

Πανεπιστήμιο Κρήτης
Τμήμα Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών – Τμήμα
Ιατρικής – Τμήμα Βιολογίας – Τμήμα Κοινωνιολογίας
Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών
‘Βιοηθική’

Μεταπτυχιακή εργασία ειδίκευσης

**Εξελικτική Ηθική: Ο ρόλος της συμπάθειας στην ηθική
δικαιολόγηση.**

Αντώνης Μπασούκος

Αρ. Μητρώου 62

Επιβλέπουσα: Σ. Τσινόρεμα

Μέλος επιτροπής: Ε. Ζούρος

Μέλος επιτροπής: Γ. Μαραγκός

Ρέθυμνο

Οκτώβριος 2008

Στους γονείς μου και τους δασκάλους μου

Σύνοψη

Η έννοια της συμπάθειας που υπάρχει στο Hume βρίσκεται κοντά, εγγύτερα από την αντίστοιχη του A. Smith, στη συμπάθεια που εντοπίζει ο ηθολόγος Frans de Waal στη συμπεριφορά των πρωτευόντων, των συγγενικότερων ειδών στον άνθρωπο. Όμως μόνη η συμπάθεια δεν έχει άλλη επίπτωση παρά τη διεύρυνση του πεδίου που χαρακτηρίζουμε ηθικότητα. Ο λόγος που αποδίδεται μεγάλη σημασία στην ηθική είναι επειδή, όπως το θέτει ο Hume, έχει την ικανότητα να μας «διδάξει το καθήκον μας» (Enquiry Concerning the Principles of Morals, μέρος 1). Η έννοια του καθήκοντος είναι φορτισμένη με τη συνιστώσα της αντικειμενικότητας, κι επειδή η συμπάθεια δεν έχει τη δυνατότητα να οδηγήσει στο αντικειμενικό, έρχεται στην επιφάνεια η υποθετική φύση μιας ηθικής κρίσης: η συμπάθεια διεγείρει σε κάποιον την ηδονή ή δυσαρέσκεια που εκείνος φαντάζεται ότι οι άνθρωποι θα ένιωθαν ερχόμενοι σε αντιπαράσταση το χαρακτήρα κάποιου άλλου, αν ο χαρακτήρας αυτός και οι πράξεις που πηγάζουν από αυτόν εκδηλώνονταν υπό συνήθεις συνθήκες.

Σχετικά με τη δαρβινική ηθική, όπως τη συστήνει ο Michael Ruse, το πρόβλημα της συμπάθειας οδηγεί στη διαπίστωση ότι δεν υπάρχουν εγγυήσεις πως η βιολογική προσέγγιση μπορεί να προσφέρει κάτι περισσότερο από μια μερική εξήγηση της ηθικότητας. Η ανεπάρκεια της συμπάθειας αναγνωρίζεται από το Hume, ο οποίος εμπλέκει στη γένεση ενός γνήσιου ηθικού συναισθήματος τη φαντασία. Ο συγγραφέας του παρόντος κειμένου αναγιγνώσκει το Hume ως υπέρμαχο της αρετής ως καταλληλότητας, που απαιτεί τις δημιουργικές δυνάμεις της φαντασίας επειδή «[το γούστο, αντιπαραβαλλόμενο με το λόγο]... είναι μια παραγωγική λειτουργία» (Enquiry Concerning the Principles of Morals,

επίμετρο 1). Τα προηγούμενα απαιτούν μια κατανόηση του Hume ότι πιστεύει στην ύπαρξη αξιών, που ενσωματώνονται στην ηθική από τη φαντασία, αφού η τελευταία έχει αποχρώσεις εξαιτίας του χαρακτήρα του φορέα της. Το γούστο χρησιμοποιεί την γνώση και την εμπειρία για να κατασκευάσει τις δημιουργίες του, δηλαδή συνεργάζεται με το λόγο, αυτός με μια έννοια διαφορετική από αυτή του Hume.

Στα προηγούμενα μπορούν επίσης να εντοπιστούν οι λόγοι που α) η δαρβινική ηθική (χρησιμοποιώντας την ορολογία του A. Rosenberg) δεν μπορεί να αναπτυχθεί αποτελεσματικά από φυσιοκρατική σκοπιά και β) η δαρβινική μεταηθική αντιμετωπίζει την πρόκληση να αναπτύξει μια θεωρία δικαιολόγησης.

Η έννοια αντικειμενικότητας του Ruse, υιοθετημένη από τον J. L. Mackie, είναι τόσο στενή που γίνεται μη λειτουργική. Μπορεί να συνοψισθεί ως «αναζήτηση του αντικειμενικού στον έξω κόσμο». Μέσα της περιέχει την άποψη ότι η επιστημονική μέθοδος οδηγεί στον επιθυμητό βαθμό αντικειμενικότητας. Δημιουργείται, βέβαια, η υποψία ότι μια σειρά σκεπτικιστικών επιχειρημάτων θα εγείρονταν ενάντια στη θεώρηση αυτή, εξανδραποδίζοντας τα περισσότερα, αν όχι όλα τα πράγματα, ως μη αναγνωρίσιμα «κάτι».

Αλλά ακόμα και αν ο σκεπτικισμός του Mackie και του Ruse για τις αξίες είναι ορθός και η ηθική δικαιολόγηση πρέπει να εγκαταλειφθούν προς όφελος της εξελικτικής εξήγησης, τι διαφορά θα προέκυπτε στην ηθική όπως την αντιλαμβανόμαστε και την ασκούμε στη ζωή μας; Η απάντηση του Hume, σε συμφωνία με την ανάλυσή του για την αιτιότητα, είναι καμία (Enquiry Concerning Human Understanding, μέρος 12). Λόγοι για τις πράξεις οφείλουν να προσφέρονται, ακόμα και αν από μια αυστηρή σκοπιά που αναζητεί γεγονότα και αντικείμενα, θα ήταν ψευδαίσθηση. Αυτό συμβαίνει εξαιτίας προθετικότητας του υψηλότερου (γνωστού) επιπέδου, εξαιτίας των διευρυσμένων εγκεφαλικών μας

δυνατοτήτων. Η αντικατάσταση της δικαιολόγησης από την εξήγηση είναι στείρα. Αν και η θεωρία της δαρβινικής μεταηθικής διαθέτει απλότητα και αποφεύγει μερικά βιαστικά συμπεράσματα παλαιότερων αντίστοιχων προσπαθειών, η επιτυχία της συνιστά το πέρας των δυνατοτήτων της.

Abstract

Hume's concept of sympathy is close, closer than A. Smith's one, to the use ethologist F. de Waal utilizes when he describes aspects of chimpanzee, and other primates', behaviour. However, sympathy by itself has no other implication than broadening our scope of morality. Morality's purpose, which according to Hume is "to teach us our duty" (Enquiry Concerning the Principles of Morals, section 1) brings forth, as duty has connotations of objectivity and sympathy cannot lead to the objective, the hypothetical nature of a moral judgement: one acquires by sympathy the pleasure or uneasiness they imagine people would feel by contemplating a character's trait, were this trait to manifest itself under usual circumstances.

This leads to the first objection to Ruse's Darwinian ethics. There is no guarantee that the biological approach will provide anything more than a partial explanation of morality, since Hume himself appeals to the imagination for the genesis of a moral sentiment. I read Hume as a proponent of virtue as appropriateness, which requires the imagination's creative powers because "[taste, as opposed to reason]... is a productive faculty" (Enquiry Concerning the Principles of Morals, appendix 1). The aforementioned involve an interpretation of him as a believer in the existence of values, incorporated into morality by the imagination, as the latter is coloured by its bearer's character. Taste makes use of knowledge and experience to create, collaborates with reason, the word used in a sense different from Hume's. This is an argument for plasticity explained by appeal to Biology, rather than determinism, in line with our common perceptions of ourselves.

In the previous paragraph the reasons can also be found why a) Darwinian morality (in A. Rosenberg's terminology) cannot be effectively pursued from a naturalistic point of view, namely sympathy's limited abilities to arouse an impartial judgement, and b) Darwinian metaethics face the difficult task of developing a theory for justification, namely, in recreated 18th century terms, the cultivation of taste.

Ruse's concept of objectivity, adopted from J. L. Mackie, is so narrow that it is no longer functional. It can be summarized as 'plain out-there-ness'. It implies that the scientific method has the desirable degree of objectivity. One suspects that, if the last were true, a series of skeptical arguments would occur as a result, annihilating most, if not all, things to non-identifiable somethings.

Even if Mackie and Ruse's skepticism about values is well founded and ultimate ethical justifications are to be abandoned in favour of evolutionary explanations what difference would it make in daily situations? Hume's own answer, in accord with his causality analysis, is none (*Enquiry Concerning Human Understanding*, section 12). Reasons still need to be provided, even though from a strict fact-searching point of view, they would be an illusion. This is because of intentionality of the highest (known) level, as automata one might argue we are, we remain unpredictable ones, because of our brain capacities. The explaining away of justification is sterile. While this theory may have the grace of simplicity and the merit of avoiding some hasty conclusions of related past attempts, its own success is its very limit.

Περιεχόμενα

1.Εισαγωγή	Σελ. 9
2. Η εξελικτική ηθική	Σελ. 10
2.1 Από την παλαιά στη νέα εξελικτική ηθική	Σελ. 10
2.2 Η ηθικότητα των πρωτευόντων	Σελ. 31
2.2.1 Η κοινωνικότητα ως πυρήνας της ηθικής	Σελ. 31
2.2.2 Ο μηχανισμός της φυσικής ηθικότητας και οι προεκτάσεις της	Σελ. 37
2.3 Μορφοποίηση θεωρίας: η εξελικτική μεταηθική	Σελ. 45
2.4 Διατύπωση ερωτημάτων	Σελ. 49
2.5 Η συμπάθεια κατά τον David Hume	Σελ. 51
3. Η αισθησιοκρατία του Hume	Σελ. 57
3.1 Οι ηθικές διακρίσεις δεν προέρχονται από τον λόγο	Σελ. 57
3.2 Οι ηθικές κρίσεις προέρχονται από μια αίσθηση	Σελ. 66
3.3 Το κίνητρο μιας πράξης είναι η βάση των ηθικών διακρίσεων	Σελ. 68
3.4 Η συμπάθεια ξανά	Σελ. 71
3.5 Η διόρθωση του ηθικού συναισθήματος και ο κοινός νους	Σελ. 75
3.6 Προκύπτουν καθήκοντα από τη φυσιοκρατία του David Hume;	Σελ. 80
4. Ο κεντρικός ρόλος της συμπάθειας	Σελ. 92
5. Η κατανόηση του Hume ως υποκειμενιστή	Σελ. 95
6. Η φυσιοκρατία του David Hume	Σελ. 99
7. Μια αποτίμηση της μεταηθικής του Michael Ruse	Σελ. 101
8. Μερικές παρατηρήσεις	Σελ. 107
9. Συμπέρασμα	Σελ. 112
- Βιβλιογραφία	Σελ. 117

I. Εισαγωγή

Η εξελικτική θεωρία προβλέπει ότι η ανθρώπινη φύση είναι προϊόν φυσικών διεργασιών. Οι φυσικές μας διαθέσεις και ικανότητες περιλαμβάνουν την ικανότητά μας για ηθική. Η ηθική μπορεί να φυσικοποιηθεί, να στηριχθεί σε δεδομένα από τις φυσικές επιστήμες και, αν τα εν λόγω δεδομένα επιτάσσουν κάτι τέτοιο, να εξηγηθεί. Αυτή είναι η κυρίαρχη ιδέα πίσω από την εξελικτική ηθική. Το πεδίο αυτό με ιστορία που ξεκινά από το δεύτερο μισό του 19^{ου} αιώνα, ατόνησε κατά το μεγαλύτερο μέρος του 20^{ου}, για να αναβιώσει στα μέσα της δεκαετίας του '70.

Η εξελικτική ηθική εγείρει ορισμένες αξιώσεις σχετικά με την ηθική δικαιολόγηση. Πιο συγκεκριμένα, αξιώνει ότι τα μεγαλύτερα εχέγγυα αντικειμενικότητας μπορούν να βρεθούν μόνο αν ακολουθηθεί η επιστημονική προσέγγιση. Με αυτή υπάρχει, για εκείνους, η δυνατότητα να εξηγηθεί η ηθική φιλοσοφία και η ηθική συμπεριφορά.

Η υιοθέτηση της επιστημονικής μεθόδου οφείλεται σε μία ορισμένη άποψη περί αντικειμενικότητας, απότοκο της οποίας είναι αδυναμία εντοπισμού του ζητουμένου. Μόνη εναλλακτική απομένει η εγκατάλειψη της προσπάθειας διατύπωσης μιας θεωρίας δικαιολόγησης προς όφελος της εξήγησης. Η πορεία που φαίνονται να ακολουθούν είναι η εξής. Η ερώτηση του δέοντος, τι πρέπει να κάνει κανείς, ανάγεται στην απόκτηση εννοιών για το δέον. Οι ηθικές έννοιες με τη σειρά τους ανάγονται σε συναισθήματα, τα οποία εξηγούν την ηθική.

Στην ηθική φιλοσοφία υπάρχουν δύο ζητήματα προς διερεύνηση, τι πρέπει να κάνει κάποιος, το δέον (ηθική θεωρία) και πώς δικαιολογείται αυτό το δέον (μεταηθική). Το πρώτο ασχολείται με το δέον *per se*, το δεύτερο με τη σημασία, επιδεκτικότητα σε αληθοτιμές και όμοια, μιας

ηθικής κρίσης. Η εξελικτική ηθική ακολουθεί τη διάκριση αυτή (Rosenberg 2003, 311). Η εξελικτική δαρβινική θεωρία, αν ακολουθηθεί από φυσιοκρατική σκοπιά έχει ένα σημαντικό πρόβλημα: πρέπει να αναγνωρίσει την ύπαρξη ηθικών ιδιοτήτων στον κόσμο, ανεξάρτητων από εμάς (Rosenberg 2003, 315-316). Η αναζήτηση των θεμελίων της ηθικής στην εξέλιξη του ανθρώπινου είδους είναι μια φυσιοκρατική αναζήτηση. Γι' αυτό το λόγο η εξελικτική μεταηθική φέρει το μεγαλύτερο βάρος των αντίστοιχων προσπαθειών.

Ο φυσιοκρατικός προσανατολισμός της εξελικτικής μεταηθικής έχει αρκετούς εκπροσώπους. Μία από τις περισσότερο υποσχόμενες προσεγγίσεις είναι αυτή του φιλοσόφου Michael Ruse, που έχει τις βάσεις της στη φυσιοκρατία του David Hume. Στο παρόν κείμενο θα εξερευνηθεί κατά πόσον η φιλοσοφία του Hume μπορεί όντως να στηρίξει τη φυσιοκρατική εξελικτική μεταηθική, όπως αυτή συστήνεται από τον Ruse.

II. Η εξελικτική ηθική

α. Από την παλαιά στη νέα εξελικτική ηθική

Η εξελικτική ηθική, σύμφωνα με το φιλόσοφο Michael Ruse είναι «το σχέδιο που ισχυρίζεται ότι για την πλήρη κατανόηση της φύσης και των θεμελίων της ηθικής κάποιος πρέπει να στραφεί στη διαδικασία και τις θεωρίες του εξελικτικού» (Ruse 1993, 133). Η περιγραφή αυτή μας προδιαθέτει για το φυσιοκρατικό τρόπο σκέψης των υποστηρικτών της. Επίσης, μας προδιαθέτει για το γεγονός ότι στον πυρήνα της εντοπίζεται η ιδέα ότι υπάρχει δυνατότητα δημιουργίας γεφυρών ανάμεσα στη βιολογία και την ηθική φιλοσοφία. Ακόμα, αφήνει ανοιχτά πολλά

ενδεχόμενα για τη μορφή επικοινωνίας που μπορεί να επιτευχθεί μέσω αυτών των γεφυρών και την πηγή της βασικής ροής από εκείνες.

Οι αναφερόμενες από το Ruse «θεωρίες του εξελικτικού» στηρίζονται στη Δαρβινική θεωρία της εξέλιξης, η οποία έχει την ποικιλότητα και την επιλογή στον πυρήνα της. Ένας πληθυσμός ή είδος αλλάζει στην πορεία του χρόνου διαμέσου της συνεχούς εμφάνισης χαρακτήρων που οφείλονται σε νέα γενετική ποικιλομορφία και την εξάλειψη των περισσότερων ατόμων σε κάθε γενεά επειδή είναι λιγότερο αποτελεσματικοί είτε στην επιβίωση (αρρωσταίνουν, φαγώνονται, δεν μπορούν να ανταποκριθούν καλά στις περιβαλλοντικές συνθήκες, και άλλα) είτε έχουν περιορισμένη ή καθόλου αναπαραγωγική επιτυχία (Mayr 2001, 77, πλαίσιο 4.1). Έννοιες κλειδιά περιλαμβάνουν την προσαρμογή, την ειδογένεση, τις μεταλλάξεις. Οι μεταλλάξεις είναι αλλαγές στη δομή του γενετικού υλικού ενός οργανισμού. Υπάρχουν πολλά αίτια που συμβαίνει αυτό και διάφορα είδη μετάλλαξης. Πέρα από τις μεταλλάξεις, μερικές φορές τα μόρια της γενετικής πληροφορίας υφίστανται μεγαλύτερες τροποποιήσεις στη δομή τους. Όλες αυτές οι αλλαγές μπορούν να κληρονομηθούν και να διαιωιστούν. Αυτές αποτελούν την πηγή της ποικιλομορφίας. Οι προσαρμογές είναι χαρακτήρες που έχουν αναπτυχθεί για να εξυπηρετήσουν την επιβίωση των ατόμων που τις φέρουν. Είναι θέμα συζήτησης αν όλα τα παρατηρήσιμα χαρακτηριστικά ενός οργανισμού, ο φαινότυπός του, είναι ειδικές προσαρμογές ή μερικά από αυτά προκύπτουν τυχαία εξαιτίας των ιδιοτεροτήτων των μορίων της κληρονομικότητας. Η ειδογένεση είναι η γένεση ενός νέου είδους από κάποιο άλλο. Περιβαλλοντικοί παράγοντες και χρόνος πρέπει να μεσολαβήσουν ώστε να προκύψει ένα νέο είδος. Η επικράτηση κάποιων χαρακτήρων στο δυναμικό αυτό σύστημα και η εξάλειψη άλλων συνιστά την εξέλιξη. Η θεωρία της εξέλιξης περιλαμβάνει κάθε είδος ανταγωνισμού ή συνεργασίας που παρατηρείται

στη φύση και ως πλαίσιο μπορεί να προσφέρει αιτιακές εξηγήσεις για την πολυμορφία που παρατηρούμε γύρω μας. Δεν εμπεριέχει κάποια έννοια προόδου, στασιμότητας ή οπισθοδρόμησης, εγκολπώνει την ιδιότητα της ζωής να παραμένει αρκετά σταθερή ώστε να διασφαλίζεται η επιβίωση, αλλά και να μεταβάλλεται με απόλυτα φυσικό, αν και όχι προβλέψιμο, τρόπο. Οι διάφοροι οργανισμοί έχουν κάποιες ομοιότητες μεταξύ τους. Βάσει αυτού του κριτηρίου ομαδοποιούνται σε κατηγορίες συγγενών. Όσο οι ομοιότητες ελαττώνονται, η ομαδοποίηση γίνεται με κριτήριο τις μικρότερες ομάδες. Έτσι δημιουργούνται δέντρα και κλάδοι συγγενειών ομάδων που η καταγωγή τους ανιχνεύεται σε ένα κοινό προγονικό είδος. Κατ' αυτό τον τρόπο όλοι οι ζωντανοί οργανισμοί στον πλανήτη κατάγονται από ένα κοινό πρόγονο.

Αυτό που αξίζει να προσέξει κανείς στην προηγούμενη παράγραφο είναι το επίθετο «αποτελεσματικοί» και το ουσιαστικό «επιτυχία». Ενώ είναι πρακτικά αναπόφευκτο να μη χρησιμοποιηθούν σε όλα τα επίπεδα ανάλυσης της ίδιας της εξελικτικής θεωρίας και θεωρητικών ή μη κλάδων της βιολογίας, όσο περισσότερο εντρυφεί κανείς, οι έννοιες αυτές έχουν λιγότερη εξηγητική ισχύ για το προθεσιακό λεξιλόγιο. Δηλαδή, αποτελούν ένα βιολογικό ιδίωμα που δεν φιλοδοξεί να μετέχει στο μέρος εκείνο των εννοιών που έχουν να κάνουν με προθέσεις, κίνητρα ή τη βούληση. Η εξέλιξη ως αιτιακή θεωρία είναι ελεύθερη από αξίες. Η συναγωγή κανόνων από γεγονότα εμπλέκει το πρόβλημα της φυσιοκρατικής πλάνης για το οποίο θα ειπωθούν περισσότερα αργότερα σε αυτή την παράγραφο.

Όπως οι παλαιότεροι υποστηρικτές της εξελικτικής ηθικής, έτσι και οι νεότεροι στηρίζουν τις απόψεις τους σε ιδέες που βρίσκονται στο έργο του Δαρβίνου και ειδικότερα στο βιβλίο όπου πραγματεύεται τον άνθρωπο ως προϊόν της εξέλιξης, *The Descent of Man* (1871). Ήδη από την

αρχή του τρίτου κεφαλαίου¹, που φέρει τον τίτλο 'Σύγκριση των πνευματικών δυνατοτήτων του ανθρώπου και των κατώτερων ζώων - συνέχεια', ο Δαρβίνος διατυπώνει:

«Συνυπογράφω πλήρως την κρίση εκείνων των συγγραφέων που ισχυρίζονται ότι από όλες τις διαφορές μεταξύ του ανθρώπου και των κατώτερων ζώων, η ηθική αίσθηση ή συνείδηση είναι μακράν η πιο σημαντική» (Darwin 1871, 70). Επιπλέον, «η μόνη δικαιολογία μου που αγγίζω αυτό [το ζήτημα της ηθικής] είναι η αδυναμία να το προσπεράσω, και επειδή, όσο ξέρω, κανείς δεν το έχει προσεγγίσει αποκλειστικά από την πλευρά της φυσικής ιστορίας» (Darwin 1871, 71, έμφαση προστέθηκε).

Τα ζώα στο φυσικό κόσμο ζουν συχνά σε ομάδες και κοπάδια. Η ομαδικότητα δεν είναι απλά μια παθητική κατάσταση που ευνοεί την άμυνα. Πολλά ζώα επιδίδονται σε συμπεριφορές για τις οποίες η ύπαρξη της ομάδας και κάποιος συντονισμός απαιτούνται, όπως το κυνήγι. Διάφορα ζώα προσφέρουν υπηρεσίες το ένα στο άλλο και επιδίδονται γενικά σε συμπεριφορές που δείχνουν μια βαθύτερη κατανόηση των άλλων ατόμων και το κόσμου γύρω τους. Ακόμη, τα ζώα εμφανίζουν ιδιότητες «που σε εμάς θα ονομάζονταν ηθικές» (Darwin 1871, 78), όπως οι σκύλοι που φαίνεται να διαθέτουν την ικανότητα καθοδήγησης των αντιδράσεών τους και το κάνουν αυτό χωρίς να υπάρχει το κίνητρο του φόβου.

Ο Δαρβίνος δεν αμφιβάλλει ότι αυτό το φαινόμενο είναι η βάση της ηθικής. Ο μηχανισμός περιλαμβάνει τέσσερα επίπεδα. Αρχικά κυρίαρχο ρόλο παίζουν τα κοινωνικά ένστικτα, που κάνουν ένα ζώο να νιώθει ευχαρίστηση όταν βρίσκεται με ομοίους του, να διαθέτει σε κάποιο βαθμό συμπάθεια γι' αυτούς και να τους παρέχει διάφορες εξυπηρετήσεις. Σε δεύτερο στάδιο, η απόκτηση σημαντικών διανοητικών ικανοτήτων,

¹ Στη δεύτερη έκδοση το αντίστοιχο κεφάλαιο είναι το τέταρτο.

αποτυπώσεις παλιών πράξεων και κινήτρων θα παρουσιάζονται στο νου. Τα ανεκπλήρωτα ένστικτα θα δημιουργούν τότε δυσαρέσκεια στο άτομο έτσι ώστε να βιώνει το επίπονο συναίσθημα που ονομάζεται τύψεις. Η εγκαθίδρυση της γλώσσας, σε ένα επόμενο στάδιο, συνεπάγεται τη δυνατότητα συγκεκριμένης έκφρασης απόψεων για το πώς κάποιος θα έπρεπε να συμπεριφέρεται με στόχο το κοινό καλό. Πλέον οι κοινές πεποιθήσεις αυτού του είδους γίνονται οι πρωταρχικές κατευθυντήριες δυνάμεις της συμπεριφοράς. Τελευταία συνιστώσα είναι η συνήθεια. Στο επίπεδο του ατόμου, η επανάληψη συμπεριφορών οδηγεί σε σχεδόν τυποποιημένες αποκρίσεις σε ομοιογενείς κατηγορίες καταστάσεων κι έτσι αποτελεί σημαντικό εξηγητικό παράγοντα για τη διαγωγή των μελών μιας κοινωνίας (Darwin 1871, 72-73).

Μια από τις λεπτομέρειες του μηχανισμού που προτείνει ο Δαρβίνος είναι ότι «η αίσθηση ηδονής από την κοινωνία είναι πιθανά μια προέκταση της γονεϊκής ή παιδικής στοργής· και αυτή η προέκταση μπορεί πρώτιστα να αποδίδεται στη φυσική επιλογή, αλλά ίσως κατά μέρος σε απλή συνήθεια»² (Darwin 1871, 80). Προτού καταλήξει σε αυτό το συμπέρασμα, ο Δαρβίνος είναι βέβαιος ότι «σχετικά με την παρόρμηση που κάνει μερικά ζώα να συσχετίζονται, και να βοηθούν το ένα το άλλο με πολλούς τρόπους, μπορούμε να συμπεράνουμε ότι στις περισσότερες περιπτώσεις επιτάσσονται [να την ακολουθήσουν] από την ίδια αίσθηση ικανοποίησης ή ηδονής που βιώνουν όταν εκτελούν άλλες ενστικτώδεις πράξεις...» (Darwin 1871, 79). Ο συσχετισμός των ενστίκτων με τα συναισθήματα της ηδονής και του πόνου μπορεί να δημιουργήσει μερικές

² Στη δεύτερη έκδοση ο Δαρβίνος γίνεται πιο εύληπτος: «[Τα ζώα έγιναν κοινωνικά με τον ακόλουθο τρόπο:] Το συναίσθημα της ηδονής από την κοινωνία είναι πιθανά μια επέκταση των γονεϊκών ή παιδικών συναισθηματικών σχέσεων, καθώς το κοινωνικό ένστικτο φαίνεται να αναπτύσσεται από τα μικρά που παραμένουν για μεγάλο χρονικό διάστημα με τους γονείς τους· και αυτή η επέκταση μπορεί να αποδοθεί μερικά στη συνήθεια, αλλά πρώτιστα στη φυσική επιλογή» (από *Ethics*, P. Singer (ed.), Oxford University Press, 1994, 47).

απορίες, έτσι «Μερικά, λίγα στον αριθμό, ένστικτα καθορίζονται αποκλειστικά από επώδυνα συναισθήματα, όπως ο πόνος, που οδηγεί στη συντήρηση του εαυτού ή κατευθύνεται ειδικά προς μερικούς εχθρούς. Κανείς, θεωρώ, δεν μπορεί να αναλύσει τα συναισθήματα της ηδονής ή του πόνου. Σε πολλές περιπτώσεις, παρόλα αυτά, είναι πιθανό ότι τα ένστικτα ακολουθούνται εξαναγκαστικά απλά εξαιτίας της κληρονομικότητας, χωρίς το ερέθισμα της ηδονής ή του πόνου» (Darwin 1871, 79-80). Ακόμη ένα χαρακτηριστικό του σχήματος αναφορικά με την καταγωγή των γονεϊκών-παιδικών θερμών συναισθημάτων, «που προφανώς βρίσκονται στη βάση των κοινωνικών αισθημάτων συνάφειας» εντοπίζεται στο γεγονός ότι «είναι πέρα από κάθε ελπίδα να εικάζουμε· αλλά μπορούμε να συνάγουμε ότι σε ένα μεγάλο βαθμό έχουν αποκτηθεί μέσω της φυσικής επιλογής» (Darwin 1871, 80-81). Η ενστικτώδης ιδιότητα με την καταγωγή από τα κοινωνικά ένστικτα, που με τη σειρά τους προέρχονται από τα ένστικτα που διέπουν αμφίπλευρα τη σχέση παιδιών και γονέων, η οποία δεν είναι ανάγκη να σχετίζεται (πλέον ή εξαρχής) με ηδονή ή πόνο, που ενισχύεται με τη συνήθεια και μέσω της φυσικής επιλογής (Darwin 1871, 82) είναι η *συμπάθεια* για το Δαρβίνο, την οποία διαχωρίζει εννοιολογικά από την *αγάπη*. Διαφωνώντας με τον Adam Smith, ότι η συμπάθεια μας επιβάλλει να συμμετέχουμε στη χαρά των άλλων και να απαλύνουμε τον πόνο τους επειδή χαιρόμαστε ή σταματούμε να πονάμε εμείς οι ίδιοι, καθώς αυτός ο χαρακτηρισμός της συμπάθειας δεν ερμηνεύει το ότι συμπάσχουμε πρώτιστα (και εμείς και τα άλλα ζώα) με άτομα κοντινά σε εμάς, ο Δαρβίνος καταλήγει ότι «το σημαντικό για τα πάντα συναίσθημα της συμπάθειας... φαίνεται τώρα να έχει γίνει ένστικτο, που κατευθύνεται ειδικά προς αγαπημένα αντικείμενα με τον ίδιο τρόπο που ο φόβος για τα ζώα κατευθύνεται ειδικά προς συγκεκριμένους εχθρούς» (Darwin 1871, 81-82).

Ο άνθρωπος, που «από τις δραστηριότητες των πνευματικών λειτουργιών του» (Darwin 1871, 89) διαθέτει «την επιτακτική λέξη *πρέπει*», η οποία «φαίνεται απλά να υποδηλώνει τη συνείδηση της ύπαρξης ενός αμετάβλητου ενστίκτου, ή εγγενούς ή αποκτημένου μερικά, που τον υπηρετεί ως οδηγός, αν και υπόκειται στη δυνατότητα ανυπακοής» (Darwin 1871, 92). Η δαρβινική θέση μπορεί να συνοψισθεί στην πρόταση ότι η διαφορά «στο νου» ανάμεσα στα ζώα και τον άνθρωπο, όσο μεγάλη, είναι ουσιαστικά «βαθμού κι όχι είδους» (Darwin 1871, 105). Επιτρέποντας σε κάποιες ανθρώπινες δυνατότητες όπως την αφαιρετική ικανότητα και τη συνείδηση του εαυτού να είναι τα παραπροϊόντα της ανάπτυξης προηγμένων διανοητικών λειτουργιών και λαμβάνοντας υπόψη τον σημαντικό παράγοντα που είναι η γλώσσα, ο Δαρβίνος καταλήγει ότι υπέδειξε τον φυσικό τρόπο, τα κοινωνικά ένστικτα υποβοηθούμενα από τη συνήθεια και τον «ενεργό» νου, με τον οποίο καταλήγουμε στο «θεμέλιο της ηθικότητας», τον ονομαζόμενο χρυσό κανόνα που βρίσκεται στα Χριστιανικά ευαγγέλια (Μτ. 7:12, Λκ. 6:31), (Darwin 1871, 106). Οι ηθικές διδασκαλίες των αιώνων έχουν τη ρίζα τους στην ανθρώπινη φύση, που με τη σειρά της εξηγείται ως προϊόν εξέλιξης. Παραθέτοντας τη φυσική εξήγηση της ηθικότητας μας, ο ίδιος συνοψίζει βασικά σημεία:

Αν και ο άνθρωπος... δεν έχει ειδικά ένστικτα για να του υποδεικνύουν πώς να βοηθήσει τους συνανθρώπους του³, έχει ακόμη την παρόρμηση, και με τις βελτιωμένες νοητικές του δυνάμεις, φυσικά, θα καθοδηγούνταν πολύ σε αυτό από το λόγο και την εμπειρία. Η ενστικτώδης συμπάθεια θα τον έκανε επίσης να εκτιμά πολύ την επιδοκιμασία των συνανθρώπων του... Συνεπώς, ο άνθρωπος θα επηρεαζόταν

³ «Αν και ο άνθρωπος, όπως υπάρχει τώρα, έχει λίγα εξειδικευμένα ένστικτα, έχοντας χάσει οποιοδήποτε οι πρόγονοί του μπορεί να διέθεταν, αυτό δεν αποτελεί λόγο να μην έχει διατηρήσει από μια εξαιρετικά απομακρυσμένη περίοδο κάποιο βαθμό ενστικτώδους αγάπης και συμπάθειας για τους συντρόφους του. Έχουμε πράγματι όλοι τη συνείδηση ότι όντως διαθέτουμε τέτοια αισθήματα συμπάθειας...» (Darwin, *The Descent of Man*, 1871, 85). Για να επιβεβαιώσει την αλήθεια της τελευταίας πρότασης ο Δαρβίνος παραπέμπει στο Hume.

σημαντικά από τις επιθυμίες, επιδοκιμασία και κατηγορία των συνανθρώπων του, όπως εκφράζονται από τις χειρονομίες και το λεξιλόγιό τους. Έτσι τα κοινωνικά ένστικτα, που πρέπει να έχουν αποκτηθεί από τον άνθρωπο σε μια πολύ ακατέργαστη κατάσταση και πιθανά ακόμα από τους πρώιμους πιθηκόμορφους γεννήτορές του, ακόμα δίνουν το έναυσμα για πολλές από τις καλύτερες πράξεις του· αλλά οι πράξεις του καθορίζονται σε μεγάλο βαθμό από τις εκφρασμένες επιθυμίες και κρίση των συνανθρώπων του και δυστυχώς ακόμα συχνότερα από τους δικούς του δυνατούς εγωιστικούς πόθους. Αλλά καθώς τα αισθήματα αγάπης και συμπάθειας και η δύναμη του αυτοελέγχου ενισχύονται από τη συνήθεια και καθώς η δύναμη του λόγου γίνεται διαυγέστερη ώστε ο άνθρωπος να μπορεί να αντιληφθεί το δίκαιο των κρίσεων των συνανθρώπων του, θα νιώσει να ωθείται, ανεξάρτητα από κάθε αίσθημα ηδονής ή πόνου εκείνη τη στιγμή, σε ορισμένα πρότυπα συμπεριφοράς (Darwin 1871, 86).

Το ίδιο απόσπασμα στη δεύτερη έκδοση:

Η ενστικτώδης συμπάθεια θα ... προκαλούσε [στον άνθρωπο] την υψηλή εκτίμηση της επιδοκιμασίας των συνανθρώπων του. Ως συνέπεια ο άνθρωπος θα επηρεαζόταν στο μέγιστο βαθμό από τις επιθυμίες, επιδοκιμασία και κατηγορία των συνανθρώπων του, όπως αυτές εκφράζονται από τις χειρονομίες και τα λόγια τους. Έτσι, τα κοινωνικά ένστικτα, που πρέπει να έχουν αποκτηθεί από τον άνθρωπο σε μια πολύ άγρια κατάσταση, και πιθανά ήδη από τους πρώιμους πιθηκόμορφους προπάτορές του, ακόμη κινητοποιούν μερικές από τις καλύτερες πράξεις του· αλλά οι πράξεις του προσδιορίζονται σε μεγαλύτερο βαθμό από τις εκφραζόμενες επιθυμίες και κρίση των συνανθρώπων του, και δυστυχώς πολύ συχνά από τους δικούς του δυνατούς εγωιστικούς πόθους (Darwin 1994, 48).

Βασική για την προσέγγιση από την πλευρά της φυσικής ιστορίας είναι η ενστικτώδης συμπάθεια, η πλήρως διαχωρισμένη από το λόγο. Αυτή η απαραίτητη προκείμενη για την πειστικότητα της αιτιακής εξήγησης αναφορικά με τις απαρχές έχει ανάγκη μια συμπάθεια ευρεία, αλλά και εντοπισμένη καθαρά στο επίπεδο των αυτόματων –συνεπώς εξελιγμένων από τη φυσική επιλογή- διεργασιών. Ο Δαρβίνος δεν

παραβλέπει ότι ο λόγος έχει ρόλο να παίξει στην ανθρώπινη συμπεριφορά. Αποφεύγοντας να κάνει άλλους ισχυρισμούς για την ηθικότητα πέρα από τις απαρχές της και ένα απλό μηχανισμό εξέλιξης συνηθειών, παραμένει κοντά στο φυσιοκρατικό αισθησιοκρατικό πρόγραμμα, αφήνοντας να διαφανεί από το κείμενό του ότι δεν μπορεί σε καμία περίπτωση να εξαντλήσει τις ηθικές έννοιες, ούτε και το επιθυμεί αυτό, και ότι η ηθική αφορά το ανθρώπινο είδος εξαιτίας των ανεπτυγμένων διανοητικών ικανοτήτων που δημιουργούν έννοιες που διαθέτουν βάθος, προσδίδουν ικανότητες αφαίρεσης και αναμονής μελλοντικών συμβάντων, παρότι και τα ζώα εμφανίζουν συμπεριφορές προσανατολισμένες στις σχέσεις τους με την ομάδα.

Η εξελικτική θεωρία του Καρόλου Δαρβίνου, διατυπωμένη στην *Καταγωγή των Ειδών* (1859), προκάλεσε αναδιάρθρωση, πέρα από την επιστήμη, και στον τρόπο που οι άνθρωποι θεωρούσαν εαυτούς, αίροντας τις όποιες αυστηρές ιδέες ασυνέχειας με το φυσικό κόσμο υπήρχαν. Η αναδιάρθρωση αυτή ήταν απίθανο να δημιουργήσει νέες προσεγγίσεις σε κάτι τόσο σημαντικό όπως η ηθική. Η ατζέντα που τέθηκε από εκείνον προσχεδιασμένα, εξαιτίας της επιστημονικής προσέγγισης, άφηνε ορισμένα θέματα αδιαπραγμάτευτα. Ο σύγχρονός του και συμπατριώτης του Herbert Spencer υποστήριξε ένα ολοκληρωμένο σύστημα εξελικτικής ηθικής, τον κοινωνικό δαρβινισμό (social darwinism).

Όπως και ο Darwin, ο Spencer πίστευε στην ορθότητα του ωφελισμού, όπως αυτός προτεινόταν από τους Bentham και Mill. Για τον Spencer, η προσφιλής ηδονή και ο προς αποφυγή πόνος κατευθύνουν την ανθρώπινη πράξη. Έτσι το ηθικά καλό ισοδυναμεί με τη διευκόλυνση της ανθρώπινης ευτυχίας. Η επίτευξη της ευτυχίας μπορεί να πραγματοποιηθεί με δύο τρόπους. Με την ικανοποίηση παρορμήσεων του εαυτού για τον ίδιο και με την ικανοποίηση παρορμήσεων του εαυτού για

άλλους. Οι παρορμήσεις αυτές απαιτούν έλεγχο και εξισορρόπηση, οπότε οι άνθρωποι αναπτύσσουν συνεργασία για τους σκοπούς αυτούς.

Οι απόψεις του Spencer για την ηθική έχουν τον προάγγελό τους στο δοκίμιο του 1852 με τίτλο *A Theory of Population, Deduced from the General Law of Animal Fertility*. Σε αυτό ασκεί κριτική στη θεωρία του Malthus ότι υπάρχει ατέλεια στη φύση, παρατηρώντας ότι αντίθετα, στη φύση υπάρχουν σειρά μηχανισμών ισορροπίας και ελέγχου, αλλιώς η εμπειρία δεν θα εντόπιζε μια γενική τάση προς το καλό, το αρμονικό και το σταθερό. Η θέση του Spencer είναι ότι η αύξηση του πληθυσμού δεν θα οδηγήσει σε κατάρρευση του πολιτισμού λόγω έλλειψης πόρων, αλλά αντίθετα θα τον τελειοποιήσει.

Η ζωή, για εκείνον «ο συνδυασμός δράσεων» (Spencer 1852, 472), είναι μια ισορροπία ανάμεσα σε δυνάμεις όπως ο θάνατος και η επιβίωση και η αναπαραγωγή. Η επιβίωση και η αναπαραγωγή, με τη σειρά τους, βρίσκονται συνεχώς σε μία κατάσταση δυναμικής ισορροπίας και είναι αντιστρόφως ανάλογες (Spencer 1852, 476). Οι ικανοί να επιβιώνουν άνθρωποι, αυτοί που είναι εξυπνότεροι, αναλαμβάνουν πρωτοβουλίες και συνεργάζονται αρμονικότερα, είναι δηλαδή ηθικότεροι (Spencer 1852, 497), σύμφωνα με τις απόψεις του, δεν αναμένεται να αφήσουν πολλούς απογόνους.

Κάνοντας μια ανασκόπηση της εποχής του, διαπιστώνει αύξηση στην αναπαραγωγή, που με τη σειρά της αναμένεται να οδηγήσει σε αύξηση των ανθρώπων που επιβιώνουν, με την αντίστοιχη μείωση στην αναπαραγωγή που αυτό συνεπάγεται σύμφωνα με τις απόψεις του. Αυτό προκύπτει φυσικά, καθώς, άτομα μη προσαρμοσμένα στις απαιτήσεις της υψηλής αναπαραγωγής τείνουν να πεθαίνουν νέα. Έτσι απομένουν άτομα εξυπνότερα και ηθικότερα.

Το τέρμα αυτής της διαδικασίας «προόδου» επέρχεται όταν η αύξηση στην ευφυΐα, τη συνεργασία και την ηθικότητα φτάσει σε τέτοιο

βαθμό ώστε οι δυνάμεις να εξισορροπηθούν και ο ρυθμός αναπαραγωγής να είναι ίσος με το ρυθμό της θνησιμότητας. Στο σημείο αυτό, που σηματοδοτεί το τέλος της πιθανής εξέλιξης, η μόνη δραστηριότητα που απαιτείται είναι για την επιδίωξη «τέλειας υγείας και ευτυχίας» (Spencer 1852, 501).

Στο *Data of Ethics* του 1879 ο Spencer επιχειρηματολογεί με κεντρική έννοια την ηθική διαγωγή στα πλαίσια ενός ολιστικού οράματος. Διακηρύσσει ότι η ηθική διαγωγή, αν είναι να κατανοηθεί «ως όλον, πρέπει να την μελετήσουμε ως μέρος εκείνης της μεγαλύτερης ολότητας που συνίσταται στη διαγωγή των κινούμενων πλασμάτων γενικά» (Spencer 1879, 7). Νωρίτερα, ο φιλόσοφος έχει αποσαφηνίσει ότι η διαγωγή αφορά «πράξεις προσαρμοσμένες προς σκοπούς, ή διαφορετικά, την προσαρμογή πράξεων για σκοπούς» (Spencer 1879, 5). Η μελέτη της διαγωγής των ζώων ισοδυναμεί με το να λέει κανείς ότι «το βήμα προετοιμασίας μας οφείλει να είναι η μελέτη της εξέλιξης της διαγωγής» (Spencer 1879, 7).

Διακρίνοντας την εξέλιξη της διαγωγής από εκείνη των δομών και των λειτουργιών, εντοπίζει τι συνιστά πρόοδο όταν αναφερόμαστε στην πρώτη. Η απάντηση είναι δράση με εργαλειακούς λόγους. Μεταβαίνοντας από χαμηλότερα επίπεδα ζωής στα υψηλότερα, αλλά και από μη ανεπτυγμένους πολιτισμούς, των «αγρίων», στους περισσότερο εξευγενισμένους οι οργανισμοί εμφανίζονται περισσότερο ικανοί να προσαρμόζονται μέσα σε σκοπούς (Spencer 1879, 13).

Μία ακόμα διάκριση αφορά τη διαγωγή που εξυπηρετεί τη ζωή του ατόμου από τη διαγωγή που εξυπηρετεί την ομάδα ή το είδος. Το δεύτερο εκφράζεται μέσα από τη γονική φροντίδα, που είναι μεγάλη σε χρονική διάρκεια και γεμάτη ποικίλα εκπαιδευτικά εφόδια που θα βοηθήσουν την επιβίωση της επόμενης γενεάς (Spencer 1879, 16). Ο Spencer διαπιστώνει ότι αυτά τα δύο είδη διαγωγής συνεξελίσσονται.

Ανιχνεύοντας την εξέλιξη της διαγωγής... πρέπει λοιπόν να αναγνωρίσουμε αυτά τα δύο είδη ως αμοιβαία εξαρτώμενα. Γενικά μιλώντας, κανένα δεν μπορεί να εξελιχθεί χωρίς την εξέλιξη του άλλου· και οι υψηλότερες εξελίξεις των δύο πρέπει να συμβούν ταυτόχρονα. (Spencer 1879, 16-17).

Η διαδικασία της εξέλιξης οφείλεται στη «μάχη για ύπαρξη» μεταξύ ατόμων και ειδών. Ωστόσο αυτό μας προσφέρει απλά στάδια μεγαλύτερης προόδου σε μια συνεχή διαδικασία. Ο στόχος οφείλει να είναι κάτι διαφορετικό, η εξέλιξη φαίνεται να έχει σκοπό, ο οποίος είναι η υψηλότερη δυνατή μορφή διαγωγής: «προσαρμογές που κάθε πλάσμα μπορεί να κάνει χωρίς να τις εμποδίζει να πραγματοποιηθούν από άλλα πλάσματα» (Spencer 1879, 18). Η αναδιατύπωση αυτή της βασικής ιδέας του διαφωτισμού ότι η ελευθερία κάποιου καθορίζεται από τις ελευθερίες των άλλων, σε ένα φυσιοκρατικό και ευρύτερο πλαίσιο, που φαίνεται να περιλαμβάνει –τουλάχιστον- όλα τα ζωικά είδη του πλανήτη είναι «αναπόφευκτη». Αναπόφευκτη επειδή οποιαδήποτε άλλη διαγωγή δεν απαγορεύει στους άλλους να επιστρατεύσουν άλλους τρόπους για να μπορέσουν να επιβιώσουν, τρόπους που έχουν αρκετές πιθανότητες να οδηγήσουν στην ανακάλυψη της υψηλότερης μορφής διαγωγής. Δεν είναι μόνο η σταθερότητα που υπονοείται εδώ σημαντική, αλλά και η αναγνώριση ότι κάποιες μορφές διαγωγής κάνουν «την ολότητα της ζωής μεγαλύτερη» (Spencer 1879, 18). Η κοινωνική αλληλοβοήθεια παίζει ρόλο στην επίτευξη της υψηλής διαγωγής. « ...Αν, είτε έμμεσα με εμπορική συνεργασία, ή άμεσα με εθελοντική βοήθεια, οι συμπολίτες μπορούν να διευκολύνουν ο ένας τον άλλο στην προσαρμογή πράξεων για στόχους, τότε η διαγωγή τους μεταβαίνει σε ένα ακόμα υψηλότερο στάδιο εξέλιξης» (Spencer 1879, 19). Το περιεχόμενο της ηθικής δεν είναι τίποτα περισσότερο από το είδος στο οποίο η διαγωγή μετατρέπεται κατά τα

τελευταία στάδια εξέλιξης, τα οποία αντιπροσωπεύονται από τον άνθρωπο (Spencer 1879, 281).

Αναλύοντας ποια είναι η καλή και ποια η κακή διαγωγή, ο Spencer αξιολογεί πράγματα και καταστάσεις σε σχέση με το κατά πόσον εξυπηρετούν την ανθρώπινη βούληση (Spencer 1879, 21). Ειδικότερα,

Το μπλέξιμο των κοινωνικών σχέσεων είναι τέτοιο, που οι πράξεις των ανθρώπων συχνά επηρεάζουν ταυτόχρονα το καλώς έχειν του εαυτού, των απογόνων και των συμπολιτών τους· όταν ξεμπερδέψουμε τις τρεις τάξεις σκοπών, και δούμε κάθε μία χωριστά, γίνεται φανερό ότι η διαγωγή που επιτυγχάνει καθένα είδος σκοπού θεωρείται σχετικά καλή· και θεωρείται σχετικά κακή αν αποτυγχάνει να τα επιτύχει (Spencer 1879, 22).

Η επιτυχία της διαγωγής αναφορικά με τον εαυτό διακρίνεται από την προσαρμογή των πράξεων στις επιταγές της επιβίωσης (Spencer 1879, 23). Η επιτυχία της αναφορικά με τους απογόνους από την επάρκεια της προσφερόμενης καθοδήγησης στα νεαρά μέλη μιας οικογένειας (Spencer 1879, 23-24). Τέλος, αναφορικά με κοινωνικά τέλη, καλό θεωρείται αυτό που προάγει την ανάκτηση της υγείας και της οικονομικής ευρωστίας άλλων, προστατεύει τη ζωή, τη σωματική ακεραιότητα, την αξιοπρέπεια και την ιδιοκτησία αυτών που απειλούνται και γενικά διακονεί οτιδήποτε μπορεί να βοηθήσει το σύνολο της ομάδας. Κακή διαγωγή, θεωρείται η ακραία εγωιστική συμπεριφορά εκείνου που προκειμένου να εξυπηρετήσει τον εαυτό του προβαίνει σε οτιδήποτε από τα προηγούμενα (Spencer 1879, 24-25). Έτσι,

Ακριβώς όπως η εξέλιξη γίνεται η μέγιστη δυνατή όταν η διαγωγή επιτυγχάνει ταυτόχρονα την μεγαλύτερη ολοκλήρωση της ζωής για τον εαυτό, τους απογόνους και τους συμπολίτες, έτσι βλέπουμε εδώ ότι η διαγωγή που ονομάζεται καλή αναβαθμίζεται

σε εκείνη που συλλαμβάνουμε ως κάλλιστη, όταν εκπληρώνει και τις τρεις κατηγορίες στόχων στον ίδιο χρόνο (Spencer 1879, 26).

Προλαμβάνοντας αντιρρήσεις ότι μερικοί αντιλαμβάνονται τη ζωή κυρίαρχα ως μία κατάσταση όπου επικρατεί πόνος, υποστηρίζει ότι «δεν υπάρχει διαφυγή από την παραδοχή ότι ονομάζοντας καλή τη διαγωγή που υποστηρίζει τη ζωή, και κακή τη διαγωγή που την παρεμποδίζει ή την καταστρέφει, και κάνοντας το εννοώντας ότι η ζωή είναι ευλογία και όχι κατάρα, αναπόφευκτα επιβεβαιώνουμε ότι η διαγωγή είναι καλή η κακή σύμφωνα με τις συνολικές της επιπτώσεις είναι ικανά να προσφέρουν ευχαρίστηση ή επώδυνα» (Spencer 1879, 28). Το συμπέρασμα είναι ότι «το αγαθό είναι το ικανό να προσφέρει ηδονή (the pleasurable)» (Spencer 1879, 30). Το συμπέρασμα περιλαμβάνει τους «ενορασιοκράτες», οι οποίοι πιστεύουν ότι οι άνθρωποι διαθέτουν την προσφερόμενη από το θείο ικανότητα να διακρίνουν το σωστό και το λάθος. Ακόμα κι αυτοί όμως εμπιστεύονται τις κρίσεις τους με βάση το αν τείνουν να προωθούν την ευτυχία και το καλώς έχειν των άλλων. Τελικά, «καμία σχολή δεν μπορεί να αποφύγει να υιοθετήσει ως υπέρτατο ηθικό στόχο μια επιθυμητή συναισθηματική κατάσταση, ονομαζόμενη ποικίλα ικανοποίηση, ευχαρίστηση, ευτυχία. Η ηδονή κάπου, σε κάποιο χρόνο, σε κάποιο ον ή οντα είναι ένα ανεξάλειπτο στοιχείο της ιδέας. Είναι τόσο αναγκαίο σχήμα των ηθικών ενοράσεων όσο ο χώρος είναι αναγκαίο σχήμα της διανοητικής ενόρασης» (Spencer 1879, 46).

Η διαπίστωση της ανάγκης για συνεργασία δεν είναι η περισσότερο συζητημένη πλευρά της φιλοσοφίας του Spencer. Η φιλοσοφία του δίνει πολύ μεγάλη σημασία στα –δαρβινικά στην καταγωγή– στοιχεία ανταγωνισμού, διαμάχης και επικράτησης του αρμοσμένου. Με αυτό τον τρόπο έβλεπε την κοινωνία και διέγραφε την αναλογία ανάμεσα στην κοινωνία και την φύση. Έπραξε έτσι επιθυμώντας να δημιουργήσει ένα

πραγματικά φιλελεύθερο ωφελιμισμό, με ελάχιστη συμμετοχή του κράτους (Weinstein 2008). Το σύστημά του επέτρεπε την πρόταση ορισμένων κανόνων βάσει βιολογικών γεγονότων, παραδείγματος χάρη την αποφυγή πολιτικών αρωγής σε φιλάσθενα ή ανάπηρα άτομα: «το να βοηθούμε τους ανεπαρκείς στην αναπαραγωγή, είναι στην πραγματικότητα, το ίδιο με το να προσφέρουμε κακεντρεχώς στους απογόνους μας μια πληθώρα εχθρών» (Spencer 1874, 346).

Η ηθική δικαιολόγηση για τον Spencer, και όμοια η απάντηση στην ερώτηση γιατί να είμαστε ηθικοί, προέρχεται από την ιδέα ότι η εξέλιξη κατευθύνει προς το αγαθό, η εξελικτική πορεία των ειδών έχει ενσωματωμένη μια ιδέα συνεχούς προόδου. Τέτοιου είδους τοποθετήσεις έγιναν βάση ποικίλων άλλων ιδεών, με την παρενέργεια ότι «η θεωρία της εξέλιξης του Δαρβίνου αποδείχτηκε εξαιρετικά συμβατή με τη βιομηχανική εποχή. Δεν είναι καθόλου μυστικό ότι η δαρβινική θεωρία της εξέλιξης έχει γίνει επανειλημμένα αντικείμενο εκμετάλλευσης για να δικαιολογηθούν ποικίλες πολιτικές και οικονομικές ιδεολογίες και συμφέροντα» (Rifkin 1998, 389-390).

Οι απόψεις του Spencer δεν είναι οι μόνες που μπορούν να ενταχθούν υπό μία κατηγορία με τίτλο 'εξελικτική ηθική'. Οι άξιες αναφοράς είναι αυτή που προώθησε στη Γερμανία ο Ernst Haeckel (που τόνιζε το στοιχείο της επιβίωσης της ομάδας παρά του ατόμου και υποστήριζε το κράτος) και εκείνη του Ρώσου θεωρητικού της αναρχίας, πρίγκιπα Κροπότκιν (που ισχυρίστηκε ότι η διαμάχη για την επιβίωση λαμβάνει χώρα ανάμεσα σε είδη, ενώ μέσα σε έναν πληθυσμό η βιολογία προάγει την αλληλοβοήθεια και τη συνεργασία) (Bradie 1994, 75-81, Ruse 2006a, 500-501).

Η παλιά εξελικτική ηθική εγκαταλείφθηκε σταδιακά. Εναντίον της, του Spencer πρώτιστα, κινήθηκε η επιχειρηματολογία των T. H. Huxley, H.

Sidgwick και G. E. Moore (Allhoff 2003). Ο τελευταίος εντόπισε σε αυτή την φυσιοκρατική πλάνη.

Η φυσιοκρατική πλάνη είναι η πρόσμιξη δύο διαφορετικών ειδών λόγου, λόγου περί του αγαθού με λόγο περί γεγονότων ή αντικειμένων που κατέχουν αγαθές ιδιότητες ή έχουν ιδιότητες αγαθών πραγμάτων (Pigden 2006, 426). Ακριβέστερα, το τι είναι αγαθό παραμένει μια ανοιχτή ερώτηση, σε αντιδιαστολή με μια ερώτηση του τύπου 'είναι η μητέρα του Γιάννη γυναίκα;' Η καταφατική απάντηση περιέχεται στο νόημα των εννοιών που χρησιμοποιούνται. Αντίθετα η πρόταση 'η ηδονή είναι το καλό' ισοδυναμεί με την ταυτολογία 'η ηδονή είναι ηδονή'. Σίγουρα ένας ηθικός φιλόσοφος θέλει να εκφράσει κάτι περισσότερο από την απλή ταυτολογία. Η ερώτηση 'είναι η ηδονή το αγαθό;', ή γενικότερα, 'τι είναι το αγαθό;', παραμένει ανοιχτή. Το αγαθό δεν είναι με τόση ευκολία προσδιορίσιμο ούτε καν όσο μια δευτερεύουσα ποιότητα, δεν είναι κίτρινο, ούτε ευδιαστό, ούτε ξινό. Αλλά επίσης δεν είναι κάτι που βρίσκεται στη σφαίρα του μεταφυσικού. Οποιαδήποτε προσπάθεια να προσδιοριστεί το αγαθό, δεδομένου ότι προτάσεις που το περιλαμβάνουν έχουν σημασία, με χρήση της ευχαρίστησης ή οποιασδήποτε άλλης ιδιότητας είναι καταδικασμένες να αποτύχουν επειδή συγχέουν σε μια μη ικανοποιητική προσπάθεια εξήγησης δύο διαφορετικά επίπεδα. Την επιχειρηματολογία αυτή διατύπωσε ο G.E. Moore⁴ στο έργο του *Principia Ethica* (παρ. 13, 1903) εμπνευσμένος από την ένσταση του David Hume στην *Πραγματεία* ότι είναι προβληματική η μετάβαση σε προτάσεις που περιέχουν το *πρέπει* από προτάσεις που περιέχουν το *είναι*.

⁴ Παρόλα αυτά πρέπει να αναλογιστούμε το σχόλιο του Putnam (αναφέρεται στο Nicholas Sturgeon, "Gibbard on Moral Judgement & Norms", *Ethics* 96, 25, 1985) ότι ένα ακριβώς αντίστοιχο επιχείρημα θα καταδείκνυε ότι ο όρος 'θερμοκρασία' δεν αναφέρεται, όπως οι ηθικές έννοιες, σε κάποια φυσική ιδιότητα. Ο κατ' αυτό τον τρόπο περιορισμός της ισχύος της φυσιοκρατικής πλάνης αφήνει ανοιχτό πεδίο σε μια νέα φυσιοκρατία.

Ο Moore απέδωσε στο Spencer ότι συγχέει το αγαθό με την επιβίωση. «Είναι φανερό, λοιπόν, ότι ο κύριος Spencer ταυτίζει την απόκτηση ηθικής επικύρωσης με την μεγαλύτερη εξέλιξη» (Moore 1903, παρ. 31, έμφαση στο πρωτότυπο). Και καταλήγει:

Εν συντομία, ο κύριος Spencer φαίνεται να διατείνεται ότι περισσότερη ζωή είναι αναμφισβήτητα καλύτερη από λιγότερη, *εάν μόνο* αυτή προσφέρει ισορροπία ηδονής: και αυτός ο ισχυρισμός είναι ασυνεπής με τη θέση ότι η ηδονή είναι ο υπέρτατος ηθικός στόχος. Ο κύριος Spencer υπονοεί ότι από δύο ποσότητες ζωής, οι οποίες θα πρόσφεραν ίσα ποσά ηδονής, η μακρύτερη θα ήταν οπωσδήποτε προτιμητέα από τη μικρότερη. Και αν είναι έτσι, τότε πρέπει να διατείνεται ότι η ποσότητα ζωής ή ο βαθμός εξέλιξης είναι καθαυτά απόλυτοι όροι αξίας. Μας αφήνει, λοιπόν, με αμφιβολία κατά πόσον δεν διατηρεί ακόμα την Εξελικτική πρόταση ότι το περισσότερο εξελιγμένο είναι καλύτερο, απλά επειδή είναι περισσότερο εξελιγμένο, παράλληλα με την Ηδονιστική πρόταση ότι το περισσότερο ευχάριστο είναι καλύτερο, απλά επειδή είναι περισσότερο ευχάριστο... Υπάρχει, ...λόγος να σκεφτούμε ότι τμήμα όσων ο κύριος Spencer εννοεί είναι η φυσιολογική πλάνη: ότι φαντάζεται ότι ευχάριστο ή δημιουργό ευχαρίστηση είναι η καθαυτή σημασία της λέξης καλό... (Moore 1903, παρ. 33, έμφαση στο πρωτότυπο).

Η επιχειρηματολογία του Moore έχει τη συνέπεια ότι οποιαδήποτε προσπάθεια ορισμού ή περιγραφής μιας ηθικής έννοιας με μη ηθικούς όρους είναι λογικά ανεπίτρεπτη, επιχείρημα που στηρίζεται στην παραδεδομένη από τα επιχειρήματα προηγούμενων στοχαστών, και συμβατή με τις κοινές ενοράσεις, αυτονομία της ηθικής.

Παρότι, μετά τα επιχειρήματα των Huxley, Sidgwick και Moore, κάθε προσπάθεια για τη σύσταση μιας εξελικτικής ηθικής θεωρούνταν κάτι περισσότερο από ανώφελη, θεωρούνταν εσφαλμένη, η αναβίωση πραγματοποιήθηκε, εξαιτίας καινούριων δεδομένων προερχόμενων από τη Βιολογία. Η νέα αυτή εξελικτική ηθική έκανε τα πρώτα της βήματα χωρίς να διαφεύγει από μερικά σφάλματα της παλιάς (Kitcher 1997) ως κοινωνιοβιολογία. Η δημοσίευση του βιβλίου *Κοινωνιοβιολογία: Η Νέα*

Σύνθεση (Σύναλμα, 2001), του E. O. Wilson, αναβίωσε την εξελικτική ηθική (Allhoff 2003).

Στην αρχή της *Κοινωνιοβιολογίας* (Wilson 1975, 3) προκάλεσε τους φιλοσόφους να κάνουν στην άκρη και να αφήσουν την ηθική στα χέρια των βιολόγων, καθώς οποιαδήποτε άλλη προσέγγιση είναι «ενορασιοκρατία», δηλαδή, «ότι ο νους έχει μια άμεση συνείδηση του αληθούς σωστού και λάθους, την οποία μπορεί να συστηματοποιήσει και να μεταφράσει σε κανόνες δράσης στην κοινωνία» (Wilson 1975, 287). Το βασικό ερώτημα για εκείνον είναι «πώς μπορεί ο αλτρουισμός, που εξορισμού μειώνει την ατομική αρμοστικότητα, να έχει εξελιχθεί με τη φυσική επιλογή. Η απάντηση είναι η συγγένεια» (Wilson 1975, 3).

Οι στόχοι της κοινωνιοβιολογίας είναι δύο. Να βοηθήσει στην εξακρίβωση της προσαρμοστικής λειτουργίας των συνιστωσών της κοινωνικής οργάνωσης και βάσει αυτών των δεδομένων οι παρωχημένες να εγκαταλειφθούν (Wilson 1975, 300). Η κοινωνιοβιολογία είναι μόνο η αρχή της προσπάθειας αυτής. «μία κουλτούρα προσχεδιασμένη για ευτυχία θα πρέπει οπωσδήποτε να αναμείνει τη νέα νευροβιολογία. Ένας γενετικά ακριβής και συνεπώς εντελώς δίκαιος ηθικός κώδικας πρέπει να περιμένει επίσης» (Wilson 1975, 300). Ο δεύτερος στόχος, «[η κοινωνιοβιολογία] να περιφρουρεί τη γενετική βάση της κοινωνικής συμπεριφοράς», (Wilson 1975, 300), δεν αναπτύσσεται με λεπτομέρειες. Προφανώς, ο εντομολόγος θεωρεί ότι η διαφύλαξη της ανθρώπινης γονιδιακής δεξαμενής έχει εγγενή αξία. Η φράση μπορεί να κατανοηθεί ότι αφήνει να διαφανεί ένα λυκόφως υποστήριξης της ευγονικής, αν και κάτι τέτοιο θα ήταν άδικο για τον Wilson. Είναι σαφές ότι πρόκειται για υπέρμαχο του δικαίου και της ανθρώπινης ευτυχίας.

Στο βιβλίο του 1979 *Για την Ανθρώπινη Φύση*, που έλαβε το βραβείο Pulitzer, ο βιολόγος εξετάζει αναλυτικότερα την κοινωνιολογική προσέγγιση στην ηθική. Το επίκεντρο είναι και πάλι το ερώτημα του

αλτρουισμού. Ο στόχος είναι ο αλτρουισμός να γίνει αληθώς ουμανιστικός και ο μόνος τρόπος για να επιτευχθεί αυτό είναι «μόνο διαμέσου μια βαθύτερης επιστημονικής εξέτασης της ηθικότητας» (Wilson 1979, 173).

Ο αλτρουισμός είναι «η αυτοκαταστροφική συμπεριφορά που γίνεται προς όφελος των άλλων. Ο αλτρουισμός μπορεί να είναι εντελώς προϊόν της λογικής, ή αυτόματος και υποσυνείδητος, ή συνειδητός αλλά κατευθυνόμενος από εσωτερικές συναισθηματικές αποκρίσεις» (Wilson 1979, 221-222). Επειδή ο αλτρουισμός έχει κόστος στην επιβίωση και την αναπαραγωγή αυτών που τον εκδηλώνουν ο Wilson εντοπίζει την επιλογή συγγενών ως το βασικό μηχανισμό διατήρησης για τα ζώα πλην του ανθρώπου. Στους ανθρώπους, ο αλτρουισμός έχει συναισθηματική βάση, πιθανά εξελιγμένη και διατηρημένη μέσω του ίδιου μηχανισμού. Αλλά η ανθρώπινη αυτοθυσία προσδιορίζεται σε μεγάλο βαθμό από τον πολιτισμό (Wilson 1979, 160). Ωστόσο αρνείται ότι «η πολιτισμική εξέλιξη υψηλότερων ηθικών αξιών» μπορεί να «αντικαταστήσει εντελώς τη γενετική εξέλιξη» (Wilson 1979, 175).

Ο αλτρουισμός πρέπει να διακριθεί σε ισχυρό (hard core) και (ασθενή). Ο ισχυρός είναι μονομερής, αυτός που δρα εξαιτίας του δεν περιμένει ανταπόδοση, και προέρχεται από επιλογή συγγενών ή επιλογή στο επίπεδο του πληθυσμού (Wilson 1979, 162). Δεν είναι ευέλικτος, αφού υπάρχει για την προστασία των συμφερόντων συγγενικών ατόμων και δεν ευνοεί τον πολιτισμό (Wilson 1979, 164). Ο αλτρουισμός προς όφελος οποιουδήποτε άλλου πλην στενών συγγενών είναι ασθενής. Αυτός συνεπάγεται αναμονή ανταπόδοσης οφελών, είναι στο βάθος «εγωιστικός» και ευθύνεται για τα ψέματα και την εξαπάτηση που επιστρατεύονται συχνά ώστε να αποκομιστούν οφέλη από τους άλλους. Δεν είναι «αληθής» αλτρουισμός (Wilson 1979, 155).

Τα δύο είδη αλτρουισμού συνδέονται επειδή «όλος ο ανθρώπινος αλτρουισμός διαμορφώνεται από ισχυρούς συναισθηματικούς διακόπτες του είδους που αναμένεται ενορασιακά να συμβαίνει για τις ισχυρότερες μορφές του» (Wilson 1979, 169). Ένα άλλο χαρακτηριστικό του είναι ότι η «βαθιά δομή του» είναι «ενιαία και οικουμενική» (Wilson 1979, 170).

Αν και το σχήμα αυτό μοιάζει με μια βιολογική μεταθητική προσέγγιση, ο Wilson προτείνει μερικές 'αξίες', που προκύπτουν από βιολογική γνώση και ως τέτοιες ανήκουν στη σφαίρα της κανονιστικής ηθικής. Τα άτομα είναι αποτέλεσμα τυχαίων συνδυασμών γονιδίων, μελών της γονιδιακής δεξαμενής του είδους. Η τελευταία είναι συνεπώς σημαντικότερη από τη ζωή ενός ατόμου (Wilson 1979, 204). Σπάνια, μερικοί συνδυασμοί γονιδίων διαμορφώνουν ιδιοφυή άτομα, τα οποία ευεργετούν το σύνολο με το έργο τους. Η ποικιλότητα μέσα στη γονιδιακή δεξαμενή είναι κάτι καλό, αφού αυξάνει τις πιθανότητες γέννησης τέτοιων ιδιοφυών ατόμων (Wilson 1979, 205). Τέλος, επειδή είμαστε θηλαστικά, διπλοειδείς φυλετικά αναπαραγόμενοι οργανισμοί, το γενετικό υλικό του καθενός είναι μοναδικό. Το γεγονός αυτό καλεί για ίσες ευκαιρίες στη διαίωνιση της μοναδικότητάς μας, οπότε και ένθερμη υποστήριξη οικουμενικών ανθρωπίνων δικαιωμάτων (Wilson 1979, 206).

Από τα μέσα της δεκαετίας του 1980, οπότε και συνέγραψε με το φιλόσοφο Michael Ruse, ο Wilson αποδυνάμωσε τους κανονιστικούς ισχυρισμούς και επικεντρώθηκε στην εξελικτική μεταθητική.

Αυτή η εξελικτική μεταθητική φαίνεται ότι αποφεύγει ορισμένα προβλήματα των παλιότερων προσπαθειών. Αναφέρθηκε ήδη ότι ο κοινωνικός δαρβινισμός φαίνεται να έχει ενσωματωμένη μια ιδέα προόδου. Η εξέλιξη είναι μια διαδικασία που οδηγεί σε συνεχώς μεγαλύτερη πολυπλοκότητα, συνεπώς είναι καθήκον η υποστήριξη της φυσικής πορείας, που ακριβώς εξαιτίας της αυξούμενης πολυπλοκότητας ανά επίπεδο οργάνωσης δεν μπορεί να χαρακτηριστεί αλλιώς παρά

πρόοδος. Αλλά η δαρβινική εξέλιξη είναι μια διαδικασία που δεν έχει σκοπό, απλά, σε μας (και υπό συγκεκριμένη έννοια και στους βιολόγους⁵), φαίνεται ότι έχει. Η έννοια της προόδου είναι προβληματική (Ruse 2006a, 501: 2006b, 18-19). Εκείνη [η παλιά] εξελικτική ηθική φαίνεται ότι αντιμετωπίζει πολλές δυσκολίες (Ruse 2006b, 16), οπότε και πρέπει να εγκαταλειφθεί, ώστε να αποφευχθεί η φυσιοκρατική πλάνη, συγκεκριμένα η ταύτιση του καλού με την προσαρμογή και τη βιωσιμότητα και η ιδέα ότι η εξέλιξη δημιουργεί αξίες (Ruse 1995, 233).

Αναγνωρίζοντας ότι η «παραδοσιακή εξελικτική ηθική» δεν εξηγεί φαινόμενα αλτρουισμού⁶, ο Ruse δεν πιστεύει ότι έχουν εξαντληθεί όλα όσα θα μπορούσαν να ειπωθούν για το θέμα (2006a, 502). Τα εμπειρικά δεδομένα από την εξελικτική βιολογία και ειδικότερα η εγγενής ανθρώπινη κοινωνικότητα, η επιλογή συγγενών (kin selection)⁷, η τάση να βοηθά κανείς τους συγγενείς του επειδή μοιράζονται πολλά γονίδια, και ο ανταποδοτικός αλτρουισμός (reciprocal altruism), η τάση να προσαρμόζει κάποιος τις εξυπηρετήσεις που παρέχει με βάση την ανταπόδοση τους, στρατηγικές που θα ανέμενε κανείς να επικρατήσουν εξαιτίας των πλεονεκτημάτων που προσφέρουν, μπορούν να διαφοροποιήσουν τη

⁵ Είναι σκόπιμο εδώ, σε σχέση και με τα προηγούμενα, να αναφέρουμε τη διάκριση του Jaques Monod σχετικά με το φαινόμενο στόχο των ζωντανών οργανισμών, την επιβίωση και την αναπαραγωγή, ότι είναι *τελεονομικός*, ότι δηλαδή πρόκειται για φυσική ιδιότητα που υπακούει σε ορισμένους φυσικούς νόμους (εξέλιξη) και όχι *τελεολογικός*, πραγματικός στόχος ενός νου. Monod, *Από τη Βιολογία στην Ηθική*, Σύνταγμα, 1999.

⁶ Δεν είμαι βέβαιος ότι και η νέα μπορεί να τα εξηγήσει χωρίς κάτι πρόσθετο. Μια τέτοια προσθήκη είναι η υιοθέτηση της αντικειμενικοποίησης του J. L. Mackie. Εδώ μιλάμε για πραγματικό αλτρουισμό, όχι με την έννοια που έχει στη βιολογία.

⁷ Στο πεδίο παρατηρείται συχνά ότι οργανισμοί βοηθούν συγγενή τους άτομα με κόστος στην επιβίωση ή/και την αναπαραγωγή τους. Η εξέλιξη μιας τέτοιας συμπεριφοράς συστηματοποιήθηκε για πρώτη φορά από το Hamilton (The genetical evolution of social behaviour I and II. — *Journal of Theoretical Biology* 7, 1-16 17-52, 1964) ο οποίος απέδειξε ότι μια σχετική ιδέα του Haldane ισχύει για κάθε συχνότητα γονιδίων. Η ιδέα είναι ότι ένα γονίδιο που κωδικοποιεί για μια συμπεριφορά που περιορίζει τις δυνατότητές του να εξαπλωθεί στον πληθυσμό, κάνοντας τον φέροντα να προσφέρει εξυπηρετήσεις σε συγγενείς, τελικά ευνοεί τον εαυτό του καθώς οι συγγενείς έχουν μεγάλη πιθανότητα να το φέρουν κι εκείνοι κι έτσι να διαδοθεί στον πληθυσμό με αυτό τον τρόπο.

συζήτηση γύρω από την εξελικτική ηθική και να αποτελέσουν το «υπόβαθρο για τη νέα εξελικτική ηθική» (Ruse 2006a, 503).

β. Η ηθικότητα των πρωτευόντων.

i. Η κοινωνικότητα ως πυρήνας της ηθικής

Τα ζώα που ζουν σε κοινωνίες είχαν από παλιά μια ιδιαίτερη γοητεία για τους ανθρώπους που τα παρατηρούσαν. Οι μέλισσες είναι ένα τέτοιο είδος που πρωταγωνιστεί σε υποθέσεις, παρατηρήσεις και προτάσεις. Όμως τα κοινά μας με αυτό το είδος έχουν κάποιο όριο. Στην προσπάθεια να απαντηθούν ερωτήματα σχετικά με την ανθρώπινη φύση και τα χαρακτηριστικά της, ο βιολόγος των πρωτευόντων Frans de Waal αφιέρωσε χρόνο και προσπάθεια στην παρατήρηση της συμπεριφοράς των βιολογικών μας ξαδέλφων, των χιμπατζήδων και των μπονόμπο.

Οι καθημερινές δραστηριότητες των ειδών αυτών στην κοινωνική τους ομάδα, οι διαμάχες, οι ανταλλαγές φροντίδας και πόρων, οι συμφιλιώσεις, οι συμμαχίες κάνουν τον παρατηρητή να συνειδητοποιήσει πόσο περίπλοκα είναι αυτά τα πλάσματα και αρκετές φορές, αν θέλει να τολμήσει μια ερμηνεία για τις συμπεριφορές τους, δεν μπορεί παρά να χρησιμοποιήσει την εμπειρία του ως μέλος του ανθρώπινου είδους και να διαγράψει μια αντιστοιχία. Η συσσώρευση τέτοιας πληροφορίας είναι αυτή που κάνει την αναζήτηση των απαρχών της ηθικής μια λογική συνέχεια.

Στο έργο του βρίσκεται η ιδέα ότι ο βιολόγος τελικά έχει κάτι να πει για την ηθική, αφού πιστοποιεί με εμπειρικά δεδομένα ότι η ικανότητα της αντίληψης των συναισθημάτων των άλλων δεν είναι αποκλειστικά ανθρώπινο προνόμιο. Αυτό το εύρημα αναζωπυρώνει και από τη σκοπιά

της έρευνας πεδίου τις θεωρητικές εκκλήσεις να ληφθεί η εξελικτική μας ιστορία σοβαρά υπόψη για κάτι τόσο σημαντικό όσο η εξήγηση της ηθικής.

Είναι σχεδόν βέβαιο ότι κανένα πόνημα που αναφέρεται με τον ένα ή τον άλλο τρόπο στην εξέλιξη της ηθικής ή στην εξελικτική ηθική δεν μπορεί να προσπεράσει τις απόψεις του ηθολόγου των πρωτεύοντων Frans de Waal, έστω και απλά για να τις αναφέρει. Οι λόγοι γι' αυτό είναι τρεις, όπως προσφέρονται από τον Philip Kitcher (2006):

α. Αν και χρειάζεται πολλή δουλειά ακόμη και κατά πάσα πιθανότητα ένα διαφοροποιημένο πρίσμα κατηγοριοποίησης των φαινομένων, οι «οξυδερκείς παρατηρήσεις του de Waal ως ειδικού στα πρωτεύοντα» (139) αποτελούν ένα σώμα πληροφοριών καθόλου ανεξάρτητο με «την κατανόησή μας της ανθρώπινης ηθικότητας» (139).

β. «[Ο de Waal] είναι συντονισμένος με τα τεκταινόμενα στην εξελικτική ηθική (ή στην εξέλιξη της ηθικής) κατά τα τελευταία δεκαπέντε χρόνια, περίοδος στην οποία οι αφελείς αναγωγές που προτιμώνται στις κοινωνιοβιολογικές θεωρήσεις έδωσαν τη θέση τους σε προτάσεις συμμαχίας ανάμεσα στο Darwin και το Hume» (124).

γ. «Με την πιθανή εξαίρεση της Jane Goodall, ο Frans de Waal έχει κάνει περισσότερα από οποιονδήποτε άλλο ειδικευμένο στα πρωτεύοντα για να αλλάξει την κατανόησή μας των κοινωνικών ζώων, των κοντινότερων ζωντανών εξελικτικών μας συγγενών... Οποιοσδήποτε ακαδημαϊκός θα ήλπιζε να χρησιμοποιήσει την κοινωνική συμπεριφορά των πρωτεύοντων για να κατανοήσει πλευρές των δικών μας πρακτικών θα έπρεπε να είναι βαθιά ευγνώμων» (120).

Αυτοί οι τρεις καλά εντοπισμένοι από τον Kitcher λόγοι, συνιστούν μία διαπίστωση. Όποιες ενστάσεις και αν έχουμε για μερικά συμπεράσματα ή υποθέσεις του de Waal, κυρίως για την ιδέα που φαίνεται να βρίσκεται πίσω από προτάσεις όπως τη μέτρια θέση υπέρ

συγκεκριμένου κοινωνικοπολιτικού συστήματος που παίρνει στο βιβλίο *Good Natured* (1996), η κεντρική του διαπίστωση ότι πρέπει να αφουγκραστούμε το φυσικό κόσμο για να μπορέσουμε να αντιληφθούμε τους εαυτούς μας ορθότερα και να ξεπεράσουμε έτσι διαφόρων ειδών δυσκολίες, δεν είναι δυνατόν να καταρριφθεί, τουλάχιστον όχι χωρίς επιπρόσθετα δεδομένα που θα είναι τέτοιας φύσης ώστε να ανατρέπουν εντελώς την παρούσα εικόνα.

Οι θέσεις του Frans de Waal που θα αναφερθούν στα ακόλουθα στηρίζονται σε εμπειρικά ευρήματά του από την παρατήρηση της συμπεριφοράς των πρωτευόντων, τα οποία προσφέρουν εξυπηρετήσεις το ένα στο άλλο σε διάφορους βαθμούς και συχνά φαίνονται να συμπάσχουν πραγματικά με άλλα μέλη της ομάδας. Η εξελικτική εξήγηση των παρατηρήσεων αυτών δεν είναι τόσο απλή υπόθεση. Ο βαθμός συμμετοχής του περιβάλλοντος πρέπει να διαλευκανθεί για κάθε περίπτωση, ενώ επίσης ποτέ κανείς δεν είναι βέβαιος για την πιθανότητα ανάδυσης βιολογικών χαρακτήρων, και μερικοί τέτοιοι είναι κάποιες συμπεριφορές, τυχαία, μέσω της επιλογής άλλων χαρακτήρων. Μερικά χαρακτηριστικά των με φυσικό τρόπο εξελιγμένων οργανισμών μπορούν κάλλιστα να είναι παραπροϊόντα.

Έτη ερευνών και σειρά εξαιρετικά ενδιαφερόντων συμπερασμάτων που ρίχνουν φως σε ανεξερεύνητες πτυχές της ζωής των πρωτευόντων κάνουν τον de Waal ικανό, ίσως υποχρεωμένο, να εκφράσει την άποψή του για την ηθική ως αποτέλεσμα εξέλιξης. Οι θέσεις του συμπυκνώνονται και αναπτύσσονται συνοπτικά στο βιβλίο του 2006, *Primates & Philosophers*, όπου διαλέγεται με φιλοσόφους. Αυτό το έργο θα μας απασχολήσει περισσότερο.

Σκοποί του ηθολόγου, όπως αποτυπώνονται στο εν λόγω βιβλίο, είναι η προσφορά υποστήριξης στη θέση ότι οι άνθρωποι έχουν ηθική από τη φύση τους και η σκιαγράφηση ενός πιθανού, ίσως του μόνου πιθανού,

τρόπου σχετικά με το πώς η ηθική μας μπορεί να εξελίχθηκε από απλούστερα στοιχεία, που αποτελούν ωστόσο τη βάση της δομής. Επειδή οι συμπεριφορές οργανισμών δεν είναι εύκολο να προσεγγιστούν όταν αυτοί δεν μπορούν να παρατηρηθούν υπό δραστηριότητα, όταν το είδος τους έχει εξαφανιστεί, η μόνη οδός για την προσπάθεια εντοπισμού τέτοιων βασικών δομών, αν υπάρχουν, είναι μέσω των συγγενέστερων ειδών του ανθρώπου που ζουν σήμερα. Μόνο το δεύτερο ερώτημα αφορά τη σκοπιά που υιοθετούμε εδώ, δεν αποτελεί ζήτημα η ορθή περιγραφή της ανθρώπινης φύσης αλλά οι επιπλοκές της πρότασης ότι η ηθική είναι με κάποιον τρόπο προγραμματισμένη εντός μας, έστω ως απλή τάση.

Ο τρόπος με τον οποίο ο ηθολόγος απαντά στην ερώτηση αν είναι τα ζώα ηθικά καταδεικνύει τις πεποιθήσεις του για τη συνέχεια της ηθικής συμπεριφοράς στο φυσικό κόσμο. Δίνοντας «έμφαση μάλλον στα κοινά χαρακτηριστικά [ανθρώπων και πρωτευόντων]» (de Waal 2006, 161), η ηθική δεν είναι αποκλειστικά ανθρώπινο χαρακτηριστικό, καθώς «Μπορούμε να συμπεράνουμε απλά ότι [τα ζώα] καταλαμβάνουν αρκετούς ορόφους στον πύργο της ηθικότητας⁸. Απόρριψη αυτής της μετριοπαθούς πρότασης μπορεί μόνο να οδηγήσει σε μια φτωχότερη θεώρηση της όλης δομής» (de Waal 2006, 181). Η πολυετής παρατήρηση συμπεριφορών των πρωτευόντων είναι αυτή που κάνει τον de Waal να διευρύνει την ηθικότητα, αφού εντοπίζει ηθολογικά δεδομένα που δείχνουν ότι τα πρωτεύοντα είναι ικανά για πολύ όμοιες συμπεριφορές με τις δικές μας στην κοινωνική τους ζωή.

Ήδη από το 1871 ο Darwin είχε προτείνει την καταγωγή της ηθικής από τη φύση⁹ και είχε προτείνει ένα μηχανισμό βασισμένο στην επιλογή σε επίπεδο πληθυσμού για να στοιχειοθετήσει την άποψή του. Όταν

⁸ Για τον «πύργο της ηθικότητας» όπως τον αντιλαμβάνεται ο de Waal γίνεται αναφορά παρακάτω στην ενότητα.

⁹ Π.β. την προηγούμενη ενότητα.

αναφερόμαστε στην επιλογή στο επίπεδο του πληθυσμού (ή της ομάδας) εννοούμε την επικράτηση χαρακτήρων αρχικά παρόντων σε ένα ή μερικούς πληθυσμούς σε ένα ολόκληρο βιολογικό είδος, σε όλους τους πληθυσμούς (Thompson 2000). Σήμερα γνωρίζουμε ότι για να λειτουργήσει η επιλογή στον πληθυσμό απαιτούνται ορισμένες πολύ ειδικές συνθήκες. Αντίθετα, η επιλογή στο επίπεδο του γονιδίου λειτουργεί εξαιρετικά καλά στα μοντέλα μας ως εξήγηση της ευρύτητας ορισμένων φαινομένων. Οι ερευνητές της ανθρώπινης συμπεριφοράς από εξελικτική σκοπιά (κοινωνιοβιολόγοι, εξελικτικοί ψυχολόγοι) στηρίζονται σε αυτή (Thompson 2000). Η επιλογή στο επίπεδο της ομάδας χαρακτηρίζεται στον παρόντα χρόνο από αβεβαιότητες. Πρώτα τι συνιστά το ανάλογο του πληθυσμού στην περίπτωση αυτή, δηλαδή ποιας υπερ-ομάδας μέλος μπορεί να θεωρηθεί η υπό μελέτη ομάδα, ώστε να διερευνηθούν οι αλληλεπιδράσεις που προκαλούν εξελικτική πίεση. Δεύτερο, πώς προσδιορίζεται η μητρική ομάδα μιας άλλης ομάδας και τρίτο ποιος χαρακτήρας είναι χαρακτήρας ομάδας για τους στόχους μιας έρευνας εξέλιξης ομάδων (Thompson 2000). Έπειτα, μόνο τα άτομα αναπαράγονται, και όχι οι πληθυσμοί. Επιπρόσθετα, η αλτρουιστική συμπεριφορά έχει κόστος, επιβίωσης και αναπαραγωγικό, για τα άτομα που την έχουν. Εξελικτικά θα ανέμενε κανείς ένας τέτοιος χαρακτήρας να εξαλειφθεί. Έννοιες βασικές για την εξέλιξη των οργανισμών, όπως η κληρονομικότητα δεν μπορούν να εφαρμοστούν στο πλαίσιο της ομάδας όπως γίνεται με τα άτομα και τα γονιδιά τους. Οι E. Sober και D. S. Wilson στο βιβλίο *Unto Others: The evolution and Psychology of Unselfish Behavior* (1998), αποδεικνύουν ότι θεωρητικά, με συγκεκριμένες προϋποθέσεις η επιλογή στο επίπεδο του πληθυσμού είναι δυνατή. Υποστηρίζουν ότι όχι μόνο συμβαίνει, αλλά, όπως φαίνεται από τον τίτλο του βιβλίου, είναι η πιθανότερη εξήγηση του αλτρουισμού.

Το 'σφάλμα' του Δαρβίνου δεν είναι απαγορευτικό, έστω κι αν στα πλαίσια της Βιολογίας το ζήτημα είναι υπό συζήτηση, για κάποιον όπως ο de Waal –ο ηθολόγος δεν ακολουθεί την οδό της επιλογής σε επίπεδο πληθυσμού- να υποστηρίξει ένα συμβιβασμό, απελευθέρωση στην πραγματικότητα, όταν συγκεκριμένες προτεραιότητες και δυνατότητες του κάθε κλάδου διερευνηθούν για την κυοφορία τους νέων σχημάτων και για τα όριά τους μέσα στα σχήματα αυτά, ανάμεσα στο φυσικό επιστήμονα και το φιλόσοφο για την αναζήτηση της αλήθειας. Με βάση την εξελικτική θεωρία όπως διαμορφώθηκε από τις ανακαλύψεις που ακολούθησαν χρονικά τον Darwin, το βάρος, από πλευράς μηχανισμού, πέφτει στην επιλογή συγγενών και τον ανταποδοτικό αλτρουισμό, δύο καλά τεκμηριωμένα μοντέλα στα πλαίσια της εξελικτικής βιολογίας. Αλλά δεν είναι μόνο τα δικά του ευρήματα, και άλλων από τη σκοπιά της συγκριτικής βιολογίας, που υποκινούν τον de Waal να ταχθεί υπέρ μιας φυσικά εξελιγμένης ηθικής.

Η συνολική δομή, χάριν της οποίας ο ηθολόγος τάσσεται, δεν είναι τίποτε λιγότερο από το σύνολο των νοητικών και διανοητικών διαθέσεων-ικανοτήτων που στα πλαίσια της κοινωνικής μας συμβίωσης που δημιουργούν τις συμπεριφορές που ονομάζουμε ηθική, αφού «συζητώντας τι συνιστά την ηθικότητα, η πραγματική συμπεριφορά είναι λιγότερο σημαντική από τις υποκείμενες δυνατότητες» (de Waal 2006, 16). Δεν έχουν τόσο πολλή σημασία οι επιδόσεις των πρωτευόντων σε πραγματικό αλτρουισμό, όσο η δυνατότητα να δρουν με τρόπους που θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν πρωτο-ηθικοί. Η πορεία που μπορεί να προσφέρει διεισδυτικά σε μια έρευνα που διέπεται από αυτές τις προτάσεις βρίσκεται σε στενή σχέση με μια αντίληψη της ηθικής ως φυσικού προϊόντος της εξελικτικής πορείας των ειδών με σημαντικές διανοητικές ικανότητες. «Αν αποδεχτούμε αυτή τη θεώρηση μιας εξελιγμένης ηθικότητας, της ηθικότητας ως ενός λογικού απότοκου τάσεων συνεργασίας, δεν

πηγαίνουμε ενάντια στη φύση μας αναπτύσσοντας μια συμπονετική ηθική στάση περισσότερο απ' όταν η πολιτική κοινωνία είναι ένας άναρχος κήπος, υποταγμένος από τις ενέργειες ενός ιδρωμένου κηπουρού, όπως πίστευε ο [T. H.] Huxley» (de Waal 2006, 55).

Η ηθική αναφέρεται στις συμπεριφορές μας εκείνες που με διάφορους τρόπους επικεντρώνονται στους άλλους από υποκείμενα χωρίς αυστηρά εγωιστικές διαθέσεις ή καθόλου εγωιστικά. Έτσι, ο de Waal ισχυρίζεται ότι «Καμιά ανθρώπινη ηθική κοινωνία δεν μπορεί να γίνει αντικείμενο της φαντασίας μας [δεν μπορούμε να την φανταστούμε] χωρίς ανταποδοτικές ανταλλαγές και ένα συναισθηματικό ενδιαφέρον για τους άλλους» (de Waal 2006, 21). Η ανθρώπινη κοινωνικότητα είναι η διαπίστωση-κλειδί πίσω από την εξελικτική θεώρηση της ηθικής. Η εξήγηση της ανθρώπινης κοινωνικότητας, η οποία είναι εγγενής, δεν μπορεί παρά να προέρχεται από την εξελικτική θεωρία, όπως γίνεται για άλλους χαρακτήρες της ανθρώπινης φύσης. «...ποτέ δεν υπήρξε κάποιο σημείο που γίναμε κοινωνικοί: καταγόμενοι από μια μακριά γραμμή υψηλά κοινωνικών προγόνων... ζούμε σε ομάδες από πάντα... Οποιοσδήποτε ζωολόγος θα κατηγοριοποιούσε το είδος μας ως υποχρεωτικά κοινωνικό». (de Waal 2006, 4, έμφαση στο πρωτότυπο).

ii. Ο μηχανισμός της φυσικής ηθικότητας και οι προεκτάσεις της

Τα δεδομένα της συμπεριφοράς των πρωτευόντων που κάνουν τον ηθολόγο να μιλά για ηθικότητα στα συγγενικά μας είδη είναι πολλά, αν και πάντα, όπως σε κάθε ανάλογη περίπτωση, δημιουργείται το ερώτημα της ορθής ερμηνείας εκ μέρους του ερευνητή. Ένα από τα σημαντικότερα φαινόμενα που έχουν καταγραφεί είναι μια περίπτωση «στοχευμένης

βοήθειας», όπως την ονομάζει ο de Waal, όπου ένας νεαρός χιμπατζής αντιλήφθηκε τι επιθυμούσε μια γηραιότερη περιορισμένων νοητικών ικανοτήτων, ένα ελαστικό γεμάτο νερό, και της το πρόσφερε (de Waal 1996, όπως εμφανίζεται στο de Waal 2006, 31-32). Φαίνεται ότι τα συγγενικά μας είδη είναι ικανά να αντιλαμβάνονται άλλα άτομα ως όμοια αλλά διακριτά, πράγμα που σημαίνει ότι έχουν κάποια συνείδηση του εαυτού τους, και σε κάποιο βαθμό τα συναισθήματα και τις προθέσεις των άλλων.

Αναλυτικότερα, ο γενικός μηχανισμός της ανταποκριτικής προς αλλήλους συμπεριφοράς των ζώων είναι η μετάδοση συναισθημάτων (emotional contagion)¹⁰. Όταν η συναισθηματική κατάσταση ενός ατόμου οδηγεί, με διάφορους τρόπους αλληλεπίδρασης, στη δημιουργία μιας συναφούς ή πανομοιότυπης κατάστασης σε άλλο, αναφερόμαστε στη μετάδοση συναισθημάτων (emotional contagion, Hatfield et al. 1993). Η μετάδοση των συναισθημάτων είναι μια πολύ βασική διαδικασία, η οποία όμως περιγράφει κάτι ιδιαίτερα ανεπεξέργαστο από το άτομο που το βιώνει, όπως για παράδειγμα γίνεται με τον πανικό. Γι' αυτό

...υπάρχουν περισσότερα σ' αυτήν από τον απλό επηρεασμό ενός ατόμου από την κατάσταση κάποιου άλλου: τα δύο άτομα συχνά εμπλέκονται σε ευθεία αλληλόδραση... Με άλλα λόγια, συναισθηματικές και κινητοποιητικές καταστάσεις συχνά εκδηλώνονται ως συμπεριφορά ειδικά κατευθυνόμενη προς ένα σύντροφο. Το συναισθηματικό αποτέλεσμα στον άλλο δεν είναι παραπροϊόν, συνεπώς, αλλά ενεργά επιδιωκόμενο (de Waal 2006, 26).

Σε επόμενο στάδιο μπορεί να εντοπιστεί αυτό που ονομάζεται προσωπική αγωνία (personal distress, Batson 1990). Τα μεταδιδόμενα

¹⁰ Η βιβλιογραφία που αναφέρεται στις διάφορες κατηγορίες της μεταβίβασης συναισθημάτων σε αυτό το μέρος του κειμένου προέρχεται από τον de Waal. Είναι σκόπιμο να αναφερθεί ποιες διακρίσεις ακριβώς έχει υπόψη.

συναισθήματα των άλλων κάνουν το δέκτη να κινητοποιείται όχι αποκλειστικά επειδή τα νιώθει κι εκείνος, αλλά επειδή τον διαταράσσουν έτσι ώστε να θέλει να τα σταματήσει.

Η προσθήκη γνωστικών προπετασμάτων που λειτουργούν ως φίλτρα και ως αποτέλεσμα έχουν τη βελτιστοποιημένη εκτίμηση των περιστάσεων, των συναισθηματικών καταστάσεων και των προθέσεων των άλλων οδηγεί σε ένα δρόμο στην ανάπτυξη του μηχανισμού που ονομάζεται ενσυναίσθηση (empathy). Αυτό το στάδιο αντίληψης και ανάλογων αντιδράσεων δεν μπορεί να επιτευχθεί παρά εφαρμόζοντας, σε κάποιο βαθμό, γνωστικά φίλτρα που προέρχονται από την διαφοροποίηση μεταξύ εαυτού και έτερου (de Waal 2006, 26). Η ενσυναίσθηση για τον ηθολόγο (2006, 24) είναι η αυθεντική μορφή διασύνδεσης ατόμων πριν την εμφάνιση της γλώσσας και του πολιτισμού.

Εδώ επιβάλλεται μία παρένθεση. Τα χαρακτηριστικά της μεταβίβασης συναισθημάτων μπορούν να συμπυκνωθούν στην ακόλουθη λίστα (Stueber 2008).

i. Η γενικότερη μορφή είναι η μετάδοση συναισθημάτων. Σε μια τέτοια κατάσταση κάποιος αποκτά το συναίσθημα των γύρω του χωρίς να έχει συναίσθηση ότι του συμβαίνει αυτό. Απλά βιώνει ένα συναίσθημα που μεταδίδεται, όπως παραδείγματος χάρη σε περιπτώσεις πανικού.

ii. Μια άλλη διάκριση προκύπτει από τη συνείδηση μεταξύ εαυτού και έτερου. Η διαδικασία κάνει κάποιον να αποκτά συναισθήματα κατάλληλα προς την κατάσταση κάποιου άλλου. Τα συναισθήματα που βιώνονται από τα υποκείμενα σε αυτή την περίπτωση μπορεί να είναι διαφορετικά.

iii. Η συμπάθεια, είναι η κατάσταση που προκαλεί δυσάρεστα συναισθήματα σε κάποιον που αντιπαράθεται με κάποιον που βρίσκεται σε δυσκολία επειδή ενδιαφέρεται για το καλώς έχειν του παθόντα.

iv. Η προσωπική αγωνία έχει τα ίδια αποτελέσματα με τη συμπάθεια με τη διαφορά ότι ο παρατηρητής ενδιαφέρεται να σταματήσει τις εκδηλώσεις πόνου του πάσχοντα για να πάψει να δυσαρεστείται ο ίδιος από το πάθημα του άλλου και όχι για να του προσφέρει ανακούφιση.

Οι εννοιολογικές διακρίσεις διευκολύνουν την έρευνα σχετικά με την έκταση και τους μηχανισμούς των φαινομένων αυτών, αλλά στην πραγματικότητα τείνουν να συμβαίνουν όλα μαζί.

Επιστρέφοντας στην προηγούμενη συζήτηση, δεδομένα που λειτουργούν υπέρ της εύρεσης ενσυναίσθησης στα πρωτεύοντα παρουσιάζονται εκτενώς, όπως όταν τα ζώα σπεύδουν να βοηθήσουν άτομα που βρίσκονται σε ανάγκη, όπως στην περίπτωση αψιμαχιών, ή όταν περνούν ένα τους χέρι στους ώμους κάποιου που έχει δεχτεί επίθεση.

Ορισμένα επιπλέον δεδομένα, όπως η περίπτωση μια ομάδας πιθήκων rhesus που σταμάτησαν να τραβούν το κορδόνι που τους επέτρεπε την πρόσβαση στην τροφή όταν διαπίστωσαν ότι το τράβηγμα του συνεπαγόταν ένα επώδυνο ηλεκτροσόκ για κάποιον άλλο πίθηκο. Η ερμηνεία για τον de Waal δεν μπορεί να είναι άλλη παρά ότι η συμπεριφορά αυτή σημαίνει ότι τα πρωτεύοντα, τουλάχιστον η συγκεκριμένη ομάδα του συγκεκριμένου είδους, διαθέτουν την ικανότητα να νιώθουν αυθεντικά συναισθήματα για κάποιον άλλο, συμπόνια. Αυτό το επίπεδο αντίληψης συναισθημάτων συνιστά τη συμπάθεια. Έτσι όπως ορίζεται από τον Eisenberg (2000, 677) η συμπάθεια είναι μια «συμπεριφορά προερχόμενη από επηρεασμό, που συντελείται από αισθήματα λύπης ή έγνοιας για κάποιον άλλο που αγωνιά ή βρίσκεται σε ανάγκη (μάλλον παρά [η εμπειρία] του ίδιου συναισθήματος με τον άλλο). Πιστεύεται ότι η συμπάθεια περιλαμβάνει μια συμπεριφορά προσανατολισμένη προς τους άλλους, αλτρουιστική». Διαφωνώντας με τον χαρακτηρισμό συμπεριφορά για τη συμπάθεια, είναι ο ψυχολογικός μηχανισμός εκείνος ο οποίος επιτρέπει σε κάποιον να νοιάζεται για τους

άλλους. Η λεπτή διαφορά ανάμεσα στην ενσυναίσθηση και τη συμπάθεια είναι ότι η συμπάθεια είναι το σύνολο των χαρακτηριστικών της ενσυναίσθησης με επιπρόσθετη τάση για το καλό του άλλου ατόμου. Η συμπάθεια είναι ο κρίσιμος προσανατολισμός προς το σύντροφο. Ένα άτομο που 'ενσυναισθάνεται' ένα άλλο αλλά δεν συμπάσχει με αυτό καταλαβαίνει πολύ καλά τι νιώθει εκείνο, αλλά το ίδιο μπορεί να νιώθει οτιδήποτε. Με πολλά εισαγωγικά, μπορεί να ειπωθεί ότι η συμπάθεια είναι η υπέρβαση του εαυτού, η ευθυγράμμιση του με τα συναισθήματα του έτερου, και είναι αυτό το έτερο άτομο που βρίσκεται στο επίκεντρο σε αυτή την κατάσταση.

Η συνειδητή πρόθεση για συνεισφορά, πράξη με συγκεκριμένο στόχο την εξυπηρέτηση των αναγκών των άλλων είναι ο κυρίαρχος παράγοντας των λεπτών εννοιολογικών διακρίσεων που περιγράφουν μεγάλες διαφοροποιήσεις ως προς τις συμπεριφορικές ικανότητες των ανθρώπων. Τα ζώα, σύμφωνα με τον de Waal, είναι ικανά να δέχονται και να μεταδίδουν τα συναισθήματά τους το ένα στο άλλο, και να κινητοποιούνται από συμπάθεια, τη διάθεση να ανακουφίσουν τους άλλους. Φυσικά δημιουργείται η απορία πώς είναι δυνατό να μπορεί ο ηθολόγος να αναγνωρίζει τις όποιες προθέσεις των αντικειμένων της παρατήρησής του. Έχοντας αποδώσει στα ζώα ενσυναίσθηση και συμπάθεια σε κάποιο βαθμό, τις κορωνίδες στη μεταβίβαση συναισθημάτων, διαχωρίζει τη θέση του από την ηθική όπως την εννοούμε οι άνθρωποι. «[Τα πραγματικά ηθικά συναισθήματα] έχουν να κάνουν με το αγαθό και το κακό σε ένα πιο αφηρημένο, διυποκειμενικό επίπεδο. Μόνο όταν κάνουμε γενικές κρίσεις ως προς τη δέουσα συμπεριφορά προς τον οποιοδήποτε μπορούμε να αναφερόμαστε σε ηθική επιδοκιμασία ή αποδοκιμασία. Είναι σ' αυτήν ακριβώς την περιοχή, πασίγνωστα αναπαριστώμενη από τον 'αμερόληπτο θεατή' του Smith που οι άνθρωποι φαίνεται να πηγαίνουν δραστικά μακρύτερα από άλλα

πρωτεύοντα» (de Waal 2006, 20, έμφαση στο πρωτότυπο). Με την αναπτυγμένη συνείδηση και δυνατότητες για αφαιρετικούς συλλογισμούς, οι άνθρωποι έχουμε κάτι διακριτό. Η διαφορά ωστόσο είναι βαθμού και όχι είδους.

Επιστρέφοντας στη Βιολογία, πέρα από τα γονεϊκά ένστικτα, ο άλλος βασικός πυλώνας της εξελιγμένης ηθικότητας είναι η ανταποδοτικότητα (reciprocity). Η ανταποδοτικότητα περιλαμβάνει ανταλλαγές πράξεων που είναι ευεργετικές για τον λήπτη αλλά ενεργειοβόρες ή/και χρονοβόρες για τον δότη. Το κόστος αυτό δημιουργείται επειδή η ανταπόδοση δεν είναι άμεση αλλά υστερεί χρονικά. Η ανταποδοτικότητα (έτσι όπως περιγράφεται αρχικά από τον Trivers 1971 και τα ανάλογα μοντέλα, η αυτόματη αμοιβαιότητα δεν παρουσιάζει δυσχέρειες εξήγησης της επικράτησής της από εξελικτική σκοπιά, καθώς η ανταπόδοση είναι με μικρή ή καθόλου χρονική υστέρηση) ευνοεί τα ζώα που έχουν τη δυνατότητα να συνεργάζονται και να βοηθούν το ένα το άλλο, αν έτσι διασφαλίζουν μακροπρόθεσμα οφέλη. Παρόλα αυτά, οι μηχανισμοί αυτοί αδυνατούν να συνδέσουν ικανοποιητικά τον πραγματικό αλτρουισμό με κάτι που προέρχεται μόνο από την εξέλιξη. Ο de Waal δεν ενστερνίζεται την επιλογή σε επίπεδο πληθυσμού.

Η προηγούμενη λεπτομέρεια δεν είναι ιδιαίτερα σημαντική για τα συμπεράσματα του ηθολόγου, αλλά έχουν επιπτώσεις στον τρόπο που τα υποστηρίζει. Η εξέλιξη στο επίπεδο του πληθυσμού φαίνεται να είναι η μόνη εξήγηση της ηθικής που δεν σκοντάφτει στο πρόβλημα της μετάβασης από το ελικρινές ενδιαφέρον για τον άμεσα αντιληπτό σύντροφο σε κάτι τόσο αφαιρετικό όσο η ανθρωπότητα ή η βιόσφαιρα. Η θέση του δεν υπήρξε ποτέ δραστικά αναγωγιστική, πιθανά εξαιτίας της ειδικεύσής του που απαιτεί προσεγγίσεις στον φυσικό κόσμο οι οποίες προσφέρουν μια όχι πολύ αποσπασματική εικόνα, Αν εξαιρέσουμε μερικά

σχόλια, υποστηρίζει ότι για να κατανοήσουμε καλύτερα τη φύση μέσα μας δεν έχουμε παρά να κατανοήσουμε καλύτερα τη φύση γύρω μας. Βέβαια, το μάθημα που έχει να προσφέρει, χωρίς την επιλογή στο επίπεδο του πληθυσμού μοιάζει με just so story.

Η ηθικότητα έτσι όπως τη βλέπει ο de Waal μοιάζει με «ρώσικη κούκλα» (2006, 39). Είναι ένα φαινόμενο που αποτελείται από συμπεριφορές προς τους άλλους που έχουν ένα παρατηρήσιμο πυρήνα, που δεν μπορεί παρά να είναι φυσικό χαρακτηριστικό και αποτέλεσμα εξέλιξης αφού μπορούν να διαγραφούν αναλογίες ομοιοτήτων και διαφορών ανάμεσα σε μας και στα ζώα με μεγάλο εγκέφαλο και κοινή καταγωγή με εμάς. Επιχειρηματολογεί ότι η ηθικότητα είναι κατ' ουσίαν ένας πύργος με τρία διακριτά επίπεδα το καθένα από τα οποία διαχωρίζεται σε διαβαθμίσεις (de Waal 2006, 166-177).

Το πρώτο επίπεδο αφορά τα ηθικά συναισθήματα. Η ικανότητα για συμπάθεια, η τάση για ανταποδοτικότητα, η αίσθηση δικαιοσύνης¹¹ και η ικανότητα να διατηρούμε και να επαναφέρουμε την αρμονία στις σχέσεις μας ανήκουν εδώ και είναι τόσο χαρακτηριστικά των ανθρώπων όσο και των πρωτευόντων συγγενών μας, τηρουμένων των αναλογιών. Η ανθρώπινη συμπεριφορά είναι σαφώς περισσότερο περίπλοκη.

Στο δεύτερο επίπεδο ανήκει η κοινωνική πίεση. Η πίεση αυτή κατευθύνει τη συμπεριφορά όλων ώστε να μην διαταράσσεται η ζωή της ομάδας που στηρίζεται στη συνεργασία. Η υπερπροσωπική –μάλλον, παρά διαπροσωπική ή απρόσωπη- πίεση αξιοποιεί την αμοιβή και την τιμωρία ενώ βασικό συστατικό της είναι επίσης η δόμηση φήμης για ένα άτομο. Οι κοινωνικές δομές των πρωτευόντων διέπονται από ενδιαφέρον για την κοινότητα (community concern) και διαθέτουν κανόνες. Ωστόσο ο

¹¹ Τα ζώα διαμαρτύρονται για την αδικία όταν προσφερθεί σε αυτά ένας λιγότερο νόστιμος καρπός και σε άλλα ένας περιζήτητος. Ο de Waal ερμηνεύει τη συμπεριφορά αυτή ως συνειδητοποίηση ότι τα τρόφιμα θα έπρεπε να είχαν μοιραστεί διαφορετικά.

εντοπισμός στόχων της πίεσης που να κατευθύνονται προς ολόκληρη την κοινωνία καθώς επίσης και η προσπάθεια ανίχνευσης αυστηρής και συνεπούς εφαρμογής των κοινωνικών κανόνων είναι δύσκολοι εξαιτίας τόσο περιορισμών στην παρατήρηση όσο και δυσχέρειας αξιολόγησης των κινήτρων των ζώων, μέχρι ποιο βαθμό έχουν τη διάθεση να τιμωρούν ή σε ποιες περιπτώσεις ουσιαστικά αδιαφορούν.

Στο τελευταίο επίπεδο εντάσσεται η εσωτερίκευση των αναγκών και των στόχων των άλλων σε βαθμό που να επηρεάζουν την κρίση μας κατά τρόπο ώστε να κατευθύνεται η συμπεριφορά μας. Ένα άλλο χαρακτηριστικό είναι ότι η κατεύθυνση της συμπεριφοράς και των κρίσεων προέρχεται από εσωτερικό αναστοχασμό ενώ παράλληλα οδηγούμαστε να σχηματίσουμε κρίσεις για συμπεριφορές που δεν μας αφορούν άμεσα ως άτομα. Προαναφέρθηκε ότι ο de Waal θεωρεί ότι τα πρωτεύοντα μπορούν να εσωτερικεύουν τις ανάγκες και τις επιθυμίες των άλλων αλλά σε περιορισμένο βαθμό. Στη διαπίστωση αυτή τον οδηγεί η ασυνήθιστη συμπεριφορά της προσφοράς του λάστιχου στο γηραιότερο άτομο. Πιστεύει ότι το νεότερο ζώο αντιλήφθηκε την επιθυμία της γηραιάς και έσπευσε να την ικανοποιήσει. Χωρίς άλλα δεδομένα ότι συμπεριφορές όπως αυτές των rhesus είναι πολύ περισσότερο όμοιες με τις δικές μας σε διάφορα επίπεδα, οι ομοιότητες με τον άνθρωπο εξαντλούνται σε αυτή την παρατήρηση.

Ο Frans de Waal υποστηρίζει ότι κάθε στέρεα θεμελιωμένο ηθικό σύστημα λαμβάνει υπόψη του τις ανάγκες επιβίωσης και αναπαραγωγής των ανθρώπων. Ίσως με συνείδηση αυτού και εγκαταλείποντας για λίγο τις άμεσες αναφορές στον Smith προτείνει αλλαγή πλαισίου

...το δικό μου επιχείρημα εδώ φανερά περιστρέφεται γύρω από τη συνέχεια ανάμεσα στα ανθρώπινα κοινωνικά ένστικτα και εκείνα των κοντινότερων συγγενών μας, των μαϊμούδων και των πιθήκων, αλλά νιώθω ότι βρισκόμαστε στο κατώφλι μιας

μεγαλύτερης μετακίνησης στη θεωρία που θα καταλήξει στην σταθερή τοποθέτηση της ηθικότητας μέσα στο συναισθηματικό πυρήνα της ανθρώπινης φύσης. Ο χιουμιανός τρόπος σκέψης κάνει μια μεγάλη επιστροφή. (de Waal 2006, 57)

Τελειώνοντας έτσι την απάντησή του στους φιλοσόφους, και το ίδιο το βιβλίο, ο ηθολόγος φαίνεται να υποθέτει ότι η «μεγάλη επιστροφή» της αισθησιοκρατίας του Hume είναι ο κατάλληλος δρόμος πραγμάτευσης της ηθικής, που ενσωματώνει τις απόψεις του, που προέρχονται από την ίδια τη φύση, και σαν γενικό σχήμα δεν μπορεί παρά να οδηγήσει σε γονιμότερες συζητήσεις και έρευνες.

γ. Μορφοποίηση θεωρίας: η εξελικτική μεταηθική

Ο Frans de Waal ανήκει στην επιστημονική πλευρά του εγχειρήματος. Από τη φιλοσοφική πλευρά, εκείνη που χαίρει ευρύτερης αποδοχής χωρίς να έχει ανάγκη τη στήριξη δεδομένων από εξελικτικές μελέτες στο επίπεδο του πληθυσμού είναι η μεταηθική θεωρία του Michael Ruse. Το κοινό σημείο των δύο, de Waal και Ruse, πέρα από ότι υποστηρίζουν την εξελικτική ηθική, υιοθετώντας πότε ηπιότερες και πότε περισσότερο ριζοσπαστικές, έως προβληματικές ως προς την υπεράσπιση θέσεις, είναι ο κεντρικός ρόλος που αποκτά η φιλοσοφία του Hume στα σχήματα που δομούν. Τα ευρήματα που τονίζουν την ανάγκη συμμετοχής των επιστημών στην ηθική συζήτηση μπορούν να πάρουν διάφορες μορφές. Η πιο αναγωγιστική είναι ότι όλο το ηθικό φαινόμενο ανάγεται στη Βιολογία και δεν υπάρχει κάτι περισσότερο να εξηγηθεί.

Μετά από έντονη κριτική, επιλέγοντας την αποφυγή των σκοπέλων που έχει να αντιμετωπίσει η εξελικτική κανονιστική ηθική, ο Ruse κάνει την κυρίαρχη συμβολή του στην εξελικτική ηθική

επιχειρηματολογώντας στο επίπεδο της μεταηθικής. Η διάκριση¹² ανάμεσα στην κανονιστική ηθική και την μεταηθική είναι ότι η πρώτη, ως ηθική θεωρία *per se*, ασχολείται με την ανεύρεση αρχών ενώ τη δεύτερη απασχολεί η δικαιολόγηση και η σημασία τους. Ο Ruse έχει τη δυνατότητα να ενσωματώσει τις απόψεις του de Waal και άλλων¹³ στη νέα, δαρβινική του ηθική. Η ηθική αυτή περιγράφεται σε γενικές γραμμές με το ακόλουθο απόσπασμα.

Η βασική υπόθεση είναι ότι η εξέλιξη μας έχει κάνει εγγενώς επιρρεπείς να σκεφτόμαστε με ορισμένους τρόπους. Ειδικότερα, η βιολογία μας μάς έχει προγραμματίσει να σκεφτόμαστε ευμενώς για ορισμένα ευρέα πρότυπα συνεργασίας. Δεν είμαστε αυστηρά 'γενετικά προδιαγεγραμμένοι, όπως (για παράδειγμα) τα μυρμήγκια... Ούτε είναι τα πρότυπα σκέψης μας τόσο κατευθυνόμενα από τη βιολογία μας που ο πολιτισμός να μην έχει επίδραση. Αλλά το γεγονός παραμένει ότι, για να μας κάνει συνεργατικούς, να μας κάνει 'αλτρουιστές', η φύση μας έχει γεμίσει πλήρως με σκέψεις σχετικά με την ανάγκη να συνεργαζόμαστε. Μπορεί να μην ακολουθούμε πάντα αυτές τις σκέψεις, αλλά υπάρχουν. (Ruse 2006a, 503)

Αν και έχει στο παρελθόν επιχειρηματολογήσει για τη θεμελίωση «μιας φυσιοκρατικής, βασισμένης στην εξελικτική θεωρία κανονιστικής ηθικής» που για εκείνον σημαίνει να αποδοθεί η έρευνα γύρω από την ηθική στους διάφορους κλάδους της επιστήμης, το ερώτημα που θα μας απασχολήσει βασικά εδώ δεν είναι η υπεράσπιση αυτής της θέσης, ούτε

¹² Π.β. την Εισαγωγή.

¹³ Για μια πληρέστερη πραγμάτευση ιδεών που υπάρχουν στο ευρύτερο πεδίο της εξέλιξης της ηθικής και της εξελικτικής ηθικής παραπέμπω στον Michael Shermer, *The Science of Good and Evil: Why People Cheat, Gossip, Care, Share, and Follow the Golden Rule*, Henry Holt and Company, 2004. Για μια πιο τεχνική προσέγγιση στον Richard Joyce, *The Evolution of Morality*, MIT Press, 2006.

τα προβλήματα της¹⁴, αλλά το «καθαρά φιλοσοφικό μέρος της εξίσωσης, δηλαδή εκείνο της δικαιολόγησης» (Ruse 2006b, 15).

Έχοντας ως βάση τις απόψεις της Βιολογίας σχετικά με τον διαειδικό και τον ενδοειδικό ανταγωνισμό, ο Ruse κινείται στο μοτίβο που σχεδίασε ο Δαρβίνος: τα χαρακτηριστικά των ατόμων είναι προσαρμοσμένα¹⁵ από και χάριν της επιβίωσης και της αναπαραγωγής. Οι συμπεριφορές των ατόμων δεν αποτελούν εξαίρεση. Η αναζήτηση θεωρητικών αιτιακών λύσεων στο ερώτημα γιατί παρατηρούνται οι συμπεριφορές που παρατηρούνται, το οπλοστάσιο της εξελικτικής θεωρίας μπορεί να προσφέρει απάντηση. Οι οργανισμοί κυνηγούν ταυτόχρονα τα ατομικά τους συμφέροντα και εκείνα της ομάδας (αν ζουν σε ομάδες) επειδή οι συμπεριφορές αυτές προσφέρουν πλεονεκτήματα αυξάνοντας την αρμοστικότητα τους.¹⁶ Τόσο τα εγωιστικά αισθήματα όσο και το «fellow feeling» του Hume είναι προσαρμογές και μπορούν να εξηγηθούν εμπειρικά. Έπειτα,

...εμείς οι άνθρωποι έχουμε ενσωματωμένη εγγενώς, ή ενστικτωδώς αν προτιμάτε, μια ικανότητα για να δουλεύουμε μαζί κοινωνικά. Και αυτή η ικανότητα εκδηλώνει εαυτήν στο φυσικό επίπεδο ως μια ηθική αίσθηση. Συνεπώς, η ηθικότητα ή μάλλον μια ηθική αίσθηση είναι κάτι που είναι εγγεγραμμένο στους ανθρώπους - μεσολαβούμενη και διαμορφούμενη από τον πολιτισμό. Η ηθικότητα έχει τοποθετηθεί εκεί από τη φυσική επιλογή με στόχο να μας κάνει να δουλεύουμε μαζί ή να

¹⁴ Για την υποστήριξη της εξελικτικής κανονιστικής ηθικής π.β. (i) Ruse & Wilson, "Moral Philosophy as Applied Science", *Philosophy* 61, 173-192, 1986, (ii) Ruse, *Evolutionary Naturalism: Selected Essays*, Routledge, 1995, (iii) Ruse, "Altruism: A Darwinian Naturalist's Perspective", *Altruism*, J. Schloss (ed.), Oxford University Press, 2001. Για μια συζήτηση για τον τρόπο και τον βαθμό που η επιστήμη μπορεί να συμβάλλει εποικοδομητικά στην ηθική κανονιστικότητα π.β. Kitcher, "Four Ways of 'Biologizing' Ethics", *Conceptual Issues in Evolutionary Biology*, E. Sober (ed.), MIT Press, 1994/1997.

¹⁵ Και παράλληλα διαρκώς μεταβλητά και άρα, υπό μία έννοια, προσαρμόσιμα. Αυτή η παρατήρηση έχει επιπτώσεις τόσο σε μια εξελικτική πορεία όσο επιτρέπει την εισαγωγή της πολιτισμικής συνιστώσας, χωρίς την εξ ολοκλήρου αναγωγή της σε βιολογική.

¹⁶ Η φρασεολογία αυτή υποσκελίζει την ποικιλότητα (variability) και δημιουργεί το ερώτημα δυνατότητας αναγωγής και της αναγωγής έως ποιο βαθμό των συμπεριφορών των ζώων στα γονίδια τους.

συνεργαζόμαστε. Αυτό δεν σημαίνει ότι δεν έχουμε ελευθερία με καμία έννοια. Δεν σημαίνει ότι ποτέ δεν παραβλέπουμε την ηθική μας αίσθηση, αλλά μάλλον ότι όντως έχουμε την ηθική αίσθηση και ότι έχουμε την ηθική αίσθηση όχι από επιλογή ή απόφαση, αλλά επειδή είμαστε άνθρωποι. (Ruse 2006b, 19-20)

Ακόμα, «[η προηγούμενη αισθησιοκρατική θέση] δεν σημαίνει ότι πάντα θα συνεργαζόμαστε ή θα είμαστε ηθικοί. Επηρεαζόμαστε από πολλούς παράγοντες, συμπεριλαμβανόμενων εγωιστικών και άλλου είδους επιθυμιών». Τελικά πρέπει επίσης «...να τονιστεί ότι οι άνθρωποι έχουμε μια αυθεντική αίσθηση της ηθικότητας. Είναι το είδος της ηθικότητας για την οποία κάποιος σαν τον Immanuel Kant μιλά... Οι εγωιστές άνθρωποι με την κυριολεκτική έννοια τείνουν να απομονώνονται από την ομάδα ή να εξοστρακίζονται σχετικά γρήγορα. Απλά δεν παίζουν το παιχνίδι. Κατά κάποιον τρόπο, λοιπόν, έχουμε ένα είδος κοινωνικού συμβολαίου. Αλλά... είναι μάλλον ένα κοινωνικό συμβόλαιο που επήλθε από τη βιολογία μας, δηλαδή, από τα γονίδιά μας όπως διαμορφώνονται και επιλέγονται από τη φυσική επιλογή» (Ruse 2006b, 20).

Έχοντας διατυπώσει τις απόψεις του εξελικτικού για την ηθική, ο Ruse προχωρά στην αναδιατύπωση της θέσης του Ruse & Wilson (1986) ότι η δαρβινική προσέγγιση οδηγεί σε ένα είδος ηθικού σκεπτικισμού σχετικά με τα αντικειμενικά θεμέλια της ηθικής και όχι σχετικά με την κανονιστική ηθική, η οποία είναι στεγανή από αντιρρήσεις που προέρχονται από τον ονομαζόμενο Νόμο του Hume ή καταλογίζουν φυσιοκρατική πλάνη (Ruse 2006a, 506: Ruse 2006b, 21). Απάντηση στο ερώτημα γιατί πρέπει να κάνω αυτό που πρέπει να κάνω δεν υπάρχει. Η ηθική δικαιολόγηση δεν υφίσταται και συνεπώς δεν είναι σκόπιμο να την αποζητά κανείς. Η εξελικτική εξήγηση αποκλείει την ύπαρξη οποιουδήποτε 'επειδή' που θα φιλοδοξούσε να απαντήσει στην ερώτηση

‘γιατί να ακολουθήσω αυτόν τον κανόνα’. Αντίθετα αυτό που πρέπει να κάνω είναι πάρα πολύ πραγματικό. Η ηθική που έχουμε είναι ουσιαστική ηθική, αλλιώς δεν θα υπήρχε καθόλου.

Ο φιλόσοφος δεν πιστεύει ότι η ηθική επιδοκιμασία ή αποδοκιμασία δεν εκφράζει τίποτα περισσότερο από τα αισθήματα αυτού που την διατυπώνει. Ο Ruse δεν είναι οπαδός της παράδοσης του Stevenson και του Ayer. Αντίθετα, υπάρχουν ειλικρινείς σκέψεις σωστού ή λάθους. «Έτσι, επιχειρηματολογώ ότι η γνωσιοθεωρητική βάση της εξελικτικής ηθικής είναι ένα είδος ηθικού ιδεαλισμού, αλλά ότι είναι ένα σημαντικό μέρος της εξελικτικής ηθικής ότι σκεφτόμαστε ότι είναι ένα είδος ηθικού ρεαλισμού» (Ruse 2006b, 22). Πιστεύουμε ότι υπάρχει σωστό και λάθος ανεξάρτητα από εμάς, αλλά πέρα από την πεποίθηση αυτή δεν υπάρχει ούτε καλό ούτε κακό. Η εξέλιξη έχει διαμορφώσει τα μυαλά μας με αυτό τον τρόπο. Συμπυκνωμένα: «Η ηθική είναι μια ψευδαίσθηση στημένη από τη φυσική επιλογή για να μας κάνει καλούς συνεργάτες» (Ruse & Wilson 1985).

δ. Διατύπωση ερωτημάτων

Η εισαγωγή της βιολογικής εξέλιξης στο πεδίο της ηθικής φαίνεται να περνά αναγκαστικά μέσα από το έργο του David Hume. Αυτό ισχύει για τις νέες, περισσότερο εκλεπτυσμένες προσεγγίσεις της νέας εξελικτικής ηθικής. Με τη σειρά του το γεγονός αυτό δημιουργεί μια σειρά ερωτημάτων.

Η παρουσίαση των απόψεων δύο από τους βασικούς ανθρώπους που συνεισφέρουν στη συζήτηση για την μετριοπαθή –ο de Waal σε όλο το έργο του, ο Ruse στο πιο πρόσφατο- αναγωγή, με κάποιο τρόπο της ηθικής στην εξελικτική μας πορεία, μας επιτρέπει να καταλήξουμε ότι η βασική

τους θέσει είναι ότι συμπεριφορές παροχής υπηρεσιών και προσφοράς βοήθειας ή άλλων εξυπηρετήσεων παρατηρούνται στα ζώα. Όσο αυξάνονται οι νοητικές δυνατότητες των ζώων, τόσο οι καταγραφόμενες συμπεριφορές μας οδηγούν να διαγράφουμε αναλογίες με τη δική μας ηθικότητα. Ο Ruse, στα παλαιότερα κείμενά του για την υποστήριξη της κανονιστικής εξελικτικής ηθικής διαγράφει αντίστροφη πορεία. Συμπεριφορές που θεωρούνται ανήθικες, όπως η αιμομιξία, οφείλουν την 'ανηθικότητά' τους σε βιολογικούς παράγοντες. Η αιμομιξία αυξάνει τον κίνδυνο οι απόγονοι μιας τέτοιας ένωσης να είναι φορείς διαφόρων προβλημάτων ή ασθενειών με γενετική αιτιολογία εξαιτίας της αυξημένης πιθανότητας κληροδότησης πολλαπλών όμοιων αντιγράφων γονιδίων. Σε διασταυρώσεις με μη συγγενικά άτομα, η πιθανότητα αυτή είναι αμελητέα. Μπορούν αυτά τα γεγονότα να προσφέρουν κανόνες ή κάτι λιγότερο ή τίποτε απολύτως;

Έχοντας υπόψη ότι η ένσταση του Hume για τη συναγωγή κανόνων από γεγονότα, τουλάχιστον όχι χωρίς επιπλέον εργασία ενδιάμεσα, παραμένει, αναδύεται το ερώτημα πώς μπορούμε να απαντήσουμε στο ερώτημα 'τι πρέπει να κάνω' ή, νεοαριστοτελικά τροποποιημένο, 'τι είδους άνθρωπος θέλω να είμαι'. Αν η βιολογία προσπαθήσει να τα απαντήσει μήπως κινδυνεύει να μετατραπεί σε ιδεολογία ή θρησκεία;

Ένα άλλο ερώτημα, είναι κατά πόσον ο βιολογικός αλτρουισμός, η προσφορά χρόνου και ενέργειας για εξυπηρέτηση άλλων, που ζημιώνουν τις δυνατότητες αναπαραγωγής και επιβίωσης του ατόμου που τα προσφέρει, μπορεί να εξηγήσει τον υπαρκτό στις σχέσεις μας αλτρουισμό. Δηλαδή αλτρουισμό που δεν σχετίζεται με έμμεσα οφέλη επιβίωσης και αναπαραγωγής, αλλά αλτρουισμό που δεν μπορεί να περιγραφεί αλλιώς παρά μόνο με τη φράση 'το καλό ως αυτοσκοπός'.

Τέλος, η κυρίαρχη θέση που αναδύεται μέχρι εδώ είναι ότι η ηθική έχει τις ρίζες της στη φύση. Ο τρόπος επικράτησής της εμπλέκει

αναπόφευκτα τους μηχανισμούς που, με διάφορες κατηγοριοποιήσεις, κάνουν ένα άτομο να αντιλαμβάνεται πώς αισθάνονται τα άλλα. Για το Ruse η φυσιοκρατική προσέγγιση, με την επιπλέον υποστήριξη θέσεων όπως του de Waal, ενέχει το ζήτημα ότι η ηθική είναι στην ουσία της μία ψευδαίσθηση.

Έχοντας κατά νου αυτές τις βασικές απορίες μπορούμε να διατυπώσουμε δύο ερωτήματα:

- i. Αξιοποιούν οι κατά καιρούς υποστηρικτές της εξελικτικής ηθικής τη συμπάθεια κατά Hume;
- ii. Αν η απάντηση στην προηγούμενη υπόθεση είναι καταφατική, μπορεί ένα σχήμα που στηρίζεται στη συμπάθεια όχι μόνο να εξηγήσει την απόκτηση ηθικών εννοιών αλλά και να αιτιολογήσει την αντικειμενικότητά τους;

ε. Η συμπάθεια κατά τον David Hume

Η έννοια της συμπάθειας κάνει την πρώτη της εμφάνιση στο προσκήνιο της ιστορίας των ιδεών στην ιπποκρατική ιατρική. Για τους στωικούς είναι μία από τις κεντρομόλους δυνάμεις που συνεισφέρουν στη συνοχή του κόσμου. Αργότερα, το 18^ο αιώνα χρησιμοποιείται από βιταλιστές για να περιγράψουν την –τότε ανεξήγητη- μετάδοση καταστάσεων από ένα όργανο σε ένα άλλο. Οι ιδέες τους έχουν αφήσει ίχνη στις ονομασίες *συμπαθητικό* και *παρασυμπαθητικό* για μέρη του νευρικού συστήματος. Στη φυσική ιστορία, στο έργο του Buffon, η συμπάθεια θα συνδεθεί με άτομα ενός είδους, επιτρέποντας με εντελώς φυσικό τρόπο την λειτουργία των ενστίκτων, ενώ σαν έννοια παίζει επίσης το ρόλο της εξήγησης της λειτουργίας των ενστίκτων αυτών.

Όσο κι αν η ηθική είναι κομμάτι της συνοχής του κόσμου, ο Hume είναι εκείνος που τοποθετεί τη συμπάθεια στο κέντρο της ηθικής για πρώτη φορά. Ο κεντρικός αυτός ρόλος της συμπάθειας είναι που καθιστά μια «συμμαχία ανάμεσα στο Hume και στον Darwin» εφικτή για αναζήτηση και υποστήριξη.

Συνεπώς με το πρόγραμμά του να διατυπώσει με λεπτομερή τρόπο μια θεώρηση της ανθρώπινης φύσης, ο David Hume αναγνωρίζει τη σημασία και την ευρύτητα του φαινομένου της ηθικής (Stroud 1991, 171). Η φυσιοκρατική επιστήμη του ανθρώπου που συγκροτεί, περιέχει την αναζήτηση των θεμελίων της ηθικής σε μια προσπάθεια να διαφωτιστεί αυτή η πλευρά των ανθρώπων που τον ενδιαφέρει εξαιρετικά¹⁷. Στο πλαίσιο της αναζήτησης αυτής ο Hume ενσωματώνει τη σημαντική έννοια της συμπάθειας, και είναι η συμπάθεια που επιτρέπει την κοινωνία, καθώς χάρη σε αυτή πραγματοποιείται η μετάδοση των διαθέσεων των άλλων.

Σύμφωνα με τη θεωρία του Hume η παρατήρηση και η αξιοποίηση του λόγου και της εμπειρίας δεν αρκούν για προκαλέσουν επιδοκιμασία ή αποδοκιμασία. Αυτές μόνες μπορούν να οδηγήσουν σε πράξη, σε αντίθεση με το λόγο που είναι «αδρανής» και ως τέτοιος «σκλάβος των παθών»¹⁸. Η ηθική, αντίθετα, αφορά την πράξη, κι έτσι το θεμέλιο της ηθικής πρέπει να εντοπίζεται στο συναίσθημα. Όταν η κακία διακρίνεται από την αρετή και το κακό από το καλό, αυτό που προκαλεί τη διάκριση

¹⁷ Ότι η αναζήτηση της φύσης της ηθικότητας ήταν ένα από τα βασικά ενδιαφέροντα του Hume υποδεικνύεται έμμεσα από την πρόταση του Kemp Smith (*The Philosophy of David Hume*, Macmillan, 1949, κεφάλαια I-II, από Stroud, 1991) ότι ο φιλόσοφος συνέγραψε αρχικά το τρίτο βιβλίο της *Πραγματείας*, τιτλοφορούμενο *Of Morals* κι έπειτα τα δύο πρώτα.

¹⁸ «... οι πράξεις δεν αποκτούν τη χάρη τους από τη συμμόρφωσή τους στο λόγο, ούτε την μομφή τους από αντίθεση σε αυτόν· ...καθώς ο λόγος δεν μπορεί ποτέ αμέσως να εμποδίσει ή να παράξει οποιαδήποτε πράξη με το να της αντιτεθεί ή να την εγκρίνει, δεν μπορεί να είναι η πηγή του ηθικού καλού και κακού, τα οποία εντοπίζονται να έχουν αυτή την επίδραση» (3.1.1, 193-194).

είναι ότι οι άνθρωποι έχουν διαφορετικά συναισθήματα στην κάθε περίπτωση. Ο Hume εκφράζει αυτή του την πεποίθηση έντονα με διάφορους τρόπους στα εδάφια 3.1.1 και 2 της *Πραγματείας για την Ανθρώπινη Φύση*¹⁹.

...όταν κηρύσσεις οποιαδήποτε πράξη ή χαρακτήρα να είναι κακοί, δεν εννοείς τίποτα, παρά ότι από την σύσταση της φύσης σου έχεις ένα συναίσθημα ή συναίσθηση ψόγου από την ενατένισή της. Η αρετή και η κακία, συνεπώς, μπορούν να συγκριθούν με ήχους, χρώματα, ζέστη και κρύο που... δεν είναι ποιότητες στα αντικείμενα αλλά αντιλήψεις στο νου (203).

Την ηθικότητα, έτσι, ορθότερα την αισθανόμαστε παρά την κρίνουμε (204).

Το να έχουμε την αίσθηση της αρετής, δεν είναι τίποτα παρά να νιώθουμε ικανοποίηση ενός συγκεκριμένου είδους από την αντιπαράθεση με ένα χαρακτήρα. Ακριβώς το *συναίσθημα* συνιστά τον έπαινο ή το θαυμασμό μας... Δεν συμπεραίνουμε την αρετή ενός χαρακτήρα επειδή ευχαριστεί· αλλά νιώθοντας ότι ευχαριστεί με τέτοιο ειδικό τρόπο, νιώθουμε στην πραγματικότητα ότι είναι ενάρετος (205).

Η ηθική και οι επικρίσεις δεν είναι τόσο ορθά αντικείμενα της κατανόησης όσο γούστου και συναισθήματος (EHU 12.3, 165).

Σε αυτή τη γραμμή επιχειρηματολογίας, ο Hume ορίζει την αρετή ως «...οποιαδήποτε διανοητική δράση ή ποιότητα δίνει σε ένα θεατή το ευχάριστο συναίσθημα της επιδοκimasίας· και απαξία το αντίθετο» (EPM, επίμετρο I, 289). Η απάντηση στο ερώτημα πώς αποκτά ο εν λόγω θεατής το αντίστοιχο συναίσθημα φέρνει στο προσκήνιο τη *συμπάθεια*.

¹⁹ Ο Hume επανέρχεται στο εδάφιο 3.3.5: «Ο πόνος ή η ηδονή που προκύπτει από τη γενική εξέταση ή θέαση οποιασδήποτε πράξης ή ποιότητας του νου, αποτελεί την αρετή ή την απαξία τους, και αναδύει στην επιδοκimasία ή την κατηγορία μας, οι οποίες δεν είναι τίποτα παρά μια πιο ξεθωριασμένη ή λιγότερο αντιληπτή αγάπη ή μίσος» (329).

Στο εδάφιο 2.1.2 ο Hume εισάγει τη συμπάθεια και προσφέρει ένα μηχανισμό λειτουργίας της. Πάντα συνοδευόμαστε από μια έντονη ιδέα ή εντύπωση του εαυτού μας, αυτή διεγείρει οποιαδήποτε ιδέα σχετίζεται με εκείνη, έτσι οι ιδέες που έχουμε για τα συναισθήματα των όντων που μας μοιάζουν εντείνεται τόσο ώστε να μετατραπεί από «ιδέα» σε «εντύπωση». Μια σκέψη μετατρέπεται σε συναίσθημα. Η συμπάθεια είναι η ικανότητα και τάση που έχουμε να νιώθουμε αυτά που νιώθουν οι άλλοι, αλλά με ειδικό τρόπο.

Μπορούμε να αρχίσουμε με την αναθεώρηση της φύσης και της ισχύος της συμπάθειας. Τα μυαλά όλων των ανθρώπων είναι όμοια στις συναισθήσεις και τις λειτουργίες τους, ούτε μπορεί κάποιος να κινητοποιηθεί από οποιαδήποτε έλξη, την οποία οι υπόλοιποι, σε κάποιο βαθμό, δεν αντιλαμβάνονται. Όπως σε ελατήρια ίσα κουρδισμένα, η κίνηση του ενός μεταδίδεται στα υπόλοιπα, έτσι όλες οι έλξεις περνούν από ένα άτομο στα υπόλοιπα, και γεννά αντίστοιχες συγκινήσεις σε κάθε ανθρώπινο πλάσμα. Όταν βλέπω τα αποτελέσματα του πάθους στη φωνή και τις χειρονομίες οποιουδήποτε ατόμου, ο νους μου αμέσως περνά από αυτά τα αποτελέσματα στις αιτίες τους, και σχηματίζει μια τόσο ζωντανή ιδέα του πάθους σαν να μετασχηματίζεται παρευθύς στο ίδιο το πάθος. Με όμοιο τρόπο όταν αντιλαμβάνομαι τις αιτίες οποιουδήποτε συναισθήματος, ο νους μου μεταφέρεται στα αποτελέσματα και κινητοποιείται με ένα όμοιο συναίσθημα... Κανένα πάθος άλλου δεν αποκαλύπτει τον εαυτό του αμέσως στο νου. Είμαστε ευαίσθητοι μόνο στα αίτια ή τα αποτελέσματά του. Από αυτά συνάγουμε το πάθος, και αντίστοιχα αυτά αναδύουν τη συμπάθειά μας. (3.3.1, 296-297)

Η μετάδοση των διαθέσεων και των συναισθημάτων των άλλων από την «επικοινωνία» μας μαζί τους είναι ένα πανανθρώπινο χαρακτηριστικό, που δεν παρατηρείται μόνο σε παιδιά ή ανθρώπους περιορισμένης καλλιέργειας ή διανοητικών ικανοτήτων αλλά και σε ανθρώπους «της μεγαλύτερης κρίσης και κατανόησης». Στη συμπάθεια

πρέπει επίσης να αποδοθεί η ομοιομορφία στον τρόπο σκέψης που χαρακτηρίζει ένα έθνος.

Ο τρόπος που αντιλαμβανόμαστε τα συναισθήματα και τις διαθέσεις των άλλων είναι μέσω των αποτελεσμάτων τους, που προσλαμβάνουμε με τις αισθήσεις. Τα παρατηρούμενα εξωτερικά σημεία μας δίνουν μια ιδέα του τι συμβαίνει στον άλλο. Η αμεσότητα και διαχρονικότητα της «ιδέας, ή μάλλον εντύπωσης» του εαυτού μας είναι έντονη και ζωηρή, εξαιτίας της συνείδησης της ύπαρξής μας που διαθέτουμε. Ο συνειρμός των ιδεών, όμως, επιτάσσει πως ό,τι σχετίζεται με εμάς με αιτιότητα, ομοιότητα και συνέχεια (causation, resemblance & contiguity) θα παρουσιαστεί στο μυαλό μας εξίσου ζωηρά. Η ομοιότητα των ανθρώπων στα γενικά φυσικά τους χαρακτηριστικά και στον τρόπο που αντιδρούν και συμπεριφέρονται κάνει τον παρατηρητή να συνειδητοποιεί ότι έχει νιώσει αντίστοιχα σε παρόμοιες καταστάσεις και πιθανότατα θα πάθει το ίδιο και στο μέλλον (σχέση από ομοιότητα). Η δράση της συμπάθειας διευκολύνεται όταν η ομοιότητα επεκτείνεται στον χαρακτήρα, τους τρόπους συμπεριφοράς, το έθνος και τη γλώσσα, όταν τα κοινά σημεία αυξάνονται. Σε περίπτωση που λαμβάνουμε τα συναισθήματα κάποιου απομακρυσμένου ατόμου, η πλήρης μετάδοση απαιτεί τη σχέση της συνέχειας. Στην περίπτωση των σχέσεων αίματος η αιτιότητα παίζει τον πρωταγωνιστικό ρόλο. «Όλες αυτές οι σχέσεις όταν βρίσκονται ενωμένες μαζί μεταβιβάζουν την εντύπωση ή συνείδηση του ατόμου μας στην ιδέα των συναισθημάτων ή παθών των άλλων και μας κάνουν να τα συλλαμβάνουμε με τον δυνατώτερο και ζωηρότερο τρόπο» (2.1.11, 74). Για το Hume «η ζωηρή ιδέα οποιουδήποτε αντικειμένου πάντοτε προσεγγίζει την εντύπωσή του», οπότε η ζωηρή ιδέα του πάθους άλλου, συσχετιζόμενη με την εντύπωση του εαυτού μετατρέπεται στο ίδιο το πάθος.

Στην *Έρευνα Σχετικά με τις Αρχές της Ηθικής* (Enquiry Concerning the Principles of Morals, EPM) ο Hume αποφεύγει να προσφέρει τον τρόπο με τον οποίο μεταδίδονται τα συναισθήματα, αλλά αναφέρεται ξεκάθαρα²⁰ στην αντίληψή του ότι η ανθρώπινη φύση είναι *στοιχείο*, το σημείο όπου κάθε έρευνα σταματά.

Δεν είναι αναγκαίο να σπρώξουμε τις έρευνές μας τόσο μακριά ώστε να ρωτήσουμε γιατί έχουμε την ανθρωπιά²¹ ή ένα αίσθημα συντροφικότητας με τους άλλους. Είναι επαρκές ότι αυτό βιώνεται να είναι μια αρχή της ανθρώπινης φύσης. Πρέπει κάπου να σταματούμε την εξέτασή μας για αίτια, και υπάρχουν, σε κάθε επιστήμη, μερικές γενικές αρχές, πέρα από τις οποίες δεν μπορούμε να ελπίζουμε να βρούμε οποιαδήποτε γενικότερη αρχή. Κανείς άνθρωπος δεν είναι απόλυτα αδιάφορος στην ευτυχία και τη δυστυχία των άλλων. Η πρώτη έχει μια φυσική τάση να δίνει ηδονή, η δεύτερη πόνο. Αυτό μπορεί να το βρει ο καθένας στον εαυτό του. Δεν είναι πιθανό, ότι αυτές οι αρχές μπορούν να αναλυθούν σε αρχές απλούστερες και οικουμενικότερες, οποιεσδήποτε προσπάθειες κι αν έχουν γίνει γι' αυτό το λόγο. Αλλά αν ήταν δυνατό, δεν ανήκει στο παρόν θέμα, και μπορούμε εδώ με ασφάλεια να θεωρούμε αυτές τις αρχές ως θεμελιώδεις: χαιρόμαστε, αν μπορούμε να αποδώσουμε όλες τις συνέπειες επαρκώς απλές και διαυγείς (EPM 219-220, σημείωση).

Η συμπάθεια δεν μπορεί παρά να είναι επίσης η αιτία που αντιλαμβανόμαστε τα συναισθήματα των ξένων, με τον ίδιο τρόπο που ικανοποιούμαστε όταν αντικρίζουμε ένα γόνιμο χωράφι που δεν μας ανήκει (2.2.2-8, 3.3.1.7-8). Η συμπάθεια λειτουργεί επίσης όταν

²⁰ «Υπάρχει ένα είδος μετάδοσης πάθους (attraction), που στον πνευματικό κόσμο θα βρεθεί να έχει τόσο ασυνήθιστα αποτελέσματα όσο και στον φυσικό, και να αποκαλύπτει τον εαυτό της με αντίστοιχα πολλούς και διάφορους τρόπους. Τα αποτελέσματά της είναι παντού εμφανή, αλλά σχετικά με τα αίτιά της, είναι κατά το περισσότερο άγνωστα και πρέπει να αναχθούν σε πρωταρχικές ποιότητες της ανθρώπινης φύσης, που δεν προσποιούμαι ότι εξηγώ» (1.1.4, 56, όμοιο απόσπασμα υπάρχει και στο 3.3.1, 308).

²¹ Στην EPM η sympathy της *Πραγματείας* γίνεται humanity. Αν και πολλά θέματα που θίγονται στην τελευταία δεν αναλύονται στην EPM, η συμπάθεια διατηρεί τον κεντρικό της ρόλο. Ο τρόπος λειτουργίας της στο επίπεδο των ιδεών και των εντυπώσεων παραλείπεται αλλά ο Hume δεν τον εγκαταλείπει. Απλώς τον παραλείπει.

αναλογιζόμαστε αναφορικά με ένα χαρακτήρα, πνευματική ιδιότητα ή πράξη γνωρίζοντας τα ευχάριστα ή ωφέλιμα αποτελέσματά τους στις περισσότερες των περιπτώσεων.

III. Η αισθησιοκρατία του Hume

α. Οι ηθικές διακρίσεις δεν προέρχονται από τον λόγο

Ο λόγος για τον Hume είναι όπως εκείνος του Hobbes, η χρήση ορθολογικών διαδικασιών (ratiocination) για συναγωγή συμπερασμάτων (Kemp 1970, 31), είναι λόγος προτασιακός. Τα αντικείμενα που έχουν τη δυνατότητα να είναι αληθή ή ψευδή είναι «αναπαραστατικές» οντότητες κατά το ότι αναπαριστούν τα αντικείμενα να είναι με κάποιον ορισμένο τρόπο και είναι αληθείς αν και μόνο αν τα πράγματα είναι έτσι όπως τα παρουσιάζει η προτασιακή αναπαράσταση (Stroud 1991, 159). Αυτές οι «προτάσεις» είναι για το Hume τα «αντικείμενα του λόγου» και κάτι μπορεί να βρίσκεται σε αντιπαράθεση ή συμφωνία με το λόγο μόνο όταν τελεί σε αυτές τις καταστάσεις με τα αντικείμενά του. Επιπλέον, αυτό που μπορεί να αντιταχθεί με μια πρόταση οφείλει να διαθέτει τιμές αλήθειας το ίδιο. Αυτό δεν το επιτυγχάνει τίποτε παρά μια άλλη πρόταση.

Έτσι φαίνεται, ότι η αρχή, η οποία αντιτίθεται στο πάθος²² δεν μπορεί να είναι η ίδια με το λόγο, και μόνο ονομάζεται έτσι με ακατάλληλη σημασία. Δεν μιλάμε αυστηρά

²² «Ένα πάθος είναι μια αυθεντική ύπαρξη, ή, αν θέλετε, τροποποίηση ύπαρξης, και δεν περιέχει οποιαδήποτε αναπαραστατική ποιότητα, η οποία το μετατρέπει σε αντίγραφο οποιασδήποτε άλλης ύπαρξης ή τροποποίησης. Όταν είμαι θυμωμένος έχω πραγματικά καταληφθεί από το πάθος, και υπό αυτό το συναίσθημα δεν έχω καμία περισσότερη αναφορά σε οποιοδήποτε άλλο αντικείμενο, απ' ό,τι όταν είμαι διψασμένος, ή άρρωστος ή πάνω από πέντε πόδια ψηλός. Είναι αδύνατο, λοιπόν, ότι αυτό το πάθος μπορεί να αντιταχθεί ή να συγκρουστεί με την αλήθεια και το λόγο, καθώς αυτή η σύγκρουση

και φιλοσοφικά όταν μιλάμε για τη διαμάχη πάθους και λόγου. Ο λόγος είναι, και πρέπει μόνο να είναι ο σκλάβος των παθών και δεν μπορεί ποτέ να προσποιηθεί ότι καταλαμβάνει άλλη θέση παρά να τα υπηρετεί και να τα υπακούει (2.3.3, 156).

Σχετικά με την ηθική, ο Hume επαναλαμβάνει το επιχείρημά του λίγο διαφορετικά.

Ο λόγος είναι η ανακάλυψη της αλήθειας ή του ψεύδους. Η αλήθεια ή το ψεύδος συνίστανται στη συμφωνία ή διαφωνία είτε στις πραγματικές σχέσεις των ιδεών, είτε στην πραγματική ύπαρξη και από γεγονός. Οτιδήποτε, άρα, δεν επιδέχεται αυτή τη συμφωνία ή διαφωνία είναι ανήμπορο να είναι αληθές ή ψευδές και ποτέ δεν μπορεί να είναι αντικείμενο του λόγου μας. Τώρα είναι προφανές ότι τα πάθη μας, οι θελήσεις μας και οι πράξεις μας δεν είναι επιδεκτικά μιας τέτοιας συμφωνίας ή διαφωνίας· όντας αυθεντικά γεγονότα και πραγματικότητες, αφ' εαυτών ολοκληρωμένα και μην υπονοώντας καμία αναφορά σε άλλα πάθη, θελήσεις και πράξεις. Είναι αδύνατον, έτσι, να ανακηρυχθούν αληθή ή ψευδή και να είναι είτε αντίθετα ή σύμφωνα με το λόγο (3.1.1, 193).

Από την πρόταση που αποτελεί τον τίτλο αυτής της παραγράφου και του εδαφίου 3.3.1 της *Πραγματείας*, μπορεί να γίνει κατανοητό ότι ο Hume εννοεί α) ότι οι ηθικές διακρίσεις δεν προκύπτουν από αποδεικτική λογική ανάλογη με τη μέθοδο που χρησιμοποιείται στα μαθηματικά, β) ότι δεν προκύπτουν από αληθείς πεποιθήσεις, δεν είναι δηλαδή αντικείμενα της γνώσης ή γ) ότι η κατάληξη σε ηθικές κρίσεις είναι θέμα ανεξάρτητο πεποιθήσεων (Mackie 1993, 51).

Η πρώτη κατανόηση είναι συμβατή με την ηθική αίσθηση (moral sense) όπως την εκφράζει ο Hutcheson, δηλαδή ότι η ηθική αίσθηση είναι αντίστοιχη με την αντίληψη μιας (κατά Locke) πρωτεύουσας ποιότητας,

συνίσταται στη διαφωνία των ιδεών, θεωρούμενων ως αντίγραφα, με αυτά τα αντικείμενα, τα οποία αναπαριστούν» (2.3.3, 156-157).

μια αίσθηση που αντιλαμβάνεται αντικείμενα που κυριολεκτικά υπάρχουν και μπορούν να γίνουν αντιληπτά.

Η δεύτερη κατανόηση επιτρέπει μια ηθική αίσθηση αντίστοιχη με την αντίληψη μιας δευτερεύουσας ποιότητας και είναι αυτή η κατανόηση που αφήνει ανοιχτά περιθώρια για την ανάπτυξη μια θεωρίας σφάλματος (error theory)²³. Τέλος, η τρίτη κατανόηση θα έκανε την ηθική αίσθηση, εάν παραδεχόταν την ύπαρξή της, ανάλογη με την αντίληψη του πόνου ή της δίψας (Mackie 1993, 51-52).

Στο κείμενο υπάρχουν στοιχεία που οδηγούν προς όλες τις παραπάνω κατανοήσεις. Στην αρχή του εδαφίου αυτού της *Πραγματείας* προτείνει ότι το ερώτημα είναι (3.1.3, 152) «Εάν είναι με μεσολάβηση των ιδεών ή των εντυπώσεών μας που διακρίνουμε μεταξύ κακίας και αρετής και κηρύττουμε μια πράξη αξιοκατάκριτη ή αξιέπαινη;». Η τοποθέτηση ότι σε αυτή συγκεκριμένα την ερώτηση πρέπει να δοθεί απάντηση μας αφήνει να εννοήσουμε ότι η άποψη ενάντια στην οποία επιχειρηματολογεί είναι ότι οι ηθικές διακρίσεις στηρίζονται σε συσχετισμούς ιδεών, ότι επιχειρηματολογεί ενάντια στην προέλευση των ηθικών κρίσεων από την αποδεικτική λογική.

Ωστόσο, η ανάπτυξη της επιχειρηματολογίας του αφήνει να εννοηθεί κάτι άλλο. Αυτό γίνεται φανερό από το πρώτο μιας μακριάς σειράς επιχειρημάτων. Στο επιχείρημα αυτό, ο Hume θέτει δύο προκείμενες, το συμπέρασμα του εδαφίου 2.3.3 της *Πραγματείας* ότι μόνος ο λόγος δεν επιδρά στην πράξη, και ότι η ηθική είναι πρακτική, αφορά την ανθρώπινη πράξη. Λαμβάνοντας τώρα τις προκείμενες μαζί μπορούμε να

²³ Οι Mackie και Ruse έχουν από μια τέτοια θεωρία σφάλματος (John Leslie Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Penguin Books, 1977 και Michael Ruse, *Taking Darwin Seriously: A Naturalistic Approach to Philosophy*, Blackwell, 1986). Η διόρθωση του ηθικού συναίσθηματος που υποστηρίζει ο David Hume (π.β. ενότητα V.ε) για να ερμηνεύσει την οικουμενική σχεδόν ομοιομορφία των ηθικών μας κρίσεων μπορεί επίσης να εκληφθεί ως μια πρωτόλεια θεωρία σφάλματος.

καταλήξουμε ότι η εν λόγω κατάσταση δεν συνίσταται ολικά από γνώση, πεποιθήσεις και λογική οποιουδήποτε είδους.

Ο Hume παραθέτει οκτώ ακόμα επιχειρήματα, διαφόρων βαθμών συνοχής και πειστικότητας, από εύλογα έως λιγότερο τέτοια. Συνολικά φαίνονται να υπερασπίζονται τη θέση του ότι η ηθική δεν είναι αποδείξιμη (όπως τα γεωμετρικά θεωρήματα). Στο έβδομο επιχείρημα ο Hume δηλώνει ότι η απόδειξη στηρίζεται αποκλειστικά σε σχέσεις τεσσάρων ειδών: ομοιότητα, αντίθεση, βαθμούς στην ποιότητα και διαφοροποιήσεις στην ποσότητα και τον αριθμό. Είναι ξεκάθαρο ότι ηθικά συμπεράσματα δεν μπορούν να γίνουν μόνο από αυτές τις σχέσεις. Εάν υπάρχει μια άλλη σχέση που μπορεί να ερμηνεύσει την αποδειξιμότητα των ηθικών κρίσεων, το βάρος να την διατυπώσουν πέφτει στους ώμους αυτών που το ισχυρίζονται, κάτι που ο Hume δείχνει ότι είναι εξαιρετικά δύσκολο. Γιατί, οτιδήποτε είναι, ας πούμε, ανήθικο, είναι μια συγκεκριμένη πράξη με πρόθεση, ένα αντικείμενο που προϋποθέτει μια σχέση μεταξύ των νοητικών διεργασιών του υποκειμένου και του εξωτερικού κόσμου. Τίποτε που να αφορά μόνο εγκεφαλικές διεργασίες ή μόνο εξωτερικά αντικείμενα ή γεγονότα μπορεί να είναι ηθικά εσφαλμένο. Ο συγγραφέας αναρωτιέται τι είδος σχέσης θα μπορούσε να είναι αυτό που να μετέχει σε αμφότερα τα πεδία και σε κανένα μόνο του; Επιπλέον, συνεχίζει, αυτό το είδος της σχέσης λέγεται ότι κατευθύνει αναγκαία τη βούληση όχι μόνο όλων των νοημόνων όντων, αλλά και του Θεού. Ποια σχέση μπορεί να το πετύχει αυτό; Εκτός αυτού ο Hume ισχυρίζεται ότι απέδειξε στο πρώτο βιβλίο της *Πραγματείας* ότι δεν υπάρχει αυθεντικά αναγκαία σύνδεση μεταξύ αιτίων και αποτελεσμάτων, ουδεμία δυνατότητα a priori γνώσης ότι ένα πράγμα θα παράξει ένα άλλο. Η σύνδεση μεταξύ της υποτιθέμενης ηθικής σχέσης και της επιλογής ενός έλλογου υποκειμένου θα έπρεπε να είναι a priori αναγκαία και ευνόητη, να έχει ακριβώς τα χαρακτηριστικά που ο Hume απέδειξε ότι οι αιτιακές σχέσεις στερούνται.

Εκτός από την κατάρριψη της θέσης ότι οι ηθικές κρίσεις μπορούν να αποδειχτούν με παραγωγικό συλλογισμό, ο Hume ισχυρίζεται ότι τα επιχειρήματά του δείχνουν επίσης ότι η ηθικότητα δεν συνίσταται σε «οποιοδήποτε απτό γεγονός, το οποίο να μπορεί να ανακαλυφθεί από την κατανόηση». Στο ένατο επιχειρήμα παραθέτει επιπλέον στοιχεία για να στηρίξει τη θέση του:

Διαλέξτε οποιαδήποτε πράξη ικανή να θεωρηθεί κακή: δολοφονία για παράδειγμα. Εξετάστε την υπό κάθε φως και παρατηρήστε εάν μπορείτε να βρείτε εκείνο το απτό γεγονός ή πραγματική ύπαρξη που ονομάζετε *απαξία*. Με όποιο τρόπο και αν το δείτε, εντοπίζετε μόνο συγκεκριμένα πάθη, κίνητρα, θελήσεις και σκέψεις. Δεν υπάρχει άλλο απτό γεγονός στην υπόθεση. Η απαξία σας διαφεύγει εντελώς, όσο και αν σκεφτείτε το αντικείμενο. Ποτέ δεν μπορείτε να την βρείτε, έως ότου στρέψετε τον στοχασμό σας στο δικό σας στήθος και βρείτε ένα συναίσθημα αποδοκιμασίας, που εγείρετε εντός σας προς την κατεύθυνση αυτής της πράξης. Εδώ υπάρχει ένα απτό γεγονός, αλλά είναι αντικείμενο συναισθήματος, όχι συλλογισμού. Κείται στον εαυτό σας, όχι στο αντικείμενο. Έτσι όταν εκφέρετε οποιαδήποτε πράξη ή χαρακτήρα να είναι κακοί, δεν εννοείτε τίποτα παρά ότι από τη διάθρωση της φύσης σας έχετε μια αίσθηση ή συναίσθημα κατηγορίας από το συλλογισμό τους. Απαξία και αρετή, συνεπώς, μπορούν να συγκριθούν με ήχους, χρώματα, ζέστη και κρύο, τα οποία, σύμφωνα με τη σύγχρονη φιλοσοφία, δεν είναι ποιότητες αντικειμένων, αλλά αντιλήψεις στο νου... (3.1.1, 203).

Όταν συμβαίνει κάτι τέτοιο δεν αναφέρουμε κάτι που εντοπίσαμε να υπάρχει πραγματικά στο αντικείμενο, όπως μια πρωτεύουσα ποιότητα σαν τη μάζα ή το σχήμα, ή μια λογική συναγωγή. Η συνεχής παρατηρούμενη σύμπτωση δύο γεγονότων διαφορετικού είδους δεν είναι το ίδιο πράγμα με την αναγκαία σύνδεση τους. Οι συνεχείς συμπτώσεις όμως οδηγούν στην πεποίθηση ότι δύο γεγονότα συνδέονται αναγκαία, κι έτσι όταν κάνουμε μια ηθική κρίση αυτό που εκφέρομε είναι κάτι διαφορετικό και «περισσότερο από» οτιδήποτε μπορούμε να

ανακαλύψουμε αντιλαμβανόμενοι την πράξη που κρίνουμε ή από τη λογική επεξεργασία των παρατηρούμενων χαρακτηριστικών της.

Λαμβάνοντας υπόψη την ανάλυση που αναφέρει ο Mackie (1993, 61-63) για το απόσπασμα που ο R. M. Hare ονόμασε Νόμο του Hume²⁴ προκύπτει ότι σε τρία εννοιολογικά πλαίσια ένα πρέπει μπορεί να συναχθεί με ισχύ από ένα είναι. Ο Hume φαίνεται να είχε υπόψη του αυτές τις διαφοροποιήσεις, ή κάτι αντίστοιχο σε κάθε περίπτωση, και το σχετικό απόσπασμα μπορεί με ασφάλεια να θεωρηθεί ότι είναι μια επανατοποθέτηση του βασικού του συμπεράσματος. Πρώτον από προτάσεις του τύπου: Εάν το να πράξεις X είναι ο μόνος τρόπος να καταφέρεις το Y, τότε πρέπει να κάνεις το X. Δεύτερον, μια πρόταση «είναι λάθος να μην κάνεις το X» ταυτίζεται με την «πρέπει να κάνεις το X». Τρίτον υπάρχουν κάποιες λέξεις ή φράσεις όπως το ρήμα υπόσχομαι που το πρέπει συνιστά έναν από τους όρους του νοήματός τους. Λαμβάνοντας αυτά υπόψη η ερμηνεία των λόγων του Hume που απομένει είναι ότι μια δήλωση που περιέχει το πρέπει, ένας κανόνας με άλλα λόγια, δεν μπορεί να συναχθεί από γενική παραγωγική λογική από οποιοδήποτε σύνολο προκειμένων, καθεμία από τις οποίες είναι αλήθεια της Λογικής ή των Μαθηματικών ή συνηθισμένη εμπειρική παραγωγική λογική (συμπεριλαμβανόμενων των αιτιακών, με δεδομένη την άποψη του Hume για την αιτιότητα) δήλωση (Mackie 1993, 62). Ουσιαστικά αυτό

²⁴ «Σε κάθε ηθικό σύστημα που έχω συναντήσει ως τώρα, έχω πάντοτε παρατηρήσει ότι ο συγγραφέας προχωρά κάμποσο με την συνηθισμένη συλλογιστική, και εδραιώνει την ύπαρξη κάποιου Θεού, ή κάνει παρατηρήσεις σχετικά με τις ανθρώπινες δοσοληψίες, όταν ξαφνικά βρίσκω έκπληκτος ότι αντί για τις συνήθειες συνδέσεις των προτάσεων, είναι και δεν είναι, δεν συναντώ πρόταση που να μην συνδέεται με ένα θα πρέπει ή δεν θα πρέπει. Αυτή η αλλαγή ξεφεύγει από την αντίληψη, αλλά, ωστόσο, είναι ιδιαίτερης σημασίας. Καθώς αυτό το θα πρέπει ή δεν θα πρέπει εκφράζει μια νέα σχέση ή βεβαιότητα, είναι απαραίτητο ότι θα έπρεπε να παρατηρηθεί και να εξηγηθεί, και συγχρόνως θα έπρεπε να δοθεί ένας λόγος για αυτό που μοιάζει συνολικά ασύλληπτο, πώς αυτή η νέα σχέση μπορεί να συναχθεί από άλλες που είναι ολοκληρωτικά διαφορετικές από εκείνη» (3.1.1, 203).

που υποστηρίζει ο Hume είναι ότι οι ηθικές κρίσεις δεν δηλώνουν οποιεσδήποτε κοινά αποδεκτές εμπειρικές αλήθειες.

Το συμπέρασμα της προηγούμενης παραγράφου είναι αρκετά γενικό ώστε να επιτρέπει την αναζήτηση των μεταηθικών δεσμεύσεων του Hume τόσο με ρεαλιστικές αποχρώσεις, όσο με σκεπτικιστικές ή σχετικιστικές. Στην πραγματικότητα μπορεί μόνο να αποκλείσει απόψεις πολύ αυστηρά μηδενιστικές σχετικά με την ηθική δικαιολόγηση και ανοίγει το δρόμο για τον υποκειμενισμό, απόλυτο ή μετριοπαθή. Η ρεαλιστική πρόταση δεν μπορεί παρά να πάρει κυριολεκτικά υπόψη τον παραλληλισμό που κάνει ο φιλόσοφος ότι μια ηθική κρίση μοιάζει με μια δευτερεύουσα ποιότητα. Ας θυμηθούμε ότι ο παραλληλισμός της ηθικής αίσθησης με την αντίληψη δευτερευουσών ποιοτήτων είναι συμβατός με τη θεωρία σφάλματος. Παρόλα αυτά δεν είναι απαραίτητη η συνεπαγωγή του άλλου χαρακτηριστικού της θεωρίας σφάλματος, ότι ηθική δικαιολόγηση δεν υφίσταται, ούτε με την προέκταση αυτής της θέσης, ότι η μόνη δικαιολόγηση είναι μια βιολογική εξήγηση, η εξελικτική.

Μερικές ακόμη πληροφορίες. Οι δευτερεύουσες ποιότητες κατά τον John Locke, τον εισηγητή τους, είναι ιδιότητες ενός αντικειμένου οι οποίες προκαλούν αντιδράσεις σε εμάς, όπως το χρώμα ή η γεύση. Αντίθετα οι πρωτεύουσες είναι εγγενείς των αντικειμένων, όπως το σχήμα και οι διαστάσεις. Οι εγγυήσεις αντικειμενικότητας που μπορεί να έχει κάποιος σχετικά με αυτές είναι οι αισθητηριακές αντιλήψεις του ίδιου. Αν κάποιος επιμένει ότι η πίτσα δεν είναι νόστιμη δεν υπάρχει τρόπος να του υποδείξει κανείς ότι σφάλει άλλος από το γεγονός ότι η συντριπτική πλειοψηφία των ανθρώπων δεν θα απέφευγε να δοκιμάσει ένα κομμάτι. Το να επιχειρήσει κανείς να κάνει μια διαφορετική δικαιολόγηση θα ήταν αφελές αφού θα απαιτούσε το χειρισμό των δευτερευουσών ποιοτήτων σαν πρωτεύουσες. Η μορφή φυσιοκρατίας που δεν ακολουθεί το μονοπάτι των αναγωγών μέχρι όπου αυτό δυνητικά μπορεί να φτάσει δεν λαμβάνει

σοβαρά υπόψη ότι η ανθρώπινη φύση είναι το πλαίσιο στο οποίο λειτουργούμε υπό φυσιολογικές συνθήκες στην καθημερινή μας ζωή. Στο πλαίσιο αυτό μπορούμε να πούμε αναμφισβήτητα και με απόλυτη συνέπεια ότι μια τομάτα είναι κόκκινη και να μιλήσουμε για ευγνωμοσύνη ή αχαριστία με συνέπεια όταν αντιληφθούμε τις συμπεριφορές αυτές. Όπως παρατηρεί ο Hume, κάθε εξήγηση πρέπει να σταματά κάπου.

Ακολουθεί λοιπόν η πρόταση²⁵: Υπάρχουν συνιστώσες του ηθικού φαινομένου που είναι πραγματικές υπάρξεις με ειδικό τρόπο, υπάρχουν ηθικά γεγονότα που είναι ανεξάρτητα από τις πεποιθήσεις μας γι' αυτά²⁶ και, ενθυμούμενοι τη σημασία που είχε για το Hume η δυνατότητα εξήγησης του ηθικού φαινομένου με μη θεολογικούς ή υπερβατικούς όρους²⁷ μπορούμε να αντιληφθούμε ότι η ηθική για εκείνον είναι ένα τόσο πραγματικό φαινόμενο ώστε να αξίζει μια λεπτομερή και περίπλοκη εξήγηση.

Αν είναι δυνατό να ερμηνεύσουμε το Hume ως ηθικό ρεαλιστή²⁸ είναι ειδικής σημασίας για εμάς, πράγμα που δεν μπορεί να γίνει χωρίς

²⁵ Η σημασία της προσέγγισης αυτής δεν είναι άλλη από την υποστήριξη που προσφέρει σε ένα κρίσιμο σημείο για βαθύτερη κατανόηση του προβλήματος, ότι ο Hume πιστεύει ότι υπάρχουν αξίες.

²⁶ Όπως επιμένω ότι πρέπει να γίνει σαφές, όχι κατά τον τρόπο ότι η αμερικανική ήπειρος υπήρχε πριν ανακαλυφθεί και η γη ήταν σφαιρική όταν η βασική πεποίθηση ήταν ότι ήταν επίπεδη. Ο Hume ξεκαθαρίζει ότι η ηθική επιδοκιμασία ή αποδοκιμασία ανήκουν σε ένα «ιδιόμορφο είδος». Η πρόταση ότι υπάρχουν ηθικά γεγονότα που είναι ανεξάρτητα από τις πεποιθήσεις μας γι' αυτά μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως ορισμός του ηθικού ρεαλισμού, που υποστηρίζει ότι υπάρχουν αληθείς και αντικειμενικές ηθικές αξίες.

²⁷ Ο όρος δεν πρέπει να συγχέεται με την υπερβατολογική φιλοσοφία του I. Kant.

²⁸ Ο ηθικός ρεαλισμός μπορεί να περιγραφεί ως η θέση ότι όταν ένας άνθρωπος βιώνει τη ζωή του υπό φυσιολογικές συνθήκες, υπάρχουν εκείνα τα στοιχεία που αναγνωρίζονται διωποκειμενικά με ένα συγκεκριμένο τρόπο έτσι ώστε να είναι αντικειμενικά ως προς εμάς με κάθε ουσιαστική έννοια του όρου. Αν μπορεί να αποκρυσταλλωθεί ένα γενικό περιγραφικό μοντέλο σχετικά με το τι είναι ρεαλισμός, μια πιθανή έκφρασή του θα ήταν η ακόλουθη.

Υπάρχουν ορισμένα αντικείμενα, και το γεγονός ότι υπάρχουν και έχουν κάποιες ιδιότητες, είναι ανεξάρτητο από οποιοδήποτε πεποιθήσεις, γλωσσικές συνήθειες, ιδιαίτερες πρακτικές και εννοιολογικές δεσμεύσεις (Miller, "Realism", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2005).

Για την ηθική η πιο πάνω πρόταση θα μετατρεπόταν στην:

Υπάρχει ηθικότητα, και το γεγονός ότι υπάρχει και μας κάνει να αποδίδουμε τους χαρακτηρισμούς καλό και κακό, αρετή και απαξία, και να διακρίνουμε ανάμεσα σε ευγνωμοσύνη και αχαριστία και τα όμοια είναι ανεξάρτητο από το οτιδήποτε πιστεύουμε για το πώς είναι τα πράγματα.

Ο ρεαλισμός που περιγράφεται από τον πρώτο ορισμό έχει δύο διακριτά χαρακτηριστικά. Την ύπαρξη των αντικειμένων και των ιδιοτήτων τους και επίσης την ανεξαρτησία αυτών. Το επιχείρημα του θεωρητικού της θεωρίας σφάλματος, και τέτοιος για την ηθική είναι ο Mackie και κατά δήλωσή του και ο Ruse, στρέφεται ενάντια στην ύπαρξη. Το τελευταίο αυτό είναι κοινό με μερικές μορφές αναγωγισμού και ο Ruse πραγματοποιεί το αναγωγιστικό βήμα της εξήγησης της μη ύπαρξης τέτοιων πραγμάτων (Miller, "Realism", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2005).

Έτσι οι πρόταση «οι πίτσες είναι νόστιμες» είναι αληθής και αναγνωρίζεται ως τέτοια καθώς έχουμε ενδείξεις που να μας επιτρέπουν να πούμε επαγωγικά ότι ανεξαρτηता από τις πεποιθήσεις των ατόμων μας για τους ψημένους αυτούς δίσκους ο τρόπος που ανθρωπότητα τους αντιμετωπίζει, έχοντας συγκεκριμένους λόγους να το κάνει, είναι ότι είναι στην πραγματικότητα νόστιμοι. Η αντίρρηση ότι αυτή η προσέγγιση δεν μπορεί να φτάσει στην αιτιακή ρίζα των πραγμάτων είναι άτοπη καθώς προσπαθεί να ενσωματώσει έννοιες που ανήκουν σε διαφορετική σφαίρα και συνεπώς δεν προσφέρουν τίποτα στην κατανόηση από τη σκοπιά του ανθρώπου που ζει και δραστηριοποιείται. Για να γίνει περισσότερο σαφές, πάρτε ως παράδειγμα την ασθένεια. Τα αίτια και οι φυσιολογικοί μηχανισμοί είναι σημαντικοί για την κατανόηση και τη θεραπεία αλλά δεν μας βοηθούν να κατανοήσουμε ούτε μια στάλα περισσότερο τι σημαίνει να είναι κανείς ασθενής. Γι' αυτό το λόγο άλλωστε δεν ορίζουμε την ασθένεια μόνο ως παρουσία συμπτωμάτων που οφείλονται σε ορισμένους παράγοντες. Απλά προσφέρουμε περισσότερη πληροφορία, όχι νόημα. Αυτό εντοπίζεται αυτόνομα στη λέξη ασθενής και τις όποιες μορφές της εξ ορισμού. Φυσικά αυτή η θέση δεν υπαινίσσεται σε καμιά περίπτωση ότι υπάρχει κάτι μεταφυσικό ή αντιληπτό μόνο ενορασιακά στην αντικειμενικότητα ως προς εμάς. Ακόμα η αλήθεια που μπορεί να αποδοθεί στις δευτερεύουσες ποιότητες είναι αλήθεια αντιστοίχισης με την πραγματικότητα, με τη διαφορά ότι η πραγματικότητα εδώ θεωρείται υπό το πρίσμα αυτών που τη ζουν και όχι πώς θα ήταν τα πράγματα ακόμα και αν δεν υπήρχε κανείς να τα παρατηρεί και να προσπαθεί να τα ερμηνεύσει.

Υποστηρίζοντας κάτι περισσότερο, χωρίς να προτείνει τη δική του ηθική θεωρία, ο Fate Norton προωθεί τη θέση ότι ο Hume είναι ηθικός ρεαλιστής (Fate Norton, "Hume's Moral Ontology", *Hume Studies*, 10th Anniversary Issue, 1984, 189). Το κάνει αυτό τοποθετώντας τον «σε συγκεκριμένο του 18^{ου} αιώνα», τονίζοντας ότι ο ηθικός ρεαλισμός δεν είναι μια έννοια με αμετάβλητο περιεχόμενο. Η διαπίστωση εκτός του πλαισίου αναφοράς είναι χωρίς σημασία (Fate Norton, *David Hume: Common Sense Moralist, Sceptical Metaphysician*, Princeton University Press, 1982, 8). Σημασία έχει η συνειδητοποίηση ότι ο Hume αντιπαραβάλλει, όπως πιστεύει ο Fate Norton, εαυτόν με το Hobbes. Η ερμηνεία του Mackie ίσως δεν είναι τόσο ευαίσθητη σε αυτό το σημείο.

μια πιο λεπτομερή εξέταση των απόψεων του φιλοσόφου. Η διαπίστωση ότι οι ηθικές εμπειρικές αλήθειες είναι *ιδιαίτερες* ανοίγει το δρόμο για το ηθικό συναίσθημα.

β. Οι ηθικές κρίσεις προέρχονται από μια αίσθηση

Η κρίση ότι μια πράξη προέρχεται από κακία είναι πολλές φορές αρκετή ώστε να μην την κάνουμε. Η κρίση αυτή δεν μπορεί να είναι αποτέλεσμα ορθολογικών διαδικασιών απλώς και μόνον αφού ο λόγος μόνος δεν μπορεί να επηρεάσει τις πράξεις μας. Από τη σχέση μεταξύ των ηθικών κρίσεων και της πράξης ο Hume συμπεραίνει ότι οι πρώτες δεν μπορούν να είναι μόνο αποτέλεσμα παραγωγικής λογικής.

Με δεδομένη τη δέσμευση του ότι οποιαδήποτε πράξη παράγεται με την εμπλοκή μιας επιθυμίας ή αποστροφής, αυτές πρέπει να είναι υπεύθυνες για την δημιουργία οποιασδήποτε ηθικής κρίσης. Αλλά για τον Hume οι επιθυμίες και οι αποστροφές είναι οι ίδιες συναισθήματα και κατ' αυτό τον τρόπο η διάκριση μεταξύ αρετής και κακίας «πρέπει να

Ο Hume προσπάθησε να προσφέρει μια ηθική θεωρία που ταίριαζε στον κόσμο που ζούσε όπως αυτός είχε διαμορφωθεί από τις ιδέες του Galileo και του Hobbes. Μια ηθική θεωρία που ενσωμάτωνε αντικειμενικότητα στις ηθικές διακρίσεις, χωρίς τις οντολογικές δεσμεύσεις των Σχολαστικών και των Καρτεσιανών (Fate Norton, *David Hume: Common Sense Moralism, Sceptical Metaphysician*, Princeton University Press, 1982, 246).

Η βασική του θέση είναι ότι για το Hume οι ηθικές ποιότητες δεν είναι απλά συναισθήματα, αλλά αντικειμενικοί συσχετισμοί συναισθημάτων, ούτε ότι η επιδοκιμασία και η αρετή ταυτίζονται. Φυσικά η αρετή και η κακία δεν είναι φυσικά αντικείμενα ούτε υπερβατικές υπάρξεις, είναι κοινά προσβάσιμες απόψεις του κόσμου που υπηρετούν ως αίτια ή περιστάσεις για τα ηθικά συναισθήματα που με τη σειρά τους μας βοηθούν να αντιληφθούμε τους συσχετισμούς αυτούς και την αντικειμενικότητά τους και τον ηθικό τους χαρακτήρα (Fate Norton, *David Hume: Common Sense Moralism, Sceptical Metaphysician*, Princeton University Press, 1982, 111-112).

Η θεωρία του Hume είναι μια θεωρία στην οποία το ηθικό καλό και κακό δεν είναι ζήτημα ατομικών ή ομαδικών προτιμήσεων. Υπάρχει κάποιο είδος αντικειμενικού ηθικού μέτρου, με το οποίο οι δικές μας κρίσεις μπορούν να πάρουν τιμές συμμόρφωσης ή μη, μέτρο που δεν έχει ύπαρξη ανεξάρτητη από τα ανθρώπινα όντα (Fate Norton, *David Hume: Common Sense Moralism, Sceptical Metaphysician*, Princeton University Press, 1982, 309-310).

είναι με μέσα μιας εντύπωσης ή συναισθήματος που προκαλούν» (3.1.2, 204). Η διάκριση μεταξύ αρετής και κακίας προϋποθέτει την πεποίθηση ότι αυτές διαθέτουν κάποιο περιεχόμενο.

Η φρασεολογία του Hume επιτρέπει την απόδοση σε αυτόν απλών ή και σύνθετων σχημάτων αισθησιοκρατικού ή υποκειμενιστικού (ψυχολογιστικού) χαρακτήρα (Stroud 1991, 180-184). Η λύση που προτείνεται, συμβατή με τις απόψεις του Hume για την αιτιότητα, είναι ότι όπως όταν χρησιμοποιούμε την ιδέα της αναγκαιότητας για να σχηματίσουμε την πεποίθηση ότι δύο γεγονότα συνδέονται αιτιακά, κάτι αντίστοιχο συμβαίνει και με την ηθική. Ωστόσο δεν είναι μέσω ιδεών αλλά αποκλειστικά με τις εντυπώσεις μας που «διακρίνουμε μεταξύ κακίας και αρετής». Παρόλα αυτά θα ήταν απόλυτα συμβατό με το γενικό πρόγραμμα του Hume να υποτεθεί ότι μια ηθική κρίση προέρχεται από συναίσθημα το οποίο διεγείρει μια ιδέα κακίας ή αρετής, αφού για την πεποίθηση της αιτιακής σύνδεσης μεταξύ δύο γεγονότων απαιτείται η παρουσία μιας εντύπωσης (Stroud 1991, 185). Η ανακατασκευή του επιχειρήματος με την εισαγωγή ιδεών αρετής και κακίας, που υποστηρίζεται από τον ορισμό της αρετής όπως αναφέρθηκε προηγουμένως έχει την επίπτωση ότι η αρετή και η κακία είναι αντικειμενικά χαρακτηριστικά των πράξεων ή των χαρακτήρων (Stroud 1991, 182). Υπάρχει όντως κάτι που «διακρίνουμε». Για να μπορέσει να υπερασπιστεί η θέση αυτή στα πλαίσια της θεωρίας του Hume, θα πρέπει τα συναισθήματα να μην είναι τα ίδια αρετή ή κακία, αλλά αυτές να υπάρχουν μόνο εφόσον νιώθουμε τα συναισθήματα που στην παρούσα κατάσταση μας οδηγούν σε αυτές.

Παρόλα αυτά ο Stroud τονίζει (1991, 183, 186) ότι το Hume δεν τον απασχολεί στο ελάχιστο το νόημα των ηθικών κρίσεων, αλλά το πώς

δημιουργούνται²⁹. Ακόμα δεν εντοπίζει κανείς στο έργο του τι είναι η αρετή, παρά τον ορισμό της EPM που απλώς τονίζει διαφορετικά ότι οι ηθικές κρίσεις δεν προέρχονται από το λόγο αλλά από συναίσθημα.

Όμως, ο Hume κάνει μια «ανατομία», οι σκοποί της οποίας δεν εξαντλούνται στην τέλεσή της. Σκοπός μια ανατομίας είναι η απόκτηση πληροφορίας για πρακτική εφαρμογή: τη θεραπεία (remedy). Ο Σκώτος φιλόσοφος παίρνει σαφώς τη θέση ότι ο σκεπτικισμός οφείλει να περιορίζεται μέσα σε κάποια πλαίσια συνοχής, αλλιώς τονίζοντας την ανυπαρξία νοήματος γενικά υπονομεύει τα πάντα, ακόμα και τον εαυτό του. Μια τέτοια ακραία σκεπτικιστική θέση δεν είναι παραγωγική, όπως συμβαίνει με κάποια που υιοθετεί τις βασικές μας αντιλήψεις ως πραγματικά πραγματικές, όπως ο αυτοσαρκασμός παραδείγματος χάρη, είναι απλά κυνική. Η θέση του Stroud, λαμβάνοντας υπόψη την άρνησή του να πει στο τελευταίο κεφάλαιο του βιβλίου (1991) ότι σύμφωνα με την ερμηνεία του τού Hume η αρετή είναι ψευδαίσθηση, αλλά μάλλον ότι το – εξ ορισμού αντικειμενικό- αγαθό (goodness) αναζητούμενο από υποκειμενική σκοπιά είναι ψευδαίσθηση, ερμηνεύεται από τον υποφαινόμενο ότι είναι απλά ότι ο Hume έχει ορισμένες μεταηθικές ευαισθησίες, και προσφέρει κατευθύνσεις για την ηθική δικαιολόγηση στο συγκείμενο.

γ. Το κίνητρο μιας πράξης αποτελεί τη βάση των διακρίσεων που συνιστούν την ηθικότητα

Ο Hume υπερασπίζεται και αλλού (2.2.3, 99) τη θέση ότι η διάκριση ανάμεσα σε προσφιλείς προς εμάς και μη ανθρώπους γίνεται με βάση την

²⁹ Η διαπίστωση αυτή είναι βαρύνουσα σημασίας για την πεποίθηση του Stroud, που μας αφορά άμεσα, ότι ο Hume δεν παίρνει απολύτως καμία μεταηθική θέση.

ηδονή ή τη δυσαρέσκεια που λαμβάνουμε από αυτούς. Το να αισθάνεται κάποιος απλά ηδονή ή πόνο δεν είναι ωστόσο αρκετό. Πρέπει αυτά τα συναισθήματα να προέρχονται από κάτι «διαρκές» στον παρατηρούμενο: να έχει διαπράξει κάτι με «γνώση και σχεδιασμό» ή να δρα σύμφωνα με τον «κατασταλαγμένο χαρακτήρα» του. Έτσι, «έναν άνθρωπο που μας πληγώνει και μας βλάπτει από ατύχημα δεν γίνεται εχθρός μας βάσει αυτού, ούτε θεωρούμε τον εαυτό μας δεμένο από οποιουδήποτε δεσμούς ευγνωμοσύνης με κάποιον που μας κάνει οποιαδήποτε εξυπηρέτηση κατ' αυτό τον τρόπο [δηλαδή τυχαία]». Αλλά, «αν αυτή η ποιότητα σε κάποιον, η οποία ευχαριστεί ή δυσαρεστεί, είναι συνεχής και εγγενής στο άτομο και το χαρακτήρα του, θα προκαλέσει αγάπη ή μίσος ανεξάρτητα από την πρόθεση» (2.2.3, 99).

Η σημασία των διακρίσεων των κινήτρων στην ηθική θεωρία του Hume φαίνεται από τα πολλά αποσπάσματα τόσο στην *Πραγματεία*, όσο και στην EPM ότι οποιεσδήποτε αυθεντικές ηθικές διακρίσεις βρίσκονται ένα επίπεδο ψηλότερα και αναδύονται από τις διακρίσεις στα κίνητρα. 'Όταν κατευθύνουμε ηθική επιδοκιμασία ή αποδοκιμασία για πράξεις, στην πραγματικότητα αυτό που μας απασχολεί είναι «τα κίνητρα που τις παρήγαγαν, και θεωρούμε τις πράξεις ως σημεία ή ενδείξεις ορισμένων αρχών στο νου ή τη διάθεση... Φαίνεται, λοιπόν, ότι όλες οι καλές πράξεις αποκτούν τη χάρη τους μόνο από καλά κίνητρα και λαμβάνονται υπόψη απλά ως σημεία των κινήτρων αυτών» (3.2.1, 210). Ο Hume διατυπώνει και πάλι τη θέση του αυτή στο εδάφιο 3.3.1 (296). «Εάν κάποια πράξη είναι είτε καλή ή κακή, αυτό συμβαίνει μόνο ως ένα σημείο κάποιας ποιότητας ή χαρακτήρα. Οι πράξεις καθαυτές, μη προερχόμενες από οποιαδήποτε σταθερή αρχή, δεν έχουν επίδραση στην αγάπη ή το μίσος, την περηφάνια ή την ταπεινοφροσύνη και συνεπεία αυτού ποτέ δεν λαμβάνονται υπόψη στην ηθικότητα». Με τις θέσεις του αυτές ο Hume επιβεβαιώνει ότι για εκείνον οι ηθικές κρίσεις αφορούν ηθικές ποιότητες ή πράξεις ως σημεία

τέτοιων ποιοτήτων και όχι πράξεις γενικά και αόριστα (Kemp 1970, 37). Οι πράξεις σαν γεγονότα που είναι, δεν μπορούν να προσφέρουν πληροφορία σχετική με τον καθαρά ηθικό μηχανισμό που στηρίζεται στη συμπάθεια και διεγείρει καθαρά ηθικούς στοχασμούς που καταλήγουν σε ηθική κρίση, δεν μπορούν να προσφέρουν ηθικές προκείμενες ή λόγους για κρίση και αντίδραση. Η ηθική αφορά τον κάθε δρώντα, αλλά εξαιτίας του ψυχολογικού μηχανισμού που της προσδίδει την πολυπλοκότητά της, έχει οικουμενική εμβέλεια και συνεπώς συνυφασμένη μια ιδέα αντικειμενικότητας, τουλάχιστον ως αίτημα, όπως περιγράφεται στις ακόλουθες παραγράφους.

Στην EPM η γραμμή της *Πραγματείας* δεν αλλάζει. Παρότι απουσιάζει η συζήτηση της *Πραγματείας* για τη σχέση των κινήτρων με την ηθική αξία, «Είναι επαρκές για τον παρόντα στόχο μας, εάν μας επιτραπεί να αναφέρουμε, κάτι που βέβαια δεν μπορεί να αμφισβητηθεί χωρίς το μέγιστο παραλογισμό, ότι υπάρχει κάποια καλοσύνη, οσοδήποτε μικρή, εμποτισμένη στο στέρνο μας, μια σπίθα φιλαλληλίας για το ανθρώπινο γένος, ένα στοιχείο περιστεριού ενσωματωμένο στο [φυσικό] πλαίσιο μας, παράλληλα με τα χαρακτηριστικά του λύκου και του ερπετού» (EPM 9.1, 271). Η παρούσα σύσταση των ανθρώπων, η φύση μας, μας οδηγεί αναπόφευκτα να απασχολούμαστε με το καλώς και το κακώς έχουν των άλλων, και συνεπώς κάποιες φορές που δεν μας απασχολούν τα συμφέροντά μας, συνειδητοποιούμε πως ό,τι προωθεί την ευτυχία των άλλων «είναι καλό, ό,τι τείνει στη δυστυχία τους είναι κακό, χωρίς άλλη έγνοια ή συλλογισμό. Εδώ τότε βρίσκονται τα υποτυπώδη στοιχεία, τουλάχιστον, ή οι γενικές γραμμές, μιας γενικής διάκρισης μεταξύ πράξεων» (EPM 5.2, 230).

Το στοιχειώδες πλαίσιο των κινήτρων, από τα οποία εξαρτάται η ηθικότητα μπορεί να είναι πολύ αδύναμα για να μας κινητοποιήσουν. Παρόλα αυτά μπορεί να παράξει, με τη λειτουργία των «διαρκών αρχών»

του νου, μια προτίμηση για οτιδήποτε χρήσιμο στο ανθρώπινο γένος (Fate Norton 2005, 162). Από εκείνη προκύπτει «Μια ηθική διάκριση ..., ένα γενικό συναίσθημα κατηγορίας και επιδοκιμασίας· μια τάση, οσοδήποτε πενιχρή, για τα αντικείμενα της μιας, και μια αναλογική αποστροφή γι' αυτά της άλλης» (EPM 9.1, 271).

Η αυτονομία της ηθικής όσο και ο παραλληλισμός της με δευτερεύουσα ποιότητα ενισχύονται από αυτά τα αποσπάσματα τα οποία προτείνουν ότι αν και η ηθική του καθενός είναι κομμάτι του ίδιου του εαυτού του, αυτό δεν συνεπάγεται ότι οι ηθικές αξίες, ή τουλάχιστον ένα γενικό, αλλά με συγκεκριμένες ιδιότητες ώστε να μπορεί να τοποθετηθεί σε αναγνωρίσιμες κατηγορίες, μέρος τους, ο πυρήνας τους, είναι αυστηρά υποκειμενικό και ως τέτοιο σχετικό με κάποιον τρόπο που να αποκλείει τη φυσική σύγκλιση. Κάποιος θα μπορούσε να αντιτείνει ότι αυτή η προσέγγιση είναι παραδοχή ότι από τη σκοπιά της πραγματικότητας όπως είναι, την οποία διερευνούν οι φυσικές επιστήμες, η ηθική είναι μια ψευδαίσθηση³⁰. Η τοποθέτηση αυτή χάνει το στόχο και βρίσκεται εκτός πλαισίου επειδή ακριβώς η ηθική οφείλεται στις «διαρκείς αρχές» του νου. Η σκοπιά έξω από το ανθρώπινο πλαίσιο, τουλάχιστον για την ηθική, δεν είναι μόνο ανέφικτη, είναι και αναίμικη³¹.

δ. Η συμπάθεια ξανά

³⁰ Από μια τέτοια αυστηρά σκεπτικιστική σκοπιά όλοι σχεδόν οι τομείς της ανθρώπινης δραστηριότητας είναι ψευδαισθήσεις. Δεν είναι τυχαίο ότι ούτε ένας αναγωγιστής φυσιοκράτης όπως ο Ruse θα επέτρεπε κάτι τέτοιο, καθώς θα σχετικοποιούσε την επιστημονική μέθοδο και τα συμπεράσματά της ως έγκυρα μόνον για τον τρόπο που σκεφτόμαστε και λειτουργούμε εμείς οι άνθρωποι, η εξελικτική θεωρία θα ήταν μια μορφή ψευδαίσθησης επίσης.

³¹ Αυτή είναι η φυσιοκρατία του Hume, αντιδιαστέλλομενη με τον σκεπτικισμό του. Περισσότερα στην παράγραφο VII.

Όταν αντιπαρατασσόμαστε με τις ποιότητες κάποιου που είναι άμεσα ευχάριστος σε εκείνον ή σε εμάς που τον παρατηρούμε, αποκτούμε ένα ευχάριστο συναίσθημα επιδοκιμασίας. Το ίδιο συμβαίνει από την αντιπαράθεση με ποιότητες που τείνουν να ευνοούν τον κτήτορά τους ή την κοινωνία. Οι τελευταίες περιπτώσεις εμπεριέχουν ένα σκοπό, οπότε ο θεατής δεν μπορεί να είναι αδιάφορος για το σκοπό αυτό. Το καλώς έχειν συγκεκριμένων ανθρώπων και η ευρύτερη κοινωνική ευημερία οφείλουν να προκαλούν συναισθήματα επιδοκιμασίας. Αυτό επιτυγχάνεται με τη συμπάθεια. Αν δεν υπήρχε αυτή οι θεωρίες που στηρίζονται στο ατομικό συμφέρον δεν θα παρουσίαζαν προβλήματα.

Τα πάθη μεταδίδονται με παρόμοιο τρόπο που η κίνηση σπειρωμένων ελατηρίων μεταδίδεται σε άλλα.

Ένας καλόψυχος άνθρωπος βρίσκει σε μια στιγμή τον εαυτό του στην ίδια διάθεση με την παρέα του· και ακόμα και ο πιο περήφανος και ο περισσότερο στρυφνός παίρνουν μια μυρωδιά από τους συμπατριώτες και τις γνωριμίες τους. Μια ευχάριστη όψη εμφυσά μια αισθητή ικανοποίηση του εαυτού και γαλήνη στο νου μου· όπως μια θυμωμένη ή λυπημένη μου δίνει μια ξαφνική ψυχρολουσία. (2.1.11, 72).

Πολλές φορές αρρωσταίνουμε ή φοβόμαστε απλά αναλογιζόμενοι πράγματα. Η λειτουργία αυτή της φαντασίας διεγείρει τη συμπάθεια. Κατ' αυτό τον τρόπο έχουμε τη δυνατότητα να αισθανόμαστε ότι και οι άλλοι. Η φαντασία είναι αυτή που μπορεί να δημιουργεί νέες οντότητες, τόσο πραγματικές οντότητες που να αξίζουν λεκτικούς προσδιορισμούς και απεικονίσεις όσο ένας μονόκερως ή ένας δράκος. Η φαντασία είναι αυτή που μετατρέπει την αντίληψη σε δημιουργία³². Από αυτό το στάδιο το μόνο που οφείλει να κάνει κάποιος είναι να επιχειρηματολογήσει ότι υπάρχουν δημιουργίες τέτοιες, όπως το κόκκινο, ή ανοιχτό πράσινο

³² Π.β. σημείωση 35 που ακολουθεί.

χρώμα μια τομάτας, ή με την προσθήκη περισσότερης ανάλυσης για το πώς γίνεται αυτό, καθώς η ηθική δεν είναι απλά ένας αιτιακός μηχανισμός, η ηθική αρετή, που αναγνωρίζονται ως *de facto* δικαιολογημένες από το πώς αντιλαμβανόμαστε εμείς τα πράγματα. Η αιτιότητα, ως μια από τις «διαρκείς σχέσεις» του νου, δεν είναι αδρανής, αλλά το αποτέλεσμα δεν είναι αιτιακό, είναι ηθικό. Ας σημειωθεί ότι αυτό δεν συνιστά συναγωγή ενός πρέπει από ένα είναι. Επανερχόμενοι στη συμπάθεια,

Ένα τόσο αξιοσημείωτο φαινόμενο αξίζει της προσοχής μας και πρέπει να ιχνηλατηθεί μέχρι τις βασικές του αρχές. Όταν οποιαδήποτε μετάδοση πάθους εγχέεται από τη συμπάθεια, γίνεται πρώτα γνωστή από τα αποτελέσματά της, και από εκείνα τα εξωτερικά σημεία στην έκφραση και τη συζήτηση, που μεταβιβάζουν μια ιδέα του. Αυτή η ιδέα τώρα μετασχηματίζεται σε μια εντύπωση, και αποκτά τέτοιο βαθμό δύναμης και ζωηρότητας, ώστε να γίνει το ίδιο το πάθος, και να παράξει ένα ίσο αίσθημα, όπως οποιοδήποτε αυθεντικό πάθημα. (2.1.11, 72-73).

Η συμπάθεια είναι η προδιάθεση, απλά και μόνο επειδή αυτή είναι η ανθρώπινη φύση, να νιώθουμε αυτά που νιώθουν οι άλλοι, δεν είναι η ίδια συναίσθημα. Αν ένα παιδί έχει πονόδοντο κι εγώ συμπάσχω νιώθοντας το συναίσθημα της συμπάθειας τότε αυτό που νιώθω είναι συμπάθεια. Από την άλλη, αν το συναίσθημα που αποκτώ βλέποντας το παιδί «μετατρέπεται στο ίδιο το πάθος», η συμπάθεια προκαλεί πονόδοντο; Είναι κοινό κτήμα ότι κάτι τέτοιο δεν συμβαίνει. Προφανώς από τη συμπάθεια αποκτούμε συναισθήματα που εμπίπτουν στην ίδια γενική κατηγορία με αυτά που αντιλαμβανόμαστε. Μια άλλη δυνατή υπόθεση είναι ότι όταν συμπάσχω με το παιδί που έχει τον πονόδοντο, αποδοκιμάζω τον πόνο και θέλω να το βοηθήσω επειδή πιστεύω ότι ο πόνος είναι βλαπτικός για τους ανθρώπους. Ο Hume αποκλείει κάτι

τέτοιο. Μια πεποίθηση δεν μπορεί να με κινητοποιήσει. Αλλά ακόμα και αν το κάνει, βρίσκεται στο τέλος μιας αλυσίδας συλλογισμών των οποίων η βάση είναι το συναίσθημα της ηδονής ή του πόνου.

Ρωτήστε έναν άνθρωπο γιατί ασκείται· θα απαντήσει επειδή επιθυμεί να διατηρήσει την υγεία του. Εάν μετά αναζητήσετε γιατί επιθυμεί την υγεία, θα απαντήσει άμεσα, επειδή η αρρώστια προκαλεί πόνο. Αν προχωρήσετε τις έρευνές σας περισσότερο, και αποζητήσετε ένα λόγο γιατί μισεί τον πόνο, είναι αδύνατο να προσφέρει κάποιον. Αυτό είναι το απώτατο τέλος, και ποτέ δεν αναφέρεται σε κάποιο άλλο αντικείμενο.

Ίσως στη δεύτερη ερώτησή σας, γιατί επιθυμεί την υγεία, μπορεί επίσης να απαντήσει, ότι είναι αναγκαία για την εξάσκηση των καθηκόντων του. Αν ρωτήσετε, γιατί είναι ανήσυχος σε αυτόν τον τομέα, θα απαντήσει, επειδή επιθυμεί να βγάλει χρήματα. Αν αναζητήσετε Γιατί; Είναι το μέσο για την ηδονή, απαντά εκείνος. Και πέρα απ' αυτό είναι παράλογο να ζητάτε λόγους. Είναι αδύνατο να υπάρχει πρόοδος επ' άπειρον· και ένα πράγμα να είναι πάντα ο λόγος που ένα άλλο είναι επιθυμητό. Κάτι πρέπει να είναι επιθυμητό για τον εαυτό του, και εξαιτίας της άμεσης εναρμόνισης ή συμφωνίας με το ανθρωπινό συναίσθημα και τον τρόπο που νιώθουμε. (EPM επίμετρο I, 293).

Κατ' αυτό τον τρόπο, η συμπάθεια αναδεικνύεται στην αναγκαία προϋπόθεση για να υπάρξει ηθική, τουλάχιστον έτσι όπως τη γνωρίζουμε. Η συμπάθεια μπορεί να επεκταθεί σε όλες τις διακρίσεις της σύγχρονης ψυχολογικής συμπάθειας, με όλες τις γνωσιακές και βουλευσιακές τους συνιστώσες, καθώς η βάση του φαινομένου παραμένει η ευρεία συμπάθεια κατά Hume. Όντας ο μηχανισμός που επιτρέπει την πρόσληψη των κινητοποιητικών συναισθημάτων, μπορεί να ειπωθεί ότι είναι το κίνητρο για την εκφορά ηθικής κρίσης.

Αν δεν ήμαστε όντα «ικανά για συμπάθεια» τότε σχεδόν κανένα από τα πράγματα που τώρα βλέπουμε ως καλά ή κακά δεν θα βλεπόταν με αυτό τον τρόπο. Σίγουρα η ποικιλία των πραγμάτων που επικροτούμε δεν θα ήταν τόσο μεγάλη όσο είναι. Με αυτή την έννοια, η συμπάθεια μπορεί να περιγραφεί ως το θεμέλιο της ηθικής

-όχι ως κάτι που μπορεί να μας προφέρει, ή να υπηρετήσει ως βάση για, ορθολογικής απόδειξης για την ηθική ποιότητα μια πράξης ή ενός χαρακτήρα, αλλά ως ένα θεμελιώδες ανθρώπινο χαρακτηριστικό που είναι υπεύθυνο για το ότι η ηθική είναι αυτή που είναι. Είναι η πηγή της ηθικής όπως άλλες φυσικές διαθέσεις είναι η πηγή του αιτιακού τρόπου σκέψης ή της πεποίθησης στη συνεχή και διακριτή ύπαρξη των αντικειμένων. (Stroud 1991, 198).

Όμως η μεταβίβαση συναισθημάτων μέσω της συμπάθειας δεν είναι χωρίς προβλήματα. Στην πραγματικότητα ποικίλλει σε αποτελεσματικότητα σε ευθεία αναλογία με τους βαθμούς ομοιότητας και συνέχειας ανάμεσα στον παρατηρητή και τον πάσχοντα. Οι ομοιότητες σε φυλή, έθνος, γλώσσα, φύλο, κοινωνική κατάσταση, μόρφωση και άλλες καθώς και η κοντινή απόσταση ενισχύουν τη μετάδοση των συναισθημάτων. Είναι δεδομένο ωστόσο ότι οι ηθικές αξιολογήσεις δεν μεταβάλλονται όταν υπεισέρχονται παράγοντες που μειώνουν την ομοιότητα και τη συνέχεια. Αντίθετα παραμένουν σταθερές ακόμα και όταν η δική μας θέση απέναντί τους τροποποιείται με το πέρασμα του χρόνου. Ένα άλλο ζήτημα είναι ότι η συμπάθεια διεγείρει σε εμάς τα πραγματικά συναισθήματα των άλλων ή τουλάχιστον αυτά που θεωρούμε ότι είναι τα πραγματικά τους συναισθήματα. Η ηθική επιδοκιμασία όμως μπορεί να επεκταθεί σε χαρακτήρες που γνωρίζουμε ότι δεν προσφέρουν ευτυχία σε κανέναν, είτε γιατί έζησαν στο παρελθόν ή επειδή ο κτήτοράς τους δεν μπορεί να τα εξασκήσει όπως συμβαίνει παραδείγματος χάρη όταν είναι έγκλειστος σε κάποια φυλακή.

ε. Η διόρθωση του ηθικού συναισθήματος και ο κοινός νους

Οι δυσκολίες αυτές δεν ξέφυγαν από το μικροσκόπιο του Hume. Αντιλαμβάνεται ότι οφείλει να αναλύσει με περισσότερες λεπτομέρειες τα ιδιαίτερα εκείνα συναισθήματα που είναι τα ηθικά συναισθήματα. Η ηδονή και ο πόνος που εντοπίζονται στη ρίζα των ηθικών κρίσεων δεν είναι από μόνα τους επαρκή να διαφωτίσουν το τοπίο. Ο ισχυρισμός ότι είναι εκείνοι η ηδονή ή πόνος που εισπράττουμε όταν ερχόμαστε αντιμέτωποι με την ανθρώπινη δραστηριότητα, επίσης. Πρόκειται για ευχάριστα ή δυσάρεστα συναισθήματα που ανήκουν σε μια ιδιαίτερη κατηγορία, είναι πέρα για πέρα ηθικά. Η διάκριση των συναισθημάτων, σε εκείνα που προέρχονται «από συμφέρον» και σε εκείνα «από την ηθική», δεν ήταν ευκολότερη για τον Hume απ' ό,τι για τους σύγχρονους μελετητές της μεταβίβασης συναισθημάτων. Ακόμα και αν δεν «μιλάμε αυστηρά και φιλοσοφικά» μπορούμε όμως να αντιληφθούμε τη διαφορά ανάμεσα σε κάποιον που μας προκαλεί πόνο επειδή αντιτίθεται στα συμφέροντά μας και σε κάποιον που είναι απλά κακός.

..ένας άνθρωπος με χαρακτήρα και κρίση μπορεί να αποστασιοποιήσει τον εαυτό του από αυτές τις ψευδαισθήσεις. Με αντίστοιχο τρόπο, παρότι είναι σίγουρο ότι μια φωνή με μουσικότητα δεν είναι τίποτα παρά μία που με φυσικό τρόπο δίνει ένα *ιδιαίτερο* είδος ηδονής· παρόλα αυτά είναι δύσκολο για κάποιον να μπορεί να αισθανθεί, ότι η φωνή ενός εχθρού είναι ευχάριστη, ή να της επιτρέψει να έχει μουσικότητα. Αλλά ένας άνθρωπος με εκλεπτυσμένο αυτί, που είναι κύριος του εαυτού του, μπορεί να διαχωρίσει αυτά τα συναισθήματα και να προσφέρει έπαινο σ' αυτό που το αξίζει. (3.1.2, 206).

Η απόσταση ανθρώπων στο χώρο και το χρόνο, όπως ενός αρχαίου Έλληνα δεν μας εμποδίζει να του αποδίδουμε την εκτίμησή μας. Κάποια πράγματα οφείλουν να γίνονται αντιληπτά με όρους σταθερότητας, διαφορετικά οποιαδήποτε βασική συνεννόηση και διάλογος θα ήταν αδύνατα, όπως παραδείγματος χάρη όταν μιλάμε για το μέγεθος των

αντικειμένων³³, αντικειμενικά μετρήσιμο και ίδιο ακόμα και στο επίπεδο της έκφρασης του μήκους με αριθμούς για όσους έχουν τα ίδια μετρικά πρότυπα, παρόλο που η απόσταση μας κάνει να τα βλέπουμε μικρότερα ή μεγαλύτερα. Η εμπειρία μας διδάσκει πώς να καταλήγουμε σε «περισσότερο σταθερή» κρίση για τον κόσμο που μας περιβάλλει και να τα περιγράφουμε με όρους που προέρχονται από τη θέαση από ένα «σταθερό και γενικό σημείο» (3.3.1, 301).

Γενικά, όλα τα συναισθήματα κατηγορίας και επαίνου ποικίλλουν, ανάλογα με την κατάστασή μας εγγύτητας ή μακρότητας, σχετικά με το πρόσωπο που κατηγορείται ή επαινείται, και σύμφωνα με την παρούσα διάθεση του νου μας. Αλλά αυτές τις ποικιλομορφίες δεν τις λογαριάζουμε στις γενικές μας αποφάσεις, αλλά εφαρμόζουμε ακόμα τους όρους της αρέσκειας ή δυσαρέσκειας, με τον ίδιο τρόπο, σαν να μέναμε σε ένα σημείο θέασης. Η εμπειρία σύντομα μας διδάσκει αυτή τη μέθοδο διόρθωσης των συναισθημάτων μας, ή τουλάχιστον, διόρθωσης της γλώσσας μας, όπου τα συναισθήματα είναι πιο επίμονα και ανεπίδεκτα αλλαγής (3.3.1, 301-302).

Αν και τα συναισθήματα μας για κάτι ή κάποιον αλλάζουν από τη σχέση μας με το αντικείμενο, τόσο στα αντικειμενικά της όσο και στα υποκειμενικά της δεδομένα, οι ηθικές κρίσεις παραμένουν αναλλοίωτες. Η κατάσταση μας και τα συναισθήματά μας αλλάζουν συνεχώς αλλά η εμπειρία μας μάς διδάσκει τι θα νιώθαμε αν βρισκόμασταν σε μια θέση που γνωρίζουμε ότι δεν βρισκόμαστε τώρα.

³³ Ο ισχυρισμός αυτός έχει επιδράσεις και στην ίδια τη γλώσσα ως σύνολο σταθεροποιημένων νοημάτων που εξελίσσεται με σχετικά σταθεροποιημένους κανόνες. Αποφεύγω σκόπιμα τη λέξη σταθερών με αναφορά στα νοήματα και τους γλωσσικούς κανόνες. Αυτή η διάσταση δεν απασχολεί το Hume και είμαστε ικανοί να την εντοπίσουμε μετά από ενημέρωση σχετικά με τα ζητήματα που απασχόλησαν τη φιλοσοφία του 20^{ου} αιώνα, έτσι η παρατήρηση αυτή είναι περιορισμένης σημασίας.

Οι ηθικές κρίσεις είναι, έτσι, για το Hume όπως οι αισθητικές κρίσεις³⁴ (Mackie 1993, 65), μη αυτόματες εκφράσεις πραγματικών συναισθημάτων. «Μάλλον, είναι κρίσεις για το τι θα νιώθαμε εμείς, ή ίσως ο οποιοσδήποτε, αντικρίζοντας το αντικείμενο υπό εξέταση από ‘ένα σταθερό και γενικό σημείο θέασης’. Οι κρίσεις είναι έτσι ‘αμερόληπτες’ κατά το ότι δεν είναι άμεση έκφραση των τωρινών μας συναισθημάτων ή συμφερόντων» (Stroud 1991, 191, οι φράσεις στα εισαγωγικά ανήκουν στο Hume). Το κοινό αυτό και τοιουτοτρόπως αδιάφορο σημείο θέασης των πραγμάτων εμπλέκει αναγκαστικά το λόγο. «Δεν είναι με μόνο το συναίσθημα που ανακαλύπτουμε ότι θα νιώθαμε έτσι-κι-έτσι αν κάποιες συνθήκες συνέβαιναν. Μόνο με εμπειρία και λογική μπορούμε να φτάσουμε σ’ ένα τέτοιο συμπέρασμα» (Stroud 1991, 191, έμφαση στο πρωτότυπο). Με τα λόγια του Hume:

...είναι πιθανό, λέω, ότι αυτή η τελική κρίση [που κατηγοριοποιεί τους χαρακτήρες σε αξιαγάπητους ή αποκρουστικούς] βασίζεται σε κάποια εσωτερική αίσθηση συναίσθηματος, που η φύση έχει καταστήσει οικουμενική σε ολόκληρο το [ανθρώπινο] είδος. Γιατί τι άλλο θα μπορούσε να έχει μια τέτοιας φύσης επιρροή; Αλλά για να γίνει βατή η οδός προς ένα τέτοιο συναίσθημα και να δοθεί μια ορθή διάκριση του αντικειμένου του, είναι συχνά απαραίτητο... να έχει προηγηθεί πολύς συλλογισμός, να έχουν γίνει ωραίες διακρίσεις, να υπάρχει κατάληξη σε δίκαια συμπεράσματα, να έχουν διαμορφωθεί αποστασιοποιημένες συγκρίσεις, να έχουν εξεταστεί περίπλοκες σχέσεις και γενικά γεγονότα να έχουν συγκεκριμενοποιηθεί και πιστοποιηθεί (EPM 1, 173).

³⁴ Ο ίδιος ο Hume κάνει τη συσχέτιση αυτή στην EPM (1, 173). «Έτσι τα διακριτά όρια και θέσεις του λόγου και του γούστου επιβεβαιώνονται εύκολα. Ο πρώτος μεταβιβάζει τη γνώση της αλήθειας και του ψεύδους: το δεύτερο δίνει το συναίσθημα της ομορφιάς και της παραμόρφωσης, της κακίας και της αρετής. Ο ένας ανακαλύπτει τα αντικείμενα όπως πραγματικά βρίσκονται στη φύση, χωρίς προσθήκη ή αφαίρεση: το άλλο έχει μια δημιουργική λειτουργία, και επιχρυσώνοντας ή σπιλώνοντας όλα τα φυσικά αντικείμενα με τα χρώματα, τα δανεισμένα από εσωτερικό συναίσθημα, κατά κάποιον τρόπο αναδύει μια νέα δημιουργία» (EPM επίμετρο I, 294).

Το να βρεθεί κανείς εκεί, στη θέση του κριτικού θεατή καθώς «προφέρει» μια κρίση είναι μια διπλά υποθετική κατάσταση (Rawls 2000, 93): Πρώτον, οι ηθικές κρίσεις καθορίζονται όχι από τις πραγματικές μας συμπάθειες στην καθημερινή ζωή, που ποικίλλουν από άτομο σε άτομο, αλλά από τις συμπάθειες που θα αισθανόμαστε αν υιοθετούσαμε την οπτική γωνία του κριτικού θεατή. Δεύτερον οι κρίσεις μας για τα άτομα δεν καθορίζονται από τις συμπάθειες που θα νιώθαμε ακόμα και υπό την οπτική γωνία του κριτικού θεατή, αλλά οι συμπάθειες που θα νιώθαμε ως κριτικοί θεατές εάν τα άτομα που κρίναμε είχαν την τύχη να παράξουν τα καλά αποτελέσματα που οι χαρακτήρες τους είναι αρμοσμένοι να παράγουν υπό φυσιολογικές συνθήκες.

Ο Hume θέτει όρια στη δυνατότητα του λόγου να καθορίζει τους σκοπούς των πράξεων αλλά και στη δυνατότητά του να ελέγχει τη δημιουργία πεποιθήσεων σχετικά με τα αντικείμενα και την ύπαρξή μας. Παρόλα αυτά η φύση μας αναγκάζει να παραδεχόμαστε την αλήθεια των αισθητικών μας αντιλήψεων, καθώς και του εαυτού μας, καθώς μια άρνηση του καθολικού σκεπτικιστή να παραδεχτεί αυτές τις βασικές αρχές τον αφήνει αίολο και του στερεί τη δυνατότητα να εκφράσει οποιοδήποτε επιχειρήμα, αφού σε τελική ανάλυση ο ίδιος ισχυρίζεται ότι δεν υπάρχει τίποτε. Ο Hume χρησιμοποιεί αυτή τη διαπίστωση για να προσφέρει ανακούφιση από τον ίδιο το σκεπτικιστή εαυτό του. Μπορεί φιλοσοφικά να μην μπορούμε να διαπιστώσουμε την αλήθεια σχετικά με αυτά τα πράγματα, αλλά τόσο η επιχειρηματολογία υπέρ, όσο και κατά της ύπαρξης αυτών των πραγμάτων περιττεύει. Το ότι η τομάτα μου φαίνεται κόκκινη ή η ζάχαρη γλυκιά είναι επαρκής δικαιολόγηση για να παραδεχτώ ότι είναι αντικειμενικά έτσι. Μια νυχτερίδα πιθανόν θα είχε μια ολότελα διαφορετική εμπειρία, αλλά αυτό δεν έχει σημασία. Η φυσιοκρατία του Hume προσφέρεται ως *de facto* λύση στο ερώτημα αν υπάρχει πραγματικά αρετή και κακία. Κάποιος θα μπορούσε να

προχωρήσει πιο πέρα, διερωτώμενος σχετικά με τα αίτια των πεποιθήσεων αυτών, όπως ο Mackie και ο Ruse αλλά κάτι τέτοιο είναι περιττό από τη σκοπιά του ηθικού δρώντος. Είναι απλά θεωρία. Ο Hume είναι ανθρωποκεντρικός φυσιοκράτης, σε αντίθεση με τον αναγωγιστή φυσιοκράτη (Strawson 2003, 64-70).

στ. Προκύπτουν καθήκοντα από τη φυσιοκρατία του David Hume;

Έχοντας αναφερθεί στα βασικά στοιχεία της ηθικής θεωρίας του Σκώτου φιλοσόφου, το στοιχείο της διάκρισης των κινήτρων πέρα από ότι προσφέρει στο Hume τη δυνατότητα να ενσωματώσει αξίες στο σύστημά του μέσω της άποψης από τον κοινό νου –και η τελευταία τον κατευθύνει σε αυτές, η σχέση είναι αμφίδρομη, ένα χαρακτηριστικό της συνοχής του συστήματός του- αξίζει μία ακόμα αναφορά στην προσπάθεια διερεύνησης αν προκύπτει η έννοια του καθήκοντος από τη φιλοσοφία του κι αν η απάντηση είναι καταφατική, μέχρι ποιο σημείο της καθημερινής μας έννοιας του καθήκοντος μπορεί να αποδοθεί στο Hume.

Το γεγονός ότι «θεωρούμε τις πράξεις ως σημεία» για αρχές που βρίσκονται στο νου και το χαρακτήρα σημαίνει ότι η ηθική επιδοκιμασία ή αποδοκιμασία προκύπτουν μεν από την δική μας αίσθηση ηδονής ή πόνου αλλά αναφέρονται στο κίνητρο του δρώντα. Από αυτή τη διαπίστωση ακολουθεί η θέση του Hume ότι «...καμιά πράξη δεν μπορεί να θεωρηθεί ενάρετη ή ηθικά καλή, εκτός εάν υπάρχει στην ανθρώπινη φύση κάποιο κίνητρο να την παράγει, χωριστό από την αίσθηση της ηθικότητάς της» (3.2.1, 211). Ο Rawls προτείνει, υπό το φως της ανάλυσης του Mackie για την ηθική φιλοσοφία του Hume, ότι αυτό που προτείνει ο φιλόσοφος είναι το ακόλουθο.

...θα μπορούσε να καθιερωθεί ως αδιαμφισβήτητος γνώμονας ότι καμιά πράξη δεν είναι ενάρετη ή ηθικά καλή, εκτός εάν υπάρχει στην ανθρώπινη φύση κάποιον κίνητρο να την παράγει, διακριτό από κίνητρο προερχόμενο από την κύρωσή της ως θεϊκή εντολή (Rawls 2000, 56).

Η φυσιοκρατία του Hume φαίνεται καθαρά στο απόσπασμα αυτό. Η ηθική δικαιολόγηση δεν μπορεί να προέρχεται από πουθενά αλλού παρά από τον συνήθη τρόπο δράσης κάποιου που δραστηριοποιείται σε κοινωνία. Η ερμηνεία του Rawls συνάδει με το ευρύτερο πρόγραμμα του Hume, που φιλοδοξεί να θεμελιώσει βασικές πτυχές της ανθρώπινης ζωής και δραστηριότητας σε εμπειρικά προσβάσιμα χαρακτηριστικά της ανθρώπινης φύσης, και το καταφέρνει. Ο Kemp (1970, 38) προσφέρει την περισσότερο ειδική διάσταση που μας ενδιαφέρει εδώ λαμβάνοντας υπόψη τη θέση του αποσπάσματος στο κείμενο της *Πραγματείας*, στην αρχή της εξήγησης του Hume για την εγκαθίδρυση της δικαιοσύνης, την οποία οι διαπιστώσεις σχετικά με την ηθική αφορούν αλλά επεκτείνοντας την και στις φυσικές αρετές, όπου παραδοσιακά είναι δυσχερέστερο να εντοπιστεί κανονιστικότητα στο έργο του Hume.

Προτού μπορέσουμε να επαινέσουμε έναν άνθρωπο για τη διαγωγή του, απαιτούμε να ξέρουμε, όχι απλά ότι αυτό που έκανε συμφωνεί με κανόνες που προδιαγράφουν την εξωτερική διαγωγή... αλλά επίσης ότι έκανε αυτό που έκανε από ένα καλό, εξ αρετής κίνητρο. Και αυτό σημαίνει ότι πρέπει να έκανε αυτό που έκανε επειδή πίστευε ότι ήταν καθήκον του να το κάνει. Αν είχε δίκιο να το πιστεύει αυτό, πρέπει να υπήρχε κάτι σχετικά με την πράξη που έκανε την εκτέλεσή της καθήκον του· και αυτό το 'κάτι' πρέπει να σχετιζόταν με το κίνητρο από το οποίο πράξεις, σε τέτοιες περιστάσεις, οφείλουν να εκτελούνται.

Η ανθρώπινη φύση είναι ομοιόμορφη στο φιλοσοφικό σύστημα του Hume. Η συνολική ανθρώπινη δραστηριότητα ακολουθεί ορισμένα πρότυπα, φυσικά ή συνήθη, τα οποία αντιστοιχούν σε φυσιολογικά κίνητρα ή πάθη που είναι εξ ορισμού συστατικά της ανθρώπινης φύσης. Σε μια ευρεία ομάδα ανθρώπων που συνιστούν κοινωνία επικρατούν απόψεις και πεποιθήσεις σχετικά με τα πρότυπα που συνήθως παρατηρούμε. Τέτοιες δόξες³⁵ στηρίζονται στην εμπειρία και την ανθρώπινη φύση. Ο ρόλος της φαντασίας στη διαδικασία αυτή είναι πολύ σημαντικός, καθώς είναι μέσω αυτής που μπορούμε και βιώνουμε συναισθήματα της ίδιας γενικής κατηγορίας με αυτά που νιώθουν οι άλλοι. Η φαντασία αυτή δεν είναι κενή, εμποτίζεται ήδη από τις σχέσεις, όπως η αιτιότητα και η συνάφεια.

Οι εντυπώσεις μας, οι οποίες περνούν από την επεξεργασία της φαντασίας μπορούν κάλλιστα να εμπεριέχουν αξίες, τόσο κατά την πρόσληψή τους όσο και μετά τη λειτουργία της φαντασίας επάνω τους. Επίσης, κοινωνικές αξίες για το τι είναι ευχάριστο έχουν τη δυνατότητα να αλλάξουν τον τρόπο που προσλαμβάνουμε τις εντυπώσεις.

Η καθημερινή μας εμπειρία και η γνώση των δικών μας συναισθημάτων μας κάνουν να αναμένουμε συμπεριφορές από τους άλλους. Όταν εκείνοι δεν ανταποκρίνονται στα κριτήρια, νιώθουμε απογοήτευση και σκεφτόμαστε και λέμε ότι δεν έπραξαν το καθήκον τους. Έτσι, όταν κατηγορούμε έναν πατέρα ότι παραμελεί το παιδί του είναι «επειδή δείχνει έλλειψη φυσικής ευαισθησίας» (3.2.1, 211). Η αναγνώριση καθήκοντος προέρχεται από το γεγονός ότι πρέπει να νιώσει την ανάγκη ο πατέρας αυτός για να επιτελέσει τον πατρικό του ρόλο, ότι εμφανίζει ελλείψεις ως μερικά ανθρώπινα χαρακτηριστικά αφού δεν φαίνεται να νιώθει αυτό που οι άνθρωποι συνήθως νιώθουν. Αυτό το

³⁵ Είμαι υπόχρεος στην κ. Σ. Τσινόρεμα για τις προοπτικές θεμελίωσης κανονιστικότητας μέσα από τις κοινές πεποιθήσεις.

καθήκον, είναι «διακριτό από την αίσθηση του καθήκοντος», δηλαδή να δρα κανείς από ένα δευτερογενές κίνητρο ότι έτσι επιτάσσει το καθήκον, κίνητρο που δεν είναι «ενάρετο», άρα μη αυθεντικά ηθικό. Το καθήκον δεν είναι κάτι που μπορεί να εντοπιστεί στον φυσικό κόσμο, η ιδέα –κατά Hume- του καθήκοντος προέρχεται από την εντύπωση προσμονής που έχουμε από την εμπειρία μας, και στη συνέχεια μέσω συνειρμών συνδέονται με γενικευμένα σχήματα επιδοκμασίας ή αποδοκμασίας (Fate Norton 2005, 171). Έτσι δημιουργείται η αίσθηση του καθήκοντος.

Ας επιστρέψουμε σε μερικά ζητήματα που έχουν μείνει ανοιχτά. Η κοινωνική δομή στην κατασκευή της οποίας εμπλέκονται εγωιστικοί λόγοι υπό μια αδρή έννοια, είναι υπεύθυνη για την αναγνώριση των αρετών ως τέτοιων. Ο μηχανισμός για τις αρετές εκείνες που ο Hume ονομάζει φυσικές είναι εκείνος μέσω του οποίου ο φιλόσοφος περιγράφει εκτενώς τα χαρακτηριστικά του κοινού σημείου θέασης. Η σημασία που δίνει ο Rawls στον κριτικό θεατή, έχοντας υπόψη τον τρόπο που τον ανέπτυξε ο Smith αργότερα, δεν πρέπει να μας περιπλέκει. Αναφέρεται καθαρά στο κοινό σημείο θέασης. Ας λάβουμε υπόψη τα χαρακτηριστικά του για εκείνον: α) η άποψη του κριτικού θεατή πρέπει να είναι έτσι καθορισμένη ώστε να προκαλούν ένα συναίσθημα (ή πάθος) κοινό σε όλους τους ανθρώπους, β) δεν πρέπει να προκαλεί περισσότερα του ενός πάθη, καθώς τα πάθη μπορεί να συγκρουστούν και ο κριτής να οδηγηθεί σε αντιφατικές κρίσεις για το ίδιο θέμα, γ) το συναίσθημα που προκαλείται πρέπει να είναι τέτοιο ώστε ο κριτικός θεατής να οδηγηθεί στην ίδια κρίση σχετικά με τις ποιότητες του χαρακτήρα και την ευπρέπεια των πράξεων υπό στοχασμό, δ) για να μπορεί να τηρηθεί το γ) αυτό το ένα συναίσθημα πρέπει να ανταποκρίνεται στο καλό και τη βλάβη όλων των ατόμων, ανεξάρτητα από τη θέση τους στον τόπο και το χρόνο και ε) πρέπει να περιλαμβάνει μια κατευθυντήρια γραμμή η οποία συγκεκριμενοποιεί ένα μέτρο με το οποίο πρέπει να προσεγγίσουμε τις

πράξεις και τις ποιότητες χαρακτήρα υπό εξέταση (Rawls 2000, 89-90).

Άλλωστε

...μερικοί... βρίσκουν σ' εκείνον [στο Hume] (και στο Hutcheson και σε άλλους) μια έκφραση μιας θεωρίας του 'ιδεατού θεατή' για τη σημασία των ηθικών κρίσεων, σύμφωνα με την οποία 'το Χ είναι καλό' είναι ισοδύναμο σε περιεχόμενο με μια δήλωση σχετικά με το πώς ένας αμερόληπτος παρατηρητής θα αντιδρούσε στο Χ... Επιχειρηματολογώ παρακάτω ότι καμία τέτοια θεωρία δεν θα μπορούσε να είναι αποδεκτή για το Hume, καθώς θα τον κατέτασσε στην άποψη ότι οι ηθικές κρίσεις, έτσι κατανοήσιμες, μπορούν να προκύψουν από λογική μόνη. Θα υποστήριζα, στην πραγματικότητα, ότι ο Hume δεν κατατάσσει τον εαυτό του σε καμία 'μετα-ηθική' σημασιολογική θέση για το νόημα των ηθικών κρίσεων (Stroud 1991, σημείωση 9, 265).

Η χρήση του θεατή, ως σχήμα και ως λέξη, από το Hume θεωρώ ότι είναι μεθοδολογική αναγκαιότητα γιατί διαφορετικά η θεωρία του θα μπορούσε να εκληφθεί ότι υποστηρίζει την θεμελίωση της ηθικής αποκλειστικά στην κοινωνική διάσταση του ατόμου. Στόχος του είναι να καταδείξει τα σφάλματα των μέχρι τότε απόψεων και μια τέτοια κατεύθυνση τον θα τον οδηγούσε στο ρασιοναλιστικό άκρο της συζήτησης. Τον ενδιαφέρει η ανακάλυψη της γένεσης και της λειτουργίας των φαινομένων, όχι μόνο της γένεσης. Η πραγματικότητα υποδεικνύει ότι οι προσωπικές ηθικές μας αποφάσεις είναι σαφώς ένα στοιχείο του φαινομένου, ο δικός μας *de facto* υποκειμενικός νους είναι το θέατρο όπου διαδραματίζονται τα δρώμενα, το οποίο δεν είναι αποκομμένο ούτε ως προς τη γένεση, ούτε ως προς την κατεύθυνση ούτε προς τις αποφάσεις ότι ζούμε σε ομάδες, υπάρχει εκτεταμένη κοινωνική ανατροφοδότηση. Κρίσιμη για την ερμηνεία και την περιγραφή των παρατηρούμενων φαινομένων είναι η συνειδητοποίηση ότι το άτομο και το όλο, ο εαυτός και το περιβάλλον βρίσκονται σε συνεχή αλληλεξάρτηση και οι θεωρητικές απομονώσεις της σημασίας σε ορισμένες από τις ιδιότητες του συνόλου

είναι προβληματικός εξαρχής. Αυτός είναι, πιστεύω, ο κύριος λόγος που ο Hume δεν αναφέρεται στον θεατή ως καθαυτό διορθωμένη άποψη στην EPM. Το σημείο που θέλει να τονίσει είναι διαφορετικό και άλλη μια έννοια θα δημιουργούσε σύγχυση. Άλλωστε έγραψε τις *Ερευνες* (EHU και EPM) ακριβώς επειδή η *Πραγματεία* είχε τύχει αδιάφορης υποδοχής, κάτι χειρότερο και από την εχθρική αποδοχή, και σκόπευε με αυτές να καταστήσει τις ιδέες του περισσότερο ξεκάθαρες.

Παραμένοντας στις απόψεις ενάντια στις οποίες ο Hume ασκεί κριτική αλλά τροποποιημένα ή μερικά ή πλήρως ενσωματώνει στην προσέγγισή του για τις ιδιότητες και τις δυνατότητες της ανθρώπινης φύσης, ο φιλόσοφος διατρέχει τον κίνδυνο να του προσαφθεί ότι το ηθικό συναίσθημα ή κατά το Δαρβίνο, «η ηθική αίσθηση», στην οποία οφείλεται η ηθική αντιλαμβάνεται αντικείμενα τα οποία είναι κυριολεκτικά στο περιβάλλον και πρέπει μόνο να τα συλλάβει κανείς. Από τα προηγούμενα είναι ξεκάθαρο ότι δεν εννοεί κάτι τέτοιο. Οι δυσκολίες δεν σταματούν εδώ όμως, όπως η αντίθεση της Korsgaard (2006, 107) προς τον de Waal ότι «η ηθικότητα μιας πράξης είναι ζήτημα περιεχομένου της πρόθεσης με την οποία γίνεται». Αν κάποιος ο οποίος κάνει ένα ηθικά καλό πράγμα χωρίς καθορισμένως ηθικούς συλλογισμούς και ο Hume για την Korsgaard φαίνεται να το κάνει αυτό στην περίπτωση «τουλάχιστον αυτών που ονόμασε ‘φυσικές αρετές’» (2006, 106) τότε η ηθική ανάγεται απλά σε χαλαρό ψυχολογικό εγωισμό με αυτόματες αντιδράσεις να έχουν επιτελέσει το ρόλο της. Αυτή η προσέγγιση αδυνατεί να συμπεριλάβει στην πλήρη τους διάσταση τις έννοιες καλό και κακό όταν αποδίδονται ηθικά. Η ιδέα του Hume ότι οι ηθικές κρίσεις μπορούν να παραλληλιστούν με τις αισθητικές μας υποδεικνύει ότι αυτό το οποίο προσπαθεί να περιγράψει περιλαμβάνει συνολικά τα χαρακτηριστικά του πράγματος όπως αυτό είναι, με τις διακρίσεις που κάνουμε, στο βαθμό που τις κάνουμε και όπως ο βαθμός αυτός μας επηρεάζει, ψυχοσωματικά,

θα λέγαμε, ως ολότητες, με όλες τις δυνατές σημασίες και με εύρος οικουμενικό καθώς παρατηρούνται συγκλίσεις των ατομικών κρίσεων προς ορισμένες σταθερές «κάλλους», ηθικού και αισθητικού. Η διάκριση μεταξύ φυσικών και τεχνητών αρετών δεν είναι τόσο ουσιαστική πλέον.

Για αυτό το λόγο, ο Stroud (1991, 218), τελειώνοντας την πραγματέυσή του της σχέσης της ατομικότητας και της κοινωνίας προτείνει ότι αν λάβουμε υπόψη μας όλα εκείνα τα χαρακτηριστικά, συναισθήματα, κίνητρα, ανάγκες, που συσχετίζουμε με έννοιες όπως η δικαιοσύνη³⁶ και που συνδέουμε και αποδίδουμε αποκλειστικά με το ότι

³⁶ Η δικαιοσύνη είναι εκείνη η τεχνητή αρετή μέσω της οποίας ο Hume αναπτύσσει τις βασικές του ιδέες και στη συνέχεια επεκτείνει τα ευρήματά του και σε άλλες που κατέχουν μία θέση στον κατάλογό του. Ο κατάλογος αυτός περιλαμβάνει τέσσερις κατηγορίες ποιότητων του χαρακτήρα που δεν ανάγονται κάπου και εξαντλούν εντελώς τα πράγματα που ονομάζουμε αρετές. Πρώτον, ποιότητες χρήσιμες στους άλλους, που περιλαμβάνουν την αγαθοέργια, την πραότητα, τη φιλανθρωπία, τη δικαιοσύνη, την πίστη και τη φιλαλήθεια, δεύτερον ποιότητες χρήσιμες στον κάτοχό τους, η πρακτική ευστροφία, επιμονή και υπομονή, τρίτον ποιότητες άμεσα ευχάριστες στους άλλους που είναι τα κότσια, την ευγλωττία και την καθαριότητα και τέταρτον ποιότητες άμεσα ευχάριστες στον κάτοχό τους, που περιλαμβάνουν την καλή διάθεση, την αυτοπεποίθηση και την υπερηφάνεια. Οι σημαντικές ηθικά πράξεις για το φιλόσοφο φαίνεται να εμπίπτουν σε περισσότερες από μία κατηγορίες. Κατ' αυτή την έννοια είναι η ναυαρχίδα μεταξύ των τεχνητών αρετών και βασική συνιστώσα της πραγματέυσης όλων των αρετών.

Σκόπιμο είναι ίσως να αναφέρω εδώ τον τρόπο εγκαθίδρυσης της δικαιοσύνης στο σύστημά του. Αρχικά διαπιστώνει ότι δύο ερωτήσεις πρέπει να εξεταστούν. Πρώτον πώς οι κανόνες της δικαιοσύνης καθιερώνονται από ανθρώπινη (διανοητική) κατασκευή. Έπειτα γιατί προσαρτούμε την ιδέα της αρετής στη δικαιοσύνη. Εξηγώντας, διατυπώνει ότι οι δυσκολίες της κατάστασής μας στη φύση μόνη απαλούνται από την κοινωνία και είναι η έλξη ανάμεσα στα δύο φύλα μας κάνει να συνειδητοποιούμε αυτά τα πλεονεκτήματα. Συνεχίζει λέγοντας ότι η δικαιοσύνη έχει δύο υποστάσεις (circumstances), τις υποκειμενικές που αντιλαμβανόμαστε από την περιορισμένη γενναιοδωρία των διαθέσεων μας και τις αντικειμενικές, που μπορούμε να τις αντιληφθούμε από την αστάθεια των υλικών αγαθών σε συνδυασμό με την έλλειψή τους στη φύση. Το φάρμακο, που οι ακαλλιέργητες ιδέες μας για την ηθικότητα δεν μπορούν να προσφέρουν, προέρχεται από κατασκευή, ή καλύτερα από κριτική και κατανόηση, που προωθούν συμφάσεις αμοιβαία αναγνωρισμένες ως προς το κοινό συμφέρον. Εφόσον η δικαιοσύνη καθιερωθεί δεν απομένουν πολλά προς την κατεύθυνση της αρμονίας και της ομόνοιας. Παρέχεται στην απληστία ο τρόπος να ελέγξει τον εαυτό της και οι κανόνες της δικαιοσύνης είναι απλοί και φανεροί. Η φυσική κατάσταση ως χρυσή εποχή είναι μια χρήσιμη φαντασίωση που αποδεικνύει τις καταβολές της δικαιοσύνης στις δυσκολίες του εγωισμού μας και στις ελλείψεις πόρων στη φύση. Η αφθονία και ο αλτρουισμός θα έκαναν άχρηστη τη δικαιοσύνη. Κατακλείδα: αν και μεμονωμένες

είμαστε ανθρώπινα όντα, η άποψη ότι η δικαιοσύνη, συμπαράσύροντας μαζί της και τις άλλες τεχνητές αρετές δεν μπορεί να διατηρήσει την τεχνητότητά της μπορεί να υποστηριχθεί. Ο Stroud στη διελκυστίνδα φυσικές-τεχνητές αρετές ρίχνει το βάρος στις φυσικές, ενώ εγώ το αντίθετο, σε μεγάλο βαθμό εξαιτίας του αποσπάσματος που ακολουθεί. Επανερχόμενοι, η ίδια η ιδέα μπορεί να λειτουργήσει πολύ καλά μέσα στα πλαίσια της θεωρίας του Hume χωρίς να χρειαστεί να την τροποποιήσουμε ή να προτείνουμε βελτιώσεις.

Η μόνη διαφορά ανάμεσα στις φυσικές αρετές και στη δικαιοσύνη έγκειται σε αυτό, ότι το καλό, που προέρχεται από τις πρώτες, πηγάζει από κάθε χωριστή πράξη, και είναι το αντικείμενο κάποιου φυσικού πάθους: ενώ μια μεμονωμένη πράξη δικαιοσύνης, από μόνη της, μπορεί συχνά να είναι αντίθετη στο κοινό καλό· και είναι μόνο η συμφωνία του ανθρώπινου είδους, σε ένα γενικό σχήμα ή σύστημα δράσης που είναι πλεονεκτική (3.3.1, 299).

Η διάκριση δεν έχει σαν στόχο παρά να εισάγει το πολιτισμικό στοιχείο με συμβατό τρόπο στη θεωρία. Ούτε οι φυσικές αρετές ούτε οι τεχνητές είναι αντικείμενα όπως οι πέτρες ή οι άλλοι άνθρωποι. Η διάκριση του Hume με τον τρόπο που γίνεται επιβεβαιώνει το –θα πούμε εδώ για εκείνον φαινομενολογικό, ενώ για τον προγενέστερο Hobbes φαίνεται ουσιαστικός- διαχωρισμό που ξεκίνησε με το Hobbes μεταξύ ηθικής και πολιτικής –η δικαιοσύνη ειδικωμένη από την πλευρά της εκδήλωσης της δικαιοσύνης, παραδείγματος χάρη προστασία της

πράξεις δικαιοσύνης είναι συχνά βλαβερές για την κοινωνία, το ολικό πλαίσιο είναι ουσιώδες γι' αυτή και το καλώς έχει των μελών της.

Ασχολούμενος με το δεύτερο ερώτημα, ο Hume λέει ότι εφόσον έχει εξηγήσει τη φυσική υποχρέωση πρέπει να περάσει στην ηθική υποχρέωση. Υπάρχουν δύο στάδια ανάπτυξης γι' αυτόν, με την έννοια της υπόσχεσης να προηγείται και την αίσθηση της δικαιοσύνης να προκύπτει κατά το δεύτερο. Με τα λόγια του ίδιου «*Ενδιαφέρον προς τον εαυτό είναι το πρωταρχικό κίνητρο για την εγκατάσταση της δικαιοσύνης, αλλά μια συμπάθεια με το κοινό συμφέρον είναι η πηγή της ηθικής επιδοκιμασίας που ακολουθεί την αρετή αυτή*» (3.2.2 229).

ιδιοκτησίας και ποινές για τους παραβάτες. Ωστόσο τα ηθικά συναισθήματα είναι εκείνα που πρωταγωνιστούν στην ανάδυση του φαινομένου³⁷. Ακόμα, κάνει ελκυστική την ιδέα απόδοσης στο Hume σαφούς διάκρισης μεταξύ του γενικού και του οικουμενικού κατά τον τρόπο ότι ο νόμος είναι γενικός ενώ η ηθική εγείρει αιτήματα καθολικευσιμότητας. Η παραδοχή του Hume ότι οι ηθικές κρίσεις τείνουν να κατευθύνονται προς την ίδια κατεύθυνση και η πρόταση ότι η καλύτερη διόρθωση του ηθικού συναισθήματος είναι πάντα εκείνη που λαμβάνει ως προκείμενη το συμφέρον της ανθρωπότητας συντείνουν ακριβώς στην αναγνώριση ότι είναι ευαίσθητος σε μια έννοια καθολικευσιμότητας, την οποία αποδέχεται εμπειρικά και την χρησιμοποιεί στην ανάλυσή του.

Ο Kemp (1970) κινείται σε αυτές τις γραμμές όταν εντοπίζει καθήκοντα στο Hume. «...το σημαντικό για τον άνθρωπο που βιώνει πάθη φυσικά είναι ότι η συμπεριφορά του δεν χρειάζεται καθόλου ένα λόγο αυτού του είδους [που να προέρχεται από λογικό στοχασμό], απλώς επειδή δεν ρωτά τον εαυτό του 'Γιατί πρέπει να συμπεριφερθώ με αυτό τον τρόπο;' και δεν χρειάζεται να το αναρωτηθεί αυτό» (Kemp 1970, 39). Το

³⁷ «Ο γενικός κανόνας φτάνει πέρα από εκείνες τις περιστάσεις, από τις οποίες προέκυψε καθώς συγχρόνως συμπάσχουμε φυσικά με τους άλλους στα συναισθήματα που απολαμβάνουν σε μας. Έτσι το ίδιο ενδιαφέρον είναι το αρχικό κίνητρο στην εγκαθίδρυση της δικαιοσύνης: αλλά μια συμπάθεια με το κοινό συμφέρον είναι η πηγή της ηθικής επιδοκμασίας που παρακολουθεί την αρετή αυτή» (3.2.2, 229).

Ακόμα, ο φιλόσοφος συνδυάζει χαλαρά τα «ηθικά» με τα «πολιτικά μας συναισθήματα» (EPM 2.2, 181). Ο διαχωρισμός του Hobbes που χαρακτηρίζει τη νεωτερικότητα παραμένει, ο Hume τα κατονομάζει χωριστά, όμως παραμένει ευαίσθητος προς το γεγονός ότι δεν έχουν στεγανά μεταξύ τους. Αν η διαπλοκή ορίζεται, μονόπλευρα, ως η σύμπραξη πολιτικών που κατέχουν θεσμικές θέσεις με ιδιώτες για την εξυπηρέτηση των ατομικών συμφερόντων όλων τους, αυτό που περιγράφει ο Hume είναι η άλλη όψη του νομίσματος, μια αντίστροφη διαπλοκή, με επίκεντρο την κοινή ωφέλεια, μια κοινή ωφέλεια με τόσο με αφηρημένες όσο και με συγκεκριμένες συνιστώσες, ιδέα όμορφα συμπτυγμένη παρόλες τις πολλές προεκτάσεις της στη φράση “win-win situation”. Είναι εξαιτίας της δυνατότητας να διακρίνουμε πλέον, τουλάχιστον θεωρητικά, και τις δύο όψεις που δεν αποζητούμε –πάντοτε- πατερναλιστικές, ηθικοποιημένες –σε αντίθεση με τις ηθικές- λύσεις στα δημόσια πράγματα, αλλά μιλούμε για διαφάνεια.

γεγονός ότι αυτή η ερώτηση περισσεύει φαίνεται να συμφωνεί με την ερμηνεία του Stroud ότι ο Hume δεν δεσμεύει εαυτόν μεταηθικά, πράγμα που μπορεί να σημαίνει ότι η προσπάθεια διερεύνησης γιατί πρέπει να κάνουμε αυτό που πρέπει να κάνουμε είναι από την σκοπιά του καθημερινού δρώντα μέσου ανθρώπου πλεοναστική, η αναζήτηση περαιτέρω δικαιολόγησης είναι έργο της φιλοσοφίας και ο Hume πιστεύει ότι έδειξε ότι μια τέτοια αναζήτηση θα ήταν άκαρπη. Όμως, ένα απόσπασμα της EPM μας κατευθύνει σε μια άλλη ερμηνεία.

Αλλά κι αν [οι άνθρωποι που καταφέρνουν να ξεγελούν τους άλλους] ήταν τόσο επιτυχημένοι, ο τίμιος άνθρωπος, αν έχει κάνει έστω κι ένα πασάλεμμα στη φιλοσοφία, θα ανακαλύψει στο τέλος ότι αυτοί είναι τα μεγαλύτερα κορόιδα, και έχουν θυσιάσει την ανεκτίμητη ευχαρίστηση για ένα χαρακτήρα, για τον ίδιο τους τον εαυτό τουλάχιστον, για την απόκτηση παιχνιδιών ή faux κοσμημάτων χωρίς αξία (EPM 9.2, 283).

Αυτή η παράγραφος δεν σημαίνει παρά ότι υπάρχει ένα διακριτό και αναγνωρίσιμο πρότυπο καλαισθησίας. Με βάση αυτό, ένας άνθρωπος, ακόμα και αν τον απασχολούν μόνο τα δικά του συμφέροντα, αναγνωρίζει ότι οφείλει να πράττει μέσα σε ορισμένα γενικά πλαίσια, διαφορετικά, όχι μόνο υποβάλλει εαυτόν στην πιθανότητα κοινωνικής απομόνωσης ή τιμωρίας, στερεί από τον εαυτό του τις ίδιες του τις φυσικές δυνατότητες. Αυτοακρωτηριάζεται. Η ανάγνωση αυτή του Hume μοιάζει να συνάδει με την κανονιστικότητα που εντοπίζει στην ηθική φιλοσοφία του ο Hardin (2007, 2 κεφ.).

Δεν είναι έκπληξη που ο Kemp υποστηρίζει (1970, 45) ότι η ηθική θεωρία του Hume θα μπορούσε να ενσωματώσει μια ηθική της αυτοπραγμάτωσης ως απώτατο τέλος της ανθρώπινης φύσης. Σύμφωνα με τα όσα έχουμε αναφέρει ως τώρα, η τελευταία άποψη δεν μοιάζει ξένη με τον άνθρωπο David Hume, αλλά είναι αφελές να πιστέψουμε ότι κάτι

τέτοιο αποτελούσε τον κύριο προβληματισμό του (Fate Norton, 1984, 189). Τα φλέγοντα φιλοσοφικά ζητήματα του 18^{ου} αιώνα διέφεραν από τα σημερινά. Όμως, στο κείμενο της EPM κυρίως, ειδικότερα, στο εδάφιο όπου πραγματεύεται την αγαθοεργία, διατυπώνει σχετικά με την δυνατότητα –στην πραγματικότητα την πραγματικότητα– του ηθικού συναισθήματος να διορθώνεται.

Σε όλους τους προσδιορισμούς [αποφάσεις] της ηθικότητας, αυτή η παρουσία της δημόσιας ωφέλειας είναι πάντα υπόψη· και οποτεδήποτε προκύπτουν διαφωνίες, είτε στη φιλοσοφία ή στην καθημερινή ζωή, αναφορικά με τα όρια του καθήκοντος, το ζήτημα δεν μπορεί, με κανένα τρόπο, να αποφασιστεί με μεγαλύτερη βεβαιότητα, απ' ό,τι διασφαλίζοντας, για την κάθε πλευρά, τα αληθή συμφέροντα του ανθρώπινου είδους. Οποιαδήποτε ψευδής γνώμη, ενστερνισμένη εξαιτίας εντυπώσεων, έχει βρεθεί να επικρατεί· μόλις περισσότερη εμπειρία και ορθότεροι συλλογισμοί μας έχουν δώσει δικαιότερες έννοιες για τα ανθρώπινα πράγματα, αποσύρουμε το πρώτο μας συναίσθημα, και επανακαθορίζουμε τα όρια του ηθικού καλού και κακού (EPM 2.2, 180).

Ακόμα, στην αρχή της EPM, ενθυμούμενοι ότι ο Kemp θεωρεί ότι μια εξαιρετική –και περισσότερη ολοκληρωμένη από αυτή που είναι– υπεράσπιση της αισθησιοκρατίας του Hume θα ήταν η αναζήτηση της αυτοπραγμάτωσης:

Ο στόχος όλων των ηθικών συλλογισμών είναι να μας διδάξουν το καθήκον μας· και, με κατάλληλες αναπαραστάσεις της ασχήμιας της κακίας και της ομορφιάς της αρετής, να αποκτήσουμε αντίστοιχες συνήθειες, και να μας υποβάλει να αποφεύγουμε τη μια και να εναγκαλιζόμαστε την άλλη (EPM 1, 172).

Ο «εναγκαλισμός» αυτός δεν είναι απλά αιτιακός. Δεν προκύπτει νομοτελειακά σε κάποιον που έχει πολλή εμπειρία και αμερόληπτη πληροφορία. Η διαφορά της ηθικής με το χρώμα της τομάτας είναι ότι για

την πρώτη η αναγνώριση της αρετής δεν μπορεί να γίνει αυτόματα, με μια απλή αισθητική αντίληψη. Οι ηθικές κρίσεις παίζουν αυτό το ρόλο, καλλιεργώντας, προσφέροντάς μας λόγους να εντοπίζουμε και να ακολουθούμε τη φύση μας και να κατακρίνουμε όσους χρειάζονται περισσότερους για να επιτελέσουν τα καθήκοντά τους.

Τελειώνοντας το τελευταίο μέρος, μπορούμε να πιστοποιήσουμε τρεις θέσεις. Πρώτον παρόλη την «αδράνεια» του προτασιακού λόγου, υπάρχουν στην ανθρώπινη φύση οι δυνατότητες σύνθεσης μιας νέας ύπαρξης από δημιουργία και αυτό για το Hume συμβαίνει συνεχώς στην πραγματικότητα, νέα ύπαρξη η οποία μπορεί κάλλιστα να περιγραφεί με το όνομα αίσθηση καθήκοντος. Το πόσο δεσμευτικό είναι αυτό το καθήκον, δεν απασχολεί κύρια το φιλόσοφο, γεγονός που υποδηλώνει ότι μέσω της εμπειρίας και του αναστοχασμού –εργαλειακά- η αναγνώριση των συμπεριφορών που συνάδουν με την ανθρώπινη φύση και δεν επισείουν τον χαρακτηρισμό παρεκκλίσεις³⁸, θα επιφέρουν άμεσα συμμόρφωση. Το χιουμιανό αυτό καθήκον μπορεί να λειτουργήσει, αφού οδηγεί σε πράξη, ως κίνητρο αλλά δεν μπορεί με κανένα τρόπο να ταυτιστεί με την αρετή. Η αρετή του χαρακτήρα είναι κάτι προσωπικό, ανήκει σε άτομα, αναφέρεται σ' αυτά και εκδηλώνεται από τους κατόχους της. Αυτός είναι ο υποκειμενικός πυλώνας του έργου του Hume. Η γενική διυποκειμενικότητα της ηθικής ενσωματώνεται από εκείνον με την αναγνώριση της συμβαδίζουσας με την ηθική αίσθησης του καθήκοντος, με την ικανότητα των ηθικών συναισθημάτων να διορθώνονται, διεργασία στην οποία πρωταγωνιστεί ο λόγος, έστω εργαλειακά, έτσι ώστε να προκύπτει η ηθική κρίση ως καλλιτεχνικό δημιούργημα³⁹. Αυτός

³⁸ Στο σημείο αυτό οφείλω να τονίσω ότι οι εκκεντρικότητες δεν συνιστούν απαραίτητα παρεκκλίσεις. Η ηθική της «ανακάλυψης αιρετικών» με στόχο την αυτοεπιβεβαίωση δεν είναι ηθική καθώς είναι ψευδοκανονιστικότητα που κίνητρό της είναι ο καθησυχασμός του εαυτού του εκφέροντα την κρίση.

³⁹ Π.β. σημείωση 34 προηγούμενως.

είναι ο αντικειμενικός πυλώνας της θεωρίας του, δίνοντας την έμφαση στη διυποκειμενικότητα και τα χαρακτηριστικά εκείνα που ενώ αναγνωρίζονται από κάθε υποκείμενο χωριστά, υπάρχει ομολογούμενη γενική –μερικές φορές τόσο γενική ώστε να γίνεται αφηρημένη- συμφωνία για το περιεχόμενό τους.

IV. Ο κεντρικός ρόλος της συμπάθειας

Αναφέραμε ότι τον de Waal απασχολεί το ζήτημα της παρατήρησης συμπεριφορών στα πρωτεύοντα που φαίνονται να υποδεικνύουν την ύπαρξη σε κάποιον βαθμό ικανοτήτων γνώσης της κατάστασης των άλλων και σε κάποιον βαθμό συνείδησης του εαυτού και του περιβάλλοντος. Αξιοποιώντας τις διακρίσεις της μετάδοσης συναισθημάτων, διαγράφει τις λεπτομέρειες της ηθικής συνέχειας από απλούστερες μορφές στην ανθρώπινη ηθική. Η έρευνα σε αυτόν τον τομέα, στις ακριβείς και λεπτές διακρίσεις, είναι αρκετά δύσκολη ώστε να συναχθούν ασφαλή συμπεράσματα για το τι νιώθουν τα ζώα και ποιες είναι ακριβώς οι προθέσεις τους, αν υπάρχουν, τι αφορούν, πώς πηγάζουν. Παρόλα αυτά η ενσυναίσθηση και η συμπάθεια είναι τα βασικότερα στοιχεία του μηχανισμού. Χωρίς την ικανότητα αντίληψης των διαθέσεων των άλλων τα άτομα της ομάδας θα έδιναν την εντύπωση στους με διάθεση για αλληλόδραση συντρόφους τους ότι δεν διαφέρουν από ένα δέντρο ή ένα βράχο.

Εμπνευσμένος από τη μελέτη των ομοιοτήτων των ανθρώπων και των συγγενών ειδών μας, παρά των διαφορών, και παραδεχόμενος ότι υπάρχει η μοναδικά στους ανθρώπους απαντώμενη περιπλοκότητα ενός ανιδιοτελούς ενδιαφέροντος για τους άλλους και την κοινωνία ως όλον, καταλήγει ότι τα ανθρώπινα ηθικά συστήματα «υπογραμμίζουν [με την

ύπαρξή τους] προϋπάρχουσες δυνατότητες» και ότι η ανθρώπινη ηθικότητα «επεκτείνεται στη βάση προϋπαρχουσών τάσεων» (de Waal 2006, 181). Η βασική τέτοια τάση, ή ο μηχανισμός-κλειδί που επιτρέπει την απρόσκοπτη έκφραση των τάσεων αυτών είναι η συμπάθεια. Οι αισθησιοκρατικές προτιμήσεις του de Waal διακρίνονται από την άποψη του ότι «σημαντική ερώτηση είναι μάλλον εάν [τα πρωτεύοντα πλην του ανθρώπου] διαθέτουν δυνατότητες για αμοιβαιότητα και εκδίκηση, για την επιβολή κοινωνικών κανόνων, για τη διευθέτηση διαφωνιών, για συμπάθεια και ενσυναίσθηση (sympathy and empathy)» (de Waal 2006, 16). Η Korsgaard είναι αυτή που διατυπώνει ρητά αυτή του την τάση να κείται ευνοϊκά προς την αισθησιοκρατία στην ηθική (2006, 100, 106). Η ηθική θεωρία του Hume είναι μια αισθησιοκρατική ηθική θεωρία.

Πέρα από τεχνικές εκλεπτύνσεις, οφειλόμενες στην περισσότερη πληροφορία που διαθέτουμε σήμερα, ο de Waal ακολουθεί το Δαρβίνο, ο οποίος έχοντας μια πιο αδρή, γενική ιδέα της συμπάθειας, παρόλα αυτά κεντρική, όπως αυτή του Hume, τη χαρακτηρίζει «παντοδύναμη» (all-important). Αυτή η τόσο σημαντική ικανότητα, σημαντικότερη από τη συνήθεια, δεν είναι η συμπάθεια του Smith που περιλαμβάνει ένα είδος εξορθολογισμού⁴⁰, όπως ο ίδιος ο Δαρβίνος τονίζει, αλλά ένα ένστικτο που βρίσκει πρόσφορο έδαφος σε πλάσματα με αρκετά μεγάλο εγκέφαλο ώστε να έχουν μια αυξημένη κοινωνικότητα.

Ο Δαρβίνος επίσης παρουσιάζεται να προτιμά την αισθησιοκρατική προσέγγιση, ή τουλάχιστον τις αισθησιοκρατικές καταβολές της ωφελμιστικής, επειδή αυτή του δίνει τη δυνατότητα να αναζητήσει την καταγωγή της ηθικότητας στο πλαίσιο της θεωρίας του. Για τις

⁴⁰ Για το Smith η συμπάθεια περιλαμβάνει αξιολόγηση ορθότητας εκ μέρους του υποκειμένου, ποια είναι η κατάλληλη πορεία δράσης ώστε να επιτευχθεί μια πρωτοβουλία υπό την θεώρηση μεσο- και μακροπρόθεσμων πιθανών συνεπειών. Αποτελεί την απαρχή της «αρετής του αυτοελέγχου» που περιγράφει ο Smith. (Από Elias Khalil, "Smith's Theory of Sympathy—Where does it Succeed and Where does it Fail?", Monash University).

αισθησιοκρατικές θεωρίες τον πρώτο λόγο στο ηθικό φαινόμενο έχει αυτό που νιώθει το υποκείμενο και όχι ο ορθός λόγος. Ωστόσο είναι αρκετά προσεκτικός ώστε να διαχωρίσει την ανθρώπινη ηθική από τους παράγοντες που οδήγησαν σε εκείνη.

Ο λόγος που η αισθησιοκρατικές θεωρίες είναι προσφιλείς τόσο στους υποστηρικτές της εξελικτικής ηθικής όσο και στους ερευνητές της εξέλιξης της ηθικής είναι ότι σε αυτές τις θεωρίες το θεμέλιο της ηθικής βρίσκεται σε συναίσθημα και όχι στον ανθρώπινο λόγο με τις ενισχυμένες του δυνατότητες. Η ηθική είναι –για τους μετριοπαθείς- τόσο αποτέλεσμα εξέλιξης όσο και στοχασμού.

Αναδρομικά, λοιπόν, η βασική έννοια της συμπάθειας που υπάρχει στο Δαρβίνο και αναπαράγεται μέχρι σήμερα στα πλαίσια της εξελικτικής ηθικής είναι μία συμπάθεια α) που καταλαμβάνει ρόλο μιας κατά κάποιον τρόπο φυσικής σταθεράς και δεν σχετίζεται αναγκαστικά με αυξημένη διάνοια και γλώσσα, β) που δεν απαιτεί, αλλά ούτε αποκλείει την εμπλοκή γνωσιακών συνιστωσών, συνείδηση γνώσης, και ο τρόπος λειτουργίας της συμπάθειας όπως προσφέρεται από το Hume απαιτεί την αντίληψη της ύπαρξης και όχι την πλήρως ενσυνείδητη βίωσή της και γ) μια συμπάθεια η οποία να είναι αρκετά γενική κατά τους προηγούμενους τρόπους αλλά και ικανά εξειδικεύσιμη ανάλογα με το είδος. Τον Hume ενδιαφέρει περισσότερο ειδικά η συμπάθεια σε σχέση με την ηθική, η οποία εξαιτίας της πολυπλοκότητάς της είναι ανθρώπινο χαρακτηριστικό, ωστόσο μπορεί ισχυριστεί ότι «είναι βέβαιο, ότι η συμπάθεια, ή η κοινωνήση παθών λαμβάνει χώρα στα ζώα, όχι λιγότερο απ' ό,τι στον άνθρωπο» (2.2.12, 141). Αυτό που εμείς ονομάζουμε ηθική είναι κάτι πλουσιότερο σε περιεχόμενο, παραμένοντας στο ίδιο γενικό πλαίσιο με τις εκδηλώσεις των άλλων ζώων.

Η απάντηση στο ερώτημα εάν οι υποστηρικτές της (νέας) εξελικτικής ηθικής αξιοποιούν τη συμπάθεια κατά Hume είναι

καταφατική. Αναφέραμε προηγουμένως ότι η συμπάθεια είναι το θεμέλιο της πολυπλοκότητας της ηθικής στη φυσιοκρατική επιστήμη του ανθρώπου του Hume και ακριβώς αυτό το χαρακτηριστικό είναι που ευνοεί τη «συμμαχία ανάμεσα στον Darwin και το Hume».

V. Η κατανόηση του Hume ως υποκειμενιστή

Προτού παρουσιάσουμε αναλυτικότερα τις θέσεις του J. L. Mackie, πρέπει να διατυπωθούν δύο ορισμοί. Συνοψίζοντας το λήμμα «objectivism and subjectivism, ethical» του Oxford Companion to Philosophy, μπορούμε να ορίσουμε ως υποκειμενισμό την άποψη ότι οι ηθικές κρίσεις εκφράζουν απλά συναισθήματα αυτού που τις κάνει. Έτσι, μια ηθική κρίση δεν μπορεί να χαρακτηριστεί σωστή ή εσφαλμένη. Αντίθετα για έναν υποστηρικτή της αντικειμενικότητας των ηθικών αξιών, έναν ηθικό ρεαλιστή, υπάρχουν ηθικές ποιότητες που ξεπερνούν την υποκειμενική ψυχολογία των ατόμων και οι ηθικές κρίσεις επιδέχονται τιμές αλήθειας και ψεύδους.

Ο J. L. Mackie προσφέρει δύο επιχειρήματα υπέρ του υποκειμενισμού. Το πρώτο είναι το επιχείρημα από την σχετικότητα (Mackie 1990, 95). Οι ηθικές πρακτικές και οι ηθικοί κώδικες έχουν πολλά κοινά χαρακτηριστικά ανά την υφήλιο και στην πορεία του χρόνου, αλλά παρόλα αυτά εντοπίζονται διαφοροποιήσεις οι οποίες εξηγούνται καλύτερα όταν η ηθική αντιμετωπίζεται ως τρόπος ζωής παρά ως αντίληψη αντικειμενικών αξιών. Το δεύτερο επιχείρημά του είναι το προερχόμενο από την παραδοξότητα (Mackie 1990, 95-97). Οι αντικειμενικές αξίες θα ήταν, αν υπήρχαν, κάτι ριζικά διαφορετικό απ' οτιδήποτε υπάρχει στο σύμπαν και θα απαιτούνταν ένα ειδικό όργανο ή ενόραση για να τις προσλάβει.

Ο Mackie ερμηνεύει το Σκώτο διαφωτιστή με συγκεκριμένο τρόπο (στο *Hume's Moral Theory*) ώστε να υποστηρίξει τα συμπεράσματά του ότι μόνη συνεπής αντικειμενικότητα στην ηθική είναι μια μορφή ενορασιοκρατίας, την οποία χτυπά με το επιχειρήμα του της παραδοξότητας και ότι η αντικειμενικοποίηση, η θέση ότι η ηθική στερείται ουσιαστικής δικαιολόγησης, αλλά οι ηθικές μας κρίσεις είναι μεστές νοήματος όταν γίνονται και όταν αξιοποιούμε το λεξιλόγιο της αρετής και της κακίας, είναι μια συμβατή πρόταση μέσα στις δυνατότητες που σκιαγραφεί η αισθησιοκρατία του Hume και καλύτερη για την ερμηνεία του φαινομένου, λέει, από άλλες, όπως εκείνη του R. M. Hare.

Επανερχόμενοι στη δομική (επιχειρήματα από την παραδοξότητα και τη σχετικότητα και αντικειμενικοποίηση) επιχειρηματολογία του (στο *Ethics: Inventing Right and Wrong*, η θέση του στο *Hume's Moral Theory* είναι ερμηνευτική-υπερασπιστική), η βασική δομή του επιχειρηματός του μπορεί να παρασταθεί ακόλουθα,

Εννοιολογική προκείμενη: το σχήμα που φαίνεται να έχουμε για τα ηθικά γεγονότα είναι μια αντικειμενική επιταγή ή προσταγή, έτσι ώστε η αλήθεια μιας ηθικής δήλωσης, υποκειμενικής αναγκαία, εφόσον μιλάμε για δήλωση, να απαιτεί την ύπαρξη κατηγορικών (από τις κατηγορίες του νου, όπως είναι τα πράγματα λογικά) επιτακτικών (ώστε να έχουν τη δυνατότητα να ρυθμίζουν τη συμπεριφορά, να λειτουργούν ως λόγοι ή κίνητρα) γεγονότων.

Οντολογική προκείμενη: Δεν υπάρχουν αντικειμενικά και κατηγορικά επιτακτικά γεγονότα.

Συμπέρασμα: δεν υπάρχουν ηθικά γεγονότα και οι ατομικές ηθικές προτάσεις-κρίσεις-εκφράσεις είναι ενιαία και συνολικά ψευδείς.

Το παραγωγικό αυτό επιχείρημα (τροποποιημένο από Miller 2005) δεν έχει προβλήματα το ίδιο. Αν θελήσει να προσπαθήσει να το καταρρίψει κάποιος μπορεί να επιχειρηματολογήσει για το ψεύδος μιας από τις προκειμένες ή να το κάνει έμμεσα, όπως παραδείγματος χάρη ισχυριζόμενος ότι το θεμελιωμένο συμπέρασμα, χωρίς κάτι κατάλληλα περισσότερο, δεν είναι λειτουργικό καθώς πρακτικά οδηγεί τον υποστηρικτή του να μην μπορεί να εκφράσει καμία θέση για την ηθική στον καθημερινό κόσμο.

Αρνούμενος (1993, 75) ότι οι διατυπώσεις του Hume «κατάλληλο συναίσθημα ομορφιάς» και «αληθές πρότυπο» στο δοκίμιο του *Of the Standard of Taste* συνιστούν υπαναχώρηση από την πρωτοκαθεδρία του συναισθήματος, απλώς τονίζουν ότι οι περισσότερο εμπειριστατωμένες, απαλλαγμένες από προκατάληψη και ενημερωμένες κρίσεις είναι αξιολογότερες, ο Mackie (1993, 145) διατυπώνει ότι α. ο μόνος συνεπής «αντικειμενισμός» στην ηθική είναι μια μορφή ενορασιοκρατίας, β. η μόνη εύλογη εκδοχή αισθησιοκρατίας είναι η θεωρία αντικειμενικοποίησης (objectification), γ. αυτή η εκδοχή πρέπει να διαμορφωθεί περεταίρω ως μία κοινωνιολογική θεωρία τεχνητών αρετών βασισμένων σε συμβάσεις, ειδωμένη ως προερχόμενη από τη θεωρία παιγνίων. Κατά τη γνώμη του μια τοιουτοτρόπως ερμηνευμένη αισθησιοκρατία εξηγεί καλύτερα το ηθικό φαινόμενο ως όλον. Για να υποστηρίξει τη θέση του αναφέρει μια αξιομνημόνευτη επαναδιατύπωση του επιχειρήματος από την παραδοξότητα, «η αντίπαλη υπόθεση είναι ακόμα σαμαρωμένη με την οντολογική εξωφρενικότητα και γνωσιολογική αναληθοφάνεια κατηγορικών προσταγών προεξαρχουσών προς τα φυσικά χαρακτηριστικά, νοητικά αναγνωρίσιμων ως έτσι προεξάρχουσες» (Mackie 1993, 150).

Η επιμονή να εντοπίζονται στην ηθική αντικειμενικές αξίες οφείλεται κατά τη γνώμη του στο γεγονός ότι

Ο καθημερινός χρήστης της ηθικής γλώσσας εννοεί κάτι σχετικά με οτιδήποτε είναι που χαρακτηρίζει ηθικά... όπως είναι αφ' εαυτού... Αλλά το κάτι που θέλει να πει δεν είναι απλά περιγραφικό... είναι κάτι που απελευθερώνει μια έκκληση για μια πράξη ή την αποφυγή μιας πράξης, και μία [έκκληση] που είναι απόλυτη, μη συνεχής με οποιαδήποτε επιθυμία ή προτίμηση ή πολιτική ή επιλογή (Mackie 1990, 93).

Αποσαφηνίζοντας το πώς η αντικειμενικοποίηση, πώς για κάθε (ολικά ή σπανιότερα μερικά τεχνητή κατά Hume) αρετή υπάρχουν τάσεις προς την εκτέλεσή της και την επικρότηση της συμπεριφοράς αυτής ή το αντίθετο για τις απαξίες, θα μπορούσε να επιτευχθεί, δηλώνει (Mackie 1993, 148-149) ότι θεωρητικά υπάρχουν πέντε δυνατοί τρόποι:

1. Αποτέλεσμα βιολογικής εξέλιξης. Ωστόσο ο Hume δεικνύει ότι για τις τεχνητές αρετές (στο σχήμα του Mackie όλες οι αρετές είναι πρωτίστως τεχνητές και γενικά πρέπει να αντιμετωπίζονται ως τέτοιες), όπως η τιμιότητα και η τήρηση υποσχέσεων, η βιολογική προδιάθεση δεν επαρκεί για να εξηγήσει την ύπαρξη και την εδραίωσή τους. Είναι κάτι διαφορετικό από την αγάπη προς την οικογένεια, την δυσανασχέτηση με τους τραυματισμούς ή την επιδίωξη ανθρώπινης συντροφιάς.
2. Πολιτισμική εξέλιξη. Πολιτισμικοί χαρακτήρες μπορούν να επιλεγούν προς επιβίωση, μάλιστα σε σαφώς μικρότερο χρονικό διάστημα από τους βιολογικούς. Αυτή η προσέγγιση δεν παρέχει αυτόματη εξήγηση.
3. Σκόπιμη επιλογή της πρακτικής από άτομα που την εφαρμόζουν δια μέσου ορθολογικού υπολογισμού με στόχο το ατομικό τους καλώς έχειν. Η καθημερινή εμπειρία βέβαια καταδεικνύει ότι τέτοιου είδους συλλογισμοί δεν αποτελούν πολύ συχνά κίνητρο προς την πράξη.

4. Η πρακτική επιλέγεται σκόπιμα με στόχο τη γενική ευδαιμονία. Ο Hume επιχειρηματολογεί εύλογα ότι αν συνέβαινε αυτό, δομές όπως το σύστημα δικαίου δεν θα είχαν ανάγκη ύπαρξης, οπότε δεν θα υπήρχαν.
5. Μια γενικότερα ευνοϊκή πρακτική αναπτύσσεται μέσω μιας (κατά Hume) σύμβασης, η οποία διαρκώς αναδημιουργείται και διατηρείται από αμφίδρομες πιέσεις ανάμεσα σε εγωιστικά, ή αυτοαναφερομένως αλτρουιστικά, άτομα. Σε αυτή την περίπτωση, το συναίσθημα επικρότησης της πρακτικής απαιτεί διαφορετική εξήγηση από αυτή του μηχανισμού (αυτόματης) υιοθέτησης της.

Η αποτίμηση αυτή σχεδόν αποκλείει τρόπους διαφορετικούς από αυτούς που περιγράφονται στις προτάσεις 2 και 5 ως θεμιτούς για την εξήγηση του μηχανισμού αποσαφήνισης του δέοντος προς την στάθμιση αλληλοσυγκρουόμενων δικαιωμάτων και συμφερόντων και προς την απόδοση ευθυνών. Κλείνοντας, ο Mackie (1993, 156) υποστηρίζει ότι η κοινωνική λειτουργία της ηθικότητας είναι απαλλαγμένη από τις εντυπώσεις που μας αφήνει, δεν είναι καλή ή κακή, απλώς είναι. Προτείνει ότι για τη σωστή αξιοποίηση της πρέπει να κατανοηθεί επακριβώς.

VI. Η φυσιοκρατία του David Hume

Ο Michael Ruse υιοθετεί το σκεπτικισμό του J. L. Mackie σχετικά με τη μεταηθική. Προχωρώντας πιο πέρα, προτείνει ότι η εξήγηση για την μη ύπαρξη δικαιολόγησης στην ηθική άλλης από την αντικειμενικοποίηση, η οποία είναι φαινόμενη δικαιολόγηση και όχι πραγματική, οφείλεται ότι η ηθική είναι αποτέλεσμα εξέλιξης. Η εξήγηση αυτή είναι ένα βήμα αναγωγής της θέσης ότι δεν υφίσταται κάποια ηθική δικαιολόγηση σε

φυσικές ιδιότητες, όπως τις περιγράφει η επιστήμη. Η θέση αυτή είναι απόρροια της μη παραδοχής ότι για να μιλήσουμε για αντικειμενικότητα αρκεί να έχουμε τη δυνατότητα να υιοθετούμε εκούσια αμερόληπτη στάση κατά τη διάρκεια της δραστηριοποίησής μας. Ο Strawson (2003, 103) ονομάζει αυτή, την, έστω προσωρινή ή μερικές φορές ανεπαρκή, αμεροληψία *τρόπο της φυσιοκρατίας*. Αυτή η φυσιοκρατία μπορεί να πάρει δύο μορφές, τη σκοπιά από την αποστασιοποίηση και τη σκοπιά από τη συμμετοχή. Οι όροι αναφέρονται σε συμμετοχή ή αποστασιοποίηση του ηθικού δρώντα, καθώς μιλάμε για ανθρωποκεντρικές θεωρήσεις. Η σκοπιά από την αποστασιοποίηση έχει ομοιότητες με τη σκοπιά που στο επίκεντρό της έχει την πράξη. Οι δύο αυτές σκοπιές είναι αλληλοαποκλειόμενες στο θεωρητικό επίπεδο, αλλά από την πλευρά του δρώντα που λειτουργεί σε κοινωνία όχι κατ' απόλυτο τρόπο (Strawson 2003, 104).

Η μία σκοπιά αναλύει τους ανθρώπους ως φυσικά αντικείμενα, η άλλη, αυτή της συμμετοχής, ως φορείς εμπειριών και ελευθερίας για επιλογές. Η ηθική εντοπίζεται σε αυτή, τη δεύτερη φυσιοκρατία. Σχετικά με το αν συγκρούονται, ο Βρετανός φιλόσοφος υιοθετεί τη μέση οδό. Δεν συγκρούονται αν τις υποστηρίζει κανείς με τον κατάλληλο τρόπο, αν έχει την ικανότητα να αξιοποιεί τη καθεμιά τους σε παραγωγικό πλαίσιο. Για το Strawson η δεύτερη είναι η καθολική, μη αναγωγική φυσιοκρατία (2003, 111). Η άλλη είναι «απλώς φυσιοκρατία» γιατί ο υποστηρικτής της για την ηθική, το νόημα, την αντίληψη και το νου επιχειρηματολογεί ενάντια σε κάτι που η σκοπιά του έχει εξαρχής περιθωριοποιήσει για να είναι συνεπής. Επιχειρηματολογεί ενάντια στο κενό. Η άλλη άποψη υποστηρίζει ότι δεν μπορούμε να αποδράσουμε από τον βιωματικό τρόπο δραστηριοποίησης, για τη δικαιολόγηση της ηθικής αρκεί ότι γνωρίζουμε ότι έχουμε ηθική. Από τη σκοπιά του δρώντος σε κοινωνία, οι θεωρίες που

πιστοποιούν ότι η ηθική είναι ψευδαίσθηση απλά εντοπίζουν ατέλειες εκεί που δεν υπάρχουν.

Η έρευνα γύρω από τις απαρχές της ηθικής είναι θεμιτή και χρήσιμη. Η αξιοποίηση των εργαλείων της αποστασιοποιημένης ερευνητικής σκοπιάς για συμπεράσματα που αφορούν τη βιωματική, είναι ατελέσφορη. Η εντυπωσιακή επιχειρηματολογία του Ruse, και για τους ίδιους λόγους και του Mackie, ακόμα αν δεν είναι εσφαλμένη, είναι άστοχη. Στην καλύτερη περίπτωση προσφέρει πληροφορία, όχι ολική κατανόηση, τονίζοντας με έναν ιδιόρρυθμο τρόπο ότι και οι επιστήμες έχουν ένα δικό τους ρόλο να παίζουν συνεισφέροντας στα ανθρώπινα.

VII. Μια αποτίμηση της εξελικτικής μεταηθικής του Michael Ruse

Η εξελικτική ηθική, ως προσέγγιση, χρειάζεται μια μεταηθική. Από τις δύο επικρατέστερες (Ayala και Ruse), εκείνη που αποδίδει τα της ηθικής στην εξέλιξη κατ' απόλυτο τρόπο είναι αυτή του Ruse.

Ο Ruse είναι περήφανος που η θέση του «μακράν από πολύ αυθεντική, ...ακούγεται πάρα πολύ όμοια με αυτή του David Hume» (Ruse 2006b, 25). Στην παρούσα παράγραφο θα μας απασχολήσουν μερικά ερωτήματα που δημιουργούνται από τα κείμενα του Ruse έχοντας υπόψη την προτεινόμενη ερμηνεία του Hume και την εξαιρετικά προσεκτική ως προς τους ισχυρισμούς και απόλυτα συμβατή με το Hume θέση του Darwin.

Η μεταηθική του Hume δεν διακρίνεται εύκολα. Τόσο η υποκειμενική όσο και η αντικειμενική πλευρά της ηθικής συνδυάζονται στη θεωρία του, με έναν ιδιαίτερο, μοναδικά δικό του, συνεκτικό τρόπο. Η ερμηνεία του Mackie δεν είναι η μόνη που μπορεί να υποστηριχθεί. Από

αυτή τη σκοπιά εγείρονται ορισμένα ερωτήματα για το συνεχιστή του Mackie, το Michael Ruse, τα κείμενα του οποίου μεταφέρουν αναπόφευκτα τη συζήτηση γύρω από το Hume στο συγγραφέα τους.

Είδαμε ότι η εξελικτική θεώρηση της φύσης και της καταγωγής της ηθικής είναι η δαρβινική μεταηθική. Για το Ruse η ηθική είναι τμήμα της ανθρώπινης φύσης. Διαπιστώνει ότι «Οι άνθρωποι μοιραζόμαστε μια κοινή ηθική κατανόηση. Αυτή η οικουμενικότητα εγγυάται από το κοινό γενετικό υπόβαθρο κάθε μέλους του [είδους] *Homo sapiens*. Οι διαφορές μεταξύ μας υπερκαλύπτονται κατά πολύ από τις ομοιότητες... Δεν υπάρχει, λοιπόν, τίποτα αυθαίρετο σχετικά με την ηθικότητα, θεωρημένη από την ανθρώπινη άποψη» (Ruse 1998, 255). Μέχρι αυτό το σημείο ακολουθεί την παραδοσιακή φυσιοκρατική προσέγγιση. Ένα άλλο στοιχείο που προκύπτει από τις απόψεις του και μοιάζει με ηθικό ρεαλισμό είναι η αποκήρυξη του σχετικισμού.

...σημειώστε ότι η θέση του Δαρβινιστή δεν τον/την βουτά σε άκρατο ηθικό σχετικισμό... Ενώπιον σε αυτό, ο Δαρβινιστής αναγνωρίζει ότι υπάρχουν πράγματι διαφορές από κοινωνία σε κοινωνία και επίσης μέσα σε κοινωνίες, ειδικά κατά τη διάρκεια του χρόνου. Ωστόσο, αυτές εξηγούνται εύκολα (και σίγουρα ορθά) με τον τρόπο που οι περισσότεροι θεωρητικοί της ηθικής θα τις εξηγούσαν, ως δευτερεύουσες, τροποποιημένες συνέπειες κοινών πρωτοταγών ηθικών προστακτικών» (Ruse 1998, 255).

Η διαφοροποίηση του Ruse από την αντικειμενικότητα προέρχεται από τον τρόπο που την αντιλαμβάνεται⁴¹. Φαίνεται να αντιλαμβάνεται ότι

⁴¹ Ας προσπαθήσουμε να δούμε τι είναι η αντικειμενικότητα, η απαίτηση αντικειμενικότητας που πρέπει να έχει μια ηθική κρίση ώστε να είναι τέτοια, για το Mackie, και κατ' επέκταση για το Ruse. Μια μη πλήρης λίστα (από Miller, "Realism", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2005), περιγράφει ότι ένα προαπαιτούμενο για να είναι αντικειμενικό μπορεί να είναι αντικείμενο γνώσης, ότι μπορεί να είναι αληθές ή ψευδές, ότι μπορεί να γίνει αντιληπτό, ότι μπορεί να αναγνωρισθεί, ότι είναι προηγούμενο και ανεξάρτητο από τις προτιμήσεις και τις επιλογές μας, ότι είναι πηγή αυθεντίας ξένη με τις προτιμήσεις και τις επιλογές μας, ότι είναι μέρος της σύστασης του κόσμου, ότι

οι υποστηρικτές της αντικειμενικότητας της ηθικής αποκλείουν αυτομάτως την φυσιοκρατική προσέγγιση και θεωρούν το ηθικό αξιακό σύστημα ως σταθερό και αιώνιο (Mizzoni 2002), με μια λέξη κατεστημένο. Είναι σκόπιμο να δούμε πώς διαγράφονται αυτές οι θέσεις σύμφωνα με τα λόγια του ίδιου.

Πρέπει να αναρωτηθούμε αν, για το Δαρβινιστή, η ηθικότητα είναι –εξαιτίας της επιστήμης, πρέπει να γίνεται αντιληπτή ως- κάτι αντικειμενικό, κατά την έννοια ότι έχει μια εξουσία και ύπαρξη από μόνη της, ανεξάρτητη από τα ανθρώπινα όντα; Ή αν η ηθικότητα είναι –εξαιτίας της επιστήμης πρέπει να γίνεται αντιληπτή ως- υποκειμενική, όντας λειτουργία της ανθρώπινης φύσης, και αναγόμενη τελικά σε αισθήματα και συναισθήματα, -αισθήματα και συναισθήματα ενός διαφορετικού τύπου από ευχές και επιθυμίες, αλλά τελικά συναισθήματα κάποιου είδους;» (Ruse 1998, 252).

Ακόμα –ας θυμηθούμε τη δέσμευση του Mackie ότι η μόνη συνεπής μορφή ρεαλισμού είναι κάποια μορφή ενορασιακρατίας:

Ούτε μπορεί κάποιος να δει αυθόρμητα πώς ο αντικειμενιστής μπορεί να μπαλώσει την κατάσταση, κάνοντας τη θέση του/της συμβατή με τον εξελικτισμό. Τουλάχιστον, αυτό φαίνεται αδύνατο, καθ' όσο κάποιος εντοπίζει το θεμέλιο της ηθικής σε κάποιο είδος ύπαρξης έξω από τον άνθρωπο, όπως τη βούληση του Θεού ή μη φυσικές ποιότητες (Ruse 1998, 254).

στηρίζει και επαληθεύει μερικές από τις προτιμήσεις και τις επιλογές μας, ότι είναι ικανό να είναι απλά αληθές ή με ισχύ όπως η κοινή λογική την επιτάσσει, ότι δεν εξαρτάται από την επιλογή ή την απόφασή μας να σκεφτόμαστε με ορισμένο τρόπο, ότι είναι έξω από το νου και τις ψυχολογικές του διαθέσεις, ότι είναι κάτι που έχουμε τη δυνατότητα να το διαισθανόμαστε, ότι είναι κάτι που μπορεί να διερευνηθεί περεταίρω ή κάτι που μπορεί να χρησιμεύσει ως προκείμενη σε μια εξηγητική υπόθεση ή συμπέρασμα.

Η λίστα αυτή δεν εξαντλεί κάθε δυνατότητα, ο σκοπός του Mackie είναι ωστόσο διακριτός. Στόχος του είναι να προκαταλάβει και να εξαντλήσει κάθε δυνατότητα που καθημερινά ή φιλοσοφικά θεωρούμε ότι δίνει σε μια ηθική κρίση οικουμενικό κύρος. Η περιγραφή αυτή για την αντικειμενικότητα είναι πολύ αυστηρή, καθώς οδηγεί πράγματι σε παραίτηση από οποιαδήποτε αξίωση να διατυπωθεί αποκλειστικά με τα εργαλεία της φιλοσοφίας κάποιο κανονιστικό συμπέρασμα.

Υποθέτει ότι η αντικειμενικότητα είναι κάτι που εξ' ορισμού είναι ανεξάρτητη από τα ηθικά υποκειμένα, παραδεχόμενος ταυτόχρονα τον επιστημονικό ρεαλισμό του. Να πώς αντιλαμβάνεται τις διάφορες έννοιες:

Τα γεγονότα είναι δηλώσεις για τον τρόπο με τον οποίο είναι τα πράγματα: είναι αντικειμενικά, ανεξάρτητα από την ανθρώπινη εμπειρία. Η επιστήμη στοχεύει να είναι περί των γεγονότων: περιγραφές και κατανοήσεις. Αυτό ισχύει για τη Δαρβινική εξελικτική θεωρία. Οι αξίες είναι σχετικά με το πώς θα έπρεπε να είναι τα πράγματα: είναι πιο υποκειμενικές, αναφέρονται σε ανθρώπινα συναισθήματα και αισθήσεις υποχρέωσης ή κρίσης» (Ruse 1998, 290).

Αυτό ανοίγει νέα ερωτήματα σχετικά με την ίδια την επιστήμη τα οποία δεν είναι δυνατό να πραγματευθούν σε αυτό το κείμενο. Τελικά «αυτό που σημαίνουν όλα αυτά είναι ότι δεν υπάρχει και δεν μπορεί να υπάρξει κάποια αντικειμενική, έξω από τους ανθρώπους ηθική» (Ruse 1998, 267). Πράγματι, αλλά αυτό δεν αποκλείει τη δυνατότητα της αλλαγής της λέξης «άνθρωποι» με τη φράση «όντα με κάποια συνείδηση εαυτού και περιβάλλοντος και αυξημένες νοητικές ικανότητες» ή ακόμα πιο συμπυκνωμένα «ορθολογικά όντα».

Επιπρόσθετα, ο «αντικειμενιστής» αντιλαμβάνεται τις ηθικές αξίες ως «αιώνιες αλήθειες αντιληπτές μέσω ενόρασης» (Ruse 1998, 178) και την ηθική «ως ένα σύνολο αντικειμενικών, αιώνιων αληθειών» (Ruse 1998, 186).

Ο λόγος που ο Ruse επιμένει ότι η ηθική αφορά τους ανθρώπους δεν είναι επειδή ακολουθεί το πνεύμα του Δαρβίνου ή του Hume. Ο de Waal, μιλώντας για «πύργο της ηθικότητας» είναι εγγύτερα σε εκείνους αλλά για να υποθέσει ότι η ηθική είναι αποκλειστικά ενδοειδικό

φαινόμενο, και άρα μη αντικειμενική. Ένας από τους τρόπους που το διατυπώνει εντοπίζεται στο Ruse (1989, 270):

Υποθέστε ότι είχαμε εξελιχθεί με διαφορετικό τρόπο. Υποθέστε, να πάρουμε ένα υπερβολικό παράδειγμα, ότι είχαμε εξελιχθεί από πλάσματα όμοια με τερμίτες, παρά από πρωτεύοντα της σαβάνας. Οι τερμίτες έχουν ανάγκη να τρώνε τα κόπρανα ο ένας του άλλου, ώστε να ξαναποκτήσουν ορισμένα παράσιτα που χρησιμεύουν στην πέψη, και που χάνονται κατά τις περιοδικές τους εκδύσεις⁴². Με ένα τέτοιο υπόβαθρο, οι υψηλότερες ηθικές επιταγές μας θα ήταν πράγματι πολύ παράξενες.

Το παράδειγμα αυτό υποδεικνύει ότι ηθική για το Ruse είναι κάτι εξαιρετικά ασαφές. Δεν είναι το μοναδικό, κατά καιρούς έχει προσφέρει παραδείγματα από την αδελφοκτονία των μελισσών και την ανθρώπινη αποφυγή της αιμομιξίας. Αν η ηθική στηρίζεται σε συναίσθημα, το συναίσθημα αυτό σύμφωνα με το Hume είναι διακριτά ηθικό και καλύτερα συνδέσιμο μάλλον με το αισθητικό ή πολιτικό συναίσθημα, παρά με γενικά ακατέργαστα συναισθήματα αηδίας.

Αν από τη θέση του κάνουμε το βήμα προς το Hume τότε μπορούμε να διαπιστώσουμε με ασφάλεια ότι η εξέλιξη μας έχει διαμορφώσει έτσι ώστε να διατυπώνουμε αυθεντικά ηθικού τύπου κρίσεις δυσαρέσκειας σχετικά με κάποιον που φορά κίτρινα παπούτσια. Η δυνατότητα για ηθική είναι εξελικτικά σημαντική και όχι συγκεκριμένες κρίσεις. Φυσικά ο Ruse δεν εννοεί ότι όταν καταλήγουμε σε μία κρίση απλά εκφράζουμε ένα στιγμιαίο συναίσθημα, αλλά η απορία παραμένει για την ανάλυση του πώς συμβαίνει αυτό. Προσφυγή στη θεωρία του Hume δεν μπορεί να είναι

⁴² Τα έντομα και τα αρθρόποδα γενικότερα (από πεταλούδες μέχρι αστακούς) δεν έχουν εσωτερικό σκελετικό σύστημα, δεν έχουν οστά. Το σώμα τους διατηρεί τη δομή και το σχήμα του χρησιμοποιώντας ένα, παράλληλα προστατευτικό, σκληρό κάλυμμα το οποίο δεν μεγαλώνει σε όγκο μαζί με το σώμα του ζώου, κι έτσι όταν το ζώο μεγαλώνει δημιουργεί ένα νέο, πιο ευρύχωρο κάλυμμα και απορρίπτει το παλιό. Αυτή η διαδικασία ονομάζεται έκδυση.

αποδεκτή. Απαιτείται τουλάχιστον μια σχετικά ειδική λύση από την πλευρά της προσαρμογής. Ο Ruse θα απαντούσε ότι λείπουν τα δεδομένα για κάτι τέτοιο, και μπορούμε να συγκατανεύσουμε σε αυτό. Απομακρυνόμενοι από την ανάλυση της αισθητικής ομορφιάς διαφόρων υποδημάτων, οι κρίσεις σχετικά με την αιμομιξία, κατά τον τρόπο που υπάρχει με το φόνο ή με την σκόπιμη ψυχολογική εξάντληση των άλλων. Αν υπάρχει συγκατάθεση δεν υπάρχει βλάβη, μόνο πιθανότητα βλάβης σε τυχόν απογόνους. Η τελευταία πρακτική είναι καταγεγραμμένη ιστορικά και ο τρόπος που παρατηρείται εξηγείται εξελικτικά, αναδεικνύοντας τα όρια της εξέλιξης ως εξήγησης της συμπεριφοράς και φέροντας στο επιχείρημα τη συνήθεια ως συνιστώσα βιολογίας και πολιτισμού.

Επίσης, οι κοινωνικές επιταγές ευρύτερα δεν είναι ηθική, αν και ακριβώς εξαιτίας του στοιχείου της συλλογικότητας, έχουν τη δυνατότητα να αποκτούν αντίστοιχη ισχύ. Όμοια αποτελέσματα δεν έχουν πάντα το ίδιο αίτιο και οι γενικεύσεις σχετικά με τη συμπεριφορά είναι επικίνδυνες όταν το ζώο που συμπεριφέρεται έχει αυξημένες δυνατότητες επιλογών.

Το επιχείρημα του Ruse είναι λειτουργικό αποκλειστικά ενάντια στο ρεαλισμό όπως τον αντιλαμβάνεται εκείνος. Έχει και μια δεύτερη λειτουργία, ωστόσο. Αποτελεί ένα τρόπο υποστήριξης ότι η φυσιοκρατία κάνει την μεταηθική αιτιολόγηση περιττή. Υπάρχει ένα απόσπασμα που καθιστά τους στόχους του σαφέστερους.

Τουλάχιστον, ο αντικειμενιστής πρέπει να συμφωνήσει ότι οι απώτατες αρχές του/της είναι (με δεδομένο το Δαρβινισμό) πλεοναστικές. Θα πίστευες ότι κάνεις σχετικά με το σωστό και το λάθος, ανεξάρτητα από το αν υπήρχε ένα 'αληθινό' σωστό και λάθος! Ο Δαρβινιστής ισχυρίζεται ότι η δική του/της θεωρία δίνει μια ολοκληρωμένη ανάλυση των ηθικών συναισθημάτων. Τίποτε περισσότερο δεν είναι απαραίτητο. Με δεδομένους δύο κόσμους, πανομοιότυπους εκτός από ότι ο ένας έχει μια αντικειμενική ηθικότητα ενώ ο άλλος όχι, οι άνθρωποι εκεί θα σκέφτονταν και θα δρούσαν με ακριβώς τους ίδιους

τρόπους. Τοιουτοτρόπως το αντικειμενικό θεμέλιο για την ηθικότητα είναι πλεοναστικό (Ruse 1998, 254).

Έτσι υπεισέρχονται η αντικειμενικοποίηση και το αίτημα για συμμετοχή της εξελικτικής ηθικής στη διαμόρφωση κανονιστικότητας. Όμως, ακολουθώντας τον Boniolo (2006) στη διάκρισή του ανάμεσα σε συμπεριφορά, ηθική κρίση και ηθική ικανότητα, και έχοντας υπόψη τις απόψεις του Hume και του Mackie, που οδηγούν τον τελευταίο να διερευνήσει τη φύση της αντικειμενικοποίησης –ας θυμηθούμε εδώ ότι η ηθική δεν είναι αντίστοιχη με τη δίψα, οι δυνατότητες της εξελικτικής θεωρίας σχετικά με την κανονιστικότητα περιορίζονται στην αποδοχή των βιολογικών ριζών της ικανότητας για ηθική, ότι ο νους μας είναι έτσι αρμοσμένος. Τίποτε περισσότερο. Η εξέλιξη, μαζί με άλλους κλάδους της βιολογίας και της επιστήμης γενικότερα μπορούν να συνεισφέρουν στην έρευνα για το πώς κάνουμε ηθικές κρίσεις, αλλά δεν συνιστούν πανάκεια.

Με δεδομένο ότι η μεταηθική του άποψη είναι αυτή που είναι, για να μπορέσει να διατηρήσει τη δυνατότητα να την υποστηρίξει⁴³ –και οφείλει, ίσως και με την ηθική έννοια, να το κάνει, καθώς αποτελεί μια θαρραλέα φωνή που υπενθυμίζει σε όλους μας την εξελικτική συνιστώσα στην συμμετοχική μας ηθική, ο Ruse οφείλει να εγκαταλείψει οποιοδήποτε ισχυρό αίτημα ότι η εξελικτική ηθική μπορεί μόνη της και χωρίς άλλη επεξεργασία να προσφέρει κανόνες.

VIII. Μερικές παρατηρήσεις

⁴³ Η πρόταση αυτή στηρίζεται στη διαπίστωση του P. Woolcock στο άρθρο “Ruse’s Darwinian Meta-ethics: A Critique”, *Biology and Philosophy*, 8, 4, 423-439, 1993. Ο Ruse απαντά ότι η γνώση της αλήθειας δεν απελευθερώνει κάποιον. Συντάσσομαι με το Woolcock καθώς το ότι για το Hume η ηθική δεν προέρχεται από μόνο το λόγο δεν σημαίνει ότι αυτός δεν παίζει κανένα ρόλο στην ηθική κινητοποίηση και ότι η ηθική προέρχεται από μόνο το συναίσθημα.

Αποδίδοντας τα δέοντα στην τοποθέτηση του Mackie, δεν μπορώ να αποφύγω την παραδοχή ότι υπάρχει δίκαιο στην άποψη του Fate Norton για ανάγνωση του Hume στο ιστορικό του πλαίσιο, και όχι αντιμετώπιση των συμπερασμάτων του ως εκτός χρόνου. Παρόλα αυτά η ηθική οντολογία του Hume συνεχίζει να μας διαφεύγει (Fate Norton 1982, 116, σημείωση). Η άποψη του Stroud ότι ο Hume δεν παίρνει μεταηθική θέση σχετίζεται άμεσα με την προηγούμενη διαπίστωση. Οι σύγχρονες κατηγορίες των ηθικών ρεαλιστών και των υποκειμενιστών δεν προσφέρουν κριτήρια κατάταξης του σε κάποια από τις δύο, καθώς έχει κοινά σημεία και διαφορές με αμφότερες. Ο συνδυασμός των απόψεων των Stroud και Fate Norton σχετικά με τη μεταηθική του φιλοσόφου, κάνει γοητευτική την ιδέα ότι ο Hume κάνει μεταηθική ταυτόχρονα με την ανάπτυξη της ηθικής του θεωρίας⁴⁴, οπότε, το βάρος, σχεδόν αναπόφευκτα, πέφτει στην υποκειμενική πλευρά της εξίσωσης, εξαιτίας της κινητοποιητικής αδράνειας του λόγου, και τελικά αυτά που μας φαίνονται πραγματικά είναι απλά καταστάσεις που συμβαίνουν στο νου μας, και με αυτή την έννοια είναι φανταστικά και ψευδαισθήσεις, οπότε δεν απαιτείται κάποια συστηματική μεταηθική. Η αντικειμενικοποίηση του Mackie είναι μόνο ένα βήμα πιο πέρα. Το κλειδί στο παράδοξο που συνίσταται στη συνειδητοποίηση της μη πραγματικότητας, με το συνήθη τρόπο, των ψυχολογικών μας διαθέσεων και της δυνατότητας υπέρβασής τους, το προσφέρει ο Stroud (1991, 248-250): στην πραγματικότητα ο ίδιος ο Hume δρώντας στα πλαίσια της ανθρώπινης φύσης του καταφέρει να εντοπίσει θεωρητικά τις «ψευδαισθήσεις» και καταφέρει να καταστήσει περιττές οποιεσδήποτε οντολογίες προσφέρονταν ως τότε. Οι μεταγενέστερες διαφέρουν ριζικά. Επανερχόμαστε σταδιακά προς ένα φυσιοκρατικό ηθικό ρεαλισμό. Αυτός είναι ο λόγος που ο συντάκτης του

⁴⁴ Για την ιδέα αυτή οφείλω να ευχαριστήσω τον κ. Γ. Μαραγκό.

προαναφερθέντος λήμματος στο *Oxford Companion* (1995), R. W. Hepburn, κατατάσσει το Hume σε μια άλλη κατηγορία, τον χαρακτηρίζει διωποκειμενιστή (intersubjectivist), καθώς καταφέρει να ενσωματώνει σε μια συνεπή θεωρία στοιχεία από ασυμβίβαστες απόψεις.

Είμαι πεπεισμένος ότι η φυσιοκρατική πιστοποίηση ψευδαισθήσεων δεν αναφέρεται στο «αληθές μέτρο» της ηθικής και της αισθητικής. Εντοπίζοντας μια ασθενή κανονιστικότητα στο Hume η εισαγωγή του διαχωρισμού μεταξύ μεταηθικής και κανονιστικής ηθικής – αυτό το διαχωρισμό κάνει ο Mackie παραδεχόμενος την ικανότητα της ηθικής να ρυθμίζει την συμπεριφορά και τον ακολουθεί ο Ruse- δεν είναι απαραίτητη. Η ηθική εντοπίζεται πρωταρχικά στον καθένα από μας και στο νου μας είναι που λαμβάνουν χώρα οι πιο κρίσιμοι ηθικοί διάλογοι, συχνά σε ιδιαίτερα ταχείς ρυθμούς. Παρόλα αυτά υπάρχει κάτι στην τομή των υποκειμενικότητων που δεν βρίσκεται εκεί με κάποιο συνήθη τρόπο. Μια ηθική κρίση δικαιολογείται επειδή είναι αυτή που είναι. Η αναζήτηση εξωτερικής δικαιολόγησης για την ηθική ως φαινόμενο και πρακτική των ανθρώπων που δραστηριοποιούνται δεν απαιτεί κάποια δικαιολόγηση πέρα από τον εαυτό της.

Ο Hume φαίνεται προτείνει ακριβώς αυτό αν λάβουμε υπόψη τις απόψεις του, τόσο στην ηθική, όσο και στην αιτιότητα, ακολουθώντας αντίστροφα τις παρατηρήσεις του Stroud. Παρόλο το σκεπτικισμό του, δεν είναι σκεπτικιστής ως προς το νόημα (Strawson 1989, 3). Βάσει αυτού μπορούμε να συσχετίσουμε άμεσα την πίστη στην ύπαρξη των αξιών, που εντοπίζουμε στο Hume, με την παράδοση στις συμπεριφορές, που σημαίνει την δημιουργία *de novo*, και όχι ανακάλυψη ανεξάρτητα υπαρχουσών αξιών ούτε *ex nihilo*, μιας αντικειμενικότητας που για να έχει νόημα ως έννοια οφείλει να έχει επαρκή βαθμό γενικότητας και να αναγνωρίζεται από το κάθε άτομο χωριστά, ως μέλος μιας ηθικής κοινότητας.

Οι τομές στις υποκειμενικές αναγνωρίσεις φαινομένων και ιδιοτήτων ως αυτά που είναι προκύπτουν αναγκαία εξαιτίας της ύπαρξης της κοινότητας, αλλά η κοινότητα μόνη της δεν μπορεί να παράξει την αντικειμενικότητα. Όπως μας κατευθύνει ο Δαρβίνος, οι αυξημένες διανοητικές δυνατότητες καθώς και μια συνείδηση εαυτού, μαζί με την συνήθεια είναι αυτές που μας οδηγούν να συνδημιουργήσουμε κάτι που μπορεί να ονομαστεί αυθεντική αντικειμενικότητα ως αναδυόμενη οντότητα ως προς εμάς. Αυτό δεν συνεπάγεται ότι είμαστε ανίκανοι να επεκτείνουμε αυτή την έννοια αντικειμενικότητας πέρα από τα αυστηρά προσδιορισμένα βιολογικά όρια του είδους μας. Η διαφοροποίηση του Darwin της αλληλεγγύης των ζώων με την ανθρώπινη ηθική συνάδει με το γεγονός αυτό ακριβώς επειδή υπάρχουν οι βιολογικές προδιαγραφές εκείνες που επιτρέπουν τις περίπλοκες συμπεριφορές, το κεντρικό νευρικό σύστημα. Για αυτό το λόγο ίσως μπορεί να διατυπωθεί ότι όσο αυξάνονται οι νοητικές ικανότητες ενός ζώου, τόσο αυτό θα συμπεριφέρεται από τη φύση του με τρόπο που σε ένα παρατηρητή θα φαίνεται ότι από ορισμένη σκοπιά το ζώο διαφέρει από τα άλλα. Η παρατήρηση αυτή ισχύει πολύ περισσότερο για τον άνθρωπο για τον οποίο η Korsgaard (2006, 103), υποστηρίζει ότι θα απαντούσε καταφατικά τόσο στην ερώτηση αν τα άλλα ζώα μοιάζουν περισσότερο με τους ανθρώπους απ' ότι υποθέτουν οι περισσότεροι άνθρωποι όσο και αν υπάρχει μια μορφή βαθιάς ασυνέχειας ανάμεσά τους.

Μια αντίρρηση θα ήταν ότι οι παραδοχές αυτές απλά μας επιστρέφουν στην αντικειμενικοποίηση του Mackie. Πιστεύουμε ότι η ηθική είναι αντικειμενική. Η απάντηση σε αυτή την πρόταση θα ήταν ότι η αντικειμενικοποίηση δεν είναι τίποτα περισσότερο από μια διαδικασία, μια σειρά πρωτοκόλλων, διαπιστώσιμων ως τέτοια σε ποικίλους βαθμούς που ακολουθεί την αναγνώριση, κατά το Hume μέσω των ηθικών συναισθημάτων που διεγείρει η συμπάθεια, ότι υπάρχει κάτι που μας

επιβάλλεται από το γεγονός ότι είμαστε μέλη μιας κοινότητας και το οποίο δεν υπάρχει με οποιονδήποτε συμβατικό τρόπο, αλλά είναι. Φυσικά, όντας σκεπτικιστές ως προς τα συστήματα ηθικής δικαιολόγησης, ο Mackie και ο Ruse θα έλεγαν ότι αυτό απλά το πιστεύουμε. Άλλωστε ο μόνος τρόπος για να το αιτιολογήσουμε θα ήταν να καταφύγουμε στην ενορασιοκρατία ή να παραδεχτούμε ότι δεν έχουμε αιτιολόγηση. Πρόκειται όχι για ενόραση, αλλά για συλλογική διόραση, που προκύπτει από τη συμμετοχή και η ανάγκη για συμμετοχή προκύπτει από το νόημα.

Η συμμετοχή φέρνει στο προσκήνιο την ευθύνη. Το βάρος της ευθύνης μας κάνει να θυμηθούμε την ικανότητά μας να ζυγίζουμε τις επιθυμίες μας και να επιλέγουμε τρόπους δράσης. Οι προθέσεις μας έχουν ρόλο στις επιλογές μας.

Η Christine Korsgaard αναπτύσσει τέσσερις διαβαθμίσεις 'προθεσιακότητας' (Korsgaard 2006). Καθετί που έχει μια «κίνηση ικανή να περιγραφεί λειτουργικά» βρίσκεται στο χαμηλότερο επίπεδο. Η κατηγορία αυτή περιλαμβάνει οτιδήποτε έχει κάποιο είδος λειτουργικής οργάνωσης. Εδώ εντάσσονται οι μηχανές και οι ζωντανοί οργανισμοί στο σύνολό τους (Korsgaard 2006, 107). Ένα ανώτερο επίπεδο οργάνωσης αφορά τα περισσότερα ζώα. Ένας εγκέφαλος ελέγχει τις κινήσεις ενός ζώου με πρόθεση να τραφεί ή να αποφύγει ένα κίνδυνο. Οι κινήσεις πραγματοποιούνται για κάποιο σκοπό. Αλλά δεν υπάρχει συνείδηση. Οι κινήσεις του ζώου δεν υπάρχουν στο νου του. Από το επίπεδο αυτό μπορούμε να αναφερόμαστε σε δρώντα άτομα (Korsgaard 108-109).

Ζώα με αυξημένες διανοητικές ικανότητες από την άλλη πιθανότητα έχουν συνείδηση του τι κάνουν. Έχουν «σκέψεις». Με τη βοήθεια αυτών και χάρη στη μνήμη μαθαίνουν και η συμπεριφορά τους είναι αρκετούς βαθμούς περιπλοκότερη από άλλων ζώων. Η συνείδηση τους επιτρέπει να αντιλαμβάνονται τι πράττουν και να επιστρατεύουν

μέσα για την επίτευξη των στόχων τους (Korsgaard 109-110). Τα πρωτεύοντα ανήκουν σε αυτή την κατηγορία.

Το τελευταίο επίπεδο λειτουργικής οργάνωσης είναι η δυνατότητα επιλογής στόχων. Η επιλογή στόχων συνεπάγεται τη δικαιολόγηση της επιλεγμένης πορείας δράσης (Korsgaard 110). Σε αυτό, το βαθύτερο επίπεδο προθεσιακότητας εντοπίζεται η ανάγκη για δικαιολόγηση και μαζί της η ηθική.

Μπορούμε πλέον τώρα να καταλήξουμε ότι η συμπάθεια κατά Hume απαιτείται για την ηθική εμπειρία και καλλιέργεια που επιτρέπει την αναγνώριση της αρετής και του αντικειμενικού προτύπου που αυτή συνεπάγεται για να είναι αρετή και όχι προσωπικό αγαθό του καθενός. Τουλάχιστον μια ευρεία διωποκειμενική έννοια αντικειμενικότητας, συνυφασμένη με την ηθική. Ωστόσο η αιτιολόγηση της αντικειμενικότητας αυτής δεν μπορεί παρά να οφείλεται κατά μέρος μόνο σε ένα μηχανισμό όπως η συμπάθεια, καθώς για να προκύψει ηθική με το πλήρες νόημα της λέξης απαιτείται όχι μόνο η ικανότητα να νιώθει κανείς κατά προσέγγιση τα συναισθήματα των άλλων, αλλά να το αναγνωρίζει αυτό σε σχέση με τον εαυτό και να μπορεί να το επικοινωνεί, μέσω μορφασμών, επιφωνημάτων και μορφασμών, αλλά πρώτιστα γλωσσικά. Η συμπάθεια μόνη της δεν μπορεί να στηρίξει την ηθική αντικειμενικότητα, να οδηγήσει σε απόδειξή της με παραγωγικό τρόπο. Μπορεί μόνο να εγγυηθεί ότι όλοι ανεξαιρέτως –αν δεν συντρέχει παθολογική ή ψυχολογική βλάβη- έχουμε τη δυνατότητα να εντοπίζουμε την πραγματική αρετή, όχι ανεξάρτητα από τη σταδιακή δημιουργία της μέσα μας, όντας αμερόληπτοι και σκεπτόμενοι επαγωγικά.

IX. Συμπέρασμα

Η ηθική δεν υπάρχει στον εξωτερικό κόσμο ανεξάρτητα από τους δρώντες. Είναι ακριβώς η δυνατότητά τους να δρουν που δημιουργεί τις συνθήκες εκείνες μέσα από τις οποίες αναδύεται η ηθική. Οι δυνατότητες αυτές είναι προϊόν –ή δευτερογενές προϊόν- μιας εξελικτικής διαδικασίας και τεκμηριώνονται μέσω της ενσυναίσθησης και της συμπάθειας.

Έτσι δημιουργείται η γενετική βάση για την ηθική. Εξαιτίας της ικανότητας του ανθρώπου για στοχασμό, μέσα σε αυτόν συμπεριλαμβάνω την φαντασία η οποία δρα επάνω στα συναισθήματα.

Μέσω της αναφοράς δύο αλληλοαποκλειόμενων ερμηνειών του Hume, μπορούμε να καταλήξουμε από τα κείμενά του ότι στο δίπολο ρεαλισμός – υποκειμενισμός, με τη σύγχρονη έννοια, βρίσκεται κάπου στη μέση. Αυτό έχει ως συνέπεια την αποδοχή της επιχειρηματολογίας του Ruse με την επιφύλαξη ότι η ‘πλεοναστικότητα’ κατά Ruse της ηθικής δικαιολόγησης δεν σημαίνει τίποτε περισσότερο από ότι δεν είναι δυνατό να αναζητηθεί δικαιολόγηση για μια ηθική κρίση έξω από το εννοιολογικό πλαίσιο που περιγράφει τον τρόπο με τον οποίο ζουν, αντιδρούν, σκέφτονται κι αισθάνονται οι άνθρωποι εκτός από την εξελικτική θεωρία. Ταυτόχρονα, αυτή η παραδοχή, ακριβώς εξαιτίας της σκέψης του Hume, στα πλαίσια της οποίας μένουμε εδώ θέτει όρια στην εξελικτική εξήγηση. Από την πλευρά του δρώντα και του ερευνητή των δρώντων αυτό το πρότυπο είναι επαρκής δικαιολόγηση, ή επαρκής αφετηρία θεωριών δικαιολόγησης. Από την οπτική γωνία του φυσικού επιστήμονα δεν υπάρχει δικαιολόγηση. Η δεύτερη όψη έχει την επιπλοκή ότι για να είναι λειτουργική εγκαταλείπει οποιεσδήποτε διεκδικήσεις στην πρώτη, αλλιώς προκύπτει σύγχυση και ανακολουθία.

Η ηθική παραμένει αυτόνομη και αυτό που είναι, διακριτή από την επιστήμη, μια συλλογική ανάδυση άλλης τάξης, για την λειτουργία της οποίας, η γένεση δεν μας πληροφορεί πολύ.

Ο Hume μας διδάσκει ότι οι άνθρωποι μπορούν –και οφείλουν- να υπερβούν την υποκειμενική μεροληψία που συνοδεύει μια ηθική κρίση κατά τη γένεσή της, σε αντιδιαστολή με το παλιότερο πρότυπο που θεωρούσε ότι ήταν εγωιστές. Το γεγονός ότι για εκείνον η βάση της ηθικής είναι τα συναισθήματα είναι που οδηγεί τους υπέρμαχους της εξελικτικής ηθικής, και ειδικότερα τον υπερασπιστή της πιο επιτυχημένης εξελικτικής μεταηθικής, Michael Ruse, να στηρίζονται σε εκείνον για να υποστηρίξουν τις απόψεις τους.

Ωστόσο, έχοντας υπόψη τις ενστάσεις της ενότητας VIII, η εξελικτική ηθική έχει ακόμη αρκετό δρόμο να διανύσει. Στο εγχείρημα υπάρχουν έννοιες γενικές και ασαφείς, ενώ επίσης η ίδια η θεωρία του Hume, αν και ηλικίας σχεδόν τριακοσίων ετών φαίνεται να απαντά καλύτερα σε απορίες που προκύπτουν. Από την άλλη, η ίδια αυτή θεωρία είναι εκείνη που μας κάνει να αμφιβάλλουμε για τις δυνατότητες, εγγενώς, της εξελικτικής ηθικής. Και αυτό επειδή, όπως φαίνεται, τα συναισθήματα από μόνα τους δεν αρκούν.

Οπότε η απάντηση στην ερώτηση αν η συμπάθεια μπορεί να δικαιολογήσει την ηθική αντικειμενικότητα, το αίτημα αντικειμενικότητας που φαίνεται να έχουν οι ηθικές κρίσεις τουλάχιστον, είναι αρνητική. Οι οικουμενικές διαστάσεις της ηθικής προκύπτουν κατά Hume μετά από εκλεπτυσμένες διακρίσεις μιας έμπειρης κριτικής συνείδησης.

Η εξελικτική ηθική που αναμένει στόχους και μορφή, ως κλάδος έρευνας γύρω από τις βιολογικά καθορισμένες συνιστώσες της ανθρώπινης συμπεριφοράς, αν υπάρχουν και σε όποιο βαθμό, έχει κάτι να προσφέρει στην ηθική συζήτηση. Προκείμενες. Αλλά όχι συμπεράσματα.

Η αναζήτηση της ηθικής δικαιολόγησης ‘εκεί έξω’, και η αδυναμία εντοπισμού της δικαιολόγησης αυτής δεν αποκλείει τη δυνατότητα ένα

ηθικό σύστημα να είναι κατασκευή, στηριγμένη είτε σε φυσικό συναίσθημα είτε σε συλλογισμούς.

Αναλογιστείτε ένα παράδειγμα. Αν υποθέσουμε ότι οι άνθρωποι εξαιτίας της ανέκαθεν κοινωνικότητάς τους έχουν εξελικτικά την τάση να οργανώνονται σε μικρές ομάδες με καθορισμένη ιεραρχία. Η διαπίστωση –ακόμα υποθετική από βιολογική σκοπιά- δεν συνεπάγεται μεγαλύτερη φυσικότητα, και άρα βάρος υπέρ, για ένα φεουδαρχικό σύστημα σε σχέση με μια κεντρική μοναρχία, ή για την τελευταία σε σχέση με την αντιπροσωπευτική δημοκρατία ή ακόμη για την αντιπροσωπευτική δημοκρατία σε σχέση με μια αθηναϊκού τύπου. Η εικαζόμενη ή αποδεικνυόμενη φυσικότητα δεν συνεπάγεται αυτόματα επιταγή υιοθέτησης συγκεκριμένων προτύπων σε βάρος άλλων. Πόσο μάλλον όταν τέτοια πράγματα είναι εξαιρετικά δύσκολο να αποδειχτούν με τις μεθόδους των φυσικών επιστημών και μόλις τα τελευταία χρόνια κάνουμε προσπάθειες σε αυτό τον τομέα.

Αυτός είναι ο λόγος που η εξελικτική ηθική, αν δεχτούμε ότι όντως υπάρχει κάτι που αξίζει να διερευνηθεί και υπό τη σκοπιά αυτή, και σε αυτό η απάντηση είναι καταφατική, δεν μπορεί να δημιουργήσει κανόνες ανεξάρτητα από το αν αυτοί δικαιολογούνται, εξηγούνται ή επιτάσσονται. Παραμένει ένα άλλο μέρος, εκείνο των κανόνων και της εφαρμογής τους σχετικά με το οποίο η εξελικτική ηθική, έτσι όπως διαμορφώνεται σήμερα, μετριοπαθέστερα σε σχέση με το παρελθόν, δεν μας βοηθά καθόλου.

Δεν είναι τυχαίο ότι από το Hume, με τις κατάλληλες παραδοχές, ή μάλλον, τις κατάλληλες διαφωνίες, μπορεί κάποιος να καταλήξει σε ηθικές θεωρίες δεοντοκρατικές, ωφελιμιστικές ή νεοαριστοτελικές. Η ‘ανατομία’ του, με κατάλληλη επιχειρηματολογία είναι συμβατή και με τις τρεις κυρίαρχες τάσεις του διαλόγου. Για να έχει κανονιστικές αξιώσεις η εξελικτική ηθική και να καταστήσει τον εν λόγω διάλογο

παρωχημένο, υπάρχει μία εκκρεμότητα. Πρέπει να αποδειχθεί κάτι σχετικά με την εξελικτική βάση των εξελικτικά αποκτημένων συμπεριφορών μας, κάτι τόσο δραστικό ώστε να αλλάξει ριζικά το επιστημονικό παράδειγμα και τον τρόπο που σκεφτόμαστε τον εαυτό μας. Οι έρευνες του de Waal και άλλων στοχεύουν σε αυτή την κατεύθυνση, αλλά πέρα από ενδείξεις ότι η θεωρία του Hume ίσως βρίσκεται από συγκεκριμένη, των φυσικών επιστημών, σκοπιά εγγύτερα στα γεγονότα, δεν συνεπάγεται καμία ουσιαστική μετατόπιση των θεμελίων της συζήτησης.

Η αξιοποίηση του Hume μπορεί να τοποθετήσει την εξελικτική ηθική στη συζήτηση, όταν αυτή οριοθετηθεί, αποκλειστικά όμως με ρόλο παρατηρητή. Αν μπορεί να συνεισφέρει κάτι αυτός ο παρατηρητής είναι πληροφορίες που υπό περιστάσεις μπορούν να διαφωτίσουν ορισμένα σημεία της συζήτησης. Τίποτε περισσότερο από αυτό. Η κατάληξη σε ηθικές κρίσεις, όπως παραδέχεται ο de Waal, είναι κάτι ριζικά διαφορετικό από μόνη την δυνατότητα να διαθέτει κάποιος ηθική.

Βιβλιογραφία

Βασική βιβλιογραφία

Darwin C, *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, τόμος I, 1871

Darwin C, "The Origins of Morality", *Ethics*, P. Singer (ed.), Oxford University Press, 43-48, 1994

Hume D, *A Treatise of Human Nature*, book I, D G C Macnabb (ed.), Fontana/Collins 1975

Hume D, *A Treatise of Human Nature*, books II & III, P S. 'Ardal (ed.), Fontana/Collins 1972

Hume D, *Enquiries Concerning the Human Understanding & Concerning the Principles of Morals*, P H Nidditch (ed.), Oxford University Press, 1990

Spencer H, "A Theory of Population, Deduced from the General Law of Animal Fertility", *Westminster Review* 57, 468-501, 1852

Spencer H, *The Study of Sociology*, 1874

Spencer H, *The Data of Ethics*, 1879

Δευτερεύουσες πηγές

Allhoff F, "Evolutionary Ethics from Darwin to Moore", *History and Philosophy of the Life Sciences* 25, 51-79, 2003

Batson C D, "How Social an Animal? The Human Capacity for Caring", *American Psychologist* 45, 336-346, 1990

Boniolo G, "The Descent of Instinct and the Ascent of Ethics", *Evolutionary Ethics and Contemporary Biology*, G. Boniolo & G. de Anna (eds.), Cambridge University Press, 2006

- Bradie M, *The Secret Chain: Evolution and Ethics*, State University of New York Press, 1994
- de Waal F, *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*, S. Macedo & J. Ober (eds.), Princeton University Press, 2006
- Eisenberg N, "Empathy and Sympathy", *Handbook of Emotion*, M. Lewis & J. M. Haviland-Jones (eds.), Guilford Press, 2000
- Fate Norton D, *David Hume: Common Sense Moralism, Sceptical Metaphysician*, Princeton University Press, 1982
- Fate Norton D, "Hume's Moral Ontology", *Hume Studies*, 10th Anniversary Issue, 189-214, 1984
- Fate Norton D, "Hume, human nature and the foundations of morality", *The Cambridge Companion to Hume*, D Fate Norton (ed.), 149-181, Cambridge University Press, 2005
- Hardin R, *David Hume: Moral and Political Theorist*, Oxford University Press, 2007
- Hatfield E, Cacioppo J T, Rapson R L, "Emotional Contagion", *Current Directions in Psychological Science* 2, 96-99, 1993
- Kemp J, *Ethical Naturalism*, Macmillan, 1970
- Kitcher P, "Four Ways of 'Biologizing' Ethics", *Conceptual Issues in Evolutionary Biology*, E. Sober (ed.), MIT Press, 1994/1997
- Kitcher P, "Ethics and Evolution: How to Get Here from There", *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*, S. Macedo & J. Ober (eds.), Princeton University Press, 2006
- Korsgaard C M, "Morality and the Distinctiveness of Human Action", *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*, S. Macedo & J. Ober (eds.), Princeton University Press, 2006
- Mackie J L, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Penguin, 1977/1990
- Mackie J L, *Hume's moral theory*, Routledge, 1980/1993
- Mayr E, *What Evolution Is*, Basic Books, 2001

- Miller A, "Realism", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2005
<http://plato.stanford.edu/entries/realism> (προσβάσιμο στις 27/10/2008)
- Mizzoni J, "Ruse's Darwinian Ethics and Moral Realism", *The Global Spiral*, 2002
<http://www.metanexus.net/Magazine/ArticleDetail/tabid/68/id/6008/Default.aspx> (προσβάσιμο στις 23/8/2008)
- Oxford Companion to Philosophy, The*, T. Honderich (ed.), Oxford University Press, 1995
- Pigden C R, "Naturalism", *A Companion to Ethics*, P. Singer (ed.), Blackwell, 1991/2006
- Rawls J, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, B. Herman (ed.), Harvard College, 2000
- Rifkin J, *The Biotech Century*, Tarcher/Putnam, 1998 (ελληνική μετάφραση: *Ο Αιώνας της Βιοτεχνολογίας*, Νέα Σύνορα - Α.Α. Λιβάνη, 1998)
- Rosenberg A, "Darwinism in moral philosophy and social theory", *The Cambridge Companion to Darwin*, J. Hodge & G. Radick (eds.), Cambridge University Press, 2003
- Ruse M, *The Darwinian Paradigm: Essays on its History, Philosophy, and Religious Implications*, Routledge, 1989
- Ruse M, "The New Evolutionary Ethics", *Evolutionary Ethics*, M. H. Nitecki & D. V. Nitecki (eds.), SUNY Press, 1993
- Ruse M, *Evolutionary Naturalism*, Routledge, 1995
- Ruse M, *Taking Darwin Seriously: A Naturalistic Approach to Philosophy*, Prometheus Books, 1998
- Ruse M, "The Significance of Evolution", *A Companion to Ethics*, P. Singer (ed.), Blackwell, 1991/2006a

- Ruse M, "Is Darwinian metaethics possible?", *Evolutionary Ethics and Contemporary Biology*, G. Boniolo & G. de Anna (eds.), Cambridge University Press, 2006b
- Ruse M & Wilson E O, "The Evolution of Morality", *New Scientist* 1478, 108-128, 1985
- Ruse M & Wilson E O, "Moral Philosophy as Applied Science", *Philosophy* 61, 173-192, 1986
- Strawson G, *The Secret Connexion: Causation, Realism and David Hume*, Clarendon Press, 1989
- Strawson P F, *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*, Columbia University Press, 1985 (ελληνική μετάφραση: Σκεπτικισμός και Φυσιοκρατία, Εκκρεμές, 2003)
- Stroud B, *Hume*, Routledge, 1977/1991
- Stueber K, "Empathy", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2008, <http://plato.stanford.edu/entries/empathy> (προσβάσιμο στις 17/8/2008)
- Thompson N S, "Shifting the Natural Selection Metaphor to the Group Level", *Behavior and Philosophy*, 28, 83-101, 2000
- Trivers R L, "The Evolution of Reciprocal Altruism", *Quarterly Review of Biology* 46, 35-57, 1971
- Weinstein D, "Herbert Spencer", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2008, <http://plato.stanford.edu/entries/spencer/> (προσβάσιμο στις 17/9/2008)
- Wilson E O, *Sociobiology: The New Synthesis*, Harvard University Press, 1975 (ελληνική μετάφραση: Κοινωνιοβιολογία: Η Νέα Σύνθεση, Σύναλμα 2000)
- Wilson E O, *On Human Nature*, Bantam Books, 1979 (ελληνική μετάφραση: Για την Ανθρώπινη Φύση, Σύναλμα, 1998)

