να ικανοποιηθεί αυτό που η ίδια ονομάζει *ιντερναλιστική απαίτηση*[370] («internalism requirement»): πρόκειται για την απαίτηση οι λόγοι για την πράξη που μας παρουσιάζονται διαμέσου του πρακτικού Λόγου, και οι οποίοι *δεν* έχουν εργαλειακό χαρακτήρα («means / end reasons»), να μπορούν να κινητοποιήσουν *ορθολογικούς* δρώντες. Η Korsgaard πιστεύει πως ο κινητοποιητικός σκεπτικισμός του Hume απορρίπτει τη δυνατότητα ικανοποίησης της ιντερναλιστικής απαίτησης από τους μη εργαλειακούς λόγους του πράττειν γιατί διαστρεβλώνει το νόημα της σχέσης μεταξύ των λόγων της πράξης και της ορθολογικότητας των δρώντων [371]. Η χιουμιανή θεωρία της ηθικής κινητοποίησης εγκολπώνεται την ιντερναλιστική απαίτηση για τις εργαλειακές πρακτικές κρίσεις, και ερμηνεύει τη σχέση της κινητοποιητικής λειτουργίας αυτών των πρακτικών

[368] Ό. π., σ. 315.
[369] Ό. π., σ. 316.
[370] Ό. π., σ. 317.
[371] Ό. π., σ. 320-321.

κρίσεων με τη συνθήκη της ορθολογικότητας των δρώντων ως εξής: η αποτυχία της κινητοποίησης δεν αποδίδεται στους λόγους της πράξης, ούτε στην ανορθολογικότητα των δρώντων, αλλά στη λανθασμένη γνώση ή κατανόηση των συνθηκών ικανοποίησης της επιθυμίας. Με τον τρόπο αυτό η ιντερναλιστική απαίτηση, έτσι όπως την υιοθετεί ο Hume, συνεπάγεται την «παράξενη ιδέα»[372] πως οι κινητοποιητικοί λόγοι μπορούν *πάντοτε* με επιτυχία να μας κινητοποιούν κατά αναγκαίο τρόπο. Για τον χιουμιανό κινητοποιητικό σκεπτικισμό το εν λόγω συμπέρασμα συνεπάγεται περαιτέρω πως κάθε πρακτικός συλλογισμός, κάθε πρακτική κρίση που μπορεί να αποτελέσει λόγο της πράξης, έχει εργαλειακό χαρακτήρα. Δεν μπορεί δηλ. παρά να αποτελεί παράγωγο μίας επιθυμίας και η συγκρότησή της εδράζεται στην ανεύρεση των όρων ικανοποίησής της.

Σύμφωνα με την Korsgaard, η άμεση χιουμιανή συνεπαγωγή του εργαλειακού χαρακτήρα κάθε έλλογης πρακτικής κρίσης από την «ιντερναλιστική απαίτηση» οφείλεται σε μία λανθασμένη εντύπωση σχετικά τους πραγματικούς όρους εκπλήρωσης αυτής της απαίτησης. Για να έχει κάποια ηθική γνώση ή κρίση κινητοποιητική ισχύ δεν επιβάλλεται να μας κινητοποιεί πάντοτε με επιτυχία, αλλά να μας κινητοποιεί υπό τον όρο της ορθολογικότητάς μας[373]. Αν οι έλλογοι συλλογισμοί φέρουν *εντός τους* την κινητοποιητική τους ισχύ και δεν εξαρτώνται από την υποκειμενική κατάσταση του δρώντος, τότε δεν υπάρχει πρόβλημα να δεχτούμε την κινητοποιητική ισχύ των μη εργαλειακών (δηλ. των ηθικών) πρακτικών κρίσεων, καθόσον έχουμε αναγνωρίσει την *εγκυρότητά* τους.

Αν και η ανάλυση της Korsgaard καταφέρνει να υπερασπίσει τις δεοντολογικές κρίσεις από τον κινητοποιητικό σκεπτικισμό για το *περιεχόμενό* τους, παράλληλα εκφράζει την άποψη πως αυτό αρκεί για να εξασφαλιστεί η κινητοποιητική σχέση ανάμεσα στην ηθικότητα και τον πρακτικό Λόγο, και ότι δεν χρειάζεται η συσχέτιση της «ιντερναλιστικής απαίτησης» με την ψυχολογική επίδραση των μη εργαλειακών λόγων της πράξης.[374] Απορρίπτει, έτσι, τη θέση αρκετών φιλοσόφων πως, ακριβώς επειδή υφίσταται εγγενής («εσωτερική») συσχέτιση ανάμεσα στις ηθικές κρίσεις και την κινητοποίηση της πράξης, η «ιντερναλιστική απαίτηση» μπορεί να μας οδηγήσει σε μία νέα θεώρηση της ηθικής ψυχολογίας και του τρόπου δια του οποίου ένα

[372] Ό. π., σ. 331.
[373] Ό. π., σ. 321.
[374] Ό. π., σ. 329.

έλλογο ον μπορεί να κινητοποιηθεί από μη εργαλειακούς λόγους της πράξης.[375] Το βασικό της επιχείρημα είναι ότι αυτή η λογικώς αναγκαία ή εγγενής και «εσωτερική» («internal») σχέση μεταξύ των ηθικών νόμων και της κινητοποιητικής τους ισχύος ανάγεται στην ίδια την *εγκυρότητά* τους, και όχι στην ψυχολογική συγκρότηση των δρώντων («the necessity is in the law, not in us»)[376]. Αν η ίδια η εγκυρότητα των ηθικών νόμων μπορεί να διαμορφώσει την ηθική απόφαση, τότε δεν υπάρχει ιδιαίτερος λόγος να αμφιβάλλουμε για την κινητοποιητική τους ισχύ ούτε λόγος για να υποθέσουμε ότι οι αποτρεπτικοί ψυχολογικοί όροι που προκύπτουν είναι καθοριστικοί για την αποδοχή του χιουμιανού κινητοποιητικού σκεπτικισμού.

Βλέπουμε, λοιπόν, με ποιον διαφορετικό τρόπο ερμηνεύουν οι σχολιαστές την σχέση ανάμεσα στην αιτιολόγηση της *πρακτικής* και στην αιτιολόγηση της *κινητοποιητικής* διάστασης του καθαρού Λόγου. Η κατανόηση της «ιντερναλιστικής απαίτησης» οδηγεί την Korsgaard να επικαλεστεί τον Kant, και κυρίως την επιχειρηματολογία της *Θεμελίωσης της μεταφυσικής των ηθών*, όπως κάνει και ο Schönecker. Θεωρεί πως στον Kant τόσο η πρακτική όσο και η κινητοποιητική διάσταση του Λόγου συνοψίζονται στην διατύπωση της κατηγορικής προσταγής. Η δέσμευση της βούλησης του δρώντος στην κατηγορική προσταγή, έτσι όπως αυτή απορρέει από την αναγνώριση της εγκυρότητάς της ως αντικειμενικού νόμου, την καθιστά κινητοποιητικό λόγο της πράξης, καθώς απευθύνεται στην καθαρή αυτενέργεια του Λόγου και στη νοητή φύση της αυτόνομης βούλησης.[377] Έχουμε ήδη καταδείξει στην έρευνά μας (2.6.3.) πως ο Kant πράγματι διακρίνει τη δέσμευση του δρώντος στην ηθικότητα από την ανάγκη εξήγησης των κινητοποιητικών του λόγων, όμως αυτό δεν επαρκεί για την ολοκλήρωση του επιχειρήματός του για τη σχέση που υφίσταται ανάμεσα στην αιτιολόγηση της πρακτικής με την αιτιολόγηση της κινητοποιητικής διάστασης του Λόγου. Το επιχείρημα του τρίτου μέρους της *Θεμελίωσης της μεταφυσικής των ηθών* στοχεύει να εδραιώσει περισσότερο την αντικειμενική εγκυρότητα του ηθικού νόμου.

Το αδύναμο σημείο της επιχειρηματολογίας της Korsgaard φανερώνεται όταν προσπερνάει την λεπτομερή, όπως λέει, προσπάθεια του Kant στην *Κριτική του πρακτικού Λόγου* να δείξει *με ποιον τρόπο* ο καθαρός Λόγος μπορεί να καταστεί ελατήριο. Παρότι έχει απορρίψει τις απόψεις των Williams και Nagel σχετικά με τις

[375] Ό. π., σ. 330.
[376] Ό. π., σ. 320 και σ. 331.
[377] Ό. π., σ. 330.

νέες προοπτικές που μπορεί να δημιουργηθούν για την ηθική ψυχολογία από τη συγκρότηση μίας θεωρίας κινητοποίησης η οποία εδράζεται στην πρακτική διάσταση του καθαρού Λόγου, η Korsgaard δεν επεξηγεί, και απλώς προσπερνά, αυτή την καντιανή προσπάθεια, διατυπώνοντας τον αινιγματικό ισχυρισμό πως το εγχείρημα του Kant να δείξει με ψυχολογικούς όρους τον τρόπο με τον οποίο ο ηθικός νόμος μπορεί να αντικρούσει τα αισθητηριακά κίνητρα, είναι κάτι που ακόμη οφείλεται για την εκπλήρωση της «ιντερναλιστικής απαίτησης».[378] Αν είναι έτσι, όμως, τότε γιατί έχει απορρίψει τις απόψεις των Williams και Nagel, και γιατί προσπερνά τόσο εύκολα τη σημασία του καντιανού εγχειρήματος;

Η απάντηση της Korsgaard σ' αυτό το ερώτημα ίσως θα ήταν πως το επιχείρημά της έχει έναν πιο περιορισμένο σκοπό, να δείξει δηλ. πως ο κινητοποιητικός σκεπτικισμός για τον πρακτικό Λόγο εδράζεται στον σκεπτικισμό για το *περιεχόμενο* των έλλογων πρακτικών αρχών, και ότι ο τελευταίος είναι λανθασμένος. Οι μη εργαλειακές πρακτικές αρχές, όπως είναι η κατηγορική προσταγή, κινητοποιούν λόγω της αναγνώρισης της εγκυρότητάς τους από έναν δρώντα που διατηρεί τη συνθήκη της ορθολογικότητας κατά τις αποφάσεις του. Αυτό είναι πράγματι και το νόημα της καντιανής δήλωσης, ότι, μέσω του καθορισμού της βούλησης από την καθολική μορφή των γνωμόνων, ο καθαρός Λόγος αποδεικνύεται ότι είναι *πρακτικός* (*ΚΠΛ*, 5: 42, μτφρ. σ. 68). Όμως, το κύριο επιχείρημα της Korsgaard, αντί να διαφωτίσει, δημιουργεί μία ασάφεια ως προς τη σχέση της πρακτικής με την κινητοποιητική διάσταση του Λόγου. Μία ασάφεια που μπορεί να συμβάλει στην ενίσχυση του κινητοποιητικού σκεπτικισμού. Αν η εγγενής συνάφεια των ηθικών αρχών με την κινητοποιητική τους λειτουργία έγκειται στην αναγνώριση της εγκυρότητάς τους, και η συγκεκριμένη αναγνώριση *απαιτεί* τη συνθήκη της *ορθολογικότητας* των δρώντων, τότε είναι προβληματικό το γεγονός ότι εξαιρείται η ανάγκη εξήγησης της *εκπλήρωσης* αυτής της συνθήκης της ορθολογικότητας από την προβληματική της ηθικής κινητοποίησης, όπως την αντιλαμβάνεται η Korsgaard. Η ίδια απαντάει σε αυτό με την τελική πρόταση του άρθρου της: «Η έκταση κατά την οποία οι άνθρωποι κινητοποιούνται πραγματικά από τους έλλογους συλλογισμούς, είτε κατά τη συμπεριφορά τους είτε κατά την μεταξύ τους αξιοπιστία, κείται πέραν του πεδίου

[378] Ό. π., σ. 330.

έρευνας της φιλοσοφίας. Η φιλοσοφία μπορεί το πολύ να μας πει τι θα σήμαινε να είναι κανείς ορθολογικός».[379]

Βλέπουμε εδώ ότι το επιχείρημα της Korsgaard για τη σχέση που υφίσταται ανάμεσα στην αιτιολόγηση της πρακτικής με την αιτιολόγηση της κινητοποιητικής διάστασης του Λόγου την οδηγεί σε μία εξίσου «παράξενη σκέψη», όπως εκείνη του χιουμιανού σκεπτικισμού περί του αδύνατου της αστοχίας των κινήτρων. Η παράξενη σκέψη στην οποία απολήγει το επιχείρημά της είναι ότι προκειμένου να αναιρεθεί ο χιουμιανός σκεπτικισμός πρέπει να τεθεί εκτός του πλαισίου της ηθικής κινητοποίησης το βασικό προς εξήγηση πρόβλημα: υπό ποιους όρους η ηθική γνώση του δρώντος συνδέεται με την ανθρώπινη πράξη; Μπορεί όντως η αφετηρία του Hume να είναι ο κινητοποιητικός σκεπτικισμός για το *περιεχόμενο* των ηθικών κρίσεων, όμως, ο συγκεκριμένος σκεπτικισμός προϋποθέτει μία θεμελιακή στάση για τον τρόπο δια του οποίου η έλλογη γνώση μπορεί ή δεν μπορεί να συνδεθεί με την επιθυμία και, κατ' επέκταση, με την πραγμάτωση των ανθρώπινων σκοπών. Το χιουμιανό επιχείρημα θεμελιώνεται πάνω σε ένα φυσιοκρατικό μοντέλο εξήγησης των όρων σύνδεσης των επιθυμιών με την πράξη. Η Korsgaard θέλει να υπερασπιστεί ένα αντίστοιχο ορθολογικό μοντέλο και να αντικρούσει το φυσιοκρατικό, δίχως όμως να επεξηγεί τους όρους που το δικαιολογούν, αλλά παίρνοντάς τους ως *δεδομένους*. Είναι δύσκολο πραγματικά να φανταστούμε πως το έργο της ηθικής φιλοσοφίας, πόσο μάλλον της θεωρίας για την ηθική κινητοποίηση των δρώντων, περιλαμβάνει μόνο εκείνο το οποίο εντάσσεται εντός του πεδίου πλήρωσης της συνθήκης της ορθολογικότητας, δίχως αυτή η ίδια η συνθήκη και η πλήρωσή της, ή τα εμπόδια που της ορθώνονται, να είναι πρόβλημα για τον λογικό στοχασμό. Είναι πολύ δύσκολο να φανταστούμε ότι ο στοχασμός πάνω στην *έλλογη πράξη* δεν ερευνά τη συνθήκη που την καθιστά δυνατή. Το πως οδηγούμαι, ως δρων, να πράξω ορθολογικά σύμφωνα με τον ηθικό νόμο, ή μη ορθολογικά σε ασυμφωνία με τη συνείδηση που έχω για την εγκυρότητα του ηθικού νόμου, υπό την πίεση που μου ασκούν οι υποκειμενικές μου επιθυμίες, βρίσκεται στο επίκεντρο του προβλήματος της ηθικής κινητοποίησης. Κατ' αυτό τον τρόπο το επιχείρημα της Korsgaard, όπως και του Schönecker, φαίνεται πως ενέχει τη λήψη του ζητουμένου.

Το θεμελιακό πρόβλημα που μας θέτει το ζήτημα της ηθικής κινητοποίησης δεν έγκειται στο αν μπορεί να αιτιολογηθεί λογικά ότι οι ηθικές μας κρίσεις μπορούν να

[379] Ό. π., σ. 332.

έχουν επιρροή στην ανθρώπινη πράξη, αλλά υπό ποιους όρους λαμβάνει χώρα αυτή η επιρροή. Η Korsgaard επιχειρηματολογεί υπέρ της επιρροής των ηθικών μας κρίσεων στην εκτέλεση της πράξης, λαμβάνοντας ως δεδομένο τον θεμελιακό όρο για την *εξήγηση* της δυνατότητας μίας τέτοιας επιρροής: Ποιος είναι, όμως, ο όρος που με καθιστά ορθολογικό ή μη ορθολογικό δρώντα κατά τη στιγμή της ηθικής απόφασης; Όταν μάλιστα λέει πως η εξήγηση των όρων που καθιστούν έναν δρώντα ορθολογικό κείτονται πέραν του φιλοσοφικού στοχασμού, ανοίγει πάλι τον δρόμο για μία ισχυρότερη φυσιοκρατική εξήγηση (όχι χιουμιανού, αλλά νιτσεϊκού τύπου) της ίδιας της πρακτικής ορθολογικότητας και των μη εργαλειακών-δεοντολογικών αρχών[380]. Αδυνατεί, έτσι να δει πόσο σημαντική είναι τελικά η υποστήριξη της κινητοποιητικής ισχύος ενός συναισθήματος *που απορρέει από τη συνείδηση της δέσμευσης του δρώντος* στον δεοντοκρατικό χαρακτήρα των πρακτικών του κρίσεων. Όταν ο Kant υποστηρίζει ένα τέτοιο ενδεχόμενο για το συναίσθημα του σεβασμού, έχει απέναντί του τον φυσιοκρατικό σκεπτικισμό σε όλο του το εύρος, και όχι μόνο καθόσον αυτός αφορά το *περιεχόμενο* των ηθικών κρίσεων.

Η Korsgaard, επομένως, φαίνεται πως διαπράττει το εξής λάθος: για να αναιρέσει τον «σκεπτικισμό του περιεχομένου» των ηθικών κρίσεων και έπειτα τον «κινητοποιητικό σκεπτικισμό» του Hume προσπαθεί να αποβάλλει κάθε ψυχολογική διάσταση στη συσχέτιση του πρακτικού χαρακτήρα του Λόγου με την ηθική κινητοποίηση. Το βασικό της επιχείρημα, ότι δηλ. η κινητοποιητική ισχύς των ηθικών αρχών ανάγεται στην εγκυρότητά τους, και όχι στη ψυχολογική συγκρότηση του δρώντος, θέλει να χτυπήσει το αντίστροφο βασικό επιχείρημα του κινητοποιητικού σκεπτικισμού σχετικά με τον εγγενή χαρακτήρα της σύνδεσης μεταξύ κινήτρων και πράξης, διαμέσου της φυσιοκρατικής - ψυχολογικής βάσης που θεμελιώνει την εν λόγω σύνδεση. Κατ' αυτόν τον τρόπο, όπως συνέβη και με τον Schönecker, το επιχείρημά της εδράζει την κινητοποίηση διαμέσου του καθαρού πρακτικού Λόγου αποκλειστικά στην καντιανή έννοια του *ελλόγου όντος* και της *καθαρής* του *βούλησης*,

[380] Ο Nietzsche διαρκώς τονίζει ότι η βούληση είναι μία πολύπλοκη σύνθεση αδιάγνωστων για τη συνείδηση ψυχολογικών ενορμήσεων, ενώ οι ηθικές θεωρίες δεν εκφράζουν τίποτε άλλο παρά μία «σημειακή γλώσσα των συναισθημάτων». Οφείλουμε να αναρωτηθούμε κατά πόσο η παλαιά (Leibniz) όσο και η σύγχρονη νοησιαρχική θεώρηση της έλλογης βούλησης (Korsgaard) έχει συμβάλει στην αποδοχή τέτοιων επιχειρημάτων. Αν αποδεχτούμε απόψεις όπως αυτή της Korsgaard σχετικά με την αδυναμία του λογικού στοχασμού να πραγματευτεί τη ψυχολογική διάσταση της πράξης, και τη μη αναγκαιότητα του εγχειρήματος να κατανοήσουμε τους όρους συσχέτισης των δεοντοκρατικών αρχών με τα αισθητηριακά ελατήρια, τότε ας μη μας εκπλήσσει η αποδοχή των νιτσεϊκών και των νατουραλιστικών εν γένει θέσεων από τον σύγχρονο στοχασμό. Βλ. Φ. Νίτσε, *Πέρα από το καλό και το κακό*, §19, §187, μτφρ., Ζ. Σαρίκα, Νησίδες: Θεσσαλονίκη, σ. 27-29 και 81-82.

και δεν λαμβάνει υπ' όψιν της τους όρους της *επενέργειας* των ηθικών αρχών, ως κινητοποιητικών λόγων, στο επίπεδο της *προαίρεσης* και της *εκτέλεσης* της πράξης. Γι' αυτό και όταν υπερασπίζεται την κινητοποιητική διάσταση των καθαρά έλλογων ηθικών αρχών, την απαλλάσσει πλήρως από το εξηγητικό πρόβλημα της κινητοποιητικής τους αστοχίας. Η τελευταία αποδίδεται σε εξωλογικά φαινόμενα, όπως η οργή, τα πάθη, η κατάθλιψη[381]. Είναι όμως διαφορετικό πράγμα να προσπαθείς να εξηγήσεις την έκρηξη της οργής ως φαινόμενο της φυσιολογίας και διαφορετικό να αναζητήσεις τους όρους που την κατέστησαν *καθοριστικό λόγο* της βούλησης. Οτιδήποτε δεν επιδρά στο επίπεδο της καθαρής βούλησης, οτιδήποτε διαταράσσει την ηθική απόφαση στο επίπεδο της προαίρεσης, είναι «εξωλογικό φαινόμενο» που αναιρεί τη συνθήκη της ορθολογικότητας του δρώντος, και η εκλογή του εκλαμβάνεται ως συνέπεια της ελευθερίας του δρώντος. Έτσι, όσο η Korsgaard θεωρεί πως το ζήτημα της ηθικής κινητοποίησης πρέπει να μας απασχολεί μόνο καθόσον είμαστε ορθολογικοί δρώντες, αποκαλύπτει πως η ηθική κινητοποίηση είναι μονάχα το αποτέλεσμα της αυτονομοθεσίας του καθαρού Λόγου. Αναπόφευκτα, καταλήγει στο συμπέρασμα πως ο καθαρός Λόγος έχει αποδεδειγμένα *κινητοποιητική* ισχύ επειδή ακριβώς έχει και μία αποδεδειγμένη *πρακτική* ισχύ. Αφού όντως μπορεί να καθορίσει ο ηθικός νόμος τη βούληση, μπορεί και να την κινητοποιήσει. Όμως, η συγκεκριμένη συνεπαγωγή της ηθικής κινητοποίησης από την ηθική γνώση είναι μία καθαρά *λογικού τύπου* συνεπαγωγή, που αγνοεί το ζήτημα της κινητοποιητικής επενέργειας της ηθικής συνείδησης στην αισθητικότητα. Επιχειρεί μάλιστα να εκβάλει πλήρως τους όρους της αισθητικότητας από τον ίδιο τον έλλογο στοχασμό προκειμένου να δείξει ότι η έλλογη πράξη πρέπει να κατανοηθεί με όρους λογικούς, και όχι με όρους πραγματικούς ή ψυχολογικούς.

Για να ενισχύσει το επιχείρημά της η Korsgaard επικαλείται την καντιανή ηθική, όμως, η πραγματική άποψη του Kant δεν ταυτίζεται με τη δική της επιχειρηματολογία. Όπως είδαμε και πριν, ο Kant εκλαμβάνει την ηθική κινητοποίηση ως έκφραση μίας θεμελιακής καταβολής της ανθρώπινης φύσης (της καταβολής για την *προσωπικότητα*), που συνδέει την καθολική νομοθεσία (δηλ. την πρακτική διάσταση του Λόγου) με το ηθικό συναίσθημα, δηλ. με το συναίσθημα του σεβασμού, ως του ηθικού ελατηρίου της πράξης. Τονίζει, μάλιστα, ότι η ιδιαιτερότητα της καταβολής αυτής ανάγεται ακριβώς στο ότι ο άνθρωπος *δεν είναι*

[381] C. Korsgaard, «Skepticism about Practical Reason», στο: *Creating the Kingdom of Ends*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press: Cambridge 1996, σ. 320.

πάντοτε ένας ορθολογικός δρων, διότι ο Λόγος του δεν έχει την ικανότητα να καθορίζει την προαίρεσή του απολύτως (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 26, μτφρ. σ. 54, υποσημ.). Η συνθήκη της ηθικής κινητοποίησης είναι για τον Kant η *ελευθερία της προαίρεσης*, και όχι απλά η διατήρηση της ορθολογικότητας του δρώντος. Η ορθολογικότητα των πράξεων είναι και η ίδια μία *ελεύθερη* επιλογή, κι ως εκ τούτου δεν πρέπει να θεωρηθεί ως ένας όρος δεδομένος ή ανεξάρτητος από την ηθική κινητοποίηση. Ο κινητοποιητικός σκεπτικισμός για το *περιεχόμενο* των ηθικών λόγων μπορεί να επανέλθει, αν η ελευθερία της προαίρεσης και η συνθήκη της ορθολογικότητας εκλαμβάνονται ως ανεξάρτητα μεταξύ τους φαινόμενα.

Η Korsgaard θα απαντούσε πιθανώς στην κριτική μας λέγοντας ότι η συνθήκη της ορθολογικότητας είναι μη περαιτέρω εξηγήσιμη επειδή ακριβώς ανάγεται στην *ελεύθερη* εκλογή του δρώντος. Έτσι, θα πρέπει να παραιτηθούμε από την αναζήτηση των όρων που τη συγκροτούν, καθότι η εξήγηση της ελευθερίας δεν επιτρέπει την αναγωγή της σε αιτιακές σχέσεις. Στην πραγματικότητα, όμως, η εγγενής συσχέτιση ανάμεσα στην πρακτική και την κινητοποιητική διάσταση του Λόγου που συνάγει ο ιντερναλισμός της επικαλείται *προσχηματικά* την ελευθερία της επιλογής των δεοντολογικών αρχών. Το επιχείρημά της εδράζεται εξολοκλήρου στην ταύτιση της καντιανής έννοιας του έλλογου όντος με αυτήν του ορθολογικού όντος και συνάγει την κινητοποιητική διάσταση των δεοντολογικών αρχών από το επίπεδο της καθαρής βούλησης, όχι από το επίπεδο της προαίρεσης. Η πράξη στο επίπεδο της προαίρεσης ενέχει και την επιλογή της απόρριψης του ορθολογικού πράττειν, μία επιλογή την οποία η Korsgaard δεν την εκλαμβάνει ως ανελεύθερη ή ετερόνομη, αλλά ως «εξωλογική» και μη δυνάμενη περαιτέρω φιλοσοφικής εξέτασης. Γι' αυτό και θεωρούμε προσχηματική την επίκληση της ελευθερίας σχετικά με την απόρριψη του ηθικού νόμου εκ μέρους της. Η ανελεύθερη απόφαση δεν ταυτίζεται με την εξωλογική απόφαση. Η πρώτη μάς καλεί να αναζητήσουμε τους όρους συγκρότησής της, η δεύτερη μάς καλεί να παραιτηθούμε από αυτό το εγχείρημα. Άλλωστε, στο πλαίσιο της καντιανής ηθικής, η συγκρότηση της ηθικής απόφασης στο επίπεδο της προαίρεσης επιτρέπει να αναζητήσουμε τους όρους που την καθιστούν δυνατή, διαμέσου της επενέργειας του ηθικού ελατηρίου του σεβασμού στα αισθητηριακά ελατήρια.

Κατά συνέπεια, μπορούμε να συμπεράνουμε ότι ο κινητοποιητικός χαρακτήρας του Λόγου *δεν είναι απλά το αναγκαίο αποτέλεσμα* της πρακτικής του διάστασης (σε αυτό το συμπέρασμα οδηγεί η ανάλυση της Korsgaard), αλλά αποτελεί ένα θεμελιακό

γνώρισμα που *έχει ως αφετηρία του* αυτήν την πρακτική διάσταση. Η αναγνώριση της εγκυρότητας του ηθικού νόμου στον Kant δεν συνδέεται εγγενώς με την επιλογή του νόμου στους γνώμονες του δρώντος. Ο καντιανός κινητοποιητικός ιντερναλισμός δεν έχει νοησιαρχικό χαρακτήρα, γιατί, όπως θα υποστηρίξουμε, συνδέει «εσωτερικά» την εγκυρότητα του ηθικού νόμου, όχι με τους γνώμονες της προαίρεσης, αλλά με την πρόκληση του ηθικού συναισθήματος του σεβασμού. Η εξέταση του καθαρού Λόγου ως principium executionis απαιτεί μία ευρύτερη κατανόηση του ανθρώπου, όχι μόνο ως ορθολογικού δρώντος, αλλά και ως δρώντος που επηρεάζεται από μη ηθικούς λόγους του πράττειν. Το γεγονός ότι αυτοί οι συγκινησιακοί ή φυσιολογικοί παράγοντες δεν έχουν ορθολογικό έρεισμα δεν σημαίνει ότι η επίδρασή τους στην πράξη δεν εμπλέκει τον έλλογο στοχασμό ή τον πρακτικό συλλογισμό, ο οποίος αποτελεί τον χαρακτηριστικό γνώρισμα της έλλογης βούλησης.

(γ) *Γενικό συμπέρασμα*

Το γενικότερο λάθος στο οποίο υποπίπτουν σημαντικοί σχολιαστές, όπως η Korsgaard και ο Schönecker, έγκειται στην αντίληψη ότι η καντιανή θεωρία της ηθικής κινητοποίησης συγκροτείται μονάχα για να αντικρούσει τη βρετανική σχολή του «ηθικού συναισθήματος», και, ειδικότερα, τη χιουμιανή θεωρία κινητοποίησης. Στην περίπτωση του άρθρου της Korsgaard γίνεται εμφανές πως τα επιχειρήματά της είναι έτσι δομημένα, ώστε να αποτελέσουν την αντιστροφή των επιχειρημάτων του Hume. Θεωρεί τους ψυχολογικούς παράγοντες που αποτρέπουν τη σύνδεση της ηθικής *γνώσης* με την ηθική πράξη ως *εξωλογικούς* παράγοντες, και γι' αυτό άσχετους με τους όρους πλήρωσης της «ιντερναλιστικής απαίτησης», επειδή ακριβώς θέλει να εκλάβει, *όπως και ο Hume*, τις επιθυμίες ως φαινόμενα της φυσιολογίας, δηλ. ως φυσιοκρατικά δεδομένα. Επιχειρεί να αντιστρέψει το συμπέρασμα της χιουμιανής «ιντερναλιστικής απαίτησης» διατηρώντας βασικές παραδοχές της. Ο καντιανός κινητοποιητικός ιντερναλισμός, αντιθέτως, προϋποθέτει πως τα αισθητηριακά ελατήρια συγκροτούν κινητοποιητικούς λόγους που επιδρούν στην *ελεύθερη* επιλογή του δρώντος σε επίπεδο αρχών, δηλ. ως γνώμονες. Έτσι, η επιλογή της πράξης που εδράζεται σε αισθητηριακά ελατήρια σαφώς και αφορά την κατανόηση της συγκρότησης της κινητοποιητικής λειτουργίας του Λόγου, επειδή ακριβώς αυτά δεν επιδρούν ως «εξωλογικοί» παράγοντες, αλλά ως λόγοι ενός πρακτικού συλλογισμού. Θα δούμε και παρακάτω (κεφ. 4), στις κριτικές μας στον

Reath και τον Allison, ότι αυτό ακριβώς που η νοησιαρχική ερμηνεία της ηθικής κινητοποίησης εκλαμβάνει ως βασικό της επιχείρημα, ότι δηλ. η έλλογη κινητοποίηση λαμβάνει χώρα σε επίπεδο επιλογής αρχών και δεν μορφοποιείται βάσει ψυχολογικών συγκρούσεων, είναι κάτι που μπορεί τελικά να στραφεί εναντίον της.

Η Korsgaard προσπαθεί να οικειοποιηθεί την καντιανή συσχέτιση ανάμεσα στην αιτιολόγηση της πρακτικής διάστασης του καθαρού Λόγου με την ανάδειξη της κινητοποιητικής του διάστασης. Όμως, ο εγγενής χαρακτήρας της συσχέτισης του ηθικού νόμου με την κινητοποίηση του δρώντος στον Kant δεν θέτει ως θεμελιακό του όρο την «ορθολογικότητα» του δρώντος, αλλά την *επενέργεια* που ασκεί η συνείδηση του δρώντος για την αντικειμενική εγκυρότητα του ηθικού νόμου στα αισθητηριακά του ελατήρια. Κατ' αυτό τον τρόπο, η ιντερναλιστική του οπτική δεν έχει λογικό χαρακτήρα, δεν απορρέει απλώς από την *διατύπωση* του ηθικού νόμου, αλλά περισσότερο θεμελιώνεται στην ιδιαιτερότητα της ηθικής ψυχολογίας των δρώντων, ως έλλογων, και συνάμα αισθητηριακώς επηρεασμένων όντων. Θα δούμε παρακάτω (3.7.4.) πως μία κρίσιμη στιγμή της καντιανής έρευνας είναι η εξέταση της *αλαζονείας*, η οποία φέρνει στο προσκήνιο την περίπτωση δρώντων οι οποίοι, ενώ διατηρούν τους θεμελιακούς όρους της πρακτικής ορθολογικότητας και έχουν συνείδηση της αξίας του ηθικού νόμου, επιλέγουν συνειδητά την παραβίαση της ηθικότητας. Ο Kant θα επιχειρήσει να δείξει πως η ηθική κινητοποίηση δεν θεμελιώνεται στην παρουσία των όρων της πρακτικής ορθολογικότητας (καθολίκευση των γνωμόνων, πρακτικός συλλογισμός), αλλά στην ικανότητα του πρακτικού Λόγου να *επενεργεί* στους ψυχολογικούς παράγοντες διαμόρφωσης της πράξης.

Αγνοούμε πολλές φορές ότι η καντιανή θεωρία για την ηθική κινητοποίηση διεξάγει έναν διμέτωπο αγώνα: αφενός ενάντια στον *ψυχολογισμό* της χιουμιανής θεώρησης και αφετέρου ενάντια στη *νοησιαρχική* πραγμάτευση της κινητοποιητικής επενέργειας του καθαρού πρακτικού Λόγου, σύμφωνα με την οποία υφίσταται εγγενής συνάφεια ανάμεσα στις υποκειμενικές αρχές της βούλησης και στην εννοιολογική θεώρηση της πράξης.[382] Σχολιαστές όπως η Korsgaard θεωρούν ότι ένας καντιανού τύπου κινητοποιητικός ιντερναλισμός μπορεί να συγκροτηθεί μονάχα

[382] Εκτός από τον Leibniz, χαρακτηριστική περίπτωση μίας τέτοιας νοησιαρχικής προσέγγισης αποτελεί ο ορθολογισμός του Wolff. Βλ. C. Wolff, *Vernünftige Gedanken von der Menschen Tun und Lassen*, §146, Φρανκφούρτη / Λειψία 1736, σ. 82.

με την αναίρεση του χιουμιανού ψυχολογισμού. Όμως, ο χιουμιανός ψυχολογισμός προϋποθέτει την αποδοχή μίας ριζικής φυσιοκρατικής θέσης. Ο πυρήνας της κριτικής απόρριψης του Hume ως προς τη δυνατότητα της σύνδεσης του πρακτικού με τον κινητοποιητικό χαρακτήρα των έλλογων ηθικών κρίσεων, πριν ακόμη θεμελιωθεί στην παραδοχή σχετικά με το *περιεχόμενό* τους, αφορά τη *δυνατότητα της επίδρασής τους* στην πράξη, αναφέρεται δηλ. στη δυνατότητα της επενέργειάς τους στους ψυχολογικούς όρους διαμόρφωσης της πράξης, διαμέσου της ανάδειξης κάποιου επιθυμητού σκοπού. Η δυνατότητα αυτής της επενέργειας, έτσι όπως την κατανοεί ο Hume, *δεν είναι* πριν απ' όλα ένα ατομικό ψυχολογικό χαρακτηριστικό των δρώντων. Η Korsgaard, όμως, κατανοεί με αυτόν τον τρόπο την «ιντερναλιστική απαίτηση» στον χιουμιανό κινητοποιητικό σκεπτικισμό: ότι ο δρων κινητοποιείται μόνο βάσει της ισχυρότερης επιθυμίας του. Θεωρεί, επομένως, ότι η ανάδειξη της κανονιστικής αποδοχής των έλλογων πρακτικών αρχών στις αρχές της πράξης των ορθολογικών δρώντων αρκεί για να αναιρέσει τον χιουμιανό ψυχολογισμό.

Ο Hume, αντιθέτως, ισχυρίζεται κάτι που ξεπερνά την ατομική ψυχολογία. Ισχυρίζεται ότι το πεδίο του ορθού λόγου δεν επικοινωνεί με το πεδίο της *επιθυμίας*, με τη σημασία πως ο ορθός λόγος δεν είναι φορέας κάποιας επιθυμίας, παρά μονάχα παθητικός δέκτης των επιθυμιών. Ουσιαστικά και ο ίδιος ενστερνίζεται τη θέση πως *μόνο ένας ορθολογικός δρων* μπορεί να εναρμονίσει τις έλλογες πρακτικές κρίσεις με τα κίνητρα που επενεργούν στη βούλησή του, κάτι που σημαίνει ότι η εναρμόνιση των έλλογων κρίσεων του δρώντος με τη συνθήκη της ορθολογικότητάς του *δεν κατέχει αποφασιστική σημασία* για την αναίρεση της βασικής του προκείμενης. Πρόκειται, βέβαια, για μία πρακτική ορθολογικότητα η οποία υπηρετεί τον θεμελιακό του νατουραλισμό, παρ' όλα αυτά προϋποθέτει και ο ίδιος την κινητοποιητική επιρροή ενός συγκεκριμένου *περιεχομένου* των καθαρά έλλογων αρχών. Εκείνου που απαιτείται για την ικανοποίηση των επιθυμιών. Σε κάποιο σημείο του έργου του διατυπώνει τη θέση ότι οι έλλογες αρχές απλώς διασαφηνίζουν τις αιτιακές σχέσεις, προκειμένου να αναδείξουν τις ωφέλιμες τάσεις των πράξεων, ενώ η ωφελιμότητα είναι η τάση προς έναν καθορισμένο σκοπό.[383] Η συγκεκριμένη τοποθέτηση αποδεικνύει ότι η αφετηρία του χιουμιανού ψυχολογισμού δεν τοποθετείται στο πεδίο της ατομικής ψυχολογίας, παρά στην αποδοχή ενός θεμελιακού πρακτικού

[383] D. Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Appendix I, Indianapolis: Hackett 1983, σ. 83 (ελλ. έκδ.: *Έρευνα για τις αρχές της ηθικής*, μτφρ. Δ. Σανταμούρης, Αθήνα: Εκκρεμές 2021, σ. 291).

νατουραλισμού. Η αναφορά του Hume στην «ωφελιμότητα» ως το θεμέλιο του ανθρώπινου πράττειν δεν είναι αναφορά στην ατομική ψυχολογία. Δεν υπονοεί ότι κάθε δρων επιδιώκει ό, τι τον ωφελεί, αλλά εκφράζει τη θέση πως το πεδίο της φυσικής επιθυμίας αποτελεί τη μοναδική *πηγή* των ανθρώπινων σκοπών. Όταν η Korsgaard αποδίδει τη δυσαρμονία ανάμεσα στην αναγνώριση του ηθικού νόμου και στις αρχές της βούλησης σε εξωλογικούς παράγοντες, η επιρροή των οποίων δεν επιδέχεται περαιτέρω διερεύνησης, υποστηρίζει ουσιαστικά ότι ο χιουμιανός σκεπτικισμός, και ο νατουραλισμός στον οποίο εκείνος εδράζεται, θεμελιώνεται στην ατομική ψυχολογία. Υποστηρίζει δηλ. ότι ο χιουμιανός κινητοποιητικός σκεπτικισμός δεν εδράζεται σε έναν *ριζικό νατουραλισμό*, αλλά σε έναν περιορισμένο ψυχολογισμό. Γι' αυτό ακριβώς και θεωρεί ότι η δική της νοησιαρχική κατανόηση για την κινητοποιητική επενέργεια του καθαρού πρακτικού Λόγου δύναται να τον αναιρέσει.

Ο *πρακτικός* χαρακτήρας των έλλογων αρχών κατά τον Hume επαρκεί μόνο ως προς την καθοδήγηση που μας παρέχουν για την απόκτηση ωφέλειας, ενώ κάθε κινητοποιητική τους επιρροή προσβλέπει στην πραγμάτωση των σκοπών που θέτουν οι φυσικές επιθυμίες. Βάσει αυτού του θεμελιακού νατουραλισμού θα μπορούσαμε εύλογα να υποθέσουμε ότι ο χιουμιανός κινητοποιητικός σκεπτικισμός για το *περιεχόμενο* των έλλογων ηθικών κρίσεων *εντάσσει στο πεδίο της κριτικής του και* την αδυναμία επίδρασης ενός έλλογου πρακτικού νόμου, του οποίου η εγκυρότητα συνίσταται στον χαρακτήρα του ως της *καθολικής μορφής ενός γνώμονα*. Ο ριζικός νατουραλισμός εντάσσει στο εύρος της κριτικής του *και* τον καντιανό νοησιαρχικό ιντερναλισμό, όπως τον ερμηνεύουν οι Korsgaard και Schönecker. Για τον Hume, ο πρακτικός χαρακτήρας των δεοντολογικών κρίσεων δεν δύναται να συνδεθεί με την αιτιολόγηση οποιασδήποτε κινητοποιητικής τους επιρροής, γιατί δεν συνδέεται με τους όρους συγκρότησης της αισθητής-εμπειρικής φύσης.[384] *Μόνο η αιτιολόγηση ότι ο ηθικός νόμος αποτελεί τον πρωταρχικό όρο για μία έλλογη ψυχολογική συγκρότηση θα μπορούσε να καταρρίψει την επιχειρηματολογία του Hume.* Η καντιανή θεωρία της

[384] Το ίδιο λάθος κατά την αντιπαράθεση των Hume και Kant σχετικά με την ηθική κινητοποίηση φαίνεται να διέπει και την ανάλυση του Guyer. Ο Guyer ισχυρίζεται ότι η χιουμιανή αντίληψη για την καθοδήγηση της ζωής από τα ήρεμα πάθη δεν διαφέρει καθόλου από την καντιανή αποδοχή στο σκοπό μίας ζωής η οποία δεν κυριαρχείται από τις ενορμήσεις, αλλά από τον καθαρό Λόγο. Η αντίληψη αυτή φανερώνει ότι και ο Guyer αγνοεί ή έστω αποκρύπτει το γεγονός ότι ο χιουμιανός κινητοποιητικός σκεπτικισμός για τον καθαρό Λόγο εδράζεται σε έναν ριζικό νατουραλισμό και όχι στην ατομική ψυχολογία και έτσι δεν μπορεί να βρεθεί κοινή τομή ανάμεσα στην υπεροχή των ήρεμων παθών και στην *έλλογη φιλαυτία* (*ΚΠΛ*, 5: 73, μτφρ. σ. 111), δηλ. στην υπαγωγή των κλίσεων στους σκοπούς του Λόγου, στην οποία αποβλέπει η καντιανή κινητοποιητική θεωρία. Βλ. P. Guyer, «Reason, Desire and Action», στο: *Knowledge, Reason and Taste: Kant's Response to Hume*, Princeton: Princeton University Press 2008, σ. 166.

ηθικής κινητοποίησης επικεντρώνεται ακριβώς σε αυτόν τον στόχο, επιδιώκοντας να καταδείξει αφενός την καταστολή που προκαλεί ο ηθικός νόμος στην επιδίωξη των σκοπών που θέτουν οι κλίσεις και αφετέρου να αιτιολογήσει την παρουσία μίας *έλλογης συναισθηματικής συγκρότησης* με σαφή κινητοποιητική ισχύ. Έτσι κατανοούμενο, το καντιανό εγχείρημα αναίρεσης του χιουμιανού νατουραλισμού, δεν μπορεί να ολοκληρωθεί δίχως την ταυτόχρονη υπέρβαση της *νοησιαρχίας των ορθολογιστών* με την οποία συντάσσεται συγκαλυμμένα η «ιντερναλιστική απαίτηση» της Korsgaard.

Εν κατακλείδι, η κριτική της Korsgaard δεν αγγίζει τον πυρήνα του χιουμιανού νατουραλισμού γιατί είναι δεσμευμένη σε έναν τύπο κινητοποιητικού ιντερναλισμού αποκομμένου από κάθε ερμηνευτική προσέγγιση της ψυχολογικής επίδρασης των έλλογων πρακτικών αρχών. Μόνο, όμως, η κατάδειξη μίας τέτοιας επίδρασης μπορεί να αναδείξει την ενεργητική συσχέτιση του καθαρού πρακτικού Λόγου με το πεδίο από το οποίο αναφύονται οι εμπειρικές επιθυμίες, τα συναισθήματα, άρα και τα μη ηθικά ελατήρια. Από την άλλη πλευρά, σχολιαστές όπως ο Beck και ο Henrich, θεωρούν πως η εδραίωση μίας θεωρίας ηθικής κινητοποίησης που να αποδεικνύει την επενέργεια του ηθικού νόμου στη αισθητικότητα είναι συστατικό στοιχείο της *αυτονομία*ς του πρακτικού Λόγου. Η σχετική άποψη του Beck συνοψίζεται στον ισχυρισμό του ότι το πέρασμα από τη *διατύπωση* του ηθικού νόμου στην *αποτελεσματικότητά* («effectiveness») του, ως ελατηρίου, επιβάλλεται να γίνει προκειμένου να διασφαλιστεί ο πρακτικός χαρακτήρας του καθαρού Λόγου. Παραπλήσια είναι και η τοποθέτηση του Henrich, για τον οποίο η κατάδειξη της κινητοποιητικής ισχύος του καθαρού πρακτικού Λόγου είναι θεμελιακό στοιχείο της *αυτονομίας* του. Οι απόψεις αυτές είναι πολύ πιο κοντά στις πραγματικές προθέσεις του Kant και φανερώνουν μία διαφορετική προσέγγιση στη σχέση της κινητοποιητικής με την πρακτική διάσταση του Λόγου[385].

[385] Θα δούμε αμέσως παρακάτω (3.7.4.)˙ (3.7.7.4.) ότι ο Henrich υιοθετεί μία νοησιαρχικού τύπου ερμηνεία της ηθικής κινητοποίησης στον Kant, με τη σημασία ότι δεν εκλαμβάνει το συναίσθημα του σεβασμού για τον ηθικό νόμο ως το πραγματικό ηθικό ελατήριο. Αυτό, όμως, δεν σημαίνει πως υιοθετεί και μία προσέγγιση σαν της Korsgaard και του Schönecker σχετικά με την λογική *αναγκαιότητα* της σύνδεσης ανάμεσα στην αιτιολόγηση της πρακτικής με την αιτιολόγησης της κινητοποιητικής διάστασης του καθαρού Λόγου. Ο Henrich δεν αποδέχεται ότι η αιτιολόγηση της πρακτικής διάστασης του ηθικού νόμου που επιχειρεί ο Kant στο πρώτο κεφάλαιο της Αναλυτικής της *Κριτικής του πρακτικού Λόγου* επαρκεί για την απόδειξη της κινητοποιητικής του επιρροής. Η απόδειξη αυτή μπορεί να αναδειχθεί μόνο με την κατάδειξη της *επενέργειάς* του στο πεδίο των επιθυμιών. Η αντίθεση ανάμεσα στον νοησιαρχικό κινητοποιητικό ιντερναλισμό της Korsgaard με αυτόν του

Στρέφοντας τώρα την εξέτασή μας στο τρίτο κεφάλαιο της *Κριτικής του πρακτικού Λόγου*, θα πρέπει να έχουμε κατά νου την ερμηνευτική διαμάχη που μόλις σκιαγραφήσαμε και τη νέα διαμάχη που αναδύεται. Στο ερώτημα για το εάν δύναται η κινητοποιητική διάσταση του Λόγου να συναχθεί κατά *λογικώς αναγκαίο* τρόπο από την αιτιολόγηση της πρακτικής του διάστασης απαντήσαμε, μέσω της κριτικής μας στις έρευνες της Korsgaard και του Schönecker, αρνητικά. Ο Kant επιχειρεί να αντικρούσει τον κινητοποιητικό σκεπτικισμό του Hume, αναιρώντας τη θεμελιακή και ριζική νατουραλιστική προσέγγιση στον τρόπο κινητοποίησης της ανθρώπινης πράξης και στο είδος των ελατηρίων της. Η αιτιολόγηση της κινητοποιητικής ισχύος του ηθικού νόμου απαιτεί τόσο την κατάδειξη της επίδρασής του πάνω στους σκοπούς των κλίσεων όσο και την αναφορά σε ένα έλλογο ηθικό συναίσθημα.

Η νέα ερμηνευτική διαμάχη που αναδύεται τώρα, και η οποία βρίσκεται στο επίκεντρο της καντιανής θεωρίας για την ηθική κινητοποίηση, συνίσταται στον τρόπο δια του οποίου η πρακτική διάσταση του καθαρού Λόγου μπορεί να κινητοποιεί την πράξη, *ενεργοποιώντας* ένα ηθικό συναίσθημα και *επενεργώντας* στο πεδίο συγκρότησης των αισθητηριακών ελατηρίων. Και με την εξέταση αυτού του ζητήματος κατευθυνόμαστε πλέον στον πυρήνα της καντιανής θεωρίας για την ηθική κινητοποίηση.

3.7. 3. Ελατήρια και «διαμάχη» ψυχικών δυνάμεων

Όπως εξετάσαμε πιο πάνω (3.5.3), ο Kant ορίζει στη δεύτερη Κριτική την έννοια «ελατήριο» διαφορετικά σε σύγκριση με τη *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών*. Εκεί το ελατήριο ορίστηκε ως το «υποκειμενικό θεμέλιο της επιθυμίας» (*ΘΜΗ*, 4: 427, μτφρ. σ. 73), εδώ περιγράφεται ως «ο υποκειμενικός καθοριστικός λόγος της βούλησης ενός όντος, ο Λόγος του οποίου δεν είναι κατ' ανάγκην σύμφωνος με τον ηθικό νόμο» (*ΚΠΛ*, 5: 72, μτφρ. σ. 109). Η μετάβαση από τον έναν ορισμό στον

Henrich δείχνει και τη στροφή της έρευνάς μας στα παρακάτω κεφάλαια. Ο Henrich αποδέχεται ότι η κινητοποιητική διάσταση του πρακτικού Λόγου αιτιολογείται, όχι απλώς από το αν προκύπτει κατά λογικό τρόπο από την αιτιολόγηση της πρακτικής του διάστασης, αλλά από το αν αυτή η συνεπαγωγή δύναται να επενεργεί στην αισθητικότητα του δρώντος. Ο νοησιαρχικός χαρακτήρας της ερμηνείας του έγκειται στο ότι αρνείται να αποδώσει στο ηθικό συναίσθημα του σεβασμού έναν ενεργό κινητοποιητικό ρόλο, καθώς εκλαμβάνει την *επενέργειά* του ως παράγωγη της πρωτογενούς κινητοποιητικής ισχύος του ηθικού νόμου. Σε αυτόν τον τύπο της νοησιαρχικής ερμηνείας (την οποία ενστερνίζονται και σχολιαστές όπως ο Reath και ο Allison) θα στρέψουμε την προσοχή μας παρακάτω.

άλλον σηματοδοτεί και μία μεγάλη εννοιολογική μετατόπιση σχετικά με τη σημασία του κινητοποιητικού λόγου της πράξης. Με τον πρώτο ορισμό ουσιαστικά περιγράφονται οι σκοποί εκείνοι που εδράζονται σε εμπειρικές ανάγκες ή επιθυμίες. Ο ορισμός αυτός υποδεικνύει ως κινητοποιητικό λόγο της πράξης την παράσταση ενός αντικειμένου της επιθυμίας. Ο δεύτερος ορισμός αφήνει ανοιχτό το ενδεχόμενο ο κινητοποιητικός λόγος της πράξης να μην συναρτάται αποκλειστικά από την έγερση κάποιας εμπειρικής επιθυμίας, αλλά να αποτελεί μία αντικειμενική πρακτική αρχή που έχει αναχθεί σε γνώμονα της πράξης. Έτσι, λοιπόν, ο Kant δηλώνει πως για να έχει ηθική αξία μία πράξη, ο αντικειμενικός καθοριστικός λόγος της βούλησης θα πρέπει να είναι συγχρόνως *αποκλειστικά και μόνο αυτός* «ο υποκειμενικώς επαρκής καθοριστικός λόγος της βούλησης» (*ΚΠΛ*, 5: 72, μτφρ. σ. 109). Ισχυρίζεται, επομένως, ο Kant ότι η ηθική πράξη έχει συγχρόνως ως *κίνητρο* και ως *ελατήριό* της τον ηθικό νόμο[386]. Ως στόχος της καντιανής θεωρίας για την ηθική κινητοποίηση προβάλλει, έτσι, η ανάδειξη του τρόπου με τον οποίο ο λόγος, βάσει του οποίου ο δρών αναγνωρίζει ότι *οφείλει* να πράξει κάτι, καθίσταται ο λόγος *ένεκα* του όποιου πράττει. Το ερμηνευτικό πρόβλημα έγκειται στο ότι ενώ ο κανονιστικός λόγος του ηθικού πράττειν είναι μία καθαρή έλλογη *έννοια,* το ελατήριο της πράξης περιγράφεται πολύ συχνά από τον Kant ως ένα *συναίσθημα*. Επιβάλλεται, επομένως, να διερευνηθεί με ποιον τρόπο ο κανονιστικός λόγος της πράξης, καθίσταται ο κινητοποιητικός της λόγος, δίχως να απολεσθεί ο έλλογος χαρακτήρας της αλλά και η αυτονομία του δρώντος. Στο επίκεντρο της ερμηνευτικής διαμάχης τοποθετείται η σχέση ανάμεσα στην *έννοια* του ηθικού νόμου και στο ελατήριο της ηθικής πράξης που περιγράφεται ως ένα *συναίσθημα* ιδιαίτερου τύπου.

Η θέση του Kant για την αμοιβαιότητα ανάμεσα στο κίνητρο και στο ελατήριο της ηθικώς άξιας πράξης φέρνει αμέσως στο προσκήνιο την προβληματική *για τον ρόλο του ηθικού συναισθήματος κατά την ηθική πράξη*. Ο Kant αναφέρεται εμφανώς σε έναν *αντικειμενικό* και έναν *υποκειμενικό* καθορισμό της βούλησης, που και οι δύο

[386] Ο Allison θεωρεί πως ο Kant δεν μπορεί να αποφύγει την ανάδειξη ενός ελατηρίου της ηθικής πράξης επειδή ακριβώς οι άνθρωποι ως περατά έλλογα όντα χρειάζονται ελατήρια. Το μεγάλο ζήτημα για την καντιανή θεωρία της ηθικής κινητοποίησης έγκειται στην ανάδειξη ενός ελατηρίου της ηθικής πράξης που δεν θα αναιρεί την καντιανή θεωρία της ηθικής αξίας και της αυτονομίας. Η απάντηση δίνεται με την ανάδειξη του ηθικού νόμου ως ελατηρίου. Αυτό που προκαλεί απορία, κατά τον Allison, είναι ο τρόπος με τον οποίο το principium diiudicationis μπορεί ταυτόχρονα να είναι και principium executionis. Αυτό που εννοεί ο Allison είναι ότι πρέπει να εξηγηθεί με ποιον τρόπο η ίδια η συνείδηση της εγκυρότητας των αρχών του πρακτικού Λόγου συνεπάγεται την *ηθική κινητοποίηση* βάσει ελατηρίων. Η εξήγηση αυτή απαιτεί την κατανόηση της επενέργειας της συνείδησης του ηθικού νόμου πάνω στην αισθητικότητα. Βλ. H. E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 1990, σ. 122.

πρέπει να διασφαλίζουν τον ηθικό χαρακτήρα της πράξης. Η προβληματική της ηθικής κινητοποίησης επικεντρώνεται στον τρόπο με τον οποίο κατανοείται ο υποκειμενικός καθορισμός της βούλησης, δηλ. η έννοια του *ηθικού ελατηρίου*. Με ποιον τρόπο μπορεί να συμβιβαστεί η θέση του Kant πως ο *ηθικός νόμος* πρέπει να αποτελεί τον «υποκειμενικώς επαρκή καθοριστικό λόγο της βούλησης», δηλ. το ελατήριο της ηθικής πράξης, με τη θέση του πως ο κινητοποιητικός λόγος είναι το συναίσθημα του σεβασμού για τον ηθικό νόμο; Από αυτή τη διατύπωση του Kant εκκινεί ο ισχυρισμός αρκετών σχολιαστών πως ο *ενεργητικός κινητοποιητικός παράγοντας* της ηθικότητας είναι η αναγνώριση της εγκυρότητας του ηθικού νόμου και της δεσμευτικότητας που συνάγει από αυτήν ο έλλογος δρων. Δεν κινητοποιείται, επομένως, ο δρων από κάποιο συναίσθημα, έλλογο ή μη[387]. Οι ρητές διατυπώσεις του Kant πως ο σεβασμός είναι ένα κυριολεκτικό *συναίσθημα* αλλά συνάμα και το ελατήριο της ηθικής πράξης (*ΘΜΗ*, 4: 401_{19}, μτφρ. σ. 36)˙ (*ΚΠΛ*, 5: 73, μτφρ. σ. 111-112)˙ (*ΚΠΛ*, 5: 75, μτφρ. σ. 114)˙ (*ΚΠΛ*, 5: 76, μτφρ. σ. 115), αποδίδονται στην θεώρησή του ως μίας δευτερογενούς επενέργειας που προκύπτει *από την κινητοποιητική επενέργεια που έχει ήδη ασκήσει στις κλίσεις* η επίγνωση του δρώντος για τον καθορισμό της βούλησής του από τον ηθικό νόμο. Το συναίσθημα του σεβασμού ερμηνεύεται ως ένα μεταγενέστερο φαινόμενο, το οποίο οφείλεται στην ηθική εμπειρία που συνεπάγεται η περιστολή των κλίσεων και η αναγνώριση της εγκυρότητας του ηθικού νόμου. Η ηθική κινητοποίηση επομένως δεν ανάγεται σε κάποιον έλλογο θυμικό παράγοντα, αλλά σε ένα καθαρά γνωσιακό ή συνειδησιακό ενέργημα, όπως είναι η αναγνώριση της αντικειμενικής εγκυρότητας του ηθικού νόμου.

Στη δευτερεύουσα βιβλιογραφία είναι επικρατέστερη η άποψη πως ο Kant δεν μπορεί να αποδέχεται τον ενεργητικό κινητοποιητικό ρόλο ενός *κυριολεκτικού συναισθήματος* στα ελατήρια των ηθικών πράξεων. Ένας τέτοιος ισχυρισμός δεν φαίνεται συμβατός τόσο με την καντιανή θεώρηση για την *ελευθερία της προαίρεσης*, όσο και με τον διαφαινόμενο αποκλεισμό *κάθε είδους συναισθήματος* από την ηθική αξία των πράξεων. Θα προσπαθήσουμε με την σειρά μας να εμβαθύνουμε στο τρίτο κεφάλαιο της *Κριτικής του πρακτικού Λόγου* για να δούμε αν αυτή η επικρατούσα ερμηνεία δικαιώνεται από το κείμενο και ποιες είναι οι βασικές αντιρρήσεις εναντίον

[387] Βλ. A. Reath, «Kant's Theory of Moral Sensibility: Respect for the Moral Law and the Influence of Inclination», στο: *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory*, Οξφόρδη: Clarendon Press 2006, σ. 13.

της. Αφετηρία της ανάλυσής μας πρέπει να καταστεί η προβληματική του καντιανού αποκλεισμού της επιρροής των συναισθημάτων στην ηθικώς καθορισμένη βούληση, όπως επίσης και το συναφές ζήτημα του αποκλεισμού κάθε *ψυχολογικής επενέργειας των ελατηρίων* στο πλαίσιο της καντιανής θεωρίας της έλλογης βούλησης. Τι ακριβώς ισχυρίζονται όσοι σχολιαστές επιμένουν ότι οι καντιανές προκείμενες δεν επιτρέπουν την αποδοχή οποιασδήποτε επενέργειας των συναισθημάτων κατά τη διαμόρφωση της ηθικής πράξης; Τι συνέπειες διαμορφώνει η συγκεκριμένη άποψη για την προβληματική της ηθικής κινητοποίησης και για την ερμηνεία που εν τέλει κατέχει ο σεβασμός για τον ηθικό νόμο ως το ελατήριο της ηθικής πράξης;

Η διατύπωση του Kant πως η ηθική αξία των πράξεων συναρτάται με τον *άμεσο καθορισμό* της βούλησης από τον ηθικό νόμο (*ΚΠΛ*, 5: 71, μτφρ. σ. 109) έχει αποτελέσει το κύριο έρεισμα για την άρνηση απόδοσης κινητοποιητικού ρόλου στο συναίσθημα του σεβασμού. Πολλοί σχολιαστές στηρίζονται σε αυτή την καντιανή διατύπωση για να υποστηρίξουν ότι τελικώς ο σεβασμός για τον ηθικό νόμο δεν αποτελεί το ελατήριο της ηθικής πράξης, ειδικά αν αυτός γίνει κατανοητός σαν ένα πραγματικό συναίσθημα[388]. Εις επίρρωσιν αυτού, η θέση του Kant να καταδείξει τον ηθικό νόμο ως τον *κανονιστικό* και *κινητοποιητικό* συνάμα *λόγο* της ηθικής πράξης, προκύπτει από την διατύπωση της εξής προγενέστερης προκείμενης: εάν για τον καθορισμό μίας βούλησης που συμφωνεί με τον ηθικό νόμο *προϋποτίθεται* ένα συναίσθημα *οποιουδήποτε είδους* («welcher Art es auch sei»), προκειμένου να καταστεί ο ηθικός νόμος το κίνητρο[389] της πράξης, τότε η πράξη αυτή παύει να έχει ηθική αξία (*ΚΠΛ*, 5: 71, μτφρ. σ. 109). Αυτή η παραδοχή φαίνεται να υποδεικνύει πως ακόμη και το «μη παθολογικό» συναίσθημα του σεβασμού πρέπει να αποκλειστεί από τα ελατήρια της πράξης, όπως και κάθε άλλου είδους θυμικός παράγοντας που επενεργεί ως συναίσθημα [390].

---

[388] Το επίκεντρο της διαμάχης σχετικά με την καντιανή θεωρία της ηθικής κινητοποίησης συνίσταται ουσιαστικά στο εάν το συναίσθημα του σεβασμού για τον ηθικό νόμο διαδραματίζει κάποιον κινητοποιητικό ρόλο ή όχι. Για μία σκιαγράφηση της ερμηνευτικής διαμάχης βλ. P. Frierson, *Kant's Empirical Psychology*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 2014, σ. 117-118.

[389] Ο Kant γράφει «για να γίνει ο ηθικός νόμος ο επαρκής καθοριστικός λόγος της βούλησης». Η διατύπωση αυτή αναφέρεται στον ηθικό νόμο ως τον *κανονιστικό λόγο* της βούλησης, δηλ. ως το *κίνητρό* της. Πρέπει να προσέξουμε εδώ ότι η φράση του Kant θέλει να αποκλείσει την επιρροή των συναισθημάτων από τη συγκρότηση των *κανονιστικών λόγων* της βούλησης. Ο αποκλεισμός αυτός αφορά στη συγκρότηση του *κινήτρου*, και όχι του *ελατηρίου* της πράξης.

[390] Σύμφωνα με τον Stratton-Lake, νοησιαρχικές ερμηνείες («intellectualists views») του σεβασμού, όπως είναι αυτές των Reath και Walker, εδράζονται στην άποψη του Kant ότι, καθόσον αφορά την ηθική κινητοποίηση, η βούληση δεν πρέπει να καθορίζεται από κανένα συναίσθημα οποιουδήποτε είδους. Βλ. P. Stratton-Lake, *Kant, Duty and Moral Worth*, Λονδίνο / Νέα Υόρκη: Routledge 2000, σ. 33. Το ίδιο ακριβώς υποστηρίζει και ο Morrisson στην κριτική του για το άρθρο του Reath. Στο

Στην πραγματικότητα, όμως, η διατύπωση του Kant καθιστά ξεκάθαρο ότι τα συναισθήματα αποκλείονται από τους κινητοποιητικούς λόγους της ηθικής πράξης, μόνο καθόσον εκλαμβάνονται ως *οι όροι για την αποδοχή* της *κανονιστικής* εγκυρότητας του νόμου. Για το συναίσθημα του σεβασμού έχει οριστεί εξαρχής πως δεν προκύπτει κατόπιν της *δεκτικότητας* σε αισθητηριακές επιρροές, αλλά *δημιουργείται* από την αντικειμενική πρακτική αρχή του Λόγου (*ΘΜΗ*, 4: 401, μτφρ. σ. 36). Το συναίσθημα του σεβασμού δεν ακυρώνει αλλά *προϋποθέτει* την αποδοχή της κανονιστικής εγκυρότητας του νόμου, καθώς *προκαλείται* από αυτήν[391]. Αυτό που τονίζει ο Kant είναι ότι κανένα συναίσθημα δεν μπορεί να αποτελεί το ελατήριο της ηθικής πράξης, αν προηγουμένως έχει αποτελέσει *και* τον όρο για την αποδοχή της δέσμευσης του δρώντος στην εγκυρότητα του νόμου[392]. Η εν λόγω καντιανή θέση συνήθως καταλήγει σε έναν συμψηφισμό της επιρροής των συναισθημάτων στην βούληση και στον συλλήβδην αποκλεισμό τους από τα ελατήρια της ηθικώς άξιας πράξης. Αυτό οφείλεται στο ότι πράγματι τα εμπειρικά ελατήρια αυτομάτως καταργούν τον ηθικό καθορισμό της βούλησης, καθότι η αποδοχή ενός ελατηρίου που αναφέρεται στην ικανοποίηση των κλίσεων έχει ήδη συγκροτήσει την

επίκεντρο της πραγμάτευσης του Reath βρίσκεται ο ισχυρισμός πως ο Kant δεν είναι δυνατόν να αποδέχεται το ενδεχόμενο η βούληση να κινητοποιείται από κάποιο συναίσθημα. Δεν είναι δηλ. δυνατόν μεταξύ της συνείδησης του ηθικού νόμου και της πράξης να μεσολαβεί ένα συναίσθημα. Για τον Reath, κάθε ερμηνεία που θα απέδιδε κινητοποιητικό ρόλο σε ένα συναίσθημα θα κατέτασσε την καντιανή θεωρία της ηθικής κινητοποίησης στην κατηγορία που ανήκουν και οι θεωρίες της σχολής του «ηθικού συναισθήματος». Βλ. I. Morrisson, *Kant and the Role of Pleasure in Moral Action*, Athens Ohio: Ohio University Press 2008, σ. 165.

[391] Ως εκ τούτου, η άποψη του Reath, πως, κάθε ερμηνεία που θα απέδιδε κινητοποιητικό ρόλο στο συναίσθημα του σεβασμού θα κατέτασσε αυτομάτως την καντιανή θεωρία της ηθικής κινητοποίησης στην κατηγορία που ανήκουν και οι θεωρίες της σχολής του «ηθικού συναισθήματος», είναι τελείως λανθασμένη. Το συναίσθημα του σεβασμού, αν πράγματι κινητοποιεί την ηθική πράξη, θα την κινητοποιεί παραγόμενο από τη συνείδηση της εγκυρότητας του ηθικού νόμου. Εάν ο Reath ήθελε να είναι συνεπής με τις καντιανές παραδοχές, θα έπρεπε να πει ότι μία αντίστοιχη ερμηνεία θα ήταν απλώς λανθασμένη, και όχι ότι θα κατηγοριοποιούσε την καντιανή ηθική στην παράδοση της σχολής του «ηθικού συναισθήματος». Βλ. A. Reath, «Kant's theory of moral sensibility: Respect for the moral law and the influence of inclination», στο: A. Reath, *Agency and autonomy in Kant's moral theory*, Clarendon Press: Oxford 2006, σ. 18.

[392] Η έννοια του «καθορισμού της βούλησης» («Willensbestimmung») δεν έχει φυσικά την ίδια σημασία με τον όρο του «καθορισμού της προαίρεσης» («Bestimmung der Willkür»). Η πρώτη αναφέρεται στο *νομοθετικό τμήμα της βούλησης* που αποτελεί την πηγή της κανονιστικότητας της πράξης, ενώ η δεύτερη αναφέρεται στο *εκτελεστικό τμήμα της βούλησης* που συγκροτεί την κινητοποίησή της. Στο χωρίο που εξετάζουμε, ο αποκλεισμός «κάθε είδους» συναισθήματος αναφέρεται συνεχώς στην έννοια της «Willensbestimmung». Η θέση που εκφράζει εδώ ο Kant επομένως είναι ότι δεν μπορούμε να δεχτούμε κανένα συναίσθημα ως κινητοποιητικό λόγο της ηθικής πράξης, αν αυτό το συναίσθημα έχει προϋποτεθεί ως όρος για την αποδοχή της κανονιστικής εγκυρότητας του ηθικού νόμου. Ο συγκεκριμένος αποκλεισμός ισχύει φυσικά και για το έλλογο συναίσθημα. Είναι φανερό λοιπόν ότι η καντιανή επιχειρηματολογία δεν αποκλείει το συναίσθημα του σεβασμού από τους κινητοποιητικούς λόγους της πράξης, καθόσον εκείνο *απορρέει* ή *πηγάζει* από την αναγνώριση της εγκυρότητας του ηθικού νόμου.

κανονιστική σκοπιά της πράξης. Η εκτέλεση της πράξης έχει τεθεί υπό τον όρο της ικανοποίησης της κλίσης.

Οι ισχυρισμοί του Kant δεν στοχεύουν στο να αποκλείσουν συλλήβδην τα συναισθήματα από τη συγκρότηση της ηθικής πράξης. Το ζήτημα των συναισθημάτων δεν αποτελεί καν τον βασικό του προβληματισμό εδώ. Η αναζήτησή του στρέφεται στη δυνατότητα συγκρότησης μίας βούλησης για την οποία οι υποκειμενικοί λόγοι *να μην είναι φορείς κανονιστικότητας*. Υπάρχουν άραγε ελατήρια που δεν είναι φορείς κανονιστικότητας; Διότι, εάν όλα είναι τέτοιοι φορείς, τότε δεν υφίσταται ηθική πράξη με την αυστηρή σημασία. Αυτό είναι το βασικό διακύβευμα. Μπορεί η ίδια η αναγνώριση της δέσμευσής μας στον ηθικό νόμο να συγκροτήσει τους υποκειμενικούς λόγους της πράξης; Αν ναι, τότε που μπορεί να οφείλεται η αιτιακή επενέργεια της εν λόγω αναγνώρισης; Στη δύναμη της σκέψης; Στην δυνατότητα κατανόησης της αξιακής υπεροχής του νόμου έναντι των κλίσεων; Είναι νοητικός ή γνωσιακός και μόνο ο χαρακτήρας της ισχύος της ως *κινητοποιητικού* λόγου; Τότε πως δύναται να αντιπαρατεθεί με τα εμπειρικά εκείνα ελατήρια που είναι φορείς κανονιστικότητας; Στο επίπεδο της συνείδησης ή της κατανόησης και μόνο;

Αν υπάρχει κάτι το οποίο θα μπορούσε να παράσχει υποκειμενικούς λόγους που δεν θα εξέτρεπαν την βούληση από τον ηθικό της καθορισμό, τότε αυτό είναι μονάχα η αναγνώριση της δέσμευσής μας στον ηθικό νόμο. Η προβληματική της *επενέργειας* του ηθικού ελατηρίου δεν έχει τεθεί ακόμη, η αφετηρία της καντιανής ανάλυσης βρίσκεται στην υπόδειξη του ηθικού νόμου ως του μοναδικού *κινήτρου* το οποίο δεν συνεπάγεται υποκειμενικούς λόγους με *ανεξάρτητη ως προς αυτόν κανονιστική ισχύ*. Αφότου έχει ξεκαθαριστεί η κεντρική αυτή παραδοχή, συνάγεται έπειτα, ως συνέπειά της, η διαπίστωση ότι τα αισθητηριακά ελατήρια ακυρώνουν κάθε δυνατότητα αποδοχής της απόλυτης κανονιστικής εγκυρότητας του ηθικού νόμου. *Τώρα* τίθεται το ζήτημα της επενέργειας του ηθικού ελατηρίου. Πως μπορούν να επενεργήσουν στη βούληση υποκειμενικοί λόγοι που *δεν ενέχουν* ανεξάρτητη κανονιστική ισχύ, παρά την ανάγουν πλήρως στην εγκυρότητα του ηθικού νόμου; Μήπως τέτοιου είδους υποκειμενικοί λόγοι είναι απλώς νοητικού χαρακτήρα; Πως μπορεί να περιγραφεί η επενέργειά τους σε ό, τι άλλο διεκδικεί την κανονιστική ισχύ επί της βούλησης;

Το γεγονός πως ο Kant δεν περιλαμβάνει τον σεβασμό στα συναισθήματα που ακυρώνουν την απόλυτη κανονιστική εγκυρότητα του ηθικού νόμου κατά τον καθορισμό της βούλησης, καθίσταται φανερό στην επόμενη παράγραφο, όπου γίνεται διάκριση ανάμεσα σε μία επιρροή του ηθικού νόμου στη βούληση που προκύπτει από

«αλλότρια ελατήρια» («anderweitige Triebfeder») και σε μία επιρροή που οφείλεται στα «ελατήρια του ηθικού νόμου» («Triebfeder des moralischen Gesetzes») (*ΚΠΛ*, 5: 72, μτφρ. σ. 109-110). Η ορολογία που χρησιμοποιεί εδώ ο Kant καθιστά σαφή τη *σκόπιμη* χρήση της αντίστιξης αναφορικά με την *πηγή* των διακριτών ελατηρίων. Με τον όρο «αλλότρια ελατήρια» εννοούνται οι εμπειρικοί κινητοποιητικοί παράγοντες, όπως οι κλίσεις, που θέτουν την αποδοχή του ηθικού νόμου υπό την προϋπόθεση της ικανοποίησής τους. Επιπλέον, η φράση «ελατήριο του ηθικού νόμου» καταδεικνύει έναν κινητοποιητικό λόγο της πράξης που *δεν ταυτίζεται* επακριβώς με τον ηθικό νόμο, αλλά *προκύπτει από τον ηθικό νόμο*, όταν αυτός καθορίζει άμεσα τη βούληση. Η διάκριση των ελατηρίων σε «αλλότρια» και «ηθικά» υποδεικνύει τη διακριτή τους *πηγή*, στην οποία ανάγουν την παρουσία και την επίδρασή τους. Τα αισθητηριακά ελατήρια προκαλούνται από τις ανάγκες και τους σκοπούς των επιθυμιών, τα ηθικά ελατήρια προκαλούνται από τον καθαρό πρακτικό Λόγο. Επομένως, η εννοιολογική διάκριση των ελατηρίων σε «αισθητηριακά» («αλλότρια») και σε «ηθικά» δεν έχει να κάνει με το αν εκφράζουν *συναισθήματα* ή όχι, αλλά με το αν επιτρέπουν ή δεν αναιρούν τον «άμεσο καθορισμό» της βούλησης από τον ηθικό νόμο. Η διατύπωση του Kant πως ο ηθικός νόμος πρέπει να «καθορίζει αμέσως τη βούληση» (*ΚΠΛ*, 5: 71, μτφρ. σ. 109) σημαίνει πως μόνο ο ηθικός νόμος πρέπει να αποτελεί τον *κανονιστικό λόγο* της πράξης. Το ηθικό ελατήριο μπορεί να εκφράσει, με κάποιον τρόπο που ακόμη δεν διευκρινίζεται, την αναγνώριση εκ μέρους του δρώντος της *κανονιστικής ισχύος* του ηθικού νόμου. Γι' αυτό και ο Kant ισχυρίζεται πως η συνέργεια των εμπειρικών ελατηρίων με τον ηθικό νόμο θα αποτελούσε «σκέτη υποκρισία». Κάτι τέτοιο θα σήμαινε την εκδήλωση μίας πράξης που απλώς θα συμφωνούσε με ό, τι ο νόμος επιτάσσει ένεκα των περιστάσεων, ενώ στην πραγματικότητα η βούληση του δρώντος *δεν αναγνωρίζει* τον ηθικό νόμο ως τον αντικειμενικά έγκυρο *κανονιστικό λόγο* της πράξης. Με την μεταβολή των περιστάσεων, ή δοθείσης οποιασδήποτε άλλης ευκαιρίας, ο συγκεκριμένος δρων θα έπραττε κάλλιστα ενάντια στην ηθική επιταγή. Αλλά ακόμη και αν δεν πράξει ποτέ ενάντια στον ηθικό νόμο, έστω ότι πάντα η πράξη του συμφωνεί με την ηθική προσταγή, το γεγονός ότι *δεν αναγνωρίζει* την απόλυτη αξία του ηθικού νόμου έναντι κάθε άλλου πρακτικού κανόνα, τον καθιστά ανάξιο από ηθική άποψη.

Καθόσον, λοιπόν, το ηθικό ελατήριο ορίζεται ως ο κινητοποιητικός λόγος που προκαλείται ή προκύπτει από την αναγνώριση (ή από τη συνείδηση) της εγκυρότητας του ηθικού νόμου, η προβληματική της ανεύρεσής του μετατοπίζεται στην εξιχνίαση

του τρόπου με τον οποίο *επενεργεί* στη βούληση («τι συμβαίνει με το ανθρώπινο επιθυμητικό») η εν λόγω αναγνώριση της κανονιστικής εγκυρότητας του ηθικού νόμου (*ΚΠΛ*, 5: 72, μτφρ. σ. 110). Το μεγάλο ερώτημα, επομένως, έχει ως εξής: Με ποιον τρόπο κατανοεί ο Kant πως το ηθικό ελατήριο προκύπτει ή προκαλείται από την αποδοχή της αντικειμενικής εγκυρότητας του κανονιστικού λόγου της πράξης[393]; Η πρόκληση του ηθικού ελατηρίου μοιάζει να τελεί σε άμεση συνάφεια με την επενέργειά του στους γνώμονες της βούλησης, άρα με την αλληλεπίδρασή του στα ελατήρια εκείνα που κατέχουν ανεξάρτητη από τον ηθικό νόμο κανονιστική εγκυρότητα.

Οπότε, η πιο πάνω βασική προκείμενη της καντιανής θεωρίας για την ηθική κινητοποίηση δεν επιβεβαιώνει μεν, αλλά και δεν αναιρεί καθόλου τη δυνατότητα του ελατηρίου της ηθικής πράξης να επιδρά σαν γνήσιος θυμικός παράγοντας. Ο Kant αποκλείει την επιρροή οποιουδήποτε συναισθήματος στον *κανονιστικό λόγο* της πράξης, δηλ. στο *κίνητρο* του δρώντος. Αποκλείει, επομένως, οποιονδήποτε εμπειρικό ή θυμικό κινητοποιητικό λόγο που θα εκλαμβάνονταν ως όρος για την αποδοχή της *εγκυρότητας* του ηθικού νόμου. Το συναίσθημα του σεβασμού, όμως, αποτελεί τον κινητοποιητικό λόγο της ηθικής πράξης ακριβώς λόγω της αναγνώρισης αυτής της εγκυρότητας. Η παρουσία ενός μη παθολογικού συναισθήματος, ως του *ελατηρίου* της ηθικής πράξης, δεν αναιρεί, επομένως, την ηθική της αξία, εφ' όσον προκύπτει ή προκαλείται από την αναγνώριση της εγκυρότητας του ηθικού νόμου. Πρέπει, όμως, τώρα να κατανοήσουμε με ποιον τρόπο μία ηθικώς άξια πράξη θα μπορούσε να προκύπτει από κάποιο ελατήριο το οποίο έχει το χαρακτήρα ενός συναισθήματος. Αν η παρουσία ενός έλλογου *ενεργητικού κινητοποιητικού συναισθήματος* λειτουργεί ως ψυχολογικός παράγοντας για την καταστολή των αισθητηριακών ελατηρίων, αυτό μπορεί να συνεπάγεται την άσκηση μίας ψυχολογικής επίδρασης στους δρώντες, η

[393] Ο Scarano επισημαίνει σωστά (αν και με κάποια ανακρίβεια στην ορολογία), πως, η αναφορά του Kant στην ανάγκη εξέτασης της επενέργειας του ηθικού νόμου στο ανθρώπινο πνεύμα («Gemüt») δείχνει ότι αρνείται τον ισχυρισμό, πως, η απλή παράσταση του ηθικού νόμου επαρκεί για να συγκροτηθεί το κίνητρο («Motiv») της ηθικής πράξης. Πιο σωστά θα λέγαμε πως η εξέταση αυτή δείχνει την ανεπάρκεια της απλής παράστασης του ηθικού νόμου (που αποτελεί το *κίνητρο* της πράξης) για την *κινητοποίηση* της ηθικής πράξης. Η απλή παράσταση του ηθικού νόμου και η αναγνώριση της εγκυρότητάς του δεν επαρκεί για την εκτέλεση της πράξης, δηλ. για την επιλογή του ηθικού νόμου ως του βασικού γνώμονα της προαίρεσης. Τι μπορεί να μεσολαβήσει, όμως, ανάμεσα στη συνείδηση της εγκυρότητας του ηθικού νόμου και στην εκτέλεση της ηθικής πράξης, αν έχει αποκλειστεί η περίπτωση ενός ηθικού συναισθήματος; Βλ. N. Scarano, «Moralisches Handeln. Zum dritten Hauptstück von Kants *Kritik der praktischen Vernunft* (71-89)», στο: O. Höffe (επιμ.), *Kritik der praktischen Vernunft*, Βερολίνο: Akademie Verlag 2002, σ. 143.

οποία εξ' ορισμού θα μπορούσε να ακυρώνει τον ηθικό χαρακτήρα της πράξης, έτσι όπως την ορίζει ο Kant.

Η ερμηνεία του ρόλου που κατέχει το ηθικό ελατήριο κατά την κινητοποίηση της ηθικής πράξης στην καντιανή σκέψη μοιάζει, επομένως, να εγείρει το εξής δίλημμα: τι είναι αυτό που *πραγματικά* κινητοποιεί τους δρώντες κατά την εκτέλεση της *ηθικής* πράξης; Αν η αναγνώριση της εγκυρότητας του ηθικού νόμου επαρκεί για την κινητοποίηση της πράξης, δίχως την παρουσία κάποιου ηθικού συναισθήματος, τότε επιστρέφουμε στην ερμηνεία του κινητοποιητικού ιντερναλισμού από την Korsgaard, η οποία επιμένει στη δυνατότητα του καθαρού πρακτικού Λόγου να παράσχει μία αντικειμενική αρχή της πράξης και υποβαθμίζει το ζήτημα της *επενέργειας του ηθικού ελατηρίου* στην ικανότητα της ηδονής και της λύπης, δηλ. στο πεδίο συγκρότησης των επιθυμιών και των αισθητηριακών κινητοποιητικών λόγων. Το κύριο επιχείρημα του ιντερναλισμού της ήταν ότι η άμεση συνάφεια ανάμεσα στον ηθικό νόμο και στις κινητοποιητικές αρχές της πράξης πρέπει να οφείλεται στον ίδιο τον ηθικό νόμο (μ' αυτό η Korsgaard εννοεί τα λογικά και αντικειμενικά χαρακτηριστικά του), και όχι στην υποκειμενική συγκρότησή του δρώντος. Για τον Kant, όμως, είναι ξεκάθαρο πως ο ηθικός νόμος κινητοποιεί διαμέσου μίας (παρόμοιας με αυτή που ασκούν οι κλίσεις) επενέργειας στο πεδίο συγκρότησης των επιθυμιών και των συναισθημάτων, και ελάχιστα τον απασχολεί ένα νοησιαρχικό είδος κινητοποίησης, όπου η *εννοιολογική σύλληψη* του αντικειμενικού κύρους μίας έλλογης πρακτικής αρχής επαρκεί από μόνη της για να αποτελέσει τον κινητοποιητικό λόγο του πράττειν. Ισχυρίζεται, άλλωστε, με απόλυτη σαφήνεια ότι η κατανόηση του τρόπου δια του οποίου ο ηθικός νόμος καθίσταται το ελατήριο της ηθικής πράξης συνδέεται άρρηκτα με την κατανόηση της *επενέργειάς* του στο ανθρώπινο επιθυμητικό (*ΚΠΛ*, 5: 72, μτφρ. σ. 110). Οπότε, η συγκρότηση του δρώντος δεν εξαιρείται από την εξήγηση της ηθικής κινητοποίησης. Η έννοια του «επιθυμητικού» έχει άλλωστε κατεξοχήν στον Kant τη σημασία της μετάβασης από την εννοιολογική πρόσληψη στην αιτιακή πραγμάτωση ενός αντικειμένου ή ενός σκοπού (*ΚΠΛ*, 5: 9, μτφρ. σ. 20-21, υποσημ.). Οι επενέργειες που δρουν στο επιθυμητικό έχουν τον χαρακτήρα της αιτιακής συνάφειας ανάμεσα σε παραστάσεις και σκοπούς. Αν δεν υποβαθμίσουμε το ζήτημα της *επενέργειας* του ηθικού νόμου ως ελατηρίου στην επιθυμητική ικανότητα, αλλά το θέσουμε στο επίκεντρο της προβληματικής, τότε πρέπει να επικεντρωθούμε στον τρόπο με τον οποίο κατανοεί ο Kant το συναίσθημα του σεβασμού, ως έναν θυμικό κινητοποιητικό παράγοντα που προκαλείται από την αναγνώριση της εγκυρότητας

του ηθικού νόμου, και όχι ως κάτι που εξ' ορισμού την ακυρώνει. Πρέπει, επομένως, η έρευνα να στραφεί στην δυνατότητα της δέσμευσης που προκύπτει από τον ηθικό νόμο να κινητοποιεί διαμέσου της άσκησης μίας *ψυχολογικής* επιρροής.

Σε αυτό το σημείο πρέπει να εξετάσουμε το επιχείρημα του Allison, πως, εφόσον ο Kant δεν κατανοεί το ελατήριο της ηθικής πράξης ως έναν ψυχολογικό παράγοντα που εγείρει στον δρώντα την *επιθυμία* να πράξει από καθήκον, δεν μπορεί να αποδεχτεί οποιαδήποτε ψυχολογική επίδραση κατά τη συγκρότηση της ηθικής κινητοποίησης. Ο Kant έχει χαρακτηρίσει ένα τέτοιο τύπο κινητοποίησης ως *ηθικό φανατισμό*[394]. Ο Allison απορρίπτει την κατανόηση της καντιανής ηθικής ψυχολογίας του δρώντος στο πλαίσιο μίας ψυχολογικής πάλης ανάμεσα στον ηθικό νόμο και στις κλίσεις, λόγω της καντιανής θέσης για την ελευθερία της προαίρεσης ή για την *ενσωμάτωση των ελατηρίων στους γνώμονες* («incorporation thesis»)[395]. Τα ελατήρια αποτελούν κινητοποιητικούς *λόγους* της πράξης που η επιλογή τους ενέχει την αυτενέργεια του δρώντος[396]. Έτσι, ακόμη και η ετερόνομη πράξη, δεν σημαίνει τον εξαναγκασμό της βούλησης σε κάποια ισχυρότερη του Λόγου ψυχική δύναμη, αλλά είναι προϊόν της ελεύθερης *προαίρεσης* του δρώντος.

Έχουμε δείξει πιο πάνω (2.4.)˙ (3.5.2.) ότι η ηθική ψυχολογία του Kant, όντως, δεν δομείται στην παραδοχή κάποιας διαμάχης μεταξύ ψυχικών δυνάμεων ή ικανοτήτων. Ο Kant υιοθετεί ένα μοντέλο της βούλησης και της πράξης που διαφέρει ριζικά από τα αντίστοιχα μοντέλα των εμπειριστών. Η βούληση των ελλόγων όντων περιγράφεται ως ένα *ελεύθερο αυτεξούσιο* («arbitrium liberum»), επειδή ακριβώς καθορίζεται βάσει *λόγων* ή *αρχών* της πράξης. Ενώ το «ζωώδες αυτεξούσιο» ορίζεται ως *παθολογικώς εξαναγκασμένο* από αισθητηριακά ελατήρια, το ελεύθερο αυτεξούσιο είναι απλώς αισθητηριακώς επηρεασμένο, αλλά όχι εξαναγκασμένο. Διότι, όπως επεξηγεί ο Kant, η αισθητικότητα *δεν εξαναγκάζει* την ανθρώπινη πράξη (*ΚΚΛ*, A 534 / B 561). Η χιουμιανή θεώρηση της βούλησης επίσης αποδέχεται τη συγκρότηση της έλλογης πράξης βάσει μίας παράστασης ή πρακτικής αρχής, μόνο που ανάγει αιτιακά

[394] Βλ. H. E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 1990, σ. 122-123. Με την ενδελεχή κατάρριψη του επιχειρήματος του Allison ότι και η κινητοποίηση διαμέσου του έλλογου ηθικού συναισθήματος του σεβασμού ταυτίζεται με το φαινόμενο του «ηθικού φανατισμού» θα ασχοληθούμε παρακάτω στο (4.1.2).

[395] Ο Allison επεξηγεί τι ακριβώς σημαίνει η θέση περί της ενσωμάτωσης των ελατηρίων στους γνώμονες ως εξής: «αποκάλεσα ως incorporation thesis του Kant τον ισχυρισμό του πως οι κλίσεις ή οι επιθυμίες δεν συγκροτούν από μόνες τους ένα ελατήριο ή έναν επαρκή λόγο για την πράξη, παρά μόνο όταν γίνονται "αποδεκτοί" ή όταν "ενσωματώνονται" σε έναν γνώμονα». Βλ. H. E. Allison, *Idealism and freedom. Kant's theoretical and practical philosophy*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 1996, σ. 109.

[396] Βλ. H. E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 1990, σ. 126.

αυτή την παράσταση σε κάποιο φυσιοκρατικό δεδομένο (σε ένα πάθος ή σε κάποια επιθυμία) το οποίο *υπερισχύει* έναντι κάποιου αντίστοιχου άλλου. Η λειτουργία του Λόγου έγκειται μονάχα στην διερεύνηση των αιτιακών συσχετίσεων που απαιτούνται για την ικανοποίηση των διαφορετικών συγκρουόμενων επιθυμιών. Έτσι, ενώ το χιουμιανό μοντέλο της πράξης δομείται υπό όρους σύγκρουσης ή «διαμάχης» μεταξύ φυσιοκρατικών ψυχικών επιρροών[397], οι οποίες αντανακλώνται στο επίπεδο της παράστασης, στο καντιανό μοντέλο η πράξη δομείται στο επίπεδο του πρακτικού συλλογισμού[398], ακόμη και αν πηγάζει από σύγκρουση φυσιοκρατικών ενορμήσεων. Έχουμε, έτσι, μπροστά μας δύο πλήρως αντεστραμμένα μοντέλα εξήγησης της βούλησης, και κατ' επέκταση της έλλογης πράξης. Το χιουμιανό (ή το εν γένει εμπειριστικό), όπου οι έλλογες πρακτικές αρχές αντανακλούν την αντιπαράθεση των επιμέρους επιθυμιών, και το καντιανό μοντέλο, όπου η αντιπαράθεση των επιθυμιών δεν είναι αποφασιστική για την επιλογή των αρχών καθορισμού της βούλησης. Αντιθέτως, η διαμόρφωση της έλλογης πράξης προϋποθέτει την αναγωγή κάθε έλλογης ή εμπειρικής επιδίωξης σε έναν πρακτικό κανόνα, ο οποίος με τη σειρά του εντάσσεται στη συγκρότηση μία γενικότερης προκείμενης, που αποτελεί την πρακτική αρχή (*ΚΠΛ*, 5: 19, μτφρ. σ. 35). Η εν τη πράξει επιλογή ενός γνώμονα οφείλεται στην *αυτενέργεια* του δρώντος, και όχι στην πιο ισχυρή ψυχολογική του ενόρμηση.

Λαμβάνοντας υπ' όψιν την καντιανή σύλληψη της βούλησης και της έλλογης πράξης, προκύπτει το εξής μεγάλο ερώτημα σχετικά με την ηθική κινητοποίηση: *με*

---

[397] Ο Horn υποστηρίζει ότι η καντιανή έννοια της βούλησης ανάγεται στην παράδοση της πλατωνικής φιλοσοφίας. Στον διάλογο *Γοργίας* (466ᵃ9-467ᶜ5), ο Πλάτων απορρίπτει τη θέση πως οι ισχυροί δρώντες (ρήτορες, τύραννοι) πράττουν βάσει των επιθυμιών τους, καθοδηγούμενοι δηλ. από τις θυμικές τους κλίσεις. Υποστηρίζει ότι πράττουν βάσει σκοπών τους οποίους εκλαμβάνουν ως βέλτιστους ή ωφέλιμους. Έτσι, κατά τον Horn, στον διάλογο αυτό αναπτύσσει ο Πλάτων για πρώτη φορά την έννοια της *έλλογης βούλησης* («die Vorstellung eines rationalen Wollens»), στην παράδοση της οποίας εντάσσεται και η καντιανή θεώρηση της βούλησης. Για τον Kant η βούληση είναι η ικανότητα της πράξης να καθοδηγείται από αρχές στις οποίες εκφράζονται στόχοι ή σκοποί. Ο Horn υποστηρίζει επίσης ότι μία άλλη φιλοσοφική παράδοση εκλαμβάνει τη βούληση με τη σημασία ενός πεδίου δυνάμεων ή ως μία επιδίωξη βάσει ψυχικών ενεργειών. Σε αυτή την παράδοση τοποθετεί τους Schopenhauer και Nietzsche, αλλά θα μπορούσαμε να πούμε ότι η χιουμιανή οπτική προηγείται των στοχαστών αυτών, και μάλιστα έχει εν πολλοίς διαμορφώσει τη συγκεκριμένη προσέγγιση του πεδίου της βούλησης. Βλ. C. Horn, «Wille, Willensbestimmung, Begehrungsvermögen», στο: O. Höffe (επιμ.), *Kritik der praktischen Vernunft*, Βερολίνο: Akademie Verlag 2002, σ. 50-51.

[398] Για τον Tetens, η καντιανή έννοια της πρακτικής ελευθερίας θεμελιώνεται στην θεώρηση της έλλογης πράξης. Το συναίσθημα της ηδονής και της λύπης δεν εξαναγκάζει την πράξη, αλλά ο άνθρωπος πράττει βάσει ενός ώριμου συλλογισμού («reifliche Überlegung»). Η δυνατότητα που παρέχει ο Λόγος στον άνθρωπο να πράττει βάσει *λόγων που εκφράζουν ορθολογικούς σκοπούς ή ένα δέον* αποδείχνει ότι, δεν είναι η αισθητικότητα, αλλά ο Λόγος που καθορίζει τη βούλησή μας. Βλ. H. Tetens, *Kants* «Kritik der reinen Vernunft». *Ein systematischer Kommentar*, Στουτγάρδη: Reclam 2006, σ. 259.

ποιον τρόπο το ελατήριο της ηθικής πράξης δύναται να εκφράζει ένα συναίσθημα, ως κάτι που προκαλείται από την αναγνώριση της κανονιστικής εγκυρότητας του ηθικού νόμου; Αν δεχτούμε ότι αυτή η αναγνώριση συνεπάγεται ένα ηθικό συναίσθημα, τότε το ενδεχόμενο της άσκησης ψυχολογικής επίδρασης εκ μέρους του ηθικού συναισθήματος πάνω στις κλίσεις φαίνεται πως θέτει σε κίνδυνο την θεμελιακή καντιανή προϋπόθεση η πράξη να απορρέει από την αναγνώριση της εγκυρότητας του νόμου και την *αυτενέργεια* του δρώντος. Αν, όμως, αποκλείσουμε το ενδεχόμενο η συνείδηση του ηθικού νόμου να επενεργεί στο επιθυμητικό βάσει κάποιου θυμικού παράγοντα, τότε ελλοχεύει ο κίνδυνος η καντιανή πραγμάτευση της ηθικής κινητοποίησης να έχει έναν ισχυρό νοησιαρχικό χαρακτήρα, ο οποίος δεν θα εξηγεί ικανοποιητικά την αιτιακή επενέργεια του ηθικού ελατηρίου σε βάρος των «αλλότριων» προς τον ηθικό νόμο κινητοποιητικών λόγων. Άμεση συνέπεια αυτής τέτοιας προοπτικής θα ήταν η καντιανή πραγμάτευση του προβλήματος να καθίσταται άστοχη ως προς την αντίκρουση των χιουμιανών επιχειρημάτων, τα οποία, όπως δείξαμε πιο πάνω, απαιτούν να καταδειχθεί η επενέργεια της συνείδησης για την εγκυρότητα του ηθικού νόμου στο συναίσθημα της ηδονής και της λύπης.

Για πολλούς σχολιαστές, η αποδοχή μίας θυμικής επιρροής στα ελατήρια της πράξης θέτει εν αμφιβόλω την καντιανή θεώρηση της έλλογης πράξης ως αυτενεργού ενεργήματος, και κατ' επέκταση την αυτονομία του πρακτικού Λόγου κατά το ηθικό πράττειν. Διότι η επιλογή του ηθικού γνώμονα δεν εδράστηκε στην αυτενέργεια της προαίρεσης, αλλά στον εξαναγκασμό από κάποια *ηθική επιθυμία*. Αν, όμως, η επενέργεια του κανονιστικού λόγου της πράξης στους κινητοποιητικούς λόγους του δρώντος δεν συνεπάγεται κάποιο συναίσθημα, ή έστω το συνεπάγεται μονάχα ως παράγωγο φαινόμενο της καταστολής των κλίσεων από τη συνείδηση της εγκυρότητας του ηθικού νόμου, τίθεται το εξής καίριο ερώτημα: με ποιον τρόπο μπόρεσε ο Kant να αποτινάξει την προ-κριτική *νοησιαρχική πραγμάτευση* του principium executionis, αλλά και τη *διχοτόμηση* ανάμεσα στις ηθικές πεποιθήσεις και τους θυμικούς παράγοντες που εδραίωσαν τα φυσιοκρατικά μοντέλα του Hobbes και του Hume;

Εξετάζοντας προσεκτικά την επιχειρηματολογία του Allison βλέπουμε ότι έχει σαν αφετηρία του την παραδοχή, πως, εάν ο κινητοποιητικός λόγος της ηθικής πράξης είναι ένα κυριολεκτικό ηθικό συναίσθημα, τότε αυτό δεν μπορεί παρά να συγκροτείται σαν *ψυχική δύναμη*, δηλ. σαν μία (ηθική) επιθυμία. Άρα, εφόσον ο Kant συγκροτεί την θεωρία της βούλησης και της πράξης πάνω στην αυτενέργεια της

προαίρεσης και στην ενσωμάτωση των ελατηρίων σε γνώμονες, δεν μπορεί να εννοεί τον σεβασμό ως ένα συναίσθημα που ασκεί ψυχολογική επιρροή, άρα ούτε και η επενέργεια της αναγνώρισης του ηθικού νόμου ταυτίζεται ή προκαλεί μία τέτοια επιρροή. Για σχολιαστές όπως ο Reath και ο Allison, η απόδοση του *κινητοποιητικού λόγου* της ηθικής πράξης σε ένα βουλητικό («conative») ή θυμικό παράγοντα θα συνεπαγόταν τη σύσταση μίας ψυχολογικής επιρροής για την καταστολή των κλίσεων, η δράση της οποίας θα αναιρούσε την *αποδοχή* της κανονιστικής εγκυρότητας του ηθικού νόμου στους *λόγους* της πράξης. Έτσι, η ηθική κινητοποίηση στον Kant δεν πρέπει να συγκροτηθεί στο πλαίσιο μίας «διαμάχης» μεταξύ αντιμαχόμενων ψυχικών δυνάμεων. Ο Reath ισχυρίζεται πως η καλύτερη μεταφορά για την κατανόηση της κινητοποιητικής αντιπαράθεσης ανάμεσα στον ηθικό νόμο και τις κλίσεις είναι η αντιπαράθεση ανάμεσα σε δύο αντίπαλες παρατάξεις για την πολιτική νομιμότητα[399]. Η υιοθέτηση μίας ψυχολογικής επενέργειας του ηθικού νόμου στο επίπεδο των ελατηρίων ουσιαστικά ακυρώνει, κατά τον Reath, την θεμελιακή θέση του Kant για την ελευθερία της προαίρεσης. Η κινητοποίηση της ηθικής πράξης εδράζεται σε τελική ανάλυση στην αυτενέργεια που επιδεικνύει ο έλλογος δρων κατά την επιλογή ανάμεσα σε διαφορετικούς *λόγους* του πράττειν [400]. Η καντιανή θέση για την ενσωμάτωση των ελατηρίων στους γνώμονες αποδεικνύει πως δεν αποδέχεται έναν ψυχολογικού τύπου προσδιορισμό της πράξης από τα ελατήρια, αλλά η επίδραση του ελατηρίου τελείται διαμέσου μίας αυτενεργού κρίσης ή επιλογής, η οποία εκφράζεται στην ηθική απόφαση με την υιοθέτηση του ηθικού νόμου ως γνώμονα της πράξης[401].

Βλέπουμε, λοιπόν, με ποιον τρόπο ερμηνεύουν οι Reath και Allison μία βασική παραδοχή του Kant για την ηθική αξία της πράξης και για το είδος της κινητοποίησης που την αναιρεί. Η κεντρική θέση των ερμηνειών τους για το συναίσθημα του σεβασμού έγκειται στο ότι ο τελευταίος κινητοποιεί ως ένας *γνωσιακός* («cognitive»), και όχι ως ένας *θυμικός* («affective») παράγοντας. Η συγκεκριμένη προσέγγιση, η οποία θα εξεταστεί αναλυτικότερα στη συνέχεια (κεφ. 4), ριζώνει στην αρχική παραδοχή του Kant πως η ηθική αξία της πράξης αναιρείται, αν ο κανονιστικός της

[399] Βλ. A. Reath, «Kant's Theory of Moral Sensibility: Respect for the Moral Law and the Influence of Inclination», στο: *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory*, Οξφόρδη: Clarendon Press 2006, σ. 18. Ο Allison συμφωνεί με την χρησιμοποίηση αυτής της μεταφοράς από τον Reath. Βλ. H. E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 1990, σ. 126-127.
[400] Ό. π., σ. 13.
[401] Ό. π., σ. 12-13.

λόγος, δηλ. το *κίνητρό* της, είναι κάποιο *συναίσθημα οποιουδήποτε είδους* ή έχει συγκροτηθεί υπό τον όρο της ικανοποίησης κάποιας κλίσης. Καταδείξαμε πως η συγκεκριμένη αφετηρία των σχολιαστών είναι προβληματική, διότι αυτό στο οποίο αποβλέπει ο Kant δεν έγκειται στον αποκλεισμό κάθε είδους συναισθήματος από το ελατήριο της ηθικής πράξης, αλλά στη διασφάλιση πως το ηθικό ελατήριο δεν θα είναι το ίδιο φορέας κανονιστικότητας που θα ακυρώνει τον ηθικό καθορισμό της βούλησης. Από τη συγκρότηση του ηθικού ελατηρίου δεν αποβάλλονται τα συναισθήματα per se, αλλά οτιδήποτε φέρει κανονιστική ισχύ πέραν του ηθικού νόμου. Για τους προαναφερθέντες σχολιαστές, η θέση του Kant πως *κάθε είδους συναίσθημα* ακυρώνει τον ηθικό καθορισμό της βούλησης, *συνεπάγεται* τη θέση ότι το ηθικό ελατήριο δεν μπορεί να είναι ένα συναίσθημα. Η συνεπαγωγή αυτή είναι άκυρη, καθότι η επιβεβαίωση του πρώτου σκέλους της εξίσωσης τελεί υπό την προϋπόθεση ότι το συναίσθημα που εκφράζει τον κινητοποιητικό λόγο της πράξης είναι και το κανονιστικό κριτήριό της. Το πρόβλημα του ηθικού ελατηρίου, έτσι όπως τίθεται στην καντιανή ανάλυση, *δεν έγκειται* στο αν αυτό αποτελεί ένα συναίσθημα ή όχι, αλλά στο εάν μπορεί να προκύψει σε άμεση συνάφεια με ό, τι η βούληση αναγνωρίζει ως την αντικειμενική της αρχή. Ο Kant δεν αποκλείει το *συναίσθημα* του σεβασμού από τα ηθικά ελατήρια, εφόσον θεωρείται ως ένα συναίσθημα που *προκύπτει* από την αναγνώριση της εγκυρότητας του νόμου. Επομένως, το συναίσθημα του σεβασμού δεν αναιρεί την απόλυτη εγκυρότητα του νόμου, αλλά την *προϋποθέτει*. Η εξέτασή μας πρέπει τώρα να στραφεί στον τρόπο με τον οποίο το ηθικό ελατήριο κατανοείται ως *συνέπεια* της αναγνώρισης της εγκυρότητας του ηθικού νόμου στους γνώμονες της πράξης. Στη συσχέτιση της ηθικής συνείδησης με το ηθικό συναίσθημα εντοπίζεται η σύνδεση του «γνωσιακού» με το «θυμικό» στοιχείο στην καντιανή θεωρία της ηθικής κινητοποίησης.

3.7.4. Διαστάσεις του εγωισμού στον άνθρωπο: *Φιλαυτία* και *Αλαζονεία*

Αφότου ο Kant έχει ξεκαθαρίσει πως για την συγκρότηση του είδους εκείνου της κινητοποίησης που θα εναρμονίζεται με την ηθική αξία της πράξης δεν επιτρέπεται η συνέργεια κάποιου ελατηρίου στο οποίο θα αναγνωρίζεται κανονιστική εγκυρότητα ανεξάρτητη από τον ηθικό νόμο, εκκινεί την ανάλυσή του για την εξέταση της

επενέργειας του ηθικού νόμου, ως του *μοναδικού* ελατηρίου της βούλησης. Η επενέργεια αυτή έχει τη σημασία της άσκησης επίδρασης επί των «αισθητηριακών» ελατηρίων. Ο ηθικός νόμος, όταν καθίσταται κινητοποιητικός λόγος της πράξης, δηλ. το ελατήριό της, αποκρούει την επίδραση των κλίσεων στη βούληση, ελαττώνει ή εξαφανίζει την επιρροή τους (*ΚΠΛ*, 5: 72, μτφρ. σ. 110). Εδώ, εντοπίζει ο Kant τη βασική επενέργεια του ηθικού νόμου, ως του κινητοποιητικού λόγου της πράξης, στην αισθητικότητα. Την περιγράφει σαν μία «αρνητική επενέργεια επί του συναισθήματος», η οποία συνεπάγεται τη συγκρότηση ενός κυριολεκτικού εμπειρικού συναισθήματος που ονομάζεται «πόνος» (*ΚΠΛ*, 5: 73, μτφρ. σ. 110). Ταυτόχρονα η αρνητική αυτή επενέργεια *συνεπάγεται* και μία *θετική διάσταση*. Δεν εξαντλείται απλώς στην καταστολή των εμπειρικών και εγωιστικών συναισθημάτων, αλλά επιφέρει την ανάδυση ενός συναισθήματος άμεσα συνυφασμένου με τον ηθικό νόμο, το συναίσθημα του σεβασμού για τον ηθικό νόμο (*ΚΠΛ*, 5: 73, μτφρ., σ. 111).

Ο Kant δεν επιχειρεί να περιγράψει ή *να εξηγήσει με ποιον τρόπο* καθίσταται δυνατή μία τέτοια κινητοποιητική επίδραση του ηθικού νόμου στη βούληση σε βάρος των κλίσεων, διότι προκαλείται από μία νοητή αιτία. Πρόκειται για μία επενέργεια στην αισθητικότητα από έναν *νοητικό λόγο* (*ΚΠΛ*, 5: 73, μτφρ. σ. 112) ή από τη *μορφή μίας νοητικής αιτιότητας* (*ΚΠΛ*, 5: 73, μτφρ. σ. 111). Θεωρεί, όμως, πως η συσχέτιση του ηθικού νόμου με το συναίσθημα του πόνου που προκαλεί η καταστολή των κλίσεων είναι σε μας a priori γνωστή[402]. Εδώ βρίσκουμε μία παραδοχή ανάλογη με το εγχείρημα αιτιολόγησης της *πρακτικής* διάστασης του καθαρού Λόγου. Όπως μέσω της συνείδησης του ηθικού νόμου ως ενός «Faktum der Vernunft» γνωρίζουμε a priori πως ο ηθικός νόμος είναι αφ' εαυτού πρακτικός, ότι όντως δύναται να καθορίζει τη βούληση, έτσι ακριβώς δεν χρειαζόμαστε καταφυγή στην εμπειρία για να αιτιολογήσουμε ότι η συνείδηση του ηθικού καθορισμού της βούλησης έχει και μία *κινητοποιητική* διάσταση, η οποία συνεπάγεται τον επώδυνο για την

[402] Αυτό που επισημαίνει εδώ ο Kant είναι ότι από τη στιγμή που ο *ορισμός* της ηθικώς άξιας πράξης απαιτεί ο ηθικός νόμος να αποτελεί το μοναδικό της ελατήριο, τότε η πράξη αυτή κατ' ανάγκην συνεπάγεται την υπαγωγή της επιρροής των κλίσεων, ως ελατηρίων, στον ηθικό νόμο. Με αυτό τον τρόπο μπορούμε να γνωρίζουμε *εννοιολογικά*, δίχως την προσφυγή στην εμπειρία, το βασικό γνώρισμα της επενέργειας του ηθικού νόμου στην αισθητικότητα. Η εν λόγω επισήμανση, όμως, δεν σημαίνει ότι η συγκεκριμένη priori γνώση *προκαλεί* αυτή την επενέργεια. Ο Kant θέλει να δείξει εδώ πως η αδυναμία εξήγησης του τρόπου δια του οποίου ο ηθικός νόμος επιδρά *αιτιακά* στις κλίσεις, δεν αναιρεί τη δυνατότητα εξέτασης της επενέργειας του ηθικού νόμου, ως ελατηρίου, στην *αισθητηριακή φύση* του ανθρώπου. Μία πιθανή ερμηνεία της δήλωσης αυτής θα μπορούσε, λοιπόν, να είναι ότι η a priori βεβαιότητα του τρόπου επίδρασης του ηθικού νόμου στις κλίσεις συγκροτεί ένα αντίβαρο στην αδυναμία θεωρητικής εξήγησης της ηθικής κινητοποίησης, και αποτελεί το έναυσμα για την αναζήτηση των *ψυχολογικών επενεργειών* του έλλογου ηθικού συναισθήματος.

αισθητηριακή φύση του ανθρώπου περιορισμό των κλίσεων[403]. Παράλληλα, από τους ορισμούς του «επιθυμητικού» και της «ηδονής» προκύπτει, σύμφωνα με τον Kant, η δυνατότητα το συναίσθημα της ηδονής να *έπεται* του καθορισμού της βούλησης από a priori έννοιες[404] (*ΚΠΛ*, 5: 9, μτφρ. σ. 21).

Το μεγάλο ερμηνευτικό ζήτημα έγκειται στην κατανόηση του τρόπου με τον οποίο ο σεβασμός συγκροτεί τον *κινητοποιητικό λόγο* της ηθικώς άξιας πράξης, και, κατ' επέκταση, στην κατανόηση του τρόπου δια του οποίου η παράσταση ενός αντικειμενικού νόμου του καθαρού πρακτικού Λόγου δύναται να επενεργεί στα αισθητηριακά ελατήρια. Η αφετηρία για την έγερση του ηθικού συναισθήματος του σεβασμού έγκειται, όχι στην καταστολή των κλίσεων καθαυτή, αλλά στην αναγνώριση πως η παράσταση μίας καθαρής έλλογης έννοιας ταυτίζεται με την παράσταση μίας ανώτερης αξίας.

Στη *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών* ο Kant απέδωσε τον σεβασμό στον ηθικό νόμο (και στη συνείδηση του καθορισμού της βούλησης από τον ηθικό νόμο), διότι ο ηθικός νόμος αποτελεί *ενέργημα* της ίδιας της βούλησης, και όχι αποτέλεσμά της (*ΘΜΗ*, 4: 400, μτφρ. σ. 35). Όμως, η έννοια του ηθικού νόμου ως *ενεργήματος* της βούλησης δεν είναι το αποφασιστικό στοιχείο για την απόδοση του σεβασμού σε αυτόν. Αν ήταν έτσι, θα έπρεπε να συζητάμε για απόδοση σεβασμού στις θεωρητικές ικανότητες για τις δικές τους έννοιες, οι οποίες επίσης εκφράζουν ενεργήματα του πνεύματος. Το ουσιαστικό στοιχείο από το οποίο προκύπτει το συναίσθημα του σεβασμού για τον ηθικό νόμο είναι ότι ο καθορισμός της βούλησης από αυτόν ταυτίζεται με την παράσταση μίας *ανώτερης αξίας*: «Στην πραγματικότητα, ο

---

[403] Ο Frierson σωστά επισημαίνει πως ο Kant αιτιολογεί την άποψη ότι γνωρίζουμε a priori το συναίσθημα του σεβασμού με δεδομένο το a priori γεγονός («Faktum») της συνείδησης του ηθικού νόμου, αναγνωρίζει, όμως, και τις *ψυχολογικές* συνθήκες για τη δυνατότητα της ηθικής υποχρέωσης. Μπορεί, επομένως, να αναγνωρίζουμε a priori τον σεβασμό, κάτι τέτοιο πάντως δεν συνεπάγεται ότι η κινητοποίηση της ηθικής πράξης οφείλεται σε μία μη εμπειρική γνώση. Η εμπειρική ψυχολογία του Kant δείχνει πως «για να πράξουμε σε συμφωνία με τον ηθικό νόμο, πρέπει να έχουμε ένα συναίσθημα που να επενεργεί κατά τη μετάβαση από τη γνώση σε μία επιθυμία να πράττουμε σύμφωνα με τον ηθικό νόμο». Βλ. P. Frierson, *Kant's Empirical Psychology*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 2014, σ. 118.

[404] Ο Scarano λανθασμένα θεωρεί πως η σχέση του «επιθυμητικού» με την «ηδονή» υπονοείται από τον Kant για την υποστήριξη της a priori γνώσης της αρνητικής διάστασης που ενέχει η επενέργεια του ηθικού νόμου στην αισθητικότητα. Η δυνατότητα που παρέχει ο ορισμός της επιθυμητικής ικανότητας να μην καθορίζεται εκ των προτέρων από την ηδονή, αλλά να την συνεπάγεται μέσω του καθορισμού της από κάποια a priori έννοια, είναι προφανές ότι θεμελιώνει την a priori γνώση του σεβασμού ως ενός θετικού συναισθήματος. Διότι ο σεβασμός συνδέεται με συναισθήματα ευαρέσκειας, όπως η εξύψωση. Βλ. N. Scarano, «Moralisches Handeln. Zum dritten Hauptstück von Kants *Kritik der praktischen Vernunft* (71-89)», στο: O. Höffe (επιμ.), *Kritik der praktischen Vernunft*, Βερολίνο: Akademie Verlag 2002, σ. 145-146.

σεβασμός είναι η παράσταση μίας αξίας που περιστέλλει τη φιλαυτία μου» (*ΘΜΗ*, 4: 401_{28-29}, μτφρ. σ. 36, υποσημ.). Όπως είδαμε και κατά την ανάλυση της έννοια της *καλής θέλησης* (3.3), η αξία της δεν έγκειται στο αποτέλεσμά της, αλλά στην *αρχή* που τη διέπει.

Η ανώτερη αξία σε σχέση με την ηθικότητα προσδιορίζεται ως *εσωτερική απόλυτη αξία* (*ΘΜΗ*, 4: 394, μτφρ. σ. 26). Αυτή η «εσωτερική απόλυτη αξία» είναι που χαρακτηρίζει μονάχα τον ηθικό νόμο και τη βούληση που έχει καθοριστεί από αυτόν. Ο σεβασμός, επομένως, είναι το συναίσθημα που εγείρει η παράσταση αυτής της ανώτερης αξίας και συνδέεται άμεσα με την αξιακή υποβάθμιση των κλίσεων. Η παράσταση της απόλυτης αξίας του ηθικού νόμου συνεπάγεται κατ' ανάγκην την *υποβάθμιση της αξίας των κλίσεων*, καθότι ο Kant πρεσβεύει πως η βούληση δύναται να καθοριστεί είτε από κάποια κλίση είτε από τον ηθικό νόμο. Υφίσταται όμως τεράστια διαφορά ανάμεσα στην υποβάθμιση της αξίας των κλίσεων που προκύπτει κατά τη *σύγκρισή* τους με την απόλυτη αξία του ηθικού νόμου και στην *πραγματική υποβάθμισή τους* κατά την επιλογή των γνωμόνων στο επίπεδο της προαίρεσης. Η πρώτη αποτελεί συνειδησιακή κατάσταση ή ενέργημα που βαίνει παράλληλα με την συνείδηση της ανωτερότητας του ηθικού νόμου και της δυνατότητάς του να αποτελεί την αντικειμενική αρχή της βούλησης, ενώ το δεύτερο συγκροτεί την ηθική κινητοποίηση του δρώντος και απαιτεί την *επενέργεια του ηθικού ελατηρίου* για την αποδοχή του ηθικού νόμου στους γνώμονες (*ΚΠΛ*, 5: 76, μτφρ. σ. 115).

Οι σχολιαστές που επιμένουν στην νοησιαρχική κατανόηση του ηθικού ελατηρίου αγνοούν συνήθως τη συγκεκριμένη διάκριση. Η ανάγνωση που κάνουν επικεντρώνεται στην εξής σκέψη: εφόσον ο Kant ισχυρίζεται πως η συνείδηση του ηθικού καθορισμού της βούλησης καταστέλλει την επιρροή των κλίσεων, τότε δεν μπορεί παρά να εννοεί ότι η συνείδηση του ηθικού νόμου καθίσταται *άμεσα* το ελατήριο της πράξης. Εάν, λοιπόν, εξετάζουμε την περίπτωση ενός ορθολογικού δρώντος, η συνείδηση για τον ηθικό καθορισμό της βούλησής του συνεπάγεται την *άμεση επενέργεια* της κανονιστικής εγκυρότητας του ηθικού νόμου στους γνώμονές του. Ο κινητοποιητικός ρόλος του σεβασμού έγκειται στο ότι συγκεκριμενοποιεί τη συνείδηση που προκύπτει από την πιο πάνω σύγκριση της παράστασης διακριτών αξιών. Ο ηθικός νόμος δεν αναγνωρίζεται απλά ως ανώτερος από τις κλίσεις, αλλά και ως «αντικείμενο σεβασμού» (*ΚΠΛ*, 5: 73, μτφρ. σ. 111).

Επαρκεί όμως η συγκρότηση της εν λόγω συνείδησης και η αναγνώριση του ηθικού νόμου ως «αντικειμένου του σεβασμού» για την εγγενή σύνδεση του

σεβασμού με τους *γνώμονες* της ηθικής πράξης; Εδώ πρέπει να είμαστε πολύ προσεκτικοί, διότι στην αμέσως επομένη φράση του ο Kant συνδέει το σεβασμό που προκύπτει από το συνειδησιακό ενέργημα της σύγκρισης του ηθικού νόμου με τις κλίσεις, με την έγερση ενός *θετικού* συναισθήματος του σεβασμού (*ΚΠΛ*, 5: 73, μτφρ. σ. 111-112). Αυτό αποδείχνει ότι ο σεβασμός που συνοδεύει τη συνείδηση για την ανωτερότητα του ηθικού νόμου δεν συνδέεται άμεσα με τους γνώμονες της πράξης, αλλά συνδέεται άμεσα με τη συγκρότηση του *ηθικού ελατηρίου*, δηλ. με το *συναίσθημα του σεβασμού*. Η *γνωσιακή διάσταση* του σεβασμού δεν συνεπάγεται, επομένως, την ηθική κινητοποίηση, αλλά την έγερση του κινητοποιητικού ηθικού συναισθήματος, δηλ. την *θυμική διάσταση* του σεβασμού. Το συναίσθημα του σεβασμού κατέχει ενεργό κινητοποιητικό ρόλο, και η λειτουργία του δεν μπορεί να διακριθεί από την αναγνώριση του ηθικού νόμου ως «αντικειμένου του σεβασμού». Το συμπέρασμα του Kant είναι, λοιπόν, το εξής: Η συνείδηση της απόλυτης αξίας του ηθικού νόμου έναντι των κλίσεων δεν έχει *εγγενή συνάφεια* με την ηθική κινητοποίηση, αλλά με τη συγκρότηση του κινητοποιητικού ηθικού ελατηρίου. Σχολιαστές που υποστηρίζουν τη «νοησιαρχική ερμηνεία», όπως ο Reath και ο Allison, θα αντέτειναν πιθανώς στην ερμηνεία μας ότι το «θετικό συναίσθημα» του σεβασμού είναι απόρροια της ηθικής κινητοποίησης που εγείρεται από την αναγνώριση της αξίας του ηθικού νόμου[405]. Για να δούμε ποια προσέγγιση είναι πιο πιστή στις θέσεις του Kant επιβάλλεται να εξετάσουμε τις συνθήκες που καθιστούν δυνατή την έγερση των δύο όψεων του σεβασμού, δηλ. τη σχέση της συνείδησης του ηθικού νόμου με τις βασικές διαστάσεις του εγωισμού, την «φιλαυτία» και την «αλαζονεία».

Στην *Κριτική του πρακτικού Λόγου* ο Kant εκκινεί τον προσδιορισμό του συναισθήματος του σεβασμού σε άμεση συνάρτηση με την περιστολή των κλίσεων, λέγοντας, πως, *επειδή* ακριβώς ο ηθικός νόμος εξασθενίζει και ταπεινώνει την

[405] Παρόμοια θέση εκφράζει και ο Engstrom, ο οποίος ερμηνεύει το θετικό συναίσθημα του σεβασμού ως έμμεσο («indirect») συναίσθημα, καθώς εγείρεται «μόνο κατόπιν του εξευτελισμού της αλαζονείας». Κατόπιν της άρσης ενός εμποδίου από τον ηθικό νόμο (της αλαζονείας), ο σεβασμός δείχνει ότι η ικανότητα του συναισθήματος είναι συντονισμένη με αυτόν. Ποια ακριβώς είναι, όμως, η κινητοποιητική χρησιμότητα ενός «έμμεσου» συναισθήματος; Αν η επίγνωση της κανονιστικής υπεροχής του ηθικού νόμου επαρκεί για την άρση του εμποδίου της αλαζονείας, τότε το ηθικό συναίσθημα είναι κάτι σαν πλεόνασμα για την ηθική κινητοποίηση και δεν παίζει ρόλο κατά την υιοθέτηση του ηθικού νόμου στις γνώμονες. Όμως, ο Kant τονίζει με σαφήνεια τη συγκεκριμένη άμεση ή ενεργητική χρησιμότητα του ηθικού συναισθήματος του σεβασμού ως του ηθικού ελατηρίου (*ΚΠΛ*, 5: 76, μτφρ. σ. 115). Βλ. S. Engstrom, «The *Triebfeder* of Pure Practical Reason», στο: A. Reath, J. Timmermann (επιμ.), *Kant's Critique of Practical Reason. A Critical Guide*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 2010, σ. 118.

αλαζονεία, καθίσταται το αντικείμενο του σεβασμού (*ΚΠΛ*, 5: 73, μτφρ. σ. 111). Η ταπείνωση της αλαζονείας που περιγράφεται εδώ δεν αποτελεί *εμπράγματη κινητοποίηση*, δηλ. ένας καθορισμός των γνωμόνων της προαίρεσης *εν τη πράξει*, αλλά *υποβάθμιση της αξίας* της σε επίπεδο συνειδησιακό, κατά την σύγκρισή της με τον ηθικό νόμο. Ο Kant έχει ήδη περιγράψει ότι ο αποφασιστικός παράγοντας για την έγερση του σεβασμού είναι η παράσταση μίας ανώτερης αξίας, και όχι η περιστολή των κλίσεων καθαυτή. Δεν πρέπει, επομένως, να παρασυρθούμε και να οδηγηθούμε στην άποψη πως κάποια - από την συνείδηση του ηθικού καθορισμού της βούλησης - πραγματωμένη καταστολή των κλίσεων είναι η αιτία του συναισθήματος του σεβασμού.

Η επιρροή του ηθικού νόμου στην ανθρώπινη πράξη είναι όντως, πριν και πάνω απ' όλα, η αναγνώριση ή η συνείδηση μίας ανώτερης αξίας, μπροστά στην οποία καθετί άλλο πρέπει να υποχωρήσει ή έστω να υπαχθεί στην υπηρεσία της. Γι' αυτό και η πρωταρχική ή η μοναδική επενέργεια του νόμου στην αισθητικότητα έχει έναν *αρνητικό* χαρακτήρα (*ΚΠΛ*, 5: 73, μτφρ. σ. 110˙ 5: 75, μτφρ. σ. 113). Μπροστά στην εσωτερική και απόλυτη αξία του ηθικού νόμου και της καλής θέλησης που καθορίζεται από αυτόν, η αξία των κλίσεων και των αντικειμένων τους δεν μπορεί παρά να υποχωρήσει ή να εκμηδενιστεί. Η συνείδηση της σχετικής ή της μηδενικής τους αξίας συντελεί και στην ανάλογη υποχώρηση της επίδρασης των κλίσεων στα ελατήρια των πράξεων. Αυτή η υποχώρηση της επιρροής των κλίσεων από τις αρχές των πράξεων γίνεται αισθητή ως «πόνος», καθότι ο καθορισμός της βούλησης από τα αντικείμενα των κλίσεων βρίσκεται σε άμεση αιτιακή συνάφεια με το συναίσθημα της ηδονής. Όμως, και πάλι ο Kant δεν αναφέρεται σε μία πραγματωμένη κινητοποίηση διαμέσου της παράστασης του ηθικού νόμου και της αναγνώρισης της αξίας του. Η ανάλυση παραμένει στο επίπεδο της εννοιολογικής κατανόησης των όρων συγκρότησης της ηθικής συνείδησης, ενώ και ο «πόνος» από τον περιορισμό των κλίσεων αποτελεί μία *παράσταση* των συνεπειών του ηθικού καθορισμού της βούλησης, που δεν προκαλεί εν τοις πράγμασι, αλλά «θα πρέπει να προκαλεί» ένα εμπειρικό συναίσθημα δυσφορίας. Γι' αυτό και αναφέρεται πως η συγκεκριμένη παράσταση μπορεί να καταστεί *a priori γνωστή* (*ΚΠΛ*, 5: 73, μτφρ. σ. 110-111). Εδώ, λέει ο Kant, περιγράφεται «η σχέση μίας γνώσης με το συναίσθημα της ηδονής και της λύπης», όχι ακόμη η συγκρότηση των υποκειμενικών όρων για την κινητοποίηση της ηθικής πράξης.

Η «αρνητική» διάσταση της ηθικής κινητοποίησης που περιγράφει ο Kant αναφέρεται αποκλειστικά στη συνείδηση της σχέσης που μπορεί να υφίσταται ανάμεσα στους *αντιτιθέμενους σκοπούς* της ηθικώς καθορισμένης βούλησης με αυτή που καθορίζεται από τις κλίσεις. Επειδή ακριβώς πρόκειται για αντιπαράθεση σε επίπεδο συνειδησιακό, την περιγράφει ο Kant ως τη σχέση μίας γνώσης με το συναίσθημα της ηδονής και της λύπης, η οποία μπορεί να προσδιοριστεί «με a priori έννοιες». Αυτό που ουσιαστικά σκιαγραφείται εδώ είναι η θεμελιακή καντιανή σκέψη πως η ηθική συνείδηση ταυτίζεται εννοιολογικά με την συνείδηση της δέσμευσης του δρώντος στην διαδικασία υπαγωγής των σκοπών της *ευδαιμονίας* στους σκοπούς και τους όρους της *ηθικότητας*[406]. Για την ολοκλήρωση, όμως, της συγκεκριμένης διαδικασίας, δηλ. για την εκτέλεση της ηθικής πράξης, η ηθική συνείδηση πρέπει να συγκροτήσει και τον όρο της ηθικής κινητοποίησης. Η δέσμευση στην ηθικότητα είναι μονάχα ο αφετηριακός αντικειμενικός όρος για τη συγκρότηση της ηθικής κινητοποίησης. Στο σημείο αυτό, όμως, η ηθική συνείδηση θα πρέπει να συνδεθεί με την ηθική ψυχολογία των δρώντων, ώστε να αναδειχθεί η σχέση της με τους υποκειμενικούς όρους του πράττειν, με τους όρους δηλ. που οδηγούν τους δρώντες στην επιλογή των γνωμόνων. Γι' αυτό και η ανάλυση του Kant επικεντρώνεται τώρα σε θεμελιακούς όρους της ψυχολογίας του πράττειν, τόσο του εγωιστικού που αποβλέπει στην ευδαιμονία όσο και του ηθικού.

Το σύνολο των κλίσεων αποτελούν επιμέρους εκφράσεις του *εγωισμού* («Selbstsucht»), καθότι η συγκρότηση ενός επιθυμητικού που καθορίζεται από τα αντικείμενα των κλίσεων στοχεύει στην ικανοποίηση της *ατομικής* ευδαιμονίας (*ΚΠΛ*, 5: 73, μτφρ. σ. 111). Ο εγωισμός, ως η κύρια διάσταση των εμπειρικά προσανατολισμένων επιθυμιών του ανθρώπου, διακρίνεται σε δύο υποκατηγορίες κλίσεων: αφενός υφίστανται οι κλίσεις της *φιλαυτίας* («Selbstliebe» / «Eigenliebe») και, αφετέρου, οι κλίσεις της *αλαζονείας* («Eigendünkel»).

---

[406] Εδώ μπορούμε να διαπιστώσουμε ότι η καντιανή ηθική ψυχολογία προπορεύεται της αντίστοιχης εξέτασης του Freud σχετικά με την παραίτηση από τις «ορμικές ικανοποιήσεις», η οποία περιγράφεται από την ψυχαναλυτική παράδοση ως ο θεμελιακός ψυχικός όρος για τη συγκρότηση του πολιτισμού. Ο Freud μπορεί να υποβαθμίζει ή να περιπαίζει την «παλιά ηθική φιλοσοφία» και τους «ηθικούς φιλοσόφους», όμως, η πολιτισμική εξέταση που προϋποθέτει η καντιανή θεωρία της ηθικής κινητοποίησης, και ο ρόλος της ηθικής συνείδησης στην διαμόρφωση της ψυχικής ζωής του ανθρώπου, δεν μπορεί να προσπεραστεί τόσο εύκολα. Αν η ηθική συνείδηση μπορεί να συναρτηθεί με την παρουσία κάποιου ηθικού ή έλλογου συναισθήματος το οποίο έχει κινητοποιητικό ρόλο, τίθεται εν αμφιβόλω η υπόδειξη της ψυχανάλυσης, ότι η σφαίρα του Υπερεγώ αποτελεί απόρροια της εσωστρεφούς και αυτό-τιμωρητικής διάστασης της ψυχικής ζωής. Βλ. S. Freud, *Πολιτισμός, πηγή δυστυχίας*, μτφρ. Γ. Βαμβαλής, Αθήνα: Επίκουρος 1994, σ. 91-105.

Η διάκριση του εγωιστικού χαρακτήρα της ανθρώπινης αισθητηριακής φύσης σε κλίσεις της «φιλαυτίας» και της «αλαζονείας» είναι πολύ σημαντική για την ηθική ψυχολογία του Kant. Με τις φίλαυτες κλίσεις υποδεικνύεται μία διάσταση της αισθητής φύσης του ανθρώπου απολύτως φυσική και προϋπάρχουσα του ηθικού νόμου (*ΚΠΛ*, 5: 73, μτφρ. σ. 111). Αυτή η άποψη συνεπάγεται πως το μεγαλύτερο μέρος της αισθητής φύσης του ανθρώπου δεν εναντιώνεται στον ηθικό νόμο. Δεν υφίσταται δηλ. *αναγκαία* σύγκρουση ανάμεσα στην αισθητή και την έλλογη φύση του. Ο Kant εκλαμβάνει την ηθική συνείδηση ως ένα πολύ μεταγενέστερο δεδομένο της ψυχικής ζωής της ανθρωπότητας, σύμφυτο με την ανάπτυξη του πολιτισμού (*ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ*, 7: 324-325, μτφρ. σ. 272-273). Η συνείδηση του ηθικού νόμου, ως ο κινητοποιητικός λόγος των πράξεων, επενεργεί στην επιθυμητική ικανότητα *περικόπτοντας* τις απαιτήσεις της φιλαυτίας, καθόσον αυτές δεν τελούν υπό τον όρο της υπαγωγής τους στην ηθικότητα. Η σύγκρουση ανάμεσα στη φιλαυτία και τον ηθικό νόμο σημαίνει, επομένως, μία σύγκρουση ως προς την *ιεράρχηση* των σκοπών, και όχι έναν οντολογικό διχασμό ανάμεσα στην αισθητή και την έλλογη φύση. Πρόκειται για έναν καθαρά ανθρωπολογικού χαρακτήρα *διχασμό*, δηλ. για έναν *ανταγωνισμό* των διαφορετικών σκοπών που θέτουν στον άνθρωπο η αισθητή και η έλλογη διάσταση της φύσης του.

Στην *Ανθρωπολογία από πραγματολογική σκοπιά* ο Kant θέτει το ευρύτερο πλαίσιο για την κατανόηση του τρόπου με τον οποίο η ηθικοποίηση του ανθρώπου προωθείται από την αντιπαράθεση των παθητικών δυνάμεων της φύσης με την ενεργητική εξάσκηση του Λόγου του. Η αντιπαράθεση της αισθητηριακής φύσης και των σκοπών της με την έλλογη φύση εντάσσεται νοηματικά στην ηθική ανέλιξη της ανθρωπότητας διαμέσου της υπέρβασης με ενεργητικό τρόπο από τον Λόγο της παθητικής αποδοχής της ευδαιμονίας: «η φύση τοποθέτησε [ενν. στον άνθρωπο ως γένος] το σπέρμα της *διχόνοιας* και ταυτόχρονα ανέθεσε στον Λόγο του να αποσπάσει από αυτή την *ομόνοια* ή τουλάχιστον να τείνει σταθερά προς αυτήν»[407]

[407] Σχετικά με την ερμηνεία του συγκεκριμένου χωρίου επικρατεί η άποψη πως επειδή ο Kant εκλαμβάνει την πραγματιστική ανθρωπολογία ως μία εμπειρική γνώση, ο «διχασμός» και η «ομόνοια» αναφέρονται αντιστοίχως στις συγκρούσεις των ατόμων εντός της κοινωνίας και στην σταδιακή επίτευξη της αρμονικής συμβίωσης και του εκπολιτισμού τους. Η αναφορά που γίνεται εδώ στον Λόγο δεν έχει φυσικά την σημασία του καθαρού πρακτικού Λόγου από τον οποίο πηγάζει η έννοια του δέοντος, αλλά δηλώνει κάτι ευρύτερο, δηλ. την δεκτικότητα του ανθρώπου στον Λόγο («mit Vernünftfähigkeit begabtes Tier») ως μία φυσική καταβολή, η οποία παρέχει τη δυνατότητα ανέλιξής του σε ένα έλλογο ον («vernünftiges Tier»). Αυτή η καταβολή εξειδικεύεται στην *τεχνική*, την *πραγματιστική* και την *ηθική* καταβολή. Για τους σκοπούς της έρευνάς μας θεωρούμε θεμιτή και την αποδοχή της ερμηνείας πως η σημασία των όρων του «διχασμού» και της «ομόνοιας» *συμπεριλαμβάνει*

(*ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ*, 7: 322, μτφρ. σ. 269). Η κινητοποιητική επενέργεια του ηθικού νόμου στα αισθητηριακά ελατήρια που συγκροτούν οι κλίσεις της φιλαυτίας είναι είτε να περιορίσει την επιρροή τους στο επιθυμητικό είτε να θέσει την ικανοποίησή τους στην υπηρεσία της ηθικότητας, κάτι που καθιστά δυνατή τη συγκρότηση μίας *έλλογης φιλαυτίας* («vernünftige Selbstliebe») (*ΚΠΛ*, 5: 73, μτφρ. σ. 111). Η συγκρότηση μίας «έλλογης φιλαυτίας» συνεπάγεται τη δυνατότητα οι φυσικές εγωιστικές τάσεις να πειθαρχούν στις κανονιστικές απαιτήσεις της ηθικότητας[408].

Εν αντιθέσει τώρα με τις φίλαυτες κλίσεις, οι οποίες συνδέονται κατά φυσικό τρόπο με τον περατό χαρακτήρα της ανθρώπινης φύσης και τις ανάγκες της, ο Kant επισημαίνει και μία διαφορετική υποκατηγορία του εγωισμού. Πρόκειται για την *αλαζονεία* ή την *αυταρέσκεια* («Wohlgefallen an sich selbst»), της οποίας η σύσταση *προϋποθέτει* την αντιπαράθεση της παράστασης της αξίας του προσώπου που πράττει με την αξία του ηθικού νόμου. Η κλίση αυτή εκφράζει την απόδοση απόλυτης αξίας στο πρόσωπο του δρώντος υποκειμένου που πράττει. Οι υποκειμενικοί του σκοποί αποκτούν την *κανονιστική ισχύ* αντικειμενικών και καθολικά έγκυρων *νόμων* και στοχεύουν στην υπαγωγή κάθε άλλου *προσώπου* στην υπηρεσία τους. Έτσι, η διαφορά ανάμεσα στη «φιλαυτία» και την «αλαζονεία» δεν ορίζεται από τον Kant αποκλειστικά και μόνο αναφορικά με το είδος της κανονιστικής ισχύος που προβάλλουν στη βούληση διαφορετικά αντικείμενα των επιθυμιών, ως λόγοι της πράξης. Στην περίπτωση της φιλαυτίας έχουμε μία σύγκριση της κανονιστικής ισχύος μεταξύ διαφορετικών αρχών της πράξης, ενώ στην περίπτωση της αλαζονείας έχουμε

εντός της την ηθικώς εννοούμενη (δηλ. στο επίπεδο των αρχών της βούλησης) αντιπαλότητα της έλλογης με την αισθητή φύση του ανθρώπου. Και αυτό για τους εξής λόγους: αρχικώς επειδή η αντίστιξη της «διχόνοιας» με την «ομόνοια» εδράζεται στην αντίστιξη των παθητικών δυνάμεων της φύσης με τον ανθρώπινο Λόγο. Η φύση, σε όλους τους τομείς της ζωής, θέτει ενώπιον του ανθρώπου εμπόδια, τα οποία ο ίδιος καλείται να ξεπεράσει με ενεργητικό τρόπο, εξασκώντας την καταβολή του προς τον Λόγο. Περίοπτη θέση στα εμπόδια αυτά αποδίδει ο Kant στην αναζήτηση της ευδαιμονίας για την ικανοποίηση της αισθητής μας φύσης. Θα μπορούσε μάλιστα να ισχυριστεί κανείς εδώ ότι η *ηθική κινητοποίηση* εντάσσεται στους ενεργητικούς τρόπους υπέρβασης της παθητικής αποδοχής της ευδαιμονίας για την επίτευξη της ηθικοποίησης (*ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ*, 7: 325, μτφρ. σ. 273). Μπορεί το συγκεκριμένο χωρίο να αναφέρεται στην ηθική πρόοδο της ανθρωπότητας, ενώ η ηθική κινητοποίηση στην διαμόρφωση της ατομικής ηθικής πράξης, όμως η δεύτερη εντάσσεται νοηματικά στην πρώτη, καθόσον αποτελεί μία από τις προϋποθέσεις της. Ένας ακόμη λόγος που μας επιτρέπει να ερμηνεύσουμε κατ' αυτό τον τρόπο τους συγκεκριμένους όρους είναι και η ένταξη της ηθικής καταβολής στο σύνολο των καταβολών που διαμορφώνουν τον έλλογο χαρακτήρα του ανθρώπινου είδους. Η ηθικοποίηση εντάσσεται στον φυσικό προορισμό του ανθρώπου για την εξέλιξή του προς το καλύτερο και προωθείται διαμέσου της ενεργητικής υπέρβασης των παθητικών ζωωδών τάσεων που οφείλονται στην αισθητή μας φύση. Με τον «διχασμό» και την «ομόνοια» επίσης εννοείται η «κοινωνική αντικοινωνικότητα» (*ΔΟΚΙΜΙΑ*, 8: 20 , μτφρ. σ. 28) που ωθεί στην αρμονική συμβίωση και τον εκπολιτισμό, όμως η διαδικασία αυτή εντάσσεται στην *πραγματιστική* καταβολή.

[408] Βλ. L. W. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Σικάγο: Chicago University Press 1960, σ. 219.

μία σύγκριση της αξίας του προσώπου που πράττει έναντι όλων των άλλων έλλογων προσώπων. Οι κλίσεις της φιλαυτίας περιγράφονται σαν γνώμονες που έχουν αναχθεί σε *αντικειμενικούς καθοριστικούς λόγους* της βούλησης, ενώ η κλίση της αλαζονείας ως η φιλαυτία που έχει καταστεί *νομοθετική* (*ΚΠΛ*, 5: 74, μτφρ. σ. 112). Η εξέταση του Kant καθιστά σαφές πως και τα δύο είδη του εγωισμού ενέχουν μία διεργασία πρακτικού συλλογισμού και καθολίκευσης των γνωμόνων. Ενέχουν, επομένως, τους θεμελιακούς όρους της πρακτικής ορθολογικότητας.

Σε τι έγκειται, όμως, η διάκριση ανάμεσα στη «φιλαυτία» και την «αλαζονεία»; Το ερώτημα αυτό είναι εύλογο καθώς δεν υφίσταται σαφής εννοιολογική διαφορά ανάμεσα σε έναν «αντικειμενικό καθοριστικό λόγο της βούλησης» και σε έναν «νόμο» της πράξης.[409] Ο Kant τονίζει πως η αλαζονεία δεν εκφράζει τόσο μία ισχυρότερη κανονιστική απαίτηση σε σύγκριση με τις φυσικές κλίσεις της φιλαυτίας. Αυτό που ισχυρίζεται είναι ότι στην περίπτωση της αλαζονείας η φιλαυτία, ως εκδήλωση εγωιστικής συμπεριφοράς, παίρνει άλλη πρακτική διάσταση: καθίσταται η ίδια *πρακτική ή νομοθετική ικανότητα*. Έτσι, η ίδια η εγωιστική φιλαυτία καθίσταται *νόμος* της πράξης, και όχι κάποια *επιμέρους* φυσική κλίση (*ΚΠΛ*, 5: 74, μτφρ. σ. 112). Τι σημαίνει, όμως, η αναγωγή του εγωισμού από το επίπεδο της «φιλαυτίας» στο επίπεδο της «αλαζονείας»; Τι ακριβώς σημαίνει η μετάβαση από το επίπεδο της απλής προτίμησης των φίλαυτων έναντι των ηθικών αρχών στο επίπεδο της φιλαυτίας που καθίσταται η ίδια «νομοθετική ικανότητα»;

Η «αναβάθμιση» της *φιλαυτίας* σε *αλαζονεία* ουσιαστικά ακυρώνει αυτό που περιγράψαμε ως ανθρωπολογικό ανταγωνισμό ανάμεσα στην αισθητικότητα και τον Λόγο. Οι συνέπειες αυτής της ακύρωσης είναι ολέθριες. Η φιλαυτία, ως η αναγωγή των σκοπών της ευδαιμονίας σε «αντικειμενικούς καθοριστικούς λόγους» της βούλησης, σημαίνει την προτεραιότητα των αντικειμένων της ατομικής ευδαιμονίας έναντι του ηθικού νόμου και δεν συνοδεύεται κατ' ανάγκην από την απόδοση απόλυτης αξίας στο πρόσωπο που πράττει βάσει των εγωιστικών του αρχών. Η

[409] Ο Reath επισημαίνει ότι η διαφορά ανάμεσα στην φιλαυτία και την αλαζονεία εξαρτάται από τη διάκριση που υφίσταται ανάμεσα στην κανονιστική ή δικαιολογητική ισχύ που ενέχουν από τη μία οι φίλαυτες κλίσεις, ως *αντικειμενικοί καθοριστικοί λόγοι* της βούλησης, και από την άλλη η κλίση της αλαζονείας ως *νόμος* της πράξης. Η άποψη αυτή είναι λανθασμένη, καθότι δεν υφίσταται σαφής εννοιολογική διάκριση ανάμεσα στον «αντικειμενικό καθοριστικό λόγο» της βούλησης και στον «νόμο» της πράξης. Οι πρώτοι, λέει ο Reath, είναι λόγοι αντικειμενικά έγκυροι για τον καθένα, ενώ οι δεύτεροι αποτελούν απόλυτους («unconditional») και κινητοποιητικά ανώτερους («overriding») λόγους. Όμως, κάθε αντικειμενικά έγκυρος λόγος της βούλησης θα μπορούσε να έχει τα τελευταία χαρακτηριστικά. Βλ. A. Reath, «Kant's Theory of Moral Sensibility: Respect for the Moral Law and the Influence of Inclination», στο: *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory*, Οξφόρδη: Clarendon Press 2006, σ. 24.

φιλαυτία, καθόσον αποτελεί την εκδήλωση μίας εγωιστικής συμπεριφοράς που θεμελιώνεται στις φυσικές κλίσεις, ενέχει μία καθολίκευση των γνωμόνων, με αντικειμενικό κριτήριο την *αισθητή φύση* του ανθρώπου. Το υποκείμενο που πράττει φίλαυτα, δηλ. σύμφωνα με γνώμονες οι οποίοι εκφράζουν τους σκοπούς της ατομικής του ευδαιμονίας, θεωρεί πως όλοι οι δρώντες θα αποδέχονταν τους ίδιους γνώμονες, καθόσον αυτοί θα έπρατταν ως *αισθητά* όντα. Η αλαζονεία, όμως, ενέχει μία καθολίκευση των γνωμόνων που καθιστά αντικειμενικό κριτήριο, όχι την επιμέρους αισθητή φύση του δρώντος, αλλά την *ατομική αξία* ενός συγκεκριμένου προσώπου και των σκοπών του (*MH*, 6: 462, μτφρ. σ. 325). Απαιτεί, έτσι, την αναγνώριση της κανονιστικής της ισχύος, ως λόγου της πράξης ενός μεμονωμένου δρώντος, *από όλους τους άλλους δρώντες*.

Η φιλαυτία ενέχει τη σύγκριση ανάμεσα σε ανταγωνιστικούς λόγους της πράξης, η αλαζονεία ενέχει την επιλογή ανάμεσα σε δύο αξίες που από κοινού παρουσιάζονται στη συνείδηση του δρώντος ως δυνάμει απόλυτες αξίες. Η ανάδειξη κάποιας *απόλυτης αξίας* προϋποθέτει την αποδοχή μίας απολύτως έγκυρης νομοθετικής δραστηριότητας επί της βούλησης, γι' αυτό ο Kant λέει πως η αλαζονεία αποτελεί την φιλαυτία που έχει καταστεί *νομοθετική* ικανότητα. Η φυσική τάση της φιλαυτίας δύναται να συμβαδίσει με την καθολίκευση των γνωμόνων στους άλλους δρώντες, καθότι εδώ ο εγωισμός εκλαμβάνει μεν την αρχή της βούλησης ως αντικειμενικά έγκυρη, αλλά το κριτήριο γι' αυτήν είναι ο άνθρωπος εν γένει ως *αισθητό* ον, και όχι ένα επιμέρους πρόσωπο. Η καθολίκευση των γνωμόνων του φίλαυτου δρώντος έχει τον χαρακτήρα της *γενικότητας*, διότι προϋποθέτει την αποδοχή τους από μία βούληση που πράττει με κριτήριο τους σκοπούς της αισθητής φύσης. Με την αλαζονεία, όμως, ο εγωισμός καθιστά ως κριτήριό του ένα επιμέρους αισθητό ον, κάτι που προσδίδει στους γνώμονές του τον χαρακτήρα καθολικών νόμων οι οποίοι αξιώνουν απόλυτη και όχι σχετική εγκυρότητα. Με τη συγκρότηση του εγωισμού σε νομοθετική ικανότητα ο ανθρωπολογικός ανταγωνισμός ακυρώνεται, διότι δεν προσφέρει τη δυνατότητα διαφορετικής ιεράρχησης των αρχών ή των σκοπών. Κατ' αυτόν τον τρόπο, οι εγωιστικές αρχές συναρμόζονται με την αναγνώριση της απόλυτης αξίας του ατόμου, καθώς και με μία απαίτηση για την υπαγωγή όλων των άλλων δρώντων στην εξυπηρέτηση των σκοπών του. Γι' αυτό και η αλαζονεία ταυτίζεται από τον Kant με την εκδήλωση μίας απατηλής μορφής *αυτοεκτιμήσεως*. Η αλαζονεία εκφράζει, θα μπορούσαμε να πούμε, τη συγκρότηση μίας τελείως αντεστραμμένης παράστασης των αξιών.

Ενώ, λοιπόν, η φιλαυτία εκφράζει, όχι την διαμάχη ή τη σύγκρουση, αλλά τον *ανταγωνισμό* ανάμεσα στην αισθητή και την έλλογη φύση του ανθρώπου, και κατ' επέκταση τον ανταγωνισμό ανάμεσα στην *ευδαιμονία* και την *ηθικότητα*, η αλαζονεία δεν εκφράζει έναν ανταγωνισμό, αλλά μία ολοκληρωτική αντιστροφή των όρων της ίδιας της ηθικότητας από τον εγωισμό. Η στάση της αλαζονείας συνεπάγεται μία πλήρη κατάλυση, αντιστροφή και απόκρουση της ηθικότητας, καθώς η τελευταία εδράζεται στην αναγνώριση της έλλογης φύσης ως σκοπού καθ' εαυτόν (*ΘΜΗ*, 4: 429, μτφρ. σ. 76). Ο ανταγωνισμός ανάμεσα στην ευδαιμονία και την ηθικότητα, από τη στιγμή που είναι σύμφυτος με τη φυσική και κοινωνική ζωή του ανθρώπου, δεν προορίζεται να εξαφανιστεί, αλλά μονάχα να διευθετηθεί ιεραρχικά υπέρ της ηθικότητας. Ο Kant θεωρεί την αλαζονεία, όχι τόσο μία αυθεντική έκφραση της φιλαυτίας, αλλά ένα από τα ελαττώματα που αποκτά η κλίση της φιλαυτίας εντός του πολιτισμού (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 26-27, μτφρ. σ. 55-56). Μέσω αυτής αποκαλύπτεται μία συνέπεια, όχι του φυσικού ανθρωπολογικού ανταγωνισμού που σπρώχνει προς την εκπολιτισμό του ανθρώπου, αλλά της ίδιας της φύσης ως άλογης ορμής. Ισχυρίζεται πως τα ελαττώματα της φιλαυτίας ανάγονται στην «ωμότητα της φύσης» (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 26-27, μτφρ. σ. 55). Ενώ, λοιπόν, η ηθικότητα εδράζεται στη σύλληψη της έλλογης φύσης ως σκοπού καθ' εαυτόν, μπορούμε να συμπεράνουμε ότι ουσιαστικά η αλαζονεία απολήγει σε μία *διαστρέβλωση του καθαρού πρακτικού Λόγου*: χρησιμοποιεί την πρακτική ικανότητα του δρώντος και τους όρους της πρακτικής ορθολογικότητας για να αιτιολογήσει την *εργαλειοποίηση των έλλογων προσώπων*. Γι' αυτό και η αλαζονεία προορίζεται να ταπεινωθεί, να καταρρακωθεί, να αφανιστεί.

Για την εξέταση της καντιανής ηθικής ψυχολογίας και θεωρίας της ηθικής κινητοποίησης καθίσταται πολύ σημαντική η περίπτωση της αλαζονείας. Και αυτό γιατί φανερώνει πως η διαδικασία εκείνη κατά την οποία *διαχωρίζεται* η αναγνώριση μίας απόλυτης αξίας από την υπαγωγή των αρχών της βούλησης στον ηθικό νόμο τελείται με όρους της *πρακτικής ορθολογικότητας*: οι υποκειμενικοί γνώμονες και σκοποί του δρώντος αντιμετωπίζονται από τον ίδιο ως αντικειμενικοί *νόμοι*, όχι γιατί υπερτερεί η αισθητή έναντι της έλλογης φύσης του, αλλά γιατί υπερτερεί *η αναγνώριση της αξίας του εαυτού του* έναντι της *αναγνώρισης της αξίας του ηθικού νόμου* (και κατ' επέκταση έναντι της αξίας των άλλων έλλογων όντων, ως σκοπών καθαυτών) (*ΚΠΛ*, 5: 74, μτφρ. σ. 112). Οι αρχές του εγωισμού αντικαθιστούν τις αρχές του καθαρού πρακτικού Λόγου ως προς τον απόλυτο χαρακτήρα της αξίας που

τους αποδίδεται, και έτσι, η εγωιστική αυταρέσκεια παρουσιάζεται σαν η πραγματική νομοθετική ικανότητα στο πεδίο της βούλησης.[410] Επιπλέον, ο δρων, σαν έλλογο ον το οποίο έχει συνείδηση του ηθικού νόμου, δεν μπορεί παρά να εκλαμβάνει *συνειδητά* τις υποκειμενικές αρχές ικανοποίησης της ατομικής του ευδαιμονίας ως αντικειμενικούς νόμους. Η σύγκριση της ατομικής αξίας με την αξία του ηθικού νόμου δεν μπορεί παρά να προϋποθέτει τη συνείδηση και των δύο αξιών. Με την κλίση της αλαζονείας, επομένως, να καθοδηγεί την πράξη του, προβάλλει ουσιαστικά στον εαυτό του μία αντεστραμμένη μορφή *αυτοεκτιμήσεως* («Selbstschätzung»). Η απόδοση απόλυτης αξίας στο πρόσωπό του δεν προσδιορίζεται με κριτήριο την *έλλογη φύση* του και τον *προορισμό* της, παρά η έλλογη φύση (στα πρόσωπα των άλλων έλλογων όντων) υπάγεται στην αυτοεκτίμηση του δρώντος. Η τελευταία κρίνεται «άκυρη», διότι η απόδοση αξίας σε ένα πρόσωπο εξαρτάται πλήρως από τον αν οι αρχές του υπάγονται στον ηθικό νόμο.

Ο Kant συνδέει την έγερση του συναισθήματος του σεβασμού με την επενέργεια του ηθικού νόμου στην κλίση της αλαζονείας. Ενώ η επενέργεια από τον περιορισμό των φίλαυτων κλίσεων περιγράφεται ως δυσφορία, ή ως «πόνος», η επενέργεια του ηθικού νόμου στον αυτάρεσκο ή αλαζονικό εγωισμό περιγράφεται ως *ταπείνωση* (*ΚΠΛ*, 5: 73, μτφρ. σ. 111). Η ταπείνωση της νομοθετικής αποδοχής του εγωισμού και της αυτοεκτιμήσεως έναντι του ηθικού νόμου παραπέμπει στο ζήτημα της παράστασης μίας ανώτερης *αξίας*. Η καταρράκωση της αλαζονείας και η ταπείνωση της αυταρέσκειας αποτελούν το έναυσμα για το συναίσθημα του σεβασμού, επειδή έτσι ακριβώς ο ηθικός νόμος καθίσταται, ως κριτήριο της αξίας, αντικείμενο του *μεγίστου σεβασμού*.

---

[410] Ακριβώς λόγω αυτού του χαρακτηριστικού της αλαζονείας μπορούμε να είμαστε σίγουροι πως η παρουσία της συνεπάγεται μία *αναγκαία* αντιπαλότητα προς την ηθικότητα. Κάτι τέτοιο άλλωστε καθίσταται εμφανές από την άποψη του Kant, πως, ενώ οι κλίσεις της φιλαυτίας θα μπορούσαν να υπαχθούν στον ηθικό νόμο, η αλαζονεία δεν μπορεί να καταστεί έλλογη. Πρέπει, παρόλα αυτά, να είμαστε πολύ προσεκτικοί ως προς το εξής συμπέρασμα: η αναγκαία εχθρότητα μεταξύ ηθικότητας και αλαζονείας δεν σημαίνει ότι η τελευταία δεν ενέχει ή δεν προϋποθέτει τη *συνείδηση της ηθικότητας*. Παρακάτω θα δούμε πως ο δρων που πράττει βάσει αυτής της μορφής του εγωισμού συγκροτεί την κατάστασή του διαμέσου των κύριων λειτουργιών της πρακτικής ορθολογικότητας, και έτσι αντιστρατεύεται την ηθικότητα συνειδητά. Ο Reath, παραδόξως, δεν συνδέει την αλαζονεία με κάποια συνειδητή αντιπαράθεση προς την ηθικότητα. Γι' αυτόν η αλαζονεία ενέχει περισσότερο μία απατηλή σύγκριση της αξίας του δρώντος απέναντι στους άλλους. Η διεργασία, όμως, που οδηγεί εκεί δεν αμφισβητεί, αλλά εγκολπώνεται και απαιτεί τα προαναφερθέντα χαρακτηριστικά. Βλ. A. Reath, «Kant's Theory of Moral Sensibility: Respect for the Moral Law and the Influence of Inclination», στο: *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory*, Οξφόρδη: Clarendon Press 2006, σ. 23-24. Ο Allison, αντιθέτως, θεωρεί πως η νομοθετική λειτουργία της αλαζονείας επιβεβαιώνει την αναγκαία αντιπαλότητά της με την ηθικότητα, καθότι δεν μπορεί να υπαχθεί σε ηθικούς περιορισμούς, όπως οι φίλαυτες κλίσεις. H. E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press: 1990, σ. 124.

Όπως διαπιστώσαμε και κατά την ανάλυση του σεβασμού στη *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών* (3.6.3.), ο σεβασμός συνδέεται με την παράσταση μίας αξίας που περιστέλλει ή διαρρηγνύει τη φιλαυτία και κατ' επέκταση τον εγωισμό. Έτσι και εδώ, η καταρράκωση της αλαζονείας αποτελεί απόρροια της επίγνωσης για τον απόλυτο χαρακτήρα της αξίας του ηθικού νόμου. Πολλοί σχολιαστές ερμηνεύουν την σύνδεση του σεβασμού με την παράσταση της απόλυτης αξίας του ηθικού νόμου ως ένδειξη για το ότι το συναίσθημα του σεβασμού αποτελεί ουσιαστικά ένα παράγωγο ή ένα δευτερογενές φαινόμενο της κινητοποίησης του δρώντος μέσω της *συνείδησης του ηθικού νόμου*. Το ηθικό συναίσθημα του σεβασμού κατανοείται σαν αποτέλεσμα της κινητοποιητικής επενέργειας μίας έλλογης παράστασης ή γνώσης, και επομένως δεν πρέπει να εκληφθεί σαν ο πραγματικός κινητοποιητικός λόγος της ηθικής πράξης[411]. Από τις διατυπώσεις που χρησιμοποιεί ο Kant έχουμε λόγους να συμπεράνουμε ότι η παραπάνω ερμηνευτική προσέγγιση είναι λανθασμένη.

Στο συγκεκριμένο σημείο της *Κριτικής του πρακτικού Λόγου* βλέπουμε πως ο Kant εντοπίζει στην καταρράκωση της αλαζονείας και στην ταπείνωση της αυτοεκτίμησης την έγερση ενός *θετικού* συναισθήματος, δηλ. του σεβασμού για τον ηθικό νόμο. Ο σεβασμός αποτελεί το αποτέλεσμα της *θετικής επενέργειας* του ηθικού νόμου, ως ελατηρίου, πάνω στο επιθυμητικό. Γιατί, όμως, ο Kant εκλαμβάνει στο σημείο αυτό ως *θετική* την επενέργεια του ηθικού νόμου, παρότι και πάλι προξενεί ένα αρνητικό αποτέλεσμα, δηλ. την απαξίωση μίας εγωιστικής κλίσης; Η απάντηση *δεν* μπορεί να οφείλεται στην άμεση ή αδιαμεσολάβητη κινητοποιητική επενέργεια μίας ηθικής γνώσης που πριν δεν υπήρχε.

Το πρώτο μας επιχείρημα για την αντίκρουση αυτής της ερμηνείας ήταν ότι η αλαζονεία ήδη ενέχει μία συνειδητή αντιπαράθεση με την ηθικότητα. Κάτι τέτοιο συνεπάγεται πως η κινητοποιητική συνθήκη που οδηγεί στην ταπείνωση της αλαζονείας δεν μπορεί να οφείλεται αποκλειστικά στη σύλληψη θεμελιακών *γνωσιακών διαστάσεων* της ηθικότητας, οι οποίες καθίστανται όχι μόνο ανενεργές, αλλά και αντενεργές από κινητοποιητική άποψη. Ένα δεύτερο επιχείρημα έγκειται στο ότι ο Kant συσχετίζει την «αρνητική» επενέργεια του ηθικού νόμου με την κατάσταση της αισθητικότητας. Εάν, λοιπόν, είναι η γνωσιακή διάσταση του ηθικού νόμου που καταρρακώνει με άμεσο τρόπο την αλαζονεία, τότε, δεν υπάρχει λόγος να

[411] Βλ. A. Reath, «Kant's Theory of Moral Sensibility: Respect for the Moral Law and the Influence of Inclination», στο: *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory*, Οξφόρδη: Clarendon Press: 2006, σ. 18.

αποδώσει ο Kant στην κινητοποιητική επενέργεια του ηθικού νόμου έναν «θετικό χαρακτήρα». Αν ήταν έτσι, ο Kant θα έπρεπε να αποδώσει θετικό χαρακτήρα σε κάθε κινητοποιητική επενέργεια του ηθικού νόμου στο επιθυμητικό. Αντιθέτως, ισχυρίζεται πως κάθε τέτοια επενέργεια είναι αρνητική, καθώς συνδέεται με την αισθητικότητα και μόνο. Καθώς, όμως, η επίδραση της κινητοποιητικής επενέργειας του ηθικού νόμου στο επιθυμητικό είναι και εδώ αρνητική αναφορικά με την αισθητηριακή κλίση που αποκρούεται, σε τι πραγματικά αναφέρεται ο «θετικός» χαρακτήρας αυτής της επενέργειας του ηθικού νόμου;

Στην επενέργεια του ηθικού νόμου που κατεδαφίζει την αλαζονεία αποδίδεται ένας θετικός χαρακτήρας, διότι η εν λόγω καταρράκωση της εγωιστικής κλίσης προκαλείται από την παρουσία ενός *θετικού συναισθήματος* (*ΚΠΛ*, 5: 73, μτφρ. σ. 111). Η φράση αυτή δεν μπορεί παρά να σημαίνει την παρουσία ενός συναισθήματος που δεν υπαναχωρεί, όπως τα αισθητηριακά, αλλά ενός συναισθήματος που εγείρεται και ενεργεί. Το συναίσθημα του σεβασμού, επομένως, αναλύεται από τον Kant ως ένας παράγοντας που κινητοποιεί την ηθική πράξη προφανώς στο επίπεδο της *προαίρεσης*. Η αιτιακή επενέργειά του μπορεί να συναχθεί και από το γεγονός πως σχολιάζεται κατά αντιστοιχία με την επενέργεια του ηθικού νόμου, ως νοητής αιτιότητας, στο επίπεδο της *καθαρής βούλησης* (*ΚΠΛ*, 5: 73, μτφρ. σ. 112).

Εκείνο, όμως, που δεν καθίσταται ακόμη ξεκάθαρο διαμέσου της αρνητικής και της θετικής επενέργειας του ηθικού νόμου στη βούληση έγκειται στον *ρόλο του ηθικού συναισθήματος του σεβασμού για την κινητοποίηση των ηθικών πράξεων*. Η διπλή αυτή επενέργεια της συνείδησης του ηθικού νόμου καταλήγει στη διαμόρφωση ενός ηθικού συναισθήματος, το οποίο αποτελεί και την τελική απάντηση στο ερώτημα που λίγο πιο πριν είχε θέσει ο Kant σχετικά με το τι συμβαίνει στο ανθρώπινο επιθυμητικό, όταν ο ηθικός νόμος επενεργεί πάνω του ως ο καθοριστικός του λόγος (*ΚΠΛ*, 5: 73, μτφρ. σ. 111). Στην υποσημείωση για τον σεβασμό στη *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών* περιγράψαμε (3.6.3.) πως η ρήξη ανάμεσα στην ηθικότητα και τον εγωισμό είναι τόσο ριζική που μας υποδεικνύει ότι η ηθική κινητοποίηση ενέχει και μία σαφή ψυχολογική διάσταση. Η ρήξη αυτή δεν αντανακλάται μόνο στην εδραίωση μίας γνωσιακής κατάστασης, αλλά αναφέρεται και στην παρουσία ή στην έγερση μίας αντίστοιχης θυμικής συγκρότησης. Η ηθική πράξη συγκροτείται μεν πάνω στη βάση της κανονιστικής ισχύος του ηθικού νόμου, στην επίγνωση της εγκυρότητας και της απόλυτης αξίας του, αλλά ο ριζικός

χαρακτήρας της ρήξης παραπέμπει στο ενδεχόμενο η ίδια αυτή κανονιστική ισχύς να επενεργεί και με έναν θυμικό παράγοντα επάνω στην πράξη.

Από την εξέταση του Kant για την αρνητική και την θετική επενέργεια του ηθικού νόμου μπορούμε επίσης να συμπεράνουμε το ίδιο. Κατ' αρχάς, ο σεβασμός περιγράφεται ως ένα *θετικό* συναίσθημα που βρίσκεται σε άμεση συνάφεια με τον θετικό χαρακτήρα του ηθικού νόμου ως *νοητής αιτιότητας* (*ΚΠΛ*, 5: 73, μτφρ. σ. 111). Ο Kant εδώ φαίνεται να εννοεί ότι η αιτιακή επενέργεια της γνώσης ή της συνείδησης του δρώντος για τον νοητό του εαυτό και την υπερβατολογική του ελευθερία αντιστοιχεί στο πεδίο των φαινομένων με την αιτιακή επίδραση των πράξεών του διαμέσου ενός συναισθήματος. Ο ηθικός νόμος επιδρά αιτιακά, ως νοητή αιτία, στο επίπεδο της *καθαρής βούλησης*, η συνείδηση της ανώτερης αξίας του ηθικού νόμου και το συναίσθημα του σεβασμού επιδρούν στο επίπεδο της *προαίρεσης*, καθορίζοντας την επιλογή του ηθικού γνώμονα. Κάτι που σημαίνει ότι, παρότι δεν μπορούμε να γνωρίσουμε την αιτιακή επενέργεια της νοητής ελευθερίας στην εμπειρική βούληση, ο σεβασμός μοιάζει να αποτελεί αυτό που *επιδρά* στο πεδίο των φαινομένων.

Αυτή η υπόθεση είναι μεν πιστή στην επίλυση της τρίτης αντινομίας στην *Κριτική του καθαρού Λόγου*, αλλά η χρησιμότητά της είναι μικρή γιατί δεν μας επεξηγεί τη *σχέση* της συνείδησης του ηθικού νόμου με τον σεβασμό κατά την ηθική κινητοποίηση. Όμως, παρά τη μικρή της χρησιμότητα, μάς δείχνει ότι ο σεβασμός πρέπει να κατανοηθεί, στο συνολικό πλαίσιο της καντιανής φιλοσοφίας, ως *ενεργητικός* παράγοντας της πράξης, με σαφή ψυχολογική διάσταση, και όχι ως ένας δευτερογενής ή επικουρικός παράγοντας της κινητοποιητικής επίδρασης της συνείδησης του ηθικού νόμου. Η κατανόηση της πράξης υπό τη διπλή σκοπιά του νοητού και του ψυχολογικού χαρακτήρα του δρώντος, υποδεικνύει τη δυνατότητα, ή ακόμη και την αναγκαιότητα συγκρότησης, ενός θυμικού παράγοντα για την καταστολή των κλίσεων στην εμπειρικώς προσδιορισμένη επιθυμητική ικανότητα.[412]

---

[412] Ο Paton έχει επιχειρήσει να ερμηνεύσει τον κινητοποιητικό ρόλο του σεβασμού βάσει της διάκρισης ανάμεσα στην *εσωτερική* ή *πρακτική* και την *εξωτερική* ή *ψυχολογική* σκοπιά της πράξης. Από *πρακτική* σκοπιά το κίνητρο είναι ο ηθικός νόμος ή η συνείδηση του ηθικού νόμου. Από την πρακτική σκοπιά δεν παρεμβαίνει κανένα συναίσθημα, καθότι η πράξη θεωρείται από τον δρώντα ότι προκύπτει από το νόμο της ελεύθερης και καθαρής του βούλησης. Από ψυχολογική σκοπιά, ο δρων επιχειρεί να *εξηγήσει* την πράξη του ανάγοντάς την σε κάποια προγενέστερη αιτία. Στην περίπτωση αυτή η πράξη αποτελεί ένα εμπειρικό φαινόμενο του οποίου προηγείται αιτιακώς η συγκρότηση της ενόρμησης και του συναισθήματος. Έτσι, για τον Paton, ο ηθικός νόμος αποτελεί το *θεμέλιο* («ground») και το συναίσθημα του σεβασμού την *αιτία* της πράξης. Η ερμηνεία αυτή του Paton, παρότι φαντάζει εύλογη, στην ουσία δεν προσφέρει τίποτε άλλο από το να επεξηγεί την *εννοιολογική διάκριση*

Ένα στοιχείο που μας οδηγεί με μεγαλύτερη σαφήνεια προς αυτή την κατεύθυνση έγκειται στην εξέταση της σχέσης ανάμεσα στην γνωσιακή και την ψυχολογική κατάσταση του δρώντος που εκλαμβάνει τις αρχές του εγωισμού σαν *καθολικούς νόμους*. Η αλαζονεία φαίνεται να προϋποθέτει μία συνειδητή αντιπαράθεση με την ηθικότητα. Όπως είδαμε, ο Kant περιγράφει την κλίση της αλαζονείας ως την φιλαυτία που έχει καταστεί νομοθετική (*ΚΠΛ*, 5: 74, μτφρ. σ. 112). Η νομοθετική διάσταση του εγωισμού εδράζεται σε μία συνειδητή σύγκριση της αξίας ενός μεμονωμένου προσώπου με την αξία του ηθικού νόμου. Μία τέτοια δυνατότητα σύγκρισης, όμως, δεν μπορεί παρά να συγκροτηθεί στο πλαίσιο ενός αντεστραμμένου πρακτικού συλλογισμού[413].

Αναφέραμε και πιο πάνω (3.5.) ότι ο καθορισμός της βούλησης από τον οποίο προκύπτει η έλλογη πράξη προϋποθέτει τη διεργασία ανάδειξης μίας πρότασης, ως της μείζονος προκείμενης ενός πρακτικού συλλογισμού, στην οποία υπάγονται άλλες πρακτικές προτάσεις (*ΚΠΛ*, 5: 19, μτφρ. σ. 35). Καθώς πρόκειται για μία έλλογη διεργασία, η ανάδειξη των αρχών του εγωισμού σε καθολικές προτάσεις στις οποίες υπάγεται ο ηθικός νόμος σημαίνει μία *συνειδητή* υποβάθμιση της αξίας του ηθικού νόμου έναντι του εγωισμού. Στην αλαζονεία δεν συγκρίνεται η αισθητή με την έλλογη φύση του δρώντος, αλλά η ατομική του αξία με την αξία του ηθικού νόμου ως δυνάμει απόλυτες αξίες. Είναι προφανές, επομένως, ότι η αυταρέσκεια ενέχει τόσο την παράσταση της αξίας του ηθικού νόμου (δηλ. την *ηθική συνείδηση*) όσο και την υποβάθμισή της στους σκοπούς της «αυτοεκτίμησης». Η κατάσταση ενός τέτοιου δρώντος ενέχει και τη διεργασία καθολίκευσης των γνωμόνων, τη σύγκριση της αξίας μεταξύ ηθικού νόμου και αντικειμένων του εγωισμού, και, κατά συνέπεια, την επίγνωση της νομοθετικής διάστασης του Λόγου του.

Η ανατροπή, επομένως, αυτής της κατάστασης που οδηγεί στην «ταπείνωση», δεν μπορεί να εδραστεί σε μία γνώση που ήδη υπάρχει αλλά *δεν κινητοποιεί*, παρά στην

ανάμεσα στον κανονιστικό και τον κινητοποιητικό λόγο των πράξεων. Η προβληματική της κινητοποίησης των ηθικών πράξεων, όμως, απαιτεί την ερμηνεία της *σχέσης* ανάμεσα στην πρακτική και την ψυχολογική διάσταση των λόγων της πράξης στο πεδίο της βούλησης. Βλ. H. J. Paton, *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, Νέα Υόρκη: Harper 1947, σ. 67.

[413] Ο Ware επισημαίνει ότι ο Kant εντοπίζει στην αλαζονεία το παράδοξο, πως, ενώ αυτή εδράζεται στην έλλογη προαίρεση, ταυτόχρονα είναι ανορθολογική. Πάνω σε αυτό ο Ware δεν φαίνεται να έχει δίκιο, καθότι η προαίρεση είναι πάνω απ' όλα η ικανότητα της *ελεύθερης* επιλογής γνωμόνων. Η εκλογή των γνωμόνων μπορεί να προϋποθέτει ένα έλλογο επιθυμητικό, αυτό όμως δεν εγγυάται την ορθολογική εκλογή. Το παράδοξο έγκειται περισσότερο στο γεγονός πως η αλαζονεία εδράζεται στη διαμόρφωση ενός αντεστραμμένου πρακτικού συλλογισμού, δηλ. στη συγκρότηση ενός πρακτικού συλλογισμού που συνδυάζεται με μία αντεστραμμένη συνείδηση των αξιών. Βλ. O. Ware, «Kant on Moral Sensibility and Moral Motivation», στο*: Journal of the History of Philosophy* 52 (2014): 735.

ανάδειξη *ενός θυμικού παράγοντα τον οποίο μπορεί να συγκροτήσει η σύγκριση της παράστασης της αξίας του ηθικού νόμου με τον εγωισμό*. Γι' αυτό, ίσως, ο Kant περιγράφει την ανάδυση του σεβασμού για τον ηθικό νόμο σε άμεση συνάρτηση με την ταπείνωση της αλαζονείας (*ΚΠΛ*, 5: 73, μτφρ. σ. 111). Ενώ δηλ. στη *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών* ο σεβασμός και η περιστολή των κλίσεων φαίνεται να ακολουθούν ή να προκύπτουν από την παράσταση της αξίας του ηθικού νόμου (*ΘΜΗ*, 4: $401_{28\text{-}29}$, μτφρ. σ. 36), εδώ αντιθέτως, με την περιγραφή της αλαζονείας, η ταπείνωση που επέρχεται οφείλεται στην έγερση ενός συναισθήματος *σεβασμού για τον ηθικό νόμο*, και όχι σε μία αποκλειστικά γνωσιακού ή διανοητικού τύπου διεργασία. Αν η αυταρέσκεια προϋποθέτει την καθολίκευση των γνωμόνων και τον πρακτικό συλλογισμό, την επίγνωση της δυνάμει απόλυτης αξίας του ηθικού νόμου και την υποβάθμισή του, τότε η αντιστροφή αυτής της κατάστασης διαμέσου της ταπείνωσης δεν μπορεί να εξηγηθεί σαν ένα αποκλειστικά *γνωσιακό* αποτέλεσμα. Δεν μπορεί να είναι αποτέλεσμα της ηθικής συνείδησης, καθόσον οι όροι για τη συγκρότησή της ήδη υφίστανται, έστω και εν υπνώσει. Τι εμποδίζει εδώ την συνείδηση του ηθικού νόμου να αποκτήσει κινητοποιητική επιρροή; Προφανώς, κάποιοι ισχυροί ψυχολογικοί παράγοντες σε συνδυασμό με μία απατηλή συνείδηση για την έλλογη φύση αντιστρέφουν την επιρροή των ελατηρίων στους γνώμονες της πράξης. Απαιτείται, έτσι, να αναδειχθεί η σύνδεση της ηθικής συνείδησης με ένα συναίσθημα το οποίο θα την ενεργοποιεί κινητοποιητικά και θα εξηγεί την ανατροπή των κινητοποιητικών λόγων ενός αυτάρεσκου δρώντος. Η επίγνωση της απόλυτης αξίας του ηθικού νόμου μοιάζει να είναι ανενεργή κινητοποιητικά, καθόσον αυτή η επίγνωση περιορίζεται στο να αποτελεί μία απλή γνώση, ή μία *ανενεργή* συνειδησιακή κατάσταση, κάτι που δεν μπορεί παρά να σημαίνει ότι *δεν συνδέεται με την έγερση ενός ηθικού συναισθήματος*.

Ως το συγκεκριμένο σημείο της ανάλυσης του Kant δεν μπορούμε ακόμη να είμαστε σίγουροι για τον κινητοποιητικό ρόλο του σεβασμού, αλλά έχουμε διαπιστώσει μία σημαντική επιμέρους διάσταση του προς επίλυση προβλήματος: με ποιον τρόπο η συνείδηση της απόλυτης αξίας του ηθικού νόμου παύει να αποτελεί μία ανενεργή κινητοποιητικά συνειδησιακή κατάσταση; Με ποιον τρόπο συγκροτεί μία *ψυχολογική επενέργεια* τέτοια, που να είναι ικανή να αναιρέσει τη γνωσιακή και την ψυχολογική προϋπόθεση *καθολίκευσης* των αρχών της αλαζονείας; Με ποιον τρόπο η ηθική γνώση επενεργεί στο συναίσθημα της ηδονής και λύπης προκειμένου να αναιρέσει την αντεστραμμένη παράσταση των αξιών; Υποψιαζόμαστε τώρα πως η

κυρίαρχη ερμηνεία που εξηγεί τον σεβασμό ως τον θυμικό εκείνο παράγοντα ο οποίος *έπεται* της κινητοποιητικής επιρροής που κατέχει η αναγνώριση της αξίας του ηθικού νόμου, δεν βοηθά καθόλου στην ερμηνεία της μεταστροφής των κινητοποιητικών λόγων του αυτάρεσκου δρώντος. Ο τελευταίος έχει όλες τις λογικές προϋποθέσεις αναγνώρισης της αξίας του ηθικού νόμου (πρακτικός συλλογισμός, καθολίκευση των γνωμόνων του), κάτι που σημαίνει ότι έχει συνείδηση της *νομοθετικής δραστηριότητας* του Λόγου στις αρχές της πράξης του. Επιπλέον, έχει επίγνωση της αξίας του ηθικού νόμου, αν και όχι της απόλυτης αξίας του, εφόσον την καθιστά συγκρίσιμη με την αξία του προσώπου του. Όλα αυτά συνεπάγονται ότι η επιλογή του να αποδώσει απόλυτη αξία στον εαυτό του εδράζεται σε μία συνειδητή διαμάχη με την ηθικότητα, η οποία έχει *ψυχολογικό* και *γνωσιακό* θεμέλιο.

Αν αυτό που απαιτείται για τη μεταστροφή της αντεστραμμένης παράστασης της αξίας είναι η επίγνωση της αξίας του ηθικού νόμου και ένας θυμικός παράγοντας που *ακολουθεί* και δρα απλώς επικουρικά για την αντιστροφή της κινητοποίησής του, τότε ο δρων θα έπρεπε να είχε ήδη αναγνωρίσει την αξία του ηθικού νόμου και να κινητοποιηθεί από αυτόν, απλώς και μόνο καθόσον αποτελεί ένα έλλογο ον που έχει συνείδηση της νομοθετικής δραστηριότητας του Λόγου επί του επιθυμητικού (έχει συνείδηση του ηθικού νόμου ως «Faktum der Vernunft»), ή απλώς και μόνο καθόσον πράττει στη βάση θεμελιωδών λειτουργιών της πρακτικής ορθολογικότητας.[414] Η αλαζονεία δείχνει πως ο εγωισμός επικρατεί, γιατί ο δρων δεν καθιστά ως κριτήριο για την επιλογή των γνωμόνων του τον προορισμό της έλλογης φύσης του. Άρα, το

[414] Το παράδειγμα της αλαζονείας μας δείχνει και πάλι την αδυναμία των νοησιαρχικών επιχειρημάτων της Korsgaard για την επεξήγηση της ηθικής κινητοποίησης. Η ιντερναλιστική αντίληψη πως η έννοια της υποχρέωσης και η κινητοποίηση που προκύπτει από αυτήν έγκειται στους πρακτικούς νόμους και όχι στο υποκείμενο που πράττει, δεν επαρκεί για την ερμηνευτική περιθωριοποίηση των ψυχολογικών παραγόντων που συνδέονται με την ηθικότητα. Η περίπτωση της αλαζονείας μας παρουσιάζει ένα υποκείμενο που συγκροτεί την πράξη του θέτοντας σε λειτουργία βασικές συνθήκες της πρακτικής ορθολογικότητας, όπως είναι ο πρακτικός συλλογισμός και η καθολίκευση των γνωμόνων του. Η επίπλαστη ορθολογικότητά του, όμως, εδράζεται σε μία ψυχολογική βάση που αντιστρέφει τους όρους των αξιών του. Η θέση της Korsgaard πως για την απόδειξη της κινητοποιητικής ισχύος του καθαρού πρακτικού Λόγου επαρκεί η διαπίστωση ότι ο ηθικός νόμος δύναται να καθορίσει τη βούληση, ως ο αντικειμενικά έγκυρος κανονιστικός της λόγος, και ότι το πλαίσιο αιτιολόγησης αυτής της κινητοποιητικής ισχύος δύναται να περιοριστεί εντός των ορίων που θέτει η διατήρηση της *συνθήκης της ορθολογικότητας* του δρώντος, είναι ανεπαρκής και ευάλωτη. Η απουσία ηθικής κινητοποίησης στην περίπτωση της αλαζονείας, όπου υφίσταται συνείδηση της νομοθετικής δραστηριότητας του Λόγου, αποδεικνύει πως η συνθήκη της ορθολογικότητας του δρώντος δεν εξασφαλίζει τον εγγενή χαρακτήρα της συσχέτισης ανάμεσα στην ηθική γνώση και την πράξη, άρα ούτε και τον αιτιολογεί. Ο νοησιαρχικός ιντερναλισμός θα μπορούσε κάλλιστα να οδηγήσει σε έναν ανανεωμένο κινητοποιητικό σκεπτικισμό, ο οποίος θα καθιστούσε το παράδειγμα της αλαζονείας, ενισχυτικό της άποψης πως ο Λόγος είναι ανενεργός έναντι των ενορμήσεων που επενεργούν στη βούληση. Βλ. C. Korsgaard, «Skepticism about Practical Reason», στο: *Creating the Kingdom of Ends*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press: 1996, σ. 320 και 331.

ηθικό ελατήριο δεν μπορεί να *ταυτιστεί* με τη διανοητική διάσταση της ηθικότητας, δηλ. με την αναγνώριση της εγκυρότητας του ηθικού νόμου. Η μεταβολή των κινητοποιητικών λόγων δεν μπορεί να λάβει χώρα, καθόσον η παράσταση της αξίας του ηθικού νόμου δεν συνεπάγεται ή μάλλον δεν *ταυτίζεται* με τη συγκρότηση ενός γνήσιου ηθικού συναισθήματος που να δύναται να κινητοποιεί την πράξη.

Επιχειρήσαμε, λοιπόν, εδώ να δώσουμε μία πρώτη απάντηση στο ερώτημα που απασχολεί εκτεταμένα την δευτερεύουσα βιβλιογραφία για το αν ο σεβασμός είναι ο θυμικός εκείνος κινητοποιητικός παράγοντας που *προκαλεί* την ηθική πράξη ή αν είναι *αποτέλεσμα* της ηθικής κινητοποίησης διαμέσου της αναγνώρισης της εγκυρότητας του ηθικού νόμου. Παρότι η κλίση της αλαζονείας και ο πρακτικός συλλογισμός που συνεπάγεται η αντεστραμμένη συνείδηση της ιεράρχησης των αξιών φανερώνουν μία *συνειδητή* αντίκρουση της ηθικότητας, άρα και την *επίγνωση* της δέσμευσης του δρώντος, ως έλλογου όντος, στον ηθικό νόμο,[415] ο Kant ισχυρίζεται ότι «το συναίσθημα του σεβασμού προκαλείται από έναν νοητικό λόγο», δηλ. από τον ηθικό νόμο που αποτελεί «τη μορφή μίας νοητής αιτιότητας» (*ΚΠΛ*, 5: 73, μτφρ. σ. 111-112). Αυτή η διατύπωση μας φανερώνει πως ο σεβασμός αποτελεί απόρροια του ηθικού νόμου, ασκεί όμως ο ίδιος επίδραση στο πεδίο των φαινομένων, ως ο κινητοποιητικός λόγος των ηθικών πράξεων. Η συγκεκριμένη αιτιακή σχέση ανήκει στο πεδίο των *μη εξηγήσιμων* αιτιακών επιδράσεων. Δεν γνωρίζουμε με ποιον τρόπο μία νοητή αιτία επιδρά στο πεδίο των φαινομένων, καθότι δεν υπάρχει εποπτεία αυτής της αιτιακής σχέσης. Για να κατανοήσουμε την κινητοποιητική λειτουργία του συναισθήματος του σεβασμού θα πρέπει να στραφούμε στο επίπεδο της προαίρεσης, όπου το *ηθικό ελατήριο* συγκεκριμενοποιείται σαν ένα *θετικό συναίσθημα*.

3.7.5. Ο σεβασμός για τον ηθικό νόμο ως «θετικό» συναίσθημα

Θα πρέπει, επομένως, να δούμε πιο αναλυτικά με ποιον τρόπο κατανοεί ο Kant τον σεβασμό ως ένα *θετικό* συναίσθημα. Ο χαρακτηρισμός αυτός δεν μπορεί παρά να σημαίνει ότι το ηθικό συναίσθημα ασκεί κάποιου είδους κινητοποιητική επίδραση. Ο

[415] Το γεγονός ότι πρόκειται τελικά για τη συνείδηση μίας *σχετικής* αξίας του ηθικού νόμου, και όχι για συνείδηση της απόλυτης αξίας του, αυτό δεν σημαίνει ότι ο δρων αγνοεί εν γένει την πιθανότητα καθορισμού της βούλησής του από τον ηθικό νόμο, αλλά και της δυνατότητάς του να έχει απόλυτη και όχι μόνο σχετική αξία.

Henrich έχει διατυπώσει την άποψη ότι ο Kant, κατά την πορεία της ανάλυσής του, είναι αναγκασμένος τουλάχιστον να *περιορίσει* τη διακήρυξή του πως ο σεβασμός αποτελεί ένα θετικό συναίσθημα[416]. Το πρόβλημα που διαπιστώνει ο Henrich συνίσταται στο ότι, παρά το γεγονός πως ο Kant αντιμετωπίζει την «αρνητική» και τη «θετική» κινητοποιητική επενέργεια του ηθικού νόμου ως μία ενότητα, στην πραγματικότητα οι δύο αυτές επενέργειες αναφέρονται σε δύο διακριτές «ικανότητες» («Vermögen») του ανθρώπινου πνεύματος. Ο περιορισμός των κλίσεων της φιλαυτίας (αρνητική επενέργεια) λαμβάνει χώρα στο πεδίο της «αισθητικότητας», ως μία ανεξήγητη επίδραση της νοητής ελευθερίας του ηθικού όντος. Ενώ η θετική επενέργεια που επιφέρει τον σεβασμό και την εξύψωση, περιγράφεται από τον Kant αποκλειστικά ως σχέση *του καθαρού πρακτικού Λόγου με τον εαυτό του*. Αυτό συνεπάγεται για τον Henrich πως ο σεβασμός δεν διαδραματίζει κάποιον κινητοποιητικό ρόλο, διότι η αισθητικότητα δεν μπορεί να έχει θετική συσχέτιση με τον πρακτικό Λόγο μόνο και μόνο επειδή αναχαιτίστηκαν οι απαιτήσεις της. Ο Henrich εδράζει το επιχείρημά του στη φράση του Kant πως η απομάκρυνση των εμποδίων του πρακτικού Λόγου, η οποία εδράζεται στην δική μας *κρίση* σύγκρισης του ηθικού νόμου με την αισθητηριακή μας φύση (*ΚΠΛ*, 5: 74, μτφρ. σ. 112-113), προωθεί τη δραστηριότητά του. Η απομάκρυνση αυτή και η εξύψωση της ενέργειας του πρακτικού Λόγου, δεν είναι, κατά τον Henrich, αποτέλεσμα της επίδρασης του σεβασμού, αλλά λαμβάνει χώρα με μία *κρίση* («Urteil») του Λόγου, και, επομένως, ανήκει αποκλειστικά στη διανοητική διάσταση του ηθικού βίου[417].

Η συγκεκριμένη κριτική του Henrich στον χαρακτηρισμό του σεβασμού ως *θετικού* συναισθήματος έχει τα μειονεκτήματά της. Αφενός δεν εξηγεί γιατί ο Kant υποστηρίζει μία τόσο στενή συσχέτιση ανάμεσα στην «αρνητική» και στη «θετική» επενέργεια του ηθικού νόμου στο επιθυμητικό, αν οι ικανότητες που πρωταγωνιστούν στις δύο διακριτές επενέργειες δεν *αλληλεπιδρούν* μεταξύ τους. Το γεγονός μάλιστα πως ο Kant δίνει περισσότερη έμφαση στην αρνητική επενέργεια του περιορισμού των κλίσεων, θεωρώντας την ως τη *μοναδική* ουσιαστικά επενέργεια του ηθικού νόμου (*ΚΠΛ*, 5: 72, μτφρ. σ. 110), δείχνει πως ο περιορισμός αυτός είναι πιο άμεσα συνυφασμένος με τη θετική επενέργεια. Άρα, ο ισχυρισμός του Henrich πως δεν μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι ο σεβασμός συνεπάγεται κάποια αλληλεπίδραση ανάμεσα στην αισθητικότητα και τον καθαρό πρακτικό Λόγο δεν είναι και τόσο

[416] Βλ. D. Henrich, «Ethik der Autonomie», στο: *Selbstverhältnisse*, Στουτγάρδη: Reclam 1982, σ. 37.
[417] Ό. π., σ. 37.

δεδομένος. Άλλωστε, το πραγματικό ερώτημα σχετικά με την καντιανή πραγμάτευση της ηθικής κινητοποίησης είναι αν το ίδιο το *συναίσθημα* του σεβασμού είναι που κινητοποιεί την ηθική πράξη, επενεργώντας πάνω στην αισθητικότητα, και όχι αν δύναται να την «εξυψώσει». Ο τονισμός της «εξύψωσης» της αισθητικότητας ως πιθανής συνέπειας της κινητοποιητικής επενέργειας του σεβασμού δείχνει ότι ο Henrich δεν κατανοεί σωστά την αλληλεπίδραση που επιζητεί να εξηγήσει ο Kant (βλ. 3.7.7.4.).

Η επιχειρηματολογία του Henrich συνοψίζεται στη φράση πως *υπό καντιανές προϋποθέσεις* («unter Kantischen Voraussetzungen») δεν μπορούμε να κατανοήσουμε με πιο τρόπο μπορεί η αισθητικότητα να αποκτήσει μία θετική σχέση με τον πρακτικό Λόγο, έτσι ώστε να «εξυψωθεί». Την κύρια καντιανή προϋπόθεση, η οποία μας αποτρέπει να βρούμε μία τέτοια θετική συσχέτιση ο Henrich την εντοπίζει στην εξής φράση του Kant: «για τον ηθικό νόμο δεν υπάρχει κανένα συναίσθημα» (*ΚΠΛ*, 5: 75, μτφρ. σ. 113). Καταλήγει, έτσι, στο βασικό του συμπέρασμα για την καντιανή θεωρία της ηθικής κινητοποίησης: «Ο θετικός παράγοντας στον σεβασμό υφίσταται για το συναίσθημα μόνο με έμμεσο τρόπο, καθόσον η ταπεινωμένη αισθητικότητα αποτελεί το θεμέλιο για την ορθολογική αποτίμηση της αξίας»[418]. Η εν λόγω φράση του Henrich δεν είναι μόνο λανθασμένη, αλλά είναι και μη κατανοήσιμη. Τι προκαλεί την ταπείνωση των κλίσεων; Για τον Kant, η ταπείνωση εκκινεί από το συνειδησιακό ενέργημα του ηθικού καθορισμού της βούλησης, μέσω της σύγκρισης των επιταγών της έλλογης φύσης με αυτές της αισθητικότητας. Αυτό το ενέργημα καθιστά τον ηθικό νόμο, αρχικώς, αντικείμενο του σεβασμού. Ο Henrich εδώ υποστηρίζει πως η υποβάθμιση της αξίας των κλίσεων προηγείται και συνεπάγεται έπειτα τη συνείδηση της σχετικής αξίας τους έναντι του νόμου. Τι έχει προκαλέσει, όμως, αυτή την ταπείνωση; Η γνωσιακή διάσταση του σεβασμού προφανώς προϋποθέτει την «ορθολογική κρίση», ενώ το συναίσθημα του σεβασμού δεν θεωρείται από τον Henrich πως κατέχει την οποιαδήποτε κινητοποιητική λειτουργία. Το μόνο που μας λέει η συγκεκριμένη πρόταση είναι ότι τελικώς η αισθητικότητα δεν μπορεί να έχει θετική συσχέτιση με την διανοητική διάσταση του σεβασμού, δηλ. δεν περιορίζεται η επιρροή της από κάποιο συναίσθημα, παρά μόνο από την κρίση του δρώντος για την απόλυτη αξία του ηθικού νόμου. Πρόκειται για μία ξεκάθαρα νοησιαρχική ερμηνεία του κινητοποιητικού ρόλου του σεβασμού η οποία πηγάζει από την ίδια βασική

[418] Ό. π., σ. 37.

προκείμενη με τις ερμηνευτικές προσεγγίσεις των Reath και Allison (βλ. 3.7.3.). Για τους σχολιαστές αυτούς, στην κινητοποίηση διαμέσου του καθαρού πρακτικού Λόγου δεν μπορεί να εμπλέκεται οποιοδήποτε συναίσθημα. [419] Ο κινητοποιητικός περιορισμός των αισθητηριακών ελατηρίων οφείλεται αποκλειστικά στην *συνείδηση* της κανονιστικής υπεροχής του ηθικού νόμου, ως του μόνου αληθινά αντικειμενικού νόμου (*ΚΠΛ*, 5: 74, μτφρ. σ. 112).

Οι περισσότερες νοησιαρχικές ερμηνείες, όπως και η αυτή που αναπτύσσει ο Henrich, εδράζονται στο συγκεκριμένο απόσπασμα από το τρίτο κεφάλαιο της *Κριτικής του πρακτικού Λόγου*: «Εκείνο, η παράσταση του οποίου ως *καθοριστικός λόγος της θελήσεώς μας*, μάς ταπεινώνει στην αυτοσυνειδησία μας, εφ' όσον είναι κάτι θετικό και αποτελεί καθοριστικό λόγο, εγείρει αφ' εαυτού σεβασμό» (*ΚΠΛ*, 5: 75, μτφρ. σ. 113). Και λίγο πιο κάτω, περιγράφοντας την σημασία της θετικής επενέργειας της συνείδησης του ηθικού νόμου στο επιθυμητικό, ο Kant υποστηρίζει ότι «για τον ηθικό νόμο δεν υφίσταται διόλου κάποιο συναίσθημα, αλλά κατά την κρίση του Λόγου, αφού ακυρώνει την αντίσταση, η απομάκρυνση ενός εμποδίου εκτιμάται εξίσου με τη θετική προαγωγή της αιτιότητας. Για τούτο, το συναίσθημα αυτό μπορεί τώρα να αποκληθεί επίσης συναίσθημα του σεβασμού για τον ηθικό νόμο, και για τους δύο λόγους μαζί, όμως, ηθικό συναίσθημα» (*ΚΠΛ*, 5: 75, μτφρ. σ. 113-114).

Πρέπει να κατανοήσουμε εδώ ότι ο βασικός προβληματισμός σχετικά με την ηθική κινητοποίηση, όπως τίθεται διαμέσου της καντιανής ηθικής ψυχολογίας, έγκειται στο εάν ο ηθικός νόμος μπορεί να αποτελέσει τον κινητοποιητικό λόγο της ηθικής πράξης, διαμέσου ενός συναισθήματος ή όχι. Η καντιανή ηθική ψυχολογία δεν ρωτάει για τον εάν ο ηθικός νόμος δύναται να αποτελέσει το *κίνητρο*, δηλ. τον κανονιστικό λόγο της πράξης, υπό την προϋπόθεση ενός ηθικού συναισθήματος. Η περίπτωση αυτή έχει αποκλειστεί από τον Kant, μέσω της αποδείξεως ότι ο καθαρός Λόγος δύναται να είναι *αφ' εαυτού πρακτικός*. Πιο πάνω (3.7.2.), όμως, αποδείξαμε πως υφίσταται σε σημαντικούς σχολιαστές, όπως η Korsgaard και ο Schönecker, μία

[419] Ο Frierson επίσης υποστηρίζει ότι οι νοησιαρχικές ερμηνείες των Reath και Allison εδράζονται στη θέση του Kant πως του καθορισμού της βούλησης από τον ηθικό νόμο, και της αναγνώρισης της κανονιστικής ισχύος του ηθικού νόμου, δεν μπορεί να προηγείται κανένα συναίσθημα, οποιουδήποτε είδους. Γι' αυτούς τους σχολιαστές το συναίσθημα του σεβασμού για τον ηθικό νόμο δεν μπορεί να αποτελέσει ένα συναίσθημα που παρεμβάλλεται ανάμεσα στη συνείδηση του ηθικού νόμου και στην ηθική κινητοποίηση. Έτσι οδηγούνται στο συμπέρασμα πως το συναίσθημα του σεβασμού δεν διαδραματίζει κανέναν *θετικό ρόλο* κατά την κινητοποίηση της ηθικής πράξης Βλ. P. Frierson, *Kant's Empirical Psychology*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 2014, σ. 120.

ερμηνευτική σύγχυση σχετικά με την προβληματική που θέτει η συσχέτιση της *πρακτικής* με την *κινητοποιητική* διάσταση του καθαρού Λόγου. Το γεγονός πως η νομοθετούσα μορφή του γνώμονα, δηλ. ο ηθικός νόμος, δύναται να αποτελέσει τον καθοριστικό λόγο της βούλησης, δεν ολοκληρώνει ακόμα την αιτιολόγηση της κινητοποιητικής επενέργειάς του στα αισθητηριακά ελατήρια. Η αιτιολόγηση αυτή είναι σημαντική, διότι κανένας στοχαστής της σχολής του «ηθικού συναισθήματος» δεν θα αρνιόταν ότι οι έλλογες αρχές μπορούν να διαμορφώσουν την πράξη[420]. Το πρόβλημα έγκειται στο από πού αντλούν την κινητοποιητική τους ισχύ οι ηθικές μας κρίσεις, ακριβώς επειδή το κομβικό στοιχείο της ανάλυσής τους συνίσταται στο ότι η αιτιολόγηση της *κινητοποιητικής* επενέργειας των έλλογων παραστάσεών μας αποτελεί το θεμέλιο για την αιτιολόγηση της *κανονιστικής* τους ισχύος. Ο Kant αντιστρέφει αυτή τη σχέση, εκλαμβάνοντας αφενός την αιτιολόγηση της κανονιστικής τους εγκυρότητας ως ζήτημα ανεξάρτητο από την κινητοποιητική τους επενέργεια, αλλά και αφετέρου ως το πραγματικό θεμέλιο για την εκδήλωση της τελευταίας.

Παρ' όλα αυτά, η εν λόγω αντιστροφή δεν συνεπάγεται, όπως πρεσβεύουν αρκετοί σχολιαστές, την εδραίωση της κινητοποιητικής επενέργειας του ηθικού νόμου *μονάχα στη γνώση* του ηθικώς καλού. Το γεγονός ότι η κανονιστική διάσταση της ηθικής γνώσης πρέπει, σύμφωνα με τον Kant, να προηγείται και να συγκροτείται ανεξάρτητα από τους ψυχολογικούς παράγοντες εκτέλεσης της πράξης, δεν συνεπάγεται ότι η ψυχολογική επενέργεια της ηθικής γνώσης δεν είναι απαραίτητο στοιχείο για την κατάδειξη της κινητοποιητικής της ισχύος. Άλλωστε, αυτό το οποίο αμφισβήτησαν στοχαστές, όπως ο Hume και ο Hutcheson, ήταν η δυνατότητα των δεοντικών κρίσεων να επηρεάσουν την πράξη, διαμέσου της συσχέτισής τους με κάποια επιθυμία ή με ένα συναίσθημα.[421] Έχοντας κατά νου ότι μεγάλος μέρος της προβληματικής που εγείρει η καντιανή ηθική φιλοσοφία προκύπτει από την αντιπαράθεση με την σχολή του «ηθικού συναισθήματος» γύρω από την σχέση του πρακτικού με τον κινητοποιητικό χαρακτήρα των έλλογων ηθικών μας γνώσεων ή αρχών, η αντίκρουση των επιχειρημάτων του ηθικού νατουραλισμού των βρετανών από τον Kant δεν μπορεί να ολοκληρωθεί δίχως την κατάδειξη μίας *θετικής*

[420] Βλ. J. B. Schneewind, *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 1997, σ. 340.
[421] Βλ. F. Hutcheson, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*, (επιμ.) A. Garrett, Indianapolis: Liberty Fund: 2002, σ. 138-139.

συσχέτισης της καθαρής έννοιας του δέοντος με την κινητοποιητική λειτουργία ενός ηθικού συναισθήματος.

Ο τρόπος με τον οποίο συγκροτείται για παράδειγμα η ανθρώπινη πράξη στην περίπτωση του Hutcheson είναι ενδεικτικός ενός τύπου επιχειρηματολογίας για την ηθική κινητοποίηση στην οποία πρέπει να απαντήσει η αντίστοιχη καντιανή θεώρηση. Για τον Hutcheson δεν είναι ποτέ η *αλήθεια* μίας πρότασης που μας κινεί προς την πράξη[422]. Η κινητοποίηση δεν είναι ζήτημα συμμόρφωσης προς την αλήθεια μίας έλλογης πρότασης, αλλά η εγκυρότητα της τελευταίας προϋποθέτει πάντοτε την παρουσία είτε κάποιας επιθυμίας είτε μίας ηθικής αίσθησης («moral sense»). Εκείνα που ο Kant αποκαλεί «αισθητηριακά ελατήρια» αντιστοιχούν στον Hutcheson στους κινητοποιητικούς λόγους («exciting reasons») που συγκροτούν την εκτέλεση της πράξης, βάσει της ικανοποίησης ενστίκτων και παθών. Το σημαντικό στοιχείο έγκειται στην διαφορά με την οποία συλλαμβάνουν ο Kant και ο Hutcheson τον *κανονιστικό λόγο* της πράξης. Για τον Hutcheson, μία πράξη της οποίας η εκτέλεση δεν εδράζεται στην ικανοποίηση κάποιας επιθυμίας, αλλά προϋποθέτει την διάκριση και την έγκριση της ηθικής της ποιότητας, εδράζεται σε έναν διαφορετικό τύπο λόγων της πράξης, τους οποίους αποκαλεί κανονιστικούς ή δικαιολογητικούς λόγους («justifying reasons»)[423]. Ενώ, όμως, για τον Kant η ηθική ποιότητα της πράξης δεν μπορεί παρά να κρίνεται βάσει της καθολικής μορφής του γνώμονά της, για τον Hutcheson η ηθική της ποιότητα κρίνεται από την παρουσία της *ηθικής αίσθησης*[424]. Καταλήγει σε αυτό το συμπέρασμα, εξετάζοντας το είδος του σκοπού στο οποίο αποβλέπει η ηθική πράξη. Η εμπειρική εξέταση των λόγων που κατευθύνουν την αποδοχή μίας ηθικής πράξης δείχνει πως η συμφωνία τους με τις ηθικές κρίσεις παραπέμπει στην πραγμάτωση κάποιων απωτάτων ή τελικών σκοπών: «οι κανονιστικοί λόγοι πρέπει, επομένως, να σχετίζονται με σκοπούς καθαυτούς, ειδικά με τους ύστατους σκοπούς» («the *justifying Reasons* then must be about *Ends* themselves, especially the *ultimate Ends*»)[425]. Ο Hutcheson κατανοεί τη σημασία των απώτατων σκοπών με αριστοτελικό τρόπο, δηλ. ως τελικές επιδιώξεις, η πραγμάτωση των οποίων δεν παραπέμπει σε άλλον σκοπό. Αυτό συνεπάγεται πως οι κανονιστικοί

---

[422] Βλ. H. Jensen, *Motivation and the Moral Sense in Francis Hutcheson's Ethical Theory*, Hagen: M. Nijhoff 1971, σ. 75.
[423] Βλ. F. Hutcheson, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*, (επιμ.) A. Garrett, Indianapolis: Liberty Fund 2002, σ. 139.
[424] Ό. π., σ. 144.
[425] Ό. π., σ. 145.

λόγοι που οδηγούν έναν δρώντα στην αποδοχή και στην επιδίωξη των ηθικών πράξεων, δεν μπορούν παρά να θεμελιώνονται στη σύνδεσή τους με την ηθική αίσθηση [426]. Το γιατί μία πράξη αυτού του είδους *κρίνεται* από τον δρώντα ως ηθικώς ορθή, δεν ανάγεται στην ορθότητα ή στην ορθολογικότητα («reasonableness») της επιδίωξης ενός τελικού σκοπού, αλλά στην παρουσία μίας ηθικής αίσθησης που αιτιολογεί την παρακίνησή μας να τον πραγματώσουμε. Καμία *γνώση* δεν μπορεί να αιτιολογήσει την ορθότητα αυτής της επιδίωξης. Η εμπειρική πραγματικότητα της κινητοποίησης βάσει μίας επιθυμίας ή κάποιας ηθικής αίσθησης προηγείται της έλλογης εξήγησης της [427]. Κατά τον Hutcheson, οι δρώντες δεν κινητοποιούνται αναγνωρίζοντας την αλήθεια μίας ηθικής πρότασης και συμμορφώνοντας τις πράξεις τους με αυτήν. Η αποδοχή μίας ηθικής αλήθειας ταυτίζεται με την έγκριση ενός τελικού σκοπού, η δικαιολόγηση της επιδίωξης του οποίου απαιτεί την αναγωγή της κινητοποίησης του δρώντος στην ηθική αίσθηση [428].

Βλέπουμε, επομένως, για ακόμη μία φορά, ότι στον πυρήνα των παραδοχών της σχολής του «ηθικού συναισθήματος» βρίσκεται η θέση πως η καθαρά *γνωσιακή διάσταση* των ηθικών μας κρίσεων αδυνατεί να συγκροτήσει την ηθική κινητοποίηση, δίχως την σύνδεσή της, ή δίχως την *εγγενή της συνάφεια*, με κάποιον θυμικό παράγοντα. Επομένως, η επιχειρηματολογία εκείνη που θα μπορούσε να καταρρίψει το νατουραλισμό του Hutcheson, επιβάλλεται να καταδείξει πως η γνωσιακή και κανονιστική διάσταση των δεοντοκρατικών κρίσεων κινητοποιεί *δια της θετικής λειτουργίας* ενός ηθικού συναισθήματος, δίχως όμως αυτό το συναίσθημα να αποτελεί φορέα κανονιστικότητας. Σε αυτό έγκειται η πραγματική διαφορά της καντιανής αντίληψης από την αντίστοιχη της σχολής της «ηθικής αίσθησης».

Αν θέλουμε, επομένως, να βρούμε στον Kant μία επιχειρηματολογία που να καταρρίπτει τον πυρήνα των παραδοχών της σχολής του «ηθικού συναισθήματος», τότε, η καντιανή ανεξαρτητοποίηση του ζητήματος αιτιολόγησης της πρακτικής από το ζήτημα αιτιολόγησης της κινητοποιητικής διάστασης του καθαρού Λόγου δεν πρέπει να αποκλείει την *ψυχολογική επενέργεια* της ηθικής γνώσης, διαμέσου ενός ηθικού συναισθήματος. Αντιθέτως, στο ηθικό συναίσθημα του σεβασμού, και όχι

---

[426] Ό. π., σ. 146.

[427] Ό. π., σ. 146. « (…) and we shall find ourselves still at a Loss for exciting *Reasons* previously to *Affections*, or *justifying Reasons* without recourse to a moral *Sense*».

[428] Ό. π., σ. 145. Το μεγάλο ερώτημα, υποστηρίζει ο Hutcheson, είναι το εξής: «Είναι η *συμμόρφωση* προς *οποιαδήποτε αλήθεια* αυτή που μας οδηγεί να *εγκρίνουμε* έναν *τελικό σκοπό*, πριν από οποιαδήποτε *ηθική αίσθηση*;».

αποκλειστικά στην *έννοια* του ηθικού νόμου, θα πρέπει να ανευρεθεί ο όρος βάσει του οποίου ο πρακτικός χαρακτήρας του καθαρού Λόγου *συνεπάγεται* και την κινητοποιητική του ισχύ. Θα μπορούσαμε να πούμε μάλιστα ότι με το συναίσθημα του σεβασμού ο Kant επιχειρεί να καταλύσει τη νατουραλιστική επιχειρηματολογία στο δικό της πεδίο, καθότι, όπως ήδη αναφέραμε, το ηθικό ελατήριο προκύπτει μεν από τη συνείδηση της κανονιστικής εγκυρότητας του ηθικού νόμου, η τελευταία όμως δεν συγκροτείται ως κατάκτηση και κατανόηση μίας *ηθικής αλήθειας* αλλά ως μία συνείδηση της ελευθερίας που συναρτάται από την αξιακή ρήξη ανάμεσα στην ηθικότητα και τον εγωισμό. Ο νατουραλισμός στηρίζει πολλά στη θέση πως οι έλλογες κρίσεις εν γένει αντιπροσωπεύουν προτάσεις που αφορούν την αλήθεια ή το ψεύδος σχετικά με γεγονότα και δεν συνδέονται πρωτογενώς με ψυχολογικές στάσεις. Η πραγμάτευση, όμως, της ηθικής συνείδησης από τον Kant δείχνει ότι η αναγνώριση της εγκυρότητας του ηθικού νόμου, καθώς εδράζεται στην αναγνώριση της προτεραιότητας της έλλογης έναντι της αισθητής φύσης και της ηθικότητας έναντι της ευδαιμονίας, δεν διαχωρίζει αλλά συναρτά την γνωσιακή με την ψυχολογική της διάσταση. Δεν υφίσταται γνήσια ηθική συνείδηση, δίχως τη συνείδηση της ριζικής ρήξης ανάμεσα στην ηθικότητα και τον εγωισμό. Όπως θα δούμε και αργότερα, η κινητοποίηση διαμέσου του ηθικού νόμου αποσκοπεί στην ένταξη της *ψυχολογικής* μας συγκρότησης στη *συνείδηση της ελευθερίας* μας.

Επιστρέφοντας τώρα στην τοποθέτηση του Henrich πως ο Kant υποχρεώνεται να περιορίσει τον ισχυρισμό του για τον *θετικό χαρακτήρα* του σεβασμού, δύο παραγράφους μετά τα προαναφερθέντα αποσπάσματα, ο Kant διατείνεται ότι ο ηθικός νόμος, ως ελατήριο, εξασκεί επίδραση επί της αισθητικότητας του υποκειμένου προκαλώντας ένα συναίσθημα, το οποίο *προάγει την επιρροή του νόμου στη βούληση* (*ΚΠΛ*, 5: 75, μτφρ. σ. 114). Είναι δύσκολο να φανταστούμε πως εδώ δεν εννοείται μία ψυχολογικού τύπου επενέργεια της κανονιστικής εγκυρότητας του ηθικού νόμου στην επιθυμητική ικανότητα, διαμέσου ενός αυθεντικού συναισθήματος. Η πολύ επιδραστική άποψη των Reath και Allison πως ο σεβασμός δεν μπορεί να αποτελεί τον κινητοποιητικό λόγο των ηθικών πράξεων, επειδή κανένα *συναίσθημα* δεν επιτρέπεται να μεσολαβεί ανάμεσα στην συνείδηση του ηθικού νόμου και στην ηθική κινητοποίηση, φαίνεται να διαψεύδεται. Όταν ο Kant ισχυρίζεται πως το συναίσθημα του σεβασμού «προάγει την επιρροή του νόμου στη βούληση», είναι δύσκολο να πιστέψουμε πως ο σεβασμός προκαλείται απλώς από την *προγενέστερη* υποχώρηση των κλίσεων έναντι της συνείδησης του δρώντος για την

αντικειμενική εγκυρότητα του ηθικού νόμου. Αν η κινητοποιητική επιρροή των κλίσεων στη βούληση έχει ήδη υποχωρήσει μέσω της αναγνώρισης της κανονιστικής ισχύος του ηθικού νόμου, τότε δεν έχει νόημα να επικαλείται ο Kant τον κινητοποιητικό ρόλο ενός συναισθήματος για την ενδυνάμωση της *επιρροής* του νόμου στη βούληση.

Από το συγκεκριμένο απόσπασμα είναι ξεκάθαρο πως η ηθική κινητοποίηση ενέχει την παρουσία μίας ψυχολογικής επιρροής, και το πιο ενδιαφέρον στοιχείο αυτής είναι ότι ανάγει εξολοκλήρου την καταγωγή της στην συνείδηση για την κανονιστική εγκυρότητα του ηθικού νόμου. Γι' αυτό και ο Kant χαρακτηρίζει το ηθικό συναίσθημα του σεβασμού ως «πρακτικώς», και όχι ως «παθολογικώς» δημιουργημένο (*ΚΠΛ*, 5: 75, μτφρ, σ. 114).

Το κυριότερο μειονέκτημα της επιχειρηματολογίας του Henrich έγκειται στην αδυναμία της να εξηγήσει την μεταστροφή ενός δρώντος από την αυταρέσκεια και την αλαζονεία στην ηθικότητα. Όπως προείπαμε, η εξέταση της αλαζονείας από τον Kant αποκαλύπτει τη δυνατότητα ύπαρξης ενός δρώντος που συνειδητά αντιστρέφει την ηθικότητα, καθώς διενεργεί έναν πρακτικό συλλογισμό και μία καθολίκευση των γνωμόνων του, αποδεχόμενος, όμως, μία αντεστραμμένη παράσταση της *αξίας* των αντικειμένων των κλίσεών του έναντι του ηθικού νόμου, αλλά και του εαυτού του έναντι των άλλων προσώπων. Ο Henrich πιστεύει πως η απλή ταπείνωση του εγωισμού από την *παράσταση της αξίας* του ηθικού νόμου κινητοποιεί την πράξη, και το συναίσθημα του σεβασμού ασκεί έμμεση επίδραση, καθώς είναι απόρροια αυτής της ταπείνωσης [429]. Η ταπείνωση, ο σεβασμός, και η μεταστροφή των κινητοποιητικών λόγων του δρώντος, από κοινού συνιστούν το αποτέλεσμα της «διανοητικής διάστασης του ηθικού βίου», δηλ. της επίγνωσης ή της συνείδησης για την απόλυτη αξία του ηθικού νόμου.

Παρ' όλα αυτά, η ίδια η περιγραφή της αλαζονείας αμφισβητεί την επάρκεια μίας έλλογης αποτίμησης των αξιών που δεν συνδέεται ή δεν ταυτίζεται με τη *συνέργεια* ενός γνήσιου ψυχολογικού και κινητοποιητικού συνάμα παράγοντα. Τι ακριβώς εννοεί ο Henrich, όταν αναφέρεται στην «έμμεση επίδραση του σεβασμού» κατά την ηθική κινητοποίηση; Η νοησιαρχική ερμηνεία του Henrich μπορεί να επεξηγήσει την μεταστροφή ενός αυτάρεσκου δρώντος μόνο με έναν ad hoc τρόπο, κατά τον οποίο ο δρών από ανορθολογικός, εξαίφνης, γίνεται ένας ορθολογικός δρων. Είναι ξεκάθαρο,

[429] Βλ. D. Henrich, «Ethik der Autonomie», στο: *Selbstverhältnisse*, Στουτγάρδη: Reclam 1982, σ. 38.

όμως, από την εξέταση του Kant, πως ένα υποκείμενο που αποδίδει *απόλυτη* αξία στο πρόσωπό του και στους σκοπούς του, πράττει μεν υπό τους *όρους της πρακτικής ορθολογικότητας*, έχει επίγνωση της νομοθετικής δραστηριότητας του Λόγου του, αλλά καταλήγει σε μία ανορθολογική, ή αντεστραμμένη, αποτίμηση των αξιών των αντιτιθέμενων πρακτικών αρχών. Η υπερίσχυση της ανορθολογικής αυτής αποτίμησης των αξιών, μόνο με όρους *ψυχολογικούς* μπορεί να ερμηνευτεί και μόνο με τη συγκρότηση ενός αντίστοιχου ψυχολογικού όρου εκ μέρους της ηθικότητας μπορεί να αντιστραφεί και να ταπεινωθεί[430].

Το υποκείμενο αυτό, παρότι διατηρεί κεντρικούς όρους από τη συνθήκη της ορθολογικότητάς του, έχει υποβαθμίσει συνειδητά την αξία του ηθικού νόμου έναντι της αξίας των αντικειμένων τα οποία προωθούν την ατομική του ευδαιμονία. Η κύρια εξήγηση που μπορεί να δοθεί για την αντεστραμμένη παράσταση των αξιών του είναι ότι βρίσκεται υπό την επήρεια ισχυρών ψυχολογικών παραγόντων, και όχι ότι δεν έχει επίγνωση της αξίας των αντικειμενικών αρχών του Λόγου. Η σύγκριση που τελεί ανάμεσα στην αξία του προσώπου του και στην αξία του ηθικού νόμου, καθώς έχει πάρει τη διάσταση σύγκρισης ανάμεσα στην κανονιστική ισχύ δύο εν δυνάμει *νομοθετικών ικανοτήτων*, δείχνει ότι ο δρων εδώ έχει συνείδηση της πιθανής απόλυτης εγκυρότητας και αξίας του ηθικού νόμου. Την υπαγάγει όμως στον εγωισμό, διότι βρίσκεται υπό την επιρροή ισχυρών ψυχολογικών δυνάμεων. Αυτή η ερμηνεία ενισχύεται και από το ότι ο Kant, όπως προαναφέραμε, ανάγει την αλαζονική διάσταση της φιλαυτίας στην *άλογη ορμή της φύσης* ή οποία ενισχύεται από τα ελαττώματα του πολιτισμού (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 26-27, μτφρ. σ. 55-56). Η εν λόγω θέση συνεπάγεται πως η παρουσία της αλαζονείας, ως της νομοθετικής διάστασης του εγωισμού, στους δρώντες, έχει ψυχολογική αναγωγή.

Η ανάλυση του Kant μας έχει δείξει ότι οι όροι της πρακτικής ορθολογικότητας είναι σύμφυτοι με τη δυνάμει *επίγνωση* της αντικειμενικής εγκυρότητας και της απόλυτης αξίας του ηθικού νόμου. Η διεργασία καθολίκευσης των γνωμόνων και η

---

[430] Η ίδια κριτική θα μπορούσε να διατυπωθεί και για τον Reath, ο οποίος γράφει: «Αυστηρά μιλώντας, δεν είναι αυτό το συναίσθημα (ενν. του σεβασμού) που εξασθενεί την επιρροή των κλίσεων. Από τη στιγμή που, όπως θα δούμε, το συναίσθημα του σεβασμού είναι η εμπειρία που έχει κανείς όταν οι κλίσεις εξασθενούν από κάποιο ανώτερο κίνητρο, προϋποθέτει το ότι οι κλίσεις έχουν ήδη αποδυναμωθεί». Η άποψη του Reath εδράζεται στον κινητοποιητικό ρόλο της κανονιστικής ισχύος του ηθικού νόμου και της συνείδησης του ηθικού νόμου ως μίας απόλυτης αξίας. Το μειονέκτημα της είναι ότι δεν επεξηγεί με ποιον τρόπο οι όροι της πρακτικής ορθολογικότητας δεν οδηγούν κατ' ανάγκην στη συνείδηση της απόλυτης αξίας του ηθικού νόμου, αλλά στην αλαζονεία. Βλ. A. Reath, «Kant's Theory of Moral Sensibility: Respect for the Moral Law and the Influence of Inclination», στο: *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory*, Clarendon Press: Oxford 2006, σ. 15.

ανάδειξη του ηθικού νόμου στην κύρια προκείμενη ενός πρακτικού συλλογισμού αποτελούν βασικά θεμέλια για την ιεράρχηση των αξιών των διαφορετικών σκοπών ή αρχών και, κατ' επέκταση, για την επίγνωση της απόλυτης αξίας του ηθικού νόμου έναντι των αρχών των κλίσεων. Όλα αυτά συνεπάγονται, ότι, στην περίπτωση της αλαζονείας, υφίστανται όλοι οι πρακτικοί, γνωσιακοί ή διανοητικοί όροι για την ορθολογική ιεράρχηση των αξιών. Η αντιστροφή αυτής της ιεράρχησης, η απόδοση μίας σχετικής και μόνο εγκυρότητας στον ηθικό νόμο, δεν μπορεί παρά να είναι απόρροια ψυχολογικών επιδράσεων, και όχι κάποιας *λανθασμένης κατανόησης* των αξιών. Και αυτό είναι πολύ εύλογο να συμβαίνει, διότι η συνείδηση της νομοθετικής δραστηριότητας του Λόγου σύμφωνα με τον Kant δεν αναφέρεται πρωτίστως στην κατοχή κάποιας γνώσης, αλλά στη συνείδηση του ανταγωνισμού ανάμεσα στην ηθικότητα και την ευδαιμονία, ανάμεσα στην έλλογη και στην αισθητή φύση του δρώντος.

3.7.6. Το ηθικό συναίσθημα και η ενδοσκοπική ικανοποίηση της αυτάρκειας

Θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι σύμφωνα με τον Kant υφίστανται στιγμές του ηθικού μας βίου, όπου η *συνείδηση* της κανονιστικής ανωτερότητας του ηθικού νόμου, η ευαρέσκεια που προκύπτει από αυτήν και, επομένως, η ηθική κινητοποίηση του δρώντος στο σύνολό της, εδράζεται σε μία ανόθευτη γνωσιακή κατάσταση. Ορισμένες φορές φαίνεται να ισχυρίζεται πως η επιλογή των κινητοποιητικών λόγων εδράζεται στη συγκρότηση ενός πρακτικού συλλογισμού, κατά τον οποίο η υπαγωγή των αισθητηριακών αρχών στην αντικειμενική αρχή του πρακτικού Λόγου ισοδυναμεί με τη συγκρότηση μίας διανοητικού τύπου *σύγκρισης* της απόλυτης αξίας των αρχών της ηθικότητας έναντι της σχετικής αξίας των αρχών που πηγάζουν από τις κλίσεις. Η συνείδηση της εν λόγω σύγκρισης μοιάζει να αποτελεί το έναυσμα για την ηθική κινητοποίηση. Σε κάποια σημεία του καντιανού έργου η συνείδηση του αντικειμενικού κύρους του ηθικού νόμου περιγράφεται σαν να επαρκεί για τη μεταβολή των κινητοποιητικών λόγων του δρώντος, ενώ αλλού η θυμική ανταπόκριση στον ηθικό καθορισμό της βούλησής του απολήγει σε μία *νοητική* και μόνο ευαρέσκεια. Τα χωρία αυτά, παρότι θα μπορούσαν να υποστηρίξουν την «νοησιαρχική ερμηνεία» για την καντιανή θεωρία της ηθικής κινητοποίησης,

εξυπηρετούν στην πραγματικότητα έναν διαφορετικό σκοπό. Αποβλέπουν ουσιαστικά στην καλύτερη κατανόηση της *γνωσιακής* ή *διανοητικής* διάστασης της ηθικής κινητοποίησης, δηλ. στην καλύτερη κατανόηση της πηγής του φαινομένου που ο Kant αποκαλεί «συνείδηση του καθορισμού της βούλησης από τον ηθικό νόμο».

Για να φανερωθεί ο εν λόγω σκοπός, θα πρέπει να εξετάσουμε τα συγκεκριμένα χωρία σε συνάρτηση με το υπόβαθρο της ανάλυσης του κεφαλαίου στο οποίο εμφανίζονται. Αυτό ακριβώς θα επιχειρήσουμε εδώ αναφορικά με δύο κραυγαλέα παραδείγματα. Στο πρώτο, ο Kant μοιάζει να υποστηρίζει ότι η ηθική κινητοποίηση περιορίζεται αποκλειστικά στη συγκρότηση μίας διανοητικής διεργασίας *κατανόησης* των ηθικών αρχών. Στο δεύτερο φαίνεται να ισχυρίζεται πως η μοναδική και πρωτογενής κινητοποίηση προς την ηθική πράξη οφείλεται στο συνειδησιακό ενέργημα του καθορισμού της βούλησης από τον ηθικό νόμο. Έτσι, οποιαδήποτε συναίσθημα προκύπτει από τον συγκεκριμένο καθορισμό έχει ενδοσκοπικό και μόνο χαρακτήρα, κάτι που σημαίνει ότι δεν μας ωθεί στην πράξη αλλά αντιπροσωπεύει ένα είδος *εσωτερικής ικανοποίησης* από την ήδη πραγματωμένη εκτέλεσή της. Η θυμική αντίδραση του δρώντος περιορίζεται σε μία κατάσταση εσωτερικής κατάφασης των αρχών του, δίχως την ανάγκη άσκησης κάποιας ψυχολογικής επιρροής στα ελατήρια που συγκροτούν οι κλίσεις.

Την πιθανότητα η ηθική κινητοποίηση να έγκειται αποκλειστικά σε κάποια διανοητική σύλληψη της αξίας των ανταγωνιζόμενων αρχών μπορούμε να την αντλήσουμε από το πρώτο μέρος της *Θεμελίωσης της μεταφυσικής των ηθών*, όπου ο Kant τονίζει διαρκώς την αντιπαράθεση της ηθικότητας με την ευδαιμονία στη βάση της σύγκρουσης του *πρακτικού* με τον *κοινό ανθρώπινο Λόγο* (*ΘΜΗ*, 4: 405, μτφρ. σ. 41). Πρόκειται ουσιαστικά για τη σύγκρουση ανάμεσα σε ανταγωνιστικούς λόγους της πράξης, δηλ. για μία διανοητική σύγκριση της *κανονιστικής ισχύος* των ανταγωνιζόμενων πρακτικών αρχών. Ο Kant εκλαμβάνει την υπαγωγή των αρχών του καθήκοντος στις αρχές της ευδαιμονίας ως απόρροια μίας «φυσικής διαλεκτικής» («natürliche Dialektik»), δηλ. ως αποτέλεσμα ενός λανθασμένου πρακτικού συλλογισμού. Η *φυσική διαλεκτική* αναφέρεται στη συγκρότηση ενός συλλογισμού, όπου οι αρχές ενός εμπειρικά προσδιορισμένου πρακτικού Λόγου υποκαθιστούν, ή

υπάγουν στους σκοπούς τους, τις αρχές του καθαρού πρακτικού Λόγου.[431] Για να ανατραπεί η επιρροή της κανονιστικής ισχύος των εμπειρικών αρχών πάνω στους κινητοποιητικούς λόγους της πράξης, ο Kant ισχυρίζεται πως απαιτείται μία «σαφής καθοδήγηση» («deutliche Anweisung»), καθώς επίσης και μία ορθή «πληροφόρηση» («Erkundigung») του εμπειρικώς καθορισμένου «κοινού ανθρώπινου Λόγου» (*ΘΜΗ*, 4: 405, μτφρ., σ. 41-42).

Θα ήταν υπερβολικό να απομονώσουμε το συγκεκριμένο χωρίο από τα συμφραζόμενα και τους σκοπούς του κεφαλαίου στο οποίο αυτό εντάσσεται και να υποστηρίξουμε ότι τελικά για τον Kant η ηθική κινητοποίηση στο σύνολό της είναι απόρροια της ορθής γνώσης ή της εδραίωσης μίας συνειδησιακής κατάστασης τέτοιας, η οποία να ευνοεί την κυριαρχία των σκοπών του πρακτικού Λόγου έναντι των σκοπών των κλίσεων. Εκείνο το οποίο θέλει να αναδείξει πρωτίστως εδώ ο Kant είναι τη συγκρότηση της συνείδησης για τον *ανταγωνισμό* της αισθητής με την έλλογη ή τη νοητή μας φύση, παρά τον τρόπο επίλυσης αυτού του ανταγωνισμού υπέρ του πρακτικού Λόγου και της ηθικότητας. Η υπόδειξη της «φυσικής διαλεκτικής» αποβλέπει στην ανάδειξη της πηγής της. Οι άνθρωποι, παρότι αναμφίβολα διακατέχονται από τη συνείδηση πως αποτελούν έλλογα όντα, δεν συμπεριφέρονται αναλόγως στο πεδίο της πράξης, διότι δεν αντιλαμβάνονται πλήρως τον *ηθικό* χαρακτήρα αυτής της συνείδησης. Για τον «κοινό ανθρώπινο Λόγο», έλλογη είναι και μία συμπεριφορά που προσβλέπει στην ικανοποίηση υποθετικών προσταγών, προκειμένου να επιτευχθεί η πρόθεση της ευδαιμονίας (*ΘΜΗ*, 4: 415, μτφρ., σ. 57). Η ανάδυση της «φυσικής διαλεκτικής», επομένως, οφείλεται στο γεγονός πως για τον κοινό πρακτικό Λόγο η συνείδηση του δρώντος για τον έλλογο χαρακτήρα της φύσης του συμπλέκεται με την πρόθεσή του να εκπληρώσει την ευδαιμονία του. Έτσι, είναι τελικά εύλογο που ο Kant επικαλείται την ανάγκη μίας σαφέστερης καθοδήγησης των δρώντων ή μίας ορθότερης γνώσης τους γύρω από την σωστή σχέση και ιεράρχηση ανάμεσα στους σκοπούς της αισθητής και στους σκοπούς της έλλογης φύσης τους.

Το πρόβλημα που αναδεικνύει εδώ ο Kant δεν αφορά τελικά την ηθική κινητοποίηση, αλλά τη σωστή κατανόηση αυτού από το οποίο θα προκύψει η *διανοητική* ή η *γνωσιακή* διάσταση της ηθικής κινητοποίησης. Ενώ, λοιπόν, το

[431] Βλ. L. W. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Σικάγο: Chicago University Press 1960, σ. 240, H. E. Allison, *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals. A Commentary*, Οξφόρδη: Oxford University Press: 2011, σ. 143.

συγκεκριμένο απόσπασμα μοιάζει να συμπλέει με την νοησιαρχική κατανόηση της συγκρότησης των κινητοποιητικών μας λόγων, στην πραγματικότητα σχετίζεται μονάχα με τη *γνωσιακή* διάσταση της ηθικής κινητοποίησης, δηλ. με την ορθή συγκρότηση της ηθικής μας συνείδησης [432]. Ο κοινός πρακτικός νους προσανατολίζεται περισσότερο στη *νομιμοφροσύνη* των πράξεων και όχι στον *ηθικό* τους χαρακτήρα, απουσιάζει από αυτόν τόσο η ορθή γνώση της πηγής των εκάστοτε σκοπών του όσο και το αρμόζον στον ηθικό νόμο ελατήριο. Η ανάλυση της «φυσικής διαλεκτικής» προσανατολίζεται στη συγκρότηση του πρώτου σκέλους της ηθικότητας των πράξεων.

Βλέπουμε, λοιπόν, ότι αποσπάσματα σαν το προηγούμενο δεν καταλήγουν στη διαμόρφωση μίας νοησιαρχικής προσέγγισης για τη συγκρότηση των κινητοποιητικών λόγων, αλλά προσβλέπουν στην εδραίωση της συνείδησης του ανταγωνισμού της αισθητής με την έλλογη φύση μας, στην εδραίωση του ανταγωνισμού ανάμεσα στην ευδαιμονία και την ηθικότητα. Η ηθική κινητοποίηση στον Kant απέχει πολύ από τα να έχει αποκλειστικά και μόνο γνωσιακή διάσταση. Κάτι τέτοιο θα ήταν ουσιαστικά ανώφελο, δεδομένης της καντιανής σύλληψης για τις βασικές διαστάσεις του εγωισμού στον άνθρωπο («φιλαυτία» / «αλαζονεία»). Η ανατροπή στους κινητοποιητικούς λόγους του δρώντος κατά την περίπτωση της αλαζονείας πολύ δύσκολα μπορεί να εδραστεί αποκλειστικά και μόνο στη συνείδηση της ανώτερης αξίας των ηθικών αρχών έναντι των εμπειρικών. Η «φιλαυτία» ενέχει μία διαλεκτική ανάμεσα στον κοινό και τον καθαρό πρακτικό Λόγο που εγείρεται από τον ανταγωνισμό ανάμεσα στην ηθικότητα και την ευδαιμονία. Η αφετηρία για την έγερση του συναισθήματος του σεβασμού εντοπίζεται στη σωστή κρίση για την απόλυτη αξία του ηθικού νόμου. Η «αλαζονεία», αντιθέτως, αποκαλύπτει μία συνειδητή υποβάθμιση της ηθικότητας και μία συνειδητή αντιστροφή στην ιεράρχηση των αξιών. Πρόκειται για μία αντεστραμμένη συνείδηση των αξιών. Η πηγή της δεν είναι ο *ανταγωνισμός* της έλλογης με την αισθητή φύση, αλλά η *σύγκρουση* του προσώπου του δρώντος (διαμέσου της αξίας που ο ίδιος αποδίδει στον εαυτό του) με τον ηθικό νόμο. Στην συγκεκριμένη περίπτωση οι γνώμονες του

[432] Στην παγίδα πέφτει ακόμη και ο Allison, ο οποίος νομίζει ότι το πόρισμα του Kant για την αναίρεση της «φυσικής διαλεκτικής» αφορά το συνολικό φαινόμενο της συγκρότησης των κινητοποιητικών μας λόγων, γι' αυτό και κρίνει τη θέση του στο συγκεκριμένο απόσπασμα ως «πολύ αισιόδοξη». Στην πραγματικότητα είναι αρκετά εύλογη, αν αναλογιστούμε πως η μετάβαση από τον κοινό στον καθαρό πρακτικό Λόγο απαιτεί μία διεργασία *κατανόησης* ως προς το ότι η ηθικότητα και η ευδαιμονία αντιπροσωπεύουν ετερογενείς και αντιτιθέμενους σκοπούς. Βλ. H. E. Allison, *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals. A Commentary*, Οξφόρδη: Oxford University Press2011, σ. 143.

δρώντος δεν διαμορφώνονται απλώς από τη σύγκρουση της αισθητής με την έλλογη φύση του, αλλά η ίδια η έλλογη φύση του (ή πιο σωστά η πρακτική του ορθολογικότητα) συμμετέχει στην αποστροφή της ηθικότητας. Μοιάζει, λοιπόν, πολύ απίθανο η κατάσταση της αλαζονικής αυταρέσκειας να μπορεί να ανατραπεί στη βάση κάποιας *διανοητικής* και μόνο κρίσης του δρώντος για την *αξία* των ανταγωνιζόμενων αρχών του. Η αλαζονεία ενέχει αυτή τη σύγκριση, παρόλα αυτά καταλήγει στην κατάφαση των αρχών του εγωιστικού συμφέροντος.

Δεν είναι καθόλου τυχαίο που οι φαινομενικές αναφορές του Kant για τη δυνατότητα μίας καθαρά *νοησιαρχικής* ηθικής κινητοποίησης, αλλά και για τη δυνατότητα μίας *νοητικής* συνθήκης συναισθηματικής πλήρωσης, εκφράζονται στο πλαίσιο της συζήτησης γύρω από την διαλεκτική χρήση του πρακτικού Λόγου. Είναι φανερό πως για τον Kant η συγκρότηση της ηθικής συνείδησης και της γνωσιακής διάστασης της ηθικής κινητοποίησης συναρτάται από τη *συνείδηση* του ανθρωπολογικού ανταγωνισμού ανάμεσα στην αισθητή και την έλλογη φύση μας. Στο υπόβαθρο των συγκεκριμένων αποσπασμάτων βρίσκεται η προβληματική της συγκρότησης μίας κίβδηλης ηθικής συνείδησης, η οποία χαρακτηρίζεται από τη λανθασμένη ιεράρχηση ανάμεσα στην ευδαιμονία και της ηθικότητα.

Το χαρακτηριστικότερο παράδειγμα το εντοπίζουμε στο κεφάλαιο για την «Διαλεκτική του καθαρού πρακτικού Λόγου», όπου βλέπουμε τον Kant να υπερασπίζεται την πιθανότητα έγερσης μίας καθαρά νοητικής κατάστασης *ικανοποίησης* ή *ευχαρίστησης* του δρώντος από την απόρριψη της επιρροής των κλίσεων στους γνώμονές του (*ΚΠΛ*, 5: 116-119, μτφρ. σ. 172-176). Ισχυρίζεται εδώ ο Kant ότι η συνείδηση του καθορισμού της βούλησής μας από τον ηθικό νόμο μπορεί να συνοδεύεται, αλλά και να ενισχύεται ως προς την «παρόρμηση για δραστηριότητα» («Antrieb zur Tätigkeit») (*ΚΠΛ*, 5: 116, μτφρ. σ. 173), από μία καθαρά διανοητικής φύσεως κατάσταση ευαρέσκειας. Η τελευταία αποτελεί ουσιαστικά το ηθικό ανάλογο της αισθητηριακής ευαρέσκειας ή της ευδαιμονίας, που προκύπτει από την ικανοποίηση των κλίσεών μας (*ΚΠΛ*, 5: 117, μτφρ. σ. 174). Περιγράφεται ως μία *αρνητική ευαρέσκεια* η οποία οφείλεται στην ηθική μας κατάσταση, δηλ. στη συνείδηση ότι η βούλησή μας απλώς δεν έχει καθοριστεί από τις κλίσεις, παρά μονάχα από τον ηθικό νόμο (*ΚΠΛ*, 5: 118, μτφρ. σ. 175).

Η ανάλυση αυτή θα μπορούσε να αποτελέσει ισχυρό σύμμαχο των νοησιαρχικών ερμηνειών του συναισθήματος του σεβασμού, καθώς ο Kant φαίνεται να ισχυρίζεται πως, κατά την ηθική πράξη, δεν πρέπει να αποδοθεί *πρωτογενής* κινητοποιητικός

ρόλος σε κανένα συναίσθημα. Η ίδια η ηθική κινητοποίηση είναι απόρροια της επίδρασης του ηθικού νόμου σαν του μοναδικού ελατηρίου της ηθικώς καθορισμένης βούλησης, και η συναισθηματική ή η θυμική αντίδραση του δρώντος απέναντι σε αυτόν τον καθορισμό είναι αποκλειστικά *νοητικού* χαρακτήρα. Είναι ένα είδος εσωτερικής ευαρέσκειας από την κυριαρχία του νοητού και έλλογου μέρους της φύσης μας πάνω στο αισθητό και τις ανάγκες του. Δεν πρόκειται μάλιστα για την έγερση μίας θυμικής κατάστασης που δύναται να επενεργεί με ψυχολογικό τρόπο πάνω στην επιρροή των κλίσεων, αλλά για μία νοητική κατάσταση ικανοποίησης του δρώντος με το πρόσωπό του (*ΚΠΛ*, 5: 118, μτφρ. σ. 175). Πρόκειται δηλ. για μία συναισθηματική κατάσταση με έντονο *εσωστρεφή* χαρακτήρα, η οποία εκλαμβάνεται σαν αδιάφορη, ουδέτερη και ανεξάρτητη έναντι κάθε δυνατότητας άσκησης ψυχολογικής επενέργειας πάνω στις κλίσεις. Πρόκειται, ακόμα, για ένα είδος ενδοσκοπικής κατάφασης[433] της ενάρετης ηθικής μας κατάστασης και του προσώπου μας, που την αποδίδουμε αποκλειστικά στην εκλογή των ηθικών γνωμόνων.

Επιβάλλεται, τώρα, να εξετάσουμε τη συγκεκριμένη θέση του Kant σε συνάρτηση με το υπόβαθρό της, το οποίο είναι και πάλι η ορθή εννοιολογική συσχέτιση ανάμεσα στην *ευδαιμονία* και την *ηθικότητα*. Το πλαίσιο της ανάλυσης περιστρέφεται γύρω από την διαλεκτική χρήση του καθαρού πρακτικού Λόγου, αυτή τη φορά σε συνάρτηση με την έννοια του *ύψιστου αγαθού*. Για τον Kant, το αντικείμενο του καθαρού πρακτικού Λόγου είναι το ύψιστο αγαθό, το οποίο συναποτελούν η αρετή και η ευδαιμονία (*ΚΠΛ*, 5: 110, μτφρ. σ. 164-165). Η Αναλυτική, ισχυρίζεται ο Kant, έχει καταδείξει πως οι αρχές και οι σκοποί τους είναι ετερογενείς και αντιτιθέμενοι. Πως μπορούν, επομένως, να *συναπαρτίζουν* το αντικείμενο του καθαρού πρακτικού Λόγου; Στην έννοια του υψίστου αγαθού φαίνεται πως ο καθαρός πρακτικός Λόγος συγκρούεται με τον εαυτό του. Η σύγκρουση αυτή θα ήταν μοιραία για τον πρακτικό Λόγο, μονάχα αν υποθέταμε ότι η αιτιακή συνάφεια[434] ανάμεσα στην ηθικότητα και την ευδαιμονία εκλαμβάνεται με τη «μορφή της αιτιότητας στον αισθητό κόσμο» (*ΚΠΛ*, 5: 114, μτφρ. σ. 170). Τότε, πράγματι, θα υπήρχε αντίφαση ανάμεσα στους όρους συγκρότησης του αντικειμένου του καθαρού πρακτικού Λόγου, καθότι στον αισθητό κόσμο η ηθικότητα δεν συνεπάγεται αιτιακά την ευδαιμονία, αλλά ούτε

[433] Παρότι η ανάλυση της διαλεκτικής του καθαρού πρακτικού Λόγου στρέφεται ενάντια στην Επικούρεια και Στωική σύλληψη της σχέσης ανάμεσα στην ευδαιμονία και την ηθικότητα, η αποδοχή μίας αποκλειστικά νοητικής κατάστασης ευαρέσκειας του ενάρετου ανθρώπου κάνει φανερή την επίδραση της στωικής ηθικής στη σκέψη του Kant.

[434] Ο Kant προκρίνει την συνθετική (ή αιτιακή) έναντι της λογικής συνάφειας ανάμεσα στην αρετή και την ευδαιμονία για τη συγκρότηση του ύψιστου αγαθού (*ΚΠΛ*, 5: 111, μτφρ. σ. 165).

φυσικά και η ευδαιμονία προκαλεί την ηθικότητα, καθόσον οι αρχές και οι σκοποί της εναντιώνονται σε αυτήν.

Η αντίφαση, ή η αντινομία του καθαρού πρακτικού Λόγου, αναιρείται από τη στιγμή που θα κατανοήσουμε ότι η αιτιακή συνάφεια μεταξύ αρετής και ευδαιμονίας μπορεί να ισχύει στο πεδίο των νοουμένων. Ο Kant χρησιμοποιεί επομένως την υπερβατολογική διάκριση μεταξύ του πεδίου των φαινομένων και των νοουμένων για να δείξει ότι μία αιτιακή συνάφεια ανάμεσα στην αρετή και την ευδαιμονία δεν μπορεί να αποκλειστεί, καθόσον ο δρων εκλαμβάνει την ύπαρξή του «ως νοούμενον σε έναν νοητό κόσμο» (*ΚΠΛ*, 5: 114, μτφρ. σ. 170), αλλά και τη βούλησή του ως καθορισμένη από έναν νοητικό λόγο (τον ηθικό νόμο). Το γεγονός ότι ο αιτιακός ντετερμινισμός δεν επιτρέπει να συναχθεί αναγκαία αιτιακή σχέση ανάμεσα στην αρετή και την ευδαιμονία, δεν αναιρεί τη δυνατότητα πραγμάτωσης του ύψιστου αγαθού, για ένα ον που δικαιούται να σκέφτεται τον εαυτό του ως μετέχοντα σε ένα νοητό κόσμο. Κατ' αυτό τον τρόπο η αιτία της αρετής είναι κάτι πραγματικό, και το αιτιατό της (η ευδαιμονία) δεν μπορεί να αποκλειστεί σαν συνέπεια της πρώτης, τόσο στο αισθητό όσο και σε ένα νοητό πεδίο σχέσεων.[435]

Ο Förster έχει τονίσει σωστά πως η καντιανή ανάλυση (η οποία έπεται της άρσης της διαλεκτικής αντινομίας) σχετικά με την κατάσταση της ευαρέσκειας που συνοδεύει την εκπλήρωση των ηθικών επιταγών, στοχεύει να δείξει ότι κάποιοι από τους στοχαστές που επιχείρησαν λανθασμένα να συναγάγουν την έννοια του ύψιστου αγαθού δίχως την αποδοχή ενός νοητού πεδίου, θέλησαν να αποδώσουν την ηθικότητα στη συνείδηση αυτής της ευαρέσκειας.[436] Ο Kant θεωρεί πως μία τέτοια συναισθηματική συγκρότηση μπορεί μονάχα να *απορρέει* από την ηθική πράξη και σε καμία περίπτωση δεν αποτελεί τον κανονιστικό της όρο. Η επισήμανση του Förster είναι σημαντική, διότι θέτει την ανάλυση του Kant εντός του πλαισίου στο οποίο πρέπει να τοποθετηθεί και να κατανοηθεί. Ο Kant θέλει να δείξει πως κανένα συναίσθημα ή οποιαδήποτε κατάσταση ευδαιμονίας δεν πρέπει να αποτελεί όρο για τον ηθικό καθορισμό της βούλησης. Παρ' όλα αυτά, θέλοντας να μείνει συνεπής με

[435] Μία λεπτομερής ανάλυση για την επίλυση της αντινομίας, προφανώς υπερβαίνει τις ανάγκες της έρευνάς μας. Το σημαντικότερο στοιχείο για την κατανόησή της έγκειται, όπως τονίζει ο Watkins, στο ότι η έννοια του ύψιστου αγαθού συγκροτείται από τον Λόγο, και ο Λόγος ενδιαφέρεται για τις σχέσεις ανάμεσα στο απόλυτο (αρετή) και το συναρτημένο (ευδαιμονία). Βλ. E. Watkins, «The Antinomy of Practical Reason: Reason, the Unconditioned and the Highest Good», στο: A. Reath, J. Timmermann (επιμ.), *Kant's Critique of Practical Reason. A Critical Guide*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 2010, σ. 165-166.

[436] E. Förster, «Die Dialektik der reinen praktischen Vernunft», στο: O. Höffe, *Kritik der praktischen Vernunft*, Βερολίνο: Akademie Verlag 2002, σ. 183.

την άρση της διαλεκτικής αντινομίας, θεωρεί ότι η ηθικότητα δύναται να προκαλέσει ένα συναίσθημα *νοητικής ευχαρίστησης*, το οποίο εκλαμβάνεται κατ' αναλογία με την αισθητηριακή ευδαιμονία, καθώς «δεν στηρίζεται σε κανένα ιδιαίτερο συναίσθημα» (*ΚΠΛ*, 5: 117, μτφρ. σ. 174).

Πρέπει να προσέξουμε ότι ο Kant δεν αναφέρεται εδώ στο ζήτημα της ηθικής κινητοποίησης, το οποίο απαιτεί την επενέργεια του ηθικού νόμου στις κλίσεις. Θέλει να αποδείξει ότι η συγκρότηση της ηθικής συνείδησης είναι ανεξάρτητη από την προϋπόθεση της ευδαιμονίας, και ακόμα περισσότερο να τονίσει ότι η κατάσταση ευαρέσκειας που προκύπτει από την ηθικότητα δεν πρέπει να συγχέεται με οποιοδήποτε αισθητηριακού τύπου συναίσθημα, το οποίο δήθεν προϋποτίθεται για τον ηθικό καθορισμό της βούλησης (*ΚΠΛ*, 5: 117, μτφρ. σ. 173). Η αναφορά σε ένα είδος ενδοσκοπικού συναισθήματος, ή σε μια νοητική κατάσταση ευαρέσκειας, στοχεύει να πλήξει ξανά την ανάδυση μίας κίβδηλης ηθικής συνείδησης που αποδίδει ένα συνειδησιακό *ενέργημα* των δρώντων σε μία *παθητική* συναισθηματική αντίδραση που έρχεται θύραθεν (*ΚΠΛ*, 5: 116, μτφρ. σ. 173). Ο ηθικός καθορισμός της βούλησης συνοδεύεται από συναισθηματική πλήρωση που έχει καθαρά έλλογη και όχι αισθητηριακή πηγή.

Είναι αρκετή αυτή η συνθήκη της ανάδυσης ενός ενδοσκοπικού συναισθήματος ικανοποίησης με την ενάρετη συμπεριφορά, για να πούμε ότι εν τέλει η ηθική κινητοποίηση στον Kant δεν αποδίδει *πρωτογενή* κινητοποιητικό ρόλο στο συναίσθημα του σεβασμού; Ο Kant ισχυρίζεται σε κάποιο σημείο ότι ο σεβασμός ταυτίζεται με τη συνείδηση του άμεσου καθορισμού της βούλησης από τον ηθικό νόμο, και ότι επιδρά στην επιθυμητική ικανότητα κατά τον ίδιο τρόπο με τον οποίο επιδρά ένα συναίσθημα αισθητηριακής φύσεως (*ΚΠΛ*, 5: 117, μτφρ., σ. 173). Δεν απαιτείται δηλ. κάποια επενέργεια του έλλογου ηθικού συναισθήματος στα ελατήρια των κλίσεων. Άλλωστε η εσωτερική αυτή ικανοποίηση προϋποθέτει την «ανεξαρτησία από τις κλίσεις» προκειμένου να συσταθεί, ενώ οι κλίσεις δύνανται διαρκώς να επιδρούν, παρότι όχι ως καθοριστικοί λόγοι της πράξης (*ΚΠΛ*, 5: 117, μτφρ., σ. 174). Το αποτέλεσμα της επίδρασης στο επιθυμητικό είναι το ίδιο με αυτό που επιτυγχάνουν τα ελατήρια των κλίσεων, όταν αυτά επικρατούν του ηθικού νόμου. Η μοναδική διαφοροποίηση έγκειται απλά στο γεγονός πως το ελατήριο που επικρατεί και συνεπάγεται την εν λόγω ενδοσκοπική ικανοποίηση έχει έλλογο και μόνο χαρακτήρα, και αυτό είναι η συνείδηση της τήρησης του ηθικού νόμου.

Το συγκεκριμένο απόσπασμα, αρκεί για να πείσει πολλούς σχολιαστές, πως τελικά ο σεβασμός δεν κινητοποιεί ως συναίσθημα, αλλά ταυτίζεται με τη γνωσιακή διάσταση της συνείδησης του καθορισμού της βούλησης από έναν αντικειμενικό νόμο. Είναι, όμως, πράγματι έτσι; Δεν πρέπει να ξεχνάμε και πάλι ότι το αντίπαλο δέος της ανάλυσης του Kant για την διαλεκτική χρήση του καθαρού πρακτικού Λόγου είναι η ανάδυση μίας κίβδηλης ηθικής συνείδησης, η οποία θεωρεί την κατάκτηση της ευδαιμονίας ως τον όρο για τον ηθικό καθορισμό της βούλησης. Έτσι, λοιπόν, αντιπαραθέτει στην ηδονική προοπτική της ευδαιμονίας («Genuß») ένα είδος νοητικής ευχαρίστησης, η οποία αναφέρεται αποκλειστικά στη συνειδησιακή κατανόηση του δρώντος για την συνολική κατάστασή του («Wohlgefallen an seiner Existenz») (*ΚΠΛ*, 5: 117, μτφρ. σ. 174). Ναι μεν εκφράζει την άποψη ότι το συνειδησιακό αυτό ενέργημα, συνοδευόμενο από την θυμική ικανοποίηση της αρέσκειας για την ενάρετη συμπεριφορά, δύναται να κινητοποιήσει προς την ηθική πράξη, παρόλα αυτά, η εν λόγω κινητοποίηση εδράζεται σε μία στέρεα συνείδηση της ελευθερίας του δρώντος από τα ελατήρια των κλίσεων. Μία παρόμοια συνειδησιακή κατάσταση παραπέμπει περισσότερο στην κατάσταση ενός φιλοσόφου, ή ενός στωικού σοφού, εξ ου και η κατάλληλη λέξη για να περιγράψει την θυμική ανταπόκριση που τις αντιστοιχεί είναι, λέει ο Kant, η λέξη *αυτάρκεια* («Selbstzufriedenheit») (*ΚΠΛ*, 5: 117, μτφρ. σ. 174). Μοιάζει, λέει επίσης, με την *μακαριότητα* («Seligkeit») (*ΚΠΛ*, 5: 118, μτφρ. σ. 175), αν και δεν θα μπορούσε να περιγραφεί επακριβώς κατ' αυτό τον τρόπο, διότι η πίεση των αισθητηριακών ελατηρίων δεν εξαφανίζεται.

Εκείνο που επιθυμεί τελικά ο Kant να καταδείξει είναι ότι οι ηθικές θεωρήσεις που εκλαμβάνουν τη γνήσια ηθικότητα ως συνδεδεμένη με μία κατάσταση ευαρέσκειας, δεν λανθάνουν μεν ως προς αυτό, λανθάνουν ως προς την αντίληψή τους πως η ευαρέσκεια εκείνη είναι πάντοτε ταυτόσημη με την αισθητηριακή ικανοποίηση (ευδαιμονία), η οποία μάλιστα πρέπει να προηγείται, και όχι να απορρέει από τον ηθικό καθορισμό της βούλησης. Η ηθική συνείδηση δύναται να ενέχει τη σύνδεση της αρετής με μία καθαρά έλλογη συναισθηματική πλήρωση, ανάλογη της ευδαιμονικής πλήρωσης που προκαλεί η ικανοποίηση των κλίσεων. Η συγκεκριμένη ενδοσκοπική πλήρωση, δεν έχει κινητοποιητική ισχύ, αλλά μπορεί να προκύψει από μία γερά θεμελιωμένη συνείδηση του δρώντος για την ελευθερία του και την ανωτερότητα της έλλογης φύσης του έναντι της αισθητηριακής. Ο δρων εκείνος προσομοιάζει περισσότερο με το ιδεώδες του στωικού σοφού, ο οποίος έχει ταυτίσει

την κατάκτηση της αρετής, με τη δυνατότητα να κινητοποιείται διαμέσου της συνείδησης πως η ελευθερία του ταυτίζεται με την ηθικότητά του[437] (*ΚΠΛ*, 5: 117, μτφρ. σ. 174).

Στο κεφάλαιο αυτό ο Kant χρησιμοποιεί μία εκλεπτυσμένη θα λέγαμε έννοια της αρετής προκειμένου να αποδυναμώσει την κίβδηλη ηθική συνείδηση, όπως αυτή ορθωνόταν στις θεωρήσεις προγενέστερων στοχαστών και σχολών. Εκλαμβάνει ως πιθανή την συγκεκριμένη αρετή και την ενδοσκοπική ευαρέσκεια που συνεπάγεται, όμως, η πραγματική θέση του για την κατάκτηση της αρετής και την απόκρουση των κλίσεων είναι πολύ πιο μαχητική. Το βασικό του μέλημα σε αυτές τις περιπτώσεις είναι να εδραιώσει τη θέση πως η ο ηθικός καθορισμός της βούλησης δεν προϋποθέτει κανένα συναίσθημα ως όρο του. Η συγκεκριμένη θέση, όμως, δεν αφορά την ηθική κινητοποίηση στο σύνολό της, αλλά μονάχα τη γνωσιακή ή διανοητική της διάσταση, δηλ. τη συγκρότηση της συνείδησης για την *απόλυτη* αξία του ηθικού νόμου. Από όσα γράφει, φαίνεται, όντως, να υποστηρίζει ότι η καθαρά *γνωσιακή διάσταση* του σεβασμού δύναται να κινητοποιεί προς την ηθική πράξη, ανεξάρτητα από την παρουσία κάποιου κινητοποιητικού συναισθήματος. Είναι, όμως, φανερό επίσης ότι η ανάλυση του Kant, καθώς αφορά τον όρο για τον καθορισμό της *καθαρής βούλησης*, δεν προσεγγίζει τον καθορισμό της *προαίρεσης*. Ο τελευταίος είναι και ο πλέον κομβικός όσον αφορά την ηθική κινητοποίηση, γιατί εκεί κρίνεται η *εκτέλεση* της πράξης. Επιπρόσθετα, αφήνει εκτός συζήτησης τον ρόλο του ηθικού συναισθήματος, κατά την εναρμόνιση της πράξης με την ηθικότητα. Στη *Μεταφυσική των Ηθών* ο Kant συνδέει την παρουσία του ηθικού συναισθήματος με τον καθορισμό της *προαίρεσης* («Bestimmung der Willkür») (*ΜΗ*, 6: 399, μτφρ., σ. 251). Το ηθικό συναίσθημα («moralisches Gefühl») είναι ουσιαστικά η *θυμική* ανταπόκριση του δρώντος («Empfänglichkeit für Lust oder Unlust») στη συνείδηση της επιλογής ηθικών ή μη ηθικών γνωμόνων στο επίπεδο της προαίρεσης.

Στην «Διαλεκτική του καθαρού πρακτικού Λόγου» γίνεται μεγάλη προσπάθεια ώστε η *αυτάρκεια* να μην θεωρηθεί συναίσθημα, παρά μονάχα ένα είδος εσωτερικής ικανοποίησης. Ο Kant αντιπαραβάλλει εκεί το αισθητηριακό συναίσθημα της ευδαιμονίας με μία καθαρά νοητική ικανοποίηση, στην οποία δεν πρέπει σε καμία περίπτωση να αποδοθεί οποιοδήποτε γνώρισμα προσιδιάζει σε συναίσθημα. Λέει, μάλιστα, ότι θα οδηγούμασταν σε αντίφαση αν κάναμε κάτι τέτοιο, καθότι η έννοια

[437] Πρβλ. Θ. Τσώλης, *Ο στωικός σοφός. Στωική ηθική και κοινωνική φιλοσοφία*, Αθήνα: Μεταίχμιο 2012, σ.306.

ενός «νοητικού συναισθήματος» («intellektuelles Gefühl») είναι αντιφατική (*ΚΠΛ*, 5: 117, μτφρ. σ. 173). Στη *Μεταφυσική των Ηθών*, η θυμική ανταπόκριση στον ηθικό ή μη ηθικό καθορισμό της *προαίρεσης* επίσης διακρίνεται σε μία καθαρά αισθητηριακή ή «παθολογική» ανταπόκριση και σε μία ηθική που δεν έχει αισθητηριακό χαρακτήρα. Η τελευταία, όμως, απέχει πολύ από τα εκληφθεί ως κάτι που δεν έχει σχέση με κάποιο συναίσθημα. Αποκαλείται ευθέως ηθικό συναίσθημα («moralisches Gefühl») και η μόνη διαφορά του από τα παθολογικού τύπου συναισθήματα έγκειται στο ότι έπεται της συνείδησης του καθορισμού της προαίρεσης από τον ηθικό νόμο, και δεν προηγείται αυτού (*ΜΗ*, 6: 399, μτφρ., σ. 252). Ο Kant αποδίδει στο ηθικό συναίσθημα έναν καταλυτικό ρόλο για την εκτέλεση της ηθικής πράξης, καθώς τονίζει ότι ο καθορισμός της προαίρεσης από κάποιον γνώμονα ακολουθεί την πορεία μετάβασης από την *έννοια* μίας δυνατής πράξης προς την *εκτέλεσή* της, *διαμέσου* της θυμικής ανταπόκρισης του δρώντος («[…] durch das Gefühl der Lust und Unlust […]»). Στην περίπτωση που η προαίρεση έχει καθοριστεί από κάποιον ηθικό γνώμονα, τότε είναι το έλλογο ηθικό συναίσθημα εκείνο *διαμέσου* του οποίου τελείται η μετάβαση από την έννοια στην εκτέλεση της πράξης.

Βλέπουμε, επομένως, ότι υφίσταται τεράστια διαφορά ανάμεσα στον προσδιορισμό του «ηθικού συναισθήματος» και της νοητικής ικανοποίησης της «αυτάρκειας», παρότι και τα δύο πηγάζουν από την συνείδηση του ηθικού νόμου. Η αυτάρκεια δεν έχει κινητοποιητικό ρόλο, και παρότι συνιστά μία ικανοποίηση δεν αποτελεί έναν τύπο συναισθήματος, παρά μόνο ένα συνειδησιακό ενέργημα *παράλληλο* με αυτό της αυτονομοθεσίας της καθαρής βούλησης. Συνιστά δηλ. ένα παράγωγο της κατάφασης του δρώντος σχετικά με το συνειδησιακό ενέργημα της αυτονομοθεσίας, η οποία λαμβάνει χώρα στο επίπεδο της *καθαρής βούλησης*. Το ηθικό συναίσθημα, αντιθέτως, αποτελεί έναν τύπο συναισθήματος και έχει σαφέστατο κινητοποιητικό ρόλο. Δεν βαίνει παράλληλα με την παρουσία της ηθικής συνείδησης, όπως η αυτάρκεια. Αντιθέτως, τελεί τη μετάβαση από την έννοια στην εκτέλεση της ηθικής πράξης, και ενισχύει έτσι την ικανότητα της προαίρεσης να καθοριστεί από έναν ηθικό γνώμονα. Απώτερος σκοπός της καντιανής ανάλυσης της αυτάρκειας δεν είναι η ηθική κινητοποίηση, αλλά η απόρριψη μίας κίβδηλης ηθικής συνείδησης που εκλαμβάνει την ευδαιμονία σαν όρο της ηθικότητας. Ο Kant ισχυρίζεται πως η ικανοποίηση κατά την εκπλήρωση του καθήκοντος δεν πρέπει να παρανοηθεί και να θεωρηθεί ως *αισθητηριακή* ικανοποίηση ένεκα της οποίας αποδεχόμαστε το καθήκον. Και αυτό γιατί η ικανοποίηση από την ηθικότητα δεν

μπορεί παρά να προϋποθέτει την επίγνωση του καθήκοντος, ή του ηθικώς ορθού, επομένως, δεν μπορεί παρά να αποδοθεί στον ίδιο τον άμεσο καθορισμό της βούλησης, και όχι σε κάποιο συναίσθημα (*ΚΠΛ*, 5: 117, μτφρ. σ. 173) Το ηθικό συναίσθημα, αντιθέτως, *ενέχει κινητοποιητική λειτουργία* και προκύπτει ως αποτέλεσμα του ενδιαφέροντός μας προς την εγκυρότητα του νόμου και για τον ηθικό καθορισμό της *προαίρεσης*.

Θα μπορούσε κάποιος σε αυτό το σημείο να ρωτήσει το εξής: τελικά σε τι προσβλέπει ο Kant όταν αναφέρεται στη «συνείδηση του καθορισμού της βούλησης από τον ηθικό νόμο»; Η περιγραφή της «αυτάρκειας» δείχνει ότι η φράση παραπέμπει στον καθορισμό της καθαρής βούλησης, δηλ. στην επίγνωση του δρώντος για την δραστηριότητα *αυτονομοθεσίας* του καθαρού πρακτικού Λόγου. Η περιγραφή του «ηθικού συναισθήματος» στη *Μεταφυσική των ηθών* δείχνει ότι η ηθική συνείδηση παραπέμπει στην *υιοθέτηση του ηθικού νόμου* στους γνώμονες της προαίρεσης. Γιατί εκεί η δεκτικότητα στο ηθικό συναίσθημα συναρτάται από τη συνείδηση της συμφωνίας «της πράξης» μας με τον ηθικό νόμο, και όχι με την απλή επίγνωση της νομοθετικής δραστηριότητας του καθαρού πρακτικού Λόγου. Το ερώτημα αυτό είναι άστοχο, γιατί, όπως αναφέραμε και προηγουμένως (3.7.5), ο σεβασμός που προκύπτει από τη συνείδηση του ηθικού καθορισμού της βούλησης δεν αποδίδεται στο ενέργημα καθαυτό, (εν προκειμένω στο ενέργημα της αυτονομοθεσίας της βούλησης και στην αυτενέργεια της προαίρεσης), αλλά στον ίδιο τον ηθικό νόμο, ως μία απόλυτη εσωτερική αξία αφενός, και ως έναν αντικειμενικά έγκυρο για τη βούληση κάθε έλλογου όντος νόμο αφετέρου. Ο σεβασμός αποδίδεται στον ηθικό νόμο και θα προκύψει ανεξάρτητα από το εάν η συνείδηση του ηθικού καθορισμού αναφέρεται στην καθαρή βούληση ή στην προαίρεση.

Η ασάφεια, όμως, για το εάν η «συνείδηση του ηθικού νόμου» απευθύνεται στην «καθαρή βούληση» ή στην «προαίρεση» δημιουργεί μία απορία σχετικά με τον *κινητοποιητικό ρόλο* του ηθικού συναισθήματος του σεβασμού. Στη «συνείδηση του ηθικού νόμου» τη σχετική με την αυτονομοθεσία της καθαρής βούλησης είδαμε πως αποδίδεται κινητοποιητική ισχύς, δίχως την ανάγκη απόδοσης κινητοποιητικού ρόλου σε κάποιο συναίσθημα. Στη «συνείδηση του ηθικού νόμου» που αναφέρεται στην αυτενέργεια της προαίρεσης θεωρείται απαραίτητη η απόδοση κινητοποιητικού ρόλου στο ηθικό συναίσθημα, καθότι αυτό είναι που μεσολαβεί κατά τη μετάβαση από την παράσταση της ηθικής πράξης στην εκτέλεσή της. Εγείρεται, έτσι, μία απορία σχετικά με τον κινητοποιητικό χαρακτήρα της γνωσιακής ή διανοητικής

διάστασης του σεβασμού, ο οποίος ταυτίζεται με τη «συνείδηση του ηθικού καθορισμού της βούλησης». Αν η λέξη «βούληση» αναφέρεται στο ενέργημα της αυτονομοθεσίας του καθαρού πρακτικού Λόγου, τότε η διανοητική διάσταση του σεβασμού έχει *μόνο αυτή* πρωτογενή κινητοποιητικό ρόλο. Αν η λέξη «βούληση» αναφέρεται στην προαίρεση, τότε θα πρέπει να αποδοθεί πρωτογενής κινητοποιητικός ρόλος *και στη θυμική διάσταση του σεβασμού*, δηλ. στο ηθικό συναίσθημα. Είναι γνωστό πως στην *Κριτική του Πρακτικού Λόγου* δεν υπάρχει ακόμα σαφής εννοιολογική διάκριση ανάμεσα στις έννοιες «Wille» («βούληση») και «Willkür» («προαίρεση») [438]. Καθόσον, όμως, ο καθορισμός της *προαίρεσης* ενέχει την προβληματική της μετάβασης από την παράσταση στην εκτέλεση της ηθικής πράξης (*ΜΗ*, 6: 399, μτφρ. σ. 251-252), θεωρούμε πως εκείνος αντιπροσωπεύει καλύτερα το ζήτημα της ηθικής κινητοποίησης. Οπότε, θα πρέπει να λάβουμε στα σοβαρά υπ' όψιν μας την πιθανότητα απόδοσης *πρωτογενούς κινητοποιητικού ρόλου* και στη θυμική διάσταση του σεβασμού, δηλ. στο ηθικό συναίσθημα του σεβασμού για τον ηθικό νόμο.

Παρακάτω θα διαπιστώσουμε με εμφατικό τρόπο ότι η συνείδηση των δρώντων για τον ανταγωνισμό ανάμεσα στην έλλογη και την αισθητηριακή τους φύση σπάνια είναι τόσο γερά θεμελιωμένη και η επιρροή των κλίσεων πολύ δύσκολα μπορεί απλώς να τεθεί στο περιθώριο, όπως υπονοεί η ανάλυση της αυτάρκειας. Γι' αυτό και η *γνωσιακή διάσταση* του σεβασμού (η συνείδηση της νομοθετικής δραστηριότητας του καθαρού πρακτικού Λόγου) απαιτεί μία κινητοποιητική επενέργεια του σεβασμού, ως ενός συναισθήματος, που αντιπαρατίθεται *ευθέως* στα ελατήρια των κλίσεων. Επιβάλλεται, λοιπόν, να επανέλθουμε και πάλι στην εξέταση του κινητοποιητικού ρόλου του σεβασμού. Ποια είναι η σχέση ανάμεσα στην αναγνώριση της κανονιστικής διάστασης του ηθικού νόμου και στον θυμικό παράγοντα του σεβασμού κατά την κινητοποίηση της πράξης; Δύναται η «διανοητική διάσταση του ηθικού βίου» [439], όπως την αποκαλεί ο Henrich, να αποτελεί συνάμα τον κινητοποιητικό λόγο των πράξεων, δίχως την συνέργεια ή την πρόκληση κάποιου ηθικού και έλλογου συναισθήματος; Αν όχι, τότε ποια ακριβώς είναι η σχέση ανάμεσα στο έλλογο συναίσθημα του σεβασμού και στα εμπειρικά συναισθήματα που εδράζονται στην αισθητηριακή φύση του ανθρώπου;

---

[438] C. Horn, «Wille, Willensbestimmung, Begehrungsvermögen», στο: O. Höffe, *Kritik der praktischen Vernunft*, Βερολίνο: Akademie Verlag 2002, σ. 53.
[439] D. Henrich, «Ethik der Autonomie» στο: *Selbstverhältnisse*, Στουτγάρδη: Reclam: 1982, σ. 37.

3.7.7. Ο ρόλος του σεβασμού για την κινητοποίηση των ηθικών πράξεων

Η σημασία του κινητοποιητικού ρόλου που κατέχει το συναίσθημα του σεβασμού δεν αποτελεί καθόλου μικρή υπόθεση για το σύνολο της καντιανής ηθικής θεωρίας. Από την εξέταση αυτού του ζητήματος κρίνεται ουσιαστικά η απάντηση του Kant στον σκεπτικισμό των εμπειριστών για την κινητοποιητική λειτουργία, και κατ' επέκταση για την κανονιστική ισχύ, των αρχών του καθαρού πρακτικού Λόγου. Με αφετηρία την ανάγκη απάντησης στη σχολή του «ηθικού συναισθήματος» δημιουργείται και η ανάγκη υπέρβασης της νοησιαρχίας της ορθολογικής σχολής των Leibniz / Wolff, η οποία θεωρεί δεδομένη τη σύνδεση της βούλησης με τις αρχές της διάνοιας, δίχως την ανάγκη παρέμβασης κάποιου συναισθήματος[440].

3.7.7.1. *Εισαγωγικές παρατηρήσεις: Η αντίθεση του Kant στη διάκριση των ηθικών κρίσεων από το συναίσθημα, ως προς την κινητοποιητική τους λειτουργία*

Έχουμε δει μέχρι τώρα ότι ο ρόλος του σεβασμού κατά την κινητοποίηση της ηθικής πράξης μπορεί να ερμηνευθεί με δύο τρόπους. Αφενός ως ένα *επιβοηθητικό* συναίσθημα που προκύπτει από την ίδια την κινητοποιητική επενέργεια της παράστασης ή της αναγνώρισης της αξίας του ηθικού νόμου και αφετέρου ως ένας κυριολεκτικός *θυμικός ή ψυχολογικός* κινητοποιητικός παράγοντας, δίχως την παρουσία του οποίου η κινητοποίηση της ηθικής πράξης καθίσταται δύσκολη ή και αδύνατη (π.χ. στην περίπτωση της αλαζονείας). Κατά την πρώτη εκδοχή, το πραγματικό και μοναδικό ελατήριο θεωρείται πως είναι ένα καθαρά *γνωσιακό* φαινόμενο, δηλ. η αναγνώριση της κανονιστικής εγκυρότητας του ηθικού νόμου, η οποία προκαλεί και την υποχώρηση της επιρροής των κλίσεων στη βούληση. Έτσι εννοούμενο, το συναίσθημα του σεβασμού δεν αποτελεί τον πραγματικό κινητοποιητικό λόγο της πράξης, αλλά μία μεταγενέστερη θυμική ανταπόκριση που προκαλείται από την *κινητοποιητική επενέργεια* της συνείδησης του ηθικού καθορισμού της βούλησης. Η τελευταία είναι αυτή που προκαλεί την υποχώρηση των κλίσεων. Η υπεράσπιση αυτής της ερμηνείας εδράζεται κυρίως στη θέση του Kant

[440] G. W. Leibniz, *Kleine Schriften zur Metaphysik*, Φρανκφούρτη: Suhrkamp: 1996, σ. 391-401.

πως ο αντικειμενικός καθοριστικός λόγος της βούλησης, δηλ. ο ηθικός νόμος, ως ο κανονιστικός λόγος της πράξης, πρέπει «πάντοτε και αποκλειστικώς μόνο αυτός να είναι συγχρόνως ο υποκειμενικώς επαρκής καθοριστικός λόγος της πράξης» (*ΚΠΛ*, 5: 72, μτφρ. σ. 109). Η συγκεκριμένη τοποθέτηση φαίνεται πως δεν αφήνει περιθώρια παρερμηνείας, διότι καθιστά ξεκάθαρο πως το *ελατήριο* της ηθικής πράξης είναι ο ηθικός νόμος, και όχι το συναίσθημα του σεβασμού. Σε συνδυασμό με την καντιανή θέση, πως, ο «αντικειμενικός καθοριστικός λόγος» της βούλησης πρέπει πάντοτε και αποκλειστικά και μόνο αυτός να αποτελεί συγχρόνως τον «υποκειμενικώς επαρκή καθοριστικό λόγο της πράξης» (*ΚΠΛ*, 5: 72, μτφρ. σ. 109), καθίσταται δύσκολη η ερμηνεία του σεβασμού ως του αυθεντικού κινητοποιητικού ελατηρίου. Επιπροσθέτως, η κομβική -για την καντιανή θεωρία πράξης - θέση της αυτενέργειας της προαίρεσης, δηλ. της *ενσωμάτωσης ή της αποδοχής των ελατηρίων σε γνώμονες* (η κατά τον Allison «incorporation thesis»), καθιστά δύσκολη την κατανόηση της κινητοποίησης των ηθικών πράξεων διαμέσου οποιουδήποτε θυμικού ή ψυχολογικού παράγοντα. Όπως τονίζει ο Paton, μπαίνουμε συχνά στον πειρασμό να απορρίψουμε οποιαδήποτε απόδοση κινητοποιητικού ρόλου στο συναίσθημα του σεβασμού.[441]

Οι παραπάνω ισχυρισμοί κάνουν εύλογη την υπόθεση πως για τον Kant η ηθική κινητοποίηση έχει αποκλειστικά μία *γνωσιακή*, *διανοητική* ή *νοησιαρχική* [442] διάσταση: η συνείδηση του καθορισμού της βούλησής μας από τον ηθικό νόμο και η παράσταση της απόλυτης αξίας του ηθικού νόμου είναι τα πραγματικά και μοναδικά *ενεργητικά* ελατήρια των ηθικών πράξεων. Η συγκεκριμένη ερμηνευτική προσέγγιση θεωρεί ουσιαστικά πως η *πρακτική* διάσταση του καθαρού Λόγου ενέχει εγγενώς τη συγκρότηση της *κινητοποιητικής* του διάστασης. Αυτό σημαίνει πως η ίδια η *έννοια*

---

[441]H. J. Paton, *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, Νέα Υόρκη: Harper 1947, σ. 67.

[442] Ο χαρακτηρισμός της συγκεκριμένης ερμηνευτικής προσέγγισης ως «νοησιαρχικής» αποδίδει καλύτερα το νόημά της, καθότι παραπέμπει στην αρχική μορφή του φιλοσοφικού στοχασμού αναφορικά με την προβληματική της σχέσης που υφίσταται ανάμεσα στην *ηθική γνώση* και την *πράξη*. Σύμφωνα με τον Σάντα, εκείνο που αποκαλείται *νοησιαρχία* («intellectualism») είναι η τάση του (πλατωνικού) Σωκράτη να προσδώσει ιδιαίτερο βάρος στην ανθρώπινη διάνοια, παραμερίζοντας ολοκληρωτικά την ανθρώπινη βούληση. Το «σωκρατικό παράδοξο» θεωρήθηκε πως εξαφανίζει την παράμετρο των συνθηκών της επιλογής κατά την διαμόρφωση της σχέσης ανάμεσα στην κατοχή της ηθικής γνώσης και στην εκτέλεση της πράξης. Παρομοίως, λοιπόν, μία ερμηνεία της καντιανής θεωρίας για την ηθική κινητοποίηση που θέλει να εξαφανίσει την κινητοποιητική επιρροή οποιουδήποτε θυμικού ή βουλητικού παράγοντα και να συνδέσει με λογική αναγκαιότητα τους γνωστικούς παράγοντες της πράξης με την εκτέλεσή της, πρέπει να αποκληθεί «νοησιαρχική». Βλ. Γ. Ξ. Σάντας, *Σωκράτης, φιλοσοφία στους πρώιμους διαλόγους του Πλάτωνα*, μτφρ. Δ. Βούβαλη, Αθήνα: Ελληνικά γράμματα 1997, σ. 359. Σχετικά με το ζήτημα του προβλήματος της σωκρατικής νοησιαρχίας στο πεδίο της πράξης βλ. επίσης: Ε. Παπανούτσος, *Ηθική*, τόμ. Α, Αθήνα / Ιωάννινα: Δωδώνη 1956, σ. 35-60, W.K. C. Guthrie, *Σωκράτης*, Αθήνα: ΜΙΕΤ 1990, σ. 179-187.

του ηθικού νόμου, και η αποδοχή της αντικειμενικής ή καθολικής της εγκυρότητας, κατά λογική αναγκαιότητα συνεπάγεται την κινητοποιητική της επενέργεια επί των αισθητηριακών ελατηρίων του δρώντος. Υφίσταται δηλ. άμεση, εγγενής ή «εσωτερική» συσχέτιση ανάμεσα στις *αρχές* της πράξης και στους *γνώμονες*, βάσει των οποίων ο δρων όντως πράττει.

Η συγκεκριμένη ερμηνεία υποστηρίζει ουσιαστικά πως για τον Kant η απάντηση στο ερώτημα «ποιος είναι ο λόγος για τον οποίο θεωρώ μία πράξη ως ηθικώς ορθή και δεσμευτική;» ενέχει την απάντηση στο ερώτημα «ποιος είναι ο λόγος να πράξω βάσει αυτού που *κατανοώ* ως ηθικώς ορθό;». Ο ενδιάμεσος όρος που οδηγεί από το πρώτο ερώτημα στην απάντηση του δεύτερου είναι ότι η ηθική γνώση πράγματι καταστέλλει την κινητοποιητική επιρροή των αισθητηριακών ελατηρίων στο επίπεδο της προαίρεσης. Θα δούμε πως μία τέτοιου τύπου ερμηνευτική προσέγγιση στα κείμενα του Kant ουσιαστικά υπεκφεύγει του πραγματικού ερωτήματος. Το πραγματικό ερώτημα που θέτει η προβληματική της ηθικής κινητοποίησης στον Kant είναι *γιατί* ή *με ποιον τρόπο* η ηθική γνώση μπορεί και περιορίζει την επιρροή των κλίσεων; Ήδη από την αφετηρία της έρευνάς μας (1.1) τονίσαμε πως το πραγματικό ερώτημα σχετικά με το φιλοσοφικό πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης διατυπώνεται ως εξής: με ποιον τρόπο η *ηθική γνώση* συνδέεται με την *κινητοποίηση* του δρώντος; Αυτό ακριβώς το πρόβλημα θέλει να εξετάσει ο Kant και αυτό είναι επίσης το γνήσιο νόημα της πρότασής του ότι η εξέταση εκείνη η οποία σχετίζεται με τον κινητοποιητικό λόγο της ηθικότητας, δεν μπορεί παρά να αποτελεί μία εξέταση για την επενέργεια του ηθικού νόμου, ως ελατηρίου, στο ανθρώπινο «πνεύμα» («Gemüt»)[443] (*ΚΠΛ*, 5: 72, μτφρ. σ. 110). Μία ερμηνεία, επομένως, που δεν εντάσσει

[443] Υπάρχει μία εύλογη απορία για το τι ακριβώς εννοεί εδώ ο Kant με τη χρησιμοποίηση του όρου «Gemüt». Με βάση την ανάλυση που ακολουθεί, θα περίμενε κανείς να γίνει αναφορά στην επενέργεια του ηθικού ελατηρίου στην «αισθητικότητα» ή στο «συναίσθημα της ηδονής και της λύπης» παρά στο *πνεύμα*. Θα περίμενε δηλ. κανείς, η εξέταση του ηθικού νόμου, ως ελατηρίου, να κατευθύνεται προς την ανάδειξη της κινητοποιητικής του επενέργειας επί του *συναισθήματος*, καθότι σε αυτό θεμελιώνεται η έγερση των αισθητηριακών ελατηρίων και, επομένως, η επενέργειά τους στο επιθυμητικό. Η απορία οξύνεται από τη στιγμή που με τον όρο «Gemüt» περιγράφεται στην *Κριτική του καθαρού Λόγου* το πεδίο του συνειδητού ψυχικού βίου από το οποίο προκύπτουν οι δύο κύριες συνιστώσες της ανθρώπινης γνώσης, δηλ. οι *εποπτείες* και οι *έννοιες* (*ΚΚΛ*, A 50-51 / B 74-75). Στο συγκεκριμένο απόσπασμα ο όρος «Gemüt» συνδέεται περισσότερο με τη δυνατότητα της εμπειρικής ή a priori παράστασης και εννοιολογικής πρόσληψης των αντικειμένων. Με ποιον τρόπο σχετίζεται, επομένως, ο όρος «Gemüt» με την κινητοποιητική επενέργεια του ηθικού νόμου; Μία απάντηση που μπορούμε να δώσουμε εδράζεται στο γεγονός ότι ο Kant αποδίδει συχνά στη συγκεκριμένη έννοια μία πολύ ευρύτερη σημασία. Ισχυρίζεται ότι στο ανθρώπινο πνεύμα δεν ανήκουν μόνο οι γνωστικές ικανότητες, αλλά και «η αίσθηση, η συνείδηση, η φαντασία, η μνήμη, το χιούμορ, η ικανότητα της διάκρισης, η ηδονή, η επιθυμία κτλ.» (*ΚΚΛ*, A 649 / B 677). Βλέπουμε, λοιπόν, ότι ο Kant εντάσσει στην έννοια «Gemüt» το σύνολο των συνειδητών πνευματικών ικανοτήτων του ανθρώπου. Αυτό αποδεικνύεται και από τον πίνακα που παρέχει στο τέλος της εισαγωγής στην *Κριτική της κριτικής*

το ηθικό συναίσθημα στο εξηγητικό πλαίσιο, δεν κάνει τίποτε άλλο, παρά να *διαπιστώνει* αυτό που πρέπει να εξηγηθεί. Η αναχαίτιση της επιρροής των κλίσεων, σαν συνέπεια της αποδοχής μίας αντικειμενικώς έγκυρης ηθικής αλήθειας, δεν είναι η εξήγηση του προβλήματος ή το ενδιάμεσο βήμα προς την επίλυσή του, αλλά η διαπίστωση του φαινομένου που επιβάλλεται να εξηγηθεί.

Όπως είδαμε και πιο πάνω άλλωστε, ο Kant κατανοεί με δύο διαφορετικούς τρόπους την «υποχώρηση των κλίσεων». Η πρώτη προκύπτει από τη *σύγκριση* των κλίσεων με τον ηθικό νόμο και εκφράζει μία απαξίωση της κανονιστικής ισχύος των πρώτων που τοποθετείται στο γνωσιακό επίπεδο της «αυτοσυνειδησίας» (*ΚΠΛ*, 5: 74, μτφρ. 113). Εδώ έχουμε να κάνουμε με τη «γνωσιακή» διάσταση του σεβασμού η οποία εγείρεται με τη συνείδηση της *νομοθετικής* δραστηριότητας του καθαρού πρακτικού Λόγου. Η «υποχώρηση της επιρροής των κλίσεων», όμως, εκλαμβάνεται και *εν τη πράξει*, δηλ. στο επίπεδο της επιλογής του ηθικού γνώμονα, αντί των κλίσεων, στο επίπεδο της προαίρεσης (*ΚΠΛ*, 5: 76, μτφρ. 115). Εδώ εμπλέκεται άμεσα από τον Kant η κινητοποιητική λειτουργία του ηθικού συναισθήματος του σεβασμού, προκειμένου «να κάνουμε [ενν. τον ηθικό νόμο] εντός μας γνώμονα».

Το γεγονός, λοιπόν, πως τα αισθητηριακά ελατήρια υποχωρούν μπροστά στην παράσταση μίας απόλυτα δεσμευτικής ηθικής κρίσης, δεν καταφέρνει να μας πει τίποτα *για τον τρόπο* δια του οποίου συμβαίνει αυτό[444]. Από τη στιγμή μάλιστα που το

Δύναμης, όπου στις «συνολικές ικανότητες του πνεύματος» συγκαταλέγει τις *γνωστικές ικανότητες*, το *συναίσθημα της ηδονής και της λύπης* και το *επιθυμητικό* (*ΚΚΔ*, 5: 198, μτφρ. σ. 106). Η αναφορά αυτή στην ανάγκη εξέτασης της κινητοποιητικής επενέργειας του ηθικού νόμου στο «πνεύμα» συνήθως αγνοείται από τους σχολιαστές, όμως, εκφράζει κάτι πολύ σημαντικό. Φανερώνει ότι η έρευνα της κινητοποίησης δια του ηθικού νόμου απαιτεί την εξέταση της αμφίδρομης σχέσης ανάμεσα στις γνωστικές ικανότητες που επιδρούν στην πράξη και στο πεδίο του συναισθήματος. Δεν μπορούμε, επομένως, να εφησυχάσουμε από την οποιαδήποτε νοησιαρχική προσέγγιση της καντιανής θεωρίας για την ηθική κινητοποίηση, καθόσον εκλαμβάνει την κινητοποιητική επενέργεια του καθαρού Λόγου ως ενυπάρχουσα εγγενώς στην πρακτική του διάσταση. Από την αφετηρία της ανάλυσής του ο Kant μας καλεί να επικεντρωθούμε στην επενέργεια της κανονιστικής διάστασης της πράξης στο πεδίο των συναισθημάτων, διότι αυτή η επενέργεια αποτελεί το ίδιο το φαινόμενο της ηθικής κινητοποίησης.

[444] Παρότι έχουμε ήδη κάνει λόγο σε προηγούμενα κεφάλαια (1.7. και 2.6.) για τη σημασία που αποδίδει ο Kant στην έρευνα του προβλήματος της ηθικής κινητοποίησης, πρέπει και πάλι να διασαφηνίσουμε πως η έρευνά του επικεντρώνεται στη συσχέτιση του γνωσιακού με τον θυμικό ή ψυχολογικό παράγοντα, με αφετηρία το γεγονός πως για τον άνθρωπο, ως έλλογο και αισθητηριακό συνάμα ον, αυτοί οι δύο παράγοντες διαμορφώνουν από κοινού την εκτέλεση οποιασδήποτε πράξης. Αναφερόμενοι, επομένως, στην αναζήτηση του τρόπου δια του οποίου ο γνωσιακός παράγοντας επενεργεί κινητοποιητικά στον ψυχολογικό, δεν επιζητούμε μία μεταφυσική εξήγηση ή απόδειξη της ελευθερίας της βούλησης, αλλά μία διασάφηση της αλληλεπίδρασης τους στο πεδίο της ηθικότητας. Ο Guyer προσφέρει ένα παρόμοιο επιχείρημα για τη σημασία που αποδίδει ο Kant στο φαινόμενο της ηθικής κινητοποίησης, ισχυριζόμενος ότι η κατάδειξη του τρόπου *πραγμάτωσης* της πράξης ενισχύει το άτομο εκείνο που έχει ως κίνητρό του την ηθικότητα, και θέλει να πράξει ηθικά, ανεξάρτητα από οποιαδήποτε επιθυμία απόκτησης ευδαιμονίας. Το επιχείρημα του Guyer είναι κατά βάση σωστό, αλλά αποτυγχάνει να εμβαθύνει περισσότερο στη σπουδαιότητα της εξέτασης του ηθικού ελατηρίου. Μέσω αυτής της διερεύνησης στοχεύει ο Kant στο να αναδείξει την επίδραση της συνείδησης του ηθικού

ηθικό συναίσθημα δεν εκλαμβάνεται με τη σημασία ενός ενεργητικού κινητοποιητικού παράγοντα, αλλά ως μία δευτερογενής συνέπεια της κινητοποιητικής ισχύος της ηθικής γνώσης, τότε υιοθετούμε απλά μία ερμηνευτική προσέγγιση, η οποία δεν προσφέρει κανένα σαφές αντεπιχείρημα απέναντι στις ενστάσεις του χιουμιανού σκεπτικισμού για την κινητοποιητική ισχύ του καθαρού πρακτικού Λόγου. Κατά κάποιο τρόπο επαναδιατυπώνουμε μία προσέγγιση στο πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης παρόμοια με αυτή του Leibniz, ενισχύοντας την με κάποιες φαινομενολογικές διαπιστώσεις σχετικές με την καταστολή των αισθητηριακών μας κλίσεων. Διαπιστώνουμε απλώς κάτι σχετικό με τη *γνωσιακή* και *ψυχολογική* μας κατάσταση, δίχως να παρέχουμε αποδείξεις για τη συσχέτιση της ηθικής γνώσης με την κινητοποίηση του δρώντος. Στη διατύπωση του ερωτήματος «πως είναι δυνατή η κινητοποίηση διαμέσου της αποδοχής μίας ηθικής *αλήθειας*;» απαντάμε υποδεικνύοντας κάτι σχετικά με την εμπειρικώς προσδιορισμένη ψυχολογική μας κατάσταση, και όχι υποδεικνύοντας με σαφήνεια ένα *κινητοποιητικό γνώρισμα* της συγκεκριμένης γνωσιακής μας κατάστασης. Η απάντηση του φυσιοκράτη σχετικά με την υποχώρηση κάποιων αισθητηριακών μας κλίσεων μπορεί να απαντηθεί διαμέσου της αντίρροπης επενέργειας κάποιων άλλων ηπιότερων επιθυμιών ή παθών, έτσι ώστε, μία τέτοια εξέλιξη διόλου δεν πρόκειται να καταρρίψει την πεποίθησή του για την κινητοποιητική αδράνεια των καθαρά έλλογων ηθικών κρίσεων.

Θέτοντας, επομένως, τον κινητοποιητικό ρόλο του ηθικού συναισθήματος του σεβασμού εκτός του πλαισίου εξήγησης της σύνδεσης του γνωσιακού με τον ψυχολογικό παράγοντα, επιστρέφουμε στην πρωταρχική αμηχανία του Kant στις *Παραδόσεις Collins*. Εκεί ο Kant εξέλαβε το φαινόμενο της κινητοποίησης του δρώντος διαμέσου της ηθικής γνώσης ως ανεπίδεκτο οποιασδήποτε λύσης. Και αυτό γιατί θεώρησε ότι δεν μπορούσε να εξιχνιαστεί καμία σύνδεση του γνωσιακού με τον ψυχολογικό παράγοντα, εφόσον αυτά τα δύο διακριθούν μεταξύ τους. Θεώρησε δηλ.

καθορισμού της βούλησής μας στην αισθητικότητά μας. Επειδή ακριβώς πιστεύει ότι διαμέσου της αναγνώρισης της δέσμευσής μας στις απαιτήσεις του ηθικού νόμου αποδεικνύεται η ελευθερία της βούλησης, η κινητοποιητική ισχύς του νόμου ενισχύει αυτή την απόδειξη, επειδή ακριβώς εκφράζει την ανάδυση μίας ανατρεπτικής- για τα συναισθήματά μας- αυτογνωσίας και συνείδησης της ελευθερίας μας (βλ. πιο κάτω στο 3.7.5.3). Ουσιαστικά, η θεωρία της ηθικής κινητοποίησης έχει για τον Kant τον κομβικό ρόλο της επιβεβαίωσης ή της ενίσχυσης του επιχειρήματός του για την ελευθερία της βούλησης, η οποία εκκινεί από την επίγνωσή μας για την κανονιστική ισχύ του ηθικού νόμου. Η λειτουργία και η κινητοποιητική ισχύς του ηθικού νόμου ως ελατηρίου αποτελεί φυσική συνέχεια της θέσης του Kant πως ο ηθικός νόμος αποτελεί τον νόμο μίας ελεύθερης βούλησης, η οποία δεν καθορίζεται από φυσικές καθοριστικές αιτίες. Βλ. P. Guyer, *Καντ*, μτφρ. Γ. Μαραγκός, Αθήνα: Gutenberg 2013, σ. 401. Για το ίδιο θέμα βλ. L. W. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Σικάγο: Chicago University Press 1960, σ. 210-211.

πως αν διαχωρίσουμε την κινητοποιητική επενέργεια του *ηθικού νόμου* από την αντίστοιχη του *ηθικού συναισθήματος*, τότε δεν θα μπορέσουμε ποτέ να εξηγήσουμε την συσχέτιση της ηθικής γνώσης με την κινητοποίηση του δρώντος (*ΠΑΡΑΔΟΣΕΙΣ COLLINS*, 27: 1429, μτφρ. σ. 71-72). Οι νοησιαρχικές ερμηνείες μας επαναφέρουν σε αυτή την αρχική αμηχανία, από τη στιγμή που αποσυνδέουν ουσιαστικά την κινητοποιητική επενέργεια του ηθικού νόμου από την κινητοποιητική επενέργεια του ηθικού συναισθήματος του σεβασμού.

Ο χαρακτηρισμός της καντιανής θεωρίας για την ηθική κινητοποίηση ως *ιντερναλιστικής*, επειδή αφενός εκλαμβάνει την κινητοποιητική επενέργεια οποιουδήποτε άλλου παράγοντα, πέραν του ηθικού νόμου, σαν κάτι που αναιρεί την ηθική αξία της πράξης, και αφετέρου επειδή ταυτίζει τους κινητοποιητικούς λόγους του επιθυμητικού με τον αντικειμενικό ηθικό νόμο (*ΚΠΛ*, 5: 72, μτφρ. σ. 109), επίσης δεν επαρκεί για την στήριξη της νοησιαρχικής ερμηνείας. Και αυτό γιατί ο Kant θέλει να αποδώσει στο ηθικό συναίσθημα (του σεβασμού) τη σημασία πως αποτελεί *δημιούργημα* του ίδιου του ηθικού νόμου. Εξαρχής, άλλωστε, έχει τονίσει πως το *συναίσθημα* του σεβασμού προκαλείται από τον ηθικό νόμο («Allein wenn Achtung gleich ein Gefühl ist, so ist es doch kein durch Einfluß *empfangenes*, sondern durch ein Vernunftbegriff *selbstgewirktes* Gefühl») (*ΘΜΗ*, 4: 401 19-21, μτφρ. σ. 36, υποσημ.). Επομένως, το ηθικό ελατήριο δεν μπορεί να ερμηνευτεί ως ένα δευτερογενές αποτέλεσμα του περιορισμού των κλίσεων, δηλ. ως ένα παράγωγο της – ανεξάρτητης από το ίδιο- κινητοποιητικής επενέργειας του ηθικού νόμου. Η σκέψη του Kant ότι ο κινητοποιητικός λόγος της ηθικής πράξης αποτελεί *δημιούργημα* του ηθικού νόμου δεν συνεπάγεται τη σκέψη πως πρέπει να αποτελεί απόρροια της κινητοποιητικής του επενέργειας επί των κλίσεων. Αντιθέτως, η εν λόγω σκέψη φανερώνει πως η κινητοποιητική επενέργεια του ηθικού νόμου είναι *εγγενώς συναρτημένη* με την πρόκληση του συναισθήματος του σεβασμού. Η παρατήρηση αυτή είναι πολύ σημαντική και η δυναμική της θα φανερωθεί στο κρίσιμο εκείνο σημείο που ο Kant περιγράφει το ηθικό συναίσθημα, το οποίο κατέχει το ρόλο του ηθικού ελατηρίου, σαν ένα «πρακτικώς δημιουργημένο συναίσθημα» (*ΚΠΛ*, 5: 75, μτφρ. σ. 114).

Το γεγονός πως ο ιντερναλιστικός χαρακτήρας της καντιανής προσέγγισης στο φαινόμενο της ηθικής κινητοποίησης μεταφράζεται με τέτοιο τρόπο από τους σχολιαστές, προκειμένου να αναδείξουν τη «νοησιαρχική ερμηνεία» ως πιο πιστή στις προθέσεις του Kant, οφείλεται, εν πολλοίς, σε δύο λόγους: (1) Στην παραμέληση

της πρόθεσης του Kant να αποποιηθεί τόσο την χιουμιανή θεωρία για τη συγκρότηση της κινητοποίησης όσο και την αντίστοιχη θεώρηση της ορθολογικής σχολής που έχει μία σαφέστατη νοησιαρχική χροιά. (2) Στην αδυναμία συνειδητοποίησης του γεγονότος πως η αντίθεση του Kant απέναντι και στις δύο αυτές σχολές μπορεί να ικανοποιηθεί ή επιτευχθεί μονάχα υπό την προϋπόθεση της κατάδειξης ότι *το ηθικό συναίσθημα αποτελεί παράγωγο του ηθικού νόμου, και όχι της κινητοποιητικής επενέργειας του νόμου επί των αισθητηριακών ελατηρίων*. Για να επιτευχθεί κάτι τέτοιο, ο Kant επιβάλλεται προηγουμένως να καταρρίψει την φυσιοκρατική διάκριση των δεοντολογικών κρίσεων από τους θυμικούς παράγοντες της πράξης (επιθυμίες) σχετικά με την κινητοποιητική τους ισχύ. Έτσι, αν καταφέρει να δείξει πως η κινητοποιητική επενέργεια του ηθικού νόμου επί των κλίσεων συναρτάται με το ηθικό συναίσθημα που ο ίδιος ο νόμος συνεπάγεται, τότε η συγκεκριμένη φυσιοκρατική διάκριση χάνει την αποφασιστική της σημασία για την κατάρριψη κάθε είδους ορθολογικού κινητοποιητικού ιντερναλισμού.

Η «νοησιαρχική ερμηνεία», ισχυριζόμενη ότι το συναίσθημα του *σεβασμού* αποτελεί παράγωγο της κινητοποιητικής επενέργειας της συνείδησης του ηθικού νόμου, αποτυγχάνει να αναιρέσει την φυσιοκρατική διάκριση, καθότι εκλαμβάνει την κινητοποιητική επενέργεια των δεοντολογικών κρίσεων ως εγγενώς συναρτημένη από τους όρους που θεωρούνται ότι καθιστούν εφικτή την ηθική πράξη, δηλ. από την αποδοχή ηθικών γνωμόνων εκ μέρους ενός δρώντα που τελεί υπό τη *συνθήκη της ορθολογικότητας*. Για να αναιρεθεί όμως η φυσιοκρατική διάκριση απαιτείται η κινητοποίηση δια του ηθικού νόμου να συνδεθεί με το *ηθικό συναίσθημα*, και όχι ακόμη με τους όρους συγκρότησης της ηθικής πράξης. Προς επίρρωσιν αυτού, μπορούμε ακόμη να αναφέρουμε πως τόσο από τον ορισμό του «ηθικού συναισθήματος» (*ΜΗ*, 6: 399, μτφρ. σ. 251) όσο και από τη διάκριση της «νομιμότητας» από την «ηθικότητα» των πράξεων (*ΚΠΛ*, 5: 71-72, μτφρ. σ. 109) προκύπτει το συμπέρασμα πως και το ηθικό συναίσθημα αποτελεί απαραίτητο όρο για τη συγκρότηση της ηθικής πράξης.

Ένας από τους κύριους λόγους αυτής της παρανόησης οφείλεται στο γεγονός πως η «συνείδηση του ηθικού νόμου» εκλαμβάνεται από τους σχολιαστές σαν να εξισώνεται με την «παράσταση του ηθικού νόμου», αποτελώντας έτσι έναν τύπο γνώσης, η κατανόηση της οποίας δύναται να συγκροτεί τους γνώμονες της προαίρεσης. Στην πραγματικότητα η ηθική γνώση στον Kant δεν μπορεί να διακριθεί από μία ανατρεπτική συνείδηση της ελευθερίας, καθώς όπως περιγράψαμε (3.6.3)

συναρτάται από την ριζική ρήξη ανάμεσα στην ηθικότητα και τον εγωισμό. Η «συνείδηση του ηθικού νόμου» είναι πριν και πάνω απ' όλα συνώνυμη με την συνείδηση των έλλογων δρώντων για την υπεροχή της *έλλογης* φύσης τους και των σκοπών της έναντι της *αισθητής* τους φύσης και των σκοπών της.

Παρότι, λοιπόν, μία τέτοια νοησιαρχικού τύπου ερμηνευτική προσέγγιση φαίνεται εύλογη, και παρότι, όπως είδαμε, σε ορισμένες περιπτώσεις που έχουν να κάνουν με τον ανταγωνισμό ανάμεσα στην ηθικότητα και την ευδαιμονία ο Kant υποστηρίζει τη δυνατότητα η ανατροπή των κινητοποιητικών λόγων του δρώντος να εδράζεται στη συγκρότηση μίας ορθότερης πρακτικής *γνώσης* (*ΘΜΗ*, 4: 405, μτφρ. σ. 41-42), τα πράγματα δεν είναι και τόσο απλά. Και αυτό γιατί, εκτός από ελάχιστες περιπτώσεις, οι οποίες δεν μπορούν να χαρακτηρίσουν την τελική του θέση, ο Kant *δεν υποστηρίζει* ότι μία ορθότερη πρακτική γνώση και η αναγνώριση της απόλυτης εγκυρότητάς της επαρκούν για να μεταστρέψουν τους κινητοποιητικούς λόγους του δρώντος. Αυτό που υποστηρίζει είναι ότι η συνείδηση για τον καθορισμό της βούλησης από τον ηθικό νόμο, δηλ. η αναγνώριση από έναν έλλογο δρώντα της κανονιστικής εγκυρότητας των ηθικών του κρίσεων, επενεργεί αδιαχώριστα στο συναίσθημα της ηδονής και λύπης *κατά τρόπο ανασταλτικό όσο και δημιουργικό*. Καταστέλλει την επιρροή των αισθητηριακών ελατηρίων στη βούληση, *διαμέσου της πρόκλησης* ενός έλλογου ηθικού συναισθήματος. Υποστηρίζει, λοιπόν, ότι η ηθική γνώση *επιδρά* στα αισθητηριακά ελατήρια των δρώντων, άρα δεν μπορεί να καταστεί *ελατήριο* παρά μονάχα διαμέσου της επενέργειάς της στο πεδίο της ψυχολογικής διάστασης της πράξης. Από αυτό προκύπτει ότι η *αιτιολόγηση* της *πρακτικής* διάστασης του καθαρού Λόγου δεν συνεπάγεται με λογική αναγκαιότητα την *αιτιολόγηση* της *κινητοποιητικής* του επενέργειας. Εκείνο που συνεπάγεται την τελευταία είναι η *αιτιολόγηση του τρόπου της επενέργειας της ηθικής συνείδησης* στην εξασθένιση της επιρροής που ασκούν τα αισθητηριακά ελατήρια, διαμέσου της πρόκλησης ενός ηθικού συναισθήματος.

Ο Kant συνδέει άμεσα τη λειτουργία του ηθικού νόμου, ως ελατηρίου, με την άσκηση επίδρασης «επί της αισθητικότητας» και με τη πρόκληση ενός κινητοποιητικού συναισθήματος που *έπεται* και δεν *προηγείται* της κανονιστικής εγκυρότητας του ηθικού νόμου (*ΚΠΛ*, 5: 75, μτφρ. σ. 114). Μόνο έτσι μπορούν, όπως θα δούμε παρακάτω, να εξηγηθούν και τα χωρία εκείνα, όπου ο Kant υποστηρίζει τον φαινομενικά αυτό-αντικρουόμενο ισχυρισμό πως το ηθικό ελατήριο είναι τόσο ο ηθικός νόμος όσο και το συναίσθημα του σεβασμού για τον νόμο (*ΚΠΛ*, 5: 76, μτφρ.

σ. 115˙ 5: 78, μτφρ. σ. 118). Το μεγάλο ερώτημα, επομένως, έγκειται στον κινητοποιητικό ρόλο του ηθικού εκείνου συναισθήματος που *έπεται* της συνείδησης του δρώντος για την εγκυρότητα και τον δεσμευτικό χαρακτήρα του ηθικού νόμου.

Η θεμελιακή αυτή ακολουθία ανάμεσα στην *έννοια* και το *συναίσθημα* που απαιτεί ο Kant στο πεδίο της πρακτικής διάστασης του καθαρού Λόγου, δεν πρέπει να μας παρασύρει. Ο γνωσιακός και εννοιολογικός καθορισμός της βούλησης προηγείται οποιουδήποτε συναισθήματος κατά την ηθική *κρίση* και διάκριση του ηθικώς καλού, (*ΚΠΛ*, 5: 71, μτφρ. σ. 109) αλλά η έννοια κινητοποιεί *δια του έλλογου συναισθήματος*, και όχι αφ' εαυτής. Η θεμελιακή θέση του Kant πως το ηθικό συναίσθημα *έπεται* της γνωσιακής διάστασης της κινητοποίησης αποτελεί επίσης ένα βασικό επιχείρημα της νοησιαρχικής ερμηνευτικής προσέγγισης. Χρησιμοποιείται ως ένα επιχείρημα για την απόδειξη πως το ηθικό συναίσθημα δεν αποτελεί ενεργητικό κινητοποιητικό παράγοντα, (δηλ. δεν είναι αυτό που πραγματικά μας κινητοποιεί), παρά μονάχα ένα δευτερογενές *αποτέλεσμα* της *ηθικής κινητοποίησης*. Στην πραγματικότητα, όμως, η υποστήριξη αυτής της θεμελιακής κανονιστικής προτεραιότητας της έννοιας, έναντι της επιρροής οποιουδήποτε συναισθήματος, για την επιβεβαίωση της νοησιαρχικής προσέγγισης, αγνοεί τη σημασία των δύο βασικών πυλώνων της καντιανής θεωρίας για την ηθική κινητοποίηση. Οι δύο βασικοί πυλώνες είναι οι εξής: (α) το ηθικό συναίσθημα του σεβασμού αποτελεί *δημιούργημα* της ίδιας της συνείδησης του ηθικού νόμου, και όχι δημιούργημα της κινητοποιητικής της επενέργειας από τον περιορισμό των αισθητηριακών ελατηρίων (*ΘΜΗ*, 4: 401, μτφρ. σ. 36, υποσημ.). (β) οι έννοιες *κίνητρο* («Motiv», «Bewegungsursache») και *ελατήριο* («Triebfeder») στην καντιανή σκέψη δεν συμπίπτουν σημασιολογικά, αλλά μεταξύ τους υφίσταται σαφής εννοιολογική διαφοροποίηση. Η συγκεκριμένη εννοιολογική διαφοροποίηση βρίσκεται στον αντίποδα της χιουμιανής θεωρίας για την ηθική κινητοποίηση και σηματοδοτεί τον τρόπο δια του οποίου επιχειρεί ο Kant να αναιρέσει τη αντίληψη των εμπειριστών γύρω από την κινητοποιητική αδράνεια των καθαρά έλλογων ηθικών κρίσεων.

3.7.7.2. *Η σημασία της καντιανής εννοιολογικής διαφοροποίησης ανάμεσα στην έλλογη ψυχική κίνηση και στα ελατήρια*

Υπό αυτό το πρίσμα, η καντιανή αντίληψη περί της ηθικής κινητοποίησης αποσκοπεί στο να αντικρούσει πρωτίστως τα επιχειρήματα των Hobbes και Hume, όχι μόνο αποδείχνοντας την ικανότητα του καθαρού πρακτικού Λόγου να αποτελεί την πηγή κανονιστικών λόγων της πράξης, αλλά αποδείχνοντας και τη δυνατότητα αυτών να συνδεθούν με την κινητοποίηση του δρώντος διαμέσου ενός έλλογου θυμικού παράγοντα (δια της έγερσης ενός ηθικού συναισθήματος). Η προσεκτικότερη ανάγνωση των επιχειρημάτων του Kant για την εξέταση της κινητοποιητικής διάστασης του καθαρού πρακτικού Λόγου φανερώνει πως το αντίπαλο δέος είναι η εμπειριστική διάκριση των καθαρά έλλογων *ηθικών κρίσεων* από τους *βουλητικούς παράγοντες*, αναφορικά με την δυνατότητα κινητοποίησης της πράξης. Γι' αυτό και ο Kant δεν ικανοποιείται από το συμπέρασμα του πρώτου κεφαλαίου της «Αναλυτικής» σχετικά με την δυνατότητα του καθαρού Λόγου να είναι αφ' εαυτού πρακτικός. Απαιτείται μία συνένωση αυτών των δύο θεμελιακών στοιχείων που συγκροτούν την πράξη: του *διανοητικού* (ή γνωσιακού) και του *θυμικού* (ή ψυχολογικού) στοιχείου. Γι' αυτό και η αιτιολόγηση της *πρακτικής* διάστασης του Λόγου (η ικανότητά του να είναι αφ' εαυτού πρακτικός, δηλ. καθοριστικός λόγος της βούλησης) δεν επαρκεί για την αιτιολόγηση της *κινητοποιητικής* του διάστασης. Ο λόγος για τον οποίο ο δρων θεωρεί ότι *οφείλει* να πράξει κάτι *έχει αφ' εαυτού* αντικειμενικώς έγκυρη κανονιστική ισχύ, αλλά *δεν έχει αφ' εαυτού* (ως έννοια ή ως λογική μορφή και μόνο) κινητοποιητική ισχύ, δίχως την κινητοποιητική επενέργεια του ηθικού συναισθήματος που ο ίδιος προκαλεί.

Για να καταρριφθεί η χιουμιανή επιχειρηματολογία, πρέπει να αποδειχθεί ότι και οι αρχές του πρακτικού Λόγου μπορούν να συγκροτήσουν κινητοποιητικούς λόγους της πράξης *που να αντικρούουν τα ελατήρια που εγείρονται μέσω των επιθυμιών*. Η αποδοχή ή η συνείδηση της απόλυτης κανονιστικής ισχύος του ηθικού νόμου εκ μέρους ενός ορθολογικού δρώντος δεν επαρκεί για την αιτιολόγηση της κινητοποιητικής του λειτουργίας, αν η αιτιολόγηση αυτή στοχεύει να αποτελέσει μία σοβαρή απάντηση στον πυρήνα της επιχειρηματολογίας του Hume, ο οποίος γράφει: « (…) *αρχικά* θα προσπαθήσω να καταδείξω ότι ο Λόγος δεν μπορεί ποτέ από μόνος του να αποτελέσει το κίνητρο («motive») για οποιαδήποτε πράξη της βούλησης.

Έπειτα θα δείξω πως δεν μπορεί να αντιπαρατεθεί απέναντι στο πάθος προς την κατεύθυνση της βούλησης»[445]. Οι διατυπώσεις αυτές αποδεικνύουν ότι το ζήτημα της *πρωτογενούς επενέργειας* στα αισθητηριακά ελατήρια προηγείται στην αντίληψη του Hume για την απόδοση κινητοποιητικού ρόλου σε κάποια παράσταση, και έτσι καθιστά ως αφετηρία του την αδυναμία του έγκυρου ή αντικειμενικού χαρακτήρα των καθαρών έλλογων αρχών να έχουν κινητοποιητικό ρόλο. Η χιουμιανή άρνηση απόδοσης οποιουδήποτε κινητοποιητικού ρόλου στις δεοντολογικές κρίσεις γίνεται αποδεκτή ένεκα της αδυναμίας τους να επενεργήσουν με τρόπο ανεξάρτητο από κάθε φυσική επιθυμία. Στο πυρήνα της κριτικής του τοποθετεί τη σκέψη πως ο *γνωσιακός παράγοντας* των πράξεων δεν έχει άμεση - και ανεξάρτητη από *μη γνωσιακούς παράγοντες* - συσχέτιση με την κινητοποίηση της πράξης. Ως εκ τούτου, η καθαρά έλλογη ηθική γνώση δεν συνδέεται με την κινητοποίηση των δρώντων, διότι δεν δύναται να συγκροτήσει κανένα ελατήριο που να επενεργεί στους λόγους της πράξης. Οι λόγοι της πράξης εδράζονται σε σκοπούς που μπορούν να συγκροτηθούν μονάχα στο πεδίο των επιθυμιών.

Έτσι, λοιπόν, στη σκέψη του Hume δεν υφίσταται εννοιολογική διάκριση ανάμεσα στα *κίνητρα* και στα *ελατήρια*, όπως συμβαίνει στον Kant, επειδή ακριβώς η έλλογη ψυχική κίνηση (αυτή που ο Kant αποκαλεί «κίνητρο» ή «αίτιο της κίνησης») δεν έχει γι' αυτόν ανεξάρτητο κινητοποιητικό ρόλο. Οποιαδήποτε επιρροή κι αν έχει μία έλλογη πρακτική αρχή στην ανθρώπινη πράξη, η επιρροή αυτή θεμελιώνεται στην ψυχολογική ανάγκη ικανοποίησης κάποια επιθυμίας. Γι' αυτό στην χιουμιανή έννοια του *κινήτρου* συγχωνεύονται τόσο η σημασία της κανονιστικής όσο και της κινητοποιητικής ισχύος. Οι ηθικές κρίσεις μάς κινητοποιούν κατά αναγκαίο τρόπο, επειδή διαμέσου αυτών δεν εκφράζονται ηθικές πεποιθήσεις ή καθαρά έλλογες ηθικές αλήθειες.[446] Στον Hume, η πρακτική διάσταση των ηθικών κρίσεων είναι άμεσα συνυφασμένη με την κινητοποιητική επιρροή *των επιθυμιών* στη βούληση. Στον Kant, αντιθέτως, η εννοιολογική διάκριση των κανονιστικών από τους κινητοποιητικούς λόγους της πράξης, η εννοιολογική διάκριση των «κινήτρων» («Motive» ή «Bewegungsursache») από τα «ελατήρια» («Triebfeder»), ανάγεται στο ότι η αιτιολόγηση της πρακτικής και η αιτιολόγηση της κινητοποιητικής διάστασης

[445] D. Hume, *Treatise of Human Nature*, 2. 3. 1., Νέα Υόρκη: Prometheus Books 1992, σ. 413.

[446] Η προσέγγιση αυτή αποτελεί θα λέγαμε και τον πυρήνα του χιουμιανού *μη γνωσιακού κινητοποιητικού ιντερναλισμού*. Βλ. T. Stahl, *Einführung in die Metaethik*, Reclam: Stuttgart 2013, σ. 42.

του καθαρού Λόγου είναι ανεξάρτητες μεταξύ τους.[447] Η σύμπτυξη του «κινήτρου» (της παράστασης του ηθικού νόμου) και του «ελατηρίου» (το ηθικό συναίσθημα του σεβασμού) στους λόγους της πράξης απαιτεί την *επενέργεια* των ηθικών αρχών στο πεδίο συγκρότησης των επιθυμιών και των αισθητηριακών ελατηρίων, απαιτεί δηλ. μία εναρμόνιση του «ανώτερου» επιθυμητικού με το συναίσθημα της ηδονής και λύπης.

Ο Kant, επομένως, επιχειρεί να συστήσει μία ορθολογικού τύπου θεωρία της ηθικής κινητοποίησης η οποία να *συναρμόζει* τόσο τον *διανοητικό* ή *γνωσιακό* όσο και τον *θυμικό* ή *ψυχολογικό* παράγοντα. Η δυσκολία που ορθώνει αυτή η καντιανή προσέγγιση για την σωστή ερμηνεία της έγκειται στο ότι ο θυμικός παράγοντας της ηθικής πράξης, δηλ. το συναίσθημα του σεβασμού για τον ηθικό νόμο, *είναι απόρροια* του γνωσιακού παράγοντα, δηλ. της συνείδησης του ηθικού νόμου και της σύγκρισης που αυτός προϋποθέτει ανάμεσα στην αισθητηριακή και την έλλογη φύση του δρώντος. Ισχυρίζεται δηλ. ο Kant ότι η ηθική μας γνώση συνδέεται με την κινητοποιητική λειτουργία ενός ηθικού συναισθήματος, *και όχι με την κινητοποιητική επενέργεια της ίδιας στις φυσικές επιθυμίες*. Αν ισχυριζόταν το δεύτερο, θα είχε χάσει από τον χιουμιανό νατουραλισμό πριν ακόμη δώσει μάχη, διότι η έλλογη κινητοποίηση που θα υπερασπιζόταν δεν θα χρειαζόταν να αιτιολογήσει τη σύνδεση του «ανώτερου» επιθυμητικού με το συναίσθημα της ηδονής και της λύπης. Η αδυναμία αιτιολόγησης, όμως, αυτής της σύνδεσης συνιστά την μείζονα προκείμενη του φυσιοκρατικού επιχειρήματος ενάντια στην κινητοποιητική ισχύ του καθαρού πρακτικού Λόγου. Το παράδοξο είναι ότι η «νοησιαρχική ερμηνεία» της καντιανής θεώρησης, ισχυριζόμενη πως μονάχα η συνείδηση του ηθικού καθορισμού της βούλησης έχει *ενεργητική* κινητοποιητική επιρροή στους γνώμονες της πράξης, και πως αφ' εαυτής δύναται να περιορίζει τις κλίσεις, έτσι ώστε να εγερθεί ο σεβασμός, ουσιαστικά αποδίδει στον Kant μία αδιάφορη στάση αναφορικά με την αντίκρουση του θεμελιακής φυσιοκρατικής αντίληψης για τη σχέση ανάμεσα στην έλλογη

[447] Ο Engstrom επίσης επισημαίνει το γεγονός ότι η ηθική φιλοσοφία των βρετανών στοχαστών της «ηθικής αίσθησης» θεμελιώνεται πάνω στο ζήτημα της κινητοποίησης («the moral-sense philosophers, however, make their case largely on motivational grounds»). Η κριτική τους στους ορθολογιστές σχετικά με την αδυναμία των ηθικών κρίσεων να κινητοποιήσουν τους δρώντες, εξανάγκασε τον Kant να αντιδράσει. Η χιουμιανή κριτική υποχρεώνει τον Kant να παράσχει μία ανανεωμένη θεωρία για τον τρόπο με τον οποίο δύναται ο καθαρός πρακτικός Λόγος, διαμέσου του νόμου που προστάζει με τρόπο κατηγορικό, να κινητοποιήσει επαρκώς τους δρώντες στο επίπεδο της προαίρεσης, εκεί δηλ. που γίνεται αισθητή η επιρροή των αισθητηριακών ενορμήσεων. Βλ. S. Engstrom, «The *Triebfeder* of Pure Practical Reason», στο: A. Reath, J. Timmermann (επιμ.), *Kant' s Critique of Practical Reason. A Critical Guide*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 2010, σ. 91.

βούληση και στο πεδίο των επιθυμιών και των συναισθημάτων. αρκεί και μόνο να διαβάσουμε τον ορισμό του «ηθικού συναισθήματος» από τον Kant για να καταλάβουμε ότι μία τέτοια αδιάφορη στάση δεν μπορεί να ανταποκρίνεται στις πραγματικές του προθέσεις. Το «ηθικό συναίσθημα» ορίζεται ως «δεκτικότητα της ηδονής και της λύπης» αναφορικά με την συνείδηση του δρώντος ως προς τον ηθικό ή μη ηθικό καθορισμό της πράξης του (*ΜΗ*, 6: 399, μτφρ. σ. 251). Μπορούμε λοιπόν να ισχυριστούμε ότι, αν γίνει αποδεκτή η «νοησιαρχική ερμηνεία», ο χιουμιανός σκεπτικισμός δεν έχει να φοβηθεί τίποτα, καθότι το βασικό του επιχείρημα μένει ανέγγιχτο. Η νοησιαρχική ερμηνεία αδυνατεί να καταδείξει με ποιον τρόπο οι δεοντολογικές μας κρίσεις συνδέονται με το πεδίο των συναισθημάτων, έτσι ώστε να μπορούν να ασκήσουν ψυχολογική επιρροή επί των αισθητηριακών ελατηρίων.

Η συγκεκριμένη τροπή της καντιανής αναζήτησης, ότι δηλ. ερευνά την *εγγενή σύνδεση* της ηθικής μας συνείδησης με το έλλογο ψυχολογικό στοιχείο που απορρέει από αυτήν, καθιστά για πολλούς την θεωρία του για την ηθική ψυχολογία και κινητοποίηση κάτι το παράταιρο, καθότι εξαρχής προϋποθέτει την κατάργηση της διάκρισης του Hobbes ανάμεσα σε «πεποιθήσεις» («beliefs») και «επιθυμίες» («desires»).[448] Στον Kant η *έλλογη ψυχική κίνηση* (οι αρχές του πρακτικού Λόγου ως οι «κινητοποιητικές αιτίες» [«Bewegursachen»] των πράξεων) δεν είναι αποκομμένη από το πεδίο της επιθυμίας, αλλά συντελεί ή συνεπάγεται μία έλλογου χαρακτήρα *θυμική* ή *ψυχολογική* επενέργεια πάνω σε αυτό. Δίχως αυτή την επενέργεια η ηθική κινητοποίηση θα ήταν αδύνατη και οι ηθικές κρίσεις θα αποτελούσαν μία ανενεργή γνώση. Κατ' αυτό τον τρόπο η ηθική πράξη απαιτεί για τη συγκρότησή της την αλληλεπίδραση μεταξύ γνωσιακών και ψυχικών ενεργειών. Πέραν, όμως, από μία αλληλεπίδραση ανάμεσα στην αισθητηριακή και την έλλογη φύση του ανθρώπου, την οποία κανείς δεν θα αρνούνταν, ο Kant υποστηρίζει την ικανότητα του καθαρού πρακτικού Λόγου να *προκαλεί* έναν θυμικό κινητοποιητικό παράγοντα. Παραφράζοντας τα λόγια του ίδιου του Kant, θα μπορούσαμε να πούμε, ότι, όπως για την αιτιοκρατία και τον εμπειρισμό η υποστήριξη της ελευθερίας αποτελεί «την πέτρα του σκανδάλου» (*ΚΠΛ*, 5: 7-8, μτφρ. σ. 19), έτσι και η ικανότητα του καθαρού πρακτικού Λόγου να *προκαλεί* ένα ηθικό συναίσθημα, και να κινητοποιεί διαμέσου

[448] T. Hobbes, *Leviathan*, I. 6 και I. 8, (επιμ. έκδοσης) R. Tuck, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 1991, σ. 37-46 και σ. 53-54. (ελλ. έκδ. Τ. Χόμπς, *Λεβιάθαν ή ύλη, μορφή και εξουσία μίας εκκλησιαστικής και λαϊκής κοινότητας*, μτφρ. Γ. Πασχαλίδης, Α. Μεταξόπουλος, Αθήνα: Γνώση 2006, σ. 121-133 και 144).

αυτού, αποτελεί σκάνδαλο για την εμπειρική ψυχολογία και για κάθε φυσιοκρατική ηθική θεώρηση.

Όταν, λοιπόν, ο Kant υποστηρίζει, πως, η επίγνωση του ηθικού νόμου, ως του καθοριστικού λόγου της βούλησης, *ταπεινώνει* στην «αυτοσυνειδησία» μας την αξία που αποδίδουμε στην αισθητηριακή μας φύση (*ΚΠΛ*, 5: 74, μτφρ., σ. 113), εντοπίζει την αφετηρία της ηθικής πράξης στην αναγνώριση εκ μέρους του δρώντος της *κανονιστικής* διάστασης των πρακτικών αρχών του Λόγου. Η αυτοσυνειδησία που προκύπτει από την σύγκριση αυτή αναφέρεται στην απαγόρευση των λόγων που προβάλλει η φιλαυτία να έχουν πρόσβαση στην ανώτατη νομοθεσία[449]. Είδαμε, άλλωστε, ότι όταν ο Kant αναφέρεται στη «συνείδηση του ηθικού καθορισμού της βούλησης», εννοεί το συνειδησιακό ενέργημα που προκύπτει στο πλαίσιο της *καθαρής βούλησης* για μία αντικειμενικά έγκυρη αυτονομοθεσία. Η αναφορά στο συγκεκριμένο συνειδησιακό ενέργημα δεν αποβλέπει στην προβληματική της ηθικής κινητοποίησης στο σύνολό της, αλλά στην εννοιολογική αποσαφήνιση της ηθικής έναντι μίας κίβδηλης ηθικής συνείδησης, η οποία αποδέχεται τον ηθικό νόμο, υπό τον όρο της ικανοποίησης κάποιας κλίσης. Όμως, το πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης στον Kant αναφέρεται στη συγκρότηση του *ηθικού ελατηρίου*, δηλ. στη σύσταση του κινητοποιητικού λόγου της πράξης εκείνης που έχει ως *κίνητρό* της τη συγκεκριμένη αυτοσυνειδησία.[450]

Πάνω σε αυτό, η ορολογία που χρησιμοποιεί ο Kant μπορεί να προκαλέσει σύγχυση στον βιαστικό αναγνώστη. Άλλοτε υποστηρίζει πως μόνο ο *ηθικός νόμος* αποτελεί το ελατήριο της ηθικής πράξης (*ΚΠΛ*, 5: 72, μτφρ. σ. 109˙ *ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 3, μτφρ., σ. 17), και άλλοτε πως το μόνο ηθικό ελατήριο είναι το *ηθικό συναίσθημα του σεβασμού* για τον νόμο (*ΚΠΛ*, 5: 76, μτφρ. σ. 115˙ 5: 78, μτφρ. σ. 118). Είναι,

---

[449] Αυτό γίνεται φανερό και στο μικρό κείμενο του Kant *Απάνω στο κοινό απόφθεγμα: τούτο είναι ορθό στη θεωρία, αλλά για την πράξη δεν ισχύει*. Επισημαίνει εκεί ο Kant, πως, «η αξία της πράξης θεμελιώνεται εντελώς στη συμμετρία της με την υποκείμενη θεωρία» και συμπληρώνει ότι η ηθική αυτή αξία χάνεται εντελώς «όταν οι εμπειρικοί και ως εκ τούτου τυχαίοι όροι της εκτέλεσης του νόμου γίνονται όροι του ίδιου του νόμου […]» (*ΔΟΚΙΜΙΑ*, 8: 277, μτφρ. σ. 114). Ισχυρίζεται, λοιπόν, εδώ ο Kant ότι η ηθική αξία της πράξης κινδυνεύει να αναιρεθεί, καθόσον κάποιοι *εμπειρικοί* κινητοποιητικοί λόγοι καθίστανται κανονιστικοί παράγοντες, δηλ. οι προϋποθέσεις για την αποδοχή και την τήρηση του ίδιου του νόμου. Επομένως, ο κίνδυνος ακύρωσης του ηθικού χαρακτήρα της πράξης αναφέρεται στην κανονιστική αποδοχή των αρχών της φιλαυτίας, οι οποίες εδράζονται στην αισθητηριακή μας φύση. Δεν αναφέρεται στην αποδοχή του συναισθήματος του σεβασμού, ως του ελατηρίου της ηθικής πράξης, ειδικά από τη στιγμή που ο Kant το εκλαμβάνει σαν δημιούργημα της ίδια της έννοια του ηθικού νόμου (*ΘΜΗ*, 4: 401, μτφρ. σ. 36, υποσημ.).

[450] Αυτό μπορεί να αποτελέσει και ένα τελειωτικό επιχείρημα στη νοησιαρχική ερμηνεία του Henrich, ο οποίος επιλέγει το πιο πάνω απόσπασμα για να υποστηρίξει τη θέση του. Βλ. D. Henrich, «Ethik der Autonomie», στο: *Selbstverhältnisse*, Στουτγάρδη: Reclam: 1982, σ. 37.

μάλιστα, χαρακτηριστική η περίπτωση εκείνη, όπου εντός δύο διαδοχικών παραγράφων αναφέρονται δύο φαινομενικά εντελώς διαφορετικές διατυπώσεις σχετικά με το αν ο σεβασμός αποτελεί ή όχι το ελατήριο της ηθικής πράξης. Αρχικώς, εντοπίζουμε τον ισχυρισμό ότι «ο σεβασμός για τον νόμο δεν είναι το ελατήριο για την ηθικότητα παρά η ίδια η ηθικότητα θεωρούμενη υποκειμενικώς ως ελατήριο» (*ΚΠΛ*, 5: 76, μτφρ. σ. 114). Όμως, στην αμέσως επόμενη παράγραφο του κειμένου υποστηρίζει ο Kant πως το ηθικό συναίσθημα του σεβασμού χρησιμεύει «ως ελατήριο» για να καταστεί ο ηθικός νόμος γνώμονας της πράξης (*ΚΠΛ*, 5: 76, μτφρ. σ. 115). Λίγες παραγράφους αργότερα διατυπώνει με ακόμη πιο ισχυρό τρόπο ότι το συναίσθημα του σεβασμού, όχι μόνο είναι το ελατήριο της ηθικής πράξης, αλλά αποτελεί «το μοναδικό και συγχρόνως το αναμφισβήτητο ηθικό ελατήριο» (*ΚΠΛ*, 5: 78, μτφρ. σ. 118). Στη συνέχεια της ανάλυσής του, επίσης διαβεβαιώνει, πως, πέραν του σεβασμού, «δεν πρέπει να αποδεχτούμε μιάν άλλη υποκειμενική αρχή ως ελατήριο», διότι μόνο ο σεβασμός εξασφαλίζει την ηθική αξία της πράξης (*ΚΠΛ*, 5: 82, μτφρ. σ. 123). Όπως εύκολα καταλαβαίνει κανείς, είναι αδύνατον ο ακριβολόγος Kant να αντιφάσκει τόσο απροκάλυπτα με τον εαυτό του. Παρακάτω θα επιχειρήσουμε να καταδείξουμε για ποιον λόγο οι προαναφερθέντες ισχυρισμοί για τον χαρακτήρα του ηθικού ελατηρίου, όχι μόνο δεν αντικρούουν ή μία την άλλη, αλλά κάθε μία από αυτές στοχεύει να αναδείξει μία διακριτή λειτουργία που λαμβάνει χώρα στο πλαίσιο της κινητοποίησης του δρώντος.

Αρχικά, λοιπόν, ισχυρίζεται ο Kant ότι ο ηθικός νόμος πρέπει να αποτελέσει τόσο τον αντικειμενικό όσο και τον *υποκειμενικό* λόγο των ηθικών πράξεων (*ΚΠΛ*, 5: 72, μτφρ. σ. 109). Ο συγκεκριμένος ισχυρισμός, για πολλούς σχολιαστές, υποτίθεται ότι συνεπάγεται τη θέση πως η αυτοσυνειδησία σχετικά με την ανωτερότητα της κανονιστικής ισχύος του ηθικού νόμου αποτελεί συνάμα τον κινητοποιητικό λόγο της πράξης, δίχως τη μεσολάβηση κανενός θυμικού ή ψυχολογικού παράγοντα. Αργότερα όμως, όταν ο Kant αναφέρεται πάλι στον ρόλο του ηθικού νόμου ως του «υποκειμενικώς επαρκούς καθοριστικού λόγου της βούλησης», η διατύπωση που χρησιμοποιεί αλλάζει, εντάσσοντας στη λειτουργία του ηθικού ελατηρίου και το συναίσθημα του σεβασμού. Γράφει πως η συνείδησή μας για την ανωτερότητα της *κανονιστικής* ισχύος του ηθικού νόμου έναντι των κλίσεων καθιστά τον ηθικό νόμο και υποκειμενικώς *μία αιτία σεβασμού* (*ΚΠΛ*, 5: 74, μτφρ. σ. 113). Υποστηρίζει ουσιαστικά ότι το ελατήριο της ηθικής πράξης δεν είναι ο ηθικός νόμος, αλλά αυτό

που *προκαλεί* ο ηθικός νόμος μέσα από την επίγνωση της κανονιστικής εγκυρότητάς του. Και αυτό που προκαλεί είναι το συναίσθημα του σεβασμού.

Σε μία από τις πλέον σημαντικές διατυπώσεις για την κατανόηση της καντιανής θεωρίας για την ηθική κινητοποίηση, επισημαίνεται πως το συναίσθημα του σεβασμού, καθώς προκαλείται αποκλειστικά από τον Λόγο, χρησιμεύει ως *ελατήριο* προκειμένου ο ηθικός νόμος να καταστεί *γνώμονας* της πράξης: «Το συναίσθημα τούτο (που το ονομάζουμε ηθικό) προκαλείται συνεπώς αποκλειστικώς από τον Λόγο. Δεν χρησιμεύει για την αποτίμηση των πράξεων ούτε, τάχα, για τη θεμελίωση του ίδιου του αντικειμενικού ηθικού νόμου, αλλά μόνο ως ελατήριο, για να τον κάνουμε εντός μας γνώμονα» (*ΚΠΛ*, 5: 76, μτφρ. σ. 115). Αυτή η διατύπωση είναι καθοριστικής σημασίας και γέρνει την πλάστιγγα εις βάρος των νοησιαρχικών ερμηνειών για την κινητοποιητική ισχύ του ηθικού νόμου. Στο συγκεκριμένο απόσπασμα καθίσταται φανερή η κομβική σημασία της εννοιολογικής διάκρισης ανάμεσα στον ρόλο του ηθικού νόμου ως *κινήτρου*, και στον ρόλο του ως του *ελατηρίου* της πράξης.

Για τη συγκρότηση της κινητοποίησης του δρώντος προς την ηθική πράξη δύο συνθήκες, άμεσα συναρτημένες μεταξύ τους, κρίνονται ως απαραίτητες, έχοντας όμως δύο διακριτούς ρόλους να επιτελέσουν. Αφενός, κρίνεται ως απαραίτητη συνθήκη η *εννοιολογική* διάσταση της πράξης. Ο δρων, όχι μόνο ως έλλογο ον που στοχάζεται πάνω στον ηθικό κανόνα, αλλά ως ον, στον Λόγο του οποίου ανέκαθεν υπάρχει η αρχή της ηθικότητας (*ΚΠΛ*, 5: 105, μτφρ. σ. 155), «κατανοεί»[451] την

[451] Όπως θα δείξουμε και αμέσως παρακάτω (3.7.7.3), με τη σύλληψη και αποδοχή της κανονιστικής εγκυρότητας του ηθικού νόμου, ο Kant δεν εννοεί μία αφηρημένη σύλληψη του θεμελιακού κανόνα της ηθικότητας από τους έλλογους δρώντες, αλλά την ταυτόχρονη συγκρότηση μίας συνείδησης για την εγκυρότητα και την απόλυτη αξία του ηθικού νόμου, η οποία προκύπτει από τη σύγκρουση των κανονιστικών αξιώσεων ανάμεσα στην ηθικότητα και τον εγωισμό. Η συγκρότηση αυτής της συνείδησης είναι που καθιστά δυνατή την κινητοποιητική έγερση και λειτουργία ενός έλλογου ηθικού συναισθήματος. Είναι γνωστό πως για τον Kant η ηθική γνώση δεν αποτελούσε ζήτημα ειδικευμένου στοχασμού, αλλά ζήτημα διασάφησης των αρχών βάσει των οποίων κρίνει ο κοινός νους (*ΘΜΗ*, 4: 404, μτφρ., σ. 39˙ *ΚΠΛ*, 5: 105, μτφρ. σ. 155). Ο Kant δεν συνδέει την κινητοποίηση των δρώντων με την *κατανόηση μίας ηθικής αλήθειας*. Οι υποστηρικτές ενός γνωσιακού κινητοποιητικού ιντερναλισμού που εδράζεται στην «εσωτερική», εγγενή ή λογική συσχέτιση ανάμεσα στην ηθική γνώση και την ηθική κινητοποίηση, θεωρούν πως η αδυναμία κινητοποίησης δεν πρέπει να οδηγήσει στην απόρριψη αυτής της συσχέτισης, αλλά στην αδυναμία των δρώντων να πράττουν *ορθολογικά* ή στην αδυναμία τους να *κατανοήσουν* τις ηθικές αρχές. Με αυτά τα επιχειρήματα, στοχαστές όπως η Korsgaard ή ο Dancy, αποκαλύπτουν πως οι ίδιοι εκλαμβάνουν την υιοθέτηση ενός πρακτικού κανόνα από τους δρώντες ως συνώνυμη της συμμόρφωσής τους σε μία εννοιολογική σύλληψη ή της κατανόησης μίας ηθικής αλήθειας. Ο κινητοποιητικός ιντερναλισμός του Kant, όμως, δεν εδράζεται σε μία τέτοια αντίληψη. Αυτό είναι εμφανές και στη *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών*, όπου υποστηρίζει πως η αντίθεση της πράξης του δρώντος με τη σύλληψή του για τον ηθικό νόμο δεν οφείλεται στην αδυναμία κατανόησής του, αλλά στην συμφεροντολογική του πρόθεση να κάνει μία εξαίρεση για τον εαυτό του κατά την εφαρμογή αυτού του νόμου (*ΘΜΗ*, 4: 424, μτφρ. σ. 69). Θα προσπαθήσουμε να δείξουμε,

καθολική ισχύ και τον δεσμευτικό χαρακτήρα του ηθικού νόμου, τόσο για τη βούλησή του, όσο και για τη βούληση κάθε άλλου έλλογου δρώντος. Για την κινητοποίηση του *διαμέσου αυτής της γνώσης και συνείδησης* απαιτείται ως απαραίτητη συνθήκη, το ηθικό συναίσθημα του σεβασμού για τον ηθικό νόμο, προκειμένου η έννοια αυτή να καταστεί ο λόγος που τον κινητοποιεί στο επίπεδο της έλλογης και αυτενεργού προαίρεσης. Η κινητοποιητική επενέργεια του έλλογου ηθικού συναισθήματος χρησιμεύει επομένως για την διευκόλυνση του ηθικού νόμου να αποτελέσει την υποκειμενική αρχή του δρώντος, δηλ. τον *γνώμονα*, βάσει του οποίου ένας έλλογος δρων όντως πράττει.

Η βασική σκέψη του Kant για τον κινητοποιητικό ρόλο του σεβασμού μοιάζει να είναι, επομένως, η εξής: η κινητοποιητική λειτουργία του συναισθήματος του σεβασμού αποτελεί το απαραίτητο ενδιάμεσο στάδιο ανάμεσα στη συνείδηση της κανονιστικής εγκυρότητας του ηθικού νόμου και στην αποδοχή του ως του *γνώμονα* της πράξης. Αν είναι έτσι, η τόσο επιδραστική ένσταση των Reath και Allison πως η αποδοχή της κινητοποιητικής επιρροής ενός κυριολεκτικού συναισθήματος θα ακύρωνε τον προστακτικό χαρακτήρα και την αντικειμενική ισχύ του ηθικού νόμου, φαίνεται να ξεθωριάζει. Διότι, στην ερμηνευτική προσέγγιση που προτείνουμε, κατά την οποία ο σεβασμός αποτελεί το απαραίτητο ελατήριο για την αποδοχή του ηθικού νόμου στους *γνώμονες* του δρώντος, η επίγνωση της κανονιστικής εγκυρότητας του νόμου αποτελεί την αδιαμφισβήτητη αφετηρία της πράξης. Αφετέρου, η υιοθέτηση του ηθικού νόμου, ως του ελατηρίου της πράξης, στην κύρια πρακτική προκείμενη, υπό τη μορφή ενός γνώμονα, προϋποθέτει την ψυχολογική επιρροή του ηθικού συναισθήματος του σεβασμού το οποίο δρα κατασταλτικά ως προς τα αισθητηριακά ελατήρια. Το γεγονός αυτό δεν επιτρέπει την καταφυγή σε κάποιο είδος ψυχολογισμού, ως απόρροια της αποδοχής της κινητοποιητικής επιρροής ενός συναισθήματος στους κινητοποιητικούς λόγους της πράξης. Διότι αυτή η αποδοχή δεν έχει ακυρώσει την απόλυτη κανονιστική και προστακτική ισχύ του ηθικού νόμου, τουναντίον την προϋποθέτει. Η τελευταία παρατήρηση υποδεικνύει πως ούτε η κομβική θέση του Kant για την *ενσωμάτωση των ελατηρίων στους γνώμονες* του

λοιπόν, ότι ο κινητοποιητικός ιντερναλισμός που πρεσβεύει ο Kant πρέπει να διαχωριστεί από τη νοησιαρχική σύνδεση ανάμεσα στην ηθική γνώση και την κινητοποίηση της προαίρεσης των δρώντων. Θα δείξουμε και παρακάτω ότι ο Kant ουσιαστικά δεν εξαρτά τους κινητοποιητικούς λόγους της προαίρεσης από την κατανόηση μίας ηθικής αλήθειας. Βλ. J. Dancy, *Moral Reasons*, Οξφόρδη: Blackwell 1993, σ. 1-6, C. Korsgaard, «Skepticism about Practical Reason», στο: *Creating the Kingdom of Ends*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 1996, σ. 310- 331, Σ. Βιρβιδάκης, *Η υφή της ηθικής πραγματικότητας*, Αθήνα: Leader Books 1996, σ. 212-213.

δρώντος, ως το «ιδιάζον χαρακτηριστικό» της ελευθερίας του έλλογου πράττειν (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ,* 6: 23-24, μτφρ., σ. 48-50), είναι ικανή να αποτελέσει ανασταλτικό παράγοντα για την αποδοχή του κινητοποιητικού ρόλου του συναισθήματος του σεβασμού. Ο ηθικός νόμος γίνεται εν τέλει αποδεκτός υπό τη μορφή ενός *γνώμονα* ο οποίος έχει κυριαρχήσει τόσο *κανονιστικά* (λόγω της συνείδησης του δρώντος για την απόλυτη νομοθεσία του καθαρού πρακτικού Λόγου) όσο και *ψυχολογικά* (διαμέσου του έλλογου ηθικού συναισθήματος). Η τόσο θεμελιακή για την καντιανή ηθική και για την καντιανή θεώρηση της έλλογης πράξης έννοια της *ελευθερίας της προαίρεσης* δεν ακυρώνεται ούτε κινδυνεύει να αναιρεθεί από την αποδοχή ενός ενεργητικού κινητοποιητικού συναισθήματος, όπως, με κάπως υπερβολικό τρόπο, ισχυρίζεται ο Allison[452].

Εδώ ακριβώς κατανοούμε και την πραγματική σημασία της διατύπωσης του Kant πως το ηθικό ελατήριο είναι «ο ηθικός νόμος», και όχι κάποιο συναίσθημα «οποιουδήποτε είδους» (*ΚΠΛ*, 5: 72, μτφρ. σ. 109). Διότι αυτό που υιοθετείται ως ηθικό ελατήριο *στον γνώμονα* της πράξης είναι φυσικά η ανώτατη πρακτική αρχή, εφόσον όμως έχει υπάρξει η κινητοποίηση δια του ηθικού συναισθήματος του σεβασμού. Ο δρων καθιστά *ελατήριο* της πράξης του την καθολική μορφή του ηθικού νόμου, κινητοποιούμενος από το συναίσθημα του σεβασμού. Επομένως, οι διαφορετικές ή οι φαινομενικά αντικρουόμενες διατυπώσεις του Kant για τον χαρακτήρα του ηθικού ελατηρίου *και* εννοούνται με την κυριολεκτική τους σημασία *και* δεν αντιφάσκουν μεταξύ τους. Το φαινόμενο της ηθικής κινητοποίησης απαιτεί τον συνδυασμό τόσο του γνωσιακού όσο και του θυμικού στοιχείου, πάντοτε σε αμοιβαία συνάρτηση. Οι *ρόλοι* μονάχα είναι διακριτοί. Το ηθικό συναίσθημα του σεβασμού στοχεύει στη συγκρότηση ενός κινητοποιητικού λόγου που δύναται να αποτελέσει το αντίβαρο στην κινητοποιητική επιρροή των αισθητηριακών κινητοποιητικών λόγων. Το πεδίο «δράσης» του είναι το συναίσθημα της ηδονής και της λύπης, το οποίο κατανοείται από τον Kant ως ανεξάρτητη ψυχική ικανότητα από το επιθυμητικό εν γένει, άρα και από το «ανώτερο» επιθυμητικό. Το γεγονός ότι οι επιθυμητική ικανότητα εκλαμβάνεται ως ανεξάρτητη του συναισθήματος της ηδονής και της λύπης υποδεικνύει ότι η ηθική κινητοποίηση απαιτεί δύο παράγοντες με διακριτούς κινητοποιητικούς ρόλους εντός καθεμίας από αυτές. Παράλληλα, παρότι θεωρούνται ανεξάρτητες, αυτό δεν συνεπάγεται ότι δεν αλληλεπιδρούν μεταξύ τους,

[452] Βλ. H. E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 1990, σ. 123.

όπως άλλωστε φανερώνει η πλέον κοινή κινητοποιητική εμπειρία, η οποία διαμορφώνεται από την σχέση του «κατώτερου» επιθυμητικού με το συναίσθημα της ηδονής. Η αποδοχή της αλληλεπίδρασης επιτρέπει στη *συνείδηση* του δεσμευτικού χαρακτήρα του ηθικού νόμου να *δημιουργεί* ή να *προκαλεί* ένα έλλογο συναίσθημα[453], ενώ *η έννοια* του ηθικού νόμου, καθώς γίνεται αποδεκτή ως ο γνώμονας της πράξης στον οποίο υπάγονται όλοι οι άλλοι γνώμονες, αποτελεί το ελατήριο στο επίπεδο της ελεύθερης προαίρεσης του δρώντος.

Ο Kant χρησιμοποιεί θα λέγαμε την εξής ακολουθία των φάσεων ως προς την ηθική κινητοποίηση των δρώντων: [1] Αφετηρία αποτελεί η συγκρότηση της *συνείδησης για τον ηθικό καθορισμό της βούλησης* (εννοείται εδώ η συνείδηση για την ικανότητα της αυτονομοθεσίας του καθαρού πρακτικού Λόγου και για την απόλυτη αξία του ηθικού νόμου έναντι αυτής των κλίσεων). → [2] Το ενδιάμεσο στάδιο είναι η *πρόκληση του ηθικού συναισθήματος του σεβασμού και κινητοποιητική επιρροή του στην επιθυμητική ικανότητα σε βάρος των κλίσεων* (διεργασία άσκησης ψυχολογικής επιρροής στο επίπεδο της ικανότητας για την ηδονή και λύπη)→ [3] το τελικό στάδιο της ηθικής κινητοποίησης είναι ο *εννοιολογικός προσδιορισμός της ηθικής απόφασης και η εκλογή του ηθικού νόμου ως της υποκειμενικής πρακτικής αρχής* (διεργασία που λαμβάνει χώρα στο επίπεδο της προαίρεσης). Έχουμε επομένως τη συγκρότηση των εξής τριών βαθμίδων που οδηγούν στην ηθική πράξη: (1) Συγκρότηση μίας ανατρεπτικής αυτογνωσίας του δρώντος γύρω από τον ανταγωνισμό που λαμβάνει χώρα ανάμεσα στην αισθητή και την έλλογη φύση του. Η συνείδηση του ηθικού καθορισμού, δεν αποτελεί ένα κενό ιδεώδες, ούτε απαιτεί αυστηρό στοχασμό και προσκόλληση των γνωμόνων της προαίρεσης σε μία ηθική αλήθεια, αλλά ταυτίζεται με τη *συνείδηση της ελευθερίας της βούλησης*. Πρόκειται για τη συγκρότηση μίας αυτοσυνειδησίας αναφορικά με την υπεροχή της έλλογης έναντι της αισθητής μας φύσης. (2) Πραγμάτωση αυτού του ανταγωνισμού και της συνείδησης της ελευθερίας στο ψυχολογικό πεδίο. Ο Kant επιχειρεί να συμπεριλάβει την ψυχολογική μας συγκρότηση στη συνείδηση της ελευθερίας μας. Σύγκρουση του «έλλογου» με τα «παθολογικά» συναισθήματα. (3) Κινητοποίηση του δρώντος στο επίπεδο της προαίρεσης. Επιλογή του ηθικού γνώμονα ως του όρου για την επιλογή οποιουδήποτε άλλου πρακτικού κανόνα.

[453] Το πώς λαμβάνει χώρα αυτό θα είναι και η τελική εξέταση της έρευνάς μας για την οριστική επιβεβαίωση της κινητοποιητικής λειτουργίας του συναισθήματος του σεβασμού. Βλ. στο τελικό πέμπτο κεφάλαιο.

3.7.7.3. *Η συσχέτιση της «συνείδησης του ηθικού νόμου» με την ηθική κινητοποίηση.*

Είναι φανερό πως σε όλη αυτή τη διαδικασία ο *γνωσιακός παράγοντας* της πράξης κατέχει τον καταλυτικό ρόλο. Όλα εκκινούν από τον άμεσο καθορισμό της βούλησης από τον ηθικό νόμο και από τη συνείδηση του καθορισμού αυτού: «Ο άμεσος καθορισμός της θέλησης από τον νόμο και η συνείδηση του καθορισμού αυτού λέγονται σεβασμός, έτσι ώστε αυτός να θεωρείται ως *επενέργεια* του νόμου επί του υποκειμένου, και όχι ως *αιτία* του» (*ΘΜΗ*, 4: 401, μτφρ. σ. 36, υποσημ.). Ο Kant θεωρεί σαν εφαλτήριο της ηθικής πράξης την αναγνώριση της απόλυτης κανονιστικής εγκυρότητας του ηθικού νόμου. Αυτή η αναγνώριση ενέχει τη σημασία πως ο ηθικός νόμος αποτελεί τον πρακτικό εκείνο κανόνα, υπό τον όρο της τήρησης του οποίου τίθεται κάθε άλλη υποκειμενική πρακτική αρχή. Ως αφετηρία της ηθικής κινητοποίησης τίθεται η *συνείδηση* αυτής της αναγνώρισης.

Ένα ερώτημα το οποίο προκύπτει συνίσταται στο αν υπάρχει κάποια διαφοροποίηση ανάμεσα στον «άμεσο καθορισμό» της βούλησης από τον ηθικό νόμο και στη «συνείδηση» του καθορισμού αυτού. Η παραπάνω πρόταση υπονοεί ότι αποτελούν διαδικασίες που δεν εξομοιώνονται πλήρως, αλλά είναι τόσο άμεσα συνδεδεμένες, ώστε υφίσταται απρόσκοπτη μετάβαση από το μία στην άλλη. Κάτι τέτοιο μοιάζει άλλωστε εύλογο, αν σκεφτούμε ότι ο πρακτικός συλλογισμός είναι εξ' ορισμού μία συνειδητή διεργασία, και ως εκ τούτου, ένας ηθικός «καθορισμός της βούλησης» δεν μπορεί παρά να συνοδεύεται από τη συνείδηση του δρώντος για την απόλυτη εγκυρότητα του νόμου. Όμως, όταν μιλάει ο Kant για τη *συνείδηση του ηθικού νόμου*, συνδέοντάς την με την ηθική κινητοποίηση (*ΚΠΛ*, 5: 75, μτφρ. σ. 113), εννοεί φυσικά κάτι διαφορετικό από την απλή αναγνώριση της απόλυτης εγκυρότητας του ηθικού νόμου. Εννοεί πως κατά τον πρακτικό συλλογισμό τελείται ένα είδος *γνωσιακής* και κανονιστικής σύγκρουσης του δρώντος ανάμεσα στις ανταγωνιστικές αρχές καθορισμού της πράξης του. Κατ' αυτό τον τρόπο η ηθικότητα αναπόφευκτα συνδέεται με την ανακίνηση της γνωσιακής εκείνης διεργασίας που έχει να κάνει με την *αναγνώριση από την πλευρά* του δρώντος του *ανταγωνισμού* που λαμβάνει χώρα ανάμεσα στην έλλογη και την αισθητή του φύση. «Ο καθορισμός της βούλησης από τον ηθικό νόμο» σηματοδοτεί την *επίγνωση* του δρώντος για τον ανταγωνισμό που υφίσταται ανάμεσα στον ηθικό νόμο και την ευδαιμονία, ανάμεσα

στην ηθικότητα και τον εγωισμό. Ο ανταγωνισμός αυτός δεν αποτελεί κενό θεωρητικό κατασκεύασμα, αλλά την θεμελιακή ανθρωπολογική αφετηρία για τη δημιουργική μετάπλαση των καταβολών στο σύνολό τους, διαμέσου της συγκρότησης μίας πρωταρχικής αξιακής αυτογνωσίας [454]. Η συνείδηση του ηθικού νόμου ως του «καθοριστικού λόγου της βούλησης», δηλ. η συνείδηση για την κανονιστική εγκυρότητα του νόμου και για την απόλυτη νομοθετική λειτουργία του καθαρού Λόγου στο επιθυμητικό, σηματοδοτεί τη συγκρότηση ενός είδους αυτογνωσίας ή *αυτοσυνειδησίας* του δρώντος, για τον ανταγωνισμό ανάμεσα στην ηθικότητα και την ευδαιμονία: «Εκείνο, η παράσταση του οποίου, *ως καθοριστικός λόγος της θελήσεώς μας*, μάς ταπεινώνει στην αυτοσυνειδησία μας, εφ' όσον είναι κάτι θετικό και αποτελεί καθοριστικό λόγο, εγείρει αφ' εαυτού *σεβασμό*» (*ΚΠΛ*, 5: 74, μτφρ. σ. 113). Η έγερση της συγκεκριμένης αυτοσυνειδησίας ενέχει επομένως τον χαρακτήρα της επίγνωσης του δρώντος για την κατάστασή του, ως οντότητας που πράττει, η οποία συνοδεύεται από μία επίγνωση για τους σκοπούς, αλλά και για τις πηγές των πράξεών του. Γι' αυτό ακριβώς και η «συνείδηση του ηθικού νόμου» (*ΚΠΛ*, 5: 75, μτφρ. σ. 113) συνδέεται από τον Kant με την *ηθική κινητοποίηση*. Τη συγκεκριμένη αυτοσυνειδησία *συνδέει* ο Kant άμεσα και με το *συναίσθημα* του σεβασμού (*ΘΜΗ*, 4: 401, μτφρ. σ. 36, υποσημ.). Διαμέσου της «συνείδησης του ηθικού νόμου», επομένως, συνδέεται η ηθική κινητοποίηση με το συναίσθημα του σεβασμού για τον ηθικό νόμο.

Το γεγονός ότι ο γνωσιακός παράγοντας της ηθικής πράξης αποτελεί τον καταλυτικό παράγοντα για την ηθική κινητοποίηση έχει παρασύρει πολλούς σχολιαστές στην άποψη πως αποτελεί και τον *μοναδικό* κινητοποιητικό παράγοντα. Έχουμε, όμως, αρκετούς λόγους να πιστεύουμε ότι στην πραγματικότητα εκείνο που συντελεί *ενεργητικά* στην κινητοποίηση του δρώντος, είναι ο *θυμικός παράγοντας* της ηθικής πράξης, δηλ. το έλλογο ή το «πρακτικώς δημιουργημένο» (*ΚΠΛ*, 5: 75, μτφρ. σ. 114) *συναίσθημα* του σεβασμού, και όχι η ηθική μας γνώση, ή η συνείδηση του καθορισμού της βούλησης από το νόμο, *καθεαυτή*. Και αυτό γιατί, όπως δείξαμε ήδη,

[454] Ο ανταγωνισμός ανάμεσα στην έλλογη και την αισθητή φύση του ανθρώπου αποτελεί θεμελιακή παραδοχή του γερμανικού φιλοσοφικού στοχασμού κατά τον 18ο αι., και κατανοείται ως ο κινητήριος μοχλός για την *δημιουργική* ανάπτυξη όλων των ανθρώπινων καταβολών. Ο Schiller για παράδειγμα γράφει: «Για να αναπτυχθούν οι ποικίλες καταβολές στον άνθρωπο, δεν υπήρχε άλλο μέσο παρά να αντιπαρατεθούν μεταξύ τους. Ο ανταγωνισμός αυτός των δυνάμεων είναι το μεγάλο εργαλείο του πολιτισμού, αλλά και επίσης μόνο το εργαλείο˙ διότι, ενόσω διαρκεί ο ανταγωνισμός, βρίσκεται κανείς ακόμη καθ' οδόν προς τον πολιτισμό». Βλ. Fr. Schiller, *Περί της αισθητικής παιδείας του ανθρώπου σε μία σειρά επιστολών*, μτφρ. Κ. Ανδρουλιδάκης, Αθήνα: Ιδεόγραμμα 2006, σ. 39.

ο γνωσιακός παράγοντας συνδέεται με την ηθική κινητοποίηση, διαμέσου της έγερσης μίας γνωσιακού χαρακτήρα σύγκρουσης στην έλλογη βούληση ανάμεσα στους γνώμονες της φιλαυτίας και της ηθικότητας. Δείξαμε και σε προηγούμενο υποκεφάλαιο (3.6.3) ότι η σύγκρουση αυτή τελείται μεν υπό όρους γνωσιακούς, διαμορφώνεται δηλ. στη συνείδηση του δρώντος ως σύγκρουση ανάμεσα σε διαφορετικές *παραστάσεις αξιών*, όμως, είναι τόσο ριζική που έχει συνέπειες σε επίπεδο ψυχολογικό. Η σύγκρουση ανάμεσα στην αξία της ηθικότητας έναντι της φιλαυτίας, μεταφράζεται σε σύγκρουση *στο επίπεδο των συναισθημάτων*. Μετατρέπεται σε σύγκρουση ανάμεσα στο έλλογο και στα παθολογικά συναισθήματα[455].

Για τους σχολιαστές της καντιανής ηθικής, και ειδικότερα της καντιανής θεωρίας για την ηθική κινητοποίηση, έχει καταστεί ταμπού η αποδοχή και διερεύνηση με καντιανούς όρους κάποιας αντιστοιχίας του εννοιολογικού με το ψυχολογικό επίπεδο. Έχει, πιο συγκεκριμένα, καταστεί ταμπού η αποδοχή οποιασδήποτε ψυχολογικού τύπου επενέργειας στην εννοιολογική συγκρότηση της έλλογης και, υπό καντιανούς όρους, ηθικής πράξης. Ο λόγος γι' αυτό είναι ότι η αποδοχή μίας *ενεργητικής* κινητοποιητικής επενέργειας των συναισθημάτων, και ειδικότερα του ηθικού συναισθήματος, υποτίθεται ότι συγκρούεται με δύο θεμελιακούς πυλώνες της καντιανής ηθικής και θεωρίας της πράξης: (1) Με την απόλυτη προτεραιότητα του καθαρού πρακτικού Λόγου, διαμέσου της διατύπωσης του ανώτατου πρακτικού κανόνα, στη νομοθεσία επί του επιθυμητικού. (2) Με τη καντιανή έννοια της *έλλογης βούλησης* (*ΚΚΛ*, A 802 / B 830˙ *ΘΜΗ*, 4: 412, μτφρ. σ. 52-53˙ *ΚΚΔ*, 5: 172, μτφρ. σ. 76) και της *ελεύθερης προαίρεσης* (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ,* 6: 23-24, μτφρ. σ. 48-50). Τα δύο αυτά θεμελιακά χαρακτηριστικά της καντιανής ηθικής έχουν οδηγήσει πολλούς σχολιαστές στην απολυτοποίηση μίας αντίστροφης παραδοχής από εκείνη που έχει καταστεί ταμπού. Πως, οτιδήποτε λαμβάνει χώρα *στο εμπειρικό ψυχολογικό επίπεδο*

[455] Στο κομβικό αυτό σημείο για την κατανόηση του κινητοποιητικού ρόλου του σεβασμού ο Kant φαίνεται να βρίσκεται κοντά σε μία κρίσιμη παραδοχή του Spinoza σχετικά με την ικανότητα της ηθικής γνώσης (και της ηθικής συνείδησης) να καταστέλλει τις κλίσεις. Ο Spinoza ισχυρίζεται ότι η ηθική γνώση μπορεί να περιορίσει την κινητοποιητική επιρροή των κλίσεων, μόνο καθόσον δύναται η ίδια να θεωρείται ταυτόσημη με κάποια αντίρροπη προς τις κλίσεις συναισθηματική επιρροή. Αναφέρει σχετικά: «Η αληθής γνώση του καλού και του κακού, καθόσον είναι αληθής, δεν μπορεί να καταστείλει καμία συναισθηματική επήρεια, αλλά μονάχα καθόσον θεωρείται ως συναισθηματική επήρεια». Φαίνεται λοιπόν ότι ο Kant δεν είναι μόνος του σε αυτό το εγχείρημα για την ανεύρεση μίας εγγενούς συσχέτισης της ηθικής συνείδησης με το πεδίο των συναισθημάτων. Η διαφορά τους έγκειται στο ότι, ενώ για τον Spinoza η ηθική γνώση απλώς επικουρείται από συναισθηματικές επήρειες που «συμφωνούν με τους κανόνες του ανθρώπινου Λόγου», για τον Kant η ηθική γνώση προκαλεί την έγερση ενός μη εμπειρικού συναισθήματος. Βλ. B. Spinoza*, Ηθική*, μέρος IV, Θεώρημα 14, σ. 364 και μέρος IV, Σχόλιο Θεωρήματος 18, σ. 369, μτφρ. Ε. Βανταράκης, Αθήνα: Εκκρεμές 2009.

ενός έλλογου δρώντος, αυτό θα πρέπει να μεταφράζεται στο επίπεδο της απόφασης και εκτέλεσης της πράξης, ως απόρροια κάποιας διεργασίας εκλογής ανάμεσα σε διαφορετικές *αρχές*[456]. Η συγκεκριμένη θεώρηση των μη ηθικών πράξεων στο πλαίσιο των παραδοχών του Kant φυσικά δεν είναι λανθασμένη, αλλά οδηγεί σε λανθασμένες ερμηνευτικές συνέπειες όταν απολυτοποιείται.

Έχουμε δει πως η έννοια του *ελεύθερου αυτεξούσιου* εδράζεται στη θέση πως ένας έλλογος δρων επηρεάζεται μεν από αισθητηριακά ελατήρια, δεν εξαναγκάζεται όμως από εκείνα (*ΚΚΛ*, A 534 / B 562˙ *ΚΚΛ*, A 802 / B 830). Αυτό συνεπάγεται ότι η έλλογη πράξη δεν είναι απόρροια της σύγκρουσης ενορμήσεων ή εμπειρικών επιθυμιών, ακόμη κι όταν πράγματι ένας έλλογος δρων πράττει βάσει αισθητηριακών ελατηρίων. Τόσο η έλλογη πράξη όσο και η ηθική κινητοποίηση τελείται στο επίπεδο της εκλογής μεταξύ διαφορετικών γνωμόνων, και δεν *εξηγείται* ποτέ αποκλειστικά ως απόρροια ψυχολογικών συγκρούσεων, διακριτών από κάθε εννοιολογική ή γνωσιακή διεργασία. Η κινητοποιητική επιρροή μίας εμπειρικής επιθυμίας στη βούληση των έλλογων δρώντων ποτέ δεν τελείται υπό όρους «ψυχολογικής πίεσης», αλλά αποτυπώνεται με όρους κανονιστικούς, υπό τη μορφή δηλ. μίας εμπειρικής αρχής που επιλέγεται ελεύθερα, και στην οποία αναγνωρίζεται κάποια αξία. Γι' αυτό ακριβώς και η βούληση των έλλογων δρώντων ταυτίζεται με τον *πρακτικό Λόγο*, δηλ. με την ικανότητά τους να πράττουν βάσει αρχών (*ΘΜΗ*, 4: 412, μτφρ. σ. 52-53˙ *ΚΚΔ*, 5: 172, μτφρ. σ. 76).

Όταν, όμως, αυτή η σωστή και σύμφωνη με τους καντιανούς ισχυρισμούς θεώρηση της έλλογης πράξης απολυτοποιείται, καθίσταται *παραπλανητική* για την εξήγηση της ηθικής κινητοποίησης. Ο Kant ευθέως ισχυρίζεται πως ο ηθικός καθορισμός της βούλησης και η συνείδηση αυτού συνεπάγεται μία ψυχολογική και συναισθηματική αντίδραση. Ισχυρίζεται ευθέως πως η κινητοποιητική επενέργεια που οδηγεί στους όρους πραγμάτωσης ή εκτέλεσης της ηθικής πράξης δεν αποτελεί ένα φαινόμενο που εμπλέκει αποκλειστικά και μόνο τον γνωσιακό παράγοντα. Τονίζει, αντιθέτως, τη σημασία που έχει η επενέργεια της εννοιολογικής μας σύλληψης του ηθικού νόμου, και της *συνειδησιακής* κατάστασης που αναδύεται διαμέσου αυτής, στη ψυχολογική μας συγκρότηση. Ας εξετάσουμε, για παράδειγμα. το εξής σημαντικό χωρίο: «Η αρνητική επενέργεια επί του συναισθήματος (της δυσφορίας) είναι, όπως

[456] Πρβλ. A. Reath, «Kant's theory of moral sensibility: Respect for the moral law and the influence of inclination», στο: *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory*, Οξφόρδη: Oxford University Press 2006, σ. 18.

κάθε επίδραση σ' αυτό και όπως κάθε συναίσθημα εν γένει, *παθολογική*. Ως επενέργεια όμως της συνείδησης του ηθικού νόμου, επομένως σε σχέση με μία νοητή αιτία, δηλ. με το υποκείμενο του καθαρού πρακτικού Λόγου ως ανώτατου νομοθέτη, το συναίσθημα τούτο ενός ελλόγου, επηρεαζόμενου από κλίσεις υποκειμένου λέγεται μεν ταπείνωση (νοητική περιφρόνηση), σε σχέση όμως με τη θετική αιτία της επενέργειας αυτής, το νόμο, λέγεται συγχρόνως σεβασμός γι' αυτόν˙ για τον οποίο νόμο δεν υφίσταται διόλου κάποιο συναίσθημα, αλλά κατά την κρίση του Λόγου, αφού ακυρώνει την αντίσταση, η απομάκρυνση ενός εμποδίου εκτιμάται εξίσου με τη θετική προαγωγή της αιτιότητας. Για τούτο, το συναίσθημα αυτό μπορεί τώρα να αποκληθεί επίσης συναίσθημα του σεβασμού για τον ηθικό νόμο, και για τους δύο λόγους μαζί όμως ηθικό συναίσθημα» (*ΚΠΛ*, 5: 75, μτφρ., σ. 113-114).

Ο Kant ισχυρίζεται στο συγκεκριμένο χωρίο πως για τον ηθικό νόμο «δεν υφίσταται διόλου κάποιο συναίσθημα», επειδή ακριβώς ο Λόγος αποτελεί τον «ανώτατο νομοθέτη». Η διάκριση του ηθικού νόμου από το συναίσθημα δεν αφορά την διαδικασία της ηθικής κινητοποίησης στο σύνολό της, παρά μόνο *υποδεικνύει τον φορέα της κανονιστικής εγκυρότητας* της πράξης. Από εκεί και πέρα, η καταφατική απάντηση του Kant για την δυνατότητα της ψυχολογικής επίδρασης που ασκεί η «συνείδηση του ηθικού νόμου» είναι δεδομένη, από τη στιγμή που η καταστολή των κλίσεων περιγράφεται ως «παθολογική», αποτελεί δηλ. εμπράγματο περιορισμό των εμπειρικών συναισθημάτων και επιθυμιών (δυσφορία). Το μείζον ζήτημα είναι να κατανοήσουμε *το είδος του ελατηρίου* στο οποίο οφείλεται η ψυχολογική απόκρουση των κλίσεων από τους γνώμονες της προαίρεσης. Ποιος είναι ο λόγος που προκαλεί την ηθική πράξη από υποκειμενική σκοπιά; Δηλ. τι είναι αυτό που μας οδηγεί στην εκτέλεση της πράξης, εφόσον έχουμε συνείδηση της κανονιστικής ανωτερότητας του ηθικού νόμου; Είναι η ίδια τη «συνείδηση του ηθικού νόμου»; Είναι δύσκολο να το δεχτούμε αυτό, καθότι η επενέργειά της εξισώνεται στο παραπάνω χωρίο με την επενέργεια που δύναται να έχει μία «νοητή αιτία». Επίσης, η απόκρουση των κλίσεων που οφείλεται σε εκείνη περιγράφεται ως περιφρόνησή τους σε επίπεδο *νοητικό* («νοητική περιφρόνηση»). Όπως περιγράψαμε στο προηγούμενο υποκεφάλαιο, η «συνείδηση του ηθικού νόμου» αποτελεί την *αφετηρία* της ηθικής κινητοποίησης και τη *γνωσιακή της διάσταση*. Η συνείδηση της απόλυτης ανωτερότητας του ηθικού νόμου έναντι των κλίσεων *δεν συγκροτεί αυτομάτως* το ηθικό ελατήριο. Γι' αυτό και ο Kant επικαλείται τη συγκρότηση μίας «θετικής αιτίας», ως το αποτέλεσμα της επενέργειας που έχει (σε επίπεδο καθαρά γνωσιακό) η «συνείδηση του ηθικού

νόμου». Η θετική αιτιότητα αποδίδεται στο «συναίσθημα του σεβασμού», το οποίο προσδιορίζεται ως «ηθικό συναίσθημα».

Σχολιαστές, όπως ο Henrich, ταυτίζουν το ηθικό ελατήριο με τη συνείδηση του ηθικού νόμου και αποδίδουν την ηθική κινητοποίηση εξολοκλήρου στην *διανοητική διάσταση*[457] του ηθικού βίου, εκμεταλλευόμενοι τη φράση του συγκεκριμένου χωρίου πως η «κρίση του Λόγου» ακυρώνει την αντίσταση των κλίσεων. Η ακύρωση αυτή, μάλιστα, εξισώνεται με την «θετική προαγωγή της αιτιότητας». Η εν λόγω «θετική προαγωγή της αιτιότητας», όμως, δεν μπορεί παρά να αναφέρεται στην κινητοποιητική λειτουργία του *ηθικού ελατηρίου* και συνδέεται στην αμέσως επόμενη πρόταση με το «ηθικό συναίσθημα» του σεβασμού για τον ηθικό νόμο. Επομένως, η θετική πλευρά του σεβασμού δεν δηλώνει την καταστολή της επιρροής των κλίσεων από την συνείδηση του ηθικού νόμου *καθεαυτή*, αλλά η τελευταία ακυρώνει την αντίσταση των κλίσεων δια της *πρόκλησης* του ελατηρίου του (ηθικού) συναισθήματος του σεβασμού. Η «κρίση του Λόγου» αποτελεί την έλλογη ψυχική κίνηση (το *κίνητρο* της ηθικότητας) και το συναίσθημα του σεβασμού αποτελεί το *ελατήριο* της πράξης, αυτό που συμβάλλει στην επιλογή του ηθικού νόμου στους γνώμονες της προαίρεσης, ακυρώνοντας σε ψυχολογικό επίπεδο την επιρροή των κλίσεων (*ΚΠΛ*, 5: 76, μτφρ., σ. 115).

Στο σημείο αυτό εντοπίζουμε μία ακόμη ισχυρή ένδειξη ως προς το ότι το ηθικό συναίσθημα δεν κατανοείται από τον Kant σαν μεταγενέστερο ή δευτερογενές αποτέλεσμα της κινητοποιητικής επενέργειας της ηθικής γνώσης. Ποτέ δεν αναφέρεται ρητώς σε μία τέτοια περιγραφή του ηθικού ελατηρίου. Αντιθέτως, περιγράφει την πρόκληση του ηθικού συναισθήματος ως κάτι που προκύπτει αποκλειστικά από την *πρακτική* διάσταση του καθαρού Λόγου, και όχι από την κινητοποιητική του επενέργεια στις κλίσεις. Με αφετηρία τη συγκρότηση της ηθικής συνείδησης του δρώντος σε αντιπαράθεση με την κανονιστική ισχύ των κλίσεων, καθίσταται δυνατή η βάση για την αποδοχή της *πραγματικής* ή *ενεργητικής* κινητοποιητικής επενέργειας του *συναισθήματος του σεβασμού*.

Η άποψη, επομένως, μεγάλης μερίδας των σχολιαστών ότι κάθε είδους επενέργεια στη βούληση του δρώντος, θα πρέπει να αποτυπώνεται και να εξετάζεται αποκλειστικά στο πεδίο της ηθικής απόφασης ή εκλογής, διαμέσου της εννοιολογικής σύστασης των γνωμόνων των έλλογων δρώντων, είναι παραπλανητική, αν τη

[457] D. Henrich, «Ethik der Autonomie», στο: *Selbstverhältnisse*, Στουτγάρδη: Reclam 1982, σ. 37.

θεωρήσουμε ως ατράνταχτο επιχείρημα ενάντια στην αποδοχή μίας πραγματικής κινητοποιητικής επενέργειας ενός έλλογου ηθικού συναισθήματος. Παρότι η άποψη αυτή εδράζεται σε δύο κομβικές θέσεις του Kant, σχετικές με το εννοιολογικό υπόβαθρο κάθε έλλογης πράξης, δεν πρέπει να μας οδηγήσει στην άποψη πως το εννοιολογικό υπόβαθρο της ηθικής πράξης δεν ενέχει για τη σύστασή της και μία κρίσιμη ψυχολογική διάσταση. Οι θεμελιακές τοποθετήσεις του Kant γύρω από την έλλογη βούληση, τον ηθικό χαρακτήρα της πράξης και την ελευθερία της προαίρεσης, δεν πρέπει να απολυτοποιούνται με τέτοιο τρόπο, έτσι ώστε να αρνούμαστε τη ρητή του αναφορά στην *αμφίδρομη επενέργεια* ανάμεσα στην γνωσιακή και στη ψυχολογική μας συγκρότηση. Τόσο η συνείδηση του ηθικού νόμου επενεργεί *ψυχολογικά* (προκαλώντας ένα έλλογο ηθικό συναίσθημα που αναστέλλει την κινητοποιητική επιρροή των κλίσεων), όσο και το συναίσθημα του σεβασμού επενεργεί στο επίπεδο της *επιλογής των υποκειμενικών αρχών της πράξης* (βοηθώντας να καταστεί ο ηθικός νόμος γνώμονας της προαίρεσης). Η τελευταία επενέργεια δεν συνεπάγεται την αποδοχή ενός τύπου ψυχολογισμού που θα αναιρούσε την πρωτόλεια *αυτενέργεια* του έλλογου πράττειν, διότι το συναίσθημα του σεβασμού προσδιορίζεται ως έλλογο συναίσθημα που είναι ελεύθερο από οποιονδήποτε αισθητηριακό όρο (*ΚΠΛ*, 5: 75, μτφρ. σ. 114). Η αμφίδρομη συσχέτιση ανάμεσα στον γνωσιακό και τον θυμικό παράγοντα της ηθικής πράξης σε καμία περίπτωση δεν θέτει σε κίνδυνο την απόλυτη κανονιστική εγκυρότητα του ηθικού νόμου, η οποία διασφαλίζεται από την προτεραιότητα της νομοθεσίας του καθαρού πρακτικού Λόγου στην επιθυμητική ικανότητα.

Έχουμε, επομένως, κάθε λόγο να πιστεύουμε πως στο πλαίσιο της καντιανής προσέγγισης στην ηθική κινητοποίηση του έλλογου δρώντος, όχι μόνο γίνεται αποδεκτή, αλλά καθίσταται κρίσιμη η σημασία της κινητοποιητικής επενέργειας μίας συγκεκριμένου τύπου ψυχολογικής συγκρότησης, η οποία εγείρεται διαμέσου του καθαρού πρακτικού Λόγου και της νομοθεσίας του. Ο ηθικός καθορισμός της βούλησης δεν συγκροτεί μία συνείδηση του δρώντος ως προς την ανάγκη συμμόρφωσης των γνωμόνων του σε μία ηθική αλήθεια. Η «συνείδηση του ηθικού νόμου» δεν αντιστοιχεί στην «κατανόηση» μίας ηθικής αλήθειας, η πραγμάτωση της οποίας θα εναπόκειτο τελικά στην *ορθολογικότητα* του δρώντος κατά την επιλογή των γνωμόνων του, ούτε και στη νοητική ικανότητα σύλληψης της αλήθειας αυτής[458]. Για

[458] Βλ. J. Dancy, *Moral Reasons*, Οξφόρδη: Blackwell 1993, σ. 1-6.

τον Kant, άλλωστε, είναι δεδομένο ότι η σύλληψη του ηθικού νόμου δεν προϋποθέτει έναν τεχνικό ή ειδικευμένο στοχασμό προκειμένου να συγκροτηθεί η αναγνώριση της εγκυρότητάς του. Πρόκειται, αντιθέτως, για έναν πρακτικό κανόνα ήδη δεδομένο στον τρόπο βάσει του οποίου κρίνει ο κοινός νους (*ΘΜΗ*, 4: 404, μτφρ., σ. 39˙ *ΚΠΛ*, 5: 105, μτφρ., σ. 155). Η ανάδυση μίας συνείδησης για την εγκυρότητα του νόμου επαφίεται περισσότερο στη συνείδηση της *απόλυτης αξίας* του έναντι της σχετικής αξίας των κλίσεων. Το γεγονός πως η ηθική συνείδηση δεν εδράζεται στη νοητική ικανότητα σύλληψης μίας αφηρημένης λογικής αρχής της πράξης φανερώνεται από τον τρόπο με τον οποίο αιτιολογεί ο Kant την συνήθη απόκλιση των έλλογων δρώντων κατά την εφαρμογή της κατηγορικής προσταγής στους γνώμονές τους, παρότι εκείνοι έχουν ξεκάθαρα συλλάβει την καθολική εγκυρότητά της. Ισχυρίζεται πως η αδυναμία του δρώντος να εναρμονίσει τους γνώμονες της πράξης του με την κατηγορική προσταγή, δεν οφείλεται σε μία αδυναμία κατανόησής της, αλλά στην συμφεροντολογική του πρόθεση να κάνει μία *εξαίρεση* από το καθήκον, χάριν της κλίσης (*ΘΜΗ*, 4: 424, μτφρ., σ. 69). Η αναζήτηση της δυνατότητας εξαίρεσης από την καθολική και αναγκαία εφαρμογή του καθήκοντος καθιστά εμφανή την ενεργή συνείδηση αυτής της καθολικότητας. Κάτι τέτοιο συνεπάγεται πως η «ανορθολογικότητα» του δρώντος δεν μπορεί να αποτελέσει την εξήγηση της εν λόγω απόκλισης. Διότι ένας τέτοιος δρων, δεν υποκύπτει στην «ψυχολογική πίεση» μίας ενόρμησης, αλλά *αποφασίζει* να μετατρέψει τον κατηγορικό και καθολικό χαρακτήρα του νόμου («universalitas») σε *γενικό* («generalitas»), έτσι ώστε η εφαρμογή του να επιδέχεται εξαιρέσεις[459]. Η ανάλυση του Kant στο συγκεκριμένο ζήτημα φανερώνει ότι ο δρων δεν αγνοεί ούτε αρνείται τον καθολικό χαρακτήρα της κατηγορικής προσταγής. Πρόκειται, επομένως, για έναν δρώντα που δεν έχει απολέσει την ορθολογικότητά του ούτε την ικανότητα για τη νοητική σύλληψη της

[459] Εδώ ακριβώς συμπεραίνουμε ότι η ανάλυση του Kant για την αστοχία του δρώντος να εφαρμόσει την κατηγορική προσταγή στους γνώμονές του στρέφει την θεώρησή του για το έλλογο πράττειν *ενάντια* στα νοησιαρχικά επιχειρήματα των Korsgaard, Reath και Allison. Οι συγκεκριμένοι σχολιαστές τοποθετούν τη καντιανή θεώρηση του έλλογου πράττειν στο επίκεντρο της άρνησής τους να αποδώσουν κινητοποιητικό ρόλο στο συναίσθημα του σεβασμού, και αποδίδουν την ηθική αστοχία στην ανορθολογική κατάσταση του δρώντος που επηρεάζεται από κάποια ψυχολογική ενόρμηση. Στην πραγματικότητα ο τρόπος με τον οποίο περιγράφει ο Kant την αστοχία κατά την εφαρμογή της κατηγορικής προσταγής φανερώνει ότι αυτή δεν οφείλεται πρωτίστως στην *ανορθολογικότητα* του δρώντος. Δεν είναι δηλ. η επιρροή κάποιας ψυχολογικής ενόρμησης αυτή που εξηγεί την ακύρωση της εφαρμογής της κατηγορικής προσταγής, διότι η ψυχολογική επιρροή της κλίσης *δεν είναι σε θέση να αναιρέσει* τη συνείδηση του δρώντος για την καθολική και απόλυτη ισχύ του ηθικού νόμου. Εκείνο που πρωτίστως εξηγεί την ακύρωση του αναγκαίου και καθολικού χαρακτήρα του ηθικού νόμου είναι η αδυναμία του δρώντος να *ενεργοποιήσει κινητοποιητικά την ηθική του συνείδηση* σε επίπεδο ψυχολογικό, διαμέσου του ηθικού συναισθήματος του σεβασμού.

καθολικής εγκυρότητας του ηθικού νόμου. Ο συγκεκριμένος δρων, λέει ο Kant, αναγνωρίζει πράγματι την καθολική ισχύ της κατηγορικής προσταγής, παρότι επιτρέπει μία εξαίρεση κατά την εφαρμογή της στους γνώμονές του (*ΘΜΗ*, 4: 424, μτφρ., σ. 69).

Τι είναι λοιπόν αυτό που οδηγεί έναν τέτοιον δρώντα στην παραδοχή της *καθολικότητας* και της αντικειμενικής εγκυρότητας του νόμου στο επίπεδο της *νοητικής του σύλληψης*, αλλά και στην αποδοχή της απλώς *γενικής ισχύος* αυτού του νόμου στο επίπεδο των γνωμόνων του; Η απάντηση που παρέχει ο Kant είναι ότι η απόκλιση ανάμεσα στην επίγνωση της αντικειμενικής αρχής του πράττειν και στους γνώμονες του δρώντος οφείλεται τελικά στην «αντίσταση των κλίσεων» έναντι των επιταγών του Λόγου. Όμως, η εν λόγω υποχώρηση στις κλίσεις δεν μπορεί να αποδοθεί ούτε σε ελλιπή κατανόηση της ηθικής γνώσης ούτε στον παραμερισμό της ορθολογικότητας του δρώντος, διότι η συνείδησή του για την κανονιστική ανωτερότητα του νόμου παραμένει εν ισχύ. Που οφείλεται επομένως η υποχώρησή του στις απαιτήσεις των κλίσεων; Από την ανάλυση του Kant φαίνεται ότι η κινητοποιητική επίδραση κάποιας ενόρμησης δεν συσκοτίζει την συνείδηση του δρώντος για την καθολική εγκυρότητα του νόμου. Η πρόταση της Korsgaard να αποδοθεί η ηθική αστοχία στην επίδραση ανορθολογικών παραγόντων, έτσι ώστε να μην αμφισβητηθεί η *εγγενής* συσχέτιση του κανονιστικού περιεχομένου των καθαρά έλλογων πρακτικών αρχών με την κινητοποίηση της πράξης[460], δεν φαίνεται να εναρμονίζεται με τις θέσεις του Kant. Η αναζήτηση της εξαίρεσης από την καθολική ισχύ του ηθικού νόμου υποδηλώνει ότι η υποχώρηση στις κλίσεις *δεν αναιρεί* τη συνείδηση του αντικειμενικού καθορισμού της βούλησης. Είναι φανερό, επομένως, ότι για τον Kant δεν υφίσταται *εγγενής* συσχέτιση ανάμεσα στην «συνείδηση του ηθικού νόμου» και την ηθική κινητοποίηση. Τι είναι αυτό που εξηγεί, επομένως, τη δυσαρμονία ανάμεσα στην ενάργεια της ηθικής μας γνώσης με τους γνώμονες της πράξης μας;

Η απάντηση που μπορεί να δοθεί εδώ έγκειται στο ότι η συνείδηση για την δέσμευση της βούλησής μας στις επιταγές του ηθικού νόμου δεν δομείται εν τέλει στην κατανόηση και την εφαρμογή μίας ηθικής αλήθειας αλλά στην κατανόηση του ανταγωνισμού που υφίσταται ανάμεσα στην ηθικότητα και την ευδαιμονία, ανάμεσα

[460] C. Korsgaard, «Skepticism about Practical Reason», στο: *Creating the Kingdom of Ends*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 1996, σ. 332.

στις επιταγές του Λόγου και στις επιταγές των κλίσεων (*ΘΜΗ*, 4: 424, μτφρ., σ. 69). Αυτό που ισχυρίζεται ο Kant εδώ είναι ότι η ηθική συνείδηση δεν μπορεί να διακριθεί από μία *συνείδηση της ελευθερίας* της βούλησής μας ή της υποταγής της σε αλλότριες αιτίες. Ο συγκεκριμένος δρών *δεν έχει κινητοποιηθεί* για την εκτέλεση της ηθικής πράξης, διότι δεν έχει αντιτάξει στην «αντίσταση των κλίσεων» τη συνείδηση της ελευθερίας του. Δεν έχει ενεργοποιηθεί κινητοποιητικά η ηθική του συνείδηση, διότι αυτή δεν έχει ταυτιστεί με την αυτοσυνειδησία της ελευθερίας του, και γι' αυτό επίσης δεν έχει εναρμονιστεί με την έγερση του ηθικού συναισθήματος του σεβασμού για τον ηθικό νόμο. Ο δρων δεν έχει συνδέσει τον εφικτό για τον ίδιο ηθικό καθορισμό των γνωμόνων της πράξης του με τη συγκρότηση μίας συνείδησης της ελευθερίας του, και ακολούθως την τελευταία με ένα κινητοποιητικό ηθικό συναίσθημα[461]. Αυτό το οποίο επιθυμεί να αναδείξει ο Kant είναι ότι ο έλλογος δρων δεν μπορεί να κινητοποιηθεί προς την ηθική πράξη ακόμη κι αν έχει εναργή επίγνωση για την κανονιστική ανωτερότητα του νόμου του καθαρού πρακτικού Λόγου έναντι των κλίσεων. Εκείνο το οποίο απαιτείται για να συνδεθεί η ηθική του γνώση με την κινητοποίηση της πράξης του είναι η ένταξη της *ψυχολογικής του συγκρότησης* στη συνείδηση της ελευθερίας του. Και αυτό μπορεί να επιτευχθεί μόνο αν καταστεί εφικτή η *εγγενής* συσχέτιση της ηθικής συνείδησης με την πρόκληση ενός ενεργητικού κινητοποιητικά ηθικού συναισθήματος.

Έτσι φαίνεται πως κατανοείται από τον Kant η διεργασία εκείνη της συγκρότησης ενός συναισθήματος που «προκαλούμε εμείς οι ίδιοι με μία έλλογη έννοια» (*ΘΜΗ*, 4: 401, μτφρ. σ. 36, υποσημ.). Η σύσταση δηλ. ενός συναισθήματος «πρακτικώς δημιουργημένου» (*ΚΠΛ*, 5: 75, μτφρ. σ. 114) προϋποθέτει την ταύτιση των *κανονιστικών όρων* συγκρότησης της ηθικής μας συνείδησης με τη συνείδηση των όρων πραγμάτωσης της ελευθερίας της βούλησής μας. Κατ' αυτό τον τρόπο αποδεικνύεται ότι ο γνωστικός παράγοντας που συνδέεται με την κινητοποίηση του δρώντος, η «συνείδηση του ηθικού νόμου», πόρρω απέχει από το να συγκροτείται

[461] Κατ' αυτό τον τρόπο η ερμηνεία μας συνδέει την *ηθική συνείδηση* με την *ηθική κινητοποίηση* διαμέσου του έλλογου ηθικού συναισθήματος του σεβασμού για τον ηθικό νόμο. Ερχόμαστε έτσι σε αντιπαράθεση με νοησιαρχικές ερμηνείες σαν αυτή της Baron, η οποία ισχυρίζεται πως οποιαδήποτε απόδοση ενός πρωταρχικού κινητοποιητικού ρόλου σε κάποιο συναίσθημα θα απέδιδε στον Kant το *εμπειριστικό μοντέλο κινητοποίησης* από το οποίο ο ίδιος θέλει να αποστασιοποιηθεί. Στην πραγματικότητα όμως ο Kant επιθυμεί να διαφοροποιηθεί από την νοησιαρχική ερμηνεία της κινητοποιήσεως διαμέσου του καθαρού πρακτικού Λόγου που εδράζεται στην εγγενή συσχέτιση της ηθικής γνώσης με τα ελατήρια της πράξης. Έτσι, η ηθική γνώση συγκροτείται ως αυτοσυνειδησία της ελευθερίας και συνδέεται άμεσα με το κινητοποιητικό ηθικό συναίσθημα του σεβασμού. (Για πιο αναλυτική κριτική στις νοησιαρχικές ερμηνείες βλέπε παρακάτω στο 4.1. και 4.2.). Πρβλ. M. Baron, *Kantian Ethics almost without Apology*, Ithaca: Cornell University Press 1995, σ. 189.

τελικά πάνω στη βάση της νοητικής σύλληψης ή κατανόησης μίας *ηθικής αλήθειας*. Η ηθική συνείδηση συγκροτείται ως επίγνωση των κανονιστικών όρων της ελευθερίας ή της ανελευθερίας μας. Η κρίσιμη συνθήκη επομένως για τη σύνδεση του ηθικού νόμου με τους γνώμονες της πράξης δεν είναι η ορθολογικότητα του δρώντος ούτε η δυνατότητα κατανόησης των απαιτήσεών του, αλλά η δυνατότητα της συνάρτησης των κανονιστικών απαιτήσεων του ηθικού νόμου με τους *όρους πραγμάτωσης* της ελευθερίας του. Οι όροι αυτοί είναι η «συνείδηση του ηθικού νόμου» και το έλλογο ηθικό συναίσθημα. Στο πλαίσιο της καντιανής ηθικής, η ηθική γνώση μπορεί να συνδεθεί με την κινητοποίηση του δρώντος, *μόνο καθόσον η ψυχολογική μας συγκρότηση μπορεί να ενταχθεί στη συνείδηση της ελευθερίας μας*. Οι όροι της *ορθολογικότητας* του δρώντος κατά την επιλογή των γνωμόνων του ή της *κατανόησης* ενός αντικειμενικού πρακτικού κανόνα και των απαιτήσεών του φαίνεται να αποτελούν δευτερεύοντες παράγοντες για τη σύσταση αυτής τη σύνδεσης. Γι' αυτό ακριβώς πρέπει να απορριφθεί η νοησιαρχική εκείνη θέση πως η ηθική γνώση συνδέεται αφ' εαυτής με την κινητοποίηση του δρώντος, λόγω της καθολικής και αντικειμενικής της εγκυρότητας. Τα χαρακτηριστικά εκείνα γνωρίσματα που αποτελούν ίδιον των ηθικών μας κρίσεων (καθολική εγκυρότητα, απόλυτη αντικειμενικότητα) δεν συνδέονται «εσωτερικώς» ή εγγενώς με τους κινητοποιητικούς λόγους της προαίρεσης, αλλά συνδέονται «εσωτερικώς» με τη πρόκληση ενός κινητοποιητικού έλλογου ηθικού συναισθήματος.

Η έρευνα για την ηθική κινητοποίηση στον Kant πρέπει εν τέλει να επικεντρωθεί στο *τι είδους συναίσθημα* είναι το ηθικό συναίσθημα του σεβασμού, με ποιον τρόπο κινητοποιεί ως τέτοιο, και όχι στο αν οι θεμελιακές παραδοχές της καντιανής θεωρίας της έλλογης πράξης επιτρέπουν την αποδοχή της ενεργητικής κινητοποιητικής επενέργειας του ηθικού συναισθήματος στους γνώμονες της προαίρεσης. Ο Kant υιοθετεί τη θέση πως το ελατήριο των ηθικών πράξεων δεν δύναται να είναι από μόνη της η αποδοχή μίας ηθικής *αλήθειας*. Η συνείδηση της κανονιστικής εγκυρότητας του ηθικού νόμου δεν συνδέεται άμεσα με την ηθική κινητοποίηση, αλλά με την ψυχολογική *επενέργεια* αυτής της γνώσης ή συνειδησιακής κατάστασης[462]. Άρα, με

[462] Υποστηρικτές της νοησιαρχικής ερμηνείας για την ηθική κινητοποίηση στον Kant, όπως οι Broadie και Pybus, θεωρούν ότι ο Kant θέλει να ακολουθήσει τη σωκρατική παράδοση και να αποδείξει ότι η γνώση (ή ο Λόγος) μπορεί αφ' εαυτού να μας κινήσει προς την πράξη. Από τις διατυπώσεις του Kant, όμως, συμπεραίνουμε πως δεν τον ενδιαφέρει να υποστηρίξει μία τόσο άμεση κινητοποιητική λειτουργία της ηθικής γνώσης. Περισσότερο τον ενδιαφέρει να αναδείξει την κινητοποιητική επενέργεια της *ηθικής συνείδησης* στα αισθητηριακά ελατήρια, *διαμέσου* ενός θυμικού παράγοντα. Το αυθεντικά σωκρατικό στοιχείο της καντιανής ηθικής συνίσταται περισσότερο στη θέση του πως η

κριτήριο τις διατυπώσεις που ο ίδιος ο Kant χρησιμοποιεί, μπορούμε να πάρουμε ως δεδομένο ότι η αναγνώριση της κανονιστικής ισχύος του ηθικού νόμου κινητοποιεί *δια της παρουσίας του σεβασμού*. Είτε ο Kant χρησιμοποιεί επακριβώς τι φράση πως «μέσω του σεβασμού» επιτυγχάνεται για τον άνθρωπο ο καθορισμός των πράξεών του από τον ηθικό νόμο (*ΚΠΛ*, 5: 82, μτφρ. σ. 123) είτε τοποθετεί την κινητοποιητική του επενέργεια ανάμεσα στη συνείδηση του ηθικού καθορισμού και στην επιλογή του ηθικού νόμου ως του γνώμονα της πράξης (*ΚΠΛ*, 5: 76, μτφρ. σ. 115), το νόημα παραμένει το ίδιο. Μπορούμε τώρα να καταλάβουμε καλύτερα γιατί θεωρεί ο Kant πως τελικά μόνο «ο σεβασμός για τον ηθικό νόμο» αποτελεί το ελατήριο εκείνο που προσδίδει στην πράξη την *ηθική της αξία*[463]. Διότι η παρουσία του έλλογου συναισθήματος στους κινητοποιητικούς λόγους της βούλησης, αποδεικνύει ότι ο ηθικός καθορισμός της βούλησης δεν έχει συγκροτηθεί απλά ως απαίτηση συμμόρφωσης της πράξης σε *όρους ορθολογικότητας*. Ούτε η πρόσβαση των κανονιστικών απαιτήσεων του ηθικού νόμου στους γνώμονες της προαίρεσης οφείλεται στην σαφήνεια με την οποία νοούνται. Πλήρωση των όρων της ορθολογικότητας και νοητική πρόσληψη της κανονιστικής εγκυρότητας του νόμου συναντούμε και στην πράξη εκείνη που απλώς *συμφωνεί* με τις επιταγές του νόμου, αλλά πραγματώνεται ένεκα συμφεροντολογικών προθέσεων. *Η παρουσία του σεβασμού, αντιθέτως, δείχνει ότι η ηθική συνείδηση έχει συγκροτηθεί υπό όρους αξιακούς*.

Οι κανονιστικοί όροι της ηθικότητας αποκτούν πρόσβαση στους γνώμονες της προαίρεσης μόνο διαμέσου του *ηθικού συναισθήματος* του σεβασμού, επειδή ακριβώς η παρουσία του σεβασμού συνεπάγεται την αναγνώριση μίας αξίας ανώτερης από καθετί άλλο.[464] Αν σκεφτούμε τη διαφορά που υφίσταται ανάμεσα στην *ηθικώς άξια πράξη* και την πράξη που απλώς *συμφωνεί* με τον ηθικό νόμο, τότε είμαστε αναγκασμένοι να αποδεχτούμε ότι το συναίσθημα του σεβασμού είναι ο πραγματικός κινητοποιητικός λόγος της ηθικής πράξης. Η απόδοση της ηθικής αστοχίας στην ανορθολογικότητα του δρώντος, όπως προτείνει η Korsgaard, καθιστά δυσδιάκριτη

αληθινή αυτογνωσία (η συνείδηση του δρώντος για τον ανταγωνισμό της αισθητής με την έλλογη φύση του) πηγάζει από το πεδίο της ηθικότητας. Βλ. A. Broadie - E. Pybus, «Kant's Concept of "Respect"», στο: *Kant- Studien*, 66 (1975): 62.

[463] Βλ. (*ΘΜΗ*, 4: 440, μτφρ. σ. 92): «Δείξαμε επίσης παραπάνω ότι ούτε ο φόβος ούτε οι κλίσεις, αλλά αποκλειστικώς ο σεβασμός για τον [ηθικό] νόμο είναι το ελατήριο εκείνο που δύναται να προσδώσει στην πράξη ηθική αξία».

[464] Βλ. (*ΘΜΗ*, 4: 403, μτφρ., σ. 39): «στο σεβασμό αυτόν πρέπει να υποχωρήσει κάθε άλλο κίνητρο, επειδή είναι ο όρος μίας καλής θελήσεως *καθ' εαυτήν*, της οποίας η αξία είναι υπεράνω όλων».

τη διαφορά ανάμεσα στην ηθικώς άξια πράξη και στην πράξη που απλώς συμφωνεί με τον ηθικό νόμο, αλλά εδράζεται στην εξυπηρέτηση άλλων σκοπών. Αν δηλ. η απουσία της κινητοποίησης διαμέσου της ηθικής γνώσης αποδοθεί στην ψυχολογική επενέργεια ενορμήσεων οι οποίες κατά κάποιο τρόπο συσκοτίζουν την ενάργεια της ηθικής συνείδησης, τότε καθίσταται δυσχερής η διάκριση της *ηθικής* κινητοποίησης από την κινητοποίηση που αντιστοιχεί στην ηθικώς *νόμιμη* πράξη. Ο δρων που πράττει *σύμφωνα* με τις επιταγές του ηθικού νόμου, όχι όμως με *ελατήριο* τον σεβασμό προς τον νόμο, έχει κατανοήσει την κανονιστική ανωτερότητα του ηθικού νόμου και την απόλυτη αξία του. Όμως, η έμπρακτη εναρμόνισή του με ό, τι ο ηθικός νόμος επιτάσσει δεν οφείλεται στην αναγνώριση της αντικειμενικής του ισχύος, αλλά στην καταξίωση που αποδίδει η κοινωνία στην ηθική συμπεριφορά (*ΘΜΗ*, 4: 397, μτφρ. σ. 30-31). Ο σεβασμός του ηθικού νόμου εδώ δεν υφίσταται ως ελατήριο αλλά ως πρακτική ανάγκη εξυπηρέτησης των σκοπών του δρώντος. Η ηθική συμπεριφορά εκδηλώνεται ως κοινωνική σύμβαση και δεν αποτελεί προϊόν της συνείδησής του. Η συνείδησή του δεν είναι ενεργοποιημένη, δεν δημιουργεί κάποια αξία, αλλά μία ήδη αναγνωρισμένη εξωτερικώς αξία διαμορφώνει τον τρόπο εκπλήρωσης του προσωπικού του συμφέροντος.

Αν, επομένως, το *ελατήριο του σεβασμού* δεν κατανοηθεί ως συναίσθημα, ως κάτι το οποίο *δημιουργεί* η συνείδηση βάσει εκείνου που αναγνωρίζει σαν απόλυτη αξία, αλλά κατανοηθεί αποκλειστικά ως ένα παράγωγο της επίγνωσης για την υπεροχή του ηθικού νόμου, τότε καθίσταται δυσδιάκριτη η διαφορά ανάμεσα στο ελατήριο που προκαλεί το εγωιστικό συμφέρον από εκείνο που προκαλεί η ηθική συνείδηση, ως αυτοσυνειδησία της ελευθερίας (*ΚΠΛ*, 5: 80, μτφρ. σ. 120). Διότι και ο εγωισμός προϋποθέτει την απλώς γνωσιακή αναγνώριση της ανωτερότητας του ηθικού νόμου έναντι των κλίσεων, κάτι που φανερώνεται στην πίεση που νιώθει ο δρων προκειμένου οι σκοποί του να μην παραβιάζουν εμφανώς την ηθική συμπεριφορά. Στην περίπτωση όμως που τα ελατήρια των κλίσεων υποχωρούν έναντι του έλλογου συναισθήματος του σεβασμού γίνεται σαφές πως ο κινητοποιητικός λόγος της πράξης ανάγεται στην αναγνώριση της υπεροχής της έλλογης φύσης έναντι της αισθητής. Το συναίσθημα του σεβασμού καθιστά την ηθική συνείδηση μία ενεργητική πρακτική αρχή, και αυτό γιατί, ως ηθικό συναίσθημα, αποτελεί την γνήσια δημιουργία της αξίας που αποδίδεται στην έλλογη φύση.

Εδώ και πάλι αναδεικνύεται το πραγματικό νόημα της παρεξηγημένης πρότασης του Kant πως «στην πραγματικότητα ο σεβασμός είναι η παράσταση μίας αξίας που

περιστέλλει τη φιλαυτία μου» (*ΘΜΗ*, 4: 401, μτφρ. σ. 36, υποσημ.). Η φράση αυτή δεν συνεπάγεται, όπως θεωρήθηκε από πολλούς σχολιαστές, πως ο σεβασμός είναι *η ίδια* η αναγνώριση της εγκυρότητας και της απόλυτης αξίας του ηθικού νόμου. Κάτι τέτοιο δεν θα μπορούσε άλλωστε να ισχύει, εφόσον, ο Kant, αμέσως πιο πάνω, διακρίνει την *παράσταση* του ηθικού νόμου από το *συναίσθημα* του σεβασμού, υποστηρίζοντας ότι η παράσταση έχει *προκαλέσει* το συναίσθημα (*ΘΜΗ*, 4: 401, μτφρ. σ. 36, υποσημ.). Δεν ταυτίζονται αλλά το ένα αποτελεί αντανάκλαση του άλλου, το ένα παραπέμπει στο άλλο, το συναίσθημα του σεβασμού είναι η πραγματική επενέργεια της ηθικής συνείδησης στην πράξη ή στους γνώμονες της προαίρεσης. Η κομβική καντιανή θέση είναι ότι η συνείδηση του ηθικού νόμου δεν συνδέεται εγγενώς με την ηθική κινητοποίηση, αλλά συνδέεται άμεσα με την *πρόκληση του κινητοποιητικού συναισθήματος*. Η επιρροή των κλίσεων στους γνώμονες της προαίρεσης δεν περιορίζεται από την παράσταση της απόλυτης αξίας του ηθικού νόμου, αλλά η παράσταση αυτή, καθόσον γίνεται αποδεκτή ως παράσταση μίας απόλυτης *αξίας*, αποτελεί τον απαραίτητο όρο για την ενεργοποίηση της ηθικής συνείδησης, διαμέσου ενός «πρακτικώς δημιουργημένου» συναισθήματος. Η ηθική συνείδηση, εφόσον έχει συγκροτηθεί με όρους αξιακούς, καθίσταται η ίδια μία ενεργή πρακτική αρχή, διαμέσου του κινητοποιητικού συναισθήματος του σεβασμού.

Παρέκβαση (1): *Η συσχέτιση της «συνείδησης του ηθικού νόμου» με την ηθική κινητοποίηση στην ερμηνεία της Baron.*

Η Baron ισχυρίζεται ότι η συσχέτιση του ηθικού ελατηρίου με την κινητοποιητική επιρροή ενός «κινήτρου» θα απέδιδε στην καντιανή θεώρηση το εμπειρικό - μηχανιστικό μοντέλο για την κινητοποίηση της πράξης.[465] Η επίδραση που μπορεί να έχει ως ελατήριο της πράξης μία επιθυμία ή ένα οποιοδήποτε συναίσθημα εξισώνεται με την άσκηση *εξαναγκαστικής επιρροής* στη βούληση, κάτι που συνεπάγεται ότι η πράξη θα πρέπει να εξηγηθεί βάσει αυτής της μηχανιστικής-αιτιοκρατικής

[465] Όπως θα δούμε, η Baron ισχυρίζεται πως η συγκρότηση της ηθικής πράξης στον Kant τελείται υπό όρους «υιοθέτησης γνωμόνων» και όχι υπό όρους παρακίνησης από «κίνητρα». Αυτό συνεπάγεται ότι στο καντιανό μοντέλο η κινητοποίηση εδράζεται αποκλειστικά στην ηθική αξιολόγηση και στο βαθμό της δέσμευσης του δρώντος στην ηθικότητα. Βλ. M. Baron, *Kantian Ethics Almost Without Apology*, Ithaca: Cornell University Press 1995, σ. 190.

επιρροής.[466] Η ένστασή της έγκειται στο ότι η ηθική κινητοποίηση διαμέσου ενός συναισθήματος ή μίας επιθυμίας δεν συνάδει με την καντιανή θεωρία του έλλογου δρώντος («rational agency»). Ένα τέτοιο μοντέλο θα σήμαινε ότι ο ηθικός νόμος επιβάλλεται στην προαίρεση εν είδει πρακτικού «κινήτρου», δηλ. ως αιτιακός παράγοντας που υπονομεύει την αυτονομία του δρώντος.[467]

Παρότι η επισήμανση της συγκεκριμένης αντίθεσης είναι σωστή, το ερμηνευτικό λάθος της Baron εντοπίζεται στο ότι το συναίσθημα του σεβασμού, εφόσον προσδιορίζεται από τον Kant ως ένα «πρακτικώς δημιουργημένο» (*ΚΠΛ*, 5: 75, μτφρ. σ. 114) και όχι ως ένα «παθολογικό» συναίσθημα, ασκεί κινητοποιητική επιρροή που δεν αναιρεί την καντιανή σύλληψη της έλλογης πράξης. Παρότι δηλ. πράγματι η καντιανή θεώρηση του έλλογου πράττειν αντίκειται στις μηχανιστικές θεωρήσεις της βούλησης των εμπειριστών φιλοσόφων, η κινητοποιητική επενέργεια του σεβασμού ως του *ηθικού ελατηρίου* (*ΚΠΛ*, 5: 78, μτφρ. σ. 118), αν και γνήσιο συναίσθημα, δεν συνεπάγεται την άσκηση της συγκεκριμένης αιτιοκρατικής επιρροής. Στο συμπέρασμα αυτό μάς οδηγεί, άλλωστε, και ο τρόπος προσδιορισμού αυτού του «πρακτικώς δημιουργημένου» συναισθήματος. Προσδιορίζεται κατά αντιδιαστολή με τα «παθολογικά» συναισθήματα, και χαρακτηρίζεται ως ένα συναίσθημα «τόσο ιδιάζον, ώστε φαίνεται πως υπηρετεί μόνο τον Λόγο και μάλιστα τον καθαρό πρακτικό Λόγο» (*ΚΠΛ*, 5: 76, μτφρ. σ. 114). Η ειδοποιός διαφορά του από τα συνήθη παθολογικά συναισθήματα εντοπίζεται στο ότι «το προκαλούμε εμείς οι ίδιοι με μία έλλογη έννοια» (*ΘΜΗ*, 4: 401, μτφρ. σ. 36, υποσημ.) και δεν αποτελεί παράγωγο *ερέθισμα* κάποιας αισθητηριακής επιρροής. Είναι φανερό, επομένως, ότι το συναίσθημα του σεβασμού κατανοείται από τον Kant ως ένα sui generis συναίσθημα, με τη σημασία πως δεν *εξαναγκάζει* την προαίρεση, παρότι *ασκεί* επιρροή σε αυτήν για την εκλογή του ηθικού νόμου στους γνώμονές της. Καθόσον το συναίσθημα αυτό δεν προκύπτει το ίδιο από κάποιον εξαναγκασμό ή από οποιαδήποτε εξωγενή ως προς τον καθαρό πρακτικό Λόγο επιρροή, έτσι και *δεν συνεπάγεται κάποιον ντετερμινιστικό εξαναγκασμό κατά την ηθική απόφαση*. Η Baron, αντιθέτως, θεωρεί ως δεδομένο πως η αποδοχή ενός συναισθήματος, εν είδει πρακτικού «κινήτρου», υπονοεί την άσκηση κάποιου είδους *αιτιακού εξαναγκασμού* στη βούληση. Στρέφεται ενάντια στην παραδοχή οποιασδήποτε επενέργειας εκ μέρους ενός «κινήτρου» από την καντιανή

[466] Ό. π., σ. 189.
[467] Ό. π., σ. 189: Επισημαίνει ότι ο όρος «κίνητρο» υπονοεί την άσκηση μίας μηχανοκρατικού τύπου αιτιακής επιρροής στη βούληση («the term ‘motive’ suggests causation»).

θεωρία της ηθικής κινητοποίησης με πρόσχημα την δυσαρμονία που προκύπτει ανάμεσα στην παραδοχή αυτού του τύπου επενέργειας με την καντιανή θεωρία του έλλογου δρώντος («Kant's theory of agency»).[468]

Το εντυπωσιακό είναι πως, παρότι η εξέτασή της έχει σαν αφετηρία την ανάγκη διασάφησης ενός εννοιολογικού ατοπήματος, δηλ. τη χρήση του όρου «κίνητρο του καθήκοντος» («the motive of duty»),[469] από μεγάλη μερίδα καντιανών σχολιαστών, η Baron δείχνει να αγνοεί επιδεικτικά την κρίσιμη καντιανή διάκριση ανάμεσα σε «κίνητρα» («Beweggründe») και στα «ελατήρια» («Triebfeder»). Για τον σκοπό της ερμηνείας της, δηλ. για να αποτρέψει κάθε δεσμό ανάμεσα στο καντιανό μοντέλο κινητοποίησης και στο εμπειριστικό, συγχωνεύει πλήρως τους όρους «γνώμονας» και «ελατήριο», και οδηγείται σε μία αμφιλεγόμενη παραδοχή.[470] Πιο συγκεκριμένα, τονίζει ότι στο καντιανό μοντέλο κινητοποίησης η πράξη συγκροτείται υπό όρους «υιοθέτησης» ή αποδοχής γνωμόνων και όχι υπό όρους *εξαναγκασμού* βάσει «κινήτρων».[471] Η έννοια του καθήκοντος ασκεί στους δρώντες μία «ρυθμιστική λειτουργία» («regulative function») και δεν τους καθορίζει μέσω κάποιας ντετερμινιστικής «πίεσης» («push») ή «παρόρμησης» («urge»).[472] Η επισήμανση αυτή την οδηγεί νομοτελειακά στη νοησιαρχική θέση πως η ηθική κινητοποίηση στον Kant ανάγεται πλήρως στην εκλογή του ηθικού νόμου στους γνώμονες, βάσει της ρυθμιστικής λειτουργίας του πρακτικού Λόγου που υποτάσσει τις σχετικές αξίες σε εκείνο που αναγνωρίζεται σαν απόλυτη αξία. Αποβάλλεται, έτσι, ολοσχερώς η σημασία του *ηθικού συναισθήματος* του σεβασμού από την οποιαδήποτε κινητοποιητική επιρροή κατά την εκλογή του ηθικού νόμου στους γνώμονες της

[468] Ό. π., σ. 191.
[469] Ό. π., σ. 188-189.
[470] Βλ. ό. π., σ. 193. Στο τελικό στάδιο της ανάλυσής της, ενώ αναγνωρίζει πως η ηθική κινητοποίηση στον Kant εδράζεται στην εκλογή του *ελατηρίου του καθήκοντος* στους γνώμονες της πράξης και στην υποταγή κάθε άλλου ελατηρίου σε αυτό, η επισήμανσή της αποσκοπεί και πάλι στην απόρριψη του μηχανοκρατικού μοντέλου κινητοποίησης διαμέσου κάποιου «κινήτρου». Αποδίδει, έτσι, στην έννοια του «κινήτρου» αποκλειστικά τη σημασία της *ενόρμησης* και δεν εντάσσει στην τοποθέτησή της τον ρόλο που κατέχει η έννοια «ελατήριο» στον Kant. Όπως έχουμε εξηγήσει σε προηγούμενα στάδια της έρευνάς μας, η σημασία που αποκτά η έννοια «ελατήριο» στον Kant συναρτάται με την *αντικειμενική* διάσταση της πράξης, δηλ. με την καντιανή έννοια του «κινήτρου» ως της έλλογης ψυχικής κίνησης («Beweggrund»), και όχι με την μηχανιστική έννοια του κινήτρου η οποία υποδηλώνει την αιτιακή επιρροή κάποιας «ενόρμησης» στη βούληση. Ο Kant αντιπαραβάλλει την δική του έννοια του «κινήτρου», ως «Beweggrund», με την μηχανοκρατική έννοια του «κινήτρου» ως ενόρμησης. Η Baron, επειδή ακριβώς αντιδιαστέλλει την καντιανή έννοια του «ελατηρίου» με την μηχανοκρατική έννοια του «κινήτρου», στο τέλος της ανάλυσής της κάνει το λάθος να ταυτίζει ουσιαστικά την έννοια του «ελατηρίου» με εκείνη του «γνώμονα» της πράξης, για να υποστηρίξει ότι, εν τέλει, στο καντιανό μοντέλο της κινητοποίησης μόνο η ηθική γνώση και η αξία που της αποδίδει ο δρων συντελεί στη συγκρότηση της ηθικής πράξης.
[471] Ό. π., σ. 190.
[472] Ό. π., σ. 191.

προαίρεσης. Το μοντέλο που αναδύεται, ισχυρίζεται η Baron, εδράζει την κινητοποιητική συγκρότηση της ηθικής πράξης στην *δέσμευση* τους δρώντος στην ηθικότητα και στην αξία που της αποδίδεται («valuing a commitment to morality»).[473]

Η τοποθέτηση αυτή είναι αμφιλεγόμενη, διότι υπερβάλλει ως προς τη σημασία της ηθικής γνώσης για την κινητοποίηση της πράξης και δεν εξηγεί τη σημασία που έχουν τελικά οι διαρκείς αναφορές του Kant στο έλλογο ηθικό συναίσθημα του σεβασμού και στη λειτουργία του ως το ηθικό ελατήριο προκειμένου να κάνουμε τον ηθικό νόμο γνώμονά μας (*ΚΠΛ*, 5: 76, μτφρ. σ. 115). Ενώ η Baron υπερτονίζει τη *διανοητική* διάσταση της κινητοποίησης, επειδή ακριβώς στο καντιανό μοντέλο η πράξη συγκροτείται, όχι υπό όρους «κινήτρων», αλλά υπό όρους «αποδοχής γνωμόνων», [474] ο Kant υποστηρίζει πως η κινητοποιητική λειτουργία του συναισθήματος του σεβασμού έγκειται στην *αποδοχή του νόμου* στον γνώμονά μας. Αν θέλει, λοιπόν, να είναι συνεπής με τις συνέπειες της ανάλυσής της, η Baron πρέπει να αποδεχτεί την πρωτογενή κινητοποιητική λειτουργία του συναισθήματος του σεβασμού. Παρ' όλα αυτά πιστεύει ότι η αποδοχή του νόμου στους γνώμονες των πράξεων είναι αποκλειστικό προϊόν της αναγνώρισης της αξίας του και της *δέσμευσης* του δρώντος σε αυτή την αξία. Ισχυρίζεται ουσιαστικά ότι υφίσταται μία απρόσκοπτη μετάβαση από τη συγκρότηση της ηθικής συνείδησης στην ηθική κινητοποίηση. Οι αναφορές, όμως, του Kant στην κινητοποιητική λειτουργία του σεβασμού η οποία στοχεύει *στην αποδοχή του νόμου στους γνώμονές μας*, υποδεικνύει ότι δεν συμμερίζεται ο ίδιος την προοπτική μιας τέτοιας απρόσκοπτης μετάβασης.

Ένα ακόμη προβληματικό σημείο της ερμηνείας της είναι ότι ταυτίζει πλήρως κάθε αιτιακή επίδραση στην προαίρεση με την μηχανοκρατική έννοια του αιτιακού εξαναγκασμού. Ο Kant τονίζει την παρουσία ενός «πρακτικού εξαναγκασμού» για την συγκρότηση της ηθικής πράξης, η συνείδηση του οποίου *προκαλεί το ηθικό συναίσθημα* (*ΚΠΛ*, 5: 80, μτφρ. σ. 121). Σε αυτή την πρόταση βλέπουμε και πάλι να επιβεβαιώνεται η διαδικασία της ηθικής κινητοποίησης, έτσι όπως την περιγράψαμε στο αμέσως προηγούμενο υποκεφάλαιο. Προηγείται η γνωσιακή διεργασία που αναγνωρίζει την κανονιστική υπεροχή του ηθικού νόμου. Στο τελικό στάδιο η ηθική απόφαση απαιτεί την αποδοχή του νόμου στους γνώμονες της πράξης. Το τελικό αυτό στάδιο προϋποθέτει την *πρόκληση του ηθικού συναισθήματος*, έτσι όπως αυτό πηγάζει

[473] Ό. π., σ. 193.
[474] Ό. π., σ. 190.

από τη «συνείδηση του εξαναγκασμού της βούλησης».[475] Ο Kant επομένως δεν ισχυρίζεται ότι η ηθική κινητοποίηση πηγάζει απρόσκοπτα από την ηθική συνείδηση, αλλά ισχυρίζεται ότι *από τη συνείδηση του ηθικού νόμου πηγάζει το κινητοποιητικό συναίσθημα του σεβασμού για τον ηθικό νόμο*.

Το μοντέλο που αναδεικνύει η Baron βρίσκεται κοντά στην ερμηνεία της Korsgaard σχετικά με την κινητοποιητική ισχύ του καθαρού πρακτικού Λόγου. Το πρωτότυπο στοιχείο της ερμηνείας της έγκειται στο ότι τονίζει πως η δέσμευση στην ηθικότητα συγκροτεί την εναρμόνιση των γνωμόνων με τον ηθικό νόμο διαμέσου μίας ρυθμιστικής λειτουργίας του καθαρού πρακτικού Λόγου. Δεν μας επεξηγεί, παρ' όλα αυτά, με ποιον ακριβώς τρόπο τελείται η συγκεκριμένη ρυθμιστική λειτουργία. Κατ' αναλογίαν με τη ρυθμιστική χρήση των Ιδεών του καθαρού θεωρητικού Λόγου (*ΚΚΛ*, Α 643 / Β 671) μπορούμε να υποθέσουμε ότι πρόκειται για μία λειτουργία υπόταξης των αισθητηριακών πρακτικών αρχών που έχουν σχετική αξία στην αναγνώριση της απόλυτης αξίας του ηθικού νόμου. Ενώ, όμως, στο κρίσιμο τρίτο κεφάλαιο της *Κριτικής του πρακτικού Λόγου* γίνεται διαρκώς αναφορά στον κινητοποιητικό ρόλο του συναισθήματος του σεβασμού, πουθενά δεν αναφέρεται εκεί η εν λόγω ρυθμιστική λειτουργία που επικαλείται η Baron. Ο Kant αποδέχεται μία *ρυθμιστική χρήση* του καθαρού Λόγου αναφορικά με την «εξάσκηση της ελεύθερης βούλησης», μόνο όταν οι πρακτικοί κανόνες έχουν ως όρο τους την πραγμάτωση ενός σκοπού που δίδεται από τις αισθήσεις. Μόνο διαμέσου των *πραγματιστικών* του *νόμων* δύναται ο καθαρός Λόγος, κατά την πρακτική του χρήση, να υπαγάγει το σύνολο των σκοπών που παρέχουν οι αισθήσεις στον σκοπό της ευδαιμονίας (*ΚΚΛ*, Α 800 / Β 828). Όσον αφορά, όμως, τον ηθικό νόμο που δίδεται από τον Λόγο τελείως a priori και έχει προστακτικό χαρακτήρα, δεν έχει νόημα να αποδεχτούμε μία παρόμοια ρυθμιστική λειτουργία υπαγωγής των νόμων της φύσης στον ηθικό νόμο. Διότι ο σκοπός που παρέχει ο ηθικός νόμος (η αξιοσύνη για την ευτυχία) δεν εξαρτάται από τις επιθυμίες ούτε και από τα «φυσικά αίτια για την πραγμάτωσή τους», και αντιστρόφως η ευδαιμονία που παρέχει η εκπλήρωση των αισθητηριακών σκοπών δεν συναρτάται από την ηθικότητα (*ΚΚΛ*, Α 806 / Β 834). Θα ήταν, λοιπόν, τουλάχιστον παρακινδυνευμένο να αποδεχτούμε την ύπαρξη μίας τέτοιας ρυθμιστικής λειτουργίας κατά την ηθική κινητοποίηση και να εδράσουμε σε αυτήν

[475] Με αυτή τη φράση προφανώς εννοεί ο Kant την επίδραση του ηθικού νόμου ως *νοητής αιτίας* στην καθαρή βούληση. Πρόκειται για την αποδοχή εκ μέρους του δρώντος της απόλυτης αξίας του ηθικού νόμου και της υπόταξης κάθε άλλης πρακτικής αρχής σε αυτόν.

την υπαγωγή των αισθητηριακών ελατηρίων στον ηθικό γνώμονα. Αν ήταν έτσι, άλλωστε, ο Kant δεν θα χρειαζόταν να υπερασπιστεί στο κεφάλαιο για τον «Κανόνα του καθαρού Λόγου» μια *εξτερναλιστικού τύπου* τοποθέτηση για την ηθική κινητοποίηση, η οποία εκλαμβάνει την πίστη στον Θεό και την ελπίδα σε έναν μη ορατό σε εμάς κόσμο ως απαραίτητους όρους, προκειμένου «οι έξοχες Ιδέες της ηθικότητας» να καταστούν ελατήρια της πράξης (*ΚΚΛ*, A 813 / B 841).

Οφείλουμε, επομένως, να απορρίψουμε την ερμηνεία της Baron η οποία επιχειρεί ουσιαστικά να γεφυρώσει το χάσμα ανάμεσα στην ηθική γνώση με την κινητοποίηση της πράξης, δίχως αναφορά στην κινητοποιητική λειτουργία του ηθικού συναισθήματος. Ο Kant πιστεύει ότι μόνο ένα *συναίσθημα* μπορεί να αποτελεί τη γνήσια αντανάκλαση (ή την αιτιακή συνέπεια) της *αξίας* που αποδίδει ο δρων στον ηθικό νόμο και στην έλλογη φύση του. Η «συνείδηση του ηθικού νόμου» είναι *ενεργός* κινητοποιητικά, μόνο αν μπορεί να αντανακλά ή να προκαλεί ένα συναίσθημα.[476] Άρα, το βασικό λάθος της Baron έγκειται τελικά στο ότι δεν κατανοεί σωστά τη σωστή συσχέτιση της «συνείδησης του ηθικού νόμου» με την ηθική κινητοποίηση. Όπως συμβαίνει με την πλειονότητα των σχολιαστών που αρνούνται την κινητοποιητική επιρροή του συναισθήματος του σεβασμού, έτσι και η Baron κατανοεί τη συγκρότηση της «συνείδησης του ηθικού νόμου» αποκλειστικά με όρους γνωσιακούς, γι' αυτό και συνδέει την κινητοποιητική της διάσταση με το αίτημα της εναρμόνισής της με την καντιανή σύλληψη της έλλογης πράξης. Για τον Kant, όμως, η αναγνώριση της κανονιστικής υπεροχής του ηθικού νόμου δεν ταυτίζεται με την αναγνώριση της ηθικής αλήθειας, αλλά με την παράσταση μιας *αξίας*[477] (*ΘΜΗ*, 4: 401, μτφρ. σ. 36, υποσημ.). Όταν η Baron υποστηρίζει ότι η *δέσμευση στην ηθικότητα* και η *αξία* που της αποδίδεται κινητοποιεί την ηθική πράξη, είναι φανερό πως δεν αποδέχεται κανέναν ενδιάμεσο όρο ανάμεσα στην παράσταση του ηθικού νόμου και στην κινητοποίηση της πράξης. Η παράσταση της αξίας αποδίδεται εδώ στην

[476] Βλέπουμε με μεγαλύτερη σαφήνεια τώρα πως προκύπτει η ενδιαφέρουσα σύγκλιση του Kant με τον Spinoza ως προς τον τρόπο με τον οποίο δύναται η ηθική γνώση να κινητοποιεί την πράξη. Και για τους δύο φιλοσόφους η ηθική γνώση μπορεί να καταστεί ενεργός κινητοποιητικά μόνο αν μπορεί να αντανακλά ένα συναίσθημα τέτοιο που να συμφωνεί ή να προκαλείται από την ηθική συνείδηση. Βλ. B. Spinoza, *Ηθική*, μέρος IV, Θεώρημα 14, μτφρ. Ε. Βανταράκης, Αθήνα: Εκκρεμές 2009, σ. 364.

[477] Ο Wood πολύ σωστά γράφει πως το συναίσθημα του σεβασμού αποτελεί τη θεμελιακή εμπειρία μίας *αντικειμενικής αξίας* («for it is our fundamental experience of *objective value*»). Δεν αποτελεί απλά το αποτέλεσμα της αναγνώρισης μίας ηθικής αλήθειας ή μίας κανονιστικής πρότασης στην οποία αποδίδουμε απόλυτη εγκυρότητα έναντι των κανονιστικών αξιώσεων που προβάλλουν οι κλίσεις: «Ο σεβασμός απευθύνεται σε κάτι την αξία του οποίου αναγνωρίζουμε εντός μας διαμέσου του Λόγου, και αναγνωρίζουμε αυτή την αξία ως ουσιωδώς ανώτερη από την αξία οποιουδήποτε αντικειμένου της κλίσης». Βλ. A. W. Wood, *Kant's Ethical Thought*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 1999, σ. 46.

κανονιστική ανωτερότητα του ηθικού νόμου και μόνο. Στο μοντέλο της Baron δεν καταδεικνύεται με ποιον τρόπο η παράσταση της αξίας συνδέεται με την παράσταση του νόμου προκειμένου να κινητοποιήσουν την πράξη, πέρα από το ότι η παράσταση του νόμου εκφράζει μία κανονιστική εγκυρότητα ανώτερη κάθε άλλης πρακτικής αρχής. Αν αυτή η αναγνώριση επαρκεί για να κινητοποιήσει την πράξη, δίχως την αναφορά στο συναίσθημα του σεβασμού, τότε την κινητοποιεί μονάχα ως επίγνωση μιας ηθικής γνώσης ή αλήθειας. Ο Kant, όμως, συνδέει την παράσταση της απόλυτης αξίας, δηλ. τη «συνείδηση του ηθικού νόμου», με τον σεβασμό για αυτόν.

Το *συναίσθημα του σεβασμού* είναι αυτό που προκύπτει από την παράσταση της αξίας του ηθικού νόμου, και όχι η ηθική κινητοποίηση. Αυτό ακριβώς επισημαίνει ο Kant όταν γράφει πως «ο σεβασμός για τον ηθικό νόμο είναι ένα συναίσθημα που προκαλείται από έναν νοητικό λόγο» (*ΚΠΛ*, 5: 73, μτφρ. σ. 111-112). Για να προκαλεί την συγκεκριμένη παράσταση της αξίας και το συγκεκριμένο ηθικό συναίσθημα του σεβασμού, η παράσταση του ηθικού νόμου θα πρέπει να αντικατοπτρίζει πρωταρχικά στη συνείδηση του δρώντος την ανωτερότητα της *έλλογης φύσης* και των σκοπών της έναντι της αισθητής, και όχι αποκλειστικά την αντικειμενική εγκυρότητα της ηθικής γνώσης. Επομένως, η κινητοποιητική διάσταση της «συνείδησης του ηθικού» εδράζεται στην επίγνωση του δρώντος για την αντιπαράθεση της έλλογης με την αισθητή του φύση. Δίχως τη συνείδηση της εν λόγω αντιπαράθεσης, δεν μπορεί να συγκροτηθεί κινητοποιητικός λόγος που να αφορά στη δέσμευση του δρώντος στην ηθικότητα. Γι' αυτό και η «συνείδηση του ηθικού νόμου» (δηλ. η αναγνώριση της ανωτερότητάς του έναντι των κλίσεων) συνδέεται πρωτίστως με την δυνατότητά του να προκαλεί ένα ενεργό *κινητοποιητικό* συναίσθημα. Για να κατανοήσουμε, όμως, πως εξειδικεύεται ακόμη περαιτέρω η κινητοποιητική ενεργοποίηση της «συνείδησης του ηθικού νόμου», δηλ. με ποιον τρόπο προκαλεί το ηθικό συναίσθημα, θα πρέπει να περιμένουμε μέχρι την *Θρησκεία εντός των ορίων του Λόγου και μόνο*. Γιατί με την ανάδειξη του προβλήματος του «ριζικού κακού» και της ροπής της έλλογης προαίρεσης να καθυποτάσσει τον ηθικό νόμο στις κλίσεις φανερώνεται στο επίπεδο της συνείδησης η πραγματική διάσταση της αντιπαράθεσης ανάμεσα στην ηθικότητα και την ευδαιμονία (βλ. κεφ. 5).

Παρέκβαση (2). Ερμηνεία της πρότασης: *«ο σεβασμός για το νόμο δεν είναι ελατήριο για την ηθικότητα παρά είναι η ίδια η ηθικότητα θεωρούμενη υποκειμενικώς ως ελατήριο»* (*ΚΠΛ*, 5: 76, μτφρ. σ. 114).

Βάσει των παραπάνω ισχυρισμών σχετικά με την κινητοποιητική λειτουργία του ηθικού συναισθήματος του σεβασμού, αλλά και της σημασίας που έχει ο γνωσιακός παράγοντας κατά την κινητοποίηση του δρώντος, μπορούμε να ερμηνεύσουμε αντιστοίχως δύο σημαντικές διατυπώσεις του Kant, οι οποίες έχουν χρησιμοποιηθεί κατά κόρον για την υποστήριξη της «νοησιαρχικής ερμηνείας».

Θα ξεκινήσουμε με τη διατύπωση του Kant πως «ο σεβασμός για το νόμο δεν είναι ελατήριο για την ηθικότητα παρά είναι η ίδια η ηθικότητα θεωρούμενη υποκειμενικώς ως ελατήριο» (*ΚΠΛ*, 5: 76, μτφρ. σ. 114). Τι ακριβώς εννοεί εδώ ο Kant από τη στιγμή μάλιστα που λίγες παραγράφους πιο κάτω ισχυρίζεται ότι «ο σεβασμός για τον ηθικό νόμο είναι συνεπώς το μοναδικό και συγχρόνως αναμφισβήτητο ηθικό ελατήριο» (*ΚΠΛ*, 5: 78, μτφρ. σ. 118); Το «κλειδί» για την κατανόηση της συγκεκριμένης πρότασης έγκειται στη χρήση του όρου της «ηθικότητας» («Sittlichkeit») αντί της «πράξης» («Handlung»). Παρότι από την έναρξη της ανάλυσής του αναφέρεται διαρκώς στα ελατήρια των «πράξεων» και στο ελατήριο εκείνο που προσδίδει στην «πράξη» ηθική αξία (*ΚΠΛ*, 5: 71-72, μτφρ. σ. 109), εδώ γίνεται αναφορά στην «ηθικότητα». Με τον όρο αυτό κατανοείται μεν η αναγνώριση της εγκυρότητας του ηθικού νόμου, όχι όμως ως το ελατήριο της πράξης, αλλά ως εκείνο βάσει του οποίου ο Λόγος αποκτά *ενδιαφέρον για την ηθική πράξη*. Η επιλογή της «Sittlichkeit» αντί της «Handlung» υποδεικνύει ότι η αναγνώριση του ηθικού νόμου αναφέρεται εδώ στην *αντικειμενική* διάσταση της πράξης. Επισημαίνεται δηλ. η σχέση του ελατηρίου με ό, τι προσδίδει στην ηθική πράξη την κανονιστική της εγκυρότητα. Επομένως, η διαφοροποίηση στην ορολογία συναρτάται με την - θεμελιακή για την καντιανή ηθική - θέση πως, παρότι υφίσταται ελατήριο για την ηθική πράξη, δεν υφίσταται ελατήριο για την «ηθικότητα». Το ενδιαφέρον μας για την ηθικότητα οφείλεται αποκλειστικά στην αντικειμενική εγκυρότητα του ηθικού νόμου και όχι σε κάποια επιρροή από την «υποκειμενική» διάσταση της πράξης, δηλ. από τις επιθυμίες ή τα συναισθήματα (*ΘΜΗ*, 4: 460, μτφρ., σ. 123, υποσημ.). Η φράση ότι ο «σεβασμός για τον νόμο δεν είναι ελατήριο για την ηθικότητα» είναι εμφανές πως αποτελεί μία επανάληψη της διαρκώς επανερχόμενης κατά την πορεία της ανάλυσης θεμελιακής θέσης του Kant πως κανένα συναίσθημα δεν αποτελεί τον όρο για την αποδοχή της *κανονιστικής* και *δεσμευτικής* εγκυρότητας του ηθικού νόμου. Ο αποκλεισμός αυτός περιλαμβάνει από κοινού τόσο τα «παθολογικά» όσο και το «έλλογο» ηθικό συναίσθημα. Ο ηθικός νόμος ανάγεται

αποκλειστικά στο πεδίο του καθαρού πρακτικού Λόγου και από εκεί αντλεί την κανονιστική του ισχύ. Με αυτή τη σημασία, είναι εύλογη η παραδοχή πως ο σεβασμός για τον νόμο «δεν είναι ελατήριο για την ηθικότητα», καθόσον *δεν αποτελεί* αυτό στο οποίο θεμελιώνεται το ενδιαφέρον του Λόγου για την ηθικότητα. Το γεγονός πως το ενδιαφέρον μας για την ηθικότητα ανάγεται στην αναγνώριση της εγκυρότητας του ηθικού νόμου και όχι το αντίστροφο (*ΘΜΗ*, 4: 460, μτφρ., σ. 124) σημαίνει ότι δεν υφίσταται κανένα «ελατήριο», κανένας υποκειμενικός όρος, που να δικαιολογεί τη δέσμευσή μας στον ηθικό νόμο. Κάτι τέτοιο, όμως, δεν αποτρέπει τη δυνατότητα του σεβασμού να αποτελέσει το ελατήριο της *ηθικής πράξης*.

Εγείρεται, όμως, μια πρόσκαιρη αμηχανία. Κατά την πορεία της ανάλυσης, ο Kant αναφέρει πως «από την έννοια του ελατηρίου («Triebfeder») πηγάζει η έννοια του ενδιαφέροντος («Interesse»)» (*ΚΠΛ*, 5: 79, μτφρ., σ. 119). Οπότε, πως γίνεται να μην υπάρχει ελατήριο το οποίο να δικαιολογεί το ενδιαφέρον του Λόγου για την ηθικότητα, αλλά η έννοια του «ενδιαφέροντος» για την ηθικότητα να πηγάζει από την έννοια του ελατηρίου; Η απάντηση σε αυτό έχει να κάνει με την διαφορετική κατανόηση του όρου «ελατήριο» στο επίμαχο χωρίο που εξετάζουμε σε σχέση με εκείνο που μόλις παραθέσαμε. Η διατύπωση του Kant ότι «ο σεβασμός για τον νόμο δεν είναι ελατήριο για την ηθικότητα» αποτελεί το συμπέρασμα μίας παραγράφου στην οποία εδραιώνεται η θέση πως «το ελατήριο του ηθικού φρονήματος πρέπει να είναι ελεύθερο από κάθε αισθητηριακό όρο» (*ΚΠΛ*, 5: 75, μτφρ., σ. 114). Ο Kant ισχυρίζεται πως ο ηθικός νόμος είναι το ελατήριο της ηθικής πράξης, αλλά επενεργεί στην αισθητικότητα *προκαλώντας ένα συναίσθημα*, έτσι ώστε να ακυρώσει την επιρροή των κλίσεων στους γνώμονες. Θέλοντας να δείξει ότι το συναίσθημα του σεβασμού δεν προηγείται του ηθικού καθορισμού της βούλησης, καθόσον δεν είναι *αισθητηριακό* συναίσθημα αλλά προκαλείται από την εγκυρότητα του ηθικού νόμου, συμπεραίνει ότι ο σεβασμός δεν είναι «ελατήριο για την *ηθικότητα*». Ο όρος «ελατήριο» εδώ χρησιμοποιείται με τη σημασία του «υποκειμενικού λόγου της επιθυμίας» (*ΘΜΗ*, 4: 427, μτφρ., σ. 73), δηλ. με τη σημασία του «αισθητηριακού ελατηρίου». Η συγκεκριμένη διατύπωση, επομένως, απευθύνεται σε όσους εκλαμβάνουν το συναίσθημα του σεβασμού με την έννοια του «παθολογικού» συναισθήματος, το οποίο δήθεν θα μας «προδιέθετε για την ηθικότητα» (*ΚΠΛ*, 5: 75, μτφρ., σ. 114). Ο σεβασμός δεν μπορεί να κατανοηθεί ως «ελατήριο για την ηθικότητα» με τη σημασία του αισθητηριακού ελατηρίου το οποίο δεν πηγάζει από την αντικειμενική εγκυρότητα του νόμου. Όταν ισχυρίζεται παρακάτω πως η έννοια

του *ενδιαφέροντος* για την ηθικότητα πηγάζει από την έννοια του *ελατηρίου*, η έννοια «ελατήριο» χρησιμοποιείται με πολύ διαφορετική σημασία. Ο Kant το ορίζει εκεί ως «το ελατήριο της θελήσεως, εφόσον αυτό παριστάνεται από τον Λόγο» (*ΚΠΛ*, 5: 79, μτφρ. σ. 119). Πρόκειται ουσιαστικά για τον σεβασμό, όπως αυτός προκύπτει από την παράσταση της αξίας του ηθικού νόμου. Με αυτή τη σημασία ο σεβασμός είναι το ηθικό ελατήριο, το ελατήριο της «ηθικής πράξης», αλλά όχι το ελατήριο της «ηθικότητας». Το ελατήριο που εγείρει το ενδιαφέρον του Λόγου για την ηθικότητα παραμένει η αναγνώριση της απόλυτης αξίας του ηθικού νόμου. Η τελευταία όμως κινητοποιεί τους δρώντες *διαμέσου* του συναισθήματος του σεβασμού (*ΚΠΛ*, 5: 75, μτφρ. σ. 114˙ *ΚΠΛ*, 5: 76, μτφρ. σ. 115˙ *ΚΠΛ*, 5: 78, μτφρ. σ. 118). Οπότε δεν υφίσταται κάποια αντίφαση στην ερμηνεία της επίμαχης διατύπωσης ούτε κάποια ασάφεια από την πλευρά του Kant.

Το δεύτερο σκέλος της πρότασης φέρνει στην επιφάνεια και το επίμαχο ερμηνευτικό ζήτημα: τι εννοείται στη διατύπωση πως «[ο σεβασμός] είναι η ίδια η ηθικότητα θεωρούμενη υποκειμενικώς ως ελατήριο»; Η διατύπωση αυτή έχει χρησιμοποιηθεί επανειλημμένως για την υποστήριξη της «νοησιαρχικής» ερμηνευτικής θέσης πως το ηθικό συναίσθημα του σεβασμού δεν αποτελεί έναν κυριολεκτικό ή ενεργητικό κινητοποιητικό παράγοντα, αλλά μόνο ένα *δευτερογενές αποτέλεσμα* της κινητοποιητικής εκείνης επενέργειας, η οποία αποτελεί ίδιον της ηθικής γνώσης *καθαυτήν*.[478] Θεωρείται δηλ. πως με αυτή τη φράση ο Kant υποστηρίζει ότι η ίδια η ηθικότητα, δηλ. η συνείδηση για τον ηθικό καθορισμό της βούλησής μας από έναν αντικειμενικό νόμο, αποτελεί τον κινητοποιητικό λόγο της ηθικής πράξης, και αυτή είναι που αντικατοπτρίζεται ψυχολογικά («θεωρούμενη υποκειμενικώς») στον έλλογο δρώντα με τη δημιουργία ενός συναισθήματος σεβασμού για τον ηθικό νόμο (και την *κινητοποιητική του επενέργεια*). Η υποστήριξη αυτής της ερμηνείας φαίνεται μάλιστα να ενισχύεται από το γεγονός ότι και τα δύο σκέλη αυτής της πρότασης φαινομενικά και μόνο μοιάζουν να αποτελούν αναδιατύπωση της περίφημης φράσης του Kant πως «ο αντικειμενικός καθοριστικός

[478] Ο Reath εκλαμβάνει τη σημασία αυτής της πρότασης ως εξής: «Εδώ ο Kant εννοεί πως ο σεβασμός δεν αποτελεί ένα ελατήριο που προϋπάρχει - ή είναι ανεξάρτητο - της αναγνώρισής μας του ηθικού νόμου, αλλά είναι απλά η ίδια η αναγνώριση, όπως αυτή λειτουργεί σαν ελατήριο μέσα μας». Κατά την πορεία της ερμηνείας του Reath γίνεται έκδηλο πως εξισώνει πλήρως την κινητοποιητική λειτουργία του ηθικού ελατηρίου με την αναγνώριση του ηθικού νόμου, εξορίζοντας την κινητοποιητική σημασία του ηθικού συναισθήματος του σεβασμού. Βλ. A. Reath, «Kant's Theory of Moral Sensibility: Respect for the Moral Law and the Influence of Inclination», στο: *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory*, Οξφόρδη: Oxford University Press 2006, σ. 11.

λόγος πρέπει πάντοτε αποκλειστικώς και μόνο αυτός να είναι ο υποκειμενικώς επαρκής καθοριστικός λόγος της πράξης», ώστε η πράξη αυτή να έχει ηθική αξία (*ΚΠΛ*, 5: 72, μτφρ. σ. 109). Ας δούμε, όμως, τώρα ποιο είναι το πραγματικό νόημα της συγκεκριμένης πρότασης.

Πιο πάνω εκφράσαμε τη θεμελιακή για την έρευνά μας θέση ότι το ηθικό συναίσθημα του σεβασμού αποτελεί *δημιούργημα* του ίδιου του ηθικού νόμου, και όχι της κινητοποιητικής του επενέργειας. Ο Kant δεν ενδιαφέρεται να συνδέσει την ηθική γνώση με την κινητοποίηση της πράξης. Θέλει να συνδέσει τη «συνείδηση του ηθικού νόμου» με ένα κινητοποιητικό ηθικό συναίσθημα. Μπορούμε άραγε να στηρίξουμε αυτή τη θέση ερμηνεύοντας με παρόμοιο τρόπο το συγκεκριμένο απόσπασμα; Όπως ήδη εξηγήσαμε, η ηθικότητα, έτσι όπως αυτή αντικατοπτρίζεται στη συνείδηση του δρώντος για τον καθορισμό της βούλησής του από τις αρχές του καθαρού πρακτικού Λόγου, απέχει πολύ από το να ταυτίζεται με την επίγνωση μιας πρακτικής φόρμουλας, η πραγμάτωση της οποίας θα συνίστατο τελικά στην πλήρη πρόσβαση των απαιτήσεών της στη νοητική μας κατανόηση και στον ορθολογικό χαρακτήρα της ηθικής μας απόφασης. Η αναγνώριση του ηθικού νόμου ως της κανονιστικώς υπέρτερης πρακτικής αρχής δεν μπορεί να διακριθεί από τη συνείδηση του *ανταγωνισμού* ανάμεσα στην ηθικότητα και την ευδαιμονία, ανάμεσα στις απαιτήσεις της έλλογης και της αισθητής μας φύσης. Η ηθικότητα, επομένως, έτσι όπως αυτή αντικατοπτρίζεται στη συνείδηση του δρώντος για τους λόγους που καθορίζουν τη βούλησή του δεν μπορεί να διακριθεί από τη *συνείδηση των όρων της ελευθερίας μας*.

Έτσι, όταν ο Kant, για να οδηγηθεί στη διατύπωση της συγκεκριμένης πρότασης, αναφέρει πιο πριν ότι η παράσταση του ηθικού νόμου αφαιρεί από τη φιλαυτία την επιρροή και από την αλαζονεία την ψευδαίσθηση, δεν υπονοεί την πραγματωμένη κινητοποιητική επενέργεια αυτής της παράστασης στις επιθυμίες και στα εμπειρικά συναισθήματα. Εννοεί ουσιαστικά την αποφυγή οποιασδήποτε *νομοθετικής επιρροής* αυτών των κλίσεων στη βούληση, διαμέσου της συγκρότησης της ηθικής συνείδησης ως μίας «παράστασης της υπεροχής του αντικειμενικού νόμου απέναντι στις παρορμήσεις της αισθητικότητας» (*ΚΠΛ*, 5: 76, μτφρ. σ. 114). Αυτή η υπεροχή συνιστά ουσιαστικά τη συνείδηση της ηθικότητας θεωρούμενης από αντικειμενική σκοπιά, και αυτή η συνείδηση είναι που αντικατοπτρίζεται «υποκειμενικώς» με τη συγκρότηση του ηθικού συναισθήματος του σεβασμού και της κινητοποιητικής του επενέργειας επάνω στις κλίσεις. Από αντικειμενική σκοπιά, επομένως, η ηθικότητα

εκφράζεται με την αδιαμφισβήτητη νομοθετική υπερίσχυση του καθαρού πρακτικού Λόγου στη *βούληση* (με τη σημασία της «Wille», του νομοθετικού τμήματος του επιθυμητικού) έναντι της κανονιστικής ισχύος των κλίσεων. Η ηθικότητα «θεωρούμενη υποκειμενικώς» είναι η αντανάκλαση της κανονιστικής εγκυρότητας του ηθικού νόμου στο συναίσθημα, με την πρόκληση του έλλογου ή του «πρακτικώς δημιουργημένου» ηθικού συναισθήματος του σεβασμού. Επομένως, ο γνωσιακός παράγοντας της ηθικής πράξης, δηλ. η αναγνώριση της απόλυτης κανονιστικής υπεροχής του ηθικού νόμου στη βούληση, συγκροτεί την ανάδυση της συνείδησης για τους όρους πραγμάτωσης της *ελευθερίας* μας.

Αν ισχυριστούμε ότι η συμμόρφωση των γνωμόνων μας με τη «συνείδηση του ηθικού νόμου» απαιτεί απλώς την *ορθολογικό χαρακτήρα* των πράξεών μας, τότε περιορίζουμε το βαθύτερο νόημα αυτής της συνείδησης. Από υποκειμενική σκοπιά, δηλ. από τη σκοπιά των ελατηρίων ή των κινητοποιητικών λόγων της πράξης, η συνείδηση του ηθικού καθορισμού της βούλησης αντιστοιχεί στο συναίσθημα του σεβασμού, ως του μοναδικού όρου για την *πραγμάτωση της ελευθερίας μας* στο επίπεδο της ψυχολογικής συγκρότησης της ηθικής πράξης. Ο Kant καταλήγει στη διαπίστωση ότι ο σεβασμός, δηλ. η ηθικότητα «θεωρούμενη υποκειμενικώς», δεν είναι τελικά παρά η «επενέργεια στο συναίσθημα, άρα στην αισθητικότητα ενός έλλογου όντος» (*ΚΠΛ*, 5: 76, μτφρ., σ. 115). Το γεγονός ότι το *ηθικό συναίσθημα* και η *επενέργεια στις αισθητηριακές κλίσεις* δεν εννοούνται ως διακριτές διεργασίες, εξασφαλίζεται από την αντιπαραβολή που ακολουθεί. Αντιπαραβάλλοντας τον άνθρωπο ως έλλογο και αισθητηριακό συνάμα ον με ένα καθαρά έλλογο «ύψιστο ον», αποκαλύπτει ο Kant πως μόνο στο συναίσθημα του σεβασμού μπορεί να εναπόκειται η ενεργητική κινητοποιητική επενέργεια επί των κλίσεων. Αφενός, επειδή ακριβώς ο σεβασμός είναι ένα συναίσθημα που δύναται να έχει «επαφή» με τα «παθολογικά» συναισθήματα, διότι προϋποθέτει, όπως και εκείνα για την επενέργεια τους, την αισθητικότητα ή το συναίσθημα ης ηδονής και λύπης. Αφετέρου, επειδή η ίδια η αισθητή φύση καθιστά επιτακτική την παρουσία ενός έλλογου συναισθήματος στον άνθρωπο για την υπέρβαση των εμποδίων που η ίδια θέτει στην πρόσβαση της νομοθεσίας του καθαρού πρακτικού Λόγου στους γνώμονες της προαίρεσης (*ΚΠΛ*, 5: 76, μτφρ., σ. 115).

Είναι λοιπόν φανερό ότι για να ερμηνευθεί με έγκυρο τρόπο η συγκεκριμένη διατύπωση θα πρέπει προηγουμένως να εννοηθεί κατάλληλα τόσο η σημασία την οποία αποδίδει ο Kant στον *γνωσιακό παράγοντα* και στον τρόπο με τον οποίο οδηγεί

αυτός στην ηθική κινητοποίηση του δρώντος, όσο επίσης πρέπει να ερμηνευθούν σωστά και τα χωρία εκείνα όπου γίνεται λόγος για την *επίδραση που ασκεί* η παράσταση του ηθικού νόμου σε βάρος των κλίσεων. Ο γνωσιακός παράγοντας της πράξης, η συνείδηση του ηθικού καθορισμού της βούλησης, εδράζεται περισσότερο στην επίγνωση ενός ανταγωνισμού ανάμεσα στους καθαρά έλλογους και στους αισθητηριακούς λόγους των πράξεών μας. Έτσι, η συνείδηση του καθορισμού της βούλησης από την παράσταση μιας απόλυτης αξίας, ή από την παράσταση ενός έγκυρου και δεσμευτικού νόμου, δεν συνιστά μια επίγνωση των όρων της ορθολογικότητας των πράξεών μας και της συμμόρφωσής τους στην *ηθική αλήθεια*, παρά μονάχα συνιστά την επίγνωση των όρων *πραγμάτωσης της ελευθερίας* μας σε αντιδιαστολή με τους κανονιστικούς όρους που θέτει η αισθητηριακή φύση. Η ηθικότητα «*θεωρούμενη υποκειμενικώς*» είναι επομένως η πραγμάτωση της ελευθερίας μας, στο επίπεδο της ψυχολογικής πραγμάτωσης της πράξης, δηλ. στο επίπεδο της υπέρβασης των εμποδίων που θέτει η αισθητή φύση και η κανονιστική προβολή των λόγων της στην ανθρώπινη προαίρεση. Η ηθικότητα «θεωρούμενη υποκειμενικώς», με αυτή τη σημασία, έχει ευρύτερα το νόημα της *ένταξης της ψυχολογικής μας συγκρότησης στη συνείδηση της ελευθερίας μας*. Και αυτό επιτυγχάνεται διαμέσου του *ηθικού συναισθήματος* και της *έλλογης φιλαυτίας*. Αν είναι έτσι, η επίτευξη αυτού του στόχου απαιτεί την υπέρβαση των εμποδίων που θέτουν οι φυσικές κλίσεις και οι κανονιστικοί λόγοι που προβάλλουν στη βούληση. Κάτι τέτοιο μπορεί να επιτευχθεί μόνο διαμέσου ενός αντίθετου προς τα αισθητηριακά ελατήρια συναισθήματος, το οποίο ανάγεται αποκλειστικά στον καθαρό πρακτικό Λόγο. Για την ένταξη της αισθητικότητας και των λόγων της στη συνείδηση του ηθικού καθορισμού της βούλησής μας, καθόσον αυτή συνιστά την επίγνωση των κανονιστικών όρων της ελευθερίας μας, και όχι απλά τη συνείδηση της πρακτικής ορθολογικότητάς μας, απαιτείται η επενέργεια ενός έλλογου συναισθήματος το οποίο «προϋποθέτει την αισθητικότητα» και αποτελεί «μία επενέργεια στο συναίσθημα» (*ΚΠΛ*, 5: 76, μτφρ., σ. 115).

Όσον αφορά τώρα τα χωρία εκείνα στα οποία ο Kant αναφέρεται στην επίδραση που ασκεί η «παράσταση του ηθικού νόμου» στην φιλαυτία και την αλαζονεία (*ΚΠΛ*, 5: 75, μτφρ., σ. 114), αυτή η επίδραση δεν πρέπει να κατανοηθεί με τη σημασία της κινητοποιητικής επενέργειας επί των αισθητηριακών ελατηρίων. Η αναφορά στην εν λόγω επιρροή έχει παρασύρει πολλούς σχολιαστές στην υπόθεση ότι για τον Kant δεν απαιτείται η συγκρότηση μιας κινητοποιητικής επενέργειας από κάποιο έλλογο

συναίσθημα, καθότι η *παράσταση* και μόνο του ηθικού νόμου και η συνείδηση της αντικειμενικής του εγκυρότητας επαρκεί για την ταπείνωση των κλίσεων και την καταρράκωση της αλαζονείας. Έχουμε επιχειρηματολογήσει και σε προηγούμενο κεφάλαιο για ποιον λόγο η «αλαζονεία», έτσι όπως την εννοεί ο Kant, δεν δύναται να ανατραπεί ένεκα κινητοποιητικών λόγων καθαρά γνωσιακού ή διανοητικού χαρακτήρα, οι οποίοι δεν έχουν πρόσβαση στην ψυχολογική συγκρότηση ενός τέτοιου δρώντος. Η κατάσταση της αλαζονείας προϋποθέτει κάθε δυνατό γνώρισμα της πρακτικής ορθολογικότητας, και σηματοδοτεί, όχι μόνο την πρόσβαση των κανονιστικών όρων του εγωισμού, στους πρακτικούς γνώμονες, αλλά και την αντικατάσταση του πρακτικού Λόγου από τον εγωισμό ως προς την πηγή της ανώτατης νομοθεσίας επί του επιθυμητικού.

Η επίδραση της «παράστασης του ηθικού νόμου» για τον περιορισμό των αξιώσεων της φιλαυτίας και για την καταρράκωση της αλαζονείας θα πρέπει να κατανοηθεί ως επιρροή σε επίπεδο *κανονιστικό*. Η επενέργεια αυτή παραμένει στο επίπεδο της *συνείδησης* του δρώντος για τους ανταγωνιστικούς κανονιστικούς λόγους που διεκδικούν τη *νομοθετική επιρροή* στις αρχές της βούλησής του, και δεν πρέπει να κατανοηθούν ακόμη ως λόγοι που διεκδικούν *κινητοποιητική επιρροή* στους γνώμονες των πράξεών του. Όταν, λοιπόν, γράφει ο Kant πως η παράσταση του ηθικού νόμου «περικόπτει» τη φιλαυτία, δεν εννοεί ακόμη την *εμπράγματη* εξασθένιση της κινητοποιητικής επιρροής των κλίσεων, αλλά εννοεί την ίδια τη συγκρότηση της ηθικής συνείδησης, δηλ. την υποβάθμιση της κανονιστικής εγκυρότητας των λόγων που προβάλουν οι κλίσεις για τον καθορισμό της έλλογης προαίρεσης. Η συγκεκριμένη ιεράρχηση, ως προς την ισχύ των κανονιστικών λόγων, αποτελεί το θεμέλιο για τη αυτοσυνειδησία του δρώντος ως ελεύθερου όντος, από την οποία θα προκύψει το κινητοποιητικό ηθικό συναίσθημα.

Παρέκβαση (3). Ερμηνεία της πρότασης: «*Συνεπώς, θα πρέπει ο σεβασμός για τον ηθικό νόμο να θεωρηθεί επίσης ως θετική αλλά έμμεση επενέργειά του* [ενν. του ηθικού νόμου] *στο συναίσθημα, εφ' όσον ο νόμος εξασθενίζει την αρνητική επιρροή των κλίσεων μέσω της ταπείνωσης της αλαζονείας, άρα ως υποκειμενικός λόγος της δραστηριότητας, δηλ. ως ελατήριο για την τήρηση του νόμου και ως θεμέλιο για γνώμονες μιας σύμφωνης με αυτόν βιοτής*» (*ΚΠΛ*, 5: 79, μτφρ. σ. 119).

Εδώ έχουμε ακόμα μία διατύπωση από το τρίτο κεφάλαιο της *Κριτικής του πρακτικού Λόγου* η οποία εκλαμβάνεται ως επιβεβαίωση της νοησιαρχικής ερμηνείας.[479] Παρότι η διατύπωση αυτή αποτελεί τμήμα μιας παραγράφου, η οποία εκκινεί με τη φράση ότι «ο σεβασμός για τον ηθικό νόμο είναι συνεπώς το μοναδικό και αναμφισβήτητο ηθικό ελατήριο» (*ΚΠΛ*, 5: 78, μτφρ., σ. 118), και παρότι μέσα στην ίδια την πρόταση επιβεβαιώνεται η θεώρηση του σεβασμού ως του ελατηρίου της ηθικής πράξης, οι σχολιαστές ισχυρίζονται πως η αναφορά στην «έμμεση επενέργεια» του σεβασμού αποδεικνύει τον μη (ενεργητικό) κινητοποιητικό του ρόλο. Στην πραγματικότητα εδώ επαναλαμβάνεται και επιβεβαιώνεται η εξής θέση του Kant, η οποία αναφέρθηκε και προηγουμένως κατά την ανάλυσή του (*ΚΠΛ*, 5: 76, μτφρ., σ. 115): το ηθικό ελατήριο του σεβασμού επενεργεί ως ενεργητικό ή ως πρωτογενές κινητοποιητικό συναίσθημα, προκειμένου ο ηθικός νόμος να γίνει αποδεκτός στους γνώμονες του δρώντος. Ας δούμε γιατί είναι πράγματι έτσι.

Όπως είδαμε και κατά την εξέταση της προηγούμενης πρότασης, οι παρερμηνείες προκύπτουν από τη λανθασμένη κατανόηση του νοήματος που αποδίδει ο Kant στην *επίδραση που ασκεί* ο ηθικός νόμος για την εξασθένιση και τον περιορισμό της επιρροής των κλίσεων. Όταν ο Kant αναφέρεται στην ανασταλτική επιρροή *του ηθικού νόμου* επί των κλίσεων, αναφέρεται ουσιαστικά στην απαγόρευσή τους να έχουν πρόσβαση στην ανώτατη νομοθεσία. Αναφέρεται δηλ. στην υποβάθμιση και τον περιορισμό της *κανονιστικής ισχύος* των λόγων που προβάλλουν οι κλίσεις, κατά τη σύγκρισή τους με την κανονιστική εγκυρότητα του ηθικού νόμου. Η σύγκριση αυτή δεν αφορά άμεσα ακόμα την ηθική απόφαση και εκτέλεση της πράξης, δηλ. την προαίρεση, αλλά τελείται στο επίπεδο της καθαρής βούλησης. Εις επίρρωσιν αυτής της θέσης, ας λάβουμε υπ' όψιν μας το κάτωθι χωρίο, το οποίο είναι αποκαλυπτικό: «ο ηθικός νόμος, με το να αποκλείει τις κλίσεις και την τάση να τις καταστήσουμε ανώτατο πρακτικό όρο, δηλαδή τη φιλαυτία, από κάθε εισδοχή στην ανώτατη νομοθεσία, μπορεί να ασκεί μία επενέργεια στο συναίσθημα, η οποία είναι, αφενός, μόνον *αρνητική*, αφετέρου, και μάλιστα σε σχέση με τον περιοριστικό λόγο του καθαρού πρακτικού Λόγου, είναι *θετική* και δεν απαιτεί διόλου να υποθέσουμε ότι υπάρχει κάποιο ιδιαίτερο είδος συναισθήματος, το οποίο ονομάζεται πρακτικό ή

[479] Βλ. D. Henrich, «Ethik der Autonomie», στο: *Selbstverhältnisse*, Στουτγάρδη: Reclam 1982, σ. 37 · N. Scarano, «Moralisches Handeln. Zum dritten Hauptstück von Kants Kritik der praktischen Vernunft», στο: O. Höffe (επιμ.), *Kritik der praktischen Vernunft*, Βερολίνο: Akademie Verlag 2002, σ. 143.

ηθικό, που να προηγείται του ηθικού νόμου και που να υπόκειται σε αυτόν ως θεμέλιό του» (*ΚΠΛ*, 5: 74, μτφρ., σ. 113).

Η επίδραση του ηθικού νόμου στο συναίσθημα, την οποία επικαλείται ο Kant, αναφέρεται ξεκάθαρα στον αποκλεισμό της *κανονιστικής* επιρροής των κλίσεων, δηλ. στον αποκλεισμό της πιθανότητας να αποτελέσουν τους ανώτατους όρους, δηλ. τους *καθοριστικούς λόγους* της βούλησης. Η σύγκριση των λόγων που παρέχουν ο καθαρός πρακτικός Λόγος και οι κλίσεις είναι μία σύγκριση ανάμεσα στην κανονιστική και δεσμευτική τους ισχύ. Επομένως, κάθε φορά που ο Kant αναφέρεται στην επιρροή της παράστασης του νόμου και μόνο στις κλίσεις, εννοεί μια αντίστροφη πορεία επενέργειας από αυτήν που σημαίνει η κινητοποιητική επενέργεια της συνείδησης του ηθικού νόμου επί των συναισθημάτων. Η τελευταία σημαίνει την *ψυχολογική* επενέργεια ενός έλλογου συναισθήματος πάνω στα εμπειρικά συναισθήματα («θετική» επενέργεια του σεβασμού). Η επιρροή της παράστασης του ηθικού νόμου στις κλίσεις σημαίνει την μη *κανονιστική* επιρροή των συναισθημάτων στους καθοριστικούς λόγους της πράξης («αρνητική» επενέργεια του σεβασμού). Η επίδραση που πρωταρχικώς απαιτεί η ηθικότητα, είναι η νομοθετική και κανονιστική επίδραση της παράστασης του ηθικού νόμου στους καθοριστικούς λόγους της βούλησης. Δεν εννοείται επομένως μία *άμεση και εγγενής κινητοποιητική επίδραση* του γνωστικού παράγοντα των πράξεων στο συναίσθημα. Εννοείται, αντιστρόφως, ο αποκλεισμός των λόγων που προβάλλουν οι κλίσεις έναντι της κανονιστικής εγκυρότητας του ηθικού νόμου, στους ανώτατους λόγους των πράξεων. Πρόκειται για μια σύγκριση ανάμεσα στον νόμο και τις κανονιστικές απαιτήσεις που εγείρει η αισθητηριακή μας φύση, η οποία λαμβάνει χώρα κατά την ίδια την «δική μας κρίση» (*ΚΠΛ*, 5: 74, μτφρ., σ. 112) ή «κατά την κρίση του Λόγου» μας (*ΚΠΛ*, 5: 75, μτφρ., σ. 113). Η διεργασία αυτή δεν ταυτίζεται εξολοκλήρου με την κινητοποίηση του δρώντος, αλλά κατανοείται ως η αφετηρία της και μόνο. Πρόκειται για μια διεργασία η οποία τελείται στο επίπεδο της αυτοσυνειδησίας του δρώντος για την *κανονιστική* και *αξιακή* κατίσχυση των εντολών του Λόγου έναντι των κλίσεων. Για να μετουσιωθεί αυτή η γνωσιακή και συνειδησιακή διεργασία σε απτή κινητοποίηση, θα πρέπει η κανονιστική υπεροχή του νόμου να αντιστοιχεί σε κάποιο συναίσθημα, που δεν θα την αναιρεί αλλά θα την επιβεβαιώνει.

Εφόσον, λοιπόν, ο ηθικός νόμος εξασθενίζει την *κανονιστική* επιρροή των κλίσεων και της αλαζονείας στους καθοριστικούς λόγους της πράξης, απαιτείται η κινητοποιητική επιρροή του σεβασμού στο πεδίο της αισθητικότητας. Η

κινητοποιητική επενέργεια του σεβασμού περιγράφεται ως η *θετική αλλά έμμεση επιρροή της επενέργειας* [του ηθικού νόμου] *στο συναίσθημα*, επειδή ακριβώς ο γνωστικός παράγοντας αποτελεί την προϋπόθεσή του. Ο σεβασμός είναι «πρακτικώς δημιουργημένο» συναίσθημα, οπότε με αυτή τη σημασία *η άμεση* προϋπόθεση κάθε επενέργειας του νόμου στις κλίσεις συνίσταται στη συνείδηση της κανονιστικής υπερίσχυσης του νόμου έναντι της κανονιστικής ισχύος των αισθητηριακών λόγων. Με τη συγκρότηση της συνείδησης της ελευθερίας που προκύπτει από την κανονιστική κατίσχυση του νόμου, ο Kant επιβεβαιώνει πως μόνο το ελατήριο του σεβασμού κινητοποιεί στο επίπεδο της ψυχολογικής διάστασης της πράξης. Η απόδειξη έγκειται στο ότι η κινητοποιητική επενέργεια περιγράφεται ως «έμμεση» αλλά και ως «θετική» ταυτόχρονα. Είναι μία έμμεση κινητοποιητική επενέργεια, επειδή ακριβώς προκύπτει από τον γνωσιακό παράγοντα. Το έλλογο ηθικό συναίσθημα προφανώς δεν εγείρεται αφ' εαυτού. Η κινητοποιητική του λειτουργία προϋποθέτει «την κρίση του Λόγου» μας για την κανονιστική υπεροχή του νόμου. Η εν λόγω κρίση ή σύγκριση όμως δεν συγκροτείται ως απλή γνώση αλλά «συνεπιφέρει μιάν εξύψωση της ηθικής, δηλ. πρακτικής, εκτιμήσεως του ίδιου του νόμου από τη νοητική άποψη» (*ΚΠΛ*, 5: 79, μτφρ., σ. 119). Η συνείδηση του ηθικού νόμου επομένως συγκροτείται ως συνείδηση των κανονιστικών όρων της ελευθερίας μας: «η αναγνώριση του ηθικού νόμου είναι η συνείδηση μιας δραστηριότητας του πρακτικού Λόγου» (*ΚΠΛ*, 5: 79, μτφρ., σ. 119). Με αυτό τον τρόπο η αναγνώριση του ηθικού νόμου αποτελεί την προϋπόθεση για την *θετική*, δηλ. για την πραγματική, κυριολεκτική και ενεργητική κινητοποιητική επενέργεια του ηθικού συναισθήματος επί των εμπειρικών συναισθημάτων.

3.7.7.4 Ο Henrich για τη σχέση του καθαρού πρακτικού Λόγου με την αισθητικότητα

Ο Henrich έχει χρησιμοποιήσει το συγκεκριμένο χωρίο για να στηρίξει τη θέση του ότι ο Kant δεν μπορεί να εκλαμβάνει τελικά το συναίσθημα του σεβασμού ως ένα πραγματικά θετικό συναίσθημα.[480] Το προβληματικό στοιχείο που εξιχνιάζει ο Henrich είναι ότι, ενώ ο σεβασμός προκύπτει σαν συνέπεια δύο διαφορετικών

[480] Βλ. D. Henrich, «Ethik der Autonomie», στο: *Selbstverhältnisse*, Στουτγάρδη: Reclam: 1982, σ. 37.

ενεργημάτων («Akte») που λαμβάνουν χώρα στο επίπεδο της συνείδησης του ηθικού νόμου (του «περιορισμού των κλίσεων» και της «εξύψωσης του υποκειμένου κατά τη συνείδηση της ανεξαρτησίας του από τις κλίσεις»),[481] η πραγματική του επιρροή ως κινητοποιητικού συναισθήματος συνεπάγεται την επενέργειά του σε δύο διακριτές ικανότητες («Vermögen») του ανθρώπινου πνεύματος (στην «αισθητικότητα» και στον «Λόγο»). Έτσι, ενώ είναι δυνατόν να καταλάβουμε με ποιον τρόπο εξυψώνεται ο πρακτικός Λόγος, ως συνέπεια της κανονιστικής του υπεροχής στην αυτοσυνειδησία μας, είναι δύσκολο, «υπό καντιανές προϋποθέσεις», γράφει ο Henrich, να εξιχνιάσουμε «με ποιον τρόπο η αισθητικότητα μπορεί να αποκτήσει μια θετική σχέση με τον Λόγο, μόνο και μόνο επειδή οι αξιώσεις της κατατροπώθηκαν».[482] Κατ' αυτό τον τρόπο, πιστεύει ο Henrich πως ο Kant συλλαμβάνει την (ηθική) εξύψωση ως την σχέση του *πρακτικού Λόγου με τον εαυτό του*.[483] Επομένως, η θετική στιγμή του σεβασμού αποτελεί συναίσθημα μόνο «κατά έμμεσο τρόπο» («nur mittelbar»), καθόσον η ταπεινωμένη αισθητικότητα αποτελεί τον λόγο για την έγερση μίας έλλογης αξιολόγησης. Η ανάλυση του συναισθήματος του σεβασμού από τον Henrich καταλήγει στο συμπέρασμα ότι ο Kant αποτυγχάνει τελικά να εξηγήσει τον σεβασμό ως ένα *ενιαίο φαινόμενο*,[484] επειδή ακριβώς τα δύο βασικά ενεργήματα που συνεπάγεται απαιτούν τη «σύμπραξη» ή τη «συνέργεια» («Zusammenspiel») δύο διακριτών ικανοτήτων.

Θα προσπαθήσουμε να δείξουμε για ποιον λόγο το επιχείρημα του Henrich είναι λανθασμένο. Αρχικά, είναι φανερό πως ταυτίζει την πιθανότητα της θετικής διάστασης του «σεβασμού για τον ηθικό νόμο» με την έγερση ενός συναισθήματος «εξύψωσης» («Erhebung»). Η επενέργεια του σεβασμού στα ελατήρια των κλίσεων, δηλ. η απόδειξη της θετικής συσχέτισης του πρακτικού Λόγου με την αισθητικότητα, θα ήταν συνώνυμη κατά τον Henrich, με την εξύψωση της τελευταίας. Την «εξύψωση» αυτή, όμως, δεν μπορούμε να την αποδώσουμε στην αισθητικότητα. («Eine "Erhebung" kann aber der Sinnlichkeit selbst nicht zugesprochen werden»).

Αρχικά πρέπει να αναφέρουμε το εξής. Ο Kant εκλαμβάνει την κινητοποιητική λειτουργία του ηθικού συναισθήματος του σεβασμού απλώς ως *υποστηρικτική* για την

---

[481] Ό. π., σ. 36.
[482] Ό. π., σ. 37.
[483] Ό. π., σ. 37.
[484] Κατά την κριτική μας στη θεώρηση του Reath (βλ. 4.1.1) θα δούμε ότι οι νοησιαρχικές ερμηνείες είναι αναγκασμένες να συλλάβουν τον «σεβασμό για τον ηθικό νόμο» ως ένα μη ενιαίο φαινόμενο, γεγονός που συμβάλλει στην ανάδειξη της ανεπάρκειάς τους.

υπέρβαση των εμποδίων που θέτουν οι κανονιστικές και ψυχολογικές αξιώσεις των κλίσεων στο επίπεδο της κινητοποίησης του δρώντος (*ΚΠΛ*, 5: 76, μτφρ., σ. 115). Ο Kant δεν υποστηρίζει τη δυνατότητα της έλλογης μετουσίωσης της αισθητής μας φύσης,[485] αλλά θεωρεί εφικτή την υποταγή της στους όρους που θέτει ο νόμος του πρακτικού Λόγου. Η *έλλογη φιλαυτία* για την οποία μιλάει ο Kant (*ΚΠΛ*, 5: 73, μτφρ., σ. 111), σημαίνει απλώς ότι οι λόγοι που προβάλλονται από τις κλίσεις σαν αρχές καθορισμού της βούλησης τίθενται «υπό τον όρο της συμφωνίας» τους με τον ηθικό νόμο. Από τα κείμενα του Kant δεν προκύπτει ότι η κινητοποιητική επενέργεια του σεβασμού θα έπρεπε να σημάνει την «εξύψωση» και της ίδια της αισθητικότητας.

Ο Henrich, επομένως, έχει δίκιο λέγοντας πως «υπό καντιανές προϋποθέσεις» δεν είναι δυνατή η «εξύψωση» της αισθητικότητας. Δεν είναι δηλ. αποδεκτή η δυνατότητα των αισθητηριακών ελατηρίων να αποτελέσουν τους υποκειμενικούς εκείνους λόγους *χάριν των οποίων* λαμβάνει χώρα η αποδοχή του ηθικού γνώμονα στο πεδίο της προαίρεσης. Πράγματι, για τον Kant οι όροι της αισθητικότητας πάντοτε θα αποβλέπουν προς την ικανοποίηση της ευδαιμονίας. Ένα αίτημα θετικής συσχέτισής της με τον καθαρό πρακτικό Λόγο θα σήμαινε ουσιαστικά πως ο ηθικός νόμος επενεργεί πάνω στις κλίσεις με τέτοιο τρόπο, ώστε αυτές να μην αποβλέπουν προς την επίτευξη της ευδαιμονίας, αλλά προς την ηθικότητα. Παρ' όλα αυτά, το γνήσιο καντιανό αίτημα, όσον αφορά τη συσχέτιση του καθαρού πρακτικού Λόγου με την αισθητικότητα, είναι οι αρχές που θεμελιώνονται στις κλίσεις και οι σκοποί τους, να μπορούν να υπαχθούν στις αρχές και στους σκοπούς της ηθικότητας. Ότι κάτι τέτοιο θεωρείται από τον Kant εφικτό, φανερώνεται στην άποψή του για την «έλλογη φιλαυτία». Με ποιον τρόπο θα επιτευχθεί, όμως, η μετάβαση προς την ηθική κινητοποίηση και ταυτόχρονα προς την έλλογη φιλαυτία, δηλ. προς την υπαγωγή των αισθητηριακών ελατηρίων στο ελατήριο του καθαρού πρακτικού Λόγου, όταν ο σεβασμός δεν είναι τίποτε άλλο από μια αυτο-αναφορικού χαρακτήρα αξιακή κρίση της ηθικής συνείδησης, όπως πιστεύει ο Henrich; Ένα αίτημα «εξύψωσης» της αισθητικότητας, διαμέσου του συναισθήματος του σεβασμού δεν προκύπτει από την καντιανή ανάλυση. Αντιθέτως, η ίδια ή καντιανή έννοια της φιλαυτίας και η σύνδεσή της με την ευδαιμονία, η αποδοχή της δυνατότητας μεταστροφής της από εγωιστική σε *έλλογη φιλαυτία*, προϋποθέτει ένα αίτημα επενέργειας της κινητοποιητικής ισχύος

[485] Στην πραγματικότητα αναφέρεται σε αυτή τη σκέψη με πολύ επικριτικό τρόπο, ταυτίζοντάς την με το φαινόμενο της «ηθικής φαντασιοπληξίας» («moralische Schwärmerei»), (*ΚΠΛ*, 5: 85-86, μτφρ., σ. 128).

του καθαρού πρακτικού Λόγου στην αισθητικότητα. Η απλή υπεροχή του ηθικού νόμου επί των κλίσεων στο επίπεδο της *αυτοσυνειδησίας* του δρώντος δεν επαρκεί για τη συγκρότηση της επενέργειας του ηθικού ελατηρίου πάνω στην επιρροή των αισθητηριακών ελατηρίων. Η εν λόγω επενέργεια μπορεί να συσταθεί μόνο διαμέσου της επενέργειας του ηθικού συναισθήματος του σεβασμού στα αισθητηριακά ελατήρια. Επομένως, το συμπέρασμα του Henrich ότι η κινητοποιητική επενέργεια του σεβασμού αποτελεί στην ουσία της μια σχέση του καθαρού πρακτικού Λόγου με τον εαυτό του, είναι λανθασμένη.

Ο Kant, πράγματι, σε κάποιο χωρίο γράφει πως ο καθορισμός της βούλησης από τον «αντικειμενικό ηθικό νόμο» τελείται ανεξάρτητα από κάθε αισθητηριακό όρο, γι' αυτό και υποδηλώνει τη «σχέση της βούλησης προς τον ίδιο της τον εαυτό» (*ΘΜΗ*, 4: 427, μτφρ., σ. 73). Παρ' όλα αυτά, η εν λόγω αναφορά στην αυτο-αναφορική συσχέτιση της βούλησης με τον ηθικό νόμο δεν αφορά καθόλου το ζήτημα της ηθικής κινητοποίησης, δηλ. την *επενέργεια* του ηθικού ελατηρίου του σεβασμού στα αισθητηριακά ελατήρια. Η σχέση του πρακτικού Λόγου *με τον εαυτό του* θέλει απλώς να υποδείξει την καθαρά έλλογη *πηγή* του ηθικού νόμου. Η συγκεκριμένη διατύπωση αναφέρεται στη συνείδηση του ηθικού νόμου, μόνο καθόσον με αυτήν υποδεικνύεται η δραστηριότητα της αυτο-νομοθεσίας του καθαρού πρακτικού Λόγου, και όχι η επενέργειά του επί των αισθητηριακών ελατηρίων. Η νομοθετική δραστηριότητα του Λόγου, ισχυρίζεται ο Kant, μπορεί να προσφέρει αφ' εαυτής έναν νόμο για τον καθορισμό της πράξης, δίχως να απαιτείται κανένας εμπειρικός ή αισθητηριακός όρος. Σε αυτήν εκφράζεται πράγματι μία σχέση του καθαρού πρακτικού Λόγου με τον εαυτό του, η οποία αποτελεί μεν την αφετηρία της ηθικής κινητοποίησης, αλλά δεν περικλείει όλα της τα στάδια. Εκείνο λοιπόν που υποστηρίζει ο Kant είναι ότι ο αντικειμενικός καθορισμός της βούλησης από τον ηθικό νόμο οφείλεται αποκλειστικά στη *νομοθετική δραστηριότητα* του καθαρού πρακτικού Λόγου. Κάτι τέτοιο, όμως, δεν συνεπάγεται αυτό που ισχυρίζεται ο Henrich, ότι δηλ. *και* ο υποκειμενικός καθορισμός της βούλησης (ο «σεβασμός για τον ηθικό νόμο» ως το ηθικό ελατήριο) εκφράζει ένα συνειδησιακό ενέργημα που στρέφεται αποκλειστικά και μόνο προς την νομοθετική δραστηριότητα, εν προκειμένω προς την αξιολόγησή της. Ο Kant διαρκώς τονίζει ότι το ηθικό ελατήριο *προκαλείται* από τη συνείδηση της νομοθετικής δραστηριότητας του καθαρού πρακτικού Λόγου και *επενεργεί* επί των αισθητηριακών ελατηρίων (*ΚΠΛ*, 5: 76, μτφρ., σ. 115). Η εν λόγω εξωστρεφής κίνηση της νομοθετικής δραστηριότητας του πρακτικού Λόγου διαμέσου του ηθικού

ελατηρίου είναι άλλωστε απαραίτητη για τη συγκρότηση της ηθικής κινητοποίησης. Σύμφωνα με την καντιανή θεωρία για την ελευθερία της προαίρεσης (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 23, μτφρ. σ. 48-49), προκειμένου να συγκροτηθεί η οποιαδήποτε πράξη θα πρέπει το ελατήριό της να γίνει αποδεκτό ως ο κύριος γνώμονας της πράξης. Για να καταστεί ο ηθικός νόμος γνώμονας της προαίρεσης, η κινητοποιητική λειτουργία του καθαρού πρακτικού Λόγου επιβάλλεται να έχει εξωστρεφή χαρακτήρα, δηλ. κάποια δυνατότητα *επενέργειας* στις κλίσεις, προκειμένου να περιορίσει τα αισθητηριακά ελατήρια και να καταστεί δυνατή η μεταστροφή της φιλαυτίας, από «εγωιστική» σε «έλλογη». Επομένως, η ηθική κινητοποίηση των δρώντων δεν κρίνεται στο επίπεδο της καθαρής βούλησης και της νομοθετικής της δραστηριότητας, αλλά στο εκτελεστικό τμήμα της βούλησης, δηλ. στο επίπεδο της προαίρεσης, εκεί όπου τόσο το ηθικό όσο και τα αισθητηριακά ελατήρια αντιμάχονται για τη συγκρότηση των γνωμόνων της πράξης. Δεν έχει κανένα νόημα να ισχυριστούμε ότι το ηθικό ελατήριο αναφέρεται μόνο στην αξιολόγηση της νομοθετικής δραστηριότητας του καθαρού πρακτικού Λόγου.

Η απάντηση του Henrich στην κριτική μας θα ήταν προφανώς ότι η απλή αναγνώριση της υπεροχής του ηθικού νόμου στην αυτοσυνειδησία μας επαρκεί για τον κινητοποιητικό περιορισμό των κλίσεων. Έτσι, όμως, επανερχόμαστε στην απορία σχετικά με την επιμονή του Kant να προβάλλει την «θυμική» διάσταση του σεβασμού, στην οποία μάλιστα αποδίδει τον χαρακτήρα του *ηθικού συναισθήματος*. Στο ηθικό συναίσθημα του σεβασμού αποδίδει ξεκάθαρα τη λειτουργία του ηθικού ελατηρίου που επενεργεί στην προαίρεση για την υπέρβαση των κλίσεων και για την συγκρότηση του γνώμονα της πράξης σε αρμονία με τον ηθικό νόμο (*ΚΠΛ*, 5: 76, μτφρ., σ. 115). Αν, τώρα, το ηθικό συναίσθημα θεωρηθεί πως *έπεται* του περιορισμού των κλίσεων, άρα δεν έχει το ίδιο *πρωτογενή* κινητοποιητική επιρροή αλλά αποτελεί παράγωγο της κινητοποιητικής επενέργειας της συνείδησης του ηθικού νόμου, τότε δεν έχουν κανένα νόημα οι αναφορές του Kant στην επενέργεια του ηθικού συναισθήματος ως ελατηρίου, και ταυτόχρονα παραδεχόμαστε εκείνο για το οποίο κατηγορεί ο Henrich τον Kant, ότι δηλ. δεν κατάφερε να πραγματευτεί τον σεβασμό ως ένα *ενιαίο φαινόμενο*. Στην πραγματικότητα, αν αποδεχτούμε την κινητοποιητική επιρροή του σεβασμού κατά την *διανοητική ή πρακτική του διάσταση* (τη συνείδηση για την κανονιστική ανωτερότητα του ηθικού νόμου) και την μη κινητοποιητική διάσταση του σεβασμού κατά την *θυμική του διάσταση* (την δυνατότητά του να αποτελέσει το ηθικό ελατήριο ως ένα αυθεντικό ηθικό συναίσθημα), τότε είναι που

διασπάμε τον πυρήνα της ηθικής κινητοποίησης, δηλ. την συνείδηση του ηθικού νόμου, σε μία *κινητοποιητική* και σε μία *μη κινητοποιητική* διάσταση. Για τον Kant, όμως, ο σεβασμός αποτελεί ένα ενιαίο φαινόμενο επειδή ακριβώς η κινητοποιητική επενέργεια της συνείδησης του ηθικού νόμου δεν αποδίδεται στην ίδια αλλά σε αυτό που η ίδια προκαλεί ή *δημιουργεί,* δηλ. στο ηθικό συναίσθημα του σεβασμού. Το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό του *κινητοποιητικού ιντερναλισμού* του Kant έγκειται στο ότι η συνείδηση του ηθικού νόμου δεν συνδέεται εγγενώς με την ηθική κινητοποίηση αλλά με την κινητοποιητική επενέργεια δια του ηθικού συναισθήματος που η ίδια δημιουργεί. Αν επιμείνουμε στη θέση ότι το ηθικό συναίσθημα αποτελεί για τον Kant παράγωγο φαινόμενο της ηθικής κινητοποίησης, τότε του αποδίδουμε ένα είδος σύγχρονου κινητοποιητικού ιντερναλισμού, όπως αυτός που υιοθετεί η Korsgaard, για τον οποίο η ηθική γνώση συνδέεται εγγενώς με την κινητοποίησή μας, υπό τον όρο της ορθολογικότητας των δρώντων. Ότι ο Kant δεν υιοθετεί αυτού του είδους τον κινητοποιητικό ιντερναλισμό, θα το αποδείξουμε με μεγαλύτερα σαφήνεια, ασκώντας περαιτέρω κριτική στα επιχειρήματα της Korsgaard.

3.7.5.5. Η κατανόηση του κινητοποιητικού ιντερναλισμού από την Korsgaard

Η νοησιαρχική ερμηνευτική προσέγγιση στην καντιανή θεωρία για την ηθική κινητοποίηση εδράζεται, εν πολλοίς, στη θέση του Kant πως η *ηθική αξία* της πράξης διασφαλίζεται από το γεγονός ότι ο ίδιος ο νόμος αποτελεί το ελατήριο της πράξης και όχι κάποιο συναίσθημα. Η διατύπωση αυτή φαίνεται να μην επιτρέπει τη μεσολάβηση οποιουδήποτε κινητοποιητικού παράγοντα, ανάμεσα στην ηθική γνώση και στην κινητοποίηση του δρώντος, πέραν της *αναγνώρισης* της κανονιστικής ανωτερότητας του ηθικού νόμου και της ελεύθερης αποδοχής του, ως της υποκειμενικής αρχής της πράξης, στο επίπεδο της προαίρεσης. Από την κινητοποίηση της ηθικής πράξης αποκλείεται οποιαδήποτε ενεργητική και πρωτογενής ψυχολογική επενέργεια που μπορεί να προέρχεται από κάποιο συναίσθημα, και όχι αποκλειστικά από τη συνείδηση της ανωτερότητας του ηθικού νόμου. Ο εν λόγω αποκλεισμός οφείλεται στην θεμελιακή θέση των σχολιαστών πως, στον γνήσιο ορθολογικό ιντερναλισμό που πρεσβεύει η καντιανή θεώρηση, η σύνδεση της ηθικής γνώσης με την κινητοποίηση του δρώντος πρέπει να αναχθεί στα χαρακτηριστικά εκείνα τα

οποία προσδίδουν στον ηθικό νόμο την εγκυρότητά του, και όχι στην ψυχολογική συγκρότηση του δρώντος.[486] Αν η *πρακτική* διάσταση του καθαρού Λόγου επαρκεί για να αιτιολογηθεί η κινητοποιητική του επενέργεια, τότε η κινητοποίηση του δρώντος πρέπει να αποδοθεί σε κάποιο ιδιαίτερο γνώρισμα *της ίδιας της γνώσης* και των συνθηκών που την καθιστούν αποδεκτή (π.χ. στον καθολικό και αναγκαίο χαρακτήρα του ηθικού νόμου, στον προστακτικό χαρακτήρα της κατηγορικής προσταγής, στην αυτοσυνειδησία του δρώντος γύρω από τον ανταγωνισμό της έλλογης με την αισθητή φύση, καθώς και στην απόδοση αξιολογικής προτεραιότητας στην ηθικότητα έναντι της ευδαιμονίας), παρά σε κάποιο συναίσθημα, οποιουδήποτε τύπου.

Αυτή η εκδοχή, που όπως εξετάσαμε παραπάνω υποστηρίχθηκε από την Korsgaard, τον Henrich και τον Schönecker, πρέπει να αποκλειστεί. Αν και έχουμε ήδη ασκήσει εκτεταμένη κριτική στις απόψεις της Korsgaard, μπορούμε εν συντομία να προσθέσουμε ότι το λάθος των επιχειρημάτων της σχετικά με την αναίρεση του κινητοποιητικού σκεπτικισμού για τον πρακτικό Λόγο έγκειται στο ότι κατανοεί τη δυνατότητα συγκρότησης ενός ορθολογικού κινητοποιητικού ιντερναλισμού, ανεξάρτητα από την ανάγκη της πραγματικής αναίρεσης της χομπσιανής και χιουμιανής διάκρισης ανάμεσα στον κινητοποιητικό ρόλο των *γνωσιακών* από τους μη γνωσιακούς ή *ψυχολογικούς* παράγοντες[487]. Η Korsgaard θεωρεί πως για να

---

[486] Τη σαφέστερη διατύπωση αυτής της θέσης την προσφέρει η Korsgaard. Παρόμοια άποψη υιοθετεί επίσης ο Smith, παρότι η ανάλυσή του στοχεύει περισσότερο στην υπεράσπιση του ηθικού ρεαλισμού. Βλ. C. Korsgaard, «Skepticism about Practical Reason», στο: *Creating the Kingdom of Ends*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 1996, σ. 320 και 331 ˙ M. Smith, *The Moral Problem*, Οξφόρδη: Blackwell 1994, σ. 10-11.

[487] Ο Βιρβιδάκης ισχυρίζεται ότι η υποστήριξη του ηθικού ρεαλισμού και ενός *γνωσιακού κινητοποιητικού ιντερναλισμού* από ορισμένους σύγχρονους βρετανούς στοχαστές συνεπάγεται τη θέση πως η απόδειξη της εγγενούς συσχέτισης ανάμεσα στην ηθική γνώση και την κινητοποίηση της βούλησης απαιτεί την απόρριψη της εμπειριστικής διάκρισης ανάμεσα σε πεποιθήσεις και επιθυμίες. Στην έρευνά μας για την ηθική κινητοποίηση στον Kant οδηγούμαστε κατά κάποιο τρόπο σε διαφορετικό συμπέρασμα, αλλά με την ίδια αφετηρία. Η κοινή αφετηρία με τη διαπίστωση του Βιρβιδάκη είναι πως πράγματι η υποστήριξη ενός ορθολογικού κινητοποιητικού ιντερναλισμού, οπωσδήποτε απαιτεί την κατάργηση της πιο πάνω εμπειριστικής διάκρισης. Όμως, αυτή η κατάργηση δεν μπορεί να επιτευχθεί διαμέσου κάποιας νοησιαρχικής θεώρησης για την κινητοποιητική ισχύ της ηθικής γνώσης, ανεξάρτητα από την επενέργεια οποιουδήποτε συναισθήματος. Με την αντίκρουση του επιχειρήματος της Korsgaard σχετικά με τον κινητοποιητικό ιντερναλισμό θα δείξουμε γιατί είναι ανέφικτη η αναίρεση του χιουμιανού κινητοποιητικού σκεπτικισμού για τον πρακτικό Λόγο, δίχως τη σύνδεση της κινητοποιητικής ισχύος της ηθικής γνώσης με την πρόκληση ενός ηθικού συναισθήματος. Αυτή ακριβώς είναι η θέση στην οποία στοχεύει ο Kant. Όσον αφορά στην Korsgaard, η ίδια ουσιαστικά υποστηρίζει ότι η πρακτική διάσταση των δεοντολογικών αρχών επαρκεί για την κατάργηση της διάκρισης ανάμεσα σε πεποιθήσεις και επιθυμίες, όμως θα δείξουμε πως το επιχείρημά της είναι ανεπαρκές. Αυτό ακριβώς εννοούμε όταν υποστηρίζουμε πως ο κινητοποιητικός ιντερναλισμός που επικαλείται βαίνει ανεξάρτητα από την πραγματική κατάργηση της εμπειριστικής διάκρισης ανάμεσα στις πεποιθήσεις και τις επιθυμίες. Βλ. Σ. Βιρβιδάκης, *Η υφή της ηθικής πραγματικότητας*, Αθήνα: Leader Books 1996, σ. 207-208.

αποδειχθεί η κινητοποιητική λειτουργία του καθαρού Λόγου επαρκεί η απόδειξη της *πρακτικής* του διάστασης. Ως προς αυτό επαρκεί η αποδοχή της κανονιστικής εγκυρότητας των δεοντολογικών αρχών από έναν δρώντα, ο οποίος διατηρεί τη συνθήκη της ορθολογικότητας κατά την εκτέλεση της πράξης. Η συγκεκριμένη προσέγγιση καταφέρνει μεν να αντικρούσει τον χιουμιανό σκεπτικισμό για τη λογική σχέση που μπορεί να έχει το *περιεχόμενο* των ηθικών κρίσεων με τους *γνώμονες* της πράξης, δεν είναι όμως ακόμη ικανή να αναιρέσει την πλέον θεμελιακή προκείμενη του φυσιοκρατικού κινητοποιητικού σκεπτικισμού: την αμφισβήτηση της δυνατότητας των ηθικών κρίσεων να επενεργήσουν στο πεδίο συγκρότησης των ελατηρίων, καθόσον αποτελούν προτάσεις μέσω των οποίων εκφέρεται ένας τύπος *αλήθειας*. Για τον υπέρμαχο της φυσιοκρατικής θεώρησης οι καθαρά έλλογες ηθικές κρίσεις δεν μπορούν να συνδεθούν εγγενώς με τα συναισθήματα και τις επιθυμίες. Κατ' αυτό τον τρόπο δεν μπορούν να αποτελέσουν ούτε την πηγή «έλλογων ελατηρίων» της πράξης ούτε και να αντικρούσουν τα εμπειρικά ελατήρια. Επομένως, η συσχέτιση των *λογικών* χαρακτηριστικών της ηθικής γνώσης με τη συγκρότηση του ηθικού ελατηρίου πόρρω απέχει από το να αποδεικνύει την πραγματική κινητοποιητική συσχέτιση ανάμεσα στον ηθικό νόμο και στους γνώμονες των πράξεων.[488]

Για τη συνεπή, ενάντια στους φυσιοκράτες, υποστήριξη ενός ορθολογικού κινητοποιητικού ιντερναλισμού, η απόδειξη πως υφίστανται ηθικές αλήθειες οι οποίες γνωρίζονται από τον Λόγο και δεσμεύουν τη βούληση ανεξάρτητα από οποιαδήποτε εμπειρική συνθήκη, αποτελεί μονάχα τη μισή δουλειά. Η πρόκληση που θέτει η φυσιοκρατική παράδοση καθιστά ως κομβικό στοιχείο για την απόδειξη της κινητοποιητικής συσχέτισης ανάμεσα στην καθαρή έλλογη ηθική *γνώση* και την *πράξη* την κατάδειξη του τρόπου δια του οποίου η συνείδηση του ηθικού νόμου σχετίζεται με τους *ψυχολογικούς όρους* της κινητοποίησης του δρώντος. Το επιχείρημα της Korsgaard παραμερίζει αυτή την απαίτηση, θεωρώντας πως ο

[488] Όχι, όμως, μόνο ο φυσιοκράτης, αλλά και κάποιος που στρέφεται υπέρ της συγκρότησης ενός ορθολογικού (αλλά μη νοησιαρχικού) κινητοποιητικού ιντερναλισμού, είναι δύσκολο να πειστεί από το επιχείρημα της Korsgaard και τη συνθήκη που η ίδια κρίνει ως επαρκή για την υποστήριξή του. Έχουμε διατυπώσει παραπάνω (βλ. 3.7.2.) ένα επιχείρημα για το λόγο που δεν θεωρούμε ότι αυτή η σχέση ανάμεσα στην παράσταση ενός αντικειμενικού νόμου και στους γνώμονες της πράξης διασφαλίζεται από τη συνθήκη διατήρησης της ορθολογικότητας του δρώντος, την οποία θέτει η Korsgaard. Δεν είναι δυνατόν η συνθήκη που θεωρείται ότι καθιστά δυνατό τον έλλογο στοχασμό και την έλλογη πράξη να διαφεύγει από την εξέταση των όρων συγκρότησης ή αναίρεσής της. Μία θεωρία για την ηθική κινητοποίηση δεν μπορεί να υπεκφεύγει του ερωτήματος για τη συσχέτιση της συνθήκης της ορθολογικότητας με τους ψυχολογικούς όρους που εμπλέκονται στην ανθρώπινη πράξη.

συνδυασμός της αιτιολόγησης του πρακτικού χαρακτήρα του καθαρού Λόγου με την τήρηση της συνθήκης της ορθολογικότητας του δρώντος εξασφαλίζει την αιτιολόγηση της κινητοποιητικής του διάστασης, δίχως την ανάγκη προσφυγής στην κατάδειξη κάποιας ψυχολογικού τύπου επενέργειας του ηθικού νόμου ή *δια* του ηθικού νόμου.

Όπως συνέβη και στις αναλύσεις των Reath και Allison σχετικά με τον ρόλο του σεβασμού ως του ηθικού ελατηρίου, το επίκεντρο των επιχειρημάτων της Korsgaard συνίσταται στη θέση πως η αποδοχή ενός τύπου κινητοποίησης που ενσωματώνει την ψυχολογική επιρροή του ηθικού νόμου στη βούληση αυτομάτως ακυρώνει την κινητοποιητική επιρροή της *κανονιστικής* εγκυρότητας των δεοντολογικών αρχών. Η αποδοχή του συγκεκριμένου συμπεράσματος ενέχει την υιοθέτηση μιας κρυφής προκείμενης, την οποία δεν ενστερνίζεται ο Kant: ότι κάθε τύπος κινητοποίησης ο οποίος εδράζεται σε συναισθήματα έχει κατ' ανάγκην έναν *μη γνωσιακό*, μη έλλογο, και, κατ' επέκταση, έναν μη γνήσια ηθικό χαρακτήρα. Τα νοησιαρχικά επιχειρήματα αυτού του τύπου κάνουν μια σιωπηρή υποχώρηση απέναντι στις θεμελιακές παραδοχές του εμπειρισμού και του ηθικού νατουραλισμού, αποδεχόμενα ότι κάθε είδος κινητοποίησης που ανάγει την έγερσή της σε επιθυμίες ή συναισθήματα αποτελεί ένα *μη γνωσιακό* φαινόμενο, η εξέταση του οποίου δεν εμπίπτει στη σφαίρα του έλλογου στοχασμού. Και επειδή ακριβώς η έννοια ενός καθολικώς έγκυρου δέοντος εμπίπτει αποκλειστικά στη σφαίρα του καθαρού πρακτικού Λόγου, η αποδοχή ενός συναισθήματος ως *ενεργητικού* κινητοποιητικού παράγοντα, αναιρεί την προστακτική και καθολική ισχύ του νόμου. Οι παραδοχές αυτές εναρμονίζονται με τις φυσιοκρατικές απόψεις για την *ποιοτική διαφοροποίηση* ανάμεσα στην εκφορά των πρακτικών κρίσεων και στην κινητοποιητική επιρροή των παθών. Η επιχειρηματολογία του Hume έχει ως θεμελιακή της προκείμενη τη διαπίστωση ότι οι θυμικοί παράγοντες της πράξης, οι οποίοι συγκροτούν τα κίνητρα και τους σκοπούς της, αποτελούν «γνήσιες υπάρξεις», και δεν μπορούν να τους αποδοθούν λογικά κατηγορήματα. Ένα φυσιοκρατικό δεδομένο δεν μπορεί να προσδιοριστεί ως ψευδές, ούτε ως παράλογο. Κατά συνέπεια, μία πράξη δεν μπορεί να χαρακτηριστεί ως «ορθολογική» ή ως «παράλογη» αναφορικά με τον σκοπό και το κίνητρό της. Οι προσδιορισμοί αυτοί μπορούν να αποδοθούν μόνο στην *κρίση* που καθοδηγεί με σωστό ή λάθος τρόπο την πράξη προς την επίτευξη του σκοπού της.[489]

[489] D. Hume, *Treatise of Human Nature*, 2.3.3., Νέα Υόρκη: Prometheus Books 1992, σ. 416.

Μπορούμε επομένως να διατυπώσουμε εδώ την εύλογη παρατήρηση πως οι νοησιαρχικές προσεγγίσεις της καντιανής θεωρίας για την ηθική κινητοποίηση εδράζονται εν πολλοίς στη σιωπηρή παραδοχή των φυσιοκρατικών προκειμένων, και η άρνησή τους να αποδεχτούν το συναίσθημα του σεβασμού, ως τον ενεργητικό κινητοποιητικό παράγοντα, ως το πραγματικό δηλ. ηθικό ελατήριο, οφείλεται στην άρνησή τους να πιστέψουν ότι ο Kant όντως υποστηρίζει μια τέτοιου τύπου «σκανδαλώδη» θεώρηση, έναντι της φυσιοκρατικής ψυχολογίας. Αρνούνται ουσιαστικά να πιστέψουν ότι ο Kant υποστηρίζει τη θέση πως ένα καθαρά συνειδησιακό ή εννοιολογικό φαινόμενο, όπως είναι η συνείδηση για την απολύτως αντικειμενική εγκυρότητα του ηθικού νόμου, δύναται να συσχετιστεί *εσωτερικώς* με κάποιο συναίσθημα. Αρνούνται δηλ. την πιθανότητα ύπαρξης καθαρά *έλλογων* συναισθημάτων. Επειδή όμως ο Kant αναφέρεται με επιμονή στο ηθικό συναίσθημα του σεβασμού αισθάνονται αναγκασμένοι να το ερμηνεύσουν με τέτοιο τρόπο, ώστε να μην ασκεί το ίδιο κινητοποιητική επενέργεια, αλλά να την προϋποθέτει. Η έννοια ενός έλλογου συναισθήματος κατανοείται από αυτούς ως ανταπόκριση του δρώντος απέναντι σε μία συγκεκριμένη μεταβολή της *εμπειρικής* του κατάστασης, έπειτα από την καταστολή των αισθητηριακών του ελατηρίων.

Στην πραγματικότητα, η επαναστατική, θα λέγαμε, σκέψη που προωθεί ο Kant είναι ότι το ηθικό συναίσθημα κατέχει κινητοποιητική ισχύ, *ανεξάρτητα από την όποια εμπειρική ή ψυχολογική μας κατάσταση*. Κάθε συναίσθημα είναι αισθητηριακό, τονίζει ο Kant, και συμπληρώνει: «το ελατήριο του ηθικού φρονήματος όμως πρέπει να είναι ελεύθερο από κάθε αισθητηριακό όρο» (*ΚΠΛ*, 5: 75, μτφρ. σ. 114). Αυτή η φράση θα αρκούσε από μόνη της για να αποδείξει ότι η νοησιαρχική ερμηνεία του σεβασμού από τους Reath και Allison είναι λανθασμένη. Αν υποθέσουμε πως η έγερση της «θυμικής διάστασης του σεβασμού» (βλ. 4.1.1.) εξαρτάται από την υποχώρηση της επιρροής των κλίσεων στους γνώμονες του δρώντος, τότε καθιστούμε το σεβασμό εξαρτώμενο από κάποια προγενέστερη αυτού εμπειρική συνθήκη. Όμως, ο πραγματικός ισχυρισμός του Kant για το συναίσθημα του σεβασμού είναι πως η *κινητοποιητική του επιρροή* στη βούληση συναρτάται μονάχα από τον ηθικό νόμο και τη συνείδηση της εγκυρότητάς του, και όχι από την υποθετική κινητοποιητική επίδραση του ηθικού νόμου στα αισθητηριακά μας ελατήρια. Θα δούμε αμέσως τώρα πως το κομβικό σημείο της αναίρεσης του φυσιοκρατικού σκεπτικισμού από τον Kant συνίσταται στο ότι η κινητοποιητική επενέργεια επί των αισθητηριακών ελατηρίων

αποδίδεται στο ηθικό συναίσθημα που *προκαλεί* η έννοια του νόμου, και όχι στην κινητοποιητική επενέργεια της ηθικής γνώσης *καθαυτήν*.

Η Korsgaard πολύ σωστά υποστηρίζει ότι η θέση του Hume εδράζεται σε μία συγκεκριμένη κατανόηση σχετικά με το *περιεχόμενο* των έλλογων πρακτικών κρίσεων («content skepticism»). Η ίδια πιστεύει ότι η αιτιολόγηση του πρακτικού τους χαρακτήρα *συνεπάγεται* την αιτιολόγηση της κινητοποίησης του δρώντος, ως συνέπεια της εναρμόνισης των γνωμόνων του με την αναγνώριση της δέσμευσής του σε μία ηθική αλήθεια. Το λάθος της Korsgaard έχει σαν αφετηρία την πεποίθησή της ότι η συγκεκριμένη σύνδεση της πρακτικής με την κινητοποιητική διάσταση του καθαρού Λόγου *δεν εμπίπτει* στο πεδίο της κριτικής του Hume. Στην πραγματικότητα, η υπόδειξη πως οι καθαρά έλλογες πρακτικές αρχές μπορούν να καθοδηγήσουν την πράξη ανεξάρτητα από οποιαδήποτε συσχέτισή τους με τα πάθη ή την εμπειρία εν γένει, δεν αρκεί για την αναίρεση του κινητοποιητικού σκεπτικισμού. Για τον Hume, ο πρακτικός χαρακτήρας των έλλογων κρίσεων μπορεί να συνεπάγεται τον κινητοποιητικό τους χαρακτήρα, μονάχα υπό τον όρο της συσχέτισής τους με τη ψυχολογική συγκρότηση της πράξης. Ο Kant, επειδή ακριβώς στοχεύει στην αντίκρουση της θεμελιακής θέσης του Hume πως καμία έλλογη κρίση που εκφράζει έναν τύπο *αλήθειας* δεν μπορεί *αφ' εαυτής* να συσχετιστεί με το πεδίο της επιθυμίας και να αποτελέσει κίνητρο της πράξης, δεν ενδιαφέρεται να αναδείξει τη διανοητική διάσταση της ηθικής κινητοποίησης, δίχως να θέσει στο επίκεντρο την *επενέργεια* της διανοητικής διάστασης του ηθικού βίου στην αισθητικότητα. Η Korsgaard παραμερίζει το γεγονός, πως, η συνείδηση και η αποδοχή της κανονιστικής εγκυρότητας του ηθικού νόμου, ως ένας κατεξοχήν *γνωσιακός* παράγοντας, αποτελεί κάτι, του οποίου η κινητοποιητική ισχύς και επενέργεια, αν αποκοπεί από οποιοδήποτε κινητοποιητικό συναίσθημα, δεν μπορεί παρά να οφείλεται στην αναγνώριση ενός *τύπου αλήθειας* εκ μέρους του δρώντος, και, ως εκ τούτου, *επίσης εμπίπτει στη σφαίρα της χιουμιανής κριτικής*. Ο ηθικός νόμος αποτελεί μια πρακτική κρίση, μέσω της οποίας εκφέρεται ένα είδος προτασιακής αλήθειας, και εάν η κινητοποιητική επενέργειά της κατανοείται ως αποκομμένη ή ως ανεξάρτητη από την κινητοποιητική επίδραση οποιουδήποτε ηθικού συναισθήματος, τότε η αποδοχή αυτής της κρίσης στους γνώμονες του δρώντος, κατά την εκτέλεση της πράξης, δεν μπορεί παρά να ανάγεται στην αποδοχή της *αλήθειας* που εκφέρεται διαμέσου αυτής. Μία τέτοια προσέγγιση, επομένως, όχι μόνο εμπίπτει στη σφαίρα της χιουμιανής κριτικής και υπόκειται σε όλο το εύρος των αντεπιχειρημάτων της, αλλά δομείται,

όπως είδαμε, πάνω στη βάση της σιωπηρής αποδοχής θεμελιακών της προκειμένων. Ως εκ τούτου μειονεκτεί διπλά απέναντί της.

Ο Kant είχε κατανοήσει πως η νοησιαρχική θεώρηση του καθαρού πρακτικού Λόγου αφήνει άθικτη την φυσιοκρατική επιχειρηματολογία. Γι' αυτό και δεν ενδιαφέρεται καθόλου για τη συγκρότηση μιας νοησιαρχικής κατανόησης του τρόπου συσχέτισης της ηθικής γνώσης με την κινητοποίηση του δρώντος. Δεν τον ενδιαφέρει δηλ. να καταδείξει την «εσωτερική» ή εγγενή λογική συσχέτιση της ηθικής γνώσης με τους κινητοποιητικούς λόγους του πράττειν, παρόμοια με τον κινητοποιητικό ιντερναλισμό της Korsgaard. Δεν τον ενδιαφέρει, διότι, καθόσον δεν αποφεύγει τις ενστάσεις του φυσιοκρατικού σκεπτικισμού, δεν πρόκειται να τον αναιρέσει, όσο πειστικά και αν αιτιολογήσει την πρακτική διάσταση του καθαρού Λόγου και τη δυνατότητά του να είναι *αφ' εαυτού* πρακτικός. Κύριο μέλημά του καθίσταται, αντιθέτως, η οριστική αναίρεση του φυσιοκρατικού σκεπτικισμού, μέσω της «εσωτερικής» συσχέτισης της ηθικής γνώσης, όχι με την κινητοποίηση του δρώντος, αλλά με την κινητοποιητική επενέργεια ενός έλλογου ηθικού συναισθήματος. Στο προσκήνιο τίθεται ένα αυθεντικά κινητοποιητικό *ηθικό συναίσθημα*, άμεσα συνυφασμένο με την νομοθετική διάσταση του καθαρού πρακτικού Λόγου επί της βούλησης (*ΚΠΛ*, 5: 76, μτφρ. σ. 115). Ο Kant δεν θα μπορούσε πραγματικά να εκφράσει πιο ρητά την ιδιαιτερότητα του κινητοποιητικού ιντερναλισμού που υποστηρίζει και η οποία συνίσταται στην άμεση, εγγενή και «εσωτερική» σύνδεση της καθαρής παράστασης του ηθικού νόμου με το ηθικό συναίσθημα του σεβασμού: «[…] δεν χρειάζεται να απορούμε, επειδή βρίσκουμε ακατανόητη για τον θεωρητικό Λόγο την επίδραση τούτη μιας απλώς νοητικής Ιδέας στο συναίσθημα και πρέπει να αρκεσθούμε στο ότι μπορούμε πάντως να εννοήσουμε a priori τούτο: ότι ένα τέτοιο συναίσθημα συνδέεται αναποσπάστως σε κάθε πεπερασμένο έλλογο ον με την παράσταση του ηθικού νόμου. Εάν το συναίσθημα τούτο του σεβασμού ήταν παθολογικό και συνεπώς ένα συναίσθημα της ηδονής θεμελιωμένο στην εσωτερική *αίσθηση*, θα αποτελούσε ματαιοπονία να ανακαλύψουμε a priori μία σύνδεσή του με οποιαδήποτε Ιδέα. Τούτο, όμως, είναι ένα συναίσθημα που αφορά απλώς στο πρακτικό πεδίο και μάλιστα συναρτάται με την παράσταση ενός νόμου μόνο κατά τη μορφή του και όχι λόγω οποιουδήποτε αντικειμένου του· άρα δεν μπορεί να συγκαταλέγεται ούτε στην ευχαρίστηση ούτε στον πόνο και εν τούτοις προκαλεί ένα διαφέρον για την τήρησή του που το ονομάζουμε *ηθικό*· άλλωστε και η ικανότητα να

έχουμε ένα τέτοιο διαφέρον για το νόμο (είτε ο σεβασμός για τον ίδιο τον ηθικό νόμο) είναι στην πραγματικότητα το *ηθικό συναίσθημα*» (*ΚΠΛ*, 5: 80, μτφρ. σ. 120).

Η επαναστατική θέση του Kant είναι πως η *ηθική γνώση δεν εκφράζει έναν τύπο αλήθειας* στον οποίο ο έλλογος δρων πρέπει να συμμορφώσει τις υποκειμενικές αρχές της πράξης του, καθόσον είναι ένας ορθολογικά πράττων δρων.[490] Η ηθική γνώση εκφράζει στην πραγματικότητα την *ανατρεπτική αυτογνωσία* του δρώντος για το σύνολο της οντότητάς του. Εγείρει ένα είδος αυτοσυνειδησίας η οποία επενεργεί στη δημιουργία του ηθικού συναισθήματος, επειδή ακριβώς μέσω αυτής της μορφής συνείδησης δεν εκφράζεται ένας τύπος αλήθειας. Ο δρων αποδέχεται την κανονιστική εγκυρότητα του ηθικού νόμου, όχι γιατί αναγνωρίζει σ' αυτήν, πριν και πάνω απ' όλα, έναν τύπο αλήθειας, αλλά γιατί αναγνωρίζει σε αυτήν την *ανατρεπτική*[491] *συνείδηση της ελευθερίας του* (*ΚΠΛ*, 5: 117, μτφρ. σ. 174). Εγείρεται ένας τύπος αυτογνωσίας ο οποίος έχει ως επίκεντρό του τον ηθικό προορισμό της έλλογης φύσης του ανθρώπου και την αντινομία που αυτός συνεπάγεται ανάμεσα στην αρετή και την ευδαιμονία. Εγείρεται, εν τέλει, ένας τύπος συνείδησης της ελευθερίας που θέτει υπό όρους κάθε πρόθεση πραγμάτωσης της ευδαιμονίας. Ο ενάρετος δρων δεν συλλαμβάνει τις πρακτικές του αρχές ως αληθείς, αλλά ως όρους για την πραγμάτωση της ελευθερίας του.

Έτσι, λοιπόν, η ερμηνευτική εκείνη προσέγγιση, που εκλαμβάνει τον σεβασμό ως τον ενεργητικό κινητοποιητικό παράγοντα της ηθικής πράξης, είναι πολύ κοντύτερα στην πραγματική τοποθέτηση του Kant και στους βαθύτερους φιλοσοφικούς στόχους της ανάλυσής του. Η συνείδηση της αντικειμενικής εγκυρότητας του ηθικού νόμου

---

[490] Σε αυτό το σημείο μπορούμε να εντοπίσουμε και την πρωτοποριακή θέση της καντιανής ηθικής ως προς την προτεραιότητα της *νόησης* έναντι της *βούλησης*, την οποία πρέσβευε στο σύνολό της σχεδόν η αρχαία ελληνική σκέψη (με την εξαίρεση των σοφιστών). Η ηθική γνώση δεν αποτελεί ένα ψυχρό ιδεώδες, καθώς δεν μπορεί να διακριθεί από την ανάδυση μιας αυτογνωσίας συνυφασμένης με τη συνείδηση της ελευθερίας. Ο Kant οικειοποιείται τον πυρήνα της σωκρατικής σκέψης και τον απελευθερώνει από το νοησιαρχικό του περίβλημα. Οικειοποιείται δηλ. την σωκρατική θέση πως η ορθή πράξη θεμελιώνεται στη γνώση της έλλογης ψυχής, αλλά ταυτόχρονα αρνείται ότι η εννοιολογική γνώση αρκεί για τον περιορισμό των αισθητών επιρροών. Βλ. W. K. C. Guthrie, *Σωκράτης*, μτφρ. Τ. Νικολαΐδης, Αθήνα: ΜΙΕΤ 1990, σ. 209. Για την προτεραιότητα της νόησης έναντι της βούλησης στην αρχαία φιλοσοφία πρβλ. H. Heimsoeth, *Τα έξι μεγάλα ερωτήματα της δυτικής μεταφυσικής και οι ρίζες της νεότερης φιλοσοφίας*, μτφρ. Μ. Παπανικολάου, Ηράκλειο: ΠΕΚ: 2012, σ. 333.

[491] Χρησιμοποιούμε τον όρο «ανατρεπτική συνείδηση της ελευθερίας» για να δείξουμε ότι στην καντιανή σκέψη η αποδοχή της εγκυρότητας του ηθικού νόμου δεν ταυτίζεται με κάποια στείρα εννοιολογική κατανόηση αλλά με την αυτογνωσία του ανθρώπου ως έλλογου όντος. Η αποδοχή της εγκυρότητας του ηθικού νόμου δεν μπορεί παρά να συνεπάγεται την ανεξαρτησία από κάθε πρωτογενή αισθητηριακό καθορισμό στο πεδίο της πράξης (*ΚΠΛ*, 5: 117, μτφρ. σ. 174). Εφόσον το επίκεντρο τίθεται στην αυτογνωσία της έλλογης φύσης και στη σχέση της με τους σκοπούς της αισθητής φύσης (ευδαιμονία), το ανατρεπτικό στοιχείο που αναδύεται είναι η ανάγκη της ταύτισης του ηθικού νόμου με το ηθικό ελατήριο στο πεδίο των συναισθημάτων.

δεν συνδέεται κατά λογική αναγκαιότητα με τους γνώμονες της προαίρεσης, διότι δεν ανάγεται αποκλειστικά και μόνο στη συμμόρφωση της βούλησης σε έναν τύπο αλήθειας. Η συνείδηση αυτή είναι πριν απ' όλα η *συνείδηση της ελευθερίας του δρώντος*, έτσι όπως αυτή αντανακλάται στο πεδίο των συναισθημάτων. Μπορούμε τώρα να κατανοήσουμε καλύτερα τις περίφημες φράσεις του Kant πως η συνείδηση του ηθικού καθορισμού της βούλησης «λέγεται σεβασμός» και πως «ο σεβασμός είναι η παράσταση μίας αξίας που περιστέλλει τη φιλαυτία μου» (*ΘΜΗ*, 4: 401, μτφρ., σ. 36, υποσημ.). Δεν πρέπει να κατανοηθούν με τη σημασία που συνήθως τους αποδίδεται. Επιχειρούμε συνήθως μέσω αυτών να κατανοήσουμε σε τι συνίσταται ο σεβασμός, και καταλήγουμε στο ότι δεν αποτελεί πραγματικό ψυχολογικό αποτύπωμα, αλλά την ψυχολογική αντανάκλαση που δημιουργεί η αναγνώριση μιας καθολικά έγκυρης αλήθειας. Εν προκειμένω της απόλυτης αξίας του ηθικού νόμου. Η ανάγνωση αυτών των διατυπώσεων πρέπει να εκκινεί αντίστροφα, δηλ. να τις εννοήσουμε ως προτάσεις οι οποίες πρωταρχικώς αποφαίνονται κάτι για την συνείδηση του ηθικού καθορισμού της βούλησης. Η υποταγή της βούλησης στον ηθικό νόμο αποτελεί τη συνείδηση της ελευθερίας του δρώντος έναντι όλων των φυσικών αιτίων και αυτό αντανακλάται στην δημιουργία του σεβασμού *για την ίδια την έλλογη φύση*. Γι' αυτό ακριβώς πρέπει να αναζητήσουμε αμέσως παρακάτω τον πραγματικό κινητοποιητικό ρόλο του συναισθήματος του σεβασμού. Το κομβικό στοιχείο για την κατανόηση αυτού του ρόλου είναι η ανάδειξη του καινοφανούς χαρακτήρα που έχει ο σεβασμός ως ένα *πρακτικώς* δημιουργημένο συναίσθημα.

Έχουμε υποστηρίξει μέχρι τώρα ότι η νοησιαρχική κατανόηση της καντιανής θεωρίας για την ηθική κινητοποίηση δεν μπορεί να ευσταθεί. Ο βασικότερος λόγος γι' αυτό είναι ότι ο Kant δεν ενστερνίζεται τη θέση πως η αποδοχή της κανονιστικής εγκυρότητας των δεοντολογικών αρχών επαρκεί για την αιτιολόγηση της κινητοποιητικής τους διάστασης. Δεν ενστερνίζεται τη θέση ότι υφίσταται *εγγενής σχέση* ανάμεσα στην ηθική γνώση και στους κινητοποιητικούς λόγους της προαίρεσης. Θεωρεί πως ο κινητοποιητικός λόγος της πράξης ταυτίζεται με την *επενέργεια* επί της αισθητικότητας, και αυτή μπορεί να λάβει χώρα μονάχα με την παρουσία ενός συναισθήματος. Ο ηθικός καθορισμός της βούλησης, ο οποίος προκύπτει από την πρακτική διάσταση του καθαρού Λόγου, δεν εκφράζει μια καθαρή γνώση, δεν εκφράζει τη στείρα σύλληψη μιας ηθικής αλήθειας, αλλά την ανάδυση της αυτογνωσίας και της συνείδησης της ελευθερίας του υποκειμένου. Η συνείδηση για τον καθορισμό της βούλησης ανεξάρτητα από οποιοδήποτε «εμπειρικό στοιχείο»

(*ΚΠΛ*, 5: 42, μτφρ., σ. 68) ταυτίζεται με την έγερση μιας ανατρεπτικής συσχέτισης των παραγόντων εκείνων που συντελούν στην εκτέλεση οποιασδήποτε πράξης. Ο γνωστικός παράγοντας, είναι πλέον αυτός που, διαμέσου της εν λόγω συνείδησης, πλάθει τον ψυχολογικό παράγοντα και τον μεταποιεί. Όμως, η ανάδυση της συγκεκριμένης συνείδησης δεν εννοείται ως ένα γνωσιακό φαινόμενο αποκομμένο από το σύνολο των ιδιοτήτων της φύσης του ανθρώπου. Εγείρεται με την ταυτόχρονη συνείδηση της ανελευθερίας, αλλά και της υποταγής της βούλησης σε αλλότριες αιτίες. Αν λοιπόν αποδεχτούμε μια ερμηνευτική προσέγγιση που υιοθετεί την άμεση κινητοποιητική επενέργεια της ηθικής γνώσης, τότε παραβλέπουμε τον *ουσιώδη χαρακτήρα* αυτής της ηθικής γνώσης, η οποία δεν αποτελεί ούτε ένα υψιπετές ιδεώδες ούτε κάποια λογική φόρμουλα για τη συμμόρφωση των ηθικών πράξεων, αλλά μία συνείδηση της ανθρώπινης ελευθερίας. Συντελούμε, επομένως, σε ένα τεράστιο σφάλμα αποδεχόμενοι την κινητοποιητική επενέργεια της ηθικής γνώσης ανεξάρτητα από οποιοδήποτε κινητοποιητικό ρόλο ενός ηθικού και έλλογου συναισθήματος. Γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο, όπως έχουμε ήδη πει, το συναίσθημα του σεβασμού, ως το πραγματικό ηθικό ελατήριο, προκύπτει από τη συνείδηση του ηθικού νόμου και όχι από την κινητοποιητική επενέργεια του νόμου αυτού.

Η κινητοποιητική επενέργεια της ηθικής γνώσης δεν μπορεί να κατανοηθεί ξέχωρα από το γεγονός πως συμβάλλει στη *δημιουργία* ενός κινητοποιητικού ηθικού συναισθήματος. Η κατανόηση της συνείδησης του ηθικού νόμου ως ανεξάρτητης από την κινητοποιητική επενέργεια του ηθικού συναισθήματος παραγνωρίζει το γεγονός ότι πρόκειται για τη συνείδηση της ανθρώπινης ελευθερίας του πράττειν. Η νοησιαρχική κατανόηση της κινητοποιητικής ισχύος της ηθικής συνείδησης θα εδραζόταν τελικώς στην παραπλανητική θέση πως η ίδια αποτελεί απλώς την επιβεβαίωση της ελευθερίας του νοείν, και όχι της ελευθερίας του πράττειν. Θα ήταν σα να παραδεχόμαστε πως μόνο *νοητικά κίνητρα* τίθενται ως εμπόδια στην πραγμάτωση της ηθικότητας, και όχι φυσικές αιτιότητες.[492] Θα επρόκειτο, τέλος, για

[492] Εδώ και πάλι κάνουμε λόγο για την εσφαλμένη απολυτοποίηση των θέσεων του Kant σχετικά με θεμελιακές έννοιες της θεωρίας του για την πράξη και την ηθικότητα, όπως είναι αυτές του *έλλογου αυτεξούσιου*, της *ελευθερίας της προαίρεσης* και της προτεραιότητας του καθαρού πρακτικού Λόγου στη *νομοθεσία επί του επιθυμητικού*. Η απολυτοποίηση αυτών των θέσεων σημαίνει ότι συνάγουμε, ως συνέπειά τους, το συμπέρασμα πως μόνο στο εννοιολογικό επίπεδο τελείται η ηθική απόφαση και πράξη, και ως εκ τούτου, υφίσταται μία αξεπέραστη αντινομία στην ταυτόχρονη αποδοχή της επενέργειας ψυχολογικών και γνωστικών παραγόντων κατά την εκτέλεση και κινητοποίηση της ηθικής πράξης. Παρανοούμε τον Kant όσο θεωρούμε πως οι πιο πάνω θεμελιακές του θέσεις αποσκοπούν στην απομάκρυνση της ψυχολογικής σύστασης των έλλογων δρώντων από την διαμόρφωση της συνείδησης σχετικά με την ανελευθερία τους. Στο πλαίσιο της καντιανής ηθικής φιλοσοφίας, η

την οριστική ήττα και παράδοση της ορθολογικής και δεοντοκρατικής ηθικής στα επιχειρήματα των νατουραλιστών φιλοσόφων, οι οποίοι δικαίως θα συνέχιζαν να διατείνονται πως οι ηθικές πεποιθήσεις δεν μπορούν να συνδεθούν κατά διαφορετικό τρόπο με τις φυσικές επιθυμίες, παρά μόνο ως υποταγμένες ή ως εξυπηρετικές των σκοπών τους.

Δεν είναι, λοιπόν, τυχαίο που στην καντιανή θεωρία της ηθικής κινητοποίησης γίνονται αποδεκτά δύο είδη εσωτερικώς συνδεδεμένων ελατηρίων, τα οποία επιτελούν δύο διακριτούς ρόλους, σχετικούς με τις συνθήκες εκτέλεσης της ηθικής πράξης. Με την εδραίωση αυτής της κινητοποιητικής θεωρίας, ο Kant θα έχει καταφέρει να αναιρέσει τον πυρήνα της φυσιοκρατικής θεώρησης των Hobbes και Hume, αναιρώντας την διάκριση των ηθικών πεποιθήσεων από τις επιθυμίες, ως προς την κινητοποιητική τους λειτουργία. Αποδεικνύοντας πως η ανατρεπτική αυτογνωσία που συνεπάγεται η ηθική συνείδηση μπορεί να προκαλέσει ένα κινητοποιητικό ηθικό συναίσθημα, ο Kant έχει θέσει την αφετηρία και τα θεμέλια για την οριστική κατατρόπωση του φυσιοκρατικού σκεπτικισμού για την κινητοποιητική ισχύ του καθαρού πρακτικού Λόγου.

Από μόνη της, όμως, η απόδειξη της κινητοποιητικής επενέργεια ενός έλλογου ηθικού συναισθήματος, και η κατάδειξη του γεγονότος πως αποτελεί ένα πραγματικό συναίσθημα, και όχι μία *ad hoc θεωρητική επινόηση*, αποτελεί ένα τιτάνιο έργο που αναλαμβάνει ο Kant, και σε αυτό θα πρέπει τώρα να στρέψουμε την έρευνά μας. Από την πειστικότητα των επιχειρημάτων του για την *πραγματικότητα* και την *ενεργητική κινητοποιητική λειτουργία* ενός έλλογου ηθικού συναισθήματος θα εξαρτηθεί και η επιτυχία της αναίρεσης των φυσιοκρατικών επιχειρημάτων. Σε κάθε περίπτωση πάντως, η ριζοσπαστικότητα του καντιανού εγχειρήματος έγκειται θα λέγαμε στο γεγονός πως επιχειρεί *να εντάξει το πεδίο της ψυχολογικής μας συγκρότησης στην συνείδηση της ελευθερίας μας*, ανεξάρτητα από την όποια εμπειρική επιρροή στις αρχές της ανθρώπινης βούλησης. Υφίσταται άραγε μια τέτοιου είδους ψυχολογική συγκρότηση, η οποία να μην ανάγει την παρουσία και τον χαρακτήρα της σε κανένα αισθητηριακό όρο, παρά μόνο στη «συνείδηση του ηθικού νόμου»;

ετερονομία της πράξης είναι συνέπεια της υποταγής των αρχών της βούλησης σε *φυσικές αιτίες* (*ΚΠΛ*, 5: 28, μτφρ., σ. 49). Καθίσταται, επομένως, τελείως λανθασμένη η απομάκρυνση του ψυχολογικού πεδίου των έλλογων δρώντων από τη συγκρότηση της ελευθερίας τους, τουλάχιστον, στο πεδίο της ηθικής κινητοποίησής τους. Η συγκεκριμένη νοησιαρχική ερμηνευτική προσέγγιση ουσιαστικά καταλήγει στην αντίληψη πως μονάχα κατά τη σκέψη μπορούμε να είμαστε ελεύθεροι ή ανελεύθεροι. Δεν χρειάζεται να προσθέσουμε ότι η προσέγγιση αυτή είναι τελείως ξένη στην καντιανή ηθική.

3.7.7.6. Ηθική κινητοποίηση διαμέσου του συναισθήματος του σεβασμού

Εξηγήσαμε λίγο πιο πάνω, ότι, η διπλή αναφορά του Kant στο ηθικό ελατήριο, αφενός δηλ. πως πρόκειται για τον *ηθικό νόμο*, και αφετέρου πως αυτό είναι το *συναίσθημα του σεβασμού*, δεν είναι καθόλου αντιφατική, αλλά, τουναντίον, στοχεύει στο να υποδείξει με σαφήνεια την αληθινή του τοποθέτηση. Η συνείδηση του καθορισμού της βούλησης από τον ηθικό νόμο (ως συνείδηση της ελευθερίας μας που έχει ψυχολογικό αποτύπωμα) κινητοποιεί δια της πρόκλησης του συναισθήματος του σεβασμού, προκειμένου να καταστεί ο ίδιος ο ηθικός νόμος ελατήριο, σαν γνώμονας της πράξης. Η τοποθέτηση αυτή καθίσταται εμφανής στο συγκεκριμένο απόσπασμα από το τρίτο κεφάλαιο της *Κριτικής του πρακτικού Λόγου*, στο οποίο γίνεται από τον Kant συνειδητή χρήση αυτής της διττής αναφοράς στον χαρακτήρα και στον ρόλο του ηθικού ελατηρίου: «Ο ηθικός νόμος, λοιπόν, όπως είναι μορφολογικός καθοριστικός λόγος της πράξης μέσω του καθαρού πρακτικού Λόγου, όπως είναι, ασφαλώς, και ουσιαστικός αλλά μόνο αντικειμενικός καθοριστικός λόγος των αντικειμένων της πράξης, που τα ονομάζουμε καλό και κακό, έτσι είναι επίσης και υποκειμενικός καθοριστικός λόγος, δηλ. ελατήριο για την πράξη αυτή, αφού εξασκεί επίδραση επί της αισθητικότητας του υποκειμένου και προκαλεί ένα συναίσθημα, το οποίο προάγει την επιρροή του νόμου στη θέληση» (*ΚΠΛ*, 5: 75, μτφρ. σ. 114). Βλέπουμε εδώ, πως, τόσο ο ηθικός νόμος όσο και το ηθικό συναίσθημα, *το οποίο προκαλεί η συνείδηση του ηθικού καθορισμού* της βούλησης, δικαιούνται να αποκληθούν ελατήρια της ηθικής πράξης. Ο ηθικός νόμος αποτελεί το ηθικό ελατήριο τόσο διότι *προκαλεί* το ηθικό συναίσθημα που επενεργεί στη βούληση του δρώντος όσο και γιατί *η επενέργεια αυτή του ηθικού συναισθήματος τον καθιστά ελατήριο* στο πλαίσιο της έλλογης προαίρεσης, προκειμένου ο ίδιος να καταστεί γνώμονας της ηθικώς άξιας πράξης. Από την άλλη μεριά, το συναίσθημα του σεβασμού επίσης αποτελεί το ηθικό ελατήριο, καθότι σε αυτό εναπόκειται η κινητοποιητική εκείνη επενέργεια στους *αισθητηριακούς λόγους* του δρώντος, προκειμένου ο ηθικός νόμος να αποτελέσει τον γνώμονα της πράξης.

Τι μας λέει, λοιπόν, ο Kant εδώ; Ότι δεν υφίσταται ένα αλλά *δύο* διακριτά ελατήρια της ηθικής πράξης; Η καταφατική απάντηση σε αυτό το ερώτημα θα μπορούσε να ενισχυθεί από τη χρησιμοποίηση του πληθυντικού αριθμού στον τίτλο

του τρίτου κεφαλαίου. Ο τίτλος καθιστά φανερό πως ο Kant θέλει να εξετάσει «τα ελατήρια», όχι το ελατήριο «του καθαρού πρακτικού Λόγου». Και πράγματι, όντως έτσι είναι, με την επισήμανση, όμως, πως τα ελατήρια του καθαρού πρακτικού Λόγου δεν τα εκλαμβάνει ως *διακριτά*, αλλά ως εσωτερικώς συνδεδεμένα. [493] Κάτι τέτοιο καθίσταται εμφανές και στο κείμενό του με τον τίτλο *Απάνω στο κοινό απόφθεγμα: τούτο είναι ορθό στη θεωρία, αλλά στην πράξη δεν ισχύει* (εφεξής: *ΘΕΩΡΙΑ-ΠΡΑΞΗ*). Εκεί ισχυρίζεται πως το ηθικό ελατήριο είναι τόσο ο νόμος, ως μια καθαρά έλλογη έννοια, όσο και το συναίσθημα εκείνο που αποκαλείται «ηθικό συναίσθημα». Σαν ελατήριο της βούλησης για την ηθική πράξη περιγράφεται τόσο ο «άνευ όρων νόμος», όσο και το ηθικό συναίσθημα που προκύπτει για τη βούληση, κατά την υπαγωγή της σε αυτόν (*ΔΟΚΙΜΙΑ*, 8: 283, μτφρ., σ. 122).

Ο ηθικός νόμος αποτελεί, επομένως, το ηθικό ελατήριο τόσο με τη σημασία πως συγκροτεί στην εννοιολογική σφαίρα, κατά την διεργασία του πρακτικού συλλογισμού και της έλλογης απόφασης, τον *γνώμονα* της ηθικώς άξιας πράξης, όσο και με τη σημασία πως η κινητοποιητική του επενέργεια οφείλεται αποκλειστικώς στην πρόκληση ενός ηθικού συναισθήματος, το οποίο μονάχα διαμέσου της υποταγής της βούλησής μας στον ηθικό νόμο μπορεί να προκληθεί. Το έλλογο ηθικό συναίσθημα επίσης αποτελεί με τη σειρά του το ηθικό ελατήριο. Με ποια σημασία όμως; Δύο είναι τα κύρια χαρακτηριστικά που του αποδίδονται. Αφενός, περιγράφεται ως «ελεύθερο από οποιονδήποτε αισθητηριακό όρο» (*ΚΠΛ*, 5: 75, μτφρ. σ. 114) και, αφετέρου, η λειτουργία του συνίσταται στην προαγωγή της επιρροής του νόμου στη βούληση (*ΚΠΛ*, 5: 75, μτφρ. σ. 114). Αυτές οι δύο αναφορές για τον χαρακτήρα του ηθικού συναισθήματος του σεβασμού μας πληροφορούν τα εξής: (1) αφενός πρόκειται για γνήσιο, δηλ. για ένα *ενεργητικό* ελατήριο της ηθικότητας. Οτιδήποτε προάγει την επιρροή του νόμου στη βούληση, δηλ. την επιρροή του στους γνώμονες του δρώντος, ασκεί σαφή και αναντίρρητη κινητοποιητική επενέργεια. (2) Επίσης, ως ελεύθερο από κάθε αισθητηριακό όρο,

[493] Με τη φράση «εσωτερικώς συνδεδεμένα» θέλουμε να καταδείξουμε τη σκέψη του Kant πως το συναίσθημα του σεβασμού, ως *έλλογο* και *κινητοποιητικό* συνάμα συναίσθημα, δεν εξαρτάται από την εμπειρική μας κατάσταση για την έγερσή του, αλλά μονάχα από τη συνείδηση της απόλυτης εγκυρότητας και της δεσμευτικότητας του ηθικού νόμου. Αυτή η διαπίστωση συνεπάγεται περαιτέρω ότι το συναίσθημα του σεβασμού δεν ανάγει την παρουσία ή την κινητοποιητική του λειτουργία στην κινητοποιητική επενέργεια της ηθικής γνώσης, αλλά κινητοποιεί το ίδιο ως πραγματικό συναίσθημα, καθόσον έχει *προκληθεί* από την ηθική γνώση. Η κινητοποιητική επενέργεια του ηθικού νόμου στους γνώμονες της πράξης είναι αυτή που εξαρτάται από την κινητοποιητική επιρροή του συναισθήματος του σεβασμού. Εν ολίγοις, ο Kant υποστηρίζει ουσιαστικά ότι η ελεύθερη προαίρεση του δρώντος κινητοποιείται προς την ηθική πράξη, διαμέσου του συναισθήματος του σεβασμού.

αποτελεί ένα sui generis συναίσθημα. Η έγερσή του εναπόκειται πλήρως στην ηθική αυτοσυνειδησία, και καθόλου στην *εμπειρική* ψυχολογική κατάσταση. Η παρουσία του είναι προϊόν της εννοιολογικής προσέγγισης στον κόσμο, είτε μιλάμε για τη διάκριση του καλού από το κακό, είτε αναφερόμαστε στον ανταγωνισμό ανάμεσα στην ηθικότητα και την ευδαιμονία. Επομένως, το μεγάλο τελικό ερώτημα που θέτει η καντιανή θεωρία για την ηθική κινητοποίηση κατά την εκδίπλωσή της είναι το εξής: *με ποιον τρόπο κατανοείται ένα συναίσθημα που δεν εξαρτάται από κανέναν αισθητηριακό όρο, παρά μονάχα από την εννοιολογική προσέγγιση στα ηθικά ζητήματα;* Πως εγείρεται αυτό και με ποιον τρόπο κινητοποιεί; Ποιοι είναι οι όροι της «επαφής» του με την εμπειρική μας συγκρότηση και με τα εμπειρικώς εγειρόμενα συναισθήματά μας;

Ισχυρίζεται επομένως ο Kant, ότι, για να καταστεί δυνατή η κινητοποιητική επενέργεια του ηθικού νόμου, ως ελατηρίου στους γνώμονές μας, προϋποτίθεται η κινητοποιητική επενέργεια ενός έλλογου ηθικού συναισθήματος. Η σκιαγράφηση του εν λόγω συναισθήματος τελείται βάσει της αντιδιαστολής των *παθολογικών* από το *πρακτικώς* δημιουργημένο συναίσθημα. Η αντιδιαστολή είναι ριζική, καθόσον το πρακτικώς δημιουργημένο συναίσθημα περιγράφεται, όπως είδαμε, ως ελεύθερο από κάθε αισθητηριακό όρο. Στη *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών* ο Kant επιβεβαιώνει τον ριζικό αυτό χαρακτήρα της αντιδιαστολής, ισχυριζόμενος πως ο σεβασμός, ενώ όντως αποτελεί ένα συναίσθημα, διαφέρει «κατά ειδοποιό τρόπο» («spezifisch unterschieden») από όλα τα συναισθήματα τα οποία ανάγονται είτε σε μία αισθητηριακή ανάγκη (κλίσεις) είτε σε κάποια ψυχολογική στάση (φόβος) (*ΘΜΗ*, 4: 401, μτφρ., σ. 36, υποσημ.). Παρομοίως, στη *Μεταφυσική των ηθών* το περιγράφει ως ένα «ιδιάζον συναίσθημα» («ein Gefühl eigener Art») (*ΜΗ*, 6: 402, μτφρ., σ. 255), ενώ στην *Κριτική του πρακτικού Λόγου* περιγράφεται ως ένα συναίσθημα «τόσο ιδιάζον» («es ist so eigentümlicher Art»), επειδή ακριβώς προκύπτει από τον καθαρό πρακτικό Λόγο και υπηρετεί μονάχα αυτόν (*ΚΠΛ*, 5: 76, μτφρ. σ. 115). Είδαμε επίσης σε προγενέστερο υποκεφάλαιο ότι το έλλογο ηθικό συναίσθημα δεν έχει τον χαρακτήρα μιας ενδοσκοπικής και καθαρά νοητικής ικανοποίησης, όπως η «αυτάρκεια», αλλά επενεργεί ακριβώς όπως τα παθολογικού τύπου συναισθήματα. Η επενέργειά του έχει εξωστρεφή χαρακτήρα (*ΜΗ*, 6: 399, μτφρ., σ. 251). Η ειδοποιός διαφοροποίηση του σεβασμού από τα συνήθη αισθητηριακά συναισθήματα έγκειται στο ότι το «έχουμε προκαλέσει οι ίδιοι με μία έλλογη έννοια» («durch ein Vernunftbegriff *selbstgewirktes* Gefühl») (*ΘΜΗ*, 4: 401, μτφρ., σ. 36, υποσημ.). Το

μεγάλο ερώτημα που τίθεται διαμέσου των συγκεκριμένων διατυπώσεων είναι το εξής: με ποια σημασία μια έννοια, ως η συνείδηση του ηθικού καθορισμού της βούλησης, μπορεί να προκαλεί ένα συναίσθημα; Και εφόσον αυτό διαφέρει κατά «ειδοποιό τρόπο» από τα αισθητηριακά συναισθήματα, με ποιον τρόπο καταφέρνει να αναχαιτίζει την κινητοποιητική τους επιρροή;

Η αφετηρία για την απάντηση του ερωτήματος πρέπει να τεθεί στη διάκριση του *παθολογικού* από το *πρακτικό* ή ηθικό συναίσθημα. Οι διατυπώσεις και οι ορισμοί που παρέχει ο Kant για την εν λόγω διάκριση είναι σχετικά ξεκάθαρες. Στη *Μεταφυσική των ηθών* εντοπίζουμε τη διάκριση ανάμεσα στην «παθολογική» και στην «ηθική» ηδονή. Ο ορισμός τους αναφέρεται στη σχέση προτεραιότητας που υφίσταται ανάμεσα στον ηθικό νόμο και στο συναίσθημα της ηδονής. Εάν η ηδονή αποτελεί τον όρο για την τήρηση του ηθικού νόμου, τότε πρόκειται για την «παθολογική ηδονή» («pathologische Lust»). Εάν η τήρηση του ηθικού νόμου αποτελεί τον όρο για να αισθανθεί κάποιος ηδονή, τότε μιλάμε για την «ηθική ηδονή» («moralische Lust») (*ΜΗ*, 6: 378, μτφρ., σ. 226).[494] Το ηθικό συναίσθημα, επομένως, προκύπτει από την προϋπόθεση της τήρησης του ηθικού νόμου, είναι συνέπεια της συνειδητής αποδοχής του, και, επίσης, αποτελεί κάτι που πραγματικά αισθάνεται κανείς, και δεν κατανοείται από τον Kant ως ένα συναίσθημα «κατ' αναλογία» με τα φυσικά συναισθήματα. Στο ίδιο έργο περιγράφεται ο γενικός όρος που καθιστά δυνατή την παρουσία ή την έγερση του ηθικού συναισθήματος: είναι η «δεκτικότητα για ηδονή ή λύπη» που προκύπτει από τη συνείδηση της συμφωνίας ή της σύγκρουσης της πράξης μας με τον ηθικό νόμο. Στην περίπτωση που αυτό το συναίσθημα ηδονής ή λύπης έπεται της παράστασης του νόμου, τότε πρόκειται για *ηθικό*, και όχι για *παθολογικό* συναίσθημα (*ΜΗ*, 6: 399, μτφρ., σ. 251-252).

Ως ηθικό συναίσθημα, λοιπόν, ο σεβασμός κατανοείται ως ένα συναίσθημα ηδονής[495] ή αρέσκειας που έπεται της παράστασης του ηθικού νόμου, και μάλιστα ως ένα συναίσθημα που πράγματι αισθάνεται κανείς, έστω και αν δεν προκύπτει κατά τη

---

[494] Την ίδια διάκριση υποστηρίζει ο Kant και στο κείμενό του που φέρει τον τίτλο *Περί ενός αριστοκρατικού τόνου που πρόσφατα υψώθηκε στη φιλοσοφία* (1796). Η ηδονή είναι ένα *παθολογικού* τύπου συναίσθημα, καθόσον έχει σαν θεμέλιό της εμπειρικές αρχές, η αποδοχή των οποίων ως καθοριστικών λόγων της βούλησης προηγείται της αποδοχής του ηθικού νόμου. Η ηδονή, όμως, μπορεί να εκληφθεί και ως ένα *ηθικό* συναίσθημα, καθόσον η έγερσή της προκύπτει κατά τον καθορισμό της βούλησης από τον ηθικό νόμο, ο οποίος καθορισμός προηγείται οποιουδήποτε άλλου (*ΔΟΚΙΜΙΑ ΚΡΙΤΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ*, 8: 395-396, μτφρ. σ. 89-90, υποσημ.).

[495] Στο τρίτο κεφάλαιο της *Κριτικής του πρακτικού Λόγου* ο Kant υποστηρίζει ότι «ο σεβασμός απέχει τόσο πολύ από του να είναι ένα συναίσθημα της *ηδονής*, ώστε μόνο απρόθυμα αφήνεται κανείς σε αυτόν για έναν άνθρωπο» (*ΚΠΛ*, 5: 77, μτφρ., σ. 116). Είναι φανερό, όμως, πως ο Kant αναφέρεται εδώ στο ότι ο σεβασμός δεν ανήκει στην κατηγορία του «παθολογικού» αισθήματος της ηδονής.

φυσική, αλλά κατά την *ηθική τάξη* (*ΜΗ*, 6: 378, μτφρ., σ. 226). Η «επαφή» του με τα αισθητηριακά ελατήρια, δηλ. η δυνατότητα του να τα καταστέλλει, έγκειται στο γεγονός πως και το ίδιο επιδρά στην ικανότητα εκείνη που ο Kant αποκαλεί «συναίσθημα της ηδονής και της λύπης». Όταν, λοιπόν, ισχυρίζεται ο Kant στην *Κριτική του πρακτικού Λόγου* πως το ηθικό συναίσθημα του σεβασμού χρησιμεύει σαν ελατήριο προκειμένου να καταστεί ο ηθικός νόμος εντός μας γνώμονας (*ΚΠΛ*, 5: 76, μτφρ. σ. 115), επιβεβαιώνει την ταυτόχρονη κινητοποιητική επενέργεια τόσο της *έννοιας* (αρχικώς στην πρόκληση του ηθικού συναισθήματος και μέσω αυτού στο πεδίο των γνωμόνων κατά την ηθική απόφαση) όσο και ενός πραγματικού *συναισθήματος* (στο πεδίο της ψυχολογικής συγκρότησης των επιθυμιών).

Το σπουδαίο συμπέρασμα που μπορούμε να συναγάγουμε από τους ορισμούς του Kant, γύρω από τη διάκριση του «παθολογικού» από το «έλλογο» ή «ηθικό» συναίσθημα, είναι, ότι, ενώ η γενική συνθήκη που τα καθιστά δυνατά είναι η ίδια («η δεκτικότητα για ηδονή και λύπη») ταυτόχρονα διαφέρουν κατά ειδοποιό τρόπο. Η ειδοποιός διαφορά προφανώς δεν συνίσταται στο πεδίο της επενέργειάς τους, αλλά μονάχα στον όρο της έγερσής τους. Για το «παθολογικό» συναίσθημα ο όρος είναι η ικανοποίηση μίας ανάγκης, μέσω της οποίας αισθάνεται ο δρων ικανοποίηση ή αποφεύγει μία δυσαρέσκεια. Για το ηθικό συναίσθημα ο όρος της έγερσής του είναι η παράσταση του ηθικού νόμου, ως έκφραση μίας απόλυτης και δεσμευτικής αξίας. Γι' αυτό και περιγράφεται ως «πρακτικώς» δημιουργημένο.

ΚΕΦ. 4. Η ΝΟΗΣΙΑΡΧΙΚΗ ΚΑΙ Η ΘΥΜΟΚΡΑΤΙΚΗ ΕΡΜΗΝΕΙΑ

4.1. Η «νοησιαρχική ερμηνεία» της ηθικής κινητοποίησης

Έχουμε αναφερθεί ήδη επισταμένα στις βασικές παραδοχές κάποιων σημαντικών σχολιαστών οι οποίοι προσεγγίζουν την καντιανή θεωρία της ηθικής κινητοποίησης με νοησιαρχικό τρόπο, εννοώντας με αυτό πως δεν εκλαμβάνουν το συναίσθημα του σεβασμού ως ένα πραγματικά ενεργητικό κινητοποιητικό ηθικό συναίσθημα, αλλά ως ένα εμπειρικό παράγωγο της κινητοποίησης του δρώντος, διαμέσου της συνείδησης του καθορισμού της βούλησής του από τον ηθικό νόμο. Η εν λόγω ερμηνευτική τάση έχει χαρακτηριστεί στην βιβλιογραφία ως η «νοησιαρχική ερμηνεία» («intellectualist view»)[496] και αποτελεί την πιο διαδεδομένη ή την δημοφιλέστερη ερμηνευτική τάση. Παρακάτω θα παρουσιάσουμε τις σημαντικότερες προσπάθειες που έχουν γίνει για την υπεράσπιση της συγκεκριμένης ερμηνευτικής προσέγγισης και θα ασκήσουμε κριτική σε αυτές.

4.1.1. Η ερμηνεία του Reath. Παρουσίαση και κριτική

Η ερμηνευτική προσέγγιση του Reath στην καντιανή θεωρία για την ηθική κινητοποίηση άσκησε αδιαμφισβήτητα πολύ μεγάλη επίδραση. Ο Reath διακρίνει ανάμεσα σε μία «διανοητική» ή «πρακτική» («intellectual or practical aspect of respect») και σε μία «θυμική» διάσταση του σεβασμού («affective aspect of respect»).[497] Η πρώτη σχετίζεται με την *αναγνώριση της εγκυρότητας* του ηθικού νόμου, ενώ η δεύτερη αντιπροσωπεύει το συναίσθημα που βιώνει κανείς *εμπειρικά*, όταν ο ηθικός νόμος περιορίζει τις κλίσεις. Στη διάκριση αυτή εμπεριέχεται ουσιαστικά η κεντρική θέση της «νοησιαρχικής» ερμηνευτικής προσέγγισης.[498] Το

[496] Για την σκιαγράφηση της σχετικής ερμηνευτικής διαμάχης πρβλ. R. McCarty, «Kantian Moral Motivation and the Feeling of Respect», στο: *Journal for the History of Philosophy* 31(1993): 422-429.

[497] A. Reath, «Kant's Theory of Moral Sensibility: Respect for the Moral Law and the Influence of Inclination», στο: *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory*, Οξφόρδη: Oxford University Press 2006, σ. 10.

[498] Όπως εξηγήσαμε διεξοδικά και σε προγενέστερα κεφάλαια της έρευνάς μας, ένα θεμελιακό χαρακτηριστικό της νοησιαρχικής ερμηνείας έγκειται στην παραδοχή ότι η *πρακτική* διάσταση του καθαρού Λόγου στον Kant ενέχει εγγενώς την *κινητοποιητική* του διάσταση, δίχως την ανάγκη της

συναίσθημα του σεβασμού εκλαμβάνεται ως αποτέλεσμα της *κινητοποίησης* του δρώντος, και όχι, όπως υποστηρίξαμε, ως το κατεξοχήν ηθικό *ελατήριο* που *προκαλεί* η ίδια η αναγνώριση της απόλυτης αξίας του νόμου. Ο σεβασμός, ως ηθικό συναίσθημα και ελατήριο της πράξης, θεωρείται αποτέλεσμα της κινητοποιητικής επενέργειας του ηθικού νόμου, η οποία εκδηλώνεται *ενεργητικά* μόνο κατά την επίγνωση της «πρακτικής» ή της κανονιστικής του διάστασης. Η «θυμική» διάσταση του σεβασμού ερμηνεύεται από τον Reath ως συνέπεια της αντίδρασης του δρώντος απέναντι στην υποχώρηση της επιρροής που ασκούν οι κλίσεις στη βούλησή του. Η άποψή του διατυπώνεται ως εξής: «Επιπροσθέτως της πρακτικής του διάστασης, ο Kant καθιστά σαφές ότι ο σεβασμός έχει και μία θυμική πλευρά: είναι ένα συναίσθημα ή μία συγκίνηση που βιώνεται όταν ο ηθικός νόμος περιστέλλει τις κλίσεις και περιορίζει την επιρροή τους στη βούληση» («it is a feeling or emotion that is experienced when the moral law checks the inclinations and limits their influence on the will»). [499] Ως εκ τούτου, για τον Reath, το συναίσθημα του σεβασμού δεν είναι τίποτε άλλο από ένα *δευτερογενές* αποτέλεσμα της κινητοποιητικής επενέργειας της ηθικής *γνώσης*. Ο Reath αποδέχεται αυτό το συμπέρασμα ρητώς: «θα δούμε ότι είναι η πρακτική διάσταση [ενν. του σεβασμού] εκείνη που είναι ενεργός κατά την κινητοποίηση της ηθικής πράξης, ενώ η θυμική του διάσταση, δηλ. το συναίσθημα του σεβασμού, αποτελεί το αποτέλεσμά της [ενν. της πρακτικής του διάστασης] σε συγκεκριμένες αισθητηριακές τάσεις» («we will see that it is the practical aspect that

---

παρουσίας ενός ηθικού συναισθήματος. Η παραδειγματική περίπτωση υπεράσπισης της συγκεκριμένης θέσης την συναντήσαμε στο άρθρο της Korsgaard για τον σκεπτικισμό σχετικά με την κινητοποιητική διάσταση του καθαρού πρακτικού Λόγου. Η Korsgaard επιχείρησε να αιτιολογήσει την κινητοποιητική διάσταση του καθαρού Λόγου συνδέοντάς την *εγγενώς* με την πρακτική του διάσταση. Ισχυρίστηκε πως η αιτιολόγηση αυτού του είδους επαρκεί για να ακυρώσει τις αιτιάσεις του χιουμιανού φυσιοκρατικού σκεπτικισμού, ο οποίος αρνείται να προσδώσει οποιοδήποτε κινητοποιητικό ρόλο στις καθαρά έλλογες ηθικές κρίσεις. Σε αυτή την προσπάθειά της η Korsgaard θέλησε ουσιαστικά να συγκροτήσει μία δική της υπεράσπιση του κινητοποιητικού χαρακτήρα των καθαρά έλλογων ηθικών κρίσεων. Κατά την πορεία του άρθρου της, όμως, επικαλέστηκε την καντιανή ηθική για να ενισχύσει το επιχείρημά της, κάτι που υπονοούσε ότι ο ίδιος ο Kant εκλάμβανε με νοησιαρχικό τρόπο την εγγενή συσχέτιση της πρακτικής με την κινητοποιητική διάσταση του καθαρού Λόγου. Καθώς επρόκειτο για ένα άρθρο που δεν αποσκοπούσε στην ανασυγκρότηση της καντιανής θεωρίας για την ηθική κινητοποίηση, η Korsgaard δεν προχώρησε σε μία ερμηνεία του κινητοποιητικού ρόλου του σεβασμού. Στην περίπτωση του Reath, όμως, συναντούμε τη *νοησιαρχική προσέγγιση* στο ζήτημα της σύνδεσης της πρακτικής με την κινητοποιητική διάσταση του καθαρού Λόγου να αποδίδεται στον Kant και να περιλαμβάνει εντός της μία ανάλογη ερμηνεία για τον ρόλο του συναισθήματος του σεβασμού για τον ηθικό νόμο.

[499] A. Reath, «Kant's Theory of Moral Sensibility: Respect for the Moral Law and the Influence of Inclination», στο: *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory*, Οξφόρδη: Oxford University Press 2006, σ. 10.

is active in motivating moral conduct, while the affective side, or feeling of respect, is its effect on certain sensible tendencies»). [500]

Η *πρακτική διάσταση* του σεβασμού δεν σηματοδοτεί για τον Reath ένα συναίσθημα. Πρόκειται ουσιαστικά για την *αναγνώριση* εκ μέρους του δρώντος της απόλυτης αξίας του ηθικού νόμου έναντι των κλίσεών του: «ο ενεργητικός κινητοποιητικός παράγοντας είναι πάντοτε η αναγνώριση του ηθικού νόμου» («the active motivating factor is always the recognition of the moral law»).[501] Η θυμική διάσταση του σεβασμού εκφράζει μεν ένα κυριολεκτικό εμπειρικό συναίσθημα, αυτό όμως δεν συγκροτεί τον κινητοποιητικό λόγο της βούλησης. Διότι ο αναγκαίος όρος της παρουσίας του έγκειται *στον ήδη πραγματωμένο περιορισμό* της κινητοποιητικής επιρροής των κλίσεων, διαμέσου της συνείδησης του δρώντος για τον καθορισμό της βούλησής του από μία απόλυτη αξία. Για τον Reath, ο σεβασμός, ως συναίσθημα, «αποτελεί την εσωτερική κατάσταση του υποκειμένου που έχει *κινητοποιηθεί* από τον ηθικό νόμο» («it is indeed the inner state of a subject who is moved by the moral law»).[502] Έτσι, ο Reath αποδίδει στη θυμική διάσταση του σεβασμού τη λειτουργία του ηθικού ελατηρίου «μόνο κατά μία εξασθενημένη [ή μετριασμένη] σημασία» («only in an attenuated sense»).[503] Ισχυρίζεται, έτσι, με σαφήνεια το εξής: «αυστηρά μιλώντας, δεν είναι το συναίσθημα του σεβασμού που περιορίζει τις κλίσεις. Το συναίσθημα του σεβασμού αποτελεί την εμπειρία που έχει κανείς όταν περιορίζονται οι κλίσεις του από κάποιο ανώτερο κίνητρο, και μάλιστα προϋποθέτει το ότι οι

---

[500] Ό. π., σ. 10.
[501] Ό. π., σ. 11.
[502] Ό. π., σ. 11 [Η έμφαση είναι δική μας].
[503] Ό. π., σ. 11. Εδώ ο Reath είναι ουσιαστικά σύμφωνος με την ερμηνεία του Henrich, για τον οποίο «ο Kant θα πρέπει τουλάχιστον να περιορίσει τον ισχυρισμό του πως ο σεβασμός αποτελεί ένα θετικό συναίσθημα». Ο Reath καταλήγει με διαφορετική φρασεολογία στο ίδιο συμπέρασμα λέγοντας ότι η αναφορά του Kant στο συναίσθημα του σεβασμού, ως το «ηθικό ελατήριο», αν εννοηθεί κυριολεκτικά, είναι παραπλανητική. Πριν από την οποιαδήποτε αξιολόγηση της ερμηνείας τους σχετικά με τον κινητοποιητικό ρόλο του «σεβασμού», στους δύο σχολιαστές πρέπει να αποδοθεί το εξής ερμηνευτικό σφάλμα: από τη στιγμή που ο Kant υποστηρίζει κάτι στα κείμενά του ρητώς, δεν είναι σοφή ούτε χρήσιμη η ερμηνευτική εκείνη προσέγγιση που θεωρεί ότι μία ρητή και επαναλαμβανόμενη διατύπωση δεν εννοείται στην κυριολεκτική της σημασία. Επανειλημμένως ο Kant διατυπώνει τη θέση ότι το συναίσθημα του σεβασμού είναι ένα κυριολεκτικώς εννοούμενο συναίσθημα, το οποίο κατέχει μία συγκεκριμένη κινητοποιητική λειτουργία (*ΘΜΗ*, 4: 401_{19}, μτφρ. σ. 36, υποσημ. ˙ *ΚΠΛ*, 5: 75, μτφρ. σ. 114 ˙ *ΚΠΛ*, 5: 76, μτφρ. σ. 115). Το να αγνοούμε τις ρητές διατυπώσεις ενός συγγραφέα, ή το να υποτιμούμε τη σαφήνειά τους, είναι σαν να επιχειρούμε να προσαρμόσουμε τις απόψεις του στην δική μας ερμηνεία ή στη δική μας φιλοσοφική τοποθέτηση γύρω από το εκάστοτε επίμαχο ζήτημα. Ο ίδιος ο Kant άλλωστε το τονίζει αυτό επ' αφορμή της κριτικής που του άσκησε ο Garve. Αναφέρει ότι η παρερμηνεία της ηθικής του σκέψης από τον Garve, αλλά και το συχνό φαινόμενο της παρερμηνείας σαφώς διατυπωμένων νοημάτων, οφείλεται «στην ανθρώπινη κλίση ο καθένας να ακολουθεί την πορεία των σκέψεών του ακόμη και όταν κρίνει ξένες, και έτσι να βάζει τις δικές του μέσα στις σκέψεις των άλλων» (*ΔΟΚΙΜΙΑ*, 8: 281, μτφρ. σ. 118-119). Βλ. D. Henrich, «Ethik der Autonomie», στο: *Selbstverhältnisse*, Στουτγάρδη: Reclam 1982, σ. 37.

κλίσεις *έχουν ήδη* αποδυναμωθεί» («the feeling of respect is the experience one has when the inclinations are weakened by a superior motive, it presupposes that the inclinations have already been weakened»).[504] Η συγκεκριμένη διατύπωση φανερώνει πως για τον σχολιαστή η κύρια θέση του Kant έγκειται στο ότι η ηθική γνώση του δρώντος συνδέεται *εγγενώς* με την κινητοποίησή του, και το ηθικό συναίσθημα προκύπτει *κατόπιν*[505] αυτής. Το ηθικό συναίσθημα του σεβασμού είναι το εμπειρικό βίωμα που προκύπτει ως αποτέλεσμα της συνείδησης που έχουμε για την *νομοθετική* δραστηριότητα του καθαρού πρακτικού Λόγου.[506]

Παρότι ο Reath ισχυρίζεται ότι οι δύο διαστάσεις του σεβασμού «δεν διακρίνονται καθόλου» από τον Kant,[507] ο ίδιος επιλέγει, παραδόξως, να εκκινήσει από το βασικό ερμηνευτικό σφάλμα του ολικού χάσματος ανάμεσα σε μία κινητοποιητική και σε μία *μη* κινητοποιητική διάσταση του σεβασμού. Οι δύο διαστάσεις του σεβασμού στις οποίες αναφέρεται αντιπροσωπεύουν ουσιαστικά τον «γνωσιακό» και τον «θυμικό» παράγοντα της πράξης. Και ενώ ο Kant, ειδικά στον τομέα που αφορά την κινητοποίηση της πράξης, δεν επιθυμεί τη διάκρισή τους, η βασική θέση του Reath συνεπάγεται τη διάκριση του γνωσιακού από τον θυμικό παράγοντα *κατά την ηθική κινητοποίηση*. Η συγκεκριμένη ερμηνευτική προσέγγιση δεν μπορεί παρά να συνεπάγεται ότι η «πρακτική» διάσταση του σεβασμού έχει κινητοποιητική λειτουργία, ενώ η «θυμική» διάσταση είναι μονάχα το αισθητό αποτέλεσμα της πρώτης.[508]

Η συνείδηση του ηθικού καθορισμού της βούλησης, δηλ. ο *γνωσιακός* παράγοντας της πράξης, ερμηνεύεται έτσι ώστε να αποτελεί και τον *κανονιστικό* αλλά και τον *κινητοποιητικό* λόγο της βούλησης. Εκείνο που Reath ονομάζει «πρακτική διάσταση του σεβασμού» εκλαμβάνεται τελικά από τον ίδιο τόσο ως το *κίνητρο* όσο και ως το

---

[504] Ό. π., σ. 11 [Η έμφαση είναι δική μας].
[505] Ό. π., σ. 11-12.
[506] Ό. π., σ. 12. Και σε αυτό το σημείο παρατηρούμε πλήρη ταύτιση της ερμηνείας του Reath με αυτήν του Henrich. Διότι και ο Henrich εκλαμβάνει το ηθικό συναίσθημα του σεβασμού ως ένα παράγωγο φαινόμενο της ήδη πραγματωμένης ηθικής κινητοποίησης. Ο περιορισμός της επιρροής των κλίσεων και η κινητοποίηση του δρώντος οφείλεται στην αναγνώριση της εγκυρότητας του ηθικού νόμου, και γι' αυτό πρέπει να αναχθούν πλήρως στην – κατά τον Henrich – «διανοητική διάσταση του βίου». Ο Reath επεξηγεί τον σεβασμό ως απόρροια της συνείδησης που έχουμε για την «δραστηριότητα του καθαρού πρακτικού Λόγου». Το ίδιο ακριβώς εννοεί και ο Henrich όταν γράφει πως ο σεβασμός ανάγεται σε μία «σχέση του πρακτικού Λόγου με τον εαυτό του». Βλ. D. Henrich, «Ethik der Autonomie», στο: *Selbstverhältnisse*, Στουτγάρδη: Reclam 1982, σ. 37.
[507] Ό. π., σ. 10.
[508] Ό. π., σ. 10. «Εν συντομία, το συναίσθημα του σεβασμού αποτελεί μία «συγκίνηση» («emotion») που προκύπτει από τον καθορισμό της βούλησης από τον ηθικό νόμο και αποτελεί την «επενέργειά» του («effect»), όταν ο τελευταίος περιορίζει τις κλίσεις».

ελατήριο της ηθικής πράξης. Ο Reath δεν κατανοεί πως η υιοθέτηση ενός τέτοιου χάσματος ανάμεσα σε δύο διακριτές πλευρές του σεβασμού συνεπάγεται ουσιαστικά την απομάκρυνση ή τη διάσπαση του *γνωσιακού* και του *θυμικού* παράγοντα κατά την κινητοποίηση του δρώντος. Οι παράγοντες αυτοί θα πρέπει να έχουν μια *από κοινού ενεργητική λειτουργία* κατά την ηθική κινητοποίηση, προκειμένου να θεωρηθούν ως αδιάσπαστοι μεταξύ τους. Στην ερμηνεία του Reath, όμως, ο θυμικός παράγοντας του σεβασμού έχει μονάχα έναν παθητικό χαρακτήρα. Η παρουσία του εξηγείται ως αποτέλεσμα μίας ήδη διαμορφωμένης κατάστασης, και όχι ως ενεργός συντελεστής της. Το ηθικό συναίσθημα αναδύεται καθόσον έχει ήδη διαμορφωθεί τόσο η *κανονιστική* όσο και η *κινητοποιητική* λειτουργία του ηθικού νόμου. Στην πραγματικότητα, όμως, ο Kant δεν διαχωρίζει καθόλου τον γνωσιακό από τον θυμικό παράγοντα κατά την κινητοποιητική λειτουργία, από τη στιγμή που εκλαμβάνει τον σεβασμό ως ένα «πρακτικώς δημιουργημένο» συναίσθημα (*ΚΠΛ*, 5: 75, μτφρ. σ. 114), ή ως ένα συναίσθημα «που έχουμε δημιουργήσει εμείς οι ίδιοι με μία έλλογη έννοια» (*ΘΜΗ*, 4: 401, μτφρ. σ. 36, υποσημ.). Ο Reath απομακρύνεται από την πραγματική σημασία αυτών των καντιανών διατυπώσεων όταν ισχυρίζεται πως τελικά το ηθικό συναίσθημα του σεβασμού είναι απόρροια, όχι της αναγνώρισης του ηθικού νόμου, αλλά του *περιορισμού των κλίσεων*, διαμέσου της αναγνώρισης του ηθικού νόμου. Οι διατυπώσεις του Kant καθιστούν σαφές πως η κανονιστική διάσταση της πράξης δεν συνεπάγεται την ηθική κινητοποίηση αλλά το ηθικό συναίσθημα. Ο ηθικός νόμος κινητοποιεί *διαμέσου του ηθικού συναισθήματος* του σεβασμού. Ειδάλλως, τι νόημα έχει η αναφορά στο ηθικό συναίσθημα, αν η ηθική γνώση αρκεί για τον εμπράγματο περιορισμό της επιρροής των μη ηθικών ελατηρίων στη βούληση;

Στην πραγματικότητα οι προαναφερθέντες καντιανοί ορισμοί για τον σεβασμό υπονοούν ότι η αντίρροπη προς τις κλίσεις κινητοποιητική δραστηριότητα του καθαρού πρακτικού Λόγου αναδεικνύεται *με την πρόκληση του ηθικού συναισθήματος*. Η νομοθετική δραστηριότητα του καθαρού πρακτικού Λόγου συνδέεται άρρηκτα με την έγερση του ηθικού συναισθήματος και όχι με την ηθική κινητοποίηση. Δεν μπορούμε να δεχθούμε, από κινητοποιητική σκοπιά, μια ενεργητική συνείδηση του ηθικού νόμου και ένα παθητικό ηθικό συναίσθημα. Θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε μάλιστα ότι η κατανόηση του συναισθήματος του σεβασμού ως ενός «εμπειρικού βιώματος» που προκύπτει από τον περιορισμό των κλίσεων, δεν συνάδει με τον τρόπο προσδιορισμού του από τον ίδιο τον Kant. Αφενός

το περιγράφει ως «ελεύθερο από οποιοδήποτε αισθητηριακό όρο» (*ΚΠΛ*, 5: 75, μτφρ. σ. 114), και αφετέρου το προσδιορίζει σαν ένα εντελώς «ιδιάζον συναίσθημα» («es ist so eigentümlicher Art») (*ΚΠΛ*, 5: 76, μτφρ. σ. 115 ˙ *ΚΠΛ*, 5: 81, μτφρ. σ. 121). Δεν είναι καθόλου βέβαιο ότι οι πιο πάνω κρίσιμοι προσδιορισμοί του σεβασμού συμβιβάζονται με την αντίληψη πως αυτός αποτελεί το *εμπειρικό αποτέλεσμα* της συνείδησης για τον περιορισμό των κλίσεων. Αν πράγματι ίσχυε κάτι τέτοιο, τότε το συναίσθημα του σεβασμού θα ήταν εξαρτημένο από έναν ξεκάθαρα αισθητηριακό όρο, δηλ. *από την εμπειρία ή από το βίωμα* του περιορισμού των κλίσεων. Επιπρόσθετα, ένα συναίσθημα που προκύπτει από μια εμπειρία παύει να αποτελεί κάτι το «ιδιάζον». Ο Kant χαρακτηρίζει «ιδιάζον» το ηθικό συναίσθημα του σεβασμού επειδή ακριβώς δεν ανήκει στην κατηγορία των «παθολογικών» συναισθημάτων, η έγερση των οποίων οφείλεται σε εμπειρικούς όρους. Ο προσδιορισμός «ιδιάζον συναίσθημα» παραπέμπει ουσιαστικά στον όρο «έλλογο συναίσθημα», καθότι ο σεβασμός προκαλείται «αποκλειστικώς από τον Λόγο» (*ΚΠΛ*, 5: 76, μτφρ. σ. 115).

Υφίσταται, επομένως, μία κρίσιμη απροσδιοριστία στην ανάγνωση του Reath. Το συναίσθημα του σεβασμού περιγράφεται ως η εμπειρία που προκύπτει από τον «περιορισμό της επιρροής των κλίσεων». Για να κατανοήσουμε τι σημαίνει αυτή η πρόταση θα πρέπει προηγουμένως να διευκρινιστεί με σαφήνεια το νόημα του εν λόγω «περιορισμού». Τα ενδεχόμενα δεν μπορεί παρά να είναι τα εξής δύο: είτε θα αποτελεί μία εμπειρία και ο ίδιος, έναν εμπράγματο περιορισμό των εγωιστικών ελατηρίων που επηρεάζει την επιλογή των γνωμόνων, είτε μία «συνειδησιακή» κατάσταση, μία απαξίωση της κανονιστικής εγκυρότητας των κλίσεων έναντι του νόμου, η οποία γίνεται αποδεκτή καταρχάς στο επίπεδο της σκέψης. Το πρώτο ενδεχόμενο καθιστά τον «περιορισμό των κλίσεων» έναν *αισθητό όρο*, από τον οποίο εξαρτάται πλέον η έγερση του συναισθήματος του σεβασμού. Οι ορισμοί του Kant δεν επιτρέπουν την αποδοχή του. Αν ο Reath εννοεί το δεύτερο ενδεχόμενο, τότε καθιστά *την εμπειρία του σεβασμού* περιττή για την ηθική κινητοποίηση. Διότι «ο περιορισμός των κλίσεων» εκλαμβάνεται ως η ήδη δεδομένη κινητοποιητική κατάσταση του δρώντος. Ο «περιορισμός» αυτός θεωρείται το *αποτέλεσμα* της «αναγνώρισης του ηθικού νόμου», πριν ακόμα προκληθεί *το βίωμα* ή *η εμπειρία* του σεβασμού για τον ηθικό νόμο. Εκτός και αν ο Reath ισχυρίζεται πως η υποβάθμιση της επιρροής των κλίσεων στο «νοητό» επίπεδο της συνείδησης αποτελεί τη μισή δουλειά, και το βίωμα του σεβασμού είναι το συναίσθημα που κινητοποιεί τους

δρώντες σε εμπειρικό επίπεδο. Αυτό, όμως, θα σήμαινε πως ο σεβασμός αποτελεί έναν *πρωτογενή* και *ενεργητικό* κινητοποιητικό παράγοντα, κάτι που ο ίδιος ο Reath το αρνείται πεισματικά. Εάν, τώρα, για να αποφύγουμε τα αδιέξοδα αυτά, υποθέσουμε ότι υφίσταται και ένα τρίτο ενδεχόμενο, ότι δηλ. η ερμηνεία του Reath εκλαμβάνει την *εμπειρία του σεβασμού* ως ταυτόσημη με τον «περιορισμό της επιρροής των κλίσεων», τότε οδηγούμαστε σε κενολογία, διότι το εμπειρικό συναίσθημα του σεβασμού περιγράφεται ξεκάθαρα από τον Reath ως το αποτέλεσμα ή ως το αιτιακό παράγωγο του «περιορισμού των κλίσεων».[509]

Οι προαναφερθέντες καντιανοί ορισμοί δεν θέλουν μονάχα να δηλώσουν ότι το ηθικό συναίσθημα του σεβασμού προκύπτει από την παράσταση του ηθικού νόμου, αλλά συνάμα ότι κατέχει έναν γνήσιο κινητοποιητικό ρόλο. Περισσότερο θέλουν να τονίσουν πως τόσο η παράσταση του ηθικού νόμου όσο και το συναίσθημα του σεβασμού δεν είναι διακριτοί παράγοντες, αλλά συμβάλλουν από κοινού στην κινητοποίηση του δρώντος. Αν το ηθικό συναίσθημα προϋποθέτει την εμπειρία του περιορισμού των κλίσεων, τότε πως μπορεί η πρόκλησή του να είναι ελεύθερη «από κάθε αισθητηριακό όρο»; Και αν είναι τελικώς *η ηθική γνώση* (ή η αναγνώριση της εγκυρότητας του νόμου) εκείνη που περιορίζει την επιρροή των αισθητηριακών ελατηρίων στους γνώμονες της προαίρεσης, τότε ποια είναι ακριβώς η λειτουργία του συναισθήματος του σεβασμού ως του ηθικού ελατηρίου; Η σημασία της αποδοχής ενός «ελατηρίου» για την ηθική πράξη έγκειται στην αποδοχή ενός *ενεργού ρόλου* ορισμένων «υποκειμενικών» ή «κινητοποιητικών» λόγων κατά τον καθορισμό των γνωμόνων μας, οι οποίοι τελούν σε συνάφεια με τον ηθικό νόμο αλλά δεν ταυτίζονται πλήρως με αυτόν.

Σύμφωνα με τον Kant το ηθικό ελατήριο, ή αλλιώς το «ελατήριο του ηθικού φρονήματος», έχει τη λειτουργία «της προαγωγής της επιρροής του ηθικού νόμου στη βούληση» (*ΚΠΛ*, 5: 75, μτφρ. σ. 114), ενώ ο σεβασμός για τον ηθικό νόμο χαρακτηρίζεται ως «το μοναδικό και συγχρόνως αναμφισβήτητο ηθικό ελατήριο» (*ΚΠΛ*, 5: 78, μτφρ. σ. 118). Με ποιον τρόπο προάγει την επιρροή του νόμου στη βούληση το ηθικό ελατήριο, αν αυτό είναι απλά το αισθητό αποτέλεσμα του περιορισμού των κλίσεων, δηλ. της ίδιας της επιρροής του νόμου; Αν πάλι ο ηθικός νόμος είναι ο ίδιος το ηθικό ελατήριο και η συνείδηση της εγκυρότητάς του ταυτίζεται με αυτό, τότε γιατί να απαιτείται η εξέταση της λειτουργίας ενός «ηθικού

[509] Ό. π., σ. 11.

ελατηρίου» για την προαγωγή της κινητοποιητικής επιρροής του ηθικού νόμου; Οι εν λόγω ισχυρισμοί του Kant σε καμία περίπτωση δεν συνάδουν με τη θέση του Reath ότι το συναίσθημα του σεβασμού είναι το παράγωγο αποτέλεσμα του περιορισμού των κλίσεων από την «αναγνώριση της εγκυρότητας του ηθικού νόμου».[510] Η πραγματική θέση του Kant έγκειται στο ότι η συνείδηση των έλλογων δρώντων για τον ηθικό νόμο ως ανώτερο *κίνητρο* έναντι των κλίσεων, δύναται να κινητοποιεί την εκτέλεση της ηθικής πράξης διαμέσου της πρόκλησης του ηθικού συναισθήματος του σεβασμού. Αν ερμηνεύσουμε κατ' αυτό τον τρόπο την καντιανή θέση, τότε αποκτά νόημα και ο εννοιολογικός διαχωρισμός ανάμεσα στον ηθικό νόμο ως την «κινητική αιτία» («Bewegungsursache»), ή ως το κίνητρο («Motiv») της ηθικής πράξης, και στο συναίσθημα του σεβασμού ως το ηθικό ελατήριο («Triebfeder»). Η ερμηνεία του Reath, καθώς αποδίδει στην ηθική γνώση την αποκλειστική κινητοποιητική επιρροή εις βάρος των αισθητηριακών ελατηρίων και απαρνείται κάθε πρωταρχικό κινητοποιητικό ρόλο στο συναίσθημα του σεβασμού, φαίνεται εν τέλει πως *συγχωνεύει τον κινητοποιητικό ρόλο* των δύο αυτών διακριτών, κατά τον Kant, παραγόντων της ηθικής πράξης, και εξαφανίζει επίσης εν τοις πράγμασι την διαφοροποίηση του εννοιολογικού τους περιεχομένου.

Ο Reath θεωρεί ότι μένει πιστός στις καντιανές παραδοχές, καθότι πράγματι ο Kant αρνείται τη διάκριση της «πρακτικής» από τη «θυμική» διάσταση του σεβασμού. Το *υπόβαθρο*, όμως, αυτής της άρνησης δεν δικαιώνει την ερμηνεία του Reath. Ο Kant υποστηρίζει την ύπαρξη μιας αμοιβαίας σχέσης ανάμεσα στον «γνωσιακό» και τον «θυμικό» παράγοντα της κινητοποίησης, διότι αντιλαμβάνεται τους όρους πραγμάτωσης της ηθικής πράξης με κριτήριο το γεγονός ότι ο άνθρωπος είναι ένα *έλλογο* και *αισθητηριακό* συνάμα ον, και όχι ένα καθαρά έλλογο ή άγιο ον. Το συγκεκριμένο υπόβαθρο της καντιανής θεωρίας για την έλλογη πράξη συνεπάγεται πως η άρνηση του διαχωρισμού ανάμεσα στους παράγοντες αυτούς δεν πρέπει να ερμηνευτεί ως συγχώνευσή τους, αλλά ως αιτιακή συνάφειά τους. Υφίσταται αμοιβαιότητα, αλλά όχι πλήρης ταύτιση. Ο «γνωσιακός» παράγοντας της πράξης αποδίδεται τόσο στον άνθρωπο όσο και σε ένα πιθανό καθαρά έλλογο ον. Στο τελευταίο, όμως, δεν αποδίδονται ούτε *ελατήρια* της πράξης ούτε κάποια έννοια του *δέοντος*, παρά μόνο στον άνθρωπο. Ενώ μία *άγια βούληση* «συμφωνεί ήδη αφ' εαυτής και κατ' ανάγκην με τον νόμο» (*ΘΜΗ*, 4: 414, μτφρ. σ. 55), για την ανθρώπινη

[510] Ό. π., σ. 11.

βούληση η συσχέτιση του γνωσιακού με κάποιον θυμικό παράγοντα είναι απαραίτητος όρος για *την εναρμόνιση των υποκειμενικών αρχών της βούλησης με τον ηθικό νόμο.* Επομένως, το απολύτως κρίσιμο ερμηνευτικό ζήτημα είναι να εξιχνιαστεί με ποιον τρόπο η ηθική γνώση συνδέεται με τις κινητοποιητικές αρχές της (ανθρώπινης) προαίρεσης, και όχι απλά και μόνο το αν ο ηθικός νόμος μπορεί *να αναγνωρίζεται* ως ανώτερος των κλίσεων στη *συνείδηση* των έλλογων δρώντων. Στο επίπεδο της ανθρώπινης βούλησης η παράσταση μίας απόλυτης αξίας δεν οδηγεί κατ' ανάγκην στον πραγματικό «περιορισμό των κλίσεων». Οδηγεί κατ' ανάγκην στην *συνείδηση* της σχετικής τους αξίας έναντι της *απόλυτης* αξίας ενός νόμου του καθαρού πρακτικού Λόγου. Ο Kant, άλλωστε, παραδέχεται πως κάθε έλλογο ον έχει συνείδηση της απόλυτης αξίας του ηθικού νόμου, λόγω της ηθικής καταβολής εντός του (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 36, μτφρ. σ. 72). Η παραδοχή αυτή οξύνει το πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης, καθώς η τελευταία ενδιαφέρεται για τους όρους *εκτέλεσης* των λόγων που επιτάσσει η συνείδηση του ηθικού νόμου, και αυτοί οι όροι στον άνθρωπο πρέπει να έχουν πρόσβαση στο πεδίο των συναισθημάτων, ένεκα του θεμελιακού προσδιορισμού του ως έλλογου και αισθητηριακού όντος.

Ο Kant ισχυρίζεται πως η ίδια η ύπαρξη της επιρροής των φυσικών επιθυμιών στον άνθρωπο καθιστά απαραίτητο να θεμελιωθεί το «φρόνημα των γνωμόνων» στο σεβασμό (*ΚΠΛ*, 5: 83-84, μτφρ. σ. 125). Ποια διάσταση του σεβασμού εννοείται όμως εδώ; Η «γνωσιακή» ή η «θυμική» του διάσταση; Για να απαντήσουμε σε αυτό το ερώτημα πρέπει να θυμηθούμε ότι για τον Kant ο κινητοποιητικός ρόλος του σεβασμού συνίσταται στην επιρροή που ασκεί ο ίδιος, *ως ηθικό συναίσθημα*, στη βούληση επί των αισθητηριακών ελατηρίων, προκειμένου ο ηθικός νόμος να καταστεί γνώμονας της πράξης (*ΚΠΛ*, 5: 76, μτφρ. σ. 115). Ως συνέχεια αυτής της θέσης, ο Kant ισχυρίζεται πως επειδή ακριβώς οι φυσικές κλίσεις ασκούν μία ψυχολογική επιρροή στην προαίρεση, απαιτείται ένα αντίρροπο συναίσθημα, προκειμένου να καταστεί ο ηθικός νόμος γνώμονας της βούλησης. Στη *Θρησκεία εντός των ορίων του Λόγου και μόνο* ο Kant έχει ορίσει το «φρόνημα» («Gesinnung») ως «τον πρώτο υποκειμενικό λόγο της αποδοχής των γνωμόνων» (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 25, μτφρ. σ. 52), ενώ παράλληλα ισχυρίζεται πως η αποδοχή του σεβασμού ως του μοναδικού ελατηρίου της προαίρεσης είναι το ηθικό συναίσθημα (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 27, μτφρ. σ. 56). Όλα αυτά συνεπάγονται πως απαιτείται να συνεργήσουν *και οι δύο διαστάσεις του σεβασμού* για την επιλογή του ηθικού νόμου στους γνώμονες και όχι μόνο η συνείδηση της απόλυτης εγκυρότητάς του. Το διακύβευμα για την ηθική

γνώση δεν έγκειται στο να συγκροτήσει την ηθική απόφαση, αλλά το ηθικό ελατήριο. Η επιλογή του ηθικού νόμου στους γνώμονες απαιτεί ο σεβασμός γι' αυτόν να λειτουργεί ως ένα συναίσθημα που από *ψυχολογική σκοπιά* χρησιμεύει στην υποβάθμιση της επιρροής των κλίσεων.

Επιπλέον, διαπιστώνουμε εδώ ότι ο κινητοποιητικός ρόλος της «θυμικής» διάστασης του σεβασμού δεν θα μπορούσε σε καμία περίπτωση να εξαρτάται από τον «περιορισμό της επιρροής των κλίσεων», όπως ισχυρίζεται ο Reath, διότι ο Kant συσχετίζει άμεσα την κινητοποιητική λειτουργία του ηθικού ελατηρίου *με τη συγκρότηση του ηθικού γνώμονα*, δηλ. με την ίδια την παρουσία των κλίσεων και την επιρροή τους στη διαμόρφωση *των γνωμόνων*, ανεξάρτητα από τον όποιο «συνειδησιακό» ή «γνωσιακό» περιορισμό τους διαμέσου της παράστασης του ηθικού νόμου (*ΚΠΛ*, 5: 84, μτφρ. σ. 125). Για την ανθρώπινη κατάσταση, άλλωστε, είναι κοινός τόπος η ταυτόχρονη παρουσία της *συνείδησης* για την *απόλυτη αξία* του ηθικού νόμου με την απουσία οποιουδήποτε περιορισμού των κλίσεων. Ο Kant, επανειλημμένα, τονίζει πως η *ακύρωση της καθολίκευσης των γνωμόνων* στο επίπεδο της προαίρεσης λαμβάνει χώρα, διότι «παραχωρούμε στον εαυτό μας την ελευθερία να κάνουμε μία *εξαίρεση* από το καθήκον για μας χάριν της κλίσης μας» (*ΘΜΗ*, 4: 424, μτφρ. σ. 69). Η θέση του Kant πως «παραχωρούμε στον εαυτό μας την ελευθερία» («nehmen wir uns die Freiheit») να παραβιάσουμε το καθήκον υποδηλώνει ότι αυτό δεν συμβαίνει υπό καθεστώς άγνοιας, εξωτερικού εξαναγκασμού ή ελλιπούς κατανόησης της ηθικής προσταγής. Ο δρων *έχει συνείδηση* της αντικειμενικής εγκυρότητας του ηθικού νόμου και της υποδεέστερης ή σχετικής αξίας των κλίσεών του, παρόλα αυτά παραμελεί αυτή την αναγνώριση, πράττοντας εγωιστικά.[511] Η συγκεκριμένη άποψη είναι αποκαλυπτική ως προς το γεγονός ότι η

[511] Η εξήγηση του Kant για το που οφείλεται η αποτυχία των έλλογων δρώντων να εφαρμόσουν την κατηγορική προσταγή συνήθως αγνοείται από τους σχολιαστές. Και όμως, η σημασία της είναι τέτοια που επιβάλλεται να αξιοποιηθεί ερμηνευτικά. Η εξήγηση αυτή μάς φανερώνει τον τρόπο με τον οποίο κατανοεί ο ίδιος το πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης. Για τον Kant η «πρακτική» διάσταση του σεβασμού, δηλ. *η αναγνώριση του ηθικού νόμου*, είναι πάντοτε παρούσα, ακόμη και κατά την απόρριψη του ηθικού νόμου, χάριν των κλίσεων. Γιατί, λοιπόν, δεν εγείρεται *η εμπειρία του σεβασμού*, εφόσον η κανονιστική ισχύς των κλίσεων έχει απαξιωθεί στη συνείδηση των δρώντων; Συμπεραίνουμε εδώ ότι υφίσταται τρομερή απόκλιση ανάμεσα στην ερμηνεία του Reath και στην πραγματική καντιανή σύλληψη του προβλήματος της κινητοποίησης των έλλογων δρώντων. Το ερώτημα που καθοδηγεί τον Kant δεν είναι το εάν η ηθική γνώση δύναται να καταστεί κινητοποιητικός λόγος της πράξης, αλλά με ποιον τρόπο *ενεργοποιείται* η δυνατότητά της αυτή, δηλ. με ποιον τρόπο η ηθική γνώση, ή η συνείδηση του καθήκοντος, *προκαλεί* ένα ελατήριο της πράξης. Ο Kant δεν θέλει να συνδέσει την ηθική γνώση με την κινητοποίηση της πράξης, αλλά με τη συγκρότηση του ηθικού ελατηρίου, δηλ. με τη συγκρότηση του ηθικού συναισθήματος. Εδώ ακριβώς υπεισέρχεται ο ρόλος και η λειτουργία του ηθικού συναισθήματος του σεβασμού. Το τελευταίο σηματοδοτεί ουσιαστικά την ενεργοποίηση του ηθικού νόμου ως του κινητοποιητικού λόγου των δρώντων. Έτσι, το ηθικό

παράσταση της απόλυτης αξίας του ηθικού νόμου, η συνείδηση για την νομοθετική δραστηριότητα του καθαρού πρακτικού Λόγου, καθώς και η – κατά τον Reath- «διανοητική» ή «πρακτική» διάσταση του σεβασμού για τον νόμο, δεν συνδέεται από τον Kant *εγγενώς* με την κινητοποιητική του επιρροή *στους γνώμονες* του δρώντος. Αυτό το συμπέρασμα οδηγεί στο απολύτως κρίσιμο σημείο για την ερμηνευτική προσέγγιση του προβλήματος της ηθικής κινητοποίησης στην καντιανή σκέψη. Τι είναι αυτό που συμβάλλει στην επικράτηση του ηθικού νόμου ως του γνώμονα της πράξης στο πεδίο της προαίρεσης, παρά την πίεση που ασκείται σε αυτήν από τα αισθητηριακά ελατήρια; Καταλήγουμε στο συμπέρασμα ότι η θέση του Kant για την συνθήκη που οδηγεί στην *ακύρωση της κατηγορικής προσταγής* θα μπορούσε από μόνη της να αποτελέσει ένα επαρκές επιχείρημα ενάντια σε οποιαδήποτε «φαινομενολογική» ανάγνωση του έλλογου ηθικού συναισθήματος. Διότι μας οδηγεί στην εξής θεμελιακή καντιανή διαπίστωση: ενώ η αναγνώριση του ηθικού νόμου είναι *σε ισχύ*, ο περιορισμός της επιρροής των κλίσεων αποτυγχάνει. Επιπλέον, το υποτιθέμενο εμπειρικό βίωμα του συναισθήματος του σεβασμού δεν μπορεί να σχετίζεται άμεσα με την αναγνώριση της απόλυτης εγκυρότητας του νόμου και η πράξη έχει χαρακτήρα εγωιστικό.

Που οφείλεται, λοιπόν, αυτό το βασικό ερμηνευτικό σφάλμα του Reath; Μα φυσικά σε εκείνη τη κομβική θέση αρκετών σημαντικών σχολιαστών, την οποία πολλάκις αποδείξαμε ως εσφαλμένη. Πρόκειται για την παραδοχή πως ένα κυριολεκτικώς εννοούμενο συναίσθημα δεν μπορεί να αποτελεί τον *ενεργητικό κινητοποιητικό λόγο* της γνήσιας ηθικής πράξης, δίχως ταυτόχρονα να ακυρώνονται κάποιες θεμελιακές θέσεις της καντιανής ηθικής. Ο Reath πιστεύει ότι ο Kant δεν θέλει να αποδώσει στη «θυμική» διάσταση του σεβασμού οποιαδήποτε πρωτογενή κινητοποιητική λειτουργία, επειδή ακριβώς «είναι προσεκτικός ώστε να καταστήσει

συναίσθημα του σεβασμού δεν εξαρτάται από την κινητοποιητική ισχύ του ηθικού νόμου, όπως ισχυρίζεται ο Reath, αλλά η τελευταία εξαρτάται από την πρόκληση του ηθικού συναισθήματος. Η συγκεκριμένη κατανόηση του προβλήματος από τον Kant διαφοροποιεί τη θέση του από κάθε «νοησιαρχική» προσέγγιση, επειδή ακριβώς η απάλειψη της «νοησιαρχικής» κατανόησης της ηθικής κινητοποίησης αποδεικνύεται ως η θεμελιακή αφετηρία για την απάντηση στην πρόκληση που έθεσαν στον ορθολογισμό οι φυσιοκράτες της σχολής της «ηθικής αίσθησης». Η καντιανή πραγμάτευση της σχέσης ανάμεσα στον ηθικό νόμο και την ηθική κινητοποίηση αποτελεί μία επανάσταση εντός του πλαισίου της ορθολογικής σκέψης. Αρκεί να αναλογιστούμε πόσο προσκολλημένη έμεινε η αρχαία σκέψη στην σωκρατική θεώρηση του ζητήματος, η οποία αρνούταν να δεχτεί τη συνύπαρξη της ηθικής γνώσης με την απόρριψή της κατά την εκτέλεση της πράξης. Βλ. H. Heimsoeth, *Τα έξι μεγάλα ερωτήματα της δυτικής μεταφυσικής*, μτφρ. Μ. Παπανικολάου, Ηράκλειο: ΠΕΚ 2012, σ. 333-338, E. Gilson, *Το πνεύμα της μεσαιωνικής φιλοσοφίας*, μτφρ. Χρ. Μαρσέλλος, Ηράκλειο: ΠΕΚ 2019, σ. 369.

ξεκάθαρο πως δεν υιοθετεί καμία θεωρία της ηθικής αίσθησης».[512] Ουσιαστικά ισχυρίζεται ο Reath πως, εάν ένα συναίσθημα οποιουδήποτε είδους γινόταν αποδεκτό ως ο πρωτογενής κινητοποιητικός λόγος της ηθικής πράξης, αυτό θα σήμαινε ότι η καντιανή ηθική θα αποτελούσε άλλο ένα παράδειγμα θεωρίας του «ηθικού συναισθήματος» και όχι αυτό που πραγματικά είναι, δηλ. μία ορθολογική ηθική θεωρία, η οποία επιχειρεί να θεμελιώσει στον καθαρό πρακτικό Λόγο την αντικειμενική και καθολικώς δεσμευτική δεοντοκρατική αρχή του πράττειν. Επιχειρηματολογήσαμε επανειλημμένως σε προηγούμενα μέρη της έρευνάς μας, πως, η απόδοση ενεργού κινητοποιητικού ρόλου σε ένα *έλλογο ηθικό συναίσθημα*, έτσι όπως το κατανοεί ο Kant, δηλ. ως «πρακτικώς δημιουργημένο», δεν αποτελεί σε καμία περίπτωση προσφυγή στην υιοθέτηση κάποιας φυσιοκρατικού τύπου θεωρίας του «ηθικού συναισθήματος», όπως είναι για παράδειγμα αυτές των Hutcheson και Hume. Ίσως να αποτελεί ταμπού για κάποιους σχολιαστές η απόδοση στην καντιανή ηθική του χαρακτήρα μιας «θεωρίας του ηθικού συναισθήματος», όμως, αν θέλουμε να είμαστε ακριβείς, η καντιανή ηθική, περά από καθαρά ορθολογική και δεοντοκρατική, επιδιώκει να αποτελέσει *και* μία θεωρία του ηθικού συναισθήματος.

Ο Reath, όμως, θεμελιώνει την ερμηνευτική του προσέγγιση στην παραδοχή ότι η αποδοχή ενός συναισθήματος το οποίο κινητοποιεί με ενεργητικό τρόπο θα σήμαινε την αποδοχή ενός *ψυχολογικού μοντέλου* για την εξήγηση της ηθικής κινητοποίησης, το οποίο δεν αρμόζει στην καντιανή σύλληψη της έλλογης βούλησης. Θα σήμαινε ότι ο ηθικός νόμος καθορίζει τη βούληση με έναν τρόπο «οιονεί – μηχανικό» («quasi-mechanical»), δηλ. διαμέσου κάποιας «ψυχικής δύναμης» («affective force»).[513] Γι' αυτό ακριβώς η ερμηνεία του συνδέει με άμεσο ή εγγενή τρόπο την αναγνώριση του ηθικού νόμου με την «καθοδήγηση της *επιλογής*» των γνωμόνων του δρώντος.[514] Για την επιβεβαίωση της θέσης του ο Reath παραπέμπει στην καντιανή θέση πως η ελευθερία της προαίρεσης έγκειται στο ότι ο καθορισμός της από ελατήρια γίνεται υπό την μορφή της «αποδοχής» γνωμόνων, και όχι διαμέσου της άσκησης κάποιου ψυχολογικού εξαναγκασμού (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 23-24, μτφρ. σ. 48-49). Ο Kant εδώ υποστηρίζει ουσιαστικά ότι η κινητοποίηση των δρώντων στο επίπεδο της προαίρεσης τελείται μέσω της αποδοχής *κινητοποιητικών λόγων* ή *αρχών* της πράξης.

---

[512] A. Reath, «Kant's Theory of Moral Sensibility: Respect for the Moral Law and the Influence of Inclination», στο: *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory*, Οξφόρδη: Oxford University Press 2006, σ. 11.
[513] Ό. π., σ. 12 και σ. 27 (υποσημ.).
[514] Ό. π., σ. 12.

Τα κάθε είδους «ελατήρια» δεν επενεργούν στην προαίρεση μέσω της άσκησης ψυχολογικής επιρροής πάνω της, και δεν πρέπει να ειδωθούν ως τύποι «ενορμήσεων», αλλά ως τρόποι «εξαναγκασμού» δια της οδού της πειθούς.

Για τον Reath, ο τρόπος με τον οποίο ορίζεται από τον Kant η ελευθερία της προαίρεσης αποδεικνύει ότι τα κάθε είδους ελατήρια ποτέ δεν καθορίζουν τη βούληση με άμεσο ή καθαρά ντετερμινιστικό τρόπο, παρά μόνο διαμέσου της *αυτενεργού κρίσης* ή επιλογής από τον δρώντα. Η επιλογή αυτή εκφράζεται στην αποδοχή του εκάστοτε γνώμονα.[515] Έτσι, η καντιανή έννοια του «ελεύθερου δρώντος» («free agency») αποκλείει την ιδέα ότι η προαίρεση μπορεί να καθορίζεται μόνο από την ψυχολογική δύναμη που ασκεί ένα ελατήριο. Κάνουμε λάθος, υποστηρίζει ο Reath, να νομίζουμε ότι ο σεβασμός ανταγωνίζεται με τα αισθητηριακά ελατήρια προκειμένου να επιβληθεί ως ισχυρότερη δύναμη πάνω στη βούληση. Η επιρροή του σεβασμού πάνω στη βούληση προέρχεται από το γεγονός ότι παρέχει ένα συγκεκριμένο είδος *λόγου* στην προαίρεση («its influence comes from providing a certain kind of reason to the will»).[516] «Η επιρροή του σεβασμού» στην οποία αναφέρεται εδώ δεν είναι παρά η «πρακτική» διάσταση του σεβασμού, δηλ. η αναγνώριση της εγκυρότητας και της απόλυτης αξίας του ηθικού νόμου. Καταλήγει, έτσι, στο συμπέρασμα ότι ο Kant δεν μπορεί να εκλαμβάνει το συναίσθημα του σεβασμού ως ενεργητικό κινητοποιητικό παράγοντα, καθότι αυτό το ενδεχόμενο δεν θα του επέτρεπε να διατηρήσει τη θέση πως η ηθική πράξη αποτελεί απόρροια της ίδια της αυτενέργειας ή της ελευθερίας της προαίρεσης. Κάτι τέτοιο θα σήμαινε περαιτέρω ότι ο Kant προσφεύγει τελικά σε μία θεωρία του «ηθικού συναισθήματος» για να εξηγήσει το φαινόμενο της ηθικής κινητοποίησης.[517] Οποιαδήποτε επιρροή ενός ηθικού συναισθήματος στην προαίρεση μέσω της άσκησης ψυχοσυναισθηματικής δύναμης σε αυτήν θα ακύρωνε την *ελεύθερη επιλογή* των δρώντων, καθώς το ηθικό ελατήριο θα ήταν μια αισθητηριακού τύπου ψυχολογική δύναμη, όπως και οι άλλες. Η ελευθερία της προαίρεσης στον Kant σημαίνει τελικά πως η πράξη ανάγεται σε μια «επιλογή» («choice»), η οποία τελείται στη βάση της αποδοχής κανονιστικών λόγων. Η ερμηνευτική προσέγγιση του Reath προϋποθέτει επομένως την θεμελιακή παραδοχή ότι η συγκρότηση ενός ελατηρίου που λαμβάνει τη μορφή *ψυχοσυναισθηματικής δύναμης* εξαρτά την *επιλογή των γνωμόνων* από το

[515] Ό. π., σ. 12-13.
[516] Ό. π., σ. 13.
[517] Ό. π., σ. 13.

πλέγμα της φυσικής αιτιακής τάξης, ακυρώνοντας έτσι τον *αυτενεργό* χαρακτήρα της έλλογης πράξης.

Με αυτή την παραδοχή ως θεμέλιο, υποβαθμίζεται αναγκαστικά η θέση του Kant για την ύπαρξη ενός κυριολεκτικώς εννοούμενου ηθικού συναισθήματος «πρακτικώς δημιουργημένου». Ακυρώνεται επίσης, βάσει όσων αναφέραμε πιο πάνω, η ανάγκη απόδοσης στο συναίσθημα του σεβασμού της λειτουργίας του «ηθικού ελατηρίου». Γιατί, όμως, ο Kant επιμένει στους αντίστοιχους προσδιορισμούς, παρότι η προαναφερθείσα αφετηρία της ανάλυσης του Reath δεν μπορεί να αμφισβητηθεί; Γιατί ο Kant επιμένει να αναφέρεται στον πρωτογενή κινητοποιητικό ρόλο του συναισθήματος του σεβασμού, δηλ. στην δυνατότητά του να επενεργεί, ως ελατήριο, αιτιακά στην προαίρεση προκειμένου να «προαγάγει την επιρροή του νόμου στη βούληση» (*ΚΠΛ*, 5: 75, μτφρ. σ. 114); Είναι εμφανές, μάλιστα, ότι θέλει να αποδώσει έναν καινοφανή χαρακτήρα στο συναίσθημα αυτό, συνδέοντας την κινητοποιητική δραστηριότητα του πρακτικού Λόγου, όχι μόνο με την *αναγνώριση* ενός καθολικά δεσμευτικού ηθικού νόμου, αλλά και με την ανάδυση ενός ηθικού συναισθήματος που λειτουργεί ως ελατήριο.

Ο Reath, αντιθέτως, ισχυρίζεται ότι η «πρακτική» διάσταση του σεβασμού, ή η αναγνώριση του ηθικού νόμου, αποτελεί για τον Kant το μοναδικό ηθικό ελατήριο και «δεν παράγει κανένα συναίσθημα».[518] Δεν είναι σαφές με ποιον τρόπο η ερμηνεία αυτή μπορεί να συμβιβαστεί με τη θέση του Kant ότι ο σεβασμός είναι ένα συναίσθημα «πρακτικώς δημιουργημένο», καθώς επίσης και με την πλέον ρητή διατύπωση ότι ο σεβασμός αποτελεί ένα ηθικό συναίσθημα το οποίο *προκαλείται αποκλειστικώς* από την έννοια του ηθικού νόμου, και κατ' επέκταση από τον καθαρό πρακτικό Λόγο (*ΚΠΛ*, 5: 76, μτφρ. σ. 115 ˙ *ΘΜΗ*, 4: 401 $_{19\text{-}20}$, μτφρ. σ. 36, υποσημ.). Ο χαρακτηρισμός αυτός, όχι μόνο επιβεβαιώνει τη θέση του Kant ότι ο καθαρός πρακτικός Λόγος προκαλεί ένα ηθικό συναίσθημα, αλλά θέλει συνάμα να δηλώσει *τον τρόπο* της πρόκλησής του. Ο σεβασμός οφείλεται αποκλειστικά στην αναγνώριση του ηθικού νόμου, κάτι που συνεπάγεται πως είναι και «ελεύθερος κάθε αισθητηριακού όρου». Λαμβάνοντας υπ' όψιν επίσης και τις διαρκώς επαναλαμβανόμενες αναφορές του Kant στο σεβασμό ως «συναίσθημα» ή ως «ηθικό συναίσθημα» (*ΚΠΛ*, 5: 76, μτφρ. 115 ˙ 5:78, μτφρ. 118 ˙ 5: 79, μτφρ., σ. 119 ˙ *ΜΗ*, 6: 402-403, μτφρ. σ. 255), είναι αδύνατον να αποδεχτούμε τη θέση του Reath πως η

[518] Ό. π., σ. 17 και σ. 27 (υποσημ.).

αναγνώριση του ηθικού νόμου «δεν παράγει κανένα συναίσθημα». Με τους ορισμούς τους οποίους παρέχει ο Kant είναι φανερό πως επιζητεί μία αμοιβαία συνάφεια του *γνωσιακού* με το *θυμικό* στοιχείο κατά την ηθική κινητοποίηση του δρώντος, ακριβώς όπως συμβαίνει με την κινητοποίηση διαμέσου των κλίσεων. Εκεί συνυπάρχει η «ψυχική πίεση» στην προαίρεση από τις κλίσεις (το «θυμικό» χαρακτηριστικό της μη ηθικής πράξης) με την αποδοχή της *κανονιστικής* τους ισχύος (το «γνωσιακό» χαρακτηριστικό της μη ηθικής πράξης) στο επίπεδο της αυτενεργούς ή της ελεύθερης αποδοχής των γνωμόνων (*ΘΜΗ*, 4: 427, μτφρ. σ. 73).

Ο Reath θέλει να εξοβελίσει κάθε δυνατότητα επιρροής του «θυμικού» ή του «ψυχολογικού» στοιχείου από τη διαμόρφωση των γνωμόνων *οποιασδήποτε έλλογης πράξης*, και ισχυρίζεται ότι αυτό ακριβώς συνιστά την πραγματική θέση του Kant. Για την καντιανή σύλληψη της έλλογης βούλησης και της ελεύθερης προαίρεσης, όλα πρέπει να αναχθούν στην αποδοχή «επαρκών κανονιστικών λόγων» εκ μέρους των έλλογων δρώντων. Ακριβώς με αυτόν τον τρόπο επιδρούν και οι κλίσεις στην ανθρώπινη προαίρεση. Καθίστανται γνώμονες της πράξης, παρέχοντας *κανονιστικούς λόγους* οι οποίοι γίνονται αποδεκτοί από τον έλλογο δρώντα.[519] Παρ' όλα αυτά, κατά την ανάλυση του Reath φανερώνεται η εξής ανομολόγητη αμφιταλάντευση: ισχυρίζεται αφενός ότι όντως υφίσταται άσκηση ψυχολογικής επιρροής στην προαίρεση εκ μέρους των κλίσεων, αφετέρου, όμως, η αποδοχή τους στους γνώμονες της πράξης δεν μπορεί να αναχθεί *μονάχα* σε αυτή. Η επιρροή τους δεν εξηγείται απλά και μόνο από την ισχύ τους ως ψυχοσυναισθηματικών δυνάμεων, αλλά από την *αξία* που τους αποδίδει ο εκάστοτε δρων.[520] Αν, λοιπόν, η έλλογη κινητοποίηση εν γένει είναι αποτέλεσμα της επιλογής ελατηρίων στη βάση αξιολογικών και μόνο κριτηρίων, και επομένως η επιρροή των ελατηρίων στη βούληση παγιώνεται μόνο καθόσον αυτά προβάλλουν κανονιστικούς λόγους στην ανθρώπινη προαίρεση, τότε ποιον ρόλο διαδραματίζει αυτή η, παραδεκτή από τον Reath, άσκηση επιρροής των κλίσεων στη βούληση, εν είδει «ψυχικών ενορμήσεων»; Ποια είναι η διάκριση ανάμεσα στην *εξήγηση* της πράξης και στην *επιρροή* των ελατηρίων που οδηγούν σε αυτήν; Ο Reath προφανώς ισχυρίζεται ότι καμία ψυχοσυναισθηματική δύναμη δεν μπορεί να *εξηγήσει ή να δικαιολογήσει πλήρως* την εκδήλωση της έλλογης πράξης στο πλαίσιο των καντιανών παραδοχών. Που πρέπει, όμως, να αναχθεί τελικώς η

[519] Ό. π., σ. 18.
[520] Ό. π., σ. 18.

διάκριση ανάμεσα σε αυτό που *εξηγεί* την πράξη (δηλ. την επιλογή των γνωμόνων βάσει αρχών στις οποίες αποδίδεται κανονιστική ισχύ) και σε αυτό που την προκαλεί ή την επηρεάζει αιτιακά;

Ας υποθέσουμε ότι ο Reath θα απαντούσε σε αυτό το ερώτημα λέγοντας πως τόσο η εξήγηση όσο και η πρόκληση της πράξης πρέπει να αναχθεί στην επιλογή ή στην αποδοχή μιας ηθικής αξίας εκ μέρους των έλλογων δρώντων. Η *εξήγηση* της πράξης συμπίπτει με την *επιλογή* γνωμόνων βάσει της αναγνώρισης της κανονιστικής τους εγκυρότητας. Αυτή η σύμπτωση, όμως, προκαλεί σύγχυση όσον αφορά στην ερμηνεία της κινητοποίησης των δρώντων από τις κλίσεις. Άραγε, η ψυχολογική επιρροή που ασκούν οι κλίσεις στις αρχές της προαίρεσης δεν επηρεάζει καθόλου την αναγνώριση κάποιας *αξίας* στους γνώμονες των κλίσεων; Η πιο κοινή εμπειρία επιβεβαιώνει τη συνήθη αναγνώριση από τους δρώντες της κανονιστικής ανωτερότητας του ηθικού νόμου, αλλά την εκ μέρους τους επιλογή των κλίσεων στους γνώμονες των πράξεών τους. Σ' αυτή την περίπτωση είναι προφανές πως η κανονιστική αποδοχή των κλίσεων έναντι του νόμου ανάγεται στην επίδρασή τους ως ψυχοσυναισθηματικών δυνάμεων στη βούληση. Η περίπτωση αυτή, η οποία θα μπορούσε να προσδιοριστεί ως το φαινόμενο της *ακρασίας* ή της *αδυναμίας της βούλησης*, είναι τόσο σημαντική για την κατανόηση του φαινομένου της ηθικής κινητοποίησης που δεν μπορεί να αγνοηθεί, διότι μας φανερώνει πως η εξήγηση της πράξης *δεν μπορεί να συμπίπτει πλήρως* με την επιλογή των γνωμόνων βάσει της καθαρά *έλλογης αποτίμησης* μεταξύ ανταγωνιζομένων πρακτικών αρχών.

Με λίγα λόγια, ενάντια στον Reath μπορούμε να απευθύνουμε το εξής ερώτημα: η «ψυχολογική έλξη» που αναμφισβήτητα ασκούν οι κλίσεις στο ανθρώπινο αυτεξούσιο ως ψυχοσυναισθηματικές δυνάμεις δεν διαμορφώνει ή δεν επηρεάζει καθόλου την *κανονιστική* τους αποδοχή σαν γνώμονες; Αν τη διαμορφώνει, τότε έχει άδικο ο Reath να υποστηρίζει πως ακόμη και για την επιλογή των μη ηθικών γνωμόνων πρέπει να εξοβελιστεί ο συνυπολογισμός της επίδρασης των κλίσεων ως ψυχικών δυνάμεων στη βούληση. Αν, τώρα, όπως λέει ο Kant, ο καθαρός πρακτικός Λόγος έχει να αντιπαρατεθεί με τα εμπόδια που θέτουν οι κλίσεις (*ΚΠΛ*, 5: 76, μτφρ. 115), δεν θα έπρεπε να αντιπαραθέσει έναν θυμικό ή ψυχολογικό παράγοντα για να αναχαιτίσει την πηγή από την οποία αντλούν οι κλίσεις την *κανονιστική τους ισχύ* κατά την επιλογή του δρώντος; Ο δρων πάντοτε επιλέγει ελεύθερα, *γιατί επιλέγει αυτό που του παρίσταται ως ανώτερο*. Επιλέγει δίχως εξαναγκασμό έναν εγωιστικό γνώμονα έναντι του ηθικού νόμου, γιατί θέλει να αποδώσει μεγαλύτερη αξία στον

εαυτό του έναντι του νόμου. Η ελευθερία της προαίρεσης δεν έχει καταργηθεί από το γεγονός ότι κάποιες ψυχοσυναισθηματικές ενέργειες άσκησαν επιρροή, προκειμένου η παράσταση ενός εγωιστικού αντικειμένου ή σκοπού να αποκτήσει μεγαλύτερη αξία *κατά την κρίση* του δρώντος. Ο Kant παραδέχεται ότι κατά τον καθορισμό της μη ηθικής ή της «ετερόνομης» βούλησης, η έλλογη δραστηριότητα του υποκειμένου *συνεργεί* με τις κλίσεις και με την ψυχολογική επιρροή που ασκούν οι αισθητηριακές επιθυμίες. Στην καθορισμένη από αισθητηριακά ελατήρια βούληση ασκείται η ψυχολογική επίδραση των κλίσεων (*ΘΜΗ*, 4: 427, μτφρ. σ. 73). Επομένως, η επιλογή των μη ηθικών γνωμόνων δεν εξαρτάται πλήρως από τη διεργασία της έλλογης αποτίμησης πρακτικών αρχών στη βάση της κανονιστικής τους εγκυρότητας.

Το ζήτημα που αποφεύγει να αναλύσει ο Reath έγκειται στο γεγονός πως η κανονιστική ή η «πρακτική» διάσταση της πράξης λαμβάνει χώρα σε δύο διακριτά επίπεδα. Το πρώτο είναι η διεργασία της αυτο-νομοθεσίας της καθαρής βούλησης και το δεύτερο είναι η διαδικασία της αποδοχής του γνώμονα κατά την εκτέλεση της πράξης. Ανάμεσα σε αυτά τα δύο επίπεδα συντελείται η διεργασία της ψυχοσυναισθηματικής επιρροής των ελατηρίων πάνω στη βούληση, τόσο από την πλευρά των αισθητηριακών επιθυμιών όσο και από την πλευρά του έλλογου συναισθήματος του σεβασμού. Ο Reath κάνει το λάθος να πραγματεύεται την «πρακτική» ή την «διανοητική» πλευρά του πράττειν ως εάν να επρόκειτο για μία συνεχή και ομοιογενή διαδικασία, η οποία δεν υπόκειται σε οποιαδήποτε εξωγενή παρέμβαση. Κάτι τέτοιο δεν μπορεί να αποτελεί εύλογη πιθανότητα από τη στιγμή που ο άνθρωπος δεν επιλέγει τους γνώμονές του ως ένα καθαρά έλλογο ον ούτε και πράττει ως τέτοιο. Είναι πραγματικά παράδοξη η άποψη του Reath πως οι κλίσεις επηρεάζουν τη βούληση, μόνο διαμέσου της προβολής της κανονιστικής τους ισχύος.[521] Ακόμα και αν, υποθετικά μιλώντας, ισχύει αυτό, δεν μπορεί παρά να αποτελεί το *τελικό στάδιο* μιας πολύπλοκης διεργασίας. Μιας διεργασίας στην οποία εμπλέκονται γνωστικοί και θυμικοί παράγοντες. Δεν είναι εύλογο ούτε θεμιτό να σταθούμε στο τελευταίο στάδιο αυτής της διεργασίας και να υπερτονίσουμε μόνο τη δική της σημασία.

Η θέση του Reath πως ουσιαστικά το καντιανό μοντέλο της *έλλογης βούλησης* μάς παρουσιάζει την κινητοποίηση της ανθρώπινης πράξης (είτε πρόκειται για την ηθική είτε για την μη ηθική πράξη) ως απόρροια μιας ομογενοποιημένης και συνεχούς

[521] Ό. π., σ. 18.

«νοησιαρχικής» διεργασίας επιλογής μεταξύ διαφορετικών *κανονιστικών λόγων* του πράττειν, έχει ως μεγάλο μειονέκτημα πως τελικά δεν μας παρέχει ένα κριτήριο για την εξηγητική *διάκριση της ηθικής από την μη ηθική κινητοποίηση των δρώντων*. Είναι χαρακτηριστική η ερμηνευτική του πρόταση για τον τρόπο δια του οποίου ο ηθικός νόμος περιορίζει τις κλίσεις: «Από τη στιγμή που οι κλίσεις επηρεάζουν τη βούληση διαμέσου της αξίας την οποία υποθέτει ο δρων πως κατέχουν, ο ηθικός νόμος μπορεί να περιορίσει την επιρροή τους αναδεικνύοντας πως δεν έχουν αυτή την αξία, και παρουσιάζοντας μια ανώτερη μορφή αξίας. Δεν πρόκειται για ένα ζήτημα αντιμετώπισης μιας ψυχικής δύναμης από μία άλλη ισχυρότερη. Η κατάλληλη μεταφορά για την περιγραφή αυτής της διαμάχης είναι εκείνη ανάμεσα σε δύο αντίπαλες παρατάξεις για την νομική ισχύ ή την πολιτική νομιμότητα».[522] Το πρόβλημα της συγκεκριμένης ερμηνείας έγκειται στο ότι δεν μας εξηγεί με ποιον τρόπο κινητοποιείται ένας δρων να πράξει με γνώμονα τον ηθικό νόμο, πέραν του ότι ο νόμος παρίσταται σε αυτόν ως *ανώτερος κανονιστικός λόγος*, έναντι των λόγων που παρέχουν οι κλίσεις. Η *δικαιολόγηση* της πράξης εξαντλεί την *εξήγηση* της εκτέλεσής της; Η καντιανή θέση για την αποτυχία εφαρμογής της κατηγορικής προσταγής αποδεικνύει ότι η απλή «αναγνώριση της απόλυτης εγκυρότητας του νόμου» δεν επαρκεί ως εξήγηση της *κινητοποιητικής του επιρροής ως ελατηρίου* εις βάρος των κλίσεων. Η ερμηνεία του Reath συνεπάγεται, επίσης, πως όταν κάποιος κινητοποιείται από τις κλίσεις, κινητοποιείται ακριβώς επειδή οι κλίσεις του παρουσιάζονται ως *ανώτεροι κανονιστικοί λόγοι*. Η συγκεκριμένη αντίληψη, όμως, δεν συνάδει με την άποψη του Kant ότι επιλέγουμε τις κλίσεις επειδή «παραχωρούμε στον εαυτό μας την ελευθερία να κάνουμε μια εξαίρεση από το καθήκον μας χάριν της κλίσης μας» (*ΘΜΗ*, 4: 424, μτφρ. σ. 69). Η καντιανή θέση συνεπάγεται πως η προτίμηση των κλίσεων στους γνώμονες τελείται παράλληλα με την αναγνώριση της *σχετικής* κανονιστικής τους ισχύος έναντι της *απόλυτης* κανονιστικής ισχύος του ηθικού νόμου. Τι έχει συντελέσει, επομένως, ώστε οι κλίσεις να υπερτερούν κατά την κινητοποίηση της πράξης έναντι της αναγνώρισης της αντικειμενικής κανονιστικής ισχύος του ηθικού νόμου; Αν η επιλογή των ελατηρίων μπορούσε να εξηγηθεί αποκλειστικά και μόνο διαμέσου του ανταγωνισμού της κανονιστικής ισχύος και των αξιώσεων νομιμότητας ανάμεσα σε ανταγωνιζόμενες πρακτικές αρχές, τότε η *αναγνώριση του ηθικού νόμου* δεν θα έπρεπε να συνυπάρχει με την *ηθική αποτυχία*.

[522] Ό. π., σ. 18.

Και όμως ο Kant αποδέχεται ρητώς αυτή τη συνύπαρξη (*ΘΜΗ*, 4: 424, μτφρ. σ. 69 · *ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 32, μτφρ. σ. 65).

Η μόνη εξήγηση που μπορεί να δοθεί, στο πλαίσιο της ερμηνεία του Reath, για την επιλογή του νόμου ως του γνώμονα της πράξης, αντί των κλίσεων, έγκειται στο γεγονός της *γνωσιακής* του ανωτερότητας έναντι των εγωιστικών πρακτικών αρχών. Το γεγονός, όμως, πως ο Kant αποδέχεται την συνύπαρξη της αναγνώρισης του ηθικού νόμου με την επιλογή εγωιστικών γνωμόνων δεν ευνοεί την ερμηνεία της επιλογής των μη ηθικών γνωμόνων στη βάση της αποδοχής τους ως κανονιστικά ανώτερων λόγων της πράξης. Η συγκεκριμένη ερμηνεία, καθιστά, επιπλέον, περιττή κάθε αναφορά στο *συναίσθημα του σεβασμού* και στην ανάγκη της *πρόκλησης* και της *επενέργειας* του «ελατηρίου του ηθικού φρονήματος». Αν η καντιανή έννοια της ελεύθερης προαίρεσης, όπως υποστηρίζει ο Reath, εδράζεται τελικά στο γεγονός ότι κάθε έλλογη πράξη (ηθική και μη ηθική) ενέχει την αποδοχή μιας «δικαιολόγησης» («justification»),[523] τότε η επιλογή ανάμεσα σε διακριτούς κανονιστικούς λόγους δεν μπορεί παρά να έγκειται στην *γνωσιακή τους ανωτερότητα* και σε τίποτε άλλο. Ο Reath δηλ. ανάγει σε κριτήριο δικαιολόγησης της ανωτερότητας ενός γνώμονα μονάχα το *γνωσιακό* του *περιεχόμενο*. Στην επιλογή του γνώμονα εκείνου βάσει του οποίου θα εκτελεσθεί η πράξη, το κρίσιμο σημείο διαφοροποίησης της επιλογής του ηθικού από τον μη ηθικό γνώμονα έγκειται στο ποιος εκπροσωπεί για τον δρώντα έναν ανώτερο τύπο *αλήθειας* ή *γνώσης*. Η κινητοποίηση του πράττειν εξετάζεται έτσι υπό το πρίσμα μίας συνεχούς και αδιάκοπτης διανοητικής επεξεργασίας μεταξύ ανταγωνιζόμενων κανονιστικών λόγων. Ο εν λόγω ανταγωνισμός είναι στην ουσία του μια αξιολογική σύγκριση της εγκυρότητας των διαφορετικών λόγων του πράττειν. Η σύγκριση αυτή είναι που επεξηγεί τελικώς την *διαφοροποίηση* της ηθικής από τη μη ηθική κινητοποίηση, με τελικό κριτήριο την αναγνώριση της ανωτερότητας του ηθικού νόμου. Η αναγνώριση αυτή, όμως, αποτελεί την ίδια την *συνείδηση της εγκυρότητας του ηθικού νόμου* από την οποία *εκκίνησε* η διαδικασία της κινητοποίησης. Η «πρακτική» διάσταση του σεβασμού καταλήγει, έτσι, να αποτελεί συνάμα την *αφετηρία* και το *τελικό στάδιο* της ηθικής κινητοποίησης. Όπως είδαμε, όμως, αυτό που πραγματικά υποστηρίζει ο Kant είναι ότι η αναγνώριση της κανονιστικής ανωτερότητας του ηθικού νόμου αποτελεί τον παράγοντα εκείνο ο οποίος *προκαλεί* το ηθικό ελατήριο ή την «θυμική» διάσταση του σεβασμού. Η

[523] Ό. π., σ. 19.

αναγνώριση αυτή αποτελεί, επομένως, την αδιαμφισβήτητη αφετηρία και προϋπόθεση της ηθικής κινητοποίησης, αλλά όχι το τελικό της στάδιο. Με την προσέγγιση του Reath η ηθική (αλλά και η μη ηθική) κινητοποίηση ανάγεται αποκλειστικά στην αυτο-αναφορική προσέγγιση του πρακτικού Λόγου με τις αρχές που αξιώνουν την κανονιστική ισχύ ενός γνώμονα και αποκλείεται πλήρως η επίδραση οποιουδήποτε θυμικού στοιχείου και οποιασδήποτε ψυχολογικής διεργασίας, *ακόμη και κατά την περίπτωση επικράτησης των αισθητηριακών ελατηρίων*. Η τελευταία άποψη είναι εμφανώς παράδοξη και μη αποδεκτή από τον Kant.

Δεν είναι, λοιπόν, τυχαίο που ο συγκεκριμένος αυτο-αναφορικός χαρακτήρας της δραστηριότητας του καθαρού πρακτικού Λόγου είναι αναπόδραστος για τις «νοησιαρχικές» προσεγγίσεις τόσο του Reath όσο και του Henrich. [524] Στην ανάγνωση του Reath το φαινόμενο της ηθικής κινητοποίησης στον Kant ανάγεται εν τέλει στην κατανόηση της συνείδησης του ηθικού νόμου «ως μιας δραστηριότητας του Λόγου»[525]. Στην ερμηνεία του Henrich η ηθική κινητοποίηση δεν μπορεί να αποδοθεί στην επενέργεια του ηθικού νόμου στην αισθητικότητα αλλά οφείλεται αποκλειστικά στην «σχέση του πρακτικού Λόγου με τον εαυτό του». Η, κατά τον Reath, «πρακτική διάσταση του σεβασμού» αποτελεί την ειδοποιό εξηγητική διαφορά ανάμεσα στην ηθική και την μη ηθική κινητοποίηση. Ο σεβασμός αποδίδεται αποκλειστικά στα *γνωσιακά* χαρακτηριστικά του ηθικού νόμου. Με αυτή τη σημασία η αναγνώριση του ηθικού νόμου δεν μπορεί να προκαλέσει κάποιο ηθικό ή έλλογο συναίσθημα. Η λειτουργία του ηθικού ελατηρίου δεν απαιτεί την επενέργεια κάποιου συναισθήματος στην «αισθητική» φύση του ανθρώπου. Η λειτουργία του ηθικού ελατηρίου εξαντλείται στην αναγνώριση της εγκυρότητας και ανωτερότητας του ηθικού νόμου έναντι κάθε άλλου ελατηρίου.

[524] Το ίδιο φυσικά ισχύει και για την επιχειρηματολογία της Korsgaard την οποία αναλύσαμε διεξοδικά σε προγενέστερο σημείο της έρευνάς μας.
[525] Ό. π., σ. 11.

4.1.2. Η «θέση της αποδοχής»[526] των ελατηρίων και η ελευθερία έναντι του ηθικού νόμου

Η νοησιαρχική ερμηνευτική προσέγγιση εδράζεται, όπως δείξαμε στην περίπτωση των Reath και Henrich, στην *αυτο-αναφορική* προσέγγιση της δραστηριότητας του καθαρού πρακτικού Λόγου. Ανακεφαλαιώνοντας, μπορούμε να πούμε ότι η προσέγγιση αυτή είναι λανθασμένη για τους εξής λόγους:

(α) Από τη στιγμή που εξοβελίζει την επιρροή των θυμικών στοιχείων ως ενεργητικών παραγόντων διαμόρφωσης οποιασδήποτε έλλογης πράξης, δεν μας βοηθάει να κατανοήσουμε σε τι συνίσταται η διαφορά που *εξηγεί* την κινητοποίηση της ηθικής από την μη ηθική πράξη. Αυτό κατ' επέκταση συνεπάγεται ότι δεν μας εξηγεί το συνηθέστερο φαινόμενο της έλλογης πράξης, από το οποίο άλλωστε ανακύπτει εν πολλοίς και ο προβληματισμός σχετικά με την ηθική κινητοποίηση: γιατί κάποιος δρων πράττει βάσει των κλίσεών του, αναγνωρίζοντάς τες ως ανώτερους *κανονιστικούς λόγους* σε σύγκριση με τον ηθικό νόμο, της απόλυτης αξίας του οποίου έχει πλήρη συνείδηση; Τι είναι αυτό που οδηγεί στην αποτυχία σύνδεσης της *συνείδησης του ηθικού νόμου* με τους *γνώμονες* της πράξης; Δεν υπάρχει, άλλωστε, καμία αμφιβολία ότι ο Kant δέχεται την *ταυτόχρονη παρουσία* της αναγνώρισης της κανονιστικής ανωτερότητας του ηθικού νόμου και της απόρριψής του ως του γνώμονα της πράξης. Πέρα από τον τρόπο με τον οποίο πραγματεύεται την αποτυχία εφαρμογής της κατηγορικής προσταγής, το συμπέρασμα αυτό γίνεται επίσης έκδηλο όταν υποστηρίζει πως το φαινόμενο της ανθρώπινης κακίας συνίσταται στο ότι ο δρων έχει μεν τη «συνείδηση του ηθικού νόμου», αλλά παρ' όλα αυτά έχει δεχτεί στον γνώμονά του την απόκλιση από εκείνον (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 32, μτφρ. σ. 65). Πώς εξηγείται, λοιπόν, αυτό το σχίσμα ανάμεσα σε μία συνείδηση που πηγάζει από τη νομοθετική δραστηριότητα του *καθαρού πρακτικού Λόγου* και σε μία έλλογη μεν αλλά εγωιστική απόφαση που συντελείται στο επίπεδο της *προαίρεσης*; Αν ο δρων έχει την παράσταση του ηθικού νόμου και την παράσταση των κλίσεων ως πρακτικών αρχών, τότε τι είναι αυτό που τον οδηγεί στην αποδοχή των τελευταίων ως

[526] Επιλέγουμε να μεταφράσουμε τον όρο «incorporation thesis» που εισήγαγε ο Allison ως «θέση της αποδοχής» των ελατηρίων ως γνωμόνων και όχι ως «θέση της ενσωμάτωσης». Ο Kant στο επίμαχο χωρίο (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 23-25, μτφρ. σ. 48-49) χρησιμοποιεί το ρήμα «aufnehmen» το οποίο δηλώνει την ενέργεια μία εκούσιας επιλογής ή αποδοχής. Η λέξη «ενσωμάτωση», η οποία αντιστοιχεί στην αγγλική λέξη «incorporation», υποδηλώνει περισσότερο την ενέργεια της ένταξης («integrate» [«integrieren»] ή «incorporate» [«inkorporieren»]) ενός μέρους στο σύνολο που ανήκει.

ανώτερων κανονιστικών λόγων; Η νοησιαρχική ερμηνεία δεν μπορεί να υποστηρίξει ούτε την καθοριστική σημασία της επιρροής των κλίσεων ως ψυχοσυναισθηματικών δυνάμεων ούτε και να διασαφηνίσει πλήρως την διεργασία αποδοχής των κλίσεων ως *γνωσιακά* ανώτερων κανονιστικών λόγων, δεδομένου ότι η ψυχολογική τους επίδραση στην προαίρεση αποκλείεται από την *εξήγηση* της έλλογης πράξης.

Για να απαντήσει σε αυτό το πρόβλημα πρέπει αναπόφευκτα να καταλήξει στο συμπέρασμα της Korsgaard πως η διαφοροποίηση της ηθικής από τη μη ηθική κινητοποίηση έγκειται τελικά στην διατήρηση ή μη της συνθήκης *ορθολογικότητας* των δρώντων. Τι επεξηγεί όμως την διατήρηση αυτής της συνθήκης από την μη διατήρησή της; Αν δεχτούμε πως η αποτυχία της σύνδεσης ανάμεσα στην ηθική γνώση και την κινητοποίηση οφείλεται στην *ανορθολογικότητα* του δρώντος, τότε η επιρροή των κλίσεων, ως ψυχικών δυνάμεων, για την αποδοχή της *κανονιστικής τους εγκυρότητας* αποτελεί έναν παράγοντα αποφασιστικό, ο οποίος πρέπει να προσμετρηθεί στους *όρους εξήγησης* της κινητοποίησης των έλλογων δρώντων. Αρνούμενη όμως να υιοθετήσει την ψυχολογική επενέργεια των κλίσεων στην επεξήγηση της έλλογης πράξης, η νοησιαρχική ερμηνεία οδηγείται σε μία αντίφαση σχετικά με τους όρους που τη συγκροτούν. Επιχειρεί να εξηγήσει την ηθική κινητοποίηση βάσει της διάκρισης ανάμεσα στην *ορθολογικότητα* και την *ανορθολογικότητα* του δρώντος, αποκλείοντας εκ των προτέρων από τους εξηγητικούς όρους το στοιχείο εκείνο πάνω στο οποίο δομείται η εν λόγω διάκριση, αποκλείοντας δηλ. ολωσδιόλου την επενέργεια των ψυχολογικών παραγόντων.

Είδαμε πιο πάνω ότι η Korsgaard αποδίδει στην *ανορθολογικότητα* των δρώντων την αποτυχία συσχέτισης της ηθικής γνώσης με τους γνώμονές τους, όμως αποφεύγει το ερώτημα για την επενέργεια των ψυχολογικών παραγόντων κατά την έλλογη κινητοποίηση. Θεώρησε πως η επιρροή *μη γνωσιακών* παραγόντων στη συγκρότηση των λόγων εκτέλεσης της πράξης δεν αποτελεί αντικείμενο του φιλοσοφικού στοχασμού. Όμως, η συγκεκριμένη θέση συνεπάγεται πως η διαφοροποίηση ανάμεσα στην διατήρηση της συνθήκης ορθολογικότητας από τη μη διατήρησή της, άρα και η διαφοροποίηση της ηθικής από τη μη ηθική κινητοποίηση, δεν μπορεί να εξηγηθεί με έλλογους όρους. Αυτή η συνέπεια καθιστά τελικά *μη εξηγήσιμο το φαινόμενο της ηθικής κινητοποίησης* και το ανάγει στη δυνατότητα των δρώντων να εμμένουν σε αυτό που *κατανοούν* ως δεσμευτικό για τη βούλησή τους. Οδηγούμαστε έτσι με

ακρίβεια στην τοποθέτηση στοχαστών όπως ο Dancy,[527] οι οποίοι αποδίδουν την ηθική κινητοποίηση αποκλειστικά στο κατά πόσο ο ηθικός νόμος έχει πράγματι *κατανοηθεί* από τον έλλογο δρώντα. Παρότι μάλιστα η εν λόγω θεώρηση προσδιορίζει τον εαυτό της ως μία καθαρά ορθολογική *ιντερναλιστική* άποψη πάνω στην κινητοποιητική ισχύ του περιεχομένου των ηθικών κρίσεων, είναι εμφανές πως η επίτευξη της κατανόησης για την οποία μιλάει απαιτεί την συνδρομή *εξωτερικών όρων*, όπως είναι για παράδειγμα η σωστή διαπαιδαγώγηση αλλά και το κατάλληλο πολιτισμικό πλαίσιο που να ευνοεί την ορθολογική καθοδήγηση των δρώντων.

Η συγκεκριμένη ιντερναλιστική θεώρηση, παρά τις εσωτερικές αντιφάσεις της, αποτελεί φυσικά μία θεμιτή ερμηνεία του φαινομένου της ηθικής κινητοποίησης, δεν μπορεί όμως σε καμία περίπτωση να αποδοθεί στην καντιανή σκέψη. Αρκεί μόνο να σκεφτούμε τον τρόπο με τον οποίο περιγράφει ο Kant την ακύρωση της κατηγορικής προσταγής. Σύμφωνα με την εν λόγω περιγραφή, οι έλλογοι δρώντες *κατανοούν πλήρως* τον δεσμευτικό χαρακτήρα της ηθικής εντολής, αλλά παρ' όλα αυτά επιτρέπουν μία εξαίρεση για τον εαυτό τους, οπότε «η καθολικότητα της αρχής μεταβάλλεται σε απλώς κοινή γενικότητα». Ο Kant ισχυρίζεται ότι η μετατροπή της *καθολικής* ισχύος του νόμου σε *γενική* ισχύ αποδεικνύει «ότι αναγνωρίζουμε πράγματι την ισχύ της κατηγορικής προσταγής και (παρ' όλον τον σεβασμό γι' αυτήν) επιτρέπουμε στον εαυτό μας μερικές μονάχα εξαιρέσεις (…)» (*ΘΜΗ*, 4: 424, μτφρ. σ. 69-70). Η συγκεκριμένη διατύπωση θα αρκούσε από μόνη της για την αναίρεση της άποψης του Reath πως η «θυμική» διάσταση του σεβασμού αποτελεί ένα βίωμα που προκύπτει από την αναγνώριση της ανωτερότητας του ηθικού νόμου έναντι των κλίσεων. Η παράσταση της *αξιακής υπεροχής* του ηθικού νόμου έναντι των κλίσεων στη συνείδηση των έλλογων δρώντων δεν μπορεί να εκληφθεί ως αποφασιστική για την επικράτησή του στους γνώμονες της προαίρεσης. Κατά συνέπεια, η «συνείδηση του ηθικού νόμου» συνυπάρχει με την αποδοχή εγωιστικών γνωμόνων, και δεν προκαλεί την «εμπειρία» ή το συναίσθημα του σεβασμού. Για την νοησιαρχική ερμηνεία, όμως, η κεντρική καντιανή παραδοχή συνίσταται στο ότι η παρουσία της γνήσιας ηθικής γνώσης αποτελεί, τελικώς, το αποφασιστικό στοιχείο για την κινητοποίηση της πράξης.

Η συγκεκριμένη κατάληξη των νοησιαρχικών ερμηνειών γύρω από την ηθική κινητοποίηση είναι απολύτως εύλογη, καθόσον εκλαμβάνουν την «συνείδηση του

[527] J. Dancy, *Moral reasons*, Οξφόρδη: Blackwell 1993, σ. 1-6.

ηθικού νόμου» ως απόρροια της αποδοχής ενός δεσμευτικού γι' αυτήν τύπου *αλήθειας*. Στην περίπτωση του Kant, όπως διαρκώς τονίζουμε σε αυτή την έρευνα, κάτι τέτοιο δεν μπορεί να ισχύει, καθώς η συνείδηση του ηθικού καθορισμού της βούλησης δεν συγκροτείται απλώς και μόνο στη βάση της κατανόησης μιας ηθικής γνώσης, αλλά πολύ περισσότερο στην ταύτιση αυτού του καθορισμού με την ανατρεπτική *συνείδηση για την ελευθερία και τους σκοπούς της έλλογης φύσης*. Δεν αρκεί ο δρων να έχει κατανοήσει την απόλυτη κανονιστική ισχύ του ηθικού νόμου, αλλά επιβάλλεται να έχει συγκροτήσει ταυτόχρονα τη *συνείδηση της αντιπαράθεσης που τελείται εντός της ανθρώπινης φύσης ανάμεσα στους σκοπούς της ηθικότητας και της ευδαιμονίας*. Αυτό γίνεται εμφανές στο σημείο εκείνο που ο Kant αναφέρεται στη σύγκρουση ανάμεσα στον «κοινό πρακτικό νου» και στον «καθαρό πρακτικό Λόγο». Ισχυρίζεται πως η επιλογή των κλίσεων στους γνώμονες είναι απόρροια μιας «φυσικής διαλεκτικής», η οποία συνίσταται στην τάση «να επιχειρηματολογεί κανείς [σοφιστικά] εναντίον των αυστηρών εκείνων νόμων του καθήκοντος, να αμφισβητεί την ισχύ ή τουλάχιστον την καθαρότητα και την αυστηρότητά τους, και ει δυνατόν να τους καθιστά πιο κατάλληλους για τις επιθυμίες και τις κλίσεις μας […]» (*ΘΜΗ*, 4: 405, μτφρ. σ. 41). Η διατύπωση που χρησιμοποιεί ο Kant φανερώνει, πέραν πάσης αμφιβολίας, ότι η συνείδηση του ηθικού καθορισμού της βούλησης και η απλώς *γνωσιακή* αντιμετώπιση της κανονιστικής ισχύος του ηθικού νόμου *συνυπάρχει* με τη δραστηριότητα της «φυσικής διαλεκτικής», μένει όμως ανενεργή κατά την εκτέλεση της πράξης, διότι δεν συγκροτείται ως συνείδηση του *ανθρωπολογικού ανταγωνισμού* ανάμεσα στην έλλογη και την αισθητή φύση. Ο έλλογος δρων αποτυγχάνει να εκτελέσει ό, τι αναγνωρίζει ως δεσμευτικό για εκείνον, καθότι επιχειρεί να προσαρμόσει τις απαιτήσεις της ηθικότητας στις απαιτήσεις της ευδαιμονίας. Η «σαφής καθοδήγηση» και η καλύτερη «πληροφόρηση» (*ΘΜΗ*, 4: 405, μτφρ., σ. 42) που υποδεικνύονται ως αντίδοτα στο ισχυρό «αντιστάθμισμα» που προβάλλουν οι κλίσεις, όπως εξηγήσαμε σε προηγούμενο υποκεφάλαιο (βλ. 3.7.6), αφορούν αυτήν ακριβώς την ανάδυση της συνείδησης του ηθικού καθορισμού της βούλησης στο πλαίσιο του ανθρωπολογικού ανταγωνισμού, και όχι μία καλύτερη *κατανόηση* των ηθικών επιταγών. Πρόκειται, όπως λέει ο Kant, για την καθοδήγηση ως προς την *πηγή* των αρχών του καθήκοντος.

(β) Ένα περαιτέρω πρόβλημα της συγκεκριμένης ερμηνείας έγκειται στο ότι καθιστά *περιττή* την αναφορά στον σεβασμό ως ένα κυριολεκτικό συναίσθημα με σαφή κινητοποιητικό ρόλο. Από τη στιγμή που συγκροτεί τη διαφοροποίηση της

ηθικής από τη μη ηθική κινητοποίηση με όρους καθαρά *γνωσιακούς*, καθίσταται μάταιη οποιαδήποτε αναφορά στην επιρροή που μπορεί να έχει η, κατά τον Reath, «θυμική διάσταση του σεβασμού» για την εξήγηση των όρων που συνδέουν την «συνείδηση του ηθικού νόμου» με την ηθική κινητοποίηση. Αυτή η συνέπεια είναι προβληματική, διότι ο Kant διαρκώς αναφέρεται στον σεβασμό ως «συναίσθημα», ή ως «ηθικό συναίσθημα», προσπαθώντας να του αποδώσει κάποια λειτουργία κατά την ηθική κινητοποίηση (*ΚΠΛ*, 5: 76, μτφρ. σ. 115). Είδαμε άλλωστε και σε προηγούμενο σημείο της έρευνάς μας (βλ. 3.6.3) ότι ο Kant θέλησε να αναλύσει πιο διεξοδικά τον «σεβασμό για τον ηθικό νόμο» ώστε να προλάβει τις αντιρρήσεις σχετικά με το γεγονός πως καταφεύγει σε ένα *συναίσθημα*[528] και όχι σε μία *έλλογη έννοια* για να εξηγήσει την ηθική κινητοποίηση (*ΘΜΗ*, 4: 401, μτφρ., σ. 36, υποσημ.).

Ότι ο Kant πράγματι επιχειρεί να αποδώσει στο *συναίσθημα* του σεβασμού μια κινητοποιητική λειτουργία, γίνεται αποδεκτό πλήρως *και* από τις νοησιαρχικές ερμηνείες. Για παράδειγμα, είδαμε πως ο Reath αναγνωρίζει τη «θυμική διάσταση του σεβασμού» και τον κινητοποιητικό της ρόλο για τον περιορισμό της επιρροής των κλίσεων. Η παραδοχή αυτή αναδεικνύει την παρουσία μίας «εσωτερικής έντασης» και μίας ανομολόγητης ίσως αμφιταλάντευσης ή αντίφασης στις συγκεκριμένες ερμηνείες. Αποδιώχνουν κάθε σκέψη για την απόδοση κινητοποιητικού ρόλου σε οποιοδήποτε συναίσθημα στο καντιανό μοντέλο της *έλλογης βούλησης*, αλλά παράλληλα επιχειρούν να ερμηνεύσουν τη «θυμική διάσταση του σεβασμού» ως κάτι που έχει κινητοποιητικό ρόλο. Το αποτέλεσμα είναι μία πλήρης αμηχανία κατά την εξέταση της λειτουργίας του σεβασμού ως ενός ενεργητικού κινητοποιητικά ηθικού συναισθήματος.

Όπως είδαμε, ο Reath επιχειρεί να τοποθετήσει την κινητοποιητική λειτουργία της «θυμικής διάστασης του σεβασμού» *κατόπιν* του ήδη πραγματωμένου περιορισμού των κλίσεων. Όταν όμως προσπαθεί να περιγράψει τον τρόπο της επίδρασής του στα αισθητηριακά ελατήρια, καταλήγει στη θέση πως το *συναίσθημα* του σεβασμού «λειτουργεί προκαλώντας μία απαξίωση των κλίσεων στα μάτια του δρώντος». («it operates by affecting a devaluation of the inclinations to the eyes the agent»).[529] Αυτή

[528] Βλ. D. Schönecker, A. W, Wood, *Kants* «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten». *Ein einführender Kommentar*, Paderborn: Schöningh 2002, σ. 83.

[529] A. Reath, «Kant's Theory of Moral Sensibility: Respect for the Moral Law and the Influence of Inclination», στο: *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory*, Οξφόρδη: Oxford University Press 2006, σ. 22.

η λειτουργία, όμως, έχει ήδη αποδοθεί στην «πρακτική διάσταση του σεβασμού», δηλ. στην αναγνώριση του ηθικού νόμου ως μίας απόλυτης αξίας, η οποία *αφ' εαυτής* υποβαθμίζει την κανονιστική και κινητοποιητική συνάμα ισχύ των κλίσεων. Ο Reath, όπως είδαμε άλλωστε, από νωρίς έχει υποστηρίξει ότι, μιλώντας αυστηρά, μόνο *η αναγνώριση του ηθικού νόμου* αποτελεί τον «ενεργό κινητοποιητικό παράγοντα» («active motivating factor») της ηθικής πράξης.[530] Μια παρόμοια κινητοποιητική λειτουργία ενός ηθικού συναισθήματος θα ήταν επομένως δώρον άδωρον. Κατά συνέπεια, η ερμηνεία του Reath δεν μπορεί να μας πείσει για ποιο λόγο επιμένει ο Kant να χαρακτηρίζει τον σεβασμό ως *ηθικό συναίσθημα* (*ΚΠΛ*, 5: 76, μτφρ. σ.115 · *ΜΗ*, 6: 402- 403, μτφρ. σ. 255), και γιατί, επίσης, επιμένει στην προσπάθεια να διασαφηνίσει τη χρησιμότητα της κινητοποιητικής του λειτουργίας για την *άρση των εμποδίων* που θέτουν οι κλίσεις.

Ενάντια στον Reath ο οποίος υποστηρίζει την άποψη ότι ο Kant συγκροτεί μία θεωρία για την ηθική κινητοποίηση, επιχειρώντας να αποφύγει οποιαδήποτε καταφυγή στο ηθικό συναίσθημα, μπορούμε να ισχυριστούμε ότι *το ηθικό συναίσθημα έχει μία ξεκάθαρη θέση στην καντιανή ηθική*. Διαμέσου του ηθικού συναισθήματος υποδεικνύεται ένας παράγοντας της έλλογης πράξης, ο ρόλος του οποίου συνίσταται στο να συνδέσει τη δραστηριότητα της αυτο-νομοθεσίας του καθαρού πρακτικού Λόγου με την αυτενέργεια της προαίρεσης. Ως εκ τούτου, δεν αποτελεί κάποια ad hoc προσθήκη, αλλά κάτι που έχει μια σαφέστατη λειτουργία. Κάποιοι μπορεί να παραξενευτούν με τη θέση μας πως η ηθική του Kant δεν αποδιώχνει αλλά εντάσσει στο σύστημά της την κινητοποιητική λειτουργία του ηθικού συναισθήματος. Ο Beck έχει τονίσει σωστά πως στην ηθική φιλοσοφία του Kant αρκετές παραδοσιακές έννοιες εκβάλλονται από τα *θεμέλια* της ηθικής βούλησης, θεωρούμενες ως ετερόνομες αρχές, επανακάμπτουν όμως στη συνέχεια «στο ηθικό σχήμα των πραγμάτων», όταν έχει διασφαλιστεί η καθαρότητα των πηγών της ηθικής.[531] Το χαρακτηριστικότερο παράδειγμα, ισχυρίζεται ο Beck, το εντοπίζουμε στη θέση που αποκτά στην καντιανή ηθική η έννοια της *ευδαιμονίας*. Τον καίριο αυτό ισχυρισμό του Beck θα μπορούσαμε κάλλιστα να τον επεκτείνουμε στο ζήτημα του ηθικού συναισθήματος και να δικαιολογήσουμε τη θέση του στην κριτική ηθική. Αφότου δηλ. έχει διευκρινίσει αρχικώς ο Kant πως κανένα

[530] Ό. π., σ. 11.
[531] Βλ. L. W. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Σικάγο: Chicago University Press 1960, σ. 107.

συναίσθημα «δεν χρησιμεύει για την αποτίμηση των πράξεων ούτε, τάχα, για τη θεμελίωση του ίδιου του αντικειμενικού ηθικού νόμου» (*ΚΠΛ*, 5: 76, μτφρ. σ. 115), επαναφέρει έπειτα στους κόλπους της γνήσιας ηθικότητας το ηθικό συναίσθημα, υποστηρίζοντας την παρουσία ενός έλλογου ή «πρακτικώς δημιουργημένου» ηθικού συναισθήματος, αυτό του «σεβασμού για τον ηθικό νόμο».[532] Έτσι εννοούμενο, το ηθικό συναίσθημα κατέχει πλέον το ρόλο του «ηθικού ελατηρίου» στο οποίο αποδίδεται μία συγκεκριμένη κινητοποιητική λειτουργία: να *ενδυναμώσει* την ηθική απόφαση στο πλαίσιο της ελεύθερης προαίρεσης, προκειμένου να καταστεί ο ηθικός νόμος γνώμονας της πράξης.

Ποια είναι η σημασία αυτής της «ενδυνάμωσης»; Είναι άραγε θεμιτό να επικαλεστούμε στο πλαίσιο της κριτικής ηθικής την παρουσία ενός συναισθήματος του οποίου ο ρόλος έγκειται στην «προώθηση» ή στην «ενδυνάμωση» της αποδοχής του ηθικού νόμου στους γνώμονες της πράξης; Ο Kant δεν χρησιμοποιεί φυσικά έναν τέτοιον όρο, αλλά μιλάει για τη χρησιμότητα του ηθικού συναισθήματος προκειμένου να κάνουμε τον ηθικό νόμο «εντός μας» γνώμονα (*ΚΠΛ*, 5: 76, μτφρ. σ. 115). Η αναφορά στον ηθικό νόμο ως τον γνώμονα «εντός μας» δεν μπορεί παρά να παραπέμπει στην ελεύθερη αποδοχή του από τους δρώντες, ως του γνώμονα της πράξης τους. Αναφέρεται, επομένως, στη σημασία του ηθικού νόμου ως ελατηρίου στο πλαίσιο της *ελεύθερης προαίρεσης*, δηλ. στην αποδοχή του από τους δρώντες ως του γνώμονα εκείνου, βάσει του οποίου επιλέγουν να πράξουν (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 23-24, μτφρ. σ. 48-49). Αυτή η αποδοχή είναι προϊόν της αυτενέργειας του έλλογου αυτεξούσιου, αλλά ο Kant υπονοεί πως κάτι εμποδίζει την επιλογή του ηθικού νόμου στους γνώμονες του δρώντος.

Ο Kant ισχυρίζεται πως σε ένα άγιο ον που είναι ελεύθερο από κάθε αισθητικότητα, δεν προβάλλεται κανέναν εμπόδιο στον πρακτικό Λόγο, κάτι που φυσικά δεν ισχύει στην περίπτωση του ανθρώπου (*ΚΠΛ*, 5: 76, μτφρ. σ. 115). Όταν ο Kant μιλάει για τα «εμπόδια» ή για την «αντίσταση» που θέτουν *οι κλίσεις* στην δυνατότητα του ηθικού νόμου να αποτελέσει τον γνώμονα των πράξεών μας, εννοεί πως τα εγωιστικά ελατήρια πρωτίστως επιδρούν ως ψυχολογικές δυνάμεις, πριν

[532] Ο Silber υποστηρίζει πως η διάκριση που επιχειρεί ο Kant ανάμεσα στην «παθολογική» και την «ηθική» ηδονή, καθώς επίσης και η αντίληψή του πως το ηθικό συναίσθημα του σεβασμού εγείρεται από την αυτενεργό διάσταση της έλλογης προαίρεσης, αποδεικνύει ότι ο ηθικός νόμος δύναται να έχει επίδραση εντός του αισθητού κόσμου. Κατ' αυτό τον τρόπο η καντιανή ηθική αποκτά έναν σαφέστατο εμπειρικό χαρακτήρα, ο οποίος πρέπει να συμπεριληφθεί στην κατηγορία των θεωρήσεων για την «ηθική αίσθηση». Βλ. J. Silber, «The Ethical Significance of Kant's *Religion*», στο: I. Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, μτφρ. Green, Th., Hudson, H., Νέα Υόρκη: Harper One 1960, σ. cx.

αποτελέσουν τους γνώμονες του δρώντος σε βάρος του ηθικού νόμου. Σε άλλο σημείο του έργου του υποστηρίζει ότι οι επιθυμίες και οι κλίσεις πηγάζουν από την δεκτικότητα του ανθρώπου στη χαρά και τη λύπη, ενώ οι γνώμονες που εδράζονται σε αυτές ενέχουν τη *συνέργεια* του Λόγου («durch Mitwirkung der Vernunft») (*ΘΜΗ*, 4: 427, μτφρ. σ. 73). Επομένως, η *κινητοποιητική επιρροή των κλίσεων* ενέχει *από κοινού* την αυτενέργεια της προαίρεσης και την επίδραση που ασκούν σε αυτήν οι ψυχολογικές ενορμήσεις. Η επενέργεια των κλίσεων στην προαίρεση, ως ψυχοσυναισθηματικών δυνάμεων, είναι ένας όρος για την συγκρότηση της *κανονιστικής τους ισχύος*, πριν ακόμη από την αποδοχή αυτής κατά την ελεύθερη επιλογή των γνωμόνων από τους δρώντες. Ειδάλλως, γιατί οι κλίσεις να θεωρούνται πως συγκροτούν *ετερόνομες* για την καθαρή βούληση πρακτικές αρχές;[533] Μπορεί η αυτενέργεια του πρακτικού Λόγου να είναι παρούσα σε κάθε αποδοχή των γνωμόνων εκ μέρους των έλλογων δρώντων, όμως, η *ετερονομία* που χαρακτηρίζει την αποδοχή των *αισθητηριακών ελατηρίων* στους γνώμονες οφείλεται στο ότι η όποια κανονιστική τους ισχύ εδράζεται, όχι στον καθαρό πρακτικό Λόγο και τη νομοθεσία του, αλλά στην ανάγκη εκπλήρωσης μιας αισθητηριακής επιθυμίας ή ενός φυσικού σκοπού. Γι' αυτό ακριβώς και δεν μπορούν να αποτελέσουν καθολικές αρχές για την έλλογη βούληση. Η *αυτενέργεια* η οποία εκδηλώνεται κατά την *αποδοχή* μιας ετερόνομης πρακτικής αρχής, δεν αναιρεί τη σημασία που έχει το ψυχολογικό υπόβαθρο της κλίσεως για τη σύσταση της κανονιστικής ισχύος της τελευταίας και την επιλογή της, υπό τη μορφή ενός γνώμονα. Το ψυχολογικό θεμέλιο που υπόκειται κατά την έγερση

[533] Ο Morrisson υποστηρίζει ότι η διατύπωση της «θέσης της αποδοχής» των γνωμόνων ως ελατηρίων από τον Allison κατέστησε προβληματική την εξήγηση του φαινομένου της «αδύναμης βούλησης» στον Kant, από τη στιγμή που κάθε έλλογη πράξη θεμελιώνεται στην αποδοχή αρχών. Αν η «αδυναμία της βούλησης» εκφράζει την κατάσταση κατά την οποία ο δρων έχει υπερνικηθεί από κάποια επιθυμία, τότε η «incorporation thesis» αμφισβητεί τη δυνατότητα η πράξη αυτή να είναι μία πράξη βάση αρχών («can a weak action be a principled action?»). Ο Allison υποστηρίζει ότι η «θέση της αποδοχής» των ελατηρίων ως γνωμόνων αρκεί για να αποδειχτεί η ελευθερία κατά την μη ηθική πράξη, επειδή ακριβώς η άσκηση ψυχολογικής επιρροής από τα ελατήρια στην προαίρεση δεν είναι αποφασιστική για την ηθική απόφαση. Ο Morrisson φέρνει ενώπιον της ερμηνείας του Allison ένα δίλημμα που προκύπτει από την πραγμάτευση της «αδύναμης βούλησης». Αν η τελευταία είναι ένα φαινόμενο το οποίο εκφράζει την υπερίσχυση κάποιας κλίσης έναντι του ηθικού γνώμονα, τότε η «incorporation thesis» δεν μπορεί να λάβει την ερμηνευτική σημασία που της αποδίδει ο Allison. Αν, αντιθέτως, έχει δίκιο ο Allison, τότε πως ερμηνεύεται η αποδοχή του φαινομένου της «αδύναμης βούλησης» από τον Kant; Πως εξηγείται η αποδοχή μη ηθικών γνωμόνων ως απόφαση η οποία ανάγεται στην αυτενέργεια της προαίρεσης; Η ανάλυση του Morrisson εξηγεί την συνύπαρξη της αποδοχής μη ηθικών γνωμόνων με την απόλυτη αυτενέργεια της προαίρεσης, υποστηρίζοντας ότι η τελευταία ενέχει την επίδραση ενός «*αισθητού* ελατηρίου» («*felt* incentive») για τον καθορισμό της από έναν μη ηθικό γνώμονα. Κατ' αυτό τον τρόπο, όμως, η ερμηνεία του αποστασιοποιείται από την προσέγγιση του Allison, διότι συμπεριλαμβάνει την ψυχολογική επενέργεια των αισθητηριακών ελατηρίων κατά την αποδοχή των γνωμόνων. Βλ. I. Morrisson, *Kant and the Role of Pleasure in Moral Action*, Athens Ohio: Ohio University Press, σ. 86-87, 104 και 132.

των κλίσεων αποτελεί τον όρο για τη συγκρότηση της κανονιστικής τους σημασίας, και την προβολή αυτής στην ελεύθερη προαίρεση των δρώντων (*ΘΜΗ*, 4: 427, μτφρ. σ. 73).

Σε ένα μεγάλο μέρος της σύγχρονης βιβλιογραφίας έχει επικρατήσει η τάση να ερμηνεύεται με τέτοιο τρόπο ο πυρήνας της καντιανής φιλοσοφίας της πράξης, δηλ. η ελευθερία της προαίρεσης, ώστε να εξοβελίζεται η σημασία της *επενέργειας των ψυχολογικών παραγόντων* κατά την αποδοχή των γνωμόνων. Κατά συνέπεια, η ηθική κινητοποίηση προβάλει ως κάτι που ενέχει ή απαιτεί τα κατάλληλα «διανοητικά» και μόνο εργαλεία, καθώς το υπόβαθρο της συγκρότησής της δεν φαίνεται να προϋποθέτει την *αντίσταση* σε ψυχολογικούς, μη γνωσιακούς και άλογους εν γένει παράγοντες. Η οπτική του Kant διαφέρει αρκετά, γιατί είναι ρεαλιστική και εμβαθύνει στο θεμελιώδες ζήτημα της ανθρώπινης ελευθερίας έναντι του ηθικού νόμου. Τονίζει την «απόλυτη αυτενέργεια» της προαίρεσης ως ένα θεμελιακό χαρακτηριστικό της έλλογης πράξης, δεν παραλείπει, όμως, να καταδείξει τους τρόπους με τους οποίους ο πρακτικός Λόγος παραποιείται, ώστε οι κλίσεις και τα «παθολογικά» εν γένει συναισθήματα να τον χρησιμοποιούν προκειμένου να αναδειχθούν στη συνείδηση των έλλογων δρώντων ως πρακτικές αρχές με ανώτερη του ηθικού νόμου κανονιστική εγκυρότητα. Θα δείξουμε ότι ο Kant επισημαίνει τον ρόλο της αυτενέργειας της προαίρεσης, προκειμένου να καταστήσει εμφανή τη διεργασία κατά την οποία η ψυχολογική επιρροή των κλίσεων οδηγεί στην *κακή χρήση της ελευθερίας*. Δεν πρέπει άλλωστε να ξεχνάμε ότι η καντιανή αναφορά στην ελευθερία της προαίρεσης εκκινεί από το ερώτημα για το εάν ο άνθρωπος είναι εκ φύσεως καλός ή κακός. Ο Kant επικαλείται την αυτενέργεια της προαίρεσης για να αποκρούσει κάθε στάση *ηθικής αδιαφορίας* ή *συγκρητισμού* (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 22, μτφρ. σ. 46-47) ως προς το ζήτημα της διαμόρφωσης του ανθρώπινου χαρακτήρα. Θα δούμε, λοιπόν, ότι η αυτενέργεια της προαίρεσης αποτελεί ένα ζήτημα το οποίο αναφέρεται *πρωταρχικώς* στην ελευθερία του ανθρώπου έναντι του ηθικού νόμου, δηλ. στη συγκρότηση του ηθικού κακού, και *δευτερευόντως* στον τρόπο με τον οποίο τα ελατήρια καθορίζουν την πράξη του.

Όταν ο Kant επισημαίνει, για παράδειγμα, την σημασία της «αυτοκυριαρχίας» («Herrschaft über sich selbst») για την πραγμάτωση της αρετής, καθιστά σαφές πως τα «πάθη» και οι «αψιθυμίες» δεν αποτελούν μία εξωτερικώς επιβαλλόμενη επιρροή που καταργεί την ελευθερία του ανθρώπου (*ΜΗ*, 6: 408, μτφρ. σ. 261). Στην πραγματικότητα, η επιρροή τους κατά την αποδοχή τους ως γνωμόνων ριζώνει στην

ίδια την ελευθερία της προαίρεσης. Κάποιος θα μπορούσε να ισχυριστεί ότι χωρία σαν και αυτό επιβεβαιώνουν την διαδεδομένη αντίληψη πως η ψυχολογική επενέργεια των κλίσεων δεν είναι αποφασιστική κατά την αποδοχή των αισθητηριακών ελατηρίων ως γνωμόνων, και κατ' επέκταση κατά την εκτέλεση της πράξης. Πρέπει να προσέξουμε, όμως, στο συγκεκριμένο χωρίο ότι η αυτενέργεια της προαίρεσης συνέχεται με την διαστρεβλωμένη χρήση του πρακτικού Λόγου. Όταν κάποιο πάθος έχει κυριαρχήσει στον άνθρωπο, παρέχεται η δυνατότητα στο πνεύμα να *δημιουργήσει αρχές* προκειμένου η εκπλήρωση του πάθους αυτού να συμπαρασύρει στους σκοπούς του όλες τις πνευματικές ικανότητες των δρώντων (*ΜΗ*, 6: 408, μτφρ. σ. 261). Η φράση του Kant πως με τη δημιουργία αρχών οι κλίσεις «ριζώνουν βαθιά», δηλ. μετατρέπεται σε μόνιμη *η αποδοχή του πάθους στους γνώμονες*, δείχνει πως η όλη διαδικασία η οποία συντελείται στο επίπεδο της προαίρεσης έχει σαν θεμέλιό της την συνέργεια του πρακτικού Λόγου με την ψυχολογική επενέργεια των κλίσεων. Δίχως την συνέργεια αυτή θα ήταν αδιανόητη η «κακή χρήση της ελευθερίας» (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 21, μτφρ. σ. 44), διότι αυτή υποκινεί την απόρριψη του ηθικού νόμου ή την αποδοχή του μόνο υπό τον όρο της πραγμάτωσης της ευδαιμονίας. Η μόνη εξήγηση για την διαστρέβλωση του πρακτικού Λόγου είναι η επιρροή την οποία ασκούν οι αισθητηριακές ψυχολογικές δυνάμεις, καθόσον ο Kant αρνείται την πιθανότητα κάποιας εγγενούς «διαφθοράς του ηθικώς νομοθετούντος Λόγου» (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 35, μτφρ. σ. 72). Καταλήγουμε, επομένως, στο συμπέρασμα ότι η αυτενέργεια της προαίρεσης δεν μας υποχρεώνει να εξοβελίσουμε τις ψυχολογικές διεργασίες από την *εξήγηση* της έλλογης πράξης. Αντιθέτως, επιβάλλει την εξέταση της επιρροής τους, επειδή ακριβώς οι τελευταίες οδηγούν σε μία συγκεκριμένη χρήση της ελευθερίας, και κατ' αυτό τον τρόπο επενεργούν εντός του πεδίου της έλλογης προαίρεσης και διαμορφώνουν την πράξη. Ο εχθρός της αρετής «κρύβεται πίσω από τον Λόγο και για τούτο είναι ακόμη πιο επικίνδυνος» (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 57, μτφρ. σ. 110). Με αυτή τη φράση ο Kant δεν μπορεί παρά να εννοεί ως εχθρό της αρετής το ενδεχόμενο η ανθρώπινη ελευθερία να στρέφεται κατά του ηθικού νόμου. Η *αυτενέργεια του έλλογου πράττειν* εκφράζεται κατά τον καθορισμό της προαίρεσης από καθολικούς κανόνες, αυτό όμως δεν συνεπάγεται πως στον εν λόγω καθορισμό εξαντλείται η εξήγηση της *επενέργειας των ελατηρίων*, όπως λανθασμένα υποθέτουν σχολιαστές σαν τον Reath και τον Allison. Σύμφωνα με τον Kant, η ίδια η αποδοχή των ελατηρίων, υπό τη μορφή καθολικών κανόνων, καθίσταται εφικτή, διότι προϋποθέτει μία «χρήση της ελευθερίας» της ίδιας

της προαίρεσης (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 21, μτφρ. σ. 44). Δεν προϋποθέτει δηλ. η ελευθερία της προαίρεσης τον καθορισμό της από καθολικούς κανόνες, δεν είναι αυτός ο καθορισμός που καθιστά δυνατή την ελευθερία της. Η ελευθερία της είναι εκείνη η οποία καθιστά δυνατή την αποδοχή των ελατηρίων, μόνο υπό τη μορφή πρακτικών αρχών. Γι' αυτό και προσδιορίζεται με τον όρο της *αυτενέργειας*. Αυτό που τονίζει άλλωστε ο Kant είναι ότι η αποδοχή των ελατηρίων ως γνωμόνων αποτελεί την «ιδιάζουσα υφή» («eigentümliche Beschaffenheit») (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 23-24, μτφρ. σ. 48-49) της ελευθερίας της προαίρεσης, και όχι ότι η αποδοχή αυτή *είναι* η ίδια η ελευθερία της προαίρεσης. Η αποδοχή του ηθικού νόμου ή κάποιας κλίσεως ως καθολικού κανόνα οφείλεται στο ότι, μέσω αυτής της αποδοχής, η προαίρεση κάνει «χρήση της ελευθερίας της».

Αν, λοιπόν, κατά τη εξήγηση της πράξης και της έλλογης κινητοποίησής της, κατανοηθεί η ελευθερία της προαίρεσης ως συμβατή με τον συνυπολογισμό των ψυχολογικών δυνάμεων που επενεργούν σε αυτήν, τότε φανερώνεται πως η ψυχολογική επενέργεια την οποία ασκούν τα αισθητηριακά ελατήρια κατά την αποδοχή τους ως γνώμονες αποτελεί ένα ιδιαίτερο και αναπόφευκτο χαρακτηριστικό *της ελευθερίας της προαίρεσης του ανθρώπου έναντι του ηθικού νόμου*. Η ελευθερία της προαίρεσης, επομένως, δεν πρέπει να *ταυτιστεί* με την αποδοχή των ελατηρίων ως γνωμόνων, αλλά με την ικανότητα του ανθρώπου να χρησιμοποιεί τον πρακτικό Λόγο είτε για την αποδοχή του ηθικού νόμου στους γνώμονές του είτε για την άρνησή του.[534] Αν ο Kant εκλάμβανε το «ριζικό κακό» ως μία *πρωταρχική καταβολή* της ανθρώπινης φύσης, αν δηλ. η παράβαση του ηθικού νόμου γινόταν κατανοητή ως επιθυμητή καθαυτή, τότε μόνο θα είχε νόημα η αποβολή της ψυχολογικής επιρροής των κλίσεων από την διεργασία της αποδοχής τους ως γνωμόνων. Από τη στιγμή, όμως, που η παράβαση του ηθικού νόμου προσδιορίζεται ως «ροπή για το κακό» στην ανθρώπινη φύση, αυτό σημαίνει ότι υφίστανται κάποιες εμπειρικώς προσδιορισμένες διαθέσεις (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 28-29, μτφρ. σ. 58, υποσημ.) οι οποίες *ευνοούν και υποκινούν*, χωρίς φυσικά να επεξηγούν πλήρως, την εναντίωση της προαίρεσης στον ηθικό νόμο.

[534] Ο Ανδρουλιδάκης επισημαίνει ότι το ζήτημα της ελευθερίας του ανθρώπου έναντι του ηθικού νόμου αποτελεί το πραγματικό υπόβαθρο του προβλήματος του «ριζικού κακού» και της ελευθερίας της προαίρεσης. Βλ. Κ. Ανδρουλιδάκης, «Ο Λόγος κριτής της πίστης. Η τέταρτη καντιανή επανάσταση», στο: Ι. Kant, *Η θρησκεία εντός των ορίων του Λόγου και μόνο*, Αθήνα: Πόλις 2007, σ. 459.

Γι' αυτό και ο Kant, επειδή ακριβώς παραδέχεται την αντιπαλότητα που υφίσταται ανάμεσα στην ψυχολογική επιρροή των κλίσεων και στον ηθικό νόμο *εντός του πεδίου της προαίρεσης*, καταλήγει την εξέτασή του για την «αυτοκυριαρχία» πολύ ταιριαστά με την φράση πως «εάν ο Λόγος δεν πάρει στα χέρια του τα ηνία της διακυβέρνησης, υποδύονται αυτά [ενν. τα παθολογικά συναισθήματα και οι κλίσεις] τον κύριο επί του ανθρώπου» (*ΜΗ*, 6: 408, μτφρ. σ. 261). Οδηγούμαστε, λοιπόν, στο συμπέρασμα πως ο τρόπος με τον οποίο χρησιμοποιείται από την «νοησιαρχική» ερμηνεία η «θέση της αποδοχής» των ελατηρίων ως γνωμόνων (η «incorporation thesis») για τη δικαιολόγηση της άποψης πως μόνο *η αναγνώριση του ηθικού νόμου* δύναται να αποτελεί το ηθικό ελατήριο της έλλογης βούλησης, είναι λανθασμένη. Το γεγονός πως το ηθικό ελατήριο καθορίζει την προαίρεση για την ηθική πράξη μόνο υπό τη μορφή ενός καθολικού κανόνα δεν σημαίνει ότι το *συναίσθημα του σεβασμού* δεν δύναται να έχει ένα κρίσιμο κινητοποιητικό ρόλο. Ο ρόλος του είναι να διευκολύνει τον ηθικό νόμο να καταστεί αυτός ο καθολικός κανόνας της προαίρεσης σε βάρος των γνωμόνων οι οποίοι πηγάζουν από τις κλίσεις. Εκείνο το οποίο ανθίσταται στην αποδοχή του ηθικού νόμου στους γνώμονες των δρώντων, είναι μεν η *αξία* την οποία αποδίδουν οι τελευταίοι στις κλίσεις και στα αισθητηριακά τους ελατήρια, παρ' όλα αυτά η αποδοχή αυτής της αξίας έχει συγκροτηθεί πάνω σε ψυχολογικά θεμέλια. Όταν ο Kant επιχειρεί να εξηγήσει τον λόγο για τον οποίο ο ηθικός νόμος δεν καθορίζει την προαίρεση του δρώντος, δεν τον αποδίδει απλώς σε μία ελευθερία της απόφασης του δρώντος αυτού να πράξει βάσει των κλίσεών του, αλλά *στην επιρροή που ασκεί στην προαίρεση ένα ελατήριο* το οποίο αντιτίθεται στον ηθικό νόμο (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 24, μτφρ. σ. 50). Η επιρροή αυτή εν τέλει, *λόγω της αυτενέργειας της προαίρεσης*, γίνεται αποδεκτή στους γνώμονές του. Επομένως, η αναγωγή της κανονιστικής αξίας των κλίσεων σε ψυχολογικές διεργασίες σημαίνει πως η δράση τους, ως ψυχοσυναισθηματικών δυνάμεων, αποτελεί την πρωτογενή αντίσταση και το πραγματικό εμπόδιο που τίθεται στην αποδοχή του ηθικού νόμου ως του ελατηρίου και του γνώμονα της πράξης στο επίπεδο της ελευθερίας της προαίρεσης.

Αξίζει, λοιπόν, να αναρωτηθούμε μήπως ο Kant θέλει να αποδώσει στο ηθικό συναίσθημα του σεβασμού τον κινητοποιητικό ρόλο της *αποδυνάμωσης των κλίσεων σε επίπεδο ψυχολογικό*, κάτι που θα επιφέρει την *ενδυνάμωση* της αποδοχής του ηθικού νόμου στις κλίσεις. Δεν υπάρχει άλλη προοπτική για τη σημασία και τον ρόλο αυτού που ο Reath αποκαλεί «θυμική διάσταση του σεβασμού». Το συναίσθημα του

σεβασμού έπεται της «συνείδησης του ηθικού νόμου», και όχι της κινητοποιητικής του επενέργειας, όπως ισχυρίζεται ο Reath. Επενεργεί σε επίπεδο ψυχολογικό, προκειμένου να βοηθήσει στην καταστολή της αντίρροπης επενέργειας που ασκούν τα αισθητηριακά ελατήρια, *πριν ακόμη την συγκρότηση της αποδοχής των γνωμόνων*. Έτσι αναιρείται η άποψη πως δημιουργείται κάποια αξεπέραστη αντινομία με την ταυτόχρονη αποδοχή του κινητοποιητικού ρόλου του ηθικού συναισθήματος του σεβασμού και της αυτενέργειας της προαίρεσης. Αναιρείται, επίσης, και η προβληματική που εγείρει ο Guyer σχετικά με την εναρμόνιση της αιτιακής επενέργειας του συναισθήματος του σεβασμού με την υπερβατολογική ελευθερία των δρώντων.[535] Και αυτό γιατί η ψυχολογική επενέργεια του σεβασμού στις κλίσεις *δεν καταργεί την αυτενέργεια της προαίρεσης* αλλά τη διευκολύνει, αποτρέποντας τη διαστρέβλωση του πρακτικού Λόγου εντός της. Διαμέσου της υποβάθμισης της ψυχολογικής επενέργειας των κλίσεων, ευνοεί την υποβάθμιση της εγκυρότητας που εκείνες αξιώνουν έναντι του νόμου, και με αυτόν τον τρόπο αποτρέπεται μια χρήση της ελευθερίας του ανθρώπου η οποία βαίνει ενάντια στον νόμο του καθαρού πρακτικού Λόγου.

Πέρα από το τρίτο κεφάλαιο της *Κριτικής του πρακτικού Λόγου* υπάρχουν και άλλα σημεία του καντιανού έργου, στα οποία επιβεβαιώνεται η θέση μας πως για τον Kant η επενέργεια των κλίσεων στη βούληση συγκροτείται πρωτίστως σε επίπεδο ψυχολογικό, πριν ακόμη γίνει αποδεκτή η αξία τους στους γνώμονες των δρώντων. Η παραδοχή αυτή αναδεικνύεται ως κομβική, γιατί συνεπάγεται την ανάγκη συγκρότησης μίας αντίρροπης *ηθικής ψυχολογίας* από την πλευρά του καθαρού πρακτικού Λόγου. Για παράδειγμα στην *Θρησκεία εντός των ορίων του Λόγου και μόνο*, αναζητώντας ο Kant την πηγή του κακού στις ανθρώπινες πράξεις ισχυρίζεται πως αυτό δεν πρέπει να αποδοθεί στις κλίσεις καθαυτές, αλλά στον «διεφθαρμένο γνώμονα» των έλλογων δρώντων. Αυτή η θέση αποτελεί φυσικά απόρροια του καντιανού μοντέλου της έλλογης βούλησης και του αυτενεργού χαρακτήρα του αυτεξούσιου, έτσι όπως αυτός αποκαλύπτεται κατά την αποδοχής των ελατηρίων υπό τη μορφή γνωμόνων. Το προβληματικό στοιχείο με τις κλίσεις έγκειται, σύμφωνα με τον Kant, στο ότι *δυσχεραίνουν την εφαρμογή του ηθικού γνώμονα* (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 58, μτφρ. σ. 111, υποσημ.). Ο Kant μας παρακινεί να μην παραβλέψουμε το γεγονός πως η αποδοχή διεφθαρμένων γνωμόνων προϋποθέτει την αντίσταση την οποία

[535] Βλ. P. Guyer, «Moral Feelings in the *Metaphysics of Morals*», στο: L. Denis (επιμ.), *Kant's Metaphysics of Morals. A Critical Guide*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 2010, σ. 131-132.

προβάλλουν οι κλίσεις, οδηγώντας τους δρώντες στο να *επιθυμούν* την παράβαση της ηθικότητας. Φανερώνεται, έτσι, πως η *επιθυμία παράβασης* του ηθικού νόμου δεν εξηγείται από τον Kant απλώς ως μία κατάσταση άγνοιας ή μειωμένης κατανόησης, αλλά ως μία κατάσταση *συνειδητής* παραβατικότητας, η οποία αποδίδεται στην ψυχολογική επιρροή που ασκούν οι κλίσεις κατά την αποδοχή των γνωμόνων.[536] Κατά την εξήγηση του «ριζικού κακού» είναι φανερό πως ο Kant λαμβάνει υπ' όψιν του τόσο της αυτενέργεια της προαίρεσης όσο και την επενέργεια των κλίσεων ως άλογων δυνάμεων της ψυχής. Αυτό που επεσήμανε στη *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών* (*ΘΜΗ*, 4: 427, μτφρ. σ. 73) ισχύει και για το πρόβλημα του κακού. Ούτε η αυτενέργεια κατά την αποδοχή των πρακτικών αρχών ούτε η ψυχολογική επιρροή που ασκούν οι κλίσεις αναιρούν εξηγητικά η μία την άλλη. Εφόσον *συνεργούν από κοινού* κατά την εκτέλεση της πράξης, πρέπει να συμπεριληφθούν στην εξήγησή της και να τους αποδοθεί η πρέπουσα σημασία.

Δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι μία θεμελιακή θέση της καντιανής ηθικής είναι πως ο καθορισμός της ανθρώπινης προαίρεσης διαμορφώνεται πάνω στη βάση του ανταγωνισμού ανάμεσα στην έλλογη και την αισθητή φύση του ανθρώπου, κάτι που στο επίπεδο της πράξης αποκρυσταλλώνεται ως ανταγωνισμός ανάμεσα στις αρχές της *ηθικότητας* και στις αρχές που προσβλέπουν στην ικανοποίηση της *ευδαιμονίας*. Αν επιμείνουμε, επομένως, στην άποψη ότι η έλλογη απόφαση διαμορφώνεται αποκλειστικά στη βάση σύγκρισης της κανονιστικής ισχύος ανάμεσα σε ανταγωνιζόμενες πρακτικές αρχές, σαν να επρόκειτο για την διεκδίκηση νομιμότητας ανάμεσα σε ανταγωνιζόμενες πολιτικές παρατάξεις, όπως ισχυρίζεται ο Reath,[537] τότε υπάρχει ο κίνδυνος ο ανθρωπολογικός ανταγωνισμός στον οποίο θεμελιώνεται η καντιανή ηθική να εκφυλιστεί σε ένα διανοητικό κατασκεύασμα, ενώ επιβάλλεται να εννοηθεί ως μία *απτή πραγματικότητα*. Και αυτό γιατί, αν αποδιώξουμε κάθε ψυχολογική επιρροή από τη διεργασία της αποδοχής των ελατηρίων ως γνωμόνων (ηθικών και μη ηθικών ελατηρίων), τότε η αυτενέργεια της προαίρεσης πρέπει να

[536] Παρότι ο ίδιος ο Kant θεωρεί πως η έρευνά του για την αναζήτηση της ανώτατης αρχής της ηθικότητας έχει σωκρατική αφετηρία (*ΘΜΗ*, 4: 404, μτφρ. σ. 39), όσον αφορά στο ζήτημα της ηθικής κινητοποίησης, η έρευνά του ενέχει παραδοχές που βρίσκονται στον αντίποδα τόσο της πλατωνικής-σωκρατικής θεώρησης όσο και της δικαίωσης της τελευταίας από τον Αριστοτέλη στο 7ο βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων*. Για τον Kant είναι σαφές πως η εναργέστατη ηθική γνώση συνυπάρχει με την παράβαση του ηθικού νόμου κατά την εκτέλεση της πράξης.

[537] A. Reath, «Kant's Theory of Moral Sensibility: Respect for the Moral Law and the Influence of Inclination», στο: *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory*, Οξφόρδη: Oxford University Press 2006, σ. 18.

θεωρηθεί ότι τελείται υπό όρους καθαρά *γνωσιακούς*, και, επομένως, ο ανθρωπολογικός ανταγωνισμός ανάμεσα στην έλλογη και την αισθητή φύση του ανθρώπου ταυτίζεται με έναν *διανοητικό ανταγωνισμό* ανάμεσα σε διακριτούς τύπους ορθολογικότητας. Από τη μία, η *έλλογη φύση* παρουσιάζει στη συνείδησή μας έναν μη εργαλειακό τύπο *ορθολογικότητας*, δηλ. την κανονιστική ισχύ του ηθικού νόμου, ενώ η *αισθητή φύση* παρουσιάζει στη συνείδησή μας έναν άλλο τύπο *ορθολογικότητας*, την κανονιστική ισχύ του εγωιστικού συμφέροντος (ορθολογικότητα εργαλειακού τύπου). Σε αυτή την περίπτωση η επιλογή του γνώμονα πρέπει να αναχθεί σε μία *ένταση της σκέψης*, και όχι σε μία *συνειδησιακή ένταση*. Η τελευταία δεν συγκροτείται καθαρά υπό όρους ορθολογικότητας, αλλά υπό όρους επιλογής ανάμεσα στην αυτονομία και την ετερονομία της βούλησης. Αν επιμείνουμε στη νοησιαρχική προσέγγιση της κινητοποίησης, ο ανθρωπολογικός ανταγωνισμός υποβαθμίζεται σε μία στείρα διανοητική διαμάχη, καθότι και οι δύο ανταγωνιζόμενες πλευρές μπορούν να παρουσιαστούν ως ορθολογικές στη συνείδηση των δρώντων. Ο ανθρωπολογικός ανταγωνισμός από «διχασμός» της *ανθρώπινης φύσης* (*ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ*, 7: 322, μτφρ. σ. 269), εκφυλίζεται σε «διχασμό» ανάμεσα σε ανταγωνιστικούς τύπους ορθολογικότητας (ηθικός και εργαλειακός τύπος). Ο ανθρωπολογικός «διχασμός» ή ανταγωνισμός, έτσι όπως τον εννοεί ο Kant, είναι προορισμένος να οδηγήσει στην υπαγωγή των σκοπών της ευδαιμονίας στους σκοπούς της ηθικότητας. Ο ανταγωνισμός ανάμεσα σε διακριτούς τύπους ορθολογικότητας δεν είναι τίποτε άλλο παρά ένας τρόπος παραμόρφωσης του πραγματικού ανθρωπολογικού ανταγωνισμού από την δραστηριότητα της *φυσικής διαλεκτικής*. Η τελευταία αποτελεί τη σύσταση ενός συλλογισμού εκ μέρους του κοινού πρακτικού νου για την αναζήτηση επιχειρημάτων που να εξαλείφουν την αυστηρότητα του ηθικού νόμου και να προωθούν τους σκοπούς της ευδαιμονίας (*ΘΜΗ*, 4: 405, μτφρ. σ. 41). Αν, λοιπόν, ο ανθρωπολογικός ανταγωνισμός εννοηθεί ως ανταγωνισμός ανάμεσα σε διακριτούς τύπους πρακτικής ορθολογικότητας, τότε οποιαδήποτε εγωιστική πρακτική αρχή θα μπορούσε να αποτιμηθεί ως «έλλογη», και η αποδοχή της στους γνώμονες της προαίρεσης να αποδοθεί με απατηλό τρόπο από τον κοινό πρακτικό νου στην «έλλογη» φύση του δρώντος. Τίποτε δεν εμποδίζει έναν δρώντα από το να αποδώσει τον εργαλειακό τύπο *ορθολογικής δράσης* στην «έλλογη» φύση του, εφόσον η τελευταία ερμηνεύεται υπό το πρίσμα της ορθολογικότητάς της, και όχι υπό το πρίσμα των όρων συγκρότησης της ελευθερίας της.

Αν υποθέσουμε πως ο Kant αποδίδει την αποτυχία σύνδεσης της ηθικής γνώσης με την κινητοποίηση της πράξης σε μία κατάσταση ανορθολογικότητας, αυτό δεν συμβαίνει με τη σημασία που την κατανοεί η Korsgaard. Ο ανορθολογικός χαρακτήρας που ενέχει η συσχέτιση της έλλογης πράξης με την *εκούσια παράβαση του νόμου* δεν μπορεί να οφείλεται στη έλλειψη γνώσης ή στην ελλιπή κατανόηση των όρων της ηθικότητας, αλλά σε μία απουσία των όρων που καθιστούν δυνατή την εκτελεστική ισχύ της προαίρεσης. Σε αυτούς τους όρους πρέπει να ενταχθεί και η επιθυμία *αντίστασης* στις κλίσεις. Η απουσία της επιθυμίας να αντισταθούμε στις κλίσεις, όταν εκείνες μας παροτρύνουν στην παράβαση, είναι ο αληθινός εχθρός της ηθικότητας, μάς λέει ο Kant (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 58, μτφρ. σ. 111, υποσημ.). Η αντίσταση στις κλίσεις, ως ψυχολογικές δυνάμεις, αποτελεί ένα σαφές και κρίσιμο στάδιο της ηθικής κινητοποίησης των έλλογων δρώντων, του οποίου η σημασία στο πλαίσιο της καντιανής θεωρίας για την ηθική κινητοποίηση υποβαθμίζεται αδικαιολόγητα από τους σχολιαστές που προασπίζονται την «νοησιαρχική» ερμηνεία. Η θέση πως οι *ψυχολογικές διεργασίες* μπορούν να αποτελέσουν συστατικό όρο για την σύνδεση της «συνείδησης του ηθικού νόμου» με την κινητοποίηση των έλλογων δρώντων αποδιώχνεται ως ακυρωτική θεμελιακών θέσεων της κριτικής ηθικής. Στην πραγματικότητα, όμως, η αποβολή αυτών των παραγόντων θα καθιστούσε την καντιανή εξέταση της ηθικής κινητοποίησης μια μη ρεαλιστική και αδιάφορη για τους δρώντες θεωρία. Ακόμη περισσότερο, όπως έχουμε ήδη αναλύσει σε προγενέστερα υποκεφάλαια, η νοησιαρχική προσέγγιση θα καθιστούσε την καντιανή θεώρηση ανίκανη να αντικρούσει τα θεμελιακά επιχειρήματα του χιουμιανού σκεπτικισμού για την κινητοποιητική ισχύ του καθαρού πρακτικού Λόγου. Ακολουθώντας την προαναφερθείσα παρατήρηση του Beck, αλλά και τα ίδια τα καντιανά κείμενα, μπορούμε να ισχυριστούμε ότι η ψυχολογική διάσταση της κινητοποίησης, και ο ρόλος του ηθικού συναισθήματος στο πλαίσιό της, αναδεικνύεται σε ένα κρίσιμο *ενδιάμεσο στάδιο* ανάμεσα στην συγκρότηση της «συνείδησης του ηθικού νόμου» και την ελευθερία της προαίρεσης.[538] Σε αυτό το επίπεδο είναι που τα αισθητηριακά ελατήρια θεμελιώνουν την κανονιστική τους σημασία και ο ρόλος του ηθικού συναισθήματος έγκειται στην αποδυνάμωση της συγκεκριμένης επιρροής.

[538] Παραπλήσια θέση σχετικά με το συναίσθημα του σεβασμού για τον ηθικό νόμο εκφράζει και ο Murray MacBeath ο οποίος το εκλαμβάνει ως τον «προτελευταίο κρίκο της αλυσίδας που οδηγεί στην πράξη». Βλ. A. Murray- MacBeath, «Kant on Moral Feeling», στο: *Kant-Studien*, 64 (1973): 287.

4.1.3 Η ερμηνεία της «συνείδησης του ηθικού νόμου» από τον Allison

Ο Allison υποστηρίζει πως για τον Kant η έννοια ενός ελατηρίου της ηθικής πράξης καθίσταται απαραίτητη για την εξέταση της κινητοποίησης ενός έλλογου όντος που επηρεάζεται από φυσικές επιθυμίες. Ταυτόχρονα, όμως, η ανάγκη της ύπαρξης ενός ελατηρίου προκειμένου να πράξει κανείς ό, τι του επιτάσσει το καθήκον φαίνεται να υπονομεύει τις θεμελιακές θέσεις της κριτικής ηθικής περί «αυτονομίας» και «ηθικής αξίας». Ο Kant επιχειρεί να λύσει αυτό το πρόβλημα επιμένοντας πως ο ίδιος ο ηθικός νόμος λειτουργεί ως το μοναδικό ελατήριο της ηθικής πράξης.[539] Η συγκεκριμένη λύση, υποστηρίζει ο Allison, φαίνεται απλώς να προσφέρει μία νέα διατύπωση για τον ρόλο του ηθικού νόμου κατά την ηθική κινητοποίηση και έτσι το μεγάλο ερώτημα παραμένει: με ποιον τρόπο δύναται ο ηθικός νόμος να αποτελεί τόσο το principium diiudicationis όσο και το principium executionis; Ποιο είναι το καινούργιο στοιχείο που φέρνουν τα ηθικά έργα της κριτικής περιόδου για την επίλυση αυτού του ζητήματος;

Το καινούργιο στοιχείο που θεωρεί ο Allison ότι φέρνει η κριτική θεώρηση της κινητοποίησης έγκειται στο ότι το ηθικό ελατήριο δεν είναι ο ίδιος ο ηθικός νόμος, αλλά «η συνείδηση του ηθικού νόμου».[540] Η «συνείδηση του ηθικού νόμου» δύναται να συνδέεται με τον «βουλητικό παράγοντα» («conative factor») της πράξης, όχι γιατί συνεπάγεται την άσκηση κάποιας ψυχολογικής έλξης, αλλά γιατί ισοδυναμεί με την αναγνώριση της απόλυτης εγκυρότητας του νόμου αυτού. Η τελευταία παρέχει στον δρώντα έναν λόγο για την πράξη που «αντισταθμίζει» («outweighs») ή «υπερβαίνει» («overrides») όλους τους λόγους που οφείλονται σε φυσικές επιθυμίες.[541]

Μέχρις εδώ, η εξέταση του Allison έχει δύο προβλήματα. Καταρχάς, το «καινούργιο στοιχείο» που θεωρεί ότι προσφέρει η ώριμη καντιανή εξέταση του ζητήματος της ηθικής κινητοποίησης δεν μπορεί να συμβάλει πραγματικά σε μία «καινούργια» ή πρωτότυπη λύση του προβλήματος. Διότι, εάν αντί του ηθικού νόμου τοποθετήσουμε ως αποκλειστικό ηθικό ελατήριο την «αναγνώριση της εγκυρότητάς του» η εξηγητική διαφορά είναι μικρή ή μάλλον ανύπαρκτη. Άλλωστε, η διατύπωση του ηθικού νόμου, υπό τον τύπο της κατηγορικής προσταγής, δεν μπορεί να διαχωριστεί από την επίγνωση της απόλυτης εγκυρότητάς του. Η ίδια η έγκριση και η

[539] H. E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 1990, σ. 122.
[540] Ό. π., σ. 122.
[541] Ό. π., σ. 123.

επιλογή του ηθικού νόμου ως γνώμονα του δρώντος μέσα από τον τύπο της κατηγορικής προσταγής εξαρτάται από την επίγνωση πως πρόκειται για έναν γνώμονα που δεν έχει κανένα υποκειμενικό γνώρισμα, γι' αυτό και δύναται να εκληφθεί ως ο *νόμος*[542] στον οποίο θεμελιώνεται κάθε γνήσια ηθική πράξη (*ΘΜΗ*, 4: 421, μτφρ. σ. 64). Το γεγονός, όμως, πως η «συνείδηση του ηθικού νόμου» αποτελεί αναπόσπαστο όρο για την *διάκριση του ηθικώς ορθού*, δεν εξηγεί τη συγκρότηση του ηθικού ελατηρίου, όπως θα δούμε να ισχυρίζεται ευθέως ο Kant κατά την πραγμάτευση της αποτυχίας των δρώντων να εφαρμόσουν την ηθική εντολή. Η αναγνώριση της απόλυτης εγκυρότητας του ηθικού νόμου δεν επαρκεί από μόνη της προκειμένου να δικαιολογηθεί η επιλογή του ηθικού γνώμονα *σε βάρος των αισθητηριακών ελατηρίων*. Έτσι, ο ισχυρισμός του Allison πως αποτελεί ένα καινούργιο εξηγητικό στοιχείο η αντικατάσταση του «ηθικού νόμου» ως ελατηρίου από την «συνείδηση του ηθικού νόμου» είναι προφανώς αποτυχημένος.

Εκτός κι αν ο Allison, όταν λέει πως εδώ δεν κινητοποιεί ο ίδιος ο «ηθικός νόμος» αλλά η «συνείδηση» αυτού, υπονοεί ότι διαμέσου της κατηγορικής προσταγής η καντιανή θεώρηση για την κινητοποίηση της πράξης αποστασιοποιείται εκ των πραγμάτων από προγενέστερα εγχειρήματα στην ιστορία της ηθικής σκέψης που συναρτούν την αξία την οποία οι δρώντες αποδίδουν στην *πραγμάτωση της αρετής* με τη δυνατότητα αναγωγής των πρακτικών αρχών στο πεδίο κάποιας υπερβατικής πραγματικότητας, όπως είναι η πλατωνική «Ιδέα του Αγαθού», ή με την επίγνωση πως στο πεδίο της πράξης ο άνθρωπος οφείλει να εκπληρώσει την ενότητα του Λόγου του με έναν συμπαντικό ή κοσμικό Λόγο (Στοά και Πλωτίνος). Αν είναι έτσι, ο Allison εκφράζει ουσιαστικά τη θέση πως σε προγενέστερες εποχές η ακραιφνώς ορθολογική και μεταφυσική σκέψη επιχειρούσε να εδραιώσει την ηθική κινητοποίηση στην επίγνωση πως η «εγκυρότητα» του ηθικού νόμου ανάγεται σε μία ανώτερη οντολογική σφαίρα της πραγματικότητας, ενώ στον Kant η αναγνώριση του ηθικού νόμου ως απολύτως έγκυρου για κάθε βούληση δεν μπορεί να διακριθεί από την απόδοση της εγκυρότητας αυτής στο πεδίο του ανθρώπινου Λόγου και μόνο. Ακόμη, όμως, και αν όντως υπονοεί αυτή την άποψη, ο Allison δεν απαντά στο κρίσιμο ερώτημα της διαφοροποίησης του τρόπου σύνδεσης της «συνείδησης του

[542] Έχει ειπωθεί από πολλούς σχολιαστές ότι σύμφωνα με τον Kant ο νόμος της ηθικότητας δεν είναι η κατηγορική προσταγή, αλλά η κατηγορική προσταγή αποτελεί απλώς τον ηθικό νόμο για τον άνθρωπο ως έλλογο και αισθητηριακά επηρεασμένο συνάμα ον. Η επισήμανση αυτή, αν και σωστή, περισσότερο αποσκοπεί στην ακριβολογία και δεν επηρεάζει την ανάλυσή μας. Βλ. P. Guyer, *Καντ*, μτφρ. Γ. Μαραγκός, Gutenberg: Αθήνα 2013, σ. 307.

ηθικού νόμου» με τον «βουλητικό παράγοντα» της πράξης. Η αναγωγή της εγκυρότητας του ηθικού νόμου σε μία ανώτερη οντολογική σφαίρα της ύπαρξης αντί στον καθαρό πρακτικό Λόγο δεν υποβαθμίζει την κινητοποιητική λειτουργία που θα σήμαινε *η κατοχή της συγκεκριμένης γνώσης*. Επιπροσθέτως, η αντίστοιχη ηθική γνώση επίσης ενέχει τους όρους για την ανάδυση μίας «συνείδησης (για την εγκυρότητα) του ηθικού νόμου». Σε τι διαφοροποιείται, επομένως, η καντιανή «συνείδηση του ηθικού νόμου» ως προς τη σύνδεσή της με τον βουλητικό παράγοντα της πράξης από την «συνείδηση» πως ο νόμος της ηθικότητας ανάγεται σε μία ανώτερη οντολογική πραγματικότητα; Αν η ειδοποιός διαφορά της κινητοποίησης δια του «ηθικού νόμου» από την κινητοποίηση δια της «συνείδησης» αυτού εντοπίζεται στο *είδος της γνώσης* που εκείνη συνεπάγεται, τότε δεν μπορούμε παρά να καταλήξουμε στο συμπέρασμα ότι και στις δύο περιπτώσεις η πραγμάτωση του καθήκοντος εξαρτάται αποκλειστικά από τη δυνατότητα των δρώντων να συλλάβουν την αλήθεια και να είναι αρκετά έλλογοι ώστε να την πραγματώσουν. *Και στις δύο περιπτώσεις* ο όρος που καθιστά εφικτή και εξηγεί τη σύνδεση της ηθικής γνώσης με τον, κατά τον Allison, «βουλητικό παράγοντα» της πράξης είναι η *ορθολογικότητα των δρώντων*. Η τελευταία, όμως, αποτελεί μία κατάσταση ή έναν όρο της πράξης που επίσης πρέπει να εξηγηθεί από κινητοποιητική σκοπιά και δεν μπορεί να αναχθεί σε αποφασιστική συνθήκη για την επεξήγηση της σχέσης της «συνείδησης του ηθικού νόμου» με το ηθικό ελατήριο. Τα διακριτά είδη *της καθαρά έλλογης ηθικής γνώσης* δεν συνεπάγονται κάποιο διακριτό *κινητοποιητικό γνώρισμα* το οποίο να ανάγεται αποκλειστικά στη σφαίρα της συνείδησης, διότι και από τις δύο προοπτικές αναφύεται ένα είδος «συνείδησης» για την εγκυρότητα και την πηγή της αξίας του ηθικού νόμου. Βλέπουμε, λοιπόν, ότι η διάκριση που κάνει ο Allison δεν αναδεικνύει κάποια διαφορά ανάμεσα στην κινητοποίηση που προσφέρει για παράδειγμα η «Ιδέα του Αγαθού» από την κατηγορική προσταγή.

Το πρόβλημα εντοπίζεται στο ότι ο Allison, όπως και πολλοί άλλοι ερμηνευτές, πραγματεύεται τη «συνείδηση του ηθικού νόμου» αποκλειστικά με τη σημασία της κατοχής μίας *γνώσης*, της οποίας η κινητοποιητική ισχύς εναπόκειται στην *κατανόηση* και *αναγνώριση* εκ μέρους των δρώντων των ιδιαίτερων *λογικών* χαρακτηριστικών της. Ένα παρόμοιο ερμηνευτικό εγχείρημα, όμως, αντί να μας εξηγήσει την μετάβαση από τον «γνωσιακό» στον «βουλητικό» παράγοντα της πράξης, επιχειρεί να γεφυρώσει απλώς το *εννοιολογικό χάσμα* ανάμεσά τους. Υποδεικνύει ότι *η έννοια* μίας πρακτικής αρχής που προστάζει τη βούληση με κατηγορικό τρόπο δεν μπορεί

παρά να συμπίπτει με την *εννοιολογική σύλληψη* του λόγου εκτέλεσης της γνήσιας ηθικής πράξης. Ο Kant πράγματι ισχυρίζεται πως ο ηθικός νόμος πρέπει να είναι τόσο ο «αντικειμενικός» όσο και ο «υποκειμενικός» λόγος της γνήσιας ηθικής πράξης (*ΚΠΛ*, 5: 72, μτφρ. σ, 109). Αποδείξαμε, όμως, σε προηγούμενα υποκεφάλαια της έρευνά μας (βλ. 3.6.3 και 3.7.7.3) ότι με αυτή τη φράση δεν εννοεί πως ο ίδιος ο ηθικός νόμος καθίσταται συνάμα το ηθικό ελατήριο, αλλά ότι το τελευταίο *προκύπτει από τον ηθικό νόμο και δεν ταυτίζεται με αυτόν*. Ο Kant δεν προασπίζεται τη θέση ότι ο ηθικός νόμος, ως καθαρή έλλογη έννοια, «προκαλεί» την πράξη καθιστάμενος ο ίδιος το ελατήριό της. Ισχυρίζεται πως ο ηθικός νόμος και η επίγνωση της εγκυρότητάς του *προκαλεί ή συνεπάγεται το ηθικό συναίσθημα που λειτουργεί ως ελατήριο της πράξης* (*ΘΜΗ*, 4: $401_{19\text{-}21}$, μτφρ. σ. 36, υποσημ.). Οι δύο αυτοί ισχυρισμοί αντιτίθενται μεταξύ τους, διότι συλλαμβάνουν με διαφορετικό τρόπο την σχέση ανάμεσα στην «συνείδηση του ηθικού νόμου» και στον κινητοποιητικό λόγο της προαίρεσης. Πέραν αυτού, η σύγχυση οφείλεται επίσης στο γεγονός πως το *τελικό στάδιο* κατά την εκτέλεση της ηθικής πράξης απαιτεί την αποδοχή του ηθικού νόμου ως του γνώμονά της. Με αυτή τη σημασία η έννοια του ηθικού νόμου ή η απλή «σκέψη του καθήκοντος» όντως προσδιορίζεται από το Kant ως το «ηθικό ελατήριο» (*ΜΗ*, 6: 393, μτφρ. σ. 244). Όπως δείξαμε, όμως, το τελικό στάδιο της κινητοποίησης προϋποθέτει μία πολύπλοκη διεργασία η οποία εκκινεί από την «συνείδηση του ηθικού νόμου» και μεταβαίνει στην πρόκληση του ηθικού συναισθήματος, προκειμένου να υποβαθμιστεί η ψυχολογική πίεση που ασκούν οι κλίσεις. Επομένως, ο προσδιορισμός της έννοιας του ηθικού νόμου ως του «ηθικού ελατηρίου» δεν επηρεάζει τον ανάλογο προσδιορισμό του *ηθικού συναισθήματος* του σεβασμού για τον ηθικό νόμο.

Μάταια πιστεύει ο Allison ότι η διεργασία της καθολίκευσης των γνωμόνων συνεπάγεται εκ των πραγμάτων την σύμπτωση του γνωσιακού παράγοντα της πράξης με το ηθικό ελατήριο. Αν ήταν έτσι, ο καντιανός εντοπισμός του ηθικού ελατηρίου στη «συνείδηση του ηθικού νόμου» θα έμοιαζε περιττός. Το «ηθικό ελατήριο» θα μπορούσε να απορροφηθεί εντελώς από τον «ηθικό νόμο», δηλ. να ταυτιστεί με τη διατύπωση της κατηγορικής προσταγής, η οποία άλλωστε προϋποθέτει μία νοητική σύλληψη της απόλυτης εγκυρότητας του νόμου. Η υπεράσπιση της εγγενούς ή της «εσωτερικής» συνάρτησης της ηθικής γνώσης με την ικανότητα της προαίρεσης να συμβαδίσει με τον ηθικό γνώμονα δεν μας προσφέρει μία τελεσίδικη εξήγηση του φαινομένου της ηθικής κινητοποίησης στον Kant, αλλά μία εννοιολογική και μόνο

γεφύρωση του εμπράγματου χάσματος ανάμεσα στην καθολίκευση των γνωμόνων, έτσι όπως την επιτάσσει η κατηγορική προσταγή, και στη διεργασία αποδοχής των γνωμόνων στο επίπεδο της προαίρεσης.

Ο Kant με σαφήνεια αρνείται τη δυνατότητα *της εγγενούς συσχέτισης* ανάμεσα στη διεργασία της καθολίκευσης των γνωμόνων και στην αποδοχή τους ως των γνωμόνων εκείνων βάσει των οποίων ο δρων όντως πράττει. Το εν λόγω συμπέρασμα προκύπτει, όταν η «παράβαση του καθήκοντος» αποδίδεται στην *επιθυμία των δρώντων* να καταστούν οι *κλίσεις τους καθολικοί γνώμονες*, και όχι στην υπόθεση μίας πραγματικής αδυναμίας να συμπέσει ο γνώμονάς τους *με ό, τι οι ίδιοι αναγνωρίζουν ως νόμο της πράξης* (*ΘΜΗ*, 4: 424, μτφρ. σ. 69). Το γεγονός ότι ο Kant εκλαμβάνει ως απλώς δυνατή, και όχι ως ανέφικτη, την προαναφερθείσα συσχέτιση δεν θίγει το πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης, καθότι *το τελευταίο αφορά τη συνάρτηση ανάμεσα σε ό, τι αναγνωρίζουμε ως απολύτως έγκυρο με την αρχή της πράξης μας*. Αντιθέτως, η υποστήριξη της δυνατότητας αυτής οξύνει τον προβληματικό χαρακτήρα της σχέσης της «συνείδησης του ηθικού νόμου» με την ηθική κινητοποίηση, λόγω του τρόπου περιγραφής της ηθικής αποτυχίας εκ μέρους των έλλογων δρώντων. Οι δρώντες, λέει ο Kant, «παραχωρούν στον εαυτό τους την ελευθερία να κάνουν μία εξαίρεση από το καθήκον χάριν της κλίσης τους», κάτι που σημαίνει ότι έχουν πλήρη επίγνωση της απόλυτης εγκυρότητας του ηθικού νόμου, αλλά επιλέγουν στα ελατήριά τους ο ηθικός νόμος να έχει απλώς «γενική» και όχι «καθολική» ισχύ (*ΘΜΗ*, 4: 424, μτφρ. σ. 69). Είναι εμφανές, λοιπόν, πως στην καντιανή σκέψη δεν υφίσταται εγγενής συσχέτιση ανάμεσα στην «συνείδηση του ηθικού νόμου» και στην επιλογή των κινητοποιητικών λόγων της πράξης, ακόμη και με την *διατήρηση της συνθήκης της ορθολογικότητας των δρώντων*. Η αναγνώριση της απόλυτης εγκυρότητας του ηθικού νόμου μπορεί κάλλιστα να είναι *εν ισχύι* και οι δρώντες να επιλέξουν τις κλίσεις τους ως τους κινητοποιητικούς λόγους των πράξεών τους. Η άποψη, επομένως, του Allison ότι ο Kant επιχειρεί να λύσει το πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης ανάγοντας αποκλειστικά και μόνο τη «συνείδηση του ηθικού νόμου» σε ελατήριο της πράξης, δίχως την ανάγκη παρέμβασης του ηθικού συναισθήματος του σεβασμού, δεν μπορεί να ευσταθεί.[543]

[543] Η καντιανή πραγμάτευση σχετικά με την αποτυχία των έλλογων δρώντων να εφαρμόσουν στους γνώμονές τους την κατηγορική προσταγή μας βοηθά να αντιληφθούμε σε τι διαφοροποιείται η δική μας οπτική από την αντίστοιχη της «νοησιαρχικής ερμηνείας». Σχολιαστές όπως οι Allison, Reath και Henrich εκκινούν από μία νοησιαρχική αντίληψη σχετικά με το πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης και βάσει αυτής επιχειρούν να ερμηνεύσουν την καντιανή προβληματική. Το ερμηνευτικό τους

Παραδόξως, ο Allison ισχυρίζεται ότι η ταύτιση από τον Kant του ηθικού ελατηρίου με την «συνείδηση του ηθικού νόμου» διαφοροποιεί τις μέχρι πρότινος προσπάθειές του για την εξήγηση της ηθικής κινητοποίησης.[544] Άραγε, εκείνος ο δρων που επιχειρεί να συγκροτήσει τον γνώμονα ή τον κινητοποιητικό λόγο της πράξης του καθοδηγούμενος από τον τύπο της κατηγορικής προσταγής δεν έχει επίγνωση της καθολικής και απόλυτης εγκυρότητας του ηθικού νόμου; Η ίδια η διατύπωση της κατηγορικής προσταγής προϋποθέτει την επίγνωση της κανονιστικής ανωτερότητας ενός καθολικά έγκυρου γνώμονα που ανάγεται στην νομοθετική δραστηριότητα του καθαρού πρακτικού Λόγου έναντι των κανονιστικών αξιώσεων των κλίσεων (*ΘΜΗ*, 4: 421, μτφρ. σ. 64). Οπότε, τι είναι αυτό που διαφοροποιεί τη σύνδεση «της συνείδησης του ηθικού νόμου» με τους κινητοποιητικούς λόγους του δρώντος σε σύγκριση με τη σύνδεση των τελευταίων με τον ηθικό νόμο τον ίδιο; Τίποτε απολύτως, κάτι που συνεπάγεται ότι ο Allison συλλαμβάνει την κινητοποιητική λειτουργία της «συνείδησης του ηθικού νόμου» *στο πλαίσιο της κατανόησης μίας γνώσης*, η οποία προβάλλει στη βούληση έναν λόγο για την πράξη που από μόνος του έχει την ισχύ να αντιπαρατεθεί στα αισθητηριακά ελατήρια.

Εδώ ακριβώς εντοπίζεται και το δεύτερο επισφαλές επιχείρημα της προσέγγισης του Allison. Αναγνωρίζει και ο ίδιος ότι η κινητοποιητική ισχύς της «συνείδησης του

μοντέλο ουσιαστικά συμφωνεί με εκείνο της Korsgaard. Η πυρηνική θέση της Korsgaard ήταν πως εφόσον το *κανονιστικό περιεχόμενο* των καθαρά έλλογων ηθικών κρίσεων είναι τέτοιο που μπορεί να παράσχει *λόγους για την πράξη*, αυτό σημαίνει ότι η χιουμιανή κριτική είναι λανθασμένη. Εφόσον οι έλλογοι δρώντες έχουν τη δυνατότητα να αποκτήσουν *λόγους για την πράξη* από εκείνο που αναγνωρίζουν ότι *οφείλουν να πράξουν*, τότε η κινητοποιητική ισχύς του καθαρού πρακτικού Λόγου είναι αδιαμφισβήτητη. Η συγκεκριμένη ερμηνευτική προσέγγιση επιχειρείται να εφαρμοστεί και στην καντιανή αντίληψη. Παρόλα αυτά, το συγκεκριμένο χωρίο από την *Θεμελίωση της Μεταφυσικής των ηθών* μας φανερώνει ότι η καντιανή προβληματική είναι διαφορετική. Ο Kant δεν προβληματίζεται για το αν το κανονιστικό περιεχόμενο των ηθικών κρίσεων μπορεί να παράσχει λόγους για την πράξη. Αυτό το θεωρεί δεδομένο. Τον προβληματίζει η ασυμφωνία που υφίσταται ανάμεσα στην *αναγνώριση της κανονιστικής εγκυρότητας του καθήκοντος* και *στην επιλογή των γνωμόνων*. Η αφετηρία της προβληματικής του είναι η ηθική αστοχία ενός πλήρως ορθολογικού δρώντος, δηλ. η ανάδειξη των όρων που διαμορφώνουν τους λόγους της πράξης εκείνου του δρώντος που έχει «συνείδηση (της απόλυτης εγκυρότητας) του ηθικού νόμου». Υπό αυτό το πρίσμα η καντιανή εξέταση του προβλήματος της ηθικής κινητοποίησης ενέχει το πρόβλημα του «ριζικού κακού» (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 32, μτφρ. σ. 65) και όχι την προβληματική της κινητοποιητικής ισχύος του περιεχομένου των ηθικών κρίσεων. Επειδή, λοιπόν, η «νοησιαρχική ερμηνεία» εκκινεί από το δεύτερο ζήτημα θέτει την ορθολογική κατάσταση του δρώντος, όχι σαν αφετηρία σύστασης της προβληματικής της, αλλά σαν *συνθήκη πλήρωσης* του δικού της νοησιαρχικού μοντέλου εξήγησης της ηθικής κινητοποίησης. Βλέπουμε, λοιπόν, πόσο πολύ διαφέρουν μεταξύ τους τα δύο ερμηνευτικά εγχειρήματα. Κατά την νοησιαρχική προσέγγιση, η εξήγηση αυτού που τίθεται ως πρόβλημα (η κινητοποιητική ισχύς των κανονιστικών μας κρίσεων βάσει του περιεχομένου τους) προϋποθέτει να εκληφθεί ως δεδομένη σταθερά εκείνο ακριβώς το φαινόμενο που, λόγω της αβεβαιότητάς του, γεννά την καντιανή προβληματική.

[544] H. E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 1990, σ. 122-123.

ηθικού νόμου» έγκειται στην αντιστάθμιση της επιρροής των αισθητηριακών ελατηρίων επί του επιθυμητικού. Η αντιστάθμιση αυτή, όμως, δεν μπορεί να εξαρτάται αποκλειστικά από την «αναγνώριση» ή τη «συνείδηση» πως τα αισθητηριακά ελατήρια προσφέρουν υποδεέστερους κανονιστικούς λόγους της πράξης, όπως πιστεύει ο Allison. Η καντιανή ανάλυση της αποτυχίας των δρώντων να εφαρμόσουν την κατηγορική προσταγή στους γνώμονές τους μάς οδηγεί στο εξής ασφαλές συμπέρασμα: ακόμη κι αν έχει *αναγνωριστεί* από αυτούς πως κάποιο αισθητηριακό ελατήριο τους προσφέρει έναν *από κανονιστική άποψη κατώτερο* γνώμονα της πράξης σε σύγκριση με τον ηθικό νόμο, δεν ακυρώνεται αυτομάτως η κινητοποιητική ισχύς αυτού του ελατηρίου, δηλ. η επιρροή του στους λόγους που καθορίζουν την προαίρεση. Το «ριζικό κακό» δεν μπορεί να σημαίνει κάτι άλλο, γράφει ο Kant, παρά το ότι ο άνθρωπος «έχει συνείδηση του ηθικού νόμου και εν τούτοις έχει αποδεχτεί στον γνώμονά του την απόκλιση από αυτόν» (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 32, μτφρ. σ. 65). Λαμβάνοντας υπ' όψιν και το ότι ο Kant εκλαμβάνει τη ροπή προς το κακό ως ανεξάλειπτο χαρακτηριστικό του ανθρώπινου γένους (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 31, μτφρ. σ. 64), συμπεραίνουμε ότι η αντίληψή του για την ηθική κινητοποίηση δεν έχει νοησιαρχική αφετηρία, αλλά προϋποθέτει την προβληματική του «ριζικού κακού», την αδυναμία δηλ. της «συνείδησης του ηθικού νόμου» να καταστεί το ελατήριο της πράξης. Ο Kant θεωρεί δεδομένο ότι η ηθική γνώση μπορεί να αποτελέσει το ελατήριο της πράξης. Εκείνο που τον απασχολεί είναι η ακύρωση της δυνατότητάς της αυτής και ο τρόπος ενεργοποίησής της.

Η συνείδηση της κανονιστικής εγκυρότητας και ανωτερότητας του ηθικού νόμου, επομένως, μπορεί να ακυρωθεί στο πεδίο της προαίρεσης, επειδή ακριβώς ο άνθρωπος δεν πράττει ως αμιγώς έλλογο ον. Επομένως, η προσδοκία του Allison ότι το είδος της *ηθικής γνώσης* που συνεπάγεται η κατηγορική προσταγή μπορεί να συσχετισθεί εγγενώς με την κινητοποίηση της πράξης είναι λανθασμένη και δεν αγγίζει τον πυρήνα της καντιανής προβληματικής επί του ζητήματος.

Ο Allison, όπως και ο Reath, φαίνεται να εκφράζει τη θέση ότι η σύγκρουση ανάμεσα στην *ηθική γνώση* του δρώντος και στους *γνώμονες* της προαίρεσής του, δηλ. η σύγκρουση που γεννά τον φιλοσοφικό προβληματισμό για το φαινόμενο της ηθικής κινητοποίησης, έγκειται αποκλειστικά σε ένα *κανονιστικό χάσμα*, το οποίο κατανοείται με τη σημασία ενός *εννοιολογικού χάσματος*. Το χάσμα ανάμεσα στην ηθική γνώση και στον καθορισμό των γνωμόνων μπορεί να γεφυρωθεί, εφόσον κατανοηθεί η αξιολογική αντιπαράθεση ανάμεσα σε *πρακτικές έννοιες* που ενέχουν

διακριτά λογικά και κανονιστικά χαρακτηριστικά. Φανερώνεται, λοιπόν, τώρα ότι η «νοησιαρχική ερμηνεία» δεν προσφέρει απλώς μία νοησιαρχικού τύπου ερμηνεία της καντιανής προσέγγισης, αλλά η ίδια θεμελιώνεται σε μία νοησιαρχική κατανόηση του φιλοσοφικού προβλήματος της ηθικής κινητοποίησης. Ο Allison δεν καταφέρνει να μας πείσει σε τι έγκειται τελικά η σύνδεση της ηθικής γνώσης με την κινητοποίηση του δρώντος, πέρα από την ικανότητα του τελευταίου να *κατανοήσει* τα ιδιαίτερα λογικά χαρακτηριστικά αυτής της γνώσης. Έτσι, όμως, δεν ερμηνεύει την καντιανή θεώρηση με τέτοιο τρόπο που να εξηγεί τη σύνδεση του «γνωσιακού» με τον «βουλητικό» παράγοντα της πράξης. Μάς λέει μονάχα *τι θα έπρεπε* να σημαίνει για την έλλογη πράξη η *επίγνωση* της γνήσιας ηθικότητας, κάτι που προφανώς δεν εξηγεί την επιλογή των δρώντων να αποδώσουν στον ηθικό γνώμονα μία απλώς *γενική (και όχι επιπλέον καθολική) ισχύ*. Η συγκεκριμένη αποδοχή ενέχει τη «συνείδηση (της αντικειμενικής εγκυρότητας) του ηθικού νόμου», παρ' όλα αυτά η «γνωσιακή» διάσταση της πράξης δεν καθίσταται *ενεργός κινητοποιητικός παράγοντας* στο πεδίο της προαίρεσης. Ο Allison αποδέχεται ότι η εξήγηση της συγκεκριμένης σύνδεσης είναι εκείνο το οποίο επιζητεί να επιλύσει ο Kant, αποφεύγει όμως να την πραγματευτεί σαν μία συσχέτιση ανάμεσα στους «διανοητικούς» και τους «ψυχολογικούς» παράγοντες της πράξης. Η εν λόγω συσχέτιση αποτελεί, όμως, το αυθεντικό πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης, και υπό αυτούς τους όρους το συλλαμβάνει ο Kant.

Εν τέλει, ο Allison μάς προσφέρει απλώς το προφανές συμπέρασμα ότι ο καθαρός πρακτικός Λόγος αποτελεί την πηγή ενός γνώμονα με *ανώτερη κανονιστική ισχύ* σε σύγκριση με κάθε γνώμονα που εδράζεται σε αισθητηριακές επιθυμίες, και ως εκ τούτου συγκροτεί μία συνείδηση περί ηθικότητας που δύναται να κινητοποιήσει την πράξη. Ναι, αλλά *με ποια διαδικασία το κατορθώνει αυτό*; Μπορεί να το καταφέρει αποκλειστικά ως ένα «διανοητικό ενέργημα», δίχως την κινητοποιητική επενέργεια του ηθικού συναισθήματος; Ο ίδιος ο Kant τουλάχιστον, κατά την πραγμάτευση της αποτυχίας εφαρμογής της κατηγορικής προσταγής, αρνείται αυτή τη δυνατότητα στη «συνείδηση του ηθικού νόμου», αν εκείνη *στερείται της πρόκλησης του συναισθήματος του σεβασμού*. Η ανάγνωση του Allison μάς λέει ουσιαστικά ότι εκείνος ο δρων που έχει αναγνωρίσει την κανονιστική ανωτερότητα του ηθικού νόμου θα κινητοποιηθεί να πράξει αναλόγως, εφόσον *κατανοεί* αυτή την ανωτερότητα και δεν γνωρίζει περαιτέρω αντιστάσεις ή εμπόδια. Ο Kant, όμως, θεωρεί την ύπαρξη των «εμποδίων», δηλ. των προσκομμάτων που θέτουν οι φυσικές ψυχοσυναισθηματικές

δυνάμεις για την επιλογή του ηθικού νόμου στους γνώμονες της προαίρεσης, ως συστατικό στοιχείο για την ίδια την αναφορά στην έννοια «ελατήριο» της ανθρώπινης πράξης. Η έννοια «ελατήριο» προϋποθέτει «τον περιορισμό της φύσης ενός όντος» του οποίου η βούληση δεν συμφωνεί κατ' ανάγκην με τον ηθικό νόμο, καθώς του αντιπαρατίθενται «εσωτερικά εμπόδια» (*ΚΠΛ*, 5: 79, μτφρ. σ. 119-120). Επομένως, ένα μοντέλο που θέλει να εξηγήσει την ηθική κινητοποίηση μόνο δια της κατανόησης των *λογικών* χαρακτηριστικών του ηθικού νόμου δεν είναι αυθεντικά καντιανό, και ταυτίζεται ουσιαστικά με το κινητοποιητικό μοντέλο της Korsgaard. Πρόκειται για ένα μοντέλο το οποίο επιχειρεί να συνδέσει τον γνωσιακό με τον βουλητικό παράγοντα της πράξης αποκλειστικά διαμέσου των *λογικών όρων* της ηθικής γνώσης, υπερπηδώντας έτσι τη σημασία των επιθυμιών και των συναισθημάτων για τη συγκρότηση των κινητοποιητικών λόγων της προαίρεσης. Η εν λόγω νοησιαρχικού χαρακτήρα σύνδεση εδράζεται αποκλειστικά στη δυνατότητα *της κατανόησης* των λογικών χαρακτηριστικών της ηθικής γνώσης και στην διαφύλαξη εκ μέρους του δρώντος της ορθολογικότητάς του. Η συνθήκη της ορθολογικότητας ερμηνεύεται ουσιαστικά ως δυνατότητα διαφύλαξης των κινητοποιητικών λόγων της πράξης από καθετί που δεν αναφέρεται στα λογικά εκείνα χαρακτηριστικά που συνιστούν την κανονιστική ανωτερότητα του ηθικού νόμου έναντι κάθε άλλου πιθανού ελατηρίου.[545]

Οδηγούμαστε, έτσι, στην επισήμανση του δεύτερου προβλήματος της ανάγνωσης του Allison, το οποίο αποτελεί τον όρο για τη συγκρότηση της προαναφερθείσας

[545] Είδαμε και σε προγενέστερα σημεία της έρευνάς μας, (3.7.2) και (3.7.7.5), ότι η Korsgaard προέβαλε ως πιο ισχυρό επιχείρημα αυτής της προσέγγισης το γεγονός πως η γνήσια ηθική κινητοποίηση πρέπει να αποδοθεί σε εγγενή χαρακτηριστικά του ίδιου του ηθικού νόμου, παρά σε κάτι εξωγενές. Ως εγγενή εννοεί τα *λογικά* χαρακτηριστικά του, ενώ ως εξωγενή παράγοντα κατανοεί την αναφορά στην κινητοποιητική επιρροή οποιουδήποτε συναισθήματος. Η ηθική πράξη προϋποθέτει μία επιλογή του νόμου θεμελιωμένη αποκλειστικά σε *νοητικούς λόγους*, χωρίς τη συμβολή κάποιας επιθυμίας ή παρόμοιας - ψυχολογικού τύπου- «έλξης». Το γεγονός ότι μία τέτοια κινητοποίηση είναι δυνατή για τους ορθολογικούς δρώντες, αποδεικνύει, για την Korsgaard, την κινητοποιητική ισχύ του καθαρού πρακτικού Λόγου. Μπορούμε, όμως, ένα τέτοιο μοντέλο κινητοποίησης να το αποδώσουμε στον Kant; Μία πιο προσεκτική εξέταση των καντιανών ισχυρισμών αποκαλύπτει πως ένα εγγενές χαρακτηριστικό της κινητοποίησης διαμέσου του καθαρού πρακτικού Λόγου δεν είναι μόνο τα λογικά χαρακτηριστικά του ηθικού νόμου, αλλά και η παρουσία ενός ηθικού συναισθήματος, ο ρόλος του οποίου έγκειται στο να «υπηρετεί τον πρακτικό Λόγο» (*ΚΠΛ*, 5: 76, μτφρ. σ. 115). Δεν πρόκειται για μία θύραθεν υπηρεσία, ούτε για μία εξωγενή παρέμβαση. Ο Kant με σαφήνεια ισχυρίζεται πως το ηθικό συναίσθημα είναι σύμφυτο με την ίδια την λειτουργία του καθαρού πρακτικού Λόγου. Γι' αυτό και το αποκαλεί έλλογο συναίσθημα, το οποίο «δεν μπορεί να συγκριθεί με κανένα παθολογικό» (*ΚΠΛ*, 5: 76, μτφρ. σ. 115). Το γεγονός ότι ο σεβασμός δεν εκλαμβάνεται ως «παθολογικό» συναίσθημα καθιστά βέβαιο το ενδεχόμενο ότι ο Kant συλλαμβάνει την έγερση του ηθικού συναισθήματος σαν *σύμφυτη* ή σαν *εγγενής* με την κινητοποιητική ισχύ του καθαρού πρακτικού Λόγου. Αυτοί οι προσδιορισμοί φανερώνουν, αν μη τι άλλο, πως το ηθικό συναίσθημα που συντελεί στην αποδοχή του νόμου στον γνώμονα της πράξης, άρα και στην κινητοποίηση του δρώντος, εκλαμβάνεται από τον Kant σαν *εγγενές* χαρακτηριστικό της κινητοποιητικής ισχύος του καθαρού πρακτικού Λόγου.

νοησιαρχικής κατανόησης της ηθικής κινητοποίησης στον Kant. Υποστηρίζει πως η εναλλακτική προσέγγιση της κινητοποιητικής λειτουργίας της «συνείδησης του ηθικού νόμου», ότι δηλ. αυτή κινητοποιεί παρέχοντας στην ψυχολογική συγκρότηση των δρώντων ένα είδους «ελκτικής δύναμης» («attractive force») προς τον ηθικό νόμο, είναι παραπλανητική.[546] Η συγκεκριμένη θέση είναι απολύτως σωστή, αποτελεί όμως τον μοναδικό τρόπο, δια του οποίου το ηθικό συναίσθημα του σεβασμού θα μπορούσε να συνδέσει τον γνωσιακό παράγοντα της πράξης με τους όρους της ψυχολογικής συγκρότησης των δρώντων; Ο Allison κατανοεί τη συγκρότηση μίας τέτοιας σύνδεσης με τη σημασία ενός πρακτικού φαινομένου που ο Kant έχει αποκλείσει από τα κινητοποιητικά ελατήρια της ηθικής βούλησης. Πρόκειται, όπως υποστηρίζει, για το φαινόμενο του «ηθικού φανατισμού» («moral fanaticism»).[547] Αυτό σημαίνει ότι εάν η «συνείδηση του ηθικού νόμου» δημιουργούσε, διαμέσου του συναισθήματος του σεβασμού, μία *επιθυμία* στον δρώντα να πράξει με γνώμονα τον ηθικό νόμο, τότε η ηθική πράξη θα οφειλόταν σε μία *ετερόνομη* πρακτική αρχή. Διότι η εν λόγω επιθυμία δεν θα εδραζόταν στα ίδια τα έλλογα χαρακτηριστικά του ηθικού νόμου, αλλά στην ψυχολογική έλξη που αυτός ασκεί στις επιθυμίες του δρώντος. Το ερμηνευτικό ερώτημα το οποίο γεννάται από την προσέγγιση του Allison είναι το εξής: η αποδοχή του γεγονότος ότι το συναίσθημα του σεβασμού κινητοποιεί την ηθική πράξη *ως ένα κυριολεκτικό ηθικό συναίσθημα*, και όχι απλώς ως η «γνωσιακή διάσταση» της *συνείδησης* για την απόλυτη εγκυρότητα του νόμου, θα ταυτιζόταν κατ' ανάγκην με αυτό που ο Allison αποκαλεί «ηθικό φανατισμό»;

Για να απαντήσουμε σ' αυτό το ερώτημα πρέπει να τονίσουμε εξαρχής ότι η προσέγγιση του Allison εμπεριέχει ένα μεταφραστικό λάθος, το οποίο καταλήγει (ή μάλλον οφείλεται) σε ένα ερμηνευτικό ατόπημα. Ο Kant, για την ακρίβεια, στο απόσπασμα εκείνο για το οποίο κάνει λόγο ο Allison, δεν ομιλεί περί «ηθικού φανατισμού» («moral fanaticism»), αλλά περί της «ηθικής φαντασιοπληξίας» («moralische Schwärmerei»), την οποία επικαλείται σε συνάρτηση, ή κατά αναλογία, με την «θρησκευτική φαντασιοπληξία» («Religionsschwärmerei»), (*ΚΠΛ*, 5: 84, μτφρ. σ. 126). Η θρησκευτική φαντασιοπληξία αποτελεί μία από τις μορφές *απατηλής συνείδησης* που αναδεικνύει ο Kant σχετικά με την ηθικότητα και τη ορθή θρησκευτική πίστη (βλ. 5.5). Η θρησκευτική φαντασιοπληξία αναφέρεται στην

[546] H. E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 1990, σ. 122.
[547] Ό. π., σ. 122.

λανθασμένη αντίληψη των πιστών πως η αγάπη προς τον Θεό και τον συνάνθρωπο που επιτάσσει η χριστιανική θρησκεία αποτελεί ένα είδος *παθολογικού συναισθήματος* (*ΚΠΛ*, 5: 83, μτφρ. σ. 124). Στο επίκεντρο αυτής της επισήμανσης βρίσκεται η καντιανή θέση πως καμία *προσταγή* δεν μπορεί να επιτάσσει «παθολογικού τύπου» συναισθήματα. Η *εντολή* της ψυχολογικής αγάπης προς τον Θεό ή προς τον πλησίον αποτελεί πριν απ' όλα μία φανταστική (ή απατηλή) πρακτική αρχή, και όχι μία τυραννική πρακτική αρχή, όπως την ερμηνεύει ο Allison. Το απατηλό χαρακτηριστικό της έγκειται στο ότι το ψυχολογικό αίσθημα της αγάπης δεν μπορεί να επιτάσσεται, διότι δεν προκύπτει από το πεδίο του καθαρού πρακτικού Λόγου, αλλά από το πεδίο των κλίσεων. Κάτι τέτοιο σημαίνει ότι η «παθολογική» αγάπη δεν μπορεί ποτέ να βρίσκεται σε πλήρη εναρμόνιση με τη συγκεκριμένη θρησκευτική εντολή, έτσι ώστε να θέσει σε αχρηστία την συγκρότηση της *πρακτικής αγάπης*, αλλά και την διατύπωση του ηθικού νόμου, υπό τη μορφή μίας εντολής (*ΚΠΛ*, 5: 83, μτφρ. σ. 125).

Κατ' αντιστοιχία, ο Kant θέλει να επισημάνει τον απατηλό χαρακτήρα μίας ανάλογης θεώρησης ως προς την συσχέτιση του κινητοποιητικού λόγου της ηθικής πράξης με τα παθολογικά συναισθήματα. Θα αποτελούσε ένα *είδος φαντασίωσης*, ή απλώς «φαντασιοπληξία», να αναθέσουμε την πραγμάτωση του ηθικού νόμου στον άνθρωπο σε τέτοιου είδους αισθητηριακά ελατήρια, τα οποία θα καθιστούσαν την τήρησή του ευχάριστη. Αυτό που ψέγει ο Kant εδώ δεν είναι η άποψη ότι ο ηθικός νόμος δύναται να κινητοποιεί με ψυχολογικό τρόπο τον άνθρωπο, όπως πιστεύει ο Allison, αλλά την άποψη πως η ψυχολογική ή η «παθολογική» συγκρότηση του ανθρώπου δύναται να τείνει προς την πλήρη συμμόρφωση με τον ηθικό νόμο.

Ο Allison κάνει το λάθος να θεωρεί πως, εάν αποδεχτούμε *την ψυχολογική επιρροή του ελατηρίου του σεβασμού* πάνω στα αισθητηριακά ελατήρια, οδηγούμαστε κατ' ανάγκην στην καντιανή επισήμανση της «ηθικής φαντασιοπληξίας». Στην πραγματικότητα, όμως, η «ηθική φαντασιοπληξία» αναφέρεται στην αντίληψη πως η συγκρότηση του ηθικού φρονήματος στον άνθρωπο μπορεί να πραγματωθεί *παρά την απουσία του ηθικού ελατηρίου του σεβασμού* για τον ηθικό νόμο, απλώς και μόνο διαμέσου της πλήρους συμφωνίας των κλίσεων του ανθρώπου με τις επιταγές της ηθικότητας. Αυτή είναι η απατηλή αντίληψη την οποία ψέγει ο Kant. Επικρίνει, όπως λέει, τη μόλυνση κάποιων διανοιών (*ΚΠΛ*, 5: 84, μτφρ. σ. 126) από την «αιθεροβάμονα» ή «φαντασιώδη νοοτροπία» (*ΚΠΛ*, 5: 85, μτφρ. σ. 127) πως η πραγμάτωση του ηθικού νόμου μπορεί να γίνει προϊόν της αγαθής ή της «ευγενούς»

συγκρότησης του «παθολογικού» τους εαυτού, και όχι προϊόν της *αρετής* του δρώντος, δηλ του διαρκούς αγώνα του να επιτελεί ό, τι ο νόμος επιτάσσει από *σεβασμό για τον νόμο* (*ΚΠΛ*, 5: 84, μτφρ. σ. 126), παρά τις αντιστάσεις των κλίσεων.

Το νόημα όσων αναφέρει ο Kant για την «ηθική φαντασιοπληξία» έγκειται στην απόρριψη της θέσης πως το ηθικό φρόνημα μπορεί να θεμελιωθεί δίχως την παρουσία του ηθικού ελατηρίου του σεβασμού, επειδή δήθεν η ψυχολογική συγκρότηση του ατόμου (δηλ. οι *παθολογικοί* ή οι *αισθητηριακοί* παράγοντες που επιδρούν στις πράξεις του) μπορεί να συγκλίνει από μόνη της προς την ηθικότητα, με μόνιμο μάλιστα τρόπο. Ο Allison, αντιθέτως, θεωρεί πως η συγκεκριμένη ανάλυση έχει ως επίκεντρο την απόρριψη της θέσης ότι το ίδιο το *ηθικό ελατήριο* επιδρά με ψυχολογικό τρόπο για να «έλξει» τους παθολογικούς παράγοντες προς την ηθικότητα. Η λειτουργία του ηθικού ελατηρίου παρανοείται, υποστηρίζει, αν θεωρηθεί πως διαμέσου αυτού ο ηθικός νόμος «ασκεί ένα είδος ελκτικής δύναμης στην ψυχολογική συγκρότηση του δρώντος».[548] Ο Kant, όμως, είναι προφανές πως δεν αναφέρεται στην πιθανότητα της ψυχολογικής επίδρασης του ηθικού ελατηρίου ως υπεύθυνης για το φαινόμενο της «ηθικής φαντασιοπληξίας», αλλά την αποδίδει σε «αιθεροβάμονες» νόες και σε υπερφίαλες αντιλήψεις που ριζώνουν στην κολακεία του *παθολογικού* μας εαυτού (*ΚΠΛ*, 5: 85, μτφρ., σ. 127). Καθίσταται προφανές, λοιπόν, από την καντιανή ανάλυση ότι η ανάδυση της «ηθικής φαντασιοπληξίας» χαρακτηρίζεται από τον *εξοβελισμό του σεβασμού για τον ηθικό νόμο* από τα ελατήρια της πράξης, και όχι από την εκδίπλωση της κινητοποιητικής του επιρροής εν είδει κάποιας «ηθικής επιθυμίας», όπως ισχυρίζεται ο Allison. Και αν υποστηρίξει κανείς ότι η κινητοποιητική επιρροή του *συναισθήματος σεβασμού* στην προαίρεση για την αποδοχή του ηθικού νόμου εις βάρος των κλίσεων θα συνεπαγόταν την «έλξη» των τελευταίων προς την ηθικότητα, δηλ. ένα είδος «εξευγενισμού» των εγωιστικών επιθυμιών, αρκεί να επισημάνουμε ενάντια σε αυτό ότι ο Kant αποδίδει μία *αποτρεπτική κινητοποιητική λειτουργία* στο ηθικό συναίσθημα (*ΚΠΛ*, 5: 74, μτφρ. σ . 113) και σε καμία περίπτωση δεν υπονοεί ότι η κινητοποίηση της πράξης δια του ηθικού συναισθήματος του σεβασμού συνιστά τη συγκρότηση μίας «ηθικής κλίσης» ή «ηθικής επιθυμίας». Όταν, όμως, *ο ίδιος ο Kant* κάνει λόγο για τη δυνατότητα συγκρότησης μίας «έλλογης φιλαυτίας» (*ΚΠΛ*, 5: 73, μτφρ. σ. 111), δεν υποστηρίζει το ενδεχόμενο ενός εξευγενισμού των κλίσεων δια του ηθικού συναισθήματος, αλλά

[548] Ό. π., σ. 122.

θεωρεί δυνατή τη συνύπαρξη ή την εναρμόνιση της ηθικότητας με τις κλίσεις, έπειτα βέβαια από τη σωστή ιεράρχηση των ελατηρίων και τον περιορισμό που επιβάλλει ο σεβασμός πάνω στις εγωιστικές επιθυμίες. Κάτι που, ενάντια στον Allison, επίσης αποδεικνύει ότι η επιβολή του ηθικού ελατηρίου του σεβασμού για τον νόμο πάνω στις κλίσεις μπορεί κάλλιστα να έχει ψυχολογικές συνέπειες, δίχως ταυτόχρονα η επιβολή αυτή να κατανοείται ως «τυραννική» ή ως προϊόν «φανατισμού».

Ενάντια στον Allison και τον Reath, μπορούμε να εκλάβουμε την πραγμάτευση της «ηθικής φαντασιοπληξίας» από τον Kant *ως επιβεβαιωτική* της κινητοποιητικής λειτουργίας την οποία αποδώσαμε πιο πάνω στο ηθικό συναίσθημα του σεβασμού. Υποστηρίξαμε πως ο σεβασμός κατανοείται από τον Kant ως ένα κυριολεκτικό συναίσθημα που χρησιμεύει στην καταστολή της κινητοποιητικής επενέργειας των αισθητηριακών ελατηρίων σε επίπεδο ψυχολογικό, και έτσι στην άρση των «εμποδίων» που θέτουν οι κλίσεις στον άνθρωπο, προκειμένου ο ηθικός νόμος να καταστεί γνώμονας της προαίρεσης. Η εξέταση της ηθικής φαντασιοπληξίας *επιβεβαιώνει* πως για τον Kant η αρετή αποτελεί προϊόν μίας διαρκούς αντιπαράθεσης ανάμεσα στο ηθικό ελατήριο του σεβασμού και στις αντιστάσεις που προβάλλουν *σε ψυχολογικό επίπεδο* οι κλίσεις (*ΚΠΛ*, 5: 84, μτφρ. σ. 126).

Εδώ ακριβώς κατανοούμε και τον λόγο για την λανθασμένη μεταφραστική επιλογή του Allison. Θεώρησε ότι εκείνο που κατακρίνει εδώ ο Kant είναι η αποδοχή της δυνατότητας του *ηθικού ελατηρίου* να ασκεί επενέργεια στην ψυχολογική συγκρότηση του ατόμου. Η επενέργεια αυτή θα είχε δήθεν τη μορφή της συγκρότησης ενός «παθολογικού» αισθήματος ευχαρίστησης από την τέλεση του ηθικού νόμου ή μίας «φυσικής επιθυμίας» πραγμάτωσης του ηθικού νόμου, η οποία θα λειτουργούσε «τυραννικά» ή «καταπιεστικά» πάνω σε κάθε άλλη κλίση. Ότι η ανάγνωση του Allison έχει αυτήν ακριβώς τη σημασία, αποκαλύπτεται και από ένα ακόμη μεταφραστικό λάθος που κάνει. Αναφερόμενος στη φράση του Kant πως το ηθικό φρόνημα εδράζεται στην εκτέλεση του ηθικού νόμου «από καθήκον, και όχι από εκούσια έλξη» (*ΚΠΛ*, 5: 84, μτφρ. σ. 126), μεταφράζει τον όρο «freiwillige Zuneigung», όχι ως «εκούσια έλξη», αλλά ως «αυτενεργό κλίση» («spontaneous inclination»).[549] Οι λέξεις «Zuneigung» («έλξη» ή «συμπάθεια») και «Neigung» («κλίση») δεν μπορούν να εκληφθούν ως ταυτόσημες και αμοιβαίως εναλλάξιμες νοηματικά. Ειδικότερα στην καντιανή ορολογία, ο όρος «Neigung» αναφέρεται σε

[549] Ό. π., σ. 123.

μία *δεδομένη* κατάσταση του επιθυμητικού που θεμελιώνεται σε κάποια παθολογική ανάγκη (*ΘΜΗ*, 4: 413, μτφρ. σ. 54, υποσημ.). Στην λέξη «Zuneigung» η πρόθεση «zu-» υποδηλώνει σημασιολογικά την αναφορά σε κάποια ενέργεια, κίνηση ή μετάβαση. Εν προκειμένω, η καντιανή διατύπωση αναφέρεται στην απόρριψη κάθε πιθανότητας «μετάβασης» των παθολογικών παραγόντων του ψυχισμού «προς» την γνήσια ηθικότητα που «ενεργεί» πάνω τους. Ο Kant ισχυρίζεται ότι θα ήταν ουτοπικό να εδράσουμε το ηθικό φρόνημα του ανθρώπου στη δυνατότητα μίας ψυχολογικής «έλξης» ανάμεσα στην ηθικότητα και στις κλίσεις, επειδή ακριβώς δεν είναι δυνατός ο εξευγενισμός των ίδιων των *παθολογικών παραγόντων*. Οι τελευταίοι πάντοτε θα εναντιώνονται στην ηθική εντολή, κάτι που όμως δεν αποκλείει την πιθανότητα της υπαγωγής τους στον ηθικό νόμο. Αναδεικνύεται, έτσι, από τον Kant ως ουτοπική η αποδοχή της δυνατότητας άσκησης εκ μέρους της ηθικότητας μίας έλξης πάνω στις κλίσεις που θα καθιστούσε την εναρμόνισή τους με εκείνη κατά κάποιο τρόπο ως «εκούσια», δηλ. επιθυμητή, εύλογη και ανεμπόδιστη από κάθε αισθητηριακή δυσαρέσκεια. Παρανοώντας την ακριβή τοποθέτηση του Kant, ο Allison μεταφράζει τον όρο «freiwilliger Zuneigung» ως «αυτενεργό κλίση», γιατί θεωρεί πως εκείνο που ο Kant αναδεικνύει ως ουτοπικό είναι η σύσταση μίας *ηθικής κλίσης* την οποία κατ' ανάγκην θα συνεπαγόταν η ψυχολογική πραγμάτευση της επενέργειας του ηθικού ελατηρίου.

Στην πραγματικότητα, η εξέταση του Allison συγχέει δύο ανεξάρτητα μεταξύ τους ζητήματα. Με αφετηρία τη θέση του Kant πως η κινητοποιητική κατάσταση που απαιτεί το «ηθικό φρόνημα» είναι η *συνείδηση του καθήκοντος* και όχι η άσκηση ψυχολογικής επενέργειας πάνω στις κλίσεις εκ μέρους του ηθικού νόμου, η οποία θα καθιστούσε *ευχάριστη* την πραγμάτωση της ηθικής εντολής, ταυτίζει την αναφορά στις πιθανές *συνέπειες* που μπορεί να έχει η άσκηση ψυχολογικής επενέργειας πάνω στις κλίσεις με την παραδοχή της απόρριψης του συναισθήματος του σεβασμού από τα πρωτογενή ελατήρια της ηθικότητας. Όμως, το ζήτημα της αποδοχής του συναισθήματος του σεβασμού ως ελατηρίου που ασκεί ψυχολογική επενέργεια στις κλίσεις είναι διακριτό και ανεξάρτητο από το ζήτημα της δυνατότητας των κλίσεων να «εξευγενιστούν» από μία τέτοια επενέργεια. Το πρώτο ζήτημα αφορά την αποδοχή ενός *είδους κινητοποιητικής επενέργειας*, το δεύτερο αφορά την αποδοχή μίας πιθανής *συνέπειας* από την επενέργεια αυτή. Ο Kant σε πολλά σημεία των ηθικών του έργων αποδέχεται την κινητοποιητική επίδραση του ηθικού ελατηρίου του σεβασμού με τη σημασία μίας κυριολεκτικής ψυχολογικής επενέργειας πάνω στις κλίσεις, και η

παραδοχή αυτή δεν συναρτάται καθόλου από την καντιανή απόρριψη της δυνατότητας των κλίσεων *να μην θέτουν εμπόδια* κατά την εκτέλεση του ηθικού νόμου. Μπορούμε μάλιστα να υποστηρίξουμε ότι το ενδεχόμενο που αποκλείει ο Kant οδηγεί στο αντίθετο συμπέρασμα από εκείνο που συνάγει ο Allison. Το γεγονός δηλ. ότι οι κλίσεις δεν πρόκειται να σταματήσουν να θέτουν εμπόδια στην εκτέλεση του ηθικού νόμου επιτείνει την ανάγκη της αποδοχής μίας ψυχολογικής επενέργειας του ηθικού ελατηρίου πάνω σ' αυτές. Επειδή οι κλίσεις πάντοτε θα θέτουν εμπόδια κατά την εκτέλεση του καθήκοντος, γι' αυτό ακριβώς είναι ανάγκη η «συνείδηση του καθήκοντος» να μην κινητοποιεί μόνο δια της «γνωσιακής διάστασης» του σεβασμού αλλά να συνδεθεί με ένα κινητοποιητικό συναίσθημα που θα έχει τη δυνατότητα να τις περιορίζει σε επίπεδο *ψυχολογικό*.

Η *ψυχολογική* επενέργεια της «συνείδησης του νόμου» πάνω στην αισθητικότητα είναι τόσο σημαντική που, παραδόξως, δεν την αρνείται ούτε ο Allison. Στη συνέχεια της εξέτασής του επιχειρεί να αναδείξει τη συσχέτιση της *συνείδησης* για την κανονιστική ανωτερότητα του ηθικού νόμου με την πρόκληση του *συναισθήματος του σεβασμού*. Αποδέχεται ότι για τον Kant το συναίσθημα αυτό αποτελεί τελικά ένα «πολύπλοκο φαινόμενο» («a complex phenomenon»), το οποίο έχει τόσο ένα «διανοητικό» («intellectual») όσο και ένα «αισθητό» («sensible») χαρακτήρα.[550] Όπως συνέβη και με την ερμηνεία του Reath, η ερμηνεία του Allison χωλαίνει στην κατάδειξη της κινητοποιητικής λειτουργίας και της σημασίας που έχει αυτή η «αισθητή», ή η κατά τον Reath «θυμική» («affective»), διάσταση του σεβασμού. Και οι δύο σχολιαστές αποτυγχάνουν να αναδείξουν μία *ενεργητική* κινητοποιητική λειτουργία του συναισθήματος του σεβασμού, τέτοια που θα δικαιολογούσε την αποδοχή από τον Kant της *θυμικής του διάστασης*, την οποία και οι δύο τους παραδέχονται. Καθώς αποδίδουν τον ενεργητικό χαρακτήρα της ηθικής κινητοποίησης εξολοκλήρου στη «διανοητική» ή «γνωσιακή» διάσταση της επενέργειας του ηθικού νόμου στους λόγους της πράξης, η θυμική διάσταση της εν λόγω επενέργειας καθίσταται περιττή. Αυτό σημαίνει ότι η εξήγηση της ηθικής κινητοποίησης στον Kant, εκ μέρους των δύο αυτών σημαντικών σχολιαστών, θα μπορούσε να συγκροτηθεί ακόμη και αν ο Kant δεν είχε αναφερθεί ποτέ στη «θυμική διάσταση» του σεβασμού.

[550] Ό. π., σ. 123.

Ο Allison καταλήγει στο συμπέρασμα πως η «φαινομενολογία του σεβασμού» αποτελεί μία προσπάθεια του Kant να αναδείξει τα «ψυχολογικά αποτελέσματα» («psychological effects») που έχει η αναγνώριση της κανονιστικής ανωτερότητας του ηθικού νόμου πάνω στη βούληση.[551] Παρ' όλα αυτά, δεν φαίνεται σε καμία στιγμή της ανάλυσής του να αποδέχεται κάποια κινητοποιητική επενέργεια του ηθικού συναισθήματος του σεβασμού. Μέσω ποιας επενέργειας του σεβασμού προκαλούνται αυτά τα «ψυχολογικά αποτελέσματα»; Ο Allison εννοεί προφανώς ότι η συνείδηση της κανονιστικής ανωτερότητας του ηθικού νόμου έναντι των κλίσεων ταυτίζεται με την έγερση του σεβασμού για αυτόν, κάτι που θεωρείται ικανή συνθήκη για την συγκρότηση της ηθικής βούλησης. Αποδίδει δηλ. την κινητοποιητική επενέργεια του ηθικού νόμου αποκλειστικά σε αυτό που αποκαλεί «διανοητικό» («intellectual») στοιχείο του σεβασμού. Και πράγματι, τονίζει το εξής: «Εάν, όπως έχει δειχθεί, το να σέβεσαι τον νόμο ταυτίζεται με το να τον εκλαμβάνεις ως τον θεμελιακό κανόνα που καθοδηγεί την επιλογή των γνωμόνων, τότε, είναι ξεκάθαρο, πως το να σέβεσαι τον νόμο ταυτίζεται με το να έχεις έναν επαρκή λόγο («a sufficient reason»), (αν και όχι μία επιθυμία), να τον υπακούς».[552]

Που πήγε η «αισθητή» διάσταση του σεβασμού στο παραπάνω χωρίο; Η καντιανή προβληματική δεν εκκινεί από το ερώτημα για το εάν ο ηθικός νόμος μπορεί να καταστεί ο κινητοποιητικός λόγος της πράξης. Αυτό ο Kant το εκλαμβάνει ως δεδομένο.[553] Το πραγματικό πρόβλημα είναι γιατί ο ηθικός νόμος δεν καθίσταται ο κινητοποιητικός λόγος της πράξης από τη στιγμή που έχει αναγνωριστεί ως ο *ανώτερος κανονιστικός της λόγος*. Στο καντιανό μοντέλο της ηθικής κινητοποίησης που προτείνει ο Allison κάθε κινητοποιητική λειτουργία του σεβασμού ως *ηθικού συναισθήματος* έχει απολεσθεί. Ο λόγος για την αποβολή της «αισθητής» διάστασης του σεβασμού από τη συγκρότηση της ηθικής κινητοποίησης εξετάσθηκε και πιο πριν, αλλά τον βλέπουμε να αποτυπώνεται ξανά στο προαναφερθέν απόσπασμα. Για

[551] Ό. π., σ. 127.
[552] Ό. π., σ. 127.
[553] Θα μπορούσαμε μάλιστα να ισχυριστούμε ότι η συγκεκριμένη προβληματική έχει μορφοποιηθεί στη σκέψη του Kant κατ' αυτό τον τρόπο ήδη από την προ-κριτική περίοδο. Στις *Παραδόσεις Collins* δεν αναρωτιέται για το αν οι έλλογες ηθικές κρίσεις μπορούν να κινητοποιήσουν την πράξη, αλλά *με ποιον τρόπο* μία «κρίση της διάνοιας» μπορεί να επενεργήσει πάνω στα συναισθήματα και τις εμπειρικές επιθυμίες (*ΠΑΡΑΔΟΣΕΙΣ COLLINS*, 27: 1429, μτφρ. σ. 72). Η εξήγηση της επενέργειας αυτής μοιάζει τόσο σημαντική και ανεξιχνίαστη συνάμα, έτσι ώστε η επίλυσή της θα ομοίαζε με την ανεύρεση της «φιλοσοφικής λίθου». Εξαρχής, λοιπόν, ο Kant θεωρεί δεδομένο ότι μία καθαρή έλλογη έννοια μπορεί να αποτελεί τον κινητοποιητικό λόγο της πράξης, ενώ στο επίκεντρο του προβληματισμού του τίθεται η σύνδεση της «διανοητικής» με το «ψυχολογική» διάσταση της τελευταίας. Στην κριτική περίοδο η επίλυση που επιχειρεί να δώσει ο Kant έχει να κάνει με τη σύνδεση του «γνωσιακού» και του «θυμικού» στοιχείου εντός της «συνείδησης του ηθικού νόμου».

τον Allison, η επενέργεια ενός ηθικού συναισθήματος του σεβασμού για την ακύρωση της επιρροής των αισθητηριακών ελατηρίων στην προαίρεση μπορεί να έχει μονάχα το νόημα της συγκρότησης μίας «ηθικής επιθυμίας» ή μίας «ηθικής κλίσης». Η παραδοχή αυτή θα παραμόρφωνε το καντιανό μοντέλο της ηθικής κινητοποίησης, αλλά και της έλλογης πράξης, με διττό τρόπο. Αφενός θα ενσωμάτωνε στις αρχές ή στους λόγους της ηθικής πράξης μία ετερόνομη αρχή, καθόσον κάθε παθολογικού τύπου επιθυμία, εάν αναχθεί σε γνώμονα της πράξης, αποτελεί εξ' ορισμού μία ετερόνομη πρακτική αρχή. Αφετέρου θα διαστρέβλωνε την καντιανή έννοια του «έλλογου δρώντος» («conception of agency»), την οποία ο Kant δεν την συγκροτεί σύμφωνα με ένα μοντέλο διαμάχης ανάμεσα σε αντιτιθέμενες ψυχικές δυνάμεις («conflict of forces»).[554] Αυτό θα ίσχυε, λέει ο Allison, εάν ο Kant αποδεχόταν πως οι κλίσεις καθορίζουν τη βούληση «ασκώντας μία ψυχοσυναισθηματική δύναμη πάνω της» («by exerting an affective force on it»). Στην πραγματικότητα, όμως, οι κλίσεις καθορίζουν τη βούληση μόνο καθόσον ενσωματώνονται σε κάποιον γνώμονα, δηλ. μόνο καθόσον γίνονται αποδεκτές από τους δρώντες ως επαρκείς λόγοι για την πράξη («sufficient reasons for action»).[555]

Ως συνέπεια της συγκεκριμένης προοπτικής, ο Allison επιδοκιμάζει τελικά την ερμηνευτική προσέγγιση του σεβασμού από τον Reath.[556] Θεωρεί ότι ο μόνος κινητοποιητικός λόγος της πράξης είναι η αναγνώριση της κανονιστικής ανωτερότητας του ηθικού νόμου, την οποία ταυτίζει με την «πρακτική» διάσταση του σεβασμού. Επικροτεί επίσης τη θέση του Reath πως η καντιανή περιγραφή της ελευθερίας της προαίρεσης, δηλ. η θέση της αποδοχής των ελατηρίων ως γνωμόνων (η κατά τον Allison «incorporation thesis» ή η κατά τον Reath «αρχή της επιλογής» [«principle of election»]), συνεπάγεται ότι η διεργασία της έλλογης εν γένει κινητοποίησης θα έπρεπε να παρομοιαστεί με την αντιπαράθεση ανάμεσα σε αντίπαλες παρατάξεις για την νομική ισχύ ή για την πολιτική νομιμότητα, και όχι με την εικόνα μίας διαμάχης μεταξύ ψυχικών δυνάμεων. Για την υποστήριξη αυτής της θέσης ο Allison προχωρά σε μία προβληματική παραδοχή, λέγοντας ότι η ορθότητα της μεταφοράς που χρησιμοποιεί ο Reath αποδεικνύεται ξεκάθαρα στην καντιανή ανάλυση της *αλαζονείας*. Η καντιανή ανάλυση της αλαζονείας δείχνει ότι δεν είναι η

[554] H. E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 1990, σ. 126.
[555] Ό. π., σ. 126.
[556] Ό. π., σ. 126-127.

ικανοποίηση των κλίσεων (ως ενορμήσεων) που εναντιώνεται στον ηθικό νόμο, αλλά η αναγωγή αυτών σε απόλυτες αρχές.[557]

Όπως, όμως, δείξαμε και σε προγενέστερο στάδιο της έρευνάς μας (3.7.4), η ανάλυση του Kant σχετικά με την αλαζονεία, ενώ έχει πράγματι ως επίκεντρό της τη *νομοθετική* διάσταση του εγωισμού, δεν συνεπάγεται το «νοησιαρχικό» μοντέλο της κινητοποίησης, δηλ. την εξήγηση του φαινομένου της έλλογης κινητοποίησης *στο σύνολό του* ως μία διεργασία επιλογής μεταξύ κανονιστικά αντίπαλων αρχών και μόνο (*ΚΠΛ*, 5: 74, μτφρ. σ. 112). Το παράδοξο που επιδεικνύει το εν λόγω φαινόμενο είναι η παρουσία ενός έλλογου δρώντος που συγκροτεί τις θεμελιακές αρχές της πράξης του χρησιμοποιώντας όλα τα λογικά χαρακτηριστικά της πρακτικής ορθολογικότητας, ο οποίος όμως καταλήγει στην αποδοχή γνωμόνων που βρίσκονται στους αντίποδες του ηθικού νόμου. Κάτι τέτοιο συνεπάγεται πως η επιλογή της ικανοποίησης των εγωιστικών κλίσεων σε βάρος του νόμου δεν διαμορφώνεται απλά στη βάση της κανονιστικής τους ισχύος, αλλά η κανονιστική τους ισχύς μεσολαβείται από την επιρροή που εκείνες ασκούν στους γνώμονες του δρώντος ως ψυχοσυναισθηματικές δυνάμεις. Έτσι, όταν ο Kant γράφει πως η συνείδηση της κανονιστικής ανωτερότητας του ηθικού νόμου (δηλ. η κατά τον Reath και Allison «πρακτική διάσταση του σεβασμού») «καταρρακώνει» την αλαζονεία (*ΚΠΛ*, 5: 73, μτφρ. σ. 111), περιγράφει μία κατάσταση που μπορεί να ισχύσει εφόσον έχει ακυρωθεί η νομοθετική διάσταση του εγωισμού, και όχι μία κατάσταση που αυτομάτως την ακυρώνει *εν τη πράξει*. Διότι οι προϋποθέσεις για τη συγκρότηση της ηθικής συνείδησης υπάρχουν ήδη και κατά την ενεργούσα νομοθετική διάσταση του εγωισμού. Η «συνείδηση του ηθικού νόμου», η αναγνώριση της απόλυτης αξίας του, δεν κινητοποιεί αυτομάτως κατά την συγκρότησή της, μπορεί κάλλιστα να αναιρεθεί, υπό τη ψυχολογική πίεση που ασκούν στη βούληση οι κλίσεις. Η αλαζονεία εκφράζεται ως απαίτηση του ατόμου «να τιμάται από τους άλλους» (*ΜΗ*, 6: 462, μτφρ. σ. 325), ενέχει επομένως μία συνειδησιακή σύγκριση ανάμεσα στην αξία ενός επιμέρους αυτάρεσκου προσώπου και στην αξία του ηθικού νόμου, έτσι όπως αυτός αντιπροσωπεύεται στο πρόσωπο των έλλογων όντων εν γένει. Για να συγκροτηθεί μία τέτοια «αλαζονική» συνείδηση και σύγκριση θα πρέπει να υφίσταται εν υπνώσει, δηλ. *ανενεργή κινητοποιητικά*, η «συνείδηση του ηθικού νόμου». Το φαινόμενο της αλαζονείας μας αποδεικνύει, επομένως, ότι η κινητοποίηση του δρώντος δεν

[557] Ό. π., σ. 126.

μεταβαίνει άμεσα από τη συγκρότηση της συνείδησης για την κανονιστική ανωτερότητα του ηθικού νόμου στην επιλογή του στους γνώμονες της πράξης. Όπως θα δείξουμε στο τελευταίο κεφάλαιο της έρευνας, για τον Kant αναγνώριση του ηθικού νόμου είναι πάντοτε *εν ισχύι* κατά την έλλογη πράξη, παραμένει όμως ανενεργή κινητοποιητικά.

Εδώ εντοπίζεται το κυριότερο λάθος των σχολιαστών εκείνων, οι οποίοι, όπως ο Reath και ο Allison, μεταθέτουν όλα τα *ενεργητικά* χαρακτηριστικά της ηθικής κινητοποίησης στη *γνωσιακή διάσταση* της έλλογης πράξης. Ο Allison υποστηρίζει πως, εφόσον η *αλαζονεία*, δηλ. η αναγωγή της ικανοποίησης των κλίσεων σε ανώτατη πρακτική αρχή, και όχι οι *κλίσεις* καθαυτές ως ψυχοσυναισθηματικές δυνάμεις, είναι εκείνη που εναντιώνεται στον ηθικό νόμο, αυτό συνεπάγεται ότι στην επιθυμητική ικανότητα δεν αντιπαρατίθενται ψυχικές δυνάμεις, αλλά δύο διακριτές *νομοθετικές προοπτικές* ή δύο διακριτά «κριτήρια δικαιολόγησης» («standards of justification»).[558] Το συγκεκριμένο συμπέρασμα πρέπει να μας οδηγήσει κατ' επέκταση στη θέση ότι στο καντιανό μοντέλο της έλλογης πράξης εν γένει, η *αναγνώριση της κανονιστικής ισχύος* μίας οποιασδήποτε πρακτικής αρχής αποτελεί τον μόνο κινητοποιητικό λόγο, και όχι το οποιοδήποτε συναίσθημα ή επιθυμία.

Ο πυρήνας της συγκεκριμένης ερμηνείας συνίσταται ουσιαστικά στην εξής σκέψη: καθόσον η *επιλογή των ελατηρίων* αντικατοπτρίζεται στους γνώμονες της προαίρεσης με κριτήριο την κανονιστική τους ισχύ, αυτό σημαίνει ότι η έλλογη πράξη εκτελείται στη βάση μίας συμπαγούς ενότητας (ή αρμονίας) ανάμεσα στην *επιλογή του γνώμονα* και στο *κριτήριο* της ανωτερότητάς του. Η επιλογή του ελατηρίου αντικατοπτρίζει μονοσήμαντα την επιλογή ενός γνώμονα, δηλ. μίας πρακτικής αρχής, υπό το πρίσμα της κανονιστικής της αξίας. Η συγκρότηση αυτής της εναρμόνισης δύναται να αποτελεί στο καντιανό πλαίσιο της κριτικής ηθικής και τον μόνο επιτρεπτό *ενεργητικό* παράγοντα της ηθικής κινητοποίησης των έλλογων δρώντων. Ως εκ τούτου, η σημασία των ψυχοσυναισθηματικών επιρροών θα πρέπει να αποβληθεί από τη συγκρότηση της έλλογης κινητοποίησης. Θεωρείται, δηλ., πως ακόμη κι αν η ψυχοσυναισθηματική επιρροή των κλίσεων στη βούληση επηρεάζει την συγκρότηση της κανονιστικής ισχύος των κλίσεων ως πρακτικών αρχών, κατά τη διεργασία της επιλογής των ελατηρίων από τους δρώντες, η *επιλογή* αυτή καθεαυτή είναι που αποτελεί το αυθεντικό στοιχείο της *πρακτικής αυτενέργειας* των δρώντων.

---

[558] Ό. π., σ. 127.

Η άποψη πως η καντιανή θεώρηση εξοβελίζει ολωσδιόλου από την κινητοποιητική διεργασία της έλλογης πράξης τον εν γένει ψυχοσυναισθηματικό παράγοντα είναι εσφαλμένη. Για τον Kant πράγματι ισχύει ότι η επιλογή των γνωμόνων στο πλαίσιο της ελευθερίας της προαίρεσης τελείται με κριτήριο την αποδοχή της κανονιστικής ισχύος των πρακτικών αρχών που παρουσιάζονται ως λόγοι της πράξης. Εκκινώντας, όμως, από τη συγκεκριμένη προκείμενη δεν μπορούμε να συναγάγουμε το συμπέρασμα ότι η *έλλογη κινητοποίηση στο σύνολό της* θα πρέπει να περιοριστεί μόνο στο πλαίσιο της πρακτικής αυτενέργειας που λαμβάνει χώρα στο *πεδίο της προαίρεσης*.

Ως ένα επιπλέον επιχείρημα για την άρνηση αυτού του περιορισμού θα μπορούσαμε να επικαλεστούμε την καντιανή ένταξη της «θυμικής» διάστασης του σεβασμού στο όλο πλαίσιο της ηθικής κινητοποίησης. Η αναφορά του Kant στον «σεβασμό για τον ηθικό νόμο» ως ένα *ηθικό συναίσθημα* που χρησιμεύει στην άρση των εμποδίων που προβάλλουν οι κλίσεις (*ΚΠΛ*, 5: 76, μτφρ. σ. 115) φανερώνει ότι η «θυμική» διάσταση του σεβασμού ανήκει, ως μία σημαντική επιμέρους λειτουργία, στο όλο πλέγμα της κινητοποιητικής ισχύος του ηθικού νόμου. Φανερώνει επίσης ότι η ηθική κινητοποίηση δεν είναι μία ανέμελη διαδρομή από την *επίγνωση της εγκυρότητας* του ηθικού νόμου στην *επιλογή* του στους γνώμονες της εκάστοτε πράξης. Η αποδοχή των ελατηρίων της πράξης με κριτήριο την κανονιστική τους ισχύ δεν πρέπει να εξετασθεί μόνο στη βάση των *γνωσιακών* και *λογικών* στοιχείων που την αποτελούν. [559]

[559] Σημαντική σχετικά με αυτό είναι η επισήμανση του Paton για τις παρανοήσεις που έχει προκαλέσει η μονομερής προσκόλληση πολλών ερμηνευτών στη διάσταση εκείνη της καντιανής ηθικής που αναφέρεται στη νομοθετική ικανότητα του ανθρώπου διαμέσου του καθαρού πρακτικού Λόγου και στη συγκρότηση της ηθικής βούλησης, δίχως καμία αναφορά στην επιρροή που ασκούν σε αυτήν οι ανάγκες, οι επιθυμίες, καθώς και οτιδήποτε άλλο προκύπτει από την αισθητηριακή μας φύση. Ο Paton ισχυρίζεται ότι η καντιανή έννοια της αυτενέργειας ή της ελευθερίας της προαίρεσης καταδεικνύει ότι, εφόσον η ικανότητα για αυτονομοθεσία διεξάγεται *διαμέσου γνωμόνων*, αυτό σημαίνει ότι η τελευταία δεν προϋποθέτει μονάχα τον καθαρό πρακτικό Λόγο, αλλά και την αισθητή φύση του ανθρώπου. Βλέπουμε εδώ ότι πολλά χρόνια πριν από το εγχείρημα των Reath και Allison να αποδώσουν στην διαμόρφωση της έλλογης πράξης έναν αποκλειστικά γνωσιακό χαρακτήρα με εφαλτήριο την καντιανή θέση περί της ενσωμάτωσης των ελατηρίων σε γνώμονες, ο Paton έχει επισημάνει ότι η «απόλυτη αυτενέργεια της προαίρεσης» μας προειδοποιεί για το αντίθετο: για το ότι δηλ. είναι διακριτά ζητήματα η κατανόηση και διατύπωση της έννοιας του ηθικού νόμου, από τον καθορισμό της βούλησης σύμφωνα με καθολικούς γνώμονες. Διότι, ενώ η έννοια του ηθικού νόμου πρέπει να αγνοήσει οποιοδήποτε αισθητηριακό δεδομένο, η συγκρότηση των γνωμόνων δεν μπορεί να καταστεί δυνατή αποκλειστικά σε καθαρή έλλογη βάση, δίχως αναφορά σε αισθητηριακούς όρους («for the maxims *through* which he legislates are based upon his sensuous nature and not only upon pure reason»). Βλ. H. J. Paton, *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, Νέα Υόρκη: Harper 1947, σ. 182-183.

Η διαφορετική ανάγνωση του φαινομένου της «αλαζονείας» που επιχειρούμε σε σύγκριση με την ανάγνωση του Allison καταδεικνύει ότι είναι αστήρικτο κάθε εγχείρημα αναγωγής της *επιλογής* των αισθητηριακών γνωμόνων *μόνο* σε κανονιστικά κριτήρια. Το φαινόμενο της αλαζονείας, καθόσον προϋποθέτει τη σύγκριση της αξίας ενός επιμέρους προσώπου και των κλίσεών του με την αξία του ίδιου του ηθικού νόμου, δεν μπορεί να ειδωθεί σε διάκριση από την επενέργεια των κλίσεων *ως ψυχικών δυνάμεων* πάνω στη βούληση. Κάτι διαφορετικό από την απλή «σύγκριση κανονιστικών κριτηρίων» πρέπει να είναι αυτό που οδηγεί τον δρώντα να αποδώσει προτεραιότητα στην αξία των κλίσεών του και όχι στην αξία του ηθικού νόμου. Διότι αν κατά την επιλογή των γνωμόνων επιδρούν μόνο «γνωσιακοί» ή «διανοητικοί» παράγοντες, τότε θα ήταν παράλογο να υφίσταται το φαινόμενο της αλαζονείας. Αν παρ' όλα αυτά το τελευταίο αποδοθεί στην *ανορθολογικότητα* του δρώντος, λόγω της επίδρασης που του ασκούν ψυχολογικές δυνάμεις, τότε τι άλλο μπορεί να εξηγήσει την εν λόγω ανορθολογική συμπεριφορά πέρα από τις δυνάμεις αυτές;

Ποιο είναι, λοιπόν, το νόημα της αναφοράς του Kant στο *ηθικό συναίσθημα* του σεβασμού, αν αυτό δεν συνεισφέρει σε τίποτα κατά την *αποδοχή* του ηθικού ελατηρίου στους γνώμονες της πράξης; Αν η αυτενέργεια του ανθρώπινου αυτεξούσιου, το γεγονός δηλ. πως τα ελατήρια των πράξεων γίνονται αποδεκτά ως *κανόνες* που καθορίζουν με καθολικό τρόπο την πράξη, θεωρείται πως ενέχει έναν αποκλειστικά γνωσιακό και μόνο χαρακτήρα, τότε η ανάγκη αποδοχής του ηθικού συναισθήματος εξαλείφεται. Αν η ελευθερία της προαίρεσης εδράζεται αποκλειστικά και μόνο στην αποτίμηση της αξίας ενός γνώμονα, τότε δεν φαίνεται πιθανή οποιαδήποτε επιρροή εκ μέρους του ηθικού συναισθήματος, καθότι η συμβολή του στην αποτίμηση αυτής της αξίας θα καθιστούσε αυτομάτως τον γνώμονα μία ετερόνομη πρακτική αρχή.

Ένα ακόμη πρόβλημα της συγκεκριμένης ερμηνείας, που φανερώνεται στην ανάλυση του Allison, όπως και του Reath, έγκειται στο ότι *διασπάει την ενότητα* του φαινομένου που ο Kant αποκαλεί «σεβασμό για τον ηθικό νόμο». Από τη μία πλευρά αποδέχεται την *γνωσιακή* ή την *πρακτική* διάσταση του σεβασμού, στην οποία αποδίδει εξολοκλήρου τον ρόλο του κινητοποιητικού λόγου της ηθικής πράξης. Από την άλλη πλευρά αποδέχεται μία «θυμική» διάσταση του σεβασμού, στην οποία είτε δεν αποδίδει κανέναν ρόλο είτε την εκλαμβάνει ως απόρροια της κινητοποιητικής επενέργειας της *πρακτικής* του διάστασης πάνω στις κλίσεις. Η αποδοχή όμως μίας

πρωτογενούς κινητοποιητικής λειτουργίας του σεβασμού και μίας δευτερογενούς συνέπειάς του κατά την εμπειρία της πράξης ισοδυναμεί με διάσπαση τόσο του ίδιου του φαινομένου του «σεβασμού για τον ηθικό νόμο» όσο και της εννοιολογικής του σημασίας: γίνεται αποδεκτή καταρχάς μία (α) *χρονική* και συνάμα μία (β) *ποιοτική διάσπαση* του φαινομένου. Αφενός η «γνωσιακή» διάσταση του σεβασμού αποτελεί ένα συνειδησιακό ενέργημα που λαμβάνει χώρα *πριν* την εκτέλεση της πράξης, ενώ αφετέρου η «θυμική» του διάσταση αποτελεί μία εμπειρική αντίδραση στον προηγηθέντα «συνειδησιακού τύπου» περιορισμό των κλίσεων. Ο Kant, όμως, εκλαμβάνει εμφανώς ως αδιάσπαστη την ενότητα των δύο αυτών διαστάσεων επειδή ακριβώς *η πρώτη προκαλεί αιτιακά τη δεύτερη*. Όταν ισχυρίζεται πως ο σεβασμός είναι ένα συναίσθημα που προκαλείται από εμάς με μία έλλογη έννοια (*ΘΜΗ*, 4: $401_{20\text{-}21}$, μτφρ. σ. 36, υποσημ.) εννοεί αυτό ακριβώς που η πρόταση επισημαίνει. Ότι δηλ. το συναίσθημα του σεβασμού παράγεται από την αναγνώριση της εγκυρότητας του ηθικού νόμου. Η αποδοχή οποιουδήποτε άλλου συμπεράσματος αποτελεί υπερ-ερμηνεία και παραχάραξη του νοήματος της συγκεκριμένης πρότασης. Αν, λοιπόν, δεχθούμε την διάσπαση του φαινομένου του σεβασμού και καταλήξουμε στο συμπέρασμα ότι το συναίσθημα αυτό προκύπτει από την *εμπειρία του περιορισμού των κλίσεων*, σημαίνει ότι έχουμε παραχαράξει την ακρίβεια της διατύπωσης, διότι πλέον δεν αποδίδουμε το συναίσθημα του σεβασμού στη «συνείδηση του ηθικού νόμου» αλλά στην *κινητοποίηση* διαμέσου αυτού. Η κινητοποιητική λειτουργία της «συνείδησης του ηθικού νόμου» θα εκδηλωνόταν έτσι μόνο στην «πρακτική» διάσταση του σεβασμού και όχι στην «θυμική» του διάσταση, παρότι η θεμελιακή θέση του Kant έγκειται στο ότι η πρώτη διάσταση πρέπει να συνεπάγεται ή να προκαλεί τη δεύτερη προκειμένου *να πραγματωθεί η κινητοποίηση* του δρώντος προς την ηθική πράξη. Διασπάται έτσι η ενότητα ανάμεσα στην αναγνώριση της κανονιστικής ισχύος του ηθικού νόμου και στο (έλλογο) ηθικό συναίσθημα, μία ενότητα την οποία ο Kant εκλαμβάνει ως θεμελιακή για την κινητοποίηση διαμέσου του καθαρού πρακτικού Λόγου.

Ο Allison καταλήγει στο συμπέρασμα πως η «φαινομενολογία του σεβασμού» αποβλέπει στην εξέταση των «ψυχολογικών επενεργειών» («psychological effects») που ενέχει η αναγνώριση της εγκυρότητας του ηθικού νόμου στην επιθυμητική ικανότητα.[560] Τα εν λόγω, όμως, «ψυχολογικά αποτελέσματα» κατανοούνται σαν

[560] H. E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 1990, σ. 127.

απόρροια της ίδιας της ηθικής κινητοποίησης, και όχι ως απόρροια του σεβασμού για τον ηθικό νόμο. Εκτός και αν η «θυμική» διάσταση του σεβασμού αποτελεί μία συνειδησιακή ενέργεια δεύτερου επιπέδου, όπου ο δρων θαυμάζει από τη σκοπιά της εμπειρίας την κινητοποιητική δύναμη της ηθικής του γνώσης. Κάτι που εμφανώς είναι παρανοϊκό να πιστέψουμε ότι θα υποστήριζε ποτέ ο Kant. Η ερμηνεία του Allison, όπως και αυτή του Reath, θεωρεί δεδομένη την εγγενή συνάφεια της ηθικής γνώσης με την κινητοποίηση του δρώντος. Και ενώ ο Kant εκλαμβάνει ως θεμελιακό παράγοντα για την κινητοποίηση διαμέσου του καθαρού πρακτικού Λόγου την ενότητα, δηλ. την *εγγενή συνάφεια* ανάμεσα στην «γνωσιακή» και την «θυμική» διάσταση του σεβασμού, η «νοησιαρχική» ερμηνεία των Allison και Reath εξηγεί την ηθική κινητοποίηση βάσει του *διαχωρισμού* του σεβασμού σε μία «γνωσιακή» και σε μία «βιωματική» του διάσταση. Στο ερμηνευτικό τους μοντέλο, η ηθική κινητοποίηση δεν προκύπτει ως συνέπεια της εγγενούς συνάφειας ανάμεσα στις δύο διαστάσεις του σεβασμού, αλλά η «βιωματική» διάσταση του σεβασμού προκύπτει από την εγγενή συνάφεια ανάμεσα στην «γνωσιακή» του διάσταση και την ηθική κινητοποίηση.

Είναι πραγματικά εκπληκτικό το γεγονός πως η «νοησιαρχική» ερμηνεία παρανοεί τον Kant με τόσο έκδηλο και απροσχημάτιστο τρόπο, επειδή ακριβώς επιχειρεί πριν απ' όλα να προστατεύσει τις θεμελιακές παραδοχές της ηθικής του θεωρίας από τον δήθεν επικρεμάμενο κίνδυνο του «ψυχολογισμού» και της ετερονομίας των πράξεων. Αυτό θα πρέπει να εγείρει την υποψία ότι εκείνο που καθοδηγεί την εν λόγω ερμηνευτική προσέγγιση, δεν είναι τόσο η ανάδειξη του καντιανού μοντέλου για την ηθική κινητοποίηση, όσο η ανάδειξη του νοησιαρχικού τρόπου με τον οποίο κατανοεί η ίδια το πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης, παρασυρόμενη ίσως από τον νοησιαρχική τάση της σύγχρονης σκέψης.

Η σύγχυση η οποία προκαλείται όταν επιχειρούμε να στριμώξουμε την καντιανή ολιστική προσέγγιση στην ανθρώπινη φύση στα σύγχρονα καλούπια, για τα οποία η συνείδηση είναι ένα χημικό εργαστήριο ή ένα «ορθολογικό» εργαλείο, εκδηλώνεται πλήρως στην αδυναμία του ερμηνευτικού εγχειρήματος να συνειδητοποιήσει ότι προστατεύει εκείνο που έχει ήδη καταστρέψει. Ο Allison, λοιπόν, εκφράζει τη θέση πως ο σεβασμός τόσο κατά τη «γνωσιακή» όσο και κατά την «ψυχολογική» του διάσταση είναι το προϊόν μίας ενοποιημένης συνείδησης, καθότι, όπως ισχυρίζεται, «[ο σεβασμός] παράγεται από τη συνείδηση μίας ορθολογικώς επιτακτικής αξίας ή ενός κανόνα (δηλ. του ηθικού νόμου), και όχι από την υπερίσχυση μίας ανώτερης

ψυχικής δύναμης έναντι μίας κατώτερης».[561] Η παραδοχή, όμως, πως μία καθαρά γνωσιακή κατάσταση δύναται να προκαλεί ψυχολογικές επενέργειες στη βούληση, δίχως αναφορά στην συμβολή ψυχικών δυνάμεων, επαναφέρει το ερώτημα: «με ποιον τρόπο το επιτυγχάνει αυτό»; Ο Allison, όχι μόνο δεν απαντά στο πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης, αλλά με την απόφασή του να αποδεχτεί ελαφρά τη καρδία τις ψυχολογικές επενέργειες ενός τύπου ηθικής γνώσης, δίχως αναφορά σε οποιονδήποτε ψυχολογικό παράγοντα, καθιστά το πρόβλημα της κινητοποίησης διαμέσου του ηθικού νόμου έναν πραγματικό *λαβύρινθο της σκέψης*.[562] Διότι, αντί να απαντήσει ευθέως στο κεντρικό ερώτημα για τη σχέση του *ηθικού νόμου* με την συγκρότηση της *επιλογής των γνωμόνων* στο επίπεδο της προαίρεσης, παίρνει σαν θεμέλιο του συμπεράσματός του την αδιαμφισβήτητη δυνατότητα αυτή της σχέσης, λόγω της *δυνατότητας κατανόησης* των ανώτερων χαρακτηριστικών του νόμου εκ μέρους των έλλογων δρώντων. Μετατοπίζει έτσι το εξηγητικό πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης από την επενέργεια της ηθικής *γνώσης* στους *ψυχολογικούς όρους της πράξης* στη σχέση της *ηθικής γνώσης* με την *ορθολογική κατάσταση του δρώντος*. Εστιάζει το ερώτημα για τη σύνδεση της ηθικής γνώσης με την *κινητοποίηση του δρώντος* στη σύνδεση της ηθικής γνώσης με τη κατάσταση της *ορθολογικότητας του δρώντος*. Η εν λόγω κατάσταση, όμως, συγκροτεί μια συνθήκη ή μια κατάσταση της έλλογης πράξης, η εξήγηση της οποίας απαιτεί και πάλι την απάντηση στο πραγματικό ερώτημα της ηθικής κινητοποίησης. Αν, όπως συμπεραίνει τελικά ο Allison, ο σεβασμός προς τον ηθικό νόμο συνοψίζεται πλήρως στο κατά πόσο θεωρεί ο δρων ότι ο τελευταίος του παρέχει έναν «επαρκή λόγο» για να τον υπακούσει,[563] τότε ορθώνεται ξανά ενώπιον μας το ζήτημα της πρόσβασης αυτού του «επαρκούς λόγου» στην αυτενέργεια της προαίρεσης εις βάρος της αντίρροπης κινητοποιητικής επιρροής που της ασκούν οι κλίσεις.

Για να κατανοήσουμε ότι πράγματι είναι λανθασμένη η αποκλειστική εδραίωση της καντιανής θεωρίας για την ηθική κινητοποίηση τόσο στη γνωσιακή διάσταση της ηθικής συνείδησης όσο και στη μετατόπιση της συνθήκης που τη συγκροτεί στην ορθολογικότητα του δρώντος, ας σκεφτούμε το εξής: αν δεν πράξω σύμφωνα με ό, τι

---

[561] Ό. π., σ. 127.

[562] Η συγκεκριμένη φράση αποδίδεται στον Leibniz ο οποίος χαρακτήριζε το πρόβλημα «της σύνθεσης του συνεχούς» αλλά και της ελευθερίας τη βούλησης ως «τους δύο μεγάλους λαβύρινθους του ανθρώπινου νου», καθώς δεν μπορεί να ανευρεθεί για την επεξήγησή τους κάποιο «αρχιμήδειο σημείο» που να μη γεννά εκ νέου το αρχικό εξηγητικό πρόβλημα. Βλ. J. Cottingham, *Φιλοσοφία της επιστήμης: Οι ορθολογιστές*, μτφρ. Σ. Τσούρτη, Αθήνα: Πολύτροπον 2013, σ. 212.

[563] H. E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 1990, σ. 127.

ο νόμος επιτάσσει, δύο τινά μπορούν να συμβαίνουν: (α) είτε *δεν έχω κατανοήσει και κατά συνέπεια αναγνωρίσει* την απόλυτη αξία του νόμου (β) είτε την έχω κατανοήσει και αποδεχτεί, παρ' όλα αυτά ο νόμος *δεν βρίσκει πρόσβαση* στους γνώμονες της πράξης μου. Για την «νοησιαρχική ερμηνεία» και οι δύο περιπτώσεις αποτελούν παραδείγματα αποτυχημένης κινητοποίησης προς την ηθικότητα, λόγω της ανορθολογικότητας του δρώντος. Για την καντιανή κατανόηση του προβλήματος της ηθικής κινητοποίησης μόνο η (β) περίπτωση είναι προβληματική. Διότι η περίπτωση (α) δεν προϋποθέτει καν τη συγκρότηση μίας «συνείδησης του ηθικού νόμου». Στο πλαίσιο της καντιανής σκέψης η *ηθική κινητοποίηση* δεν μπορεί παρά να εκκινεί από την *συνείδηση της ανωτερότητας του ηθικού νόμου*, εφόσον το εφαλτήριο για τον ηθικό καθορισμό της προαίρεσης τίθεται στη συγκρότηση του ελατηρίου της «συνείδησης του ηθικού νόμου». Επομένως, η προβληματική γύρω από την ηθική κινητοποίηση στον Kant τίθεται με *δεδομένη* την εκπλήρωση της συνθήκης της ορθολογικότητας του δρώντος, διαμέσου της «συνείδησης του ηθικού νόμου», και στο επίκεντρο του στοχασμού τοποθετείται η *πρόσβαση* αυτής της συνείδησης στους γνώμονες της προαίρεσης. Το πραγματικό πρόβλημα σχετικά με την ηθική κινητοποίηση, έτσι όπως το συλλαμβάνει ο Kant, είναι η κατανόηση των όρων της πρόσβασης του ηθικού νόμου στους γνώμονες της προαίρεσης, καθόσον ο δρων είναι *ήδη ένας ορθολογικός δρων*. Καθόσον δηλ. έχει συλλάβει και αναγνωρίσει την απόλυτη εγκυρότητα και την ανώτερη αξία του ηθικού νόμου, ως πιθανού λόγου της πράξης του. Το πρόβλημα που απασχολεί τον Kant συνίσταται στην ενεργοποίηση της κινητοποιητικής διάστασης της ηθικής γνώσης, δηλ. στην ανάδειξη του τρόπου δια του οποίου αυτή *προκαλεί* το ηθικό ελατήριο.

Φτάνουμε, λοιπόν, στο συμπέρασμα πως το μεγάλο πρόβλημα της «νοησιαρχικής ερμηνείας» έγκειται ακριβώς σε ό, τι η ίδια θεωρεί ως το κύριό της όπλο κατά την εκδίπλωση της επιχειρηματολογίας της. Χρησιμοποιώντας την «incorporation thesis» για να δικαιολογήσει το συμπέρασμα πως μόνο η «διανοητική» ή η «πρακτική» διάσταση του σεβασμού είναι εκείνη που κινητοποιεί προς την ηθική πράξη, παραμορφώνει ουσιαστικά τον τρόπο με τον οποίο ο Kant *συλλαμβάνει το πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης*. Το πρόβλημα δεν έγκειται στο αν ο δρων δύναται να είναι αρκετά ορθολογικός, έτσι ώστε να αποδεχτεί την απόλυτη εγκυρότητα του ηθικού νόμου στους γνώμονές του, αλλά στο αν ο ηθικός νόμος μπορεί να έχει πρόσβαση στους γνώμονες της πράξης ενός δρώντος που δεδομένα είναι ορθολογικός, με τη σημασία πως έχει τη συνείδηση για την κανονιστική υπεροχή του ηθικού νόμου. Η

«ορθολογικότητα» του πρώτου σκέλους (αυτή που προϋποθέτει η «νοησιαρχική ερμηνεία») αφορά στην *κατανόηση* του κανονιστικού κριτηρίου που θέτει ο ηθικός νόμος, η «ορθολογικότητα» του δεύτερου σκέλους (αυτή που αναδεικνύει η καντιανή οπτική του προβλήματος) είναι η αναγνώριση του ηθικού νόμου ως του *ελατηρίου* της πράξης. Η δεύτερη οπτική είναι αρκετά διαφορετική από την πρώτη, γιατί επικεντρώνεται στην δυνατότητα της «συνείδησης του ηθικού νόμου» να αποτελέσει τον κινητοποιητικό λόγο της πράξης. Δεν περιορίζεται, έτσι, στο αν τα λογικά χαρακτηριστικά αυτής της συνείδησης μπορούν να παράσχουν ένα απόλυτο ή ανώτερο κριτήριο εν τη πράξει, αλλά στο πως δύναται να έχει πρόσβαση στους λόγους μίας προαίρεσης που επηρεάζεται από αισθητηριακά κριτήρια και κανόνες. Για να αποκτηθεί αυτή η πρόσβαση, ο ηθικός νόμος επιβάλλεται να αντιτάξει *το ηθικό συναίσθημα του σεβασμού*, ως κάτι εγγενές με την ίδια τη συνείδηση της κανονιστικής ανωτερότητας του ηθικού νόμου.

4.1.4. Η εξάρτηση της «νοησιαρχικής» ερμηνείας από τη χιουμιανή θέση για το γνωσιακό περιεχόμενο των καθαρά έλλογων κρίσεων

Η κριτική που ασκήσαμε στον Reath και τον Allison ανέδειξε το γεγονός πως η προσπάθειά τους να ερμηνεύσουν την κινητοποιητική σημασία των δύο διαστάσεων του «σεβασμού για τον ηθικό νόμο» καθοδηγείται από τον «νοησιαρχικό» τρόπο με τον οποίο οι ίδιοι συλλαμβάνουν το πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης, κάτι που έχει ως συνέπεια τον παραγκωνισμό ή ακόμη και την παρανόηση του πραγματικού προβλήματος που απασχολεί τον Kant. Ενώ η καντιανή προβληματική εκκινεί από το ζήτημα της αποτυχίας των δρώντων να καταστήσουν ελατήριο της πράξης τους την αναγνώριση της απόλυτης εγκυρότητας του ηθικού νόμου, οι σχολιαστές αυτοί επιμένουν στη δικαίωση της θέσης πως, για τον Kant, μονάχα η «πρακτική» διάσταση του σεβασμού πρέπει να λειτουργεί ως το ηθικό ελατήριο. Σε καμία περίπτωση, λένε, δεν θα μπορούσε να ισχύει ότι κάποιο συναίσθημα αποτελεί *το πρωτογενές ελατήριο* της γνήσιας ηθικής πράξης. Εκ πρώτης όψεως, φαίνεται να μην υφίσταται κάποια σημαντική διάσταση απόψεων, γιατί και οι δύο αντιλήψεις επικυρώνουν τη θέση πως *η αναγνώριση της απόλυτης εγκυρότητας του ηθικού νόμου* επιβάλλεται να κατέχει τον πρωταρχικό ρόλο κατά την ηθική κινητοποίηση. Θα παραμέναμε, όμως, στην

επιφάνεια του ζητήματος, αν θεωρούσαμε ότι αυτό αρκεί για να δεχτούμε πως ο Reath και ο Allison ακολουθούν τον σωστό ερμηνευτικό προσανατολισμό. Το γεγονός ότι ο Kant αποδίδει κεντρικό ρόλο στην «πρακτική» διάσταση του σεβασμού κατά την ηθική κινητοποίηση, δεν πρέπει να μας αποκρύψει την θεμελιακή διαφοροποίηση της δικής του προβληματικής από εκείνης των σχολιαστών. Ο Kant αναζητάει τον τρόπο δια του οποίου η «πρακτική» διάσταση του ηθικού νόμου καθίσταται *κινητοποιητικά ενεργός*. Αναζητάει τον τρόπο με τον οποίο η διαρκώς παρούσα αναγνώριση της εγκυρότητας του ηθικού νόμου στη συνείδηση των έλλογων δρώντων [564] (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 32, μτφρ. σ. 65 ˙ 6: 36, μτφρ. σ. 72 ˙ *ΜΗ*, 6: 401, μτφρ. σ. 253) προκαλεί το *ελατήριο* της ηθικής πράξης. Οι προαναφερθέντες σχολιαστές θέλουν να δείξουν ότι, στο πλαίσιο της καντιανής ηθικής, η αναγνώριση της εγκυρότητας του ηθικού νόμου και της δέσμευσης που προκύπτει από αυτή αποτελεί το μοναδικό ηθικό ελατήριο. Στη σκέψη τους δεν μπορεί παρά να υφίσταται *σύμπτωση* ανάμεσα στην «πρακτική» διάσταση του σεβασμού και στο ηθικό ελατήριο, παρότι ο Kant δεν θέλει να τα ταυτίσει αλλά να δείξει τη μεταξύ τους σύνδεση, δηλ. με ποιο τρόπο το πρώτο προκαλεί το δεύτερο. Δεν είναι, λοιπόν, περίεργο που οι «νοησιαρχικές» ερμηνείες τοποθετούν στο επίκεντρο το ζήτημα του *χαρακτήρα που επιτρέπεται να έχει το ηθικό ελατήριο* εντός της καντιανής ηθικής, και όχι το ζήτημα της συνάφειας ανάμεσα στην «πρακτική» και την «θυμική» διάσταση του σεβασμού.

Το πρωταρχικό δίλημμα το οποίο τίθεται ενώπιον του Kant δεν έγκειται στο εάν είναι η εννοιολογική σύλληψη του νόμου ή το συναίσθημα εκείνο που κινητοποιεί την ηθική πράξη, αλλά η αδυναμία της «συνείδησης του ηθικού νόμου» να καταστεί

[564] Η διαρκής παρουσία της εγκυρότητας του ηθικού νόμου στη συνείδηση των έλλογων δρώντων αποτελεί μία σταθερή άποψη του Kant, και είναι απορίας άξιο πώς αγνοείται από τους σχολιαστές, οι οποίοι την θέτουν *ως αναγκαία συνθήκη* για την επιλογή του ηθικού νόμου στους γνώμονες της προαίρεσης. Ο Kant αναφέρει πως η συνείδηση της εγκυρότητας του ηθικού νόμου επιβάλλεται ακαταμάχητα ακόμη και στον χειρότερο από ηθική σκοπιά άνθρωπο, λόγω της ηθικής καταβολής εντός του (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 36, μτφρ. σ. 72). Το ίδιο αποδείχνεται και από την καντιανή σημασία του όρου «Gewissen». Όπως έχουμε ήδη αναφέρει, υφίσταται διάκριση ανάμεσα στην «ηθική συνείδηση», (ως «Gewissen»), και στην «συνείδηση του ηθικού νόμου» («Bewusstsein des moralischen Gesetzes»). Ο δεύτερος όρος σημαίνει μία επίγνωση της εγκυρότητας του ηθικού νόμου, ενώ ο πρώτος τη συνείδηση της συμμόρφωσης ή μη της πράξης μας με ό, τι αυτός επιτάσσει. Ο Kant ισχυρίζεται ότι η ηθική συνείδηση (ως «Gewissen») αποτελεί μία από τις καταβολές εκείνες που ανάγουν την προέλευσή τους στην επενέργεια της «συνείδησης του ηθικού νόμου» στον ψυχισμό («Gemüt») (*ΜΗ*, 6: 399, μτφρ σ. 251). Επιπλέον, ο ισχυρισμός του πως η «ηθική συνείδηση» ενυπάρχει στον άνθρωπο, ως ηθικό ον, πρωτογενώς, δεν μπορεί παρά να προϋποθέτει την διαρκή παρουσία της επίγνωσης για την εγκυρότητα του ηθικού νόμου στη συνείδηση των ανθρώπων (*ΜΗ*, 6: 400, μτφρ. σ. 252). Ακόμη και ο όρος «ασυνειδησία», υποστηρίζει, δεν σημαίνει την κυριολεκτική απουσία της «ηθικής συνείδησης», αλλά τη μη συμμόρφωση με την κρίση του (*ΜΗ*, 6: 401, μτφρ. σ. 253).

ενεργός, δηλ. να αποτελέσει το ελατήριο κατά την εκτέλεση της πράξης. Το πρόβλημα που τον απασχολεί συνήθως απλοποιείται και περιγράφεται σαν ένα πρόβλημα σχετικά με τον *χαρακτήρα* ή το *είδος* του γνήσιου ηθικού ελατηρίου, ενώ ο Kant θέλει να εξετάσει την πραγματική πηγή της ηθικής αποτυχίας αλλά και της ηθικής βελτίωσης των έλλογων δρώντων. Σαφώς και τον απασχολεί, όπως είδαμε, ο αποκλεισμός των «παθολογικών» συναισθημάτων και των φυσικών επιθυμιών από τα ελατήρια της ηθικής πράξης. Όμως, ο αποκλεισμός αυτός δεν οφείλεται στο γεγονός ότι αποτελούν εμπειρικά ελατήρια, αλλά στην δικαιολόγηση της θέσης πως κανένα ελατήριο δεν πρέπει να αποτελεί φορέα κανονιστικότητας. Υπό αυτό το πρίσμα, το ηθικό συναίσθημα του σεβασμού, παρότι κατανοείται ως καθαρά έλλογο συναίσθημα, επίσης συμπεριλαμβάνεται στον εν λόγω αποκλεισμό.

Αυτό, λοιπόν, που ενδιαφέρει τον Kant είναι η συνάφεια του ηθικού ελατηρίου με ό, τι έχει αναγνωριστεί ως ο απόλυτος φορέας κανονιστικότητας. Δεν ερωτάται αν η «αναγνώριση του ηθικού νόμου» έχει τον *χαρακτήρα* που απαιτείται για να αποτελέσει το ηθικό ελατήριο. Αυτό που αναζητείται είναι ο λόγος για τον οποίο η αναγνώριση αυτή *δεν καθίσταται ελατήριο της πράξης*. Σε αντίθεση με τον Reath και τον Allison, ο Kant δεν ασχολείται με το αν μας κινητοποιεί η ηθική γνώση ή το συναίσθημα. Το δίλημμα αυτό από μόνο του προϋποθέτει μία άκαιρη απλοποίηση της ανθρώπινης πράξης, ως εάν η τελευταία θα μπορούσε να εγερθεί μόνο από τη σκέψη ή μόνο από τα συναισθήματα. Για τον Kant κάθε είδους έλλογη πράξη απαιτεί τη σκέψη και το συναίσθημα, και το πραγματικό πρόβλημα έγκειται στην αναζήτηση της εναρμόνισής τους.

Πως είναι δυνατόν τόσο σημαντικοί, έγκυροι και οξύνοες σχολιαστές να παρερμηνεύουν την ίδια την πηγή της καντιανής προβληματικής; Μια τέτοιας έκτασης τροποποίηση της σκοπιάς του προβλήματος δεν μπορεί να είναι τυχαία ή προϊόν επιπολαιότητας, αλλά υποθάλπεται από ένα ερμηνευτικό ζήτημα που απασχολεί και τη δική μας εποχή. Θα βοηθούσε, λοιπόν, την κριτική μας η ανάδειξη ενός ζητήματος το οποίο, λόγω της κυριαρχίας της «νοησιαρχικής» ερμηνείας, έχει αγνοηθεί εντελώς στη σύγχρονη βιβλιογραφία, και αφορά την κοινή συνισταμένη των εν λόγω ερμηνειών, καθώς και τον τρόπο με τον οποίο αυτές κατατρύχονται από το αντίπαλο δέος. Οι συγκεκριμένες ερμηνείες «στοιχειώνονται» από ένα κομβικό επιχείρημα της χιουμιανής κριτικής για την κινητοποιητική ισχύ του πρακτικού Λόγου, και αδυνατούν να εντοπίσουν τον τρόπο με τον οποίο ο Kant επιχειρεί να το αναιρέσει. Η επιχειρηματολογία τους καθοδηγείται ουσιαστικά από την ανάγκη

αναίρεσης της βασικής θέσης του Hume ότι *το περιεχόμενο των καθαρά έλλογων πρακτικών κρίσεων* είναι τέτοιο που δεν μπορεί να προσφέρει κανένα πρωτογενές ελατήριο της πράξης.[565] Οι ερμηνείες του «σεβασμού για τον ηθικό νόμο» που επιχειρούν ο Allison και ο Reath προϋποθέτουν ότι για την πραγμάτευση του τρόπου δια του οποίου ο ηθικός νόμος καθίσταται ελατήριο απαιτείται η αναίρεση της συγκεκριμένης φυσιοκρατικής παραδοχής. Γι' αυτό και η ερμηνεία τους καταλήγει στην θέση πως η «αναγνώριση της εγκυρότητας» του ηθικού νόμου αποτελεί το πρωτογενές κινητοποιητικό ελατήριο της προαίρεσης, ακριβώς λόγω *του κανονιστικού του περιεχομένου*. Οι καθαρά έλλογες πρακτικές κρίσεις, αποδεσμευμένες από κάθε «υποκειμενικό» γνώρισμα, αποκτούν ένα περιεχόμενο δεσμευτικό για κάθε βούληση, και αυτό που απαιτείται για την μετατροπή τους σε ελατήριο της πράξης είναι ένας δρων που *αναγνωρίζει* την εν λόγω εγκυρότητα και δέσμευση.

Παρ' όλα αυτά, η καντιανή προβληματική προσεγγίζει το πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης, αλλά και, κατ' επέκταση, την αντίστοιχη κριτική του Hume, από μία πολύ διαφορετική σκοπιά. Ο Kant δεν τοποθέτησε ποτέ το ζήτημα της σχέσης του κανονιστικού περιεχομένου των πρακτικών κρίσεων με τους κινητοποιητικούς λόγους της προαίρεσης στο επίκεντρο της προβληματικής που εγείρει το ηθικό ελατήριο, αλλά θέλησε να απαντήσει στην χιουμιανή κριτική με έναν πολύ πιο ισχυρό τρόπο. Η έρευνά του αποδείχνει ότι η συγκεκριμένη κριτική του Hume αφορούσε καταρχάς το πρόβλημα της *ανεύρεσης της ανώτατης πρακτικής αρχής* και *όχι το*

[565]Αυτό που αποκαλούμε «αντίπαλο δέος» των «νοησιαρχικών» ερμηνειών δεν είναι αποκλειστικά η χιουμιανή φυσιοκρατία, αλλά όλη η σύγχρονη κριτική στη νομοθετική και κινητοποιητική διάσταση του καθαρού πρακτικού Λόγου, έτσι όπως αυτή έχει εκφραστεί τόσο στις σύγχρονες μεταηθικές κριτικές θεωρήσεις για το *γνωσιακό περιεχόμενο* των δεοντοκρατικών προτάσεων, όσο και στις διάφορες φυσιοκρατικές ηθικές θεωρίες του 20ού αι. Παρ' όλα αυτά, η σύγχρονη κριτική στην ορθολογική ηθική σκέψη ριζώνει στα έργα των Βρετανών εμπειριστών, γι' αυτό και η Korsgaard αφιερώνει το άρθρο της στην κριτική του χιουμιανού επιχειρήματος. Χαρακτηριστική ως προς αυτό είναι, επίσης, η περίπτωση του Dancy, ο οποίος απορρίπτει κάθε εγχείρημα σύνδεσης του *γνωστικού περιεχομένου* των καθαρά έλλογων κανονιστικών κρίσεων με «θυμικούς» κινητοποιητικούς παράγοντες, όπως είναι οι επιθυμίες και τα συναισθήματα. Η εν λόγω σύνδεση ανήκει στην φυσιοκρατική επιχειρηματολογία του Hume και δεν πρέπει να αναμιχθεί στην εδραίωση ενός γνήσιου γνωσιοκρατικού και ορθολογικού ιντερναλισμού. Βλέπουμε, επομένως, ότι τα σύγχρονα εγχειρήματα για την προάσπιση της κινητοποιητικής ισχύος του καθαρού πρακτικού Λόγου απορρίπτουν κάθε προσπάθεια σύνδεσης του γνωσιακού περιεχομένου των κανονιστικών κρίσεων με «θυμικού» τύπου ελατήρια της πράξης, επειδή ακριβώς τοποθετούν την εν λόγω σύνδεση στον πυρήνα της φυσιοκρατικής κριτικής. Αντίθετα προς τη συγκεκριμένη τάση, ο Kant επιχειρεί, όχι να αποτινάξει, αλλά να ενστερνιστεί τη συσχέτιση του γνωσιακού και κανονιστικού περιεχομένου των ηθικών κρίσεων με το πεδίο των συναισθημάτων, στη βάση του κινητοποιητικού ρόλου της «συνείδησης του ηθικού νόμου». Βλ. A. J. Ayer, *Γλώσσα, αλήθεια και λογική*, Αθήνα: Τροχαλία 1994, σ. 111-131 ˙ Μ. Δραγώνα-Μονάχου, *Σύγχρονη ηθική φιλοσοφία*, Αθήνα: Ελληνικά γράμματα 1995 σ. 181-183 ˙ Σ. Βιρβιδάκης, *Η υφή της ηθικής πραγματικότητας*, Αθήνα: Leader Books 2009, σ. 95-104 και 209-214 ˙ J. Dancy, *Moral Reasons*, Οξφόρδη: Blackwell 1993, σ. 18-37.

πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης. Και σε αυτό είχε δίκιο, διότι αν πράγματι ισχύει η χιουμιανή παραδοχή πως μέσω των καθαρά έλλογων κρίσεων μπορούν να περιγράφονται είτε σχέσεις μεταξύ αφηρημένων ιδεών είτε αιτιακές σχέσεις μεταξύ εμπειρικών γεγονότων,[566] τότε η προβληματική της ύπαρξης ενός *ηθικού ελατηρίου* είναι εντελώς ασήμαντη, καθόσον έχει ήδη αποκλειστεί η δυνατότητα ύπαρξης ενός *νόμου* του καθαρού πρακτικού Λόγου. Ο Hume φέρνει μεν στην επιφάνεια αυτή την κριτική για να δείξει πως μέσω του Λόγου δεν μπορεί να συγκροτηθεί κανένα πρωτογενές ελατήριο, και πως μόνο η παρουσία φυσικών επιθυμιών κινητοποιεί την πράξη, ο πρωταρχικός στόχος του, όμως, είναι να δείξει πως από τον καθαρό πρακτικό Λόγο δεν μπορούν να πηγάσουν απολύτως δεσμευτικές για κάθε βούληση αρχές της πράξης. Ο Kant, από τη στιγμή που μέσω της κατηγορικής προσταγής έχει θεμελιώσει τη νομοθετική λειτουργία του καθαρού Λόγου επί του επιθυμητικού, δεν έχει καμία ανάγκη να αναιρέσει τη χιουμιανή κριτική, ως προς το αν το *κανονιστικό περιεχόμενο* των ηθικών κρίσεων μπορεί να προσφέρει λόγους για την πράξη. Γι' αυτό και, όπως τονίσαμε πολλές φορές, δεν τον απασχολεί καν το ζήτημα για το εάν οι καθαρά έλλογες κανονιστικές κρίσεις μπορούν να αποτελέσουν τους κινητοποιητικούς λόγους της προαίρεσης. Αυτό το θεωρεί δεδομένο. Το ζήτημα που τον απασχολεί είναι ο τρόπος με τον οποίο *ενεργοποιείται* η κινητοποιητική ισχύς του ηθικού νόμου, καθότι η αφετηρία της προβληματικής του εντοπίζεται στην αδυναμία της «συνείδησης του ηθικού νόμου» να αποτελέσει το ηθικό ελατήριο, όπως φανερώνει τόσο η πραγμάτευση της *αποτυχίας των δρώντων να εφαρμόσουν την κατηγορική προσταγή* όσο και το πρόβλημα του *ριζικού κακού στον άνθρωπο*. Στο επίκεντρο της προβληματικής του τίθεται το ερώτημα με ποιον τρόπο η αναγνώριση του ηθικού νόμου, ως μίας απόλυτα δεσμευτικής για τη βούληση αρχής, καθίσταται ελατήριο στο πεδίο της προαίρεσης. Με το ερώτημα αυτό ως οδηγητικό μίτο επανέρχεται στην χιουμιανή κριτική, θέλοντας να απαντήσει, όχι στο πρόβλημα του περιεχομένου των πρακτικών κρίσεων καθ' εαυτό, αλλά στη θέση πως μόνο οι φυσικές επιθυμίες συμβάλλουν ενεργά *στην πρόκληση ή στην έγερση των κινήτρων της πράξης*. Στόχος του Kant είναι να καταρρίψει τη θέση πως ο ηθικός νόμος δεν μπορεί να συνιστά ελατήριο της πράξης, επειδή δεν συνδέεται με το πεδίο των επιθυμιών και των συναισθημάτων. Ενάντια στον Hume, θέλει να αποδείξει ότι ο ηθικός νόμος είναι

[566] D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, 2.3.3, Νέα Υόρκη: Prometheus Books, σ, 413-414.

η πηγή ενός συναισθήματος, το οποίο ενεργοποιεί την κινητοποιητική διάσταση που ενέχει η ίδια η αναγνώριση του ηθικού νόμου.

Πρέπει, επομένως, να προσέξουμε ότι η κριτική που ασκεί ο Hume εγείρει δύο ζητήματα τα οποία η καντιανή σκέψη *τα πραγματεύεται ως διακριτά μεταξύ τους*. Έχουμε ήδη δείξει στο πρώτο κεφάλαιο της έρευνάς μας πως η αφετηρία του Kant πάνω στο ζήτημα της ηθικής θεωρίας ήταν η πλήρης διάκριση του προβλήματος για την ανεύρεση της ανώτατης πρακτικής αρχής από το πρόβλημα των κινητοποιητικών ελατηρίων της βούλησης. Άρα, η κριτική του Hume, προκειμένου να αναιρεθεί, απαιτεί μία διακριτή απάντηση στο διττό προβληματισμό που εγείρει. Όσον αφορά το πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης, αυτό που απαιτείται να καταδειχθεί είναι ότι όντως ο ηθικός νόμος μπορεί να προκαλέσει ένα συναίσθημα που να βρίσκεται σε άμεση συνάφεια με τον ίδιο, και το οποίο θα αποτελεί τον πρωτογενή κινητοποιητικό παράγοντα στο επίπεδο της προαίρεσης. Ακόμα και αν αποδείχναμε σε έναν φυσιοκράτη φιλόσοφο, όπως είναι ο Hume, ότι από τον πρακτικό Λόγο μπορούν να προκύψουν -ανεξάρτητες από κάθε εμπειρία- δεσμευτικές για κάθε βούληση αρχές, αυτός θα αμφισβητούσε τη δυνατότητά τους να κινητοποιήσουν την πράξη. Διότι, ακόμη κι αν φανερωθεί ως λανθασμένη η φυσιοκρατική παραδοχή για το *περιεχόμενο* των καθαρά έλλογων κρίσεων, η κινητοποιητική τους ισχύς, εντός του φυσιοκρατικού επιχειρήματος, παραμένει συναρτημένη *από τους σκοπούς τους οποίους θέτουν στη βούληση* οι «θυμικοί» παράγοντες που την επηρεάζουν.[567] Έτσι, εάν επιμείνουμε στην πρωτογενή κινητοποιητική λειτουργία της «πρακτικής» διάστασης του σεβασμού, δίχως αναφορά στο *συναίσθημα του σεβασμού*, πέραν όλων των άλλων προβλημάτων που καταδείξαμε, παρανοούμε τον τρόπο με τον οποίο προσεγγίζει ο Kant την χιουμιανή κριτική και υποτιμούμε την πρόκληση που η τελευταία εγείρει. Η απόδοση

[567] Η Korsgaard υποστηρίζει ότι η χιουμιανή κριτική στην κινητοποιητική ισχύ του καθαρού πρακτικού Λόγου είναι *πλήρως εξαρτημένη* από την παραδοχή σχετικά με το *περιεχόμενο* των καθαρά έλλογων κρίσεων. Μπορούμε να πούμε με βεβαιότητα ότι κάτι τέτοιο δεν ισχύει. Η κριτική αυτή, έτσι όπως συγκροτείται στο συγκεκριμένο χωρίο του *Treatise of Human Nature*, στοχεύει στην αποδόμηση της θέσης των ορθολογιστών πως ο καθαρός πρακτικός Λόγος αποτελεί την πηγή ενός απολύτως δεσμευτικού νόμου της πράξης. Το ζήτημα της κινητοποίησης διαμέσου των φυσικών επιθυμιών λειτουργεί απλώς και μόνο υποστηρικτικά για την εδραίωση της συγκεκριμένης θέσης, επειδή ακριβώς η δικαιολόγησή του είναι ανεξάρτητη από το ζήτημα του περιεχομένου των έλλογων κρίσεων, και παράλληλα πιο θεμελιακή για το φυσιοκρατικό επιχείρημα. Η δικαιολόγηση της χιουμιανής θέσης πως μόνο οι φυσικές επιθυμίες κινητοποιούν την ανθρώπινη πράξη είναι στην πραγματικότητα ανεξάρτητη από το ζήτημα του περιεχομένου των καθαρά έλλογων κρίσεων και συναρτάται πλήρως από την θέση που ανέδειξε ο Locke ότι μόνο διαμέσου των φυσικών επιθυμιών μπορούν να τεθούν *σκοποί της πράξης*. Μπορούμε με ασφάλεια να εικάσουμε, επομένως, πως ακόμη κι αν πείθαμε έναν φυσιοκράτη φιλόσοφο πως ο καθαρός πρακτικός Λόγος αποτελεί την πηγή ενός νόμου της πράξης, αυτός θα συνέχιζε να αμφισβητεί την δυνατότητα του τελευταίου να κινητοποιεί πρωτογενώς την ανθρώπινη προαίρεση και να διαμορφώνει αφ' εαυτού τις ανθρώπινες επιλογές.

του ηθικού ελατηρίου αποκλειστικά στην «αναγνώριση του ηθικού νόμου» δεν απαντάει στην δεύτερη διάσταση της κριτικής του Hume, η οποία αποδίδει την κινητοποιητική ισχύ των πρακτικών αρχών στην άμεση συνάφειά τους με τις φυσικές επιθυμίες και τα συναισθήματα.

Θα μπορούσε βέβαια να αναρωτηθεί κανείς εδώ μήπως η περιγραφή της καντιανής προβληματικής που επιχειρούμε την καθιστά «εξαρτημένη» από τις προκείμενες της χιουμιανής κριτικής. Γιατί να θεωρήσουμε δηλ. ότι ο Kant είναι υποχρεωμένος να απαντήσει με τέτοιον τρόπο, έτσι ώστε να ικανοποιείται η κεντρική επιχειρηματολογία του Hume η οποία δομείται στην πρωτογενή κινητοποιητική ισχύ των «θυμικών» και μόνο παραγόντων; Μήπως η ερμηνεία που επιχειρούμε ποδηγετεί κατά κάποιον τρόπο την καντιανή προσέγγιση, για την οποία θα ήταν επαρκής, ως απάντηση στον Hume, η αναγνώριση της *κανονιστικής εγκυρότητας* του νόμου για κάθε έλλογη βούληση; Γιατί να μην αποδώσουμε στον Kant το κεντρικό συμπέρασμα της Korsgaard ότι η ηθική κινητοποίηση θα πρέπει να οφείλεται στον ίδιο τον ηθικό νόμο (δηλ. στην εγκυρότητα του κανονιστικού του περιεχομένου και στη δέσμευση που προκύπτει από αυτή) και όχι στην υποκειμενική κατάσταση του δρώντος;[568] Η απάντηση σε αυτό το ερώτημα είναι εύκολη και προέρχεται από τον ίδιο τον Kant. Ο Kant, αν θέλουμε να είμαστε ακριβείς, θα συμφωνούσε με την Korsgaard ως προς την *επάρκεια* της γνήσιας ηθικής γνώσης να κινητοποιήσει την πράξη. Αυτό που διαρκώς αμφισβητεί είναι η ικανότητα των *ορθολογικών δρώντων*, εκείνων δηλ. που έχουν τη *συνείδηση της απόλυτης εγκυρότητας του νόμου*, να κινητοποιηθούν από αυτή. Βλέπουμε δηλ. πως η καντιανή προβληματική βρίσκεται στους αντίποδες της προβληματικής που απασχολεί την Korsgaard, παρότι δεν υφίσταται ουσιαστική διαφωνία με το συμπέρασμά της. Για τον Kant, στο επίκεντρο δεν πρέπει να τεθεί η δυνατότητα σύνδεσης της εγκυρότητας ή της κανονιστικής ισχύος του νόμου με τους λόγους της προαίρεσης, αλλά η *υποκειμενική κατάσταση του δρώντος*. Η σύνδεση που τίθεται στο πρώτο σκέλος εκλαμβάνεται από τον Kant ως δεδομένη κατά την αναζήτηση του ηθικού ελατηρίου, επειδή ακριβώς η θεμελίωση της ανώτατης αρχής της πράξης είναι ζήτημα διακριτό από την ηθική κινητοποίηση διαμέσου του ηθικού νόμου. Το τελικό συμπέρασμα της Korsgaard σίγουρα θα γινόταν αποδεκτό από τον Kant, από την στιγμή μάλιστα που με τον όρο «υποκειμενική κατάσταση του

[568] C. Korsgaard, «Skepticism about Practical Reason», στο: *Creating the Kingdom of Ends*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 1996, σ. 330.

δρώντος» εκείνη εννοεί την εν γένει ψυχολογική του κατάσταση και την επιρροή που του ασκούν οι διάφοροι «παθολογικοί» παράγοντες. Πρέπει να καταλάβουμε, όμως, ότι η θέση της δεν θίγει ούτε φυσικά επιλύει το πρόβλημα της κινητοποίησης των έλλογων δρώντων διαμέσου του ηθικού νόμου. Πρόκειται για μία θέση της οποίας ο πυρήνας διαμορφώνεται υπό τη σκιά του φυσιοκρατικού επιχειρήματος του Hume. Το τελευταίο, όπως προαναφέραμε, στοχεύει πρωταρχικά στην άρνηση του καθαρού πρακτικού Λόγου να αποτελέσει την πηγή ενός δεσμευτικού νόμου για την πράξη, και δευτερευόντως μονάχα, ως συνέπεια του πρώτου στόχου της, αμφισβητεί την κινητοποιητική ισχύ του καθαρού πρακτικού Λόγου. Η κεντρική παραδοχή της Korsgaard στην ουσία της επιβεβαιώνει ότι ο καθαρός πρακτικός Λόγος, αποτελώντας την πηγή *δεσμευτικών* για τη βούληση αρχών, αποτελεί συνάμα την πηγή του ηθικού νόμου, και δεν αποδεικνύει τίποτε για τον τρόπο με τον οποίο ο καθαρός πρακτικός Λόγος κινητοποιεί τους έλλογους δρώντες. Φανερώνεται, έτσι, ότι το επιχείρημά της επιβεβαιώνει απλώς ότι ο ηθικός νόμος *δεσμεύει τη βούληση των ορθολογικών δρώντων* και τίποτε παραπάνω. Στον πυρήνα της, η επιχειρηματολογία της Korsgaard, παρότι αποβλέπει στην δικαιολόγηση της κινητοποιητικής ισχύος του καθαρού πρακτικού Λόγου, δεν μπορεί παρά να αφορά εν τέλει την προβληματική *της ανεύρεσης της ανώτατης αρχής της πράξης*, και επομένως, αποδεικνύεται ότι χειραγωγείται από την χιουμιανή κριτική που θέτει αυτό ακριβώς το ζήτημα στο επίκεντρο της αμφισβήτησής της.

Καταλήγουμε, επομένως, στο αντίθετο συμπέρασμα από εκείνο που ίσως αναμέναμε. Η κεντρική ερμηνευτική θέση του Reath και του Allison πως η «πρακτική» διάσταση του σεβασμού, δηλ. η αναγνώριση της εγκυρότητας του νόμου, συμπίπτει με το ηθικό ελατήριο, αμφισβητεί μεν την θεμελιακή πρόθεση του φυσιοκρατικού επιχειρήματος (που είναι η άρνηση της δυνατότητας ενός καθαρά έλλογου *νόμου* της πράξης), δεν καταφέρνει όμως να θίξει το πρόβλημα της κινητοποίησης διαμέσου του καθαρού πρακτικού Λόγου. Αμφισβητεί ότι οι καθαρά έλλογες κρίσεις έχουν μόνο το περιεχόμενο που τους αποδίδει ο Hume. Όμως, αυτό δεν επαρκεί για την δικαιολόγηση της κινητοποιητικής τους ισχύος, καθότι δεν θίγεται η χιουμιανή προβληματική στο θεμέλιό της. Ο Hume αμφισβητεί την δυνατότητα του καθαρού πρακτικού Λόγου να αποτελέσει την πηγή ενός απόλυτου νόμου της πράξης, διότι η ρίζα της προβληματικής του είναι ευρεία και αφορά τον *εν γένει επηρεασμό της βούλησης*. Ακόμα και αν τον πείθαμε να αποδεχτεί έναν καθαρά έλλογο νόμο της πράξης, θα αρνούνταν την δυνατότητά του να θέτει πρωτογενώς

σκοπούς στην ανθρώπινη βούληση. Οι «νοησιαρχικές» ερμηνείες θέλουν να αποτινάξουν την κριτική σχετικά με το περιεχόμενο των έλλογων πρακτικών κρίσεων, δίχως να συμπεριλαμβάνουν μία αναίρεση της ρίζας της φυσιοκρατικής κριτικής για την καθαρά έλλογη κινητοποίηση της πράξης. Και αυτή η ρίζα εντοπίζεται στην εξέταση της «υποκειμενικής» κατάστασης των έλλογων δρώντων. Αντιθέτως, η πρόθεση του Kant δεν είναι μία ανταπάντηση στο πρόβλημα της ανώτατης πρακτικής αρχής και της πηγής της, αλλά η πρόσληψη του γνήσιου χιουμιανού προβληματισμού, ο οποίος έγκειται στην εξέταση της «υποκειμενικής» κατάστασης των έλλογων δρώντων. Τι είναι αυτό που επηρεάζει τις επιλογές τους; Τι είναι αυτό που θα συνέδεε τη *συνείδηση του ηθικού νόμου* με έναν *σκοπό* της βούλησης;

4.2. Η «θυμοκρατική ερμηνεία» της ηθικής κινητοποίησης

Στον αντίποδα της «νοησιαρχικής ερμηνείας» βρίσκεται μία πολύ διαφορετική προσέγγιση της καντιανής θεωρίας για την ηθική κινητοποίηση. Η προσέγγιση αυτή εναντιώνεται στην άποψη πως για τον Kant *η αναγνώριση της εγκυρότητας του ηθικού νόμου* επαρκεί από μόνη της ώστε να μας κινητοποιήσει προς την ηθική πράξη. Σύμφωνα με την ερμηνεία αυτή για τη συσχέτιση της γνωσιακής διάστασης της πράξης με τους κινητοποιητικούς λόγους του δρώντος είναι απαραίτητη η επενέργεια του *ηθικού συναισθήματος*. Αποδίδει, έτσι, στο ηθικό συναίσθημα του σεβασμού για τον νόμο έναν κεντρικό και ενεργητικό ρόλο κατά την κινητοποίηση των δρώντων. Επειδή ακριβώς εκλαμβάνει τον σεβασμό σαν ένα κυριολεκτικό συναίσθημα, το οποίο επιτελεί μία πρωταρχικής σημασίας λειτουργία κατά την ηθική κινητοποίηση, χαρακτηρίζεται στη βιβλιογραφία ως η «θυμοκρατική[569] ερμηνεία». Παρακάτω θα

[569] Για την απόδοση του όρου «affectivist» προτιμήσαμε τον όρο «θυμοκρατικός», αντί του «συγκινησιακός», για δύο λόγους. Καταρχάς, ο *θυμός* παραδοσιακά έχει τη σημασία μίας πρωτογενούς ψυχικής δύναμης, ικανότητας ή παρόρμησης, ενώ η *συγκίνηση* παραπέμπει σε μία ψυχική αντίδραση που προκαλείται από ένα εξωτερικό ερέθισμα. Η έννοια του «ηθικού συναισθήματος» κατανοήθηκε από διαφορετικούς στοχαστές, όπως οι Hutcheson, Hume και Mill, με τη σημασία μιας εσώτερης στον άνθρωπο αίσθησης του δικαίου και του καθήκοντος, τόσο πηγαίας, που ουσιαστικά ταυτίζεται με την ηθική συνείδηση. Η κατανόηση του Kant για το ηθικό συναίσθημα δεν διαφέρει ριζικά, παρά μόνο ως προς την υπόδειξη της έλλογης πηγής του. Έτσι, λοιπόν, καθόσον στην καντιανή σκέψη το ηθικό συναίσθημα υποδηλώνει μία ικανότητα σύμφυτη με την έλλογη φύση του ανθρώπου, τότε η μεταφραστική απόδοσή του δεν μπορεί παρά να υποδηλώνει σημασιολογικά έναν *θυμικό*, και όχι έναν *συγκινησιακό* παράγοντα. Ένας ακόμη λόγος γι' αυτή την επιλογή είναι η σύνδεση στην ελληνική φιλοσοφική ορολογία της έννοιας «συγκινησιακός» με ένα σύγχρονο ρεύμα ηθικής σκέψης, τη

εξετάσουμε κάποιους βασικούς σχολιαστές αυτής της προσέγγισης και θα ασκήσουμε κριτική κυρίως στην *κινητοποιητική λειτουργία* που αποδίδουν στο ηθικό συναίσθημα.[570]

4.2.1. Η αδύναμη κριτική του McCarty στις νοησιαρχικές ερμηνείες

Για τον McCarty το συναίσθημα του σεβασμού διαδραματίζει έναν αναγκαίο ρόλο στην καντιανή θεωρία της ηθικής κινητοποίησης. Ισχυρίζεται μάλιστα ότι η απόδοση ενός πρωταρχικού ρόλου στο έλλογο ηθικό συναίσθημα του σεβασμού δεν αντιφάσκει με την ελευθερία της προαίρεσης ούτε αποκλείει, κατ' επέκταση, την υπευθυνότητα κατά την ηθική αποτυχία.[571] Το προβληματικό στοιχείο με τις «νοησιαρχικές ερμηνείες» δεν είναι ότι επικεντρώνονται στο νοησιαρχικό στοιχείο της αναγνώρισης της εγκυρότητας («authority») του ηθικού νόμου, αλλά στο γεγονός πως θεωρούν ότι η αναγνώριση αυτή επαρκεί *από μόνη της* για να παράξει την ηθική πράξη. Ο McCarty απορρίπτει αυτή την προσέγγιση επειδή ακριβώς θεωρεί ότι η ηθική κινητοποίηση στον Kant εξαρτάται από το ιδιότυπο συναίσθημα του σεβασμού, το οποίο έπεται της αρχικής αναγνώρισης του ηθικού νόμου.[572]

Υφίστανται, λέει ο McCarty, αποσπάσματα στα καντιανά έργα, όπου γίνεται αποδεκτή με σαφήνεια η κινητοποιητική λειτουργία του ηθικού συναισθήματος του σεβασμού (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 27, μτφρ., σ. 56). Η στάση των σχολιαστών που αποδέχονται τη νοησιαρχική ερμηνεία απέναντι σε αυτά τα αποσπάσματα είναι είτε

λεγόμενη *συγκινησιοκρατία*. Η παράδοση αυτή εκπροσωπεί ένα είδος ηθικού υποκειμενισμού που βρίσκεται στους αντίποδες της καντιανής δεοντοκρατίας. Η χρήση του όρου «συγκινησιακός» στο πλαίσιο της συγκινησιοκρατικής ηθικής σκέψης παραπέμπει σε *υποκειμενικές συναισθηματικές στάσεις* που διαμορφώνουν τις έλλογες κρίσεις. Στον Kant, όμως, το ηθικό συναίσθημα εκπορεύεται από τον καθαρό πρακτικό Λόγο. Ως εκ τούτου, θα ήταν θεμιτό να αποφευχθεί για τον «σεβασμό» οποιοσδήποτε προσδιορισμός του στο πλαίσιο της «συγκίνησης», από τη στιγμή που η τελευταία, ως τεχνικός όρος, έχει αποκτήσει πλέον τη σημασία μίας αυστηρά προσωπικής και υποκειμενικής συναισθηματικής στάσης.

[570] Ενδεικτικά παραθέτουμε κάποια από τα σημαντικότερα εγχειρήματα που ανήκουν σε αυτή την κατηγορία: R. McCarty, «Kantian Moral Motivation and the Feeling of Respect», στο: *Journal for the History of Philosophy*, 31 (1993): 421-435 ˙ L. Herrera, «Kant on the Moral Triebfeder», στο: *Kant-Studien*, 91 (2000): 395-410 ˙ P. Frierson, *Kant's Empirical Psychology*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 2014 ˙ I. Morrisson, *Kant and the Role of Pleasure in Moral Action*, Ohio Athens: Ohio University Press 2008 ˙ R. McCarty, «Motivation and Moral Choice in Kant's Theory of Rational Agency», στο: *Kant- Studien* 85 (1994): 15-31.

[571] R. McCarty, «Kantian Moral Motivation and the Feeling of Respect», στο: *Journal for the History of Philosophy*, 31 (1993): 422.

[572] Ό. π., σ. 423.

να τα αγνοούν είτε να τα εκλαμβάνουν ως γκάφες του Kant.[573] Η σύγχυσή τους οφείλεται στο γεγονός πως λανθασμένα θεωρούν ότι για τον Kant όλα τα συναισθήματα είναι «παθολογικού» τύπου. Ο McCarty πολύ σωστά επισημαίνει ότι, όχι μόνο στα μεταγενέστερα έργα του Kant, αλλά ήδη από τη *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών* καθίσταται σαφές πως το ηθικό συναίσθημα του σεβασμού διακρίνεται πλήρως από την τάξη των παθολογικών συναισθημάτων.

Ένας ακόμη λόγος γι' αυτή τη σύγχυση έγκειται στη συχνή επισήμανση του Kant ότι η ηθική κινητοποίηση εξ' ορισμού δεν μπορεί να ενέχει κανένα είδος συναισθήματος. Η αναφορά στη συγκεκριμένη επισήμανση είναι μεν σωστή, πρέπει όμως να συνδυαστεί με την καντιανή θέση πως τα «παθολογικού» τύπου συναισθήματα είναι εκείνα που ακυρώνουν τον ηθικό καθορισμό της βούλησης, και όχι το συναίσθημα του σεβασμού.[574]

Βλέπουμε, λοιπόν, μέχρις εδώ, ότι η κύρια κριτική του McCarty στις νοησιαρχικές ερμηνείες έγκειται στο ότι οι σχολιαστές που τις εκπροσωπούν παραμερίζουν αδικαιολόγητα την καντιανή διάκριση ανάμεσα στο *έλλογο* ηθικό συναίσθημα και στα *παθολογικού τύπου* συναισθήματα. Ο παραμερισμός αυτής της διάκρισης οδηγεί τελικά οποιαδήποτε ερμηνεία να τελείται υπό έναν παραμορφωτικό φακό, με συνέπεια οι ρητές αναφορές του Kant στο ρόλο του συναισθήματος του σεβασμού, ως ελατηρίου, να υποβαθμίζονται.

Πέρα, όμως, από τις ακραιφνείς νοησιαρχικές ερμηνείες, ο McCarty στρέφει την κριτική του και στους σχολιαστές εκείνους, οι οποίοι επίσης καταλήγουν σε ένα είδος νοησιαρχικής προσέγγισης, παρότι *αποδέχονται* πως ο Kant προσδίδει τελικά κάποιον ρόλο στο ηθικό συναίσθημα κατά την κινητοποίηση. Οι σχολιαστές αυτοί είναι ο Reath και ο Allison. Όπως συμπεράναμε και εμείς κατά την κριτική παρουσίαση των κεντρικών του παραδοχών, έτσι και ο McCarty συμπεραίνει ότι εκείνο που οδηγεί τον Allison στην αποδοχή της νοησιαρχικής ερμηνείας είναι η καντιανή θέση για την ελευθερία της προαίρεσης και την αποδοχή των ελατηρίων ως γνωμόνων («incorporation thesis»). Η θέση αυτή φανερώνει πρωτίστως ότι οι κλίσεις δεν καθορίζουν την προαίρεση ως ψυχοσυναισθηματικές δυνάμεις, επομένως πώς θα μπορούσε να ισχύει κάτι τέτοιο για το ηθικό συναίσθημα του σεβασμού;[575] Κατά τον Allison, εφόσον όλα τα ελατήρια εξασκούν επιρροή στην προαίρεση υπό τη μορφή

[573] Ό. π., σ. 424. Βλ. και R. McCarty, «Motivation and Moral Choice in Kant's Theory of Rational Agency», στο: *Kant- Studien* 85 (1994): 16.
[574] Ό. π., σ. 425.
[575] Ό. π., σ. 425-426.

γνωμόνων (άρα υπό τη μορφή υποκειμενικών αρχών ή εννοιών), τότε δύνανται να κινητοποιούν τους έλλογους δρώντες, μόνο καθόσον εκλαμβάνονται από αυτούς ως *επαρκείς λόγοι της πράξης*.[576] Η καντιανή θεώρηση για την αυτενέργεια της προαίρεσης τον οδηγεί έτσι στην αποδοχή του ισχυρισμού που διατύπωσε ο Reath: ότι μόνο η *διανοητική διάσταση* του σεβασμού λειτουργεί ως ελατήριο. Ο σεβασμός τελικά δεν είναι τίποτε άλλο από την αναγνώριση της υπέρτερης - έναντι των κλίσεων – εγκυρότητας του ηθικού νόμου. Κατά συνέπεια, η ηθική κινητοποίηση έγκειται στην (διανοητική) θεώρηση του ηθικού νόμου ως πλήρως επαρκούς λόγου για την πράξη.

Ο McCarty απορρίπτει μία τέτοια προσέγγιση επικαλούμενος κάποιες βασικές παραδοχές του Kant περί του *ριζικού κακού* στην ανθρώπινη φύση.[577] Ισχυρίζεται ότι η καντιανή διαβάθμιση της ανθρώπινης κακίας κατ' αντιστοιχία με τη στάση μας απέναντι στον ηθικό νόμο φανερώνει την αδυναμία του νόμου να καταστεί κίνητρο της πράξης, παρά την αναγνώριση της εγκυρότητάς του.

Σε αυτό το σημείο η κριτική του McCarty είναι άστοχη, διότι οι νοησιαρχικές ερμηνείες δεν προϋποθέτουν την *αναγκαιότητα της σύνδεσης* της ηθικής γνώσης με την κινητοποίηση της πράξης για να αποδείξουν την κινητοποιητική λειτουργία του καθαρού πρακτικού Λόγου. Η *εγγενής* συσχέτιση των ηθικών αρχών ή κρίσεων με τις κινητοποιητικές αρχές της προαίρεσης, την οποία αποδίδουν στον Kant σχολιαστές σαν τον Reath και τον Allison, δεν εξαρτάται καθόλου από το ζήτημα της *ακρασίας* ή της *αδυναμίας της βούλησης*. Γι' αυτούς, η εν λόγω εγγενής συσχέτιση *αποδεικνύεται* από το εάν είναι ολωσδιόλου δυνατή (ακόμη και αν στην πράξη αποτυγχάνει) η κινητοποίηση του δρώντος διαμέσου της *ηθικής του γνώσης και μόνο*. Η απόδειξη ενός τέτοιου είδους νοησιαρχικής κινητοποίησης δεν απαιτεί την αναγκαιότητα της υπερίσχυσης της ηθικής γνώσης, καθόσον η επιρροή της στην προαίρεση έρχεται σε αντιπαράθεση με τους κινητοποιητικούς λόγους που προβάλουν οι άλογες ψυχικές δυνάμεις.[578] Εφόσον, λοιπόν, οι νοησιαρχικές ερμηνείες δεν απαιτούν την αναγκαία υπερίσχυση του ηθικού νόμου έναντι των μη ηθικών κινητοποιητικών λόγων για να

---

[576] H. E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 1990, σ.126.

[577] R. McCarty, «Kantian Moral Motivation and the Feeling of Respect», στο: *Journal for the History of Philosophy*, 31 (1993): 426-427.

[578] Ότι το πρόβλημα της ηθικής αποτυχίας δεν αποτελεί πραγματικό εμπόδιο για την αποδοχή της κινητοποιητικής ισχύος του καθαρού πρακτικού Λόγου, το διευκρίνισε με περισσότερη επιτυχία η Korsgaard. Βλ. C. Korsgaard, «Skepticism about Practical Reason», στο: *Creating the Kingdom of Ends*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press: Cambridge 1996, σ. 311-334.

αποδειχθεί η επάρκειά του ως λόγου ικανού να κινητοποιήσει αφ' εαυτού την πράξη, τότε η ηθική αποτυχία δεν συνιστά απόδειξη για την μη επάρκειά του.

Το ερμηνευτικό ζήτημα εντοπίζεται εξολοκλήρου στο εάν οι νοησιαρχικές ερμηνείες έχουν δίκιο να ισχυρίζονται πως για τον Kant η ηθική κινητοποίηση λαμβάνει χώρα μόνο ένεκα των νοητικών (ή γνωσιακών) διαστάσεων της συνείδησης του ηθικού νόμου ή αν, αντιθέτως, η τελευταία είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την κινητοποιητική λειτουργία του ηθικού συναισθήματος. Γι' αυτό το λόγο η καντιανή θέση περί του ριζικού κακού στην ανθρώπινη φύση θα ήταν καλύτερα να ενταχθεί στο πλαίσιο μίας ανάλυσης σχετικά με την διευκρίνιση της κινητοποιητικής λειτουργίας του ηθικού συναισθήματος και της σχέσης του με τη συνείδηση του ηθικού νόμου. Αν συνδεθεί αποκλειστικά με το ζήτημα της αποτυχίας της ηθικής γνώσης να κινητοποιήσει τους έλλογους δρώντες, τότε αποτυγχάνει η όποια αναίρεση των νοησιαρχικών ερμηνειών, και αυτό γιατί η αδυναμία της βούλησης είναι απολύτως συμβατή με ένα μοντέλο νοησιαρχικής κατανόησης της κινητοποιητικής ισχύος του καθαρού πρακτικού Λόγου.[579] Δεν μπορούμε, επομένως, να αναμένουμε ότι οι νοησιαρχικές ερμηνείες θα καταπέσουν διαμέσου της επίκλησης φαινομένων που φανερώνουν ότι η ηθική γνώση δεν κινητοποιεί *κατά αναγκαίο τρόπο*. Το επίκεντρο της ανάλυσης δεν πρέπει να τοποθετηθεί στην πιθανότητα αποτυχίας της ηθικής γνώσης να συνδεθεί με τους κινητοποιητικούς λόγους, διότι η αποτυχία αυτή δεν είναι ενδεικτική ως προς τους όρους εκείνους που καθιστούν δυνατή τη συγκεκριμένη σύνδεση.

Η συνέχεια της ανάλυσης του McCarty είναι κατατοπιστική σχετικά με το γεγονός, που έχουμε τονίσει και εμείς, ότι για τον Kant η κινητοποιητική διεργασία ενέχει διαφορετικά στάδια και ότι η αναγνώριση της εγκυρότητας του ηθικού νόμου αποτελεί μονάχα το *αρχικό* από αυτά.[580] Το κρίσιμο σημείο στην επιχειρηματολογία του Kant είναι η διάκριση ανάμεσα στους ρόλους που διαδραματίζουν τα πεδία της

[579] Στις κριτικές που αναπτύξαμε πιο πάνω για τις νοησιαρχικές ερμηνείες επιμέρους σχολιαστών υποστηρίξαμε ότι ένα μεγάλο τους μειονέκτημα έγκειται στο ότι αδυνατούν να επεξηγήσουν το φαινόμενο της αδυναμίας της βούλησης. Αυτή η θέση θέλει να επισημάνει ότι παραμερίζεται η σημασία που έχει το συγκεκριμένο φαινόμενο για την επεξήγηση της λειτουργίας τόσο του ηθικού συναισθήματος όσο και των κλίσεων κατά την κινητοποίηση των δρώντων. Οπότε δεν υφίσταται αντίφαση με τη θέση που υποστηρίζουμε εδώ ότι η αδυναμία της βούλησης ως ένδειξη για την μη αναγκαία συσχέτιση του ηθικού νόμου με την κινητοποίηση της πράξης δεν μπορεί να αποτελεί επιχείρημα ενάντια στις νοησιαρχικές ερμηνείες.

[580] R. McCarty, «Kantian Moral Motivation and the Feeling of Respect», στο: *Journal for the History of Philosophy*, 31 (1993): 428-429.

καθαρής βούλησης («Wille») και της *προαίρεσης* («Willkür»). [581] Η διάκριση αυτή αποτελεί το έναυσμα προκειμένου να στρέψει ο McCarty την αυτενέργεια της προαίρεσης και την «incorporation thesis» ενάντια στις νοησιαρχικές ερμηνείες. Από τη στιγμή που η πράξη δεν απαιτεί μονάχα έναν αντικειμενικό προσδιορισμό της βούλησης αλλά προϋποθέτει συνάμα τη συγκρότηση μίας υποκειμενικής επιλογής («choice»), τότε είναι προφανές πως η κινητοποίηση της πράξης συμπεριλαμβάνει τόσο το διανοητικό (τη συνείδηση ή την αναγνώριση της κανονιστικής ανωτερότητας του ηθικού νόμου) όσο και το θυμικό στοιχείο, δηλ. το ηθικό συναίσθημα του σεβασμού. [582] Η αναγνώριση της κανονιστικής εγκυρότητας του ηθικού νόμου συνεπάγεται την έγερση του έλλογου ηθικού συναισθήματος.

Σε αυτό το σημείο ο McCarty έρχεται αντιμέτωπος με την κύρια ένσταση των νοησιαρχικών ερμηνειών απέναντι στην αποδοχή της κινητοποιητικής λειτουργίας του συναισθήματος του σεβασμού. Η απόδοση ενός αιτιακού ρόλου σε κάποιο συναίσθημα, έλλογο ή μη, εκλαμβάνεται ως ασύμβατη με την ελευθερία του ορθολογικού δρώντος. [583] Αν η ηθική πράξη προϋποθέτει τη ντετερμινιστική ψυχολογία των συναισθημάτων, τότε η αυτονομία της βούλησης τίθεται εν αμφιβόλω. Προκειμένου να αντιμετωπίσει αυτή την αντίρρηση, ο McCarty υιοθετεί έναν ριψοκίνδυνο ισχυρισμό. Υπενθυμίζει πως για τον Kant η ελευθερία αποτελεί ένα είδος αιτιότητας, γι' αυτό ακριβώς δεν θα έβλεπε τίποτε το παράλογο στην αποδοχή ενός αιτιοκρατικού χαρακτήρα της ελεύθερης πράξης.

Το πρόβλημα με το επιχείρημα του McCarty έγκειται προφανώς στο ότι η «νοητή αιτιότητα» της ελευθερίας τοποθετείται εξολοκλήρου στο πεδίο της σκέψης ή της συνείδησης του δρώντος για τον «αληθινό του εαυτό», δηλ. για την νοητή του ουσία κατ' αντιδιαστολή με την εμπειρική του συνείδηση στο πεδίο των φαινομένων. Ως εκ τούτου, δεν μπορεί να μας βοηθήσει στην εξιχνίαση του ρόλου που κατέχει το ηθικό συναίσθημα στο *επίπεδο της προαίρεσης*. Θα λέγαμε μάλιστα ότι ο ισχυρισμός του McCarty περισσότερο ενισχύει τη νοησιαρχική ερμηνεία, παρά την καταρρίπτει. Μία θυμοκρατική ερμηνεία θα πρέπει να αποδείξει ότι η ηθική κινητοποίηση δεν αποτελεί ένα *εξολοκλήρου συνειδησιακό* φαινόμενο. Θα πρέπει να καταδείξει με ποιον τρόπο οι κινητοποιητικοί λόγοι της προαίρεσης δεν ανάγονται αποκλειστικά σε λόγους που προκύπτουν από τη συνείδηση της εγκυρότητας της πρακτικής αρχής, αλλά

[581] Ό. π., σ. 428.
[582] Ό. π., σ. 428-429.
[583] Ό. π., σ. 430.

συνοδεύονται από μία ψυχολογική διεργασία και τη δράση ενός συναισθήματος. Ο ισχυρισμός του McCarty θα παραχωρούσε το δικαίωμα στον Reath και τον Allison να συμπεράνουν ότι μόνο στο επίπεδο των *νοητικών* δεδομένων της συνείδησης θα ήταν δυνατή η ελεύθερη πράξη και η κινητοποίηση διαμέσου του πρακτικού Λόγου. Η ηθική κινητοποίηση θα απαιτούσε τη συγκρότηση μίας συνείδησης της ελευθερίας, η οποία διαμορφώνεται εξολοκλήρου από την επίγνωση της κανονιστικής αξίας των αρχών και των πράξεων του δρώντος. Αν είναι, επομένως, δυνατή η συνύπαρξη της ελευθερίας ή της αυτονομίας της βούλησης με την ηθική κινητοποίηση, τότε αυτή η συνύπαρξη θα μπορούσε να εξασφαλιστεί μόνο στο επίπεδο της «νοητής αιτιότητας» της ελευθερίας, δηλ. μόνο στο επίπεδο της αναγνώρισης της ανωτερότητας των αρχών του καθαρού πρακτικού Λόγου, έναντι των αρχών που προβάλλουν οι κλίσεις.

Πέρα, όμως, από το προαναφερθέν μειονέκτημά της, η επιχειρηματολογία του McCarty εμπλέκει την εξέταση της ηθικής κινητοποίησης με το δισεπίλυτο γνωσιοθεωρητικό (για κάποιους και οντολογικό) ζήτημα της σχέσης των νοουμένων με τα φαινόμενα, κάτι που ο Kant θέλει ξεκάθαρα να αποφύγει. Στην *Κριτική του πρακτικού Λόγου* διαχωρίζει το πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης από το ερώτημα για τον τρόπο δια του οποίου ο ηθικός νόμος καθίσταται μία *νοητή αιτία* καθορισμού της βούλησης. Η κινητοποίηση διαμέσου του καθαρού πρακτικού Λόγου ερευνάται από τη σκοπιά των *ψυχολογικών επενεργειών* του ηθικού νόμου στο επιθυμητικό (*ΚΠΛ*, 5: 72, μτφρ., σ.110). Η εξιχνίαση της ίδιας της δυνατότητας του πρακτικού Λόγου να παρέχει ένα κίνητρο για την ηθικότητα είναι απροσπέλαστη στο ανθρώπινο πνεύμα, διότι η πρόσβαση σ' αυτή τη γνώση θα απαιτούσε τη συγκρότηση μίας νοητικής εποπτείας. Δυστυχώς, ο McCarty έχει την τάση στις έρευνές του να συμπλέκει την εξέταση της καντιανής θεωρίας για την κινητοποίηση με το ζήτημα της διάκρισης των νοουμένων από τα φαινόμενα. Η τάση του αυτή μπορεί να εξηγηθεί από το γεγονός πως ο ίδιος εκλαμβάνει πλήρως τη εν λόγω διάκριση με όρους οντολογικούς, θεωρώντας πως δεν αναφέρεται σε δύο σκοπιές πρόσληψης της γνώσης των αντικειμένων, αλλά σε δύο διακριτά πεδία οντοτήτων.[584]

Καταλήγουμε, λοιπόν, στο συμπέρασμα πως η αφετηρία των απόψεων του McCarty είναι σωστή, καθόσον πρεσβεύει τη θέση ότι το καθαρά συνειδησιακό ή διανοητικό στοιχείο της ηθικής κινητοποίησης αποτελεί μονάχα το αρχικό της στάδιο. Η ολοκληρωμένη και συνολική ερμηνεία της απαιτεί την κατάδειξη της επιρροής των

[584] Βλ. R. McCarty, *Kant's Theory of Action*, Νέα Υόρκη: Oxford University Press 2009, σ. 105-130.

θυμικών στοιχείων κατά την επιλογή των αρχών της πράξης. Ως προς την κατάδειξη αυτή, όμως, ο McCarty αποτυγχάνει με δύο τρόπους. Αφενός δεν συγκροτεί ισχυρά επιχειρήματα ενάντια στη νοησιαρχική ερμηνεία και αφετέρου δεν επικεντρώνεται στον πυρήνα του ζητήματος που είναι η εξιχνίαση του *τρόπου* δια του οποίου το ηθικό *συναίσθημα* του σεβασμού συγκροτεί τον κινητοποιητικό λόγο της προαίρεσης. Ο ίδιος εκφράζει τη θέση πως θέλησε απλά να δείξει ότι το συναίσθημα του σεβασμού κατέχει έναν σαφή κινητοποιητικό ρόλο, αλλά συνάμα δεν σκόπευε να αγγίξει το πρόβλημα του τρόπου δια του οποίου το ηθικό ελατήριο καθίσταται κινητοποιητικός λόγος της πράξης. Και αυτό επειδή πιστεύει πως ο τρόπος δια του οποίου κινητοποιεί ο σεβασμός εμπίπτει σε μία «αιτιολογία» («etiology») ή σε μία φαινομενολογία του σεβασμού, την εξήγηση της οποίας ο Kant τοποθετεί πέραν των ορίων της ανθρώπινης γνώσης.[585] Εδώ ο McCarty υποπίπτει σε σοβαρό ερμηνευτικό ατόπημα γιατί, όπως περιγράψαμε και πιο πριν, ο ίδιος ο Kant διαχωρίζει την προβληματική που ενέχει η απόδειξη της *ελευθερίας της βούλησης* από την *ηθική κινητοποίηση*. Η έρευνα της τελευταίας εγείρει την προβληματική της σχέσης της ηθικής μας γνώσης με τους παράγοντες που επηρεάζουν το επιθυμητικό. Η σχέση του ηθικού νόμου με τους εν λόγω παράγοντες δεν ταυτίζεται με τη σχέση της νοητής ελευθερίας και της φυσικής αιτιοκρατίας, ούτε με τη σχέση του νοητού και του εμπειρικού χαρακτήρα του δρώντος. Η προσκόλληση, όμως, του McCarty στον *οντολογικό* χαρακτήρα της καντιανής διάκρισης ανάμεσα στο πεδίο των νοουμένων και των φαινομένων καταλήγει στην προσέγγιση της έλλογης πράξης ως ενέργειας που κείται «ανάμεσα σε δύο κόσμους».[586] Αυτή η αμφιλεγόμενη προσέγγιση τον εμποδίζει τελικά να εκφέρει μία σαφή κατάδειξη της κινητοποιητικής λειτουργίας του σεβασμού.

Πέραν τούτου, η υποστήριξη από την μεριά του της «θυμοκρατικής ερμηνείας» του σεβασμού και η εναντίωση του στις «νοησιαρχικές ερμηνείες» στηρίζεται εξολοκλήρου στην καντιανή θέση περί του ριζικού κακού και της αδυναμίας της βούλησης. Όπως αναφέραμε, όμως, η κριτική του είναι αδύναμη, καθότι οι νοησιαρχικές ερμηνείες του σεβασμού μπορούν κάλλιστα να συμπορευτούν με την καντιανή θεωρία περί της αδυναμίας της βούλησης.

---

[585] R. McCarty, «Kantian moral motivation and the feeling of respect», στο: *Journal for the history of philosophy*, 31 (1993): 434.
[586] Βλ. R. McCarty, *Kant's Theory of Action*, Νέα Υόρκη: Oxford University Press 2009, σ. 105-130.

4.2.2. Ο ψυχολογισμός του Herrera

Η πιο ακραιφνής ίσως προσπάθεια να δειχθεί ο θυμικός χαρακτήρας της καντιανής θεώρησης του ηθικού ελατηρίου έχει γίνει από τον Herrera.[587] Πρόκειται για ένα ακραίο ερμηνευτικό εγχείρημα, και αυτό γιατί ο Herrera πιστεύει πως μία «θυμοκρατική ερμηνεία» δεν πρέπει να διέπεται από οποιαδήποτε νοησιαρχική αναφορά. Ισχυρίζεται δηλ. ότι η λειτουργία του ηθικού συναισθήματος του σεβασμού θα πρέπει να αποσυνδεθεί τελείως από ό, τι κάποιοι σχολιαστές αποκαλούν «διανοητική διάσταση του σεβασμού».[588] Κατηγορεί εν προκειμένω τον McCarty για το ότι, μολονότι αποδέχεται την «θυμοκρατική ερμηνεία» του σεβασμού, εκκινεί από την παραδοχή πως η αναγνώριση της κανονιστικής αξίας του ηθικού νόμου (η διανοητική διάσταση του σεβασμού) μπορεί να παράσχει έναν «επαρκή λόγο για την πράξη». Κατ' αυτό τον τρόπο, σύμφωνα με τον Herrera, η ερμηνεία του McCarty δεν ανήκει στην κατηγορία των «θυμοκρατικών ερμηνειών», αλλά είναι κατά το ήμισυ «νοησιαρχική» και κατά το άλλο ήμισυ «θυμοκρατική». Κατά συνέπεια, δεν μπορεί παρά να είναι λανθασμένη, καθώς ο Herrera θεωρεί πως οι δύο αυτές ερμηνείες δεν δύνανται να ισχύουν ταυτοχρόνως.

Μία πρώτη κριτική παρατήρηση που μπορεί να γίνει εδώ έγκειται στο αν νομιμοποιείται ο Herrera να θέτει κατ' αυτό τον τρόπο το όριο ανάμεσα στον «νοησιαρχικό» και στον «θυμοκρατικό» χαρακτήρα της ηθικής κινητοποίησης. Η αναγνώριση της παραδοχής πως για τον Kant η κινητοποίηση διαμέσου του καθαρού πρακτικού Λόγου προϋποθέτει, ως αρχικό της τουλάχιστον στάδιο, τη συνείδηση της κανονιστικής ανωτερότητας του ηθικού νόμου, συνιστά ένα επαρκές στοιχείο για να κατηγοριοποιηθεί μία ερμηνεία ως «νοησιαρχική»; Κάτι τέτοιο θα προερχόταν μάλλον από την επιβολή μίας αυθαίρετης γνώμης επάνω στο καντιανό εγχείρημα. Δεν πρέπει να ξεχνάμε πως το θεμελιακό στοιχείο για την συγκρότηση της κριτικής ηθικής υπήρξε η πλήρης διάκριση του προβλήματος για την ανεύρεση της *ανώτατης αρχής της ηθικότητας* από την αναζήτηση των *κινητοποιητικών λόγων της βούλησης*. Όπως αναλύσαμε και σε προγενέστερα κεφάλαια της έρευνάς μας, η εν λόγω διάκριση παρέχει έναν αμφίδρομο προσδιορισμό και για τις δύο προβληματικές. Αφενός, ξεκαθαρίζεται πως η υπέρτατη ηθική αρχή πηγάζει εξολοκλήρου από το πεδίο του καθαρού πρακτικού Λόγου. Ο ηθικός καθορισμός της βούλησης συνίσταται

[587] L. Herrera, «Kant on the Moral Triebfeder», στο: *Kant- Studien*, 91 (2000): 395-410.
[588] Ό. π., σ. 396.

στην αποδοχή ενός γνώμονα μέσω του οποίου παρέχεται η *μορφή μίας καθολικής νομοθεσίας* (*ΚΠΛ*, 5: 41, μτφρ., σ. 68). Αυτό συνεπάγεται ότι η έννοια της ηθικότητας διαφοροποιείται από ένα σχήμα διαμόρφωσης πρακτικών εντολών κατά το οποίο *προϋποτίθενται* σκοποί (έλλογοι ή μη), ανάγκες ή φυσικές ανθρώπινες ιδιότητες για τον καθορισμό της βούλησης (*ΘΜΗ*, 4: 442, μτφρ., σ. 94-95). Αφετέρου, ο συγκεκριμένος καντιανός προσδιορισμός της ηθικής βούλησης επιφέρει κρίσιμες συνέπειες για την ηθική κινητοποίηση: κανένας κινητοποιητικός λόγος δεν θα πρέπει να αποτελεί φορέα κανονιστικότητας (όπως συνέβαινε με τις ηθικές θεωρίες του «ηθικού συναισθήματος»), παρά μόνο ο ίδιος ο ηθικός νόμος. Εδώ εντοπίζεται, άλλωστε, το πραγματικό νόημα της καντιανής απαίτησης ο ηθικός νόμος να αποτελεί τόσο τον αντικειμενικό όσο και τον υποκειμενικό λόγο των πράξεων που έχουν γνήσια ηθική αξία (*ΚΠΛ*, 5: 71, μτφρ., σ. 109).

Λαμβάνοντας, λοιπόν, υπ' όψιν αυτή την κρίσιμη εννοιολογική διάκριση πάνω στην οποία δομείται η καντιανή ηθική της αυτο-νομοθετούμενης βούλησης, είναι πραγματικά αμφίβολο το κατά πόσο έχει δίκιο ο Herrera να υποστηρίζει ότι μία «θυμοκρατική ερμηνεία» του ηθικού ελατηρίου του σεβασμού θα πρέπει να είναι πλήρως αποκομμένη από την κινητοποιητική διάσταση που ενέχει *αυτή καθαυτή* η αναγνώριση της εγκυρότητας του ηθικού νόμου. Το πραγματικό ερμηνευτικό ζήτημα σχετικά με την ηθική κινητοποίηση στον Kant είναι αν η συγκρότηση της ηθικής συνείδησης *κινητοποιεί διαμέσου του ηθικού συναισθήματος* ή αν το ηθικό συναίσθημα είναι ένα επακόλουθο των εμπειρικών (ή βιωματικών) συνεπειών της συνείδησης εκείνης. Η πρώτη περίπτωση δεν είναι κατ' ανάγκη «νοησιαρχική», επειδή ακριβώς το ηθικό συναίσθημα δεν αποκόπτεται από την ηθική συνείδηση, αλλά είναι προαπαιτούμενο για την κινητοποιητική της λειτουργία. Η δεύτερη περίπτωση (η οποία ταυτίζεται με την ερμηνεία του Reath[589]) θα μπορούσε να αποκληθεί «νοησιαρχική», επειδή θεωρεί ότι η κινητοποιητική λειτουργία της ηθικής συνείδησης είναι ανεξάρτητη από το ηθικό συναίσθημα, και ακόμη περισσότερο ότι η παρουσία του ηθικού συναισθήματος θα την αναιρούσε. Ας δούμε, όμως, πως εκτυλίσσεται η επιχειρηματολογία του Herrera και που καταλήγει.

Ο Herrera υποστηρίζει πως θα πρέπει να στραφούμε αποκλειστικά στο κύριο γνώρισμα των ελατηρίων, ότι δηλ. αποτελούν «υποκειμενικούς» και όχι

[589] A. Reath, «Kant's Theory of Moral Sensibility: Respect for the Moral Law and the Influence of Inclination», στο: *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory*, Οξφόρδη: Oxford University Press 2006, σ. 10.

«αντικειμενικούς» καθοριστικούς λόγους της βούλησης. Η ηθική κινητοποίηση στον Kant έχει να κάνει με την αποτελεσματικότητα των «υποκειμενικών καθοριστικών λόγων», γι' αυτό και η έννοια του «ελατηρίου» δεν θα πρέπει να συγχέεται με την έννοια του «κινήτρου» της ηθικής πράξης. Ο ηθικός νόμος ως «κίνητρο» αποτελεί έναν αντικειμενικό σκοπό του καθαρού πρακτικού Λόγου, και ως τέτοιος δεν μπορεί να συνδεθεί άμεσα με τους κινητοποιητικούς λόγους της *ανθρώπινης* βούλησης. Πάνω σε αυτή τη σύγχυση εδράζονται νοησιαρχικές ερμηνείες σαν της O' Neill, για την οποία το ηθικό συναίσθημα είναι άσχετο με την ηθική αξία της πράξης[590]. Το μεγάλος λάθος των νοησιαρχικών ερμηνειών, πιστεύει ο Herrera, ανάγεται στο ότι δεν διακρίνουν τον καθορισμό που δημιουργεί ο ηθικός νόμος αντικειμενικά και άμεσα στην κρίση του Λόγου από τον καθορισμό που εγείρει το συναίσθημα του σεβασμού υποκειμενικώς.[591]

Η βασικότερη αιτία αυτής της σύγχυσης εντοπίζεται στο γεγονός ότι σχολιαστές σαν τον Allison και τον Reath θεωρούν πως για τον Kant όλα τα συναισθήματα είναι «παθολογικού» τύπου. Η αποδοχή ενός ηθικού συναισθήματος θα ερχόταν σε αντίφαση με την καντιανή κατανόηση της έλλογης πράξης. Ο Kant συλλαμβάνει την ανθρώπινη προαίρεση ως ένα arbitrium liberum, κάτι που σημαίνει πως ο άνθρωπος δεν πράττει παρακινούμενος από αισθητηριακές «ενορμήσεις» («stimuli»). Η έλλογη πράξη έχει τον χαρακτήρα της κινητοποίησης διαμέσου αρχών, και όχι του εξαναγκασμού από ενορμήσεις ή ψυχολογικές δυνάμεις οποιουδήποτε είδους. Έτσι, λοιπόν, για τις νοησιαρχικές ερμηνείες η επίδραση των συναισθημάτων στη διαμόρφωση της πράξης δεν μπορεί να εμπίπτει στο είδος της κινητοποίησης διαμέσου αρχών. Οι προκείμενες που τίθενται εδώ οδηγούν με ακρίβεια στο συμπέρασμα ότι για τον Kant ηθικό ελατήριο δεν μπορεί παρά να είναι η αναγνώριση του ηθικού νόμου και όχι κάποιο ηθικό συναίσθημα.[592]

Ο Herrera σ' αυτό το σημείο τονίζει πολύ σωστά ότι οι νοησιαρχικές ερμηνείες υπεραπλουστεύουν το καντιανό μοντέλο της ηθικής κινητοποίησης. Ο Kant

---

[590] Παρότι η άποψη της O' Neill φαίνεται να μην αφορά τόσο άμεσα το ζήτημα της ηθικής κινητοποίησης όσο το ζήτημα της ηθικής αξίας των πράξεων, στην πραγματικότητα ο Herrera έχει δίκιο που κατηγοριοποιεί την θέση της στις νοησιαρχικές ερμηνείες. Είναι φανερό από την ανάλυση του πρώτου τμήματος της *Θεμελίωσης της μεταφυσικής των ηθών* ότι ο Kant συνδέει άμεσα την ηθική αξία της πράξης με την παρουσία του ηθικού ελατηρίου του σεβασμού για τον ηθικό νόμο. Επομένως, η O' Neill δεν μπορεί παρά να εδράζει τη συγκεκριμένη θέση στην πεποίθησή της ότι το ελατήριο των ηθικών πράξεων συνίσταται μονάχα στην αναγνώριση της κανονιστικής ανωτερότητας του ηθικού νόμου, δίχως τη μεσολάβηση κάποιου συναισθήματος. Βλ. O. O' Neill, *Acting on Principle. An Essay on Kant's Ethics*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 2013 (α' έκδ. 1975), σ. 207-210.

[591] L. Herrera, «Kant on the Moral Triebfeder», στο: *Kant- Studien*, 91 (2000): 399.

[592] Ό. π., σ. 401-404.

υποστηρίζει ότι οι αντικειμενικές αρχές καθορισμού της βούλησης (τα κίνητρα) πρέπει να καταστούν υποκειμενικές αρχές για να κινητοποιήσουν τους δρώντες, και κάτι τέτοιο μπορεί να γίνει μόνο εφόσον συνοδεύονται από κάποιο συναίσθημα. Υφίστανται πολλά αποσπάσματα του καντιανού έργου στα οποία επιχειρείται μία άμεση σύνδεση του πρακτικού Λόγου με το ηθικό συναίσθημα, δηλ. με ένα συναίσθημα η δυνατότητα του οποίου *προηγείται* της ηθικής απόφασης,[593] γι' αυτό ακριβώς και θεωρείται συνυφασμένο με την εκπλήρωση της αρχής του καθήκοντος (*ΘΜΗ*, 4: 460, μτφρ. σ. 123-124), (*ΜΗ*, 6: 399, μτφρ. σ. 251). Πρόκειται για την προσδεκτικότητα σε ένα συναίσθημα ηδονής ή αποστροφής που προκύπτει από την επίγνωσή μας για το εάν οι πράξεις μας είναι ή όχι σύμφωνες με το καθήκον.[594] Η προσδεκτικότητα για το ηθικό συναίσθημα στον Kant, ισχυρίζεται ο Herrera, αποτελεί μία δυνατότητα που προϋπάρχει τη αναγνώρισης του ηθικού νόμου και εδράζεται σε ένα είδος «προ-εννοιολογικής αισθητικότητας» στην οποία ανήκουν επίσης η πρακτική αγάπη και η ηθική συνείδηση («aesthetic preconcepts»). Αυτή η προ-εννοιολογική αισθητηριακή βάση στον άνθρωπο δεν θα πρέπει να ερμηνευτεί ως μία δυνατότητα σεβασμού που μπορεί να γίνει και πραγματική εμπειρία του σεβασμού, καθόσον αναγνωριστεί η αξία του ηθικού νόμου, αλλά αντιπροσωπεύει μία δεδομένη πραγματικότητα.[595]

Ο Herrera, λοιπόν, θεωρεί ότι η ύπαρξη προ-εννοιολογικών υποκειμενικών παραγόντων είναι αυτή που καθιστά εφικτή τη δυνατότητα των αντικειμενικών πρακτικών εντολών να κινητοποιήσουν την ανθρώπινη προαίρεση. Παρότι η κριτική του στις νοησιαρχικές ερμηνείες είναι κατά βάση σωστή θεωρούμε πως είναι λανθασμένη η προσπάθειά του να εδράσει εξολοκλήρου το καντιανό μοντέλο της ηθικής κινητοποίησης αποκλειστικά στον υποκειμενικό παράγοντα, δηλ. σε αυτό που αποκαλεί *προ- εννοιολογική αισθητηριακή βάση*. Ενώ έχει δίκιο να ισχυρίζεται ότι σχολιαστές σαν τον Reath αποκλείουν το πεδίο του ηθικού συναισθήματος από τους ενεργητικούς κινητοποιητικούς παράγοντες, περνάει στο άλλο άκρο αποδίδοντας ουσιαστικά τον ενεργητικό χαρακτήρα της κινητοποίησης μονάχα στον υποκειμενικό παράγοντα. Η θέση του μάλιστα πως το προ-εννοιολογικό καθεστώς του ηθικού συναισθήματος έχει δεδομένη ύπαρξη πριν από την συνείδηση των αντικειμενικών πρακτικών εντολών προσδίδει στην επεξήγηση του φαινομένου της ηθικής

[593] Ό. π., σ. 405.
[594] Ό. π., σ. 405.
[595] Ό. π., σ. 405-406.

κινητοποίησης έναν χαρακτήρα δογματικότητας και αποκόπτει την εγγενή συνάφεια που πρέπει να υφίσταται ανάμεσα στον αντικειμενικό με τον υποκειμενικό παράγοντα που κινητοποιεί την πράξη. Κανείς δεν υποστηρίζει πως όλο το εύρος των ανθρώπινων συναισθημάτων έχει αναπτυχθεί σε συνάφεια με την συγκρότηση της σκέψης ή της ηθικής συνείδησης, αλλά η άποψη του Herrera πως η δυνατότητα προσδεκτικότητας του ηθικού συναισθήματος προ-υπάρχει ή βαίνει ανεξάρτητα από τη συνείδηση των αντικειμενικών πρακτικών εντολών προσδίδει στον Kant στοιχεία της βρετανικής σχολής του «ηθικού συναισθήματος», κάτι που από ερμηνευτική σκοπιά είναι λανθασμένο.

Βλέπουμε, επομένως, ότι τόσο οι «νοησιαρχικές» όσο και οι «θυμοκρατικές» ερμηνείες αδυνατούν να επεξηγήσουν τη λειτουργία του ηθικού συναισθήματος και το ρόλο του κατά την ηθική κινητοποίηση. Οι σχολιαστές της πρώτης τάσης θεωρούν πως στο επίκεντρο του καντιανού μοντέλου βρίσκεται η *εγγενής* συσχέτιση της ηθικής γνώσης με τους γνώμονες της πράξης. Έτσι, το ηθικό συναίσθημα υποβαθμίζεται σε έναν εμπειρικώς προσδιοριζόμενο παράγοντα, ο οποίος αποτελεί *παράγωγο αποτέλεσμα της ηθικής κινητοποίησης*, και όχι ενεργητικό συντελεστή της. Κατά συνέπεια ο σεβασμός για τον ηθικό νόμο διασπάται σε μία κινητοποιητική και σε μία βιωματική διάσταση, κάτι που καθιστά αμφίβολη την εγγενή του συσχέτιση με τη συνείδηση του ηθικού νόμου. Η νοησιαρχική ερμηνευτική προσέγγιση περισσότερο συγχωνεύει τον σεβασμό με την ηθική συνείδηση παρά εξηγεί πως *προκαλείται* από αυτήν.

Οι σχολιαστές της δεύτερης ερμηνευτικής τάσης επιχειρούν να εντάξουν το ηθικό συναίσθημα του σεβασμού στους ενεργητικούς κινητοποιητικούς παράγοντες. Το πρόβλημα που παρουσιάζουν οι ερμηνείες τους έγκειται στο ότι αποδίδουν την ηθική κινητοποίηση εξολοκλήρου στο ηθικό συναίσθημα, δίχως να επερωτούν για τη συνάφεια που υφίσταται ανάμεσα σε αυτό και την ηθική μας γνώση. Στην περίπτωση του Herrera, μάλιστα, φαίνεται πως η ερμηνεία του εδράζεται στη θέση πως η ηθική γνώση απλώς ενεργοποιεί μία ήδη δεδομένη -υποκειμενικώς- δυνατότητα, παρότι ο ίδιος το αρνείται αυτό. Στην περίπτωση του McCarty είδαμε μεν μία ερμηνεία επικεντρωμένη στην ανάδειξη τόσο του διανοητικού όσο και του θυμικού στοιχείου κατά την ηθική κινητοποίηση, παρόλα αυτά δεν υπήρξε καμία επιτυχία ως προς την περιγραφή έστω της εσωτερικής τους συνάφειας. Κατ' αυτό τον τρόπο το εγχείρημα του McCarty απλώς επιδεικνύει σημεία του καντιανού έργου στα οποία φανερώνεται η αναμφισβήτητη επιρροή του ηθικού συναισθήματος του σεβασμού κατά την

επιλογή των κινητοποιητικών μας λόγων. Δεν μπόρεσε όμως να ανασυγκροτήσει μία σχέση της ηθικής συνείδησης με την ηθική κινητοποίηση βασισμένη στην εσωτερική συνάφεια του *ηθικού νόμου* και του *ηθικού συναισθήματος*.

Μεταβαίνοντας τώρα στο τελικό στάδιο της έρευνάς μας, θα επικεντρωθούμε σε αυτήν ακριβώς τη συνάφεια που υφίσταται ανάμεσα στο διανοητικό και το θυμικό ή ψυχολογικό στοιχείο της ηθικής μας συνείδησης. Εφόσον έχουμε δείξει επαρκώς μέχρις στιγμής ότι η ηθική συνείδηση είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την παρουσία του ηθικού συναισθήματος του σεβασμού, κάτι που σημαίνει ότι η ηθική κινητοποίηση δεν μπορεί να εδράζεται μονάχα στις *διανοητικές* ή *γνωσιακές* διαστάσεις αυτής της συνείδησης, πρέπει τώρα να επικεντρωθούμε στην κινητοποιητική λειτουργία του έλλογου ηθικού συναισθήματος. Πρέπει δηλ. να επικεντρωθούμε στην ανάδειξη της εσωτερικής συνάφειας ανάμεσα στην αναγνώριση της κανονιστικής ανωτερότητας του ηθικού νόμου και στο συναίσθημα του σεβασμού, έτσι όπως αυτή εκφράζεται κατά την επιλογή των κινητοποιητικών μας λόγων.

ΚΕΦ. 5 **Η ΚΙΝΗΤΟΠΟΙΗΤΙΚΗ ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑ ΤΟΥ ΗΘΙΚΟΥ ΣΥΝΑΙΣΘΗΜΑΤΟΣ**

Έχουμε δείξει επαρκώς μέχρι τώρα ότι η «νοησιαρχική» ερμηνεία για τον ρόλο του συναισθήματος του σεβασμού δεν μπορεί να εξηγήσει τα βασικά ερμηνευτικά ζητήματα που προκύπτουν από την καντιανή πραγμάτευση της ηθικής κινητοποίησης. Το θεμελιακό πρόβλημα με τη συγκεκριμένη ερμηνευτική προσέγγιση έγκειται στο ότι κατανοεί με νοησιαρχικό τρόπο *το ίδιο το πρόβλημα* της ηθικής κινητοποίησης, πριν ακόμη επιχειρήσει να προσεγγίσει την καντιανή τοποθέτηση για τον χαρακτήρα και την επενέργεια του ηθικού ελατηρίου. Είδαμε πως σχολιαστές σαν τον Reath και τον Allison θέτουν στο επίκεντρο της ανάλυσής τους την εξέταση της *εγγενούς* συσχέτισης ανάμεσα στη «συνείδηση του ηθικού νόμου» με την επιλογή του στους γνώμονες των έλλογων δρώντων. Θεωρούν ότι για τον Kant η αναγνώριση της κανονιστικής υπεροχής του ηθικού νόμου επαρκεί για τον περιορισμό της κινητοποιητικής επιρροής των αισθητηριακών ελατηρίων στους γνώμονες της προαίρεσης. Ο σεβασμός για τον ηθικό νόμο ερμηνεύεται ως το ελατήριο εκείνο *το οποίο προκύπτει από αυτόν τον περιορισμό*, κάτι που δεν μπορεί παρά να συνεπάγεται πως αποτελεί απόρροια της *κινητοποιητικής επενέργειας* της συνείδησης του ηθικού νόμου και δεν του αποδίδεται καμία αυτοτελής κινητοποιητική επιρροή. Αποδίδεται δηλ. κινητοποιητικός ρόλος μονάχα στη «γνωσιακή» διάσταση του σεβασμού, ενώ ο ρόλος του ηθικού συναισθήματος περιγράφεται ως συμπληρωματικός. Η αφετηρία της συγκεκριμένης ερμηνείας εντοπίζεται στο γεγονός ότι αποδίδει στον Kant μία νοησιαρχική κατανόηση του ίδιου του προβλήματος της ηθικής κινητοποίησης, καθόσον θεωρείται από τους σχολιαστές αυτούς ότι μονάχα μία τέτοια κατανόηση μπορεί να συνυπάρξει με τις θεμελιακές παραδοχές της καντιανής θεώρησης του έλλογου πράττειν και του ελεύθερου αυτεξούσιου.

Από την άλλη πλευρά, είδαμε ότι η «θυμοκρατική» ερμηνεία επιχειρεί να υποδείξει πως ο σεβασμός για τον ηθικό νόμο δεν έχει μόνο μία διανοητική διάσταση, αλλά επενεργεί ως ένα *κυριολεκτικό συναίσθημα* εις βάρος της επιρροής των κλίσεων. Οι σχολιαστές που υπερασπίζονται τη συγκεκριμένη ερμηνεία θεωρούν πολύ σωστά ότι το ηθικό ελατήριο του σεβασμού έχει ενεργητική κινητοποιητική επιρροή σαν ένα κυριολεκτικώς εννοούμενο συναίσθημα, και δεν αποτελεί απλό παράγωγο της κινητοποιητικής επενέργειας της έννοιας του ηθικού νόμου.

Αποτυγχάνουν, όμως, να αποδείξουν *τον τρόπο* πρόκλησης του ηθικού συναισθήματος του σεβασμού από την «συνείδηση του ηθικού νόμου». Αποτυγχάνουν να αποδείξουν την *εσωτερική συνάφεια* ανάμεσα σε αυτούς τους δύο κρίσιμους παράγοντες για την ηθική κινητοποίηση. Σε πολλές περιπτώσεις η θέση τους για την καντιανή έννοια της ηθικής συνείδησης δεν διαφέρει πολύ από την αντίστοιχη της νοησιαρχικής ερμηνείας. Η συγκρότηση της «συνείδησης του ηθικού νόμου» εκλαμβάνεται αποκλειστικά ως ένα είδος ηθικής κατανόησης ή γνώσης. Έτσι, γίνεται μεν αποδεκτή η πρωτογενής κινητοποιητική λειτουργία του ηθικού συναισθήματος, δίχως όμως να προσδιορίζεται ο τρόπος με τον οποίο αυτή τελείται. Εφόσον δηλ. η «θυμοκρατική» ερμηνευτική προσέγγιση συμμερίζεται με τη «νοησιαρχική» την ίδια κατανόηση της συνείδησης του ηθικού νόμου στον Kant, αδυνατεί να καταδείξει επιτυχώς τον κινητοποιητικό ρόλο του σεβασμού, ως ηθικού συναισθήματος.

Στο τελευταίο κεφάλαιο της έρευνάς μας θα επικεντρωθούμε αποκλειστικά στην απόδειξη του τρόπου με τον οποίο το ηθικό συναίσθημα του σεβασμού εκδηλώνει την πρωτογενή του κινητοποιητική λειτουργία σε συνάρτηση με την ορθή κατανόηση της ηθικής συνείδησης στο ύστερο καντιανό έργο.

5.1. ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΟΥ ΡΙΖΙΚΟΥ ΚΑΚΟΥ ΚΑΙ Η ΗΘΙΚΗ ΚΙΝΗΤΟΠΟΙΗΣΗ

Η θεωρία του Kant για το *ριζικό κακό* στην ανθρώπινη φύση αποτελεί κομβικό σημείο για την κατανόηση του τρόπου με τον οποίο συλλαμβάνει το πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης, αλλά και του ρόλου που αποδίδει στο ηθικό συναίσθημα του σεβασμού. Αυτό οφείλεται στην καντιανή θεμελιακή θέση πως το ριζικό κακό ανάγεται στην «ροπή» («Hang») του έλλογου αυτεξούσιου των ανθρώπων (ή της ελεύθερης προαίρεσης των ανθρώπων ως έλλογων όντων) να επιλέγουν ελατήρια, υπό τη μορφή γνωμόνων, που αντιστρατεύονται τον ηθικό νόμο. Είναι φανερό, επομένως, πως το πρόβλημα του ριζικού κακού στην ανθρώπινη φύση αναφέρεται στην παρουσία του *ηθικού κακού*, έτσι όπως αυτό εκδηλώνεται στις ανθρώπινες πράξεις, και αγγίζει τον ίδιο τον πυρήνα του προβλήματος της *ηθικής κινητοποίησης*.

Στη δευτερεύουσα βιβλιογραφία έχει επισημανθεί πως η καντιανή αναφορά στο «ριζικό κακό», ως ένα ανεξίτηλο χαρακτηριστικό της ανθρώπινης φύσης, παρότι

κατακρίθηκε έντονα από τους σύγχρονους του Kant αναγνώστες, προσβλέπει στην βαθύτερη επεξήγηση της ηθικής ελευθερίας.[596] Λέγεται συχνά πως εκείνο το οποίο αναζητεί ο Kant διαμέσου της συγκεκριμένης εξέτασης είναι να προσδιορίσει τη διάσταση εκείνη του έλλογου αυτεξούσιου που αντιμάχεται τον ηθικό νόμο,[597] έτσι ώστε να μπορέσει έπειτα να ανασυστήσει τους όρους που καθιστούν δυνατή την ηθική πράξη. Κατά τη γνώμη μας, η διαδεδομένη θέση πως ο Kant έχει ταυτίσει την ελευθερία του δρώντος με την *αυτονομοθεσία* της βούλησης και, ως συνέπεια αυτού, έχει κατατάξει την «ετερόνομη» πράξη στην κατηγορία της ανελεύθερης (και άρα μη καταλογίσιμης ηθικώς) πράξης, είναι εσφαλμένη. Η συγκεκριμένη θέση υπονοεί ουσιαστικά πως στα κύρια ηθικά του έργα ο Kant δεν είχε αναγνωρίσει ακόμη τη δυνατότητα της *συνειδητής* παραβίασης του ηθικού νόμου. Όπως αναλύσαμε σε αρκετά σημεία του τρίτου κεφαλαίου της έρευνάς μας, η καντιανή προβληματική για την ηθική κινητοποίηση αποδέχεται πλήρως τη δυνατότητα των δρώντων να πράττουν ενάντια στον ηθικό νόμο, παρότι *έχουν συνείδηση* της απόλυτης εγκυρότητάς του και της ανώτερης αξίας του έναντι των κλίσεων (*ΘΜΗ*, 4: 424, μτφρ. σ. 69). Αν, όμως, ο Kant έχει αποδεχτεί τη *συνειδητή* παραβίαση του ηθικού νόμου, τότε έχει αποδεχτεί και την ελευθερία των δρώντων έναντι του ηθικού νόμου.[598]

Εφόσον, λοιπόν, ο Kant έχει ήδη αποδεχτεί την *συνειδητή* απόρριψη του ηθικού νόμου, ο σκοπός της εισαγωγής της έννοιας του «ριζικού κακού» δεν μπορεί παρά να είναι η διεξοδικότερη εξήγηση αυτού του ζητήματος στο πλαίσιο της αυτενέργειας της προαίρεσης και της ηθικής κινητοποίησης. Ο Kant ουσιαστικά στρέφει το

---

[596] Ο Fackenheim υποστηρίζει ότι «ο Kant πείστηκε σταδιακά πως η ηθική ελευθερία δεν μπορεί να έχει άλλο νόημα από την ελευθερία της επιλογής ανάμεσα στο καλό και το κακό». Βλ. E. Fackenheim, «Kant and Radical Evil», στο: Chadwick, R. (επιμ.), *Immanuel Kant. Critical Assessments*, Νέα Υόρκη: Routledge 1992, σ. 260.

[597] Ο Silber ανήκει στην κατηγορία των σχολιαστών που εκλαμβάνουν την απόδοση του «ριζικού κακού» στην ανθρώπινη προαίρεση ως αναγκαία για την εμβάθυνση στην προβληματική της *ηθικής ελευθερίας*. Υποστηρίζει πως μέχρι και την *Κριτική του πρακτικού Λόγου* ο Kant ταυτίζει ουσιαστικά την ελευθερία της βούλησης με τον καθορισμό της από τον ηθικό νόμο, δίχως αυτό να αναιρείται από το ότι η καντιανή έννοια του έλλογου αυτεξούσιου επιτρέπει την θεώρηση της ετερόνομης πράξης ως μη εξαναγκασμένης. Η εν λόγω ταύτιση είναι προβληματική, διότι θέτει εν αμφιβόλω τον κατηγορικό και καθολικό χαρακτήρα του ηθικού νόμου. Βλ. J. Silber, «The Ethical Significance of Kant's *Religion*», στο: I. Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, μτφρ. Green, Th., Hudson, H., Νέα Υόρκη: Harper One 1960, σ. lxxxv.

[598] Γι' αυτό και ο Allison επισημαίνει ότι ο Kant έχει αναφερθεί στο «ριζικό κακό» ήδη από την *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών*, κατά την εξέταση του φαινομένου της «φυσικής διαλεκτικής». Βλ. H. E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press, 1990, σ. 148.

ενδιαφέρον του πλέον στην *ελεύθερη προαίρεση* και την *έλλογη απόφαση.*[599] Η εξέτασή τους απαιτεί την εξήγηση της σχέσης δύο θεμελιακών ζητημάτων: της ελευθερίας έναντι του ηθικού νόμου και της σύστασης των πρωτογενών κινητοποιητικών παραγόντων της ηθικής πράξης. Η σύσταση της *ηθικής κινητοποίησης* καθίσταται το κεντρικό ζήτημα για την ίδια την ηθική ελευθερία και για την υπερνίκηση του κακού που ριζώνει στο ανθρώπινο αυτεξούσιο, καθώς ο Kant εντοπίζει το ριζικό κακό σε μία αντιστροφή της *ηθικής τάξης των ελατηρίων*. Θα προσπαθήσουμε να δείξουμε ότι η δυνατότητα του *ηθικού συναισθήματος* να κινητοποιεί την προαίρεση, προκειμένου να καταστήσει δυνατή την προτεραιότητα του ηθικού ελατηρίου έναντι των αισθητηριακών, αποτελεί την καντιανή απάντηση στην προβληματική που ορθώνει το ριζικό κακό: πώς είναι δυνατή η απόρριψη του ηθικού νόμου παρά τη συνείδηση της ανώτερης αξίας του και του απόλυτου χαρακτήρα της κανονιστικής του εγκυρότητας; Επίσης, με ποιον είναι εφικτή η ανατροπή της συγκεκριμένης *ροπής* της προαίρεσης, παρότι αυτή αποτελεί ανεξίτηλο χαρακτηριστικό της; Η απάντηση σε αυτά τα ερωτήματα θα διαλευκάνει το ερμηνευτικό πρόβλημα της έρευνάς μας, τη σχέση δηλ. της συνείδησης του ηθικού νόμου με την κινητοποιητική λειτουργία του ηθικού συναισθήματος του σεβασμού.

Όπως περιγράψαμε στο τρίτο κεφάλαιο, το πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης στον Kant έγκειται στην αναζήτηση του τρόπου δια του οποίου η «συνείδηση του ηθικού νόμου», δηλ. η αναγνώριση της κανονιστικής ανωτερότητας του νόμου που συνάγει a priori ο καθαρός πρακτικός Λόγος, συνδέεται *εγγενώς* (δίχως δηλ. τη μεσολάβηση κάποιου άλλου παράγοντα που να αποτελεί φορέα κανονιστικότητας) με τον γνώμονα της προαίρεσης, βάσει του οποίου τελείται η πράξη. Η προβληματική της κινητοποίησης διαμέσου του καθαρού πρακτικού Λόγου εντάσσεται στην προβληματική για την *κινητοποιητική επιρροή της ηθικής συνείδησης*, καθώς αναζητείται η επενέργεια της κανονιστικής ισχύος του ηθικού νόμου, και της επίγνωσης του δρώντος για την απόλυτη αξία του, στους γνώμονες της πράξης. Είδαμε ότι για τον Kant η μετάβαση του δρώντος από την συνείδηση της καθαρής αυτονομοθεσίας του πρακτικού Λόγου στην ελεύθερη επιλογή του ηθικού γνώμονα

[599] Ο Höffe αναφέρει σχετικά πως *Η Θρησκεία εντός των ορίων του Λόγου και μόνο* δεν πρέπει να εκληφθεί ως μία τέταρτη Κριτική, αλλά ως μία εις βάθος εξέταση της πράξης, υπό το πρίσμα των συμπερασμάτων των τριών Κριτικών. Η θεωρία περί του ριζικού κακού δεν αποτελεί μία τυχαία προσθήκη για την καντιανή ηθική. Αντιθέτως, υποδεικνύει πως σε εκείνο το ον στο οποίο η ελευθερία δεν συμπίπτει εκ φύσεως με τον καθαρό πρακτικό Λόγο, η τελευταία τελεί διαρκώς σε κίνδυνο. Βλ. O. Höffe, «Einführung in Kants Religionsschrift», στο: O. Höffe, (επιμ.), *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Βερολίνο: Akademie Verlag 2011, σ. 2 και 11.

στο επίπεδο της *προαίρεσης* μεσολαβείται από το «πρακτικώς δημιουργημένο» (*ΚΠΛ*, 5: 75, μτφρ. σ. 114) *συναίσθημα* του σεβασμού για τον ηθικό νόμο.

Η προβληματική του «ριζικού κακού», έτσι όπως τίθεται από τον Kant, επιβεβαιώνει πως το ζήτημα της *επιλογής των ελατηρίων* εντοπίζεται στο πεδίο της *προαίρεσης,* επομένως και η συγκρότηση της ηθικής κινητοποίησης κρίνεται σε αυτό το επίπεδο, και όχι μόνο στο διανοητικό επίπεδο της ηθικώς προσδιορισμένης «αυτοσυνειδησίας» (*ΚΠΛ*, 5: 74, μτφρ. σ. 113), όπως θεωρούσε ο Henrich.[600] Και αυτό με τη σειρά του συνεπάγεται ότι η διεργασία της ηθικής κινητοποίησης, καθώς δεν αφορά αποκλειστικά την *αναγνώριση* της εγκυρότητας του ηθικού νόμου στο πεδίο της *καθαρής βούλησης*, δεν μπορεί να προκύπτει από την απρόσκοπτη υιοθέτηση της αναγνώρισης αυτής στους γνώμονες της προαίρεσης, όπως είδαμε ότι υποστηρίζουν αρκετοί σχολιαστές οι οποίοι συγκαταλέγονται στη «νοησιαρχική ερμηνεία». Η *εγγενής*, επομένως, *συσχέτιση* της συνείδησης του ηθικού νόμου με τους γνώμονες της προαίρεσης δεν έχει στον Kant τη σημασία της μετάβασης από την *ηθική γνώση* στον *γνώμονα της πράξης*, αλλά έχει τη σημασία της μετάβασης από την «συνείδηση του ηθικού νόμου» στο *έλλογο ηθικό συναίσθημα*. Όπως εξηγήσαμε αναλυτικά (κεφ. 3 και 4), πολλοί σημαντικοί σχολιαστές απορρίπτουν την απόδοση *πρωτογενούς* κινητοποιητικής λειτουργίας στο ηθικό συναίσθημα του σεβασμού, διότι θεωρούν πως κάτι τέτοιο ακυρώνει τον εγγενή χαρακτήρα της μετάβασης από την ηθική συνείδηση στην ηθική κινητοποίηση που αναζητεί ο Kant. Και αυτό γιατί εσφαλμένα θεώρησαν ότι μία τέτοια λειτουργία θα καθιστούσε τον σεβασμό αφενός έναν φορέα κανονιστικότητας και αφετέρου έναν φυσικό αιτιοκρατικό παράγοντα καθορισμού της προαίρεσης. Για τον Kant, όμως, είναι πρόδηλο ότι κάτι που *προκαλείται* (*ΘΜΗ*, 4: $401_{20\text{-}21}$, μτφρ. σ. 36, υποσημ.) από την αναγνώριση της κανονιστικής ισχύος του νόμου δεν αποτελεί *όρο* για την αποδοχή της, αλλά προωθεί την επίδρασή της στο τομέα της συγκρότησης των ελατηρίων (*ΚΠΛ*, 5: 76, μτφρ. σ. 116).

Το ηθικό συναίσθημα του σεβασμού θεμελιώνεται στο ενδιαφέρον των έλλογων όντων για την ηθικότητα (*ΘΜΗ*, 4: 460, μτφρ. σ. 123) και όχι στην αναζήτηση της ευδαιμονίας, όπως συμβαίνει με τα «παθολογικού» τύπου συναισθήματα. Προκειμένου, όμως, να πειστεί ακόμη και ο φυσιοκράτης ότι το έλλογο ηθικό συναίσθημα δεν αποτελεί μία ad hoc επινόηση για τις ανάγκες αντίκρουσης του

[600] Βλ. D. Henrich, «Ethik der Autonomie», στο: *Selbstverhältnisse*, Στουτγάρδη: Reclam 1982, σ. 36-37.

χιουμιανού σκεπτικισμού αναφορικά με την κινητοποίηση διαμέσου του καθαρού πρακτικού Λόγου, απαιτείται να δείξουμε τον τρόπο με τον οποίο το καντιανό επιχείρημα εδραιώνει την *εγγενή* συσχέτιση ανάμεσα στη «συνείδηση του ηθικού νόμου» και στο συναίσθημα του σεβασμού. Υφίσταται στον Kant μία εξέταση της ηθικής ψυχολογίας και μία ανθρωπολογική έρευνα η οποία να εδραιώνει την προαναφερθείσα συσχέτιση; Μπορούμε κάλλιστα να ισχυριστούμε ότι τόσο στη *Θρησκεία εντός των ορίων του Λόγου και μόνο* όσο και στη *Μεταφυσική των ηθών* ο Kant επιχειρεί να στηρίξει μία έλλογη ηθική ψυχολογία στο πλαίσιο μιας καθαρά φιλοσοφικής ανθρωπολογικής έρευνας. Ο ίδιος αναφέρει, άλλωστε, ότι η κατανόηση του τρόπου με τον οποίο διαμορφώνεται το φρόνημα και το έλλογο αυτεξούσιο απαιτεί μία «ανθρωπολογική έρευνα» [601] («anthropologische Nachforschung») (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 25, μτφρ. σ. 53), μέσω της οποίας να αποδεικνύεται ο χαρακτήρας του ανθρώπου, ως γένους, σχετικά με την καταβολή προς το αγαθό, αλλά και την ροπή προς το ηθικό κακό.

Η παραδοχή του «ριζικού κακού» επιβεβαιώνει ότι η ηθική κινητοποίηση δεν μπορεί να συσταθεί δίχως την παρουσία του όρου εκείνου (δηλ. του ηθικού συναισθήματος) που υποσκελίζει τα εμπόδια τα οποία θέτουν οι κλίσεις για την υιοθέτηση του ηθικού νόμου στους γνώμονες της προαίρεσης (*ΚΠΛ*, 5: 76, μτφρ. σ. 115). Η αντιπαράθεση των *μη ηθικών ελατηρίων* με τον ηθικό νόμο στο επίπεδο της αποδοχής των γνωμόνων της πράξης, λαμβάνει χώρα στο επίπεδο της προαίρεσης και μπορεί κάλλιστα να εναντιωθεί στην ηθικότητα παρά τη συνείδηση της κανονιστικής ανωτερότητας του ηθικού νόμου εκ μέρους των έλλογων δρώντων. Το «αληθινό κακό», λέει ο Kant, δηλ. το ηθικό κακό (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 29, μτφρ. σ. 59), δεν προκύπτει από την αισθητικότητα ή από τις ανάγκες που η φύση επιβάλλει στον άνθρωπο, αλλά προκύπτει από το *φρόνημα*, το οποίο ορίζεται είτε ως «η εσωτερική αρχή των γνωμόνων» (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 23, μτφρ. σ. 48, υποσημ.) είτε ως «ο πρώτος υποκειμενικός λόγος [Grund] της αποδοχής των γνωμόνων» (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 29, μτφρ. σ. 59) είτε, ακόμη, και ως «η υποκειμενική ανώτατη αρχή όλων των γνωμόνων» (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 32, μτφρ. σ. 65). Οι ορισμοί αυτοί συνεπάγονται πως το «φρόνημα» δεν είναι τίποτε άλλο από ένας κανόνας ή γνώμονας, δηλ. κάτι που οφείλεται στην ελεύθερη επιλογή του δρώντος (μία επιλογή μη περαιτέρω εξηγήσιμη

[601] Ο Wood χαρακτηρίζει την θεωρία του Kant περί της ροπής του ανθρώπινου αυτεξούσιου στο κακό «το πιο εντυπωσιακό ανθρωπολογικό του πόρισμα». Βλ. A. W. Wood, *Kant's Ethical Thought*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 1999, σ. 283.

θεωρητικά), και όχι κάποιο αντικείμενο ή ενόρμηση που θα εξανάγκαζε την εκτέλεση της πράξης (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 21, μτφρ. σ. 44). Ο Kant θεωρεί πως επειδή ακριβώς ο ηθικός νόμος μπορεί να αποτελέσει το ελατήριο της προαίρεσης, αλλά και επειδή η κινητοποιητική επίδραση κάθε ελατηρίου διαμορφώνεται ως ελεύθερη επιλογή ενός κανόνα της πράξης, η επιλογή αυτή δεν μπορεί ποτέ να είναι *αδιάφορη* από ηθική σκοπιά (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 22, μτφρ. σ. 47). Γι' αυτό ακριβώς και η παραβίαση του ηθικού νόμου θα πρέπει να αναχθεί σε κάποιον γνώμονα που γίνεται αποδεκτός δίχως εξαναγκασμό. Καθώς η επενέργεια των ελατηρίων στην προαίρεση προϋποθέτει την αποδοχή τους ως γνώμονες, η κινητοποίηση της πράξης πηγάζει από την ελεύθερη επιλογή των αρχών, δηλ. από την «απόλυτη αυτενέργεια της προαίρεσης» (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 24, μτφρ. σ. 50). Η παράβαση του ηθικού νόμου, άρα και το ηθικώς εννοούμενο κακό, προκύπτει σύμφωνα με νόμους της ελευθερίας. Επομένως, η «καταγωγή» αυτής της παράβασης δεν πρέπει να αποδοθεί σε κάποια χρονικώς προσδιορισμένη αιτία, δηλ. σε κάποιο φυσικό γεγονός ή συμβάν, αλλά στον καθορισμό της προαίρεσης από *παραστάσεις του Λόγου*[602] (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 39, μτφρ. σ. 79).

Έτσι, ο Kant διαχωρίζει άμεσα τη θέση του από την ηθική ψυχολογία των στωικών προκειμένου να τονίσει ότι η συγκεκριμένη ροπή της ελεύθερης προαίρεσης να επιλέγει γνώμονες που αντιμάχονται τον ηθικό νόμο δεν ανάγεται στις κλίσεις καθαυτές ούτε γενικότερα στην αισθητή φύση του ανθρώπου και στις ανάγκες της.[603] Η πηγή του ηθικού κακού, δηλ. η δυνατότητα της ελεύθερης επιλογής των μη ηθικών γνωμόνων σε βάρος του ηθικού νόμου, «δεν πρέπει να αναζητείται στις φυσικές και γι' αυτό απλώς απειθάρχητες κλίσεις», αλλά οφείλεται «σε έναν αόρατο εχθρό που κρύβεται πίσω από τον Λόγο και για τούτο είναι ακόμη πιο επικίνδυνος» (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 57, μτφρ. σ. 110). Ο «αόρατος εχθρός» εντοπίζεται μέσα στους κόλπους της έλλογης προαίρεσης και αποτελεί «ένα καθολικά υπάρχον στο υποκείμενο θεμέλιο όλων των ειδικών ηθικώς κακών γνωμόνων, το οποίο είναι με τη

[602] Ο Kant διακρίνει τρεις πιθανές εκδοχές για το πραγματικό θεμέλιο του κακού. Η πρώτη εκδοχή που εξετάζει αφορά την αισθητικότητα και τις φυσικές κλίσεις που πηγάζουν από αυτήν. Ως δεύτερη εκδοχή εξετάζει την πιθανότητα το θεμέλιο αυτό να βρίσκεται στον ίδιο τον καθαρό πρακτικό Λόγο, δηλ. σε μία πιθανή «διαφθορά του ηθικώς νομοθετούντος Λόγου». Και οι δύο αυτές εκδοχές αποκλείονται, οπότε το θεμέλιο του κακού δεν μπορεί παρά να τοποθετηθεί στο πεδίο της προαίρεσης (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 34-35, μτφρ. σ. 70-72).

[603] Ο Forschner τονίζει σχετικά πως ο Kant έρχεται σε αντιπαράθεση με την νέο-πλατωνική, χριστιανική παράδοση που θέλησε να αναδείξει την αισθητικότητα σε πηγή του κακού. M. Forschner, «Über die verschiedenen Bedeutungen des „Hangs zum Bösen"», στο: O. Höffe (επιμ.), *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Βερολίνο: Akademie Verlag 2011, σ. 73.

σειρά του ένας γνώμονας» (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 20-21, μτφρ. σ. 43-44). Ο Allison τονίζει ότι επειδή ακριβώς ο Kant θεωρεί πως η παράσταση του ηθικού νόμου *κινητοποιεί* την πράξη, αποτελώντας το ελατήριό της, η απόρριψη του ηθικού νόμου, δεν μπορεί παρά να υποδηλώνει την παρουσία μίας διεργασίας *εντός της προαίρεσης* που ακυρώνει την ηθική κινητοποίηση, καθιστώντας εφικτή την δυνατότητα του κακού.[604] Η απόκλιση από τον ηθικό νόμο (στην οποία σαφώς περιλαμβάνεται και η απλώς τυπική συμμόρφωση στις απαιτήσεις του) δεν οφείλεται σε εξωγενείς φυσικούς παράγοντες, αλλά σε μία *χρήση της ελευθερίας* του ανθρώπου που συνειδητά αντιστρατεύεται την ηθικότητα. Ο Kant εντοπίζει το ριζικό κακό σε μία αντιστροφή της *ηθικής τάξης των ελατηρίων* κατά την οποία ο ηθικός νόμος γίνεται μεν αποδεκτός στους γνώμονες του δρώντος, μόνο όμως υπό τον όρο ότι αυτή η αποδοχή δεν εμποδίζει την πραγμάτωση των σκοπών ή των αντικειμένων της φιλαυτίας του (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 36, μτφρ. σ. 73). Μπορούμε να υποστηρίξουμε επομένως πως το «ριζικό κακό» στην ανθρώπινη φύση επιβεβαιώνεται από την *ακύρωση της κινητοποίησης* διαμέσου της παράστασης του ηθικού νόμου, δηλ. από το αδιαμφισβήτητο χαρακτηριστικό της καντιανής ηθικής ψυχολογίας πως *η αναγνώριση της καθολικής εγκυρότητας του ηθικού νόμου* παραμένει ανενεργή από κινητοποιητική άποψη.

Η διαπίστωση πως η ικανοποίηση της φιλαυτίας προηγείται κατά την επιλογή των μη ηθικών ελατηρίων στο ανθρώπινο επιθυμητικό αναδείχθηκε και στα προγενέστερα ηθικά έργα του Kant. Καθώς, όμως, ο απώτερος στόχος της *Θρησκείας εντός των ορίων του Λόγου και μόνο* είναι η ανάδειξη του ηθικού και έλλογου πυρήνα της θρησκευτικής πίστης, καθίσταται απαραίτητη η εμβάθυνση σε αυτή τη ροπή για την αντιστροφή των ελατηρίων όσο και η αναζήτηση μιας διεξόδου από αυτήν.[605] Παρότι ο Kant θεωρεί ανεξάλειπτο το ριζικό κακό στην ανθρώπινη φύση, με την έννοια ότι αυτό δεν μπορεί να *εκριζωθεί* [606] (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 31, μτφρ. σ. 64 ˙ *ΘΡΗΣΚΕΙΑ* 6: 37,

---

[604] Βλ. H. E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press, 1990, σ. 148.

[605] Πρβλ. Κ. Ανδρουλιδάκης, «Ο Λόγος κριτής της πίστης. Η τέταρτη καντιανή επανάσταση», Επιλεγόμενα στο: Ι. Καντ, *Η Θρησκεία εντός των ορίων του Λόγου και μόνο*, Αθήνα: Πόλις 2007, σ. 447 και 457.

[606] Ο λόγος που το ηθικό κακό δεν μπορεί να εξαλειφθεί είναι φυσικά πως, όχι μόνο ο ηθικός νόμος, αλλά και οι φυσικές κλίσεις συμπεριλαμβάνονται στις *πρωταρχικές* καταβολές του ανθρώπου, δηλ. στα συστατικά εκείνα που το προσδιορίζουν κατά αναγκαίο τρόπο ως ανθρώπινο ον (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 28, μτφρ., σ. 57-58). Είναι απαραίτητες τόσο ως προς την «καταβολή για την ζωώδη φύση» όσο και ως προς την «καταβολή για την ανθρώπινη φύση» (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 26-27, μτφρ., σ. 53-56). Δεν θα μπορούσε να προσδιοριστεί ως «άνθρωπος» το έλλογο εκείνο ον η προαίρεση του οποίου δεν έχει δεκτικότητα στην επενέργεια των αισθητηριακών ελατηρίων. Το γεγονός, μάλιστα, πως οι φυσικές κλίσεις και η επιδίωξη των σκοπών τους συμπεριλαμβάνονται στις πρωταρχικές καταβολές σημαίνει,

μτφρ. σ. 74), αναδεικνύει ταυτόχρονα ως κεντρικό ζήτημα της ανάλυσής του τη δυνατότητα του ανθρώπου να το ανατρέψει ή να το *υπερνικήσει* [607] (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 47, μτφρ. σ. 95).

Αυτή η διάσταση του ριζικού κακού, ότι είναι μεν *ανεξάλειπτο* αλλά και *αναστρέψιμο* ταυτόχρονα, οφείλεται στην προαναφερθείσα ανθρωπολογική σκοπιά του έργου. Η εξέταση του Kant για την ιεράρχηση των ελατηρίων της έλλογης προαίρεσης και το ηθικό κακό δεν αποτελεί μία ανεξάρτητη προβληματική, αλλά προκύπτει από την κεντρική έννοια της ηθικής ανθρωπολογίας του, δηλ. από την αναζήτηση του «προορισμού του ανθρώπου»[608] (« die Bestimmung des Menschen»), (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 26, μτφρ. σ. 53). Το ερώτημα σχετικά με το εάν ο άνθρωπος, κατά το γένος του, είναι εκ φύσεως καλός, κακός ή και τα δύο, εντάσσεται στην εξέταση του γενικότερου και θεμελιακού ερωτήματος σχετικά με τον *προορισμό* του.

Η πλήρης απάντηση στο ερώτημα για τον «προορισμό του ανθρώπου» δίνεται στην *Ανθρωπολογία από πραγματιστική σκοπιά*. Εκεί επισημαίνονται οι τρεις βασικές καταβολές του ανθρώπινου είδους: η *τεχνική* («die technische Anlage»), η *πραγματιστική* («die pragmatische Anlage») και η καταβολή για την *ηθικοποίηση* («die moralische Anlage»), (*ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ*, 7: 322-325, μτφρ. σ. 270-273). Η θεμελιακή σκέψη που εκφράζεται διαμέσου της ανάπτυξης αυτών των φυσικών καταβολών είναι «η αδιάκοπη εξέλιξη [του ανθρώπου] προς το καλύτερο», καθώς η *ενεργητική* χρήση του Λόγου σπρώχνει την ανθρωπότητα στην *καλλιέργεια*, στον *εκπολιτισμό* και στην *ηθικοποίηση* (*ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ*, 7: 325, μτφρ. σ. 273). Η ανθρωπότητα πραγματώνει τον φυσικό της προορισμό διαμέσου της αντίστιξης που λαμβάνει χώρα κατά την εκδίπλωση των ενεργειών της ανάμεσα στην *ενεργητική* χρήση όλων των έλλογων ικανοτήτων της και στις *παθητικές* δυνάμεις που αποζητούν την ευδαιμονία.

πως όχι μόνο δεν είναι κακές καθαυτές, αλλά είναι απαραίτητες για την καταβολή της ανθρώπινης φύσης προς το αγαθό. Οι παραμορφώσεις και τα ελαττώματα που προκύπτουν από αυτές ανάγονται στην κακή χρήση της ελευθερίας του ατόμου εντός της κοινωνίας. Καθόσον, λοιπόν, τόσο οι φυσικές κλίσεις όσο και η ελεύθερη επιλογή των αισθητηριακών ελατηρίων είναι αμετάκλητα χαρακτηριστικά του ανθρώπου, αυτό σημαίνει πως και το «ριζικό κακό» (ως *προδιάθεση* και έξη, όχι ως καταβολή) αποτελεί ανεξάλειπτο χαρακτηριστικό της ανθρώπινης φύσης.

[607] Πρβλ. D. Sussman, «Perversity of the Heart», στο: *The Philosophical Review*, 114 (2005), σ. 153.

[608] Ο Brandt παρατηρεί ότι ο Kant απορρίπτει ως κεντρικό ερώτημα της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας το σωκρατικό-πλατωνικό ερώτημα «τι εστίν άνθρωπος» και το αντικαθιστά με το ερώτημα για τον «προορισμό του ανθρώπου». Στο επίκεντρο της καντιανής ανθρωπολογίας δεν τίθεται το ερώτημα για την ουσία και τον ορισμό του ανθρώπου αλλά το ερώτημα για τους *σκοπούς* του. Το κεντρικό ερώτημα μετασχηματίζεται ως εξής: «για ποιο σκοπό προορίζεται ο άνθρωπος από τη φύση του και τον Λόγο του;». Βλ. R. Brandt, «The Guiding Idea of Kant's Anthropology and the Vocation of the Human Being», στο: Jacobs, B. - Kain, P. (επιμ.), *Essays on Kant's Anthropology*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 2003, σ. 86-87 και 93.

Μπορούμε τώρα να κατανοήσουμε ότι εκείνη η «ανθρωπολογική έρευνα» που επικαλείται στην *Θρησκεία εντός των ορίων του Λόγου και μόνο* ο Kant αφορά την εξέταση της *ηθικής καταβολής*. Η πρόοδος του ανθρώπου από την επιδίωξη της ατομικής ευδαιμονίας προς την ηθικότητα αφορά την *υπερνίκηση* της ριζικώς κακής του φύσης, δηλ. την υπαγωγή των παθητικών αισθητηριακών ελατηρίων στην παράσταση του *καθήκοντος* (*ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ*, 7: 324, μτφρ. σ. 272-273). Ο Kant ισχυρίζεται πως η πρωταρχική χρήση της ελευθερίας του ανθρώπου στρέφεται προς την ικανοποίηση των σκοπών της αισθητής του φύσης,[609] και αυτό το γεγονός είναι που συμβάλλει στην εδραίωση της *ροπής* (δηλ. της προδιάθεσης και της έξης) του έλλογου αυτεξούσιου για την επιλογή των αισθητηριακών ελατηρίων σε βάρος του καθήκοντος[610] (*ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ*, 7: 324, μτφρ. σ. 273). Η πραγμάτωση της ηθικής καταβολής εδράζεται στην παράλληλη ενεργητική σύνδεση της παράστασης του ηθικού νόμου με το *ηθικό συναίσθημα*, έτσι όπως αυτά τα δύο πηγάζουν από την

[609] Πρβλ. Α. Καλατζής, «Et in terra pax. Ιμμάνουελ Καντ, Η Θρησκεία εντός των ορίων του Λόγου και μόνο», στο: *Υπόμνημα στη Φιλοσοφία. Αφιέρωμα στα Ηθικά Νικομάχεια του Αριστοτέλη*, Αθήνα: Πόλις 8 (2009): 319.

[610] Εδώ ακριβώς βλέπουμε με ποιον τρόπο η καντιανή θεωρία για το «ριζικό κακό» δεν ταυτίζεται με την χριστιανική θεωρία περί του *προπατορικού αμαρτήματος*. Ο Kant θεωρεί ως κακό στην ανθρώπινη φύση την ασυμμετρία η οποία υφίσταται ανάμεσα στην άσκηση του έλλογου αυτεξούσιου και στην υποταγή αυτού στον ηθικό νόμο. Η πρωταρχική χρήση της ελευθερίας συνδυάζεται σε όλους τους ανθρώπους με την πραγμάτωση του ατομικού τους συμφέροντος και πολύ σπάνια με την πραγμάτωση του καθήκοντος. Αν και αποδίδεται εξολοκλήρου στην ανθρωπότητα, ως γένος, το ριζικό κακό δεν αποτελεί κληρονομική ιδιότητα που μεταβιβάζεται από γενιά σε γενιά ούτε και αποτελεί γνώρισμα το οποίο επαρκεί για να προσδιορίσει την ουσία της ανθρώπινης βούλησης ή της ανθρώπινης ελευθερίας. Επίσης, η εκδήλωσή του όχι μόνο δεν προϋποθέτει μια μυθική πτώση από την ήδη εκπληρωμένη παρουσία όλων των φυσικών καταβολών του ανθρώπου μέσω της θεϊκής δημιουργίας, αλλά αντιθέτως προκύπτει ως παράγωγο φαινόμενο κατά την σταδιακή ανέλιξή τους, με αφετηρία την ατέλεια της ανθρώπινης φύσης (*ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ*, 7: 322-323, μτφρ. σ. 270-271). Κάθε φορά, όμως, που επιχειρείται η ανάδειξη μιας σύγκλισης ανάμεσα στην καντιανή σκέψη και στο χριστιανισμό, αυτό έχει ως συνέπεια να αδικούνται και τα δύο μέρη. Το χριστιανικό δόγμα του προπατορικού αμαρτήματος δεν ισχυρίζεται την κληρονομική μεταβίβαση του κακού εν είδει βιολογικού γνωρίσματος ούτε η θεωρία της δημιουργίας των πρωτοπλάστων αποτελεί το επίκεντρο του νοήματός της. Αντιθέτως, μέσω αυτού εκφράζεται η απολύτως διεισδυτική θεώρηση πως το κακό στην ανθρώπινη φύση είναι η συνέπεια της *ελευθερίας χωρίς Θεό*. Στην πιο σημαντική παραβολή της Καινής Διαθήκης (*Κατά Λουκάν Ευαγγέλιο*, 15. 11-34), όταν ο υιός ζητάει από τον πατέρα να του αποδώσει «το μερίδιο της περιουσίας που του αναλογεί», δηλώνει ουσιαστικά πως η ελευθερία του εκκινεί από την επιθυμία να θεωρηθεί ο πατέρας του νεκρός, καθώς η απόδοση της περιουσίας στα τέκνα αποτελεί πράξη που λαμβάνει χώρα μετά το θάνατο του πατέρα. Λαμβάνοντας υπ' όψιν όλα αυτά, και αφού έχουμε προσδιορίσει τι είναι ουσιαστικό και τι δευτερεύον στις δύο θεωρίες, μπορούμε να καταλάβουμε ότι η καντιανή θέση για το ριζικό κακό, δεν ταυτίζεται μεν με την αντίστοιχη χριστιανική, αλλά είναι κατά κάποιο τρόπο συμπληρωματική της ή η ηθική της προσαρμογή. Για τον Kant το ριζικό κακό συνίσταται στην διαμέσου της ελευθερίας απαξίωση του ηθικού νόμου. Στην πραγματικότητα και οι δύο θεωρίες αποτελούν διεισδυτικές ματιές στην εκδίπλωση της ελευθερίας, η οποία εναντιώνεται στον όρο εκείνο που την καθιστά γόνιμη. Δεν είναι τυχαίο που ο Kant, παρότι είχε επίγνωση του σκανδάλου το οποίο προκλήθηκε από την θεωρία του για το «ριζικό κακό», συνεχίζει να «προκαλεί» χρησιμοποιώντας όρους οι οποίοι παραπέμπουν στο βιβλικό κεφάλαιο της *Γενέσεως*. Ταυτίζοντας την *κακή χρήση της ελευθερίας* με την *επιθυμία του απαγορευμένου* (*ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ*, 7: 324, μτφρ. σ. 273), μάς καλεί να εντρυφήσουμε στο ψυχολογικό βάθος της ελευθερίας εκείνης που ως μόνο της εφαλτήριο και θεμέλιο έχει την ευδαιμονία και τον εγωισμό.

«συνείδηση του ηθικού νόμου». Η τελευταία περιγράφεται, όχι απλά ως κατοχή εναργούς πρακτικής γνώσης, αλλά ως *συνείδηση της ελευθερίας* του δρώντος που κατέχει πρακτικό Λόγο (*ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ*, 7: 324, μτφρ. σ. 272 ˙ *ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 26, μτφρ. σ. 54, υποσημ.).

Έτσι, λοιπόν, η εξέταση σχετικά με την αντιστροφή της ηθικής τάξης των ελατηρίων και την υπερνίκησή της εκδηλώνεται με άξονα αναφοράς το ανθρωπολογικό δίπολο που συνιστούν η «πρωταρχική καταβολή για το αγαθό στην ανθρώπινη φύση» (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 26, μτφρ. σ. 53) και η «ροπή για το κακό» σε αυτήν (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 28, μτφρ. σ. 58). Η καταβολή για το αγαθό στον άνθρωπο κορυφώνεται με την «καταβολή προς την προσωπικότητα» («die Anlage für die Persönlichkeit»), η οποία εκφράζει ουσιαστικά την ικανότητα της ανθρώπινης προαίρεσης να *κινητοποιείται* από τον σεβασμό για τον ηθικό νόμο.[611] Στο σημείο αυτό ο Kant συνδέει άμεσα το *ηθικό ελατήριο* του σεβασμού με το *ηθικό συναίσθημα*, μόνο όμως κατά τη στιγμή που ο σεβασμός για τον ηθικό νόμο κινητοποιεί την πράξη στο επίπεδο της προαίρεσης. Εδώ βλέπουμε και πάλι την άποψη του Kant πως το *ηθικό συναίσθημα* δεν προϋποτίθεται για την παράσταση της απόλυτης αξίας και της καθολικής εγκυρότητας του ηθικού νόμου, αλλά είναι συνέπεια της συνείδησης του ηθικού νόμου και το πραγματικό ηθικό ελατήριο στο επίπεδο της προαίρεσης.

Η εξέταση, επομένως, του Kant για την ηθική καταβολή (ή την «καταβολή προς την προσωπικότητα»), ως την σημαντικότερη για την ανέλιξη της ανθρωπότητας στο αγαθό, και τη ροπή στο κακό, θέτει στο επίκεντρο τόσο το ζήτημα της *ηθικής κινητοποίησης* όσο και το ζήτημα της ελεύθερης απόρριψης του ηθικού νόμου στην προαίρεση. Το πρόβλημα του «ριζικού κακού», μάλιστα, συμπλέκει αυτά τα δύο ζητήματα, και η αναζήτηση της υπερνίκησής του απαιτεί, πριν απ' όλα, μία εξήγηση της εν λόγω συμπλοκής. Για ποιον λόγο ο άνθρωπος, παρότι έχει *συνείδηση του ηθικού νόμου*, επιλέγει στους γνώμονές του την απόκλιση από αυτόν (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 32, μτφρ. σ. 65); Με ποιον τρόπο δηλ. σχετίζεται ο θεμελιακός λόγος του ριζικού κακού (το ηθικώς κακό φρόνημα) με τον ουσιαστικότερο παράγοντα για την ίδια την δυνατότητα της ηθικής κινητοποίησης (τη «συνείδηση του ηθικού νόμου»); Ο Kant ισχυρίζεται πως το «ριζικό κακό» είναι *έμφυτο* στον άνθρωπο (ή ότι ο άνθρωπος είναι *εκ φύσεως* κακός), όχι με την σημασία πως η παραβίαση του ηθικού νόμου αποτελεί αναγκαίο γνώρισμα του ανθρώπου (δηλ. στοιχείο των φυσικών του καταβολών),

[611] Βλ. H. E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press, 1990, σ. 149.

παρά μόνο συνιστά ροπή της προαίρεσης που εδραιώνεται κατά την εμπειρική εκδήλωση των πράξεων. Αυτό κατ' επέκταση σημαίνει, υποστηρίζει ο Kant, ότι το ηθικό κακό είναι «υποκειμενικώς αναγκαίο» σε κάθε άνθρωπο και ότι «η ίδια η ροπή αυτή πρέπει να θεωρείται ως ηθικώς κακή» (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 32, μτφρ. σ. 65). Από τη στιγμή, μάλιστα, που εκλαμβάνει τη δυνατότητα κινητοποίησης της έλλογης προαίρεσης διαμέσου του ελατηρίου του σεβασμού για τον ηθικό νόμο ως *αναγκαία ιδιότητα* του ανθρώπου (καθώς συγκροτεί την «καταβολή για την προσωπικότητα»), ενώ το ηθικώς κακό φρόνημα το εκλαμβάνει απλά ως καθ' έξη προδιάθεση της προαίρεσης (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 28, μτφρ. σ. 58), και ως «υποκειμενικώς αναγκαίο» χαρακτηριστικό των ανθρώπων, εντείνεται το παράδοξο για τον τρόπο με τον οποίο ριζώνει στην ανθρώπινη προαίρεση η εν λόγω ροπή απόκλισης των γνωμόνων από τον ηθικό νόμο. Πως είναι δυνατόν μία αντικειμενικώς αναγκαία ιδιότητα να κατακρημνίζεται ή να ακυρώνεται από την παρουσία ενός γνώμονα που αναζητά διαρκώς την εξαίρεση του δρώντος κατά την εκτέλεση του καθήκοντος;

Από ηθική σκοπιά, ένας δρων δεν κρίνεται ως «κακός» βάσει των *αποτελεσμάτων* που επιφέρει η πράξη του. Όσο αντίθετη στον ηθικό νόμο κι αν μοιάζει κάποια πράξη, η ιδιότητα του «κακού» αποδίδεται αποκλειστικά στο είδος και την ποιότητα του *γνώμονα*, βάσει του οποίου η πράξη τελείται (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 20, μτφρ. σ. 43). Το αληθινό κακό, υποστηρίζει ο Kant, δεν συνίσταται στην ίδια την παρουσία των κλίσεων, αλλά «στο ότι δεν *θέλει* κανείς να αντισταθεί στις κλίσεις εκείνες, όταν παροτρύνουν στην παράβαση, και το φρόνημα τούτο είναι στην πραγματικότητα ο αληθινός εχθρός» (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 58, μτφρ. σ. 111, υποσημ.). Το ηθικό κακό ενυπάρχει σε ένα ελεύθερο ενέργημα της προαίρεσης. «Το κακό έγκειται στο *φρόνημα* και στους γνώμονες εν γένει» (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 72, μτφρ. σ. 137), έγκειται στην *συνειδητή επιλογή* παραβίασης του ηθικού νόμου. Επομένως, ως *ελεύθερη* επιλογή, ο γνώμονας που εναντιώνεται στον ηθικό νόμο οφείλεται σε μία νοητή αιτία. Η επιλογή του αποτελεί μία «νοητή πράξη» (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 31-32, μτφρ. σ. 63-64) και η πηγή της δεν μπορεί να εξηγηθεί, όπως ακριβώς συμβαίνει και με την εξήγηση της ελεύθερης επιλογής του ηθικού νόμου. Όπως δεν μπορούμε «να δείξουμε a priori τον λόγο για τον οποίο ο ηθικός νόμος παρέχει ένα ελατήριο» (*ΚΠΛ*, 5: 72, μτφρ. σ. 110), έτσι και δεν μπορούμε να εξηγήσουμε την ροπή της προαίρεσης να επιλέγει ελατήρια που αποκλίνουν του ηθικού νόμου. Εκείνο που μπορούμε να κάνουμε είναι να αναζητήσουμε την *κινητοποιητική επενέργεια* και των δύο τύπων ελατηρίων προκειμένου να δούμε με ποιον τρόπο δύναται ο άνθρωπος να υπερνικήσει την ροπή

προς το ηθικό κακό. Κατ' αυτό τον τρόπο η ανθρωπολογική διαμάχη ανάμεσα στην ηθική *καταβολή* (ή την «καταβολή προς το αγαθό») και την *ροπή* της προαίρεσης για την παράβαση του ηθικού νόμου εκτυλίσσεται στο πεδίο της κινητοποιητικής επιρροής των ελατηρίων, ως γνωμόνων, στην έλλογη προαίρεση.

5.2. Η ΕΠΑΝΑΣΤΑΣΗ ΣΤΟ ΦΡΟΝΗΜΑ: ΝΟΟΤΡΟΠΙΑ ΚΑΙ ΗΘΙΚΟ ΣΥΝΑΙΣΘΗΜΑ

Έτσι, λοιπόν, ο Kant εξετάζει τη δυνατότητα της «αποκατάστασης της πρωταρχικής καταβολής για το αγαθό» ως ένα ζήτημα υπερνίκησης της επιρροής των αισθητηριακών ελατηρίων από το ελατήριο του «σεβασμού για τον ηθικό νόμο» (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 46, μτφρ. σ. 92). Η ανατροπή του «ριζικού κακού», της ροπής δηλ. του ανθρώπινου αυτεξούσιου να αποδέχεται τα ελατήρια της φιλαυτίας και να τα καθιστά γνώμονες της πράξης, φέρνει στο προσκήνιο το ζήτημα της ηθικής κινητοποίησης, αλλά και το κεντρικό ζήτημα της έρευνάς μας, με ποιον τρόπο δηλ. *η αναγνώριση της καθολικής εγκυρότητας του ηθικού νόμου* μπορεί να κινητοποιεί ως προς την επιλογή των ελατηρίων στους γνώμονες της πράξης. Η αρχική απάντηση που δίνει ο Kant φυσικά δεν διαφοροποιείται καθόλου από τις δύο πρώτες παραγράφους του τρίτου κεφαλαίου της *Κριτικής του πρακτικού Λόγου*. Για να καταστεί γνώμονας της πράξης ο «σεβασμός για τον ηθικό νόμο» θα πρέπει να συγκροτηθεί ο κατεξοχήν όρος για την απόδοση σεβασμού στην δραστηριότητα της αυτονομοθεσίας του καθαρού πρακτικού Λόγου. Ο όρος αυτός δεν είναι άλλος από την αναγνώριση πως ο ηθικός νόμος πρέπει να αποτελεί τον μοναδικό φορέα *κανονιστικότητας* για την ηθικώς προσδιορισμένη επιθυμητική ικανότητα. Η αποκατάσταση της «καταβολής προς το αγαθό» έχει, επομένως, το νόημα της «αποκατάστασης της *καθαρότητας* του ηθικού νόμου ως του ανώτατου θεμελίου όλων των γνωμόνων μας» (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 46, μτφρ. σ. 92). Η συνείδηση της απόλυτης εγκυρότητας του ηθικού νόμου έναντι των κλίσεων, καθώς και η αναγνώριση της ανωτερότητας των σκοπών της *έλλογης* έναντι των σκοπών της *αισθητής* φύσης, αποτελεί την απαραίτητη προϋπόθεση για την ηθική κινητοποίηση, και ως εκ τούτου, και για την αποκατάσταση της «καταβολής προς το αγαθό».

5.2.1. Η απόρριψη της αριστοτελικής θεώρησης για τη συγκρότηση του ηθικού χαρακτήρα

Η καντιανή ανάλυση στο συγκεκριμένο έργο στρέφεται εξολοκλήρου στη συγκρότηση της πράξης και του ηθικού χαρακτήρα με άξονα αναφοράς την εμβάθυνση στο φαινόμενο της ηθικής συνείδησης.[612] Το σημαντικό στοιχείο για την καντιανή θεωρία της ηθικής κινητοποίησης έγκειται στο ότι η «συνείδηση του ηθικού νόμου», η οποία στην *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών* ταυτίστηκε με την παράσταση μίας απόλυτης αξίας, εδώ εξειδικεύεται ακόμη περισσότερο και η κινητοποιητική της λειτουργία συνδέεται με τη συνείδηση της *ηθικής μας κατάστασης* (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 57, μτφρ. σ. 110, υποσημ.). Η κινητοποιητική επενέργεια της παράστασης του ηθικού νόμου επιχειρείται να κατανοηθεί με αναφορά στην «ροπή» του ανθρώπινου αυτεξούσιου να υπαγάγει τον ηθικό νόμο στις φίλαυτες κλίσεις, κάτι που θα καταστεί κομβικό για την έγερση του ηθικού συναισθήματος του σεβασμού (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 50, μτφρ. σ. 100). Η εξέταση της ηθικής κινητοποίησης εδράζεται πλέον στην κεντρική έννοια της καντιανής ανθρωπολογίας: στην έννοια του «προορισμού του ανθρώπου». Μόνο έτσι πιστεύει ο Kant ότι θα μπορέσει να θεμελιώσει τη βασική του θέση ότι η «συνείδηση του ηθικού νόμου» δεν μπορεί να συνδεθεί με τους γνώμονες της πράξης, παρά μόνο δια της έγερσης ή δια της μεσολάβησης του έλλογου και αυθεντικά κινητοποιητικού ηθικού συναισθήματος. Πρόκειται για μία σκέψη που αναιρεί *ταυτοχρόνως* τόσο τη νοησιαρχική όσο και τη φυσιοκρατική προσέγγιση στο πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης και η βασική της συνέπεια έγκειται στην ανάδυση μίας ανατρεπτικής ηθικής ψυχολογίας. Η σύγχρονη ορολογία περί «ιντερναλισμού» ή «εξτερναλισμού» των κινήτρων της ηθικής πράξης δεν μπορεί να την κατατάξει άμεσα στο ένα ή στο άλλο στρατόπεδο. Από τη στιγμή που ο Kant ισχυρίζεται πως η ηθική γνώση μπορεί να συσχετιστεί *εγγενώς* με τους κινητοποιητικούς λόγους της πράξης, μόνο *δια της μεσολάβησης* ενός συναισθήματος, η προσέγγισή του έχει εξτερναλιστικό χαρακτήρα. Ταυτόχρονα όμως θεωρεί ότι η μεσολάβηση αυτή δεν είναι εξωτερική ως προς τον καθαρό πρακτικό Λόγο. Το συναίσθημα του σεβασμού για τον ηθικό νόμο δεν είναι «παθολογικό» αλλά

[612] Σε ένα σύντομο αλλά περιεκτικό κείμενο ο Ψυχοπαίδης τονίζει τη σημασία του συγκεκριμένου έργου για την επίρρωση του καντιανού επιχειρήματος σχετικά με τους όρους πραγμάτωσης της αυτονομίας του Λόγου στην ανθρώπινη πράξη, η οποία πάντοτε διεκδικείται από τάσεις εργαλειακές και ανορθολογικές. Βλ. Κ. Ψυχοπαίδης, «Η Θρησκεία εντός των ορίων του Λόγου», στο: *Πολιτική μέσα στις έννοιες*, Αθήνα: Νήσος 1997, σ. 97-102.

«πρακτικώς δημιουργημένο» (*ΚΠΛ*, 5: 75, μτφρ. σ. 114). Θα ήταν, επομένως, παραπλανητικό να πούμε ότι ο Kant υπερασπίζεται μία «εξτερναλιστικού» τύπου επίλυση στο πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης. Από τη στιγμή που η σύνδεση της νομοθετικής δραστηριότητας του πρακτικού Λόγου με την κινητοποίηση της πράξης οφείλεται εξολοκλήρου στη «συνείδηση του ηθικού νόμου», η καντιανή επίλυση του ζητήματος έχει ουσιαστικά έναν *ιντερναλιστικό* χαρακτήρα. Το γεγονός, όμως, ότι θεωρεί απαραίτητη τη λειτουργία μίας *διαμεσολάβησης* προκειμένου να επιτευχθεί η συσχέτιση του ηθικού νόμου με την ηθική κινητοποίηση, αυτό συνιστά το ανατρεπτικό στοιχείο της επίλυσής του. Θα πρέπει, λοιπόν, να διαπιστώσουμε με ποιον τρόπο επιχειρεί να επιτύχει κάτι τέτοιο. Θα δούμε ότι διαμέσου κεντρικών εννοιών της ηθικής ανθρωπολογίας που εμφανίζονται στη *Θρησκεία εντός των ορίων του Λόγου και μόνο* ο Kant επιχειρεί να καταδείξει την άμεση συσχέτιση του ηθικού νόμου, όχι με την κινητοποίηση της πράξης, αλλά με την έγερση του κινητοποιητικού συναισθήματος του σεβασμού. Η εξέταση του «ριζικού κακού» και της αποκατάστασης της «καταβολής προς το αγαθό» επικεντρώνεται στον τρόπο δια του οποίου το ελατήριο του σεβασμού επιβάλλεται επί των αισθητηριακών ελατηρίων, διαμέσου μίας *αύξησης της θετικής επιρροής του* (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 44, μτφρ. σ. 89) στους γνώμονες των δρώντων.

Ένα κομβικό σημείο του καντιανού εγχειρήματος συνίσταται στην απόρριψη της αριστοτελικής προσέγγισης σχετικά με τον τρόπο υπερίσχυσης των έλλογων πρακτικών αρχών στο πεδίο της προαίρεσης. Σύμφωνα με τον Kant, η σταθεροποίηση της επιρροής του ηθικού ελατηρίου στους γνώμονες δεν μπορεί να εδραιωθεί σε «σταδιακές μεταρρυθμίσεις της συμπεριφοράς» των δρώντων. Το πρόβλημα σε αυτού του είδους τη μεταστροφή έγκειται στο ότι εδράζεται σε μια επιφανειακή «μεταστροφή των ηθών». Ο δρων συνηθίζει να πράττει κατά τρόπο *νόμιμο*, δίχως να αντικρούεται η πράξη του με ό, τι η ηθικότητα επιτάσσει. Η πράξη, όμως, αποδίδεται σε *κινητοποιητικούς λόγους* άσχετους με την αναγνώριση της κανονιστικής εγκυρότητας του ηθικού νόμου. Ο ηθικός νόμος δεν εκβάλλεται από τις πρακτικές αρχές οι οποίες επενεργούν στο πεδίο της προαίρεσης, αλλά *δεν είναι αυτός η πρακτική αρχή που κινητοποιεί την πράξη*. Υπάγεται σε ελατήρια τα οποία αποβλέπουν στην ικανοποίηση της ευδαιμονίας. Για παράδειγμα, ο ακρατής μεταστρέφεται προς την εγκράτεια για λόγους υγείας, και όχι γιατί αποδίδει αυτοτελή ηθική αξία στις προσταγές εκείνες που συνεπάγονται την εγκράτεια (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 47, μτφρ. σ. 94). Ο Kant εδώ ουσιαστικά απορρίπτει την αριστοτελική θέση πως η

εδραίωση της αρετής *προϋποθέτει* την εν τη πράξει εναρμόνιση της έλλογης πρακτικής αρχής της προαίρεσης με το πεδίο των εμπειρικών επιθυμιών και συναισθημάτων.[613] Αν και ο Αριστοτέλης συμπεριλαμβάνει στους όρους πλήρωσης της ηθικής αρετής την πραγμάτωση της πράξης χάριν της ίδιας της αρετής,[614] η καντιανή ανάλυση εντοπίζει κάτι ανολοκλήρωτο και προβληματικό στην αριστοτελική θεωρία για την συγκρότηση του ηθικού χαρακτήρα και την ηθική κινητοποίηση.

Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι κάποιοι κεντρικοί ισχυρισμοί των δύο φιλοσόφων βρίσκονται πολύ κοντά και κατά βάση υφίσταται μία εντυπωσιακή συμφωνία μεταξύ τους. Και οι δύο συμμερίζονται τη σκέψη πως η ηθική ποιότητα της πράξης συναρτάται πλήρως από την ηθική ποιότητα του *χαρακτήρα* του δρώντος. Αυτό σημαίνει ότι η διάκριση της *νόμιμης* από την *ηθική* πράξη λαμβάνει κεντρικό ρόλο στις αναλύσεις τους. Επίσης, από κοινού καθιστούν κριτήριο της ηθικής ποιότητας του χαρακτήρα των δρώντων την ηθική ποιότητα της *πρακτικής αρχής* βάσει της οποίας αυτοί πράττουν.[615] Παρ' όλα αυτά, στο κείμενο που εξετάζουμε η καντιανή αναφορά στη διάκριση της «νόμιμης» από την «ηθική» πράξη, καθώς αποβλέπει στο ζήτημα της ανατροπής του «ριζικού κακού» και στην υπερίσχυση του ηθικού ελατηρίου στους γνώμονες, στρέφεται ενάντια στην αριστοτελική αντίληψη του *τρόπου μετάβασης από την κακία στην ηθικότητα*, ανεξάρτητα από το εάν και ο Αριστοτέλης υιοθετεί τη συγκεκριμένη διάκριση στο πλαίσιο του προσδιορισμού της ηθικής ποιότητας του χαρακτήρα. Παρότι, λοιπόν, η αριστοτελική θεώρηση αποδίδει κεντρικό ρόλο στην ηθική ποιότητα της *πρακτικής αρχής* της προαίρεσης, και παρότι αποδέχεται επίσης ως όρο του ηθικού πράττειν μία αμετάβλητη ψυχολογική συγκρότηση που ευνοεί τη σταθερή επιλογή της ηθικής αρχής, [616] θεωρεί πως η πραγμάτωση των δύο αυτών προϋποθέσεων θεμελιώνεται στην ενεργητική εκδίπλωση της πράξης και στη σχέση της με την ηδονή και τη λύπη. Γι' αυτό και στο συγκεκριμένο χωρίο (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 47, μτφρ. σ. 94), η ορολογία που χρησιμοποιεί ο Kant διακατέχεται από μία επιτηδευμένη αριστοτελική χροιά. Θέλει να ψέξει ουσιαστικά την αριστοτελική προσέγγιση στο ζήτημα της συγκρότησης της ηθικής προαίρεσης, η οποία συναρτάται από τη σχέση της πράξης με το *εμπειρικό συναίσθημα*.

---

[613] Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, II,1104a $_{26\text{-}28}$ και 1105a $_{13\text{-}16}$.
[614] Ό. π., II, 1105a $_{32\text{-}35}$.
[615] Ό. π., II, 1105a $_{31\text{-}32}$.
[616] Ό. π., II, 1105a $_{33}$.

Θα μπορούσαμε να υπερασπιστούμε τον Kant, αναλογιζόμενοι ότι ο Αριστοτέλης διακατέχεται από μία διφορούμενη στάση έναντι του πλατωνικού παραλληλισμού της ηθικής αρετής με τις δεξιότητες στις επιμέρους τέχνες.[617] Αρχικά, λόγω της συνάρτησης της αρετής με την ηθική ποιότητα του χαρακτήρα, αρνείται την εξομοίωση των «προϊόντων της τέχνης» με τις «αρετές». Τα πρώτα οφείλουν την αξία τους και τη χρησιμότητά τους στην ίδια τους την κατασκευή («τα μεν γαρ υπό των τεχνών γινόμενα το ευ έχει εν αυτοις˙ αρκεί ουν ταύτα πως έχοντα γενέσθαι»),[618] ενώ η αξία όσων προκύπτουν από τις αρετές (δηλ. οι πράξεις και τα αποτελέσματά τους) δεν μπορεί να κριθεί αυτοτελώς, αν δεν εκτιμηθεί πρώτα η *αρχή* της προαίρεσης και η ψυχολογική συγκρότηση που της αναλογεί. Επομένως, η «τεχνική δραστηριότητα» και η «ενάρετη πράξη» δεν συνδέονται κατά τον ίδιο τρόπο με τα αποτελέσματά τους. Όταν, όμως, ο Αριστοτέλης εξηγεί τον *τρόπο απόκτησης* του ηθικού χαρακτήρα στο πεδίο της πράξης, υιοθετεί με θετικό τρόπο τον παραλληλισμό της αρετής με τις δεξιότητες στο πεδίο της τεχνικής δραστηριότητας. Όπως η συνεχής ενασχόληση με ένα μουσικό όργανο οδηγεί κάποιον στην απόκτηση της ιδιότητας του μουσικού,[619] έτσι και η απόκτηση της ηθικής αρετής προϋποθέτει την ενεργητική τέλεση ενάρετων πράξεων. Η τριβή με την πράξη, όμως, είναι για τον Αριστοτέλη μία διαρκής τριβή με το εμπειρικό συναίσθημα της ηδονής και της λύπης.[620] Εδώ ακριβώς υπεισέρχεται η αντίρρηση του Kant. Η μετάβαση από την κυριαρχία της φιλαυτίας στην ηθικότητα δεν μπορεί να *θεμελιωθεί* στη διαρκή άσκηση ηθικών πράξεων. Για τον Kant θα ήταν απολύτως εφικτό οι πράξεις μας να βρίσκονται διαρκώς *σε συμφωνία* με ό, τι η ηθικότητα επιτάσσει, αλλά ο χαρακτήρας μας να μην αποκτήσει *ποτέ* την ηθική ποιότητα που απαιτείται για την ανατροπή του «ριζικού κακού» (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 31, μτφρ. σ. 62). Ακόμα περισσότερο, ο Kant ισχυρίζεται ότι αντίθετα με τους «τεχνικούς γνώμονες» οι οποίοι θα μπορούσαν να θεμελιωθούν στη συνήθεια, οι «ηθικοί γνώμονες» δεν μπορούν να θεμελιωθούν σ' αυτήν. Ακόμα και αν επιχειρούσαμε να εδραιώσουμε την εξάσκησή τους στη συνήθεια, αυτό θα αναιρούσε την ελευθερία της προαίρεσης (*ΜΗ*, 6: 409, μτφρ. σ. 263). Η απόκτηση του ηθικού χαρακτήρα προϋποθέτει τη *συνειδητή αποδοχή* του ηθικού νόμου στους γνώμονες, και όχι την μηχανική δεξιότητα άσκησης της αρετής (*ΜΗ*, 6: 383-384, μτφρ. σ. 234).

---

[617] Ό. π., ΙΙ, 1105a $_{17}$ – 1105b $_{18}$.
[618] Ό. π., ΙΙ, 1105a $_{27}$.
[619] Ό. π., ΙΙ, 1103a $_{34}$-1103b$_{1}$.
[620] Ό. π., ΙΙ, 1104b $_{4-28}$.

Η συγκεκριμένη καντιανή αντίληψη θα φαινόταν πολύ παράδοξη στον Αριστοτέλη, παρότι και ο ίδιος δέχεται την διάκριση της απλής «νομιμότητας» από την γνήσια «ηθικότητα». Δεν θα την εκλάμβανε μόνο ως παράδοξη, αλλά και ως αντίθετη με τη βασική του αντίληψη για την συγκρότηση του ηθικού χαρακτήρα. Η αριστοτελική προσέγγιση θεωρεί σίγουρη τη συνάρτηση της συγκρότησης του ηθικού χαρακτήρα με την άσκηση της αρετής, γιατί η τελευταία προϋποθέτει την ολοένα και καλύτερη σχέση του δρώντος με τα συναισθήματα και τις επιθυμίες που πρέπει να αναζητά ή να αποφεύγει. Μα πως είναι δυνατόν, θα αναρωτιόταν ο Αριστοτέλης, να πράττουμε διαρκώς ό, τι η ηθική αρχή επιτάσσει, αλλά να μην προοδεύουμε ούτε κατ' ελάχιστο προς το αγαθό και την ηθική ποιότητα του χαρακτήρα; Κάποιος γίνεται σώφρων πράττοντας σώφρονες πράξεις, δίκαιος πράττοντας δίκαιες πράξεις.[621]

Ο πυρήνας της αντίρρησης του Kant στην πασίγνωστη αυτή αριστοτελική θέση έγκειται στο ότι η συγκρότηση της παράστασης του ηθικού νόμου σε *ελατήριο της προαίρεσης* δεν συναρτάται από τη στάση μας έναντι των *εμπειρικών* σκοπών ή επιθυμιών. Ο Kant συνάγει το εξής συμπέρασμα: αν η εδραίωση της κινητοποιητικής επιρροής του ηθικού νόμου στην προαίρεση απαιτεί κάποια συνάφεια με τις εμπειρικές επιθυμίες, αν δηλ. η ηθική κινητοποίηση συνδέεται με την προσπάθεια δημιουργίας μιας έξης ή δεξιότητας για την τήρηση του καθήκοντος, τότε η αρετή πραγματώνεται «σύμφωνα με τη δοξασμένη αρχή της ευδαιμονίας» και ο δρων είναι απλά ένας «νομίμως» καλός άνθρωπος, και όχι ένας «ηθικώς» καλός άνθρωπος (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 47, μτφρ. σ. 94). Ο εμπειρισμός «ξεριζώνει την ηθικότητα από τα φρονήματα» και επιχειρεί να την συναρμόσει με κάποιο «εμπειρικό συμφέρον» (*ΚΠΛ*, 5: 71, μτφρ. σ. 107).

Η αφετηρία, επομένως, της καντιανής ανάλυσης για την μεταστροφή των ελατηρίων τίθεται στην απόρριψη της αριστοτελικής θέσης πως η ηθική ποιότητα του χαρακτήρα προϋποθέτει τη σύνδεση της έλλογης πρακτικής αρχής με τους γνώμονες της προαίρεσης, διαμέσου της λειτουργίας των εμπειρικών συναισθημάτων και επιθυμιών ως ελατηρίων.[622] Εδώ και πάλι αναδεικνύεται η σημασία της καντιανής διάκρισης των εννοιών «κίνητρο» και «ελατήριο». Ακόμη και αν υποθέσουμε ότι το *κίνητρο* της ηθικότητας είναι η καθαρή παράσταση του καθήκοντος, εάν για την συγκρότηση του χαρακτήρα προϋποτίθενται τα ελατήρια που κινητοποιούν τον δρώντα κατά τον «εμπειρικό» και όχι κατά τον «νοητό» του χαρακτήρα (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*,

[621] Ό. π., II, 1103b $_{1\text{-}3.}$
[622] Ό. π., II, 1104b $_{26\text{-}28.}$

6: 47, μτφρ. σ. 93-94), τότε έχουμε έναν άνθρωπο που έχει μεταβληθεί απλώς κατά τον *ήθος*. Δεν έχει αποκτήσει ηθικό φρόνημα, έχει απλώς τροποποιήσει τη συμπεριφορά του κατά τέτοιο τρόπο ώστε οι σκοποί στους οποίους αποβλέπει να μην συγκρούονται με τις εντολές του Λόγου. Έτσι, διαμέσου των ελατηρίων του έχει μετατρέψει την ηθική εντολή σε *συμβουλή της φρόνησης*, ακόμη και αν έχει συνείδηση του ηθικού νόμου ως της «κινητοποιητικής αιτίας» ή του κινήτρου της ηθικώς άξιας πράξης. Καταλήγουμε σε έναν εγκρατή άνθρωπο ο οποίος αποβλέπει σε ένα μακροπρόθεσμο πλάνο ευδαιμονίας ή σε έναν φιλαλήθη που πρεσβεύει ότι η ψευδολογία δεν αρμόζει σε εκείνον που θέλει να τιμάται από το κοινωνικό σύνολο.

Ο Αριστοτέλης θα παραδεχόταν πως τα συγκεκριμένα παραδείγματα δεν αντιπροσωπεύουν πρότυπα γνήσιας ηθικότητας, παρ' όλα αυτά η καντιανή θεμελίωση του ηθικού χαρακτήρα και της ηθικής κινητοποίησης στην μεταστροφή του «φρονήματος», αντί του «ήθους», υποδεικνύει την εξής ασάφεια στην αριστοτελική ανάλυση: η μεταστροφή κατά το ήθος, δηλ. η άσκηση ενάρετων πράξεων η οποία έχει σαν υπόβαθρό της την συναρμογή της έλλογης πρακτικής αρχής με το εμπειρικό συναίσθημα, δεν αποτελεί εγγύηση για την διάκριση της ηθικής από την απατηλή συνείδηση, του ηθικού από τον «φαύλο» χαρακτήρα (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 29-30, μτφρ. σ. 60). Η αριστοτελική ανάλυση του ηθικού χαρακτήρα προϋποθέτει την διάκριση της «νόμιμης» από την ηθικώς άξια πράξη, όπως και τη διάκριση του «νομίμως» καλού από τον γνήσιο ηθικό χαρακτήρα. Στην διάκριση αυτή, όμως, δεν εμπεριέχεται η διάκριση ανάμεσα στον ηθικό και τον «φαύλο» χαρακτήρα. Το αριστοτελικό μοντέλο κινητοποίησης και συγκρότησης του ηθικού χαρακτήρα δεν είναι ασύμβατο με τον *εξτερναλιστικό τύπο* κινητοποίησης τον οποίο περιγράφει ο Kant στην περίπτωση της «φαυλότητας της ανθρώπινης καρδιάς», όπου ο ηθικός νόμος εντάσσεται μεν στα ελατήρια της πράξης, όχι όμως ως το *αποφασιστικό* ελατήριο. Η διαφοροποίηση συγκεκριμενοποιείται από τον Kant με την αντίστιξη ανάμεσα σε έναν άνθρωπο «χρηστών ηθών» και σε έναν «ηθικώς καλό άνθρωπο» (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 30, μτφρ. σ. 61). Ο τρόπος της κινητοποίησής τους είναι ανάλογος της συνείδησής τους έναντι του ηθικού νόμου. Για τον πρώτο ο ηθικός νόμος δεν συνιστά την απολύτως αντικειμενική κανονιστική αρχή, αλλά του αναγνωρίζεται μονάχα σχετική αξία. Κατ' αυτό τον τρόπο επιτυγχάνεται αυτό που επιζητούσε ο Αριστοτέλης, δηλ. η συναρμογή του καθήκοντος με τις εμπειρικές επιθυμίες, δίχως όμως να επιτυγχάνεται η εδραίωση του ενάρετου χαρακτήρα.

Η ανάλυση του Kant για τη «φαυλότητα της ανθρώπινης καρδιάς» δείχνει ότι το πρόβλημα που εντοπίζει στο ζήτημα της ηθικής κινητοποίησης, δεν έχει να κάνει τόσο με την υπερίσχυση της ψυχολογικής επιρροής των φίλαυτων ελατηρίων στους γνώμονες, όπως συμβαίνει με την «ασθένεια» ή την αδυναμία της βούλησης. Το πρόβλημα εκκινεί από τη μη ενεργοποιημένη *συνείδηση του ηθικού νόμου*, δηλ. από την απουσία της επίγνωσης του δρώντος για την ηθική του κατάσταση (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 57, μτφρ. σ. 110, υποσημ.). Στην περίπτωση της αδύναμης βούλησης ο δρων επικαλείται με παράπονο την συνείδησή του για την απόλυτη εγκυρότητα του ηθικού νόμου. Στην περίπτωση της «φαυλότητας» ο δρων επίσης έχει συνείδηση της εγκυρότητας του ηθικού νόμου. Απουσιάζει όμως από αυτόν τόσο η επίγνωση της ετερογένειας των αρχών της ηθικότητας με αυτές της ευδαιμονίας όσο και η απόλυτη αντίθεση των σκοπών τους. Αντιστρέφει την ιεράρχηση των ελατηρίων, έχοντας ως πρόθεσή του την τήρηση του νόμου εφ' όσον αυτός εναρμονίζεται με την πραγμάτωση κάποιας εμπειρικής επιθυμίας ή φίλαυτης κλίσης. Οι συνέπειες της πράξης εναρμονίζονται με ό, τι η ηθική εντολή επιτάσσει, αλλά η ποιότητα του χαρακτήρα δεν βελτιώνεται ούτε υφίσταται προοπτική βελτίωσης. Βλέπουμε, λοιπόν, πως το αριστοτελικό μοντέλο του ηθικού χαρακτήρα δεν εγγυάται τους *κινητοποιητικούς όρους* της διάκρισης ανάμεσα στην ηθικώς γνήσια πράξη και στην πράξη που εμφανίζεται εξωτερικά ως ενάρετη. Ένα μοντέλο για τον ηθικό χαρακτήρα που περιστρέφεται γύρω από την εναρμόνιση του ηθικού νόμου με τις εμπειρικές επιθυμίες αφήνει έκθετους τους κινητοποιητικούς λόγους της πράξης έναντι μίας *απατηλής ή φαύλης ηθικής συνείδησης*. Γι' αυτό και η «μεταστροφή του φρονήματος» απαιτεί την ανάδειξη ενός διαφορετικού *κινητοποιητικού μοντέλου* από την «μεταστροφή των ηθών». Για να ξεπεράσει το αριστοτελικό μοντέλο της ηθικής κινητοποίησης ο Kant φέρνει στο προσκήνιο μια πιο εξελιγμένη έννοια της ηθικής συνείδησης. *Η εξέτασή του επιχειρεί να διαγράψει μία διαφορετική συσχέτιση της «συνείδησης του ηθικού νόμου» με το πεδίο των συναισθημάτων.* Επιχειρεί ουσιαστικά να αναζητήσει μια διαφορετική σύνδεση του *κινήτρου* της ηθικότητας, δηλ. της καθαρής παράστασης του ηθικού νόμου, με ένα ηθικό συναίσθημα που θα λειτουργεί ως ο πραγματικός *κινητοποιητικός λόγος* της πράξης. Μόνο εάν η συνείδηση του ηθικού νόμου τελεί σε άμεση συνάφεια με κάποιο συναίσθημα, μπορεί να καταδειχθεί η ειδοποιός διαφορά ανάμεσα στην μεταστροφή «κατά το ήθος» από την μεταστροφή «κατά το φρόνημα».

5.2.2. Η ριζική μεταστροφή των ελατηρίων

Ο Kant εκθέτει τον αντινομικό χαρακτήρα μιας προαίρεσης η οποία συγκροτείται με την απλώς *νόμιμη* προσαρμογή στις ηθικές προσταγές. Η αντινομία έγκειται στην τάση της προαίρεσης να αποδέχεται τον ηθικό γνώμονα, μόνο υπό τον όρο της αποδοχής ελατηρίων που εξασφαλίζουν την ικανοποίηση της ευδαιμονίας. Αναδεικνύεται, έτσι, ο πυρήνας της απατηλής ηθικής συνείδησης, κατά την οποία η προαίρεση διέπεται από *σύννομα* και όχι *ηθικά* ελατήρια προκειμένου να καθοριστεί από τον ηθικό νόμο. Η προαίρεση που κινητοποιείται από την εν λόγω συνείδηση, δεν στερεώνεται στο καλό, γιατί αφήνει άθικτο «το θεμέλιο όλων των γνωμόνων». Έτσι, η ιδιότητα του καλού και του κακού πρέπει να αποδοθεί στο *φρόνημα*. Όταν ο Kant λίγο παρακάτω αναφέρει πως «μόνο με τη συνεχή δράση και το γίγνεσθαι γίνεται κανείς καλός άνθρωπος» (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 48, μτφρ. σ. 95-96), δεν ενστερνίζεται την αριστοτελική θέση, διότι η σχέση του ηθικού χαρακτήρα με την πρακτική άσκηση της αρετής τίθεται υπό τον όρο της ριζικής μεταστροφής του φρονήματος. Η «μεταβολή των ηθών» αντιπαραβάλλεται στη «μεταβολή της καρδιάς» («Herzänderung»), η οποία ουσιαστικά ταυτίζεται με την «επανάσταση στο φρόνημα του ανθρώπου» («Revolution in der Gesinnung im Menschen») (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 47, μτφρ. σ. 95). Η τελευταία αποτελεί την κεντρική θέση του Kant για την εξήγηση του τρόπου δια του οποίου μπορεί να ανατραπεί το «ριζικό κακό» και να υπερισχύσει η παράσταση του ηθικού νόμου έναντι των αισθητηριακών ελατηρίων στους γνώμονες της προαίρεσης.

Ένα ερμηνευτικό πρόβλημα που εγείρεται εδώ είναι η συμβατότητα της προοπτικής για την ριζική ανατροπή του φρονήματος με την καντιανή θέση πως το «ριζικό κακό» στον άνθρωπο αποτελεί μία ανεξίτηλη ροπή.[623] Από τη στιγμή που ο Kant δέχεται ότι το φρόνημα στον άνθρωπο είναι «διεφθαρμένο» (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 58, μτφρ. σ. 111, υποσημ.), ότι δηλ. είναι αναπότρεπτη στον άνθρωπο η «ροπή» να υπαγάγει το ηθικό ελατήριο στα ελατήρια των κλίσεων, πώς μπορεί να επέλθει η «επανάσταση» του φρονήματος για την υπερίσχυση του ηθικού ελατηρίου στους γνώμονες της προαίρεσης; Ένας δεύτερος προβληματισμός που προκύπτει έγκειται στο ότι η μεταστροφή του φρονήματος που επικαλείται ο Kant ανάγεται σε μια νοητή

[623] Βλ. M. Forschner, «Über die verschiedenen Bedeutungen des „Hangs zum Bösen"», στο: O. Höffe (επιμ.), *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Βερολίνο: Akademie Verlag 2011, σ. 77-78.

και «άχρονη» πράξη. Η επιλογή από τον άνθρωπο του θεμελίου όλων των γνωμόνων του, δηλ. του «φρονήματός» του, έχει αναχθεί σε «ένα ενέργημα της ελευθερίας» («Actus der Freiheit») (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 21, μτφρ. σ. 44). Η αποδοχή του ανώτατου εκείνου γνώμονα που αποτελεί το θεμέλιο για την αποδοχή όλων των γνωμόνων της φιλαυτίας είναι «ανεξερεύνητη» (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 21, μτφρ. σ. 45, υποσημ.) και οφείλεται στη χρήση της ελευθερίας του ανθρώπου. Πρόκειται, επομένως, για μία νοητή πράξη που είναι μη εξηγήσιμη θεωρητικά. Ανακύπτει, επομένως, το ερώτημα με ποιο τρόπο θα υπερισχύσει το ηθικό ελατήριο σε βάρος των αισθητηριακών στο πεδίο της προαίρεσης, εφόσον η «επανάσταση του φρονήματος» απαιτεί μια νοητή και ανεξερεύνητη πράξη;

Και οι δύο αυτοί προβληματισμοί συγκλίνουν ουσιαστικά στο πρόβλημα της πραγμάτωσης της ελευθερίας του ατόμου στους γνώμονες της προαίρεσής του. Αντιπροσωπεύει άραγε ένα *πραγματικό* ενδεχόμενο η «επανάσταση του φρονήματος»; Είναι δυνατή η ριζική μεταστροφή κατά την κινητοποίηση της πράξης; Και αν ναι, τότε με ποιους όρους θα καταστεί αυτή η μεταστροφή μια πραγματική υπερίσχυση της «καταβολής προς το αγαθό» σε βάρος της «ροπής» της έλλογης προαίρεσης προς το ριζικό κακό;

Πάνω σε αυτό, ο Kant υποστηρίζει ουσιαστικά ότι η ίδια η έννοια της ελευθερίας η οποία καθιστά το ριζικό κακό αναπότρεπτο, καθιστά και τη ριζική μεταστροφή του φρονήματος δυνατή[624] (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 37, μτφρ. σ. 74). Το εν λόγω επιχείρημα έχει διατυπωθεί ήδη στην *Κριτική του πρακτικού Λόγου*. Σε μία από τις λίγες ξεκάθαρες αναφορές εκεί στην, διακριτή από την έννοια της (καθαρής) βούλησης («Wille»), έννοια του «έλλογου αυτεξούσιου» ή της προαίρεσης («Willkür»), ο Kant διατυπώνει τη θέση ότι το θεμέλιο της αποδοχής των γνωμόνων έγκειται στην «ελεύθερη αιτιότητα» (*ΚΠΛ,* 5: 100, μτφρ. σ. 147-148). Η δικαιολόγηση του επιχειρήματος εδράζεται στις «πλήρως θεμελιωμένες» κρίσεις των ανθρώπων περί *ηθικού καταλογισμού*. Η απόδοση ενοχής σε μια πράξη οφείλεται στο ότι η «κακή φύση της θελήσεως» δεν είναι αναπότρεπτη, αλλά προϋποθέτει την ελεύθερη αποδοχή ενάντιων προς τον ηθικό νόμο γνωμόνων. Έχοντας τη συνείδηση του ηθικού νόμου ως ενός Faktum der Vernunft, κρίνουμε ως εφικτή την απόρριψη του κακού στους γνώμονές μας.

[624] Βλ. P. Guyer, *Καντ*, μτφρ. Γ. Μαραγκός, Αθήνα: Gutenberg, σ. 389-390.

Στην *Θρησκεία εντός των ορίων του Λόγου και μόνο* ο Kant επαναδιατυπώνει το επιχείρημα, με άξονα αναφοράς τώρα, όχι το «Faktum», αλλά την προαίρεση. Η έλλογη προαίρεση («Willkür»), καθώς αποτελεί το «εκτελεστικό» τμήμα της βούλησης, εκφράζει την ικανότητα εκλογής ανάμεσα σε εναλλακτικές επιλογές.[625] Οι πραγματικές εναλλακτικές επιλογές της προαίρεσης είναι για τον Kant δύο: οι φυσικές κλίσεις και ο ηθικός νόμος. Έτσι για την προαίρεση υφίστανται δύο «ροπές», η «φυσική» και η «ηθική» (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 31, μτφρ. σ. 62). Η εξήγησή τους μπορεί να αναχθεί είτε στον φυσικό ντετερμινισμό είτε στο ενέργημα της ελευθερίας. Η εναλλακτική που δικαιώνεται είναι εκείνη η οποία συνάδει με τον ηθικό καταλογισμό (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 21, μτφρ. σ. 44). Αν πράγματι έχει κάποιο αντίκρισμα η έννοια του *ηθικού καταλογισμού*, τότε «το θεμέλιο του κακού» (αλλά και του καλού) πρέπει να αναχθεί *είτε* στην αποδοχή ενός γνώμονα που προϋποθέτει το ενέργημα της ελευθερίας *είτε* σε κάποια φυσική ορμή η οποία θα αναιρούσε κάθε έννοια της ελευθερίας (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 21, μτφρ. σ. 45). Οπότε κάθε πράξη θα πρέπει να αναχθεί στην αποδοχή ενός γνώμονα και αυτός σε κάποιον άλλον, έτσι ώστε κάθε αποδοχή ηθικών ή μη ηθικών γνωμόνων να εδράζεται στην αποδοχή ενός υποκείμενου κανόνα πάνω στον οποίο θεμελιώνεται κάθε άλλη επιλογή. Ο τελευταίος, ή ο θεμελιακός, κανόνας είναι απόρροια ενός ανεξερεύνητου για τη γνώση ενεργήματος της ελευθερίας του δρώντος. Αν και ανεξερεύνητο, το νοητό ενέργημα της επιλογής ανάμεσα στο καλό και το κακό, η υπερίσχυση του ηθικού γνώμονα έναντι εκείνων της φιλαυτίας, περιγράφεται ως δυνατή και καθίσταται στο επίκεντρο του προβληματισμού.

Το σχήμα αυτό μας υπενθυμίζει φυσικά τη βασική θέση του Kant για την δυνατότητα εξέτασης της ηθικής κινητοποίησης στην *Κριτική του πρακτικού Λόγου* (*ΚΠΛ*, 5: 72, μτφρ. σ. 110), οπότε μπορούμε να υποθέσουμε ότι και για την εξέταση του φρονήματος σχετικά με το πρόβλημα του «ριζικού κακού» ισχύει το ίδιο. Δεν χρειάζεται να εξετάσουμε το ανεξερεύνητο νοητό ενέργημα της αποδοχής του *θεμελιακού* υποκειμενικού γνώμονα ή του φρονήματος, αλλά μπορεί να εξετασθεί η επενέργεια του ηθικού νόμου ως *ελατηρίου* στην προαίρεση. Η αφετηρία για την κατανόηση της αντιστροφής των ελατηρίων θα πρέπει να τεθεί, ισχυρίζεται ο Kant, όχι στην εξήγηση της αποδοχής των γνωμόνων «κατά τον χρόνο», αλλά «κατά τον Λόγο» (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 39, μτφρ. σ. 79). Η προαίρεση καθορίζεται σύμφωνα με

[625] Βλ. J. Silber, «The Ethical Significance of Kant's *Religion*», στο: I. Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, μτφρ. T. Greene, H. Hudson, Νέα Υόρκη: Harper One 1960, σ. xcv.

παραστάσεις του Λόγου, άρα η επιλογή των ελατηρίων δεν εξηγείται βάσει φυσικών αιτίων. Από τη σκοπιά της φύσης η πράξη εξηγείται ως «συμβάν εντός του χρόνου», όμως ο καθορισμός της προαίρεσης οφείλεται στην αποδοχή αρχών και, επομένως, κάθε τέτοιος καθορισμός ανάγεται στην ελευθερία. Όταν αναζητούμε την προέλευση της πράξης «κατά τον Λόγο», τότε θεωρούμε ότι θεμελιώνεται σε μία «πρωταρχική χρήση της προαίρεσης» (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 41, μτφρ. σ. 81). Από αυτή την πρωταρχική χρήση, η οποία ταυτίζεται με τη χρήση της ελευθερίας ή με την απόλυτη αυτενέργεια της προαίρεσης, πηγάζει η «ροπή» στο κακό και ο «διεφθαρμένος» χαρακτήρας του φρονήματος (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 58, μτφρ. σ. 111, υποσημ.).

Για να βρεθεί μια διέξοδος ως προς την αδυναμία εξήγησης της ροπής στο κακό, αλλά και της επαναφοράς του ανθρώπου στην «πρωταρχική καταβολή για το αγαθό», ο Kant προτείνει αρχικώς την ανάγκη «αποκατάστασης της *καθαρότητας* του ηθικού νόμου» στο φρόνημα (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 46, μτφρ. σ. 92). Η αποκατάσταση αυτή πρέπει να λάβει χώρα στη συνείδηση του ανθρώπου τόσο από αντικειμενική όσο και από υποκειμενική σκοπιά. Να αναγνωριστεί δηλ. ο ηθικός νόμος τόσο ως η πρακτική αρχή που έχει απόλυτη κανονιστική υπεροχή όσο και ως το «αφ' εαυτού *επαρκές* ελατήριο για τον καθορισμό» της προαίρεσης (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 46, μτφρ. σ. 93). Ο Kant επαναλαμβάνει ουσιαστικά εδώ την κεντρική του θέση για την ηθική κινητοποίηση. Η παράσταση του ηθικού νόμου πρέπει να αποτελεί τόσο το *κίνητρο* και όσο και το *ελατήριο* της ηθικώς άξιας πράξης (*ΚΠΛ*, 5: 72, μτφρ. σ. 111). Για να συμβεί αυτό, η συνείδηση του ηθικού νόμου πρέπει να συνδεθεί *εγγενώς* με τους γνώμονες της προαίρεσης. Θα πρέπει δηλ. ο δρων να οδηγηθεί στην εκλογή του ηθικού νόμου, ως ελατηρίου, στους γνώμονές του, δίχως τη μεσολάβηση κάποιου ετερογενούς προς τον καθαρό πρακτικό Λόγο *κανονιστικού* και κ*ινητοποιητικού* λόγου. Καθόσον η συνθήκη αυτή δεν πληρούται, «το θεμέλιο των γνωμόνων παραμένει φαύλο» (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 47, μτφρ. σ. 95). Για να ανασυγκροτήσουμε επομένως την καντιανή προβληματική της «επανάστασης του φρονήματος» (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 47, μτφρ. σ. 95), θα πρέπει να κατανοήσουμε τον τρόπο με τον οποίο η καθαρή παράσταση του ηθικού νόμου συνδέεται με τα ελατήρια της προαίρεσης.

Η «επανάσταση του φρονήματος» αποτελεί ένα καινούργιο στοιχείο που φέρνει τώρα η καντιανή θεώρηση της ηθικής κινητοποίησης. Και αυτό γιατί, ενώ στο τρίτο κεφάλαιο της *Κριτικής του πρακτικού Λόγου* ο σκοπός της ανάλυσης ήταν η εξέταση των όρων συγκρότησης της ηθικής κινητοποίησης, εδώ το επίκεντρο τίθεται στην κατάδειξη των όρων για την *πραγμάτωσή* της. Η απάντηση του Kant για την

υπερίσχυση του ηθικού ελατηρίου και την ανατροπή του «ριζικού κακού» θα εδραστεί στη σύνδεση της *συνείδησης του ηθικού νόμου* με το *ηθικό συναίσθημα* του σεβασμού. Η απόρριψη, αφενός, ενός μοντέλου κινητοποίησης που συνδέει την αναγνώριση του ηθικού νόμου με συμβατά προς την ευδαιμονία ελατήρια και, αφετέρου, ενός νοησιαρχικού μοντέλου που επιχειρεί να συνδέσει την πρώτη με τους γνώμονες της προαίρεσης, δίχως τη μεσολάβηση του ηθικού συναισθήματος, καλεί τον Kant να αναδείξει την εγγενή συσχέτιση της συνείδησης του ηθικού νόμου με το ηθικό συναίσθημα.

Η αφετηρία τίθεται στην ταύτιση της «επανάστασης του φρονήματος» με την «επανάσταση για την νοοτροπία». Για την υπερίσχυση του ηθικού ελατηρίου στους γνώμονες της προαίρεσης απαιτείται μία επανάσταση κατά την «νοοτροπία» («Denkungsart»), η οποία θα εξελιχθεί στην πράξη στην σταδιακή μεταρρύθμιση κατά την «ιδιοσυγκρασία» («Sinnesart») (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 47, μτφρ. σ. 95).

Η «νοοτροπία» αποτελεί μία σημαντική και κάπως παραμελημένη έννοια της καντιανής φιλοσοφίας. Στο πλαίσιο της γνωσιοθεωρίας του Kant η έννοια αυτή εκφράζει το είδος της προσέγγισης στην *γνώση των αντικειμένων* της επιστήμης. Έτσι, οι ορθολογιστές και οι εμπειριστές διέπονται από διαφορετική «νοοτροπία» σχετικά με τον προσδιορισμό του πολλαπλού των φαινομένων σε μια ενότητα υπό καθολικές έννοιες (*ΚΚΛ*, A 655 / B 683). Αναφέρεται, επίσης, και στην επιστημονική μέθοδο. Η μετάβαση από την εμπειρική εποπτεία των ιδιοτήτων των μαθηματικών αντικειμένων στην αναγκαία και καθολική συγκρότηση των ιδιοτήτων τους βάσει a priori κανόνων της σκέψης, περιγράφεται ως «επανάσταση της νοοτροπίας» (*ΚΚΛ*, Πρόλογος στην δεύτερη έκδοση, B XI). Εκτός του πλαισίου της γνωσιοθεωρίας, η έννοια αυτή αναφέρεται στην συνείδηση της εγκυρότητας του ηθικού νόμου και στον τρόπο που αυτή σχετίζεται ή όχι με την πράξη και το συναίσθημα (*ΚΚΔ*, 5: 294-295, μτφρ. σ. 199). Εκείνοι, για παράδειγμα, που παραβιάζουν επανειλημμένως τον ηθικό νόμο χαρακτηρίζονται από τους αμερόληπτους παρατηρητές ως «γεννημένοι κακούργοι», διότι η «νοοτροπία» τους σχετικά με τη παράβαση του ηθικού νόμου δεν διορθώνεται (*ΚΠΛ,* 5: 100, μτφρ. σ. 147). Θα μπορούσαμε να τους αποκαλέσουμε, όπως άλλωστε συνηθίζεται, και «ασυνείδητους», όχι με την έννοια πως δεν έχουν καν συνείδηση του ηθικού νόμου, αλλά με τη σημασία πως *ο τρόπος της σκέψης τους* απορρίπτει την ταύτιση του ηθικού νόμου με τις αρχές των πράξεών τους.

Στο πλαίσιο της καντιανής ηθικής, η έννοια της «νοοτροπίας» αποκτά το πλήρες της νόημα στη σύνδεσή της με την έννοια του «φρονήματος». Η «επανάσταση για

την νοοτροπία» εκφράζει μία μεταστροφή του *τρόπου σκέψης* για τους κανόνες, τα ελατήρια και τους γνώμονες της πράξης. Πριν απ' όλα, εκφράζει, λέει ο Kant, την αντιστροφή της ανώτατης αρχής των γνωμόνων μας (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 47-48, μτφρ. σ. 95). Η συγκεκριμένη αντιστροφή εμπλέκει όλο το πλαίσιο της ηθικής κινητοποίησης. Εκκινεί ουσιαστικά από την ανεξερεύνητη ελεύθερη ή νοητή αιτιότητα καθορισμού της βούλησής μας βάσει του ηθικού νόμου, στρέφεται έπειτα στην ηθική συνείδηση και στη σχέση της με το ηθικό συναίσθημα, αλλά και στην αυτενέργεια της προαίρεσης.

Ο πρωταρχικός παράγοντας για την κυριαρχία του ηθικού ελατηρίου τοποθετείται σε μία θεμελιακή πρωταρχική και «απαρασάλευτη απόφαση» (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 47-48, μτφρ. σ. 95). Πρόκειται ουσιαστικά για τον καθορισμό της προαίρεσης «κατά τον Λόγο», σύμφωνα με την καθαρή παράσταση του ηθικού νόμου, και κάθε είδους μεταστροφή της ιδιοσυγκρασίας θα πρέπει να ακολουθεί σαν αποτέλεσμα αυτής της αιτίας. Η σχέση της «επανάστασης του φρονήματος» με την ηθική πρόοδο δεν πρέπει να κατανοηθεί με χρονικούς όρους, όπως επιχειρούν κάποιοι σχολιαστές.[626] Η απαρασάλευτη απόφαση της «επανάστασης του φρονήματος» δεν κατανοείται ως ξαφνική «αναλαμπή», την οποία θα ακολουθήσει μία σίγουρη ηθική πρόοδος. Όσον

[626] Ο Horn υποστηρίζει ότι η «επανάσταση του φρονήματος» δεν κατανοείται από τον Kant ως εσωτερική «αναλαμπή» η οποία απαιτείται προκειμένου να ακολουθήσει *έπειτα* η σταδιακή βελτίωση της πράξης. Θεωρεί ότι μία τέτοια χρονική ακολουθία θα ήταν παράλογη, διότι η στερέωση του φρονήματος στην ηθικότητα θα σήμαινε μία ήδη περατωμένη τελειότητα, η οποία δεν συμβαδίζει με την βαθμιαία ηθική πρόοδο της συμπεριφοράς. Οδηγείται, έτσι, στο παράδοξο ερμηνευτικό συμπέρασμα πως ο Kant κατανοεί την «επανάσταση του φρονήματος» ως το *τελικό στάδιο* της διεργασίας της ηθικής προόδου, και όχι ως την αφετηρία της. Αντίθετα με τον Horn, θεωρούμε πως η συσχέτιση του φρονήματος με την ηθική πρόοδο αποκτάει νόημα μόνο αν κατανοηθεί εντός *κανονιστικού,* και όχι εντός χρονικού πλαισίου. Αν επιχειρούσαμε να κατανοήσουμε τη συσχέτισή τους χρονικώς, αυτό θα είχε ως συνέπεια να ενταχθεί η «επανάσταση του φρονήματος» στα συμβάντα που παράγονται «κατά τον χρόνο» και όχι «κατά τον Λόγο» (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 39, μτφρ. σ. 79). Πόσο μάλλον, αν τοποθετούσαμε την επανάσταση του φρονήματος στο τέλος, όπως κάνει ο Horn. Εκείνο που ισχυρίζεται ο Kant είναι ότι κάθε προσπάθεια ηθικής προόδου πρέπει να προϋποθέτει την *κανονιστική προτεραιότητα* του ηθικού νόμου στα ελατήρια της προαίρεσης. Ο ηθικός καθορισμός της προαίρεσης δεν εκκινεί χρονικά από τη συγκρότηση του ηθικού φρονήματος, αλλά πρέπει να την προϋποθέτει ως όρο κάθε άλλου καθορισμού της. Ας πάρουμε το παράδειγμα ενός κακοποιού ο οποίος αποφασίζει να ξεφύγει από την ηθική του πτώση και να υποτάξει τους γνώμονές του στον ηθικό νόμο. Από χρονική σκοπιά, δεν έχει νόημα να πούμε ότι η απόφαση αυτή είναι το πέρας ή η αρχή μίας διαδικασίας συμβάντων. Είναι ταυτόχρονα το πέρας μίας ζωής ηθικής κατάπτωσης αλλά και αφετηρία μίας νέας συμπεριφοράς. Η μεταστροφή του αποτελεί επανεκκίνηση «κατά τον Λόγο». Δεν απαιτείται κάποια χρονική αφετηρία, αλλά η ριζική μεταβολή της *νοοτροπίας*. Η «επανάσταση του φρονήματος» τίθεται ως *ο υπερβατολογικός όρος* ο οποίος καθιστά δυνατή την επίγνωση που μπορούμε να έχουμε για την βελτίωση των πράξεών μας, ως αιτιών που παράγουν συμβάντα «κατά τον χρόνο». Οι άνθρωποι, λέει ο Kant, εκτιμούν την ηθική αξία του εαυτού τους και την ισχύ των γνωμόνων τους, μόνο κατά την υπεροχή την οποία αποκτούν συν τω χρόνω πάνω στην αισθητικότητα (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 48, μτφρ. σ. 96). Πρβλ. C. Horn, «Die menschliche Gattungsnatur: Anlagen zum Guten und Hang zum Bösen», στο: O. Höffe (επιμ.), *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Βερολίνο: Akademie Verlag 2011, σ. 59-60.

αφορά την «κατά τον χρόνο», δηλ. την εμπειρική αιτιακή συσχέτιση της νοοτροπίας με την ηθική πρόοδο, ο Kant υποστηρίζει την παρουσία μίας αμφίδρομης σχέσης ανάμεσά τους. Σε κάποιο σημείο λέει ότι η μεταβολή της νοοτροπίας πρέπει να προηγηθεί, προκειμένου να καταστούμε δεκτικοί για το αγαθό, και έπειτα μέσα από την δράση να αποκτήσουμε σταδιακά την ηθική προαίρεση (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 48, μτφρ. σ. 95-96). Επίσης, ότι η ηθική παιδεία «δεν πρέπει να αρχίζει από την βελτίωση των ηθών, αλλά από την μεταμόρφωση της νοοτροπίας και από την θεμελίωση του ηθικού χαρακτήρα» (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 48, μτφρ. σ. 96). Λίγο παρακάτω, όμως, ισχυρίζεται ότι η δεκτικότητά μας για το αγαθό αποτελεί έργο της ηθικής καλλιέργειας και παιδείας, άρα εκείνη είναι το προαπαιτούμενο για την προοδευτική μετάβαση στην μεταστροφή της νοοτροπίας (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 48, μτφρ. σ. 97). Παρότι μοιάζουν να είναι αντικρουόμενοι οι ισχυρισμοί του Kant, στην πραγματικότητα δεν υφίσταται αντίφαση, γιατί αμφότερες η νοοτροπία και η ηθική παιδεία μπορούν να οδηγήσουν αιτιακά η μία στην άλλη. Από εμπειρική σκοπιά υφίσταται αλληλεξάρτηση ανάμεσά τους. Για την υπερίσχυση του ηθικού ελατηρίου δεν έχει σημασία η «κατά τον χρόνο» αιτιακή σχέση της νοοτροπίας με τη διαμόρφωση του ηθικού χαρακτήρα, αλλά η «κατά τον Λόγο» σχέση τους. Ο Kant έχει ήδη ισχυριστεί ότι το ηθικώς κακό δεν ανάγει την προέλευσή του «κατά τον χρόνο», δηλ. σε φυσικές αιτίες ή συμβάντα, αλλά στο φαύλο φρόνημα. Το τελευταίο οφείλεται στην χρήση της ελευθερίας, άρα είναι ενέργημα που υφίσταται «κατά τον Λόγο». Η προέλευση του καλού επίσης ανάγεται στην ελεύθερη αναγνώριση του ηθικού νόμου στα ελατήρια της πράξης, οπότε αυτό πρέπει να τεθεί ως κανονιστικός όρος για την «μεταρρύθμιση της ιδιοσυγκρασίας».

5.2.3. «Συνείδηση του ηθικού νόμου» και ανορθολογική πράξη: Γιατί ο Kant απορρίπτει τη νοησιαρχική προσέγγιση στην ηθική κινητοποίηση

Κατ' αυτό τον τρόπο, όμως, επιστρέφουμε και πάλι στο βασικό ερώτημα της ηθικής κινητοποίησης. Με ποιον τρόπο συνδέεται η αναγνώριση της εγκυρότητας του ηθικού νόμου με τους κινητοποιητικούς λόγους της πράξης; Με ποιον τρόπο η ριζική μεταβολή της «νοοτροπίας» μπορεί να αποκλείσει τα αισθητηριακά ελατήρια που διαμορφώνουν την «ιδιοσυγκρασία»; Θα μπορούσε κάποιος να ισχυριστεί ότι εφόσον

ο Kant αποδίδει τη μεταστροφή των ελατηρίων και την «επανάσταση του φρονήματος» σε μία *αλλαγή του τρόπου της σκέψης* σχετικά με τους γνώμονες και τα ελατήριά μας, αποδέχεται ένα είδος «νοησιαρχικής ερμηνείας» για την ηθική κινητοποίηση. Αυτή η ανάγνωση θα ήταν επιφανειακή. Είναι προφανές ότι με τη έννοια της «επανάστασης για την νοοτροπία» ο Kant θέλει να εδραιώσει την ηθική κινητοποίηση σε μια διαφορετική προσέγγιση ως προς τη *γνωσιακή διάσταση* της πράξης. Δεν υποστηρίζει την ανάγκη επίτευξης μιας σαφήνειας της γνώσης για το ηθικώς σωστό. Αρκεί μονάχα να σκεφτούμε πως κάθε περίπτωση ηθικής αποτυχίας που εξετάζει αφορά έναν δρώντα ο οποίος έχει *σαφή επίγνωση του κανονιστικού περιεχομένου* του ηθικού νόμου, ώστε να διαπιστώσουμε πως δεν τον αφορά καμία προσέγγιση η οποία θα επιχειρούσε να επιλύσει το πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης διαμέσου της εδραίωσης της *συνθήκης της ορθολογικότητας* της πράξης. Θα προσπαθήσουμε να δείξουμε ότι η μεταστροφή κατά την γνωσιακή διάσταση της πράξης που επικαλείται ο Kant προϋποθέτει την ευρύτερη κατανόηση της σχέσης ανάμεσα στη «συνείδηση του ηθικού νόμου» και στην *ηθική μας κατάσταση* (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 57, μτφρ. σ. 110, υποσημ.), η οποία αναδεικνύει τη εγγενή σύνδεση της παράστασης του ηθικού νόμου με το ηθικό συναίσθημα.

Στην κριτική που ασκεί στους στωικούς σχετικά με την πρόθεση τους να αποδώσουν το «ριζικό κακό» στις φυσικές κλίσεις, ο Kant αποκλείει και πάλι τη *νοησιαρχική* κατανόηση της ηθικής κινητοποίησης. Η εν λόγω κριτική είναι πολύ σημαντική από ερμηνευτική άποψη και η σπουδαιότητά της δεν περιορίζεται σε ένα πρόβλημα ιστορικού και μόνο ενδιαφέροντος. Μέσω της κριτικής αυτής επιχειρεί ο Kant να αναδείξει βασικές πτυχές της δικής του αντίληψης για την ηθική κινητοποίηση. Στο προσκήνιο έρχεται μια ανατρεπτική εικόνα για τη σύνδεση της συνείδησης του ηθικού νόμου με την πράξη, η οποία θεμελιώνεται στην ανθρωπολογική αναζήτηση του *προορισμού του ανθρώπου* και της *καταβολής του προς το αγαθό*. Για να αποφύγει τόσο τις νοησιαρχικές λύσεις του προβλήματος όσο και τις φυσιοκρατικές απαντήσεις θα επιχειρήσει να συνδέσει τη συνείδηση του ηθικού νόμου, όχι με την επιλογή των γνωμόνων στο πεδίο της προαίρεσης, αλλά με την έγερση του ηθικού συναισθήματος.

Οι στωικοί, υποστηρίζει ο Kant, θεωρώντας ότι «ο εχθρός της αρετής» είναι τα φυσικά πάθη και οι επιθυμίες, απέδωσαν σε αυτά την αποτυχία της ηθικής γνώσης να συνδεθεί με τους κινητοποιητικούς λόγους της πράξης (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 57, μτφρ. σ. 110). Ενάντια σε αυτή την διαδεδομένη αντίληψη, ο ίδιος αντιδιαστέλλει την επιρροή

των φυσικών κλίσεων με ό, τι συνιστά το «ηθικώς παράνομο». Οι πρώτες είναι «καθ' αυτές καλές», το δεύτερο «καθ' αυτό κακό» και «απολύτως απορριπτέο» (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 58, μτφρ. σ. 111-112). Οι κλίσεις δεν συνδέονται κατά αναγκαίο τρόπο με την παράβαση της ηθικότητας, παρά μόνο εάν το φρόνημα είναι κακό από ηθική άποψη.[627] Η κακία, η ηθική αστοχία, η αδυναμία της βούλησης, δεν οφείλονται, ως φαινόμενα του πράττειν, ούτε στην «παραπλάνηση» της γνώσης ούτε στην «αφροσύνη» που προκαλούν οι ενορμήσεις (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 57, μτφρ. σ. 110). Στο σημείο αυτό η καντιανή κριτική στη νοησιαρχία των στωικών μάς φέρνει στο νου ένα βασικό επιχείρημα της Korsgaard (βλ. 3.7.7.5) ενάντια στον χιουμιανό σκεπτικισμό για την κινητοποιητική ισχύ του Λόγου. Η Korsgaard οδηγήθηκε στη θέση πως η ηθική αστοχία δεν αποδεικνύει ότι *το κανονιστικό περιεχόμενο* των ηθικών κρίσεων αδυνατεί να συνδεθεί *εγγενώς* με τους κινητοποιητικούς λόγους της πράξης. Η αποτυχία της κινητοποίησης πρέπει να αποδοθεί *στην παράβαση της συνθήκης της ορθολογικότητας* των έλλογων δρώντων, λόγω της επιρροής που τους ασκούν οι φυσικές επιθυμίες.[628] Επομένως, φαινόμενα σαν την αδύναμη βούληση δεν οφείλονται σε κάποια εγγενή κινητοποιητική αδράνεια του καθαρού πρακτικού Λόγου, αλλά σε έναν *ανορθολογισμό της πράξης*. Έτσι, ένα βασικό αντεπιχείρημα της Korsgaard για την αναίρεση του χιουμιανού σκεπτικισμού και την υποστήριξη της θέσης ότι η καθαρά έλλογη ηθική γνώση συνδέεται εγγενώς, λόγω δηλ. της λογικής της σύστασης και δίχως τη μεσολάβηση θυμικών όρων, με τους γνώμονες της πράξης, φαίνεται πως απορρίπτεται από τον Kant. Η καντιανή κριτική στους στωικούς σχετικά με την πηγή του «ριζικού κακού» δείχνει ότι ο ανορθολογισμός της

[627] Έχουν γραφτεί πολλά σχετικά με το αν ο Kant ερμηνεύει σωστά την ηθική ψυχολογία των στωικών ή αν τους αδικεί. Για να οδηγηθούμε εν συντομία σε κάποιο συμπέρασμα πρέπει πριν απ' όλα να λάβουμε υπόψη το εξής: ο σκοπός της καντιανής ανάλυσης έγκειται στην απόρριψη της *νοησιαρχικής* ηθικής ψυχολογίας η οποία συνδέει την παράβαση του καθήκοντος είτε με την επιρροή εξω-λογικών ενορμήσεων στην επιθυμητική ικανότητα είτε αποκλειστικά με τη *γνωσιακή* αστοχία του δρώντος όσον αφορά την αξία που αποδίδει στην ηδονή και την αρετή. Και οι δύο αντιλήψεις περιγράφουν με σχετική ακρίβεια τις βασικές θέσεις των περισσότερων στωικών φιλοσόφων. Οπότε, η κριτική του Kant είναι εν πολλοίς αντικειμενική. Χαρακτηριστική είναι για παράδειγμα η περίπτωση του Κικέρωνα, ο οποίος υιοθετεί και τις δύο τάσεις της ηθικής ψυχολογίας της Στοάς. Η συγκρότηση του ηθικού πράττειν εξασφαλίζεται από το ότι «η λογική κυβερνά, η ενόρμηση υπακούει». Αν η πράξη είναι ορθολογικά προσανατολισμένη, τότε η ηθική της ποιότητα είναι εγγυημένη. Η ηθική αδυναμία δεν μπορεί παρά να οφείλεται είτε σε κάποια εξω-λογική επίδραση των παθών που υπερβαίνει κάθε όριο και μέτρο είτε στην *λανθασμένη κρίση* των δρώντων σχετικά με το τι πρέπει να κάνουν και τι να αποφεύγουν. Πρβλ. Κικέρων, *Περί καθήκοντος*, Ι. 101-102, μτφρ. Δ. Χαλκωματάς, Αθήνα: ΜΙΕΤ 2017, σ. 165-167. Βλ. M. Forschner, *Die stoische Ethik*, Darmstadt: WBG 1995.

[628] Πρβλ. C. Korsgaard, «Scepticism about practical Reason», στο: *Creating the Kingdom of Ends*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press, σ. 314.

πράξης *δεν είναι* αυτό που οδηγεί στην ηθική αστοχία και στην ακύρωση της κινητοποίησης διαμέσου του καθαρού πρακτικού Λόγου.

Όπως δείξαμε στο τρίτο κεφάλαιο, η κεντρική παθογένεια της νοησιαρχικής αντίληψης της Korsgaard έγκειται στο ότι εγκολπώνεται θεμελιακές προκείμενες της φυσιοκρατίας, θεωρώντας ότι κάτι τέτοιο θα ενισχύσει αντί να υπονομεύσει την κριτική της στο χιουμιανό σκεπτικισμό. Όταν, όμως, αποδίδει την αδυναμία της βούλησης στον ανορθολογισμό της πράξης, υποπίπτει στο λάθος εκείνο που εντοπίζει ο Kant στη νοησιαρχία των στωικών. Η εξήγηση της αδυναμίας των κανονιστικών αρχών να συνδεθούν με τους γνώμονες της προαίρεσης αποδίδεται εξολοκλήρου στην επιρροή των παθών και στην επακόλουθη λανθασμένη *κρίση* των δρώντων, με αποτέλεσμα να υποβαθμίζεται η αυτενέργεια της έλλογης πράξης. Η συγκεκριμένη ερμηνεία εκλαμβάνει το έλλογο αυτεξούσιο ως έναν *παθητικό δέκτη* ισχυρών επιθυμιών και ενορμήσεων κατά την εκδίπλωση κρίσιμων φαινομένων του ηθικού πράττειν, παρότι η αφετηρία της κριτικής του Kant στις θεωρίες της «ηθικής αίσθησης» υπήρξε η ανάδειξη του πρακτικού Λόγου σε ενεργητική ικανότητα έναντι κάθε φυσιοκρατικής επιρροής.[629] Στον αυτενεργό χαρακτήρα της έλλογης πράξης αποδίδεται τόσο η κυριαρχία του ηθικού νόμου στα ελατήρια όσο *και* η ροπή της προαίρεσης στο «ριζικό κακό». Αν, όπως συμβαίνει με την νοησιαρχία της Korsgaard και της Στοάς, ταυτίσουμε την κινητοποιητική επιρροή των κλίσεων με την *μη κατανοήσιμη με ορθολογικούς όρους* επιρροή φυσιοκρατικών δεδομένων στην προαίρεση, τότε στρώνουμε το έδαφος στον φυσιοκρατικό σκεπτικισμό να αμφισβητήσει την δυνατότητα της *καθαρά έλλογης κινητοποίησης* της πράξης.

Η συγκεκριμένη νοησιαρχική αντίληψη για τον κινητοποιητικό χαρακτήρα του καθαρού πρακτικού Λόγου αφήνει τελικά μετέωρο το ερώτημα για τους όρους που συγκροτούν το φαινόμενο της *ανορθολογικότητας* της πράξης. Η Korsgaard τοποθετεί το συγκεκριμένο ερώτημα πέραν της φιλοσοφικής εξήγησης, και εξετάζει την ηθική κινητοποίηση μόνο εντός της διανοητικής διάστασης της πράξης ενός ορθολογικού δρώντος.[630] Παρόμοια και οι Στωικοί, όπως περιγράφει γλαφυρώς ο Kant, «επιστράτευαν τη *σοφία* εναντίον της *αφροσύνης*» (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 57, μτφρ. σ. 110). Θεώρησαν δηλ. ότι υφίσταται αναγκαία συσχέτιση ανάμεσα στην πρακτική σοφία, την έλλογα καθορισμένη βούληση και την απόκτηση του ηθικού χαρακτήρα. Για τη

[629] Βλ. T. E. Hill Jr., *Virtue, Rules and Justice. Kantian Aspirations*, Οξφόρδη: Oxford University Press 2012, σ. 113.
[630] Βλ. C. Korsgaard, «Scepticism about practical Reason», στο: *Creating the Kingdom of Ends*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press, σ. 315.

συγκρότηση του ηθικού πράττειν και την αποφυγή της αδύναμης βούλησης απαιτείται οι κινητοποιητικοί λόγοι να ταυτιστούν με τους κανόνες της πρακτικής σοφίας, καθόσον θεωρήθηκε ότι ο απομονωμένος από τις επιθυμίες Λόγος αποτελεί τη «βασιλική οδό» για την κατάκτηση της αρετής. Ένα ον που υψώνεται στο επίπεδο της ανεπηρέαστης από τα πάθη έλλογης βούλησης,[631] δεν αποτελεί ένα ον στο αυτεξούσιο του οποίου μπορεί το κακό να δράσει.

Για τη νοησιαρχική ηθική ψυχολογία το «ριζικό κακό», δηλ. το ηθικώς εννοούμενο κακό, αποκτά τη σημασία του *παράλογου*. Αυτή η αντίληψη δεν μπορεί παρά να βρίσκεται στους αντίποδες της καντιανής εξέτασης, διότι η τελευταία εντοπίζει την παρουσία και τη δράση του «ριζικού κακού» *μέσα* στους κόλπους του Λόγου. Μπορεί φυσικά ο Kant να μην εντοπίζει την *πηγή* του κακού στη δραστηριότητα της αυτονομοθεσίας του καθαρού πρακτικού Λόγου (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 35, μτφρ. σ. 70), παρ' όλα αυτά το τοποθετεί στο «εκτελεστικό τμήμα» της επιθυμητικής ικανότητας,[632] δηλ. στο πεδίο της έλλογου αυτεξούσιου. Η ακύρωση της κινητοποιητικής επιρροής του ηθικού νόμου εκεί δεν πρέπει να αποδοθεί στην επίδραση μη έλλογων φυσιοκρατικών δυνάμεων, δηλ. στον *ανορθολογικό* χαρακτήρα της πράξης, αλλά στην *χρήση της ελευθερίας* του δρώντος διαμέσου της άσκησης της αυτενέργειας του αυτεξουσίου του.[633]

Το γεγονός, λοιπόν, πως ο Kant αντιτίθεται στην αντίληψη ότι η ακύρωση της κινητοποιητικής επιρροής του ηθικού νόμου στα ελατήρια και τους γνώμονες της προαίρεσης οφείλεται σε άλογους ή εξω-λογικούς παράγοντες, πρέπει να μας οδηγήσει στην παραδοχή ότι ο ίδιος δεν συμμερίζεται τη βασική προκείμενη από την

---

[631] Βλ. Ε. Παπανούτσος, «Η ηθική φιλοσοφία του Επίκτητου», στο: *Φιλοσοφία* 12 (1984): 11-12.

[632] «Από τη βούληση («Wille») προέρχονται οι νόμοι ˙ από την προαίρεση («Willkür») οι γνώμονες» (*MH*, 6:226, μτφρ. σ. 44). Βλ. H. E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press, σ. 129.

[633] Η απόρριψη του εγχειρήματος να αποδοθεί η ηθική αποτυχία στον «ανορθολογικό» χαρακτήρα της πράξης αναδεικνύει μία κοινή συνισταμένη ανάμεσα στην καντιανή και την χιουμιανή θεώρηση, η οποία ενισχύει την θέση ότι ο Kant πράγματι απαρνείται δομικά στοιχεία της νοησιαρχικής κατανόησης για την κινητοποίηση της πράξης. Παρότι κατά τον Hume μία πράξη μπορεί να εκληφθεί ως «ανορθολογική» αν καθοδηγείται από αιτιακές συνδέσεις που δεν εξυπηρετούν την ικανοποίηση των επιθυμιών, με αυστηρή σημασία καμία πράξη δεν ενέχει «ανορθολογική» κινητοποίηση, διότι κάτι τέτοιο θα σήμαινε ότι υπάρχουν «παράλογα» πάθη ή επιθυμίες. Οι επιθυμίες αποτελούν φυσιοκρατικά δεδομένα ή «πρωτογενείς υπάρξεις» και ο χαρακτηρισμός τους ως «ανορθολογικές» θα σήμαινε την αποδοχή μίας ευθείας διαμάχης ανάμεσα στα πάθη και στον Λόγο, άρα και την αποδοχή του *πρακτικού* χαρακτήρα του Λόγου. Παρόμοια ο Kant αρνείται να αποδώσει στις κλίσεις έναν καταλυτικό για την ηθική αποτυχία «ανορθολογικό» ή «παράλογο» χαρακτήρα. Σε αντίθεση, όμως, με την χιουμιανή φυσιοκρατία η οποία αρνείται να δεχτεί την οποιαδήποτε πρακτική λειτουργία του ορθού λόγου, ο Kant αποκηρύσσει τη νοησιαρχία ακολουθώντας τον αντίθετο δρόμο, τονίζοντας δηλ. την απόλυτη *αυτενέργεια της προαίρεσης* κατά την αποδοχή των ελατηρίων της. Σχετικά με την φυσιοκρατία του Hume πρβλ. Π. Σούρλας, *Εξατομίκευση και γενίκευση στη φιλοσοφία της πράξης*, Ηράκλειο: ΠΕΚ 2021, σ. 81.

οποία προκύπτει το παραπάνω συμπέρασμα: ότι δηλ. η ηθική γνώση όντως συνδέεται εγγενώς με τους γνώμονες της προαίρεσης, υπό τον όρο ότι η άσκηση της ελεύθερης επιλογής ανάμεσα σε ανταγωνιζόμενες κανονιστικές αξιολογήσεις δεν υποκύπτει σε εξω-λογικές επιρροές. Η δεύτερη περίπτωση της ανθρώπινης κακίας που εξετάζει, δηλ. η περίπτωση της «φαυλότητας της ανθρώπινης καρδιάς» (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 30, μτφρ. σ. 60-61), αποδεικνύει ακόμη περισσότερο ότι η αποτυχία της ηθικής κινητοποίησης δεν οφείλεται στον ανορθολογικό χαρακτήρα του δρώντος, αλλά στην υπερίσχυση της *απατηλής συνείδησης* περί ηθικότητας. Ο «φαύλος» χαρακτήρας, υποστηρίζει ο Kant, διέπεται από μία «σκόπιμη», άρα και συνειδητή, προσπάθεια «τήρησης του νόμου». Χαρακτηρίζεται, επίσης, ως «αρκετά ισχυρός για την εκτέλεση» της απλώς νόμιμης ηθικής συμπεριφοράς. Δεν πιέζεται ψυχολογικά από τις ενορμήσεις, δεν αποτελεί έναν ανορθολογικό δρώντα. Η *αυτενέργεια* της προαίρεσής του δεν έχει ακυρωθεί από άλογους παράγοντες. Το *φρόνημά* του έχει διαμορφωθεί στη βάση της λανθασμένης ιεράρχησης ανάμεσα στην ευδαιμονία και την ηθικότητα. Ο ηθικός νόμος διατηρεί μια *σχετική αξία* στη συνείδησή του, διότι χρειάζεται και περαιτέρω ελατήρια πλην του ηθικού νόμου για να τον αποδεχτεί στους γνώμονές του. Επομένως, ο «φαύλος» χαρακτήρας συγκροτείται με αφετηρία την *απατηλή συνείδηση για την αξία των σκοπών της έλλογης φύσης έναντι αυτών της αισθητής φύσης.* Ο πρακτικός Λόγος προσβλέπει εξολοκλήρου στην επίτευξη της ευδαιμονίας και οι γνώμονες επιλέγονται σύμφωνα με πρακτικούς συλλογισμούς που εκκινούν από *υποθετικές* και μόνο προσταγές. Καταλήγουμε, έτσι, στο συμπέρασμα ότι στο πλαίσιο της καντιανής ανάλυσης, η ανθρώπινη «κακία», η ροπή της έλλογης προαίρεσης στο «ριζικό κακό», σε καμία περίπτωση δεν αποδίδεται στον ανορθολογικό χαρακτήρα του δρώντος. Αποδίδεται εξολοκλήρου στην αποδοχή ενός θεμελιακά «διεφθαρμένου» γνώμονα, ο οποίος ταυτίζεται με την *απατηλή συνείδηση* για την δραστηριότητα του καθαρού πρακτικού Λόγου, για τους σκοπούς της έλλογης φύσης και για το φαινόμενο της ηθικότητας.

Στον Kant η έννοια του «φρονήματος» αναφέρεται τόσο στην αντικειμενική όσο και στην υποκειμενική διαμόρφωση της συνείδησης των δρώντων *για την αξία της ηθικότητας*, κάτι που εξηγεί γιατί σε κάποια χωρία η πράξη που γίνεται από καθήκον προσδιορίζεται ως πράξη η οποία διέπεται από το «αληθινό φρόνημα» («wahrhafte Gesinnung») (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 171, μτφρ. σ. 313) ή από το «ηθικό φρόνημα» («die moralische Gesinnung») (*ΚΠΛ*, 5: 116, μτφρ. σ. 172). Η αντιπαράθεση του «αληθινού» ή του «ηθικού» με το «διεφθαρμένο» φρόνημα δεν μπορεί παρά να

προκύπτει από τη σχέση που έχει διαμορφωθεί στη συνείδηση των δρώντων ανάμεσα στην *ηθικότητα* και την *ευδαιμονία*. Σε κάθε περίπτωση, δεν θα πρέπει φυσικά να ταυτίσουμε την έννοια του φρονήματος με την «συνείδηση του ηθικού νόμου», αλλά να ερμηνεύσουμε το «φρόνημα» ως κάτι που οφείλεται στην αξιακή ιεράρχηση της ηθικότητας με την ευδαιμονία, έτσι όπως αυτή εκφράζεται τόσο στα κίνητρα όσο και στα ελατήρια των πράξεών μας. Ως έννοια, επομένως, που προϋποθέτει τη συνείδηση για την αξία του ίδιου του φαινομένου της ηθικότητας αλλά και την ποιότητα των ελατηρίων μας, το «φρόνημα» εμπεριέχει τόσο την αντικειμενική ή *γνωσιακή* όσο και την υποκειμενική ή *ψυχολογική* διάσταση της ανθρώπινης πράξης.

Παίρνουμε, έτσι, την απάντηση στο ερμηνευτικό ερώτημα που θέσαμε προηγουμένως σχετικά με τον τρόπο που μπορεί να αξιοποιηθεί για την κατανόηση της ηθικής κινητοποίησης η έννοια του «φρονήματος», εφόσον η συγκρότησή του αποδίδεται πρωτίστως σε ένα νοητό και ανεξερεύνητο ενέργημα της ελευθερίας. Αν και αδιάγνωστη η συγκρότηση του «φρονήματος» στον άνθρωπο, η προβληματική του «ριζικού κακού» μάς επιτρέπει να εντοπίσουμε στην ανθρώπινη πράξη την διαρκή επιρροή ενός «διεφθαρμένου γνώμονα» (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 58, μτφρ. σ. 111, υποσημ.). Από τη σκοπιά της προβληματικής που θέτει η ηθική κινητοποίηση, η δράση του εν λόγω γνώμονα είναι απόρροια της παρουσίας μιας *απατηλής συνείδησης* για την έλλογη φύση και τους σκοπούς της. Κατά συνέπεια, η καντιανή αναφορά στην «επανάσταση στο φρόνημα του ανθρώπου» και στην «επανάσταση για την νοοτροπία» (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 47, μτφρ. σ. 95) θα πρέπει να αφορά, όχι ένα αίτημα συγκρότησης ή διαφύλαξης του ορθολογικού χαρακτήρα της πράξης, αλλά ένα αίτημα ριζικής μεταστροφής της *συνείδησης* του δρώντος ως προς την απόλυτη προτεραιότητα του ηθικού νόμου, εδρασμένης στην προτεραιότητα των σκοπών της έλλογης φύσης. Μία μεταστροφή που έχει σαν αρχική προϋπόθεσή της την κατανόηση της «ηθικής μας κατάστασης», δηλ. την επίγνωση της δράσης του κακού, και την αναγωγή της στην ίδια την *αυτενέργεια* της πράξης των δρώντων.

Από όλα όσα αναφέρθηκαν, πρέπει να συμπεράνουμε ότι ο Kant δεν ενστερνίζεται τη θέση πως το «ριζικό κακό», άρα και η ακύρωση της ηθικής κινητοποίησης, οφείλεται στην αναίρεση της συνθήκης της ορθολογικότητας της πράξης. Το «κακό» δεν ταυτίζεται με το «παράλογο» ούτε με το «ανορθολογικό». Ίσως υπό την επιρροή των υπαρξιστικών φιλοσοφικών ρευμάτων έχουμε συνηθίσει να επικαλούμαστε με ευκολία τον «παράλογο» χαρακτήρα της ζωής, να ταυτίζουμε το «παράλογο» με το «κακό» ή έστω να αποδίδουμε αιτιακά το «ηθικό κακό» στο «παράλογο». Έτσι,

όμως, υφίσταται ο κίνδυνος η παρουσία του «κακού» να αποκτήσει τον χαρακτήρα μιας *νομοτέλειας*, να καταστεί μη εξηγήσιμη η επιρροή του, και να οδηγηθούμε στην παραίτηση από κάθε προσπάθεια για γνήσια ηθική πρόοδο. Η καντιανή εξέταση ως προς το συγκεκριμένο ζήτημα είναι αποκαλυπτική: η ανθρώπινη κακία έχει *έλλογη* (και όχι εξω-λογική) καταγωγή. Είναι απόδειξη της αυτενέργειας του πρακτικού Λόγου. Οφείλεται στην παρουσία ενός *διεφθαρμένου φρονήματος*, δηλ. στην συγκρότηση της *απατηλής συνείδησης* των δρώντων περί της ηθικότητας και της έλλογης φύσης.[634]

Η συνάφεια που φανερώνεται ανάμεσα στο πρόβλημα του «ριζικού κακού» και σε αυτό της ηθικής κινητοποίησης μάς οδηγεί στην εδραίωση της πεποίθησης ότι ο Kant αναζητεί τελικά μια *μη νοησιαρχική* σύνδεση της «συνείδησης του ηθικού νόμου» με τη συγκρότηση των γνωμόνων της ηθικής πράξης. Τόσο η επανάσταση *κατά το φρόνημα* όσο και η μεταστροφή *κατά την νοοτροπία* θέτουν σαν αφετηρία της ηθικής κινητοποίησης τη συγκρότηση μιας *γνήσιας συνείδησης για την αξία της ηθικότητας* η οποία θα συνδέεται εγγενώς με το ηθικό συναίσθημα. «Το ηθικό φρόνημα», γράφει ο Kant, «είναι αναγκαίως συνδεδεμένο με τη συνείδηση του *άμεσου* καθορισμού της θέλησης *από τον νόμο*. Αλλά η συνείδηση του καθορισμού του επιθυμητικού είναι πάντοτε η αιτία μίας αρέσκειας για την πράξη […]» (*ΚΠΛ*, 5: 116, μτφρ. σ. 172). Η συνείδηση της εγκυρότητας του νόμου θα πρέπει δηλ. να συνδεθεί πρωταρχικώς με *το ηθικό ελατήριο*, πριν καταστεί γνώμονας της πράξης, και αυτό λόγω της δράσης του κακού στο πεδίο της έλλογης προαίρεσης. Η επιλογή ανάμεσα στις διακριτές κανονιστικές αξιώσεις που θέτουν ο ηθικός νόμος και οι γνώμονες της φιλαυτίας διέπεται διαρκώς από την «ροπή» υποβάθμισης του νόμου έναντι των κλίσεων, όταν τα ελατήρια είναι κάθε άλλου είδους πέραν του *σεβασμού για τον ηθικό νόμο*. Η ευεργεσία των συνανθρώπων μας με γνώμονα τη συμπόνια και όχι τον σεβασμό για τον ηθικό νόμο (*ΘΜΗ*, 4: 398, μτφρ. σ. 31) δεν έχει ηθική αξία γιατί εδράζεται στη συνείδηση των δρώντων για την υπερίσχυση της ευδαιμονίας ως σκοπού της πράξης έναντι της τέλεσης του καθήκοντος. Το θεμέλιο της ηθικής ποιότητας της πράξης δεν εντοπίζεται στο *είδος των ελατηρίων* της αλλά *στη συνειδησιακή κατάσταση* στην οποία εδράζεται η κινητοποίηση της πράξης (βλ. και 5.5). Έχοντας, λοιπόν,

[634] Στο ίδιο ερμηνευτικό λάθος προσπίπτουν οι Brodie και Pybus. Θεωρούν ότι η αποδοχή από τον Kant μίας άμεσης συσχέτισης ανάμεσα στην αναγνώριση της απόλυτης αξίας του ηθικού νόμου και στον σεβασμό για αυτόν, δεν αφήνει άλλο περιθώριο παρά να αναχθεί η αδυναμία της βούλησης και η ηθική αποτυχία εν γένει στον *ανορθολογικό* χαρακτήρα της πράξης και των δρώντων. Βλ. A. Brodie, E. M. Pybus, «Kant and Weakness of the Will», στο: *Kant-Studien*, 73 (1982): 409.

αποκλείσει τη «νοησιαρχική» θεώρηση πως ελατήριο της ηθικής πράξης δύναται να είναι είτε το *κανονιστικό περιεχόμενο* του ηθικού νόμου (ερμηνεία της Korsgaard) είτε η «διανοητική διάσταση του σεβασμού» («practical or intellectual aspect of respect»[635] κατά την ερμηνεία του Reath), τότε οδηγούμαστε στη θέση πως για τον Kant η μεταστροφή του φρονήματος και η ηθική κινητοποίηση εδράζεται στην εγγενή σύνδεση της «συνείδησης του ηθικού νόμου» (που δεν μπορεί παρά να σημαίνει την επίγνωση των δρώντων για την *αξία* της ηθικότητας και την υπεροχή της έλλογης φύσης) με το *συναίσθημα* του σεβασμού.

Οι κινητοποιητικοί λόγοι που έχουν τον χαρακτήρα «παθολογικών» συναισθημάτων, όσο ευμενή ή παραπλήσια στην ηθικότητα και αν είναι κάποια από αυτά (*ΘΜΗ*, 4: 398, μτφρ. σ. 31-32), καθιστούν ευάλωτο το φρόνημα της πράξης στην αντιστροφή της ιεράρχησης ανάμεσα στην ευδαιμονία και την ηθικότητα. Από τη στιγμή, λοιπόν, που ο Kant απορρίπτει τη νοησιαρχική σύνδεση του ηθικού νόμου με τους γνώμονες της πράξης, αλλά και την οποιαδήποτε διαμεσολάβηση των «παθολογικού» τύπου συναισθημάτων στα ηθικά ελατήρια, η μόνη επιλογή που απομένει είναι η σύνδεση της «συνείδησης του ηθικού νόμου» με το έλλογο ηθικό συναίσθημα του σεβασμού. Για να θεμελιώσουμε τη συγκεκριμένη θέση θα πρέπει αρχικώς να δούμε με ποιον τρόπο συνεχίζει η καντιανή κριτική στην ηθική ψυχολογία των στωικών.

Οι στωικοί, ισχυρίζεται ο Kant, δεν μπορούσαν να πιστέψουν ότι η αιτία της παράβασης του ηθικού νόμου βρίσκεται στην *αποδοχή ενός κακού γνώμονα*, δηλ. μέσα στους κόλπους της ελεύθερης άσκησης του αυτεξούσιου. Γι' αυτό και την απέδωσαν εξολοκλήρου στην *αδυναμία αντίστασης* στην κινητοποιητική επιρροή των φυσικών κλίσεων. Θεώρησαν ότι η ηθική αδυναμία δεν μπορεί παρά να οφείλεται σε μια «παράλειψη». Με την «παράλειψη» αυτή εκφράζεται κάποια *γνωσιακού τύπου ατέλεια,* μια αδυναμία κατανόησης των ηθικών αρχών και των σκοπών της έλλογης φύσης (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 59, μτφρ. σ. 112). Όσο πιο ισχυρή η κατανόηση του νόμου, όσο πιο εμβριθής η πρακτική σοφία, τόσο ισχυρότερη και η αντίσταση στα πάθη. Στην κινητοποιητική αντίληψη των στωικών βλέπουμε και πάλι με ποιο τρόπο η νοησιαρχική ερμηνεία της δυνατότητας του καθαρού Λόγου να κινητοποιήσει την πράξη συναρμόζεται με κεντρικές θέσεις της *φυσιοκρατικής θεώρησης των επιθυμιών*.

[635] Βλ. A. Reath, «Kant's Theory of Moral Sensibility: Respect for the Moral Law and the Influence of Inclination», στο: *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory*, Οξφόρδη: Oxford University Press 2006, σ. 18.

Την συγκεκριμένη κεκαλυμμένη συμφωνία ψέγει ουσιαστικά ο Kant με την κριτική του στους στωικούς. Κατακρίνει τη νοησιαρχική θέση πως για να δικαιολογηθεί η εγγενής σύνδεση της ηθικής γνώσης με τους γνώμονες της προαίρεσης, η ηθική αδυναμία θα πρέπει να αποδοθεί στην ανορθολογικότητα της πράξης και στον ανορθολογικό χαρακτήρα του δρώντος. Όταν ένας έλλογος δρων παραβιάζει τον ηθικό νόμο, δεν πράττει έτσι γιατί είναι πρωτίστως *ανορθολογικός*. Πράττει έτσι γιατί έχει *ριζικά κακό* φρόνημα.[636] Δεν αποτυγχάνει γιατί αστοχεί *η κρίση* του σχετικά με ό, τι η αρχή του καθήκοντος προστάζει. Στην περίπτωση της αδύναμης βούλησης ο Kant ισχυρίζεται ότι ο δρων εκφράζει ένα ισχυρό παράπονο για την αδυναμία του, κάτι που σημαίνει πως γνώριζε εναργώς τι ζητούσε από εκείνον η ηθική εντολή. Στην περίπτωση της «φαυλότητας» επίσης έχει συνείδηση του ηθικού νόμου, όμως την υπάγει στην επίτευξη της ευδαιμονίας (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 30, μτφρ. σ. 60-61). Είναι φανερό ότι καμία από αυτές τις δύο περιπτώσεις ηθικής αποτυχίας δεν οφείλεται στον «ανορθολογικό» χαρακτήρα της πράξης, όπως θα υποστήριζε οποιαδήποτε νοησιαρχική ερμηνεία. Δεν είναι τυχαίο, λοιπόν, που *η συνθήκη της ορθολογικότητας των δρώντων* αποτελεί κοινό αίτημα τόσο των νοησιαρχικών όσο και των φυσιοκρατικών θεωριών της ηθικής κινητοποίησης, παρότι κατανοείται από αυτές με πολύ διαφορετικό τρόπο. Η κοινή παρουσία του συγκεκριμένου αιτήματος σε δύο αντιτιθέμενες μεταξύ τους παραδόσεις οφείλεται στην εξής κοινά αποδεκτή θέση: η δυσαρμονία ανάμεσα στην γνώση και την πράξη πρέπει να αποδοθεί στην λανθασμένη *κρίση* των δρώντων σχετικά με το πρακτικώς ορθό. Η *αστοχία της κρίσης* αποδίδεται με τη σειρά της είτε στην ατέλεια της γνώσης αναφορικά με τα μέσα και τους σκοπούς (φυσιοκρατική θεώρηση) είτε στην ψυχολογική επιρροή που ασκούν στους δρώντες ισχυρές ενορμήσεις (νοησιαρχική θεώρηση).

Αυτή η βαθύτατα αντι-καντιανή αντίληψη αντικρούεται στο πεδίο της ηθικής κινητοποίησης. Ο ίδιος ο Kant ισχυρίζεται πως η *νοησιαρχική κατανόηση της ηθικής κινητοποίησης* αποτελεί το σφάλμα της στωικής ηθικής, παρότι η τελευταία είχε δίκιο στο ζήτημα της ανεύρεσης του ηθικού νόμου αποκλειστικά στους κόλπους του καθαρού Λόγου (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 57, μτφρ. σ. 110, υποσημ.). Η αφετηρία της ηθικής μεταστροφής πρέπει να αναζητηθεί στον «διεφθαρμένο γνώμονα και συνεπώς στην ίδια την ελευθερία». Η γνήσια ηθική γνώση, υποστηρίζει περαιτέρω ο Kant, δεν

[636] Ο Gerhardt παρατηρεί ότι η εξέταση του «ριζικού κακού» αποκόπτει για πρώτη φορά εντελώς την καντιανή θεωρία της πράξης από τη (σωκρατική) νοησιαρχία. Βλ. V. Gerhardt, *Immanuel Kant. Vernunft und Leben*, Στουτγάρδη: Reclam 2002, σ. 287.

συνδέεται εγγενώς με την κινητοποίηση της πράξης, διότι το «ριζικό κακό» εφορμά από το πεδίο της έλλογης προαίρεσης. Η ροπή προς το κακό αποδεικνύει ότι οι καθαρά έλλογες ηθικές αρχές αποτελούν πρωτίστως «ειδικές θεμελιώδεις αρχές του *ηθικώς αγαθού*» και «δεν λειτουργούν ακόμη ως γνώμονες» (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 57, μτφρ. σ. 111, υποσημ.). Ισχυρίζεται, επομένως, ο Kant ότι οι ηθικές αρχές λειτουργούν πρωτίστως ως κριτήρια διάκρισης του ηθικώς καλού από το κακό, δηλ. ως principia diiudicationis bonitatis, και δεν κινητοποιούν αφ' εαυτές για την αποδοχή τους στους γνώμονες της πράξης. Ο ηθικός νόμος αποτελεί το αντικειμενικό κριτήριο για τη διάκριση του αγαθού από το κακό, αλλά οι ιδιότητες εκείνες οι οποίες τον καθιστούν ένα τέτοιο κριτήριο δεν επαρκούν για να τον καταστήσουν και *γνώμονα της πράξης*.

Για να θεμελιωθεί η κινητοποιητική σύνδεση ανάμεσα στον ηθικό νόμο και τους γνώμονες της πράξης απαιτείται πρωταρχικώς η μεταστροφή του φρονήματος, δηλ. η μεταστροφή της συνείδησης των δρώντων για την ηθικότητα, καθώς και η σύνδεση της τελευταίας με το ηθικό ελατήριο του σεβασμού για τον νόμο. Σε αυτό το σημείο ο Kant απορρίπτει το *κεντρικό επιχείρημα* της «νοησιαρχικής» προσέγγισης στην κινητοποίηση διαμέσου του καθαρού πρακτικού Λόγου, το οποίο έχει διατυπωθεί με τη μεγαλύτερη σαφήνεια από την Korsgaard ως εξής: η κινητοποίηση της γνήσιας ηθικής πράξης θα πρέπει να οφείλεται στον ίδιο τον ηθικό νόμο, και όχι στην ψυχολογική σύσταση των δρώντων.[637] Η καντιανή θέση είναι αρκετά διαφορετική, και θα μπορούσε εν συντομία να περιγραφεί ως εξής: ο ηθικός νόμος δύναται να κινητοποιήσει την πράξη, μονάχα διαμορφώνοντας ο ίδιος την ψυχολογική σύσταση των δρώντων. Οι λογικές ιδιότητες ή το κανονιστικό περιεχόμενο της ηθικής εντολής, ενώ είναι απαραίτητα στοιχεία για την διάκριση του ηθικώς ορθού από το κακό, δεν επαρκούν για την συγκρότηση της ηθικής κινητοποίησης, αν δεν συσχετισθούν με τη μεταστροφή κατά το φρόνημα και τη νοοτροπία. Δεν είναι δηλ. *ενεργές κινητοποιητικά*, αν δεν αποτελούν το παράγωγο της συνείδησης των δρώντων για την άνευ όρων υπεροχή της ηθικότητας έναντι της ευδαιμονίας. Το φρόνημα αυτό, όμως, συνδέεται άμεσα με την ψυχολογική ή την υποκειμενική διάσταση του δρώντος, δηλ. με την πρόκληση του ηθικού συναισθήματος του σεβασμού.

Ο Kant δεν αμφιβάλλει πως για την πράξη που έχει γνήσια ηθική αξία, η αναγνώριση της απόλυτης κανονιστικής εγκυρότητας του νόμου είναι το στοιχείο

[637] Βλ. C. Korsgaard, «Scepticism about practical Reason», στο: *Creating the Kingdom of Ends*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press, σ. 314-317.

εκείνο που πρέπει να γίνεται αποδεκτό στο ελατήριό της. Διαφοροποιείται, όμως, ως προς το αν αυτή η αναγνώριση λειτουργεί ως ελατήριο αποκλειστικά διαμέσου των *κανονιστικών της ιδιοτήτων*. Για να κατανοήσουμε καλύτερα αυτή τη διαφοροποίηση, θα πρέπει να κάνουμε έναν διαχωρισμό ανάμεσα στη *γνωσιακή διάσταση της πράξης* και στις *κανονιστικές ή στις λογικές ιδιότητες* της ηθικής εντολής. Ο σεβασμός αποδίδεται στον ηθικό νόμο, όχι μόνο γιατί μέσω αυτού εκφράζεται μια καθολική και απολύτως αναγκαία για κάθε βούληση πρακτική αρχή, αλλά γιατί η παράστασή του συνδέεται στη συνείδηση του δρώντος με την αναγνώριση μιας απόλυτης *αξίας* (*ΘΜΗ*, 4: 401, μτφρ. σ. 36, υποσημ.). Στην παράσταση του ηθικού νόμου αποδίδεται σεβασμός, γιατί η εν λόγω παράσταση συνδέεται με τη συνειδησιακή μεταστροφή του δρώντος ως προς το ίδιο το φαινόμενο της ηθικότητας. Το εξής χωρίο είναι ενδεικτικό: «Εκείνο, η παράσταση του οποίου ως *καθοριστικός λόγος της θελήσεώς μας*, μας ταπεινώνει στην αυτοσυνειδησία μας, εφ' όσον είναι κάτι θετικό και αποτελεί καθοριστικό λόγο, εγείρει αφ' εαυτού σεβασμό. Συνεπώς ο ηθικός νόμος είναι και υποκειμενικώς μία αιτία σεβασμού» (*ΚΠΛ*, 5: 74, μτφρ. σ. 113). Η «ταπείνωση» της αυτοσυνειδησίας στην οποία αναφέρεται εδώ ο Kant εκφράζει τη συνειδησιακή μεταστροφή του δρώντος, ο οποίος «υποκειμενικώς», δηλ. κατά τη συγκρότηση των κινητοποιητικών λόγων της πράξης, εγείρει το ελατήριο του σεβασμού. Δεν αρκεί η ηθική εντολή να αποτελέσει τον «καθοριστικό λόγο της προαίρεσης» για να εγείρει το ελατήριο του σεβασμού. Πριν απ' όλα, η ηθική εντολή πρέπει να συσχετιστεί με την *αξιακή στάση της συνείδησής μας ενώπιον της ηθικότητας*. Στην περίπτωση της «φαυλότητας» ο ηθικός νόμος σαφέστατα αποτελεί έναν από τους καθοριστικούς λόγους της προαίρεσης, παρ' όλα αυτά *δεν εγείρει το ελατήριο του σεβασμού*.

Η ηθική κινητοποίηση, επομένως, δεν εγείρεται μόνο ως συνέπεια των *λογικών ή κανονιστικών γνωρισμάτων* της ηθικής εντολής.[638] Η «γνωσιακή διάσταση» της πράξης η οποία εγείρει το ελατήριο του σεβασμού εκφράζει πρωταρχικά τη *συνειδησιακή μεταστροφή* των δρώντων για την ίδια την ηθικότητα και τους σκοπούς της έλλογης φύσης. Το κρίσιμο σημείο για την ηθική κινητοποίηση δεν είναι η *συμφωνία των γνωμόνων* των δρώντων με τον ηθικό νόμο. Η τελευταία επιτυγχάνεται

[638] Παρόμοια άποψη εκφράζει και ο Paton. Ακόμη, λέει, και οι ακραιφνείς υπερασπιστές του Kant αντιλαμβάνονται τον πρακτικό Λόγο ως μία καθαρά «διανοητική» ικανότητα, της οποίας η λειτουργία έγκειται στη σύλληψη «ξεχωριστών και μεμονωμένων αληθειών». Ο Paton αποδίδει τη συγκεκριμένη αντίληψη στη σύγχρονη νοησιαρχική τάση να αναλύουμε και να κατατέμνουμε τα πράγματα, «αντί να επιχειρούμε να τα κατανοούμε στην ολότητά τους». Βλ. H. J. Paton, *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, Νέα Υόρκη: Harper 1947, σ. 259-260.

και με την απλώς σύμφωνη με το καθήκον πράξη, όπως φανερώνεται στην περίπτωση της «φαυλότητας» της ανθρώπινης καρδιάς. Το κρίσιμο σημείο είναι *η κινητοποιητική ενεργοποίηση της συνείδησης του ηθικού νόμου*, διαμέσου της έγερσης του ηθικού ελατηρίου του σεβασμού.

Για την επιβεβαίωση αυτού του κομβικού συμπεράσματος σχετικά με την εγγενή σύνδεση ανάμεσα στη «συνείδηση του ηθικού νόμου» και στην έγερση του συναισθήματος του σεβασμού διαμέσου του «ηθικού φρονήματος» είναι αποκαλυπτικό ένα υποθετικό παράδειγμα που δίνει ο ίδιος ο Kant. Αναφέρεται στην περίπτωση ενός «έντιμου άντρα» ο οποίος πιέζεται από τους πιο ισχυρούς παράγοντες της εξουσίας, προκειμένου να δώσει ψευδή μαρτυρία εναντίον ενός αθώου και ανυπεράσπιστου προσώπου [639] (*ΚΠΛ*, 5: 155-156, μτφρ. σ. 223-224). Το παράδειγμα αποσκοπεί να καταδείξει ότι «η καθαρότητα της ηθικής αρχής» πρέπει να καθοδηγεί ως λυδία λίθος την πράξη, και όχι η προσκόλληση σε αφηρημένους πρακτικούς τύπους. Τι σημαίνει, λοιπόν, αυτή η «καθαρότητα» του ηθικού νόμου και ποια η σχέση της με το συναίσθημα του σεβασμού; Ο άνθρωπος του παραδείγματος εμμένει στην απόφασή του να μην ψευδομαρτυρήσει, αρνούμενος αρχικά τη δωροδοκία. Η στάση του, μέχρις εδώ, προκαλεί στους άλλους «επιδοκιμασία και έγκριση». Όταν, όμως, η επιμονή του θέτει σε κίνδυνο την ίδια του τη ζωή, τότε η κρίση των άλλων ανθρώπων για τη στάση του οδηγείται από την «επιδοκιμασία» στον «μέγιστο σεβασμό». Στους παρατηρητές καθίσταται πλέον εμφανές ότι *το ελατήριο* του άντρα ταυτίζεται με τη συνείδηση της απόλυτης υπεροχής του ηθικού νόμου, απέναντι ακόμη και στα πιο ευλογοφανή αιτήματα επιβίωσης και ευδαιμονίας. Δεν είναι η αναγνώριση ενός λογικώς θεμελιωμένου τύπου του καθήκοντος που τον κινητοποιεί, αλλά η εδραιωμένη συνείδηση για την υπέρτατη αξία της έλλογης φύσης και τον ηθικό της προορισμό. Οι παρατηρητές δεν αποδίδουν πρωταρχικά σεβασμό στην εναρμόνιση των πράξεων του ανδρός με τις κανονιστικές αξιώσεις της ηθικής εντολής. Αποδίδουν σεβασμό στο αλώβητο του *φρονήματός* του: «Ολόκληρος ο θαυμασμός, ακόμη και η προσπάθεια να μοιάσει στον χαρακτήρα αυτόν στηρίζεται

[639] Ως προς το συγκεκριμένο υποθετικό παράδειγμα, ο Kant έχει επηρεαστεί πιθανώς από τον Smith. Ο τελευταίος πιστεύει ότι το να υποφέρει κάποιος «για την υπόθεση της ελευθερίας και της δικαιοσύνης» μπορεί να εγείρει ένα συναίσθημα «εκστατικής ευλάβειας» στους ουδέτερους παρατηρητές. Για τον Smith το συναίσθημα της ευλάβειας που προκαλείται στους παρατηρητές απευθύνεται σε χαρακτηριστικά της υποκειμενικής συγκρότησης του δρώντος, όπως είναι η «ευψυχία» του, ενώ για τον Kant ο «μέγιστος σεβασμός» που γεννάται στους παρατηρητές απευθύνεται στο γνήσιο ηθικό φρόνημα και στην καθαρότητα των ελατηρίων. Βλ. A. Smith, *Η θεωρία των ηθικών συναισθημάτων*, μτφρ. Δ. Δρόσος, Αθήνα: Παπαζήσης 2012, σ. 386.

εδώ εντελώς στην καθαρότητα της ηθικής αρχής, η οποία δεν μπορεί να παρουσιαστεί ορθά και με ενάργεια παρά μόνον, εάν αφαιρέσει κανείς από τα ελατήρια της πράξης όλα, όσα οι άνθρωποι είναι δυνατόν να συγκαταλέγουν στην ευδαιμονία» (*ΚΠΛ*, 5: 156, μτφρ. σ. 224). Η απουσία οποιασδήποτε επιρροής των ελατηρίων της ατομικής ευδαιμονίας στην πράξη, καθιστά εμφανές στη συνείδηση των δρώντων την απόλυτη αξία και προτεραιότητα της ηθικότητας έναντι κάθε άλλης πρακτικής επιδίωξης. Δεν είναι, επομένως, το *είδος των ελατηρίων* που προκαλεί τον σεβασμό για το πρόσωπο του συγκεκριμένου ανδρός αλλά το φρόνημά του, δηλ η *συνειδησιακή κατάσταση* από την οποία απορρέει *ο τρόπος ιεράρχησης των ελατηρίων του*.[640]

Όταν λοιπόν συσχετίζουμε την έγερση του ηθικού ελατηρίου του σεβασμού με την *γνωσιακή διάσταση* του ηθικού νόμου, θα πρέπει με την τελευταία να καταστεί σαφές πως ο Kant εννοεί την συνείδηση για την *απόλυτη αξία της ηθικότητας*, και όχι πρωταρχικώς την αποδοχή των λογικών ιδιοτήτων ενός πρακτικού τύπου. Η δέσμευση του δρώντος στην ηθικότητα εγείρει το ηθικό ελατήριο με εφαλτήριο την αναγνώριση της *ηθικής αξίας* που πρέπει να διέπει τις πράξεις (*ΚΠΛ*, 5: 153, μτφρ. σ. 220). Συμπεραίνουμε, λοιπόν, με σαφήνεια ότι η *γνωσιακή διάσταση* της ηθικής πράξης στον Kant αναφέρεται πριν απ' όλα στην συνειδησιακή στάση των δρώντων για την αξία της ηθικότητας και των σκοπών της έλλογης φύσης. Όσον αφορά την κινητοποίηση της πράξης, η τελευταία δεν σχετίζεται άμεσα με τους γνώμονες της προαίρεσης, αλλά με την έγερση του ηθικού ελατηρίου του σεβασμού.

Η κινητοποίηση της ηθικής πράξης, επομένως, δεν είναι ένα πρόβλημα που αφορά τον *ορθολογικό χαρακτήρα της κρίσης* των δρώντων περί του τι οφείλουν να πράξουν. Η κριτική στην στωική νοησιαρχία φανερώνει ότι ακόμη και για έναν πλήρως αποστασιοποιημένο από τα πάθη σοφό οι ηθικές αρχές δεν αποτελούν αφ' εαυτές principia executionis της ηθικής πράξης. Εάν οδηγηθούμε στην εσφαλμένη νοησιαρχική θέση ότι οι αρχές που πηγάζουν από τον καθαρό πρακτικό Λόγο μπορούν να κινητοποιήσουν με εγγενή τρόπο την αποδοχή των γνωμόνων στο επίπεδο της προαίρεσης, εάν δηλ. αποδεχτούμε ότι τα λογικά χαρακτηριστικά των

[640] Στη σύγχυση αυτή οφείλεται και η διαδεδομένη παρερμηνεία του πρώτου μέρους της *Θεμελίωσης της μεταφυσικής των ηθών*, σύμφωνα με την οποία ο Kant θεωρεί καταστροφική για την ηθικότητα την αποδοχή φιλάνθρωπων ή ευμενών εν γένει συναισθημάτων. Ο Kant θεωρεί δεδομένο ότι η προαίρεση καθορίζεται πάντοτε από πλήθος ελατηρίων, κάτι που συνεπάγεται ότι η αξιολόγηση της πράξης έγκειται αποκλειστικά στον τρόπο της ιεράρχησή τους. Δεν είναι επομένως το *είδος των ελατηρίων* που κρίνει την αξία της πράξης αλλά το *φρόνημα* στο οποίο θεμελιώνεται η μεταξύ τους ιεράρχηση. Η αναφορά σε ακραία παραδείγματα, όπου το ηθικό ελατήριο είναι το μόνο που γίνεται αποδεκτό, αποσκοπεί να δείξει ότι η γνήσια ηθική πράξη εδράζεται στο φρόνημα και όχι στον αποκλεισμό ενός συγκεκριμένου είδους ελατηρίων (βλ. και 5.5).

ηθικών αρχών επαρκούν για να γίνουν αποδεκτές ως γνώμονες, τότε παραγνωρίζουμε *τη ροπή της έλλογης προαίρεσης προς το κακό*, κάτι που συνεπάγεται ότι παραγνωρίζουμε περαιτέρω την θεμελιακή αφετηρία της ηθικής κινητοποίησης, δηλ. τη συγκρότηση της *συνείδησης για την απόλυτη αξία του ηθικού νόμου*.

5.3. ΗΘΙΚΗ ΓΝΩΣΗ ΚΑΙ «ΣΥΝΕΙΔΗΣΗ ΤΟΥ ΗΘΙΚΟΥ ΝΟΜΟΥ»

Ο Kant, με την εξέταση της «ροπής» του έλλογου αυτεξούσιου στο «κακό» αναδεικνύει μία πολύ σημαντική διάσταση του προβλήματος της ηθικής κινητοποίησης: *η ηθική γνώση δεν συγκροτεί εξολοκλήρου το περιεχόμενο της «συνείδησης του ηθικού νόμου»*. Το κανονιστικό περιεχόμενο του ηθικού νόμου δεν είναι το μόνο στοιχείο που συνδέει την παράσταση της αξίας του με τον σεβασμό γι' αυτόν. Αντικρούεται, έτσι, μια αντίληψη η οποία αποτελεί αναπόσπαστο στοιχείο κάθε «νοησιαρχικής ερμηνείας»: η απόδοση της ηθικής αδυναμίας αλλά και της «φαυλότητας» του χαρακτήρα στον ανορθολογικό χαρακτήρα της πράξης, δεν μπορεί παρά να συναρτάται με την αντίληψη πως η «συνείδηση του ηθικού νόμου» (η αναγνώριση της υπεροχής του έναντι των κλίσεων) αποτελεί στην ουσία της ένα ζήτημα γνώσης ή κατανόησης των ηθικών αρχών. Γι' αυτό και κατά τη νοησιαρχική προσέγγιση, η *ανορθολογικότητα της πράξης*, δεν μπορεί τελικά παρά να οφείλεται στην *ανορθολογικότητα του δρώντος*.

Για τον Kant η «συνείδηση του ηθικού νόμου» δεν είναι ταυτόσημη με την συνείδηση της δέσμευσης της πράξης στο κανονιστικό περιεχόμενο του ηθικού νόμου, αλλά η έγερσή της προϋποθέτει αρχικά τη *συνείδηση της κατάστασής μας έναντι του ηθικού νόμου,* προϋποθέτει δηλ. τη συνείδηση της «ηθικής μας κατάστασης» («unsern Sittlichen Zustand») (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 57, μτφρ. σ. 110, υποσημ.). Ο Kant, μάλιστα, αναδεικνύει ως «πρώτη εντολή όλων των καθηκόντων προς τον εαυτό μας» την εξιχνίαση ή τη διερεύνηση της «ηθικής μας κατάστασης» (*ΜΗ*, 6: 441, μτφρ. σ. 299). Η καντιανή θεώρηση της ηθικής κινητοποίησης θέτει σαν αφετηρία ένα σωκρατικό αίτημα αυτογνωσίας και επιμέλειας της ψυχής.[641] Πρόκειται για τη συγκρότηση της «ηθικής αυτογνωσίας» («moralische Selbsterkenntnis»). Η πρωτογενής σημασία της κατανόησης του κανονιστικού περιεχομένου της ηθικής

[641] Πλάτων, *Απολογία Σωκράτους*, 29d. Βλ. W. K. C. Guthrie, *Σωκράτης*, Αθήνα: ΜΙΕΤ 1990, σ. 203-211.

εντολής δεν έγκειται *στην επιτέλεση* του καθήκοντός μας, αλλά στην εξέταση της «υποκειμενικής σκοπιάς της πράξης». Τίποτε δεν μας απαγορεύει να υιοθετήσουμε τη σκοπιά της Korsgaard και να αποδεχτούμε την άμεση σύνδεση της ηθικής γνώσης με τους γνώμονες της πράξης. Κάτι τέτοιο, όμως, θα αγνοούσε την θεμελιακή καντιανή θέση πως ακόμη και στα ελατήρια της ηθικώς «νόμιμης» πράξης ενσωματώνεται το κανονιστικό περιεχόμενο του ηθικού νόμου. Η «φαυλότητα» της ανθρώπινης καρδιάς αποδεικνύει, όπως αναφέραμε πριν, τη συγκεκριμένη θέση με σαφήνεια.

Έτσι, το καντιανό αίτημα της «ηθικής αυτογνωσίας» στοχεύει πρωταρχικά στη σύνδεση της ηθικής γνώσης με το ηθικό φρόνημα. Η επίγνωση του *κανονιστικού περιεχομένου* του ηθικού νόμου μπορεί να αποδειχθεί ένα «κενό γράμμα», αν δεν συνδεθεί αρχικά τόσο με την επίγνωση της «καθαρότητας» των ελατηρίων της πράξης, όσο και με τη συγκρότηση της γνήσιας συνείδησης για την αξία της ηθικότητας. Γι' αυτό και ως πρώτη εντολή «όλων των καθηκόντων προς τον εαυτό μας» αναδεικνύεται η χρησιμοποίηση της ηθικής γνώσης, *όχι για την εκτέλεση της πράξης*, αλλά για την εξέταση «της καρδιάς» μας, για την εξέταση δηλ. της ηθικής ποιότητας των αρχών, των ελατηρίων, των γνωμόνων μας (*ΜΗ*, 6: 441, μτφρ. σ. 299). Η αφετηρία για την απόκτηση του ηθικού φρονήματος είναι η επίγνωση της «ακεραιότητας» ή της «φαυλότητας» των πηγών της πράξης μας (αρχών, ελατηρίων, γνωμόνων). Το ανώτατο στάδιο ηθικής τελειότητας στο οποίο μπορούμε να φτάσουμε, γράφει αλλού ο Kant, είναι η «αρετή», δηλ. η συγκρότηση ενός φρονήματος σύμφωνο με τον νόμο από σεβασμό για τον νόμο (*ΚΠΛ*, 5: 128, μτφρ. σ. 188). Το ενδιαφέρον εδώ είναι ότι στην ίδια πρόταση ο Kant εξισώνει το ηθικό φρόνημα της αρετής τόσο με τη συνείδηση της συνεχούς τάσης του αυτεξούσιου για την παράβαση του ηθικού νόμου όσο και με την ανάμιξη μη ηθικών ελατηρίων στη διαμόρφωση του φρονήματος.

Βλέπουμε, τώρα, να σχηματοποιείται με σαφέστερους όρους η αντιπαράθεση του Kant με τις νοησιαρχικές θεωρήσεις. Η περίπτωση της παράβασης του ηθικού νόμου και της αποδοχής των κλίσεων στους γνώμονες, δεν αποτελεί από τη σκοπιά του προβλήματος της ηθικής κινητοποίησης μια *ανορθολογική πράξη*, όπως θα υποστήριζαν από κοινού οι στωικοί και η Korsgaard. Ούτε πρόκειται για αποτυχία με αποτρεπτικό χαρακτήρα. Αντιθέτως, η πράξη αυτή μπορεί να λάβει έναν *θετικό χαρακτήρα*, να εγείρει δηλ. στη συνείδησή μου την *επίγνωση* της ροπής του έλλογου αυτεξούσιου στο κακό. Η ηθική αποτυχία δεν συνδέεται πρωτίστως με τη συνείδηση της ψυχολογικής αδυναμίας έναντι ορισμένων εξω-λογικών παραγόντων, αλλά

εγείρει την επίγνωση της *κακής χρήσης της ελευθερίας*. Αν το εύρος της «συνείδησης του ηθικού νόμου» εξαντλούταν στην επίγνωση και στην επιδοκιμασία του *κανονιστικού περιεχομένου* του, όπως ισχυρίζονται σχολιαστές σαν τον Reath και τον Allison, τότε η «αδυναμία της βούλησης» θα εμφανιζόταν στη συνείδησή μου ως απόρροια της αποτυχίας μου απλώς να *εφαρμόσω εμπειρικά* την ηθική προσταγή. Σε αυτή την περίπτωση η συνείδηση της εγκυρότητας του ηθικού νόμου θα ταυτιζόταν πλήρως με τη νομοθετική δραστηριότητα του καθαρού πρακτικού Λόγου και η «ροπή» της προαίρεσης στο ριζικό κακό θα αγνοούταν. Η απόληξη μιας τέτοιας αυτοσυνειδησίας θα απείχε πόρρω από την γνήσια καντιανή σημασία της «συνείδησης του ηθικού νόμου», καθώς θα συνεπαγόταν μια *πλαστή εικόνα για την ηθική κατάσταση* των δρώντων. Θα την εκλάμβαναν, λέει ο Kant, ως ένα «πράγμα ακέραιο» («res integra») (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 57, μτφρ. σ. 110, υποσημ.), θα ταύτιζαν δηλ. την ηθική τους κατάσταση με την ακεραιότητα του ηθικώς νομοθετούντος καθαρού Λόγου τον οποίο ανακαλύπτουν ενεργό εντός τους. Αντιθέτως, «το πρώτο αληθινό καλό που μπορεί να κάμει ο άνθρωπος» *δεν είναι* να κατανοήσει την απόλυτη κανονιστική υπεροχή του ηθικού νόμου και να την συγκρίνει με την σχετική κανονιστική ισχύ των κλίσεων, όπως υποστηρίζει ουσιαστικά η «νοησιαρχική ερμηνεία». Εκείνο που επιβάλλεται είναι «να εκκινήσει από το κακό, το οποίο πρέπει να αναζητηθεί όχι στις κλίσεις αλλά στον διεφθαρμένο γνώμονα και συνεπώς στην ίδια την ελευθερία» (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 57, μτφρ. σ. 111, υποσημ.).

Ως προς τους όρους συγκρότησης της «συνείδησης του ηθικού νόμου», άρα και της ηθικής κινητοποίησης, τείνουμε να ξεγελασθούμε πολλές φορές από την σύνδεση που επιχειρεί ο Kant ανάμεσα στην «καταβολή του ανθρώπου για το αγαθό» και στον ηθικό νόμο ως ελατήριο. Η καταβολή προς το αγαθό, κατά την ηθική της σημασία ως καταβολή για την *προσωπικότητα*, ταυτίζεται με το ότι ο σεβασμός για τον ηθικό νόμο πρέπει να αποτελεί από μόνος του επαρκές ελατήριο για την προαίρεση (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 27, μτφρ. σ. 56). Ανάλογες διατυπώσεις οι οποίες κάνουν λόγο για την επάρκεια του ηθικού νόμου ή της «σκέψης του καθήκοντος» (*ΜΗ*, 6: 393, μτφρ. σ. 244) να αποτελεί το ελατήριο της πράξης, δίχως τη μεσολάβηση κάποιου συναισθήματος (*ΚΠΛ*, 5: 72, μτφρ. σ. 109), θα πρέπει να κατανοηθούν σε άμεση συσχέτιση με τον ισχυρισμό ότι η κινητοποιητική επιρροή του ηθικού νόμου είναι ανάλογη της «καθαρότητας» με την οποία αυτός παρουσιάζεται στην «ανθρώπινη καρδιά» (*ΚΠΛ*, 5: 156, μτφρ. σ. 224). Η «καθαρότητα» της παράστασης του ηθικού νόμου που επικαλείται εδώ ο Kant δεν έχει να κάνει μόνο με την *επίγνωση της*

απόλυτης κανονιστικής εγκυρότητάς του έναντι των κλίσεων. Δεν εννοείται απλώς η αποφυγή της πρόσμιξης εμπειρικών στοιχείων στην ανώτατη αρχή της πράξης. Πριν τη διαμόρφωση της τελευταίας ως καθαρά έλλογης πρακτικής αρχής, η σύλληψη της «καθαρότητας» του ηθικού νόμου αφορά τη συνειδησιακή προσέγγιση του ατόμου για τη σχέση της ηθικότητας με την ευδαιμονία, όπως φάνηκε και στο παράδειγμα του «έντιμου άντρα». Κάτι το οποίο συνεπάγεται βέβαια τη συγκρότηση της στάσης του ως προς τη σχέση της έλλογης με την αισθητή του φύση. Η παράσταση του ηθικού νόμου, λέει ο Kant, ασκεί κινητοποιητική επιρροή στη ψυχή, μόνο όταν εμφανίζεται σαν «καθαρό κίνητρο, όχι θολωμένο με προθέσεις για την ευμάρειά μας» (*ΚΠΛ*, 5: 156, μτφρ. σ. 224). Η απόρριψη της απόλυτης κανονιστικής ισχύος της ευδαιμονίας προηγείται της απόρριψης κάθε εμπειρικού στοιχείου από την συγκρότηση της ανώτατης πρακτικής αρχής. Εκείνο που εμποδίζει την επιρροή του ηθικού νόμου στους γνώμονες της προαίρεσης δεν είναι η έλλειψη σαφούς κατανόησης των λογικών του γνωρισμάτων, αλλά «κάθε ανάμειξη ελατηρίων που έχουν παραληφθεί από την ατομική ευδαιμονία» (*ΚΠΛ*, 5: 156, μτφρ. σ. 224). Η επάρκεια του ηθικού νόμου ως αφ' εαυτού επαρκούς ελατηρίου της προαίρεσης προϋποθέτει, επομένως, τη θέση ότι η αποδοχή του ηθικού νόμου είναι εδραιωμένη στο ηθικό φρόνημα και δύναται να προκαλεί το ηθικό συναίσθημα του σεβασμού.

Είναι προφανές, λοιπόν, ότι η σπουδαιότητα που αποδίδει ο Kant στην «καθαρότητα της παράστασης του ηθικού νόμου» και στην ανάγκη η παράσταση αυτή να αποτελεί το μοναδικό επαρκές ελατήριο της προαίρεσης αφορά τη διαμόρφωση της *γνωσιακής διάστασης* της πράξης μας, με όρους, όμως, οι οποίοι διαφεύγουν της «νοησιαρχικής ερμηνείας». Ισχυρίζεται ότι η εννοιολογική κατανόηση που έχουμε για την ελευθερία της προαίρεσης πηγάζει από την «συνείδηση του ηθικού νόμου» ως απόλυτης εντολής (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 50, μτφρ. σ. 98-99, υποσημ.). Ως πρωτεύον όρος συγκρότησης της ηθικής κινητοποίησης αναδεικνύεται η «συνείδηση του ηθικού νόμου», με τη σημασία της αξιακής υπεροχής της *ηθικότητας* και της *έλλογης φύσης* έναντι της *ευδαιμονίας* και της *αισθητής φύσης*. Η προτεραιότητα της «συνείδησης του ηθικού νόμου» οδηγεί στην κατανόηση της «ηθικής μας κατάστασης», δηλ. στην «ροπή» της προαίρεσης να επιλέγει διεφθαρμένους γνώμονες. Η συγκεκριμένη συνείδηση, όμως, όσο σημαντική κι αν είναι θα είχε έναν χαρακτήρα μονάχα αρνητικό, όσον αφορά τη δυνατότητα του ηθικού νόμου να κινητοποιεί την προαίρεση. Για να αποκτήσει έναν θετικό

χαρακτήρα, για να καταστεί δηλ. *ενεργός κινητοποιητικά*, πρέπει να συνδεθεί με το *συναίσθημα του σεβασμού*.

Μπορούμε, επομένως, να αντιληφθούμε ότι η απόδοση του «ριζικού κακού» στην κακή χρήση της ελευθερίας, και όχι στις φυσικές κλίσεις, *βαίνει εις βάρος της νοησιαρχικής κατανόησης της ηθικής κινητοποίησης*. Διότι, η τελευταία, καθόσον υποστηρίζει τη θέση της εγγενούς συσχέτισης της ηθικής γνώσης με τους κινητοποιητικούς λόγους της προαίρεσης, είναι αναγκασμένη να αποδώσει την ηθική αδυναμία είτε στην ανορθολογικότητα της πράξης, δηλ. στην ψυχολογική επιρροή που ασκούν οι φυσικές κλίσεις (όπως συμβαίνει στην περίπτωση της Korsgaard) είτε στην αδυναμία του δρώντος να συλλάβει ή να κατανοήσει την κανονιστική υπεροχή του ηθικού νόμου (όπως συμβαίνει στην περίπτωση του Reath[642]). Η εξέταση του «ριζικού κακού» από τον Kant, καθώς και η αναφορά του στην «επανάσταση για το φρόνημα», καθιστά εμφανές πως κανένα από τα δύο αυτά φαινόμενα της πράξης (η *αδυναμία της βούλησης* και η *ατελής κατανόηση* της δεσμευτικότητας του ηθικού νόμου) δεν έχει *πρωτογενή* σχέση με την αναίρεση της ηθικής κινητοποίησης. Ακόμη και αν μοιάζει *εμπειρικώς* ως εύλογο να τους αποδώσουμε την παράβαση του ηθικού νόμου, η παρουσία τους είναι μονάχα παράγωγο φαινόμενο αυτού που ο Kant αναδεικνύει ως το πρωταρχικό φαινόμενο για τη συγκρότηση της κινητοποίησης της ανθρώπινης πράξης: και αυτό φυσικά είναι η *συνείδηση του δρώντος για το ίδιο το φαινόμενο της ηθικότητας ή η αξιακή στάση του δρώντος ενώπιον της έλλογης φύσης και των πρακτικών νόμων που εκείνη συνεπάγεται*.

Επομένως, η *γνωσιακή διάσταση* της πράξης ενέχει κάτι πολύ περισσότερο από την επίγνωση της απόλυτης κανονιστικής εγκυρότητας του ηθικού νόμου έναντι των κλίσεων. Η συγκεκριμένη επίγνωση, την οποία η «νοησιαρχική ερμηνεία» καθιστά θεμελιακή για την εξήγηση της καντιανής θέσης για την ηθική κινητοποίηση, φαίνεται τελικά πως, καθόσον αφορά την συγκρότηση των ελατηρίων στο πεδίο της προαίρεσης και την επιλογή τους ως γνωμόνων της πράξης, αποτελεί και η ίδια ένα *μεταγενέστερο στάδιο* κατά την διαμόρφωση της συνείδησης του δρώντος για την ηθικότητα. Πριν ακόμη η ηθική κινητοποίηση καταστεί ένα ζήτημα επιλογής ανάμεσα σε αντικρουόμενες κανονιστικές επιδιώξεις, όπως υποστηρίζει ο Reath,[643] θα πρέπει να έχει ήδη συγκροτηθεί μία ισχυρή συνειδησιακή υπεροχή του ίδιου του

[642] Βλ. A. Reath, «Kant's Theory of Moral Sensibility: Respect for the Moral Law and the Influence of Inclination», στο: *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory*, Οξφόρδη: Oxford University Press 2006, σ. 18.
[643] Ό. π., σ. 18.

φαινομένου της ηθικότητας έναντι της ευδαιμονίας, καθώς επίσης και ένα ηθικό συναίσθημα. Με ποιον τρόπο, όμως, εγείρεται η εν λόγω συνειδησιακή υπεροχή, εφόσον δεν αφορά πρωτίστως την κατανόηση των λογικών ιδιοτήτων ή του κανονιστικού περιεχομένου του ηθικού νόμου;

Για να το κατανοήσουμε αυτό θα πρέπει να εξετάσουμε και πάλι μία σαφή διαφοροποίηση της καντιανής προβληματικής από εκείνη της Korsgaard. Για την Korsgaard, ο όρος συγκρότησης της *ανορθολογικής πράξης*, δηλ η κινητοποιητική επιρροή των άλογων επιθυμιών, δεν εμπίπτει στο πεδίο της φιλοσοφικής εξέτασης. Για να δικαιολογηθεί η αντίστοιχη επιρροή του ηθικού νόμου απαιτείται η τήρηση της «ιντερναλιστικής απαίτησης»[644] πως οι καθαρά έλλογες πρακτικές αρχές όντως κινητοποιούν τους *ορθολογικούς* δρώντες. Προκειμένου δηλ. να γίνει κατανοητό ότι η κινητοποίηση διαμέσου του καθαρού πρακτικού Λόγου οφείλεται μονάχα στο *κανονιστικό περιεχόμενό* του, απαιτείται η εναρμόνιση του περιεχομένου αυτού με τον όρο τήρησης της συνθήκης της ορθολογικότητας του δρώντος κατά την επιλογή των γνωμόνων της πράξης. Έπειτα από την κατάδειξη της σημασίας που έχει η θεωρία του «ριζικού κακού» για την ηθική κινητοποίηση, μπορούμε να ισχυριστούμε ότι ο Kant υποστηρίζει τελικά κάτι *εντελώς διαφορετικό* από τη νοησιαρχική ερμηνεία της Korsgaard. Η διαμόρφωση της «συνείδησης του ηθικού νόμου», η αναγνώριση της απόλυτης εγκυρότητάς του έναντι των κλίσεων και κατ' επέκταση η συγκρότηση της ηθικής κινητοποίησης δεν μπορεί να διακριθεί από την επίγνωση για την ελευθερία της προαίρεσης (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 50, μτφρ. σ. 98-99, υποσημ.). Δεν μπορεί να διακριθεί από τη συνείδηση των όρων εκείνων που καθιστούν δυνατή τη *μη ηθική πράξη*, δηλ. από την κακή χρήση της ελευθερίας της προαίρεσης, κατά τη *σύγκρουση των ελατηρίων*, και από τη συνειδητή υποβάθμιση της ηθικότητας από δρώντες οι οποίοι, όπως είδαμε, δεν πράττουν ανορθολογικά. Εκείνο που η Korsgaard εξοβέλισε από την προσπάθεια κατανόησης του προβλήματος της κινητοποίησης διαμέσου του καθαρού πρακτικού Λόγου, δηλ. την ηθική αποτυχία και τους παράγοντες που οδηγούν σε αυτήν, εμφανίζεται ως ζήτημα κομβικής σημασίας στην καντιανή θεώρηση. Η τελευταία θέτει σαν αφετηρία της ηθικής κινητοποίησης την *συνείδηση του ηθικού νόμου*, με την ευρύτερη σημασία της *αξίας* που αποδίδει ο δρων στο ίδιο το φαινόμενο της ηθικότητας. Ο δρων που πράττει με ηθικώς «νόμιμο» τρόπο έχει πλήρη κατανόηση του κανονιστικού περιεχομένου του ηθικού νόμου. Έχει τη

[644] Βλ. C. Korsgaard, «Scepticism about practical Reason», στο: *Creating the Kingdom of Ends*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 1996,

«συνείδηση του ηθικού νόμου» και σκοπίμως επιχειρεί να τον τηρήσει. Στη συνείδησή του, όμως, η ηθικότητα *δεν έχει απόλυτη αξία*, γι' αυτό και χρειάζεται διαφορετικού είδους ελατήρια προκειμένου να τηρήσει μια ηθικώς επιτρεπτή συμπεριφορά (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 30, μτφρ. σ. 60-61).

Επομένως, η σύσταση της απόλυτης αξιακής προτεραιότητας του ηθικού νόμου στη συνείδηση των δρώντων είναι αναπόσπαστα συνδεδεμένη με *την επίγνωση των λόγων που οδηγούν στην παράβαση του ηθικού νόμου*. Η επίγνωση της «ηθικής μας κατάστασης», η επίγνωση της ανεξίτηλης «ροπής» της έλλογης προαίρεσης στο «κακό», αποτελεί το αναπόσπαστο στάδιο για την έγερση του ελατηρίου του σεβασμού. Ως συνείδηση της ηθικής μας κατάστασης, ο Kant εννοεί ουσιαστικά τη συνείδηση της *σύγκρουσης* που διεξάγεται ανάμεσα στην πρωτογενή νομοθετική δραστηριότητα του καθαρού πρακτικού Λόγου και την ανεξίτηλη «ροπή» της προαίρεσής μας να κινητοποιείται από φίλαυτους γνώμονες. Πρόκειται για την συνείδηση της σύγκρουσης που συνεπάγεται η ενεργή παρουσία της ανθρώπινης ελευθερίας. Η συνείδηση αυτής της σύγκρουσης είναι αναπόφευκτη, καθόσον όλοι οι άνθρωποι έχουν συνείδηση της νομοθετικής δραστηριότητας του πρακτικού τους Λόγου (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 36, μτφρ. σ. 72 ˙ 6: 49-50, μτφρ. σ. 98-99).

Εκείνο, λοιπόν, που στην *Κριτική του πρακτικού Λόγου* προσδιορίστηκε ως «ταπείνωση» της αυτοσυνειδησίας ενώπιον της αξίας του ηθικού νόμου (*ΚΠΛ*, 5: 74, μτφρ. σ. 113˙ 5: 79, μτφρ. σ. 119), σύμφωνα με την προβληματική του «ριζικού κακού», προσδιορίζεται τώρα ακριβέστερα ως επίγνωση του δρώντος για την κακή χρήση της ελευθερίας του, για τη ροπή του στο «ριζικό κακό» και για την «ηθική του κατάσταση». Το κυριότερο, όμως, είναι πως η ανάδυση της συνείδησης αυτής είναι αναπόσπαστη με την επίγνωση του δρώντος πως *δεν πράττει ανορθολογικά* όταν αποτυγχάνει ηθικώς, αλλά ότι *αδυνατεί να κινητοποιηθεί από τον ηθικό νόμο*.[645] Εφόσον η ηθική αδυναμία τού εμφανίζεται σαν αποτέλεσμα της *ελευθερίας* της προαίρεσής του, δεν την αποδίδει σε κάποιο πρόβλημα επίγνωσης της κανονιστικής εγκυρότητας ηθικού νόμου, αλλά στην αδυναμία του *να καταστήσει τον ηθικό νόμο*

[645] Εδώ μπορεί να επισημανθεί η διαφοροποίηση της προβληματικής του Kant και από μεταγενέστερες μορφές του νοησιαρχικού κινητοποιητικού ιντερναλισμού, όπως είναι αυτή που εκφράζει ο Mill. Ο Mill θεωρεί ότι το ηθικό συναίσθημα είναι ταυτόσημο με την «εσωτερική δικαιολόγηση» του ηθικού νόμου, με ό, τι δηλ. ο Kant αποκαλεί «ηθική συνείδηση» και «εσωτερικό δικαστήριο» στον άνθρωπο («Gewissen») (*ΜΗ*, 6: 428, μτφρ. 295). Αυτό συνεπάγεται ότι η έλλειψη κινητοποίησης από την «ωφελιμιστική αρχή» ταυτίζεται με την απόρριψη κάθε δέσμευσης των δρώντων σε αυτήν και οφείλεται είτε στην απουσία κατανόησής της είτε στην απουσία «εξωτερικών δικαιολογήσεων». Βλ. J. S. Mill, III. 4-6, *Ωφελιμισμός*, μτφρ. Φ. Παιονίδη, Αθήνα: Πόλις 2002, σ. 111-114.

ελατήριο. Στη συνείδηση του δρώντος η ηθική αδυναμία δεν εμφανίζεται πλέον ως ένα πρόβλημα ανελευθερίας ή ετερονομικού καθορισμού της βούλησης, αλλά ως πρόβλημα κακής χρήσης της ελευθερίας του, δηλ. ως *πρόβλημα κινητοποίησης*. Η «συνείδηση του ηθικού νόμου» συγκροτείται με τέτοιο τρόπο ώστε ο «σεβασμός για τον ηθικό νόμο» να μην αποδοθεί πρωταρχικά στις κανονιστικές του ιδιότητες, άρα ούτε να αφορά άμεσα την επιλογή του στους γνώμονες, αλλά έτσι ώστε να αποδοθεί σε αυτόν ο κινητοποιητικός λόγος της πράξης. Γι' αυτό ο Kant υποστηρίζει εξαρχής ότι ο σεβασμός είναι η *παράσταση μιας αξίας* που περιστέλλει τη φιλαυτία (*ΘΜΗ*, 4: 401, μτφρ. σ. 36, υποσημ.).

Στη σκέψη του Kant, επομένως, η *γνωσιακή διάσταση* της πράξης συγκροτείται πλέον με τέτοιο τρόπο, ώστε η συνείδηση για την αξία της ηθικότητας να συνδεθεί εγγενώς με το *κινητοποιητικό συναίσθημα του σεβασμού*. Έτσι, φτάνουμε στην ουσία του καντιανού *κινητοποιητικού ιντερναλισμού* ο οποίος διατυπώθηκε για πρώτη φορά με την εξής φράση: «Ωστόσο, μολονότι ο σεβασμός είναι συναίσθημα, δεν είναι κάποιο που έχουμε προσλάβει κατόπιν επιρροής, αλλά ένα συναίσθημα που έχουμε προκαλέσει οι ίδιοι με μία έλλογη έννοια» (*ΘΜΗ*, 4: 401, μτφρ. σ. 36, υποσημ.). Η *γνωσιακή διάσταση* της πράξης προκαλεί ή εγείρει το ηθικό συναίσθημα, αλλά το ηθικό συναίσθημα την κινητοποιεί. Τώρα μπορεί να γίνει πλήρως κατανοητή και η φράση του Kant πως «η δεκτικότητα απλώς και μόνο του σεβασμού για τον ηθικό νόμο μέσα μας θα ήταν το ηθικό συναίσθημα» (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 27, μτφρ. σ. 56). Με το «θα ήταν» δεν εκφράζεται κάποια υποθετική συνάρτηση ανάμεσα στους δύο όρους και δεν θα πρέπει να νομίζουμε ότι η ταύτιση ανάμεσα στον σεβασμό και στο ηθικό συναίσθημα απαιτεί κάποια προϋπόθεση για να εκπληρωθεί. Εφόσον ο σεβασμός είναι απόρροια της συνείδησης για την απόλυτη αξία του νόμου, εδραιωμένης στην αναγνώριση της αξίας της ίδιας της ηθικότητας, τότε ο σεβασμός δεν μπορεί παρά *να είναι* ο κινητοποιητικός λόγος της πράξης, έχοντας τη μορφή ενός συναισθήματος[646] (*ΔΟΚΙΜΙΑ*, 8: 283, μτφρ. σ. 122).

---

[646] Ο Rawls, σχολιάζοντας την ηθική ψυχολογία του πρώτου μέρους της *Θρησκείας εντός των ορίων του Λόγου και μόνο*, τονίζει ότι η επίγνωση του ηθικού νόμου κινητοποιεί την πράξη όταν κατανοηθεί στην ευρύτητα των συνεπειών της. Δεν καθίσταται δηλ. κινητοποιητική ως απλή γνώση, παρά μόνο αν συσχετιστεί με τους σκοπούς της έλλογης φύσης: «Η υποβόσκουσα πεποίθηση του Kant είναι ότι μόνο από τη στιγμή που κατανοήσουμε πλήρως αυτή την ηθική έννοια και στρέψουμε την προσοχή της σκέψης μας σε αυτήν, μόνο από τη στιγμή που κατανοήσουμε πλήρως τους εαυτούς μας ως μέλη ενός ενδεχόμενου βασιλείου των σκοπών και αποκτήσουμε μία τέτοια κατανόηση του εαυτού μας, τότε δεν μπορούμε να κάνουμε αλλιώς παρά να κινητοποιηθούμε βαθύτατα προκειμένου να ταυτιστούμε με το συγκεκριμένο ιδεώδες και να πράξουμε σε συμφωνία με την εν λόγω κατανόηση». Βλέπουμε στη συγκεκριμένη ερμηνεία πως ο Rawls, παρότι έχει συλλάβει σωστά την καντιανή θέση ότι ο ηθικός

Βλέπουμε, λοιπόν, τον Kant να διαμορφώνει με σαφέστερους όρους το περιεχόμενο της «συνείδησης του ηθικού νόμου», την οποία, ήδη από το τρίτο κεφάλαιο της έρευνά μας, περιγράψαμε ως την αφετηρία της θεωρίας του για την ηθική κινητοποίηση. Μέχρι και την *Κριτική του πρακτικού Λόγου* η φράση αυτή υποδήλωνε την επίγνωση του δρώντος για τη σύγκρουση των σκοπών της έλλογης με την αισθητή του φύση, την επίγνωση της σύγκρουσης ανάμεσα στους σκοπούς της ηθικότητας και της ευδαιμονίας. Στην *Θρησκεία εντός των ορίων του Λόγου και μόνο* η «συνείδηση του ηθικού νόμου» (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 32, μτφρ. σ. 65) διαμορφώνεται νοηματικά από την ανθρωπολογική σκοπιά της καντιανής έρευνας. Στο υπόβαθρό της βρίσκονται οι κεντρικές έννοιες της καντιανής ηθικής ανθρωπολογίας: η έννοια του «προορισμού του ανθρώπου» (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 26, μτφρ. σ. 53˙ 6: 50, μτφρ. σ. 100) και η έννοια της «πρωταρχικής του καταβολής προς το αγαθό» (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 28, μτφρ. σ. 57). Η συνείδηση της εγκυρότητας του ηθικού νόμου συνδέεται αναπόσπαστα με την επίγνωση της *ηθικής μας κατάστασης*, δηλ. με τη σύγκρουση που διεξάγεται στο πεδίο της προαίρεσης ανάμεσα στην ηθικότητα και την ευδαιμονία. Η σύγκρουση των ελατηρίων και η συνειδησιακή σύγκρουση για την αξία της ηθικότητας έναντι της ευδαιμονίας είναι απόρροια της απόλυτης *αυτενέργειας* της έλλογης πράξης. Διαμέσου της σύγκρουσης των ελατηρίων, η επίγνωση της «ηθικής κατάστασης» διαμορφώνεται από την αντίθεση ανάμεσα στην συνείδηση των δρώντων για τη νομοθετική δραστηριότητα του πρακτικού τους Λόγου και την «ροπή» της έλλογης προαίρεσης προς το κακό. Κατ' αυτό τον τρόπο η «ηθική κατάσταση» του ανθρώπου δεν παραπέμπει μόνο στην επίγνωση της κανονιστικής υπεροχής του ηθικού νόμου έναντι των κλίσεων, αλλά κυρίως στους όρους χρήσης της ελευθερίας του και στην πραγμάτωση της πρωταρχικής του καταβολής ως έλλογου όντος.

Όλα αυτά επιβεβαιώνουν και πάλι τη θέση εκείνη την οποία πολλάκις υποστηρίξαμε: οι «νοησιαρχικές ερμηνείες» για την ηθική κινητοποίηση

νόμος καθίσταται ελατήριο διαμέσου της συγκρότησης μιας διευρυμένης συνείδησης για την *αξία της ηθικότητας και της έλλογης φύσης*, δεν αναφέρει πουθενά το ηθικό συναίσθημα και εμμένει στην άποψη πως τελικώς η ηθική κινητοποίηση είναι ένα ζήτημα βαθιάς κατανόησης και σκέψης. Η ερμηνεία αυτή βρίσκεται σε ένταση με ό, τι ο ίδιος ο Rawls έχει αναφέρει λίγο παραπάνω, σχετικά με τη σημασία που αποδίδει ο Kant στο ηθικό συναίσθημα. Για τον Kant, λέει ο Rawls, η απουσία του ηθικού συναισθήματος θα σήμαινε πως ο ηθικός νόμος θα ήταν για εμάς ένα διανοητικό αντικείμενο, όπως μία μαθηματική εξίσωση, και δεν θα αφορούσε την ηθική καταβολή προς το αγαθό (την καταβολή προς την προσωπικότητα), αλλά μόνο την καταβολή προς την ζωώδη και την ανθρώπινη φύση. Βλ. J. Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Καίμπριτζ: Harvard University Press 2000, σ. 293 και σ. 307-308.

συμμερίζονται με τις αντίστοιχες φυσιοκρατικές τη θεμελιακή παραδοχή ότι οι ενορμήσεις ή οι κλίσεις εν γένει κινητοποιούν την προαίρεση ως *φυσιοκρατικά δεδομένα*. Ως «αυθεντικές [ή πρωταρχικές] υπάρξεις» κατά την χιουμιανή ορολογία. Σημαντικοί σχολιαστές, όπως ο Reath, ο Allison, η Korsgaard και η Baron θα αρνούνταν κατηγορηματικά αυτή την κριτική. Πιστεύουν ότι οι ερμηνείες τους διαμορφώνονται σύμφωνα με την «θέση της αποδοχής» των ελατηρίων ως γνωμόνων («incorporation thesis»). Ως εκ τούτου, όταν υποστηρίζουν ότι η έλλογη κινητοποίηση στον Kant εξαντλείται στην συγκρότηση κάποιας *αξιολογικής κρίσης* ανάμεσα σε κανονιστικά αντιμαχόμενες πρακτικές αρχές, θεωρούν ότι αντιπαρέρχονται την εμπειριστική αντίληψη πως οι κινητοποιητικοί λόγοι των δρώντων επηρεάζονται από συγκρούσεις ψυχολογικών δυνάμεων. Κατά πόσο, όμως, είναι ειλικρινές κάτι τέτοιο;

Για παράδειγμα, ο εξοβελισμός της ψυχολογικής επιρροής των ενορμήσεων από την Korsgaard αποτελεί έναν *κατ' επίφαση* εξοβελισμό της εμπειριστικής ψυχολογίας από την εξήγηση της κινητοποίησης των δρώντων. Η ίδια πιστεύει ότι η επιχειρηματολογία της την τοποθετεί στην καντιανή παράδοση δικαιολόγησης της κινητοποιητικής ισχύος των ηθικών κρίσεων. Στην πραγματικότητα, όμως, αποβάλλει από την εξήγηση των κινητοποιητικών λόγων της πράξης την ψυχολογική επιρροή των φίλαυτων ενορμήσεων *επειδή ακριβώς* πιστεύει ότι αυτές επιδρούν με μηχανικό-αιτιοκρατικό τρόπο στην προαίρεση του δρώντος. Γι' αυτό και ευλόγως θεωρεί ότι η κινητοποιητική τους επιρροή καταργεί ταυτόχρονα την *ορθή κρίση* και την αυτενέργεια των δρώντων, καθιστώντας τους *ανορθολογικούς δρώντες*. Επομένως, αποβάλλοντας την ψυχολογία των συναισθημάτων και των επιθυμιών από το πλαίσιο εξήγησης της ηθικής κινητοποίησης, αναπόφευκτα το περιεχόμενο της «συνείδησης του ηθικού νόμου» καθίσταται ταυτόσημο με το *κανονιστικό περιεχόμενο* των ηθικών κρίσεων ή με τη νομοθετική δραστηριότητα του πρακτικού Λόγου.

Το ίδιο ισχύει και για την ερμηνεία του Reath. Όταν, ισχυρίζεται πως η επιλογή των γνωμόνων της πράξης προσομοιάζει με την αντιπαράθεση ανάμεσα σε νομικά επιχειρήματα ή σε πολιτικές παρατάξεις για την δικαιολόγηση των επιχειρημάτων τους, ισχυρίζεται ουσιαστικά πως η «συνείδηση του ηθικού νόμου» ή η «διανοητική διάσταση του σεβασμού» («intellectual aspect of respect»), ταυτίζεται με την αναγνώριση της εγκυρότητας του νόμου και της δέσμευσης των αρχών της προαίρεσης σε αυτόν. Ο Kant, αντιθέτως, δεν αποβάλλει την κινητοποιητική επιρροή των φίλαυτων κλίσεων από τους όρους συγκρότησης της γνωσιακής διάστασης της

ηθικής πράξης. Επιθυμεί διακαώς, θα λέγαμε, να ενσωματώσει την επιρροή των κλίσεων στη συγκρότηση της *συνείδησης για την αξία της ηθικότητας* επειδή ακριβώς δεν αποδίδει την κινητοποιητική τους επιρροή στην ψυχολογική «πίεση» που ασκούν αυτές στην προαίρεση, όπως κάνουν κεκαλυμμένα οι προαναφερθέντες σχολιαστές, αλλά στην *κακή χρήση της ελευθερίας* των δρώντων, δηλ. στο «διεφθαρμένο» φρόνημά τους.[647] Έτσι, η κινητοποιητική επιρροή των κλίσεων οφείλεται πρωταρχικά στη διαμόρφωση της *απατηλής συνείδησης* για τους σκοπούς και τα ελατήρια της έλλογης φύσης. Η συγκρότηση του φρονήματος, το αν αυτό είναι «ηθικό» ή «διαφθαρμένο»», συναρτάται από την αξιακή στάση των δρώντων ενώπιον του ηθικού νόμου και της ευδαιμονίας.

Η γνωσιακή διάσταση της πράξης η οποία εγείρει το ηθικό συναίσθημα του σεβασμού θα πρέπει να κατανοηθεί ευρύτερα και να μην ταυτιστεί εξολοκλήρου με το κανονιστικό περιεχόμενο των ηθικών κρίσεων. Οι έλλογοι δρώντες δεν θέλουν πριν απ' όλα να *κατανοήσουν* το κανονιστικό περιεχόμενο του ηθικού νόμου προκειμένου να πράξουν ηθικά. Το γεγονός πως η ηθικώς νόμιμη πράξη ενέχει όλη την γνώση των κανονιστικών απαιτήσεων του νόμου, θα αρκούσε ίσως να μας πείσει για αυτό. Οι έλλογοι δρώντες αναζητούν να *κινητοποιηθούν* από τον ηθικό νόμο, αναζητούν δηλ. τη σύνδεση της αξίας που αποδίδουν στην ηθικότητα με ένα ηθικό ελατήριο. Αναζητούν να συμπεριλάβουν το πεδίο των συναισθημάτων τους στη συνείδηση της ελευθερίας τους. Ο Kant πιστεύει ότι η «συνείδηση του ηθικού νόμου»

---

[647] Άλλο ένα παράδειγμα «νοησιαρχικής» κατανόησης της καντιανής θεωρίας της ηθικής κινητοποίησης το οποίο αγνοεί επιδεικτικά τη σημασία του ηθικού συναισθήματος του σεβασμού μάς το προσφέρει η Uleman. Η Uleman θέτει το ερώτημα «τι κινητοποιεί έναν καντιανό;» και η απάντησή της εδράζεται στην αντιπαράθεση της συνείδησης του δρώντος για την εγκυρότητα του νόμου με την επίδραση που ασκούν στη βούλησή του οι ενορμήσεις κάθε είδους. Οι τελευταίες προωθούν την επίτευξη των φυσικών σκοπών και η απόρριψη της κινητοποιητική τους επιρροής δεν μπορεί παρά να είναι το αποτέλεσμα της *δέσμευσης* του δρώντος στην αξία της ελευθερίας του, διαμέσου της υποταγής της βούλησής του στον ηθικό νόμο. Στην ερμηνεία της Uleman ο «καντιανός» οδηγείται στην ηθική κινητοποίηση μέσα από την αντιπαραβολή της ελεύθερης και ορθολογικής πράξης με την ανορθολογική και ανελεύθερη πράξη. Οι κινητοποιητικοί λόγοι διασπώνται σε καθαρά έλλογους και «φυσιοκρατικούς». Επομένως, ο «καντιανός» δρων, που ως τέτοιος δεν είναι ανορθολογικός δρων, θα επιλέξει εκείνα τα ελατήρια που τον καθιστούν ελεύθερο και όχι ένα «γρανάζι» της φυσικής μηχανής. Όπως δείξαμε, αυτού του τύπου η ερμηνεία, όσο εύλογη και αν φαίνεται με μια πρώτη ανάγνωση, είναι επιφανειακή και στην ουσία της *αντι-καντιανή*. Η εξέταση του «ριζικού κακού» απορρίπτει οριστικά την αντίληψη πως η κινητοποίηση της πράξης είναι ένα ζήτημα αντιπαράθεσης στη συνείδηση του δρώντος της δέσμευσής του στα κανονιστικά χαρακτηριστικά του ηθικού νόμου και στη «φυσιοκρατική» και ετερόνομη υποταγή στις κλίσεις. Ο «φαύλος» δρων οδηγείται σε μία σύμφωνη με την ηθικότητα συμπεριφορά, έχοντας ενσωματώσει το κανονιστικό περιεχόμενο του νόμου στα ελατήριά του. Η συνείδηση για την δέσμευση της βούλησης στον ηθικό νόμο συνυπάρχει με την παράβασή του. Έτσι, λοιπόν, κατά τον Kant η αναίρεση της ηθικής κινητοποίησης ανάγεται πρωτίστως στην παρουσία της απατηλής συνείδησης για την ηθικότητα και όχι στον ανορθολογικό χαρακτήρα του δρώντος. Πρβλ. J. Uleman, «Kant on Moral Motivation: The Value of Free Rational Willing», στο: I. Vasiliou (επιμ.), *Moral Motivation. A History*, Οξφόρδη: Oxford University Press 2016, σ. 217-222.

αποτελεί συγχρόνως το ελατήριο των πράξεων (*ΜΗ*, 6: 375, μτφρ. σ. 223, υποσημ.), και αυτό το ελατήριο είναι το συναίσθημα του σεβασμού για τον ηθικό νόμο.

Ως τελευταίο βήμα στην έρευνά μας, μένει τώρα να δούμε με ποιον τρόπο δικαιολογείται από τον Kant η θεμελιακή και πρωτότυπη σκέψη του πάνω στο πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης: με ποιον τρόπο δηλ. η «συνείδηση του ηθικού νόμου» συνδέεται εγγενώς, όχι με την ηθική κινητοποίηση (δηλ. με την επιλογή των ηθικών γνωμόνων στο πεδίο της προαίρεσης), αλλά με την κινητοποιητική λειτουργία του ηθικού συναισθήματος.

5.4. ΓΙΑΤΙ ΤΟ ΕΛΑΤΗΡΙΟ ΠΡΕΠΕΙ ΝΑ ΕΙΝΑΙ ΕΝΑ ΣΥΝΑΙΣΘΗΜΑ

Είδαμε πως μέσα από τις έννοιες της «επανάστασης στο φρόνημα του ανθρώπου» και της «επανάστασης για την νοοτροπία» (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 47, μτφρ. σ. 95) ο Kant επιχειρεί να συγκροτήσει την ηθική κινητοποίηση σε μία ριζική μετατροπή της *γνωσιακής διάστασης* της πράξης. Εκείνο που αναζητείται αρχικώς είναι η ριζική μεταστροφή της συνείδησης των δρώντων για το ίδιο το φαινόμενο της ηθικότητας. Η συγκεκριμένη ριζική μεταστροφή παίρνει τη μορφή ενός αιτήματος μετατροπής της «συνείδησης του ηθικού νόμου» σε *ελατήριο της πράξης*. Η πρωτοτυπία της καντιανής σκέψης έγκειται στην ανάδειξη μιας διάστασης του προβλήματος της ηθικής κινητοποίησης που υποβαθμιζόταν από τις νοησιαρχικές θεωρήσεις της αρχαιότητας αλλά και των νεότερων χρόνων: οι έλλογοι δρώντες δεν αντιμετωπίζουν πρόβλημα *κατανόησης* του κανονιστικού περιεχομένου του ηθικού νόμου ούτε θεωρούν ακατανίκητη την ψυχολογική «πίεση» των κλίσεων. Η αδυναμία τους να πράξουν σύμφωνα με την παράσταση του καθήκοντος έγκειται στο ότι η τελευταία δεν μπορεί να συνδεθεί στην προαίρεσή τους με κάποιο ελατήριο. Ο ηθικός νόμος γίνεται αποδεκτός στους γνώμονες, αλλά όχι ως ο αποφασιστικός γνώμονας της πράξης. Δεν είναι άλλωστε τυχαίο που ο Kant πάντοτε πραγματεύεται την παράβαση του ηθικού νόμου, την ανθρώπινη κακία, την ηθική αποτυχία εν γένει, υπό το πρίσμα ενός δρώντος που έχει σαφή κατανόηση του ηθικού νόμου και συνείδηση των απαιτήσεων της ηθικής προσταγής. Είτε πρόκειται για τη συμφεροντολογική εξαίρεση από τον καθολικό χαρακτήρα της ηθικής προσταγής (*ΘΜΗ*, 4: 424, μτφρ. σ. 69) είτε πρόκειται για τον «φαύλο» χαρακτήρα και την αδυναμία της βούλησης

(*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 29-30, μτφρ. σ. 60-61), πάντοτε η ηθική παράβαση αφορά έναν δρώντα με πλήρη επίγνωση των *κανονιστικών αξιώσεων* του ηθικού νόμου.

Γιατί, όμως, η επίγνωση της κανονιστικής εγκυρότητας του ηθικού νόμου δεν συγκροτεί αυτομάτως τον *κινητοποιητικό λόγο* της πράξης; Αυτό είναι το μεγάλο ζήτημα. Πώς μπορεί η ηθική γνώση να εγείρει το ηθικό ελατήριο, δηλ. πώς δύναται να μας κινητοποιεί η ίδια η «συνείδηση του καθήκοντος» (*ΜΗ*, 6: 375, μτφρ. σ. 223, υποσημ.); Ο Kant συχνά αποδίδει στην έννοια του ηθικού νόμου ή στη «σκέψη του καθήκοντος» τη λειτουργία του ηθικού ελατηρίου (*ΜΗ*, 6: 393, μτφρ. σ. 244). Οι συγκεκριμένες διατυπώσεις θεωρούνται συχνά ότι δικαιώνουν τη νοησιαρχική ερμηνεία. Κάτι τέτοιο όμως δεν ισχύει. Από τη στιγμή που για την εκτέλεση της ηθικής πράξης απαιτείται ο ηθικός νόμος να καταστεί γνώμονας της προαίρεσης, είναι σαφές πως η έννοια του ηθικού νόμου έχει πράγματι το ρόλο του «ηθικού ελατηρίου». Όπως έχουμε επισημάνει, η ηθική κινητοποίηση στο σύνολό της αντιμετωπίζεται από τον Kant ως μία πολύπλοκη διεργασία κατά την οποία η αποδοχή του ηθικού νόμου στους γνώμονες του δρώντος αποτελεί το *τελικό στάδιο*. Πριν από αυτό απαιτείται πρωταρχικώς η «επανάσταση στο φρόνημα του ανθρώπου» και η «επανάσταση κατά την νοοτροπία», δηλ. η ριζική αναμόρφωση της *γνωσιακής διάστασης* της πράξης μας. Μέσω της σύλληψης της «ηθικής κατάστασής» μας και της «ροπής» προς το κακό, διαμορφώνεται μία συνείδηση για την αξία της ηθικότητας και για την υπεροχή της έναντι της ευδαιμονίας. Έπειτα από τη διαμόρφωση αυτού του πρωταρχικού σταδίου για την ηθική κινητοποίηση, απαιτείται κάτι διαφορετικό από την απλή συσχέτιση της αναμορφωμένης πλέον συνείδησης με τους γνώμονες της προαίρεσης. Το γεγονός και μόνο ότι ο Kant πραγματεύεται όλες τις περιπτώσεις της παράβασης του ηθικού νόμου ως περιπτώσεις κατά τις οποίες ο δρων, παρότι αναγνωρίζει πλήρως την κανονιστική ισχύ του νόμου, αποτυγχάνει να καταστήσει τον ηθικό νόμο γνώμονα της πράξης του, μάς φανερώνει ότι απαιτείται ένα ενδιάμεσο στάδιο για το πέρασμα από την αναμορφωμένη συνείδηση στην αποδοχή του ηθικού νόμου στους γνώμονες της πράξης.

Βλέπουμε και πάλι εδώ πόσο διαφορετική είναι η προβληματική της ηθικής κινητοποίησης στον Kant από την «ιντερναλιστική απαίτηση» της Korsgaard. Το ερμηνευτικό εγχείρημα της Korsgaard έγκειται στο να δείξει πως οι έλλογες πρακτικές αρχές όντως αποτελούν τους κινητοποιητικούς λόγους των πράξεων, εφόσον οι δρώντες πράττουν ορθολογικά. Το καντιανό εγχείρημα στρέφεται γύρω από *την αποτυχία των ορθολογικών δρώντων* να *κινητοποιηθούν* από τον ηθικό νόμο.

Ενώ δηλ. για τη «νοησιαρχική ερμηνεία» δεν μπορεί παρά να υφίσταται μία «εσωτερική» συνάφεια ανάμεσα στην επίγνωση του κανονιστικού περιεχομένου του ηθικού νόμου και στην δυνατότητα του τελευταίου να κινητοποιεί (μία δυνατότητα η οποία κατανοείται ως ανεξάρτητη από το ζήτημα της ηθικής αδυναμίας και αποτυχίας), ο Kant θέτει στο επίκεντρο της προβληματικής του την αδυναμία των δρώντων να καταστήσουν *το κανονιστικό περιεχόμενο* του ηθικού νόμου *ελατήριό* τους. Η διαφορά της προβληματικής οφείλεται στο ότι ο Kant έχει διακρίνει με σαφήνεια την *πρακτική* από την *κινητοποιητική* διάσταση του καθαρού Λόγου, κάτι που δεν συμβαίνει με τα νοησιαρχικά εγχειρήματα. Κατά την *πρακτική* του διάσταση ο καθαρός Λόγος αποδεικνύεται πως μπορεί να καθορίσει την επιθυμητική ικανότητα, διαμέσου της καθαρής μορφής ενός γνώμονα. Κατά την *κινητοποιητική* του διάσταση, όμως, απαιτείται να δειχθεί πως αυτή η «καθαρή μορφή» του νόμου δύναται να αποτελέσει το ελατήριο της πράξης. Έτσι, το επίκεντρο της προβληματικής μεταφέρεται από την «αντικειμενική» σκοπιά της πρακτικής γνώσης στην «υποκειμενική» σκοπιά της κινητοποίησης της πράξης, δηλ. στην *αξία* που αποδίδει ο δρων στην ηθική γνώση. Στην *Μεταφυσική των Ηθών* ο Kant ξεκαθαρίζει ότι ο αντικειμενικός καθορισμός του επιθυμητικού από έννοιες αναφέρεται στη «βούληση» («Wille») και *δεν αφορά την πράξη*, αλλά την προσπάθεια καθορισμού της «προαίρεσης» σύμφωνα με έννοιες του Λόγου. Ο υποκειμενικός καθορισμός του επιθυμητικού αναφέρεται στον καθορισμό της «προαίρεσης» («Willkür») από έννοιες *για την εκτέλεση της πράξης* (*ΜΗ*, 6: 213, μτφρ. σ. 29).[648] Αυτό συνεπάγεται πως η ηθική γνώση δεν μπορεί να αποκτήσει άμεση συνάφεια με τον καθορισμό της προαίρεσης και την πράξη, αν δεν έχει προηγουμένως αποκτήσει την μορφή ενός ελατηρίου, έτσι ώστε να υιοθετηθεί ως γνώμονας κατά την εκτέλεση της πράξης (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 23-24, μτφρ. σ. 48-49).

Όταν οι σχολιαστές αναφέρονται στην θέση της «αποδοχής των ελατηρίων» ως γνωμόνων («incorporation thesis»), θέλουν να τονίσουν πολύ σωστά ότι η έλλογη προαίρεση δεν καθορίζεται με μηχανικό τρόπο, και να διακρίνουν την καντιανή θεώρηση της βούλησης από τις αντίστοιχες εμπειριστικές. Τείνουν να λησμονούν, όμως, ότι η «θέση» αυτή διαβάζεται και αντίστροφα: η αποδοχή ενός γνώμονα

[648] Βλ. A. W. Wood, «Kant's Doctrine of Right: Introduction», στο: O. Höffe (επιμ.), *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Βερολίνο: Akademie Verlag 1999, σ. 27, J. M. Grenberg, «Feeling, Desire and Interest in Kant's Theory of Action», στο: *Kant – Studien*, 92 (2001): 156, T. Höwing, «Das Verhältnis der Vermögen des menschlichen Gemüts zu den Sittengesetzen», στο: A. Trampota, O. Sensen, J. Timmermann (επιμ.), *Kants "Tugendlehre". A Comprehensive Commentary*, Βερολίνο – Βοστώνη: Walter de Gruyter 2013, σ. 29-52.

απαιτεί προηγουμένως τη συγκρότηση ενός *κινητοποιητικού λόγου* (ενός ελατηρίου). Η προαίρεση, γράφει ο Kant, δεν μπορεί να καθορισθεί δίχως κάποιο ελατήριο (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 35, μτφρ. σ. 71). Δεν είναι σωστό να χρησιμοποιούμε την «incorporation thesis» για να αποδυναμώνουμε την κινητοποιητική επενέργεια του ηθικού ελατηρίου κατά την αποδοχή των γνωμόνων ή για να ταυτίσουμε αποκλειστικά την *έννοια* του ηθικού νόμου με το ελατήριο της ηθικής πράξης. Η ελευθερία της προαίρεσης ανάγει την κινητοποιητική επιρροή του ελατηρίου στην αποδοχή του ως ενός «καθολικού κανόνα». Δεν πρέπει να ξεχνάμε, όμως, ότι η αντικειμενική έννοια του νόμου η οποία πηγάζει από τον καθαρό πρακτικό Λόγο, για να καθορίσει εν τέλει την προαίρεση ως ο αποφασιστικός καθολικός κανόνας της, θα πρέπει προηγουμένως να συγκροτήσει ένα αντίστοιχο ελατήριο. Για τον Kant, επομένως, η γνωσιακή διάσταση της πράξης δεν συνδέεται άμεσα με την ηθική κινητοποίηση, δηλ. με την επιλογή του ηθικού νόμου στους γνώμονες της προαίρεσης, αλλά με την *έγερση ενός ηθικού ελατηρίου που δεν έχει καθαρά εννοιολογικό χαρακτήρα, και το οποίο θα προωθήσει την αποδοχή της έννοιας του ηθικού νόμου ως του γνώμονα της πράξης*.

Η κινητοποίηση της γνήσιας ηθικής πράξης εκκινεί για τον Kant από το κατά πόσο η *παράσταση μιας απόλυτης αξίας* μπορεί να εγείρει το ελατήριο του σεβασμού για τον ηθικό νόμο (*ΘΜΗ*, 4: 401, μτφρ. σ. 36, υποσημ.), κάτι που είναι ανεξάρτητο από το εάν ο δρων μπορεί να επικυρώσει την κανονιστική εγκυρότητα του ηθικού νόμου στους γνώμονές του. Η «φαυλότητα της ανθρώπινης καρδιάς» μάς το αποδεικνύει αυτό, διότι στην περίπτωσή της το κανονιστικό περιεχόμενο του ηθικού νόμου έχει γίνει αποδεκτό στους γνώμονες της πράξης, όχι όμως ως το πρωταρχικό και καθοριστικό ελατήριό της (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 29-30, μτφρ. σ. 60-61). Το γεγονός ότι το *ελατήριο της πράξης* είναι εκείνο που συγκροτεί την ηθική της ποιότητα (*ΚΠΛ*, 5: 72, μτφρ. σ. 109), μεταβάλλει την προβληματική της κινητοποίησης από την συνάρτηση ανάμεσα στην ηθική γνώση και την πράξη, στη συνάρτηση της αξίας που αποδίδει ο δρων στην ηθικότητα και στη συσχέτισή της με τον κινητοποιητικό του λόγο. Και στην ηθικώς «νόμιμη» πράξη υφίσταται συνάρτηση του κανονιστικού περιεχομένου του ηθικού νόμου με τους κινητοποιητικούς λόγους της πράξης. Ο Kant δεν έχει καμία αμφιβολία ότι στην περίπτωση της σύμφωνης με το καθήκον πράξης, ένα από τα ελατήρια του δρώντος είναι *η τήρηση του ηθικού νόμου*. Η διαφορά της «γνήσιας» ηθικής πράξης από την απλώς «νόμιμη» έγκειται στο κατά πόσο το ελατήριο εκφράζει *σεβασμό για τον ηθικό νόμο*. Η απλή αποδοχή της *έννοιας του*

ηθικού νόμου στους γνώμονες δεν προϋποθέτει, όπως βλέπουμε, την παρουσία του σεβασμού για τον νόμο στα ελατήρια της πράξης. Το ελατήριο του σεβασμού για τον ηθικό νόμο, επομένως, δεν είναι ένα απλό παράγωγο της επίγνωσης για το κανονιστικό περιεχόμενο του ηθικού νόμου, αλλά πρωτίστως αποτελεί μία συνέπεια της αξίας που αποδίδουν οι δρώντες στο ίδιο το φαινόμενο της ηθικότητας.

Γιατί, όμως, το ηθικό ελατήριο εκφράζει ένα *συναίσθημα* και δεν ταυτίζεται με την «διανοητική διάσταση του ηθικού μας βίου», όπως είδαμε ότι ισχυρίζεται ο Henrich;[649] Ο Kant διαρκώς εκφράζει τη θέση πως η «συνείδηση του καθήκοντος» αποτελεί *ταυτόχρονα* το ηθικό ελατήριο (*ΜΗ*, 6: 375, μτφρ. σ. 223, υποσημ. ˙ 6: 464, μτφρ. σ. 327 ˙ *ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 27, μτφρ. σ. 56), παρ' όλα αυτά δεν εννοεί ότι το ηθικό ελατήριο συγχωνεύεται στην παρουσία μιας αμιγώς συνειδησιακής κατάστασης. Από τη στιγμή που στην ηθικώς νόμιμη πράξη το κανονιστικό περιεχόμενο του ηθικού νόμου ενέχεται στα ελατήριά της, μόνο στο πεδίο του συναισθήματος μπορεί να εκφραστεί η ειδοποιός διαφορά του *σεβασμού για τον ηθικό νόμο* από τα άλλα ελατήρια. *Ο σεβασμός για τον ηθικό νόμο πρέπει να αποτελεί ένα συναίσθημα, προκειμένου να διαχωριστεί η γνήσια ηθική από την ηθικώς νόμιμη πράξη*. Ο Kant, επομένως, δεν υποστηρίζει κάτι παρόμοιο με την ερμηνεία του Rawls ότι η συνείδηση της υπεροχής της έλλογης φύσης έναντι της αισθητής θα μας κινητοποιήσει βαθύτατα, *εφόσον αυτή γίνει πλήρως κατανοητή*.[650] Άλλοι σημαντικοί σχολιαστές είδαμε ότι απορρίπτουν το ενδεχόμενο το ηθικό ελατήριο του σεβασμού να κινητοποιεί *ως συναίσθημα*, λόγω της θέλησής τους να διακρίνουν την καντιανή θεωρία της έλλογης πράξης από τις εμπειριστικές-μηχανοκρατικές θεωρίες της κινητοποίησης.[651] Παρ' όλα αυτά, λόγω των ρητών σχετικών αναφορών του Kant, δεν μπορούν να κάνουν αλλιώς από το να αποδεχτούν μία άβολη ερμηνευτική θέση, ότι δηλ. το συναίσθημα του σεβασμού *προκύπτει έπειτα* από την *εμπειρία* ανάσχεσης της κινητοποιητικής επιρροής των κλίσεων.[652] Υποπίπτουν, έτσι, στο ερμηνευτικό σφάλμα της διάσπασης του σεβασμού σε μία κινητοποιητική και σε μία μη κινητοποιητική διάσταση, ενώ ο Kant στην πραγματικότητα εκλαμβάνει ως εγγενή τη

[649] D. Henrich, «Ethik der Autonomie», στο: *Selbstverhältnisse*, Στουτγάρδη: Reclam 1982, σ. 37.
[650] J. Rawls *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Καίμπριτζ: Harvard University Press 2000, σ. 307-308.
[651] M. Baron, *Kantian Ethics Almost Without Apology*, Ithaca: Cornell University Press 1995, σ. 189.
[652] A. Reath, «Kant's Theory of Moral Sensibility: Respect for the Moral Law and the Influence of Inclination», στο: *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory*, Οξφόρδη: Oxford University Press 2006, σ. 18, H. E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 1990, σ. 123.

συσχέτιση της γνωσιακής διάστασης της πράξης με το ηθικό εκείνο *ελατήριο* που αποκαλεί «ηθικό συναίσθημα» (*ΚΠΛ*, 5: 76, μτφρ. σ. 115 ˙ *ΚΠΛ*, 5: 80, μτφρ. σ. 120 ˙ *ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 27, μτφρ. σ. 56).

Η απάντηση, λοιπόν, στο ερώτημα «γιατί το ηθικό ελατήριο πρέπει να είναι ένα συναίσθημα;» έχει να κάνει με το γεγονός ακριβώς πως ο Kant δεν αποδέχεται την εγγενή συνάφεια ανάμεσα στην επίγνωση του κανονιστικού περιεχομένου του ηθικού νόμου και στην κινητοποίηση της πράξης. Από τη στιγμή που κάθε περίπτωση ηθικής αστοχίας είναι μία περίπτωση όπου ο δρων έχει εναργή επίγνωση της ηθικής εντολής, αυτό αποδεικνύει ότι ανάμεσα στη «συνείδηση του ηθικού νόμου» και την *κινητοποίηση της πράξης* επιβάλλεται να *μεσολαβήσει* κάποιος διακριτός κινητοποιητικός λόγος. Ένας κινητοποιητικός λόγος ο οποίος δεν θα ταυτίζεται με μια αμιγώς συνειδησιακή κατάσταση ούτε με μία έννοια, διότι αυτές θα τον προκαλέσουν. Οι ορισμοί του Kant εμπλέκουν ξεκάθαρα το *συναίσθημα της ηδονής και της λύπης* στις ικανότητες εκείνες που αφορούν την πράξη και την πραγμάτωση των αντικειμένων της παράστασης που δίδονται στην επιθυμητική ικανότητα (*ΚΠΛ*, 5: 9, μτφρ. σ. 21, υποσημ. ˙ *ΜΗ*, 6: 211, μτφρ. σ. 27). Τόσο οι ορισμοί των ικανοτήτων που αφορούν την πράξη όσο και τα χαρακτηριστικά τα οποία αποδίδει ο Kant στην ηθική αποτυχία υποδεικνύουν την ανάγκη της μεσολάβησης ενός ελατηρίου εν είδει συναισθήματος ανάμεσα στην ηθική γνώση και την εκτέλεση της πράξης. Σε συνδυασμό με την θεμελιακή επίσης καντιανή θέση ότι η παράσταση της αξίας του ηθικού νόμου βρίσκεται σε εγγενή συνάφεια με το ηθικό συναίσθημα του σεβασμού (*ΚΠΛ*, 5: 80, μτφρ. σ. 120), οδηγούμαστε στην ανάγκη ερμηνείας του τρόπου με τον οποίο η «συνείδηση του ηθικού νόμου» συνεπάγεται το κινητοποιητικό ηθικό συναίσθημα του σεβασμού. Ο Kant ισχυρίζεται ότι η συνείδηση του ηθικού νόμου εγείρει «υποκειμενικώς», δηλ. ως προς τον καθορισμό της προαίρεσης για την εκτέλεση της πράξης, ένα *ηθικό συναίσθημα*, το οποίο αποτελεί το ηθικό ελατήριο και τον πραγματικό κινητοποιητικό λόγο της ηθικής πράξης (*ΚΠΛ*, 5: 76, μτφρ. σ. 115 ˙ 5: 80, μτφρ. σ. 120).

Το γεγονός ότι το ηθικό ελατήριο έχει τον χαρακτήρα ενός συναισθήματος το οποίο προκύπτει από την «παράσταση του ηθικού νόμου», έχει γίνει ήδη σαφές από την *Κριτική του πρακτικού Λόγου*. Εκεί ο Kant υποστηρίζει ότι στον άνθρωπο, ως

πεπερασμένο ον υφίσταται ένα «εσωτερικό εμπόδιο»[653] που αποτρέπει στην ηθική γνώση να συγκροτεί άμεσα τον κινητοποιητικό λόγο της πράξης, γι' αυτό και ο δρων θα πρέπει να «εξαναγκαστεί» σε αυτή (*ΚΠΛ*, 5: 79, μτφρ. σ. 119-120). Το ηθικό ελατήριο, επομένως, έχει τα εξής χαρακτηριστικά: (α) οφείλεται εξολοκλήρου στην «παράσταση του ηθικού νόμου», δηλ. στην αξία που ο δρων αναγνωρίζει στην ηθικότητα (β) είναι αυτό που απαιτείται να μεσολαβήσει ανάμεσα στην αντικειμενική έννοια της βούλησης και στον γνώμονα της προαίρεσης για την κινητοποίηση της πράξης, και (γ) έχει τον χαρακτήρα ενός συναισθήματος. Από τη στιγμή που ο Kant δεν αποδέχεται ότι η επίγνωση του κανονιστικού περιεχομένου του ηθικού νόμου οδηγεί στην κινητοποίηση της πράξης, τότε με την «παράσταση του ηθικού νόμου» δεν μπορεί να εννοεί μία στενή έννοια της ηθικής γνώσης συνδεδεμένης με τις λογικές ιδιότητες της ηθικής εντολής, αλλά την *επίγνωση της αξίας* που η συγκεκριμένη παράσταση συνεπάγεται κατά την σύγκρισή της με εκείνη της ευδαιμονίας. Στο ίδιο χωρίο βλέπουμε ότι συνδέει την παράσταση του ηθικού νόμου με την «απέραντη εκτίμηση» σε αυτόν (*ΚΠΛ*, 5: 80, μτφρ. σ. 120). Πρόκειται για τη συγκρότηση μιας συνείδησης του δρώντος για την αξία της έλλογης φύσης και της δραστηριότητας του καθαρού πρακτικού Λόγου, η οποία βρίσκεται σε εγγενή συνάφεια με το *ηθικό συναίσθημα.*

Ως τελικό βήμα για την έρευνά μας απομένει η διασάφηση της καντιανής θέσης για την άμεση συνάφεια της *συνείδησης του ηθικού νόμου* και της *παράστασης για την αξία του* με το *ηθικό συναίσθημα.* Για να γίνει το επιχείρημα του Kant κατανοητό θα πρέπει να δούμε τον ρόλο του συναισθήματος εν γένει στην κινητοποίηση της πράξης αλλά και την αξιολόγηση της ηθικής γνώσης από τους δρώντες. Η διασάφηση της σχέσης των ελατηρίων και των συναισθημάτων με τις απατηλές μορφές της συνείδησης («φαυλότητα», «αυταρέσκεια», «φαντασιοπληξία») κατά την κινητοποίηση της πράξης θα καταστεί καταλυτική για την κατανόηση της έγερσης του ηθικού συναισθήματος του σεβασμού για τον ηθικό νόμο.

[653] Η Grenberg αναφέρει ότι το κενό που υφίσταται ανάμεσα στον αντικειμενικό και στον υποκειμενικό καθορισμό της επιθυμητικής ικανότητας είναι ουσιαστικά το «εσωτερικό εμπόδιο» που συναντά η έλλογη πράξη. Η επίγνωση της συμφωνίας μιας πράξης με τις αντικειμενικές αρχές δεν εγγυάται από μόνη της ότι ο δρων θα κινητοποιηθεί να πράξει αναλόγως. Βλ. J. M. Grenberg, «Feeling, Desire and Interest in Kant's Theory of Action», στο: *Kant – Studien*, 92 (2001): 157.

5.5. ΣΥΝΑΙΣΘΗΜΑΤΑ, ΕΛΑΤΗΡΙΑ, ΜΟΡΦΕΣ ΑΠΑΤΗΛΗΣ ΣΥΝΕΙΔΗΣΗΣ [654]

Ο ισχυρισμός της «νοησιαρχικής» ερμηνείας πως το γνωσιακό – κανονιστικό περιεχόμενο της ηθικής γνώσης έχει εγγενή σχέση με τους κινητοποιητικούς λόγους της πράξης, συνεπάγεται την παραδοχή πως για τον Kant ο σεβασμός αποτελεί ένα είδος ελατηρίου στο οποίο ενέχεται γνωσιακό περιεχόμενο με εγγενή κινητοποιητική ισχύ. Στο ελατήριο του σεβασμού θα πρέπει να αποδοθεί επομένως ένα είδος *αποβλεπτικότητας*, κάτι που σημαίνει ότι δεν αποτελεί ένα κυριολεκτικό συναίσθημα αλλά περισσότερο εκφράζει μία πνευματική κατάσταση.[655] Δεν πρόκειται για μια αίσθηση ούτε για ένα συναίσθημα το οποίο δύναται να κινητοποιεί την πράξη. Ως εκ τούτου, η παρουσία του δεν μπορεί να σημαίνει κάτι για την ψυχολογία των συναισθημάτων. Μέσω του σεβασμού εκδηλώνεται κάποια συνειδησιακή (ή εν γένει πνευματική) μεταβολή, η οποία εγείρεται «με την παράσταση μίας αξίας που περιστέλλει τη φιλαυτία» (*ΘΜΗ*, 4: 401, μτφρ. σ. 36, υποσημ.). Ο σεβασμός δεν αποτελεί ούτε ένα είδος «πεποίθησης», δηλ. μια μορφή ηθικής κρίσης, το γνωσιακό περιεχόμενο της οποίας δεν συντελεί στην κινητοποίηση του δρώντος, ούτε φυσικά και μία «επιθυμία» που δύναται να κινητοποιεί, δίχως την ανάγκη κάποιου γνωσιακού περιεχομένου. Στο ηθικό ελατήριο του σεβασμού το γνωσιακό περιεχόμενο του νόμου *ενοποιείται* ή *ταυτίζεται* με τη διαδικασία συγκρότησης του ελατηρίου της πράξης. Αυτή είναι η τελική απόδοση από την «νοησιαρχική ερμηνεία» της θεμελιακής καντιανής θέσης ότι η ηθικός νόμος *ταυτίζεται* με το ηθικό ελατήριο (*ΜΗ*, 6: 375, μτφρ. σ. 223, υποσημ. ˙ 6: 464, μτφρ. σ. 327).

Το συγκεκριμένο σχήμα φαίνεται εύλογο από τη στιγμή που ο Kant υποστηρίζει ότι ο ηθικός νόμος πρέπει να είναι τόσο ο *κανονιστικός* όσο και ο *κινητοποιητικός* λόγος της πράξης εκείνης που έχει γνήσια ηθική αξία (*ΚΠΛ*, 5: 72, μτφρ. σ. 109). Στην πραγματικότητα, όμως, *δεν* μπορεί να αποτελεί τη σωστή ερμηνεία της καντιανής θεωρίας για την ηθική κινητοποίηση. Και αυτό γιατί, όπως περιγράψαμε

---

[654] Σε αρκετά σημεία της έρευνάς μας έχουμε χρησιμοποιήσει τον όρο «απατηλή συνείδηση» για να περιγράψουμε τη συγκρότηση μιας «νοοτροπίας» («Denkungsart») η οποία παραποιεί ουσιαστικά τους σκοπούς της νομοθετικής δραστηριότητας του πρακτικού Λόγου και υποβαθμίζει την έλλογη φύση έναντι της αισθητής. Ο όρος «απατηλή συνείδηση» δεν χρησιμοποιείται από τον Kant, αλλά ερμηνευτικά είναι θεμιτό να εντάξουμε σε μία κοινή κατηγορία φαινόμενα του πράττειν, όπως είναι η *αυταρέσκεια*, η *φαντασιοπληξία*, η *ψευδαίσθηση*, η *φαυλότητα*, προκειμένου να κατανοήσουμε τους όρους που αναιρούν την ηθική κινητοποίηση, παρά τη σαφή γνώση των δρώντων για το περιεχόμενο της ηθικής εντολής. Για τον Kant, όλα αυτά τα φαινόμενα αποτελούν ουσιαστικά «επιζήμιες μορφές νοοτροπίας» (*ΔΟΚΙΜΙΑ*, 8: 134, μτφρ. σ. 72 ˙ *ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 38, μτφρ. σ. 76).

[655] Βλ. A. Kenny, *Action, Emotion and Will*, Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge 1963, σ. 36-52.

πιο πάνω, το συγκεκριμένο ερμηνευτικό εγχείρημα αποφεύγει ουσιαστικά να απαντήσει στο πρόβλημα της κινητοποίησης, έτσι όπως το συλλαμβάνει ο ίδιος ο Kant. Για τον Kant το πρόβλημα της κινητοποίησης διαμέσου του καθαρού πρακτικού Λόγου, δεν έχει να κάνει με το εάν το γνωσιακό και κανονιστικό περιεχόμενο του ηθικού νόμου μπορεί να αποτελέσει το ελατήριο της πράξης. Το πρόβλημα έγκειται στο γιατί οι δρώντες που έχουν συλλάβει εναργώς το εν λόγω γνωσιακό περιεχόμενο *δεν κινητοποιούνται* από αυτό, γιατί δηλ. η «συνείδηση του ηθικού νόμου» δεν καθίσταται το ελατήριο της πράξης τους. Σε έναν δρώντα που τηρεί τον όρο της ορθολογικότητας η «ιντερναλιστική απαίτηση» της Korsgaard πάντοτε θα εκπληρώνεται και πάντοτε θα αναιρεί τον χιουμιανό σκεπτικισμό. Η απόδοση εγγενούς κινητοποιητικής ισχύος στο *κανονιστικό περιεχόμενο* του ηθικού νόμου και η ενοποίηση της επίγνωσης αυτής με το ηθικό ελατήριο θα αποτελούσε μία ad hoc λύση της αυθεντικής καντιανής σύλληψης του προβλήματος, η οποία θα εφορμούσε από μία (μη καντιανή) *νοησιαρχική* σύλληψη του ίδιου του προβλήματος της ηθικής κινητοποίησης.

Η λύση του προβλήματος, έτσι όπως συλλαμβάνεται από τον Kant, έγκειται στο να ανευρεθεί ένας *μεσολαβητικός λόγος που θα ενώνει* την επίγνωση της κανονιστικής εγκυρότητας του ηθικού νόμου με τους γνώμονες της προαίρεσης. Ο μεσολαβητικός αυτός λόγος είναι το ηθικό συναίσθημα του σεβασμού. Ο κινητοποιητικός λόγος της ηθικής πράξης λαμβάνει τον χαρακτήρα ενός μεσολαβητικού λόγου που επιχειρεί να ενώσει δύο γνωσιακές ή πνευματικές συνθήκες της επιθυμητικής ικανότητας: τη συνείδηση για τη νομοθετική δραστηριότητα του καθαρού πρακτικού Λόγου (ή τη «συνείδηση του ηθικού νόμου») αφενός, και την ελευθερία ή την απόλυτη αυτενέργεια της προαίρεσης αφετέρου. Αν αποδώσουμε στο ηθικό ελατήριο αποκλειστικά μια *αποβλεπτική* ή *γνωσιακή* διάσταση, αν ενοποιήσουμε τη *συνείδηση* της νομοθετικής δραστηριότητας του πρακτικού Λόγου με την αυτενέργεια της προαίρεσης, τότε *παραποιούμε* την προβληματική της ηθικής κινητοποίησης στον Kant. Καταλήγουμε στην επίλυση μιας προβληματικής που συλλαμβάνεται εξαρχής με όρους νοησιαρχικούς. Δεν ερωτάται *με ποιον τρόπο* ο ηθικός νόμος καθίσταται ελατήριο, αλλά μονάχα *διαπιστώνεται* ότι μπορεί να αποτελέσει γνώμονα της προαίρεσης. Η καντιανή προβληματική, αντιθέτως, έχει έναν ξεκάθαρο *μη νοησιαρχικό χαρακτήρα*, διότι εκκινεί από *την συνήθη αδυναμία της ηθικής γνώσης* να κινητοποιεί την πράξη. Επισημαίνει την ύπαρξη ενός χάσματος ή μίας σύγκρουσης ανάμεσα στη *νομοθετική* και στην *εκτελεστική* λειτουργία του επιθυμητικού. Ακόμη

και αν η «διανοητική διάσταση του σεβασμού» μπορούσε να καταστεί άμεσα το ελατήριο της προαίρεσης, δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι η τελευταία χαρακτηρίζεται από την ροπή στο «ριζικό κακό», μία ροπή που κατανοείται ως «συνυφασμένη με την ανθρώπινη φύση» (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 30, μτφρ. σ. 61). Η δραστηριότητα της αυτονομοθεσίας της βούλησης και η αυτενέργεια της προαίρεσης αδυνατούν να εναρμονιστούν «υποκειμενικώς», διότι δεν συγκροτείται ένας μεσολαβητικός λόγος που να συνάπτει τις δραστηριότητές τους.

Με ποιον τρόπο, όμως, δύναται το ηθικό ελατήριο να αποτελέσει αυτόν τον ενδιάμεσο μεσολαβητικό ρόλο, δίχως να λάβει έναν πλήρως αποβλεπτικό και διανοητικό χαρακτήρα; Η πλήρης αποβλεπτική συγκρότηση των συναισθημάτων στην καντιανή φιλοσοφία έχει αμφισβητηθεί στη σύγχρονη βιβλιογραφία. Σύμφωνα με την Grenberg η καντιανή θεωρία της πράξης μάς οδηγεί συχνά στον πειρασμό να αποδώσουμε έναν αποβλεπτικό χαρακτήρα στη σχέση των συναισθημάτων με τις ηθικές κρίσεις. Η καντιανή θεωρία της έλλογης πράξης οδηγεί συχνά τους σχολιαστές στην αντιμετώπιση των συναισθημάτων, όχι ως «αισθητών δυνάμεων» («sensible forces»), αλλά ως «πνευματικών καταστάσεων» («mental states») που ενέχουν τη γνώση των αντικειμένων της παράστασης και των ιδιοτήτων τους.[656] Επίσης, ο McCarty έχει επισημάνει σωστά ότι η θέση του Kant για την «εντελώς ιδιάζουσα υφή» της ελευθερίας της προαίρεσης (η «incorporation thesis»), παρασύρει τους σχολιαστές στην εξίσωση των χαρακτηριστικών του ελατηρίου με εκείνα του γνώμονα.[657] Η συγκεκριμένη ερμηνεία, όμως, θα απέδιδε *πλήρη γνωσιακή διάσταση* σε όλο το φάσμα του πεδίου των συναισθημάτων, καθιστώντας τα εξολοκλήρου πνευματικές καταστάσεις.

Μπορεί η παραπάνω ερμηνεία των συναισθημάτων να εναρμονιστεί με την καντιανή πραγμάτευσή τους; Ο Kant θεωρεί ότι κατά τη συγκρότηση της ηθικώς αδιάφορης ή της μη ηθικής πράξης το συναίσθημα της ηδονής προηγείται από την επιλογή του πρακτικού κανόνα και αποτελεί *τον όρο* για την επιλογή του τελευταίου. Σε αυτή την περίπτωση το συναίσθημα της ηδονής «προϋποτίθεται ως όρος της δυνατότητας του καθορισμού της προαίρεσης» (*ΚΠΛ*, 5: 21, μτφρ. σ. 38). Κάποιες φορές μάλιστα ισχυρίζεται ότι η έγερση κάποιων συναισθημάτων προϋποθέτει μια εξολοκλήρου αισθητηριακή δεκτικότητα, κάτι που σημαίνει ότι αυτά δεν εκφράζουν

[656] Βλ. J. M. Grenberg, «Feeling, Desire and Interest in Kant's Theory of Action», στο: *Kant – Studien*, 92 (2001): 159.
[657] Βλ. R. McCarty, *Kant's Theory of Action*, Οξφόρδη: Oxford University Press 2009, σ. 9-11.

τίποτε σχετικό ως προς τη γνώση του αντικειμένου της παράστασης (*ΜΗ*, 6: 212, μτφρ. σ. 28, υποσημ.). Ο Kant, άλλωστε, εντάσσει τα εμπειρικά συναισθήματα στα «ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της ανθρώπινης φύσης». Αποτελούν ιδιότητες «ιδιαίτερων φυσικών καταβολών» της, οι οποίες δεν μπορούν να συνδεθούν με τα *αντικειμενικά* χαρακτηριστικά ενός πρακτικού νόμου (*ΘΜΗ*, 4: 425, μτφρ. σ. 70). Σύμφωνα με τους ορισμούς του Kant, το «συναίσθημα» συνιστά αφενός μία δεκτικότητα επιθυμιών που εδράζονται στην ηδονή ή τη λύπη, αφετέρου, όμως, αυτή η δεκτικότητα συνδέεται με την παρουσία κάποιας παράστασης (*ΜΗ*, 6: 211, μτφρ. σ. 27). Δεν θα πρέπει επομένως να αποδώσουμε στα κάθε είδους συναισθήματα έναν αποκλειστικά μηχανικό-αισθητηριακό χαρακτήρα ούτε όμως και μια μονομερή διανοητική ή γνωσιακή διάσταση.[658]

Στην περίπτωση της μη ηθικής κινητοποίησης της πράξης τα *αισθητηριακά ελατήρια* ανάγονται σε επιθυμίες οι οποίες εγείρουν εμπειρικά συναισθήματα. Κεντρικό ρόλο κατέχει το συναίσθημα της ηδονής ή της ευχαρίστησης που μεσολαβεί ανάμεσα στην παράσταση του επιθυμητού αντικειμένου και στον γνώμονα της προαίρεσης (*ΚΠΛ*, 5: 22, μτφρ. σ. 39). Η κινητοποιητική λειτουργία των εμπειρικών συναισθημάτων συνίσταται στη συγκρότηση ενός είδους μεσολάβησης ανάμεσα στην παράσταση του αντικειμένου της επιθυμίας και στην επιλογή του πρακτικού γνώμονα. Κατά την εξέταση της εγωιστικής και της εν γένει μη ηθικής πράξης ο Kant φαίνεται να ενστερνίζεται ένα είδος *ψυχολογικού ή εμπειρικού ηδονισμού*, και παρότι κάτι τέτοιο έχει αμφισβητηθεί από ορισμένους σχολιαστές, στην πραγματικότητα είναι πολύ δύσκολο να τον αρνηθούμε ή να τον παραβλέψουμε εντελώς.[659] Μπορεί η μη ηθική πράξη να μην καθοδηγείται πάντοτε από εγωιστικά ελατήρια, αλλά ένα μεγάλο μέρος της κινητοποιείται από το συναίσθημα της ηδονής, το οποίο διαμορφώνει το λεγόμενο «κατώτερο επιθυμητικό» (*ΚΠΛ*, 5: 22, μτφρ. σ. 40).

---

[658] Η Grenberg θεωρεί ορθότερο να αποδώσουμε μία «περιορισμένη» σημασία αποβλεπτικότητας στα συναισθήματα. Βλ. J. M. Grenberg, «Feeling, Desire and Interest in Kant's Theory of Action», στο: *Kant – Studien*, 92 (2001): 160-163.

[659] Ο Johnson, ενάντια στις απόψεις των Reath, Baron, Korsgaard, υπερασπίζεται την ερμηνεία ότι η καντιανή θεωρία της μη ηθικής και «ετερόνομης» πράξης αντιπροσωπεύει έναν «εμπειρικό ηδονισμό». Βλ. A. B. Johnson, «Kant's Empirical Hedonism», στο: *Pacific Philosophical Quarterly*, 86 (2005): 50-63. Ο McCarty ισχυρίζεται ότι, αν και η υπόθεση του εμπειρικού ηδονισμού στον Kant έχει εν πολλοίς αναιρεθεί, παρόλα αυτά θα αποδεχόταν ένα είδους «κινητοποιητικού ηδονισμού» για την εξήγηση της μη ηθικής πράξης. Βλ. R. McCarty, *Kant's Theory of Action*, Οξφόρδη: Oxford University Press 2009, σ. 48-52˙ Πρβλ. επίσης, Κ. Ανδρουλιδάκης, *Καντιανή Ηθική. Θεμελιώδη ζητήματα και προοπτικές*, Αθήνα: Σμίλη 2018 (2η έκδ.), σ. 112 ˙ L. W. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Σικάγο: Chicago University Press 1960, σ. 90-95.

Ανεξάρτητα, όμως, από το εάν κατά την εγωιστική πράξη εμπλέκονται και ευμενή συναισθήματα τα οποία διαισθητικά δεν φαίνεται σωστό να χαρακτηριστούν «ηδονιστικά» (*ΘΜΗ*, 4: 398, μτφρ. σ. 31-32), εκείνο που δεν έχει τονιστεί ιδιαίτερα στη βιβλιογραφία είναι η σχέση των αισθητηριακών ελατηρίων με κάποια από τις μορφές της *απατηλής συνείδησης για την ηθικότητα* που διαρκώς τονίζει ο Kant. Μια πράξη προσδιορίζεται ως εγωιστική, ηδονιστική ή μη ηθική εν γένει, όχι μόνο γιατί τα ελατήριά της εγείρονται από εμπειρικές επιθυμίες, αλλά και γιατί τα ελατήρια αυτά συνδέονται με έναν τύπο συνείδησης ο οποίος παραποιεί τον πρακτικό Λόγο και τους σκοπούς του. Η παράβαση του ηθικού νόμου φαίνεται να συνδέεται με συνειδησιακές καταστάσεις, όπως είναι η «αλαζονεία», η «φαντασιοπληξία», η «φαυλότητα». Αν κατανοήσουμε τη σύνδεση των αισθητηριακών ελατηρίων με τη γνωσιακή διάσταση της πράξης που προϋποθέτουν, τότε θα μπορέσουμε να κατανοήσουμε τη σύνδεση του ηθικού ελατηρίου με την γνήσια ηθική συνείδηση, καθόσον η προβληματική του Kant εκκινεί από την αδυναμία των δρώντων να καταστήσουν ελατήριο *την επίγνωση που έχουν για την εγκυρότητα του κανονιστικού περιεχομένου* του ηθικού νόμου.

Όπως αναφέραμε πιο πάνω, η κατανόηση της ηθικής κινητοποίησης στον Kant εκκινεί ουσιαστικά από την κατανόηση των όρων συγκρότησης της «ροπής» στο κακό και από την κατανόηση της «ηθικής μας κατάστασης». Έχοντας αυτή τη διαπίστωση ως αφετηρία, ο τρόπος με τον οποίο σχετίζονται οι μορφές της απατηλής συνείδησης με την κινητοποίηση της *μη ηθικής πράξης* μπορεί να καταστεί ένα σπουδαίο ερμηνευτικό εργαλείο. Αν μπορέσουμε να κατανοήσουμε τον τρόπο με τον οποίο τα αισθητηριακά ελατήρια σχετίζονται με την παραποιημένη κατανόηση της δραστηριότητας του καθαρού πρακτικού Λόγου, τότε ίσως έχουμε αποκτήσει έναν οδηγητικό μίτο για την κατανόηση της συσχέτισης ανάμεσα στην γνήσια ηθική συνείδηση και στο ηθικό συναίσθημα. Από ερμηνευτική άποψη η εν λόγω προσέγγιση φαίνεται θεμιτή, εφόσον ο Kant θέτει ως αφετηρία της προβληματικής του την κατανόηση της αποτυχίας της ηθικής γνώσης να καταστεί το ελατήριο της πράξης. Έτσι, στις περισσότερες περιπτώσεις η ανάδειξη της ηθικής κινητοποίησης εξετάζεται από τον ίδιο τον Kant παράλληλα με τις μορφές της απατηλής συνείδησης περί ηθικότητας.

(α) Η αλαζονεία

Για την αλαζονεία έχουμε μιλήσει διεξοδικά σε προηγούμενο μέρος της έρευνάς μας (βλ. 3.7.4.). Εδώ θα την εξετάσουμε με τέτοιο τρόπο ώστε να κατανοήσουμε την συσχέτιση της συνείδησης του ηθικού νόμου με το συναίσθημα του σεβασμού. Η αλαζονεία εκφράζει τη χείριστη μορφή απατηλής συνείδησης, καθώς συνεπάγεται την πλήρη αντιστροφή των αξιών και την πλήρη διαστρέβλωση του πρακτικού Λόγου. Περιγράφεται ως η *φιλαυτία που έχει καταστεί νομοθετική* (*ΚΠΛ*, 5: 74, μτφρ. σ. 112). Η θέση αυτή προκύπτει από την παραδοχή μιας διάκρισης εντός της εγωιστικής συμπεριφοράς. Ο Kant διακρίνει την εγωιστική πράξη που θεμελιώνεται στην αισθητή και πεπερασμένη φύση του ανθρώπου, από τον εγωισμό ο οποίος θεμελιώνεται στην διαστρεβλωμένη συνείδηση για τη νομοθετική δραστηριότητα του πρακτικού Λόγου. Στην πρώτη περίπτωση, αντικειμενική αρχή της βούλησης καθίσταται κάποια επιμέρους κλίση. Παρ' όλο που η φίλαυτη ροπή της αισθητής φύσης ανάγει σε *αντικειμενική* αρχή της βούλησης κάποια κλίση, η φιλαυτία εδώ δεν είναι «νομοθετική». Και αυτό γιατί η αναγωγή οποιασδήποτε κλίσης σε αντικειμενική πρακτική αρχή της βούλησης, προσδίδει σ' αυτήν έναν *γενικό* και όχι *καθολικό* χαρακτήρα. Ο δρων πράττει σύμφωνα με γνώμονες οι οποίοι θα μπορούσαν να γίνουν αποδεκτοί από τη βούληση των άλλων δρώντων, εφόσον αυτοί πράττουν ως αισθητά όντα. Η διαφοροποίηση των σκοπών της αισθητής φύσης από άτομο σε άτομο αποδίδει στις αρχές της φιλαυτίας γενική και μόνο ισχύ, διότι το *περιεχόμενό* τους διακρίνεται στο επίπεδο των γνωμόνων της πράξης. Οι δρώντες αναγνωρίζουν ότι οι σκοποί τους αντικρούονται και ότι αποτελούν εξαιρέσεις από την καθολική αρχή του νόμου.

Όταν αντικειμενική αρχή της βούλησης γίνεται η *αυτοεκτίμηση* που στηρίζεται μόνο στην αισθητικότητα (*ΚΠΛ*, 5: 73, μτφρ. σ. 111), τότε η φιλαυτία καθίσταται «νομοθετική». Ο Kant θεωρεί ότι σε αυτή την περίπτωση ο εγωισμός εισχωρεί στην «ανώτατη νομοθεσία» και μόνο η κινητοποιητική επιρροή του ηθικού νόμου μπορεί να ανακόψει αυτή την τάση (*ΚΠΛ*, 5: 74, μτφρ. σ. 113). Η αλαζονεία αποτελεί μια ιδιάζουσα περίπτωση διαστρέβλωσης του πρακτικού Λόγου. Ενώ οι συνήθεις μορφές της φιλαυτίας εδράζονται στον ανθρωπολογικό ανταγωνισμό της αισθητής με την έλλογη φύση, η δράση της αλαζονείας θεμελιώνεται στην *κατάργηση του ανταγωνισμού αυτού*. Η αισθητή φύση παρουσιάζεται σαν να αποτελεί «ολόκληρο τον εαυτό μας» (*ΚΠΛ*, 5: 74, μτφρ. σ. 112). Η ειδοποιός διαφορά ανάμεσα σε αυτήν και

την φυσική τάση προς την φιλαυτία εντοπίζεται στο ότι η αξίωση της αντικειμενικής αρχής είναι εδώ απόλυτη. Οι ατομικοί σκοποί του δρώντος αξιώνουν καθολική και όχι γενική ισχύ. Ενώ κατά την φυσική φιλαυτία ο δρων πράττει σύμφωνα με γνώμονες που θα μπορούσαν να γίνουν αποδεκτοί από τους άλλους δρώντες ως αρχές για την επίτευξη της ατομικής ευδαιμονίας, κατά την αλαζονεία ο δρων «απαιτεί να τιμάται από τους άλλους» (*MH*, 6: 462, μτφρ. σ. 325). Η αλαζονεία σφετερίζεται τη νομοθετική δραστηριότητα του πρακτικού Λόγου, διότι ενέχει την αναγνώριση μιας *απόλυτης αξίας* από την σκοπιά της αισθητηριακής φύσης. Εκφράζει, έτσι, τη συνειδητή αντιπαράθεση του δρώντος με την ηθικότητα, καθόσον αυτός συγκρίνει την *ατομική του αξία* ως αισθητού ή εμπειρικού προσώπου με την αξία του ίδιου του ηθικού νόμου. Η καταρράκωση της αλαζονείας δεν προκύπτει από κάποια υποτιθέμενη επαναφορά της επίγνωσης για το *κανονιστικό περιεχόμενο* του ηθικού νόμου, διότι και πάλι ο Kant δεν αποδίδει την αλαζονεία στον ανορθολογικό χαρακτήρα του δρώντος. Ο τελευταίος έχει επίγνωση για την απόλυτη αξία του ηθικού νόμου, αν και την υπάγει τελικά στην αξία του προσώπου του.

Ο τρόπος με τον οποίο εξετάζει ο Kant τη σχέση της απατηλής συνείδησης της αλαζονείας με την κινητοποίηση του δρώντος είναι ενδεικτική για τον τρόπο με τον οποίο κατανοεί την εγγενή συσχέτιση της γνήσιας συνείδησης του ηθικού νόμου με το συναίσθημα του σεβασμού. Ο Kant θεωρεί ότι η αλαζονεία εκφράζει την αναγνώριση μιας απατηλής αυτοεκτίμησης η οποία *εδράζεται στην συνείδηση για τη μοναδικότητα ή την προτεραιότητα της αισθητής φύσης* και αυτό το χαρακτηριστικό είναι που την αντιπαραθέτει με την γνήσια ηθική συνείδηση. Η συνείδηση του ηθικού νόμου είναι αδιαχώριστη από την ανάδυση της *έλλογης αυτοεκτίμησης*.[660] Η εκτίμηση αποδίδεται στον «υψηλό προορισμό» της έλλογης φύσης του ανθρώπου, και συνδέεται με την έγερση του ηθικού συναισθήματος του σεβασμού. Η συσχέτιση της αναγνώρισης του ηθικού νόμου με ένα συναίσθημα που αντιστοιχεί στην υπεροχή της έλλογης φύσης έναντι της αισθητής είναι ακριβώς εκείνο που διαμορφώνει το ηθικό ελατήριο και καθιστά την συνείδηση του ηθικού νόμου ενεργή κινητοποιητικά. Γράφει σχετικά ο Kant: «Τέτοια είναι η φύση του γνήσιου ελατηρίου του καθαρού πρακτικού Λόγου ˙ δεν είναι άλλο από τον ίδιο τον καθαρό ηθικό νόμο, εφ' όσον μάς κάνει να *νιώσουμε* [η έμφαση δική μας] το ύψος («Erhabenheit») της δικής μας

[660] Βλ. A. Gilead, «The Submission of our Sensuous Nature to the Moral Law in the Second *Critique*», στο: Y. Yovel (επιμ.), *Kant's Practical Philosophy Reconsidered*, Dodrecht: Kluwer Academic 1989, σ. 84.

υπεραισθητής ύπαρξης και προκαλεί υποκειμενικώς στους ανθρώπους, που έχουν συγχρόνως επίγνωση της αισθητής τους ύπαρξης και της συνδεόμενης με αυτήν εξάρτησης από τη φύση τους που κατά τούτο επηρεάζεται παθολογικώς πολύ, σεβασμό για τον υψηλότερο προορισμό τους» (*ΚΠΛ*, 5: 88, μτφρ. σ. 131). Το συγκεκριμένο χωρίο είναι από κάθε άποψη σημαντικό για την πραγματική θέση του Kant σχετικά με την ηθική κινητοποίηση και την λειτουργία του ηθικού συναισθήματος. Η «καθαρότητα του ηθικού νόμου», δηλ. η γνήσια ηθική συνείδηση, προκαλεί ένα συναίσθημα το οποίο είναι άμεσα αισθητό και σχετίζεται με τον σεβασμό για την έλλογη φύση και τους σκοπούς της. Η γνωσιακή διάσταση της πράξης καθίσταται ενεργή κινητοποιητικά λόγω της συσχέτισής της με ένα έλλογο ηθικό συναίσθημα. Στην *Μεταφυσική των Ηθών* ο Kant αναφέρεται και πάλι στο «συναίσθημα για το ύψος του προορισμού» του ανθρώπου και το αντιπαραθέτει στην αυτοεκτίμηση της αλαζονείας (*ΜΗ*, 6: 437, μτφρ. σ. 293).

Η έγερση του ηθικού συναισθήματος του σεβασμού δεν είναι μηχανική και αιτιακώς προσδεμένη στην συνείδηση του ηθικού νόμου, αλλά αποτελεί έκφραση της *προσωπικότητας* ενός όντος που μπορεί να υψωθεί πάνω από τους περιορισμούς της αισθητής ύπαρξης. Ο Kant επισημαίνει ότι η «προσωπικότητα» («Persönlichkeit») αποτελεί το καθοδηγητικό νήμα για την απόδοση απόλυτης αξίας στο καθήκον από τα έλλογα όντα (*ΚΠΛ*, 5: 86-87, μτφρ. σ. 129-130). Η «προσωπικότητα» είναι η ίδια η Ιδέα του ηθικού νόμου, δηλ. η συνείδηση των έλλογων όντων για το νοητό τους εαυτό. Η δυνατότητα αυτής της συνείδησης να αποτελεί ελατήριο *είναι το ηθικό συναίσθημα* (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 28, μτφρ. σ. 57). Αυτό που ισχυρίζεται, επομένως, ο Kant είναι ότι ο άνθρωπος δεν μπορεί να αποτινάξει τον μηχανισμό της φύσης και την υποταγή της προαίρεσής του στα αισθητηριακά ελατήρια, αν δεν συμπεριλάβει και την αισθητή ψυχολογία του στη *συνείδηση του έλλογου προορισμού του*. Και όπως η συνείδηση πρέπει να καθοδηγείται από την προτεραιότητα του νοητού εαυτού, έτσι και το πεδίο των συναισθημάτων πρέπει να καθοδηγείται από το ηθικό συναίσθημα. Γι' αυτό και αντιπαρατίθενται η αλαζονεία με τον σεβασμό για τον ηθικό νόμο. Η πρώτη θεμελιώνεται στην *απατηλή συνείδηση για τον αληθινό μας εαυτό* η οποία καταλήγει στην αναγνώριση της απόλυτης αξίας των αισθητών σκοπών ενός ατόμου και στην εργαλειοποίηση των έλλογων όντων. Ο σεβασμός, αντιθέτως, είναι απόρροια της συνείδησης για την απόλυτη αξία του ηθικού νόμου. Το ενδιάμεσο στάδιο ανάμεσα στην συνείδηση αυτή και στην εμπράγματη ελευθερία της υποταγής

του αυτεξούσιου στο καθήκον είναι η συγκρότηση του ηθικού ελατηρίου, δηλ. του συναισθήματος του σεβασμού για τον ηθικό νόμο.

(β) «Φαυλότητα», «ηθική φαντασιοπληξία», «ψευδαίσθηση»

Η «φαυλότητα» («Unlauterkeit») συγκαταλέγεται στις κακίες της ανθρώπινης καρδιάς και εκφράζει την ροπή της προαίρεσης «για την ανάμειξη ανήθικων ελατηρίων με τα ηθικά» (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 29, μτφρ. σ. 60). Η συγκεκριμένη ροπή αναδεικνύει μια «έλλειψη ακεραιότητας» στη συνείδηση του δρώντος, καθώς η πράξη δεν κινητοποιείται από τον σεβασμό στον ηθικό νόμο, αλλά απαιτείται η «πρόσμιξη πολλών μη γνήσιων (μη ηθικών) κινητοποιητικών λόγων για την τήρηση του νόμου» (*ΚΠΛ*, 5: 128, μτφρ. σ. 188). Όπως έχουμε ήδη επισημάνει, η «φαυλότητα» αποτελεί μία κρίσιμη στιγμή για την κατανόηση της προβληματικής της ηθικής κινητοποίησης στον Kant. Η εξέτασή της αναδεικνύει το γεγονός πως στα ελατήρια της *σύμφωνης με το καθήκον* πράξης έχει γίνει αποδεκτή *η τήρηση* του ηθικού νόμου. Παρ' όλα αυτά ο ηθικός νόμος δεν καθίσταται το «αποφασιστικό στοιχείο» της πράξης (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 38, μτφρ. σ. 76). Ο δρων έχει συνείδηση της νομοθετικής δραστηριότητας του πρακτικού Λόγου αλλά δεν κινητοποιείται από αυτή, καθώς ο ηθικός νόμος δεν συγκροτεί το αποφασιστικό ελατήριο της πράξης. Αυτό σημαίνει πως ένας τύπος *απατηλής συνείδησης* ή *νοοτροπίας* βρίσκεται εν δράσει, και δεν επιτρέπει στον σεβασμό για τον ηθικό νόμο να καταστεί το κύριο ελατήριο.

Στην «φαυλότητα» της καρδιάς παρατηρούμε, υποστηρίζει ο Kant, την αδιαφορία του δρώντος να ξεχωρίσει την ποιότητα των ελατηρίων του (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 37, μτφρ. σ. 75). Στην καλύτερη περίπτωση αποδέχεται ελατήρια που δεν συγκρούονται με την ηθική προσταγή, παρ' όλα αυτά στην παράσταση του ηθικού νόμου δεν αποδίδεται *απόλυτη* αξία. Το μεγάλο πρόβλημα με τη «φαυλότητα» έγκειται θα λέγαμε στην συγκρότηση μιας στρεβλής συνείδησης περί ηθικότητας, στην οποία συνδυάζονται η ελαφρότητα, η υποκρισία και η αποποίηση της αυστηρότητας του καθήκοντος. Το πρόβλημα, λέει ο Kant, έγκειται στην ανάδυση μιας «νοοτροπίας» η οποία εκλαμβάνει την επιμέλεια για τη μη παράβαση του καθήκοντος ως κατάκτηση του ενάρετου φρονήματος (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 37, μτφρ. σ. 75). Για την ανάδυση της εν λόγω νοοτροπίας μεγάλο ρόλο διαδραματίζει η τάση «να εξαπατά κανείς τον ίδιο του τον εαυτό ως προς τα δικά του καλά ή κακά φρονήματα»

(*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 38, μτφρ. σ. 76), όπως επίσης και η τάση «να λέει κανείς ψέματα στον ίδιο του τον εαυτό» σχετικά με την ηθική ποιότητα των ελατηρίων και των γνωμόνων του. Ο Kant, λοιπόν, επικρίνει την ανάδυση μιας διαστρεβλωμένης νοοτροπίας, όπου η αποφυγή του κακού συναρμόζεται με την ευσυνειδησία, ακόμα και με την απαίτηση για ηθική ανταμοιβή.

Στον αντίποδα της «φαυλότητας» τοποθετείται η «καθαρότητα» των ελατηρίων ή η ηθική ακεραιότητα («Lauterkeit»), η οποία μπορεί να ασκήσει ισχυρότερη κινητοποιητική επιρροή στην προαίρεση (*ΚΠΛ*, 5: 151, μτφρ. σ. 217 ˙ 5: 156, μτφρ. σ. 224). Ο Kant ισχυρίζεται ότι «εκ πρώτης όψεως φαίνεται τελείως απίθανο» η καθαρή παράσταση του νόμου να αποτελεί ισχυρότερο ελατήριο από τα αισθητηριακά, παρ' όλα αυτά ο καθαρός σεβασμός για τον νόμο και η υποβάθμιση της ευδαιμονίας ισχυροποιεί την ηθική απόφαση (*ΚΠΛ*, 5: 151, μτφρ. σ. 218). Η κινητοποιητική επιρροή της καθαρής παράστασης του νόμου εδράζεται ακριβώς σε εκείνο που θεωρείται ότι είναι το μειονέκτημά της. Η απομάκρυνση κάθε αισθητηριακού παράγοντα φέρνει ενώπιον του δρώντος την απαραγνώριστη «Ιδέα της ηθικότητας» η οποία εξυψώνει την ψυχή του (*ΚΚΔ*, 5: 274-275, μτφρ. σ. 199-200). Η σιγουριά του Kant για την κινητοποιητική δύναμη της καθαρής παράστασης του νόμου είναι τέτοια που εκφράζει την άποψη ότι περισσότερο πρέπει να μας ανησυχεί η ανάδυση της φαντασιόπληκτης νοοτροπίας, λόγω της εξύψωσης του δρώντος πέραν κάθε αισθητής παράστασης, παρά η κινητοποιητική αδυναμία του ηθικού νόμου. Η καθαρή ηθικότητα «διδάσκει τον άνθρωπο *να αισθανθεί* [η έμφαση δική μας] την δική του αξιοπρέπεια» και να ταυτίσει την παράσταση του ηθικού νόμου με ένα (ηθικό) συναίσθημα (*ΚΠΛ*, 5: 153, μτφρ. σ. 219). Και πάλι βλέπουμε εδώ την θεμελιακή καντιανή θέση πως η ανάδυση της συνείδησης για την απόλυτη αξία του ηθικού νόμου ταυτίζεται με την έγερση του ηθικού συναισθήματος του σεβασμού. Η παράσταση της «καθαρής ηθικότητας» δύναται να εγείρει ένα ισχυρό ελατήριο, γιατί εκφράζει πριν απ' όλα στη συνείδηση του δρώντος την αξιοπρέπεια της έλλογης φύσης, την ανωτερότητά της έναντι της αισθητής, και την έλλογη αυτοεκτίμηση. Η «αγιότητα» του καθήκοντος και η εκπλήρωσή του είναι αναπόσπαστα συνδεδεμένη με τη *συνείδηση της ανύψωσης από τον αισθητό κόσμο*, και αυτή με τη σειρά της είναι συνδεδεμένη με τη συνείδηση της κυριαρχίας του ηθικού ελατηρίου πάνω στην αισθητικότητα (*ΚΠΛ*, 5: 159, μτφρ. σ. 228).

Με την «φαυλότητα», επομένως, επαναλαμβάνεται το ίδιο μοτίβο που είδαμε και στην περίπτωση της «αλαζονείας». Το θεμέλιο της παράβασης του ηθικού νόμου

εντοπίζεται στην συγκρότηση της απατηλής συνείδησης για την πρακτική διάσταση του Λόγου, η οποία οδηγεί στην προτεραιότητα της ευδαιμονίας έναντι της ηθικότητας. Τόσο με την «αλαζονεία» όσο και με την «φαυλότητα» διαμορφώνεται μια νοοτροπία *αυτοεκτίμησης* που δεν εδράζεται στην υποταγή της προαίρεσης στον ηθικό νόμο. Συγκροτείται η αναγνώριση μιας αξίας ανεξάρτητης από την γνήσια ηθικότητα και τους σκοπούς της έλλογης φύσης. Η «απατηλή συνείδηση» η οποία διαμορφώνεται αποτελεί ουσιαστικά μια *νοοτροπία αυτό-εξαπάτησης* του δρώντος ως προς την εκτίμηση της προσωπικής του αξίας. Στην καντιανή σκέψη, η αυτό-εξαπάτηση φαίνεται να παίζει σημαντικό ρόλο στην ροπή της προαίρεσης να απορρίπτει το ηθικό ελατήριο του σεβασμού για τον νόμο: «δεν παραπλανάται κανείς ποτέ άλλοτε ευκολότερα παρά σε εκείνα που ευνοεί η καλή γνώμη για τον ίδιο του τον εαυτό» (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 68, μτφρ. σ. 129).

Το ίδιο ισχύει και στην περίπτωση της «φαντασιοπληξίας». Η «ηθική φαντασιοπληξία» εκφράζει μια «επιζήμια» και «φαντασιώδη νοοτροπία» (*ΔΟΚΙΜΙΑ*, 8: 134, μτφρ. σ. 72 ˙ *ΚΠΛ*, 5: 85, μτφρ. σ. 127) αναφορικά με την ηθική ποιότητα των «παθολογικών» συναισθημάτων της ανθρώπινης φύσης. Μέσω της φαντασιόπληκτης νοοτροπίας ο Kant επικρίνει την κενόδοξη αντίληψη των ανθρώπων ως προς τη δυνατότητα επιτέλεσης του καθήκοντος, η οποία δεν εδράζεται στον εξαναγκασμό και την υποχρέωση αλλά στην υποτιθέμενη τάση των *φίλαυτων κλίσεων* να εναρμονίζονται απρόσκοπτα με τον ηθικό νόμο (*ΚΠΛ*, 5: 81-82, μτφρ. σ. 122-123). Η συγκεκριμένη νοοτροπία αποτελεί ένα ακόμη παράδειγμα αυτο-εξαπάτησης των δρώντων σχετικά με την πραγματική *ηθική τους κατάσταση*. Η αντίληψη πως η επιτέλεση του καθήκοντος μπορεί να γίνει ευχάριστα ή πρόθυμα προκαλεί μεγάλη ζημιά στο ηθικό φρόνημα, διότι αντικαθιστά το ελατήριο του σεβασμού με «παθολογικές κλίσεις» που θεωρούνται συγγενικές ως προς την ηθικότητα: με την αγάπη, τη φιλανθρωπία, τη συμπόνια, το αίσθημα του δικαίου (*ΚΠΛ*, 5: 82-83, μτφρ. σ. 123-124). Η ανάγκη της παρουσίας μιας «ηθικής κλίσης» προκειμένου το καθήκον να εκτελεστεί με ευχαρίστηση, δίχως να λάβει τον χαρακτήρα της εντολής, αποτελεί επιζήμια νοοτροπία, διότι διαχωρίζει τον ηθικό χαρακτήρα της πράξης από την αντικειμενική αρχή του καθαρού πρακτικού Λόγου και την συναρτά με την παρουσία υποκειμενικών χαρακτηριστικών της ανθρώπινης φύσης. Το αποτέλεσμα της εν λόγω νοοτροπίας είναι η εξάρτηση της καθαρής ηθικότητας από την αισθητικότητα και η

παραπλάνηση σχετικά με την *δράση του ριζικού κακού* στην προαίρεση.[661] Για τον Kant η ηθική κατάσταση του ανθρώπου διαμορφώνεται τόσο από τη νομοθετική δραστηριότητα του πρακτικού Λόγου όσο και από την επιρροή φυσικών αιτιών μέσω των επιθυμιών και των κλίσεών του (*ΚΠΛ*, 5: 84, μτφρ. σ. 125). Αν η εκτέλεση των ηθικών αρχών επαφιόταν στις καλοπροαίρετες φυσικές επιθυμίες, τότε *η συνείδηση της ηθικής κατάστασης* του ανθρώπου δεν θα υποδείκνυε την αδυναμία του έναντι της εκπλήρωσης του ηθικού νόμου, αλλά την υποτιθέμενη δυνατότητά του για ηθική τελειοποίηση διαμέσου της αξιοποίησης φυσικών ή έμφυτων δυνάμεων της ψυχής. Για τον Kant, αυτή η φαντασιόπληκτη νοοτροπία είναι καταστροφική για την ηθική κινητοποίηση και για την ηθική αξία της πράξης. Αν αυτό που απαιτείται για την κινητοποίηση της πράξης είναι ένα ευγενές συναίσθημα, όπως η συμπάθεια, τότε η ηθικότητα δεν μπορεί παρά να ταυτίζεται με την «εκούσια καλοσύνη του ψυχισμού» («freiwillige Gutartigkeit ihres Gemüts») (*ΚΠΛ*, 5: 85, μτφρ. σ. 127) και όχι με την

[661] Εδώ μπορούμε να πούμε ότι βρίσκεται η πραγματική απάντηση του Kant στο σατιρικό δίστιχο του Schiller σχετικά με την απόρριψη της ηθικής ποιότητας των «ευγενών» συναισθημάτων στο πρώτο μέρος της *Θεμελίωσης της μεταφυσικής των ηθών*. Οι σχολιαστές προσπαθούν να υποστηρίξουν τον Kant λέγοντας ότι τα ευγενή συναισθήματα οδηγούν μονάχα *περιστασιακά* στην ηθική πράξη, γι' αυτό και δεν μπορούν να ενταχθούν στα γνήσια ηθικά ελατήρια. Αυτή η διαπίστωση, παρότι αναφέρεται από τον ίδιο τον Kant (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 30-31, μτφρ. σ. 62), δεν αγγίζει την ουσία του συγκεκριμένης κριτικής. Άλλωστε ούτε η παράσταση του ηθικού νόμου οδηγεί κατ' ανάγκην στην ηθική πράξη. Ο Schiller υπονοεί ότι η καντιανή εξέταση ενέχει ένα είδος «ενοχοποίησης» της αισθητής φύσης. Η σατιρική ανάδειξη μιας προσωπικής στάσης γεμάτης τύψεις για τα φιλάνθρωπα ελατήρια που την κινητοποιούν υποδηλώνει ότι η καντιανή εξέταση στοχεύει να εξορίσει καθετί εμπειρικό και μη γνήσια ορθολογικό από την ηθικότητα. Υποδηλώνει περαιτέρω ότι για τον Kant το πεδίο της ηθικότητας ταυτίζεται με το πεδίο της σκέψης ή της «ψυχρής» διανόησης και διαχωρίζεται από την *συναίσθηση* του πόνου και της κοινής ανθρώπινης μοίρας απέναντι στο κακό. Με καντιανή ορολογία, ο Schiller αποδίδει στον Kant ένα είδος «φαντασιοπληξίας», όπου ο πραγματικός εαυτός του ανθρώπου είναι μονάχα η νόηση. Παρ' όλα αυτά, ο πυρήνας της καντιανής άρνησης να αναγνωριστεί ηθική ποιότητα στα ευγενή συναισθήματα, ο οποίος αγνοήθηκε τόσο από την κριτική του ίδιου του Schiller όσο και από την σύγχρονη υπεράσπιση του Kant, δεν οφείλεται στο *είδος τους ως ελατηρίων* αλλά στην *συνειδησιακή κατάσταση* στην οποία εδράζεται η όποια κινητοποίηση της πράξης, διαμέσου αυτών. Η έλλογη πράξη έχει πάντοτε γνωσιακή ή συνειδησιακή αφετηρία και δεν μπορεί ποτέ να εγερθεί από κάποια κατάσταση απρόσμικτου συναισθήματος. Η απόρριψη της αντίληψης πως τα «ευγενή» συναισθήματα μπορούν να αποτελέσουν ηθικά ελατήρια δεν στοχεύει στην ενοχοποίηση της αισθητής φύσης, ότι αυτή δηλ. συλλήβδην δεν εναρμονίζεται με την ηθικότητα, αλλά προειδοποιεί πως το κακό και η απατηλή συνείδηση παραμονεύουν εν τη απουσία του σεβασμού για τον ηθικό νόμο στα ελατήρια των πράξεων (*ΚΠΛ*, 5: 84-85, μτφρ. σ. 126-127). Κάποιος μπορεί να πράττει με ελατήριο τον οίκτο και να είναι ένας «φαύλος» χαρακτήρας, γιατί απουσιάζει από τη συνείδησή του ο σεβασμός για τον ηθικό νόμο (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 30, μτφρ. σ. 62). Άλλος μπορεί να θέτει ως πρωταρχικό του ελατήριο τη συμπόνια, επειδή εκλαμβάνει την ευδαιμονία ως το κύριο αγαθό της ζωής του ανθρώπου. Επομένως, μόνο ο σεβασμός μπορεί να καταστήσει τον ηθικό νόμο πρωταρχικό ελατήριο. Όσον αφορά όμως στο ζήτημα του *είδους των ελατηρίων* της γνήσιας ηθικής πράξης, το ζήτημα που λανθασμένα τέθηκε στο επίκεντρο της αντιπαράθεσης, η καντιανή θέση ευνοεί την συνύπαρξη του σεβασμού με τα ευγενή «παθολογικά» συναισθήματα. Η συμπόνια, για παράδειγμα, *ως είδος ελατηρίου*, μπορεί κάλλιστα να αποτελέσει ένα από τα ελατήρια της γνήσιας ηθικής πράξης, αν σε αυτά ανήκει και ο σεβασμός για τον ηθικό νόμο. Δίχως αυτόν, όμως, δεν μπορεί παρά να αποτελεί το ελατήριο μιας πράξης που εδράζεται σε κάποια μορφή απατηλής συνείδησης για την ηθικότητα ή για την εν γένει ηθική κατάσταση του δρώντος.

υποταγή στον ηθικό νόμο. Η συνέπεια θα ήταν η «αύξηση της αλαζονείας», καθότι η απόδοση των ηθικών έργων στην υποτιθέμενη φυσική καλοσύνη θα προκαλούσε την αξίωση για ανταμοιβή.

Έπειτα από όλα αυτά, μπορούμε να στηρίξουμε το συμπέρασμα πως κατά την παράβαση του ηθικού νόμου συγκροτείται ένα μοντέλο ή πρότυπο κινητοποίησης της πράξης το οποίο εκκινεί από μία πεπλανημένη συνείδηση της *ηθικής κατάστασης* του δρώντος. Για τον Kant, η ανθρώπινη ψυχολογία κυριαρχείται από την «εσωτερική πρακτική πλάνη» («innere praktische Täuschung»), η οποία συνίσταται στο να εκλαμβάνεται ως αντικειμενικό ό, τι είναι μονάχα υποκειμενικό στα ελατήρια των πράξεων. Στην εν λόγω τάση δίνει την γενική ονομασία της «ψευδαίσθησης» («Wahn») (*ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ*, 7: 274, μτφρ. σ. 210). Με αυτή την τάση προς την ψευδαίσθηση ως θεμέλιο διαμορφώνεται μια *νοοτροπία αυτοεκτίμησης*, η οποία καταλήγει στην αυτο-εξαπάτηση του δρώντος τόσο για την ποιότητα των ελατηρίων του όσο και για το προσωπικό του ηθικό ανάστημα. Το συγκεκριμένο συμπέρασμα θα καταστεί σημαντικό προκειμένου να κατανοήσουμε τι ακριβώς θα ήταν για τον Kant η «επανάσταση για την νοοτροπία», η «επανάσταση στο φρόνημα του ανθρώπου», και η κινητοποιητική λειτουργία του ηθικού συναισθήματος. Ο Kant ισχυρίζεται ότι επιζήμιες νοοτροπίες σαν την φαντασιοπληξία *παραπλανούν ως προς την πραγματική σχέση της ηθικότητας με το πεδίο των συναισθημάτων* και μπορούν να οδηγήσουν «στην εξαφάνιση της αξίας του αναμφίβολου ηθικού συναισθήματος» (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 114, μτφρ. σ. 211). Στις απατηλές μορφές συνείδησης εντοπίζεται μία διαστρεβλωμένη συνάρτηση ανάμεσα στους κινητοποιητικούς και τους κανονιστικούς λόγους της πράξης. Ό, τι έχει στην πραγματικότητα τον χαρακτήρα ενός *αισθητηριακού ελατηρίου*, λαμβάνει τον χαρακτήρα της αντικειμενικής αρχής της πράξης. Η αντιστροφή αυτή διαβρώνει το φρόνημα, καθότι η πρώτη προϋπόθεση για την συγκρότηση του γνήσιου ηθικού φρονήματος είναι η υποταγή της προαίρεσης στην αντικειμενική αρχή του καθαρού πρακτικού Λόγου (*ΚΠΛ*, 5: 84, μτφρ. σ. 125). Ο άνθρωπος, ισχυρίζεται ο Kant, έχει τη δυνατότητα να επενεργήσει στα «εσώτατα βάθη του ηθικού του φρονήματος», παρότι συχνά προτιμά να απαλλαγεί από τον μόχθο που απαιτεί αυτή η προσπάθεια (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 169, μτφρ. σ. 309). Οφείλουμε, επομένως, να αναδείξουμε την θεμελιακή καντιανή θέση για τη σχέση της αντικειμενικής ηθικής αρχής με το ηθικό ελατήριο, τη σχέση δηλ. της ηθικότητας με το κινητοποιητικό συναίσθημα του σεβασμού. Η αφετηρία δεν μπορεί να είναι

άλλη από την *διάλυση κάθε απατηλής συνείδησης* για τη σχέση ανάμεσα στην ηθικότητα και τα «παθολογικά» συναισθήματα.

5.6. ΤΟ ΗΘΙΚΟ ΣΥΝΑΙΣΘΗΜΑ: ΒΑΣΙΚΟΙ ΠΡΟΣΔΙΟΡΙΣΜΟΙ

Η κεντρική θέση της καντιανής θεωρίας για την ηθική κινητοποίηση είναι η εγγενής συνάφεια της καθαρής ηθικότητας, ή της «συνείδησης του ηθικού νόμου», με το κινητοποιητικό *ηθικό συναίσθημα* του σεβασμού. Οι διατυπώσεις με τις οποίες εκφράζεται η συγκεκριμένη θεμελιακή θέση ποικίλλουν. Άλλοτε ισχυρίζεται ο Kant ότι «η συνείδηση του καθήκοντος» πρέπει να αποτελεί «συγχρόνως το *ελατήριο* των πράξεων» (*ΜΗ*, 6: 375, μτφρ. σ. 223, υποσημ.). Αλλού γράφει πως «το καθαρό φρόνημα της αρετής» συνίσταται στο ότι «ο *νόμος* γίνεται συγχρόνως το ελατήριο των σύμφωνων με το καθήκον πράξεων» και το ελατήριο αυτό είναι το ηθικό συναίσθημα (*ΜΗ*, 6: 387, μτφρ. σ. 238). Σε άλλα έργα ισχυρίζεται πως η δεκτικότητα του σεβασμού για τον ηθικό νόμο ως του *αφ' εαυτού επαρκούς ελατηρίου της προαίρεσης* είναι το ηθικό συναίσθημα (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 27, μτφρ. σ. 56 ˙ *ΔΟΚΙΜΙΑ*, 8: 283, μτφρ. σ. 122). Αναφέρει επίσης ότι στις γνήσιες ηθικές πράξεις το ελατήριο είναι ο «σεβασμός για το καθήκον» ως «το μοναδικό γνήσιο ηθικό συναίσθημα» (*ΚΠΛ*, 5: 85, μτφρ. σ. 127). Το νόημα όλων αυτών των διαφορετικών διατυπώσεων παραμένει το ίδιο και θα μπορούσε να διατυπωθεί ως εξής: *η συνείδηση του ηθικού νόμου κινητοποιεί την πράξη δια του ηθικού συναισθήματος του σεβασμού*. Αυτό που είναι σημαντικό να κατανοήσουμε είναι ότι η συγκεκριμένη θέση επιχειρεί να επιλύσει τον βασικό προβληματισμό γύρω από τον οποίο περιστρέφεται η καντιανή θεωρία για την ηθική κινητοποίηση: με ποιον τρόπο οι έλλογοι δρώντες μπορούν να κινητοποιηθούν από την *επίγνωση που έχουν* για την κανονιστική εγκυρότητα του ηθικού νόμου; Με ποιον τρόπο η επίγνωση αυτή δύναται να καταστεί ο κινητοποιητικός λόγος της πράξης;

Η κριτική ηθική εκκινεί από μία μη νοησιαρχική κατανόηση του ίδιου του ζητήματος της κινητοποίησης της πράξης, καθόσον θέτει στο επίκεντρο της προβληματικής της την *αδυναμία των έλλογων δρώντων να κινητοποιηθούν* από την επίγνωσή τους για το κανονιστικό περιεχόμενο του ηθικού νόμου. Ο Kant ελάχιστα προβληματίζεται για το αν οι έλλογοι δρώντες κατανοούν το περιεχόμενο αυτό. Όπως

είδαμε και πιο πάνω, ισχυρίζεται ότι κάθε έλλογο ον έχει συνείδηση της *νομοθετικής* δραστηριότητας του πρακτικού Λόγου (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 36, μτφρ. σ. 72 ˙ 6: 49-50, μτφρ. σ. 98-99). Το μεγάλο ερώτημα έγκειται στο *γιατί οι έλλογοι δρώντες δεν κινητοποιούνται* από την εν λόγω συνείδηση.[662] Η κατάδειξη του λόγου για τον οποίο συμβαίνει αυτό αποτελεί τη μεγάλη συνεισφορά της καντιανής σκέψης στο πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης, η οποία δυστυχώς δεν έχει τονιστεί ιδιαίτερα στη σύγχρονη βιβλιογραφία. Ο Kant θεωρεί πως η *επίγνωση* του ηθικού νόμου είναι *ενεργός* κατά τον καθορισμό της έλλογης προαίρεσης (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 36, μτφρ. σ. 73). Το κανονιστικό περιεχόμενο του νόμου αποτελεί ένα από τα ελατήρια της απλώς *σύμφωνης με το καθήκον πράξης*. Το πρόβλημα είναι ότι το συγκεκριμένο περιεχόμενο δεν συγκροτεί τον αποφασιστικό παράγοντα για τον καθορισμό της προαίρεσης, διότι υπάγεται στην επενέργεια της *ψευδαίσθησης ή της απατηλής συνείδησης* των δρώντων για την ηθικότητα. Ο Kant ισχυρίζεται, άλλωστε, ότι το ερώτημα για το εάν ο άνθρωπος είναι καλός ή κακός δεν έχει να κάνει με το *είδος των ελατηρίων ή το περιεχόμενό τους*, διότι κατά την εκτέλεση της πράξης επιδρά μια πληθώρα ελατηρίων. Το ερώτημα σχετικά με την ηθικότητα ή την κακία του χαρακτήρα αφορά μονάχα την *ιεράρχηση* των ελατηρίων.[663] Ποιο από τα δύο είδη των

---

[662] Όπως είδαμε στο παράδειγμα του «έντιμου άντρα» (*ΚΠΛ*, 5: 155-156, μτφρ. σ. 223-224), ο Kant εξετάζει την περίπτωση ενός ατόμου το οποίο προφανώς διακατέχεται από την ακλόνητη επίγνωση της εγκυρότητας του ηθικού νόμου. Η ηθική του γνώση δεν τίθεται καν ως ζήτημα εξέτασης, παρά μόνο εκλαμβάνεται ως μία δεδομένη αφετηρία. Ο λόγος για τον οποίο η κατανόηση του ηθικού νόμου δεν τίθεται στο επίκεντρο είναι γιατί θα μπορούσε κάλλιστα να οδηγήσει και σε απλώς σύμφωνες με το καθήκον πράξεις. Γι' αυτό και το παράδειγμα επικεντρώνεται εξολοκλήρου στην αδιαμφισβήτητη συνάφεια της *συνείδησης* του δρώντος για την αξία της ηθικότητας με τον *κινητοποιητικό λόγο της πράξης του*. Το γεγονός ότι ο ηθικός νόμος αποτελεί το αδιαμφισβήτητο *ελατήριο* του δρώντος, το οποίο υποσκελίζει ακόμη και την ανάγκη της αυτοσυντήρησης, αποτελεί το στοιχείο εκείνο που εγείρει τον «μέγιστο σεβασμό» στους παρατηρητές.

[663] Θα μπορούσαμε άραγε να πούμε ότι στο συγκεκριμένο χωρίο από τη *Θρησκεία εντός των ορίων του Λόγου και μόνο* ο Kant έρχεται σε σύγκρουση με την βασική του θέση για την ηθική αξία της πράξης; Στα προγενέστερα έργα έχει προβληθεί ως κεντρική η θέση πως ο ηθικός νόμος πρέπει να αποτελεί το *μοναδικό ελατήριο* για την πράξη εκείνη που έχει «ηθική αξία» (*ΚΠΛ*, 5: 72, μτφρ. σ. 109). Εδώ βλέπουμε να ισχυρίζεται πως τόσο κατά την ηθική όσο και κατά την μη ηθική πράξη επενεργεί ένα πλήθος ελατηρίων. Ο ηθικός νόμος αποτελεί ένα από τα ελατήρια των ηθικώς νομίμων πράξεων, ενώ κατά την γνήσια ηθική πράξη θα μπορούσαν κάλλιστα να επενεργούν στην προαίρεση και ελατήρια που οφείλονται στις κλίσεις. Όπως δείξαμε σε προηγούμενο κεφάλαιο (βλ. 3.4.), ο Kant αποδέχεται αυτό που στη σύγχρονη συζήτηση έχει προσδιοριστεί ως ο «υπερκαθορισμός» («overdetermination») της πράξης. Αποδέχεται δηλ. ότι στο πεδίο της προαίρεσης επενεργούν πολλά ελατήρια συγχρόνως και ποτέ μονάχα ένα από αυτά. Η «μοναδικότητα» του ηθικού ελατηρίου φανερώνεται τώρα πως έχει να κάνει με το εάν ο ηθικός νόμος αποτελεί το «αποφασιστικό στοιχείο της πράξης» (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 38, μτφρ. σ. 76), δηλ. τον όρο υπό τον οποίο γίνονται αποδεκτά και άλλου είδους ελατήρια. Ένα σχετικό παράδειγμα για τον «υπερκαθορισμό» της ηθικής πράξης μπορούμε να το εντοπίσουμε στην *Μεταφυσική των ηθών*. Εκεί ο Kant ισχυρίζεται ότι η αποφυγή των πειρασμών που οδηγούν στην παράβαση του ηθικού νόμου αναδεικνύει ως καθήκον την επιδίωξη της ατομικής ευδαιμονίας. Η «υγεία», η «ευμάρεια», η «ισχύς» τίθενται ως σκοποί συνυφασμένοι με την επίτευξη του καθήκοντος. Επομένως, μπορούν να αναδειχτούν σε *ελατήρια* της γνήσιας ηθικής πράξης. Αυτό το είδος της

ελατηρίων που επιδρούν στο ανθρώπινο αυτεξούσιο (το ηθικό και τα φίλαυτα ελατήρια) καθίσταται ο όρος για την αποδοχή του άλλου (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 36, μτφρ. σ. 73); Οι δρώντες ανάγουν σε αντικειμενικές κανονιστικές αρχές τα κάθε είδους «παθολογικά» ελατήρια, και κατ' αυτόν τον τρόπο οδηγούνται σε μη γνήσια ηθικές αλλά σύμφωνες με την ηθικότητα πράξεις. Οι τελευταίες μάλιστα αποτελούν το έναυσμα για την ανάδυση περαιτέρω ψευδαισθήσεων, όπως είναι η αξίωση της ηθικής ανταμοιβής ή η επίκληση μίας επίπλαστης ηθικής ακεραιότητας του ατόμου για τον εαυτό του (*ΚΠΛ*, 5: 85, μτφρ. σ. 127 · *ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 37-38, μτφρ. σ. 75-76 · *ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 173, μτφρ. σ. 317).

Η διεργασία της μετατροπής των φίλαυτων ή «αισθητηριακών» ελατηρίων σε *φορείς κανονιστικότητας* είναι το στοιχείο εκείνο που καθιστά αναγκαία αφετηρία της καντιανής εξέτασης τη διάκριση της ηθικώς νόμιμης από την ηθικώς άξια πράξη (*ΚΠΛ*, 5: 71-72, μτφρ. σ. 109). Ο Kant επικρίνει την τάση της αντικατάστασης του γνήσιου ηθικού συναισθήματος το οποίο προκαλείται αιτιακώς από την «ηθικότητα του νόμου» με τα κάθε είδους «φαντασιώδη» συναισθήματα που θεωρούνται δήθεν συγγενικά με το πρώτο (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 114, μτφρ. σ. 211). Αν δεν κατανοήσουμε, επομένως, τη σημασία που αποδίδεται στην επενέργεια των «ψευδαισθήσεων» και των «απατηλών νοοτροπιών», δεν θα μπορέσουμε να ανασυγκροτήσουμε την τελική του απάντηση στο θεμελιώδες πρόβλημα της αδυναμίας των έλλογων δρώντων να καταστήσουν τον ηθικό νόμο το «ανώτατο» ελατήριο της πράξης τους.

Η απάντηση που επιχειρεί να δώσει ο Kant στην προβληματική που διαμορφώνεται λαμβάνει έναν ξεκάθαρο μη νοησιαρχικό χαρακτήρα, καθώς αναδεικνύει την εγγενή σύνδεση της αναγνώρισης του ηθικού νόμου, *όχι με την κινητοποίηση της πράξης*, δηλ. με τους γνώμονες της προαίρεσης, αλλά με την πρόκληση του κινητοποιητικού ηθικού συναισθήματος. Είδαμε σε πολλά σημεία της έρευνάς μας ότι το ηθικό συναίσθημα αποβάλλεται από τη συγκρότηση της γνήσιας ηθικής πράξης, μόνο καθόσον αυτό εκλαμβάνεται ως *φορέας κανονιστικότητας* (*ΚΠΛ*, 5: 76, μτφρ. σ. 115). Ο Kant αποδίδει την ανατροπή της πραγματικής ακολουθίας

κινητοποίησης, όμως, γίνεται αποδεκτό μόνο υπό την προϋπόθεση ότι σκοπός της πράξης είναι η πραγμάτωση της «ηθικότητας του υποκειμένου» και όχι η ευδαιμονία του (*ΜΗ*, 6: 388, μτφρ. σ. 239). Γι' αυτό, ίσως, ο Kant διευκρινίζει πως ο άνθρωπος ο οποίος έχει έναν γνήσιο ηθικό χαρακτήρα αποδέχεται τον ηθικό νόμο ως το «μοναδικό» αλλά και ως το «ανώτατο» ελατήριο (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 30, μτφρ. σ. 61-62). Αν ο Kant δεν αποδεχόταν τον «υπερκαθορισμό» της ηθικής πράξης, τότε ο προσδιορισμός του ηθικού νόμου ως του «μοναδικού» ελατηρίου της ηθικώς καθορισμένης προαίρεσης δεν θα χρειαζόταν να συμπληρωθεί με τον προσδιορισμό του ως του «ανώτατου» ελατηρίου.

ανάμεσα στον ηθικό νόμο και στο ηθικό συναίσθημα στον «φαντασιόπληκτο τρόπο» («schwärmerisch») με τον οποίο κατανοείται από πολλούς φιλοσόφους το τελευταίο, δηλ. ως εάν να πρόκειται για μία κινητοποιητική δύναμη ανεξάρτητη από την «κρίση του Λόγου» (*ΜΗ*, 6: 387, μτφρ. σ. 238). Το ηθικό συναίσθημα δεν αποτελεί προϋπόθεση για την υποταγή του επιθυμητικού στον ηθικό νόμο ούτε είναι ανεξάρτητο από την κρίση του καθαρού πρακτικού Λόγου. Το ηθικό συναίσθημα είναι απόρροια της *επενέργειας* την οποία ασκεί στο εσωτερικό του δρώντος η νομοθετική βούληση (*ΜΗ*, 6: 387, μτφρ. σ. 238).

Η σημασία που αποδίδει ο Kant στην εγγενή σύνδεση της «συνείδησης του ηθικού νόμου» με το ηθικό συναίσθημα είναι τεράστια. Η συνάφεια ανάμεσα σε αυτά τα δύο αποτελεί τον πυρήνα της καντιανής θεωρίας για την ηθική κινητοποίηση. Ο ίδιος αναφέρει ότι «πρακτικός φιλόσοφος» δεν αξίζει να ονομάζεται εκείνος που απλώς *γνωρίζει* τι είναι καθήκον να πράξουμε, αλλά μόνο εκείνος που συνδέει εγγενώς την αντικειμενική αρχής της βούλησης με το ηθικό ελατήριο (*ΜΗ*, 6: 375, μτφρ. σ. 223, υποσημ.). Η συνάφεια αυτή υψώνει τον άνθρωπο στο «καθαρότατο φρόνημα της αρετής» (*ΜΗ*, 6: 387, μτφρ. σ. 238). Το ηθικό φρόνημα, επομένως, είναι η συσχέτιση της επίγνωσης του ηθικού νόμου με το ελατήριο των πράξεων. Η «επανάσταση στο φρόνημα του ανθρώπου» (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 47, μτφρ. σ. 95) δεν μπορεί να σημαίνει, κατά συνέπεια, τίποτε άλλο από την επίτευξη της εσωτερικής συνάφειας ανάμεσα στον ηθικό νόμο και στο ελατήριο της πράξης, δηλ. ανάμεσα στην συνείδηση για την αντικειμενική εγκυρότητα του ηθικού νόμου και στην έγερση του συναισθήματος του σεβασμού. Η ανάδειξη της συγκεκριμένης συνάφειας αποτελεί ουσιαστικά την ανατροπή της επενέργειας της ψευδαίσθησης (και συνάμα της ροπής στο ριζικό κακό) στις αρχές της προαίρεσης.

Το ηθικό ελατήριο είναι το συναίσθημα του σεβασμού για τον ηθικό νόμο. Ο «σεβασμός για το καθήκον» αποτελεί, σύμφωνα με τον Kant, «το μοναδικό γνήσιο ηθικό συναίσθημα» (*ΚΠΛ*, 5: 85, μτφρ. σ. 127). Σε αυτή την παραδοχή εντοπίζεται η δεύτερη μεγάλη συνεισφορά της καντιανής σκέψης στο πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης. Ο Kant εδώ αντιστρέφει εντελώς την κινητοποιητική θεώρηση των εμπειριστών. Αφότου έχει δείξει πως η αποδοχή της προγενέστερης του ηθικού νόμου κινητοποιητικής επενέργειας της «ηθικής αίσθησης» ανάγεται στη διεργασία της «φαντασιώδους νοοτροπίας», επιχειρεί ταυτόχρονα να κατεδαφίσει και την αντίληψη πως οι ηθικές κρίσεις προϋποθέτουν την παρουσία του ηθικού συναισθήματος. Δείχνοντας ότι το ηθικό συναίσθημα αποτελεί την πραγματική κινητοποιητική

επενέργεια του ηθικού νόμου, θέτει ταυτόχρονα εν αμφιβόλω τόσο την ηθική ψυχολογία όσο και την επιστημολογία των εμπειριστών.[664]

5.6.1. Η μάχη κατά της φυσιοκρατίας: η αρχή της *συμπάθειας* στον Hume

Στο κεφάλαιο το οποίο αφιερώνει ο Hume για την ανάλυση της «συμπάθειας» βλέπουμε με ποιον τρόπο εκτυλίσσεται εκείνο που ο Kant προσδιορίζει ως «ψευδαίσθηση» ή ως «φαντασιώδη νοοτροπία». Η χιουμιανή ανάλυση επικαλείται τη σχέση που υφίσταται ανάμεσα στον καθολικό χαρακτήρα των συναισθημάτων της ανθρώπινης φύσης και στη διεργασία σύνδεσης των ιδεών για να εξηγήσει με ποιον τρόπο τόσο η συγκρότηση μίας πρακτικής κρίσης όσο και η πρόκληση των ηθικών συναισθημάτων πηγάζει από τον μηχανισμό της *συμπάθειας* («sympathy»).[665] Ίσως φαίνεται υπερβολικό να αποδώσει κανείς στη φυσιοκρατία του Hume τη διεργασία της «ψευδαίσθησης», είδαμε ήδη, όμως, ότι είναι ο ίδιος που Kant κατατάσσει στην «φαντασιόπληκτη νοοτροπία» κάθε εγχείρημα θεμελίωσης των ηθικών αρχών στα φυσικά συναισθήματα (*ΜΗ*, 6: 376, μτφρ. σ. 225 ˙ 6: 387, μτφρ. σ. 238). Ο Hume επιχειρεί να αποδώσει την ηθική αξιολόγηση και την κινητοποίηση της πράξης σε μία συνειρμική διεργασία σύνδεσης παραστάσεων η οποία θεμελιώνεται σε ό, τι ο Kant προσδιορίζει ως «φυσικές καταβολές» ή ως «ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της ανθρώπινης φύσης» (*ΘΜΗ*, 4: 425, μτφρ. σ. 70). Η ηθικότητα ανάγεται στον «καθολικό» και ομοιογενή χαρακτήρα των συναισθημάτων των ανθρώπων, κάτι που σημαίνει ότι η χιουμιανή θεώρηση εμπεριέχει την διεργασία ακριβώς εκείνη την οποία ο Kant αποκαλεί «ψευδαίσθηση», «φαντασιώδη νοοτροπία» ή «ηθική φαντασιοπληξία». Η αναγωγή αυτού που είναι υποκειμενικό ή «παθολογικό» στοιχείο της ανθρώπινης φύσης σε αντικειμενική αρχή της πράξης, ορίζει την καντιανή έννοια της «ψευδαίσθησης» και της «φαντασιόπληκτης νοοτροπίας» (*ΚΠΛ*, 5: 85, μτφρ. σ. 128 ˙ *ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ*, 7: 274-275, μτφρ. σ. 210-211 ˙ *ΜΗ*, 6: 376, μτφρ. σ. 225 ˙ 6: 387, μτφρ. σ. 238). Ο Kant αποδίδει, άλλωστε, την ηθική φαντασιοπληξία ακόμα και στους «αυστηρότερους» φιλοσόφους, όπως είναι οι στωικοί (*ΚΠΛ*, 5: 86, μτφρ. σ. 128).

---

[664] Βλ. H. Jensen, *Motivation and the Moral Sense in Francis Hutcheson's Ethical Theory*, Hagen: Martins Nijhoff Publishers 1971, σ. 72.
[665] D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, 2. 2. 7, Νέα Υόρκη: Prometheus Books 1992, σ. 368-371.

Ο Hume επικρίνει τους ορθολογιστές για τις προσπάθειες που κάνουν να κατανοήσουν το πως προκύπτει ο «οίκτος» («pity») με οδηγό κάποιους «λεπτούς στοχασμούς» («subtile reflections»).[666] Αν και στη συγκεκριμένη παρατήρηση πιθανότατα επικρίνεται ένας τύπος ηθικής ενορασιοκρατίας, το γεγονός παραμένει ότι για τον Hume η πρόκληση ενός ηθικού συναισθήματος, όπως ο οίκτος, δεν *προϋποθέτει* τη συνείδηση κάποιου καθήκοντος, παρά μόνο τη σύνδεση ομοιογενών ιδεών που εκκινούν από την παρατήρηση συναισθηματικών στάσεων. Η «ομοιότητα» («resemblance») των παραστάσεων αποτελεί την ενοποιητική εκείνη αρχή ή την «συνειρμική ιδιότητα»[667] («associating quality») βάσει της οποίας η φαντασία συνενώνει τις «εναργείς ιδέες» («lively ideas») που έχουμε για τα παθήματα και τα συναισθήματα των ανθρώπων («human creatures»), έτσι ώστε «να παραχθεί [εντός μας] ένα συναίσθημα όμοιο με το αυθεντικό» («and produce an emotion similar to the original one»).[668] Η «ομοιότητα» αποτελεί μία από τις τρεις ενοποιητικές αρχές του συνειρμού των ιδεών.[669] Βάσει αυτών («ομοιότητα», «χωρο-χρονική συνάφεια», «αιτιακή σχέση») τελείται η σύνδεση των ιδεών στη φαντασία. Η *ομοιότητα* μεταξύ δύο ιδεών παρέχει, ισχυρίζεται ο Hume, έναν «επαρκή δεσμό και σύνδεση» για τη συσχέτισή τους από την «πλασματική φαντασία» («fancy»).

Ας επιχειρήσουμε τώρα να εφαρμόσουμε την εν λόγω παραδοχή στον τρόπο έγερσης των ηθικών συναισθημάτων. Για παράδειγμα, το ηθικό συναίσθημα του «οίκτου» («pity») προκαλείται από την εναργή μου ιδέα για τον πόνο που αισθάνεται κάποιος άλλος άνθρωπος, η οποία λόγω της ομοιότητάς της με την ιδέα του δικού μου πόνου, προκαλεί εντός μου την αντίστοιχη εντύπωση και το εν λόγω ηθικό συναίσθημα. Ο Hume ισχυρίζεται ότι οι ιδέες για τα συναισθήματα των άλλων ανθρώπων μετατρέπονται σε εντυπώσεις και αυτές παράγουν εντός μας ένα «αντίστοιχο [ή ισοδύναμο] συναίσθημα» («equal emotion»).[670] Η συγκεκριμένη μετατροπή της ιδέας σε εντύπωση και της τελευταίας σε συναίσθημα επηρεάζεται από την διαρκή παρουσία της *εντύπωσης του εαυτού μας* στη συνείδησή μας, κάτι που διευκολύνει «την είσοδό μας» στα συναισθήματα όλων των ανθρώπινων πλασμάτων,

---

[666] Ό. π., 2. 2. 7., σ. 370.
[667] Ό. π., 1.1.4., σ. 10. (ελλ. έκδ.: Ντ. Χιουμ, *Πραγματεία για την ανθρώπινη φύση. Βιβλίο πρώτο: Για τη νόηση*, μτφρ. Μ. Πουρνάρη, Αθήνα: Πατάκης 1998, σ. 96).
[668] Ό. π., 2. 2. 7., σ. 369.
[669] Ό. π., 1. 1. 4., σ. 10-11. (ελλ. έκδ.: σ. 96-97).
[670] Ό. π., 2. 1.11., σ. 317.

διαμέσου της ενοποιητικής αρχής της ομοιότητας.[671] Η εγγύτητα της εντύπωσης του εαυτού μας με τις παραστάσεις των θυμικών καταστάσεων των ανθρώπων που σχετίζονται με εμάς εξηγεί το γιατί οι ιδέες μας για τα «πάθη» («passions») και τις «αισθήσεις» («sensations») κάθε ανθρώπινου πλάσματος είναι από τις πιο εναργείς ιδέες που μπορούμε να έχουμε.[672]

Ο «οίκτος», ως ηθικό συναίσθημα, είναι ένα δευτερογενές αποτέλεσμα, διότι η «συμπάθεια» αποτελεί σύμφωνα με τον Hume το πιο ισχυρό αίτιο ή την πλέον ισχυρή νοητική-αιτιακή αρχή βάσει της οποίας «μπορούμε να εισχωρήσουμε στο συναίσθημα» ενός άλλου ανθρώπου.[673] Η «συμπάθεια», επομένως, κατανοείται ως μία *νοητική διεργασία* που εγείρει την *εντύπωση* ενός συναισθήματος, και καθίσταται εκείνο που προκαλεί ένα συγκεκριμένο ηθικό συναίσθημα. Αυτό το χιουμιανό εγχείρημα ανάδειξης μίας εγγενούς συνάφειας ανάμεσα στη νοητική αρχή της «συμπάθειας» και στην πρόκληση του ηθικού συναισθήματος πιθανώς να συγκλόνισε τον Kant. Διότι εξαρχής είχε προβάλλει τη συσχέτιση των μηχανισμών της νόησης με την κινητοποιητική δύναμη της πράξης ως το μεγάλο εξηγητικό αίνιγμα της ηθικής φιλοσοφίας (*ΠΑΡΑΔΟΣΕΙΣ COLLINS*, 27: 1429, μτφρ. σ. 72). Η νόηση δύναται να αποτελέσει την πηγή των αρχών εκείνων που καθοδηγούν την πράξη, είναι ικανή επομένως να «κινήσει» την πράξη στο επίπεδο της σκέψης, αλλά ο τρόπος με τον οποίο οι αρχές της νόησης υποσκελίζουν την επιρροή των αισθητηριακών ελατηρίων στη βούληση, δεν φαινόταν ότι μπορούσε να εξηγηθεί με αφετηρία μία καθαρά ορθολογική θεώρηση των πρακτικών αρχών ως «κινήτρων». Στον Hume, αντιθέτως, η έννοια μίας «καθολικής» ή «αντικειμενικής» αρχής της πράξης, καθώς επίσης και το ελατήριο που της αντιστοιχεί, συνάγεται από τον ομοιογενή χαρακτήρα των θυμικών μας τάσεων, διαθέσεων ή κλίσεων. Επιχειρείται, έτσι, να αναδειχθεί η *εγγενής σχέση* της νοητικής αρχής της συμπάθειας με τα κινητοποιητικά συναισθήματα. Η συνειρμική σύνδεση παραστάσεων οι οποίες «ομοιάζουν» με τις θυμικές μας τάσεις και κλίσεις προκρίνεται ως η πλέον ισχυρή «αιτιακή αρχή» για την έγερση των ηθικών συναισθημάτων ή των παθών εντός μας.[674] Κατ' επέκταση, η διεργασία της συμπάθειας προβάλλεται ως το πρωτογενές *κίνητρο* της ηθικής πράξης και συνάμα ως το θεμέλιο για την έγερση των δευτερογενών ηθικών *ελατηρίων*. Η φυσιοκρατική θεώρηση του Hume, επομένως, δίνει μία σαφή απάντηση στο

[671] Ό. π., 2. 1.11., σ. 318.
[672] Ό. π., 2. 2.5., σ. 359.
[673] Ό. π., 2. 2.5., σ. 360.
[674] Ό. π., 2. 2.5., σ. 359.

φιλοσοφικό αίνιγμα της ηθικής κινητοποίησης με τίμημα την οριστική υποβάθμιση «της καταβολής του Λόγου», ως φορέα ή πηγή κανονιστικότητας, έναντι των «παθολογικών» χαρακτηριστικών της ανθρώπινης φύσης (*ΜΗ*, 6: 376, μτφρ. σ. 224-225).

Μία κριτική που μπορεί να απευθυνθεί στον Hume αφορά στη δυσχέρεια να κατανοήσει κανείς τι ακριβώς συνιστά τον *κανονιστικό* και τι τον *κινητοποιητικό* λόγο της πράξης εκείνης που έχει σαν αφετηρία της την διεργασία της συμπάθειας. Στον συνειρμικό μηχανισμό της συμπάθειας ο Hume αποδίδει ουσιαστικά τον χαρακτήρα της καντιανής έννοιας του «κινήτρου», ως της «κινητοποιητικής αιτίας» («Bewegungsursache») των πράξεων, και στο εκάστοτε ηθικό συναίσθημα τον χαρακτήρα του «ελατηρίου». Για παράδειγμα, το συναίσθημα της συμπόνιας ή του οίκτου είναι εκείνο που θα υποσκελίσει την επιρροή των εγωιστικών επιθυμιών και συναισθημάτων, οδηγώντας μας στην ηθική πράξη. Η «συμπάθεια», επομένως, παρουσιάζεται ως ο λόγος της πράξης *από τη σκοπιά της νόησης* και το «ηθικό συναίσθημα» συγκροτεί τον λόγο της πράξης από υποκειμενική σκοπιά, δηλ. με εφαλτήριο *το συναίσθημα της ηδονής και της λύπης*. Παρότι, όμως, η συμπάθεια αναδεικνύεται στην πρωτογενή και «αντικειμενική» αρχή της ηθικής πράξης, φαίνεται να εξαρτάται από την «αυθεντική ύπαρξη» του πεδίου των συναισθημάτων, βάσει των οποίων στοχεύει να συγκροτήσει τους κινητοποιητικούς λόγους των πράξεων. Έτσι, το «κίνητρο», ή η νοητική αιτιακή αρχή, της «συμπάθειας»[675] δεν προσφέρει ένα κανονιστικό περιεχόμενο ικανό να δεσμεύει τους κανόνες της προαίρεσης στα ελατήρια που αναδεικνύει ως κινητοποιητικά. Το προβληματικό στοιχείο είναι ότι η διεργασία της συμπάθειας μοιάζει να προϋποθέτει την «πραγματική ύπαρξη» των φυσικών συναισθημάτων, ενώ τα ηθικά συναισθήματα, τα

[675] Όσον αφορά το τι ακριβώς εκφράζει η χιουμιανή έννοια της «συμπάθειας», επικρατεί μία διάσταση απόψεων στη βιβλιογραφία. Ο Rawls υποστηρίζει ότι η συμπάθεια αποτελεί ένα *συναίσθημα* θεμελιακό ως προς τον φυσικό χαρακτήρα της ηθικότητας. Μέσω αυτής περιγράφεται ένα είδος «αμερόληπτου συναισθήματος» («imparted feeling») το οποίο δεν συνοδεύεται από την αντίστοιχη πράξη. Ο Darwall θεωρεί πως η συμπάθεια αποτελεί την διεργασία εκείνη από την οποία προκύπτει η «ηθική επικύρωση» («moral approval»), κάτι που υποδεικνύει ότι δεν το προσδιορίζει απλά σαν ένα συναίσθημα. Ο Woolhouse είναι πιο κοντά στη σωστή ερμηνεία όταν ισχυρίζεται πως η «συμπάθεια» δεν είναι ούτε συναίσθημα ούτε εντύπωση. Πρόκειται για έναν «διανοητικό μηχανισμό» μέσω του οποίου τα συναισθήματα των άλλων ανθρώπων μεταδίδονται σε εμάς. Ο Baillie ισχυρίζεται ότι ο «μηχανισμός της συμπάθειας» («the mechanism of sympathy») είναι μία λειτουργία της φαντασίας κατά την οποία μια πρωταρχική εντύπωση οδηγεί σε μια ιδέα και αυτή πάλι σε μια εντύπωση εντός μας, η οποία αντιστοιχεί στην ιδέα. Βλ. J. Rawls *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Καίμπριτζ: Harvard University Press 2000, σ. 85-87 ˙ S. Darwall, *The British Moralists and the Internal «Ought» 1640-1670*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 1995, σ. 288 ˙ R. S. Woolhouse, *Φιλοσοφία της επιστήμης Β: Οι εμπειριστές*, μτφρ. Σ. Τσούρτη, Αθήνα: Πολύτροπον 2003, σ. 241 ˙ J. Baillie, *Hume on Morality*, Λονδίνο-Νέα Υόρκη: Routledge 2000, σ. 52.

οποία αποτελούν την αξιολογική μας αντίδραση ή στάση στην παράσταση που έχουμε για τα πρώτα, προϋποθέτουν τη διεργασία της συμπάθειας, προκειμένου να κινητοποιήσουν την πράξη. Θα μπορούσαμε, έτσι, να υποθέσουμε ότι η *πραγματικότητα των συναισθημάτων* είναι αυτή που συγκροτεί το κανονιστικό περιεχόμενο των πράξεων, ενώ η σύνδεση των ιδεών διαμέσου της συμπάθειας αποτελεί ένα τμήμα μόνο του κινητοποιητικού μηχανισμού. Η εγγενής συνάφεια που επικαλείται ο Hume ανάμεσα στον *κανονιστικό* (τη νοητική διεργασία της συμπάθειας) και στον *κινητοποιητικό λόγο* (το εκάστοτε ηθικό συναίσθημα) της πράξης αποτελεί ουσιαστικά μία συνάφεια ανάμεσα σε όμοιες συναισθηματικές αντιδράσεις, και όχι μία *πραγματική επενέργεια* των νοητικών διεργασιών στο ηθικό συναίσθημα. Διότι εν τέλει, τόσο ο νοητικός μηχανισμός της συμπάθειας όσο και το εκάστοτε ηθικό συναίσθημα προϋποθέτουν την «πραγματική ύπαρξη» των συναισθημάτων. Η νοητική διεργασία σύνδεσης «ομοίων» παραστάσεων δεν φαίνεται, έτσι, ότι ενέχει έναν αυτενεργό χαρακτήρα, ο οποίος θα προσδιόριζε την ίδια ως την πηγή της κανονιστικότητας της πράξης.

Θα μπορούσε να υπερασπιστεί κανείς εδώ τον Hume, ισχυριζόμενος ότι υφίσταται ποιοτική διαφορά ανάμεσα *στην ιδέα του πόνου* με την οποία παριστώ το συναίσθημα κάποιου ανθρώπου και στο *ηθικό συναίσθημα του οίκτου* που εγείρεται εντός μου μέσω της συμπάθειας. Η πρώτη όντως προϋποθέτει την «αυθεντική ύπαρξη» ενός φυσικού συναισθήματος, η τελική εξήγηση του οποίου πρέπει να αναχθεί σε φυσιολογικά αίτια, ενώ το δεύτερο ενέχει μία αξιολογική διάσταση που δεν είναι ούτε έμφυτη ούτε δεδομένη στην ανθρώπινη φύση, αλλά οφείλεται εν πολλοίς στην κοινωνική συνύπαρξη των ανθρώπων. Αν είναι έτσι, όμως, υπονομεύεται το πραγματικό φυσιοκρατικό επιχείρημα της χιουμιανής θεώρησης για τα «ήθη», (θα το περιγράψουμε παρακάτω), το οποίο αναφέρεται στην κανονιστική προτεραιότητα των φυσικών συναισθημάτων και επιθυμιών, διαμέσου του κομβικού τους ρόλου κατά τη συγκρότηση των «τελικών σκοπών» των ανθρώπινων πράξεων. Επιπλέον, και πάλι αποδείχνεται ότι η «συμπάθεια» δεν μπορεί να αποτελέσει τον πρωτογενή φορέα για την αξιακή αποτίμηση της παράστασης ενός συναισθήματος. Αν εκείνο που επιτρέπει στον μηχανισμό της συμπάθειας να προσδίδει στις παραστάσεις των συναισθημάτων τον αξιακό τους χαρακτήρα είναι κάτι διακριτό από την ομοιογενή ή καθολική παρουσία τους στην ανθρώπινη φύση, τότε προϋποθέτει και ο ίδιος έναν διακριτό όρο για την αποτίμηση των συναισθημάτων. Η συνάφεια ανάμεσα στον νοητικό συνειρμό των παραστάσεων που συνιστά τη «συμπάθεια» και στο ηθικό συναίσθημα απαιτεί

κάτι παραπάνω από την απλή κατηγοριοποίηση και αναγνώριση ήδη δεδομένων στην ανθρώπινη φύση συναισθημάτων. Αν τα συναισθήματα αυτά, ως «αυθεντικές υπάρξεις», ανάγονται στην κοινωνική ζωή και την ιστορία των ανθρώπινων αλληλεπιδράσεων, τότε η επίκληση του καθολικού χαρακτήρα της παρουσίας τους στην «ανθρώπινη φύση» για την *δικαιολόγηση* της κανονιστικής ισχύος του μηχανισμού της συμπάθειας είναι αβάσιμη.

Η *αξιολογική* διάσταση την οποία φέρει ένα ηθικό συναίσθημα, όπως ο οίκτος, φαίνεται ότι δεν μπορεί να συγκροτηθεί αποκλειστικώς στη βάση της διεργασίας της συμπάθειας. Ειδικότερα, εάν το ηθικό συναίσθημα του οίκτου δεν εκφράζει απλά και μόνο μία μηχανική βιωματική αντίδραση στον «πόνο» ενός άλλου ανθρώπινου πλάσματος, αλλά μία πραγματική επενέργεια στο συναίσθημα του παρατηρητή *ποιοτικώς διακριτή* από την «ιδέα» του πόνου, τότε απαιτείται κάποια *προγενέστερη της συμπάθειας* «νοητική αρχή» αξιολόγησης. Αν πληροφορηθούμε πως η παράσταση του «πόνου» που μάς προκάλεσε τον οίκτο αφορά κάποιον μανιακό δολοφόνο ο οποίος τιμωρείται για τις πράξεις του, εξακολουθεί άραγε η «συμπάθεια» να αποτελεί την αδιαμεσολάβητη «αιτιακή αρχή» του ηθικού συναισθήματος του οίκτου; Αποτελεί δηλ. την διεργασία εκείνη στην οποία αποκλειστικά και μόνο οφείλεται η έγερση του ηθικού συναισθήματος και η αξιολογική του διάσταση; Η παραπάνω υπόθεση μοιάζει απλή και ίσως θεωρηθεί ότι ο Hume μπορεί εύκολα να αντιπαρέλθει την κριτική που εγείρει. Έπειτα από την πληροφορία που λάβαμε, αισθανόμαστε πλέον οίκτο για τα θύματα του δολοφόνου, αναπαριστώντας μέσα μας τις πιθανές πράξεις του, καθώς και ένα επιπρόσθετο αίσθημα δικαιοσύνης για την τιμωρία του. Στην πραγματικότητα, όμως, η αλλαγή της στάσης μας σημαίνει ότι η συνειρμική διεργασία της συμπάθειας δεν συνιστά μία αδιαμεσολάβητη αιτιακή αρχή πρόκλησης και αξιολόγησης συναισθημάτων. Δεν είναι η διεργασία της συμπάθειας ο παράγοντας που μπορεί να προσδώσει στην παράσταση ενός συναισθήματος την αξιολογική του διάσταση. Και αυτό γιατί η συμπάθεια δεν εδράζεται αποκλειστικά στην «ομοιότητα» των παραστάσεων συγκεκριμένων συναισθημάτων με τις αντίστοιχες δικές μας παραστάσεις, αλλά προσαρμόζεται και η ίδια σε αξιολογικές διακρίσεις των πράξεων που είναι τελείως ανεξάρτητες από την παρουσία συγκεκριμένων συναισθηματικών στάσεων. Ο δρων του συγκεκριμένου παραδείγματος *κρίνεται* πρωτίστως ως «δολοφόνος» και δευτερευόντως ως κάποιος που προκάλεσε πόνο σε άλλα πλάσματα σαν και εμάς. Αυτό που επικρίνεται είναι το ριζικά κακό του φρόνημα, δηλ. οι γνώμονές του, και όχι η αντιστοιχία των βιωμάτων

ή των συναισθημάτων που προκάλεσε η πράξη του με τα δικά μας. Αλλά και το ηθικό αίσθημα της δικαιοσύνης που προκαλείται από την τιμωρία του, προκύπτει πρωταρχικώς από το «κακό» το οποίο υπέστησαν κάποιοι συνάνθρωποί μας, και δευτερευόντως από το *συναίσθημα* του «πόνου» που βίωσαν. Εκείνο που σαν παρατηρητές πρωτίστως αποδοκιμάζουμε είναι η αναίρεση της αξιοπρέπειας και της ελευθερίας των «ανθρώπινων πλασμάτων», η αντιμετώπισή τους ως «μέσων» και όχι ως «αυτοσκοπών». Κάτι τέτοιο, όμως, δεν μπορεί παρά να συνεπάγεται ότι η «έλλογη φύση» είναι εκείνη που δρα σαν ενοποιητικός κανονιστικός δεσμός ανάμεσα στους ανθρώπους, και όχι η «ανθρώπινη φύση». Επομένως, η διεργασία εκείνη κατά την οποία προκαλείται εντός μας ένα «ηθικό συναίσθημα», πρέπει να τεθεί υπό τον όρο της αξιολογικής αποτίμησης *των αρχών* μίας έλλογης βούλησης. Η παράσταση *θυμικών διεργασιών της ανθρώπινης φύσης* αναμφίβολα προκαλεί εντός μας ομοιογενή φυσικά συναισθήματα, αλλά όχι το «ηθικό» συναίσθημα. Το τελευταίο θα πρέπει να είναι *ποιοτικώς διακριτό* από τα φυσικά συναισθήματα, αν όντως προκαλεί πράξεις που έχουν γνήσια ηθική αξία. Στο σημείο αυτό μπορούμε να κατανοήσουμε την περίφημη άρνηση του Kant να αποδώσει ηθικό χαρακτήρα σε φυσικά συναισθήματα, όπως είναι ο οίκτος και η συμπόνια (*ΘΜΗ*, 4: 398, μτφρ. σ. 31). Από τη στιγμή που η πρόκλησή τους δεν προϋποθέτει *τη συνείδηση* ενός αντικειμενικού νόμου της πράξης, παρά μόνο εδράζεται στην εμπειρική συνείδηση της ομοιογενούς θυμικής βάσης των ανθρώπων, η επενέργειά τους στην προαίρεση δεν μπορεί να αντιστοιχεί στο γνήσιο ηθικό φρόνημα. Η καντιανή κριτική εδώ συνίσταται ουσιαστικά στο ότι το ελατήριο της ηθικής πράξης δεν μπορεί να έχει τον χαρακτήρα μιας κλίσης, διότι αυτό συνεπάγεται ότι φέρει το ίδιο μια εσωτερική κανονιστική ποιότητα. Η ηθική ποιότητα του ελατηρίου δεν μπορεί να είναι πρωτογενής, αλλά πρέπει να αποδίδεται σε αυτό από τη συνείδηση του αντικειμενικού νόμου των πράξεων. Όταν κάποιος βοηθάει τον συνάνθρωπό του από συμπόνια, το κανονιστικό ή αντικειμενικό στοιχείο της πράξης του συναρτάται από το αν ο συγκεκριμένος δρων φέρει εντός του το φυσικό συναίσθημα της ευχαρίστησης από την αλληλεγγύη σε όσους τη χρειάζονται. Η αντικειμενικότητα της πρακτικής αρχής αντλείται από την παρουσία μίας «φυσικής δεκτικότητας», και όχι από τον καθαρό πρακτικό Λόγο. Έτσι, όμως η *καθολικότητα* που αξιώνει η συμπόνια, ως πρακτική αρχή, βρίσκεται σε αναντιστοιχία με *την κατά την περίσταση ή τη γενική* παρουσία της δεκτικότητας γι' αυτήν στη φύση των ανθρώπων.

Σε κάθε περίπτωση, πάντως, μία βασική κριτική στην χιουμιανή θεώρηση του νοητικού μηχανισμού της συμπάθειας έγκειται στο ότι, από τη στιγμή που εξαρτάται ή προϋποθέτει την «αυθεντική ύπαρξη» των συναισθημάτων, δεν μπορεί να είναι η πραγματική αιτιακή αρχή του ηθικού συναισθήματος ούτε αυτό που παρέχει στο τελευταίο την αξιολογική του διάσταση. Ούτε όμως και τα φυσικά συναισθήματα μπορούν να εκληφθούν ως η πηγή των ηθικών διακρίσεων και της κινητοποίησης των πράξεων, αν η διεργασία του συνειρμού των παραστάσεών τους απαιτεί περαιτέρω νοητικές «αιτιακές αρχές» *για την πρόκληση* των ηθικών συναισθημάτων. Η ανθρωπολογική συνθήκη της «ομοιογένειας της ανθρώπινης φύσης»[676] είναι μεν ικανή να καταδείξει κάποιες κοινές αρχές της ανθρώπινης συμπεριφοράς, ωστόσο δεν μπορεί από μόνη της να αποδώσει στις αρχές των πράξεων και στα συναισθήματά μας την αξιακή τους διάσταση. Η ηθική αξιολόγηση των συναισθημάτων, των επιθυμιών και των πράξεων απαιτεί την υπαγωγή τους σε αρχές που θεμελιώνονται στην έννοια του ανθρώπου ως «έλλογου όντος». Επομένως, η χιουμιανή παραδοχή της κανονιστικής και κινητοποιητικής συνάμα συνάφειας ανάμεσα στη νοητική διεργασία της συμπάθειας και στα ηθικά συναισθήματα κρίνεται ως εξαιρετικά επισφαλής. Για την επίλυση του φιλοσοφικού αινίγματος της κινητοποίησης των δρώντων μέσω έλλογων πρακτικών αρχών επανέρχεται η ανάγκη ανάδειξης της εσωτερικής συνάφειας ανάμεσα στα καθαρά έλλογα κίνητρα και στα ελατήρια της πράξης. Θα μπορούσαμε να πούμε, όμως, ότι ο Kant κρατάει από το χιουμιανό φυσιοκρατικό εγχείρημα την ανάγκη της συσχέτισης του φορέα της κανονιστικότητας των πράξεων με το ηθικό συναίσθημα. Έτσι εξηγείται και η πρώιμη φράση του πως μόνο «μία αισθητικότητα σε συμφωνία με την κινητοποιητική δύναμη της νόησης θα ήταν το ηθικό συναίσθημα» (*ΠΑΡΑΔΟΣΕΙΣ COLLINS*, 27: 1429, μτφρ. σ. 72).

Δεν είναι, λοιπόν, τυχαίο που ο Kant εντάσσει την «συμπάθεια» («Sympathie») στα «παθολογικά» ελατήρια, παρότι την διακρίνει από τα ελατήρια εκείνα που οφείλονται πλήρως στις φίλαυτες κλίσεις (*ΚΠΛ*, 5: 85, μτφρ. σ. 127). Η συμπάθεια συγκαταλέγεται σε μία προβληματική η οποία αφορά τα συναισθήματα εκείνα που δεν έχουν εμφανή εγωιστικό χαρακτήρα, αλλά ως κινητοποιητικοί λόγοι οδηγούν σε πράξεις δίχως «αληθινή ηθική αξία». Γι' αυτό και τα συγκεκριμένα μη εγωιστικά ελατήρια ισοδυναμούν με τα ελατήρια των κλίσεων (*ΘΜΗ*, 4: 398, μτφρ. σ. 31). Παρότι δεν πρόκειται για κατ' εξοχήν εγωιστικό ή ηδονιστικό συναίσθημα, η πηγή

[676] Δ. Δρόσος, «Εισαγωγή», στο: A. Smith, *Η θεωρία των ηθικών συναισθημάτων*, μτφρ. Δ. Δρόσος, Αθήνα: Παπαζήσης 2012, σ. 22.

της συμπάθειας δεν ανάγεται στον καθαρό πρακτικό Λόγο, αλλά στο συναίσθημα της ηδονής και της λύπης (*ΜΗ*, 6: 456, μτφρ. σ. 318). Γι' αυτό και δεν μπορεί να χαρακτηριστεί ως «ηθικό» συναίσθημα ούτε και να το προκαλέσει.

Ο Kant αρνείται να αποδώσει στην συμπάθεια τον χαρακτήρα μιας νοητικής διεργασίας η οποία σχετίζεται εσωτερικά με την έγερση ενός *κινητοποιητικού ηθικού συναισθήματος*. Αν υφίσταται μια τέτοια νοητική διεργασία, θα πρέπει να έχει τον χαρακτήρα της καθολικής και αναγκαίας *νομοθεσίας για κάθε έλλογη βούληση*, και να μην αποτελεί στην ουσία της έναν μηχανισμό αναγνώρισης της ομοιότητας ανάμεσα σε υποκειμενικά ή φυσικά γνωρίσματα της ανθρώπινης φύσης. Παρ' όλα αυτά, δεν αγνοεί την ομοιογένεια των φυσικών χαρακτηριστικών της ανθρώπινης φύσης και προσπαθεί να την συμπεριλάβει στην εκπλήρωση του ηθικού καθήκοντος. Ο Kant για να περιγράψει το συναίσθημα του «οίκτου» χρησιμοποιεί τον λατινικό όρο «sympathia moralis» (*ΜΗ*, 6: 456, μτφρ. σ. 318). Αυτό σημαίνει ότι δεν διακρίνει την «συμπάθεια» από τον οίκτο, όπως κάνει ο Hume, αλλά τα θεωρεί ταυτόσημα φυσικά συναισθήματα.[677] Η «συμπάθεια», όπως και ο «οίκτος», εκφράζουν ουσιαστικά το συναίσθημα της «συμπόνιας» (γι' αυτό και ο Kant χρησιμοποιεί ως νοηματικά ισοδύναμους με τη «συμπάθεια» τους όρους «Mitgefühl» και «teilnehmende Empfindung»), η πρόκληση του οποίου θεμελιώνεται σε μία ήδη ενυπάρχουσα φυσική δεκτικότητα. Η επικοινωνία των συναισθημάτων ανάμεσα στους ανθρώπους εδράζεται σε μια φυσική δεκτικότητα και η καλλιέργειά της περιγράφεται ως ένα υπό όρους καθήκον το οποίο αποκαλείται «ανθρωπιά» («Menschlichkeit»). Η συμπάθεια ή η συμπόνια αναδεικνύεται ως ένα «έμμεσο καθήκον» για την προαγωγή της έμπρακτης «εύνοιας» («Wohlwollen») των συνανθρώπων μας, το οποίο τίθεται υπό τον όρο της συμφωνίας του με ηθικές αρχές (*ΜΗ*, 6: 457, μτφρ. σ. 319). Ο χιουμιανός μηχανισμός της συμπάθειας, μέσω του οποίου υφίσταται αλληλεπίδραση ανάμεσα στις θυμικές αντιδράσεις των ανθρώπων, αντικαθίσταται στον Kant με την «ανθρωπιά». Η τελευταία αποτελεί μία διεργασία *καλλιέργειας των φυσικών συναισθημάτων* που συγγενεύουν με τη συμπόνια, προκειμένου να προαχθεί έμπρακτα η προσταγή του καθήκοντος. Η «ανθρωπιά», ισχυρίζεται ο Kant, αποτελεί την ικανότητα να επικοινωνούν οι άνθρωποι ο ένας με τον άλλον, όσον αφορά στα συναισθήματά τους (*ΜΗ*, 6: 456, μτφρ. σ. 318). Ο Kant, επομένως, αποκρούει τη

[677] Σε κάποιο άλλο σημείο ο οίκτος προσδιορίζεται από τον Kant με τέτοιο τρόπο που μοιάζει να μην συμπεριλαμβάνεται ούτε καν στην κατηγορία των φυσικών συναισθημάτων. Περιγράφεται ως ένα σύνηθες ελατήριο των σύμφωνων με την ηθικότητα πράξεων και τοποθετείται στην κατηγορία των «καλόκαρδων ενστίκτων» (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 30, μτφρ. σ. 62).

φυσιοκρατική αντίληψη πως τόσο ο κανονιστικός όσο και ο κινητοποιητικός λόγος των πράξεων μπορεί να συγκροτηθεί πάνω στην ομοιογένεια των θυμικών ιδιοτήτων της ανθρώπινης φύσης.

Στο υπόβαθρο της αντίληψης του Hume για την αυτονομία του ηθικού συναισθήματος έναντι της καθαρά έλλογης συνείδησης του καθήκοντος, βρίσκεται το πλέον θεμελιακό *φυσιοκρατικό επιχείρημα* ως προς τους τελικούς σκοπούς της ανθρώπινης πράξης (το οποίο ανέδειξαν πιο πριν τόσο ο Locke όσο και ο Hutcheson), και όχι μόνο η γνωσιοθεωρητική του προσέγγιση σχετικά με την ερμηνεία της διεργασίας του συνειρμού των ιδεών. Ο Hume ισχυρίζεται ότι για τους τελικούς σκοπούς των ανθρώπινων πράξεων δεν πρέπει να θεωρηθεί υπεύθυνος ο Λόγος, διότι αυτοί συναρτώνται πλήρως με τα «συναισθήματα» («sentiments») και τις «πάθη» («affections») της ανθρωπότητας.[678] Για παράδειγμα, η ύστατη και μη περαιτέρω εξηγήσιμη απάντηση στο ερώτημα «γιατί κάποιος επιθυμεί την υγεία του;» έγκειται στο ότι «η αρρώστια είναι επώδυνη».[679] Ο τελικός σκοπός που καθοδηγεί τις έλλογες πρακτικές κρίσεις είναι πάντοτε μία μη περαιτέρω αναγώγιμη φυσική επιθυμία ή η απρόσμικτη δεκτικότητα στην ηδονή και τον πόνο. Ο Kant συμφωνεί με τον Hume ότι η *επιθυμία* της υγείας εξηγείται αιτιακά από την εξαρτημένη φύση και τις ανάγκες του ανθρώπου, παρ' όλα αυτά *η επιδίωξη του σκοπού της υγείας* μπορεί να ενταχθεί ως προκείμενη σε έναν πρακτικό συλλογισμό, και να υπαχθεί τελικά στην ύστατη επιδίωξη της «ηθικότητας του ατόμου» (*ΜΗ*, 6: 388, μτφρ. σ. 239). Η νομοθετική δραστηριότητα του πρακτικού Λόγου δεν έχει την ανάγκη κάποιου δεδομένου φυσικού σκοπού για να καθορίσει την επιθυμητική ικανότητα, αλλά θέτει η ίδια σκοπούς οι οποίοι τίθενται υπό τον όρο πραγμάτωσης της γνήσιας ηθικότητας του χαρακτήρα (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 4-5, μτφρ. σ. 19-21). Ο Kant δικαιολογεί τη συγκεκριμένη θέση ισχυριζόμενος πως ο γνώμονας της προαίρεσης μπορεί να καθοριστεί από έναν σκοπό με δύο τρόπους: είτε ο σκοπός να προηγείται και ο γνώμονας να προσαρμόζεται σε αυτόν είτε ο γνώμονας να προηγείται και η επιλογή του σκοπού να ταυτίζεται ή να προκύπτει από ό, τι αναγνωρίζεται ως καθήκον (*ΜΗ*, 6: 382, μτφρ. σ. 232). Η ηθικότητα δεν μπορεί να εκκινεί από τις διεργασίες έγερσης φυσικών σκοπών, έτσι ώστε η έννοια του καθήκοντος να εξαρτάται από αυτούς. Ούτε το «γνήσιο ηθικό συναίσθημα» (*ΚΠΛ*, 5: 85, μτφρ. σ. 127) μπορεί να προκύπτει από

[678]D. Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, (επιμ.) J. B. Schneewind, Μέρος Β', Παράρτημα Ι, Indianapolis: Hackett Publishing Co. 1992, σ. 87. (ελλ. έκδ.: *Έρευνα για τις αρχές της ηθικής*, μτφρ. Δ. Σανταμούρης, Αθήνα: Εκκρεμές 2022, σ. 305).
[679] Ό. π., σ. 87. (ελλ. έκδ.: σ. 305-306).

την ομοιότητα των συναισθημάτων των πλασμάτων εκείνων που αναγνωρίζουν ότι ανήκουν σε μία κοινή κατηγορία ζωντανών όντων. Διότι αυτό θα σήμαινε πως η αντικειμενική αρχή της ηθικότητας πρέπει τελικώς να συναρτάται από τα «ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της ανθρώπινης φύσης» (*ΘΜΗ*, 4: 425, μτφρ. σ. 70). Το ηθικό συναίσθημα *πρέπει να έπεται του ηθικού νόμου*, και αν ο τελευταίος δύναται να έχει καθολικό και αναγκαίο χαρακτήρα πρέπει να συνάγεται αποκλειστικά από το πεδίο του καθαρού πρακτικού Λόγου. Ό, τι συνάγεται, ισχυρίζεται ο Kant, από «φυσικές καταβολές της ανθρώπινης φύσης», ακόμη και αν αυτές απαντώνται σε όλους τους ανθρώπους, δεν μπορεί να συγκροτήσει έναν νόμο για την πράξη ούτε και την αναγνώριση μίας *δέσμευσης της έλλογης βούλησ*ης στην κανονιστική εγκυρότητα αυτού του πρακτικού κανόνα. Και αν οποιοδήποτε συναίσθημα δύναται να έχει συνάφεια με την γνήσια έννοια της ηθικότητας, τότε πρέπει να προκαλείται εγγενώς από την τελευταία. Η καντιανή διάκριση ανάμεσα στους σκοπούς τους οποίους θέτει στην προαίρεση η φυσική διεργασία έγερσης κάποιας επιθυμίας και στην *έλλογη ιεράρχηση των σκοπών της πράξης* από τον καθαρό πρακτικό Λόγο, καθώς επίσης και η θεμελιακή θέση πως κανένα συναίσθημα δεν μπορεί να αποτελεί πρωτογενή φορέα κανονιστικότητας, είναι εκείνη που αναιρεί την «φαντασιόπληκτη νοοτροπία» της φυσιοκρατίας. Η φυσιοκρατική έννοια του «ηθικού συναισθήματος» τοποθετείται από τον Kant στην κατηγορία της φαντασιόπληκτης νοοτροπίας γύρω από την πραγματική έννοια της ηθικότητας.[680]

5.6.2. Η αντιπαράθεση με τη νοησιαρχία: Leibniz και Spinoza

Αναφέραμε προηγουμένως ότι ο Kant, παρότι απορρίπτει το φυσιοκρατικό εγχείρημα του Hume, επιθυμεί να κρατήσει τη θέση πως το ηθικό συναίσθημα πρέπει να έχει

[680] Στο χωρίο εκείνο από τη *Μεταφυσική των ηθών*, όπου ο Kant εκφέρει την άποψη πως το ηθικό συναίσθημα αποτελεί *επενέργεια* της νομοθετικής βούλησης, προσθέτει την παρατήρηση ότι η έγερσή του έχει γίνει αντικείμενο κατάχρησης με «φαντασιόπληκτο τρόπο» («schwärmerisch mißbraucht wird»). Κάποιοι θεώρησαν ότι το ηθικό συναίσθημα προηγείται του Λόγου ή ότι είναι απαλλαγμένο από την κρίση του (*ΜΗ*, 6: 387, μτφρ. σ. 238). Παρότι ο Kant παρομοιάζει την κατάχρηση αυτή με το «δαιμόνιο του Σωκράτη», μόνο τον Σωκράτη δεν αφορά η συγκεκριμένη παρατήρηση. Ουσιαστικά υπονοεί εδώ τη φυσιοκρατική σχολή της «ηθικής αίσθησης» η οποία παραχαράσσει τη σχέση του Λόγου με το ηθικό συναίσθημα. Η αναφορά, όμως, στο «δαιμόνιο του Σωκράτη» δεν είναι τυχαία και μας υπενθυμίζει τον Επίλογο της *Κριτικής του πρακτικού Λόγου*. Εκεί επικρίνεται η τάση να υποβαθμίζεται ο ρόλος του Λόγου τόσο στον τομέα των επιστημών όσο και στην ηθική θεωρία. Τόσο οι επιστήμες όσο και η ηθική σκέψη εκκίνησαν από την «ευγενέστερη ιδιότητα στην ανθρώπινη φύση», και -ανά περιόδους- κατέληγαν στην αστρολογία και στην φαντασιοπληξία ή στη δεισιδαιμονία αντιστοίχως (*ΚΠΛ*, 5: 162-163, μτφρ. σ. 234).

κινητοποιητική ισχύ και να προκύπτει από ό, τι εκλαμβάνεται ως ο φορέας της κανονιστικής εγκυρότητας της πράξης. Ο λόγος για τη διατήρηση αυτής της θέσης είναι ότι ο Kant συμμερίζεται εν μέρει την κριτική των εμπειριστών ενάντια στις νοησιαρχικές θεωρήσεις για την κινητοποιητική ισχύ του καθαρού Λόγου. Η συνάφεια που επικαλείται ο Kant ανάμεσα στην αναγνώριση του ηθικού νόμου και στο ηθικό συναίσθημα (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 27, μτφρ. σ. 56 ˙ *ΜΗ*, 6: 375, μτφρ. σ, 223, υποσημ. ˙ *ΜΗ*, 6: 387, μτφρ. σ. 238) επιφέρει ισχυρό πλήγμα στην νοησιαρχία των ορθολογιστών οι οποίοι επιχειρούν να δικαιολογήσουν την κινητοποιητική επενέργεια των ηθικών κρίσεων αποδεχόμενοι την λογική ή την αιτιακή συνάφεια της *καθαρής πρακτικής γνώσης* με τους *γνώμονες της προαίρεσης*.[681] Για τη νοησιαρχία του Leibniz η γνώση εκείνη που δύναται να καθοδηγήσει την πράξη για την κατάκτηση της αρετής έχει αποκλειστικά τον χαρακτήρα της *ευκρινούς* και *καθαρής γνώσης* και ως τέτοια δύναται να κινητοποιεί τους έλλογους δρώντες. Η σαφής και καθαρή σύλληψη της παράστασης του ηθικώς αγαθού δεν μπορεί παρά να καταστεί η αρχή της προαίρεσης, ενώ τα πάθη δεν είναι τίποτε άλλο από συγκεχυμένες αντιλήψεις οι οποίες παρεμποδίζουν την ηθική πράξη. Η κατοχή της ευκρινούς ή της συγκεχυμένης γνώσης ως προς το αγαθό καθίσταται το αποφασιστικό κριτήριο για το εάν ο *κινητοποιητικός λόγος* του επιθυμητικού είναι ο ηθικός νόμος ή ένα πάθος: «Αποδίδουμε έτσι τη *Δράση* στη Μονάδα εφόσον έχει ευκρινείς αντιλήψεις, και το *Πάθος* εφόσον οι αντιλήψεις της είναι συγκεχυμένες».[682] Η συγκεκριμένη φράση εκκινεί από τη θεωρία της υπόστασης, δεν μπορεί όμως παρά να αφορά τόσο την φιλοσοφία της πράξης όσο και την ηθική θεωρία του Leibniz.[683] Η έλλογη ψυχή- και κατ' επέκταση η έλλογη βούληση- αντιπροσωπεύει μία ανώτερη μορφή της υπόστασης- μονάδας, ως προς το ότι αναπαριστά αλλά και μιμείται τον «Αυτουργό της Φύσης».[684] Κάθε έλλογη ψυχή είναι «μία μικρή θεότητα στον τομέα της». Διέπεται δηλ. από την *ελευθερία της δράσης* και από την ικανότητά της να γνωρίσει τη θεϊκή βούληση και το θεϊκό αρχιτεκτονικό σχέδιο. Η τελειοποίηση της έλλογης ψυχής, η ελευθερία της, η εναρμόνισή της με το θείο σχέδιο και την ευδαιμονία, είναι

---

[681] G. W. Leibniz*, Kleine Schriften zur Metaphysik*, Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1996, σ. 399. Βλ. Ε. Παπανούτσος, *Ηθική*, τόμ. Α, Αθήνα-Ιωάννινα: Δωδώνη 1956, σ. 188.
[682] G. W. Leibniz, *Η Μοναδολογία*, §49, μτφρ. Σ. Λαζαρίδης, Αθήνα: Εκκρεμές 2006, σ. 63.
[683] Σύμφωνα με τον Παπανούτσο, η παραδοχή του Leibniz πως η αρετή σαν ενέργεια προϋποθέτει «ευδιάκριτες ιδέες» και η κακία «συγκεχυμένες παραστάσεις» αποτελεί εφαρμογή της συγκεκριμένης μεταφυσικής αρχής. Βλ. Ε. Παπανούτσος, *Ηθική*, τόμ. 1, Αθήνα-Ιωάννινα: Δωδώνη 1956, σ. 188.
[684] G. W. Leibniz, *Η Μοναδολογία*, §§82-83, μτφρ. Σ. Λαζαρίδης, Αθήνα: Εκκρεμές 2006, σ. 83.

άμεσα συναρτημένη με την ικανότητά της να παριστά με σαφήνεια ό, τι ανάγεται στον χώρο των αληθινών υποστάσεων, δηλ. στο πεδίο των πνευμάτων.

Από τα παραπάνω συμπεραίνουμε κάτι πολύ σημαντικό για την θεωρία της έλλογης πράξης στον Leibniz. Η κατοχή της γνώσης που αντιστοιχεί στο πεδίο των μονάδων-πνευμάτων εξισώνεται με την *εκδίπλωση της ενέργειας* των μονάδων αυτών. Από τη στιγμή άλλωστε που η αναπαραστατική ικανότητα αποτελεί το ουσιώδες γνώρισμα της μονάδας, η ενέργειά της, καθώς επίσης και το είδος της ενέργειάς της (ενεργητικό και ελεύθερο ή παθητικό και υποταγμένο), δεν μπορεί παρά να ταυτίζεται με το *είδος των παραστάσεών της*. Η επιθυμία εν γένει («όρεξη») ορίζεται ως μετάβαση από το ένα παραστασιακό περιεχόμενο σε κάποιο άλλο.[685] Η αντιληπτική ικανότητα και η συνάφειά της με την επιθυμητική (ή την ορεκτική) ικανότητα αποτελεί το θεμέλιο των «δημιουργημένων μονάδων».[686] Στο πεδίο της έλλογης επιθυμίας, καθώς η τελευταία συναρτάται από το περιεχόμενο των παραστάσεων της έλλογης ψυχής, η πράξη φανερώνεται καταρχάς ως μία πνευματική δραστηριότητα. Η έλλογη επιθυμία, και κατ' επέκταση η έλλογη πράξη, θεμελιώνεται στην ευκρίνεια και την καθαρότητα ενός παραστασιακού περιεχομένου, από το οποίο και μόνο θα εξαρτηθεί ο ενεργητικός ή ο παθητικός της χαρακτήρας. Τόσο η διαμόρφωση της ηθικής γνώσης όσο και η κινητοποίηση της πράξης δεν μπορεί παρά να προκύπτει από την δραστηριότητα του Λόγου και όχι από τις αισθήσεις, καθόσον η «καθαρότητα» οποιουδήποτε παραστασιακού περιεχομένου της βούλησης δεν μπορεί να αποδοθεί σε εκείνες.[687]

Στην ηθική ψυχολογία του Leibniz βλέπουμε πως η ηθική κινητοποίηση δεν απαιτεί μία γεφύρωση του χάσματος ανάμεσα στην ηθική γνώση και το συναίσθημα, αλλά, τουναντίον, προϋποθέτει την επίτευξη της διάκρισής τους στο επίπεδο της παράστασης. Η πραγμάτευση αυτή επαναφέρει ένα γνήσιο σωκρατικό γνώρισμα: Η γνώση εκλαμβάνεται ως ένας *κυριαρχικός ενεργητικός παράγοντας*, και ως τέτοιος υποσκελίζει στο πεδίο της πράξης κάθε αντίρροπη προς αυτόν ενέργεια. Η κατοχή ή η συνείδηση μίας γνήσιας ηθικής γνώσης δεν μπορεί παρά να αποτελέσει τον κανονιστικό και τον κινητοποιητικό λόγο της πράξης. Η τάση της βούλησης, υποστηρίζει ο Leibniz, προς το αγαθό, δηλ. η *αρετή*, προκύπτει από την γνώση, όπως επίσης συμβαίνει με την χαρά και την ευδαιμονία. Μονάχα από ελλιπή γνώση μπορεί

[685] Ό. π., §15, μτφρ. σ. 41.
[686] Ό. π., §48, μτφρ. σ. 61-63.
[687] Βλ. J. B. Schneewind, *Essays on the History of Moral Philosophy*, Οξφόρδη: Oxford University Press 2010, σ. 348-349.

να εγκαταλειφθεί η αγάπη προς τον Θεό και τον πλησίον και τα πάντα να καθοδηγηθούν από το «ίδιον όφελος» («Eigennutz»). [688] Όλοι οι κινητοποιητικοί λόγοι έχουν των χαρακτήρα των παραστάσεων και αποτελούν είδη γνώσεως. Η κινητοποίηση του δρώντος αναπόδραστα συναρτάται από το *είδος της γνώσης* που εκφράζεται στους κινητοποιητικούς του λόγους. Αν αυτοί εκφράζουν σαφείς και ευκρινείς παραστάσεις, τότε η πράξη στερεώνεται στην ηθικότητα, αν εκφράζουν ασαφείς και συγκεχυμένες παραστάσεις, τότε η πράξη καθοδηγείται από τα «πάθη» και απομακρύνεται από την αρετή. Το σίγουρο είναι πως *μόνο η γνώση καθοδηγεί την πράξη, και η ηθική γνώση καθοδηγεί την πράξη προς την αρετή.* Το ζήτημα που απασχολεί τον Kant, δηλ. το γιατί οι δρώντες που έχουν εναργή συνείδηση του ηθικού νόμου δεν κινητοποιούνται από αυτή, δεν επιλύεται από Leibniz, γιατί *δεν αναγνωρίζεται ως πραγματικό πρόβλημα*. Η απόκλιση από την αρετή οφείλεται στην αντίσταση των «παθών», άρα στον ανορθολογικό χαρακτήρα της πράξης. [689] Η νοησιαρχία του Leibniz οδηγείται σε εκείνη ακριβώς την θέση η οποία, σύμφωνα με τον Kant, δεν αποτελεί μία πραγματική επίλυση του ζητήματος αλλά παραχάραξη της συνολικής προβληματικής γύρω από την ηθική κινητοποίηση. Η απόδοση της ηθικής αποτυχίας στην *ανορθολογική διάσταση της πράξης του δρώντος* μας απομακρύνει από το «πρώτο αληθινό καλό που μπορεί να κάνει ο άνθρωπος», δηλ. να αποκτήσει επίγνωση της πραγματικής ηθικής του κατάστασης (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 58, μτφρ. σ. 110-111, υποσημ). Μας απομακρύνει από το γεγονός ότι η κινητοποιητική διάσταση που ενέχεται στην αναγνώριση της εγκυρότητας του ηθικού νόμου συναρτάται πρωτίστως με την *ελευθερία της προαίρεσης έναντι του ηθικού νόμου* και όχι με το δευτερεύων ζήτημα για το *είδος των ελατηρίων της*.

Προκειμένου να πειστεί κάποιος για το πόσο αποστασιοποιείται η καντιανή σύλληψη της σχέσης ανάμεσα στην *παράσταση του ηθικού νόμου* και στην *κινητοποίηση της ηθικής πράξης* από τη νοησιαρχική προσέγγιση, δεν έχει παρά να στραφεί στην πραγμάτευση των τριών βαθμίδων της ανθρώπινης κακίας (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 29-30, μτφρ. σ. 60-61). Και οι τρεις βαθμίδες εκφράζουν την πλήρη δυσαρμονία ανάμεσα στην *ηθική γνώση* του ατόμου και στους κινητοποιητικούς λόγους της προαίρεσής του. Το σημαντικό στοιχείο εδώ είναι ότι ο Kant εντοπίζει *την επίγνωση της γνήσιας ηθικότητας* σε όλες τις βαθμίδες της κακίας. Δεν επιχειρεί να

[688] G. W. Leibniz, «Von der Glückseligkeit», στο: *Kleine Schriften zur Metaphysik*, επιμ. H. H. Holz, Φρανκφούρτη: Suhrkamp 1996, σ. 398.
[689] G. W. Leibniz, *Νέα δοκίμια για την ανθρώπινη νόηση*, I, κεφ. 2, §4.

αποδώσει την ηθική αστοχία σε μία «συγκεχυμένη» ή «παραποιημένη» από τα πάθη και τις κλίσεις γνώση, η οποία δήθεν παραμένει ανενεργός. Για την «φαυλότητα» μιλήσαμε διεξοδικά στα προηγούμενα υποκεφάλαια, έτσι θα αρκεστούμε εδώ στην αδύναμη βούληση και στην «κακοήθεια» της ανθρώπινης καρδιάς.

Η αδυναμία («ασθένεια») της βούλησης εκφράζεται κατεξοχήν στο «παράπονο» του Απ. Παύλου ότι αγνοεί την πηγή των ίδιων του των πράξεων («ο γαρ κατεργάζομαι ου γινώσκω»). Κατά τον Απ. Παύλο η ηθική αδυναμία του ανθρώπου μπορεί να εκφραστεί ως εξής: ενώ γνωρίζω τι *θέλω* να πράξω («ου γαρ ο θέλω τούτο πράσσω»), ενώ δηλ. *γνωρίζω το ηθικώς καλό*, πράττω συνειδητά «εκείνο που μισώ» («αλλ' ο μισώ τούτο ποιώ»), δηλ. πράττω ό, τι *γνωρίζω πως είναι κακό.*[690] Η αναφορά στο περίφημο αυτό χωρίο από την *Προς Ρωμαίους Επιστολή* δεν είναι καθόλου τυχαία. Ο Kant νιώθει πως η άποψη του Απ. Παύλου συμπίπτει πλήρως με τη δική του, γι' αυτό και η διατύπωση του φαινομένου της αδύναμης βούλησης κυριολεκτικά αρχίζει και τελειώνει με αυτήν. Ο ίδιος απλώς επιχειρεί να ερμηνεύσει με τη δική του τεχνική ορολογία το νόημα του χωρίου. Η ηθική αδυναμία συνίσταται στο ότι ενώ έχουμε τη συνείδηση του ηθικού νόμου και αποδεχόμαστε στο γνώμονά μας την απόλυτη κανονιστική του εγκυρότητα, *κατά την εκτέλεση της πράξης* τα «παθολογικά» ελατήρια αποδεικνύονται πιο ισχυρά από το ελατήριο που μπορεί να συγκροτήσει η ηθική μας γνώση.

Συμπεραίνουμε, λοιπόν, ότι η «ευκρίνεια» της παράστασης του ηθικού νόμου δεν αποτελεί τον αποφασιστικό παράγοντα για την κινητοποιητική ισχύ του *ηθικού νόμου ως ελατηρίου της πράξης*. Ποτέ δεν συναντάμε στον Kant μία νύξη έστω ότι η «ασάφεια» ή η αδυναμία ευκρινούς «κατανόησης» του ηθικού νόμου μπορεί να αποτελέσει έναν καίριο παράγοντα για την ηθική αποτυχία. Ισχυρίζεται, άλλωστε, ότι αυτό που επιτάσσει η «αυτονομία της προαίρεσης» μπορεί να το κατανοήσει με απόλυτη ευχέρεια ακόμη και ο «κοινότερος νους» (*ΚΠΛ*, 5:36, μτφρ. σ. 61). Αντιθέτως, η επίτευξη της ευδαιμονίας είναι εκείνη που απαιτεί μία όσο το δυνατόν εντονότερη προσπάθεια κατανόησης του τρόπου με τον οποίο λειτουργεί ο κόσμος. Η κρίση ως προς το «τι οφείλει να κάνει κανείς» είναι προσιτή και εφικτή ακόμη και για τον «πιο κοινό και λιγότερο εξασκημένο νου» (*ΚΠΛ*, 5:36, μτφρ. σ. 61). Αλλού συναντούμε επίσης τον ισχυρισμό πως τα «έλλογα φυσικά όντα» αισθάνονται την όρεξη να παραβούν τον ηθικό νόμο, μολονότι αναγνωρίζουν το κύρος του (*ΜΗ*, 6:

[690] *Προς Ρωμαίους Επιστολή*, 7, 15.

379, μτφρ. σ. 229). Είναι σαφές, λοιπόν, πως ο Kant αποδιώχνει την κλασική νοησιαρχική παραδοχή ότι η αδυναμία του ηθικού νόμου να καταστεί ο κινητοποιητικός λόγος των πράξεων οφείλεται στην ανεπαρκή κατανόησή του. Ως εκ τούτου, απορρίπτει και την παραδοχή πως η κινητοποιητική επενέργεια των κλίσεων εδράζεται αποκλειστικά στην *γνωσιακή τους διάσταση* ως ελατηρίων. Εδώ μπορούμε να επιβεβαιώσουμε την κριτική που αναδείξαμε σε προγενέστερα υποκεφάλαια (4.1.3 και 5.3) ενάντια στην ερμηνεία των Reath και Allison για την ελευθερία της προαίρεσης και της «θέσης για την αποδοχή των ελατηρίων» ως γνωμόνων («incorporation thesis»). Από τη στιγμή που για τον Kant η μη ηθική πράξη ενέχει την αναγνώριση της εγκυρότητας του ηθικού νόμου στα ελατήριά της, η άποψη πως η κινητοποίηση της πράξης στο επίπεδο της προαίρεσης έχει τη μορφή της επιλογής ανάμεσα σε ανταγωνιστικά κανονιστικά κριτήρια πρέπει να απορριφθεί. Η επενέργεια των ελατηρίων *κάθε είδους* στην προαίρεση *δεν μπορεί να έχει αποκλειστικά και μόνο γνωσιακό χαρακτήρα*. Αυτή η παραδοχή θα συνιστούσε υποχώρηση της καντιανής σκέψης έναντι των νοησιαρχικών θεωρήσεων για την κινητοποίηση της έλλογης πράξης.

Ο Spinoza γράφει ότι «η δύναμη του πνεύματος ορίζεται με μόνη τη γνώση ˙ ενώ η αδυναμία, δηλ. το πάθος, ορίζεται με μόνη τη στέρηση της γνώσης».[691] Έτσι, μία «συναισθηματική επήρεια» είναι βλαβερή μόνο καθόσον εμποδίζει το πνεύμα να σκέφτεται.[692] Η γνώση της «αρχής του ορθού βίου» (και ακόμη περισσότερο για τον Spinoza η γνώση του Θεού) αποτελεί το είδος της γνώσης που ενδυναμώνει το πνεύμα να σκέφτεται μονάχα ό, τι συνιστά το αληθινό του όφελος και έχει επίσης την ισχύ να απομακρύνει από τον πνεύμα εκείνες τις «συναισθηματικές επήρειες» οι οποίες αντιστρατεύονται το αληθινό για τον άνθρωπο όφελος.[693] Η μετάβαση του ανθρώπου από την παθητική σύλληψη αταίριαστων ιδεών στην ενεργητική διαμόρφωση της πράξης σύμφωνα με ταιριαστές ιδέες λαμβάνει τον χαρακτήρα της επίγνωσης των αιτιών εκείνων που αντιστρατεύονται την ύπαρξή του και των αιτιών που την ενδυναμώνουν.[694] Η αξία που αποδίδει ο Spinoza στην συγκέντρωση του νου σε ό, τι συγκροτεί τη δύναμη και το όφελός του ανθρώπου στο σύνολό του δείχνει πως γι' αυτόν η ηθική κινητοποίηση ενέχει την προσφυγή στην αμιγώς πνευματική

[691] B. Spinoza, *Ηθική*, V. Πρόταση 20, Σχόλιο, μτφρ. Ε. Βανταράκης, Αθήνα: Εκκρεμές 2009, σ. 483.
[692] Ό. π., V. Πρόταση 9, σ. 471.
[693] Ό. π., V. Πρόταση 20, Σχόλιο, σ. 483-484.
[694] Πρβλ. S. Hampshire, *Σπινόζα. Μία εισαγωγή στον φιλοσοφικό στοχασμό του*, μτφρ. Σ. Τσιλεδάκη, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2013, σ. 162.

ζωή. Μόνο η δύναμη της σκέψης και η γνώση των αρχών του ορθού βίου εξασφαλίζει την υπεροχή των έλλογων δρώντων έναντι της «δύναμης των εξωτερικών αιτίων».[695]

Όπως συνέβη και με τον Leibniz, έτσι και στον Spinoza η κινητοποιητική επενέργεια του ηθικού νόμου και των «παθών» ως ελατηρίων θεμελιώνεται στην αιτιακή επιρροή που ασκούν αυτά στο πνεύμα ως ιδιαίτερες *παραστάσεις*.[696] Συμμερίζεται άραγε και ο Kant την ίδια νοησιαρχική παραδοχή για την ηθική κινητοποίηση όταν γράφει πως το συναίσθημα του σεβασμού είναι μία «παράσταση που περιστέλλει τη φιλαυτία μου;» (*ΘΜΗ*, 4: 401, μτφρ. σ. 36, υποσημ.). Έχουμε δείξει σε προηγούμενα υποκεφάλαια (3.6.3 και 5.3) ότι στη φράση αυτή ο Kant δεν εξισώνει την παράσταση του ηθικού νόμου με ένα συναίσθημα. Κάτι τέτοιο θα ήταν άλλωστε δίχως κανένα νόημα. Ο περιορισμός των κλίσεων δεν οφείλεται στην παράσταση του ηθικού νόμου, ως εάν η παράσταση αυτή να αντιπροσώπευε ένα είδος γνώσης με εγγενή κινητοποιητική ισχύ, αλλά προκύπτει από τον τρόπο δια του οποίου η παράσταση του νόμου καθίσταται ελατήριο της πράξης. Η αποδοχή της ηθικότητας ως ανώτερης αξίας έναντι κάθε ευδαιμονισμού αποτελεί την αφετηρία για την σύνδεση του νόμου με το *ηθικό συναίσθημα* του σεβασμού.

Θα μπορούσε κάποιος να ισχυριστεί ότι κατά την πραγμάτευση των «παθών» («Leidenschaften») ο Kant εντοπίζει μία διεργασία, όπου *η παράσταση του ηθικού νόμου* «συσκοτίζεται» τόσο πολύ από τις επιρροή που ασκεί στο επιθυμητικό μία ορισμένη κλίση (*ΚΚΔ*, 5: 272, μτφρ. σ. 196, υποσημ.), ώστε να απενεργοποιείται ακόμη και η λειτουργία ενός υποτυπώδους πρακτικού συλλογισμού. Οι διατυπώσεις του Kant για τα πάθη φαίνεται να προκρίνουν τη συγκεκριμένη ερμηνεία. Τα χαρακτηρίζει «καρκινώματα» του καθαρού πρακτικού Λόγου (*ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ*, 7: 266, μτφρ. σ. 200), ενώ επίσης μέσω αυτών εκφράζεται η επιρροή μίας κλίσης που «αποκλείει την κυριαρχία επί του εαυτού μας» (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 29, μτφρ. σ. 59, υποσημ.). Θα επρόκειτο, όμως, για μία επιφανειακή ερμηνεία, αν σταματούσαμε στις παραπάνω διατυπώσεις και ισχυριζόμασταν ότι ο Kant αποδίδει την υπερίσχυση των εγωιστικών ελατηρίων στην αποδοχή μίας «συγκεχυμένης» γνώσης η οποία ακυρώνει την «ευκρίνεια» της παράστασης του ηθικού νόμου. Η αναγωγή των παθών σε ψυχολογικές διεργασίες επίσης δεν αρκεί από μόνη της για να δικαιολογήσει την πλήρη αδρανοποίηση της επενέργειας του νόμου στις αρχές της προαίρεσης, Σε

[695] B. Spinoza, *Ηθική*, IV. Πρόταση 3-5, μτφρ. Ε. Βανταράκης, Αθήνα: Εκκρεμές 2009, σ. 353-355.
[696] Πρβλ. S. Nadler, «Act and Motivation in Spinoza's Ethics», στο: I. Vasiliou (επιμ.), *Moral Motivation. A History*, Οξφόρδη: Oxford University Press 2016, σ. 139.

πολλές περιπτώσεις ο Kant αναφέρει πως το «πάθος» συμβαδίζει με τον στοχασμό και επιτρέπει στο πνεύμα να δημιουργήσει αρχές που μονιμοποιούν το ηθικό ελάττωμα ή το ηθικό κακό (*ΜΗ*, 6: 408, μτφρ. σ. 261). Τα «πάθη» προϋποθέτουν την πράξη βάσει αρχών, γι' αυτό και συνδέονται πάντοτε με τον πρακτικό Λόγο (*ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ*, 7: 266, μτφρ. σ. 200).

Ο Kant ισχυρίζεται επίσης πως ο Λόγος δεν είναι εντελώς απενεργοποιημένος κατά την περίπτωση της υπερίσχυσης ενός «πάθους». Ενώ ο δρων βρίσκει ευχαρίστηση στην υποδούλωσή του στους σκοπούς που του θέτει μία επιμέρους κλίση, «ο Λόγος δεν υποκύπτει και απευθύνει έκκληση στην εσωτερική ελευθερία» (*ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ*, 7: 267, μτφρ. σ. 201). Παρότι, λοιπόν, ο Kant εκλαμβάνει τον άνθρωπο που έχει καταληφθεί από κάποιο «πάθος» ως σχεδόν ανελεύθερο, δίχως να έχει κάποια πρόσβαση στην ορθή σύλληψη του ηθικού νόμου, συνάμα δεν ισχυρίζεται ότι η κατάσταση αυτή οφείλεται στη «συσκότιση» της ηθικής γνώσης από τις ενορμήσεις και τις «παθολογικές» επιθυμίες. Τα «πάθη» αποτελούν «αποτέλεσμα σκέψης» (*ΚΚΔ*, 5: 272, μτφρ. σ. 196, υποσημ.), οπότε η επενέργειά τους πρέπει να αποδοθεί στο ριζικά κακό φρόνημα της προαίρεσης, στην κακή χρήση της ελευθερίας και στην «κακοήθεια» της ανθρώπινης καρδιάς (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 30, μτφρ. σ. 61). Ο άνθρωπος που έχει καταληφθεί πλήρως από ένα «πάθος» είχε από πριν, και φέρει ακόμη ενδόμυχα, την επίγνωση της απόλυτης κανονιστικής εγκυρότητας του ηθικού νόμου, απλά του είναι πλέον αδύνατον να τον εφαρμόσει. Το ηθικό ελατήριο δεν βρίσκει καμία πρόσβαση στην προαίρεσή του, σε αντίθεση με τον «αδύναμο» χαρακτήρα. Πέρα από αυτό, ο Kant αποσυνδέει την κυριαρχία των «παθών» από τα «ερεθίσματα» της ανθρώπινης φύσης. Τα «πάθη» αποδίδονται ολοκληρωτικά στην κοινωνική ζωή[697] και στις επίπλαστες ανάγκες που δημιουργούν στα άτομα οι δεσμοί που αυτοί συνάπτουν με τους άλλους ανθρώπους (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 93, μτφρ. σ. 174).

[697] Έχουμε ήδη δείξει πόσο σημαντική είναι η διαστρέβλωση του πρακτικού Λόγου για την ανάδυση της απατηλής συνείδησης (βλ. 5.5). Η συνάφεια την οποία εξιχνιάζει εδώ ο Kant ανάμεσα στην υπερίσχυση των παθών, στη διαστρεβλωμένη χρήση του πρακτικού Λόγου και στην επιρροή των κοινωνικών σχέσεων φαίνεται πως ανάγεται στη σκέψη του Rousseau. Για τον Rousseau η κοινωνική ζωή έχει παραμορφώσει την ανθρώπινη ύπαρξη και την «μεγαλοπρεπή της απλότητα». Το γνώρισμα εκείνο το οποίο κυριαρχεί πλέον σε αυτήν και την προσδιορίζει είναι η «δύσμορφη αντίθεση του πάθους που νομίζει πως σκέφτεται και του νου που βρίσκεται σε παραλήρημα». Βλ. Z. Z. Rousseau, *Πραγματεία περί της καταγωγής και των θεμελίων της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους*, μτφρ. Μ. Αλεξίου-Καναγκίνη, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή 2010, σ. 66.

5.7. ΤΟ ΗΘΙΚΟ ΣΥΝΑΙΣΘΗΜΑ ΩΣ ΦΥΣΙΚΗ ΚΑΤΑΒΟΛΗ ΤΟΥ ΨΥΧΙΣΜΟΥ

Είδαμε ότι για τον Kant η αφετηρία της ηθικής κινητοποίησης είναι η «συνείδηση του ηθικού νόμου». Η συγκρότηση της συνείδησης αυτής, όμως, δεν έχει αποκλειστικά τη σημασία που της απέδωσαν σχολιαστές όπως ο Reath, ο Allison και ο Henrich. Δεν αποτελεί δηλ. μια συνειδησιακή κατάσταση η οποία περιορίζεται στην κατανόηση και κατάφαση εκ μέρους των δρώντων των αντικειμενικών και κανονιστικών γνωρισμάτων του ηθικού νόμου. Άλλωστε, όπως είδαμε, ο Kant εκλαμβάνει τη συνείδηση του ηθικού νόμου ως ένα αναπόσπαστο *μέρος* της συνείδησης του δρώντος για την «ηθική του κατάσταση» («sittliche Zustand») και την ροπή της προαίρεσης στο ριζικό κακό. Μέσω της ταύτισης του σεβασμού με την *αναγνώριση της κανονιστικής εγκυρότητας του νόμου*, [698] η νοησιαρχική ερμηνεία ουσιαστικά περιορίζει την κινητοποιητική επενέργεια της «συνείδησης του ηθικού νόμου» στη συνάφεια της καθαρής βούλησης με το πεδίο της προαίρεσης, εξαιρώντας από τη σχέση αυτή την πιθανότητα της έγερσης ενός συναισθήματος. [699] Για τον Kant, όμως, η επίλυση του προβλήματος της ηθικής κινητοποίησης απαιτεί πριν απ' όλα την κατανόηση της επενέργειας του ηθικού νόμου στην *αισθητικότητα* του ανθρώπου (*ΚΠΛ*, 5: 75-76, μτφρ. σ. 114-115). Υπό το πρίσμα του προβλήματος της ηθικής κινητοποίησης, δεν μπορεί να κατανοηθεί πλήρως η συνάφεια ανάμεσα στην αυτενέργεια των έλλογων δρώντων κατά την αποδοχή των γνωμόνων τους και στη συνείδηση της νομοθετικής δραστηριότητας της βούλησής τους, αν προηγουμένως δεν κατανοηθεί η επενέργεια του ηθικού νόμου στο πεδίο του ανθρώπινου «ψυχισμού» («Gemüt») (*ΚΠΛ*, 5: 72, μτφρ. σ. 110).

Θα μπορούσε κάποιος να ισχυριστεί εδώ πως και η δική μας ερμηνεία, παρότι αποδέχεται ότι το *συναίσθημα* του σεβασμού είναι το ελατήριο που κινητοποιεί την προαίρεση, έχει επίσης έναν νοησιαρχικό χαρακτήρα, διότι αποδεχόμαστε ως αφετηρία της ηθικής κινητοποίησης στον Kant τη συγκρότηση ενός *είδους γνώσης*,

---

[698] Βλ. A. Reath, «Kant's Theory of Moral Sensibility: Respect for the Moral Law and the Influence of Inclination», στο: *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory*, Οξφόρδη: Oxford University Press 2006, σ. 11 ˙ D. Henrich, «Ethik der Autonomie», στο: *Selbstverhältnisse*, Στουτγάρδη: Reclam 1982, σ. 37.

[699] Ο Silber υποστηρίζει ότι το ηθικό συναίσθημα του σεβασμού εκφράζει τη σχέση ανάμεσα στην «καθαρή βούληση» («Wille») και στην «προαίρεση» («Willkür»), γι' αυτό και η εξέτασή του αποτελεί ουσιώδες μέρος της καντιανής ανάλυσης της βούλησης. Διακρίνεται από τα αισθητηριακά ή «παθολογικά» συναισθήματα από τα γεγονός ότι εγείρεται στο πεδίο της προαίρεσης, μόνο καθόσον αυτή έχει αποδεχτεί τον ηθικό νόμο ως το απόλυτο κριτήριο των αποφάσεών της. Βλ. J. Silber, «The Ethical Significance of Kant's *Religion*», στο: I. Kant, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, μτφρ. Green, Th., Hudson, H., Νέα Υόρκη: Harper One 1960, σ. cvi-cvii.

κατανόησης ή «νοοτροπίας» η οποία διασφαλίζει τη σωστή ιεράρχηση ανάμεσα στην *ηθικότητα* και την *ευδαιμονία* (βλ. 5.2.3.). Παρότι δηλ. αποδεχόμαστε ως απαραίτητη την επενέργεια του ηθικού συναισθήματος για την αποδοχή του ηθικού νόμου στους γνώμονες της προαίρεσης, η ερμηνεία μας συνεπάγεται πως για να εγερθεί το ηθικό συναίσθημα θα πρέπει να έχει διαμορφωθεί μια *γνωσιακή διάσταση* της πράξης τέτοια, η οποία να ευνοεί την προτεραιότητα της ηθικότητας έναντι των σκοπών της ευδαιμονίας στη συνείδηση των δρώντων. Είναι, λοιπόν, η συγκρότηση της συγκεκριμένης *γνώσης για το κανονιστικό περιεχόμενο του ηθικού νόμου* το απαραίτητο προαπαιτούμενο για την πρόκληση του ηθικού συναισθήματος; Η συγκεκριμένη παραδοχή πράγματι θα οδηγούσε στο συμπέρασμα ότι η ηθική κινητοποίηση στον Kant έχει αναπόδραστα έναν «νοησιαρχικό» χαρακτήρα, είτε αποδεχόμαστε την κινητοποιητική επενέργεια του ηθικού συναισθήματος του σεβασμού είτε όχι.

Η απάντηση στην συγκεκριμένη κριτική πρέπει να είναι αρνητική. Και αυτό γιατί, όπως έχουμε δείξει, η συνείδηση της εγκυρότητας του νόμου και της απόλυτης δέσμευσης του δρώντος σε αυτήν είναι άρρηκτα συνδεδεμένη στον Kant με μια *μη νοησιαρχική συνειδησιακή αφετηρία*, δηλ. με την επίγνωση της ροπής της προαίρεσης στο κακό και με την αδυναμία που ενέχει η αναγνώριση της κανονιστικής εγκυρότητας του ηθικού νόμου *να κινητοποιήσει* τους δρώντες.[700] Κατ' αυτό τον τρόπο η γνωσιακή αφετηρία της ηθικής κινητοποίησης στον Kant ενέχει τόσο την αναγνώριση της κανονιστικής εγκυρότητας του ηθικού νόμου όσο και *την επίγνωση της αδυναμίας της* να κινητοποιήσει εγγενώς την προαίρεση (*ΜΗ*, 6: 379, μτφρ. σ. 229). Το «πρώτο αληθινό καλό» κατά τον Kant δεν είναι απλώς η αναγνώριση της δέσμευσης στην ηθικότητα αλλά η επίγνωση της δράσης του κακού και η συνείδηση του δρώντος για την πραγματική «ηθική του κατάσταση» (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 58, μτφρ. σ. 110-111, υποσημ.). Δεν μπορεί φυσικά να υπάρξει επίγνωση της δράσης του κακού, αν δεν υφίσταται η επίγνωση της δέσμευσης στον ηθικό νόμο. Ο Kant όμως δεν θεωρεί ότι η επίγνωση του κακού έπεται της αναγνώρισης της εγκυρότητας του νόμου, αλλά αμφότερα τα εκλαμβάνει ως αναπόσπαστα συστατικά της ίδιας συνείδησης. Έτσι, μπορούμε επίσης να ισχυριστούμε ότι δεν υφίσταται αναγνώριση

[700] Η κριτική αυτή θα μπορούσε να αποδοθεί πάντως σε πολλές «θυμοκρατικές» ερμηνείες οι οποίες, παρότι αποδέχονται την κινητοποιητική επενέργεια του *συναισθήματος* του σεβασμού, θεωρούν ότι η πηγή της έγερσής του είναι απλώς η κατανόηση της κανονιστικής υπεροχής του ηθικού νόμου έναντι των κλίσεων. Αποδείχνεται, έτσι, ότι το ερμηνευτικό τους εγχείρημα παραμένει ανολοκλήρωτο. Βλ. R. McCarty, «Kantian Moral Motivation and the Feeling of Respect», στο: *Journal of the History of Philosophy*, 31 (1993): 421-435.

της δέσμευσης στον ηθικό νόμο, δίχως την ταυτόχρονη επίγνωση της αδυναμίας μας να τον αποδεχτούμε στους γνώμονές μας. Η αναγνώριση της κανονιστικής εγκυρότητας του νόμου δεν μπορεί να διακριθεί *από την αδυναμία της να κινητοποιήσει την προαίρεση*, λόγω της ροπής της τελευταίας προς το ριζικό κακό. Οδηγούμαστε, έτσι, στο συμπέρασμα πως, παρότι για τον Kant η ηθική κινητοποίηση ενέχει μια γνωσιακού τύπου αφετηρία, δηλ. τη συνείδηση για την απόλυτη εγκυρότητα του ηθικού νόμου, η «νοησιαρχική» διάσταση της ηθικής κινητοποίησης δεν αποτελεί αναπόδραστη αφετηρία. Αντιθέτως, η συνείδηση του ηθικού νόμου ως του νόμου της ελευθερίας δεν μπορεί να διακριθεί από την αδυναμία μας να τον καταστήσουμε άμεσα ελατήριο της πράξης.[701] Όπως έχουμε ήδη αναφέρει (βλ. 5.3.), η αναγνώριση της εγκυρότητας του ηθικού νόμου δεν εξαντλεί το περιεχόμενο της «συνείδησης του ηθικού νόμου», άρα δεν είναι αρκετή για τη συγκρότηση της «νοοτροπίας» εκείνης που θα τοποθετεί την εκπλήρωση της ηθικότητας ως τον πρωταρχικό όρο για την αποδοχή κάθε άλλου ελατηρίου (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 36, μτφρ. σ.73).

Αποδεικνύεται, επίσης, ότι η αποδοχή του συναισθήματος του σεβασμού ως του ελατηρίου της ηθικής πράξης δεν επαρκεί από μόνη της για να προσδιορίσει οποιαδήποτε ερμηνεία ως «θυμοκρατική». Απαιτείται η διάγνωση του τρόπου με τον οποίο το εν λόγω ελατήριο προκύπτει από ένα είδος «νοοτροπίας» που δεν έχει «νοησιαρχικό» χαρακτήρα. Ως προς αυτό, κεντρικές διαστάσεις της ανάλυσης της κατηγορικής προσταγής τις οποίες παρέχει ο Kant στην *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών* είναι σημαντικές για το πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης και δεν πρέπει να αγνοηθούν. Λέγεται συνήθως ότι το έργο αυτό περιορίζει το ζήτημα της ηθικής κινητοποίησης σε μία υποσημείωση, παρ' όλα αυτά έχουμε δείξει ότι κάποια κομβικά σημεία κατά την διατύπωση της ηθικής προσταγής από τον Kant πρέπει να ληφθούν υπ' όψιν και να μας οδηγήσουν σε κρίσιμα συμπεράσματα. Πολύ εύστοχα έχει

[701] Στην κριτική του ενάντια στους στωικούς ο Kant τονίζει πως οι φυσικές κλίσεις δεν αποτελούν την πηγή του κακού, αλλά «θεωρούμενες αυτές καθ' εαυτές» είναι καλές (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 58, μτφρ. σ. 111). Ο Silber τονίζει σχετικά ότι ουσιαστικά η προαίρεση έρχεται αντιμέτωπη με *δύο διακριτά είδη του καλού* και όχι με μία επιλογή του καλού έναντι του κακού («Willkür is not torn apart between good and evil but rather confronts two basically different kinds of good»). Όπως τονίσαμε ήδη (βλ. 3.6.3.), η κινητοποιητική διάσταση της «συνείδησης του ηθικού νόμου» και η παράσταση της απόλυτης αξίας του δεν έχουν να κάνουν με αυτή καθ' εαυτή την εγκυρότητα του ηθικού νόμου, αλλά με τη συνείδηση του δρώντος για την ελευθερία του ως έλλογου όντος. Η αποδοχή του ηθικού νόμου στους γνώμονες είναι πριν απ' όλα μία αποδοχή της ελευθερίας της έλλογης φύσης και όχι μία κατάφαση του κανονιστικού περιεχομένου και της λογικής μορφής του νόμου. Βλ. J. Silber, «The Ethical Significance of Kant's *Religion*», στο: I. Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, μτφρ. Green, Th., Hudson, H., Νέα Υόρκη: Harper One 1960, σ. cxi.

διατυπωθεί η άποψη ότι η πρώτη «παραγωγή» της ηθικής προσταγής (*ΘΜΗ*, 4: 402, μτφρ. σ. 37) εδράζεται στην ανάλυση της ηθικής κινητοποίησης.[702] Αυτό μας δίνει το δικαίωμα να πούμε ότι η προτροπή του Kant να δεχόμαστε μόνο εκείνους τους γνώμονες που μπορούν να εκληφθούν ως καθολικοί νόμοι, δεν είναι το αποτέλεσμα ενός διανοητικού τεστ αλλά θεμελιώνεται στη σύνδεση της ηθικότητας με την απελευθέρωση από την κυριαρχία των κλίσεων.[703] Η αποδοχή της μορφής του νόμου στους γνώμονες είναι άμεσα συναρτημένη με την αξία η οποία αποδίδεται στην αυτονομία της βούλησης από κάθε *υποκειμενικό σκοπό* (*ΚΠΛ*, 5: 161, μτφρ. σ. 230-231). Για να καταστεί ελατήριο της πράξης θα πρέπει, επομένως, να επενεργήσει πρωτίστως στο πεδίο της αισθητικότητας και του ψυχισμού, πριν ακόμα καταστεί παράγοντας για τον ηθικό καθορισμό της προαίρεσης.

Έχοντας διασαφηνίσει αυτό το κρίσιμο ζήτημα, ερχόμαστε τώρα στο σημείο εκείνο όπου αναζητούμε τον τρόπο με τον οποίο η «συνείδηση του ηθικού νόμου» καθίσταται η ίδια το ελατήριο της πράξης, προκαλώντας το συναίσθημα του σεβασμού στο πεδίο όπου εγείρονται τα αισθητηριακού τύπου συναισθήματα. Το «αισθητηριακό συναίσθημα» («das sinnliche Gefühl») αποτελεί το θεμέλιο τόσο των κλίσεων όσο και του συναισθήματος του σεβασμού (*ΚΠΛ*, 5: 75, μτφρ. σ. 114).

Όπως έχουμε ήδη εξετάσει, αρκετοί εγνωσμένοι σχολιαστές αρνούνται να δεχτούν πως για τον Kant η αναγνώριση της εγκυρότητας του ηθικού νόμου δύναται να προκαλέσει ένα συναίσθημα. Αρνούνται δηλ. να δεχθούν την «εσωτερική» συνάφεια ανάμεσα στην συνείδηση του ηθικού νόμου και στο συναίσθημα του σεβασμού. [704] Παρ' όλα αυτά είναι φανερό πως ο Kant, για να ενισχύσει το επιχείρημά του ότι ο ηθικός νόμος έχει κινητοποιητική ισχύ, στρέφεται με επιμονή στην ανάδειξη της συνάφειας που υφίσταται ανάμεσα στη συνείδηση της

---

[702] Βλ. D. Schönecker, A.W. Wood, *Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein einführender Kommentar*, Schöningh: Paderborn 2002, σ. 93.

[703] Βλ. P. Guyer, «Freedom: Will, Autonomy», στο: W. Dudley, K. Engelhard, *Immanuel Kant. Key Concepts*, Durham: Acumen 2011, σ. 87.

[704] Ο Ware υποστηρίζει ότι το κομβικό σημείο του ζητήματος συνίσταται στο να καταδειχθεί με ποιον τρόπο η αναγνώριση του ηθικού νόμου «σχετίζεται εσωτερικώς» («relate internally») με ένα συναίσθημα ικανό να κινητοποιήσει την πράξη για την εκτέλεση του καθήκοντος, και όχι να δειχθεί απλώς ότι ο ηθικός νόμος επηρεάζει την αισθητικότητα. Για την δεύτερη περίπτωση, θα αρκούσε να επισημανθεί η παρουσία ενός αποτρεπτικού «παθολογικού» συναισθήματος, όπως είναι ο φόβος για τις συνέπειες της παράβασης του νόμου. Κάτι τέτοιο, όμως, δεν θα αποτελούσε ένα «ηθικό» συναίσθημα. Παρ' όλα αυτά, ως προς την περίπτωση της εσωτερική συσχέτισης, πολλοί σχολιαστές αντιμετωπίζουν με σκεπτικισμό το ενδεχόμενο η αναγνώριση του ηθικού νόμου να προκαλεί στον δρώντα ένα μη παθολογικό συναίσθημα για να κινητοποιήσει την ηθική πράξη («motivational effect skepticism»). Βλ. O. Ware, «Kant on Moral Sensibility and Moral Motivation», στο: *Journal of the History of Philosophy*, 52 (2014): 731-732.

«καθαρότητας» του ηθικού νόμου και στον *κινητοποιητικό* ρόλο του ηθικού συναισθήματος. Το γεγονός ότι διαρκώς απορρίπτει το εγχείρημα των φυσιοκρατικών θεωρήσεων να αναδείξουν το ηθικό συναίσθημα σε φορέα κανονιστικότητας και να εξαρτήσουν την εγκυρότητα του νόμου από την επενέργεια της «ηθικής αίσθησης» δεν πρέπει να μας παραπλανά. Πράγματι, ο Kant κατηγορεί μια τάση στην ηθική φιλοσοφία και «διδασκαλία περί ηθικής» να αναμειγνύονται οι αρχές του καθαρού Λόγου με «παθολογικά» συναισθήματα, επειδή ακριβώς πολλοί πιστεύουν ότι οι αρχές αυτές δεν έχουν από μόνες τους κινητοποιητική δύναμη. Η απάντησή του είναι πως η κινητοποιητική δύναμη των έλλογων πρακτικών αρχών έγκειται στην «καθαρότητά» τους, δίχως όμως κάτι τέτοιο να σημαίνει ότι η επενέργεια του ηθικού συναισθήματος πρέπει να εξοβελιστεί από το πεδίο της ηθικότητας (*ΜΗ*, 6: 376, μτφρ. σ. 224-225).

Σε προγενέστερα κεφάλαια είδαμε την προσπάθεια του Kant να ενσωματώσει το ηθικό συναίσθημα του σεβασμού στην κινητοποίηση της ηθικής πράξης. Η προσπάθεια αυτή γίνεται έκδηλη και στα ύστερα ηθικά του έργα. Για παράδειγμα, αναφέρεται στον εθισμό κάποιων φιλοσόφων στις «φυσιολογικές εξηγήσεις» («physiologische Erklärungen»), ο οποίος πρέπει να αναχθεί εξολοκλήρου στην άρνησή τους να αποδεχτούν την ελευθερία της προαίρεσης. Το πρόβλημα έγκειται στην αδυναμία τους να κατανοήσουν ένα είδος *εξήγησης* της πράξης το οποίο θεμελιώνεται στην ελευθερία του δρώντος. Κι όμως, ισχυρίζεται ο Kant, η Ιδέα αυτής της ελευθερίας πρέπει να εκληφθεί ως προνόμιο του ανθρώπου και ως κάτι που «εξυψώνει τη ψυχή» («seelenerhebend») (*ΜΗ*, 378, μτφρ. σ. 227). Οι υποψιασμένοι αναγνώστες του Kant κατανοούν άμεσα ότι με τη φράση αυτή υπονοείται και πάλι το ζήτημα του *ηθικού συναισθήματος*, διότι σε προηγούμενα έργα έχει αναφερθεί στην «εξύψωση» του ανθρώπου από την επίγνωση του ηθικού του προορισμού, έχοντας προσδιορίσει με σαφήνεια την «εξύψωση» αυτή ως ένα είδος *συναισθήματος* (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 50, μτφρ. σ. 100 ˙ 6: 24, μτφρ. σ. 49, υποσημ. ˙ *ΚΠΛ*, 5: 88, μτφρ. σ. 131). Είναι φανερό, επομένως, πως ο ηθικός νόμος, ως νόμος της ελευθερίας του ανθρώπου από τη δουλεία των κλίσεων και από την δράση του ριζικού κακού, επενεργεί στον άνθρωπο *και* διαμέσου της πρόκλησης ενός ηθικού συναισθήματος. Ο σεβασμός δεν αποδίδεται μονάχα στον ηθικό νόμο αλλά και στην αποδέσμευση από την «ορμητική φορτικότητα» των κλίσεων (*ΚΠΛ*, 5: 161, μτφρ. σ. 230-231). Καταλήγουμε, έτσι, στο συμπέρασμα πως η μάχη του Kant ενάντια στη φυσιοκρατία πάνω στο ζήτημα της ηθικής κινητοποίησης δεν έχει να κάνει με την απόρριψη του

ηθικού συναισθήματος, αλλά με την ανάδειξη της θέσης ότι *η επενέργεια του ηθικού νόμου στην προαίρεση ταυτίζεται με το ηθικό συναίσθημα.*[705] Κάθε «συνείδηση της υποχρεώσεως» («alles Bewusstsein der Verbindlichkeit»), γράφει ο Kant, «προϋποθέτει [ή θεμελιώνεται στο] το ηθικό συναίσθημα», «ώστε να έχει κανείς επίγνωση της έννοιας του εξαναγκασμού ο οποίος ενυπάρχει στην έννοια του καθήκοντος» (*ΜΗ*, 6: 399, μτφρ. σ. 252). Παρότι δηλ. η εγκυρότητα του ηθικού νόμου είναι ανεξάρτητη από την παρουσία οποιασδήποτε φυσικής καταβολής του ανθρώπου, η συνείδηση της εγκυρότητάς του, η συνείδηση της δέσμευσης του δρώντος στο νόμου, όσο και η κινητοποιητική ισχύς του τελευταίου συναρτάται με την επενέργεια του ηθικού συναισθήματος στην *αισθητηριακή διάσταση* του ανθρώπου.

Σε αυτό ακριβώς το συμπέρασμα πρέπει να εντοπίσουμε την απάντηση του Kant στις φυσιοκρατικές αντιλήψεις, οι οποίες αμφισβητούν την πρωτογενή σύνδεση του ορθού λόγου με ένα είδος κινητοποίησης της πράξης που δεν έχει εννοιολογικό και μόνο χαρακτήρα. Η καντιανή απάντηση σε αυτή την αντίρρηση των φυσιοκρατών έγκειται στο ότι ο ηθικός νόμος *δεν συνδέεται άμεσα* με την ηθική κινητοποίηση αλλά με την πρόκληση του ηθικού συναισθήματος. Το ηθικό συναίσθημα εντάσσεται στην κινητοποίηση της ηθικής πράξης διαμέσου της συνείδησης για την εγκυρότητα του ηθικού νόμου. Με ποιον ακριβώς τρόπο κατανοείται, όμως, η συγκεκριμένη «ταύτιση» (*ΜΗ*, 6: 464, μτφρ. σ. 327) ανάμεσα στην επίγνωση του ηθικού νόμου και στην κινητοποιητική λειτουργία του συναισθήματος του σεβασμού; Με ποιον τρόπο δηλ. η συνείδηση της εγκυρότητας του ηθικού νόμου προκαλεί το ηθικό συναίσθημα και πως επενεργεί το τελευταίο στο πεδίο της προαίρεσης;

Όπως έχουμε ήδη αναφέρει, ο Kant ισχυρίζεται πως η επενέργεια του ηθικού νόμου ως του ελατηρίου της προαίρεσης *είναι το ηθικό συναίσθημα* (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 27, μτφρ. σ. 56 ˙ *ΔΟΚΙΜΙΑ*, 8: 283, μτφρ. σ. 122˙ *ΚΠΛ*, 5: 80, μτφρ. σ. 120 ˙ *ΜΗ*, 6:

[705] Ο Paton είναι ένας από τους σχολιαστές που αναγνωρίζουν τη συγκεκριμένη ταύτιση ανάμεσα στην αναγνώριση της εγκυρότητας του ηθικού νόμου και στην έγερση του ηθικού συναισθήματος. Σχολιάζοντας το περίφημο εκείνο χωρίο από την *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών* που αναφέρεται στην έννοια του «ενδιαφέροντος» για την ηθικότητα (*ΘΜΗ*, 4: 460, μτφρ. σ. 123), ισχυρίζεται σωστά πως για τον Kant η «καθαρά διανοητική αναγνώριση» της ηθικής υποχρέωσης δεν θα αρκούσε για να πείσει τους έλλογους δρώντες να ενεργήσουν σύμφωνα με έναν καθολικό νόμο. Η αναγνώριση της ηθικής υποχρέωσης μπορεί να κινητοποιήσει την πράξη μας, επειδή ακριβώς «ταυτίζεται με το συναίσθημα του σεβασμού». Παρότι, λέει ο Paton, η πρόκληση του ηθικού συναισθήματος είναι αδύνατον να εξηγηθεί θεωρητικά, είναι ταυτόχρονα φανερό πως ο Kant συνάγει από την καθαρή έννοια της ηθικότητας ένα πολύ ισχυρό για την πράξη συναίσθημα. Βλ. H. J. Paton, *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, Νέα Υόρκη: Harper 1947, σ. 256-257.

400, μτφρ. σ. 252). Η συγκεκριμένη διατύπωση υπονοεί την «ταύτιση» του νόμου με το ηθικό συναίσθημα ως προς την κινητοποιητική τους επενέργεια. Τι ακριβώς σημαίνει αυτή η παραδοχή; Πέραν των πιο πάνω χωρίων, ο Kant ισχυρίζεται επιπλέον ότι το ίδιο το *ενδιαφέρον* του ανθρώπου, ως έλλογου όντος, προς την ηθικότητα, η επίγνωση δηλ. της απόλυτης εγκυρότητάς του ηθικού νόμου, θεμελιώνεται στο ηθικό συναίσθημα, μια «θεμελίωση» που ενέχει τη σημασία της «υποκειμενικής επενέργειας» του νόμου επί του ανθρώπου (*ΘΜΗ*, 4: 460, μτφρ. 123). Με αφετηρία τη συγκεκριμένη θέση είναι φανερό πως ο Kant υποστηρίζει με τον πιο ξεκάθαρο τρόπο την «εσωτερική» συνάφεια ανάμεσα στην λειτουργία του ηθικού νόμου ως ελατηρίου και στο ηθικό συναίσθημα. [706] Ταυτόχρονα, είναι εύκολο να κατανοήσουμε πως οι δύο αυτοί παράγοντες της ηθικής πράξης δεν μπορούν να συγχρωτιστούν εντελώς, διότι η παράσταση του ηθικού νόμου δεν ανήκει στην κατηγορία των συναισθημάτων. Μπορούμε, λοιπόν, να ισχυριστούμε ότι με την εν λόγω «ταύτιση» της κινητοποιητικής επενέργειας του ηθικού νόμου με το ηθικό συναίσθημα ο Kant κατανοεί τον *εγγενή χαρακτήρα* της συσχέτισής τους και όχι κάποια παράδοξη ταύτιση του ηθικού συναισθήματος με την συνειδησιακή κατάσταση των δρώντων. Με τη συγκεκριμένη «ταύτιση» κατανοεί την μετάβαση από την αντικειμενική αποδοχή του ηθικού νόμου, ως του νόμου της ελευθερίας και της αυτονομίας της βούλησης, στην υποκειμενική του *επενέργεια* επί της προαίρεσης *διαμέσου ενός συναισθήματος*. Το ηθικό συναίσθημα, ως το ελατήριο της ηθικής πράξης, δεν είναι η ίδια η αναγνώριση του ηθικού νόμου αλλά η επενέργεια της

[706] Εάν, όπως πράγματι επιχειρούν κάποιοι σχολιαστές, ερμηνεύαμε την εν λόγω «ταύτιση» ή την θεμελίωση του ηθικού ενδιαφέροντος στο ηθικό συναίσθημα (*ΘΜΗ*, 4: 460, μτφρ. σ. 123) ως την «υποκειμενική» σκοπιά της αναγνώρισης του ηθικού νόμου, δίχως αυτό να συνεπάγεται ή να σημαίνει την κινητοποιητική επενέργεια του ηθικού συναισθήματος, θα καταλήγαμε σε μια λύση η οποία από τη σκοπιά της καντιανής ηθικής θεωρίας είναι είτε πλήρως «διανοητική» είτε «φαντασιόπληκτη». Θα αποδίδαμε δηλ. στην καντιανή λύση του ζητήματος της ηθικής κινητοποίησης έναν ad hoc χαρακτήρα, καθότι θα υποστηρίζαμε ουσιαστικά πως η απάντηση που επιφυλάσσει η κριτική ηθική στη φυσιοκρατική σχολή έγκειται στην ανάδειξη μιας «διανοητικής» διάστασης του ηθικού βίου είτε από τη σκοπιά του καθαρού πρακτικού Λόγου είτε από τη σκοπιά *της αισθητηριακότητας* του ανθρώπου. Ως προς την πρώτη εκδοχή, το καντιανό εγχείρημα θα αποτύγχανε να αντιμετωπίσει τον πυρήνα της κριτικής της φυσιοκρατίας στον ηθικό ορθολογισμό, ο οποίος αναφέρεται στην αδυναμία του τελευταίου να αποδείξει την άμεση, πρωτογενή και «εσωτερική» επενέργεια του ορθού λόγου στο πεδίο των επιθυμιών και των συναισθημάτων. Η εγγενής σύνδεση του ηθικού νόμου με το ηθικό συναίσθημα του σεβασμού θέλει να αποτελέσει την απάντηση σε αυτή την κριτική. Επιπλέον, ο Kant δεν συμμερίζεται την άποψη πως από το πεδίο των κλίσεων μπορεί να εκκινήσει μια τάση υπακοής στον ηθικό νόμο. Η υποστήριξη της θέσης αυτής υπόκειται στην κριτική της «ηθικής φαντασιοπληξίας» (βλ. 4.1.3., και 5.5.). Δεν μπορούμε δηλ. να ερμηνεύσουμε το συναίσθημα του σεβασμού ως κάτι το οποίο προκαλείται *εκ των υστέρων* της αναγνώρισης του νόμου (βλ. 4.1.1.). Αν δεν δεχτούμε, επομένως, την άμεση αιτιακή συνάφεια ανάμεσα στον ηθικό νόμο και στο ηθικό συναίσθημα, τότε καταλήγουμε σε μία νοησιαρχική λύση που εξαλείφει τον αισθητηριακό, αν και όχι «παθολογικό», χαρακτήρα του ηθικού συναισθήματος.

αναγνώρισης αυτής επί της αισθητικότητας του δρώντος: «[το συναίσθημα του σεβασμού] κατανοείται ως επενέργεια του νόμου επί του υποκειμένου» (*ΘΜΗ*, 4: 401, μτφρ. σ. 36, υποσημ.). Σε διαφορετικό χωρίο ο Kant επίσης αναφέρει: «ο σεβασμός είναι μία επενέργεια στο συναίσθημα, άρα στην αισθητικότητα ενός έλλογου όντος» (*ΚΠΛ*, 5: 76, μτφρ. σ. 115). Επομένως, για την κατανόηση της μεταξύ τους σχέσης, δεν μένει άλλη επιλογή από να θεωρήσουμε ότι «η συνείδηση του ηθικού νόμου» *προκαλεί αιτιακά* το ηθικό συναίσθημα στο πεδίο έγερσης των αισθητηριακών συναισθημάτων του ψυχισμού («Gemüt»).[707] Ο σεβασμός για τον ηθικό νόμο προσλαμβάνει τον χαρακτήρα του απαραίτητου *αισθητηριακού διαμεσολαβητικού παράγοντα* ανάμεσα στην νομοθετική δραστηριότητα της βούλησης και στην αποδοχή του ηθικού νόμου ως του καθοριστικού γνώμονα της πράξης στο πεδίο της προαίρεσης.

Η ερμηνεία μας επιβεβαιώνεται και από ορισμένα χωρία της *Μεταφυσικής των ηθών*. Για παράδειγμα, στο χωρίο εκείνο όπου ο Kant διασαφηνίζει την έννοια της «ατομικής τελειότητας» προκειμένου να την αναδείξει σε σκοπό η επιδίωξη του οποίου αποτελεί συγχρόνως καθήκον, κάνει λόγο για το επιμέρους καθήκον του ανθρώπου να καλλιεργεί τη βούλησή του με τέτοιο τρόπο, έτσι ώστε αυτή να υψώνεται «μέχρι το καθαρότατο φρόνημα της αρετής» (*ΜΗ*, 387, μτφρ. σ. 238). Το «καθαρό φρόνημα της αρετής» περιγράφεται ως η ηθική εκείνη κατάσταση του δρώντος, όπου ο νόμος αποτελεί συγχρόνως το *ελατήριο* των πράξεών του. Το ενδιαφέρον εδώ είναι ότι ο Kant συσχετίζει και πάλι άμεσα την κινητοποιητική λειτουργία του ηθικού νόμου με την επενέργεια ενός συναισθήματος. Επειδή ακριβώς

[707] Η συγκεκριμένη λύση στο πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης θα πρέπει να μας κάνει να αμφιβάλλουμε ως προς το πόσο η καντιανή φιλοσοφία της πράξης ανήκει και η ίδια εξολοκλήρου στη σχολή της «προθεσιακής» («intentionalists») και όχι στην «αιτιοκρατική» θεώρηση της πράξης («causalists»). Ο Σούρλας για παράδειγμα ισχυρίζεται ότι η «αιτιοκρατική» θεώρηση της ανθρώπινης πράξης, η οποία στον 20ό αι. κορυφώνεται στο έργο του Davidson, είναι θεμελιωμένη σε φυσιοκρατικές αντιλήψεις, ενώ από τον Αριστοτέλη και τον Kant εκκινούν οι θιασώτες της «προθεσιακής» εξήγησης της πράξης. Παρότι το σχήμα αυτό ανταποκρίνεται στην φιλοσοφική πραγματικότητα της εποχής μας, δεν πρέπει να αποτελέσει το έναυσμα για μια ερμηνευτική προσέγγιση της καντιανής φιλοσοφίας της πράξης, η οποία θα θεμελιώνεται στη σύγχρονη διαμάχη ανάμεσα σε σαφώς οριοθετημένα και αντιτιθέμενα μεταξύ τους φιλοσοφικά εγχειρήματα. Όπως είδαμε ότι συμβαίνει και στην περίπτωση της διαμάχης ανάμεσα στον «ιντερναλισμό» και στον «εξτερναλισμό» σχετικά με την κινητοποίηση της πράξης, έτσι και εδώ η καντιανή σκέψη αντιστέκεται στην τάση της κατηγοριοποίησής της, υπό το πρίσμα κατοπινών διακρίσεων. Από την έρευνά μας συμπεραίνουμε πως για τον Kant ο ηθικός νόμος, ως *λόγος προς το πράττειν*, δεν περιορίζει την κινητοποιητική του ισχύ στην αναγνώριση της κανονιστικής του εγκυρότητας, δεν επαρκεί δηλ. για αυτόν να αποτελεί τον *λόγο δικαιολόγησης της πράξης* προκειμένου να καταστεί και ο κινητοποιητικός της λόγος, αλλά με αυτήν ως αφετηρία συνεπάγεται την *αιτιακή επενέργεια* επί της «αισθητικότητας» του ανθρώπινου ψυχισμού, διαμέσου της πρόκλησης του ηθικού συναισθήματος. Βλ. Π. Σούρλας, *Εξατομίκευση και γενίκευση στη φιλοσοφία της πράξης*, ΠΕΚ: Ηράκλειο 2021, σ. 161-162.

το συναίσθημα αυτό ανάγεται στον ηθικό νόμο, και είναι αποτέλεσμα της επενέργειας που ασκεί η «νομοθετική βούληση εντός του ανθρώπου» στο πεδίο της προαίρεσης, αποκαλείται «ηθικό συναίσθημα» («moralisches Gefühl») και προσδιορίζεται από τον Kant ως μία «οιωνεί ιδιαίτερη αίσθηση» («gleichsam ein besonderer Sinn»). Με τον συγκεκριμένο προσδιορισμό είναι φανερό πως ο Kant δεν σκοπεύει να περιγράψει με ακρίβεια στο χωρίο αυτό τον πραγματικό χαρακτήρα του ηθικού συναισθήματος, αλλά στοχεύει πρωταρχικά να ψέξει την αντίστοιχη εμπειριστική-φυσιοκρατική έννοια, σύμφωνα με την οποία οι ηθικές κρίσεις οφείλουν την πηγή και το κύρος τους στην παρουσία κάποιας έμφυτης στον άνθρωπο «αίσθησης».[708] Εκείνο που ο Kant επιθυμεί να επισημάνει εδώ είναι το εξής: ό, τι εμφανίζεται «υποκειμενικώς» ως μια έμφυτη στην αισθητικότητα ικανότητα συναίσθησης και σύλληψης του ηθικώς αγαθού, ό, τι δηλ. κάποιοι κατανοούν ως αποτέλεσμα κάποιας «ιδιαίτερης [ηθικής] αίσθησης», είναι στην πραγματικότητα το γνήσιο «ηθικό συναίσθημα» το οποίο *οφείλεται στην επενέργεια που ασκεί* η νομοθετική βούληση στο αισθητηριακό συναίσθημα. Διαπιστώνουμε στο συγκεκριμένο χωρίο πως ο Kant συνδέει την έγερση του ηθικού συναισθήματος με την ικανότητα των έλλογων δρώντων να αποδέχονται ως ανώτατο γνώμονά τους τον ηθικό νόμο. Επομένως, η *εκτέλεση* της πράξης στο επίπεδο της προαίρεσης δεν συναρτάται *άμεσα* με τη συνείδηση του ηθικού νόμου αλλά με την *πρόκληση του ηθικού συναισθήματος* στο πεδίο του ψυχισμού.

Είναι αδιαμφισβήτητο, επομένως, ότι ο Kant, όχι μόνο δεν θέλει να αποβάλει την παρουσία του ηθικού συναισθήματος από την κινητοποίηση της πράξης, αλλά θεωρεί ότι η επενέργειά του επί της προαίρεσης είναι *αναπόσπαστα συνδεδεμένη με την κινητοποιητική επενέργεια που ασκεί στο αισθητηριακό συναίσθημα ο ηθικός νόμος.* Αρχικώς τον ενδιαφέρει να διασαφηνίσει την κανονιστική σχέση ανάμεσα στον ηθικό νόμο και το ηθικό συναίσθημα και να ανατρέψει την φυσιοκρατική αντίληψη πως οι *ηθικές κρίσεις* θεμελιώνονται στο πεδίο των συναισθημάτων. Ό, τι εμφανίζεται δήθεν ως απόρριψη του ηθικού συναισθήματος είναι μονάχα η απόρριψη της υποτιθέμενης έμφυτης «ηθικής αίσθησης». Για τον Kant δεν μπορεί να υπάρξει επίδραση του ηθικού νόμου στην προαίρεση, δίχως αυτή να αναφέρεται ή να συνδέεται άμεσα με την *έγερση του ηθικού συναισθήματος*. Μένει, λοιπόν, να εξετάσουμε με ποιον τρόπο κατανοείται η κινητοποιητική λειτουργία του ηθικού συναισθήματος, το οποίο κατανοείται ως ένας κινητοποιητικός παράγοντας άμεσα συνυφασμένος με την

[708] Βλ. H. Jensen, *Motivation and the Moral Sense in Francis Hutcheson's Ethical Theory*, Hagen: Martins Nijhoff Publishers 1971, σ. 78-79.

αναγνώριση της εγκυρότητας του ηθικού νόμου. Με ποιον τρόπο δηλ. μπορεί να δικαιολογήσει ο Kant τη θέση του ότι η κύρια κινητοποιητική λειτουργία του ηθικού νόμου συνίσταται στην πρόκληση του ηθικού συναισθήματος στο πεδίο έγερσης των αισθητηριακών συναισθημάτων; Πως μπορεί μία καθαρά έλλογη έννοια να επενεργήσει στην αισθητηριακή βάση του ψυχισμού;

Ο Kant πραγματεύεται το ηθικό συναίσθημα ως μια φυσική καταβολή που ενυπάρχει «πρωτογενώς» («ursprünglich in sich») στον άνθρωπο, ως ηθικό ον (*MH*, 6: 399-400, μτφρ. σ. 252). Δεν οφείλεται σε κάποια ιδιαίτερη «αίσθηση» («Sinn») διάκρισης του αγαθού από το κακό αλλά είναι ουσιαστικά η ίδια η «δεκτικότητα της ελεύθερης προαίρεσης» («Empfänglichkeit der freien Willkür») για την «παρακίνησή» («Bewegung») της από τον νόμο του καθαρού πρακτικού Λόγου (*MH*, 6: 400, μτφρ. σ. 252). Στο χωρίο αυτό γίνεται και πάλι έκδηλη η άμεση συνάρτηση η οποία υφίσταται ανάμεσα στον ηθικό νόμο και στο ηθικό συναίσθημα ως προς την *κινητοποίηση της πράξης* στο επίπεδο της προαίρεσης. Η ερμηνεία αρκετών σχολιαστών, όπως είναι ο Reath, ο Allison και η Baron, πως μόνο «η αναγνώριση του ηθικού νόμου» αποτελεί το ελατήριο της ηθικής πράξης, δίχως την ανάγκη μεσολάβησης του ηθικού συναισθήματος, έρχεται σε σύγκρουση με χωρία, όπως αυτό. Πώς είναι δυνατόν να υποστηριχθεί μέχρι τέλους μία τέτοια ερμηνεία, όταν ο Kant ισχυρίζεται ότι η δυνατότητα αποδοχής του ηθικού νόμου ως του αποφασιστικού γνώμονα της προαίρεσης εξαρτάται από την παρουσία του ηθικού συναισθήματος; Το ηθικό συναίσθημα συμπεριλαμβάνεται στις ηθικές ιδιότητες οι οποίες προϋποτίθενται για την δυνατότητα του ανθρώπου να «επηρεάζεται» («affiziert») από την αντικειμενικά έγκυρη έννοια του ηθικού νόμου (*MH*, 6: 399, μτφρ. σ. 251).

Αν υφίσταται ένα καθήκον ως προς το ηθικό συναίσθημα, αυτό είναι η καλλιέργειά του σε συνάρτηση με την «καθαρότητα» της παράστασης του ηθικού νόμου. Εδώ βλέπουμε και πάλι τον Kant να ισχυρίζεται πως η «εσωτερική» συνάφεια ανάμεσα στον ηθικό νόμο και το ηθικό συναίσθημα είναι ένα είδος αιτιακής συνάφειας: το ηθικό συναίσθημα «*προκαλείται ισχυρότερα* [η έμφαση δική μας] με μόνη την έλλογη παράσταση [ενν. του ηθικού νόμου], μέσα στην καθαρότητά του, ανεξάρτητα από οποιοδήποτε παθολογικό θέλγητρο» (*MH*, 6: 400, μτφρ. σ. 252). Η κινητοποίηση διαμέσου του ηθικού νόμου, αντί να απαιτεί τον εξοβελισμό του ηθικού

συναισθήματος ως ενός οιονεί μηχανιστικού-εμπειρικού ελατηρίου,[709] «προκαλεί» με ακόμη πιο ισχυρό τρόπο την έγερση του ηθικού συναισθήματος και την κινητοποίηση μέσω αυτού. Για την περιγραφή της έγερσης του ηθικού συναισθήματος από την καθαρή παράσταση του νόμου, ο Kant χρησιμοποιεί τη φράση «am stärksten erregt wird» («διεγείρεται κατά τον ισχυρότερο τρόπο»), η οποία ξεκάθαρα απηχεί την *ψυχολογική* διάσταση που μπορεί να λάβει η κινητοποιητική επιρροή του ηθικού νόμου. Το ρήμα «erregen» έχει πρωταρχικά τη σημασία της έντονης συναισθηματικής διέγερσης και του *αισθητηριακού* ερεθισμού. Μάλιστα, το ίδιο ακριβώς ρήμα χρησιμοποιεί ο Kant σε προγενέστερο έργο, αναφερόμενος στην ανάγκη να «διεγείρουμε» όσο πιο συχνά μπορούμε το συναίσθημα για το ύψος του ηθικού προορισμού του ανθρώπου «Dieses Gefühl […] öfter rege zu machen» (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 50, μτφρ. σ. 100 ˙ 6: 24, μτφρ. σ. 49, υποσημ.). Επομένως, δεν θα πρέπει καθόλου να μας φοβίζει η παραδοχή πως η καθαρή παράσταση του νόμου προκαλεί *αιτιακά* το κινητοποιητικό ηθικό συναίσθημα, από τη στιγμή που ο ίδιος ο Kant χρησιμοποιεί σχεδόν προκλητικά αυτή την ψυχολογική ορολογία. Το ηθικό συναίσθημα, ως το ελατήριο της ηθικής πράξης, έχει το ρόλο μιας *αιτιακής δύναμης του ψυχισμού* (Gemüt), η οποία ανάγει την παρουσία της όχι σε «παθολογικούς» ερεθισμούς, αλλά στον ηθικό νόμο.

Εκτός από το προαναφερθέν ερώτημα για τον τρόπο της επενέργειας της έννοιας του ηθικού νόμου στο αισθητηριακό συναίσθημα, ένα ακόμα ερώτημα που γεννάται τώρα είναι το εξής: με ποιον τρόπο το ηθικό συναίσθημα, ως *έλλογο* και *αισθητηριακό* συνάμα ελατήριο, *δεν συνεπάγεται* κάποια *μηχανιστικού τύπου* κινητοποίηση της πράξης, αλλά διατηρεί τον έλλογο και αυτόνομο χαρακτήρα της προαίρεσης κατά τον καθορισμό της τελευταίας από τον ηθικό νόμο; Αρκεί η διαπίστωση ότι το ηθικό συναίσθημα προκαλείται ή διεγείρεται από τον ηθικό νόμο, ώστε να απολέσει κάθε «παθολογικό» γνώρισμα η κινητοποίηση της πράξης μέσω αυτού; Συνάδει μία πράξη που έχει σαν κινητοποιητικό της λόγο το συναίσθημα του σεβασμού για τον ηθικό νόμο με την *ελευθερία της προαίρεσης*; Τα ερωτήματα αυτά εμπερικλείουν όλη την ουσία της καντιανής θέσης για την κινητοποίηση της ηθικής πράξης. Προκειμένου να απαντηθούν απαιτείται η εξέταση της συνάφειας που υφίσταται ανάμεσα στον ηθικό νόμο, ως ενός *ενεργήματος* του καθαρού πρακτικού Λόγου, με το ηθικό συναίσθημα ως μιας *φυσικής καταβολής* του ψυχισμού.

[709] Βλ. M. Baron, *Kantian Ethics Almost Without Apology*, Ithaca: Cornell University Press 1995, σ. 150.

Για τον Kant το ηθικό συναίσθημα ανήκει στις «φυσικές καταβολές του ψυχισμού» («natürliche Gemütsanlage»), η συνείδηση των οποίων «δεν έχει εμπειρική προέλευση αλλά μπορεί μονάχα να ακολουθεί τη συνείδηση του ηθικού νόμου, ως επενέργειά του στον ψυχισμό» (*ΜΗ*, 6: 399, μτφρ. σ. 251). Οι φυσικές καταβολές που σχετίζονται με την ηθικότητα εκλαμβάνονται ως η άλλη όψη της *δραστηριότητας* του καθαρού πρακτικού Λόγου,[710] καθώς συνιστούν την *υποκειμενική επενέργεια* του τελευταίου στον ψυχισμό (*ΜΗ*, 6: 400, μτφρ. σ. 252-253). Παράλληλα ισχυρίζεται ότι «κάθε καθορισμός της προαίρεσης προχωρεί από την παράσταση της δυνατής πράξης προς την εκτέλεσή της μέσω του συναισθήματος της ηδονής ή της λύπης που προξενείται από το ενδιαφέρον για την πράξη ή το αποτέλεσμά της». Σε κάθε περίπτωση, πρόκειται για τη συγκρότηση μιας «αισθηματικής κατάστασης» («ästhetischer Zustand») που οφείλεται είτε σε ένα «παθολογικό» συναίσθημα είτε στο ηθικό συναίσθημα. Στην περίπτωση του ηθικού συναισθήματος ο καθορισμός της προαίρεσης έπεται της παράστασης του ηθικού νόμου. Οι συγκεκριμένοι ορισμοί του Kant μας δείχνουν ότι *ο ηθικός καθορισμός* της προαίρεσης αποτελεί μια διεργασία η οποία προϋποθέτει τον επηρεασμό του ψυχισμού από ένα συναίσθημα που δεν έχει εμπειρική προέλευση αλλά προκαλείται από τη συνείδηση του ηθικού νόμου.

Στο σημείο αυτό μπορούμε να συμπεράνουμε ότι ο ισχυρισμός του Reath πως «ο καθαρός πρακτικός Λόγος δεν παράγει κανένα συναίσθημα»[711], αν και κατά βάση σωστός, αποδείχνεται παραπλανητικός όσον αφορά στο ζήτημα της ηθικής κινητοποίησης στον Kant. Διότι, ναι μεν ο καθαρός πρακτικός Λόγος είναι η πηγή ενός καθαρά έλλογου νόμου της πράξης, η *εγκυρότητα* του οποίου δεν θεμελιώνεται στην παρουσία κάποιας φυσικής καταβολής στον άνθρωπο, παρά ταύτα, όσον αφορά στο ζήτημα του *ηθικού καθορισμού της προαίρεσης*, ο συγκεκριμένος ισχυρισμός επιχειρεί ουσιαστικά να χειραγωγήσει την έρευνα και να την καθοδηγήσει προς ένα συμπέρασμα το οποίο απλώς κατευνάζει τους ενδοιασμούς του ίδιου του σχολιαστή και δεν ανταποκρίνεται στις πραγματικές προθέσεις της καντιανής σκέψης. Η συγκεκριμένη ερμηνεία ουσιαστικά αγνοεί το ζήτημα της επενέργειας του καθαρού

[710] Για παράδειγμα ο Kant αναφέρει ότι «η [ηθική] συνείδηση είναι ο πρακτικός Λόγος, που σε κάθε περίπτωση [εφαρμογής] του νόμου, υποδεικνύει στον άνθρωπο το καθήκον του, ώστε να τον αθωώνει ή να τον καταδικάζει». [«Denn Gewissen ist die dem Menschen in jedem Fall eines Gesetzes seine Pflicht zum Lossprechen oder verurteilen vorhaltende praktische Vernunft» (*ΜΗ*, 6: 400, μτφρ. σ. 252)]. Προφανώς, όταν λέει ο Kant πως η «ηθική συνείδηση» είναι ο καθαρός πρακτικός Λόγος εννοεί ότι αυτή *οφείλεται ή αποτελεί επενέργεια* της νομοθετικής βούλησης επί του υποκειμένου.

[711] A. Reath, «Kant's Theory of Moral Sensibility: Respect for the Moral Law and the Influence of Inclination», στο: *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory*, Οξφόρδη: Oxford University Press 2006, σ. 18.

πρακτικού Λόγου «επί της αισθητικότητας του υποκειμένου» (*ΚΠΛ*, 5: 75, μτφρ. σ. 114), στοχεύοντας στο να συναρμόσει την ηθική κινητοποίηση μονάχα με τα *αντικειμενικά γνωρίσματα* του ηθικού νόμου (βλ. 4.1.1.). Ο Kant, όμως, διαρκώς εκφράζει την άποψη πως τα αντικειμενικά γνωρίσματα του ηθικού νόμου δεν είναι από μόνα τους αρκετά για να προκαλέσουν την αποδοχή του στους γνώμονες της προαίρεσης (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 26, μτφρ. σ. 54, υποσημ. ˙ *ΘΜΗ*, 4: 424, μτφρ. σ. 69). Είναι φανερό, λοιπόν, ότι δεν μπορούμε να ερμηνεύσουμε με ακρίβεια την καντιανή λύση του προβλήματος, αν αγνοήσουμε τη σχέση του ηθικού νόμου με τις φυσικές εκείνες καταβολές που ευνοούν την δεκτικότητα της προαίρεσης για τις έννοιες του καθήκοντος. Ο καθαρός πρακτικός Λόγος, επομένως, μπορεί να μην παράγει ο ίδιος κάποιο συναίσθημα αλλά επενεργεί στην αισθητηριακή βάση του ψυχισμού για να *διεγείρει τη φυσική καταβολή του ηθικού συναισθήματος.* Με αυτόν ακριβώς τον τρόπο ο ηθικός νόμος συμβάλλει στην ηθική κινητοποίηση. Προκαλώντας το ηθικό συναίσθημα «προάγει» ή «υποστηρίζει» *τον ηθικό καθορισμό της προαίρεσης* (*ΚΠΛ*, 5: 75, μτφρ. σ. 114).

Αναφερόμενος στην φυσική καταβολή της «ηθικής συνείδησης» («Gewissen»), ο Kant υποστηρίζει ότι και αυτή είναι ένα παράγωγο αποτέλεσμα της υποκειμενικής επενέργειας του καθαρού πρακτικού Λόγου. Η «ηθική συνείδηση» αποτελεί τη διεργασία της επιδοκιμασίας ή της αποδοκιμασίας του δρώντος για την εφαρμογή ή μη εφαρμογή του ηθικού νόμου στους γνώμονές του. Στο σημείο αυτό εντοπίζουμε στο καντιανό κείμενο μια κρίσιμη πρόταση. Η «ηθική συνείδηση» αποτελεί επενέργεια επί του υποκειμένου η οποία «επηρεάζει» («affizieren») το ηθικό συναίσθημα διαμέσου ενός «ενεργήματος» («Aktus») του καθαρού πρακτικού Λόγου»[712] (*ΜΗ*, 6: 400, μτφρ. σ. 253). Εδώ ο Kant μιλάει ως εάν η επενέργεια του ηθικού νόμου στο συναίσθημα προϋπέθετε την παρουσία ενός ήδη διαμορφωμένου, αλλά όχι πλήρως αναπτυγμένου, υποστρώματος του ηθικού συναισθήματος στον ψυχισμό. Αλλού, πάλι, αναφέρεται στην επενέργεια που μπορούν να ασκήσουν οι «αψιθυμίες» («Affekte») και ο «σεβασμός για τον ηθικό νόμο» πάνω στο ηθικό συναίσθημα, καθιστώντας φανερό ότι εδώ ο όρος «ηθικό συναίσθημα» εκλαμβάνεται ως η προϋπάρχουσα της συνείδησης του ηθικού νόμου φυσική καταβολή του ψυχισμού (*ΜΗ*, 6: 408, μτφρ. σ. 261).

[712] «Δεν αναφέρεται [ενν. η ηθική συνείδηση] λοιπόν στο αντικείμενο αλλά μονάχα στο υποκείμενο (να επηρεάζει το ηθικό συναίσθημα με ένα ενέργημα του πρακτικού Λόγου)». «Seine Beziehung also ist nicht auf ein Objekt, sondern bloß aufs Subjekt (das moralische Gefühl durch ihren Akt zu affizieren)» (*ΜΗ*, 6: 400, μτφρ. σ. 253).

Οι συγκεκριμένες διατυπώσεις είναι πολύ σημαντικές και μας οδηγούν σε δύο κρίσιμα συμπεράσματα: (1) Η σύνδεση που υποστηρίζει ο Kant ότι υφίσταται ανάμεσα στον ηθικό νόμο, ως ελατήριο, και στο ηθικό συναίσθημα σημαίνει ουσιαστικά ότι η επενέργεια του ηθικού νόμου στον «ψυχισμό» («Gemüt») έχει ως κύριο χαρακτηριστικό της την *διέγερση του ηθικού συναισθήματος*. (2) Κατανοούμε επίσης ότι η διέγερση αυτή έχει ως προαπαιτούμενο την παρουσία του ηθικού συναισθήματος στις φυσικές καταβολές του ανθρώπου. Απαιτείται δηλ. η δυνάμει παρουσία της καταβολής του ηθικού συναισθήματος εντός του ψυχισμού, πριν ακόμη συγκροτηθεί η παράσταση του ηθικού νόμου και η συνείδηση της εγκυρότητάς του. Οφείλουμε, λοιπόν, να στρέψουμε τώρα την εξέτασή μας στη συνάφεια που υφίσταται ανάμεσα στη νομοθετική δραστηριότητα του πρακτικού Λόγου και στην φυσική καταβολή του ηθικού συναισθήματος, έτσι ώστε να διαπιστώσουμε τον τρόπο της κινητοποίησης της προαίρεσης από την έγερση του τελευταίου.

Καταρχάς, πρέπει να απαντηθεί το εξής ερώτημα: τι ακριβώς σημαίνει η κατανόηση του ηθικού συναισθήματος από τον Kant, ως μιας «φυσικής καταβολής του ψυχισμού» («natürliche Gemütsanlagen»); Σημαίνει κάτι τέτοιο ότι το ηθικό συναίσθημα αποτελεί ένα *έμφυτο γνώρισμα* στον άνθρωπο, το οποίο αναμένει την αναγνώριση της εγκυρότητας του ηθικού νόμου για να «ενεργοποιηθεί»; Αν όντως ισχυρίζεται κάτι τέτοιο, με ποιον τρόπο διαφοροποιείται εν τέλει η καντιανή οπτική από την εμπειριστική αντίληψη πως το θεμέλιο της ηθικής κινητοποίησης έγκειται στην «φύση του ανθρώπου»;

Ο Kant υποστηρίζει ότι «δίχως κάποιο ηθικό συναίσθημα δεν υπάρχει κανένας άνθρωπος», και, επιπλέον, ότι ιδιότητες σαν το ηθικό συναίσθημα και την «ηθική συνείδηση» δεν είναι «επίκτητες» («nicht etwas Erwerbliches») (*ΜΗ*, 6: 400, μτφρ. σ. 252). Οι φυσικές καταβολές που σχετίζονται με την ηθικότητα εκλαμβάνονται ως ένα προϋπάρχον υπόστρωμα στη φύση του ανθρώπου το οποίο ενεργοποιείται και αναπτύσσεται σε συνάφεια με ένα «ενέργημα» του καθαρού πρακτικού Λόγου. Για τον Kant, οι φυσικές καταβολές των ζωντανών πλασμάτων έχουν μια *αρχική μορφή* η οποία προορίζεται να εξελιχθεί στην πληρότητά της (*ΔΟΚΙΜΙΑ*, 8: 18, μτφρ. σ. 26). Εκείνο που θέλει να καταδείξει, επομένως, είναι *ο τρόπος της επενέργειας του ηθικού νόμου* σε ένα ήδη δεδομένο στην φύση του ανθρώπου συναίσθημα. [713] Γι' αυτό και

[713] Τη συγκεκριμένη ερμηνεία ασπάζεται και ο Guyer. Υποστηρίζει ότι το «ηθικό συναίσθημα», η «αγάπη προς τον πλησίον» και ο «αυτο-σεβασμός» αποτελούν αδιαμφισβήτητα συναισθήματα. Η «ηθική συνείδηση» δεν φαίνεται να αποτελεί κάτι τέτοιο, αλλά επηρεάζει το συναίσθημα. Έτσι,

υποστηρίζει, για παράδειγμα, ότι ενώ δεν υφίσταται καθήκον ως προς την κατοχή των ηθικών αυτών ιδιοτήτων, υφίσταται καθήκον *ως προς την καλλιέργειά τους*. Οι φυσικές εκείνες καταβολές οι οποίες σχετίζονται με την ηθικότητα πρέπει να ειδωθούν ως ήδη δεδομένες, αλλά όχι ως πλήρως αναπτυγμένες στη φύση του ανθρώπου ιδιότητες. Η παρουσία τους προϋποτίθεται για την δεκτικότητα του ψυχισμού στην έννοια του ηθικού νόμου και, επομένως, εκλαμβάνονται από τον Kant ως «υποκειμενικώς» αναγκαίοι όροι για την *κινητοποίηση της προαίρεσης* διαμέσου της αναγνώρισης της εγκυρότητας του ηθικού νόμου. Αποτελούν αναγκαίους όρους για την *κινητοποιητική επενέργεια του νόμου κατά την αποδοχή των γνωμόνων στο πεδίο της προαίρεσης*, κάτι που φανερώνει τη σημασία την οποία αποδίδει εν τέλει ο Kant στο ηθικό συναίσθημα για την κινητοποίηση της ηθικής πράξης. Η επενέργεια του ηθικού νόμου στο υπόστρωμα των φυσικών καταβολών του ψυχισμού αποτελεί απαραίτητο προαπαιτούμενο για τον ηθικό καθορισμό της προαίρεσης. Εδώ αποδείχνεται ως σωστή αλλά και διευκρινίζεται ακόμη περισσότερο η βασική θέση της έρευνάς μας: ο πραγματικός στόχος του Kant δεν συνίσταται στην κατάδειξη της άμεσης συνάφειας του ηθικού νόμου με την κινητοποίηση της ηθικής πράξης (δηλ. με τον ηθικό καθορισμό της προαίρεσης). Ο βασικός του στόχος είναι η κατάδειξη της συνάφειας που υφίσταται ανάμεσα στον ηθικό νόμο και την πρόκληση του ηθικού συναισθήματος του σεβασμού. Το ηθικό συναίσθημα είναι εκείνο που θα προωθήσει «την επιρροή του νόμου» στους γνώμονες της προαίρεσης (*ΚΠΛ*, 5: 75, μτφρ. σ. 114).

Οι συγκεκριμένες καταβολές προσδιορίζονται από τον Kant ως «*αισθητικές* και προϋπάρχουσες, ωστόσο φυσικές καταβολές του ψυχισμού» («*ästhetisch* [714] und

---

λοιπόν, από τη στιγμή που πραγματεύεται τις καταβολές αυτές ως «φυσικές καταβολές του ψυχισμού», αυτό συνεπάγεται ότι «εκείνο που ο Kant έχει την πρόθεση να εξετάσει είναι φαινόμενα [phenomenal] συναισθήματα ή επενέργειες πάνω στο συναίσθημα». Άλλωστε ο Kant χρησιμοποιεί τον όρο «Gemüt» για να αναφερθεί στην εμπειρική συνείδηση η οποία κατέχει έναν αιτιακό ρόλο κατά την μετάβαση από την έννοια του καθήκοντος στην εκτέλεση της πράξης. Βλ. P. Guyer, «*Moral Feelings* in the Metaphysics of Morals», στο: L. Denis (επιμ.) *Kant's* Metaphysics of Morals: *A Critical Guide*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 2010, σ. 137.

[714] Η Goy υποστηρίζει ότι ο όρος «ästhetisch» έχει εδώ τη σημασία της «αισθητηριακής ικανότητας» («sensibility», «sensory perception»), όπως ακριβώς συμβαίνει στην «Υπερβατολογική Αισθητική», όπου ο όρος αναφέρεται στις a priori μορφές της αισθητηριακής εποπτείας. Κάτι τέτοιο, όμως, θα σήμαινε ότι οι καταβολές αυτές έχουν την σημασία μιας μη εξαρτώμενης από την εμπειρία ικανότητας παράστασης κάποιων αντικειμένων της γνώσης, κάτι που αντιβαίνει στην καντιανή απόρριψη του όρου της «ηθικής αίσθησης» για τον προσδιορισμό της καταβολής του ηθικού συναισθήματος. Στην *Κριτική του πρακτικού Λόγου* ο Kant αναφέρει πως η «Αισθητική», ως μέρος της «Αναλυτικής» του καθαρού πρακτικού Λόγου, «δεν θεωρείται διόλου ως ικανότητα της εποπτείας, αλλά μόνο ως συναίσθημα» (*ΚΠΛ*, 5: 90, μτφρ. σ. 134). Ο όρος «ästhetisch» πρέπει, επομένως, να έχει τη σημασία του «αισθήματος» («Empfindung»). Άλλωστε, στη συνέχεια του προαναφερθέντος χωρίου ο Kant προσδιορίζει περαιτέρω το ηθικό συναίσθημα ως ένα «ιδιάζον είδος αισθήματος» («eigentümliche Art

vorhergehende, aber natürliche Gemütsanlagen») (*ΜΗ*, 6: 399, μτφρ. σ. 251). Οι προσδιορισμοί αυτοί μάς υποδεικνύουν ότι η καντιανή σύλληψη των «υποκειμενικώς αναγκαίων» ιδιοτήτων της ηθικότητας συγγενεύει μεν αλλά και διαφοροποιείται από τις φυσιοκρατικές συλλήψεις περί της ηθικής «φύσης του ανθρώπου» και της έμφυτης σε αυτόν «ηθικής αίσθησης». Δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι η καταβολή προς την ηθικότητα, δηλ. η καταβολή του ανθρώπου προς την «προσωπικότητά του ως έλλογου και συγχρόνως ως όντος ικανού για καταλογισμό», εκλαμβάνεται από τον Kant ως μία «ιδιαίτερη καταβολή» («besondere Anlage»), ανεξάρτητη εννοιολογικά από τις μη ηθικές καταβολές (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 26, μτφρ. σ. 54, υποσημ.). Και αυτό γιατί η παρουσία της έλλογης ικανότητας στον άνθρωπο δεν εγγυάται την κινητοποίηση από τον ηθικό νόμο, παρότι μόνο μέσω αυτού αποκτούμε συνείδηση για την ελευθερία της προαίρεσης. Ενώ δηλ. οι άλλες «πρωταρχικές καταβολές» σημαίνουν την ανεμπόδιστη εκδίπλωση της φιλαυτίας στο σύνολο των «ζωωδών» και «έλλογων» ικανοτήτων του ανθρώπου (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 26-27, μτφρ. σ. 53-55), στην περίπτωση της «καταβολής για την προσωπικότητα» ο ηθικός νόμος συναντά εμπόδια, καθότι καλείται να επενεργήσει στο πεδίο εκείνο όπου επιδρούν οι κλίσεις. Με τη σειρά του κάτι τέτοιο συνεπάγεται ότι τις ιδιότητες ή τις φυσικές καταβολές εκείνες που καθιστούν δυνατή τη δεκτικότητα του ψυχισμού στον ηθικό νόμο θα πρέπει να τις πραγματευτούμε στη συνάφειά τους με τη δραστηριότητα του καθαρού πρακτικού Λόγου. Αποτελούν «αυθεντικές υπάρξεις», για να χρησιμοποιήσουμε τη χιουμιανή ορολογία, αλλά ως τέτοιες δεν είναι ανεξάρτητες από τη νομοθετική βούληση. Επιπλέον, η ανάπτυξή τους αποκτά μέγιστη σημασία, καθώς η «καταβολή προς την προσωπικότητα» καθίσταται δυνατή μόνο κατά τη συνάφεια της συνείδησης για την εγκυρότητα του ηθικού νόμου με αυτές. Ενώ, λοιπόν, ο Kant πραγματεύεται τόσο την «ζωώδη» όσο και μεγάλο μέρος της «έλλογης» φύσης του ανθρώπου σε

---

von Empfindung») το οποίο προκαλείται από την έννοια του ηθικού νόμου (*ΚΠΛ*, 5: 92, μτφρ. σ. 137). Επίσης, η εξέταση της τρίτης καταβολής εκκινεί με την διατύπωση πως «η αγάπη αποτελεί υπόθεση του *αισθήματος* [«Empfindung»] και όχι της θελήσεως» (*ΜΗ*, 6: 401, μτφρ. σ. 253). Παρότι ο Kant προσδιορίζει τις καταβολές αυτές ως «αισθητικές προκαταρκτικές έννοιες» («ästhetische Vorbegriffe») για την δεκτικότητα του ψυχισμού στις έννοιες του καθήκοντος, δεν εννοεί ότι πρόκειται για ένα a priori εννοιολογικό υπόστρωμα, αλλά τις εκλαμβάνει ως διαστάσεις της αισθητηριακής ή «αισθηματικής» φύσης του ανθρώπου που δύνανται να διαμορφωθούν ή να «επηρεαστούν» από τον ηθικό νόμο. Σε αυτή την ερμηνευτική κατεύθυνση κινείται ο Guyer. Εξετάζοντας τη σημασία του όρου «Vorbegriffe», απορρίπτει ως μετάφραση τον όρο «pre-concepts» και επιλέγει να τον αποδώσει ως «preconditions». Έτσι η χρήση του όρου «Vorbegriffe» συμφωνεί με τον προσδιορισμό «φυσικές καταβολές του ψυχισμού». Βλ. I. Goy, «Virtue and Sensibility», στο: A. Trampota, O. Sensen, J. Timmermann (επιμ.), *Kant's* «Tugendlehre». *A Comprehensive Commentary*, Βερολίνο-Βοστώνη: Walter de Gruyter 2013, σ. 185-186 ˙ P. Guyer, «*Moral Feelings* in the Metaphysics of Morals», στο: L. Denis (επιμ.) *Kant's* Metaphysics of Morals: *A Critical Guide*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 2010, σ. 137.

πλαίσιο καθαρά φυσιοκρατικό, αναφερόμενος στις ζωτικές, μηχανικές και στις ψυχικές δυνάμεις οι οποίες εν πολλοίς τη διαμορφώνουν, στο πλαίσιο της ηθικότητας και της ηθικής κινητοποίησης αρνείται να πραγματευτεί τους «υποκειμενικώς αναγκαίους όρους» οι οποίοι καθιστούν δυνατή την ελευθερία της προαίρεσης ως φυσικές-ψυχικές δυνάμεις, και συνδέει την έγερσή τους με τη νομοθετική δραστηριότητα του πρακτικού Λόγου. Ταυτόχρονα, όμως, διατηρεί την «αισθητική», «φυσική» και «προϋπάρχουσα» διάσταση των καταβολών αυτών, αποφεύγοντας να αποδώσει έναν πλήρως «διανοητικό» χαρακτήρα στη σχέση του καθαρού πρακτικού Λόγου με την *αποδοχή* του ηθικού νόμου ως του αποφασιστικού γνώμονα της προαίρεσης. Η σημασία της επενέργειας του ηθικού νόμου στο αισθητικό μέρος του ψυχισμού για την εξέλιξη του ηθικού συναισθήματος ως φυσικής καταβολής αποτελεί ένα ακόμη στοιχείο για το οποίο αδικαιολόγητα αδιαφορεί η «νοησιαρχική» ερμηνεία.

Με ποιον τρόπο δύναται ο Kant να δικαιολογήσει τη θέση πως υφίστανται ιδιότητες της *φυσικής υπόστασης* του ανθρώπου που διεγείρονται και αναπτύσσονται από τον νόμο της ηθικότητας και οι οποίες είναι επίσης απαραίτητες για την ηθική κινητοποίηση της προαίρεσης; Υπάρχουν φυσικές καταβολές του συναισθήματος οι οποίες δεν κυριαρχούνται από τις μηχανικές-αιτιοκρατικές δυνάμεις της φιλαυτίας, αλλά διαπλάθονται και διαμορφώνονται από την συνείδηση του ηθικού νόμου; Πώς κατανοείται η μεταξύ τους αλληλεπίδραση; Από τη στιγμή που θεωρεί ο Kant ότι οι ηθικές αυτές «ιδιότητες» ή καταβολές *έπονται* της συνείδησης του ηθικού νόμου, προκειμένου να καταστήσουν δυνατή τη δεκτικότητα του ψυχισμού σε αυτόν, πώς μπορεί να εννοηθεί ο προσδιορισμός τους ως «προϋπάρχουσες καταβολές»; Αν θεωρήσουμε ότι οι προσδιορισμοί «αισθητικές», «φυσικές» και «προϋπάρχουσες» έχουν την ίδια εξηγητική βαρύτητα και ότι προφανώς δεν συγκρούονται μεταξύ τους, τότε ο όρος «προϋπάρχουσες» σημαίνει ότι η παρουσία τους στην ανθρώπινη φύση προηγείται της νομοθετικής δραστηριότητας του καθαρού πρακτικού Λόγου. Αντιπροσωπεύουν μια τάση του ψυχισμού η οποία προϋποθέτει αρχικά, όχι τη συνείδηση του ηθικού νόμου, αλλά την *ανταγωνιστική* διάσταση της συνύπαρξης των ανθρώπων και την σύγκρουση των επιθυμιών τους. Το *εφαλτήριο για την ανάπτυξη του πολιτισμού* αποδίδεται στην ανταγωνιστική διάσταση που λαμβάνει η εκπλήρωση των σκοπών της φιλαυτίας (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 27, μτφρ. σ. 55-56).

Για να κατανοήσουμε, επομένως, την καντιανή θέση πως *ο ηθικός καθορισμός της προαίρεσης* απαιτεί την επενέργεια του ηθικού νόμου σε ένα ήδη δεδομένο

φυσικό υπόστρωμα του συναισθήματος, αλλά και το πραγματικό θεμέλιο της διαμάχης του Kant με τις φυσιοκρατικές θεωρήσεις, θα πρέπει να στραφούμε στην φιλοσοφία του για την εξέλιξη της ανθρωπότητας ως γένους, μέσω της εξέλιξης των φυσικών της καταβολών.

Εδώ προβάλλει η κομβική θέση πως η «κοινωνική αντικοινωνικότητα» αποτελεί το μέσο για την ανάπτυξη των φυσικών καταβολών. [715] Οι άνθρωποι, ως πεπερασμένα άτομα, θέλουν να επαναπαυτούν στην απλή ικανοποίηση των κλίσεών τους, η σύγκρουση όμως των επιμέρους ατομικών σκοπών τούς αναγκάζει «να υπερνικήσουν την τάση τους προς την οκνηρία» (*ΔΟΚΙΜΙΑ*, 8: 20-21, μτφρ. σ. 28-29). Η σύγκρουση των φίλαυτων σκοπών μαζί με την φυσική τάση των ατόμων να συνυπάρχουν με τους άλλους, δημιουργεί μια οξύμωρη και ανεπίλυτη ένταση, η οποία καθίσταται το κατεξοχήν υπόβαθρο για την ανάπτυξη των φυσικών καταβολών (*ΚΚΔ*, 5: 431, μτφρ. σ. 391). Θεωρεί, επομένως, ο Kant ότι υφίσταται ένα φυσικό-ψυχικό υπόστρωμα η διαμόρφωση του οποίου οφείλεται στη δράση φίλαυτων ελατηρίων, και η συνάφεια του οποίου με την αναγνώριση του ηθικού νόμου δύναται να σμιλέψει την *ελευθερία της προαίρεσης*. Αποδείχνεται, έτσι, πως η καντιανή θέση δεν είναι ασύμβατη με τις φυσιοκρατικές θεωρήσεις, εννοώντας με αυτό ότι η μεταξύ τους διαμάχη δεν συγκροτεί μια αντιπαράθεση μεταξύ κωφών. Η προσέγγιση των *δυνάμεων καθορισμού* της προαίρεσης διαφέρει σημαντικά αλλά η *αφετηρία* που χρησιμοποιείται είναι κοινή. Στην πραγματικότητα, επιλέγοντας ο Kant να εξετάσει τον τρόπο διαμόρφωσης της ελεύθερης προαίρεσης σε άμεση συνάφεια με τη *φυσική υπόσταση του ανθρώπου*, καλεί σε έναν αναστοχασμό πάνω στη δικαιολόγηση του φυσιοκρατικού μοντέλου εξήγησης της κινητοποίησης της πράξης. Η οπτική του οδηγεί μεν στην κριτική αμφισβήτηση του συγκεκριμένου μοντέλου, όχι όμως, όπως νομίζουν πολλοί σχολιαστές, επειδή το μοντέλο αυτό θεμελιώνεται στην *προτεραιότητα των φυσικών επιθυμιών και σκοπών*.

Την *προτεραιότητα* της δράσης των φυσικών ελατηρίων και σκοπών για την ανάπτυξη των καταβολών του ψυχισμού την αναγνωρίζει και ο ίδιος ο Kant.

[715] Ο Wood υποστηρίζει ότι το ζήτημα της «κοινωνικής αντικοινωνικότητας» είναι αποφασιστικό για την κατανόηση κάθε όψης της φύσης μας ως έλλογων όντων. Ο Kant παραλαμβάνει την συγκεκριμένη θέση από τον Montaigne ο οποίος αποδίδει την αντικοινωνική τάση στην ανθρώπινη κακία και την κοινωνική τάση στην ανθρώπινη φύση. Παρομοίως, γράφει ο Wood, ο Kant θεωρεί ότι η «κοινωνική αντικοινωνικότητα» αποτελεί μία τροποποίηση της κοινωνικής φύσης του ανθρώπου που αποδίδεται στην καταβολή για την «ζωώδη φύση». Βλ. A. W. Wood, «Kant's Fourth Proposition: the Unsocial Sociability of Human Nature», στο: A. O. Rorty, J. Schmidt (επιμ.), *Kant's Idea for a Universal History with Cosmopolitan Aim*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 2009, σ. 115-117.

Αναγνωρίζει ακόμη ότι και η ίδια η καταβολή προς την ηθικότητα δεν θα μπορούσε να υφίσταται, δίχως τη σύγκρουση των φίλαυτων επιθυμιών. Εκείνο που αμφισβητεί είναι ο τρόπος με τον οποίο κατανοεί η φυσιοκρατική σκέψη τη σύνδεση των επιθυμιών με τους σκοπούς του Λόγου.[716] Πρόκειται για έναν αναστοχασμό και για μια κριτική αντιπαράθεση την οποία θα μπορούσε να λάβει υπ' όψιν ένας καλοπροαίρετος φυσιοκράτης. Ο Kant αμφισβητεί μια θεώρηση της πράξης η οποία εδράζεται στην αντίληψη των «παθολογικών» σκοπών ως δεδομένων χαρακτηριστικών της ανθρώπινης φύσης και θεωρεί ότι αυτή, όσο εκλεπτυσμένη μορφή και αν λαμβάνει ορισμένες φορές, θεμελιώνεται πάνω σε μια *ατομικιστική* και *εγωκεντρική* σκοπιά.[717] Στην πραγματικότητα, η ανθρώπινη φύση φέρει μεν πρωτογενώς εντός της «παθολογικού» τύπου επιθυμίες και σκοπούς, οι τελευταίοι όμως διαμορφώνουν την ανθρώπινη πράξη, όχι ως φυσικές-ψυχικές δυνάμεις, αλλά μόνο διαμέσου της *ανταγωνιστικής διάστασης* που ενέχει η συνύπαρξη των ανθρώπων. Οι καταβολές του ψυχισμού διαμορφώνονται με τρόπο τελολογικό και δυναμικό, όχι αιτιοκρατικό-μηχανικό. Αυτό με τη σειρά του μπορεί να συμβαίνει επειδή ακριβώς «η έλλογη ικανότητα στον άνθρωπο» έχει έναν ενεργό ρόλο κατά τη διαμόρφωση των σκοπών της πράξης. Παρότι δηλ. η όλη διεργασία εκκινεί από το «πρωτογενώς υπαρκτό» ψυχικό υπόστρωμα του πλήθους των επιθυμιών και των ενορμήσεων, εξελίσσεται πάνω στο υπόβαθρο του «κοινωνικού ανταγωνισμού» των *έλλογων όντων* που επιζητούν αμοιβαία αναγνώριση. Το συγκεκριμένο υπόβαθρο διαφοροποιεί πλήρως το *νοηματικό περιεχόμενο* της αρχικής «φυσικής» διεργασίας.

---

[716] Στα κείμενα τα οποία αφορούν τη φιλοσοφία της ιστορίας και την πραγματολογική ανθρωπολογία, ο Kant αναγνωρίζει με πρωτοφανή ρεαλισμό την κομβική σημασία των «παθολογικών» σκοπών κατά την ανάπτυξη του πολιτισμού. Φτάνει μάλιστα στο σημείο να αναγνωρίσει βασικά «ηθικά ελαττώματα», όπως τη «φιλοδοξία» και τη «φιλοχρηματία», ως κινητήριους μοχλούς κατά το πέρασμα «από την βαρβαρότητα στον πολιτισμό» (*ΔΟΚΙΜΙΑ*, 8: 20-21, μτφρ. σ. 29). Η άποψη αυτή θα πρέπει να προβληματίσει όλους εκείνους που ισχυρίζονται ότι η καντιανή σκέψη διέπεται από μία τάση υπέρμετρης ηθικοποίησης ή από μία ηθική θεώρηση της πραγματικότητας στο σύνολό της. Μπορούμε να ισχυριστούμε, μάλιστα, ότι η σκοπιά από την οποία εκκινεί ο Kant έχει έναν πολύ πιο σκληρό «φυσιοκρατικό» χαρακτήρα από όσες εμπειριστικές θεωρίες υποστηρίζουν την παρουσία κάποιας έμφυτης «ηθικής αίσθησης» στον άνθρωπο. Η «φυσιοκρατική» αφετηρία του Kant θέτει σε αμφισβήτηση όλο το φάσμα της *ηθικής φυσιοκρατίας*, καθόσον φανερώνει τη νοηματική ρηχότητα που ενέχει κάθε πραγμάτευση του ψυχολογικού φαινομένου της φιλαυτίας ανεξάρτητα από την επενέργεια της έλλογης ικανότητας στο συναίσθημα. Η ειδοποιός διαφορά της καντιανής θεώρησης από τις φυσιοκρατικές έγκειται στο ότι η παρουσία των «παθολογικών» σκοπών διαμορφώνεται σε επίπεδο *κοινωνικό*, μέσω του ανταγωνισμού ανάμεσα στους ανθρώπους, ένας ανταγωνισμός ο οποίος διαμορφώνεται και εν τέλει εκλεπτύνεται από την καταβολή της έλλογης ικανότητας στον άνθρωπο.

[717] Όπως είδαμε και στην κριτική που ασκήσαμε στην χιουμιανή αρχή της «συμπάθειας» (βλ. 5.6.1), παρότι αυτή θεμελιώνεται στην ομοιότητα των «ανθρώπινων πλασμάτων» («human creatures»), για να συγκροτηθεί κάποιο ηθικό συναίσθημα απαιτείται καταρχάς η συγκρότηση μιας σκοπιάς πρώτου προσώπου. Η αφετηρία για την αρχή της «συμπάθειας» τοποθετείται στην πρόσληψη μιας εναργούς παράστασης που «σχετίζεται με εμάς». Βλ. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Νέα Υόρκη: Promethean Books, 1992, σ. 369.

Αν η εξέλιξη της τελευταίας ειδωθεί με τρόπο αυστηρά εμπειρικό-αιτιοκρατικό, το αποτέλεσμά της δεν μπορεί να είναι άλλο από την στασιμότητα του ανθρώπου και την «οκνηρία» (*ΔΟΚΙΜΙΑ*, 8: 20, μτφρ. σ. 28). Με αυτή τη θέση ο Kant φέρνει στην επιφάνεια την παρουσία μιας *νοηματικής έντασης* στην κατανόηση των ελατηρίων της πράξης μέσω ενός προγράμματος «φυσικοποίησης» του ανθρώπου. Η αναγωγή των νόμων που διέπουν την ανθρώπινη πράξη, αλλά και την έλλογη ικανότητα στο σύνολό της, σε «πρωτογενώς υπαρκτές» ψυχικές-αιτιακές δυνάμεις, φέρνει σε σύγκρουση την έννοια της «φύσης» με την έννοια της «φύσης του ανθρώπου», παρότι υποτίθεται πως ανάμεσά τους θα όφειλε να υπάρχει μια αυστηρή αναγωγή των νόμων καθορισμού της δεύτερης στους νόμους της πρώτης.[718] Εκκινώντας ο Kant από την κοινή με τους φυσιοκράτες αφετηρία της προτεραιότητας των ενορμήσεων και της φιλαυτίας κατά την ιστορική πορεία διαμόρφωσης του πολιτισμού, δείχνει ότι το φυσιοκρατικό σχήμα που απορρίπτει την πρακτική λειτουργία του καθαρού Λόγου δεν μπορεί να σταθεί δίχως να αναιρεί βασικές του παραδοχές, όπως είναι για παράδειγμα η κομβική *κανονιστική* λειτουργία της «ανθρώπινης ιδιότητας». Για τον Hume η «ανθρώπινη ιδιότητα» («humanity») είναι εκείνη η οποία παρέχει το κανονιστικό κριτήριο για την αποτίμηση της πράξης, ενώ ο ορθός λόγος δεν μπορεί παρά να έχει θεωρητική και μόνο λειτουργία η οποία συνίσταται στην αναζήτηση των μέσων εκπλήρωσης της ορθής πράξης.[719] Λαμβάνοντας, όμως, ως αφετηρία την μηχανιστική-αιτιακή επενέργεια των φυσικών επιθυμιών, η ανάδυση της «ανθρώπινης ιδιότητας» ως ενός κανονιστικού κριτηρίου ανεξάρτητου από κάθε *πρακτική επιρροή* του ορθού λόγου είναι αδύνατη. Εκκινώντας δηλ. από την παραδοχή του ανταγωνιστικού ή «διχαστικού» πλαισίου των επιθυμιών και της σύγκρουσης των έλλογων όντων για την ικανοποίηση της φιλαυτίας τους, δεν είναι δυνατή η ανάδειξη της «ανθρώπινης ιδιότητας» ως ενός κανονιστικού και κινητοποιητικού θεμελίου των πράξεων, δίχως την παραδοχή μιας ενεργητικής πρακτικής επενέργειας του ορθού λόγου στις πρωτογενείς καταβολές του ψυχισμού. Εφόσον εκκινεί κανείς αποκλειστικά από τη «φυσική» βάση των επιθυμιών, άρα και της φιλαυτίας, δεν μπορεί να αναδείξει ως συμφιλιωτή του ανταγωνισμού των

[718] Για την προσπάθεια του Kant να αναιρέσει το εγχείρημα της «φυσικοποίησης» του ανθρώπου, δείχνοντας ότι η διαμόρφωση των επιθυμιών υπόκειται στις αρχές του καθαρού πρακτικού Λόγου βλ. Σ. Τσινόρεμα, «Γνώση και αυτουργία στην κριτική φιλοσοφία του Καντ», στο: *Δευκαλίων* 36 (2022): 13.

[719] D. Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Appendix I, Indianapolis: Hackett 1983, σ. 83 (ελλ. έκδ.: *Έρευνα για τις αρχές της ηθικής*, μτφρ. Δ. Σανταμούρης, Αθήνα: Εκκρεμές 2021, σ. 291).

φίλαυτων σκοπών την «ανθρώπινη ιδιότητα». Η τελευταία, θεωρούμενη ανεξάρτητα από την *πρακτική λειτουργία* του ορθού λόγου, αποτελεί μια «φυσική» ιδιότητα η οποία δεν μπορεί ως τέτοια να δικαιολογήσει τη συμφιλίωση του κοινωνικού ανταγωνισμού. Κάτι το οποίο συνεπάγεται επίσης ότι η φυσιοκρατική κατανόηση της «ανθρώπινης ιδιότητας» δεν μπορεί να δικαιολογήσει την «δεκτικότητα» του ψυχισμού στην έννοια της ηθικότητας.

Οι όροι «ανθρώπινη φύση» και «ανθρώπινη ιδιότητα» είναι κενοί περιεχομένου, αν κατανοηθούν ανεξάρτητα από το μέσο εκείνο, δηλ. την έλλογη ικανότητα, το οποίο κατευθύνει τις ανταγωνιστικές σχέσεις των όντων στους οποίους αναφέρονται. Το πέρασμα «από την μεγαλύτερη βαρβαρότητα στην μεγαλύτερη επιδεξιότητα» (*ΔΟΚΙΜΙΑ*, 8: 20, μτφρ. σ. 27), το πέρασμα από την ανταγωνιστική εκπλήρωση της φιλαυτίας στην ηθικότητα, δεν μπορεί να κατανοηθεί δίχως την επενέργεια της έλλογης ικανότητας για την εξέλιξη των καταβολών στον άνθρωπο. Στο ζήτημα της πρακτικής *επενέργειας του ορθού λόγου* πάνω στο φυσικό υπόστρωμα του ψυχισμού παρουσιάζεται η ειδοποιός διαφορά της καντιανής θεώρησης από την φυσιοκρατική, ενώ ο προβληματισμός για τις «αιτιακές επιδράσεις» στο πεδίο της προαίρεσης προβάλλεται ως ουσιώδης, μόνο καθόσον κανείς ενστερνίζεται (φανερά ή καλυμμένα) την σκοπιά του εμπειρισμού. Η εξέλιξη των καταβολών μέσω του ανταγωνισμού είναι εκείνο που «θέλησε η φύση»[720] από τον άνθρωπο (*ΔΟΚΙΜΙΑ*, 8: 20, μτφρ. σ. 28), και αυτή είναι αποτέλεσμα των σχέσεων αλληλεπίδρασης ανάμεσα στις «παθολογικές» καταβολές με την καταβολή του Λόγου.

Η ανθρώπινη φύση, έτσι όπως την αντιλαμβάνονται στοχαστές όπως ο Θουκυδίδης, ο Hobbes, ο Hume, αποτελεί κάτι δεδομένο και απαράλλακτο, γι' αυτό και πρέπει να εξεταστεί με όρους «επιστημονικούς», ώστε να διαγνωστούν οι αιτιακές δυνάμεις που την συγκροτούν. Η καντιανή θεώρηση φέρει εντός της ένα πιο δυναμικό χαρακτήρα, παρότι η τελολογική χροιά της μπορεί επιφανειακά και μόνο να την εμφανίζει ως «ξεπερασμένη» στα μάτια της σύγχρονης γνώσης. Η τελολογική κατανόηση της εξέλιξης του πολιτισμού και των φυσικών καταβολών του ανθρώπου δεν είναι δογματική ή αναπόδεικτη αλλά πραγματολογική, δυναμική και

[720] Η προκλητική αυτή διατύπωση προφανώς και δεν υπονοεί την ύπαρξη κάποιας υπερβατικής «νοημοσύνης» στην οποία οφείλεται ο σκόπιμος *προ-καθορισμός* της εξέλιξης του ανθρώπου. Η πρόταση «θέλησε η φύση» μάς καλεί ουσιαστικά να τοποθετηθούμε στο ερώτημα αν είναι η *ευδαιμονία* (ως ο προφανής σκοπός της εμπειρικής φύσης του ανθρώπου) ή η *ηθικότητα* (ως ο σκοπός που θέτει ο καθαρός πρακτικός Λόγος) ο σκοπός εκείνος προς τον οποίο συγκλίνει η ανάπτυξη όλων των φυσικών καταβολών. Η απάντηση στο συγκεκριμένο ερώτημα κρίνεται από την αντίληψή μας για τον ρόλο που κατέχει η έλλογη ικανότητα ως προς τη διαμόρφωση των σκοπών μας.

αναστοχαστική. Αν αποφύγουμε την πραγμάτευση ακόμη και του πιο ποταπού παθολογικού ελατηρίου ως μιας απαράλλακτης «αιτιακής δύναμης» και το εντάξουμε νοηματικά στο πλαίσιο της συνολικής ιστορικής δυναμικής του κοινωνικού βίου που οδηγεί στην ηθικότητα, αυτό αρκεί για να κατανοήσουμε την υπεροχή της καντιανής τελολογίας έναντι κάθε προγράμματος «φυσικοποίησης» του ανθρώπου. Ακόμη και η πλέον μηχανική-ζωώδης επιρροή των ενορμήσεων στην προαίρεση δεν είναι κάτι δεδομένο και απαράλλακτο, αλλά αποκτά έναν δυναμικό χαρακτήρα και ένα «μη φυσιοκρατικό» *νόημα* μέσα στο ευρύτερο πλαίσιο της εξέλιξης των καταβολών της ανθρωπότητας ως γένους.

Μεταβαίνοντας τώρα στο ζήτημα της ηθικής κινητοποίησης, η βαθύτερη διαφωνία του Kant με τα φυσιοκρατικά μοντέλα δεν έγκειται στο αν επιτρέπεται ή όχι τα ελατήρια που έχουν «φυσική» ή «αισθητηριακή» διάσταση να επιδρούν στο πεδίο της προαίρεσης. Η εξέλιξη των καταβολών δείχνει ότι ακόμη και τα «παθολογικά» ελατήρια έχουν διαδραματίσει έναν σαφέστατο ρόλο αναφορικά με την ηθικότητα και την ελευθερία της προαίρεσης. Επίσης, η επενέργεια του ηθικού νόμου κατά τη συγκρότηση του ηθικού ελατηρίου θα έχει οπωσδήποτε έναν αιτιακό ρόλο, διότι το ελατήριο αυτό κατανοείται πρωταρχικώς ως επενέργεια του ηθικού νόμου στο *φυσικό συναίσθημα* και έπειτα ως επενέργεια του ηθικού συναισθήματος στην αποδοχή των γνωμόνων.[721] Επομένως, το επίμαχο ζήτημα είναι *η ανάδειξη της δυνατότητας του Λόγου* να εξελίσσει το φυσικό υπόστρωμα το οποίο έχει διαμορφωθεί κατά την εκδίπλωση του ανταγωνισμού των επιμέρους σκοπών των ανθρώπων. Η αποδοχή της

[721] Ο Gerhardt ισχυρίζεται ότι στο ζήτημα της ηθικής κινητοποίησης ο Kant φαίνεται πως αναζητάει λύση σε ένα φαινομενικά ανεπίλυτο πρόβλημα. Αφενός κάνει λόγο για την επενέργεια ελατηρίων, ως φυσικών-ψυχικών «μηχανισμών», κατά την εκδίπλωση της εμπειρικής συμπεριφοράς. Αφετέρου, αναφέρεται σε ελατήρια που ενέχουν έλλογη γνώση (ή είναι «δεκτικά» [«empfänglich»] στην έλλογη γνώση) και τα οποία πρέπει να επενεργήσουν εκεί όπου απαγορεύεται να μιλήσει κανείς για «επενέργειες» («Wirkungen»). Ο Gerhardt θέλει ουσιαστικά να επισημάνει το εξής: η ηθική πράξη οφείλεται στην *αυτενέργεια της προαίρεσης* αλλά ενέχει και την επενέργεια ενός ελατηρίου, όπως συμβαίνει με κάθε ανθρώπινη πράξη. Πώς μπορεί να κατανοηθεί λοιπόν η συνάφεια ανάμεσα στην ελευθερία της προαίρεσης και στην *επενέργεια ενός ελατηρίου* στο πεδίο της προαίρεσης; Η δική μας ερμηνεία δείχνει ότι η συνείδηση του ηθικού νόμου επενεργεί στο φυσικό συναισθηματικό υπόστρωμα του ψυχισμού και όχι πρωταρχικά στην προαίρεση. Στην προαίρεση επενεργεί το ηθικό συναίσθημα με τρόπο αιτιακό, εφόσον πρόκειται για συναίσθημα, δίχως όμως κάτι τέτοιο να αναιρεί την αυτενέργεια που ενέχει η αποδοχή του ηθικού νόμου στους γνώμονες. Η επενέργεια αυτή δεν αναιρεί την ελευθερία της προαίρεσης, γιατί το επίμαχο ζήτημα κατά την ηθική κινητοποίηση είναι ο *επηρεασμός του ψυχισμού* από τον καθαρό πρακτικό Λόγο (*ΚΠΛ*, 5: 72, μτφρ. σ. 110), και όχι ο τρόπος με τον οποίο «επηρεάζεται» (και όχι «καθορίζεται») η προαίρεση. Τα εμπειρικά ελατήρια αναμφισβήτητα επιδρούν κατά τρόπο αιτιακό στον ψυχισμό, κάτι τέτοιο όμως δεν οδηγεί τον Kant στη θέση πως η αυτενέργεια της προαίρεσης αναιρείται κατά την εμπειρικώς προσδιορισμένη πράξη. Η ερμηνεία που παρέχει ο Gerhardt για το ηθικό «ελατήριο» (βλ. 5.8.) επιχειρεί να απαντήσει στο «ανεπίλυτο πρόβλημα» παρέχοντας μια «διανοητικού» τύπου ερμηνεία του ηθικού ελατηρίου, έτσι ώστε να αποφύγει την αιτιακή επενέργεια στην προαίρεση. Βλ. V. Gerhardt, *Immanuel Kant. Vernunft und Leben*, Στουτγάρδη: Reclam 2002, σ. 225.

δυνατότητας αυτής είναι που συγκροτεί τον πυρήνα της καντιανής διαφοροποίησης από κάθε πρόγραμμα «φυσικοποίησης» του ανθρώπου.

5.8. ΑΥΤΕΝΕΡΓΕΙΑ ΤΗΣ ΠΡΟΑΙΡΕΣΗΣ ΚΑΙ ΕΠΗΡΕΑΣΜΟΣ ΤΟΥ ΨΥΧΙΣΜΟΥ

Στο σημείο αυτό μπορούμε να επιβεβαιώσουμε για μια ακόμη φορά την κεκαλυμμένη συμφωνία της «νοησιαρχικής» ερμηνείας με τα φυσιοκρατικά μοντέλα. Το ηθικό ελατήριο, ως ένα κυριολεκτικώς εννοούμενο *συναίσθημα*, απορρίπτεται από την γνήσια ηθική κινητοποίηση, διότι εκλαμβάνεται ως μια «αιτιακή» ψυχική δύναμη η οποία θα επενεργούσε στην προαίρεση κατά τρόπο οιονεί-μηχανικό. Η συγκεκριμένη ερμηνεία απορρίπτεται από τους σχολιαστές, επειδή ακριβώς και οι ίδιοι κατανοούν την διαμόρφωση της έλλογης κινητοποίησης *υπό το πρίσμα των φυσιοκρατικών μοντέλων.* Για τον Kant η κινητοποιητική επιρροή του ηθικού συναισθήματος προϋποθέτει την *ενεργητική διαμόρφωση* του φυσικού ή του αισθητηριακού υποστρώματος του ψυχισμού από τον ηθικό νόμο. Όταν, λοιπόν, η επιρροή αυτή κατανοείται ως άσκηση «αιτιακής δύναμης» η οποία αναιρεί την αυτενέργεια της προαίρεσης και συνεπάγεται την ετερονομία των πράξεων, αγνοείται η θεμελιακή *κινητοποιητική λειτουργία* του καθαρού πρακτικού Λόγου η οποία συνίσταται στην «διέγερση» («erregen») ή στην «πρόκληση» («bewirken») του ηθικού συναισθήματος στο *πεδίο της αισθητικότητας*. Η υποστήριξη αυτού του συμπεράσματος δεν οφείλεται σε κάποια επισφαλή ερμηνεία των καντιανών κειμένων, διότι αναφέρεται με σαφήνεια από τον ίδιο τον Kant. Ο ηθικός νόμος, ως ελατήριο της πράξης, «εξασκεί επίδραση επί της αισθητικότητας και προκαλεί ένα συναίσθημα, το οποίο προάγει την επιρροή του νόμου στην προαίρεση [722]» (*ΚΠΛ*, 5: 75, μτφρ. σ. 114). Όταν, λοιπόν, οι σχολιαστές υποστηρίζουν πως μόνο η «αναγνώριση του ηθικού νόμου» είναι το ελατήριο της ηθικής πράξης, ουσιαστικά περιορίζουν το ηθικό συναίσθημα εντός της «φυσιοκρατικής» του κατανόησης, υπονομεύοντας έτσι εμμέσως την καντιανή θέση για την κινητοποιητική επιρροή του ηθικού νόμου. Η κινητοποιητική επιρροή του ηθικού συναισθήματος δεν πρέπει να κατανοηθεί ως μια αιτιακή δύναμη *καθορισμού*

[722] Ο Kant στο συγκεκριμένο χωρίο γράφει «Wille» αλλά από τα συμφραζόμενα είναι εμφανές πως στη διατύπωση αυτή εννοεί το *εκτελεστικό τμήμα της βούλησης*, δηλ. την «προαίρεση» («Willkür»), και όχι την καθαρή βούληση. Η συνείδηση του ηθικού νόμου είναι αποτέλεσμα της νομοθετικής δραστηριότητας της βούλησης, οπότε η επίδραση του ηθικού συναισθήματος στην «βούληση» δεν μπορεί παρά να αναφέρεται στην διεργασία της αποδοχής των γνωμόνων.

της προαίρεσης. Κάτι τέτοιο θα σήμαινε ότι μέσω του ηθικού ελατήριου συγκροτείται ένα είδος «ηθικής επιθυμίας», και είδαμε ότι ο Allison απορρίπτει τον κινητοποιητικό ρόλο του συναισθήματος του σεβασμού (βλ. 4.1.3.), επειδή ακριβώς η αποδοχή του θα οδηγούσε με ακρίβεια στην συγκεκριμένη παραδοχή.[723] Η αναγωγή της συγκεκριμένης συνέπειας ως καταλυτικής για την απόρριψη του πρωτογενούς κινητοποιητικού ρόλου του ηθικού συναισθήματος οδηγεί στην παρανόηση της καντιανής θέσης. Για τον Kant το ειδοποιό γνώρισμα του ηθικού συναισθήματος συνίσταται στο γεγονός πως η έγερσή του οφείλεται πρωταρχικώς στην επιρροή την οποία ασκεί ένα *ενέργημα* του καθαρού πρακτικού Λόγου στον ψυχισμό («Gemüt»). Ο Kant το παραδέχεται αυτό ξεκάθαρα όταν αναφέρεται στην (ακατανόητη για τον θεωρητικό Λόγο) επίδραση μιας «απλώς νοητικής Ιδέας στο συναίσθημα» (*ΚΠΛ*, 5: 80, μτφρ. σ. 120), και όχι στην προαίρεση. Ο σεβασμός «είναι μια επενέργεια στο συναίσθημα, άρα στην αισθητικότητα ενός έλλογου όντος» (*ΚΠΛ*, 5: 80, μτφρ. σ. 120). Δεν πρέπει επίσης να ξεχνάμε ότι εξαρχής όρισε ως κύριο μέλημα της ανάλυσής του σχετικά με την ηθική κινητοποίηση την κατάδειξη του τι ακριβώς «προκαλεί ο ηθικός νόμος *στον ψυχισμό* [«was sie im Gemüte wirkt»] (καλύτερα τι πρέπει να προκαλεί) εφ' όσον αποτελεί ελατήριο» (*ΚΠΛ*, 5: 72, μτφρ. σ.110).

Οφείλουμε και πάλι να τονίσουμε πόσο μεγάλη σημασία έχει να επικεντρωθούμε στον τρόπο με τον οποίο κατανοεί ο ίδιος ο Kant τόσο το ηθικό συναίσθημα όσο και το ίδιο το πρόβλημα της ηθικής κινητοποίησης, έτσι ώστε το ερμηνευτικό εγχείρημα να μην διαστρεβλώνεται από σύγχρονες φιλοσοφικές «δεσμεύσεις». Εκκινώντας από τη θέση πως «κάθε συναίσθημα είναι αισθητηριακό» (*ΚΠΛ*, 5: 75, μτφρ. σ. 114) συνάγει δύο κρίσιμα συμπεράσματα: (α) ότι δεν υφίσταται *εκ των προτέρων* εντός του υποκειμένου κάποιο συναίσθημα το οποίο θα προδιέθετε για την ηθικότητα. Από τη στιγμή δηλ. που το θεμέλιο της έγερσης των συναισθημάτων είναι η αισθητικότητα δεν μπορούμε να συναινέσουμε στην παρουσία της *ηθικής* «αίσθησης». Πρόκειται ουσιαστικά για την απόρριψη της θέσης πως η αισθητικότητα εναρμονίζεται με τις ηθικές κρίσεις (ή ακόμη και ότι η ίδια αποτελεί το θεμέλιό τους) ανεξάρτητα από κάθε συνείδηση της εγκυρότητας του ηθικού νόμου. Όσον αφορά στην ηθική πράξη, η απόδοση οποιασδήποτε *κανονιστικής αξίωσης* ή πρωταρχικής κινητοποιητικής λειτουργίας με ηθικό χαρακτήρα στο πεδίο των συναισθημάτων, ανεξάρτητα από την δραστηριότητα του καθαρού πρακτικού Λόγου, συγκροτεί το φαινόμενο της «ηθικής

[723] Βλ. H. E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 1990, σ. 123.

φαντασιοπληξίας». (β) Το δεύτερο κρίσιμο συμπέρασμα που συνάγει αφορά το κριτήριο διαφοροποίησης ανάμεσα στα «παθολογικά» συναισθήματα και στο «ηθικό συναίσθημα του σεβασμού». Εφόσον τόσο τα «παθολογικά» συναισθήματα όσο και το ηθικό συναίσθημα ανήκουν στην κατηγορία του «αισθητηριακού συναισθήματος» («das sinnliche Gefühl»), τότε το κριτήριο της διαφοροποίησής τους συνίσταται *στην πηγή της έγερσης* ή της πρόκλησής τους. Τα πρώτα προκαλούνται από την επενέργεια που ασκούν οι κλίσεις στην αισθητικότητα, το δεύτερο στην αντίστοιχη επενέργεια του ηθικού νόμου. Το «αισθητηριακό συναίσθημα», γράφει ο Kant, αποτελεί τον όρο τόσο των συναισθημάτων που ανάγονται στις κλίσεις όσο και του συναισθήματος του σεβασμού. Η διαφοροποίηση του σεβασμού, ως *αισθητηριακού συναισθήματος*, από τα άλλα έγκειται στο ότι «η αιτία του καθορισμού του βρίσκεται στον καθαρό πρακτικό Λόγο», γι' αυτό και το προσδιορίζει ως «πρακτικώς δημιουργημένο» («praktisch - gewirkt») (*ΚΠΛ*, 5:75, μτφρ. σ. 114). Αποκαλείται «πρακτικό» γιατί ο όρος της πρόκλησής του είναι ένας προγενέστερος αντικειμενικός καθορισμός της βούλησης (*ΚΠΛ*, 5: 80, μτφρ. σ. 121). Είναι φανερό, επομένως, πως το ηθικό συναίσθημα του σεβασμού κατανοείται ως «αισθητηριακό συναίσθημα» το οποίο προκαλείται από την επενέργεια του ηθικού νόμου στην αισθητηριακή βάση του συναισθήματος.

Στο σημείο αυτό πρέπει να δοθεί η χαριστική βολή στην ερμηνεία του συναισθήματος του σεβασμού από τους Reath, Walker και Allison.[724] Οι τελευταίοι το προσδιόρισαν ως ένα συναίσθημα το οποίο *έπεται* της αποδοχής του ηθικού νόμου στους γνώμονες της *προαίρεσης*, διότι θεώρησαν πως μόνο έτσι μπορεί να συνυπάρξει η αυτενέργεια της προαίρεσης με την κινητοποιητική λειτουργία του ηθικού συναισθήματος. Όταν, όμως, ο Kant ισχυρίζεται πως ο ηθικός νόμος επενεργεί στην «αισθητικότητα» και προκαλεί το ηθικό συναίσθημα του σεβασμού, δεν εννοεί *την εμπειρία της ηθικής πράξης*. Δεν εννοεί ότι ο ηθικός καθορισμός της προαίρεσης και η προγενέστερη αποδοχή του ηθικού νόμου ως του γνώμονα της πράξης συντελεί στην έγερση ενός εμπειρικού συναισθήματος σεβασμού για τον ηθικό νόμο. Η αποδοχή της συγκεκριμένης θέσης θα είχε ως συνέπεια μια παράδοξη αντιστροφή, καθώς η ηθική κινητοποίηση θα προαπαιτούσε τον ηθικό καθορισμό της προαίρεσης. Για τον

[724] Βλ. R. Walker, «Achtung in the Grundlegung», στο: O. Höffe (επιμ.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Φρανκφούρτη: V. Klostermann, σ. 100 ˙ A. Reath, «Kant's Theory of Moral Sensibility: Respect for the Moral Law and the Influence of Inclination», στο: *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory*, Οξφόρδη: Oxford University Press 2006, σ. 11 ˙ H. E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 1990, σ. 127-128.

Kant όμως το πρόβλημα είναι να δειχθεί με ποιον τρόπο το ηθικό ελατήριο μπορεί να *επενεργήσει στην προαίρεση*. Η ηθική κινητοποίηση στοχεύει στον ηθικό καθορισμό της προαίρεσης και όχι το αντίστροφο. Εξ ου και η ανάγκη για την εξέταση της επενέργειας της συνείδησης του ηθικού νόμου στην «αισθητικότητα». Η επενέργεια αυτή αποτελεί την αφετηρία για την πρόκληση του ηθικού ελατηρίου και αναφέρεται στην *αισθητηριακή βάση του ψυχισμού*, δηλ. στο πεδίο των φυσικών καταβολών του ανθρώπου.[725] Στο πεδίο αυτό επενεργεί κάθε είδους ελατήριο, *πριν ακόμη* συντελεστεί η διεργασία της αποδοχής των γνωμόνων. Ο επηρεασμός του ψυχισμού εκλαμβάνεται ως ένας παράγοντας ο οποίος συντελεί στον «καθορισμό της προαίρεσης». Το ηθικό συναίσθημα, επομένως, *δεν μπορεί να έπεται* του τελευταίου, διότι η ηθική κινητοποίηση *προϋποθέτει* την επιρροή του ηθικού νόμου στο πεδίο έγερσης των αισθητηριακών συναισθημάτων.

Επομένως, η κινητοποιητική ισχύς του ηθικού νόμου εκκινεί από την επενέργειά του στην «αισθητικότητα», η τελευταία όμως αποτελεί τμήμα του ψυχισμού. Η αποδοχή της επενέργειας αυτής ως συστατικού μέρους της ηθικής κινητοποίησης δεν μπορεί να αμφισβητηθεί. Ο Kant, παρότι εντάσσει το ηθικό συναίσθημα στην κατηγορία των «αισθητηριακών» αισθημάτων, ταυτόχρονα το προσδιορίζει ως ένα τελείως «ιδιάζον» συναίσθημα (*ΚΠΛ*, 5: 76, μτφρ. σ. 115 ˙ *ΜΗ*, 6: 402, μτφρ. σ. 255). Πώς μπορεί ένα συναίσθημα να είναι «αισθητηριακό» και ταυτόχρονα «ιδιάζον»;[726] Τα αισθητηριακά συναισθήματα διακρίνονται στα «παθολογικά» και σε όσα ευνοούν την δεκτικότητα του ψυχισμού στην έννοια του ηθικού νόμου. Η μεταξύ τους αντιδιαστολή δεν μπορεί παρά να εδράζεται αποκλειστικά στην «καταγωγή» τους, δηλ. στον τρόπο και στην πηγή της έγερσής τους. Τα πρώτα οφείλονται σε εμπειρικές επιθυμίες ή στην εμπειρική παράσταση αντικειμένων της επιθυμίας, τα δεύτερα στην «συνείδηση του ηθικού νόμου» (*ΜΗ*, 6: 399, μτφρ. σ. 251). Βλέπουμε, λοιπόν, ότι αν αρνηθούμε στο ηθικό συναίσθημα την λειτουργία ενός *ελατηρίου της προαίρεσης*,

---

[725] Γι' αυτό και ο Walker είναι επιφυλακτικός ως προς το εάν μπορεί ο Kant να δικαιολογήσει τον τρόπο με τον οποίο ένα «νοητό κίνητρο» επιδρά στο πεδίο των φαινομένων. Η συγκεκριμένη απορία του Walker οφείλεται στο ότι παρανοεί το πεδίο στο οποίο επενεργεί τόσο η συνείδηση του ηθικού νόμου όσο και το ηθικό συναίσθημα του σεβασμού. Το πεδίο της κινητοποιητικής τους επενέργειας δεν είναι άμεσα η προαίρεση αλλά η αισθητικότητα. Βλ. R. Walker, «Achtung in the Grundlegung», στο: O. Höffe (επιμ.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Komm*entar, Φρανκφούρτη: V. Klostermann, σ. 101-102.

[726] Σε μία και μοναδική περίπτωση ο Kant αναφέρει πως το ηθικό συναίσθημα φέρει το «εντελώς ιδιάζον όνομα του σεβασμού» (*ΚΠΛ*, 5: 81, μτφρ. σ. 121). Αυτό δεν πρέπει να μας οδηγήσει στο συμπέρασμα ότι απλώς και μόνο η ονομασία του είναι ιδιάζουσα. Και αυτή ίδια οφείλεται στο ότι το συγκεκριμένο συναίσθημα δεν προκαλείται από αισθητηριακά ελατήρια και εμπειρικά αντικείμενα της επιθυμίας, αλλά από την επενέργεια του ηθικού νόμου στην αισθητικότητα.

ουσιαστικά αναιρούμε την κινητοποιητική λειτουργία του ηθικού νόμου. Διότι για τον Kant ο πρωταρχικός κινητοποιητικός ρόλος του ηθικού νόμου είναι η επενέργειά του στην αισθητηριακή βάση του συναισθήματος, η οποία αποτελεί μέρος του «ψυχισμού» («Gemüt») (*ΚΠΛ*, 5: 72, μτφρ. σ. 110). Αν απορρίψουμε αυτό το ενδεχόμενο, υπό τον φόβο της αποδοχής κάποιας *αιτιακής δύναμης* «καθορισμού» της προαίρεσης, επαναφέρουμε στο προσκήνιο τη θεμελιακή προϋπόθεση για την άρνηση κάθε άλλης λειτουργίας του καθαρού Λόγου, πλην της θεωρητικής του λειτουργίας. Έτσι, υποστηρίζουμε εμμέσως το πρόγραμμα της «φυσικοποίησης» του ανθρώπου, υπονομεύοντας την κινητοποιητική επενέργεια του ηθικού νόμου στο πεδίο των συναισθημάτων.

Τι θα γίνει, όμως, με τις «αιτιακές επιδράσεις» που ασκούνται στο πεδίο της προαίρεσης; Αν δεχτούμε πως ο Kant πράγματι αναγνωρίζει στο ηθικό συναίσθημα έναν *πρωτογενή* κινητοποιητικό ρόλο, αυτό δεν μπορεί παρά να σημαίνει ότι η επενέργεια του ηθικού συναισθήματος πρέπει να έχει συνέπειες στην διεργασία της αποδοχής των γνωμόνων. Κατά πόσο *η επιρροή ενός αισθητηριακού συναισθήματος* είναι συμβατή με την αυτενέργεια του δρώντος κατά την αποδοχή του ηθικού νόμου στους γνώμονές του; Εδώ πρέπει να επισημάνουμε πως ο Kant δεν αναφέρει ότι το ηθικό συναίσθημα «καθορίζει» («bestimmen») την προαίρεση, αλλά ότι την «επηρεάζει» («affizieren»), διαμέσου της επιρροής που ασκεί ο ηθικός νόμος στις φυσικές καταβολές του ψυχισμού (*ΜΗ*, 6: 400, μτφρ. σ. 252). Οφείλουμε, λοιπόν, να εξετάσουμε τον τρόπο με τον οποίο χρησιμοποιούνται οι όροι «καθορισμός» και «επηρεασμός» στο πλαίσιο της καντιανής ηθικής και φιλοσοφίας της πράξης.

Η έννοια του «καθορισμού» χρησιμοποιείται συνήθως προκειμένου να εκφραστεί η σχέση των παραστάσεων με το πεδίο της επιθυμητικής ικανότητας. [727] Οι δύο κυριότερες χρήσεις του όρου απαντώνται στις έννοιες του «καθορισμού της βούλησης» («Willensbestimmung») και του «καθορισμού της προαίρεσης» («Bestimmung der Willkür»). Ο «καθορισμός της βούλησης» προϋποθέτει τον ορισμό του «επιθυμητικού» ως της ικανότητας ενός όντος να προκαλεί αιτιακά ένα αντικείμενο μέσω της παράστασης αυτού (*ΚΠΛ*, 5: 9, μτφρ. σ. 20-21, υποσημ.). Με τον «καθορισμό» της βούλησης εννοείται ουσιαστικά η σύνδεση των παραστάσεων με την επιθυμητική ικανότητα ενός υποκειμένου. Ο «καθορισμός» της βούλησης αναφέρεται στους *λόγους* («Bestimmungsgründe») τους οποίους «θέτει κανείς στον

[727] Βλ. C. Horn, «Wille, Willensbestimmung, Begehrungsvermögen», στο: O. Höffe (επιμ.), *Kritik der praktischen Vernunft*, Βερολίνο: Akademie Verlag 2002, σ. 47-48.

εαυτό του» ως κανόνες του επιθυμητικού του (*ΚΠΛ*, 5: 20, μτφρ. σ. 36). Η έννοια του «καθορισμού της προαίρεσης» αναφέρεται στην ιδιάζουσα ικανότητα της προαίρεσης να «καθορίζεται» για την εκτέλεση της πράξης από ένα ελατήριο, μόνο καθόσον το ελατήριο αυτό «γίνεται αποδεκτό» υπό τη μορφή ενός γνώμονα[728] (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 23-24, μτφρ. σ. 48-49). Από τα παραπάνω γίνεται φανερό πως κάθε διεργασία «καθορισμού» του επιθυμητικού προϋποθέτει την *αυτενέργεια του δρώντος υποκειμένου* προκειμένου «να θέτει στον εαυτό του κανόνες» ή να «αποδέχεται» ελατήρια υπό την μορφή γνωμόνων. Με την έννοια του «επηρεασμού» («Affizierbarkeit») στο πεδίο της βούλησης ο Kant θέλει να εκφράσει μια διαφορετική σχέση του δρώντος με τους λόγους που επιδρούν τόσο στη βούληση όσο και στην προαίρεσή του. Ο «επηρεασμός» μπορεί να δηλώνει ότι η αιτία για τον «καθορισμό της βούλησης» οφείλεται στην παράσταση κάποιας «ύλης» του επιθυμητικού, δηλ. στην εμπειρική παράσταση ενός αντικειμένου της επιθυμίας. Έτσι, ο Kant για παράδειγμα διακρίνει ανάμεσα στην αντικειμενικώς καθορισμένη και στην «παθολογικώς επηρεασμένη» («pathologisch affizierte») βούληση (*ΚΠΛ*, 5: 19, μτφρ. σ. 35). Επίσης, ο Kant αποδίδει στην έλλογη προαίρεση έναν «αισθητηριακό» («sinnlich») χαρακτήρα, επειδή ακριβώς δύναται να «επηρεαστεί παθολογικώς» («pathologisch affiziert»), αλλά όχι να «εξαναγκαστεί», από «αισθητηριακά ελατήρια» (*ΚΚΛ*, A 534 / B 562).

Οι συγκεκριμένες εννοιολογικές διακρίσεις φανερώνουν πως, ενώ ο «καθορισμός» του επιθυμητικού όσο και η αποδοχή των γνωμόνων στο πεδίο της προαίρεσης εδραιώνεται στην *αυτενέργεια* του δρώντος, κάθε βουλητική δραστηριότητα διαμορφώνεται, έως έναν βαθμό, *και* μέσω του «επηρεασμού» της από αισθητηριακές πρακτικές αρχές και ελατήρια. Η συνείδηση της ελευθερίας μπορεί να εδραστεί, γράφει ο Kant, στο ότι ο ηθικός νόμος «καθορίζει» την προαίρεση, παρότι οι κλίσεις διαρκώς μπορούν να «επηρεάζουν» την διαμόρφωση των εμπειρικών επιθυμιών στο πεδίο του ψυχισμού (*ΚΠΛ*, 5: 117, μτφρ. σ. 174). Επομένως, η «συνείδηση της ελευθερίας» διαμορφώνεται από την επίγνωση των λόγων εκείνων που επιδρούν τόσο στο πεδίο της αισθητικότητας όσο και σε εκείνο της προαίρεσης. Η πρακτική *αυτενέργεια* των δρώντων δεν αποτελεί μια αυθύπαρκτη ή ανεξάρτητη από την *ψυχολογία των συναισθημάτων* διεργασία, όπως την πραγματεύονται πολλοί σχολιαστές. Ο «επηρεασμός» του επιθυμητικού από

[728] Βλ. H. E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 1990, σ. 129-130.

αισθητηριακούς λόγους και ελατήρια μπορεί να ανατρέψει την προτεραιότητα της παράστασης του ηθικού νόμου τόσο στους «καθοριστικούς λόγους» της βούλησης όσο και στους γνώμονες της προαίρεσης, μολονότι η *αυτενεργός* διεργασία της επιλογής κανόνων και της αποδοχής ελατηρίων υπό τη μορφή γνωμόνων παραμένει άθικτη. Εκείνος ο δρων ο οποίος εχει συνείδηση του ηθικού νόμου αλλά επιλέγει να παρεκκλίνει κατά τον καθορισμό των γνωμόνων του από αυτόν (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 32, μτφρ. σ. 65) δεν είναι ένα πλήρως ανελεύθερο ον. Διατηρεί τον αυτενεργό χαρακτήρα των επιλογών του, παρότι οι τελευταίες έχουν σαφώς επηρεαστεί από την ψυχολογική επιρροή που ασκούν *στον ψυχισμό του* οι κλίσεις. Γι' αυτό και ο Kant θεωρεί απαραίτητη διεργασία για τη συγκρότηση της ηθικής κινητοποίησης την πρόκληση του ηθικού συναισθήματος, έτσι ώστε να *διευκολυνθεί* ο καθορισμός της προαίρεσης από τον ηθικό νόμο. Η επενέργεια του ηθικού νόμου στο συναίσθημα, μέσω της πρόκλησης του ηθικού συναισθήματος, προορίζεται να επιφέρει «την αντίσταση εναντίον των ελατηρίων της αισθητικότητας» (*ΚΠΛ*, 5: 79-80, μτφρ. σ. 118) *και όχι άμεσα* τον ηθικό καθορισμό της προαίρεσης.

Δεν ισχυρίζεται ο Kant ότι το ηθικό συναίσθημα, ως ελατήριο, συγκροτεί την «αιτία» για την αποδοχή του ηθικού νόμου στους γνώμονες της πράξης, αλλά ότι στο ευρύτερο πλέγμα επηρεασμού της προαίρεσης τόσο από τον ηθικό νόμο όσο και από τις κλίσεις, ένα πλέγμα το οποίο εκκινεί από την αισθητηριακή διάσταση του ψυχισμού και καταλήγει στην αποδοχή των γνωμόνων στην προαίρεση, το ηθικό συναίσθημα αποτελεί έναν σαφέστατο παράγοντα «επηρεασμού». Αποτελεί ένα ελατήριο το οποίο χρησιμεύει ώστε «να κάνουμε τον ηθικό νόμο εντός μας γνώμονα» (*ΚΠΛ*, 5: 76, μτφρ. σ. 115). Εδώ βλέπουμε με ποιον τρόπο ο Kant αντιμάχεται και τις παραδοσιακές «νοησιαρχικές» συλλήψεις για την κινητοποιητική ισχύ του καθαρού Λόγου. Θεωρεί ότι «η συνείδηση του ηθικού νόμου» δεν μπορεί να αντιπαρατεθεί ευθέως στα «παθολογικά» ελατήρια. Ο ηθικός νόμος δεν μπορεί να αποτελέσει το ελατήριο της πράξης ως ένα είδος παράστασης ή γνώσης για το ηθικώς ορθό ούτε η συνείδηση του δρώντος για τη δέσμευσή του στον ηθικό νόμο μπορεί να εκληφθεί ως ένα ελατήριο με αυθύπαρκτη κινητοποιητική ισχύ. Η επιρροή του στην προαίρεση προϋποθέτει τη συγκρότηση ενός αισθητηριακού-ψυχολογικού αντίβαρου στην αντίστοιχη επιρροή που ασκούν οι κλίσεις.[729]

[729] Ο Guyer ισχυρίζεται πως το γεγονός ότι ο Kant θεωρεί ότι ο καθαρός πρακτικός Λόγος μπορεί να κινητοποιήσει την πράξη μόνο εφόσον τροποποιήσει ή μετριάσει τις κλίσεις μέσω της πρόκλησης του ηθικού συναισθήματος δείχνει ότι ενστερνίζεται ένα είδος εμπειρικής ψυχολογίας παρόμοιας με αυτής

Συμπεραίνουμε, επομένως, ότι το ηθικό συναίσθημα κατανοείται με τη σημασία της αιτιακής-ψυχολογικής επιρροής η οποία συνιστά παράγοντα αντιστάθμισης της αντίστοιχης επιρροής των κλίσεων στο αισθητηριακό τμήμα του ψυχισμού. Γι' αυτό και περιγράφεται ως ένα συναίσθημα «τόσο ιδιάζον που φαίνεται να υπηρετεί μόνο τον Λόγο και μάλιστα τον καθαρό πρακτικό Λόγο» (*ΚΠΛ*, 5: 76, μτφρ. σ. 115). Ποια είναι αυτή η «υπηρεσία» ή η λειτουργία που προσφέρει το ηθικό συναίσθημα, ως ελατήριο; Προφανώς το ότι δύναται να επηρεάσει την «αισθητικότητα» εις βάρος της επιρροής την οποία ασκεί η οποιαδήποτε «παθολογικού» τύπου επιθυμία. Ο Kant το διατυπώνει αυτό ως εξής: Η λειτουργία του ηθικού συναισθήματος συνίσταται στην «ενίσχυση της επιρροής του ηθικού νόμου στην προαίρεση» (*ΚΠΛ*, 5: 75, μτφρ. σ. 114). Το τελευταίο κατανοείται, επομένως, ως ένα *αισθητηριακό ελατήριο* που ευνοεί την αποδοχή του ηθικού νόμου ως του ανώτατου και αποφασιστικού γνώμονα της προαίρεσης. Η αυτενέργεια του δρώντος κατά την αποδοχή αυτή παραμένει ακλόνητη, διότι το ηθικό συναίσθημα αποτελεί ένα ελατήριο για τον «επηρεασμό» της αισθητηριακής-ψυχολογικής διάστασης της πράξης. Οι κλίσεις, ως ελατήρια, επίσης συγκροτούν εμπειρικές κινητοποιητικές «αιτίες» *επηρεασμού* της προαίρεσης, και όχι «αιτίες» για τον *καθορισμό* της. Τα κάθε είδους ελατήρια επηρεάζουν την προαίρεση, δίχως όμως να συνιστούν εξολοκλήρου τους λόγους οι οποίοι διαμορφώνουν την αποδοχή των γνωμόνων της πράξης. Για τον Kant, τόσο η *αυτενέργεια της προαίρεσης* όσο και η *ψυχολογική* αντιπαράθεση των ελατηρίων αποτελούν θεμελιώδη χαρακτηριστικά της έλλογης πράξης, εφόσον πρόκειται για την πράξη ενός έλλογου και αισθητηριακού συνάμα όντος. Το ηθικό συναίσθημα προϋποθέτει την αισθητικότητα και τον πεπερασμένο χαρακτήρα του ανθρώπου (*ΚΠΛ*, 5: 76, μτφρ. σ. 115). Ότι οι δύο αυτές διαστάσεις (αυτενέργεια της προαίρεσης και ψυχολογικός επηρεασμός του ψυχισμού) κατανοούνται ως παράγοντες διαμόρφωσης της ηθικής κινητοποίησης, αποδεικνύεται από το γεγονός ότι τόσο η «συνείδηση του ηθικού νόμου» μπορεί να είναι ενεργή και ο γνώμονας να αποκλίνει από αυτήν (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 32, μτφρ. σ. 65), όσο και από το ότι κάθε δρων μπορεί να υπερνικήσει τα θέλγητρα των κλίσεών του, ανεξαρτήτως του βαθμού της έλξης που του ασκούν.

του Hume. Η συγκεκριμένη παρατήρηση του Guyer φαίνεται εύλογη, παρ' όλα αυτά εμείς δείξαμε στο αμέσως προηγούμενο υποκεφάλαιο (βλ. 5.7) ότι η καντιανή αντίληψη της δημιουργίας των συναισθημάτων στο πεδίο του ψυχισμού με θεμέλιο την «κοινωνική αντικοινωνικότητα» οδηγεί στην αποδοχή μιας εμπειρικής ψυχολογίας η οποία δείχνει τα όρια και τις εσωτερικές αντιφάσεις των φυσιοκρατικών εξηγήσεων. Βλ. P. Guyer, *Knowledge, Reason and Taste: Kant's Response to Hume*, Princeton: Princeton University Press 2008, σ. 183-184.

5.9. Η ΑΡΕΤΗ ΩΣ Η ΗΘΙΚΗ ΔΥΝΑΜΗ ΤΗΣ ΒΟΥΛΗΣΗΣ

Η *αυτενέργεια της προαίρεσης* και ο *επηρεασμός του ψυχισμού* αποτελούν αλληλένδετους παράγοντες διαμόρφωσης κάθε είδους έλλογης κινητοποίησης. Η παραδοχή αυτή γίνεται φανερή από τον τρόπο με τον οποίο πραγματεύεται ο Kant τους υποκειμενικούς όρους για την επίτευξη της αρετής. Παρότι, όπως έχουμε ήδη εξετάσει, ως κύριο εμπόδιο της ηθικότητας υποδεικνύει τη ροπή προς το ριζικό κακό, ταυτόχρονα εκλαμβάνει *την επιρροή που ασκούν οι κλίσεις* στο πεδίο της αισθητικότητας, και κατ' επέκταση στην προαίρεση, ως ένα επίσης θεμελιώδες εμπόδιο. Προκύπτει εδώ η απορία για το εάν υφίσταται κάποια αμφιταλάντευση εκ μέρους του Kant.[730] Ο εχθρός της ηθικότητας «ριζώνει» στην προαίρεση ή στην αισθητικότητα;

Στην πραγματικότητα, η αρνητική στάση που εντοπίζεται συχνά στα καντιανά κείμενα ως προς την επιρροή των κλίσεων μπορεί να παρερμηνευθεί, μόνο εφόσον δεν λαμβάνονται υπ' όψιν οι εννοιολογικές διακρίσεις και ο στόχος στον οποίο αποβλέπει η εκάστοτε ανάλυση. Το «κακό» κατανοείται από τον Kant ως το «ηθικώς εννοούμενο κακό», δηλ. ως η συνειδητή παράβαση του ηθικού νόμου. Η παράβαση αυτή προϋποθέτει την αναγνώριση του κύρους του ηθικού νόμου (*ΜΗ*, 6: 379, μτφρ. σ. 229) και την απόρριψή του κατά την *αποδοχή των γνωμόνων*. Επομένως, δεν μπορεί παρά να οφείλεται στην έλλογη διάσταση της πράξης και στην αυτενέργεια της προαίρεσης (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 57, μτφρ. σ. 110). Το συγκεκριμένο συμπέρασμα συνεπάγεται τη διαπίστωση πως δεν είναι η αισθητικότητα η πηγή της *συνειδητής επιλογής* για την απόρριψη του ηθικού νόμου. Ταυτόχρονα, όμως, ο Kant ισχυρίζεται ότι «οι παρορμήσεις της φύσης περιέχουν *εμπόδια* στον ψυχισμό των ανθρώπων για την εκτέλεση του καθήκοντος και (εν μέρει) ισχυρές αντίμαχες δυνάμεις» (*ΜΗ*, 6: 380, μτφρ. σ. 230). Οι άνθρωποι «αισθάνονται την όρεξη» να παραβούν τον ηθικό

[730] Η Grenberg ισχυρίζεται ότι προκαλεί απορία η μετατόπιση της συζήτησης στην *μάχη κατά των κλίσεων*, διότι η επιχειρηματολογία του Kant σχετικά με την επιρροή του Λόγου στην αισθητικότητα για την πραγμάτωση της αρετής έχει στηριχτεί στην απόρριψη της θεωρητικής – φυσικής εξήγησης της πράξης. Από τη στιγμή κατά την οποία ο Kant μάς καλεί να απορρίψουμε τις φυσιοκρατικές εξηγήσεις, έτσι ώστε να υιοθετήσουμε την πρακτική σκοπιά της «ελεύθερης και έλλογης επιλογής» («free and rational choice») των γνωμόνων της πράξης, γεννάται η απορία για τον σκοπό της εξέτασης της επιρροής των κλίσεων, ως «φυσικών δυνάμεων» («natural forces»). Γιατί φέρνει στο προσκήνιο την επιρροή την οποία ασκεί στη βούληση ένας «εξωτερικός» ως προς τον ορθό λόγο εχθρός, υπονομεύοντας έτσι το εγχείρημά του να πραγματευτεί την αρετή σε καθαρά έλλογο πλαίσιο; Βλ. J. Grenberg, «What is the Enemy of Virtue?», στο: L. Denis (επιμ.), *Kant's* 'Metaphysics of Morals'. *A Critical Guide*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press, σ. 152 και 155.

νόμο υποβοηθούμενοι από την «αντίσταση των κλίσεών τους» (*ΜΗ*, 6: 379, μτφρ. σ. 229). Τι μπορούμε να πούμε για αυτές τις διατυπώσεις; Υφίσταται κάποια επαμφοτερίζουσα στάση εκ μέρους του Kant σχετικά με τον κινητοποιητικό ρόλο των κλίσεων ή μήπως ο σκοπός της εξέτασης που επιχειρεί για την πραγμάτωση της αρετής δεν αφορά τόσο το ερώτημα του ριζικού κακού όσο το ευρύτερο πρόβλημα της *κινητοποίησης της έλλογης πράξης*;

Ο Kant έχει αποκλείσει με τη μεγαλύτερη σαφήνεια το ενδεχόμενο η ροπή της προαίρεσης στο κακό να οφείλεται στην ίδια την ύπαρξη των κλίσεων και στην επιρροή που ασκούν αυτές στο πεδίο της βούλησης. Η αποδοχή της «έλλογης φιλαυτίας» (*ΚΠΛ*, 5: 73, μτφρ. σ. 111), η απόρριψη της στωικής αντίληψης ότι το κακό πρέπει να αποδοθεί ευθέως στην επιρροή των παθών (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6; 57, μτφρ. σ. 110) αλλά και ο ισχυρισμός πως «οι φυσικές κλίσεις είναι, θεωρούμενες αυτές καθ' εαυτές, καλές» και ότι θα ήταν «μάταιο, επιζήμιο και μεμπτό να θέλει κανείς να τις εκριζώσει» (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 58, μτφρ. σ. 111), δεν αφήνουν περιθώρια παρερμηνείας. Γιατί, λοιπόν, ορίζει την «αρετή εν γένει» ως το «ηθικό σθένος της θελήσεως»[731] («moralische Stärke des Willens») του ανθρώπου κατά την τήρηση του καθήκοντός του (*ΜΗ*, 6: 405, μτφρ. σ. 258); Γιατί αναδεικνύει την αντίσταση στις κλίσεις ως έναν αποφασιστικό παράγοντα για την επίτευξη της αρετής, εφόσον τα «εμπόδια» τα οποία προβάλλουν αυτές στη βούληση δεν αποτελούν την πραγματική πηγή της απόρριψης του ηθικού νόμου;[732]

Το ζήτημα το οποίο αναδεικνύεται εδώ είναι η αλληλεπίδραση που υφίσταται ανάμεσα στην *αισθητικότητα* και την *ελευθερία της προαίρεσης*. Τα «εμπόδια» και οι αντιστάσεις που προβάλλουν οι κλίσεις ως προς την «εκτέλεση του καθήκοντος» αναφέρονται στην επιρροή τους «στον ψυχισμό του ανθρώπου» («im Gemüte des Menschen») (*ΜΗ*, 6: 380, μτφρ. σ. 230). Η συγκεκριμένη διατύπωση είναι πολύ σημαντική, διότι φανερώνει πως για τον Kant τόσο η αποδοχή των γνωμόνων στο επίπεδο της προαίρεσης όσο και ο επηρεασμός του ψυχισμού αποτελούν αλληλένδετα στάδια της έλλογης κινητοποίησης. Η αντίσταση η οποία προβάλλεται στο πεδίο της

[731] Ό. π. σ. 156. Η Grenberg επισημαίνει ότι εφόσον η αρετή ορίζεται από τον Kant ως το «σθένος της θελήσεως» θα περίμενε κανείς ο εχθρός της να είναι η «ηθική αδυναμία», δηλ. η αδυναμία αντίστασης στις κλίσεις, και όχι η ροπή της προαίρεσης στο κακό. Με την αναφορά στο «σθένος της θελήσεως» η παράβαση του ηθικού νόμου παραπέμπει στην ανάγκη υπερίσχυσης της βούλησης έναντι κάποιας «πραγματικής» φυσικής δύναμης.

[732] Και ο Wood ισχυρίζεται ότι για τον Kant τα συναισθήματα τα οποία ανήκουν στις «αψιθυμίες» («Affekte», «affects») θεωρούνται πως ευθύνονται άμεσα για την αποτυχία των δρώντων να πράξουν με έλλογο τρόπο. Βλ. A. W. Wood, *Kant's Ethical Thought*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 1999, σ. 252.

αισθητικότητας εκ μέρους των κλίσεων παρεμποδίζει την «εκτέλεση του καθήκοντος» («Pflichtvollziehung») στον ψυχισμό (*ΜΗ*, 6: 380, μτφρ. σ. 230). Είναι σαφές πως ο επηρεασμός του ψυχισμού αποτελεί ένα αναπόσπαστο τμήμα της εκτέλεσης του καθήκοντος, και η τελευταία δεν πρέπει να περιοριστεί μονάχα στον καθορισμό της προαίρεσης από τον γνώμονα του ηθικού νόμου. Ο επηρεασμός της αισθητικότητας είτε από τις κλίσεις είτε από τον ηθικό νόμο αποτελεί ένα κρίσιμο στάδιο της έλλογης κινητοποίησης το οποίο διαμορφώνει ως έναν βαθμό και τον καθορισμό της προαίρεσης. Το συγκεκριμένο συμπέρασμα καθίσταται έκδηλο από τις δύο διακριτές διατυπώσεις που χρησιμοποιεί ο Kant για να ορίσει τις υποκειμενικές συνθήκες πραγμάτωσης της αρετής. [733] Σε ένα χωρίο αναφέρει πως η «αρετή σημαίνει το ηθικό σθένος της θελήσεως» (*ΜΗ*, 6: 405, μτφρ. σ. 258), ενώ σε προγενέστερο χωρίο γράφει ότι η «αρετή είναι η ισχύς του γνώμονα του ανθρώπου κατά την τήρηση του καθήκοντος» (*ΜΗ*, 6: 394, μτφρ. σ, 246). Στην πρώτη διατύπωση η «ηθική δύναμη» προσδιορίζεται στο πεδίο της αισθητικότητας, στην δεύτερη στο πεδίο της αυτενέργειας της προαίρεσης. Ταυτόχρονα, όμως, η μια διατύπωση παραπέμπει στην άλλη. Η «ισχύς του γνώμονα» συναρτάται από το «σθένος της θελήσεως», άρα η κινητοποίηση στο πεδίο της προαίρεσης συναρτάται από την κινητοποίηση στο πεδίο του ψυχισμού. Ο επηρεασμός του ψυχισμού από τον ηθικό νόμο προσδιορίζεται ως μια *υποκειμενική συνθήκη* για τον ηθικό καθορισμό της προαίρεσης. Το γεγονός ότι η συνειδητή απόρριψη του ηθικού νόμου καθίσταται δυνατή λόγω της αυτενέργειας των δρώντων δεν οδηγεί τον Kant στο συμπέρασμα πως ο επηρεασμός της αισθητικότητας από τις κλίσεις δεν αποτελεί έναν ευνοϊκό υποκειμενικό όρο για την παρουσία του «ριζικού κακού».

Ταυτίζοντας την αρετή με την «ηθική δύναμη της βούλησης» να αντισταθεί στην επιρροή των κλίσεων, ο Kant ουσιαστικά θέλει να εξετάσει τις υποκειμενικές ή τις *αισθητηριακές προϋποθέσεις* για την διαμόρφωση του ηθικού χαρακτήρα. Η πραγμάτωση της αρετής θεμελιώνεται στην «εσωτερική ελευθερία» η οποία εκφράζει την υπαγωγή όλων των ικανοτήτων και των κλίσεων στην *εξουσία του Λόγου* (*ΜΗ*,

[733] Η Goy ισχυρίζεται πως η προσπάθεια του Kant να ορίσει στο συγκεκριμένο τμήμα της *Μεταφυσικής των ηθών* την «αρετή εν γένει» προκαλεί έκπληξη, καθότι σε προγενέστερα χωρία έχει ήδη αναφερθεί στα a priori θεμέλια της αρετής. Στο συγκεκριμένο τμήμα, όμως, η ανάλυσή του στρέφεται στους όρους ή στις προϋποθέσεις («preconditions») εκείνες τις οποίες πρέπει να διαθέτει ο έλλογος δρων προκειμένου να αποκτήσει τον ενάρετο χαρακτήρα. Μια τέτοια προϋπόθεση είναι η «δύναμη της βούλησής» του («strength of will») να αντισταθεί στις κλίσεις. Βλ. I. Goy, «Virtue and Sensibility», στο: A. Trampota, O. Sensen, J. Timmermann (επιμ.), *Kant's* «Tugendlehre». *A Comprehensive Commentary*, Βερολίνο-Βοστώνη: Walter de Gruyter 2013, σ. 201.

6:408, μτφρ. σ. 261). Για να επιτευχθεί η «εσωτερική ελευθερία» απαιτούνται τα εξής στοιχεία του χαρακτήρα: (α) η «αυτοκυριαρχία» έναντι των αψιθυμιών και των παθών και (β) η «ηθική απάθεια». Η αυτοκυριαρχία δηλώνει ένα αίτημα ελέγχου «πάνω στον εαυτό μας», δηλ. την ανάγκη για συγκράτηση ως προς την επιρροή που ασκούν στην προαίρεση τα παθολογικά συναισθήματα. Η ηθική απάθεια αναφέρεται στην αποστασιοποίηση από κάθε εμπειρική επιρροή, *μόνο όταν απαιτείται η υπαγωγή της βούλησης στον ηθικό νόμο*. Παρότι η ονομασία που επιλέγει ο Kant ίσως ακούγεται παραπλανητική, η ηθική απάθεια κατανοείται ως άρνηση του ηθικού φανατισμού, ο οποίος συνίσταται στην αντιμετώπιση όλων των περιστάσεων της ζωής με κριτήριο τον ηθικό νόμο. Και τα δύο χαρακτηριστικά του ενάρετου χαρακτήρα αναφέρονται ουσιαστικά στη σχέση του ηθικού νόμου και των κλίσεων με την αισθητικότητα. Για παράδειγμα, όταν ο δρων επιδεικνύει αυτοκυριαρχία ως προς τις αψιθυμίες και τα πάθη, τότε η «συγκρότηση του ψυχισμού του» ή η «ψυχοτροπία» του («Gemütsart») είναι ευγενής, εάν υποκύπτει στην επιρροή των κλίσεων, τότε είναι δουλική (*ΜΗ*, 6: 407, μτφρ. σ. 260). Το κρίσιμο συμπέρασμα που προκύπτει εδώ είναι ότι η «συγκρότηση του ψυχισμού» συμπεριλαμβάνεται στο είδος εκείνο της γενικότερης συγκρότησης του ατόμου το οποίο αποτελεί τόσο το ριζικό κακό όσο και την εκδίπλωση της αρετής. Οι κλίσεις, ως φυσικές δυνάμεις, δεν αποτελούν το αντίπαλο δέος της αρετής και της εκτέλεσης του καθήκοντος, διότι το ριζικό κακό προϋποθέτει *την αποδοχή ενός γνώμονα* υπαγωγής του ηθικού νόμου στην εξυπηρέτηση των κλίσεων. Το φαινόμενο του κακού θεμελιώνεται στη συγκρότηση μιας ελεύθερης επιλογής εκ μέρους των έλλογων δρώντων η οποία αναδεικνύει τις κλίσεις σε ανώτατους λόγους των πράξεών τους. Παρότι, όμως, το κακό εντοπίζεται στους κόλπους του έλλογου αυτεξούσιου και της πρακτικής ελευθερίας, θεωρείται ότι η επενέργεια του ηθικού νόμου στο πεδίο έγερσης των αισθητηριακών συναισθημάτων αποτελεί έναν κρίσιμο παράγοντα για την έλλογη απόκρουση του κακού.

Ο Kant υποστηρίζει ότι η ελεύθερη αποδοχή των κλίσεων σε βάρος του νόμου συνδυάζει δύο προϋποθέσεις: (1) τη «νοοτροπία» («Denkungsart») εκείνη κατά την οποία η επίτευξη της ευδαιμονίας καθίσταται ο όρος για την αποδοχή του ηθικού νόμου (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 36, μτφρ. σ. 73) και (2) μία «συγκρότηση του ψυχισμού», όπου οι κλίσεις υπερισχύουν επί του ηθικού νόμου στο πεδίο του αισθητηριακού συναισθήματος. Παρ' όλα αυτά η αναφορά στην «συγκρότηση του ψυχισμού» («Gemütsart»), ως μια προϋπόθεση για την ιεράρχηση ανάμεσα στον ηθικό νόμο και

τις κλίσεις, περνάει απαρατήρητη από τους σχολιαστές οι οποίοι επιμένουν στην «διανοητική» διευθέτηση της ιεράρχησης αυτής. Η Grenberg για παράδειγμα ισχυρίζεται ότι η «πρακτική σκοπιά» θεώρησης των συναισθημάτων και των κλίσεων με την οποία αντικαθιστά ο Kant τις φυσιοκρατικές εξηγήσεις συνίσταται στη διεργασία της αυτενέργειας της προαίρεσης, κατά την οποία τα ελατήρια γίνονται αποδεκτά ως γνώμονες της πράξης.[734] Έχουμε ήδη αποδείξει πως, καθόσον αφορά την ηθική κινητοποίηση, η αποδοχή των ελατηρίων ως γνωμόνων αποτελεί μονάχα *το τελικό στάδιο* μιας περίπλοκης διεργασίας η οποία εκκινεί από τον αντικειμενικό καθορισμό της βούλησης και προχωρά στην επίδραση της καθολικής νομοθεσίας στον ψυχισμό (*ΚΠΛ*, 5: 72, μτφρ. σ. 110), δηλ. στην αισθητικότητα του ανθρώπου. Αν ίσχυε η ερμηνεία της Grenberg, για την υπερίσχυση του ηθικού νόμου έναντι των κλίσεων θα αρκούσε η «ελεύθερη επιλογή» του ηθικού νόμου στους γνώμονες. Η ίδια συνθήκη, όμως, ισχύει και για την αποδοχή των κλίσεων στους γνώμονες. Απουσιάζει, επομένως, η αναφορά σε ό, τι ο Kant αναδεικνύει σε κεντρικό παράγοντα της ηθικής κινητοποίησης: η αναφορά στην επίδραση της συνείδησης του ηθικού νόμου *στο αισθητηριακό μέρος του ψυχισμού*. Η ελεύθερη επιλογή των γνωμόνων, ή η «ισχύς του γνώμονα», είναι βέβαια ένας σημαντικός παράγοντας κάθε έλλογης απόφασης και κινητοποίησης, εκείνο όμως το οποίο διαφοροποιεί την ηθική κινητοποίηση από την φιλαυτία είναι η *πρόκληση* του (αισθητηριακού) συναισθήματος του σεβασμού για τον ηθικό νόμο.

Όπως συμβαίνει με κάθε «νοησιαρχική» ερμηνεία, έτσι και εδώ, η αντικατάσταση της «φυσιοκρατικής εξήγησης» για την επενέργεια των κλίσεων στην προαίρεση με την «πρακτική σκοπιά» της αποδοχής τους ως *λόγων προς το πράττειν*, εκλαμβάνεται ως μια διαπίστωση η οποία αίφνης επιλύει το ζήτημα της κινητοποίησης διαμέσου του ηθικού νόμου. Στην πραγματικότητα, η αποδοχή της «πρακτικής σκοπιάς» για την κατανόηση της επενέργειας των κλίσεων στην προαίρεση καθιστά *ακόμη πιο επιτακτική* την εξέταση της επιρροής του ηθικού νόμου όσο και των κλίσεων στο πεδίο του ψυχισμού. Διότι η επενέργεια κάθε είδους ελατηρίων στην προαίρεση ως *λόγων προς το πράττειν* αποτελεί κοινό χαρακτηριστικό γνώρισμα κάθε έλλογης αποδοχής των γνωμόνων. Τόσο η ηθικότητα όσο και η συνειδητή απόρριψη του ηθικού νόμου προϋποθέτουν την ελευθερία της

[734] Βλ. J. Grenberg, «What is the Enemy of Virtue?», στο: L. Denis (επιμ.), *Kant's* 'Metaphysics of Morals'. *A Critical Guide*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press, σ. 157.

προαίρεσης. Γι' αυτό και η μεταξύ τους διαφοροποίηση, ως προς την κινητοποίηση της πράξης, εντοπίζεται από τον Kant *στον τρόπο με τον οποίο επενεργούν στις φυσικές καταβολές του ψυχισμού*.

Η Grenberg αναγνωρίζει ότι ο εντοπισμός της πηγής του κακού εντός του πεδίου του έλλογου αυτεξούσιου, το οποίο υποτίθεται πως θα έπρεπε να αποτελεί το κύριο όπλο στην μάχη για την αρετή, εγείρει το ερώτημα μήπως εν τέλει αδυνατεί ο ίδιος ο Kant να καταστήσει τον ηθικό νόμο ένα ακαταμάχητο ελατήριο.[735] Η απάντηση που δίνει είναι ότι ο Kant επιχειρεί να βρει εντός του πεδίου της πρακτικής αυτενέργειας την απάντηση για την επικράτηση του ηθικού νόμου. Ισχυρίζεται ότι η εξουσία του καθαρού πρακτικού Λόγου έναντι των κλίσεων, ό, τι δηλ. ο Kant αποκαλεί «εσωτερική ελευθερία», εδράζεται τελικά στην *αξιολόγηση* εκ μέρους των έλλογων δρώντων των σκοπών του Λόγου ως υπέρτερων έναντι των σκοπών της φιλαυτίας. Ο καθαρός πρακτικός Λόγος μέσω της δραστηριότητάς του να θέτει σκοπούς τους οποίους οι δρώντες αναγνωρίζουν πως *οφείλουν* να αποδεχτούν δημιουργεί την θεμελιακή προϋπόθεση για τη συγκρότηση της «εσωτερικής ελευθερίας» και της επικράτησης του ηθικού νόμου.[736] Γίνεται εύκολα αντιληπτό εδώ ότι η επιχειρηματολογία της Grenberg οδηγεί εκ νέου στο προαναφερθέν ερώτημα: ποιος είναι εκείνος ο κινητοποιητικός παράγοντας που θα ευνοήσει την *αποδοχή των σκοπών του Λόγου* έναντι των σκοπών της φιλαυτίας στο πεδίο της προαίρεσης; Οδηγούμαστε, έτσι, σε έναν φαύλο κύκλο. Αρχικώς, υφίσταται η παραδοχή πως η απλή αναγνώριση της εγκυρότητας του ηθικού νόμου δεν επαρκεί για τη συγκρότηση της «εσωτερικής ελευθερίας», καθότι το ριζικό κακό είναι απόρροια της άσκησης της πρακτικής αυτενέργειας των δρώντων. Η λύση αναζητείται στη συνείδηση της *κανονιστικής υπεροχής* των σκοπών του καθαρού πρακτικού Λόγου έναντι κάθε άλλου είδους σκοπών. Όμως, για την αποδοχή των σκοπών του καθαρού πρακτικού Λόγου σε βάρος των φίλαυτων σκοπών απαιτείται η αναγνώριση της εγκυρότητας του ηθικού νόμου, προκειμένου οι σκοποί της ηθικότητας να κριθούν ως σκοποί τους οποίους *οφείλει να αποδεχτεί* ο ενάρετος δρων.

Η ερμηνεία της Grenberg ουσιαστικά δεν μας παρέχει μια λύση η οποία θα είχε *εξηγητική βαρύτητα*. Συγκρίνοντας την αριστοτελική με την καντιανή θεώρηση επισημαίνει ότι για τον Αριστοτέλη το κακό πηγάζει από την αδυναμία του αισθητηριακού μέρους της ψυχής να «υπακούσει» στις προσταγές του έλλογου

[735] Ό. π., σ. 159.
[736] Ό. π., σ. 160.

μέρους. Για τον Kant το πρόβλημα εστιάζεται αποκλειστικά στο έλλογο μέρος, δηλ. το κακό εκλαμβάνεται ως μια «διαφθορά εντός του Λόγου». Για τον ενάρετο δρώντα δεν είναι κρίσιμη η προσπάθεια εναρμόνισης των συναισθημάτων του με τους κανονιστικούς λόγους προς το πράττειν («right reasons») αλλά η αρετή του είναι «το σθένος της ελεύθερης ικανότητας του ίδιου του Λόγου» («virtue is the strength of the free capacity of reason itself»).[737] Τι μπορεί να σημαίνει ο συγκεκριμένος ισχυρισμός της Grenberg; Η ελευθερία της προαίρεσης αποτελεί μια θεμελιακή ικανότητα η οποία δεν μπορεί να εξηγηθεί θεωρητικά. Δεν πρόκειται για κάποιο φυσικό δεδομένο, οπότε είναι μάταιο να μιλήσουμε για την «διαβάθμιση» του σθένους της προαίρεσης κατά την άσκησή της. Αν ίσχυε ο συγκεκριμένος ισχυρισμός, το μοναδικό κριτήριο βάσει του οποίου θα μπορούσαμε να αποδείξουμε το «σθένος της θελήσεως» θα ήταν η αποδοχή του ηθικού νόμου έναντι των κλίσεων. Η διεργασία της αποδοχής αυτής είναι, όμως, εκείνο που προσπαθούμε να ερμηνεύσουμε. Το εγχείρημα της Grenberg αγνοεί το γεγονός πως κάθε προσπάθεια επίλυσης του ερωτήματος για την επικράτηση του ηθικού νόμου (ως ελατηρίου έναντι των κλίσεων) η οποία περιορίζεται εντός του πεδίου άσκησης της πρακτικής αυτενέργειας των δρώντων είναι καταδικασμένη σε ένα φαύλο κύκλο. Από τη στιγμή που η άσκηση της ελευθερίας κατά την αποδοχή των ελατηρίων ως λόγων του πράττειν ενέχει τη ροπή της προαίρεσης να απορρίπτει τον ηθικό νόμο στους γνώμονες, είναι αδύνατον η λύση στο ζήτημα της ηθικής κινητοποίησης να περιοριστεί αποκλειστικά εντός του πεδίου της συνάφειας ανάμεσα στην αυτενέργεια της προαίρεσης και στην αναγνώριση της εγκυρότητας του ηθικού νόμου ή έστω των σκοπών του καθαρού πρακτικού Λόγου. Έχοντας επίγνωση της συγκεκριμένης αδυναμίας, ο Kant αναδεικνύει ως τον πλέον κρίσιμο παράγοντα για την επικράτηση του ηθικού νόμου έναντι των κλίσεων την επίδρασή του στο πεδίο των φυσικών καταβολών του ψυχισμού.

Παρότι η Grenberg εκλαμβάνει τη «συναισθηματική συγκρότηση» των δρώντων («the state of our feelings») ως αναπόσπαστο τμήμα της καντιανής θεώρησης της αρετής, ισχυρίζεται ότι η σύμφωνη με την ηθικότητα τάξη των συναισθημάτων μπορεί να εγκαθιδρυθεί μόνο από την άσκηση της ελευθερίας.[738] Με αυτό τον ισχυρισμό φανερώνει ότι η σκοπιά της ερμηνείας της διατηρεί ένα νοησιαρχικό χαρακτηριστικό το οποίο παραπέμπει περισσότερο στον Αριστοτέλη, παρά στον

[737] Ό. π., σ. 168.
[738] Ό. π., σ. 169.

Kant. Υποστηρίζει ότι η σύμφωνη με την ηθικότητα τάξη των συναισθημάτων *προϋποθέτει* την αποκατεστημένη ροπή της προαίρεσης να αποδέχεται τον ηθικό νόμο, δηλ. μια προαίρεση απαλλαγμένη, έστω και προσωρινά, από τη ροπή στο ριζικό κακό. Δεν θεωρεί, επομένως, ότι η ηθική τάξη των συναισθημάτων αποτελεί έναν από τους υποκειμενικούς όρους για την πραγμάτωση της αρετής και της «εσωτερικής ελευθερίας». Έτσι, παρότι επιχειρεί να διακρίνει την καντιανή έννοια του ενάρετου χαρακτήρα από την αριστοτελική, ουσιαστικά διαχωρίζει την *άσκηση της ελευθερίας* από την επενέργεια του ηθικού νόμου στο αισθητικό τμήμα του ψυχισμού. Για τον Kant, όμως, η «δύναμη του γνώμονα» είναι συναφής με το σθένος αντίστασης στις κλίσεις. Αγνοώντας αυτή τη θεμελιακή συνάφεια, η Grenberg *δεν μπορεί να μας βοηθήσει ως προς την ερμηνεία* του τρόπου με τον οποίο η συναισθηματική συγκρότηση του ατόμου εναρμονίζεται με την μη διεφθαρμένη από το κακό προαίρεση. Αν ο ενάρετος χαρακτήρας εξαρτάται από την δυνατότητα άσκησης της ελευθερίας, τότε ποιος ο ρόλος του ηθικού συναισθήματος κατά την υπέρβαση των εμποδίων που θέτουν στην ελευθερία της προαίρεσης οι κλίσεις; Ο Αριστοτέλης εκλαμβάνει ως δεδομένη στη φύση του ανθρώπου την ύπαρξη ενός αισθητηριακού μέρους το οποίο δύναται να υπακούσει στον πρακτικό Λόγο, ο Kant θεωρεί πως το ηθικό συναίσθημα είναι «πρακτικώς δημιουργημένο». Αυτόν ακριβώς τον τρόπο πρόκλησης του ηθικού συναισθήματος ως επενέργειας του ηθικού νόμου στο πεδίο των αισθητηριακών συναισθημάτων (*ΚΠΛ*, 5: 75, μτφρ. σ. 114) αδυνατεί να μας εξηγήσει το ερμηνευτικό εγχείρημα της Grenberg.

Είναι γεγονός βέβαια πως ο Kant δεν αναφέρεται *στον τρόπο* με τον οποίο μπορεί να επιτευχθεί η αυτοκυριαρχία,[739] κάτι που θα μας βοηθούσε να κατανοήσουμε άμεσα την «ευγενική» ή «ηρωική» συγκρότηση του ψυχισμού ως δημιούργημα της επενέργειας του ηθικού νόμου. Ο λόγος για τον οποίο συμβαίνει αυτό είναι ότι θέλει να αποφύγει έναν προσδιορισμό των υποκειμενικών όρων σύστασης της αρετής ο οποίος δεν θεμελιώνεται στη συνείδηση για τη νομοθετική δραστηριότητα της βούλησης αλλά στην συνήθεια της άσκησης «σύννομων» πράξεων (*ΜΗ*, 6: 407, μτφρ. σ. 260). Όμως, αλλού έχει επισημάνει πως «το μεγάλο ζήτημα» είναι η ανεύρεση του τρόπου δια του οποίου θα μπορέσει ο άνθρωπος να αντιμετωπίσει «τις επιθέσεις της κακής αρχής» στους γνώμονές του (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 93, μτφρ σ. 173). Το θεμέλιο αυτής της αναζήτησης εντοπίζεται στην κοινωνική αντικοινωνικότητα και

[739] Βλ. I. Goy, «Virtue and Sensibility», στο: A. Trampota, O. Sensen, J. Timmermann (επιμ.), *Kant's* «Tugendlehre». *A Comprehensive Commentary*, Βερολίνο-Βοστώνη: Walter de Gruyter 2013, σ. 201.

στον τρόπο δια του οποίου μέσω αυτής τόσο οι κλίσεις όσο και ο ηθικός νόμος καθίστανται ελατήρια για τον πολιτισμό και την ηθικότητα (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 27, μτφρ σ. 55-56). Η κοινωνική αντικοινωνικότητα διαμορφώνεται αρχικά ως «συγκριτική φιλαυτία» για την οποία απαιτείται η έλλογη ικανότητα. Γι' αυτό και οι κλίσεις δεν διεγείρονται στον άνθρωπο ως «ερεθίσματα της φύσης» (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 93, μτφρ σ. 174) αλλά ως προδιαθέσεις ή ακόμη και ως ελατήρια για τον πολιτισμό. Το ίδιο ακριβώς ισχύει και για την πρόκληση του ηθικού συναισθήματος του σεβασμού. Είναι η επενέργεια του ηθικού νόμου στους όρους συγκρότησης της *ανταγωνιστικής συνύπαρξης* των ατόμων.[740]

Είναι σημαντικό, λοιπόν, για το ζήτημα της ηθικής κινητοποίησης να κατανοήσουμε *με ποιον τρόπο* ο ηθικός νόμος επηρεάζει τις φυσικές καταβολές του ψυχισμού, έτσι ώστε να προκαλέσει το ηθικό συναίσθημα. Ο Kant θέλει να αποτρέψει την απορία του κοινού νου η οποία συνίσταται συνήθως στο «τι πρέπει να κάνω» για να μην υποκύπτω στα πάθη ή για να μην παραβιάζω τον ηθικό νόμο. Το συγκεκριμένο ερώτημα οδηγεί αναγκαστικά στην υιοθέτηση εμπειρικών πρακτικών, προκειμένου να αποφευχθούν *οι συνέπειες* του ριζικού κακού. Το ερώτημα το οποίο πρέπει να καθοδηγεί τη σχέση του ηθικού νόμου με την αισθητικότητα τίθεται ως εξής: τι συνεπάγεται ή τι πρέπει να συνεπάγεται η συνείδηση του αντικειμενικού καθορισμού της βούλησης τόσο για το πρόσωπό μου όσο και για την ανθρωπότητα (*ΜΗ*, 6: 420, μτφρ. σ. 272 ˙ 6: 435, μτφρ. σ. 291); Με το ερώτημα αυτό έρχεται εκ των πραγμάτων στην επιφάνεια η συνάφεια της καθολικής νομοθεσίας με την ηθική καταβολή της ανθρωπότητας ως γένους, άρα η συνάφεια της νομοθετικής βούλησης με το αισθητηριακό πεδίο του ψυχισμού, και όχι άμεσα η σχέση της πρώτης με την αυτενέργεια της προαίρεσης. Ο κοινωνικός ανταγωνισμός αποκτά εδώ άλλη μορφή, διότι τίθεται υπό τον όρο του αντικειμενικού πρακτικού νόμου. Η συνείδηση αυτής της σχέσης αποτελεί το θεμέλιο για την έγερση του ηθικού συναισθήματος του σεβασμού, ως ενός *αισθητηριακού συναισθήματος*. Εφόσον έχω επίγνωση της

[740] Σύμφωνα με τον Wood η εξέταση της «αντικοινωνικής κοινωνικότητας» δείχνει γιατί ο Kant απορρίπτει την απόδοση του ηθικού κακού στην «φύση» και στις κλίσεις ως «φυσικές δυνάμεις». Στον καθαρό πρακτικό Λόγο και την ελευθερία αντιπαρατίθενται (ή αντιστέκονται) οι «κοινωνικώς προσδιορισμένες εμπειρικές επιθυμίες» και όχι κάποιες απαράλλακτες φυσικές ενορμήσεις. Όπως τονίσαμε σε προηγούμενο υποκεφάλαιο (βλ. 5.5.) η αντίσταση στην κινητοποιητική επενέργεια του ηθικού νόμου οφείλεται στη συγκρότηση μορφών «απατηλής συνείδησης» για την ηθικότητα, η ρίζα των οποίων πρέπει να αναζητηθεί στην «κοινωνική» διάσταση των παθών. Βλ. A. W. Wood, «Kant's Fourth Proposition: the Unsocial Sociability of Human Nature», στο: A. O. Rorty, J. Schmidt (επιμ.), *Kant's Idea for a Universal History with Cosmopolitan Aim*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 2009, σ. 118 και 121-122.

δραστηριότητας του καθαρού πρακτικού Λόγου και της νομοθεσίας του, τι ακριβώς μπορεί να σημαίνει αυτή για τον προορισμό ή τον σκοπό του ανθρώπου; Το κρίσιμο στοιχείο στο ερώτημα αυτό έγκειται στο ότι δεν απευθύνεται μονάχα στη σκέψη ή στο επίπεδο της συνείδησης αλλά και σε αυτό του αισθητηριακού συναισθήματος.

5.10. ΤΟ ΣΥΝΑΙΣΘΗΜΑ ΤΗΣ ΕΞΥΨΩΣΗΣ ΑΠΟ ΤΟΝ ΗΘΙΚΟ ΠΡΟΟΡΙΣΜΟ

Η «διέγερση» του *αισθητηριακού* ηθικού συναισθήματος από την συνείδηση του ηθικού νόμου είναι για τον Kant η απαραίτητη προϋπόθεση για την κινητοποίηση της ηθικής πράξης. Οι κλίσεις εγείρονται στο πεδίο του ψυχισμού ως παράγωγα αποτελέσματα του ανταγωνισμού μεταξύ των ανθρώπων, γι' αυτό ο Kant ισχυρίζεται πως στο συγκεκριμένο πεδίο πρέπει να κατανικηθεί η αντίσταση την οποία προβάλουν έναντι του ηθικού νόμου.[741] Κατά την ιστορική ανάπτυξη της έλλογης ικανότητας δύο θεμελιακές καταβολές έρχονται σε σύγκρουση. Από τη μία πλευρά η *καταβολή για την ανθρώπινη φύση* και από την άλλη η *καταβολή για την προσωπικότητα*. Η πρώτη διαμορφώνεται μέσω της *συγκριτικής φιλαυτίας*. Θεωρείται υπεύθυνη για όλα τα «ελαττώματα του πολιτισμού» (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 27, μτφρ σ. 56) αλλά και για τις ψευδαισθήσεις οι οποίες οδηγούν τους δρώντες στην παράβαση του ηθικού νόμου.[742] Η δεύτερη είναι η δεκτικότητα του ψυχισμού στην έννοια του ηθικού νόμου μέσω της έγερσης του ηθικού συναισθήματος. Έτσι, ως το κατεξοχήν επίμαχο ζήτημα εμφανίζεται πλέον *η δυνατότητα του καθαρού πρακτικού Λόγου να επενεργεί στην καταβολή του ανθρώπου για το ηθικό συναίσθημα*. Όλες οι προφάσεις των νοησιαρχικών ερμηνειών για την απόρριψη της δυνατότητας ενός αισθητηριακού συναισθήματος να αποτελεί ελατήριο της ηθικής πράξης πρέπει να απορριφθούν. Η *αιτιακή επενέργεια* του ηθικού νόμου εκδηλώνεται ως *επηρεασμός του ψυχισμού* στην έννοια του καθήκοντος (*ΜΗ*, 6: 399, μτφρ. σ. 251) ο οποίος προϋποτίθεται ως

[741] Ο Guyer ισχυρίζεται ότι για τον Kant ο καθαρός πρακτικός Λόγος δεν μπορεί να επιτύχει τον ηθικό του στόχο απλώς και μόνο αγνοώντας τις εμπειρικές επιθυμίες. Αντιθέτως, κινητοποιεί την πράξη δημιουργώντας το ηθικό συναίσθημα του σεβασμού. Η κυριαρχία πάνω στις κλίσεις επιτυγχάνεται μόνο όταν τα επιζήμια για την ηθικότητα συναισθήματα τροποποιηθούν και μετριαστούν από το ηθικό συναίσθημα. Βλ. P. Guyer, *Knowledge, Reason and Taste: Kant's Response to Hume*, Princeton: Princeton University Press 2008, σ. 179-181.

[742] Βλ. A. W. Wood, «Kant's Fourth Proposition: the Unsocial Sociability of Human Nature», στο: A. O. Rorty, J. Schmidt (επιμ.), *Kant's Idea for a Universal History with Cosmopolitan Aim*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 2009, σ. 121.

υποκειμενικός όρος για τον ηθικό καθορισμό της προαίρεσης.[743] Ο ηθικός νόμος, ως το ενέργημα του καθαρού πρακτικού Λόγου, είναι αυτός που ενεργοποιεί τη δεκτικότητα του ψυχισμού στο ηθικό συναίσθημα. Πώς κατανοείται, όμως, αυτή η επενέργεια; Με ποιον τρόπο ενεργοποιείται το ηθικό συναίσθημα από τη συνείδηση του ηθικού νόμου προκειμένου να κινητοποιήσει την πράξη; Πώς μπορεί ένα άχρονο ενέργημα της καθαρής βούλησης να επηρεάσει την εμπειρική ψυχολογία των ανθρώπων; Ποια είναι η σχέση της φυσικής καταβολής για το ηθικό συναίσθημα με το συναίσθημα του σεβασμού για τον ηθικό νόμο;

Η τελική απάντηση του Kant είναι ότι η διάκριση της ηθικής από την μη ηθική κινητοποίηση θεμελιώνεται στην διάκριση ανάμεσα *στην συνείδηση του ηθικού νόμου* και στην *απατηλή συνείδηση περί ηθικότητας*. Από υποκειμενική σκοπιά, από την σκοπιά δηλ. της επενέργειας αυτών των δύο όρων στο «αισθητηριακό συναίσθημα», η διαφορά έγκειται ανάμεσα στο *συναίσθημα της εξύψωσης του ανθρώπου από τη συνείδηση του ηθικού του προορισμού* και σε κάποιο «παθολογικό» συναίσθημα το οποίο οφείλεται στην «αυτοεκτίμηση» ή στην εξαπάτηση του εκάστοτε δρώντος ως προς την αξία του έναντι των άλλων έλλογων όντων. Ο Kant θεωρεί ότι εντός του πολιτισμού διαμορφώνονται δύο διακριτές συνειδήσεις για τον προορισμό του ανθρώπου και την ανάπτυξη των καταβολών του. Η πρώτη θεμελιώνεται στη «συγκριτική φιλαυτία» και η άλλη στην «ειλικρινή και ακριβή» σύγκρισή μας με τον ηθικό νόμο (*MH*, 6: 436, μτφρ. σ. 292). Οι κρίσεις αυτές δεν προϋποθέτουν διανοητικά κατασκευάσματα ούτε κάποια απαίτηση υψηλής νοητικής πρόσβασης των ατόμων στις αρχές των ηθικών συστημάτων. Ο Kant πιστεύει ότι οι άνθρωποι διαρκώς καθοδηγούνται (έστω και δίχως να το συνειδητοποιούν πλήρως) από την

[743] Ο Guyer επισημαίνει ότι ο ορισμός του ηθικού συναισθήματος ως της «δεκτικότητας για ηδονή ή λύπη από τη συνείδηση της αντιστοιχίας ή μη της πράξης με τον ηθικό νόμο» (*MH*, 6: 399, μτφρ. σ. 251-252), δίνει την εντύπωση πως το ηθικό συναίσθημα αποτελεί «αναδρομική ανταπόκριση» («a retrospective response») σε μία ήδη τελεσμένη πράξη. Κάτι τέτοιο, ισχυρίζεται ο Guyer, δεν μπορεί να ισχύει γιατί το ηθικό συναίσθημα θα ήταν το αποτέλεσμα της κρίσης για την ηθική μας κατάσταση και όχι το αποτέλεσμα της συνείδησης του ηθικού νόμου. Έτσι, λοιπόν, ο Kant δεν μπορεί παρά να εννοεί ότι το ηθικό συναίσθημα συνδέεται με μια πιθανή ή ενδεχόμενη («a possible action») και όχι με μία ήδη περατωμένη πράξη. Ο ορισμός αυτός καθιστά επίσης αδιαμφισβήτητο πως ο Kant αποδίδει στο ηθικό συναίσθημα έναν αιτιακό ρόλο κατά την διαμόρφωση των εκάστοτε πράξεων. Ο Guyer δεν εξηγεί περαιτέρω σε τι συνίσταται αυτός ο αιτιακός ρόλος και απλά αναφέρεται στην επενέργεια του ηθικού νόμου στο συναίσθημα της ηδονής και λύπης. Ο ρόλος αυτός, όμως, σχετίζεται με τον *επηρεασμό του ψυχισμού* ενάντια στις κλίσεις. Το ηθικό συναίσθημα, παρά το ότι οφείλει την ύπαρξή του στον καθαρό πρακτικό Λόγο, είναι ένα αισθητηριακό ελατήριο και ως τέτοιο αντικρούει την επιρροή των κλίσεων στο πεδίο του ψυχισμού. Βλ. P. Guyer, «*Moral Feelings* in the Metaphysics of Morals», στο: L. Denis (επιμ.), *Kant's* Metaphysics of Morals: *A Critical Guide*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 2010, σ. 140 ˙ P. Guyer, *Knowledge, Reason and Taste: Kant's Response to Hume*, Princeton: Princeton University Press 2008, σ. 181-182.

επίγνωση *της θέσης τους μέσα στον κόσμο*, τόσο ως επιμέρους όντα όσο και ως μέλη του ανθρώπινου γένους.

Εδώ μπορούμε να συμπεράνουμε και πάλι την *αντι-διανοητική στάση* της καντιανής σκέψης για την ηθικότητα η οποία αποκρυσταλλώνεται και στην αντίληψή της γύρω από την ηθική κινητοποίηση. Δεν είναι η γνώση εκείνο που διαφοροποιεί τον άνθρωπο από την ζωική φύση ούτε η αυτοσυνειδησία του θεμελιώνεται στην απλή παρουσία της έλλογης ικανότητας. Η παρουσία του νου δεν αποδίδει στον άνθρωπο μεγαλύτερη αξία από αυτή που έχουν τα άλλα ζώα. Ο άνθρωπος ως «έλλογο ζώο» («animal rationale») αποτελεί ένα ον μικρής σημασίας μέσα στο σύστημα της φύσης (*ΜΗ*, 6: 434, μτφρ. σ. 290-291). Το ζήτημα είναι η επίγνωση αυτού που *εντός της ίδιας της έλλογης ικανότητας* διαφοροποιεί τον άνθρωπο από την μη έλλογη φύση. Μόνο ο συγκεκριμένος στοχασμός μπορεί να αποτελέσει το θεμέλιο για τη συγκρότηση της ηθικής αυτοσυνειδησίας του ανθρώπου. Ο κριτικός στοχασμός του ανθρώπου πάνω στην έλλογη φύση του δεν καταλήγει στην τοποθέτησή του στην ανώτερη βαθμίδα της *βιολογικής εξέλιξης*, αλλά στην αξιολόγησή του ως ενός όντος το οποίο νοεί τη θέση του μέσα στον κόσμο ως πρόσωπο με κάποιον προορισμό.[744]

Ο Kant υποστηρίζει ότι η συνείδηση της καταβολής για το ηθικό συναίσθημα *δεν έχει εμπειρική προέλευση* αλλά έπεται της συνείδησης του ηθικού νόμου. Η επίγνωση του ηθικού συναισθήματος είναι ακριβώς η επενέργεια του ηθικού νόμου στον ψυχισμό, δηλ. στην αισθητικότητα (*ΜΗ*, 6: 399, μτφρ. σ. 251). Από τη διατύπωση αυτή συμπεραίνουμε αρχικά ότι δεν υφίσταται *χρονική ακολουθία* ανάμεσα σε αυτούς τους δύο όρους αλλά ότι το ηθικό συναίσθημα, ως η επενέργεια της νομοθετικής βούλησης, και η συνείδηση του ηθικού νόμου ταυτίζονται (*ΚΠΛ*, 5: 80, μτφρ. σ. 120). Επομένως, θα ήταν σφάλμα να συμπεράνουμε ότι το ηθικό συναίσθημα ακολουθεί χρονικά την ηθική πράξη ή τον ηθικό καθορισμό της προαίρεσης. Αυτό για τον Kant θα ισοδυναμούσε με την καταστροφική παραδοχή πως ο ηθικός νόμος *δεν επηρεάζει* την αισθητικότητα. Η έγερση του ηθικού συναισθήματος προϋποθέτει την επενέργεια του ηθικού νόμου στον ψυχισμό και όχι την ίδια την ηθική πράξη. Η συνείδηση του ηθικού νόμου προκαλεί το ηθικό συναίσθημα στην αισθητικότητα ανεξάρτητα από κάθε όρο της εμπειρικής ψυχολογίας, αλλά παρ' όλα αυτά δημιουργεί νέες συνθήκες

[744] Η συγκρότηση της αυτοσυνειδησίας του ανθρώπου με θεμέλιο τη δραστηριότητα του καθαρού πρακτικού Λόγου διαφοροποιεί την καντιανή ανθρωπολογία τόσο από το επιστημονικό μοντέλο όσο και από την παράδοση του ορθολογισμού, γεγονός που την καθιστά πρόδρομο των φιλοσοφικών ανθρωπολογιών του 20ού αιώνα, όπως αυτής του Scheler. Βλ. M. Scheler, *Η θέση του ανθρώπου στον κόσμο*, μτφρ. Χ. Μπακανικόλα-Γεωργοπούλου, Θ Λουπασάκης, Αθήνα: Ροές 1989, σ. 31-34 και 71-74.

για την εμπειρική ψυχολογία, καθόσον συμβάλλει στην αποδυνάμωση των κλίσεων. Διαμορφώνεται αφενός ως σεβασμός στην αξία του ηθικού νόμου και ταυτόχρονα ως ένα αίσθημα της εξύψωσης το οποίο *νιώθει* ο άνθρωπος για το ύψος της «υπεραισθητής του ύπαρξης» και του ηθικού του προορισμού (*ΚΠΛ*, 5: 88, μτφρ. σ. 131-132). Συμπεραίνουμε, επομένως, ότι η επενέργεια της νομοθετικής βούλησης στον ψυχισμό είναι αυτό το συναίσθημα της εξύψωσης του ανθρώπου, η έγερση του οποίου έχει σαν υπόβαθρο τον σεβασμό για τον ηθικό νόμο ως ενέργημα του Λόγου. Ο ηθικός νόμος εδώ εξετάζεται από τη σκοπιά του πρώτου προσώπου, είναι «το ενέργημά μου». Αυτή τη σκοπιά χρησιμοποιεί ο Kant για να εξηγήσει την έγερση του ηθικού συναισθήματος.[745] Δεν επιχειρεί να κατανοήσει την επενέργεια του ηθικού νόμου ως κάτι που μοιραία θα συμβεί, αλλά αποβλέπει στην αυτογνωσία του δρώντος ως έλλογου όντος.

Η διάκριση ανάμεσα στη συνείδηση του ηθικού νόμου και τη φιλαυτία διαμορφώνεται στην αντιπαράθεση της συνείδησης των δρώντων για την *υπεραισθητή* και την *αισθητή* τους ύπαρξη. Είναι εύκολο να καταλάβουμε τι σημαίνει η συνείδηση τη αισθητής ύπαρξης. Ο άνθρωπος αναγνωρίζει με σαφήνεια τον περατό χαρακτήρα της φύσης του και των αναγκών που αυτός συνεπάγεται. Οι σκοποί των δρώντων υπόκεινται συνήθως σε ό, τι απαιτεί η καταβολή της ζωώδους φύσης τους, όπως είναι για παράδειγμα η «συντήρηση του εαυτού» (*ΘΡΗΣΚΕΙΑ*, 6: 26, μτφρ. σ. 54). Ταυτόχρονα, όμως, η καταβολή για την ζωώδη φύση δεν αφορά τον μεμονωμένο φυσικό άνθρωπο αλλά τη ζωή του σε «κοινότητα με τους άλλους ανθρώπους», γεγονός το οποίο καθιστά τη διαρκή ικανοποίηση των σκοπών αυτών προβληματική. Η συνείδηση της αισθητής ύπαρξης είναι συνυφασμένη με την συνείδηση της υποδούλωσής της είτε στις φυσικές ανάγκες είτε στη βία των άλλων ανθρώπων. Θα ήταν λάθος να υποθέσουμε ότι ο Kant επιχειρεί να εισαγάγει μια «διανοητική» εξέταση της εσωτερικής ζωής των ανθρώπων, προκειμένου να υποστηρίξει τη δική του φιλοσοφική αντιπαράθεση του «νοητού» με τον «αισθητό» εαυτό. Όπως έχουμε

[745] Το στοιχείο αυτό της καντιανής εξέτασης το επισημαίνει ο Ware ο οποίος υποστηρίζει πως ο ίδιος αποφεύγει να πάρει θέση υπέρ της «θυμοκρατικής» ερμηνείας, καθόσον αυτή εξετάζει τη σύγκρουση του ηθικού συναισθήματος με τις κλίσεις ως μια μηχανικού τύπου σύγκρουση ανάμεσα σε ανταγωνιζόμενες δυνάμεις. Το πρόβλημα με τη συγκεκριμένη εξέταση είναι ότι επιχειρεί να ερμηνεύσει τον τρόπο με τον οποίο ο ηθικός νόμος υπερισχύει έναντι των κλίσεων από την «σκοπιά του τρίτου προσώπου» («third person perspective»). Ο Kant, αντιθέτως, επιχειρεί να εξετάσει με ποιον τρόπο η αναγνώριση του ηθικού νόμου μπορεί να επηρεάσει την αισθητικότητα μέσω του ηθικού συναισθήματος από τη σκοπιά ενός υποκειμένου το οποίο αναγνωρίζει την άσκηση μιας θετικής επιρροής στα συναισθήματά του. Βλ. O. Ware, «Kant on Moral Sensibility and Moral Motivation», στο: *Journal of the History of Philosophy*, 52 (2014): 743. Πρβλ. επίσης: V. Gerhardt, *Immanuel Kant. Vernunft und Leben*, Στουτγάρδη: Reclam 2002, σ. 225-227.

ήδη επισημάνει, η αφετηρία των ανθρωπολογικών του θέσεων διέπεται από έναν σκληρό ρεαλιστικό χαρακτήρα, σε βαθμό ανώτερο της φυσιοκρατικής ανθρωπολογίας. Η συνεχής τριβή των ανθρώπων, η αέναη διαμάχη των σκοπών τους, η πάλη τους για αμοιβαία αναγνώριση, αποτελεί *κοινό τόπο* για την έγερση της συνείδησής τους ως μελών της κοινωνίας των έλλογων όντων. Αυτό το οποίο λαμβάνει χώρα εδώ είναι η ανάλυση του έλλογου βίου από τη σκοπιά του «πρώτου προσώπου» και όχι μία εξωτερική τριτοπρόσωπη διανοητική εξέταση. Δεν συγκρούονται ο Λόγος με τις επιθυμίες αλλά δύο διακριτές συνειδήσεις των επιμέρους ανθρώπων γύρω από τον τρόπο με τον οποίο οι ίδιοι κατανοούν τον εαυτό τους. Οι συνειδήσεις αυτές δεν συνάγονται «εξωτερικά», δηλ. από τη σκοπιά του φιλοσόφου, αλλά από τους όρους διαμόρφωσης του ανθρώπινου βίου.

Τι σημαίνει τώρα η συνείδηση του ανθρώπου για την υπεραισθητή του ύπαρξη; Το ίδιο πρότυπο ανάλυσης θα πρέπει να ακολουθηθεί και εδώ. Προφανώς στη διατύπωση αυτή δεν υπονοείται κάποιο υπερφυσικό ή υπερβατικό θεμέλιο της ζωής. Η υπεραισθητή ύπαρξη ταυτίζεται με τη συνείδηση του «ανθρώπου ως νοουμένου» («homo nooumenon»). Η αναφορά στον «νοητό εαυτό» κατανοείται σε συνάφεια με τη δραστηριότητα του καθαρού πρακτικού Λόγου. Ως προς αυτό, ο Kant υποστηρίζει αρχικά ότι ο ηθικός νόμος «βρίσκει μόνος του την πρόσβαση στον ψυχισμό» και ότι η συνείδηση πως αυτός δεν έχει αισθητή καταγωγή «υψώνει τον άνθρωπο πάνω από τον εαυτό του» (*ΚΠΛ*, 5: 86, μτφρ. σ. 129). Η πρώτη διατύπωση δεν υπονοεί, όπως υποστηρίζουν ορισμένοι σχολιαστές, ότι ο ηθικός νόμος καθίσταται ελατήριο της πράξης, δίχως την συμβολή κάποιου συναισθήματος. Αν ίσχυε αυτό, ο Kant θα υποστήριζε ότι ο ηθικός νόμος βρίσκει μόνος του πρόσβαση στην προαίρεση ή στους γνώμονες της προαίρεσης. Από άλλους σχολιαστές πάλι, η αποδοχή της επίδρασης του ηθικού νόμου στους *αισθητικούς όρους* του ψυχισμού εκλαμβάνεται ως ένα προβληματικό ερμηνευτικό στοιχείο, καθώς θα απαιτούσε τη δικαιολόγηση του τρόπου με τον οποίο ένα άχρονο νοητικό ενέργημα μπορεί να έχει αιτιακή επίδραση στο πεδίο των φαινομένων.[746] Ο Kant υποστηρίζει εδώ ότι ο ηθικός νόμος δεν χρειάζεται την βοήθεια οποιουδήποτε «παθολογικού» συναισθήματος προκειμένου να επηρεάσει την αισθητικότητα. Δεν είναι άλλωστε τυχαίο ότι η διατύπωση αυτή βρίσκεται στο τέλος μιας ανάλυσης εντός του τρίτου κεφαλαίου της *Κριτικής του*

[746] Πρβλ. N. Scarano, «Moralisches Handeln. Zum dritten Hauptstück von Kants Kritik der praktischen Vernunft», στο: O. Höffe (επιμ.), *Kritik der praktischen Vernunft*, Βερολίνο: Akademie Verlag 2002, σ. 143-144.

πρακτικού Λόγου, κατά την οποία υποστηρίζεται η «καθαρότητα» της ηθικής αρχής και ο εξαναγκασμός ο οποίος απαιτείται για την εφαρμογή του από ένα ον το οποίο διαρκώς επηρεάζεται από ισχυρές εμπειρικές επιθυμίες. Μπορούμε, έτσι, να δώσουμε απάντηση στην προηγούμενη απορία. Η συνείδηση του ηθικού νόμου δεν επενεργεί πρωταρχικά στην «παθολογική» αισθητικότητα των δρώντων αλλά στη συνείδησή τους σχετικά με τον «αληθινό τους εαυτό». Η επενέργεια του ηθικού νόμου στον ψυχισμό δεν ενέχει πρωταρχικώς κάποια άμεση αιτιακή συνάφεια ανάμεσα σε ένα *άχρονο ενέργημα* του καθαρού πρακτικού Λόγου και στις φυσικές επιθυμίες. Η «απέραντη εκτίμηση» σε αυτόν οφείλεται στο ότι παρουσιάζεται «απογυμνωμένος από κάθε όφελος» (*ΚΠΛ*, 5: 79, μτφρ. σ. 120), κάτι που σημαίνει ότι ήδη προσελκύει τη συνείδηση των δρώντων, πριν ακόμη συγκρουστεί στην αισθητικότητα με τις κλίσεις, σε τέτοιο βαθμό, μάλιστα, που ακόμη και ο «τολμηρότερος κακούργος» δεν μπορεί να αποφύγει στη συνείδησή του τις επιταγές του νόμου (*ΚΠΛ*, 5: 79-80, μτφρ. σ. 120). Η συνείδηση του ηθικού νόμου δεν αντιμάχεται ευθέως τις κλίσεις, αλλά εγείρει μια εσωτερική σκοπιά αυτογνωσίας των δρώντων κατά αντιπαράσταση με την «αισθητή ύπαρξή» τους. Ο σεβασμός για τον ηθικό μας προορισμό αλλά και το αίσθημα της εξύψωσης προϋποθέτουν «την επίγνωση της αισθητής ύπαρξης» (*ΚΠΛ*, 5: 88, μτφρ. σ. 131-132). Ως τέτοια, επομένως, εφόσον δηλ. απαιτεί την αντιπαραβολή με την φυσική ύπαρξη για να αναδυθεί, πρόκειται για μια *εμπειρική αυτοσυνειδησία*. Η τελευταία δεν προϋποθέτει ούτε επικαλείται κάποια νοητή-υπερβατική σφαίρα της ύπαρξης. Αυτή η επίκληση αυτομάτως θα ακύρωνε κάθε αίτημα εμπειρικής σύγκρουσης με τις κλίσεις και τη φιλαυτία. Πρόκειται για τη συγκρότηση μιας αυτοσυνειδησίας που επιχειρεί να κρίνει την ύπαρξη ανεξάρτητα από την ευδαιμονία και φέρνει στο προσκήνιο ένα είδος αυτογνωσίας της έλλογης φύσης ανεξάρτητης από κάθε *βιολογικό* της καθορισμό: «το αξιοσέβαστο του καθήκοντος δεν έχει καμία σχέση με την απόλαυση της ζωής» (*ΚΠΛ*, 5: 89, μτφρ. σ. 132).

Το κατά πόσο η έγερση της συγκεκριμένης αυτογνωσίας ή αυτοσυνειδησίας δύναται εν τέλει να καταστήσει τον ηθικό νόμο ελατήριο της πράξης δεν έχει ακόμη κριθεί, γιατί εκείνο που απαιτείται είναι να συγκεκριμενοποιηθεί σε έναν *αισθητό όρο* ο οποίος θα αντιπαρατεθεί στις κλίσεις με άμεσο τρόπο. Προφανώς, η συνείδηση του κακούργου «τρέμει» και «κρύβεται ενώπιον» του νόμου, παρ' όλα αυτά τίποτε δεν εξασφαλίζει πως ο εμπειρικός του χαρακτήρας θα μεταστραφεί. Το άχρονο ενέργημα που είναι ο ηθικός νόμος έχει συλληφθεί από τη διάνοια, αλλά αυτό επαρκεί μονάχα

για να θεμελιωθεί η συνείδηση της «υπεραισθητής ύπαρξης». Ο αισθητός όρος επηρεασμού του ψυχισμού πρέπει να αναχθεί στην εμπειρική αυτοσυνειδησία η οποία καλείται να τοποθετήσει την έλλογη φύση στην ιεραρχία της ευδαιμονίας με την ηθικότητα. Οι αισθητοί όροι για τον επηρεασμό του ψυχισμού είναι η ηδονή και η εξύψωση την οποία εγείρει ο σεβασμός για τον ηθικό νόμο (*ΚΠΛ*, 5: 89, μτφρ. σ. 132). Το *συναίσθημα της εξύψωσης* είναι, ισχυρίζεται ο Kant, η πεμπτουσία της υποκειμενικής επενέργειας του σεβασμού για τον ηθικό νόμο στο συναίσθημα (*ΚΠΛ*, 5: 80-81, μτφρ. σ. 121). Πρόκειται για την άμεση επενέργεια του ηθικού νόμου στους αισθητικούς όρους του ψυχισμού. Το συναίσθημα της εξύψωσης εγείρεται σε άμεση συνάφεια με τη συνείδηση του δρώντος για την υπεραισθητή διάσταση της ύπαρξής του ως έλλογου όντος. Γι' αυτό και προϋποθέτει την απόδοση μιας «αξίας των ανθρώπων στον εαυτό τους» και μία «εξύψωση του ανθρώπου πάνω από τον [αισθητό] εαυτό του» (*ΚΠΛ*, 5: 86-87, μτφρ. σ. 129). Η συνείδηση αυτή είναι στο επίπεδο της νόησης, αλλά δύναται να επέμβει στην αισθητικότητα, δηλ. στον φαινόμενο κόσμο, διότι είναι έκδηλο πως ταυτίζεται με την *ενεργή σχέση* του δρώντος με τις αισθητικές και φυσικές διαστάσεις του βίου του. Δεν πρόκειται πλέον για μια άχρονη αιτία, όπως είναι η έννοια του ηθικού νόμου, η οποία επιζητεί να επενεργήσει στο πεδίο των φυσικών αιτιών. Η συνείδηση του ηθικού νόμου έχει ενεργοποιήσει μια χρονική-εμπειρική κρίση των δρώντων για τους όρους επηρεασμού και καθορισμού του βίου τους. Ο ηθικός νόμος έχει πλέον εγείρει μια εμπειρική αυτοσυνειδησία η οποία σμιλεύει τον ψυχισμό με κριτήριο την αντιδιαστολή ανάμεσα στην υπεραισθητή και την αισθητή διάσταση της ύπαρξης.

Δύο θεμελιακές διαστάσεις της πρακτικής ζωής τίθενται τώρα σε *σύγκριση* με κριτήριο την παραπάνω αντιδιαστολή. Από τη μία υφίσταται η *απατηλή συνείδηση* των δρώντων περί ηθικότητας και από την άλλη η επίγνωση του ηθικού τους προορισμού ως έλλογων όντων. Σχεδόν το μισό τμήμα του τρίτου κεφαλαίου της *Κριτικής του πρακτικού Λόγου* επικεντρώνεται στην εξέταση της «φαντασιώδους νοοτροπίας» και στην απόρριψη της άποψης πως οι κλίσεις δύνανται να αποτελέσουν ηθικά ελατήρια. Προκαλεί, ίσως, έκπληξη που ο Kant δεν αντιδιαστέλλει την αναδυόμενη συνείδηση για τον ηθικό μας προορισμό με την συνείδηση της υποταγής στην ηδονή ή με την επιδίωξη της ικανοποίησης των εμπειρικών επιθυμιών. Η συνείδηση της «αισθητής ύπαρξης» αναδεικνύει ως μεγαλύτερο εχθρό του «νοητού» εαυτού την προσπάθεια να εναρμονιστεί η πράξη με την ηθικότητα υπό την προϋπόθεση της ικανοποίησης της ευδαιμονίας. Παρ' όλα αυτά πρόκειται για μια

εύλογη επιλογή εκ μέρους του Kant. Η θεμελιακή του άποψη πως το ριζικό κακό δεν εδρεύει στην φυσική ύπαρξη του ανθρώπου αλλά στον τρόπο με τον οποίο ασκεί αυτός την ελευθερία του μέσω της έλλογης ικανότητας, καθιστά εύλογη τη διαπίστωση πως ο έλλογος βίος διαμορφώνεται από την *ιεράρχηση ανάμεσα στην ηθικότητα και την ευδαιμονία* και όχι από την επιδίωξη της ευδαιμονίας καθαυτής. Έτσι, λοιπόν, η τελική κρίση των δρώντων πριν την ενεργοποίηση του ηθικού συναισθήματος αφορά μια σύγκριση η οποία τελείται *εντός της συνείδησης για την υπεραισθητή τους ύπαρξη*.

Ο Kant θεωρεί ότι η αντιπαραβολή στη συνείδησή μας των αισθητών και υπεραισθητών όρων επηρεασμού του έλλογου βίου ενεργοποιεί ένα είδος *εμπειρικής αυτοσυνειδησίας* η οποία συγκροτεί τον θεμελιακό όρο για την επίδραση του ηθικού νόμου στην αισθητικότητα. Ο δρων πλέον κρίνει την *εμπειρική του κατάσταση* ως δυνάμενη να επηρεαστεί από δύο ανεξάρτητες αιτιακές σχέσεις (*ΚΠΛ*, 5: 87, μτφρ. σ. 130). Το ποια από τις δύο θα επιλέξει περιγράφεται τόσο ως το αποτέλεσμα μιας *αξιολόγησης* όσο και ενός *συναισθήματος*. Ο δρων από τη μία πλευρά *αξιολογεί* την ιεραρχία ανάμεσα στον αισθητό και τον υπεραισθητό του προορισμό και από την άλλη *αισθάνεται* αντιστοίχως είτε ένα εμπειρικό συναίσθημα είτε το «ύψος της δικής του υπεραισθητής ύπαρξης» (*ΚΠΛ*, 5: 88, μτφρ. σ. 131). Το γεγονός ότι ο Kant αποδίδει την έλλογη κινητοποίηση τόσο στην συγκρότηση κάποιας αξιολογικής κρίσης όσο και στην διέγερση ενός συναισθήματος αποδεικνύει πως πρόκειται για μια διεργασία η οποία απαιτεί τόσο την ενεργοποίηση των νοητικών δυνάμεων του ανθρώπου όσο και τον επηρεασμό των αισθητηριακών όρων του ψυχισμού του. Το σημαντικό είναι ότι ο Kant αποδεικνύει ότι ο ηθικός νόμος όντως μπορεί να αποβεί σημαντικός παράγοντας και στους δύο τομείς. Ο σεβασμός για τον ηθικό νόμο σηματοδοτεί αρχικώς μια συνειδησιακή-γνωσιακή αφετηρία, δεν δύναται όμως ως τέτοια και μόνο να συγκροτήσει το ελατήριο της ηθικής πράξης, όπως λανθασμένα υποστήριξε ο Allison (βλ. 4.1.3.). Η συνείδηση του ηθικού νόμου, καθώς αντιπαραβάλλεται με τους *όρους της αισθητής ύπαρξης*, δίδει το έναυσμα για την ανάδυση μιας εμπειρικής αυτογνωσίας ή αυτοσυνειδησίας, βάσει της οποία θα εγερθεί ο αισθητηριακός όρος επηρεασμού του ψυχισμού από τον ηθικό νόμο.

Με ποιον τρόπο, όμως, θα υπερτερήσει η αξιολογική κρίση υπέρ της ηθικότητας έναντι της ευδαιμονίας και πώς θα επικρατήσει το αισθητηριακό συναίσθημα της εξύψωσης έναντι των «παθολογικών» συναισθημάτων; Το συγκεκριμένο ερώτημα κρύβει μία παγίδα, διότι η απάντησή του απαιτεί να εντοπιστεί η παρουσία μιας

κινητοποιητικής δύναμης εντός της ήδη αναφερθείσας κινητοποιητικής δύναμης και ούτω κάθε εξής επ' άπειρον. Θα μας οδηγούσε δηλ. να αναρωτηθούμε για το τι είναι αυτό που εντός του ηθικού συναισθήματος επικρατεί έναντι της επιρροής των κλίσεων. Επομένως, θα οδηγούμασταν στην ανάγκη ανεύρεσης ενός κινητοποιητικού παράγοντα εντός ενός ήδη εδραιωμένου ελατηρίου.

Ο Kant έχει αποφύγει, όπως είδαμε, να εξετάσει την έλλογη κινητοποίηση ως σύγκρουση μεταξύ φυσικών δυνάμεων, τόσο στο επίπεδο της προαίρεσης όσο *και στο επίπεδο του ψυχισμού*. Υποστηρίξαμε ότι η συνείδηση του ηθικού νόμου δεν αντιμάχεται ευθέως τις κλίσεις στο επίπεδο του ψυχισμού αλλά καθίσταται ο βασικός παράγοντας για την ανάδυση μιας εμπειρικής αυτοσυνειδησίας. Εντός αυτής αναδεικνύεται η κρίση για την αξία της ηθικότητας, η οποία συνεπάγεται το συναίσθημα της εξύψωσης από τον ηθικό προορισμό της έλλογης φύσης. Η απορία σχετικά με το πώς επικρατεί τελικά το ηθικό συναίσθημα έναντι των κλίσεων πρέπει να τεθεί ως εξής: με ποιον τρόπο *ο επηρεασμός του ψυχισμού* από το ηθικό συναίσθημα συνεισφέρει στον καθορισμό της προαίρεσης από τον γνώμονα του ηθικού νόμου; Εδώ μπορούμε να πούμε ότι, για τον Kant, η αυτενέργεια της προαίρεσης επενεργεί σε όλες τις διαστάσεις του επιθυμητικού. Τόσο στη νομοθετική βούληση όσο και στην διέγερση των αισθητηριακών ελατηρίων στον ψυχισμό. Είδαμε, άλλωστε, και σε προηγούμενα κεφάλαια της έρευνάς μας ότι, ενώ η «θέση της αποδοχής των ελατηρίων» ως γνωμόνων έχει χρησιμοποιηθεί με τέτοιο τρόπο, έτσι ώστε να υποστηρίζει την νοησιαρχική ερμηνευτική επίλυση του προβλήματος, στην πραγματικότητα και η ίδια κάνει φανερό πως για να επιλεγεί ένας γνώμονας στην προαίρεση θα πρέπει πρώτα να έχει συγκροτηθεί ως ελατήριο. Έτσι, λοιπόν, η επίγνωση πως *υφίσταται ένα ελατήριο* το οποίο συνδέεται άμεσα με την ηθικότητα θα αποτελέσει έναν κρίσιμο παράγοντα για την αποδοχή του ως γνώμονα της πράξης. Η επίγνωση πως το ηθικό συναίσθημα είναι ένα ελατήριο το οποίο συνδέεται άμεσα με τη συνείδηση του ηθικού νόμου θα ευνοήσει τον ηθικό καθορισμό της προαίρεσης.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Πρωτογενείς πηγές

***Έργα του Kant*:**

Kants Gesammelte Schriften, Έκδοση των Απάντων του Καντ από την Ακαδημία Επιστημών του Βερολίνου, Βερολίνο: Reimer (τώρα: Walter de Gruyter) 1900 κ. έ.

Kant, I., *Werke in zwölf Bänden*, (επιμ.) W. Weischedel, Φρανκφούρτη: Suhrkamp 1974.

Guyer, P. - Wood, A. W. (γεν. επιμ.), *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*, τόμ. 20, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 1992 κ.έ.

Kant, I., *Critique of Pure Reason*, μτφρ. N. K. Smith, Λονδίνο: Palgrave Macmillan 1929.

Kant, I., *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών*, μτφρ. Κ. Ανδρουλιδάκης, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης 2017.

- *Κριτική του πρακτικού Λόγου*, μτφρ. Κ. Ανδρουλιδάκης, Αθήνα: Βιβλιοπωλείο της Εστίας 2004.

- *Κριτική της κριτικής δύναμης*, μτφρ. Κ. Ανδρουλιδάκης, Αθήνα: Ιδεόγραμμα 2004.

- *Η θρησκεία εντός των ορίων του Λόγου και μόνο*, μτφρ. Κ. Ανδρουλιδάκης, Αθήνα: Πόλις 2007.

- *Μεταφυσική των ηθών*, μτφρ. Κ. Ανδρουλιδάκης, Αθήνα: Σμίλη 2013.

- *Προλεγόμενα σε κάθε μελλοντική μεταφυσική που θα μπορεί να εμφανίζεται ως επιστήμη*, μτφρ. Γ. Τζαβάρας, Αθήνα-Ιωάννινα: Δωδώνη 1982.

-, *Ανθρωπολογία από πραγματολογική άποψη*, μτφρ. Χ. Τασάκος, Αθήνα: Printa 2011.

- *Δοκίμια*, μτφρ. Ε. Π. Παπανούτσος, Ιωάννινα: Δωδώνη 1971.

- *Τέσσερα δοκίμια κριτικής φιλοσοφίας*, μτφρ. Γ. Πίσσης, Αθήνα: Νήσος 2012.

- *Παραδόσεις για μία φιλοσοφική διδασκαλία της θρησκείας*, μτφρ. Γ. Πεδιώτης, Αθήνα: Ηριδανός 2018.

-, *Η διένεξη των σχολών*, μτφρ. Θ. Γκιούρας, Αθήνα: Σαββάλας 2004.

-, *Περί παιδαγωγικής*, μτφρ. Π. Σιδερά-Λύτρα, Αθήνα: Αφοί Κυριακίδη 2004.

***Έργα άλλων φιλοσόφων*:**

Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, μτφρ. Δ. Λυπουρλής, Θεσσαλονίκη: Ζήτρος 2006.

-, *Περί ψυχής*, μτφρ. Β. Τατάκης, Αθήνα: Ζαχαρόπουλος, χ.χ.

Πλάτων, *Πολιτεία*, μτφρ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, Αθήνα: Πόλις 2002.

Aristotle, *Nicomachean Ethics*, μτφρ. H. Rackham, Harvard: Loeb Classical Library 1926.

Freud, S., *Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας*, μτφρ. Γ. Βαμβαλής, Αθήνα: Επίκουρος 1994.

Hobbes, Th., *Leviathan*, (επιμ.) R. Tuck, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 1991 (ελλ. έκδ., Χομπς, Τ., *Λεβιάθαν. Ή ύλη, μορφή και εξουσία μίας εκκλησιαστικής και λαϊκής κοινότητας*, μτφρ. Γρ. Πασχαλίδης, Αιμ. Μεταξόπουλος Αθήνα: Γνώση 2006).

Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, Νέα Υόρκη: Prometheus Books 1992.

-, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, (επιμ.) J. B. Schneewind, Indianapolis: Hackett Publishing Company 1983 (ελλ. έκδ.: *Έρευνα για τις αρχές της ηθικής*, μτφρ. Δ. Σανταμούρης, Αθήνα: Εκκρεμές 2021)

Hutcheson, Fr., *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*, (επιμ.) A. Garrett, Indianapolis: Liberty Fund 2003.

Leibniz, G. W., *Kleine Schriften zur Metaphysik*, (επιμ.) H. H. Holz, Φρανκφούρτη: Suhrkamp 1996.

Mill, J. S., *Ωφελιμισμός*, μτφρ. Φ. Παιονίδης, Αθήνα: Πόλις 2002.

Nietzsche, Fr., *Kritische Studienausgabe*, Βερολίνο – Νέα Υόρκη: Verlag de Gruyter, 1980 κ. έ.

-, *Πέρα από το καλό και το κακό*, μτφρ. Ζ. Σαρίκας, Θεσσαλονίκη: Νησίδες χ.χ.

Schiller, Fr.,, *Περί της αισθητικής παιδείας του ανθρώπου. Σε μία σειρά επιστολών*, μτφρ. Κ. Ανδρουλιδάκης, Αθήνα: Ιδεόγραμμα 2006.

Schopenhauer, A., *Sämtliche Werke*, (επιμ.) W. F. v. Löhneysen, Φρανκφούρτη: Suhrkamp 1986.

-, *Περί της ελευθερίας της βούλησης*, μτφρ. Μ. Παντουλιάς- Δ. Υφαντής, Αθήνα: Ροές 2016.

Smith, A., *Η θεωρία των ηθικών συναισθημάτων*, μτφρ. Δ. Δρόσος, Αθήνα: Παπαζήσης 2012.

Spinoza, B., *Ηθική*, μτφρ. Ε. Βανταράκης, Αθήνα: Εκκρεμές 2009.

Ελληνόγλωσση βιβλιογραφία

Ανδρουλιδάκης, Κ., *Καντιανή ηθική. Θεμελιώδη ζητήματα και προοπτικές*, Αθήνα: Σμίλη 2018.

-, «Το πρόβλημα του περιεχομένου στην ηθική του Καντ», στο: *Ελληνική φιλοσοφική επιθεώρηση*, 7 (1990): 247-262.

-, «Γιατί να διαβάζουμε την *Ανθρωπολογία* του Καντ: Ερμηνευτική σημασία και προοπτικές», στο: Δευκαλίων, 35 (2021): 101-127.

Βιρβιδάκης, Στ., *Η υφή της ηθικής πραγματικότητας*, Αθήνα: Leader Books 2006.

-, «Συναισθήματα και κανονιστικοί λόγοι», στο: *Νόησις* 2 (2006): 13-31.

Δραγώνα-Μονάχου, Μ., *Σύγχρονη ηθική φιλοσοφία. Ο αγγλόφωνος στοχασμός*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα 1995.

Ζουμπουλάκης, Στ. (επιμ.), *Η επιστροφή της ηθικής. Παλαιά και νέα ερωτήματα*, Αθήνα: Άρτος ζωής 2013.

Καβουλάκος, Κ.(επιμ.), *Ιμμάνουελ Καντ. Πρακτικός Λόγος και νεωτερικότητα*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια 2004.

Καλατζής, Α., «Et in terra pax. Ιμμάνουελ Καντ, Η Θρησκεία εντός των ορίων του Λόγου και μόνο», στο: *Υπόμνημα στη Φιλοσοφία*, 8 (2009): 315-331.

Κανελλοπούλου – Μπότη, Μ. – Παναγοπούλου- Κουτνατζή, Φ. (επιμ.), *Βιοηθικοί προβληματισμοί ΙΙ (Το πρόσωπο)*, Αθήνα: Παπαζήσης 2016.

Κόντος, Π., *Η καντιανή ηθική της υπόσχεσης. Φιλοσοφικό δοκίμιο*, Αθήνα: Βιβλιοπωλείο της Εστίας 2005.

Λαβράνου, Α., *Γνώση και πράξη. Για τη σχέση θεωρητικού και πρακτικού Λόγου στον Καντ*, Αθήνα: Πόλις 2010.

Παιονίδης, Φ., «Καντιανή ηθική: Πέντε δυσκολίες», στο: *Νέα εστία*, Αφιέρωμα στον Ι. Καντ, τχ. 1773 (2004): 789-797.

Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων (Τομέας φιλοσοφίας), *Για τον Ιμμάνουελ Καντ. 200 χρόνια μετά*, Ιωάννινα: Νήσος 2006.

Παπανούτσος, Ε. Π., *Ηθική*, Αθήνα-Ιωάννινα: Δωδώνη 1995, (1η έκδ., Αθήνα: Δωδώνη 1956).

-, «Η ηθική φιλοσοφία του Επίκτητου», στο: *Φιλοσοφία*, 12 (1984): 9-25.

Σαργέντης, Κ., *Η ελευθερία της βούλησης*, Αθήνα: Νήσος 2012.

-, (επιμ.), *Ελεύθερη βούληση*, Αθήνα: Ευρασία 2020.

-, «Ηθική ενόραση και αυτενέργεια της ανθρώπινης βούλησης. Το ηθικό εγώ στον Καντ», στο: *Δευκαλίων*, 21 (2003): 189-217.

-, «Μία καντιανή προσέγγιση της ηθικής ψυχολογίας του Πλάτωνα στην *Πολιτεία* μέσα από το πρίσμα της μεταηθικής», στο: *Υπόμνημα στη Φιλοσοφία*, 2 (2004): 215-245.

Σούρλας. Π., *Εξατομίκευση και γενίκευση στη φιλοσοφία της πράξης*, Ηράκλειο: ΠΕΚ 2021.

Στρατηλάτης, Κ., *Ο πολιτικός Καντ σήμερα. Τα θεμέλια του δικαίου, της ιδιοκτησίας και της συνταγματικής πολιτείας*, Θεσσαλονίκη: Νησίδες 2011.

Τσινόρεμα, Στ., «Η βιοηθική και η σύγχρονη κριτική της πράξης», στο: *Δευκαλίων*, 24 (2006): 213-250.

-, «Γνώση και αυτουργία στην κριτική φιλοσοφία του Καντ», στο: *Δευκαλίων*, 36 (2022): 5-32.

Τσώλης, Θ., *Ο στωικός σοφός. Στωική ηθική και κοινωνική φιλοσοφία*, Αθήνα: Μεταίχμιο 2012.

Ψυχοπαίδης, Κ., *Πολιτική μέσα στις έννοιες*, Αθήνα: Νήσος 1997.

Ξενόγλωσση βιβλιογραφία

Allison, H. E., *Kant's Theory of Freedom*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 1990.

-, *Idealism and Freedom. Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 1996.

-, *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals. A Commentary*, Οξφόρδη: Oxford University Press 2011.

Alpheus, K., «Was ist der Mensch? (Nach Kant und Heidegger)», στο: *Kant-Studien*, 59 (1968): 187-198.

Alvarez, M., *Kinds of Reasons*, Οξφόρδη: Oxford University Press 2010.

Ameriks, K., *Kant and the Fate of Autonomy. Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 2000.

Anderson-Gold, Sh. A. - Muchnik, P. (επιμ.), *Kant's Anatomy of Evil*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 2010.

Atwell, J. E., *Ends and Principles in Kant's Moral Thought*, Dordrecht: Martins Nijhoff Publishers 1986.

Baillie, J., *Hume on Morality*, Λονδίνο – Νέα Υόρκη: Routledge 2000.

Baron, M., *Kantian Ethics Almost without Apology*, Ithaca: Cornell University Press 1995.

Beck, L. W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Σικάγο: Chicago University Press 1960.

-, *Early German Philosophers*: *Kant and his Predecessors*, Καίμπριτζ: Harvard University Press 1969.

Benson, P., «Moral Worth», στο: *Philosophical Studies*, 51 (1987): 365-382.

Bernecker, S., «Kant zur moralischen Selbsterkenntnis», στο: *Kant-Studien*, 97 (2006): 163-183.

Bird, G. (επιμ.), *A Companion to Kant*, Malden: Blackwell 2006.

Bojanowski, J., *Kants Theorie der Freiheit. Rekonstruktion und Rehabilitierung*, Νέα Υόρκη: Walter de Gruyter 2005.

Broadie, A. - Pybus, E., «Kant's Concept of "Respect"», στο: *Kant-Studien*, 66 (1975): 58-64.

-, «Kant and Weakness of Will», στο: *Kant-Studien*, 73 (1982): 406-412.

Brown, C., «Is Hume an Internalist?», στο: *Journal of the History of Philosophy*, 26 (1988): 69-87.

Cagle, R., «Becoming a Virtuous Agent: Kant and the Cultivation of Feelings and Emotions», στο: *Kant-Studien*, 96 (2005): 452-467.

Cassirer, E., *Καντ και Ρουσσώ*, μτφρ. Γ. Λυκιαρδόπουλος, Αθήνα: Έρασμος 1978.

-, *Καντ. Η ζωή και το έργο του*, μτφρ. Σ. Γερογιωργάκης, Αθήνα: Ίνδικτος 2001.

-, *Η φιλοσοφία του Διαφωτισμού*, μτφρ. Α. Φωσβίνκελ, Αθήνα: ΜΙΕΤ 2013.

Chadwick, R. (επιμ.), *Immanuel Kant. Critical Assessments*, Νέα Υόρκη: Routlegde 1992.

Coates, A., «Ethical Internalism and Cognitive Theories of Motivation», στο: *Philosophical Studies*, 129 (2006): 295-315.

Cooper, J. M., «Plato's theory of Human Motivation», στο: *History of Philosophy Quarterly*, 1 (1984): 3-21.

-, *Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton: Princeton University Press 1988.

Copp, D., *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, Οξφόρδη: Oxford University Press 2005.

Cottingham, J., *The Rationalists*, Οξφόρδη – Νέα Υόρκη: Oxford University Press 1988 (ελλ. έκδ. Cottingham, J., *Φιλοσοφία της επιστήμης: οι ορθολογιστές*, μτφρ., Σ. Τσούρτη, Αθήνα: Πολύτροπον 2003).

Crone, K., Schnepf, R., Stolzenberg, R. (επιμ.), *Über die Seele*, Φρανκφούρτη: Suhrkamp 2010.

Dancy, J., *Moral Reasons*, Λονδίνο: Blackwell 1993.

Darwall, S., *The British Moralists and the Internal «Ought» 1640-1740*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 1995.

Davidovich, A., «How to Read Religion Within the Limits of Reason Alone», στο: *Kant-Studien*, 85 (1994): 1-14.

Delbos, V., *Από τον Καντ στους επιγόνους του. Καντιανή φιλοσοφία και γερμανικός ιδεαλισμός*, μτφρ. Β. Ντάφος, Αθήνα: Αμολγός 2017.

Deleuze, G., *Η κριτική φιλοσοφία του Καντ. Η θεωρία των ικανοτήτων*, μτφρ. Ε. Περδικούρη, Αθήνα: Βιβλιοπωλείο της Εστίας 2000.

-, *Σπινόζα. Πρακτική φιλοσοφία*, μτφρ. Κ. Καψαμπέλη, Αθήνα: Νήσος 1996.

Denis, L. (επιμ.), *Kant's Metaphysics of Morals. A Critical Guide*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 2010.

Denis, L., Sensen, O., (επιμ.), *Kant's Lectures on Ethics. A Critical Guide*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 2015.

Dietrichson, P., «What Does Kant Mean by "Acting from Duty"?» στο: *Kant-Studien*, 53 (1962): 277-288.

Dodds, E. R., «Euripides, the Irrationalist», στο: *The Classical Review*, 43 (1929): 97-104.

Dreier, J. L., (επιμ.), *Contemporary Debates in Moral Theory*, Λονδίνο: Blackwell 2006.

Dudley, W., Engelhard, C. (επιμ), *Immanuel Kant. Key Concepts*, Durham: Acumen 2011.

Engstrom, St., «Kant's Conception of Practical Wisdom», στο: *Kant-Studien*, 88 (1997): 16-43.

Falk, W. D., « "Ought" and Motivation», στο: *Proceedings of the Aristotelian Society*, 48 (1948): 111-138.

Flanagan, O., - Rorty, A. O. (επιμ.), *Identity, Character, and Morality. Essays on Moral Psychology*, Massachusetts: MIT Press 1993.

Fleischacker, S., «Philosophy in Moral Practice. Kant and Adam Smith», στο: *Kant-Studien*, 82 (1991): 249-269.

Foucault, M., *Εισαγωγή στην Ανθρωπολογία του Kant*, Αθήνα: Νήσος 2017.

Frierson, P., *Freedom and Anthropology in Kant's Moral Theory*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 2003.

-, «Character and Evil in Kant's Moral Anthropology», στο: *Journal of the History of Philosophy*, 44 (2006): 623-634.

-, *What is the Human Being?*, Λονδίνο: Routledge 2013.

-, *Kant's Empirical Psychology*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 2014.

-, Funken, G. (επιμ.), *Akten den siebenten internationalen Kant-Kongress*, Βόννη: Bouvier 1991.

Galvin, R., «Does Kant's Psychology of Morality Need Basic Revision?», στο: *Mind* 100 (1991): 221-236.

Gardner, S., *Kant and the Critique of Pure Reason*, Νέα Υόρκη: Routledge 1999.

Gaut, B., Cullity, G. (επιμ.), *Ethics and Practical Reason*, Οξφόρδη: Oxford University Press 1997.

Gerhardt, V., *Immanuel Kant. Vernunft und Leben*, Στουτγάρδη: Reclam 2002.

Grenberg, J. M., «Feeling, Desire and Interest in Kant's Theory of Action», στο: *Kant-Studien*, 92 (2001): 153-179.

Grondin, J., «Zur Phänomenologie des moralischen Gesetzes. Das kontemplative Motiv der Erhebung in Kants praktischer Metaphysik», στο: *Kant-Studien*, 91 (2000): 385-394.

Guevara, D., *Kant's Theory of Moral Motivation*, Boulder: Westview Press 2000.

Guyer, P., *Kant and the Experience of Freedom. Essays on Aesthetics and Morality*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 1993.

-, *Kant*, Λονδίνο - Νέα Υόρκη: Routledge 2006, (ελλ. έκδ.: Guyer, P., *Καντ*, μτφρ. Γ. Μαραγκός, Gutenberg: Αθήνα 2013).

-, (επιμ.) *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 2006.

-, *Knowledge, Reason and Taste: Kant's Response to Hume*, Princeton: Princeton University Press, 2008.

Hampshire, S., *Spinoza and Spinozism*, Οξφόρδη: Oxford University Press (ελλ. έκδ.: *Σπινόζα. Μία εισαγωγή στο φιλοσοφικό στοχασμό του*, μτφρ. Σ. Τσιλεδάκη, Αθήνα: Αλεξάνδρεια 2013).

Hartmann, N., *Kleinere Schriften*, τόμ. I: *Abhandlungen zur systematischen Philosophie,* Βερολίνο: Walter de Gruyter 1955.

Heimsoeth, H., *Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1958, (ελλ. έκδ.: *Τα έξι μεγάλα ερωτήματα της δυτικής μεταφυσικής και οι ρίζες της νεότερης φιλοσοφίας*, μτφρ. Μ. Παπανικολάου, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης 2012.

Henrich, D., *Selbstverhältnisse*, Στουτγάρδη: Reclam1982.

-, «Hutcheson und Kant», στο: *Kant-Studien*, 49 (1957): 49-69.

-, *The Unity of Reason. Essays on Kant's Philosophy*, Mass.: Harvard University Press 1994.

- *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*, Mass.: Harvard University press 2003 (ελλ. έκδ.: Χένριχ, Ντ., *Μεταξύ Καντ και Χέγκελ. Διαλέξεις για τον γερμανικό ιδεαλισμό*, μτφρ., Θ. Δρίτσας, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης 2018).

Henson, R. G., «What Kant Might Have Said. Moral Worth and the Over-Determination of Dutiful Action», στο: *Philosophical Review*, 88 (1979): 39-54.

Hergenhanh, B. R., *An Introduction to the History of Psychology*, Βοστώνη: Thomson Learning inc. 2005 (ελλ. έκδ., *Εισαγωγή στην ιστορία της ψυχολογίας*, μτφρ. Ρ. Καρακατσάνη, Αθήνα: Λιβάνης 2008).

Herman, B., «On the Value of Acting from the Motive of Duty», στο: *Philosophical Review*, 90 (1981): 359-382.

-, *The practice of moral judgment*, Καίμπριτζ: Harvard University Press 1993.

Herrera, L., «Kant on the Moral Triebfeder», στο: *Kant-Studien*, 91 (2000): 395-410.

Hill, T. E., Jr. (επιμ.), *The Blackwell Guide to Kant's Ethics*, Malden: Wiley-Blackwell 2009.

Höffe, O. (επιμ.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Φρανκφούρτη: Vittorio Klostermann 1989.

-, (επιμ.) *Kritik der praktischen Vernunft*, Βερολίνο: Akademie Verlag 2002.

-, (επιμ.) *Kritik der Urteilskraft*, Βερολίνο: Akademie Verlag 2008.

-, *Kant's Critique of Pure Reason. The Foundation of Modern Philosophy*, Dordrecht: Springer 2010.

-, (επιμ.) *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Βερολίνο: Akademie Verlag 2011.

Holzhey, H., Mudroch, V., *Historical Dictionary of Kant and Kantianism*, Lanham, Maryland: Scarecrow Press Inc.2005.

Honderich, T., *How Free Are You? The Determinism Problem*, Οξφόρδη – Νέα Υόρκη: Oxford University Press 2002 (ελλ. έκδ., Honderich, T., *Πόσο ελεύθερος είσαι; Το ζήτημα της αιτιοκρατίας*, μτφρ., Ε. Τσίτσα, Αθήνα: Ιωλκός 2006).

Horn, C., Schönecker, D. (επιμ.), *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Βερολίνο: Walter de Gruyter 2006.

Jacobs, B., Kain, P. (επιμ.), *Essays on Kant's Anthropology*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 2003.

Jacobs, J., *Ethics A-Z*, Εδιμβούργο: Edinburgh University Press 2005.

James, S., *Passion and Action. The Emotions in Seventeenth - Century Philosophy*, Οξφόρδη: Clarendon Press 1997.

Jensen, H., *Motivation and the Moral Sense in Francis Hutcheson's Ethical Theory*, Χάγη: Martins Nijhoff Publishers 1971.

Johnson, A. B., «Kant's Empirical Hedonism», στο: *Pacific Philosophical Quarterly*, 86 (2005): 50-63.

Johnson, R. N., «Expressing a Good Will: Kant on the Motive of Duty», στο: *The Southern Journal of Philosophy*, 34 (1996): 147-168.

Irwin, T., *Classical Thought*, Οξφόρδη: Oxford University Press 1989 (ελλ. έκδ., *Η κλασική σκέψη*, μτφρ. Γ. Βογιατζής, Αθήνα: Πολύτροπον 2005).

-, *The Development of Ethics. A Historical and Critical Study*, Οξφόρδη: Oxford University Press 2009.

Kahn, Ch., «Plato's Theory of Desire», στο: *Review of Metaphysics*, 41 (1987): 77-103.

Kain, P., «Self-Legislation in Kant's Moral Philosophy», στο: *Archiv für Geschichte der Philosophie,* 86 (2004): 257-306.

Klemme, H. F., Kühn, M., Schönecker, D. (επιμ.), *Moralische Motivation. Kant und die Alternativen*, Αμβούργο: Felix Meiner Verlag 2006.

Korsgaard, C., *Creating the Kingdom of Ends*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 1996.

-, «Motivation, Metaphysics, and the Value of the Self: A Reply to Ginsborg, Guyer, and Schneewind», στο: *Ethics*, 109 (1998): 49-66.

Kroner, R., *Von Kant bis Hegel*, Tübingen: J. B. C. Mohr 1921.

Kutschera, F. v., *Grundlagen der Ethik*, Βερολίνο – Νέα Υόρκη: Walter de Gruyter 1982.

Lauden, R. B., *Kant's Impure Ethics. From Rational Beings to Human Beings*, Οξφόρδη – Νέα Υόρκη: Oxford University Press 2000.

Lin, M., «Spinoza's Account of Akrasia», *Journal of the History of Philosophy*, 44 (2006): 395-414.

Mackie, J. L., *Ethics. Inventing Right and Wrong*, Λονδίνο: Penguin Books 1977 (ελλ. έκδ. Μάκι, Τζ. Λ., *Ηθική. Η επινόηση του ορθού και του εσφαλμένου*, μτφρ. Δ. Μιχαήλ, Αθήνα: Εκκρεμές 2010).

McCarty, R., *Kant's Theory of Action*, Οξφόρδη: Oxford University Press 2009.

-, «Kantian Moral Motivation and the Feeling of Respect», στο: *Journal of the History of Philosophy*, 31 (1993): 421-435.

-, «Motivation and Moral Choice in Kant's Theory of Rational Agency», στο: *Kant-Studien*, 85 (1994): 15-31.

-, «Maximen in Kant's Practical Philosophy», στο: *Journal of the History of Philosophy*, 44 (2006): 65-83.

McLean, G. F. (επιμ.), *Personalist Ethics and Human Subjectivity*, Vol. II of: Ethics at the Crossroads, Washington D. C.: Paideia Publisher and the Council of Research in Values and Philosophy 1996.

Mele, A. R., *Motivation and Agency*, Οξφόρδη: Oxford University Press 2003.

-, «Internal Moral Cognitivism and Listlessness», στο: *Ethics* 106 (1996): 727-753.

Morrisson, I., *Kant and the Role of Pleasure in Moral Action*, Athens Ohio: Ohio University Press 2008.

Muchnik, P., «On the Alleged Vacuity of Kant's Concept of Evil», στο: *Kant-Studien*, 97 (2006): 430-451.

Murray MacBeath, A., «Kant on Moral Feeling», στο: *Kant-Studien*, 64 (1973): 283-314.

Nagel, T., *The Possibility of Altruism*, New Jersey: Princeton University Press 1978.

Naragon, S., «Kant on Descartes and the Brutes», στο: *Kant-Studien*, 81 (1990): 1-23.

Nauckhoff, J., «Incentives and Interests in Kant's Moral Psychology», *History of Philosophy Quarterly*, 20 (2003): 41-60.

Nielsen, K., «Why Should I be Moral?», στο: *American Philosophical Quarterly*, 21 (1984): 81-91.

Nuyen, A. T., «Sense, Passions and Morals in Hume and Kant», στο: *Kant-Studien*, 82 (1991): 29-41.

Oakley, J., *Morality and the Emotions*, Λονδίνο: Routledge 1991.

O' Connor, D., «Good and Evil Disposition», στο: *Kant-Studien*, 76 (1985): 288-302.

O' Neill, O., *Acting on Principle*. *An Essay on Kantian Ethics*, Νέα Υόρκη: Columbia University Press 1975.

-, *Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 1989 (ελλ. έκδ., *Κατασκευές του Λόγου. Έρευνες στην πρακτική φιλοσοφία του Καντ*, μτφρ. Χ. Γραμμένου, Αθήνα: Αρσενίδης 2011).

-, «Instituting Principles: Between Duty and Action», στο: *The Southern Journal of Philosophy*, 36 (1997): 79-96.

Otto, R., «Pflicht und Neigung: Eine Untersuchung über objektiv wertvolle Motivation», στο: *Kant-Studien*, 37 (1932): 49-90.

Paton, H. J., *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, Νέα Υόρκη: Harper 1947.

Rawls, J., *A Theory of Justice*, Οξφόρδη: Oxford University Press 1972 (ελλ. έκδ., Ρωλς, Τζ., *Θεωρία της δικαιοσύνης*, μτφρ. Φ. Παιονίδης κ. ά., Αθήνα: Πόλις 2001).

-, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Καίμπριτζ: Harvard University Press 2000.

-, *Κοινωνική δικαιοσύνη και καντιανή ηθική*, μτφρ. Λ. Β. Μελά – Α. Μιχαλάκης, Αθήνα: Liberal Books 2016.

Reath, A., *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory*, Οξφόρδη: Clarendon Press 2006.

Reath, A., Timmermann, J. (επιμ.), *Kant's* «Critique of Practical Reason». *A Critical Guide*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 2010.

Rorty, O. E., Schmidt J. (επιμ.), *Kant's Idea for a Universal History With a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 2009.

Rosati, C. S., «Moral Motivation», στο: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2016, URL= <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/moral-motivation/>.

Ross, D., *Kant's Ethical Theory. A Commentary on the* Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Οξφόρδη: Clarendon Press 1954.

Santas, G. X., *Socrates. Philosophy in Plato's Early Dialogues*, Λονδίνο: Routledge and Kegan Paul 1979 (ελλ. έκδ., Σάντας, Γ. Ξ., *Σωκράτης. Φιλοσοφία στους πρώιμους διαλόγους του Πλάτωνα*, μτφρ. Δ. Βούβαλη, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα 1997).

Sargentis, K., «Moral Motivation in Kant», στο: *Kant Studies Online*, (2012): 93-121.

Schadow, S., *Achtung für das Gesetz. Moral und Motivation bei Kant*, Βερολίνο - Βοστώνη: Walter de Gruyter 2013.

Schillp, P.A., *Kant's Pre-critical Ethics*, Evanston: Northwestern University Press 1960.

Schmidt, C. M., «The Anthropological Dimension of Kant's Metaphysics of Morals», στο: *Kant-Studien*, 96 (2005): 66-84.

-, «Kant's Transcendental, Empirical, Pragmatic and Moral Anthropology», στο: *Kant-Studien*, 98 (2007), 156-182.

Schmucker, J., *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflexionen,* Meisenheim: A. Hain 1961.

Schnädelbach, H., *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Φραγκφούρτη: Suhrkamp 1983.

Schneewind, J.B., *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 1997.

Schönecker, D., *Grundlegung III. Die Deduktion des kategorischen Imperativs*, Φράιμπουργκ – Μόναχο: Verlag Karl Alber 1989.

-, «Das gefühlte Faktum der Vernunft. Skizze einer Interpretation und Verteidigung», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 61 (2013): 91-107.

Schönecker, D., Wood A. W., *Kants* «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten». *Ein einführender Kommentar*, Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh 2002.

Schönrich, G., Kato, Y., (επιμ.), *Kant in der Diskussion der Moderne*, Φρανκφούρτη: Suhrkamp 1996.

Sedgwick, S., *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. An Introduction*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 2008.

Silber, J., «The Ethical Significance of Kant's *Religion*», στο: Kant, I., *Religion within the Limits of Reason Alone*, σ. lxxix-cxxxiv, μτφρ. Green Th., Hudson, H., Νέα Υόρκη: Harper One 1960.

-, «Die Analyse des Pflicht- und Schuld- Erlebnisses bei Kant und Freud», στο: *Kant-Studien*, 52 (1960): 295-309.

Skorupski, J. (επιμ.), *The Routledge Companion to Ethics*, Λονδίνο: Routledge 2010.

Slote, M., *Morals from Motives*, Οξφόρδη: Oxford University Press 2001.

-, *Moral Sentimentalism*, Οξφόρδη: Oxford University Press 2010.

Smith, M., *The Moral Problem*, Malden: Blackwell 1994.

-, «Reason and Desire», στο: *Proceedings of the Aristotelian Society*, 88 (1988): 243-258.

Stahl, T., *Einführung in die Metaethik*, Στουτγάρδη: Reclam 2013.

Stekeler-Weithofer, P., «Willkür und Wille bei Kant», στο: *Kant-Studien*, 81 (1990): 304-320.

Stocker, M., «The Schizophrenia of Modern Ethical Theories», στο: *Journal of Philosophy*, 73 (1976): 453-466.

Stratton-Lake, P., *Kant, Duty and Moral Worth*, Λονδίνο – Νέα Υόρκη: Routledge 2000.

Sullivan, R. J., *Immanuel Kant's Moral Theory*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 1989.

Sussman, D., «Perversity of the Heart», στο: *The Philosophical Review*, 114 (2005): 153-177.

Svavarsdottir, S., «Moral Cognitivism and Motivation», στο: *The Philosophical Review*, 108 (1999): 161-219.

Tetens, H., *Kants* «Kritik der reinen Vernunft». *Ein systematischer Kommentar*, Stuttgart: Reclam 2006.

Timmermann, J., *Freiheit und Gesetz. Untersuchungen zu Immanuel Kants Theorie des freien Willens*, Βερολίνο – Νέα Υόρκη: Walter de Gruyter 2003.

-, *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Commentary*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 2007.

Timmons, M., «Kant and the Possibility of Moral Motivation», στο: *The Southern Journal of Philosophy*, 23 (1985): 377-398.

-, (επιμ.), *Kant's* Metaphysics of Morals. *Interpretative Essays*, Οξφόρδη: Oxford University Press 2002.

Trampota, A., Sensen, O., Timmermann, J. (επιμ.), *Kant's* «Tugendlehre». *A Comprehensive Commentary*, Βερολίνο - Βοστώνη: Walter de Gruyter 2013.

Uleman, J., *An Introduction to Kant's Moral Philosophy*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 2010.

Varga, S., «Core Identifications: The Motives that Really "Speak for Us"», στο: *American Philosophical Quarterly*, 52 (2015): 301-320.

Vasiliou, I. (επιμ.), *Moral Motivation. A History*, Οξφόρδη: Oxford University Press 2016.

Vossenkuhl, W., «The Paradox in Kant's Rational Religion», στο: *Proceedings of the Aristotelian Society*, 88 (1988): 179-192.

Wallace, R.J., «Moral Motivation», στο: Ed. Craig (επιμ.) *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, τόμ. 6, Λονδίνο – Νέα Υόρκη: Routledge 1998, σ. 182-196.

-, «How to Argue about Practical Reason», στο: *Mind*, 99 (1990) 355-385.

Ward, K., *The Development of Kant's View of Ethics*, Οξφόρδη: Blackwell 1972.

Ware, O., «Kant on Moral Sensibility and Moral Motivation», στο: *Journal of the History of Philosophy*, 52 (2014): 727-746.

Welding, S. O., «Über den Begriff der Pflicht bei Kant», στο: *Ratio,* 13 (1971): 148-173.

Willaschek, M., Stolzenberg, J., Mohr, G., Basin, S., (επιμ.), *Kant Lexikon*, Βερολίνο: Walter de Gruyter 2015.

Williams, B., *Ethics and the Limits of Philosophy*, Καίμπριτζ: Harvard University Press 1985 (ελλ. έκδ., *Η ηθική και τα όρια της φιλοσοφίας*, μτφρ. Χ. Γραμμένου, Αθήνα: Αρσενίδης 2009).

Wood, A. W., *Kant's Ethical Thought*, Καίμπριτζ: Cambridge University Press 1999.

Yovel, Y. (επιμ.), *Kant's Practical Philosophy Reconsidered*, Dordrecht: Kluwer Academic 1989.

Zinkin, M., «Respect for the Law and the Use of Dynamical Terms in Kant's Theory of Moral Motivation», στο: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 88 (2006): 31-53.

Zobrist, M., «Kants Lehre vom höchsten Gut und die Frage moralischer Motivation», στο: *Kant-Studien*, 99 (2008): 285-311.