



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ, ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ ΚΑΙ ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ

ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΟ ΤΜΗΜΑ ΔΗΜΟΤΙΚΗΣ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ – ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΧΡΙΣΤΙΝΑ ΣΕΛΛΗ

ΤΑ ΠΑΘΗ ΩΣ ΚΙΝΗΤΡΟ ΤΗΣ ΠΡΑΞΗΣ ΣΤΗΝ ΗΘΙΚΗ

ΘΕΩΡΙΑ ΤΟΥ HUME

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2018

**ΤΑ ΠΑΘΗ ΩΣ ΚΙΝΗΤΡΟ ΤΗΣ ΠΡΑΞΗΣ ΣΤΗΝ ΗΘΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ
ΤΟΥ HUME**

© ΧΡΙΣΤΙΝΑ ΣΕΛΛΗ, ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2018



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ, ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ ΚΑΙ ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ

ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΟ ΤΜΗΜΑ ΔΗΜΟΤΙΚΗΣ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ – ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΧΡΙΣΤΙΝΑ ΣΕΛΛΗ

ΤΑ ΠΑΘΗ ΩΣ ΚΙΝΗΤΡΟ ΤΗΣ ΠΡΑΞΗΣ ΣΤΗΝ ΗΘΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ

ΤΟΥ HUME

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2018

Τριμελής Συμβουλευτική Επιτροπή:

1. Δρόσος Διονύσης, Καθηγητής Ηθικής φιλοσοφίας στο Τμήμα Πολιτικών Επιστημών του ΑΠΘ (Επιβλέπων).
2. Πουρνάρη Μαρία, Αναπληρώτρια Καθηγήτρια στο Παιδαγωγικό Τμήμα Δημοτικής Εκπαίδευσης του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων (μέλος).
3. Λεοντσίνη Ελένη, Επίκουρη Καθηγήτρια στο Τμήμα Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικών και Ψυχολογίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων (μέλος).

« Η έγκριση της παρούσης μεταπτυχιακής εργασίας υπό της Φιλοσοφικής σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων δεν υποδηλοί αποδοχή των απόψεων του συγγραφέως».

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ.....	10
ΕΙΣΑΓΩΓΗ	11
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1 ^ο : ΤΑ ΠΑΘΗ: ΓΕΝΙΚΟ ΠΛΑΙΣΙΟ- ΚΥΡΙΕΣ ΑΡΧΕΣ	14
Γνωσιοθεωρητικές προϋποθέσεις της σκέψης του Hume	14
Τα πάθη: Γένεση- ταξινόμηση.....	18
Η υπερηφάνεια και η ταπείνωση: ο συνειρμός των ιδεών	22
Ο εαυτός ως αντικείμενο αυτών των παθών.....	25
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2 ^ο : ΟΙ ΑΙΤΙΕΣ ΤΗΣ ΥΠΕΡΗΦΑΝΕΙΑΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΤΑΠΕΙΝΩΣΗΣ	32
Αρετή και κακία.....	32
Προσωπικά χαρακτηριστικά και κοινωνική διαφοροποίηση	37
Ηθική αποτίμηση της υπερηφάνειας.....	45
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3 ^ο : ΑΓΑΠΗ ΚΑΙ ΜΙΣΟΣ.....	50
Η διπλή σχέση ιδεών-εντυπώσεων και η συστοιχία μεταξύ υπερηφάνειας και ταπείνωσης	50
Οι αιτίες της αγάπης και η αρετή.....	56
Τα παράγωγα και τα μεικτά πάθη: συμπόνια, μνησικακία και φθόνος.....	59
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4 ^ο : ΤΑ ΚΙΝΗΤΡΑ ΤΟΥ ΠΡΑΤΤΕΙΝ.....	64
Η έννοια της θέλησης και ο αναγκαίος καθορισμός της	64
Τα πάθη και όχι ο λόγος κατευθύνουν την θέληση	69
Η ηθικότητα βασίζεται στο συναίσθημα, όχι στον Λόγο	76
Η ηθικότητα ως κίνητρο- η έννοια του καθήκοντος	80
Συμπεράσματα	87
Σημειώσεις.....	89
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	91

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Εκφράζω τις ευχαριστίες μου στον Τομέα Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, γιατί με το μεταπτυχιακό πρόγραμμα « Ελληνική φιλοσοφία - Φιλοσοφία των Επιστημών» που πραγματοποιεί, μου έδωσε τη δυνατότητα να ανανεώσω την επαφή μου με τη φιλοσοφία και να αναπτύξω νέα ενδιαφέροντα, καρπός των οποίων υπήρξε και η παρούσα εργασία. Τα μεταπτυχιακά σεμινάρια που παρακολούθησα μου πρόσφεραν σημαντικά ερεθίσματα για την κατανόηση και περαιτέρω ανίχνευση των σύγχρονων αναζητήσεων στο χώρο της ηθικής και πολιτικής φιλοσοφίας και για την ανακάλυψη της γοητείας που η προβληματική των παθών μπορεί να έχει.

Ευχαριστώ τα μέλη της συμβουλευτικής επιτροπής για την υποστήριξη της εργασίας μου. Θερμά ευχαριστώ την κυρία Μαρία Πουρνάρη για τη συμπαράσταση και τις παρατηρήσεις της, που συνέβαλαν στη βελτίωση της εργασίας μου. Το μεταπτυχιακό σεμινάριο της κυρίας Πουρνάρη, χάρη στη βαθιά γνώση της για τον Hume, με βοήθησε να κατανοήσω θεμελιώδεις έννοιες της επιστημολογίας του.

Ιδιαίτέρως ευχαριστώ τον επιβλέποντα Καθηγητή κύριο Διονύση Δρόσο, για την εμπιστοσύνη του, τη συμπαράσταση και την ουσιαστική καθοδήγησή του κατά την εκπόνηση της εργασίας μου. Τα μεταπτυχιακά σεμινάρια του κυρίου Δρόσου μου πρόσφεραν τη δυνατότητα να αποκτήσω γενικότερη εποπτεία του σκωτικού Διαφωτισμού και να αντιληφθώ τη σημασία του, με βάση και τις σύγχρονες συζητήσεις. Επιπλέον, υπήρξαν ο χώρος όπου αποκρυσταλλώθηκε το ενδιαφέρον μου για τη συγκεκριμένη προβληματική της εργασίας μου.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η θεωρία των παθών κατέχει σημαντική θέση στο φιλοσοφικό έργο του David Hume (1711-1776) και τις τελευταίες δεκαετίες αναγνωρίζεται όλο και περισσότερο η σημασία της από τους μελετητές. Η ιδιοτυπία της «παθολογίας» του Hume μπορεί να γίνει κατανοητή, αν τοποθετηθεί στο πλαίσιο της γενικότερης συζήτησης περί παθών στον σκωτικό Διαφωτισμό, όπου είχε ήδη αναγνωριστεί ο καίριος ρόλος τους για την ενεργοποίηση του πράττειν και τη διαμόρφωση των ηθικών διακρίσεων. Ο Hume συνεχίζει αυτή τη γραμμή σκέψης, αφαιρώντας κάθε υπερβατική αναφορά από την ανθρώπινη φύση και επιχειρώντας να την αναλύσει παραμένοντας αυστηρά στο έδαφος της εμπειρίας. Το πρότυπό του για τη μελέτη της ανθρώπινης φύσης είναι το νευτώνειο πρότυπο και αυτό τον οδηγεί στην «εισαγωγή της πειραματικής μεθόδου στα ηθικά θέματα», ώστε να οδηγηθεί σε λίγες γενικές εξηγητικές αρχές και να επιτύχει την απλότητα και την ενοποίηση. Έτσι η ανθρωπολογία που επιχειρεί να συγκροτήσει αποφεύγει κάθε αστήρικτη υπόθεση για τις καταβολές της ανθρώπινης φύσης.

Παρά το αναμφισβήτητο ενδιαφέρον που μία θεωρία παθών έχει καθεαυτή, συνήθως αυτή δεν μπορεί να μελετηθεί αυτοτελώς, έξω από το ευρύτερο εννοιολογικό πλαίσιο όπου εντάσσεται. Ιδιαίτερα στην περίπτωση του Hume, η θεωρία αυτή δεν μπορεί να μελετηθεί χωρίς να ληφθούν υπόψη οι γνωσιοθεωρητικές προϋποθέσεις της σκέψης του φιλοσόφου, καθώς αποτελεί πεδίο εφαρμογής τους. Συγκεκριμένες έννοιες που διαμορφώθηκαν κατά τη μελέτη της νόησης, όπως η αιτιότητα, ο συνειρμός των ιδεών και η πεποίθηση, κατέχουν κεντρικό ρόλο στο εξηγητικό πλαίσιο των παθών. Η διυποκειμενική διάσταση που χαρακτηρίζει τη γνωσιοθεωρία του και εκφράζεται με την αναγνώριση της κοινής εμπειρίας και του έθνους, διαμορφώνει ήδη την προοπτική του δρώντος υποκειμένου σε αλληλεπίδραση με τους άλλους στο πλαίσιο μιας κοινότητας έλλογων όντων. Η αντιρασιοναλιστική τοποθέτηση του Hume, σε συνδυασμό με τη λειτουργία του σκεπτικισμού του, που αναδεικνύει τα όρια του Λόγου στο πεδίο της

γνώσης, προετοιμάζει την άρνηση κάθε δογματικού ορθολογισμού στο πεδίο της ηθικής πράξης.

Η θεωρία των παθών αποτελεί τη γέφυρα που συνδέει τη γνωσιοθεωρία με την ηθική θεωρία του φιλοσόφου. Η καθοριστική έννοια που διέπει, σε σημαντικό βαθμό, την παραγωγή των παθών και, εξ' ολοκλήρου, τη διαμόρφωση των ηθικών διακρίσεων είναι η συμπάθεια, η οποία με τη σειρά της βασίζεται στο μηχανισμό που διέπει το σχηματισμό της πεποίθησης. Κατά την ανάλυση των παθών υπόκεινται κρίσιμες υποτυπώσεις της ηθικής θεωρίας, αλλά και τα πάθη γίνονται πλήρως κατανοητά, αν ληφθούν υπόψη οι παράμετροι της ηθικής θεωρίας. Έτσι, διαγράφεται πέρα από το καθαρά περιγραφικό επίπεδο και ένα κανονιστικό, το οποίο χρειάζεται να αναζητήσουμε, εφόσον στα πάθη εντάσσονται και τα ηθικά συναισθήματα.

Αντικείμενο της εργασίας μας είναι η ανασυγκρότηση των βασικών θέσεων του Hume αναφορικά με τη διαμόρφωση των παθών και τη λειτουργία τους ως κινήτρων της πράξης. Δεν αποσκοπούμε στην ενδελεχή ανάλυση του συνόλου των παθών και της προβληματικής τους, αλλά θα εστιάσουμε το ενδιαφέρον μας στα έμμεσα πάθη, στα οποία αφιερώνει και ο Hume το κύριο μέρος της ανάλυσής του. Από αυτά μάλιστα επιλέγει ως προνομιακό πεδίο εφαρμογής της θεωρίας του τα πάθη της υπερηφάνειας και της ταπείνωσης και θεωρεί ότι τα πορίσματα της ανάλυσής τους έχουν εφαρμογή και στα άλλα πάθη. Θα αφιερώσουμε λοιπόν κι εμείς τα δύο πρώτα κεφάλαια της εργασίας μας σε αυτά.

Στο πρώτο κεφάλαιο θα εξετάσουμε αρχικά την ταξινόμηση των παθών και στη συνέχεια θα διερευνήσουμε την κύρια εξηγητική αρχή που εισάγεται, το συνειρμό των ιδεών. Στη συνέχεια θα εξετάσουμε την έννοια του εαυτού ως αντικείμενο των παθών, συγκριτικά με την επιστημολογική παρουσίασή της κατά την ανάλυση της νόησης στο πρώτο βιβλίο, για να δειχτεί πώς αναπροσδιορίζεται κατά τη συσχέτισή της με τα πάθη. Στο δεύτερο κεφάλαιο θα διερευνήσουμε τη διαμόρφωση αυτών των παθών με βάση τα αίτιά τους. Εκκινώντας από την αρετή και την κακία, που αποτελούν πρωταρχικές αιτίες τους, θα συνεχίσουμε τη διερεύνηση των αιτίων, εξετάζοντας ποιες αξίες και απαξίες αποτελούν αίτια

αυτών των παθών, πώς προσδιορίζονται και ποια αντίληψη για την αξιολόγηση του προσώπου διαμορφώνουν. Θα αναλύσουμε επίσης το ρόλο της συμπάθειας στη διαμόρφωσή τους, ώστε να δειχτεί πώς τα πάθη μετατρέπονται από στοιχεία της ατομικής εμπειρίας σε στοιχεία συγκρότησης της κοινωνικής ταυτότητας.

Στο τρίτο κεφάλαιο η ανάλυση θα επικεντρωθεί στο δεύτερο ζεύγος των έμμεσων παθών, την αγάπη και το μίσος, συμπεριλαμβάνοντας και τα πάθη που παράγονται από αυτά (συμπόνια, μνησικακία-φθόνος κ.α.). Αρχικά θα διερευνήσουμε τη σημασιολόγηση των εννοιών της αγάπης και του μίσους από τον Hume, ώστε να διακρίνουμε τις διάφορες μορφές αγάπης που υπονοούνται και το πώς σχετίζονται τα πάθη αυτά με τα ηθικά συναισθήματα. Θα μας απασχολήσει επίσης το ερώτημα πώς συγκροτείται το πρόσωπο ως αντικείμενο αυτών των παθών, ως ηθικά υπεύθυνο πρόσωπο με ορισμένο χαρακτήρα. Όσον αφορά τα παράγωγα και μεικτά πάθη, θα εξετάσουμε πώς επενεργούν η συμπάθεια και η σύγκριση στην παραγωγή τους και πώς επηρεάζουν αυτά τα πάθη τις υφιστάμενες κοινωνικές σχέσεις.

Στο τέταρτο κεφάλαιο, τέλος, θα διερευνήσουμε ερωτήματα που αφορούν πιο άμεσα τον καθορισμό της πράξης, με αναφορά στην έννοια της θέλησης και τον προσδιορισμό της. Θα εξετάσουμε πώς τεκμηριώνεται και τι συνεπάγεται η θέση ότι το πράττειν ενεργοποιείται μόνο μέσω των παθών και ποια θέση επιφυλάσσεται στον Λόγο σε σχέση με την ανθρώπινη πράξη, καθώς και το ρόλο των ήρεμων παθών στο πλαίσιο αυτό. Τέλος, με βάση την ανασυγκρότηση των κύριων ανθρωπολογικών παραδοχών που προκύπτουν από την ανάλυση των παθών, θα διερευνήσουμε το ερώτημα αν η φύση μας, με τα εγγενή πάθη που τη διαμορφώνουν, παρέχει επαρκή κίνητρα για την ηθική πράξη και, ειδικότερα, αν μπορεί να υπάρξει πράξη από καθήκον, δεδομένου ότι η ηθικότητα στηρίζεται στα πάθη μας.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1^ο : ΤΑ ΠΑΘΗ: ΓΕΝΙΚΟ ΠΛΑΙΣΙΟ- ΚΥΡΙΕΣ ΑΡΧΕΣ

Γνωσιοθεωρητικές προϋποθέσεις της σκέψης του Hume

Στο έργο του «Πραγματεία για την ανθρώπινη φύση» ο Hume επιχειρεί να συγκροτήσει την «επιστήμη της ανθρώπινης φύσης», ως φιλόσοφος του 18^{ου} αιώνα και του Διαφωτισμού, δηλ. να επεκτείνει τη μέθοδο της φυσικής επιστήμης στη μελέτη της ανθρώπινης νόησης, των συναισθημάτων και της ηθικής πράξης. Το πρότυπο είναι η νευτώνεια φυσική και αυτό σημαίνει, μεταξύ άλλων, την επιδίωξη της ενότητας, της απλότητας, την εφαρμογή του εμπειρικού κριτηρίου και την απόρριψη των αστήρικτων υποθέσεων (Caraldi, 1995, σ.254). Προτείνει ως θεμέλιο την εμπειρία, η οποία όμως δεν είναι απλώς ατομική αλλά είναι η κοινή εμπειρία και το γεγονός αυτό τον προσδιορίζει ως φιλόσοφο του κοινού νου, του οποίου ο κόσμος αποτελείται από φυσικά αντικείμενα και άλλους ανθρώπους και είναι ένας κόσμος κοινωνικός (Caraldi, 1995, σ. 253).

Έτσι, πραγματεύεται στο 1^ο βιβλίο τη δημιουργία των νοητικών περιεχομένων και τη λειτουργία της νόησης, ακολουθώντας με αυστηρότητα ένα εμπειριστικό πρόγραμμα που τροποποιεί ριζικά (Δρόσος 2016, 229-30) τον εμπειρισμό του Λοκ και του Μπέρκλεϋ, ανοίγοντας νέες κατευθύνσεις. Σύμφωνα με αυτό, εξετάζει πώς διαμορφώνονται τα νοητικά περιεχόμενα και διαπιστώνει πως ό, τι υπάρχει στο νου μας είναι οι αντιλήψεις, οι οποίες διακρίνονται σε εντυπώσεις και ιδέες και διαφέρουν μεταξύ τους κατά το βαθμό της δύναμης και της ζωντάνιας (*Πραγματεία*, σσ.83-85). Οι εντυπώσεις δημιουργούνται από τα αισθητήρια όργανα και τη λειτουργία του νευρικού μας συστήματος. Οι ιδέες αποτελούν αντίγραφα, είδωλα των εντυπώσεων, τουλάχιστον όσον αφορά τις απλές ιδέες και η δημιουργία τους από τις εντυπώσεις καθορίζεται αιτιακά. Οι σύνθετες ιδέες δημιουργούνται με το συνδυασμό απλών ιδεών, χάρη στην επενέργεια της φαντασίας.

Όμως η σχέση αντιγράφου μεταξύ ιδεών – εντυπώσεων δεν αρκεί για να εξηγήσει όλες τις ιδέες. Υπάρχουν και οι ιδέες σχέσεων (χώρος-χρόνος, ποσότητα,

ποιότητα, αιτιότητα, εναντιότητα, ομοιότητα, ταυτότητα) για τις οποίες δεν υπάρχει μία εντύπωση στην οποία να αντιστοιχούν (*Πραγματεία*, σσ. 102-103). Η ιδιαίτερα κρίσιμη για τη γνώση μας, τόσο του φυσικού κόσμου όσο και της ανθρώπινης φύσης και πράξης (Stroud,1977, σ.141), ιδέα της αιτιότητας νοείται όχι ως ιδιότητα των πραγμάτων αλλά ως σχέση. Αυτό δεν οδηγεί κατ' ανάγκη στη θεώρησή της ως «προβολή» του νου στα αντικείμενα του εξωτερικού κόσμου. Η αντιμεταφυσική κριτική της ουσίας σε συνάρτηση με τη νομιναλιστική τοποθέτηση του Hume δημιουργούν δυσκολίες στην κατανόηση της αιτιότητας, η οποία είναι μία γενική ιδέα. Όμως οι γενικές ιδέες νοούνται ως ενικές, ως επιμέρους ιδέες, οι οποίες γίνονται γενικές κατά την αναπαράσταση (Δρόσος 2016, σ.235). Για τον Hume όλες οι ιδέες είναι διακριτές και ενικές και εμείς τις συνδέουμε μέσω κάποιας σχέσης.

Έτσι η ιδέα της αιτιότητας προέρχεται από κάποια σχέση, η οποία πρέπει να ανακαλυφθεί. Αν αναρωτηθούμε τι παρατηρούμε όσον αφορά την ιδέα της αιτίας και του αποτελέσματος που την ακολουθεί, διαπιστώνουμε την ύπαρξη μιας συνάφειας στο χώρο και μιας χρονικής διαδοχής. Όμως αυτό δεν αρκεί για να έχουμε αιτιότητα, η οποία συνίσταται σε μία σχέση πολύ σημαντικότερη από την απλή χωροχρονική διαδοχή. Για την ακρίβεια, σε μία αναγκαία σύνδεση που αναγνωρίζουμε ότι υφίσταται μεταξύ δύο αντικειμένων (*Πραγματεία*, σ.192-194). Γιατί όλοι οι άνθρωποι μοιραζόμαστε, ως μέρος της κοινής εμπειρίας, την παραδοχή ότι το καθετί που υπάρχει έχει μία αιτία και η παραδοχή αυτή υποβαστάζει το μεγαλύτερο μέρος της γνώσης μας; Σύμφωνα με τις εμπειριστικές προϋποθέσεις της θεωρίας, αυτό πρέπει να μπορεί να δικαιολογηθεί είτε με αποδεικτικό συλλογισμό είτε εμπειρικά, όμως κάτι τέτοιο δεν συμβαίνει, όπως προαναφέρθηκε.

Εφόσον δεν μπορούμε να ανεύρουμε την εντύπωση ή τις εντυπώσεις από τις οποίες προέρχεται, ούτε να τεκμηριώσουμε αποδεικτικά την ιδέα της αιτίας ως αναγκαία, τότε χρειάζεται να εξετάσουμε πώς λειτουργεί ο νους μας. Διερευνώντας τη νοητική ενέργεια, όχι πλέον μόνον ως αντιληπτική, διαπιστώνουμε ότι, με βάση την εμπειρία, σχηματίζουμε την πεποίθηση για την αιτιακή σύνδεση μεταξύ μιας εντύπωσης (λ.χ. της φλόγας) και μιας άλλης που ακολουθεί (της αίσθησης της ζέστης). Η εμπειρία στην περίπτωση μας

προϋποθέτει την επαναληπτική παρατήρηση, που οδηγεί στη μετάβαση από μία εντύπωση στην ιδέα της αιτίας. Όμως παραμένει το ερώτημα : « γιατί από αυτή την εμπειρία να σχηματίζουμε συμπεράσματα που υπερβαίνουν τις παρελθούσες περιπτώσεις των οποίων είχαμε εμπειρία;» (*Πραγματεία*, σσ.216-7). Το ερώτημα καταδεικνύει τα όρια του Λόγου, καθώς προσκρούει στην υπόθεση περί της ομοιομορφίας της φύσης, η οποία δεν αποδεικνύεται διά τεκμηρίων. Διαπιστώνουμε λοιπόν ότι ο νους μας σταθερά και ομοιόμορφα κάνει μία σύζευξη των ιδεών κάποιων αντικειμένων, χωρίς αυτή να υπαγορεύεται από τον Λόγο αλλά από ορισμένες αρχές που τις ενώνουν στη φαντασία.

Ο συνειρμός των ιδεών που διέπεται από τις αρχές της ομοιότητας και της συνάφειας εξηγεί πώς η ιδέα ή η εντύπωση ενός αντικειμένου εισάγει με φυσικό τρόπο την ιδέα ενός άλλου αντικειμένου. Η αρχή του συνειρμού των ιδεών εισάγεται ως μία γενική εξηγητική αρχή της λειτουργίας του νου μας κατά το νευτώνειο πρότυπο και διαδραματίζει καθοριστικό ρόλο και στο 2^ο βιβλίο. Στη βάση αυτή, η ιδέα για την αιτιακή σύνδεση χαρακτηρίζεται ως πεποίθηση, εφόσον πιστεύουμε ότι το αντικείμενο α, που παρουσιάζεται με τη μορφή εντύπωσης - αίσθησης ή μνήμης- στο νου μας, συνδέεται με αναγκαίο τρόπο με το αντικείμενο β, που παρουσιάζεται με τη μορφή εντύπωσης ή ιδέας. Η πεποίθηση ορίζεται ως «μία ζωηρή ιδέα που σχετίζεται ή συνδέεται με μία παρούσα εντύπωση» (*Πραγματεία*, σ.223) και για το φιλόσοφο ο σχηματισμός και η αναγκαιότητά της παρουσιάζεται ως γενικό αξίωμα, όχι μόνο στη γνωσιοθεωρία αλλά γενικότερα στην «επιστήμη της ανθρώπινης φύσης». Σύμφωνα με αυτό, όταν μας παρουσιάζεται μία εντύπωση δεν στρέφει απλώς το νου μας σε σχετικές ιδέες αλλά επιπλέον μεταφέρει σ' αυτές μέρος από τη ζωντάνια και τη ζωηρότητά της. Έτσι οι ιδέες αποκτούν κάτι από τη δύναμη της εντύπωσης και μπορούν να μας επηρεάσουν ισχυρά, κάτι που ως απλές ιδέες δεν είναι δυνατό να κάνουν. Η θεωρία της πεποίθησης εισάγεται εδώ για να εξηγήσει την αρχή της αιτιότητας και διατηρεί καίριο ρόλο και στα επόμενα δύο βιβλία, τόσο στην εξήγηση των παθών όσο και στην διαμόρφωση της ηθικής θεωρίας.

Η παρούσα εντύπωση μπορεί να αποτελέσει τη βάση για το σχηματισμό της αιτιακής πεποίθησης, μόνον αν με την εμπειρία έχει παρατηρηθεί ότι σε πολλές

περιπτώσεις στο παρελθόν υπήρξε σταθερά συζευγμένη με κάποια άλλη εντύπωση (*Πραγματεία*, σ.234). Αυτή η επαναληπτική εμπειρία του παρελθόντος αποτελεί την έξη (custom) και είναι αυτή που εξηγεί και την αιτιακή μετάβαση (*Πραγματεία*, σσ.232-5). Ερμηνεύοντας την ιδέα της αιτίας ως πεποίθηση, εν τέλει τη συναριθμεί στις εντυπώσεις ως προς τη λειτουργία της (*Πραγματεία*, σ.255) και θεωρώντας ότι στηρίζεται στην καθ' έξιν μετάβαση στη φαντασία, αναζητά την κανονικότητα που διέπει αυτή τη μετάβαση, χωρίς να αποκλείει και τις αυθαίρετες συνδέσεις. Η έξη συμπυκνώνει την κοινή εμπειρία και όχι μόνο την ατομική κι έτσι εισάγει με τον τρόπο αυτό την κοινότητα των έλλογων όντων (Δρόσος 2016, σσ.239-40) ως καθοριστικό παράγοντα στο γνωσιοθεωρητικό πρότυπο που προτείνει. Ακριβώς αυτή η διατομική- κοινοτική διάσταση, που διαφοροποιεί ριζικά τον χιουμιανό εμπειρισμό από τον αντίστοιχο του Λοκ, γίνεται περισσότερο έκδηλη στα υπόλοιπα μέρη της *Πραγματείας* και οδηγεί στην έννοια της ηθικής κοινότητας (Δρόσος 2016, σ.234), η οποία αποτελεί το αναγκαίο πλαίσιο για να γίνει κατανοητή η ηθική θεωρία του.

Ιδιαίτερη αναφορά χρειάζεται να γίνει και στη σχέση του Hume με το σκεπτικισμό, καθώς άλλοτε χαρακτηρίζεται ως ακραίος σκεπτικιστής άλλοτε ως μετριοπαθής ή και μετα-σκεπτικιστής (Norton, 1993, σ.25). Οι χαρακτηρισμοί αφορούν τον γνωσιοθεωρητικό σκεπτικισμό και οι δύο τελευταίοι φαίνεται να αποδίδουν ορθότερα την πραγματικότητα. Συγκεκριμένα, εξετάζοντας τη λειτουργία της νόησης, ο Hume συχνά έρχεται αντιμέτωπος με τα όρια του Λόγου και διαπιστώνει ότι αυτός οδηγείται σε αδιέξοδο, καθώς διαπιστώνει την αδυναμία του να θεμελιώσει την ανεξάρτητη ύπαρξη των αντικειμένων του εξωτερικού κόσμου, την αιτιότητα ως αναγκαίο δεσμό ανάμεσα σε δύο αντικείμενα, τη λειτουργία των φυσικών νόμων, εφόσον προϋποθέτουν την ατεκμηρίωτη αρχή της ομοιομορφίας της φύσης, καθώς και την έννοια της προσωπικής ταυτότητας. Οι δυσκολίες που αντιμετωπίζει ο Λόγος στην προσπάθειά του να θεμελιώσει τα παραπάνω είναι σύμφυτες με τη λειτουργία του και καταδεικνύουν τα όριά του. Ο σκεπτικισμός είναι απόρροια της άσκησης του Λόγου και το γεγονός αυτό αποτελεί ταυτόχρονα και κριτική της

ορθολογιστικής θεώρησης που υποστηρίζει την παντοδυναμία του Λόγου (Πραγματεία, σσ.350 , 463).

Όμως για τον Hume η αδυναμία του Λόγου να δώσει ικανοποιητικές απαντήσεις με τα δικά του μέσα στα παραπάνω ερωτήματα, δεν οδηγεί τον άνθρωπο στην αμηχανία και σε αδιέξοδο, παρά μόνο παροδικά (Πραγματεία, σ.463). Οι σκεπτικιστικές αμφιβολίες είναι αζεπέραστες από τον Λόγο, από τον οποίο και δημιουργούνται, όμως με βάση το πρωτείο της πράξης και τις επιταγές της ίδιας της φύσης μας, μετριάζονται και λειτουργούν διορθωτικά για την προφύλαξή μας από το δογματισμό (Πραγματεία, σσ.468-9). Η φύση (Κείμενα,2006, Σύνοψη,79) έχει φροντίσει να εφοδιάσει τον άνθρωπο με άλλες δυνάμεις, που του επιτρέπουν να σχηματίζει πεποιθήσεις και να τις ελέγχει, διασφαλίζοντας έτσι τη δυνατότητα να έχει γνώση και να δρα (Δρόσος 2016, σ.238).

Η ιδιομορφία του σκεπτικισμού του Hume συνδέεται με την κριτική της μεταφυσικής, την βαθιά και αυστηρή κριτική της έννοιας της ουσίας και , κυρίως, την κριτική στο ρασιοναλιστικό μοντέλο, το οποίο αδυνατεί να εξηγήσει την κοινή εμπειρία και τη δράση του ανθρώπου (Caraldi,1995, σ.258). Γι' αυτό και είναι ιδιαίτερα έκδηλος στο 1ο βιβλίο, ενώ στα υπόλοιπα δύο που ερευνά θέματα ηθικά, φαίνεται να έχει λησμονηθεί. Έτσι ο Hume, αναγνωρίζοντας το πρωτείο της πρακτικής, όπως αυτή διαμορφώνεται στο πλαίσιο της ανθρώπινης κοινότητας με την έξη και το έθος, μπορεί να προσφεύγει στον κοινό νου (Δρόσος 2016 , σ.248) ο οποίος λειτουργεί ρυθμιστικά και διορθωτικά όσον αφορά τα ηθικά θέματα.

Τα πάθη: Γένεση- ταξινόμηση

Στο 2^ο βιβλίο της πραγματείας του ο Hume, αφού παρουσίασε τη λειτουργία της νόησης, αναλύει τα πάθη, για να ακολουθήσει το 3^ο , το οποίο αφιερώνεται στα αμιγώς ηθικά θέματα. Η εκτενής ανάλυση των παθών εντάσσεται σε μία σχετική παράδοση των νεότερων χρόνων, που εκκινώντας από στοχαστές όπως ο Μονταίν

(Κονδύλης, 1987, τομ. Α, σ.174) κορυφώνεται με τη μελέτη τους από κορυφαίους φιλοσόφους, όπως ο Καρτέσιος, ο Χομπς, ο Σπινόζα, ως αυτόνομο γνωστικό αντικείμενο πλέον (Morreau 2003, σ.38) και ως στοιχείο συγκροτητικό μιας νέας ανθρωπολογίας. Στο πλαίσιο αυτό, με έναν ριζικά διαφορετικό τρόπο συγκριτικά με αυτόν των αρχαίων, τα πάθη πλέον συνδέονται με την ανθρώπινη πράξη όχι μόνο με αρνητικό τρόπο και η σπουδαιότητά τους ως κινήτρων του πράττειν αναγνωρίζεται όλο και περισσότερο. Στην παράδοση του σκωτικού διαφωτισμού όπου εντάσσεται ο Hume έχουν ήδη προηγηθεί ο Σάφτσμπερυ και ο Χάτσεσον (Δρόσος, 2016, σσ.165,217), οι οποίοι ανέδειξαν με τη θεωρία τους ότι στις συναισθηματικές ευπάθειες, στα πάθη και όχι στον Λόγο εδράζεται η ηθική πράξη του ανθρώπου. Στο πλαίσιο αυτής της παράδοσης εντάσσεται και η χιουμιανή μελέτη και ανάλυσή τους σε ένα ολόκληρο βιβλίο της πραγματείας.

Οι μελετητές αναγνωρίζουν πλέον ως ιδιαίτερα σημαντικό αυτό το τμήμα του έργου, καθώς μεταξύ άλλων, αποτελεί και τη γέφυρα ανάμεσα στο 1^ο, το γνωσιοθεωρητικό βιβλίο και το τρίτο, το αμιγώς ηθικό. Οι κύριες κατευθύνσεις της γνωσιοθεωρίας που χαρακτήθηκαν στο 1^ο επεκτείνουν το πεδίο εφαρμογής τους και στο 2^ο, στη γένεση των παθών, των οποίων η ανάλυση αποτελεί προϋπόθεση για να κατανοηθεί η ηθική πράξη και οι ηθικές διακρίσεις. Επιπλέον η ανάλυσή τους αποτελεί καίριο τμήμα της ανθρωπολογίας που επιχειρεί να διαμορφώσει ο φιλόσοφος.

Τα πάθη και γενικότερα οι συγκινήσεις και όλες οι συναισθηματικές ευπάθειες ανήκουν στις δευτερογενείς εντυπώσεις (impressions of reflection). Πηγάζουν είτε άμεσα από τις πρωτογενείς εντυπώσεις είτε με την παρεμβολή των ιδεών (T, σ.276). Το πρωταρχικό υλικό, οι πρωτογενείς εντυπώσεις, δεν θα εξηγηθεί ως προς την προέλευσή του, γιατί, όπως υποστηρίζει, κάτι τέτοιο εμπίπτει στο πεδίο της ανατομίας και της φυσικής φιλοσοφίας (: της φυσικής επιστήμης) και βρίσκεται πέρα από τον σκοπό της έρευνάς του (T, σσ.274-5). Η παρατήρηση του Hume πάντως δείχνει την αποδοχή του υπόβαθρου της φυσιολογίας στη θεώρηση των παθών, καθώς αναγνωρίζει ότι σωματικοί πόνοι και χαρές είναι συχνά πηγές των παθών και η θεώρησή τους ως γεγονότων με πλήρη αυτάρκεια, χωρίς αναφορά στις αιτίες τους, δεν θα ήταν ορθή (Πελεγρίνης, 2008, 75, 93-94). Όμως, καθώς εστιάζει το ενδιαφέρον του

στην επενέργεια των ιδεών οδηγείται σε μία αντίληψη πολύ διαφορετική από προγενέστερες (λ.χ. του Ντεκάρτ), που περιόριζαν σε μεγάλο βαθμό την εξήγηση των παθών στην επενέργεια του σώματος (Πρελορέντζος, 1999, σ.190). Για τον Hume αυτά πηγάζουν είτε από την ψυχή είτε από το σώμα, όμως εγκαταλείπεται προσωρινά η σχέση τους με αυτό και το ενδιαφέρον επικεντρώνεται στη γένεσή τους στο εσωτερικό της ψυχής, στην προσπάθεια να ανασυγκροτήσουμε το νόμο της γένεσής τους (Moreau, 2003, σ.49). Η ιδιοτυπία της χιουμιανής ανάλυσης εντοπίζεται στον τρόπο με τον οποίο χρησιμοποιεί την έννοια του αναστοχασμού (reflection), συγκριτικά τόσο με τον λοκιανό αναστοχασμό (: λειτουργία ενδοσκοπήσης που οδηγεί στην επίγνωση των νοητικών λειτουργιών) όσο και με τον τρόπο που χρησιμοποιεί την ίδια έννοια ο Χάτσεσον κατά την παραγωγή των παθών. Εκεί η reflection είναι απλώς η περίπτωση που παράγει το πάθος, ενώ για τον Hume ταυτίζεται με το ίδιο το πάθος (Fieser, 1992, σ. 5).

Η πρώτη διαίρεση που εισάγεται είναι η διαίρεση ανάμεσα σε ήρεμα και βίαια πάθη (T, σ. 276). Στα πρώτα ανήκουν η αίσθηση της ομορφιάς και της ασχήμιας, ενώ στα δεύτερα τα πάθη της αγάπης και του μίσους, της λύπης και της χαράς, η υπερηφάνεια και η ταπείνωση. Ο Hume επισημαίνει ότι η διαίρεση δεν είναι πάντα ακριβής, περιορίζεται απλώς σε μία σύντομη αναφορά και αφήνει την εξέτασή τους για άλλο σημείο της πραγματείας του. Εκεί γίνεται φανερό η σημασία της διάκρισης - η οποία δεν ισοδυναμεί με διάκριση ανάμεσα σε δυνατά - αδύναμα πάθη (Penelhum, 1993, 127)- για την κατανόηση της σχέσης των παθών με τον Λόγο αλλά και για την κατανόηση των ηθικών διακρίσεων, καθώς εδώ εντάσσεται και το ιδιαίτερα σημαντικό για τις ηθικές κρίσεις αίσθημα της επιδοκιμασίας ή της αποδοκιμασίας, στο οποίο επανέρχεται αργότερα (T, σ.470). Τα ήρεμα πάθη αποτελούν ξεχωριστή ομάδα, η οποία διακρίνεται με βάση τη γενική τάση τους να παράγουν λιγότερο αισθητή αναταραχή στην ψυχή, όμως η υποδιαίρεση φαίνεται να διατρέχει και όλες τις υπόλοιπες κατηγορίες που διακρίνονται στη συνέχεια, όσον αφορά την ένταση με την οποία γίνεται αισθητό το πάθος (Fieser, 1992, σ. 6).

Στη συνέχεια εισάγει την επόμενη διάκριση ανάμεσα σε άμεσα και έμμεσα πάθη, η οποία αφορά τον τρόπο παραγωγής τους: « Τα πρώτα πηγάζουν άμεσα από το καλό ή το κακό, από τον πόνο ή την ευχαρίστηση, ενώ τα έμμεσα πηγάζουν από τις ίδιες

αρχές αλλά σε συνδυασμό με άλλες ποιότητες. Η υπερηφάνεια και η ταπείνωση, η φιλοδοξία, η ματαιοδοξία, η αγάπη, το μίσος, ο φθόνος, ο οίκτος, η γενναιοδωρία και η κακοβουλία ανήκουν στα έμμεσα. Ενώ η επιθυμία, η αποστροφή, η λύπη, η χαρά, η ελπίδα, ο φόβος, η απελπισία και η ασφάλεια ανήκουν στα άμεσα (Τ, 276)». Παρατηρούμε ότι περιλαμβάνει και την επιθυμία στα άμεσα πάθη, ενώ σε άλλο σημείο της *Πραγματείας* (Τ, σ.439) υποστηρίζει ότι αυτά γεννιούνται και από φυσική προδιάθεση ή ένστικτο. Στο σημείο αυτό χρειάζεται να επισημανθεί μία επιπλέον διάκριση ανάμεσα σε πρωταρχικά- ενστικτώδη πάθη, που δεν προκύπτουν από την ευχαρίστηση ή τον πόνο αλλά προέρχονται από ενστικτώδεις προδιαθέσεις της ανθρώπινης φύσης και δευτερογενή, δηλαδή αυτά που πηγάζουν από την ευχαρίστηση ή τον πόνο. Η διάκριση διατρέχει τόσο τα ήρεμα πάθη όσο και τα άμεσα (Τ, σσ. 417, 439). Η ταξινόμηση που εισάγει δεν περιλαμβάνει σχέσεις υπαγωγής σε κάποια πάθη που θεωρούνται πρωταρχικά αλλά γίνεται με βάση τον τρόπο που γίνονται αντιληπτά ή με βάση τον τρόπο με τον οποίο γεννιούνται. Ωστόσο στο εσωτερικό των κατηγοριών τόσο των άμεσων όσο και των έμμεσων παθών διακρίνουμε τέσσερα βασικά πάθη από τα οποία παράγονται τα υπόλοιπα. Για τα άμεσα πάθη η βασική τετράδα είναι χαρά, λύπη, επιθυμία αποστροφή¹, ενώ για τα έμμεσα υπερηφάνεια, ταπείνωση, αγάπη και μίσος. Τα υπόλοιπα πάθη παράγονται από αυτά, με τρόπους που περιγράφονται στην πορεία της ανάλυσης. Η πορεία της ανάλυσης των παθών αναδεικνύει επιπλέον διακρίσεις λ.χ. με κριτήριο την εναντιότητα ή το αν ενδυναμώνουν ή αποδυναμώνουν την ψυχή (υπερηφάνεια-ταπείνωση).

Η διαίρεση σε άμεσα και έμμεσα πάθη αφορά το γεγονός ότι κατά τη γένεσή τους μεσολαβούν και άλλες ποιότητες και σχέσεις, πέρα από την ευχαρίστηση ή τον πόνο. Στην *Πραγματεία*, σε αντίθεση με την κατοπινή *Dissertation on Passions*, επιλέγει να πραγματευθεί πρώτα τα έμμεσα πάθη² και από αυτά πρώτα και εκτενέστερα το ζεύγος υπερηφάνεια – ταπείνωση, το οποίο χαρακτηρίζεται δικαιολογημένα ως «πιλοτικό» (Δρόσος, 2016, σ.257), όχι μόνο γιατί εδώ δοκιμάζει τη θεωρία του, εξετάζει και αξιολογεί όλα τα υπόλοιπα ζεύγη παθών αναφορικά προς αυτό το κρίσιμο ζεύγος, αλλά και επειδή κυρίως εδώ παρουσιάζεται πιο καθαρά η σχέση με τον εαυτό.

Η υπερηφάνεια και η ταπείνωση: ο συνειρμός των ιδεών

Αρχικά ο Χιουμ επισημαίνει ότι είναι αδύνατο να οριστούν τα πάθη, μπορούν μόνο να περιγραφούν, επιπλέον κάτι τέτοιο θα ήταν περιττό, εφόσον είναι σε όλους γνωστά. Βέβαια σε άλλο σημείο της *Πραγματείας* (Τ, σ.297), καθώς και στη *Dissertation*, δίνει τον ακόλουθο ορισμό: « Με τη λέξη υπερηφάνεια εννοώ την ευχάριστη εντύπωση που γεννιέται στο νου όταν η θέαση είτε της αρετής μας είτε του πλούτου ή της δύναμης μάς κάνει να είμαστε ευχαριστημένοι με τον εαυτό μας. Με τη λέξη ταπείνωση εννοώ την αντίθετη εντύπωση» (D II, P 2.1) Αντικείμενο τόσο της υπερηφάνειας όσο και της ταπείνωσης είναι ο εαυτός (Τ, σ. 277), χωρίς αυτόν είναι αδύνατο να εγερθούν και να υπάρξουν αυτά τα πάθη.

Τα δύο πάθη είναι αλληλοαναιρούμενα, αν και έχουν το ίδιο αντικείμενο, τον εαυτό. Γι' αυτό πρέπει να διακρίνουμε ανάμεσα στην αιτία και το αντικείμενο του πάθους, δηλ. ανάμεσα στην ιδέα που εξάπτει το πάθος και αυτή στην οποία απευθύνεται όταν διεγερθεί. Η υπερηφάνεια και η ταπείνωση στρέφουν την προσοχή στον εαυτό μας και τον θεωρούν ως το τελικό αντικείμενό τους. Όμως προηγείται στο νου μας η αιτία που παράγει το πάθος, αυτή που αποτελεί την παραγωγό αρχή. Κάθε επιθυμητή πνευματική ή σωματική ή κοινωνική ιδιότητα της φαντασίας, της μνήμης και της διάθεσης μπορεί να αποτελέσει πηγή υπερηφάνειας, καθώς και αντικείμενα που μπορεί να σχετίζονται με εμάς, όπως σπίτι, οικογένεια, η χώρα κλπ. Όπως σημειώνει, (Τ, σ.278) «εδώ λοιπόν βρίσκεται ένα πάθος ανάμεσα από δύο ιδέες, από τις οποίες η μία το παράγει και είναι η αιτία του, ενώ η δεύτερη παράγεται από αυτό. Η πρώτη ιδέα είναι η αιτία ενώ η δεύτερη το αντικείμενο του πάθους».

Όσον αφορά τις αιτίες τους, είναι αναγκαίο να γίνει διάκριση ανάμεσα στην ποιότητα που λειτουργεί και στο αντικείμενο στο οποίο αυτή τοποθετείται π.χ. ένα όμορφο σπίτι ως πηγή υπερηφάνειας: από τη μία η ποιότητα της ομορφιάς και από την άλλη το αντικείμενο, το σπίτι. Από μόνη της η ομορφιά χωρίς σχέση με

εμάς ή από μόνη της η σχέση ενός αντικειμένου με εμάς, χωρίς την ομορφιά δε μπορεί να παραγάγει υπερηφάνεια (Τ, σ.279).

Εξετάζοντας το πλήθος των εκατοντάδων ιδιοτήτων που μπορεί να αποτελέσουν αιτίες της υπερηφάνειας, ο Hume θεωρεί ότι αν αναζητούμε μία διαφορετική αιτία για κάθε αντικείμενο που εγείρει το πάθος της υπερηφάνειας θα βρισκόμαστε στην κατάσταση που ήταν η αστρονομία προ Κοπέρνικου, με ένα απίστευτο πλήθος αιτίων για κάθε διαφορετικό φαινόμενο, ξεχνώντας την αρχή της απλότητας που διέπει τη φύση. Οφείλουμε λοιπόν να αναζητούμε εκείνες τις αιτίες από τις οποίες απορρέει κάθε σχετικό φαινόμενο, δεδομένου ότι η φύση δεν κάνει τίποτε μάταια. Μέρος της είναι και η υπό εξέταση ανθρώπινη φύση, γι' αυτό η παρουσίαση πλήθους αιτίων είναι δείγμα άγνοιας, όπως συνέβαινε στην αστρονομία προ Κοπέρνικου (Τ, σ.282). Στην «επιστήμη της ανθρώπινης φύσης», που επιχειρεί να συγκροτήσει ο Hume, συνήθως το πρότυπο που προβάλλεται είναι αυτό του Νεύτωνα, στην εξήγηση όμως των παθών η ενοποιός αρχή- αιτία δεν παραλληλίζεται από τον φιλόσοφο με κάποια νευτώνεια αρχή αλλά με αυτές του Κοπέρνικου³.

Για την ανεύρεση αυτής της αρχής, αφετηρία μας είναι δύο αλήθειες : «η απίστευτη ποικιλία των αιτίων που οδηγεί στην περηφάνια και την ταπείνωση οφείλεται σε κάποιες φυσικές αρχές και δεν προέρχεται από διαφορετικές αρχές κάθε διαφορετική αιτία που σχετίζεται με το πάθος» (Τ,σ.282). Προκειμένου να βρούμε ποιο κοινό στοιχείο βρίσκεται πίσω από κάθε συγκεκριμένο αίτιο των παθών από το οποίο εξαρτάται η επιρροή τους, χρειάζεται να εξετάσουμε τις ιδιότητες της ανθρώπινης φύσης που επηρεάζουν τόσο τη νόηση όσο και τα πάθη. Η πρώτη είναι ο συνειρμός των ιδεών (association of ideas) που έχει αναφερθεί και εξηγηθεί στο 1ο βιβλίο. Όταν μια ιδέα παρίσταται στη φαντασία μας, είναι φυσικό ο νους μας να περνά σε μία άλλη μέσω της ομοιότητας, της συνάφειας ή της αιτιότητας. Η δεύτερη ιδιότητα αφορά το συσχετισμό των εντυπώσεων. Έτσι όταν η διάθεσή μας εξυψώνεται χάρη στη χαρά, ακολουθεί η αγάπη, η ευσπλαχνία, και κάθε άλλη παρόμοια ευπάθεια. Η τάση για αλλαγή είναι ουσιώδες χαρακτηριστικό της ανθρώπινης φύσης, γι' αυτό και πρέπει να θεωρήσουμε απολύτως φυσική αυτή την αλλαγή των ευπαθειών, των

συναισθημάτων, ώστε να συμφωνούν με τα πάθη που δεσπόζουν κάθε φορά. Όμως η συσχέτιση των εντυπώσεων γίνεται μόνο βάσει της ομοιότητας. Όταν κυριαρχούμε από ένα δυσάρεστο συναίσθημα, τότε είναι πολύ εύκολο να βρούμε εκατοντάδες αιτίες δυσαρέσκειας (Τ,σ.283). Έτσι η λύπη και η απογοήτευση δίνει τη θέση της στο θυμό και το φθόνο και αντιστρόφως, περνάμε εύκολα από κάποια θετικά συναισθήματα σε άλλα παρόμοια.

Ο συνειρμός των ιδεών που διέπει τη λειτουργία της νόησης διέπει επίσης και τη γένεση των παθών και αποτελεί την αιτία που εξηγεί τις μεταβάσεις που πραγματοποιούνται: «είναι προφανές ότι υπάρχει μία έλξη ή μία συσχέτιση μεταξύ εντυπώσεων, όπως και μεταξύ ιδεών επίσης, όμως με την εξής ουσιώδη διαφορά, ότι οι ιδέες συνδέονται μέσω της ομοιότητας, της συνάφειας και της αιτιότητας ενώ οι εντυπώσεις μόνο μέσω της ομοιότητας»(Τ, σσ.283 , 284).

Πώς επηρεάζουν αυτές οι σχέσεις τα πάθη της υπερηφάνειας και της ταπεινοφροσύνης; Αφετηρία ο διαχωρισμός των ποιοτήτων (ομορφιά, ασχήμια) που παράγουν την αίσθηση της ευχαρίστησης ή του πόνου, που διακρίνει αυτά τα δύο πάθη, και των αντικειμένων (λ.χ. πρόσωπο, σπίτι..) στα οποία αυτές οι ποιότητες ενυπάρχουν και αποτελούν μέρος του εαυτού μας ή συνδέονται στενά με τον εαυτό. Οι εκατοντάδες διαφορετικές αιτίες της υπερηφάνειας συμπίπτουν όλες τους σε δύο περιστάσεις: από μόνες τους παράγουν μία εντύπωση , που είναι όμοια με την εντύπωση που αναγνωρίζεται ως το πάθος, και τοποθετούνται σε ένα αντικείμενο που αναγνωρίζεται ως το αντικείμενο του πάθους. (Ν. Κ. Smith, 1995 , σ.227). Για παράδειγμα, η εντύπωση της ευχαρίστησης που δημιουργεί η θέα ενός όμορφου σπιτιού οδηγεί στην ιδέα του εαυτού, εφόσον αυτό (η ιδέα του σπιτιού ως δικό μου) σχετίζεται στενά με τον εαυτό (:η ιδέα του εαυτού) και δημιουργεί την εντύπωση που είναι το πάθος της υπερηφάνειας, η οποία είναι επίσης μία ευχάριστη εντύπωση, διακριτή όμως από την πρώτη.

Αυτή η διπλή σχέση μεταξύ ιδεών και εντυπώσεων γίνεται πιο άμεσα φανερή αν υπάρξει αντιστροφή: αν αλλάξει η ποιότητα και η ομορφιά του αντικειμένου μετατραπεί σε ασχήμια, παράγεται το πάθος της ταπείνωσης, καθώς το αίσθημα της ευχαρίστησης μετατρέπεται σε πόνο. Το αντικείμενο παραμένει το

ίδιο, η ιδέα του εαυτού. Εν τέλει ο Hume φαίνεται να θεωρεί ότι η φύση έχει δώσει ένα είδος έλξης σε ορισμένες εντυπώσεις και ιδέες, μέσω της οποίας η εμφάνιση της μίας οδηγεί φυσικά σε μία σχετική: «όταν μία ιδέα παράγει μία εντύπωση σχετική με μία εντύπωση που συνδέεται με μία ιδέα σχετική με την αρχική ιδέα, αυτές οι δύο εντυπώσεις πρέπει να είναι αξεχώριστες και σε καμία περίπτωση δεν αναμένεται η μία χωρίς την άλλη»(Τ, σ.289).

Επομένως συμβαίνει ό, τι συνέβαινε και με το σχηματισμό της πεποίθησης σχετικά με την αιτιότητα, όπως έδειξε στο 1ο βιβλίο (Τ, σ.290), δηλαδή μία παρούσα εντύπωση ζωογονεί τη φαντασία, η οποία μεταβιβάζει τη ζωντάνια της στη σχετική ιδέα. Η μετάβαση γίνεται με τρόπο φυσικό στη σχετική ιδέα, δηλ. στην ιδέα του εαυτού και οδηγεί στην όμοια εντύπωση, που είναι το πάθος της υπερηφάνειας. Εξίσου αναγκαία είναι και η παρούσα εντύπωση και η σχέση της ιδέας με αυτήν. Η προδιάθεση της φύσης καθορίζει την παραγωγή του πάθους της υπερηφάνειας από ορισμένα όργανα του νου και έχει ορίσει γι' αυτό το συναίσθημα την ιδέα του εαυτού ως αντικείμενο, όμως δεν παράγει άμεσα το πάθος, χωρίς την επενέργεια ενός εξωτερικού αιτίου, μιας παρούσας εντύπωσης που θέτει σε κίνηση το συνειρμό με τη διπλή σχέση ιδεών και εντυπώσεων.

Ο εαυτός ως αντικείμενο αυτών των παθών

Αντικείμενο τόσο της υπερηφάνειας όσο και της ταπείνωσης είναι ο εαυτός, ή « εκείνη η διαδοχή των ιδεών και εντυπώσεων για την οποία έχουμε πάντοτε βαθιά μνήμη και συνείδηση» (Τ, σ.277). Όμως η αιτία τους είναι άλλη: είναι κάποια ιδέα που υπάρχει στο νου μας αυτή που παράγει το πάθος και όταν αυτό παραχθεί στρέφει την προσοχή σε μια άλλη ιδέα, που είναι η ιδέα του εαυτού μας. Χωρίς αυτή είναι αδύνατον να υπάρξει είτε υπερηφάνεια είτε ταπείνωση. Αυτά τα πάθη είναι καθορισμένο να έχουν τον εαυτό ως αντικείμενο και αυτή είναι μία φυσική ιδιότητα, ή καλύτερα, μία πρωτογενής - πρωταρχική παρόρμηση και όχι απλώς φυσική (Τ, σ.280), όπως φαίνεται από τη σταθερότητα και τη μονιμότητα αυτών των λειτουργιών. Μόνο σε αναφορά με τον εαυτό μπορεί

οποιοδήποτε αντικείμενο ή πρόσωπο να έχει κάποια επιρροή επάνω μας. Είναι λοιπόν ένα πρωταρχικό και φυσικό ένστικτο αυτό που καθορίζει το ιδιαίτερο αντικείμενο της περηφάνιας και της ταπεινότητας και «είναι απολύτως αδύνατο από την πρωταρχική συγκρότηση του νου ότι αυτά τα πάθη θα μπορούσαν ποτέ να θεωρηθούν πέραν του εαυτού ή αυτού του ξεχωριστού προσώπου για τις πράξεις και τα αισθήματα του οποίου καθένας μας έχει βαθιά συνείδηση» (Τ, σ.286).

Παρατηρούμε ότι κατά την πορεία της ανάλυσής του ο Hume αντικαθιστά την έκφραση «διαδοχή αντιλήψεων», με την οποία αναφερόταν αρχικά στον εαυτό, με την έκφραση «αυτό το ξεχωριστό πρόσωπο για τις πράξεις και τα αισθήματα του οποίου καθένας μας έχει βαθιά συνείδηση». Η μετατόπιση που πραγματοποιείται είναι ισχυρή όσο προχωρά στην ανάλυση των έμμεσων παθών: η ιδέα του εαυτού είναι πλέον διαρκώς παρούσα και φτάνει να μετατραπεί σε εντύπωση. Κατανοούμε, λοιπόν, γιατί ο τρόπος με τον οποίο αναφέρεται στον εαυτό κατά την ανάλυση αυτών των παθών, φαίνεται αρκετά διαφορετικός από αυτόν με τον οποίο είχε αναλύσει την ίδια έννοια στο 1ο βιβλίο της *Πραγματείας* του. Έτσι πολλοί μελετητές θεώρησαν ότι ο Hume αναγκάζεται να διαφοροποιήσει την αρκετά προβληματική προηγούμενη θέση του, για να μπορέσει να πραγματευτεί το πρώτο ζεύγος των έμμεσων παθών, την υπερηφάνεια και την ταπείνωση. Η περίφημη αναφορά του στον εαυτό ως μία δέσμη αντιλήψεων, όχι ιδέα ή εντύπωση, αλλά μια διαδοχή ιδεών-εντυπώσεων (*Πραγματεία*, σ. 440) φαίνεται αρχικά να αρνείται οποιαδήποτε ενότητα και ταυτότητα στην έννοια. Πώς λοιπόν θα κατανοήσουμε τον εαυτό ως αντικείμενο των προαναφερθέντων παθών; Ο Hume εξ αρχής θεωρεί ότι χρειάζεται να διακρίνουμε την έννοια της προσωπικής ταυτότητας όσον αφορά τη σκέψη ή τη φαντασία και της προσωπικής ταυτότητας όσον αφορά τα πάθη μας και τη μέριμνα για τον εαυτό. (*Πραγματεία*, σ. 442).

Αρχικά, θέτει το ερώτημα για ποιο λόγο τείνουμε τόσο έντονα να αποδίδουμε ταυτότητα σε αυτή τη διαδοχή αντιλήψεων. Ο ίδιος θεωρεί ότι υπάρχουν δύο διαφορετικές ιδέες που συγχέονται μεταξύ τους: αφενός έχουμε μία ιδέα ενός αμετάβλητου-συνεχούς αντικειμένου κατά τη μεταβολή του χρόνου,

η οποία αποτελεί την ιδέα της ταυτότητας ή του ταυτού. Αφετέρου έχουμε μία ιδέα πολλών διαφορετικών αντικειμένων που αλληλοδιαδέχονται και συνδέονται στενά μεταξύ τους, δηλαδή την ιδέα του ποικίλου. Δύο διακριτές ιδέες συγχέονται λοιπόν μεταξύ τους.

Γιατί συμβαίνει αυτό; Λόγω της ομοιότητας της ενέργειας της φαντασίας με την οποία θεωρούμε το συνεχές και αμετάβλητο αντικείμενο και αυτής με την οποία αναστοχαζόμαστε πάνω στη διαδοχή των σχετιζόμενων αντικειμένων για την ιδέα της ταυτότητας: «η ενέργεια της φαντασίας με την οποία θεωρούμε το συνεχές και αμετάβλητο αντικείμενο και αυτή με την οποία αναστοχαζόμαστε πάνω στη διαδοχή των σχετιζόμενων αντικειμένων είναι σχεδόν ίδιες ως προς την αίσθησή τους» (*Πραγματεία*, σ. 443). Έτσι οδηγούμαστε να παίρνουμε την ιδέα των σχετιζόμενων αντικειμένων για ιδέα της ταυτότητας και η ροπή μας προς αυτό το σφάλμα είναι τόσο ισχυρή, ώστε υποπίπτουμε σε αυτό χωρίς να το αντιληφθούμε. Έπειτα επιχειρούμε να δικαιολογήσουμε αυτό τον παραλογισμό «και καταφεύγουμε να εισάγουμε την έννοια της ψυχής, του εαυτού και της υπόστασης για να δικαιολογήσουμε τη μεταβολή» (*Πραγματεία*, σ. 444).

Αφετηρία του Hume είναι η κριτική στη μεταφυσική και η άρνηση της άυλης υπόστασης της ψυχής όπως παρουσιάζεται τόσο στον καρτεσιανό δυϊσμό (Σύνοψη 80) όσο και στο μονισμό του Σπινόζα (*Πραγματεία*, σσ. 427-8). Αυτό που κυρίως αρνείται ο Hume είναι τη δυνατότητα ύπαρξης κάποιου υποκειμένου ενύπαρξης, κάποιας διακριτής απλής υπόστασης που αποτελεί τον εαυτό, όχι οποιαδήποτε ιδέα του εαυτού. Στο εμπειριστικό σύστημα του Hume υπάρχουν μόνον εντυπώσεις και ιδέες, εκ των οποίων οι δεύτερες είναι παράγωγες από τις πρώτες. Η ιδέα της ταυτότητας ή του εαυτού που έχουμε θα πρέπει να εξηγηθεί, ώστε να γίνει κατανοητό γιατί αποδίδουμε ταυτότητα σε αυτή τη διαδοχή αντιλήψεων που θεωρούμε ότι συγκροτεί την ιδέα του εαυτού. Αυτό προκύπτει ως αποτέλεσμα όχι της παρατήρησης αλλά της φαντασίας και της τάσης της να ενώνει εκείνα τα στοιχεία που παρουσιάζουν ομοιότητες. Η αρχή της ομοιότητας όπως κι εκείνη της αιτιότητας και λιγότερο της συνάφειας, οι τρεις αρχές που λειτουργούν ως «ενοποιητικές αρχές στον κόσμο των ιδεών» (*Πραγματεία*, σ.451) μπορούν να εξηγήσουν την προέλευση της έννοιας της ταυτότητας. Όταν μελετάμε την ύπαρξη

ενός σκεπτόμενου προσώπου αυτές οι σχέσεις διευκολύνουν τη μετάβαση μεταξύ των ιδεών και επομένως την απρόσκοπτη πρόοδο της σκέψης μας στη θεώρηση αυτή.

Η πρώτη σχέση, η ομοιότητα, λειτουργεί με την καθοριστική συμβολή της μνήμης, καθώς μέσω αυτής διατηρείται ένα αξιοσημείωτο μέρος των αντιλήψεων του παρελθόντος και υπάρχει ταυτόχρονα δυνατότητα ανάκλησής τους. Εδώ θεωρείται ότι υπάρχει μία σχέση εικόνας –ειδώλου ανάμεσα στις εικόνες του παρελθόντος και την επαναφορά τους στη σκέψη. Έτσι «η μνήμη δεν ανακαλύπτει απλώς την ταυτότητα αλλά και συνεισφέρει στην παραγωγή αυτής της έννοιας, παρέχοντας τη βάση για τη σχέση ομοιότητας ανάμεσα στις αντιλήψεις» (*Πραγματεία*, σ. 452). Η δεύτερη αρχή, η αιτιότητα, μας οδηγεί να δούμε τον ανθρώπινο νου ως ένα σύστημα διαφορετικών αντιλήψεων ή διαφορετικών υπάρξεων που συνδέονται μεταξύ τους με σχέσεις αιτίας και αποτελέσματος. Εντυπώσεις προκαλούν ιδέες κι εκείνες με τη σειρά τους άλλες ιδέες. Η αναλογία με μία δημοκρατία ή κοινοπολιτεία, της οποίας οι θεσμοί και οι νόμοι μεταβάλλονται, όμως παρά τις μεταβολές διατηρούν την ταυτότητά τους, μπορεί να μεταφερθεί και σ' ένα πρόσωπο, το οποίο αλλάζοντας στη ροή του χρόνου τις προδιαθέσεις, ιδέες κι εντυπώσεις παραμένει το ίδιο: «όποιες αλλαγές κι αν υποστεί, τα διάφορα μέρη του εξακολουθούν να συνδέονται με τη σχέση της αιτιότητας» (*Πραγματεία*, σ. 453). Βέβαια η σχέση της αιτιότητας μπορεί να υπάρξει στο νου μας χάρη στη μνήμη, καθώς αυτή καθιστά φανερή τη σχέση αιτίας και αποτελέσματος μεταξύ της παρελθούσας και της τωρινής εμπειρίας.

Αυτό που αρνείται ο Hume με όλη αυτή την περίπλοκη συλλογιστική είναι όχι την έννοια του εαυτού εν γένει αλλά την έννοια του εαυτού ως μίας υπόστασης ή ως μίας απλής ιδέας (*Πραγματεία*, σ. 455). Προς επίρρωση αυτής της θέσης μπορεί να αναφερθεί και η περίφημη αναλογία του νου ως θεάτρου, όπου διαδοχικές αντιλήψεις διαδέχονται η μία την άλλη, όπως οι διαδοχικές σκηνές του θεάτρου, χωρίς να υπάρχει η υλικότητα της σκηνής, του χώρου όπου αυτές εκτυλίσσονται (*Πραγματεία*, σ. 441 και Πουρνάρη, 2017, σ.180). Αυτό που απορρίπτεται είναι η δυνατότητα ύπαρξης κάποιου υποκειμένου ενύπαρξης, κάποιας διακριτής απλής υπόστασης που αποτελεί τον εαυτό.

Δεχόμενοι ότι ο Hume αρνείται την ιδέα του απλού και αμετάβλητου εαυτού και όχι κάθε νόημα στην ιδέα του εαυτού, τότε δεν χρειάζεται να θεωρήσουμε ότι υπάρχουν δύο εαυτοί, ο επιστημολογικός εαυτός του 1^{ου} βιβλίου και ο ηθικός εαυτός του 2^{ου} βιβλίου (Mijuskovic 1971, σ. 329). Φαίνεται λοιπόν ότι η διάκριση της έννοιας της προσωπικής ταυτότητας, όσον αφορά τη σκέψη μας για τον εαυτό και αυτής όσον αφορά τα πάθη και τη μέριμνα για τον εαυτό μας, συνιστά περισσότερο μια διαφορά οπτικής παρά τοποθέτησης.

Θα μπορούσε να θεωρήσει κανείς ότι η έννοια ενός ηθικά υπεύθυνου εαυτού προαναγγέλλεται ή έστω είναι συμβατή με την αντιμεταφυσική - αντιρασιοναλιστική έννοια του εαυτού που σκιαγραφεί ο φιλόσοφος στη σ. 453 του 1ου βιβλίου της *Πραγματείας* : «Έτσι η ταυτότητα όσον αφορά τα πάθη ενισχύει την ταυτότητα όσον αφορά τη φαντασία, συμβάλλοντας στην αλληλεπίδραση των απομακρυσμένων αντιλήψεών μας και κάνοντάς μας να ενδιαφερόμαστε στο παρόν για τις παρελθούσες ή μελλοντικές οδύνες ή απολαύσεις». Διαπιστώνουμε ότι η μνήμη με βάση την οποία συγκροτείται η ιδέα του εαυτού είναι η μνήμη του τρόπου με τον οποίο τα έμμεσα πάθη προκαλούν την ιδέα του εαυτού ως αντικείμενό τους (Πουρνάρη, 2017, σ.186).

Συγκεκριμένα, ο Hume υποστηρίζει (Τ, σσ.277 και 280) ότι ο εαυτός είναι πάντοτε το αντικείμενο αυτών των παθών, το οποίο διακρίνει από την αιτία ή την παραγωγό αρχή. Όμως ο εαυτός υπεισέρχεται και κατά την επενέργεια της όποιας αιτίας, ως αναπόσπαστο στοιχείο της για την παραγωγή του πάθους, εφόσον ως αιτία του πάθους νοείται κάθε επιθυμητή σωματική ή πνευματική ιδιότητα που ανήκει στον εαυτό αλλά και κάθε αντικείμενο που μας ανήκει. Ο εαυτός λοιπόν αναγνωρίζεται μέσα από τη σχέση του με τα αίτια του πάθους και μπορεί να υποστηριχτεί ότι καθένα από αυτά προσθέτει ένα στοιχείο στη σειρά των αντιλήψεων που διαμορφώνουν την αυτοαντίληψη, η οποία μπορεί να νοηθεί ως εξελισσόμενη διαδικασία στη βάση των συναισθηματικών ανταποκρίσεών μας στα αντικείμενα - αίτια της υπερηφάνειας (Wallech, 1991, σσ. 46-47). Η έτσι διαμορφούμενη αυτοσυνείδηση είναι μία σχέση όχι του είναι αλλά του έχουν και καταλήγει τότε η σχέση ιδιοκτησίας να αναγνωρίζεται ως κομβική για την αντίληψη του εαυτού (Δρόσος 2016, σ. 259).

Επίσης η γνώμη των άλλων επιδρά καθοριστικά τόσο στον καθορισμό της αξίας ή της απαξίας κάθε ιδιότητας ή αντικειμένου που μπορεί να αποτελέσει αιτία της υπερηφάνειας όσο και ως αυτοτελής αιτία η ίδια. Η φήμη μας, το όνομά μας, μάς κάνουν υπερήφανους, ενώ οι επιθυμητές πνευματικές ή σωματικές ιδιότητες ή τα αντικείμενα που κατέχουμε μικρή μόνο αξία έχουν, αν δεν υποστηρίζονται από τη γνώμη των άλλων. Αναγνωρίζουμε τον εαυτό μας μέσα από την αναγνώριση που εισπράττουμε από τους άλλους, βλέπουμε τον εαυτό μας με τα μάτια των άλλων. Εν τέλει η ίδια η ιδέα που οι άνθρωποι διαμορφώνουν για τον εαυτό τους (T 303, 317) καταλήγει να είναι μία κοινωνική κατασκευή, καθώς προκύπτει από τη συνύπαρξη των ανθρώπων εντός της κοινότητας και από το πλέγμα των αλληλοαναγνωρίσεων που διαμορφώνονται εντός της (Δρόσος 2016, σ.275).

Αυτό οφείλεται στη συμπάθεια, δηλαδή στην ικανότητά μας να λαμβάνουμε μέσω της επικοινωνίας τα συναισθήματα των άλλων όσο κι αν είναι διαφορετικά ή και αντίθετα από τα δικά μας. Από εδώ λαμβάνουν ύπαρξη τα περισσότερα πάθη. Μέσω της επικοινωνίας κάποια εξωτερικά σημάδια μεταφέρουν μια ιδέα από το πάθος και αυτή μετατρέπεται σε εντύπωση και αποκτά ζωηράδα, σα να γίνεται το ίδιο το πάθος. Ο μηχανισμός της συμπάθειας δίνει μια ιδιαίτερη ζωντάνια και στην ιδέα του εαυτού, μετατρέποντάς την σε εντύπωση: «η ιδέα ή καλύτερα η εντύπωση του εαυτού μας είναι πάντα ουσιαστικά και βαθιά παρούσα μέσα μας και η συνείδησή μας μάς δίνει μια τόσο ζωηρή αντίληψη του προσώπου μας, ώστε είναι αδύνατο να φανταστούμε πως οτιδήποτε μπορεί να πηγαίνει πέρα από αυτό (T, σ.317)». Βλέπουμε πώς συγκροτείται η ιδέα του εαυτού και, με το μηχανισμό που περιέγραψε κατά τη δημιουργία της πεποίθησης, μετατρέπεται σε εντύπωση. Ένα πρόσωπο βλέπει τον εαυτό του όπως εμφανίζεται στον παρατηρητή του και η κρίση του για την αξία ή το χαρακτήρα του καθορίζεται από τη γνώμη των άλλων. Έτσι «ο εαυτός μας ως ανεξάρτητος από την αντίληψη κάθε άλλου αντικειμένου, δεν είναι στην πραγματικότητα τίποτα: γι' αυτόν το λόγο πρέπει να στρεφόμαστε προς εξωτερικά αντικείμενα και είναι φυσικό να ενδιαφερόμαστε περισσότερο για όσα μάς είναι κοντινά ή μάς μοιάζουν (T, σ. 340)». Για τον Hume, λοιπόν, ο εαυτός δεν μπορεί να συλληφθεί καθαρά διανοητικά στο πλαίσιο της ατομικής εμπειρίας,

αλλά συλλαμβάνεται μέσω των παθών και της σχέσης με τον εαυτό που προϋποτίθεται σε κάθε περίπτωση επικοινωνίας με τους άλλους στο πλαίσιο της κοινότητας.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2^ο : ΟΙ ΑΙΤΙΕΣ ΤΗΣ ΥΠΕΡΗΦΑΝΕΙΑΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΤΑΠΕΙΝΩΣΗΣ

Αρετή και κακία

Στην πραγμάτευση των αιτιών αυτών των παθών ο Hume αναγνωρίζει ότι αυτές μπορούν να υπαχθούν σε τρεις τύπους: α) ιδιότητες του σώματός μας, το οποίο θεωρείται αναπόσπαστο στοιχείο του εαυτού μας, όπως ομορφιά, δύναμη κ.α. β) ιδιότητες του νου μας, όπως εξυπνάδα, αρετή, θάρρος, δικαιοσύνη και γ) οτιδήποτε σχετίζεται στενά με τον εαυτό μας με σχέση ιδιοκτησίας ή αιτιώδη σχέση, όπως σπίτια, κήποι, ρούχα, πρόσωπα, ακόμα και η χώρα μας ή το κλίμα της (N. K. Smith, 1995, σ. 227). Είδαμε ότι το αντικείμενο αυτών των παθών καθορίζεται από τη φύση να είναι ο εαυτός μας, ανακύπτει όμως το ερώτημα, όσον αφορά τις αιτίες, αν είναι κι αυτές εξίσου φυσικές. Αρχικά ο ίδιος δίνει καταφατική απάντηση, επισημαίνοντας ότι : «η εξέταση της ανθρώπινης φύσης [...] μάς δείχνει ότι σε όλα τα έθνη και όλες τις ηλικίες τα ίδια αντικείμενα δημιουργούν υπερηφάνεια και ταπείνωση. Αδύνατο να φανταστούμε, όσο η ανθρώπινη φύση παραμένει η ίδια, ότι η δύναμη, τα πλούτη, η ομορφιά, η προσωπική αξία δεν θα οδηγούν σε αυτές τις ευπάθειες» (Τ, σ. 281).

Η παραπάνω διατύπωση οδηγεί ξεκάθαρα στο συμπέρασμα ότι υπάρχουν για τον Hume κάποιες γενικές αρχές της ανθρώπινης φύσης, οι οποίες μάλιστα παραμένουν αναλλοίωτες, και καθορίζουν με τρόπο αναγκάιο την ανθρώπινη συμπεριφορά. Πρωταρχική ανάμεσά τους είναι η ανάγκη του ανθρώπου να ζει σε κοινωνία. Όμως παρότι φυσικές οι αιτίες αυτών των παθών, δεν είναι και πρωτογενείς. Αυτό σημαίνει ότι υπάρχει κάτι στην ανθρώπινη φύση που καθορίζει τη δυνατότητα όλων αυτών των ιδιοτήτων να δημιουργούν αυτές τις ευπάθειες, χωρίς οι ίδιες οι ιδιότητες να είναι πάντοτε φυσικά καθορισμένες.

Έτσι, ποιες ιδιότητες λειτουργούν ως αξίες ή απαξίες καθορίζεται σε μεγάλο βαθμό από τους γενικούς κανόνες (general rules) που επικρατούν στην κοινωνία. Ο Hume επαναδιατυπώνει το επιχείρημα, που είχε παρουσιάσει και στη γνωσιοθεωρία του, για τη σημασία της έξης (custom) και της πρακτικής, που ρυθμίζουν την αξία κάθε αντικειμένου. Οι γνώμονες (maxims) που εγκαθίστανται μας οδηγούν στις προτιμήσεις μας και στη διαμόρφωση των αξιών μας. Όπως χαρακτηριστικά επισημαίνει: «είναι προφανές πως αν ένα πρόσωπο πλήρως αναπτυγμένο και με την ίδια ιδιοσυγκρασία (:φύση) με τη δική μας βρισκόταν ξαφνικά μεταφερμένο στον κόσμο μας, θα βρισκόταν σε μεγάλη σύγχυση σε σχέση με κάθε αντικείμενο και δεν θα ήξερε ποιο βαθμό αγάπης η μίσους, υπερηφάνειας ή ταπείνωσης ή ποιο άλλο πάθος θα όφειλε να αποδώσει σ' αυτό» (T, σ.293).

Ο καθοριστικός ρόλος των γενικών κανόνων εξηγεί για τον Hume και το γιατί τα πρόσωπα που είναι πιο περήφανα, έχουν στα μάτια του κόσμου πιο πολλούς λόγους για την περηφάνια τους, δεν είναι και τα πιο χαρούμενα κι ευτυχισμένα. Ο ίδιος θεωρεί ότι το κακό που μας κάνει δυστυχείς δεν είναι πάντα αντιληπτό από τους άλλους, γιατί δεν εμπίπτει στους γενικούς κανόνες. Σε μία ενδιαφέρουσα παρατήρηση επισημαίνει ότι τα πιο πραγματικά και σταθερά κακά της ζωής μπορεί να βρεθεί ότι έχουν αυτή τη φύση (T, σ.294). Ανοίγει εδώ παρενθετικά το θέμα της σχέσης της υπερηφάνειας με την ανθρώπινη ευτυχία, το οποίο θίγεται και στη D (P 2.4.1), όπου επισημαίνει ότι το ήρεμο, γαλήνιο πνεύμα που είναι πιο κατάλληλα προικισμένο για να αντιμετωπίζει τις κακοτυχίες και τις δυστυχίες της ζωής και συνεπώς για την ευτυχία, δεν εκτιμάται αρκετά στη συναναστροφή και δε μπορεί να αποτελέσει πηγή επαίνου και υπερηφάνειας. Η γνώμη των άλλων και η βαθιά ριζωμένη ανάγκη μας για αναγνώριση από τους ομοίους μας εξηγούν αυτή τη σχέση.

Στη συνέχεια αναφέρεται στην αρετή και την κακία ως τις πιο προφανείς αιτίες της υπερηφάνειας και της ταπείνωσης. Η έννοια της αρετής εισάγεται εδώ ως αιτία χωρίς να έχει οριστεί, όπως είχε συμβεί και με την αναφορά στο καλό ως πηγή των άμεσων παθών. Η αρετή προσδιορίζεται στο σημείο αυτό μόνο στο βαθμό που κρίνεται απαραίτητο για να κατανοηθεί η λειτουργία της ως αιτίας του πάθους και η ένταξή της στο γενικό εξηγητικό σχήμα του συνειρμού ιδεών-εντυπώσεων. Η

πλήρης διασάφισή της θα γίνει στο 3^ο βιβλίο, όπου πραγματεύεται αναλυτικά τις ηθικές διακρίσεις. Παρουσιάζονται ωστόσο κάποια στοιχεία που αποτελούν αναγκαίες υποτυπώσεις για να κατανοηθεί ο σχηματισμός των ηθικών διακρίσεων.

Αρχικά αναφέρεται στη διαμάχη σχετικά με την προέλευση των ηθικών διακρίσεων και στις δύο υποθέσεις που συνδέουν την ηθικότητα (και την αρετή ως αίτιο υπερηφάνειας) είτε με τη φύση είτε αποκλειστικά με το συμφέρον και την αγωγή. Χωρίς να παρουσιάζει εδώ ξεκάθαρα τη θέση του, εξετάζει και τις δύο υποθέσεις για να δείξει ότι και οι δύο επιβεβαιώνουν το εξηγητικό του σχήμα για τη διπλή σχέση ιδεών και εντυπώσεων, που ως γενική αρχή παράγει αυτά τα πάθη (Τ σσ.294-5). Όμως ποια είναι η φιλοσοφική διαμάχη στην οποία αναφέρεται; Άμεσα σκεφτόμαστε τον Χάτσεσον και τον Μάντεβιλ, εκ των οποίων ο πρώτος θεμελιώνει την ηθικότητα στη φυσική καλοσύνη του ανθρώπου, που διαθέτει ως δείγμα θεϊκής ευμένειας (Δρόσος, 2016, σσ. 144,149,227), ενώ ο δεύτερος αποσύνδεσε την ηθικότητα από κάθε φυσικό θεμέλιο και τη συνέδεσε κυρίως με την πολιτική σκοπιμότητα. Ανατρέχοντας βέβαια και στον προηγούμενο αιώνα, τον 17^ο, σκεφτόμαστε το δίπολο Grotius- Hobbes (Capaldi, 1993, σσ.148-155) και τη θέση για τους φυσικούς νόμους ως θεμέλιο της ηθικότητας στον πρώτο, ενώ στον δεύτερο την απόλυτη κυριαρχία του εγωισμού και τη συμβατικότητα της ηθικής και του νόμου. Εδώ εντάσσεται και το θέμα του ηθικού σκεπτικισμού, άμοιρος του οποίου δεν κρίθηκε και ο ίδιος ο Hume (Κονδύλης, 1987, σσ.175, 180), χωρίς η κρίση αυτή να αιτιολογείται επαρκώς.

Επανερχόμενος στις δύο υποθέσεις που προαναφέρθηκαν, ο Hume υποστηρίζει ότι, ακόμα κι αν δεχτεί κανείς ότι η ηθικότητα δεν έχει κανένα θεμέλιο στη φύση και προέρχεται μόνο από το ενδιαφέρον για τον εαυτό και τις προκαταλήψεις της αγωγής, δεν μπορεί όμως να μη δεχτεί ότι η αρετή και η κακία παράγουν σ' εμάς αληθινό πόνο ή ευχαρίστηση. Κάθε πάθος ή ροπή του χαρακτήρα που ενισχύει το πλεονέκτημα ή τις προκαταλήψεις μας, παραδέχονται και οι ίδιοι οι φορείς της παραπάνω άποψης, δίνει ευχαρίστηση ή δυσφορία, και από εδώ απορρέει η επιδοκιμασία και η αποδοκιμασία που το συνοδεύουν. Η γενναιοδωρία και η δικαιοσύνη επαινούνται ενώ η απληστία και η αδικία επικρίνονται. Οι πρώτες δημιουργούν υπερηφάνεια και λογίζονται ως αρετές ενώ οι δεύτερες ταπείνωση και

αποτελούν κακίες. Η ευχαρίστηση και η δυσφορία, που ακολουθούν πάντοτε την αρετή και την κακία, είναι το στοιχείο που απαιτείται για να λειτουργήσει η διπλή σχέση ιδεών - εντυπώσεων, που αποτελεί τη γενική εξηγητική αιτία αυτών των παθών.

Η εξέταση της δεύτερης υπόθεσης, ότι η ηθικότητα εδράζεται στη φύση και ότι από μια πρωταρχική συγκρότηση της φύσης ορισμένοι χαρακτήρες και πάθη, μέσω της βαθύτερης θεώρησης και του στοχασμού, παράγουν ένα αίσθημα ευχαρίστησης ή δυσφορίας, επιβεβαιώνει και πάλι, και μάλιστα πλήρως, το σύστημά του. Στην περίπτωση αυτή η δυσφορία και η ευχαρίστηση δεν είναι μόνο α ξεχώριστες από την κακία και την αρετή αλλά αποτελούν και τη βαθύτερη φύση και ουσία της. Όντας οι βασικές αιτίες της αρετής και της κακίας δε μπορεί παρά να είναι και οι αιτίες των αποτελεσμάτων τους, της υπερηφάνειας και της ταπείνωσης (Τ, σ.296).

Αν και επιλέγει να μην παρουσιάσει εδώ τη θέση του, η διατύπωση και μόνο αφήνει τον αναγνώστη να καταλάβει ποια πλευρά βρίσκεται πιο κοντά στην οπτική του. Πράγματι, για τον Hume η ηθικότητα έχει το θεμέλιό της στη φύση, γιατί αν δεν υπήρχαν φυσικά ηθικά συναισθήματα κανείς πολιτικός δε θα μπορούσε τεχνητά να τα εισαγάγει σ' εμάς (Τ, σ. 500)⁴. Ορισμένες προδιαθέσεις που παρατηρούνται στην ανθρώπινη φύση, όπως η συμπάθεια (κατοπινά στην Έρευνα η humanity) οδηγούν τους ανθρώπους να δρουν όχι μόνον από συμφέρον αλλά και για το κοινό καλό (Norton 1993, σ.158). Η εισαγωγή εδώ της προβληματικής σχετικά με την προέλευση της ηθικότητας αποτελεί μία πρόληψη για την αναλυτική πραγμάτευση του θέματος στο 3ο βιβλίο, όπου θεμελιώνει την ηθικότητα στην ανθρώπινη φύση και διακρίνει τις φυσικές αρετές (λ.χ. γενναιοδωρία) αλλά ταυτόχρονα εισάγει και τις τεχνητές αρετές και ανάμεσά τους ως κορυφαία τη δικαιοσύνη, που θεμελιώνεται στην ωφελιμότητα της κοινωνίας, χωρίς ωστόσο να παραγνωρίζει και την ανθρώπινη φύση. Ίσως γι' αυτό είναι αναγκασμένος να αποδεχτεί και τις δύο υποθέσεις εδώ.

Θεωρώντας ο Hume την ευχαρίστηση και τον πόνο ως α ξεχώριστα στοιχεία της αρετής και της κακίας δείχνει ότι δεν είναι ο Λόγος αλλά τα συναισθήματα το

μέσο με το οποίο πραγματοποιούνται οι ηθικές διακρίσεις. Τα πάθη της υπερηφάνειας και της ταπείνωσης παράγονται από την αρετή ή την κακία, εφόσον αυτές αποτελούν μόνιμες και διαρκείς ποιότητες του χαρακτήρα του εαυτού και υπάρχουν ανεξάρτητα από την ευχαρίστηση ή τον πόνο που προκαλούν και ανεξάρτητα από το ίδιο το πάθος (Penelhum, 1993, σ. 146 και Norton 1995, σ. 158). Αυτό σημαίνει ότι δεν επιδοκιμάζουμε μία ποιότητα ή έναν χαρακτήρα επειδή μας ευχαριστεί, αλλά επειδή μας ευχαριστεί με έναν ιδιαίτερο τρόπο τον επιδοκιμάζουμε ηθικά και τον θεωρούμε ενάρετο. Έτσι αποφεύγεται ο υποκειμενισμός, καθώς οι ηθικές ποιότητες δεν ταυτίζονται με τα συναισθήματα που εγείρουν, αποφεύγεται επίσης και κάθε είδος ηδονισμού, εφόσον είναι μία ευχαρίστηση ιδιαίτερου είδους αυτή που οδηγεί στην επιδοκιμασία και αποδοκιμασία.

Επίσης, δεν έχουμε την εντύπωση της ευχαρίστησης ή του πόνου μόνο από ιδιότητες που ευχαριστούν ή ωφελούν εμάς, δηλαδή από μία εγωιστική σκοπιά αλλά, μέσω της συμπάθειας, μπορούμε να βγούμε από τον κλοιό του δικού μας προσωπικού συμφέροντος και να έχουμε ηθικά συναισθήματα από μια γενικότερη σκοπιά. Αυτό στην περίπτωση της υπερηφάνειας καθιστά την ευχάριστη εντύπωση από την ύπαρξη της αρετής μας διαμεσολαβημένη από την θεώρηση των άλλων και γι' αυτό δεν αφήνεται περιθώριο αυτή να υπάρχει μόνο στη φαντασία του υπερήφανου προσώπου. Έτσι ο Hume δεν θεωρεί ότι χρειάζεται να γίνει στο σημείο αυτό περαιτέρω διάκριση ανάμεσα στην υπερηφάνεια που έχει ουσιαστικά ερείσματα και σ' εκείνη που αποτελεί απλώς φαντασιοπληξία ή οίηση.

Το ιδιαίτερο είδος της ευχαρίστησης ή του πόνου που είναι συνυφασμένο με την αρετή και την κακία και οδηγεί στην ηθική επιδοκιμασία θεωρεί ότι προέρχεται από ένα είδος ηθικού γούστου (taste), το οποίο μοιάζει ως προς τη λειτουργία του με το γούστο που αναγνωρίζει το αληθινό πνεύμα και το χιούμορ, που είναι κάποιες άλλες ποιότητες του νου, πέρα από τις ηθικές, και αποτελούν σημαντική αιτία της υπερηφάνειας (T, σ.297). Το γούστο προσδιορίζεται ως μία αίσθηση ευχαρίστησης που προκύπτει από το αληθινό πνεύμα, χωρίς να μπορεί να εξηγηθεί περαιτέρω. Αυτή η δύναμη είναι η βαθύτερη αιτία του πνεύματος και συνεπώς η αιτία της υπερηφάνειας που προκύπτει από αυτή. Με παρόμοιο τρόπο πραγματεύεται στη

συνέχεια την ομορφιά και την ασχήμια ως αιτίες αυτών των παθών, υποστηρίζοντας ότι η ομορφιά είναι μία μορφή που δημιουργεί ευχαρίστηση (Τ, σ.299). Η αντιστοιχία ανάμεσα στη φυσική ομορφιά και την ηθική είναι εμφανέστατη, ιδίως όσον αφορά τη λειτουργία τους ως αιτίων των έμμεσων παθών.

Τέλος, διαπιστώνει ότι η θεώρηση της αρετής ως αιτίας της υπερηφάνειας έρχεται σε αντίθεση με την εκκλησιαστική και σχολαστική παράδοση και τη θεώρηση της ανθρώπινης φύσης που έχουν διαμορφώσει. Στο πλαίσιο αυτής της παράδοσης φαίνεται αδιανόητο πώς η αρετή οδηγεί στην υπερηφάνεια, η οποία θεωρούνταν κακία, και η κακία στην ταπεινότητα, η οποία θεωρούνταν αρετή. Ο Χιουμ ανατρέπει τη σχολαστική ιεράρχηση, δείχνοντας τη συνάφεια της υπερηφάνειας με την αρετή και τονίζοντας ότι η επιδοκιμασία αφορά μια ενάρετη πράξη, ενώ οι τύψεις για μία περασμένη κακία δεν επιφέρουν την επιδοκιμασία κανενός. Ο ίδιος αφήνει ανοιχτό το αν αποτελεί αντικείμενο επαίνου ή επίκρισης η υπερηφάνεια και η ταπεινότητα και στο 3^ο βιβλίο (Τ σσ. 592, 596) εξετάζει το θέμα ως προς τις κοινωνικές του συνδηλώσεις, τονίζοντας τη δυσαρέσκεια που μπορεί να προκαλεί στους άλλους, μέσω της σύγκρουσης με τη δική τους υπερηφάνεια και αναζητώντας τον επιθυμητό βαθμός υπερηφάνειας (Τ σσ.597-9), χωρίς όμως και να παρουσιάζεται ως ζητούμενο η ταπεινότητα. Η κοσμοθεωρητική μετατόπιση σε σχέση με την εκκλησιαστική παράδοση είναι δεδομένη, η οπτική του όμως στην αποτίμηση των παθών διαμορφώνεται από το αίτημα της κοινωνικής ευστάθειας. Η υπερβολική υπερηφάνεια ενεργοποιεί μία άλλη αρχή της ανθρώπινης φύσης, τη σύγκριση, η οποία λειτουργεί συχνά αποσταθεροποιητικά για την κοινωνία.

Προσωπικά χαρακτηριστικά και κοινωνική διαφοροποίηση

Οι ιδιότητες και οι ποιότητες που καθιστούν το πρόσωπο υπερήφανο ή ταπεινό διαμορφώνουν μία αντίληψη για την προσωπική αξία (Αξιομισθία :merit), τον χαρακτήρα και τη θέση του στην κοινωνική ιεραρχία. Αντανακλούν ταυτόχρονα τις πεποιθήσεις που έχουν παγιωθεί μέσω των γενικών κανόνων σχετικά με τις αξίες και την κοινωνική ιεραρχία. Χαρακτηριστικά επισημαίνει ότι «οι γενικοί κανόνες

έχουν μία ισχυρή επίδραση τόσο στην υπερηφάνεια και την ταπείνωση όσο και στα άλλα πάθη. Από δω σχηματίζουμε μία έννοια για τις διαφορετικές βαθμίδες (ranks) των ανθρώπων ανάλογα με τη δύναμη και τον πλούτο που κατέχουν» (Τ, σ. 293). Έτσι η υπερηφάνεια και η ταπείνωση αναδεικνύονται σε τρόπους (αυτο-) αξιολόγησης του προσώπου (Ardal, 1989, σ.392).

Οι αιτίες της υπερηφάνειας και της ταπείνωσης εντοπίζονται για τον Hume σε κάθε επιθυμητή ιδιότητα του πνεύματος (όπως μνήμη, φαντασία, πνεύμα, αρετή, θάρρος, ακεραιότητα) ή του σώματός μας (ομορφιά, δύναμη, σβελτάδα...) που συγκροτούν τον εαυτό. Σημειώνει μάλιστα ότι « το σώμα μας ως μέρος του εαυτού μας, ή ακόμα κι αν συμφωνήσουμε με όσους φιλοσόφους το θεωρούν ως κάτι εξωτερικό, πρέπει να αναγνωρίσουμε ότι συνδέεται στενά με εμάς, ώστε να διαμορφώνει μία από αυτές τις διπλές σχέσεις που έχω ισχυριστεί ότι είναι αναγκαίο να υπάρχουν στις αιτίες της υπερηφάνειας και της ταπείνωσης» (Τ σ. 298)⁵. Έτσι αναγνωρίζει ότι η ομορφιά, σε όποιο αντικείμενο κι αν βρίσκεται, επομένως και στο σώμα μας, είναι μια τέτοια τάξη ή δομή των μερών, ώστε να παράγει ευχαρίστηση κι αυτός είναι ο ιδιάζων χαρακτήρας της που τη διαφοροποιεί από την ασχήμια, η οποία έχει την φυσική τάση να παράγει πόνο. Η ευχαρίστηση και ο πόνος παρουσιάζονται όχι ως απλά επακόλουθα της ομορφιάς και της ασχήμιας αλλά ως στοιχεία συγκρότησης της βαθύτερης ουσίας της. Ο ιδιάζων χαρακτήρας της ομορφιάς εξηγείται είτε λόγω της συγκρότησης της φύσης μας, είτε λόγω έξης, είτε λόγω γούστου, και δεν αποτελεί ιδιότητα του αντικειμένου που απλώς προσλαμβάνουμε (Τ, σ. 299).

Το αίσθημα της ευχαρίστησης που αποτελεί α ξεχώριστο χαρακτηριστικό της ομορφιάς θα μπορούσε να αποδοθεί στην άνεση και την ευκολία που δημιουργεί ορισμένες φορές μία δομή των μερών ενός αντικειμένου που χαρακτηρίζεται όμορφο, λ.χ. ένα παλάτι το εκλαμβάνουμε ως όμορφο, λόγω της άνεσης και ασφάλειας που δημιουργεί στον ιδιοκτήτη του, είναι δηλαδή η ωφελιμότητά του που δημιουργεί την ευχάριστη αίσθηση. Το ίδιο μπορεί να ειπωθεί και για κάθε αντικείμενο της φύσης ή της τέχνης, το οποίο προσλαμβάνεται ως ωραίο, με βάση την καταλληλότητά του για ανθρώπινη χρήση. Με την παρατήρηση αυτή ο Hume αναγνωρίζει ότι το όμορφο και το ωφέλιμο μπορούν να συνυφαίνονται, όμως δεν

ανάγει σε καμία περίπτωση το ένα στο άλλο, όπως δεν ανάγει το ηθικό στο ωφέλιμο, παρότι αναγνωρίζει τη συνύφανσή τους, χάρη στην αρχή της συμπάθειας. Η ωφελιμότητα αναγνωρίζεται ως μία από τις αιτίες των παθών και η λειτουργία της είναι παρόμοια με αυτή του κάλλους, φυσικού ή ηθικού (Δρόσος, 2016, σσ.303-4).

Συνοψίζοντας, ο Hume αναγνωρίζει ότι, όσον αφορά τα σωματικά χαρακτηριστικά, οτιδήποτε είναι είτε όμορφο, είτε χρήσιμο, είτε εκπληκτικό-ξεχωριστό αποτελεί αιτία υπερηφάνειας (Τ, σ.301). Κοινός παρονομαστής όλων αυτών των ποιοτήτων είναι το ότι παράγουν ευχαρίστηση και αποτελούν μέρος του εαυτού. Το εκπληκτικό εξηγείται, όπως και το όμορφο, όχι ως ιδιότητα του αντικειμένου αλλά ως μία εντύπωση που παράγεται στην ψυχή: είναι η ευχαρίστηση από το νέο, το απρόσμενο. Ικανοποιείται η ματαιοδοξία μας από τις εκπληκτικές περιπέτειες και τους κινδύνους που αντιμετωπίσαμε και από εδώ απορρέει η συνήθεια να λέμε χυδαία ψέματα.

Παρατηρούμε ότι η υγεία δεν περιλαμβάνεται στα σωματικά χαρακτηριστικά που αποτελούν αιτίες της υπερηφάνειας, γιατί, σύμφωνα με τους περιορισμούς που έθεσε παραπάνω (Τ, σσ. 291-3), ένα αίτιο υπερηφάνειας πρέπει να αποτελεί ιδιαίτερο στοιχείο του εαυτού και όχι κοινό με όλους τους άλλους και να είναι σταθερό και διαρκές. Ωστόσο, όταν η ασθένεια ριζώνει στη σύστασή μας και αποκτά ουσιαστική σύνδεση με την ύπαρξή μας μπορεί να αποτελέσει αίτιο ταπείνωσης. Αν και η υγεία και η ασθένεια δεν επηρεάζουν την αντίληψη για την αξία και τον χαρακτήρα μας, μπορούν να αποτελέσουν αίτια αυτών των παθών διαμεσολαβημένα από τα αισθήματα των άλλων και από την έξη να εκτιμάμε καθετί μέσω σύγκρισης και όχι μέσω της εγγενούς του αξίας (Τ, σ. 303). Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα της επιληψίας, η οποία αποτελεί αίτιο ντροπής σύμφωνα με τις επικρατούσες αντιλήψεις, ή το παράδειγμα των γηρατειών και της ντροπής που επιφέρουν οι συνυφασμένες με αυτά ασθένειες.

Οι ποιότητες που εγείρουν την υπερηφάνεια μας αποτελούν στοιχεία που συναρμόζονται και συγκροτούν την αυτοαντίληψη, την εικόνα του εαυτού και της προσωπικής αξίας (merit), όπως γίνεται αντιληπτή στο πλαίσιο μιας κοινότητας. Οι διαβαθμίσεις σε αυτές τις ποιότητες εξηγούν και τις διαβαθμίσεις στην ένταση των

παθών. Με τη σειρά τους οι διαβαθμίσεις σε αυτά τα πάθη αντανακλούν διαβαθμίσεις στην κοινωνική ιεραρχία. Πέρα από τις σωματικές και πνευματικές ιδιότητες, εξίσου λειτουργούν ως αίτια αυτών των παθών και ποικίλα εξωτερικά στοιχεία, όπως η ιδιοκτησία, ο πλούτος, η συγγένεια, η χώρα κ.α. Προϋπόθεση για να συμβεί αυτό είναι η στενή και αποκλειστική σχέση αυτών των αντικειμένων-αιτίων (subjects) με τον εαυτό. Τα πάθη αναδεικνύονται στον κύριο σύνδεσμο μεταξύ του εαυτού και του εξωτερικού κόσμου (Wallech, 1991, σ. 47). Καθώς τα πάθη διαμορφώνονται, η προσωπική ταυτότητα συνδιαμορφώνεται ως μία σειρά συναισθηματικών ανταποκρίσεων στα στοιχεία του εξωτερικού κόσμου και η διαμόρφωση του προσώπου συναρτάται με την ένταξή του στις διαβαθμίσεις (ranks) της κοινωνικής ιεραρχίας.

Αυτό είναι ιδιαίτερα έκδηλο στην περίπτωση της ιδιοκτησίας, η οποία για τον Hume αποτελεί την πιο κοινή πηγή υπερηφάνειας, (T, σ.310) και την ορίζει ως «σχέση μεταξύ ενός προσώπου και ενός αντικειμένου που επιτρέπει σ' αυτό (το πρόσωπο), ενώ απαγορεύει σε κάθε άλλο, την ελεύθερη χρήση και κατοχή του, χωρίς να παραβιάζει τους νόμους της δικαιοσύνης και της ηθικής ισότητας». Η ιδιοκτησία συνδέεται άρρηκτα με την αρετή της δικαιοσύνης –τουλάχιστον με τη στενή της έννοια- και η μεγάλη της σημασία αναδεικνύεται ήδη με την έμφαση που δίνεται σε αυτή ως αιτία υπερηφάνειας. Η εξήγηση για αυτή τη θεώρηση δίνεται μέσω της μετάβασης της σκέψης από την ιδιοκτησία στον ιδιοκτήτη, και από την ευχάριστη εντύπωση που η ποιότητα της ιδιοκτησίας (λ.χ. ομορφιά) δημιουργεί, στην εντύπωση της υπερηφάνειας. Επομένως παρουσιάζεται ως μία ακόμα επιβεβαίωση της διπλής σχέσης ιδεών-εντυπώσεων (Baier, 1978, σ. 29) και όχι ως απόρροια μιας συλλογιστικής διαδικασίας που εκκινεί από μία μείζονα προκείμενη του τύπου: «όσοι κατέχουν ένα όμορφο σπίτι είναι άξιοι επαίνου».⁶

Η ιδιοκτησία ως πηγή υπερηφάνειας αποτελεί ένα από τα στοιχεία που συγκροτούν την αξία (merit) του ατόμου και τη θέση του στην κοινωνική ιεραρχία (Wallech, 1991, σ.45). Έτσι ο καθορισμός των παθών ως ψυχολογικών στοιχείων καθορίζει ταυτόχρονα τη διαφοροποίηση στους διάφορους τύπους των ατόμων και αποκαλύπτει την κοινωνική διαίρεση, η οποία διαμορφώνεται στη βάση της

ιδιοκτησίας και των προσωπικών χαρακτηριστικών, όπως η ομορφιά, η μόρφωση, το ταλέντο, η εξυπνάδα.

Το ίδιο ισχύει και για τον πλούτο, εφόσον αποτελεί τη δύναμη απόκτησης της ιδιοκτησίας και αποτελεί εξίσου ισχυρό αίτιο υπερηφάνειας. Δεν είναι το χρήμα καθεαυτό, ως χαρτί ή μέταλλο, αλλά η σχέση του με την ευχαρίστηση και την άνεση στη ζωή μας. Ο πλούτος επηρεάζει τα πάθη μας ως δύναμη απόκτησης των απολαύσεων (Τ σ.311), και μάλιστα, στην περίπτωση των παθών, η δύναμη επιδρά ως αίτιο που εξάπτει τα πάθη, ανεξαρτήτως της ενεργού άσκησής της, αρκεί απλώς η πιθανότητα για κάτι τέτοιο. Έτσι εξηγείται η ευχαρίστηση που αντλεί από τον πλούτο ένας φιλάργυρος, ο οποίος ποτέ δεν άσκησε τη δύναμη που του παρέχουν τα πλούτη για την άντληση ευχαρίστησης, ωστόσο φαντάζεται⁷ ότι αυτή βρίσκεται πολύ κοντά του, αν και δεν υπάρχει περασμένη εμπειρία γι' αυτό. Είναι η δύναμη που ταυτίζεται με την πιθανότητα να ασκηθεί που μας οδηγεί να περιμένουμε, μέσω ορθού ή εσφαλμένου συλλογισμού, την αληθινή ύπαρξη ευχαρίστησης. Αυτή η προσμονή ευχαρίστησης αποτελεί και η ίδια μία ευχαρίστηση (Τ, σ.315).

Αυτή η ευχαρίστηση που απορρέει από τη δύναμη ισχύει και στην περίπτωση της εξουσίας και, αντίστοιχα, ο πόνος στην περίπτωση της υποδούλωσης. Μάλιστα η ευχαρίστηση που δίνει η άσκηση της εξουσίας εξαρτάται από το σε ποιον ασκείται- και η δυσφορία, από το ποιος είναι αυτός που μας εξουσιάζει. Η ευχαρίστηση που δίνει η εξουσία πάνω σε λογικά και με ευαισθησία πλάσματα, πάνω στους ομοίους μας, δεν μπορεί να συγκριθεί με την ευχαρίστηση που θα μας έδινε η πλήρης εξουσία πάνω σε αυτόματα (Τ σ.315) Αυτό είναι αποτέλεσμα της ομοιομορφίας όλων των ανθρώπινων όντων (Δρόσος, 2016, σσ. 260, 269) και της σύγκρισης, η οποία πάντα αυξάνει την ευχαρίστηση.

Ιδιοκτησία, πλούτος και δύναμη-εξουσία είναι τρία στοιχεία που λειτουργώντας ως αιτίες της υπερηφάνειας αναδεικνύουν τα πάθη που εγείρουν σε κοινωνικά φαινόμενα (Wallech, 1991, σ.48). Επηρεάζουν ευρύτερα κοινωνικά σύνολα, όχι μόνο μεμονωμένα άτομα αλλά κοινωνικές ομάδες, τάξεις (ranks), που συγκροτούνται με βάση ακριβώς αυτά τα χαρακτηριστικά. Αυτό συμβαίνει καθώς η υπερηφάνεια και η ταπείνωση τροφοδοτούνται και από τη σχέση, της οποίας

στενότερη μορφή είναι αυτή της συγγένειας· έτσι ό, τι αποτελεί ισχυρή αιτία υπερηφάνειας για τον εαυτό μας λειτουργεί με όμοιο τρόπο- αν και σε μικρότερο βαθμό- όταν βρίσκεται σε άλλα πρόσωπα με τα οποία σχετιζόμαστε στενά, λόγω συγγένειας ή φιλίας. Ο πλούτος και η δύναμη λειτουργεί ως αίτιο υπερηφάνειας όχι μόνο όταν υπάρχουν σ' εμάς, αλλά και σε όσους σχετίζονται στενά με εμάς, ενώ η φτώχεια και η δουλεία-εξάρτηση ως αίτιο ταπείνωσης. Από δω απορρέει η επιθυμία απομάκρυνσης από τους φτωχούς (Τ, σ.307).

Η εγκαθιδρυμένη κοινωνική ιεραρχία που επικυρώνεται από τους γενικούς κανόνες που ρυθμίζουν την αξία κάθε πράγματος (Τ, σ.307) καθίσταται εμφανής και στην επίδραση της ευγενικής καταγωγής, ενός άλλου χαρακτηριστικού κοινωνικών ομάδων, που λειτουργεί ως αιτία της υπερηφάνειας. Η προαναφερμένη παρέμβαση της σχέσης εξηγεί κατά τον Hume και την προσποίηση ότι καταγόμαστε από επιφανείς προγόνους, εφόσον θεωρεί κανείς ότι η αίγλη των προγόνων αντανakλά στον ίδιο, λόγω της σχέσης του μαζί τους. Η υπερηφάνεια για την ευγενική καταγωγή ενισχύεται όταν αυτή τεκμηριώνεται με αδιατάρακτη εξουσία γης σε μία περιοχή ή με την αδιατάρακτη σειρά των αρρένων μελών της οικογένειας (Τ, σσ. 308-309). Στην πρώτη περίπτωση η μετάβαση της φαντασίας από το πρόσωπο- αίτιο της υπερηφάνειας στον εαυτό είναι ευκολότερη, καθώς απουσιάζει κάθε εμπόδιο, στη δεύτερη περίπτωση η μετάβαση της φαντασίας λειτουργεί με βάση τη φυσική της τάση να περνά από το μικρότερο-λιγότερο σημαντικό (τη γυναίκα) στο μεγαλύτερο- σημαντικότερο (τον άνδρα). Έτσι εξηγείται και η ισχυροποίηση της σχέσης παιδιού- πατέρα και το γεγονός ότι είναι η σειρά της δικής του οικογένειας που κυρίως τα προσδιορίζει, ακόμα και κατά τις περιπτώσεις που η μητέρα υπερέχει σαφώς. Ο γενικός κανόνας εν τέλει επικρατεί, εκτός αν η ανωτερότητα της μητέρας είναι συντριπτική. Η μετάβαση της φαντασίας διευκολύνεται όταν κινείται με τρόπο που συστοιχεί προς τον γενικό κανόνα, παρά όταν τον παραβιάζει. Έτσι καταλήγουν οι νόμοι της λειτουργίας του νου να συστοιχούν με τις κοινωνικές διαιρέσεις και να τις αντανakλούν και εδώ εντοπίζεται ένα χαρακτηριστικό σημείο όπου το κοινωνικά θεσπισμένο τίθεται ως φυσικό.

Τέλος, πέρα από τις πρωταρχικές αιτίες της υπερηφάνειας που προαναφέρθηκαν, υπάρχει και μία δευτερογενής, που εδράζεται στη γνώμη των

άλλων και έχει ισχυρότατη επίδραση σε όλα τα πάθη μας (Τ, σ.316). Όπως χαρακτηριστικά επισημαίνει ο Hume, η φήμη μας, το όνομά μας μάς επηρεάζει καθοριστικά, καθώς η αρετή, ο πλούτος και όλες οι άλλες αιτίες της υπερηφάνειας μικρή σημασία έχουν, αν δεν υποστηρίζονται από την γνώμη των άλλων. Αυτό οφείλεται στη συμπάθεια, την προδιάθεση που εκ φύσεως έχουμε να λαμβάνουμε μέσω της επικοινωνίας τα αισθήματα των άλλων, όσο διαφορετικά ή και αντίθετα από τα δικά μας κι αν είναι. Αρχικά τα αισθήματα των άλλων εμφανίζονται ως απλά γεγονότα στο νου μας, ως ανήκοντα σε ένα άλλο πρόσωπο, όπως κάθε άλλο γεγονός ή αντικείμενο. Μετατρέπονται στη συνέχεια στις εντυπώσεις που εκπροσωπούν, μέσω της ιδέας-εντύπωσης του εαυτού και το πάθος εγείρεται σε συμφωνία με τις εικόνες που σχηματίσαμε γι' αυτό (Τ, σ.319). Η λειτουργία της συμπάθειας δεν στηρίζεται σε κάποια υπόθεση, πέρα από την ομοιομορφία της ανθρώπινης φύσης, αλλά διαπιστώνεται από την εμπειρία και διαμορφώνεται από τις τρεις αρχές που διέπουν τη λειτουργία του νου μας: την αιτιότητα, τη συνάφεια και την ομοιότητα. Η τελευταία όσο περισσότερο εξειδικεύεται στους τρόπους, τους χαρακτήρες, τη γλώσσα, την εθνικότητα τόσο διευκολύνει τη συμπάθεια (Τ, 319-320).

Η φήμη εδράζεται στον έπαινο, ο οποίος αποδίδεται για ιδιότητες που θα ήγειραν υπερηφάνεια, αν υπήρχαν στον εαυτό μας. Μέσω της συμπάθειας ένα πρόσωπο βλέπει τον εαυτό του όπως παρουσιάζεται στα μάτια του θαυμαστή του και λαμβάνει μια ξεχωριστή ευχαρίστηση και στη συνέχεια υπερηφάνεια. Για τον Hume, τίποτε δεν είναι πιο φυσικό από το να ενστερνιζόμαστε τις γνώμες των άλλων, «είτε μέσω της συμπάθειας, που καθιστά όλα τους τα συναισθήματα άμεσα παρόντα σ' εμάς, είτε μέσω συλλογισμού, που μας οδηγεί να θεωρούμε τις κρίσεις τους ως ένα είδος επιχειρήματος για ό, τι διαβεβαιώνουν. Αυτές οι δύο αρχές[...] επηρεάζουν σχεδόν όλες μας τις γνώμες αλλά έχουν μία ιδιαίτερη επίδραση όταν αφορούν την αξία ή τον χαρακτήρα μας. Τέτοιες κρίσεις ακολουθούνται σχεδόν πάντα από πάθη»(Τ, σσ.320-321). Η ιδιαίτερη μεροληψία που μας διακρίνει όσον αφορά τον εαυτό μας μάς οδηγεί να λαμβάνουμε μεγάλη ευχαρίστηση από ό,τι επιβεβαιώνει την καλή γνώμη γι' αυτόν. Έτσι η φήμη είναι γενικά ευχάριστη, αν και δεν είναι χωρίς σημασία η προέλευσή της.

Όμως πώς εννοεί ο Hume την φήμη στην *Πραγματεία* του; Παρουσιάζεται ως συνώνυμη του ενδιαφέροντος για το όνομα (name) και τον χαρακτήρα⁸ (character), ως απλή φήμη (reputation), και όχι σύμφωνα με την παραδοσιακή θεώρηση της αληθινής φήμης που οι αρχαίοι Έλληνες ή ο Κικέρων παρουσίαζαν: ως αυτής που βασίζεται σε σοφές κρίσεις κερδισμένες από την υπηρεσία στους άλλους και το κοινό καλό (Sabl, 2006, σ.547)⁹. Στην *Πραγματεία* το θέμα του Hume είναι οι ομοιότητες μεταξύ των ανθρώπων, που αποτελούν τη βάση για τη συμπάθεια και όχι οι εξέχουσες ιδιότητες κάποιων ξεχωριστών ανθρώπων. Το ενδιαφέρον του εστιάζει στην εξάρτησή μας από τις γνώμες, τα πάθη και τις κρίσεις των άλλων για την εικόνα όχι μόνο τις φήμης μας αλλά και του εαυτού.

Η φήμη είναι γενικά ευχάριστη, όμως είναι πιο σημαντική όταν προέρχεται από όσους εκτιμάμε και αντίστοιχα η περιφρόνησή τους μας ταπεινώνει περισσότερο. Αυτό αποδεικνύει ότι η επιθυμία της φήμης δεν είναι φυσική ροπή, δεν προέρχεται από κάποιο πρωταρχικό ένστικτο· αν συνέβαινε αυτό η φήμη θα ήταν επιθυμητή αδιακρίτως (T, σ.322). Η γνώμη του σοφού μετράει περισσότερο, και μάλιστα όσο περισσότερο αυτή απορρέει από ουσιαστική γνωριμία. Γενικότερα ο έπαινος των άλλων μας δίνει μεγαλύτερη υπερηφάνεια, όταν συμφωνεί με τη δική μας γνώμη για τις αξιολογες ιδιότητές μας. Όταν ξέρουμε ότι δεν έχουμε μία ιδιότητα για την οποία όλοι μας επαινούν, η ευχαρίστησή μας είναι μικρή, γιατί αυτό πολύ λίγο θα επηρεάσει τη δική μας γνώμη για την αξία μας. Όμως, έστω και μικρή, η ευχαρίστηση είναι υπαρκτή και επιβεβαιώνει την εξάρτησή μας από τους άλλους για τη διαμόρφωση της εικόνας του εαυτού, γεγονός που δεν αφήνει χώρο για την ευγενή ανεξαρτησία από τις γνώμες τους. Έτσι η εκδοχή της φήμης που προκύπτει φαίνεται να είναι κατά βάση κομφορμιστική (Sabl, 2006, σ. 546).

Ο Hume θεωρεί ότι η φήμη των πολλών είναι γενικά ευχάριστη, ακόμα και για κάποιον που απεχθάνεται το χυδαίο πλήθος, επειδή το πλήθος παρέχει επιπλέον αυθεντία και βάρος. Η φαντασία ευχαριστείται με τα δημιουργήματά της, καθώς λόγω της συμπάθειας αντλούμε ευχαρίστηση από τα αισθήματα των άλλων και η φαντασία αποπειράται να τη σταθεροποιήσει (T σ.324). Και στην αντίθετη περίπτωση, υπερήφανοι άνθρωποι σοκάρονται από τη περιφρόνηση, αν και η δική

τους γνώμη είναι πολύ διαφορετική, εξαιτίας της αντίθεσης μεταξύ του πάθους που είναι φυσικό σε αυτούς και αυτού που λαμβάνουν μέσω της συμπάθειας.

Ενώ στην *Πραγματεία* ο Hume παρουσιάζει μία ασθενή- κοινότοπη έννοια της φήμης, στην *Έρευνα* (σ.276) αναφέρεται σε μία εκδοχή της φήμης που αφορά τις πιο «ευγενικές φύσεις» και κατευθύνει τις πρακτικές μας της ηθικής επιδοκιμασίας. Συγκεκριμένα επισημαίνει ότι με τη συνεχή επιδίωξή μας για ένα όνομα, έναν χαρακτήρα, μία φήμη, οδηγούμαστε να επανεξετάζουμε τη συμπεριφορά μας όπως παρουσιάζεται στα μάτια όσων μας συναναστρέφονται και μέσω αυτής της έρευνας του εαυτού μας, κάτω από το πρίσμα της αντανάκλασής του στα μάτια των άλλων, ζωντανεύουν όλα τα συναισθήματα του ηθικά σωστού και του λάθους. Έτσι, η επιδίωξη της αναγνώρισης των άλλων μπορεί να λειτουργεί ως θεματοφύλακας της αρετής και τότε η φήμη βασίζεται στην ακεραιότητα του χαρακτήρα. Ο προβληματισμός σχετικά με την αληθινή φήμη μάς οδηγεί σε αντίστοιχο προβληματισμό σχετικά με την προσήκουσα υπερηφάνεια (Ardal, 1989, σ.391), η οποία στηρίζεται στην αρετή και αποτελεί ουσιώδες χαρακτηριστικό της τιμής του ανθρώπου.

Ηθική αποτίμηση της υπερηφάνειας

Η παρουσίαση των αιτίων της υπερηφάνειας θέτει ερωτήματα σχετικά με την αξιολόγηση του προσώπου που συνεπάγεται αυτό το πάθος, που φαίνεται να βασίζεται στην ενδεχομενικότητα των αιτίων (:ομορφιά, ευγενική καταγωγή, πλούτος), τον ιδιάζοντα χαρακτήρα των ποιοτήτων που το εγείρουν (: απαίτηση να μην είναι ένα γνώρισμα κοινό στην πλειονότητα των ανθρώπων, όπως λ.χ η υγεία, για να μπορεί να αποτελέσει αίτιο υπερηφάνειας) και την εξάρτηση από τις γνώμες των άλλων. Από την άλλη μεριά, κατά την πραγμάτευση της αρετής ως αιτίας της υπερηφάνειας διαπιστώνουμε ότι η ικανότητά της να παράγει υπερηφάνεια είναι το πιο αξιοσημείωτο αποτέλεσμα που αυτή έχει στον ανθρώπινο νου (Τ σ.285 και Besser-Jones, 2010, σ. 173). Όμως αν η υπερηφάνεια είναι αποτέλεσμα τυχαίων γεγονότων (ομορφιά, καταγωγή) ή απόρροια του ότι υπερτερούμε σε ένα γνώρισμα σε σύγκριση με άλλους ή απότοκος της γνώμης των πολλών που μπορεί να μην είναι βάσιμη, πώς μπορεί να γίνεται λόγος για ενάρετη υπερηφάνεια;

Ο Hume επιχειρεί να απαντήσει σε αυτά τα ερωτήματα στο 3^ο μέρος της *Πραγματείας*, όπου αρχικά εξετάζει το πάθος της υπερηφάνειας υπό το φως των δύο βασικών αρχών που επενεργούν κατά τη δημιουργία των παθών: της συμπάθειας και της σύγκρισης. Η αρχή της σύγκρισης ενεργοποιείται όταν το πάθος παρουσιάζεται σε υπερβολικό βαθμό ως έπαρση ή όταν παρουσιάζεται με ένταση και δημιουργεί δυσφορία στον παρατηρητή και στη συνέχεια ταπείνωση. Αρχικά η συμπάθεια έχει ως αποτέλεσμα να σχηματίζουμε την εντύπωση της υπερηφάνειας του προσώπου και αυτή στη συνέχεια ενεργοποιεί τη σύγκριση, που οδηγεί σε δυσφορία-ταπείνωση, συγκρινόμενη με τη δική μας υπερηφάνεια. Αυτή η δυσφορία είναι εντονότερη όσο περισσότερο επιδεικνύεται υπερηφάνεια που δεν θεμελιώνεται στην ύπαρξη αξιόλογων ιδιοτήτων (Τ,σ.595). Αντίθετα, όταν η αξία που αποτελεί το έρεισμα της υπερηφάνειας είναι υπαρκτή και συνοδεύεται από σχετική πεποίθηση, τότε υπερισχύει η συμπάθεια και ο παρατηρητής μοιράζεται απλώς την ευχαρίστηση του δικαιολογημένα υπερήφανου προσώπου, χωρίς να ενεργοποιείται η σύγκριση - με την προϋπόθεση ότι το πρόσωπο δεν επιδεικνύει με τρόπο ηχηρό την υπερηφάνεια του (Τ, σ.596).

Τα παραπάνω μας οδηγούν στη διάκριση μεταξύ δικαιολογημένης-ενάρετης υπερηφάνειας και κούφης ή φαύλης. Η ενάρετη υπερηφάνεια αποτελεί ένα αξιέπαινο πάθος που μας δίνει την αίσθηση της αξίας του εαυτού μας, και βασίζεται στην πραγματική ύπαρξη αξιόλογων ποιοτήτων. Αυτές συνοψίζονται, με βάση τον προσδιορισμό της αρετής, στις ευχάριστες ή ωφέλιμες ιδιότητες ενός προσώπου για τον εαυτό του ή για τους άλλους (Τ σ.596). Όταν αυτές αποτελούν χαρακτηριστικά του προσώπου, η υπερηφάνεια μάς δίνει συνείδηση της αξίας μας και αποτελεί τη βάση για την αξιοποίηση των ικανοτήτων και των σχεδίων μας. Μάλιστα είναι προτιμότερο να υπερτιμά κανείς παρά να υποτιμά την αξία του, γι' αυτό και η υπερηφάνεια, αν και δεν είναι πάντα επιτρεπτή, είναι όμως απαραίτητη για έναν χαρακτήρα. Οι κανόνες της καλής ανατροφής ρυθμίζουν τον τρόπο παρουσίασης της υπερηφάνειας και μας προφυλάσσουν από την επίδειξη έπαρσης, προς την οποία όλοι έχουμε ισχυρή ροπή (Τ σσ.597-8). Η υπερηφάνεια είναι ευχάριστη και ωφέλιμη για το πρόσωπο που την έχει, αποτελεί πάθος που ενδυναμώνει την ψυχή, σε αντίθεση με την ταπείνωση. Για τους άλλους βέβαια είναι δυσάρεστη, γι' αυτό

καταδικάζεται σε βαθμό ώστε να έχει δημιουργηθεί προκατάληψη γι' αυτή, βασισμένη σε έναν γενικό κανόνα που ρυθμίζει την κοινωνική της αντιμετώπιση. Αυτό δεν ανάγει την ταπεινότητα σε καθήκον μας, αλλά οδηγεί στην παραδοχή ότι μία γνήσια και καλά θεμελιωμένη υπερηφάνεια -με την έννοια της αυτοεκτίμησης- όταν μάλιστα είναι συγκαλυμμένη, αποτελεί ουσιαστικό στοιχείο του χαρακτήρα ενός ανθρώπου με τιμή (honour).

Η καλά θεμελιωμένη υπερηφάνεια υποστηρίζει ο Hume είναι, μεταξύ άλλων, αυτή που στηρίζεται στην κοινωνική διαίρεση, όπως διαμορφώνεται με τις υπάρχουσες κοινωνικές βαθμίδες (ranks) και προκύπτει από την καταγωγή, το επάγγελμα, την περιουσία, τα ταλέντα ή τη φήμη. Η σύνεση επιβάλλει να συμμορφώνουμε τα αισθήματα και τις πράξεις μας με τις εγκαθιδρυμένες από τους γενικούς κανόνες και την έξη (custom) αρχές της ανωτερότητας (Τ σ.599). Βλέπουμε και εδώ τη συνύφανση της υπερηφάνειας με την επικρατούσα αντίληψη για την προσωπική και κοινωνική αξία. Αυτό επαναφέρει τον προβληματισμό για την προσήκουσα υπερηφάνεια, η οποία φαίνεται σε εμάς στηριγμένη σε παράγοντες συγκυριακούς, για τον Hume όμως απόλυτα σταθερούς και αποδεκτούς.

Η αναφορά στην φήμη ως στοιχείο που θεμελιώνει την υπερηφάνεια, μάς οδηγεί ξανά στο ερώτημα αν μπορεί να υπάρξει υπερηφάνεια ανεξάρτητα από τις γνώμες των άλλων. Κατά την πραγμάτευση της φήμης ως αιτίας της υπερηφάνειας ο Hume τονίζει την γνώμη των άλλων, όμως αυτή δεν κατέχει κάποια θέση στη διπλή σχέση ιδεών- εντυπώσεων που παράγει το πάθος, αλλά η επίδρασή της είναι δευτερογενής (Besser-Jones, 2010,σ.184). Επιπλέον η διάκριση μεταξύ της ποιότητας και του αντικειμένου που συγκροτούν την αιτία, συνεπάγεται ότι η ποιότητα πρέπει να υπάρχει και να παράγει ευχαρίστηση, πριν επιβεβαιωθεί από τους άλλους. Εξάλλου διαπιστώνει στην *Πραγματεία* ότι «ένας άνθρωπος με λογική και αξία μπορεί να είναι ευχαριστημένος με τον εαυτό του, ανεξάρτητα από τη θεώρηση των άλλων» (Τ, σ.596).

Έτσι η ενάρετη υπερηφάνεια μπορεί να θεμελιωθεί στον ισχυρισμό της Έρευνας (Ε σ.276) ότι η κατοχή της αρετής δίνει την δυνατότητα σε ένα πρόσωπο να απολαμβάνει τον χαρακτήρα του και η υπερηφάνεια από αυτόν να διασφαλίζει την

εσωτερική γαλήνη. Ταυτόχρονα αυτή η υπερηφάνεια μπορεί να γίνεται αποδεκτή από τους άλλους –με τους όρους που προαναφέρθηκαν- και η επιδοκιμασία τους να λειτουργεί ενισχυτικά, επιβεβαιώνοντας ότι το πρόσωπο πράγματι κατέχει τις αξιόλογες ιδιότητες που δικαιώνουν την υπερηφάνεια (Besser-Jones,2010, σ.188). Η εξάρτηση από τη γνώμη των άλλων δε μπορεί να γίνει κατανοητή, αν δεν ληφθεί υπόψη ως προϋπόθεση η αναγνώριση της ηθικής κοινότητας, που αναδεικνύεται με τον καθοριστικό ρόλο της συμπάθειας στη δημιουργία και ενίσχυση των παθών (Δρόσος, 2016, σσ.273-4).

Η προσήκουσα ή ενάρετη υπερηφάνεια είναι αυτή που βασίζεται σε ποιότητες του νου ή του χαρακτήρα, οι οποίες στηρίζονται σε δικαιολογημένες πεποιθήσεις της κοινότητας για την αξία τους και μπορούν να χαρακτηρίσουν ένα πρόσωπο αξιέπαινο κι όχι η υπερηφάνεια που εγείρεται από καθένα από τα αίτια της υπερηφάνειας που παρουσιάστηκαν (Ardal,1989, σ.393). Αυτό σημαίνει ότι θα ήταν χρήσιμη μία διάκριση ανάμεσα στην υπερηφάνεια που προκύπτει ως αντανάκλαση από τη σχέση με πράγματα που αποτιμώνται ως αξιόλογα (σπίτια, χώρα, συγγένεια) και στην υπερηφάνεια που προκύπτει από ιδιότητες του προσώπου, για τις οποίες μπορεί αυτό να χαρακτηριστεί άξιο επαίνου. Έτσι γίνεται κατανοητό πώς η κατάλληλη υπερηφάνεια μπορεί να αναγνωριστεί ως κύριο συστατικό της αρετής, ιδίως στην εκδοχή της ηρωικής αρετής, που συγκροτείται από ιδιότητες, όπως το θάρρος, η φιλοδοξία, η αγάπη της δόξας και η μεγαλοψυχία και προκαλεί το θαυμασμό όλης της ανθρωπότητας (T, σ.599). Νοούμενη ως αυτοεκτίμηση η υπερηφάνεια αναζωογονεί το πνεύμα και παρωθεί σε αξιόλογες πράξεις. Η αναφορά στην ηρωική αρετή γίνεται για να θεμελιωθεί ο ισχυρισμός για τη αξία της υπερηφάνειας και όχι γιατί ο Hume προκρίνει αυτή την εκδοχή της αρετής. Όπως διευκρινίζει στη συνέχεια (T σσ. 603-4) είναι οι κοινωνικές αρετές, όπως η δικαιοσύνη, η συμπόνια, η γενναιοδωρία, η φιλία, η ανιδιοτέλεια αυτές που πληρούν τις προϋποθέσεις για να δικαιώσουν τον χαρακτηρισμό ενός προσώπου ως ενάρετου. Και συνεπώς η υπερηφάνεια που ερείδεται σε αυτές τις ποιότητες του χαρακτήρα είναι η προσήκουσα ή ενάρετη.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3^ο: ΑΓΑΠΗ ΚΑΙ ΜΙΣΟΣ

Η διπλή σχέση ιδεών-εντυπώσεων και η συστοιχία μεταξύ υπερηφάνειας και ταπείνωσης

Το δεύτερο ζεύγος των έμμεσων παθών που αναλύει ο Hume είναι αυτό της αγάπης και του μίσους. Μολονότι στην *Πραγματεία* (Τ, σ. 329) ο ορισμός και η περιγραφή και αυτών των παθών θεωρείται περιττή, εφόσον αποτελούν απλές εντυπώσεις και είναι γνωστά στην κοινή εμπειρία, ωστόσο στην *Dissertation on Passions* (Ρ 2.2) δίνει τον ακόλουθο ορισμό: «αγάπη ή φιλία είναι η ευαρέσκεια προς τον άλλο, λόγω των ικανοτήτων ή των υπηρεσιών του». Παρότι η έννοια της αγάπης παρουσιάζεται από τον φιλόσοφο ως προφανής, είναι σημαντικό να κατανοήσουμε πως ο Hume αναφέρεται στην αγάπη και συχνά εννοεί την εκτίμηση, τον θαυμασμό ή την επιδοκιμασία - παρόμοια όπως με την υπερηφάνεια αναφερόταν αδιακρίτως στην αυτοεκτίμηση ή τη ματαιοδοξία - και στο μίσος, εννοώντας απλώς την αποστροφή, την περιφρόνηση ή την αποδοκιμασία. Αποτελεί λοιπόν θέμα προς διερεύνηση πώς σχετίζεται η έννοια της αγάπης στον Hume με αυτό που εννοούμε συνήθως με τη λέξη αγάπη.

Πρωταρχικά συνδέουμε την έννοια της αγάπης με τη φροντίδα για το καλό του αγαπημένου προσώπου. Ο Hume παραδέχεται ότι αυτό συμβαίνει αλλά εξηγείται από την τάση των παθών να αναμιγνύονται, όπως τα χρώματα, σε αντίθεση με τις ιδέες, που είναι πάντα διακριτές. Πράγματι η αγάπη και το μίσος, σε αντίθεση με την υπερηφάνεια και την ταπεινότητα, που είναι καθαρά αισθήματα, μεταφέρουν το πνεύμα σε κάτι πέρα από αυτό, καθώς ενεργοποιούν τη θέληση για δράση. Η αγάπη συνοδεύεται από την επιθυμία για την ευτυχία του αγαπημένου προσώπου (: ευμένεια) και το μίσος από την επιθυμία για τη δυστυχία του (:οργή). Τη σύνδεση της αγάπης με την ευμένεια ο Hume την αποδέχεται, αλλά όχι ως αναγκαία. Θεωρεί ότι αυτή υπάρχει μόνον όταν σκεφτόμαστε την ευτυχία του αγαπημένου προσώπου, σε αντίθεση με τον Χάτσεσον, όπου η επιθυμία της ευτυχίας του άλλου προσώπου δεν συνοδεύει απλώς την αγάπη, αλλά αναμιγνύεται με αυτήν σε ένα και το αυτό πάθος (Δρόσος 2016, 275). Η εμπειρία (Τ,

σ.367) έρχεται σε αντίθεση με την αναγκαία σύνδεση της αγάπης με έναν σκοπό, με την ταύτισή της με την ευμένεια. Οι επιθυμίες για την ευτυχία ή τη δυστυχία του άλλου ανακύπτουν μόνον στη βάση των ιδεών της ευτυχίας ή της δυστυχίας ενός φίλου, όπως τις παρουσιάζει η φαντασία. Η ευμένεια και η οργή είναι πάθη διαφορετικά, τα οποία συνδέονται με την αγάπη και το μίσος, λόγω της πρωταρχικής σύστασης του νου, όμως αυτή δεν είναι μία αναγκαία τάξη.

Η αποσύνδεση της αγάπης από οποιαδήποτε έννοια ευμένειας ή φιλανθρωπίας οδηγεί σε μία έννοια της αγάπης αποψιλωμένη από κάθε μεταφυσικό περιεχόμενο, όπως είδαμε με την απόρριψη της τελεολογίας, και πολύ μακριά από τη χριστιανική αγάπη (Δρόσος, 2016, σ. 274). Αυτό εξηγείται από την επιδίωξη μίας ανθρωπολογικής θεώρησης ρεαλιστικής, η οποία δεν προσδίδει κανένα χαρακτηριστικό στην ανθρώπινη φύση που δεν επιβεβαιώνεται εμπειρικά.

Αφετηρία για την ανάλυση της αγάπης και του μίσους είναι η συστοιχία με την υπερηφάνεια και την ταπείνωση, εφόσον οι ίδιες αιτίες εγείρουν και αυτά τα πάθη, ενώ η διαφορά εντοπίζεται στο αντικείμενο των παθών, το οποίο τώρα είναι ένα άλλο σκεπτόμενο ον στη θέση του εαυτού : « κάποιο άλλο πρόσωπο , για τις πράξεις, τις σκέψεις και τις αισθήσεις του οποίου δεν έχουμε άμεση γνώση» (Τ, σ. 329). Εύστοχα εντοπίζεται από τους μελετητές το σοβαρό κενό που ανακύπτει σχετικά με το πώς περνάμε στη διάκριση του εαυτού από τα άλλα πρόσωπα και πώς διαμορφώνεται η αντίληψη του άλλου προσώπου (Penelhum, 1993, σ. 141 και Πουρνάρη, 2017, 178). Το ερώτημα είναι πώς αγαπάμε το άλλο πρόσωπο για το οποίο δεν έχουμε συνείδηση των σκέψεων, των επιθυμιών και των πράξεών του; Προϋπόθεση είναι καταρχήν η στενή του σχέση με τα αίτια των παθών. Όπως επισημάνθηκε και με τη συγκρότηση του εαυτού, θα πρέπει να δεχτούμε ότι τα πρόσωπα συγκροτούνται κοινωνικά, μέσα από τη σχέση τους με τα αίτια του πάθους και τη διαδικασία αλληλοαναγνωρίσεων στο πλαίσιο της κοινότητας.

Τα αίτια της αγάπης και του μίσους είναι τα ίδια με αυτά της υπερηφάνειας και της ταπείνωσης. Ισχύει επίσης η διάκριση στο εσωτερικό της αιτίας μεταξύ αντικειμένου και ποιότητας που ενυπάρχει σε αυτό. Οι άνθρωποι προβάλλουν τα στοιχεία που τους καθιστούν υπερήφανους για να αποκτήσουν την αγάπη και την

επιδοκιμασία της ανθρωπότητας. Οι ποιότητες που αποτελούν αιτίες της υπερηφάνειας αποτελούν και αιτίες της αγάπης, ανάλογα αν σχετίζονται με τον εαυτό ή τους άλλους. Η αντιστοιχία των συναισθημάτων μεταξύ των ανθρώπων (Τ, σ.332) μάς επιτρέπει να κατανοούμε, μέσω της κοινής εμπειρίας και της προαίσθησης (presensation), τι συμβαίνει στους άλλους βάσει όσων αισθανόμαστε άμεσα σ' εμάς τους ίδιους. Κοινή είναι επίσης η γενική εξηγητική αρχή: η διπλή σχέση εντυπώσεων και ιδεών που περιέγραψε αναφορικά με την υπερηφάνεια.

Πρωταρχικό του μέλημα μάλιστα είναι η επιβεβαίωση αυτής της διπλής σχέσης, που θεωρεί ότι αποδεικνύει τη σύνδεση και την αντιστοιχία των τεσσάρων παθών, τα οποία μπορούν να ιδωθούν ως τοποθετημένα σε ένα τετράγωνο, σε ίση απόσταση το ένα από το άλλο. Η σύνδεση αφορά το κοινό αντικείμενο (εαυτός – άλλο πρόσωπο) και την κοινή αίσθηση (ευχάριστη - δυσάρεστη εντύπωση) που παρατηρείται ανά ζεύγη: η υπερηφάνεια και η αγάπη είναι ευχάριστα πάθη, η ταπείνωση και το μίσος δυσάρεστα. Προκειμένου να επιβεβαιώσει με τρόπο αδιαμφισβήτητο τη διπλή σχέση ιδεών - εντυπώσεων, καταφεύγει στη χρήση της πειραματικής μεθόδου με την οποία οδηγήθηκε και στην αρχή του συνειρμού. Η πειραματική μέθοδος συλλογισμού στα ηθικά θέματα, που ήταν ο διακηρυγμένος στόχος του Hume στην *Πραγματεία* του, μπορεί να εφαρμοστεί είτε με πειράματα που σταχυολογούνται μέσα από την προσεκτική παρατήρηση της ανθρώπινης ζωής, όπως παρουσιάζεται στις διάφορες εκδηλώσεις της και στην κοινωνική συμπεριφορά, είτε με τα λεγόμενα νοητικά πειράματα (Πουρνάρη , 2004,σσ. 213-14).

Τα πειράματα που σχεδίασε (Τ, σσ. 333-347) για να αποδείξει ότι απαιτείται να υπάρχει πάντοτε η διπλή σχέση ιδεών και εντυπώσεων για να παραχθούν τα δύο ζεύγη των έμμεσων παθών είναι νοητικά πειράματα και στηρίζονται στην ενδοσκόπηση. Επιχειρεί να ελέγξει τις συνθήκες κάτω από τις οποίες παράγονται τα πάθη, εξετάζοντας αρχικά μόνο τη λειτουργία της σχέσης ιδεών, χωρίς την παρουσία εντύπωσης ή μόνο την παρουσία εντύπωσης χωρίς τη σχέση ιδεών (τρία πρώτα πειράματα) και επιβεβαιώνει την υπόθεση που εξαρχής έθεσε. Στα υπόλοιπα (4^ο -8^ο) πειράματα επιχειρεί να μεταβάλλει τεχνητά τις συνθήκες κάτω από τις οποίες παράγονται τα πάθη. Εφόσον απέδειξε πως οποιαδήποτε αιτία έχει μια

διπλή σχέση, πρέπει κατ' ανάγκη να εξάπτει αυτά τα πάθη, π.χ. η αρετή στον εαυτό εξάπτει υπερηφάνεια, αφαιρώντας τη σχέση ιδεών το πάθος καταστρέφεται, αντικαθιστώντας την ιδέα του εαυτού με την ιδέα ενός άλλου προσώπου ως αντικειμένου, το πάθος μετατρέπεται σε αγάπη ή σεβασμό, που είναι είδος της αγάπης. Το ίδιο συμβαίνει και με την αντικατάσταση των ποιοτήτων: αν βάλουμε στη θέση της αρετής τη φαυλότητα, έχουμε ταπείνωση και μίσος ή περιφρόνηση αντίστοιχα.

Το 5^ο και 6^ο πείραμα (T, σσ.338-40) διερευνούν την παράμετρο της σχέσης (συγγένειας) και επιβεβαιώνουν ότι η αρετή στον γιο ή τον αδελφό μας παράγει αγάπη πρώτα και στη συνέχεια υπερηφάνεια, όμως η αντιστροφή της σχέσης καταδεικνύει ότι δεν γίνεται το ίδιο εύκολα η μετάβαση από την υπερηφάνεια και τον εαυτό στην αγάπη και στο άλλο πρόσωπο. Η φυσική προδιάθεση της φαντασίας να κινείται με ευκολία από πιο σκοτεινές (άλλο πρόσωπο) σε πιο ζωηρές εντυπώσεις (εαυτός) και όχι το αντίστροφο εξηγεί το φαινόμενο. Στο 7^ο πείραμα, ο τρόπος με τον οποίο επεκτείνεται η αγάπη και το μίσος για ένα πρόσωπο στα συγγενικά ή φιλικά του πρόσωπα, επιβεβαιώνει αυτή την κίνηση της φαντασίας. Το τελευταίο πείραμα εξετάζει μία εξαίρεση: όταν η αιτία της υπερηφάνειας τοποθετείται σε ένα άλλο πρόσωπο, τότε η θεώρηση της φαντασίας στρέφεται προς αυτό και η επιδοκιμασία του, που ήταν η πηγή της υπερηφάνειας, προκαλεί καλοσύνη ή συμπάθεια. Αν και εδώ η κίνηση της φαντασίας παρουσιάζεται αντεστραμμένη, αυτό για τον φιλόσοφο δεν συνιστά αντίφαση, αλλά μία εξαίρεση που πηγάζει από το ίδιο σκεπτικό (T, σσ. 342-7).

Τα πειράματα αυτά περισσότερο από το να αναδεικνύουν την αντιστοιχία ανάμεσα στα δύο ζεύγη των έμμεσων παθών και τον ιδιαίτερο τρόπο λειτουργίας της φαντασίας, αναδεικνύουν ορισμένες δυσκολίες που πρέπει να επιλυθούν, σύμφωνα με την παραδοχή του ίδιου του Hume (T, σ. 348). Εφόσον για να εγερθεί το πάθος της αγάπης απαραίτητη είναι μία ευχάριστη εντύπωση προερχόμενη από το πρόσωπο-αντικείμενο του πάθους, έπεται ότι όποιος βρει τον τρόπο με τις ιδιότητές του ή τις υπηρεσίες του να μάς είναι ευχάριστος ή χρήσιμος, μπορεί να είναι βέβαιος για την εύνοιά μας. Τα προσωπικά μας αισθήματα της αγάπης και του

μίσους είναι από τη φύση τους μεροληπτικά, ωστόσο η σύνδεση της αγάπης με μια ευχάριστη εντύπωση απαιτεί περαιτέρω διευκρίνιση.

Πράγματι, για τον Hume η οδύνη και η ηδονή που πηγάζουν από ένα πρόσωπο οδηγούν ασφαλέστατα σε μίσος ή αγάπη, με τον όρο να πηγάζουν ενσυνείδητα από αυτό το πρόσωπο, με συγκεκριμένο σχέδιο και πρόθεση. Οι πράξεις ενός προσώπου κρίνονται με βάση την πρόθεση και οδηγούν στα πάθη μας όταν πηγάζουν από αυτή, εκτός αν πρόκειται για έμφυτη ποιότητα (π.χ. η ασχήμια ως αίτιο αποστροφής). Όπως χαρακτηριστικά επισημαίνει ο Hume, η πράξη είναι στιγμιαία και δεν αφήνει τίποτε πίσω της, ενώ η πρόθεση αποκαλύπτει ποιότητες που διατηρούνται και μετά την τέλεση της πράξης. Το κύριο μέρος μιας προσβολής είναι η περιφρόνηση και το μίσος που δείχνει η πράξη εκ μέρους του προσώπου που μας προσβάλλει. Η αφαίρεση της πρόθεσης αφαιρεί την ταπείνωση (T, σ.349), όμως δεν αφαιρεί απολύτως το μίσος. Η δυσαρέσκεια που πηγάζει κατά τύχη, όπως και αυτή που πηγάζει από καθήκον (π.χ. η απόφαση ενός δικαστή εν ονόματι της δικαιοσύνης) ή αναγκαιότητα, ελαττώνει τα πάθη, δεν τα αφαιρεί όμως πλήρως (T, σ. 351). Έχουμε αφενός την αναγνώριση ότι ο χαρακτήρας ενός προσώπου δεν κρίνεται από πράξεις τετριμμένες και αθέλητες, καθώς και την παραδοχή ότι τα πάθη μας δεν ακολουθούν πάντα τις κρίσεις μας.

Η αναφορά στην πρόθεση και τον χαρακτήρα μάς οδηγούν στην ανάγκη να αποσαφηνίσουμε περαιτέρω την έννοια του προσώπου ως αντικειμένου της αγάπης και του μίσους. Η Koorsgard (1999, σ. 40) υποστηρίζει ότι η έννοια του προσώπου προϋποθέτει κάποιο γενικό γνώρισμα που όλα τα πρόσωπα διαθέτουν εξίσου, καθώς και κάποιο ιδιάζον γνώρισμα που ξεχωρίζει το ένα πρόσωπο από τα άλλα. Η ίδια θεωρεί ότι η έννοια του χαρακτήρα ανταποκρίνεται σε αυτή την ανάγκη, καθώς αποτελεί γενικό γνώρισμα όλων των ανθρώπινων όντων, βάσει του οποίου μπορεί να αναγνωριστεί κάποιος ως πρόσωπο, ενώ ταυτόχρονα ο ιδιαίτερος χαρακτήρας συνιστά εκδήλωση των γνωρισμάτων που τον καθιστούν ξεχωριστό πρόσωπο. Έτσι η αγάπη, τουλάχιστον σε μία από τις εκφάνσεις της, απευθύνεται στον χαρακτήρα του άλλου προσώπου. Όμως κάτι τέτοιο προσκρούει στη ρητή διάκριση αιτίας και αντικειμένου του πάθους που τονίζει ο Hume. Επιπλέον, όπως δείχνει η Shauber (2009, σ.32) η ταύτιση προσώπου- χαρακτήρα προϋποθέτει μία ισχυρή έννοια του

χαρακτήρα, μία έννοια σταθερή, αμετάβλητη και ενοποιημένη, με την οποία η φιλοσοφία του Hume δεν είναι συμβατή. Οι αναφορές του Hume (T, ενδεικτικά, σσ.321, 582-4) οδηγούν στο ότι μία έννοια του χαρακτήρα είναι αναγκαία, έστω με την έννοια ότι αναφέρεται σ' εκείνες τις ποιότητες και τα κίνητρα που πράγματι ανήκουν στο δρων υποκείμενο. Σε αυτό οδηγούν και όσα αναφέρθηκαν παραπάνω για την εμπρόθετη πράξη.

Όσον αφορά την απόλυτη συμμετρία υπερηφάνειας – αγάπης ως προς τις αιτίες, που emphaticά παρουσιάστηκε παραπάνω (T, σ. 332), δεν είναι τόσο αυτονόητη όσο παρουσιάζεται από τον φιλόσοφο, σύμφωνα με τις προκειμένες της σκέψης του. Το αίτημα για αναγνώριση αποτελεί καθολικό αίτημα όλων των προσώπων, προκειμένου να επιβεβαιώσουν τον εαυτό τους. Όμως η υπερηφάνεια ενός προσώπου, που στηρίζεται σε έξοχες ή επιθυμητές ιδιότητες, μπορεί να επιφέρει, αντί για την εκτίμηση και την «αγάπη» του άλλου προσώπου, την ταπείνωση και το μίσος, μέσω της σύγκρισης, καθώς αυτή μπορεί να απειλήσει τη δική του υπερηφάνεια. Με άλλα λόγια, το ερώτημα είναι: μπορεί ένα υπερήφανο πρόσωπο να έχει την αναγνώριση ενός άλλου υπερήφανου προσώπου και να είναι συμβατή η υπερηφάνεια με την «αγάπη»; Το πρόβλημα τίθεται με έμφαση από την Baier (1995, σσ.418,420), η οποία υποστηρίζει ότι με δεδομένη την εναντιότητα (contrariety) μεταξύ της υπερηφάνειας και της ταπείνωσης, προκύπτει αντίστοιχη σύγκρουση μεταξύ της υπερηφάνειας και της αγάπης – εκτίμησης, όσον αφορά την κατοχή των ίδιων έξοχων ιδιοτήτων. Έπεται λοιπόν ότι σε κάποιες περιπτώσεις το αίτημά μας για αναγνώριση από τους άλλους φαίνεται να σκοντάφτει στο δικό τους αίτημα και η εκτίμηση για τους άλλους αποτελεί απειλή για την αυτοεκτίμησή μας. Ο ισχυρισμός στηρίζεται στην παραδοχή ότι η υπερηφάνεια εγείρεται μόνο από μοναδικές – έξοχες ιδιότητες και ότι πάντοτε ενεργοποιεί την αρχή της σύγκρισης και έρχεται σε αντίθεση με την υπερηφάνεια του άλλου προσώπου, προκαλώντας την ταπείνωση, ως αποτέλεσμα της αναγνώρισης των έξοχων ιδιοτήτων.

Όμως οι παραδοχές της παραπάνω ανάλυσης αγνοούν σημαντικές πλευρές της υπερηφάνειας που περιλαμβάνει η χιουμιανή ανάλυση (T, σ. 599), η οποία, όπως είδαμε αφήνει χώρο για την προσήκουσα υπερηφάνεια, που ως ανταπόκριση έχει την αποδοχή των άλλων. Ασφαλώς και η Baier (1995, σσ. 421, 423) αναγνωρίζει

την επενέργεια της συμπάθειας που επιφέρει την αγάπη ως ανταπόκριση στην υπερηφάνεια του άλλου, όμως θεωρεί ότι η αρχή της σύγκρισης την υπερκεράζει, ιδίως όταν διακείμεθα εχθρικά απέναντι στους άλλους. Εξαίρεση αποτελεί η στενή σχέση στο πλαίσιο της οικογένειας, όπου ο Hume ρητά αναγνωρίζει ότι οι καλές ιδιότητες των άλλων εγείρουν πρώτα αγάπη και έπειτα υπερηφάνεια για τους οικείους.

Πάντως η συμμετρία μεταξύ αγάπης και υπερηφάνειας που επιχειρεί να επιβεβαιώσει ο Hume απειλείται επίσης από την παραδοχή του φιλοσόφου ότι υπάρχουν ιδιότητες που είναι πιο κατάλληλες ως αιτίες αγάπης παρά υπερηφάνειας, όπως η ευμένεια και η καλοσύνη (T, σ. 391). Αυτές οι ιδιότητες έχουν μια ιδιαίτερη τάση να εγείρουν αγάπη όταν υπάρχουν σε άλλους, αλλά όχι τόσο μεγάλη τάση να παράγουν υπερηφάνεια όταν τοποθετούνται στον εαυτό μας. Πράγματι φαίνεται ανάρμοστη η υπερηφάνεια για την καλοσύνη και ασφαλώς είναι έξω από τον χαρακτήρα του καλού προσώπου να είναι υπερήφανο για την καλοσύνη του (Ardal, 1989, σ.390). Έτσι εξηγείται γιατί σε κάποιες περιπτώσεις η θεώρησή τους προκαλεί καθαρή αγάπη, με ελάχιστη πρόσμειξη ταπεινότητας και σεβασμού.

Οι αιτίες της αγάπης και η αρετή

Ο Hume ισχυρίζεται ότι η αγάπη έχει το ίδιο πλήθος αιτίων (σωματικές, πνευματικές και ηθικές ιδιότητες, πλούτη, ιδιοκτησία κ.λ.π.) που είδαμε και στην περίπτωση της υπερηφάνειας, μόνο που τώρα αυτά τα αίτια τοποθετούνται σε ένα άλλο πρόσωπο. Αυτό σημαίνει ότι υπάρχουν ποικίλα είδη αγάπης, ανάλογα με την αιτία τους. Διαφορετική είναι η «αγάπη» που αισθανόμαστε για τους πλούσιους, λόγω του πλούτου τους, από την αγάπη για την ομορφιά, την ευφυΐα, το ταλέντο ή την αρετή. Αυτό που μας προβληματίζει όμως είναι αν η θεώρηση του Hume για την αιτιακή εξήγηση της αγάπης, αφήνει περιθώρια για την αγάπη γι' αυτό που είμαστε, αυτή που συνηθίζουμε να θεωρούμε ως την αληθινή αγάπη.

Η ανάλυσή του για την αγάπη των σχέσεων (Τ, σσ.352-3) και η αναγνώριση ότι αυτή μπορεί να προκληθεί από μία μόνο σχέση διαφορετικού είδους ανάμεσα στον εαυτό μας και στο αντικείμενο, μάς οδηγεί προς μία κατεύθυνση θεώρησης της αγάπης ανεξαρτήτως ποιοτήτων-αιτίων. Όμως ακολουθεί η επισήμανση ότι η σχέση συνυπάρχει πάντα με τη διπλή σχέση ιδεών-εντυπώσεων, χωρίς να διευκρινίζεται η συνύπαρξή τους. Ο ίδιος αναγνωρίζει την αγάπη των σχέσεων ως μία δυσκολία του συστήματός του και θεωρεί ότι όποιος συνδέεται μαζί μας έχει ένα μερίδιο της αγάπης μας, κατ' αναλογία της σύνδεσης, ανεξάρτητα από άλλες ποιότητες. Αυτό κλιμακώνεται από την απλή γνωριμία στην πιο στενή σχέση που μπορεί να νοηθεί, αυτή της συγγένειας. Είναι η εγγενής κοινωνικότητα, που καθιστά απολύτως αναγκαία την παρουσία των άλλων προσώπων και αδιανόητη την ύπαρξή μας αν τη στερηθούμε. Επιπλέον η συμπάθεια που διευκολύνεται μέσω της γνωριμίας-οικειότητας μάς κάνει να προτιμάμε έναν γνώριμο από έναν ξένο, ακόμα κι αν ο δεύτερος είναι αξιότερος από τον πρώτο.

Τα παραπάνω δεν δίνουν απάντηση στο ερώτημα που θέσαμε, ακόμα κι αν περιοριστούμε στο πλαίσιο της εξ αίματος συγγένειας, η οποία αναγνωρίζεται ως ο ισχυρότερος δεσμός για τον οποίο είναι ικανό το πνεύμα, ιδίως στη σχέση γονέα-παιδιού. Αν λάβουμε υπόψη και την ακόλουθη πρόταση από τη *Dissertation on Passions* (Ρ 4.4) : « δεν αγαπάμε αυτούς με τους οποίους σχετιζόμαστε για την αξία τους, αν και είναι φυσικό να είναι υπερήφανοι για την αξία τους», οδηγούμαστε στην παραδοχή ότι η σχέση λειτουργεί ως μία αιτία. Αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι αποτελεί πηγή ευχαρίστησης, λόγω της εγγενούς κοινωνικότητας.

Το ερώτημα για την αυθεντική - ανώτερη αγάπη μπορεί να απαντηθεί με τη διερεύνηση της σχέσης της με την αρετή, η οποία αρχικά στο 2^ο βιβλίο αναγνωρίζεται ως μία από τις αιτίες της αγάπης, μαζί βέβαια με ένα πλήθος μη ηθικών αιτίων. Στο 3ο βιβλίο (Τ, σσ. 473, 575) αναδεικνύεται η στενή και εσωτερική σχέση της αγάπης με την αρετή, η οποία ορίζεται ως η δύναμη πρόκλησης αγάπης, όπως και υπερηφάνειας βέβαια. Αυτό σημαίνει ότι η αρετή πρέπει να θεωρηθεί ως η κατεξοχήν αιτία της αγάπης, τουλάχιστον όσον αφορά τις ποιότητες του νου μας και, αντιστρόφως, οποιαδήποτε ποιότητα του νου προκαλεί αγάπη είναι ενάρετη (Koorsgard, 1999, σσ. 8-12). Τα παραπάνω επιβεβαιώνονται και κατά την ανάλυση

των φυσικών ικανοτήτων (Τ, σσ. 606-614), όπως η σύνεση, το πνεύμα, το χιούμορ, η σωστή κρίση, οι οποίες αν και διακριτές από την αρετή, αποτελούν επίσης εγγενείς ποιότητες του νου που προκαλούν εκτίμηση ή αγάπη και μπορούν να χαρακτηριστούν «ενάρετες», παρά τη διάκρισή τους από τις φυσικές αρετές.

Η στενή σύνδεση της αρετής με την αγάπη μάς οδηγεί στο ερώτημα αν υπάρχει στις αιτίες της αγάπης ένα κανονιστικό επίπεδο, πέρα από το περιγραφικό και πώς αυτό μπορεί να δικαιολογηθεί. Η διάκριση των ειδών της αγάπης (Koorsgard, 1999, σ. 19) μπορεί να ξεκαθαρίσει το έδαφος. Αρχικά διακρίνουμε την προσωπική αγάπη, η οποία μπορεί να βασίζεται σε πλήθος αιτίων, να είναι ή να μην είναι μεροληπτική, και την αγάπη που βασίζεται στη συμπάθεια, η οποία μας βγάζει βέβαια από τον κλοιό του προσωπικού συμφέροντος, όμως μπορεί να παραμένει μεροληπτική, καθώς επηρεάζεται από την ομοιότητα, τη συνάφεια και την εγγύτητα. Τέλος, η ηθική επιδοκιμασία αποτελεί μια πιο αδύναμη και αμυδρή μορφή της αγάπης, αλλά και μια πιο κανονιστική μορφή της, βασισμένη στη συμπάθεια (Τ, σ.614). Η γενναιοδωρία ενός προσώπου προς ένα φιλικό μας πρόσωπο, για τη χαρά του οποίου έχουμε εμπειρία μέσω της συμπάθειας, εγείρει την «αγάπη» μας για το πρόσωπο αυτό κι αυτή η «αγάπη» μετατρέπεται σε ηθική επιδοκιμασία, όταν η θεώρηση γίνει από μια γενικότερη σκοπιά, πέρα από την προσωπική σχέση με τον αποδέκτη της γενναιοδωρίας.

Σε αυτό στηρίζεται η παραδοχή ότι οφείλουμε να κανονίζουμε τα συναισθήματά μας, την αγάπη και το μίσος, με βάση την αρετή (Τ, σ.603). Όμως ταυτόχρονα ο Hume αναγνωρίζει ότι δύσκολα αγαπάμε κάποιον που βρίσκεται μακριά μας και με κανέναν τρόπο δεν συμβάλλει στο όφελός μας ή αντιτίθεται σε αυτό (Τ, σ.583). Αν δεχτούμε ότι η αρετή είναι αυτό που καθιστά τα πρόσωπα αξιαγάπητα, τότε μπορεί να ειπωθεί ότι είναι η προσήκουσα αιτία ή βάση (Koorsgard, 1999, σ. 32) της αγάπης, η οποία μετατρέπεται έτσι σε κίνητρο των προσώπων, προκειμένου να αποσπάσουν την επιδοκιμασία και την αγάπη των άλλων. Τα δύο ευχάριστα πάθη (αγάπη – υπερηφάνεια) είναι αυτά που κινητοποιούν το πρόσωπο, προκειμένου να αποσπάσει την αναγνώριση και να αποφύγει να γίνει αντικείμενο των δύο δυσάρεστων παθών (ταπείνωση-μίσος).

Τα παράγωγα και τα μεικτά πάθη: συμπόνια, μνησικακία και φθόνος

Θεμελιώδης παραδοχή του Hume είναι ότι ορισμένα πάθη είναι πρωταρχικά, στην περίπτωση των έμμεσων παθών η υπερηφάνεια και η ταπεινότητα, η αγάπη και το μίσος, και τα υπόλοιπα αποτελούν μείξεις αυτών των παθών. Με τον τρόπο αυτόν μπορούμε να κατανοήσουμε τη συμπόνια, τη μνησικακία, το φθόνο, την περιφρόνηση, το σεβασμό και την ερωτική αγάπη. Όσον αφορά τη συμπόνια και τη μνησικακία, επισημαίνει ότι τα πάθη αυτά εγείρονται καθώς η επιθυμία για την ευτυχία ή τη δυστυχία των άλλων, ανάλογα με την αγάπη ή το μίσος που τρέφουμε γι' αυτούς, μπορεί να παραποιηθεί σε πολλές περιπτώσεις και να αναδυθεί από δευτερογενείς αρχές. Συγκεκριμένα, η συμπόνια είναι μια έγνοια για, και η μνησικακία μια χαρά με, τη δυστυχία των άλλων, χωρίς να μας συνδέει με αυτούς καμία φιλία ή εχθρότητα (Τ, σ.369)).

Η συμπόνια βασίζεται στη συμπάθεια, η οποία αφορά καταρχήν όλα τα ανθρώπινα πλάσματα, λόγω της ομοιότητας που μας συνδέει μαζί τους. Γι' αυτό οι οδύνες και οι ηδονές τους προβάλλουν με ζωντάνια στο νου μας και η φαντασία μπορεί να μετατρέψει την ιδέα τους στη σχετική εντύπωση. Αν αυτό ισχύει για όλα τα συναισθήματα, είναι πιο έντονο όσον αφορά τη θλίψη από τα δεινά. Επιπλέον η συμπόνια πάντα αναμινύεται με το πάθος της αγάπης ή της τρυφερότητας, γεγονός που μοιάζει να έρχεται σε αντίθεση με το σύστημα του Hume (Τ, σ.381), καθώς η συμπόνια είναι ένα δυσάρεστο πάθος (θλίψη για τα δεινά του άλλου) και η αγάπη ένα ευχάριστο. Η λύση που δίνει ο ίδιος ο Hume για την αντίφαση αυτή είναι ότι ο χαρακτήρας ενός πάθους καθορίζεται όχι μόνο από την παρούσα αίσθηση ή τη στιγμιαία οδύνη ή ηδονή αλλά από την όλη ροπή ή τάση του. Ουσιαστικά πρόκειται για τη σύνδεση του οίκτου και της ευμένειας, που συνδυάζουν ομόλογες ροπές: την επιθυμία για την ευτυχία του άλλου.

Όμως, όταν η συμπάθεια με τη δυσφορία είναι ασθενής προκαλεί, βάσει της διπλής σχέσης ιδεών – εντυπώσεων, μίσος ή περιφρόνηση, ενώ όταν είναι

ισχυρή, βάσει της συμφωνίας με τη γενική ροπή, προκαλεί αγάπη ή τρυφερότητα. Η αγαθή προαίρεση και η καλοσύνη δεν είναι γενικό γνώρισμα της φύσης μας (Τ, σ. 385), γι' αυτό η ισχυρή-εκτεταμένη συμπάθεια, για να λειτουργήσει προϋποθέτει μία ζωηρή πρώτη εντύπωση, ώστε να επεκταθεί και στα μελλοντικά συναισθήματα και να υπάρξει ενδιαφέρον για την τύχη του άλλου προσώπου. Έτσι, η περιορισμένη συμπάθεια μεταφέρει απλώς τη δυσφορία του προσώπου, χωρίς ενδιαφέρον για την τύχη του και παράγει μίσος ή θυμό, ενώ η εκτεταμένη συμπάθεια οδηγεί στην ευμένεια (Τ, σ. 387). Γι' αυτό ένας μικρός βαθμός φτώχειας εγείρει το μίσος ή την περιφρόνησή μας, ενώ ένας πολύ μεγάλος βαθμός (: ζωηρή πρώτη εντύπωση) οδηγεί στη συμπόνια και την ευμένεια. Ανεξαρτήτως του βαθμού δυστυχίας πάλι, η ασθενής συμπάθεια οδηγεί στο μίσος και την περιφρόνηση, ενώ η εκτεταμένη στην ευμένεια. Οι ιδιαίτερες συνθήκες, η συνήθεια και η σχέση είναι οι παράγοντες που επιτρέπουν στην εκτεταμένη συμπάθεια να λειτουργήσει και αυτό εξηγεί την καλοσύνη που εκ φύσεως τρέφουμε για τους οικείους και γνώριμους. Όμως έξω από τον κύκλο αυτόν, η έγνοια μας για το ιδιωτικό συμφέρον, που αναγνωρίστηκε προηγουμένως ως αυτοτελής παράγοντας πρόκλησης των παθών (Τ, σ. 384), όπως και η σχέση-συγγένεια, ρυθμίζει την αγάπη, το μίσος και τη συμπόνια μας.

Εκτός από τη φυσική προδιάθεση της συμπάθειας, στην παραγωγή των παθών επιδρά καθοριστικά και η σύγκριση, η οποία αποτελεί πρωταρχική ποιότητα του νου. Με βάση αυτή κάθε αντικείμενο αίσθησης και κάθε εικόνα της φαντασίας παρουσιάζεται στην αντίληψή μας όχι όπως είναι, σύμφωνα με τις εγγενείς ποιότητές του, αλλά μικρότερο ή μεγαλύτερο, λόγω της σύγκρισής του με άλλα (Τ, σ. 372). Για να εξηγήσει μάλιστα ο Hume πώς από την ίδια εντύπωση ή ιδέα παράγονται διαφορετικές κρίσεις αναφορικά με το ίδιο αντικείμενο, εισάγει το γενικό αξίωμα ότι τα μόνα αντικείμενα που διαθέτουν εντυπωτική δύναμη για τις αισθήσεις και τη φαντασία μας είναι όσα συνοδεύονται από κάποιο αίσθημα ή συγκίνηση. Όπως χαρακτηριστικά επισημαίνει, κάθε μέρος της έκτασης ή του αριθμού συνοδεύεται από ένα ξεχωριστό αίσθημα, το οποίο συνδυαζόμενο με άλλα οδηγεί στην πρόκληση του θαυμασμού, που είναι πάντα ευχάριστος (Τ, σ. 374). Ό, τι ισχύει αναφορικά με την έκταση και τον αριθμό, ισχύει πολύ περισσότερο αναφορικά με την αρετή και τη φαυλότητα, την ευφυΐα και την ανοησία, τα πλούτη

και τη φτώχεια. Την αρχή της σύγκρισης επικουρεί και η αρχή της συμμόρφωσης με τους γενικούς κανόνες, που ρυθμίζουν τη νόηση και την πράξη μας και επιβάλλονται ακόμα και στις αισθήσεις μας. Έτσι ένα μεγάλο αίσθημα όταν διαδέχεται ένα μικρό γίνεται ακόμα μεγαλύτερο, ξεφεύγοντας από τις αναλογίες του.

Από την αρχή αυτή απορρέουν τα πάθη της μνησικακίας και του φθόνου. Πέρα από την πρωταρχική ικανοποίηση ή δυσφορία που παράγει η ιδέα της ηδονής ή οδύνης ενός προσώπου καθεαυτή, παράγει μέσω της σύγκρισης με τη δική μας κατάσταση και μια δευτερογενή ικανοποίηση ή δυσφορία, αντίθετη από την πρωταρχική, ανάλογα αν η σύγκριση είναι ευνοϊκή για μας ή όχι. Η ευτυχία ενός άλλου προσώπου οδηγεί σε μία ζωηρότερη εικόνα της δυστυχίας μας και αντιστρόφως, η δυστυχία του ενισχύει την ιδέα της δικής μας ευτυχίας. Η σύγκριση οδηγεί σε αισθήματα αντίθετα με αυτά του παρατηρούμενου προσώπου, που αρχικά προσλαμβάνουμε, με τη μεσολάβηση της συμπάθειας (Τ, σσ. 375-6).

Με βάση αυτό το σκεπτικό ο Hume κάνει λόγο για ένα είδος μνησικακίας προς τον εαυτό, σε αντίθεση με αυτό που είχε εξ αρχής καθορίσει, ότι δηλαδή το αντικείμενο της αγάπης και του μίσους είναι πάντα ένα άλλο πρόσωπο. Η χαρά για τις οδύνες μας είναι αποτέλεσμα είτε της σύγκρισης με παρελθούσες ανώτερες οδύνες ή με τις οδύνες ενός αγαπητού προσώπου ή με τις οδύνες που προκαλέσαμε εξαιτίας ενός εγκλήματος. Έτσι εξηγούνται οι τύψεις και η αυτοτιμωρία, η επιθυμία για τη δική μας οδύνη, προκειμένου να αποφευχθεί η δυσάρεστη αντίθεση με την οδύνη του φίλου ή του προσώπου που βλάψαμε.

Με το ίδιο σκεπτικό εξηγείται και η προέλευση του φθόνου, ο οποίος εξάπτεται από κάποια τωρινή απόλαυση του άλλου προσώπου, η οποία μέσω σύγκρισης ελαττώνει την ιδέα της δικής μας απόλαυσης (Τ, σ. 377). Η ανωτερότητα μοιάζει δυσάρεστη στη σύγκριση και μας επισκιάζει, όμως και η μείωση της κατωτερότητας μοιάζει εξίσου απειλητική. Αυτό είναι το είδος του φθόνου που αισθάνονται οι άνθρωποι όταν οι κατώτεροί τους τούς πλησιάζουν στη δόξα ή στην ευτυχία. Το πάθος του φθόνου όμως προκαλείται από την εγγύτητά μας και την ύπαρξη κάποιας ομοιότητας με τους άλλους ως προς την αξία, ενώ δεν μπορεί να

λειτουργήσει όταν υπάρχει μεγάλη δυσαναλογία, καθώς αυτή διαρρηγνύει τη σχέση των ιδεών και καθιστά τη σύγκριση αδύνατη (T, σ. 379). Έτσι ο φτωχός για τον Hume δεν φθονεί τον πλούσιο αλλά τον άλλο φτωχό, που βρίσκεται σε καλύτερη κατάσταση από τον ίδιο και ο πλούσιος τον άλλο πλούσιο που υπερτερεί ή τον αμέσως κατώτερο που τον πλησιάζει και ελαττώνει την απόλαυση της υπεροχής. Η σύγκριση λειτουργεί εντός των κοινωνικών βαθμίδων (ranks) και δημιουργεί διαιρέσεις στο εσωτερικό τους, ενώ δημιουργεί ένα φράγμα που εμποδίζει τις συναισθηματικές συνέπειές της εκτός των ορίων των υπαρχουσών κοινωνικών διαιρέσεων. Έτσι τα πάθη καταλήγουν για τον Hume να ενισχύουν την επιθυμία για τη διατήρηση της υπάρχουσας κοινωνικής διαίρεσης (Wallech, 1991, σσ.51-52).

Με τον ίδιο τρόπο λειτουργούν στο κοινωνικό επίπεδο και τα μεικτά πάθη του σεβασμού και της περιφρόνησης. Ο σεβασμός προκύπτει από τη μείξη της αγάπης που οι καλές ιδιότητες των άλλων, θεωρούμενες καθεαυτές, προκαλούν και της ταπείνωσης που προκύπτει από τη σύγκριση, όταν αυτές είναι ανώτερες από τις δικές μας. Το αντίστροφο ισχύει για την περιφρόνηση. Το ερώτημα γιατί οι ανώτερες ιδιότητες των άλλων προκαλούν σεβασμό και όχι φθόνο δεν τίθεται από τον Hume, ίσως γιατί ο φθόνος και ο σεβασμός θεωρούνται διαφορετικές μείξεις παθών αλλά και επειδή ο φθόνος δεν αφορά όσους απέχουν πολύ κοινωνικά. Με βάση τις προϋποθέσεις της θεωρίας, μπορεί να ειπωθεί ότι ο φθόνος παράγεται ευκολότερα όταν διακείμεθα εχθρικά και συμβαδίζει με τη γενική ροπή των παθών μας, αλλά εν τέλει είναι θέμα που συνδέεται και με την εκλέπτυνση των ηθών και την καλή ανατροφή. Το ερώτημα απαντάται εν μέρει και αν λάβουμε υπόψη ότι υπάρχουν ιδιότητες κατάλληλες για να προκαλούν αγάπη, όταν τοποθετούνται στους άλλους αλλά όχι τόσο κατάλληλες για να εγείρουν υπερηφάνεια τοποθετούμενες στον εαυτό (Baier, 1980, σ. 143), όπως προαναφέρθηκε, και αυτές οι αξιαγάπητες ιδιότητες δεν εγείρουν φθόνο, καθώς δεν ενεργοποιούν τη σύγκριση.

Η περιφρόνηση, αντίστοιχα, προκύπτει από τη μείξη του μίσους που εγείρουν οι κακές ποιότητες των άλλων καθεαυτές και της υπερηφάνειας που προκύπτει μέσω της σύγκρισης. Μάλιστα στην περιφρόνηση υπάρχει μεγαλύτερη

αναλογία υπερηφάνειας από την αναλογία ταπείνωσης στον σεβασμό (Τ, σσ. 390-1). Ενδιαφέρον είναι το πώς ο Hume συμβιβάζει την εναντιότητα ως προς την αίσθηση των παθών που αναμιγνύονται (ευχάριστο – δυσάρεστο πάθος), εισάγοντας την παράμετρο της σχέσης τους με τη δύναμη της ψυχής. Έτσι η υπερηφάνεια αναμιγνύεται με το μίσος, καθώς συμπίπτουν στο ότι και τα δύο είναι πάθη αναζωογονητικά, ενώ η αγάπη και η ταπείνωση συνδέονται με την αδυναμία (Τ, σ. 391). Αυτονόητα, σύμφωνα με ό,τι ειπώθηκε για τα τέσσερα βασικά πάθη, για τον Hume ο σεβασμός απευθύνεται στους πλούσιους και η περιφρόνηση στους φτωχούς, και τονίζεται η δυσφορία που προκύπτει από την προσέγγιση του φτωχού στον πλούσιο (Τ, σ. 393). Η επιθυμία για τη διαφύλαξη της (κοινωνικής) απόστασης αντανακλά «φυσικές» αρχές της φαντασίας, που δημιουργούν δυσφορία όταν συνυπάρχει μεγάλη διαφορά στους βαθμούς μιας ποιότητας. Τα πάθη ωθούν στην απομόνωση των φτωχών και στην τάση για διατήρηση της απόστασης, καθώς το αντίθετο εκλαμβάνεται ως δείγμα κακής ανατροφής.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4^ο: ΤΑ ΚΙΝΗΤΡΑ ΤΟΥ ΠΡΑΤΤΕΙΝ

Η έννοια της θέλησης και ο αναγκαίος καθορισμός της

Η έννοια της θέλησης (will) εισάγεται στο 3^ο μέρος του 2^{ου} βιβλίου μαζί με τα άμεσα πάθη, τα οποία προκύπτουν άμεσα από το καλό ή το κακό, την ευχαρίστηση ή τον πόνο. Έτσι η συμπαράθεση με αυτά φαίνεται εύλογη, καθώς υπογραμμίζει πως η θέληση είναι το πιο αξιοσημείωτο αποτέλεσμα του πόνου και της ευχαρίστησης και ασκεί τον εαυτό της όταν είτε η παρουσία του καλού είτε του κακού ακολουθείται από κάποια πράξη D (P 1.6). Εκείνο που είναι πιο δύσκολο να γίνει κατανοητό είναι το ότι την ορίζει ως «την εσωτερική εντύπωση που αισθανόμαστε και για την οποία έχουμε συνείδηση, όταν σκόπιμα δίνουμε έναυσμα σε οποιαδήποτε νέα κίνηση του σώματός μας ή νέα αντίληψη του νου μας» (Τ, σ. 399). Ο ορισμός της ως εντύπωσης προκύπτει από τη σταθερή αποφυγή του Hume να αποδεχτεί κρυμμένες δυνάμεις ή δυνατότητες που δεν θα μπορούσαν να ενταχθούν στα μόνα νοητικά περιεχόμενα που αποδέχεται. Η ύπαρξη μια νοητικής δύναμης δεν θα ήταν συμβατή με τη γενικότερη θεώρησή του (Ardal, 1995, σ. 401). Εξαρχής διαγράφεται η πρακτική της κατεύθυνση και, όπως τα πάθη, θεωρεί ότι δεν μπορεί να αναλυθεί περαιτέρω και είναι περιττό να περιγραφεί. Αφήνοντας λοιπόν όλους τους ορισμούς και τις φιλοσοφικές διακρίσεις, περνά αμέσως στο ερώτημα πώς προσδιορίζεται η θέληση.

Για τον Hume, όπως αποδεχόμαστε ότι στη φύση κυριαρχεί η αιτιότητα, το ίδιο πρέπει να γίνει αποδεκτό και αναφορικά με τις ενέργειες του νου μας και τις πράξεις μας, προκειμένου να υπάρξει η επιστήμη της ανθρώπινης φύσης που είναι ο στόχος του. Η αναγκαία σύνδεση αιτίας και αποτελέσματος, η ιδέα της αναγκαιότητας, διέπει εξίσου την άψυχη φύση και την ανθρώπινη θέληση. Τα στοιχεία που συγκροτούν την αναγκαιότητα είναι η σταθερή σύζευξη μεταξύ αιτίας και αποτελέσματος και ο καθορισμός του νου μας να συμπεραίνουμε την ύπαρξη του αποτελέσματος από την αιτία, χωρίς να εισχωρούμε στο εσωτερικό των αντικειμένων. Προϋπόθεση γι' αυτό είναι η ύπαρξη της ομοιομορφίας και της κανονικότητας που χαρακτηρίζει τόσο τη φύση όσο και τις ανθρώπινες πράξεις. Για την επιβεβαίωση του συλλογισμού χρειάζεται να αποδείξει μέσω της εμπειρίας ότι

οι πράξεις μας έχουν μια σταθερή σύζευξη με τα κίνητρα, τις προδιαθέσεις και τις περιστάσεις που τις παράγουν. Ο αναγκαίος καθορισμός της θέλησης εκφράζεται με την παραγωγή όμοιων αποτελεσμάτων από όμοιες αιτίες, όπως συμβαίνει και με τα στοιχεία και τις δυνάμεις της φύσης (Τ, σσ. 401-402).

Η ομοιομορφία της ανθρώπινης φύσης οδηγεί στις κανονικότητες που παρατηρούνται όσον αφορά την ανθρώπινη συμπεριφορά και είναι απολύτως αδύνατον να αποδεχτούμε ως υπαρκτό κάτι που τις υπερβαίνει, λ.χ. ανθρώπους όπως αυτούς που περιγράφει ο Πλάτων στην Πολιτεία του ή ο Χομπς. Μόνον αν αρνηθούμε την ομοιομορφία της ανθρώπινης φύσης μπορούμε να αρνηθούμε την αναγκαιότητα. Παρά την αναγνώριση της ποικιλομορφίας, η ομοιομορφία ισχύει, και παρά τη φαινομενική αστάθεια των επιθυμιών και των πράξεων (Τ, σ. 403), η αναγκαία σύνδεσή τους με τα κίνητρα και τις προδιαθέσεις μας εξακολουθεί να υπάρχει, έστω και αν η γνώση μας είναι κάποτε ανεπαρκής για τη διακρίβωσή τους, πράγμα το οποίο συμβαίνει και με τη φύση. Μάλιστα, όσον αφορά την κατανόηση της ανθρώπινης συμπεριφοράς, ο Hume θεωρεί ότι βρισκόμαστε σε πλεονεκτική θέση, παρότι είναι ιδιαίτερα περίπλοκοι οι παράγοντες που επενεργούν και δύσκολη η πρόβλεψη σχετικά με τις ανθρώπινες πράξεις.

Η άρνηση της αναγκαιότητας θα ήταν παράλογη, εφόσον υπάρχει η ίδια σταθερότητα στη σύζευξη μεταξύ κινήτρων και χαρακτήρων με κάποιες πράξεις, όπως και μεταξύ φυσικών αντικειμένων, και η επίδρασή τους στη νόησή μας είναι η ίδια, ώστε να συμπεραίνουμε από την ύπαρξη του ενός (της πράξης) την ύπαρξη του άλλου (κινήτρων). Εξάλλου η εμπειρία επιβεβαιώνει ότι όλη η κοινωνική ζωή και η ανθρώπινη επικοινωνία βασίζονται στην πεποίθηση ότι υπάρχει αυτή η αναγκαία σύνδεση (Τ, σ. 405), αλλιώς θα ήταν αδύνατον να προσδοκούμε ότι οι άλλοι θα κάνουν ό,τι περιμένουμε από αυτούς. Οι προσδοκίες μας αποτελούν συμπεράσματα αιτιότητας και αυτό σημαίνει ότι τα λάθη στους συλλογισμούς μας είναι επίσης αναμενόμενα, όπως και στη φύση (Τ, σ. 406), όμως εν τέλει η ηθική απόδειξη έχει την ίδια σταθερότητα με τη φυσική απόδειξη, καθώς είναι ίδιας φύσης και απόρροια ίδιων αρχών.

Μόνον στη βάση αυτή είναι εξηγήσιμες οι ανθρώπινες πράξεις, γι' αυτό η ελευθερία της βούλησης, που αφαιρεί την αναγκαιότητα, αφαιρεί όλες τις αιτίες και καταλήγει να ταυτίζεται με την τυχαιότητα, η οποία αντιβαίνει στην ανθρώπινη εμπειρία (Τ, σ. 407). Ο Hume θεωρεί ότι οι άνθρωποι πράγματι πιστεύουν ότι οι πράξεις της θέλησης προκύπτουν από την αναγκαιότητα και όποιος το αρνείται δεν αντιλαμβάνεται τις συνέπειες της άρνησής του. Παρόλα αυτά επικρατεί η εσφαλμένη θεωρία για την ελευθερία της βούλησης και αυτό οφείλεται σε τρεις λόγους.

Ο πρώτος λόγος είναι ότι συγχέουμε δύο διαφορετικά είδη ελευθερίας, την ελευθερία της αυτενέργειας και την ελευθερία της αδιαφορίας. Το πρώτο είδος ελευθερίας, η ελευθερία της αυτενέργειας έγκειται στην απουσία καταναγκασμού, ενώ η ελευθερία της αδιαφορίας συνεπάγεται άρνηση της αναγκαιότητας και των αιτίων (Τ, σ. 408). Όπως χαρακτηριστικά επισημαίνει «η πρώτη είναι η πιο κοινή σημασία της λέξης και καθώς είναι μόνον αυτό το είδος ελευθερίας που ενδιαφερόμαστε να διατηρήσουμε, οι σκέψεις μας πάντα στρέφονται προς αυτήν και σχεδόν πάντα τη συγχέουμε με την άλλη». Ο αιτιακός καθορισμός της βούλησης για τον Hume είναι συμβατός με την ελευθερία, νοούμενη ως δύναμη να πράττουμε ή να μην πράττουμε σύμφωνα με τους καθορισμούς της βούλησης. Μελετητές επισημαίνουν ορθά (Stroud, 1977, 145) ότι μια τέτοια ανάλυση της ελευθερίας είναι ανεπαρκής, εφόσον εξισώνεται με την απουσία βίας και δεν δικαιολογεί τη δυνατότητα διαφορετικής επιλογής.

Επίσης, όσον αφορά τον δεύτερο λόγο, τη σύγχυση μεταξύ των δύο ειδών της ελευθερίας, δεν εξηγεί επαρκώς ο Hume πώς το ενδιαφέρον μας για την ελευθερία της αυτενέργειας μάς οδηγεί να τη συγχέουμε με την ελευθερία της αδιαφορίας και την έλλειψη αιτιότητας. Παρατηρεί ότι αισθανόμαστε ένα είδος χαλαρότητας ή αδιαφορίας και νομίζουμε ότι οι πράξεις μας είναι αποτέλεσμα της θέλησής μας και ότι η θέλησή μας δεν υπόκειται σε αιτίες. Για την εξήγηση αυτής της εμπειρίας, της εσφαλμένης αίσθησης της ελευθερίας που έχει ο δρων, ο Hume επισημαίνει ότι η αιτιότητα ισχύει για τον παρατηρητή της συμπεριφοράς, όχι για τον δρώντα. Η συναγωγή ενός αποτελέσματος από την αιτία που το παράγει είναι ένας καθορισμός του νου που ισχύει κατά την παρατήρηση ενεργειών (Τ, σ. 408) και

επομένως δεν αποτελεί ιδιότητα του δρώντος υποκειμένου αλλά γίνεται αντιληπτή από τη σκοπιά αυτού που παρατηρεί τη συμπεριφορά. Το ερώτημα γιατί ο αιτιακός συμπερασμός, που είναι στη φύση μας να συνάγουμε, δεν λειτουργεί, όταν πρόκειται για τις δικές μας πράξεις, είναι εύλογο (Stroud,1977, σ.147) και δεν απαντάται ικανοποιητικά.

Πάντως, η παραδοχή ότι η πεποίθηση για τον αναγκαίο προσδιορισμό της θέλησης σχηματίζεται στο νου του παρατηρητή, μάς οδηγεί να θέσουμε το ερώτημα αν αυτή είναι γνωστή στον δρώντα και επηρεάζει με κάποιον τρόπο την πράξη του. Αν δεχτούμε ότι ο δρων γνωρίζει, από την εμπειρία του ως παρατηρητής των άλλων την αιτιακή πεποίθηση που σχηματίζει ο παρατηρητής της δικής του συμπεριφοράς, τότε έχει τη δυνατότητα να αποκρύψει κάποια ελατήρια της πράξης του και να προσποιηθεί (Δρόσος, 2016, σσ.281, 292). Η συγκάλυψη της υπερηφάνειας, που αναφέραμε, μπορεί να γίνει περισσότερο κατανοητή με βάση αυτή την παράμετρο, όπως και γενικότερα η υποκρισία.

Ο τρίτος λόγος που καθιστά ελκυστική την ιδέα της ελευθερίας της βούλησης είναι ότι αυτή θεωρείται αναγκαία για τη θρησκεία και την ηθική. Η αναγκαιότητα θεωρείται ότι αφαιρεί την αξία των ανθρώπων, καθώς αφαιρεί την υπευθυνότητα και δεν είναι δυνατόν να υπάρξει έπαινος ή επίκριση για τις πράξεις τους, εφόσον γίνει δεκτό ότι αυτές αποτελούν αναγκαία απόρροια των αιτίων που τις παρήγαγαν και δεν θα μπορούσαν να είναι διαφορετικές. Ο Hume υποστηρίζει ότι το επιχείρημα για βλάβη της θρησκείας και της ηθικής με την αποδοχή της αναγκαιότητας δεν ευσταθεί (Τ, σ. 409) και μάλιστα ο ίδιος το αντιστρέφει και επιχειρεί να δείξει ότι η αναγκαιότητα αποτελεί όρο για την υπευθυνότητα, όπως και για την ελευθερία, στην εκδοχή που αποδέχεται βέβαια. Για να είναι η πράξη απόρροια του χαρακτήρα και των κινήτρων απαιτείται η αναγκαία σύνδεση μεταξύ τους. Αλλιώς είναι αδύνατον να υπάρξει καταλογισμός και υπευθυνότητα.

Η αναγκαιότητα με βάση τους δύο ορισμούς της, ως σταθερή σύζευξη δύο αντικειμένων ή ενεργειών και ως συμπερασμός του νου από το ένα στο άλλο, γίνεται παντού (στα σχολεία, στον άμβωνα...) αποδεκτή, σύμφωνα με τον Hume και κανείς δεν αρνείται ότι το συμπέρασμα που συνάγουμε για τις ανθρώπινες πράξεις

θεμελιώνεται στην πεποίθηση ότι όμοια κίνητρα και περιστάσεις βρίσκονται πίσω από όμοιες πράξεις. Γι' αυτό και καταλήγει στη θέση ότι η έλλειψη της αναγκαιότητας είναι αυτή που στην πραγματικότητα υπονομεύει τη θρησκεία και την ηθική, εφόσον αφαιρεί τη βάση στην οποία στηρίζεται ο καταλογισμός (Τ, σ. 410). Οι ποινές και οι αμοιβές δεν θα είχαν νόημα, αν δεν υπήρχε η πεποίθηση για την αναγκαία σύνδεση των πράξεων με ορισμένα κίνητρα και προδιαθέσεις του χαρακτήρα. Οι ποινές ενός τιμωρού θεού δεν θα ήταν συμβατές με τη δικαιοσύνη και την ηθική ισότητα, αν οι πράξεις ήταν αποτέλεσμα της τυχαιότητας. Το μίσος και ο θυμός απευθύνονται σε ένα πρόσωπο, επειδή θεωρούμε ότι υπάρχει η αναγκαία σύνδεση μεταξύ της πράξης του και των κινήτρων και προδιαθέσεων του χαρακτήρα του. Οι πράξεις κάνουν κάποιον εγκληματία μόνον αν είναι αποδείξεις εγκληματικών παθών ή αρχών του νου. Εδώ (Τ, σσ. 411-12) επαναλαμβάνει ότι είχε αναφέρει (Τ, σ.349) σχετικά με την πρόθεση, η οποία αποτελεί προϋπόθεση για να καταστεί ένα άλλο πρόσωπο αντικείμενο των έμμεσων παθών, της αγάπης και του μίσους. Χωρίς την πρόθεση είναι αδύνατη η επίκριση και ο καταλογισμός, η υπευθυνότητα και η απόδοση αξίας. Γι' αυτό και, όταν ένα έγκλημα διαπράττεται απερίσκεπτα και παρορμητικά, η μεταμέλεια, όταν είναι έμπρακτη, το διαγράφει. Αυτή είναι η κοινή πρακτική του καταλογισμού, η οποία εμπειρικά επιβεβαιώνει το επιχείρημα ότι προϋπόθεση για την υπευθυνότητα είναι η αναγκαία σύνδεση μεταξύ κινήτρων και προδιαθέσεων του χαρακτήρα και πράξης. Η θεωρία της ελευθερίας της βούλησης, αφαιρώντας την αναγκαιότητα αφαιρεί και την υπευθυνότητα, εφόσον οι πράξεις παρουσιάζονται ως αποτέλεσμα της τύχης και δεν συνδέονται με κάποια σταθερά και διαρκή στοιχεία του προσώπου, όπως ο χαρακτήρας, νοούμενος ως σύνολο γνωρισμάτων από τα οποία πηγάζουν συγκεκριμένα κίνητρα .

Για τον Hume λοιπόν, ο αιτιακός καθορισμός των πράξεων είναι όρος για την ηθική υπευθυνότητα και είναι συμβατός με την ελευθερία της αυτενέργειας. Όμως είναι δύσκολο να καταλάβουμε πώς η αναγκαιότητα είναι συμβατή με την ελευθερία και την ευθύνη, αν γίνει αποδεκτή μία πλήρως ντετερμινιστική εκδοχή της αιτιότητας, η οποία δεν αφήνει περιθώρια για μία διαφορετική επιλογή πράξης. Η ελευθερία νοείται ως δυνατότητα εναλλακτικής επιλογής και ο Hume δεν εξηγεί

πώς η αποδοχή της αναγκαιότητας την καθιστά δυνατή (Stroud, 1977, σσ. 149, 153-4). Φαίνεται εύλογο να θεωρήσουμε πως το κύριο μέλημα του Hume είναι να εγκαθιδρύσει εκείνες τις κανονικότητες που είναι αναγκαίες για να υπάρξει επιστήμη του ανθρώπου, ωστόσο στο πεδίο αυτό το νευτώνειο μοντέλο της επιστήμης αποδεικνύεται μάλλον ακατάλληλο για τον άνθρωπο (Penelhum, 1993, σ. 138).

Τα πάθη και όχι ο λόγος κατευθύνουν την θέληση

Έχοντας ως αφετηρία την παραδοχή ότι η θέληση είναι αιτιακά καθορισμένη και υπόκειται στην αναγκαιότητα, το ερώτημα που αναλαμβάνει να διερευνήσει στη συνέχεια είναι : ποιες είναι οι αιτίες που ενεργοποιούν τη θέληση και πώς λειτουργούν; Η απάντηση δίνεται πρώτα αρνητικά, με επίθεση στον ηθικό ρασιοναλισμό και τη θεμελιώδη παραδοχή του ότι ο Λόγος πρέπει να κατευθύνει τη θέλησή μας και οι ενάρετες επιλογές μας είναι το προϊόν της συμμόρφωσής μας με τις επιταγές του. Η υποτιθέμενη διαμάχη Λόγου-παθών και η υπεροχή του Λόγου είναι για τον Hume μία πλάνη που χαρακτηρίζει το μεγαλύτερο μέρος της ηθικής φιλοσοφίας, αρχαίας και νεότερης, αλλά και την κοινή αντίληψη. Ενάντια σε αυτή την πλάνη αντιτάσσει δύο επιχειρήματα: πρώτον, ότι ο Λόγος από μόνος του είναι αδύνατον να ενεργοποιήσει τη θέληση και να οδηγήσει στην πράξη και, δεύτερον, ότι ο Λόγος δεν μπορεί ποτέ να αντιταχθεί στο πάθος (T, σ. 413).

Ο Λόγος ασκείται είτε ως αποδεικτικός (demonstration) είτε ως αιτιακός-πιθανοκρατικός συλλογισμός. Στην πρώτη περίπτωση αφορά αφηρημένες σχέσεις ιδεών (μαθηματική απόδειξη) και βρίσκεται πολύ μακριά από τη θέληση. Στη δεύτερη περίπτωση αφορά σχέσεις αιτίας – αποτελέσματος μεταξύ αντικειμένων, όμως και πάλι δεν μπορεί να αποτελέσει αιτία πράξης από μόνος του, αν οι αιτίες και τα αποτελέσματα μάς είναι συναισθηματικά αδιάφορα. Κατευθύνει απλώς τις κρίσεις μας αναφορικά με τα αντικείμενα που συνδέονται με την προσμονή ευχαρίστησης ή πόνου, η οποία δημιουργεί την τάση ή την αποστροφή προς την πράξη. Επομένως, ο Λόγος ποτέ δεν μπορεί, από μόνος του, να αποτελέσει κίνητρο

και η αρχική ώθηση προέρχεται από τα πάθη, καθώς σε αυτά πρέπει να συγκαταλεχθούν τόσο η τάση όσο και η αποστροφή (T, σ.414). Η μόνη περίπτωση να επηρεάσει τις επιλογές μας είναι αποδεικνύοντας την ύπαρξη ή την ανυπαρξία ενός αντικειμένου, ή υποδεικνύοντας την καταλληλότητα κάποιων μέσων για την επίτευξη του επιδιωκόμενου στόχου. Η επιρροή που αναγνωρίζεται ότι ο Λόγος μπορεί να έχει στην πράξη δεν είναι καθόλου ασήμαντη, όμως ο Λόγος δεν μπορεί να δημιουργήσει από μόνος του μία επιθυμία και χωρίς αυτή δεν μπορεί να ενεργοποιηθεί η θέληση (T, σ.415).

Μάλιστα, σύμφωνα με τον Hume, ο Λόγος δεν μπορεί να αντιταχθεί σε μία επιθυμία, σε ένα πάθος. Επομένως, φιλοσοφικά μιλώντας, είναι αδύνατη η διαμάχη Λόγου-παθών. Αυτό που αντιτάσσεται στα πάθη μας δεν είναι ο Λόγος αλλά κάποια άλλα πάθη. Τα πάθη μας, ως εντυπώσεις, είναι πρωταρχικές υπάρξεις, δεν έχουν αναπαραστατική λειτουργία όπως συμβαίνει με τις ιδέες, που μπορούν ή όχι να αντιστοιχούν σε κάτι πέρα από αυτές, ως αντίγραφα, και να είναι αληθείς ή ψευδείς. Γι' αυτό τα πάθη δεν μπορούν να είναι ανορθόλογα, παρά μόνο στον βαθμό που συνοδεύονται από κάποιες κρίσεις και τότε δεν είναι τα πάθη που είναι παράλογα αλλά αυτές οι κρίσεις (T, σ.416). Στο πλαίσιο αυτό μπορεί να γίνει κατανοητή η παραδοξολογία που διατυπώνει στο ίδιο σημείο: «δεν είναι αντίθετο στον λόγο να προτιμώ την καταστροφή ολόκληρου του κόσμου, για να αποφύγω το γρατσούνισμα στο δάχτυλό μου, ή να θυσιάσω το μεγαλύτερο αγαθό μου για να αποτρέψω τη στενοχώρια ενός προσώπου άγνωστου σ' εμένα». Προϋπόθεση για να γίνει αποδεκτό το επιχείρημα είναι να αποδεχτούμε την έννοια του Λόγου, όπως ο Hume την προσδιορίζει, δηλαδή να αποδεχτούμε το προφανές: ότι δεν δημιουργεί αντίφαση και δεν είναι αντίθετο με μία προτασιακή αλήθεια. Ωστόσο, ο ισχυρισμός ότι μόνο προτάσεις και πεποιθήσεις μπορούν να είναι αντίθετες στον Λόγο, όχι πάθη και πράξεις, θέτει το ερώτημα σχετικά με την έννοια της ορθολογικότητας και τη θέση της στις επιλογές μας, από τις οποίες δεν την αποκλείει, εφόσον αυτή μπορεί να συμπεριληφθεί στις αρετές (Ardal, 1995, σσ. 401 και 410) .

Το επιχείρημα, όπως είναι διατυπωμένο, δικαιολογημένα χαρακτηρίζεται ως αμφιλεγόμενο (Penelhum, 1993, σσ.143-4) και φαίνεται να φέρνει σε αντίθεση τον Hume με την κοινή αντίληψη, την οποία ωστόσο ο ίδιος αποδέχεται, αλλά

επιχειρεί να την ερμηνεύσει διαφορετικά από τους ρασιοναλιστές. Όταν χαρακτηρίζουμε ένα πάθος, λ.χ. τον θυμό, ως ανορθόλογο, το κριτήριό μας είναι αν η αιτία του είναι κατάλληλη για να προκαλέσει ένα τέτοιο πάθος, αν δεχτήκαμε μία μεγάλη προσβολή. Το αν η πεποίθησή μας για την ύπαρξη της προσβολής αποδειχτεί ψευδής, αυτό μπορεί να εξαλείψει το πάθος, το θυμό μας, όμως δεν αποδεικνύει ότι ήταν ανορθόλογο το ότι αισθανθήκαμε θυμό. Η ορθολογικότητα εξαρτάται από το τι θεωρούμε ότι είναι κατάλληλη προσβολή για να εγείρει το πάθος του θυμού. Ο ισχυρισμός του Hume απορρέει από την αρχική του θέση ότι ένα πάθος, ως πρωταρχική ύπαρξη, δεν έχει αναπαραστατική λειτουργία: «όταν είμαι θυμωμένος, κατέχομαι πράγματι από το πάθος, και σε αυτή μου τη συγκίνηση δεν έχω καμία περαιτέρω αναφορά σε κάποιο άλλο αντικείμενο, όπως όταν είμαι διψασμένος, ή έχω ναυτία ή είμαι περισσότερο από πέντε πόδια ψηλός» (T, σ. 415).

Τέλος, στο πλαίσιο της πολεμικής στον ρασιοναλισμό μπορεί να γίνει κατανοητή η πασίγνωστη φράση ότι ο Λόγος είναι, και οφείλει πάντοτε να παραμένει σκλάβος των παθών (T, σ.415). Αυτό δεν πρέπει να ειπωθεί ως μία διακήρυξη για την αδυναμία ή την ασημαντότητα του Λόγου, αλλά κυρίως ως μία ανάδειξη των ορίων του όσον αφορά το πεδίο της πράξης. Είναι χαρακτηριστικό ότι οι αναφορές του Hume στην αδυναμία του Λόγου να κινητοποιήσει την πράξη, συνοδεύονται σχεδόν πάντα από τον προσδιορισμό «από μόνος του» (Nuygen, 1995, σ. 318). Όπως είδαμε αναγνωρίζει ότι ο Λόγος, ως πιθανοκρατικός συλλογισμός, μπορεί κάποτε να κατευθύνει την πράξη και να δημιουργήσει την επιθυμία για αυτό που αποτελεί το κατάλληλο μέσο για τον επιδιωκόμενο σκοπό (Stroud, 1977, σ.169). Όμως χωρίς την επιθυμία ή την τάση δεν μπορεί να κινητοποιηθεί η θέληση. Εν τέλει, οι τελικοί σκοποί δεν μπορούν να προκύψουν από τον Λόγο (E, σ.293), αλλά προκύπτουν σε ανταπόκριση με τα συναισθήματα και τις επιθυμίες μας.

Το σημαντικότερο ίσως επιχείρημα του Hume για να στηρίξει τη θέση του ότι πάντα ένα πάθος μάς κινητοποιεί να δράσουμε και ενεργοποιεί τη θέληση είναι η θεωρία του για τα ήρεμα πάθη (*calm passions*). Με βάση αυτά εξηγεί και την εδραιωμένη αντίληψη ότι ο Λόγος μάς κινητοποιεί σε ορισμένες περιπτώσεις, καθώς παρατηρεί ότι εύκολα συγχέουμε διαφορετικές ενέργειες του νου που δεν παράγουν διαφορετική αίσθηση. Ο Λόγος ασκείται χωρίς να παράγει κάποια

αισθητή συγκίνηση, κι έτσι οδηγούμαστε να θεωρούμε, εσφαλμένα, πως οποιαδήποτε ενέργεια του νου ασκείται χωρίς να συνεπάγεται έκδηλη συναισθηματική αναταραχή, αποτελεί εκδήλωση του Λόγου (Τ, σ.417). Αυτό που εσφαλμένα αναγνωρίζουμε ως Λόγο, είναι συναισθηματικές ευπάθειες που, λόγω της ηπιότητάς τους, γίνονται αντιληπτές ως καθορισμοί του Λόγου, όμως είναι αληθινά πάθη, που συνεπάγονται ελάχιστη συγκίνηση και γίνονται αισθητά από τα αποτελέσματά τους.

Πρόκειται για ένστικτα εμφυτευμένα στη φύση μας, όπως η αγαθότητα (benevolence), η αγανάκτηση (resentment)¹⁰, η αγάπη της ζωής, η τρυφερότητα προς τα παιδιά και γενικά η επιθυμία για το καλό και η αποστροφή προς το κακό, νοούμενη ως τέτοια (Τ, σ.417). Βλέπουμε ότι στα ήρεμα πάθη περιλαμβάνει ορισμένες πρωταρχικές-ένστικτώδεις ευπάθειες, που η αναγνώρισή τους είναι ιδιαίτερα σημαντική για τη θεώρηση της ανθρώπινης φύσης, χωρίς να τις αναλύει περαιτέρω, όπως είχε κάνει και με τα άμεσα πάθη. Επιπλέον σε αυτά συμπεριλαμβάνει τα ηθικά και τα αισθητικά συναισθήματα, όπως είχε προαναφέρει (Τ, σ.276), στα οποία και επικεντρώνει το ενδιαφέρον. Η επιλογή είναι απολύτως εύλογη, εφόσον η ικανότητά μας να κάνουμε ηθικές διακρίσεις στηρίζεται στην ικανότητά μας να αισθανόμαστε ήρεμα πάθη. Επιπλέον η σχέση των ήρεμων παθών με την αρετή φαίνεται από την αντιστοιχία που παρατηρείται ανάμεσα σε αυτά και στις φυσικές αρετές: ηπιότητα, καλοσύνη, φιλανθρωπία, γενναιοδωρία, επιείκεια, μετριοπάθεια (Τ, σ.578).

Η ιδιαίτερα σημαντική για την κατανόηση των κινήτρων διάκριση μεταξύ ήρεμων - βίαιων παθών ανάγεται σε επίδραση του Χάτσεσον, ο οποίος επισήμανε την ύπαρξη και τη σημασία τους και αναφερόταν στην «ήπια επιθυμία του καλού», σε διάκριση με τα ιδιαίτερα πάθη που αναφέρονται σε ένα αντικείμενο άμεσα παρόν στις αισθήσεις (Immerwahr, 1995, σ.333). Ο Χάτσεσον αναγνωρίζει επίσης ότι τα ήπια πάθη μπορούν να είναι αρκετά ισχυρά, ώστε να υπερνικήσουν συγκεκριμένα πάθη, όπως ο πόθος ή η εκδίκηση. Ο Hume στη δική του θεώρηση των ήρεμων παθών φαίνεται να διατηρεί τα δύο παραπάνω στοιχεία, επεκτείνοντάς την προς την κατεύθυνση της εμπειρίας κάθε ξεχωριστού πάθους. Αυτό σημαίνει ότι πέρα από τα πάθη που αναφέρονται ως ήρεμα, η εμπειρία κάθε ξεχωριστού

πάθους μπορεί να είναι είτε ήρεμη είτε βίαιη. Η ηρεμία ή η βιαιότητα του πάθους σχετίζεται με την αναταραχή και την ανησυχία που συνεπάγεται για την ψυχή. Έτσι κάθε πάθος (λ.χ. αγάπη, μίσος) μπορεί να γίνεται αισθητό είτε ως ήρεμο είτε ως βίαιο. Η κύρια διαφορά εντοπίζεται στην ένταση με την οποία αισθανόμαστε το πάθος, γι' αυτό και είναι δυνατόν ένα άτομο να είναι συναισθηματικά γαλήνιο και να αισθάνεται την ίδια στιγμή ένα ήρεμο πάθος, αλλά και το αντίστροφο, να συγκλονίζεται εσωτερικά από μία ισχυρή αισθητική συγκίνηση ή ηθική αγανάκτηση (Τ, σ.276).

Όμως η ένταση του πάθους δεν πρέπει να συγχέεται με τη δύναμή του να επηρεάζει τη θέληση (Τ, σ.418). Ο Hume αποδέχεται ότι ένα ήρεμο πάθος, κάτω από κατάλληλες συνθήκες, μπορεί να υπερκεράσει ένα βίαιο και επομένως δεν πρόκειται για διάκριση μεταξύ δυνατών- αδύναμων παθών. Πολύ περισσότερο, καθώς ένα ήρεμο πάθος καταλήγει να αποβαίνει μία «εγκατεστημένη αρχή της πράξης», η οποία μπορεί να καταστεί η κυρίαρχη τάση της ψυχής και, όπως η έξη, να κατευθύνει τη συμπεριφορά, χωρίς να παράγει αισθητή συγκίνηση, όπως κανονικά συμβαίνει με τα πάθη (Τ, σ.419). Έτσι μπορεί να γίνει κατανοητός ο ισχυρισμός του Hume πως «ό, τι ονομάζουμε δύναμη του νου, είναι η επικράτηση των ήρεμων παθών πάνω στα βίαια» (Τ, σ.417 και D, P 5.4) και η κοινή αντίληψη για τη διαμάχη Λόγου- παθών που είναι, στην πραγματικότητα, η διαμάχη ήρεμων- βίαιων παθών.

Η διάκριση μεταξύ ήρεμων - βίαιων παθών δεν είναι απλώς περιγραφική αλλά αποκτά αξιολογικό χαρακτήρα, με διπλή διάσταση μάλιστα. Η αξιολογική υπεροχή των ήρεμων παθών μπορεί να στηριχτεί αρχικά στο γνώρισμα της σταθερότητας που τα διακρίνει, σε αντίθεση με την αστάθεια των βίαιων παθών (Loeb,2002, σσ. 4-5). Η αστάθεια γίνεται αντιληπτή ως μειονέκτημα, ενώ η σταθερότητα είναι το επιθυμητό γνώρισμα, απαραίτητη μεταξύ άλλων και για την ύπαρξη των ηθικών διακρίσεων. Η σταθερότητα ως γνώρισμα των ήρεμων παθών ενισχύεται, αν θεωρήσουμε ότι αυτά αναφέρονται όχι μόνο σε περιστασιακές συναισθηματικές καταστάσεις, οι οποίες είναι στιγμιαίες, αλλά και σε εγκατεστημένες προδιαθέσεις. Ο Loeb (ο.π., σσ. 4- 6) επιχειρεί μια ερμηνεία της διάκρισης ήρεμων – βίαιων παθών με όρους μεταβλητότητας- σταθερότητας,

στηριγμένος στην έννοια της εγκατεστημένης αρχής της πράξης που προαναφέρθηκε. Διακρίνει μεταξύ περιστασιακών νοητικών καταστάσεων και προδιαθεσικών¹¹. Οι πρώτες είναι συνειδητές, αισθητές και παροδικές, ενώ οι δεύτερες δημιουργούν την τάση προς χαρακτηριστικές εκδηλώσεις συμπεριφοράς, αποτέλεσμα των οποίων είναι οι στιγμιαίες- περιστασιακές εκδηλώσεις. Για παράδειγμα, ο θυμός μπορεί να είναι το στιγμιαίο πάθος του θυμού ή μία προδιάθεση- τάση να έχουμε αυτό το πάθος. Η αρχή της πράξης, ως επικρατούσα τάση της ψυχής, διαμορφώνει ροπές και προδιαθέσεις που δεν είναι ρευστές και μεταβλητές, όπως ένα βίαιο στιγμιαίο πάθος. Ωστόσο αναγνωρίζει ότι οι όροι βίαια –ήρεμα πάθη μπορούν να αναφέρονται εξίσου και σε στιγμιαίες εκδηλώσεις. Η θέση αυτή φαίνεται εύλογη, καθώς συνάδει με την αναφορά του Hume στην εγκατεστημένη αρχή της πράξης και σε προδιαθέσεις του χαρακτήρα, που λειτουργούν ως κίνητρα.

Κατά δεύτερον, η υπεροχή των ήρεμων παθών στηρίζεται στη στενή σύνδεσή τους με την αρετή και την ανθρώπινη ευτυχία. Τα βίαια πάθη σχετίζονται με την ανθρώπινη δυστυχία, την πολιτική αστάθεια και τον θρησκευτικό φανατισμό, ενώ αντίθετα η ανθρώπινη ευτυχία σχετίζεται με προδιαθέσεις και πρακτικές που διατηρούν την ηρεμία των παθών (Δοκίμια, 146). Όσο κι αν αρνείται την ορθολογικότητα των παθών, ο Hume συχνά κάνει λόγο για σοφία (wisdom) και σύνεση (sagacity) σε αντιπαράθεση με την ανοησία (folly), η οποία συνίσταται στο να θυσιάζουμε το μακροπρόθεσμο- μεγαλύτερο αγαθό για το βραχυπρόθεσμο και μικρότερο, την ικανοποίηση μιας άμεσης επιθυμίας. Είναι πράγματι ένδειξη σύνεσης να θυσιάζουμε την άμεση ευχαρίστηση για την απόκτηση - διασφάλιση του μακροπρόθεσμου αγαθού, και ένδειξη της «δύναμης του νου», όμως αυτή δεν είναι αποτέλεσμα της επικράτησης του Λόγου έναντι των παθών αλλά αποτέλεσμα της επικράτησης των ήρεμων παθών έναντι των βίαιων (T, σ.437 και E 239). Το αίτημα της ορθολογικότητας στις επιλογές μας ικανοποιείται με την επενέργεια των ήρεμων παθών, γι' αυτό και ο Hume αναφέρεται στην τρέχουσα έννοια του Λόγου, η οποία στην πραγματικότητα είναι αναφορά στα ήρεμα πάθη (T, σ.437). Επιπλέον για τον Hume τα ήρεμα πάθη από μόνα τους δίνουν μεγαλύτερη ικανοποίηση όταν ικανοποιούνται, σε σύγκριση με τα βίαια.

Η σύνδεση της αρετής και της ανθρώπινης ευτυχίας με την ηρεμία των παθών και η αναγνώριση ότι τα βίαια πάθη που αισθανόμαστε με βιαιότητα είναι ο αληθινός εχθρός, οδηγεί στην επιδίωξη για έλεγχο των παθών. Η κατάλληλη λειτουργία των παθών είναι το κλειδί για την ανθρώπινη ευτυχία, καθώς αν μπορούσαμε να αλλάξουμε τα πάθη μας θα ήμασταν ευτυχείς. Όμως τα πάθη δεν εξαρτώνται από τη θέλησή μας - το αντίθετο συμβαίνει- και δεν έχουμε παρά μόνο μικρό έλεγχο πάνω στο πώς αισθανόμαστε. Παρόλα αυτά, τα πάθη μπορούν να τροποποιηθούν και η στρατηγική που ο Hume προτείνει για τον σκοπό αυτό είναι ο έλεγχός τους μέσω άλλων παθών. Ο έλεγχος των ανεπιθύμητων παθών μπορεί να επιτευχθεί μόνο με την τοποθέτησή τους απέναντι σε αντίθετα πάθη (*opposing passions*), ώστε να επιτευχθεί η επιθυμητή εξουδετέρωσή τους. Αυτό δεν συμβαίνει αυτόματα, αντιπαραθέτοντας απλώς δύο αντίθετα βίαια πάθη, αλλά μπορεί να επιτευχθεί είτε με την τοποθέτηση ενός ανεπιθύμητου πάθους απέναντι σε ένα ισχυρότερο, ώστε με την ανάμιξή τους το δεύτερο να «καταπιεί» το πρώτο (T, σ.420), είτε τοποθετώντας μαζί δύο πάθη που είναι αντίθετα, με τον τρόπο που είναι το αλκάλιο και το οξύ, ώστε κατά τη μίξη τους να αλληλοεξουδετερωθούν (T, σ. 443).

Η απόπειρα εξουδετέρωσης ή εξασθένησης παθών μέσω παθών είναι ιδιαίτερα περίπλοκη υπόθεση και απαιτεί τη δημιουργία ιδιαίτερων καταστάσεων, όπως οι προαναφερθείσες. Ο επιθυμητός στόχος είναι ο μετριασμός (*moderation*) των παθών, που συνίσταται στον περιορισμό των βίαιων και στην επικράτηση των ήρεμων. Αυτή η στρατηγική αρχή του μετριασμού αποτελεί και στυλιστική αρχή των γραπτών του Hume, ως μία απόπειρα να θέσει σε εφαρμογή την καταπολέμηση των βίαιων παθών των αναγνωστών του και να καλλιεργήσει την ηπιότητα, με την αντιπαραθέση αντίθετων απόψεων και την αποφυγή έκφρασης ιδιαίτερα «ισχυρών» θέσεων. Στο ίδιο πλαίσιο μπορεί να λειτουργεί και ο σκεπτικισμός του, ο οποίος μας προφυλάσσει από την υπερβολική προσκόλληση σε δογματικούς ισχυρισμούς που θα μπορούσαν να εξάψουν βίαια πάθη (Immerwahr, 1995, σ.346).

Η ηθικότητα βασίζεται στο συναίσθημα, όχι στον Λόγο

Η ανάλυση των παθών και της θέλησης κατέληξε στη θεμελιώδη παραδοχή ότι ο Λόγος σε καμία περίπτωση δεν μπορεί, από μόνος του, να κινητοποιήσει κάποιον να πράξει. Η ηθικότητα επηρεάζει την πράξη, γι' αυτό και η ηθική φιλοσοφία είναι η κατεξοχήν πρακτική φιλοσοφία και έχει το μέγιστο ενδιαφέρον για μας. Ασκεί επιρροή στα πάθη και στις πράξεις μας, μάς προτρέπει ή μάς αποτρέπει από αυτές, όπως επιβεβαιώνει η κοινή εμπειρία. Επομένως η ηθικότητα δεν μπορεί να εδράζεται στο Λόγο, γιατί είναι αδύνατον μία αδρανής αρχή να αποτελεί το θεμέλιο για μία ενεργοποιό αρχή, όπως είναι η ηθικότητα. Οι ηθικές διακρίσεις πραγματοποιούνται μέσω των εντυπώσεων και όχι μέσω των ιδεών και η αρετή δεν μπορεί να γίνει κατανοητή ως συμμόρφωση με τον Λόγο, με αιώνια και σταθερά πρότυπα συμπεριφοράς και κανόνες (Τ, σσ. 456-7).

Η κριτική του Hume στον ηθικό ορθολογισμό, παρότι μπορεί να θεωρηθεί ότι αποτελεί συνέχεια ανάλογης κριτικής που είχε ασκήσει ο Χάτσεσον (Raphael, 1990, 15), εκφράζει τις ιδιόζουσες πλευρές της σκέψης του και αναδεικνύει ιδιαίτερα σημαντικά θέματα. Ολοκληρώνεται με ορισμένα καίρια επιχειρήματα, που αποτελούν συνέχεια εκείνων που παρέθεσε για να αποδείξει ότι ο Λόγος είναι ανενεργός. Το πρώτο από αυτά (Τ, σ. 458) βασίζεται στη θέση ότι ο Λόγος αναφέρεται στην ανακάλυψη της αλήθειας ή του ψεύδους των κρίσεων, δηλαδή στη διακρίβωση της συμφωνίας τους με αληθινά γεγονότα ή στην ορθή διακρίβωση των σχέσεων. Η ηθικότητα αναφέρεται σε κίνητρα [πάθη, προαιρέσεις (volitions)] και πράξεις, δηλαδή στοιχεία που δεν μπορούν να είναι αληθή ή ψευδή, όπως συμβαίνει με τις προτάσεις. Όταν οι κρίσεις κατευθύνουν εν μέρει την πράξη μας, όπως προαναφέρθηκε, η αλήθεια ή το ψεύδος τους δεν καθιστά τις πράξεις ηθικά ορθές ή ηθικά εσφαλμένες και δεν παράγει ανηθικότητα. Για τον Hume το αληθές και το ψευδές, το ορθό και το εσφαλμένο είναι στοιχεία διακριτά από το ηθικό και το ανήθικο (Τ, σσ. 459-62). Το επιχείρημα στρέφεται εναντίον ενός γνωστού εκπροσώπου του ηθικού ορθολογισμού, του Wollaston, και επιχειρεί να ανατρέψει τη θέση του ότι η τάση μας να παράγουμε εσφαλμένες κρίσεις αποτελεί πηγή της ανηθικότητας.

Το τρίτο επιχείρημα στηρίζεται στη θέση ότι η ηθικότητα δεν εδράζεται σε σχέσεις και γεγονότα, που αποτελούν αντικείμενο του Λόγου, *a priori* και εμπειρικού, γι' αυτό και δεν είναι δυνατόν να αποτελεί αντικείμενο αποδεικτικού συλλογισμού, όπως είχε φιλοδοξήσει να την καταστήσει ο Λοκ, προσδίδοντάς της την ακρίβεια της άλγεβρας ή της γεωμετρίας (Raphael, 1990, 18-19). Η ρασιοναλιστική πλευρά της σκέψης του Λοκ στο πεδίο της ηθικής είναι το στοιχείο που τον καθιστά στόχο της χιουμιανής πολεμικής, παρά την εμπειριστική γνωσιοθεωρία του.

Ο αποδεικτικός συλλογισμός αναφέρεται στη διακρίβωση σχέσεων μεταξύ ιδεών, όμως είναι αδύνατον η ηθικότητα να ανάγεται σε έννοιες σχέσεων (εναντιότητα, ποιότητα, ποσότητα, αριθμός), εφόσον οι ηθικές σχέσεις αναφέρονται στη σχέση μεταξύ εσωτερικών ενεργειών του νου (πάθη, κίνητρα) και εξωτερικών αντικειμένων (Τ, σσ. 463-4) . Προϋπόθεση για να ισχύουν οι έννοιες των σχέσεων είναι η εφαρμογή τους σε ομοειδή αντικείμενα (σχέσεις μεταξύ πράξεων του νου ή σχέσεις μεταξύ εξωτερικών αντικειμένων), πράγμα που είναι αδύνατον να ισχύει στην περίπτωση της ηθικότητας. Η κατανόηση της ηθικότητας με όρους σχέσεων, θα σήμαινε επέκτασή της σε μη ανθρώπινα όντα, όπως φαίνεται στο παράδειγμα της αιμομιξίας και της πατροκτονίας, όπου οι σχέσεις και όχι η ανηθικότητα ανευρίσκονται στα ζώα και τα φυτά. Επιπλέον, αν η ηθικότητα ήταν θέμα σχέσεων μεταξύ ιδεών και η διαφορά μεταξύ καλού και κακού θέμα της αφηρημένης λογικής, θα ήταν αδύνατον να επηρεάσει τη θέληση : «είναι ένα πράγμα να γνωρίζω την αρετή και ένα άλλο πράγμα να συμμορφώνω τη θέλησή μου με αυτήν (Τ, σ. 465)».

Τέλος, η κριτική στον ηθικό ορθολογισμό ολοκληρώνεται με το επιχείρημα ότι δεν μπορούμε να συναγάγουμε προτάσεις του πρέπει από προτάσεις του είναι (*is and ought problem*). Η πολυσυζητημένη παράγραφος (Τ, σ. 469-70) θέτει ευρύτερα προβλήματα που αφορούν εκτός από τον χώρο της ηθικής και τον χώρο της λογικής και οι ερμηνείες που δόθηκαν σ' αυτή κατά τον 20^ο αιώνα φαίνεται να υπερβαίνουν κατά πολύ τη στόχευση του Hume στο πλαίσιο της κριτικής του ενάντια στον ηθικό ορθολογισμό. Μία σύνοψη του βασικού ισχυρισμού θα ήταν ότι μία πρόταση του πρέπει δε μπορεί να συναχθεί με έγκυρα λογικό τρόπο, μέσω

παραγωγικού συλλογισμού, από προτάσεις του είναι. Διατυπώνεται με την αξίωση να υπονομεύσει όλα τα απλοϊκά (vulgar) συστήματα ηθικής που εισάγουν λάθρα κανονιστικές διατυπώσεις- επιταγές, ως αντικειμενικές αυθεντίες, χωρίς να εξηγούν την προέλευσή τους. Ένα ερώτημα είναι ενάντια σε ποιον (ή ποιους) ρασιοναλιστή φιλόσοφο στρέφεται ο Hume στο σημείο αυτό. Αν απορρίψουμε την υπόθεση ότι κυρίως στρέφεται εναντίον διαδεδομένων ηθικολογικών φυλλαδίων της εποχής του (MacIntyre, 1995, σσ.495-6), τότε το πλέον εύλογο είναι να αποδεχτούμε την πρόταση ότι στόχος της κριτικής του είναι πρωταρχικά ο Clarke και δευτερευόντως φιλόσοφοι όπως ο Wollaston ή ο Balguy (Raphael, 1990, σσ.26-27).

Όσον αφορά το ερώτημα τι ακριβώς εννοεί ο Hume όταν λέει ότι δεν μπορούμε να συναγάγουμε με λογική εγκυρότητα ένα δέον από ένα είναι, ας σημειώσουμε ότι στο πλαίσιο της σκέψης του, πέρα από τυχόν άλλες ερμηνείες, αυτό οπωσδήποτε σημαίνει ότι δεν μπορούμε από ένα εξαρχής αξιακά φορτισμένο Ον να συναγάγουμε το δέον και επομένως η ηθική δεν μπορεί να έχει οντολογικό θεμέλιο, στη Φύση, στο Θεό ή στον Λόγο. Αυτό δε σημαίνει ότι από δεδομένες συνθήκες (κοινωνιολογικές, ανθρωπολογικές), από ένα εμπειρικά δεδομένο Ον, δεν απορρέουν κανονιστικές προτάσεις, όπως θα δούμε και παρακάτω κατά τη θεμελίωση του καθήκοντος της δικαιοσύνης (MacIntyre, 1995, σσ.495-6 και Κονδύλης, 1987, 176). Συσχετίζοντας το επιχείρημα της παραγράφου με τα προηγούμενα και τα επόμενα, στο πλαίσιο της παρούσας εργασίας, σημαντικό είναι να κρατήσουμε δύο στοιχεία: πρώτον ότι η συναγωγή κανονιστικών προτάσεων από προτάσεις περιγραφικές δεν μπορεί να γίνει, τουλάχιστον με τον τρόπο που γίνεται στα απλοϊκά συστήματα ηθικής και δεύτερον ότι οι ηθικές διακρίσεις δεν μπορούν να γίνουν μέσω του Λόγου. Το τελευταίο στοιχείο είναι και αυτό που οδηγεί στη μετάβαση στο 3^ο μέρος, όπου και επιχειρεί αναλυτικά να τεκμηριώσει τη θεμελίωσή τους στο συναίσθημα.

Τον θεμελιώδη για την ηθική του θεωρία ισχυρισμό ότι οι ηθικές διακρίσεις θεμελιώνονται στο συναίσθημα, επιχειρεί παραστατικά να τον τεκμηριώσει αρχικά με το περίφημο παράδειγμα του φόνου εκ προμελέτης. Όταν σε μία τέτοια πράξη αναζητούμε την ύπαρξη της αληθινής κακίας, το γεγονός της πραγματικότητας (matter of fact) στο οποίο αυτή συνίσταται, διαπιστώνουμε ότι το μόνο γεγονός που

βρίσκουμε είναι το αίσθημα της αποδοκιμασίας, όχι στο αντικείμενο αλλά εντός μας (Τ, σσ. 468-9). Επομένως η αρετή και η κακία δεν ανακαλύπτονται μέσω του Λόγου αλλά μέσω του συναισθήματος και η ηθικότητα είναι περισσότερο προϊόν αισθήματος παρά κρίσης. Μάλιστα το αίσθημα αυτό είναι τόσο ήπιο, ώστε δεν γίνεται άμεσα αντιληπτό ως αίσθημα και το συγχέουμε με την ιδέα. Πρόκειται για το ηθικό αίσθημα της επιδοκιμασίας ή αποδοκιμασίας, το οποίο είναι ένα ήρεμο πάθος, όπως προαναφέρθηκε.

Η αρετή σε μία πράξη ή σε έναν χαρακτήρα μάς δημιουργεί την εντύπωση της ευχαρίστησης, όπως η κοινή εμπειρία επιβεβαιώνει, και αυτή η ευχαρίστηση καθιστά έναν χαρακτήρα άξιο επιδοκιμασίας ή αποδοκιμασίας. Πρόκειται βέβαια για μία ευχαρίστηση ιδιόζουσα και διακριτή από άλλα είδη ευχαρίστησης που αφορούν άψυχα αντικείμενα. Μέσω αυτής οδηγούμαστε στην ηθική επιδοκιμασία, η οποία αποτελεί συναισθήμα, όχι κρίση- απόρροια συλλογισμού, εφόσον, όπως προείπαμε, ρητά αναγνωρίζεται από τον Hume ως πιο αμυδρή, ήπια και απροσωπώληπτη μορφή αγάπης.

Η έμφαση στο συναισθήμα εγείρει το ερώτημα αν η σκοπιά του Hume είναι υποκειμενιστική (Penelhum, 1993, 145-151) ή αν ο ηθικός ρεαλισμός που υποστηρίζει ο Norton είναι πιο ορθός. Η ρεαλιστική ερμηνεία αποκτά ερείσματα, αν αποδεχτούμε ότι τα ηθικά μας συναισθήματα αποτελούν ανταποκρίσεις σε ποιότητες του χαρακτήρα και κίνητρα των ομοίων μας και συνεπώς το πρόσωπο είτε έχει είτε όχι τις ποιότητες αυτές (Norton, 1995, σσ.157-160. Επιπλέον η ερμηνεία του Norton έχει το επιπλέον έρεισμα ότι συνάδει με τον κοινό νου, που αποτελεί ένα όριο στην ηθική του Hume. Ωστόσο οι γενικότερες προκείμενες της σκέψης του Hume (άρνηση κάθε υπόστασης) δεν μας επιτρέπουν να μιλάμε για ρεαλισμό, παρά μόνο με βάση την αποδοχή της πεποίθησης για την ύπαρξη των εξωτερικών αντικειμένων, και επομένως και των ποιοτήτων του χαρακτήρα ή των κινήτρων που παράγουν τα ηθικά συναισθήματα. Η ορθότερη ερμηνεία φαίνεται πως συνδέεται με την απόρριψη της υποκειμενιστικής σκοπιάς, που υπονομεύει τη σταθερότητα των ηθικών κρίσεων και αυτό, όσοι δεν αποδέχονται μία ακραιφνή ρεαλιστική ερμηνεία, θεωρούν ότι μπορεί να διασφαλιστεί με μία διυποκειμενικά επιβεβαιούμενη θεώρηση, που προκύπτει από την επενέργεια των γενικών

κανόνων και οδηγεί στα κοινά συναισθήματα των μελών της κοινότητας (Capaldi, 1992, σσ 151-2). Το τελευταίο στοιχείο είναι το και το πιο σημαντικό, τα κοινά συναισθήματα των μελών της κοινότητας, που βασίζονται σε κοινές αξιολογήσεις.

Η ηθικότητα ως κίνητρο- η έννοια του καθήκοντος

Η αρετή και η κακία τοποθετούνται σ' εμάς ή στα άλλα πρόσωπα και, παράγοντας ευχαρίστηση ή δυσφορία, εγείρουν τα έμμεσα πάθη: υπερηφάνεια-ταπείνωση, αγάπη- μίσος. Το ερώτημα είναι αν, πέρα από το κριτήριο της ηπιότητας, έχουμε άλλο κριτήριο για να διακρίνουμε την αγάπη και το μίσος από την ηθική επιδοκιμασία – αποδοκιμασία, που αποτελούν ήπια μορφή τους. Το κριτήριο αυτό θα μπορούσε να εντοπιστεί κυρίως στη γενικότερη σκοπιά που υιοθετούμε κατά τη θεώρηση ενός χαρακτήρα, προκειμένου αυτός να καταστεί αντικείμενο ηθικής επιδοκιμασίας ή αποδοκιμασίας. Η δυνατότητά μας να αποδεσμευτούμε από το συμφέρον και τα προσωπικά μας αισθήματα και να έχουμε ηθικά συναισθήματα, εξετάζοντας ως παρατηρητές έναν χαρακτήρα, από μία γενικότερη σκοπιά, οφείλεται στην επενέργεια της συμπάθειας.

Αυτή η φυσική μας προδιάθεση μάς επιτρέπει να αισθανόμαστε ως δική μας την ευχαρίστηση ή την ωφελιμότητα που ένας χαρακτήρας παρέχει στον εαυτό του ή στους άλλους. Όμως, εφόσον η συμπάθεια λειτουργεί αναφορικά με τον σχετικά στενό κύκλο των προσώπων που γίνονται αποδέκτες της ευχαρίστησης ή της ωφέλειας, αυτό δεν είναι πάντα αρκετό για να έχουμε την αμεροληψία που απαιτείται κατά την ηθική επιδοκιμασία. Τα πραγματικά συναισθήματα που έχουμε μέσω της συμπάθειας μπορούν και πάλι να είναι μεροληπτικά, όπως είδαμε κατά την πραγμάτευση της αγάπης και του μίσους, εφόσον βασίζονται στις σχέσεις ομοιότητας, συνάφειας και εγγύτητας. Μόνον η εκτεταμένη-ισχυρή συμπάθεια μάς επιτρέπει να συνδεόμαστε συναισθηματικά με ανθρώπους άγνωστους, όμως αυτή δεν είναι πάντοτε εύκολο να λειτουργήσει και απαιτεί ιδιαίτερες συνθήκες (Τ, σ. 387).

Έτσι φαίνεται ότι για να αποφευχθεί αυτή η μεροληψία, απαιτείται ο παρατηρητής να αλλάξει τα πραγματικά του αισθήματα κατά την πραγματοποίηση ηθικών διακρίσεων και να κρίνει έναν χαρακτήρα από μία γενικότερη, αμερόληπτη σκοπιά, στη βάση νέων αισθημάτων. Οπότε οι ηθικές μας κρίσεις αποτελούν προϊόν αναστοχασμού (reflection) και βασίζονται στα αισθήματα που θα είχαμε, αν κρίναμε αμερόληπτα την πράξη ή τον χαρακτήρα. Το ερώτημα αν οι ηθικές διακρίσεις βασίζονται στα πραγματικά αισθήματα του παρατηρητή ή στα αισθήματα ενός υποθετικού αμερόληπτου παρατηρητή είναι κρίσιμο για να κατανοήσουμε πώς η ηθικότητα λειτουργεί ως κίνητρο. Για να συμβαίνει αυτό, χρειάζεται η ηθικότητα να εδράζεται σε πάθη, στην εσωτερικότητά μας. Όμως πόσο πραγματικά είναι τα πάθη ενός υποθετικού παρατηρητή;

Μία δυνατότητα θα ήταν να θεωρήσουμε ότι η ηθική εκπαίδευση ενσταλάζει την ηθικότητα και εσωτερικοποιεί τα συναισθήματα του αμερόληπτου παρατηρητή. Πράγματι μέσω της εκπαίδευσης πραγματοποιείται η ενστάλαξη ηθικών πεποιθήσεων, όμως αυτές δεν μπορούν να μας κινητοποιήσουν από μόνες τους, σύμφωνα με τις θεμελιώδεις παραδοχές του Hume. Μπορούμε να μάθουμε να κάνουμε ηθικές διακρίσεις, όμως χωρίς τα κατάλληλα φυσικά ηθικά συναισθήματα αυτές δεν θα μπορούν να αποτελέσουν επαρκές κίνητρο πράξης. Η ερμηνεία της ηθικής του Hume από τη σκοπιά του αμερόληπτου παρατηρητή ή της συγκινησιοκρατίας (Mackie, 1980,67) έχει ιδιαίτερη σημασία για την κατανόηση του ηθικού κινήτρου. Αν δεχτούμε ότι αναγκαία συνθήκη, για να μας κινητοποιεί η ηθικότητα, είναι το να βασίζεται στα πάθη μας –πραγματικά και όχι υποθετικά- τότε χρειάζεται να συνενώσουμε τη σκοπιά του αμερόληπτου και του πραγματικού παρατηρητή. Αυτό σημαίνει ότι ο πραγματικός παρατηρητής μαθαίνει να έχει συναισθήματα που προσεγγίζουν αυτά του αμερόληπτου παρατηρητή και να υιοθετεί τη γενικότερη σκοπιά, καθώς οδηγείται στη διόρθωση των συναισθημάτων του, όπως και της ηθικής γλώσσας, για να αποφύγει τις δυσάρεστες συγκρούσεις συναισθημάτων που διαφορετικά θα ανέκυπταν (Radcliffe, 1994, σσ.49-52) . Έτσι γίνεται κατανοητό πώς ένας άνθρωπος με κρίση και χαρακτήρα αποφεύγει να συγχέει τα προσωπικά του αισθήματα με την επιδοκιμασία ή αποδοκιμασία (T, σ. 472).

Τα ηθικά συναισθήματα βασίζονται σε αρχές που είναι βαθιά ριζωμένες στη σύστασή μας και στις προδιαθέσεις του χαρακτήρα μας (Τ, σ. 474), εκτός από τις περιπτώσεις που αυτή η φυσική σύσταση αλλοιώνεται, λόγω αρρώστιας ή τρέλας. Η ηθικότητα θεμελιώνεται στην ανθρώπινη φύση, όπως από την αρχή του 2^{ου} κεφαλαίου φρόντισε να δείξει, και το γεγονός αυτό εκφράζεται και με την αναγνώριση των φυσικών αρετών. Από τις φυσικές ευπάθειες, όπως η καλοσύνη και η αγάπη προς τα παιδιά, πηγάζουν καθήκοντα (λ.χ. αλτρουισμός, πατρικό καθήκον), που βασίζονται σε φυσικά κίνητρα. Η αναγνώριση του κινήτρου αποτελεί τη βάση για την ηθική επιδοκιμασία ή αποδοκιμασία, εφόσον δεν είναι η πράξη αυτή που κρίνεται αλλά η πρόθεση από την οποία απορρέει. Εξάλλου ας μην ξεχνάμε τη βασική αρχή ότι μια πράξη χαρακτηρίζεται ενάρετη, όταν υπάρχει στην ανθρώπινη φύση κάποιο κίνητρο που την παράγει, διακριτό από την ηθικότητά της (Τ, σ. 479). Οπότε το πρόβλημα για τη θεωρία του Hume είναι να δείξει ποιο είναι το κίνητρο για εκείνες τις ηθικές πράξεις που δεν θεμελιώνονται σε φυσικά κίνητρα, για τις πράξεις από καθήκον και ιδιαίτερα τις πράξεις δικαιοσύνης.

Για να κατανοήσουμε πώς το ηθικό καθήκον ενεργοποιεί το πράττειν μέσω των ηθικών συναισθημάτων, πρέπει να λάβουμε υπόψη ότι «όλη η ηθικότητα στηρίζεται στα συναισθήματά μας. Και όταν μία πράξη ή ποιότητα του νου μάς ευχαριστεί με έναν ιδιαίτερο τρόπο, την αποκαλούμε ενάρετη. Όταν η παραμέληση ή η μη εκτέλεση αυτής της πράξης μάς δυσαρεστεί με τον ίδιο τρόπο, τότε λέμε ότι βρισκόμαστε κάτω από την υποχρέωση να την εκτελέσουμε» (Τ, σ.517). Αυτή η αναμενόμενη δυσαρέσκεια από τη μη εκτέλεση μιας πράξης είναι η ηθική υποχρέωση που μας ενεργοποιεί. Εξυπακούεται ότι οι ενάρετες πράξεις που μας ευχαριστούν μάς ενεργοποιούν άμεσα, χωρίς να σκεφτόμαστε την υποχρέωση (Capaldi, 1992, σ.206). Όμως στην περίπτωση της δικαιοσύνης και των τεχνητών αρετών, ανακύπτει το ερώτημα γιατί να μας δυσαρεστεί η παραμέληση μίας πράξης, αν αυτή δεν έχει καμία σχέση δεν έχει με τις άμεσες ροπές και τα μεροληπτικά πάθη μας.

Η θεώρηση της ανθρώπινης φύσης που διαμορφώνει ο Hume είναι ανοιχτή και αμφίσημη, καθώς συνδυάζει φίλαυτα και αλτρουιστικά πάθη, χωρίς να προϋποθέτει μία καθολική φυσική ευμένεια, όπως συνέβαινε με τον Χάτσεσον

(Δρόσος, 2016, σ.168) ή να αποδέχεται τον εγωισμό ως απόλυτα κυρίαρχο, όπως οι Χόμπς και Μάντεβιλ (Δοκίμια, 156-8). Αναγνωρίζει ότι η φυσική μας προδιάθεση να σχηματίζουμε μικρές κοινωνικές ενότητες – οικογένειες, δημιουργεί κάποια φυσικά κίνητρα, όπως η καλοσύνη, η φυσική γενναιοδωρία και η αγάπη της οικογένειας που αποτελούν το κίνητρο για τις φυσικές αρετές, όμως αυτά είναι αδύναμα για να θεμελιώσουν γενικά τη διάκριση αρετής- κακίας στην ανθρώπινη κοινωνία. Κι αυτό επειδή δεν υπάρχει στην ανθρώπινη φύση κάποιο πάθος, όπως η αγάπη της ανθρωπότητας γενικά, ανεξάρτητα από την αξία των προσώπων και τις περιστάσεις (Τ, σσ. 481-2).

Ο Hume αναγνωρίζει ότι ένα πρόσωπο που στερείται το φυσικό κίνητρο (λ.χ. ευγνωμοσύνη) μπορεί να εκτελεί μία σχετική πράξη από καθαρό καθήκον, λόγω του μίσους που αισθάνεται για τον εαυτό του σε μια τέτοια περίπτωση (Τ, σ. 479). Με την εκτέλεση της πράξης από καθαρό καθήκον αποσκοπεί είτε στο να αποκρύψει από τον εαυτό του αυτή την έλλειψη είτε να την αποκτήσει μέσω της πρακτικής. Αυτή η αναγνώριση ότι η ηθική πράξη μπορεί να προκύψει ακόμα και όταν απουσιάζει το ενάρετο φυσικό κίνητρο, με την ψυχολογική εξήγηση της υποκατάστασης του φυσικού κινήτρου, παρότι ιδιαίτερα σημαντική, είναι μάλλον ανεπαρκής για να εξηγήσει γενικά και πρωταρχικά όλες τις πράξεις από καθήκον, ειδικά στην περίπτωση της δικαιοσύνης. Κατεξοχήν αυτές οι πράξεις στηρίζονται στην αίσθηση του καθήκοντος, αλλά αυτό ισχύει για έναν πολιτισμένο άνθρωπο που έχει διαπαιδαγωγηθεί επαρκώς, ώστε να αποκτήσει αυτή την αίσθηση. Όμως χωρίς αυτές τις προϋποθέσεις, στην πιο φυσική κατάσταση, το ερώτημα από πού απορρέει αυτή η αίσθηση του καθήκοντος παραμένει. Στις πράξεις δικαιοσύνης δεν υπάρχει ένα φυσικό κίνητρο, όπως στις πράξεις καλοσύνης, για να εξηγήσει λ.χ. τη θέλησή μας να πληρώσουμε τους φόρους ή να επιστρέψουμε ένα δάνειο, ακόμα και στην περίπτωση που η σύναψή του ήταν μυστική και η άρνησή μας δεν θα επέφερε τις συνέπειες της αποδοκιμασίας.

Η δικαιοσύνη, όπως και η εντιμότητα (:τήρηση υποσχέσεων) θεωρείται αρετή, όχι φυσική αλλά τεχνητή. Αυτό σημαίνει ότι δεν υπάρχουν μέσα μας εγγενή κίνητρα που να μας ωθούν προς αυτή, αλλά προκύπτει ως αποτέλεσμα σύμβασης, από τις ανάγκες της κοινωνικής συνύπαρξης. Αφετηρία για να κατανοήσουμε αυτή

τη σύμβαση είναι η επίγνωση για την αναγκαιότητα της κοινωνίας, που σταδιακά αποκτούμε, καθώς αντιλαμβανόμαστε ότι η ύπαρξη και η σταθερότητά της είναι όρος για να διασφαλίσουμε μία εξαιρετικά σημαντική μορφή του αγαθού, που συνίσταται στη διασφάλιση των εξωτερικών αγαθών που κατέχουμε. Η δικαιοσύνη παρουσιάζεται εξ αρχής συνυφασμένη με την ιδιοκτησία, εφόσον ο αμοιβαίος σεβασμός των αγαθών μεταξύ των μελών της κοινωνίας είναι όρος για την ευτυχία καθενός αλλά και για την ευστάθεια της κοινωνίας. Αντιλαμβανόμαστε την αξία συμβάσεων, όπως αυτές που διασφαλίζουν τα δικαιώματα της ιδιοκτησίας και τις υιοθετούμε, αναγνωρίζοντας το κοινό αμοιβαίο συμφέρον, όπως δείχνει παραστατικά η αναλογία των κωπηλατών (Τ, σ. 490).

Επιπλέον αυτό συμβαίνει, μέσα σε συνθήκες σπανιότητας των αγαθών, και με δεδομένο ότι τα φιλάλληλα αισθήματα είναι αδύναμα και η φυσική γενναιοδωρία περιορισμένη (Τ, σσ. 486,488,519), ενώ ο εγωισμός και η απληστία αποτελεί ένα πάθος ιδιαίτερα ισχυρό και απειλητικό για την ύπαρξη της κοινωνίας (Τ, σσ. 491-2). Μέσα σε αυτές τις συνθήκες το μόνο που μπορεί να γίνει είναι να δοθεί μία νέα κατεύθυνση στο πάθος του ιδιωτικού συμφέροντος, εφόσον κανένα άλλο δεν είναι ικανό να το αντισταθμίσει. Αυτό γίνεται με τη σύμβαση της δικαιοσύνης, η οποία αλλάζοντας κατεύθυνση σε αυτό το πάθος, δείχνει ότι μπορεί καλύτερα να εξυπηρετηθεί με τον περιορισμό του, καθώς οι πράξεις αδικίας απειλούν την ύπαρξη και την ευστάθεια της κοινωνίας, επομένως τους ίδιους τους όρους για την ικανοποίησή του (Τ, σ.521).

Η αναγκαιότητα της σύμβασης της δικαιοσύνης προκύπτει από τις συνθήκες που τη γεννούν και οι οποίες είναι συνυφασμένες με την ανθρώπινη φύση και με τη σχέση αναγκών και πόρων, οι οποίες είναι αναπότρεπτες, όπως επιβεβαιώνει η ιστορική εμπειρία. Ακριβώς σε αυτή την αναγκαιότητα για την ύπαρξη της κοινωνίας θεμελιώνεται η δικαιοσύνη ως αρετή και από εδώ πηγάζει η ωφελιμότητά της (Δρόσος, 2016, σ.483). Αυτή η ωφελιμότητα είναι επαρκής για να έχει απήχηση στα συναισθήματά μας και να ενεργοποιήσει τη συμπάθεια. Έχοντας ως αφετηρία το ιδιωτικό συμφέρον, μέσω της συμπάθειας, οδηγούμαστε στην αντίληψη του δημόσιου συμφέροντος και τη συνακόλουθη ηθική επιδοκιμασία των πράξεων δικαιοσύνης (Τ, σσ.499-500).

Έτσι, από τη στιγμή που εγκαθιδρύεται η σύμβαση της δικαιοσύνης δημιουργεί σταδιακά ένα σύστημα κανόνων, όπου μεμονωμένες πράξεις δικαιοσύνης μπορεί να φαίνονται αντίθετες είτε με το ιδιωτικό είτε με το δημόσιο συμφέρον, όμως το όλο σχήμα των κανόνων είναι απολύτως αναγκαίο για την ύπαρξη της κοινωνίας (Τ, σσ. 497-8), και αυτό θεωρείται ότι γίνεται αντιληπτό από όλα τα μέλη της. Ακόμα κι όταν χάνεται η προοπτική του ατομικού συμφέροντος, παραμένει όμως η ικανότητά μας να αντιλαμβανόμαστε την αδικία, ακόμα και την πιο μακρινή, ως επιζήμια για την ανθρώπινη κοινωνία, χάρη στη συμπάθεια. Μέσω αυτής συμεριζόμαστε την δυσφορία αυτών που υφίστανται την αδικία και οδηγούμαστε στην ηθική αποδοκιμασία (Τ, σ. 499). Είναι αυτή η γενική, μη μεροληπτική σκοπιά που παράγει το ηθικό συναίσθημα: «κάθε τι μέσα σε μία ανθρώπινη πράξη που παράγει δυσφορία, από μία γενική σκοπιά (θεωρούμενο), ονομάζεται κακία, και καθετί που παράγει μία ικανοποίηση με τον ίδιο τρόπο, ονομάζεται αρετή. Γι' αυτό το λόγο η έννοια του ηθικά καλού και του ηθικά κακού προκύπτει από τη δικαιοσύνη». Η ηθικότητα, στην περίπτωση των τεχνητών αρετών, παρουσιάζεται ως προϊόν του θεσμού της δικαιοσύνης, ως αποτέλεσμα κοινωνικής σύμβασης, η οποία όμως είναι σημαντικό να δειχτεί ότι δεν είναι αυθαίρετη αλλά, από τη στιγμή που δημιουργείται, λειτουργεί σύμφωνα με τη φύση, παράγοντας τα ηθικά μας συναισθήματα. Από τη στιγμή που εγκαθιδρύεται η σύμβαση της δικαιοσύνης, η αίσθηση της ηθικότητας μάς οδηγεί, με τρόπο φυσικό, στην τήρηση των κανόνων της.

Οι δυσκολίες που ανακύπτουν από την προσπάθεια θεμελίωσης του καθήκοντος της δικαιοσύνης σε πλήρη συνέπεια με τις προϋποθέσεις της θεωρίας του Hume, εκφράζονται με την ιδιαίτερη σημασία που αποδίδεται στην περίπτωση αυτή στην ισχυροποίηση της αίσθησης του καθήκοντος μέσω των γενικών κανόνων, της εκπαίδευσης και της παρέμβασης των πολιτικών (Τ, σσ. 500, 533-4). Η τελευταία μπορεί να εγείρει ποικίλα ερωτήματα για το ενδεχόμενο χειραγώγησης· πάντως η κύρια κατεύθυνση της σκέψης του Hume στο σημείο αυτό είναι η έμφαση στην καλλιέργεια και την εκλέπτυνση των ηθών, σε συνδυασμό με τον έλεγχο των παθών και τη συνήθεια, προκειμένου να αναπτυχθούν νέα ηθικά κίνητρα, ως αποκρυστάλλωση της εμπειρίας της ηθικής κοινότητας (Δρόσος, 2016, σ.527).

Η απάντηση του Hume στο κρίσιμο ερώτημα αν υπάρχουν ή όχι φυσικά κίνητρα για τις πράξεις δικαιοσύνης επιστρατεύθηκε από τους ορθολογιστές φιλοσόφους της εποχής του, διαστρεβλωμένη, για να στηριχτεί η εναντίον του κατηγορία ότι «καταστρέφει κάθε θεμέλιο της Ηθικής» (Κείμενα, σσ.115-117). Απαντώντας στους επικριτές του, ο φιλόσοφος επιστρατεύει εναντίον τους τα δικά τους όπλα, αναφερόμενος στη σημασία του λόγου και του στοχασμού για την αναγνώριση της ωφελιμότητας της δικαιοσύνης. Όμως, πέρα από τους επικριτές του, και ο επιστήθιος φίλος του Άνταμ Σμιθ φαίνεται ότι δεν θεώρησε ικανοποιητική την απάντησή του, γι' αυτό και επιχείρησε ο ίδιος να ανεύρει το φυσικό κίνητρο που δεν κατόρθωσε να εντοπίσει ο Hume στο πάθος του παροργισμού (:resentment- δίκαιη αγανάκτηση), που νιώθει ο αδικούμενος. Στο επίπεδο των κινήτρων της, μια πράξη κρίνεται από το αν αποτελεί προσήκον αντικείμενο παροργισμού και επιφέρει τη συμπάθεια του αμερόληπτου παρατηρητή. Πέρα από το επίπεδο της επιδοκιμασίας ακολουθεί και αυτό του καταλογισμού, που είναι ωφέλιμος για την κοινωνία. Όμως δεν είναι μόνο ωφέλιμος, είναι και φυσικός, καθώς ο νόμος της ανταπόδοσης είναι στη φύση μας να επιδοκιμάζεται. Το πάθος του παροργισμού είναι φυσικό και η ανάγκη της ικανοποίησής του παράγει και νομιμοποιεί όλες τις πρακτικές καταλογισμού στην περίπτωση της δικαιοσύνης. Έτσι συμπληρώνεται στον Σμιθ η αναγνώριση της ωφελιμότητας της δικαιοσύνης με ένα φυσικό κίνητρο, που διασφαλίζει τη συμμόρφωση όλων με τους κανόνες της (Δρόσος, 2016, 544-546).

Συμπεράσματα

Επιχειρήσαμε να μελετήσουμε τις κύριες γραμμές της προβληματικής των παθών και να ανασυγκροτήσουμε τις βασικές θέσεις του φιλοσόφου και τα επιχειρήματα που τις στηρίζουν. Αρχικά, στα δύο πρώτα κεφάλαια, προσπαθήσαμε να αναλύσουμε το πρώτο ζεύγος των έμμεσων παθών, την υπερηφάνεια και την ταπείνωση. Στο τρίτο κεφάλαιο η ανάλυσή μας επικεντρώθηκε στο δεύτερο ζεύγος των παθών, την αγάπη και το μίσος, ενώ συνεξετάστηκαν και τα λεγόμενα παράγωγα ή μεικτά πάθη (συμπόνια, φθόνος κ.λ.π.). Τέλος, στο τέταρτο κεφάλαιο διερευνήσαμε τον προσδιορισμό της θέλησης και τη θεμελίωση της ηθικότητας στα πάθη.

Όπως είδαμε, ο Hume αναλύει τα έμμεσα πάθη με στόχο να επιβεβαιώσει, και «πειραματικά», τη γενική εξηγητική αρχή που διατύπωσε, την αρχή του συνειρμού των ιδεών-εντυπώσεων. Η ιδέα του εαυτού προσδιορίζεται ως αντικείμενο των έμμεσων παθών και συγκροτείται σε αλληλεπίδραση με τα αίτια των παθών καθώς και με τους άλλους στο πλαίσιο της κοινότητας. Ο εαυτός αποτελεί κοινωνική κατασκευή, καθώς δεν προσδιορίζεται οντολογικά, αλλά με βάση τις ιδιότητες που κατέχει το πρόσωπο και αποτελούν αιτίες της υπερηφάνειας. Η ανάλυση των αιτίων των έμμεσων παθών δείχνει ότι αυτά αποτελούν και τρόπους αξιολόγησης των προσώπων, που αντανακλούν τις υφιστάμενες κοινωνικές σχέσεις, οι οποίες κάποτε τίθενται από τον φιλόσοφο ως φυσικές.

Κατά την ανάλυση της αγάπης και του μίσους διαπιστώσαμε ότι η πολλαπλώς νοηματοδοτούμενη έννοια της αγάπης (:άλλοτε εκτίμηση ή σεβασμός) παρουσιάζεται από τον Hume χωρίς οποιεσδήποτε μεταφυσικές ή τελεολογικές συνδηλώσεις και διαμορφώνεται μία ανθρωπολογική θεώρηση που δεν αφήνει περιθώριο για την ύπαρξη καθολικής ευμένειας ή φιλανθρωπίας, αλλά αναδεικνύεται η συνύφανση αλτρουιστικών και εγωιστικών στοιχείων στην ανθρώπινη φύση. Τα ηθικά συναισθήματα συναριθμούνται στις ήπιες μορφές της

αγάπης και η αρετή σε μία από τις πρωταρχικές αιτίες της, πράγμα που συμβαίνει και στην περίπτωση της υπερηφάνειας, οπότε αναδεικνύεται το κανονιστικό επίπεδο των παθών, η προσήκουσα βάση της υπερηφάνειας και της αγάπης. Η ύπαρξή του είναι κρίσιμη, προκειμένου να υπάρχει συστοιχία μεταξύ των δύο παθών και να μη συγκρούεται η κοινή επιδίωξη επιδοκιμασίας και αναγνώρισης.

Όσον αφορά τη θέληση, διαπιστώσαμε ότι καθορίζεται με όρους αναγκαιότητας από κίνητρα και προδιαθέσεις και η ψυχική αιτιότητα ακολουθεί τη γενικότερη αντίληψη για την αιτιότητα στη φύση, σύμφωνα με το νευτώνειο πρότυπο. Ο αναγκαίος καθορισμός της θέλησης αποτελεί όρο για την υπευθυνότητα και τον καταλογισμό, σε ένα πλαίσιο που δεν αφήνει χώρο για την ελευθερία της βούλησης, όπως νοούνταν στην παραδοσιακή θεωρία αλλά και για την ελευθερία επιλογής. Πρόκειται για ένα σημείο που καταδεικνύει τα όρια του νευτώνειου μοντέλου για την εξήγηση της ανθρώπινης φύσης. Τα κίνητρα που ενεργοποιούν τη θέλησή μας είναι πάντοτε πάθη, καθώς ο Λόγος χαρακτηρίζεται αδρανής, όμως αυτό δεν σημαίνει πως δεν ελέγχουμε τα πάθη μας, μόνο που αυτός ο έλεγχος πραγματοποιείται μέσω άλλων παθών, των ήρεμων παθών, και μέσω του μετριασμού τους. Η ηθικότητα εδράζεται στα πάθη μας και τα ηθικά μας κίνητρα εν μέρει απορρέουν από τη φύση μας, εν μέρει διαμορφώνονται ως προϊόν σύμβασης, πράγμα που καθιστά δυνατή την πράξη από καθήκον.

Δεν εντάχθηκε στο πλαίσιο της παρούσας εργασίας, και χρειάζεται να διερευνηθεί, η ομάδα των άμεσων παθών, ιδίως τα πάθη της ελπίδας και του φόβου, και η συνάρθρωσή τους με τα έμμεσα. Ενδιαφέρουσα θα ήταν η διερεύνηση και ορισμένων παθών που αναλύονται λιγότερο από τον Hume, όπως η αγανάκτηση (resentment), ή η αγάπη της αλήθειας ως κίνητρο του φιλοσοφείν. Η ψυχολογία της πράξης θα μπορούσε να διερευνηθεί περαιτέρω με βάση τη στρατηγική ελέγχου των παθών μέσω της αντίθεσης, καθώς και το θέμα της ορθολογικότητας των επιλογών μας.

Σημειώσεις

¹ . Η αναφορά στα άμεσα πάθη φαίνεται να απηχεί τη στωική θεώρηση των παθών για την οποία ο Hume, μέσω της εξοικείωσης με τον Κικέρωνα, είχε άμεση γνώση (Fieser, 1992, σσ. 6-7).

² . Η επιλογή του Hume δικαιολογείται κατά την πραγμάτευση των άμεσων παθών, καθώς αναδεικνύει τη σχέση τους με τα έμμεσα και φαίνεται ότι μέσω αυτής γίνονται πλήρως κατανοητά και τα άμεσα πάθη (T, σ.439),τα οποία ενδυναμώνονται με την επενέργεια των έμμεσων.

³ . Η αναφορά του Hume δείχνει ότι ο Κοπέρνικος, δύο αιώνες μετά το βιβλίο του *De Revolutionibus*, καταγράφηκε στην επιστημονική συνείδηση πρωταρχικά για το αίτημα της απλότητας στην εξήγηση της φύσης και τη θέση ότι από ένα αίτιο παράγονται πολλά αποτελέσματα. Μπορεί επίσης να θεωρηθεί και ως έκφραση μετριοπάθειας εκ μέρους του φιλοσόφου, όσον αφορά την αξίωση για την εμβέλεια της εξηγητικής αρχής που διατυπώνει.

⁴ . Ο Μάντεβιλ απέδιδε την εμφάνιση της ηθικής στην πρωτοβουλία επιδέξιων και πανούργων πολιτικών, οι οποίοι φρόντισαν, όπως υποστήριζε, να πείσουν τους ανθρώπους για την ηθική ανωτερότητα της αυτοσυγκράτησης και του ελέγχου των παθών, ικανοποιώντας με το έπαθλο της ηθικής αρετής την εγωιστική φύση τους. Εκμεταλλευόμενοι την υπερηφάνεια και τη ματαιοδοξία τους, κατόρθωσαν να τους κατευθύνουν προς ό,τι ονόμασαν αρετή, ώστε να διασφαλίσουν τη δυνατότητα ελέγχου τους (Δρόσος, 2016, σσ. 686-691).

5. Η αναφορά στις σωματικές ιδιότητες ως αιτίες της υπερηφάνειας αξιοποιείται από τον Hume για να δείξει (T, σσ. 325-8) ότι ισχύουν οι ίδιες αρχές και στα ζώα όσον αφορά τη δημιουργία των παθών, δηλαδή η δυνατότητα κάποιων ιδιοτήτων να παράγουν ευχαρίστηση ή πόνο σε σχέση με τον εαυτό καθώς και ο συνειρμός των ιδεών.

6. Η άποψη του Davidson (1976) ότι η διπλή σχέση ιδεών και εντυπώσεων είναι ο τρόπος του Hume για να εξηγήσει τις λογικές και αιτιακές σχέσεις μεταξύ της υπερηφάνειας και των στάσεων και των πεποιθήσεων πάνω στις οποίες αυτή βασίζεται, γίνεται αντικείμενο δικαιολογημένης κριτικής τόσο από την Baier (1978) όσο και από τον Ardal (1989), οι οποίοι δείχνουν την παρανόηση στην οποία οδηγεί αυτή η θεώρηση. Ο Ardal επισημαίνει ορθά ότι χρειάζεται να αναγνωρίσουμε ότι κάποιες πεποιθήσεις σχετικά με την αξία των ποιοτήτων υπόκεινται, όμως θα ήταν λάθος να ερμηνεύσουμε την παραγωγή του πάθους παραγνωρίζοντας την κύρια αρχή που εισάγει ο Hume.

⁷ Στο κείμενο η έκφραση είναι «*illusion of fancy*» για να αναφερθεί στην πλασματική λειτουργία της φαντασίας. Επιβεβαιώνεται η διάκριση που προτείνεται από την κ. Πουρνάρη και η μεταφραστική επιλογή να αποδοθεί ο όρος ως «πλασματική φαντασία» σε αντιδιαστολή με την «*imagination*» που αποδίδεται ως «φαντασία» (Π, σσ.61-2).

⁸ Στο σημείο αυτό εισάγεται η έννοια του χαρακτήρα, η οποία στη συνέχεια διαδραματίζει σημαντικό ρόλο κατά την πραγμάτευση των κινήτρων και των ηθικών κρίσεων. Μία όψη της συζήτησης σχετικά με το πώς εννοεί ο Hume την έννοια του χαρακτήρα παρουσιάζεται στα άρθρα της Schaubert (2009) και της Korsgaard (1999). Συγκεκριμένα το ερώτημα είναι αν πρόκειται για μία έννοια του χαρακτήρα σταθερή, αμετάβλητη και ενοποιημένη και πώς αυτή σχετίζεται με την απόδοση κινήτρων σε ένα πρόσωπο.

⁹ Το άρθρο της Sabl αναλύει εκτενώς την πραγμάτευση της φήμης στο σύνολο του έργου του Hume, ο οποίος ασχολείται με όλες τις μορφές της (κομφορμιστική, λογοτεχνική, στωική, στρατιωτική) και η στάση του χαρακτηρίζεται από ταλάντευση ανάμεσα στην emphatic αναγνώριση της αξίας της και την αμφιβολία. Ταυτόχρονα υπενθυμίζει ότι η φήμη, σε μία εκδοχή της (λογοτεχνική φήμη), υπήρξε το διαρκές πάθος που καθόρισε τον ίδιο τον φιλόσοφο.

¹⁰ Η *resentment* (: δίκαιη αγανάκτηση- ακριβέστερη απόδοση: παροργισμός, όπως μεταφράζεται στο *Ευγενές Εμπόριο* [Δρόσος, 2016,σ.] θεωρείται από την Baier (1980, σσ. 138-9) ως φυσική ακόλουθος της υπερηφάνειας, κατά τον τρόπο που η *benevolence* (:ευμένεια) είναι το συνοδό στοιχείο της αγάπης. Η δίκαιη αγανάκτηση ενεργοποιείται όταν εμποδιζόμαστε από κάθε ευκαιρία υπερηφάνειας, όταν κάποιος υφίσταται μία ηθικά λανθασμένη συμπεριφορά.

¹¹ Μάλιστα ο Loeb (ο.π., σ. 6) εντοπίζει την ύπαρξη τάσεων τόσο στο επίπεδο των παθών όσο και σε αυτό των νοητικών λειτουργιών. Ο αιτιακός συμπερασμός νοείται ως πεποίθηση, στιγμιαία εκδήλωση, που ενώνει αιτίες και αποτελέσματα και ως τάση του νου να συσχετίσει με αυτό τον τρόπο, η οποία πηγάζει από έναν προδιαθεσικό καθορισμό.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

A. ΠΗΓΕΣ

Hume David. (1992), *A Treatise of Human Nature*, by Selby-Bigge, Nidditch, Oxford University Press, (Διαδικτυακή ανατύπωση J. M. Kelly Library). [Στις παραπομπές T]

Hume, David,(1751, 1777), *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, στο davidhume.org., London. [Στις παραπομπές E].

Hume David, *Four Dissertations : A Dissertation on the passions* (1757, 1777) στο davidhume.org., αναπαραγωγή της έκδοσης του 1777, London. [Στις παραπομπές D]

Χιουμ Ντέιβιντ, (χ.χ.), *Δοκίμια, Φιλολογικά, Ηθικά, Πολιτικά*. Εισ.-μετ.- σχόλια Ε.Π. Παπανούτσου, εκδ. Εστίας. [Στις παραπομπές Δοκίμια]

Χιουμ Ντέιβιντ (1998), *Πραγματεία για την ανθρώπινη φύση*, Βιβλίο πρώτο, Για τη νόηση. Εισ.- μεταφρ. Μ. Πουρνάρη, Αθήνα , Εκδ. Πατάκη. [Στις παραπομπές Πραγματεία]

Χιουμ Ντέιβιντ (2006), *Κείμενα αυτοβιογραφικά, γνωσιολογικά και άλλα*. Μετάφρ. Μ. Πουρνάρη- Χρ. Μητσοπούλου, εισ.- επιμ. Μ.Πουρνάρη, εκδ. Εκκρεμές. [Στις παραπομπές Κείμενα].

B. Δευτερογενής βιβλιογραφία

A. Συλλογικοί τόμοι

Livingston D.,(ed.), (1991) *Hume as Philosopher of Society, Politics and History*, USA, University of Rochester Press.

Norton D. F., (ed.) (1993), *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge University Press.

Todd W., (ed.) (1980), *Hume and the Enlightenment*, Bristol.

Tweyman Stanley (ed.), (1995), *Hume David, Critical Assessments* vol. 4 , Oxford, Routledge.

B. Μελέτες

Árdal P. (1989), “ Hume and Davidson on Pride” , *Hume Studies*, Volume XV Number 2, (p. 387-394).

Árdal P. (1995), “Some Implications of the Virtue of Reasonableness in Hume’s Treatise” , στο *D. Hume, Critical Assessments, (1995), ed. by Tweyman Stanley, vol. 4 London, Routledge, (σ. 399-415)*

Baier, A., (1978) “ Hume's Analysis of Pride” , *The Journal of Philosophy*, Vol. 75, (p.27-40).

Baier. A. (1980), “Hume on Resentment” , *Hume Studies*, Volume XVI, Number 2, (p.133-149).

Baier, A.,(1995) “Hume’s Account of our Absurd Passions” , στο *Hume D., Critical Assessments (1995), ed. by Tweyman Stanley, vol. 4 , London, Routledge, (σ. 417-424).*

Besser-Jones L., (2010) “ Hume on Pride-in-Virtue: A Reliable Motive?” , *Hume Studies*, Volume 36, Number 2 (p. 171-192).

Davidson D., (1976), “ Hume’s Cognitive Theory of Pride” , *Journal of Philosophy* IXXXIII, 19, (p. 744-757).

Capaldi N., (1995), “Hume’ s theory of the passions” , στο *Hume David, Critical Assessments (1995), ed. by Tweyman Stanley, vol. 4 , London, Routledge.*

Capaldi N., (1992), *Hume’ s Place in Moral Philosophy*, New York, Peter Lang.

Δρόσος Δ. Γ., (2016), *Το ευγενές εμπόριο της συμπάθειας*, Αθήνα, εκδ. Νήσος.

Fieser J., (1992) “Hume’s Classification of Passions and its Precursors” , στο *Hume Studies*, vol. 18, σσ. 1-17.

Immerwahr J., (1995), “ Hume on Tranquillizing the Passions” , στο *Hume David, Critical Assessments* (1995), ed. by Tweyman Stanley, vol. 4 , London, Routledge.

Κονδύλης Π., (1987), *Ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, Τόμοι Α-Β, Αθήνα, εκδ. Θεμέλιο.

Korsgaard M., C.,(1999), “The General Point of View: Love and Moral Approval in Hume’s Ethics”, *Hume Studies* ,Volume XXV, Number 1 and 2 (p. 3-42).

Loeb L. E., (2002), *Stability and Justification in Hume’s Treatise*, Oxford.

MacIntyre A. C., (1995), “ Hume on Is and Ought” , στο *Hume David, Critical Assessments* (1995), ed. by Tweyman Stanley, vol. 4 , London, Routledge.

Mackie J. L., (1980), *Hume’s Moral Theory*, Routledge and Kegan Paul.

Mijuskovic B., (1971), “Hume and Shaftesbury on the Self” ,*The Philosophical Quarterly*, Vol. 21, No. 85 pp. 324-336 .

Moreau P.F., (2003), “Τα πάθη: Γενική προβληματική”, μετ. Γ. Πρελορέντζος, *Επετ. Δωδώνη Παν/μίου Ιωαννίνων*.

Norton D. F., (1995). “Hume’s common Sense morality”, pp. 157-173, στο Hume D., *Critical Assessments* (1995), ed. by Tweyman Stanley, vol. 4 , London, Routledge.

Norton D. F., (1993), “An Introduction to Hume’ s Thought” , pp. 33-64, στο *The Cambridge Companion to Hume* , ed. by Norton D. F., Cambridge University Press.

Norton D. F., (1993), “Hume, Human Nature and the Foundations of Morality”, pp. 148-182 , στο *The Cambridge Companion to Hume* , ed. by Norton D. F., Cambridge University Press.

Nuyen A. T., (1995),” David Hume on Reason, Passions and Morals”, pp. 308-320, στο Hume D., *Critical Assessments* (1995), ed. by Tweyman Stanley, vol. 4 , London, Routledge.

Πελεgrίνης Θ., (2008), *Εγχειρίδιον Παθών*, Αθήνα, εκδ. Ελληνικά Γράμματα.

- Penelhum T., (1992), *D. Hume: An Introduction to his Philosophical System*, Indiana.
- Penelhum T., (1993), "Hume's moral psychology", pp. 117-148, στο *The Cambridge Companion to Hume* ed. by Norton D. F., Cambridge University Press.
- Πουρνάρη Μ., (2017), «Το πρόβλημα της προσωπικής ταυτότητας στον Ντέιβιντ Χιουμ», στο συλλογικό έργο *Θεατρικότητα και θεωρία*, (επ. Καρύδας Ν. , Σταυρίδης Στ.), Αθήνα, Νήσος.
- Πουρνάρη Μ., (2004), «Ντέιβιντ Χιουμ: η πειραματική μέθοδος συλλογισμού στα ηθικά θέματα», *Επετηρίδα Δωδώνη του Παν/μίου Ιωαννίνων*.
- Πρελορέντζος Γ., (1999), «Ανατομία και έλεγχος των παθών της ψυχής στην ηθική φιλοσοφία του Καρτέσιου», *Αξιολογικά* τ. 1.
- Radcliffe E., (1994), "Hume on moral Motivating Sentiments, The General Point of View and the Inculcation of Morals", *Hume Studies*, Volume XX, pp 37-58.
- Raphael D., (1990), " Hume's Critique of Ethical Rationalism" στο *Hume and the Enlightenment*, ed. W. Todd, Bristol.
- Sabl., A., (2006), "Noble Infirmary: Love of Fame in Hume", *Political Theory*, Volume 34, (p.542-568).
- Schauber N., (2009), "Complexities of Character: Hume on Love and Responsibility", *Hume Studies*, Volume 35, (p. 29-56).
- Smith Kemp N., (1995), "The indirect passions", στο Hume D., *Critical Assessments* (1995), ed. by Tweyman Stanley, vol. 4 ,(pp.225-236), London, Routledge.
- Stroud B., (1977), *Hume*, London and N. York, Routledge.
- Wallech St., (1991), "The elements of Social Status in Hume's Treatise", στο *Hume as Philosopher of Society, Politics and History* (1991) , ed. by Livingston D., USA, University of Rochester Press.

ABSTRACT

The present study attempts to reconstruct some of Hume's key positions with regard to the passions: their arousal and their functioning as motives to action. Hume's theory of the passions is the necessary link between his theory of knowledge and his moral theory; its particularity lies in the “experimental” method he chooses to implement. The first chapter discusses the nature of the passions and their classification, as well as the main explanatory principle offered by the philosopher on the arousal of the indirect passions, i.e. the double association of ideas and impressions. It also analyzes the construction of the idea of the self as the object of pride and humility. The second chapter refers to the causes of the abovementioned passions with respect to the values of historical society, the transformation of these passions into elements of social identity, and further their relation to virtue and vice. In the third chapter the twofold of love and hatred, both indirect passions, along with derivative passions, such as compassion, envy, respect and contempt, are elaborated in accordance with sympathy and comparison. Furthermore, their association with pride and humility, their causes and their particular meanings are examined, and moreover their relation to moral sentiments, which are considered to be calm, impartial forms of love and hatred. Finally, the fourth chapter explores the concept of will and necessity, as constant conjunction between motives –i.e. passions and dispositions of character- and actions. It also examines the role of calm passions and in all the connection between passions and morality. In his theory of the passions Hume completes his criticism to the rationalist model and attempts to found morality on passions and dispositions of human nature.

Key words: passions, motives, will, morality.