



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ
ΣΠΟΥΔΩΝ

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
«ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ: ΓΝΩΣΗ, ΑΞΙΕΣ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΑ»

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ ΤΟΥ ΝΙΚΟΥ ΚΑΛΑΜΠΟΚΑ
Α.Μ.: 6083

*ΑΠΟ ΤΗ ΦΥΣΙΚΗ ΚΑΛΟΣΥΝΗ ΣΤΟ ΝΟΟΥΜΕΝΟ ΚΑΛΟ,
ΜΙΑ ΚΑΝΤΙΑΝΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ ΣΤΗ ΝΕΟ-ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΚΗ
ΗΘΙΚΗ*

ΤΡΙΜΕΛΗΣ ΕΠΙΤΡΟΠΗ:
ΙΩΑΝΝΗΣ ΠΙΣΣΗΣ (ΕΠΟΠΤΗΣ)
ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ ΘΕΟΔΩΡΟΥ
ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΑΝΔΡΟΥΛΙΔΑΚΗΣ

ΡΕΘΥΜΝΟ: ΙΟΥΝΙΟΣ 2024

Abstract

Η προσπάθεια φυσικοποίησης των θεμελίων των ηθικών κανόνων και κρίσεων, από τους νεο-αριστοτελιστές, συναντά ως εμπόδια, σύμφωνα με τον Odenbaugh (2015) τον επαπειλούμενο ηθικό αναθεωρητισμό που φαίνεται να προκύπτει, την ουσιοκρατία και την αδυναμία ταύτισης επιβίωσης και ευημερίας. Για την αντιμετώπιση των προβλημάτων αυτών μπορεί να προταθεί η διάκριση μεταξύ παρατηρούμενης ηθικής συμπεριφοράς και κανονιστικότητας των ηθικών κανόνων. Η διάκριση αυτή θα επιφέρει και μια διάκριση των νεο-αριστοτελικών φυσικο-ιστορικών κρίσεων (αναφορικά με τον άνθρωπο και την ανθρωπότητα). Από τη μία οι φυσικο-ιστορικές κρίσεις θα έχουν ως αντικείμενο τους βιολογικούς μηχανισμούς που σχετίζονται με την ηθική συμπεριφορά και, από την άλλη, θα έχουν ως αντικείμενο την ικανότητα του ανθρώπου να θεσπίζει, κρίνει και επιβάλλει ο ίδιος τους καθολικούς ηθικούς κανόνες. Η διάκριση αυτή θα επιτρέψει την προσφυγή στην καντιανή ηθική, μέσα από την διάκριση μεταξύ ενός φυσικού και ενός νοητού καλού. Ως Φυσική Καλοσύνη/Αγαθότητα θα χαρακτηρίζεται η επιτυχής ικανότητα του ανθρώπου να αναπτύσσει ηθική συμπεριφορά, η οποία μπορεί να σχετίζεται τόσο με τις κληρονομημένες συμπεριφορές όσο και με την τήρηση των κοινωνικών κανόνων, ακολουθώντας δεοντολογικούς κανόνες που περιέχει το άτομο εντός του. Η υπεράσπιση της δεοντοκρατικής ηθικής, ως εγγενούς ικανότητας του ανθρώπου, θα πρέπει να μπορεί να υποστηριχτεί από επιστημονικά ευρήματα, ώστε να είναι συνεπής η θέση αυτή με την φυσιοκρατική προσέγγιση των νεο-αριστοτελιστών.

Λέξεις κλειδιά:

νεο-αριστοτελιστές, Φυσική Καλοσύνη/Αγαθότητα Φυσική
Καλοσύνη/Αγαθότητα/Αγαθότητα, δεοντοκρατική ηθική, καντιανή ηθική, εξέλιξη,
δαρβινική ηθική

Περιεχόμενα

Abstract	1
ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ: Ηθική και ορθή λειτουργία	3
1.1 Στόχος του Κεφαλαίου	3
1.2 Θεωρία της Φυσικής Καλοσύνης/Αγαθότητας	3
1.3 Λειτουργία και ωφέλεια	5
1.4 Δύο δυνατές προσεγγίσεις της λειτουργίας στη θεωρία περί Φυσικής Καλοσύνης/Αγαθότητας	8
1.4.1. Θεωρία Επιλεχθέντων Αποτελεσμάτων	9
1.4.1.1 Προϋποθέσεις για την εφαρμογή της Θεωρίας Επιλεχθέντων Αποτελεσμάτων	15
1.5. Συμπέρασμα πρώτου Κεφαλαίου: Ζητούμενα που προκύπτουν από τη διατύπωση φυσικο-ιστορικών κρίσεων (για την ανθρωπότητα/άνθρωπο)	22
ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ: Ο δεοντολογικός χαρακτήρας της εξελικτικής ηθικής	25
2.1 Στόχος του κεφαλαίου	25
2.2 Δαρβινική ηθική	27
2.3 Δαρβινική, αρετολογική και δεοντοκρατική ηθική	37
2.4 Η καντιανή φιλοσοφία απέναντι στους νεο-αριστοτελιστές	40
2.5 Καντιανή ηθική	42
2.5 Σημεία σύγκλισης καντιανής και δαρβινικής ηθικής	57
2.6 Συμπέρασμα δεύτερου κεφαλαίου: πιθανότητα γεφύρωσης Φυσικής Καλοσύνης/Αγαθότητας με το νοούμενο καλό	62
2.6.1 Παράδειγμα εφαρμογής	77
ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ: Ο Καντ στο τρόλεϊ: Εμπειρική διερεύνηση της δεοντοκρατικής ηθικής	82
3.1 Στόχος του κεφαλαίου	82
3.2 Το πρόβλημα της ουσιοκρατίας	83
3.3 Η διαισθητική διάσταση της δεοντολογικής ηθικής	91
3.4 Διαισθητική ηθική και ωφελμιστικές κρίσεις	95
3.5 Διαισθητική ηθική και δεοντολογικοί κανόνες	98
3.6 Διαισθητική γραμματική	102
3.7 Συμπέρασμα τρίτου κεφαλαίου: δυνατότητα αποδοχής της Κατηγορικής Προσταγής	105

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ	113
Ελληνόγλωσση:	114
Ξενόγλωσση:	115

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ: Ηθική και ορθή λειτουργία

1.1 Στόχος του Κεφαλαίου

Στο παρόν κεφάλαιο θα επιχειρηθεί μία περιγραφή της βασικής θέσης των νεο-αριστοτελιστών,¹ η οποία θεωρεί δυνατή τη φυσικοποίηση των ηθικών κρίσεων και αρετών. Μια τέτοια προσπάθεια, όπως προτείνεται, απαιτεί τη διατύπωση κρίσεων, οι οποίες θα πρέπει να είναι συνεπείς με τις βιολογικές κρίσεις. Συγκεκριμένα, η ηθική συμπεριφορά θα πρέπει να μπορεί να χαρακτηριστεί ως βιολογική λειτουργία που συντελεί στην επιβίωση και ευημερία του ανθρώπου, ως έμβιου οργανισμού με χαρακτηριστικά καθορισμένα από τη φυσική επιλογή. Για τη συγκεκριμένη απόδοση βιολογικού τύπου κανονιστικότητας στις ηθικές κρίσεις και αρετές έχουν προταθεί δύο προσεγγίσεις της βιολογικής λειτουργίας, οι οποίες με τη σειρά τους εγείρουν προβλήματα για τη θέση των νεο-αριστοτελιστών, σύμφωνα με τον Odenbaugh (2015: 1053). Στόχο του κεφαλαίου αποτελεί η περιγραφή των δύο προσεγγίσεων της ηθικής στάσης ως βιολογικής λειτουργίας και η αναφορά στα προβλήματα που προκύπτουν από αυτήν, σύμφωνα με τον Odenbaugh.

1.2 Θεωρία της Φυσικής Καλοσύνης/Αγαθότητας

Οι νεο-αριστοτελιστές επιδιώκουν να φυσικοποιήσουν τις ηθικές αξίες και τις κρίσεις που απορρέουν από αυτές, μέσα από την υποστήριξη της θεωρίας της Φυσικής

¹ Οι νεο-αριστοτελιστές αποτελούν ένα πρόσφατο φυσιοκρατικό φιλοσοφικό ρεύμα που επιδιώκει να εξηγήσει την ηθική μέσα από την ταύτιση των ηθικών αρετών με τις αριστοτελικές αναγκαιότητες. Συγκεκριμένα, υποστηρίζεται ότι μια συμπεριφορά χαρακτηρίζεται ως ηθική αρετή όταν αποτελεί ένα φυσικό χαρακτηριστικό, απαραίτητο για την επιβίωση και ευδοκίμηση ενός είδους. Οι ηθικές κρίσεις, επομένως, έχουν γνωσιακό και αρετολογικό χαρακτήρα. Οι θέσεις των νεο-αριστοτελιστών πρωτοεμφανίζονται στο έργο της Philira Foot *Natural Goodness* (2001). Άλλα βασικά έργα των νεο-αριστοτελιστών είναι το *Life and action* (2008) του Michael Thompson, το “What Is Natural About Foot’s Ethical Naturalism” (2009) των Hacker και Wright, καθώς και το “Justice, Function, and Human Form” (2015) του Micah Lott (Caride, 2021)

Καλοσύνης/Αγαθότητας/Αγαθότητας (natural goodness). Κύρια θέση τους είναι ότι οι ηθικές αξίες και κρίσεις έχουν βιολογική βάση και γνωστικό χαρακτήρα.

Ο τρόπος με τον οποίον επιχειρούν μια τέτοια προσέγγιση της ηθικής είναι μέσω της διατύπωσης φυσικο-ιστορικών κρίσεων. Οι τελευταίες βασίζονται στις αποκαλούμενες «αριστοτελικές αναγκαιότητες». Ως αριστοτελική αναγκαιότητα ορίζεται μια ιδιότητα που οφείλει να έχει ένα άτομο, ώστε να αποτελεί καλό δείγμα του είδους του (Odenbaugh: 2015, 1033). Για παράδειγμα, μία βελανιδιά οφείλει να έχει βαθιές ρίζες. Οι φυσικο-ιστορικές κρίσεις, όπως παρατηρεί η Moosavi (2019) έχουν τελεολογικό χαρακτήρα. Μια βελανιδιά οφείλει να έχει βαθιές ρίζες, για να μπορεί να ευδοκιμεί. Οι ιδιότητες, επομένως, που οφείλει να έχει το άτομο, ώστε να αποτελεί καλό δείγμα του είδους του, συνδέονται με την ευδοκίμησή του. Ή αλλιώς:

«ένα χαρακτηριστικό αποτελεί αρετή-αξία μόνο στην περίπτωση που είναι ένα χαρακτηριστικό που το είδος χρειάζεται για να ευδοκιμήσει» (Odenbaugh:2015, 1033).

Οι νεο-αριστοτελιστές αξιώνουν ότι η μορφή των κρίσεων αυτών είναι κοινή με τις κρίσεις περί βιολογικής λειτουργίας των οποίων κάνει χρήση η επιστήμη της βιολογίας (Odenbaugh:2015, 1032), όταν επιχειρείται να ορθή λειτουργίαεξηγηθεί η παρουσία και η συνεισφορά ενός χαρακτηριστικού (trait) ή ενός οργάνου σε έναν έμβιο οργανισμό. Η τελευταία έχει και κανονιστικό χαρακτήρα. Η έννοια της λειτουργίας έχει τόσο επεξηγηματικό όσο και κανονιστικό χαρακτήρα, αφού αν ένα χαρακτηριστικό ή όργανο είναι επιφορτισμένο με μία λειτουργία (υπάρχει για να κάνει κάτι), τότε η αδυναμία του να επιτελέσει την λειτουργία αυτή κρίνεται ως *δυσλειτουργία* (Garson: 2008). Οι φυσικο-ιστορικές κρίσεις δεν αποτελούν στατιστικές γενικεύσεις ή καθολικές αλήθειες, διότι δεν καλύπτουν το σύνολο των ατόμων που απαρτίζουν ένα είδος (Odenbaugh:2015), απλώς περιγράφουν τις βασικές λειτουργίες και συμπεριφορές που συνδέονται με ένα είδος (Moosavi:2019). Ο κανονιστικός χαρακτήρας των φυσικο-ιστορικών κρίσεων, που σημαίνει ότι αληθεύουν ακόμη και αν υπάρχουν περιπτώσεις που δεν εντάσσονται σε αυτές, δίνει το περιθώριο για την αναγνώριση δυσλειτουργιών. Έτσι η φυσικο-ιστορική κρίση «Οι βελανιδιές έχουν σταθερές ρίζες» επιτρέπει την αναγνώριση βελανιδιών χωρίς σταθερές ρίζες ως πιθανές ελαττωματικές-δυσλειτουργικές περιπτώσεις (Moosavi:2019). Σε κάθε περίπτωση, οι φυσικο-ιστορικές κρίσεις διατυπώνονται με βάση τις συνθήκες που το ίδιο το είδος χρειάζεται για να ευδοκιμήσει. Επομένως, σε πλήρη συμφωνία με την αντιπλατωνική

θεώρηση του αγαθού στον Αριστοτέλη, το τι θεωρείται καλό ή παράγοντας ευδοκίμησης για ένα είδος είναι *σχετικό με το ίδιο το είδος* και δεν αποτελεί μια απόλυτη κρίση (Odenbaugh:2015).

Σε ό,τι αφορά το ανθρώπινο είδος, οι νεο-αριστοτελιστές υποστηρίζουν πως οι ηθικές αρετές είναι φυσικώς καλές για τον άνθρωπο, επειδή του επιτρέπουν να ευδοκιμεί (Moosavi:2019). Είναι δηλαδή αναγκαίο για τον άνθρωπο να έχει ηθικές αρετές προκειμένου να ευδοκιμεί με τον ίδιο τρόπο που οι βαθιές ρίζες είναι απαραίτητες για την ευδοκίμηση μιας βελανιδιάς. Μέσα από τις φυσικο-ιστορικές κρίσεις επιδιώκεται να γίνουν εμφανή τα χαρακτηριστικά που ευνοούν το ανθρώπινο είδος και επομένως μπορούν να χαρακτηριστούν ως ηθικές αρετές και, αντίστοιχα, ηθικές αξίες (περιεχόμενα/συνιστώσες ευδοκίμησης). Η μορφή της κρίσης αυτής θα είχε ως εξής:

ένα χαρακτηριστικό αποτελεί αρετή μόνο στην περίπτωση που είναι απαραίτητο για την ευδοκίμηση του ανθρώπου (Odenbaugh:2015).

Επομένως, η θεωρία περί Φυσικής Καλοσύνης/Αγαθότητας έχει φυσιοκρατικό χαρακτήρα, αφού η αποτίμηση των ανθρώπινων ηθικών χαρακτηριστικών είναι της ίδιας μορφής ή (απλώς) ανάλογη (αλλά όχι ταυτόσημη) με την εκτίμηση των απαραίτητων για την ευδοκίμηση χαρακτηριστικών των υπόλοιπων φυσικών ειδών (Moosavi:2019) και, επίσης, γνωσιοκρατικό χαρακτήρα, καθώς οι ηθικές κρίσεις επιδέχονται αποτίμησή τους ως αληθείς ή ψευδείς (Odenbaugh:2015). Ως ηθική αρετή κρίνεται η βιο-ψυχικά εννοημένη οργάνωση του έμβιου όντος που εξασφαλίζει την επιτυχή εκδήλωση συμπεριφορών (Moosavi:2019), δηλαδή που εξασφαλίζουν πως είτε ευνοούν αυτόν που τις πράττει, είτε συνεισφέρουν στην συνολική ευδαιμονία του είδους (Odenbaugh:2015).

1.3 Λειτουργία και ωφέλεια

Στη γενική θεώρηση των οργανισμών, για τους βιολόγους, η ωφέλεια δεν έγκειται στην ευδοκίμηση του ατόμου αλλά στην αναπαραγωγή των γονιδίων του/χαρακτηριστικών του (Moosavi:2019). Η λειτουργία των βιολογικών μηχανισμών θα πρέπει να κρίνεται με βάση το κατά πόσο συμβάλλουν στην επίτευξη της βιολογικής ωφέλειας με αναφορά σε ένα είδος. Ένα όργανο, όπως η καρδιάς, έχει ως λειτουργία την ανακύκλωση του αίματος. Ή, αλλιώς, η καρδιά χτυπά για να ανακυκλώνει το αίμα. Ένα πρόβλημα με αυτή την εξήγηση της λειτουργίας της καρδιάς είναι πως της προσδίδει

ένα τέλος («για να») που δεν συνάδει με τον τρόπο που η σύγχρονη επιστήμη επιχειρεί να ερμηνεύσει τον κόσμο. Ένας τρόπος δικαιολόγησης/θεμελίωσης του τελολογικού χαρακτήρα των βιολογικών λειτουργιών προσφέρεται μέσα από τη θεωρία Επιλεχθέντων Αποτελεσμάτων (Selected Effects theory of function), η οποία είναι συμβατή με την φυσική επιλογή και, άρα, φυσιοκρατική. Σύμφωνα με αυτή την θεωρία

ένα χαρακτηριστικό/όργανο X έκανε Y σε κάποια δεδομένη χρονική στιγμή και κάνοντας Y το X μπόρεσε να συνεχίσει να υπάρχει και να κάνει Y, επιτρέποντας τη διαίωξη του X, εξαιτίας της ωφέλειας που προέκυψε από το να κάνει Y, σε σχέση με άλλα άτομα του ίδιου είδους που δεν είχαν το χαρακτηριστικό/όργανο X (Garson: 2008, 530).

Για παράδειγμα, σε μια δεδομένη στιγμή, η καρδιά χτυπώντας άρχισε να ανακυκλώνει το αίμα, κάτι που επέτρεψε στον οργανισμό να εξακολουθεί να υπάρχει και να έχει καρδιά, η οποία χτυπά για να ανακυκλώνει το αίμα. Τέλος, τα άτομα που είχαν καρδιά που χτυπά ωφελήθηκαν από αυτό τους το χαρακτηριστικό, επομένως μπόρεσαν να αναπαραχθούν διαιώνοντας τα χαρακτηριστικά τους (μαζί με αυτά και την παλλόμενη καρδιά). Βασικό για τη συγκεκριμένη θεωρία είναι πως τα χαρακτηριστικά ενός οργανισμού πρέπει να αποτελούν προϊόντα επιλογής και να είναι κληροδοτήσιμα. Για την βιολογία αυτή η εξήγηση των διάφορων βιολογικών μηχανισμών επιτρέπει την ύπαρξη τελολογικών σχημάτων επεξήγησης της προέλευσης και της ύπαρξης ενός χαρακτηριστικού και της λειτουργίας του. Επίσης, αναγνωρίζει στη λειτουργία αυτή κανονιστικότητα, αφού, αν ένα χαρακτηριστικό αδυνατεί να επιτελέσει τη λειτουργία για την οποία επιλέχθηκε και κληροδοτήθηκε, τότε μπορεί να χαρακτηριστεί ως δυσλειτουργικό (Garson:2013). Την θεωρία αυτή, οι νεο-αριστοτελιστές, επιχειρούν να την χρησιμοποιήσουν για να δικαιολογήσουν τον φυσιοκρατικό χαρακτήρα της θεωρίας τους.

Αν ένα χαρακτηριστικό X επιλέχθηκε για να κάνει την λειτουργία Y, τότε οφείλει να κάνει Y, αλλιώς κρίνεται ως δυσλειτουργικό (Odenbaugh:2015).

Και, προσαρμοσμένο στην θεωρία περί Φυσικής Καλοσύνης/Αγαθότητας:

Ένας οργανισμός X για να είναι καλό δείγμα του είδους S και να ευδοκιμεί, οφείλει να κάνει Y, το οποίο επικράτησε μέσω της φυσικής επιλογής.

Η χρήση της θεωρίας Επιλεχθέντων Αποτελεσμάτων, όμως, μπορεί να αναιρέσει τη βασική θέση των νεο-αριστοτελιστών περί αναγωγής των ηθικών κανόνων στη βιολογία ή να οδηγήσει σε ηθικό αναθεωρητισμό (Odenbaugh:2015). Γι' αυτό, όμως, θα γίνει λόγος πιο κάτω.

Προς το παρόν, παραμένοντας στον βιολογικό χαρακτήρα της ωφέλειας και της ευδοκίμησης, πρέπει να ειπωθεί το εξής: επειδή ένα χαρακτηριστικό επιλέχθηκε από τη φυσική επιλογή και διαωρίστηκε, αυτό δεν σημαίνει ότι συμβάλλει στην ευδοκίμηση του φορέα του (Moosavi:2019,15). Αυτό εξηγείται από την ίδια τη φυσική επιλογή, η οποία δεν αποσκοπεί σε καμία άλλη ωφέλεια πέραν της ύψιστης που είναι η επιβίωση. Η όποια άλλη ωφέλεια δύναται να προκύψει δεν προκύπτει σκόπιμα αλλά τυχαία, καθώς η ευδοκίμηση ενός είδους είναι αδιάφορη για την φυσική επιλογή (Bedau:1992, 801). Μια στρατηγική που ακολουθούν οι νεο-αριστοτελιστές για να αποφύγουν αυτό το πρόβλημα είναι ο χαρακτηρισμός των φυσικο-ιστορικών κρίσεων ως συμβατών με τις βιολογικές κρίσεις αλλά όχι ως άμεσα αναγόμενων σε αυτήν (Odenbaugh:2015, Moosavi:2019). Σύμφωνα με αυτή την προσέγγιση, την οποία ο Odenbaugh (2015) αποκαλεί «νέο βιταλισμό», οι φυσικο-ιστορικές κρίσεις δεν είναι αναγώγιμες στην εξελικτική βιολογία αλλά προϋποτίθενται από αυτήν. Κατά την διατύπωση αυτών των κρίσεων το κρινόμενο είδος παρουσιάζεται με τρόπο εμπειρικό και εκλαϊκευμένο και αναπαρίσταται ως έμβιο (Moosavi:2019). Πριν προχωρήσουμε στην βιολογική εξέταση ενός είδους οφείλουμε πρώτα να το αναπαραστήσουμε ως έμβιο είδος (Odenbaugh:2015). Η εμπειρική, όμως, αναπαράσταση του είδους δεν προσδίδει τίποτα στη βιολογική του μελέτη και λειτουργεί ξέχωρα από αυτήν. Το πρόβλημα που προκύπτει από αυτή την προσέγγιση των φυσικο-ιστορικών κρίσεων είναι —και πάλι— πως θέτουν σε αμφισβήτηση τα δύο βασικά χαρακτηριστικά που επιδιώκουν να τους προσδώσουν οι νεο-αριστοτελιστές: την κανονιστικότητα και την φυσικοποίηση.

Προϋποθέτοντας κάποια χαρακτηριστικά σε κάποιο είδος, χωρίς να έχει προηγηθεί βιολογική μελέτη, μένει ανοικτό το κατά πόσο τα χαρακτηριστικά και οι λειτουργίες που αποδίδονται έχουν όντως βιολογική βάση. Η αναπαράσταση ενός είδους ως έμβιου με συγκεκριμένες λειτουργίες δεν σηματοδοτεί την ύπαρξη αυτού του είδους ως τέτοιου (Odenbaugh:2015). Σύμφωνα με τη θεωρία της Φυσικής

Καλοσύνης/Αγαθότητας, για την ευδοκίμηση ενός είδους απαιτείται η ορθή λειτουργία των οργάνων των μελών του είδους αυτού. Χωρίς, όμως, να έχουν προηγηθεί κρίσεις της εξελικτικής βιολογίας, οι οποίες θα παρέχουν μία εξήγηση (ή ερμηνεία) της λειτουργίας ενός χαρακτηριστικού, οι φυσικο-ιστορικές κρίσεις κινδυνεύουν να προσεγγίσουν το ζήτημα μέσω της θεωρίας Συνεισφοράς στο Ενδιαφέρον (Interest-contribution theories). Σύμφωνα με αυτήν τη θεωρητική προσέγγιση, η λειτουργία ενός χαρακτηριστικού έγκειται στην επίτευξη ή διατήρηση ενός γνωστικού στόχου που τίθεται ως το ενδιαφέρον ενός ερευνητή (Garson:2008). Επομένως, κάθε φορά που εξετάζεται μία λειτουργία, δεν λαμβάνεται υπόψιν ο λόγος ύπαρξης της συγκεκριμένης λειτουργίας και αυτό έχει ως αποτέλεσμα να είναι πολύ δύσκολη η διάκριση μεταξύ επιτυχούς λειτουργίας και δυσλειτουργίας ενός συστήματος, αφού η λειτουργία του τελευταίου καθορίζεται όχι από το εξεταζόμενο σύστημα αλλά από τα εκάστοτε ερευνητικά ενδιαφέροντα. Σε ό,τι αφορά τις φυσικο-ιστορικές κρίσεις των νεο-αριστοτελιστών, αυτή η θεώρηση απογυμνώνει τη θεωρία της Φυσικής Καλοσύνης/Αγαθότητας από την απαιτούμενη έννοια της ορθής λειτουργίας που οδηγεί στην ευδοκίμηση ενός είδους, με όρους κανονιστικότητας.

Επιπροσθέτως, σε ό,τι αφορά την φυσικοποίηση των ηθικών κρίσεων, η διατύπωση φυσικο-ιστορικών κρίσεων που επιχειρούν να προσδιορίσουν ηθικές συμπεριφορές ως ορθές λειτουργίες που οδηγούν στην ευδοκίμηση ενός είδους, κρίνεται προβληματική, αφού ο χαρακτηρισμός κάποιων συμπεριφορών ως «ηθικών» προϋποτίθεται της όποιας βιολογικής αναγωγής (Moosavi:2019). Η ίδια η βιολογία δεν προσφέρει καμία τέτοια γνώση. Σύμφωνα με τον Blackburn (ο.α. Odenbaugh:2015), κάθε ηθική κρίση είναι μία προβολή μιας ανθρώπινης συμπεριφοράς στον φυσικό κόσμο. Με τη θέση των νεο-αριστοτελιστών, πως οι φυσικο-ιστορικές κρίσεις είναι απλώς συμβατές με τη βιολογία, χωρίς να ανάγονται σε αυτήν, γιατί περιγράφουν με τρόπο εμπειρικό τις λειτουργίες των ειδών κάνοντας χρήση μίας έννοιας της ευδοκίμησης διαφορετικής από εκείνη που της αποδίδουν οι βιολόγοι, φαίνεται εν τέλει να στερείται η θεωρία της Φυσικής Καλοσύνης/Αγαθότητας το «φυσικό» τμήμα της (Odenbaugh:2015).

1.4 Δύο δυνατές προσεγγίσεις της λειτουργίας στη θεωρία περί Φυσικής Καλοσύνης/Αγαθότητας

Όπως ειπώθηκε πιο πάνω, η έννοια της λειτουργίας έχει τόσο εξηγητικό, όσο και κανονιστικό χαρακτήρα (Garson:2008). Οι βιολόγοι, στην προσπάθειά τους να ερμηνεύσουν τη λειτουργία βιολογικών συστημάτων, κάνουν χρήση θεωρητικών

προσεγγίσεων που μπορούν να χωριστούν σε δύο κατηγορίες• τις αιτιολογικές και τις συνεπειοκρατικές. Ο διαχωρισμός γίνεται με βάση την απόδοση της ύπαρξης της λειτουργίας που εξετάζουν στα αίτια που οδήγησαν στην εμφάνιση της ή στα αποτελέσματα που προκύπτουν από αυτήν (Garson: 2013). Η πρώτη κατηγορία θεωριών, στην οποία ανήκει η θεωρία Επιλεχθέντων Αποτελεσμάτων, ευνοεί την εξήγηση της *προέλευσης* ενός μηχανισμού. Με βάση την εξήγηση αυτή είναι δυνατή και η ερμηνεία της ορθής λειτουργίας του μηχανισμού. Όμως, οι βιολόγοι —ή ιδιαίτερα οι γιατροί— δεν ενδιαφέρονται πάντοτε για την προέλευση ενός μηχανισμού ή την οριοθέτηση της λειτουργίας του, αλλά αρκούνται σε μια περιγραφή του μηχανισμού που θα τους επιτρέψει να διεξαγάγουν έρευνες πάνω σε αυτόν. Σε αυτή την περίπτωση προτιμάται η ερμηνεία μιας λειτουργίας με βάση μια θεωρία λειτουργιών αιτιακού ρόλου (Causal Contribution theory of function). Σύμφωνα με την τελευταία, η λειτουργία ενός συστήματος, που εξετάζεται ως ολότητα, εξαρτάται, αφενός, από το εκάστοτε ερευνητικό ενδιαφέρον που την προσεγγίζει. Η λειτουργία του κάθε μέρους του ευρύτερου συστήματος, αφετέρου, ορίζεται με βάση τη συνεισφορά του, μαζί με τα άλλα μέρη του συστήματος, στην διατήρηση ή επίτευξη του βασικού στόχου του συστήματος (Garson:2013). Παρακάτω θα γίνει μια παρουσίαση του τρόπου με τον οποίο οι δύο αυτές θεωρητικές προσεγγίσεις χρησιμοποιούνται από τους νεο-αριστοτελιστές, καθώς και των πιθανών προβλημάτων που οι θεωρίες αυτές προκαλούν στη θεωρία της Φυσικής Καλοσύνης/Αγαθότητας.

1.4.1. Θεωρία Επιλεχθέντων Αποτελεσμάτων

Η συγκεκριμένη θεωρητική προσέγγιση ανήκει στις αιτιολογικές εξηγήσεις των λειτουργιών και, συγκεκριμένα, στην μη-αναπαραστατική θεωρία. Επιχειρεί να εξηγήσει την ύπαρξη ενός μηχανισμού, αποδίδοντας την ύπαρξη του στα θετικά αποτελέσματα που είχε ο μηχανισμός αυτός για την οντότητα που τον κατείχε, επιτρέποντας του να επιβιώσει, σε αντίθεση με οντότητες ίδιου είδους που δεν κατείχαν τον εν λόγω μηχανισμό. Γι' αυτό οι εξηγήσεις αυτές ονομάζονται και συνεπειοκρατικής αιτιολόγησης² (Garson:2008). Σημαντικό τμήμα αυτής της θεωρίας είναι η ύπαρξη μιας θετικής συνέπειας (ωφέλειας) που ευνόησε την επικράτηση του μηχανισμού και που η επίτευξη της ωφέλειας αυτής κρίνει κανονιστικά και τη λειτουργία του μηχανισμού. Χωρίς την αναγνώριση μιας τελικής ωφέλειας από τη λειτουργία του μηχανισμού, υπάρχει ο κίνδυνος να αναγνωριστούν ως έχοντες

² Consequence-etiological

λειτουργία αυτοσυντηρούμενοι μηχανισμοί ή και αυτοσυντηρούμενες καταστάσεις (όπως μια διαρροή αερίου, στο αντιπαράδειγμα του Boorse).³ Η ωφέλεια αυτή, στους βιολογικούς μηχανισμούς, θα πρέπει να είναι μια ωφέλεια που τυχαίνει να προκύπτει από τη λειτουργία του μηχανισμού —στην περίπτωση των μηχανισμών των έμβιων όντων— χωρίς να αποτελεί συνειδητό του σκοπό (Bedau:1992).

Για τους νεο-αριστοτελιστές οι ηθικές κρίσεις είναι κανονιστικές και τελεολογικές (δηλαδή υπάρχουν για την επιτέλεση ενός σκοπού, ο οποίος, στην προκειμένη περίπτωση, είναι η ευδοκίμηση ενός είδους ή ατόμου που ανήκει σε ένα είδος) εκ φύσεως. Δηλαδή, μία ηθική κρίση, όπως το ότι «η μονογαμία είναι καλή», μπορεί να αναχθεί στη φύση του ανθρώπου, λόγω της ωφέλειας που προκύπτει από αυτή. Έτσι, μέσα από τη χρήση της θεωρίας Επιλεχθέντων Αποτελεσμάτων, η παραπάνω ηθική κρίση θα είχε την συγκεκριμένη εξήγηση ως λειτουργία:

Ο άνθρωπος είναι μονογαμικός, γιατί σε κάποια δεδομένη χρονική στιγμή εμφανίστηκε η μονογαμία, η οποία ευνόησε εξελικτικά το άτομο σε σχέση με άλλα άτομα του ανθρώπινου είδους που δεν είχαν αυτό το χαρακτηριστικό. Άρα, η μονογαμία κρίνεται ως καλή και μπορεί να αποτελέσει ηθική αρετή και αξία, γιατί ευνοεί την ευδοκίμηση του ατόμου, σύμφωνα με τα χαρακτηριστικά του είδους στο οποίο αυτό ανήκει.

Η παραπάνω κρίση θα μπορούσε να υποστηριχθεί από διάφορες βιολογικές ερμηνείες της μονογαμίας. Σύμφωνα με κάποιες από αυτές, η μονογαμία, ως εξελικτικός μηχανισμός, ευνοεί την αναπαραγωγή του ατόμου —και επομένως την διαιώνιση των γονιδίων του— διότι εξασφαλίζει στην γυναίκα προστασία για την ίδια και το παιδί της, ενώ στον άντρα ευνοεί την πιθανότητα να αποκτήσει περισσότερους απογόνους (Wilson:2007). Μια παρόμοια εξήγηση μπορεί να δοθεί και στην περίπτωση του αλτρουισμού, αν δεχτούμε ότι, όπως έχουν υποστηρίξει αρκετοί θεωρητικοί, η αλτρουιστική συμπεριφορά ευνοεί αυτόν που την εμφανίζει καθώς του δίνει τη δυνατότητα να διαιωνίσει τα χαρακτηριστικά του (Wilson:2007). Με αυτό το σκεπτικό ο αλτρουισμός και η μονογαμία θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν «ηθικές αρετές και αξίες», γιατί ως βιολογικές λειτουργίες ευνοούν το άτομο και γι' αυτό επιλέχθηκαν. Η

³ Σύμφωνα με αυτό, μία διαρροή θανατηφόρου αερίου σε ένα εργοστάσιο μπορεί να χαρακτηριστεί ως αυτοσυντηρούμενο σύστημα με τον εξής τρόπο: η διαρροή των θανατηφόρων αερίων σκοτώνει τους ειδικούς που σπεύδουν να τη διορθώσουν, με αποτέλεσμα η ίδια η διαρροή να εξακολουθεί να συμβαίνει.

απουσία αυτών των επιλεγμένων μηχανισμών θα κρινόταν ως δυσλειτουργία, αφού δεν θα πραγματοποιούσαν την λειτουργία για την οποία επιλέχθηκαν (Odenbaugh:2015). Φυσικά στην εξελικτική βιολογία καμία ερμηνεία δεν είναι εύκολο να κριθεί ως η μόνη ορθή, ενώ και αν συμβεί κάτι τέτοιο δεν παρέχει οδηγίες για το κατά πόσο οφείλουμε να επεκτείνουμε την έμπρακτη εφαρμογή ενός χαρακτηριστικού στην ζωή μας (π.χ. πόσο μονογαμικοί ή πόσο αλτροουιστές οφείλουμε να είμαστε) (Wilson:2007). Αυτό προκαλεί το πρώτο πρόβλημα απόδοσης ρυθμιστικού, αντί απλώς περιγραφικού, χαρακτήρα στα ευρήματα της βιολογίας.

Το δεύτερο πρόβλημα —και σημαντικότερο για την υποστήριξη μιας Φυσικής Καλοσύνης/Αγαθότητας με τον τρόπο των νεο-αριστοτελιστών— είναι η ύπαρξη κάποιων χαρακτηριστικών που έρχονται σε αντίθεση με τη συμβατική ηθική (Odenbaugh:2015). Ένα τέτοιο παράδειγμα είναι ο βιασμός. Ο Thornil και ο Palmer (2001) προσφέρουν κάποιες πιθανές ερμηνείες σύμφωνα με τις οποίες μπορεί να εξηγηθεί εξελικτικά η συγκεκριμένη πράξη. Κατά αυτούς ο βιασμός μπορεί να αποτελεί μία προσαρμογή των μη επιλέξιμων αρσενικών, ώστε να έχουν τη δυνατότητα να μεταδώσουν τα γονίδια τους. Αυτό θα σήμαινε, σύμφωνα με τις φυσικο-ιστορικές κρίσεις των νεο-αριστοτελιστών, πως ένα αρσενικό που δεν έχει την δυνατότητα να μεταδώσει τα γονίδια του μέσα από συναινετικές σεξουαλικές σχέσεις θα ήταν δυσλειτουργικό αν δεν βίαζε. Υπάρχουν αντιρρήσεις πάνω στο κατά πόσο μια τέτοια άποψη μπορεί να ανατρέψει τελείως τη χρήση της Θεωρίας Επιλεχθέντων Αποτελεσμάτων για την υποστήριξη της θεωρίας της Φυσικής Καλοσύνης/Αγαθότητας, για τις οποίες θα γίνει λόγος στη συνέχεια.

Πάντως, ούτε ο αλτροουισμός μπορεί να υποστηριχθεί με τη θεωρία Επιλεχθέντων Αποτελεσμάτων, χωρίς να οδηγήσει σε πιθανές ηθικές κρίσεις που έρχονται σε αντίθεση με την συμβατική ηθική (Odenbaugh:2015). Εκτός από γονίδια ο άνθρωπος κληρονομεί, επίσης, πολιτιστικές συμπεριφορές. Το κατά πόσο ο αλτροουισμός οφείλεται σε εξελικτική προσαρμογή ή σε πολιτισμικούς παράγοντες (όπως η μάθηση) αποτελεί βασικό ερώτημα των εξελικτικών βιολόγων (Mayr:2001). Αξίζει να σημειωθεί πάντως πως η εξελικτική διαδικασία που αφορά τα γονίδια επηρεάζει τον άνθρωπο εξίσου με τις εξελίξεις στον πολιτισμό. Η κοινή αυτή επίδραση φανερώνεται σε συμπεριφορικές αλλαγές που εμφανίζονται με ρυθμό πιο γρήγορο από εκείνον που θα εξηγούνταν απλώς με αναγωγή στην εξελικτική βιολογία. Επίσης, φαίνεται πως οι εξελίξεις στον πολιτισμικό και κοινωνικό τομέα επηρεάζουν και την εξέλιξη των γονιδίων (Odenbaugh:2015). Η διαπίστωση ότι πολλές ανθρώπινες συμπεριφορές δεν

μπορούν να αναχθούν μόνο στην εξελικτική βιολογία αλλά και στην αναπαραγωγή αξιακών συστημάτων οδήγησε τον Dawkins (1976, ο. Willson:2007) στο να εισαγάγει έναν νέο όρο, αυτό των «πολιτισμικών γονιδίων» ή μιμιδίων (memes). Τα τελευταία, με βάση την προσαρμοστικότητα τους επιτυγχάνουν την αντιγραφή και αναπαραγωγή τους, όπως ακριβώς και τα γονίδια των έμβιων οργανισμών. Για κάποιους θεωρητικούς, όπως ο Χάξλεϊ, οι ανθρώπινες συμπεριφορές που σχετίζονται με την ειρήνη, τη δικαιοσύνη και την αλληλοβοήθεια θα μπορούσαν να αποδοθούν εντελώς στα πολιτιστικά γονίδια. Όμως, σύμφωνα με την «δυναμική της αντιγραφής των γονιδίων», ο αλτρουισμός φαίνεται να αποκτά μια βιολογική βάση, καθώς η ανταμοιβή για την αλτρουιστική συμπεριφορά δεν μετριέται σε «κέρδος», με την συμβατική έννοια του όρου, αλλά σε αύξηση της δυνατότητας αυτού που εκδηλώνει αλτρουιστική συμπεριφορά αναπαραγωγής των γονιδίων του (Wilson:2007).

Σύμφωνα με τον Mayr (2001:304), «ο αλτρουισμός ορίζεται ως μια ενέργεια-πράξη που είναι ευεργετική για τον αποδέκτη, αλλά εκτελείται από τον αλτρουιστή με κάποιο κόστος». Ο ίδιος παρατηρεί πως ένας μεγάλος αριθμός ανθρώπινων συμπεριφορών αποτελείται από τέτοιες ενέργειες-πράξεις, οι οποίες είναι πολύ σημαντικές για την συνοχή μιας κοινωνικής ομάδας. Στη συνέχεια παραθέτει τρία είδη αλτρουιστικών συμπεριφορών. Πρόκειται για τον «Αλτρουισμό για το όφελος των απογόνων», την «Ευνοϊκή μεταχείριση των στενών συγγενών» και τον «Αλτρουισμό μεταξύ μελών της ίδιας κοινωνικής ομάδας». Η πρώτη κατηγορία είναι και η πιο εύκολα εξηγήσιμη από τη φυσική επιλογή, αφού οι πράξεις των γονέων που αποσκοπούν στην επιβίωση των απογόνων του, αποσκοπούν στην διατήρηση των δικών τους γονότυπων. Η δεύτερη κατηγορία αποτελεί μια διεύρυνση της πρώτης. Εδώ το άτομο παρουσιάζει μια σειρά συμπεριφορών που αποσκοπούν στην προστασία ατόμων με τα οποία σχετίζεται συγγενικά. Επομένως και αυτές οι πράξεις αποσκοπούν στην προστασία του γονότυπου του ατόμου, αφού μέρος του μοιράζεται και με τους υπόλοιπους συγγενείς του. Στην τελευταία κατηγορία, η αλτρουιστική συμπεριφορά δεν εκδηλώνεται μονάχα μεταξύ ατόμων με συγγενικούς δεσμούς, αλλά προς μέλη μιας ευρύτερης κοινωνικής ομάδας. Το φαινόμενο αυτό αποκαλείται «επιλογή συγγενούς», όπου ένα άτομο επιλέγει να αντιμετωπίσει άτομα με τα οποία δεν μοιράζεται κοινά γονίδια, ως (εάν) «συγγενείς» αναπτύσσοντας αλτρουιστικές σχέσεις μαζί του. Οι παράγοντες που ευνοούν την ανάπτυξη αυτών των σχέσεων είναι η μεγάλη διάρκεια ζωής (που αυξάνει τις πιθανότητες ανταπόδοσης), ο χαμηλός βαθμός διασποράς (που ευνοεί την ανάπτυξη πιο ισχυρών δεσμών στα μέλη της κοινότητας), η αμοιβαία εξάρτηση που παρατηρείται

στις ομάδες των πρωτευόντων θηλαστικών (όπως είναι ο άνθρωπος) και η συμπαράσταση σε συμπλοκές που ευνοεί την εκδήλωση του αλτρουισμού (Trivers, 1971). Η αλτρουιστική συμπεριφορά μπορεί, λοιπόν, να αναχθεί στη φυσική επιλογή (Mayr:2001,305). Το κοινωνικό περιβάλλον που δημιουργείται από την ανάπτυξη αλτρουιστικών συμπεριφορών ευνοεί την επικράτηση ενός πολυμορφισμού. Έτσι δίνεται η δυνατότητα σε αρκετούς γονότυπους να κληροδοτηθούν (Wilson:2007). Η εξήγηση για αυτό το φαινόμενο μπορεί να δοθεί και μέσα από την παρατήρηση και άλλων κοινωνικών ζώων, πέρα από τον άνθρωπο. Το άτομο βοηθά ένα άλλο άτομο έχοντας την προσδοκία πως το δεύτερο θα ανταποδώσει την ευεργεσία. Η συγκεκριμένη συμπεριφορά, που ονομάζεται «αμοιβαίος αλτρουισμός» φαίνεται να έχει, επομένως, εγωιστικά κίνητρα. Παρόλα αυτά, η «εγωιστική» προδιάθεση δεν αναιρεί την εκδήλωση αλτρουιστικών συμπεριφορών τόσο ανάμεσα σε μέλη μιας κοινότητας, άσχετα από την ύπαρξη συγγενικών δεσμών, όσο και ανάμεσα σε μέλη διαφορετικών κοινοτήτων (Mayr:2001,306). Η ανάπτυξη αλτρουιστικών σχέσεων, όμως, ανάμεσα σε μέλη διαφορετικών κοινοτήτων δεν είναι εύκολα αναγώγιμη αποκλειστικά στην εξελικτική βιολογία, όπως θα φανεί πιο κάτω.

Η ανάπτυξη και εκδήλωση αλτρουιστικών συμπεριφορών δεν αποκλείει την εμφάνιση και καθαρά εγωιστικών συμπεριφορών. Όπου, όμως, τέτοιες συμπεριφορές εμφανίζονται, παρατηρείται μία παράλληλη προσπάθεια αναχαίτισής τους μέσα από την ανάπτυξη ποινών (Wilson:2007). Οι ποινές αυτές ονομάζονται «αλτρουιστικές ποινές» (Odenbaugh:2015). Συγκεκριμένα, φαίνεται πως κατά την εκδήλωση συμπεριφορών αμοιβαίου αλτρουισμού, όπου το άτομο ευεργετεί ένα άλλο άτομο με σκοπό να απολαύσει παρόμοια συμπεριφορά από το δεύτερο, εκείνο μπορεί να μπει στον πειρασμό να μην ευεργετήσει τον ευεργέτη του. Τέτοιο παράδειγμα αποτελεί η περίπτωση πιθήκων που ωφελούνται εγωιστικά από το ξεψείρισμα που τους παρέχουν άλλα μέλη της αγέλης. Σύμφωνα με προσομοίωση που έτρεξε σε υπολογιστή ο Dawkins, φάνηκε ότι σε μια τέτοια περίπτωση οι πιθανότητες αφανισμού της αγέλης ήταν μεγάλες, εξαιτίας της επικράτησης ασθενειών που διαδίδονται από παράσιτα. Για να αποφευχθεί ο αφανισμός, μια τρίτη ομάδα εμφανίζεται σε τέτοιες κοινότητες, οι «μνησικάκοι». Οι τελευταίοι αναγνωρίζουν τους εγωιστές που δεν ανταποδίδουν τις ευεργεσίες (τους «κατεργάρηδες») σε εκείνους που τις παρέχουν (τα «κορόιδα») και τους τιμωρούν, μην παρέχοντάς τους βοήθεια. Αποτέλεσμα είναι πως οι «μνησικάκοι» φαίνεται να επικρατούν εν τέλει αριθμητικά μέσα στην αγέλη (Young:1987). Ο αλτρουισμός, επομένως, και η στρατηγική των αλτρουιστικών ποινών, φαίνεται πως

διαδίδονται μέσω κοινωνικής επιλογής πληθυσμιακών ομάδων που φέρουν συγκεκριμένα γονιδιακά χαρακτηριστικά. Τέλος, όπως φάνηκε πάλι σε προσομοιώσεις, ευνοεί και τη συνεργασία ολοένα μεγαλύτερων ομάδων (Odenbaugh:2015).

Μέχρι εδώ φαίνεται πως μια αναγωγή στην παράλληλη εξέλιξη γονιδίων και πολιτισμού με την θεωρία Επιλεχθέντων Αποτελεσμάτων θα αρκούσε για να υποστηριχθεί η Φυσική Καλοσύνη/Αγαθότητα. Ανάμεσα από κάποια χαρακτηριστικά, επιλέχθηκε η αλτρουιστική συμπεριφορά, γιατί αυτή φαίνεται πως οδηγεί στην ευδοκίμηση του ατόμου και, μάλιστα, ευδοκίμηση με τρόπο συμβατό με τον τρόπο ερμηνείας της από τους εξελικτικούς βιολόγους (αναπαραγωγής των γονιδίων). Άρα, ο αλτρουισμός παίρνει χαρακτήρα και φυσιοκρατικό, λόγω της αναγωγής του σε βιολογικούς μηχανισμούς, αλλά και κανονιστικό, αφού αν ένα άτομο δεν εκδηλώνει μια συμπεριφορά που ακριβώς επιλέχθηκε γιατί συμβάλει στην ευδοκίμησή του, τότε κρίνεται ως δυσλειτουργικό. Όμως, όπως ειπώθηκε και πιο πάνω, υπάρχει κίνδυνος μία τέτοια κρίση να φανεί προβληματική υπό το φως της συμβατικής ηθικής.

Η πολιτισμική εξέλιξη, μέσω της επιλογής πληθυσμών που εκδηλώνουν συγκεκριμένες συμπεριφορές απαιτεί την επιλογή ανάμεσα από διάφορες συμπεριφορές και την κληρονομική μετάβαση της επιλεχθείσας συμπεριφοράς στις επόμενες γενεές. Επομένως, η επιλεχθείσα συμπεριφορά έχει λειτουργο-κανονιστικό χαρακτήρα, αφού έχει επιλεχθεί με βάση τα θετικά της αποτελέσματα. Αν κάποιο μέρος του πληθυσμού δεν εκδηλώνει την επιλεγμένη συμπεριφορά, τότε κρίνεται ως δυσλειτουργικό. Η αλτρουιστική ποινή έχει ως λειτουργία την εξάλειψη των συμπεριφορών που δεν ευνοούν την συνεργατικότητα μέσα από την εξάλειψη των μη συνεργατικών υπο-ομάδων της κοινότητας (Odenbaugh:2015). Σύμφωνα με την συμβατική ηθική που θέλει το άτομο ελεύθερο, η ύπαρξη ενός κανόνα που επιτρέπει την ποινή των υπο-ομάδων (οδηγώντας ακόμη και στην εξαφάνισή τους) που δεν συμμορφώνονται με τις επιταγές του συνόλου μπορεί να οδηγήσει σε προβληματικές κρίσεις. Το συγκεκριμένο πρόβλημα αποκτά ακόμη πιο επικίνδυνες προεκτάσεις σε ό,τι αφορά τις σχέσεις μεταξύ φυλετικά διαφορετικών κοινοτήτων. Η πολιτισμική επιλογή συμπεριφορών αποτελεί τρόπο ενίσχυσης της καλής λειτουργίας μιας κοινωνικής ομάδας εξαλείφοντας, όχι μονάχα άλλες υπο-ομάδες της ίδιας κοινότητας αλλά και άλλες φυλετικές κοινότητες. Ο Odenbaugh (2015: 1048) φέρνει ως παράδειγμα την περίπτωση δύο κοντινών φυλών, όπου η μία απορρόφησε τη δεύτερη φυλή και την εξαφάνισε. Σε ό,τι αφορά την πολιτισμική επιλογή συμπεριφορών η πρώτη φυλή δεν έκανε κάτι «ηθικώς κακό» με το να εξοντώσει τα μέλη της δεύτερης

φυλής, αφού τα δεύτερα δεν εκδήλωναν συμπεριφορές που ευνοούσαν την διατήρηση και τον πολλαπλασιασμό τους. Φυσικά, υπό το πρίσμα της κοινώς αποδεκτής ηθικής συμπεριφοράς, όπως αναφέρει ο Odenbaugh (2015,1048) , η εξάλειψη άλλων φυλών δεν μπορεί να δικαιολογηθεί από καμία επιλογή, γονιδιακή ή πολιτισμική.

Η σύγκρουση με τη συμβατική ηθική δεν αποτελεί το μόνο πρόβλημα που προκαλεί η πολιτισμική επιλογή στη θεωρία της Φυσικής Καλοσύνης/Αγαθότητας. Το δεύτερο πρόβλημα είναι πως κινδυνεύει και πάλι ο φυσιοκρατικός χαρακτήρας της. Σύμφωνα με τον Mayr (2001), οι τύποι αλτρουισμού που αναπτύσσονται μεταξύ των μελών μίας ομάδας, δύσκολα μπορούν να αναπτυχθούν ανάμεσα σε μέλη διαφορετικών ομάδων. Παρατηρώντας την ιστορία των Homo Sapiens θα διαπιστώναμε πως πρόκειται για μια ιστορία συνεχόμενων πολέμων και γενοκτονιών ανάμεσα σε διαφορετικές φυλές ή άλλα ανθρώπινα είδη (Harari:2011). Το πέρασμα από τα φυσικά είδη αλτρουισμού, που αφορούν τα μέλη μιας κοινότητας, σε μια ηθική που πριμοδοτεί την καθολική αποδοχή και τον σεβασμό προς τον άνθρωπο, γενικότερα, απαιτεί την ανάπτυξη των πνευματικών προϊόντων του πολιτισμού (Mayr:2001). Επομένως, μία αναγωγή στην εξελικτική διαδικασία δεν αρκεί, από μόνη της, για την θεμελίωση των φυσικοποιημένων ηθικών αξιών και κρίσεων, όπως τις θέλουν οι νεο-αριστοτελιστές.

1.4.1.1 Προϋποθέσεις για την εφαρμογή της Θεωρίας Επιλεχθέντων Αποτελεσμάτων
Η προσπάθεια αναγωγής των ηθικών αρετών και αξιών σε τέτοιους έμβιους μηχανισμούς μπορεί να οδηγήσει σε σύγκρουση με τη συμβατική ηθική, όταν ακολουθείται μια αιτιολογική εξήγηση τους (Odenbaugh:2015, Moosavi:2019). Σε αυτή την θέση στηρίζει κυρίως ο Odenbaugh την κριτική του απέναντι στους νεο-αριστοτελιστές. Το παράδειγμα που φέρνει είναι η βιολογική ερμηνεία του βιασμού. Αν ο βιασμός, ως πρακτική, δύναται να ευνοεί ένα άτομο, μέσα από την εξασφάλιση της αναπαραγωγής των γονιδίων του, τότε αυτό τι θα σήμαινε για τις ηθικές αξίες των νεο-αριστοτελιστών; Στόχος αυτού του σημείου της εργασίας είναι να φανεί ότι οι αντιρρήσεις του Odenbaugh μπορούν να απαντηθούν μέσα από την ίδια την θεωρία Επιλεχθέντων Αποτελεσμάτων. Με τον ίδιο τρόπο θα γίνει μια απόπειρα να απαντηθεί και η ένστασή του για το ζήτημα του αλτρουισμού.

Η συμπεριφορά του βιασμού, όπως παρατηρεί και ο ίδιος ο Odenbaugh, δεν έχει συγκεκριμένη εξελικτική ερμηνεία, αλλά απόπειρες ερμηνείας. Ο Thornil και ο Palmer (2001) υποστηρίζουν μια ερμηνεία για την προέλευση του βιασμού ως συμπεριφοράς που ευνοεί αναπαραγωγικά τα άτομα που δεν είναι κατάλληλοι εξελικτικοί σύντροφοι.

Η αναπαραγωγή κρίνεται ως βασικός βιολογικός στόχος ενός είδους. Όμως, ο βιασμός δεν φαίνεται να έχει πάντα ως κίνητρο την αναπαραγωγή, καθώς μπορεί το άτομο που εκδηλώνει αυτή την συμπεριφορά να στρέφεται προς άτομα με τα οποία η αναπαραγωγή δεν είναι δυνατή. Φυσικά, η ανθρώπινη σεξουαλική δραστηριότητα ως άμεσο στόχο έχει την επίτευξη της ηδονής και όχι την αναπαραγωγή. Ήδη η παρατήρηση πως ο βιασμός δεν εκδηλώνεται ως τρόπος αναπαραγωγής, ούτε έμμεσα όπως γίνεται στην περίπτωση του ετεροφυλοφιλικού σεξ μεταξύ αναπαραγωγικά ώριμων ατόμων, μαζί με την διαπίστωση ότι τα ποσοστά αναπαραγωγής μέσα από βιασμό είναι ελάχιστα, 2% (Lloyd:2001 ο. α. Odenbaugh:2015) αρκεί για να αποφευχθεί η εξήγηση της εξελικτικής προέλευσης του βιασμού ως τελική.

Μα, ακόμη και αν η υπόθεση της προέλευσης του βιασμού έστεκε, αυτό μπορεί να μην ήταν αρκετό για να έρθει η αναγωγή των ηθικών αξιών στην εξελικτική φυσική επιλογή σε σύγκρουση με την συμβατική ηθική. Κάνοντας χρήση της θεωρίας Επιλεχθέντων Αποτελεσμάτων για την εξήγηση έμβιων μηχανισμών, θα πρέπει να είναι σίγουρη η τήρηση κάποιων παραμέτρων (Garson:2008). Στην βιολογική εξήγηση των μηχανισμών η έννοια της λειτουργίας είναι στενά συνδεδεμένη με τη συνεισφορά του υπό εξέταση μηχανισμού στην επιβίωση ενός έμβιου συστήματος, όπως αυτό υπάρχει στο παρόν. Όμως, όλοι οι μηχανισμοί που συνυπάρχουν σε ένα έμβιο σύστημα δεν έχουν λειτουργικό χαρακτήρα, αλλά μπορεί να έχουν υποπέσει σε αχρησία και να αποτελούν εξελικτικά υπολείμματα. Ένα τέτοιο παράδειγμα αποτελούν οι κυνόδοντες. Η εξήγηση της ύπαρξής τους μέσα από τη λειτουργία για την οποία επιλέχθηκαν δεν αρκεί για να δικαιολογήσει την παροντική τους ύπαρξη. Φαίνεται πως είχαν επιλεγθεί, ανάμεσα από άλλα χαρακτηριστικά, διότι σε μια χρονική περίοδο επέτρεπαν την καλύτερη κοπή του κρέατος. Με τον έλεγχο της φωτιάς και το ψήσιμο του φαγητού, οι κυνόδοντες υπέπεσαν σε αχρησία. Έτσι, ενώ στην παρούσα κατάσταση δεν διαθέτουν κάποια λειτουργία, η συνεισφορά τους στο παρελθόν είναι που εξηγεί την ύπαρξη τους στο παρόν. Η ανάγκη χρήσης χρονικών περιορισμών στην ανάλυση της λειτουργίας των μηχανισμών είναι απαραίτητη, όταν γίνεται χρήση της θεωρίας Επιλεχθέντων Αποτελεσμάτων. Άλλη μία παράμετρο αποτελεί η διάκριση μεταξύ *προσαρμογής* (adaptation) και *εκπροσαρμογής* (exaptation). Ένα χαρακτηριστικό αποτελεί προϊόν προσαρμογής αν ο σχηματισμός του εξυπηρετεί την παροντική του λειτουργία για την οποία και επιλέχθηκε αρχικά η ύπαρξη του. Ως εκπροσαρμογή κρίνεται ένα χαρακτηριστικό που αποτελεί προϊόν συνεπιλογής. Η ύπαρξή του, δηλαδή, δικαιολογείται μέσα από τη λειτουργικότητά του, η οποία, όμως, δεν ήταν εκείνη για

την οποία αρχικά το εν λόγω χαρακτηριστικό ευνοήθηκε από τη φυσική επιλογή. ορθή λειτουργία. Μια τέτοια πιθανή βιολογική ερμηνεία του βιασμού προτείνεται και από τον Thornil και τον Palmer (2001), σύμφωνα με την οποία ο βιασμός αποτελεί προϊόν συνεπιλογής. Τέλος, κατά τη διαδικασία ερμηνείας ύπαρξης ενός χαρακτηριστικού σε έναν οργανισμό θα πρέπει να εξακριβωθεί ποιον ωφελεί ο μηχανισμός αυτός με τη λειτουργία του, αφού ένα χαρακτηριστικό μπορεί να έχει επιλεχθεί, όχι γιατί ωφελεί τον κάτοχό του, αλλά γιατί συμβάλει στην επιβίωση άλλων οργανισμών. Το συγκεκριμένο φαινόμενο ονομάζεται «παρασιτισμός» (Wilson:2007). Ο «παρασιτισμός», αποτελεί όρο του Dawkins, όπως και ο «εκτεταμένος φαινότυπος». Ως εκτεταμένος φαινότυπος χαρακτηρίζεται η δυνατότητα που έχουν τα γονίδια να εκφράζονται φαινοτυπικά, όχι μονάχα στους οργανισμούς που τα κατέχουν αλλά και σε άλλους οργανισμούς του ίδιου είδους που συνυπάρχουν ως μέλη μιας κοινής ομάδας. Η Wilson παρατηρεί πως, καθώς το ανθρώπινο είδος έχει την ικανότητα να δημιουργεί το περιβάλλον στο οποίο ζει, η έννοια του εκτεταμένου φαινότυπου πρέπει να ληφθεί υπόψιν κάθε φορά που γίνεται προσπάθεια εξήγησης των χαρακτηριστικών του ανθρώπου. Θα πρέπει, δηλαδή, να γίνεται διάκριση μεταξύ των στοιχείων εκείνων που έχουν εξωτερική προέλευση (π.χ., αποτελούν προϊόν μάθησης ή ευρύτερων συνθηκών ζωής) και εκείνων που έχουν εσωτερική προέλευση (οφείλονται στα γονίδια του ίδιου του ατόμου). Έχει σημασία να τονιστεί ότι σε κάθε περίπτωση οι δυνατότητες μάθησης του ατόμου καθορίζονται από τα εσωτερικά του χαρακτηριστικά.⁴

Σε ό,τι αφορά τη δημιουργία του ανθρώπινου περιβάλλοντος από τον ίδιο τον άνθρωπο, ο Harari (2011) αναφέρεται στην έλλογη ικανότητα του ανθρώπου να συνθέτει διωποκειμενικές/φαντασιακές πραγματικότητες.⁵ Οι πραγματικότητες αυτές δεν αποτελούν μέρος μιας βιολογικής-φυσικής πραγματικότητας, αλλά αποτελέσματα της έλλογης ικανότητας του ανθρώπου να κατασκευάζει τον κόσμο γύρω του, με βάση έννοιες που ο ίδιος συνθέτει. Οι διωποκειμενικές/φαντασιακές πραγματικότητες δεν μπορούν να δικαιολογηθούν με μια άμεση αναγωγή τους στη φύση. Πρόκειται για φαντασιακές έννοιες (όπως το έθνος, η θρησκεία, το χρήμα κ.α.) που επιτρέπουν στο ανθρώπινο είδος να συνεργάζεται αναπτύσσοντας εκτεταμένους κοινωνικούς δεσμούς. Επί της ουσίας, μέσα από την άσκηση της λογικής του ικανότητας, ο άνθρωπος μπορεί

⁴ Για την σχέση μάθηση και ηθικής συμπεριφοράς θα γίνει λόγος στη συνέχεια.

⁵ Για την φιλοσοφική ανάλυση της έννοιας του φαντασιακού και του ρόλου του στην διαμόρφωση των κοινωνικών μορφών, βλπ. Καστοριάδης, Κ (1975), *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, μτφρ. Χαλικιάς Σ., Σπαντιδάκη Γ., Σπαντιδάκης Κ., επιμ. Σπαντιδάκης Κ., Κέδρος, 1981

να εκδηλώνει συμπεριφορές που δεν πηγάζουν ενστικτωδώς. Φυσικά, η έλλογη ικανότητα αποτελεί, με τη σειρά της, προϊόν της φυσικής επιλογής, όπως παρατηρεί και η Foot (ο.α Moosavi: 2019, 15). Οι έννοιες αυτές για να μπορέσουν να λειτουργήσουν θα πρέπει να γίνονται αποδεκτές, ως πραγματικές, από όλους. Η κοινή παραδοχή τους ως μέρος της φυσικής πραγματικότητας επιτρέπει στο άτομο να αποδέχεται τους κοινωνικούς κανόνες και τους νόμους ως φυσικά γεγονότα διευκολύνοντας την τήρησή τους, χωρίς όμως να είναι οι κανόνες αυτοί άμεσα προϊόντα των κληρονομημένων ενστίκτων. Επομένως, η κατανόηση της ανθρώπινης ηθικής συμπεριφοράς δεν μπορεί να εστιάζει μόνον στα προϊόντα της φυσικής επιλογής, αλλά και στα «γεγονότα του λόγου», κάτι που παραδέχεται και η Foot (ο.α. Moosavi:2019, 15). Ήδη από εδώ επιτρέπεται να χαρακτηριστεί η κριτική που ασκεί ο Odenbaugh (2015, 1052) στο εγχείρημα των νεο-αριστοτελιστών ως «άδικη». Παραλείπει από την περιγραφή της νεο-αριστοτελιστικής προσέγγισης τον ρόλο που οι τελευταίοι αποδίδουν στην λογική (η οποία φυσικά αποτελεί προϊόν της εξέλιξης).

Σε μια απόπειρα να αξιοποιηθούν οι βιολογικές έρευνες για την απόδοση κανονιστικότητας στις βιολογικές λειτουργίες, πέραν της απλής περιγραφής τους, θα πρέπει να γίνεται πολύ προσεχτική μελέτη των υπό εξέταση κάθε φορά χαρακτηριστικών. Το ανθρώπινο είδος αποτελεί ένα παζλ λειτουργιών, όπου η λειτουργία του κάθε κομματιού δύναται να ευνοεί το άτομο με πολλούς τρόπους, να μην το ευνοεί πλέον, να ευνοεί τους γύρω του και όχι το ίδιο και, τέλος, μπορεί να μην οφείλει την προέλευση του πλήρως στην εξελικτική πορεία του συγκεκριμένου ατόμου. Έτσι, συμπεριφορές όπως ο βιασμός ή η ξενοφοβία που ήταν τα προβλήματα για τα οποία έγινε λόγος πιο πάνω, δεν είναι σίγουρο κατά πόσο αποτελούν χαρακτηριστικά με βιολογική λειτουργία, εξελικτικά κατάλοιπα ή εξελικτικά παράσιτα ή παράγωγα εκτεταμένων φαινοτύπων. Θα μπορούσε, ίσως, να ωφελούσαν το άτομο σε παρελθοντικές φάσεις της ιστορίας του. Ο βιασμός για παράδειγμα, όπως και η επιθετική συμπεριφορά προς άλλες πληθυσμιακές ομάδες ή και ανθρώπινα είδη, ήταν βασικό μέσο για την επικράτηση του Homo Sapiens. Το σημερινό DNA προδίδει μια τέτοια ιστορία. Το 1-4% του DNA των σημερινών ευρωπαϊκών πληθυσμών προέρχεται από τους ανθρώπους του Νεάντερταλ. Το 6% του DNA των Μελανησίων και των Αβορίγινων προέρχεται από τους Χόμο Ντενίσοβα (Harari:2011).⁶ Το γεγονός αυτό

⁶ Φυσικά, ένα χαρακτηριστικό του οποίου η ορθή λειτουργία απαλείφθηκε με την αλλαγή του περιβάλλοντος στο οποίο εμφανίστηκε ως προσαρμογή, μπορεί να επανεμφανιστεί ως λειτουργικό αν οι περιβαλλοντικές συνθήκες είναι παρόμοιες με εκείνες που ευνόησαν την αρχική του επιλογή και

μπορεί να δικαιολογήσει και άλλες μη ηθικές συμπεριφορές, όπως είναι η ζωοφιλία, αφού η σεξουαλική πράξη μεταξύ διαφορετικών ανθρώπινων ειδών ισοδυναμούσε με τέτοια πράξη, λόγω του ότι ακριβώς τα μέλη που εμπλέκονταν σε αυτή την σεξουαλική πράξη ανήκαν σε άλλο ζωικό είδος, παρά τη στενή συγγένεια των ειδών αυτών που επέτρεπε —ως μια χρονική στιγμή— την παραγωγή απογόνων (Harari:2011). Η διατύπωση μιας φυσικο-ιστορικής κρίσης «Ο άνθρωπος βιάζει για να ευδοκιμήσει» γιατί αυτό συνέβαινε, ίσως, σε μια ιστορική περίοδο, δεν υποστηρίζεται εν τέλει από τις βιολογικές κρίσεις, αφού η φυσικο-ιστορική κρίση αφορά τον άνθρωπο στην παροντική του κατάσταση, ενώ το χαρακτηριστικό για το οποίο γίνεται λόγος μπορεί να αποτελεί βιολογικό μηχανισμό που δεν προσφέρει κάποια ωφέλεια στο παρόν.

Για τη χρήση της Θεωρίας Επιλεχθέντων Αποτελεσμάτων από τους νεο-αριστοτελιστές θα πρέπει να λαμβάνονται υπόψη οι παραπάνω παράμετροι, ώστε να εξασφαλίζεται ότι η κανονιστικότητα που αποδίδεται στη λειτουργία ενός μηχανισμού είναι ορθή. Στο επόμενο κεφάλαιο θα υποστηριχθεί ότι η συγκεκριμένη προσέγγιση μπορεί να είναι απαραίτητη για τη μελέτη μιας φυσικοποιημένης ηθικής, όμως δεν αρκεί από μόνη της.

1.4.2. Οργανωσιακή προσέγγιση της λειτουργίας

Όπως ειπώθηκε πιο πάνω, μία από τις επιδιώξεις των νεο-αριστοτελιστών είναι να καταστήσουν τις φυσικο-ιστορικές κρίσεις θεμελιώσιμες στις βιολογικές. Το συγκεκριμένο εγχείρημα, σύμφωνα με την κριτική του Odenbaugh (2015) κινδυνεύει να στερήσει από την θεωρία της Φυσικής Καλοσύνης/Αγαθότητας τόσο την κανονιστικότητα όσο και τον φυσιοκρατικό της χαρακτήρα. Το κυριότερο πρόβλημα ήταν πως με τις φυσικο-ιστορικές κρίσεις να προϋποτίθενται των βιολογικών κρίσεων, κινδύνευαν να ενταχθούν στις θεωρίες Απόδοσης Ενδιαφέροντος. Οι τελευταίες αποτελούν μεθοδολογική προσέγγιση της λειτουργίας και όχι επεξηγηματική. Η Moosavi (2019) επιχειρεί να υπερασπιστεί την θέση πως οι φυσικο-ιστορικές κρίσεις έχουν φυσιοκρατικό και κανονιστικό χαρακτήρα, παρά το γεγονός πως δεν ταυτίζονται με τις βιολογικές. Για να πετύχει τον στόχο της στρέφεται προς μία άλλη συνεπειοκρατική θεωρία, την θεωρία λειτουργίας ως Συνεισφορά στη Στοχοεπίτευξη

κληρονομική μεταβίβαση. Ίσως γι' αυτό, σε περιόδους πολέμου οι βιασμοί (όπως οι δολοφονίες) αποτελούν ένα πολύ συχνότερο και μαζικότερο φαινόμενο σε σχέση με ό,τι συμβαίνει σε ειρηνικούς καιρούς.

(Goal-contribution theory), την οποία αποκαλεί και Οργανωσιακή εισφορά της Λειτουργίας.

Ως στοχοεπιτευκτικό σύστημα, σύμφωνα με τον Garson (2008), χαρακτηρίζεται ένα σύστημα που αποτελείται από διάφορους μηχανισμούς η λειτουργία των οποίων συνίσταται στη συνεισφορά στην επίτευξη ή διατήρηση του στόχου του συστήματος απέναντι στις διαταράξεις που μπορεί να επιφέρει στο σύστημα το περιβάλλον γύρω του. Η λειτουργία ενός μηχανισμού του συστήματος, επομένως, κρίνεται ως αποτελεσματική όταν επιτυγχάνεται η συνεισφορά του στην διατήρηση του στόχου του συνόλου. Σε περίπτωση που κάτι τέτοιο δεν συμβαίνει, ο μηχανισμός κρίνεται ως δυσλειτουργικός. Έτσι η λειτουργία της καρδιάς είναι να στέλνει αίμα στον οργανισμό, ώστε ο τελευταίος να διατηρείται στην ζωή. Η συγκεκριμένη εξήγηση της λειτουργίας δεν αποσκοπεί στην εξήγηση της προέλευσης του μηχανισμού, αλλά στην αιτία ύπαρξής του τώρα (Moosavi:2019). Σύμφωνα με την θεωρία Επιλεχθέντων Αποτελεσμάτων, η ύπαρξη της καρδιάς θα αποδιδόταν στη ορθή λειτουργία της που την κατέστησε επιλέξιμη και κληρονομήσιμη, σε αντίθεση με άλλους πιθανούς βιολογικούς μηχανισμούς η λειτουργία των οποίων δεν απέδιδε οφέλη αντίστοιχα ή μεγαλύτερα εκείνων που προσφέρει η καρδιά. Για την θεωρία Στοχοεπιτευκτικών Συστημάτων η ύπαρξη του μηχανισμού εξηγείται μέσα από μια κυκλική αιτιότητα, στην οποία βασίζεται. Η λειτουργία ενός μηχανισμού που ανήκει σε ένα σύστημα, συνεισφέρει στο να επιτυγχάνει το σύστημα τους στόχους του. Επομένως το σύστημα εξακολουθεί να υπάρχει και άρα εξακολουθεί να υπάρχει και ο υπό εξέταση μηχανισμός. Στο παράδειγμα της καρδιάς, η καλή λειτουργία της καρδιάς επιτρέπει στον οργανισμό να ζει και άρα μπορεί και η καρδιά να συνεχίσει να χτυπά. Αυτού του είδους η εξήγηση, βέβαια, φέρνει αυτήν τη θεωρία πολύ κοντά στις αιτιοκρατικές θεωρίες, λόγω της κυκλικής τους αιτιότητας (Garson:2008).

Δύο ακόμη χαρακτηριστικά ενός στοχοθετημένου συστήματος, είναι η *πλαστικότητα* και η *εξακολουθητικότητα*.⁷ Το σύστημα, δηλαδή, θα πρέπει να μπορεί να επιτύχει τον στόχο του μέσα από την επιτυχή λειτουργία όλων των μηχανισμών του, ξεχωριστά, και να διατηρεί την συνοχή και εύρυθμη συνολική λειτουργία του παρά τα εμπόδια που δύναται να συναντά στο περιβάλλον του. Τέλος, ο στόχος θα πρέπει να επιτυγχάνεται με διαφορετικούς τρόπους, αναλόγως προς τις περιβαλλοντικές συνθήκες.

⁷ *Plasticity* και *persist* αντίστοιχα. Η Moosavi παραλλάσει αυτούς τους όρους σε Organizational closure (Οργανωσιακή κλειστότητα) και Organizational differentiation (Οργανωσιακή διαφορικότητα)

Η βασική θέση της Moosavi (2019), είναι πως, καθώς αυτή η προσέγγιση της λειτουργίας χρησιμοποιείται από τους βιολόγους στις κρίσεις τους, αν και οι φυσικο-ιστορικές κρίσεις κάνουν χρήση της ίδιας θεωρίας, τότε θα είναι συμβατές με τη βιολογία. Επομένως, έτσι θα διασώζεται η φυσιοκρατική διάσταση της θεωρίας της Φυσικής Καλοσύνης/Αγαθότητας. Η συγκεκριμένη απόπειρα προσέγγισης των φυσικο-ιστορικών μπορεί να καταλήγει σε αυτό που ο Odenbaugh αποκαλεί νεο-βιταλισμό. Η προσπάθεια της Moosavi φαίνεται, αρχικά, πως επιχειρεί να διασώσει τη φυσικοποίηση της κανονιστικότητας των ηθικών κρίσεων, η οποία στην παραπάνω περίπτωση απειλούνταν. Και πάλι, όμως, το πρόβλημα αυτό δεν φαίνεται να αποφεύγεται. Ένα στοχοθετημένο σύστημα για να μπορέσει να χαρακτηριστεί ως πετυχημένο θα πρέπει να μπορεί να συνεχίσει να αυτοπραγματώνεται επιτυχάνοντας τον στόχο του. Αυτή η λειτουργία, όμως, δεν σχετίζεται με την ευδοκίμηση στην οποία στοχεύουν οι νεο-αριστοτελιστές, αλλά απλώς με την επιβίωση. Αυτό το παραδέχεται και η ίδια η Moosavi, η οποία για να λύσει το συγκεκριμένο πρόβλημα επικαλείται την άποψη του Bedau (1992), σύμφωνα με την οποία χρειάζεται μία ευρύτερη ωφέλεια για να κριθεί ένα στοχοθετημένο σύστημα ως πετυχημένο. Για την επίτευξη αυτής της ευρύτερης ωφέλειας —και όχι απλώς της επιβίωσης— στην περίπτωση του ανθρώπινου είδους, θα ήταν απίθανη η ανάγκη για χρήση βίας ή άλλων «ανήθικων» συμπεριφορών (Moosavi:2019). Έτσι, ενώ μια συνεπειοκρατική προσέγγιση επιλέχθηκε για να λυθεί το πρόβλημα του ηθικού αναθεωρητισμού (Odenbaugh:2015), στο οποίο οδηγούσε η αιτιοκρατική προσέγγιση, δεν φάνηκε να είναι κάτι τέτοιο δυνατό μόνο με την αναφορά στη βιολογική φύση του ανθρώπου. Ως λύση του προβλήματος προτείνεται η προϋπόθεση της ηθικής συμπεριφοράς ως της μόνης δυνατής για την ευδοκίμηση του ατόμου.

Για να καταστεί δυνατή μια προϋπόθεση της ηθικής συμπεριφοράς, χωρίς η μελέτη της να αποστερηθεί τον φυσιοκρατικό της χαρακτήρα, η Moosavi εστιάζει στις γνωστικές ικανότητες του ανθρώπου. Τονίζει ότι οι τελευταίες αποτελούν βασικό ειδολογικό γνώρισμά του και, επομένως, μία κρίση για την ανθρώπινη ηθική θα πρέπει να τις λαμβάνει υπόψιν της. Ο άνθρωπος δεν αντιδρά ενστικτωδώς στα περιβαλλοντικά του ερεθίσματα. Τα επεξεργάζεται νοητικώς επιλέγοντας τις καταλληλότερες κάθε φορά αντιδράσεις σε αυτά. Ο καταλληλότερος τρόπος αντίδρασης μπορεί να μην ταυτίζεται πάντοτε με τις ενστικτώδεις του παρορμήσεις (οι οποίες αποτελούν εξελικτικά χαρακτηριστικά). Μέσα από την κρίση των συνεπειών των πράξεων του ο άνθρωπος επιλέγει εκείνες που είναι συμβατές με την τελική ευδοκίμησή του (η οποία

δεν ταυτίζεται μόνο με την επιβίωσή του).⁸ Την τελευταία μπορεί ο ίδιος να την ορίσει και καταστήσει σκοπό των πράξεων του ως έλλογον (Bedau:1993). Αν η συσχέτιση συμπεριφοράς και ευδοκίμησης οδηγεί στη δημιουργία ηθικών αρετών —οι οποίες αποκτούν έτσι γνωστικό χαρακτήρα, καθώς απαιτείται η λογική κρίση για να καταστεί σαφές ποιες συμπεριφορές συντελούν στην επιβίωση και ευδοκίμηση ώστε να χαρακτηριστούν ως αρετές—, τότε μόνο το ηθικώς ενάρετο άτομο μπορεί να αντιληφθεί την έννοια της ηθικής, χωρίς να πρέπει η τελευταία να συσχετίζεται με τις ενστικτώδεις του συμπεριφορές.

Η Moosavi φαίνεται να προτείνει εδώ τον διαχωρισμό μεταξύ βιολογικών μηχανισμών, που σχετίζονται με την ηθική συμπεριφορά, και ηθικών κανόνων. Οι μηχανισμοί, μέσα από την συνεργατική λειτουργία τους, μπορούν να εξασφαλίζουν τη δημιουργία και επιβολή ηθικών κανόνων, χωρίς οι ίδιοι οι κανόνες να ανάγονται στην βιολογική φύση του ανθρώπου (με την έννοια των ενστικτωδών συμπεριφορών). Για να γίνει αποδεκτή μια τέτοια θέση θα έπρεπε, αρχικά, να εδραιωθεί η ικανότητα του ανθρώπου να ρυθμίζει την συμπεριφορά του βάσει κανόνων, οι οποίοι δεν αποσκοπούν μονάχα στην ικανοποίηση των βιολογικών αναγκών του. Διαφορετικά, οι κανόνες που θα προέκυπταν θα ταυτίζονταν με τις ενστικτώδεις συμπεριφορές που συμβάλουν στην επιβίωση ασχέτως του ηθικού⁹ χαρακτήρα τους. Η απόδοση, όμως, μιας τέτοιας ορθή λειτουργίας στους βιολογικούς μηχανισμούς δεν μπορεί να συντελεστεί μόνο μέσω μιας περιγραφής του ανθρώπινου είδους. Αν η περιγραφή αυτή δεν λαμβάνει υπόψη της την βιολογική ερμηνεία της λειτουργίας ενός μηχανισμού (η οποία ταυτίζεται με τα εξελικτικά προτερήματα που προσδίδει στο άτομο ενός είδους για την επιβίωσή του), τότε κινδυνεύει να κριθεί ως αυθαίρετη. Επομένως, κατά τον Odenbaugh (2015, 1055), τίθεται υπό αμφισβήτηση ο φυσιοκρατικός χαρακτήρας της προσέγγισης των νεο-αριστοτελιστών.

1.5. Συμπέρασμα πρώτου Κεφαλαίου: Ζητούμενα που προκύπτουν από τη διατύπωση φυσικο-ιστορικών κρίσεων (για την ανθρωπότητα/άνθρωπο)

Οι φυσικο-ιστορικές κρίσεις, όταν έχουν την μορφή μιας θεωρίας Επιλεχθέντων Αποτελεσμάτων, εγείρουν τον κίνδυνο ενός ηθικού αναθεωρητισμού. Η απόδοση

⁸ Αλλιώς και ο βιασμός θα μπορούσε να κριθεί ως ηθικός κανόνας, σε περίπτωση που κρίνονταν ότι συμβάλει στην επιβίωση.

⁹ «ηθικού» με τον τρόπο που συμβατικά γίνεται αντιληπτή η ηθική και την οποία επιδιώκουν να φυσικοποιήσουν οι νεο-αριστοτελιστές.

λειτουργίας σε έναν μηχανισμό με βάση τη συμβολή του στην επιβίωση ενός είδους δεν μπορεί να ταυτιστεί με την ηθική συμπεριφορά. Ακόμη και στην περίπτωση κατά την οποία οι κληρονομημένες συμπεριφορές ευνοούν την επιβίωση μιας ομάδας, και άρα είναι απαραίτητο να εκδηλωθούν από τα άτομα που τις απαρτίζουν, δεν φαίνεται να μπορούν να αποτελέσουν καθολικά ανθρώπινες ηθικές αρετές. Αφενός διότι οι συμπεριφορές που συμβάλλουν -διαχρονικά- στην επιβίωση ενδέχεται να ωθούν το άτομο σε εχθρικές συμπεριφορές (π.χ., βιασμό), και αφετέρου διότι συμπεριφορές, όπως ο αμοιβαίος αλτρουισμός, δύσκολα μπορούν να επεκταθούν πέραν των μελών μιας ομάδας. Επιπλέον, θα πρέπει να λαμβάνουν υπόψιν τους την περίπλοκη εξελικτική πορεία των εξεταζόμενων μηχανισμών.

Οι φυσικο-ιστορικές κρίσεις, από την άλλη, που διατυπώνονται μέσα από μία οργανωσιακή προσέγγιση της λειτουργίας κινδυνεύουν να καταστούν απλώς περιγραφικές και, άρα, ακατάλληλες για μια αναγωγή των ηθικών κανόνων στη βιολογική φύση του ανθρώπου. Επιπροσθέτως, δεν εξασφαλίζουν την ανάδειξη της ηθικής συμπεριφοράς ως απαραίτητης για την ευδοκίμηση του ανθρώπου. Για να μπορέσει να κριθεί η οργανωσιακή προσέγγιση της λειτουργίας ως κατάλληλη για την φυσικοποίηση της ηθικής, θα πρέπει να επιχειρηθεί μία διάκριση μεταξύ μηχανισμών και ηθικών κανόνων και αρετών. Οι τελευταίοι θα στηρίζονται στη λογική ικανότητα του ανθρώπου, η οποία επιτρέπει στον άνθρωπο να εκδηλώνει συμπεριφορές που δεν αποτελούν οι ίδιες άμεση έκφραση κληρονομήσιμων βιολογικών μηχανισμών (όπως είναι η αλτρουιστική ποινή, για παράδειγμα). Η διάκριση αυτή, όμως, για να μην περιοριστεί απλώς στο να αποτελέσει ένα ερευνητικό εργαλείο, θα πρέπει να είναι σε θέση να αποδείξει ότι οι εξεταζόμενοι βιολογικοί μηχανισμοί έχουν όντως σαν λειτουργία τους την εμφάνιση και τήρηση ηθικών κανόνων. Μία τέτοια προσπάθεια θα μπορούσε να απαιτεί έναν συνδυασμό των δύο μεθόδων εξήγησης της λειτουργίας. Τέλος, θα πρέπει να αποδειχθεί ότι οι συμπεριφορές που προκρίνονται ως ηθικές αρετές δεν σχετίζονται απλώς με τη βιολογική επιβίωση αλλά και με μια ευδοκίμηση που επιλέγει συνειδητά ο άνθρωπος, ως σκοπό των λειτουργιών του, κάτι που θα βρει σύμφωνους και βασικούς εκπροσώπους του νεο-αριστοτελισμού.

Βασικό απαιτούμενο των νεο-αριστοτελιστών αποτελεί, ακόμη, η καθολικότητα των ηθικών κρίσεων και αρετών και όχι η ισχύς τους εντός μιας μόνο κοινωνικής ομάδας. Υπενθυμίζεται ότι η βασική φυσικο-ιστορική κρίση είχε την μορφή:

«ένα χαρακτηριστικό αποτελεί ηθική αρετή μόνο στην περίπτωση που είναι ένα χαρακτηριστικό που το είδος χρειάζεται για να ευδοκιμήσει» (Odenbaugh: 2015, 1033).

Επιχειρείται, δηλαδή, να αναδειχθούν, μέσω της μελέτης της φύσης, συμπεριφορές που ευνοούν το ανθρώπινο είδος στην ολότητά του, όπως όλες οι βελανιδιές έχουν την ανάγκη ύπαρξης βαθιών ριζών. Η δυνατότητα απόκλισης μιας συμπεριφοράς από αυτή που κρίνεται ως απαραίτητη είναι μεν δυνατή, αλλά τότε κρίνεται ως δυσλειτουργία του ατόμου που την πραγματοποιεί. Η ανάγκη διατύπωσης καθολικών ηθικών κανόνων που δεν θα εξασφαλίζουν απλώς ένα προσωπικό βιολογικό όφελος (καθώς αυτό μπορεί να εξασφαλίζεται και «ανήθικα»)¹⁰ και θα ισχύουν με τρόπο καθολικό, φέρνει τη συγκεκριμένη προσέγγιση πολύ κοντά σε μία δεοντοκρατικού τύπου ηθική. Ο δεοντοκρατικός χαρακτήρας της ηθικής των νεο-αριστοτελιστών αναδύεται μέσα από τον χαρακτηρισμό ως «δυσλειτουργικού» του ατόμου που δεν πράττει με βάση ηθικές αρετές.

Οι παραπάνω ανάγκες της θεωρίας των νεο-αριστοτελιστών ίσως να μπορούν να επιλυθούν μέσα από την αξιοποίηση κάποιων θέσεων της δεοντοκρατικής ηθικής, με την οποία φαίνεται να έχει κοινά στοιχεία. Για την αξιοποίηση, όμως, της συγκεκριμένης ηθικής φιλοσοφίας θα πρέπει πρώτα να αποδειχθεί η συμβατότητά της με τα πορίσματα της βιολογικής επιστήμης.

^{v10} Πάλι με την σημασία που είχε πιο πάνω. Βλπ. Προηγούμενο σχόλιο.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ: Ο δεοντολογικός χαρακτήρας της εξελικτικής ηθικής

2.1 Στόχος του κεφαλαίου

Η προσπάθεια των νεο-αριστοτελιστών -να αναγάγουν τις ηθικές αξίες και τις αρετές στην φύση του ανθρώπου- εντάσσεται μέσα σε μια γενικότερη προσπάθεια αναγωγής των ηθικών κανόνων σε βιολογικές αιτίες, κυρίως στην φυσική επιλογή. Η Εξέλιξη των Κανόνων¹¹ (Bradie:2007), η προσπάθεια, ακριβώς, αναγωγής των ηθικών κανόνων στην φυσική επιλογή, περιλαμβάνεται σε έργα πολλών μελετητών. Τα αποτελέσματα της, όμως, είναι αμφίβολα. Ένα άλλος δρόμος που μπορεί να ακολουθηθεί θα ήταν η προσπάθεια εξήγησης της ύπαρξης και λειτουργίας των έμβιων μηχανισμών που συνδέονται με τις ηθικές κρίσεις, αυτό που ο Bradie αποκαλεί Εξέλιξη των Μηχανισμών.¹²

Η Moosavi (2019) υποστήριξε ότι οι φυσικο-ιστορικές κρίσεις που αφορούν τον άνθρωπο μπορούν να είναι συμβατές με τις βιολογικές αλλά όχι ταυτόσημες μαζί τους. Η συμβατότητα των δύο αυτών κρίσεων προκύπτει από το γεγονός πως η μελέτη του ανθρώπου αποτελεί συνέχεια της μελέτης του έμβιου κόσμου και των λειτουργιών του. Οι κρίσεις όμως σχετικά με τις συμπεριφορές και τις λειτουργίες που ανταποκρίνονται στην ανθρώπινη ωφέλεια δεν γίνεται να είναι απλώς λειτουργικές. Οι βιολογικοί μηχανισμοί μπορούν να κριθούν ως λειτουργικοί μόνο στο μέτρο που εξασφαλίζουν την επιβίωση ενός οργανισμού. Στην περίπτωση του ανθρώπου, επομένως, η επιζητούμενη ωφέλεια δεν μπορεί να προκύψει από μία αυστηρά βιολογική κρίση. Ο άνθρωπος διαθέτει γνωστικές ικανότητες που του επιτρέπουν να επιλέγει ο ίδιος την

¹¹ Evolution of Norms

¹² Evolution of Mechanisms

επιζητούμενη από τον ίδιο ωφέλεια και ευδοκίμησή του. Με άλλα λόγια, ο άνθρωπος διαθέτει μηχανισμούς που του επιτρέπουν να δημιουργεί κανόνες συμπεριφοράς κατάλληλους για την ευδοκίμηση του. Η ευδοκίμηση του αυτή δεν μπορεί να υπάρξει έξω από την κοινωνική ζωή, όπως υποστηρίζουν και οι νεο-αριστοτελιστές, και επομένως οι κανόνες αυτοί θα χαρακτηρίζονται ως ηθικοί αφορώντας τη συμπεριφορά προς τους άλλους. Ο λόγος που οι παραπάνω προσπάθειες (μέσω της θεωρίας επιλεγθέντων αποτελεσμάτων και την οργανωσιακή προσέγγιση της λειτουργίας) δεν κατάφεραν να υποστηρίξουν τις φυσικο-ιστορικές κρίσεις σχετικά με την Φυσική Καλοσύνη/Αγαθότητα του ανθρώπου είναι ότι, για τον Odenbaugh (2015, 1053) , ταύτιζαν τον μηχανισμό με τον ηθικό κανόνα. Η προσέγγιση της Moosavi, με την εστίαση στις γνωστικές ικανότητες του ανθρώπου ανοίγει τον δρόμο για τον διαχωρισμό ηθικού κανόνα και μηχανισμού που τον εξυπηρετεί. Οι μηχανισμοί θα πρέπει να εξετάζονται με γνώμονα το κατά πόσο οι λειτουργίες τους εξασφαλίζουν αυτόν τον σκοπό. Για παράδειγμα, αν η ενσυναίσθηση¹³ αποτελεί βασική προϋπόθεση για την ανάπτυξη μιας ηθικής συμπεριφοράς, τότε η απουσία της θα κριθεί ως δυσλειτουργία του οργανισμού. Αυτή η εξέταση των λειτουργιών, με γνώμονα έναν ηθικό κανόνα, θα εστιάζει στους ήδη υπάρχοντες μηχανισμούς που την επιτελούν, χωρίς κάποια αναφορά στην εξελικτική τους προέλευση. Ακριβώς όπως η ιατρική εξετάζει τον μηχανισμό ενός υπάρχοντος οργανικού συστήματος για να κρίνει την ορθότητα της λειτουργίας του.

Η θέση αυτή μπορεί να εγείρει δύο βασικές αντιρρήσεις. Η πρώτη αφορά τον γνώμονα ορθότητας της λειτουργίας. Αν η ωφέλεια δεν κρίνεται με βάση την ανταπόκριση του εξεταζόμενου συστήματος στην επιλογή του από την εξέλιξη, τότε η κρίση επιτρέπει μια ουσιοκρατική θεώρηση των οργανισμών. Η δεύτερη αφορά την θέση ότι ο ανθρώπινος εγκέφαλος μπορεί να δημιουργήσει πάγιους ηθικούς κανόνες με καθολική ισχύ. Η άποψη αυτή φέρνει στο προσκήνιο μια δεοντολογική προσέγγιση της ηθικής συμπεριφοράς, που αντλεί στοιχεία από την καντιανή ηθική φιλοσοφία.

Στο επόμενο κεφάλαιο θα επιχειρηθεί να υποστηριχθεί ότι μια ουσιοκρατική εξέταση των ανθρώπινων λειτουργιών δεν αποτελεί μεθοδολογικό σφάλμα. Επίσης, θα υποστηριχθεί πως για την υποστήριξη της Φυσικής Καλοσύνης/Αγαθότητας στην ανθρώπινη περίπτωση πρέπει να ληφθούν υπόψιν οι γνωστικές ικανότητες του

¹³ Empathy=η ικανότητα να «μπαίνεις στη θέση του άλλου»

ανθρώπου που του επιτρέπουν να επιλέγει ο ίδιος συμπεριφορές που θεωρεί ως ωφέλιμες, προτάσσοντας κανόνες συμπεριφοράς. Επομένως, ως δυσλειτουργία δεν θα κρίνεται η ανικανότητα ενός ανθρώπου να επιτελέσει εξελικτικά επιλεγμένες λειτουργίες, που έχουν την μορφή φυσικών συμπεριφορών, αλλά να εφαρμόσει κανόνες που του παρέχονται από την ορθή λειτουργία των γνωστικών του μηχανισμών, οι οποίοι αποτελούν φυσικές του ιδιότητες. Στο παρόν κεφάλαιο θα επιχειρηθεί να θεμελιωθεί η παραπάνω θέση με βάση τη δαρβινική θεωρία και τη σχέση της με την καντιανή φιλοσοφία. Ο Δαρβίνος στην *Καταγωγή του Ανθρώπου*¹⁴(1871) παρατηρεί ότι όσο περισσότερο αναπτύσσονται οι γνωστικές ικανότητες του ανθρώπου, τόσο περιπλοκότερες γίνονται οι επαφές μεταξύ των εγκεφαλικών μερών που σχετίζονται με τις συμπεριφορές (Δαρβίνος: 1871 [1987], σελ.77).¹⁵ Αυτό έχει ως αποτέλεσμα οι τελευταίες να βασίζονται όλο και λιγότερο σε ενστικτώδεις, κληρονομήσιμες, ανταποκρίσεις στα ερεθίσματα του περιβάλλοντος και αντικαθίστανται από ενέργειες της ελεύθερης βούλησης ως εκούσιες και συνειδητές πράξεις (σελ.76-77). Με αυτόν τον τρόπο οι ηθικοί κανόνες διατηρούν τη βιολογική τους προέλευση, αφού στηρίζονται σε βιολογικούς μηχανισμούς, χωρίς όμως να αποτελούν οι ίδιοι βιολογικό μηχανισμό.

2.2 Δαρβινική ηθική

Ο Δαρβίνος ασχολείται με το ζήτημα της ανθρώπινης συμπεριφοράς στα κεφάλαια της *Καταγωγής του Ανθρώπου* που αφορούν τις νοητικές και ηθικές ανθρώπινες ιδιότητες. Παραδοσιακά υποστηρίζεται ότι ο Δαρβίνος θεωρεί την ανθρώπινη ηθική συμπεριφορά ως προέκταση της συμπεριφοράς των υπόλοιπων έμβιων όντων, η οποία βασίζεται στα κοινωνικά ένστικτα των απλούστερων ζωικών μορφών (Thagard:2022). Η άποψη αυτή στηρίζεται στο γεγονός ότι ο Δαρβίνος θεωρεί ως διαφορά βαθμού και όχι είδους την διαφορά μεταξύ ανθρώπινου εγκεφάλου και εγκεφάλων των υπόλοιπων ζώων. Όμως, παρά την παραπάνω διαπίστωση έχει ενδιαφέρον ότι η ηθική συμπεριφορά συνεξετάζεται με τη διανοητική ανάπτυξη του ανθρώπου και θεωρείται προϊόν της. Η δαρβινική σύνδεση γνωστικών λειτουργιών και ηθικής συμπεριφοράς, με την τελευταία να προκύπτει από τις πρώτες -όπως θα ειπωθεί στη συνέχεια- φαίνεται

¹⁴ Για τις ανάγκες της παρούσας εργασίας χρησιμοποιείται η μετάφραση της *Καταγωγής του Ανθρώπου* από τον Βάσο Βασιλείου, εκδόσεις Γκοβόστη, 1987.

¹⁵ Στο εξής θα δηλώνονται μόνο οι σελίδες από την *Καταγωγή του Ανθρώπου* της παραπάνω αναφερθείσας έκδοσης.

να ενισχύει την άποψη της Moosavi (2019). Υπενθυμίζεται ότι σύμφωνα με την Moosavi η ευδοκίμηση του ανθρώπου -και οι αντίστοιχες ηθικές συμπεριφορές που συντελούν σε αυτή- σχετίζεται με την ύπαρξη γνωστικών ιδιοτήτων. Επίσης, φαίνεται να βρίσκει έρεισμα η διάκριση μεταξύ φυσικού μηχανισμού και ηθικού κανόνα. Η λειτουργία αφορά τον μηχανισμό (εδώ μηχανισμό αποτελούν και οι γνωστικές ικανότητες), ο οποίος προκύπτει εξελικτικά, αλλά ο ηθικός κανόνας και η τήρησή του προκύπτει από την λειτουργία του μηχανισμού και δεν χρειάζεται απαραίτητα την εξελικτική βιολογία για να τον ερμηνεύσει, κατανοήσει και υποστηρίξει/απορρίψει. Έτσι, ο ίδιος ο ηθικός κανόνας φαίνεται να αποτελεί έμμεσο εξελικτικό προϊόν για την εμφάνιση του οποίου απαιτείται η συντονισμένη λειτουργία εξελικτικά αποκτημένων μηχανισμών (συγκεκριμένα των ενστίκτων και της λογικής).

Στο κεφάλαιο για τις ανθρώπινες διανοητικές ικανότητες ο Δαρβίνος προσπαθεί να ερμηνεύσει τη σχέση εννοιών και λέξεων. Αρχικά, θεωρεί, ότι η γλώσσα προέκυψε από τη μίμηση διάφορων μουσικών φωνών με έναρθρους ήχους, η οποία μπορεί να προκάλεσε τη δημιουργία της γλώσσας. Η τελευταία χρησιμοποιήθηκε για την έκφραση ψυχικών διαθέσεων. Πέραν, όμως, των ψυχικών διαθέσεων, ο Δαρβίνος υποστηρίζει ότι μέσα από τη γλώσσα πρέπει να δόθηκε η δυνατότητα να εκφραστούν έννοιες και ιδέες (σελ. 99-100). Σαφώς η ανάπτυξη της γλώσσας πρέπει να επέδρασε πάνω στις νοητικές δυνατότητες εμπλουτίζοντάς τες. Η όλο και πιο σύνθετη γλώσσα επέτρεψε τη δημιουργία περιπλοκότερων εννοιολογικών σχημάτων και αλληλουχιών ιδεών που δεν θα μπορούσαν να εκφραστούν χωρίς ένα ολοένα και πλουσιότερο λεξιλόγιο. Η προϋπόθεση της ύπαρξης των εννοιών για τον σχηματισμό της γλώσσας δεν αποτελεί αποκλειστική ιδιότητα του ανθρώπου. Ζώα όπως ο σκύλος, για τον Δαρβίνο, φαίνεται να διαθέτουν έννοιες που να ανταποκρίνονται στον κόσμο γύρω τους, όπως προδίδει η ικανότητα τους να «μαθαίνουν» λέξεις που ταυτίζονται με αυτές τις έννοιες (σελ. 100-101). Το σχόλιο αυτό του Δαρβίνου στοχεύει στην ανάδειξη των ανθρώπινων ικανοτήτων ως εξελικτικής συνέχειας των φυσικών δυνατοτήτων των άλλων ζώων. Η συγκεκριμένη δαρβινική παρατήρηση σχετικά με την προϋπάρχουσα ύπαρξη εννοιών και ιδεών στον νου μπορεί να συνδεθεί με την καντιανή «θεωρία της γνώσης». Σύμφωνα με την τελευταία, ο ανθρώπινος Λόγος διαθέτει κατηγορίες κατάλληλες για την εμπειρική κατανόηση του κόσμου. Η διαπίστωση πως έννοιες φαίνεται να υπάρχουν στο νου και άλλων ζώων -αν και σε πολύ απλοϊκότερη μορφή- δίνει τη δυνατότητα να αποδίδεται σε αυτές τις προϋπάρχουσες έννοιες φυσιοκρατικός χαρακτήρας. Φυσικά, η παρατήρηση αυτή του Δαρβίνου θα πρέπει πρώτα να

αποδειχτεί, προκειμένου να ισχύσουν τα όσα συσχετίστηκαν εδώ μαζί της. Για τον χαρακτηρισμό μιας ανθρώπινης συμπεριφοράς ως ηθικής, πάντως, ο Δαρβίνος θεωρεί ότι πρέπει να υπάρχει η ηθική συναίσθηση για την οποία απαιτείται η σύμπραξη των κοινωνικών ενστίκτων με τη λογική, τον αυτοστοχασμό, την αυτοσυγκράτηση με την μορφή υπακοής σε ένα καθήκον, καθώς και την αποδοχή του Χρυσού Κανόνα. Ο τελευταίος προκύπτει από τον συνδυασμό ενστίκτων και λογικής¹⁶ (σελ.143).

Αρχικά δηλώνεται πως κάθε ζώο με κοινωνικά ένστικτα (όπως η αγάπη για τους γονείς και τα παιδιά) θα αποκτούσε ηθική συναίσθηση αν αναπτύσσονταν και διανοητικές του ικανότητες (σελ.111). Η ύπαρξη της λογικής για την επικράτηση της ηθικής συναίσθησης, έναντι της ενστικτώδους κοινωνικής συμπεριφοράς κρίνεται απαραίτητη, καθώς η τελευταία μπορεί να προκύψει μόνο μεταξύ ατόμων που ανήκουν στην ίδια περιορισμένη ομάδα (σελ.137-138). Η λογική επίσης είναι απαραίτητη καθώς τα ένστικτα μάχονται μεταξύ τους και δεν είναι όλα κατάλληλα για την εκδήλωση κοινωνικών συμπεριφορών. Μέσα από την άσκηση των λογικών του ικανοτήτων το άτομο μπορεί να επιλέγει ποιο ένστικτο θα ακολουθήσει κάθε φορά ξεχωρίζοντας το κοινωνικό ένστικτο, που είναι και το πιο επίμονο από τα εγωιστικά του ένστικτα. Το κοινωνικό ένστικτο χαρακτηρίζεται ως το πλέον επίμονο καθώς είναι το πλέον απαραίτητο για ένα ζώο, όπως ο άνθρωπος, που χρειάζεται την ένταξη του σε μια κοινότητα για να επιβιώσει και να ευημερήσει (σελ.124-128). Για την εκλογή της ορθής παρόρμησης ο άνθρωπος μπορεί να ανακαλέσει παρελθοντικές στιγμές, κατά τις οποίες μια λανθασμένη πράξη του το οδήγησε σε συναισθήματα μεταμέλειας. Η μνήμη, επομένως, ενισχύει τον αυτοστοχασμό, κατά τον οποίο το άτομο κρίνει τις παρορμήσεις του και επιλέγει την καταλληλότερη ως γνώμονα της συμπεριφοράς του. Επίσης, χάρη στη λογική μπορεί να διαλέξει πια πιθανή πράξη θα είναι καλή στοχαζόμενος πάνω στις πιθανές της συνέπειες. Για την επιτυχή επιλογή απαιτείται η αυτοσυγκράτηση που θα βοηθήσει το άτομο να τιθασεύσει εκείνες του τις κλίσεις, οι οποίες στρέφονται ενάντια στην κοινωνική του ζωή. Με τη θεώρηση της κοινωνικής ζωής ως τον γνώμονα της ορθής συμπεριφοράς, ο Δαρβίνος τοποθετεί ως θεμέλιο τη συμπάθεια (σελ.112). Η τελευταία, ενισχύεται από την συνήθεια που, γενικά, προσδίδει σε μια συμπεριφορά τον χαρακτήρα έμφυτης τάσης. Η συμπάθεια εξασφαλίζει την ομαλή ένταξη του ατόμου σε μια κοινωνία επιτρέποντας του να αντιλαμβάνεται τον

¹⁶ Αν και, όπως θα υποστηριχτεί πιο κάτω, για την σύνθεση και εφαρμογή του Χρυσού Κανόνα το βάρος θα πέφτει ολοένα και περισσότερο στη λογική.

τρόπο συμπεριφοράς που οφείλει να τηρεί, ώστε να λαμβάνει την εκτίμηση των άλλων μελών και όχι τον ψόγο τους (σελ.124-130). Ο Δαρβίνος, μάλιστα, αναφέρεται δύο φορές στο καθήκον που αισθάνεται το άτομο για την τήρηση των ηθικών κανόνων της κοινότητας με αναφορά σε χωρία από την *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*. Το πρώτο παρατιθέμενο χωρίο (σελ.110) από την *Κριτική του Πρακτικού Λόγου* συσχετίζεται από τον Δαρβίνο με την ιερότητα του καθήκοντος για την τήρηση της ηθικής που βιώνει το άτομο, καταπνίγοντας τα εγωιστικά του ένστικτα. Το δεύτερο (σελ.124), συσχετίζεται με την επιβολή της συμπάθειας. Το άτομο, αδυνατώντας να ακολουθήσει τους κανόνες συμπεριφοράς της ομάδας και επισύροντας πάνω του, ως αποτέλεσμα, την απόρριψη και τον ψόγο των άλλων, καταλήγει να ψέγει τον ίδιο του τον εαυτό αισθανόμενο πως «πρόσβαλλε στο πρόσωπο του την αξιοπρέπεια της ανθρωπότητας»,¹⁷ με το να μην επιτύχει να επιβληθεί στα εγωιστικά ένστικτά του.

Τα κοινωνικά ένστικτα, λόγω της συσχέτισής τους με τη λογική και τη συνήθεια δημιουργούν στο άτομο απορία σχετικά με την προέλευσή τους. Παραμένει, δηλαδή, δυσδιάκριτο το αν η προέλευσή τους είναι εξελικτική και κληρονομήσιμη ή επίκτητη κατά τη νεανική ηλικία του ατόμου (σελ.123). Η αδυναμία εντοπισμού της αρχικής τους προέλευσης επιτείνεται καθώς τα ίδια διαφέρουν σε βαθμό έντασης με άλλα ένστικτα, ιδιαίτερα εκείνα της αυτοσυντήρησης και της προστασίας των άμεσων συγγενών. Απαιτείται, όπως προαναφέρθηκε, εξέταση από τη λογική των πιθανών συνεπειών της υποταγής στις παρορμήσεις, για να επιταθούν τα κοινωνικά ένστικτα και να επικρατήσουν έναντι άλλων —ίσως ισχυρότερων— εγωιστικών ενστίκτων. Η διαφορά έντασης και η ανάγκη κινητοποίησης της λογικής είναι που, για τον Δαρβίνο, προκαλεί τον έπαινο σε ηθικές πράξεις, οι οποίες για να εκτελεστούν απαιτήθηκε η συνειδητή κινητοποίηση του ατόμου, ώστε να καταπνίξει ισχυρότερα αντίπαλα ένστικτα (σελ.126). Παρόλα αυτά, για τον Δαρβίνο, η ουσία μιας πράξης για να χαρακτηριστεί ως ηθικά αγαθή/αποδεκτή/εγκρίσιμη/επαινέσιμη, δεν είναι η πάλη από την οποία αυτή προέκυψε ή αν έγινε αυθόρμητα (γιατί έτυχε τα κοινωνικά ένστικτα να είναι εντονότερα από τα εγωιστικά στο άτομο που την επιτέλεσε) ή αν προέρχεται από την δύναμη της συνήθειας. Η ουσία της ηθικής πράξης είναι η επιτέλεσή της σύμφωνα

¹⁷ Η ανάγνωση του συγκεκριμένου χωρίου από τον Δαρβίνο δεν είναι ιδιαίτερα πιστή στην καντιανή φιλοσοφία. Για τον Καντ η προσβολή της ανθρωπότητας προκύπτει από τη μη τήρηση του ηθικού νόμου, ο οποίος επιβάλλεται το ίδιο σε όλους και απαιτεί την εφαρμογή του από όλους. Ενώ για τον Δαρβίνο, το αίσθημα που περιγράφεται εδώ αφορά την μη τήρηση των κανόνων της ομάδας. Το σημείο σύγκλισης εντοπίζεται στην θεώρηση της ικανότητας να τηρείται ένας ηθικός νόμος ως κοινή σε όλους και άρα και αναμενόμενης από όλους.

με τη λογική και συγκεκριμένα με τον αναλογισμό των μελλοντικών συνεπειών της. Ο άνθρωπος με το να αποζητά την αποδοχή των άλλων, συχνά αναλογίζεται το παρελθόν του αισθανόμενος ενοχές κατά τις περιπτώσεις που οι πράξεις του ήταν αντίθετες με τους κανόνες της κοινωνίας,¹⁸ ακόμη και αν η πράξη αυτή συνάδει με ειδικά ένστικτα, όπως αυτό της αυτοσυντήρησης. Γι' αυτό και επαναλαμβάνεται συχνά η ανάγκη απόκτησης αυτοελέγχου, με την εξάσκηση των λογικών ικανοτήτων και της συνήθειας, ώστε το άτομο να μπορεί να τιθασεύει τα υπόλοιπα ένστικτα του, κάτι που του υπαγορεύεται ως καθήκον.

Μια παρατήρηση που πρέπει να γίνει, πριν την αναφορά στην ίδια την προέλευση των ηθικών αξιών, αφορά μια κρίση περί λειτουργίας που φαίνεται να διατυπώνει ο Δαρβίνος. Συγκεκριμένα, στο παρακάτω χωρίο φαίνεται να ορίζεται ο κακός άνθρωπος ως δυσλειτουργικός.

“Αν δεν δοκιμάζει παρόμοια συναισθήματα συμπάθειας, αν οι επιθυμίες που τον παρακινούν σε κακές πράξεις είναι εξαιρετικά έντονες ορισμένες στιγμές κι αν, τέλος, ξεετάζοντάς τες με ψυχραιμία, οι επιθυμίες του δεν κυριαρχούνται απ' τα επίμονα κοινωνικά ένστικτα, πρόκειται τότε, για κακό απ' τη φύση του άνθρωπο” (σελ. 131)

Πιο πάνω είχε υποστηριχτεί πως μια οργανωσιακή προσέγγιση της λειτουργίας είναι κατάλληλη για τη διατύπωση φυσικο-ιστορικών κρίσεων, αρκεί να γίνει σαφές πως η επιζητούμενη ωφέλεια προϋποτίθεται καθώς η βιολογική ωφέλεια (επιβίωση) δεν ταυτίζεται με την ωφέλεια για τον άνθρωπο (ευδοκίμηση). Προς υπεράσπιση αυτής της θέσης θεωρήθηκε πως ο άνθρωπος διαθέτοντας γνωστικές ικανότητες μπορεί να ορίσει μόνος του την επιζητούμενη από τον ίδιο ωφέλεια. Επίσης, κρίθηκε σημαντικό να γίνει διαχωρισμός μεταξύ μηχανισμού (ο οποίος έχει βιολογική προέλευση) και ηθικού κανόνα/ηθικής συμπεριφοράς (που προκύπτει από τη λειτουργία των βιολογικών μηχανισμών, χωρίς οι κανόνες να ανάγονται απευθείας σε κληρονομημένες συμπεριφορές). Πιο πάνω είχε ειπωθεί ότι η δαρβινική προσέγγιση της ηθικής

¹⁸ Ένα πρόβλημα που προκύπτει, και το παρατηρεί και ο Δαρβίνος, είναι ότι οι κανόνες μιας κοινωνίας ενδέχεται να είναι προβληματικοί. Εδώ ο Δαρβίνος φέρνει το παράδειγμα ενός «άγριου» που ένιωθε υποχρεωμένος να σκοτώσει μια γυναίκα, διότι μόνο έτσι θα αναπαύονταν η ψυχή της νεκρής γυναίκας του. Η επιτέλεση αυτής της πράξης για τον άγριο είχε την μορφή ιερού καθήκοντος, όσο και αν πήγαινε κόντρα στις αντιρρήσεις που μια τέτοια πρακτική μπορεί να εγείρει. Αντιρρήσεις προερχόμενες από πολιτισμούς με περισσότερο διευρυμένη την συμπάθεια, αλλά έχοντας αντιληφθεί, μέσω της λογικής, τα προβλήματα τέτοιων πρακτικών.

αποτελεί έρεισμα για μια τέτοια προσέγγιση κάτι που ενισχύεται από τον παρατιθέμενο ορισμό του «κακού από τη φύση του ανθρώπου».

Αρχικά, ο ορισμός έχει περιγραφικό χαρακτήρα και αναπαριστά τον οργανισμό με κάποια πάγια χαρακτηριστικά (συναισθήματα συμπάθειας, επιθυμίες που παρακινούν σε πράξεις που βλάπτουν το κοινωνικό σύνολο, έλλειψη αυτοκυριαρχίας) χωρίς να επιχειρείται μια βιολογικού τύπου ερμηνεία της δυσλειτουργίας. Για παράδειγμα, σε μια βιολογική κρίση για τη δυσλειτουργία της καρδιάς (που αποτελεί βιολογικό μηχανισμό), αυτή θα μπορούσε να οριστεί ως η απουσία χτύπου. Ο χτύπος της, ως λειτουργία, ήταν που την κατέστησε εξελικτικά επιλέξιμη, καθώς, μέσα από την ανακύκλωση του αίματος που πραγματοποιεί, συντελεί στην επιβίωση του οργανισμού. Εδώ, η «κακία» δεν αποτελεί δυσλειτουργία ενός συγκεκριμένου μηχανισμού που οδηγεί στον αφανισμό του ανθρώπου.¹⁹ Ως φυσική κακία ορίζεται η πραγματοποίηση κακών πράξεων. Η κυκλικότητα που παρατηρείται (η φυσική κακία είναι η επιτέλεση κακών πράξεων) επιλύεται μέσω της διάκρισης μεταξύ «φυσικής» κακίας, που αφορά την δυσλειτουργία βιολογικών μηχανισμών (ένστικτα, λογική), και κακών πράξεων, που αφορούν την μη τήρηση ηθικών κανόνων συμπεριφοράς. Ο Δαρβίνος, εξ άλλου, παρατηρεί ότι ως καλή ορίζεται εκείνη η πράξη που κρίνεται από τη λογική και την εμπειρία ως κατάλληλη για την επιβίωση (και σε πιο αναπτυγμένους πολιτισμούς και για την ευημερία) του συνόλου. Ως φυσική κακία επομένως φαίνεται να θεωρείται η αδυναμία ενός ανθρώπου να επιτελέσει ορθά τις λειτουργίες της λογικής και της αυτοκυριαρχίας, οι οποίες αποτελούν μηχανισμούς κληρονομήσιμους —ή ενισχυμένους με την συνήθεια— που επιτρέπουν στο άτομο να ελέγξει τα κληρονομημένα ένστικτά του. Ότι η καλοσύνη αποτελεί φυσική ικανότητα, δηλαδή ορθή λειτουργία των βιολογικών μηχανισμών, για εκδήλωση ηθικών συμπεριφορών σύμφωνων με κανόνες, χωρίς οι τελευταίοι να ταυτίζονται με τους μηχανισμούς αυτούς, δηλώνεται από τον Δαρβίνο:

¹⁹ Άμεσα τουλάχιστον. Θα μπορούσε να υποστηριχτεί ότι με την μη τήρηση των κοινωνικών κανόνων το άτομο εξοβελίζεται από την κοινωνική ομάδα που υποστηρίζει την επιβίωσή του. Και πάλι, ένας τέτοιος αφανισμός δεν αποτελεί άμεσο αποτέλεσμα της κακίας, όπως ο αφανισμός από το σταμάτημα της καρδιάς. Επίσης, για έναν κακό άνθρωπο ο αποκλεισμός του από την κοινωνία δεν είναι τόσο σίγουρος όσο σίγουρος είναι ο αποκλεισμός ενός ανθρώπου-με μη παλλόμενη καρδιά- από την κοινωνία των ζωντανών...

«Οι πρώτοι [ενν. οι ηθικοί κανόνες], εμπνευσμένοι απ' τα κοινωνικά ένστικτα,²⁰ αναφέρονται στην ευημερία των άλλων. Στηρίζονται στην επιδοκιμασία των συνανθρώπων μας και τη λογική» (σελ.138)

ή σε άλλο σημείο:

«τα κοινωνικά ένστικτα —πρωταρχικό θεμέλιο της ανθρώπινης ηθικής— μαζί με τις ενεργητικές διανοητικές ικανότητες και τ' αποτελέσματα της συνήθειας, οδηγούν φυσιολογικά στο χρυσό κανόνα» (σελ. 143).

Και στη σελίδα 157:

«Η φυσική επιλογή φαίνεται να μην ασκεί παρά δευτερεύουσας σημασίας επίδραση πάνω στα πολιτισμένα έθνη, όσον αφορά τη διαμόρφωση ενός υψηλότερου επιπέδου ηθικότητας και την αύξηση του αριθμού των καλών ανθρώπων. Της χρωστάμε, ωστόσο, την αρχική απόκτηση κοινωνικών ενστίκτων.»

Από τις λειτουργίες της λογικής (που αποτελεί εξελικτικό προϊόν) σε συνδυασμό με τα κοινωνικά ένστικτα και την συμπάθεια είναι που προκύπτουν οι ηθικοί κανόνες και η, σύμφωνη με αυτούς, ηθική συμπεριφορά. Τα κοινωνικά ένστικτα, από την άλλη, ευνοούν το καλό της ομάδας,²¹ όμως από μόνα τους δεν αρκούν για την επικύρωση μιας πράξης ως ηθικής (όπως ειπώθηκε και πιο πάνω).

Ο Δαρβίνος δέχεται την ύπαρξη ηθικών αρετών, οι οποίες έλκουν την καταγωγή τους από τα κοινωνικά ένστικτα. Για την εμφάνιση της κοινωνικής ζωής ήταν απαραίτητη η λειτουργία ενστικτωδών συναισθημάτων που ώθησαν τα άτομα να δημιουργήσουν δεσμούς μεταξύ τους (σελ.147) και από αυτά τα συναισθήματα εμφανίστηκαν οι ηθικές αρετές. Οι αρετές αυτές, όπως παρατηρεί ο Δαρβίνος, είναι οι ίδιες με τις αρετές που και στην εποχή του αποτελούσαν βασικό γνώμονα της ηθικής συμπεριφοράς. Όμως η ισχύ τους περιορίζεται μεταξύ των μελών της ίδιας φυλής (σελ. 132). Οι συμπεριφορές που κρίθηκαν ως κατάλληλες για την επιβίωση της φυλής ήταν και αυτές που

²⁰ Υπογράμμισή δική μου

²¹ Ο Δαρβίνος θεωρεί ότι βασική παρόρμηση και κίνητρο της ηθικής συμπεριφοράς είναι η αρχή της συμπάθειας και όχι η επιδίωξη της μέγιστης ευτυχίας. Η τελευταία μπορεί να συμβάλει εκ των υστέρων στην επικύρωση της συμπεριφοράς ως ηθικής αλλά δεν μπορεί να αποτελέσει κίνητρο της (σελ. 135). Η παρατήρηση του αυτή θα φανεί χρήσιμη στην σύνδεση δαρβινικής και καντιανής ηθικής.

αναδείχθηκαν σε ηθικές αρετές. Ως εκ τούτου μια πράξη, αρχικά τουλάχιστον, κρίνεται ως καλή ή κακή με βάση τον βαθμό εξασφάλισης της επιβίωσης και της ευημερίας της φυλής ανεξαρτήτως της επίδρασης της στα μέλη της φυλής ξεχωριστά (σελ.135). Φαίνεται, λοιπόν, ότι ο Δαρβίνος δέχεται την ύπαρξη ηθικών αρετών που τείνουν να έχουν καθολική ισχύ (όπως θα ειπωθεί σε λίγο) και κρίνονται από τη λογική²² με γνώμονα την εξασφάλιση του κοινού καλού (περιορισμένου στα όρια μιας φυλής).

Η φυσική βάση των ηθικών αρετών, όπως παρουσιάζεται στα συγκεκριμένα σημεία του βιβλίου, θα μπορούσε να επιτρέψει μια αναγωγή των ίδιων των ηθικών κανόνων στην εξέλιξη και όχι την άποψη ότι αποτελούν έμμεσο προϊόν της, όπως υποστηρίχθηκε μέχρι εδώ. Και πάλι πρέπει να τονιστεί η προέλευση τους μεν από τα φυσικά ένστικτα, αλλά με τη συνδρομή της λογικής. Επομένως, δεν μπορούν οι ίδιοι να ταυτιστούν με τα κοινωνικά ένστικτα (σελ.138). Ένα παράδειγμα που φέρνει ο Δαρβίνος είναι αυτό της αγαμίας ως αρετής. Το αίσθημα της ζήλιας έκανε τον πρωτόγονο άνθρωπο να εκτιμήσει τις γυναίκες που δεν επιδίδονταν σε πολυγαμικές συμπεριφορές χάρις στην μεγάλη τους ικανότητα για αυτοκυριαρχία. Με την πολιτισμική ανάπτυξη η αγνότητα μιας δεσμευμένης γυναίκας βρέθηκε να αποτελεί αρετή μιας γυναίκας ανεξαρτήτως του αν ήταν δεσμευμένη ή όχι. Από το παράδειγμα αυτό φαίνεται πιο έντονα η διαφορά μεταξύ ενστίκτου και αρετής. Η δεύτερη προκύπτει από τα πρώτα αλλά δεν αποτελεί η ίδια, η αρετή, ένα ένστικτο. Για να δημιουργηθεί μια αρετή, η οποία εξασφαλίζει ως συμπεριφορά την διατήρηση του καλού της φυλής, απαιτείται η εμπειρία (σελ.137) και η λογική ικανότητα (σελ.141). Μόλις μια συμπεριφορά (που έχει την προέλευση της στα κληρονομημένα ένστικτα) κριθεί από την πείρα και τη λογική της εξέταση ως κατάλληλη για το καλό της ομάδας, τότε διαδίδεται με την μάθηση και υιοθετείται από την κοινή γνώμη (σελ.139) καταλήγοντας να μεταβιβάζονται κληρονομικά, όπως συμβαίνει με τις συνήθειες που τηρούνται επί πολλές γενιές (σελ.149). Επομένως η φυσική επιλογή καταλήγει να συμμετέχει έμμεσα στην διαμόρφωση των ηθικών αρετών, χάρη στην εξελικτική προέλευση των μηχανισμών που ήταν απαραίτητοι για αυτές (σελ.157). Παρά την προέλευση των αρετών από τα κοινωνικά ένστικτα και τη φυσική προδιάθεση του ατόμου να τις ασκήσει (μέσα από την άσκηση των ίδιων των ενστίκτων, το αίσθημα της συμπάθειας, τη λογική και την αυτοσυγκράτηση), η άσκησή τους δεν είναι αυτόματη ή εύκολη. Άλλα ένστικτα και επιθυμίες του ατόμου μάχονται

²² Και για τον Δαρβίνο επομένως οι ηθικές αρετές έχουν γνωστικό χαρακτήρα, όπως και για τους νεο-αριστοτελιστές.

με την προδιάθεση για την ηθική συμπεριφορά και μερικές φορές παίρνουν το πάνω χέρι. Εκείνες τις στιγμές το άτομο αισθάνεται τύψεις των οποίων η λειτουργία είναι να αποτρέπουν το άτομο από παρόμοια πταίσματα στο μέλλον (σελ.141).

Όπως ειπώθηκε πιο πάνω τα κοινωνικά ένστικτα και οι απορρέουσες από αυτά αρετές αφορούν μόνο τα μέλη μιας φυλής, καθώς με βάση το δικό της καλό κρίνεται η λειτουργία τους. Αυτός ο περιορισμός της ηθικής δεν θα επέτρεπε στις αρετές να έχουν καθολική ισχύ εστιάζοντας στο καλό του ανθρώπινου είδους συνολικά. Την καθολικότητα αυτή των ηθικών αρετών εξασφαλίζει η λογική. Με το πέρασμα από τις μικρές φυλές στις μεγάλες κοινότητες η λογική (την οποία εδώ ο Δαρβίνος ονοματίζει «κοινή λογική») επιβάλλει την επέκταση των κοινωνικών ενστίκτων και της συμπάθειας σε όλα τα μέλη μιας ολοένα και πιο διευρυμένης ομάδας παρακάμπτοντας την έλλειψη προσωπικών δεσμών (σελ.138).²³

Η λογική, όμως, δεν εξασφαλίζει μόνο τη διεύρυνση των ορίων της ηθικής συμπεριφοράς αλλά και τον έλεγχο της. Ο Δαρβίνος περιγράφει περιπτώσεις όπου οι κανόνες συμπεριφοράς που χαρακτηρίστηκαν ως οι καταλληλότεροι για το καλό μιας φυλής μπορεί να μην λειτουργούν όντως προς αυτή την κατεύθυνση (σελ.135). Οι δεισιδαιμονίες, οι προκαταλήψεις και η έλλειψη ορθού κριτικού ελέγχου των πράξεων επιτρέπει τη σύνθεση κανόνων που κατά την εξέλιξη των πολιτισμών, χάρη στην περαιτέρω εξέλιξη της λογικής αλλά και την διεύρυνση της συμπάθειας, καταλήγουν να χάνουν τον ηθικό τους (σαν παραδείγματα ο Δαρβίνος φέρνει την ανθρωποθυσία, την πολυγαμία ή την δολοφονία μιας γυναίκας για να τιμηθεί το πνεύμα μιας νεκρής συζύγου). Φυσικά οι παραπάνω κανόνες επιβάλλονται ως καθήκον (σελ.130). Οι γνωστικές ικανότητες ήταν απαραίτητες για την επιλογή ηθικών πράξεων, καθώς το άτομο συλλογιζόμενο τις κοινωνικές συνέπειες των πράξεων του μπορούσε να αντιληφθεί αν μια του πιθανή πράξη θα επέφερε την επιβράβευση ή τον ψόγο της κοινότητας. Ο Δαρβίνος υποστηρίζει πως η περαιτέρω ανάπτυξη των γνωστικών ικανοτήτων του ανθρώπου του επιτρέπουν να εξετάζει τις πράξεις και ως προς τις λογικές τους συνέπειες. Οι γνωστικές ικανότητες, με άλλα λόγια, ευνοούν τον κριτικό έλεγχο των κανόνων, ώστε να αποβάλλονται εκείνοι που, αν και επιλεγμένοι από τα μέλη της φυλής, στην πραγματικότητα δεν εξασφαλίζουν το καλό της. Αυτή η κριτική εξέταση των λογικών συνεπειών των ηθικών κανόνων συντελεί στην επέκταση τους

²³ Πιο πάνω έγινε αναφορά σε αυτή την παράκαμψη των ορίων που θέτει η βιολογία του ανθρώπου μέσα από την δημιουργία μεγάλων αφηγήσεων, όπως υποστηρίζει ο Harari.

τόσο προς μέλη άλλων φυλών αλλά και προς τα μέλη της φυλής που κρίνονται ως «άχρηστα» ή ακόμη και στα ζώα. Τέλος, η λογική ευνοεί την κρίση των κανόνων όχι μόνο με βάση το προκαλούμενο καλό για την φυλή που προκύπτει από αυτούς αλλά και με βάση την ευτυχία που εξασφαλίζουν (σελ.141).

Ο Δαρβίνος αντιτίθεται στον ωφελιμισμό ως βάση της ηθικής συμπεριφοράς. Η «αρχή της μέγιστης ευτυχίας» μπορεί να αποτελεί μια εκ των υστέρων αποτίμηση της συμπεριφοράς αλλά όχι το κίνητρο της (σελ.135). Η αποτίμηση μια συμπεριφοράς με βάση τις λογικές της συνέπειες και η συνεπακόλουθη θεώρηση και της ευτυχίας ως στόχο των ηθικών συμπεριφορών προκύπτει από την εξέλιξη των γνωστικών ικανοτήτων του ανθρώπου. Για τον Δαρβίνο, ο άνθρωπος μέσα από την διαδικασία του αυτοστοχασμού παρατηρεί και ο ίδιος ότι διαθέτει μια παρορμητική δύναμη (αυτή που τον ωθεί στην ηθική συμπεριφορά) ανεξάρτητη από την αναζήτηση της ευχαρίστησης ή την αποφυγή του πόνου (που για τον Δαρβίνο ταυτίζεται με τον ωφελιμισμό). Η δύναμη αυτή είναι ριζωμένη στα κοινωνικά του ένστικτα (σελ.136) από τα οποία απορρέουν οι ηθικοί κανόνες και οι αρετές. Το κοινό καλό και όχι η κοινή ευτυχία είναι αυτή που αποτελεί το κριτήριο μιας συμπεριφοράς ως ηθικής. Τα δύο τελευταία, φυσικά, τείνουν πολλές φορές να συμπίπτουν (σελ.136).

Το κεφάλαιο με τις παρατηρήσεις πάνω στην προέλευση και τα χαρακτηριστικά της ηθικής συμπεριφοράς κλείνει με τον Δαρβίνο να δηλώνει ότι τα κοινωνικά ένστικτα μαζί με τις διανοητικές/γνωστικές ανθρώπινες ικανότητες (ενισχυμένα από τη δύναμη της συνήθειας) καταλήγουν με τρόπο φυσικό στον χρυσό κανόνα: «Να φέρεστε στους άλλους, όπως θα θέλατε να φέρονται εκείνοι σε σας» (σελ.143). Η εφαρμογή του χρυσού κανόνα δεν ξεκαθαρίζεται αν εφαρμόζεται συνειδητά ή όχι από το άτομο, αλλά φαίνεται να εξασφαλίζει έναν ασφαλή λογικό οδηγό, ώστε να επιλέγονται από το άτομο κάθε φορά οι πράξεις εκείνες που εξασφαλίζουν το κοινωνικό καλό, σε αντίθεση με εκείνες που προτείνονται από τα εγωιστικά ανθρώπινα ένστικτα και επιθυμίες. Έχει ενδιαφέρον πως ο χρυσός κανόνας, για τον Δαρβίνο, έχει βιολογική βάση (αφού προέρχεται από την σύμπραξη ενστίκτων και λογικής) αλλά δεν αποτελεί ο ίδιος ένα ένστικτο.

Οι απόψεις του Δαρβίνου για την ηθική φαίνεται να τον φέρνουν σε επαφή με αρετολογικές και δεοντοκρατικές ηθικές θεωρίες (Mizzoni: 2013, 2, 6).

2.3 Δαρβινική, αρετολογική και δεοντοκρατική ηθική

Οι νεο-αριστοτελιστές επιδιώκουν να φυσικοποιήσουν την ηθική. Αναπαριστώντας τον άνθρωπο ως φυσικό είδος με συγκεκριμένα χαρακτηριστικά, θεωρούν ότι ως ηθικές συμπεριφορές μπορούν να χαρακτηριστούν εκείνες που συντελούν στην ευδοκίμησή του (προσωπική και ομαδική). Τις συμπεριφορές αυτές τις χαρακτηρίζουν αρετές προσδίδοντάς τους γνωστικό χαρακτήρα ενώ, τέλος, τις θεωρούν συμβατές με τις «αριστοτελικές αναγκαιότητες» (Odenbaugh:2015). Τα προβλήματα που προέκυπταν, κατά τον Odenbaugh (2015), αφορούσαν αφενός τον ηθικό αναθεωρητισμό που μπορούσε να προκύψει από την απόδοση κανονιστικού χαρακτήρα στις βιολογικές συμπεριφορές, η αδυναμία ταύτισης βιολογικής ωφέλειας και ευδοκίμησης καθώς και η ουσιοκρατική αναπαράσταση του ανθρώπου η οποία αντιτίθεται στην βιολογική απεικόνισή του.

Σύμφωνα με τη Moosavi (2019) η περιγραφική αναπαράσταση του ατόμου με τη συνεπαγόμενη ουσιοκρατική του προσέγγιση δεν αποτελεί πρόβλημα, καθώς στόχος των φυσικο-ιστορικών κρίσεων είναι να μελετήσουν τους ήδη υπάρχοντες βιολογικούς μηχανισμούς χωρίς αναφορά στην εξελικτική τους προέλευση. Η προσέγγιση αυτή, σύμφωνα με την ίδια, είναι συμβατή με την επιστημονική μελέτη του ανθρώπινου οργανισμού. Την ίδια περιγραφική και εν πολλοίς ουσιοκρατική απεικόνιση του ανθρώπου χρησιμοποιεί και ο ίδιος ο Δαρβίνος, καθώς περιγράφει την ηθική συμπεριφορά ως την υπακοή του ατόμου στα κοινωνικά του ένστικτα, τη λογική του και το αίσθημα της συμπάθειας, χωρίς να χαρακτηρίζεται η πράξη ως ορθή με βάση το κατά πόσο ανταποκρίνεται στην εξελικτική της προέλευση ή να λαμβάνεται υπόψη η εξελικτική μεταβλητότητα των μηχανισμών. Ο Δαρβίνος αναφέρεται στην ηθική συμπεριφορά του ανθρώπου ως εάν ο τελευταίος να διέθετε πάγια χαρακτηριστικά (Mizzoni:2013,3).²⁴ Η προσέγγιση αυτή του Δαρβίνου φαίνεται να δικαιολογεί την πρόταση της Moosavi σχετικά με τη συμβατότητα φυσικο-ιστορικών και βιολογικών κρίσεων χωρίς την άμεση αναγωγή των πρώτων στις δεύτερες.

Σχετικά με την αποδοχή της ευδοκίμησης ως προϋποτιθέμενης σε μια κρίση περί ηθικής λόγω της εμπλοκής των γνωστικών ικανοτήτων του ανθρώπου και εδώ η προσέγγιση της Moosavi φαίνεται να είναι συμβατή με τη δαρβινική. Οι περίπλοκες γνωστικές ικανότητες του ανθρώπου οδηγούν σε μια πολύπλευρη έννοια της ωφέλειας που δύσκολα μπορεί να αναχθεί απλώς σε βιολογικές κρίσεις. Και ο Δαρβίνος αποδίδει

²⁴ Για την υποστήριξη της δυνατότητας μιας ουσιοκρατικής απεικόνισης του ανθρώπου θα γίνει λόγος πιο κάτω.

στη λογική την ικανότητα του ανθρώπου να αποτιμά τις πράξεις του με βάση την κοινή ευτυχία και όχι μόνο το κοινό καλό. Επίσης, ως αρετές εκτιμώνται εκείνες οι συμπεριφορές που, βασιζόμενες στα κοινωνικά ένστικτα, κρίνονται από τη λογική ως κατάλληλες για το καλό της φυλής. Επομένως και για τον Δαρβίνο, όπως και για τους νεο-αριστοτελιστές, οι ηθικές αρετές έχουν γνωστικό χαρακτήρα, ενώ δεν αρκεί η βιολογική εξέταση για την αποτίμησή τους.

Ένα βασικό σημείο σύγκλισης της δαρβινικής και της νεο-αριστοτελικής ηθικής είναι η εμπλοκή της λογικής στη διατύπωση ηθικών κρίσεων. Η Moosavi (2019) αντιτίθενται στην αναγωγή των ηθικών κρίσεων στην βιολογία, διότι η ηθική συμπεριφορά απαιτεί την εξάσκηση του πρακτικού λόγου (καθώς ο άνθρωπος δεν αντιδρά αντανακλαστικά στα ερεθίσματα του περιβάλλοντος αλλά πρώτα τα αναγνωρίζει, τα κρίνει και έπειτα πράττει υπό το πρίσμα του ορθού λόγου) και των ηθικών αρετών. Μόνο με την έλλογη απόκτηση και εξάσκηση των αρετών μπορεί να αποκτηθεί γνώση για την ηθική συμπεριφορά. Ο Δαρβίνος απέδιδε στην λογική (ως κληροδοτήσιμο εργαλείο κριτικού ελέγχου των ενστίκτων και των επιθυμιών) τον ρόλο του δημιουργού των ηθικών κανόνων και αρετών, οι οποίες έχουν ως βάση τους τα κοινωνικά ένστικτα.²⁵ Και στις δύο περιπτώσεις ο λόγος αποτελούσε βασικό χαρακτηριστικό του ανθρώπινου οργανισμού που τον ξεχώριζε από τα υπόλοιπα ζώα επηρεάζοντας και τις ερευνητικές αποφάνσεις σχετικά με την ανθρώπινη ηθική.

Μια τοποθέτηση υπέρ αυτής της θέσης εστιάζει στη λειτουργία της λογικής (Thompson: 2008). Περιγράφοντας έναν οργανισμό και αποδίδοντάς του λογική ικανότητα πρέπει να προσδιοριστεί η σχέση της λογικής με τα ένστικτα. Αν, με άλλα λόγια, η λογική απλώς εξυπηρετεί τα ένστικτα ή τα ελέγχει. Για τον Δαρβίνο, στην ηθική συμπεριφορά ισχύει η δεύτερη εκδοχή. Για τους νεο-αριστοτελιστές, οι δύο εκδοχές μπορούν να συνυπάρχουν.

Όπως παρατηρεί ο Thompson, ο χαρακτηρισμός ενός είδους ως έχοντα πρακτικό λόγο μπορεί να σημαίνει την ικανότητα του να διαθέτει εργαλειακή σκέψη. Την ικανότητα, δηλαδή, να μπορεί να καθορίσει τη σειρά των πράξεων που οφείλουν να γίνουν, ώστε να επιτευχθεί ο καθορισμένος από τον ίδιο σκοπός. Ο αρχικός σκοπός επιλέγεται από τα ένστικτα και τις επιθυμίες του ατόμου. Αυτή η προσέγγιση της λογικής φέρνει τους

²⁵ Προκρίνεται έτσι η οργανωσιακή προσέγγιση της λειτουργίας, αφού για την δημιουργία και τήρηση των ηθικών κανόνων απαιτείται η οργανωμένη λειτουργία βιολογικών μηχανισμών. Ακολουθώντας τη Θεωρία Επιλεχθέντων Αποτελεσμάτων για την μελέτη των ηθικών κανόνων θα έπρεπε να θεωρηθούν οι ίδιοι οι ηθικοί κανόνες ως εξελικτικά επιλεγμένοι βιολογικοί μηχανισμοί.

νεο-αριστοτελιστές κοντά στις φιλοσοφικές απόψεις του Χιουμ. Ο άνθρωπος, ως βιολογικό ον, καθορίζεται από τις επιθυμίες του και οι διανοητικές του ικανότητες συμβάλλουν απλώς στην επίτευξη του επιθυμητού σκοπού. Μια τέτοια ερμηνεία της λογικής ικανότητας θέτει σε αμφισβήτηση το εγχείρημα της Moosavi (2019) αφού η ανθρώπινη συμπεριφορά μπορεί να αναχθεί σε εξελικτικά επιλεγμένα ένστικτα και επομένως δεν επιτρέπεται στις φυσικο-ιστορικές κρίσεις να μην ταυτίζονται με τις βιολογικές που εστιάζουν στα τελευταία. Η απαγόρευση αυτή, όπως έχει παρατηρηθεί, θέτει σε αμφισβήτηση το εγχείρημα των νεο-αριστοτελιστών λόγω του ηθικού αναθεωρητισμού στον οποίο δύναται να καταλήξει. Παρόλα αυτά ο Thompson υπενθυμίζει ότι η εμφάνιση της λογικής ικανότητας σε ένα βιολογικό είδος δεν μπορεί να είναι μονάχα μίας μορφής. Οι λογικές ικανότητες ενός είδους εξαρτώνται από τις εξελικτικές του προϋποθέσεις. Επομένως, για τους νεο-αριστοτελιστές, μπορεί να υπάρχουν και μη εργαλειακές μορφές της λογικής. Είναι δυνατόν για ένα άτομο να πράττει Α όχι γιατί μέσω αυτού θα πετύχει τον στόχο Β, αλλά γιατί η πράξη Α συνάδει με μια υπόσχεση που έδωσε ή γιατί η πράξη Α δεν θα πληγώσει κάποιον.²⁶ Η παρατήρηση αυτή συνάδει με την θέση της Foot (όπως επισημαίνει ο ίδιος). Σύμφωνα με την Foot, από την ίδια την εμπειρική παρατήρηση προκύπτει η ικανότητα του ανθρώπου να επιλέγει πράξεις, χωρίς να λαμβάνει υπόψιν του κάποιον επιθυμητό στόχο. Αυτή η παρατήρηση αφορά, σύμφωνα με το παράδειγμα που φέρνει ο Thompson, τις συμβουλές που αποτρέπουν από την επιτέλεση μιας πράξης παρά την καταλληλότητα τους για την επίτευξη ενός επιθυμητού στόχου. Ή και τις αποτρεπτικές συμβουλές, οι οποίες δεν λαμβάνουν καθόλου υπόψιν τους έναν τελικό σκοπό, αλλά κρίνουν τις πράξεις αυτές καθ' αυτές. Για τον Δαρβίνο, η κριτική εξέταση των πιθανών πράξεων αποτελεί τον βασικό ρόλο που επιτελεί η λογική, χωρίς να λαμβάνεται υπόψιν η προσωπική ευχαρίστηση, στην οποία στοχεύουν τα εγωιστικά ένστικτα του ανθρώπου και τα οποία δύναται να συγκρούονται με τα κοινωνικά ένστικτα και τις ηθικές αρετές. Επομένως ούτε ο Δαρβίνος φαίνεται να αποφαινεται υπέρ μιας καθαρά

²⁶ Η παρατήρηση του Thompson θα μπορούσε να μην αποκλείει και την εργαλειακή μορφή της λειτουργίας. Για παράδειγμα ο Χ θέλει να πετύχει το Ψ. Μπορεί να το πετύχει τόσο κάνοντας Α όσο και κάνοντας Β (ίσως, μάλιστα το Β να οδηγεί πιο εύκολα στο Ψ). Η επίγνωση ότι το Α την ίδια στιγμή συνάδει με έναν ηθικό κανόνα (κάτι που εννοεί εδώ ο Thompson) επηρεάζει την επιλογή του Χ αλλά δεν σχετίζεται απαραίτητα με τον στόχο Ψ εξ αιτίας του οποίου προέκυψε η ανάγκη να γίνει το Α ή το Β. Για την επιρροή που ακούν στα άτομα οι δεοντοκρατικοί κανόνες αλλά και για την πιθανή προέλευση τους (αφού μπορεί η επιλογή Α να μην βασίζεται σε μια λογική επιλογή αλλά να αποτελεί μια παράλληλη ενστικτώδη επιθυμία του ατόμου να μην βλάπτει τους γύρω του) θα γίνει λόγος παρακάτω.

εργαλειακής μορφής της λογικής που έχει ως αποκλειστική λειτουργία την επίτευξη των ενστικτωδών επιθυμιών και ορέξεων.²⁷

Η Foot, για τον Thompson, καταλήγει σε έναν χαρακτηρισμό για τον ρόλο της λογικής στην ηθική συμπεριφορά, σύμφωνα με τον οποίο οι έννοιες της καλοσύνης και της δικαιοσύνης σχετίζονται με τις λογικές ικανότητες του ανθρώπου και δεν σχετίζονται με τα κληροδοτημένα χαρακτηριστικά, επομένως δεν μπορούν να αναχθούν οι ίδιες στην φύση. Περισσότερο αποτελούν «γεγονότα του Λόγου». Πηγάζουν από τις λογικές μας ικανότητες. Οι ικανότητες αυτές είναι που, εν μέρει, κάνουν το ανθρώπινο είδος να είναι αυτό που είναι.²⁸

Οι συγκεκριμένες θέσεις της Foot σχετικά με τη μορφή της λογικής και τη λειτουργία της στην ηθική συμπεριφορά του ανθρώπου φέρνουν τους νεο-αριστοτελιστές (και τον Δαρβίνο, στον βαθμό που θα μπορούσε να διαβάζεται ως συναφής με τους νεο-αριστοτελιστές) αρκετά κοντά στην καντιανή ηθική (Thompson:2008,5).

2.4 Η καντιανή φιλοσοφία απέναντι στους νεο-αριστοτελιστές

Η προσπάθεια των νεο-αριστοτελιστών να αναγάγουν τους ηθικούς κανόνες στην βιολογική λειτουργία του ανθρώπινου είδους συνάντησε τον κίνδυνο του ηθικού αναθεωρητισμού. Μια συμπεριφορά, επιλεγμένη από την εξέλιξη, δεν μπορεί να θεωρηθεί ως καλή χωρίς τον κίνδυνο να έρχεται σε αντίθεση με την συμβατική ηθική, εκτός αν αποδοθεί στη φύση η εκ των προτέρων δυνατότητά της να είναι σύμφωνη με τους ανθρώπινους ηθικούς κανόνες.²⁹ Για την επίλυση των παραπάνω προβλημάτων προτάθηκε, ως πιθανή λύση, η προάσπιση του ρόλου της λογικής, καθώς ενδέχεται ως μία βιολογική λειτουργία της να είναι και η προσαρμογή της ανθρώπινης συμπεριφοράς σε ηθικούς κανόνες. Τους ηθικούς αυτούς κανόνες, ενδέχεται, να τους θεσπίζει η ίδια η λογική. Η πρόταση αυτή έφερε στο προσκήνιο μια άποψη περί ηθικής που μπορεί να είναι αρκετά κοντά με την ηθική φιλοσοφία του Καντ. Ο Καντ, αξίζει ίσως να σημειωθεί, δεν θα προσπαθούσε να βρει λύσεις στα προβλήματα που προκύπτουν από τις κρίσεις των νεο-αριστοτελιστών, αλλά μάλλον θα απέρριπτε τις

²⁷ Φυσικά, για τον Δαρβίνο η υιοθέτηση μια συμπεριφοράς μπορεί να καταλήξει, μέσω της συνήθειας, να γίνει δεύτερη φύση του ανθρώπου (Mizzoni:2013). Επομένως, μπορεί τα κίνητρα των ανθρώπινων συμπεριφορών να φαίνονται-ή και να είναι-ενστικτωδώς δοσμένα. Και πάλι, όμως, δεν φαίνεται η λογική να μην πρέπει να ελέγχει τις ενστικτώδεις επιθυμίες, οπότε ούτε εδώ μπορεί να της αποδοθεί μια καθαρά εργαλειακή μορφή.

²⁸ Απόφαση με την οποία συμφωνεί και ο Δαρβίνος (σελ.143).

²⁹ Πρόβλημα που συναντά και ο Καντ κατά την διατύπωση της ηθικής του θεωρίας.

ίδιες τις κρίσεις. Ο λόγος της πιθανολογικής απόρριψης του συγκεκριμένου εγχειρήματος έγκειται στη προσπάθεια του νεο-αριστοτελισμού να ερμηνευτεί η ηθική με όρους βιολογικούς. Η βιολογία, ως επιστήμη, ερευνά τον αισθητό κόσμο, ο οποίος αποτελεί για τον ανθρώπινο νου έναν κόσμο φαινομένων. Στην *Κριτική του Καθαρού Λόγου* ο Καντ ορίζει την ερμηνεία του φυσικού κόσμου και τη διατύπωση νόμων για τη λειτουργία του ως μια ανακάλυψη των νόμων που ο ίδιος ο Λόγος τοποθετεί στον φυσικό κόσμο (A 126). Ο άνθρωπος αντιλαμβάνεται την εξωτερική από αυτόν πραγματικότητα —αλλά και τον εαυτό του (ΘΜΗ, AA 4: 458)— ως ένα σύνολο φαινομένων, τα οποία οργανώνονται σε εμπειρίες με βάση την αυτενέργεια του νου. Ο Λόγος, σχηματοποιώντας το περιεχόμενο των αισθήσεων —με την συνδρομή της φαντασίας—, τους προσδίδει έννοιες κατάλληλες για την απόκτηση εμπειριών για αντικείμενα, σχέσεις, και διεργασίες. Η διαδικασία αυτή έχει ως βάση τις κατηγορίες που ο Λόγος διαθέτει (όπως της ουσίας και της αιτίας) και παρουσιάζει τα αντικείμενα στην εμπειρία πάντα σε χωρικές και χρονικές μεταξύ τους σχέσεις. Μια κατηγορία είναι η αιτιότητα που συνδέει τα αντικείμενα της εμπειρίας σε αλυσίδες σχέσεων αιτίου–αποτελέσματος, χωρίς να τους αναγνωρίζει δυνατότητα ελευθερίας (αυτο-αιτίας). Στη *Θεμελίωση της Μεταφυσικής των Ηθών* (που αποτελεί προάγγελο της *Κριτικής του Πρακτικού Λόγου*) θα μπορούσε να βρεθεί μια πρώτη απάντηση στον ηθικό αναθεωρητισμό που προκύπτει ως απειλή στην εμπειρική συναγωγή των ηθικών κανόνων από παρατήρηση των φαινομένων στο πεδίο της εμπειρίας. Ο κόσμος της εμπειρικής παρατήρησης δεν είναι κατάλληλος για τη θεμελίωση ηθικών νόμων. Η «*ιδιαιτέρη οργάνωση της ανθρώπινης φύσης*»³⁰ ή το περιβάλλον στο οποίο τυχαία ανήκει ο άνθρωπος στερεί από τους νόμους, όταν βασίζονται στα εμπειρικά δεδομένα την αναγκαία -κατά τον Καντ- καθολικότητα (ΘΜΗ, AA 4: 442). Η θεώρηση του ανθρώπου ως φυσικού φαινομένου που υπόκειται στους νόμους της φύσης - ανήμπορου να δράσει ενάντια στην επιβολή των ενστίκτων και επιθυμιών του- δεν του αφήνει δυνατότητα ελευθερίας. Η ελευθερία της βούλησης αποτελεί απαραίτητη προϋπόθεση για την καντιανή ηθική (ΘΜΗ, AA 4: 445). Η καντιανή ηθική πράξη θεμελιώνεται στον ίδιο τον Λόγο, χωρίς τον καθορισμό της από τον αισθητό κόσμο των ενστίκτων (ΘΜΗ, AA 4: 451). Οι φυσικο-ιστορικές κρίσεις, όταν προσπαθούν να ταυτιστούν με τις βιολογικές, (όπως το κρίνει, τουλάχιστον, ο Odenbaugh) αντιμετωπίζουν τον άνθρωπο και τις πράξεις του μονάχα ως φυσικό φαινόμενο και

³⁰ Η υπογράμμιση είναι του κειμένου.

αποδίδουν τους κανόνες συμπεριφοράς του στην βιολογική του προέλευση, χωρίς να λαμβάνεται υπόψη ότι ο άνθρωπος -ως νόηση- έχει την ικανότητα να θέτει σκοπούς ο ίδιος με την ελεύθερη βούλησή του (Καντ: 1804 [2020] *Ανθρωπολογία από πρακτική άποψη*, ΑΑ 7: 322) και να πλάθει τον χαρακτήρα του αλλά και την κοινωνία στην οποία ζει με βάση αυτούς τους σκοπούς. Επομένως, για τον Καντ (όσο ένας τέτοιος αναχρονισμός θα μας επέτρεπε να υποθέσουμε), οι νεο-αριστοτελιστές θα έπρεπε να μην αναζητήσουν την αρχή της ηθικής στην φυσική εικόνα του ανθρώπου, που αποτελεί ένα φαινόμενο, αλλά στον άνθρωπο ως «νόηση και ως πράγμα καθ' εαυτό» (ΘΜΗ,459) που θεσπίζει ο ίδιος τους καθολικούς ηθικούς νόμους .

Για τον Καντ, παράλληλα, η ικανότητα του Λόγου να θέτει ο ίδιος τους σκοπούς του, αποτελεί μια «ευνοϊκή φυσική προδιάθεση» (Καντ: 1804 [2020], *Ανθρωπολογία από πρακτική άποψη*, ΑΑ 7: 329). Η φυσικοποίηση, από τον Καντ, της δυνατότητας του ανθρώπου να δημιουργεί ηθικούς κανόνες³¹ εντοπίζεται και στις θέσεις βασικών νεο-αριστοτελιστών (όπως επιχειρεί η Foot, η Moosavi και ο Thompson), όπου οι ηθικές αρετές συνδέονται κυρίως με τον ανθρώπινο Λόγο και λιγότερο με τις κληρονομημένες συμπεριφορές.

2.5 Καντιανή ηθική

Η *Κριτική του Πρακτικού Λόγου* αποτελεί το βασικό έργο ηθικής φιλοσοφίας του Καντ. Ήδη από την αρχή διακρίνεται η πρακτική από την θεωρητική ικανότητα του Λόγου. Στην μεν θεωρητική, ο Λόγος ασχολείται με τα αντικείμενα της δυνατής γνώσης ενώ η πρακτική ικανότητα του Λόγου αφορά τον καθορισμό της θέλησης από τον ίδιο τον Λόγο (ΚΠΛ, ΑΑ 5 :29-30).

Αρχικά η επιρροή του Λόγου στη θέληση ασκείται είτε μέσω υποκειμενικών πρακτικών αρχών ή γνωμών (που έχουν υποκειμενική εγκυρότητα και ισχύ), είτε μέσω πρακτικών νόμων (που εγείρουν την αξίωση για καθολική εγκυρότητα) (ΚΠΛ, ΑΑ 5: 35). Με την παραπάνω διάκριση δίνονται δύο λειτουργίες του Λόγου. Με τις υποκειμενικές πρακτικές αρχές αναδεικνύεται η ικανότητα του να προτείνει πράξεις

³¹ Είναι σκόπιμο να διευκρινιστεί ότι εδώ χρησιμοποιεί ο Καντ μια ευρύτερη έννοια φύσης: ευρύτερη από τη έννοια που έχει η φύση στην ΚΚΛ, δηλαδή τη συνάφεια των φαινομένων υπό νόμους της διάνοιας, επομένως ευρύτερη από τη μηχανιστική/αιτιοκρατική έννοια της φύσης. Η έννοια της φύσης που αναπτύσσεται στην Τρίτη Κριτική και στα κείμενα του Καντ για τη φιλοσοφία της ιστορίας επιτρέπει να δεχτούμε (προβληματικά) σκοπούς της φύσης και άρα να μιλούμε (προβληματικά, ρυθμιστικά) για μια πρόθεση της φύσης στην κατεύθυνση του εκπολιτισμού και της ηθικοποίησης του ανθρώπου.

κατάλληλες για την επίτευξη ενός στόχου που αποτελεί ήδη αντικείμενο της θέλησης, ενώ με τους πρακτικούς νόμους διαφαίνεται η ικανότητα του Λόγου να καθορίζει ο ίδιος την θέληση (ΚΠΛ, ΑΑ 5:37).

Ως ένα βασικό αντικείμενο της θέλησης ορίζεται η ευδαιμονία καθώς ένα έλλογο και πεπερασμένο ον, όπως ο άνθρωπος, έχει ανάγκες. (ΚΠΛ, ΑΑ 5: 45). Ενώ, όμως, το κυνήγι της ευτυχίας αποτελεί πάγιο ανθρώπινο χαρακτηριστικό δεν μπορεί να αποτελέσει το θεμέλιο ενός ηθικού κανόνα. Για τον κάθε άνθρωπο τα αντικείμενα που προκαλούν ευχάριστα ή δυσάρεστα συναισθήματα διαφέρουν. Για να μπορούσαν τα αντικείμενα αυτά να αποτελούν την βάση για την διατύπωση ηθικών κανόνων με καθολική εγκυρότητα, θα έπρεπε όλοι οι άνθρωποι να αντλούν απόλαυση από τα ίδια αντικείμενα. Και πάλι, όμως, τα αντικείμενα αυτά θα γνωρίζονταν εμπειρικά και άρα όχι a priori -χαρακτηριστικό απαραίτητο για την θεώρηση ενός αντικειμένου ως κατάλληλου για την αποδοχή του ως το αντικείμενο ηθικού νόμου (ΚΠΛ, ΑΑ 6: 6)- εκτός αν η αναγκαιότητα τους δεν ήταν πρακτική αλλά φυσική. Μια αναγκαιότητα, δηλαδή, που θα επιβάλλονταν από την ίδια την φύση στον άνθρωπο με τρόπο καθολικό (ΚΠΛ, ΑΑ 5: 47). Η φυσικοποίηση, παρόλα αυτά, του αντικειμένου του ηθικού νόμου θα στερούσε από τον άνθρωπο την ελευθερία του. Οι πράξεις του θα προέκυπταν από την υπακοή του στην φύση και όχι υπακοή του στην δική του ικανότητα να νομοθετεί ανεξαρτήτως των επιρροών της αισθητικότητας, αποδίδοντας στον Λόγο τον αιτιακό καθορισμό της θέλησης (ΘΜΗ, ΑΑ 4: 458). Για να προσπελαστεί αυτή η δυσκολία καθολικοποίησης των ηθικών κρίσεων, ο Καντ ορίζει την μορφή -τον τρόπο διατύπωσης- και όχι την ύλη -το αντικείμενο της κρίσης- ως τον τρόπο με τον οποίο μια πρακτική αρχή μπορεί να προσλάβει τον χαρακτήρα καθολικού ηθικού νόμου (ΚΠΛ, ΑΑ 5: 49).

Για να μπορέσει το άτομο να συνειδητοποιήσει τους καθαρούς πρακτικούς (ηθικούς) νόμους θα πρέπει να ξεχωρίσει και αποβάλει από αυτούς κάθε εμπειρικό δεδομένο που μπορεί να περιέχουν, εστιάζοντας στην αναγκαιότητα με την οποία επιβάλλονται από τον Λόγο (ΚΠΛ, ΑΑ 5: 54). Η συνειδητοποίηση αυτή αποτελεί ένα «γεγονός του Λόγου», αφού δεν συνάγεται από καμία εμπειρία του έξω κόσμου αλλά ούτε και από την Ιδέα της ελευθερίας (ΚΠΛ, ΑΑ 5: 56). Δηλαδή, η αποδοχή της ανεξαρτησίας του ατόμου από τον αισθητό κόσμο δεν αποτελεί για τον Καντ την προϋπόθεση για την δυνατότητα ηθικής συμπεριφοράς -«είμαι ελεύθερος, άρα μπορώ να πράττω ηθικά»-, αλλά το αντίθετο. Η συνειδητοποίηση της ικανότητας του ανθρώπινου Λόγου να νομοθετεί ο ίδιος χωρίς να λαμβάνει υπόψιν του τον φυσικό -αισθητό- κόσμο είναι που

επιτρέπει στο άτομο να αισθάνεται ελεύθερο (ΘΜΗ, ΑΑ 4: 435-436): «Μπορώ να πράττω ηθικά, άρα είμαι ελεύθερος».

Σχετικά με την ατομική και συλλογική ευδαιμονία ως ανθρώπινο σκοπό, ο Καντ κάνει ακόμη κάποιες παρατηρήσεις. Οι επιθυμίες συνολικά, οι καθοριζόμενες από τα φυσικά ένστικτα, περιστρέφονται γύρω από την *ατομική ευδαιμονία*³² (ΚΠΛ, ΑΑ 5: 60). Η ίδια όμως είναι ακατάλληλη ως θεμέλιο της ηθικής. Όπως αναφέρθηκε, τα αντικείμενα της ατομικής ευδαιμονίας διαφέρουν από άνθρωπο σε άνθρωπο αλλά, επιπλέον, δεν ταυτίζονται πάντοτε με την τήρηση ηθικής συμπεριφοράς, ακόμη και αν το άτομο διδάσκεται τον συσχετισμό τους (ΘΜΗ, ΑΑ 4: 442). Σε ότι αφορά την ευδαιμονία των άλλων, αυτή θα μπορούσε να αποτελεί αντικείμενο της θέλησης των έλλογων όντων αν από την συμβολή στην ευτυχία των άλλων προκύπτει μια προσωπική ικανοποίηση. Την προσωπική ικανοποίηση που αντλείται από την συνεισφορά του ατόμου στην ευτυχία των γύρω του ο Καντ την αποκαλεί νοοτροπία της συμπάθειας. Η συμπάθεια, επομένως, θα μπορούσε να αποτελεί καθοριστικό λόγο του γνώμονα της θέλησης. Όμως, όπως παρατηρεί ο Καντ, η συμπάθεια δεν μπορεί να έχει αξιώσεις καθολικότητας καθώς δεν μπορεί να προϋποθεθεί η ύπαρξη της σε κάθε άνθρωπο (ΚΠΛ, ΑΑ 5: 60). Για να μπορέσει η ευτυχία των άλλων να αποτελεί απαίτηση του ηθικού νόμου δεν θα πρέπει να ταυτίζεται με μια φυσική ανάγκη αλλά να συμφωνεί με την μορφή του ηθικού νόμου που επιβάλλεται από τον Λόγο. Η συμφωνία αυτής της φυσικής προδιάθεσης -της συμπάθειας- με την μορφή του ηθικού νόμου είναι που την καθιστά καθολικώς αναγκαία εντάσσοντας στην προσωπική ευτυχία την ευτυχία του συνόλου (ΚΠΛ, ΑΑ 5: 61).

Η συμφωνία της αρχής της ευδαιμονίας με τον ηθικό νόμο (όταν η πρώτη περιορίζεται από την μορφή του δεύτερου) δεν συνεπάγεται, και πάλι, την καταλληλότητά της για να αποτελέσει την βάση των ηθικών νόμων, με τους οποίους οφείλει να συμφωνεί για να αποτελεί κατάλληλο γνώμονα της θέλησης. Η ευδαιμονία κρίνεται με εμπειρικά κριτήρια τα οποία δύσκολα είναι καθολικώς αναγκαία. Εξάλλου και η ίδια η ευδαιμονία αποτελεί μία επιθυμία του ανθρώπου που δύσκολα μπορεί να προσδιοριστεί ως προς το περιεχόμενο της (Ανδρουλιδάκης:2010). Η ευδαιμονία, επομένως, μπορεί μεν να έχει συμβουλευτικό χαρακτήρα, αλλά δεν μπορεί η ίδια να έχει κατηγορικό/επιτακτικό χαρακτήρα. (ΚΠΛ, ΑΑ 5: 64). Οι ηθικοί νόμοι πρέπει να επιβάλλονται στην θέληση και όχι απλώς να την συμβουλεύουν. Οι πρακτικές

³² Η υπογράμμιση είναι του κειμένου.

προτάσεις που συμβουλεύουν είναι εκείνες με τις οποίες ο Λόγος βοηθά την ήδη καθορισμένη επιθυμία να επιτύχει τον στόχο της, ως υποθετικές προστακτικές (ΚΠΛ, ΑΑ 5: 37). Μια υποθετική προστακτική πρέπει να λαμβάνει υπόψιν της τις φυσικές ικανότητες του ατόμου να πραγματοποιεί το αντικείμενο της επιθυμίας του. Αυτό σημαίνει πως η ευδαιμονία δεν είναι δυνατόν να επιβάλλει σε όλους τις ίδιες εντολές, αφού δεν έχουν όλοι τις ίδιες ικανότητες για να την επιτύχουν. Η ηθικότητα, όμως, πρέπει να είναι από όλους δυνατόν να επιτευχθεί, αφού για τον ηθικό νόμο δεν έχουν σημασία οι φυσικές ικανότητες, αλλά μόνο αυτός ο ίδιος ο νόμος ως γνώμονας της θέλησης που είναι κοινός για όλους (ΚΠΛ, ΑΑ 5: 65).

Σε αυτό το σημείο μπορεί να γίνει αναφορά σε μια ασυνέπεια που φαίνεται να παρουσιάζει η καντιανή φιλοσοφία. Ο Καντ παρατηρεί ότι και τα άτομα που δεν χαρακτηρίζονται από την ικανότητα να δρουν με βάση την συμπάθεια μπορούν παρόλα αυτά να επιδεικνύουν παρόμοιες συμπεριφορές ακολουθώντας τον ηθικό νόμο (ΘΜΗ, ΑΑ 4: 398). Από την άλλη πλευρά, στη *Μεταφυσική των Ηθών*, ο Καντ ορίζει την συμπάθεια ως καθήκον, ενώ η συμπόνια αποτελεί φυσική προδιάθεση που έχει ως λειτουργία να οδηγήσει το άτομο σε πράξεις για τις οποίες η αναπαράσταση του ηθικού κανόνα από μόνη της δεν αρκεί να το ωθήσει σε αυτές (ΜΗ, ΑΑ 6: 457). Στην *μεν Κριτική του Πρακτικού Λόγου* θεωρεί ότι η συμπάθεια δεν μπορεί να αποτελέσει ηθικό κίνητρο, ενώ στην *Μεταφυσική των Ηθών* τη χαρακτηρίζει ως ηθικό καθήκον που καλύπτει την αδυναμία του Λόγου να επιβάλει την τήρηση του ηθικού νόμου. Έχουν γίνει δύο προσπάθειες επίλυσης αυτής της αντινομίας. Η μία προσέγγιση (αυτή του *Αποκλεισμού*), θεωρεί την συμπάθεια ως φυσική κλήση συμβατή με τον ηθικό νόμο, η οποία μπορεί να οδηγήσει σε πράξεις συμβατές με την ηθικότητα χωρίς να αυτό να σημαίνει ότι η ίδια αποτελεί ηθικό κίνητρο, αφού δεν επιβάλλεται από τον Λόγο. Η δεύτερη προσέγγιση (αυτή της *Συμπερίληψης*), επιχειρεί να εντάξει την συμπάθεια στην αυτόνομη θέληση (τη θέληση που καθορίζεται αυστηρά από τον Λόγο και όχι από τα αντικείμενα του αισθητού κόσμου), αναδεικνύοντας την ως κατάλληλη να αποτελέσει ηθικό κίνητρο παράλληλα με τον σεβασμό στον ηθικό νόμο (Vilhauer:2020). Ο Λόγος επιβάλει στο άτομο την υποχρέωση να μην χρησιμοποιείται ποτέ ο άλλος μόνον ως μέσον αλλά πάντα και ως σκοπός (ΘΜΗ, ΑΑ 4: 429) και ότι ο σκοπός του άλλου πρέπει να αποτελεί και για μας σκοπό, επειδή ο άλλος αποτελεί σκοπό καθ' εαυτόν (ΘΜΗ 430). Οι δύο αυτές ηθικές επιταγές αποτελούν το καθήκον της αγαθοεργίας (Vilhauer:2020), το καθήκον, δηλαδή, η ευτυχία του άλλου να

αποτελεί προσωπικό σκοπό (MH, AA 6: 452).³³ Το καθήκον της αγαθοεργίας, ωστόσο, περιορίζεται, καθώς δεν είναι επιτρεπτή η υιοθέτηση του σκοπού του άλλου αν δεν είναι ο ίδιος επιτρεπτός από τον ηθικό νόμο (MH, AA 6: 388).³⁴ Τέλος, εκτός από την υποχρέωση του ατόμου να αρνείται να υιοθετεί μη επιτρεπτούς ηθικά σκοπούς, έχει επίσης την υποχρέωση να μην επιβάλει στους άλλους σκοπούς που το ίδιο κρίνει ως κατάλληλους για την ευτυχία τους, αλλά δεν συμβαδίζουν με την άποψη των άλλων για την ευτυχία τους (MH, AA 6: 454).

Για να λυθεί η αντινομία που προκαλείται από το καθήκον υιοθέτησης των σκοπών του άλλου, για την οποία απαιτείται η φυσική ικανότητα της συμπάθειας/ενσυναίσθησης³⁵ και επομένως η ίδια δεν συνάδει με το ηθικό καθήκον που είναι δοσμένο εξ ολοκλήρου από τον Λόγο, ο Vilhauer (2020) προτείνει την διάκριση μεταξύ της φυσικής συμπάθειας και της λογικής συμπάθειας. Η μεν πρώτη αποτελεί, όντως, μια φυσική κλίση και ως εκ τούτου καθορίζει την θέληση χωρίς την επιβολή του Λόγου. Επομένως, η φυσική συμπάθεια αποτελεί ένστικτο που ακόμη και αν οδηγεί σε πράξεις που μπορεί να χαρακτηριστούν ως ηθικές δεν μπορεί να αποτελέσει ηθικό γνώμονα, αφού ως φυσική κλίση, δεν επιλέγεται συνειδητά από το άτομο. Η φυσική συμπάθεια, σύμφωνα με τον Καντ, σχετίζεται με την επινοητική ικανότητα της φαντασίας η οποία ευνοεί το άτομο να αντιδρά αντανακλαστικά στα ερεθίσματα του περιβάλλοντός του. Η υιοθέτηση του σκοπού των άλλων με αυτόν τον τρόπο ορίζεται ως απλή επιρροή του αισθητού κόσμου στο άτομο, αφού η θέληση του τελευταίου καθοδηγείται από το συναίσθημα που του προξενεί μία εποπτεία (Vilhauer:2020). Η φυσική συμπάθεια, όντας αντανακλαστική, δεν εξασφαλίζει στο άτομο ότι ο σκοπός του άλλου, όπως παρουσιάζεται από την επινοητική φαντασία, είναι όντως ο ίδιος σκοπός που έχει ο άλλος. Η εννοιακή αναπαράσταση του σκοπού ενός άλλου για την υιοθέτησή του από το άτομο απαιτεί την ηθελημένη κινητοποίηση των γνωστικών ικανοτήτων του ατόμου. Αρχικά, αναφέρει πως για τον Καντ η συμπάθεια είναι δραστηριότητα της επινοητικής a posteriori φαντασίας. Η συγκεκριμένη βασίζεται στα δεδομένα της εποπτείας, τα οποία μπορεί να τα

³³ Στην *Κριτική του Πρακτικού Λόγου* (148), ο Καντ αναφέρεται επίσης στην «πρακτική αγάπη». Η πρακτική αγάπη ορίζεται ως εξής: «Να τηρείς ευχαρίστως όλα τα καθήκοντα απέναντι του (ενν. τον πλησίον).

³⁴ Ο Καντ παρατηρεί ότι δεν είναι εύκολο να υιοθετούνται οι σκοποί όλων των άλλων καθώς κάποιοι άνθρωποι είναι πιο κοντά μεταξύ τους (MH 451), καθώς δεσμεύονται από φιλικές σχέσεις οι οποίες αποτελούν και αυτές καθήκον (MH 469). Χαρακτηριστικό της φιλίας αποτελεί η υιοθέτηση του σκοπού του ενός από τον άλλον.

³⁵ Ο Vilhauer ταυτίζει την καντιανή συμπάθεια με την βιολογική ενσυναίσθηση.

παρουσιάζει με καινούργιο τρόπο, προσδίδοντας τους μια άλλη φύση. Για την υιοθέτηση των σκοπών των άλλων, ίσως, απαιτείται η αναμόχλευση προσωπικών εμπειριών οι οποίες θα παρουσιαστούν από την φαντασία με τρόπο, αντίστοιχο στην φύση του άλλου. Με αυτόν τον τρόπο μπορεί να επιτευχθεί ο ενστερνισμός ενός αλλότριου σκοπού και όχι απλώς η γνωστική του κατανόηση. Ο Vilhauer (2020) παρατηρεί ότι για τον Καντ η επινοητική φαντασία μπορεί να κινητοποιηθεί και ηθελημένα. Η εκούσια αναπαράσταση του σκοπού του άλλου διεγείρει εκ των υστέρων τα αισθήματα συμπάθειας. Επομένως, η λογική συμπάθεια εξασφαλίζει την υιοθέτηση σκοπών η οποία είναι ανεξάρτητη από τα συναισθήματα που προκαλούνται από το φυσικό περιβάλλον, με τα τελευταία να δημιουργούνται από την επενέργεια του ίδιου του Λόγου στο άτομο, όπως ακριβώς συμβαίνει και με το ηθικό αίσθημα. Μέσα από την αποδοχή της λογικής συμπάθειας ως απαραίτητης για την υιοθέτηση των άλλων σκοπών φαίνεται να επιλύεται η σύγκρουση μεταξύ του ηθικού καθήκοντος και του καθήκοντος προάσπισης της ευδαιμονίας του πλησίον. Εξ άλλου, κανένας σκοπός δεν πρέπει να υιοθετηθεί αν δεν είναι καθ' εαυτόν επιτρεπτός, δηλαδή συμβατός με τον ηθικό νόμο.

Επειδή, όμως, ο ηθικός νόμος οφείλει να θεωρείται επιτεύξιμος από όλους, αυτό δεν εξασφαλίζει και την τήρησή του. Η ανθρώπινη θέληση καθορίζεται και από τις φυσικές κλίσεις και τα ένστικτα. Ο καθορισμός της θέλησης τόσο από τον αισθητό κόσμο, όσο και τον νοητό (τον ηθικό νόμο που επιβάλλει ο Λόγος) προκαλεί μια εσωτερική πάλη στον άνθρωπο. Για να μπορέσει ο Λόγος να επιβληθεί πρέπει να «αποκρούσει» τις φυσικές παρορμήσεις, τα ένστικτα και τις επιθυμίες (ΚΠΛ ΑΑ 5: 129). Ο άνθρωπος, παρά την επιβολή του Λόγου μπορεί να υπακούσει στα ένστικτά του μη τηρώντας τον ηθικό νόμο. Γι' αυτό, στον πρακτικό Λόγο ενυπάρχει και το «αξιόποινο»³⁶ της παράβασης του ηθικού νόμου. Η ποινή δεν μπορεί να βασίζεται στην ευδαιμονία, αλλά θα πρέπει να δικαιολογείται από μόνη της ως δίκαιη (ΚΠΛ, ΑΑ 5:65). Αν η ποινή απέρρευε από την αρχή της ευδαιμονίας τότε θα προκαλούσε λογική αντίφαση. Ο αποδέκτης της ποινής θα μπορούσε να ισχυριστεί ότι δεν την αξίζει καθώς έπραξε με γνώμονα την προσωπική του ευδαιμονία, ενώ και η ίδια η ποινή θα χαρακτηριζόταν ως άδικη αφού θα αποστερούσε από το άτομο την δυνατότητα να ευτυχήσει, κάτι που θα ήταν απαράδεκτο σύμφωνα με την αντιμετώπιση της ευδαιμονίας ως καθολικό γνώμονα της ηθικής.

³⁶ Η υπογράμμιση του κειμένου.

Σύμφωνα με το αξιόποιο ηθικής παράβασης, η ποινή αντιμετωπίζεται ως ένα φυσικό κακό -διότι συμβαίνει στον φυσικό κόσμο- που δεν αποτελεί φυσική συνέπεια (αφού η πράξη της ποινής δεν έπεται με βάση αναγκαίους φυσικούς νόμους, όπως ο κεραυνός έπεται της βροντής), της κακής πράξης, αλλά συνδέεται μαζί της ως λογικό της επακόλουθο σύμφωνα με τις αρχές του ηθικού νόμου (ΚΠΛ, ΑΑ 5: 66).³⁷

Ο ηθικός νόμος επιτρέπει την υπέρβαση από τον κόσμο των αισθήσεων σε μια νοητή πραγματικότητα, καθώς ο ίδιος, μην απορρέοντας από την πρώτη επιβεβαιώνει την ύπαρξη και λειτουργία της δεύτερης. Προκύπτει από την συγκεκριμένη παρατήρηση η ύπαρξη δύο κόσμων, ενός αισθητού (που υπόκειται στους αναγκαίους φυσικούς νόμους) και ενός υπεραισθητού (που υπόκειται στο νόμο που επιβάλλει ο Λόγος). Μέσω της συμφωνίας των ανθρώπινων πράξεων με τον ηθικό νόμο μπορεί να επηρεαστεί ο αισθητός κόσμος με τρόπο τέτοιο ώστε να αποκτήσει την μορφή της νοητής πραγματικότητας (ΚΠΛ, ΑΑ 5: 74). Ο ηθικός νόμος επιτρέπει την σύλληψη ενός κόσμου όπως θα ήταν αν νομοθετούνταν απευθείας από τον Λόγο, αν ο τελευταίος είχε την φυσική ικανότητα για κάτι τέτοιο (ΚΠΛ, ΑΑ 5: 75). Για να ομοιάσει η αισθητή πραγματικότητα στην νοητή θα πρέπει η κάθε πράξη να έχει, εν δυνάμει, καθολικό χαρακτήρα, με τον τρόπο που κάθε εμπειρικό φαινόμενο είναι σύμφωνο με τους αναγκαίους φυσικούς νόμους (ΚΠΛ, ΑΑ 5: 75). Ένα πρόβλημα αφορά την ικανότητα να προσδιορίζεται η θέληση μόνο από τον Λόγο, ώστε να προκαλούνται πράξεις σύμφωνες με μια υπεραισθητή πραγματικότητα, την στιγμή που ο άνθρωπος ανήκει στην αισθητή πραγματικότητα η οποία προσδίδει αντικείμενα στη θέληση του. Για να επιλυθεί το πρόβλημα θα πρέπει να γίνει αποδεκτή η Ιδέα της ελευθερίας του ατόμου να καθορίζει το ίδιο την θέληση του σύμφωνα με τον ηθικό νόμο. Με αυτόν τον τρόπο η συνειδητοποίηση της ελευθερίας καταλήγει να ταυτίζεται με την συνειδητοποίηση

³⁷ Ακόμη, ο Καντ, επικρίνει την αντιμετώπιση της επιβολής ποινών ως έναν μηχανισμό (προερχόμενος από μια ανώτερη δύναμη) που αποβλέπει στην επίταση της συλλογικής ευδαιμονίας (η οποία χαρακτηρίζεται ως τελικός τους σκοπός). Η θεώρηση αυτή της ποινής, για τον Καντ, αποστερεί το άτομο από την ελευθερία του αφού το μετατρέπει σε υπόλογο σε έναν προκαθορισμένο μηχανισμό (ΚΠΛ 67). Η κριτική του Καντ σε αυτή την θεώρηση της ποινής μπορεί να συμπεριλάβει και την αλτρουιστική ποινή (για την οποία έγινε λόγος στο προηγούμενο κεφάλαιο). Ως μηχανισμός θα μπορούσε να ερμηνευτεί η φυσική επιλογή. Ως αποσκοπούμενη από αυτόν ευδαιμονία θα μπορούσε να θεωρηθεί η επιβίωση. Μια καντιανή κριτική στην αλτρουιστική ποινή θα μπορούσε να συμβαδίζει με την κριτική που προαναφέρθηκε στο προηγούμενο κεφάλαιο, αφού η αναγωγή της σε κληρονομημένο βιολογικό μηχανισμό άφησε ανοικτή την πιθανότητα ενός ηθικού αναθεωρητισμού. Φυσικά, η ένσταση αυτή -καντιανή ή μη- δεν συνεπάγεται την αμφισβήτηση της αναγωγής της ποινής στην βιολογία. Απλώς, προβάλλεται η δυνατότητα της λογικής ικανότητας του ατόμου να κρίνει τα ίδια του τα ένστικτα και να μην τα ακολουθεί τυφλά. Υπό μια καντιανή σκοπιά προβάλλεται, δηλαδή, η ανάγκη -και ίσως εγγενής δυνατότητα- διατήρησης της αυτονομίας του ανθρώπου.

της ύπαρξης του ηθικού νόμου (ΚΠΛ, ΑΑ 5: 79). Αλλιώς, ο Λόγος αποκτά «αιτιότητα σε ένα έλλογο όν»³⁸ την ικανότητα να προσδιορίζει ο ίδιος ελεύθερα (από την επιρροή του αισθητού κόσμου) και άμεσα την θέληση (ΚΠΛ, Α 5: 81). Με αυτό τον τρόπο ο ηθικός νόμος χαρακτηρίζεται ως «ένας νόμος της αιτιότητας μέσω της ελευθερίας και συνεπώς της δυνατότητας μιας υπεραισθητής φύσης, όπως ο μεταφυσικός νόμος των συμβάντων στον αισθητό κόσμο ήταν ένας νόμος της αιτιότητας της αισθητής φύσης» (ΚΠΛ, ΑΑ 5: 82). Μία θέληση της οποίας η αιτιότητα δεν καθορίζεται από τους φυσικούς νόμους, αλλά είναι ελεύθερη από αυτούς αποκαλείται καθαρή θέληση (ΚΠΛ, ΑΑ 5: 97). Η συνειδητοποίηση της καθαρής θέλησης δεν μπορεί να γίνει αντιληπτή με βάση την εμπειρία αλλά μόνο μετά από αυτή, αφού τα αντικείμενα της εμπειρίας δεν καθορίζουν εκείνη αλλά εκείνη δημιουργεί τα αντικείμενά της.

Σε ό,τι αφορά τα αντικείμενα του πρακτικού Λόγου, αυτά για τον Καντ είναι το καλό και το κακό³⁸. Το πρώτο ανήκει στο επιθυμητικό και το δεύτερο στην «ικανότητα της αποστροφής» σύμφωνα με μια αρχή του Λόγου (ΚΠΛ, ΑΑ 5: 101). Το καλό δεν πρέπει να ταυτίζεται με την ηδονή, διότι δεν είναι δυνατόν να γίνεται γνωστό ποια αντικείμενα μπορούν να προκαλέσουν την ηδονή. Ταυτίζοντας το καλό με την ηδονή, η θέληση βρίσκεται να επηρεάζεται από τα αντικείμενα της εμπειρίας και, ως εκ τούτου, δεν μπορεί να θεωρηθεί ως καθαρή (ΚΠΛ, ΑΑ 5: 102). Επομένως, η ηδονή δεν μπορεί να οριστεί ως βάση του ηθικού νόμου. Από την άλλη, το καλό δεν μπορεί να αποτελεί μέσο για την ευχαρίστηση, αφού το καλό τότε θα κρίνονταν από τον Λόγο μόνον ως προς την ικανότητα του να εξασφαλίσει κάτι άλλο. Ο πρακτικός γνώμονας που θα προέκυπτε από το καλό ως μέσο για μια ευχαρίστηση δεν θα μπορούσε να έχει καθολική ισχύ, γιατί δεν θα υπήρχε ένα καθ' εαυτό καλό, αλλά μονάχα τρόποι επίτευξης μιας ευχαρίστησης (ΚΠΛ, ΑΑ 5: 103). Οι πρακτικοί γνώμονες που θα είχαν ως λειτουργία να εξασφαλίσουν την ικανοποίηση μιας επιθυμίας θα είχαν χαρακτήρα υποθετικής και όχι κατηγορικής προσταγής (όπως απαιτεί ο ηθικός νόμος). Φυσικά, από αυτό δεν συνεπάγεται και η απόρριψη της συσχέτισης του καλού με την ευχαρίστηση, μόνο που σε αυτή την περίπτωση πρέπει να χαρακτηριστεί ως φυσικό και όχι ως ηθικό καλό (ΚΠΛ, ΑΑ 5: 105).

Το φυσικό καλό, στην καντιανή φιλοσοφία, δεν παραγκωνίζεται ως κάτι το ασήμαντο, διότι -ως επίδιωξη της ευχαρίστησης και αποφυγή του πόνου- σχετίζεται με την ευδαιμονία (ΚΠΛ, ΑΑ 5: 107). Ο άνθρωπος είναι ον με ανάγκες και επομένως είναι

³⁸ Η υπογράμμιση είναι του κειμένου.

υποχρεωμένος από την αισθητή του φύση να φροντίζει για την διατύπωση υποθετικών προσταγών κατάλληλων για την εξασφάλιση της ευδαιμονίας του. Η αρχή της ευδαιμονίας, όπως παραδέχεται ο Καντ, δεν έρχεται αναγκαία σε αντιπαράθεση με την αρχή της ηθικότητας αλλά η επίτευξη της ευδαιμονίας μπορεί να αποτελεί και καθήκον (ΚΠΛ, ΑΑ 5: 166). Η ικανότητα του ανθρώπου να προσδιορίζει το φυσικό του καλό έχει φυσική προέλευση και βρίσκει το αντίστοιχο του στα ένστικτα των υπόλοιπων ζώων, τα οποία επίσης επιζητούν το φυσικό τους καλό. Η διαφορά του ανθρώπου, όμως, με τα υπόλοιπα ζώα είναι ότι ο Λόγος του επιτρέπει να αναζητά και το καθ' εαυτό καλό, ή αλλιώς το ηθικό καλό. Το τελευταίο προκύπτει από την συμβατότητα του με τον ηθικό νόμο που επιβάλλεται στην θέληση ανεξαρτήτως των επιρροών του αισθητού κόσμου (ΚΠΛ, ΑΑ 5: 108). Το ηθικό καλό, ως αποτέλεσμα, δεν μπορεί να γίνει γνωστό παρά μονάχα μετά την εφαρμογή του ηθικού νόμου (ΚΠΛ, ΑΑ 5: 110). Σε αντίθεση με άλλες φιλοσοφικές σχολές που αναζητούν στο καλό την πηγή της ηθικότητας, ο Καντ προτείνει ότι η ηθικότητα αποτελεί την πηγή του καλού (ΚΠΛ, ΑΑ 5: 111). Ως ηθική ικανότητα του ανθρώπου θα μπορούσε να οριστεί η υποταγή του πολλαπλού των επιθυμιών στην ενότητα μιας καθαρής θέλησης που υπακούει μόνο στον ηθικό νόμο (ΚΠΛ, ΑΑ 5: 115).

Ένας φυσικός νόμος, σύμφωνα με τον οποίον ερμηνεύονται τα φαινόμενα του αισθητού κόσμου, έχει χαρακτήρα αναγκαιότητας, καθώς οι κατ' αίσθηση εποπτείες οργανώνονται με βάση το σχήμα μιας καθαρής έννοιας -της αιτίας- που παρέχει η φαντασία. Έτσι αφενός ο αισθητός κόσμος αποκτά καθολική και αναγκαία συνοχή και, αφετέρου, η ίδια η καθαρή έννοια της αιτίας γίνεται αντιληπτή από τον νου, αφού του παρουσιάζεται μέσω εμπειριών, ως φυσική αιτιότητα[•] δηλαδή ως νόμος της ίδιας της φύσης. Στην περίπτωση, όμως, της καθαρής θέλησης -και παρεπόμενα και του ηθικού νόμου- η έννοια της αιτίας δεν μπορεί να εφαρμοστεί ως σχήμα, διότι είναι και η ίδια ελεύθερη[•] ανεξάρτητη από κατ' αίσθηση εποπτείες. Ο ηθικός νόμος, απογυμνωμένος από τις γνωστικές ικανότητες της διάνοιας -που χρειάζονται τις κατ' αίσθηση εποπτείες για να μπορέσουν να εφαρμοστούν στα αντικείμενα της φύσης- δεν μπορεί να παρουσιαστεί ως ένας φυσικός νόμος, αλλά μονάχα ως η μορφή ενός τέτοιου φυσικού νόμου[•] ή αλλιώς ως *τύπος*³⁹ του (ΚΠΛ, ΑΑ 5: 121-122). Η αναπαράσταση του ηθικού νόμου στηρίζεται στην κριτική δύναμη, η οποία πρέπει να κρίνει τους υποκειμενικούς

³⁹ Η υπογράμμιση του κειμένου.

γνώμονες της συμπεριφοράς⁴⁰, με βάση την συμβατότητα τους με τον τύπο του ηθικού νόμου. Ο τύπος αυτός του ηθικού νόμου αποκαλείται κατηγορική προσταγή (ΘΜΗ, ΑΑ 4: 437) Μια συμπεριφορά μπορεί να θεωρηθεί ηθική, αν θα ήταν κατάλληλη να αποτελέσει φυσικό νόμο για έναν κόσμο μέρος του οποίου θα ήταν και ο πράττων. Και προηγουμένως αναφέρθηκε ότι ο ηθικός νόμος θα πρέπει να έχει την ισχύ ενός φυσικού νόμου, ώστε να είναι δυνατόν ο αισθητός κόσμος να προσεγγίσει τον υπεραισθητό. Εδώ η προσομοίωση του ηθικού νόμου με τους νόμους της φύσης στάθηκε χαρακτηριστικό του ίδιου του ηθικού νόμου. Μονάχα ο ηθικός νόμος με τη μορφή φυσικού νόμου μπορεί να υποτάξει το πολλαπλό των επιθυμιών σε μία καθαρή θέληση, όπως το πολλαπλό της κατ' αίσθηση εποπτείας συνενώνεται υπό το σχήμα καθαρών εννοιών. Αλλά και για την προσέγγιση του υπεραισθητού κόσμου, ο Καντ παρατηρεί ότι είναι επιτρεπτό να χρησιμοποιείται η μορφή του αισθητού κόσμου ως παράδειγμα για τη μορφή μιας νοητής φύσης, αρκεί η μορφή αυτή να ταυτίζεται με την μορφή της νομιμότητας εν γένει χωρίς την αναφορά σε εποπτείες. Εξ άλλου, η μορφή των νόμων είναι η ίδια ασχέτως αν καθορίζονται από τον αισθητό ή τον υπεραισθητό κόσμο (ΚΠΛ, ΑΑ 5: 124).

Ο Καντ παραδέχεται ότι μια πράξη μπορεί να είναι συμβατή με τον ηθικό νόμο αλλά όχι σύμφωνη μαζί του όταν αυτή πηγάζει από ένα συναίσθημα (π.χ. του αλτρουισμού) και όχι από την υποταγή των συναισθημάτων (ακόμη και του αλτρουισμού) στην καθαρή θέληση. Σε αυτή την περίπτωση θεωρείται ότι η πράξη γίνεται σύμφωνα με «το γράμμα, όχι όμως κατά το πνεύμα (ενν. του ηθικού νόμου)» (ΚΠΛ, ΑΑ 5: 127). Τα συναισθήματα, ακόμη και αυτά της φιλανθρωπίας, ανταποκρίνονται σε κάποιο εξωτερικό ερέθισμα και, ως εκ τούτου, η θέληση που καθορίζεται από αυτά δεν μπορεί να χαρακτηριστεί ως ελεύθερη. Αυτό δεν σημαίνει ότι η ηθική δεν σχετίζεται και η ίδια με κάποιο συναίσθημα. Ως ηθικό συναίσθημα ορίζεται ο σεβασμός για τον ηθικό νόμο και αποτελεί *ελατήριο*⁴¹ για την ηθική. Η διαφορά του από τα εμπειρικά συναισθήματα που καθορίζουν την θέληση είναι ότι το ηθικό συναίσθημα βιώνεται μετά την τήρηση του νόμου και όχι πριν από αυτή. Ο σεβασμός για τον ηθικό νόμο πηγάζει από την δύναμη του τελευταίου να επιβάλλεται στις φυσικές κλίσεις, κάνοντας το άτομο να αισθάνεται δέος απέναντι του. Με την εμφάνιση του ηθικού αισθήματος παράλληλα με τον ηθικό νόμο, ο σεβασμός δεν ορίζεται ως ελατήριο για την πράξη -όπως θα ήταν

⁴⁰Γνώμονες συμπεριφοράς κατάλληλους μόνο για υποκειμενικούς σκοπούς (σε αντίθεση με αντικειμενικό πρακτικό νόμο) (ΚΠΛ 35).

⁴¹ Η υπογράμμιση του κειμένου

ένα εμπειρικά εξαρτώμενο συναίσθημα- αλλά ως ο τρόπος με τον οποίο ο ίδιος ο νόμος παρουσιάζεται στον άνθρωπο ως ηθικό ελατήριο (ΚΠΛ, ΑΑ 5: 133-134).

Η επιβολή, όμως, του ηθικού νόμου που αναγκάζει το άτομο να απαρνηθεί τις κλίσεις του -πολλές φορές ερχόμενο σε έντονη σύγκρουση μαζί τους- προκαλεί αρνητικά συναισθήματα δυσχεραίνοντας την τήρηση του, παρά τον σεβασμό που προκαλεί. Για τον λόγο αυτόν το άτομο θα πρέπει να αντιληφθεί την υποταγή του στον ηθικό νόμο ως *καθήκον*.⁴² Τόσο ο σεβασμός, όσο και το καθήκον, πρέπει να αφορούν μονάχα την τήρηση του ηθικού νόμου κατά την επιτέλεση μιας πράξης (ώστε αυτή να είναι σύμφωνη με το πνεύμα του νόμου) χωρίς να λαμβάνουν υπόψη τα πιθανά αποτελέσματα της (ΚΠΛ, ΑΑ 5: 145)⁴³. Η σύνδεση του ηθικού νόμου με το αποτέλεσμα μιας πράξης θα σήμαινε την σύνδεση του με συναισθήματα που ανταποκρίνονται σε ερεθίσματα (έστω και αναμενόμενα) του αισθητού κόσμου αποστερώντας τον από την ελευθερία του. Ο ηθικός νόμος «υψώνει τον άνθρωπο πάνω από τον εαυτό του⁴⁴» (ΚΠΛ, ΑΑ 5: 153) επιτρέποντας του να ανεξαρτητοποιηθεί από τους φυσικούς νόμους στους οποίους υπόκειται ως φυσικό ον. Ο σεβασμός για τον ηθικό νόμο πηγάζει από την δύναμη του να επιβάλλεται στις κλίσεις του ανθρώπου, το καθήκον έλκει την καταγωγή του από την δύναμη του ηθικού νόμου να επιτρέπει στο άτομο να υπόκειται μόνο στην δική του προσωπικότητα, ως μέρος του νοητού κόσμου (ΚΠΛ, ΑΑ 5: 154).

Η ελευθερία, συνεπώς, μπορεί να είναι τόσο αρνητική όσο και θετική. Στη μεν πρώτη το άτομο δεν υπακούει στους νόμους της φύσης, στη δεύτερη υπακούει στον νόμο του Λόγου. Θα μπορούσε να ειπωθεί ότι ο Καντ ανταλλάσσει την μια υποταγή (στην φύση) με μια άλλη (στον Λόγο), χωρίς να επιτρέπει ουσιαστική ελευθερία στο άτομο. Η ελευθερία του ατόμου κατά την υποταγή του στον νοητό κόσμο εξασφαλίζεται ως θετική, διότι ενώ στο φυσικό κόσμο ο άνθρωπος δεσμεύεται από τους φυσικούς νόμους, στον νοητό ο άνθρωπος υποτάσσεται στον ηθικό νόμο (όταν, βέβαια, τον ακολουθεί) την ίδια στιγμή που είναι ο ίδιος που τον θέτει (ΚΠΛ, ΑΑ 5: 147). Με τον άνθρωπο να αποτελεί το υποκείμενο του ηθικού νόμου (καθώς η θέληση του

⁴² Η υπογράμμιση του κειμένου. Επίσης, το χωρίο (ΑΑ 5: 154) στο οποίο ο Καντ εξυμνεί το Καθήκον περιλαμβάνεται από τον Δαρβίνο στην *Καταγωγή του Ανθρώπου*, στην αρχή του κεφαλαίου σχετικά με την ανθρώπινη ηθική (σελ. 110).

⁴³ Το ίδιο το καθήκον δεν σχετίζεται με την απόλαυση της ζωής (ΚΠΛ, ΑΑ 5: 158) αν και η τήρηση του ηθικού νόμου επιτρέπει στον άνθρωπο να αισθάνεται άξιος της ευδαιμονίας του (ΚΠΛ, ΑΑ 5: 234).

⁴⁴ Παρόμοια διατύπωση για την ηθική ως εξύψωση του ανθρώπου πάνω από τον (φυσικό) εαυτό του εντοπίζεται και στον Πλάτωνα: *Πολιτεία*, 430e7.

περιορίζεται από τον ηθικό νόμο που πηγάζει από τον ίδιο) προκύπτει η ανάγκη να αντιμετωπίζεται ο κάθε ένας πάντα ως σκοπός, και όχι μόνον ως μέσον (ΚΠΛ, ΑΑ 5: 156, 237). Αν κάποιος δεχόταν να αποτελεί φυσικό νόμο μια πράξη κατά την οποία μπορεί να χρησιμοποιηθεί ο άλλος ως μέσον, τότε θα επέτρεπε έναν κόσμο κατά τον οποίο και ο ίδιος θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί ως μέσον για τους σκοπούς κάποιου άλλου. Κάτι τέτοιο θα αφαιρούσε από τον ίδιο την δυνατότητα της ελευθερίας του να πράττει με βάση τον νόμο, την τήρηση του οποίου ο ίδιος θέτει στον εαυτό του ως σκοπό.

Υποκείμενο του ηθικού νόμου, όπως ειπώθηκε, αποτελεί ο κάθε άνθρωπος και, επομένως, το καθήκον που επιβάλλει ο σεβασμός για τον νόμο αποτελεί καθήκον για όλους. Όλοι έχουν την ικανότητα να τηρήσουν το καθήκον τους (το οποίο έτσι φαίνεται να αποτελεί και σκοπό της ανθρώπινης φύσης). Γι' αυτό τον λόγο, η μη τήρησή του προξενεί στον άνθρωπο την αίσθηση ότι με τις πράξεις του δεν ατιμάστηκε μόνο ο ίδιος, αλλά και όλη η ανθρωπότητα.⁴⁵

Η ηθική συμπεριφορά επιτρέπει στο άτομο να αισθάνεται γαλήνη ακόμη και αν οι συνθήκες υπό τις οποίες ζει δεν είναι ευχάριστες (ΚΠΛ, ΑΑ 5: 157). Αυτό δεν σημαίνει ότι ο άνθρωπος οφείλει να υποφέρει ή να επιδιώκει την δυσaréσκεια ώστε να παραμένει ηθικός. Όπως αναφέρθηκε πιο πάνω η επιδίωξη της ευδαιμονίας δεν έρχεται αναγκαστικά σε σύγκρουση με την ηθικότητα, ενώ και η ίδια μπορεί να αποτελεί καθήκον (ΚΠΛ, ΑΑ 5: 166). Η επιδίωξη του φυσικού καλού αποτελεί μια φυσική επιδίωξη που πηγάζει από τις φυσικές ανάγκες του ανθρώπου ως εντολή (ΚΠΛ, ΑΑ 5: 108). Η ευδαιμονία αυτή που αναφέρεται στο φυσικό καλό θα μπορούσε να αποκληθεί «φυσικό αγαθό», ενώ η ευδαιμονία η σχετιζόμενη με το καθ' εαυτό καλό «ηθικό αγαθό». Αυτή η διάκριση εξηγεί γιατί η επιδίωξη της ευδαιμονίας δεν έρχεται σε σύγκρουση με την ηθικότητα από την στιγμή που η πρώτη σχετίζεται με τις κλίσεις του

⁴⁵Το συγκεκριμένο χωρίο (ΚΠΛ, ΑΑ 5: 157) περιλαμβάνεται από τον Δαρβίνο στην *Καταγωγή του Ανθρώπου* (σελ. 124). Μπορεί να αντιταχθεί ότι εκεί οι τύψεις που αισθάνεται το άτομο δεν αφορούν την αδυναμία του να τηρήσει τον ηθικό νόμο παρά τις ικανότητες του γι' αυτό, αλλά την υποταγή του στα εγωιστικά του ένστικτα-και την συνεπαγόμενη έλλειψη αυτοκυριαρχίας-που τον οδήγησαν σε πράξεις που δεν εγκρίνει ο κοινωνικός του περίγυρος μέσω των κανόνων που επιβάλλει. Οι δύο προσεγγίσεις αυτού του είδους των τύψεων μοιάζουν μεταξύ τους, αφού και στις δυο το άτομο αισθάνεται ένοχο που υπακούοντας στα ένστικτά του δεν ακολούθησε έναν ηθικό κανόνα. Όμως, ο Δαρβίνος δεν αναφέρεται σε έναν κοινό ηθικό νόμο αλλά απλώς σε έναν κοινωνικό νόμο. Ο Καντ αντιμετωπίζει τον ηθικό άνθρωπο ως έλλογο ον, ενώ ο Δαρβίνος ως κοινωνικό ζώο. Από την άλλη πλευρά, και ο Δαρβίνος θεωρεί ως καθήκον την τήρηση του ηθικού νόμου. Επίσης, ο Δαρβίνος- όπως θα ειπωθεί παρακάτω-καταλήγει να θεωρεί το καλό ως το αποτέλεσμα μιας λογικής κρίσης που δύναται να μην λαμβάνει υπόψη τις κρίσεις τις ομάδας.

ατόμου στις οποίες αντιτίθεται η ηθική. Ο άνθρωπος ως αισθητό ον επιδιώκει το φυσικό αγαθό και ως υπεραισθητό ον επιδιώκει το ηθικό αγαθό. Και τα δύο μαζί συνθέτουν το «ύψιστο αγαθό» (ΚΠΛ, ΑΑ 5: 214) που αποτελεί το ολοκληρωμένο αντικείμενο του Πρακτικού Λόγου (ΚΠΛ, ΑΑ 5: 207). Το ύψιστο αγαθό, ως αντικείμενο του πρακτικού Λόγου δεν αναιρεί την ελευθερία του τελευταίου, αφού αναγκαίο όρο του αποτελεί ο ηθικός νόμος, ο οποίος και το προσδιορίζει ανεξαρτήτως των φυσικών ερεθισμάτων (ΚΠΛ, ΑΑ 5: 198). Επί της ουσίας ο άνθρωπος, για τον Καντ, επιδιώκει να ικανοποιήσει τις ανάγκες του με σκοπό να επιτύχει την ευδαιμονία του. Τις ανάγκες του, όμως, δεν τις ακολουθεί τυφλά αλλά τις υποβάλλει στον ηθικό έλεγχο (ΚΠΛ, ΑΑ 5: 214), ώστε στο τέλος να μπορεί να αισθάνεται και άξιος της ευδαιμονίας που απέκτησε -ώστε να μπορεί να την απολαύσει (ΚΠΛ, ΑΑ 5: 234)-, καθώς οι πράξεις για την επίτευξη της ευδαιμονίας τηρούσαν το πνεύμα του ηθικού νόμου.

Η απαίτηση, όμως, οι πράξεις που γίνονται από ηθικό καθήκον να μπορούν να οδηγήσουν και στην επίτευξη της φυσικής ευδαιμονίας απαιτεί την παραδοχή ενός έλλογου δημιουργού του κόσμου (αποδοχή της Ιδέας του Θεού), ο οποίος νομοθετώντας με βάση τον ηθικό νόμο (ως καθαρά έλλογο ον δεν θα μπορούσε να πράξει αλλιώς) εξασφαλίζει την συμφωνία της ηθικής πράξης με την επίτευξη της ευδαιμονίας (ΚΠΛ, ΑΑ 5: 225). Η αποδοχή της ύπαρξης του Θεού δεν συνεπάγεται την βεβαιότητα ύπαρξής του (ή και την ίδια την ύπαρξή του), καθώς ο θεωρητικός Λόγος εφαρμόζοντας την Ιδέα του Θεού για πρακτικούς λόγους δεν αποκτά καμιά βέβαιη γνώση για αυτή (διότι στερείται τις κατάλληλες για τον σκοπό αυτόν εποπτείες) (ΚΠΛ, ΑΑ 5: 241). Τονίζεται ότι η πίστη αυτή στην ύπαρξη ενός Θεού είναι μονάχα έλλογη (ΚΠΛ, ΑΑ 5: 227) διότι ακριβώς βασίζεται απλώς σε μια ανάγκη του Λόγου χωρίς να μπορεί να αποδειχθεί, ενώ απαγορεύεται να λειτουργήσει η ίδια ως ηθικό κίνητρο, αφού τότε η ηθική θα στηριζόταν σε κάτι έξω από αυτή (και ιδιαίτερα σε συναισθήματα πιθανού φόβου ή ανταμοιβής από ένα Θεό κριτή) (ΚΠΛ, ΑΑ 5: 233).⁴⁶ Η ελπίδα ότι ο κόσμος είναι πλασμένος με τρόπο σύμφωνο με τον ηθικό νόμο, ώστε η εφαρμογή του δεύτερου να μας εξασφαλίζει την ευδαιμονία στον πρώτο,⁴⁷ δεν μπορεί

⁴⁶ Δύο ακόμη απαιτήσεις του Πρακτικού Λόγου αποτελούν η ελευθερία, ως δυνατότητα ενός φυσικού όντος να αποτελεί αιτία των πράξεων του χωρίς αναφορά στον αισθητό κόσμο (ΚΠΛ, ΑΑ 5: 238), και η αθανασία της ψυχής, που επιτρέπει στο άτομο να ελπίζει πως θα προσεγγίσει τον ηθικό νόμο παρά το γεγονός ότι η προσπάθεια του αυτή δεν μπορεί να νοηθεί ως χρονικά πεπερασμένη (ΚΠΛ, ΑΑ 5: 220).

⁴⁷ Η ευδαιμονία ορίζεται στην παράγραφο ΑΑ 5: 224, ως «η κατάσταση ενός έλλογου όντος στον κόσμο, για το οποίο τα πάντα κατά το σύνολο της υπάρξεως βαίνουν σύμφωνα με τις επιθυμίες και τη

να αποτελεί ελατήριο της ηθικής (ο ίδιος ηθικός νόμος αποτελεί ελατήριο για την τήρησή του) αλλά ελπίδα που βοηθά τον άνθρωπο να μην αποκαρδιωθεί και να εξακολουθεί να παρακινείται από το ηθικό ελατήριο. Η ελπίδα αυτή φαίνεται να είναι απαραίτητη για τον άνθρωπο, αφού κατά τον Καντ (όπως παρατηρεί στην ΚΚΔ, 5:430/389) η ανθρώπινη ευτυχία δεν αποτελεί μέρος του φυσικού σχεδιασμού (Ανδρουλιδάκης:2010).

Ενώ η συνειδητοποίηση του ηθικού νόμου αποτελεί ένα «γεγονός του Λόγου» (ΚΠΛ, ΑΑ 5: 56), η υποταγή σε αυτόν δεν είναι πάντοτε εύκολη στον άνθρωπο, ούτε απαντά σε όλους τους ανθρώπους. Ο Καντ υπογραμμίζει την αναγκαιότητα μιας ηθικής αγωγής κατάλληλης για την ηθικοποίηση ενός ανθρώπου «ακαλλιέργητου» ή «εξαγριωμένου». Η ηθική αγωγή θα χρησιμοποιεί, μάλιστα, τον φόβο της ποινής ή την προσμονή μιας ανταμοιβής για τον εθισμό του ανθρώπου στην ηθική συμπεριφορά (ΚΠΛ, ΑΑ 5: 271). Η δυνατότητα μετατροπής μιας συμπεριφοράς σε συνήθεια μπορεί να της προσδώσει φυσικό χαρακτήρα. Αν, όμως, η συμπεριφορά αυτή είναι κακή, τότε η θεώρηση της ως φυσικής μπορεί να επιτρέψει στο άτομο να μην θεωρεί τον εαυτό του ηθικά υπεύθυνο γι' αυτή (ΚΠΛ, ΑΑ 5:176). Ως εκ τούτου, τελικό σκοπό της ηθικής αγωγής θα αποτελεί η «χορήγηση» του ηθικού νόμου ως του μόνου ηθικού κινήτρου. Έχει ενδιαφέρον ότι ο Καντ σε αυτό το χωρίο (ΚΠΛ, ΑΑ 5: 271) κάνει λόγο για χορήγηση του καθαρού ηθικού κινήτρου σαν αυτός να προερχόταν αποκλειστικά από την παιδεία. Ίσως, ο ηθικός νόμος ως ικανότητα του Λόγου αλλά και νομοθετική μορφή να απορρέει από τον Λόγο, αλλά η συνειδητοποίηση της μορφής του -ως κατηγορικής προσταγής- να μην γίνεται αντιληπτή από το άτομο αυτόματα, αλλά να απαιτείται η εκμάθηση της μορφής της κατηγορικής προσταγής για την εφαρμογή της. Βάσει αυτής της ερμηνείας η κατηγορική προσταγή θα αποτελούσε έναν νόμο ο οποίος δημιουργείται από τον Λόγο και εφαρμόζεται από τον άνθρωπο, όταν γίνεται συνειδητή η μορφή του. Την τελευταία μπορεί να την προσεγγίσει φιλοσοφικά και γνωστικά ο άνθρωπος. Άλλη ανάγνωση της «χορήγησης» θα αντιστοιχούσε στην αφύπνιση της ικανότητας του ανθρώπου να γνωρίσει τον ηθικό νόμο που υπάρχει μέσα του, χωρίς να πρέπει -απαραίτητα- να του παρουσιάζεται ως διατυπωμένη πρόταση η κατηγορική προσταγή. Αυτή η ερμηνεία θα έφερνε την κατηγορική προσταγή κοντά στα όσα έχει υποστηριχθεί ότι ισχύουν στην

θέληση του, και στηρίζεται συνεπώς στη συμφωνία της φύσης με ολόκληρο το σκοπό του, καθώς επίσης και με τον ουσιώδη καθοριστικό λόγο της θέλησής του». Ο ορισμός αυτός δικαιολογεί την απαίτηση, για το ύψιστο αγαθό, της δυνατότητας οι πράξεις που έχουν ως γνώμονα τους τον ηθικό νόμο (που αντιστοιχεί στον νόμο ενός υπεραίσθητου κόσμου των έλλογων σκοπών) να επιφέρουν την ευδαιμονία στον αισθητό κόσμο των φυσικών νόμων.

περίπτωση της αρχής της διττής αιτιότητας (double effect doctrine).⁴⁸ Η δεύτερη ερμηνεία, ωστόσο, δεν χρειάζεται να έρχεται σε απόλυτη σύγκρουση με την δεύτερη, δεδομένου ότι φιλοσοφικώς η διατύπωση του ηθικού νόμου είναι δυνατή (αυτό επιχειρεί εξάλλου ο ίδιος ο Καντ), αλλά για την εφαρμογή του δεν είναι απαραίτητη η γνώση αυτής της διατύπωσης. Αλλιώς ο Καντ θα επιχειρούσε να προτείνει έναν καινούργιο ηθικό κανόνα και όχι να ερμηνεύσει την ηθική ικανότητα που ήδη υπάρχει στον Λόγο.

Την θέση αυτή φαίνεται να υποστηρίζει και ο Καντ (ΚΠΛ, ΑΑ 5: 277), όταν αναφέρει ότι η ηθική συμπεριφορά, ως κρίση του περιεχομένου μιας πράξης, ώστε αυτή να μπορεί να έχει ηθικό χαρακτήρα, δεν απαιτεί την διατύπωση τύπων. Παρατηρείται ότι ο μη φιλόσοφος μπορεί να κρίνει ηθικά τις πράξεις του με τρόπο αυθόρμητο.⁴⁹ Μόνο για τον φιλόσοφο το ζήτημα του ηθικού νόμου μπορεί να αποτελεί αντικείμενο προβληματισμού. Εδώ διαχωρίζεται η ηθική γνώση από την ηθική πράξη. Δεν χρειάζεται, επομένως, απαραίτητα η συνειδητή διατύπωση του ηθικού νόμου, ως γνωστικό αντικείμενο, για την εφαρμογή του. Όμως ο αυθόρμητος χαρακτήρας της ηθικής κρίσης των συμπεριφορών, που υποστηρίζεται σε αυτό το χωρίο, δεν αναιρεί την αναγκαιότητα της ηθικής αγωγής. Επειδή, ο ηθικός νόμος αποτελεί ένα επώδυνο καθήκον, ο άνθρωπος μπορεί να τον παρακούσει υποτασσόμενος στις φυσικές του προτιμήσεις που συνδέονται με την επιδίωξη του φυσικού του καλού (ΚΠΛ, ΑΑ 5: 281). Η μέθοδος της ηθικής αγωγής που προτείνεται, από τον Καντ, αποσκοπεί στην όξυνση και την εξάσκηση της ηθικής κρίσης με στόχο να καταλήξει να αποτελεί φυσική συνήθεια-«φυσική ενασχόληση».⁵⁰ Συγκεκριμένα, το άτομο θα πρέπει να μπορεί να ξεχωρίζει διαφορετικά καθήκοντα που συνυπάρχουν σε μια πράξη (πχ το καθήκον σεβασμού των «αναγκών» από το καθήκον υπεράσπισης του «δίκαιου»⁵¹ των άλλων), ώστε να προκρίνεται το ηθικό καθήκον ως γνώμονας κρίσης και πραγματοποίησης των τελευταίων (ΚΠΛ, ΑΑ 5: 284).

⁴⁸ Για την αρχή αυτή θα γίνει λόγος στη συνέχεια.

⁴⁹ Ακόμη και ένα παιδί, και χωρίς την καθοδήγηση του δασκάλου του, μπορεί να εντοπίσει την ηθική συμπεριφορά σε ένα παράδειγμα που θα του προσφερθεί (στο ίδιο χωρίο). Ο αυθορμητισμός των κρίσεων, βέβαια, δεν επιτρέπει να αναγνωριστεί το ένστικτο ως η πηγή τους. Η ηθική ικανότητα παραμένει μια ικανότητα του Λόγου. Αυτό που, ίσως, τίθεται υπό αμφισβήτηση είναι η αναγκαιότητα συνειδητής αναπαράστασης του ηθικού τύπου κατά την ηθική κρίση.

⁵⁰ Η ηθική κρίση η οποία αποτελεί επιβολή της λογικής στα πάθη και καταλήγει να αποτελεί συνήθεια συναντάται και στον Αριστοτέλη (*Ηθικά Νικομάχεια*, 1106a-1107a).

⁵¹ Η υπογράμμιση είναι του κειμένου.

2.5 Σημεία σύγκλισης καντιανής και δαρβινικής ηθικής

Η καντιανή ηθική κρίνεται συχνά ως ασύμβατη με μια φυσικοποιημένη μελέτη της ηθικής. Η δεύτερη επιχειρεί να ερμηνεύσει την ηθική συμπεριφορά λαμβάνοντας υπόψιν την εξελικτική καταγωγή της ανθρώπινης συμπεριφοράς γενικότερα. Υπό αυτό το πρίσμα, ο συναισθηματικός κόσμος και τα ένστικτα του ανθρώπου -ως βιολογικό είδος- δεν μπορεί να αποκλειστούν από την ηθική συμπεριφορά. Η τελευταία φαίνεται να αποτελεί απότοκο της σύμπραξης των κοινωνικών ενστίκτων και των διανοητικών λειτουργιών του ανθρώπου, όπως αυτά προέκυψαν μέσα από την φυσική επιλογή (όπως περιγράφεται και από τον Δαρβίνο). Επομένως, μια ηθική θεωρία η οποία θα αποδέχονταν ως βάση της ένα πεδίο μάχης μεταξύ του Λόγου από τη μία και των επιθυμιών, κλίσεων, αισθημάτων και ενστίκτων από την άλλη, δεν θα μπορούσε να βρει αντίκρισμα σε μια βιολογική μελέτη της (Teehan:2003).

Η ηθική φιλοσοφία του Καντ, καθώς είναι υπερβατολογική, προκρίνει την αντίθεση μεταξύ ενός αισθητού και υπεραισθητού κόσμου με τον δεύτερο να αναλαμβάνει τον ρόλο του ηθικού νομοθέτη αδιαφορώντας για -ή και καταπνίγοντας- τις φυσικές κλίσεις του ατόμου, όπως παρατηρεί ο Teehan (2003). Ο υπερβατολογικός χαρακτήρας της καντιανής φιλοσοφίας, όμως, δεν συνεπάγεται την αγεφύρωτη αντίθεσή της με την φυσικοκρατική προσέγγιση της ηθικής. Η καντιανή φιλοσοφία χαρακτηρίζεται, ακριβώς, ως υπερβατολογική και όχι υπερβατική, διότι αφορά το νου και τις ικανότητες του και όχι έναν κόσμο έξω από τον υπαρκτό κόσμο.⁵² Ο υπεραισθητός κόσμος του Καντ δεν αποτελεί έναν πλατωνικό κόσμο των Ιδεών που εδράζει σε ένα μακρινό και απλησίαστο επέκεινα, αλλά αποτελεί ένα κράτος των έλλογων σκοπών, ή αλλιώς έναν κόσμο ο οποίος προκύπτει από την ικανότητα του Λόγου να καθορίζει ο ίδιος τον σκοπό του μέσω της νομοθεσίας του. Ο Καντ τονίζει σε αρκετά σημεία (ΚΠΛ, ΑΑ 5: 93/130/136) την φυσική καταγωγή αυτής της ικανότητας, την οποία (όπως ειπώθηκε και πιο πάνω) αποκαλεί «ευνοϊκή φυσική προδιάθεση» (ΑΠ ΑΑ 7: 306). Σε άλλο σημείο της *Ανθρωπολογίας* (ΑΑ 7: 321) ο Καντ χαρακτηρίζει, με τρόπο αριστοτελικό, τον άνθρωπο ως «ζώο προικισμένο με την ικανότητα του Λόγου». Η φυσική προέλευση του Λόγου επιτρέπει την φυσικοποίηση των λειτουργιών του στην καντιανή φιλοσοφία, μειώνοντας το χάσμα της με την φυσικοποιημένη ηθική. Ο φυσικά δοσμένος λόγος επιβάλλει στον άνθρωπο την κατηγορική προσταγή. Η τελευταία, έτσι,

⁵² Όπως παρατηρεί ο Αυγελής (2012), η καντιανή φιλοσοφία, ως υπερβατολογική, έχει σαν αντικείμενο της τις *a priori* αρχές του νου που προηγούνται της εμπειρίας. Μια υπερβατική φιλοσοφία θα είχε ως αντικείμενό της «κάτι που υπερβαίνει κάθε είδους εμπειρία».

φυσικοποιείται με έμμεσο τρόπο, όπως-στην περίπτωση των νεο-αριστοτελιστών-επιχειρήθηκε να φυσικοποιηθούν έμμεσα οι ηθικοί κανόνες (καθώς αποτελούν προϊόντα εξελικτικών μηχανισμών, χωρίς να αποτελούν οι ίδιοι εξελικτικά επιλεγμένες συμπεριφορές). Η αφαίρεση του αντιφυσιοκρατικού υπερβατικού χαρακτήρα της καντιανής ηθικής -χάρης στην εδραίωση της ηθικής ικανότητας στις φυσικές ιδιότητες του ανθρώπου- καθιστά επιτρεπτή τη σύγκλισή της με την φυσικοποιημένη/εξελικτική ηθική (Rauscher:1997).

Η λογική ικανότητα του ανθρώπου συσχετίζεται με την κοινωνική του φύση, καθώς έξω από τη κοινωνία ο άνθρωπος δεν θα μπορούσε να επιβιώσει (ΑΠ ΑΑ 7: 329). Η συσχέτιση της ηθικής με την κοινωνική φύση του ανθρώπου εντοπίζεται και στον Δαρβίνο. Για τον Δαρβίνο ο άνθρωπος αποτελεί κοινωνικό ζώο με κοινωνικά ένστικτα τα οποία αποτελούν τη βάση της ηθικής συμπεριφοράς. Για τον Καντ ο άνθρωπος είναι έλλογον με την ικανότητα να δημιουργεί ηθικούς νόμους. Και για τον Δαρβίνο, όμως η λογική ικανότητα είναι απαραίτητη για την δημιουργία ενός ηθικού κανόνα κατάλληλου να αποτελέσει ηθικό οδηγό. Ο κανόνας αυτός, για τον Δαρβίνο, είναι ο Χρυσός Κανόνας. Ο καντιανός ηθικός κανόνας, από την άλλη, προκύπτει μόνο από την λογική φύση του ανθρώπου, χωρίς την συμμετοχή των ενστίκτων. Όμως και στις δύο περιπτώσεις το ηθικό ον έχει το καθήκον να ελέγξει τα φυσικά του ένστικτα υποτάσσοντας τα στον ηθικό κανόνα ανεξαρτήτως της απόλαυσης που μπορεί να προκύψει για το ίδιο. Η δαρβινική ηθική, με βάση αυτά της τα χαρακτηριστικά μπορεί να χαρακτηριστεί έντονα δεοντοκρατική, επιτρέποντας την υιοθέτηση της κατηγορικής προσταγής και της αυτονομίας ως βασικά χαρακτηριστικά της (Mizzoni:2013).

Στην άρνηση του Teehan (2003) να θεωρηθεί η καντιανή ηθική ως συμβατή με την εξέλιξη, μπορεί να προταθεί η ένσταση ότι ο Καντ δεν εξοβελίζει τον συναισθηματικό κόσμο από την ηθικότητα. Για τον Καντ φαίνεται η ηθική να προκύπτει ως μια συνεργασία μεταξύ λογικών και συναισθηματικών χαρακτηριστικών, απλώς προκρίνεται η λογική ως βάση της.⁵³ Πολλά συναισθήματα και ένστικτα είναι κατάλληλα, κατά τον Καντ, για την εκδήλωση ηθικών συμπεριφορών (όπως η στοργή ή ο αλτρουισμός αντίστοιχα). Η αντίρρηση του Καντ είναι πως τα αισθήματα αυτά και τα ένστικτα δεν μπορούν να αποτελέσουν την βάση για την θεμελίωση ηθικού

⁵³ Η θέση αυτή του Καντ δεν έρχεται απαραίτητα σε αντίθεση με τα επιστημονικά δεδομένα. Όπως θα επιχειρηθεί να φανεί πιο κάτω, δεν είναι επιστημονικά ξεκάθαρο αν η βάση της ηθικής συμπεριφοράς είναι τα ένστικτα και τα συναισθήματα ή αν η ηθική απαιτεί περισσότερο την κινητοποίηση των διανοητικών ικανοτήτων του ανθρώπου.

γνώμονα, διότι μπορεί να μην εκδηλώνονται σε όλους τους ανθρώπους (ή η εφαρμογή τους να μην είναι καθολική, όπως παρατηρεί ο Δαρβίνος) ή μπορεί να μην αρκούν για την ηθική κινητοποίηση του ανθρώπου ή να μην πυροδοτούνται σε όλους από τα ίδια εμπειρικά ερεθίσματα. Επίσης, πολλά αισθήματα και ένστικτα του ανθρώπου είναι εν γένει ακατάλληλα για την εκδήλωση ηθικής συμπεριφοράς καθώς είναι εγωιστικά. Γι' αυτό ο Καντ αντιλήφθηκε ως απαραίτητη την ύπαρξη ενός έλλογου ηθικού κανόνα βάσει του οποίου οι φυσικές κλίσεις θα κρίνονται, ώστε η τελική πράξη να μπορεί να χαρακτηριστεί ως ηθική. Την ύπαρξη ενός ηθικού κανόνα την δέχεται και ο Δαρβίνος (με την μορφή του Χρυσού Κανόνα) ο οποίος κάνει λόγο για την ύπαρξη αντικρουόμενων ενστίκτων και την ανάγκη κρίσης τους από την λογική, ώστε το άτομο να προβαίνει σε ηθικές συμπεριφορές. Επιπλέον, για τον Καντ, ο ίδιος ο ηθικός νόμος εμφανίζεται στον άνθρωπο ως ηθικό αίσθημα. Η πάλη μεταξύ ενστίκτων/συναισθημάτων και λογικής δεν είναι τόσο απόλυτη στην καντιανή φιλοσοφία. Όπως ειπώθηκε, οι φυσικές κλίσεις του ανθρώπου μπορούν να οδηγήσουν σε πράξεις σύμφωνες με την ηθική (ακόμη και αν δεν είναι ηθικές). Επιπλέον, ο ηθικός νόμος παρά την προέλευση του από τον Λόγο δεν αποκλείει -αλλά και χρειάζεται- την συνδρομή των συναισθημάτων, αφού εκδηλώνεται και ο ίδιος ως αίσθημα. Το ηθικό αίσθημα διαφέρει από τα υπόλοιπα μόνο στο ότι δεν αποτελεί αντίδραση σε ένα εμπειρικό ερέθισμα, αλλά αποτέλεσμα της επενέργειας του Λόγου. Η πάλη μεταξύ του κόσμου της λογικής και του κόσμου των συναισθημάτων στην καντιανή ηθική, που ανέφερε ο Teehan (2003), δεν είναι απόλυτη, αλλά -όπως και στον Δαρβίνο- η «πάλη» αφορά διαφορετικά αισθήματα μεταξύ τους, με τελικό κριτή τους την λογική.

Η διανοητική ανάπτυξη του ανθρώπου χαρακτηρίστηκε, από τον Δαρβίνο, ως απαραίτητη για την διατύπωση καθολικών ηθικών νόμων που θα αποσκοπούν και στην ευτυχία του ανθρώπινου είδους, πέραν από το καλό μιας κοινότητας. Ειδικότερα, τα κοινωνικά ένστικτα δεν αρκούν για την επικράτηση μιας ηθικής που θα απαιτεί την «αγάπη για τον πλησίον» με τρόπο καθολικό (Δαρβίνος, 1871, σελ.150, 268). Απαιτείται η ανάπτυξη στο μέγιστο βαθμό και των κοινωνικών ενστίκτων αλλά και της λογικής, καθώς και η μεταξύ τους συνεργασία. Την επιβολή μιας αγάπης προς τον πλησίον ευνοεί, τέλος, η μόρφωση και το θρησκευτικό αίσθημα που επιβάλλει αυτή την αγάπη. Την αγάπη αυτή, ο Καντ (ΚΠΛ ΑΑ, 5: 149), την ορίζει ως «πρακτική»,⁵⁴ διότι δεν είναι δυνατόν ένα συναίσθημα -όπως αυτό της αγάπης- να προκληθεί βάσει

⁵⁴ Υπογράμμιση του κειμένου

εντολής (ακόμη και θεϊκής). Επομένως, ως πρακτική αγάπη, ή αγάπη του πλησίον, πρέπει να θεωρηθεί η τήρηση των καθηκόντων απέναντι στους άλλους, παρά τις φυσικές κλίσεις που έρχονται σε αντίθεση με αυτή την εντολή. Όταν ο Δαρβίνος αναφέρεται στο θρησκευτικό αίσθημα το αποκαλεί «φόβο του Θεού». Για τον Καντ, ο Θεός αποτελεί απαίτηση του Πρακτικού Λόγου για την ελπίδα απόκτησης του ύψιστου αγαθού.⁵⁵ Όμως, για τον Καντ ο φόβος του Θεού δεν μπορεί να αποτελέσει ηθικό ελατήριο, καθώς αποστερεί από την ηθική πράξη την ηθικότητα της η οποία είναι συνυφασμένη με το καθήκον να πράττει κανείς δια χάριν και μόνο του ηθικού νόμου (ΚΠΛ, ΑΑ 5: 233). Το καθήκον αυτό δεν μπορεί να το επιβάλει κανείς στον άνθρωπο, ούτε καν ο Θεός, παρά μονάχα ο ίδιος του ο εαυτός.

Τόσο για τον Δαρβίνο όσο και για τον Καντ παρατηρείται μια κλιμακωτή πορεία από την ενστικτώδη κοινωνική συμπεριφορά στον καθολικό ηθικό κανόνα. Ο Δαρβίνος, όπως ειπώθηκε, θεωρεί ότι ο άνθρωπος ανέπτυξε κοινωνικά ένστικτα ακριβώς λόγω του χαρακτηρισμού του ως ζώου προορισμένου να ζει σε κοινωνίες. Τα ένστικτα ευνοούν τον άνθρωπο να αναπτύσσει συμπεριφορές κατάλληλες για την αρμονική συνύπαρξη με τους άλλους. Η ανάπτυξη της λογικής ικανότητας ευνοεί την κοινωνική συμπεριφορά του ατόμου, καθώς του επιτρέπει να ελέγχει κριτικά τις ενστικτώδεις παρορμήσεις του επιλέγοντας να ακολουθήσει εκείνες που θα προκρίνουν το καλό της ομάδας. Όμως, οι κανόνες συμπεριφοράς μιας ομάδας δεν αρκούν για την επιβολή καθολικών ηθικών νόμων που θα σέβονται το καλό και την ευτυχία όλων των ανθρώπων. Γι' αυτό απαιτείται η περαιτέρω ανάπτυξη και χρήση της λογικής η οποία επιτρέπει την κριτική εξέταση όχι μόνον των ενστίκτων (με στόχο τον εναρμονισμό τους με τους ηθικούς κανόνες της κοινότητας) αλλά και των ίδιων των ηθικών κανόνων. Στόχος αυτής της κριτικής είναι η αποφυγή εκείνων των συμπεριφορών και κανόνων που, εν τέλει, βλάπτουν την κοινότητα ή αποσκοπούν μόνο στο καλό της και

⁵⁵ Για τον Δαρβίνο (σελ.108) η εμφάνιση μιας θρησκείας που συνδέεται με το συναίσθημα της αγάπης προς τους άλλους, την υποταγή σε ένα ύψιστο ον και την ελπίδα για το μέλλον είναι απαραίτητη η ηθική ανάπτυξη του ανθρώπου, που-με την σειρά της-βασίζεται στη λογική του ανάπτυξη. Η ηθική ως βάση της θρησκείας (εδώ πιθανώς ενν. η χριστιανική) φέρνει και πάλι τον Δαρβίνο κοντά στον Καντ. Ο τελευταίος θεωρεί την ιδέα του Θεού ως απαίτηση του Πρακτικού Λόγου για την επιβολή του ηθικού νόμου. Η απαίτηση αυτή είναι που ωθεί το άτομο να στραφεί στην (πρακτική) πίστη σε έναν έλλογο (και άρα ηθικό) θεό. Όμως, η αρχική αναζήτηση υπερφυσικών θεϊκών δυνάμεων, για τον Δαρβίνο, σχετίζεται κυρίως με την αδυναμία των πρωτόγονων (στο κείμενο «άγριων») να «διακρίνουν μεταξύ των αντικειμενικών και υποκειμενικών εντυπώσεων», καθώς και στην «υποστασιοποίηση» (δηλ. στην αντίληψη πως κάθε ερέθισμα-ακόμη και ένα όνειρο-αντιστοιχεί σε μια πραγματική ύπαρξη). Οι απόψεις αυτές του Δαρβίνου (σελ.106) για την γέννηση της θρησκείας εντοπίζονται και στο έργο του Κασσίρερ, όπου επιχειρείται η ερμηνεία του τρόπου λειτουργίας της μυθικής σκέψης (βλπ. *Μυθική Σκέψη*).

όχι στο συνολικό καλό αλλά και την συνολική ευτυχία του ανθρώπινου είδους. Η ηθική ικανότητα του ανθρώπου, επομένως, βασίζεται αρχικά στο ένστικτο, στην συνέχεια στο ένστικτο και τη λογική και τέλος μόνο στη λογική. Την πορεία αυτή συναντάμε και στον Καντ. Στη *Θρησκεία* (AA 7: 15-20), παρουσιάζονται οι τρεις καταβολές για το αγαθό στην ανθρώπινη φύση. Ως καταβολές χαρακτηρίζονται τα «συστατικά μέρη που απαιτούνται για το ον αυτό» (ΦΡΗ, AA 7: 19), δηλαδή τα χαρακτηριστικά και οι ικανότητες που διαθέτει εκ φύσεως ένα ον (στην προκειμένη περίπτωση ο άνθρωπος). Οι τρεις καταβολές/φυσικές ικανότητες του ανθρώπου ανταποκρίνονται στους τρεις διαφορετικούς σκοπούς που έχει ο άνθρωπος από τη φύση του. Η πρώτη καταβολή του ανθρώπου αφορά τις ενστικτώδεις παρορμήσεις του ανθρώπου, ως μέρους του ζωικού βασιλείου, για αναπαραγωγή, αυτοσυντήρηση και κοινωνικότητα. Η δεύτερη καταβολή αφορά την ικανότητα του ανθρώπου να συνδυάζει τα ένστικτα και την λογική του ώστε να αναπτύσσει πολιτισμό. Εδώ ο Καντ αναφέρεται στην δυνατότητα του ανθρώπου να λαμβάνει υπόψη του την γνώμη των άλλων (ικανότητα που ο Δαρβίνος αποκαλεί συμπάθεια) αλλά και στην αντιπαλότητα που αναπτύσσεται εντός και εκτός των κοινωνικών ομάδων. Η τρίτη καταβολή αφορά την καθαρά έλλογη ικανότητα του ανθρώπου να σέβεται τον ηθικό νόμο (τον έλλογο ηθικό νόμο) και να υποτάσσεται σε αυτόν. Ο νόμος αυτός, όπως αναφέρθηκε, αναγκάζει τον άνθρωπο να αντιμετωπίζει τους άλλους (ασχέτως της ομάδας στην οποία ανήκουν) πάντα και ως σκοπούς και ποτέ μόνον ως μέσον. Επομένως, ο Δαρβίνος και ο Καντ δέχονται ότι η ηθική συμπεριφορά ξεκινάει από μια φυσική ενστικτώδη παρόρμηση που σχετίζεται με την κοινωνικότητα του ανθρώπου. Η ένταξη του ανθρώπου σε μια ομάδα απαιτεί την χρήση των ενστικτών αλλά και της λογικής με σκοπό την προαγωγή του καλού της ομάδας.⁵⁶ Όμως, στο τέλος, μόνον η λογική μπορεί να ωθήσει τον άνθρωπο σε μια καθολικά ηθική συμπεριφορά.

⁵⁶ Μια διαφορά που εντοπίζεται, όμως, είναι ότι για τον Δαρβίνο η πρόοδος του πολιτισμού είναι αυτή που ωθεί τον άνθρωπο στην περαιτέρω χρήση της λογικής του, ώστε να συντεθούν ηθικοί κανόνες κατάλληλοι για την ευτυχία όλου του ανθρώπινου είδους. Για τον Καντ, από την άλλη, η προσέγγιση του ηθικού νόμου συσχετίζεται με την ικανότητα του ατόμου να αντιληφθεί τον εαυτό του ως μέρος μιας υπεραραιοποιημένης πραγματικότητας, αλλιώς να αντιληφθεί την ιδέα της προσωπικότητας του. Όμως και για τον Καντ η ανάπτυξη του πολιτισμού αποτελεί βασική προϋπόθεση για την ανάπτυξη των ικανοτήτων που χρειάζεται ο άνθρωπος για να κατακτήσει την ευδαιμονία του. Η διαφορά αυτή μειώνεται καθώς και για τον Δαρβίνο η ευδαιμονία μπορεί να αποτελέσει ανθρώπινο στόχο μόνο κατά την διατύπωση των ηθικών νόμων που βασίζονται στην λογική ικανότητα και πηγαινούν πέρα από το καλό μιας ομάδας. Και για την διατύπωση αυτών των λογικών νόμων απαιτείται η πρόοδος του πολιτισμού. Φαίνεται, εν τέλει, πως η διαφορά του Δαρβίνου και του Καντ εδώ εντοπίζεται στην αναφορά, από τον Καντ, στην σημασία της (ιδέας της) προσωπικότητας και όχι στον ρόλο του πολιτισμού για την ανάπτυξη της ηθικής.

Και για τον Καντ και για τον Δαρβίνο ο έλεγχος των φυσικών κλίσεων απαιτεί αυτοκυριαρχία και αποτελεί καθήκον. Και για τους δύο η ηθική απαιτεί θυσίες από το άτομο που παραγκωνίζει το εγωιστικό του καλό για χάρη της κοινωνίας (απορρίπτοντας τον ωφελιμισμό), χωρίς όμως να πρέπει να παραιτηθεί εξολοκλήρου από την αξίωση του για προσωπική ευδαιμονία. Και για τους δύο η ηθική συμπεριφορά μπορεί να έχει αυθόρμητο χαρακτήρα και ενισχυμένη από την μάθηση και την συνήθεια δύναται να εμφανιστεί ως φυσική συμπεριφορά. Και για τους δύο είναι απαραίτητη η εφαρμογή ενός ηθικού κανόνα για την διατύπωση του οποίου ο άνθρωπος έχει την φυσική ικανότητα, χωρίς ο κανόνας αυτός να αποτελεί άμεσα ένα εξελικτικό προϊόν⁵⁷. Και για τον Δαρβίνο και για τον Καντ η λογική συμμετέχει στην ηθική συμπεριφορά μέσω της κριτικής ικανότητας. Για τον Δαρβίνο ο ρόλος της λογικής είναι να κρίνει τα ένστικτα και τις προτεινόμενες συμπεριφορές προκρίνοντας εκείνες που η λογική δηλώνει ότι διασφαλίζουν το καλό και την ευημερία της ομάδας. Για τον Καντ, η τήρηση του τύπου του ηθικού νόμου διασφαλίζεται από την κριτική ικανότητα του ανθρώπου που ακριβώς κρίνει αν ένας υποκειμενικός πρακτικός γνώμονας (που θα μπορούσε να έχει το δαρβινικό αντίστοιχο του στα ένστικτα) συμφωνεί με την μορφή του ηθικού νόμου. Και οι δύο αναφέρονται σε ηθικές αρετές⁵⁸ η τήρηση των οποίων προκαλεί πολλές φορές μια εσωτερική πάλη με άλλα ένστικτα. Τέλος, η ίδια η έννοια της ευδαιμονίας δεν μπορεί να προσδιοριστεί μονάχα με βιολογικούς όρους αλλά απαιτείται η ανάπτυξη και αξιοποίηση των λογικών ικανοτήτων οι οποίες σχετίζονται με την ηθική συμπεριφορά.

2.6 Συμπέρασμα δεύτερου κεφαλαίου: πιθανότητα γεφύρωσης Φυσικής Καλοσύνης/Αγαθότητας με το νοούμενο καλό

Οι νεο-αριστοτελιστές, επιχειρούν να φυσικοποιήσουν την καλοσύνη. Θεωρούν ότι οι ηθικές αξίες και αρετές αποτελούν φυσικές λειτουργίες που εξυπηρετούν την επιβίωση και την ευημερία του ανθρώπινου είδους. Το πρόβλημα που προκύπτει είναι ότι στην βιολογική εξέταση ενός είδους (εδώ του ανθρώπινου) δεν μπορεί να γίνεται λόγος για ευημερία, ενώ για την επιβίωση μπορεί να συμβάλλουν λειτουργίες που δύσκολα

⁵⁷ Ο Καντ δεν κάνει λόγο, φυσικά, για «εξελικτικά προϊόντα» αλλά για φυσικές κλίσεις και ικανότητες, που όμως μπορεί να υποστηριχθεί ότι ταυτίζονται, αφού πρόκειται για έμφυτα φυσικά χαρακτηριστικά που διαθέτει το άτομο επειδή ανήκει στο ανθρώπινο είδος.

⁵⁸ Για τον Καντ οι αρετές αυτές προκύπτουν εξ ολοκλήρου από την επιβολή του ηθικού νόμου, ενώ για τον Δαρβίνο προέρχονται μεν από κοινωνικά ένστικτα, αλλά απαιτούν την συνδρομή της λογικής για την διαμόρφωση, επικράτηση και τήρηση τους.

μπορούν να χαρακτηριστούν ως ηθικές. Στόχος της Moosavi ήταν να επιλυθεί το πρόβλημα, που προέκυπτε κατά την προσπάθεια φυσικοποίησης των ηθικών κρίσεων, υποστηρίζοντας ότι η φυσικοποίηση των ηθικών κρίσεων δεν απαιτεί την εξέταση της λειτουργίας των μηχανισμών, που σχετίζονται με την ανθρώπινη συμπεριφορά, με βάση την εξελικτική τους προέλευση. Η ορθή λειτουργία αυτών των μηχανισμών μπορεί να κριθεί με βάση την πετυχημένη συμβολή τους στην ηθική συμπεριφορά, όπως αυτή γίνεται αποδεκτή εκ των προτέρων. Όσον αφορά τις ηθικές αρετές και αξίες, αυτές μπορούν να γίνουν αντιληπτές μονάχα από όντα που διαθέτουν γνωστική ικανότητα κατάλληλη για την ανάπτυξη ηθικής συμπεριφοράς. Όπως παρατηρεί ο Thompson, η ανθρώπινη λογική δεν είναι μόνο εργαλειακή αλλά μπορεί και να ωθεί το άτομο στην επιλογή συμπεριφορών που δεν σχετίζονται με την επίτευξη ενός στόχου. Η προϋπόθεση των ηθικών αξιών κατά την διατύπωση φυσικο-ιστορικών κρίσεων και η θεμελίωσή τους στην λογική ικανότητα του ανθρώπου ίσως φέρνουν την προσπάθεια των νεο-αριστοτελιστών κοντά στην καντιανή ηθική.

Το πρόβλημα που προκύπτει από μια τέτοια σύγκλιση αφορά το κατά πόσο θα μπορούσε η καντιανή φιλοσοφία, που χαρακτηρίζεται ως υπερβατολογική, να συνταιριάζει με μια φυσικοποίηση της ηθικής. Η απάντηση στο πρόβλημα θα μπορούσε να έρθει μέσα από μια ανάγνωση της δαρβινικής ηθικής. Μπορεί να παρατηρηθεί ότι οι θέσεις του Δαρβίνου για την ηθική δεν διαφέρουν πάρα πολύ από τις θέσεις του Καντ. Και για τους δύο ο ηθικά πράττων άνθρωπος έχει καθήκον να ακολουθήσει ηθικούς κανόνες. Οι ηθικοί κανόνες και οι αξίες έχουν γνωστικό χαρακτήρα (όπως επιζητούν και οι νεο-αριστοτελιστές) ενώ για την διαμόρφωσή και την επιβολή τους απαιτείται η συνδρομή της λογικής. Η τελευταία βοηθάει το άτομο να κρίνει τις πράξεις του (καθιστώντας αρετές εκείνες που όντως συμβάλουν στην επιβίωση και την ευημερία) και να ξεπεράσει την εσωτερική πάλη που βιώνει μεταξύ της ροπής του για ηθική συμπεριφορά από την μία πλευρά και των εγωιστικών του ενστίκτων από την άλλη. Είναι αλήθεια πως για τον Καντ ο ηθικός κανόνας δεν έχει ως άμεση βάση κάποια κοινωνικά ένστικτα, χωρίς αυτό να σημαίνει πως η ηθική, ως ικανότητα, δεν αποτελεί φυσικό χαρακτηριστικό του ανθρώπου. Πάντως, η αναζήτηση της ευδαιμονίας δεν μπορεί, ούτε για τον Καντ ούτε και για τον Δαρβίνο, να αναχθεί στην φύση του ανθρώπου. Ο άνθρωπος έχει ένστικτα που τον ωθούν στην επιβίωση, την αναπαραγωγή και την κοινωνική ζωή και άρα σχετίζονται με την επιβίωση. Η ευδαιμονία σχετίζεται με την λογική ικανότητα του ανθρώπου και τους ηθικούς κανόνες που προκύπτουν από αυτή (αν και για τον Δαρβίνο το κοινωνικό ένστικτο δεν

παύει να αποτελεί και αυτό βάση των ηθικών κανόνων). Τα σημεία σύγκλισης της καντιανής φιλοσοφίας και της θεωρίας της εξέλιξης επιτρέπουν στους νεο-αριστοτελιστές την υιοθέτηση απόψεων που συγκλίνουν (ή και ταυτίζονται) με αυτές του Καντ, ιδιαίτερα όταν υπογραμμιστεί ότι και για τον Καντ η ηθική αποτελεί μια φυσική ικανότητα του ανθρώπου να καθορίζει ελεύθερα την προαίρεση του υπακούοντας στον ηθικό νόμο. Ο τελευταίος επιβάλλεται από τον Λόγο που έχει προικιστεί κατάλληλα από τη φύση γι' αυτό τον σκοπό.

Η αντιμετώπιση των ηθικών αξιών και αρετών ως παράγωγων της λογικής ικανότητας του ανθρώπου (και της σχέσης της με τα κοινωνικά ένστικτα)⁵⁹ και όχι ως βιολογικών μηχανισμών επιτρέπει την έμμεση φυσικοποίηση τους, χωρίς τον κίνδυνο του ηθικού αναθεωρητισμού. Αντικείμενο των ιστορικό-φυσικών κρίσεων παραμένουν οι βιολογικοί μηχανισμοί που έχουν ως λειτουργία τους την δημιουργία και τήρηση των ηθικών συμπεριφορών. Αυτοί οι μηχανισμοί σχετίζονται με την κοινωνική φύση του ανθρώπου που έχει ανάγκη την ύπαρξη του σε καλά οργανωμένες ομάδες ώστε να επιβιώσει. Η κρίση της λειτουργίας των μηχανισμών, όμως, δεν εξαρτάται από το αν εξυπηρετούν τον σκοπό για τον οποίον επιλέχθηκαν από τη φυσική επιλογή. Κάτι τέτοιο θα ήταν ηθικώς επικίνδυνο και μεθοδολογικά δύσκολο. Οι μηχανισμοί αυτοί δεν φαίνεται να επιτελούν μόνο μία λειτουργία (για παράδειγμα η λογική μπορεί να έχει τόσο εργαλειακή όσο και ηθική λειτουργία).⁶⁰ Επίσης, είναι πολύ δύσκολο να γίνει μια ασφαλής αναγωγή της ορθής λειτουργίας των βιολογικών μηχανισμών στην εξέλιξη καθώς δεν είναι ευδιάκριτο ποια χαρακτηριστικά επιτελούν ακόμη την λειτουργία για την οποία επιλέχθηκαν, αν εξυπηρετούν τον οργανισμό τον οποίον απαρτίζουν, αν εξακολουθούν να είναι λειτουργικά ή αν αποτελούν εξελικτικά κατάλοιπα.⁶¹ Τέλος, με μια τέτοια προσέγγιση της ορθής λειτουργίας των βιολογικών μηχανισμών η «φυσική καλοσύνη» μπορεί να ταυτιστεί μόνον με την βιολογική ωφέλεια που ορίζεται ως η επιβίωση του είδους (και ακόμη πιο περιορισμένα, η επιβίωση της ομάδας).

⁵⁹ Τα οποία αποδέχεται και ο Καντ ο οποίος, όπως ειπώθηκε, δεν απορρίπτει την αξία τους για την ηθική συμπεριφορά, με την διαφορά πως δεν αρκούν από μόνα τους να αποτελέσουν ηθικό γνώμονα αλλά πρέπει να υπάγονται σε αυτόν. Ο τελευταίος επιβάλλεται από τον Λόγο. Ενώ και για τον Δαρβίνο η προέλευση μιας συμπεριφοράς από τα κοινωνικά ένστικτα δεν αρκεί για να αποτελέσει η συμπεριφορά ηθική αρετή. Απαιτείται η έγκριση της συμπεριφοράς αυτής και από την λογική.

⁶⁰ Παρατήρηση του Thomson (2008) που βρίσκει ανταπόκριση τόσο στο έργο του Δαρβίνου όσο και του Καντ.

⁶¹ Βλπ. Προηγούμενο κεφάλαιο.

Η οργανωσιακή προσέγγιση της λειτουργίας των βιολογικών μηχανισμών επιτρέπει την κρίση περί ορθής λειτουργίας τους με βάση το κατά πόσο ανταποκρίνονται οι μηχανισμοί αυτοί στην λειτουργία για την οποία μελετώνται. Στην συγκεκριμένη περίπτωση η μελέτη αυτή στρέφεται γύρω από την ηθική ικανότητα του ανθρώπου. Το αν επιτελούν ορθά την λειτουργία τους, με βάση την συμμετοχή τους στην ηθική συμπεριφορά, δεν αποτελεί μια αυθαίρετη προσέγγισή τους, αν η συμμετοχή τους αυτή στην ηθική συμπεριφορά των ανθρώπων έχει πρώτα παρατηρηθεί ως γεγονός. Έτσι, αν είναι γνωστό ότι για την ηθική συμπεριφορά απαιτείται η λειτουργία των κοινωνικών ενστίκτων -όπως του αλτρουισμού-, σε συνδυασμό με την ικανότητα του αυτοελέγχου, τη μνήμη, τη φαντασία και την κριτική ικανότητα⁶² (που αποτελούν βιολογικούς μηχανισμούς επιλεγμένους από την φυσική επιλογή), τότε είναι ασφαλές να κρίνονται αυτοί οι μηχανισμοί με βάση την ικανότητα τους να καθιστούν το άτομο ηθικό.

Οι ηθικοί κανόνες και οι αρετές, από την άλλη, δεν αποτελούν βιολογικούς μηχανισμούς αλλά παράγωγα αυτών και κρίνονται με βάση το κατά πόσο συντελούν στην ευδοκίμηση του ανθρώπου, με την σημασία της επιβίωσης αλλά και της ευδαιμονίας. Έτσι ο αλτρουισμός μπορεί να αποτελεί έναν βιολογικό μηχανισμό που έχει ως λειτουργία του την επιτυχή ένταξη του ατόμου σε μια κοινότητα, ώστε να καταφέρει να επιβιώσει. Ο κανόνας, όμως, «αγαπάτε αλλήλους» αν και ίσως προέρχεται από τον μηχανισμό του αλτρουισμού δεν ταυτίζεται μαζί του και δεν μπορεί να αποσκοπεί απλώς στην βιολογική ωφέλεια, δηλαδή την επιβίωση. Ο συγκεκριμένος κανόνας, λόγω μάλιστα του θρησκευτικού του χαρακτήρα, φαίνεται να αποσκοπεί στην ευτυχία του ανθρώπου σε αυτή τη ζωή αλλά και σε μια ύστερη (της οποίας η ύπαρξη δεν μπορεί να υποστηριχθεί ή και εξηγηθεί μέσω καθαρά βιολογικών κρίσεων). Το ίδιο μπορεί να υποστηριχθεί και για τις ποινές. Η ποινή σχετίζεται με την παράβαση ενός κανόνα που αποδέχεται ένα κοινωνικό σύνολο. Ο κοινωνικός κανόνας αφορά την ομαλή λειτουργία και την ευημερία της ομάδας. Ο ίδιος ο κανόνας μπορεί να έχει καντιανή εξήγηση ως κατηγορική προσταγή, ή δαρβινική ως κανόνας που προκύπτει από τον κριτικό έλεγχο που ασκεί η λογική ικανότητα πάνω στα ένστικτα και τις συμπεριφορές. Όμως, η ποινή διαφέρει από την αλτρουιστική ποινή (ακόμη και αν αυτή αποτελεί την βάση του). Για την επιβολή μιας ποινής απαιτείται η έννοια της δικαιοσύνης, η οποία δύσκολα μπορεί να αναχθεί η ίδια σε βιολογικό μηχανισμό.

⁶² Υπενθυμίζεται ότι και για τον Δαρβίνο και για τον Καντ η λογική συμμετέχει στην ηθική συμπεριφορά μέσω την κριτικής ικανότητας.

Αποτελεί, μάλλον, απότοκο αυτών, αφού οι ηθικές αρετές και οι ηθικοί κανόνες αποτελούν δημιουργήματα της λογικής και δεν αφορούν απλώς την ανταπόδοση μιας πράξης.⁶³ Περισσότερο φαίνεται να έχουν ως σκοπό τους την εξυπηρέτηση ενός νοητού καλού. Δυστυχώς, αυτό το επιχείρημα μπορεί να υποστηριχθεί κυρίως μέσα από την ποινή που επιφέρει η καταπάτηση ηθικών κανόνων που θεωρούνται, από τον δυτικό πολιτισμό, ως ακραίοι. Η ποινή, για παράδειγμα, που μπορεί να επιφέρει σε κάποιες κοινωνίες η ομοφυλοφιλική συμπεριφορά δύσκολα μπορεί να συνδεθεί με τον μηχανισμό της αλτρουιστικής ποινής. Πρέπει να έχει μεσολαβήσει η λογική ικανότητα που ώθησε κάποιες κοινωνίες να αποδεχθούν ως ηθικώς επιζήμιες, συμπεριφορές που δεν φαίνεται να αντιτίθενται πραγματικά στην ευημερία τους (με την βιολογική σημασία της λέξης). Και ενώ αυτή η υποστήριξη της διάκρισης μηχανισμού και κανόνα φαίνεται να επιτρέπει μια επιστροφή στον ηθικό αναθεωρητισμό (αφού οι κανόνες, τότε, μπορούν να προκύπτουν αυθαίρετα, χωρίς την δυνατότητα να κριθούν βιολογικώς μέσω φυσικό-ιστορικών κρίσεων επιτρέποντας έναν ηθικό σχετικισμό), η χρήση της ίδιας της λογικής αποτρέπει αυτή την περίπτωση. Όπως παρατηρεί ο Δαρβίνος πολλές κοινωνίες δημιουργούν κανόνες που είναι στην πραγματικότητα παράλογοι. Όμως, με την ανάπτυξη και χρήση της κριτικής ικανότητας, ο άνθρωπος αποκτά την δυνατότητα να εξετάζει τις λογικές συνέπειες των κανόνων αυτών απορρίπτοντας τους, αφού δεν προσφέρουν τίποτα στην ευημερία -τόσο ως επιβίωση όσο και ως ευτυχία- της κοινότητας. Έτσι οι μηχανισμοί που σχετίζονται με την ηθική συμπεριφορά μπορούν να παράγουν και να διορθώνουν ηθικούς κανόνες.⁶⁴ Οι βιολογικοί μηχανισμοί, όπως η αλτρουιστική συμπεριφορά, έχουν ως στόχο τους το φυσικό καλό, την επιβίωση της ομάδας και του ατόμου μέσα σε αυτή. Οι ηθικοί κανόνες, όμως, φαίνεται να αποσκοπούν σε ένα νοητό καλό που αφορά την ευδαιμονία (ατομική ή κοινωνική) όπως φανερώνει η συσχέτισή τους με διάφορες ιδεολογίες και κοσμοθεωρίες (ή και φαντασιακές/διωποκειμενικές πραγματικότητες).⁶⁵ Η συνεχής κριτική των ηθικών κανόνων και συμπεριφορών με βάση τις λογικές τους συνέπειες δίνει την δυνατότητα να υποστηριχθεί η τελική δημιουργία ενός ηθικού κανόνα ο οποίος αποτελεί τον

⁶³ Το ένστικτο της ανταπόδοσης αποτελεί, για τον Δαρβίνο, πυρήνα της ηθικής (σελ.120). Όμως, με την πρόοδο του πολιτισμού η ηθική παύει να ταυτίζεται με την απλή τήρηση των ενστίκτων (σελ.150).

⁶⁴ Κάτι που συμφωνεί με την διάκριση που φέρνει ο Brandie μεταξύ εξέλιξης των μηχανισμών και εξέλιξης των κανόνων

⁶⁵ Η δημιουργία φαντασιακών πραγματικοτήτων, για την οποία έγινε λόγος στο προηγούμενο κεφάλαιο, μπορεί να βρει το καντιανό της αντίστοιχο στον υπεραισθητό κόσμο των σκοπών που κατασκευάζει ο Λόγος και επιχειρεί να τον πραγματοποιήσει μέσω της εφαρμογής του ηθικού νόμου.

καθολικό γνώμονα της ηθικής συμπεριφοράς. Για τον Δαρβίνο αυτός είναι ο Χρυσός Κανόνας.

Η θέση του Δαρβίνου μπορεί να υποστηριχθεί από τα ιστορικά δεδομένα. Συγκεκριμένα ο Χρυσός Κανόνας συναντάται διατυπωμένος σε διαφορετικές μεταξύ τους πολιτιστικές παραδόσεις όπως στον κομφουκιανισμό, στον ζωροαστρισμό, στον ινδουισμό, τον βουδισμό, στην ελληνιστική και ρωμαϊκή δύση, στον ιουδαϊσμό και στον χριστιανισμό (Hirst:1934). Ο Χρυσός Κανόνας μπορεί να διατυπωθεί είτε αρνητικά: «μην φέρεσαι στους άλλους με τρόπο που δεν θα ήθελες να σου φερθούν», είτε θετικά: «να συμπεριφέρεσαι στους άλλους όπως θα ήθελες και εκείνοι να συμπεριφερθούν σε εσένα».⁶⁶ Η μορφή αυτού του κανόνα παραπέμπει σε μια ανταποδοτική θεώρηση της ηθικής συμπεριφοράς (Mahrik:2018). Η ανταπόδοση των πράξεων φαίνεται να φέρνει τον Χρυσό Κανόνα πολύ κοντά με τα όσα ειπώθηκε⁶⁷ πως ισχύουν για τον αμοιβαίο αλτρουισμό, ως βιολογικό μηχανισμό που αποσκοπεί στην ανταπόδοση της ωφέλειας και στην παρεπόμενη αλτρουιστική ποινή. Σε αυτή την περίπτωση ο Χρυσός Κανόνας δεν θα διέφερε σημαντικά από την παραπάνω βιολογική λειτουργία και επομένως η διάκριση μεταξύ μηχανισμών και κανόνων που επιχειρήθηκε να υποστηριχθεί θα κινδύνευε να αποβεί άκαρπη.

Αν ο Χρυσός Κανόνας ταυτίζονταν με ένα κοινωνικό ένστικτο που επιβάλλει την ανταπόδοση της πράξης τότε θα περιορίζονταν η εφαρμογή του εντός και μόνο μιας κοινότητας.⁶⁸ Τα κοινωνικά ένστικτα ευνοούν την επιβίωση της ομάδας στην οποία ανήκει το άτομο που τα κατέχει, αδιαφορώντας για τα μέλη των άλλων ομάδων. Σύμφωνα με τον Δαρβίνο για την διαμόρφωση και εφαρμογή του Χρυσού Κανόνα χρειάζεται η σύμπραξη των κοινωνικών ενστίκτων και των γνωστικών ικανοτήτων. Γι' αυτό και χαρακτηρίζεται ως παρεπόμενο εκείνων. Ο Χρυσός Κανόνας καθίσταται, έτσι, προϊόν των εξελικτικών μηχανισμών του ανθρώπου και όχι άμεσο προϊόν της φυσικής επιλογής. Επιπλέον, σε αντίθεση με την ερμηνεία του ως απλού αλτρουιστικού ενστίκτου, ο Χρυσός Κανόνας δεν φαίνεται να αποσκοπεί σε ένα φυσικό καλό (την επιβίωση) αλλά σε ένα νοητό καλό αφού στις διάφορες παραδόσεις που συναντάται ταυτίζεται με την ευδαιμονία αλλά και την σωτηρία της ψυχής⁶⁹ (Mahrik:2018). Έτσι

⁶⁶Με την θετική του μορφή συναντάται και στον Δαρβίνο (σελ.143).

⁶⁷ Στο προηγούμενο κεφάλαιο

⁶⁸ Ο Δαρβίνος, βέβαια, δεν αρνείται ότι ο Χρυσός Κανόνας είναι πρωτίστως απαραίτητος εντός μιας ομάδας (σελ.150).

⁶⁹ Χωρίς να απαιτείται η αποδοχή ύπαρξης ενός θεού για την εφαρμογή του (Epstein:2010)

μια κρίση περί της λειτουργίας του δεν θα μπορούσε να γίνει με όρους καθαρά βιολογικούς, όπως στην περίπτωση των ενστίκτων.

Η διάκριση του Χρυσού Κανόνα από τα αμοιβαία αλτρουιστικά ένστικτα δεν φαίνεται και πάλι να επιτρέπει, όμως, την εφαρμογή του σε μέλη διαφορετικών ομάδων. Η ανταποδοτική ηθική με την οποία συσχετίζεται δυσχεραίνει την εφαρμογή του τόσο μεταξύ των μελών διαφορετικών ομάδων, όσο και μεταξύ των μελών της ίδιας ομάδας. Το πρόβλημα έγκειται στον χαρακτηρισμό των κανόνων μιας ομάδας ή των προσωπικών κλίσεων ως θεμέλιο της ηθικής συμπεριφοράς. Οι πράξεις που είναι αποδεκτές από τη μία ομάδα μπορεί να είναι κατακριτέες για τα μέλη μιας άλλης. Οι πράξεις που μπορεί να είναι αποδεκτές ή και επιδιωκόμενες από τον έναν δεν ταυτίζονται πάντα με τις πράξεις που αποδέχεται ή επιδιώκει ο άλλος (Mahrik:2018). Επομένως για να μπορεί ο Χρυσός Κανόνας να έχει καθολική ηθική ισχύ απαιτείται, όχι μόνον η διαφοροποίηση του από το αλτρουιστικό-εγωιστικό ένστικτο της αμοιβαία ανταπόδοσης, αλλά και ο χαρακτηρισμός του ως ηθικού κανόνα που απαιτεί από το άτομο να πράττει ανεξαρτήτως της πιθανής ανταπόδοσης της πράξης του (Mahrik:2018).

Η αναίρεση της σχέσης Χρυσού Κανόνα και ανταποδοτικότητας μπορεί να επιτραπεί μέσα από την επιστροφή στις απόψεις του Δαρβίνου, ενώ δύναται να διανοιχθεί ο δρόμος για την περαιτέρω υιοθέτηση της καντιανής ηθικής, κυρίως της κατηγορικής προσταγής. Ο Δαρβίνος αποδίδει στη λογική την ευθύνη να κρίνει τις συμπεριφορές, ώστε να ανάγονται σε ηθικούς κανόνες εκείνες που συντελούν στο καλό της ομάδας και όχι του ατόμου. Η κρίση των πράξεων γίνεται με βάση τις συνέπειες που ενδέχεται να επιφέρουν. Ο Χρυσός Κανόνας, επομένως, επιβάλλει στο άτομο να πράττει με γνώμονα όχι το προσωπικό αλλά το κοινό καλό, όπως αυτό έχει κριθεί από την λογική (σελ.150). Αυτό που δεν θέλει το άτομο να του κάνουν οι γύρω του είναι αυτό που έχει κριθεί ως κακό για την ομάδα στην οποία ανήκει.⁷⁰ Η συγκεκριμένη προσέγγιση του Χρυσού Κανόνα παρακάμπτει την ατομική ωφέλεια (τη σχετιζόμενη με τα εγωιστικά ένστικτα) που μπορεί να προκύψει μέσω μιας πιθανής ανταπόδοσης. Ακόμη και αν τα άτομα μιας ομάδας έχουν διαφορετικές απόψεις για τις πράξεις που θα δέχονταν να υποστούν, ο Χρυσός Κανόνας για τον Δαρβίνο δεν δικαιολογεί τις συμπεριφορές που πηγαινούν ενάντια στο κοινώς αποδεκτό καλό. Εξάλλου, η τήρηση της ηθικής

⁷⁰ Σε αυτό το σημείο (σελ.150) ο Δαρβίνος επαναδιατυπώνει τον Χρυσό Κανόνα ως εξής: «Κάνε καλό στους άλλους, κάνε στους άλλους ότι θα ήθελες να κάνουν και εκείνοι σε σένα». Εδώ η πράξη χαρακτηρίζεται ως «καλή», αφότου πρώτα το καλό προσδιορίστηκε ως το καλό για την ομάδα.

συμπεριφοράς αποτελεί καθήκον το οποίο προσπερνάει την προσωπική ευτυχία. Οι παραπάνω δαρβινικές απόψεις ευνοούν μια δεοντοκρατική ερμηνεία του Χρυσού Κανόνα σύμφωνα με την οποία το άτομο τον εφαρμόζει έχοντας ως γνώμονα της συμπεριφοράς του το κοινώς αποδεκτό καλό και όχι μια πιθανή για το ίδιο ωφέλεια που θα προέκυπτε από την ανταπόδοση της πράξης του. Εξάλλου, αν και η αναμενόμενη ανταπόδοση του καλού αποτελεί την φυσική βάση της ηθικής συμπεριφοράς (σελ.120), εν τέλει η ηθική αποτελεί, για τον Δαρβίνο καθήκον. Η ίδια η έννοια του καθήκοντος αποκλείει την προσδοκία μιας ανταπόδοσης ως κινήτρου για την ηθική συμπεριφορά, αφού τότε, ακριβώς, το άτομο θα έπραττε μόνο αν είχε να περιμένει κάποιο προσωπικό όφελος και όχι από ηθική υποχρέωση. Ακόμη, υπενθυμίζεται ότι με την πολιτισμική εξέλιξη του ανθρώπου τα κοινωνικά ένστικτα (όπως της ανταπόδοσης) παύουν τα ίδια να ωθούν τα άτομα σε ηθικές συμπεριφορές. Τον ρόλο αυτό τον αναλαμβάνουν οι ηθικοί κανόνες που δημιουργούνται και επιβάλλονται από την λογική (σελ.150).

Όμως η αποσύνδεση του Χρυσού Κανόνα από τις προσωπικές κλίσεις και την ανταπόδοση δεν επιλύει την αδυναμία εφαρμογής του μεταξύ των μελών διαφορετικών ομάδων που δεν συμφωνούν ως προς το ποιες πράξεις δύναται να χαρακτηριστούν ως καλές. Για την εφαρμογή του Χρυσού Κανόνα με τρόπο που να επιτρέπεται η ηθική συμπεριφορά χωρίς να προκύπτουν αντινομίες, χρειάζεται η περαιτέρω αξιοποίηση των διανοητικών λειτουργιών του ανθρώπου. Για τον Δαρβίνο η πρόοδος του πολιτισμού απαιτεί την συνεργασία μεταξύ των διαφορετικών ομάδων. Η ανάπτυξη των διανοητικών ικανοτήτων του ανθρώπου ευνοεί αυτή την συνεργασία, καθώς οι πράξεις δεν κρίνονται μόνο με βάση τις συνέπειες τους για την ομάδα, αλλά αξιολογούνται με βάση και τις λογικές τους συνέπειες γενικότερα. Η κρίση αυτή των πράξεων ως προς τις λογικές τους συνέπειες ευνοεί την αποδοχή ενός καλού που αφορά όλο και περισσότερους ανθρώπους με την δυνατότητα να φτάσει να αφορά όλο το ανθρώπινο είδος.⁷¹ Η αποδοχή ενός οικουμενικού καλού παραπέμπει στην άποψη του Paton (ο.α. Hirst:1934), που θέλει τον Χρυσό Κανόνα να μην επιβάλλει στο άτομο να συμπεριφέρεται στους γύρω του όπως θα ήθελε εκείνοι να του συμπεριφέρονται, αλλά να πράττει όπως θα ήθελε όλοι οι άνθρωποι συνολικά να πράττουν απέναντί του. Κομβικής σημασίας -όπως επισημάνθηκε-, για την καθολική εφαρμογή του Χρυσού Κανόνα αναδεικνύεται από τον Δαρβίνο η κριτική αποτίμηση των πράξεων ως προς τις

⁷¹ Με τα λόγια του Δαρβίνου: «τους ανθρώπους όλων των φυλών» (σελ.141).

λογικές τους συνέπειες.⁷² Επομένως, μια μορφή του Χρυσού Κανόνα θα ήταν και εκείνη που του δίνει ο Sidgwick (ο.α. Hirst:1934): «ό,τι κρίνω ως λογικό ή παράλογο να μου κάνει ο άλλος αυτό ονοματίζω, με βάση την ίδια κρίση, ως λογικό ή παράλογο να κάνω στον άλλον στην ίδια περίπτωση».

Η διατύπωση αυτή φέρνει τον δαρβινικό Χρυσό Κανόνα κοντά στην καντιανή Κατηγορική Προσταγή. Τα σημεία σύγκλισης των δύο εντοπίζονται στην επιλογή εκείνων των πράξεων που αποτιμώνται ως λογικώς καλές και μπορούν να έχουν καθολικό χαρακτήρα. Για την πραγματοποίησή τους -που αποτελεί καθήκον- το άτομο δεν αποσκοπεί σε κάποια προσωπική ωφέλεια η οποία θα κρίνονταν με βάση τις προσωπικές του κλίσεις. Ούτε οι πράξεις καλούνται να εναρμονίζονται με τις αξίες του κοινωνικού συνόλου, όταν οι τελευταίες κρίνονται ως παράλογες. Και στις δύο περιπτώσεις ο ηθικός νόμος δεν αποτελεί ένα φυσικά δοσμένο χαρακτηριστικό αλλά απορρέει από την φυσική ικανότητα του ανθρώπου για αυτόν, η οποία σχετίζεται με την κοινωνική του φύση.

Ο Καντ διαχώριζε το φυσικό από το ηθικό καλό. Το φυσικό καλό αφορούσε την ικανοποίηση των βιολογικών αναγκών του ανθρώπου, μέσα στις οποίες συγκαταλέγεται και η ένταξη σε κοινωνίες. Το ηθικό καλό αποτελούσε αντικείμενο του ηθικού νόμου και προέκυπτε με την επιβολή του τελευταίου. Οι νεο-αριστοτελιστές μπορούν να επωφεληθούν από την διάκριση αυτή του Καντ για την διατύπωση των κρίσεων τους. Η Φυσική Καλοσύνη/Αγαθότητα που επιζητούν μπορεί να αναφέρεται στην ορθή λειτουργία εκείνων των βιολογικών μηχανισμών που σχετίζονται με την ηθική συμπεριφορά. Αυτοί οι μηχανισμοί ίσως συμπίπτουν με αυτούς στους οποίους αναφέρεται και ο Δαρβίνος* τα κοινωνικά ένστικτα από τη μία και οι διανοητικές λειτουργίες από την άλλη όπως η μνήμη, η μάθηση και η κριτική ικανότητα. Η μελέτη της λειτουργίας των μηχανισμών αυτών μπορεί να προσεγγιστεί μέσω μιας οργανωσιακής μελέτης, όπως προτείνει η Moosavi, αν όντως παγιωθεί η συμμετοχή και η συνεργασία τους στην ηθική συμπεριφορά. Η θεωρία επιλεχθέντων αποτελεσμάτων μπορεί και αυτή να χρησιμοποιηθεί, αν και θα πρέπει να ληφθούν υπόψη οι μεθοδολογικές δυσκολίες που προκύπτουν κατά την μελέτη της εξέλιξης. Η ίδια η ηθική συμπεριφορά, όμως, δεν μπορεί να ταυτιστεί με αυτούς τους μηχανισμούς αλλά αφορά κανόνες που προκύπτουν από την λειτουργία των βιολογικών μηχανισμών

⁷² Κριτική που, όπως ειπώθηκε, ευνοεί και την κατάργηση κοινωνικών κανόνων ο οποίοι αν και είχαν κριθεί ως κατάλληλοι για την επιβίωση μια ομάδας ήταν, εν τέλει, παράλογοι.

και η υποστήριξη τους δεν είναι δυνατόν να προκύψει μέσω βιολογικών κρίσεων. Οι κανόνες αυτοί δεν μπορούν να σχετιστούν με μια φυσική αλλά με μία νοητή καλοσύνη στην οποία αποσκοπούν και η οποία δεν μπορεί να αναζητηθεί στα βιολογικά χαρακτηριστικά του ανθρώπου. Τα χαρακτηριστικά αυτά αποτελούν μονάχα τις προϋποθέσεις της. Αυτή η άποψη έρχεται σε συμφωνία με την θέση του Thompson και της Foot, την οποία αποδέχεται και η Moosavi, σύμφωνα με την οποία οι ηθικές αρετές έχουν την καταβολή τους στην διανοητική ικανότητα του ανθρώπου, με τρόπο που φέρνει τους νεο-αριστοτελιστές κοντά στην καντιανή φιλοσοφία. Τον διαχωρισμό μεταξύ φυσικής και νοητής καλοσύνης μπορεί να αποδώσει κανείς και στον Δαρβίνο (χωρίς ο ίδιος να αναφέρεται ρητώς σε αυτόν). Ο ίδιος θεωρεί ότι για την δημιουργία των ηθικών αρετών αλλά και του βασικού ηθικού κανόνα (του Χρυσού Κανόνα) απαιτείται η λογική κρίση. Το ηθικό καλό συνεπώς, για τον Δαρβίνο -όπως και για τον Καντ-, δεν μπορεί να υπάρξει χωριστά από την ύπαρξη ενός λογικού ηθικού κανόνα. Αλλά, αν και οι δύο αποδέχονται την σύμπλευση καλού, λογικής και ηθικών κανόνων, για τον Δαρβίνο φαίνεται πως πρώτα η λογική εντοπίζει το καλό και έπειτα δημιουργεί έναν κανόνα που να το προασπίζει, ενώ για τον Καντ το καλό μπορεί να γίνει αντιληπτό μονάχα μετά την επιβολή του ηθικού νόμου. Επίσης, για τον Καντ κανένα ένστικτο (ακόμη και αν συμπλέει με τον ηθικό νόμο) δεν μπορεί να αποτελέσει βάση της ηθικής. Για τον Δαρβίνο, από την άλλη, τα κοινωνικά ένστικτα αποτελούν εξίσου την βάση των ηθικών κανόνων και αρετών, αν και, με την σταδιακή διεύρυνση των κοινωνικών ομάδων, οι πράξεις που προτείνονται ως ηθικώς καλές βασίζονται ολοένα και περισσότερο στην λογική κριτική ικανότητα.

Συμπερασματικά, η καντιανή διάκριση μεταξύ φυσικού και νοητού καλού μπορεί να αξιοποιηθεί και από τους νεο-αριστοτελιστές. Ενώ η αποδοχή στοιχείων της καντιανής ηθικής φιλοσοφίας δεν θα θέτει σε κίνδυνο την φυσικοποίηση της ηθικής συμπεριφοράς (την οποία επεσήμανε ο Badaugh), εάν ληφθεί υπόψιν η στενή της σχέση με την δαρβινική ηθική. Η τελευταία θα μπορούσε να αποτελέσει και τον γνώμονα επιλογής των στοιχείων της καντιανής φιλοσοφίας που μπορούν να υιοθετηθούν από μια επιστημονική προσέγγιση της ηθικής συμπεριφοράς.⁷³ Η αποδοχή της Φυσικής Καλοσύνης/Αγαθότητας ως της ορθής λειτουργίας των βιολογικών μηχανισμών που αποσκοπούν σε ένα νοητό καλό, θα επιτρέπει τόσο την φυσικοποίηση

⁷³ Φυσικά, η δαρβινική θεωρία δεν αποτελεί τελειωτική ερμηνεία της εξέλιξης, πόσο μάλλον της ηθικής. Απλώς η σχέση κάποιων στοιχείων της καντιανής φιλοσοφίας μαζί της επιτρέπουν την περαιτέρω επιστημονική έρευνα προς αυτή την κατεύθυνση.

των ηθικών κρίσεων και αρετών (ως απότοκο βιολογικών ικανοτήτων) όσο και την διατήρηση του γνωστικού τους χαρακτήρα.

Με τον διαχωρισμό, επιπλέον, βιολογικών μηχανισμών και ηθικών κανόνων οι φυσικο-ιστορικές κρίσεις θα μπορούν να είναι ταυτόσημες με τις βιολογικές κρίσεις όταν θα έχουν ως αντικείμενο τους την λειτουργία ενός βιολογικού μηχανισμού, Η κρίση της ορθής λειτουργίας του μηχανισμού θα μπορεί να στηρίζεται στον λόγο που ο μηχανισμός επιλέχθηκε από την φυσική επιλογή. Αν ο εξεταζόμενος μηχανισμός, πχ. η αλτρουιστική ποινή, αποδειχθεί ότι επιλέχθηκε καθώς εξασφαλίζει την επιβίωση της ομάδας, τότε θα κρίνεται ως λειτουργικός με βάση αυτή. Όταν, όμως, οι φυσικο-ιστορικές κρίσεις έχουν ως αντικείμενο τους έναν ηθικό κανόνα, τότε δεν θα είναι ταυτόσημες αλλά συμβατές με τις βιολογικές κρίσεις, καθώς οι κανόνες μόνο απορρέουν από τους βιολογικούς μηχανισμούς. Σε αυτή την περίπτωση η ορθή λειτουργία του κανόνα θα κρίνεται με βάση τον σκοπό για τον οποίο επιλέχθηκε, ή με βάση την συμβολή του στην επίτευξη της ωφέλειας που έχει επιλέξει και στην οποία αποσκοπεί ο άνθρωπος.

Έτσι μια φυσικο-ιστορική κρίση που θα διατυπώνεται με βάση την θεωρία επιλεχθέντων αποτελεσμάτων και θα αποδίδει στον βιασμό ορθή λειτουργία βιολογικού τύπου (έστω και σε κάποια μακρινή εποχή), δεν θα μπορεί να κριθεί ως ηθικώς αναθεωρητική. Ο ρόλος της θα έγκειται στην εξήγηση της ύπαρξης αυτής της συμπεριφοράς και μόνο, με το τρόπο που εξετάζεται η λειτουργία της καρδιάς από τους εξελικτικούς βιολόγους. Η φυσική επιλογή, όμως, ευνοεί την επικράτηση συμπεριφορών που ευνοούν την επιβίωση ενός είδους κάτω από ορισμένες συνθήκες. Η αλλαγή των συνθηκών δεν συνεπάγεται και την άμεση κατάργηση των χαρακτηριστικών που είχαν ευνοηθεί, αλλά αυτά μπορεί να παραμείνουν ως εξελικτικά κατάλοιπα. Έτσι μια ιστορικο-βιολογική κρίση που θα μελετά εξελικτικά τους βιολογικούς μηχανισμούς θα πρέπει να έχει την μορφή:

«Ένα είδος X οφείλει/όφειλε να κάνει Ψ για να επιβιώσει υπό τις συνθήκες Z.»

Η Θεωρία Επιλεχθέντων Αποτελεσμάτων για την απόδοση κανονιστικότητας στους βιολογικούς μηχανισμούς είναι, ίσως, καταλληλότερη για την μελέτη της λειτουργίας των ενστίκτων και των κληρονομικά αποκτημένων συμπεριφορών (όπως ο ανταποδοτικός αλτρουισμός και η αλτρουιστική ποινή) που επιλέγονται από την φυσική επιλογή για την επιβίωση μιας ομάδας. Τα ίδια, όμως, δεν αρκούν για να

αποτελέσουν καθολικούς ηθικούς κανόνες, καθώς ελλοχεύει ο κίνδυνος του ηθικού αναθεωρητισμού. Τέτοιες ενστικτώδεις συμπεριφορές παρατηρούνται και σε άλλα, συγγενεύοντα με τον άνθρωπο, πρωτεύοντα θηλαστικά. Για την επιβολή τους δεν απαιτείται απαραίτητα η λογική ικανότητα, ενώ είναι δύσκολη η επιβολή τους εκτός των μελών μιας ομάδας (Mayr:2001). Οι συγκεκριμένες ενστικτώδεις συμπεριφορές μπορούν να βρίσκουν το δαρβινικό τους αντίστοιχο στα επίμονα κοινωνικά ένστικτα που ωθούν τον άνθρωπο να διαμορφώνει κοινότητες για να επιβιώσει. Το καντιανό τους αντίστοιχο μπορεί να εντοπιστεί στην πρώτη καταβολή του ανθρώπου για την ικανοποίηση των βασικών του βιολογικών αναγκών (τροφή, αναπαραγωγή, κοινωνικότητα). Η συγκεκριμένη καταβολή αφορά μόνο τα ένστικτα, χωρίς την συμμετοχή του Λόγου. Επομένως, οι φυσικο-ιστορικές κρίσεις, που θα διατυπώνονται με την μορφή μιας θεωρίας επιλεχθέντων αποτελεσμάτων, θα αναζητούν το υλικό τους στα πρωτεύοντα θηλαστικά και τους μακρινούς εξελικτικούς προγόνους του ανθρώπου. Οι κρίσεις αυτές θα ευνοούν την αναζήτηση των θεμέλιων της ανθρώπινης συμπεριφοράς του ανθρώπου (ακόμη και αυτών που μπορεί να μην αποτελούν την βάση της ηθικής συμπεριφοράς), όμως δεν θα είναι κατάλληλες για την προσέγγιση μιας Φυσικής Καλοσύνης/Αγαθότητας του ανθρώπου.

Για την ανθρώπινη κοινωνική συμπεριφορά, κατά τον Δαρβίνο, δεν αρκεί η ύπαρξη των κοινωνικών ενστίκτων (όσο επίμονα και αν επιβάλλονται στο άτομο) αλλά και η ενίσχυσή τους από την λογική. Η τελευταία κρίνει τις πιθανές πράξεις που προτείνονται από αντιμαχόμενα ένστικτα, επιλέγοντας εκείνες που δεν θα επιφέρουν στο άτομο τον ψόγο της ομάδας.⁷⁴ Επομένως, ήδη απαιτείται η ύπαρξη κάποιων κανόνων συμπεριφοράς. Οι κανόνες αυτοί σχετίζονται με συμπεριφορές που κρίθηκαν από την λογική και την πείρα ως κατάλληλες για την επιβίωση της ομάδας. Σε αυτή την διαδικασία συμμετέχει επίσης η μνήμη, η ικανότητα αυτοελέγχου αλλά και η αίσθηση του καθήκοντος. Η ανάγκη σύμπραξης ενστίκτων και λογικής για την ορθή κοινωνική συμπεριφορά, που προτείνεται από τον Δαρβίνο, ίσως, βρίσκει το καντιανό της αντίστοιχο στην δεύτερη καταβολή του ανθρώπου για την δημιουργία πολιτισμού. Για τον Καντ, η εξασφάλιση του πολιτισμού -μιας οργανωμένης κοινωνικής ομάδας- απαιτεί την σύμπραξη ενστίκτων και Λόγου (ενώ και ο ίδιος δέχεται ως βασική την λειτουργία της συμπάθειας -ως ενδιαφέροντος για τις απόψεις των άλλων). Καθώς για

⁷⁴ Ο Δαρβίνος δέχεται ότι αυτή η πάλη των ενστίκτων μπορεί να παρατηρηθεί και σε άλλα ζώα, ιδίως συγγενικά με τον άνθρωπο. Όμως, εκεί ο ρόλος της λογικής για την τελική συμπεριφορά είναι αισθητά περιορισμένος (αν είναι υπαρκτός).

την επιτυχή ένταξη του ατόμου σε μια κοινωνική ομάδα, ώστε να επιβιώσει, δεν αρκεί η λειτουργία ενός μηχανισμού (πχ. του αλτρουισμού) αλλά η λειτουργική σύμπραξη πολλών μηχανισμών, οι φυσικο-ιστορικές κρίσεις που θα εξετάζουν την ορθή κοινωνική συμπεριφορά του ανθρώπου θα έχουν την μορφή της οργανωσιακής προσέγγισης της λειτουργίας. Η ορθή λειτουργία της συνεργασίας των μηχανισμών θα κρίνεται με βάση την επιτυχή ένταξη του ανθρώπου σε μια ομάδα-τηρώντας τους κανόνες της- για την επιβίωσή του. Οι κρίσεις αυτές θα μπορούσαν να είναι μόνο περιγραφικές,⁷⁵ παραμένοντας όμως συμβατές με τις βιολογικές κρίσεις για την λειτουργία έμβιων μηχανισμών και οργάνων.. Υπενθυμίζεται ότι και η βιολογία κάνει χρήση παρόμοιων περιγραφικών κρίσεων όταν εξετάζει βιολογικά συστήματα-όπως το κυκλοφοριακό σύστημα-για ιατρικούς σκοπούς, αδιαφορώντας για την εξελικτική προέλευση των μηχανισμών που το απαρτίζουν.

Η μορφή αυτών των φυσικο-ιστορικών κρίσεων θα μπορούσε, επομένως, να έχει την μορφή:

«Μέσω των μηχανισμών X, Z, Ψ... επιτράπηκε στο άτομο που τους περιέχει να επιτελέσει την λειτουργία Λ (τήρηση των ηθικών κανόνων μιας ομάδας), επιτυγχάνοντας την ωφέλεια Ω (την επιβίωση του χάρις την ένταξη του στην ομάδα) που επέτρεψε με την σειρά της στους μηχανισμούς X, Z, Ψ... να συνεχίσουν να κάνουν Λ».

Σε αυτές τις κρίσεις δεν θα λαμβάνονταν υπόψη το περιεχόμενο του κανόνα αλλά μόνο οι μηχανισμοί για την αφομοίωση και τήρηση του. Έτσι, μια φυσικο-ιστορική κρίση που θα έκρινε, για παράδειγμα, την ικανότητα του ατόμου να τηρεί έναν κοινωνικό κανόνα που επιβάλλει ή δικαιώνει τον βιασμό θα ήταν ηθικώς ουδέτερη. Με την πρόοδο των γνωστικών ικανοτήτων, ο άνθρωπος αναπτύσσει την δυνατότητα κρίσης των ηθικών κανόνων (ακόμη και αν θεωρούνται ως αρετές). Η κριτική των ηθικών κανόνων αφορά τόσο την πραγματική τους συμβολή στην ωφέλεια της ομάδας, όσο και την δυνατότητα υιοθέτησής τους για την προάσπιση της ευτυχίας της. Μια τέτοια κριτική -που λαμβάνει υπόψιν τις λογικές συνέπειες μιας συμπεριφοράς- θα χαρακτήριζε ως προβληματικό έναν κανόνα ο οποίος αποδέχεται τον βιασμό ως ηθική συμπεριφορά. Ο βιασμός δεν μπορεί να υποστηριχτεί λογικά ότι συμβάλει όντως στο

⁷⁵Με τον τρόπο που ήταν περιγραφικός ο ορισμός του κακού ανθρώπου από τον Δαρβίνο (σελ.131).

καλό και την ευτυχία μιας ομάδας, ώστε να αποτελέσει ηθικό κανόνα.⁷⁶ Ακόμη και αν πρόκειται για πρακτική που εφαρμόζεται σε μέλη εκτός της ομάδας (όπως φαίνεται ότι συνέβαινε κατά τα πρώτα χρόνια του Homo Sapiens και αποτέλεσε όπλο για την επικράτηση του).⁷⁷ Οι κρίσεις περί λειτουργίας των κανόνων, επομένως, καταλήγουν να λαμβάνουν υπόψιν τους την συμβολή τους στην ευδοκίμηση του ανθρώπου. Επομένως, μια τέτοια φυσικο-ιστορική κρίση θα είχε την μορφή:

«Ένα κανόνας X οφείλει να συντελεί στην επιβίωση και ευδοκίμηση του ατόμου και της ομάδας στην οποία αυτό ανήκει, ώστε να χαρακτηρίζεται ως ηθικός».

Η ωφέλειά του αποτελεί κριτήριο της ορθής λειτουργίας των μηχανισμών, αλλά και της ορθής λειτουργίας των κανόνων. Όμως για τους μεν πρώτους η ωφέλεια είναι μονάχα η επιβίωση, ως φυσικό καλό, ενώ για τους δεύτερους καταλήγει να συμπεριλαμβάνει και την ευδοκίμηση του ανθρώπου. Αυτήν μόνο η λογική μπορεί να την προσδιορίσει εστιάζοντας σε ένα νοητό καλό που δεν αφορά μόνο μία ομάδα, αλλά προεκτείνεται σε όλο το ανθρώπινο είδος. Η επίτευξη του νοητού καλού επιτυγχάνεται (ή επιχειρείται να επιτευχθεί) μέσα από την ηθική συμπεριφορά. Ως Φυσική Καλοσύνη/Αγαθότητα θα γίνονταν αποδεκτή, επομένως, η ικανότητα ορισμού ενός νοητού καλού που απαιτεί την τήρηση ενός συμβατού με αυτό ηθικού κανόνα. Για τον Καντ και τον Δαρβίνο η δημιουργία αυτού του κανόνα στηρίζεται στη λειτουργία της λογικής, ενώ ζητούμενο του αποτελεί και η καθολική εφαρμογή του (για τον Δαρβίνο η καθολικότητα αυτή αποτελεί δυνατότητα, ενώ για τον Καντ χαρακτηριστικό του ίδιου του ηθικού νόμου). Ο καθολικός ηθικός κανόνας, που έχει ως σκοπό του την επίτευξη ενός νοητού καλού, ονομάζεται από τον Δαρβίνο Χρυσός Κανόνας και από τον Καντ Κατηγορική Προσταγή. Η ικανότητα για την επιβολή ενός καθολικού ηθικού κανόνα που δεν συμβαδίζει απαραίτητα με τους κοινωνικούς κανόνες (σκοπός των οποίων αποτελεί το καλό μιας ομάδας) και ούτε αποσκοπεί μόνο στο προσωπικό

⁷⁶ Εδώ μια αντίρρηση θα μπορούσε να αποτελέσει η θεσμική αποδοχή ή ανοχή του βιασμού σε αρκετούς πολιτισμούς ανά τους αιώνες. Για παράδειγμα, στην αρχαία ελληνική μυθολογία/θρησκεία, ο βιασμός αποτελούσε συνήθη σεξουαλική συμπεριφορά των θεών. Η κανονικοποίηση μιας βιολογικής συμπεριφοράς, η οποία δεν είναι πραγματικά ωφέλιμη μπορεί να συμβεί, όπως παραδέχεται και ο Δαρβίνος. Όμως, η εξέλιξη των γνωστικών ικανοτήτων του ανθρώπου επιτρέπει την κριτική θεώρηση των συμπεριφορών (ακόμη και των κοινωνικώς αποδεκτών) με αποτέλεσμα πολλοί κανόνες να μεταβάλλονται ή και εξαφανίζονται (όπως ειπώθηκε και πιο πάνω). Η περίπτωση του βιασμού μπορεί να είναι παρόμοια με άλλους ηθικούς κανόνες που έπαψαν, εν τέλει, να είναι ηθικοί.

⁷⁷ Όπως αναφέρεται στο προηγούμενο κεφάλαιο.

όφελος, αντιστοιχεί στην καντιανή καταβολή του ανθρώπου για ηθική συμπεριφορά. Η καταβολή αυτή σχετίζεται μόνο με την χρήση του Λόγου χωρίς να απαιτεί την συμβολή των ενστίκτων. Και για τον Δαρβίνο, όμως, η διατύπωση και η -εν δυνάμει- καθολική εφαρμογή του Χρυσού Κανόνα φάνηκε να βασίζεται ολοένα και περισσότερο στην λογική παρακάμπτοντας την λειτουργία των (κοινωνικών ή μη) ενστίκτων.

Επομένως, η φυσικο-ιστορική κρίση που θα είχε ως αντικείμενο της την ανθρώπινη Φυσική Καλοσύνη/Αγαθότητα (ως σχετιζόμενης με την επιβίωση και την ευδοκίμηση του ανθρώπινου είδους) και θα αξιοποιούσε στοιχεία της καντιανής φιλοσοφίας (συσχετισμένης με την δαρβινική ηθική θεωρία) θα μπορούσε να έχει την εξής μορφή:

«Ένας άνθρωπος αποτελεί ορθό δείγμα του είδους του, όταν είναι ικανός για την διατύπωση και τήρηση ενός έλλογου καθολικού ηθικού κανόνα, συμβατού με ένα νοητό καλό που θεωρείται κοινό για όλους».

Βασικό μέλημα των νεο-αριστοτελιστών αποτελεί η φυσικοποίηση της ηθικής μέσω της διατύπωσης φυσικο-ιστορικών κρίσεων συμβατών με τις βιολογικές. Μια φυσικο-ιστορική κρίση που αφορά την Φυσική Καλοσύνη/Αγαθότητα, αλλά έχει την παραπάνω μορφή, δύσκολα μπορεί να θεωρηθεί ταυτόσημη με τις βιολογικές κρίσεις. Για την αποφυγή αυτού που ο Odenbaugh (2015) αποκάλεσε «νέο βιταλισμό», επιχειρήθηκε μια διάκριση μεταξύ μηχανισμών και κανόνων. Οι φυσικο-ιστορικές κρίσεις που αφορούν τους μηχανισμούς μπορούν να ταυτίζονται ή να είναι συμβατές με τις βιολογικές κρίσεις. Οι φυσικο-ιστορικές, όμως, κρίσεις που αφορούν τους ηθικούς κανόνες δεν μπορούν να έχουν βιολογικό χαρακτήρα, καθώς οι τελευταίοι αφορούν ένα νοητό καλό (το οποίο μπορεί να περιλαμβάνει και το φυσικό καλό που είναι η επιβίωση) το οποίο δεν μπορεί να εντοπιστεί στην φύση. Επομένως, προτάθηκε μια τριμερής προσέγγιση της Φυσικής Καλοσύνης/Αγαθότητας. Μέσω της πρώτης επιδιώκεται η εύρεση της προέλευσης των μηχανισμών που σχετίζονται με την συμπεριφορά. Εδώ το καλό μπορεί να χαρακτηριστεί ως φυσικό, καθώς σχετίζεται μόνο με την επιβίωση, και είναι ηθικώς ουδέτερο. Μέσα από την δεύτερη προσέγγιση, αυτή της συνεργασίας των μηχανισμών για την επιτέλεση ηθικών πράξεων, το καλό θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως κοινωνικό καλό. Αυτό αφορά την ικανότητα του ανθρώπου να εναρμονίζεται με τους κανόνες μιας ομάδας που αποσκοπούν στην επιβίωση της. Το κοινωνικό καλό δεν μπορεί παρά να είναι σχετικό, καθώς οι ανάγκες

-αλλά και οι λογικές κρίσεις πάνω στο πως η ανάγκη μπορεί να καλυφθεί- διαφέρουν από ομάδα σε ομάδα. Τέλος, η τελευταία προσέγγιση, αφορά την λογική ικανότητα του ανθρώπου να κρίνει συμπεριφορές και ηθικούς κανόνες με στόχο την επιβίωση και ευτυχία όλου του ανθρώπινου είδους. Η τελευταία κρίση φαίνεται να συγγενεύει με την βασική φυσικο-ιστορική κρίση των νεο-αριστοτελιστών, σύμφωνα να με την οποία:

«ένα χαρακτηριστικό αποτελεί αρετή-αξία, μόνο στη περίπτωση που είναι ένα χαρακτηριστικό που χρειάζεται το είδος για να ευδοκιμήσει».

Το βασικό σημείο σύγκλισης τους αποτελεί η απαίτηση για ταύτιση αρετής και καθολικής -αφού αναφέρεται στο είδος και όχι σε μια μόνο ομάδα- ευδοκίμησης. Επίσης, και στους δύο ορισμούς η επιζητούμενη ωφέλεια δεν μπορεί να αποτελεί ένα φυσικό καλό, διότι δεν σχετίζεται μόνο με την επιβίωση. Εδώ, λοιπόν, το καλό δύναται να χαρακτηριστεί ως νοητό που έχει -ή επιζητά να έχει- καθολικό χαρακτήρα. Ο συσχετισμός της Φυσικής Καλοσύνης/Αγαθότητας με το νοητό καλό απορρέει από τις προηγούμενες κρίσεις που αφορούν το φυσικό και το κοινωνικό καλό. Πρέπει πρώτα, δηλαδή, να αποδειχθεί ότι ένας βιολογικός μηχανισμός έχει σαν λειτουργία του την ερευνητικά αναμενόμενη ικανότητα, πχ. ότι ο λόγος έχει ως λειτουργία την κρίση των πράξεων και δεν είναι απλά εργαλειώδης. Άρα, θα πρέπει πρώτα να προκύψει ότι η λειτουργία αυτή αποτελεί εξελικτικό προϊόν. Επιπροσθέτως, η δημιουργία και τήρηση ενός καθολικού κανόνα, που σχετίζεται με το νοητό καλό, απαιτεί-ως προϋπόθεση-την δυνατότητα για την επίτευξη ενός κοινωνικού καλού. Πρέπει να μπορεί να αποδειχθεί ότι η συνεργασία βιολογικών μηχανισμών επιτρέπουν στον άνθρωπο την εκδήλωση ηθικής συμπεριφοράς. Αν η κρίση για το νοητό καλό δεν στηριχτεί στις προηγούμενες κρίσεις για το φυσικό και κοινωνικό καλό, τότε κινδυνεύει να αποβεί αυθαίρετη. Θα καταλήξει να αποδίδει στον άνθρωπο μία λειτουργία χωρίς να έχει αποδειχθεί ότι ο ίδιος μπορεί από την φύση του να την επιτελέσει. Με αυτή την ακολουθία των κρίσεων εξασφαλίζεται η αποφυγή να χαρακτηριστούν ως περιγραφικές, εμπίπτοντας στον αποκαλούμενο, από τον Odenbaugh, νεο-βιταλισμό.

2.6.1 Παράδειγμα εφαρμογής

Ένας παράδειγμα για την χρήση της παραπάνω τριμερούς διάκρισης και χρήσης των φυσικο-ιστορικών κρίσεων θα μπορούσε να είναι το ακόλουθο.

Ο ανθρώπινος εγκέφαλος (ο.α. Young:1986) αποτελείται από ένα σύνολο μερών τα οποία επιτελούν διαφορετικές λειτουργίες το καθένα και επικοινωνούν μεταξύ τους.⁷⁸ Κάποια τμήματα έχουν ως λειτουργία τους την αξιολόγηση των δράσεων στις οποίες στοχεύει ο άνθρωπος. Η αξιολόγηση αυτή σχετίζεται με την πιθανή ικανοποίηση ή μη των βασικών αναγκών του. Μαζί με την ικανοποίηση των αναγκών επιτυγχάνεται και ένα αίσθημα ανταμοιβής το οποίο καταγράφεται στην μνήμη του ατόμου και το ωθεί να προβεί σε παρόμοιες πράξεις στο μέλλον. Η σπουδαιότητα αυτού του μηχανισμού για την ηθική έγκειται στο γεγονός ότι επικοινωνεί με τα σημεία του εγκεφάλου που σχετίζονται με την μάθηση. Επομένως, η ικανότητα λήψης ικανοποίησης παύει να αφορά μονάχα την εκπλήρωση των βασικών αναγκών αλλά και την πραγματοποίηση των επίκτητων. Με άλλα λόγια, η ικανοποίηση που λαμβάνει το άτομο -και η οποία αποτελεί γνώμονα της συμπεριφοράς του- αποτελεί και αντικείμενο μάθησης.⁷⁹

Η διαπίστωση ότι η μάθηση των ηθικών κανόνων αποτελεί μια ανώτερη δραστηριότητα του εγκεφαλικού φλοιού ο οποίος επικοινωνεί με την βάση του προεγκεφάλου (που, με την σειρά του, είναι υπεύθυνος για τα συναισθήματα που σχετίζονται με την ανταμοιβή), οδηγεί στο συμπέρασμα πως ο άνθρωπος φαίνεται ότι διαθέτει μία έντονη προδιάθεση για ηθική συμπεριφορά. Η τελευταία σχετίζεται με την έντονη κοινωνικότητα του ανθρώπινου είδους, η οποία μπορεί να εξηγηθεί βιολογικά και μέσα από την «νεοταινία». Αυτή σχετίζεται με την εκτεταμένη χρονικώς παιδικότητα του ανθρώπου, σε σχέση με τα συγγενεύοντα μαζί του πρωτεύοντα θηλαστικά. Το συγκεκριμένο εξελικτικό χαρακτηριστικό ευνοεί την ανάπτυξη της ανάγκης για κοινωνική αποδοχή, τήρηση ηθικών κανόνων και προσκόλληση σε γονεϊκές φιγούρες.⁸⁰

⁷⁸ Αυτή η διαπίστωση θα επέτρεπε, ίσως, την χρήση μιας θεωρίας Στοχοθετημένων Συστημάτων. Όμως, καθώς αποτελούν κληροδοτήσιμα χαρακτηριστικά η Θεωρία Επιλεχθέντων Αποτελεσμάτων ίσως είναι καταλληλότερη για την ορθή εξήγηση της λειτουργίας τους. Η τελευταία θα κρίνονταν πιο εύκολα ως ορθή αν συνέβαλε, όχι στην επίτευξη του στόχου του εγκεφάλου (ως συνολικό σύστημα)-κάτι που είναι πολύ δύσκολο να εντοπιστεί-αλλά στην πραγματοποίηση των αποτελεσμάτων για τα οποία και κληρονομήθηκαν οι συγκεκριμένοι μηχανισμοί στο άτομο.

⁷⁹ Το συγκεκριμένο παράδειγμα θα μπορούσε να αποτελεί και νευρολογική εξήγηση της δαρβινικής θέσης, σύμφωνα με την οποία το άτομο εκδηλώνοντας συμπεριφορές που εγκρίνει ο κοινωνικός περίγυρος αντλεί ένα αίσθημα ικανοποίησης, ενώ οι αντικοινωνικές συμπεριφορές προκαλούν αίσθημα οδύνης. Τέλος, παρέχεται νευρολογική εξήγηση για τον ρόλο που επιτελεί η μνήμη στην εκδήλωση κοινωνικών συμπεριφορών.

⁸⁰ Ο Mayr (2001) αναφέρει πως για την εδραίωση της αλτρουιστικής συμπεριφοράς που θα εκδηλώνεται σε εκτεταμένες ομάδες και όχι αυστηρά εντός μιας μικρής κοινότητας, ευνοϊκή κρίνεται η συμβολή των θρησκειών. Η προσκόλληση, δηλαδή, σε εξουσιαστικές-γονεϊκές φιγούρες και η τήρηση των νόμων που προτείνουν συμβάλλει καθοριστικά στην παγίωση του αλτρουισμού. Παρόμοια παρατήρηση συναντάται και στον Δαρβίνο (σελ.118).

Ακόμη ένα χαρακτηριστικό των εγκεφαλικών λειτουργιών, που σχετίζονται με την μάθηση των ηθικών κανόνων και τα συναισθήματα ανταμοιβής που προκύπτουν από την τήρηση τους, είναι πως αποτελούν κληρονομικά χαρακτηριστικά. Η κληρονομικότητα αποτελεί ένα βασικό στοιχείο που απαιτείται για την χρήση της Θεωρίας Επιλεχθέντων Αποτελεσμάτων. Σύμφωνα με αυτή, οι μηχανισμοί του εγκεφάλου που σχετίζονται με την ηθικότητα επιλέχθηκαν και κληρονομήθηκαν ακριβώς γι' αυτή τους την λειτουργία. Η συγκεκριμένη κρίση προσδίδει στους μηχανισμούς που σχετίζονται με την επίτευξη ενός κοινωνικού καλού, την εξελικτική βάση που χρειάζονται, ως σχετιζόμενοι με ένα φυσικό καλό (αφού για να επιλεχθούν από την φυσική επιλογή, οι μηχανισμοί αυτοί συνέβαλαν στην επιβίωση του ατόμου που τους φέρει).⁸¹

Η ικανότητα τήρησης των κανόνων δεν αποκλείει την έλλογη κριτική τους, με βάση ένα νοητό καλό που ξεπερνάει το φυσικό και το κοινωνικό. Φτάνει να γίνει μια αναφορά -και πάλι- στην ικανότητα του ανθρώπου να συνθέτει φαντασιακές πραγματικότητες.⁸² Η δύναμη αυτών των νοητών κατασκευών φανερώνεται μέσα από την δυνατότητα που παρέχουν στον άνθρωπο να λειτουργεί παρακάμπτοντας τα βιολογικά του χαρακτηριστικά. Ένα τέτοιο χαρακτηριστικό του αποτελεί, για παράδειγμα, η δυνατότητα για σχηματισμό ομάδων που αριθμούν μόνον εκατό πενήντα μέλη. Αυτός είναι ο αριθμός των ατόμων που μπορούν να σχηματίσουν μεταξύ τους φυσικούς δεσμούς εμπιστοσύνης.⁸³ Μέσα από την δημιουργία φαντασιακών πραγματικοτήτων ολοένα και περισσότερα άτομα μπορούν να αποτελέσουν μέλη μιας ομάδας, αναπτύσσοντας σχέσεις εμπιστοσύνης, καθώς θεωρούν ότι μετέχουν στην ίδια φυλή ή στο ίδιο θρήσκευμα κλπ. (Harari:2011). Η δημιουργία φαντασιακών κόσμων, που γίνονται αποδεκτοί ως φυσικές πραγματικότητες επιβάλλουν και τους δικούς τους κανόνες που γίνονται αποδεκτοί ως φυσικοί. Η παρατήρηση αυτή φέρνει και πάλι στο προσκήνιο την καντιανή φιλοσοφία του υπεραισθητού κόσμου των έλλογων σκοπών.

⁸¹ Ένα πρόβλημα σε αυτή την παρατήρηση θα ήταν πως δεν γνωρίζουμε αν οι μηχανισμοί αυτοί αποτελούν όντως προϊόν επιλογής. Η κληρονομικότητα ενός χαρακτηριστικού δεν σχετίζεται απαραίτητα με επιλογή του. Σε κάθε περίπτωση αυτή η διαπίστωση δεν αναιρεί την δυνατότητα χρήσης της Θεωρίας Επιλεχθέντων Αποτελεσμάτων για την απόδοση ορθή λειτουργίας σε αυτούς τους μηχανισμούς. Απλώς, θέτει υπό συζήτηση το αν κρίνεται ως κατάλληλη η *δυνατή* ή η *αδύναμη* υποκατηγορία της, όπως τις περιγράφει ο Garson (2008). Όπως ειπώθηκε και στο πρώτο κεφάλαιο, η Θεωρία Επιλεχθέντων Αποτελεσμάτων δεν μπορεί εύκολα να αποφέρει ασφαλή αποτελέσματα.

⁸² Αντίστοιχες, ίσως, με την υπεραισθητή καντιανή πραγματικότητα των έλλογων σκοπών

⁸³ Ο ένας εμπιστεύεται τον άλλον είτε επειδή τον γνωρίζει προσωπικά, είτε επειδή τον γνωρίζει κάποιος άλλος γνωστός του, ή γνωστός του γνωστού του και πάει λέγοντας μέχρι να φτάσουν οι μεσολαβητές τους 149.

Η δημιουργία νοητών κόσμων συνεπάγεται και την προσέγγιση ενός νοητού καλού, που δεν μπορεί να ταυτιστεί απλώς με την επιβίωση του ατόμου και της ομάδας. Η ικανότητα αυτή του ανθρώπου, όπως ειπώθηκε πιο πάνω, οδηγεί στην σύνθεση έλλογων ηθικών κανόνων με βάση τους οποίους μπορούν να κριθούν οι ηθικοί κανόνες που αφορούν το κοινωνικό καλό.

Εδώ πρέπει να γίνει μια τελευταία παρατήρηση με βάση το παράδειγμα της αγαμίας ως αρετής που φέρνει ο Δαρβίνος. Η άρνηση της αναπαραγωγής δύσκολα μπορεί να εξηγηθεί ως κανόνας με μια αναγωγή στα ένστικτα που ταυτίζονται με το φυσικό καλό. Για τον Δαρβίνο η αρετή αυτή βρίσκει την βιολογική της βάση στο ένστικτο της ζήλιας. Η τελευταία προσδιόριζε ως θετική την συμπεριφορά μιας γυναίκας που δεν επιδίδονταν σε πολυγαμικές συμπεριφορές. Με τον καιρό η σεξουαλική εγκράτεια έφτασε να αφορά και τις αδέσμευτες γυναίκες αλλά, εν τέλει, και τους άντρες. Στο τέλος η σεξουαλική εγκράτεια κατέληξε να ταυτίζεται με την αγαμία. Η μεγάλη εγκράτεια και ο αυτοέλεγχος που απαιτούνται για την τήρηση της αρετής αυτής είναι ο λόγος που συναντάται σε τόσο πολλούς πολιτισμούς και υποστηρίζεται από μια πληθώρα φαντασιακών αφηγήσεων, όπως η θρησκεία. Η τελευταία την συσχέτισε με το επιζητούμενο νοητό καλό της σωτηρίας της ψυχής.⁸⁴ Η ίδια η αγαμία, όμως, δεν μπορεί να ταυτιστεί και ούτε να αναχθεί στο φυσικό καλό, το οποίο απαιτεί την αναπαραγωγή. Εξ άλλου, η εγκράτεια από την οποία η αγαμία φαίνεται να προκύπτει, δεν αφαιρεί από το άτομο την δυνατότητα αναπαραγωγής. Οι φαντασιακοί κόσμοι ταυτίζονται κυρίως με τις κοινωνικές δομές και, επομένως, το καλό στο οποίο αποσκοπούν έχει σαν λειτουργία την ομαλή λειτουργία μιας κοινωνίας και την δυνατότητα διεύρυνσής της. Δεν μπορεί να υποστηριχθεί ότι μπορούν να προωθήσουν την ευτυχία όλου του ανθρώπινου είδους (την οποία θέτει ως τελική κατάληξη της ηθικής, ο Δαρβίνος). Η παρατήρηση αυτή, ίσως, οδηγεί στο συμπέρασμα ότι η αποδοχή ενός νοητού καλού δεν είναι τελική. Ένα νοητό καλό μπορεί να αφορά απλώς την υποστήριξη του κοινωνικού καλού, ή να προβάλλει ως κανόνες ένστικτα, η λειτουργία των οποίων έχει διαστρεβλωθεί. Το ίδιο δεν καταλήγει στον Χρυσό Κανόνα (που έχει

⁸⁴ Η σωτηρία της ψυχής μπορεί, με την σειρά της, να βρει την βιολογική της βάση στο ένστικτο της επιβίωσης που αποτελεί και το θεμελιώδες φυσικό καλό. Όμως η σωτηρία της ψυχής, ως νοητό καλό, μπορεί να επιβάλει κανόνες που έρχονται σε αντίθεση με την επιβίωση, όπως είναι παραμέληση του σώματος σε βαθμό εξάντλησης. Η επικράτηση των συμπεριφορών αυτών μπορεί να βρει την βιολογική της βάση στην ανάγκη αποδοχής και θαυμασμού από την κοινότητα που αισθάνεται το άτομο (την οποία αναφέρει ο Δαρβίνος). Ο θαυμασμός μπορεί να προκαλείται -και εδώ- από την εγκράτεια και τον αυτοέλεγχο που τέτοιες συμπεριφορές απαιτούν. Όμως η ίδια η κρίση της παραμέλησης του σώματος ως καλή δεν μπορεί να εξηγηθεί με αναφορά σε ένα φυσικό αλλά μονάχα σε ένα νοητό καλό.

κοινή μορφή με την Κατηγορική Προσταγή). Δύσκολα θα ήθελε κανείς να αποτελεί καθολικό κανόνα η άρνηση της αναπαραγωγής, ώστε να δέχεται να την αρνούνται στον ίδιο.⁸⁵ Ένα νοητό καλό και οι κανόνες που απορρέουν από εκείνο, μπορεί να αποτελεί αντικείμενο κριτικής με βάση ένα άλλο νοητό καλό.⁸⁶ Για να μην καταλήξει η ακολουθία αυτή να συνεχίζει επ' άπειρον, θα πρέπει να υποστηριχθεί η έμφυτη ικανότητα του ανθρώπου να θέτει έναν έλλογο καθολικό κανόνα με τον οποίον να κρίνονται όλοι οι άλλοι. Αυτό το νοητό καλό, από το οποίο θα απορρέει ο τελικός κανόνας θα πρέπει να αποτελεί το θεμέλιο της ηθικής ικανότητας του ανθρώπου και οι κανόνες του θα οφείλουν να παρουσιάζονται ή/και να ρυθμίζουν τις πράξεις με τρόπο καθολικό. Η διαφορά του νοητού αυτού καλού από τις φαντασιακές αφηγήσεις που προωθούν το κοινωνικό καλό, θα πρέπει να είναι η προέλευση του από την ικανότητα του ανθρώπου να καθορίζει τις πράξεις του, χωρίς να βασίζεται στις φυσικές και κοινωνικά καλές συμπεριφορές. Τέλος, το νοητό αυτό καλό μπορεί να αποδειχθεί ότι βασίζεται στις ασυνείδητες διανοητικές ικανότητες του ανθρώπου, παρουσιαζόμενο διαισθητικά στον άνθρωπο.⁸⁷

Επομένως για την προσέγγιση της Φυσικής Καλοσύνης/Αγαθότητας, ως τη φυσική ικανότητα του ανθρώπου να δημιουργεί καθολικούς ηθικούς νόμους βασιζόμενους σε ένα νοητό καλό, (χωρίς την αναφορά σε μια αυστηρώς θεωρούμενη προσωπική ωφέλεια), φαίνεται να πρέπει να φυσικοποιηθεί περαιτέρω η δεοντοκρατική ηθική. Διαφορετικά οι κρίσεις των νεο-αριστοτελιστών δεν μπορούν παρά να ορίζουν την Φυσική Καλοσύνη/Αγαθότητα ως την δυνατότητα ανάπτυξης ηθικής συμπεριφοράς στο άτομο, με στόχο την επιβίωση του μέσα από την ένταξη του σε μια κοινωνική ομάδα. Από την κρίση αυτή, όμως, δεν θα μπορούν να προκύπτουν ηθικές αρετές, πέραν της δυνατότητας αφομοίωσης και τήρησης των κοινωνικών κανόνων. Οι ίδιοι οι κοινωνικοί κανόνες δεν θα γίνεται παρά να εξυπηρετούν το καλό της ομάδας, όπως η ίδια το κρίνει (ακόμη και αν κρίνει τον λιθοβολισμό ενός ομοφυλόφιλου ως ηθική πράξη), χωρίς αναφορά σε μια ευδοκίμηση γενικά του ανθρώπινου είδους.

⁸⁵ Μπορεί εδώ να οφείλεται και η σταδιακή απόρριψη της αγαμίας ως αρετής. Δύσκολα μπορεί να γίνει αποδεκτό ότι η αγαμία αποτελεί αρετή στην εποχή μας. Στον βαθμό, τουλάχιστον, που αποτελούσε αρετή κατά την βικτωριανή εποχή.

⁸⁶ Κάτι που φανερώνει ο όρος «εξέλιξη των κανόνων» που χρησιμοποιεί ο Brandie, αλλά και η εξέλιξη των πολιτισμών.

⁸⁷ Το επόμενο κεφάλαιο θα έχει ως στόχο την παρουσίαση ερευνών πάνω σε αυτή την δυνατότητα του ανθρώπου.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ: Ο Καντ στο τρόλεϊ: Εμπειρική διερεύνηση της δεοντοκρατικής ηθικής

3.1 Στόχος του κεφαλαίου

Στα πρώτο κεφάλαιο επιχειρήθηκε να παρουσιαστεί η προσπάθεια φυσικοποίησης της ηθικής, από τους νεο-αριστοτελιστές. Για τους τελευταίους, ως ηθική αρετή μπορεί να χαρακτηριστεί μία συμπεριφορά που ευνοεί το άτομο που την εκδηλώνει. Ως εύνοια εννοείται η επιβίωση και η ευδοκίμηση. Οι ηθικές αρετές, με αυτό τον τρόπο, αποκοτούν γνωστικό χαρακτήρα, καθώς είναι δυνατό να αναδειχθούν λογικώς ποιες είναι εκείνες οι συμπεριφορές που ευνοούν ένα είδος. Οι ηθικές αρετές, επιπροσθέτως, φαίνεται να αποκτούν καθολικότητα. Αν ως ηθική αρετή κρίνεται μια συμπεριφορά που ευνοεί το είδος στην ολότητά του, τότε δεν μπορεί παρά να αφορά όλα τα άτομα που αποτελούν μέρος αυτού του είδους. Η αναζήτηση αυτών των αρετών γίνεται μέσα από την διατύπωση φυσικο-ιστορικών κρίσεων. Οι τελευταίες επιδιώκουν να είναι συμβατές με τις βιολογικές κρίσεις, ώστε να υποστηρίζεται ο φυσιοκρατικός χαρακτήρας της ηθικής. Για την διατύπωση αυτών των κρίσεων μπορεί να αποδοθεί κανονιστικότητα στην λειτουργία των συμπεριφορών είτε μέσω της Θεωρίας Επιλεχθέντων Αποτελεσμάτων, είτε μέσω της οργανωσιακής λειτουργίας. Και στις δύο περιπτώσεις οι κρίσεις που προέκυπταν δεν κατάφεραν να ανάγουν με ασφάλεια τους ηθικούς κανόνες και τις ηθικές αρετές στην βιολογική φύση του ανθρώπου. Για να προσπελαστεί το συγκεκριμένο πρόβλημα προτάθηκε ένας διαχωρισμός μεταξύ μηχανισμών που συμβάλλουν, με την λειτουργία τους, στην ηθική συμπεριφορά και ηθικών κανόνων. Στους τελευταίους αναγνωρίστηκε η ικανότητα να εξελίσσονται. Κληρονομημένα ένστικτα και συμπεριφορές, όταν από την λογική τους εξέταση προκύπτει ότι συμβάλλουν στην επιβίωση του συνόλου ανάγονται σε ηθικές αρετές. Οι αρετές αυτές, οι οποίες μπορούν να υποστηριχτούν από την ικανότητα του ανθρώπου να δημιουργεί φαντασιακές/υπεραισθητές πραγματικότητες, κρίνονται περαιτέρω με βάση την καταλληλότητα τους να εξασφαλίσουν μια καθολική ευδοκίμηση και ευτυχία, πέραν από την βιολογική επιβίωση μιας ομάδας. Η καθολική αυτή επιβίωση μπορεί να χαρακτηριστεί ως νοητό καλό, καθώς δεν μπορεί να ταυτιστεί με τον στόχο της εξέλιξης που είναι η επιβίωση. Η τελευταία μπορεί να χαρακτηριστεί ως φυσικό καλό. Για την αξιολόγηση των ηθικών αρετών, που αποσκοπούν στο κοινωνικό καλό, μπορεί να χρησιμοποιηθεί ένας έλλογος λογικός κανόνας. Για τον

Δαρβίνο, ο κανόνας αυτός είναι ο Χρυσός Κανόνας. Η μορφή του, καθώς ο ίδιος προκύπτει και από την συνεργασία της λογικής και των κοινωνικών ενστίκτων, μπορεί να αποτελεί θεμέλιο και των ηθικών κανόνων. Για την κρίση των τελευταίων, όμως, με βάση την καταλληλότητα τους για την προάσπιση ενός καθολικού νοητού καλού, η μορφή του Χρυσού Κανόνα ταυτίζεται σχεδόν με την μορφή της καντιανής Κατηγορικής Προσταγής. Για την δυνατότητα αποδοχής, όμως, μιας τέτοιας δεοντοκρατικής θέσης, θα πρέπει αυτή να μπορεί να υποστηριχτεί και εμπειρικά⁸⁸. Στο παρόν κεφάλαιο θα γίνει μια αναφορά σε πειραματικά ευρήματα πάνω στην ηθική συμπεριφορά, τα οποία φαίνεται να επιτρέπουν την δυνατότητα αποδοχής μιας φυσικοποίησης της δεοντοκρατικής ηθικής.

3.2 Το πρόβλημα της ουσιοκρατίας

Οι φυσικο-ιστορικές κρίσεις (όπως κατά βάση προτείνονται από τους νεο-αριστοτελιστές) έχουν την μορφή:

Ένα x που ανήκει στο είδος s οφείλει να παρουσιάσει την συμπεριφορά f για να αποτελεί καλό δείγμα του s , και να ευδοκιμήσει

Το πρόβλημα που προκύπτει είναι πως, η μορφή της παραπάνω κρίσης οδηγεί σε μία ουσιοκρατία που δεν συνάδει με τον τρόπο που η επιστήμη αντιμετωπίζει τα είδη που μελετά (Odenbaugh:2015). Συγκεκριμένα, αυτού του είδους η διατύπωση προϋποθέτει πως το είδος s διαθέτει συγκεκριμένα ειδολογικά χαρακτηριστικά, ή έστω ένα τέτοιο χαρακτηριστικό. Επομένως επιτρέπεται η μελέτη του S ως εάν να διαθέτει μια σταθερή ειδολογική μορφή, για την οποία κρίνεται ποιες λειτουργίες είναι ευνοϊκές και ποιες όχι. Όμως, η βιολογία, δεν δέχεται την ύπαρξη μιας τέτοιας σταθερής μορφής.

Την ειδολογική ουσιοκρατία μπορεί να την προσεγγίσει κανείς με δύο τρόπους* *a priori* και *a posteriori*. Ως *a priori* ειδολογική ουσιοκρατία θα πρέπει να θεωρηθεί κάθε χαρακτηριστικό που διαθέτει ένα είδος πριν από οποιαδήποτε μεταβολή αυτό υποστεί. Στον οργανικό κόσμο, για παράδειγμα, το σταθερό χαρακτηριστικό του νερού είναι πως αποτελείται από δύο μόρια υδρογόνου και ένα οξυγόνου και αυτό το χαρακτηριστικό το διατηρεί ανεξαρτήτως κάθε μεταβολής που διέρχεται (παγώνει,

⁸⁸ Στηριζόμενη σε επιστημονικά πειράματα, σε αντίθεση με μια θεωρητική της υποστήριξη που έγκειται στην φιλοσοφική της ανάλυση.

εξατμίζεται κ.λπ.). Αντίστοιχα, ο άνθρωπος θα έπρεπε να διαθέτει ένα χαρακτηριστικό που να μένει αναλλοίωτο παρά την εξέλιξη του. Έναν γονότυπο, για παράδειγμα, που να μένει σταθερός παρά τις μεταλλάξεις, την πρόκριση από την φυσική επιλογή κάποιων χαρακτηριστικών και την απόρριψη κάποιων άλλων κλπ. Κάτι τέτοιο, όμως, είναι δύσκολο να θεωρήσουμε ότι συμβαίνει (Odenbaugh:2015). Φυσικά, μια αντίρρηση σε αυτό θα ήταν η ύπαρξη της αναπτυγμένης διανοητικής ικανότητας που φαίνεται να ξεχωρίζει τον Homo Sapiens τόσο από τα άλλα ζώα, όσο και από τα άλλα ανθρωποειδή όντα (πχ. Νεάντερταλ). Η αντίρρηση του Odenbaugh (2015) πως και αυτό το χαρακτηριστικό δεν αποτελεί μία σταθερά αλλά μπορεί να εξαλειφθεί με την πάροδο των αιώνων ή να μην είχε εμφανιστεί και επιλεχθεί, δεν αναιρεί πως το συγκεκριμένο είδος διαθέτει το συγκεκριμένο χαρακτηριστικό και μάλιστα στηρίζει σε πολύ μεγάλο βαθμό όλη του την ύπαρξη πάνω του. Το ίδιο, ίσως, θα μπορούσε να υποστηριχθεί και για άλλα ανθρώπινα χαρακτηριστικά όπως η όρθια στάση στα δύο πόδια, οι λειτουργικοί αντίχειρες, τα δύο μάτια κλπ. Το ερώτημα που προκύπτει είναι αν ο άνθρωπος θα εξακολουθούσε να ανήκει στο είδος του Homo Sapiens, σε περίπτωση που από την εξέλιξη δεν προέκυπταν αυτά του τα χαρακτηριστικά. Αυτό το ερώτημα οδηγεί στην δεύτερη ειδολογική ουσιοκρατία που μπορεί να χαρακτηριστεί μετριασμένη και a posteriori αναγκαιότητα. Σύμφωνα με αυτή την οπτική, ένα είδος διαθέτει κάποια σταθερά χαρακτηριστικά, όχι σε πρωτογενές, εσωτερικό και σταθερό επίπεδο, αλλά κατά την παρούσα του κατάσταση. Έτσι, κατά την ομαδοποίηση των εσωτερικών και εξωτερικών του χαρακτηριστικών τα οποία είτε εμπλέκονται μεταξύ τους σε αιτιακές σχέσεις, είτε ανάγονται σε κάποιον κοινό μηχανισμό, προκύπτει η δυνατότητα αποδοχής μιας αναγκαίας σταθερότητας που επιτρέπει την αναγνώριση μιας σχετικής ειδολογικής ουσιοκρατίας. Την a posteriori ειδολογική ουσιοκρατία φαίνεται να αποδέχεται και ο Δαρβίνος (όπως και ο Καντ⁸⁹, άλλο ένα σημείο σύγκλισης τους), αφού περιγράφει την ανθρώπινη ηθική ως εάν ο άνθρωπος να διέθετε σταθερά τα χαρακτηριστικά που συντελούν σε αυτή (Mizzoni:2013).

Βασικός παράγοντας για την ανθρώπινη ηθική αναφέρθηκε ότι αποτελεί η διανοητική ανάπτυξη του ανθρώπου. Για τον Δαρβίνο, ο ανθρώπινος εγκέφαλος διαφέρει από τον εγκέφαλο των υπόλοιπων ζώων ως προς τον βαθμό της εξέλιξης του και όχι ως προς το είδος του. Η εξελικτική πορεία του εγκεφάλου μπορεί να αποτυπωθεί μέσα από την

⁸⁹ Ο Καντ, βέβαια, δεν θεωρεί τον ηθικό νόμο ως δεσμευτικό μόνο για τον άνθρωπο, αλλά ως μία δέσμευση που αφορά κάθε έλλογο ον

τριμερή του διάκριση σε «ερπετικό εγκέφαλο», «μεταιχμιακό σύστημα» και τον «νεοφλοιό» (Mlodinow:2010).⁹⁰

Ο «ερπετικός εγκέφαλος» αποτελεί τον «αρχαιότερο» τομέα του ανθρώπινου εγκεφάλου, όπως αποδεικνύει η ύπαρξη των δομών του σε όλα τα σπονδυλωτά. Οι δομές αυτές είναι υπεύθυνες για τις βασικές λειτουργίες της επιβίωσης. Τέτοιες λειτουργίες αποτελούν ο χτύπος της καρδιάς, η ρύθμιση της αναπνοής αλλά και ειδικότερα-σε ό,τι αφορά την μελέτη της ηθικής-τα αισθήματα της επιθετικότητας και του φόβου, στην πιο πρωτόγονη-αντανακλαστική εκδοχή τους.

Το «μεταιχμιακό σύστημα» πρέπει να αποτελεί μια εξελικτική προσθήκη και σχετίζεται με την κοινωνική συμπεριφορά του ανθρώπου. Συγκεκριμένα, χάρις τις λειτουργίες που επιτελεί, το συγκεκριμένο σύστημα περιοχών του εγκεφάλου (στο οποίο εντάσσονται και υποσυστήματα του προμετωπιαίου φλοιού),⁹¹ ενισχύει τα αντανακλαστικά συναισθήματα που σχετίζονται με τον «ερπετικό εγκέφαλο» συμβάλλοντας στην διαμόρφωση των κοινωνικών αισθημάτων που αποτελούν την βάση των κοινωνικών συμπεριφορών. Το τμήμα αυτό του εγκεφάλου συναντάται σε όλα τα θηλαστικά.

Οι δομές, όμως, του τμήματος που αποκαλείται «νεοφλοιός» εντοπίζεται μονάχα στα ανώτερα θηλαστικά, μεταξύ των οποίων είναι και ο άνθρωπος. Ο «νεοφλοιός» σχετίζεται με την ανεπτυγμένη νοημοσύνη, καθώς και με τις ιδιαίτερες λειτουργίες που μπορεί να επιτελέσει ο άνθρωπος (όπως η λεπτή κίνηση των δαχτύλων και της γλώσσας). Ειδικότερα, ο ανθρώπινος εγκέφαλος διαθέτει μεγαλύτερο μέγεθος από τον εγκέφαλο άλλων πρωτευόντων θηλαστικών. Ένα μεγάλο μέρος της αύξησης του οφείλεται στην διόγκωση του προμετωπιαίου λοβού. Το συγκεκριμένο τμήμα του εγκεφάλου αποτελεί το «κέντρο ελέγχου» των σκέψεων και των ενεργειών, καθώς και της μεταξύ τους συσχέτισης.⁹² Το γεγονός ότι υποσυστήματα του προμετωπιαίου λοβού αποτελούν τμήματα του «μεταιχμιακού συστήματος», δικαιολογεί την συσχέτιση μεταξύ κοινωνικών ενστίκτων και λογικής για την εκδήλωση ηθικών συμπεριφορών (για την οποία κάνει λόγο ο Δαρβίνος και η οποία μπορεί να συσχετιστεί

⁹⁰ Οι πληροφορίες για αυτά τα τρία μέρη του εγκεφάλου, που θα αναφερθούν στη συνέχεια, προέρχονται από τον ίδιο συγγραφέα.

⁹¹ Η ιδιαίτερη αναφορά γίνεται λόγω του ρόλου που επιτελεί το συγκεκριμένο τμήμα του εγκεφάλου στην ανάπτυξη της συνείδησης.

⁹² Θυμίζοντας το κέντρο του εγκεφάλου, που αναζητούσε ο Καρτέσιος, το οποίο αποτελεί την έδρα της ψυχής.

με την ικανότητα του ανθρώπου να καθορίζει τις πράξεις του υπέρ του κοινωνικού καλού).

Τα τρία τμήματα του εγκεφάλου μπορούν να υποστηρίξουν την θεώρηση της διαφοράς του ανθρώπινου εγκεφάλου, από τους υπόλοιπους ζωικούς εγκεφάλους, ως διαφορά βαθμού και όχι είδους. Λαμβάνοντας, όμως, υπόψιν ότι τα τμήματα αυτά αποτελούν δομές μηχανισμών που επιτελούν κάποιες λειτουργίες, μπορεί να υποστηριχθεί ότι η διαφορά των εγκεφαλικών δομών μπορεί να καταλήξει να σημαίνει ότι ο ανθρώπινος εγκέφαλος διαφέρει ειδολογικά από τους εγκεφάλους των υπόλοιπων ζώων και όχι μόνο ως προς τον βαθμό της εξέλιξής του.

Ο Thagard (2022) υποστηρίζει ότι οι μηχανισμοί αποτελούνται από συνδεδεμένα μέρη τα οποία αλληλοεπιδρώντας μεταξύ τους παράγουν συγκεκριμένα αποτελέσματα. Επομένως, η λειτουργία ενός μηχανισμού προκύπτει από τον τρόπο με τον οποίο αλληλοεπιδρούν τα μέρη του.⁹³ Επιπροσθέτως, θεωρεί ότι ο προσδιορισμός της λειτουργίας ενός μηχανισμού δεν του προσδίδει απλώς κανονιστικότητα, αλλά συμβάλει και στον ειδολογικό προσδιορισμό του. Οι μηχανισμοί, δηλαδή, διακρίνονται με βάση τις λειτουργίες που επιτελούν, οι οποίες προκύπτουν από τον τρόπο με το οποίο συνεργάζονται τα μέρη τους. Δύο μηχανισμοί μπορεί να διαφέρουν ακόμη και αν αποτελούνται από τα ίδια μέρη, αν τα τελευταία αλληλεπιδρούν με τρόπο διαφορετικό παράγοντας διαφορετικές λειτουργίες.

Ο ανθρώπινος εγκέφαλος αποτελείται από τμήματα τα οποία, ως μηχανισμοί, υπάρχουν και στα άλλα ζώα. Ειδικότερα, ο «νεοφλοιός», ο οποίος συνδέεται με τις διανοητικές λειτουργίες, παρατηρείται και στα υπόλοιπα ανώτερα θηλαστικά. Ο λόγος, όμως, για τον οποίον ο άνθρωπος ξεχωρίζει ως είδος από τα υπόλοιπα πρωτεύοντα θηλαστικά, όπως ο Χιμπατζής ή ο Μακάκος για παράδειγμα, έγκειται στην ανώτερη εγκεφαλική-διανοητική λειτουργία του που του δίνει και την βιολογική ονομασία του (Homo Sapiens). Από τη στιγμή που ο άνθρωπος μοιράζεται τα ίδια εγκεφαλικά τμήματα με τους εξελικτικά κοντινούς του συγγενείς, χωρίς όμως να έχει τις ίδιες διανοητικές ικανότητες μαζί τους, θα πρέπει τα τμήματα αυτά να διαφέρουν μεταξύ τους, ως προς τον τρόπο με τον οποίο αλληλοεπιδρούν τα μέρη που τα απαρτίζουν. Την παρατήρηση αυτή του Thagard, υποστηρίζουν τα ευρήματα των επιστημόνων (Wei et al:2019) σχετικά με την λειτουργία του γονιδιακού τόπου HAR.⁹⁴ Ο συγκεκριμένος

⁹³ Επομένως, ο Thagard προσεγγίζει, όπως και η Moosavi, οργανωσιακά την ορθή λειτουργία

⁹⁴ Human Accelerated Regions

γονιδιακός τόπος σχετίζεται με την ανάπτυξη των σπονδυλωτών. Στην περίπτωση του ανθρώπου, όμως, παρουσιάζει σημαντικές διαφοροποιήσεις από την μορφή με την οποία εκφράζεται στα υπόλοιπα σπονδυλωτά, ακόμη και αν αυτά ανήκουν στους εξελικτικά στενούς συγγενείς του. Η διαφοροποίηση του HAR υπήρξε εντονότερη κατά την εποχή που ο άνθρωπος άρχισε να απομακρύνεται ειδολογικά από τον Χιμπατζή. Η έκφραση του HAR σχετίζεται κυρίως με την ανάπτυξη των ανθρώπινων χεριών και των ποδιών (ειδικότερα των αστραγάλων και των αντίχειρων). Το 2019 όμως παρατηρήθηκε η έντονη έκφρασή του HAR στους τομείς του ανθρώπινου εγκεφάλου που σχετίζονται με τις διανοητικές και κοινωνικές του ικανότητες (για τις οποίες αναφέρθηκε ότι συμμετέχουν κοινά εγκεφαλικά υποσυστήματα). Η έκφραση του γονιδιακού τόπου HAR σε εγκεφαλικά τμήματα (υπό την έννοια ενός μηχανισμού), που σχετίζονται με τις διανοητικές λειτουργίες, ευνοεί την περιπλοκότερη αλληλοεπίδραση των μερών από τα οποία αυτά τα τμήματα/μηχανισμοί αποτελούνται. Τα τμήματα αυτά αφορούν, πέραν από την ευφυΐα του ανθρώπου, την ικανότητα του να αντιλαμβάνεται τον εαυτό του και του άλλους, ικανότητα που καθορίζει τον τρόπο με τον οποίο ο άνθρωπος βιώνει την ενσυναίσθηση,⁹⁵ και να καθορίζει ανάλογα την συμπεριφορά του. Η συσχέτιση γνωστικών λειτουργιών και ενσυναίσθησης, αξίζει να σημειωθεί εδώ, καθιστά την ανθρώπινη ηθική -στο βαθμό που αφορά την ικανότητα του ανθρώπου να συμπάσχει με τους συνανθρώπους του- περισσότερο διανοητική και λιγότερο συναισθηματική/αντανακλαστική συμπεριφορά, όπως στα υπόλοιπα ζώα (ακόμη και τα συγγενικά με αυτόν πρωτεύοντα θηλαστικά). Φυσικά, αυτό δεν αποκλείει την συναισθηματική/αντανακλαστική καταβολή της ενσυναίσθησης. Απλώς, για τον άνθρωπο η ικανότητα αυτή μπορεί να αποτελεί και μία συνειδητή λειτουργία που απαιτεί την διανοητική του κινητοποίηση -μέσα στις διανοητικές ανθρώπινες λειτουργίες που σχετίζονται με την ηθική συμπεριφορά περιλαμβάνεται και η φαντασία (Gaesser, Keller et al: 2018)- , ιδιαίτερα όσο ηλικιώνεται (Preston&Waal:2002). Η ικανότητα συνειδητής κινητοποίησης των γνωστικών ικανοτήτων του ανθρώπου για την εκδήλωση της ενσυναίσθησης, φέρνει ξανά στο προσκήνιο την θέση του Καντ σχετικά με το καθήκον της συμπάθειας.⁹⁶ Ο Vilhauer (2020) θεωρούσε ότι για τον Καντ η συμπάθεια (την οποία ο Vilhauer ταυτίζει με την ενσυναίσθηση) αποτελεί καθήκον το οποίο μπορεί να ωθήσει τον άνθρωπο στην τήρηση του ηθικού νόμου. Για να

⁹⁵ Υπενθυμίζεται πως με τον όρο «ενσυναίσθηση» δηλώνεται η ικανότητα να συμπάσχεις με τον άλλον

⁹⁶ Για το οποίο έγινε λόγος στο προηγούμενο κεφάλαιο.

επιλυθεί η αντινομία που προκαλούσε αυτή η άποψη είχε υποστηριχθεί ότι η συμπάθεια, για τον Καντ, μπορεί να αποτελεί μία συνειδητή έλλογη ικανότητα που βασίζεται στην αναπλαστική φαντασία. Για να μπορεί ο άνθρωπος να δράσει ηθικά θα πρέπει να είναι σε θέση να αντιληφθεί τους στόχους του διπλανού του. Η ικανότητα αντίληψης των σκέψεων και των συναισθημάτων των άλλων αποκαλείται «Θεωρία του Νου»⁹⁷ και θεωρείται αποτέλεσμα της λειτουργίας των γνωστικών ικανοτήτων του ανθρώπου, που σχετίζονται με την έκφραση του HAR (Wei et al:2019).

Η ΘτΝ σχετίζεται με την «προθετικότητα», την δυνατότητα, δηλαδή, ενός έλλογου όντος να αναφέρεται σε νοητικά δεδομένα. Τα δεδομένα αυτά αφορούν στόχους και επιθυμίες, πράξεις που συμβάλουν στην πραγματοποίηση των επιθυμιών και την συνειδητή αναπαράσταση μιας επιθυμητής μελλοντικής κατάστασης.⁹⁸ Οι βαθμοί προθετικότητας διαφέρουν ανάλογα με τον αριθμό των αναπαραστάσεων που μπορούν να συμπεριλαμβάνονται σε μία κρίση. Έτσι ως «προθετικότητα πρώτης τάξης» χαρακτηρίζεται η ικανότητα αναπαράστασης των επιθυμιών του ίδιου του ατόμου. Αυτός ο βαθμός αναπαράστασης συναντάται στα περισσότερα θηλαστικά. Η «προθετικότητα δεύτερης τάξης» αφορά την δυνατότητα αναπαράστασης των επιθυμιών ενός άλλου. Η «προθετικότητα τρίτης τάξης» αφορά την ικανότητα αναπαράστασης των σκέψεων ενός ατόμου σχετικά με τον τρόπο που ένα άτομο σκέφτεται κάποιο άλλο άτομο. Με τον ίδιο τρόπο μπορούν να αναγνωριστούν και άλλες τάξεις προθετικότητας. Τα υπόλοιπα πρωτεύοντα θηλαστικά, όπως ο Χιμπατζής, μπορούν να φτάσουν μέχρι την δεύτερη τάξη, ενώ ο άνθρωπος μπορεί να φτάσει μέχρι και την έκτη τάξη (Mlodinow:2010). Η θέση του Vilhauer, (2020) ότι για τον Καντ η υιοθέτηση των σκοπών των άλλων αποτελεί συνειδητή γνωστική λειτουργία και σχετίζεται με την ενσυναίσθηση, βρίσκει εδώ έρεισμα (και μαζί η ίδια η θέση του Καντ, αν όντως ισχύει η ανάγνωση του Vilhauer).

Ο Thagard (2022), όπως αναφέρθηκε πιο πάνω, υποστηρίζει ότι η αλλαγή στον τρόπο αλληλεπίδρασης των μερών που απαρτίζουν έναν μηχανισμό, με συνεπαγόμενη την αλλαγή του αποτελέσματος αυτής της λειτουργίας, οδηγεί και στην ειδολογική διαφοροποίηση του ίδιου του μηχανισμού. Με βάση την παρατήρηση ότι ο ανθρώπινος εγκέφαλος επιτελεί διαφορετικές λειτουργίες από τους εγκεφάλους των υπόλοιπων πρωτευόντων μηχανισμών, επιτρέπεται η θεώρηση της διαφοράς του, από εκείνους, ως

⁹⁷ Εξής: ΘτΝ.

⁹⁸ Αυτή η ικανότητα παραπέμπει κυρίως στην εργαλειακή λειτουργία της λογικής, για την οποία έγινε λόγος στο προηγούμενο κεφάλαιο.

διαφοράς είδους και όχι απλώς βαθμού. Η ειδολογική διαφορά του ανθρώπινου εγκεφάλου ενισχύεται και από την μορφή του, πέραν των αλληλοεπιδράσεων των μερών του (και ας είναι αυτά κοινά με τα μέρη των εγκεφάλων των άλλων πρωτεύοντων θηλαστικών), λόγω του μεγαλύτερου μεγέθους του ανθρώπινου εγκεφάλου (Mlodinow:2010). Το αυξημένο μέγεθος του ανθρώπινου εγκεφάλου φαίνεται να είναι αποτέλεσμα της έκφρασης του γονιδιακού τύπου HAR ,που και ο ίδιος συναντάται με τρόπο διαφορετικό στον άνθρωπο από ότι στα υπόλοιπα σπονδυλωτά (Wei et all:2019).

Η ειδολογική διαφορά του ανθρώπινου εγκεφάλου μπορεί να υποστηρίξει την ουσιοκρατική προσέγγιση των ειδών (τουλάχιστον του ανθρώπου) στην οποία καταλήγουν οι κρίσεις των νεο-αριστοτελιστών. Η ουσιοκρατία αυτή, βέβαια, αφορώντας την μορφή των ειδών στο παρόν έχει απλώς περιγραφικό χαρακτήρα και εμφανίζεται ως μετριασμένη a posteriori ουσιοκρατία. Αν και δεν παραβλέπεται η εξελικτική πορεία που οδήγησε στην εμφάνιση των χαρακτηριστικών αυτών, η αναδρομή σε αυτή την πορεία δεν φαίνεται να είναι αναγκαία για την ερμηνεία της λειτουργίας τους. Επομένως, η προτίμηση της οργανωσιακής προσέγγισης της λειτουργίας δικαιολογείται ακόμη περισσότερο, ενώ και οι κρίσεις περί του κοινωνικού καλού -δηλαδή κρίσεις που αφορούν την ικανότητα του ανθρώπου να εμφανίζει ηθική συμπεριφορά, η οποία σχετίζεται με τις κοινωνικές του δεξιότητες⁹⁹- φαίνεται να μην χρειάζεται να στηριχθούν απαραίτητα σε κρίσεις που αναζητούν την ορθή λειτουργία των μηχανισμών στο εξελικτικό παρελθόν τους. Η παρατήρηση αυτή, που προκύπτει μέσα από την δυνατότητα αποδοχής μιας μετριασμένης a posteriori ειδολογικής ουσιοκρατίας, επιλύει ένα πρόβλημα που είχε ανακύψει σχετικά με τις κρίσεις που βασίζονται στην Θεωρία Επιλεχθέντων Αποτελεσμάτων. Συγκεκριμένα, η ορθή λειτουργία ενός μηχανισμού δεν μπορεί να συσχετιστεί αναγκαία με τον λόγο για τον οποίο ο μηχανισμός αυτός κληροδοτήθηκε. Με άλλα λόγια, η κληρονομικότητα ενός μηχανισμού δεν ταυτίζεται πάντοτε με την εξελικτική επιλογή του. Γι' αυτό και ο Garsson (2008) προτείνει την διάκριση της Θεωρίας Επιλεχθέντων Αποτελεσμάτων σε *δυνατή* (όταν κληρονομικότητα και επιλογή ταυτίζονται) και *αδύνατη* (όταν δεν ταυτίζονται). Μέσω μίας αδύνατης εκδοχής της Θεωρίας Επιλεχθέντων Αποτελεσμάτων δεν μπορεί να αποδοθεί κανονιστικότητα στις λειτουργίες των

⁹⁹ Υπενθυμίζεται ότι ο νεοφλοιός (υπεύθυνος για την έλλογη σκέψη) μοιράζεται τμήματα με το μεταιχμιακό τμήμα του (που σχετίζεται με την εκδήλωση κοινωνικών συμπεριφορών)

μηχανισμών, ούτε να περιγραφεί η εξελικτική τους πορεία. Επομένως, οι πρώτες κρίσεις που αφορούσαν την εξήγηση ύπαρξης των μηχανισμών θα κινδύνευαν να είναι άστοχες. Με την αποδοχή, όμως, της μετριασμένης *a posteriori* ειδολογικής ουσιοκρατίας, η οποία φαίνεται να υποστηρίζεται από τα ευρήματα των βιολόγων¹⁰⁰, μπορεί η προσπάθεια φυσικοποίησης των ηθικών αρετών (με τον τρόπο που επιχειρήθηκε στην παρούσα εργασία) να μην απαιτεί μια αναδρομή στην εξελικτική πορεία του ανθρώπινου είδους.

Ως παράδειγμα διαφορετικής λειτουργίας που ακριβώς υποστηρίζει την ειδολογική διαφοροποίηση του ανθρώπινου εγκεφάλου, ο Thagard (2022) φέρνει την ικανότητα του ανθρώπου να συνθέτει αναδρομικές γνωστικές κρίσεις. Ως αναδρομικές γνωστικές κρίσεις¹⁰¹ ο Thagard ορίζει τις συνθετικές κρίσεις που περιλαμβάνουν εντός τους άλλες κρίσεις (με τρόπο που θυμίζει γνωστικές μαμπούσκες). Αυτή η ικανότητα σχετίζεται με την ΘτΝ, η οποία στην πιο αναπτυγμένη της μορφή (με προθετικότητα τρίτης τάξης και πάνω) μπορεί να εντοπιστεί μόνο στον άνθρωπο. Ως τέτοιες αναδρομικές κρίσεις ο Thagard χαρακτηρίζει τόσο τον Χρυσό Κανόνα, όσο και την Κατηγορική Προσταγή. Ο Χρυσός Κανόνας μπορεί να βασίζεται στον αμοιβαίο αλτρουισμό που επιβάλλει την ανταπόδοση, αλλά όπως αναφέρει ο Δαρβίνος -και υποστηρίχθηκε στο προηγούμενο κεφάλαιο- η χρήση του απαιτεί τον αναστοχασμό πάνω σε ηθικές καταστάσεις, και την διατύπωση κρίσεων που περιέχουν άλλες κρίσεις εντός τους. Ο Thagard τονίζει ότι το ίδιο συμβαίνει και με την εφαρμογή της Κατηγορικής Προσταγής. Το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγει είναι ότι τα υπόλοιπα ζώα δεν θα μπορούσαν ποτέ να φτάσουν σε μια τέτοια ηθική ικανότητα, η οποία βασίζεται σε αφηρημένους ηθικούς κανόνες που ξεπερνάνε τα απλά κοινωνικά ένστικτα. Ενώ, πηγή της ικανότητας αυτής αποτελούν οι αναπτυγμένες γνωστικές ικανότητες του ανθρώπου.

Συνοψίζοντας, η μετριασμένη *a posteriori* ειδολογική ουσιοκρατία μπορεί να υποστηριχτεί από τα ευρήματα της επιστημονικής κοινότητας. Με την υιοθέτησή της μπορεί, αφενός, να προκριθεί η χρήση της οργανωσιακής προσέγγισης της λειτουργίας, για την διατύπωση φυσικο-ιστορικών κρίσεων, και, αφετέρου, να υποστηριχθεί η έλλογη ικανότητα του ανθρώπου να διατυπώνει ηθικούς νόμους οι οποίοι εγείρουν αξιώσεις καθολικότητας.

¹⁰⁰ Απαιτείται, βέβαια, η συσσώρευση και άλλων δεδομένων για να μπορεί να γίνει η αποδοχή αυτής της προσέγγισης ασφαλής.

¹⁰¹ Recursive thinking στο πρωτότυπο.

3.3 Η διαισθητική διάσταση της δεοντολογικής ηθικής

Ο Greene (2014), προέβη σε έναν διαχωρισμό μεταξύ των ηθικών συμπεριφορών, αναλόγως των τμημάτων του εγκεφάλου που ενεργοποιούνται για την εκδήλωσή τους. Ο διαχωρισμός αυτός στηρίζεται σε ευρήματα των νευροεπιστημόνων. Απεικονίσεις του εγκεφάλου δείχνουν ότι το κοιλιακό ραβδωτό σώμα και ο κοιλιακός προμετωπιαίος λοβός (VMPFC)¹⁰² ενεργοποιούνται, κυρίως, κατά τις αυτόματες αντιδράσεις στα περιβαλλοντικά ερεθίσματα. Μέσω της λειτουργίας της προκύπτει συμπεριφορές οι οποίες είναι κατάλληλες για την αντιμετώπιση μόνο παροντικών προβλημάτων. Από την άλλη, περιοχές του εγκεφάλου που εντοπίζονται στον πλάγιο προμετωπιαίο λοβό (DLPFC)¹⁰³ επιτρέπουν την συνειδητά ελεγχόμενη αντίδραση στα περιβαλλοντικά ερεθίσματα εστιάζοντας στις μελλοντικές συνέπειες των πράξεων. Για τον Greene η ικανότητα του ανθρώπου να εκδηλώνει ηθική συμπεριφορά άλλοτε στηριζόμενος στην λειτουργία της VMPFC και άλλοτε στην DLPFC συμβαίνει αυτόματα και ευνοεί εξελικτικά τον άνθρωπο, αφού του επιτρέπει να ανταποκρίνεται άμεσα στα ερεθίσματα του περιβάλλοντος. Εξασφαλίζεται έτσι μια γρήγορη αντίδραση στους κινδύνους. Από την άλλη, η ικανότητα του ανθρώπου να εξετάζει λογικά τα δεδομένα (λειτουργία της VMPFC) του εξασφαλίζει την σωστή αντίδραση απέναντι σε καταστάσεις οι οποίες είναι πρωτόγνωρες και οι οποίες μπορεί να αποβούν μοιραίες, αν ο άνθρωπος δεν αντιδράσει με τον καλύτερο δυνατό τρόπο απέναντι τους.

Οι δεοντολογικές ηθικές κρίσεις, για τον Greene, σχετίζονται με την λειτουργία της DLPFC και γι' αυτό έχουν αυτόματο αντανακλαστικό χαρακτήρα, ενώ η υποστήριξη τους σχετίζεται με την λειτουργία της VMPFC η οποία παρέχει μια εκ των υστέρων δικαιολόγησή τους. Γι' αυτό και οι δεοντολογικές κρίσεις γίνονται διαισθητικά. Η δικαιολόγηση των κρίσεων γίνεται εκ των υστέρων, χωρίς το άτομο να μπορεί να αντιληφθεί αυτή την διαδικασία. Ως αποτέλεσμα οι δεοντολογικοί κανόνες εμφανίζονται ως εκ των προτέρων βασιζόμενοι σε λογικές κρίσεις. Ως δεοντολογικοί χαρακτηρίζονται εκείνοι οι ηθικοί κανόνες που φαίνεται να επιβάλλονται ως ορθοί στο άτομο και να καθορίζουν την συμπεριφορά και τις ηθικές του κρίσεις, χωρίς να λαμβάνονται υπόψη οι πιθανές συνέπειες. οι ίδιοι να απαιτούν μια περαιτέρω δικαιολόγηση. Ακόμη, μάλιστα, και αν δοθούν επαρκείς λόγοι για την άρνηση της εγκυρότητάς τους εκείνοι διατηρούν την ισχύ τους.

¹⁰² Έτσι στο εξής

¹⁰³ Έτσι στο εξής

Ένα τέτοιο παράδειγμα της λειτουργίας των διαισθητικών δεοντολογικών ηθικών κρίσεων αποτελεί για τον Haidt (2001) το παρακάτω. Σύμφωνα με ένα υποθετικό σενάριο, δύο αδέρφια βρίσκονται μόνα τους σε μια καμπίνα στο δάσος. Καθώς δεν υπάρχει κανένας γύρω τους, αποφασίζουν ότι θα είχε ενδιαφέρον να δοκιμάσουν να εμπλακούν σε μία σεξουαλική δραστηριότητα, λαμβάνοντας κάθε προφύλαξη ώστε να μην τεκνοποιήσουν. Όντως προχωράνε στην συγκεκριμένη πράξη και έπειτα δεν ξανασυζητάνε ποτέ γι' αυτό και ούτε επηρεάζεται η ψυχολογία ή η μετέπειτα ζωή τους με κανέναν τρόπο. Ο Haidt αναφέρει ότι το γεγονός που περιγράφεται στο συγκεκριμένο σενάριο κρίθηκε, από ανθρώπους που ερωτήθηκαν σχετικά με τον ηθικό χαρακτήρα της πράξης των δύο αδελφών, ως ηθικώς κατακριτέο. Ο λόγος για τον οποίον η συμπεριφορά αυτή χαρακτηρίστηκε ανήθικη ήταν ότι η αιμομιξία αποτελεί μια μη ορθή ηθική συμπεριφορά. Σε μετέπειτα ερωτήσεις, που αφορούσαν τους λόγους για τους οποίους η αιμομιξία είναι ηθικώς λανθασμένη, οι απαντήσεις των ερωτηθέντων αναφέρονταν στις πιθανές αρνητικές συνέπειες που η αιμομιξία επιφέρει. Ως πιθανές συνέπειες αναφέρονταν η γέννηση μη υγιών τέκνων, η κατακραυγή της κοινωνίας ή τα ψυχικά τραύματα που μπορεί να αφήσει η ίδια η πράξη στα άτομα. Στις αντιρρήσεις ότι, όπως αναφέρεται στο σενάριο, η σεξουαλική σχέση των δύο αδελφών δεν άφησε απογόνους, παρέμεινε μυστική και δεν επηρέασε με αρνητικό τρόπο την ψυχολογία τους, οι ερωτηθέντες κατέληξαν να υποστηρίζουν πως η αιμομιξία είναι ηθικώς λανθασμένη από μόνη της και δεν χρειάζεται άλλος λόγος για να κριθεί ως ηθικώς απορριπτέα.

Η ύπαρξη των δεοντολογικών κρίσεων (που έχουν αυτόματο χαρακτήρα και σχετίζονται με την DLPFC) δεν αναιρεί την δυνατότητα διατύπωσης ηθικών κρίσεων οι οποίες στηρίζονται στην γνωστική ικανότητα του ανθρώπου (και επομένως σχετίζονται με την VMPFC)¹⁰⁴. Οι γνωστικές αυτές κρίσεις, σύμφωνα με τον Greene, έχουν καθαρά γνωστικό χαρακτήρα, καθώς για την διατύπωσή τους κρίνονται συνειδητά οι δυνατές επιλογές και προκρίνονται, ως καταλληλότερες, εκείνες που συμβάλλουν στο γενικότερο καλό. Με άλλα λόγια, ο Greene υποστηρίζει την

¹⁰⁴ Ως απόδειξη συσχετισμού μεταξύ δεοντολογικών κρίσεων με την DLPFC, και επομένως για την αναγνώρισή τους ως διαισθητικές και την συσχέτιση των ωφελμιστικών κρίσεων με την VMPFC και την αναγνώρισή τους ως γνωστικές, ο Greene έτρεξε το εξής πείραμα: ζητήθηκε σε μια σειρά ερωτηθέντων να απαντήσουν σε ερωτήσεις που αφορούσαν ηθικά διλήμματα. Ταυτόχρονα καταγράφονταν η εγκεφαλική τους δραστηριότητα. Παρατηρήθηκε, όντως, η ενεργοποίηση των περιοχών VMPFC σε απαντήσεις με ωφελμιστικό χαρακτήρα και η ενεργοποίηση της DLPFC σε απαντήσεις με δεοντολογικό χαρακτήρα.

δυνατότητα εναλλαγής μεταξύ των δεοντολογικών και ωφελμιστικών ηθικών κρίσεων. Η προτίμηση της μίας έναντι της άλλης εξαρτάται από το είδος του προβλήματος που έχει να αντιμετωπίσει κάθε φορά ο άνθρωπος. Για την διευκρίνιση του ποτέ προτιμάται η μία ηθική προσέγγιση από την άλλη, ο Greene κατέφυγε στο δίλημμα του τρόλεϊ.

Σύμφωνα με της εκδοχή του συγκεκριμένου θεωρητικού σεναρίου, σε ένα τρόλεϊ ο οδηγός έχει χάσει τις αισθήσεις του και το ίδιο κατευθύνεται με υψηλή ταχύτητα προς ένα μεγάλο τοίχο που βρίσκεται στο τέλος της γραμμής. Η συντριβή του τρόλεϊ πάνω στον τοίχο θα έχει ως αποτέλεσμα τον θάνατο των επιβατών του. Το σενάριο, από αυτό το σημείο, χωρίζεται σε δύο υπο-σενάρια. Σύμφωνα με το πρώτο (γνωστό και ως «το σενάριο του διακόπτη»), ο ερωτώμενος αντιλαμβάνεται το πρόβλημα και μπορεί να αναχαιτίσει την πορεία του ανεξέλεγκτου τρόλεϊ πατώντας τον διακόπτη που ελέγχει τις ράγες. Με το πάτημα του διακόπτη οι ράγες θα μετακινηθούν αλλάζοντας την πορεία και αποφεύγοντας τον τοίχο στο τέλος της γραμμής. Το πρόβλημα, όμως, είναι ότι αλλάζοντας γραμμή το τρόλεϊ κατευθύνεται, πλέον, προς πέντε τεχνικούς που βρίσκονται ανυποψίαστοι πάνω στις ράγες. Σύμφωνα με το δεύτερο υπό-σενάριο (γνωστό και ως «το σενάριο του περαστικού») το ίδιο τρόλεϊ κατευθύνεται ανεξέλεγκτο προς τον τοίχο στο τέλος της γραμμής. Ο ερωτώμενος, όμως τώρα, έχει την δυνατότητα να αποτρέψει την τελική συντριβή πετώντας στις ράγες του τρένου έναν περαστικό. Η σύγκρουση του τρόλεϊ με τον περαστικό, θα είναι μεν αρκετή για να σταματήσει το τρόλεϊ, αλλά θα κοστίσει την ζωή στον περαστικό.

Ο Greene, μοίρασε τα δύο αυτά σενάρια σε δύο ομάδες ερωτηθέντων. Η πρώτη ομάδα ανέλαβε να απαντήσει πρώτα στο «σενάριο του διακόπτη» και μετά στο «σενάριο του περαστικού», ενώ η δεύτερη ανέλαβε να απαντήσει πρώτα στο «σενάριο του περαστικού» και έπειτα στο «σενάριο του διακόπτη». Τα αποτελέσματα της έρευνας έδειξαν, αρχικά, ότι το «σενάριο του περαστικού» οδηγούσε τους περισσότερους ερωτηθέντες να υιοθετήσουν μία δεοντολογική στάση, κρίνοντας ως ηθικώς λανθασμένο το σπρωξιμο ενός ανθρώπου στις ράγες για να σωθούν οι επιβάτες του τρόλεϊ. Στο «σενάριο του διακόπτη», οι περισσότεροι ερωτηθέντες υιοθέτησαν μία ωφελμιστική στάση κρίνοντας ως επιτρεπτή την αλλαγή της κατεύθυνσης των ραγών με αποτέλεσμα τον θάνατο των πέντε εργατών. Ως δικαιολόγηση, στην πρώτη περίπτωση, δόθηκε η ηθικώς απορριπτέα ενέργεια του σπρωξιματος ενός ανθρώπου με αποτέλεσμα τον θάνατο του. Στην δεύτερη περίπτωση, προτιμήθηκε ως ηθικώς ορθή η σωτηρία των πολλών έναντι των λίγων. Την διαφορά αυτή στις απαντήσεις ο Greene

την ερμήνευσε θεωρώντας ότι στο «σενάριο του περαστικού» ο θάνατος ενός ανθρώπου χρειαζόταν προσωπική επαφή μαζί του, ενώ στο «σενάριο του διακόπτη» ο θάνατος των πέντε εργατών προέκυπτε χωρίς την άμεση πιθανή επαφή του ερωτηθέντα με τους πέντε εργάτες. Η παρατήρησή του αυτή τον ώθησε στο συμπέρασμα ότι οι πράξεις που απαιτούν την προσωπική επαφή των ανθρώπων συνδέονται με αυτόματες διαισθητικές κρίσεις, οι οποίες, ως τέτοιες, επιβάλλουν συγκεκριμένους ηθικούς κανόνες. Η τήρησή τους έχει κυρίως συναισθηματικό χαρακτήρα και δεν λαμβάνεται υπόψιν ένας εκ των προτέρων συλλογισμός αλλά μία εκ των υστέρων δικαιολόγηση. Από την άλλη, οι πράξεις που δεν απαιτούν την άμεση εμπλοκή των ερωτηθέντων συνδέονται με ωφελμιστικές κρίσεις οι οποίες έχουν καθαρά γνωστικό χαρακτήρα και προκύπτουν ως αποτέλεσμα λογικού συλλογισμού. Επιπροσθέτως, παρατηρήθηκε η τάση οι ερωτηθέντες να θέλουν να παραμείνουν πιστοί στις κρίσεις τους, χωρίς να ενδιαφέρονται πραγματικά γι' αυτές. Όσοι ερωτηθέντες ανέλαβαν να απαντήσουν πρώτα στο «σενάριο του διακόπτη», δεν έκριναν ως ανήθικο το να σπρώξουν έναν περαστικό, καθώς ήθελαν να παραμείνουν συνεπείς στην ωφελμιστική τους προσέγγιση του προβλήματος. Από την άλλη, όσοι απάντησαν πρώτοι στο «σενάριο του περαστικού» ένιωσαν εξαναγκασμένοι να αφήσουν το τρόλεϊ να πέσει στον τοίχο, καθώς, όπως όπως κρίνει ο Greene, ήθελαν να παραμείνουν συνεπείς στην τήρηση ενός δεοντολογικού κανόνα που επιβάλλει ως καθήκον την προστασία της ζωής. Ο χρόνος, όμως, που χρειάστηκαν για να απαντήσουν, στον δεύτερο σενάριο, ήταν περισσότερος από τον αντίστοιχο που χρειάστηκαν για να απαντήσουν στον πρώτο. Η καθυστέρηση αυτή αποδίδεται, από τον Greene, στην εσωτερική πάλη που προκλήθηκε εντός τους μεταξύ της διαισθητικής από την μία και της γνωστικής κρίσης από την άλλη. Πάντως, η ηθική θεωρία (δεοντολογική ή ωφελμιστική) που θα προτιμηθεί, στο δεύτερο σενάριο, δεν αποτελούσε το αποτέλεσμα μίας συνειδητής και έλλογης κρίσης, αλλά βασίζεται σε μια ενστικτώδη ανάγκη του ανθρώπου να παραμείνει συνεπής με τον εαυτό του. Τέλος, φαίνεται να προκρίνεται η ωφελμιστική γνωστική ηθική ως καταλληλότερη για την επιτυχημένη αντιμετώπιση των ηθικών διλημμάτων, καθώς οι διαισθητικές κρίσεις δεν φαίνεται να ανταποκρίνονται επιτυχημένα στην συνθετότητα των προβλημάτων που παρουσιάζει η καθημερινή ζωή.

Επομένως, σύμφωνα με τα πειράματα του Greene, προκύπτει ότι η δεοντολογική ηθική μπορεί να έχει καντιανά στοιχεία, όπως την επιβολή κανόνων στο άτομο και την απόρριψη του ωφελμισμού. Όμως, ο χαρακτήρας της είναι κυρίως διαισθητικός και δεν σχετίζεται με τις έλλογες ικανότητες του ανθρώπου, που ελεύθερα επιλέγει,

κατόπιν λογικής σκέψης, ποια συμπεριφορά θα προκριθεί ως ηθική. Οι κανόνες που σχετίζονται με την δεοντολογική ηθική είναι προϊόντα του συναισθηματικού κόσμου του ανθρώπου και η επιβολή τους είναι αυτόματη. Αυτός ο χαρακτηρισμός της δεοντολογικής ηθικής ως διαισθητικής κρίσης, παραπέμπει στην άποψη του Mizzoni (2013), σύμφωνα με τον οποίο η καντιανή ηθική μπορεί να υποστηριχτεί μόνο υπό τη μορφή μίας μετριοπαθούς δεοντολογίας (σύμφωνα με την οποία η μορφή των ηθικών κανόνων δεν έχει καθαρά έλλογο χαρακτήρα και η εφαρμογή τους δεν αποτελεί, απαραίτητα, συνειδητή διαδικασία).

3.4 Διαισθητική ηθική και ωφελμιστικές κρίσεις

Για τον Greene (2007, 2014) οι δεοντολογικοί κανόνες σχετίζονται με τις διαισθητικές κρίσεις. Οι τελευταίες βασίζονται σε ενστικτώδεις αντιδράσεις του ανθρώπου απέναντι στα περιβαλλοντικά του ερεθίσματα. Οι κρίσεις, από την άλλη, που αποτελούν προϊόν της συνειδητής εξέτασης των δεδομένων -και άρα έχουν γνωστικό χαρακτήρα- απολήγουν στον ωφελμισμό, καθώς προκρίνουν ως ηθικώς καλή την πράξη εκείνη που συμβάλλει στο καλό των περισσότερων. Οι διαισθητικές κρίσεις, λόγω του αυθόρμητου χαρακτήρα τους και της μη έλλογης βάσης τους, δεν μπορούν να αποτελέσουν ασφαλή γνώμονα ηθικής συμπεριφοράς, σε αντίθεση με την ωφελμιστική ηθική λόγω των θετικών αποτελεσμάτων στα οποία αποσκοπεί.

Για τον Greene, οι γνωστικές ωφελμιστικές και οι διαισθητικές δεοντολογικές κρίσεις αποτελούν δύο διαφορετικά συστήματα που λειτουργούν παράλληλα. Η θεώρηση των δύο αυτών συστημάτων, όμως, ως παράλληλων μπορεί να αμφισβητηθεί. Όπως παρατηρεί η Kauppinen (2012), ακόμη και αν ο ωφελμισμός βασίζεται στην γνωστική δυνατότητα του ανθρώπου να διατυπώνει κρίσεις που στοχεύουν στην μέγιστη επικράτηση του καλού, η κρίση χρειάζεται μια εκ των προτέρων κρίση σχετικά με την έννοια του καλού. Η κρίση αυτή γίνεται αντιληπτή διαισθητικά. Για παράδειγμα, αν - στο παράδειγμα του τρόλεϊ- ως ηθικό καλό προκρίνεται η σωτηρία των περισσότερων, η στάση αυτή θα πρέπει να στηρίζεται σε μία διαισθητική κρίση που υποστηρίζει ότι η σωτηρία των περισσότερων είναι ηθικώς καλή. Με τον ίδιο τρόπο που προέκυπτε ως διαισθητικά ανήθικο το σπρώξιμο ενός ανθρώπου στις γραμμές ενός τρόλεϊ, ακόμη και αν ήταν για καλό σκοπό. Με την παρατήρηση αυτή της Kauppinen, οι διαισθητικές κρίσεις τοποθετούνται στον πυρήνα της ηθικής συμπεριφοράς, με τις ωφελμιστικές κρίσεις να έπονται από εκείνες, αποκτώντας εργαλειακό χαρακτήρα.

Η σημασία των διαισθητικών κρίσεων και η επιρροή που ασκούν στις ωφελμιστικές προσεγγίσεις της ηθικής αποτυπώνεται στον τρόπο με τον οποίο καθορίζουν την αντίληψη των αιτιακών αλυσίδων. Οι αλυσίδες αυτές αποκαλούνται «δέντρα των πράξεων»¹⁰⁵ (Knobe:2010). Τα δέντρα των πράξεων αποτυπώνουν την αιτιακή σύνδεση των γεγονότων, τα οποία συσχετίζονται μεταξύ τους μέσω των φράσεων «με το» (όπου η δομή των δέντρων εντοπίζεται από πάνω προς τα κάτω) και «για να» (όπου η δομή των δέντρων εντοπίζεται από κάτω προς τα πάνω). Ως παράδειγμα ο Knobe φέρνει την εφαρμογή μίας εταιρικής πολιτικής η οποία έχει ως αποτέλεσμα την αύξηση των κερδών της εταιρίας. Έτσι το δέντρο των πράξεων μπορεί να έχει την μορφή «τα κέρδη αυξήθηκαν με την εφαρμογή της εταιρικής πολιτικής» ή «η εταιρική πολιτική εφαρμόστηκε για να αυξηθούν τα κέρδη της». Οι συνεπειοκράτες/ωφελμιστές θεωρούν ότι ως ηθικώς ορθή πράξη μπορεί να κριθεί εκείνη που οδηγεί στο καλύτερο δυνατό αποτέλεσμα. Επομένως, για τους συνεπειοκράτες/ωφελμιστές πρώτα ο άνθρωπος αναπαριστά το δέντρο των πράξεων στο μυαλό του και έπειτα εκφέρει ηθικές κρίσεις. Όμως, όπως παρατηρεί ο Knobe, η συσχέτιση δέντρου πράξεων και ηθικών κρίσεων δεν είναι τόσο εύκολη. Μία πράξη δεν προκαλεί ως αποτέλεσμα της μόνο την πράξη που είχε ως στόχο, αλλά συντελεί και στην πραγματοποίηση παράπλευρων πράξεων.

Έτσι, στο παράδειγμα της εταιρικής πολιτικής, η εφαρμογή της οδηγεί στην αύξηση των κερδών της εταιρείας, αλλά μπορεί να βοηθά και το περιβάλλον (σε περίπτωση που η πολιτική αυτή προωθεί, για παράδειγμα, την ανακύκλωση). Η σωστή τοποθέτηση των γεγονότων στα δέντρα των πράξεων μπορεί να γίνει από πάνω προς τα κάτω (από το αποτέλεσμα προς την αιτία) ώστε να μπορεί να διευκρινιστεί ποια συνεπαγόμενη πράξη αποτελεί την πρώτη αιτία. Μπορεί να ειπωθεί, επομένως, ότι «η αύξηση των κερδών έγινε με την επιβολή της εταιρικής πολιτικής» και όχι ότι «η αύξηση των κερδών έγινε με την προστασία του περιβάλλοντος». Όπως ειπώθηκε, τα δέντρα των πράξεων παίζουν σημαντικό ρόλο στην διαμόρφωση ηθικών κρίσεων. Φαίνεται, όμως, ότι τα δέντρα αυτά επηρεάζονται από ήδη διαμορφωμένες ηθικές κρίσεις. Η επιρροή αυτή αποτυπώνεται σε δέντρα όπου ένα από τα αποτελέσματα κρίνεται εκ των προτέρων ως ηθικώς προβληματικό. Αν, λοιπόν, η εφαρμογή της εταιρικής πολιτικής, που αποσκοπούσε στην αύξηση των κερδών της εταιρείας, είχε ως παράπλευρο αποτέλεσμα την καταστροφή του περιβάλλοντος, τότε το δέντρο

¹⁰⁵ Action trees

φαίνεται να αποτυπώνεται ως εξής: «η αύξηση των κερδών της εταιρείας έγινε μέσω της καταστροφής του περιβάλλοντος».

Ο Knob εξετάζει και άλλες περιπτώσεις που αποτυπώνουν την επιρροή που ασκούν οι ηθικές κρίσεις στην αντίληψη των αιτιακών αλυσίδων. Μία πιθανή ένσταση των συνεπειοκρατών/ωφελμιστών θα υποστήριζε ότι η ηθική κρίση που αλλοιώνει την διάρθρωση του δέντρου των πράξεων μπορεί να έχει προκύψει από μια ωφελμιστική κρίση, καθώς η καταστροφή του περιβάλλοντος δεν συμβάλει στο καλό των περισσότερων, ίσα ίσα που έχει τις ακριβώς αντίθετες συνέπειες. Η ένσταση αυτή μπορεί να απαντηθεί μέσα από την παρουσίαση του δέντρου των πράξεων που αφορά το πρόβλημα του τρόλεϊ. Το συγκεκριμένο σενάριο, όπως ειπώθηκε, έχει δύο υπο-σενάρια (το «σενάριο του διακόπτη» και το «σενάριο του περαστικού»). Τα δύο σενάρια για τους ωφελμιστές, όπως παρατηρεί ο Woodward και ο Allman (2007), δεν αποτελούν ξεχωριστές περιπτώσεις που απαιτούν διαφορετική αντιμετώπιση. Και στα δύο σενάρια το δίλημμα είναι κοινό και αφορά το κατά πόσο έχει το δικαίωμα κάποιος να θυσιάσει την ζωή λίγων για να σωθούν οι πολλοί. Ο Greene (2014), είχε καταλήξει στο συμπέρασμα ότι οι δεοντολογικές κρίσεις, όντας διαισθητικές, παρεμβάλλονται στην λογική εξέταση του προβλήματος παρουσιάζοντας τα δύο σενάρια ως διαφορετικά ηθικά διλήμματα. Η πηγή της διαφορετικής αντιμετώπισης ήταν το κατά πόσο η πράξη της σωτηρίας των πολλών απαιτεί την προσωπική επαφή του ερωτηθέντα με το άτομο που θα υποστεί την βλάβη. Για τους ωφελμιστές, το δέντρο των πράξεων και στα δύο υπο-σενάρια του προβλήματος του τρόλεϊ έχει την εξής μορφή: «μία πράξη οδηγεί στην σωτηρία των περισσότερων, αλλά έχει ως παράπλευρο αποτέλεσμα τον θάνατο κάποιου/ων». Ο Knobe, όμως, δεν θεωρεί ότι οι διαισθητικές κρίσεις θολώνουν την ικανότητα αντίληψης του δέντρου των πράξεων, αλλά αλλάζουν την ίδια του την δομή, με αποτέλεσμα τα δύο σενάρια να είναι όντως δύο διαφορετικά προβλήματα που απαιτούν ξεχωριστές προσεγγίσεις. Στο «σενάριο του διακόπτη» το δέντρο έχει την μορφή: «το πάτημα του διακόπτη είχε ως αποτέλεσμα την σωτηρία των επιβατών του τρόλεϊ, με παράπλευρο αποτέλεσμα τον θάνατο των πέντε εργατών». Η πορεία αυτή των πράξεων μπορεί να υποστηριχτεί από την ανάποδη ανάγνωση των γεγονότων (όπως απαιτείται για την ορθή τοποθέτησή τους στο δέντρο των πράξεων). Επομένως, δεν μπορεί να υποστηριχτεί ότι: «οι επιβάτες του τρόλεϊ σώθηκαν από τον θάνατο των πέντε εργατών». Άρα, σε αυτή την περίπτωση, όπως υποστηρίζει ο Knobe, η διάκριση αιτίας και παράπλευρης συνέπειας είναι εμφανής. Όμως, στην περίπτωση του «σεναρίου του περαστικού» το δέντρο των πράξεων δεν μπορεί να έχει την μορφή:

«από το σπρώξιμο ενός περαστικού στις ράγες σώθηκαν οι επιβάτες του τρόλεϊ, αν και σαν παράπλευρο αποτέλεσμα σκοτώθηκε ο περαστικός». Ο διαχωρισμός σπρωξίματος και θανάτου του περαστικού είναι δύσκολο να γίνει αποδεκτός λόγω των ηθικών προβλημάτων που εγείρει. Και όμως, όπως παρατηρεί ο Knobe, η διάκριση των δύο γεγονότων στέκει. Το σπρώξιμο είναι η πράξη η οποία έχει δύο διαφορετικά αποτελέσματα (την σωτηρία των επιβατών και τον θάνατο του περαστικού). Όμως, η μορφή του δέντρου έχει την μορφή: «οι επιβάτες του τρόλεϊ σώθηκαν από τον θάνατο του περαστικού». Γι' αυτό ακόμη και αν το τελικό αποτέλεσμα είναι καλό για τους περισσότερους, δεν μπορεί να υποστηριχτεί η πράξη που το προκάλεσε. Η προσωπική εμπλοκή του ερωτηθέντα (να σπρώξει ο ίδιος κάποιον με αποτέλεσμα να τον σκοτώσει) δεν θολώνει την κρίση του για το δέντρο των πράξεων, ώστε να βγάλει από αυτό μία μη ορθή ηθική κρίση, αλλά αλλοιώνει την ίδια την δομή του δέντρου των πράξεων εξαιτίας μιας ήδη προϋπάρχουσας ηθικής κρίσης που απαγορεύει τον θάνατο κάποιου. Εδώ δεν μπορεί να υποστηριχτεί εύκολα ότι η απαγόρευση του θανάτου ενός ατόμου αποτελεί μία π ωφελμιστική κρίση, άρα πρέπει να έχει δεοντολογικό χαρακτήρα.

Φαίνεται, επομένως, ότι οι διαισθητικές κρίσεις μπορεί να αποτελούν την βάση της ηθικής ικανότητας του ανθρώπου, με την συνεπειοκρατική γνωστική προσέγγιση των προβλημάτων να έπεται από εκείνες. Το επόμενο ερώτημα που δημιουργείται αφορά το που βασίζονται οι διαισθητικές κρίσεις.

3.5 Διαισθητική ηθική και δεοντολογικοί κανόνες

Ο Woodward και ο Allman (2007) θεωρούν ότι η τοποθέτηση του Greene (Greene et al.:2004) σύμφωνα με την οποία οι διαισθητικές κρίσεις στηρίζονται στην λειτουργία πιο πρωτόγονων μορφών του εγκεφάλου, δεν ευσταθεί. Η αντίρρησή τους υποστηρίζεται από νευρολογικά ευρήματα, σύμφωνα με τα οποία κατά την διατύπωση διαισθητικών κρίσεων ενεργοποιούνται περιοχές του εγκεφάλου (όπως η αμυγδαλή, ο τροχιακός μετωπιαίος, ο νησιωτικός και ο πρόσθιος κυκλικός φλοιός) οι οποίες σχετίζονται με τις κοινωνικές γνωστικές λειτουργίες. Οι λειτουργίες αυτές μπορεί να είναι αυτόματες, αλλά οι ίδιες είναι συνθετότερες από εκείνες των «πρωτόγονων ζώων». Συγκεκριμένα, οι περιοχές του εγκεφάλου που ενεργοποιούνται κατά την διατύπωση διαισθητικών κρίσεων σχετίζονται με την εκδήλωση ανώτερων κοινωνικών αισθημάτων, όπως η ντροπή, οι τύψεις και η μεταμέλεια που προκύπτει από την άδικη αντιμετώπιση κάποιου. Τα μέρη του εγκεφάλου που συσχετίζονται με τα παραπάνω συναισθήματα προέρχονται από την εξέλιξη του νησιωτικού φλοιού που συναντάται

σε όλα τα θηλαστικά και ο οποίος σχετίζονταν με την εκδήλωση της σεξουαλικής επιθυμίας και της αποστροφής. Από αυτά τα δύο «πρωτόγονα» αισθήματα διαμορφώθηκαν τα περιπλοκότερα κοινωνικά αισθηματικά δίπολα: αγάπη-μίσος, εμπιστοσύνη-μη εμπιστοσύνη, αυτοπεποίθηση-ντροπή, περηφάνια-ταπείνωση, ειλικρίνεια-εξαπάτηση κλπ.. Τα κοινωνικά αισθηματικά δίπολα ευνοούν την εμφάνιση κοινωνικών και αντικοινωνικών συμπεριφορών. Τα τμήματα του εγκεφάλου που ενεργοποιούνται για την εκδήλωση αυτών των αισθημάτων σχετίζονται επίσης και με την ικανότητα προσαρμογής των επιλογών στις περιστάσεις αλλά και την γνωστική προσαρμοστικότητα, γενικότερα. Αυτό σημαίνει ότι οι διαισθητικές κρίσεις δεν αποτελούν τυφλές συναισθηματικές εκδηλώσεις που θολώνουν τις ανώτερες γνωστικές κρίσεις, αλλά ευνοούν την γρήγορη και καλύτερη προσαρμογή του ατόμου στα προβλήματα του περιβάλλοντος του. Επιπλέον, διαθέτουν και οι ίδιες γνωστικό χαρακτήρα, απλώς κατά την εκδήλωσή τους οι γνωστικές διεργασίες που επιτελούνται (αναγνώριση των συναισθημάτων και των προθέσεων των άλλων και αναφορά σε παρόμοια παρελθοντικά περιστατικά, για την εκτίμηση των παροντικών προβλημάτων) είναι ασύνειδες.¹⁰⁶ Ένα ακόμη χαρακτηριστικό τους είναι η διαμόρφωση τους από την μάθηση (είτε μάθηση κοινωνικών κανόνων, είτε μάθηση των συνεπειών παλαιότερων συμπεριφορών) καθώς τα τμήματα του εγκεφάλου που ενεργοποιούνται κατά την εκδήλωσή τους επικοινωνούν με τα τμήματα του εγκεφάλου που σχετίζονται με την μάθηση. Η ικανότητα εκδήλωσης διαισθητικών κρίσεων ευνοεί το άτομο να αντιληφθεί όλες τις πτυχές ενός προβλήματος και να καταστρώσει την καλύτερη δυνατή στρατηγική για την αντιμετώπιση του. Ο Woodward και ο Allman αναφέρουν περιπτώσεις ασθενών, με βλάβη στις περιοχές του εγκεφάλου που σχετίζονται με τις διαισθητικές κρίσεις, οι οποίοι αδυνατούσαν να αντιληφθούν όλες τις πτυχές ενός προβλήματος και επομένως οι λύσεις που έδιναν -στηριζόμενες μόνο στις συνειδητές γνωστικές λειτουργίες- δεν ήταν οι κατάλληλες για την επίλυσή τους.

Όπως αναφέρθηκε, οι διαισθητικές κρίσεις έχουν δεοντολογικό χαρακτήρα. Η διατύπωσή τους εστιάζει στο επιτρεπτό μίας πράξης ασχέτως των πιθανών συνεπειών της. Αυτός ο δεοντολογικός χαρακτήρας των διαισθητικών κρίσεων σχετίζεται με την αποδοχή κανόνων οι οποίοι, σύμφωνα με τον Haidt (2001) και τον Greene (2014) επιβάλλονται στο άτομο χωρίς μια προηγούμενη λογική τους υποστήριξη. Η τήρηση,

¹⁰⁶ Αν και, όπως αναφέρθηκε στην ενότητα 3.2, η κινητοποίηση τους μπορεί να αποτελεί συνειδητή γνωστική πράξη.

όμως, κανόνων με τρόπο αυτόματο δεν συνεπάγεται και την αυθαίρετη φύση των κανόνων αυτών.

Ο Greene (2014) θεωρεί ότι οι διαισθητικές κρίσεις αποκτούν κυρίαρχο ρόλο στον ορισμό μιας συμπεριφοράς ως ανήθικης, όταν οι καταστάσεις απαιτούν την προσωπική επαφή του ατόμου με το άτομο το οποίο καλείται να βλάψει. Όμως, παρατηρείται ότι κάποιες βλαβερές συμπεριφορές, αν και απαιτούν την προσωπική επαφή του ατόμου με άλλα άτομα ή και με το ίδιο του το σώμα, δεν χαρακτηρίζονται ως ανήθικες. Τέτοιες συμπεριφορές αποτελούν, για παράδειγμα, η πολεμική μάχη ή η περιτομή (Nichols, Mallon:2006). Ο λόγος για τον οποίο οι συμπεριφορές αυτές δεν κρίνονται ως ανήθικες, για τον Nichols και τον Mallon, είναι ότι η εκδήλωσή τους δεν αντιβαίνει κάποιον κοινωνικό κανόνα. Η παρατήρηση αυτή τους ώθησε να ξανατρέξουν το πείραμα του Greene (2014), μόνο που αυτή την φορά χρησιμοποιήθηκε μια παραλλαγή του προβλήματος του τρόλεϊ. Τα σενάρια που μοιράστηκαν στους ερωτηθέντες αντικαθιστούσαν τους ανθρώπους με φλιτζανάκια του τσαγιού. Κομβική προσθήκη, αποτελούσε για τις ανάγκες του πειράματος, η ρητή διατύπωση ενός κανόνα.

Σύμφωνα με το πρώτο σενάριο η μητέρα ενός αγοριού, πριν φύγει από το σπίτι, θέτει ως κανόνα την προστασία του καινούργιου σερβίτσιου του τσαγιού. Όταν η μητέρα φεύγει από το σπίτι, η μικρότερη αδελφή του αγοριού παίρνει τα φλιτζανάκια και τα τοποθετεί στις ράγες ενός παιδικού τρένου. Τα φλιτζανάκια που βρίσκονται πάνω στις ράγες είναι πέντε, ενώ δίπλα υπάρχει ένα φλιτζανάκι που δεν κινδυνεύει. Το αγόρι αντιλαμβάνεται τον κίνδυνο και επιχειρεί να σώσει τα φλιτζανάκια. Για να τα καταφέρει πρέπει να σταματήσει το τρενάκι. Το πρόβλημα είναι ότι δεν προλαβαίνει να φτάσει στο κουμπί που το σταματάει. Στο πρώτο σενάριο το αγόρι έχει την δυνατότητα να αλλάξει από μακριά την πορεία του τρένου χρησιμοποιώντας ένα ραβδί με το οποίο σπρώχνει το τρενάκι. Με την αλλαγή της πορείας, όμως, το τρένο θα πέσει πάνω στο ένα φλιτζάνι. Το σενάριο αυτό αντιστοιχούσε με το «σενάριο του διακόπτη» και κρίθηκε ως απρόσωπο. Η ερώτηση που έλαβαν οι ερωτηθέντες ήταν αν το αγόρι δικαιούταν να αλλάξει την πορεία του τρένου, παρά την ύπαρξη του κανόνα που έθετε πως έπρεπε να προστατευτούν όλα τα φλιτζάνια. Οι ερωτηθέντες απάντησαν πως το παιδί είχε αυτό το δικαίωμα, καθώς δεν υπήρχε άλλος τρόπος για να σωθούν τα περισσότερα φλιτζάνια. Θεωρήθηκε, επίσης ότι ο κανόνας που είχε θέσει η μητέρα του δεν έσπαγε.

Ως εκδοχή του σεναρίου όπου για την επίλυση του προβλήματος απαιτείται προσωπική επαφή με το μέσο επίλυσης, αντίστοιχη με το «σενάριο του περαστικού»,

οι συνθήκες δεν αλλάζουν, εκτός από το γεγονός ότι στις γραμμές του τρένου βρίσκονται τα πέντε φλιτζάνια, αλλά το τελευταίο βρίσκεται στα χέρια του αγοριού. Ο μόνος τρόπος για να σωθούν τα υπόλοιπα φλιτζάνια ήταν να πετάξει το φλιτζάνι που κρατούσε στο χέρι του, ώστε αυτό να προσγειωθεί μπροστά από το τρενάκι και να το σταματήσει. Το αγόρι τα καταφέρνει. Το πρόβλημα είναι ότι για να σωθούν τα πέντε φλιτζάνια έσπασε το ένα. Το ερώτημα ήταν και πάλι αν το αγόρι είχε το δικαίωμα να κάνει κάτι τέτοιο. Οι απαντήσεις εδώ υποστήριζαν ότι το αγόρι δεν είχε ξεκάθαρα το δικαίωμα να σπάσει το φλιτζάνι επειδή με την πράξη του έσπαγε τον κανόνα που του είχε τεθεί.

Μέσα από παρόμοια πειράματα, ο Nichols και ο Mallon (2006) συμπεραίνουν ότι για την κρίση των συμπεριφορών ως ηθικών ή ανήθικων δεν λαμβάνεται υπόψη μόνον η προσωπική επαφή κάποιου με κάποιον άλλον, αλλά και η τήρηση ή μη ενός κανόνα. Οι κανόνες αυτοί μπορεί να προέρχονται από τον κοινωνικό περίγυρο (κάτι που παραδέχεται και ο Greene).¹⁰⁷ Εξ άλλου, όπως συμπέραναν ο Woodward και ο Allman (2007) οι διαισθητικές κρίσεις μπορούν να εκπαιδευτούν. Η γρήγορη - αντανακλαστική- εφαρμογή τους δεν αρκεί για να τους χαρακτηρίσει ως αβάσιμους. Ο Mallon και ο Nichols (2011) φέρνουν ως παράδειγμα την αντανακλαστική αναγνώριση των ορθογραφικών λαθών. Η τεκμηρίωση του λάθους με αναγωγή στην μη τήρηση ενός κανόνα δεν αποτελεί εκ των υστέρων δικαιολόγηση της κρίσης (όπως θεωρεί ο Greene:2001), αλλά αιτιολόγησή της. Επιπροσθέτως, η αντανακλαστική αναγνώριση ενός ηθικού κανόνα δεν συνεπάγεται και την μη συνειδητή εφαρμογή του, όπως συμβαίνει με την αναγνώριση των ορθογραφικών λαθών, ή την ηθική απόρριψη μιας αιμομικτικής συμπεριφοράς.

Η κριτική της Kauppinen (2012) σε αυτή την ερμηνεία των διαισθητικών κρίσεων, ως την ικανότητα άμεσης εφαρμογής κοινωνικών κανόνων, έγκειται στην αδυναμία των κοινωνικών κρίσεων να αποτελέσουν οι ίδιες ασφαλή γνώμονα ηθικής συμπεριφοράς. Η κριτική αυτή μπορεί να υποστηριχτεί με αναφορά στην διαισθητική αναγνώριση των ηθικών παραβάσεων. Για τον Greene (2014) η επιβολή ποινών έχει διαισθητικό χαρακτήρα, καθώς στηρίζονται σε δεοντολογικούς κανόνες. Έχει παρατηρηθεί (Guver&Kneer:2023) ότι οι διαισθητικές κρίσεις μπορούν να επηρεάσουν αρνητικά τις ηθικές κρίσεις, κυρίως όταν οι τελευταίες αφορούν την αναγνώριση παραβάσεων που

¹⁰⁷ Ο οποίος χαρακτηρίζει όλη την καντιανή ηθική ως μια προσπάθεια εκ των υστέρων δικαιολόγησης των διαισθητικών κρίσεων του Καντ, οι οποίες προέρχονταν από την έντονα θρησκευτική παιδεία του (Greene:2007).

πρέπει να επιφέρουν την επιβολή ποινών. Σύμφωνα με την «θεωρία της προκατειλημμένης ματιάς» η απόδοση ευθύνης μπορεί να είναι ισχυρότερη και να απαιτεί μεγαλύτερες ποινές, όταν το άτομο που κρίνεται ένοχο για την παράβαση ενός κανόνα είναι εκ των προτέρων αντιπαθές. Η αντιπάθεια αυτή αποτελεί απότοκο των γενικότερων κοινωνικών προκαταλήψεων -οι οποίες βασίζονται σε κοινωνικές νόρμες- απέναντι σε συγκεκριμένες κοινωνικές ομάδες και επιβάλλεται διαισθητικά. Η δυνατότητα, όμως, συνειδητής αναγνώρισης των διαισθητικών προκαταλήψεων αυτών ευνοεί την παράκαμψη τους από το άτομο (Mlodinow:2016). Η διόρθωση αυτή των διαισθητικών κανόνων στηρίζεται στην θέση του Mallon και του Nichols (2011) (και με την σειρά την δικαιολογεί), σύμφωνα με την οποία η τήρηση του διαισθητικού κανόνα είναι συνειδητή. Επίσης, η αιτιολόγηση της κρίσης με αναφορά σε έναν κανόνα δεν αποκλείει την παράκαμψη του τελευταίου, όταν δεν μπορεί να δικαιολογηθεί επαρκώς, παρά τις απόψεις του Haidt (2001) στο συγκεκριμένο ζήτημα.

Συνοψίζοντας, οι διαισθητικές κρίσεις αφορούν την δεοντολογική τήρηση κανόνων με τρόπο αντανακλαστικό αλλά και συνειδητό ευνοώντας την καλύτερη λήψη τελικών αποφάσεων. Οι κανόνες που επιβάλλονται διαισθητικώς αποτελούν προϊόν μάθησης και κινητοποιούν συγκεκριμένα συναισθήματα για την εκδήλωση των οποίων απαιτείται η λειτουργία εξελικτικά ανεπτυγμένων περιοχών του εγκεφάλου. Επιπροσθέτως, η επιβολή των κανόνων αυτών καθορίζει και τον τρόπο με τον οποίο το άτομο αντιλαμβάνεται την σειρά των γεγονότων. Επομένως, οι διαισθητικά επιβαλλόμενοι δεοντολογικοί κανόνες καθορίζουν την αντίληψη της αιτιακής σειράς των γεγονότων με βάση την οποία μπορούν να προκύψουν περαιτέρω ωφελιμιστικές ηθικές κρίσεις. Ακόμη, όμως, δεν έχει υποστηριχτεί ότι οι δεοντολογικοί κανόνες μπορούν να αποτελέσουν ασφαλή ηθικό γνώμονα, παρά την δυνατότητα συνειδητού ελέγχου τους.

3.6 Διαισθητική γραμματική

Οι διαισθητικές κρίσεις, όπως υποστηρίχθηκε μέχρι στιγμής, επιβάλλουν την τήρηση δεοντολογικών κανόνων. Οι τελευταίοι συσχετίζονται με τους κοινωνικούς κανόνες. Οι κανόνες, όμως, δεν παραμένουν σταθεροί αλλά εξελίσσονται και οι ίδιοι. Εξάλλου, όπως αναφέρθηκε στην προηγούμενη ενότητα, πολλές διαισθητικές κρίσεις ενδέχεται να στηρίζονται σε κοινωνικές κρίσεις που δύσκολα μπορούν να υποστηριχθούν ως ηθικές. Γι' αυτό τον λόγο ο άνθρωπος μπορεί, εν τέλει, να τις απορρίψει. Για τον κριτικό έλεγχο αυτών των κρίσεων, μπορεί να υποστηριχθεί, ότι χρειάζονται κάποιοι

γνώμονες. Αν οι διαισθητικές κρίσεις παρέχουν τον γνώμονα της ηθικής συμπεριφοράς γεννάται το ερώτημα σχετικά με το πως θα μπορούσαν οι ίδιες να ελέγχουν τον εαυτό τους. Για την απάντηση σε αυτό το ερώτημα θα προταθεί ως λύση η ύπαρξη μίας διαισθητικής γραμματικής. Με την τελευταία περιγράφονται οι διαισθητικές κρίσεις ως αυστηρώς καθοδηγούμενες από κανονιστικές αρχές οι οποίες δεν αποτελούν αντανakλάσεις των κοινωνικών κανόνων. Αυτές οι αρχές, με βάση τις οποίες διαμορφώνονται οι διαισθητικές κρίσεις είναι τρεις και είναι οι εξής: η «αρχή της πράξης», η «αρχή της πρόθεσης» και η «αρχή της επαφής» (Cushman, Young&Hauser: 2012).

Η «αρχή της πράξης» προκρίνει ως περισσότερο ηθικά κατακριτέα την πράξη εκείνη που συνειδητά προκαλεί την βλάβη κάποιου, από την πράξη που προκαλεί την βλάβη κάποιου, αλλά η ίδια είναι προϊόν αμέλειας. Η συγκεκριμένη αρχή, με βάση πειράματα που έτρεξαν ο Cushman, ο Young και ο Hauser, φαίνεται να είναι συνειδητή και να λειτουργεί ως έλλογη δικαιολόγηση μίας ηθικής κρίσης.

Η «αρχή της πρόθεσης» ταυτίζεται με την «αρχή της διττής αιτιότητας».¹⁰⁸ Σύμφωνα με αυτή κρίνεται ως ηθικά κατακριτέα η συνειδητή χρήση κάποιου ως μέσου για την επίτευξη ενός σκοπού, εκτός και αν η χρήση του ως μέσο αποτελεί μία παρενέργεια της πράξης. Η αρχή αυτή δεν φαίνεται να είναι συνειδητά προσβάσιμη από τους ανθρώπους κατά την δικαιολόγηση μίας ηθικής τους κρίσης. Για την συνειδητοποίηση αυτής της αρχής απαιτείται ο μετέπειτα αναστοχασμός αλλά, ακόμη και τότε, η αρχή αυτή δεν κρίνεται ως αρκετή για να αποτελέσει την βάση μίας ηθικής κρίσης.

Τέλος, η «αρχή της επαφής» προκρίνει ως ηθικά κατώτερη μια συμπεριφορά κατά την οποία κάποιος προξενεί βλάβη σε κάποιον άλλο, ερχόμενος σε προσωπική επαφή μαζί του, από ότι αν η βλάβη είχε προκληθεί εξ αποστάσεως. Αξίζει να αναφερθεί ότι και οι τρεις αυτές αρχές δεν διαθέτουν ωφελμιστικό χαρακτήρα.

Η παρατήρηση ύπαρξης συγκεκριμένων αρχών με βάση τις οποίες διαμορφώνονται οι διαισθητικές δεοντολογικές κρίσεις, μπορούν να επιτρέψουν μία σύνδεση μεταξύ των διαφορετικών προσεγγίσεων της διαισθητικής ηθικής. Η παρατήρηση του Greene (2014) ότι μία πράξη κρίνεται ως ηθικώς προβληματική όταν απαιτείται η προσωπική επαφή του ερωτηθέντα με τον περαστικό και η άποψη ότι μία πράξη κρίνεται ως ηθικώς αρνητική μόνο λόγω της μη τήρησης ενός κανόνα, ακόμη και αν η ίδια η πράξη δεν απαιτεί την προσωπική επαφή (Nichols, Mallon: 2006), μπορούν εδώ, κάπως, να

¹⁰⁸ Double-effect doctrine

συμφιλιωθούν. Η πρόκληση βλάβης μέσω προσωπικής επαφής σχετίζεται με μία αρχή η παράβαση της οποίας πυροδοτεί αρνητικές ηθικές κρίσεις. Ως προς την δυνατότητα δικαιολόγησης ή αιτιολόγησης των ηθικών κρίσεων και εδώ μπορεί να υπάρξει ένας κοινός τόπος μεταξύ τους. Η τήρηση ενός δεοντολογικού ηθικού κανόνα δεν χρειάζεται την δικαιολόγηση του. Ο ίδιος ο δεοντολογικός ηθικός κανόνας αιτιολογεί την ηθική διάσταση της κρινόμενης πράξης. Όμως, οι αρχές από τις οποίες καθορίζονται οι διαισθητικές κρίσεις μπορούν (στην περίπτωση της πρώτης και της δεύτερης αρχής) να αποτελέσουν και συνειδητή δικαιολόγηση της.

Μια τελευταία παρατήρηση αφορά την ισχύ των διαισθητικών/δεοντολογικών κανόνων. Ο Nichols και ο Mallon, μέσα από τα πειράματα που έτρεξαν, κατέληξαν σε μία διάκριση μεταξύ των δεοντολογικών κανόνων με απόλυτη επιβολή και των δεοντολογικών κανόνων με σχετική επιβολή. Η μη τήρηση ενός κανόνα μπορεί να είναι αρκετή για να κριθεί μία πράξη ως μη ηθική, όμως σε ακραίες καταστάσεις οι δεοντολογικοί κανόνες αποκτούν σχετική ισχύ, καθώς προτιμάται η συνεπειοκρατική/ωφελμιστική προσέγγιση του προβλήματος. Για να αποδειχθεί η παραπάνω θέση, έτρεξαν ένα πείραμα. Μοίρασαν σε μια ομάδα ερωτηθέντων ένα σενάριο σύμφωνα με το οποίο ένα τρένο οδεύει προς ένα αδιέξοδο. Μέσα στο τρένο μεταφέρεται ένας κατασκευασμένος ιός, ο οποίος έχει την ικανότητα να εξαπλώνεται ταχύτατα και είναι θανατηφόρος. Σύμφωνα με τους επιστήμονες που τον κατασκεύασαν, από την στιγμή της απελευθέρωσής του στον αέρα δεν χρειάζονται παρά μονάχα λίγες μέρες για να αφανιστεί το 60% του παγκόσμιου πληθυσμού. Για να σταματήσει το τρένο, ο ερωτώμενος έχει την δυνατότητα να ρίξει στις ράγες έναν περαστικό που βρίσκεται δίπλα του. Το ερώτημα αφορά το αν είναι επιτρεπτή μία τέτοια πράξη.

Το σύνολο των ερωτηθέντων απάντησαν πως ήταν επιτρεπτή μία τέτοια πράξη. Το συγκεκριμένο αποτέλεσμα έρχεται σε αντίθεση με τα αντίστοιχα αποτελέσματα που έδινε το «σενάριο του περαστικού». Φαίνεται, επομένως, πως σε ακραία ηθικά διλήμματα προκρίνεται μία συνεπειοκρατική/ωφελμιστική τους. Αυτό, όμως, δεν σημαίνει ότι αυτή η προσέγγιση αποκτά πραγματικά τα ηνία των ηθικών κρίσεων. Όπως ειπώθηκε πιο πάνω, η Kauppinen (2012) παρατηρεί ότι μία ωφελμιστική κρίση προϋποθέτει την αποδοχή μίας διαισθητικής κρίσης. Έτσι, εδώ πρέπει να γίνει αποδεκτή, ως δεοντολογικός κανόνας, η προάσπιση της ζωής. Η προϋποτιθέμενη αποδοχή ενός δεοντολογικού κανόνα μπορεί να υποστηριχτεί και μέσα από το δέντρο των συγκεκριμένων πράξεων. Φαίνεται, δηλαδή, δυσκολότερη η διατύπωση: «το 60%

του παγκόσμιου πληθυσμού σώθηκε με το ριζισμό ενός ανθρώπου στις ράγες», από ότι η διατύπωση: «το 60% του παγκόσμιου πληθυσμού σώθηκε με τον θάνατο ενός ανθρώπου». Υπενθυμίζεται ότι το ριζισμό του ανθρώπου στις ράγες και ο θάνατος του αποτελούν δύο διαφορετικά γεγονότα. Όπως διαφορετικά γεγονότα αποτελεί το ριζισμό του ανθρώπου στις ράγες από τον θόρυβο που προκαλείται κατά το τσαλαπάτημά του από το τρένο (Knobe: 2010). Κανείς, όμως, δεν θα μπορούσε να πει: «το 60% του παγκόσμιου πληθυσμού σώθηκε με τον θόρυβο που έκανε ένας άνθρωπος που τον τσαλαπατούσε το τρένο».

Σε κάθε περίπτωση παρουσιάζεται η δυνατότητα παράκαμψης των διαισθητικών/δεοντολογικών κανόνων και των αρχών που τις διαμορφώνουν. Ίσως αυτή η παράκαμψη να μην προκύπτει από το μέγεθος μίας πιθανής καταστροφής αλλά από την απειλή μίας αξίας ή ενός κανόνα, όπως ο σεβασμός στην ανθρώπινη ζωή, που εκτιμάται ως «ιερός». Αυτή η παρατήρηση ενδέχεται να συσχετιστεί με την αμφισβήτηση της επιστημολογικής αξίας και των διαισθητικών/δεοντολογικών κρίσεων και των αρχών στις οποίες βασίζονται.

3.7 Συμπέρασμα τρίτου κεφαλαίου: δυνατότητα αποδοχής της Κατηγορικής Προσταγής

Στο παρόν κεφάλαιο επιχειρήθηκε να υποστηριχθεί η δυνατότητα εμπειρικής υποστήριξης της δεοντολογικής/καντιανής ηθικής. Για τον σκοπό αυτό έγινε μια αναδρομή σε πορίσματα επιστημονικών ερευνών από διάφορους κλάδους (βιολογία, νευροεπιστήμη, ψυχολογία). Με βάση τις έρευνες που παρουσιάστηκαν, ίσως επιτρέπονται κάποια κάποια συμπεράσματα που αφορούν, όχι μόνον την βιολογική βάση της δεοντολογικής ηθικής αλλά και τον χαρακτήρα της. Τα συμπεράσματα αυτά, ίσως, μπορούν να επιτρέψουν, επίσης, την αποδοχή της Κατηγορικής Προσταγής ως κομμάτι της ανθρώπινης ηθικής συμπεριφοράς.

Παρατέθηκαν μελέτες που επισημαίνουν ότι οι δεοντολογικές κρίσεις είναι αυτόματες και σχετίζονται με τις συναισθηματικές λειτουργίες του ανθρώπινου εγκεφάλου. Όμως, οι λειτουργίες αυτές διαθέτουν και γνωστικό χαρακτήρα. Επομένως, οι διαισθητικές κρίσεις δεν φαίνεται να αποτελούν απλά ένστικτα. Η λειτουργία τους σχετίζεται με την ικανότητα του ανθρώπου να εντοπίζει ευκολότερα τον καταλληλότερο τρόπο επίλυσης ενός προβλήματος. Η αδυναμία διατύπωσης διαισθητικών κρίσεων μπορεί να χαρακτηριστεί και ως δυσλειτουργία, αφού η αδυναμία αυτή φαίνεται να σχετίζεται με την βλάβη συγκεκριμένων περιοχών του εγκεφάλου. Ο δυσλειτουργικός χαρακτήρας

την αδυναμία παραγωγής διαισθητικών κρίσεων αποτυπώνεται και από το γεγονός ότι οι κρίσεις, στις οποίες κατέληγαν ασθενείς με βλάβη στα μέρη του εγκεφάλου που σχετίζονται με τις διαισθητικές κρίσεις, δεν ήταν κατάλληλες για την επίλυση προβλημάτων. Ενώ οι διαισθητικές κρίσεις έχουν συσχετιστεί με συναισθηματικές αντιδράσεις, που προκύπτουν από την κινητοποίηση πρωτόγονων τμημάτων του εγκεφάλου, φαίνεται ότι περιέχουν κανόνες στους οποίους και στηρίζονται. Οι κανόνες αυτοί επιβάλλονται αυτόματα στο άτομο, χωρίς -απαραίτητα- να παραμένουν κρυμμένοι από το συνειδητό νου. Επιπροσθέτως, οι κανόνες που καθοδηγούν τις διαισθητικές κρίσεις αποτελούν προϊόντα μάθησης. Επομένως, μια διαισθητική κρίση φαίνεται να έχει ως λειτουργία της την άμεση επιβολή ενός κανόνα (συνήθως κοινωνικού) με την μορφή συναισθηματικής πίεσης που ασκείται στο άτομο. Η ισχύς της επιβολής των διαισθητικών ηθικών κρίσεων φανερώνεται και από την επίδραση που ασκούν στην δυνατότητα του ανθρώπου να αντιλαμβάνεται τις αιτιακές σχέσεις των γεγονότων. Επιπλέον, θεωρήθηκε ότι οι ίδιες οι κρίσεις στηρίζονται σε αρχές, κάποιες από τις οποίες είναι συνειδητές στο άτομο και λειτουργούν ως δικαιολόγηση μιας διαισθητικής κρίσης, αιτιολογούνται με αναφορά στον δεοντολογικό κανόνα που προασπίζουν.

Οι διαισθητικές κρίσεις, όμως, ενδέχεται να μην αποτελούν πάντοτε ασφαλή γνώμονα ηθικής συμπεριφοράς. Αυτό προκύπτει τόσο από την περίπτωση της αναζήτησης των ηθικών παραβάσεων, όσο και από την επισφαλή εκ των προτέρων αποδοχή των κοινωνικών κανόνων ως ορθών. Ακόμη και οι αρχές που καθορίζουν τις ηθικές κρίσεις δεν μπορούν να διεκδικήσουν σίγουρη επιστημολογική εγκυρότητα.

Εδώ ίσως πρέπει να γίνει η διευκρίνιση ότι οι αρχές που αποτελούν την βάση των διαισθητικών κρίσεων δεν ταυτίζονται με τους κοινωνικούς κανόνες τους οποίους αυτές επιβάλλουν. Η βιβλιογραφία για την διαισθητική ηθική αποτελείται από πολλές ερευνητικές προσεγγίσεις, οι οποίες έρχονται συχνά σε αντίθεση μεταξύ τους. Όμως, σε καμία προσέγγιση της διαισθητικής ηθικής -από όσες χρησιμοποιήθηκαν για την παρούσα εργασία τουλάχιστον- δεν φαίνεται να προκρίνεται μία ταύτιση των κοινωνικών κανόνων και των διαισθητικών αρχών. Αυτή η συνύπαρξη αρχών και κανόνων ενδέχεται να επιτρέπει την διεξαγωγή ενός συμπεράσματος σχετικά με την λειτουργία των διαισθητικών κρίσεων.

Όπως υποστήριξε ο Δαρβίνος, οι ηθικοί κανόνες προκύπτουν από την αξιολόγηση κάποιων συμπεριφορών ως κατάλληλων για το καλό της ομάδας. Η τήρηση των κανόνων, με την συνδρομή των κοινωνικών ενστίκτων, καταλήγει να αποκτά τον

χαρακτήρα φυσικής συνήθειας, χωρίς να αποκλείονται οι εσωτερικές συγκρούσεις. Η μελέτη της διαισθητικής ηθικής φαίνεται να υποστηρίζει την άποψη του Δαρβίνου. Οι πράξεις που κρίνονται ως ευνοϊκές για μία ομάδα, ή ένα άτομο, αναδεικνύονται σε κανόνα που μαθαίνεται από το άτομο και επιβάλλεται με τρόπο διαισθητικό. Δηλαδή, αυτόματα, ενώ η τήρηση του κανόνα συνδέεται με συναισθήματα. Επιπλέον, οι κανόνες έχουν και δεοντολογικό χαρακτήρα, δηλαδή προβάλλονται ως ένα «πρέπει» στο οποίο το άτομο οφείλει να υπακούσει. Τέλος, η γνώση των κανόνων είναι συνειδητή από το άτομο. Και για τον Δαρβίνο η επιβολή των ηθικών κανόνων βιώνεται ως καθήκον, ενώ ο ίδιος ο κανόνας μπορεί να συνδέεται με «έντονα» και «επίμονα» συναισθήματα.

Η αξιολόγηση των συμπεριφορών, για τον Δαρβίνο, αποτελεί λειτουργία της λογικής η οποία εξετάζει τις πιθανές συνέπειες τους. Η συγκεκριμένη παρατήρηση θα μπορούσε να προκρίνει την συνεπειοκρατική/ωφελμιστική ηθική ως την βάση της ηθικότητας. Οι πράξεις που αξιολογούνται με τρόπο ωφελμιστικό ως θετικές, καθώς προάγουν το καλό της ομάδας, καθίστανται ηθικοί κανόνες που επιβάλλονται διαισθητικά στο άτομο. Ο Δαρβίνος αντιτίθεται στον ωφελμισμό, αλλά αυτό δεν αρκεί για να απορρίψει το παραπάνω συμπέρασμα. Ο ωφελμισμός, στον οποίο αναφέρεται ο Δαρβίνος, ταυτίζεται με τον ηδονισμό. Περιγράφεται δηλαδή ως νοοτροπία -ο ωφελμισμός- που προτάσσει το καλό, νοούμενο ως απόλαυση του ατόμου. Σε αυτή την υπεράσπιση της αποδοχής του ωφελμισμού -ως το καλό για τους πολλούς- μπορεί να αντιταχθεί η παρατήρηση του Δαρβίνου σύμφωνα με την οποία η ανάπτυξη των διανοητικών ικανοτήτων του ανθρώπου του επιτρέπουν να αξιολογεί τις πράξεις του με βάση και τις λογικές τους συνέπειες. Ίσως, για την αξιολόγηση των πράξεων που θα αποτελέσουν κανόνα ηθικών συμπεριφορών να λειτουργούν ως κριτήριο οι διαισθητικές αρχές. Αυτή η άποψη, όμως, απαιτεί διεξοδική μελέτη για να γίνει αποδεκτή. Πάντως, μια τέτοια εξήγηση της σχέσης ηθικών κανόνων και διαισθητικών αρετών θα μπορούσε να αποτελεί μία εξήγηση της εξέλιξης των πρώτων. Αρκετές πράξεις μπορούν να συμβάλουν στην προαγωγή του καλού μιας ομάδας. Οι πράξεις αυτές, εκτιμώμενες ωφελμιστικά γίνονται αποδεκτές ως ηθικοί κανόνες. Όμως, με την περαιτέρω ανάπτυξη των διανοητικών ικανοτήτων του ανθρώπου, ή μέσω της εμπειρίας, παρατηρείται ότι οι κανόνες αυτοί ενδέχεται να έρχονται σε αντίθεση με τις διαισθητικές αρχές και γι' αυτό απορρίπτονται. Σε αυτή την υπόθεση οι διαισθητικές αρχές θα μπορούσαν να αποτελούν το αντίστοιχο των δαρβινικών κοινωνικών ενστίκτων που συμμετέχουν στην διαμόρφωση των ηθικών κανόνων. Για την

εκδήλωση των κοινωνικών ενστίκτων, όπως αναφέρθηκε στην ενότητα 3.2, απαιτείται η κινητοποίηση περιοχών του εγκεφάλου που συμμετέχουν και στις λογικές διεργασίες. Επομένως, τα κοινωνικά ένστικτα, ως διαισθητικές αρχές, θα μπορούσαν να διατηρούν τόσο τον συναισθηματικό όσο και τον γνωστικό τους χαρακτήρα. Με αυτή τους την θεώρηση θα μπορούν να διακριθούν από τα απλά ένστικτα τα οποία συσχετίζονται με τις πιο πρωτόγονες εγκεφαλικές δομές. Ένα ερώτημα που προκύπτει, από την άλλη, αφορά το πως ήταν δυνατή η αρχική πρόκριση μιας συμπεριφοράς ως ηθικής, αν έρχονταν εξ αρχής σε αντίθεση με τις διαισθητικές αρχές. Η απάντηση θα μπορούσε να δοθεί μέσα από την θέση του Δαρβίνου πως η ανάπτυξη των διανοητικών ικανοτήτων επιτρέπει την εξέταση των λογικών συνεπειών μιας πράξης. Επομένως, θα μπορούσε να υποστηριχτεί μία διχοτόμηση της συνεπειοκρατίας σε ωφελμιστική και λογική. Η δεύτερη θα μπορούσε να στηρίζεται στις διαισθητικές αρχές, ενώ η πρώτη στην απλή εξέταση των συνεπειών, ως απλών γεγονότων. Έτσι η συνεπειοκρατική/ωφελμιστική εξέταση των πράξεων θα αφορούσε την συμβολή τους στην επιβίωση της ομάδας, που αποτελεί το κοινωνικό καλό. Η λογική συνεπειοκρατία, από την άλλη, στηριζόμενη στις διαισθητικές αρχές θα ευνοούσε την πρόκριση κανόνων που εστιάζουν και στην ευτυχία, πέραν της επιβίωσης,¹⁰⁹

¹⁰⁹ Στο προηγούμενο κεφάλαιο υποστηρίχτηκε η ικανότητα του ανθρώπου να συνθέτει φαντασιακές/υπεραισθητές πραγματικότητες. Οι πραγματικότητες αυτές επηρεάζουν την θέσπιση κοινωνικών κανόνων. Σε αυτή την περίπτωση το κοινωνικό καλό δεν ανάγεται σε συμπεριφορές που ταυτίζονται με την βιολογική επιβίωση, αλλά προκρίνουν ένα νοητό καλό το οποίο σχετίζεται με δοξασίες και δεισιδαιμονίες. Ως παραδείγματα τέτοιων συμπεριφορών, ο Δαρβίνος, φέρνει την ανθρωποθυσία ή την δολοφονία γυναικών που θεωρείται ότι συμβάλουν στην επιβίωση μιας φυλής, προστατεύοντας τες από τον θυμό υπερφυσικών πνευμάτων. Με την ανάπτυξη των διανοητικών ικανοτήτων οι κανόνες αυτοί -και μαζί τα φαντασιακά με τα οποία συσχετίζονται- αξιολογούνται και απορρίπτονται, όταν δεν μπορεί να υποστηριχτεί η συμβολή τους στην προάσπιση ενός καθολικού καλού που αφορά την επιβίωση και την ευτυχία του ανθρώπινου είδους. Το καλό αυτό χαρακτηρίστηκε επίσης ως νοητό. Η διαφορά του κοινωνικού/νοητού καλού και του νοητού καλού δεν έγκειται στην υπεραισθητή του προέλευση, ούτε στην καθολικότητα της επιβολής τους (εξ άλλου δύσκολα μία θρησκεία δεν αναγνωρίζει στον εαυτό της καθολική -κοσμική!- εγκυρότητα). Η διαφορά τους μάλλον πρέπει να εντοπιστεί στο είδος της λογικής με την οποία αξιολογούνται οι πράξεις. Για την αξιολόγηση των πράξεων που ευνοούν τον άνθρωπο να επιβιώσει με όρους καθαρά βιολογικούς μπορεί να γίνει αποδεκτή η χρήση της συνεπειοκρατικής/ωφελμιστικής σκέψης. Η δημιουργία φαντασιακών πραγματικοτήτων μπορεί να ταυτίζεται με την ικανότητα του ανθρώπου να αντιλαμβάνεται μυθικά τον κόσμο. Η μυθική σκέψη, όπως ερμηνεύτηκε από τον Κασσίρερ (1925), βασίζεται σε κάποιες αρχές, όπως η υποστασιοποίηση (την οποία παρατηρεί και ο Δαρβίνος). Η αξιολόγηση των συμπεριφορών για την διεξαγωγή κανόνων που συμβάλλουν στην πρόκριση του κοινωνικού/νοητού καλού, το οποίο σχετίζεται με την μυθική σκέψη, έχουν επίσης συνεπειοκρατικό χαρακτήρα* αφού εξετάζονται ως προς τις συνέπειες τους, απλώς οι συνέπειες σχετίζονται με μη φυσικά στοιχεία. Αυτή η κρίση, επομένως, θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως συνεπειοκρατική/μυθική. Τέλος, η ανάπτυξη των διανοητικών ικανοτήτων επιτρέπει την εξέταση των κανόνων αυτών με βάση την συνεπειοκρατική/λογική. Η τελευταία καταλήγει στην χρήση της Κατηγορικής Προσταγής η οποία προκρίνει το καθαρά νοητό καλό. Μπορεί να παρατηρηθεί ότι οι παραδοχές που προκύπτουν από την αποδοχή αυτού του τελευταίου νοητού καλού μπορούν να

Όπως ειπώθηκε στο τέλος της προηγούμενης ενότητας, σε ακραίες περιστάσεις ο άνθρωπος παραβλέπει τους δεοντολογικούς κανόνες και καταφεύγει σε μία συνεπειοκρατική κρίση. Ίσως, η συνεπειοκρατία στην οποία καταφεύγει εδώ ο άνθρωπος να είναι η λογική συνεπειοκρατία και ως ακραίες να χαρακτηρίζονται εκείνες οι καταστάσεις που θέτουν σε κίνδυνο αξίες που έχουν γίνει αποδεκτές ως καθολικές, πηγαίνοντας πέρα από το απλό κοινωνικό καλό. Η τήρηση αυτών των αξιών θα μπορούσε να υποστηρίζεται από την επιβολή έλλογων (που προκύπτει από την λογική συνεπειοκρατία) κανόνων οι οποίοι αν και θα έχουν την βάση τους στις διαισθητικές αρχές θα μπορούν να τις αξιοποιούν, συνειδητά. Η ικανότητα της λογικής να θέτει έναν έλλογο κανόνα που θα εστιάζει σε ένα νοητό καλό υποστηρίχθηκε στο προηγούμενο κεφάλαιο. Ο κανόνας αυτός ταυτίστηκε με το Χρυσό Κανόνα, ο οποίος έχει κοινή μορφή με την Κατηγορική Προσταγή.

Επομένως, η ύπαρξη και τήρηση της Κατηγορικής Προσταγής θα μπορούσε να γίνει αποδεκτή ως δυνατότητα, αρχικά λόγω της ικανότητας του ανθρώπινου εγκεφάλου να διατυπώνει αναδρομικές κρίσεις. Οι αρχικοί κανόνες που προκύπτουν από συνεπειοκρατικές/ωφελμιστικές κρίσεις αποτελούν αντικείμενο μάθησης και επιβάλλονται διαισθητικώς, ως καθήκον. Με την περαιτέρω ανάπτυξη των διανοητικών ικανοτήτων του ανθρώπου, οι κανόνες αυτοί αξιολογούνται από την συνεπειοκρατική/λογική ικανότητα η οποία αξιοποιεί και τις διαισθητικές αρχές (οι οποίες μπορεί να γίνει αποδεκτό ότι έχουν και γνωστικό χαρακτήρα). Η αξιολόγηση των κανόνων οδηγεί στην διαμόρφωση της Κατηγορικής Προσταγής (ή του Χρυσού Κανόνα).¹¹⁰ Με βάση τον κανόνα αυτό προκρίνεται το νοητό καλό που θέτει κάποιες

αποτελούν προϊόντα εξέλιξης (εξέλιξης από το κοινωνικό καλό στο κοινωνικό/νοητό καλό και από κει στο νοητό καλό). Έτσι για παράδειγμα, η επιβίωση ως το κοινωνικό καλό μιας ομάδας (το οποίο βασίζεται στο απλό ένστικτο της επιβίωσης που χαρακτηρίζεται ως φυσικό καλό και δεν σχετίζεται με λογικές ικανότητες) μπορεί να αποτελέσει την βάση για την αποδοχή μιας αθάνατης ψυχής που επιβάλλει τον σεβασμό στον άνθρωπο που την περιέχει. Αυτή η πίστη στην αθάνατη ψυχή ενδέχεται να αποτελεί την βάση για την αποδοχή των ανθρώπινων δικαιωμάτων. Τα τελευταία απαιτούν τον σεβασμό των ανθρώπων, όχι γιατί αυτοί φέρουν μια θεϊκή ψυχή, αλλά γιατί δύσκολα θα μπορούσε να γίνει αποδεκτός ένας κόσμος κατά τον οποίο θα ίσχυε ως φυσικός νόμος η έλλειψη σεβασμού απέναντι στην ζωή των άλλων. Επίσης, τα ανθρώπινα δικαιώματα θα ήταν συμβατά με τις διαισθητικές αρχές που κρίνουν ως αρνητική την προξένηση βλάβης σε κάποιον (όπως, επί της ουσίας, φανερώνεται από την πρώτη και τρίτη διαισθητική αρχή), ενώ επιβάλλουν και τον σεβασμό στην προσωπικότητα του (όπως θα μπορούσε να αναγνωστεί η δεύτερη αρχή που προωθεί την αποδοχή του άλλου ως σκοπού και όχι μόνον ως μέσου).

¹¹⁰ Θα πρέπει να ειπωθεί ότι όσοι επιδιώκουν μια πλήρη φυσικοποίηση της ηθικής δεν προχωρούν σε διάκριση μεταξύ δημιουργίας και τήρησης ηθικών κανόνων. Η ίδια η ύπαρξη της ηθικής συμπεριφοράς επαρκεί ως λόγος για την εκδήλωσή της. Για παράδειγμα, ο αλτρουισμός αποτελεί ένα κληρονομήσιμο χαρακτηριστικό και ως εκ τούτου η εκδήλωση του παρατηρείται σε όλα τα έμβια όντα που το φέρουν. Για τον Καντ, από την άλλη, δεν γίνεται σαφής η προέλευση του ηθικού νόμου. Η καντιανή ηθική

αξίες (όπως την αξιοπρέπεια ή τον σεβασμό στην ανθρώπινη ζωή) ως απαράβατα καθήκοντα. Οι κανόνες αυτοί είτε διδασκόμενοι, είτε προκύπτοντας φυσικά στο άτομο, υιοθετούνται και καταλήγουν να εφαρμόζονται διαισθητικά. Η θεωρία αυτή έρχεται κοντά με την άποψη του Καντ ότι η Κατηγορική Προσταγή εμφανίζεται στον ανθρώπινο νου ως ηθικό αίσθημα που απαιτεί την τήρηση του ηθικού νόμου ως καθήκον. Επίσης, η Κατηγορική Προσταγή συνδέεται με την αντιμετώπιση των άλλων πάντα ως σκοπών και ποτέ μόνον ως μέσων, καθώς αυτή είναι μία από τις μορφές με την οποία εμφανίζεται στον ανθρώπινο νου. Ο λόγος που ο Καντ θεώρησε ότι η Κατηγορική Προσταγή μπορεί να δεσμεύει τον άνθρωπο (που ως πεπερασμένο έλλογον έχει εντός του και αντίρροπες κλίσεις) ακόμη και χωρίς να γίνεται συνειδητά αντιληπτή -ως συγκεκριμένα διατυπωμένος κανόνας- ,μπορεί να δικαιολογείται από την παρατήρηση ότι η αρχή της διττής αιτιότητας (με την οποία η συγκεκριμένη μορφή της Κατηγορικής Προσταγής ταυτίζεται) δεν μπορεί να γίνει αντιληπτή πάντοτε κατά την διεξαγωγή μίας κρίσης, ενώ και όταν εντοπίζεται δεν γίνεται αποδεκτή από μόνη της ως επαρκής βάση για την δικαιολόγηση των κρίσεων. Επιπροσθέτως, η Κατηγορική Προσταγή αποτελεί και εδώ τύπο χωρίς συγκεκριμένο περιεχόμενο αφού φαίνεται να απαιτεί απλώς, αλλά με τρόπο διαισθητικό, την αξιολόγηση των πράξεων με βάση τις λογικές τους συνέπειες για τον χαρακτηρισμό τους ως καλών ή κακών. Η σχέση της Κατηγορικής Προσταγής με την κατηγορία της αιτιότητας μπορεί να υποστηριχθεί εμμέσως, χάρις στην επιρροή που ασκούν οι διαισθητικές κρίσεις στην αιτιακή αναπαράσταση των γεγονότων. Όμως, αυτή είναι μια διαφορετική αιτιότητα από εκείνη που είχε κατά νου ο Καντ. Τέλος, για τον Καντ ο ηθικός νόμος είναι κάτι που διδάσκεται, αν ληφθεί υπόψιν ο όρος της «χορήγησης» για τον οποίο έγινε αναφορά στο προηγούμενο κεφάλαιο. Παραμένει δύσκολο να ερμηνευτεί ο όρος αυτός. Μπορεί τον ηθικό νόμο να τον έχουν όλοι εντός τους και να μαθαίνουν να τον εντοπίζουν και να πράττουν με βάση αυτόν, ή να συνειδητοποιούν την προϋπάρχουσα ικανότητα για την διατύπωση του και να την εξασκούν. Και οι δύο ερμηνείες θα μπορούσαν να στέκουν με βάση τα όσα ειπώθηκαν. Το άτομο διαθέτει την ικανότητα

εστιάζει στον τρόπο λειτουργίας του, τα χαρακτηριστικά του και την αξία τήρησης του. Μέσα από την παρούσα εργασία επιχειρείται η γεφύρωση των δύο προσεγγίσεων (φυσιοκρατικής και καντιανής) της ηθικής. Υποστηρίζεται, δηλαδή, η δυνατότητα ύπαρξης ενός ηθικού νόμου η οποία διατηρεί φυσιοκρατικά χαρακτηριστικά. Για τον Καντ ο ηθικός νόμος δεσμεύει το άτομο ανεξαρτήτως της ικανότητας του τελευταίου να αντιληφθεί την ύπαρξη του και να τον διατυπώσει, όπως η ύπαρξη του αλτρουισμού -ως φυσικού χαρακτηριστικού- αρκεί για την εκδήλωσή του, ανεξαρτήτως της γνώσης που διαθέτει το άτομο γι' αυτόν ή τον βαθμό συνειδητοποίησης του από το άτομο.

να συνθέσει τον ηθικό νόμο (αφού διαθέτει συνεπειοκρατική λογική και διαισθητικές αρχές) και μέσα από την εκπαίδευση μπορεί να τις συνειδητοποιήσει ώστε να φτάσει να διατυπώσει και να εφαρμόσει τον ηθικό νόμο, κάτι που μπορεί να επιτύχει και χωρίς εκμάθηση της μορφής του κανόνα (όπως παρατηρεί πάλι ο Καντ). Τέλος, για τον Καντ η εφαρμογή του ηθικού νόμου καταλήγει να μοιάζει με φυσική συνήθεια, κάτι που μπορεί να επιβεβαιωθεί από τον τρόπο με τον οποίο επιβάλλουν κανόνες οι διαισθητικές κρίσεις.

Επομένως, η διάκριση των φυσικο-ιστορικών κρίσεων που επιχειρήθηκε στο προηγούμενο κεφάλαιο εξακολουθεί να μπορεί να υποστηριχτεί. Αν και φαίνεται να μην απαιτείται η κρίση για την εξελικτική λειτουργία των μηχανισμών. Μέσω της οργανωσιακής προσέγγισης της λειτουργίας μπορεί να κριθεί η ικανότητα του ανθρώπου να ακολουθεί κοινωνικούς κανόνες (ειπώθηκε ότι η βλάβη σε συγκεκριμένα μέρη του εγκεφάλου μπορεί να προκαλέσει προβλήματα στην διατύπωση ηθικών κρίσεων). Επίσης, το άτομο μπορεί να κριθεί ως φυσικά καλό όταν έχει την δυνατότητα να συνθέτει έλλογους καθολικούς νόμους (που πλέον υποστηρίζεται η εικασία ότι μπορούν να ταυτιστούν με την Κατηγορική Προσταγή) που αποσκοπούν σε ένα νοητό καλό.

Μια τελευταία παρατήρηση αφορά την στήριξη του διαχωρισμού της συνεπειοκρατικής/ωφελμιστικής και συνεπειοκρατική/λογικής κρίσης (και της συνεπαγόμενης δεοντολογικής αποδοχής μίας αξίας) πάνω στο παράδειγμα του καταστρεπτικού ιού. Στο συγκεκριμένο σενάριο φάνηκε ότι για την προάσπιση της ζωής¹¹¹ μπορεί να γίνει αποδεκτή η παράβλεψη των διαισθητικών αρχών. Επίσης, και η δεοντολογική/καντιανή ηθική απαγορεύει μια πράξη που είναι ανήθικη (όπως το ριζισμό ενός ανθρώπου στις ράγες) παρά την οποιαδήποτε πιθανή συνέπεια. Ο Nichols και ο Mallon κατέληξαν στο συμπέρασμα πως για την καλύτερη δυνατή επίλυση των προβλημάτων-ιδιαίτερα στις ακραίες περιπτώσεις-φαίνεται να απαιτείται η προσφυγή

¹¹¹ Αν ειπωθεί «των πολλών» τότε γίνεται αποδεκτή μία συνεπειοκρατική/ωφελμιστική κρίση. Αυτή, όμως, φαίνεται να χρειάζεται την υποστήριξη από μία διαισθητική κρίση για να μπορέσει να αναγνωρίσει το καλό και να το προκρίνει. Βέβαια, σε αυτό το παράδειγμα η καταστροφή αφορά την επιβίωση της οποίας η διατήρηση αποτελεί ένστικτο. Για την σιγουρότερη υποστήριξη της θέσης που προβάλλεται θα έπρεπε, ίσως, να επαναληφθεί το πείραμα. Αυτή την φορά το 60% του πληθυσμού δεν θα περιλάμβανε τον ερωτηθέντα και όλους τους κοντινούς του ανθρώπους. Άλλη εκδοχή του σεναρίου θα μπορούσε να καταλήγει στο ότι αν ο ιός αφεθεί ελεύθερος οι μόνοι που θα πεθάνουν θα είναι ο ερωτηθείς και οι κοντινοί του άνθρωποι που τυχαίνει να είναι εκείνη την ώρα μαζί του. Με αυτές τις παραλλαγές θα μπορούσε, ίσως, να υποστηριχθεί ασφαλέστερα αν η καταστροφή κρίνεται με βάση δεοντολογικούς ή συνεπειοκρατικούς/ωφελμιστικούς κανόνες

σε συνεπειοκρατικές/ωφελιμιστικές κρίσεις.¹¹² Με άλλα λόγια, ένα άτομο που δεν μπορεί να εναλλάσσει μεταξύ δεοντολογικών και συνεπειοκρατικών κρίσεων μπορεί να κριθεί ως δυσλειτουργικό. Η ικανότητα αυτή του ανθρώπου θα πρέπει να ληφθεί υπόψη κατά την διατύπωση μιας φυσικο-ιστορικής κρίσης που επιδιώκει να συσχετίσει την ηθικότητα με συμπεριφορές κατάλληλες για την ανθρώπινη επιβίωση και ευδοκίμηση. Ίσως, η ικανότητα του ανθρώπου να αξιολογεί τις ίδιες τις περιστάσεις, ώστε να αξιοποιεί τις καταλληλότερες κάθε φορά λειτουργίες που διαθέτει από την φύση του για την αντιμετώπιση των προβλημάτων, να είναι και η σημαντικότερη. Ενώ, θα μπορούσε να αποτελεί και την βασική προϋπόθεση της θεμελίωσης της Φυσικής Καλοσύνης/Αγαθότητας.

¹¹² Και ο Καντ αντιλαμβάνεται ότι η τήρηση του ηθικού νόμου είναι τόσο επώδυνη σε ακραίες περιστάσεις, που κανείς δεν θα ήθελε να βρεθεί σε αυτές. Ίσως, και για τον Καντ η διαρκής τήρηση του ηθικού νόμου να αποτελεί το δέον γενέσθαι και ο άνθρωπος που τηρεί σε κάθε περίπτωση τον ηθικό νόμο να αποτελεί ένα παράδειγμα που θέτει η Ιδέα της αγιότητας. Όπως η Ιδέα αυτή δεν αποτελεί ένα πραγματικό στόχο, αλλά μονάχα μία ώθηση για την επίταση των ηθικών προσπαθειών του ανθρώπου, έτσι και η απαίτηση για εφαρμογή του ηθικού νόμου σε κάθε περίπτωση, να μην αποτελεί πραγματική θέση του Καντ, παρά μονάχα η περιγραφή ενός ιδανικού. Εξ άλλου ο άνθρωπος δεν αποτελεί μία καθόλα νοητή οντότητα αλλά αποτελεί μέρος του φυσικού κόσμου με σύνθετα προβλήματα-που ο τελευταίος του θέτει-και τα οποία πρέπει να αντιμετωπίσει για να επιβιώσει. Ο Καντ δεν αρνείται την σημασία της επιβίωσης. Γι' αυτό προκύπτει και η ανάγκη αποδοχής ενός Θεού ώστε το άτομο να μπορεί να αντλεί ελπίδα και να εφαρμόζει όσο περισσότερο μπορεί τον ηθικό νόμο ελπίζοντας στην τελική του ευδαιμονία (που περιλαμβάνει και την επιβίωση). Όμως η ελπίδα και τα παραδείγματα αποτελούν ενίσχυση της ηθικότητας όχι απαίτηση για επιβολή του ηθικού νόμου σε κάθε περίπτωση. Ο κόσμος δεν μπορεί να αποδεχτεί γνωστικώς ότι αποτελεί έλλογη θεϊκή δημιουργία και επομένως δύσκολα μπορεί να περιμένει όντως κανείς ότι μέσα από την τήρηση του ηθικού νόμου θα επιβιώσει και θα ευτυχήσει. Άρα, ίσως και για τον Καντ, να πρέπει το άτομο να έχει ως στόχο την τήρηση του ηθικού νόμου όσο γίνεται περισσότερο αλλά όχι να φοράει τον νόμο ως παρωπίδα που του κλείνει τα μάτια και τον οδηγεί σε κάποιον φυσικό γκρεμό.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ

Οι νεο-αριστοτελιστές, επιδιώκοντας να εκφέρουν κρίσεις οι οποίες συσχετίζουν τους ηθικούς κανόνες με την βιολογική ωφέλεια, έρχονται αντιμέτωποι, σύμφωνα με τον Odenbaugh με τις εξής δυσκολίες: τον ηθικό αναθεωρητισμό, την ουσιοκρατία και την διαφορά μεταξύ της βιολογικής ωφέλειας και της ευδοκίμησης. Η πρώτη για τους βιολόγους είναι η επιβίωση. Η δεύτερη φαίνεται ότι μπορεί να οριστεί μόνον από έλλογους οργανισμούς, χωρίς την αναγωγή της στην βιολογική φύση του ανθρώπου. Ως τρόπος αντιμετώπισης αυτών των προβλημάτων προτάθηκε η διάκριση των φυσικο-ιστορικών κρίσεων σε εκείνες που εστιάζουν στους βιολογικούς μηχανισμούς, που έχουν ως λειτουργία τους την εκδήλωση ηθικής συμπεριφοράς, και σε εκείνες που κρίνουν την ικανότητα του ανθρώπου να δημιουργεί έλλογους ηθικούς κανόνες, οι οποίοι αποσκοπούν στην επίτευξη ενός νοητού καλού. Η προσέγγιση αυτή έφερε τους νεο-αριστοτελιστές κοντά στην καντιανή ηθική, καθώς θεωρήθηκε ως Φυσική Καλοσύνη/Αγαθότητα η ικανότητα του ανθρώπου να τηρεί καθολικούς ηθικούς κανόνες που συνθέτει ο ίδιος. Για την υπεράσπιση της καντιανής ηθικής επιχειρήθηκε μία συσχέτιση της με την θεωρία περί ηθικής που διατυπώνει ο Δαρβίνος στην «Καταγωγή του Ανθρώπου». Οι ομοιότητες των δύο θεωριών επέτρεψαν την αποδοχή και την αξιοποίηση της καντιανής ηθικής για την ερμηνεία της ανθρώπινης ηθικής συμπεριφοράς. Επιπροσθέτως, αποτελέσματα ερευνών από τα επιστημονικά πεδία της νευροεπιστήμης, της βιολογίας και της ψυχολογίας φάνηκε να υποστηρίζουν αυτή την προσέγγιση. Η δεοντολογική ηθική συσχετίστηκε με τις διαισθητικές κρίσεις οι οποίες φαίνεται να παίζουν κυρίαρχο ρόλο στην ηθική συμπεριφορά του ανθρώπου. Έτσι, υποστηρίχθηκε ότι ο άνθρωπος θα μπορούσε να έχει ως βιολογική ικανότητα την διατύπωση και την τήρηση ηθικών κανόνων που σχετίζονται με την επιβίωση της

ομάδας στην οποία ανήκει. Μέσω της ανάπτυξης των διανοητικών του ικανοτήτων, ο άνθρωπος, ίσως μπορεί να προβεί σε μία κριτική αξιολόγηση των ηθικών κανόνων, ενώ καταλήγει να αποδέχεται ως γνώμονα των πράξεων του έναν καθολικό κανόνα. Για τον Δαρβίνο, ο κανόνας αυτός είναι ο Χρυσός Κανόνας ο οποίος μπορεί να έχει την ίδια μορφή με την Κατηγορική Προσταγή. Η θέση αυτή μπορεί να στηριχτεί σε επιστημονικά δεδομένα.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ελληνόγλωσση:

Ανδρουλιδάκης, Κ. (2010). *Καντιανή ηθική: Θεμελιώδη ζητήματα και προοπτικές*. Σμίλη.

Αυγελής, Ν. (2012). *Εισαγωγή στη φιλοσοφία*. Σταμούλη.

Δαρβίνος, Κ. (1871). *Η καταγωγή του ανθρώπου* (Β. Βασιλείου, Μετάφραση). Γκοβόστης.

Γιούνγκ, Τζ. (1987). *Ο εγκέφαλος και οι φιλόσοφοι: Από τους νευρώνες στη συνείδηση: Ένα γοητευτικό ταξίδι στο σύμπαν των νευροεπιστημών* (Μ. Αντωνοπούλου, Μετάφραση). Κάτοπτρο.

Καντ, Ι. (1781). *Κριτική του καθαρού λόγου* (Α. Γιανναράς, Εισαγωγή-Μετάφραση-Σχόλια). Παπαζήση.

Καντ, Ι. (1785). *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών* (Κ. Ανδρουλιδάκης, Μετάφραση-Σχόλια-Επίμετρο). Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.

Καντ, Ι. (1788). *Κριτική του πρακτικού λόγου* (Κ. Ανδρουλιδάκης, Μετάφραση-Σημειώσεις-Επιλεγόμενα). Βιβλιοπωλείον της «Εστίας».

Καντ, Ι. (1790). *Κριτική της κριτικής δύναμης* (Κ. Ανδρουλιδάκης, Εισαγωγή-Μετάφραση-Σχόλια). Σμίλη.

Καντ, Ι. (1793). *Η θρησκεία εντός των ορίων του λόγου και μόνον* (Κ. Ανδρουλιδάκης, Μετάφραση-Σημειώσεις-Επιλεγόμενα). Πόλις.

Καντ, Ι. (1797). *Μεταφυσική των ηθών* (Κ. Ανδρουλιδάκης, Μετάφραση). Σμίλη.

Καντ, Ι. (1804). *Ανθρωπολογία από πραγματολογική άποψη* (Χ. Τασάκος, Μετάφραση-Εισαγωγή-Σχόλια). Παπαζήση.

Κασσίρερ, Ε. (1925). *Μυθική σκέψη* (Ν. Ι. Κοσκινάς, Μετάφραση). Αρσενίδη.

Καστοριάδης, Κ. (1975). *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας* (Σ. Χαλικιάς, Κ. Σπαντιδάκης, Γ. Σπαντιδάκη, Συλλογική Επιμέλεια). Κέδρος.

Μάηρ, Ε. (2001). *Τι είναι η εξέλιξη: Από τα βακτήρια στον άνθρωπο: γεγονότα, αποδείξεις και αλήθειες* (Μ. Λατζούνη, Μετάφραση). Κάτοπτρο.

Μλοντίνιοφ, Λ. (2016). *Κάτω από το κατώφλι: το νέο ασυνείδητο και τι μας διδάσκει* (Ε.

Βιδάλη, Γ. Παπαδόγγανος, Συλλογική Επιμέλεια). Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.

Χαράρι, Γ. Ν. (2011). *Sapiens: μια σύντομη ιστορία του ανθρώπου* (Μ. Λαλιώτης, Μετάφραση). Αλεξάνδρεια.

Ξενόγλωσση:

Bedau, M. (1992). Where's the Good in Teleology? *Philosophy and Phenomenological Research*, 52(4), 781–806.

Bradie, M. (2007). Evolution and normativity. In M. Matthem & C. Stephens (Eds.), *Handbook of the Philosophy and Science, Philosophy of Biology* (pp. 201–215). D. M.

Gabbay, P. Thagard, & J. Woods (Gen. Eds.). Elsevier B.V.

Caride, J. (2021). *The Naturalism of Neo-Aristotelian Normative Naturalism* [Doctoral dissertation, Harvard University Graduate School of Arts and Sciences].

Garson, J. (2008). Function and Teleology. In A. Plutynski & S. Sarkar (Eds.), *A Companion to the Philosophy of Biology* (pp. 525–549). Malden, MA: Blackwell.

Garson, J. (2013). The Functional Sense of Mechanism. *Philosophy of Science*, 80, 317–333.

Greene, J. D., Nystrom, L. E., Engell, A. D., Darley, J. M., & Cohen, J. D. (2004). The neural bases of cognitive conflict and control in moral judgment. *Neuron*, 44, 389–400.

Greene, J. (2007). The secret joke in Kant's soul. *Moral Psychology*, 3, 35–79.

Greene, J. (2014). Beyond Point-and-Shoot Morality: Why Cognitive (Neuro)Science Matters for Ethics. *Ethics*, 124, 695–727.

Güver, L., & Kneer, M. (2023). Causation, Foreseeability, and Norms. [Preprint]. doi:10.31234/osf.io/ur7ht

Haidt, J. (2001). The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment. *Psychological Review*, 108(4), 814–834.

Hauser, M., Cushman, F., Young, L., Kang-Xing Jin, R., & Mikhail, J. (2007). Darwin and the golden rule: How to distinguish. *Mind & Language*, 22(1), 1–21.

Hirst, E. W. (1934). The Categorical Imperative and the Golden Rule. *Philosophy*, 9(35), 328–335. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/3746418>

Kauppinen, A. (2015). Moral Intuition in Philosophy and Psychology. In J. Clausen & N. Levy (Eds.), *Handbook of Neuroethics* (pp. 163–178). Springer.

Knobe, J. (2010). Action trees and moral judgment. *Topics in Cognitive Science*, 2(3), 555–578.

Lloyd, E. A., Thornhill, R., & Palmer, C. T. (2001). Science gone astray: Evolution and rape. *Michigan Law Review*, 99(6), 1536–1568.

Máhrík, T. (2018). The Golden Rule of morality – an ethical paradox. *Ethics & Bioethics*, 8(1–2), 5–13.

Mallon, R., & Nichols, S. (2011). Dual Processes and Moral Rules. *Emotion Review*, 3, 284–285.

Mizzoni, J. (2013). Darwin and normative ethics. *Biological Theory*, 9(3), 275–285.

Moosavi, P. (2019). From Biological Functions to Natural Goodness. *Philosophers' Imprint*, 19(51).

Nichols, S., & Mallon, R. (2006). Moral dilemmas and moral rules. *Cognition*, 100, 530–542.

Odenbaugh, J. (2015). Nothing in ethics makes sense except in the light of evolution? Natural goodness, normativity, and naturalism. *Biology & Philosophy*. Advance online publication. doi:10.1007/s11229-015-0675-7

Rauscher, F. (1997). How a Kantian can accept evolutionary metaethics. *Biology & Philosophy*, 12(3), 303–326.

Teehan, J. (2003). Kantian ethics: After Darwin. *Zygon*®, 38(1), 49–60.

Thagard, P. (2022). Darwin and the Golden Rule: How to distinguish differences of degree from differences of kind using mechanisms. *Biology & Philosophy*, 37(6). doi:10.1007/s10539-022-09885-8

Thompson, M. (2008). Three degrees of natural goodness [Manuscript]. Retrieved from <https://sites.pitt.edu/~mthomps/three.pdf>

Trivers, R. L. (1971). The evolution of reciprocal altruism. *The Quarterly Review of Biology*, 46(1), 35–57.

Vilhauer, B. (2021). ‘Reason’s sympathy’ and its foundations in productive imagination. *Kantian Review*, 26(3), 455–474.

Wang, H., & Liou, S. (2018). Empathy: Its proximate and ultimate bases in advancing technology. In 2018 International Conference on Orange Technologies (ICOT).

Wei, Y., de Lange, S. C., Scholtens, L. H., et al. (2019). Genetic mapping and evolutionary analysis of human-expanded cognitive networks. *Nature Communications*, 10, 4839.

Wilson, C. (2007). Evolutionary Ethics. In M. Matthem & C. Stephens (Eds.), *Handbook of the Philosophy and Science, Philosophy of Biology* (pp. 219–244). D. M. Gabbay, P. Thagard, & J. Woods (Gen. Eds.). Elsevier B.V.

Woodward, J., & Allman, J. (2007). Moral intuition: Its neural substrates and normative significance. *Journal of Physiology-Paris*, 101(4–6), 179–202.