

ΔΗΜΗΤΡΗΣ ΣΑΝΤΑΜΟΥΡΗΣ

ΛΟΓΟΣ
ΣΥΝΑΙΣΘΗΜΑΤΑ
ΚΑΙ ΗΘΙΚΗ

Η συνάντηση Hume και Kant υπό το πρίσμα της βιοηθικής

Επιβλέποντες

Σταυρούλα Τσινόρεμα

Διονύσης Δρόσος

Γιώργος Χαλεπάκης

Ρέθυμνο 2018

*D'évoquer le Printemps avec ma volonté,
De tirer un soleil de mon coeur, et de faire
De mes pensers brûlants une tiède atmosphère.*

Charles Baudelaire

Π Ε Ρ Ι Ε Χ Ο Μ Ε Ν Α

ΠΡΟΛΟΓΟΣ	1
ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ	
HUME: ΣΥΝΑΙΣΘΗΜΑΤΑ, ΠΑΘΗ, ΗΘΙΚΗ	4
<i>Για τα πάθη εν γένει</i>	4
<i>Πάθη και ηθική (ηθική ψυχολογία)</i>	14
<i>Φυσικές και τεχνητές αρετές</i>	32
<i>Από την ηθική ψυχολογία στην ηθική φιλοσοφία (ηθική επιστημολογία)</i>	37
ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ	
KANT: ΛΟΓΟΣ, ΣΥΝΑΙΣΘΗΜΑΤΑ, ΗΘΙΚΗ	46
<i>Kant. Η απάντηση στην ηθική φυσιοκρατία του Hume</i>	46
<i>Λόγος, ελευθερία και ηθική</i>	56
<i>Λόγος, συναισθήματα (πάθη) και αρετές – [αρετολογία]</i>	74
Παρένθεση	
Περί του ηθικού συναισθήματος	90
Κατακλείδα της Ηθικής	
Περί του σεβασμού προς τον νόμο	92

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ

(ΒΙΟ)ΗΘΙΚΗ ΚΑΙ ΕΠΑΝΑΣΤΑΣΗ ΣΤΟ ΦΡΟΝΗΜΑ	100
<i>Ηθική και επιστήμη: Τα όρια μιας ισορροπίας</i>	100
ΠΡΟΣΘΗΚΗ	116
Ειδικό Συμπέρασμα	117
Πρόταση	119
<i>Ηθική και επανάσταση</i>	119
Κατάληξη	125
ΕΠΙΛΟΓΟΣ	127
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	130

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Ο άνθρωπος, ως μέρος του βασιλείου της φύσεως, είναι μία *υπόσταση* προικισμένη με τη διάθεση της λήψεως των πρωταρχικών αισθημάτων της τέρψεως και του πόνου. Από τούτη την άποψη, είναι *ζώον* όμοιο με κάθε άλλο έμβιο πλάσμα. Η φύση, προκειμένου να διασφαλίσει τις συνθήκες με τις οποίες και μόνον μπορεί να συνεχίσει να *υφίσταται*, στρέφεται πάντοτε προς εκείνο που προκαλεί τη μέγιστη ευχαρίστηση και απωθεί καθετί που δυσαρεστεί τις αισθήσεις. Οι φυσικές αυτές διαθέσεις πρέπει να προϋποτεθούν ως *πρωταρχικές για τη διατήρηση των ειδών*. Ο δυστυχισμένος άνθρωπος βρίσκεται ήδη σε μίαν ανεπιθύμητη κατάσταση την οποία προσπαθεί να κατανικήσει. Τα λόγια της παρηγοριάς λειτουργούν τότε ως *ίαση*, πράγμα που αποδεικνύει και την εκ φύσεως κοινωνική του σύσταση: *Επικοινωνεί* –συναισθηματικά– με τους ομοίους του (οι οποίοι στην περίπτωση αυτή δεν είναι μονάχα οι του είδους του αλλά κάθε προικισμένο με αισθήματα ον). Η φυσική διάθεση –τούτη είναι και *ικανότητα*– να μπορούμε να «αφήνουμε» προς στιγμή τα αισθήματά μας και να *ενστερνιζόμεθα* τα αισθήματα κάποιου άλλου, δείχνει την τάση μας να νιώθουμε κάθε άλλον σαν να είμασταν *εμείς*. Έχουμε συνεπώς τη φυσική τάση να *πηγαίνουμε συνεχώς προς το μέρος των*.

Ο άνθρωπος αναγνωρίζει μέσα του μίαν έλλογη φυσική ικανότητα, μέσω της οποίας διακρίνεται απ' τα υπόλοιπα πλάσματα της Δημιουργίας. Το πεδίο του Λόγου βρίσκεται εκτός του πεδίου της εμπειρίας, και για τούτο εκείνος είναι αρμόδιος, μέσω νοητικών αφαιρέσεων, να «ανυψώνεται» σε έναν «κόσμο» νοητό, απομακρυνόμενος απ' την απτή πραγματικότητα, μεταβαίνοντας σε ένα ιδεώδες. Γι' αυτό, παρατηρούμε μάλιστα συχνά την εμπειρία να

συγκρούεται μ' εκείνον. Βεβαίως, οι αρχές δεν μπορούν να συνυπάρξουν με την εμπειρία. Εδώ γεννάται το ηθικό αίτημα της επιβολής των αρχών στον κόσμο της μεταβολής. Η ηθική είναι αρχές· και ως εκ τούτου, το ορθό είναι μίαν έλλογη παραγωγή. Καθώς η φύση αδυνατεί να μας φέρει έναν κανόνα του πράττειν, τον δύσκολο τούτο ρόλο αναλαμβάνει η μεταφυσική, στην οποία ο πρακτικός Λόγος βρίσκει ασφαλές καταφύγιο. Οι ηθικές αρχές δεν μπορούν λοιπόν παρά να αναζητηθούν *a priori* και άρα εκείνες είναι ισχύουσες μονάχα για τα έλλογα όντα. Ο άνθρωπος είναι το μοναδικό ον που παρατηρείται στη φύση να διαθέτει ηθικές έννοιες. Η ηθική είναι συνεπώς μία ιδέα του Λόγου. Εάν υποστηρίξαμε μία φυσιοκρατική ηθική, σύντομα θα βρισκόμασταν σε εννοιολογικά αδιέξοδα απ' τα οποία δεν θα μπορούσαμε να εξέλθουμε παρεκτός μίας διαφυγής στη μεταφυσική, κι έτσι ολόκληρο το σύστημά μας θα βρισκόταν λίαν συντόμως εν κενώ.

Εντούτοις, το ζωτικό πρόβλημα αναφορικά με το εάν η ηθική εδράζεται στη φύση ή θεμελιώνεται στον Λόγο αποτελεί μεθοδολογικό πρόβλημα. Σύμφωνα με τον Hume, η ηθική είναι μία τέρψη την οποία ασθανόμαστε εξαιτίας της γενικής επιδοκίμασias που δεχόμαστε μόλις πράξουμε με τέτοιον τρόπο ο οποίος να γίνεται γενικά αποδεκτός. Ο Kant, από την άλλη, μας λέγει πως η ηθική δεν μπορεί να θεμελιωθεί στη φύση· και τούτο διότι δίχως την προϋπόθεση της ιδέας της ελευθερίας δεν μπορεί να υπάρξει η παραμικρή δυνατότητα επιλογής. Ο Hume δεν προσπαθεί να μας προσφέρει κάποια ηθική θεμελίωση. Τον απασχολεί κυρίως να κάνει μια ηθική ανθρωπολογία, παρατηρώντας τις συμπεριφορές των ανθρώπων ως όντων φυσικών.

Ο Λόγος και τα πάθη είναι δύο ποιότητες της ανθρώπινης φύσεως. Ο Λόγος παρατηρείται μονάχα στον άνθρωπο· τα πάθη –υπό την έννοια της εισδεκτικότητας ως ικανότητας των εμβίων όντων– υφίστανται φυσικώς. Εντούτοις, αμφοτέρα μπορούν να συνεργάζονται προκειμένου να αποφευχθεί κάθε ακραία αντίδραση: *ο Λόγος να εξάγει αρχές τις οποίες τα πάθη να μην υπακούουν*. Στο ίδιο υποκείμενο, που συναντιούνται οι δύο αυτές δυνάμεις, χρειάζεται να υπάρχει ροή προς μια κοινή κατεύθυνση, την οποία δείχνει ο Λόγος προστάζοντας κατηγορικά. Αυτό που επιχειρώ στο ανά χείρας πόνημα είναι η ανάδειξη των δύο πτυχών της ανθρώπινης φύσεως καθώς και η εναρμόνισή των προκειμένου να παρουσιαστεί ο άνθρωπος ως μία ολότητα στην οποία οι δύο αυτές φαινομενικά αντιδραστικές μεταξύ των δυνάμεις μπορούν να συμπορευθούν προς μίαν ηθική κατεύθυνση. Ο Λόγος μπορεί εδώ να

χρησιμεύσει, ας μου επιτρεπεί η μεταφορά, «ως σμίλη των παθών»: τα πάθη δε οφείλουν να δέχονται τα αιτήματα του Λόγου *ως εάν πήγαζαν* κι εκείνα από τον ίδιο. Μονάχα μέσω της αδελφοποίησης ετούτης μπορούμε να θέσουμε τον άνθρωπο ως αντικείμενο της φιλοσοφικής έρευνας και να δώσουμε τις κατευθυντήριες του ανθρωπολογικού ερωτήματος.

Οφείλω χάριτες στη Βούλα Τσινόρεμα (επιβλέπουσα του παρόντος εγχειρήματος), που προσανατόλισε την έρευνά μου και με καθοδήγησε στις δύσβατες ατραπούς της φιλοσοφίας με σεβασμό και συνέπεια: καθώς και στους δύο συνεπιβλέποντες, τον Διονύση Δρόσο, καθηγητή φιλοσοφίας του Αριστοτελείου πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, και τον Γιώργο Χαλεπάκη, καθηγητή βιολογίας του πανεπιστημίου Κρήτης. Η συνεισφορά των ήταν απόλυτη.

Ασφαλώς, προθύμως επωμίζομαι κάθε ευθύνη για σφάλματα και αβλεψίες κάθε είδους.

Βεβαίως,

η προσπάθεια τούτη δεν μπορεί παρά να αφιερωθεί στον Γιώργο,

που τόσο μου λείπει!

Δ. Σ.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

HUME: ΣΥΝΑΙΣΘΗΜΑΤΑ, ΠΑΘΗ, ΗΘΙΚΗ

Για τα πάθη εν γένει

Απ' όποια διαπίστωση κι αν αρχίσει κανείς και σε όποια αρχή κι αν καταλήξει, αντιλαμβάνεται τον καταστατικό και θεμελιώδη ρόλο της εμπειρίας στη γνωστική σχέση μας με τον κόσμο και στην πρακτική μας εντός αυτού. Και πράγματι μένει έως τις μέρες μας αδιαμφισβήτητο πως ό,τι συγκροτεί εκείνο που ονομάζουμε *ανθρώπινο* ον, από τη σκοπιά των προικισμένων με αισθήματα όντων, δεν μπορεί να μην ξεκινάει από μια *συμπλοκή* ή *πρόσκρουση* των γεγονότων με τους αισθητηριακούς υποδοχείς των όντων που τους διαθέτουν. Ό,τι παρατηρώ ή οσφρίζομαι, ό,τι γνωρίζω ή πιστεύω, ακόμη και ό,τι αισθάνομαι, βρίσκουν πάντοτε την πρωταρχική τους αιτία στην πρώτη επαφή του υποκειμένου με ό,τι αποτελεί εκείνο που ορθώς αποκαλούμε *δεδομένο*. Στα προικισμένα με αισθήματα όντα συγκαταλέγεται το είδος μας, καθώς και όποια από τα υπόλοιπα άλογα ζώα διαθέτουν εκ φύσεως τους κατάλληλους αισθητηριακούς υποδοχείς.

Ό,τι προκύπτει στο νου από την *συμπλοκή* του υποκειμένου με τον εξωτερικό κόσμο αποτελεί, κατά τον Hume, τις *αντιλήψεις* του, οι οποίες διαιρούνται σε *εντυπώσεις* [impressions] και *ιδέες* [ideas]. Ως εντυπώσεις νοούνται «όλες οι αντιλήψεις που εισέρχονται με τη μεγαλύτερη δύναμη και βία», ενώ ως ιδέες «τα αμυδρά είδωλα των εντυπώσεων στη σκέψη και στον συλλογισμό».¹ Επί της ουσίας, οι εντυπώσεις –και μόνον εκείνες– είναι που συγκροτούν την πραγματικότητά μας,

1. David Hume, *A Treatise of Human Nature* (1739-1740, στο εξής THN), David Fate Norton & Mary J. Norton (eds), Oxford Philosophical Texts, Oxford, Oxford University Press, 2009, σ. 7· ελλ. έκδ.: *Πραγματεία για την ανθρώπινη φύση* (στο εξής ΠΑΦ), μτφρ. Μ. Πουρνάρη, Αθήνα, Πατάκης, 2011, σ. 83.

καθώς μέσω αυτών ερχόμαστε εξ αρχής σε επαφή μαζί της. Ό,τι προέρχεται από τις αισθήσεις μας αποτελεί κάποια αντίληψη η οποία και εντυπώνεται στο νου μας. Έτσι μας παρουσιάζεται με τη μέγιστη ζωηρότητα και ένταση. Οι ιδέες αποτελούν εξασθενημένες εντυπώσεις που προκύπτουν στο νου αφού έχει προηγηθεί η σχετική εντύπωσή των. Τούτων δοθέντων, για την παραγωγή κάποιας ιδέας απαιτείται μια προγενέστερη εντύπωση.²

Από τη στιγμή λοιπόν που οι εντυπώσεις προηγούνται των ιδεών, θα πρέπει να στραφούμε πλέον στην εξέταση των πρώτων προκειμένου να ερευνήσουμε τη φύση και τα όρια των δεύτερων. Μπορούμε, ωστόσο, να κάνουμε μία ακόμη διάκριση εντός των εντυπώσεων αυτή τη φορά. Οι εντυπώσεις μας μπορούν να διακριθούν σε *εντυπώσεις αίσθησης* [impressions of sensation] και σε *εντυπώσεις αναλογισμού*³ [impressions of reflection]. Οι εντυπώσεις αίσθησης είναι όσες εντυπώσεις προέρχονται άμεσα από τις αισθήσεις μας χωρίς τη μεσολάβηση οτιδήποτε άλλου από άγνωστες αιτίες.⁴ Οι εντυπώσεις αναλογισμού προκύπτουν με έναν πιο περίπλοκο τρόπο τον οποίο θα προσπαθήσω να περιγράψω στη συνέχεια. Πρέπει, ωστόσο, να προοικονομήσω πως τα πάθη μας αποτελούν εντυπώσεις αναλογισμού· έτσι, για να μιλήσουμε για αυτά, καθίσταται απαραίτητη η περαιτέρω ανάλυση των εντυπώσεων.

Μολονότι οι πρωταρχικές μας αντιλήψεις είναι εντυπώσεις αίσθησης, και οι εντυπώσεις αυτές μπορούν να προκαλέσουν μετέπειτα κάποια ιδέα, οι εντυπώσεις αναλογισμού προέρχονται σε μεγάλο βαθμό από ιδέες. Ο Hume, απ' τον οποίο εξάγουμε όλη αυτή την επιχειρηματολογία, εξηγεί την πορεία που ακολουθούν οι εντυπώσεις αναλογισμού:

Η εντύπωση πρώτα συναντά τις αισθήσεις και μας κάνει να αντιλαμβανόμαστε τη ζέστη και το κρύο, τη δίψα ή την πείνα, κάθε

2. ΠΑΦ, *ό.π.*, σ. 87.

3. Η Μ. Πουρνάρη μεταφράζει το *impressions of reflection* ως *εντυπώσεις αναστοχασμού*. Ωστόσο για να αποφύγουμε την ταύτιση με το *Reflexion* [αναστοχασμός] που χρησιμοποιεί ο Kant, διορθώνω τη μετάφραση σε *εντυπώσεις αναλογισμού*, καθώς στον Hume οι εντυπώσεις αυτές δηλώνουν, εν αντιθέσει με τον τρόπο που χρησιμοποιεί το *Reflexion* ο Kant, μίαν εσωτερική λειτουργία του νου, και αποτελούν είδος αίσθησης.

4. ΠΑΦ, *ό.π.*, σ. 91.

λογής ευχαρίστηση ή πόνο. Ένα αντίγραφο αυτής της εντύπωσης σχηματίζεται διά του νου, όπου και παραμένει ακόμα και αφού πάψει η εντύπωση. Αυτό είναι που αποκαλούμε ιδέα. Αυτή η ιδέα της ευχαρίστησης ή του πόνου όταν επιστρέφει στην ψυχή παράγει νέες εντυπώσεις επιθυμίας ή αποστροφής, ελπίδας ή φόβου, που κανονικά θα έπρεπε να ονομαστούν εντυπώσεις αναστοχασμού [αναλογισμού], διότι προέρχονται από τον τελευταίο. Αυτές αντιγράφονται και πάλι με τη βοήθεια της μνήμης και της φαντασίας και γίνονται ιδέες, οι οποίες ενδεχομένως με τη σειρά τους να παράγουν άλλες εντυπώσεις και ιδέες, έτσι ώστε οι εντυπώσεις αναστοχασμού [αναλογισμού] να είναι πρότερες μόνο των αντίστοιχων ιδεών τους, αλλά επακόλουθες εκείνων της αίσθησης και προερχόμενες από αυτές.⁵

Τα πάθη, οι επιθυμίες και οι συγκινήσεις μας αποτελούν συνεπώς εντυπώσεις αναλογισμού· ή αλλιώς, όπως τα αποκαλεί ο Hume, δευτερογενείς εντυπώσεις [secondary impressions].

Η ανθρώπινη φύση είναι έτσι συγκροτημένη ώστε να μας παρέχει τη δυνατότητα να αισθανόμαστε τέτοιου είδους αισθήματα. Διαθέτουμε μίαν παθητικότητα (ευπάθεια [affection] – μίαν ικανότητα να προσλαμβάνουμε τα δεδομένα του κόσμου μας διά των αισθήσεών μας)· τα πάθη μάς συμβαίνουν, δεν τα προκαλούμε κατά βούλησιν. Ο Hume εκλαμβάνει τα πάθη ως νοητικά γεγονότα [mental events] και ως τέτοια προσπαθεί να εξηγήσει τον τρόπο παραγωγής των.⁶ Όλα αρχίζουν εκ της σωματικότητάς μας. Η φύση μάς έχει δώσει την ικανότητα να αισθανόμεθα σωματικό, αλλά και ψυχικό πόνο ή τέρψη. Στην ικανότητα αυτή, ο Hume βασίζει τη λειτουργία των άμεσων παθών. Πράγματι, αν σκεφτούμε τη βασική συνέπεια της φύσης μας, αν δεν μας είχε δώσει το αίσθημα της τέρψης και του πόνου σε συγκεκριμένες περιπτώσεις, θα διαπιστώναμε εύκολα πως θα ήταν αδύνατη η οποιαδήποτε πρόκληση οποιουδήποτε αισθήματος· διότι τότε τι θα τα πυροδοτούσε

5. ΠΑΦ, *ό.π.*, σσ. 91-92.

6. Terence Penelhum, «The Indirect Passions, Myself, and Others», Australia Catholic University, (2017): 208.

και ποιο θα ήταν το έναυσμα ή η αιτία πρόκλησής των; Τα έμμεσα πάθη προκύπτουν από έναν συνδυασμό άμεσων παθών και μια διπλή σχέση εντυπώσεων και ιδεών, για την οποία θα γίνει λόγος παρακάτω. Έτσι, ο Hume διακρίνει τα πάθη σε δύο είδη: α) σε εκείνα που προκαλούν τέρψη και πόνο (παραγωγικά πάθη [productive passions]),⁷ και β) σε όσα προκαλούνται από εκείνα (αποκριτικά πάθη [responsive passions]). Πολλά πάθη προκαλούνται από τον σωματικό πόνο και τέρψη, και κατ' αυτόν τον τρόπο μπορούμε να προσδώσουμε στα πάθη φυσικές ιδιότητες.⁸

Υπαινίχθηκα ανωτέρω μια νέα διάκριση μεταξύ των παθών, σε *άμεσα* [direct passions] και *έμμεσα* [indirect passions]. Η διάκριση τούτη γίνεται απαραίτητη, όπως και κάθε άλλη διάκριση εντός των παθών, μόλις διαπιστώσουμε πως μεταξύ των εντυπώσεων αναλογισμού υπάρχουν εσωτερικές διαφοροποιήσεις. «Άμεσα πάθη είναι εκείνα που προκύπτουν απευθείας από το καλό ή το κακό, την τέρψη ή τον πόνο. Έμμεσα είναι όσα προέρχονται από τις ίδιες αρχές⁹ αλλά με τον συνδυασμό και άλλων ιδιοτήτων».

Στα έμμεσα πάθη συμπεριλαμβάνω την υπερηφάνεια, την ταπεινότητα, τη φιλοδοξία, τη ματαιοδοξία, την αγάπη, το μίσος, τον φθόνο, τον οίκτο, τη μνησικακία, τη γενναιοδωρία και τα παρεπόμενά τους. Ενώ στα άμεσα, την επιθυμία, την αποστροφή, τη θλίψη, τη χαρά, την ελπίδα, τον φόβο, την απελπισία και το αίσθημα ασφάλειας.¹⁰

Αναφορικά με τα έμμεσα πάθη, γίνεται φανερό πως δεν προκύπτουν απευθείας στην ψυχή, όπως τα άμεσα, αλλά η πρόκλησή των είναι μια πιο σύνθετη διαδικασία. Η υπερηφάνεια και η ταπεινότητα, ως το πρώτο ζεύγος παθών, και η αγάπη και το

7. THN, μτφρ. δική μου (ανέκδοτη), *ό.π.*, σ. 281.

8. THN, *ό.π.*, σ. 181.

9. *principles*. Πρόκειται για ορισμένες απ' τις αρχές του συνειρμού τις οποίες αναπτύσσει ο Hume στο πρώτο βιβλίο της *Πραγματείας* για τη νόηση. (Βλ. THN, *ό.π.*, σσ. 14-16). Οι αρχές που μας ενδιαφέρουν στα πάθη είναι ιδίως της *ομοιότητας*, της *συνάφειας*, και της *αιτιότητας*. Πρέπει να σημειώσουμε πως τούτες παράγονται αιτιακά από την εσωτερική φυσική σύσταση του νου.

10. THN, *ό.π.*, σ. 182. Για τα άμεσα πάθη, βλ. επίσης το sect. 2.3.9, σσ. 280-286.

μίσος, ως το δεύτερο, αποτελούν επί της ουσίας τα ίδια ακριβώς αισθήματα. Η μόνη διαφορά των εντοπίζεται στο αντικείμενο στο οποίο απευθύνονται. Αντικείμενο της υπερηφάνειας και της ταπεινότητας είναι ο εαυτός [self], ενώ της αγάπης και του μίσους είναι κάποιο άλλο πρόσωπο έξω από εμάς. Όταν αισθανόμαστε υπερηφάνεια ή ταπεινότητα, το αίσθημά μας προσανατολίζεται προς εμάς τους ιδίους που αισθανόμεθα το πάθος. Αντιθέτως, όταν αισθανόμαστε αγάπη ή μίσος, το αίσθημά μας κατευθύνεται προς κάποιον άλλον· η αγάπη και το μίσος έχουν αποδέκτες πρόσωπα [persons] πέραν του δικού μας. Για τούτο, η γλώσσα μας διολισθαίνει σε σφάλματα, όταν εκφράζει πως κάποιος είναι υπερήφανος για κάποιον άλλο ή πως πρέπει να αγαπάμε τους εαυτούς μας.

Η αγάπη και το μίσος μας κατευθύνονται πάντοτε σε κάποιο αισθητό ον έξω από εμάς· και όταν μιλάμε για φιλαυτία, δεν την εννοούμε με την αυστηρή έννοια ούτε και η αίσθηση που προκαλεί έχει τίποτε κοινό με την τρυφερή εκείνη συγκίνηση που εγείρεται από έναν φίλο ή μια ερωμένη.¹¹

Ωστόσο, το ίδιο το αντικείμενο δεν αποτελεί και την αιτία των παθών αυτών. Η αιτία της υπερηφάνειας και της ταπεινότητας είναι κάποιο εξωτερικό αντικείμενο το οποίο ταυτίζεται με τους εαυτούς μας. Ας πάρουμε ένα παράδειγμα από τον Hume. Έχουμε απέναντί μας ένα ωραίο σπίτι το οποίο μας ανήκει ή το έχουμε κατασκευάσει εμείς οι ίδιοι. Καθώς το έχουμε μπροστά μας, το σπίτι αυτό αποτελεί ένα υποκείμενο [subject]. Το εν λόγω σπίτι, όπως και κάθε άλλο υποκείμενο, διαθέτει ωστόσο κάποια ποιότητα [quality]. Μόλις λοιπόν δημιουργηθεί στο νου μας η ιδέα του ωραίου σπιτιού, έπεται αμέσως και η ιδέα του εαυτού μας, μέσω του συνειρμού των ιδεών, καθώς το ωραίο σπίτι βρίσκεται στην ιδιοκτησία μας ή αποτελεί κατασκευάσμά μας. Η ιδέα του ωραίου σπιτιού, λόγω της ωραιότητάς του, μου προκαλεί ένα ευχάριστο αίσθημα. Η ιδέα του εαυτού, καθώς στο υποκείμενο που αποτελεί την αιτία επενεργεί η ποιότητα του ωραίου, είναι συνδεδεμένη με μια επακόλουθη εντύπωση υπερηφάνειας. Η υπερηφάνεια μου προκαλεί τέρψη. Έτσι, το συγκεκριμένο υποκείμενο φέρνει πάντοτε στο νου μας εκείνο που αποτελεί πάντοτε

11. THN, μτφρ. δική μου (ανέκδοτη), ό.π., σ. 214.

το αντικείμενο της υπερηφάνειας. Συγχρόνως, η ποιότητα του προκειμένου (η ομορφιά, η αρετή ή η δύναμη), επειδή είναι μια ευχάριστη ποιότητα, μας προσδίδει τέρψη. Η τέρψη αυτή, μέσω του συνειρμού των εντυπώσεων, φέρνει στο νου μας μιαν παρόμοια τέρψη υπερηφάνειας. Με τον ίδιο ακριβώς τρόπο, εάν το σπίτι είναι άσχημο και μου ανήκει, προκύπτει μέσα μου του πάθος της ταπεινότητας. Επιλέγω να μην ασχοληθώ εδώ με τις αιτίες της αγάπης και του μίσους· τα πάθη αυτά μάλιστα θα μας απασχολήσουν σε επόμενο κεφάλαιο και θα αποτελέσουν βασική συνιστώσα του παρόντος εγχειρήματος. Θα κλείσω το παρόν υποκεφάλαιο για τα πάθη γενικά με την ανάλυση μιας πολύ κομβικής διάκρισης, την οποία ήδη γνωστοποίησα ανωτέρω.

Ο Hume διακρίνει τις εντυπώσεις αναλογισμού σε *ήπιες* [calm] και *βίαιες* [violent]. Φρονώ πως η διάκριση αυτή είναι η πιο βαρυσήμαντη όλων όσων έγιναν μέχρι τώρα· και τούτο διότι μέσω αυτής θα μπορούσαμε να μεταβούμε από τα πάθη στην ηθική. Τα πάθη μας μπορούν να είναι είτε ήρεμα είτε βίαια. Η βασική διαφορά τους έχει να κάνει με τον βαθμό έντασης με τον οποίο κάθε ένα γίνεται αντικείμενο της εμπειρίας μας. Τα βίαια πάθη προκαλούν μιαν έντονη αναστάτωση στο νου, (γίνονται περισσότερο αισθητά), ενώ τα ήρεμα προκαλούν μιαν πιο ήπια και αμυδρή συγκίνηση.¹²

Τα πάθη είναι συστατικά μέρη της φύσης μας. Είναι φυσικά και αναπτύχθηκαν μαζί με όλες τις υπόλοιπες ικανότητες των εμβίων όντων. Το ερώτημα που τίθεται εδώ έχει να κάνει με τον λόγο για τον οποίο γεννήθηκε η ανάγκη ύπαρξής των. Οι άνθρωποι εκφράζουν πολλές φορές την άποψη πως η φύση είναι Δημιουργός. Κάποιοι μάλιστα την ταυτίζουν με την Πρόνοια ως την ανωτάτη δύναμη και γενεσιουργό αιτία των Πάντων. Η άποψη αυτή είναι, κατά τη γνώμη μου, λανθασμένη. Πρέπει να συμφωνήσουμε πως ό,τι δημιουργείται εκ φύσεως, δεν σημαίνει πως δημιουργείται προς χάριν αυτής, αλλά πως υπάρχουν όλες οι δυνατότητες να αναπτυχθούν, βάσει των συγκεκριμένων συνθηκών, όντα που να ευδοκimoύν σε συγκεκριμένες συνθήκες. Έτσι, ό,τι θεωρούμε φυσικό, δεν το θεωρούμε δημιούργημα της φύσης, αλλά ως κάτι που ενέχει μιαν *πρωταρχικότητα*· κάτι δηλαδή που δεν χρειάζεται για τη δημιουργία του να προϋποθέτει κάτι από πίσω, στο οποίο και θα προσδώσουμε τις αιτίες του δημιουργήματος. Η φύση δεν είναι δημιουργός· είναι διαδικασία βάσει της οποίας τα πράγματα γεννιούνται στο όνομα

12. Βλ. THN, *ό.π.*, σσ. 181-182.

της επικράτησης και της κυριαρχίας. Ότι ενέχει μίαν πρωταρχικότητα θεωρείται φυσικό· υπάρχει, καθώς υπήρξαν κάποτε (και υπάρχουν), οι κατάλληλες φυσικές συνθήκες που θα το βοηθούσαν (και το βοηθούν) να αναπτυχθεί, να επιβιώσει και να κυριαρχήσει. Με τον τρόπο αυτό, μπορούμε να απορρίψουμε, φυσιοκρατικά μιλώντας, οτιδήποτε αποσκοπεί στην παύση της ζωής και στην επιδίωξη του θανάτου. Έτσι, εξηγείται και η πρόκληση όλων των βίαιων παθών της επιθανάτιας αγωνίας. Για λόγους επιβίωσης αναπτύχθηκε στη φύση όλων των εμβίων όντων η ικανότητα να μπορούν να αισθάνονται σωματικό –αλλά και ψυχικό– πόνο ή τέρψη. Τα δύο ετούτα, κατά τον Hume, πρόκεινται για ιδέες του νου, οι οποίες μας προκαλούν, από τη φύση των, ένα ευχάριστο ή ένα δυσάρεστο αίσθημα αντιστοίχως.¹³ Ανήκει σε ένα από τα ορμέφυτά μας να επιδιώκουμε την τέρψη, ήτοι το ευχάριστο, και να αποφεύγουμε τον πόνο που μας προκαλεί δυσάρεσκεια. Το ευχάριστο αίσθημα που μας προσφέρει η ιδέα της τέρψεως αποσκοπεί στο να μας βεβαιώσει πως έτσι εκπληρώνεται με τον καλύτερο τρόπο η επιβίωση, ενώ η ιδέα του πόνου ενεργοποιεί όλες τις ενστικτώδεις κινήσεις μας ώστε να βγούμε από τη δυσάρεστη αυτή κατάσταση. Ένα απλό παράδειγμα που καθιστά κατανοητά τα ανωτέρω αποτελεί το αίσθημα που μας προκαλείται μόλις βάλουμε το χέρι μας στη φωτιά. Απευθείας τα ορμέφυτά μας τραβούν το χέρι μακριά της. Εάν δεν υπήρχε στη φύση μας το δυσάρεστο ετούτο αίσθημα, δεν θα μπορούσαμε έτσι να επιδιώξουμε τις κατάλληλες συνθήκες επιβίωσης. Γι' αυτό ακριβώς υπάρχει και η ιδέα του πόνου, προκειμένου να μας υπενθυμίζει όλες τις συνθήκες εκείνες που είναι επιβλαβείς για τη φύση μας. Αυτές οι δύο πρωταρχικές ιδέες (τέρψη, πόνος) και τα συνακόλουθα αισθήματα που προκαλούν (το ευχάριστο και το δυσάρεστο) είναι εκείνα που ευθύνονται και για τα πάθη μας, τα οποία υπάρχουν, ως εκ τούτου, για τις ανάγκες της ίδιας της επιβίωσης.

Ο Hume θεωρεί πως για να εξηγήσουμε τον ανθρώπινο νου και τη συμπεριφορά αρκεί να εστιάσουμε στη λειτουργία της φύσης. Αρχίζοντας από την αντίληψη πως όλες μας οι γνώσεις για τον κόσμο, και άρα και για τον εαυτό μας, δεν μπορούν να μας έρθουν διαφορετικά παρά μονάχα διά της επαγωγής, ήτοι εμπειρικά, γίνεται φανερό, στην πορεία των πραγμάτων, ότι δεν θα μπορέσουμε ποτέ να αποκτήσουμε αναγκαία γνώση της πραγματικότητας. Φαίνεται να γνωρίζουμε με βεβαιότητα όλα τα γεγονότα του παρελθόντος και του παρόντος. Δεν έχουμε, ωστόσο, καμιά απόλυτη πεποίθηση πως τα πράγματα θα έχουν την ίδια τροχιά και

13. Τούτο διαφαίνεται σε όλη την πραγμάτευση του Hume για τα πάθη, βλ. THN, *ό.π.*, σσ. 181-290.

στο μέλλον. Για τον λόγο αυτό, η επαγωγική μέθοδος γνώσης θεωρείται επισφαλής. Ο σκεπτικισμός του Hume φαίνεται να μην μπορεί να καταρριφθεί επί της ουσίας· και αυτό διότι δεν θα μπορέσουμε ποτέ να γνωρίσουμε τα μελλούμενα, τα οποία πάντοτε προηγούνται από εμάς. Δεν μπορούμε ποτέ να γνωρίσουμε και να προσεγγίσουμε την αλήθεια για τον κόσμο μας, και τούτο είναι μια από τις προδιαγραφές της ίδιας της φύσεώς μας. Κατά τον Hume, οι σκεπτικιστικές αμφιβολίες πρέπει να αγνοούνται και όχι να αντιμετωπίζονται με επιχειρήματα. «Πρέπει να αγνοούνται γιατί είναι *ανενεργές*, ανίσχυρες μπροστά στη δύναμη της φύσης, τη φυσικά ριζωμένη προδιάθεσή μας για πεποίθηση. Τούτο δεν σημαίνει ότι ο λόγος δεν μπορεί να παίζει κάποιο ρόλο σχετικά με τις πεποιθήσεις μας που αφορούν τις καταστάσεις πραγμάτων και την ύπαρξη. Μπορεί να παίζει έναν ρόλο, αν και υποδεέστερο: εκείνου που εκτελεί τις εντολές της φύσης, και όχι εκείνου που τις υπαγορεύει. Η αναπόδραστη φυσική μας δέσμευση αφορά ένα γενικό πλαίσιο πεποιθήσεων και έναν γενικό τρόπο –τον επαγωγικό– διαμόρφωσής των. Αλλά εντός αυτού του πλαισίου και τρόπου, η απαίτηση του λόγου, ότι οι πεποιθήσεις μας θα έπρεπε να διαμορφώνουν ένα συνεπές και συνεκτικό σύστημα, μπορεί ελεύθερα να παίζει τον ρόλο του. Έτσι, για παράδειγμα, παρόλο που ο Hume δεν πίστευε ότι μια ορθολογική δικαιολόγηση της επαγωγής εν γένει ήταν είτε αναγκαία είτε δυνατή, μπορούσε με αρκετή συνέπεια να διατυπώσει “κανόνες για τον προσδιορισμό της αιτίας και του αποτελέσματος”. Παρότι η φύση είναι αυτή που γενικά μας δεσμεύει στην επαγωγική διαμόρφωση των πεποιθήσεων, ο λόγος είναι εκείνος που μας βοηθά να εκλεπτύνουμε και να επεξεργαστούμε τους επαγωγικούς κανόνες και τις σχετικές διαδικασίες και, υπό το φως των, να ασκούμε κριτική και κάποτε να απορρίπτουμε αυτό το οποίο στις επιμέρους περιπτώσεις θεωρούμε ότι είμαστε φυσικά προδιατεθειμένοι να πιστέψουμε».¹⁴ Σύμφωνα λοιπόν με το σύστημα της επαγωγής των πεποιθήσεών μας, εξάγεται από τον Hume ένας σκεπτικισμός, ο οποίος διαπερνά ολόκληρη τη φιλοσοφία του. Ως εκ τούτου, κατά τον Σκώτο θεωρητικό, ακόμη και η

14. Peter F. Strawson, *Σκεπτικισμός και φυσιοκρατία*, μτφρ. Ε. Μυλωνάκη, Αθήνα, Εκκρεμές, 2003, σσ. 69-70.

επιστημονική γνώση είναι πιθανολογική και μας παρέχει επαρκείς λόγους, κατά τη γνώμη μου, προκειμένου να συμφωνήσουμε μαζί του.¹⁵

Η συνεχής εμπειρία μάς δημιουργεί μιαν αλυσίδα παθών. Το ότι αγαπάμε κάποιο πρόσωπο και μισούμε κάποιο άλλο, το ότι αισθανόμαστε υπερηφάνεια για τον εαυτό μας ή ταπεινότητα, το ότι θλιβόμαστε με τα δεινά ενός φίλου ή ευχαριστιόμαστε με την ευτυχία του, ακόμα και το ότι επιθυμούμε τη ζωή και αποστρεφόμεθα τον θάνατο, αποτελούν εμφανείς ενδείξεις πως από την πρώτη στιγμή της ύπαρξής μας έως την τελευταία υπάρχουν εντός μας πάθη που μας καθορίζουν. Τη στιγμή που βγαίνουμε απ' τη μήτρα της μητέρας μας και τη στιγμή της επιθανάτιας αγωνίας μάς εγείρονται τα πιο βίαια πάθη. Δεν μπορώ να διανοηθώ πως είναι δυνατόν κάποιο έμβιο ον, κάποια στιγμή της ζωής του, να μην επηρεάζεται από κάποιο πάθος· θα ήταν σαν να απομακρυνόταν από το συγκεκριμένο ον το έμψυχο μέρος του και να αποτελούσε έτσι μονάχα ένα υλικό σημείο στο χώρο.

Είναι φανερό πως όλα τα αντικείμενα του εξωτερικού μας κόσμου μαζί με τις ποιότητές των είναι ικανά να μας εγείρουν κάποιο πάθος. Ένα σπίτι, ένα χρώμα, ένα τοπίο, το τριαντάφυλλο κάποιου αγρού· όλα ετούτα μπορούν το καθένα χωριστά να μας προκαλέσει διαφορετικά αισθήματα. Ωστόσο, τα αισθήματα αυτά δεν ενυπάρχουν στα ίδια τα αντικείμενα· προκύπτουν στο νου μας. Το τι πάθος όμως μας προκαλεί το καθένα από αυτά έχει να κάνει με την πρώτη εμπειρία που έχουμε για εκείνα σε συνδυασμό με το ανάλογο πάθος που μας είχε τότε, που για πρώτη φορά τα συλλάβαμε, εντυπωθεί στο νου μας. Ήδη από το πρώτο βιβλίο της *Πραγματείας* για τη νόηση, ο Hume υποστηρίζει πως οι αντιλήψεις μας προκύπτουν στο νου μας αιτιακά. Έτσι και τα πάθη εγείρονται στην ψυχή μας με έναν αιτιακό μηχανισμό, που εξηγείται στο δεύτερο βιβλίο. Και καθώς η αιτιότητα είναι νόμος του συνειρμού,¹⁶ μπορούμε μονάχα να εξηγήσουμε, σύμφωνα με εκείνη, και την πρόκληση των παθών στην ψυχή μας. Ως εκ τούτου, κατά τον Hume, τα πάθη εγείρονται πάντοτε από

15. Για μιαν εμβριθή ανάλυση των σκεπτικιστικών και επαγωγικών επιχειρημάτων του Hume, βλ. ΠΑΦ (βιβλίο α' για τη νόηση), *ό.π.*, μέρος 3^ο «Για τη γνώση και την πιθανότητα», σσ. 183-337 και μέρος 4^ο «Για τον σκεπτικισμό και τα άλλα συστήματα της φιλοσοφίας», σσ. 341-470.

16. Βλ. σχετικά ΠΑΦ, *ό.π.*, σ. 103· για την πραγμάτευση του Hume περί των σχέσεων εν γένει, βλ. σσ. 101-103.

συγκεκριμένες αιτίες,¹⁷ τις οποίες και πασχίζει να εξηγήσει. Πρέπει να σημειώσουμε ότι για να παραχθεί και να θεμελιωθεί ένα τέτοιο σύστημα (αιτιακό), δεν χρειάζεται η ιδέα της ελευθερίας, την οποία και ο Hume προθύμως απορρίπτει. Όταν ακούμε για πρώτη φορά ένα συγκεκριμένο τραγούδι ενώ βρισκόμαστε σε έναν τόπο απόλυτης ξεγνοιασιάς και απόλαυσης, τα πιο ευχάριστα πάθη ερεθίζουν ήδη την ψυχή μας. Ο νους έχει εκ φύσεως την ικανότητα να συνδυάζει το ωραίο άκουσμα με τα ευχάριστα πάθη που νιώθουμε. Αργότερα, έχοντας αλλάξει τόπο και χωρίς πλέον την επίδραση στην ψυχή μας των συγκεκριμένων παθών, μόλις φτάσει στα αυτιά μας η ίδια μελωδία που πρότερα μας είχε επηρεάσει, ο νους μας αιτιακά προκαλεί σε εμάς την ιδέα εκείνων των ευχάριστων παθών, του ωραίου τοπίου, του ακούσματος του φλοίσβου της θαλάσσης, των ανθρώπων με τους οποίους συναναστραφήκαμε, και σε γενικές γραμμές, μπορεί να μας κατασκευάσει μian αμυδρή αναπαράσταση εκείνης της πραγματικότητας. Έτσι, μπορεί να εξηγηθεί και ο λόγος για τον οποίο το μαύρο θεωρείται, κατά γενική ομολογία, πένθιμο και στενόχωρο χρώμα, ενώ το λευκό θεωρείται κοινώς το χρώμα της αισιοδοξίας. Καθώς έχουμε πολλαπλή εμπειρία των αντικειμένων που περιβάλλουν τον κόσμο μας, κι επειδή δεν υπάρχει στιγμή που να μην εξάπτονται μέσα μας διάφορα πάθη, όλα τούτα τα αντικείμενα μας προκαλούν διάφορα αισθήματα, λόγω εκείνης της πρότερης εμπειρίας των οποίων είχαμε κάποτε.

Εάν είμεθα διατεθειμένοι να αποφύγουμε ακραίες μορφές ιδεαλισμού τύπου Berkeley, πρέπει να συμφωνήσουμε πως τα αντικείμενα του κόσμου μας (οι καταστάσεις πραγμάτων, οι ιδιότητές των) μας παρουσιάζονται υπό την μορφή κάποιου αισθήματος. Φαίνεται σαν να είναι καθετί «φορτωμένο» με κάποια ιδιαίτερη ποιότητα αισθήματος· σαν να αποτελεί εκείνη το συστατικό του στοιχείο. Δεν είναι όμως έτσι. Σύμφωνα με τη σύνδεση των εντυπώσεων, όπως την εξηγεί ο Hume, οι πρωταρχικές εντυπώσεις, ήτοι τα αντικείμενα και οι καταστάσεις πραγμάτων, μετατρέπονται σε εντυπώσεις αναλογισμού και μας προκαλούν κάποια σχετική ευπάθεια. Μόλις συλλάβω, μέσω της όρασης και της αφής, μία φωτιά, αμέσως η παράσταση εκείνη μετασχηματίζεται εντός μου σε πάθος. Τα φαινόμενα με το που περάσουν από τα φίλτρο των αισθήσεων μας παρουσιάζονται ως αισθήματα με την ευρεία έννοια του όρου.

17. Βλ. THN, *ό.π.*, σ. 181· για τις αιτίες της υπερηφάνειας και της ταπεινότητας (τα πρώτα πάθη με τα οποία καταπάνεται ο Hume), βλ. b. 1, p. 1, sect. 2, σσ. 182-184· για τις αιτίες του δευτέρου ζεύγους παθών, της αγάπης και του μίσους, βλ. b. 1, p. 2, sect. 1, σσ. 214-216.

Τα φαινόμενα προσλαμβάνονται από το υποκείμενο υπό τη μορφή αισθήματος και καταλήγουν στην ψυχή του είτε ως τέρψη είτε ως πόνος. Πρέπει να θεωρήσουμε πως το τελικό αίσθημα που προκαλούν καθορίζεται απ' τις συνθήκες της συνήθειας, του βίου και της καθημερινότητας, ήτοι μιας προγενέστερης εμπειρίας του υποκειμένου, καθώς επίσης και από τις επιθυμίες και τα υπόλοιπα άμεσα πάθη του. Το άγχος που μου προκαλεί μια κατάσταση μου δημιουργεί ένα δυσάρεστο αίσθημα κάθε φορά που προσλαμβάνω ένα αντικείμενο το οποίο συνδέεται ή ταυτίζεται με τη συγκεκριμένη κατάσταση. Τούτο επιβεβαιώνεται από την εμπειρία. Η θέαση ενός χιονισμένου δέντρου παρουσιάζεται εντός μας είτε ως τέρψη είτε ως πόνος ανάλογα με το τι αισθήματα έχουν αναπτυχθεί μέσω της μέχρι τώρα εμπειρίας μας κατά τη διάρκεια των παγερών χειμώνων.

Πάθη και ηθική (ηθική ψυχολογία)

Καθώς ασχολούμαστε με τα πάθη, διαπιστώνουμε πως εκείνα ενέχουν κάποια κινητήριο αρχή. Τα άμεσα πάθη, εκείνα που προκύπτουν απευθείας από την τέρψη και τον πόνο, από το καλό και το κακό, είναι και εκείνα που, κατά κύριο λόγο, κινητοποιούν την πράξη. Στην προσπάθεια να εξηγήσουν τη φύση μας, οι φιλόσοφοι πήραν κατά διαστήματα ρητή θέση σχετικά με τις πηγές του ηθικώς πράττειν. Καθώς κάνεις μια ανασκόπηση του ανθρώπου, διαπιστώσεις δύο χαρακτηριστικά της φύσης του που η συναρμογή των τον καθιστούν έναν περίπλοκο μηχανισμό: τις *αισθήσεις* και τον *λόγο* του. Πολλές συζητήσεις και διαμάχες με αντικείμενα τα δύο αυτά χαρακτηριστικά έχουν μείνει στην ιστορία της φιλοσοφίας. Οι πράξεις μας, ωστόσο, αποτελούν εμπειρικές ενέργειες και φέρνουν τα αποτελέσματά των στον φαινόμενο κόσμο. Ως εκ τούτου, κάποιο πάθος θα είναι μάλλον εκείνο που θα πρέπει να επιφέρει τα αποτελέσματα αυτά. Ο λόγος αδυνατεί. Χρησιμεύει μονάχα για τα μαθηματικά, τον κόσμο των ιδεών και άλλα παρόμοια. Ως προς τις πράξεις δεν έχει ρόλο. Όταν ωθούμαι σε κάποια πράξη, φαίνεται να επηρεάζομαι από κάποιο πάθος, και όταν αποτραβιέμαι από την πράξη αυτή, δεν είναι ο λόγος που με συμμορφώνει, αλλά κάποιο ισχυρότερο πάθος που με ωθεί προς την αντίθετη κατεύθυνση. Πρέπει βέβαια να επισημάνουμε εδώ ότι δεν είναι καθόλου φρόνιμο να μιλούμε για σύγκρουση του

πάθους με τον λόγο· τούτα δεν αποτελούν αντίρροπες δυνάμεις. Έχουν μονάχα διαφορετικές λειτουργίες.

Αφού ο λόγος από μόνος του δεν προκαλεί ποτέ καμιά πράξη ούτε επηρεάζει τη θέληση, συμπεραίνω πως η ικανότητα αυτή δεν είναι επίσης σε θέση να παρεμποδίσει την τελευταία ή να αντισταθεί στις προτιμήσεις οποιουδήποτε πάθους ή συγκίνησης. Η συνέπεια τούτη είναι αναγκαία. Ο λόγος δεν θα ήταν δυνατόν να παρεμποδίσει την επιθυμία παρά μόνο παρέχοντας μίαν ώθηση προς την αντίθετη κατεύθυνση από εκείνη του πάθους μας· η δε ώθηση, εάν έχει λειτουργήσει από μόνη της, θα ήταν σε θέση να προκαλέσει τη θέληση. Τίποτε δεν μπορεί να αντισταθεί ή να συγκρατήσει την ώθηση του πάθους παρά μονάχα μία αντίρροπη ώθηση· και αν η αντίρροπη αυτή ώθηση προκαλείται από τον λόγο, τότε ο λόγος θα πρέπει να έχει πρωτογενή επίδραση στη βούληση και θα πρέπει να είναι σε θέση να προκαλέσει αλλά και να εμποδίσει οποιαδήποτε πράξη της θελήσεως. Εάν ωστόσο ο λόγος δεν ασκεί καμιά πρωτογενή επίδραση στη βούληση, είναι αδύνατον να μπορέσει να αντισταθεί σε οποιαδήποτε αρχή διαθέτει την ικανότητα τούτη ή ακόμη και να προκαλέσει έναν στιγμιαίο έστω δισταγμό. Φαίνεται λοιπόν ότι η αρχή που αντιτίθεται στο πάθος μας, δεν μπορεί να ταυτίζεται με τον λόγο, αν και απλώς αποκαλείται έτσι από έναν αδόκιμο τρόπο του λέγειν. Το να μιλάμε για σύγκρουση του πάθους με τον λόγο, δεν είναι ούτε σοβαρό ούτε ευσταθεί φιλοσοφικά. Ο λόγος είναι, και πρέπει να είναι, απλώς και μόνο σκλάβος των παθών και δεν μπορεί ποτέ να διεκδικήσει άλλο ρόλο από εκείνον της υπηρέτησης και της υπακοής προς τα πάθη. Καθώς η σκέψη αυτή μοιάζει ενδεχομένως παράξενη, δεν θα ήταν άσκοπο να την επιβεβαιώσουμε με μερικές σκέψεις επιπλέον.¹⁸

18. THN, μτφρ. δική μου (ανέκδοτη), ό.π., σ. 266.

Ο λόγος δεν μπορεί να εγείρει τα πάθη μας ή τις επιθυμίες μας, κι αυτό διότι για τη διέγερση τούτων απαιτούνται οι αισθήσεις. Οι ιδέες ποτέ δεν μπορούν να εγείρουν κάποιο αίσθημα. Ωστόσο, ο λόγος δεν συγκρούεται με τα πάθη, όπως ενδεχομένως να υποστηρίζουν πολλοί, ή τουλάχιστον έτσι να τους φαίνεται. Όταν έχω μίαν επιθυμία Α, κάτι με ωθεί προς το σημείο εκείνο παρόλο που αισθάνομαι πως δεν πρέπει να πάω εκεί. Το πρέπει αυτό, επί της ουσίας, δεν είναι πρέπει, καθώς δεν το θέτει ο λόγος. Είναι ένα αίσθημα, ένα πάθος που προσπαθεί να επιβληθεί στην πρωταρχική μου επιθυμία. Εάν τελικά δεν πράξω την επιθυμία Α, δεν έχει υπερισχύσει ο λόγος, αλλά ένα ισχυρότερο πάθος.

Οι πράξεις μας κινητοποιούνται από τα πάθη και όχι τον λόγο· μπορούν να χαρακτηριστούν ως ενάρετες ή κακές, ως ηθικές ή ανήθικες, αλλά όχι ως ορθολογικές ή παράλογες. Οι πράξεις μας δεν μπορούν να χαρακτηριστούν με βάση την αλήθεια ή το ψεύδος, που ελέγχει ο λόγος. «Τα πάθη, τα συναισθήματα, οι πράξεις αποτελούν πραγματικά αυθεντικά γεγονότα, πλήρεις πραγματικότητες και δεν υπόκεινται σε σχέσεις συμφωνίας ή διαφωνίας, δεν είναι ιδέες».¹⁹ Είναι επομένως εντυπώσεις.

Άπαξ και υποστηρίξουμε πως τα πάθη είναι εκείνα που επηρεάζουν την πράξη μας ενώ ο λόγος αποτελεί απλώς και μόνον εργαλείο των, τονίζουμε και την έμφια κατάσταση –δίνοντας έμφαση στη φυσικότητα– του ανθρώπου παρά την έλλογη ικανότητά του, όσον αφορά τις πράξεις του. Σχεδόν τον εξισώνουμε ως προς τη ζωικότητά του με τα υπόλοιπα άλογα όντα. Αυτή η στάση δεν είναι μόνο μια ιδέα των εμπειριστών της Βρετανίας ή, εν προκειμένω, του Hume. Ακόμη και ο Rousseau τονίζει αυτή την πτυχή. Όπως στον Hume έτσι και στον Rousseau, από την πλευρά της ηθικής, το ανθρώπινο ον περιορίζεται στην αγάπη του εαυτού του (σήμερα θα λέγαμε το ένστικτο της αυτοσυντήρησης), και στον οίκτο· αίσθημα καθαρά βιολογικό, ασυνείδητο, κοινό με κάποια ζώα. Στο *Δοκίμιο περί της καταγωγής των γλωσσών*, ο Rousseau υποστηρίζει μιαν άλλη θεωρία του οίκτου, ο οποίος θα γίνει ένα συνειδητό συναίσθημα, συνδεδεμένο με μια νοητική λειτουργία: «Βάζω τον εαυτό μου στη θέση του άλλου».²⁰ Αλλά εδώ ο Rousseau επιμηκύνει στο μέγιστο την απόσταση μεταξύ του ανθρώπου της φύσεως και του πολιτισμένου ανθρώπου. Ο

19. Διονύσης Δρόσος, *Το ευγενές εμπόριο της συμπάθειας*, Αθήνα, Νήσος, 2016, σ. 287.

20. Jean-Jacques Rousseau, *Essai sur l'origine des langues* (1781), Editions Porset, Bordeaux, 1968, σ. 93.

οίκτος δεν έχει τίποτε να κάνει με την κοινωνικότητα· είναι όμως η ρίζα όλων των αλτρουιστικών αισθημάτων που θα ανθίσουν εντός της κοινωνίας.

Η πηγή της ηθικής δεν βρίσκεται λοιπόν στον λόγο αλλά στα αισθήματα που είναι κοινά σε όλους τους ανθρώπους. Πρέπει να σημειώσουμε πως ο Rousseau θέτει εδώ τα θεμέλια μιας δημοκρατικής ηθικής και πολιτικής. Ο Voltaire και οι Εγκυκλοπαιδιστές αντιτίθενται στους άνδρες της διαφώτισης με τον λόγο, οι φιλόσοφοι και ο σκλαβωμένος λαός με τα ένστικτα και τις προκαταλήψεις. Ο Rousseau ξαναπιάνει αυτή την αντίθεση αλλά για να την αντιστρέψει: ο φιλόσοφος σκληραίνει από τη διανοητική εργασία, μόνο ο όχλος διατηρεί τα ανθρώπινα αισθήματα.²¹

Ο άγριος, αφημένος από τη φύση στο ένστικτό του και μόνο, ή μάλλον αποζημιωμένος γι' αυτό που ίσως του λείπει, με ικανότητες που μπορούν να το αναπληρώσουν, στην αρχή, και να το ανεβάσουν, στη συνέχεια, πολύ πιο πάνω από αυτήν, θα αρχίσει λοιπόν από τις καθαρά ζωικές λειτουργίες. Το να αντιλαμβάνεται και το να αισθάνεται θα είναι η πρώτη του κατάσταση, όμοια με των άλλων έμψυχων όντων. Το να θέλει ή το να μη θέλει, το να επιθυμεί και να φοβάται θα είναι οι πρώτες του σχεδόν οι μόνες λειτουργίες της ψυχής του, μέχρι τη στιγμή που νέες συνθήκες θα του προκαλέσουν νέα ανάπτυξη. Ό,τι και να λένε οι ηθικολόγοι, ο ανθρώπινος νους οφείλει πολλά στα πάθη που, με κοινή παραδοχή, και αυτά του οφείλουν πολλά. Από τη δράση τους τελειοποιείται η σκέψη μας. Αναζητούμε τη γνώση μόνο γιατί επιθυμούμε την απόλαυση, και δεν είναι δυνατόν να εννοήσουμε γιατί θα έμπαινε στον κόπο να σκεφτεί αυτός που δε θα κατέχονταν από επιθυμίες ή από φόβους. Με τη σειρά τους, τα πάθη μας έχουν σαν αφετηρία τις ανάγκες μας και χρωστούν την ανάπτυξή τους στις γνώσεις μας. Γιατί δε γίνεται να επιθυμούμε ή

21. Jean-Jacques Rousseau, *Πραγματεία περί της καταγωγής και των θεμελίων της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους* (1754, στο εξής ΠΚΘΑΑ), μτφρ. Μ. Αλεξίου-Καναγκίνη, Αθήνα, Σύγχρονη Εποχή (δ' έκδ.), 2010, σ. 104.

να φοβόμαστε παρά μέσα από τις ιδέες που μπορούμε να έχουμε για τα πράγματα, ή από απλή φυσική παρόρμηση. Και ο άγριος, αφού στερείται εντελώς τα φώτα της διάνοιας, δεν αισθάνεται παρά μόνο τα πάθη αυτού του τελευταίου είδους. Οι επιθυμίες του δεν ξεπερνούν τις φυσικές του ανάγκες. Τα μόνα αγαθά που γνωρίζει στον κόσμο είναι η τροφή, το ζευγάρι και η ανάπαυση. Τα μόνα κακά που φοβάται είναι ο πόνος και η πείνα. Και λέω ο πόνος και όχι ο θάνατος, γιατί ποτέ το ζώο δεν θα μάθει τι σημαίνει να πεθαίνεις, και η γνώση για το θάνατο και το φόβο του είναι ένα από τα πρώτα αποκτήματα του ανθρώπου, όταν άρχισε να ξεκόβει από τη μοίρα του ζώου.²²

Θα ήταν χρήσιμο εδώ να αναφερθούμε στη διάκριση μεταξύ λόγου και νου. Τόσο ο λόγος όσο και ο νους υπάρχουν, απ' όσο γνωρίζουμε, μονάχα στα ανθρώπινα όντα. Για το νου, ωστόσο, υπάρχει μια περαιτέρω διευκρίνιση. Και αυτό διότι εκείνος, στην πρωταρχική του μορφή, ενυπάρχει ενδεχομένως και στα άλογα ζώα. Από το νου, θα μπορούσαμε να πούμε, πηγάζουν όλες οι αντιλήψεις μας για την πραγματικότητα.²³ Από την άποψη του εγκεφάλου που φέρει όλους τους απαραίτητους νευρώνες, νευροδιαβιβαστές κ.ά., οι οποίοι συγκροτούν τον κόσμο όπως εκείνος παρουσιάζεται. Ο λόγος αποτελεί μονάχα μίαν πτυχή, μία συγκεκριμένη ικανότητα του νου που διαθέτουν ίσως μόνον οι άνθρωποι. Ο νους, ως προς την ικανότητά του να ερεθίζει τη νόησή μας, είναι πάλι διαφορετικός από την ανωτέρω προσέγγιση, και δεν συναντάται, απ' όσο γνωρίζουμε, ακριβώς με τις ίδιες ιδιότητες που συναντάται σ' εμάς, στ' άλογα ζώα. Ο λόγος, ωστόσο, είναι μια ιδιαίτερη ικανότητα του νου να λειτουργεί με τρόπο επαγωγικό και απαγωγικό, να λειτουργεί δηλαδή ως απόδειξη και να διερευνά την αλήθεια (ή το ψεύδος) των εμπειρικών προτάσεων. Η ικανότητα αυτή απέχει πολύ από το να αποτελέσει το κίνητρο κάποιας πράξεως. Τα πάθη δεν επηρεάζουν τον λόγο αλλά τον νου. Ως εκ τούτου, για να μιλήσουμε σχετικά με το πράττειν, δεν χρειαζόμαστε τον λόγο και τις ιδιότητές του, αλλά τον νου, στον οποίο εντυπώνονται τόσο οι πρωταρχικές όσο και οι δευτερογενείς εντυπώσεις.

22. ΠΚΘΑΑ, *ό.π.*, σσ. 88-89.

23. Βλ. ΤΗΝ, *ό.π.*, σ. 7.

Τα πάθη θέτουν σκοπούς, ο λόγος τα υπηρετεί. Ο Hume, επηρεασμένος από την παράδοση της εποχής του, εξετάζει τους ανθρώπους αρχικά ως όντα που ενδιαφέρονται μονάχα για τον συμφέρον των. Εντούτοις, δεν μπορεί να παραβλέψει το γεγονός ότι οι ίδιοι είναι επίσης κοινωνικά όντα και δεν μπορούν να υπάρξουν εκτός μίας κοινωνικότητας. Τα έλλογα εκείνα όντα που διαθέτουν σκοπούς οι οποίοι επιδιώκονται από τα πάθη των, έχουν συγκεκριμένες ιδιότητες, οι οποίες στο σύνολό των συγκροτούν την υποκειμενικότητά των. Καθώς λοιπόν καθένας έρχεται σε συνεχή επαφή με άλλα έλλογα όντα, λόγω της κοινωνικότητάς του, και επεμβαίνει στην ιδιωτικότητά των, χρειάζεται, τρόπον τινά, μία ρύθμιση των μεταξύ των σχέσεων.

Εκτός από τα πάθη και τις λειτουργίες τους, η έρευνα για την ανθρώπινη φύση μάς κάνει να συμπεράνουμε, σύμφωνα με τον Hume, πως διαθέτουμε –όλοι οι άνθρωποι ως ηθικά όντα– μίαν *ηθική αίσθηση* [moral sense], η οποία απορρέει από την επενέργεια των άμεσων παθών –«θεμελιώνεται στη φύση των παθών μας»²⁴– και τα αποτελέσματά της εντοπίζονται στην εμπειρία. Η αίσθηση αυτή της ηθικής δεν μπορεί παρά να είναι μία φυσική αρετή του ανθρώπου, καθώς δεν έχει παρατηρηθεί ουδείς που να μην τη διαθέτει.²⁵ Διότι έχει παρατηρηθεί πως όλοι οι άνθρωποι αισθάνονται ένα ευχάριστο αίσθημα με την επιδοκιμασία των άλλων ενώ με την αποδοκιμασία των δυσσαρεστούνται. Κάθε πράξη μας γίνεται αντικείμενο είτε επιδοκιμασίας (*επιβράβευση*) είτε αποδοκιμασίας (*επίκριση, δυσανασχέτηση*) από τους άλλους. Τούτο θα πει πως κάθε πράξη μας γεννά στην ψυχή κάθε άλλου είτε μίαν ευχαρίστηση είτε μια δυσαρέσκεια όμοια με εκείνη των παθών. Καθώς, όπως είπαμε, η ηθική αίσθηση αποτελεί μίαν ποιότητα (αρετή) της φύσης μας, υπάρχει εντός μας σε πολύ μεγαλύτερη ένταση ακόμη και από τις υποθέσεις του δικαίου καθώς και από άλλες παρόμοιες συμβάσεις. Γι' αυτό έχει παρατηρηθεί πως στη θέα ενός κακούργου ή κακοήθη, οι παρατηρητές, όντας επηρεασμένοι, αποτελούν τους αυστηρότερους κριτές ακόμη και πάνω από το νόμο. Κάθε φορά που πράττουμε κάτι το οποίο μπορεί να θεωρηθεί κοινωνικά αποδεκτό, χαιρόμαστε με εκείνη την κίνηση των άλλων να μας επιδοκιμάζουν· αντίθετες πράξεις προκαλούν την αποδοκιμασία των ανθρώπων, κάτι το οποίο μας προκαλεί μια δυσαρέσκεια.

24. THN, *ό.π.*, σ. 315.

25. THN, *ό.π.*, σσ. 304-305.

Προϊόν της ηθικής αίσθησης αποτελεί η *ευγένεια* [benevolence]. Έχουμε μια *εκ φύσεως* τάση να δίνουμε αξία στην επιδοκimasία των άλλων. Πρόκειται συνεπώς για μια φυσική αρετή.²⁶ Όταν επιχειρούμε μια αγαθή πράξη, παρουσιάζομαστε *ευμενώς* στα μάτια των υπολοίπων, οι οποίοι και επιδοκimasούν την ποιότητα του χαρακτήρα μας. Καθώς λοιπόν αντιλαμβανόμαστε πως οι άλλοι εγκρίνουν το πρόσωπό μας με τις ιδιότητές του, λαμβάνουμε μian επιπρόσθετη ικανοποίηση εξαιτίας του ότι κατέχουμε εκείνες τις συγκεκριμένες ιδιότητες, οι οποίες γίνονται γενικώς αποδεκτές. Με τον τρόπο αυτό, αισθανόμεθα κι εμείς οι ίδιοι επιδοκimasία για τον εαυτό μας. Η μετατροπή τούτη από το αίσθημα επιδοκimasίας των άλλων προς το πρόσωπό μας στο δικό μας αίσθημα επιδοκimasίας για τους εαυτούς μας δεν μπορεί να συμβεί παρά μονάχα μέσω του μηχανισμού της *συμπάθειας* [sympathy].

Κατά τη γνώμη μου, η πιο αξιοπρόσεκτη παρατήρηση για την ανθρώπινη φύση αποτελεί εκείνη της *επικοινωνίας των αισθημάτων*. Πράγματι, όταν γινόμαστε κοινωνοί των εξάψεων που προκαλούν τα πάθη άλλων, μέσα μας *σαν να διεγείρονται* και τα δικά μας ανάλογα πάθη. Θα εξετάσω εδώ τη φύση και τις αιτίες του συγκεκριμένου φαινομένου.

Αξίζει να παρατηρήσουμε πως όλα τα πλάσματα του ίδιου είδους έχουν δημιουργηθεί σύμφωνα με τις φυσικές τους προδιαθέσεις με τις ίδιες ακριβώς ιδιότητες. Ποτέ δεν παρατηρούμε ένα πάθος σε κάποιον άλλο που να μην το βρίσκουμε και εντός μας. Αυτή η φυσική ομοιομορφία αποτελεί τη βάση της συμπάθειας. Όταν βρισκόμαστε απέναντι από κάποιον, έχουμε μια φυσική κλίση να *μπαίνουμε στο νου και την ψυχή του* και να *συμμεριζόμαστε σε κάποιον βαθμό* ό,τι αισθάνεται. Η ικανότητα αυτή είναι φυσική, και καθώς δεν προέρχεται μέσα μας από τον λόγο, δεν διαθέτουμε κι εμείς τη δυνατότητα της επιλογής της.

Δεν υπάρχει πιο αξιοπρόσεκτη ποιότητα στην ανθρώπινη φύση, τόσο στην ίδια όσο και στα αποτελέσματά της, από την τάση που έχουμε να συμμεριζόμαστε τα αισθήματα των άλλων, και να λαμβάνουμε, μέσω της επικοινωνίας αυτής, τις ροπές και τα συναισθήματά τους, όσο κι αν διαφέρουν ή ακόμη κι αν έρχονται σε αντίθεση προς τα δικά μας... Ένας καλόκαρδος άνθρωπος

26. Για τη διάκριση μεταξύ φυσικών και τεχνητών αρετών, βλ. κατωτέρω σσ. 32-37.

βρίσκεται αυτοστιγμή στην ίδια διάθεση με την παρέα του· ακόμη και ο πιο περήφανος και δύστροπος λαμβάνει ένα ψήγμα αισθήματος από τον συμπατριώτη ή τον γνωστό του. Μια χαρωπή έκφραση προκαλεί έναν αισθητό εφησυχασμό και μια γαλήνη στο νου, ενώ αντιθέτως μία οργισμένη και λυπημένη έκφραση μου χαλάει ξαφνικά τη διάθεση. Το μίσος, η κακία, ο σεβασμός, η αγάπη, το θάρρος, η ευθυμία και η μελαγχολία· όλα αυτά τα πάθη τα αισθάνομαι περισσότερο από την επικοινωνία μου με τους άλλους, παρά από τη δική μου φυσική ιδιοσυγκρασία και διάθεση.²⁷

Η συμπάθεια είναι η ικανότητα ενός προσώπου να μπαίνει στη θέση ενός άλλου και να αναπαράγει, μέσω της φαντασίας και της μνήμης, το πρωτογενές αίσθημά του. Για να γίνει όμως αυτό θα πρέπει ο παρατηρητής να έχει αποκτήσει στο παρελθόν ανάλογη εμπειρία. Για να μπω στη θέση του άλλου και να νιώσω ένα αίσθημα θλίψεως για κάποιο δεινό της μοίρας του, είναι αναγκαίο να μου είχε προκληθεί κι εμένα κάποια στιγμή στο παρελθόν το ίδιο πάθος σε κάποια ανάλογη δική μου οδυνηρή κατάσταση. Όσο εγωιστής ή φίλαυτος και αν είναι κάποιος δεν μπορεί να λείπει από μέσα του αυτή η ικανότητα του συμπάσχειν. Είναι βέβαια φανερό πως, επί της ουσίας, δεν μπορούμε να αισθανθούμε ό,τι πραγματικά νιώθουν οι άλλοι. Όταν γινόμαστε παρατηρητές μιας τραγικής κατάστασης, όπου μια μάνα σπαράζει πάνω από το σκοτωμένο παιδί της, είναι από τη φύση μας αδύνατον να αισθανθούμε το δικό της γνήσιο πάθος. Αδυνατούμε να κάνουμε δικό μας έναν τέτοιο πόνο από τη στιγμή που εμείς οι ίδιοι απολαμβάνουμε μίαν ευτυχισμένη και ζείδωρη ζωή. Ωστόσο, μπορούμε κάπως να μπούμε μέσα της και να φανταστούμε τι αισθάνεται ή πώς θα αισθανόμασταν εμείς εάν βρισκόμασταν σε ανάλογη κατάσταση.

Καθώς δεν έχουμε άμεση εμπειρία του τι νιώθουν οι άλλοι άνθρωποι, δεν μπορούμε να σχηματίσουμε ιδέα του τρόπου με τον οποίο πλήττονται, παρά μόνο αναλογιζόμενοι πώς θα αισθανόμασταν εμείς οι ίδιοι σε παρόμοια περίπτωση. Τι κι αν ο

27. THN, ό.π., σ. 206.

αδελφός μας βρίσκεται πάνω στον τροχό των βασανιστηρίων, όσο εμείς οι ίδιοι είμαστε στην άνεσή μας, οι αισθήσεις μας ποτέ δεν θα μας πληροφορήσουν για το τι υποφέρει. Ποτέ δεν το έκαναν και ποτέ δεν μπορούν να μας μεταφέρουν πέρα από την ατομικότητά μας κι έτσι, μόνο μέσω της φαντασίας μπορούμε να διαμορφώσουμε για το τι αισθάνεται. Ούτε μπορεί αυτή η ικανότητα να μας βοηθήσει με άλλον τρόπο, παρά μόνο αναπαριστώντας μας ποια θα ήταν τα δικά μας αισθήματα, αν βρισκόμασταν στη δική του θέση. Είναι οι εντυπώσεις των δικών μας αισθημάτων και μόνο, όχι των δικών του, που αντιγράφει η φαντασία μας. Μέσω της φαντασίας, τοποθετούμε τον εαυτό μας στη δική του θέση, σκεπτόμαστε τον εαυτό μας να υποφέρει τα ίδια βάσανα, εισερχόμαστε, ως εάν ήταν δυνατόν, στο δικό του σώμα και γινόμαστε σε κάποιο βαθμό το ίδιο πρόσωπο με αυτόν και τότε σχηματίζουμε κάποια ιδέα των αισθήσεών του και μάλιστα νιώθουμε κάτι, το οποίο, αν και ασθενέστερο σε ένταση, δεν είναι πάντως εντελώς διαφορετικό από αυτές. Οι αγωνίες του, όταν πλέον έχουν εσωτερικευθεί με αυτόν τον τρόπο, όταν τις έχουμε υιοθετήσει και τις έχουμε κάνει δικές μας, τότε αρχίζουν επιτέλους να μας επηρεάζουν και τότε πλέον τρέμουμε και φρίττουμε στη σκέψη του τι αισθάνεται. Διότι, καθώς το να βρίσκεται κανείς σε κατάσταση πόνου ή δεινών οποιουδήποτε είδους, προκαλεί την υπέρτατη θλίψη, έτσι και όταν αναλογιζόμαστε ή φανταζόμαστε ότι βρισκόμαστε σε τέτοια περίπτωση, μας προξενείται κάποιος βαθμός της ίδιας συγκίνησης, ανάλογα με τη ζωηρότητα ή την αμβλύτητα της αναπαράστασης.²⁸

Καθώς λοιπόν η συμπάθεια είναι η ικανότητά μας «να εσωτερικεύουμε ήδη φαντασιακά τα προεξοφλούμενα συμπαθητικά συναισθήματα»,²⁹ καταλαβαίνει κανείς τον σπουδαίο ρόλο που διαδραματίζει στην εφαρμογή της η φαντασία. Η

28. Adam Smith, *Η Θεωρία των ηθικών συναισθημάτων*, μτφρ. Δ. Δρόσος, Αθήνα, Παπαζήσης, 2012, σσ. 75-76.

29. Δρόσος, *ό.π.*, σ. 351.

συμπάθεια βασίζεται ακριβώς σε αυτήν την ικανότητα του *φαντάζεσθαι* καθώς δεν μπορούμε να μπούμε στο σώμα και να αποκτήσουμε τις ιδιότητες κάθε άλλου· μόνο *διά της φαντασίας* μπορεί να προκληθεί εντός μας το πάθος κάποιου άλλου. Η συμπάθεια δεν είναι η δυνατότητα να συμπονούμε κάποιον στενό φίλο όταν ο ίδιος πενθεί, αλλά πολύ περισσότερο να μπορούμε να επικοινωνήσουμε με τα αισθήματα κάθε άλλου.

«Βάσει της έννοιας της συμπάθειας», όπως παρατηρεί ο Δρόσος, «η θεωρία του Hume φιλοδοξεί να εξηγήσει τα αισθήματα ηθικής επιδοκιμασίας και αποδοκιμασίας, χωρίς να προσφύγει στη “μη αξιόπιστη” μεταφυσική ονοματολογία της *ηθικής αίσθησης* και της *φυσικής ευμένειας*, χωρίς δηλαδή να αποδώσει στη φύση περισσότερα από όσα μπορούν οι αισθήσεις να διαπιστώσουν. Η ανθρώπινη φύση δεν φαίνεται πιθανό να διαθέτει ως εσωτερική ενστικτώδη προδιάθεση κάτι τόσο σύνθετο και απομακρυσμένο από την άμεση εμπειρία, όσο η ηθική αίσθηση. Διαθέτει, ωστόσο, μια άλλη φυσική καταβολή, στοιχειωδέστερη, ηθικά ουδέτερη και συγχρόνως πολυσθενή και δυναμικότερη».³⁰

Ένα ιδιαίτερο χαρακτηριστικό της ανθρώπινης φύσης αποτελεί η ιδέα της ισότητας, και όταν μιλάω για ισότητα δεν εννοώ την έννοια με την πολιτική της σημασία. Όταν γινόμαστε παρατηρητές στις συναισθηματικές εξάρσεις κάποιου, αρχικά προκύπτουν στο νου μας οι αιτίες των παθών εκείνων, που προκαλούν τις εξάρσεις, ως απλές ιδέες. Μόλις αντιληφθούμε τις σχέσεις της *ομοιότητας* και της *εγγύτητας* μεταξύ μας, αρχίζει μια νοητική διεργασία που μας τοποθετεί, τρόπον τινά, στη θέση του παρατηρουμένου. «Λόγω της ομοιότητάς μας με το υποκείμενο του αρχικού αισθήματος (πάθος, επιθυμία, κ.ο.κ.), φέρνουμε διά της φαντασίας στη θέση του και συνδέουμε την ιδέα του δικού του αισθήματος (πάθος, επιθυμία, κ.ο.κ.) με την εντύπωση του εαυτού μας».³¹ Μάλιστα παρατηρείται ότι η συμπάθεια επενεργεί σε μεγαλύτερο βαθμό (εντονότερα) ως προς τα ανθρώπινα όντα που βρίσκονται εγγύτερα στο χαρακτήρα ή στις ιδέες μας (ομόθησκοι, ομοϊδεάτες).³² Είπαμε πως με το που έλθουμε σε επαφή με τα συναισθήματα του άλλου, οι εντυπώσεις του αυτές προκύπτουν στο νου μας ως ιδέες. Και καθώς η διαφορά των εντυπώσεων με τις ιδέες έγκειται κυρίως στον βαθμό έντασής των με τον οποίο *προσκρούουν* στην ψυχή, οι

30. Δρόσος, *ό.π.*, σ. 269.

31. Δρόσος, *ό.π.*, σ. 271.

32. THN, *ό.π.*, σ. 207.

εντυπώσεις του άλλου που τις αισθάνεται εντόνως, παρουσιάζονται σε εμάς ως αμυδρότερες απεικονίσεις των. Οι σχέσεις της ομοιότητας και της εγγύτητας, με τη σειρά των, είναι σε θέση να αυξήσουν την ένταση των ιδεών εκείνων, και ως εκ τούτου να τις μετατρέψουν σε εντυπώσεις. Η μετατροπή αυτή προέρχεται από τη σχέση των αντικειμένων με τον εαυτό μας και ο μηχανισμός τούτος ονομάζεται συμπάθεια.³³

Ακριβώς επειδή τα πρωταρχικά αισθήματα που μας έχει προσδώσει η φύση είναι η τέρψη και ο πόνος, κι επειδή η πρώτη μας προκαλεί πάντοτε μίαν ευχάριστη διάθεση ενώ η δεύτερη μία δυσάρεστη, μπορούμε να αισθανθούμε αυτά ακριβώς τα αισθήματα ανάλογα με το τι αισθήματα αισθάνεται ο διπλάνός μας. Ένας πλούσιος και ισχυρός διακατέχεται από ευχάριστα πάθη, ένας φτωχός και αδύναμος από δυσάρεστα. Μόλις παρατηρήσουμε έναν πλούσιο και αντιληφθούμε τα πάθη του, μας διαπερνά με μιας, μέσω της συμπάθειας, μίαν ευχάριστη αίσθηση δίχως να απολαμβάνουμε εμείς οι ίδιοι το παραμικρό όφελος από τα πλούτη του. Αντιστοίχως, περιφρονούμε τους φτωχούς, τους οικτίρουμε κι έχουμε τη φυσική προδιάθεση να απομακρυνόμαστε συνεχώς από εκείνους.

Ο πλούτος δίδει ικανοποίηση στον κάτοχό τους, και η ικανοποίηση αυτή μεταφέρεται στον παρατηρητή μέσω της φαντασίας, η οποία προκαλεί μίαν ιδέα που μοιάζει με την πρωταρχική εντύπωση σε δύναμη και ζωντάνια.³⁴

Είναι φανερό πως μπαίνουμε στη θέση του άλλου και αισθανόμαστε τα δικά του αισθήματα κυρίως από τους ενστικτώδεις ήχους και κινήσεις του σώματός του. Καθώς και ο μηχανισμός της συμπάθειας ενεργοποιείται ως ορμέμφυτο, πρέπει να διευκρινίσουμε εδώ τη φυσική κατασκευή. Όταν μάθουμε για κάποιον πως αποπειράθηκε να θέσει τέρμα στην οδυνηρή και άχαρη ζωή του, από έναν τρίτο, μας προκαλούνται πολύ αμυδρότερα πάθη από το να τον συλλάβουμε εμείς οι ίδιοι κρεμασμένο στη θηλιά. Όταν κάποιος άλλος μας περιγράφει κάποιον σωματικό του

33. THN, *ό.π.*, σ. 208.

34. THN, *ό.π.*, σ. 234.

πόνο, όσο συναισθηματικά φορτισμένες λέξεις κι αν χρησιμοποιεί, δεν μπορεί να διεγείρει μέσα μας εντονότερα συναισθήματα απ' ό,τι όταν τον παρατηρήσουμε οι ίδιοι να σπαράζει απ' αυτόν. Αυτό ακριβώς αποτελεί μιαν επιπλέον απόδειξη της αδυναμίας του λόγου να προκαλέσει τα πάθη και να μας τοποθετήσει στη θέση των άλλων· τούτη είναι αρμοδιότητα μονάχα των συναισθημάτων μας και των παθών μας.

Η συμπάθεια είναι μια ικανότητα που μας έχει προσδώσει η φύση μας. Και αυτό επειδή μας έχει ήδη κληροδοτήσει την ικανότητα του *φαντάζεσθαι*. Μέσω της φαντασίας, ο νους μας μπορεί να μετατρέψει μια ζωντανή ιδέα σε εντύπωση. Σ' αυτή την αρχή βασίζεται ολόκληρος ο μηχανισμός της συμπάθειας. Έτσι εξηγείται και ο λόγος για τον οποίο δεν αισθανόμαστε συμπάθεια μόνο τη στιγμή που παρατηρούμε την πρόκληση των παθών κάποιου άλλου, αλλά και όποια άλλη στιγμή σκεφτούμε την συγκεκριμένη περίπτωση. Είναι εμφανές πως όταν μπούμε στη θέση του άλλου και αισθανθούμε τη θλίψη του για κάτι που του συνέβη, το πράγμα δεν τελειώνει εκεί. Αργότερα, κάθε στιγμή που μπορεί να μας έρθει στο νου η συγκεκριμένη κατάσταση, μας προκαλείται το ίδιο πάθος που μας δημιουργήθηκε εκείνη την στιγμή που γίναμε μέτοχοι. Και αυτό διότι η φαντασία έχει την ικανότητα να μας μεταφέρει συνεχώς στην κατάσταση των άλλων ακόμη κι αν έχουμε πλέον απομακρυνθεί από αυτούς. Γι' αυτό ευθύνονται οι ιδέες. Χωρίς αυτές, κι αν η συμπάθεια δεν είχε να κάνει με αυτές παρά μονάχα με εντυπώσεις, κάθε φορά που *έσβηναν* από το νου μας οι συγκεκριμένες εμπειρίες, και δίχως τη φαντασία, θα *έσβηνε* από μέσα μας και κάθε ίχνος συναισθηματικής επικοινωνίας προς κάθε άλλο πρόσωπο.³⁵

Στο τέλος του δεύτερου μέρους της *Πραγματεία*, ο Hume υποστηρίζει πως κατ' αναλογία με τον άνθρωπο, η συμπάθεια υπάρχει και στα ζώα.

Είναι φανερό πως η συμπάθεια, ή η επικοινωνία των παθών, πραγματώνεται στα ζώα όχι λιγότερο απ' όσο στους ανθρώπους. Ο φόβος, η οργή, το θάρρος και άλλες ευπάθειες μεταφέρονται συχνά από ένα ζώο σε ένα άλλο, δίχως να γνωρίζουν την αιτία εκείνη που προκάλεσε το πρωταρχικό πάθος. Ομοίως και η θλίψη λαμβάνεται μέσω συμπάθειας· και επιφέρει όλες σχεδόν τις ίδιες συνέπειες, και διεγείρει τις ίδιες συγκινήσεις που εξάπτει και στο

35. Βλ. επίσης THN, *ό.π.*, σ. 248.

είδος μας. Τα αλυχτήματα και οι θρήνοι ενός σκύλου προκαλούν έντονη ανησυχία στους ομοίους του. Και είναι αξιοσημείωτο ότι, μολονότι σχεδόν όλα τα ζώα χρησιμοποιούν όταν παίζουν το ίδιο μέλος και κάνουν περίπου τις ίδιες κινήσεις με όταν παλεύουν· ένα λιοντάρι, μια τίγρης, μια γάτα τα νύχια τους· ένα βόδι τα κέρατά του· ένας σκύλος τα δόντια του· ένα άλογο τις οπλές του· αποφεύγουν εντούτοις πολύ προσεκτικά να πληγώσουν τον σύντροφό τους, μολονότι δεν έχουν τίποτε να φοβηθούν απ' την επιθετικότητά του· τούτο αποτελεί ξεκάθαρη απόδειξη του αισθήματος που έχουν τα ζώα για τον πόνο και την τέρψη κάθε άλλου.³⁶

Μόλις εντάξουμε στην συζήτησή μας για τη συμπάθεια και το εξωανθρώπινο άλογο μέρος της Δημιουργίας, είναι φυσικό να μας δημιουργηθούν ορισμένες απορίες. Κι αυτό διότι υπάρχει μέσα μας ένα αίσθημα, πέρα από κάθε λογική παραγωγή, που ανήκει σε κάποια άλλη πτυχή της φιλοσοφίας, το οποίο μας κάνει να αισθανόμαστε πως διαφέρουμε από τα υπόλοιπα όντα, κι έτσι να αισθανόμεθα πιο οικεία με όντα του είδους μας. Αυτό αποτελεί άλλο ένα χαρακτηριστικό της ανθρώπινης φύσης που αξίζει να εξετάσουμε μόλις αρχίσουμε μία μελέτη των παθών. Υπάρχει μάλιστα και εντός του είδους μας. Απολαμβάνουμε περισσότερο τη συντροφιά ενός γείτονα παρά ενός αγνώστου, αισθανόμαστε καλύτερα με τον συγγενή μας, με τον φίλο μας, με τον συμπολίτη μας, με τον ομόθρησκό μας ή ακόμη και με τον ομοϊδεάτη μας παρά με κάποιον που διαφέρει ριζικά ως προς εμάς. Γι' αυτό υπάρχει εξήγηση. Καθώς όμως όλοι όσοι συγκαταλέγονται στο είδος εκείνο που αποκαλείται *άνθρωπος* και έχουν βασικό χαρακτηριστικό που τους διαφοροποιεί από κάθε άλλο είδος την έλλογη ικανότητά τους, αυτό και μόνον αρκεί για να μας δημιουργήσει ένα αίσθημα διαφοροποίησης απ' όλα τα υπόλοιπα πλάσματα. Επανέρχομαι λοιπόν στον Hume λέγοντας πως υποστηρίζει ότι ο ίδιος μηχανισμός που υπάρχει στη φύση μας και μας κάνει να μπορούμε να *μπαίνουμε στη θέση του άλλου*, ο ίδιος μηχανισμός υπάρχει και στη φύση όλων των όντων που αισθάνονται. Το ζήτημα είναι, βέβαια, αν, και κατά πόσο, έχει δίκιο.

36. THN, *ό.π.*, σσ. 255-256.

Για να υποστηρίξουμε πως όλα τα όντα που αισθάνονται έχουν την ίδια ικανότητα να συμμερίζονται τα αισθήματα των υπολοίπων του είδους των, πρέπει να εστιάσουμε την προσοχή μας στη λειτουργία της φαντασίας. Πρέπει να αναρωτηθούμε σε ποιον βαθμό τα ζώα ενδέχεται να έχουν την ικανότητα του φαντάζεσθαι. Ίσως να χρειαστεί να αλλάξουμε κάπως την έννοια της φαντασίας ώστε να την προσαρμόσουμε στη θεωρία μας και για τα άλογα όντα. Ως εκ τούτου, αποφεύγουμε να προσδώσουμε στη φαντασία έλλογα χαρακτηριστικά. Ο λόγος, κατά το Hume, δεν επενεργεί στη φαντασία. Και καθώς όλα τα προικισμένα με αισθήματα όντα αισθάνονται τέρψη και πόνο, μπορούν να *συναισθάνονται* τα όμοιά των σε ανάλογες συγκυρίες. Ωστόσο, θα πρέπει να εξετάσουμε το ζήτημα περαιτέρω και να αναλογιστούμε αν, και κατά πόσο, η ανθρώπινη ικανότητα να συμμεριζόμαστε τα πάθη των άλλων είναι η ίδια ακριβώς με εκείνη των υπολοίπων ζώων. Είναι βέβαιο πως τα ζώα διαθέτουν έναν πρωτογενή μηχανισμό συμπάθειας· μπορούν να αισθανθούν τα πάθη ενός άλλου του ίδιου είδους. Μπορεί όμως ένα θηλαστικό να συμμεριστεί το δυσάρεστο αίσθημα ενός πτηνού; Ο συλλογισμός εδώ είναι λεπτός διότι δεν μπορούμε να εξετάσουμε το ζήτημα λόγω της οπτικής μας θέσεως απ' την οποία γινόμεθα μέτοχοι του κόσμου· και ως εκ τούτου δεν μπορούμε να *μπούμε* ποτέ στα αισθήματα ενός εξωανθρωπίνου θηλαστικού. Μπορούμε, ωστόσο, να μιλήσουμε για εμάς και να βεβαιώσουμε πως οι άνθρωποι, πέραν των ευπαθειών των υπολοίπων ελλόγων όντων, μπορούν να συμμεριστούν, σε κάποιον βαθμό, τα αισθήματα κάθε άλλου όντος. Αυτή η ικανότητα εξασθενεί βέβαια όσο απομακρυνόμαστε από εκείνα τα ζώα με τα οποία συγγενεύουμε περισσότερο, κι έτσι αισθανόμαστε μεγαλύτερη θλίψη για τα βασανιστήρια ενός θηλαστικού παρά για εκείνα ενός εντόμου. Για τις αιτίες του φαινομένου αυτού, φρονώ πως πρέπει να αναζητήσουμε αρχές στο πεδίο της νοήσεως, κάτι το οποίο απαιτεί απομάκρυνση από την πρακτική σφαίρα της φιλοσοφίας.

Όταν ο άνθρωπος γίνεται παρατηρητής ενός αποτρόπαιου εγκλήματος, αισθάνεται πάντοτε ένα δυσάρεστο αίσθημα για τον δράστη ενώ παράλληλα *συμπαθεί* το θύμα. Τη στιγμή που παρατηρούμε τη λεπίδα να πιέζει το λαιμό, κόβεται η ανάσα μας. Στο νου μας δημιουργείται η ιδέα του αισθήματος που *φανταζόμαστε* ότι αισθάνεται *μάλλον* το θύμα. Μέσω της φαντασίας, η ιδέα μπορεί εύκολα να μετατραπεί σε εντύπωση εντός μας και να αισθανθούμε το ίδιο αίσθημα με τον μελλοθάνατο, παρόλο που εμείς παρατηρούμε ασφαλείς και δεν διατρέχουμε τον

παραμικρό κίνδυνο. Τότε, το πάθος γίνεται δικό μας και τούτο εξηγείται ακριβώς μέσω του μηχανισμού της συμπάθειας.³⁷

Υπάρχει μια ιδέα ομοιότητας στο νου μας που μας επιτρέπει να αναλογιζόμαστε τους ομοίους μας και να αντιλαμβανόμαστε τους λόγους για τους οποίους βλάπτονται ή ευδαιμονούν. Αυτό βέβαια συμβαίνει, ως έναν βαθμό, και στα υπόλοιπα ζώα. Δεν χρειάζεται να παρατηρήσω το ενστικτώδες τράβηγμα κάποιου, ο οποίος έβαλε το χέρι του στη φωτιά, για να διαπιστώσω πως κάτι τέτοιο θα του προκαλέσει τη συγκεκριμένη παρόρμηση, αρκεί που έχω δοκιμαστεί ήδη εγώ ο ίδιος, και παρόλο που είναι αδύνατον ποτέ κανείς να μπει στα αισθήματα του άλλου, και μόνο διά των δικών μας αισθημάτων, μπορούμε να συλλάβουμε μια σχετική ομοιότητα στη φύση μας που μας επιτρέπει να δρούμε σε όμοιες περιπτώσεις με τον ίδιο ακριβώς τρόπο. Με τον μηχανισμό της συμπάθειας, η φύση προνόησε ώστε να μπορούμε να εισερχόμεθα *φαντασιακά* διά των ιδεών μας στις ψυχές των άλλων· δίχως αυτήν, όλοι θα βρισκόμασταν εγκλωβισμένοι, τρόπον τινά, στη φυλακή του σώματός μας.

Ότι η σχετική συζήτηση αφορά μονάχα όσα όντα αισθάνονται δεν επιδέχεται αμφιβολία. Γίνεται φανερό πως αισθανόμαστε πιο δυσάρεστα πάθη με τον αποκεφαλισμό ενός ανθρώπου ή ζώο παρά με το κόψιμο του μίσχου ενός λουλουδιού. Ωστόσο, θα ήθελα εδώ να αναφερθώ σε κάτι ενδιαφέρον. Παρά την αδιαμφισβήτητη επίδραση των παθών στην ανθρώπινη και εξωανθρώπινη έμβια φύση, στον άνθρωπο παρατηρείται ένα εντυπωσιακό φαινόμενο το οποίο και τον τοποθετεί σε εξέχουσα θέση εντός της Δημιουργίας. Ο χαρακτήρας και η ιδιοσυγκρασία του ανθρώπου, τα οποία μάλιστα επηρεάζονται καταφανέστατα και από τον λόγο, βρίσκονται στη φύση σε ελατή κατάσταση, και είναι βέβαιο πως με την πάροδο των χρόνων σκληραίνει όλο και περισσότερο το μέταλλο από το οποίο είναι κατασκευασμένα. Ο χαρακτήρας του ανθρώπου, σε όσο το δυνατόν νεαρότερη ηλικία, μπορεί να λειανθεί και να σμιλευθεί καλύτερα και με τον πιο αποτελεσματικό τρόπο. Οι φορείς της παιδείας· η οικογένεια, η εκπαίδευση, η εκκλησία και η κοινωνία αναλαμβάνουν το δύσκολο έργο του χαρακτήρα. Οι επικρατούσες ιδέες, η κάθε εποχή με όλα τα χαρακτηριστικά της επιδρά στις ψυχές των ανθρώπων και τις καθορίζει. Όσο εδραιώνονται μέσα μας οι ιδέες που μας έχουν χαραχθεί, τόσο, με τα χρόνια, πετρώνουν εντός μας και δεν

37. Για τη λειτουργία της συμπάθειας, βλ. THN, *ό.π.*, σσ. 206-211.

αλλάζουν εύκολα. Έτσι, εξηγούνται, σε μεγάλο βαθμό, και οι παγιωμένες απόψεις των ηλικιωμένων αναφορικά με τα ζητήματα της θρησκείας και της πολιτικής. Μολαταύτα, υπάρχουν ορισμένοι τρόποι με τους οποίους μπορούμε να εκλεπτύνουμε τα χοντροκομμένα πάθη που φέρουμε από την πρώτη επαφή μας με το περιβάλλον και τα οποία όσο εδραιώνονται στην ψυχή μας ακαλλιέργητα, σταθεροποιούνται βαθμιαία ως καρκινώματα που κατατρώνε σταδιακά ό,τι άφησε η φύση στη δικαιοδοσία του ανθρώπου.³⁸

Οι τέχνες εκλεπτύνουν τον χαρακτήρα, σμιλεύουν το πάθος και εξευγενίζουν τα ήθη· και όσοι γίνονται κοινωνοί αυτών ή αφήνονται στην επιρροή των, παρατηρούνται με κάποια ιδιαίτερη ευαισθησία που συχνά καταφρονείται από τους πολλούς. Οι άνθρωποι των χωριών, που γαλουχήθηκαν περισσότερο με σκοπό απλώς και μόνον την επιβίωση και όχι τόσο την εκλέπτυνση, φαίνεται πως είναι πιο εξοικειωμένοι σε ό,τι τους έχει παραδώσει η φύση: το κυνήγι, η θανάτωση, το σφάξιμο των ζώων δεν τους συγκινεί ιδιαίτερω. Τι συμβαίνει μ' αυτούς; Μήπως δεν λειτουργεί ο δικός των μηχανισμός συμπάθειας; Δεν έχουμε λόγο που να μας επιβεβαιώνει κάτι τέτοιο. Η απάντηση βρίσκεται ακριβώς στην ακατεργασία του

38. Επισημαίνει σε ένα από τα δοκίμιά του ο Hume: «Μερικοί άνθρωποι είναι υποκείμενοι σε μια κάποια *λεπτότητα πάθους* που τους κάνει στο έπακρο ευαίσθητους σε όλα τα περιστατικά της ζωής, και τους δίνει ζωντανή χαρά σε κάθε ευτυχές συμβάν, όπως και διαπεραστική λύπη όταν συναντήσουν ατυχία και εναντιότητα. Εύνοιες και καλές υπηρεσίες εύκολα επισύρουν τη φιλία τους, ενώ η παραμικρότερη προσβολή προκαλεί την εχθροπάθειά τους. Κάθε τιμή ή σημάδι διάκρισης τους ανυψώνει πάνω από το μέτρο, αλλά θίγονται αισθητά με την περιφρόνηση. Άνθρωποι με τέτοιο χαρακτήρα έχουν, χωρίς αμφιβολία, πιο ζωντανές απολαύσεις όπως και πιο τσουχτερές θλίψεις από ανθρώπους ψυχρής και ατάραχης ιδιοσυγκρασίας. Αλλά πιστεύω ότι, όταν μπει στη ζυγαριά το κάθε πράγμα, δεν υπάρχει κανείς που δεν θα ήθελε να έχει μάλλον αυτό τον τελευταίο χαρακτήρα, αν μπορούσε να είναι εντελώς κύριος της δικής του διάθεσης. Η καλή ή η κακή τύχη είναι πολύ λιγότερο στο χέρι μας· και όταν ένα πρόσωπο που έχει αυτή την ευαισθησία στην ιδιοσυγκρασία συναντήσει κάποια ατυχία, η λύπη ή η μνησικακία τον κατακτά εντελώς και τον στερεί από κάθε ευχαρίστηση στα κοινά συμβάντα της ζωής, που η σωστή απόλαυσή τους αποτελεί το κύριο μέρος της ευτυχίας μας. Οι μεγάλες χαρές είναι πολύ λιγότερο συχνές από τις μεγάλες λύπες, έτσι ώστε μια ευαίσθητη ιδιοσυγκρασία έχει να δοκιμαστεί λιγότερο με τον πρώτο τρόπο παρά με τον δεύτερο. Για να μην αναφέρω ότι οι άνθρωποι τόσο ζωντανών παθών είναι ικανοί να παραφερθούν περ' από όλα τα όρια της σύνεσής τους και της διακριτικότητας και να κάνουν στην πορεία της ζωής λαθεμένα βήματα που συχνά είναι ανεπανόρθωτα». Από το δοκίμιο «Η λεπτότητα του γούστου και του πάθους», *Δοκίμια Φιλολογικά, Ηθικά, Πολιτικά*, μτφρ. Ε. Π. Παπανούτσος, Αθήνα, Εστία, 1990, σσ. 35-36.

πάθους που χρεώνονται οι απαιτήσεις μιας πιο ωμής ζωής.³⁹ Οι τέχνες, όπως η ποίηση, η μουσική, η ζωγραφική κ.ά. ακονίζουν το αίσθημα, κυρίως λόγω της μεταφοράς σε έναν διαφορετικό κόσμο από εκείνον στον οποίο ζούμε και δραστηριοποιούμεθα. Μας μεταφέρουν συνήθως σε κόσμους από τους οποίους λείπει εντελώς κάθε ορμέμφυτη ανάγκη επιβίωσης και κατά συνέπεια αναπτύσσουν τα ωραία εκείνα αισθήματα και πάθη στα οποία μπορεί να ευδοκιμήσει το στοιχείο του καλού, του ωραίου και του έρωτα.

Η συμπάθεια δεν μπορεί να μην επηρεάζεται από τη διάπλαση του χαρακτήρα. Τα αισθήματα λειαινούνται, τα πάθη εκλεπτύνονται και ο άνθρωπος ευαισθητοποιείται· οι συγκινήσεις του γίνονται βιαιότερες, συμμερίζεται τα αισθήματα των άλλων εντονότερα και νιώθει εγγύτερα τα πάθη των. Η παρατήρηση ανάλογων περιπτώσεων μπορεί να επαληθεύσει το φαινόμενο. Οι στρατιώτες των φιλοπόλεμων κρατών ή εκείνων που η ιστορία των είναι ήδη γεμάτη πολέμους, πρέπει ενδεχομένως να απέχουν από τον ιδανικό κόσμο της τέχνης. Τα κράτη αυτά επιζητούν τη σκληραγώγηση και την *αναισθησία* της καρδιάς και όχι την εκλέπτυνση των παθών. Έτσι θέλει και τους πολεμιστές του ο Πλάτων στην ιδανική του πολιτεία. Επιπροσθέτως, παρατηρεί κανείς εύκολα στους θρησκευτικά φανατισμένους λαούς να υπάρχει πλήρης ανικανότητα συμμετοχής στα αισθήματα των υπολοίπων. Στο όνομα του Θεού των, οι Ισλαμιστές κόβουν κεφάλια με τέτοια ευκολία που θα μπορούσε κανείς να σκεφτεί για αυτούς πως δεν διαθέτουν το παραμικρό ίχνος αισθήματος· ενώ άλλοτε κάποιιο είχαν τόση ευαισθησία ώστε επέστρεφαν στη θέση των ακόμη και τα έντομα που χρησιμοποιούσαν στις μελέτες των, δείγμα αβροφροσύνης και μεγαλοψυχίας. Δεν μπορεί εύκολα να με πείσει κανείς πως οι πρώτοι σε αντίθεση με τους δεύτερους δεν διαθέτουν συναισθήματα ή πως ο μηχανισμός της συμπάθειας των έχει απορρυθμιστεί. Τα πάθη των έχουν σμιλευθεί και καλλιεργηθεί σε έναν τόσο ισχυρό φανατισμό και δεισιδαιμονία, που, επί της ουσίας, αυτή η τόσο ισχυρή εκπαίδευση επηρεάζει την ηθική των αίσθηση.

39. Ο Hume συνεχίζει: «Τίποτα δεν καλυτερεύει τόσο την ιδιοσυγκρασία όσο η σπουδή των καλλονών είτε της ποίησης, της ευγλωττίας, της μουσικής, είτε της ζωγραφικής. Αυτές δίνουν μια κάποια κομψότητα συναισθήματος, προς την οποία η υπόλοιπη ανθρωπότητα είναι ξένη. Οι συγκινήσεις που διεγείρουν είναι απαλές και τρυφερές. Αποσπούν το πνεύμα από το λαχάνιασμα των επιχειρήσεων και του συμφέροντος· ευνοούν τον στοχασμό· δίνουν την ηρεμία· και γεννούν μιαν ευχάριστη μελαγχολία που απ' όλες τις διαθέσεις του πνεύματος ταιριάζει περισσότερο στον έρωτα και στη φιλία». *Δοκίμια*, ό.π., σ. 36.

Έχω στο νου μου ένα ακόμη παράδειγμα από τον Hume. Ο Σκώτος φιλόσοφος, προκειμένου να μιλήσει για το θέμα, υποστηρίζει πως ο κάθε άνθρωπος μπορεί να διαμορφώσει το πάθος του με έναν συγκεκριμένο τρόπο, κι έτσι ο κάθε άνθρωπος αποκτά τη διαφορετικότητά του. Σε τούτο συμφωνώ απόλυτα κι έτσι μπορώ να εξηγήσω τον λόγο για τον οποίο καθένας στη ζωή του επιλέγει ό,τι για τον κάθε άλλο ενδέχεται να φαντάζει αδιανόητο.

Φαίνεται συνεπώς να σχηματίζεται ένα πλέγμα στην κοινωνία των ανθρώπων όπου ο καθένας επικοινωνεί διά των αισθημάτων του με κάθε άλλον. Το πλέγμα αυτό καλύπτει όλα τα όντα που αλληλοσυναισθάνονται και έρχονται σε μίαν αμοιβαία σύμπραξη. Το πλέγμα τούτο ονομάζεται *κοινωνία*. Με τον τρόπο αυτό, ολόκληρη η κοινωνικότητα του ανθρώπου θεμελιώνεται στη δύναμη της συμπάθειας. Εάν η φύση δεν μας είχε εμπνεύσει τον μηχανισμό αυτό, δεν μπορώ να φανταστώ πως θα μπορούσαν δύο όντα να είχαν οποιαδήποτε άλλη μορφή επικοινωνίας. Καθώς τα αισθήματα και τα πάθη μας βρίσκονται εξ αρχής εντός μας και εξαιτίας των νοσηματοδοτείται η ζωή και ο κόσμος μας, καθώς και εξαιτίας των κινητοποιείται η πράξη μας, αυτά ακριβώς τα αισθήματα και τα πάθη ευθύνονται για ό,τι έχει αναπτυχθεί στη φύση μας. Είμεθα φυσικά όντα και ο λόγος για τον οποίο η φύση μάς εμφύσησε μέσα μας μίαν τέτοια ικανότητα δεν είναι κανένας άλλος παρά η επιβίωση. «Ο άνθρωπος είναι ένα όν που έχει τη σφοδρότερη μορφή κοινωνίας προς τους ομοίους του, από την οποία αντλεί και τα μεγαλύτερα πλεονεκτήματα, γεγονός που υποδεικνύει ότι είναι εκ φύσεως προσανατολισμένος σε κοινωνική ζωή. Κάθε απόλαυση εξασθενεί εκτός κοινωνίας και ο πόνος γίνεται αγριότερος, αβάστακτος. Κάθε απόλαυση αναδιπλασιάζεται όταν κοινωνείται στους άλλους και κάθε πόνος απαλύνεται με τη συμμετοχή των άλλων».⁴⁰ Στο ανθρώπινο είδος παρατηρείται η πιο σφοδρή μορφή κοινωνίας. Γι' αυτό ευθύνεται και ο λόγος, και παρόλο που για τον Hume ο λόγος δεν μπορεί παρά να είναι απλώς και μόνον εργαλειώδης, δεν παύει να ρυθμίζει τη σφοδρότητα της κοινωνίας των ανθρώπων. Τα αισθήματα, τα πάθη και ο μηχανισμός της συμπάθειας είναι φυσικές λειτουργίες των οργανισμών και ως εκ τούτου αποτελούν χαρακτηριστικό της φύσεως· όλα τα όντα του ίδιου είδους επικοινωνούν διά των αισθημάτων των κι έτσι καθίσταται αναπόφευκτο κάποια μορφή κοινωνικότητας. Ο άνθρωπος, ωστόσο, διαθέτει, εν αντιθέσει με τα υπόλοιπα

40. Δρόσος, *ό.π.*, σ. 272.

όντα, έλλογη ικανότητα και η επικοινωνία όλων του ανθρωπίνου είδους δεν εξαρτάται μονάχα από τα πάθη.

Φυσικές και τεχνητές αρετές

Μου φαίνεται παράξενο να κάνουμε λόγο περί φυσικού και τεχνητού στην ανθρώπινη φύση. Άπαξ και αφοσιωθούμε σε μια μελέτη για τον άνθρωπο και συμφωνήσουμε σε ένα φυσιοκρατικό μοντέλο ερμηνείας όλων των πτυχών της ύπαρξής μας, η συγκεκριμένη διάκριση φαίνεται να στερείται ουσιαστικού νοήματος. Ό,τι μπορεί να γίνει αντιληπτό, σημαίνει πως υπάρχει *με κάποιον τρόπο*· και ως υπάρχον δεν μπορεί να μην υπόκειται σε νόμους που καθιστούν την ύπαρξή του δυνατή. Στους νόμους εκείνους ενυπάρχει μια πρωταρχικότητα, και ως εκ τούτου μπορούμε να μιλούμε για φυσικούς νόμους. Σύμφωνα με τούτο τον συλλογισμό, ό,τι υπάρχει –ακόμη και όσα δεν μπορούμε άμεσα να αντιληφθούμε– είναι φυσικό. Συνεπώς, θα ήταν εύλογο να παρατηρήσουμε ότι καθώς ερευνούμε τον άνθρωπο και αναζητούμε τη σχέση του με το εξωτερικό περιβάλλον του, δεν μπορούμε να επικαλεστούμε υπεραισθητές δυνάμεις που να εξηγούν τα πράγματα. Η ίδια η σκέψη μας μάλιστα λειτουργεί βάσει των νόμων της φύσης, κι έτσι μας δίνεται η εντύπωση πως τα πάντα εξηγούνται διά της φύσεως και των νόμων της· και ό,τι δεν μπορεί να θεμελιωθεί σε αυτά, τίθεται εν αμφιβόλω. Επί της ουσίας, ένας άνθρωπος, όπως και μια πέτρα, αποτελεί είδος πρωταρχικής φυσικότητας· διότι ο ίδιος δεν έχει κατασκευαστεί αλλά έχει αυτοδημιουργηθεί με όλες τις προδιαγραφές που του έχει προσδώσει η φύση ώστε να επιβιώσει. Αντιθέτως, φαίνεται να υποστηρίζεται από τους πολλούς ότι ένα κτήριο ή μια μηχανή είναι τεχνητά αφού προέρχονται από τα ανθρώπινα χέρια. Ωστόσο, θεωρώ πως χρειάζεται να διευρύνουμε την έννοια του φυσικού καθώς όλα όσα τώρα θεωρούνται τεχνητά, προέρχονται από φυσικά όντα και είναι υποκείμενα στους φυσικούς νόμους. Ένας σωρός από πέτρες, σίδερα και τσιμέντο είναι ένα εν δυνάμει κτήριο, και τούτο διότι η ίδια η φύση μέσω των νόμων της κατέστησαν δυνατή μιαν τέτοια ύπαρξη. Ένα σπίτι κατασκευάζεται από φυσικά όντα όπως ακριβώς και οι κηρήθρες των μελισσών ή οι φωλιές των πουλιών στα δέντρα· και μολονότι μπορούμε να υποστηρίξουμε πως ενδεχομένως να μην υπάρχει στο κτήριο εκείνη η πρωταρχικότητα που διακρίνει τα φυσικά όντα, ωστόσο θα πρέπει να παραδεχτούμε,

αν μάλιστα κοιτάξουμε εν τω βάθει, πως οι πρώτες αιτίες ύπαρξής του είναι φυσικές. Την μόνη διάκριση που δέχομαι, συγκρίνοντας τις μέλισσες και τα πουλιά με τους ανθρώπους, είναι εκείνη που αναγνωρίζει στον άνθρωπο την τάση μιας έλλογης και εμπρόθετης δημιουργίας. Η ελευθερία διαδραματίζει εδώ καθοριστικό ρόλο. Το δέχομαι. Αξίζει, ωστόσο, να θεμελιώσουμε μια διάκριση μεταξύ φυσικού και τεχνητού σε αυτή την ικανότητα των ανθρώπων; Όπως και να έχει, μιλούμε για την ανθρώπινη φύση· και καθώς τα πάντα προέρχονται απ' αυτήν, η συγκεκριμένη συζήτηση είναι βαρυσήμαντη. Ακόμη και οι συμβάσεις μεταξύ των ανθρώπων είναι εκ της φύσεώς των δυνατές. Θα υιοθετήσω εντούτοις τον όρο *τεχνητός* για να δηλώσω αυτή τη δευτερογενή φυσικότητα· όλα όσα δηλαδή δεν είναι πρωταρχικώς φυσικά αλλά επίνοια του νου μας.

Υπάρχουν, λοιπόν, φυσικές και τεχνητές αρετές. Οι φυσικές αρετές υπάρχουν στην ανθρώπινη φύση, οι ίδιες ενέχουν μία πρωταρχικότητα και δεν είναι προϊόντα κάποιας συμφωνίας ή συμβάσεως· οι τεχνητές αρετές, παρ' όλη τη φυσική των προδιάθεση, αποτελούν συμβάσεις ή συμφωνίες μεταξύ μας προκειμένου να ρυθμίσουμε με τον τρόπο αυτό τις κοινωνικές μας σχέσεις. Η συμπάθεια αποτελεί μια φυσική αρετή καθώς την έχουμε από την φύση μας και δεν προϋποθέτει κάποια ανάγκη συμφωνίας. Το ίδιο ισχύει για όλα τα αισθήματα που εγείρονται μέσα μας. Όταν γίνεσαι παρατηρητής των εξάψεων των παθών κάποιου άλλου –ασυναίσθητα και αυθορμήτως– *μπαίνεις στη θέση του*· και διά της φαντασίας, αισθάνεσαι κι εσύ ο ίδιος μια κάποια ένταση όλων όσων αισθάνεται τώρα εκείνος.

Οι τεχνητές αρετές προϋποθέτουν, σε βαθμό που οι φυσικές δεν το κάνουν, σχεδιασμό και πρόθεση, κρίση και κατανόηση, και ως εκ τούτου είναι αποτέλεσμα της επενέργειας του λόγου. Εδώ ο Hume καταπιάνεται με τη δικαιοσύνη, η οποία πρέπει να αποτελεί κεντρικό πυλώνα σε κάθε ηθική συζήτηση. Κατά τον Σκώτο θεωρητικό, εξαιτίας των αλληπαλλήλων διακυμάνσεων της ζωής αναφορικά με τη συνεχή επενέργεια των παθών, της φθοράς και της μεταβολής, στοιχεία που χαρακτηρίζουν την εμπειρία, το ένστικτο της αυτοσυντήρησης και η ηθική αίσθηση έρχονται συχνά σε πλήρη αντίθεση και διαφωνία. Τότε, όπως είναι φυσικό, δεν μπορεί παρά να κυριαρχούν τα ορμέμφυτα σε μία πάλη της φύσης του ανθρώπου προς την επιβίωση. Ως εκ τούτου, χρειάζεται εδώ μια σύμβαση που να ορίζει και να γνωστοποιεί σε όλους τους συμβαλλομένους *τι είναι δίκαιο και τι όχι*. Και καθώς η

δικαιοσύνη βρίσκεται στις μεταξύ μας σχέσεις εξαρτάται από την ιδιωτική ιδιοκτησία.

Η ιδιοκτησία μπορεί να οριστεί ως η σχέση ανάμεσα σε ένα πρόσωπο και ένα αντικείμενο, η οποία επιτρέπει στο πρόσωπο την ελεύθερη χρήση και κατοχή του, απαγορεύοντάς τες, συγχρόνως, σε κάθε άλλο πρόσωπο, χωρίς να παραβιάζονται οι νόμοι της δικαιοσύνης και του κοινού ηθικού αισθήματος περί δικαίου.⁴¹

Εξ ορισμού λοιπόν παρατηρούμε πως για να μιλήσουμε περί ιδιοκτησίας δεν μπορούμε να μην αναφερθούμε στη δικαιοσύνη. Καθώς η ιδιοκτησία ορίζει τις μεταξύ μας σχέσεις και μας *μπλέκει* σε ένα κοινωνικό δεσμό όπου πρέπει να διαχωριστεί το *δικό μου* από το *δικό σου*, προκύπτει το ζήτημα του δικαίου, οι κανόνες του οποίου θα μας παρέχουν τις αρχές βάσει των οποίων, αν ακολουθήσουμε, θα έχουμε πράξει το δίκαιο. Ωστόσο, εκείνο που *υποχρεούμαι* να κάνω, τα ηθικά *πρέπει*, τα επιβάλλει ο λόγος και δεν αποτελούν κάποιο αίσθημα. Ως εκ τούτου, δεν μπορούμε να παρατηρήσουμε φυσικά κίνητρα που να μας ωθούν να πράξουμε σύμφωνα με τις επιταγές της δικαιοσύνης. Εάν υπήρχαν φυσικά κίνητρα προς τη δικαιοσύνη, τότε «η δικαιοσύνη θα ήταν μια αρετή όπως όλες οι άλλες και θα ήταν λογικό ο καθένας να ανέμενε ότι η συμπεριφορά όλων έναντι της ιδιοκτησίας θα υφίσταντο τον φυσικό και αυθόρμητο έλεγχο και τη λογοκρισία της συμμόρφωσης προς τους όρους συμπάθειας του αμερόληπτου παρατηρητή».⁴²

Ο Hume φαίνεται να υποστηρίζει μια κάποια ωφελιμότητα της δικαιοσύνης. Ισχυρίζεται πως παρατηρείται συχνά από κάποιο δρον υποκείμενο, ενώ δεν διαθέτει καθόλου ενάρετα κίνητρα, πως είναι σε θέση να προκαλέσει ενάρετες πράξεις μονάχα έχοντας κάποια αίσθηση του καθήκοντος. Όταν κάποιο υποκείμενο αδυνατεί να βρει κάποιο φυσικό κίνητρο που θα το ωθήσει να πράξει, ανακαλύπτει μέσα του ορισμένους κανόνες που το καθοδηγούν σύμφωνα με τις αρχές του δικαίου. Έτσι, δεν υπάρχουν φυσικά ηθικά κίνητρα τα οποία να μας καθοδηγούν σε δίκαιες πράξεις.

41. THN, *ό.π.*, σ. 202.

42. Δρόσος, *ό.π.*, σσ. 479-480.

Συνεπώς, το κίνητρο της δικαιοσύνης δεν μπορεί παρά να είναι τεχνητό, κι έτσι γίνεται αντικείμενο παιδείας και κοινωνικής συμβάσεως. Όπως παρατηρεί ο Δρόσος, «το κίνητρο της δικαιοσύνης είναι τεχνητό. Η πηγή του δεν είναι η φύση, αλλά η παιδεία και η κοινωνική σύμβαση. Αυτό σημαίνει ότι ένα υποκείμενο, αν δεν έχει δεχτεί τη μορφωτική επίδραση της παιδείας και αν δεν έχει αποκτήσει την εμπειρία των συμβάσεων της καθημερινής συναλλαγής σε μια κοινωνία ιδιοκτησίας (για παράδειγμα, ένα μέλος άλλου τύπου κοινότητας, ένα παιδί ή ένας ερημίτης), τότε έχει αυθόρμητα την τάση να δικαιώσει κάποιον με κριτήρια όχι δικαιοσύνης αλλά με εκείνα του κοινού ηθικού αισθήματος».⁴³ Είναι η τριβή σου εντός της κοινωνίας εκείνη που δημιουργεί μέσα σου το κοινό περί δικαίου αίσθημα, καθώς και η εκπαίδευση. Η φύση από μόνη της δεν σου έχει προσδώσει κανένα αίσθημα δικαιοσύνης. Η δικαιοσύνη είναι συνεπώς μια εμπρόθετη κατασκευή των ελλόγων κοινωνικών όντων, η οποία επιβάλλεται για συγκεκριμένους σκοπούς.

Ο Hume, στην αρχή του τρίτου κεφαλαίου με τίτλο «Of Justice» (=«Περί δικαιοσύνης») του έργου του *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (=Έρευνα αναφορικά με τις αρχές της ηθικής), υποστηρίζει πως

η δημόσια ωφελιμότητα αποτελεί τη μοναδική πηγή της δικαιοσύνης και η αξία της τελευταίας θεμελιώνεται κατ' αποκλειστικότητα στον αναλογισμό των επωφελών συνεπειών της.⁴⁴

Η δικαιοσύνη θεμελιώνεται επομένως και εξαρτάται από την ωφελιμότητα. Στοχεύει στην κοινωνική ευημερία, στο *εὖ ζῆν* της ανθρωπότητας. Η δικαιοσύνη μπορεί να εγγυηθεί την τάξη και την ισότητα ανάμεσα στους ανθρώπους.

43. Δρόσος, *ό.π.*, σ. 482.

44. Hume, *Έρευνα αναφορικά με τις αρχές της ηθικής* (στο εξής ΕΑΗ), από τον τόμο μεταφρασμένων αποσπασμάτων του Δ. Δρόσου *Αρετές και Συμφέροντα Η Βρετανική ηθική σκέψη στο κατώφλι της νεωτερικότητας*, Αθήνα, Σαββάλας, 2008, σσ. 269-270.

Η ωφελιμότητα και το αποτέλεσμα αυτής της αρετής είναι να παρέχει ευτυχία και ασφάλεια, τηρώντας την τάξη στην κοινωνία: όμως, όταν η κοινωνία είναι, λόγω έσχατης ανάγκης, έτοιμη να διαλυθεί, δεν μπορεί να υπάρξει πιο επίφοβο δεινό από τη βία και την αδικία και τότε κάθε άνθρωπος μπορεί να μετέρχεται όλα τα μέσα που υπαγορεύονται από τη σύνεση ή επιτρέπονται από τον ανθρωπισμό.⁴⁵

Εύκολα μπορεί κανείς να παρατηρήσει πως η δικαιοσύνη δεν βρίσκεται στη φύση, και ως εκ τούτου είναι μονάχα μια σύμβαση των ανθρώπων. Μολαταύτα, γίνεται φανερό από την εμπειρία πως ένα αίσθημα δικαιοσύνης υπάρχει ήδη μέσα μας εκ φύσεως, το οποίο μάλιστα μας οδηγεί στο να συμφωνήσουμε όλοι οι συμβαλλόμενοι. Τα πάθη μας πολλές φορές μας ωθούν προς την αδικία. Από την άλλη, τα αντίθετα πάθη μαζί με τον μηχανισμό της συμπάθειας μας προσφέρουν ένα αίσθημα ισότητας όλων των όντων που συγκαταλέγονται στο είδος του ανθρώπου, και ως εκ τούτου ένα αίσθημα δικαιοσύνης μεταξύ των. Έτσι, πέραν των προσωπικών συμφερόντων μας που μας κάνουν να χάνουμε το μέτρο του δικαίου, υπάρχει, σύμφωνα με τον Hume, εν τω βάθει, ένα ισχυρότερο και ορατό συμφέρον προς τη δικαιοσύνη.

Η πείρα μας αποδείχνει ότι υπάρχει μεγάλη αναφορά ανάμεσα στις περιπτώσεις. Η τάξη στην κοινωνία βλέπουμε ότι διατηρείται πολύ καλύτερα με τα μέσα της πολιτείας· και το καθήκον μας απέναντι στον δημόσιο λειτουργό περιφρουρείται από τις αρχές της ανθρώπινης φύσης αυστηρότερα παρά το καθήκον μας απέναντι στους συμπολίτες μας. Η αγάπη της κυριαρχίας είναι τόσο δυνατή μέσα στο στήθος του ανθρώπου, ώστε πολλοί όχι μόνο υποτάσσονται σ' αυτήν αλλά αναδέχονται όλους τους κινδύνους και τους κόπους και τις φροντίδες της κυβέρνησης· όταν οι άνθρωποι υψωθούν μια φορά σ' αυτή τη θέση, αν και μερικά ιδιωτικά πάθη συχνά τους τραβούν μακριά, βρίσκουν, στις κοινές περιπτώσεις, ένα ορατό συμφέρον στην αμερόληπτη

45. ΕΑΗ, ό.π., σ. 273.

απονομή της δικαιοσύνης. Τα πρόσωπα που για πρώτη φορά φτάνουν σ' αυτή τη διάκριση, με τη σιωπηρή ή ρητή συναίνεση του λαού, πρέπει να είναι προικισμένα με ανώτερες προσωπικές ποιότητες γενναιότητας, δύναμης, ακεραιότητας ή φρόνησης, που επιβάλλουν σεβασμό και εμπιστοσύνη· και αφού κατασταθεί η πολιτική αρχή, ένα βλέμμα στη γέννηση, στην τάξη και στη θέση [αυτών που κυβερνούν] έχει δυνατήν επίδραση απάνω στους ανθρώπους και ενισχύει τα διατάγματα του δημόσιου λειτουργού.⁴⁶

Θα μπορούσαμε λοιπόν να πούμε πως αρχικά ένα αίσθημα δικαιοσύνης υπάρχει ήδη μέσα μας από την ίδια τη φύση μας, όπως υπάρχει εντός μας το έλλογο στοιχείο ή η αισθητικότητά μας. Μάλιστα, τα δύο ετούτα χαρακτηριστικά της φύσης μας καθιστούν και την ίδια τη δικαιοσύνη εφικτή. Επομένως, έχουμε ένα αίσθημα δικαιοσύνης, αλλά μονάχα μέσω του λόγου μπορούμε να συμφωνήσουμε και ως προς τις αρχές της, και μέσω σύμβασης μπορεί να δεσμευτεί καθένας να μην την παραβιάζει. Χωρίς κάποια σύναψη, η δικαιοσύνη θα έμενε απλώς και μόνο μέσα μας ως κάτι που εν δυνάμει θα μπορούσε να τεθεί σε εφαρμογή. Μόλις συμφωνήσουμε ως προς τις αρχές της δικαιοσύνης, και κάθε έλλογο ον συμφωνήσει να τηρεί τις επιταγές της, θεωρούμε πλέον τις πράξεις δικαιοσύνης ως καθήκοντά μας, ενώ παράλληλα επιβεβαιώνουμε πως η ίδια η δικαιοσύνη πρόκειται για τεχνητή αρετή.

Από την ηθική ψυχολογία στην ηθική φιλοσοφία (ηθική επιστημολογία)

Στο πρώτο βιβλίο της *Πραγματείας για την ανθρώπινη φύση*, ο Hume ασχολείται με τα ζητήματα που θέτει η επιστημολογία. Η πραγμάτευση της τελευταίας όχι μόνον είναι απαραίτητη όταν αποφασίζουμε να *βυθιστούμε* σε μια έρευνα για τη φύση του ανθρώπου αλλά πρέπει να προηγείται επίσης κάθε ηθικού συστήματος. Πράγματι, το πεδίο της ηθικής συμπληρώνει επί της ουσίας το πεδίο της νοήσεως· εκεί όπου παύουν οι αρμοδιότητες της τελευταίας μπαίνουμε πλέον στον χώρο δικαιοδοσίας της

46. Βλ. *Δοκίμια*, «Η καταγωγή της πολιτείας», ό.π., σσ. 255-256.

πρώτης. Ως εκ τούτου, για να θεμελιώσουμε οποιοδήποτε ηθικό σύστημα, πρέπει να ξεκινήσουμε από τη γνώση που μπορούμε να λάβουμε από τον κόσμο των αισθήσεων.

Σύμφωνα με το Hume, πηγή της γνώσης μας είναι η εμπειρία. Διά των αισθήσεων γνωρίζουμε τον κόσμο όπως αυτός μας παρουσιάζεται. Επομένως, ο κόσμος δεν μπορεί παρά να είναι έτσι όπως εμφανίζεται και μόνον ως τέτοιος γίνεται αντιληπτός. Όπως λειτουργεί όμως ο εξωτερικός μας κόσμος, βάσει ορισμένων νόμων, με τον ίδιο τρόπο λειτουργεί και ο άνθρωπος –καθώς και τα υπόλοιπα έμβια όντα– ως φυσική υπόσταση. Εντούτοις, παρατηρούμε πως τα φυσικά συναισθήματα μπορούν να προκαλέσουν ποικίλες πράξεις και να επιφέρουν αλλαγές στον κόσμο. Ως εκ τούτου, εδώ πρέπει να στρέψουμε την έρευνά μας από την απλή φαινομενικότητα των πραγμάτων και να εισέλθουμε σε μια κανονιστική προσέγγιση της ανθρώπινης πράξεως.

«Ο Hume παρατήρησε πως όσοι γράφουν περί της ηθικής περνούν ανεπαίσθητα από δηλώσεις που συνδέονται διά του *είναι* σε δηλώσεις που συνδέονται διά του *οφείλεις να* ή του *οφείλεις να μην*. Διαμαρτύρεται ότι αυτές οι προτάσεις εκφράζουν μια νέα σχέση, προβάλλουν ένα νέο είδος ισχυρισμού, ο οποίος πρέπει να εξηγηθεί: “Θα πρέπει να δοθεί λόγος για αυτό που φαίνεται τελείως ασύλληπτο, δηλαδή πώς αυτή η νέα σχέση μπορεί να προκύπτει παραγωγικά από άλλες, οι οποίες διαφέρουν πλήρως από αυτή”. Έκτοτε, αυτή η διαμαρτυρία έχει παγιωθεί σε ένα σύνθημα, το οποίο ενίοτε αποκαλείται Νόμος του Hume: δεν μπορούμε να συνάγουμε το *δέον* από το *είναι*. Μαζί με τη φυσιοκρατική πλάνη και το επιχείρημα του ανοιχτού ερωτήματος του Moore, αποτελεί έναν από τους πιο γνωστούς τρόπους αυστηρής διάκρισης μεταξύ των ηθικών γεγονότων και όλων των άλλων, ή μεταξύ όλων των γεγονότων από τη μία και των αξιών από την άλλη, μεταξύ περιγραφής και αξιολόγησης. Όμως όσοι αμφισβητούν αυτές τις διακρίσεις συχνά προσπαθούν να αντικρούσουν τον Νόμο του Hume».⁴⁷

Δεν μπορούμε να συνάγουμε το πώς *είναι* ο κόσμος από το πώς *πρέπει* να είναι. Τα πράγματα στη φύση *απλώς είναι*· και αυτό διότι το *πρέπει* λέγει ότι το υποκείμενο έχει έναν λόγο για να κάνει κάτι, ο οποίος συνίσταται στις επιθυμίες και

47. John Mackie, *Ηθική Η επινόηση του ορθού και του εσφαλμένου*, μτφρ. Δ. Μιχαήλ, Αθήνα, Εκκρεμές, 2010, σ. 131.

τα συναισθήματά του. Εδώ υπάρχει μια διάκριση μεταξύ των γεγονότων του κόσμου και των πράξεων των ανθρώπων. Εντός των πράξεων υπάρχει πάντοτε μία εναλλακτική, στα απλά φυσικά γεγονότα διακρίνεται μία απόλυτη αναγκαιότητα. Και ενώ, κατά τον Hume, ακόμη και στις πράξεις υπάρχει μια φυσική αναγκαιότητα, ωστόσο μπορούμε να υποστηρίξουμε πως εκείνη δεν είναι κατ' ανάγκην απόλυτη. Η διάκριση τούτη μεταξύ *είναι* και *δέοντος* μας οδηγεί σε μίαν επακόλουθη διάκριση μεταξύ επιστήμης και πρακτικής φιλοσοφίας: η επιστήμη χρησιμοποιεί περιγραφική γλώσσα καθώς περιγράφει και ερμηνεύει απλώς τον κόσμο (ως προς το *είναι* του), η πρακτική φιλοσοφία χειρίζεται, ωστόσο, ή οφείλει να χειρίζεται, κανονιστική γλώσσα καθώς την ενδιαφέρει να μιλά για το τι *πρέπει* να ισχύει ανεξάρτητα απ' ό,τι ήδη συμβαίνει.

Όποιος επιχειρεί να μιλήσει για την ηθική, πρέπει να γνωρίζει επ' ακριβώς τόσο το ζητούμενο όσο και τις μεθόδους με τις οποίες μπορεί να επιτύχει την προσέγγιση του συγκεκριμένου ζητουμένου. Η ηθική πρέπει να ορίζει εξ αρχής τους ορθούς τρόπους του πράττειν, και αυτό διότι παρατηρούμε συνεχώς έναν κόσμο που δεν συνάδει με όπως εμείς θα τον θέλαμε. Από την άποψη αυτή, η ηθική δεν μπορεί να είναι τίποτε άλλο παρά ένα είδος επανάστασης. Έτσι λοιπόν, σε οποιοδήποτε ηθικό σύστημα θα πρέπει να υποτεθεί η ελευθερία, ή τουλάχιστον κάποια δυνατότητα επιλογής, η οποία θα μας καθιστούσε, τρόπον τινά, υπευθύνους των πράξεών μας. Για τον λόγο τούτο, θεωρώ το φιλοσοφικό σύστημα της *Ηθικής* του Spinoza να απέχει πολύ απ' το να θεωρηθεί συναφές με το δικό μας αντικείμενο, μολονότι ο τίτλος και μόνον ενδέχεται να μας παραπλανά.

Λαμβάνοντας τα παραπάνω υπ' όψιν μας, μπορούμε τώρα να εισέλθουμε βαθύτερα στο θέμα που μας απασχολεί εδώ. Κατά τον Hume, στην ηθική δεν ενδιαφερόμαστε να αξιολογούμε τις πράξεις ως τέτοιες αλλά πάντοτε στο βαθμό εκείνο που μας προσφέρουν κάποιο αίσθημα τέρψεως ή ωφελείας. Το ωφέλιμο είναι πάντοτε ωραίο και το ωραίο ηθικό. Καθώς οι αισθήσεις μας είναι εκείνες που, σύμφωνα με τους εμπειριστές, μας παρέχουν όλα τα δεδομένα του κόσμου μας, δεν μπορούμε να αποφύγουμε αυτό το είδος ανθρωποκεντρισμού που η πηγή του προέρχεται ήδη από την εμπειρία. Είναι φανερό πως παρά το εννοιολογικό πλαίσιο της ηθικής και ανεξάρτητα από τις *a priori* αρχές της, τις οποίες μόνο διά του λόγου μπορούμε να εξασφαλίσουμε, οι πράξεις μας είναι, κατά κύριο λόγο, επεμβάσεις στον κόσμο της εμπειρίας. Μπορούμε εδώ να ανακαλέσουμε την ανωτέρω διάκριση που

κάναμε μεταξύ *είναι* και *δέοντος*. Μιας και η ηθική δεν προέρχεται από τον κόσμο, πρέπει να αναζητήσουμε αλλού την πηγή της.

Η πράξη, σύμφωνα με τον Hume, κινητοποιείται από τα πάθη. Μιας και τα πάθη μας παρουσιάζονται εντός μας υπό την μορφή των δύο πρωταρχικών αισθημάτων, του πόνου και της τέρψεως, μας προκαλούν μιαν ορισμένη ποιότητα για τους χαρακτήρες και τις ενέργειες των άλλων. Καθώς *είμεθα* διά των ιδιοτήτων που κατέχουμε, και ως εκ τούτου διά των αισθημάτων μας, μόλις κάποιος αντιληφθεί τις ιδιότητες κάποιου άλλου, μέσω παρατήρησης, αμέσως εγείρονται στην ψυχή του τα συγκεκριμένα πάθη που είναι προδιατεθειμένα από τη φύση των να διεγείρουν οι ιδιότητες εκείνες. Τα πάθη αυτά προκαλούν είτε το ευχάριστο αίσθημα της τέρψεως είτε το δυσάρεστο αίσθημα του πόνου· οι πράξεις και τα πρόσωπα μπορούν να χαρακτηριστούν έτσι ως ενάρετα ή κακά, ηθικά ή ανήθικα.

Σύμφωνα με τον Hume, λοιπόν, στις πράξεις καθ' εαυτές δεν ενυπάρχει καμιά ηθική ή ανήθικη ποιότητα, όπως δεν ενυπάρχει καμιά ποιότητα χρώματος στον γαλανό ουρανό και καμιά ποιότητα γεύσης σε ένα συγκεκριμένο πιάτο, το οποίο, προσωπικώς και μόνον, μου αρέσει. Το ηθικό και το ανήθικο εκπηγάει από συγκεκριμένα αισθήματα, στα οποία η φύση έχει δώσει στο καθένα μια συγκεκριμένη ποιότητα. Η ιδιοσυστασία κάθε προσώπου εξαρτάται από μια μείξη συγκεκριμένων εντυπώσεων και ανάλογων παθών και αισθημάτων που συνοδεύουν τις εντυπώσεις αυτές. Η ποικιλομορφία με την οποία έχει συσταθεί η ίδια η φύση γίνεται φανερή από μια διεισδυτική έρευνα επί του συγκεκριμένου πεδίου και παρουσιάζεται έτσι σαφέστερο το συνονθύλευμα της Δημιουργίας.

Τονίσαμε ανωτέρω την προσπάθεια του Hume να διακρίνει το *είναι* από το *δέον*, και την επιμονή του πως, αφού από το *πώς είναι* ο κόσμος δεν μπορούμε να συνάγουμε το *πώς πρέπει* εκείνος να είναι ή το *πώς οφείλουμε* να πράττουμε εντός του, η ηθική δεν ενυπάρχει σ' αυτόν· δεν *ανιχνεύεται* στη φύση. Η διάκριση τούτη είναι απαραίτητη εάν επιθυμούμε να κάνουμε λόγο για την ηθική ως επανάσταση. Στη φυσική πραγματικότητα παρατηρούνται μεταβολές οι οποίες ως απλά γεγονότα δεν μπορούμε να τις θεωρήσουμε ως τίποτα παραπάνω από συμβάντα που *είναι έτσι* και δεν μπορούν παρά να *συμβαίνουν έτσι*. Θα μπορούσαμε εδώ να μιλήσουμε ως μια αυστηρή λειτουργία της φύσεως· σαν τα γεγονότα με τον τρόπο που *είναι* να αποτελούν δηλαδή την ίδια την ουσία της.

Εκ πρώτης όψεως, το ίδιο θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε και για τις μεταβολές που προκύπτουν από *τα χέρια των ανθρώπων*. Και αυτό διότι όπως κάθε φυσικό γεγονός, έτσι και αυτές, στην πρώτη των παρουσίαση, *είναι* με έναν τρόπο. Εν ολίγοις, διακρίνουμε κάτι κοινό μεταξύ των γεγονότων του φυσικού κόσμου και των παραγόμενων απ' τα ανθρώπινα χέρια γεγονότων: αμφότερα αναφέρονται στην εμπειρία. Εντούτοις, δεν θα πρέπει να παραλείπουμε το γεγονός ότι οι πράξεις των ανθρώπων δεν αποτελούν απλώς και μόνο γεγονότα, όπως λ.χ. τα φυσικά φαινόμενα. Ακριβώς επειδή οι πράξεις μας κινητοποιούνται από τα πάθη μας, τα οποία μας προκαλούν με τη σειρά των ευχάριστα ή δυσάρεστα αισθήματα, τούτος ακριβώς ο δυϊσμός μάς επιβεβαιώνει τη διάκριση μεταξύ γεγονότων και πράξεων. Καθένας, μέσω των πράξεών του, εγείρει πάθη στην ψυχή κάθε άλλου, κι έτσι καθίσταται υπεύθυνος.

Κάθε άνθρωπος, σύμφωνα με τον Hume, είναι οι ιδιότητές του τις οποίες κατέχει· για τούτο και τα ανθρώπινα όντα ενδιαφέρονται μονάχα ιδιοτελώς για το εγώ των [self-interest]. Από εδώ εκκινεί, κατά τη γνώμη μου, και η αντίληψη του Hume να αντιμετωπίζει τους ανθρώπους ως ατομικά (ατομοκεντρικά) πλάσματα. Καθώς όμως τα ατομικά τούτα όντα, ως κάτοχοι ιδιοτήτων, είναι, κατά τον Hume, και εκ φύσεως κοινωνικά, δεν μπορούν παρά να έρχονται σε καθημερινή επαφή μεταξύ των. Μπορούμε να συμπεράνουμε με μια πρώτη ματιά ότι, κατά τον Σκώτο θεωρητικό, η φύση του ανθρώπου ακολουθεί ως προς τη λειτουργία της συγκεκριμένη πορεία και δεν μπορεί να παρεκκλίνει από τους νόμους της. Το πάθος της αγάπης ή της υπερηφάνειας μας προκαλεί το ευχάριστο αίσθημα της τέρψης ήδη από τη σύστασή του· όπως ακριβώς και το πάθος του μίσους ή της ταπεινότητας μας προκαλεί πόνο δίχως να μπορεί να γίνει διαφορετικά. Είμαστε διά της φύσεώς μας όντα που αισθάνονται ευχάριστα αισθήματα στη θέαση της ποιότητας του ωραίου, και δυσάρεστα στη θέαση της ποιότητας του άσχημου. Μια τέτοια έρευνα για την ανθρώπινη φύση, μέσω της οποίας ο Hume προσπαθεί να μιλήσει για την ηθική και να μας δώσει τις αρχές της, περιγράφει το *είναι* της, από το οποίο, όπως προείπαμε, δεν μπορούμε να εξάγουμε ηθικές προτάσεις. Ωστόσο, επιβάλλεται να γνωρίσουμε τον κόσμο προτού επιχειρήσουμε να τον αλλάξουμε.

Στην *Πραγματεία για την ανθρώπινη φύση*, ο Hume μεταβαίνει από μια θεωρία για τα πάθη σε μια θεωρία για την ηθική. Κατά τη γνώμη μου, το δεύτερο βιβλίο είναι περιγραφικό, καθώς ο Σκώτος στοχαστής προσπαθεί να περιγράψει και να εξηγήσει

με ποιον τρόπο οι ευπάθειες επενεργούν στις ψυχές μας. Εντούτοις, στο τρίτο βιβλίο για την ηθική, θεωρώ πως αλλάζει τελείως στάση. Εάν ακολουθούσε μια απλή γραμμή της φύσης μας, δεν θα μπορούσε να υποστηρίξει καμία θεωρία υποχρέωσης, και χωρίς θεωρία υποχρέωσης δεν θα μπορούσε να μιλήσει για την ηθική. Εξάλλου, μιας και οι πράξεις μας κινητοποιούνται από τα πάθη και τα συναισθήματά μας –κι έτσι πράττουμε και κρίνουμε το ενάρετο ή το κακό βάσει των ευχάριστων ή δυσάρεστων αισθημάτων που προκαλούνται αντιστοίχως στις ψυχές μας–, εάν ο Hume επέμενε σε ένα καθαρώς περιγραφικό μοντέλο ερμηνείας, ενδεχομένως να μην μπορούσε να απαντήσει πώς είναι δυνατόν να υπάρχει το κακό εντός του κόσμου μας.

Σύμφωνα με τον Hume, οι ηθικές κρίσεις βασίζονται στα συναισθήματα της επιδοκμασίας και της αποδοκμασίας κάθε φορά που παρατηρούμε και λαμβάνουμε τις ιδιότητες κάποιου προσώπου. Κάθε χαρακτήρας μπορεί να εγείρει εντός μας τα συναισθήματα αυτά αναλόγως με τις ποιότητες που τον απαρτίζουν. Όταν με το που διακρίνω τον χαρακτήρα κάποιου αισθανθώ τέρψη, αρκεί τούτη προκειμένου να μου προκαλέσει την επιδοκμασία μου για το πρόσωπό του· αντιθέτως, κάποιο δυσάρεστο αίσθημα, μόλις αντιληφθώ το ποιόν ενός δεύτερου, αμέσως δημιουργείται μέσα μου ένα αίσθημα αποδοκμασίας και αποστροφής. Πάνω σε τούτη τη λειτουργία της φύσεως συναντάται και η ίδια η ηθική αίσθηση· δι' αυτής μπορούμε, βάσει των αισθημάτων της επιδοκμασίας και της αποδοκμασίας, να κάνουμε ηθικές κρίσεις και να παράγουμε τις έννοιες του ενάρετου και του κακού.

Από τη φύση μας λοιπόν διαθέτουμε την ικανότητα να επιδοκιμάζουμε ή να αποδοκιμάζουμε τους άλλους ανάλογα με το αίσθημα που μας προκαλούν λόγω των ιδιοτήτων των. Κατ' αναλογία, έχουμε τη δυνατότητα να νιώθουμε διά της συμπάθειας τα αισθήματα που τρέφουν οι άλλοι για το πρόσωπό μας. Η φύση λειτουργεί με τον ίδιο τρόπο σε όλους τους ανθρώπους. Καθώς επιδοκιμάζουμε τις καλές ποιότητες των άλλων και αποδοκιμάζουμε τις επιβλαβείς, ομοίως αισθανόμεθα την επιδοκμασία των άλλων για το πρόσωπό μας όταν κατέχουμε τις καλές ποιότητες, καθώς και την αποδοκμασία των άλλων όταν κατέχουμε τις επιβλαβείς. Όταν αισθανόμαστε την επιδοκμασία των άλλων, μας προκαλείται τέρψη, ενώ όταν αισθανόμαστε την αποδοκμασία των άλλων, ένα αίσθημα πόνου κατακλύζει τις ψυχές μας.

Οι ηθικές μας κρίσεις εξαρτώνται λοιπόν από το αίσθημα επιδοκμασίας και αποδοκμασίας που λαμβάνουμε από την επιτέλεση κάποιας σκέψης ή πράξης μας.

Εντούτοις, εντός της κοινωνίας υπάρχουν μερίδες ατόμων ομοίων ως προς το θρήσκευμα, τις πεποιθήσεις, την ιδιοσυγκρασία. Ενώ ενδέχεται να παρατηρείται γενικότερη επιδοκιμασία μεταξύ των ομοϊδεατών, τούτο δεν σημαίνει πως γεννά αντικειμενικές ηθικές κρίσεις. Ως παραδείγματα μπορούν εδώ να χρησιμεύσουν η ναζιστική κοινωνία στα μέσα του προηγούμενου αιώνα καθώς και η κοινότητα των εξτρεμιστών οπαδών του Τζιχάντ στις μέρες μας. Για να λύσει το εν λόγω πρόβλημα ο Hume επινοεί ένα *γενικό σημείο αναφοράς* [the general point of view] απ' το οποίο πρέπει να εξετάζουμε κάθε επιδοκιμασία ή αποδοκιμασία, εάν επιθυμούμε να παράγουμε ηθικές κρίσεις.

Ο κάθε άνθρωπος βρίσκεται σε μίαν ιδιαίτερη θέση αναφορικά με τους άλλους· και θα ήταν αδύνατον να μπορέσουμε ποτέ να συνεννοηθούμε καν σε κάποια λογική βάση, αν ο καθένας μας δεν μπορούσε να σκεφτεί τους χαρακτήρες και τα πρόσωπα, παρά μόνον όπως του παρουσιάζονται από το ιδιαίτερο σημείο αναφοράς του. Προκειμένου, λοιπόν, να προλάβουμε αυτές τις συνεχείς αντιφάσεις και να καταλήξουμε σε μίαν περισσότερη ευσταθή κρίση των πραγμάτων, εστιάζουμε σε ορισμένα αμετάβλητα και γενικά σημεία αναφοράς· και πάντοτε, στις σκέψεις μας, τοποθετούμαστε κατ' αυτόν τον τρόπο, όποια και αν είναι η παρούσα κατάσταση στην οποία βρισκόμαστε.⁴⁸

Μονάχα εφόσον εξετάζουμε τους χαρακτήρες από το *γενικό σημείο αναφοράς*, μπορούμε να κάνουμε ορθές ηθικές κρίσεις, διότι από το σημείο αυτό θυσιάζουμε οποιαδήποτε ατομικά ή ομαδικά συμφέροντα προς το συμφέρον της ανθρωπότητας. Το *γενικό σημείο αναφοράς* αποτελεί λοιπόν μια κατασκευασμένη οπτική γωνία απ' την οποία εξετάζουμε έναν ανθρώπινο χαρακτήρα.⁴⁹ Σύμφωνα με τον Hume, η σύλληψή μας για την υποχρέωση μας παρακινεί να υποθέσουμε τόσο ότι η συνείδησή μας προκαλεί την ηθική υποχρέωση όσο και ότι η ίδια μας η αντίληψη για την

48. THN, *ό.π.*, σσ. 371-372.

49. Christine M. Korsgaard, «The General Point of View: Love and Moral Approval in Hume's Ethics», *Hume Studies*, vol. XXV, n. 1 & 2, (1999): 4.

υποχρέωση είναι ικανή να μας κινητοποιήσει.⁵⁰ Κάθε φορά που γινόμαστε παρατηρητές μιας ενάρτητης πράξης, αμέσως προκαλούνται εντός μας για λογαριασμό του δρώντα, το πάθος της αγάπης, ενώ μόλις βρεθούμε απέναντι από μίαν κακή πράξη του, αισθανόμαστε μίσος γι' αυτόν. Η αρετή και η κακία, που είναι εκείνες που καθορίζουν τις κρίσεις μας, προέρχονται λοιπόν, κατά τον Hume, από τα πάθη της αγάπης και του μίσους, και η επιδοκιμασία ή η αποδοκιμασία αποτελούν αμυδρά αισθήματα των δύο αυτών παθών αντίστοιχα.⁵¹

Θεωρούμε τη δειλία ως κακία επειδή πάντοτε την αποδοκιμάζουμε (μας προκαλείται έτσι ένα δυσάρεστο αίσθημα), και η αποδοκιμασία αποτελεί ένα αίσθημα όταν εξετάζουμε τον δειλό χαρακτήρα από το *γενικό σημείο αναφοράς*. Ουδείς άνθρωπος, ο οποίος δεν εξετάζει τα πράγματα (αμερόληπτα) από το *γενικό σημείο αναφοράς*, δεν μπορεί να κάνει ηθικές κρίσεις· γι' αυτόν δεν υπάρχουν αρετές και κακίες. Δεν μπορούμε να ισχυριστούμε, σύμφωνα με την Korsgaard –αναφερόμενη στον Hume–, πως ένας τέτοιος άνθρωπος θα χρειαζόταν το *γενικό σημείο αναφοράς* προκειμένου να σκεφτεί ηθικά, εάν δεν έχει συλλάβει ποτέ μέχρι τώρα τη γενική αυτή οπτική στη ζωή του.⁵²

Κατά τον Hume, λοιπόν, η ηθική αγάπη και το μίσος πηγάζουν από τον μηχανισμό της συμπάθειας μόνον όταν η συμπάθεια ελέγχεται από ένα *γενικό σημείο αναφοράς*. Με την επινόηση του *γενικού σημείου αναφοράς*, ο Hume προσπαθεί να γενικεύσει τις αρχές της ηθικής, να τις θέσει δηλαδή από μια αντικειμενική (αμερόληπτη) οπτική. Ως εκ τούτου, εξετάζοντας τους χαρακτήρες των προσώπων από το *γενικό σημείο αναφοράς*, μπορούμε πλέον να μιλάμε για ένα *ηθικό σημείο αναφοράς*. Μπορούμε, για παράδειγμα, κρίνοντας βάσει συμφέροντος, να αποδοκιμάζουμε τις καλές ποιότητες κάποιου εχθρού μας, διότι ενδέχεται να είναι επιβλαβείς για εμάς. Όταν, ωστόσο, εξετάσουμε τον εχθρό μας από το *γενικό σημείο αναφοράς*, δεν μπορούμε παρά να επιδοκιμάσουμε την ανδρεία και τη μεγαλοψυχία του.

50. Charlotte Brown, «From Spectator to Agent: Hume's Theory of Obligation», *Hume Studies*, vol. XX, n. 1, (1994): 23.

51. Για μίαν πλήρη εικόνα της χιουμικής παθολογίας αναφορικά με τα πάθη της αγάπης και του μίσους, βλ. THN, *ό.π.*, σσ. 214-256.

52. Korsgaard, *ό.π.*, σ. 5.

Επομένως, ενώ η επιδοκιμασία εγείρει τα πάθη που κινητοποιούν τις πράξεις, *οφείλουμε* ή *πρέπει* να εξετάζουμε τις ποιότητες και τους χαρακτήρες των προσώπων από το *γενικό σημείο αναφοράς* και όχι από οποιοδήποτε εγωιστικό ή συμφεροντολογικό σημείο. Εδώ, λοιπόν, διαπιστώνουμε πως ο Hume δεν κοπίασε μόνο για να μας δώσει μια περιγραφική ερμηνεία της ανθρώπινης φύσεως, δεν καταπιάστηκε μόνο στο να μας πει *πώς* είναι πλασμένα τα ανθρώπινα όντα· η συμβολή του στην ηθική εκτείνεται *πέραν του είναι*, περνώντας στις δύσβατες ατραπούς του *δέοντος*.

Βεβαίως, με την καταστατική πρωταρχική παραδοχή ολάκερης της χιουμιανής, και γενικότερα της βρετανικής, φιλοσοφίας, η οποία θεωρεί την εμπειρία ως την πηγή όλων των πτυχών της ανθρώπινης φύσεως, ο Hume δυσκολεύεται να απαντήσει στις ενστάσεις όσων βασίζουν την ηθική στην έλλογη ικανότητά μας. Τα στηρίγματα που χρησιμοποιεί ώστε να εδραιώσει τη φιλοσοφία του, δεν επαρκούν για να θεμελιώσει μian ηθική θεωρία σε κανονιστικές αρχές. Το *γενικό σημείο αναφοράς* δεν προέρχεται από καμιά διαδικασία της φύσης, και βεβαίως δεν είναι πάθος ή συναίσθημα. Ο Kant προσφέρθηκε να δώσει λύση επί του συγκεκριμένου ζητήματος.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

KANT: ΛΟΓΟΣ, ΣΥΝΑΙΣΘΗΜΑΤΑ, ΗΘΙΚΗ

Kant. Η απάντηση στην ηθική φυσιοκρατία του Hume

Ο Kant επιχείρησε να απαντήσει στην ηθική φυσιοκρατία του Hume. Θεώρησε πως δεν μπορούμε να θεμελιώσουμε τις αρχές της ηθικής στην εμπειρία, καθώς με τον τρόπο αυτό δεν θα μπορούσαμε να διασφαλίσουμε την αντικειμενικότητα και τη δεσμευτικότητά της. Τα ηθικά θεμέλια πρέπει συνεπώς να αναζητηθούν στα αποτελέσματα της ελλόγου φυσικής ικανότητας: Ο Hume συνάγει μέσω επαγωγής από επιμέρους εμπειρικές περιπτώσεις, στις οποίες καθοριστικό ρόλο διαδραματίζουν τα πάθη και τα αισθήματά μας, τον τρόπο του ηθικώς κρίνειν· ο Kant θεμελιώνει την ηθική στην έννοια του Λόγου και στην ιδέα της ελευθερίας που πηγάζει απ' αυτόν.

Φαίνεται εξ αρχής ο Kant να επιθυμεί να δώσει μίαν τελείως διαφορετική προσέγγιση στην ηθική συζήτηση από εκείνη που μας άφησε ο Hume. Όπως διαπιστώσαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, ο δεύτερος επιχείρησε να εξηγήσει –και ως έναν βαθμό να μιλήσει κανονιστικά– το ηθικώς πράττειν μέσω μιας πειραματικής (εμπειρικής) μεθόδου. Υποστήριξε πως τις πράξεις μας δεν μπορεί να τις κινητοποιεί ο λόγος παρά τα πάθη, τα οποία θέτουν σκοπούς τους οποίους ο λόγος μονάχα υπηρετεί. Με τον τρόπο αυτό, η ηθική γίνεται, σύμφωνα με τον Hume, αντικείμενο της εμπειρίας. Πράγματι, η επιδοκιμασία, η οποία προκαλεί μίαν τέρψη, είναι εκείνη μέσω της οποίας μπορούμε να μιλάμε για ηθική [moral sense]· η δε αποδοκιμασία, η οποία προκαλεί μια δυσαρέσκεια σε όποιον την υφίσταται, επιφέρει μίαν αρνητική κρίση σε όποιον παρατηρητή γίνεται αισθητή, η οποία μεταφέρεται στον αυτουργό, μέσω του μηχανισμού της συμπάθειας, προκαλώντας του έτσι απέχθεια ακόμη και για τον ίδιο

του τον εαυτό. Ο Hume, προκειμένου να εδραιώσει την ηθική σε αντικειμενικά θεμέλια και να θέσει την επιδοκιμασία και την αποδοκιμασία ως κριτήρια του ηθικώς πράττειν από τη γενική σκοπιά της ανθρωπότητας, υποστήριξε πως πρέπει να λαμβάνουμε υπ' όψιν μας την επιδοκιμασία ή την αποδοκιμασία, ούτως ώστε να κρίνουμε τις πράξεις μας ως ηθικές ή ανήθικες, από ένα γενικό σημείο αναφοράς [the general point of view].

Ο Kant σκέφτηκε πως είναι αδύνατον να μπορέσουμε να θεμελιώσουμε την ηθική στην εμπειρία, και τούτο διότι δίχως την ιδέα της ελευθερίας δεν έχουμε την παραμικρή δυνατότητα πράξεως· και συνεπώς κανένα αντικείμενο της εμπειρίας δεν δύναται να δώσει ηθικούς λόγους για τις πράξεις μας. Ξεκαθάρισε από την αρχή πως η ανώτατη αρχή της ηθικής μπορεί μονάχα να εξαχθεί *a priori* μέσω της μεθόδου του καθαρού πρακτικού Λόγου.⁵³ Επισήμανε ότι η εμπειρία δεν μπορεί να μας πληροφορήσει για τίποτε άλλο παρά μόνο για το πώς είναι –πώς υπάρχει– η φύση μας, για το πώς ενεργούν οι άνθρωποι, λαμβάνοντας υπ' όψιν τον αιτιακό νόμο που επιδρά πάνω των ως υπαρκτά φυσικά όντα. Ωστόσο, για να εξάγουμε τις αρχές για το πώς πρέπει να πράττουμε, χρειαζόμεθα, εντούτοις, μίαν καθαρή θεμελίωση, δηλαδή μία θεμελίωση βάσει αρχών. Για τον λόγο αυτό, ο Kant υποστήριξε πως, προκειμένου να μιλήσουμε για την ηθική και να θέσουμε τα όρια του ηθικώς πράττειν, δεν μπορούμε να αποφύγουμε να κάνουμε λόγο για μια μεταφυσική των ηθών, στην οποία και μόνο μπορεί να εδραιωθεί και να ριζώσει ολόκληρη η ηθική σκέψη και πράξη μας.

Η μεταφυσική των ηθών είναι λοιπόν απαραίτητως αναγκαία, όχι μόνο λόγω ενός καθαρώς θεωρητικού κινήτρου, για να διερευνήσουμε την πηγή των πρακτικών αρχών οι οποίες ευρίσκονται a priori στον Λόγο μας, αλλά επειδή τα ίδια τα ήθη εξακολουθούν να υφίστανται κάθε είδους διαφθορά, εφ' όσον

53. Βλ. Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785, στο εξής GMS, με αναφορά στον τόμο και τη σελίδα της έκδοσης της Πρωσικής Ακαδημίας), Riga, Johann Friedrich Hartknoch, το οποίο περιλαμβάνεται στο *Kant's Gesammelte Schriften*, Ausgabe der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften (κατόπιν, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin), Berlin, W. de Gruyter, 1903–, vol. 4: 387–92· ελλ. έκδ.: *Θεμελίωση της Μεταφυσικής των Ηθών* (στο εξής ΘΜΗ), μτφρ. Κ. Ανδρουλιδάκης, Ηράκλειο, Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης, 2017, σσ. 15-23.

ελλείπει ο μίτος εκείνος και ο ανώτατος κανόνας της ορθής κρίσης τους [των ηθών].⁵⁴

Καθώς λοιπόν η ηθική δεν μπορεί να εξαρτηθεί από τα επιμέρους αντικείμενα της εμπειρίας, εξαρτάται μόνον από την ιδιότητα του Λόγου να θέτει ο ίδιος τον νόμο στον εαυτό του. Από τούτο, ο Kant παράγει την έννοια της *αυτονομίας*, την οποία ορίζει ως «την ιδιότητα της θελήσεως βάσει της οποίας αποτελεί η ίδια για τον εαυτό της νόμο (ανεξαρτήτως από κάθε ιδιότητα των αντικειμένων της βουλήσεως)».⁵⁵ Ως εκ τούτου, κατά τον Kant, δεν μπορούμε να θεμελιώσουμε την πηγή του ηθικού νόμου σε κάποιο αίσθημα, κάποια φυσική ώθηση ή ροπή – εδώ έρχεται μάλιστα σε ευθεία σύγκρουση με τον Hume–, καθώς τότε δεν θα προέκυπτε τίποτε διαφορετικό παρά ετερονομία. Η ηθική κρίση απορρέει μονάχα από τις επιταγές του Λόγου. Εξ ου και η ηθική χαρακτηρίζει μονάχα όντα που μπορούν να αυτοκαθορίζονται· τα μη ανθρώπινα (άλογα) ζώα δεν μπορούν παρά να ετερονομούνται, καθώς καθορίζονται από ενστικτώδεις ροπές και ορμέμφυτα.

Ο Kant επηρεάστηκε, ήδη από την προκριτική του περίοδο, από τη συναισθηματοκρατία των Βρετανών διαφωτιστών. Τούτο φαίνεται κυρίως από τις *Παρατηρήσεις πάνω στο αίσθημα του Ωραίου και του Υπέροχου* (1764). Εκεί, προσπάθησε να εξηγήσει τα δύο αυτά αισθήματα και να παρουσιάσει τη συνεισφορά των στην ανθρώπινη πράξη και συμπεριφορά. Οι απόψεις του για όλα αυτά τον ακολούθησαν και στη μετακριτική του περίοδο. Εντούτοις, διαπίστωσε πως αν αποδεχτούμε τα όσα μας λένουν όλοι εκείνοι οι συναισθηματοκράτες, έχουμε πρόβλημα στο να θεμελιώσουμε την ηθική πάνω σε μια καθολική βάση. Ο Kant, βεβαίως, δεν αγνοούσε το γεγονός πως είμαστε όντα που αισθάνονται, και δεν μπορούμε να τον κατηγορήσουμε πως απαξιώνει τα πάθη· υποστήριζε μονάχα πως δεν μπορούμε να εδραιώσουμε στην εμπειρία τις πρακτικές αρχές. Μόνο διά του Λόγου μπορεί να προκύψει η αυτονομία, η οποία και αποτελεί την υπέρτατη ηθική αρχή.⁵⁶

54. GMS 4: 389–390· ΘΜΗ, *ό.π.*, σ. 19.

55. GMS 4: 440· ΘΜΗ, *ό.π.*, σ. 92.

56. GMS 4: 440· ΘΜΗ, *ό.π.*, σσ. 92-93.

Όπως διαπιστώσαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, η μέθοδος που χρησιμοποιεί ο Hume για να εξηγήσει την ανθρώπινη φύση είναι εμπειρική και πειραματική. Μέσω της παρατήρησης των συμπεριφορών των ανθρώπων, μπορούσε –πίστευε– να προσφέρει μια ικανοποιητική πραγμάτευση των τρόπων με τους οποίους ενεργούν και σκέπτονται οι άνθρωποι. Για τον λόγο αυτό, δεν μπορούσε παρά να επιχειρήσει –όπως και το έκανε– να προσεγγίσει το ζήτημα που τον απασχολούσε μονάχα μέσω των παθών, τα οποία και θεωρούσε ανεπηρέαστα από τον λόγο. Όπως είδαμε, ακόμη και οι ηθικές κρίσεις δεν απορρέουν από τίποτε άλλο παρά μονάχα από την τέρψη και τον πόνο που αισθανόμαστε κατά την επιδοκιμασία ή την αποδοκιμασία που λαμβάνουμε από τους άλλους, αφότου έχουμε πράξει μια ενάρτη ή κακή πράξη, και η οποία, εξαιτίας της τέρψεως ή του πόνου που μπορεί να προκαλέσει, χαρακτηρίζεται αναλόγως ως ενάρτη ή κακή. Εύκολα λοιπόν καταλαβαίνει κανείς πως οι πράξεις μας, κατά τον Hume, και συνεπώς ο χαρακτηρισμός των ως ηθικές ή ανήθικες δεν μπορούν παρά να βασίζονται εξ ολοκλήρου στην παρατήρηση.

Η ηθική θεωρία επιχειρεί μια συμπερίληψη όλων των όντων που κατέχουν ηθικά χαρακτηριστικά εντός μιας ηθικής κοινότητας. Η χιουμιανή θεωρία δεν μπορεί να θεωρηθεί πως δεν πετυχαίνει σε αυτό. Στο δεύτερο βιβλίο της *Πραγματείας για την ανθρώπινη φύση*, το οποίο αναπτύσσει μια θεωρία των παθών, ο Hume προσπαθεί –εμπειρικά βεβαίως– να θέσει τους λόγους πάνω στους οποίους θα εδραιωθεί μια αντικειμενική ηθική, μια ηθική δηλαδή που θα αφορά όλα τα προικισμένα με αισθήματα και πάθη όντα. Προσπάθησε μάλιστα να εντοπίσει εκείνο το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό της φύσης που μοιράζονται όλα τα όντα που πράττουν και τα οποία καταλογίζονται για τις πράξεις των, ούτως ώστε να συγκροτήσει μια ηθική που θα ισχύει για το καθένα απ’ αυτά δίχως επιμέρους εξαιρέσεις. Επακόλουθο όλων αυτών αποτελεί το γεγονός πως ο Hume υποστήριξε ότι μας ενδιαφέρει η ηθική επιδοκιμασία και αποδοκιμασία όχι απλώς και μόνον ως τέτοιες, αλλά όταν αυτές συμβαίνουν από μίαν αντικειμενική και αμερόληπτη σκοπιά· οι έννοιες μάλιστα της αρετής και της κακίας προκύπτουν από το γενικό σημείο αναφοράς.⁵⁷ Ο Hume φέρνει έτσι στην ηθική τη *γενικότητα* που κάθε ηθική θεωρία οφείλει να έχει.

Ο Kant προβληματίστηκε ιδιαίτερος από την ηθική στάση του Hume και από την τάση ολάκαιρης της συναισθηματοκρατικής σχολής των Βρετανών εμπειριστών να εδραιώσουν την

57. Korsgaard, «The General Point of View: Love and Moral Approval in Hume’s Ethics», *ό.π.*: 3-4.

ηθική στην εμπειρία. Υποστήριξε πως δεν μπορούμε να εξάγουμε *εμπειρικά* τους ηθικούς νόμους, καθώς τούτοι δεσμεύουν μονάχα τα έλλογα όντα *καθολικώς* και *απαρεγκλίτως*: ενώ αντιθέτως, η εμπειρία δεν δύναται παρά να είναι τυχαία, να επιδέχεται εξαιρέσεις και να είναι (δυστυχώς!) η μητέρα της επίφασης: και είναι ύψιστα μεμπτό να συνάγουμε ή να θέλουμε να προσδιορίσουμε τους νόμους για ό,τι *οφείλω να πράττω* από εκείνο που κάνουν οι άνθρωποι.

*Οι εμπειρικές αρχές ουδέποτε είναι κατάλληλες ώστε να θεμελιωθούν επάνω τους οι ηθικοί νόμοι. Διότι η καθολικότητα με την οποία πρέπει οι νόμοι αυτοί να ισχύουν για όλα τα έλλογα όντα χωρίς διαφορά και η απόλυτη πρακτική αναγκαιότητα, η οποία επιβάλλεται έτσι [καθολικά] στα όντα αυτά, εκπίπτουν εάν ο λόγος [το θεμέλιο] των ηθικών νόμων αντλείται από την ιδιαίτερη οργάνωση της ανθρώπινης φύσης ή από τις τυχαίες συνθήκες στις οποίες έχει ενταχθεί αυτή.*⁵⁸

Σύμφωνα με τον Kant, η εμπειρία δεν μπορεί παρά να μας εξαναγκάζει με έναν τρόπο κατά τον οποίο εμείς ως φυσικά όντα δεν μπορούμε παρά να γινόμαστε αντικείμενα των νόμων της φύσεως. Τον ενδιέφερε να θεμελιώσει την ηθική στην ελευθερία μας, η οποία συνδέεται με την έλλογη ικανότητά μας: κι έτσι κάθε έλλογο ον *μπορεί να θέλει* να μην παραβιάζονται οι όροι της ελευθερίας κάθε άλλου ελλόγου όντος.

Με τον τρόπο αυτό, ο Kant μεταστρέφει τις *γενικές ηθικές αρχές* που εισηγήθηκε ο Hume σε *καθολικές ηθικές αρχές*, σε ηθικές αρχές δηλαδή που εδραιώνονται σε *a priori* (προεμπειρικά) θεμέλια. Σύμφωνα με τον Kant, όλοι οι γνώμονες των οποίων η γνώση στηρίζεται σε εμπειρικά δεδομένα, όπως ισχυρίστηκε ο Hume, δεν μπορούν παρά να μας προσφέρουν μία *γενικότητα* [generalitas] –συμμετοχή δηλαδή όλων των ανθρώπων ως εμπειρικών φυσικών όντων στην επιτέλεση ενός συγκεκριμένου γνώμονα–, η οποία ωστόσο γενικότητα επιφέρει ως αποτέλεσμα πάντοτε *ετερονομία*⁵⁹. αλλά ποτέ δεν μπορούν να προσφέρουν μίαν *καθολικότητα*

58. GMS 4: 442. ΘΜΗ, *ό.π.*, σσ. 94-95.

59. Ο Hume, με τη σύλληψη του *γενικού σημείου αναφοράς*, απομακρύνεται από ένα περιγραφικό μοντέλο ερμηνείας της ανθρώπινης φύσης και προσπαθεί να συγκροτήσει την ηθική κανονιστικά στην αντικειμενικότητα,

[universalitas], η οποία προκύπτει από έλλογες αρχές, κι έτσι ισχύει για κάθε έλλογο ον ανεξαρτήτως οποιουδήποτε επιμέρους εμπειρικού (φυσικού) χαρακτηριστικού του. Ο Kant κάνει την εν λόγω διάκριση παίρνοντας ως παράδειγμα την αρχή της ευδαιμονίας, η οποία δεν μπορεί να προσφέρει ποτέ καθολικές αρχές (αρχές που ισχύουν για όλους), καθώς πρόκειται απλώς και μόνον για μίαν εξωτερική επιδίωξη.

Η αρχή της ευδαιμονίας μπορεί μεν να παράσχει γνώμονες, αλλά ουδέποτε τέτοιους που θα ήταν κατάλληλοι ως νόμοι της θέλησης, ακόμη και αν έκανε κάποιος αντικείμενό του την καθολική ευδαιμονία. Πράγματι, επειδή η γνώση τους στηρίζεται μόνον σε εμπειρικά –αφού η κάθε σχετική κρίση εξαρτάται πάρα πολύ από τη γνώμη του καθενός, η οποία επιπλέον είναι η ίδια πολύ μεταβλητή– για τούτο μπορεί βέβαια να δώσει γενικούς, ουδέποτε όμως καθολικούς κανόνες, δηλαδή τέτοιους που κατά μέσον όρο και συνηθέστατα αληθεύουν, όχι όμως τέτοιους που πρέπει να είναι πάντοτε και κατ' ανάγκην έγκυροι· συνεπώς, σ' αυτούς τους κανόνες δεν μπορούν να θεμελιωθούν πρακτικοί νόμοι.⁶⁰

Φαίνεται λοιπόν πως όλες οι έννοιες που μεταχειρίζεται ο Kant απορρέουν μονάχα από τον καθαρό Λόγο, καθώς αυτός και μόνο μπορεί να παράσχει καθολικούς νόμους· η εμπειρία ποικίλλει, μεταβάλλεται και διαφέρει από άνθρωπο σε άνθρωπο, από έθνος σε έθνος, από εποχή σε εποχή. Έτσι, ο Kant αναζητά εκείνο το μέσον που θα είναι ικανό να μπορεί να παραβλέπει τα επιμέρους της φυσικής μεταβλητότητας και το οποίο να μπορεί να προσδίδει νόμους που θα ισχύουν *κατηγορικώς* και *ανεξαιρέτως* σε όλα τα έλλογα όντα, όποια μεμονωμένα διαφορετικά χαρακτηριστικά και αν διαθέτει η φύση των. Μιας και η ηθική, σύμφωνα με το πρόταγμα του

σύμφωνα με την οποία οι άνθρωποι *οφείλουν* –και άρα τούτος είναι (ηθικός) κανόνας– να συλλαμβάνουν την ανθρώπινη συμπεριφορά από τη γενική σκοπιά της ανθρωπότητας. Για περαιτέρω ανάλυση, βλ. Korsgaard, *ό.π.*, σσ. 23-35.

60. Kant, *Κριτική του πρακτικού Λόγου* (1788, στο εξής ΚΠΛ), μτφρ. Κ. Ανδρουλιδάκης, Αθήνα, Εστία (γ' έκδ.), 2009, σσ. 60-61.

Kant, δεσμεύει όλα –και μόνον– τα έλλογα όντα –εδώ υφίσταται μάλιστα και η σοβαρότερη και πρωταρχικότερη ένσταση του Kant κατά του Hume–, καταστατικό *εργαλείο*, προκειμένου να θέσουμε καθολικές και απόλυτες ηθικές αρχές, είναι ο Λόγος.

Για να θέσουμε τους κανονιστικούς όρους της πράξης μας, πρέπει να λάβουμε υπ' όψιν την ελευθερία ή κάποια ανεξαρτησία από οτιδήποτε μας παρεμποδίζει να επιλέξουμε. Κάθε ηθική θεωρία, που δεν την ενδιαφέρει μονάχα να προσφέρει μια περιγραφή της ανθρώπινης συμπεριφοράς –η οποία μάλιστα τότε θα αποκαλούνταν ορθότερα ηθική ψυχολογία–, αλλά και να προσφέρει ένα επιχείρημα για το *τί έστί τό δέον*, απαιτεί την έννοια της ελευθερίας, καθώς βάσει εκείνης διαχωρίζεται επί της ουσίας το *δέον* από το *είναι*. Είδαμε πως ο Hume ενδιαφερόταν αρχικά να μας δώσει μίαν περιγραφή της ανθρώπινης ψυχολογίας· και συνεπώς ο ίδιος δεν χρειαζόταν την έννοια της ελευθερίας προκειμένου να επιτελέσει τον σκοπό του. Αντιθέτως, ο Kant επιχείρησε εξ αρχής να εξάγει την ανώτατη ηθική αρχή *a priori*. Με τον τρόπο αυτό, προσπάθησε, από τη μία, να διαχωρίσει τον κόσμο της εμπειρίας (κόσμος των φαινομένων) από τον κόσμο της ελευθερίας (νοητός *κόσμος*), και από την άλλη, έπειτα, να ενώσει τις δύο αυτές οπτικές, ούτως ώστε να εξηγήσει πως οι ηθικές αρχές, ως παραγωγές της ελευθερίας, μπορούν να εφαρμοστούν στον αιτιοκρατούμενο –ανελεύθερο– φυσικό κόσμο.

Εντούτοις, είναι ενδιαφέρουσα η σκέψη πως παρά τη διαφοροποίηση αυτή του Kant από τον Hume, η οποία είναι ικανή να δώσει σε καθέναν από τους εν λόγω στοχαστές τελείως διαφορετική τροπή στους στοχασμούς των, εν τω βάθει, αμφότερες οι θεωρίες, σύμφωνα με τον Guyer, έχουν κοινή αφετηρία: Με διαφορετικό τρόπο η καθεμία υπερασπίζεται ένα *πάθος για την ελευθερία*.⁶¹

Είδαμε πως, σύμφωνα με τον Hume, ο λόγος δεν είναι τίποτε άλλο παρά σκλάβος των παθών.⁶² Η αρμοδιότητα του λόγου δεν είναι να κρίνει τις πράξεις μας ως ηθικές ή ανήθικες, αλλά να εξηγεί και να κατανοεί τις αιτίες των φαινομένων, να αποδεικνύει και να μας προσφέρει πληροφορίες σχετικά με τα δεδομένα της πραγματικότητας. Ο λόγος υπηρετεί τα πάθη, τα οποία είναι εκείνα, κατά τον Σκώτο διαφωτιστή, που κινητοποιούν τις πράξεις μας. Είδαμε επίσης ότι οι πράξεις μας χαρακτηρίζονται ως ηθικές ή ανήθικες σύμφωνα με το εάν εκείνες προκαλούν τη

61. Βλ. «A Passion for Reason, Hume, Kant, and the Motivation for Morality» στο Paul Guyer, *The Virtues of Freedom: Selected Essays on Kant*, Oxford, Oxford University Press, 2016, σσ. 201-215.

62. Βλ. THN, *ό.π.*, σ. 266.

γενική επιδοκιμασία (τέρψη, ευχάριστο αίσθημα) ή τη γενική αποδοκιμασία (πόνος, δυσάρεστο αίσθημα). Έτσι, κατά τον Hume, η ηθική βασίζεται ακριβώς σε εκείνα τα ευχάριστα ή τα δυσάρεστα αισθήματα. Ωστόσο, τούτη η ηθική αίσθηση δεν μπορεί παρά να αποτελεί είναι *ήπιο πάθος* [calm passion], το οποίο αντιδιαστέλλεται σε οποιοδήποτε άλλο *βίαιο* [violent passion]. Αυτός είναι και ο λόγος που, σύμφωνα με τον Hume, πολλές φορές συγχέουμε τον λόγο με τα εμπειρικά ηθικά συναισθήματα: ο λόγος δεν προκαλεί καμία συγκίνηση ενώ τα ηθικά συναισθήματα είναι τόσο ήπια που η συγκίνηση που προκαλούν είναι σχεδόν ανεπαίσθητη. Έτσι, δεν μπορούμε να τα ξεδιαλύνουμε ακριβώς από τον λόγο. Καθώς λοιπόν η ηθική αίσθηση είναι ένα ήπιο πάθος, έχουμε την αίσθηση τούτη ως μία αίσθηση που τείνει προς μίαν κατάσταση *του να με αφήνει κανείς ήσυχο* [a preference for tranquility or calm]. Εδώ, από το πάθος τούτο παρουσιάζεται μίαν κάποια ελευθερία.⁶³

Από την άλλη, ο Kant υποστηρίζει πως η ηθική δεν μπορεί να θεμελιωθεί στην αισθητικότητα μας και στα πάθη. Θεωρεί πως σε ένα νοητικό επίπεδο η βούλησή μας καθορίζεται από τον καθάρο πρακτικό Λόγο, η οποία και αποτελεί τα θεμέλια της ηθικής πράξης στον κόσμο των αισθήσεων.⁶⁴ Έτσι λοιπόν, καθώς στον κόσμο των φαινομένων δεν μπορούμε να δεχτούμε την ύπαρξη της ελευθερίας ως φαινόμενο, και καθώς εκείνη απαιτείται προκειμένου να παραχθεί από τον Λόγο ο ηθικός νόμος, ο Kant συλλαμβάνει την ιδέα της ελευθερίας μέσω μιας δυνατότητας του Λόγου να μπορεί αφαιρετικά να μεταβαίνει σε έναν νοητό *κόσμο*, εκεί ακριβώς που *κατοικεί* εκείνη. Αυτό βέβαια που τον ενδιαφέρει δεν είναι απλώς και μόνον να υποστηρίξει πως νοητικά μπορούμε να συλλάβουμε τους εαυτούς μας *ως εάν* ήταν ελεύθεροι: τον ενδιαφέρει επίσης να καταστήσει εκείνη την ελευθερία ως ελευθερία που ισχύει για εμάς και συνεπώς για όλους τους άλλους.

Μολαταύτα, ο Kant δέχεται πως εξ αρχής από τη φύση μας διαθέτουμε ένα πάθος για την ελευθερία και ορίζει το πάθος ως «τη ροπή που ελέγχεται δύσκολα ή καθόλου από τον Λόγο του υποκειμένου».⁶⁵ Θεωρεί επιπλέον πως το πάθος της ελευθερίας «πρόκειται για το πιο βίαιο πάθος στον πρωτόγονο άνθρωπο, σε μια κατάσταση όπου οι άνθρωποι εγείρουν αναπόφευκτα

63. Guyer, *ό.π.*, σ. 204.

64. Βλ. μία ανάλυση αυτού στο τρίτο κεφάλαιο της ΘΜΗ, *ό.π.*, σσ. 101-128.

65. Kant, *Ανθρωπολογία από πραγματολογική άποψη*, μτφρ. Χ. Τασάκος, Αθήνα, Printa, 2011, σ. 181.

αμοιβαίες αξιώσεις». ⁶⁶ Εδώ, ο Kant προσφέρει τους φυσικούς όρους με τους οποίους είμαστε πράγματι όντα τα οποία μπορούμε να εννοήσουμε την ελευθερία. Υποστηρίζει πως το πάθος της ελευθερίας υπάρχει στη φύση μας ήδη από την πρώτη στιγμή της ύπαρξής μας ως φυσικών υποστάσεων.

Σε αντίθεση με τα άλλα ζώα, το παιδί αποχωρίζεται τον μητρικό κόλπο, πραγματοποιώντας την είσοδό του στον κόσμο με μια κραυγή: διότι, αισθάνεται ως περιορισμό την αδυναμία του να χρησιμοποιήσει τα μέλη του, και έτσι διακηρύσσει αμέσως την αξίωσή του για ελευθερία (για την οποία κανένα άλλο ζώο δεν διαθέτει παράσταση). ⁶⁷

Το πάθος τούτο της ελευθερίας είναι θεμελιώδες καθώς αποτελεί τη βάση όλων των επιμέρους επιθυμιών και παθών. ⁶⁸ Εντούτοις, θα πρέπει να ελέγχεται από τον Λόγο και να συμφωνεί με τις αρχές του· και ως εκ τούτου, σύμφωνα με τον ηθικό νόμο, η ελευθερία δεν είναι κάτι που αφορά εμένα και μόνον προσωπικά, αλλά η ελευθερία του καθενός αξίζει όσο και η ελευθερία κάθε άλλου. Έτσι λοιπόν, δίχως ένα πάθος για ελευθερία και χωρίς τούτο να ελέγχεται από τον Λόγο, δεν θα μπορούσαμε ποτέ να συλλάβουμε την πράξη μας από τη σκοπιά της ελευθερίας όλων των όντων που τη διαθέτουν. ⁶⁹

Παρατηρούμε από τα ανωτέρω, και σύμφωνα με τον Guyer, πως τόσο ο Hume όσο και ο Kant, παρά την εμφανή διαφορά των θεωριών των, εκκινούν αμφότεροι από την ίδια βάση: από ένα πάθος για ελευθερία. Πρέπει, ωστόσο, να δεχτούμε πως ο καθένας των εννοεί το πάθος τούτο διαφορετικά. Ο Hume στηρίζει ολόκληρη την ανθρώπινη πράξη στη φυσική αιτιοκρατία και νομοτέλεια· και ως εκ τούτου, δεν έχει ανάγκη καμία μεταφυσική έννοια της ελευθερίας προκειμένου να κάνει τις παρατηρήσεις του. Θεωρεί ικανοποιητική τη θεωρία του για τα πάθη προκειμένου να εξηγήσει την ανθρώπινη συμπεριφορά και ισχυρίζεται ότι το ήπιο πάθος της

66. Kant, *ό.π.*, σ. 203.

67. *ibid.*

68. Guyer, *ό.π.*, σ. 214.

69. Guyer, *ό.π.*, σ. 215.

αταραξίας [calm passion for tranquility], μας δίνει τρόπον τινά μιαν αίσθηση ανεξαρτησίας. Από την άλλη, ο Kant, καθώς μεταχειρίζεται την έννοια του Λόγου, τον οποίο και απελευθερώνει από τα δεσμά των παθών, θεωρεί την ιδέα της ελευθερίας ως απαραίτητη για να προσφέρει μια θεωρία της πράξης, και το πάθος για ελευθερία που έχουμε από τη φύση μας δεν είναι τίποτε άλλο παρά μιαν αίσθηση πως είμαστε ελεύθεροι, μολονότι τούτο δεν μπορούμε να το αποδείξουμε θεωρητικώς.

Κλείνοντας το θέμα αυτό, θέλω να επισημάνω μια σκέψη που αφορά το ηθικό σύστημα του Hume και του Kant σε σχέση με τη θεμελίωσή των. Θεωρώ λοιπόν πως όσα μας περιγράφει ο Hume, αναφορικά με την ανθρώπινη φύση, και επειδή τούτα τα έχει εξάγει από την παρατήρηση, σε γενικές γραμμές, δεν μπορούν παρά να ισχύουν. Ο Kant συμφωνεί. Το πρόβλημα έγκειται στη θεμελίωση· και επειδή στη φιλοσοφία πρέπει να μας ενδιαφέρει κυρίως τούτη, το πρόβλημα είναι σοβαρό. Θέλω να πω: ο Hume υποστηρίζει ότι το τι είναι ηθικό εξαρτάται από το εάν αυτό προκαλεί μια γενική –και από ένα γενικό σημείο αναφοράς– επιδοκιμασία ή αποδοκιμασία. Εντούτοις, όταν επιχειρεί να το θεμελιώσει, καθώς του λείπουν τα κατάλληλα εργαλεία, προσφέρει επί της ουσίας μιαν εικασία η οποία αδυνατεί να ανταπεξέλθει, φιλοσοφικά μιλώντας, σε πάμπολλες δοκιμές· και τούτο διότι επιχειρεί, ακολουθώντας πιστά την οδό που επέλεξε, να ανασυγκροτήσει την ηθική με εσφαλμένο τρόπο. Ο Kant εντόπισε το πρόβλημα και επισήμανε πως η ηθική δεν μπορεί να εδραιωθεί στη φύση· γι' αυτό μάλιστα και δεν μπορεί να γίνει αντικείμενο πραγμάτευσης του θεωρητικού Λόγου. Χρειάστηκε, συνεπώς, να εισάγει μεταφυσικές έννοιες και να προσφέρει μιαν *a priori* ηθική θεμελίωση. Έτσι, πιστεύω πως ο Kant, μολονότι δεν το κάνει ρητώς, συμφωνεί με την γενική επιδοκιμασία ως μίαν πραγματικότητα, αλλά προσφέροντας μιαν υπερβατολογική θεμελίωση, μετατρέπει το γενικό σε καθολικό. Ο Λόγος μπορεί, πέραν από θεωρητικός, να είναι και πρακτικός, και από την πρακτική του ιδιότητα μπορεί να νοεί –και να παράγει– την ιδέα της ελευθερίας, μέσω της οποίας έχει την ικανότητα να εξάγει έναν νόμο ο οποίος να τίθεται δεσμευτικά από τη σκοπιά όλων των ελευθέρων όντων. Ο νόμος αυτός δεν μπορεί όμως παρά μονάχα να ισχύει και να συμφωνεί με την ελευθερία –και συνεπώς με τον νόμο που εκείνη παράγει– όλων των ελλόγων όντων, τα οποία και εκείνα, διά του Λόγου των, μπορούν να θέτουν έναν νόμο που να ισχύει για όλα τα υπόλοιπα έλλογα όντα. Ο νόμος αυτός, εξαιτίας της μορφής του, δεν μπορεί να επιδιώκει και να προστάζει τίποτε άλλο παρά το να γίνεται κάθε γνώμονας γνώμονας κάθε άλλου (καθολικός νόμος)· η προσταγή μάλιστα τούτη είναι κατηγορική. Εδώ,

διαφαίνεται μίαν ομοιότητα της χιουμιανής με την καντιανή ηθική θεωρία· η γενική επιδοκιμασία της πρώτης γίνεται στη δεύτερη καθολικός νόμος –το γενικό σημείο αναφοράς παρουσιάζεται ως μία φυσικοποίηση της κατηγορικής προσταγής–· αμφότερες οι θεωρίες συμφωνούν ως προς την αντικειμενικότητα.

Λόγος, ελευθερία και ηθική

Σύμφωνα με τον Kant, είμαστε ηθικά όντα επειδή είμεθα έλλογα όντα. Είναι μια ικανότητα με την οποία έχει προικίσει εμάς τους ανθρώπους η φύση, η οποία μάλιστα ικανότητα αποτελεί και την ειδοποιό διαφορά απ’ όλα τα υπόλοιπα δημιουργήματα.

Ο Λόγος μέσα σ’ ένα πλάσμα είναι η ικανότητα να επεκτείνει τους κανόνες και τις προθέσεις της χρήσης όλων των δυνάμεών του πολύ πέρα από [το σημείο που φτάνει] το φυσικό ένστικτο, και δεν γνωρίζει όρια στις απόπειρές του. Αλλά ο ίδιος δεν ενεργεί ενστιγματικά· χρειάζεται δοκιμές, άσκηση και διδαχή, για να προχωρήσει σιγά-σιγά από τη μια βαθμίδα της νόησης στην άλλη.⁷⁰

Ο Σέξτος μάς πληροφορεί πως, σύμφωνα με τον Ηράκλειτο, «διὸ δεῖ ἔπεσθαι τῷ [ξυνῶ, τουτέστι τῶ] κοινῶ· ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός. τοῦ λόγου δ’ ἐόντος ξυνοῦ ζῶουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν».⁷¹ Ο Λόγος είναι λοιπόν η κοινή ικανότητά μας για συλλογισμό και για πράξη. Η ιδιότητα τούτη του Λόγου είναι μάλιστα απαραίτητη προκειμένου να παραδεχτούμε την ηθική ως καθολικώς ισχύουσα.

70. Kant, «Ιδέα μιας γενικής ιστορίας με πρίσμα κοσμοπολιτικό», από τον τόμο *Δοκίμια*, μτφρ. Ε. Π. Παπανούτσος, Αθήνα, Δωδώνη, 1971, σ. 26.

71. «Γι’ αυτό πρέπει ν’ ακολουθούμε τον καθολικό λόγο [δηλαδή τον κοινό· γιατί ο καθολικός είναι κοινός]. Κι ενώ ο λόγος είναι καθολικός, οι περισσότεροι άνθρωποι ζουν σαν να έχουν ιδιωτική σκέψη».

Αξίζει να σημειώσουμε πως ο Kant κάνει μια διάκριση του Λόγου μεταξύ *θεωρητικού* και *πρακτικού*.⁷² Ο Λόγος, ως προς τη θεωρητική του ικανότητα, είναι εκείνος που ευθύνεται για τη γνώση της πραγματικότητας· μπορεί εντούτοις να είναι και πρακτικός, να καθορίζει δηλαδή τη βούληση και να κατευθύνει μέσω των αρχών του τις πράξεις μας.

Θεωρητικές λέγονται οι προτάσεις που αναφέρονται στο αντικείμενο και προσδιορίζουν ό,τι αποδίδεται ή δεν αποδίδεται σ' αυτό· πρακτικές είναι οι προτάσεις που αναφέρουν την πράξη η οποία καθιστά δυνατό ένα αντικείμενο, αποτελώντας τον αναγκαίο όρο του.

*Παρατήρηση. Η Λογική πρέπει να πραγματεύεται τις πρακτικές προτάσεις μόνο ως προς τη μορφή, στο βαθμό που αντιπαρατίθενται στις θεωρητικές προτάσεις. Ως προς το περιεχόμενο, και στο βαθμό που διακρίνονται από τις καθαρά θεωρητικές προτάσεις, οι πρακτικές προτάσεις ανήκουν στην ηθική.*⁷³

Βεβαίως, για να μπορέσει ο Λόγος να λειτουργήσει θεωρητικά, χρειάζεται την εποπτεία· δηλαδή κάποιο εμπειρικό αντικείμενο στο οποίο εκείνος θα απευθύνεται. Δεν ισχύει όμως το ίδιο και για τον πρακτικό. Το αντικείμενο του πρακτικού Λόγου δεν μπορεί να είναι εμπειρικό παρά μονάχα να βασίζεται σε *a priori* αρχές, οι οποίες για τούτο είναι έγκυρες απ' τη σκοπιά όλων των ελλόγων όντων.

*Όλες οι πρακτικές αρχές, που προϋποθέτουν ένα αντικείμενο (ύλη) του επιθυμητικού ως καθοριστικό λόγο της θέλησης, είναι στο σύνολό τους εμπειρικές και δεν μπορούν να παράσχουν πρακτικούς νόμους.*⁷⁴

72. GMS 4: 391· ΘΜΗ, *ό.π.*, σ. 21.

73. Kant, *Λογική* (1798), μτφρ. Χ. Τασάκος, Αθήνα, Printa, 2014, σ. 167.

74. ΚΠΛ, *ό.π.*, σ. 38.

Αφού μια αρχή που θεμελιώνεται μόνο στον υποκειμενικό όρο της δεκτικότητας μιας ηδονής ή λύπης (η οποία μπορεί να γνωρίζεται πάντοτε μόνον εμπειρικά και δεν μπορεί να είναι κατά τον ίδιο έγκυρη για όλα τα έλλογα όντα), μπορεί μεν για το υποκείμενο που την κατέχει να λειτουργήσει μάλλον ως γνώμονάς του, αλλά, ακόμη και για αυτό το ίδιο, όχι ως νόμος (διότι του λείπει η αντικειμενική αναγκαιότητα που πρέπει να γνωρίζεται a priori), για τούτο ουδέποτε μπορεί μια αρχή να παράσχει έναν πρακτικό νόμο.⁷⁵

Αφού συμφωνήσουμε σε τούτο, θα πρέπει να ερευνήσουμε τον τρόπο με τον οποίο ο Λόγος παράγει τις πρακτικές αρχές. Ο Kant συλλαμβάνει ως ηθική προϋπόθεση την ιδέα της ελευθερίας, η οποία είναι βεβαίως μία ιδέα του Λόγου. Στη *Θεμελίωση*, ο Kant υποστηρίζει, ως επέκταση του σχεδίου του της *Κριτικής του καθαρού Λόγου* για την ανικανότητα του θεωρητικού Λόγου να αποδείξει την ύπαρξη της ελευθερίας, πως για να μπορέσουμε να εξάγουμε τις ηθικές αρχές των πράξεών μας οφείλουμε να προϋποθέσουμε την ελευθερία, διότι διαφορετικά δεν μπορούμε να σκεφτούμε άλλο μέσον μέσω του οποίου να μπορεί να ενεργεί ο άνθρωπος ως έλλογο ον αφ' εαυτού του δίχως την παρέμβαση εξωγενών αιτιών. Ωστόσο, ο Kant μιλά για δύο είδη ελευθερίας εκ των οποίων το πρώτο δεν αρκεί ώστε να μας βοηθήσει να θεμελιώσουμε ένα ηθικό σύστημα. Η ελευθερία, με την αρνητική της σημασία, δεν αφορά τίποτα άλλο παρά την ανεξαρτησία της βούλησεως από οποιονδήποτε καθορισμό της αισθητικότητας (*ελευθερία από*). Πρέπει να παραδεχτούμε, εντούτοις, την ελευθερία με μία θετική σημασία, δηλαδή όχι μόνο να μπορεί να παραμένει η βούληση ανεξάρτητη και ανεπηρέαστη από τα διάφορα εξωτερικά (εμπειρικά) αντικείμενα, αλλά και να είναι «*η ίδια νομοθεσία του καθαρού και, ως τέτοια, του πρακτικού Λόγου*» (*ελευθερία προς*).⁷⁶ Έτσι, η θετική ελευθερία είναι κάτι περισσότερο από την ανεξαρτησία της βούλησης από αλλότριες –εξωγενείς και άρα εξωηθικές– αιτίες. Δεν υφίσταται σε άνομες ή τυχαίες μεταβολές, μολονότι τούτες είναι ελεύθερες με την αρνητική έννοια του όρου, εφόσον δεν εξαρτώνται από αλλότριες αιτίες. Η βούληση είναι ένα είδος αιτιότητας, και ως εκ τούτου δεν μπορεί, εάν είναι όντως ελεύθερη, να είναι απλώς αρνητική· για τούτο πρέπει

75. ΚΠΛ, *ό.π.*, σ. 39.

76. ΚΠΛ, *ό.π.*, σ. 56.

να λειτουργεί με μη αλλότρια αιτιότητα. Η ελεύθερη βούληση (εάν υπάρχει) πρέπει να είναι (ικανή να είναι) θετικά όσο και αρνητικά ελεύθερη. Πρέπει να είναι μια ικανότητα για αυτοκαθορισμό ή αυτονομία.⁷⁷ Σύμφωνα με την Ο'Neill, ο Kant ισχυρίζεται πως έχει δείξει ότι εάν τα έλλογα όντα είναι ελεύθερα, δεν είναι απλώς αρνητικά ελεύθερα, αλλά ικανά για αυτονομοθεσία –δηλαδή αυτονομία–, και ότι εάν είναι ικανά για αυτονομία υπόκεινται στην αρχή της ηθικότητας, ήτοι στην υπέρτατη αρχή του πρακτικού Λόγου.⁷⁸

Το πρόβλημα της ελευθερίας απασχόλησε τον Kant ιδιαιτέρως. Έπρεπε να απαντήσει σε όλα τα ερωτήματα που του προέκυπταν κατά την πραγμάτευσή της και τα οποία τον δυσκόλευαν στην εξέταση του θέματός του. Η ελευθερία αποτελεί ήδη σκέλος της τρίτης αντινομίας της θεωρητικής του φιλοσοφίας. Ο θεωρητικός Λόγος δεν μπορεί να αποδείξει ούτε την αναγκαιότητα ούτε τη μη δυνατότητα της ελευθερίας.⁷⁹ Το ερώτημα ωστόσο που απασχολεί τον Kant δεν αφορά τη δυνατότητα και τον τρόπο συνύπαρξης της ελευθερίας με τη φυσική αναγκαιότητα, αλλά το ενδεχόμενο συνύπαρξής των στο ίδιο συμβάν ή στην ίδια πράξη.⁸⁰ Ο Kant, προκειμένου να επιλύσει την αντινομία, στηρίζεται στη διάκριση μεταξύ φυσικού (αισθητού) κόσμου (κόσμος των φαινομένων) και νοητού κόσμου (κόσμος των νοουμένων), διότι διαφορετικά «την ελευθερία δεν μπορεί να τη σώσει κανείς».⁸¹

«Ως αντικείμενα της θεωρητικής έρευνας, συλλαμβάνουμε τους εαυτούς μας ως καθορισμένους από φυσικές αιτίες, ως όντα που υπόκεινται σε ορισμένες εμπειρίες. Ως δρώντα υποκείμενα, βλέπουμε τους εαυτούς μας ως ελεύθερα όντα, υπεύθυνους για τον βίο μας. Οι δύο αυτές οπτικές πηγάζουν από δύο διαφορετικές σχέσεις που έχουμε με τις πράξεις μας και οι οποίες μπορούν να εναρμονισθούν. Όταν αντιμετωπίζουμε τις πράξεις μας από θεωρητική σκοπιά, επιδιώκουμε να τις εξηγήσουμε και να τις προβλέψουμε, αποδίδοντας τις αιτίες των.

77. Βλ. GMS 4: 447· ΘΜΗ, *ό.π.*, σσ. 102-103.

78. Βλ. αναλυτικότερα Onora O'Neill, *Κατασκευές του Λόγου Έρευνες στην πρακτική φιλοσοφία του Kant*, μτφρ. Χ. Γραμμένου, Αθήνα, Αρσενίδης, 2011, σσ. 92-96.

79. Kant, *Κριτική του καθαρού Λόγου* (1781, στο εξής ΚΚΛ), «Υπερβατική [Υπερβατολογική] Διαλεκτική και Υπερβατική [Υπερβατολογική] Μεθοδολογία» μτφρ. Μ. Δημητρακόπουλος (γ' έκδ.), Αθήνα, Αθήνα, 2006, Β 472-479, σσ. 140-146.

80. Κώστας Ανδρουλιδάκης, *Καντιανή Ηθική Θεμελιώδη Ζητήματα και Προοπτικές*, Αθήνα, Ιδεόγραμμα, 2010, σσ. 49-50.

81. ΚΚΛ Β 564· ελλ. έκδ., *ό.π.*, 221.

Όταν τις αντιμετωπίζουμε από την πρακτική σκοπιά (πώς να προσανατολισθούμε στον κόσμο), επιδιώκουμε να κάνουμε επιλογές και να τις δικαιολογήσουμε. Αυτές οι δύο μορφές σχέσης με τις πράξεις μας είναι εξίσου καθοριστικές για μας και, μολοντί διακριτές, προκύπτουν από την έλλογη ικανότητά μας». ⁸²

Μέσω του Λόγου, μπορούμε να συλλαμβάνουμε τους εαυτούς μας ως μέλη ενός νοητού κόσμου –εκεί όπου εδρεύει η ελευθερία–, ο οποίος ως τέτοιος δεν διέπεται από νόμους όμοιους με εκείνους που υπάρχουν στην εμπειρία. Εντούτοις, επειδή η βούληση, ιδιότητα της οποίας είναι η ελευθερία, είναι ένα είδος αιτιότητας όλων των ελλόγων όντων, ⁸³ και καθώς κάθε αιτιότητα δεν μπορεί παρά να διέπεται από νόμους, «η ελευθερία –μολοντί δεν είναι μια ιδιότητα της βουλήσεως σύμφωνα με φυσικούς νόμους– δεν είναι βέβαια και εντελώς χωρίς νόμο· αντιθέτως, πρέπει να είναι μια αιτιότητα σύμφωνα με μεταβλητούς, αλλά ιδιάζοντες νόμους, επειδή διαφορετικά μια ελεύθερη βούληση θα αποτελούσε παραλογισμό». ⁸⁴ Ο νόμος που διέπει τον κόσμο της ελευθερίας δεν μπορεί να είναι άλλος από τον ηθικό. Έτσι, ο ηθικός νόμος ισχύει και δεσμεύει όλα τα όντα που ανακαλύπτουν εντός των μίαν έλλογη ικανότητα.

Ο άνθρωπος ευρίσκει πράγματι εντός του μίαν ικανότητα με την οποία διακρίνεται από όλα τα άλλα πράγματα, και μάλιστα από τον ίδιο τον εαυτό του, εφ' όσον επηρεάζεται από αντικείμενα, και αυτή είναι ο Λόγος. ⁸⁵

Τούτο σημαίνει πως, εφόσον ο άνθρωπος μπορεί να συλλάβει τον εαυτό του ως ανήκων σε έναν νοητό κόσμο, καθένας υπόκειται σε έναν νόμο που, όντας ανεξάρτητος από τη φύση, δεν είναι εμπειρικός αλλά θεμελιωμένος στον Λόγο. Πρόκειται για τον ηθικό νόμο, «που δηλώνει ότι ο νόμος για την αυτόνομη βούληση δεν θα πρέπει να περικλείει τίποτε το εμπειρικό, και, αντ'

82. Στ. Τσινόρεμα, «Το πρόσωπο και η αρχή της προσωπικότητας στη νεότερη ηθική φιλοσοφία και τη βιοηθική», στον τόμο Κανελλοπούλου-Μπότη, Μ. – Παναγοπούλου-Κουτνατζή, Φ. (επιμ.), *Βιοηθικοί προβληματισμοί II (Το πρόσωπο)*, Αθήνα, Παπαζήσης, 2016, σ. 97.

83. GMS 4: 446· ΘΜΗ, *ό.π.*, σ. 101.

84. GMS 4: 446· ΘΜΗ, *ό.π.*, σσ. 101-102.

85. GMS 4: 452· ΘΜΗ, *ό.π.*, σ. 110.

αυτού, επιτάσσει μόνο να συμμορφώνονται οι γνώμονες με τη μορφή καθολικού νόμου». ⁸⁶ Επομένως, πρέπει, σύμφωνα με τον Kant, να δεχόμαστε τη διάκριση μεταξύ του φαινομένου και του νοητού *κόσμου*, και ότι τον νοούμενο εαυτό μας τον διέπει ένας διαφορετικού είδους νόμος –ένας νόμος που διαφέρει απ’ όλους τους εμπειρικούς–· ένας τέτοιος νόμος μπορεί μονάχα να είναι ο ηθικός: «ο νοούμενος εαυτός μας πρέπει επομένως να είναι ελεύθερος και συνάμα να διέπεται από τον ηθικό νόμο». ⁸⁷

Πολλοί φιλόσοφοι έχουν παρανοήσει τον Kant, αφού θεωρούν πως η σύλληψή του γεννά μια δυϊστικού τύπου αντίληψη η οποία υπογραμμίζει δύο διακριτά οντολογικά επίπεδα, με αποτέλεσμα να αντιφάσκει, όπως υποστηρίζουν, με τον ίδιο του τον εαυτό, καθώς ένα από τα κυριότερα μελήματα της θεωρητικής του φιλοσοφίας ήταν για τον Kant να *σπάσει* αυτήν ακριβώς την παράδοση. Η παρανόηση τούτη, φρονώ πως οφείλεται σε ό,τι αποκαλώ *φιλοσοφική ανωριμότητα*, η οποία έχει την πηγή της στην παραγνώριση των κανόνων του φιλοσοφείν ή στην κακή ανάγνωση. Θεωρώ πως ο Kant δεν θα μπορούσε να γίνει σαφέστερος. Τονίζει πως «η έννοια του νοητού *κόσμου* δεν είναι παρά μόνο μία σκοπιά [Standpunkt], την οποία ο Λόγος αναγκάζεται να λάβει εκτός των φαινομένων *ώστε να νοήσει τον εαυτό του ως πρακτικό*». ⁸⁸ Πιστεύω πως μόλις εστιάσουμε στον όρο *σκοπιά* και στην έκφραση *ο Λόγος αναγκάζεται να λάβει εκτός των φαινομένων*, θα αρθεί κάθε παρανόηση. Πράγματι, ο νοητός «κόσμος» δεν υφίσταται ως ένα έτερο πεδίο πραγματικότητας· είναι απλώς μία σύλληψη και για τούτο (επιπλέον) είναι ανάγκη να συλλαμβάνεται. Δεν μπορώ λοιπόν παρά να συμφωνήσω με την Ο’Neill –καθένας μάλιστα που έχει μελετήσει εις βάθος το έργο του Kant, δεν μπορεί παρά να συμφωνήσει– πως «μολονότι οι μεταφορές του νοητού και του αισθητού κόσμου διαρκώς παραπέμπουν σε μια οντολογική ερμηνεία που ταιριάζει στην πλατωνική και στη λαϊμπνιτσιακή κληρονομιά των –ακόμη και στην καρτεσιανή, προσθέτω εγώ–, ο Kant επανειλημμένα κρατά αποστάσεις από τέτοιες ερμηνείες, και τονίζει ότι βασίζει το επιχείρημά του σε *δύο σκοπιές θεώρησης* και όχι σε *δύο κόσμους*». ⁸⁹ Εάν δεν διαλύσουμε την παρανόηση τούτη όσων πιστεύουν πως ο Kant υποστηρίζει δύο κόσμους, δεν μπορεί παρά να κατεδαφιστεί ολοσχερώς το καντιανό ηθικό οικοδόμημα.

86. Paul Guyer, *Kant*, μτφρ. Γ. Μαραγκός, Αθήνα, Gutenberg, 2013, σσ. 377-378.

87. Guyer, *ό.π.*, σ. 378.

88. GMS 4: 458· ΘΜΗ, *ό.π.*, σσ. 120-121.

89. Ο’Neill, *ό.π.*, σ. 103.

Η αναγκαιότητα της σύλληψης του νοητού *κόσμου* προκύπτει από τη θεωρητική σύλληψη του εμπειρικού κόσμου τον οποίο και γνωρίζουμε. Εάν είχαμε ισχυρούς λόγους αμφισβήτησης αυτού του κόσμου των φαινομένων, η σύλληψη του νοητού *κόσμου* θα ήταν απλώς και μόνον –ενδεχομένως– ένα *ποιητικό κατασκεύασμα* ή μια ουτοπία. Εντούτοις, εάν υπάρχουμε ως εμπειρικά φυσικά όντα –εάν νομιμοποιούμεθα να μιλούμε με βεβαιότητα για την ύπαρξη– κι έτσι η θεωρητική σκοπιά μάς είναι βέβαιη και άρα απαραίτητη, πρέπει να είναι εξίσου απαραίτητη η πρακτική σκοπιά, ήτοι η σύλληψη των εαυτών μας ως μέλη ενός νοητού *κόσμου*. Έτσι, μπορούμε να κατανοήσουμε γιατί ο Kant διαμηνύει στο τρίτο κεφάλαιο της *Θεμελίωσης* όχι μόνον ότι ο αισθητός κόσμος θεμελιώνεται στον νοητό, αλλά πιο συγκεκριμένα ότι *εμείς* δεν μπορούμε να σκεφτούμε τους εαυτούς μας απλώς ως μέλη του αισθητού κόσμου. Κατά την O'Neill, «ο λόγος για τον οποίο πρέπει να *μεταφερθούμε* στον νοητό *κόσμο* είναι ότι εάν δεν είμαστε δρώντες, ποτέ δεν θα είχαμε λόγους να θεωρούμε ότι *εμείς* είμαστε αντιμέτωποι με έναν φυσικό κόσμο που είναι αιτιακά καθορισμένος, και που, άρα, αντιστέκεται στον έλεγχό μας».⁹⁰ Εάν εκλάβουμε ως δεδομένη τη *θεωρησιακή σκοπιά*, δεν θα καταλάβουμε ότι, για να έχουμε εμπειρική ή επιστημονική γνώση, όχι μόνο μπορούμε αλλά και πρέπει να είμαστε ελεύθεροι δρώντες. Και αυτό διότι δεν θα καταλάβουμε ότι η φυσιοκρατική σκοπιά είναι διαθέσιμη σε όσους είναι ελεύθεροι και ικανοί για αυτονομία.⁹¹ Ως εκ τούτου, ο Kant συμπεραίνει, στα βασικά χωρία του τρίτου κεφαλαίου της *Θεμελίωσης*, ότι, μολονότι καμία (θεωρητική, φυσιοκρατική) εξήγηση της ελευθερίας δεν είναι δυνατή, εντούτοις «είναι εξίσου αδύνατον για την πιο λεπτολόγο και περίπλοκη φιλοσοφία να απορρίψει σοφιστικά την ελευθερία όσο και για τον πιο κοινό ανθρώπινο Λόγο».⁹² Είναι δε αδύνατον διότι η ελευθερία προϋποτίθεται και από τη θεωρητική κατανόηση.

Καθώς μπορούμε να συλλάβουμε τους εαυτούς μας ως μέλη ενός *κόσμου* στον οποίο δεν υπάρχει ο παραμικρός εμπειρικός καθορισμός και εξαναγκασμός, μπορούμε να νοούμε αυτούς ως ελευθέρους. Ένας τέτοιος κόσμος –ένας ηθικός κόσμος– είναι μονάχα μία ιδέα του Λόγου.

90. O'Neill, *ό.π.*, σ. 108.

91. Βλ. αναλυτικότερα για τις δύο σκοπιές θεώρησης, O'Neill, *ό.π.*, σσ. 102-108.

92. GMS 4: 456· ΘΜΗ, *ό.π.*, σ. 117.

μονάχα μία ιδέα, μία δυνατότητα.⁹³ Μπορούμε έτσι να επεμβαίνουμε μέσω της πράξης μας στους αιτιακούς δεσμούς της εμπειρίας και, διά της ελευθερίας μας, να δημιουργούμε νέους.

Η θέληση ενός έλλογου όντος, το οποίο, επειδή ανήκει στον αισθητό κόσμο, αναγνωρίζει ότι υπόκειται κατ' ανάγκην, όπως και τα άλλα ενεργά αίτια, στους νόμους της αιτιότητας, έχει εντούτοις συγχρόνως στο πρακτικό πεδίο από μίαν άλλη πλευρά, δηλαδή ως ον καθ' εαυτό, επίγνωση της δυνατότητας καθορισμού της ύπαρξής του σε μια νοητή τάξη πραγμάτων, όχι βέβαια σύμφωνα με μίαν ιδιαίτερη αυτοεποπτεία του, αλλά με ορισμένους δυναμικούς νόμους, οι οποίοι μπορούν να καθορίζουν την αιτιότητά του στον αισθητό κόσμο· διότι έχει επαρκώς αποδειχθεί αλλού ότι η ελευθερία, εάν μας αποδοθεί, μας μεταθέτει σε μια νοητή τάξη πραγμάτων.⁹⁴

Ο Kant μάλιστα υποστηρίζει πως ο νοητός κόσμος, καθώς προσδίδει μορφή στον αισθητό, είναι εκείνος που παρέχει και το θεμέλιό του· και συνεπώς εκείνος (ο νοητός κόσμος) πρέπει συνάμα να νοηθεί ως άμεσος νομοθέτης.⁹⁵

Η πραγμάτευση του προβλήματος της ελευθερίας στη *Θεμελίωση της Μεταφυσικής των Ηθών*, θεωρήθηκε από τον ίδιο τον Kant ανεπαρκής, κι έτσι ο Γερμανός διαφωτιστής επιχείρησε στην επερχόμενη *Κριτική του πρακτικού Λόγου* (1788) μίαν πληρέστερη επεξεργασία της. Εκεί, θεωρεί ότι δεν μπορούμε να λάβουμε υπ' όψιν την ελευθερία ως υπαρκτή προκειμένου να συνάγουμε από τούτη τον ηθικό νόμο. Κάτι τέτοιο είναι αδιανόητο καθώς η ελευθερία δεν μπορεί να αποδειχθεί ως υπαρκτή ή δυνατή και αποτελεί μίαν αντινομία του θεωρητικού Λόγου· αντιθέτως, ο ηθικός νόμος είναι εκείνος που γνωρίζουμε (μπορούμε να συνάγουμε), κι έτσι μπορούμε να θεμελιώσουμε το αντικείμενό του στην ελευθερία.

93. Roger J. Sullivan, *An Introduction to Kant's Ethics*, New York, Cambridge University Press, 1997, σ. 48.

94. ΚΠΛ, *ό.π.*, σσ. 68-69.

95. GMS 4: 453· ΘΜΗ, *ό.π.*, σ. 113.

Η ελευθερία και ο απόλυτος πρακτικός νόμος παραπέμπουν λοιπόν αμοιβαίως και αλληλοδιαδοχικώς η μια στον άλλον. Εδώ όμως δεν ερωτώ αν είναι πράγματι διαφορετικά, ή μήπως αντιθέτως ένας απόλυτος νόμος είναι απλώς η αυτοσυνειδησία ενός καθαρού πρακτικού Λόγου, ενώ τούτος ταυτίζεται εντελώς με τη θετική έννοια της ελευθερίας· αλλά ερωτώ από που αρχίζει η γνώση μας του απολύτως πρακτικού, αν αρχίζει από την ελευθερία ή από τον πρακτικό νόμο. Από την ελευθερία δεν μπορεί να αρχίζει· διότι ούτε μπορούμε να έχουμε άμεση συνείδηση της ελευθερίας, επειδή η πρώτη της έννοια είναι αρνητική, ούτε μπορούμε να την συμπεράνομε από την εμπειρία, διότι η εμπειρία μας επιτρέπει να γνωρίσομε μόνο τον νόμο των φαινομένων, άρα τον μηχανισμό της φύσης, το ακριβώς αντίθετο της ελευθερίας. Συνεπώς είναι ο ηθικός νόμος εκείνος, του οποίου αποκτούμε άμεση συνείδηση (μόλις σχεδιάσομε γνώμονες της θέλησης), που μας προσφέρεται πρώτο και, αφού ο Λόγος τον παρουσιάζει ως έναν καθοριστικό λόγο, του οποίου δεν μπορεί να υπερισχύσει κανείς αισθητηριακός όρος, και μάλιστα είναι εντελώς ανεξάρτητος από τους όρους αυτούς, οδηγεί ευθέως στην έννοια της ελευθερίας.⁹⁶

Συνεπώς, κάθε έλλογο ον έχει την ικανότητα, ως τέτοιο, να νοεί τον εαυτό του ως ελεύθερο· αλλά, ως φυσικό ον δεν μπορεί παρά να τον συλλαμβάνει ως δέσμιο του φυσικού εξαναγκασμού. Όμως, η πρώτη ικανότητά του που του παρέχει ο Λόγος αρκεί προκειμένου ο ίδιος να επεμβαίνει στον κόσμο της εμπειρίας σύμφωνα με τις αρχές του και να υποτάσσεται στον νόμο που πηγάζει εσωτερικώς κι ενσυνειδήτως από εκείνον.

Η έννοια του καθήκοντος απορρέει από τον Λόγο. Ως ελεύθερα έλλογα όντα, έχουμε την ικανότητα να θέτουμε εμείς οι ίδιοι *a priori* έναν νόμο και στην συνέχεια να υπακούμε σ' αυτόν. Τούτος ο νόμος είναι ηθικός και η υπακοή σε εκείνον είναι καθήκον. Ο Kant υποστηρίζει πως καθήκον δεν είναι τίποτε άλλο παρά ο πρακτικός εξαναγκασμός της βούλησης από τον ηθικό

96. ΚΠΛ, *ό.π.*, σσ. 50-51.

νόμο.⁹⁷ –Μάλιστα ο πρακτικός εξαναγκασμός, ένεκα της πρακτικότητάς του (δηλαδή ως αποτέλεσμα της αυτονομοθεσίας) είναι *αυτοαναγκασμός*–.⁹⁸ Το καθήκον είναι εκείνο που μας εξαναγκάζει να πράττουμε σύμφωνα με τον ηθικό νόμο. Όλες οι πράξεις που αντιβαίνουν στο καθήκον πρέπει να απορρίπτονται ως ανήθικες. Ωστόσο, ο Kant θεωρεί πως όσες πράξεις είναι απλώς σύμφωνες με το καθήκον δεν μπορούν να χαρακτηρισθούν ηθικές. Σκοπός δεν είναι οι πράξεις μας να συμφωνούν απλώς με το καθήκον και να επιτελούνται λ.χ. ένεκα κάποιου εξωγενή παράγοντα. Οι ίδιες οι πράξεις πρέπει να πραγματοποιούνται από καθήκον, δηλαδή όχι απλώς να συμφωνούν τυχαία με εκείνο αλλά να γίνονται χάριν αυτού. Ο Γερμανός φιλόσοφος θέλει να εξασφαλίσει με τον τρόπο αυτό μίαν οδό μέσω της οποίας θα μπορέσει να μεταβεί στη συνέχεια στην ανώτατη αρχή της ηθικότητας.

Παραβλέπω εδώ όλες τις πράξεις οι οποίες αναγνωρίζονται ήδη ως αντίθετες προς το καθήκον, μολονότι μπορεί να είναι από τούτη ή την άλλη άποψη επωφελείς· διότι σ' αυτές δεν τίθεται καν το ζήτημα εάν μπορεί να έχουν συμβεί από καθήκον, αφού μάλιστα αντίκεινται σ' αυτό. Ξεχωρίζω επίσης τις πράξεις που είναι πράγματι σύμφωνες με το καθήκον, για τις οποίες όμως οι άνθρωποι δεν έχουν άμεσα μια κλίση, και εντούτοις τις εκτελούν, επειδή παρακινούνται σ' αυτές από μίαν άλλη κλίση. Διότι εδώ είναι δυνατόν να διακρίνομε εύκολα εάν η σύμφωνη με το καθήκον πράξη έγινε από καθήκον ή από φίλαυτη πρόθεση.⁹⁹

Μια πράξη λοιπόν δεν αρκεί απλώς και μόνο να συμφωνεί με το καθήκον αλλά θα πρέπει να γίνεται εξαιτίας αυτού. Θα μπορούσαμε να πάρουμε ως παράδειγμα μια πράξη αγαθοεργίας. Η πράξη τούτη, καθώς συμφωνεί με τον ηθικό νόμο –θα δούμε στη συνέχεια πώς–, συμφωνεί βεβαίως με το καθήκον αλλά θα μπορούσε να συμβαίνει από ένα σωρό έτερους λόγους, και άρα όχι χάριν αυτού, π.χ. το να αποκτήσει ο πράττων γενική (κοινωνική) επιδοκιμασία ή για να

97. GMS 4: 434· ΘΜΗ, ό.π., σ. 83.

98. Kant, *Μεταφυσική των Ηθών* (1797, στο εξής ΜΗ), μτφρ. Κ. Ανδρουλιδάκης, Αθήνα, Σμίλη, 2013, σ. 229.

99. GMS 4: 397· ΘΜΗ, ό.π., σ. 30.

κερδίσει την εύνοια του Θεού. Τέτοιοι λόγοι, καθώς και πολλοί άλλοι που αποσκοπούν σε κάποια εξωτερική επιδίωξη, δεν μπορούν να θεωρηθούν ηθικοί, μολονότι οι πράξεις που έπονται από εκείνους συμφωνούν με το καθήκον.

Από τα ανωτέρω ο Kant συμπεραίνει ότι η ηθική αξία μιας πράξης δεν έγκειται στο προσδοκώμενο αποτέλεσμα αλλά «στην καθ' εαυτήν παράσταση του νόμου».¹⁰⁰ Ο ηθικός νόμος έχει εγγενώς ηθική αξία δίχως να καθορίζεται από εξωγενείς παράγοντες. Τούτος ο νόμος είναι συνεπώς που πρέπει να καθορίζει τη βούληση και ο οποίος θα πρέπει για τούτο να εφαρμόζεται στην πράξη. Κατά τον Kant, ο νόμος αυτός, καθώς ο ίδιος τον έχει απογυμνώσει απ' όλες τις ροπές και τον παρουσιάζει έτσι μορφικά, δεν μπορεί να είναι άλλος από την *καθολικευσιμότητα* [Allgemeinheit]. Πράγματι, ο νόμος αυτός είναι έγκυρος από τη σκοπιά κάθε ελλόγου όντος, καθώς κάθε τέτοιο μπορεί να αποτελέσει τον νομοθέτη και συνάμα τον υπάκουο στη δική του νομοθεσία. Ο ηθικός νόμος, λοιπόν, ορίζει, σύμφωνα με τον Kant, ότι όλα τα έλλογα όντα πρέπει να μπορούν να θέλουν να γίνει ο γνώμονάς του –η υποκειμενική αρχή της βουλήσεώς των–¹⁰¹ καθολικώς αποδεκτός (πρακτικός νόμος). Καθώς μάλιστα το καθήκον δεν είναι παρά μονάχα «η αντικειμενική αναγκαιότητα μιας πράξης από υποχρέωση –ηθικός εξαναγκασμός–»,¹⁰² ο καθολικός νόμος είναι εκείνος που καθορίζει κάθε φορά την ορθή πράξη που μας υπαγορεύει το καθήκον.¹⁰³

Αλλά τι είδους μπορεί να είναι άραγε ένας νόμος του οποίου η παράσταση πρέπει να καθορίζει τη θέληση, ακόμη και χωρίς να λαμβάνει υπ' όψιν το προσδοκώμενο αποτέλεσμα, ώστε να μπορεί η βούληση να αποκαλείται απολύτως και απεριόριστα καλή; Επειδή έχω στερήσει τη θέληση από όλες τις παρορμήσεις οι οποίες θα μπορούσαν να πηγάζουν από την τήρηση οποιουδήποτε νόμου, δεν απομένει παρά μόνον η καθολική νομοθεσία [συμφωνία με τον νόμο] εν γένει των πράξεων, η οποία και μόνον πρέπει να λειτουργεί ως αρχή της βούλησης, δηλαδή ουδέποτε οφείλω να δρω με άλλον

100. GMS 4: 401· ΘΜΗ, *ό.π.*, σ. 36.

101. Βλ. GMS 4: 400· ΘΜΗ, *ό.π.*, σ. 35· Πρβλ. ΚΚΛ Α 802/Β 830, Α 812/Β 840· ΚΠΛ, *ό.π.*, σσ. 35-38.

102. GMS 4: 439· ΘΜΗ, *ό.π.*, σ. 91.

103. GMS 4: 424· ΘΜΗ, *ό.π.*, σσ. 68-69.

τρόπο παρά μόνον έτσι ώστε να μπορώ επίσης να θέλω να γίνει ο γνώμονάς μου καθολικός νόμος. Εδώ λοιπόν είναι μόνη η συμφωνία εν γένει με τον νόμο (χωρίς να προϋποθέτομε οποιονδήποτε νόμο που να αφορά σε ορισμένες πράξεις) εκείνο που λειτουργεί και που πρέπει επίσης να λειτουργεί ως αρχή της θελήσεως, εάν το καθήκον δεν πρόκειται να είναι μια ολωσδιόλου κενή φαντασιοκοπία και χιμαιρική έννοια· άλλωστε με τούτα συμφωνεί παντελώς ο κοινός ανθρώπινος Λόγος κατά την πρακτική κρίση του και έχει πάντοτε προ οφθαλμών την αναφερθείσα αρχή.¹⁰⁴

Με βάση τα ανωτέρω, ο Kant συλλαμβάνει την έννοια της *κατηγορικής προσταγής*. Η κατηγορική προσταγή, ή αλλιώς η προσταγή της ηθικότητας, όπως αλλιώς αποκαλείται,¹⁰⁵ είναι η μοναδική ηθική αρχή η οποία *πρέπει* να μας δεσμεύει. Η προσταγή αυτή προστάζει πάντοτε κατηγορικά, δηλαδή *απροϋπόθετα* και *ανεξαιρέτως*, και ο Kant την αντιπαραβάλλει με τις υποθετικές προσταγές, οι οποίες, καθώς είναι της μορφής *αν θες το Α, τότε πράξε το Χ*· και επομένως αν δεν θες το Α, δεν είσαι υποχρεωμένος να πράξεις το Χ, δεν μας παρέχουν αναγκαίους νόμους και δεν παράγουν υποχρέωση. Οι υποθετικές προσταγές μάς προστάζουν να πράξουμε με έναν συγκεκριμένο τρόπο, *αν και μόνο αν* επιδιώκουμε να πετύχουμε τον σκοπό που θέτουμε και ο οποίος επιτυγχάνεται με την υπακοή σε μία συγκεκριμένη υποθετική προσταγή. Ως εκ τούτου, στις προσταγές αυτές, εκείνο που μας καθορίζει είναι ο σκοπός και όχι ο ηθικός νόμος, κι έτσι οι υποθετικές προσταγές δεν μπορούν να θεωρηθούν προσταγές της ηθικότητας. Αντιθέτως, η κατηγορική προσταγή καθορίζει τη βούληση να θέτει η ίδια τον νόμο στον εαυτό της, και την πράξη όχι απλώς να συμφωνεί αλλά και να γίνεται από καθήκον.¹⁰⁶

Η κατηγορική προσταγή είναι ο ηθικός νόμος, ο οποίος είναι ένας και μοναδικός. Ο Kant τον παρουσιάζει, ωστόσο, με ορισμένες διαφοροποιήσεις. Θα περιμέναμε από τον Γερμανό θεωρητικό να είναι ικανοποιημένος με μία μονάχα διατύπωση της ηθικής ετούτης προσταγής. Εντούτοις, μας περιπλέκει με όχι λιγότερο από πέντε διαφορετικούς τύπους, αν και περιέργως τείνει να ομιλεί ως εάν επρόκειτο μόνο για τρεις. Άλλες αναγνώσεις κάνουν λόγο για τέσσερις

104. GMS 4: 402· ΘΜΗ, *ό.π.*, σσ. 36-37.

105. GMS 4: 416· ΘΜΗ, *ό.π.*, σ. 58.

106. GMS 4: 414· ΘΜΗ, *ό.π.*, σ. 55.

διατυπώσεις και πέντε προτάσεις, θεωρώντας την πέμπτη πρόταση μίαν ξεχωριστή διατύπωση ενώ τη δεύτερη συμπλήρωση του βασικού τύπου, εκείνου του καθολικού νόμου. Όπως και να έχει, ο Kant παρουσιάζει την κατηγορική προσταγή σε πέντε προτάσεις, οι οποίες έχουν άμεση συνάφεια μεταξύ των. Σύμφωνα με τον Paton, ο ηθικός νόμος εμφανίζεται από τον Γερμανό φιλόσοφο σε πέντε διαφορετικές διατυπώσεις ή τύπους (formulae), οι οποίοι αποτελούν περαιτέρω εξειδίκευση τριών βασικών τύπων. Πρόκειται για τη διατύπωση του καθολικού νόμου, (τη διατύπωση της εξισώσεως του ηθικού νόμου με των φυσικών νόμων [συμπλήρωμα της πρώτης διατυπώσεως]), τη διατύπωση του ελλόγου όντος ως αυτοσκοπού, και τη διατύπωση της βουλήσεως κάθε ελλόγου όντος ως βουλήσεως που νομοθετεί καθολικά (η διατύπωση της αυτονομίας). Στο πλαίσιο της τελευταίας, ο Kant αναπτύσσει μια *συναφή και πολύ γόνιμη έννοια*, εκείνη του βασιλείου (ή κράτους) των σκοπών, η οποία συγκροτεί την πέμπτη διατύπωση.¹⁰⁷

Ο Kant λοιπόν υποστηρίζει πως η κατηγορική προσταγή, απογυμνωμένη από κάθε εμπειρικό (εξωτερικό) αντικείμενο, δεν μπορεί παρά να έχει την μορφή της *καθολικότητας* του γνώμονα, δηλαδή να είναι του τύπου *πρέπει να πράττω με έναν τέτοιο τρόπο σύμφωνα με τον οποίο ο γνώμονάς μου να μπορεί να γίνει συνάμα καθολικός νόμος*.¹⁰⁸

Πράττε έτσι, ώστε ο γνώμονας της θέλησής σου να μπορεί πάντοτε να ισχύει συγχρόνως ως αρχή μιας καθολικής νομοθεσίας.¹⁰⁹

Πράττε σύμφωνα με ένα γνώμονα ο οποίος μπορεί συγχρόνως να ισχύει ως καθολικός νόμος.¹¹⁰

Το ζητούμενο, λοιπόν, κριτήριο της ηθικότητας των πράξεων είναι η ιδιότητα του γνώμονα της πράξης μου να μπορεί να γίνει με τη βούλησή μου καθολικός νόμος. Ο Kant θεωρεί ότι με τον

107. Βλ. Herbert J. Paton, *The Categorical Imperative A Study in Kant's Moral Philosophy*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1971, σσ. 129-198. Πρβλ. GMS 4: 431 & 436· ΘΜΗ, *ό.π.*, σσ. 79-80 & 85-87.

108. GMS 4: 421· ΘΜΗ, *ό.π.*, σ. 64.

109. ΚΠΛ, *ό.π.*, σ. 52.

110. ΜΗ, *ό.π.*, σ. 43.

τύπο αυτό παρέχεται ένα σαφές και ασφαλές κριτήριο, ώστε να ελέγχει κάθε άνθρωπος την ηθική ορθότητα μιας σκοπούμενης ή υποψήφιας πράξεώς του.

Δίχως πείρα όσον αφορά στην πορεία του κόσμου, χωρίς ικανότητα να προβλέψω όλα τα ενδεχόμενα συμβάντα του, αναρωτιέμαι απλώς: Μπορείς επίσης να θέλεις να γίνει ο γνώμονάς σου καθολικός νόμος;¹¹¹

Εάν η απάντηση είναι καταφατική, τότε η πράξη είναι ηθικά επιτρεπτή· εάν είναι αρνητική, τότε η πράξη είναι μεμπτή και απορριπτέα.

Ο Kant θεωρεί ότι, καθώς έχουμε προβεί σε αφαίρεση από τις παρορμήσεις της βούλησης, δηλαδή από όλα τα εμπειρικά και εγωιστικά κίνητρα, με άλλα λόγια: από κάθε *ύλη* (δηλαδή περιεχόμενο), δεν απομένει παρά μόνον η μορφή (ή ο τύπος) του ζητουμένου ηθικού νόμου, και αυτή συνίσταται στην *καθολική νομοτέλεια* (ή *νομιμότητα* ή *συμφωνία με τον νόμο*) ή, με άλλη διατύπωση, στην «καθολικότητα του νόμου εν γένει, με τον οποίο πρέπει να είναι σύμφωνος ο γνώμονας της πράξης».¹¹² Η αξίωση της *καθολικής νομοτέλειας*, δηλαδή της καθολικότητας και της αναγκαιότητας, αποτελεί συγχρόνως την κυριότερη αξίωση του ορθού –ειδικότερα του καθαρού– Λόγου και των γνώσεών του.¹¹³

Ο Kant υποστηρίζει πως ο καθολικός νόμος στα έλλογα όντα πρέπει να ισχύει απόλυτα, δεσμευτικά και αναγκαία, με τον ίδιο τρόπο που λειτουργούν και οι φυσικοί νόμοι στην εμπειρία. Από τούτο επεκτείνει κάπως την πρώτη διατύπωση και ισχυρίζεται πως κάθε έλλογο ον «οφείλει να θέλει ο γνώμονάς του να γίνεται συνάμα καθολικός φυσικός νόμος».¹¹⁴ Ο ηθικός νόμος, επομένως, καθώς απορρέει μονάχα από τον Λόγο, δεν μπορεί παρά να είναι έγκυρος και να ισχύει για όλα τα έλλογα όντα και μόνον, τα οποία ως τέτοια μπορούν να θέτουν τον νόμο αυτό στον εαυτό των και στη συνέχεια να υποτάσσονται σ' εκείνον. Έτσι λοιπόν, σύμφωνα με

111. GMS 4: 403· ΘΜΗ, *ό.π.*, σ. 39.

112. GMS 4: 421· ΘΜΗ, *ό.π.*, σ. 64.

113. ΚΚΛ Β4.

114. GMS 4: 421· ΘΜΗ, *ό.π.*, σ. 65.

τον Kant, για να πράξουμε μίαν πράξη από καθήκον, θα πρέπει ο νόμος που θα δεσμεύσει τον γνώμονα της συγκεκριμένης πράξεως να έχει προκληθεί από εμάς τους ίδιους· και όχι μόνον τούτο, αλλά ο νόμος αυτός να τίθεται ταυτοχρόνως απ' όλα τα έλλογα όντα.

Η αυτονομία είναι συνεπώς εκείνη που καθορίζει την αξία μιας πράξεως. Η ιδέα αυτής θεωρεί την αυθεντία του νόμου –ο οποίος αξίζει αντικειμενικά– πως απαρτίζει το περιεχόμενο του νόμου. Συνδέει τον νόμο με τον σεβασμό μας της αξιοπρέπειας της ελλόγου φύσεως, η οποία καθιστά κάθε έλλογο ον ηθικό νομοθέτη.¹¹⁵ Η διατύπωση της αυτονομίας βασίζεται στην αρχή πως μία έλλογη βούληση δημιουργεί ή παρέχει αφ' εαυτής τους νόμους στους οποίους υπακούει (αρχή της αυτονομίας).¹¹⁶ Ο Kant υποστηρίζει πως ο ηθικός νόμος πηγάζει από την έννοια του καθήκοντος και δεν πρέπει να εξαρτάται από οποιαδήποτε ροπή, κλίση ή εμπειρικό αντικείμενο. Τότε θα κάναμε λόγο για ετερονομία, η οποία αποτελεί, κατά τον Γερμανό διαφωτιστή, «την πηγή όλων των μη γνήσιων αρχών της ηθικότητας».¹¹⁷ Αντιθέτως, η αρχή της αυτονομίας είναι η υπέρτατη αρχή της ηθικής, ήτοι η κατηγορική προσταγή. Ο Kant προσπαθεί με τον τρόπο αυτό να εξαρτήσει την ηθική σκέψη και πράξη από την ανθρώπινη δύναμη και να ισχυροποιήσει έτσι τη θεμελίωση της ηθικής στην ελευθερία, την οποία η αυτονομία επιβεβαιώνει. Ο Kant θεωρεί την έννοια της αυτονομίας ως τη λυδία λίθο της ηθικότητας, κι έτσι την παρουσιάζει ως μία ξεχωριστή διατύπωση της κατηγορικής προσταγής.

Να συμπεριληφθεί στην ίδια την προσταγή με κάποιον προσδιορισμό η παραίτηση από κάθε συμφέρον της βουλήσεως [που πράττει] βάσει του καθήκοντος, ως το ειδοποιό διακριτικό γνώρισμα της κατηγορικής προσταγής από την υποθετική· και τούτο συμβαίνει με τον παρόντα τρίτο τύπο [διατύπωση] της [ηθικής] αρχής, δηλαδή την ιδέα της θελήσεως κάθε ελλόγου όντος ως θελήσεως που νομοθετεί καθολικά.¹¹⁸

115. Allen W. Wood, *Kantian Ethics*, New York, Cambridge University Press, 2011, σ. 106.

116. Paton, *ό.π.*, σ. 180.

117. Βλ. αναλυτικώς GMS 4: 441· ΘΜΗ, *ό.π.*, σσ. 93-94.

118. GMS 4: 431-432· ΘΜΗ, *ό.π.*, σ. 80.

Έτσι, κάθε έλλογο ον είναι φορέας της ηθικότητας, καταλογίζεται ηθικώς, αναλαμβάνει ευθύνη για τις πράξεις του και λογοδοτεί για τις επιλογές του. Εμείς (ως έλλογα όντα) δημιουργούμε τον νόμο στον οποίο υπακούμε. Η βούληση δεν είναι απλώς υποκείμενο του νόμου: είναι τέτοιο υποκείμενο ώστε πρέπει επίσης να θεωρείται ως δημιουργός του νόμου και ως υποκείμενη στον νόμο μόνον επειδή τον δημιουργεί.¹¹⁹ Η αυτονομία είναι η πηγή της απροϋπόθετης ή απολύτου αξίας, που ανήκει στα ηθικά πρόσωπα που δημιουργούν νόμους και όχι απλώς που υπακούουν σ' αυτούς.¹²⁰ Κάθε έλλογο ον, ως ελεύθερο ον, δεν μπορεί να μένει έξω από ένα κράτος των σκοπών,¹²¹ και το ίδιο δεν μπορεί να εξαιρεί τον εαυτό του από την ηθική δέσμευση προς τιμήν κάποιας ιδιοτέλειας ή του συμφέροντός του.¹²² Ως εκ τούτου, όλα τα έλλογα όντα, τα οποία μπορούν να αυτονομοθετούνται και να αυτοκαθορίζονται είναι πρόσωπα, και συνεπώς είναι τα ίδια αυτοσκοποί και όχι απλώς μέσα για την παθητική εκμετάλλευσή των προκειμένου να επιτευχθούν οι σκοποί κάποιας αλλότριας βουλήσεως. Ο Kant οδηγείται στον χαρακτηρισμό των προσώπων ως αυτοσκοπών εξαιτίας της ικανότητάς των να αυτονομοθετούνται –συστατική αρχή του ηθικώς σκέπτεσθαι–. «Το status του αυτοσκοπού διαθέτουν μόνον όντα με ηθική αυτονομία. Όντα με τη δύναμη της έλλογης βούλησης (ικανά για ηθική πράξη) χαρακτηρίζονται ως αυτοσκοποί».¹²³ Βέβαια, προκειμένου να θεμελιωθεί η κατηγορική προσταγή στην απόλυτη έννοια της καθολίκευσης, πρέπει να υποθέσουμε πως ο αυτοσκοπός δεν μπορεί παρά να θεωρείται ως τέτοιος από μίαν αμερόληπτη (ή αντικειμενική) προοπτική, τουτέστιν να θεωρείται πως ισχύει για κάθε έλλογο ον ανεξαρτήτως των κλίσεών του. Τούτο, ωστόσο, δεν σημαίνει πως πρέπει να *πετούμε εκτός* τις επιθυμίες μας, καθώς είναι κι εκείνες μέρη της συγκρότησης του εαυτού μας· αλλά πρέπει, σύμφωνα με τον Wood, να θεωρούμε πως οι επιθυμίες μας για τους σκοπούς που δημιουργούνται, εφαρμόζονται σύμφωνα με την αντικειμενική αξία του αυτοσκοπού.¹²⁴

119. GMS 4: 431· ΘΜΗ, *ό.π.*, σ. 79.

120. GMS 4: 439-440· ΘΜΗ, *ό.π.*, σ. 92.

121. GMS 4: 434· ΘΜΗ, *ό.π.*, σ. 83.

122. GMS 4: 424· ΘΜΗ, *ό.π.*, σ. 69.

123. Τσινόρεμα, *ό.π.*, σ. 101.

124. Wood, *ό.π.*, σ. 86.

Ισχυρίζομαι λοιπόν: Ο άνθρωπος και κάθε έλλογο ον εν γένει υπάρχει ως σκοπός καθ' εαυτόν, όχι απλώς ως μέσον για οποιαδήποτε χρήση γι' αυτήν ή εκείνη τη θέληση, αλλά πρέπει πάντοτε να θεωρείται συνάμα ως σκοπός σε όλες τις πράξεις του, τόσο σ' αυτές που αναφέρονται στον εαυτό του όσο και σ' εκείνες που αναφέρονται σε άλλα έλλογα όντα...Η πρακτική προσταγή θα είναι επομένως η ακόλουθη: Πράττε έτσι ώστε να χρησιμοποιείς την ανθρωπότητα [ανθρώπινη φύση], τόσο στο πρόσωπό σου όσο και στο πρόσωπο κάθε άλλου ανθρώπου, πάντοτε συγχρόνως ως σκοπό και ουδέποτε απλώς και μόνον ως μέσον.¹²⁵

Η ανωτέρω διατύπωση της ανθρωπότητας αποτελεί εκδοχή της θεμελιώδους αρχής της ηθικής, ήτοι της κατηγορικής προσταγής. Κάθε έλλογο ον, τη στιγμή της πράξεώς του, θα πρέπει να λαμβάνει υπ' όψιν του πως κάθε άλλο έλλογο ον, το οποίο μάλιστα επηρεάζεται από την πράξη του πρώτου, θα πρέπει να συμφωνεί με τον γνώμονα του πράττοντος ως εάν ήταν εκείνο ο πράττων. Καθώς κάθε έλλογο ον έχει την ικανότητα να θέτει ελεύθερα τον νόμο στον εαυτό του (εαυτονομία¹²⁶), είναι το ίδιο σκοπός για τον εαυτό του, και δεν μπορούμε να το χρησιμοποιούμε απλώς και μόνον ως μέσον σαν να ήταν απλό πράγμα (εμπειρικό –υλικό και μόνον– αντικείμενο). Το έλλογο ον είναι ον με ελευθερία και για τούτο διαφέρει από τα υπόλοιπα πράγματα, τα οποία και δικαιούμεθα να χρησιμοποιούμε κατά βούλησιν απλώς και μόνον ως μέσα.

Η ιδέα του προσώπου ως αυτοσκοπού που χρησιμοποιεί ο Kant προκειμένου να δείξει το ηθικό κύρος όλων των ελλόγων όντων και η αρχή της αυτονομίας που αποτελεί συνάμα και την μοναδική ηθική αρχή, μας βοηθά να καταλήξουμε και να κατανοήσουμε τη σύνδεση αυτών με την αρχή της καθολίκευσης στην πρώτη διατύπωση του ηθικού νόμου. Πράγματι, όλοι οι άνθρωποι έχουν τη δυνατότητα να συλλαμβάνουν τους εαυτούς των, όχι μόνον ως ανεξάρτητους από τα αντικείμενα της εμπειρίας (αρνητική έννοια της ελευθερίας) αλλά και να τους συλλαμβάνουν ως ικανούς να θέτουν νόμους διαφορετικούς από εκείνους της φυσικής

125. GMS 4: 428-429. ΘΜΗ, ό.π., σσ. 74-76.

126. Βλ. Kant, *Κριτική της κριτικής δύναμης* (1790, στο εξής ΚΚΔ), μτφρ. Κ. Ανδρουλιδάκης, Αθήνα, Σμίλη (γ' έκδ.), 2013, σ. 92.

πραγματικότητας, οι οποίοι μάλιστα συνάμα τους δεσμεύουν, μπορούν δηλαδή να χρησιμοποιούν τον Λόγο τους ως νομοθέτη (*θετική έννοια της ελευθερίας*)· κι έτσι να συνειδητοποιούν την πραγματικότητα του ηθικού νόμου, η οποία, μιας και απορρέει από την έλλογη ικανότητά των, δεν μπορεί παρά να ισχύει καθολικά σε όλα τα όντα που διαθέτουν εκείνη την ηθική πηγή.

Συνεπώς, κάθε έλλογο ον, καθώς μπορεί να συλλάβει τον εαυτό του ως ελεύθερο ηθικό ον, αποτελεί πρόσωπο και ουδέποτε πρέπει να το χρησιμοποιούμε με άλλον τρόπο, αλλά πάντοτε πρέπει να θέλουμε ο γνώμονάς μας να είναι γνώμονας όλων των ελλόγων όντων. Όπως σημειώνει ο Kant:

Πρόσωπο είναι το υποκείμενο εκείνο, του οποίου οι πράξεις είναι επιδεκτικές καταλογισμού. Συνεπώς, η ηθική προσωπικότητα δεν είναι τίποτε άλλο από την ελευθερία ενός έλλογου όντος υπό ηθικούς νόμους (ενώ το ψυχολογικό πρόσωπο είναι απλώς η ικανότητα να αποκτά κάποιος συνείδηση της ταυτότητας του εαυτού του στις διάφορες καταστάσεις της ύπαρξής του)· από τούτα συνάγεται ότι ένα πρόσωπο δεν υπάγεται σε άλλους νόμους παρά μόνο σ' εκείνους που θέτει το ίδιο στον εαυτό του (είτε μόνο του είτε τουλάχιστον συγχρόνως από κοινού με άλλα).¹²⁷

Άρα, ο ηθικός νόμος είναι έγκυρος για όλα τα πρόσωπα, τα οποία και συλλαμβάνουν τον νόμο αυτόν ως καθήκον προκειμένου να καταφέρουν να υπερβούν οποιαδήποτε αισθητηριακή των παρόρμηση. Η ελευθερία (υπό την θετική της σημασία), ως παραγωγή του Λόγου (δηλαδή ως αυτονομοθεσία),¹²⁸ μας καθιστά ικανούς, παρά τις επιρροές από την αισθητικότητα μας –και βέβαια κόντρα στο συμφέρον μας–, να επιλέγουμε εκείνο που πράγματι –πολύ περισσότερο– ανήκει στο συμφέρον της ελλόγου φύσεως. Τώρα, μπορούμε να κατανοήσουμε πλήρως το γιατί μια πράξη αγαθοεργίας είναι μια πράξη καθήκοντος· διότι συμφωνεί με τον ηθικό νόμο

127. ΜΗ, *ό.π.*, σ. 41.

128. Βλ. Sullivan, *ό.π.*, σσ. 160-174.

ανεξαρτήτως του σκοπού για τον οποίο την πράττω· περνά δηλαδή επιτυχώς από το φίλτρο της κατηγορικής προσταγής, καθώς δεν μπορώ παρά να *βούλωμαι* ένας τέτοιος γνώμονας να γίνει καθολικός νόμος. Με τον τρόπο αυτόν, ο Kant απελευθερώνει τον Λόγο από τα δεσμά των παθών –υπενθυμίζω πως οι Βρετανοί εμπειριστές αρνούσαν πως ο Λόγος μπορεί να επηρεάσει την πράξη μας και ο ίδιος δεν μπορεί παρά να υπακούει στα πάθη– και προσφέρει μια νέα ηθική θεωρία, εκκινούμενη από τελείως διαφορετικές αφετηρίες.

Λόγος, συναισθήματα (πάθη) και αρετές – [αρετολογία]

Στη *Θεμελίωση της Μεταφυσικής των Ηθών*, ο Kant παρουσίασε τη συστηματική θεμελίωση της ηθικής, υποστηρίζοντας πως τούτη δεν μπορεί παρά να στηριχθεί στις *a priori* αρχές του καθαρού πρακτικού Λόγου. Μάλιστα, η ελευθερία, ως ιδέα του Λόγου, είναι εκείνη μέσω της οποίας θεμελιώνεται ο ηθικός νόμος. Ο Kant θεωρεί πως η εμπειρία δεν μπορεί να μας παράσχει λόγους του ηθικώς κρίνειν, και ότι, ανεξάρτητα από τις επιμέρους κλίσεις μας, η κατηγορική προσταγή, διά του καταναγκασμού του καθήκοντος, πρέπει να τιθασεύει όλες τις ροπές και τις προσωπικές επιθυμίες μας. Ο Kant, ωστόσο, δεν αγνοεί το γεγονός πως οι άνθρωποι, πέραν της ελλόγου ικανότητάς των, είναι και εμπειρικά όντα (όντα με συναισθήματα και πάθη) και επιχειρεί, στη μεταγενέστερη *Μεταφυσική των Ηθών*, να εναρμονίσει εκείνη την πρωταρχική του θεωρία που μας εξέθεσε στη *Θεμελίωση* με τη βίαιη φύση της ανθρώπινης αισθητικότητας.

Ο Λόγος παράγει τις ηθικές αρχές για τις οποίες ισχύει ένα καθήκον της εφαρμογής των. Ο Kant φαίνεται να υποστήριξε πως είμαστε ηθικά όντα επειδή είμεθα φυσικά όντα, προικισμένα με (συν)αισθήματα. Εάν είμασταν μόνον έλλογα –ασώματα– όντα, σίγουρα δεν θα είμασταν άνθρωποι. Καθώς όμως η ηθική ισχύει για τους ανθρώπους, το συναίσθημα εκείνο που, ως φυσικά όντα, μας καθιστά επίσης ηθικά όντα, δεν μπορεί να είναι άλλο παρά το *ηθικό συναίσθημα*, το οποίο παρατηρείται μονάχα στην έλλογη ανθρώπινη φύση.

*Δίχως κάποιον ηθικό συναίσθημα δεν υπάρχει κανείς άνθρωπος· πράγματι, έχοντας πλήρη αναισθησία για το αίσθημα αυτό θα ήταν ηθικά νεκρός.*¹²⁹

Συνεπώς, ο Kant θεωρούσε ότι χωρίς την έλλογη ικανότητα (όπως τα ζώα), δεν μπορεί να υπάρξει ηθικό ον· το ίδιο και χωρίς το ηθικό συναίσθημα ακόμη και αν κάποιον ενδέχεται να είναι έλλογο (π.χ. ο Θεός). Μας μένει τώρα να εξετάσουμε τις δύο αυτές ανθρώπινες πτυχές, τη συνεισφορά της μεν στη δε, καθώς και τον βαθμό και τον τρόπο εναρμόνισής των.

Ο Λόγος, προκειμένου να μπορέσει να ασκήσει όλες του τις δυνάμεις, χρειάζεται να πετύχει έναν βαθμό ωριμότητας. Μάλιστα, η ωριμότητα τούτη δεν μπορεί να επιτευχθεί, ή και να τη συλλάβουμε καν, δίχως να λάβουμε υπ' όψιν μας την κοινωνία και την εκπαίδευση μέσω των οποίων ο Λόγος γαλουχείται. Σε ποιο χρονικό σημείο ο Λόγος φτάνει στην πλήρη ωρίμανσή του; Το ερώτημα είναι εμπειρικό και ως εκ τούτου ακατάλληλο για την καθαρή φιλοσοφία. Πράγματι, δεν μπορούμε να προσδιορίσουμε την ηλικία που ο Λόγος μπορεί πλέον να θεωρείται ανεξάρτητος ή ανεπηρέαστος και σίγουρα ικανός για κρίση και διαφωτισμό· διότι η πραγματικότητα ποικίλλει, οι δε αρχές ισχύουν ως τέτοιες ανεξαρτήτως των επιμέρους πτυχών της εμπειρίας. Μπορούμε, εντούτοις, να εξετάσουμε ένα τέτοιο ζήτημα ως προς την ιστορικότητά του, ήτοι μπορούμε να διαβλέψουμε την εξέλιξη του Λόγου στην ιστορία.

Ο Kant υποστηρίζει, όπως είδαμε, πως οι ηθικές αρχές ισχύουν ανεξάρτητα από την εμπειρία. Τούτο έχει για τον Γερμανό φιλόσοφο ιδιαίτερη σημασία καθώς η εμπειρία δεν μπορεί με κανέναν τρόπο να μας δώσει ένα δέον. Στη φύση τα πάντα είναι και από το είναι ουδέποτε μπορούμε να συνάγουμε το δέον. Η ηθική παρουσιάζεται, εντούτοις, υπό τη μορφή μιας προσταγής, και «όλες οι προσταγές εκφράζονται με ένα δέον».¹³⁰ Συνεπώς, ο Λόγος δεν εξαρτάται, ως προς την παραγωγή των αρχών του, από την εμπειρία. Ωστόσο, αυτό δεν σημαίνει πως δεν είναι προϊόν και αποτέλεσμα ιστορικής, πολιτισμικής και κοινωνικής διαμόρφωσης. Φαίνεται ότι οι ηθικές εντολές και απαγορεύσεις είναι αποτέλεσμα μακράς ιστορικής εξέλιξης και ποικίλων κοινωνικών διαδικασιών. «Έτσι, είναι προφανή τα αίτια και οι παράγοντες που θα οδήγησαν στη διαμόρφωση των βασικών αρχών οι οποίες αναγνωρίζονται σήμερα καθολικά στο

129. ΜΗ, *ό.π.*, σ. 252.

130. GMS 4: 413· ΘΜΗ, *ό.π.*, σ. 54.

πεδίο όχι μόνο των συναλλαγών αλλά και ευρύτερα των κοινωνικών και ανθρωπίνων σχέσεων». ¹³¹

Όπως μας πληροφορεί ο Kant, η *καθαρή* φιλοσοφία διακρίνεται στην *κριτική* (*προπαιδευτική, υπερβατολογική*), η οποία εξετάζει την ικανότητα του Λόγου σε σχέση με όλες τις καθαρές γνώσεις *a priori*, και στη *μεταφυσική* ή το *σύστημα του καθαρού Λόγου*, που εκθέτει ολόκληρη τη φιλοσοφική γνώση βάση του καθαρού Λόγου σε συστηματική συνάφεια. Η μεταφυσική ή το σύστημα διαιρείται στη μεταφυσική της φύσης και σε εκείνη των ηθών. ¹³² Η *μεταφυσική των ηθών* αντιστοιχεί στην προκαντιανή «καθολική πρακτική φιλοσοφία» («*Philosophia practica universalis*»). ¹³³

Τούτα όμως δεν σημαίνουν διόλου παραγνώριση της εμπειρίας. Ο Kant εκφράζει και στην πρακτική φιλοσοφία έναν συνδυασμό υπερβατολογικού ιδεαλισμού και εμπειρικού ρεαλισμού. Υποστηρίζει μεν ασφαλώς την ανεξαρτησία του *δέοντος* και της ισχύος των ηθικών κανόνων, αξιών και αρχών από τους εμπειρικούς παράγοντες, συγχρόνως όμως αναγνωρίζει πλήρως και ρητώς τη σημασία των παραγόντων αυτών για τη γένεση και διαμόρφωση των πράξεων και των πρακτικών ζητημάτων εν γένει. ¹³⁴ Ένα από τα κυριότερα αίτια της παραγνώρισης του σημείου αυτού έγκειται στο ότι στα μείζονα συστηματικά έργα του Kant παρουσιάζεται ο Λόγος κυρίως από την υπερβατολογική άποψη, ενώ η εμπειρική και γενετική πλευρά εκτίθεται ιδίως στα *Δοκίμια* και στην *Ανθρωπολογία*.

Το συνολικό πόρισμα της πραγματολογικής Ανθρωπολογίας σε ό,τι αφορά τον προορισμό του ανθρώπου και τη χαρακτηρισολογία της διαμόρφωσής του είναι το ακόλουθο. Ο άνθρωπος είναι προορισμένος από τον Λόγο του να συμβιώνει με τους άλλους ανθρώπους σε μια κοινωνία και να καλλιεργείται, να εκπολιτίζεται και να ηθικοποιείται σ' αυτήν μέσω της τέχνης και της

131. Βλ. αναλυτικώς *Καντιανή ηθική, ό.π.*, σσ. 35-45 (ιδίως σσ. 36-37).

132. ΚΚΛ Β 869· GMS 4: 388· ΘΜΗ, *ό.π.*, σσ. 16-17· ΜΗ, *ό.π.*, σ. 19.

133. Πρβλ. ΜΗ, *ό.π.*, σσ. 38-47.

134. Πρβλ. ιδίως τα δοκίμια φιλοσοφίας της ιστορίας και πολιτικής φιλοσοφίας: «Ιδέα», «Πιθανή αρχή της ιστορίας των ανθρώπων», «Θεωρία-Πράξη».

*επιστήμης· όσο ισχυρή και αν είναι η ζωώδης τάση του να ενδώσει παθητικά στον πειρασμό των ανέσεων και της καλοζωίας, την οποία αποκαλεί ευδαιμονία, είναι προορισμένος να αποδειχθεί αντάξιος της ανθρωπότητας με ενεργητικό τρόπο, αίροντας τα εμπόδια που του θέτει η τραχύτητα της φύσης του.*¹³⁵

Έναν παρόμοιο ισχυρισμό, μέσω του οποίου ισχυροποιείται η θέση του, μας εκθέτει ο Kant επίσης και στη *Διένεξη των Σχολών*, όπου διαβάζουμε:

*Θα πρέπει να υπάρχει κάποια εμπειρία στο ανθρώπινο γένος, η οποία, ως συμβάν, να αναφέρεται στην ιδιοσυγκρασία και ιδιότητά του να είναι αιτία της προώθησής του προς το καλύτερο και (εφόσον αυτή η πορεία πρέπει να είναι πράξη ενός όντος προικισμένου με ελευθερία) αυτουργός της προώθησης αυτής· αλλά από μια δεδομένη αιτία μπορεί να προβλεφθεί ένα περιστατικό ως αποτέλεσμα της όταν έχουν πραγματοποιηθεί οι συνεπιδρώσες συνθήκες. Το ότι, όμως, αυτές οι τελευταίες θα πρέπει κάποτε να πραγματοποιηθούν μπορεί να προβλεφθεί γενικά, όπως ακριβώς με τον υπολογισμό των πιθανοτήτων στο παιχνίδι, αλλά δεν μπορεί να καθοριστεί εάν αυτό θα συμβεί κατά τη διάρκεια του βίου μου και εάν θα έχω εμπειρία που θα επιβεβαιώνω εκείνη την πρόβλεψη. – Πρέπει λοιπόν να αναζητηθεί ένα συμβάν που υποδεικνύει την ύπαρξη μιας τέτοιας αιτίας, καθώς και της αποτελεσματικότητάς της στο ανθρώπινο γένος, χωρίς να είναι χρονικά προσδιορισμένο, και από το οποίο θα μπορούσε να συναχθεί η πρόοδος προς το καλύτερο ως αναπόφευκτη συνέπεια. Το δε συμπέραμα αυτό θα μπορούσε επίσης να επεκταθεί στην ιστορία του παρελθόντος (ότι βρίσκεται πάντα σε πρόοδο), με τέτοιον τρόπο ώστε εκείνο το συμβάν θα μπορούσε να θεωρηθεί όχι ως αιτία της ιστορίας αλλά απλώς ως υπόδειξη, ως ιστορικό σημείο (*signum rememorativum, demonstrativum, prognosticon*), και έτσι θα*

135. *Ανθρωπολογία, ό.π., σ. 273.*

*μπορούσε να αποδείξει την τάση του ανθρώπινου γένους στο σύνολό του, δηλαδή όχι θεωρημένο ως προς τα μεμονωμένα άτομα (διότι αυτό θα σήμαινε ατέλειωτη καταμέτρηση και υπολογισμός), αλλά όπως το γένος συναντάται κατανεμημένο σε λαούς και κράτη ανά την υφήλιο.*¹³⁶

Βεβαίως, ο Λόγος, εκτός από τις ηθικές αρχές, είναι υπεύθυνος παρομοίως και για τις αρχές του δικαίου· το δίκαιο, μάλιστα, διαφέρει από την ηθική μονάχα ως προς τη θεμελίωσή του· από το δίκαιο απορρέουν καθήκοντα της εξωτερικής ελευθερίας, από την ηθική καθήκοντα της εσωτερικής.¹³⁷ Από εμπειρική άποψη, διαπιστώνεται ότι η φύση *αναγκάζει* τον άνθρωπο να λύσει το *μέγιστο πρόβλημα* της δημιουργίας του δικαίου πολιτεύματος καθώς και της *έννομης μεταξύ κρατών σχέσης*.¹³⁸ Αντιθέτως, από άποψη κανονιστική (άρα υπερβατολογική), οι σχετικοί κανόνες (και συνεπώς τα αντίστοιχα καθήκοντα) δεν προκύπτουν από την εμπειρία (τη φύση, την κοινωνία ή την ιστορία), αλλά από τον νομικό ή τον ηθικό πρακτικό Λόγο. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η συναγωγή της αναγκαιότητας της πολιτικής κατάστασης από την «έλλογη ιδέα τής (μη έννομης) [φυσικής] κατάστασης».¹³⁹ Την ίδια σκέψη αναπτύσσει ο Kant σχετικά με την ανάγκη αποκήρυξης του πολέμου και θεσπίσεως της ειρήνης. Από ιστορική άποψη, η φρίκη του πολέμου εξαναγκάζει τα κράτη να εγκαταλείψουν τη *φυσική κατάσταση* της αναρχίας και να θεσπίσουν κάποτε το καθεστώς της διεθνούς νομιμότητας και της αιώνιας ειρήνης, δηλαδή να *πράξουν αυτό που θα μπορούσε να τους έχει πει ο Λόγος*¹⁴⁰: «δεν πρέπει να υπάρχει πόλεμος».¹⁴¹ Τούτο επιχειρεί να διασαφηνίσει ο Kant όταν σημειώνει:

Όταν λέω για τη φύση: αυτή θέλει να συμβεί τούτο ή εκείνο, τούτο δεν σημαίνει ότι μας το επιβάλλει ως ένα καθήκον το οποίο οφείλουμε να κάνουμε (διότι κάτι τέτοιο το μπορεί μόνο ο ελεύθερος από τον εξαναγκασμό

136. Kant, *Η Διένεξη των Σχολών* (1798), μτφρ. Θ. Γκιούρας, Αθήνα, Σαββάλας, 2004, σ. 241.

137. ΜΗ, *ό.π.*, σ. 259.

138. Βλ. «Ιδέα», VIII 22, 24, από τον τόμο *Δοκίμια*, *ό.π.*, σσ. 30, 32.

139. ΜΗ (θεωρία του δικαίου), *ό.π.*, σ. 146.

140. Βλ. «Ιδέα», VIII 24, από τον τόμο *Δοκίμια*, *ό.π.*, σ. 33.

141. Βλ. ΜΗ (θεωρία του δικαίου), *ό.π.*, 195.

[ο αβίαστος] πρακτικός Λόγος), αλλά ότι το κάνει αυτή η ίδια, είτε το θέλουμε είτε όχι (fata volentem ducunt, nolentem trahunt) [η μοίρα όποιον θέλει τον καθοδηγεί, όποιον δεν θέλει τον παρασύρει].¹⁴²

Βλέπουμε, λοιπόν, με ποιον τρόπο ο Kant συλλαμβάνει την ιστορική διαδρομή του Λόγου, προκειμένου να φτάσει στο επίπεδο να μπορεί να παράγει αρχές. Η διαδρομή αυτή δεν μπορεί παρά να εντοπισθεί εμπειρικά εντός μίας ιστορικότητας. Σίγουρα, ο Λόγος μέσω του οποίου κρίνουμε εμείς σήμερα, δεν είναι ο ίδιος με εκείνον του απώτατου παρελθόντος. Επίσης, τα βρέφη δεν έχουν αναπτύξει ακόμη εκείνη την ικανότητα, η οποία αναπτύσσεται εντός μιας κοινωνικής και εκπαιδευτικής διαδικασίας.

Ως κοινωνικά όντα, λοιπόν, βρίσκουμε τρόπον τινά την έλλογη ικανότητά μας έτοιμη, η οποία θα πρέπει τώρα να οφείλει στην εμπειρία την ύπαρξή της. Και βέβαια, η ικανότητα αυτή απαρνιέται εν τέλει κάθε εμπειρικότητα, μολονότι δεν αποτελεί τίποτε άλλο παρά μίαν ικανότητα της φύσεως.

Ο Kant δεν παραβλέπει το γεγονός πως ο άνθρωπος είναι εμπειρικό ον, το οποίο ως τέτοιο επηρεάζεται από τη φύση του. Έχει μάλιστα ιδιαίτερη σημασία να παραδεχτούμε τούτο στην προσπάθειά μας να εναρμονίσουμε την εμπειρική με την έλλογη φύση του ανθρώπου. Ο Kant, προκειμένου να πετύχει τον συγκεκριμένο στόχο, μεταχειρίζεται, θεωρώ, διαφορετικά τις έννοιες πάθος, αίσθημα/αίσθηση και συναίσθημα, απ' ό,τι τις είχαν επεξεργαστεί οι Βρετανοί προκάτοχοί του. Ο Hume λ.χ. συμπεριέλαβε στην έννοια του πάθους, όπως είδαμε στο πρώτο κεφάλαιο, όλες τις εντυπώσεις αναλογισμού, όσες αντιλήψεις δηλαδή εισέρχονται στην ψυχή με «τη μεγαλύτερη δύναμη και βία»,¹⁴³ οι οποίες επιπλέον προκύπτουν «από κάποια πρωταρχική εντύπωση, είτε άμεσα είτε με τη μεσολάβηση της ιδέας της».¹⁴⁴ Σύμφωνα με τον Kant, πάθος [*passio animi*] είναι «η ροπή –ροπή [*inclinatio*] ονομάζεται η αισθητηριακή επιθυμία που

142. Kant, *Προς την αιώνια ειρήνη* (1795), μτφρ. Κ. Σαργέντης, Αθήνα, Πόλις, 2006, [στον ίδιο τόμο βρίσκεται και το κείμενο του J. Habermas, *Η ιδέα του Kant περί της αιώνιας ειρήνης από την ιστορική απόσταση 200 ετών*, μτφρ. Α. Συριοπούλου], σ. 97.

143. ΠΑΦ, *ό.π.*, σ. 83.

144. ΤΗΝ, μτφρ. δική μου (ανέκδοτη), *ό.π.*, σ. 181.

χρησιμεύει ως κανόνας για το υποκείμενο (συνήθεια)¹⁴⁵ που εμποδίζει τον Λόγο να τη συγκρίνει, ενόψει μιας ορισμένης επιλογής, με το άθροισμα όλων των ροπών». ¹⁴⁶ Διαπιστώνουμε συνεπώς πως, κατά τον Kant, τα πάθη έχουν μια πολύ πιο περιορισμένη έννοια από εκείνη που τους δίνουν οι Βρετανοί εμπειριστές. Τα πάθη δεν μπορούν παρά να αντιτίθενται στον Λόγο και είναι τόσο βίαια και ισχυρά, που συχνά αποκαλούνται και *μανία*, ¹⁴⁷ και μάλιστα, όπως σημειώνει ο Kant, δεν είναι τίποτε άλλο παρά «καρκινώματα για τον καθαρό πρακτικό Λόγο και τις περισσότερες φορές ανίατα: διότι ο ασθενής δεν θέλει να θεραπευτεί και να αποφεύγει τον έλεγχο της αρχής μέσω της οποίας και μόνο μπορεί να θεραπευτεί». ¹⁴⁸

Εντούτοις, ο Kant ασχολείται κυρίως με τα (συν)αισθήματα, τα οποία και διαχωρίζει από τα πάθη. Ο Λόγος μόνο με τα συναισθήματα μπορεί να βρει κάποιον «διάυλο επικοινωνίας» και μόνον έτσι μπορεί να επιτευχθεί η εναρμόνισή του με την ανθρώπινη αισθητικότητα. Ο Γερμανός θεωρητικός θεωρεί πως το συναίσθημα είναι μια πρωτογενή ικανότητα να αισθανόμαστε ηδονή ή λύπη.

Την ικανότητα να έχουμε ηδονή ή λύπη σε μία παράσταση, την αποκαλούμε συναίσθημα, επειδή και τα δύο περιέχουν το απλώς και μόνο υποκειμενικό στοιχείο στην κατάσταση της παράστασής μας και απολύτως καμιά σχέση προς ένα αντικείμενο με σκοπό μian ενδεχόμενη γνώση του (ούτε καν τη γνώση της κατάστασής μας): αντιθέτως, ενώ ακόμη και τα αισθήματα, εκτός από την ιδιότητα η οποία ενυπάρχει σε αυτά λόγω της υφής του υποκειμένου (π.χ., του ερυθρού, του γλυκού κ.ο.κ.), εν τούτοις, ως τμήματα της γνώσης, συσχετίζονται επίσης με ένα αντικείμενο, όμως η ηδονή ή η λύπη (για το ερυθρό και το γλυκό) δεν εκφράζει απολύτως τίποτε στο αντικείμενο, παρά μόνο κάποια σχέση προς το υποκείμενο. Η ηδονή ή η λύπη αφ' εαυτών δεν μπορούν να εξηγηθούν εγγύτερα, και μάλιστα ακριβώς εξαιτίας του λόγου που αναφέραμε, παρά μόνο μπορούμε το πολύ να αναφέρομε ποιες συνέπειες

145. *Ανθρωπολογία, ό.π.*, σ. 199.

146. *ibid.*

147. *Ανθρωπολογία, ό.π.*, σ. 200.

148. *ibid.*

έχουν σε ορισμένες καταστάσεις, για να τις καταστήσουμε γνώριμες κατά τη χρήση.¹⁴⁹

Δεν μπορούμε να υποστηρίξουμε, σύμφωνα με τον Kant, πως έχουμε κάποιο καθήκον στα συναισθήματά μας, καθώς τούτα προκαλούνται στην ψυχή δίχως τη συνδρομή του Λόγου. Ας εξετάσουμε λοιπόν τον τρόπο με τον οποίο ο ίδιος πραγματεύεται το ζήτημα της σχέσεως συναισθήματος και Λόγου, και τι είδους καθήκοντα μπορούμε να δικαιολογήσουμε κατά την εναρμόνισή των.

Ο Kant αναγνωρίζει πως, εκτός από καθήκοντα προς τον εαυτό μας, έχουμε και καθήκοντα προς τους άλλους. Αυτή η παραδοχή πηγάζει από την ιδέα της καθολίκευσης και την ανάγκη συμπερίληψης όλων των ελλόγων όντων εντός της ηθικής κοινότητας. Δηλαδή, αφού παραδέχομαι καθήκοντα προς τον εαυτό μου, και αφού κάθε έλλογο ον δεν μπορεί, ηθικά μιλώντας, να διαφέρει από εμένα, υφίστανται καθήκοντα για όλους τους άλλους, ως έλλογα όντα, όπως ακριβώς και σε εμένα. Θα εστιάσω εδώ στα καθήκοντά μας προς τους άλλους.

Ο Kant δεν περιορίζει τα ηθικά καθήκοντα προς τους άλλους στο ατελές καθήκον της αγαθοεργίας, που χρησιμοποίησε ως παράδειγμα στη *Θεμελίωση*. Τώρα, χωρίζει τα καθήκοντά μας προς τους άλλους ως ανθρώπους σε δύο κατηγορίες, τα καθήκοντα από *αγάπη* και τα καθήκοντα από *σεβασμό*. Θα ξεκινήσω με τα πρώτα.

ΑΓΑΠΗ. Σύμφωνα με τη γενική παραδοχή του Kant, τα αισθήματα δεν ανήκουν κατ' αρχήν στην ηθική. Θεωρεί συνεπώς ότι δεν μπορούμε να υποστηρίξουμε καθήκοντα όσον αφορά τα συναισθήματά μας –δεν μπορούμε να ισχυριστούμε πως έχουμε καθήκον να αγαπούμε τον άλλο–, καθώς «η αγάπη είναι υπόθεση του αισθήματος, όχι της θελήσεως, και δεν μπορώ να αγαπώ, επειδή θέλω, αλλά ακόμη λιγότερο, επειδή *πρέπει* (να εξαναγκαστώ να αγαπώ)· άρα το καθήκον να αγαπάς αποτελεί παραλογισμό. Αλλά η *εύνοια* (*amor benevolentiae* [αγάπη ως εύνοια]), ως πράξη, μπορεί να υπόκειται στον νόμο του καθήκοντος».¹⁵⁰ Εδώ χρησιμοποιεί την έννοια της αγάπης με διαφορετική σημασία. Εξηγεί ότι δεν εννοεί πως πρόκειται για καθήκοντα

149. ΜΗ, *ό.π.*, σσ. 27-28.

150. ΜΗ, *ό.π.*, σσ. 253-254.

που επιτάσσουν να έχουμε ειδικά συναισθήματα προς τους άλλους –ό,τι ονομάζει *παθολογική αγάπη*–, αλλά πρόκειται για καθήκοντα που επιτάσσουν να πράττουμε προς τους άλλους με ορισμένους τρόπους.¹⁵¹ Υποστηρίζει πως, μολονότι δεν έχουμε καθήκον στην αγάπη, έχουμε καθήκον στην ευεργεσία των άλλων είτε τους αγαπούμε είτε όχι.¹⁵² Έτσι λοιπόν, ο Kant σημειώνει πως

όταν λέγουν λοιπόν: οφείλεις να αγαπάς τον πλησίον σου όπως τον εαυτό σου, αυτό δεν σημαίνει: οφείλεις άμεσα (πρώτα) να αγαπάς και μέσω αυτής της αγάπης (έπειτα) να ευεργετείς, αλλά: να ευεργετείς τον πλησίον σου, και η ευεργεσία τούτη θα προκαλέσει μέσα σου την αγάπη για τους ανθρώπους (ως έξη της κλίσης για την ευεργεσία εν γένει)!¹⁵³

Σύμφωνα με τον Kant, η αγάπη δεν νοείται απλώς ως συναίσθημα, αλλά και ως ο γνώμονας της ευνοίας –ήτοι της ευχαρίστησης για την ευδαιμονία (την ευημερία) των άλλων–¹⁵⁴ (πρακτικά), ο οποίος έχει ως συνέπεια την ευεργεσία.¹⁵⁵ Ως εκ τούτου, ο Kant με τον τρόπο αυτό αναγνωρίζει καθήκοντα της αγάπης –της πρακτικής αγάπης και όχι της αισθητικής–, και συνάγει, έχοντας στο νου του ολόκληρη την ηθική του θεωρία, πως «το καθήκον της αγάπης προς τον πλησίον είναι το καθήκον να θέτει κανείς ως σκοπούς του τους σκοπούς των άλλων (εφ’ όσον αυτοί δεν είναι ανήθικοι)».¹⁵⁶

Συνεπώς, ο γνώμονας της ευνοίας είναι εκείνος που θεωρείται, κατά τον Kant, ότι μπορεί να στοιχειοθετήσει καθήκον αγάπης. Μάλιστα, ο γνώμονας αυτός δεν μπορεί παρά να είναι γνώμονας όλων των ελλόγων όντων. Εδώ βλέπουμε το καθήκον αγάπης υπό τη μορφή κατηγορικής προσταγής. Πράγματι, είτε αγαπούμε κάποιον είτε τον μισούμε, έχουμε καθήκον να

151. ΜΗ, *ό.π.*, σσ. 309-310.

152. ΜΗ, *ό.π.*, σ. 254.

153. *ibid.*

154. ΜΗ, *ό.π.*, σ. 313.

155. ΜΗ, *ό.π.*, σ. 309.

156. *ibid.*

του προσφέρουμε την ευεργεσία μας. Αφότου ο Kant έκανε αυτές τις απαραίτητες εννοιολογικές διασαφήσεις, δίνει τώρα τη διάκριση των καθηκόντων της αγάπης, σε καθήκοντα της *ευεργεσίας*, σε καθήκοντα της *ευγνωμοσύνης* και σε καθήκοντα της *συμπάθειας*.

Ο Kant υποστηρίζει πως δεν μπορούμε να καθολικεύσουμε έναν γνώμονά μας προς την αδιαφορία για την ευδαιμονία και τους σκοπούς των άλλων, και συνεπώς *είναι καθήκον κάθε ανθρώπου να είναι ευεργέτης*: οφείλει δηλαδή «να βοηθεί, ανάλογα με τη δυνατότητά του, τους άλλους ανθρώπους τόσο στις ανάγκες των όσο και για την ευδαιμονία των, δίχως να προσδοκά οτιδήποτε ως αντάλλαγμα».¹⁵⁷ Το καθήκον τούτο είναι σύμφωνο, όπως βέβαια οφείλουν να είναι όλα τα καθήκοντα, με τον ηθικό νόμο. Προκύπτει από την προσταγή της ηθικότητας. Έτσι λοιπόν, πρέπει, από τη μία, να ευεργετούμε τους συνανθρώπους μας, στο βαθμό που μας το επιτρέπουν τα διαθέσιμα μέσα μας, και, από την άλλη, εάν είμαστε εμείς εκείνοι που χρειαζόμαστε ευεργεσία, δεν μπορούμε να αποτρέπουμε τον συνάνθρωπό μας από το να γίνει ευεργέτης μας –να του αποστερούμε δηλαδή την επιτέλεση του καθήκοντός του–. Ο Kant σημειώνει πως

*κάθε άνθρωπος που διατελεί σε ανάγκη επιθυμεί να βοηθηθεί από τους άλλους. Εάν όμως γνωστοποιούσε δυνατά τον γνώμονά του, ότι δεν θέλει να παρέχει συνδρομή στους άλλους στις ανάγκες τους, δηλαδή εάν καθιστούσε τον γνώμονά του καθολικό επιτρεπτικό νόμο, τότε, εάν βρισκόταν ο ίδιος σε ανάγκη, θα του αρνιόταν οπωσδήποτε καθέννας τη συνδρομή του, ή τουλάχιστον θα εδικαιούτο να του αρνηθεί. Συνεπώς, εάν ο ιδιοτελής γνώμονας γινόταν καθολικός νόμος, θα αποτελούσε αντίφαση, δηλαδή αντιβαίνει στο καθήκον, επομένως ο κοινωφελής γνώμονας της ευεργεσίας προς τους ενδεείς, αποτελεί καθολικό καθήκον του ανθρώπου και μάλιστα για τον ακόλουθο λόγο: διότι αυτοί πρέπει να θεωρούνται ως συνάνθρωποι, δηλαδή ως ενδεή έλλογα όντα που έχουν συναχθεί από τη φύση σε έναν κοινό τόπο κατοικίας προς αμοιβαία συμπαράσταση.*¹⁵⁸

157. ΜΗ, *ό.π.*, σ. 314.

158. *ibid.*

Το καθήκον της ευεργεσίας είναι ένα ατελές καθήκον· μπορεί δηλαδή να επιτελεσθεί με διαφόρους τρόπους. Ο πλούσιος έχει καθήκον να ευεργετεί τον ενδεή, δίχως να θεωρεί το καθήκον τούτο αξιόμισθο, δίχως δηλαδή να αξιώνει από τον ενδεή (ευεργετούμενο) υποχρεώσεις. Το συγκεκριμένο παράδειγμα εξετάζεται από τον Kant στη *Μεταφυσική των Ηθών*,¹⁵⁹ ενώ και στη *Θεμελίωση* το είχε θίξει προκειμένου να εξηγήσει τον τρόπο με τον οποίο λειτουργεί η προσταγή της ηθικότητας.¹⁶⁰

Όμως, το καθήκον της ευεργεσίας γεννά στον ευεργετούμενο το καθήκον της ευγνωμοσύνης προς τον ευεργέτη του. Το συναίσθημα που προκύπτει εδώ είναι ο σεβασμός του πρώτου προς τον δεύτερο. Σύμφωνα με τον Kant, κάθε έλλογο ον, όταν βρίσκεται σε ικανοποιητική θέση σε σχέση με τα διαθέσιμα μέσα του, οφείλει να ευεργετεί κάθε άλλο έλλογο ον που έχει ανάγκη, και το οποίο χρειάζεται τώρα τη βοήθειά του. Κάθε ευεργετούμενο ον, από την άλλη, οφείλει να *σέβεται* τον ευεργέτη του· και άρα έχει καθήκον για τούτο (καθήκον ευγνωμοσύνης). Εντούτοις, κατά τον Γερμανό στοχαστή, *είναι καθήκον* θα πει πως «είναι ένας άμεσος εξαναγκασμός του ηθικού νόμου»¹⁶¹ και μόνον· δεν μπορεί δηλαδή να συμβαίνει (η ευγνωμοσύνη) για κανέναν άλλο λόγο παρά για τον λόγο της ηθικότητας. Επιπροσθέτως, σύμφωνα με τον ίδιο, το καθήκον της ευγνωμοσύνης έχει ιδιαίτερη σημασία καθώς μια ενδεχόμενη παραβίασή του, καθώς έπεται του καθήκοντος της ευεργεσίας, μπορεί να προκαλέσει και την παραβίαση του καθήκοντος εκείνου που βούλεται να γίνει ευεργέτης. Άρα, το καθήκον της ευγνωμοσύνης είναι ένα καθήκον *ιερό*. Πράγματι, παραβιάζοντας το καθήκον σεβασμού που οφείλει προς τον ευεργέτη του ο ευεργετούμενος, εξαφανίζεται κάθε ηθικό ελατήριο προς την ευεργεσία.¹⁶²

Στη συνέχεια, ο Kant ασχολείται με το αίσθημα της συμπάθειας, το οποίο θεωρεί ένα ακόμη καθήκον. Υποστηρίζει πως εκτός από τη φυσική συμπάθεια, η οποία είναι βέβαια αισθητηριακή (ανήκουσα στο ένστικτο)· πέραν δηλαδή του αισθήματος της χαράς και του οίκτου για τους άλλους, τα οποία εισέρχονται σε εμάς υπό τη μορφή ηδονής και λύπης, υπάρχει

159. ΜΗ, *ό.π.*, σσ. 314-315.

160. GMS 4: 423 & 4: 430· ΘΜΗ, *ό.π.*, σσ. 67-68 & 78-79.

161. ΜΗ, *ό.π.*, σ. 316.

162. Βλ. ΜΗ, *ό.π.*, σσ. 316-317.

η *ικανότητα* στον άνθρωπο να μπορεί να χρησιμοποιεί τα συναισθήματα αυτά *ως μέσα*, προκειμένου να προάγει εκείνος την έμπρακτη και έλλογη εύνοια. Δεν ανήκει στη βούληση των ελλόγων όντων αν θα αισθανθούν χαρά με τη χαρά κάποιου άλλου ή λύπη με τη λύπη του· μπορούν εντούτοις να μεταχειρισθούν τα συναισθήματα αυτά έτσι ώστε να πράξουν με τρόπο που η πράξη των να συμφωνεί με τον ηθικό νόμο. Έτσι λοιπόν, ο Kant κάνει λόγο για τη *humanitas practica* [πρακτική ανθρωπιά] και τη *humanitas aesthetica* [αισθητική ανθρωπιά]. Η *humanitas aesthetica* έχει ως χαρακτηριστικό της την καθαρώς φυσική δεκτικότητα [receptivity] ή την ευαισθησία στα αισθήματα της χαράς και της λύπης των άλλων. Δεν μπορεί επομένως παρά να είναι, κατά τον Kant, *παθητική* και *ανελεύθερη*. Επομένως, στον βαθμό που η δεκτικότητά μας είναι *παθητική* και *ανελεύθερη*, δεν υφίσταται κάποια υποχρέωση (κάποιο καθήκον) για εκείνη.¹⁶³

Αντιθέτως, η *humanitas practica* είναι, κατά τον Kant, «η ικανότητα και η βούληση να επικοινωνούν οι άνθρωποι ο ένας με τον άλλο όσον αφορά στα συναισθήματά των».¹⁶⁴

Diese [humanitas] kann nun in dem Vermögen und Willen, sich einander in Ansehung seiner Gefühle mitzuteilen (humanitas practica)...gesetzt werden.

Έτσι λοιπόν, η *humanitas practica* δεν είναι παθητική αλλά ενεργητική· απορρέει από την έλλογη –ελεύθερη– βούληση των ανθρώπων όχι μόνο να αισθάνονται τα αισθήματα των υπολοίπων (να *μπαίνουν στη θέση των*) αλλά και να *μπορούν* (ικανότητα) να επιδίδονται σε μίαν αμοιβαία συναισθηματική επικοινωνία (να επικοινωνούν *οι άνθρωποι ο ένας με τον άλλο όσον αφορά στα συναισθήματά των*). Η *humanitas practica* είναι η ικανότητα των ανθρώπων να επικοινωνούν ο ένας με τον άλλο με τέτοιο τρόπο που να γίνονται εξαιτίας των δικών των

163. Melissa S. Fahmy, «Active Sympathetic Participation: Reconsidering Kant's Duty of Sympathy», *Kantian Review*, vol. 14-1, (2009), σ. 34.

164. ΜΗ, *ό.π.*, σ. 318.

συμπαθητικών συναισθημάτων ευαίσθητοι και συμπονετικοί ως προς τα αισθήματα των υπολοίπων.¹⁶⁵

Η πρώτη είναι ελεύθερη και γι' αυτό αποκαλείται συμπαθητική (communio sentiendi liberalis [ελευθέρια κοινότητα (επικοινωνία) του αισθάνεσθαι]) και θεμελιώνεται στον πρακτικό Λόγο· η δεύτερη είναι ανελεύθερη (communio sentiendi illiberalis, servilis [ανελεύθερη, δουλικά κοινότητα του αισθάνεσθαι]) και μπορεί να ονομάζεται μεταδοτική (όπως στην περίπτωση της θερμότητας ή των μεταδοτικών ασθενειών), επειδή εξαπλώνεται κατά φυσικό τρόπο ανάμεσα σε ανθρώπους που ζουν ο ένας δίπλα στον άλλον. Μόνο για την πρώτη υφίσταται υποχρέωση».¹⁶⁶

Είναι σημαντική η σαφής και ρητή αναγωγή και θεμελίωση των αισθημάτων αυτών (και εμμέσως των σχετικών καθηκόντων) στη φύση του ανθρώπου. Μια από τις προκαταλήψεις σχετικά με την καντιανή ηθική αναφέρεται στον άνθρωπο ως αποκλειστικώς ή κυρίως έλλογο ον και στην παραγνώριση των αισθημάτων. Όμως, σύμφωνα με τον Kant, δεν υφίσταται ηθικό ον δίχως κάποιο ηθικό συναίσθημα. Τότε θα μιλούσαμε για ένα ηθικώς νεκρό ον.¹⁶⁷ Η κατανόηση του ανθρώπου ως ελλόγου μεν αλλά πεπερασμένου (άρα και ατελούς, αδύναμου, εύθραυστου και προ παντός θνητού) όντος με ό,τι συνεπάγεται αυτό, αποτελεί ακριβώς ουσιώδες συστατικό στοιχείο της καντιανής ηθικής: «Το καθήκον αυτό του ανθρώπου προς τον εαυτό του (για την ηθική τελειώσή του) είναι ως προς το ποιόν στενό και τέλειο, μολονότι ως προς τον βαθμό ευρύ και ατελές, και τούτο λόγω του εύθραυστου (fragilitas) της ανθρώπινης φύσης».¹⁶⁸ Γι' αυτό ακριβώς, μάλιστα, υφίσταται η ηθική ως δέον, επειδή ο άνθρωπος δεν πράττει απαραιτήτως και αφ' εαυτού ό,τι επιτάσσει ο Λόγος (όπως θα συνέβαινε εάν ήταν μονάχα έλλογο ον).

165. Fahmy, *ό.π.*, σ. 36.

166. ΜΗ, *ibid.*

167. Βλ. ανωτέρω υποσ. 129, (σ. 75).

168. ΜΗ, *ό.π.*, σ. 306.

ΣΕΒΑΣΜΟΣ. Στρέφομαι τώρα στα καθήκοντα σεβασμού, όπως τα ορίζει και τα παραδέχεται ο Kant. Μας έχει γνωστοποιηθεί ήδη από τη *Θεμελίωση* πως ο άνθρωπος ως έλλογον δεν μπορεί να αποτελεί απλό μέσον για την επίτευξη του τάδε ή του δείνα σκοπού κάποιου άλλου, αλλά θα πρέπει συνάμα να αντιμετωπίζεται από κάθε άλλο έλλογον ως αυτοσκοπός (σκοπός καθ' εαυτόν)· δηλαδή κάθε άνθρωπος οφείλει να διαμορφώνει τον γνώμονά του έτσι ώστε ο γνώμονας αυτός να μπορεί να γίνει εκόντως και εμπροθέτως σκοπός όλων των άλλων. Η ιδιότητα του ανθρώπου ως αυτοσκοπού προσδίδει σ' εκείνον αξιοπρέπεια, και συνεπώς τούτη τον καθιστά *πρόσωπο*· οποιοδήποτε άλλο (άλλογον) έχει απλώς μίαν τιμή και μπορεί να αντικατασταθεί από κάποιο ισότιμό του. Ο άνθρωπος δεν έχει απλώς μίαν τιμή, έχει αξιοπρέπεια, και είναι μοναδικός (ως ηθικόον) εντός του βασιλείου των σκοπών. Στη *Μεταφυσική των Ηθών*, ο Kant μπλέκει τον ισχυρισμό αυτό με το συναίσθημα του σεβασμού. Θεωρεί πως ο άνθρωπος από τη φύση του αισθάνεται περισσότερο αγάπη για τον εαυτό του (φιλαυτία)· εντούτοις, «ο σεβασμός που επιδεικνύω για τους άλλους, ή τον οποίο μπορεί να απαιτήσει ένας άλλος από μένα (*observantia aliis praestanda*) [σεβασμός που πρέπει να επιδεικνύεται στους άλλους], είναι συνεπώς η αναγνώριση της *αξιοπρέπειας* (*dignitas*) στους άλλους ανθρώπους, δηλαδή μιας αξίας που δεν έχει τιμή, ούτε ισοδύναμο, ενώ αντιθέτως το αντικείμενο της εκτιμήσεως (*aestimii*) θα μπορούσε να ανταλλαγεί [με κάτι άλλο]». ¹⁶⁹ Έτσι λοιπόν, κάθε έλλογον έχει καθήκον να μετριάξει κάπως την αγάπη για τον εαυτό του σε βαθμό που να μην μειώνει την αξιοπρέπεια κάθε άλλου προσώπου. Όλοι οι άνθρωποι είναι αξιοσέβαστοι καθώς αξιώνουν από εμάς, και μάλιστα μας δεσμεύουν (μας υποχρεώνουν ηθικώς), να τους συμπεριφερόμεθα έτσι ώστε και οι ίδιοι να συναινούν στην απόφαση και στον γνώμονά μας. Όλοι οι άνθρωποι αξίζουν τον σεβασμό μας, καθώς όλοι, ως έλλογα ηθικά όντα, έχουν την ικανότητα να αυτοδεσμεύονται και να θεωρούν οι ίδιοι τους εαυτούς των ηθικούς δρώντες. Είδαμε ανωτέρω πως, κατά τον Kant, η αγάπη δεν θεωρείται εδώ απλώς και μόνον ως ένα συναίσθημα αλλά και πρακτικώς. Ο Γερμανός φιλόσοφος υποστηρίζει πως το ίδιο μπορεί να ειπωθεί και για τον σεβασμό.

Ακριβώς το ίδιο πρέπει να ειπωθεί και για τον σεβασμό που οφείλομε να επιδεικνύομε προς τους άλλους: ότι δηλαδή δεν εννοείται απλώς και μόνο το

169. ΜΗ, *ό.π.*, σ. 325.

συναίσθημα που προέρχεται από τη σύγκρουση της δικής μας αξίας με εκείνη του άλλου (σαν εκείνο που αισθάνεται από συνήθεια και μόνο ένα παιδί προς τους γονείς του, ένας μαθητής προς τον δάσκαλό του, ένας κατώτερος εν γένει προς τον ανώτερό του), αλλά ο γνώμονας του περιορισμού της αυτοεκτίμησής μας από την αξιοπρέπεια της ανθρωπότητας στο πρόσωπο ενός άλλου, άρα ο σεβασμός με την πρακτική σημασία (observantia aliis praestanda [σεβασμό που πρέπει να αποδίδεται στους άλλους]).¹⁷⁰

Συνεπώς,

το καθήκον του σεβασμού προς τον πλησίον μου περιλαμβάνεται στον γνώμονα να μην απαξιώνω κανέναν άλλο άνθρωπο καθιστώντας τον απλώς και μόνο μέσον για τους σκοπούς μου (να μην απαιτώ να απορρίπτει ο άλλος τον εαυτό του, ώστε να υπηρετεί δουλικά τον σκοπό μου).¹⁷¹

Ο άνθρωπος –ως ελεύθερο ον– θέτει σκοπούς οι οποίοι είναι ταυτοχρόνως σκοποί της ανθρωπότητας. Η δύναμη που μας ενώνει από μίαν τέτοια σκοπιά είναι ο Λόγος· κι έτσι κάθε έλλογο ον δεν μπορεί να μένει εκτός του ηθικού πλέγματος. Αφού είμεθα πρόσωπα, ως όντα ηθικά, τουτέστιν *αξιοπρεπή όντα*, ο σεβασμός είναι το συναίσθημα μέσω του οποίου οφείλουμε να δείχνουμε σε κάθε άλλον άνθρωπο· να απαρνούμεθα την έντονη τάση μας για φιλαυτία και να κατανοούμε τον άλλο ως ισάξιο με τους εαυτούς μας.

Σύμφωνα με όσα υποστηρίξαμε ανωτέρω, δεν μπορείς να περιφρονείς και να απαξιώνεις τον συνάνθρωπό σου, διότι τότε παραβιάζεις ένα καθήκον προς εκείνον (καθήκον προς τους άλλους), κάτι το οποίο *σίγουρα* δεν θα ήθελες να συμβεί σε εσένα. Ο Kant θεωρεί πως οφείλεις να εκδηλώνεις σεβασμό σε κάθε άνθρωπο ανεξαρτήτως της ποιότητάς του, ακόμη

170. ΜΗ, *ό.π.*, σ. 309.

171. *ibid.*

μάλιστα και στον μεγαλύτερο κακούργο. Ο τελευταίος σου προκαλεί ένα αίσθημα κινδύνου, αλλά τούτο, σύμφωνα με τον Γερμανό φιλόσοφο, δεν είναι αντικείμενο περιφρόνησης. Ένας κακοήθης (μη ενάρετος, βαρυνόμενος με ηθικά ελαττώματα) μπορεί βεβαίως να πράττει με τρόπο που να αντιβαίνει στον ηθικό νόμο και συνεπώς να παραβιάζει καθήκοντα, αλλά δεν παύει, λόγω των ανηθικότητων του, να παραμένει ηθικό ον και άρα να αξίζει τον σεβασμό μας. Επομένως,

δεν μπορώ να αρνηθώ ακόμη και στον κακοήθη ως άνθρωπο κάθε σεβασμό, ο οποίος δεν μπορεί να του αφαιρεθεί τουλάχιστον κατά την ιδιότητα του ως ανθρώπου· ακόμη και να λόγω της πράξης του καθιστά τον εαυτό του ανάξιο του σεβασμού αυτού. Έτσι μπορεί να υπάρξουν ατιμωτικές ποινές, που εξαχρειώνουν την ίδια την ανθρωπότητα (όπως ο διαμελισμός, το να κατασπαράζουν κάποιον τα σκυλιά, η αποκοπή μύτης και αυτιών), οι οποίες είναι όχι απλώς για τον φιλότιμο (ο οποίος έχει αξίωση για τον σεβασμό των άλλων, πράγμα που πρέπει να πράττει ο καθένας) πιο επώδυνες από την απώλεια των αγαθών και της ζωής, αλλά κάνουν ακόμη και τον θεατή να ερυθριά από αισχύνη, επειδή ανήκει σε ένα γένος, στο οποίο επιτρέπεται να φέρεται κανείς με τέτοιο τρόπο.¹⁷²

Κατά τον Kant, πρέπει να επιδεικνύουμε σεβασμό ακόμα και σε κάποιον ο οποίος με τις πράξεις του θεωρείται ανάξιος εκείνου· και βέβαια ένας εγκληματίας ως άνθρωπος είναι αξιοσέβαστος και δεν μπορούμε να τον μεταχειρισθούμε κατά την σύλληψή του ως απλό μέσον, βασανίζοντας και εξευτελίζοντάς τον. Έτσι, δεν μπορούμε να νομιμοποιήσουμε ηθικώς ούτε τη θανατική ποινή, διότι, προκειμένου να εξαλείψουμε την ανηθικότητα, επί της ουσίας, με τον τρόπο αυτό, την αναπαράγουμε.

Τελικά, ο Kant θεωρεί πως όταν παραβιάζεις ένα καθήκον το οποίο προέρχεται από τη μη επίδειξη του οφειλομένου σεβασμού για κάθε άνθρωπο εν γένει, υποπίπτεις σε ηθικό

172. ΜΗ, ό.π., σ. 326.

ελάττωμα. Ηθικό ελάττωμα αποτελεί, κατά τον Γερμανό στοχαστή, «εκείνο που όχι μόνο δεν προσθέτει τίποτε ηθικό, αλλά επιπλέον μάλιστα καταργεί την αξία εκείνου που διαφορετικά θα ωφελούσε το υποκείμενο».¹⁷³

Π α ρ έ ν θ ε σ η

Περί του ηθικού συναισθήματος

Συναίσθημα, σύμφωνα με τον Kant, είναι μια ικανότητα των φυσικών όντων –στο βαθμό που τούτα είναι προικισμένα με αισθήματα– να αισθάνονται σε μία παράστασή των ηδονή ή λύπη. Τα αισθήματα της ηδονής και της λύπης πρέπει να θεωρηθούν πρωταρχικά φυσικά αισθήματα, τα οποία αποβλέπουν στη διασφάλιση της ζωής.

Εντούτοις, υπάρχει ένα συναίσθημα που προκύπτει από τη συμφωνία της ηδονής ή της λύπης με τον ηθικό νόμο. Το συναίσθημα τούτο αποκαλείται από τον Kant *ηθικό*. Πρόκειται για ένα φυσικό συναίσθημα το οποίο απορρέει από τον Λόγο ως φυσική προδιάθεση των όντων που διαθέτουν τον τελευταίο. Όταν η πράξη μας συμφωνεί με τον νόμο του καθήκοντος, μας προκαλείται ένα ευχάριστο αίσθημα, μιαν ηδονή. Αντιθέτως, όταν μια πράξη μας συγκρούεται με τον νόμο του καθήκοντος, τότε μας προκαλείται μια λύπη. Τούτο είναι μία φυσική διαδικασία. Ο Kant εδώ μας θυμίζει τον Hume. Η ηθική μάς προκαλεί ευχάριστα αισθήματα, η ανηθικότητα δυσάρεστα. Εντούτοις, ο Kant, στην προσπάθειά του να διασώσει την ηθική του θεωρία, προβαίνει στη διάκριση μεταξύ *παθολογικού* και *ηθικού συναισθήματος*.

Σε άλλο κείμενο (στη Μηνιαία Επιθεώρηση του Βερολίνου) ανέπτυξα με τις απλούστερες εκφράσεις, καθώς πιστεύω, τη διαφορά μεταξύ της παθολογικής ηδονής από την ηθική. Δηλαδή, η ηδονή η οποία πρέπει να προηγείται από την τήρηση του νόμου, ώστε να πράξει κανείς σύμφωνα με τον νόμο, είναι

173. ΜΗ, *ό.π.*, σ. 328.

παθολογική, και η συμπεριφορά ακολουθεί τη φυσική τάξη· ενώ η ηδονή εκείνη πριν από την οποία πρέπει να προηγείται ο νόμος, για να μπορεί κανείς να την αισθανθεί συμβαίνει κατά την ηθική τάξη. – Εάν δεν προσεχθεί η διαφορά τούτη, εάν γίνει δεκτή ως αρχή η ευδαιμονία (η αρχή της ευδαιμονίας) αντί της ελευθερονομίας (η αρχή της ελευθερίας της εσωτερικής νομοθεσίας), τότε η συνέπεια είναι η ευθανασία (ο ήπιος θάνατος) κάθε ηθικής.¹⁷⁴

Διαπιστώνουμε εδώ τη συνέπεια του Kant ως προς τη θεωρία του. Υποστηρίζει πως μολονότι κάθε φορά που η πράξη μας συμφωνεί με τον ηθικό νόμο (τον νόμο του καθήκοντος) αισθανόμαστε ένα συναίσθημα –το ηθικό–, δεν πρέπει να πράττουμε σύμφωνα με το καθήκον μόνο και μόνο για να αισθανθούμε αυτή την ευχαρίστηση· διότι τότε θα χρησιμοποιούσαμε τον εαυτό μας ως απλό μέσον και θα προέκυπτε ετερονομία, καθώς εμείς οι ίδιοι θα εξαρτώμασταν από το ευχάριστο αίσθημα του ηθικού συναισθήματος· που θα πει επίσης πως σε περίπτωση που η φύση δεν μας είχε προικίσει με ένα τέτοιο συναίσθημα, δεν θα υπήρχε κανένας λόγος για να πράξουμε το ηθικό. Έτσι, ο Kant υποστηρίζει πως πρέπει όχι να πράττουμε σύμφωνα με τον ηθικό νόμο προκειμένου να αισθανθούμε την ηδονή, αλλά θα πρέπει να πράττουμε σύμφωνα με τον νόμο του καθήκοντος, διότι τούτο μας εξαναγκάζει να πράττουμε σύμφωνα με τις επιταγές του ηθικού νόμου, και εξαιτίας αυτού –έπειτα– να αισθανόμεθα συνάμα το ηθικό συναίσθημα.

Κάθε καθορισμός της προαίρεσης χωρεί από την παράσταση της δυνατής πράξης προς την εκτέλεσή της μέσω του συναισθήματος της ηδονής ή της λύπης που προξενείται από το διαφέρον για την πράξη ή το αποτέλεσμα της· και τότε η αισθηματική κατάσταση (ο επηρεασμός της εσωτερικής αίσθησης) είναι είτε ένα παθολογικό [=αισθητηριακό] είτε ηθικό συναίσθημα. – Το πρώτο είναι το συναίσθημα εκείνο που προηγείται της παράστασης του

174. ΜΗ, ό.π., σ. 226.

[ηθικού] νόμου, το δεύτερο είναι εκείνο που μπορεί μονάχα να έπεται από αυτήν.¹⁷⁵

Ο Kant θεωρεί επίσης πως το ηθικό συναίσθημα δεν ελλείπει από κανέναν άνθρωπο. Είναι το συναίσθημα εκείνο που συναρμύζει απολύτως με τον Λόγο· είναι συνεπώς κτήμα όλων των ελλόγων και προικισμένων με αισθήματα όντων. Ως εκ τούτου, δεν υφίσταται υποχρέωση να το αποκτήσει κάποιος. Εντούτοις, καθένας έχει την υποχρέωση να το *καλλιεργεί* προκειμένου να τον καθιστά ικανό προς μίαν ηθική ευαισθητοποίηση, κι έτσι να καθίσταται η ηθική πράξη ακόμη πιο ευχάριστη και θελκτική.¹⁷⁶

Κατακλείδα της Ηθικής

Περί του σεβασμού προς τον νόμο

Η ιδέα του σεβασμού για τον νόμο διατρέχει ολόκληρη την καντιανή ηθική. Ήδη από το πρώτο κεφάλαιο της *Θεμελίωσης*, ο Kant αναφέρει πως «το καθήκον είναι η αναγκαιότητα μιας πράξης από σεβασμό προς τον νόμο».¹⁷⁷ Υποστηρίζει πως μια πράξη γίνεται από καθήκον μόνον εάν συνδέεται με τη βούληση του ελλόγου όντος και είναι προϊόν ελευθερίας. Ο Kant σημειώνει τα εξής:

Μόνον εκείνο που συνδέεται με τη θέλησή μου αποκλειστικά ως αίτιο [λόγος], ουδέποτε όμως ως αποτέλεσμα, εκείνο που δεν υπηρετεί την κλίση μου, αλλά την αντισταθμίζει, τουλάχιστον την αποκλείει από τον υπολογισμό μου εντελώς κατά την επιλογή [μου], άρα μόνος ο νόμος αφ' εαυτού μπορεί

175. MH, *ό.π.*, σσ. 251-252.

176. Βλ. MH, *ό.π.*, σ. 252.

177. GMS 4: 400· ΘMH, *ό.π.*, σ. 34.

να είναι αντικείμενο του σεβασμού και επομένως εντολή. Αλλά μια πράξη από καθήκον οφείλει να αποκλείει εντελώς την επιρροή της κλίσης, και μαζί μ' αυτήν κάθε αντικείμενο της θέλησης, επομένως δεν απομένει τίποτε άλλο για τη θέληση που θα μπορούσε να την καθορίζει παρά μόνον, αντικειμενικά, ο νόμος και, υποκειμενικά, ο καθαρός σεβασμός για τον πρακτικό αυτόν νόμο, άρα ο γνώμονας να τηρείται ένας τέτοιος νόμος, έστω και με τίμημα την περιστολή όλων των κλίσεών μου.¹⁷⁸

Ο Kant ισχυρίζεται πως ο σεβασμός είναι ένα συναίσθημα. Ωστόσο, είναι ένα ιδιαίζον συναίσθημα· διαφέρει απ' όλα τα άλλα συναισθήματα. Ο σεβασμός προς τον ηθικό νόμο είναι απαραίτητος προκειμένου ο γνώμονάς μας να συμφωνεί με το καθήκον και η πράξη μας να επιτελείται ένεκα τούτου· ήτοι να πράττουμε έτσι ώστε ο γνώμονάς μας να συμφωνεί με τον ηθικό νόμο. Σύμφωνα με τον Kant, ο σεβασμός είναι ένα συναίσθημα «που έχομε προκαλέσει οι ίδιοι με μιαν έλλογη έννοια».¹⁷⁹ εδώ μάλιστα βρίσκεται η ειδοποιός διαφορά εκείνου του συναισθήματος με όλα τα υπόλοιπα. Ο σεβασμός είναι το συναίσθημα εκείνο που περιορίζει τη φιλαυτία μας, όπως δείξαμε ήδη ανωτέρω, και άρα δεν μπορεί να θεωρηθεί αντικείμενο ούτε της κλίσεως ούτε του φόβου. Έτσι,

το αντικείμενο του σεβασμού είναι συνεπώς μονάχα ο νόμος, και μάλιστα εκείνος τον οποίο επιβάλλομε οι ίδιοι στον εαυτό μας και που ωστόσο είναι αναγκαίος καθ' εαυτόν. Είμαστε υποταγμένοι σ' αυτόν ως νόμο, δίχως να συμβουλευόμαστε τη φιλαυτία· ως επιβεβλημένος σε μας από εμάς τους ίδιους, είναι βέβαια συνέπεια της βούλησής μας, και έχει αναλογία από την πρώτη άποψη με τον φόβο, και από τη δεύτερη με την κλίση.¹⁸⁰

178. GMS 4: 400-401· ΘΜΗ, ό.π., σ. 35.

179. GMS 4: 402 (σ.)· ΘΜΗ, ό.π., σ. 36 (σ.).

180. *ibid.*

Ο νόμος εκείνος, για τον οποίο αισθανόμαστε σεβασμό, δεν είναι άλλος από τον καθολικό νόμο, ο οποίος απορρέει από τον Λόγο μας και αποτελεί την ανωτάτη ηθική αρχή. Ο Kant θεωρεί πως, επί της ουσίας, κάθε σεβασμός που τρέφουμε για κάποιο πρόσωπο δεν είναι τίποτε άλλο παρά ένα συναίσθημα που τρέφουμε για τον νόμο. Ο σεβασμός για τον νόμο, καθώς προέρχεται από μια έλλογη έννοια, αφορά όλα τα έλλογα όντα.

Στην *Κριτική του πρακτικού Λόγου*, ο Kant συνεχίζει την προσπάθεια θεμελίωσης της ηθικής την οποία είχε αρχίσει ήδη από τη *Θεμελίωση της Μεταφυσικής των Ηθών*, εξειδικεύοντας τώρα στην πηγή όλης της ηθικότητας, δηλαδή στη φύση του Λόγου και στην κριτική που πρέπει να του ασκείται κάθε φορά που, εξαιτίας της δυνάμεώς του, επιχειρεί να υπερβεί το πεδίο στο οποίο μπορεί να δραστηριοποιείται. Στο τρίτο κεφάλαιο της Στοιχειολογίας του καθαρού πρακτικού Λόγου, με τον τίτλο «Περί των ελατηρίων του καθαρού πρακτικού Λόγου», ο Kant πραγματεύεται, κατά τη γνώμη μου με τον καλύτερο τρόπο, το κίνητρο, το ελατήριο εκείνο μέσω του οποίου και μόνο μπορεί –ή οφείλει– κάθε έλλογο ον να ωθείται προς την ηθικότητα.

Από την ηθική θεωρία του Kant συνάγεται ότι, προκειμένου να κάνουμε λόγο για την ηθική, πρέπει να παραδεχτούμε εν τέλει πως ο ηθικός νόμος είναι εκείνος που καθορίζει άμεσα τη βούληση, εάν μάλιστα δεχτούμε την ύπαρξη μιας αγαθής βούλησης, η οποία είναι αγαθή δίχως περιορισμό. Έτσι λοιπόν, κατά τον Kant, το ελατήριο –ο υποκειμενικός καθοριστικός λόγος της βούλησης ενός όντος– του καθαρού πρακτικού Λόγου δεν μπορεί να είναι άλλο από τον ηθικό νόμο, και στην περίπτωση αυτή, ο αντικειμενικός λόγος της βουλήσεως, που απορρέει από την ιδέα της καθολικευσιμότητας, είναι συνάμα και λόγος υποκειμενικός.¹⁸¹ Ο ηθικός νόμος καθορίζει τη βούληση, ο οποίος και απορρέει από την ελευθερία της –αυτό μάλιστα μπορούμε να το εννοήσουμε *a priori*–, και τούτο σημαίνει πως αντιπαρά τίθεται σε όλες τις αισθητηριακές κλίσεις. Μπορούμε συνεπώς να εννοήσουμε πως από αυτό δημιουργείται το αίσθημα του πόνου, «και εδώ έχομε την πρώτη, ίσως και τη μοναδική περίπτωση, όπου με βάση *a priori* έννοιες μπορέσαμε να προσδιορίσομε τη σχέση μιας γνώσης

181. Βλ. ΚΠΑ, *ό.π.*, σ. 109.

(εδώ πρόκειται για γνώση του καθαρού πρακτικού Λόγου) με το συναίσθημα της ηδονής ή της λύπης». ¹⁸²

Σύμφωνα με τον Kant, ο ηθικός νόμος είναι αντικείμενο σεβασμού, καθώς μπορεί να καταρρακώνει εντελώς την αλαζονεία [*arrogantia*] μας –η οποία εξαλείφει ό,τι έχει αξία–, ¹⁸³ και άρα να υποτάσσει τις κλίσεις μας μέσω της θετικής επενέργειάς του. Ο σεβασμός αυτός, καθώς έχει ως αντικείμενό του τον ηθικό νόμο, δεν μπορεί παρά να γνωρίζεται *a priori*, και αποτελεί συνεπώς το ηθικό συναίσθημα.

*Επειδή, όμως, ο νόμος αυτός αποτελεί βεβαίως κάτι καθ' εαυτό θετικό, εννοώ τη μορφή μιας νοητικής αιτιότητας, δηλαδή της ελευθερίας, για τούτο, επειδή εξασθενίζει την αλαζονεία, σε αντίθεση με τον υποκειμενικό αντίπαλο, δηλαδή τις κλίσεις μέσα μας, είναι συγχρόνως αντικείμενο σεβασμού, και αφού μάλιστα την καταρρακώνει, δηλαδή την ταπεινώνει, αντικείμενο του μέγιστου σεβασμού, άρα επίσης ο λόγος ενός θετικού συναισθήματος που δεν είναι εμπειρικής προελεύσεως και γνωρίζεται *a priori*. Συνεπώς, ο σεβασμός για τον ηθικό νόμο είναι ένα συναίσθημα που προκαλείται από ένα νοητικό λόγο, και το συναίσθημα τούτο είναι το μόνο που γνωρίζομαι τελείως *a priori* και του οποίου την αναγκαιότητα μπορούμε να εννοήσομε.* ¹⁸⁴

Ο ηθικός νόμος έχει τη δύναμη να μπορεί να παραμερίζει όλες μας τις ροπές και να νομοθετεί καθολικώς: τούτο μας προκαλεί έναν σεβασμό για εκείνον, ο οποίος μάλιστα αποτελεί το μοναδικό συναίσθημα που συλλαμβάνουμε *a priori*. Έτσι λοιπόν, τα καθήκοντα αρετής –τα καθήκοντα δηλαδή που προκύπτουν από την εσωτερική ελευθερία– είναι τρόποι για να διαφυλάσσεται και να προάγεται η ελευθερία τέτοιοι ώστε η εφαρμογή των δεν μπορεί να επιβάλλεται αναγκαστικά –όπως π.χ. στα δικαϊκά καθήκοντα– παρά μόνον από σεβασμό προς τον ίδιο τον ηθικό νόμο.

182. ΚΠΛ, *ό.π.*, σσ. 110-111.

183. André Klauat, «“Necessary Sentiment” and Moral Sensibility in Kant», *Studia Kantiana* 10, (2010), σ. 18.

184. ΚΠΛ, *ό.π.*, σσ. 111-112.

Ο Kant υποστηρίζει πως το συναίσθημα του σεβασμού ταυτίζεται με την ταπείνωση, απ' την οποία μάλιστα απορρέει. Ως όντα που δύσκολα μπορούμε να πάμε έναντι των ροπών μας, και συνεπώς έχουμε μια τάση να αντικειμενοποιούμε τους υποκειμενικούς καθοριστικούς λόγους της βουλήσεώς μας (φιλαυτία), μπορούμε μάλιστα να τους θεωρήσουμε ως πρακτικές αρχές (αλαζονεία). εντούτοις, ο ηθικός νόμος –ο οποίος και μόνον είναι πραγματικά αντικειμενικός– *βάζει τα πράγματα στη θέση των* με το να περιορίζει τη φιλαυτία και να καταρρακώνει την αλαζονεία. Εκείνο όμως που μένει από την αφαίρεση της αλαζονείας δεν μπορεί να είναι τίποτε άλλο παρά η ταπείνωση. Ωστόσο, ό,τι ταπεινώνει εγείρει σεβασμό, κι έτσι ο ηθικός νόμος –που εξαλείφει την αλαζονεία, καθιστώντας έτσι εμφανή την ταπείνωση– είναι μία αιτία σεβασμού. Συνεπώς, ο σεβασμός προς τον ηθικό νόμο αποτελεί συνάμα *ηθικό συναίσθημα*, και μάλιστα *απαραίτητο συναίσθημα* [*necessary feeling*]. Πηγάζει απαραίτητως από τον ηθικό νόμο και απαιτείται προκειμένου να θεωρηθούμε *όλοι εμείς* έλλογοι ηθικοί αυτουργοί.¹⁸⁵

*Η αρνητική επενέργεια επί του συναίσθηματος (της δυσφορίας) είναι, όπως κάθε επίδραση σ' αυτό και όπως κάθε συναίσθημα εν γένει, παθολογική. Ως επενέργεια όμως της συνείδησης του ηθικού νόμου, επομένως σε σχέση με μια νοητική αιτία, δηλαδή με το υποκείμενο του καθαρού πρακτικού Λόγου ως ανώτατου νομοθέτη, το συναίσθημα τούτο ενός ελλόγου, επηρεαζόμενου από κλίσεις υποκειμένου λέγεται μεν ταπείνωση (νοητική περιφρόνηση), σε σχέση όμως με τη θετική αιτία της επενέργειας αυτής, το νόμο, λέγεται συγχρόνως σεβασμός γι' αυτόν· για τον οποίο νόμο δεν υφίσταται διόλου κάποιο συναίσθημα, αλλά κατά την κρίση του Λόγου, αφού ακυρώνει την αντίσταση, η απομάκρυνση ενός εμποδίου εκτιμάται εξίσου με τη θετική προαγωγή της αιτιότητας. Για τούτο, το συναίσθημα αυτό μπορεί τώρα να αποκληθεί επίσης συναίσθημα του σεβασμού για τον ηθικό νόμο, και για τους δύο λόγους μαζί, όμως, ηθικό συναίσθημα.*¹⁸⁶

185. Klaudat, *ό.π.*, σ. 20.

186. ΚΠΛ, *ό.π.*, σσ. 113-114.

Τώρα γίνεται εμφανές το μοναδικό ελατήριο του καθαρού πρακτικού Λόγου. Ο Kant ισχυρίζεται ότι αφού ο ηθικός νόμος είναι αντικειμενικός (καθορίζει αντικειμενικά τη βούληση), ως τέτοιος είναι βεβαίως πρώτα υποκειμενικός και αποτελεί το μοναδικό ελατήριο του πρακτικού Λόγου, ενώ ο σεβασμός για εκείνον είναι ένα συναίσθημα που βρίσκεται μόνο σε έλλογα όντα· και συνεπώς είναι συναίσθημα που απορρέει από τον Λόγο (έλλογο συναίσθημα).

«Ο σεβασμός για τον ηθικό νόμο είναι συνεπώς το μοναδικό και συγχρόνως αναμφισβήτητο ηθικό ελατήριο, όπως και το συναίσθημα τούτο δεν κατευθύνεται σε κανένα αντικείμενο παρά μόνο για τον λόγο αυτόν».¹⁸⁷ Το συναίσθημα δε αυτό συνδέεται αναποσπαστως με την παράσταση του ηθικού νόμου· γίνεται συνεπώς γνωστό *a priori*· και καθώς αφορά το πρακτικό πεδίο –και άρα δεν είναι απλώς ένα παθολογικό συναίσθημα που να προηγείται του νόμου και το οποίο να αποτελεί τον απόλυτο και καθοριστικό του λόγο– το αποκαλούμε *ηθικό*.

Η σύμφωνη με τον ηθικό νόμο πράξη είναι το καθήκον, το οποίο και αποτελεί έναν εξαναγκασμό. Εντούτοις, ο εξαναγκασμός τούτος απορρέει από την εσωτερική ελευθερία των ελλόγων όντων και συνεπώς πρόκειται επί της ουσίας για *αυτοαναγκασμό*.

Η έννοια του καθήκοντος απαιτεί συνεπώς από την πράξη, αντικειμενικώς, συμφωνία με τον νόμο, από τον γνώμονά της όμως, υποκειμενικώς, σεβασμό για το νόμο, ως τον μόνο τρόπο καθορισμού της θελήσεως από τον νόμο. Και πάνω σε τούτο στηρίζεται η διαφορά μεταξύ της συνείδησης του να έχομε πράξει σύμφωνα με το καθήκον και του να έχομε πράξει από καθήκον, δηλαδή από σεβασμό για τον νόμο· το πρώτο (η νομιμότητα) είναι δυνατόν, ακόμη και αν δεν ήσαν καθοριστικοί λόγοι της θελήσεως παρά μόνον οι κλίσεις, το δεύτερο όμως (η ηθικότητα), η ηθική αξία, πρέπει να συνίσταται μόνο στο ότι η πράξη γίνεται από καθήκον, δηλαδή μόνο χάριν του νόμου.¹⁸⁸

187. ΚΠΛ, *ό.π.*, σ. 118.

188. ΚΠΛ, *ό.π.*, σσ. 121-122.

Από τούτα συνάγεται εκείνο που είχε γνωστοποιήσει ο Kant ήδη από τη *Θεμελίωση* και βλέπουμε τώρα να επαναλαμβάνει στη δεύτερη *Κριτική*: ότι δηλαδή το καθήκον είναι η αναγκαιότητα μιας πράξης από σεβασμό προς τον νόμο· και μάλιστα κάθε πράξη συμβαίνει από καθήκον αν και μόνο αν ο σεβασμός προς τον νόμο αποτελεί το μοναδικό ελατήριο του καθαρού πρακτικού Λόγου.¹⁸⁹ Το καθήκον είναι εκείνο το οποίο εξαναγκάζει –επί της ουσίας αυτοδεσμεύει– τα έλλογα όντα να ανταποκρίνονται σύμφωνα με εκείνο που τους καταδεικνύει – ή τους αποκαλύπτει– ο ηθικός νόμος. Από την άποψη αυτή, το καθήκον αποτελεί τον συνδεδειγμένο κρίκο –τον διαμεσολαβητή– που ενώνει τη φύση με την ελευθερία στο υποκείμενο *άνθρωπος*· που θα πει πως ετούτο το εμπειρικό ον που βρίσκεται μπροστά μου έχει την ικανότητα της νοητικής μεταβάσεως στον κόσμο της ελευθερίας, όπου ο ηθικός νόμος ευρίσκει τα πραγματικά του θεμέλια.



Η ηθική του Kant βασίζεται σε μεταφυσικές προκειμένες. Ο Γερμανός διανοητής υποστήριξε τη θέση ότι ένας ηθικός νόμος πρέπει να είναι απολύτως αναγκαίος και καθολικός, κι έτσι θεώρησε πως την απαίτηση τούτη μπορεί να την ικανοποιήσει μονάχα μία ηθική αρχή εντελώς μορφολογική/τυπική, η οποία μάλιστα να μην αποσκοπεί σε κανένα αντικείμενο επιθυμίας. Κάθε έλλογο ον έχει την ικανότητα ως τέτοιο να θεωρεί τον εαυτό του ελεύθερο και άρα να τον θεωρεί επίσης υπεύθυνο και υπόλογο των πράξεων και των επιλογών του.

Στα μαθήματά του για την ηθική που παρέδιδε κατά τη δεκαετία που προηγήθηκε από εκείνη της εκδόσεως των ηθικών του κειμένων, ο Kant άφησε να εννοηθεί ένα πιο διαισθητικό θεμέλιο της ηθικής του φιλοσοφίας. Λέγεται πως είχε υποστηρίξει ότι «ελευθερία

189. Βλ. ΚΠΑ, *ό.π.*, σ. 123.

είναι η ικανότητα που αποδίδει απεριόριστη χρησιμότητα σε όλους τους άλλους» και ως εκ τούτου είναι «ο ύψιστος βαθμός της ζωής», «η εγγενής αξία του κόσμου», όμως «όταν δεν την περιορίζουν ορισμένοι κανόνες καθορισμένης χρήσης, είναι το τρομερότερο πράγμα που μπορεί να υπάρξει». Ο Λόγος, ως η ικανότητά μας να νοούμε έναν ελεύθερο κόσμο, είναι και εκείνος που ευθύνεται για την ηθική μας δραστηριότητα. Ως φυσικά όντα, είμαστε καθορισμένοι – εξαναγκασμένοι– (ανελεύθερα φυσικά όντα) να λειτουργούμε με ό,τι έχει προϋποτεθεί από τη φύση μας προκειμένου να πληρωθούν οι όροι (που έχει θέσει η ίδια η φύση) της φυσικής μας υπάρξεως· ως έλλογα όντα –και άρα ελεύθερα– είμαστε όντα που πράττουν (πρακτική ικανότητα)· η πράξη μάλιστα, για να αποφασιστεί, κι εν τέλει να επιτελεσθεί, δεν μπορεί παρά να ενέχει μίαν έλλογη κατεύθυνση, και τα όντα που την επιτελούν να χαρακτηρίζονται από έναν αυτοκαθορισμό. Ο Λόγος είναι εκείνος που μας παρουσιάζει (ως κρίση) την πράξη ως ηθική ή ανήθικη, μολονότι δίχως εκείνον θα αποτελούσε απλώς και μόνον ένα γεγονός.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ

(ΒΙΟ)ΗΘΙΚΗ ΚΑΙ ΕΠΑΝΑΣΤΑΣΗ ΣΤΟ ΦΡΟΝΗΜΑ

Ηθική και επιστήμη: Τα όρια μιας ισορροπίας

Ο άνθρωπος διαθέτει εκ φύσεως φιλερευνητικό και επαναστατικό πνεύμα. Επιχειρεί συνεχώς να εξετάζει, να εξηγεί και να αλλάζει τον κόσμο, ο οποίος του δίνει τη δυνατότητα αυτή. (Ο κόσμος είναι μεταβλητός). Η ελευθερία του είναι, από την άποψη τούτη, μία δυνατότητα που του παρέχει η έλλογη φύση του να μπορεί –και άρα να βούλεται– να εφαρμόζει στον κόσμο τις ιδέες του. Οι εξελίξεις των επιστημών της ζωής και η ραγδαία πρόοδος της τεχνολογίας, πέραν των όσων αξιολογών επιτευγμάτων έχουν επιτύχει, έχουν φέρει την ανθρωπότητα αντιμέτωπη με οριακά ζητήματα αναφορικά με την αξία του ανθρώπου και τις οφειλές που χρωστούμε στους συνανθρώπους μας καθώς επίσης και στην υπόλοιπη άλογη Δημιουργία. Η σύγχρονη ηθική, καθώς εστιάζει στα ηθικά διλήμματα που απορρέουν από τις επιστήμες της ζωής, αποκαλείται πλέον *βιοηθική*, τα ζητήματα της οποίας έχουν κεντρίσει το ενδιαφέρον των σχετικών συζητήσεων.

Η βιοηθική, με την αυστηρή της έννοια, έχει σχετικά μικρή ηλικία. Προέκυψε από την ανάγκη οριοθέτησης της ανθρώπινης σκέψης και πράξης, η οποία και απελευθερώνει, εξαιτίας της αλματώδους ανελίξεως της επιστήμης και της τεχνολογίας, ένα τεράστιο δυναμικό ανθρώπινης παρέμβασης. Η επανάσταση τούτη –της οποίας είμεθα κι εμείς σήμερα πρωτεργάτες– δεν πρέπει να καταπνιγεί. Οφείλουμε, εντούτοις, να συμφωνήσουμε σε κάποιους περιορισμούς της, προκειμένου να διασφαλιστεί το ανθρώπινο ιδεώδες. Έτσι, η βιοηθική δεν μπορεί να είναι τίποτα άλλο παρά μία συζήτηση των επιστημών, της φιλοσοφίας και της κοινής γνώμης, προκειμένου να τεθούν τα όρια μιας ισορροπίας.

Ο άνθρωπος έχει την αχόρταγη φυσική τάση να ερευνά και να μεταβάλλει. Εντούτοις, όταν *γλυκαίνεται από τα κατορθώματά του* και παρακινείται απ' τις δυνάμεις του, παραβλέπει συνήθως τον έλεγχο του ορθού, με αποτέλεσμα να *κατρακυλίζεται σε έναν ολισθηρό κατήφορο*, αμελώντας όλα όσα θα έπρεπε να έχει θέσει ως βασικές προϋποθέσεις του. Εξαιτίας της προόδου στον κλάδο της γενετικής, των επιστημών και τεχνολογιών ανάλυσης του DNA, της φαρμακογονιδιοματικής, έχουν πολλαπλασιαστεί οι δυνατότητες της ανθρώπινης πράξης τόσο αναφορικά με την εξωτερική όσο και με την εσωτερική μας φύση (του σώματός μας). Τα ζητήματα της ευθανασίας, της άμβλωσης, της κλωνοποίησης, της υποβοηθούμενης αναπαραγωγής κ.ά. βρίσκονται στο επίκεντρο των βιοηθικών συζητήσεων· η δυνατότητά των δε έχει να κάνει με τη γνώση και την εφαρμογή, μέσω πειραμάτων, όσων προκύπτουν από τη θεωρία, προκειμένου να ανακαλυφθούν τα όρια της ανθρώπινης επινοητικότητας. «Υποστηρίζεται, λοιπόν, ότι, μέσω των νέων γενετικών, ιατρικών, χειρουργικών τεχνολογιών, ο άνθρωπος σιγά σιγά θα κατορθώσει να πάρει όχι μόνο την κοινωνική ζωή αλλά αυτήν την ίδια τη βιολογική εξέλιξή του στα χέρια του, πράγμα που σημαίνει *όλη τη ζωή του στα χέρια του*».¹⁹⁰

Ζητήματα βιοηθικής εγείρονταν καθ' όλη τη διάρκεια της ανθρώπινης επιστημονικής δραστηριότητας, ήδη από την εποχή της αρχαίας ιατρικής. Ωστόσο, στον 20^ο αιώνα υπήρξε μίαν ιδιαίτερη ηθική ευαισθητοποίηση η οποία και ανέδειξε εξ ολοκλήρου την ανάγκη μίας απολύτου ηθικής. Πράγματι, τα όσα συνέβησαν κατά τη διάρκεια του δευτέρου Παγκοσμίου Πολέμου, τα εξωφρενικά πειράματα από τους ιατρούς των Ναζί, χρησιμοποιώντας ανθρώπους ως πειραματόζωα και άλλα πολλά, είναι που έφεραν την ανθρωπότητα *στο χείλος του γκρεμού*. Στόχος των Γερμανών δεν ήταν άλλος από την ανάπτυξη ενός ελεγχόμενου προγράμματος βελτίωσης μιας φυλής με την ικανότητα να υπερισχύσει έναντι των υπολοίπων. Ο βιοηθικός στοχασμός γεννάται από την ανάγκη να αναδειχθεί επιτέλους η ηθική αξία της ανθρώπινης ζωής, ο σεβασμός της προσωπικότητας και της ακεραιότητας των ανθρώπων, καθώς και να τεθούν όρια στην ανθρώπινη βούληση.

«Σημαντικά είναι τα επιτεύγματα στην κλινική γενετική, την ανανεωτική ιατρική, την πλαστική χειρουργική και τον έλεγχο της φυσικής εμφάνισης, ώστε να χρειάζεται μια νηφάλια οριοθέτηση των κοινωνικών προεκτάσεων και της αξιοποίησής των. Ο έλεγχος πάνω στη

190. Σταυρούλα Τσινόρεμα, «Η βιοηθική και η σύγχρονη κριτική της πράξης Η ηθική στην εποχή της βιοτεχνολογίας», *Δευκαλίων*, 24/2, (2006): 214.

γήρανση αποτελεί ένα ενδιαφέρον παράδειγμα. Ο τελευταίος μπορεί να γίνει είτε με τη χρήση εμβρυακών βλαστικών κυττάρων για την ανάπτυξη ιστών και οργάνων που αντικαθιστούν τα κατεστραμμένα, οπότε έχουν έλεγχο αφού έχει αρχίσει η διαδικασία της γήρανσης, είτε με επεμβάσεις ώστε να καθυστερήσει η έναρξη των συνθηκών της γήρανσης με γενετικά μέσα, δηλαδή με τη χειραγώγηση γονιδίων που ελέγχουν τους ρυθμούς του μεταβολισμού. Ηθικά ζητήματα προκύπτουν από το γεγονός ότι βρισκόμαστε ενώπιον της προοπτικής μιας ζωής δυσανάλογα μακράς κατά το τελευταίο στάδιό της, γεγονός το οποίο θα επηρεάσει την εμπειρία του χρόνου της ζωής των ατόμων, τη σχέση των με τους άλλους, τη σχέση των με τις επόμενες γενεές, εγείροντας προβλήματα δικαιοσύνης, κ.ο.κ. Αν σε αυτό προστεθεί η διαπίστωση ότι πολλά και μεγάλα συμφέροντα εκτρέφονται από τις προοπτικές αξιοποίησης των επιστημονικών και τεχνολογικών επιτευγμάτων, με αποτέλεσμα, ενίοτε, και την ηθελημένη συσκότιση του πεδίου όπου θα έπρεπε να αναπτύσσεται ο ηθικό-κοινωνικός προβληματισμός, τότε γίνεται ακόμη πιο εμφανής ο σύνθετος χαρακτήρας των ηθικών και κοινωνικών προκλήσεων που ανακύπτουν γύρω από αυτά τα ζητήματα».¹⁹¹

Η βιοηθική αποτελεί ανάπτυγμα δύο πεδίων της κανονιστικής ηθικής, της *ιατρικής ηθικής* και της *περιβαλλοντικής ηθικής*. Η ιατρική ηθική ενδιαφέρεται κυρίως για τις δράσεις των επιστημόνων της ζωής. Εξετάζει τα προβλήματα της πράξεως όταν αντικείμενα κάθε επιμέρους επιστημονικής πρακτικής γίνονται άνθρωποι. Εδώ εμφατικά τονίζεται η αρχή του σεβασμού των προσώπων, επομένως των ασθενών ή των υποκειμένων που συμμετέχουν στη βιοϊατρική έρευνα. «Μεγάλο μέρος της ιατρικής ηθικής έχει επικεντρωθεί στον μεμονωμένο ασθενή, όπως επίσης και στις έννοιες των δικαιωμάτων και της αυτονομίας· έχει γίνει μόνιμη επωδός η αξίωση του σεβασμού και της αυτονομίας των δικαιωμάτων από τους επαγγελματίες της ιατρικής».¹⁹² Στην περιβαλλοντική βιοηθική μάς ενδιαφέρουν κυρίως οι διαφορετικές μορφές ζωής και εστιάζουμε στην αντιμετώπιση τέτοιων μορφών ζωής πέραν της ανθρώπινης. Στο δεύτερο αυτό πεδίο, δίνουμε έμφαση σε συστήματα εμβίων όντων και σε αφηρημένα χαρακτηριστικά του περιβάλλοντος, όπως τα είδη, το κλίμα και η βιοποικιλότητα.¹⁹³ Στην ηθική του περιβάλλοντος,

191. Τσινόρεμα, *ό.π.*, σ. 217.

192. Onora O'Neill, *Αυτονομία και εμπιστοσύνη στη Βιοηθική*, μτφρ. Θ. Δρίτσας, Αθήνα, Αρσενίδης, 2011, σ. 18.

193. Βλ. Σταυρούλα Τσινόρεμα, «Φύση, Βιοτεχνολογία και Ηθική: Αρχές μιας σύγχρονης περιβαλλοντικής ηθικής», στον τόμο *Θέματα Βιοηθικής Η ζωή, η κοινωνία και η φύση μπροστά στις προκλήσεις των βιοεπιστημών*, Στ. Τσινόρεμα-Κ. Λούης (επιμ.), Ηράκλειο, Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης, 2013, σσ. 380-381.

το βάρος κλείνει στην άλογη και άψυχη φύση, και αναδύεται μια ανάγκη να εγκαταλείψουμε έναν αυστηρό ανθρωποκεντρισμό. «Στο πεδίο αυτό, η ατομική αυτονομία θεωρείται συχνά αιτία κακών, τονίζεται επομένως όλο και πιο εμφατικά η ανάγκη περιορισμού της».¹⁹⁴

Ο άνθρωπος έχει απόλυτη αξία και άρα δεν μπορεί να γίνεται αντικείμενο μεταχείρισης από οποιονδήποτε άλλον. Η πρόταση αυτή παίζει πολύ στη βιοηθική συζήτηση. Κάθε επιστήμη δεν μπορεί παρά να λαμβάνει σοβαρά τέτοιες παραμέτρους. Δεν μπορούμε να χρησιμοποιούμε τον άνθρωπο ως μέσον για τα πειράματά μας προκειμένου να εξάγουμε χρήσιμα συμπεράσματα για την επιστήμη μας. Ακόμη και αν χρειαστεί να επέμβουμε σε ανθρώπινο ον, πρέπει να έχουμε την έγκυρη συναίνεσή του, το οποίο βεβαίως θα πρέπει προηγουμένως να έχει ενημερωθεί πλήρως και αληθώς για την κατάσταση. Η συναίνεση κατόπιν ενημέρωσης είναι, από την άποψη αυτή, επιβεβλημένη. Έτσι, δίνεται η απαιτούμενη αξία στην αυτονομία του ασθενούς ή του υποκειμένου στα πειράματα. Προφανώς, κάθε άνθρωπος δεν θα θελήσει ούτε να βλαφθεί άμεσα ή έμμεσα ούτε να ταλαιπωρηθεί και να πονέσει. Εάν κάποια παρέμβαση πάνω μας είχε τέτοιες συνέπειες, ουδείς δεν θα συναινέσει σε μια τέτοια πρακτική. Στο όνομα της επιστήμης δεν μπορούμε να θυσιάζουμε την ανθρωπότητα. Τούτη η άποψη δεν μπορεί παρά να είναι ορθή και έγκυρη από την σκοπιά όλων, καθώς κανείς δεν θα επιδίωκε –και δεν θα έπρεπε άλλωστε να επιδιώκει– να γίνει ο ίδιος *σωτήρας των ανθρώπων*. Στην ηθική, καθένας ισοδυναμεί με όλους τους άλλους μαζί· η ανθρώπινη αξιοπρέπεια δε δεν υπολογίζεται και δεν αθροίζεται.

Η ηθική δεν αποτελεί απλώς και μόνο μία *σχέση* μέσω της οποίας κάποιος *οφείλει* κάτι σε κάποιον, αλλά που καθένας *οφείλει* το ηθικό σε κάθε άλλον. Δημιουργείται εδώ ένα *νοητό* ηθικό πλέγμα: *σου οφείλω ό,τι μου οφείλεις*. Έτσι κατανόησα εξ αρχής την καντιανή ηθική. Με τον ίδιο τρόπο μπορώ να κατανοήσω καλύτερα και τη σχέση των δικαιωμάτων με τις υποχρεώσεις. Οι υποχρεώσεις συνδέονται με τα δικαιώματα και τα δικαιώματα με τις υποχρεώσεις. Πράγματι, ουδείς δεν μπορεί να έχει μόνο δικαιώματα, όπως και ουδείς μόνον υποχρεώσεις. Επί της ουσίας, το δικαίωμα σου είναι ό,τι απαιτείς από τον άλλο, ο οποίος με τη σειρά του υποχρεούται απέναντί σου. Συνεπώς, «όπου δεν υπάρχουν υποχρεώσεις, εκεί δεν υπάρχουν και δικαιώματα».¹⁹⁵ Το δικαίωμα είναι μία *παθητική* –αποφεύγω εδώ τον όρο *αρνητική*– έννοια, ήτοι, δεν είναι τίποτε άλλο από το να με αφήνει κανείς *ήσυχο*, να μην μου αποστέρει ό,τι

194. O'Neill, *ό.π.*, σ. 19.

195. O'Neill, *ό.π.*, σ. 105.

δικαιούμαι. Από την άλλη, η υποχρέωση είναι μία *ενεργητική*, τουτέστιν *θετική*, έννοια, που σημαίνει πως δεν αρκεί απλώς να μην προσβάλλω τα δικαιώματα των άλλων, αλλά θα πρέπει επίσης να τα υπερασπίζομαι.

Προφανώς, δεν μπορώ να έχω δικαίωμα για κάτι το οποίο να μην μπορώ συνάμα –ήδη από τη φύση μου– να το εκπληρώσω. Και βέβαια δεν υφίσταται δικαίωμα σε κάτι που δεν μπορεί να απολεσθεί. Δεν μπορώ να υποστηρίξω κάποιο *δικαίωμα στην αλληλεγγύη*. Επίσης, δεν μπορώ να μιλήσω ούτε καν για κάποιο *δικαίωμα στην υγεία*. «Μπορούμε το πολύ πολύ να κάνουμε λόγο για ένα δικαίωμα στην ιατρική περίθαλψη κάποιου επιπέδου, και από εκεί να συνάγουμε τις αντίστοιχες υποχρεώσεις παροχής αυτής της ιατρικής περίθαλψης».¹⁹⁶

Η ηθική δεν βρίσκεται εντός της πράξεως παρά στους λόγους επί των οποίων η πράξη αυτή στηρίζεται. Τούτο κάνει βεβαίως τα πράγματα δυσχερέστερα. Δεν μπορούμε να αποδώσουμε μίαν αξία (εγγενώς) στην πράξη μας, λύνοντας έτσι κάθε ηθικό πρόβλημα. Το να πεις ένα ψέμα σε κάποιον προκειμένου να αποφευχθεί κάποια δυστυχία, φαίνεται να είναι μια πιο αποδεκτή πράξη από το να πεις το ψέμα αυτό για να υπερασπιστείς το συμφέρον σου. Επιπλέον, δεν μπορούμε να κρίνουμε με το ίδιο κριτήριο την άμβλωση σε περιπτώσεις που κινδυνεύει η ζωή της κυοφορούσας με την άμβλωση όταν μια νεαρή γυναίκα αισθάνεται πολύ μικρή για να *φέρει στον κόσμο* έναν απόγονο. Διαπιστώνουμε πως δεν είναι το ψέμα *απολύτως* ηθικό ή ανήθικο· συνεπώς ούτε και η άμβλωση. *Ηθικοί κρίνονται οι λόγοι*. Από αυτό κάποιος θα μπορούσε να αντιτείνει ότι έτσι οδηγούμεθα σε έναν ηθικό σχετικισμό, ο οποίος συνδέεται αρρήκτως με την κοινή αντίληψη για την ηθική. Ωστόσο, τούτο δεν μπορεί να σταθεί για πολύ και με αξιώσεις. Διότι οι ηθικές αρχές που προτάσσει η φιλοσοφία, εφαρμόζονται επί της ουσίας στους λόγους και στα *κίνητρα*. Όταν ο Kant προτείνει να επιχειρούμε να καθολικεύουμε τον γνώμονά μας –την υποκειμενική αρχή της πράξεώς μας–, δεν εννοεί να δούμε αν και κατά πόσο μπορεί η πράξη μας να περάσει από το φίλτρο της κατηγορικής προσταγής, αλλά ο συγκεκριμένος (υποκειμενικός) σκοπός μας, και επομένως ο λόγος της πράξης μας. Κάθε πράξη έχει από πίσω της έναν σκοπό· ήτοι έναν λόγο (*σκοπεύεις στο A, επομένως έχεις λόγο για το A*). Οι ηθικοί λόγοι, ωστόσο, δεν μπορούν παρά να καθορίζονται από ηθικούς σκοπούς· τουτέστιν, κάθε ηθικό ον *οφείλει* να θέτει σκοπούς που να απορρέουν απ' αυτό το ίδιο (ενδογενώς) και οι σκοποί αυτοί να μπορούν να είναι σκοποί για κάθε άλλο έλλογο ον (οι δικοί μου σκοποί να

196. O'Neill, *ό.π.*, σ. 104.

τίθενται από κάθε άλλον). Ένα ηθικό παράδειγμα αποτελεί κάποιος ο οποίος ευεργετεί τους συνανθρώπους του σύμφωνα με τις δυνάμεις του, όχι για να αποκομίσει κάτι από εκείνους ή από άλλους, αλλά επειδή τούτο του επιβάλλει το καθήκον του.¹⁹⁷ Ο λόγος αυτός είναι ο μοναδικός ηθικός λόγος και εκείνος που μπορεί να ισχύσει ως καθολικός νόμος.

Κάθε άνθρωπος είναι πρόσωπο. Αποτελεί μέλος του *κράτους των σκοπών*. Είναι ηθική υπόσταση. Ό,τι και να κάνω δεν μπορώ να προσβάλλω την αξιοπρέπειά του· δεν μπορώ, συνεπώς, να τον καταστήσω, ηθικά μιλώντας, κάτι *λιγότερο* απ' ό,τι είναι. Δεν μπορώ να παρέμβω στην ηθική φύση του. Μάλιστα, τούτο είναι κάτι που δεν μπορούμε καν να το επιδιώξουμε. Κάθε φορά που κάποιος επιλέγει να πράξει με τρόπο ώστε να παραβιάζει τους ηθικούς κανόνες, ενάντια στο καθήκον, δεν μπορεί να βούλεται η πράξη του αυτή να την πράττει σε ανάλογη περίπτωση κάθε ικανό για τούτη ον. Απλώς παραδέχεται μίαν εξαίρεση για τον εαυτό του. Με τον τρόπο αυτό, όμως, τοποθετεί προς στιγμή τον εαυτό του εκτός της ηθικής κοινότητας των ελλόγων όντων, κάτι που δεν μπορεί να σταθεί δίχως αντίφαση. Δεν μπορεί κάποιος να εξαιρεί εαυτόν από το βασίλειο των σκοπών, καθώς τότε δεν θα είχε την ικανότητα καν να μπορεί ελεύθερα να τίθεται εκτός. Στην ηθική, ό,τι και αν επιλέξω να πράξω, δεν μπορώ να κάνω εξαίρεση για τον εαυτό μου. Θεωρώ πως η πρόταση τούτη έχει βαρύνουσα σημασία στην προσπάθειά μας να βρούμε ασφαλείς δικαιολογητικούς λόγους που να κρίνουν ορθώς τις πράξεις μας.

Η ηθική –όπως και η βιοηθική– προϋποθέτει θεμελιώδεις ηθικές αρχές, ήτοι γενικές (ή καθολικές) προτάσεις, με βάσει τις οποίες πρόκειται να κρίνονται τα κεντρικά ηθικά ζητήματα. Διαφορετικά θα ήταν αναπόφευκτο να καταφεύγει κανείς σε λύσεις και ρυθμίσεις *ad hoc*, τουτέστιν σε μίαν απαράδεκτη περιπτωσιολογία. Είναι προφανές ότι η αναζήτηση των ηθικών αρχών της βιοηθικής συναρτάται άμεσα με (και προϋποθέτει) την αναζήτηση των αρχών της ηθικής εν γένει –του γενικού μέρους της ηθικής–, της οποίας η βιοηθική αποτελεί το εφαρμοσμένο μέρος –ή τμήμα του ειδικού μέρους– καθώς και τη διατύπωση και θεμελίωση μιας

197. Ο μοναδικός ηθικός σκοπός είναι να επιτελεί κανείς το καθήκον του και η πράξη του να γίνεται χάριν αυτού.

σχετικής θεωρίας.¹⁹⁸ Προς τον σκοπό αυτόν είναι, πιστεύω, δυνατόν να συμβάλει η αξιοποίηση της καντιανής ηθικής.

Τα κυριότερα γνωρίσματα της καντιανής ηθικής οφείλονται τελικώς στο ότι είναι ηθική του ορθού Λόγου. Εν πρώτοις, είναι χαρακτηριστικά γνωσιοκρατική: και η ηθική διατυπώνεται σε προτάσεις και κρίσεις που προβάλλουν αξιώσεις αληθείας (είναι επιδεκτικές τιμών αληθείας), και δεν είναι απλώς έκφραση συναισθημάτων, συγκινήσεων και ευπαθειών. Έπειτα, οι ηθικές αρχές (κανόνες κλπ.) είναι κατ' αρχήν καθολικές ή οικουμενικές και αντικειμενικές. Αποφασιστική είναι η θεμελίωση της ηθικής στην ελευθερία, ιδίως στην *αυτονομία*, δηλαδή στην ικανότητα του ανθρώπου να θεσπίζει ο ίδιος (και όχι άλλοι φορείς έξω από αυτόν) τους ηθικούς κανόνες, ελεύθερα και υπεύθυνα, όχι αυθαίρετα, αλλά στηριζόμενος στον καθολικό ανθρώπινο Λόγο. Η αυτονομία σημαίνει τόσο την αναίρεση της υπερβατικής θεονομίας όσο και την καθιέρωση της ανθρωπονομίας.

Εξ άλλου, αφετηρία και βασική παραδοχή αποτελεί η αντίθεση μεταξύ της ηθικής και αφ' ενός του εγωισμού (ή της φιλαυτίας) και της ιδιοτέλειας και αφ' ετέρου του ηδονισμού και ευδαιμονισμού. Κεντρικό ζήτημα της ηθικής δεν είναι η εγωστικά και ηδονιστικά εννοούμενη ευτυχία, αλλά η αξιοότητα (ή αξιοσύνη) να είναι κανείς ευτυχισμένος. Αναγκαίος όρος, ωστόσο, της αξιοότητας αυτής είναι –και πρέπει να είναι– η ηθικότητα, της οποίας το κριτήριο συνεπώς οφείλει να είναι κάτι διαφορετικό από την ευτυχία.¹⁹⁹

Στις περιπτώσεις που εγείρουν ηθικό θέμα και στις οποίες καλούμεθα να επιλέξουμε το ορθό, οφείλουμε πάντοτε να εξετάζουμε το αν και κατά πόσο μπορεί ο συγκεκριμένος μας γνώμονας να καταστεί νόμος της ανθρωπότητας. Δεν μπορούμε να νομιμοποιήσουμε ηθικώς έναν γνώμονα με τον οποίο έστω και ένα έλλογο ον μπορεί να μην τον εγκρίνει. Πρέπει κανείς να θέλει ο γνώμονάς του να μπορεί –σε ανάλογες περιπτώσεις– να γίνει γνώμονας κάθε άλλου. Η ηθική τούτη αρχή δεν μπορεί να εξαρτάται από τα συμβεβηκότα –από καθετί το εμπειρικό–

198. Πρβλ. ιδίως J. Rawls, *Θεωρία της δικαιοσύνης*, μτφρ. Φ. Βασιλόγιαννης, Β. Βουτσάκης et al, Αθήνα, Πόλις, 2015, §9, σσ. 76-84.

199. Για την αποφυγή των παρανοήσεων ας διευκρινισθεί εξ αρχής ότι ο όρος *ευτυχία* εννοείται συνήθως από τον Kant με τη σημασία της εγωστικής και ηδονιστικής ικανοποίησης των επιθυμιών. Βλ. ΚΠΛ, *ό.π.*, σ. 39. Πρβλ. L. W. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago-London, C. U. P. (β' έκδ.), 1966, κεφ. VII.

και συνεπώς δεν εξάγεται από τα πράγματα και δεν παρατηρείται στη φύση· θεμελιώνεται στον Λόγο κι έτσι δεν μπορεί παρά να ισχύει για κάθε έλλογο ον. Ας σημειωθεί εδώ πως το νόημα του να *μπορεί κανείς να θέλει* να γίνει ο γνώμονάς του καθολικός νόμος, δηλαδή νόμος των ανθρώπων –των ελλόγων όντων εν γένει–, συνίσταται στο να μπορεί να θέλει ευλόγως, βασίμως, και όχι αυθαιρέτως. Διότι διαφορετικά θα μπορούσε κάθε κακούργος να απαντά πάντοτε καταφατικά στο ερώτημα τούτο, για οποιαδήποτε πράξη του και αν επρόκειτο. Καθένας οφείλει να θέλει εκείνο το οποίο δεν προσβάλλει την ηθική του υπόσταση, καθώς και την ηθική υπόσταση κάθε άλλου ελλόγου όντος.

Κάθε άνθρωπος, σε αντίθεση με τα πράγματα, είναι πρόσωπο, διότι είναι αντικειμενικός σκοπός καθ' εαυτόν (αυτοσκοπός) και γι' αυτό ακριβώς δεν επιτρέπεται να τον χρησιμοποιούμε ποτέ απλώς και μόνον ως μέσον, αλλά αντιθέτως «περιορίζει κάθε αυθαιρέσία (και αποτελεί αντικείμενο του σεβασμού)». ²⁰⁰ Εν αντιθέσει με τα πράγματα, τα πρόσωπα δεν έχουν απλώς σχετική τιμή ή αξία αλλά απόλυτη εσωτερική *αξιοπρέπεια*. ²⁰¹ Επειδή η αξιοπρέπεια είναι έμφυτη και εγγενής στην ανθρώπινη φύση υπό τον μοναδικό όρο της ηθικότητας, είναι αντικείμενο σεβασμού και ιερή, ²⁰² μπορεί πράγματι να θεωρηθεί οντολογική και όχι απλώς σχετική με τις συνθήκες ζωής ή με την ελεύθερη αυτοδιάθεση του ανθρώπου. «Η ίδια η ανθρωπότητα είναι μια αξιοπρέπεια». ²⁰³ Στην αξιοπρέπεια της ανθρώπινης φύσης στο πρόσωπο του ανθρώπου στηρίζεται το «προνόμιο του να πράττει σύμφωνα με αρχές, δηλαδή η εσωτερική ελευθερία του». ²⁰⁴

Ας εξετάσουμε τώρα ορισμένα ζητήματα που προκύπτουν στη σύγχρονη βιοηθική συζήτηση υπό το πρίσμα της καντιανής ηθικής, και ας ξεκινήσουμε από εκείνα της αυτοκτονίας και της ευθανασίας. Ο Kant δεν αναφέρεται μεν ευθέως στην ευθανασία αλλά στη συναφή περίπτωση της αποφάσεως της αυτοκτονίας λόγω απόγνωσης εξ αιτίας μιας σειράς δεινών, δυστυχιών κτλ. Θεωρεί τη σχετική σκέψη ως εκδήλωση φιλαυτίας, άρα ανήθικη, επειδή το κίνητρο είναι η

200. GMS 4: 428· ΘΜΗ, *ό.π.*, σ. 75.

201. *ibid.*

202. GMS 4: 436· ΘΜΗ, *ό.π.*, σ. 86· ΜΗ, *ό.π.*, σσ. 272-273.

203. ΜΗ, *ό.π.*, σ. 325.

204. ΜΗ, *ό.π.*, σσ. 272-273.

απαλλαγή από περαιτέρω ταλαιπωρίες. Πραγματικά, πρόκειται για πράξη ατομικής χρησιμοθηρίας, αφού ο δρων σταθμίζει τα ενδεχόμενα υπέρ και κατά με όρους χαράς ή ηδονής και λύπης ή πόνου, ήτοι με κριτήριο ηδονιστικό και εγωιστικό. Ο Kant θεωρεί ότι ο γνώμονας της αυτοκτονίας αντιφάσκει προς τη φυσική ορμή της ζωής. Έπειτα, μια φύση, στην οποία θα ίσχυε ως φυσικός νόμος ένας τέτοιος γνώμονας, δεν είναι δυνατόν να υφίσταται ως φύση.²⁰⁵ Επιπλέον, χρησιμοποιεί κανείς τον εαυτό του απλώς και μόνον ως μέσον, παραγνωρίζοντας πως εκείνος αποτελεί εκ φύσεως αυτοσκοπό.

Ο άνθρωπος δεν μπορεί να απεμπολήσει την προσωπικότητά του, ενόσω γίνεται λόγος για καθήκοντα, επομένως ενόσω ζει· αποτελεί δε αντίφαση να έχει κανείς την εξουσία να απαλλαγεί από κάθε υποχρέωση, δηλαδή να πράττει ελεύθερα σαν να μην χρειαζόταν απολύτως καμιά εξουσία για την πράξη αυτή. Το να εκμηδενίσει κανείς το υποκείμενο της ηθικότητας στο πρόσωπό του είναι ακριβώς το ίδιο με το να εξαλείψει από τον κόσμο, όσο εξαρτάται από αυτόν, την ίδια την ηθικότητα κατά την ύπαρξή της, η οποία εν τούτοις είναι σκοπός καθ' εαυτόν· άρα το να διαθέτει κανείς τον εαυτό του απλώς και μόνο ως μέσον για οποιονδήποτε σκοπό του, σημαίνει να απαξιώνει την ανθρωπότητα στο πρόσωπό του (homo noumenon), μολονότι η διατήρησή της έχει ανατεθεί στον άνθρωπο (homo phaenomenon).²⁰⁶

Ένα από τα κυριότερα επιχειρήματα που επικαλείται ο Kant στα συναφή ζητήματα είναι το ανεπίτρεπτο του να χρησιμοποιεί ο άνθρωπος τον εαυτό του και κάθε άλλον άνθρωπο απλώς και μόνον ως μέσον για την επίτευξη οποιουδήποτε αλλοτρίου σκοπού, επειδή έτσι απαξιώνεται η ανθρώπινη φύση στο πρόσωπό του όπως και στο πρόσωπο κάθε άλλου ανθρώπου.²⁰⁷

Ένα επίσης σοβαρό σύγχρονο ζήτημα αποτελεί η λεγόμενη *θετική ευγονική*, ήτοι όχι απλώς η προληπτική αντιμετώπιση νοσημάτων, η αποτροπή κινδύνων για το έμβρυο κτλ., αλλά

205. GMS 4: 422· ΘΜΗ, *ό.π.*, 66.

206. ΜΗ, *ό.π.*, σ. 277.

207. Βλ. ΜΗ, *ό.π.*, σσ. 277, 280.

η παρέμβαση στο ανθρώπινο γονιδίωμα με σκοπό τον σχηματισμό του εμβρύου σύμφωνα με τις επιθυμίες των γονέων, την απόδοση επιθυμητών χαρακτηριστικών κτλ. Εκ πρώτης όψεως, η θετική ευγονική θα ήταν επιτρεπτή, με την επίκληση της αυτονομίας και της αυτοδιαθέσεως του ανθρώπου. Επιπροσθέτως, θα μπορούσαν οι υποστηρικτές της να επικαλεστούν τα καθήκοντα της τελείωσης του ατόμου²⁰⁸ καθώς και της ευδαιμονίας των άλλων.²⁰⁹ Στην πραγματικότητα όμως τούτο αντίκειται σε άλλες θεμελιώδεις αρχές. Πρωτίστως στην αρχή της καθολίκευσης, ιδίως της καθολίκευσης του φυσικού νόμου. Ας θέσουμε τα ερωτήματα: Είναι δυνατόν να υφίσταται μια φύση στην οποία παρεμβαίνει ο άνθρωπος κατά βούλησιν, όχι για να προλαμβάνει ή να αποτρέπει ασθένειες, αλλά, λ.χ. για να διαμορφώνει ανθρώπινα όντα κατά τις επιθυμίες του; Συναφές είναι το ακόλουθο σημείο. Ο Kant αποδίδει θεμελιακή σημασία στην αναλογία μεταξύ ηθικής και τάξεως της φύσης (με καντιανή ορολογία, μεταξύ του *κράτους των σκοπών* ή του *βασιλείου της αρετής* και της φύσης).²¹⁰ Γεννάται το ερώτημα: Ποια αναλογία με την τάξη της φύσεως και την καθολική νομοτέλειά της είναι δυνατή, εάν παρεμβαίνει κάποιος σε αυτήν και εις βάρος της αυθαίρετα, για να ικανοποιεί τα ατομικά και ιδιοτελή συμφέροντά του; Έπειτα, η παρέμβαση αυτή αντίκειται στην αρχή του σεβασμού του ανθρώπου ως αυτοσκοπού, ως προσώπου με απόλυτη αξία, η οποία περιορίζει την αυθαιρεσία.²¹¹

Εκ πρώτης όψεως, αφετηρία και πρωτίστη θεμελιώδη αρχή της καντιανής βιοηθικής αποτελεί η *ελευθερία* και ιδίως η *αυτονομία*, επειδή ανταποκρίνεται κατ' εξοχήν στην ίδια προσωπική ευθύνη και υπευθυνότητα του δρώντος. Πραγματικά, *από πρακτική άποψη*, έσχατος κριτής των ηθικών ζητημάτων για τον άνθρωπο είναι η συνειδήσή του. Αλλά η αρχή της αυτονομίας ισχύει μόνο σε συνδυασμό και εναρμόνιση με όλες τις άλλες αρχές. Η ισχύς όμως και η εφαρμογή των αρχών δεν τον απαλλάσσει από το βάρος και την ευθύνη να αντιμετωπίσει δυσχερέστατα ζητήματα ή και οριακές υπαρξιακές καταστάσεις (τον θάνατο, τον πόνο, την

208. Πρβλ. ΜΗ, *ό.π.*, σ. 272. «Γίνε τελειότερος από ό,τι σε έκαμε η φύση και μόνο».

209. ΜΗ, *ό.π.*, σσ. 236-237.

210. GMS 4: 433-439· ΘΜΗ, *ό.π.*, σσ. 82-91.

211. GMS 4: 428· ΘΜΗ, *ό.π.*, σσ. 74-75. Βλ. επίσης J. Habermas, *Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης Πίστη και γνώση*, μτφρ. Μ. Τοπάλη, Αθήνα, Scripta, 2004.

ενοχή).²¹² Ακριβώς εδώ –για την εφαρμογή των αρχών– φαίνεται η σημασία της κριτικής ικανότητας ή της φρονήσεως ή της πρακτικής σοφίας.²¹³

Στην καντιανή ηθική έχει θεμελιακή σημασία η αναγνώριση ορισμένων τάξεων ή δομών που υπερβαίνουν τον άνθρωπο, τον δεσμεύουν, του περιορίζουν την αυθαιρεσία, του περικόπτουν την αλαζονεία και του επιβάλλουν τον σεβασμό είτε το σέβας και το δέος. Οι τάξεις ή δομές αυτές ανάγονται εν τέλει στη φύση και στον Λόγο ως τάξη συστατική ή καθοριστική (ως *ordo ordinans*) κανόνων και αρχών.²¹⁴ Όπως είδαμε ανωτέρω, παντού είναι ολοφάνερο το σέβας του στοχαστή ενώπιον της αναπώρευτης αναγκαιότητας (της *ανάγκης* με την αρχαία σημασία του όρου) της φύσεως αλλά και με το νόημα της ρουσσωικής *ομολογίας πίστεως του βικαρίου από τη Σαβοΐα*.²¹⁵ Ως προς τη φύση, ένα από τα αποκαλυπτικότερα χωρία είναι το ακόλουθο:

*Σκεφθείτε έναν άνθρωπο κατά τις στιγμές που το πνεύμα του είναι διαθέσιμο για ηθικά αισθήματα. Όταν, περιβαλλόμενος από μια ωραία φύση, βρίσκεται σε μια γαλήνια, εύθυμη απόλαυση της ύπαρξής του, τότε αισθάνεται μέσα του την ανάγκη να είναι σε κάποιον ευγνώμων γι' αυτό. [...] Είναι μάταιο να αναζητούμε με περίτεχνο τρόπο ελατήρια πίσω από τα αισθήματα αυτά· διότι συναρτώνται αμέσως με το καθαρότατο ηθικό φρόνημα, επειδή η ευγνωμοσύνη, η υπακοή και η ταπεινοφροσύνη [...] είναι ιδιαίτερες πνευματικές προδιαθέσεις για το καθήκον.*²¹⁶

212. Βλ. K. Jaspers, *Philosophie*, vol. II: «*Existenzerhellung*» («Διαύγανση της ύπαρξης»), Berlin, Springer (δ' έκδ.), 1973, σσ. 201-254. Πρβλ. π. Ε. Γκανάς, «Η βιοηθική ως βιοπολιτική και τα όρια μιας χριστιανικής απόκρισης», *Νέα Εστία*, τχ. 1836, (2010). Εμπεριέχεται επίσης στον τόμο *Ο λύχνος πάνω στη λυχνία Η εκκλησία ως εναλλακτική πόλις*, Αθήνα, Πόλις, 2017. Αφιέρωμα στη βιοηθική (σ. 33): ιδίως 195-197.

213. Βλ. GMS 4: 389, 407-408· ΘΜΗ, *ό.π.*, σσ. 19, 45-46· ΜΗ, *ό.π.*, σσ. 258, 299· Πρβλ. J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, O. U. P., 1986, κεφ. V.

214. Πρβλ. A. Lalande, *La Raison et les normes*, Paris, Hachette, 1948.

215. Βλ. J. J. Rousseau, *Αιμίλιος ή περί αγωγής*, μτφρ. Γ. Σπανός, τ. 2^{ος}, βιβλ. IV, Αθήνα, Πλέθρον (β' έκδ.), 2006, σσ. 88-215.

216. ΚΚΔ, *ό.π.*, σ. 407.

Γενικότερα, στην καντιανή ηθική, αποφασιστική σημασία έχει –αλλά συχνά παραγνωρίζεται– η θέση της φύσεως και η πολλαπλή αναλογία μεταξύ ηθικής και φυσικής τάξεως.

Σχετικά με τον Λόγο,

Υποκείμεθα σε μια πειθαρχία του Λόγου και σε όλους τους γνώμονές μας της υποταγής μας στον Λόγο δεν πρέπει να λησμονούμε να μην του αφαιρούμε τίποτε, ή να μην περιορίζομε λόγω της ψευδαίσθησης της φιλαυτίας το κύρος του νόμου (μολονότι τον θεσπίζει ο ίδιος ο Λόγος μας), με το να θέτομε τον καθοριστικό λόγο [το κίνητρο] της θελήσεώς μας, κι ας είναι σύμφωνος με τον νόμο, οπουδήποτε αλλού παρά στον ίδιο τον νόμο και στον σεβασμό για τον νόμο αυτόν. Καθήκον και υποχρέωση είναι οι μόνες ονομασίες που πρέπει να δώσομε στη σχέση μας με τον ηθικό νόμο. Είμαστε βέβαια νομοθετούντα μέλη ενός κράτους των ηθών (Reich der Sitten) που είναι δυνατό μέσω της ελευθερίας και που μας το παρουσιάζει ο πρακτικός Λόγος ως αντικείμενο σεβασμού, συγχρόνως όμως είμαστε υπήκοοι, όχι ο αρχηγός του κράτους αυτού, και η παραγνώριση της χαμηλής μας βαθμίδας ως πλασμάτων και η άρνηση λόγω αλαζονείας του κύρους του ιερού νόμου αποτελεί ήδη αποστασία από τον νόμο κατά το πνεύμα, ακόμη και αν εκπληρωνόταν το γράμμα του.²¹⁷

Με τούτα συνδέονται ορισμένα στοιχεία των ηθικών αρχών και αξιών, όπως η πρακτική ή δεοντική αναγκαιότητα, υποχρεωτικότητα και δεσμευτικότητα, τα οποία τους διασφαλίζουν (ηθική) αντικειμενική εγκυρότητα και ισχύ, ανεξαρτήτως ή και εναντίον των ατομικών επιθυμιών και άρα της αυθαιρεσίας. Τα στοιχεία τούτα προσδίδουν στις ηθικές αρχές και αξίες το γνώρισμα της *αυτοτέλειας ή αυτοδυναμίας και ανεξαρτησίας* έναντι των υποκειμένων και των ατομικών συνειδήσεων –με το νόημα του ηθικού ρεαλισμού–. Το γνώρισμα όμως αυτό είναι

217. ΚΠΛ, *ό.π.*, σσ. 123-124.

κρίσιμο: η παραδοχή της –ιδεατής βέβαια– αντικειμενικής πραγματικότητας (ή του ιδεώδους ή *ιδεατού Είναι*) των ηθικών αρχών ισοδυναμεί με την αναγνώριση της ισχύος των ανεξάρτητα από τα επιμέρους υποκείμενα και τις συνειδήσεις των.²¹⁸ Επιπλέον, οι ηθικές αρχές αναγνωρίζονται ως άνευ όρων και απαραβίαστες. Είναι χαρακτηριστικό ότι στον ηθικό νόμο, στο δίκαιο (ιδίως στο δίκαιο των ανθρώπων και της ανθρώπινης φύσεως) καθώς και στην ανθρωπότητα ως υποκείμενο του ηθικού νόμου, ο Kant αποδίδει το κατηγορήμα του ιερού.²¹⁹

Στις περιπτώσεις της ιατρικής ηθικής, εκείνος που βρίσκεται στο κρεβάτι του ιατρού έχει βεβαίως ηθική υπόσταση. Εάν έχει πλήρως τις αισθήσεις του και τη λογική του δεν μπορούμε να επεμβαίνουμε πάνω του αγνοώντας τη βούλησή του. Οφείλουμε να πράττουμε *πάνω του* σύμφωνα με ό,τι εκείνος αποφαινεται. Στην περίπτωση των ανοϊκών ή σε εκείνη των ανθρώπων που βρίσκονται τώρα σε κωματώδη κατάσταση, δεν μπορούμε να θεωρήσουμε πως τα άτομα αυτά δεν αποτελούν πρόσωπα, καθώς η προσωπικότητα δεν επηρεάζεται (και δεν εξαρτάται) από τα φαινόμενα. Τότε, τα πρόσωπα αυτά δεν μπορούν ελεύθερα να επιλέξουν τον βίο των –και σίγουρα εάν μπορούσαν δεν θα επέλεγαν τη μοίρα τούτη–, κι εμείς δεν μπορούμε να τα μεταχειριζόμεθα προκειμένου να επιτύχουμε κάποια δική μας –ή ακόμη και του συνόλου– ατομική ή πλειοψηφική ωφέλεια. Οφείλουμε να επιλέξουμε *εμείς* για εκείνους –που τώρα γνωρίζουμε την κατάστασή των– ό,τι θα θέλαμε να συμβεί και σε εμάς εάν βρισκόμασταν σε ανάλογη κατάσταση (έλλογη επιλογή, επιλογή του Λόγου). Σε τέτοιες περιπτώσεις, δεν κάνουμε λόγο, συνεπώς, για πατερναλισμό παρά συνεχίζουμε να κατευθυνόμαστε με γνώμονα την αυτονομία. Το να θέτεις εν τέλει ως κριτήριο των πράξεών σου την καθολικευσιμότητα του γνώμονα της πράξης σου είναι που επιφέρει στην κοινωνία των ανθρώπων μια γενική επιδοκιμασία και επευφημία.

218. Πρβλ. N. Hartmann, *Ethik*, Berlin, W. de Gruyter (δ' έκδ.), 1962· Στ. Βιρβιδάκης, *Η υφή της ηθικής πραγματικότητας*, Αθήνα, Leader Books, 2009, σσ. 309-402.

219. Βλ. ΜΗ, *ό.π.*, σσ. 136 («το ιερότερο όλων»), 155, 174. Για την ιερότητα του ηθικού νόμου πρβλ. ΚΠΛ, *ό.π.*, σσ. 55, 130, 187, 192· της ανθρωπότητας, ΚΠΛ, *ό.π.*, σ. 192· επίσης Kant, *Η θρησκεία εντός των ορίων του Λόγου και μόνο*, μτφρ. Κ. Ανδρουλιδάκης, Αθήνα, Πόλις (β' έκδ.), 2008, σ. 292 (σ.)· για τις εντολές «του πρακτικού Λόγου που κρίνει σύμφωνα με τις έννοιες του δικαίου», ΜΗ, *ό.π.*, σ. 217.

Βρίσκω εδώ μία συμφωνία του Λόγου με τα αισθήματα. Θεωρώ, από την άποψη τούτη, πως ο Hume θα συμφωνούσε απολύτως με τις αρχές της καντιανής ηθικής. Επί της ουσίας, όταν η πράξη μας συμβαίνει από την σκοπιά όλων και συμφωνεί με το καθήκον (και επιτελείται χάριν αυτού), ο δρων λαμβάνει μίαν ιδιαίτερη τέρψη (ηθική ηδονή, σύμφωνα με τον Kant) από την επιδοκμασία των ανθρώπων. Κάθε πράξη εγκρίνεται (επιδοκιμάζεται) από κάθε άλλον, *αν και μόνο αν* η πράξη αυτή συμφωνεί με τη βούληση του καθενός, η δε τέρψη που λαμβάνεται από την επιδοκμασία είναι το *ηθικό συναίσθημα*. Φαίνεται λοιπόν πως ο Hume με τον Kant βρίσκονται πολύ εγγύτερα απ' ό,τι είθισται να τους εξετάζουμε. Η μοναδική διαφορά των έγκειται στον τρόπο με τον οποίο ο δεύτερος επιλέγει να μας προσφέρει μία θεμελίωση· ο Hume –συνεπής στον εμπειρισμό του– επιχειρεί μια φυσιοκρατική προσέγγιση της ηθικής, ενώ ο Kant αναζητά έλλογα θεμέλια, θεμελιώνοντάς την *έτσι* στη μεταφυσική –υπερβατολογικά–, ήτοι στην ελευθερία. Ωστόσο, η διαφορά τούτη δεν μπορεί να θεωρηθεί ουδόλως επουσιώδης.

Στο πεδίο της περιβαλλοντικής ηθικής, οι δεσμεύσεις μας αφορούν *εμμέσως* την ανθρώπινη φύση. Το περιβάλλον, το άβιο και έμβιο –αλλά άλογο– τμήμα της Δημιουργίας δεν έχει ηθικό status και συνεπώς ούτε αξιοπρέπεια. Για τούτο μπορούμε να το μεταχειριζόμεθα απλώς και μόνον ως μέσον προκειμένου να επιτύχουμε μίαν οποιαδήποτε επιδίωξή μας. Ο άνθρωπος είναι φορέας πράξεων και ζει αλληλεξαρτώμενος με κάθε άλλον. Καθένας λοιπόν μπορεί να υποχρεώσει κάθε άλλον και να εγείρει αιτήματα αμοιβαίου σεβασμού της ικανότητας πράξης και της δυνατότητας αυτοκαθορισμού των από μίαν οπτική κοινή για όλους. «Στην ηθική, κανείς δεν μπορεί να προκαλεί άσκοπη βλάβη ή να καταστρέφει την ελεύθερη δράση του άλλου».²²⁰ Έτσι λοιπόν, σύμφωνα με τον Kant, ο κυριότερος λόγος στον οποίο στηρίζεται η υποχρέωση σεβασμού της φύσεως *φαίνεται να είναι* ότι η διατήρηση και διαφύλαξή της αποτελούν αναγκαίο όρο της ζωής και της ανάπτυξης της ανθρωπότητας. Και τούτο ακριβώς επειδή η πληρέστερη δυνατή καλλιέργεια (εξέλιξη, ανάπτυξη και πολιτισμός) και τελείωση του ανθρώπου αποτελεί τον έσχατο σκοπό (για τον άνθρωπο) της ίδιας της φύσεως ως τελολογικού συστήματος.²²¹

220. Τσινόρεμα, «Φύση, βιοτεχνολογία και ηθική», *ό.π.*, σ. 391.

221. Βλ. ΚΚΔ, *ό.π.*, σσ. 388-393, § 83· πρβλ. ιδίως «Ιδέα μιας γενικής ιστορίας με πρίσμα κοσμοπολιτικό», στον τόμο *Δοκίμια*, *ό.π.*, σσ. 24-41· *Ανθρωπολογία*, *ό.π.*, (Ακαδ. VII 321-325), σσ. 268-273.

Στο πλαίσιο των καθηκόντων του ανθρώπου προς τον εαυτό του ο Kant συνάγει μία ρητή αποκήρυξη καταστροφής της φύσεως.

Όσον αφορά στο ωραίο, έστω και υπό τη μορφή της άψυχης φύσης, η ροπή για τη σκέτη καταστροφή του (spiritus destructionis [πνεύμα της καταστροφής]), αντίκειται στο καθήκον του ανθρώπου προς τον εαυτό του, επειδή εξασθενεί ή εξαφανίζει το συναίσθημα εκείνο στον άνθρωπο που δεν είναι μεν αφ' εαυτού και από μόνο του ηθικό, αλλά πάντως τουλάχιστον προετοιμάζει την προδιάθεση εκείνη της αισθητικότητας, η οποία προάγει πολύ την ηθικότητα, δηλαδή το να αγαπούμε κάτι ακόμη και δίχως την πρόθεση για όφελος (π.χ., τις ωραίες αποκρυσταλλώσεις, το απερίγραπτο κάλλος του φυτικού βασιλείου).²²²

Μολονότι αναφέρεται ρητώς μόνο στην ωραία φύση, δεν παύει να είναι σημαντική τόσο η ίδια η αποκήρυξη της διάθεσης της καταστροφής της φύσης, όσο και ο επικαλούμενος λόγος (το συναίσθημα και ειδικότερα η ανιδιοτελής ευαισθησία του ανθρώπου, εδώ για την ομορφιά της φύσης).²²³

Ο Kant πραγματεύεται την ηθική σημασία της ευπρεπούς μεταχείρισης της μη έλλογης, εξωανθρώπινης φύσεως για την ανθρώπινη βελτίωση. «Ανεξάρτητα από τις ενδεχόμενες συνέπειες για τους ανθρώπους, το να φερόμαστε με βάνουσο τρόπο ή με αδιαφορία στα μη ανθρώπινα έμβια όντα εκφράζει προσβολή προς την ανθρώπινη ιδιότητά μας, την αξιοπρέπεια της έλλογης φύσης μας. Η αχαριστία για τις μακροχρόνιες υπηρεσίες ενός γέρικου σκύλου ή αλόγου αποτελεί έκφραση απαξίωσης για τις ποιότητες της αφοσίωσης και της στοργής. Είναι

222. ΜΗ, *ό.π.*, σ. 301.

223. Πρβλ. ΚΚΔ, *ό.π.*, σ. 229. «Το να έχει κανείς ένα άμεσο διαφέρον για την ομορφιά της φύσης [...] είναι πάντοτε γνώρισμα μιας καλής ψυχής· και ότι, όταν το διαφέρον αυτό αποτελεί μian έξη, δείχνει τουλάχιστον μια πνευματική διάθεση ευνοϊκή για το ηθικό συναίσθημα, όταν συνάπτεται πρόθυμα με τη θέαση της φύσης»· πρβλ. επίσης σσ. 188-189. Βλ. ιδιαίτερα το εξαιρετικό έργο του Κ. Μ. Σταμάτη, *Φιλοσοφία και οικολογική ηθική*, Αθήνα, Νήσος, 2013.

ανάλογη προς την απαξίωση των ίδιων ποιοτήτων σε ένα έλλογο, ανθρώπινο ον που μας έχει συμπεριφερθεί με αφοσίωση και φροντίδα». ²²⁴ Κάθε άνθρωπος δεν έχει άμεσα καθήκοντα ως προς την άλογη φυσική Δημιουργία, καθώς εκείνη δεν μπορεί να τον υποχρεώνει –δεν έχει αξιοπρέπεια– οφείλει, ωστόσο, να παραδεχτεί ένα έμμεσο καθήκον να μην φέρεται βιαίως προς αυτήν, όχι για αυτήν την ίδια αλλά για τον εαυτό του και τους άλλους. Δεν μπορείς να κακομεταχειρίζεσαι ένα ζώο, επειδή με τον τρόπο αυτό στομώνει εντός σου η ηθικότητα, προσβάλλεται η αξιοπρέπιά σου, γίνεσαι λιγότερο άνθρωπος. «Κάποιος που εκδηλώνει τέτοια σκληρότητα στα ζώα δεν είναι λιγότερο σκληρός προς τους ανθρώπους». ²²⁵

Όσον αφορά στο ζωντανό αλλά άλογο μέρος της Δημιουργίας, η βίαη και συνάμα ειδεχθής μεταχείριση των ζώων αντίκειται πολύ βαθύτερα στο καθήκον του ανθρώπου προς τον εαυτό του, επειδή έτσι στομώνει στον άνθρωπο η συμπόνια για τα παθήματά τους και με τον τρόπο αυτόν εξασθενεί και σιγά σιγά εξαλείφεται μια φυσική καταβολή που ευνοεί πολύ την ηθικότητα στις σχέσεις με τους άλλους ανθρώπους. Μολαταύτα αποτελεί δικαίωμα του ανθρώπου η ακαριαία σφαγή των ζώων (που γίνεται χωρίς βασανισμό) είτε και η εργασία τους, αρκεί να μην ξεπερνά τις δυνάμεις τους (σαν αυτή που άλλωστε υποχρεώνονται να ανέχονται και οι άνθρωποι)· αντιθέτως πρέπει να αποκηρύσσονται με βδελυγμία τα βασανιστικά φυσικά πειράματα που γίνονται απλώς χάριν της ψιλής θεωρίας, εάν ο σκοπός ήταν δυνατόν να επιτευχθεί και χωρίς αυτά. – Ακόμη και η ευγνωμοσύνη για υπηρεσίες που προσέφερε επί μεγάλο χρονικό διάστημα ένα γέρικο άλογο ή σκυλί (σαν να ήταν οικότροφοι), αποτελεί εμμέσως καθήκον του ανθρώπου, δηλαδή όσον αφορά στα ζώα αυτά, θεωρούμενο όμως άμεσα δεν αποτελεί πάντοτε παρά μόνο καθήκον του ανθρώπου προς τον εαυτό του. ²²⁶

224. Τσινόρεμα, *ό.π.*, σσ. 395-396.

225. Τσινόρεμα, *ό.π.*, σ. 397.

226. ΜΗ, *ό.π.*, σσ. 301-302.

Ο επικαλούμενος λόγος εδώ δεν έγκειται, όπως θα ανέμενε πιθανώς κανείς, στην έμφυτη ή εγγενή αξία ή στα δικαιώματα των ζώων, αλλά παραδόξως στο καθήκον του ανθρώπου προς τον εαυτό του. Μολαταύτα είναι δυνατόν να υποστηριχθεί και καθήκον καθ' εαυτό σεβασμού ή προστασίας των ζώων ως μέρος του καθήκοντος σεβασμού προς τη φύση. Υπόδειγμα αποτελεί το ηθικό παράδειγμα του Leibniz, ο οποίος επανέφερε με προφυλάξεις ένα έντομο, που το είχε παρατηρήσει προσεκτικά με το μικροσκόπιο, και πάλι στο φύλλο του, επειδή θεώρησε ότι είχε διδαχθεί από το θέαμά του και είχε απολαύσει τρόπον τινά μίαν ευεργεσία.²²⁷

Π Ρ Ο Σ Θ Η Κ Η

Η αρχή της αυτονομίας και της ευεργεσίας καθώς και η αρχή του μη βλάπτειν και της δικαιοσύνης μπορούν να μας οδηγήσουν ως προς τις σκέψεις και τις πράξεις μας με ασφάλεια και νηνεμία. Οι τέσσερις αυτές αρχές συγκροτούν εν τέλει την ηθική, η οποία αποτελεί εδώ το βασικό μας μέλημα. Στην ιατρική ηθική δημιουργείται ένα πλέγμα των αρχών αυτών με των υποκειμένων που εμπλέκονται σε κάθε περίπτωση. Τούτο συμβαίνει διότι τόσο ο θεράπων ιατρός όσο και ο εκάστοτε ασθενής είναι πρόσωπα και έχουν άμεση αναφορά στις ανωτέρω αρχές. Η αρχή της δικαιοσύνης είναι μία αρχή που πρέπει να διατρέχει ολόκληρη τη συζήτηση όταν σημαίνοντα ρόλο σε εκείνη διαδραματίζουν τα δικαιώματα. Τα δικαιώματα έχουν σημείο αναφοράς ένα πλαίσιο δικαιοσύνης. Η αρχή της αυτονομίας, κι εκείνη της ευεργεσίας –η οποία και αποτελεί την άλλη όψη της αυτονομίας (καθώς η ευεργεσία περνά από το φίλτρο της κατηγορικής προσταγής, η οποία δεν επιτρέπει καν στον ευεργετούμενο να αρνηθεί από τον ευεργέτη του μίαν ευεργεσία)–, δίνει τόσο στον ιατρό όσο και στον ασθενή τη δύναμη της ελλόγου φύσεώς των. Η αρχή του μη βλάπτειν, εάν τη συλλάβουμε ως την αποφυγή του πόνου, μας παραπέμπει σε ωφελμιστικά μονοπάτια. Εντούτοις, και αυτή η αρχή, ανεξαρτήτως της αποφυγής του πόνου, είναι μία αρχή που περνά αμέσως από το φίλτρο της καθολικευσιμότητας, κι έτσι μπορούμε να υποστηρίξουμε μίαν τέτοια αρχή δίχως να είμεθα υποχρεωμένοι να

227. Βλ. ΚΠΛ, ό.π., σ. 229· επίσης *Lectures on Ethics*, P. Heath & J. B. Schneewind (eds), Cambridge & New York, Cambridge University Press, 2001, σσ. 212-213.

ασπαστούμε το δόγμα του ωφελιμισμού. Όλα τούτα δεν θα μπορούσαν να υφίσταντο εάν δεν τα θεωρούσαμε από ένα πρίσμα δικαιοσύνης, η οποία και συλλέγει το ενδιαφέρον όλων των ανθρώπων.

Στην περιβαλλοντική ηθική, το σημείο εξέτασης είναι μονόπλευρο, μονάχα απ' την πλευρά του δρώντα. Η έρευνά μας εδώ δεν μπορεί παρά να είναι ανθρωποκεντρική· και όποιοι ασκούν κριτική στον ανθρωποκεντρισμό, θα πρέπει να σκεφτούν ενδεχομένως πως δεν μπορούν να τον απωλέσουν, καθώς υφίστανται στον κόσμο ως άνθρωποι, και μόνον ως τέτοιοι –και υπ' αυτό το πρίσμα– μπορούν να υφίστανται. Η σχέση μας με την άλογη φυσική Δημιουργία πρέπει να είναι μια σχέση θαυμασμού προς το *ωραίο* και το *υψηλό*, και όχι σχέση ισότητας και δικαιοσύνης. Οι έννοιες αυτές *μπορούν να παίζουν* μονάχα στο βαθμό που αναλογιζόμεθα τη συνεισφορά της Δημιουργίας του Θεού στην ανθρωπότητα εν γένει. Όσον αφορά τα άλογα ζώα, υποθέτουμε πως εκείνα δεν είναι σε θέση να θέσουν κάποιο κριτήριο των πράξεών των, κι έτσι δεν μπορούμε να τα θεωρήσουμε ηθικά όντα. Ως εκ τούτου, τα καθήκοντά μας προς εκείνα δεν μπορούν παρά να είναι *έμμεσα*. Πράγματι, *οφείλουμε* να μην κακομεταχειριζόμεθα και να μην βλάπτουμε κανένα ζώο. Αντιθέτως, θα πρέπει να συμπεριφερόμεθα σε εκείνα με στοργή και αγάπη, διότι μόνον τότε συνηθίζουμε *οι ίδιοι* σε πράξεις που συμφωνούν με το καθήκον και επιτελούνται χάριν αυτού. Εάν βασανίζεις κάποιο ζώο και ο σκοπός σου είναι ο βασανισμός, τότε εξασθενεί εντός σου το ηθικό αίσθημα, με αποτέλεσμα να συμπεριφέρεσαι αναλόγως και προς τους συνανθρώπους σου. Το επιχείρημα εδώ είναι βεβαίως *ηθικό* και όχι *συναισθηματικό*. Όποιος συμπεριφέρεται με αγάπη και στοργή προς έναν σκύλο, στηριζόμενος στον πόνο του ή σε έναν *υποτιθέμενο* σκοπό ζωής του, η πράξη του αυτή συμφωνεί προφανώς με το καθήκον αλλά δεν γίνεται χάριν αυτού, με αποτέλεσμα να *απέχει* η πράξη του πολύ απ' το να θεωρηθεί ηθική.

Ε ι δ ι κ ό Σ υ μ π έ ρ α σ μ α

Ο άνθρωπος είναι φιλερευνητικό πνεύμα. Τούτο έχει την ίδια πηγή με την ηθική. Διότι ο άνθρωπος ως έλλογο ον είναι επίσης και ηθικώς υπεύθυνος των πράξεών του. Εντούτοις, κάθε

επιστημονική και τεχνολογική του απόπειρα αποσκοπεί στη βελτίωση των δεδομένων και των έως τώρα συνθηκών ζωής της ανθρωπότητας. Και τούτο διότι ο άνθρωπος, ως έλλογο ηθικό ον, είναι και εμπειρικό –προικισμένο με αισθήματα– ον, το οποίο επιδιώκει εκ φύσεως (ενστικτωδικά) την τέρψη των αισθήσεων και αποφεύγει κάθε πόνο των. Από την άποψη αυτή, μπορούμε να υποθέσουμε πως η πρόοδος της βιοτεχνολογίας και των βιοεπιστημών είναι μία επιδίωξη του είδους μας. Ο άνθρωπος ως προοδευτικό ον οφείλει να ασκεί όλες τις δυνάμεις που του έχει δώσει η φύση· ως ηθικό ον, όμως, *οφείλει να γνωρίζει τα όρια των πράξεών του και να τα θέτει ο ίδιος* προκειμένου να παραμείνει εντός του πλαισίου της ανθρωπιάς. Διαφαίνεται λοιπόν η αναγκαιότητα μίας ισορροπίας μεταξύ της επιστημονικής και της ηθικής δυνάμεως του ανθρώπου. Ο άνθρωπος οφείλει να *προχωρά* μέχρι το σημείο που να μην παραβιάζει κάποιο καθήκον (σύμφωνα με τις ηθικές αρχές). Τόσο η ηθική όσο και το φιλερευνητικό πνεύμα είναι δύο φυσικές δυνάμεις που ο άνθρωπος οφείλει να ασκεί –πάντοτε στο μέτρο που να μην υπερβάλλει– προκειμένου να επιτελέσει το καθήκον της αυτοτελείωσής του. Η επιστημονική έρευνα είναι, επομένως, θεμιτή, στον βαθμό πάντοτε που να μην επηρεάζει αρνητικώς (ανήθικα) την ανθρωπότητα και να μην παραβιάζει τις ηθικές αρχές, τις οποίες ο Λόγος μάς έχει δωρίσει. Καθώς στον Λόγο εδράζονται οι δυνάμεις του ανθρωπίνου πνεύματος, τόσο όσον αφορά την επιστήμη (*γνώση*) όσο και όσον αφορά την ηθική (*πράξη*), ο άνθρωπος μπορεί –και οφείλει– να θέσει τις δύο αυτές πτυχές σε μία συνεργασία σύμφωνα με την οποία το πάθος για πρόοδο και βελτίωση των κατεστημένων συνθηκών ζωής θα υποτάσσεται στις αρχές της ηθικής, ενώ ο Λόγος θα αφήνει συνάμα χώρο στο επαναστατικό πνεύμα του ανθρώπου. Η επιστήμη πρέπει να υπακούει την ηθική· η δε ηθική να αφήνει την επιστήμη ελεύθερη –ώστε να αποφευχθεί κάθε επικίνδυνος συντηρητισμός–, και να την επαναφέρει εντός των επιταγών της μονάχα κάθε φορά που, υπερβάλλοντας στις δυνάμεις της, αποσκίρτει εκτός των ηθικών ορίων.

Πρόταση

Ηθική και επανάσταση

Εάν η φύση είχε πλάσει τον άνθρωπο έτσι ώστε να μην μπορούσε παρά, ενστιγματικά και μόνον, να πράττει υπακούοντας στους νόμους της (μονάχα ως απλό –ανελεύθερο– αντικείμενο στον χωροχρόνο), θα μας είχε απαλλάξει από την ανάγκη των εντόνων ηθικών συζητήσεων που τίθενται τώρα στο επίκεντρο του φιλοσοφικού εγχειρήματος. Διότι στην ηθική το διακύβευμα δεν μπορεί να είναι άλλο παρά ο προσανατολισμός της ανθρωπότητας προς μίαν έννομη κατεύθυνση. Και επειδή ο άνθρωπος υπάρχει πρωτίστως ως *ύλη*, οι ροπές του έχουν τη δύναμη να επηρεάζουν την έλλογη ικανότητά του με αποτέλεσμα να παρασύρεται η τελευταία από την αδηφάγο επιθυμία της ικανοποίησης των πρώτων. Τούτο, ωστόσο, οφείλεται στη φύση μας. Θέλω να πω: έχουμε τις ροπές μας *εκ φύσεως* προκειμένου η ικανοποίησή των να υπερασπιστεί την επιβίωση· και έτσι επιδιώκουμε συνεχώς –κι εν τέλει αναπαυόμεθα– στο επιθυμητό αίσθημα της τέρψεως.

Καθώς ο Λόγος είναι εκείνος που μας καθιστά ηθικά όντα, ευθύνεται επίσης για κάθε παραβίαση του καθήκοντος. (*Οι πράξεις κρίνονται διά του Λόγου*). Και μολονότι από μόνος του δεν μπορεί παρά να παράγει μονάχα τις αρχές του πράττειν, οι ροπές μας είναι κάθε φορά εκείνες που τον δηλητηριάζουν. Το ζεύγος τούτο (ηθική-ανηθικότητα) είναι ό,τι θα μπορούσε να προκύψει στη φύση του ανθρώπου, όντας ο ίδιος *φυσικό* και *έλλογο* ον συνάμα. Δίχως τον Λόγο δεν μπορεί να υπάρξει ηθική –και άρα ούτε ανηθικότητα–, χωρίς φύση δεν μπορεί να υπάρξει άνθρωπος. Κανένα από τα δύο δεν έχει μεγαλύτερη αξία ή προτεραιότητα. Η ηθική θεμελιώνεται στον Λόγο και χρειάζεται να επιβληθεί σε κάθε τάση μας. Ο άνθρωπος έχει εδώ την ικανότητα –ως έλλογο ον– να παρεμβαίνει επί των φαινομένων. Τα συμφέροντα των ανθρώπων είναι πολλά και διαφόρων ειδών. Ιδίως στην εποχή μας, τα συμφέροντα της κοινωνίας επηρεάζονται –και καθορίζονται– από πολιτικούς, οικονομικούς κ.ά. παράγοντες. Εντούτοις, υπάρχει ένα συμφέρον τόσο βαθύτερο στην ανθρώπινη φύση, το οποίο για τούτο καθίσταται τρόπον τινά ανεπαίσθητο. Πρόκειται για το *συμφέρον της ανθρωπότητας* (το ηθικό

συμφέρον), το οποίο ωστόσο ουδείς –ή σχεδόν ουδείς– έχει τη διάθεση να ακολουθήσει. Η δικαιοσύνη και η ισότητα γίνονται βεβαίως ως αρχές αποδεκτές από την ανθρωπότητα εν γένει, αλλά όταν γίνονται ηθικό διακύβευμα, καθένας έχει την τάση να διαφεύγει από τα αυστηρά πλαίσια του καθήκοντός του. Τούτο οφείλεται εν πολλοίς, κατά τη γνώμη μου, εκτός των άλλων, και στη σύγχυση που προκαλεί ο Λόγος κατά την πραγμάτευση των εννοιών αυτών, καθώς και κατά την απόπειρά του να τις συλλάβει θεωρητικώς. Το συμφέρον για δικαιοσύνη δεν μπορεί παρά να είναι αμοιβαίως εκείνο το οποίο ενώνει –και πρέπει να ενώνει– τους ανθρώπους. Τα λόγια του Hume, όπως τα συναντούμε στο δοκίμιό του «η καταγωγή της πολιτείας», επαληθεύουν τον ισχυρισμό.

Η αγάπη της κυριαρχίας είναι τόσο δυνατή μέσα στο στήθος του ανθρώπου, ώστε πολλοί όχι μόνο υποτάσσονται σ' αυτήν αλλά αναδέχονται όλους τους κινδύνους και τους κόπους και τις φροντίδες της κυβέρνησης· όταν οι άνθρωποι υψωθούν μια φορά σ' αυτή τη θέση, αν και μερικά ιδιωτικά πάθη συχνά τους τραβούν μακριά, βρίσκουν, στις κοινές περιπτώσεις, ένα ορατό συμφέρον στην αμερόληπτη απονομή της δικαιοσύνης.²²⁸

Αυτό ακριβώς! Στην πρόοδο των επιστημών, οι αρμόδιοι συνήθως δεν λειτουργούν με διαφορετικό τρόπο. Είναι αφοσιωμένοι στο μακροπρόθεσμο καλό της ανθρωπότητας, παραβλέποντας το παρόν καλό της. Μιλώ ασφαλώς για όσους από εκείνους θεωρούν την ηθική μίαν ουτοπική έννοια. Η ελευθερία, μέσω της οποίας ο άνθρωπος μπορεί να θέσει τον ηθικό νόμο, είναι, από την άποψη αυτή, υπαρκτή.²²⁹ Η ελευθερία είναι μάλιστα εκείνη που παρέχει τη δυνατότητα σε κάθε έλλογο ον να εκφράζεται και να αυτοκατανοείται, και άρα όποιος την αμφισβητεί –δίχως να το γνωρίζει– την προϋποθέτει απολύτως. Οι επιστήμονες του εγκεφάλου αρνούνται –και απορρίπτουν– κάθε επιχείρημα υπέρ της ελευθερίας. Εάν όντως είχαν εκείνοι την αλήθεια με το μέρος των, δεν θα μπορούσαν να μπουν καν στον σχετικό διάλογο. Καθώς,

228. Hume, «Η καταγωγή της πολιτείας», στον τόμο *Δοκίμια, Φιλολογικά, Ηθικά, Πολιτικά, ό.π.*, σσ. 255-256.

229. Δεν υποστηρίζω εδώ μίαν οντολογία της ελευθερίας. Εννοώ απλώς πως δεν αποτελεί κάποιο αποκύημα της φαντασίας μας.

βέβαια, έτσι το θέλει η φύση των πραγμάτων, τα θεμέλια της ηθικής, ήτοι η ελευθερία, δεν μπορούν παρά να αναζητηθούν στον Λόγο με μία νοητική σύλληψη.

Παρατηρούμε τώρα, καθώς κρίνουμε τις πράξεις βάσει των θεμελιωμένων ηθικών αρχών, πως, στον κόσμο, η ηθική και τα καθήκοντα *θυσιάζονται* στο όνομα των συμφερόντων. Πείνα, ανέχεια και εξαθλίωση συνθλίβουν ένα μεγάλο μέρος του παγκόσμιου πληθυσμού. Θρησκευτικές και κοινωνικές οργανώσεις, κοινότητες ομοϊδεατών που τους ενώνουν κοινά ιδεώδη, θεωρούν την ηθική ενδεχομένως υπόθεση της καρδιάς των. Ακόμη και μεμονωμένα (ισχυρά ωστόσο) άτομα (π.χ. επιχειρηματίες κλπ.), που ταυτίζουν την ηθική και τη δικαιοσύνη – για τ' όνομα του Θεού!– με το *συμφέρον του ισχυρού* (όπως ο Θρασύμαχος), αποβλέπουν στην ατομική των ευδαιμονία. Τα συμφέροντά των αυτά είναι προφανώς πολύ πιο έντονα απ' ό,τι το συμφέρον της ηθικής, το οποίο εξαιτίας της εντάσεως των πρώτων, γίνεται παντελώς ανεπαίσθητο. Στην επιστήμη, το πρόβλημα διευρύνεται, καθώς εδώ έχουμε πλέον να κάνουμε με το συμφέρον της ανθρωπότητας στον χρόνο. Μπορούμε τώρα να *θυσιάσουμε* κάποιους –οι οποίοι ενδεχομένως να είναι ούτως ή άλλως *καμμένα χαρτιά*– προκειμένου να σώσουμε την ανθρωπότητα εν συνόλω. Με τον τρόπο αυτό, ωστόσο, αναδεικνύεται ένας απερίσκεπτος ωφελιμισμός, κι έτσι το ανθρώπινο γένος απομακρύνεται ένα βήμα ακόμη από την ηθικότητα.

Εντούτοις, η παρέμβαση στον κόσμο και η αλλαγή αυτού αποτελούν το μοναδικό ηθικό διακύβευμα. Όλα όσα έχουν συμβεί (και συμβαίνουν ακόμη), και τα οποία δεν είναι παρά παραβιάσεις του καθήκοντος, αποτελούν, καθένα ξεχωριστά, ιδιαίτερους λόγους υπέρ της ανάγκης για ηθική. Όλη η ανηθικότητα που έχει προηγηθεί, μας *πιέζει* τώρα να *ανέλθουμε από την έκπτωση*. Τούτο, ωστόσο, δεν μπορεί να συμβεί παρά με την απόλυτη συναρμογή και υπακοή των παθώς στον Λόγο, σε βαθμό που τα πάθη, ας μου επιτραπεί η έκφραση, να *εκλεπνυθούν και να εκλογικευθούν συνάμα*. Το σοβαρό είναι να προσδώσουμε στον Λόγο και στα πάθη ό,τι τους αρμόζει. Τα πάθη πρέπει να δείχνουν σεβασμό στον Λόγο· ο Λόγος πρέπει να δίνει χώρο στα πάθη. Με δυο λόγια: ο Λόγος πρέπει να έρθει σε σύμπραξη –και να συμφιλιωθεί– με τα πάθη, ενώ τα πάθη να αποδεχτούν και να συναινέσουν στις επιταγές του Λόγου. Τα έλλογα πάθη μπορούμε να τα αποκαλέσουμε επίσης, από την άποψη τούτη, και *ηθικά πάθη*, και δεν χρειάζεται παρά μονάχα να αισθανόμεθα (να επιθυμούμε) εκείνο που μας προστάζουν οι ηθικές αρχές. Πώς είναι δυνατόν, ωστόσο, να *αισθανόμεθα τις ηθικές αρχές*; Εκείνες είναι απόρροια της σύλληψης των εαυτών μας ως μελών του νοητού *κόσμου*, ενώ τα

πάθη είναι δεδομένα της εμπειρίας μας. Δεν υποστηρίζω εδώ παρά μόνο πως τα πάθη οφείλουν να *λειανθούν* με τρόπο ώστε να αναδυθεί στην επιφάνεια με την πιο έντονη ορμή το συμφέρον της ηθικότητας, ήτοι το εγγενές συμφέρον των ανθρώπων.

Η παιδεία παίζει σε τούτο τον πιο καθοριστικό ρόλο. Ακολούθως, η πολιτεία μπορεί και *οφείλει* να μεριμνά για το συγκεκριμένο διόλου ασήμαντο ζήτημα. Φρονώ πως έτσι ο Λόγος μπορεί να γαλουχηθεί ηθικώς και να αναδειχθεί τόσο η δύναμή του όσο και εκείνη των παθών, με αποτέλεσμα καθεμιά από τις ικανότητες αυτές του ανθρώπου να αναλάβουν τους ρόλους που τους αναλογούν. Βεβαίως, δεν χρειάζεται εδώ να ενσταλάξουμε στα άτομα την ηθικότητα, *καθώς πρόκειται ήδη για ηθικά όντα*: χρειάζεται απλώς και μόνον –και σ’ αυτό μπορεί να βοηθήσει η παιδεία– να αναδείξουμε το έως τώρα κρυφό συμφέρον της ηθικότητας.

Την ηθική δεν μπορούμε να την επιβάλουμε αλλά απλώς και μόνο να κάνουμε εμφανές το συμφέρον τούτο για τους ανθρώπους. Ως εκ τούτου, χρειάζεται να κάνουμε εδώ λόγο για μίαν κάποια *επανάσταση*. (*Εννοώ: καθένας δηλαδή να αναλαμβάνει ευθύνη για τον εαυτό του και μόνον*). Η έννοια της *επανάσταση* ταυτίζεται με την έννοια της *αλλαγής*. Κάθε αλλαγή επέρχεται με μίαν *επανάσταση*. Εντούτοις, στην ηθική, η *επανάσταση* δεν μπορεί παρά να είναι *εσωτερική*. Από την άποψη αυτή, εκλαμβάνω την ηθική ως *επανάσταση*, αφού πρωτίστως έχω αποδεχθεί την απώτατη αρχή της, την αυτονομία. Η έννοια της αυτονομίας μάς βγάζει, επί της ουσίας, – όσο και αν αυτό δεν διαφαίνεται ευκρινώς–, από έναν απρόσιτο ατομοκεντρισμό. Το ίδιο το πρόσωπο θεσπίζει τον ηθικό νόμο –και μάλιστα όχι απρόσωπα, αλλά από το ίδιο το συγκεκριμένο άτομο ή πρόσωπο– και τους κανόνες τους οποίους θέλει –δηλαδή οφείλει– και πρόκειται να ακολουθεί: οι κανόνες αυτοί πρέπει να είναι τέτοιοι, ώστε να μπορούν συγχρόνως να ισχύουν για όλους (να έχουν καθολική εγκυρότητα και ισχύ).²³⁰ Στην αρχή της αυτονομίας υπάγεται η έννοια της επαναστάσεως, η οποία, για τον λόγο αυτό, δεν μπορεί παρά να είναι ηθική. Η *ηθική επανάσταση* είναι, από την άποψη τούτη, εκείνη μέσω της οποίας θα αναδειχθεί τελικώς το ηθικό συμφέρον και θα έρθουν ο Λόγος με τα πάθη επιτέλους σε μία σύμπραξη. Η επανάσταση βρίσκεται στις δυνατότητες του ανθρωπίνου είδους. Τούτο μας το έχουν αποδείξει

230. Πρβλ. ιδίως GMS 4: 432· ΘΜΗ, *ό.π.*, σ. 81.

«Εβλεπαν ότι ο άνθρωπος δεσμεύεται από το καθήκον του από τον νόμο, δεν διανοήθηκαν όμως ότι δεν υποτάσσεται παρά μόνο στη δική του και εντούτοις καθολική νομοθεσία, και πως δεν υποχρεώνεται παρά μόνο να πράττει σύμφωνα με τη δική του θέληση, η οποία όμως –σύμφωνα με τον σκοπό της φύσης– νομοθετεί καθολικά».

ήδη ιστορικά παραδείγματα. Οφείλουμε, συνεπώς, να επιχειρήσουμε μίαν αλλαγή με βάση το καθήκον, η οποία καθίσταται στις μέρες μας ανάγκη.

Για να κάνουμε λόγο υπέρ μιας ηθικής αλλαγής πρέπει πρωτίστως να διερωτηθούμε *αν και κατά πόσο* ο κόσμος τούτος επιδέχεται ηθικώς μίαν αλλαγή. Παρατήρησα ανωτέρω πως ηθικά αποτελέσματα μπορούμε να δούμε μονάχα –ή κατά κύριο λόγο– με τη συνεισφορά της παιδείας. Εντούτοις, η παιδεία, χωρίς κάποια προϋπόθεση, δεν μπορεί παρά να λειτουργήσει ως επιβολή. Χρειάζεται, επομένως, η παιδεία να συνάδει με τον επαναστατικό χαρακτήρα της ηθικής. Τούτο μάλιστα αποτελεί καταστατική συνθήκη του ηθικού διακυβεύματος. Ωστόσο, επειδή εδώ η συζήτηση βασίζεται στο πεδίο της εμπειρίας, από πρακτική άποψη, συνάγω πως ο κόσμος *ήδη* αλλάζει. Αλλά καθώς το μοναδικό ον το οποίο μπορεί να συλλάβει τον κόσμο ως μεταβλητό είναι ο άνθρωπος, και επειδή χρειάζεται, προκειμένου να επέλθει αλλαγή, μία παγκόσμια ηθική κοινότητα, όσο μεγαλύτερη γίνεται τούτη τόσο ενισχύονται τα ατομικά συμφέροντα, δυσχεραίνοντας έτσι το ηθικό αίτημα. Από θεωρητική άποψη, ο άνθρωπος –ως ελεύθερο ηθικό ον– είναι ικανός να εδραιώσει (και να *ριζώσει*) στον κόσμο την ηθική, η οποία στη συνέχεια –όπως θα έλεγε και ο Αριστοτέλης– θα του γίνει *ἔξις*. Η ποικιλομορφία των (ατομικών) συμφερόντων και η πανίσχυρη επιρροή των *τυφλώνουν* τον Λόγο και δίνουν την ευκαιρία στα πάθη να δρουν ανενόχλητα και δίχως έλεγχο. Η κατάσταση αυτή δεν μπορεί να αλλάξει παρά μονάχα μέσω μίας επανάστασης στο φρόνημα.

Ως αποτέλεσμα της ηθικής επαναστάσεως θα επέλθει εν τέλει μίαν *οικουμενική* (ή *παγκόσμια*) *ηθική ευαισθησία*. Η ανθρωπότητα θα έχει πλέον ευαισθητοποιηθεί (η ευαισθησία ως πάθος) σε βαθμό που όλοι θα αισθάνονται την εντονότερη τέρψη –μάλιστα πολύ εντονότερη ακόμα και από την πιο έντονη τέρψη που μπορεί τώρα να αισθάνονται από την ικανοποίηση οποιουδήποτε ατομικού τους συμφέροντος– μόλις πράττουν σύμφωνα με τις επιταγές του Λόγου. Βέβαια, τούτη την κίνηση προς την έλλογη ευαισθησία δεν μπορούμε να την επιβάλουμε στους ανθρώπους, αλλά *οι ίδιοι* πρέπει να γίνουν επαναστάτες του εαυτού των. Εδώ προκύπτει ασφαλώς *παγκόσμια* ηθική ευαισθησία –όχι *καθολική*, καθώς έχουμε να κάνουμε με μίαν αλλαγή στην εμπειρία και όχι με μίαν υπερβατολογική θεώρηση–. Καθένας πρέπει να αναζητήσει μέσα του την ευθύνη. Όλοι μας –και καθένας μόνος του (αυτονομία)– οφείλει να *ευαισθητοποιηθεί* (να αναπτύξει δηλαδή εντός του ένα πάθος για την ηθική) βάσει των αρχών του, οι οποίες δεν προκρίνουν τίποτε άλλο παρά μονάχα την καθολική νομοτέλεια και την οικουμενική

ευαισθησία. Με τον τρόπο αυτό, θα εξαλειφθεί κάθε θρησκευτικός ή άλλος φανατισμός. Η συμπάθεια θα λαμβάνει πλέον χώρο σε όλη την ανθρώπινη κοινωνία. Το ηθικό αίσθημα θα είναι πλέον τόσο ισχυρό που ουδείς δεν θα προτιμά να *πάρει το κεφάλι* ενός αθώου *στο όνομα του Θεού*· εάν μάλιστα βρεθεί σε μίαν τέτοια κατάσταση, προθύμως θα επιδιώξει να θυσιαστεί ο ίδιος, προκειμένου να αποφύγει την αποτρόπαιη τούτη ενέργεια.

Καθένας οφείλει να καλλιεργεί το ηθικό του πάθος. Τούτο μάλιστα αποτελεί καθήκον του.²³¹ Η παγκόσμια ηθική ευαισθητοποίηση αποτελεί επίσης καθήκον, το οποίο, χρησιμοποιώντας την ορολογία του Kant, *οφείλουμε πρωτίστως στον εαυτό μας*· και συνεπώς (δευτερευόντως) σε κάθε μας συνάνθρωπο. Τούτο δεν σημαίνει μονάχα *οφείλω* προς την ανθρωπότητα αλλά και ότι η ανθρωπότητα (της οποίας είμαι μέλος) εγείρει αξιώσεις από εμένα. Από τούτο συνάγεται πως κανένα έλλογο ον δεν μένει εκτός του ηθικού πλέγματος (ουδείς *δεν μπορεί να αποποιείται την ευθύνη*). Επειδή ο άνθρωπος είναι μέλος του αισθητού κόσμου –και για τούτο η ηθική γίνεται εμπειρικό διακύβευμα (εφαρμογή των ηθικών αρχών)–, θεωρώ πως η αλλαγή μπορεί να επιτευχθεί μονάχα με τη δραστικότητα του ηθικού πάθους, το οποίο μπορεί με τον τρόπο αυτόν της ευαισθησίας να υπερισχύσει όλων των υπολοίπων παθών και να αναδειχθεί ως το μοναδικό πραγματικό συμφέρον των ανθρώπων. Εάν συμφωνήσουμε στο ότι ο κόσμος αλλάζει – ή μπορεί να αλλάξει ηθικώς–, είμεθα υπόχρεοι επίσης να συμφιλωθούμε με την ιδέα τούτη: *εάν ο κόσμος αλλάζει, πρέπει να συμβάλουμε στην αλλαγή του*, κι εδώ διαπιστώνουμε μία συμφιλίωση του *είναι με το δέον*. Ο κόσμος αλλάζει μόνον υπό την προϋπόθεση μίας παγκόσμιας ηθικής ευαισθησίας· και μέσω ακριβώς του πάθους τούτου, μπορούμε να ελπίζουμε τελικώς σε κάποια ηθική βελτίωση.

Ωστόσο, η ηθική αλλαγή δεν αποτελεί παρά μία σύλληψη, την οποία ο Λόγος θέτει ως αίτημα στα πάθη, ενώ η παγκόσμια ηθική ευαισθησία αποτελεί μίαν προϋπόθεση για τη μετατροπή της συλλήψεως σε αποτέλεσμα, η οποία μάλιστα υφίσταται ως δυνατότητα. Τα πάθη δύνανται να *σμιλευθούν* έτσι ώστε να κάνουν εκείνα –καθώς εκείνα *δηλητηριάζουν* τον άνθρωπο– *το πρώτο βήμα* προς την συμφιλίωσή των με τον Λόγο· για τούτο απαιτείται από τον καθένα να *παίξει τη γροθιά στο μαχαίρι* και να επαναστατεί με γνώμονα την κατεύθυνση του Λόγου. Εάν υποστηρίξουμε τώρα πως ο κόσμος δύνανται να κατευθυνθεί προς την ηθική, δεν

231. Βλ. ΜΗ, *ό.π.*, σ. 252. «Καθένας οφείλει να καλλιεργεί το ηθικό του αίσθημα».

μπορούμε παρά να υποθέσουμε πως η αλλαγή τούτη επέρχεται μέσω μιας παγκόσμιας ηθικής ευαισθησίας, η οποία, για τον λόγο αυτό, είναι ένα αίτημα του Λόγου.

Για την παγκόσμια ηθικοποίηση απαιτείται μίαν ηθική στάση των ελλόγων όντων εν γένει. Η φιλοσοφία, από την άποψη αυτή, δεν μπορεί να αλλάξει την κατάσταση παρά να αναδείξει τον προβληματισμό. Καθένας οφείλει να γίνεται επαναστάτης του εαυτού του κάθε φορά που το ατομικό του συμφέρον υπερισχύει του οικουμενικού συμφέροντος των ανθρώπων. Η επανάσταση τούτη είναι εκείνη που θα εναρμονίσει τελικώς τα πάθη με τον Λόγο, καθώς αμφότερα αποτελούν ικανότητες του ανθρώπου και συνενώνονται αρμονικά στο ίδιο υποκείμενο. Καθώς τον άνθρωπο τον απασχολούν πάμπολλα ζητήματα κάθε λογής, δεν πρέπει να παραβλέπει το ισχυρότερο και πρωταρχικότερο συμφέρον του για το οποίο και μόνο μπορεί να υπερηφανεύεται για το είδος του. Η έλλογη ικανότητά του του παρέχει τη δυνατότητα να επεμβαίνει στον κόσμο και να τον αλλάζει· του παρέχει ωστόσο και τη δυνατότητα να στρέφεται για την αλλαγή του κόσμου αυτού προς μίαν ηθική κατεύθυνση, το έναυσμα προς την οποία του δίνει μία κατηγορική προσταγή η οποία και αποτελεί τη μεγίστη συνεισφορά του Λόγου. Εάν τώρα θεωρούμε τους εαυτούς μας ως πρόσωπα, ως ηθικά δηλαδή υποκείμενα, και άρα ελεύθερα, που ελεύθερα αποφασίζουμε για τις πράξεις μας και προχωρούμε συνεχώς μπροστά, εκμεταλλευόμενοι κάθε δύναμη της φύσεώς μας για την πρόοδο του ανθρωπίνου γένους, δεν μπορούμε να παραβλέπουμε την ηθική βελτίωση του είδους μας, η οποία αποτελεί –και πρέπει να αποτελεί– τη βασική μας επιδίωξη.

Κ α τ ά λ η ξ η

Ο άνθρωπος, ως έλλογο ζώον, είναι το υποκείμενο της ηθικής. Δύναται να θέτει ο ίδιος αυτοβούλως τους όρους των πράξεών του. Εντούτοις, τα πάθη του, τα οποία ευθύνονται για την πλήρη διαφθορά των ηθών, μπορούν να λειανθούν στο βαθμό που θα επιτρέπουν στον Λόγο να επιβάλλει ανεμπόδιστα τις αρχές του. Μια τέτοια σύμπραξη Λόγου και παθών είναι απαραίτητη, καθώς οι δύο τούτες ικανότητες συναντώνται στο ίδιο υποκείμενο και πρέπει να συμβιώνουν αρμονικά. Έτσι, τα πάθη οδεύουν σε μίαν έξοδο από τον εαυτό των, μάχονται με τις ηθικές

αρχές στο οπλοστάσιό των που τους έχει κληροδοτήσει η παντελής πλέον εμπιστοσύνη των και αφοσίωσή των προς τον Λόγο. Τα πάθη καλλιεργούνται μέσω της εκπαίδευσέως (εκπαίδευση των παθών). Ωστόσο, την καλλιέργεια τούτη δεν μπορούμε με κανέναν τρόπο να την επιβάλουμε· καθένας οφείλει να ανακαλύπτει εντός του μίαν υπέρτατη ανάγκη για το μοναδικό ηθικό συμφέρον. Και τούτο ορίζεται ως επανάσταση.

Διαπιστώνουμε, βεβαίως, πως ο κόσμος φαντάζει αδύνατον να στραφεί προς μίαν ηθική κατεύθυνση, και τούτο τόσο επειδή η ηθική είναι αυστηρή (δεν επιδέχεται εξαιρέσεις) όσο και εξαιτίας της αδυναμίας των ανθρώπων να αποδεχτούν το μεγιστότατο των συμφερόντων των. Μολαταύτα, όσο και αν ο κόσμος φαίνεται να μην ηθικοποιείται, κάτι που θέτει εν αμφιβόλω και μάταιη ολόκληρη την αιώνια ηθική συζήτηση, εάν αποδειχθεί *–μακάρι!–* εσφαλμένη τούτη η απαισιοδοξία, η οποιαδήποτε αλλαγή προς το καλύτερο δεν δύναται παρά να συμβεί μέσω μιας ηθικής επαναστάσεως· διότι *επανάσταση* δηλώνεται *η ανάγκη για αλλαγή*, και συνεπώς *ηθική επανάσταση* δεν μπορεί παρά να σημαίνει *αλλαγή* (ένα βήμα προς τα εμπρός) με τις ηθικές αρχές υψωμένη παντιέρα, οι οποίες και αποτελούν το μοναδικό και κυρίαρχο αίτημα της επαναστάσεως.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Γίνεται σαφές πως κάθε παραβίαση του καθήκοντος ενισχύει την ανάγκη και την επιτακτικότητα μιας επανάστασης. Ο άνθρωπος είναι φυσικό επαναστατικό ον ως έλλογο ον. Ο Λόγος είναι επαναστάτης· παίρνει δε με το μέρος του τα πάθη στα οποία καλλιεργεί έλλογες αξιώσεις. Ο *homo ethicus* επακολουθεί μόλις αναδειχθεί με τον καλύτερο τρόπο ο επαναστατικός χαρακτήρας της φύσεώς του. Στις μέρες μας τούτο γίνεται η μέγιστη ανάγκη. Οι πάμπολλες δυνατότητες που διανοίγονται εξαιτίας της ραγδαίας ανεξίτηλης των επιστημών της ζωής και της βιοτεχνολογίας, προκαλούν την ανθρωπότητα να αναδείξει την επαναστατική τάση της, η οποία είναι μοναδική και κοινή, ανεξάρτητη από κάθε επιμέρους κυβερνητική ή κοινωνική συνθήκη. Πρέπει, συνεπώς, να συλλάβουμε μιαν τέτοια κατάσταση υπό το πρίσμα ενός κοσμοπολιτισμού, όπου το συμφέρον των ανθρώπων θα είναι το ηθικό και μόνον. Βεβαίως, η ηθική δεν μπορεί εν τέλει να εφαρμοστεί παρά μονάχα μέσω μιας πολιτικής νομιμοποίησης. Τούτο, ωστόσο, φαντάζει εξαιρετικά δύσκολο στις περιπτώσεις που μία πράξη δεν θεωρείται άξια ποινής αλλά συνάμα αντιβαίνει τις ηθικές μας αρχές, όπως η περίπτωση του ψέματος. Πράγματι, το ψέμα προσβάλλει την αξιοπρέπεια ενός άλλου· και βέβαια εάν η ψευδολογία διωκόταν από τον νόμο, σίγουρα θα είχε εκλείψει μία πολύ σοβαρή αιτία παραβίασης του καθήκοντος. Στην περίπτωση δε της αυτοκτονίας, ο αυτόχειρας αισθάνεται τέτοια απαξία προς τη ζωή, που σπανίως κυριαρχεί εντός του το καθήκον. Τέτοιες περιπτώσεις, και άλλες πολλές, μας δείχνουν πως η ηθική βρίσκεται πολύ μακριά ακόμη από την πραγματικότητα.

Αυτό που μας ενδιαφέρει ωστόσο εδώ –πέραν από το να αλλάξουμε τον κόσμο– είναι να μελετήσουμε τα όρια της αλλαγής και τις μεθόδους της. Αξίζει να αναρωτηθούμε πώς είναι δυνατόν να μπορέσει να *σηκώσει* το γένος των ανθρώπων έναν ηθικό κόσμο. Αυτό που μας ενδιαφέρει πρωτίστως είναι να εξετάσουμε την ικανότητα του ανθρώπου να παρεμβαίνει ελεύθερα επί των φαινομένων. Συνεπώς, από την άποψη αυτή, η ηθική δεν έχει χάσει παντελώς την αξία της. Εξετάζουμε τον τρόπο με τον οποίο είμεθα *φυσικώς προδιατεθειμένοι ελευθέρως* να επιλέγουμε και να πράττουμε. Παρατηρούμε τώρα πως εκείνο που μας ενδιαφέρει στην ηθική είναι το *δέον*, το οποίο εν αντιθέσει προς το *είναι* απαιτεί έναν *a priori* ηθικό στοχασμό. Εκείνος έχει την ικανότητα εν τέλει να επεμβαίνει στα εύπλαστα πάθη και να τα *παίρνει με το μέρος του*. Η *ευπλαστότητα των παθών* μάς προκαλεί απολύτως και την *ευπλαστότητα των ηθών*, η οποία είναι απαραίτητη για την επανάσταση προκειμένου να *ξεσπάσει*. Η διάκριση μεταξύ *είναι* και *δέοντος* χρησιμεύει εδώ με κάπως διαφορετικό τρόπο. Είπαμε πως εξετάζοντας τη φύση κάνουμε λόγο για το πώς εκείνη *είναι* (για το *υπάρχειν*): μόλις, εντούτοις, χρησιμοποιήσουμε τον Λόγο μας και μόνον, απευθείας μεταβαίνουμε σε έναν *κόσμο* νοητό, ο οποίος *δεν είναι* (δεν υφίστατο), αλλά μας καθοδηγεί προς το ορθό, προς εκείνο που *πρέπει*, προς το *δέον*, μέσω της ιδέας της ελευθερίας. Θεωρώ τώρα πως μια ηθική επανάσταση έχει την αποστολή να καταστήσει το *πρέπει* σε ένα *είναι*: οι ηθικές αρχές να μετατραπούν σε φυσικούς παγκοσμίους νόμους. Καθώς όμως η ηθική παραμένει απλώς μίαν ιδέα του Λόγου, κάτι τέτοιο είναι απλώς και μόνον ένα αίτημα της επαναστάσεως, πίσω από το οποίο θα προηγείται πάντοτε ένα *δέον*.

Το μεγαλύτερο πρόβλημα της ηθικής είναι η ανικανότητα του ανθρώπου να επιτελεί πάντοτε και δίχως εξαιρέσεις απολύτως το καθήκον του. Μπορούμε να μειώσουμε την παρέκβαση από τις ηθικές αρχές με το να αναζητήσουμε μία νέα ηθική θεμελίωση διαφορετική από κάθε άλλη προηγούμενη. Στο νέο σύστημα θα πρέπει ασφαλώς να υπάρχει μία θεμελιώδης διάκριση των πράξεων. Δεν μπορούμε να κρίνουμε με τον ίδιο τρόπο την ψευδολογία και το έγκλημα. Αυτό όμως είναι ένα καίριο πρόβλημα το οποίο δεν με απασχόλησε εδώ. Κάποιος, ο οποίος θέτει τέρμα στη ζωή του, έχει λόγους για τους οποίους προβαίνει στην πράξη εκείνη. Ανεξαρτήτως του αν οι λόγοι είναι ηθικοί ή ανήθικοι –εμείς τώρα υποστηρίζουμε, εκτός ορισμένων περιπτώσεων, πως είναι ανήθικοι–, εκείνος δεν *βλέπει* το μέγιστο ηθικό συμφέρον του, και τούτο πρέπει να ληφθεί υπ’ όψιν. Η ψυχολογία μπορεί να μας επιβεβαιώσει τον ισχυρισμό και να μας δικαιολογήσει την απόφαση. Όσο θεωρούμε ακόμη την αυτοχειρία ως παραβίαση του καθήκοντος, ας μην προσδοκούμε την παραμικρή ηθική απαλοιφή. Όσο πιο

αυστηρό γίνεται το ηθικό σύστημα τόσο πιο πολύ απομακρύνεται από τους στόχους του. Οι σκέψεις που αναπτύσσονται στις σελίδες που προηγήθηκαν, ίσως να γίνουν κάποτε οι ιδέες ενός μεγαλεπήβολου ηθικού σχεδίου, το οποίο, προς το παρόν, βρίσκεται στο στάδιο του σχεδιασμού και της επεξεργασίας.

J' avais en effet, en toute sincérité d' esprit, pris l' engagement de le rendre à son état primitif de fils du Soleil, – et nous errions, nourris du vin des caverns et du biscuit de la route, moi pressé de trouver le lieu et la formule.

Arthur Rimbaud

Τ Ε Λ Ο Σ

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

A. Πρωτογενής Βιβλιογραφία

Hume, D., *A Treatise of Human Nature* (1739-1740), David Fate Norton & Mary J. Norton (eds), Oxford Philosophical Texts, Oxford University Press, 2009.

—, *Δοκίμια, Φιλολογικά, Ηθικά, Πολιτικά*, ιδίως «Η λεπτότητα του γούστου και του πάθους» & «Η καταγωγή της πολιτείας», μτφρ. Ε. Π. Παπανούτσος, Αθήνα, Εστία, 1990.

—, *Έρευνα αναφορικά με τις αρχές της ηθικής*, από τον τόμο μεταφρασμένων αποσπασμάτων του Δ. Δρόσου *Αρετές και Συμφέροντα Η Βρετανική ηθική σκέψη στο κατώφλι της νεωτερικότητας*, Αθήνα, Σαββάλας, 2008.

—, *Πραγματεία για την ανθρώπινη φύση*, μτφρ. Μ. Πουρνάρη, Αθήνα, Πατάκης, 2011.

Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785, με αναφορά στον τόμο και τη σελίδα της έκδοσης της Πρωσικής Ακαδημίας), Riga, Johann Friedrich Hartknoch, το οποίο περιλαμβάνεται στο Kant's *Gesammelte Schriften, Ausgabe der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften* (κατόπιν, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin), Berlin, W. de Gruyter, 1903–, vol. 4· ελλ. έκδ. *Θεμελίωση της Μεταφυσικής των Ηθών*, μτφρ. Κ. Ανδρουλιδάκης, Ηράκλειο, Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης, 2017.

—, *Lectures on Ethics*, P. Heath & J. B. Schneewind (eds), Cambridge & New York, Cambridge University Press, 2001.

—, *Ανθρωπολογία από πραγματολογική άποψη* (1798), μτφρ. Χ. Τασάκος, Αθήνα, Printa, 2011.

—, *Δοκίμια*, μτφρ. Ε. Π. Παπανούτσος, Αθήνα, Δωδώνη, 1971. Ιδίως τα δοκίμια «Απάνω στο κοινό απόφθεγμα: «Τούτο είναι ορθό στο θεωρία, αλλά στην πράξη δεν ισχύει»» (1793), σσ. 111-159· «Ιδέα μιας γενικής ιστορίας με πρίσμα κοσμοπολιτικό» (1784), σσ. 24-41· «Πιθανή αρχή της ιστορίας των ανθρώπων» (1786), σσ. 52-70.

—, *Η Διένεξη των Σχολών* (1798), μτφρ. Θ. Γκιούρας, Αθήνα, Σαββάλας, 2004.

- , *Η θρησκεία εντός των ορίων του Λόγου και μόνο* (1793), μτφρ. Κ. Ανδρουλιδάκης, Αθήνα, Πόλις (β' έκδ.), 2008.
- , *Κριτική του καθαρού Λόγου* (1781), «Υπερβατική [Υπερβατολογική] Διαλεκτική και Υπερβατική [Υπερβατολογική] Μεθοδολογία», μτφρ. Μ. Δημητρακόπουλος, Αθήνα, Αθήνα (γ' έκδ.), 2006.
- , *Κριτική της κριτικής δύναμης* (1790), μτφρ. Κ. Ανδρουλιδάκης, Αθήνα, Σμίλη (γ' έκδ.), 2013.
- , *Κριτική του πρακτικού Λόγου* (1788), μτφρ. Κ. Ανδρουλιδάκης, Αθήνα, Εστία (γ' έκδ.), 2009.
- , *Λογική* (1798), μτφρ. Χ. Τασάκος, Αθήνα, Printa, 2014.
- , *Μεταφυσική των Ηθών* (1797), μτφρ. Κ. Ανδρουλιδάκης, Αθήνα, Σμίλη, 2013.
- , *Προς την αιώνια ειρήνη* (1795), μτφρ. Κ. Σαργέντης, Αθήνα, Πόλις, 2006, [στον ίδιο τόμο βρίσκεται και το κείμενο του J. Habermas, *Η ιδέα του Καντ περί της αιώνιας ειρήνης από την ιστορική απόσταση 200 ετών*, μτφρ. Α. Συριοπούλου].
- Rousseau, J. J., *Essai sur l' origine des langues* (1781), Editions Porset, Bordeaux, 1968.
- , *Αιμίλιος ή περί αγωγής* (1762), μτφρ. Γ. Σπανός, Αθήνα, Πλέθρον (β' έκδ.), 2006.
- , *Πραγματεία περί της καταγωγής και των θεμελίων της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους* (1754), μτφρ. Μ. Αλεξίου–Καναγκίνη, Αθήνα, Σύγχρονη εποχή (δ' έκδ.), 2010.
- Smith, A., *Η θεωρία των ηθικών συναισθημάτων* (1759), μτφρ. Δ. Δρόσος, Αθήνα, Παπαζήσης, 2012.

Β. Δευτερογενής Βιβλιογραφία

- Beck, L. W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago–London, C. U. P. (β' έκδ.), 1966.
- Finnis, J., *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, O. U. P., 1986.
- Guyer, P., *Καντ*, μτφρ. Γ. Μαραγκός, Αθήνα, Gutenberg, 2013.
- Habermas, J., *Το μέλλον της ανθρώπινης φύσεως Πίστη και γνώση*, μτφρ. Μ. Τοπάλη, Αθήνα, Scripta, 2004.
- Hartmann, N., *Ethik*, Berlin, W. de Gruyter (δ' έκδ.), 1962.

Jaspers, K., *Philosophie*, vol. II: «*Existenzerhellung*» («Διαύγανση της ύπαρξης»), Berlin, Springer (δ' έκδ.), 1973.

Lalande, A., *La Raison et les normes*, Paris, Hachette, 1948.

Mackie, J., *Ηθική Η επινόηση του ορθού και του εσφαλμένου*, μτφρ. Δ. Μιχαήλ, Αθήνα, Εκκρεμές, 2010.

O'Neill, O., *Αυτονομία και εμπιστοσύνη στη βιοηθική*, μτφρ. Θ. Δρίτσας, Αθήνα, Αρσενίδης, 2011.

—, *Κατασκευές του Λόγου Έρευνες στην πρακτική φιλοσοφία του Kant*, μτφρ. Χ. Γραμμένου, Αθήνα, Αρσενίδης, 2011.

Paton, H. J., *The Categorical Imperative A Study in Kant's Moral Philosophy*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1971.

Rawls, J., *Θεωρία της δικαιοσύνης*, μτφρ. Φ. Βασιλόγιαννης, Β. Βουτσάκης et al, Αθήνα, Πόλις, 2015.

Strawson, P. F., *Σκεπτικισμός και φυσιοκρατία*, μτφρ. Ε. Μυλωνάκη, Αθήνα, Εκκρεμές, 2003.

Sullivan, R. J., *An Introduction to Kant's Ethics*, New York, Cambridge University Press, 1997.

Wood, A. W., *Kantian Ethics*, New York, Cambridge University Press, 2011.

Ανδρουλιδάκης, Κ., *Καντιανή Ηθική Θεμελιώδη Ζητήματα και Προοπτικές*, Αθήνα, Ιδεόγραμμα, 2010.

Βιρβιδάκης, Στ., *Η υφή της ηθικής πραγματικότητας*, Αθήνα, Leader Books, 2009.

Δρόσος, Δ., *Το ευγενές εμπόριο της συμπάθειας*, Αθήνα, Νήσος, 2016.

Σταμάτης, Κ. Μ., *Φιλοσοφία και οικολογική ηθική*, Αθήνα, Νήσος, 2013.

Γ. Μελέτες και Άρθρα

Brown, C., «From Spectator to Agent: Hume's Theory of Obligation», *Hume Studies*, vol. XX, n. 1, (1994): 19-36.

Fahmy, M. S., «Active Sympathetic Participation: Reconsidering Kant's Duty of Sympathy», *Kantian Review*, vol. 14-1, (2009): 31-52.

Guyer, P., «A passion for Reason, Hume, Kant, and the Motivation for Morality», στον τόμο *The Virtues of Freedom: Selected Essays on Kant*, Oxford, Oxford University Press, 2016: 201-215.

Klaudat, A., «“Necessary Sentiment” and Moral Sensibility in Kant», *Studia Kantiana* 10, (2010): 7-26.

Korsgaard, C. M., «The General Point of View: Love and Moral Approval in Hume’s Ethics», *Hume Studies*, vol. XXV, n. 1 & 2, (1999): 3-42.

Penelhum, T., «The Indirect Passions, Myself, and Others», Australia Catholic University, (2017): 206-229.

Γκανάς, π. Ε., «Η βιοηθική ως βιοπολιτική και τα όρια μιας χριστιανικής απόκρισης», *Νέα Εστία*, τχ. 1836, (2010). Εμπεριέχεται επίσης στον τόμο *Ο λύχνος πάνω στη λυχνία Η εκκλησία ως εναλλακτική πόλις*, Αθήνα, Πόλις, 2017. Αφιέρωμα στη βιοηθική (σ. 33): ιδίως 195-197.

Τσινόρεμα, Στ., «Η βιοηθική και η σύγχρονη κριτική της πράξης Η ηθική στην εποχή της βιοτεχνολογίας», *Δευκαλίων*, 24/2, (2006): 213-250.

—, «Το πρόσωπο και η αρχή της προσωπικότητας στη νεότερη ηθική φιλοσοφία και τη βιοηθική», στον τόμο Κανελλοπούλου-Μπότη, Μ. – Παναγοπούλου-Κουτνατζή, Φ. (επιμ.), *Βιοηθικοί προβληματισμοί II (Το πρόσωπο)*, Αθήνα, Παπαζήσης, 2016: 85-113.

—, «Φύση, Βιοτεχνολογία και Ηθική: Αρχές μιας σύγχρονης περιβαλλοντικής ηθικής», στον τόμο *Θέματα Βιοηθικής Η ζωή, η κοινωνία και η φύση μπροστά στις προκλήσεις των βιοεπιστημών*, Στ. Τσινόρεμα–Κ. Λούης (επιμ.), Ηράκλειο, Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης, 2013: 379-403.