

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ & ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

ΑΝΑΓΝΩΣΤΑΚΗ ΣΟΦΙΑ

ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΗΣ ΘΕΜΕΛΙΩΣΗΣ
ΤΩΝ ΗΘΙΚΩΝ ΚΡΙΣΕΩΝ

D. Hume: A Treatise of Human Nature
An Enquiry concerning the Principles of Morals

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ	3
I. ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΑ	4
II. ΛΟΓΟΣ Ή ΣΥΝΑΙΣΘΗΜΑ;	17
I. ΤΑ ΕΠΙΧΕΙΡΗΜΑΤΑ	20
II. ΚΡΙΤΙΚΕΣ ΕΠΙΣΗΜΑΝΣΕΙΣ.....	44
III. Η ΚΑΛΗ ΠΡΟΑΙΡΕΣΗ ΚΙ Η ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ	49
I. Η ΚΑΛΗ ΠΡΟΑΙΡΕΣΗ	50
II. Η ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ.....	62
III. ΚΡΙΤΙΚΕΣ ΕΠΙΣΗΜΑΝΣΕΙΣ	70
V. ΕΠΙΛΟΓΟΣ	73
VI. ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	79

Πρόλογος

Όντας προπτυχιακή φοιτήτρια, στο πλαίσιο παραδόσεων και σεμιναριακών μαθημάτων, ήρθα σε επαφή με τη σκέψη του Hume, του φιλοσόφου που, κατά κοινή ομολογία, ευθύνεται εν μέρει για την πορεία της φιλοσοφικής σκέψης τους τελευταίους αιώνες. Ο Σκωτσέζος στοχαστής, αξιοποιώντας τις νέες μεθόδους της επιστήμης στο φιλοσοφικό συλλογισμό, καθίσταται ο "Newton" της φιλοσοφίας. Σκοπός της σκέψης της ήταν να ερμηνεύσει το φυσικό άνθρωπο ως ηθικό υποκείμενο, να ανακαλύψει τις πρώτες αιτίες της συμπεριφοράς του κι, έτσι, να τον προσγειώσει στο επίπεδο της εμπειρίας, μακριά από όποια μεταφυσική προσέγγιση.

Οφείλω πολλά σε αυτή την εργασία. Αλλά, προκειμένου να λάβει τη μορφή που έχει, χρειάστηκαν να γίνουν πολλά. Οφείλω πολλές ευχαριστίες στον υπεύθυνο καθηγητή μου κ. Κ. Ανδρουλιδάκη για την παρότρυνσή του να ασχοληθώ με αυτό το θέμα, την απεριόριστη υπομονή και κατανόησή του αλλά και τις εύστοχες παρατηρήσεις του. Επιπλέον, συλλογίζομαι με ευγνωμοσύνη τον Τομέα Φιλοσοφίας του Φ.Κ.Σ., που μου έδωσε την ευκαιρία να συγγράψω αυτή την εργασία.

Τέλος, το πόνημα αυτό οφείλει την ύπαρξή του και στην αδελφή μου, Αθηνά, που, με την ηθική κι υλική υποστήριξή της και τις ώρες που αφιέρωσε στην δακτυλογράφηση, έκανε απτή πραγματικότητα το στόχο μου.

I. Εισαγωγικά

Η φιλοσοφία του Hume είναι ομολογουμένως ανθρωποκεντρική: ασχολείται με τη μελέτη της ανθρώπινης φύσης κι αισιοδοξεί να δώσει μια νέα προοπτική στην εξήγηση των πραγμάτων κι, ιδιαίτερα, στην κατανόηση της ανθρώπινης συμπεριφοράς. Η φυσική φιλοσοφία του Hume ασχολείται, όπως κι οι επιστήμες της φυσικής, της χημείας και της βιολογίας, με τα φαινόμενα και τα αντικείμενα της φύσης, συμπεριλαμβανομένου και του ανθρώπου. Ωστόσο, ο άνθρωπος διαφέρει από τα υπόλοιπα αντικείμενα της φύσης: σκέφτεται, πράττει, αισθάνεται, αντιλαμβάνεται κι ομιλεί. Με αυτές τις προοπτικές της ανθρώπινης υπόστασης ασχολείται η ηθική φιλοσοφία του Hume και με τον όρο "ηθικό" θεωρεί όχι μόνο ό,τι σχετίζεται με το καλό και το κακό, τα καθήκοντα και τις υποχρεώσεις κ.τ.λ., αλλά, κυρίως κι οπωσδήποτε, ό,τι είναι διακριτά ανθρώπινο.

Κομβικό σημείο για κάθε ηθικό φιλοσοφικό σύστημα συνιστά η άποψη του στοχαστή για τις ηθικές μας κρίσεις: το πώς, δηλαδή, αποφαινόμεσθε για τα ηθικά ζητήματα, από πού πηγάζει η ηθική μας θεώρηση και πού θεμελιώνεται κάθε ηθική μας πρόταση. Η θεώρηση του Hume για την βάση των ηθικών κρίσεων συμπορεύεται και συμπληρώνεται με την απόδειξη του ότι αυτές οι κρίσεις δεν πηγάζουν εξολοκλήρου από τον (ορθό) λόγο. Κι αυτό το ζήτημα φαίνεται να τον έχει απασχολήσει από πολύ νωρίς, διότι εκτενής αναφορά γίνεται και στο *A Treatise of Human Nature*, ενώ στο *An Enquiry*

*concerning the Principles of Morals*¹ πραγματεύεται αυτά τα δύο ακριβώς θέματα, σε ένα χείμαρρο παραδειγμάτων, ψυχολογικών στοχασμών, παραπομπών και γλαφυρού λόγου. Βέβαια, όλη η συζήτηση δεν ξεκινά με τον Hume.

Ο Hobbes θεωρείται ότι είναι ο φιλόσοφος που έδωσε το εναρκτήριο λάκτισμα για μια φιλοσοφική συζήτηση, η οποία αποτέλεσε την αφορμή για να διατυπωθούν λαμπρές θεωρίες στην ιστορία της φιλοσοφίας, καθώς όλα τα ικανά πνεύματα αναζητούσαν μια απάντηση στη θεωρία του. Ουσιαστικά, η θεώρηση του Hobbes για τον κόσμο είναι υλιστική: καθετί στον κόσμο, ακόμη κι ο άνθρωπος, η συμπεριφορά κι ο νους του, μπορεί να ερμηνευτεί με όρους κινήτρων. Συγκεκριμένα, ο άνθρωπος διαθέτει επιθυμίες ή απαρέςκειες, αλλά τα κίνητρά του παραμένουν απόλυτα εγωιστικά. Κατά την άποψη του Hobbes, η ηθική των ανθρώπων έχει άμεση σχέση με τις επιθυμίες του: το "καλό" και το "κακό" απλά εκφράζουν τη σχέση των πραγμάτων με τις επιθυμίες του καθενός κι, έτσι, δεν υπάρχουν αντικειμενικές ηθικές ιδιότητες ή σχέσεις. Στη βάση της φύσης τους, οι άνθρωποι είναι αμιγώς εγωιστές κι επιδιώκουν να ικανοποιήσουν τις επιθυμίες τους.

Στη φυσική κατάσταση, επικρατεί ο πόλεμος όλων εναντίον όλων, με αποτέλεσμα να μην υπάρχει κοινωνία, ασφάλεια, πρόοδος οποιασδήποτε μορφής πολιτισμού: όλοι έχουν δικαίωμα σε οτιδήποτε και δεν υπάρχουν

¹ Ο Hume εξέδωσε το Πρώτο και το Δεύτερο Βιβλίο του *A Treatise of Human Nature* το 1739, σε ηλικία 27 χρονών, και το Τρίτο Βιβλίο το 1740. Το *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, μια διαφοροποιημένη γραφή του Τρίτου Βιβλίου του *Treatise* παρουσιάστηκε το 1751. Ο Hume απέδωσε τη αποτυχία του *Treatise* στην ιδιαίτερη μορφή που έχει αυτό το έργο και θέλησε, διατυπώνοντας διαφορετικά τις απόψεις του στο E.P.M., να τύχει η σκέψη του αμεσότερης και μεγαλύτερης αποδοχής.

ακόμη ηθικές αρχές και περιορισμοί. Στη φυσική κατάσταση, όμως, ο άνθρωπος δεν είναι το ισχυρότερο ον κι, επειδή υπέρτατη επιθυμία του είναι η επιβίωση κι η αυτοσυντήρησή του και διαθέτει τη νοημοσύνη να πραγματώνει ικανοποιητικά τις επιθυμίες του, συνιστά κι οργανώνει την κοινωνία των ανθρώπων, θέτοντας ως ακρογωνιαίο λίθο της την ειρήνη: μόνο, έτσι, θα διασφαλιστεί η επιβίωση του ανθρώπινου είδους. Η επικράτηση, όμως, της ειρήνης ισοδυναμεί με την κοινή συναίνεση όλων για παύση του πολέμου και κάθε άλλης επιθετικής τάσης: ο καθένας έχει τη νοημοσύνη να διαπιστώσει ότι, αν θεμελιωθεί και τηρηθεί από όλους μια συμφωνία, το όφελος θα είναι για όλους. Τα πρωτόγονα πάθη, ωστόσο, του ανθρώπινου είδους δεν εξαλείφονται τόσο εύκολα κι ο Hobbes θεώρησε απαραίτητη την ύπαρξη μιας αυθεντίας: ένα πρόσωπο ή ένα συμβούλιο προσώπων που θα ελέγχει την τήρηση της συμφωνίας και θα τιμωρεί τους παραβάτες, ο *απόλυτος ρυθμιστής* της κοινωνικής ζωής των ανθρώπων. Με αφετηρία το ένστικτο της αυτοσυντήρησης και την επιθυμία για απόκτηση δύναμης κι υλικών αγαθών, οι άνθρωποι εκχωρούν όλα τα δικαιώματά τους, ακόμη κι αυτό της ελευθερίας, στην πολιτική εξουσία -η οποία εκφράζεται καλύτερα με τη μοναρχία, σύμφωνα με την άποψη του Hobbes. Εφόσον από όλους τους τρόπους διακυβέρνησης της κοινωνίας η απόλυτη μοναρχία εξασφαλίζει καλύτερα αυτό το ένστικτο, θα πρέπει οι άνθρωποι να την υιοθετήσουν έναντι οποιουδήποτε τιμήματος. Η ελευθερία που αποποιούνται οι άνθρωποι είναι ήσσονος σημασίας σε σχέση με το ένστικτο της αυτοσυντήρησης· εξάλλου, η απόλυτη ελευθερία που είχαν οι άνθρωποι στη φυσική κατάσταση δεν ικανοποιούσε το αίτημα της διατήρησης της ζωής, αλλά, αντίθετα, τότε οι άνθρωποι δε δίσταζαν να πολεμούν και να

αλληλοεξοντώνονται, θέτοντας σε κίνδυνο το υπέρτατο αγαθό της αυτοσυντήρησης. Έτσι, η πολιτική κοινωνία αντικαθιστά την φυσική κατάσταση κι οι άνθρωποι αισθάνονται ασφάλεια κι απολαμβάνουν την πρόοδο και την ανάπτυξη που τους προσφέρει.

Πέρα από την προκλητικότητα των απόψεών του, μπορούμε να παρατηρήσουμε ότι, τελικά, ο Hobbes προσπάθησε να ανακαλύψει κάποιες βασικές, αντικειμενικές αρχές, για να ερμηνεύσει την ανθρώπινη συμπεριφορά. Κι, όσο λογικές κι αν φαίνονται οι θέσεις του, δεν μπορούμε να παραβλέψουμε ότι η θεωρία του υποπίπτει σε φυσιοκρατική πλάνη, όπως επισημαίνεται από τον Πελεγρίνη²: από μια περιγραφική πρόταση (*όλοι οι άνθρωποι έχουν το ένστικτο της αυτοσυντήρησης*) συνάγει μια αξιολογική κρίση (*όλοι οι άνθρωποι πρέπει να πράττουν σύμφωνα με το ένστικτο της αυτοσυντήρησης*). Ωστόσο, και παρά το ότι περιλαμβάνει ως ουσιαστικό στοιχείο ζωής την ύπαρξη μιας πολιτικής αυθεντίας, συνιστά μια εξαιρετική κι ευφυή προσπάθεια να στοιχειοθετηθεί ένα σύστημα ηθικής, το οποίο καταδεικνύει ότι οι άνθρωποι έχουν λόγους να ενεργούν όπως ενεργούν, σε μια εξολοκλήρου υλιστική βάση και σε μια υπόθεση για αμιγώς εγωιστικά κίνητρα.

Ένας από εκείνους που προσπάθησε να απαντήσει στην θεωρία του Hobbes ήταν ο τρίτος κόμης του Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper), ο οποίος αποκαλείται κι απλά Shaftesbury. Υποστήριξε, λοιπόν, ο Shaftesbury ότι οι άνθρωποι αξιολογούν τις ηθικές αξίες (που θεμελιώνονται στην ίδια τη φύση των πραγμάτων) με μια πηγαία ικανότητα, το "ηθικό αίσθημα" που

² πρβλ. Πελεγρίνης, σελ. 24-47.

διαθέτουν να διακρίνουν το καλό και το κακό, το δίκαιο και το άδικο, χωρίς να προσφεύγουν στη λογική³. Το ηθικό αίσθημα απλά διαπιστώνει τη αξία ή την απαξία, όταν μας πληροφορεί για την ηθική ποιότητα των πράξεών μας. Οι ανθρώπινες πράξεις χαρακτηρίζονται εκ φύσεως από *δημόσιες τάσεις*, που στοχεύουν στο καλό της κοινωνίας, στην οποία οι άνθρωποι ανήκουν, αλλά κι από *προσωπικές τάσεις*, που αποσκοπούν στο καλό του ατόμου. Υπάρχουν και κάποιες μη-φυσικές κλίσεις που δεν αποσκοπούν ούτε στο συνολικό ούτε στο ατομικό καλό. Αλλά, αν το κοινωνικό και το ατομικό καλό έρχονταν σε αντιπαράθεση, θα ήταν παράλογο να θυσιάσουμε τα προσωπικά μας συμφέροντα για το καλό του είδους;

Στον κόσμο, ο κόμης του Shaftesbury διαβλέπει μια κυρίαρχη αρμονία: ο κόσμος αποτελείται από σύνολα, τα οποία μπορεί να διακρίνονται σε υποσύνολα και μέρη. Κάθε μέρος ή σύνολο του κόσμου έχει το δικό του καλό, αλλά, ταυτόχρονα, συνεισφέρει στο καλό του ευρύτερου συστήματος του κόσμου. Τα αρσενικά και τα θηλυκά ζώα του ίδιου είδους, για παράδειγμα, σχετίζονται μεταξύ τους, διότι ταιριάζουν, αλλά, ταυτόχρονα, δημιουργούν απογόνους κι, έτσι, δημιουργείται και διαιώνίζεται το κάθε είδος, το οποίο με τη σειρά του μπορεί να εξυπηρετεί την ευημερία ενός άλλου είδους κι, έτσι, να εξυπηρετείται ο σκοπός ενός άλλου συστήματος κ.ο.κ. –όπως ακριβώς συμβαίνει στην τροφική αλυσίδα.

Οι άνθρωποι, όμοια, έχουν τάσεις κι επιθυμίες που ωφελούν το είδος τους: η φυσική κλίση-ενδιαφέρον, η γονική τρυφερότητα και φροντίδα, η

³ πρβλ. Παπανούτσος, σελ.195-196.

επιδίωξη της προόδου, η αγάπη των συντρόφων ή των φίλων, η τήρηση των υποσχέσεων, η συμπόνια κ.τ.λ. Κι το ηθικό αίσθημα, έτσι, όπως το σκέφτεται ο κόμης του Shaftesbury, συνίσταται στην ενσυνείδητη μορφή αυτών των κοινωνικών κλίσεων-ενδιαφερόντων. Το να έχει κάποιος ισχυρές κοινωνικές τάσεις για το καλό του συνόλου ταυτίζεται, κυρίως, με την αρέσκειά του να απολαμβάνει τον εαυτό του μέσα σε αυτό το σύνολο, γι' αυτό και θα θυσιάσει το προσωπικό συμφέρον για το κοινωνικό⁴. η έλλειψή τους προκαλεί δυστυχία, το ίδιο κι η υπερβολή των ατομικών κλίσεων, διότι ο κάτοχός τους δε θα μπορέσει να παρακολουθήσει την πορεία της κοινωνίας. Ενώ, φυσικά, οι μη-φυσικές ορμές επιφέρουν δυστυχία στο μέγιστο βαθμό. Επομένως, μπορεί να υπάρξει αρμονία ανάμεσα στο προσωπικό και το δημόσιο συμφέρον και, κατ' επέκταση, είναι δυνατή μια φυσική κοινωνία μεταξύ των ανθρώπων. Άρα, δε χρειάζεται να οικοδομήσουμε μια τεχνητή πολιτική κοινωνία, όπως ο Hobbes, με αφετηρία τα εγωιστικά κι υλιστικά κίνητρα.

Ο κόμης του Shaftesbury κατάφερε να δείξει ότι ο Hobbes δεν έδωσε πλήρη απάντηση για το θέμα, αλλά κι η δική του θεωρία κρίνεται ανεπαρκής. Κι αυτό, διότι το ηθικό αίσθημα δεν μπορεί να περιορίζεται στην ενσυνείδητη μορφή των κοινωνικών κλίσεων: οι υποχρεώσεις μας, η συμμόρφωσή μας στις καθολικές αρχές συμπεριφοράς, τα καθήκοντά μας, ακόμη και τα ηθικά σχόλια που διατυπώνουμε για άλλες πράξεις ή συμπεριφορές –απομακρυσμένες και κοντινές– αλλά και περιπτώσεις όπου δεν εμπλέκονται οι κοινωνικές μας τάσεις (π.χ. γιατί πρέπει να σταματήσω τον καυγά μεταξύ δύο ατόμων που δεν

⁴ πρβλ. Sharp, σελ. 42: "το αίσθημα που προκαλείται από αυτή την εικόνα είναι το αίσθημα του ωραίου. Η ηθική κρίση είναι μια μορφή της αισθητικής".

γνωρίζω καθόλου;) δεν ερμηνεύονται με τη θεώρηση του Shaftesbury, όπως σωστά παρατηρεί ο Mackie⁵.

Ο Hutcheson θεωρείται ο προκάτοχος του Hume στο χώρο της φιλοσοφίας. Είχε ορίσει το ηθικά καλό ως μια απλή –μη περαιτέρω αναλύσιμη– ιδέα κάποιας ιδιότητας που αντιλαμβανόμαστε σε μια πράξη, η οποία προκαλεί την επιδοκίμασία μας, συνοδευόμενη από την επιθυμία για την ευτυχία του υποκειμένου κι εκείνων που βρίσκονται εντός εμβέλειας επιρροής από την πράξη⁶. το ηθικά κακό, αντίστοιχα, είναι μια ιδέα, η οποία προκαλεί την αποδοκίμασία. Το βασικό ζήτημα που απασχολεί τον Hutcheson είναι να διακρίνει το ηθικά καλό από το φυσικά καλό, το οποίο φέρεται να είναι ό,τι παράγει άμεσα ή έμμεσα ηδονή, ώστε να καταδειχθεί ότι οι ηθικές κρίσεις δεν εκφράζουν άμεσα εγωιστικά κίνητρα. Δεν κάνει, ωστόσο, "καμία διάκριση μεταξύ δικαιοσύνης και φυσικών αρετών. Υποστήριξε, μάλλον, ότι η ιδέα της αρετής είναι πάντα φυσική, διότι είναι πάντα αγαστή και σύμφωνη με την ηθική έννοια"⁷. Γενικά, η θεωρία του Hutcheson βάλλει εναντίον της θεωρίας του Hobbes και, περισσότερο, εναντίον όποιας θεωρίας ανάγει την ηθικότητα στην φιλαυτία (self-love).

Το βάρος της θεωρίας του Hutcheson κρατούν τρεις θέσεις:

1. *οι άνθρωποι διαθέτουν μια φυσική τάση για καλή προαίρεση*: υπάρχει, κατά τη γνώμη του, μια έμφυτη τάση να επιθυμούμε το καλό των άλλων, να θέλομε οι συνάνθρωποί μας να είναι ευτυχισμένοι κι όχι δυστυχισμένοι, όχι απλά σαν μέσο για τη δική μας ευτυχία. Κι είναι προφανές ότι διαθέτομε αυτή την τάση,

⁵ πρβλ. Mackie, σελ. 15.

⁶ πρβλ. Sharp, σελ. 42.

⁷ βλ. Moore, σελ. 34.

διότι είναι διαφορετική η αντίδρασή μας για μια ωφέλιμη σε εμάς πράξη που γνωρίζουμε ότι έγινε από καλή προαίρεση και μια εξίσου χρήσιμη πράξη, που, όμως, έγινε με αφετηρία εγωιστικά κίνητρα.

2. *οι άνθρωποι έχουν μια ηθική αίσθηση, μια τάση να επιδοκιμάζουν κάποιες πράξεις και να αποδοκιμάζουν κάποιες άλλες:* τείνομε, γενικά, να καθορίζουμε νοητικά μια ιδέα ανεξάρτητα από τη θέληση, τις εντοπώσεις και τους συλλογισμούς μας για τα πράγματα· ακόμη και τις κύριες αρετές, την εγκράτεια, το θάρρος, τη σύνεση και τη δικαιοσύνη δεν τις επιδοκιμάζουμε καθεαυτές, αλλά μόνο εφόσον προάγουν το κοινό καλό και συνδέονται με καλοπροαίρετα κίνητρα. Εξίσου φυσικά, τείνομε να επιδοκιμάζουμε τις πράξεις, εφόσον εκφράζουν καλή προαίρεση, κι αποκαλούμε ηθικό ό,τι προκαλεί αυτή την επιδοκιμασία, διότι από το Θεό (ο οποίος υποθέτομε ότι είναι καλοπροαίρετος κι επιδοκιμάζει την καλή προαίρεση) είμαστε προικισμένοι με μια ηθική αίσθηση –ανάλογη με τις αισθήσεις μέσω των οποίων προσλαμβάνομε την πραγματικότητα– προκειμένου να εκφράσομε την επιδοκιμασία ή την αποδοκιμασία μας για μια πράξη ή χαρακτήρα. Ωστόσο, η αντίδρασή μας σχετικά με μια πράξη ή χαρακτήρα είναι υποκειμενική, εξαρτάται εξολοκλήρου από τη φύση μας, αν κι οι άνθρωποι διακρίνονται από ομοιομορφία σε αυτό το θέμα.

3. *το αντικείμενο της επιδοκιμασίας, της ηθικής αίσθησης, είναι η καλή προαίρεση:* οι ηθικά καλές πράξεις είναι καλοπροαίρετες κι η διάθεση να φέρεται κάποιος καλοπροαίρετα είναι η θεμελιώδης αρετή. Αυτή η σκέψη προκαλεί μια ασάφεια: το αντικείμενο της αποδοκιμασίας είναι η κακή προαίρεση; Μάλλον όχι, αφού, συνήθως αποδοκιμάζομε πράξεις που έγιναν από λαθεμένες απόψεις, παράλογο ενθουσιασμό, παρεκκλίνουσα νομιμοφροσύνη κ.ά., όπως

συμβαίνει στην περίπτωση των ληστών, που αποδοκιμάζουμε την καθεαυτή πράξη της ληστείας, αν και θεωρούμε αρετή των κώδικα τιμής, αφοσίωσης κι εμπιστοσύνης και τη συντροφικότητα που συνδέει τη συμμορία. Πάντως, για να ξεκαθαρίσουμε το τοπίο της σκέψης του Hutcheson, χωρίς να προχωρήσουμε σε λεπτομέρειες, δεν ψέγουμε κάποιον υπερβολικά αν αντιπαρατίθεται είτε στη γενική ευτυχία είτε στην μακροπρόθεσμη ευημερία κάποιου συνόλου, εφόσον ενεργεί ορμώμενος από αγάπη ή συμπόνια κ.τ.λ. Εδώ, εντοπίζουμε την πρώτη, αν κι όχι ακριβή, αντίληψη για τον ωφελιμισμό: μια πράξη είναι καλύτερη από κάποια άλλη όσο μεγαλύτερο είναι το καλό που προκαλείται κι όσο μεγαλύτερος είναι ο αριθμός εκείνων που το απολαμβάνουν.

Μολονότι το σύστημα του Hutcheson δεν αναλύθηκε πλήρως εδώ, προκειμένου να διαφανούν τα σημαντικά προβλήματα που προκύπτουν, νομίζω ότι έγινε σαφής η κεντρική θέση της καλής προαίρεσης στην ηθική. Στην καλή προαίρεση του Hutcheson, ο Hume διέκρινε την αρετή που είναι φυσική με δυο τρόπους: πρόκειται για μια τάση που, κανονικά και φυσικά, τα ανθρώπινα όντα διαθέτουν κι είναι μια αρετή που τα ανθρώπινα όντα φυσικά τείνουν να επιδοκιμάσουν. Επιπλέον, ο Hume δεν παραβλέπει, όπως οι προγενέστεροί του, αλλά αξιοποιεί το γεγονός ότι για ένα πρόσωπο με κοινωνικές κλίσεις - ενδιαφέροντα η ανακάλυψη ευχάριστων ιδιοτήτων σε μια συμπεριφορά ή ένα χαρακτήρα πρέπει να προκαλεί άμεση ικανοποίηση. Και γι' αυτό θεωρεί ότι μπορεί, μέσω αυτής της ικανοποίησης, να περιγράψει και να ερμηνεύσει σε μεγάλο βαθμό τα φαινόμενα της ηθικής κρίσης⁸.

⁸ πρβλ. Sharp, σελ. 42-43.

Η πρόθεση του Hume "να εισαγάγει την πειραματική μέθοδο στα ηθικά θέματα"⁹ αντανακλά τον πειθαρχημένο προσανατολισμό της σκέψης του, που συνίσταται στην αφοσίωση στην αρχή της απλότητας και στην θεμελίωση όλων των συμπερασμάτων αυστηρά στην εμπειρία. Είναι χαρακτηριστικό της εποχής στην οποία ζει ο Hume ότι ο στοχασμός αξιώνει θετικότερη και πιο κριτική προοπτική, διερευνά σε βάθος τις αρχές με στόχο την ασφαλή και βέβαιη γνώση, αυτο-προσδιορίζεται σταθερά στο επίπεδο της αισθητής πραγματικότητας και την προσεγγίζει με τα όπλα της εμπειρίας, της κριτικής σκέψης και του μαθηματικού συλλογισμού. Τόσο οι επιστήμονες όσο κι οι φιλόσοφοι της εποχής ενθουσιάστηκαν με τη νέα αυτή μέθοδο προσπέλασης, διότι, με τις εκλεπτύνσεις της, υποσχόταν ακριβέστερα αποτελέσματα και, κατ' επέκταση, μεγαλύτερη πιθανότητα επιτυχίας στην εξακρίβωση των κατάλληλων για την ανθρώπινη φύση κανόνων. Το κύριο περιβάλλον επιρροής γι' αυτή το αίτημα αποτέλεσε η μεθοδολογική προοπτική του Newton για την επιστήμη. Πρωταρχικό χαρακτηριστικό είναι η αποφυγή όλων των υποθέσεων και των *a priori* αληθειών. Και στο *E.P.M.*, ο Hume ικανοποιεί την αξίωση όλη η γνώση να θεμελιώνεται στην εμπειρία και, μάλιστα, αποφεύγει συστηματικά κάθε δογματισμό και, με την ψυχολογική παρατήρηση κι ανάλυση, μελετά τα φαινόμενα της ηθικής ζωής, για να ερμηνεύσει τη δομή και τη γένεσή τους, όπως ακριβώς η φυσική επιστήμη μελετά κι εξηγεί τον κόσμο των φυσικών φαινομένων:

⁹ *Treatise*, σελ. xi.

"Καθώς αυτό είναι ένα ζήτημα της πραγματικότητας, όχι της αφηρημένης επιστήμης, μπορούμε να προσδοκούμε την επιτυχία μόνο ακολουθώντας την πειραματική μέθοδο και συνάγοντας γενικές προτάσεις από μια σύγκριση των επιμέρους παραδειγμάτων. Η άλλη επιστημονική μέθοδος, όπου μια γενική αφηρημένη αρχή πρώτα θεμελιώνεται κι έπειτα επεκτείνεται σε μια ποικιλία συνεπαγωγών και συμπερασμάτων, μπορεί καθεαυτή να είναι τελειότερη, αλλά εξυπηρετεί λιγότερο την ατέλεια της ανθρώπινης φύσης κι είναι μια κοινή πηγή πλάνης και σφάλματος για αυτήν καθώς και για άλλα θέματα. Οι άνθρωποι τώρα θεραπεύονται από το πάθος τους για υποθέσεις και συστήματα στη φυσική φιλοσοφία και δεν θα ακούσουν καθόλου επιχειρήματα αλλά εκείνα που προέρχονται από την εμπειρία. Τακτικά θα έπρεπε να επιχειρήσουν μια όμοια αναμόρφωση σε όλες τις ηθικές πραγματείες· και να απορρίψουν κάθε σύστημα ηθικής, όσο οξυδερκές κι ευφρές κι αν είναι, το οποίο δεν θεμελιώνεται στην πραγματικότητα και την παρατήρηση."¹⁰

Βέβαια, η ηθική φιλοσοφία δεν μπορεί να διεξάγει πειράματα σκόπιμα και προμελετημένα, όπως συμβαίνει στις φυσικές επιστήμες. Επειδή τα συμπεράσματα δεν μπορεί να αντληθούν υπό τεχνητές κι "εργαστηριακές" συνθήκες, τα πειραματικά δεδομένα πρέπει να εξαχθούν από την προσεχτική παρατήρηση της ανθρώπινης ζωής όπως εμφανίζονται στις ανθρώπινες σχέσεις κι απολαύσεις. Με τη συλλογή και σύγκριση πειραματικών περιπτώσεων, ο Hume, χωρίς να απογοητεύεται από τους περιορισμούς, έχει την πεποίθηση ότι θα συσταθεί μια νέα επιστήμη, η οποία δε θα είναι κατώτερη σε βεβαιότητα και σημασία, αλλά θα υπερτερεί πολύ σε ωφέλεια έναντι όποιας άλλης ανθρώπινης

¹⁰ E.P.M., σελ. 174.

αντίληψης¹¹.

Η δεύτερη αρχή που ο Hume δανείζεται από τη μεθοδολογία του Newton είναι η απλότητα: ενώ τα αποτελέσματα μπορεί να είναι πολλά και ποικίλα, παρατηρούμε ότι ανάγονται σε αρχές οι οποίες είναι λίγες κι απλές. Κι, όπως θα δούμε παρακάτω, και στην ερμηνεία του ρόλου της ωφέλειας στις κοινωνικές αρετές, η δικαιολόγηση βασίζεται στο εξής:

"Είναι εντελώς σύμφωνο με τους κανόνες της φιλοσοφίας, κι ακόμη του κοινού (ορθού) λόγου, όπου κάποια αρχή έχει βρεθεί ότι έχει μια μεγάλη ισχύ κι ενέργεια σε κάποιο περιστατικό, να της αποδίδουμε μια όμοια ενέργεια σε όλα τα όμοια περιστατικά. Αυτό πράγματι είναι ο κύριος κανόνας του Νεύτωνα για το φιλοσοφείν"¹².

Η έρευνα του Hume βασίζεται σε μια κυρίως επιστημονική διερεύνηση του τρόπου λειτουργίας της ηθικής σε πρακτικό επίπεδο· κι αυτό σημαίνει ότι πρέπει να εξετάσει ό,τι στοιχειοθετεί μια ηθική κρίση και τα διάφορα πλαίσια αναφοράς στα οποία την χρησιμοποιούμε, καθώς και τις ποικίλες ιδιότητες¹³

¹¹ *Treatise*, σελ. xix.

¹² *E.P.M.*, σελ. 196.

¹³ Αξίζει σε αυτό το σημείο να επισημανθεί ότι η ιδιότητα δεν πρέπει να λαμβάνεται υπόψη ως μια αξία που είναι μια αυθύπαρκτη ποιότητα του πράγματος ή του χαρακτήρα. Η αξία δεν υπάρχει μέσα στο πράγμα ή το χαρακτήρα ούτε κι είναι προϊόν της συνείδησής μας· αντίθετα, όπως παρατηρεί ο Παπανούτσος, εκφράζει "τη σχέση ενός εγώ με τα πράγματα, ενός υποκειμένου προς τα αντικείμενα (...) οι αξίες προβάλλουν όταν με κάποιο τρόπο το εγώ έρθει σε σχέση προς τα πράγματα, όταν τα αντικείμενα σχετιστούν προς ένα υποκείμενο. Για να γεννηθεί η αξία απαιτούνται δύο όροι, σε ορισμένη σχέση ο ένας προς τον άλλο (...) πρέπει να συνυπάρξουν και μάλιστα κατά ορισμένο τρόπο και να ενεργήσουν ο ένας απάνω στον άλλο, πάλι κατά ορισμένο τρόπο, για να γεννηθεί από τη σχέση τους και να υπάρξει (όπως υπάρχει μια σχέση, όχι μια ποιότητα) η αξία.

(...) Είναι αγαθό, έχει, επομένως, αξία ένα αντικείμενο, όταν το αντικείμενο τούτο, με τον τρόπο που το βλέπει και το αισθάνεται ένα υποκείμενο, αποκρίνεται σε μian ορμή ή μια διάθεση, σε μια λαχτάρα ή μian ανάγκη του υποκειμένου. Με άλλα λόγια: όταν ξυπνά το διαφέρον και το ικανοποιεί. Η υγεία κι η ευτυχία του παιδιού είναι αγαθό, έχει αξία για τη μητέρα, επειδή αποκρίνεται σε μian ορμή της: το μητρικό φίλτρο, και την ικανοποιεί. Η σχέση λουπιόν υποκειμένου και αντικειμένου, που γεννά την αξία και την αποτελεί, δεν έχει τίποτα το

του χαρακτήρα για τις οποίες διατυπώνουμε κρίσεις. Σε ένα παράλληλο επίπεδο, προτίθεται να εξακριβώσει τα ηθικά συναισθήματα από τα αντικείμενά τους, τη φύση και τις πηγές τους, με ένα τρόπο που δεν αναφέρεται στις ηθικές κρίσεις, τις οποίες αυτά τα συναισθήματα, με τη σειρά τους, ερμηνεύουν. Ως τα κατεξοχήν αντικείμενα των κρίσεών μας υφίστανται, στις ποικίλες μορφές τους, δύο ιδιότητες, η *καλή προαίρεση* κι η *δικαιοσύνη*, στις οποίες ο Hume αναφέρεται γενικά ως *αρετές*.

Όλη η ηθική φιλοσοφία του Hume, επομένως, αποκρυσταλλώνεται μέσα από τη διερεύνηση μιας ποικιλίας σημαντικών ζητημάτων. Οι κύριοι άξονες της αφορούν τα πάθη και το ρόλο τους στην ανθρώπινη συμπεριφορά, την προέλευση και τη φύση των ηθικών κρίσεων και τα είδη της αρετής και την προέλευση της πολιτικής κοινωνίας. Αξίζει, όμως, και θα πρέπει και να επισημάνουμε ότι η ηθική για τον Hume είναι "ένα εξολοκλήρου ανθρώπινο ζήτημα που θεμελιώνεται σε σταθερά χαρακτηριστικά της ανθρώπινης φύσης και στις συνθήκες της ανθρώπινης ζωής κι ότι η συζήτησή του καταδεικνύει πώς αυτά τα χαρακτηριστικά κι οι συνθήκες, στο πέρασμα του χρόνου, έχουν δημιουργήσει την ηθική"¹⁴.

μεταφυσικό, αλλά σημαίνει απλώς ότι βρέθηκε (στάθηκε δυνατό να βρεθεί) το αντικείμενο που με τη σύσταση και την κατασκευή του, με τη μορφή και περιεχόμενό του κινεί ένα ορισμένο διαφέρον μέσα στο υποκείμενο, διεγείρει δηλ. μιαν ορμή ή διάθεση, μια λαχτάρα ή ανάγκη του, και την ικανοποιεί. Αν δεν κινήσει αυτό το διαφέρον, ή δεν ικανοποιήσει αυτή την ορμή και διάθεση, το αντικείμενο μένει άσχετο προς το υποκείμενο, κ' επομένως στέκει αξιολογικά ουδέτερο ή έχει αξίαν αρνητική, απαξία". Βλ. Παπανούτσος, τ. II, σελ. 533-535.

¹⁴ βλ. Norton 2001, σελ. 161.

II. Λόγος ή Συναίσθημα;

Ο Hume, μένοντας πιστός στη βασική αρχή του εμπειρισμού ότι τίποτε άλλο δεν υπάρχει στο νου μας εκτός από τις ιδέες και τις εντυπώσεις που σχηματίζουμε με τις αισθήσεις και την εμπειρία, δεν μπορούσε να αρκεστεί στο ότι τα πάθη και τα συναισθήματά μας οφείλονται στην ύπαρξη (σε επίπεδο φυσιολογίας) των "ζωικών πνευμάτων", όπως υποστήριξαν ο Descartes κι ο Malebranche. Επειδή αυτή η θέση δεν τεκμηριώνεται εμπειρικά, ο Hume θεώρησε ότι τα πάθη και τα συναισθήματα είναι εντυπώσεις που δημιουργούνται από άλλες εντυπώσεις ή ιδέες σε αντιστοιχία με αισθήματα ηδονής ή πόνου. Ταυτόχρονα, δεν μπορούσε να αποδεχτεί την άποψη ότι τα πάθη και τα συναισθήματα είναι στοιχεία της ανθρώπινης φύσης παράλογα κι ανεξήγητα που, όταν κυριαρχούν, απαλείφουν κάθε λογική ικανότητα του ανθρώπου. Έτσι, με τις λιγότερες δυνατές αποδεικτικές αρχές, επιχείρησε να δείξει πώς η ανθρώπινη θέληση, στο πλαίσιο της ηθικής, δεν μπορεί να επηρεάζεται *μόνο* από τον (ορθό) λόγο αλλά *κυρίως* από τα πάθη και τα συναισθήματα κι ότι τα τελευταία μπορούν να ερμηνευτούν ως ουσιαστικά στοιχεία της ανθρώπινης φύσης.

Το κύριο ηθικό ενδιαφέρον του Hume δηλώνεται ξεκάθαρα: δεδομένου ότι υπάρχει μια τάξη κρίσεων –κι αυτό είναι αδιαμφισβήτητο, κατά την άποψή του– τις οποίες αναφέρομε ως ηθικές, τι είδος κρίσεων είναι αυτές; Δηλαδή, μπορούν να θεωρηθούν λογικές κρίσεις, με την έννοια ότι έχουν την αφετηρία τους και βασίζονται στον ορθό λόγο; Με άλλα λόγια, είναι δυνατό να διατυπωθούν ως αναγκαίες αλήθειες και να προσεγγιστούν νοητικά, όπως συμβαίνει με τα μαθηματικά και τη λογική; Αν όχι, είναι δυνατό αυτές οι

κρίσεις να εκφράζουν απλά τα αισθήματα και συναισθήματά μας, όπως οι κρίσεις σχετικά με το γούστο; Το κεντρικό ερώτημα δηλαδή του Hume είναι: η ηθική βασίζεται στον ορθό λόγο ή έχει ως αφετηρία της το συναίσθημα; Αλλιώς, με όρους γνωσιολογικούς: οι ηθικές κρίσεις είναι εντοπώσεις ή ιδέες και θεμελιώνονται, αντίστοιχα, στα αισθήματα ή τις σκέψεις;¹⁵

Και για τις δύο απόψεις, παρατηρεί ο Hume, είναι δυνατόν κάποιος να θέσουν επιχειρήματα *prima facie* κι, έτσι, έχει ξεκινήσει μια αξιοπρόσεχτη συζήτηση σχετικά με τα θεμέλια της ηθικής. Εκείνοι που υποστηρίζουν ότι η ηθική είναι ένα λογικό ζήτημα που θεμελιώνεται σε φυσικές και πρωταρχικές αρχές, οι οποίες συνιστούν τη λογική μας ικανότητα, θα επικεντρώσουν την προσοχή μας στο γεγονός ότι, και στην καθημερινή ζωή και στην φιλοσοφία, *επιχειρηματολογούμε* για τα ηθικά θέματα –κι επιχειρηματολογούμε μόνο για θέματα που διευθετούνται με αναφορά σε γεγονότα ή αυθεντίες, με αναλογικούς συλλογισμούς, με κριτικές προσεγγίσεις και συμπεράσματα: αυτό σημαίνει ότι οι κρίσεις που διατυπώνουμε για τα γεγονότα, όπως κι οι κρίσεις για τις σχέσεις των ιδεών, οι οποίες καθορίζονται από τον (ορθό) λόγο, μπορεί να είναι αληθείς ή ψευδείς. Λέει ο Hume ότι "η αλήθεια είναι αμφισβητήσιμη.

¹⁵ Για τη σχολή του εμπειρισμού, κάθε πνευματική δραστηριότητα περιλαμβάνει μόνο αισθητηριακές παραστάσεις που προέρχονται από τα εμπειρικά δεδομένα για τα επιμέρους πράγματα και κάποιες από τις ατομικές παραστάσεις μπορεί να αντιπροσωπεύουν άλλες που μοιάζουν με αυτές. Ο Hume υποστηρίζει, επιπλέον, όπως σημειώνει ο Windelband, ότι "ένα συνειδησιακό περιεχόμενο μπορεί να είναι είτε πρωταρχικό είτε «αντίγραφο» ενός πρωταρχικού περιεχομένου, δηλαδή είτε εντύπωση (*impression*) είτε ιδέα (παράσταση). Επομένως, όλες οι ιδέες είναι απεικονίσεις εντοπώσεων, και δεν υπάρχει ιδέα που θα ήταν δυνατό να προκύψει με άλλο τρόπο, παρά μόνο με την «αντιγραφή» μιας εντύπωσης, ή που θα ήταν δυνατό να έχει άλλο περιεχόμενο, διαφορετικό από αυτό που πήρε από την εντύπωση. Σύμφωνα με αυτά λοιπόν έργο της φιλοσοφίας είναι να αναζητήσει το πρωτότυπο ακόμη και των φαινομενικά πιο αφηρημένων εννοιών. Βέβαια, ο Hume με το όρο «εντύπωση» δεν εννοούσε μόνο τα στοιχεία της εξωτερικής αλλά και της εσωτερικής εμπειρίας." Windelband-Heimsoeth, σελ. 235.

όχι το γούστο"¹⁶, αλλά, αφού υπάρχει μια τέτοια λογική συζήτηση για την ηθική, η ηθική πρέπει να είναι κάτι παραπάνω από ζήτημα γούστου. Επιπλέον, οι προτάσεις που διατυπώνουμε για τα ηθικά ζητήματα φέρουν -κι αξιώνουν, συχνά- κάποιο βαθμό αντικειμενικότητας κι αυτό ισχύει και για τις προτάσεις της λογικής και των μαθηματικών, όπου ο (ορθός) λόγος καθορίζει τις τιμές αληθείας.

Εκείνοι που υποστηρίζουν ότι η ηθική είναι μονάχα το πώς *νιώθουμε* θα εντοπίσουν τη διαφορά της αρετής και της κακίας το προσωπικό συμφέρον και την εκπαίδευση κι, έτσι, θα επισημάνουν ότι είναι εγγενές χαρακτηριστικό της φύσης της αρετής και της κακίας το γεγονός ότι θεωρούμε ευχάριστη κι αγαστή την πρώτη κι οδυνηρή κι επαχθή τη δεύτερη. Με άλλα λόγια, η ηθική βασίζεται στο αίσθημα της ηδονής ή του πόνου που προκύπτει από τις θεωρήσεις του προσωπικού συμφέροντος κι είναι αμιγώς θέμα μιας σύμβασης που δεν θεμελιώνεται στη φύση. Αυτό σίγουρα θα υποδεικνύει ότι η ηθική είναι θέμα γούστου, αισθήματος ή συναισθήματος, που θεμελιώνονται "στην ιδιαίτερη δομή και σύσταση του ανθρώπινου είδους"¹⁷. Κι οι ηθικές κρίσεις είναι εντελώς απομονωμένες από τα γεγονότα και τις σχέσεις ιδεών (από τα γεγονότα δε μπορούμε να συμπεράνουμε για το συναίσθημα, ούτε κι από το συναίσθημα για τα γεγονότα) γι' αυτό και δεν μπορούν να είναι αληθείς ή ψευδείς. Επιπλέον, κάθε ηθική κρίση σκοπό έχει να προκαλέσει μια πράξη, συγκεκριμένα, την εκτέλεση ενός καθήκοντος, επιδεικνύοντας την ομορφιά της αρετής, η οποία θα προκύψει από την επιτέλεση της πράξης, και την ασχήμια της κακίας, την

¹⁶ E.P.M., σελ. 171.

¹⁷ E.P.M., σελ. 170.

οποία θα αντιμετωπίσομε αν δεν προχωρήσομε στην πράξη, και προκαλώντας, με αυτόν τον τρόπο, "συνήθειες" της αρετής. Ο (ορθός) λόγος, καταδεικνύοντας την αλήθεια ή το ψεύδος (που δεν ενδιαφέρουν καθόλου την αρετή), δεν μπορεί να ωθήσει τους ανθρώπους να δραστηριοποιηθούν, άρα η συμπεριφορά έχει ως κύρια αφετηρία της τα συναισθήματα. Κι, έτσι, είναι δυνατό να υποστηριχθούν κι οι δύο απόψεις. Ο Hume επιχειρεί να αποδείξει ποια από τις δύο είναι ορθή.

I. Τα επιχειρήματα

Γενικά, θα λέγαμε ότι η θεώρηση του Hume μπορεί να συνοψιστεί στα εξής σημεία: α) ο (ορθός) λόγος δεν μπορεί να αποφανθεί *εξολοκλήρου* για τα ηθικά ζητήματα, β) ένα "ηθικό συναίσθημα" θεμελιώνει τις ηθικές κρίσεις και γ) το ηθικό συναίσθημα καθορίζεται από ό,τι είναι ευχάριστο ή χρήσιμο. Στη σκέψη του, κι ο (ορθός) λόγος και το συναίσθημα έχουν κάποιο ρόλο στις ηθικές μας αποφάνσεις: "δεν θεωρεί [ο Hume] τη διαμόρφωση αξιολογικών κρίσεων απλή έκφραση και έξαψη των αισθημάτων, διότι πιστεύει ότι οι ηθικές συζητήσεις μπορούν να διεξαχθούν λογικά... [και] θεωρεί ότι κάθε ηθική άποψη έχει κάποιο συγκινησιακό περιεχόμενο"¹⁸.

Είναι αξιοσημείωτο, πάντως, ότι ο Hume δεν αρνείται εντελώς τη συμμετοχή του (ορθού) λόγου στην ηθική, γι' αυτό κι υποστηρίζει ότι:

"ο (ορθός) λόγος και το συναίσθημα συμπίπτουν σχεδόν σε όλους τους ηθικούς καθορισμούς και συμπεράσματα. Η τελική πρόταση είναι πιθανόν [αυτή] που δηλώνει χαρακτήρες και πράξεις

¹⁸ βλ. Priest, σελ.166.

αγαπητές ή απεχθείς, αξιέπαινες ή αξιοκατάκριτες· αυτή που αποτυπώνει πάνω τους το σημάδι της τιμής ή του ονειδούς, της επιδοκιμασίας ή της επίκρισης· αυτή που καθιστά την Ηθική μια ενεργή αρχή και θέτει την αρετή ως ευτυχία μας και την κακία ως δυστυχία μας· είναι πιθανόν, λέω, αυτή η τελική πρόταση να εξαρτάται από κάποια εσωτερική αίσθηση ή αίσθημα, που η φύση έχει κάνει καθολικό σε όλα τα είδη. Διότι τι άλλο μπορεί να δεχτεί την επίδραση αυτής της φύσης; Αλλά, προκειμένου να προετοιμάσουμε το δρόμο για ένα τέτοιο συναίσθημα και να δώσουμε μια κατάλληλη διάκριση στο αντικείμενό του, εντοπίζουμε ότι συχνά είναι αναγκαίο να προηγείται πολύς συλλογισμός, να γίνονται καλές διακρίσεις, να αντλούνται σωστά συμπεράσματα, να διαμορφώνονται μακρινές συγκρίσεις, να εξετάζονται περίπλοκες σχέσεις και γενικά γεγονότα να καθορίζονται και να βεβαιώνονται¹⁹.

Όταν εξετάζουμε μια πράξη, λαμβάνουμε υπόψη όλες τις παραμέτρους και τις προοπτικές της, θεωρούμε τις συνθήκες στις οποίες συνέβη κι εντοπίζουμε πιθανόν ομοιότητες ή διαφορές με άλλες πράξεις του παρελθόντος ή του παρόντος· μέχρι το σημείο αυτό, η συνδρομή του (ορθού) λόγου είναι ουσιαστική στην ανάλυση, για την κατανόηση της εν λόγω πράξης. Ό,τι, όμως, προσλαμβάνουμε κι επιδρά στη δική μας συμπεριφορά, έχοντας, πια, μια πλήρη κι αληθινή εικόνα της πράξης, συνιστά ένα αίσθημα ηδονής, το συναίσθημα της επιδοκιμασίας, ή ένα αίσθημα πόνου, το συναίσθημα της αποδοκιμασίας, το πώς, δηλαδή, *νιώθουμε* γι' αυτή την πράξη. Επομένως, η αρετή κι η κακία μπορεί να διακριθούν βάσει αυτών των συναισθημάτων κι, αν μπορούμε να εξηγήσουμε την προέλευση αυτών των συναισθημάτων, μπορούμε να

¹⁹ E.P.M., σελ. 172-173.

κατανοήσομε και τη φύση των ηθικών διακρίσεων. Ο (ορθός) λόγος διαμορφώνει γενικούς κανόνες που συμβάλλουν όχι μόνο στη διόρθωση των συναισθημάτων μας αλλά και στο να διακρίνομε συναισθήματα, τα οποία μπορεί να φαίνονται όμοια, αποφεύγοντας, έτσι, τις ηθικές αυταπάτες. Ο Norton σημειώνει "ο (ορθός) λόγος διορθώνει τα ατομικά συναισθήματα και τα συναισθήματά μας διορθώνουν τις ηθικές γενικεύσεις"²⁰. Θα δούμε παρακάτω πώς μπορεί συμβεί αυτό.

Όταν διακρίνομε την αρετή από την κακία, το σωστό από το λάθος, ως χαρακτηριστικό γνώρισμα μιας πράξης ή ενός χαρακτήρα, έχουμε διάφορα συναισθήματα αρέσκειας ή απαρέσκειας, ηδονής ή πόνου, επιδοκμασίας ή αποδοκμασίας, τα οποία κι εκφράζομε με ένα ιδιαίτερο είδος κρίσεων, τις ηθικές κρίσεις. Υπάρχουν, όμως, διαφορετικά είδη ηδονής: άλλη ηδονή προκαλείται από την καλή μουσική κι άλλη από ένα καλό κρασί (αν και σε αυτές τις περιπτώσεις μπορούμε να μιλήσομε για αισθητηριακή ηδονή). Εντελώς διαφορετική είναι, όμως, η ηδονή που νιώθομε εξαιτίας κάποιου προσώπου –τις πράξεις του, τα αισθήματά του, τις διαθέσεις του²¹. Το διακριτό γνώρισμα των ηθικών συναισθημάτων είναι ότι προέρχονται μόνο από ανθρώπινες πράξεις ή χαρακτήρες, αισθητοποιούνται μόνο στην "ανθρώπινη καρδιά" και διακρίνονται από τις προσωπικές ιδιότητες. Τα ηθικά συναισθήματα είναι, επιπλέον, διακριτά από την ηδονή που πηγάζει από τα άψυχα αντικείμενα, τα ζώα ή ακόμη κι από άλλους ανθρώπους και, κυρίως, βιώνονται, όταν αφαιρούμε ή παραβλέπομε το προσωπικό μας συμφέρον, με

²⁰ βλ. Norton 1982, σελ. 134.

²¹ πρβλ. Mercer, σελ. 46-47.

τη θεώρηση των γενικών -όχι των ατομικών- χαρακτηριστικών της συγκεκριμένης περίπτωσης και σχετίζονται άμεσα με την ωφέλεια ή τη βλάβη που επιφέρει η πράξη ή ο χαρακτήρας είτε στους άλλους είτε στον κάτοχό της²². Ωστόσο, πρέπει να επισημανθεί ότι οι ηθικές ιδιότητες σχετίζονται με τα πρόσωπα. Οι πράξεις ενός προσώπου είναι ηθικά ουδέτερες, συνιστούν μονάχα τις εκδηλώσεις των ηθικών του ιδιοτήτων. Κι είναι η προσωπική αξία, η οποία, ουσιαστικά, τίθεται υπό διερεύνηση μέσω των προθέσεων, των κινήτρων και των πράξεων, προκειμένου να εντοπιστεί η προέλευσή της, ό,τι ακριβώς "συνίσταται εξολοκλήρου στη χρησιμότητα ή την ευχαρίστηση των ιδιοτήτων για το πρόσωπο που κυριαρχείται από αυτές ή για άλλους, ο οποίοι έχουν κάποια σχέση μαζί του"²³. Αν όλα αυτά είναι αποδεκτά, τότε πρέπει να διερευνηθεί αν η ηθική επιδοκιμασία εξαρτάται από τον (ορθό) λόγο ή το συναίσθημα.

Ομολογουμένως, ο (ορθός) λόγος διαδραματίζει σημαντικό ρόλο στις θεωρήσεις της χρησιμότητας, διότι ο (ορθός) λόγος μας "μπορεί να μας πληροφορήσει για την τάση των ιδιοτήτων και των πράξεων και να επισημάνει τις ευεργετικές τους συνέπειες στην κοινωνία και τον κάτοχό τους"²⁴, αλλά ο (ορθός) λόγος δεν μπορεί να μας οδηγήσει στην ηθική επιδοκιμασία ή αποδοκιμασία, διότι η χρησιμότητα είναι απλά μια τάση για ένα συγκεκριμένο σκοπό. Αδιαφορώντας για τον σκοπό, αδιαφορούμε, ταυτόχρονα, για την τάση αλλά και τα μέσα επίτευξής του. Οι πληροφορίες που μας παρέχει ο (ορθός)

²² "Η συμπεριφορά ενός εχθρού μπορεί να μας προκαλέσει σημαντικό πόνο, αλλά αν θεωρήσουμε αυτή τη συμπεριφορά αμερόληπτα μπορεί να προκαλέσει επιδοκιμασία, οδηγώντας μας, έτσι, να κρίνουμε ότι ο εχθρός είναι έντιμος και ενάρετος." Βλ. Norton 2001, σελ. 168.

²³ *E.P.M.*, σελ. 253.

²⁴ *E.P.M.*, σελ. 258.

λόγος σχετικά με το πώς μπορούμε να πετύχουμε ένα σκοπό ίσως να επιδρούν στις επόμενες επιλογές και πράξεις μας, αλλά το να γνωρίζουμε ποια πράξη θα επιφέρει κάποιο συγκεκριμένο αποτέλεσμα δεν είναι καθεαυτό αρκετό, προκειμένου να μας παρακινήσει να αναλάβουμε αυτές τις πράξεις, αποσκοπώντας στην παραγωγή αυτών των αποτελεσμάτων²⁵. Κι είναι κυρίως το συναίσθημα (π.χ. της ευτυχίας του ανθρώπινου είδους) αυτό που μας παρακινεί να διακρίνουμε και να επιλέξουμε τις κατάλληλα ευεργετικές τάσεις, προκειμένου να προωθήσουμε ένα σκοπό.

Ο κεντρικός στόχος του Hume ήταν να δείξει ότι η ηθική κρίση δεν είναι ζήτημα *μόνο* του (ορθού) λόγου, αλλά του συναίσθηματος *κυρίως*. Υποστηρίζοντας ότι μόνο ο (ορθός) λόγος δεν μπορεί ποτέ να επιδράσει στη θέληση, σαφώς απορρίπτει και το ότι ο (ορθός) λόγος θα έπρεπε να καθορίζει τη θέληση, ότι μπορεί να συνεργάζεται με τα πάθη προς την κατεύθυνση αυτή κι ότι οι άνθρωποι είναι ενάρετοι μόνο στο βαθμό που οι επιλογές κι οι πράξεις τους συμμορφώνονται με τους καθορισμούς του (ορθού) λόγου. Είναι δυνατό η γενική θεώρησή του να μην είναι σωστή, αλλά ο ίδιος θεωρεί ότι η συζήτηση για τις φυσικές (καλή προαίρεση) και τεχνητές (δικαιοσύνη) αρετές καταδεικνύει ως βάση της ηθικής το συναίσθημα· ωστόσο, στο Section I, Part I του τρίτου βιβλίου του *Treatise* και στο Appendix I του *E.P.M.*, παραθέτει και μια σειρά επιχειρημάτων, προκειμένου να αποδείξει ότι είναι παράλογο να βασίζεται η ηθική *μόνο* στον ορθό λόγο.

Η σχολή του ορθολογισμού έδωσε προτεραιότητα και καθοριστικό ρόλο

²⁵ πρβλ. Norton 2001, σελ. 163.

στον (ορθό) λόγο, που μόνος ανακαλύπτει τις ηθικές διακρίσεις των πράξεών μας. Ο Hume, θέλοντας να απαντήσει²⁶, ενδιαφέρεται πρώτα να θεμελιώσει την άποψή του ότι ο (ορθός) λόγος δεν μπορεί να αποτελεί κίνητρο για πράξη, όπως υποστηρίζεται στο *Treatise*²⁷. Είναι κοινώς αποδεκτό, παρατηρεί ο Hume, ότι ένα έλλογο ον θεωρείται ενάρετο στο βαθμό που υπακούει στις επιταγές του ορθού λόγου κι απαλείφει ή, τουλάχιστον, συμμορφώνει σε αυτές τα κίνητρα ή τις αρχές που οδηγούν σε παρέκκλιση, από τον ορθό λόγο, της συμπεριφοράς του. Ο (ορθός) λόγος ταυτίζεται από το Hume με την κατανόσή μας κι έχει βασικά δύο λειτουργίες στις οποίες μάλιστα στηρίζεται κι η ανθρώπινη κατανόηση: α) να ανακαλύπτει και να καταλήγει σε συμπεράσματα για τα γεγονότα της πραγματικότητας με αφετηρία τα εμπειρικά δεδομένα και β) να διακρίνει τις αφηρημένες σχέσεις μεταξύ των ιδεών μας²⁸. Κι αυτές οι δύο λειτουργίες μπορεί να αποφέρουν κάποια αποτελέσματα, όταν εφαρμόζονται σε γενικές περιπτώσεις –σε επιμέρους γεγονότα, συνήθως, επιφέρουν κάποια σύγχυση. Ίσως να είναι παράδοξο το ότι η αντίληψη των γεγονότων της πραγματικότητας είναι περισσότερο έργο του (ορθού) λόγου παρά της ίδιας της αντίληψης: με άλλα λόγια, το να αντιληφθούμε, για παράδειγμα, ότι ο τοίχος είναι άσπρος σχετίζεται άμεσα με τη χρήση του (ορθού) λόγου εκ μέρους μας κι όχι με την ικανότητα της αντίληψής μας. Η αίσθηση του παράδοξου αυξάνεται με το επιχείρημα του Hume: όταν αποκαλούμε κάτι *έγκλημα* (π.χ. αγνωμοσύνης), δε διακρίνομε ένα χαρακτηριστικό της πράξης ή του κόσμου.

²⁶ Οι John Locke, Samuel Clarke και William Wollaston είναι οι εκπρόσωποι του ορθολογισμού στους οποίους απαντά ο Hume, αν και τα ονόματά τους δεν αναφέρονται.

²⁷ *Treatise*, σελ. 413-418.

²⁸ πρβλ. *Treatise*, σελ. 413 και *E.P.M.*, σελ. 260.

Μπορούμε να περιγράψουμε όλα τα αντικειμενικά χαρακτηριστικά της εν λόγω πράξης, αλλά σε κανένα από αυτά δε θα οφείλεται ο χαρακτηρισμός της ως *έγκλημα*.

"Μπορούμε να συμπεράνομε το έγκλημα της αγνωμοσύνης δεν είναι κάποιο ιδιαίτερο ατομικό γεγονός· αλλά προκύπτει από μια περιπλοκή των συνθηκών, που (...) δημιουργεί το *συναίσθημα* της μομφής"²⁹.

Ακόμη κι αν θεωρήσομε ότι το γεγονός βρίσκεται στο νου του προσώπου που διαπράττει το *έγκλημα*, πάλι πρέπει να γίνει αναφορά σε ένα πάθος ή σε ένα συναίσθημα που δεν μπορεί να εξεταστεί με τον (ορθό) λόγο, αλλά είναι ανάγκη να βιωθεί. Ο ηθικός χαρακτηρισμός-προσδιορισμός μιας πράξης ή ενός χαρακτήρα δεν είναι ένα αντικειμενικό γεγονός που συνάγεται από τα εμπειρικά δεδομένα³⁰, αλλά, αντίθετα, σχετίζεται άμεσα με το πώς *εμείς αντιδρούμε* ή *νιώθομε* για αυτή την πράξη ή χαρακτήρα και θεμελιώνεται από ένα συναίσθημα αποδοκιμασίας μέσα μας: αυτό ακριβώς το συναίσθημα συνιστά την κακία της πράξης, όπως μια βέβαιη αίσθηση μέσα μας είναι το χρώμα ενός αντικειμένου.

Μέσω του (ορθού) λόγου, μπορούμε να αντλήσομε και να σχηματίσομε πίστεις (beliefs) για την ουσία των πραγμάτων, αλλά αυτές τις πίστεις δεν έχουν τη δυνατότητα να μας ωθήσουν να δράσομε, αν δεν σχετίζονται άμεσα με την ικανοποίηση παθών, επιθυμιών ή αναγκών μας. Το να γνωρίζουν, για παράδειγμα, από την εμπειρία, δύο άνθρωποι πώς μπορούν να προμηθευτούν κάτι (π.χ. ένα μπουκάλι νερό) δε σημαίνει ότι κι οι δύο θα το προμηθευτούν, αν

²⁹ E.P.M., σελ. 260.

³⁰ πρβλ. Stroud, σελ. 176-178.

δεν το επιθυμούν. Γι' αυτό κι ο (ορθός) λόγος μπορεί να ενημερώνει για την ύπαρξη κάποιου αντικειμένου και για τους τρόπους απόκτησης, προσέγγισης ή επίτευξής του, αλλά δεν μπορεί να παρακινήσει κάποιον να πράξει κάτι, να προκαλέσει προς μια πράξη και, κατ' επέκταση, δεν μπορεί να υπάρχει διαμάχη μεταξύ των παθών (που καθορίζουν τη θέληση, τις επιλογές και τις πράξεις μας) και του (ορθού) λόγου, αφού, ουσιαστικά, έχουν διακριτά διαφορετικούς ρόλους να επιτελέσουν. Επειδή, λοιπόν, έχει μόνο επικουρική συνεισφορά, "ο (ορθός) λόγος είναι, κι οφείλει μόνο να είναι, ο σκλάβος των παθών και δεν μπορεί ποτέ να αξιώνει άλλη λειτουργία από το να τα υπηρετεί και να τα υπακούει"³¹.

Η διάσημη αυτή φράση του Hume έχει σχολιαστεί ποικιλοτρόπως. Ο Mackie σημειώνει σχετικά: "εδώ το «οφείλει μόνο να είναι» πρέπει να σημαίνει απλά ότι δεν είναι η περίπτωση που ο (ορθός) λόγος δεν οφείλει να είναι ο σκλάβος των παθών. Ο Hume περισσότερο αρνείται παρά υποστηρίζει μια ηθική πρόταση"³². Στο ίδιο πλαίσιο, ο Harrison αναφέρει: "λέγοντας ότι ο (ορθός) λόγος *οφείλει να είναι* ο σκλάβος των παθών, ο Hume δεν υπαινίσσεται, αντιφατικά, ότι θα μπορούσε πιθανότατα να είναι κάτι άλλο· απλά εννοούσε ότι δε υπάρχει τίποτα που να προκαλέσει οίκτο για την υποδούλωση του (ορθού) λόγου"³³.

Επιπλέον, ο Hume διαπιστώνει ότι είναι δυνατό κάτι να είναι αντίθετο προς τον (ορθό) λόγο, αν είναι λανθασμένο –αναπαριστά λανθασμένα τη πραγματικότητα– ή έχει συναχθεί λανθασμένα. Κι αυτό μπορεί να ισχύει μόνο

³¹ *Treatise*, σελ. 415.

³² βλ. Mackie, σελ. 45.

³³ βλ. Harrison, σελ. 5.

για τις ιδέες που συνιστούν αντίγραφα όσων αναπαριστούν κι, επομένως, μπορεί να είναι λανθασμένα αντίγραφα. Οι πράξεις και τα πάθη, όμως, δεν αναφέρονται σε κάτι άλλο κι, έτσι, δεν μπορεί να είναι λανθασμένες ούτε λανθασμένα αποτελέσματα, γενικά, συλλογισμών, διότι είναι ξεχωριστά το καθένα μια πρωταρχική ύπαρξη³⁴ κι ολοκληρωμένο καθ' εαυτό³⁵ κι, έτσι, δεν αντιπαραβάλλονται στον (ορθό) λόγο. Από μια άλλη προοπτική, είναι δυνατό κάτι να είναι παράλογο και να υπόκειται, έτσι, στην κριτική του (ορθού) λόγου. Οι πράξεις και τα πάθη, όμως, δεν μπορούν να φέρουν πάντα ένα τέτοιο χαρακτηρισμό: ένα πάθος (π.χ. φόβος ή ελπίδα, θλίψη ή χαρά, ανασφάλεια ή ασφάλεια) αποκαλείται παράλογο είτε εφόσον "θεμελιώνεται στην υπόθεση της ύπαρξης πραγμάτων που δεν υπάρχουν στην πραγματικότητα"³⁶ (π.χ. ο φόβος του κεραυνού είναι αντίθετος προς τον ορθό λόγο, αν ο ουρανός δεν έχει σύννεφα) είτε όταν, "εξασκώντας ένα πάθος στην πράξη, επιλέγομε ανεπαρκή μέσα για τον επιδιωκόμενο σκοπό κι αυταπατόμαστε στην κρίση μας για τις αιτίες και τα αποτελέσματα"³⁷ (π.χ. όταν προσπαθώ να μεταφέρω νερό με το... κόσκινο) –και πάλι, οι πίστεις μας, που μας οδηγούν στα πάθη, είναι παράλογες, όχι τα ίδια τα πάθη.

Η ερμηνεία του Hume ότι ο (ορθός) λόγος δεν μπορεί να μας καθοδηγήσει, ώστε να ενεργήσομε ηθικά, δεν προέρχεται από την άποψη ότι η ενάρετη συμπεριφορά μπορεί να παρακινηθεί μόνο από ενάρετα κίνητρα· κυρίως, οφείλεται στην σκεπτικιστική του θέση ότι ο (ορθός) λόγος δεν μπορεί

³⁴ *Treatise*, σελ. 415.

³⁵ *Treatise*, σελ. 458.

³⁶ *Treatise*, σελ. 415.

³⁷ *Treatise*, σελ. 415.

καθόλου να μας παρακινήσει για δράση. "Αν ο (ορθός) λόγος μπορούσε να παρακινήσει για δράση, τότε μια πράξη θα καθοριζόταν από το συλλογισμό που την προκαλεί. Αλλά τότε η σχέση μεταξύ αυτού του συλλογισμού και της πράξης θα ήταν αναγκαία, κάτι το οποίο αντιφάσκει με την υπόθεση ότι η πράξη *έπεται* του συλλογισμού κι είναι διακριτή από αυτόν"³⁸. Επιπλέον, η ικανότητα να αντιδρούμε στις ιδέες με τα κίνητρα οφείλεται στην ιδιαίτερη δομή και φύση του νου που θα μπορούσε εύλογα να είναι διαφορετική.

"Δεν είναι αντίθετο προς τον (ορθό) λόγο να προτιμήσω την καταστροφή όλου του κόσμου από το να γρατζουνίσω το δάχτυλό μου. Δεν είναι αντίθετο προς τον (ορθό) λόγο εγώ να επιλέξω την ολοκληρωτική καταστροφή μου για να εμποδίσω την παραμικρή απάρεσκεια ενός Ινδού ή ενός προσώπου εντελώς αγνώστου σε εμένα."

Υποστηρίζοντας ο Hume ότι "δεν είναι αντίθετο προς τον (ορθό) λόγο...", δηλώνει, ουσιαστικά, ότι "η ιδέα, αν κι είναι το ερέθισμα για το δυναμικό στοιχείο στην επιθυμία, βρίσκεται έξω από αυτό το στοιχείο [...] έτσι που είναι πιθανό θεωρητικά να έχουμε μία ιδέα χωρίς κανένα ίχνος της αντίστοιχης συναισθηματικής ή βουλητικής αντίδρασης"³⁹. Πρέπει, ωστόσο, να σημειώσουμε ότι "ο (ορθός) λόγος έχει κάποιο ουσιαστικό ρόλο στον καθορισμό των παθών μας. Αν κάποιο από τα πάθη μας, π.χ. μια επιθυμία θεμελιώνεται σε μια εσφαλμένη πίστη ότι συγκεκριμένα αντικείμενα υπάρχουν ή σε μια εσφαλμένη εκτίμηση των αντικειμένων που υπάρχουν, είναι ο (ορθός) λόγος που θα μας πληροφορούσε για αυτά τα σφάλματα. Κι όταν το έχει κάνει αυτό, αναμενόμε

³⁸ βλ. Scruton, σελ. 125.

³⁹ βλ.. Sharp, σελ. 164.

η επιθυμία που νιώθαμε προηγουμένως να μεταβληθεί ή ακόμη να απαλειφθεί⁴⁰. Ο Mackie σημειώνει, επιπλέον: "ο (ορθός) λόγος μπορεί να δείξει ότι δύο πάθη δεν μπορούν να αναπτυχθούν μαζί, ότι το ένα ή το άλλο πρέπει να καταλήξει ανεκπλήρωτο, και, κατά συνέπεια, η σύζευξη αυτών των παθών μπορεί να παραμερίσει τον (ορθό) λόγο, απωθώντας αυτήν την ανεπιθύμητη πληροφορία"⁴¹.

Κατά τη γνώμη του Harrison⁴², ωστόσο, το συγκεκριμένο επιχείρημα παρουσιάζει μια σοβαρή δυσκολία: μια από τις προκείμενες του δεν είναι αυστηρά σωστή. Καθημερινά, δε μιλάμε μόνο για λογικές και παράλογες πίστεις αλλά και για λογικούς και παράλογους ανθρώπους, συμπεριφορές, πράξεις, τάσεις, απαιτήσεις κ.τ.λ., επομένως, θα ήταν περισσότερο σωστό να υποστηριχθεί ότι οι προσδιορισμοί *σωστό* ή *λάθος*, *λογικό* ή *παράλογο*, αφορούν και σε πράγματα, που είναι διαφορετικά από τις πίστεις, και με μια διαφορετική έννοια από αυτή που χρησιμοποιείται για τις πίστεις. Γι' αυτό το λόγο, ίσως, διατείνεται ο Harrison, θα μπορούσε ο Hume να υποστηρίξει ότι αυτοί οι προσδιορισμοί δεν μπορούν να στοιχειοθετήσουν ηθικές κρίσεις: διότι δεν εφαρμόζονται με την ίδια έννοια και στις πίστεις και σε πράγματα διαφορετικά από τις πίστεις.

Προφανώς, πάντως, το επιχείρημα του Hume δε βάλλει εναντίον εκείνων που θεωρούν ότι η ηθική βασίζεται στον (ορθό) λόγο, αλλά εναντίον εκείνων που θεωρούν ότι το να είναι μια πράξη καλή ή κακή, σωστή ή λάθος, είναι μια αντικειμενική ιδιότητα της πράξης, όπως όλες οι άλλες αντικειμενικές

⁴⁰ βλ. Norton 2001, σελ. 163-164.

⁴¹ βλ. Mackie, σελ. 50.

⁴² πρβλ. Harrison, σελ. 20-21.

ιδιότητές της. Η άποψη, όμως, του Hume είναι ότι κανένα πάθος –και, φυσικά, καμία πράξη– δεν μπορεί να αντιπαραβάλλεται με τον (ορθό) λόγο, διότι μόνο κάτι που μπορεί να είναι –και να επιδέχεται τους προσδιορισμούς– σωστό ή λάθος μπορεί και να συμφωνεί ή να αντιτίθεται στον (ορθό) λόγο. Κι αυτό ακριβώς συνιστά το κεντρικό σημείο του συλλογισμού: ο Hume επισημαίνει ότι, αν αναλύσουμε μια πράξη ή κατάσταση στις αντικειμενικές, μη-ηθικές της ιδιότητες, το ότι η πράξη είναι καλή ή κακή δεν ταυτίζεται με κάποια από αυτές: ωστόσο, υπάρχει ανοιχτή η πιθανότητα η πράξη να είναι κακή (*έγκλημα*) κι αυτό να *είναι* μια αντικειμενική της ιδιότητα, ενώ, ταυτόχρονα, μένει αναπόδεικτο το ότι το να χαρακτηρίζουμε μια πράξη *έγκλημα* δεν είναι τόσο μια κρίση που θεμελιώνεται στην αντίληψη κάποιας αντικειμενικής κατάστασης – που κυριαρχείται από μια συγκεκριμένη ηθική ιδιότητα– όσο μια κρίση που εκφράζει το πώς *νιώθουμε* γι’ αυτή την πράξη.

Ο Hume επιχειρηματολογεί κι ότι στην γεωμετρία ή τα μαθηματικά συλλαμβάνουμε ορισμένα γεγονότα κι από αυτά οδηγούμαστε με επαγωγικό συλλογισμό σε άλλα, ενώ στην ηθική πρέπει να έχουμε μπροστά μας όλα τα γεγονότα και να βεβαιωθούμε γι’ αυτά, πριν και προκειμένου να διατυπώσουμε μια ηθική κρίση⁴³. Αυτό σημαίνει ότι οι διαδικασίες της κατανόησης πρέπει να έχουν ολοκληρωθεί, πριν διατυπωθεί όποια ηθική κρίση. Ο (ορθός) λόγος θεωρεί κι αναλύει τα γεγονότα και τις σχέσεις ιδεών και, στη συνέχεια, επαινούμε ή ψέγομε. Από τις αναλυμένες περιπτώσεις, δημιουργείται ένα συναίσθημα: κι, όταν δεν αναμένεται πια καμία νέα σχέση ή εντύπωση, τότε

⁴³ E.P.M., σελ. 263-264.

κάποιο συναίσθημα επιδοκιμασίας ή ψόγου εμφανίζεται, το οποίο δεν μπορεί να σχετίζεται με τη σχέση που έχουμε με άλλα πρόσωπα, την απόστασή μας από αυτά στο χώρο και το χρόνο, τη φύση και τους περιορισμούς της προηγούμενης εμπειρίας μας ή την αποτελεσματικότητα της εμπειρίας μας –είναι προφανές ότι εκφραζόμαστε διαφορετικά για πρόσωπα και καταστάσεις που γνωρίζουμε. Όταν αποκαλούμε μια πράξη σωστή, πρέπει να έχουμε απομακρυνθεί από όλες τις συμπτωματικές αυτές σχέσεις. Η ηθική κρίση είναι η κρίση ενός αμερόληπτου παρατηρητή που θεωρεί τα γεγονότα και τις περιστάσεις *στο σύνολό τους*⁴⁴.

"Αν κάποια ουσιώδης λεπτομέρεια είναι ακόμη άγνωστη ή αμφίβολη, πρέπει πρώτα να χρησιμοποιήσουμε την έρευνα ή τις νοητικές μας ικανότητες για να μας βεβαιώσουν γι' αυτήν και πρέπει να αναστείλουμε, για κάποιο διάστημα, κάθε ηθική απόφαση ή συναίσθημα"⁴⁵.

Θα μπορούσαμε, βέβαια, να πούμε ότι ο γεωμετρικός συλλογισμός είναι τόσο η επαγωγή νέων γεγονότων, όσο κι η αποσαφήνιση οποιουδήποτε όρου, ο οποίος υπάρχει ήδη στις προκείμενες προτάσεις –κι αυτό ισχύει για κάθε επαγωγικό συλλογισμό. Μπορούμε, επίσης, να πούμε ότι ο ηθικός συλλογισμός είναι αυτού του είδους. Κι ίσως να θέλουμε να δεχτούμε την άποψη του Hume για τη γεωμετρία, αλλά πρέπει να επιμείνουμε ότι ο Hume μάλλον δήλωσε, παρά απέδειξε, και με αυτό το επιχείρημα, ότι ο ηθικός συλλογισμός δεν μπορεί να είναι επαγωγικός.

Το επιχείρημα που ακολουθεί συνεχίζει σχεδόν στην ίδια προοπτική.

⁴⁴ πρβλ. Sharp, σελ. 54.

⁴⁵ E.P.M., σελ. 262.

Συγκρίνοντας τις αντιδράσεις μας για τη φυσική ομορφιά, μπορούμε να πούμε ότι επιβεβαιώνει κι αποσαφηνίζει τα προηγούμενα. Πραγματικά, η ομορφιά βασίζεται στους παράγοντες της αναλογίας, της σχέσης και της θέσης· αυτοί οι παράγοντες μπορεί να εντοπιστούν σε ένα έργο τέχνης και να κατανοηθούν, αλλά δε σημαίνει ότι το έργο είναι ωραίο για όλους: η αντίληψη της ομορφιάς δεν εξαρτάται *εξολοκλήρου* από την κατανόηση. Το αν ένα έργο τέχνης είναι ωραίο ή όχι εξαρτάται *κυρίως* από το συναίσθημα που θα νιώσομε, όταν το αντικρίσομε, κι όχι εξολοκλήρου από τις όποιες ποσοτικές ή ποιοτικές σχέσεις του αντιληφθούμε και κατανοήσομε. Το ίδιο ισχύει και για την περίπτωση των συναισθημάτων επιδοκίμασις: τα βιώνουμε, τα νιώθουμε, χωρίς να εξαρτώνται από τον (ορθό) λόγο, παρά μόνο από την επίδραση που έχουν οι πράξεις ή οι χαρακτήρες στο νου.

Η ηθική δεν μπορεί να στηρίζεται, γενικά, στην απόδειξη. Κατά το Hume, οποιαδήποτε αποδεικτική πορεία πρέπει να βασίζεται στις σχέσεις ιδεών: την ομοιότητα, την αντίθεση, τους βαθμούς ποιότητας και τις ποσοτικές κι αριθμητικές αναλογίες. Η ηθική, προφανώς, δεν στηρίζεται σε αυτές. Κι είναι δύσκολο να υποδειχθεί κάποια άλλη σχέση, από την οποία θα προέκυπτε η απόδειξη της ηθικής: διότι η ηθική ενέχει την πρόθεση, την σκόπιμη ενέργεια, η οποία "ενέχει ήδη μια σχέση μεταξύ της νοητικής λειτουργίας του υποκειμένου και των εξωτερικών αντικειμένων· κάτι που δεν εμπλέκει είτε μόνο νοητικές διαδικασίες είτε μόνο εξωτερικά αντικείμενα δεν μπορεί είναι ανήθικο"⁴⁶. Μπορεί να υπάρξει κάποια σχέση που θα στηριζόταν και στις δύο περιοχές κι,

⁴⁶ βλ. Mackie, σελ. 57.

όμως, δε θα είχε μια δική της, αυτόνομη περιοχή; Εξάλλου, αυτός ο συλλογισμός καθεαυτός συνδέει αιτιακά την όποια "ηθική" σχέση με την πρόθεση· επομένως, η σύνδεση θα έπρεπε να είναι αναγκαία και κατανοητή a priori. Η αιτιακή σύνδεση, όμως, κι η γνώση της a priori έχει υποστηρίξει ο Hume δεν υφίστανται...

Ο Hume συνεχίζει την επιχειρηματολογία του, υποστηρίζοντας ότι, αν η ηθική είναι θέμα αντίληψης των ιδιοτήτων ή των γεγονότων, μπορεί να σχετίζεται και με τη σύλληψη των σχέσεων μεταξύ ιδεών⁴⁷ ή, με άλλα λόγια, ότι ο (ορθός) λόγος μπορεί να ανακαλύψει τις ιδέες της αρετής και της κακίας στις σχέσεις των πραγμάτων. Σε αυτή την περίπτωση, όμως, δε θα υπήρχε λόγος να μη συναγάγομε όλες τις αρετές κι από τα μαθηματικά ή τη χημεία. Ουσιαστικά, υποστηρίζει ότι, αν η ηθική συνίσταται "απλά στις σχέσεις"⁴⁸, τα άψυχα αντικείμενα μπορεί να έχουν τις ίδιες σχέσεις που βλέπομε ότι υπάρχουν μεταξύ ηθικών προσώπων: ένα δέντρο που, μεγαλώνοντας, επεκτείνεται στην περιοχή των δέντρων-γονιών του και τα καταστρέφει έχει την ίδια σχέση με αυτά, όπως κι ο Νέρων που σκότωσε την Αγριππίνα· ή η ίδια περίπτωση και σχέση δεν ισχύει στην αιμομιξία μεταξύ ζώων και στην αιμομιξία μεταξύ προσώπων; Ωστόσο, καταδικάζομε την δεύτερη -την ανθρώπινη- περίπτωση αλλά όχι και την πρώτη, γεγονός που θα ήταν ακατανόητο, αν η ηθική βασιζόταν στον (ορθό) λόγο και τη διάκριση των σχέσεων.⁴⁹

Αν οι δύο περιπτώσεις ή σχέσεις ήταν ίδιες από όλες τις απόψεις, τότε το γεγονός ότι *νιώθομε* διαφορετικά γι' αυτές θα ήταν από μόνο του κάτι

⁴⁷ E.P.M., σελ. 260.

⁴⁸ E.P.M., σελ. 264.

⁴⁹ Το επιχείρημα σχολιάζεται ικανοποιητικά από τον Stroud, σελ.174-164.

ανεξήγητο και παράδοξο. Δεν μπορούμε να υποθέσουμε ότι δύο καταστάσεις μπορεί να είναι όμοιες από όλες τις απόψεις κι ότι μπορούμε, παρόλα αυτά, να έχουμε ελεύθερα διαφορετική ηθική αντίδραση. Φυσικά, ο Hume έχει δίκιο ότι πράγματι αντιδρούμε διαφορετικά σε αυτές τις δύο περιπτώσεις: στη μία -στην περίπτωση των ανθρώπων- αντιδρούμε με απέχθεια, ενώ στην άλλη δεν αντιδρούμε καθόλου -δεν εγείρεται καν το συναίσθημα της αποδοκimasίας ή της επίκρισης. Αυτό σημαίνει ότι θα πρέπει να υπάρχει μια κρίσιμη διαφορά μεταξύ τους: η μητροκτονία ή η αιμομιξία, στην περίπτωση των ανθρώπων, ενέχουν συνείδηση, αυτοαντίληψη και πρόθεση από την πλευρά του δράστη, παράγοντες που απουσιάζουν εντελώς από την περίπτωση των δέντρων ή των ζώων.

Αν το επιχείρημα του Hume είναι έγκυρο, η ηθική κρίση, στις περιπτώσεις που αναφέρθηκαν αλλά και σε άλλες όμοιες, θα είναι κάτι ακατάληπτο και σίγουρα παράλογο. Είναι, όμως, σαφές οι σχέσεις ιδεών είναι απλά ιδέες που συνοδεύουν τις παραστάσεις μας, όταν τις συγκρίνομε. Η διαμόρφωση, ωστόσο, της ιδέας της αρετής ή της κακίας απαιτεί κάτι πιο ουσιαστικό από τις σχέσεις ιδεών: το συναίσθημα της επιδοκimasίας ή της αποδοκimasίας, το οποίο εντοπίζεται όχι στη σύγκριση των ιδεών αλλά στις ιδιότητες του χαρακτήρα ή της πράξης που παρατηρούμε ή αντιλαμβανόμαστε. Κι αυτό το συναίσθημα δεν μπορεί να ερμηνευτεί με σχέσεις ιδεών, με απόδειξη ή πιθανολόγηση, διότι συνιστά ακριβώς μια ζωνρή, προερχόμενη από τα εμπειρικά δεδομένα, εντύπωση -κι όχι ιδέα- που μας επιτρέπει να διακρίνομε την αρετή από την κακία.

Ο Hume επίσης υποστήριξε ότι "οι απότεροι σκοποί των ανθρώπων

πράξεων δεν μπορούν ποτέ, σε καμία περίπτωση, να ερμηνευτούν με τον (ορθό) λόγο⁵⁰, επεκτείνοντας ακόμη περισσότερο το σκεπτικισμό του.

"Ρωτείστε ένα άνθρωπο, γιατί χρησιμοποιεί την άσκηση· θα απαντήσει, διότι επιθυμεί να διατηρήσει την υγεία του. Αν μετά ερευνήσετε, γιατί επιθυμεί την υγεία, αμέσως αυτός θα απαντήσει, διότι η ασθένεια είναι οδυνηρή. Αν προχωρήσετε περαιτέρω τις έρευνές σας και θελήσετε μια αιτία, γιατί αυτός μισεί τον πόνο, είναι αδύνατο να μπορέσετε ποτέ να βρείτε κάποιο. Αυτό είναι ένας απώτερος σκοπός και ποτέ δεν αναφέρεται σε κάποιο άλλο αντικείμενο.

*Ίσως στη δεύτερή σας ερώτηση, γιατί επιθυμεί την υγεία, να απαντήσει κι ότι είναι απαραίτητο για την άσκηση του επαγγέλματός του. Αν ρωτήσετε, γιατί έχει τόση αγωνία γι' αυτό το θέμα, θα απαντήσει, διότι θέλει να αποκτήσει χρήματα. Και πέρα από αυτό είναι παραλογισμός να ρωτήσετε την αιτία. Είναι αδύνατο να μπορεί να υπάρχει μια διαδικασία *έπ' άπειρον* κι ότι κάτι μπορεί να είναι πάντα η αιτία γιατί κάτι άλλο επιθυμείται."⁵¹*

Προκειμένου να ερμηνεύσουμε τους απώτερους σκοπούς των πράξεών μας, πρέπει να προσφύγουμε στα συναισθήματα ηδονής ή πόνου, επιδοκίμασias ή αποδοκίμασias για αυτές τις πράξεις. Με τον ίδιο τρόπο, η αρετή είναι ένας σκοπός, τον οποίον επιδιώκουμε καθεαυτόν κι ο οποίος μας παρέχει άμεση ικανοποίηση. Μπορεί, πράγματι, οι απώτεροι σκοποί μας να είναι κάτι που δεν μπορούμε να εξηγήσουμε, με σαφείς ορθολογικούς όρους, γιατί τους επιδιώκουμε. Κι όσο πιθανό είναι ένας επιστήμονας να έχει την πεποίθηση ότι έχει ακριβή αντίληψη του κόσμου κι, έτσι, να οδηγηθεί σε εσφαλμένα συμπεράσματα από

⁵⁰ E.P.M., σελ. 264.

⁵¹ E.P.M., σελ. 264-265.

την εκ μέρους του παρατήρηση των φυσικών φαινομένων, τόσο πιθανό είναι να σφάλουμε και για τα κίνητρα πράξης ή τις προθέσεις ενός προσώπου. Αλλά αυτός ο ισχυρισμός δεν θεμελιώνει το ζητούμενο: απλά δηλώνει ξανά ότι η ηθική δεν είναι ζήτημα του ορθού λόγου.

Το πιο διάσημο, όμως, επιχείρημα του Hume είναι αυτό που αφορά στη σχέση περιγραφικών και αξιολογικών προτάσεων (το πρόβλημα μεταξύ του *is* και του *ought*). Διαπιστώνει ο Hume⁵² ότι πολλοί στοχαστές ξεκινούν από τη διατύπωση περιγραφικών προτάσεων ή παρατηρήσεων για τις ανθρώπινες καταστάσεις, την ύπαρξη του Θεού κ.τ.λ. και, ξαφνικά, στρέφονται στη διατύπωση αξιολογικών προτάσεων του τύπου "πρέπει να..." ή "δεν πρέπει να...". Η μετάβαση, όμως, δεν είναι ομαλή, ισχυρίζεται ο Hume, διότι οι αξιολογικές προτάσεις εκφράζουν μια διαφορετική σχέση που δεν αποσαφηνίζεται από τις περιγραφικές προτάσεις: οι περιγραφικές προτάσεις αναφέρονται στις (εμπειρικές, μαθηματικές ή αιτιακές κ.τ.λ.) σχέσεις που ο (ορθός) λόγος διαβλέπει μεταξύ των γεγονότων ή των αντικειμένων κι, επομένως, αυτές οι προτάσεις φέρουν τιμές αληθείας· αντίθετα, οι αξιολογικές προτάσεις δεν είναι ούτε αληθείς ούτε ψευδείς, συνιστούν επιταγές με σκοπό να ρυθμίσουν και να κατευθύνουν τη συμπεριφορά και δεν μπορούν να σχετίσουν την αρετή με τη κακία με τα εμπειρικά αντικείμενα ή τα γεγονότα που περιγράφει ο λόγος. Το λάθος των στοχαστών αυτών, φαίνεται να υποστηρίζει ο Hume, είναι ότι δεν εξηγούν τη μετάβαση από την περιγραφική πρόταση στην αξιολογική. Κι αυτό, μάλλον, έτσι είναι, διότι, αν, για παράδειγμα, "ένα

⁵² πρβλ. *Treatise*, σελ. 468.

βιβλίο είναι κόκκινο", δεν μπορώ να οδηγηθώ στο συμπέρασμα ότι "πρέπει να το διαβάσω", αν δεν υπάρξει η μεταβατική πρόταση ότι "οι άνθρωποι ωφελούνται από τη μελέτη των κόκκινων βιβλίων". Το επιχείρημα αυτό του Hume, γενικά, εντοπίζει ότι στις ηθικές θεωρίες, συχνά, οι συλλογισμοί μπορεί να συνιστούν τη λεγόμενη φυσιοκρατική πλάνη: το ηθικό δέον προσδιορίζεται με βάση κάποιες φυσικές-εμπειρικές τάσεις μας, που εξυπηρετούν ορισμένες επιθυμίες μας, π.χ. την κάρπωση της ηδονής. Το γεγονός, δηλαδή, ότι αισθάνομαι ηδονή προσβάλλοντας κάποιον δεν σημαίνει ότι πρέπει να τον προσβάλλω. Μεταξύ του τι συμβαίνει στην πραγματικότητα και του τι πρέπει να συμβαίνει υπάρχει ένα μεγάλο νοηματικό χάσμα.

"Αφού η ηθική, επομένως, έχει επίδραση στις πράξεις και τις επιθυμίες, έπεται ότι δεν μπορεί να προέρχεται από το λόγο· κι αυτό διότι ο (ορθός) λόγος μόνο, όπως έχομε αποδείξει, δεν μπορεί ποτέ να έχει τέτοια επίδραση. Η ηθική προκαλεί τα πάθη και προωθεί ή εμποδίζει πράξεις. Ο λόγος μόνος του είναι απόλυτα ανίκανος για αυτό. Οι κανόνες της ηθικής, επομένως, δεν είναι συμπεράσματα του λόγου μας."⁵³

Συμπερασματικά, καταλήγει ο Hume, "τα διακριτά όρια κι οι υπηρεσίες του (ορθού) λόγου και του γούστου εξακριβώνονται εύκολα"⁵⁴. Ο (ορθός) λόγος, αν και δεν αποτελεί κίνητρο για πράξη, διακρίνει την αλήθεια και το ψεύδος των γεγονότων και των σχέσεων μεταξύ τους, αποκαλύπτει τα αντικείμενα όπως ακριβώς υπάρχουν στη φύση, κατευθύνει –και μόνο– τις παρορμήσεις μας για πράξη, δείχνοντας πώς θα ικανοποιήσουμε τις κλίσεις μας, και μας

⁵³ βλ. *Treatise*, σελ. 457.

⁵⁴ βλ. *E.P.M.*, σελ. 265.

οδηγεί να ανακαλύψουμε το άγνωστο από τα υπάρχοντα δεδομένα: μέτρο του, γενικά, είναι η μόνιμη φύση των αντικειμένων και "το αμετάβλητο μέτρο του σωστού και του λάθους επιβάλλουν μια υποχρέωση όχι μόνο στα ανθρώπινα πλάσματα αλλά και στην ίδια τη Θεότητα"⁵⁵. Το γούστο ή το αίσθημα είναι η πηγή των συναισθημάτων της ομορφιάς και της αρετής και των αντιθέτων τους, επεκτείνει αυτά τα συναισθήματα στα εξωτερικά αντικείμενα, μας παρακινεί να ενεργήσουμε σαν να έχουμε μια πρώτη παρόρμηση της επιθυμίας και της θέλησης και, χάρη στα γεγονότα που ο (ορθός) λόγος μας παρουσιάζει, μας προκαλεί νέα συναισθήματα επιδοκμασίας ή αποδοκμασίας: το επίπεδο των συναισθημάτων καθορίζεται από την "Υπέρτατη Θέληση" ή το Θεό, όπως, εξάλλου, κι η ιδιαίτερη φύση κάθε όντος κι οι κατηγορίες της ύπαρξης. Βέβαια, θα πρέπει, σχετικά με αυτό το θέμα, να διευκρινιστεί ότι ο Hume αντιμετωπίζει με ιδιαίτερη δυσκολία περισσότερο την προοπτική να αποδίδονται οι ηθικές κρίσεις σε ανώτερα όντα παρά τη σκέψη ότι η ηθική μπορεί να είναι ενιαία για όλους σχεδόν τους ανθρώπους: ο Hume απορρίπτει μάλλον τις υποθέσεις της εποχής ότι οι ανθρώπινες πράξεις μπορούν να αναχθούν στο Θεό κι, επομένως, μπορούμε να γνωρίζουμε τα συναισθήματα του Θεού και να μεμφόμαστε το Θεό για ό,τι κακό διαπράττουν οι άνθρωποι⁵⁶. Κι αυτό βασίζεται, κυρίως, στις δύο προοπτικές που, κατά το Hume, μπορεί να έχει ο ενιαίος χαρακτήρας της ηθικής για τους ανθρώπους: στην καθολικότητα, αφενός, της ηθικής αίσθησης, σύμφωνα με την οποία όλοι οι άνθρωποι έχουν τα ίδια ηθικά συναισθήματα, και στην καθολικότητα των ηθικών κρίσεων, οι οποίες αφορούν σε όλα τα

⁵⁵ *Treatise*, σελ. 456.

⁵⁶ πρβλ. Cohen (1990), σελ. 327.

ηθικά υποκείμενα σε όμοιες ηθικές περιστάσεις.

Αναφέρθηκε, προηγουμένως, ότι ο (ορθός) λόγος έχει κάποιο ρόλο στην κατανόηση και, συνάμα, μπορεί να επιδράσει στη συμπεριφορά. Πώς ακριβώς μπορεί να γίνει αυτό; Μόνο με δύο τρόπους δηλώνει ο Hume:

"Είτε όταν προκαλεί ένα πάθος, πληροφορώντας μας για την ύπαρξη κάποιου πράγματος που είναι το κατάλληλο αντικείμενό του· είτε όταν ανακαλύπτει τη σύνδεση αιτίων κι αποτελεσμάτων και μας παρέχει τρόπους για την εξάσκηση του πάθους"⁵⁷.

Η πρώτη χρήση, επομένως, του (ορθού) λόγου είναι να εντοπίζει τα κατάλληλα αντικείμενα των παθών, μέσω των σχέσεων των ιδεών και των σχέσεων των ανθρώπων με τα αντικείμενα και τους άλλους ανθρώπους –κι αυτό, πράγματι, μπορεί να το επιτελέσει ο (ορθός) λόγος. Ο δεύτερος ρόλος που μπορεί να επιτελέσει ο (ορθός) λόγος είναι να μας υποδείξει τα κατάλληλα μέσα για την πραγμάτωση των παθών μας –κι αυτό σημαίνει ότι μπορεί να μας υποδείξει μόνο *πώς* μπορούμε να πετύχομε την πραγμάτωση, όχι, όμως, και *τι* μπορούμε να πραγματώσουμε.

Κι αυτό, για το Hume, έχει ιδιαίτερη σημασία, διότι ο (ορθός) λόγος: α) δεν μπορεί να μας ενημερώσει για το αν κάποιες πράξεις είναι πάντα ενάρετες ή φαύλες. Η ιστορία κι η εμπειρία καταδεικνύουν ότι η ανθρώπινη επιδοκιμασία καθορίζεται από τις ίδιες αρχές ή τα ηθικά συναισθήματα, αλλά δεν επιδοκιμάζονται σε όλες τις εποχές και σε όλες τις κοινωνίες οι ίδιες πράξεις ή τάσεις. Κι αυτή η ομοιομορφία στις αρχές και τα συναισθήματα προέρχεται ακριβώς από την ευχαρίστηση ή τη χρησιμότητά τους στον εαυτό μας ή τους

⁵⁷ *Treatise*, σελ. 459.

άλλους και μεταβάλλεται, όπως μεταβάλλονται κι οι ιδιότητες του χαρακτήρα που κρίνονται β) δεν μπορεί να υποδείξει ποιες πράξεις διακρίνονται για την καλή προαίρεση του υποκειμένου τους. Η ανθρώπινη κοινωνία βασίζεται σε κανόνες ή συμβάσεις συμπεριφοράς -η ατομική περιουσία, η μεταβίβαση περιουσίας σε άλλους με συμβόλαιο, η τήρηση των υποσχέσεων- που, όμως, είναι μόνο μέσα για την ικανοποίηση των παθών του συμφέροντος και της φιλοδοξίας, της περηφάνιας και της αγάπης:

"Η κοινωνία είναι απόλυτα απαραίτητη για την ευημερία των ανθρώπων· κι αυτές [οι συμβάσεις] είναι απαραίτητες για τη στήριξη της κοινωνίας. Όποιο περιορισμό κι αν επιβάλλουν στα πάθη των ανθρώπων, είναι η πραγματική πηγή αυτών των παθών κι είναι μόνο ένας πιο ευφυής κι εκλεπτυσμένος τρόπος ικανοποίησής τους."⁵⁸

γ) δεν αποδεικνύει, τέλος, πώς το ατομικό συμφέρον θα μπορούσε να δραστηριοποιήσει τους ανθρώπους, αν οι πράξεις τους προωθούνταν από την καλή προαίρεση. Αυτό, όμως, δεν ενδιαφέρει καθόλου το Hume, διότι θεωρεί ότι οι άνθρωποι πάντα θα δραστηριοποιούνταν με βάση το συμφέρον της ευχαρίστησης και της χρησιμότητας.

Ο (ορθός) λόγος, επομένως, δεν μπορεί να καθορίσει τις ηθικές μας κρίσεις, οι οποίες στηρίζονται στο συναίσθημα ή, όπως αποκαλέστηκε από τον Hutcheson, σε μια ηθική έννοια. Πώς μπορεί να εννοηθεί κάτι τέτοιο; Μέσα μας υπάρχει μια ιδέα, και μάλιστα ηθική ιδέα, για μια πράξη, ένα χαρακτήρα ή μια ιδιότητα και, προκειμένου να τη συλλάβομε ως αρετή ή ως κακία, πρέπει να έχει τα χαρακτηριστικά μιας εντύπωσης (*impression*): να είναι ζωννή και

⁵⁸ *Treatise*, σελ. 526.

έντονη. Όταν θεωρούμε, χωρίς ιδιοτέλεια, ένα χαρακτήρα ή ένα πάθος, οι καταστάσεις ευχαρίστησης ή δυσφορίας που παράγονται ή πραγματώνονται μέσα μας συνδέονται, μέσω ενός μηχανισμού, είτε για εμάς τους ίδιους είτε για τους άλλους. Ο μηχανισμός αυτός στηρίζεται στη συμπάθεια, στο *Treatise*, ή στην καλή προαίρεση, στο *E.P.M.*: είναι η διάθεση που έχουμε να νιώθουμε ό,τι νιώθουν κι οι άλλοι και δημιουργεί συναισθήματα ευχαρίστησης ή χρησιμότητας, αντίστοιχα, είτε για τον εαυτό μας είτε για τους άλλους⁵⁹. Η πηγή των ηθικών κρίσεων είναι ακριβώς οι καλοπροαίρετες αρχές της φύσης μας. Η συμπάθεια είναι η δυνατότητα να προσλαμβάνομε (σαν καθρέπτης)⁶⁰ τα συναισθήματα των άλλων, με τη λειτουργία της φαντασίας. Με αυτό τον τρόπο, εξηγείται γιατί θεωρούμε το κίνητρο ενάρετο και χαρακτηρίζουμε αρετή το γνώρισμα αυτό.

Τα συναισθήματα ευχαρίστησης ή χρησιμότητας προκαλούν και το ηθικό συναισθημα του παρατηρητή που θεωρεί, γενικά, όλες τις θετικές ιδιότητες ενός γνωρίσματος. Αν το γνώρισμα είναι άμεσα ευχάριστο σε άλλους, ο παρατηρητής θα επιδοκιμάσει, λόγω της συμπάθειας με τις άμεσα ευχάριστες ηδονές των προσώπων που θεωρεί. Με άλλα λόγια, η επιδοκιμασία μας, και στις δύο περιπτώσεις, γεννιέται από τη συμπάθεια με άλλες ευχάριστες καταστάσεις που θεωρούμε πιθανό να έχουν προκληθεί ή πραγματωθεί. Και, μάλιστα σε κάθε περίοδο και κάθε κοινωνία, υπάρχει μια ομοιομορφία στο μηχανισμό της συμπάθειας. Και, κυρίως, το χαρακτηριστικό γνώρισμα της συμπάθειας είναι η ανιδιοτέλεια: "ακόμη κι αν η ευημερία της κοινωνίας δεν

⁵⁹ πρβλ. Darwall S., σελ. 68.

⁶⁰ πρβλ. Sharp, σελ. 43.

οδηγεί στη δική μου ευημερία κι η ευημερία των άλλων δεν προωθεί καθόλου τα δικά μου συμφέροντα, υπάρχει μια θεμελιακή ιδιότητα της φαντασίας [η συμπάθεια] που ευθύνεται για την εκ μέρους μου επιδοκίμασία τους⁶¹.

Βέβαια, ένα ερώτημα που προκύπτει είναι αν μπορώ να ισχυριστώ ότι νιώθω ό,τι νιώθει η αδελφή μου, όταν έχει πονόδοντο, δηλαδή να ισχυριστώ ότι έχω κι εγώ πονόδοντο. Η απάντηση είναι αρνητική, προφανώς, αλλά δεν έχει σημασία αυτό το ερώτημα. Σημασία έχει το ότι τα αισθήματα κάποιου άλλου μπορούν να προκαλέσουν και σε εμένα συναισθήματα που θα με οδηγήσουν σε κάποια πράξη. Ίσως, η συμπάθεια να ερμηνευόταν καλύτερα αν τη θεωρούσαμε διάθεση να εμποδίσουμε τον πόνο και να προωθήσουμε την ηδονή, διότι η πεποίθησή μας ότι ο πόνος είναι κάτι κακό μας κάνει αν προσπαθούμε να τον εμποδίσουμε ή να τον απομακρύνουμε. Όμως, ο Hume, γενικά, δε φαίνεται να προβληματίζεται για την ερμηνεία της συμπάθειας⁶² ή για την προέλευσή⁶³ της. Απλά εντοπίζει την πηγή της ηθικής κρίσης στα συναισθήματα που αντανακλά μέσα μας η συμπάθεια: αν θέλομε να μιλάμε με περισσότερη ακρίβεια, η συμπάθεια δεν παρέχει μόνο το σύνολο των αισθημάτων κάποιου, αλλά υποδεικνύει κι όλα τα αισθήματα ικανοποίησης ή μη-ικανοποίησης με τα οποία είμαστε εξοικειωμένοι μέσω της εμπειρίας⁶⁴.

Πρέπει, πάντως, να σημειωθεί ότι οι κρίσεις που διατυπώνομε με βάση τη συμπάθεια είναι μάλλον θεωρητικές⁶⁵ –αν κι ο σκοπός τους δεν μπορεί παρά να είναι πρακτικός– και δε δεσμεύουν κατ’ ανάγκη αυτόν που τις διατυπώνει

⁶¹ βλ. Stroud, σελ. 196.

⁶² Αυτή η παρατήρηση γίνεται από τον Stroud, σελ. 198.

⁶³ πρβλ. Mercer, σελ. 20-21.

⁶⁴ πρβλ. Sharp, σελ. 52.

⁶⁵ πρβλ. Mercer, σελ. 80-81.

να έχει συγκεκριμένα συναισθήματα ή να ενεργεί με ένα συγκεκριμένο τρόπο. Η συμπάθεια περισσότερο, όπως την εννοεί ο Hume, συνιστά ένα διάλογο μεταφοράς-μετάβασης των συναισθημάτων ενός ατόμου σε ένα άλλο, με τη βοήθεια ερωτήσεων του τύπου: "τι θα ένιωθα, τι συναισθήματα θα είχα για το Χ, αν ήμουν πραγματικά αντικειμενικός;" ή "σε ποιο βαθμό μπορεί το Χ να ωφελήσει τον Ψ ή όλη την κοινωνία;". Κι η ηθική αποτίμηση βρίσκεται σε συμφωνία με τα συναισθήματα που προκύπτουν μέσω της συμπάθειας.

II. Κριτικές επισημάνσεις

Αυτό που λείπει από τη θεώρηση του Hume είναι κάποια διερεύνηση του ισχυρισμού ότι το να υιοθετούμε μια αντικειμενική θέση και να αναγνωρίζουμε τα δικαιώματα των άλλων είναι καθεαυτό μια απαίτηση του (ορθού) λόγου. Επομένως, δεν εξετάζει αν αυτή η βασική απαίτηση της αντικειμενικότητας μπορεί να έχει ως αποτέλεσμα μια ηθική που σχετίζεται περισσότερο με τον (ορθό) λόγο παρά με το συναίσθημα. Όπως είδαμε προηγουμένως, ο Hume ισχυρίζεται ότι στις συζητήσεις μας είμαστε υποχρεωμένοι να έχουμε μια αντικειμενική θέση που, ωστόσο, μπορεί να συμφωνηθεί ότι ενσαρκώνει την θεμελιώδη αδικία: π.χ. η καθολική αποδοχή της δουλείας. Η ανάγκη για συζήτηση, ενώ, τουλάχιστον, απαιτεί να κατανοήσουμε τις απόψεις του άλλου, δεν μπορεί να υποστηρίξει την άποψη ότι είμαστε υποχρεωμένοι να σεβόμαστε τα συμφέροντα κάθε ανθρώπινου όντος, ούτε να μοιραζόμαστε την ίδια θεμελιώδη ηθική προοπτική.

Γενικά, ο Hume υποστηρίζει ότι όλες οι ηθικές μας κρίσεις εκφράζουν το πώς *νιώθουμε*, τα συναισθήματά μας, με άλλα λόγια. Αναφέρθηκε,

προηγουμένως, ότι το διακριτό γνώρισμα αυτών των συναισθημάτων είναι ότι προέρχονται μόνο από ανθρώπινες πράξεις ή χαρακτήρες κι αυτά τα συναισθήματα έχουν τη μορφή αγάπης ή μίσους και αντικείμενο, σε αυτή την περίπτωση, τους άλλους, ενώ όταν αντικείμενό τους είναι ο εαυτός μας έχουν τη μορφή περηφάνιας ή ταπεινοφροσύνης· επομένως, αυτά τα συναισθήματα αφορούν, ουσιαστικά, σε *ανθρώπους* και σε προσωπικές ιδιότητες του νου ή του χαρακτήρα ή, με άλλα λόγια, αγαπάμε ή μισούμε τους ανθρώπους που κάνουν τις πράξεις, όχι τις ίδιες τις πράξεις. Γι' αυτό μάλλον υπάρχει κι η άποψη ότι ο Hume θεωρεί ότι τα ηθικά συναισθήματα είναι έμμεσα πάθη, επειδή το ζήτημα είναι "η αποτίμηση ανθρώπων και των ιδιοτήτων τους κι όχι απλά η ηθική αρετή και κακία με την ευρύτερη έννοια της λέξης «ηθικό»"⁶⁶.

Βέβαια, δεν είναι καθόλου σαφές ότι οι ηθικές μας κρίσεις εκφράζουν πάντα αγάπη ή μίσος, περηφάνια ή ταπεινοφροσύνη και, μάλιστα, σε πολλές περιπτώσεις, αναμφισβήτητα, δεν εκφράζουν καθόλου τέτοια συναισθήματα. Συχνά, κρίνομε ανθρώπους (π.χ. πρόσωπα της δημόσιας ζωής), αλλά δεν θα υποστηρίξομε ότι, έτσι, εκφράζομε αγάπη ή μίσος. Άρα, για να συμφωνήσομε με την άποψη του Hume, θα είναι καλό να αναγάγομε την αγάπη σε ένα "συναίσθημα καλοπροαίρετης διάθεσης" και το μίσος σε ένα "ήπιο αίσθημα απαρέσκειας ή αποστροφής".

Σύμφωνα με το Hume, οι ηθικές μας κρίσεις αφορούν όλες σε αρετές και κακίες που είναι μακροχρόνιες ιδιότητες του χαρακτήρα. Το συναίσθημα του κρίνοντος προσώπου δεν μεταβάλλεται, είτε πρόκειται για φυσική είτε για

⁶⁶ πρβλ. Ardal, σελ. 420-421.

τεχνητή αρετή: το συναίσθημα προκύπτει εν μέρει από το μηχανισμό της συμπάθειας για ιδιότητες (αλλιώς, κίνητρα) σε πρόσωπα που είναι χρήσιμες ή ευχάριστες στους άλλους ή τον κάτοχό τους. Και θα δούμε ότι αυτή η διάκριση των αρετών θεμελιώνεται τελικά στο πώς η εν λόγω ιδιότητα καθίσταται χρήσιμη κι ευχάριστη με αυτόν τον τρόπο.

Πριν, όμως, ασχοληθούμε με αυτό το θέμα αξίζει να δούμε αν οι ηθικές κρίσεις που διατυπώνουμε μπορούν να αξιώσουν κάποια καθολικότητα.

"Η έννοια της ηθικής υπονοεί κάποιο συναίσθημα κοινό σε όλους τους ανθρώπους που προτείνει το ίδιο αντικείμενο για τη γενική επιδοκίμασία και κάνει κάθε άνθρωπο ή του περισσότερους ανθρώπους να συμφωνούν με την ίδια άποψη ή απόφαση σχετικά με αυτό."⁶⁷

Αυτό το απόσπασμα από το *E.P.M.* φαίνεται να έχει αρκετή σημασία για τη μελέτη της ηθικής θεωρίας του Hume, αν και παραβλέπεται συνήθως. Από όσα προηγήθηκαν, έγινε σαφές ότι ο Hume στηρίζει την ηθική στο συναίσθημα και το παραπάνω απόσπασμα αναφέρεται, κυρίως, στην ανάλυση για το νόημα των ηθικών όρων και κρίσεων. Έχοντας αυτό υπόψη και το ότι ορίζεται η αρετή ως "κάθε νοητική δραστηριότητα ή ιδιότητα που παρέχει στον παρατηρητή το ευχάριστο συναίσθημα της επιδοκίμασίας"⁶⁸, μπορούμε να υποθέσουμε ότι ο Hume είχε κατά νου κάποια συμφωνία των ανθρώπων για το αντικείμενο της επιδοκίμασίας.

Γενικά, υπάρχει η ερμηνεία⁶⁹ ότι ο Hume αδιαφορεί για την πιθανότητα της ηθικής διαφωνίας κι αυτό έπεται από την υπόθεσή του ότι οι άνθρωποι

⁶⁷ *E.P.M.*, σελ. 272.

⁶⁸ *E.P.M.*, σελ. 289.

⁶⁹ πρβλ. Henning, σελ. 499 κ.ε.

έχουν κοινή φύση κι, έτσι, θα συμφωνούν και στο αντικείμενο της επιδοκίμασias. Επομένως, γενικά, κι η ηθική έχει μια καθολικότητα κι εξαιτίας του ότι οι άνθρωποι έχουν κοινά ηθικά συναισθήματα κι εξαιτίας του ότι οι ηθικές κρίσεις αξιώνουν να αφορούν σε όλους τους ανθρώπους που βρίσκονται σε ηθικά όμοιες περιστάσεις. Κατά την άποψη του Hume, όμως, η συμπάθεια βασίζεται στην "ψυχολογική απόσταση"⁷⁰, δηλαδή, νιώθουμε συμπάθεια περισσότερο με όσους έχουμε μια κοντινή σχέση. Πώς συμβαίνει αυτό; Υιοθετώντας γενικές απόψεις, διορθώνουμε συγκρούσεις κι αστάθειες στο γούστο και τις απόψεις μας: τα συναισθήματα εκ μέρους μας του ψόγου ή του επαίνου μπορεί να διαφέρουν ανάλογα με τον τόπο, το χρόνο ή τους ανθρώπους που κρίνονται, αλλά, χάρη στο μηχανισμό της συμπάθειας, παραβλέπομε αυτές τις διαφορές και χρησιμοποιούμε όρους αρέσκειας ή απαρρέσκειας, σαν να είχαμε μια μόνο άποψη γενικά -μήπως, όμως, έτσι, οι ηθικές μας κρίσεις δεν εκφράζουν άμεσα τα πραγματικά μας συναισθήματα, αλλά τι *θα ένιωθε* κάποιος θεωρώντας κάτι από μια γενική προοπτική;⁷¹ Έτσι, η ηθική γλώσσα περιορίζεται σε καθορισμένους όρους και κρίσεις που δεν μπορεί να εκφράζουν προσωπικά-ιδιωτικά συναισθήματα, αλλά καθολικά κι αμερόληπτα (όπως ακριβώς ερχόμαστε σε επαφή και με τα γεγονότα) που αφορούν στον καθένα.

Ο Henning, όμως, παρατηρεί, διαφορετικά ότι η ηθική συμφωνία δεν εξηγείται απλά με τις πίστεις που διαμορφώνουμε, τα ενδιαφέροντα ή συναισθήματα που έχουμε αλλά με την αφοσίωση στις απαιτήσεις της ηθικής

⁷⁰ βλ. Darwall, σελ. 70.

⁷¹ πρβλ. Stroud, σελ. 191.

γλώσσας, η οποία "δεν μπορεί να παράγει ανεξάρτητες ηθικές κρίσεις, αφού είναι αδιανόητο ότι κάποιος θα αποδεχόταν τέτοιες απαιτήσεις κι, όμως, δε θα διατύπωνε ανεξάρτητες κρίσεις [από την ηθική γλώσσα]"⁷². Με τον Henning φαίνεται να συμφωνεί ο Mackie⁷³, όταν επιχειρηματολογεί ότι δε θα υπήρχαν, γενικά, αντιφάσεις στο σύστημα του Hume, αν θεωρούσαμε, γενικά, ότι οι ηθικές κρίσεις εκφράζουν τα συναισθήματα του ομιλητή. Για το ίδιο θέμα, ο Cohen⁷⁴ συγκρίνει τη διόρθωση των ηθικών κρίσεων με τον τρόπο που διορθώνουμε όλες τις προτάσεις μας για τις αισθήσεις μας και διατείνεται ότι, χωρίς τέτοιες διορθώσεις, δε θα μπορούσαμε να συζητάμε λογικά -κι αυτή η άποψη μου φαίνεται πλησιέστερη στην άποψη που έχει κατά νου ο Hume. Επιπλέον, ο Cohen παρατηρεί ότι, με την καθολικότητα που αποδίδει ο Hume στο ηθικό αίσθημα, δίνεται μια απάντηση στην γενικότερη κριτική για τα ηθικά συναισθήματα, η οποία διαβλέπει ότι περιορίζεται η αυθεντία των ηθικών κρίσεων, διότι η αξίωσή τους εξαρτάται απόλυτα από την αλήθεια τους: ο Hume, αντίθετα, υποστηρίζει ότι η ηθική υποχρέωση και, κυρίως, η ηθική πρακτική δεν εξαρτάται από την αλήθεια μιας πίστης για το τι είναι ηθικά σωστό ή λάθος κι ούτε σχετίζεται με την ύπαρξη ή όχι ενός ανώτερου ηθικού κριτηρίου⁷⁵.

⁷² βλ. Henning, σελ. 503.

⁷³ πρβλ. Mackie, σελ. 122.

⁷⁴ πρβλ. Cohen (1990), σελ. 335.

⁷⁵ πρβλ. Cohen (1990), σελ. 328.

III. Η καλή προαίρεση κι η δικαιοσύνη

Ο όρος καλή προαίρεση (benevolence) είναι απαρχαιωμένος, αλλά, με σύγχρονους κι οικειότερους όρους, ο Hume εννοεί ένα αριθμό συγκεκριμένων ιδιοτήτων, που όλες εκφράζουν ένα είδος σύμπνοιας για τους άλλους ανθρώπους, ένα "συναίσθημα ανθρωπιάς". Στην αρχή του Sec.I⁷⁶ στο *E.P.M.*, αναφέρεται σε αυτές τις ιδιότητες που έχει κατά νου: κοινωνικότητα, καλοσύνη, ανθρωπιά, ευσπλαχνία, ευγνωμοσύνη, φιλικότητα, γενναιοδωρία κ.τ.λ. Με το όρο δικαιοσύνη (justice) απλά υποδηλώνει την αρετή του να είναι κάποιος δίκαιος: δίκαιος είναι όποιος συμμορφώνεται με τις απαιτήσεις ενός συστήματος δικαιοσύνης που υπάρχει –όπως υπάρχει– στην κοινωνία του.

Δύο παρατηρήσεις αξίζει να κάνουμε, πριν αναφερθούμε με λεπτομέρειες σε αυτές τις αρετές. Πρώτον, είναι αξιοσημείωτο ότι ο Hume θεώρησε την καλή προαίρεση ως *έμφυτη* αρετή: την έχουμε, δηλαδή, εκ φύσεως, πηγάζει από την ιδιαίτερη "δομή και σύσταση" του ανθρώπου, όπως συμβαίνει με την ικανότητά μας να μιλάμε και να περπατάμε. Η δικαιοσύνη είναι μια επίκτητη –τεχνητή, αν κι όχι απατηλή– αρετή: είναι μια ιδιότητα που αποκτούμε με την ανατροφή και τη μόρφωση. Πρέπει, όμως, σε αυτό το σημείο, να αποσαφηνιστεί ότι ο Hume στο *E.P.M.* δεν αποδίδει στη δικαιοσύνη (και στην εγκράτεια και στην υποταγή κ.τ.λ.) τον όρο "τεχνητή" (artificial) που τους είχε αποδώσει στο *Treatise*, διότι επιδιώκει να αποφύγει τόσο την αυστηρή και δύσκαμπτη ορολογία όσο και τις προβληματικές διχοτομήσεις, προκειμένου οι απόψεις του να συναντήσουν τη μεγαλύτερη δυνατή πρόσληψη και τη μικρότερη δυνατή

⁷⁶ *E.P.M.*, σελ. 174.

αντίδραση. Ωστόσο, είναι άξιο προσοχής το γεγονός ότι στο *E.P.M.* ο τεχνητός χαρακτήρας της δικαιοσύνης προβάλλει δειλά σε μια υποσημείωση⁷⁷ στο App. III του *E.P.M.*, όπου μάλιστα η δικαιοσύνη κατηγοριοποιείται ως φυσική αρετή, διότι προκύπτει αναγκαστικά στην ανθρώπινη ζωή κι, όπως ακριβώς λέει ο ίδιος ο Hume, "Σε ένα τόσο έξυπνο πλάσμα, ό,τι αναγκαία απορρέει από την άσκηση των νοητικών του ικανοτήτων, πρέπει σωστά να θεωρείται φυσικό"⁷⁸. Δεύτερον, πρέπει να σημειωθεί ότι ο Hume θεωρεί ότι οι ηθικές κρίσεις διατυπώνονται όχι για τις πράξεις άμεσα, αλλά για τις ιδιότητες του χαρακτήρα από όπου προκύπτουν. Ο Hume δεν αρνείται ότι έχουμε την τάση να περιγράφομε πράξεις ως καλές ή κακές, αλλά αυτό είναι κατανοητό, διότι οι πράξεις συνδέονται με τις εσωτερικές ιδιότητες του χαρακτήρα ως ιδιαίτερα γνωρίσματά του.

I. Η καλή προαίρεση

Υπάρχει γενικά πολλή συζήτηση για τις διαφορές των επιχειρημάτων του Hume στο *Treatise* και το *E.P.M.* Όρος-κλειδί στο πρώτο είναι η "συμπάθεια" ενώ στο δεύτερο η καλή προαίρεση έχει τα πρωτεία. Ωστόσο, αυτό δεν αντανakλά κάποια ουσιαστική αλλαγή στη θεωρία. Με προσεκτική μελέτη,

⁷⁷ "Το φυσικό μπορεί να αντιτίθεται σε ό,τι είναι ασυνήθιστο, θαυμαστό ή τεχνητό. Στις δύο πρώτες έννοιες, η δικαιοσύνη κι η ιδιοκτησία είναι αναμφισβήτητα φυσικές. Αλλά, καθώς υποθέτουν (ορθό) λόγο, προνοητικότητα, σχέδιο και μια κοινωνική ένωση κι ομοσπονδία μεταξύ των ανθρώπων, πιθανόν αυτό το επίθετο, στην τελευταία έννοια, δεν μπορεί αυστηρά να τους αποδοθεί. Αν οι άνθρωποι είχαν ζήσει χωρίς κοινωνία, η ιδιοκτησία δε θα ήταν ποτέ γνωστή κι ούτε η δικαιοσύνη ούτε η αδικία θα υπήρχαν ποτέ. Αλλά η κοινωνία μεταξύ των ανθρώπινων πλασμάτων είχε υπάρξει αδύνατη χωρίς (ορθό) λόγο και προνοητικότητα. Τα κατώτερα ζώα που ενώνονται καθοδηγούνται από το ένστικτο, που παρέχει τη θέση του λόγου. Αλλά όλα αυτά είναι απλώς λογομαχίες." *E.P.M.*, σελ. 275.

⁷⁸ *E.P.M.*, σελ. 275-276.

διαφαίνεται ότι η καλή προαίρεση έχει τον ίδιο λειτουργικό ρόλο που έχει η συμπάθεια. Ο Hume συχνά περιγράφει την καλή προαίρεση σαν εκδήλωση της "φυσικής" και "κοινωνικής συμπάθειάς" μας. Και στα δύο κείμενα, το κεντρικό σημείο είναι ότι βιώνουμε αυτό το "αίσθημα ανθρωπιάς" μέσα μας και το παρατηρούμε και στους άλλους. Επομένως η εγωιστική υπόθεση είναι "αντίθετη και στο κοινό αίσθημα και στις πιο αμερόληπτες έννοιές μας"⁷⁹. Στο Sec.II του *E.P.M.*, πληροφορούμαστε ότι η έκφραση της καλής προαίρεσης, στις διάφορες μορφές της, είναι σίγουρα κάτι που μας ευχαριστεί κι ότι μας ευχαριστεί, εν μέρει διότι είναι χρήσιμη (useful)· κι είναι χρήσιμη στο βαθμό που εξυπηρετεί τα συμφέροντα εκείνων στους οποίους απευθύνεται. "Γενικά, τι έπαινος υποδηλώνεται στο απλό επίθετο *χρήσιμος!* Τι ψόγος στο αντίθετο!"⁸⁰. Αξίζει, πάντως, να επισημάνουμε το θεμελιακό ρόλο της ωφέλειας και για το συναίσθημα της καλής προαίρεσης, αφού "ένα μέρος, τουλάχιστον, από την αξία του προκύπτει από την τάση του να προάγει τα ενδιαφέροντα του είδους μας και να ενισχύει την ευτυχία στην ανθρώπινη κοινωνία"⁸¹.

Ωστόσο, πέρα από αυτούς του δυο εμπειρικούς ισχυρισμούς, τους οποίους ο Hume θεωρεί ως αναντίρρητες αλήθειες, υπάρχουν άλλες δύο προτάσεις που ενδιαφέρεται να θεμελιώσει. Εμφανίζονται στην αρχή του Sec.V του *E.P.M.*: πρώτον, ενδιαφέρεται να καταδείξει ότι η ικανότητά μας να ευχαριστιόμαστε με ό,τι είναι χρήσιμο στους ανθρώπους –η ίδια η έκφραση της καλής προαίρεσης ή της ανθρωπιάς– δεν μπορεί να αποδοθεί στην ανατροφή και τη μόρφωση. Δεν έχουν, δηλαδή, επινοηθεί (π.χ. από τις κυβερνήσεις)

⁷⁹ *E.P.M.*, σελ. 298.

⁸⁰ *E.P.M.*, σελ. 177.

⁸¹ *E.P.M.*, σελ. 179.

συγκεκριμένες πρακτικές, με τις οποίες οι άνθρωποι, στη συνέχεια, έχουν εκπαιδευτεί και παρακινηθεί να ευχαριστιούνται. Στη σκέψη του Hume, η μόρφωση έχει αναμφίβολα, κάποια επίδραση στις εκ μέρους μας κρίσεις επιδοκίμασας ή αποδοκίμασας, αλλά δεν μπορεί ποτέ να είναι η *μόνη* πηγή ή ερμηνεία τέτοιων κρίσεων. Ισχυρίζεται ότι κανείς δεν μπορεί να διδάξει στους ανθρώπους να έχουν συναισθήματα για τα οποία δεν έχουν φυσική ικανότητα· κι αυτό είναι μάλλον ανάλογο με τον ισχυρισμό ότι, αν δεν είχαμε κάποια φυσική ικανότητα να διακρίνομε τα χρώματα, θα ήταν αδύνατο να διδαχθούμε πώς να έχουμε χρωματικές αισθήσεις (sensations).

Αν επεκτείνουμε την αναλογία αυτή, θα είναι σίγουρα απαραίτητο να έχουμε μια πρωταρχική ικανότητα να ευχαριστιόμαστε με εκείνες τις πρακτικές που είναι χρήσιμες στους άλλους. Η ικανότητα, όμως, ή η δυνατότητα να ευχαριστιόμαστε ή να επιδοκιμάζομε είναι καθεαυτή κενή περιεχομένου. Έτσι, μένει η πιθανότητα τα πράγματα που επιδοκιμάζομε να καθορίζονται από την εκάστοτε κυβέρνηση ή τη μόρφωση, ακριβώς με την έννοια που ο Hume το αρνείται. Μπορούμε, πράγματι, να διδαχθούμε να εκτιμούμε -να ευχαριστιόμαστε, δηλαδή, με- καλές εικόνες, μουσική, δημιουργήματα, νόμους, κρασί, φαγητό. Τα συναισθήματα στα οποία συνίσταται η επιδοκίμασία μας δεν υπήρχαν πριν την έναρξη της εκπαιδευτικής διαδικασίας: υπήρχε μόνο η ικανότητά τους. Έτσι, γιατί να μην υποθέσομε όμοια ότι μπορούμε να εκπαιδευτούμε να εκτιμούμε την ωφέλεια, δηλαδή, να ευχαριστιόμαστε με ό,τι είναι χρήσιμο για την ανθρωπότητα;

Η δεύτερη πρόταση που ο Hume ενδιαφέρεται να θεμελιώσει είναι ότι η ικανότητά μας να ευχαριστιόμαστε με τα πράγματα που είναι ωφέλιμα στην

ανθρωπότητα δεν είναι κάτι εγωιστικό. Ουσιαστικά, ο Hume επιχειρηματολογεί κατά της άποψης του ψυχολογικού εγωισμού, ότι, δηλαδή, είμαστε, κάθε στιγμή, ψυχολογικά προδιατεθειμένοι να επιδιώκομε τα *προσωπικά* μας συμφέροντα. Στο ερμηνευτικό πλαίσιο της ηθικής θεωρίας του Hume, αυτό εκφράζεται με το ότι είμαστε διατεθειμένοι να επιδοκιμάζομε μόνο όσα πράγματα σχετίζονται ενοϊκά με τους εαυτούς μας. Τα επιχειρήματά του που αντικρούουν αυτή την άποψη εντοπίζονται τόσο στο Sec.V όσο και στο App.II του *E.P.M.*. Συγκεκριμένα:

Είναι σύνηθες το φαινόμενο οι άνθρωποι να επαινούν μια ενάρετη πράξη που είναι απομακρυσμένη στο χώρο ή το χρόνο⁸², αλλά τι όφελος θα μας απέφερε ο έπαινος αυτός; Κανένα, αφού δεν συνδέεται με το συμφέρον μας· άρα, δεν μπορεί να είναι όλες οι ηθικές μας κρίσεις εγωιστικά ερμηνεύσιμες. Αλλά, αν φανταστούμε τον εαυτό μας σε ένα τέτοιο απομακρυσμένο τόπο ή χρόνο, δε θα αντλήσομε ηδονή (ή πόνο), πράττοντας το αντικείμενο της κρίσης μας; Κάτι τέτοιο δε θα επιχειρηματολογούσε υπέρ της εγωιστικής θεωρίας; Ο Hume δίνει την απάντηση: η *φανταστική* πράξη δεν μπορεί να προκαλέσει *γνήσια* ηδονή ή πόνο. Με τα δικά του λόγια: "δεν είναι αντιληπτό πώς ένα *πραγματικό* συναίσθημα ή πάθος θα μπορούσε ποτέ να προκύψει από ένα γνωστό *φανταστικό* συμφέρον"⁸³.

Ο ισχυρισμός αυτός του Hume δέχεται την κριτική σε δύο επίπεδα⁸⁴:

I. είναι σαφές ότι ακόμη κι αν μπορούμε να φανταστούμε τους εαυτούς μας σε μακρινούς τόπους και καταστάσεις, κάθε ικανοποίηση ή πόνος που, κατά

⁸² *E.P.M.*, σελ. 204-205.

⁸³ *E.P.M.*, σελ. 206.

⁸⁴ πρβλ. Jenkins, σελ. 164-165.

κάποιο τρόπο προκύπτει, φέρουν το στοιχείο της απάτης, διότι, κατά τη γνώμη του Hume, είναι αδιανόητο το ότι μια *πραγματική* ηδονή θα μπορούσε να προκύπτει από ένα *φανταστικό* συμφέρον. Το γεγονός, ωστόσο, ότι μια ηδονή ή ένας πόνος δημιουργείται με μια δύναμη που υποδηλώνεται καθεαυτή στην ηδονή ή τον πόνο, δεν παρέχει καμία αιτία, για να αμφιβάλλουμε για την πραγματικότητα των συναισθημάτων μας. Ο τρόπος που η ηδονή ή ο πόνος αντλούνται από κάτι δε σχετίζεται φανερά με την ουσιαστική ποιότητα της ηδονής ή του πόνου. Συχνά, μπορεί να έχουμε ανεξάρτητους λόγους να επαινούμε ή να περιφρονούμε –ή, διαφορετικά, να σχολιάζομε– τους τρόπους που δημιουργείται μια ηδονή, αλλά δεν μπορεί, έτσι, να αμφισβητηθεί η πραγματικότητα του συναισθήματος. Κάποιος μπορεί να νιώθει περήφανος για κάτι που μπορεί να νομίζει ότι έχει πετύχει, όταν, στην πραγματικότητα, φαντάζεται μονάχα ότι το έχει δημιουργήσει –δε σημαίνει, όμως, αυτό ότι δεν αισθάνεται αυθεντική περηφάνια. Έτσι, όταν, με τη ικανότητα της φαντασίας, μεταφερόμαστε στις μακρινές εποχές και χώρες, όπως εννοεί ο Hume, δεν έχουμε λόγο να αμφιβάλλουμε για την πραγματικότητα των ηδονών ή των πόνων που έπονται. Η εγωιστική υπόθεση, μπορεί να αποδεικνύεται αβάσιμη, αλλά σίγουρα δεν καταρρίπτεται εδώ.

II. είναι επίσης σαφές ότι κρίνονται ασήμαντες οι κρίσεις που διατυπώνουμε για ιστορικά και γεωγραφικά απομακρυσμένες πράξεις. Επειδή ακριβώς είναι απομακρυσμένες, οι φανταστικές καταστάσεις δεν μπορούν να προκαλέσουν μια προσωπική σχέση που υποδήλωνε κάποιο βαθμό ιδιοτέλειας. Αλλά γι' αυτό το λόγο εξίσου οι κρίσεις που διατυπώνουμε για τέτοιες καταστάσεις θεμελιώνονται σε μια αντίληψη ομοιότητάς τους με εκείνες που συνιστούν τα

αντικείμενα των κρίσεών μας για τις άμεσες περιστάσεις: είναι, δηλαδή, δυνατό, οι κρίσεις μας για απομακρυσμένα γεγονότα να συμφωνούν με ένα όμοιο με αυτά φαινόμενο, κοντινό σε εμάς. Κι, εφόσον αυτό είναι αληθινό, έπεται ότι τέτοιες κρίσεις δεν είναι δυνατό να διατυπώνονται· κι αν κρίνονται εγωιστικές οι μιν, όμοια πρέπει να περιγραφούν κι οι δε.

Με μια μικρή παραλλαγή στο ίδιο θέμα, ο Hume παρατηρεί ότι διαθέτομε την ικανότητα να επιδοκιμάζομε ηθικά τις πράξεις των εχθρών μας⁸⁵ κι, ακόμη περισσότερο, να τις επιδοκιμάζομε, όταν είναι ομολογουμένως επιζήμιες για τα συμφέροντά μας. Έχομε ηθικά συναισθήματα, μόνο όταν θεωρούμε τα πράγματα με ανιδιοτέλεια, στη γενική προοπτική τους -κι η θεώρηση αυτή γίνεται με την αρωγή του (ορθού) λόγου, που μπορεί να διακρίνει την εγωιστική αντίδραση από την ηθική αντίδραση. Ο Hume, ωστόσο, δεν εννοεί ότι το συναίσθημα που προκύπτει από μια πρόστυχη πράξη είναι ίδιο με το συναίσθημα που προκύπτει από τη δράση ενός εχθρού μας. Τα συναισθήματα είναι διακριτά, αλλά, χάρη στο συναίσθημα της καλής προαίρεσης, ο (ορθός) λόγος, με τους γενικούς κανόνες της κατανόησης, "διορθώνει" την αντίθεση του "τιμημένου εχθρού", παρουσιάζοντάς μας μια περισσότερο ανιδιοτελή και γενική εικόνα της κατάστασης. Κι αυτό στηρίζει την άποψή του ότι υπάρχει ένα φυσικό συναίσθημα ανθρωπιάς ή καλής προαίρεσης κι ότι η ανθρώπινη φύση δεν είναι εγωιστική. "Αν δεν μπορούμε να σφάλλομε για ό,τι αισθανόμαστε κι αν όλες οι κρίσεις βασίζονται πραγματικά σε ό,τι αισθανόμαστε σε μια στιγμή, τότε, όταν κρίνομε ότι ένας

⁸⁵ E.P.M., σελ. 216.

άνθρωπος είναι ενάρτεος, πρέπει να έχουμε συνείδηση κάποιου ευχάριστου αισθήματος που η πράξη ή ο χαρακτήρας τους μας προκαλεί⁸⁶.

Και πάλι, αυτή η σκέψη επιδέχεται κριτική, διότι δεν καταρρίπτεται η πιθανότητα να διατυπώνουμε κρίσεις για γεγονότα όμοια με κάποια φαινόμενα. Επιπλέον, ο Hume φαίνεται να μη λαμβάνει υπόψη τη διάκριση βραχυπρόθεσμων και μακροπρόθεσμων συμφερόντων. Οι άνθρωποι διαβλέπουν μακροπρόθεσμα ό,τι τους ωφελεί κι επικροτούν και συνεισφέρουν σε μια συνολική κοινωνία, αφού, έτσι, εξυπηρετούν στο μέγιστο βαθμό τα συμφέροντά τους. Έτσι, σε κάποιες περιπτώσεις, μπορεί να ζημιώνονται, αλλά τα μακροπρόθεσμα οφέλη που απολαμβάνουν αντισταθμίζουν την απώλεια. Γι' αυτό κι επαινούν πράξεις αντιπάλων, όσο επιζήμιες για τα προσωπικά τους συμφέροντα κι αν είναι καθαυτές, διότι συνεισφέρουν στην ευημερία μιας κοινωνίας που τελικά ωφελεί αυτούς. Μια τέτοια ερμηνεία μπορεί να είναι εσφαλμένη, αλλά ο Hume δεν το αποδεικνύει⁸⁷.

Μια τρίτη προσπάθεια να απομακρυνθεί η ηθική από τη θεωρία του ψυχολογικού εγωισμού γίνεται στο Appendix II του *E.P.M.*. Αυτή η θεώρηση του Hume συνοψίζεται στην άποψη ότι, στην προσπάθεια να πείσει τους ανθρώπους για τη θέση του, ο θιασώτης του ψυχολογικού εγωισμού έχει ένα δύσκολο δρόμο μπροστά του και διότι ό,τι υποστηρίζει είναι αντίθετο με τα άμεσα φαινόμενα των πραγμάτων και διότι, σε πολλές περιπτώσεις, υποχρεώνεται να καταφύγει σε δυσνόητες και περίπλοκες ερμηνείες για τη συμπεριφορά. Σύμφωνα με το Hume, αυτό θα έπρεπε να μας κάνει να

⁸⁶ βλ. Stroud, σελ. 189.

⁸⁷ πρβλ. Jenkins, σελ.166.

"επαγρυπνούμε πάρα πολύ"⁸⁸.

Ας εξετάσουμε πρώτα τη θέση του Hume ότι ο ψυχολογικός εγωισμός είναι αντίθετος προς τα άμεσα φαινόμενα. Επισημαίνει ότι "για τον πιο απρόσεκτο παρατηρητή φαίνονται να υπάρχουν τέτοιες διαθέσεις όπως η καλή προαίρεση κι η γενναιοδωρία, τέτοιες κλίσεις - ενδιαφέροντα, όπως η αγάπη, η φιλία, η συμπόνια, η ευγνωμοσύνη"⁸⁹. Η εμφανής απάντηση είναι ότι όποιος θεωρεί τέτοια φαινόμενα τοις μετρητοίς, χωρίς περαιτέρω κόπο, είναι πράγματι "απρόσεκτος". Ένας θιασώτης του ψυχολογικού εγωισμού θα έδινε ελεημοσύνη σε ένα ζητιάνο όχι από συμπόνια για την κατάσταση του (αυτό θα ήταν αντίθετο με ό,τι πρεσβεύει) αλλά από την επιθυμία να απαλλαγεί ο ίδιος από τη θλίψη που του προκαλεί η εικόνα του επαίτη. Δε φαίνεται ούτε τόσο δυσνόητο ούτε τόσο περίπλοκο, όσο ο Hume θεωρεί ότι είναι... ⁹⁰

Ακόμη κι αν ήταν παραδεκτό ότι η εγωιστική θεωρία πρέπει να καταφύγει σε "κάποιους πολύ προκλητικούς κι εκλεπτυσμένες στοχασμούς"⁹¹, δεν είναι φανερό γιατί θα έπρεπε να "επαγρυπνούμε πάρα πολύ". Η ανθρώπινη φύση είναι μια πολυσύνθετη και περίπλοκη υπόθεση ακόμη και σήμερα, αλλά κι ο Hume θα έπρεπε να είχε αναγνωρίσει αυτή την περιπλοκότητα καθώς και τον κίνδυνο εύκολα να δεχόμαστε πράγματα τοις μετρητοίς. *Νομίζουμε* ότι οι άνθρωποι γίνονται μάρτυρες θαυμάτων, αλλά κάτι τέτοιο είναι μάλλον απίθανο. Πολλοί *υποθέτουν* ότι η ύπαρξη του Θεού μπορεί να αποδειχθεί, αλλά αυτή η υπόθεση είναι τεκμηριωμένα η πλέον αθεμελίωτη.

⁸⁸ E.P.M., σελ. 299.

⁸⁹ E.P.M., σελ. 299.

⁹⁰ βλ. Jenkins, σελ. 167.

⁹¹ E.P.M., σελ. 299.

Υπό αυτή την προοπτική, ο Hume θα έπρεπε να είχε ερευνήσει περισσότερο τον ισχυρισμό ότι μας συνενώνει γνήσιος αλτρουισμός κι ότι η γλώσσα μας βεβαιώνει αυτό το γεγονός.

Στο Appendix II του *E.P.M.*, στοιχειοθετείται ένα τέταρτο επιχείρημα κατά του ψυχολογικού εγωισμού, το οποίο, ωστόσο, κρίνεται ιδιαίτερα ασθενές: τα ζώα επιδεικνύουν ευγένεια μεταξύ τους καθώς και στους ανθρώπους⁹². Στην περίπτωση αυτή δεν επιχειρούμε να διερευνήσουμε τη συμπεριφορά τους με όρους φιλαυτίας ή προσωπικού συμφέροντος. Άρα, γιατί να υιοθετούμε τέτοιες ερμηνείες συγκρίσιμων τύπων για τη συμπεριφορά των ανθρώπων; Μια απάντηση είναι διότι πιστεύουμε ότι τα ανθρώπινα όντα είναι κατά πολύ διαφορετικά από τα ζώα: οι άνθρωποι θέτουν στόχους, υπολογίζουν κι εκτιμούν δυνατότητες, προσαρμόζουν διαδικασίες κι επανασχεδιάζουν πορείες –είναι σαφές ότι τα ζώα δε διαθέτουν τέτοιες ικανότητες κι οποιοσδήποτε δε χρειάζεται συμβουλές γι' αυτό. Μια άλλη είναι ότι, μολονότι είναι αποδεκτό ότι δεν αποδίδουμε προσωπικά συμφέροντα στα κίνητρα συμπεριφοράς των ζώων, ωστόσο, αυτό συμβαίνει διότι θεωρούμε ότι τα ζώα δεν έχουν καθόλου κίνητρα. Εξάλλου, αναφέρθηκε και προηγουμένως ότι δεν μπορούμε να αποδίδουμε στα ζώα τις ίδιες σχέσεις που αποδίδουμε στους ανθρώπους. Αν μια πράξη θεωρείται ιδιοτελής, υποθέτουμε ότι, για να είναι τέτοια, θα έπρεπε, τουλάχιστον από το πρόσωπο που την εκτελεί, να υπάρχει κάποια σκέψη για το τι του είναι ωφέλιμο και τέτοιος στοχασμός, εφόσον απαιτεί ποικίλα κι υψηλά επίπεδα συνείδησης, απουσιάζει από τα ζώα. Το ίδιο

⁹² *E.P.M.*, σελ. 300.

θα έπρεπε να ειπωθεί και για την ευγένεια και τη γενναιοδωρία.

Στο Appendix II του *E.P.M.*, εντοπίζεται το ισχυρότερο επιχείρημα του Hume κατά της θεωρίας του ψυχολογικού εγωισμού: η ιδιοτελής πράξη *απαιτεί* ή *προϋποθέτει* συγκεκριμένα άλλα κίνητρα στην ανθρώπινη φύση που δεν είναι ιδιοτελή κι, επομένως, δεν μπορεί να είναι κατανοητός ο ισχυρισμός ότι κάθε ανθρώπινη πράξη είναι εγωιστική⁹³. Το επιχείρημα διαρθρώνεται σε τρία βήματα:

- i. είναι εμπειρικό δεδομένο ότι όλοι έχουμε ορισμένες σωματικές επιθυμίες κι ορέξεις, τις οποίες θεωρούμε έμφυτες στον οργανισμό, ανεξάρτητα από οποια ευχαρίστηση θα πάρουμε, ικανοποιώντας τις. Όταν διψάμε, θα ήταν λάθος να πούμε ότι αναζητούμε το νερό, διότι μας έλκει η καθαρά αισθησιακή απόλαυσή του -εξάλλου, αυτό είναι κάτι που συνοδεύει το γεγονός ότι πίνουμε νερό. Αφού πρώτα ανακαλύψουμε ότι το νερό είναι απολαυστικό, η επιθυμία μας για μια τέτοια απόλαυση προβάλλει σαν δευτερεύον κίνητρο κι ο Hume επιχειρεί να επισημάνει ότι αυτό το δευτερεύον κίνητρο δε θα υπήρχε, αν έλειπε το πρωτεύον: αν δεν είχαμε διψάσει ποτέ και δεν είχαμε παρακινηθεί να σβήσουμε τη δίψα μας, δε θα μαθαίναμε ότι αυτό είναι απολαυστικό. Κατά κύριο λόγο, δηλαδή, αποδεικνύεται ότι το πρωτεύον κίνητρο δεν είναι ιδιοτελές.
- ii. ο ίδιος συλλογισμός μεταφέρεται στις νοητικές ορέξεις -έναντι των σωματικών. Κάποιοι αναζητούν δύναμη και φήμη, διότι θεωρούν κάτι τέτοιο ικανοποιητικό και σίγουρα σε αυτό εμπλέκεται ένα εγωιστικό

⁹³ *E.P.M.*, σελ. 301-302.

κίνητρο. Αλλά δε θα μπορούσαμε να επιδιώξουμε δύναμη και φήμη, αν δεν καθοδηγούμασταν από κάποιο άλλο βασικότερο κίνητρο. Η εκδίκηση έναντι κάποιου μπορεί να είναι μια πάρα πολύ απολαυστική εμπειρία, αλλά θα πρέπει να υπάρχει κάτι βασικότερο στην ανθρώπινη φύση που θα μας φέρει σε μια τέτοια θέση, άσχετα με την ιδιοτέλεια ή την επιθυμία για απόλαυση.

iii. η καλή προαίρεση κατατάσσεται στις νοητικές επιθυμίες μας, άρα ισχύει ο ίδιος συλλογισμός. Υπάρχουν, βέβαια, κάποιες πράξεις για τις οποίες παρακινούμαστε εξαιτίας της ηδονής που προσφέρουν, αλλά και πάλι στην ανθρώπινη φύση πρέπει να υπάρχει ένα φυσικό συναίσθημα καλής προαίρεσης, ικανό να μας οδηγήσει σε τέτοιες πράξεις. Γιατί πώς αλλιώς θα ανακαλύπταμε ότι είναι πράγματι απολαυστικές; Αν είναι έτσι, η θεωρία του ψυχολογικού εγωισμού δεν μπορεί να είναι αληθής.

Μολονότι αυτό είναι το ισχυρότερο επιχείρημα του Hume κατά του ψυχολογικού εγωισμού, ωστόσο, δεν αποφεύγει την κριτική. Τεχνικά, το επιχείρημα καταδεικνύει ότι δεν είναι κατανοητή η υπόθεση ότι όλα τα κίνητρά μας θα μπορούσαν να είναι ιδιοτελή κι ότι είναι λαθεμένη μια αυστηρή μορφή του ψυχολογικού εγωισμού. Αλλά αυτό είναι απόλυτα συμβατό με την άποψη ότι, σε κάθε περίπτωση, μόλις ένα πρόσωπο ανακαλύψει ότι η εκτέλεση μιας καλοπροαίρετης πράξης είναι κάτι απολαυστικό, θα την επιδιώξει χάριν αυτής της απόλαυσης. Με άλλα λόγια, μπορεί να υποτεθεί ότι όλες οι πράξεις μας είναι εγωιστικές με αυτή την έννοια. Κι αυτό μπορεί να αντιπαρατεθεί μόνο σε ένα από τα κεντρικά σημεία τη ανάλυσης του Hume για την ηθική, τουλάχιστον έτσι όπως διαμορφώνεται στο

E.P.M. Να υπενθυμίσουμε, για να γίνει σαφέστερο: η ανάλυση του Hume για την καλή προαίρεση έχει δύο προοπτικές. Η αρετή της καλής προαίρεσης, στις διάφορες εκφράσεις της, είναι συχνά το αντικείμενο των ηθικών μας κρίσεων. Αλλά, ταυτόχρονα, είναι κι η περίπτωση που η ικανότητά μας να επωφελούμαστε με ό,τι είναι χρήσιμο ή επιζήμιο στους ανθρώπους είναι μια έκφραση της καλής προαίρεσης –ο Hume το αναφέρει αυτό ως συναίσθημα ανθρωπιάς, το οποίο θεωρεί αυθεντικά αλτρουιστικό. Ωστόσο, είναι αμφίβολο αν το τελευταίο επιχείρημα δείχνει ότι το ενδιαφέρον μας για ό,τι είναι χρήσιμο στους άλλους κινητοποιείται γενικά από ένα τέτοιο συναίσθημα.

Συνοψίζοντας, στο *E.P.M.* μας δίνεται η εντύπωση ότι το φυσικό συναίσθημα της καλής προαίρεσης χαρακτηρίζεται από πολύ μεγάλη εμβέλεια και γι' αυτό ο Hume έπρεπε να δείξει ότι πράγματι υπάρχει ένα τέτοιο συναίσθημα κι ότι γνήσια είναι μια σύμπνοια για όλα τα ανθρώπινα όντα.

Στο Section V του *E.P.M.*, ο Hume επιχειρεί να δείξει γιατί η χρησιμότητα ιδιοτήτων και πράξεων μας ευχαριστεί και τα αντίθετά τους μας δυσαρεστούν. Η απάντησή του είναι ότι έχουμε ένα φυσικό συναίσθημα καλής προαίρεσης που μας παρέχει την ικανότητα να ευχαριστιόμαστε με πράξεις που είναι χρήσιμες για την ανθρωπότητα ή εξυπηρετούν τα συμφέροντά της. Αυτό συνιστά κι ένα είδος αγάπης για την ανθρωπότητα. Όμοια, η καλή προαίρεση μας κάνει να νιώθουμε πόνο με ό,τι προκαλεί βάσανα και ταλαιπωρίες στους άλλους. Ο Hume υποστηρίζει ότι το συναίσθημα της καλής προαίρεσης είναι και φυσικό κι αυθεντικό. Γενικά, στην περίπτωση των φυσικών αρετών, η ιδιότητα, η οποία προκαλεί την επιδοκιμασία ή την αποδοκιμασία των συναισθημάτων του κρίνοντος, είναι *φυσικά* χρήσιμη κι

ευχάριστη στους άλλους ή στον κάτοχό της. Έτσι, το ηθικά συναισθημα θα στρέφεται σε ιδιότητες, όπως η καλή προαίρεση, η συμπόνια, η σύνεση, η εργατικότητα, η ευφυΐα, το καλό πνεύμα κ.τ.λ., διότι έχουν κάποια φυσική τάση να είναι χρήσιμες κι ευχάριστες· κι, αποκαλώντας τις αρετές, εκφράζουμε το ηθικό συναισθημα.

II. Η δικαιοσύνη

Στο Section III και στο Appendix III του *E.P.M.*, ο Hume εκθέτει τα συμπεράσματά του για τη φύση της δικαιοσύνης: α) ότι το σύστημα της δικαιοσύνης, όπως το γνωρίζουμε, είναι ένα επινοημένο σύνολο, σχεδιασμένο να εξουδετερώνει κάθε έλλειψη καλής προαίρεσης και β) ότι τα κίνητρά μας για πράξεις δικαιοσύνης θεμελιώνονται τελικά σε μια θεώρηση της γενικής ωφέλειας ενός τέτοιου συστήματος.

Το πρόβλημα, ωστόσο, για τη φύση της δικαιοσύνης τίθεται στο Part II του τρίτου βιβλίου του *Treatise*. Εκεί επαναλαμβάνεται ο ισχυρισμός ότι, όταν διατυπώνουμε ηθικές επιδοκίμασιες για πράξεις, αυτό γίνεται μόνο χάρη στα κίνητρα από τα οποία έχουνπραχθεί. Ουσιαστικά, οι πράξεις υποδεικνύουν τα κίνητρα. Από την εμπειρία, εξάλλου, γνωρίζουμε ότι επαινούμε, δηλαδή, τις πράξεις που θεωρούμε δίκαιες. Το πρόβλημα, τώρα, είναι το εξής: σε αυτήν την περίπτωση, τι είναι το φυσικό κίνητρο που συνιστά το αντικείμενο της επιδοκίμασις γι' αυτές τις πράξεις; Αν πρόκειται για καλοπροαίρετες πράξεις, δεν υπάρχει καμία δυσκολία. Τις επαινούμε, διότι προκύπτουν από το φυσικό κίνητρο της καλής προαίρεσης. Αλλά το κίνητρο της δικαιοσύνης;

Ο Hume διαβλέπει ότι, αν το κίνητρο της πράξης είναι ό,τι καθιστά την

πράξη ενάρετη, δηλώνεται, κυκλικά, το κίνητρο πίσω από την εκτέλεση μιας ενάρετης πράξης είναι απλά το ενδιαφέρον για την αρετή της πράξης. Η πράξη δεν μπορεί να είναι ενάρετη ανεξάρτητα από το κίνητρό της κι αυτό σημαίνει ότι το κίνητρο της πράξης πρέπει να διαφέρει από το απλό ενδιαφέρον για την αρετή της. Με τα λόγια του Hume: "καμία πράξη δεν μπορεί να είναι ενάρετη, ή ηθικά καλή, αν δεν υπάρχει στην ανθρώπινη φύση κάποιο κίνητρο να την παράγει, διακριτό από την έννοια της ηθικότητάς του"⁹⁴. Στο *Treatise*, ο Hume θεωρεί ότι δεν υπάρχει συναισθημα αγάπης για το ανθρώπινο είδος, άρα δεν μπορεί κάτι τέτοιο να είναι το κίνητρο. Ούτε θα μπορούσε να ειπωθεί ότι κίνητρο είναι το ενδιαφέρον για το κοινό συμφέρον, διότι οι άνθρωποι στην καθημερινή τους συμπεριφορά δεν παρακινούνται από ένα τέτοιο κίνητρο και θεωρούν ότι κάποια αδικία θα όφειλε να διορθωθεί, ακόμη κι αν το κοινωνικό σύνολο την αγνοεί κι, επομένως, δεν έχει κάποιο συμφέρον γι' αυτό.

Για να αποφύγομε, επομένως, να δεχτούμε ότι το κίνητρο για μια σωστή ή δίκαιη πράξη είναι απλά το ενδιαφέρον γι' αυτήν, ο Hume υποστηρίζει ότι πρέπει να είναι κάτι διαφορετικό, αλλά, σχετικά με τις πράξεις αυτές, φαίνεται ότι δεν υπάρχει άλλο κατάλληλο κίνητρο κι, έτσι, ότι υπάρχει "μια σαφής σοφιστεία και συλλογισμός σε κύκλο"⁹⁵.

Μια βασική απάντηση φαίνεται να δίνεται με την αναγνώριση της αρετής ως *τεχνητής* αρετής, με τη σημασία του ότι παράγεται μέσω μάθησης κι εκπαίδευσης. Μια πράξη καλής προαίρεσης κρίνεται με σαφήνεια σωστή, ενώ μια πράξη δικαιοσύνης, θεωρούμενη μόνη της, μπορεί να είναι επιζήμια για το

⁹⁴ *Treatise*, σελ. 479.

⁹⁵ *Treatise*, σελ. 483.

κοινό καλό, κάτι που σημαίνει ότι, στη δεύτερη περίπτωση, δεν υπάρχει κάποιο νοητικό κίνητρο. Μόνο στο σύνολό του το σύστημα της δικαιοσύνης καθίσταται νοητό κι, έτσι, η ύπαρξή του είναι ευεργετική για κάθε μεμονωμένη πράξη.

Πρέπει, όμως, να επισημάνουμε ότι τέτοιος συλλογισμός δεν έχει θέση στα συναισθήματά μας για τη δικαιοσύνη. Μάλλον, ο τεχνητός χαρακτήρας τέτοιων αρετών συνίσταται στην καλλιέργεια συναισθημάτων για κάθε πράξη δικαιοσύνης, ακόμη κι αν κάποια δεν είναι ωφέλιμα για κανένα. Αν η εκπαίδευσή μας είναι τελέσφορη, ακόμη και για πράξεις κατάφωρα άδικες, θα έχουμε κάποιο συναίσθημα.

Περισσότερο από οτιδήποτε άλλο, στο *E.P.M.*, ο Hume είναι διατεθειμένος να σκεφτεί ότι υπάρχει, πράγματι, μια φυσική φροντίδα για την ευημερία των άλλων, το "συναίσθημα της ανθρωπιάς", όπως το αποκαλεί, κι ότι αυτό, μαζί με μια θεώρηση της χρησιμότητας του συστήματος της δικαιοσύνης, παρέχει το βασικό κίνητρο για πράξεις δικαιοσύνης. Επιδοκιμάζουμε -κι, έτσι, ευχαριστιόμαστε με- την ωφέλεια του συστήματος δικαιοσύνης, αλλά αυτή η χρησιμότητα δε βασίζεται απλά στο ότι το σύστημα αυτό είναι συμφέρον για τους εαυτούς μας, αλλά και στο ότι ανταποκρίνεται στο ευρύτερο συναίσθημα της ανθρωπιάς. Κι η γλώσσα της ηθικής προήλθε από το ότι οι άνθρωποι επινόησαν "ένα ιδιαίτερο σύνολο όρων, προκειμένου να εκφράσει αυτά τα καθολικά συναισθήματα της επίκρισης ή της επιδοκίμασias, που προκύπτουν από την ανθρωπιά ή από απόψεις για τη γενική ωφέλεια και το αντίθετό της"⁹⁶.

⁹⁶ *E.P.M.*, σελ. 250.

Ωστόσο, ο Hume δε λαμβάνει υπόψη ότι το αντικείμενο της καθολικής επιδοκίμασias μας, συχνά, συμπίπτει με ό,τι αναμένουμε ότι θα μεγιστοποιούσε τη γενική ευημερία κι, επιπλέον, ότι επιδοκιμάζουμε κάτι, κυρίως εξαιτίας της προφανούς γενικής ωφέλειάς του.

Ποια σχέση υπάρχει, συγκεκριμένα, μεταξύ της δικαιοσύνης και της ωφέλειάς της; Η βασική θέση του Hume είναι ότι η δικαιοσύνη αναπτύχθηκε ιστορικά, ανάλογα με τις αλλαγές της κοινωνίας. Η ιστορική ανάπτυξη της δικαιοσύνης καταδεικνύει την απουσία μιας έμφυτης τάσης να είμαστε δίκαιοι -και, πράγματι, μαθαίνουμε την αξία της σε βάθος χρόνου, όσο η ωφέλειά της γίνεται πιο προφανής. Η δικαιοσύνη, σαν ένα σύστημα κανόνων που δημιουργούν υποχρεώσεις και καθήκοντα, υπάρχει και συνεχίζει να υπάρχει εξαιτίας της ωφέλειάς του. Η ωφέλειά της μας δίνεται με έμφαση στο ότι χωρίς δικαιοσύνη η κοινωνία απλά θα κατέρρεε. Αν αφαιρέσουμε τη χρησιμότητα, τον τρόπο, δηλαδή, με τον οποίο ευεργετεί την κοινωνία, δε θα υπάρχει. Στο Section III του *E.P.M.*, ο Hume υποστηρίζει ότι "η κοινή ωφέλεια είναι η *μόνη* πηγή της δικαιοσύνης"⁹⁷ και μας δίνεται μια απόδειξη αυτού του ισχυρισμού, η οποία ουσιαστικά δείχνει, με περισσή λεπτομέρεια, ότι, αν αφαιρέσουμε συγκεκριμένα επιμέρους χαρακτηριστικά της ζωής, η δικαιοσύνη δε θα είχε κανένα ρόλο να επιτελέσει.

Για παράδειγμα, σε μια κατάσταση απόλυτης αφθονίας όλων των υλικών αγαθών, αν χάναμε κάτι, θα μπορούσαμε να απλώσουμε το χέρι, για να το αποκτήσουμε ξανά⁹⁸ -σίγουρα, σε μια τέτοια κατάσταση, η δικαιοσύνη δεν

⁹⁷ *E.P.M.*, σελ. 179.

⁹⁸ *E.P.M.*, σελ. 179-180.

εξυπηρετεί κανένα σκοπό. Η δικαιοσύνη καλείται, κυρίως, να προστατεύσει την ιδιοκτησία, αλλά, όπου τα αγαθά που συνιστούν την ιδιοκτησία βρίσκονται σε απόλυτη αφθονία (π.χ. ο αέρας που αναπνέομε), αίρονται οι διακρίσεις *δικό μου* και *δικό σου*: δεν υπάρχει λόγος να μιλάμε για ιδιοκτησία, ούτε, βέβαια, για ένα σύστημα κανόνων που θα την προστατεύουν.

Αν υποθέσουμε ότι πάντα κυριαρχούμαστε από μια απόλυτα τέλεια καλή προαίρεση, ότι "ο νους επεκτείνεται τόσο κι είναι τόσο πλήρης με φιλία και γενναιοδωρία, που κάθε άνθρωπος έχει τη μέγιστη τρυφερότητα για κάθε άνθρωπο"⁹⁹, η δικαιοσύνη πάλι δε θα έχει θέση στο ανθρώπινο είδος: κι αυτό διότι οι άνθρωποι θα ζούσαν σε μια μεγάλη ευτυχισμένη οικογένεια, χωρίς ξανά τις διακρίσεις *δικό μου* και *δικό σου*.

Αντιστρέφοντας αυτές τις καταστάσεις, ο Hume παρατηρεί ότι, στην περίπτωση που οι ανάγκες της ζωής δεν καλύπτονται κι ο αφανισμός των ανθρώπων δεν αποτρέπεται από κανένα σύστημα διανομής, αναστέλλεται κάθε σύστημα δικαιοσύνης, ενώ η δράση των ανθρώπων υπαγορεύεται από το κίνητρο της "ανάγκης και της αυτοσυντήρησης"¹⁰⁰, αδιαφορώντας ή υπερβαίνοντας ο καθένας τα δικαιώματα ιδιοκτησίας. Τέλος, ένας ενάρετος σε μια κοινωνία κακοποιών, όπου κυριαρχεί η αρπαγή κι η αδιαφορία, είναι δυνατό να παραμερίσει ηθελημένα κάθε σεβασμό για τη δικαιοσύνη και "πρέπει να λαμβάνει υπόψη τις επιταγές της αυτοσυντήρησης μόνο"¹⁰¹.

Σε όλες αυτές τις αλλαγές της ανθρώπινης ζωής (ακραία αφθονία κι ένδεια, μέγιστη ανθρωπιά και μοχθηρία), η δικαιοσύνη θα καθίστατο άχρηστη

⁹⁹ E.P.M., σελ. 180.

¹⁰⁰ E.P.M., σελ. 182.

¹⁰¹ E.P.M., σελ. 182-183.

κι, όντας άχρηστη, θα καταστρεφόταν η ουσία της και θα αναστελλόταν: θα ετίθετο στο περιθώριο. Υπάρχει ένα σύστημα δικαιοσύνης, μόνο διότι "η συνήθης κατάσταση της κοινωνίας είναι ένα μέσο μεταξύ αυτών των άκρων"¹⁰². Το γεγονός ότι η πραγματική κατάστασή μας δεν αντιστοιχεί σε κανένα από αυτά τα άκρα σημαίνει ότι η δικαιοσύνη έχει ένα σημαντικό ρόλο να διαδραματίσει και γι' αυτό την εκτιμούμε. Όμοια, "το μόνο θεμέλιο του καθήκοντος της υποταγής είναι το *όφελος*, που προκαλεί στην κοινωνία, διατηρώντας την ειρήνη και την τάξη μεταξύ του ανθρώπινου είδους"¹⁰³ και το ίδιο ισχύει για την εγκράτεια και διάφορα άλλα θέματα: "το κοινό συμφέρον κι η ωφέλεια γεννούν αλάνθαστα ένα μέτρο για το σωστό και το λάθος ανάμεσα στα ενδιαφερόμενα μέρη"¹⁰⁴.

Με αυτόν τον τρόπο, επομένως, καταδεικνύεται ότι η δικαιοσύνη ως σύστημα κανόνων και νόμων υπάρχει, μόνο διότι μας είναι χρήσιμη. Επιπλέον, το γεγονός ότι κύριο έργο της δικαιοσύνης είναι η προστασία της ιδιοκτησίας υποδεικνύει τον *τεχνητό* χαρακτήρα της αρετής της δικαιοσύνης. Με άλλα λόγια, η δικαιοσύνη μας επιβάλλει να σεβόμαστε την ιδιοκτησία των άλλων και να χρησιμοποιούμε όρους όπως *δικό μου* και *δικό σου* κι αυτή η υποχρέωσή μας υφίσταται μόνο αν υφίσταται κάτι σαν την ιδιοκτησία -κι ο Hume υποστηρίζει ότι δεν μπορεί να υπάρξει ιδιοκτησία έξω από ένα σύστημα δικαιοσύνης. Ακόμη, από τη φύση καθοδηγούμαστε άμεσα να επιδιώξουμε ό,τι είναι ωφέλιμο και να αποφύγουμε ό,τι είναι οδυνηρό, κι όχι να αναζητήσουμε τη δικαιοσύνη· δηλαδή, δεν έχουμε κανένα φυσικό κίνητρο, κανένα πρωταρχικό

¹⁰² E.P.M., σελ. 183.

¹⁰³ E.P.M., σελ. 197.

¹⁰⁴ E.P.M., σελ. 201.

ένστικτο να επιδιώξουμε τη δικαιοσύνη. Η αρετή του να είναι κάποιος δίκαιος είναι δυνατή χάρη σε οτιδήποτε έχει *δημιουργηθεί* από το σύστημα των κανόνων και των νόμων που εμείς αποκαλούμε δικαιοσύνη. Στην περίπτωση των τεχνητών αρετών, οι ιδιότητες που προκαλούν την επιδοκίμασία ή την αποδοκίμασία του ηθικού συναισθήματος του κρίνοντος δεν είναι *φυσικά* χρήσιμες κι ευχάριστες, εξαιτίας των φυσικών τους αποτελεσμάτων: καθίστανται χρήσιμες κι ευχάριστες, μόλις ισχύσουν οι συγκεκριμένες συμβάσεις. Το συναίσθημα που προκαλούν προκύπτει εξίσου *φυσικά*, όπως στην περίπτωση των φυσικών αρετών· ωστόσο, είναι σαφές ότι, μόνο αν υπάρχει ένα χρήσιμο-ωφέλιμο "γενικό σχήμα"¹⁰⁵, δικαιοσύνης ή άλλης τεχνητής (ή, με άλλα λόγια, συμβατικής) συνθήκης, όπου οι άνθρωποι ενεργούν με ένα συγκεκριμένο τρόπο, μπορούν *φυσικά* να επιδοκίμαστούν ή να αποδοκίμαστούν κίνητρα, πράξεις και χαρακτήρες που δεν έχουν εγγενή ή φυσική τάση για χρήσιμα κι ευχάριστα αποτελέσματα. Η επίδραση και το κύρος των αρετών αυτών βασίζονται ακριβώς στο πλεονέκτημα που υπάρχει στο να έχουμε ένα "γενικό σχήμα", τεχνητές-συμβατικές συνθήκες δηλαδή, όπου μη-φυσικά ευεργετικές ιδιότητες καθίστανται χρήσιμες κι ευχάριστες, ώστε να προκαλείται φυσικά το ηθικό συναίσθημα. Αντίθετα, η καλή προαίρεση είναι ανεξάρτητη από τέτοια τεχνάσματα της ανθρώπινης κοινωνίας κι είναι ένα έμφυτο κίνητρο, που η έκφρασή του δεν εξαρτάται από κάποιο σύνολο κανόνων και κανονισμών.

Αξίζει, ωστόσο, να σημειωθεί ότι η θεώρηση του Hume για τη

¹⁰⁵ πρβλ. Mackie, σελ. 81, 91.

δικαιοσύνη συνιστά και μια απάντηση στα προβλήματα που δημιουργήθηκαν με τη θεωρία του Hobbes. Η ιδέα της δικαιοσύνης μπορεί, πράγματι, να γεννηθήκε από μια συμφωνία των ανθρώπων μιας κοινωνίας –στη φυσική κατάσταση δεν υπάρχει αυτή η ιδέα– κι αυτού του είδους οι συμφωνίες μας κάνουν να πιστεύουμε ότι η συμπεριφορά των άλλων θα είναι δίκαιη. Η πεποίθηση αυτή ανάγει την ιδέα της δικαιοσύνης σε εντύπωση (impression) κι, έτσι, μπορεί να επιδρά στον έλεγχο των παθών, αφού τη συλλαμβάνουμε πιο έντονα. Πιστεύουμε ότι όλοι θα ενεργούν σύμφωνα με τις επιταγές και τις συμβάσεις της κοινωνίας, διότι αντιλαμβανόμαστε ότι κι οι άλλοι, όπως κι εμείς, έχουν συμφέρον από την τήρηση της ορθής κοινωνικής συμπεριφοράς και τον περιορισμό των παθών της πλεονεξίας και της φιλοδοξίας. "Η επαναλαμβανόμενη εμπειρία των πλεονεκτημάτων της συμβατικής ή κανονική συμπεριφοράς ενισχύει αυτήν την πίστη στην ωφέλεια της δικαιοσύνης. Κι η ιδέα της δικαιοσύνης ζωογονείται κι ενισχύεται περισσότερο από την συμπαθητική επιδοκιμασία των άλλων. Έτσι, η συμπάθεια προς τους άλλους παρέχει μια δευτέρα πηγή για την υποχρέωση της τήρησης των συμβάσεων και των κανόνων της δικαιοσύνης, μια ηθική υποχρέωση που ζωογονεί περαιτέρω τη φυσική υποχρέωση ή το συμφέρον που έχουμε στην τήρηση των κανόνων της δικαιοσύνης"¹⁰⁶.

Το πιο σημαντικό συμπέρασμα που μπορεί να αντληθεί από τα παραπάνω είναι ότι ο Hume, περιγράφοντας της αρετή της δικαιοσύνης ως τεχνητή, δεν εισηγείται μια νέα σκεπτικιστική άποψη, αλλά, ουσιαστικά, θέτει

¹⁰⁶ βλ. Moore, σελ. 31.

ως κριτήριό της την κοινωνικότητα· κι, επιμένοντας ότι εξαρτάται κυρίως από την ωφέλειά της, δεν αρνείται την κοινωνικότητα ως αποφασιστικό παράγοντα, αλλά την επιβεβαιώνει.

III. Κριτικές επισημάνσεις

Έχει καταστεί σαφές ότι το αντικείμενο της επιδοκίμασias μας είναι κάποιο κίνητρο ή μια ιδιότητα που εκδηλώνεται σε διάφορες πράξεις. Όμως, σχετικά με τις τεχνητές αρετές, η επιδοκίμασia αφορά τις ίδιες τις πράξεις¹⁰⁷. Η πρώτη αμφιβολία για τη θεώρηση της δικαιοσύνης από τον Hume είναι ότι, καθώς επικεντρώνεται στην έννοια της ιδιοκτησίας, αφήνει στο περιθώριο τις πιο γενικές και θεμελιώδεις έννοιες της τιμιότητας (fairness) και της ισότητας, τις οποίες οι περισσότεροι θεωρούμε ως την καρδιά της ορθότερης αντίληψης της δικαιοσύνης. Για το Hume, η δικαιοσύνη δε φαίνεται να είναι παρά ένα σύστημα κανόνων και νόμων που στοιχειοθετείται για να προστατεύει την ιδιοκτησία των ανθρώπων. Αλλά για ένα τέτοιο σύστημα θα θέλαμε να μπορούμε να πούμε ότι είναι έντιμο (fair) ή δίκαιο (just) ή όχι· και, σύμφωνα με τη θεώρηση του Hume, δε φαίνεται τι είδους κρίση θα ήταν αυτή και πώς θα ήταν δυνατή.

Η απάντηση του Hume, ουσιαστικά, έχει ως εξής. Έχουμε τη διάθεση να ασκήσομε κριτική σε ένα σύστημα δικαιοσύνης που ενοσρκώνει και

¹⁰⁷ Αυτό υπονοείται με σαφήνεια στον Mackie, σελ. 80-81, ο οποίος επισημαίνει κι ότι: "ο τεχνητός χαρακτήρας συνίσταται στην καλλιέργεια ενός συναισθήματος χάριν κάθε πράξης που η τιμιότητα [σ.σ. τεχνητή αρετή] απαιτεί, συμπεριλαμβανομένων κι αυτών που δεν είναι ωφέλιμες στο υποκείμενό τους ή στην κοινωνία ή πιθανός σε κανέναν". Βάσει, όμως, της προοπτικής του γενικού σχήματος, που αναφέραμε παραπάνω, ο Mackie θεωρεί ότι το επιχείρημα του Hume διαθέτει, παρά τη δυσκολία του, συνοχή. Την ίδια θέση φαίνεται να υιοθετεί κι ο Snare, σελ. 192-201.

νομιμοποιεί την ατιμία και την αδικία. Η τάση μας αυτή βασίζεται σε δυο παράγοντες. Ο ένας είναι η καλή προαίρεση, το "συναίσθημα της ανθρωπιάς", που συνιστά κίνητρο πολλών πράξεών μας. Αυτό, όμως, δεν επαρκεί, αφού αυτό το συναίσθημα γενικότερα τείνει να παρακινεί τις σχέσεις κάποιου με εκείνους που είναι σχετικά κοντά μας και να λειτουργεί ασθενέστερα σε σχέση με μακρινές καταστάσεις και πρόσωπα. Ουσιαστικά, είναι η ανάγκη μας για επικοινωνία που σημαίνει ότι πρέπει να παραμερίσουμε την ιδιαίτερή μας θέση και να υιοθετήσουμε μια αμερόληπτη στάση για θέματα με τα οποία οι πράξεις καθενός σχετίζονται, άσχετα με το αν εμπλέκονται ή όχι τα συμφέροντα ή οι σχέσεις κάποιου. Αν πρέπει να συγκρίνομε ή να συζητήσομε τι ηθικές μας κρίσεις με άλλους, μπορούμε να το κάνομε μόνο από κάποια κοινή θέση, η οποία είναι ανεξάρτητη από την προσωπική μας θεώρηση για τον κόσμο. Η υποχρέωση να κρίνομε τα θέματα αμερόληπτα και να υπερβαίνομε τα στενά όρια της καλής προαίρεσης, μας επιβάλλεται από την ανάγκη να καταλάβομε ο ένας τον άλλο και να επικοινωνήσομε μεταξύ μας.

Μια άλλη πιθανή κριτική στον Hume αφορά στην επιμονή του ότι η δικαιοσύνη είναι χρήσιμη, μόνο αν τηρείται αυστηρά. Όπως λέει ο ίδιος, αν αφαιρέσομε ένα τούβλο από το θόλο, ο θόλος θα καταρρεύσει¹⁰⁸. Δεν είναι σαφές γιατί απαιτείται μια τέτοια αυστηρότητα, αλλά είναι εύκολο να καταλάβομε τι είχε κατά νου ο Hume. Η άποψή του είναι ότι η ωφέλεια ενός συστήματος ως συνόλου εξαρτάται από το βαθμό που οι κανόνες του τηρούνται αυστηρά, διότι, διαφορετικά, το σύστημα εξαρθρώνεται. Αν, για

¹⁰⁸ E.P.M., σελ. 274.

παράδειγμα, οι νόμοι της κληρονομιάς μπορούσαν να παραμεριστούν σε μια συγκεκριμένη περίπτωση, επειδή γνωρίζουμε ότι ο γιος που αναμένεται να κληρονομήσει τον πατέρα είναι σπάταλος, οι συνέπειες μια τέτοιας τακτικής θα κλυδώνιζαν θανάσιμα όλο το οικοδόμημα της δικαιοσύνης. Βέβαια, στη συγκεκριμένη περίπτωση, θα επιθυμούσαμε να παραμεριστεί ο νόμος· για να διασφαλιστεί, όμως, η χρησιμότητα θεσμών, όπως η δικαιοσύνη, πρέπει να παραχωρηθεί το δικαίωμα να ρωτάμε αν έχει ευεργετικές συνέπειες κάθε επιθυμητή ή επιδιωκόμενη πράξη. "Το να αγνοηθούν οι συνέπειες ταυτίζεται με το να πούμε ότι οι ατομικές πράξεις «θεωρούνται καθεαυτές» μόνο"¹⁰⁹. Αντίθετα, αν θεωρήσουμε ότι συμβάλλουν στη διατήρηση της δικαιοσύνης, τότε οι ωφέλειές τους δεν μπορεί να είναι μικρότερες από τις ζημιές τους.

¹⁰⁹ βλ. Stroud, σελ. 208.

V. Επίλογος

Στην ηθική θεωρία του Hume υπάρχει μια σημαντική απάντηση στον ηθικό σκεπτικισμό. Οι θιασώτες του πρεσβεύουν ότι τίποτε άλλο δεν μπορεί να καθορίσει την ηθική μας συμπεριφορά από τα συναισθήματά μας. Αυτό είναι αληθινό, αλλά όχι απόλυτα, φαίνεται να λέει ο Hume. Διότι υπάρχουν περιπτώσεις, π.χ. σε ένα δικαστήριο, που τα συναισθήματά μας δεν σχετίζονται άμεσα με εμάς, αλλά αφορούν σε κάποιον άλλο. Σε τέτοιες περιπτώσεις, ενεργοποιείται η συμπάθεια, ένας μηχανισμός που αξιολογεί τις εντοπώσεις μας κι εγείρει μέσα μας το συναίσθημα της επιδοκμασίας ή της αποδοκμασίας, γεφυρώνοντας, έτσι, σαν ενδιάμεσος παράγοντας, τη λογική μας ικανότητα με αυτά τα συναισθήματα. Και, μάλιστα, αυτό συμβαίνει, παραμερίζοντας τα προσωπικά μας συμφέροντα και με την αντικειμενική θεώρηση του κόσμου. Όταν προσδιορίζουμε μια ιδιότητα του χαρακτήρα ή μια συμπεριφορά ως *ενάρετη* ή *φαύλη*, φερόμαστε να την έχουμε θεωρήσει από μια αντικειμενική προοπτική και να έχουμε κάποιο συναίσθημα επιδοκμασίας ή αποδοκμασίας σχετικό με αυτήν. Η επιδοκμασία μας στηρίζεται σε ένα ευχάριστο συναίσθημα ή κάποια ικανοποίηση, ενώ, αντίθετα, η αποδοκμασία μας σε κάποιο συναίσθημα πόνου, αμηχανίας ή δυσαρέσκειας.

Στις ηθικές θεωρίες των φιλοσόφων που ασχολούνται με την ηθική έννοια υπάρχει μια σαφής κι αναπόφευκτη σύγκρουση μεταξύ συναισθήματος και (ορθού) λόγου. Αυτές οι θεωρίες υποστηρίζουν κυρίως ότι το συναίσθημα, κι όχι ο (ορθός) λόγος, μας καθιστά ικανούς να διακρίνουμε την αρετή από την κακία. Επιπλέον, αυτός ο ισχυρισμός είναι αλάνθαστα λογικός. Ο Hume δίνει ιδιαίτερη έμφαση στο θεμελιακό ρόλο των μη-λογικών συναισθημάτων κι

αποκαλύπτει σε ένα πολύ μεγάλο βαθμό την πραγματική διαμάχη μεταξύ συναισθήματος και (ορθού) λόγου. Η ηθική ανάπτυξη, υποστηρίζει, απαιτεί την ενεργοποίηση του (ορθού) λόγου και, στη σκέψη του, το ηθικό πρόσωπο μπορεί να διορθώσει συγκεκριμένες προκαταλήψεις κι, έτσι, να κρίνει τα ηθικά ζητήματα, αν όχι *sub specie aeternitatis*, τουλάχιστον, όμως, σε μια μακροχρόνια προοπτική και σύμφωνα με γενικούς κανόνες που καθορίζονται από τον (ορθό) λόγο. Το κύριο χαρακτηριστικό της ηθικής μας συμπεριφοράς είναι, ωστόσο, το ότι εξαρτάται από τα συναισθήματά μας που συμβάλλουν αποφασιστικά στην ευημερία μας. Όλες μας οι επιλογές καθορίζονται, κυρίως, από τα πάθη και τα συναισθήματά μας κι, έτσι, μάλλον πρέπει να είναι, αν πρόκειται να δικαιολογούμε τις επιλογές μας κι, επιπλέον, να επωμιζόμαστε τις ευθύνες των πράξεών μας. Η επιδοκimasία κι η αποδοκimasία, πάντως, θεωρούμενες ως συναισθήματα, προέρχονται από την συμπάθεια του ηθικού υποκειμένου τόσο προς τα συναισθήματα του προσώπου του οποίου η συμπεριφορά κι ο χαρακτήρας επιδοκimasίζονται ή αποδοκimasίζονται όσο και προς τα συναισθήματα των άλλων ανθρώπων που επηρεάζονται, με κάποιο τρόπο, από αυτή τη συμπεριφορά ή τον χαρακτήρα. Κι η ηθική αξιολόγηση πράξεων, επιλογών, συμπεριφορών ή ιδιοτήτων χαρακτήρα εξαρτάται ακριβώς από αυτόν τον *διάλογο επικοινωνίας* των συναισθημάτων, τη συμπάθεια μεταξύ των ανθρώπων.

Η αρετή κι η κακία μπορούν να συγκριθούν με τα χρώματα και τους ήχους ή με τις πλευρές της πραγματικότητας που συνιστούν απλά αντιλήψεις του νου. Είναι προκλητικός ο ισχυρισμός του Hume ότι η αρετή κι η κακία ισοδυναμούν με την επιδοκimasία και την αποδοκimasία, που είναι απλά

συναισθήματα. Αλλά, νομίζω, καταρρίπτεται κάθε καχυποψία, όταν αποσαφηνίζει ότι έχουμε ένα *συναίσθημα* αποδοκιμασίας από τη θεώρηση της κακίας, διαχωρίζοντας, έτσι, την αποδοκιμασία από την κακία· η ασάφεια που προκύπτει είναι σαφής: είτε η αποδοκιμασία κι η κακία ταυτίζονται, αν και δε θα μπορούσαν να είναι κι οι δύο συναισθήματα, είτε ότι δεν ταυτίζονται κι η κακία δεν είναι συναίσθημα. Κατά τη γνώμη μου, δεν υπάρχει ταύτιση κι οι ηθικές ιδιότητες δεν είναι απλά συναισθήματα αλλά περισσότερο σχετίζονται αντικειμενικά με τα συναισθήματα.

Τη σύγχυση αυτή στη θεωρία του Hume πρέπει να τη χρεώσουμε στον ίδιο. Συχνά, υποστηρίζει ότι ένα πάθος, μια πράξη ή ένας χαρακτήρας δεν μπορεί να κριθεί ως κάτι ηθικά μεμπτό, μόνο επειδή αντιτίθεται στον (ορθό) λόγο. Σε άλλα σημεία, η θέση που έχει κατά νου είναι ότι καμία ηθική πρόταση δεν μπορεί να ανακαλυφθεί και να διερευνηθεί από τον (ορθό) λόγο. Αυτές οι δύο θέσεις είναι αυστηρά ανεξάρτητες. Θα ήταν σφάλμα να υποστηρίξουμε ότι, αν μια πράξη είναι λάθος, αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι η πράξη είναι αντίθετη προς τον (ορθό) λόγο ή παράλογη· και θα ήταν σωστό υποστηρίξουμε ότι ο (ορθός) λόγος μπορεί να ανακαλύψει την αλήθεια μιας πρότασης, η οποία είναι λάθος. Σε αυτή την περίπτωση, θα ήταν αληθές το γεγονός ότι ένα πρόσωπο μπορεί να ενεργεί αντίθετα προς μια ηθική σχέση ή σύνδεση, που η αλήθεια της είναι δυνατό να συλληφθεί από τον (ορθό) λόγο. Με αυτή την προοπτική, το πρόσωπο θα ενεργούσε αντίθετα προς τον (ορθό) λόγο. Αλλά και πάλι δε θα ήταν αναγκαία αληθινό πως ό,τι μας κάνει να ενεργούμε λάθος είναι το γεγονός ότι ενεργούμε αντίθετα προς τον (ορθό) λόγο. Αντίθετα, θα μπορούσαμε να ενεργούμε αντίθετα προς τον (ορθό) λόγο εξαιτίας της

πιθανότητας να συλλάβομε το ανεξάρτητο γεγονός ότι η πράξη μας είναι λάθος.

Ο Hume φαίνεται, επιπλέον, να υποστηρίζει ότι μεταξύ προσώπων που κινούνται από το προσωπικό τους συμφέρον -ή, τουλάχιστον, από το αυτοαναφορικό ανθρωπιστικό συμφέρον, είναι δυνατό να θεμελιωθεί κάποιες γενικά ωφέλιμες διαπροσωπικές πρακτικές, οι οποίες αναπτύσσονται κι αναγεννιούνται κάθε στιγμή που εφαρμόζονται μέσω κάποιας σύμβασης. Σε αυτό το σύστημα των διαπροσωπικών πρακτικών αντανακλώνται οι συνήθειες διαθέσεις κι αξιολογήσεις των προσώπων και συνδυάζονται οι ποικίλες μορφές συμπεριφοράς με τα συναισθήματα που τις επιδοκιμάζουν ή τις αποδοκιμάζουν. Επομένως, αν θέλομε να μιλάμε για αντικειμενικότητα ή ωφελιμότητα, θα πρέπει να έχομε υπόψη το σύνολο των διαπροσωπικών σχέσεων, προκειμένου να προβούμε σε κάποια αξιολόγηση.

Σε καμία περίπτωση, όμως, δεν μπορούμε να θεωρήσομε το Hume πρόδρομο της ωφελμιστικής θεωρίας. Η ηθική θεωρία του Hume αντιτίθεται προς την ωφελμιστική προοπτική, αφού διαφαίνεται στο Μέρος I του 2^{ου} Κεφαλαίου και στο Μέρος I του 3^{ου} Κεφαλαίου του Τρίτου Βιβλίου του Treatise ότι τα κίνητρα κι ο χαρακτήρας, ως σύστημα κινήτρων, συνιστούν το πρωταρχικό περιεχόμενο των ηθικών κρίσεων. Αντίθετα, οι πράξεις θεωρούνται ενδείξεις των κινήτρων, αλλά δεν είναι το αντικείμενο των κρίσεων μας. Ο ωφελμιστής, ωστόσο, διερευνά την ωφελιμότητα μιας πράξης, το πόσο συμβάλλει στη γενική ευημερία, και θεωρεί τα κίνητρα και το χαρακτήρα υπολογίσιμα στοιχεία, μόνο εφόσον αποτελούν πηγές των ορθών πράξεων. Επιπλέον, ο Hume, τόσο στο Treatise όσο και στο E.P.M., δεν ενδιαφέρεται να

στοιχειοθετήσει κάποιο τρόπο υπολογισμού της ωφέλειας, τα πλεονεκτήματα ή τα μειονεκτήματα που μπορεί να προκύψουν από μια πράξη. περισσότερο επιδιώκει να δείξει αυτό που ο ίδιος νομίζει ότι είναι το κοινό συμφέρον για όλους και, ταυτόχρονα, το μακροπρόθεσμο συμφέρον για κάθε ένα ξεχωριστά. Αυτό, βέβαια, δημιουργεί ποικίλα προβλήματα κι εγείρει αμφιβολίες για την ωφέλεια της ίδια της ηθικής, όπως τη θεωρεί ο Hume. Κι αυτό διότι, για παράδειγμα, μπορεί να είναι γενικά ωφέλιμη η ύπαρξη ενός Χ συστήματος κανόνων σχετικά με την ιδιοκτησία παρά η παντελής έλλειψη κανόνων· ένα Ψ σύστημα κανόνων, όμως, θα ωφελούσε, ενδεχομένως, κάποιους περισσότερο και κάποιους λιγότερο. Ο Hume πάντως φαίνεται να έχει μια πολύ αισιόδοξη άποψη για την ηθική: όλες οι αρνητικές της προοπτικές μπορεί να εξαλειφθούν, αν την κατανοήσουμε. Κι είναι περισσότερο πιθανό να ωφεληθούμε παρά να ζημιωθούμε, επιχειρήσουμε να κοιτάξουμε πέρα από την όποια αξίωση της ηθικής για απόλυτο κι αντικειμενικό ρόλο. Εξάλλου, η ηθική είναι ο μόνος ίσως μηχανισμός εξομάλυνσης κι επίλυσης των προβλημάτων που προκύπτουν από τις συνεχείς συγκρούσεις, σε ποικίλα επίπεδα, της συμπεριφοράς των ανθρώπων.

Πάντως, αν θέλομε να σκιαγραφήσουμε, γενικά, την ηθική προοπτική του Hume, θα λέγαμε ότι μόνο ο (ορθός) λόγος δεν μπορεί να καθορίσει την ηθικότητά μας κι ότι όλες μας οι ηθικές κρίσεις θεμελιώνονται στη δική μας ανθρώπινη φύση κι εμπειρία, που επαρκούν, προκειμένου να στηρίξουν τους σκοπούς μας. Και, γενικότερα, όλες μας οι συζητήσεις μπορεί τροποποιηθούν. Η πίστη (belief), κατά τον Hume, αναλογεί στην εμπειρική απόδειξη· κι αφού επαρκής απόδειξη για όσα συμβαίνουν γύρω μας -ηθικά, φυσικά και

μεταφυσικά- δεν μπορεί να υπάρξει, οφείλομε να είμαστε σε διαρκή επαγρύπνηση και αμφιβολία για κάθε ισχυρισμό, κυρίως τους δικούς μας.

VI. Βιβλιογραφία

Έργα του David Hume

[*Treatise*] *A Treatise of Human Nature*, edited by L. A. Selby-Bigge, 2nd ed. revised by P.H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1975. [Σε αυτήν την έκδοση αναφέρονται οι αριθμοί σελίδων των υποσημειώσεων].

[*E.P.M.*] *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, στο: *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, edited by L. A. Selby-Bigge, 3rd edition revised by P. H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1975. [Σε αυτήν την έκδοση αναφέρονται οι αριθμοί σελίδων των υποσημειώσεων].

The Philosophical Works of David Hume, edited by T. H. Green and T. H. Grose. 4 volumes, London, Longman, Green, 1874-75.

Μελέτες-Άρθρα

Ardal P. S., "Another look at Hume's account of Moral Evaluation", *Journal of the History of Philosophy*, v. 15 (1977), 405-421.

Ayer A. J., "Hume", στο: *The British Empiricists*, Oxford, Oxford University Press, 1992.

Baron M., "Hume's Noble Lie: An Account of His Artificial Virtues", *Canadian Journal of Philosophy*, 12, (1982), 539-555.

Baumer F.L., *Modern European Thought-Continuity and Change in Ideas 1600-1950*, N.York & London, Macmillan Publishing Co., Inc. & Collier Macmillan Publishers, 1977.

Bennett J., *Locke Berkeley Hume - Central Themes*, Oxford, Clarendon Press, 1971.

- Broad C.D., *Fine Types of Ethical theory*, London, Routledge & Kegan Paul, 1930.
- Brown C., "Is Hume an Internalist?", *Journal of The History of Philosophy*, 26, (1988), 69-87.
- Buckle S., *Natural Law and the Theory of Property: Grotius to Hume*, Oxford, Clarendon Press, 1991.
- Cohen M.F., "The practicality of moral reasoning", *Mind*, v. 78 (1969), 534-549.
- Cohen M.F., "Obligation and human nature in Hume's philosophy", *The Philosophical Quarterly*, v. 40 (160) (July 1990), 316-341 .
- Cohen R., "David Hume's Experimental Method and the Theory of Taste", *A Journal of English Literary History* v. 25 (1958), 270-289
- Copleston F., S.J., *A History of Philosophy: v. 5, Modern Philosophy: The British Philosophers, Part II: Berkeley to Hume*, New York, Image Books, 1964.
- Darwall P., *The British moralists and the internal 'ought': 1640-1740*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1995.
- Darwall S., "Hume and the invention of utilitarianism", στο: *Hume and Hume's Connexions*, Stewart M. A. - Wright J. P. (επι.), Edinburgh, Edinburgh University Press, 1994.
- Dilman I., "Reason, Passion and the Will", *Philosophy*, v. 59 (April 1984), 185-204.
- Flew A., "On the interpretation of Hume", *Philosophy*, v. 38 (April 1963), 178-181.
- Flew A., "Three questions about justice in Hume's *Treatise*", *The Philosophical Quarterly*, v. 26 (102) (January 1976), 1-13.
- Gauthier D. P., "David Hume, Contractarian", *Philosophical Review*, 88, (1979),

3-38.

Harrison J., *Hume's Moral Epistemology*, London, Oxford University Press, 1976.

Henning J., "Hume on moral agreement", *Mind*, v. 86 (October 1977), 497-513.

Hearn T.K., "General rules and the moral sentiment in Hume's *Treatise*", *Review of Metaphysics*, v. 30 (Summer 1976), 57-72.

Hudson W.D., "Hume on *Is* and *Ought*", *The Philosophical Quarterly*, v. 14 (July 1964), 246-252.

Jenkins J.J., *Understanding Hume*, επ. Lewis P. and Madell G., Edinburgh University Press, Barnes & Noble Books, 1992.

Mackie J.L., *Hume's Moral Theory*, London and New York, Routledge & Kegan Paul, 1980.

Martin M.A., "Hume as Classical Moralism", *International Philosophical Quarterly*, v. 33 (3) (September 1994), 323-334.

Mercer P.C., *Sympathy and Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 1972.

Monro, D. H., *Empiricism and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967.

Moore J., "Hume and Hutcheson", στο: *Hume and Hume's Connexions*, Stewart M. A. - Wright J. P. (επ.), Edinburgh, Edinburgh University Press, 1994.

Μπενιέ Z.M., *Ιστορία της νεωτερικής και σύγχρονης φιλοσοφίας: Φυσιολογίες και Έργα*, μτφρ. Κ. Παπαγιώργης, Αθήνα, Καστανιώτης, 1999.

Norton D. F., "*David Hume*" *Common-Sense Moralism, Sceptical Metaphysician*, Princeton-New Jersey, Princeton University Press, 1982.

Norton D. F., *David Hume* στο: *The Blackwell Guide to the Modern Philosophers: From Descartes to Nietzsche*, επ. S. M. Emmanuel,

- Massachusetts-Oxford, Blackwell Publishers Ltd, 2001.
- Nuyen A.T. "Sense, Passions and Morals in Hume and Kant", *Kantstudien* 1991, 29-41.
- Παπανούτσος, Ε.Π., *Ηθική*, τόμ. Ι-ΙΙ, Αθήνα-Γιάννινα, Δωδώνη, 1995.
- Pears D., *Hume's System, An Examination of the First Book of his Treatise*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1990.
- Platts M., "Hume and morality as a matter of fact", *Mind*, v. 97 (April 1988) 189-204.
- Πελεgrίνης Θ.Ν., *Ηθική Φιλοσοφία*, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, 1997.
- Priest St., *The British Empiricists: Hobbes to Ayer*, London-N.York, Penguin books, 1990.
- Rachels J., *Naturalism στο: The Blackwell Guide to Ethical Philosophy*, επ. Hugh LaFollete, Massachusetts-Oxford, Blackwell Publishers Ltd, 2000.
- Railton P., "Moral Realism", *Philosophical Review* 95, (1986), 163-207.
- Raphael D. D., (επ.) *British Moralists 1650-1800*, oxford, Clarendon Press, 1969.
- Schneewind J. B. (ed.), *Moral philosophy from Montaigne to Kant: An Anthology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- Scruton R., *A short history of modern philosophy from Descartes to Wittgenstein*, London,-N.York, Routledge, 1995.
- Sharp F.C., "Hume's ethical theory and its critics", *Mind*, v. 30 (1920), 40-56 (I), 151-171 (II).
- Smith M., "The Humean Theory of Motivation", *Mind*, 96, (1987), 36-61.
- Snare F., *Morals, Motivation and Convention: Hume's influential doctrines*, Cambridge-New York-Melbourne, Cambridge University Press, 1991.

Stewart, M. A. and John P. Wright (επ.), *Hume and Hume's Connexions*,
Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994

Stroud B., *Hume*, London and New York, Routledge & Kegan Paul, 1977.

Windelband W. - Heimsoeth H., *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας*, τόμος Β', 2^η
έκδοση, μτφρ. Σκουτερόπουλος Ν. Μ., Αθήνα, Μ.Ι.Ε.Τ. 1986.

Woolhouse R.S., *Φιλοσοφία της Επιστήμης*, Τόμος Β', *Εμπειριστές*, μετ.
Τσούρη Σ., επ. έκδ. Χρύσης Α., Αθήνα, Στάχυ 2000.