

ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ ΚΑΙ ΕΦΑΡΜΟΓΗΣ ΤΗΣ ΚΑΝΤΙΑΝΗΣ ΗΘΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ¹

(στο Κωνσταντίνος Καβουλάκος (επιμ.), *Ιμμάνουελ Καντ: Πρακτικός Λόγος και Νεωτερικότητα*, Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, 2006, 29-47)

Η καντιανή ηθική αποτελεί αναμφίβολα –μαζί με τον ωφελιμισμό και την αρετολογική ηθική - ένα από τα κυρίαρχα πρότυπα φιλοσοφικού στοχασμού σχετικά με τα κριτήρια αποτίμησης και ρύθμισης της πράξης. Και μιλώντας για καντιανή ηθική με την ευρύτερη έννοια, εδώ δεν αναφερόμαστε τόσο στην ηθική φιλοσοφία του ίδιου του Kant, όσο σε ένα σύνολο θέσεων και θεωριών που εμπνέονται από το έργο του. Βέβαια, είναι γεγονός ότι πολλά από τα ερμηνευτικά προβλήματα τα οποία αφορούν τα βασικά κείμενα του Kant και πολλές από τις ενστάσεις που έχουν διατυπωθεί από την εποχή του Hegel για την όλη προσέγγισή του, αλλά και για τις διάφορες επί μέρους τοποθετήσεις του, επηρεάζουν την κριτική στάση και απέναντι στις περισσότερες από τις νεότερες εκδοχές καντιανής ηθικής. Στην ανακοίνωσή μου θα προσπαθήσω να εξετάσω ορισμένα από τα κυριότερα ζητήματα ερμηνείας και εφαρμογής που απασχολούν όλους όσους ενδιαφέρονται για τη διαμόρφωση ενός συνεκτικού και λειτουργικού καντιανού μοντέλου πρακτικής φιλοσοφίας σε σύγχρονο ιδίωμα. Τα ζητήματα αυτά προβάλλουν στο χώρο της μεταηθικής, αλλά και της κανονιστικής ηθικής θεωρίας – και της εφαρμοσμένης ηθικής, που αποτελεί προέκταση της τελευταίας. Ο στόχος μου είναι περισσότερο συστηματικός, μάλλον φιλοσοφικός παρά εξηγητικός, και έτσι δεν θα εστιάσω την προσοχή μου στην ανάλυση των κλασικών κειμένων του καντιανού corpus. Έτσι, η συζήτησή μου θα επικεντρωθεί στις ερμηνευτικές προτάσεις ορισμένων μελετητών, κυρίως από την αναλυτική παράδοση, όπως οι John Rawls, Henry Allison, Christine Korsgaard, Barbara Herman, και Thomas Hill Jr. Οι αναγνώσεις τους βασίζονται σε μεγάλο

¹ Ευχαριστώ όλους όσους συμμετείχαν στη συζήτηση της πρώτης μορφής αυτής της εργασίας και ιδιαίτερα τους Γιώργο Ξηροπαΐδη, Κώστα Σαργέντη και Wolfgang Ertl για τις χρήσιμες ερωτήσεις και παρατηρήσεις τους.

βαθμό σε νέες φιλοσοφικές προσεγγίσεις και χρησιμεύουν πιστεύω για την περαιτέρω γόνιμη επεξεργασία της καντιανής προοπτικής στην ηθική φιλοσοφία της εποχής μας, παρά τις αντιρρήσεις που θα μπορούσε να προβάλει κανείς όχι μόνο για ενδεχόμενους αναχρονισμούς, αλλά και για την πειστικότητα ορισμένων από τα επιχειρήματά τους.

Ξεκινώντας από το μεταηθικό επίπεδο θα στραφούμε στην προβληματική της προέλευσης και της δικαιολόγησης της ηθικής κανονιστικότητας. Πόσο αποτελεσματική μπορεί να είναι η προσπάθεια υπερβατολογικής παραγωγής όχι μόνο των γενικών αρχών του ηθικού νόμου, αλλά και εν γένει της ηθικής διάστασης της πράξης; Ποιά ακριβώς είναι η σχέση αυτής της ηθικής διάστασης με την δομή του ορθολογικού πράττειν και με την ανθρώπινη ελευθερία; Η καθαρά κατασκευασιοκρατική αντίληψη που έχει υιοθετήσει ο Rawls και έχει πρόσφατα αναπτύξει η Korsgaard φαίνεται να κινδυνεύει να διολισθήσει σε υποκειμενιστικές ή σχετικιστικές τοποθετήσεις, χωρίς την στήριξη στο καντιανό «γεγονός του Λόγου», το οποίο συνιστά αφετηριακό δεδομένο της *Κριτικής του Πρακτικού Λόγου*. Είναι άραγε δυνατόν να συμπληρωθεί η προτεινόμενη ανάλυση με μη κατασκευασμένα στοιχεία του ηθικού νόμου που να ανιχνεύονται μέσα από τη διαδικασία αναζήτησης ηθικών αρχών και συγκεκριμένων κανόνων; Μια τέτοια ρεαλιστική προσθήκη δεν θα έπρεπε να οδηγεί στην αναβίωση κάποιας αστήρικτης ενορασιοκρατικής ηθικής γνωσιολογίας, ή πλατωνίζουσας ηθικής οντολογίας, ξένης προς το πνεύμα του Kant, η οποία θα απειλούσε το ίδιο το εγχείρημα εδραίωσης της αυτονομίας.

Προχωρώντας σε ζητήματα κατανόησης της κατηγορικής προστακτικής, ιδιαίτερα των σχέσεων των διαφορετικών διατυπώσεών της (του καθολικού νόμου, της ανθρωπότητας ως σκοπού, του βασιλείου των σκοπών) θα σταθούμε στην περιγραφή και την προσπάθεια αντιμετώπισης γνωστών δυσκολιών ερμηνείας και εφαρμογής της αρχής. Θα υποστηρίξουμε την πρόταση της Herman για την αναζήτηση «κανόνων ηθικής σημασίας» που είναι αναπόφευκτο να επικαλεστεί κανείς για να φωτίσει την ίδια την πρακτική λειτουργία της προστακτικής και θα μας απασχολήσει το κατά πόσον τέτοιοι λιγότερο ή περισσότερο ουσιώδεις κανόνες μπορούν να συναχθούν από το γενικότερο πλαίσιο σύλληψης του ηθικού νόμου, ανεξάρτητα από την ίδια την κατηγορική προστακτική. Θα αναφερθούμε συνοπτικά σε χαρακτηριστικά παραδείγματα από το χώρο της εφαρμοσμένης ηθικής, κυρίως όσον αφορά τα προβλήματα της αυτοκτονίας, την ευθανασία και της θανατικής ποινής. Εδώ, ίσως θεωρηθεί απαραίτητη η απόκλιση από την σκέψη του Kant, και το ερώτημα που θα

πρέπει να απαντηθεί αφορά το κατά πόσον τέτοιες αποκλίσεις ή άλλες προσθήκες, νοθεύουν το αρχικό μοντέλο σε βαθμό που να απειλούν τη συνοχή και να υπονομεύουν την ιδιαίτερη αξία του. Τέλος, θα εστιάσουμε την ανάλυσή μας στη συγκρότηση και τις υποδηλώσεις της διαμορφωμένης μέσα από την παράδοση, ευρείας καντιανής «ηθικής εικόνας του κόσμου», σύμφωνα με την έννοια που εισηγείται ο Dieter Henrich και αξιοποιεί διεξοδικά ο Hilary Putnam. Πιστεύω πως η συνδυαστική εξέταση μιας σειράς συγκεκριμένων λύσεων στα διαφορετικά επίπεδα της μεταηθικής και της κανονιστικής προσέγγισης μπορεί να μας οδηγήσει σε ορισμένες πρώτες εκτιμήσεις σχετικά με την βιωσιμότητα και την δυνατότητα προσαρμογής των καντιανών συλλήψεων στις κατευθύνσεις της σύγχρονης ηθικής φιλοσοφίας, τουλάχιστον όσον αφορά τις βασικές της συνιστώσες και χωρίς να προδίδονται οι αρχικές της καταστατικές δεσμεύσεις.

I. Είναι γεγονός πως η ανάδειξη της αυτονομίας ως ακρογωνιαίου λίθου της νεωτερικής αντίληψης της ηθικής, που θα μπορούσε να εκληφθεί ως η κυριότερη έκφανση της επαναστατικής «κοπερνίκειας στροφής» στο χώρο της πρακτικής φιλοσοφίας, φαίνεται να υπονομεύει τα παραδοσιακά αξιακά ερείσματα της ανθρώπινης πράξης. Για να εξασφαλιστούν η αυθεντία και η ισχύς του ηθικού νόμου ο Kant υιοθετεί την αντίληψη μιας μεστής έννοιας ελευθερίας που παραπέμπει στην θεώρηση του κόσμου ως συνόλου *νοουμένων*, ή *πραγμάτων καθεαυτά*². Καθώς όμως, σύμφωνα με την φιλοσοφικά πειστικότερη και συνεκτικότερη ανάγνωση των κειμένων, η θεώρηση αυτή πρέπει να ερμηνευθεί μονάχα ως μια δυνατή οπτική γωνία - απαραίτητη για την ορθή κατανόηση του πράττειν- αλλά όχι σαν αναγνώριση κάποιας ιδιάζουσας μεταφυσικής διάστασης, δεν νομιμοποιείται πια η αναζήτηση οποιασδήποτε ουσιώδους οντολογικής βάσης της ηθικότητας³. Και σε πολλές από τις πιο ενδιαφέρουσες αναβιώσεις του καντιανού ηθικού στοχασμού, το δεύτερο μισό του εικοστού αιώνα, εκδηλώνεται η προσπάθεια να αποφευχθεί όχι μόνο κάθε ενδεχόμενη οπισθοχώρηση σε προκριτικές τοποθετήσεις αλλά και η επίκληση

² Εδώ δεν υπεισέρχομαι στη διαφοροποίηση του νοήματος των δύο εννοιών, και στον τρόπο που χρησιμοποιούνται στην καντιανή φιλοσοφία, αν και στη συνέχεια θα αναφερθώ στο πρόβλημα της ερμηνείας των κεντρικών θέσεων του υπερβατολογικού ιδεαλισμού.

³ Για μια από τις πιο ενδιαφέρουσες εκδοχές αυτής της ανάγνωσης, βλ. Henry Allison, *Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, 2nd ed., New Haven and London: Yale University Press, 2004.

σκοτεινών και προβληματικών εκδοχών των βασικών θέσεων του ίδιου του υπερβατολογικού ιδεαλισμού του Kant. Έτσι, ο Putnam εκφράζει σαφώς την αποστροφή του για αυτές τις θέσεις⁴, ενώ θα τολμούσαμε να πούμε ότι στη σκέψη του Rawls και του Habermas, -και των περισσότερων φιλελεύθερων ηθικών και πολιτικών φιλοσόφων- κυριαρχεί ένα είδος «φόβου του πλατωνισμού», σύμφωνα με την εύστοχη έκφραση του Παύλου Σούβλα⁵. Μάλλον εγκαταλείπεται τελείως η αναζήτηση κάποιου οντολογικού αντικρίσματος της γνωσιολογικής ανάλυσης που στηρίζει την ηθικο-πολιτική θεωρία. Το κακό είναι ότι η πλήρης παράκαμψη τέτοιων μεταηθικών ζητημάτων προκαλεί την αίσθηση ανεπαρκούς εξήγησης και δικαιολόγησης των προτεινόμενων κανονιστικών τοποθετήσεων. Τελικά, και στο βαθμό που είναι πολύ δύσκολο, αν όχι αδύνατο, να αρνηθεί κανείς κάθε μεταφυσική δέσμευση με την ευρύτερη δυνατή σημασία του όρου, υιοθετούνται, ρητά ή υπόρρητα, αντιρεαλιστικές και ιρεαλιστικές αντιλήψεις – όπως από τον Rawls-, ή, αντίθετα προβάλλονται δογματικά γνωσιοκρατικές και ρεαλιστικές προτιμήσεις, συχνά ως προφανείς αλήθειες που θα προσυπέγραφε ο κοινός νους – όπως σε κάποια κείμενα του Ronald Dworkin⁶. Ο μεταηθικός ησυχασμός αυτής της μορφής ίσως δε μπορεί να μας ικανοποιήσει, εφόσον μάλιστα ενδέχεται να έχει συνέπειες και για την ίδια την κατανόηση και την υπεράσπιση των κεντρικών κανονιστικών μας επιλογών⁷. Και για να επιστρέψουμε στο θέμα μας, καθιστά δυσχερέστερη, αν δεν αφήνει και σε πλήρη φιλοσοφική εκκρεμότητα, την ουσιαστική αξιοποίηση του καντιανού μας προσανατολισμού.

⁴ Βλ. μεταξύ άλλων, Hilary Putnam *Τα πολλά πρόσωπα του ρεαλισμού*, μτφρ. Μ. Βενιέρη, Κ. Σταυροπούλου, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 1998, 54-55 κεξ., *Ethics without Ontology*, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 2004, 24-5 κεξ.

⁵ Σε ανέκδοτη διάλεξή του οργανωμένη από το Τμήμα Μεθοδολογίας, Ιστορίας και Θεωρίας της Επιστήμης του Πανεπιστημίου Αθηνών. Βλ. ενδεικτικά και John Rawls «The Independence of Moral Theory», στο ίδιο, *Collected Papers*, (ed. by Samuel Freeman), Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1999, 286-302. Για μια ανάλογη ανησυχία για τα «μεταφυσικά κατάλοιπα» στην ηθική φιλοσοφία του Kant, πρβλ. και Φιλήμων Παιονίδης, «Καντιανή ηθική: Πέντε δυσκολίες», *Νέα Εστία*, τόμ. 156, τεύχ. 1773, Δεκέμβριος 2004, 789-797, 792-794..

⁶ Ronald Dworkin, «Objectivity and Truth: You'd Better Believe It», *Philosophy and Public Affairs* 25 (1996): 87-139 και σε ελληνική μετάφραση, «Αντικειμενικότητα και Αλήθεια: Καλύτερα να το Πιστέψετε», (απόδοση στα ελληνικά: Νάντια Κανελλοπούλου, επιμέλεια: Νίκος Σταυρόπουλος), *Ισοπολιτεία*, τόμος I, τεύχος 1, (Δεκέμβριος 1997): 15-92. Πρόκειται για διεξοδική ανάπτυξη απόψεων που είχαν πρωτοεκφραστεί στο δοκίμιό του «On Interpretation and Objectivity», στο *A Matter of Principle*, Oxford: Clarendon Press, 1986, 167-178, και στη μελέτη του *Law's Empire*, London: Fontana, 1986, 78-85, 237-8, 266-71.

⁷ Βλ. την κριτική μου στον Dworkin στο Στέλιος Βιρβιδάκης, «Ηθικός ρεαλισμός και μεταηθικός ησυχασμός», *Ισοπολιτεία*, τόμ. III, τεύχος 1, Απρίλιος 1999, 65-93.

Ας δούμε συνοπτικά την έκβαση της φιλόδοξης προσπάθειας της Christine Korsgaard να παράσχει μια ικανοποιητική ανάλυση της κανονιστικότητας, απαντώντας ειδικότερα σε αυτό που αποκαλεί «το κανονιστικό ερώτημα» και που αφορά τη δικαιολόγηση του κύρους των κανονιστικών ηθικών αρχών – την αναγνώριση της ισχύος των ηθικών αιτημάτων για τη ρύθμιση της πράξης μας⁸. Θα μπορούσαμε να ανασυγκροτήσουμε τη συλλογιστική της, ακολουθώντας το πρότυπο των «ορεκτικών» («βουλητικών» - «επιθυμητικών») υπερβατολογικών επιχειρημάτων το οποίο προτείνει ο A.W. Moore⁹, ως εξής:

- 1) Πράττουμε με ορθολογικό τρόπο
- 2) Δεν θα μπορούσαμε να πράξουμε με ορθολογικό τρόπο, εάν δεν είμαστε ικανοί να υποβάλλουμε τις παρορμήσεις μας σε κριτικό έλεγχο, έτσι ώστε να ξέρουμε αν και πότε συνιστούν λόγους δράσης που παρέχουν κίνητρα σε συγκεκριμένες περιστάσεις.
- 3) Δεν θα μπορούσαμε να υποβάλουμε τις παρορμήσεις μας σε κριτικό έλεγχο αν δεν χρησιμοποιούσαμε αρχές βούλησης¹⁰ ή πρακτικού λόγου που μας επιτρέπουν να καθορίσουμε τους λόγους δράσης μας.
- 4) Δεν θα μπορούσαμε να χρησιμοποιήσουμε αρχές βούλησης ή πρακτικού λόγου, και κατά μείζονα λόγο να καθορίσουμε τους λόγους δράσης μας, αν

⁸ Βλ. Christine Korsgaard, *The Sources of Normativity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996. Το ερώτημα που συζητά η Korsgaard προφανώς σχετίζεται άμεσα με το κλασικό πρόβλημα που τίθεται ήδη στην πλατωνική *Πολιτεία*: Γιατί να είναι κανείς ηθικός;

⁹ Βλ. A.W. Moore, “Conative Transcendental Arguments and the Question Whether There Can Be External Reasons”, στο Robert, Stern, (ed.) *Transcendental Arguments: Problems and Prospects*, Oxford: Clarendon Press, 1999, p.271-292. Με τον όρο «ορεκτικά» (υπερβατολογικά επιχειρήματα) αποδίδω την έννοια που αντιστοιχεί στο αγγλικό «conative» και που παραπέμπει στην αριστοτελική *όρεξιν*.

¹⁰ Στο πλαίσιο της καντιανής φιλοσοφίας ίσως είναι προτιμότερη η χρήση του όρου «θέληση» κυρίως για την απόδοση της έννοιας της Wille (νομοθετούσας βούλησης), διακρινόμενης από την έννοια της Willkür (δύναμης επιλογής). Τον όρο «θέληση» χρησιμοποιεί ο Κώστας Ανδρουλιδάκης στη μετάφρασή του της *Κριτικής του Πρακτικού Λόγου*, Αθήνα: Εστία, 2004, ενώ το «βούληση» ο Κώστας Σαργέντης, στο «Ηθική ενόραση και αυτενέργεια της ανθρώπινης βούλησης», *Δευκαλίων* 21/2 (Δεκέμβριος 2003): 189-217. Δυστυχώς στα νέα ελληνικά δεν είναι σαφής η αντιστοιχία των εναλλακτικών αποδόσεων στις τεχνικές φιλοσοφικές αποχρώσεις, και οι όροι χρησιμοποιούνται χωρίς διάθεση ουσιαστικού διαφοροποίησης, αν και έχει υποστηριχθεί η υιοθέτηση του «θέληση» γενικότερα για την μεταχριστιανική φιλοσοφία των Νεότερων Χρόνων. Διατηρώ τον όρο «βούληση» κατά την ανάλυση της υπερβατολογικής επιχειρηματολογίας της Korsgaard, και το «θέληση» με τη στενότερη καντιανή σημασία της Wille παρακάτω, στη συζήτηση των ερμηνειών και των εφαρμογών της κατηγορικής προστακτικής συμφωνώντας και με τη μετάφραση των *Θεμελίων της μεταφυσικής των ηθών* από τον Γιάννη Τζαβάρα (Αθήνα - Γιάννινα: Δωδώνη, 1984).

δεν διαθέταμε μια πρακτική ταυτότητα με κανονιστικό χαρακτήρα (κανονιστική ταυτότητα)

- 5) Δεν θα μπορούσαμε να διαθέτουμε μια κανονιστική ταυτότητα, εάν, αφού στοχαζόμαστε πάνω στην ίδια μας την ταυτότητα, δεν αποδίδαμε αξία στην «ανθρωπ(ιν)ότητα» την «ανθρώπινη ιδιότητά» μας¹¹, (εάν δεν «προσυπογράφαμε» – δεν αντιμετωπίζαμε τους εαυτούς μας μέσα από τον αναστοχασμό, ως όντα προικισμένα με αξία).
- 6) Δεν θα μπορούσαμε να αποδώσουμε αξία στην ίδια μας την ανθρώπινη ιδιότητα, εάν δεν αποδίδαμε (ισότιμη) αξία σε όλα τα ανθρώπινα όντα.
- 7) Πρέπει να αποδώσουμε αξία σε όλα τα ανθρώπινα όντα (να θεωρήσουμε ότι όλα τα ανθρώπινα όντα έχουν ισότιμη αξία).
- 8) Θεωρούμε ότι όλα τα ανθρώπινα όντα έχουν ισότιμη αξία.
- 9) Τα ανθρώπινα όντα έχουν ισότιμη αξία.
- 10) Η ηθική υποχρέωση – η ισχύς των ηθικών κανονιστικών αρχών – προκύπτει από τη φύση του ορθολογικού πράττειν που μας επιβάλλει την απόδοση αξίας στους εαυτούς μας¹².

Υπάρχουν πολλά ερωτήματα που εγείρονται από τις προκείμενες και τα συμπεράσματα αυτού του επιχειρήματος και που αφορούν τελικά όχι μόνο την ορθότητα αλλά και την τυπική εγκυρότητά του και εν μέρει σχετίζονται και με τις γενικότερες αδυναμίες των υπερβατολογικών επιχειρημάτων – όχι μόνο των «ορεκτικών»¹³. Και θα μπορούσε κανείς να επεκταθεί στην διεξοδική κριτική των θέσεων και της όλης συλλογιστικής της Korsgaard¹⁴. Εδώ θα περιοριστώ στην επισήμανση ορισμένων προβλημάτων - εστιάζοντας την προσοχή μου κυρίως στις αφετηριακές προκείμενες (1) – (2) και τελικά στην μετάβαση από την (5) στην (6) – από την *προσωπική μας* κανονιστική ταυτότητα στην *κοινή* κανονιστική ταυτότητα,

¹¹ Με τους όρους «ανθρωπότητα» («ανθρωπ(ιν)ότητα») και «ανθρώπινη ιδιότητα» αποδίδω εδώ το αγγλικό *humanity* που αντιστοιχεί στο *Menschheit* του γερμανικού κειμένου. Ο Γ. Τζαβάρας χρησιμοποιεί το «ανθρωπότητα» - στη μετάφραση των *Θεμελίων της μεταφυσικής των ηθών*, ό.π. και ο Κ. Ανδρουλιδάκης εναλλακτικά το «ανθρώπινη φύση», στη μετάφραση της *Κριτικής του Πρακτικού Λόγου*, ό.π.

¹² Για την ανασυγκρότηση αυτή της επιχειρηματολογίας της Korsgaard, πρβλ. Stéλιος Virvidakis, «Les arguments transcendants et le problème de la justification transcendantale de la normativité morale», *Philosophiques* 28 (2001): 109-128.

¹³ Moore, ό.π., 271-3. Η συζήτηση που αφορά γενικότερα την εγκυρότητα των υπερβατολογικών επιχειρημάτων εστιάζεται κυρίως στη μετάβαση από την (8) στην (9).

από την αξία που αποδίδουμε στον εαυτό μας στην (ισότιμη) αξία που αποδίδουμε σε όλα τα ανθρώπινα όντα σαν και μας. Είναι δυνατή η συναγωγή του πυρήνα της κατηγορικής προστακτικής απλώς και μόνον από την αναγνώριση της αξίας της δικής μας κανονιστικής ταυτότητας;

Σύμφωνα με την παραπάνω ανάλυση, η κεντρική ιδέα της προτεινόμενης προσέγγισης του προβλήματος της νοηματοδότησης και αξιολόγησης του πράττειν φαίνεται να απορρέει άμεσα από την αναγνώριση των απαιτήσεων της ορθολογικότητας – από την οποία υποτίθεται πως προκύπτει η αναγκαία συνθήκη διαμόρφωσης αρχών πρακτικού λόγου, και οι οποίες με τη σειρά τους υπαγορεύουν τη συγκρότηση εκείνου που η Korsgaard αποκαλεί «κανονιστική ταυτότητα» («normative identity»). Αναγκαία συνθήκη διαμόρφωσης μιας τέτοιας ταυτότητας είναι τελικά η αναστοχαστική απόδοση αξίας στην ανθρώπινη ιδιότητά μας. Η επίμαχη μετάβαση από την (5) στην (6) στηρίζεται στην πεποίθηση – που σχετίζεται με την βιτγκενσταϊνιανή επιχειρηματολογία για την αδυνατότητα ύπαρξης ιδιωτικής γλώσσας – για την αδυνατότητα ύπαρξης ιδιωτικών ή καθαρά ατομικών λόγων δράσης και αξιών που τους συνιστούν. Το κακό είναι πως η Korsgaard, που εδώ υιοθετεί εν μέρει την παλαιότερη ανάλυση του Thomas Nagel, στο προγενέστερο έργο του *The Possibility of Altruism*, μάλλον συγχέει την αναγκαιότητα ύπαρξης διυποκειμενικών, κοινών, εννοιών με την αναγκαιότητα της αντικειμενικής και μάλιστα αυστηρά καθολικής κύρωσης των λόγων δράσης, που δεν είναι διόλου προφανής¹⁵.

Μπορούμε πράγματι να θεωρήσουμε κατ'αρχήν απόλυτα ορθολογική την εγωιστική συμπεριφορά¹⁶. Ο Nagel βέβαια, σε άλλα έργα του όπως, το *Η θέα από το πουθενά* δείχνει να κινείται στην κατεύθυνση ενός ουσιωδέστερου κανονιστικού και αξιολογικού ρεαλισμού όσον αφορά τους λόγους που υπερβαίνουν την ατομική μας οπτική, και τους οποίους δεν επινοούμε αλλά ανακαλύπτουμε, ενώ η Korsgaard

¹⁴ Βλ. Virvidakis, *ό.π.*, *σποράδην*.

¹⁵ Σε μια άλλη εργασία της, όπου συζητά την διάκριση του Nagel μεταξύ λόγων δράσης εξαρτώμενων από τον δρώντα (agent-relative) και ουδέτερων ως προς τον δρώντα (agent-neutral) αρνείται την διάκριση και δέχεται ότι όλοι οι σχετικοί λόγοι είναι αναγκαστικά διυποκειμενικοί και υπ'αυτή την έννοια κοινοί σε περισσότερα του ενός υποκείμενα. Βλ. C. Korsgaard, «The Reasons We Can Share: An Attack on the Distinction Between Agent-Relative and Agent-Neutral Values», στην ίδιας, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, 275-310. Βλ. και Nagel, *The Possibility of Altruism*, Princeton: Princeton University Press, 1970.

απορρίπτει σαφώς κάθε ρεαλισμό τέτοιου είδους, αποδεχόμενη μονάχα μια έννοια *διαδικαστικού* (*procedural*) ρεαλισμού. Η δική της ρεαλιστική αντίληψη περιορίζεται στην θέση πως υπάρχουν ορθές απαντήσεις στην ηθική¹⁷.

Τώρα, αν εξετάσουμε προσεκτικότερα το επιχείρημα της Korsgaard θα διαπιστώσουμε πως λείπει η κατάλληλη έμφαση στην ελευθερία, η οποία συνιστά τελικά αναγκαία διάσταση της περιγραφόμενης ορθολογικότητας και εμπλέκεται στον καθορισμό λόγων δράσης από τις αρχές της βούλησής μας [(3) – (4)]. Ίσως η Korsgaard – στο βαθμό που προσπαθεί και αυτή να αποφύγει τα άλυτα προβλήματα της θεωρίας του υπερβατολογικού ιδεαλισμού - δεν θέλει να επιμείνει στο ρόλο της αμοιβαίας εξάρτησης ελευθερίας και ηθικού νόμου, παρακάμπτοντας έτσι αυτό που ο Allison έχει αποκαλέσει «αρχή αμοιβαιότητας»¹⁸.

Βέβαια, είναι προφανές πως η Korsgaard υπονοεί ότι η ελευθερία υποτίθεται για την «απόδοση αξίας στην ανθρώπινη ιδιότητά μας». Ωστόσο, η ελευθερία αυτή δεν είναι η μεστή καντιανή έννοια της ικανότητας που εγγυάται τον έλεγχο των φυσικών παρορμήσεων του εαυτού μας και των συνανθρώπων μας¹⁹.

¹⁶ Οσον αφορά τις διαφορετικές έννοιες της ορθολογικότητας που υπεισέρχονται στη συζήτηση της ηθικής ορθολογικότητας, βλ. και Στέλιος Βιρβιδάκης, «Ορθολογικότητα και ηθική», *Θεωρία και Κοινωνία*, τεύχ. 5 (1991) : 137-55.

¹⁷ Βλ. Thomas Nagel, *Η θέα από το πουθενά*, μτφρ. Χ. Σταματέλος, Αθήνα: Κριτική, 1998, Korsgaard, *The Sources of Normativity*, 28-47, 35-37, για την διάκριση μεταξύ «διαδικαστικού» και «ουσιώδους» ηθικού ρεαλισμού. Πρβλ. την κριτική του Nagel, «Universality and the Reflective Self», στο Korsgaard, *The Sources of Normativity*, 200-209, και την απάντηση της Korsgaard, στο *ίδιο*, 242-251. Σχετικά με τη μορφή ηθικού ρεαλισμού που υιοθετεί ο Nagel, πρβλ. και Stéλιος Virvidakis, *La robustesse du bien*, Nîmes: Éditions Jacqueline Chambon, 1996, κεφ. 5 [*Ηθική πραγματικότητα*, ελλ. μτφρ. Τ. Μπούκη, υπό δημοσίευση, Αθήνα: Leader Books]. Για μια συσχέτιση της καντιανής αντίληψης του «γεγονότος του Λόγου» με ρεαλιστικές θεωρήσεις, βλ. και Stéλιος Virvidakis, «On Constructing and Discovering Moral Facts, (Kantian Autonomy and Moral Truth)», στο G. Funke (Hrg.), *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses*, Kurfürstliches Schloß zu Mainz, 1990, Bonn: Bouvier, 1991, 429-38. Για την προσπάθεια συνδυασμού κατασκευασιοκρατίας και ρεαλιστικής ενορασιοκρατίας στην ηθική πρβλ. και Τ.Κ. Seung, *Intuition and Construction: The Foundation of Normative Theory*, New Haven and London, Yale University Press, 1993.

¹⁸ Βλ. Henry Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990: 201-213, Kant, *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*, *ό.π.*, § 5, σ. 50, «Η ελευθερία και ο απόλυτος πρακτικός νόμος παραπέμπουν λοιπόν αμοιβαίως και αλληλοδιαδόχως η μια στον άλλον». Για μια διεισδυτική συζήτηση της ερμηνείας του Allison, πρβλ. Σαργέντης, *ό.π.*

¹⁹ Σχετικά με την προτεραιότητα της ελευθερίας απέναντι στην εξίσου βασική ορθολογικότητα, βλ. την βιβλιοκρισία του Paul Guyer για το βιβλίο του A.W. Moore, *Noble in Reason, Infinite in Faculty, Themes and Variations in Kant's Moral and Religious Philosophy*, (London: Routledge, 2004) στο *Times Literary Supplement* της 10/9/2004: «Ο μόνος τρόπος να διαφυλάξουμε την ελευθερία μας και από τις δύο μορφές κυριαρχίας (και από τα πάθη και τις φυσικές κλίσεις μας και από τη βούληση των άλλων) είναι να θέσουμε τους εαυτούς μας κάτω από την αρχή της διυποκειμενικής ισχύος όλων των ηθικών κανόνων και να δεχθούμε ότι όλοι οι ηθικοί μας στόχοι είναι λογικά συμβατοί – μόνο αν θέσω τον εαυτό μου κάτω από μια τέτοια αρχή μπορώ να απελευθερωθώ από την κυριαρχία των φυσικών μου κλίσεων, και μόνο αν θέσουμε τους εαυτούς μας κάτω από ένα τέτοιο κανόνα μπορεί ο καθένας από μας να απελευθερωθεί από την κυριαρχία των φυσικών κλίσεων των άλλων. Η θεμελιώδης αξία

Χωρίς την ιδέα αυτής της ελευθερίας, απαραίτητης και για την νοηματοδότηση του έλλογου, αυτόνομου πράττειν δεν εξασφαλίζεται η υποχρέωση συμμόρφωσης προς τις αρχές της κατηγορικής προστακτικής. Με άλλα λόγια, η μεστή, κανονιστικά φορτισμένη ιδιότητα της ελευθερίας παραπέμπει από την πρώτη στιγμή στις επιταγές του ηθικού νόμου του οποίου αποτελεί και *ratio essendi*²⁰. Έτσι η απόδοση αξίας στην ανθρωπ(ιν)ότητα μας στηρίζεται εξαρχής στην αναγνώριση κάποιας ουσιαστικής ηθικής σημασίας και δεν γίνεται «εκ του μηδενός», σαν μια μορφή «δημιουργίας» της ίδιας της ανθρώπινης αξίας. Αν δεν είμαστε σε θέση να κατανοήσουμε τη λειτουργία της ελευθερίας, ή απλώς αποφασίζουμε να αγνοήσουμε το πραγματικό της περιεχόμενο, φοβούμενοι την αποδοχή των μεταφυσικών της υποδηλώσεων και την αμφισβήτηση της συνοχής του φυσιοκρατικού μας κοσμοειδώλου, περιοριζόμαστε αναπόφευκτα σε μια «ψιλή», ισχνή έννοια ορθολογικότητας²¹. Για να μιλήσουμε με τους όρους του Rawls δε θα μπορούμε να στηρίζουμε επαρκώς τη μετάβαση από την διάσταση του ευρέως «ορθολογικού» (rational) σε εκείνη του «έλλογου» (reasonable) στοιχείου²². Δε θα κατορθώσουμε τελικά να ξεφύγουμε από το χομπσιανό πλαίσιο της απλώς συμφέρουσας συμβολαϊκής συμφωνίας και να αρθούμε στην αξιολογικά πλουσιότερη καντιανή ηθικότητα. Βέβαια, πρέπει να παραδεχθούμε ότι ενδεχομένως και η ίδια η διασφάλιση των χομπσιανών όρων συμφωνίας δεν αποτελεί ευκαταφρόνητο στόχο, εφόσον η καντιανή σύλληψη αποβεί τελικά ατελέσφορη και ουτοπική ρυθμιστική ιδέα.

Π. Όπως και να έχει το πράγμα, ακόμη και αν παραμένει σε εκκρεμότητα η ορθή κατανόηση της αξιολογικής διάστασης της «ανθρώπινης ιδιότητας» ή «ανθρωπότητας», σημασία έχει η αναγνώριση της κανονιστικής της ισχύος ως κεντρικής έννοιας της αρχής της κατηγορικής προστακτικής. Και εδώ χρειάζεται

της ελευθερίας μπορεί να δείξει με μεγαλύτερη σαφήνεια απ'ότι η θεμελιώδης αξία της ορθολογικότητας την αναγκαιότητα της καθολικότητας των ηθικών κανόνων». Δημοσιεύεται στο *Cogito* 2, Φεβρουάριος 2005, «Σχόλια», σ. 114.

²⁰ Kant, *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*, ό.π. 14 σημ.

²¹ Αλλά πρβλ. την εκτίμηση του Παιονίδη, ό.π., 792-794.

²² Σχετικά με τη χρήση των εννοιών αυτών από τον Rawls, βλ. John Rawls, «Kantian Constructivism in Moral Theory», στον ίδιου, *Collected Papers*, ό.π., 303-358, και Κωνσταντίνος Παπαγεωργίου, *Η πολιτική δυνατότητα της δικαιοσύνης*, Αθήνα: Νήσος, 1994, 108-110 κεξ. Πρβλ. και Βιρβιδάκης, «Ορθολογικότητα και ηθική», ό.π. Βέβαια, η δική μου ερμηνεία αποκλίνει σε κάποιο βαθμό από την αντίληψη του Rawls για τη σχέση μεταξύ *ορθολογικού* και *έλλογου*.

πλέον να στραφούμε σε κάποια από τα προβλήματα ερμηνείας και εφαρμογής της ίδιας της αρχής. Ας θυμηθούμε τις δύο βασικότερες ίσως διατυπώσεις της:

- 1) Πράττε μόνο σύμφωνα με ένα τέτοιο γνώμονα που να μπορείς συνάμα να θέλεις αυτός ο γνώμονας να γίνει καθολικός νόμος.
- 2) Πράττε έτσι ώστε να χρησιμοποιείς την ανθρωπότητα τόσο στο πρόσωπό σου όσο και στο πρόσωπο κάθε άλλου ανθρώπου πάντα ταυτόχρονα ως σκοπό και ποτέ μόνο ως μέσο²³.

Η συζήτηση που προηγήθηκε και ειδικότερα η αναφορά στην επιχειρηματολογία της Korsgaard σχετικά με την σημασία της «απόδοσης αξίας» στην «ανθρώπινη ιδιότητα» για την ανάδυση της ηθικής κανονιστικότητας, επιτρέπουν νομίζω να κατανοήσουμε το ιδιαίτερο ενδιαφέρον της δεύτερης διατύπωσης. Πράγματι, παρά την υποτιθέμενη ισοδυναμία των διαφορετικών διατυπώσεων της κατηγορικής προστακτικής, έχει κανείς την αίσθηση πως το κλειδί για την αντιμετώπιση των περισσότερων προβλημάτων ερμηνείας και εφαρμογής των αρχών του ηθικού νόμου, βρίσκεται στην αντίληψη της «ανθρωπότητας ως αυτοσκοπού». Μέσα από αυτή την αντίληψη μπορεί να επιτευχθεί σε κάποιο βαθμό ο προσδιορισμός του περιεχομένου της ηθικότητας και να καταστεί ενδεχομένως δυνατή η πειστικότερη αντίκρουση των ενστάσεων για τον «φορμαλισμό» της καντιανής ηθικής²⁴.

Είναι γεγονός πως η πρώτη διατύπωση που στηρίζεται άμεσα στην έννοια του «καθολικού νόμου» δε φαίνεται να αρκεί για να διασφαλιστεί η ορθή αναγνώριση των ηθικών καθηκόντων, αρνητικών και θετικών. Το «τεστ» του να μπορεί το έλλογο υποκείμενο να θέλει ο γνώμονας της πράξης του να ισχύει ως καθολικός νόμος δεν μας οδηγεί πάντα σε διαισθητικά ικανοποιητικά αποτελέσματα. Ετσι, ενώ το εύστοχο παράδειγμα της υποχρέωσης να τηρούμε (- να μην αθετούμε) τις υποσχέσεις μας στηρίζεται στην επισήμανση του κινδύνου *αντίφασης μέσα στην ίδια τη σύλληψη του*

²³ Kant, *Τα θεμέλια της μεταφυσικής των ηθών*, ό.π., 71, 81. Εδώ δεν θα μας απασχολήσει η ανάλυση και της εξίσου σημαντικής διατύπωσης που αφορά το «κράτος των σκοπών»: «Κάθε έλλογο ον πρέπει να πράττει σαν να ήταν πάντα, χάρη στους γνώμονές του, ένα νομοθετικό μέλος του κράτους των σκοπών» (94). Για μια σύνοψη των πέντε κυριότερων, διακριτών διατυπώσεων της κατηγορικής προστακτικής, βλ. την εισαγωγή του Γ. Τζαβάρια, στα *Θεμέλια της μεταφυσικής των ηθών*, ό.π. 15-16.

²⁴ Για μια κριτική ανάλυση και μια προσπάθεια να αντιμετωπιστούν αυτές και άλλες, λιγότερο ή περισσότερο συναφείς ενστάσεις, βλ. την ανακοίνωση του Κώστα Ανδρουλιδάκη που δημοσιεύεται σε αυτόν τον τόμο.

καθολικού νόμου της φύσης τον οποίο προσπαθούμε να φανταστούμε, δεν είναι εξίσου ισχυρή η απόδοση *αντίφασης μέσα στη θέληση*²⁵ στην περίπτωση της υποχρέωσης να μην αδιαφορούμε και να μην αρνιόμαστε τη βοήθειά μας σε συνανθρώπους μας που βρίσκονται σε ανάγκη. Σύμφωνα με την ανάλυση του ίδιου του Kant το πρώτο καθήκον είναι «τέλειο» και το δεύτερο καθήκον «ατελές», αν και λογικά και ηθικά υποχρεωτικό για μας, εφόσον, όπως γράφει,

«Μερικές πράξεις έχουν τέτοια υφή, ώστε ο γνώμονάς τους δεν μπορεί καν να νοηθεί ως καθολικός νόμος της φύσης χωρίς αντίφαση· πόσο μάλλον είναι αδύνατο να θέλει κανείς, αυτός ο γνώμονας να γίνει καθολικός νόμος. Σε άλλες πράξεις, βέβαια δεν βλέπουμε μια τέτοια εσωτερική αδυναμία, αλλά και γι' αυτές είναι αδύνατο να θέλω ο γνώμονάς μου να υψωθεί στην καθολικότητα ενός φυσικού νόμου, γιατί μια τέτοια θέληση θα αποτελούσε αντίφαση προς τον εαυτό της. Εύκολα φανερώνεται ότι οι πρώτες πράξεις αντιτίθενται προς το αυστηρό και σε στενό νόημα (αδυσώπητο) καθήκον, ενώ οι δεύτερες πράξεις αντιτίθενται προς το ευρύτερο (αξιέπαινο) καθήκον.²⁶»

Το κακό είναι πως υπάρχουν πράξεις, τις οποίες δύσκολα θα θεωρούσαμε επιλήψιμες, που εκ πρώτης όψεως δεν θάπρεπε να θεωρηθούν *ηθικά* επιτρεπτές επειδή ο γνώμονάς τους εμπερικλείει αντίφαση στην σύλληψή του, πχ. δεν μπορεί να θέλει ένα έλλογο ον να ισχύσει ως καθολικός νόμος της φύσης το να «πηγαίνει κανείς για να αθληθεί μια συγκεκριμένη μέρα και ώρα σε ένα συγκεκριμένο γυμναστήριο μέτριας χωρητικότητας» γιατί θα προέκυπτε πρακτική αδυνατότητα. Από την άλλη πλευρά, η απαγόρευση του να σκοτώνει κανείς κάποιον τον οποίο επιθυμεί να εκδικηθεί δε συνιστά ένα αυστηρό και αδυσώπητο καθήκον, εφόσον, όπως είδαμε να συμβαίνει και με την υποχρέωση παροχής βοήθειας στους συνανθρώπους μας, προκύπτει από την αναγνώριση κάποιας ενδεχόμενης αντίφασης στην θέληση και όχι στην ίδια τη σύλληψη του γνώμονα²⁷.

²⁵ Εδώ ακολουθώ τον Τζαβάρα στην απόδοση του όρου *Wille* ως «θέληση» και όχι ως «βούληση». Βλ. παραπάνω σημ. 10.

²⁶ Kant, *Τα θεμέλια της μεταφυσικής των ηθών*, ό.π., 72-75.

²⁷ Για μια ενδιαφέρουσα συζήτηση τέτοιων προβλημάτων, βλ. το κείμενο της Marcia Baron, στο Marcia Baron, Philip Pettit and Michael Slote, *Three Methods of Ethics*, Oxford: Blackwell, 1997, 72-76. Πρβλ. και William Frankena, *Ethics*, 2nd ed., Englewood-Cliffs: Prentice Hall, 31-33.

Αναμφίβολα, εδώ μας δημιουργείται η αίσθηση ενός παραδόξου το οποίο ίσως αποδώσουμε στους περιορισμούς της πρώτης διατύπωσης της κατηγορικής προστακτικής, στην ανεπάρκεια της έννοιας της καθολικευσιμότητας του γνώμονα για τον ορθό προσδιορισμό αναγκαίων και επαρκών συνθηκών της ηθικότητας. Έτσι, είναι φυσικό να στραφούμε στη δεύτερη διατύπωση μέσα από την οποία συνάγεται πιο άμεσα και σαφέστερα η κεντρική ιδέα του ηθικού νόμου - ο σεβασμός στην «αξιοπρέπεια» της ανθρώπινης προσωπικότητας, στην απόλυτη αξία της ανθρώπινης ιδιότητας την συνυφασμένη με την ορθολογικότητα και κυρίως με την ελευθερία²⁸. Με βάση αυτή την αρχή μπορούμε να καταλάβουμε κάπως καλύτερα την διαδικασία επιλογής και ηθικού ελέγχου των γνωμόνων που θα κατευθύνουν τις πράξεις μας, εφόσον δεχτούμε πως η κατηγορική προστακτική αποτελεί μάλλον ένα μηχανισμό ανωτέρου επιπέδου για την επιλογή γνωμόνων που υπόκεινται σε αποτίμηση, παρά ένα αλγοριθμικό τεστ για την αξιολόγηση επί μέρους πράξεων.

Ωστόσο, και πάλι θα προκύψουν αναπόφευκτα τα βαθύτερα ερμηνευτικά προβλήματα στα οποία έχουμε ήδη αναφερθεί με διαφορετικούς τρόπους και στο πρώτο μέρος αυτής της εργασίας: Πώς τελικά θα προσδιορίσουμε πιο συγκεκριμένα τα καίρια χαρακτηριστικά της *ανθρώπινης ιδιότητας*; Πώς θα αναγνωρίσουμε και θα εκτιμήσουμε σωστά την περίφημη *αξιοπρέπεια* την οποία καλούμαστε να σεβαστούμε; Θα συμπεριλάβουμε στην ηθική κοινότητα με πλήρη δικαιώματα τα έμβρυα και τους ανθρώπους που βρίσκονται σε «κατάσταση φυτού» - όπως επιβάλλει η παραδοσιακή χριστιανική αντίληψη της ιερότητας κάθε ανθρώπινης ζωής;

Θα άξιζε εδώ να αναφερθούν νέες αντιμετώπισεις – μέσα από ένα ευρύτερο καντιανό πρίσμα- της αυτοκτονίας και της ευθανασίας και της θανατικής ποινής²⁹ που μεταβάλλουν και «διορθώνουν» θα λέγαμε τις σχετικές απόψεις του ίδιου του Kant. Για παράδειγμα, ο Thomas Hill Jr., εμπνεόμενος από γενικότερες καντιανές τοποθετήσεις προτείνει την δικαιολόγηση ορισμένων μορφών αυτοκτονίας, εφόσον η

²⁸ Εδώ θα μπορούσε να παρατηρηθεί ότι η συγκεκριμενοποίηση της ελευθερίας ως αυτονομίας συνοψίζεται στην τρίτη διατύπωση του «κράτους των σκοπών».

²⁹ Βλ. σχετικά με την δικαιολόγηση της αυτοκτονίας – και όχι μόνο της αλτρουιστικής αυτοθυσίας- Thomas Hill Jr., «Self-Regarding Suicide», στον ίδιο, *Autonomy and Self-Respect*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, 85-103, για την ευθανασία, David Velleman, «A Right of Self-Termination?», *Ethics* 109 (1999): 606-628 και για την θανατική ποινή, Βάσω Κιντή, *Ο Πολίτης* (δεκαπενθήμερος) 46 (1998): 26-28. Για τις απόψεις του ίδιου του Kant σχετικά με την δικαιολόγηση της θανατικής ποινής, που διατυπώνονται στη *Μεταφυσική των ηθών*, πρβλ. I. Kant, *The Metaphysics of Morals*, στον ίδιο, *Practical Philosophy*, transl. and edit. by Mary Gregor, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, 474-477 (Ak. 6:333-337).

βαρύτατη πάθηση και ο αβάσταχτος πόνος υπονομούν την αυτονομία και κατά συνέπεια την αξιοπρέπεια του ασθενούς και καταστρέφουν την «ανθρώπινη ιδιότητά» του³⁰.

Εκείνο που πρέπει να σημειωθεί είναι ότι στην τρέχουσα πρακτική μας βασιζόμαστε σε μεγάλο βαθμό στην άσκηση κάποιας ικανότητας αναγνώρισης της ηθικής σημασίας ή σπουδαιότητας των στοιχείων του προβλήματος που μας απασχολεί κάθε φορά. Φαίνεται να χρησιμοποιούμε σιωπηρά ορισμένους κανόνες αξιολόγησης της ηθικής σημασίας που δεν μπορούν να συναχθούν αυστηρά από τις αρχές της κατηγορικής προστακτικής. Αντίθετα, οι αρχές αυτές ερμηνεύονται και εφαρμόζονται με αναφορά σε ένα ευρύτερο κανονιστικό πλαίσιο που διαμορφώνει την ευαισθησία μας πριν από την ετυμηγορία της κατηγορικής προστακτικής στη μια ή την άλλη εκδοχή της. Για να θυμηθούμε τα παραδείγματα που χρησιμοποιήσαμε παραπάνω, θα αποκλείαμε ως μη ηθικά σημαντικό το ζήτημα που ίσως θα προέκυπτε αν αποφασίζαμε να πάμε στο μικρό γυμναστήριο μια συγκεκριμένη ώρα και μέρα, εφόσον η σύμπτωση της αθρόας προσέλευσης ενός μεγάλου αριθμού ανθρώπων την ίδια ώρα και μέρα σε αυτό το χώρο θα ήταν μάλλον απίθανο να προκύψει, και ούτως ή άλλως θα ήταν πολύ εύκολο να επιτευχθεί συντονισμός του προγράμματος όλων των ενδιαφερομένων. Η πάλι θα κρίναμε ότι η ανθρώπινη αξιοπρέπεια προφανώς συμπεριλαμβάνει την στοιχειώδη ποιότητα ζωής και την *ουσιαστική*, πρακτική άσκηση της αυτονομίας μας. Έτσι, δεν αποτελεί αντίφαση μέσα στη σύλληψη του καθολικού νόμου που επιχειρούμε να φανταστούμε, ξεκινώντας από το γνώμονα μη συνέχισης της ζωής μας, ή ακόμα και μέσα στη θέλησή μας να επιβιώνουμε, το να αποφασίζουμε σε ορισμένες περιπτώσεις να δώσουμε τέλος σε μια άθλια ύπαρξη. Το κίνητρό μας δε θα είναι η αποφυγή του πόνου, αλλά ακριβώς ο σεβασμός στην ανθρώπινη ιδιότητά μας ως ορθολογικών, ελεύθερων υποκειμένων.

Η Barbara Herman εξηγεί με πειστικό τρόπο γιατί είναι απαραίτητη η λειτουργία τέτοιων «κανόνων ηθικής σημασίας» (rules of moral salience) για να μπορέσουμε κατ'αρχήν να απομονώσουμε τους γνώμονες τους οποίους θα εξετάσουμε στη

³⁰ Hill Jr., *ό.π* Για τις σχετικές απόψεις του Kant, βλ. το «τέλειο» καθήκον της αποφυγής της αυτοκτονίας στα *Θεμέλια της μεταφυσικής των ηθών*, *ό.π.* 72-73, αλλά πρβλ. και I. Kant, *Lectures on Ethics*, edit. by Peter Heath and J.B. Schneewind, transl. by Peter Heath, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, xvii, 70-1, 124, 126-7, 144-9, 161, 163, 342, 348-9, 368-70, 381 (Ak. 27:1427-1429, 27:343-347, 369-376, 391-394, 594-595, 602-603, 627-630, 642-643) όπου εκφράζεται κάποια

συνέχεια³¹. Σύμφωνα με την ανάλυσή της, αν και οι κανόνες αυτοί δεν παράγονται από την ίδια την κατηγορική προστακτική συμφωνούν με το βαθύτερο πνεύμα του ηθικού νόμου, που, όπως υποστηρίξαμε, εκφράζεται πληρέστερα, αμεσότερα και σαφέστερα μέσα από τη διατύπωση της «ανθρωπότητας ως αυτοσκοπού»³².

Δυστυχώς όμως εδώ τα πράγματα περιπλέκονται. Η Herman πιστεύει ότι είναι δυνατή η αποφυγή του κινδύνου του σχετικισμού που φαίνεται να προβάλλει, αν δεχτούμε την εξάρτηση της ερμηνείας της κατηγορικής προστακτικής από διαφορετικούς κανόνες ηθικής σημασίας, ανάλογα με την κοινωνία ή την ιστορική περίοδο στην οποία αναφερόμαστε. Τονίζει την δυνατότητα κριτικής διόρθωσής τους και μέσα από την ίδια τη διαδικασία εφαρμογής των αρχών της κατηγορικής προστακτικής. Παράλληλα, δέχεται ότι είναι εφικτή η αναγνώριση της συμμόρφωσης ή μη με τον ηθικό νόμο πολιτισμικών, κοινωνικών και πολιτικών ομάδων που δεν μπορούν να επικαλεστούν ως δικαιολογία την ιδιαιτερότητα ή την ανεπάρκεια των δικών τους κανόνων ηθικής σημασίας, όπως για παράδειγμα οι Ναζί³³.

Σε αυτό το σημείο θα μπορούσαμε νομίζω να διακρίνουμε την απόκλιση από το αφετηριακό καντιανό μοντέλο στην κατεύθυνση νεότερων μεθοδολογικών προσεγγίσεων, όπως αυτή που υποδεικνύει η «αναστοχαστική» ισορροπία του Rawls³⁴. Στη συγκεκριμένη περίπτωση θα μιλούσαμε για αναστοχαστική ισορροπία μεταξύ των κανόνων ηθικής σημασίας και των αρχών της κατηγορικής προστακτικής. Και εδώ αναρωτιέται κανείς μήπως θα ήταν θεμιτό να προχωρήσουμε ακόμη περισσότερο στην αναθεώρηση των απόψεων του ίδιου του Kant, καταφεύγοντας σε ένα άλλο βασικό κείμενο του φιλοσόφου, με σκοπό να χρησιμοποιήσουμε μια συγγενή έννοια που ίσως δεν έχει αξιοποιηθεί όπως θα έπρεπε από την καντιανή ηθική παράδοση.

αμηχανία απέναντι στο πρόβλημα και υιοθετείται εν μέρει καζουιστική αντιμετώπιση ορισμένων αξιέπαινων περιπτώσεων αυτοκτονιών για να προστατευθεί η τιμή.

³¹ Βλ. Barbara Herman, «The Practice of Moral Judgment», στις ίδιες, *The Practice of Moral Judgment*, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1993, 73-93.

³² Στο ίδιο, 84-89.

³³ Στο ίδιο, 86-93.

³⁴ Για την έννοια της *αναστοχαστικής ισορροπίας*, (reflective equilibrium) – θεωρητικών αρχών και «καλά σταθμισμένων» επί μέρους κρίσεων - που είχε προταθεί για πρώτη φορά από τον Nelson Goodman, δες Τζων Ρωλς, *Θεωρία της δικαιοσύνης*, μτφρ. Φ. Βασιλόγιαννης κά., Αθήνα: Πόλις, 2001, 78-79 κεξ.

Πρόκειται για την «αναστοχαστική κρίση» (reflektierendes Urteil) η οποία εισάγεται στην Εισαγωγή της *Κριτικής της κριτικής δύναμης*. Σύμφωνα με την ανάλυση της έννοιας από τον Kant,

«Εάν είναι δεδομένο το καθολικό (ο κανόνας, η αρχή, ο νόμος), τότε η κριτική δύναμη η οποία υπάγει το ειδικό σε εκείνο (ακόμη και όταν ως υπερβατολογική κριτική δύναμη αναφέρει *a priori* τους όρους, σύμφωνα με τους οποίους και μόνο μπορεί να γίνει υπαγωγή σε εκείνο το καθολικό) είναι καθοριστική. Εάν όμως είναι δεδομένο μόνο το ειδικό, για το οποίο η κριτική δύναμη πρέπει να βρει το καθολικό, τότε είναι απλώς αναστοχαστική³⁵.»

Καταλαβαίνουμε φυσικά γιατί η καντιανή ηθική σκέψη δεν θα ήταν δυνατόν να βασιστεί στους μηχανισμούς της αναστοχαστικής κρίσης, χωρίς να αυτοακυρωθεί ως προσπάθεια *παραγωγής* κανονιστικών αρχών της πράξης από το «γεγονός του Λόγου». Οι καθολικές έννοιες του ηθικού νόμου δεν θα μπορούσαν να αναζητηθούν στη βάση του ειδικού και του επί μέρους. Η *a priori* συλλογιστική που στηρίζει τη συναγωγή της ηθικότητας από τις συνθήκες του ορθολογικού, αυτόνομου πράττειν απέχει πολύ από κάποια επιμεροκρατική παραλλαγή της αριστοτελικής φρόνησης που θα ανίχνευε ή και θα συγκροτούσε την ηθική διάσταση «από τα κάτω». Ωστόσο, δεν θα ήταν άτοπο να ισχυριστούμε ότι το περιεχόμενο των συγκεκριμένων γνωμόνων της ηθικής πράξης τους οποίους καλείται να ελέγξει και να επιλέξει τελικά η κατηγορική προστακτική δεν προσδιορίζεται απόλυτα *a priori* και «από τα πάνω» και αποτελεί σε μεγάλο βαθμό προϊόν *αναστοχασμού* που ξεκινά από επί μέρους *διασθήσεις*. Σε κάθε όμως περίπτωση, η σύλληψη και η προσαρμογή των κανόνων ηθικής σημασίας δεν παύει να υπόκειται στην αυθεντία των καθολικής εμβέλειας αρχών του ηθικού νόμου.

III. Ολοκληρώνοντας την σύντομη αυτή κριτική ανασκόπηση ερμηνευτικών δυσκολιών και προτεινόμενων λύσεων, πρέπει μάλλον να αναγνωρίσουμε τα όρια της εφαρμοσιμότητας των καντιανών απόψεων. Αντί λοιπόν να επιδιώκουμε την συνεπή

³⁵ I. Kant, *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, μτφρ. Κ. Ανδρουλιδάκης, Αθήνα: Ιδεόγραμμα, 2002, 84-85 κεξ. Πρβλ και τη σχετική συζήτηση και στην πρώτη *Κριτική*. I. Kant, *Κριτική του Καθαρού Λόγου* B171-175. (μτφρ. Α. Γιανναράς, Αθήνα: Παπαζήσης, 1977)

και αποκλειστική εφαρμογή της ηθικής φιλοσοφίας του Kant, ή έστω την διαμόρφωση μιας αυστηρής καντιανής ηθικής, απόλυτα πιστής στο πνεύμα του συγγραφέα της *Κριτικής του Πρακτικού Λογού*, ενδεχομένως θάπρεπε να αρκεστούμε στην επεξεργασία μιας καντιανής «ηθικής εικόνας του κόσμου». Σύμφωνα με την αντίληψη που ο Putnam δανείζεται από τον D. Henrich, εκείνο που κυρίως μας ενδιαφέρει σε μια τέτοια εικόνα είναι το πώς οι «αρετές και τα ιδανικά μας συνδέονται μεταξύ τους και το πώς σχετίζονται με τη θέση στην οποία βρισκόμαστε. Μπορεί να είναι τόσο αόριστη όσο και η έννοια της ‘αδελφосύνης’· εκατομμύρια άνθρωποι έχουν βρει σε αυτή τη μεταφορά μια ηθική εικόνα που θα μπορούσε να οργανώσει τον ηθικό βίο τους – και αυτό παρά το τεράστιο πρόβλημα του να την ερμηνεύσουν και να αποφασίσουν τί θα μπορούσε να σημαίνει το να την πραγματοποιήσουν»³⁶. Δεν θα ήταν άτοπο να ισχυριστούμε ότι μια τέτοια προσέγγιση θα μας βοηθήσει τουλάχιστον να κατανοήσουμε καλύτερα τις βασικές συνιστώσες των κανόνων ηθικής σημασίας που κατευθύνουν και στηρίζουν τις κρίσεις μας.

Ισως βέβαια, η καντιανή ηθική κοσμοεικόνα που εμπνέει την επιχειρηματολογία μας, και που επιθυμούμε να καταστήσουμε ευκρινέστερη και ελκυστικότερη μέσα από τον αναστοχαστικό έλεγχο από αυτήν την ίδια επιχειρηματολογία, να μην μπορεί να σταθεί από μόνη της ως υπόβαθρο κάποιας συνεκτικής και λειτουργικής κανονιστικής θεωρίας. Και ενδεχομένως να ακολουθήσουμε την υπόδειξη του Putnam και να μην περιοριστούμε στην αποκλειστική αναζήτηση της ηθικής αξίας στη δραστηριότητα και στα προϊόντα της ελεύθερης βούλησης και της αγαθής θέλησης, ή να θελήσουμε όπως ο Φιλήμων Παιονίδης να συμπληρώσουμε την άσκηση της αυτονομίας με τη δύναμη της συμπάθειας³⁷. Το να δεχτούμε όμως πως υφίστανται μεστές ηθικές αξίες – που αναδύονται μέσα στον κόσμο, -έστω με ανθρωποκεντρική αναφορά- ανεξάρτητα από την εφαρμογή των κανονιστικών αρχών του ορθού Λόγου, όπως και άλλες (π.χ. γνωστικές ή αισθητικές) αξίες, ασφαλώς

³⁶ Βλ. Hilary Putnam, *Ta πολλά πρόσωπα του ρεαλισμού*, ελλ.μτφρ. Μ. Βενιέρη, Κ. Σταυροπούλου, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 1998, 67 κ.εξ, όπου παρουσιάζονται και οι απόψεις του Henrich, ο οποίος πρώτος εισηγήθηκε την έννοια της «ηθικής εικόνας του κόσμου». Κατά την ειδικότερη θεώρηση του Henrich «ηθική εικόνα του κόσμου είναι το σύνολο των συνεκτικών, εμπειρικών ή μεταφυσικών αντιλήψεων» που συνοδεύουν τις βασικές ηθικές πεποιθήσεις ενός υποκειμένου».

³⁷ Βλ. Putnam, *Ethics Without Ontology*, ό.π., 23-27, Filimon Peonidis, *Autonomy and Sympathy: A Post-Kantian Moral Image*, Lanham, MD: University Press of America, 2005.

αποτελεί σοβαρή παραχώρηση σε ηθικές αντιλήψεις που προέρχονται από διαφορετικές παραδόσεις – όπως πχ. ο αριστοτελισμός. Θα πρέπει τότε να ομολογήσουμε ότι δε θα διστάσουμε να μεταβάλουμε, να «νοθεύσουμε» κατά κάποιο τρόπο το νεωτερικό πρόταγμα της αυτονομίας που διαμορφώνεται με την καθαρότερη του μορφή στο έργο του Kant, και αποτελεί πολύτιμη κληρονομιά του Διαφωτισμού, με προνεωτερικές προσμείξεις. Ωστόσο, η συγκεκριμένη αναδρομή σε παλαιότερα πρότυπα αναγνώρισης αξιακών και δεοντικών ποιοτήτων ίσως δε συνιστά οπισθοδρόμηση αλλά αναγκαία διόρθωση του μετακαντιανού και μετακαρτεσιανού μας προσανατολισμού³⁸.

Στέλιος Βιρβιδάκης

Πανεπιστήμιο Αθηνών

³⁸ Σχετικά με αυτό το ζήτημα, βλ. ενδεικτικά την αντιπαράθεση μεταξύ της αμιγούς καντιανής προσέγγισης του Alain Renault και της ρεαλιστικότερης θεώρησης – με πλατωνίζουσες αποχρώσεις – του Charles Larmore: Charles Larmore, Alain Renault, *Débat sur l'Éthique*, Paris: Grasset, 2004.