

**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**

**ΧΑΤΖΗΔΑΚΗ ΑΡΓΥΡΩ**

**«Από την “ηθική αίσθηση” στη “συμπάθεια”.**

**Συνέχεια και τομές στην αισθηματοκρατική ηθική των Hutcheson και Hume.»**

**ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ**

**ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2018**



**«Από την “ηθική αίσθηση” στη “συμπάθεια”.**

**Συνέχεια και τομές στην αισθηματοκρατική ηθική των Hutcheson και Hume.»**

**ΧΑΤΖΗΔΑΚΗ ΑΡΓΥΡΩ, Ιωάννινα 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**

**ΧΑΤΖΗΔΑΚΗ ΑΡΓΥΡΩ**

**«Από την “ηθική αίσθηση” στη “συμπάθεια”.**

**Συνέχεια και τομές στην αισθηματοκρατική ηθική των Hutcheson και Hume.»**

**ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ**

**ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2018**

### Τριμελής Συμβουλευτική Επιτροπή

1. Δρόσος Διονύσιος, Καθηγητής της Ηθικής Φιλοσοφίας του Τμήματος Πολιτικών Επιστημών της Σχολής Οικονομικών και Πολιτικών Επιστημών του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης (ΑΠΘ). (επιβλέπων)
2. Πρελορέντζος Ιωάννης, Καθηγητής της Φιλοσοφίας του Τμήματος Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων. (μέλος)
3. Πουρνάρη Μαρία, Αναπληρώτρια Καθηγήτρια της Επιστημολογίας του Παιδαγωγικού Τμήματος Δημοτικής Εκπαίδευσης του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων. (μέλος)

Ἡ ἔγκρισις τῆς παρουσίας μεταπτυχιακῆς διπλωματικῆς ἐργασίας ὑπὸ τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἰωαννίνων δὲν ὑποδηλοῖ τὴν ἀποδοχὴν τῶν γνωμῶν τοῦ συγγραφέως.

## Πίνακας περιεχομένων

Πίνακας περιεχομένων.....	8
ΕΙΣΑΓΩΓΗ .....	9
Α΄ ΚΕΦΑΛΑΙΟ. Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΣΥΜΠΑΘΕΙΑΣ ΣΤΟΝ DAVID HUME.....	12
Η συμπάθεια στον Hume .....	12
Η συμπάθεια και οι ηθικές κρίσεις .....	40
Η συμπάθεια και η έννοια της δικαιοσύνης .....	69
Η έννοια της συμπάθειας στο Treatise και στο Enquiry Concerning the Principles of Morals.....	86
Β΄ ΚΕΦΑΛΑΙΟ. Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΗΘΙΚΗΣ ΑΙΣΘΗΣΗΣ ΣΤΟΝ FRANCIS HUTCHESON .....	92
Γ΄ ΚΕΦΑΛΑΙΟ. ΣΥΓΚΡΙΣΗ ΑΝΑΜΕΣΑ ΣΤΙΣ ΗΘΙΚΕΣ ΘΕΩΡΙΕΣ ΤΟΥ HUTCHESON ΚΑΙ ΤΟΥ HUME.....	133
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ .....	150



## ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Το ζήτημα της συμπάθειας στην ηθική φιλοσοφία του David Hume είναι από τα πιο ενδιαφέροντα θέματα που μπορεί να πραγματευθεί η ηθική φιλοσοφία. Η παρούσα εργασία προσπάθησε να ερευνήσει το ζήτημα αυτό σε αντιπαράβολή με την έννοια της ηθικής αίσθησης και της ευμένειας στον Francis Hutcheson, ο οποίος είναι ο προκάτοχος του Hume και εισήγαγε το φιλοσοφικό ρεύμα της αισθηματοκρατίας στον Σκωτικό Διαφωτισμό.

Οι θέσεις και των δύο φιλοσόφων, του Francis Hutcheson και του David Hume, είναι εξίσου σημαντικές, αφενός γιατί ο πρώτος εισήγαγε το ρεύμα της αισθηματοκρατίας και ο δεύτερος αντιμετώπισε την ανθρώπινη φύση από καθαρά εμπειριστική σκοπιά και αφετέρου γιατί βρίσκονται στο επίκεντρο του ενδιαφέροντος της ηθικής φιλοσοφίας. Τόσο η έννοια της ηθικής αίσθησης όσο και η έννοια της συμπάθειας επιχειρούν να ερμηνεύσουν το ηθικό φαινόμενο από αισθηματοκρατική σκοπιά αμφισβητώντας τα δόγματα των ορθολογιστών, που προασπίζουν την κυριαρχία της λογικής έναντι του συναισθήματος. Οι αισθηματοκράτες υπερασπίζονται την άποψη ότι το συναίσθημα είναι εκείνο που παρέχει στον άνθρωπο το αληθινό κίνητρο για να πράξει είτε ηθικά είτε ανήθικα. Με το συναίσθημα ως οδηγό της ανθρώπινης πράξης πιστεύουμε ότι εξηγήθηκαν καλύτερα τα ηθικά φαινόμενα και ότι δόθηκε μια πραγματική δικαιολόγηση του ηθικού φαινομένου γενικότερα.

Η συμπάθεια στον Hume αποτελεί μια φυσική ικανότητα του ανθρώπου να βιώνει τη συναισθηματική κατάσταση του συνανθρώπου του και να αξιολογεί ηθικά τις πράξεις του. Η συμπάθεια είναι εκείνη η ιδιότητα του ανθρώπου που στηρίζει την κοινωνικότητά του και δικαιολογεί επαρκώς την ύπαρξή της. Η ανθρώπινη κοινωνικότητα καθίσταται έτσι μια θεμελιώδης ιδιότητα που στηρίζεται στα συμπαθητικά αισθήματα που αναπτύσσει ο άνθρωπος, όταν έρχεται σε επαφή με τους συνανθρώπους του. Οι άνθρωποι, θα μας πει ο Hume, είναι «καθρέπτες ο ένας του άλλου» και έτσι μπορούν να επικοινωνούν συμπαθητικά.

Αφορμή για την επιλογή του θέματος της συμπάθειας υπήρξαν οι παραδόσεις του κυρίου Δρόσου για τον Hume, αλλά επίσης και οι παραδόσεις του κυρίου Μαραγκού για τη Φιλοσοφική Ανθρωπολογία. Κυρίως όμως αποτέλεσμα της εργασίας αυτής είναι το προσωπικό ενδιαφέρον για την έννοια της συμπάθειας τόσο στον Hume, ο οποίος της δίνει κυρίαρχο ρόλο στην ηθική του φιλοσοφία, όσο και στις σύγχρονες θεωρίες για τη συμπάθεια, η οποία ερμηνεύεται πια ως εμπάθεια. Η παρούσα εργασία περιορίστηκε στη μελέτη της ηθικής φιλοσοφίας του Hume, καθώς αποτελεί πρόσφορο έδαφος για την έρευνα γύρω από το θέμα της συμπάθειας αλλά και γιατί η ενασχόληση με τις σύγχρονες θεωρίες του φαινομένου θα ήταν πολύ χρονοβόρες.

Στο πρώτο κεφάλαιο της παρούσας εργασίας αναλύεται η έννοια της συμπάθειας έτσι όπως την αντιμετωπίζει ο Hume, ως μια μετάδοση συναισθημάτων από τον έναν άνθρωπο στον άλλο. Συνδέεται με τη θεωρία των παθών του Hume, και κυρίως με τα έμμεσα πάθη της περηφάνιας και της ταπεινότητας, της αγάπης και του μίσους. Προκειμένου να προκύψει η συμπάθεια, χρειάζεται να επιτευχθεί η διπλή σύνδεση των εντυπώσεων και

των ιδεών και η εμφάνιση των έμμεσων παθών. Η συμπάθεια αντιπαρατίθεται επίσης στην έννοια της σύγκρισης που εμποδίζει την εκδήλωση των συμπαθητικών συναισθημάτων προσωρινά. Είμαστε σε θέση να συγκρίνουμε την κατάστασή μας με αυτή των άλλων ανθρώπων και να νιώσουμε ικανοποίηση για την ευτυχέστερη κατάσταση στην οποία βρισκόμαστε ή και το αντίθετο. Αυτό το συναίσθημα δεν πηγάζει από τον εγωισμό. Απλώς αποτελεί αποτέλεσμα της προσωπικής μας ευτυχίας. Υποστηρίξαμε στην παρούσα εργασία ότι η λειτουργία των συμπαθητικών συναισθημάτων δεν υποκρύπτει εγωισμό, γι' αυτό και η θεωρία του Hume για τη συμπάθεια δεν είναι εγωιστική. Απεναντίας, είναι ιδιαζόντως αλτρουιστική και αυτό το συμπέρασμα πηγάζει από την θεωρία του εαυτού που διαμορφώνει ο Hume, τον οποίο αντιλαμβάνεται ως μια ύπαρξη που φροντίζει για τους άλλους ανθρώπους. Η θεωρία του Hume για τη συμπάθεια ερμηνεύει τον άνθρωπο ως ένα όν που νοιάζεται για τους άλλους.

Στο δεύτερο κεφάλαιο της εργασίας εξετάζεται η συμπάθεια με βάση τις ηθικές κρίσεις. Δηλαδή μελετάται το φαινόμενο της διαμόρφωσης ηθικής κρίσης μέσα από τα συμπαθητικά συναισθήματα. Στο σημείο αυτό, ο Hume τονίζει την ανάγκη της αποστασιοποίησης από τα προσωπικά συναισθήματα του συνετού παρατηρητή και της υιοθέτησης της γενικής άποψης. Μόνο με αυτόν τον τρόπο μπορεί ο άνθρωπος να διατυπώσει μια ηθική κρίση. Η προσέγγιση του ηθικού πράττοντα εξακολουθεί να γίνεται συμπαθητικά, αλλά ο παρατηρητής υιοθετεί μια ουδέτερη άποψη και χρησιμοποιεί και τη λογική του.

Στο τρίτο κεφάλαιο εξετάζεται η σχέση της συμπάθειας με την έννοια της δικαιοσύνης. Η δικαιοσύνη αποτελεί μια τεχνητή αρετή, που δημιουργήθηκε για να προασπίσει το προσωπικό συμφέρον του καθενός. Ωστόσο, παρά το γεγονός ότι η δικαιοσύνη εξυπηρετεί το ιδιωτικό συμφέρον, μια άδικη πράξη, ακόμη κι όταν δεν μας αφορά, μας δημιουργεί δυσαρέσκεια και αποστροφή. Επιλέγουμε, λοιπόν, τη δίκαιη πράξη από προσωπικό συμφέρον, αλλά και για να προασπίσουμε το συμφέρον της κοινωνίας. Και είναι η δίκαιη πράξη που μας προκαλεί ευχάριστα συναισθήματα.

Στο τέταρτο κεφάλαιο γίνεται μια σύγκριση των δύο σημαντικότερων ηθικών έργων του Hume, το Treatise και το Enquiry. Στο πρώτο αναλύεται λεπτομερώς η έννοια της συμπάθειας και έχει κυρίαρχο ρόλο, ενώ στο δεύτερο έργο φαίνεται ότι απουσιάζει η έννοια της συμπάθειας και συνδέεται κυρίως με μια άλλη έννοια, την ανθρωπιά. Στην πραγματικότητα, όμως, η συμπάθεια δεν απουσιάζει καθόλου στο Enquiry, καθώς ο Hume επιχείρησε να αναλάβει το έργο του ζωγράφου, να εμπνεύσει δηλαδή τους αναγνώστες του την κατάκτηση της έννοιας της αρετής. Έτσι, μπορούμε να πούμε ότι στο Treatise ο Hume αναλαμβάνει τον ρόλο του ανατόμου, δηλαδή του επιστήμονα της ανθρώπινης φύσης, ενώ στο Enquiry αναλαμβάνει και τους δύο ρόλους, τόσο του ανατόμου όσο και του ζωγράφου. Δείξαμε στην εργασία μας ότι ο Hume εκπληρώνει τους δύο ρόλους το ίδιο επιτυχημένα, καθώς ο μηχανισμός της συμπάθειας είναι ένα πολύ ισχυρό εργαλείο για την ηθική φιλοσοφία.

Στο πέμπτο κεφάλαιο έχει ολοκληρωθεί η εξέταση της έννοιας της συμπάθειας από τον Hume και αναπτύσσεται πλέον η έννοια της ηθικής αίσθησης και της ευμένειας στον Francis Hutcheson. Ο Hutcheson μελετά και αυτός την ανθρώπινη φύση, αλλά στηρίζεται σε μια

φυσική θεολογία. Ισχυρίζεται ότι η ευμενής ανθρώπινη φύση αποδίδεται στην ευμενή φύση του Δημιουργού, που στόχο έχει την προσωπική ευτυχία και την παγκόσμια ευτυχία, κατά το πρότυπο των Στωικών. Ο άνθρωπος διαθέτει την ηθική αίσθηση, προκειμένου να αντιληφθεί την αρετή στις ανθρώπινες πράξεις, και είναι ευμενής, δηλαδή ενδιαφέρεται για την ευτυχία ή τη δυστυχία των συνανθρώπων του. Μπορούμε να πούμε ότι η ευμένεια είναι εκείνη που ερμηνεύει ως συμπάθεια ο Hume, απλώς διαθέτει μεγαλύτερο κοινωνικό βάρος ως έννοια. Είναι εύκολο να διαπιστώσουμε ότι ο Hume αντλεί από τη φιλοσοφία του Hutcheson όλες τις βασικές του έννοιες και τις αναπτύσσει με βάση το πρότυπο της έννοιας της συμπάθειας.

Στο τελευταίο κεφάλαιο γίνεται μια σύγκριση των ηθικών θεωριών του Hutcheson και του Hume και εξάγουμε τα συμπεράσματά μας. Η φυσική θεολογία του Hutcheson απουσιάζει από την ηθική θεωρία του Hume και αυτό αποτελεί μια βασική διαφορά τους. Εκτός από τις διαφορές τους, εντοπίζουμε και πολλές ομοιότητες, κυρίως ως προς τα θέματα που ανέπτυξαν και ως προς τις φιλοσοφικές θεωρήσεις στις οποίες αντιτίθενται. Και οι δύο τάσσονται ενάντια στις ορθολογιστικές θεωρίες και στις θεωρίες του ηθικού εγωισμού του Hobbes και του Mandeville, οι οποίες όμως παράλληλα τους γοητεύουν. Όλη όμως η επιχειρηματολογία τους διαμορφώνεται έτσι ώστε να καταρρίψουν τις θέσεις των ορθολογιστών και των ηθικών εγωιστών. Γενικότερα, μπορούμε να πούμε ότι οι ηθικές θεωρίες των Hutcheson και Hume είναι αισιόδοξες για την ανθρώπινη φύση, την οποία αντιμετωπίζουν ως ευμενή και ικανή να αναπτύξει συμπαθητικά συναισθήματα για τους γύρω της και αυτή η ικανότητα αποτελεί τη βάση για τη διατύπωση ηθικής κρίσης και για την επιλογή της ηθικά ενάρετης πράξης. Σύμφωνα με τις θεωρίες των δύο φιλοσόφων, το συναίσθημα είναι εκείνο που καθοδηγεί τις πράξεις μας και τις καθιστά ενάρετες. Με βάση το συναίσθημα κινητοποιούμαστε να δράσουμε ηθικά μέσα από την πηγαία ευχαρίστηση που νιώθουμε για την ενάρετη πράξη, και όχι από υποχρέωση στις επιταγές της ηθικής. Αυτή είναι η μεγάλη διαφορά των αισθηματοκρατικών θεωριών από τις ορθολογιστικές θεωρίες.

Στο σημείο αυτό, οφείλω να ευχαριστήσω τον κύριο Δρόσο, τον επόπτη μου, για την καθοδήγησή του και τη βοήθειά του σε όλα τα στάδια της εκπόνησης της εργασίας μου, καθώς και τα μέλη της εξεταστικής επιτροπής, τον κύριο Πρελορέντζο και την κυρία Πουρνάρη, για τις χρήσιμες παρεμβάσεις τους.

## Α' ΚΕΦΑΛΑΙΟ. Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΣΥΜΠΑΘΕΙΑΣ ΣΤΟΝ DAVID HUME

### Η συμπάθεια στον Hume

Η έννοια της συμπάθειας στη θεωρία των παθών του David Hume (*Treatise of Human Nature*, 1739) καταλαμβάνει καίρια θέση στην ηθική του θεωρία. Η συμπάθεια προβάλλει ως μια έννοια που καθορίζει την ικανότητα του ανθρώπου να κατανοεί τη συναισθηματική κατάσταση του συνανθρώπου του και με βάση αυτή τη λειτουργία να δρα ηθικά, αναγνωρίζοντας τι είναι ηθικά σωστό και τι ηθικά επιβλαβές. Ασφαλώς, η θεωρία της συμπάθειας δεν είναι η πρώτη φορά που εμφανίζεται στην ηθική με τον Hume.

Η συμπάθεια είναι μια έννοια που εμφανίζεται στην ιστορία της φιλοσοφίας από την εποχή των Στωικών ως μια ενοποιητική δύναμη του Σύμπαντος που εξασφαλίζει σύμπνοια ανάμεσα στα διαφορετικά στοιχεία που απαρτίζουν τον κόσμο. Τόσο ο Hume όσο και οι Στωικοί πιστεύουν ότι υπάρχουν ορισμένα στοιχεία που μας χαρακτηρίζουν κατά τρόπο αντικειμενικό. Για τους Στωικούς, αυτά τα στοιχεία μας δίνονται από τη φύση, ενώ για τον Hume τα αντικειμενικά μας χαρακτηριστικά αποτελούν προϊόντα του γεγονότος ότι κατοικούμε σε έναν κοινωνικά δομημένο κόσμο.<sup>1</sup> Ωστόσο, και ο ίδιος ο Hume ακολουθεί τους Στωικούς, τους Επικούρειους και τους Σκεπτικούς θεωρώντας ότι πρέπει να αποφεύγουμε το άγχος ακολουθώντας τη φύση.<sup>2</sup>

Μέσα από μια μακρά πορεία της έννοιας της συμπάθειας στην ιστορία της φιλοσοφίας φτάνουμε στην εποχή του Shaftesbury, ενός από τους προκατόχους του Hume, που συμπεριέλαβε την έννοια της συμπάθειας στη φιλοσοφία του, επισημαίνοντας ωστόσο ότι η συμπάθεια είναι μια επικίνδυνη έννοια για την ηθική. Στο έργο του *Characteristics* η συμπάθεια παρουσιάζεται ως «ένα ευχάριστο μοίρασμα συναισθημάτων» ή μια «μεταδοτική αρρώστια» που είναι επικίνδυνη και διαλυτική.<sup>3</sup> «Κάποιος με ορθή λογική θα μπορούσε να ονομάσει κάθε πάθος πανικό που εμφανίζεται σε ένα πλήθος ανθρώπων και μεταβιβάζεται ...μέσω της συμπάθειας».<sup>4</sup> Η συμπάθεια μπορεί να είναι αυτό που τοποθετεί τους ανθρώπους «έξω από τον εαυτό τους» και που καθιστά «την εμφάνισή τους μολυσματική». Μπορεί να πάρει τη μορφή του «ενθουσιασμού».<sup>5</sup> Η επίδρασή της στα πάθη δεν είναι καθόλου ευεργετική, καθώς καταργεί τους περιορισμούς και καθοδηγεί τους ανθρώπους με τρόπο ανεπιθύμητο. Μια τέτοια δύναμη αποκτά η κοινωνία όταν δεν είναι υγιής. Ωστόσο, ο ίδιος ο Shaftesbury παραδέχεται ότι είναι η «συμπάθεια του ειρηνοδίκου» η οποία είναι η «γιατρεία» γι' αυτό το «πάθος», αυτή την «αρρώστια». «Ο ειρηνοδίκης, εάν είναι καλλιτέχνης, θα έπρεπε να έχει ένα ευγενέστερο χέρι .... και με μια

<sup>1</sup> Donald Cameron Ainslie, "Self, Sympathy, and Society in Hume's *Treatise of Human Nature*", 1996, University of Pittsburg, pp. 109.

<sup>2</sup> Terence Penelhum, "Hume's Moral Psychology", *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge University Press, 1993, pp. 143.

<sup>3</sup> John Mullan, *Sentiment and Sociability, The Language of Feeling in the Eighteenth Century*, Oxford, 1990.

<sup>4</sup> Anthony Ashley Cooper, *third Earl of Shaftesbury, Characteristics of Men, Manners, Opinions and Times, etc.*, ed. J. Robertson (1990; Rpt. Indianapolis, 1964), pp. 13.

<sup>5</sup> Κατά τον 18<sup>ο</sup> αιώνα, η «συμπάθεια» παρουσιαζόταν συνώνυμη με τον «ενθουσιασμό». John Mullan, *Sentiment and Sociability, The Language of Feeling in the Eighteenth Century*, Oxford, 1990.

ευγενική συμπάθεια να μπει στην φροντίδα του κόσμου· και παίρνοντας το πάθος τους επάνω του θα έπρεπε, όταν θα το έχει καταπραΰνει και ικανοποιήσει, να προσπαθήσει, με ευχάριστους τρόπους, να το διασκεδάσει και να το θεραπεύσει». <sup>6</sup> Οπότε στον Shaftesbury η συμπάθεια εκφράζει δύο μορφές κοινωνικής και επικοινωνιακής συμπεριφοράς των ανθρώπων. Πρώτα και κύρια είναι η «μολυσματική» μορφή της που καθιστά τους ανθρώπους έρμια του πανικού που δημιουργείται από την εκδήλωση τόσο διαφορετικών συναισθημάτων και αισθημάτων. Είναι όμως και η χρήση της στο όνομα μιας αρχής που έχει σκοπό να αποκαταστήσει την τάξη και την αρμονία στην κοινωνία. <sup>7</sup> Αυτή η διπλής όψεως συμπάθεια του Shaftesbury επηρέασε όχι μόνο τους στοχαστές του Σκωτικού Διαφωτισμού, αλλά και τον ίδιο τον Hume, ο οποίος αναφέρεται σε αυτή την διπλής όψεως συμπάθεια κυρίως στο μεταγενέστερο έργο του, όπου φαίνεται να απομακρύνεται κάπως από την έννοια της συμπάθειας, την οποία είχε διεξοδικά αναλύσει στο *Treatise of Human Nature*. Στο *Enquiry Concerning the Principles of Morals* <sup>8</sup> «αξιολογεί και υποχωρεί από την εξάρτησή του από τη συμπάθεια». <sup>9</sup> Ο Hume γράφει στο *Enquiry*: «Λαϊκή ανταρσία, κομματικός ενθουσιασμός, η αφοσιωμένη υπακοή σε φατριαστικούς ηγέτες· αυτά είναι μερικά από τα πιο ορατά, ωστόσο λιγότερο επαινετά, αποτελέσματα αυτής της κοινωνικής συμπάθειας στην ανθρώπινη φύση» (*Enquiry* II. 224). Εδώ ο Hume αντιμετωπίζει τη συμπάθεια σαν μια «αλλοτριωμένη ιδιότητα», η οποία οδηγεί σε διαίρεση και σύγχυση την κοινωνία. Στο *Enquiry* II, τα πάθη και τα συναισθήματα εξαπλώνονται με τρόπο που είναι ακανόνιστος ή επικίνδυνος. Μια τέτοια θεώρηση των παθών πολύ απέχει από την ευεργετική τους παρουσία στο *Treatise*. Μπορούμε με σιγουριά να πούμε ότι στο *Enquiry* ο Hume παρουσιάζει τις πιο ανησυχητικές επιπτώσεις της ανάλυσης της συμπάθειας από τον Shaftesbury. <sup>10</sup>

Για τον Shaftesbury όμως η συμπάθεια δεν περιορίζεται σε αυτά τα στενά όρια. Είναι επίσης εκείνη που διευκολύνει τη συνοχή των φυσικών συναισθημάτων, αυτά τα συναισθήματα «που οδηγούν στο Δημόσιο Καλό». <sup>11</sup> Η συνοχή αυτών των συναισθημάτων εξασφαλίζει τη συνοχή της κοινωνίας και έτσι η κοινωνία παρουσιάζεται ως «συντροφιά», όπου υπάρχει συναίνεση και αμοιβαία κατανόηση. «Αυτά τα φυσικά συναισθήματα είναι οι μεγαλύτερες Απολαύσεις και Ευχαριστήσεις». <sup>12</sup> Με τη συντροφιά μοιραζόμαστε ικανοποίηση και απόλαυση με τους άλλους. Έτσι παρουσιάζεται η κοινωνία κάτω από ένα ειδικό πολιτικό και σημασιολογικό περιεχόμενο. Ο «ενθουσιασμός» που μπορούσε να προκαλέσει «πανικό» στο *Characteristics* μετατρέπεται σε κοινωνία που παρουσιάζεται ως μια «αμοιβαία Συνδιαλλαγή». Ο Shaftesbury γράφει:

---

<sup>6</sup> Shaftesbury, *Characteristics*, pp. 14.

<sup>7</sup> John Mullan, *Sentiment and Sociability, The Language of Feeling in the Eighteenth Century*, Oxford, 1990.

<sup>8</sup> Η συντομογραφία *Enquiry I* αναφέρεται στο έργο του Hume *An Enquiry Concerning Human Understanding* (1748) και η συντομογραφία *Enquiry II* αναφέρεται στο έργο του Hume *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1751).

<sup>9</sup> John Mullan, *Sentiment and Sociability, The Language of Feeling in the Eighteenth Century*, Oxford, 1990.

<sup>10</sup> John Mullan, *Sentiment and Sociability, The Language of Feeling in the Eighteenth Century*, Oxford, 1990.

<sup>11</sup> Shaftesbury, *An Enquiry Concerning Virtue, or Merit*, ed. D. Walford (Manchester, 1977), 54.

<sup>12</sup> Shaftesbury, *An Inquiry Concerning Virtue, or Merit*, ed. D. Walford (Manchester, 1977), 63.

«Από τις ακριβείς Εκφράσεις, τις Χειρονομίες, τις Φωνές και τους Ήχους, ακόμη και Πλασμάτων ξένων προς το Είδος μας, των οποίων τα Σημάδια της Χαράς και της Ικανοποίησης μπορούμε να διακρίνουμε. Τόσο υπαινικτικές είναι αυτές οι Απολαύσεις της Συμπάθειας, και τόσο εκτενώς διάχυτες σε ολόκληρη τη Ζωή μας, ώστε είναι μόλις κάτι τέτοιο όπως Ικανοποίηση και Ευχαρίστηση, του οποίου να μην αποτελούν ένα ουσιώδες μέρος».<sup>13</sup>

Μπορούμε να πούμε ότι η διφορούμενη άποψη του Shaftesbury για τη συμπάθεια προκύπτει από μια ευαισθησία προς τους περιορισμούς μιας τέτοιας «συντροφιάς» και «αμοιβαίας Συνδιαλλαγής».<sup>14</sup> Μια διφορούμενη άποψη την οποία εν μέρει ασπάζεται και ο ίδιος ο Hume στο *Enquiry*.

Η θεωρία του Hume για την ανθρώπινη φύση δεν είναι φιλοσοφική, αλλά ψυχολογική, ακόμη κι αν ένας από τους σκοπούς του φιλοσόφου είναι να καθορίσει τα όρια της φιλοσοφικής σκέψης. Ο Hume δεν συγχέει τη φιλοσοφία με την ψυχολογία, αλλά τις αναμειγνύει σε ένα δικό του μείγμα.<sup>15</sup> Εκείνο που απασχολεί τον Hume είναι να ερευνήσει την ανθρώπινη φύση, επιστημονικά και ηθικά. Ξεκινά το *Treatise* υποθέτοντας ότι όλες οι επιστήμες, συμπεριλαμβανομένης και της ηθικής, βασίζονται στην ανθρώπινη φύση. Ισχυρίζεται ότι το θεμέλιο της ηθικής βρίσκεται στην ανθρώπινη φύση. Με βάση αυτόν τον ισχυρισμό, αντιμετωπίζει την ανθρώπινη φύση σαν ένα πρωτόγονο στοιχείο, ένα τέλειο γεγονός, πέρα από το οποίο δεν υπάρχει εξήγηση.<sup>16</sup> Η άποψή του αυτή, ότι η ηθική στηρίζεται στην ανθρώπινη φύση, είναι μια άποψη σύμφωνη με τις θεωρίες του Grotius, του Shaftesbury και του Hutcheson.<sup>17</sup> Η ανθρώπινη φύση κατά Hume δεν χρειάζεται να κυριαρχηθεί, ούτε να απελευθερωθεί. Χρειάζεται κοινωνική ανατροφοδότηση.<sup>18</sup>

Ας εξετάσουμε όμως τι λέει ο Hume για τη συμπάθεια στο *Treatise of Human Nature*, όπου η έννοια της συμπάθειας παρουσιάζεται σαν μια ενοποιητική δύναμη που αγκαλιάζει όλα τα ανθρώπινα πάθη και οδηγεί στα συναισθήματα των άλλων γύρω μας. Ωστόσο, στο *Treatise* δεν θα βρούμε έναν ορισμό της συμπάθειας, παρά το γεγονός ότι είναι η πιο σημαντική έννοια στην ηθική του φιλοσοφία.<sup>19</sup> Λέει ο Hume: «Καμία ιδιότητα της ανθρώπινης φύσης δεν είναι τόσο αξιοπρόσεκτη, τόσο ως προς την ίδια όσο και ως προς τις συνέπειές της, από αυτή την τάση που έχουμε να νιώθουμε συμπάθεια με τους άλλους, και να δεχόμαστε με την επικοινωνία τις κλίσεις τους και τα συναισθήματά τους, οσοδήποτε διαφορετικά, ή ακόμη και αντίθετα από τα δικά μας».<sup>20</sup> Στη θεωρία των παθών του, στο δεύτερο βιβλίο του *Treatise*, ο Hume εισάγει το έκτο κεφάλαιο με την έννοια της

<sup>13</sup> Shaftesbury, *An Inquiry Concerning Virtue, or Merit*, ed. D. Walford (Manchester, 1977), pp. 67.

<sup>14</sup> John Mullan, *Sentiment and Sociability, The Language of Feeling in the Eighteenth Century*, Oxford, 1990.

<sup>15</sup> Terence Penelhum, "Hume's Moral Psychology", *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge University Press, 1993, pp. 119.

<sup>16</sup> David Fate Norton, "Hume, human nature, and the foundations of morality", *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge University Press, 1993, pp. 158.

<sup>17</sup> David Fate Norton, "Hume, human nature, and the foundations of morality", *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge University Press, 1993, pp. 158.

<sup>18</sup> Terence Penelhum, "Hume's Moral Psychology", *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge University Press, 1993, pp. 143.

<sup>19</sup> Philip Mercer, *Sympathy and Ethics*, Oxford, 1972, pp. 20.

<sup>20</sup> David Hume, *Treatise of Human Nature*, 1739, pp. 166.

συμπάθειας. Αφού έχει μιλήσει για το πρώτο ζεύγος παθών, την περηφάνια και την ταπεινότητα και έχει διευκρινίσει ότι αυτά τα πάθη δημιουργούνται όταν υπάρχει κάποια σύνδεση με τον εαυτό, καθώς είμαστε περήφανοι ή το αντίθετο για κάτι που σχετίζεται πολύ στενά με τον εαυτό μας. Στη θεωρία του Hume για την περηφάνια μπορούμε να πούμε ότι στηρίζεται η διαμόρφωση της έννοιας του εαυτού.<sup>21</sup> Στη συνέχεια, προχωρά την ανάλυσή του στην αγάπη που νιώθουν οι άνθρωποι για την καλή φήμη. Προκειμένου όμως να μιλήσει για την φήμη, κάνει πρώτα λόγο για τη συμπάθεια, γιατί μέσω αυτής είμαστε ικανοί να επικοινωνούμε με τους γύρω μας, να δεχόμαστε την επιδοκιμασία ή την αποδοκιμασία τους. Εκείνο που καθιστά τα πάθη ζωντανά είναι η επικοινωνία μας με τους άλλους ανθρώπους και αυτή είναι που μας κάνει ικανούς να τα αντιλαμβανόμαστε. Η συμπάθεια δεν αποτελεί ένα συναίσθημα ή κάποιο πάθος, αλλά ένα είδος επικοινωνίας.<sup>22</sup> «Το μίσος, η μνησικακία, η εκτίμηση, η αγάπη, το κουράγιο, η ευθυμία και η μελαγχολία · όλα αυτά τα πάθη τα νιώθω περισσότερο από την επικοινωνία παρά από τον χαρακτήρα μου και τη διάθεσή μου.»<sup>23</sup> Τέτοια εξέχουσα θέση δίνει ο Hume στην επικοινωνία με τους άλλους και, όπως θα δούμε, η έννοια της συμπάθειας είναι μια πολυδιάστατη έννοια που αγγίζει όλες τις πλευρές της κοινωνικότητας και καθιστά τον άνθρωπο κοινωνό της κάθε κατάστασης στην οποία βρίσκεται ο άλλος. Ο Hume αναφέρεται σε αυτή την επικοινωνία του συναισθήματος σαν ένα είδος «μετάδοσης».<sup>24</sup> Ο Mark Collier ερμηνεύει τον όρο συναισθηματική μετάδοση ως μια μεταφορική έννοια.<sup>25</sup> Είδαμε όμως ότι η άποψη του Shaftesbury για τη συμπάθεια προϋποθέτει και την έννοια της μετάδοσης. Πώς επιτυγχάνεται ωστόσο αυτό;

Γράφει ο Hume: «Είναι φανερό ότι η φύση έχει διατηρήσει μια μεγάλη ομοιότητα ανάμεσα σε όλα τα ανθρώπινα πλάσματα, και ότι ποτέ δεν παρατηρούμε κάποιο πάθος ή αρχή στους άλλους, των οποίων, σε κάποιο βαθμό, δεν βρίσκουμε κάποια ομοιότητα σε μας.»<sup>26</sup> Η ομοιότητα ανάμεσα σε αυτά που βιώνουν και αισθάνονται οι άνθρωποι είναι αυτή που κάνει τις καταστάσεις τους ανάλογες και ικανές να μεταβιβάσουν τα συναισθήματα. «Και αυτή η ομοιότητα συντελεί πάρα πολύ στο να μας κάνει να μπαίνουμε στα συναισθήματα των άλλων, και να τα αγκαλιάζουμε με ευκολία και ευχαρίστηση.»<sup>27</sup> Και συνεχίζει: «Όσο πιο δυνατή είναι η σχέση μεταξύ εμάς και όποιου αντικειμένου, τόσο ευκολότερα η φαντασία κάνει τη μετάβαση, και μεταβιβάζει στη σχετιζόμενη ιδέα τη ζωντανία της σύλληψης, με την οποία σχηματίζουμε την ιδέα του ίδιου μας του εαυτού.»<sup>28</sup> Και είναι οι σχέσεις της ομοιότητας, της γειννίασης, του αίματος όσο και των γνωριμιών που καθιστούν τη μετάβαση πιο εύκολη. Αν κάποιος βρίσκεται μακριά από μας, μας είναι δύσκολο να νιώσουμε συμπάθεια γι' αυτόν, ακριβώς γιατί όσο πιο μακριά βρίσκεται τόσο λιγότερο μας αφορά. Ωστόσο νιώθουμε συμπόνια απέναντι σε αυτούς που

<sup>21</sup> Donald Cameron Ainslie, "Self, Sympathy, and Society in Hume's Treatise of Human Nature", 1996, University of Pittsburg, pp. 110.

<sup>22</sup> James Farr, "Hume, Hermeneutics, and History: A "Sympathetic" Account", *History and Theory*, Vol. 17, No. 3, 1978, pp. 285-310.

<sup>23</sup> David Hume, *Ibid*, pp. 167.

<sup>24</sup> David Hume, *Ibid*, 3.3.3.5.

<sup>25</sup> Mark Collier, "Hume's Theory of Moral Imagination", *History of Philosophy Quarterly*, V. 27, N. 3, 2010.

<sup>26</sup> David Hume, *Ibid*, 167.

<sup>27</sup> David Hume, *Ibid*, 167.

<sup>28</sup> *Ibid*, 167.

αντιλαμβανόμαστε ότι είναι σε θλίψη, γιατί η συσχετιστική συμπάθεια μας βοηθά στο να καθρεπτίσουμε τα συναισθήματά τους, αλλά η ικανότητά μας να μοιραστούμε τις συμφορές των μακρινών ξένων προϋποθέτει τη γνωστική συμπάθεια που απαιτεί να αναλογιστούμε πώς θα νιώθαμε στη θέση τους.<sup>29</sup> Άρα ο Hume προϋποθέτει μια εκδοχή της συμπάθειας που αγκαλιάζει τους ανθρώπους με τους οποίους δε μας ενώνει κάποια σχέση γειννίας. Άλλοι μελετητές αποδίδουν την ικανότητά μας να συμμετέχουμε στα συναισθήματα των ξένων στην εκτεταμένη συμπάθεια. « Όλες αυτές οι σχέσεις, όταν ενώνονται μεταξύ τους, μεταβιβάζουν την εντύπωση ή τη συνειδητοποίηση του ίδιου μας του εαυτού στην ιδέα των συναισθημάτων ή των παθών των άλλων, και κατορθώνουν να τους αντιληφθούμε με τον πιο δυνατό και ζωντανό τρόπο.»<sup>30</sup>

Στο δεύτερο βιβλίο του *Treatise* ο Hume προβαίνει στην κατάταξη των παθών. Πρώτα απ' όλα διευκρινίζει ότι όλες οι αισθήσεις είναι είτε εντυπώσεις είτε ιδέες. Οι ιδέες είναι αδύνατα αντίγραφα των εντυπώσεων και διαφέρουν από αυτές μόνο ως προς τη ζωντάνια τους. Οι εντυπώσεις χωρίζονται σε πρωταρχικές και σε δευτερεύουσες ή αναστοχαστικές. Οι πρωταρχικές εντυπώσεις είναι φυσικά ένστικτα ή παρορμήσεις που δεν στηρίζονται σε καμία προηγούμενη αίσθηση ευχαρίστησης ή πόνου. Δηλαδή, είναι εντυπώσεις των αισθήσεων και όλων των σωματικών πόνων και των απολαύσεων. Από την άλλη μεριά, οι δευτερεύουσες ή αναστοχαστικές εντυπώσεις στηρίζονται ή πηγάζουν από και μέσα από προηγούμενες εντυπώσεις πόνου ή ευχαρίστησης. Αυτό που διαχωρίζει τις πρωταρχικές από τις δευτερεύουσες εντυπώσεις είναι ότι ενώ οι πρωταρχικές προκαλούνται χωρίς κάποια προηγούμενη σκέψη ή αίσθηση, η άμεση πηγή μιας δευτερεύουσας εντύπωσης είναι κάποια προηγούμενη αίσθηση ευχαρίστησης ή πόνου.<sup>31</sup>

Στο σημείο αυτό ο Philip Mercer θεωρεί ότι ο Hume αποπροσανατολίζει κάπως τον αναγνώστη από αυτό που θέλει να πει, καθώς ο αναγνώστης μένει με την εντύπωση ότι οι δευτερεύουσες εντυπώσεις χωρίζονται στα ήρεμα και στα βίαια πάθη και με τη σειρά τους τα βίαια πάθη χωρίζονται στα άμεσα και στα έμμεσα πάθη. Η ηπιότητα της βιαιότητας ενός πάθους αναφέρεται στην ένταση με την οποία νιώθουμε το πάθος παρά στον τρόπο του ή την προέλευσή του. Ο Hume μας λέει ότι ο διαχωρισμός δεν είναι πολύ ακριβής και ότι ό,τι είναι φυσιολογικά ένα βίαιο πάθος μπορεί καμιά φορά να «μετατραπεί σε ένα τόσο απαλό συναίσθημα, ώστε να γίνει, κατά κάποιον τρόπο, αδιόρατο»<sup>32</sup> και ό,τι φυσιολογικά είναι ένα ήρεμο συναίσθημα μπορεί με τον ίδιο τρόπο να το βιώσουμε με μεγάλη ένταση. Η αίσθηση του ωραίου και του άσχημου αναφέρεται ως ήρεμο πάθος· η αγάπη και το μίσος, η περηφάνια και η ταπεινότητα, η λύπη και η χαρά, κατατάσσονται στα βίαια πάθη. Αντιθέτως, η κατάταξη των παθών σε άμεσα και έμμεσα αναφέρεται στην προέλευση των παθών. «Ως άμεσα πάθη καταλαβαίνω αυτά που προέρχονται από το καλό ή το κακό, από τον πόνο ή την ευχαρίστηση. Ως έμμεσα αυτά που προέρχονται από τις ίδιες αρχές, αλλά με την συνδρομή άλλων ιδιοτήτων.»<sup>33</sup> Τα άμεσα πάθη, όπως η επιθυμία, η αποστροφή, η λύπη, η χαρά, η ελπίδα, ο φόβος, η απελπισία και η ασφάλεια, προέρχονται κατευθείαν

<sup>29</sup> Mark Collier, "Hume's Theory of Moral Imagination", *History of Philosophy Quarterly*, V. 27, N. 3, 2010.

<sup>30</sup> David Hume, *Treatise*, op. cit., pp. 167.

<sup>31</sup> Philip Mercer, *Sympathy*, op. cit., pp. 22.

<sup>32</sup> David Hume, op. cit., pp. 276.

<sup>33</sup> David Hume, *Treatise*, op. cit., pp. 276.



από αισθήματα ευχαρίστησης ή πόνου ή από τη σκέψη αυτών των αισθημάτων. Τα έμμεσα πάθη, όπως η περηφάνια και η ταπεινότητα, η αγάπη και το μίσος, η φιλοδοξία και η ματαιοδοξία, η λύπηση και η κακία, προέρχονται από τα ίδια αισθήματα αλλά με τη συνδρομή άλλων ιδιοτήτων.<sup>34</sup> Αλλά ο Hume φαίνεται να μην τηρεί αυτή τη διάκριση αυστηρά. Ως άμεσα πάθη αναφέρει «την επιθυμία για τιμωρία των εχθρών μας και την ευτυχία των φίλων μας· την πείνα, τον πόθο και κάποιες άλλες σωματικές ορέξεις»<sup>35</sup> λέγοντας ότι αυτά τα πάθη παράγουν ευχαρίστηση ή πόνο περισσότερο παρά ότι προέρχονται από αυτά τα αισθήματα. Σε άλλο σημείο στο *Treatise* ο Hume αναφέρει την καλοσύνη, τη μνησικακία, την αγάπη για τη ζωή και την καλοσύνη προς τα παιδιά ως παραδείγματα «ενστίκτων που είναι έμφυτα στη φύση μας».

Ο Hume αφιερώνει το δεύτερο βιβλίο του *Treatise* σχεδόν αποκλειστικά στα έμμεσα πάθη, δηλαδή την αγάπη, το μίσος, την περηφάνια και την ταπεινότητα.<sup>36</sup> Εστιάζει σε αυτά τα τέσσερα έμμεσα πάθη, γιατί τα χρειάζεται σαν μηχανισμούς για να εξηγήσει το σχηματισμό των εννοιών του εαυτού μας και των άλλων. Η εξήγησή του συνίσταται στο ότι αναγνωρίζουμε ο ένας τον άλλο ως άτομα που νοιάζονται, μια διαδικασία που εμπλέκει περισσότερο τη συναισθηματική πλευρά παρά τη γνωστική της ανθρώπινης φύσης.<sup>37</sup> Κάνει διάκριση ανάμεσα στην αιτία ενός έμμεσου πάθους, στην αίσθησή του και στο αντικείμενό του. Η εξήγηση του Hume για την προέλευση των έμμεσων παθών στηρίζεται στην πεποίθηση ότι όμοιες εντυπώσεις συνδέονται μεταξύ τους, και αντιστοίχως όμοιες ιδέες συνδέονται μεταξύ τους. Η διπλή σχέση, μία μεταξύ εντυπώσεων και μία μεταξύ ιδεών, αποτελεί προϋπόθεση για τη δημιουργία ενός έμμεσου πάθους. Κάθε έμμεσο πάθος έχει μια χαρακτηριστική αίσθηση και ένα χαρακτηριστικό αντικείμενο. Η αίσθηση της περηφάνιας και της αγάπης είναι πάντοτε ευχάριστη, ενώ της ταπεινότητας και του μίσους πάντοτε δυσάρεστη. Το χαρακτηριστικό αντικείμενο της αγάπης και του μίσους είναι πάντοτε ένα άλλο άτομο, ενώ της περηφάνιας και της ταπεινότητας πάντοτε ο εαυτός. «Αυτή η αιτία που προκαλεί το πάθος, σχετίζεται με το αντικείμενο, το οποίο η φύση αποδίδει στο πάθος· η αίσθηση, την οποία παράγει χωριστά η αιτία, σχετίζεται με την αίσθηση του πάθους: Από αυτή τη διπλή σχέση των ιδεών και των εντυπώσεων προέρχεται το πάθος.»<sup>38</sup>

Η θεωρία των παθών του Hume μας επιτρέπει να αντιληφθούμε ότι υπάρχει μια εξέλιξη του κοινωνικού αισθήματος παράλληλα με την πολιτική εξέλιξη της κοινωνίας.<sup>39</sup> Εκτός από τη θεωρία των παθών που διατυπώνει ο Hume είναι και η έννοια της συμπάθειας που

---

<sup>34</sup> Η αναφορά του Hume στη «συνδρομή των άλλων ιδιοτήτων» πρέπει να έχει σχέση με το αντικείμενο των έμμεσων παθών. Το αντικείμενο της περηφάνιας και της ταπεινότητας είναι ο εαυτός και το αντικείμενο της αγάπης και του μίσους είναι κάποιο άλλο άτομο. Χωρίς τα αντικείμενά τους τα πάθη αυτά δεν μπορούν να λάβουν χώρα και προκαλούν μια διπλή σύνδεση εντυπώσεων και ιδεών. Ο Hume εξηγεί αυτή την πολύπλοκη λειτουργία των έμμεσων παθών στα ακόλουθα αποσπάσματα του *Treatise*.

<sup>35</sup> David Hume, *Treatise*, op. cit., pp. 439.

<sup>36</sup> Philip Mercer, *Sympathy and Ethics*, Oxford, 1972, pp. 23.

<sup>37</sup> Donald Cameron Ainslie, "Self, Sympathy, and Society in Hume's *Treatise of Human Nature*", 1996, University of Pittsburg, pp. 106.

<sup>38</sup> David Hume, *Treatise*, op. cit., pp. 286.

<sup>39</sup> Donald Cameron Ainslie, "Self, Sympathy, and Society in Hume's *Treatise of Human Nature*", 1996, University of Pittsburg, pp. 236.

διαδραματίζει τον σημαντικότερο ρόλο στην εξέλιξη του κοινωνικού αισθήματος. Συγκεκριμένα, η συμπάθεια είναι το στοιχείο εκείνο χωρίς το οποίο δεν θα υπήρχε κοινωνικό αίσθημα.

Στο σημείο αυτό ο Philip Mercer εντοπίζει στα γραπτά του Hume επιρροή του Descartes. Θεωρεί ότι ο τρόπος που προσεγγίζει ο Hume τη ζωή των συναισθημάτων προϋποθέτει ένα εσωτερικό νοητικό συμβάν. Υπό αυτό το πρίσμα, η συμπεριφορά και η σωματική κατάσταση του ανθρώπου που συναισθάνεται αντιμετωπίζονται ως τα συμπτώματα ή τα αποτελέσματα αυτού του εσωτερικού συμβάντος στο οποίο μονάχα ο ίδιος έχει πρόσβαση.<sup>40</sup> Όμως ο ίδιος ο Hume δεν αντιμετωπίζει τα συναισθήματα ως εσωτερικά νοητικά συμβάντα αλλά ως σχέσεις μεταξύ των εντυπώσεων και των ιδεών, οι οποίες μάλιστα μπορούν να μεταδοθούν μέσω της συμπάθειας. Βέβαια, ο Hume δεν ξεκαθαρίζει εάν το συναίσθημα το οποίο μεταδίδεται σε μένα είναι το ίδιο που νιώθει ο άνθρωπος με τον οποίο νιώθω συμπάθεια, για την ακρίβεια τα βλέπει σαν ξεχωριστά συναισθήματα, ωστόσο και μόνο η δυνατότητα που υπάρχει σε κάποιον τρίτο να βιώσει τη συναισθηματική κατάσταση του πάσχοντα είναι αρκετό για να αρνηθούμε αυτή την άποψη του Mercer. Άλλωστε οι εξωτερικές εκδηλώσεις του συναισθήματος, που μας καθιστούν κοινωνούς του συναισθήματος του άλλου, είναι εκείνες που είναι δηλωτικές της ύπαρξης του συγκεκριμένου συναισθήματος.

Ο Hume αφιερώνει πολλά αποσπάσματα στο να διευκρινίσει πώς ακριβώς βλέπει τη συμπάθεια, στα οποία εκθειάζει την ικανότητα αυτή του ανθρώπου να συναισθάνεται τη λύπη και τη χαρά των ανθρώπων γύρω του και την καθιστά θεμέλιο λίθο της κοινωνικότητας στο σύστημά του. Από αυτήν ακριβώς τη λειτουργία του μηχανισμού της συμπάθειας θα προκύψει αργότερα ο άνθρωπος ως ηθικό ον, εκείνο που μπορεί να επιδοκιμάσει και να αποδοκιμάσει τις συμπεριφορές των γύρω του με βάση το κριτήριο της ευχαρίστησης και της δυσaréσκειας.

Ο Hume γράφει:

«Σε αυτή την αρχή [της συμπάθειας] θα έπρεπε να αποδώσουμε την μεγάλη ομοιομορφία που παρατηρούμε στις διαθέσεις και στον τρόπο σκέψης αυτών που είναι από το ίδιο έθνος· και είναι πολύ πιο πιθανό ότι αυτή η ομοιότητα προκύπτει από τη συμπάθεια, παρά από επίδραση του εδάφους και του κλίματος, τα οποία, μολονότι είναι απaráλλαχτα τα ίδια, δεν είναι ικανά να διατηρήσουν ίδιο τον χαρακτήρα ενός έθνους για έναν αιώνα. Ένας άνδρας καλού χαρακτήρα αποκτά σε ένα λεπτό την ίδια διάθεση με την παρέα του.... Μία ευχάριστη διάθεση ενσταλάζει μια αισθητή αυτοϊκανοποίηση και γαλήνη στο μυαλό μου· όπως μια θυμωμένη ή θλιβερή διάθεση με γεμίζει με ξαφνική αποθάρρυνση. Το μίσος, η μνησικακία, η εκτίμηση, η αγάπη, το κουράγιο, η ευθυμία και η μελαγχολία· όλα αυτά τα πάθη τα νιώθω περισσότερο μέσω της επικοινωνίας παρά από τον φυσικό μου χαρακτήρα και τη διάθεση.»<sup>41</sup>

Ο Hume περιγράφει εδώ το φαινόμενο της συμπάθειας σαν μια ενστικτώδη αντίδραση του ανθρώπου στα συναισθήματα των γύρω του. Ο συντονισμός των συναισθημάτων είναι

<sup>40</sup> Philip Mercer, *Sympathy and Ethics*, Oxford, 1972, pp. 24.

<sup>41</sup> David Hume, *Treatise*, op. cit., pp. 316-317.

αυθόρμητος και αυτόματος και αυτή η θέση του Hume έχει προκαλέσει αρκετές αντιδράσεις στους μελετητές του. Του προσάπτουν αυτή την ενστικτώδη ανταπόκριση στα συναισθήματα των άλλων και την ερμηνεύουν σαν μια ζώδη εκδήλωση της ανθρώπινης φύσης, την οποία απορρίπτουν. Ωστόσο, δεν μπορούμε να κατηγορήσουμε τον Hume γι' αυτή του τη θέση. Η περιγραφή της ενστικτώδους εναρμόνισης των συναισθηματικών διαθέσεων των ανθρώπων είναι ακριβώς αυτό που συμβαίνει στην πραγματικότητα. Ο Hume δεν κάνει λάθος εκτίμηση. Και θα ήταν σφάλμα να απορρίψουμε τις ενστικτώδεις αντιδράσεις μόνο και μόνο γιατί ταιριάζουν στη ζώδη φύση μας. Οφείλουμε να παραδεχτούμε τη ζώδη μας υπόσταση και να θαυμάσουμε το θαύμα της φύσης σ' αυτό τον εκπληκτικό συντονισμό των συναισθημάτων μεταξύ των ανθρώπων, που θεμελιώνει την επικοινωνία μεταξύ τους.

«...οι νόες των ανθρώπων είναι καθρέφτες ο ένας του άλλου, όχι μόνο γιατί αντανακλούν τα συναισθήματα ο ένας του άλλου, αλλά επίσης γιατί αυτές οι ακτίνες των παθών, των συναισθημάτων και των αντιλήψεων μπορούν συχνά να αντανακλώνται, και μπορούν να παρακμάσουν σε ασυναίσθητο βαθμό.»<sup>42</sup>

Αυτός ο συντονισμός των συναισθημάτων περιγράφεται και με την παραπάνω παραδοχή ότι «οι νόες των ανθρώπων είναι καθρέπτες ο ένας του άλλου». Αυτή η εκδοχή του Hume συνδέεται στενά με τη θεωρία του για τη μετάδοση των συναισθημάτων, με την οποία επιτυγχάνεται η συμπάθεια, και δικαιολογεί ταυτόχρονα την ομοιότητα που επισημαίνει ανάμεσα στους ανθρώπους. Ταυτόχρονα, η τοποθέτηση αυτή του Hume αποτελεί έναν ύμνο στην ανθρώπινη επικοινωνία.

«Τόσο στενή και βαθιά είναι η ανταπόκριση των ανθρώπινων ψυχών, ώστε μόλις με πλησιάσει οποιοδήποτε άτομο, μου μεταδίδει όλες του τις αντιλήψεις και επηρεάζει την κρίση μου σε μεγαλύτερο ή σε μικρότερο βαθμό. Και ωστόσο, σε πολλές περιπτώσεις, η συμπάθειά μου προς αυτόν δεν φτάνει στο σημείο να μου αλλάξει όλα μου τα συναισθήματα και τον τρόπο σκέψης μου· ωστόσο σπάνια είναι τόσο αδύναμη ώστε να μην ενοχλήσει την πορεία της σκέψης μου και να δώσει εξουσία σε αυτή την αντίληψη, η οποία προτείνεται σε μένα με τη συγκατάθεση του και την επιδοκιμασία του.»<sup>43</sup>

Ο Hume εξηγεί ότι η συμπάθεια «είναι μια πολύ ισχυρή αρχή στην ανθρώπινη φύση».<sup>44</sup> Είναι εκείνη η αρχή που μας δίνει τη δυνατότητα να αξιολογούμε τους γύρω μας και να εκφράζουμε κάποια κρίση για τη συμπεριφορά τους, διακρίνοντάς την σε ηθική και ανήθικη. Η συμπάθεια είναι εκείνη που μας επιτρέπει να εκφράζουμε αγάπη και εκτίμηση για τους πλούσιους και περιφρόνηση για τους φτωχούς. Σύμφωνα με τον Hume, πάντα τρέφουμε κάποια αγάπη για τους πλούσιους, καθώς το ευχάριστο συναίσθημα που νιώθουμε για την απόλαυση του πλούτου τους μεταδίδεται μέσω της συμπάθειας σε εμάς. Γι' αυτό και διατηρούμε κάποιο ενδιαφέρον για την τύχη των πλουσίων, ενώ για τους φτωχούς νιώθουμε περιφρόνηση. Οι πλούσιοι με τη σειρά τους ευχαριστούνται με την εκτίμηση που τρέφουμε γι' αυτούς και νιώθουν ακόμη μεγαλύτερη απόλαυση από τα πλούτη τους. Αντίθετα, οι φτωχοί βιώνουν την περιφρόνηση που τους επιφυλάσσει το

<sup>42</sup> David Hume, *op. cit.*, pp. 365.

<sup>43</sup> David Hume, *Treatise*, *op. cit.*, pp. 592.

<sup>44</sup> David Hume, *Ibid.*, pp. 618.

κοινωνικό σύνολο και δυσारेστούνται ακόμη περισσότερο για την κατάστασή τους. Με αυτή την έννοια οι άνθρωποι είναι «καθρέφτες» ο ένας του άλλου.<sup>45</sup> Γι' αυτό και η συμπάθεια γεννά την επιθυμία να αποκτήσουμε καλό όνομα και να μιλάμε καλά για μας. Μέσω της συμπάθειας επίσης μεταδίδονται αντιλήψεις,πίστεις και συμπεριφορές μέσα σε μια κοινότητα.<sup>46</sup> Έτσι η συμπάθεια γίνεται ένα μέσο μετάδοσης στάσεων και αντιλήψεων μέσα σε μια κοινωνία κι ο τρόπος να επικοινωνούμε με τους άλλους.

Ξεκάθαρα, η συμπάθεια εμπλέκει την επικοινωνία τόσο των σκέψεων όσο και των συναισθημάτων· τόσο των νοητικών όσο και των συναισθηματικών παραμέτρων. Η θεμελίωση της φιλοσοφίας του Hume στα πάθη – την καρδιά του συναισθήματος- αναδύεται με μεγαλύτερη δύναμη στις πολεμικές στιγμές του Hume, κατά τις οποίες ο μελετητής πρέπει να έχει υπόψη του την αντιπαράθεση του Hume στις ορθολογικές θεωρίες και στον καρτεσιανισμό, προκειμένου να τον καταλάβει. Στην πραγματικότητα, η θεωρία του Hume, παρά το γεγονός ότι είναι σταθερά προσανατολισμένη στην κυριαρχία του συναισθήματος, επιτρέπει στη λογική, στην κρίση και στη φαντασία μια σειρά ρυθμιστικών λειτουργιών στα ζητήματα της ηθικής και της φιλοσοφίας του νου. Ισχυρίζεται ότι τα συναισθήματα συνοδεύονται συνήθως από την κρίση ή τη γνώμη.<sup>47</sup> Η διαπίστωση αυτή μας επιτρέπει να πούμε ότι η ηθική θεωρία του Hume αποτελεί μια ολοκληρωμένη και πολυδιάστατη θεωρία, που συνδυάζει την προτεραιότητα των συναισθημάτων με τη λειτουργία της λογικής και της φαντασίας. Η συμπάθεια αντιπροσωπεύει μια μορφή κατανόησης μοναδική στη μελέτη των ηθικών φαινομένων, επισημαίνει ο James Farr<sup>48</sup> και μ' αυτή τη διατύπωση διαπιστώνει την πρωτοτυπία και την καινοτομία της θεωρίας του Hume.

Ο τρόπος με τον οποίο λειτουργεί ο μηχανισμός της συμπάθειας στηρίζεται στην αιτιακή σχέση των εντυπώσεων με τις ιδέες. Μία εντύπωση διαφέρει από την αντίστοιχή της ιδέα μόνον ως προς τον βαθμό της ζωντάνιας της. Η συμπάθεια προϋποθέτει ότι μια ιδέα μετατρέπεται σε μian εντύπωση, και έτσι μας δίνεται η δυνατότητα να νιώσουμε το συναίσθημα του άλλου ανθρώπου. Όταν αντιλαμβάνομαι ότι ο διπλανός μου νιώθει άγχος, αυτό είναι μια ιδέα. Εάν εγώ πρόκειται να νιώσω συμπάθεια γι' αυτόν, τότε η ιδέα αυτή πρέπει να μετατραπεί στην αντίστοιχη εντύπωση. Ο Hume λέει ότι αυτό είναι εύκολο εξαιτίας μιας «ποιότητας στην ανθρώπινη φύση», μέσω της οποίας από την ιδέα μετατρέπεται σε αντίστοιχη εντύπωση και έτσι αποκτά την ζωντάνια της.<sup>49</sup>

Ο Hume γράφει:

«Όταν οποιοδήποτε συναίσθημα ενσταλάζεται από τη συμπάθεια, γίνεται γνωστό πρώτα από τα αποτελέσματά του, και από αυτά τα εξωτερικά σημάδια στην έκφραση και στη συζήτηση, που μεταβιβάζουν μια ιδέα από αυτό. Αυτή η ιδέα μετατρέπεται σε μian

<sup>45</sup> Philip Mercer, *Sympathy and Ethics*, Oxford, 1972, pp. 26.

<sup>46</sup> Philip Mercer, *Sympathy and Ethics*, Oxford, 1972, pp. 26.

<sup>47</sup> James Farr, "Hume, Hermeneutics, and History: A "Sympathetic" Account", *History and Theory*, Vol. 17, No. 3, 1978, pp. 285-310.

<sup>48</sup> James Farr, Hume, "Hermeneutics, and History: A "Sympathetic" Account", *History and Theory*, Vol. 17, No. 3, 1978, pp. 285-310.

<sup>49</sup> Philip Mercer, *Sympathy and Ethics*, Oxford, 1972.

εντύπωση, και αποκτά τέτοια δύναμη και ζωντάνια, ώστε να γίνει το ίδιο το πάθος, και να δημιουργήσει ένα αντίστοιχο συναίσθημα, όπως κάθε πρωταρχικό πάθος.»<sup>50</sup>

Η ευκολία με την οποία ένα συναίσθημα θα περάσει από την κατάσταση της ιδέας και θα μετατραπεί σε εντύπωση εξαρτάται από τη σχέση μας με τον άλλο άνθρωπο. Εάν ο άλλος είναι κοντινός σε εμάς, τότε η μετατροπή της ιδέας σε εντύπωση θα γίνει εύκολα και χωρίς εμπόδιο. Η ιδέα ενός άλλου αντικειμένου, κυρίως η ιδέα ενός άλλου ατόμου, μοιάζει με την ιδέα του εαυτού μας.<sup>51</sup> Εάν όμως είναι μακρινός σε σχέση με μας, τότε η μετάβαση θα είναι δύσκολη. Στην περίπτωση αυτή, χρειάζεται να επιστρατεύσουμε τη φαντασία μας, προκειμένου να διαμορφώσουμε σκέψεις για την κατάσταση του άλλου ανθρώπου. «Όσο πιο δυνατή είναι η σχέση μεταξύ εμών και οποιουδήποτε αντικειμένου, τόσο ευκολότερη θα γίνει η μετάβαση, και θα μεταδώσει στη σχετιζόμενη ιδέα τη ζωντάνια της αντίληψης, με την οποία πάντοτε σχηματίζουμε την ιδέα του ίδιου μας του εαυτού.»<sup>52</sup> Η δύναμη της σύνδεσης μεταξύ του εαυτού μας και του άλλου ανθρώπου εξαρτάται από την παρουσία ή την απουσία των σχέσεων της ομοιότητας, της γειννίας και της αιτίας και του αποτελέσματος.<sup>53</sup> Αλλά προτού περάσουμε στην ανάλυση αυτών των σχέσεων, καλύτερο θα ήταν να κάνουμε πρώτα λόγο για την έννοια του εαυτού στον Hume, έτσι όπως παρουσιάζεται στο πρώτο βιβλίο του *Treatise* και αμέσως μετά τη σύνδεση της συμπάθειας με τον εαυτό στο δεύτερο βιβλίο του *Treatise*.

Η πραγμάτευση του εαυτού στο πρώτο βιβλίο του *Treatise* φαίνεται να έρχεται σε αντίφαση με την έννοια του εαυτού έτσι όπως την αντιλαμβάνεται ο Hume σε σχέση με τη συμπάθεια. Και αυτό ίσως να οφείλεται στο γεγονός ότι ο Hume πρώτα ασχολήθηκε με το δεύτερο βιβλίο του *Treatise* και μετά δούλεψε το πρώτο βιβλίο. Είναι αλήθεια ότι στο πρώτο βιβλίο ο Hume αρνείται ότι μπορεί να υπάρχει μια εντύπωση του εαυτού. Λέει ότι η εντύπωση αυτή του διαφεύγει μέσα από τα διάφορα αισθήματα «του ζεστού και του κρύου, του φωτός ή του σκοταδιού, της αγάπης και του μίσους, της ευχαρίστησης ή της δυσαρέσκειας».<sup>54</sup> Εξαιτίας της κεντρικότητας της ιδέας του εαυτού στην εξήγηση του Hume για τη συμπάθεια, μας λέει ο Donald Cameron Ainslie,<sup>55</sup> η επιτυχία του σχεδίου του θα εξαρτηθεί από την επάρκεια της θεωρίας του για τον εαυτό. Διαχωρίζει αυτή τη θεωρία σε δύο μέρη, το πρώτο αφορά τον εαυτό «σε σχέση με τη σκέψη μας ή τη φαντασία μας» και το δεύτερο αφορά τον εαυτό «σε σχέση με τα πάθη ή τη φροντίδα για τον εαυτό μας».<sup>56</sup> Οι δύο εκδοχές του εαυτού είναι τελείως διαφορετικές μεταξύ τους, και μόνο μέσα από την εξέταση του μηχανισμού της συμπάθειας μπορούμε να αντιληφθούμε την ενότητα αυτών των δύο εκδοχών του εαυτού.<sup>57</sup>

---

<sup>50</sup> David Hume, *Treatise*, op. cit., pp. 317.

<sup>51</sup> James Farr, "Hume, Hermeneutics, and History: A "Sympathetic" Account", *History and Theory*, Vol. 17, No. 3, 1978, pp. 285-310.

<sup>52</sup> David Hume, *Treatise*, op. cit., pp. 318.

<sup>53</sup> Philip Mercer, *Sympathy and Ethics*, Oxford, 1972, pp. 27.

<sup>54</sup> David Hume, *Treatise*, op. cit., pp. 252.

<sup>55</sup> Donald Cameron Ainslie, "Self, Sympathy, and Society in Hume's *Treatise of Human Nature*", 1996, University of Pittsburg, pp. 7.

<sup>56</sup> David Hume, *Ibid.*, pp. 253.

<sup>57</sup> Donald Cameron Ainslie, "Self, Sympathy, and Society in Hume's *Treatise of Human Nature*", 1996, University of Pittsburg, pp. 17.

Ο Philip Mercer ισχυρίζεται στο σημείο αυτό ότι οι κριτικοί του Hume αποτυγχάνουν να αντιληφθούν την πρόθεση του να αρνηθεί την ύπαρξη της ατομικής ταυτότητας. Εκείνος την αποδίδει στην πρόθεση του Hume να υπερασπίσει την άποψη της κοινής αντίληψης για την ατομική ταυτότητα. Η θέση του αυτή έρχεται σε πλήρη αντίθεση με τη θέση πολλών φιλοσόφων του καιρού του που αποδεικνύουν την ύπαρξη ατομικής ταυτότητας αποδίδοντάς την στην ενδοσκόπηση.<sup>58</sup> Όπως σημειώνει ο Wishart, ο σιωπηρός στόχος της συζήτησης του Hume είναι το θεϊστικό επιχείρημα για την αθανασία της ψυχής, η βασική θέση του οποίου είναι η άυλη υπόσταση της ψυχής.<sup>59</sup> Σε αντιδιαστολή προς αυτή τη θέση ο Hume προτείνει μια νατουραλιστική εικόνα των ανθρώπων ως ενσώματες υπάρξεις, των οποίων οι νόες έχουν μόνο μια εμφάνη ενότητα, και των οποίων η αίσθηση του εαυτού εξαρτάται από τις συναισθηματικές συνδέσεις με αυτούς γύρω μας.

Στο δεύτερο βιβλίο του *Treatise* ο Hume παραθέτει διάφορα αποσπάσματα που αφορούν την ατομική ταυτότητα, την έννοια του εαυτού.

«Ο εαυτός μας είναι πάντοτε παρών σε μας.»<sup>60</sup>

«Είναι φανερό, ότι η ιδέα, ή καλύτερα η εντύπωση, του εαυτού μας είναι πάντοτε παρούσα σε μας, και ότι η συνειδητότητά μας μάς δίνει τόσο ζωντανή την αντίληψη του ίδιου μας του εαυτού, ώστε δεν είναι δυνατό να φανταστούμε ότι κάτι είναι δυνατό να πάει πέρα από αυτό.»<sup>61</sup>

Ο Hume παραδέχεται ότι υπάρχει μια πίστη της κοινής αντίληψης για την ατομική ταυτότητα και προσπαθεί να την προσαρμόσει στη θεωρία του για τη σύνδεση των εντυπώσεων με τις ιδέες. Ο Hume ισχυρίζεται ότι για την αληθινή ιδέα του εαυτού πρέπει να:

«το θεωρήσουμε ως ένα σύστημα από διαφορετικές αισθήσεις ή διαφορετικές υπάρξεις, οι οποίες συνδέονται μεταξύ τους με τη σχέση της αιτίας και του αποτελέσματος, και αμοιβαία παράγουν, καταστρέφουν, επηρεάζουν και μετατρέπουν η μία την άλλη. Οι εντυπώσεις μας προκαλούν τις αντίστοιχες ιδέες· και αυτές οι ιδέες με τη σειρά τους παράγουν άλλες εντυπώσεις. Μία σκέψη κυνηγά μιαν άλλη, και σχεδιάζει μετά από αυτή μια τρίτη, από την οποία αποβάλλεται με τη σειρά της. Με αυτή την έννοια, δεν μπορώ να συγκρίνω την ψυχή με τίποτα άλλο παρά με μια δημοκρατία ή ένα κράτος, στο οποίο τα διάφορα μέλη ενώνονται με τους αμοιβαίους δεσμούς της κυβέρνησης και της υποταγής....»<sup>62</sup>

Αυτή η θεώρηση δεν πρέπει να μας απασχολήσει αυτή καθ' εαυτή αλλά πάντα σε σχέση με την έννοια του εαυτού, έτσι όπως προκύπτει από τη μελέτη της συμπάθειας. Και βέβαια, μέσα από αυτό το πρίσμα, δεν τίθεται θέμα αντίφασης του Hume σε ό,τι αφορά την έννοια του εαυτού ανάμεσα στο πρώτο βιβλίο και στο δεύτερο του *Treatise*. Όπως είδαμε, ο Hume

<sup>58</sup> Philip Mercer, *Sympathy and Ethics*, Oxford, 1972, pp. 28.

<sup>59</sup> Donald Cameron Ainslie, "Self, Sympathy, and Society in Hume's *Treatise of Human Nature*", 1996, University of Pittsburg, pp. 8.

<sup>60</sup> David Hume, *Ibid.*, pp. 320.

<sup>61</sup> David Hume, *Treatise*, op. cit., pp. 217.

<sup>62</sup> David Hume, *Ibid.*, pp. 261.

επιδιώκει να διαχωριστεί από τους καρτεσιανούς φιλοσόφους που αντιμετώπιζαν τον εαυτό σαν μια μη μεταβλητή εντύπωση μοναδική στο είδος της. Ο Hume δεν απορρίπτει την καθημερινή αντίληψη του εαυτού έτσι όπως την ξέρουμε. Ο Hume επιμένει ότι ο εαυτός δεν είναι αντικείμενο της αίσθησης, καθώς θεωρεί τον εαυτό μέρος του μηχανισμού της συμπάθειας.<sup>63</sup> Μπορούμε να ισχυριστούμε ότι ο Hume υιοθετεί μια τελείως ψυχολογική προσέγγιση στο ερώτημα για την ατομική ταυτότητα.<sup>64</sup>

Προκειμένου να κατανοήσουμε με ποιον τρόπο αποκτάμε συνείδηση του εαυτού, πρέπει να θυμηθούμε πώς αντιλαμβανόμαστε τον εαυτό μας αρχικά, μέσα από τις εμπειρίες μας των παθών, ειδικά της περηφάνιας και της ταπεινότητας. Αυτά τα πάθη μας καθιστούν ενήμερους των συνθηκών που μας προσδιορίζουν κοινωνικά, προκαλώντας μας να σχηματίσουμε έννοιες του εαυτού μας· από τη στιγμή που αποκτάμε αυτή τη συναίσθηση, μπορούμε να αναγνωρίσουμε ότι οι αισθήσεις μας αντικατοπτρίζουν το ποιοι είμαστε.<sup>65</sup> Δεν αποτελεί τυχαίο γεγονός το ότι ο Hume ξεκαθαρίζει τον όρο «εαυτός» ταυτίζοντάς τον με το αντικείμενο του έμμεσου πάθους της περηφάνιας. Λέει σχετικά: «Αυτό το αντικείμενο είναι ο εαυτός, ή αυτή η διαδοχή των σχετιζόμενων ιδεών και εντυπώσεων, των οποίων έχουμε μια ενδόμυχη μνήμη και συνείδηση».<sup>66</sup>

Όπως είδαμε, η συμπάθεια διαδραματίζει έναν καίριο ρόλο στη θεωρία του Hume για το πώς αναγνωρίζουμε τους εαυτούς μας ως άτομα που νοιάζονται για τους άλλους. Έτσι, η ανάλυση του Hume για τη συμπάθεια – ιδιαίτερα η εμπιστοσύνη του στην «ιδέα, ή κυρίως στην εντύπωση του εαυτού μας» - δείχνει τη σύνδεση ανάμεσα στις θεωρίες του για την ατομική ταυτότητα και την ύπαρξη ανθρώπων που νοιάζονται για τους άλλους. Ο Donald Cameron Ainslie υποστηρίζει ότι η θεωρία του εαυτού που κυριαρχεί στην ηθική του Hume αντιμετωπίζει την έννοια του εαυτού ως ενός ατόμου που αναπτύσσει το συναίσθημα της φροντίδας για τους άλλους ανθρώπους. Αυτή η τοποθέτηση του Ainslie συμβαδίζει με τη θέση που αποδίδει ο Hume στη θεωρία της συμπάθειας και δεν υπάρχει λόγος να μη τη δεχτούμε, εφόσον επιπλέον παρουσιάζει τα ανθρώπινα υποκείμενα με την κοινωνική ιδιότητα της φροντίδας για τους άλλους ανθρώπους, μια ιδιότητα που θεμελιώνει την κοινωνικότητα και την κοινωνική αλληλεγγύη.

Οι αντιλήψεις μας για τον εαυτό μας μπορούν να στηριχθούν μόνο εάν οι άλλοι τις υποστηρίξουν, δηλαδή εάν εκλάβουμε συμπαθητικά τα συναισθήματά τους σε υπεράσπιση των απόψεών μας για τον εαυτό μας. Κατά συνέπεια, είναι αδύνατο για κάποιον να διαμορφώσει μια εξ ολοκλήρου ξεχωριστή έννοια για τον εαυτό του. Οι κοινωνικές συνιστώσες θέτουν περιορισμούς στο ποιος μπορεί να είναι κάποιος.<sup>67</sup> Αυτή είναι μια πολύ ενδιαφέρουσα θέση και μας δείχνει για άλλη μια φορά την εξέχουσα θέση που αποδίδει ο Hume στη θεωρία της συμπάθειας, που αποτελεί το μοναδικό μέσο για να έρθουμε σε

<sup>63</sup> Philip Mercer, *Sympathy and Ethics*, Oxford, 1972, pp. 30.

<sup>64</sup> Donald Cameron Ainslie, "Self, Sympathy, and Society in Hume's Treatise of Human Nature", 1996, University of Pittsburg, pp. 27.

<sup>65</sup> Donald Cameron Ainslie, "Self, Sympathy, and Society in Hume's Treatise of Human Nature", 1996, University of Pittsburg, pp. 152.

<sup>66</sup> Terence Penelhum, "Hume's Moral Psychology", *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge University Press, 1993, pp. 141.

<sup>67</sup> Donald Cameron Ainslie, "Self, Sympathy, and Society in Hume's Treatise of Human Nature", 1996, University of Pittsburg, pp. 128-129.

επικοινωνία με τους άλλους ανθρώπους και να μοιραστούμε τα συναισθήματά τους και την εικόνα που έχουν για τον ίδιο μας τον εαυτό. Πρόκειται για μια ιδέα του εαυτού που διαθέτει κοινωνικές διαστάσεις. Ο Hume μας ανοίγει το δρόμο για μια «νατουραλιστική άποψη των ατόμων» ως ενσώματων κοινωνικά πραττόντων, που περιτριγυρίζονται από άλλους τέτοιου είδους πράττοντες με τους οποίους συνδεόμαστε και αποχωριζόμαστε σε πολύπλοκα πρότυπα.<sup>68</sup> Σ' αυτή τη θέση μπορούμε να προσθέσουμε και την άποψη της Annette Baier, η οποία σημειώνει ότι πολλά από τα χαρακτηριστικά των άλλων που αποτελούν μέρος της εικόνας του εαυτού μου είναι φυσικά, κι έτσι ο εαυτός των παθών είναι μια φυσικοποιημένη κατασκευή, και όχι το σχεδόν εγωκεντρικό τέρας του πρώτου βιβλίου του *Treatise*.<sup>69</sup> Αυτή η θέση της Baier έχει στενή σχέση με τη θεωρία του Merleau-Ponty για τη διυποκειμενικότητα, που ισχυρίζεται ότι η ανθρώπινη συνειδητότητα αποτελεί ένα σωματικό φαινόμενο.

Εκτός όμως από την κοινωνική διάσταση της ιδέας του εαυτού που υιοθετεί ο Hume, υπάρχει κι ένας άλλος τρόπος με τον οποίο καθορίζεται ο εαυτός. Όλες οι αντιλήψεις που έχουμε σε μια καθορισμένη στιγμή – οι «ιδιαιτέρως απόψεις μας» για τον κόσμο<sup>70</sup> – μπορούν να θεωρηθούν ότι αντικατοπτρίζουν το ποιο είμαστε. Οι κατευθύνσεις που επιλέγουμε μέσα στον κόσμο προκύπτουν από το είδος του ανθρώπου που τυχαίνει να είμαστε. Όπως λέει και ο Hume σε σχέση με την κοινωνικό-οικονομική μας κατάσταση: «Το δέρμα, οι πόροι, οι μυς και τα νεύρα ενός μεροκαματιάρη είναι διαφορετικά από αυτά ενός ανθρώπου με κύρος: Το ίδιο και τα συναισθήματά του, οι πράξεις του και οι τρόποι του. Οι διαφορετικές καταστάσεις της ζωής επηρεάζουν ολόκληρη την κατασκευή, εξωτερική και εσωτερική...».<sup>71</sup> Εδώ ο Hume εστιάζει στις διαφορές που προκαλούνται από τις διαφορετικές κοινωνικο-οικονομικές συνθήκες που προσδιορίζουν τον κάθε άνθρωπο ξεχωριστά και τον διαμορφώνουν ως άτομο.

Τα λίγα σχόλια που κάνει ο Hume για τους χαρακτήρες μπορούν να συνδεθούν μεταξύ τους σε μια πολύπλοκη και ενδιαφέρουσα θεωρία για το πώς αποδίδουμε τους χαρακτήρες ο ένας στον άλλο στην προσπάθειά μας να κατανοήσουμε τις πράξεις ο ένας του άλλου. Και όπως θα γίνει αντιληπτό, μόλις ξεκαθαρίσουμε την έννοια του Hume για τον χαρακτήρα, θα είμαστε περισσότερο σε θέση να καταλάβουμε την ανάλυσή του για τα ηθικά συναισθήματα. Ο Donald Cameron Ainslie προτείνει ότι πρέπει να θεωρήσουμε ότι τα έμμεσα πάθη αποτελούν το μέσο με το οποίο αναγνωρίζουμε τους χαρακτήρες· οι χαρακτήρες είναι ιδιαίτεροι τρόποι για να γίνει κάποιος ένας άνθρωπος που νοιάζεται για τους άλλους. Αυτή η αντίληψη της έννοιας του χαρακτήρα επιτρέπει να εξηγήσουμε τόσο την ηθική συμφωνία όσο και τη δυνατότητα για ηθική κριτική.<sup>72</sup> Η έννοια του χαρακτήρα για τον Hume είναι αυτό που θα αποκαλούσαμε «χαρακτηριστικά του χαρακτήρα», και όχι τόσο το συνολικό προϊόν αυτών των χαρακτηριστικών που σχηματίζει την προσωπικότητα κάποιου. Το να διαθέτει κάποιος έναν χαρακτήρα αποτελεί τον τρόπο για να γίνει ένα άτομο που νοιάζεται για τους άλλους. Ο Hume σημειώνει ότι η παρουσία μιας διαρκούς

<sup>68</sup> Annette Baier, *A Naturalist View of Persons, Moral Prejudices*, Harvard UP, 1995, pp. 313-326.

<sup>69</sup> Annette Baier, *A Progress of Sentiments*, Harvard University Press, 1991, pp. 136.

<sup>70</sup> David Hume, *Treatise*, op. cit., pp. 581.

<sup>71</sup> David Hume, *Ibid.*, pp. 402.

<sup>72</sup> Donald Cameron Ainslie, "Self, Sympathy, and Society in Hume's *Treatise of Human Nature*", 1996, University of Pittsburg, pp. 167.



νοητικής ποιότητας αποτελεί μια αναγκαία προϋπόθεση προκειμένου να αποδοθεί μια πράξη σε ένα άτομο. Γι' αυτό και προτού καταλογιστεί μια πράξη σε ένα άτομο, πρέπει η πράξη αυτή να τον χαρακτηρίζει και να συνδέεται με τον χαρακτήρα του. Αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο ο Hume πιστεύει ότι η αιτία μιας πράξης είναι θεμελιώδους σημασίας, καθώς συνδέεται στενά με την έννοια της ηθικής υπευθυνότητας. Συμπεραίνοντας, θα μπορούσαμε να πούμε ότι ένα άτομο είναι υπεύθυνο για τις πράξεις του που προκύπτουν από πρόθεση, εφόσον μόνο αυτές οι πράξεις μας ενδιαφέρουν ηθικά.<sup>73</sup>

Ο Hume ποτέ δεν ανησυχεί πολύ ως προς τη γνώση μας για την ομοιότητα της ανθρώπινης φύσης· και φαίνεται να μη βρίσκει ενδιαφέρον στο πρόβλημα των «άλλων νοών». <sup>74</sup> Αλλά, όπως όλες οι υποκειμενικές θεωρίες για την ηθικότητα, ο Hume αντιμετωπίζει πρόβλημα στο να εξηγήσει την ηθική συμφωνία. Μερικοί σχολιαστές μάλιστα θεωρούν ότι ο Hume δεν εξηγεί το φαινόμενο της ηθικής διαφωνίας στην ηθική του θεωρία. Στην πραγματικότητα όμως ο Hume απασχολείται με αυτό το πρόβλημα και δίνει την απάντηση ότι πίσω από τη μεγάλη ποικιλία των ηθικών συνηθειών υπάρχει ένα κοινό σύνολο αρχών. Αυτό το κοινό σύνολο αρχών δικαιολογείται από τη θεωρία του Hume για την ομοιότητα που εντοπίζει σε όλους τους ανθρώπους. Οι διαφορετικές κοινωνικές συνθήκες οδηγούν διαφορετικούς ανθρώπους να ανακαλύψουν διαφορετικές ευχάριστες ή χρήσιμες ποιότητες· μολονότι οι διαφορετικές κοινωνίες οργανώνουν διαφορετικά τους χαρακτήρες, οι ίδιες αρχές βρίσκονται πίσω από την εμφάνισή τους. <sup>75</sup> Η επιείκεια με την οποία αντιμετωπίζουμε τους ξένους τρόπους αποτελεί μόνο το πρώτο βήμα στην ηθική αξιολόγηση. <sup>76</sup> Ο Hume έχει πλήρη συναίσθηση του τρόπου με τον οποίο η σύγκλιση των απόψεων στο γενικό επίπεδο του ηθικού διαλόγου κρύβει συχνά ουσιώδη ηθική διαφωνία ως προς τις λεπτομέρειες. <sup>77</sup> Επιπλέον, αναγνωρίζει διαφωνίες στα αισθητικά ζητήματα ανάμεσα στις διαφορετικές κρίσεις των ανθρώπων. <sup>78</sup> Αυτές όμως οι διαφωνίες που προκύπτουν στα ζητήματα της αισθητικής δεν είναι τόσο σημαντικές όσο αυτές που αφορούν την ηθική αξιολόγηση. Η λύση που παρέχει ο Hume σε αυτές τις διαφωνίες είναι μια κοινωνική σύγκλιση των απόψεων ως προς τι είναι ενάρετο και τι όχι, μια σύγκλιση που πηγάζει από τις κοινές αρχές που διέπουν την ανθρώπινη φύση. Και φυσικά ίσως να μη λύνεται απόλυτα το πρόβλημα της ηθικής διαφωνίας, παρέχεται ωστόσο μια βάση πάνω στην οποία μπορεί να δικαιολογηθεί η ταύτιση των απόψεων στα ζητήματα της ηθικής. Μόνο σε αυτή τη συμφωνία μπορεί να στηριχθεί η ηθική κριτική.

Ας επανέρθουμε όμως στο θέμα της ομοιότητας, της γειτνίασης και της αιτίας και του αποτελέσματος στον μηχανισμό της συμπάθειας. Οι τρεις αυτές σχέσεις διευκολύνουν τη

---

<sup>73</sup> Donald Cameron Ainslie, "Self, Sympathy, and Society in Hume's Treatise of Human Nature", 1996, University of Pittsburg, pp. 176-177.

<sup>74</sup> Donald Cameron Ainslie, "Self, Sympathy, and Society in Hume's Treatise of Human Nature", 1996, University of Pittsburg, pp. 177.

<sup>75</sup> Donald Cameron Ainslie, "Self, Sympathy, and Society in Hume's Treatise of Human Nature", 1996, University of Pittsburg, pp. 205.

<sup>76</sup> Donald Cameron Ainslie, "Self, Sympathy, and Society in Hume's Treatise of Human Nature", 1996, University of Pittsburg, pp. 206.

<sup>77</sup> Donald Cameron Ainslie, "Self, Sympathy, and Society in Hume's Treatise of Human Nature", 1996, University of Pittsburg, pp. 208.

<sup>78</sup> Donald Cameron Ainslie, "Self, Sympathy, and Society in Hume's Treatise of Human Nature", 1996, University of Pittsburg, pp. 209.

μετάβαση από την ιδέα του εαυτού στο πάθος ενός άλλου ανθρώπου και μας επιτρέπουν να βιώσουμε αυτό το πάθος σαν να ήταν δικό μας. Δεν είναι εύκολο να βιώσουμε αισθήματα συμπάθειας για κάποιον που είναι τελείως διαφορετικός από εμάς. Αντίθετα, όταν ο άλλος παρουσιάζει στοιχεία όμοια με μας, μας είναι πιο εύκολο να μπούμε στη θέση του και να νιώσουμε τα ίδια συναισθήματα με αυτόν. Ο Hume λέει ότι όλοι οι άνθρωποι μοιράζονται στοιχεία όμοια μεταξύ τους και αυτό τους επιτρέπει να λειτουργούν με βάση την αρχή της συμπάθειας. Με τον ίδιο τρόπο, μας είναι δύσκολο να νιώσουμε συμπάθεια για ανθρώπους που είναι μακριά από εμάς και έτσι χάνεται η οπτική επαφή και η άμεση επικοινωνία. Αντιθέτως, νιώθουμε συναισθήματα συμπάθειας με τους γείτονές μας και με τους συγχρόνους μας. Επομένως, προκειμένου να γίνει η μετάβαση από την ιδέα στην αντίστοιχη εντύπωση και να λειτουργήσει ο μηχανισμός της συμπάθειας, πρέπει να υπάρχει «μια ιδιαίτερη ομοιότητα στους τρόπους μας, ή στους χαρακτήρες ή στη χώρα, ή στη γλώσσα», προϋπόθεση που «διευκολύνει τη συμπάθεια». Στην προκειμένη περίπτωση η σχέση της αιτίας και του αποτελέσματος φαίνεται να είναι μεγαλύτερης σημασίας για τον μηχανισμό της συμπάθειας.<sup>79</sup>

Ο Hume γράφει:

«Η ομοιότητα και η γειτνίαση είναι σχέσεις που δεν πρέπει να παραγνωρίζονται· ειδικά όταν από ένα συμπέρασμα από την αιτία και το αποτέλεσμα και από την παρατήρηση εξωτερικών σημείων, πληροφορούμαστε για την πραγματική ύπαρξη του αντικειμένου, το οποίο είναι όμοιο ή κοντινό.»<sup>80</sup>

Ο Hume εντοπίζει την πρωταρχική εκδήλωση της συμπάθειας προς τους ανθρώπους που μας είναι πιο οικείοι και κοντινοί. Αυτή είναι μια φυσική παρόρμηση των ανθρώπων και ο Hume την εξηγεί πολύ ικανοποιητικά. Και ο σκοπός του σε αυτό το σημείο είναι να εξηγήσει επαρκώς αυτό το φαινόμενο, έτσι ώστε να εξηγήσει την φύση των ανθρώπινων συναισθημάτων. Καθώς θα αναπτύσσει τη θεωρία του για τη συμπάθεια, θα την επεκτείνει και στο ενδιαφέρον μας για τους ξένους ή τους ανθρώπους περασμένων εποχών.

«Γιατί εκτός από τη σχέση αιτίας και αποτελέσματος, μέσω της οποίας είμαστε πεπεισμένοι για την πραγματική ύπαρξη του πάθους, για το οποίο νιώθουμε συμπάθεια· εκτός από αυτό, λέω, πρέπει να ενισχύομαστε από τις σχέσεις της ομοιότητας και της γειτνίασης, προκειμένου να νιώσουμε τη συμπάθεια στην πλήρη της τελειότητα.»<sup>81</sup>

Οφείλουμε να σημειώσουμε στο σημείο αυτό ότι ο Hume εισάγει τις έννοιες της ομοιότητας και της γειτνίασης, προκειμένου να εξηγήσει με ιδιαίτερη πειστικότητα πώς νιώθουμε συμπάθεια για τους κοντινούς μας ανθρώπους, τους γείτονές μας και τους φίλους μας. Πρόκειται για ένα φαινόμενο της ανθρώπινης υπόστασης που συντελεί στη μεροληπτικότητα των συναισθηματικών μας στάσεων, αλλά η πραγματικότητά του οφείλεται στις σχέσεις της ομοιότητας και της γειτνίασης.

Προκειμένου να δούμε τη σημασία που έχει η σχέση αιτίου και αποτελέσματος για το μηχανισμό της συμπάθειας, ας δούμε και ένα άλλο απόσπασμα από το τρίτο βιβλίο:

<sup>79</sup> Philip Mercer, *Sympathy and Ethics*, Oxford, 1972, pp. 30.

<sup>80</sup> David Hume, *Treatise*, op. cit., pp. 317.

<sup>81</sup> David Hume, *Treatise*, op. cit., pp. 320.

«Όταν βλέπω τα αποτελέσματα του πάθους στη φωνή και στις χειρονομίες οποιουδήποτε ανθρώπου, το μυαλό μου αμέσως περνάει από αυτά τα αποτελέσματα στις αιτίες τους, και σχηματίζει μια τόσο ζωντανή ιδέα του πάθους, όπως μετατρέπεται στο ίδιο το πάθος. Με τον ίδιο τρόπο, όταν αντιλαμβάνομαι τις αιτίες οποιουδήποτε συναισθήματος το μυαλό μου μεταβιβάζεται στα αποτελέσματα, και ενεργοποιείται με ένα όμοιο συναίσθημα. Όταν είμαι παρών στις φοβερές διαδικασίες ενός χειρουργείου, είναι βέβαιο ότι ακόμη πριν ξεκινήσει, η προετοιμασία των εργαλείων, η τοποθέτηση των επιδέσμων σε τάξη, το ζέσταμα των εργαλείων, με όλα τα σημάδια του άγχους και της φροντίδας στους ασθενείς και στους βοηθούς, σίγουρα θα είχε μεγάλη επίδραση στο μυαλό μου, και θα προκαλούσε τα δυνατότερα συναισθήματα της συμπόνιας και του τρόμου. Κανένα πάθος ενός άλλου δεν βρίσκεται κατευθείαν στο μυαλό. Μπορούμε μόνο να αντιληφθούμε τις αιτίες του ή τα αποτελέσματά του. Από αυτά συμπεραίνουμε το πάθος: Και κατά συνέπεια αυτά γεννούν τη συμπάθειά μας.»<sup>82</sup> Ο Hume θεωρεί ότι οι συμφορές και οι στενοχώριες των άλλων «έχουν πάντα μια πιο δυνατή και περισσότερο διαρκή επίδραση από οποιαδήποτε ευχαρίστηση ή απόλαυση». <sup>83</sup> Νιώθουμε συμπόνια γι' αυτούς που αντιλαμβανόμαστε ότι είναι σε θλίψη γιατί οι ιδέες μας για τη συμφορά τους είναι ιδιαίτερα ζωντανές και έτσι μετατρέπονται σε εντυπώσεις με εύκολο τρόπο. Είναι βασικό στη συμπόνια, σύμφωνα με την ανάλυση του Hume, ότι ο άνθρωπος που νιώθει συμπόνια επιθυμεί να απαλύνει τον πόνο από αυτόν που υποφέρει. <sup>84</sup> Ο άνθρωπος που συμπάσχει δεν πρέπει μόνο να αντικατοπτρίζει τη θλίψη του πάσχοντα, αλλά επίσης πρέπει να είναι διατεθειμένος να τον βοηθήσει.

Εδώ ο Hume αναφέρεται στο πώς δημιουργείται για πρώτη φορά η ιδέα ενός πάθους και δεν ασχολείται με το πώς μια ιδέα μετατρέπεται σε εντύπωση.<sup>85</sup> Προκειμένου να νιώσουμε συμπάθεια για ένα πάθος πρέπει πρώτα απ' όλα να γνωρίζουμε τις αιτίες που το προκάλεσαν. Είναι απαραίτητο λοιπόν να γνωρίζουμε τη συναισθηματική κατάσταση του άλλου ανθρώπου. Ωστόσο, δεν μας είναι δυνατό να μπούμε στο μυαλό του και να καταλάβουμε τι του συμβαίνει. Συνήθως από τις εξωτερικές εκδηλώσεις του πάθους συμπεραίνουμε τη συναισθηματική κατάσταση του άλλου ανθρώπου. Από τις χειρονομίες, τον τόνο της φωνής, τις εκφράσεις του προσώπου μπορούμε να νιώσουμε τον άλλο και να μπούμε στην κατάστασή του. Γι' αυτό ίσως και η άμεση επαφή μαζί του είναι απαραίτητη. Εφόσον λοιπόν η άμεση γνώση της συναισθηματικής του κατάστασης είναι αδύνατη, πρέπει να στηριχτούμε σε μια μέθοδο επαγωγικού συμπεράσματος.<sup>86</sup> Η σχέση της αιτίας και του αποτελέσματος μας επιτρέπει να χειριστούμε τις πληροφορίες που έχουμε για τα συναισθήματα του άλλου και να μπούμε σε μια συμπαθητική διαδικασία με αυτόν. Χωρίς τη σχέση της αιτίας και του αποτελέσματος θα ήταν αδύνατη η μετατροπή της ιδέας σε εντύπωση και άρα η ενεργοποίηση της συμπαθητικής διαδικασίας. Όπως πολύ σωστά το θέτει ο Philip Mercer: «Γενικά, μπορούμε να πούμε ότι ενώ οι σχέσεις της ομοιότητας, της γειννίας και της αιτίας και του αποτελέσματος καθορίζουν τη μετατροπή της ιδέας στην

---

<sup>82</sup> David Hume, *Ibid.*, pp. 576.

<sup>83</sup> David Hume, *Ibid.*, 2.2. 7.2.

<sup>84</sup> David Hume, *Ibid.*, 2.2.9.3.

<sup>85</sup> Philip Mercer, *Sympathy and Ethics*, Oxford, 1972, pp. 31.

<sup>86</sup> Philip Mercer, *Sympathy and Ethics*, Oxford, 1972, pp. 31.

αντίστοιχη εντύπωση, η αιτιακή σχέση είναι ένα λογικό προαπαιτούμενο για να υπάρξει η ιδέα της κατάστασης του μυαλού ενός άλλου ανθρώπου γενικώς.»<sup>87</sup>

Ωστόσο, το γεγονός ότι βλέπω κάποιον να υποφέρει δεν σημαίνει απαραίτητα ότι θα νιώσω συμπάθεια γι' αυτόν. Αυτό μπορεί να συμβαίνει γιατί τα εγωιστικά μου συναισθήματα υπερτερούν και δεν μου επιτρέπουν να νιώσω συμπάθεια για έναν άλλο άνθρωπο. Αντί για τα συναισθήματα της συμπάθειας που θα περίμενε κανείς, εγώ συγκρίνω τα δικά μου συναισθήματα με τα δικά του και βρίσκω ότι εγώ είμαι ευτυχέστερος. Λογικά η όψη ενός ανθρώπου που υποφέρει μας γεννά το συναίσθημα της συμπάθειας, γιατί δεν είναι δυνατόν να μη νιώσω θλίψη για την κατάστασή του. Ωστόσο, αν συγκρίνουμε τη δική μας θέση με τη δική του, θα βρούμε ότι εμείς βρισκόμαστε σε καλύτερη κατάσταση και έτσι τη θέση της συμπάθειας θα πάρει η σύγκριση του εαυτού με την κατάσταση του άλλου ανθρώπου. Αυτή η σύγκριση έρχεται να επιτείνει το συναίσθημα της ευτυχίας μου: η λύπη του άλλου με κάνει να νιώθω ακόμη πιο ευτυχισμένος και μου δημιουργεί ακόμη μεγαλύτερο αίσθημα ευφορίας. Και φυσικά, η σύγκριση δεν είναι πάντα ευτυχής. Μπορεί η κατάσταση του άλλου να είναι ευτυχής και η σύγκρισή μου μαζί της να επιτείνει τη δική μου δυστυχισμένη θέση. Τα συναισθήματα της συμπάθειας έρχεται λοιπόν να αναιρέσει η σύγκρισή μας με τον άλλον.

«Κρίνουμε για τα πράγματα περισσότερο από σύγκριση, παρά από την ενδόμυχη αξία τους· και βλέπουμε τα πάντα ως μηδαμινά όταν τα θέσουμε σε αντίθεση με αυτά που είναι ανώτερα στο είδος τους. Αλλά καμία σύγκριση δεν είναι τόσο προφανής παρά αυτή με τον εαυτό μας· και αυτό γιατί σε όλες τις περιπτώσεις λαμβάνει χώρα, και ανακατεύεται με τα περισσότερα από τα πάθη μας. Αυτού του είδους η σύγκριση είναι κατευθείαν αντίθετη στη συμπάθεια ως προς τη λειτουργία της.... Σε όλα τα είδη της σύγκρισης ένα αντικείμενο μας κάνει να δεχτούμε πάντα από ένα άλλο, με το οποίο αυτό συγκρίνεται, μία αίσθηση αντίθετη από αυτή που προκύπτει από το ίδιο στην άμεση και απευθείας εξέτασή του. Η άμεση εξέταση της ευχαρίστησης ενός άλλου φυσιολογικά μας δίνει ευχαρίστηση· και γι' αυτό δημιουργεί πόνο, όταν συγκριθεί με τον δικό μας. Ο πόνος του, όταν τον εξετάσουμε ως προς τον ίδιο, είναι οδυνηρός· αλλά αυξάνει την ιδέα της δικής μας ευτυχίας, και μας δίνει ευχαρίστηση.»<sup>88</sup>

Ο Gerald J. Postema γράφει ότι θα πρέπει να εξετάσουμε τη θεωρία των παθών του Hume με βάση την αλληλεπίδραση δύο εννοιών που έρχονται και συγκρούονται μεταξύ τους: αυτές είναι η συμπάθεια και η σύγκριση. Η αλληλεπίδραση μεταξύ τους είναι εκείνη που επιτρέπει την ερμηνεία των ανθρώπινων παθών για τον Hume και αργότερα την ικανότητα αξιολόγησης των πράξεων ως ηθικές ή επιβλαβείς.<sup>89</sup>

Ένα παράδειγμα της σύγκρουσης των συμπαθητικών αισθημάτων με αυτά της σύγκρισης μπορούμε να βρούμε στο έργο του Λουκρήτιου *De rerum natura*, ένα παράδειγμα που χρησιμοποιεί και ο ίδιος ο Hume στο τρίτο βιβλίο του *Treatise* και το έχουν δανειστεί πολλοί συγγραφείς της Δυτικής λογοτεχνίας. Ας υποθέσουμε ότι βλέπω ένα καράβι να

<sup>87</sup> Philip Mercer, *Sympathy and Ethics*, Oxford, 1972, pp. 32.

<sup>88</sup> David Hume *Treatise*, op. cit., pp. 593-594.

<sup>89</sup> Gerald J. Postema, "Cemented with Diseased Qualities": Sympathy and Comparison in Hume's Moral Psychology, *Hume Studies* 31(2), 2005.

βρίσκεται σε θαλασσοταραχή και εγώ βρίσκομαι στο στεγνό έδαφος. Είναι αδύνατον να μη νιώσω αγωνία για τους επιβάτες του πλοίου και την τύχη τους. Ωστόσο, δεν μπορώ να μη σκεφτώ ότι εγώ βρίσκομαι ασφαλής πατώντας χώμα στερεό και ότι δεν μοιράζομαι την ίδια αγωνία. Η ανωτερότητα της δικής μου θέσης έναντι των ανθρώπων που βρίσκονται στη θάλασσα με κάνει να νιώθω ασφάλεια και σιγουριά. Αυτό δεν είναι εγωισμός, αλλά μια έμφυτη τάση του κάθε ανθρώπου να βιώνει τη δική του προσωπική ευτυχία. Η στερεότητα του εδάφους και η ασφάλεια στην οποία βρίσκομαι με κάνει να απέχω από τα συναισθήματα της αγωνίας των ανθρώπων στη θάλασσα με αποτέλεσμα να είμαι ανίκανος να νιώσω συμπάθεια γι' αυτούς. Η σύγκριση της δικής τους κατάστασης με τη δική μου φέρνει στην επιφάνεια μόνο το αίσθημα της δικής μου ασφάλειας και νηφαλιότητας. Τα πράγματα αλλάζουν, μας λέει ο Hume, όταν:

«το πλοίο πλησιάζει τόσο κοντά μου, ώστε μπορώ να αντιληφθώ ξεχωριστά τον τρόπο, ζωγραφισμένο στο πρόσωπο των ναυτικών και των επιβατών, μπορώ να ακούσω τις αξιοθρήνητες κραυγές τους, μπορώ να δω τους αγαπημένους φίλους να δίνουν το τελευταίο τους αντίο, ή να αγκαλιάζονται με την απόφαση να χαθούν στην αγκαλιά ο ένας του άλλου: Κανένας άνθρωπος δεν έχει τόσο άγρια καρδιά ώστε να αντλήσει ευχαρίστηση από ένα τέτοιο θέαμα, ή να αντέξει την ορμή της πιο τρυφερής συμπόνιας και συμπάθειας.»<sup>90</sup>

Η σχέση της γειννίας είναι εκείνη που μας καθιστά ικανούς να νιώσουμε συμπάθεια με τους επιβάτες του πλοίου. Μονάχα όταν το πλοίο που βρίσκεται σε κίνδυνο πλησιάζει στην ακτή, τότε μόνο μπορούμε να διακρίνουμε τα συναισθήματα των ανθρώπων που βρίσκονται πάνω σε αυτό και με την άμεση επαφή με αυτά μπορούμε να τα συναισθανθούμε και να νιώσουμε συμπάθεια γι' αυτά. Το παράδειγμα του Λουκρήτιου έρχεται να αντιπαραθέσει την εγωιστική αίσθηση της νηφαλιότητας μπροστά στη δυστυχία των άλλων με την συμπαθητική φύση του ανθρώπου. Ο Hume προτιμά την υπεροχή των συμπαθητικών συναισθημάτων έναντι των εγωιστικών και σ' αυτό το σημείο αντιπαρατίθεται στον Hobbes, ο οποίος διακρίνει ξεκάθαρα τον εγωισμό του παρατηρητή. Ο παρατηρητής για τον Hobbes νιώθει παράλληλα χαρά και λύπη. Χαρά γιατί βρίσκεται ασφαλής και δεν κινδυνεύει από την τρικυμία, και «αυτό είναι απόλαυση». Νιώθει όμως και συμπόνια, που είναι λύπη. Η απόλαυση κυριαρχεί αλλά η συμπόνια δεν παύει να έχει στοιχεία που καθορίζονται από τον εαυτό. Καθώς για τον Hobbes η συμπόνια είναι «η φαντασία μιας μελλοντικής συμφοράς για μας, που προκύπτει από την τωρινή συμφορά ενός άλλου ανθρώπου». <sup>91</sup> Έτσι, η αιτία της λύπης που προέρχεται από τη συμπόνια βρίσκεται στην έγνοια για τον εαυτό, <sup>92</sup> κάτι που δεν συμβαίνει με τον Hume.

Ο Gerald J. Postema στην κατακλείδα του άρθρου του γράφει: «Ακολουθώντας το σχέδιο του Mandeville (όχι όμως και τη μέθοδό του) ο Hume ακολουθεί μια αποστασιοποιημένη προσέγγιση για να εξηγήσει την ανθρώπινη ψυχή και την ανθρώπινη κοινωνικότητα. Ούτε κακοί ούτε άγιοι διανθίζουν την ιστορία του, μόνο βασικές ανθρώπινες ικανότητες, αρχές

<sup>90</sup> David Hume, *Treatise*, op. cit., pp. 594.

<sup>91</sup> Thomas Hobbes, *The Elements of Law, Natural and Politic*, Frank Cass and Co., 1889, 1.9.10.

<sup>92</sup> Gerald J. Postema, "Cemented with Diseased Qualities": Sympathy and Comparison in Hume's Moral Psychology, *Hume Studies* 31(2), 2005.

και εξαρτήσεις και οι συγκινησιακές και συμπεριφοριστικές τους εκδηλώσεις.»<sup>93</sup> Είναι σημαντικό να τονίσουμε ότι ο Hume αντιλαμβάνεται τον άνθρωπο στις πραγματικές του διαστάσεις, ούτε τον εξιδανικεύει ούτε τον υποβιβάζει. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι τον αντιλαμβάνεται έτσι ακριβώς όπως είναι, μέσα από την εμπειριστική του ματιά που διαγράφει την πραγματικότητα χωρίς εξιδανικεύσεις. Θέλησε να εξηγήσει την ανθρώπινη συμπεριφορά μέσα από τη μελέτη των παθών και των ανθρώπινων συγκινήσεων. Για το λόγο αυτό, βασίστηκε σε κάποιες αρχές που δεν ήταν ο εγωισμός του Hobbes και του Mandeville ούτε κάποια έμφυτη συμπόνια και ανάγκη για συντροφιά, όπως επέμεναν οι κριτικοί του, αλλά οι αρχές της συμπάθειας και της σύγκρισης.

Μέσα από αυτές τις αρχές της συμπάθειας και της σύγκρισης, καταλήγει ο Postema, μπορούμε να αντιληφθούμε τη φύση και τη δημιουργία του εγωισμού και της κοινωνικότητας. «Με τους δικούς τους όρους μπορούμε να εξηγήσουμε την βαθιά μας εξάρτηση από την κοινωνική συνδιαλλαγή και τα πάθη που τείνουν να μας οδηγήσουν χωριστά.»<sup>94</sup> Με αυτές τις αρχές ο Hume εξηγεί τη δημιουργία και την επιρροή των πιο σημαντικών παθών της ανθρώπινης φύσης. «Όλα τα πάθη, είτε κοινωνικά ευεργετικά είτε καταστροφικά, είναι εκφράσεις ψυχολογικών δυνάμεων που σχηματίζουν μαζί τον ανθρώπινο σκελετό. Αυτή η θεωρία αναζητά σε κάθε αρχή εφαρμογή και παράδειγμα για να αποδειχθεί ότι τα ανθρώπινα πλάσματα, ως ατομικοί εαυτοί και ως κοινωνικές ενότητες, είναι πράγματι στερεωμένοι μεταξύ τους με αρρωστημένες ιδιότητες. Ο Hume χρησιμοποιεί τη συμπάθεια και τη σύγκριση, ξεχωριστά και με ποικίλους συνδυασμούς, για να εξηγήσει όλες τις όψεις της ανθρώπινης φύσης, τις σκοτεινές πλευρές όσο και τις φωτεινές.»<sup>95</sup>

Ωστόσο, η έννοια της σύγκρισης που υιοθετεί ο Hume διαφέρει από την εκδοχή της σύγκρισης που στηρίζεται στην εμμονική αντιμετώπιση του εαυτού, μέσω της οποίας νιώθουμε καλά ή άσχημα για τον εαυτό μας με το να συγκρίνουμε αποκλειστικά τους εαυτούς μας με αυτούς που υπερτερούν ή επισκιάζονται από μας.<sup>96</sup> Η έννοια της σύγκρισης στον Hume αποτελεί ένα συνηθισμένο φαινόμενο της ανθρώπινης συμπεριφοράς, το οποίο μάλιστα δικαιολογείται από την επικοινωνιακή φύση των ανθρώπων. Όταν οι άνθρωποι έρχονται σε επικοινωνία μεταξύ τους συγκρίνουν αυθόρμητα την κατάστασή τους με αυτή των άλλων ανθρώπων. Η αιτία αυτής της σύγκρισης δεν είναι ο εγωισμός. Και η σύγκριση δεν καταργεί τη συμπάθεια. Στις περισσότερες περιπτώσεις που θα αναπτυχθούν συναισθήματα συμπάθειας είναι τόσο ισχυρά, ώστε γίνεται ανεμπόδιστα η επικοινωνία των συναισθημάτων και η συμμετοχή στα βιώματα των άλλων ανθρώπων.

Εδώ πρέπει να σημειώσουμε ότι ο κοινωνικός κόσμος του Hume δεν είναι καθορισμένος. Εάν αρκετοί άνθρωποι αρχίσουν να σκέφτονται τους εαυτούς τους με όρους μιας

<sup>93</sup> Gerald J. Postema, "Cemented with Diseased Qualities": Sympathy and Comparison in Hume's Moral Psychology, *Hume Studies* 31(2), 2005.

<sup>94</sup> Gerald J. Postema, "Cemented with Diseased Qualities": Sympathy and Comparison in Hume's Moral Psychology, *Hume Studies* 31(2), 2005.

<sup>95</sup> Gerald J. Postema, "Cemented with Diseased Qualities": Sympathy and Comparison in Hume's Moral Psychology, *Hume Studies* 31(2), 2005.

<sup>96</sup> Donald Cameron Ainslie, "Self, Sympathy, and Society in Hume's Treatise of Human Nature", 1996, University of Pittsburg, pp. 188.

καινούργιας κοινωνικής κατηγορίας, θα προκύψουν νέες δυνατότητες για τις έννοιες του εαυτού.<sup>97</sup> Έτσι, ο χαρακτήρας του κάθε ανθρώπου αλλάζει ανάλογα με το κοινωνικό περιβάλλον στο οποίο βρίσκεται. Με βάση αυτή την παρατήρηση, μπορούμε να πούμε ότι η θεωρία της συμπάθειας του Hume επιτρέπει την διαφοροποίηση που προκύπτει από τις διαφορετικές κοινωνικές και πολιτισμικές συνθήκες των κοινωνιών, που διαμορφώνουν εν πολλοίς διαφορετικά πρότυπα συμπεριφοράς. Στο έργο του *History of England* (1754-61), ο Hume περιγράφει τις αλλαγές στους τρόπους που συνόδεψαν τις αλλαγές στην πολιτική και θρησκευτική ζωή της Αγγλίας.<sup>98</sup> Άρα, ο Hume είναι ανοικτός στο να δεχτεί τα διαφορετικά στοιχεία των ποικίλων πολιτισμών με σκοπό να τα ερμηνεύσει με βάση τη θεωρία του της ομοιότητας μεταξύ των ανθρώπων, εξακριβώνοντας τα κοινά ανθρώπινα χαρακτηριστικά.

Σύμφωνα με τον Hume, μπορούμε να νιώσουμε συμπαθητικά συναισθήματα για μια κατάσταση της οποίας είχαμε εμπειρία στο παρελθόν. Διαφορετικά δεν είναι δυνατό να νιώσουμε συμπάθεια για κάτι που δεν το γνωρίζουμε. Το πάθος με το οποίο νιώθω συμπάθεια πρέπει να είναι ένα αντίγραφο μιας εντύπωσης που έχω ζήσει στο παρελθόν. Αλλιώς δεν μπορεί να λειτουργήσει η συμπάθεια. Αλλά εφόσον οι άνθρωποι είναι πλάσματα όμοια μεταξύ τους, λογικό είναι οι εμπειρίες του ενός να συμπίπτουν σε μεγάλο βαθμό με τις εμπειρίες του άλλου και έτσι η συμπάθεια είναι εύκολο να λειτουργήσει φέρνοντας τους ανθρώπους ακόμη πιο κοντά. Σίγουρα κάποιοι άνθρωποι βιώνουν μερικές καταστάσεις διαφορετικές από τους άλλους, όπως παραδείγματος χάριν οι περισσότεροι άνθρωποι δεν έχουν βιώσει τον εγκλεισμό σε κάποια φυλακή. Τον πόνο όμως που νιώθει κανείς όταν του στερούν τα δικαιώματά του όλοι είναι σε θέση να τον καταλάβουν και να νιώσουν συμπάθεια γι' αυτόν. Επομένως, όλες οι καταστάσεις είναι ανθρώπινες και είμαστε σε θέση να τις κατανοήσουμε. Κι όταν ακόμη δεν έχουμε βιώσει κάτι παρόμοιο, είμαστε ικανοί να μπούμε στη θέση του άλλου και να βιώσουμε τον πόνο του ή τη χαρά του με βάση τις δικές μας εμπειρίες.

Σ' αυτό το σημείο πρέπει να ερευνήσουμε πώς ο Hume πιστεύει πως το να νιώσει κανείς συμπάθεια για ένα πάθος είναι σα να βιώνει αυτό το πάθος έτσι όπως το βιώνει το άτομο με το οποίο νιώθει συμπάθεια. Ο Hume λέει ότι το πάθος μετατρέπεται στο ίδιο το πάθος, εννοώντας ότι το δευτερογενές συμπαθητικό συναίσθημα μετατρέπεται σε ένα πρωτογενές πάθος μέσα από τη ζωντάνια της εντύπωσης. Εδώ τίθεται το θέμα κατά πόσο μπορεί ένας άνθρωπος να βιώσει το ίδιο πάθος με το οποίο νιώθει συμπάθεια. Είναι αυτό δυνατό; Ή πρέπει να κάνουμε τη διάκριση ανάμεσα σε αυτό που νιώθει ο άνθρωπος που υφίσταται το πάθος και σε αυτό που βιώνει κάποιος που παρατηρεί τον πρώτο και νιώθει συναισθήματα συμπάθειας. Ο Hume δεν κάνει αυτόν τον διαχωρισμό, μας λέει ο Philip Mercer.<sup>99</sup> Ωστόσο, επισημαίνει ότι πρέπει να υπάρχει ένας διαχωρισμός ανάμεσα σε αυτό που βιώνει ο ίδιος ο πάσχων και σε αυτό που νιώθει εκείνος που νιώθει συμπάθεια γι' αυτόν. Είναι διαφορετικό να βιώνει κανείς θλίψη και διαφορετικό να νιώθει κανείς συμπάθεια γι' αυτόν που νιώθει θλίψη. Ο Mercer μας λέει ότι πρόκειται για δύο διαφορετικά συναισθήματα. Κι αν λάβουμε υπόψη ότι μπορούμε να βιώσουμε συμπάθεια για κάποιον για κάτι που έχει ζήσει μέσα στη

<sup>97</sup> Donald Cameron Ainslie, "Self, Sympathy, and Society in Hume's Treatise of Human Nature", 1996, University of Pittsburg, pp. 105.

<sup>98</sup> Donald Cameron Ainslie, "Self, Sympathy, and Society in Hume's Treatise of Human Nature", 1996, University of Pittsburg, pp. 1997.

<sup>99</sup> Philip Mercer, *Sympathy and Ethics*, Oxford, 1972, pp. 35.

φαντασία μας, είναι σίγουρο πως αυτός ο διαχωρισμός είναι απαραίτητος. Γιατί εάν μέσα στη φαντασία μας δημιουργήσουμε ένα συναίσθημα για το οποίο δεν είμαστε σίγουροι ότι το νιώθει αυτούσιο ο πρωταγωνιστής του, τότε η συμπάθεια μας οδηγεί πολύ μακρύτερα από αυτό που νιώθει ο ίδιος. Οφείλουμε λοιπόν να παραδεχτούμε την άποψη του Mercer ότι πρόκειται για δυο διαφορετικά συναισθήματα τα οποία βιώνουν δύο διαφορετικοί άνθρωποι. Όσο όμοια και να είναι μεταξύ τους δεν παύουν να παρουσιάζουν σημαντικές διαφορές. Ο Hume ίσως να μην έδωσε ιδιαίτερη σημασία στη διαφορά αυτή, γιατί πιθανόν ο σκοπός του να ήταν να εστιάσει στις ομοιότητες που ενώνουν τους ανθρώπους μέσα από τον μηχανισμό της συμπάθειας.

Εάν παραδεχτούμε ότι τα συναισθήματα που βιώνουν οι δύο άνθρωποι μαζί, ο πάσχων και ο παρατηρητής, είναι τα ίδια, τότε θα πρέπει να δεχτούμε και τον υποκείμενο καρτεσιανισμό του Hume για τον οποίο κάναμε λόγο παραπάνω. Σύμφωνα με τη θεωρία αυτή, η σχέση ανάμεσα σε ένα συναίσθημα και στο αντικείμενό του είναι στενή, ανεξάρτητα από το γεγονός ότι τα συναισθήματα είναι ιδιωτικά συμβάντα. Επομένως, με αυτή την προϋπόθεση είναι δυνατόν το συναίσθημα που νιώθει ο πάσχων να είναι το ίδιο με αυτό που βιώνει ο παρατηρητής του. Δεχθήκαμε όμως προηγουμένως ότι πρόκειται για δύο διαφορετικά συναισθήματα και αυτό δεν θα μπορούσε να αλλάξει εφόσον τα δύο πρόσωπα είναι δύο διαφορετικά άτομα, με διαφορετικές σκέψεις και εμπειρίες το καθένα. Συνεπώς, καταλήγουμε για άλλη μια φορά στο συμπέρασμα ότι η θεωρία του Hume δεν ενέχει κάποιον καρτεσιανισμό και ότι ο Hume ίσως να προτίμησε να θεωρήσει τα δύο συναισθήματα ίδια για να υπερτονίσει την κοινωνική λειτουργία του μηχανισμού της συμπάθειας.

Για το έμμεσο πάθος της λύπησης ο Hume λέει ότι είναι «μια έννοια για ... τη δυστυχία των άλλων, χωρίς κάποια φιλία ... να προκαλέσει αυτή την έννοια.»<sup>100</sup> Πολλές φορές λέει ο Hume η συμπάθεια προς τον πόνο δεν οδηγεί απαραίτητα σε λύπηση. Η λύπηση είναι ένα πάθος που στηρίζεται στην θλίψη και στη στενοχώρια αλλά πρέπει να θεωρείται διακριτή από τη συμπάθεια.<sup>101</sup> Το ερώτημα που τίθεται εδώ είναι για ποιο λόγο η συμπάθεια που φέρνει δυσαρέσκεια να γεννά λύπηση και όχι μίσος. Αυτό είναι ένα εύλογο ερώτημα και ο Hume καλείται να απαντήσει. Όταν νιώθει κανείς συμπάθεια για τον πόνο του άλλου, σύμφωνα με τον Hume, τον κάνει να νιώθει δυσαρέσκεια. Αναρωτιέται λοιπόν ο αναγνώστης γιατί αυτό το συναίσθημα μας κάνει να νιώθουμε έγνοια για την τύχη αυτού που πάσχει και δεν επιδιώκουμε να κόψουμε κάθε επαφή μαζί του ή παύουμε να τον σκεφτόμαστε. Η απάντηση του Hume είναι η ακόλουθη:

«Έχω αναφέρει δύο διαφορετικές αιτίες, από τις οποίες η μετάβαση του πάθους μπορεί να προκύψει, δηλαδή μία διπλή σχέση ιδεών και εντυπώσεων, και αυτό που είναι παρεμφερές με αυτό, μία ομοιομορφία στην τάση και την κατεύθυνση δύο οποιωνδήποτε επιθυμιών, οι οποίες προκύπτουν από διαφορετικές αρχές. Τώρα βεβαιώνω ότι όταν μια συμπάθεια που φέρνει δυσαρέσκεια είναι αδύναμη, δημιουργεί μίσος ή περιφρόνηση από

<sup>100</sup> David Hume, *Treatise*, op. cit., pp. 369.

<sup>101</sup> Philip Mercer, *Sympathy and Ethics*, Oxford, 1972, pp. 37.



την πρώτη αιτία· όταν είναι δυνατή, δημιουργεί αγάπη και τρυφερότητα από τη δεύτερη. Αυτή είναι η λύση της παραπάνω δυσκολίας, η οποία φαίνεται τόσο επείγουσα.»<sup>102</sup>

Για τον Mercer το επιχείρημα αυτό δεν είναι ικανοποιητικό και θεωρεί ότι ο Hume το συνέλαβε προκειμένου να ξεπεράσει την προηγούμενη δυσκολία.<sup>103</sup> Πολλές από τις φράσεις του αποσπάσματος χρειάζονται διευκρίνιση και θα τις δούμε ξεχωριστά.

Με τη φράση «μετάβαση του πάθους» ο Hume δεν εννοεί την μεταβίβαση ενός πάθους από τον έναν στον άλλο, δηλαδή τη συμπάθεια, αλλά κυρίως εννοεί τη διαδοχή των παθών που ανήκουν σε ένα άτομο και τον τρόπο με τον οποίο ένα πάθος μπορεί να δημιουργήσει ένα άλλο πάθος.<sup>104</sup>

«Η διπλή σχέση των εντυπώσεων και των ιδεών» αναφέρεται στον αιτιακό μηχανισμό που ρυθμίζει όλα τα έμμεσα πάθη. Η αιτία ενός έμμεσου πάθους πρέπει να σχετίζεται με το αντικείμενο του πάθους –είτε τον εαυτό είτε ένα άλλο άτομο- και πρέπει ανεξάρτητα να δημιουργεί ένα αίσθημα το οποίο σχετίζεται με βάση την ομοιότητα με την χαρακτηριστική αίσθηση του πάθους. Μπορεί να νιώθω ευχαρίστηση ή δυσαρέσκεια είτε άμεσα είτε μέσω της συμπάθειας. Με αυτόν τον τρόπο μπορεί να αγαπώ ή να σιχαίνομαι κάποιον γιατί είναι η άμεση αιτία τη ευχαρίστησης ή του πόνου μου ή γιατί νιώθω συμπάθεια με την ευχαρίστηση ή τον πόνο του. Στη δεύτερη περίπτωση τα πράγματα είναι περισσότερο περίπλοκα γιατί η ιδέα του πάθους ενός άλλου μετατρέπεται μέσω της συμπάθειας σε μια δική μου εντύπωση του πάθους. Συμπεραίνουμε από αυτό ότι εάν νιώσω συμπάθεια για τα παθήματα ενός άλλου οι δύο απαραίτητες συνθήκες για την εμφάνιση του μίσους είναι παρούσες.<sup>105</sup>

Ο Hume υποστήριξε ότι ένα πάθος διαθέτει δύο ιδιότητες: το αντικείμενό του και την αίσθησή του.<sup>106</sup> Στο απόσπασμα όμως αυτό ο Hume επισημαίνει ότι μερικά πάθη είναι βουλητικά<sup>107</sup>· δηλαδή συνοδεύονται με ορέξεις ή επιθυμίες ή «ορμές ή κατευθύνσεις», όπως ο Hume τις ονομάζει. Όταν νιώθεις ένα τέτοιο πάθος δε σημαίνει μόνο ότι βιώνεις ένα συγκεκριμένο αίσθημα πόνου ή ευχαρίστησης, σημαίνει επίσης ότι κινητοποιείσαι να ενεργήσεις με ένα συγκεκριμένο τρόπο.

«... δεν είναι η παρούσα αίσθηση μόνο ή ο στιγμιαίος πόνος ή η ευχαρίστηση, που καθορίζει τον χαρακτήρα οποιουδήποτε πάθους, αλλά η όλη κλίση ή η τάση του από την αρχή μέχρι το τέλος. Μία εντύπωση μπορεί να σχετίζεται με μίαν άλλη, όχι μόνο όταν οι αισθήσεις τους είναι παρόμοιες, όπως έχουμε υποθέσει στις προηγούμενες περιπτώσεις· αλλά επίσης όταν οι ορμές τους ή οι κατευθύνσεις τους είναι παρόμοιες και αντίστοιχες.»<sup>108</sup>

Τα πάθη σχετίζονται το ένα με το άλλο όχι μόνο μέσα από τις χαρακτηριστικές τους αισθήσεις αλλά και μέσα από τις χαρακτηριστικές τους βουλήσεις.<sup>109</sup> Από τα τέσσερα

<sup>102</sup> David Hume, *Treatise*, op. cit., pp. 385.

<sup>103</sup> Philip Mercer, *Sympathy and Ethics*, Oxford, pp. 37.

<sup>104</sup> Philip Mercer, *Sympathy and Ethics*, Oxford, 1972, pp. 38.

<sup>105</sup> Philip Mercer, *Sympathy and Ethics*, Oxford, 1972, pp. 38.

<sup>106</sup> David Hume, *Ibid.*, pp. 286.

<sup>107</sup> Conative: βουλητικά. Philip Mercer, *Sympathy and Ethics*, Oxford, 1972, pp. 38.

<sup>108</sup> David Hume, *Treatise*, op. cit., pp. 381.

<sup>109</sup> Philip Mercer, *Sympathy and Ethics*, Oxford, 1972, pp. 38.

έμμεσα πάθη, η περηφάνια και η ταπεινότητα δεν είναι βουλητικά με αυτή την έννοια, καθώς είναι «απλές αισθήσεις»· από την άλλη μεριά, η αγάπη και το μίσος συνοδεύονται από την ευμένεια και τον θυμό. Για το λόγο αυτό, η λύπηση σχετίζεται με την ευμένεια και ο θυμός με την κακία. Μολονότι η λύπηση προϋποθέτει ότι το άτομο νιώθει δυσαρέσκεια, είναι επίσης «μια επιθυμία για την ευτυχία του άλλου, και αποστροφή για τη δυστυχία του».<sup>110</sup> Καθώς η ευμένεια είναι επίσης μια επιθυμία για την ευτυχία ενός άλλου και αποστροφή για τη δυστυχία του, ο Hume καταλήγει ότι η λύπηση πρέπει να σχετίζεται με την ευμένεια.<sup>111</sup> Ενώ λοιπόν η λύπηση εκ πρώτης όψεως, καθώς είναι μια δυσάρεστη αίσθηση, θα έπρεπε να σχετίζεται με το μίσος, εάν λογαριάσουμε τη βουλητική άποψη της λύπησης μπορούμε να εξηγήσουμε γιατί η λύπηση δεν σχετίζεται με το μίσος. Ο Hume παραθέτει ένα ανάλογο επιχείρημα για να δείξει γιατί η κακία, παρά το γεγονός ότι είναι μια ευχαρίστηση, συνδέεται με τον θυμό και δεν παράγει αγάπη. Εάν δεχτούμε τα επιχειρήματα του Hume, μπορούμε να πούμε ότι έχει δείξει γιατί δεν σιχαινόμαστε αυτούς που λυπόμαστε, αλλά έχει ακόμη να μας δείξει γιατί λυπόμαστε και γιατί νιώθουμε ευμένεια απέναντι σε αυτούς που νιώθουμε συμπάθεια με τις συμφορές τους. Αυτό είναι ένα ερώτημα ζωτικής σημασίας. Και σ' αυτό το σημείο το επιχείρημα του Hume προβαίνει στη διάκριση μεταξύ «εκτεταμένης» και «περιορισμένης» συμπάθειας.<sup>112</sup> Δεν θα συμφωνήσουμε με τον Philipp Mercier στην άποψή του αυτή. Η θεωρία του Hume για τη συμπάθεια εξηγεί επαρκώς για ποιο λόγο νιώθουμε λύπη για τη δυσάρεστη κατάσταση του άλλου ανθρώπου με την οποία νιώθουμε συμπάθεια. Είναι απόλυτα φυσιολογικό και αναμενόμενο να νιώθουμε λύπη από τη στιγμή που μέσω της συμπάθειας συμμετέχουμε στο συναίσθημα του άλλου ανθρώπου. Η επικοινωνία των συναισθημάτων μας επιτρέπει τον συντονισμό με τα συναισθήματα των άλλων ανθρώπων. Ο Hume δεν περιγράφει κάτι διαφορετικό από αυτό που συμβαίνει στην πραγματικότητα.

Η διαφορά μεταξύ «περιορισμένης» και «εκτεταμένης» συμπάθειας είναι ότι στην «περιορισμένη» συμπάθεια ο άνθρωπος έχει υπ' όψιν του τι νιώθει το άλλο άτομο σε εκείνη τη συγκεκριμένη στιγμή, ενώ στην «εκτεταμένη» συμπάθεια ο άνθρωπος γνωρίζει και αυτό αλλά επίσης και τι θα μπορούσε να συμβεί στο άλλο άτομο. Όμως αυτή η συναίσθηση της μελλοντικής κατάστασης του άλλου δεν είναι πανομοιότυπη με την ευμένεια ή με την έννοια για την ευτυχία του. Η συμπάθεια, είτε είναι εκτεταμένη είτε όχι, εξαρτάται από τη ζωντανία με την οποία ο άνθρωπος αντιλαμβάνεται την ιδέα του πάθους του άλλου. Όσο πιο ζωντανή η ιδέα τόσο μεγαλύτερος είναι ο αριθμός των σχετιζόμενων ιδεών, και ανάμεσά τους οι απρόοπτες συνθήκες του άλλου ατόμου.<sup>113</sup>

«Όταν η παρούσα δυστυχία ενός άλλου έχει κάποια δυνατή επίδραση επάνω μου, η ζωντανία της σύλληψης δεν περιορίζεται στο άμεσο αντικείμενό της, αλλά διαχέει την επίδρασή της σε όλες τις σχετιζόμενες ιδέες, και μου δίνει μία ζωντανή έννοια όλων των συνθηκών αυτού του ανθρώπου, είτε περασμένες, τωρινές ή μελλοντικές· δυνατές, πιθανές ή βέβαιες. Με βάση αυτή τη ζωντανή έννοια ενδιαφέρομαι γι' αυτές· παίρνω μέρος σε αυτές· και νιώθω μια συμπαθητική κίνηση στο στήθος μου, ανάλογη με αυτή που

---

<sup>110</sup> David Hume, *Ibid.*, pp. 382.

<sup>111</sup> Philip Mercier, *Sympathy and Ethics*, Oxford, 1972, pp. 39.

<sup>112</sup> Philip Mercier, *Sympathy and Ethics*, Oxford, 1972, pp. 39.

<sup>113</sup> Philip Mercier, *Sympathy and Ethics*, Oxford, 1972, pp. 39.

φαντάζομαι ότι συμβαίνει στη δική του. Εάν ελαττώσω τη ζωντάνια της πρώτης σύλληψης, ελαττώνω αυτή των σχετιζόμενων ιδεών· όπως οι σωλήνες μπορούν να μεταφέρουν όχι περισσότερο νερό απ' ό,τι τινάζεται στο συντριβάνι.»<sup>114</sup>

Αλλά εάν η αρχική μου σύλληψη του πάθους του άλλου είναι αδύναμη, τότε αντίστοιχα η συμπάθειά μου θα είναι περιορισμένη στο παρόν και άμεση.

«Μπορεί να αισθάνομαι την παρούσα εντύπωση, αλλά να μην μεταφέρω τη συμπάθειά μου πιο πέρα, και ποτέ να μην μεταγγίσω τη δύναμη της πρώτης αντίληψης στις ιδέες μου για τα σχετιζόμενα αντικείμενα. Εάν είναι η δυστυχία ενός άλλου, η οποία παρουσιάζεται με αυτό τον αδύναμο τρόπο, το δέχομαι με την επικοινωνία, και επηρεάζομαι από όλα τα πάθη που σχετίζονται με αυτό: Αλλά καθώς δεν ενδιαφέρομαι τόσο πολύ ώστε να νοιαστώ για την καλή του τύχη, όσο και για την κακή, ποτέ δε νιώθω την εκτεταμένη συμπάθεια, ούτε τα πάθη που σχετίζονται με αυτή.»<sup>115</sup>

Σύμφωνα με τον Hume, το πάθος που είναι χαρακτηριστικά σχετικό με την εκτεταμένη συμπάθεια είναι η ευμένεια. Η ευμένεια για τον Hume είναι «μια πρωταρχική ευχαρίστηση που πηγάζει από την ευχαρίστηση του αγαπημένου προσώπου, και ένας πόνος που προκύπτει από τον πόνο του» και «μια μεταγενέστερη επιθυμία για την ευχαρίστησή του και μια αποστροφή για τον πόνο του».<sup>116</sup> Το κεντρικό σημείο του επιχειρήματος του Hume φαίνεται να προτείνει ότι η συμπάθεια που οδηγεί στην ευμένεια πρέπει να είναι συμπάθεια τόσο ως προς τον πόνο του άλλου όσο και ως προς την ευχαρίστησή του.<sup>117</sup>

«Προκειμένου, επομένως, να κάνουμε ένα πάθος να γίνει αισθητό παράλληλα με την ευμένεια, είναι απαραίτητο ότι θα έπρεπε να νιώσουμε αυτές τις διπλές εντυπώσεις, αντίστοιχες σε αυτές του ανθρώπου, τον οποίο εξετάζουμε· γιατί δεν είναι κάποια από αυτές μόνη της αρκετή γι' αυτό το σκοπό.»<sup>118</sup>

Όσον αφορά την εκτεταμένη συμπάθεια, δε νιώθουμε συμπάθεια μόνο για την τωρινή ευχαρίστηση ή τον τωρινό πόνο, αλλά επίσης νιώθουμε συμπάθεια και για τον μελλοντικό του πόνο ή την ευχαρίστηση. Είναι αυτή η διπλή αντιστοιχία των εντυπώσεων με την οποία η εκτεταμένη συμπάθειά μου σχετίζεται με την ευμένεια και κατ' επέκταση με τη λύπηση. Αντιθέτως, μια αδύναμη συμπαθητική εντύπωση δεν μας καθιστά ευαίσθητους στις μελλοντικές συνθήκες του άλλου ανθρώπου· και εάν αυτή η εντύπωση είναι δυσάρεστη, σχετίζεται μόνο με τον θυμό και το μίσος.<sup>119</sup> «Γι' αυτό, η ευμένεια πηγάζει από έναν μεγάλο βαθμό δυστυχίας, ή οποιοδήποτε βαθμό με τον οποίο νιώθουμε δυνατή συμπάθεια: Το μίσος ή η περιφρόνηση από έναν μικρό βαθμό, ή έναν με τον οποίο νιώθουμε αδύναμη συμπάθεια.»<sup>120</sup>

Ο Philip Mercer υποστηρίζει ότι δεν είναι ξεκάθαρο με ποιον τρόπο ο Hume επιδιώκει να συσχετίσει την εκτεταμένη συμπάθεια με την ευμένεια. Θεωρεί ότι το επιχειρήμα του

<sup>114</sup> David Hume, *Treatise*, op. cit., pp. 386.

<sup>115</sup> David Hume, *Ibid.*, pp. 387.

<sup>116</sup> David Hume, *Ibid.*, pp. 387.

<sup>117</sup> Phillip Mercer, *Sympathy and Ethics*, Oxford, 1972, pp. 40.

<sup>118</sup> David Hume, *Ibid.*, pp. 387.

<sup>119</sup> Philip Mercer, *Sympathy and Ethics*, Oxford, 1972, pp. 40.

<sup>120</sup> David Hume, *Treatise*, op. cit., pp. 387.

Hume είναι πολύ μπερδεμένο<sup>121</sup> και προσπαθεί να βγάλει κάποιο νόημα.<sup>122</sup> Ας ακολουθήσουμε τη σκέψη του. Ο Philip Mercer θεωρεί ότι πρέπει να κάνουμε τη διάκριση ανάμεσα στην «ορμή» ή την «κατεύθυνση» ενός πάθους και την «τάση του από την αρχή έως το τέλος», παρά το γεγονός ότι ο Hume δεν προβαίνει σε μια τέτοια διάκριση. Η «ορμή» ή η «κατεύθυνση» ενός πάθους αναφέρεται στο βουλητικό του στοιχείο.<sup>123</sup> Από την άλλη πλευρά, αυτό στο οποίο αναφέρεται η «τάση» ενός πάθους είναι αδιευκρίνιστο. Το παράδειγμα που μας δόθηκε είναι η «διπλή αντιστοιχία των εντυπώσεων». Με αυτή την έννοια η εκτεταμένη συμπάθεια και η ευμένεια μοιάζουν η μία με την άλλη. Στην εκτεταμένη συμπάθεια ο Hume λέει ότι, εάν το άλλο άτομο υποφέρει (ακόμη και στη φαντασία μου), τότε υποφέρω κι εγώ και, εάν είναι ευτυχισμένος (ακόμη και στη φαντασία μου), τότε είμαι ευτυχισμένος κι εγώ. Γι' αυτό το λόγο, μια τέτοια συμπάθεια εμπερικλείει αυτό που μπορεί να ονομαστεί «μια διπλή αντιστοιχία εντυπώσεων». Η ευμένεια είναι ένα πάθος το οποίο μπορεί να αναλυθεί σε «μια πρωταρχική ευχαρίστηση που πηγάζει από την ευχαρίστηση του αγαπημένου ανθρώπου, και έναν πόνο που προκύπτει από τον δικό του πόνο» (δηλαδή την «τάση» του) μαζί με μια «επιθυμία για την ευχαρίστησή του και μια αποστροφή στον πόνο του» (δηλαδή η «ορμή» του ή η βούλησή του). Έτσι η «τάση» της ευμένειας μπορεί να περιγραφεί ως «μια διπλή αντιστοιχία εντυπώσεων», η «τάση» του ενός θα μοιάζει με αυτή του άλλου. Αυτό σημαίνει ότι, εάν η συμπάθεια μαζί με δυσaréσκεια είναι αρκετά εκτεταμένη, θα προκαλέσει στον πράττοντα αυτό το πάθος, και μαζί με αυτό τη λύπηση, παρά το μίσος και την αηδία.<sup>124</sup>

Ο Hume θέλει να κάνει μια σύνδεση μεταξύ της συμπάθειας και ορισμένων βουλήσεων. Έτσι, τοποθετεί αυτό το πάθος της «ευμένειας», το οποίο διαθέτει τις απαραίτητες βουλήσεις και το οποίο σχετίζεται με ένα ειδικό είδος συμπάθειας με αφορμή αυτή τη μυστηριώδη ιδιότητα, την «τάση» του. Εκείνο όμως που θα έπρεπε να εξετάσουμε είναι η διαφορά ανάμεσα στην ευμένεια και την εκτεταμένη συμπάθεια. Θα μπορούσε κανείς να ρωτήσει γιατί η ευμένεια θα έπρεπε να ακολουθείται από μια επιθυμία για το καλό του άλλου και μια αποστροφή για τη συμφορά του. Ο Philip Mercer θεωρεί ότι αυτή η κριτική τροφοδοτείται από την έννοια της ευμένειας, έτσι όπως την παρουσιάζει ο Hume. Στη σελίδα 382 του *Treatise* η ευμένεια είναι η «όρεξη» που συνοδεύει την αγάπη, ενώ στη σελίδα 387 παρουσιάζεται ως η «πρωταρχική» ευχαρίστηση και ο πόνος που πηγάζουν από την ευχαρίστηση και τον πόνο του αγαπημένου προσώπου.<sup>125</sup>

Θα μπορούσαμε εδώ να προβάλλουμε την αντίρρηση ότι οι δύο ορισμοί της ευμένειας δεν απέχουν πολύ ο ένας από τον άλλο. Η αγάπη δημιουργεί την όρεξη να νιώθουμε χαρά στην ευτυχία του αγαπημένου προσώπου και πόνο στη δυστυχία του. Με άλλα λόγια, η αγάπη προϋποθέτει αυτό το συναίσθημα και τη συμμετοχή μας στην ευτυχία και στη δυστυχία του αγαπημένου προσώπου. Άρα, εδώ θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι δεν υπάρχει κάποια αμφισημία στον ορισμό της ευμένειας. Ίσως θα ήταν πιο εύστοχο να αναρωτηθούμε τη διαφορά ανάμεσα στην εκτεταμένη συμπάθεια και την ευμένεια, όπως υποδεικνύει ο Philip Mercer. Το πιο πιθανό σ' αυτή την περίπτωση είναι ότι ο Hume

<sup>121</sup> Philip Mercer, *Sympathy and Ethics*, Oxford, 1972, pp. 40.

<sup>122</sup> Philip Mercer, *Sympathy and Ethics*, Oxford, 1972, pp. 40.

<sup>123</sup> Conative=βουλητικός

<sup>124</sup> Philip Mercer, *Sympathy and Ethics*, Oxford, 1972, pp. 41.

<sup>125</sup> Philip Mercer, *Sympathy and Ethics*, Oxford, 1972, pp. 41.

χρησιμοποιεί δύο έννοιες για να ορίσει ένα και μοναδικό συναίσθημα. Ίσως η διάκριση ανάμεσα σε περιορισμένη συμπάθεια και σε εκτεταμένη να χρειάζεται προκειμένου να διευκρινιστούν οι διαφορετικοί βαθμοί που μπορεί να παρουσιάσει η συμπάθεια. Η εκτεταμένη συμπάθεια περιλαμβάνει και την φροντίδα του ατόμου που συμπάσχει για τη μελλοντική ευτυχία του ατόμου που ενεργεί. Αυτή τη φροντίδα την περιλαμβάνει και η ευμένεια και με αυτόν τον τρόπο διακρίνεται από την απλή συμπάθεια. Θα μπορούσαμε λοιπόν να ταυτίσουμε την έννοια της ευμένειας με την εκτεταμένη συμπάθεια στον Hume.

Εδώ χρειάζεται να αναφέρουμε ότι η έννοια της ευμένειας δεν χρησιμοποιείται πρώτη φορά από τον Hume. Είναι μια έννοια που χρησιμοποιεί εκτεταμένα και ο Hutcheson, ο προκάτοχος του Hume. Ο Hutcheson όμως την τοποθετεί στη φιλοσοφία του μέσα σε τελείως διαφορετικό πλαίσιο. Μπορούμε να υποθέσουμε ότι είναι μια έννοια που διάλεξαν να χρησιμοποιήσουν οι σκώτοι φιλόσοφοι στο σύστημά τους και την οποία συνδέουν στενά με τη συμπάθεια.

Ο Philip Mercer θεωρεί ότι οι προσπάθειες του Hume να συσχετίσει τη συμπάθεια με τα πάθη της ευμένειας και της λύπησης εξυπηρετούν μόνο στο να δώσει έμφαση στην ανεπάρκεια της έννοιας της συμπάθειας έτσι όπως την ορίζει. Και συνεχίζει λέγοντας ότι είναι πάρα πολύ να περιμένουμε ότι ο Hume θα έπρεπε να συνειδητοποιήσει ότι η συμπάθεια που συνεπάγεται ότι έχουμε μια ευμενή διάθεση προς το άλλο άτομο είναι εντελώς ξένη προς ολόκληρη τη μέθοδό του στο δεύτερο βιβλίο του *Treatise*. Μπορούμε να αναρωτηθούμε εάν τα πάθη, όπως η αγάπη και το μίσος, ακολουθούνται από χαρακτηριστικές ορέξεις, γιατί αυτό δεν γίνεται με τη συμπάθεια. Γιατί η ευμένεια δεν αποδίδεται στη συμπάθεια «με μια φυσική και πρωταρχική ποιότητα». Ο Philip Mercer προτείνει δύο απαντήσεις σε αυτό. Η πρώτη απάντηση είναι ότι ο Hume δεν είδε τη συμπάθεια σαν ένα πάθος ή μια συγκίνηση. Καθώς είναι η επικοινωνία ενός πάθους, η ίδια η συμπάθεια δεν μπορεί να αποκτήσει τις ιδιότητες ενός πάθους, όπως η όρεξη και η αίσθηση. Εδώ ο Philip Mercer θεωρεί ότι ο Hume είναι ασυνεπής, καθώς η σύνδεση της εκτεταμένης συμπάθειας με την ευμένεια προϋποθέτει ότι η συμπάθεια παρουσιάζεται σαν ένα πάθος όπως τα άλλα.<sup>126</sup> Θα μπορούσαμε να απαντήσουμε εδώ ότι ίσως ο Hume παρουσιάζει τη συμπάθεια σαν ένα πάθος, γιατί η στενή συνάφεια της συμπάθειας με τα πάθη την κάνει ορισμένες φορές να υιοθετεί τη λειτουργία των παθών. Αυτό δε σημαίνει ότι ο Hume την αντιμετωπίζει σαν πάθος, αφού είναι εκείνη που συνδέει τα διάφορα πάθη μεταξύ τους. Η δεύτερη απάντηση στο προηγούμενο ερώτημα είναι ότι ο Hume παρουσιάζει τη συμπάθεια συμβατή με μια συμπεριφορά φροντίδας για τον άλλο ή αδιαφορίας ή ακόμη και περιφρόνησης και αηδίας. Εάν ο Hume είχε υποθέσει ότι η ευμένεια είναι προσκολλημένη στη συμπάθεια «με μια φυσική και πρωταρχική ποιότητα», τότε θα έπρεπε να αναθεωρήσει τη βασική του θέση και μαζί της ολόκληρη την ψυχολογία των παθών.<sup>127</sup> Δε θα συμφωνήσουμε με την άποψη του Philip Mercer ότι ο Hume είναι ασυνεπής ως προς τη θεωρία του. Αντίθετα, η θεωρία της συμπάθειας του Hume είναι απόλυτα συνεπής και πρωτότυπη.

---

<sup>126</sup> Philip Mercer, *Sympathy and Ethics*, Oxford, 1972, pp. 42.

<sup>127</sup> Philip Mercer, *Sympathy and Ethics*, Oxford, 1972, pp. 42.

Αλλά το να θεωρήσουμε ότι η έννοια του Hume για τη συμπάθεια περιορίζεται αποκλειστικά στην μόλυνση δεν είναι απολύτως ακριβές. Γιατί στην έννοια της εκτεταμένης συμπάθειας φαίνεται να χρησιμοποιεί μια ευρύτερη έννοια της συμπάθειας. Όσο η εκτεταμένη συμπάθεια θεωρείται ως μια αντιστοιχία εντυπώσεων τότε είναι συμβατή με το μίσος ή την αδιαφορία όσο η μόλυνση. Αλλά ο Hume λέει περισσότερα από αυτό. Στην εκτεταμένη συμπάθεια το άτομο που ενεργεί δεν είναι μόνο ευαίσθητο σε όλες τις συνθήκες που είναι δυνατές για το άλλο άτομο αλλά ενδιαφέρεται επίσης για την καλή τύχη του άλλου και για όλες του τις συνθήκες.<sup>128</sup> Έτσι είναι δυνατόν να ερμηνεύσουμε τον Hume ότι εννοεί πως το να νιώσουμε συμπάθεια για κάποιον εμπλέκει απαραίτητα ότι ενδιαφερόμαστε πρακτικά για αυτόν. Ωστόσο, ισχυρίζεται ο Philip Mercer ότι μέσα στο πλαίσιο του *Treatise* μια τέτοια υπόθεση ότι η συμπάθεια συνδέεται λογικά με την πρακτική υποσκάπτεται από την εσφαλμένη γνώμη του Hume για τη φύση της συμπόνιας που θα συνεπαγόταν αυτή η πρακτική συμπάθεια.<sup>129</sup> Ο Hume δεν συνειδητοποιεί ότι για τη συμπόνια το να προετοιμάσεις το έδαφος για την πρακτική συμπάθεια ο άνθρωπος που βιώνει αυτή τη συμπόνια πρέπει να είναι ενήμερος για την υποκειμενικότητα του άλλου ατόμου. Αλλά εάν η συμπόνια είναι σχεδόν το αποτέλεσμα του να είσαι μολυσμένος με τα συναισθήματα του άλλου, τότε αυτή η συνειδητοποίηση δεν είναι απαραίτητη. Στη δημιουργία της συμπάθειας από τον Hume, μολονότι αρχικά συλλαμβάνουμε την ιδέα της κατάστασης του μυαλού ενός άλλου πρέπει να είμαστε ενήμεροι για την ξεχωριστή αυτόνομη ύπαρξή του. Και μια και αυτή η ιδέα μετατρέπεται από τον ψυχολογικό μηχανισμό στην αντίστοιχη εντύπωση δεν είναι ανάγκη από την πλευρά του ανθρώπου που συμπάσχει να έχει κάποια συνείδηση του άλλου. Επιπλέον ο Hume δεν είναι συνεπής ως προς το νόημα που έχει η εκτεταμένη συμπάθεια. Το επόμενο απόσπασμα από το τρίτο βιβλίο του *Treatise* μοιάζει να αρνείται ότι η εκτεταμένη συμπάθεια περιλαμβάνει φροντίδα για το άλλο άτομο.<sup>130</sup>

«Πάνω σε αυτές τις αρχές μπορούμε εύκολα να αποβάλλουμε οποιαδήποτε αντίθεση, η οποία μπορεί να φανεί ότι βρίσκεται μεταξύ της εκτεταμένης συμπάθειας, από την οποία εξαρτώνται τα συναισθήματά μας της αρετής, και ανάμεσα στην περιορισμένη γενναιότητα, η οποία συχνά έχω παρατηρήσει ότι είναι φυσική στους ανθρώπους, και την οποία προϋποθέτουν η δικαιοσύνη και η ιδιοκτησία... Η συμπάθειά μου προς έναν άλλο μπορεί να μου δώσει το συναίσθημα του πόνου και της απόρριψης, όταν οποιοδήποτε αντικείμενο παρουσιάζεται, που έχει την τάση να του δημιουργεί δυσαρέσκεια· μολονότι δεν θέλω να θυσιάσω τίποτα από το δικό μου συμφέρον, ή να εμποδίσω οποιοδήποτε από τα πάθη μου, για τη δική του ικανοποίηση.»<sup>131</sup>

Μπορεί να νιώθω συμπάθεια προς την δυσαρέσκεια ενός άλλου, αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι θα έπρεπε να αποδιώξω την αιτία της δυσαρέσκειάς του.<sup>132</sup> Παρά το γεγονός ότι το παραπάνω απόσπασμα αμφισβητεί την πρακτική φροντίδα για το άλλο άτομο, δε νομίζω ότι πρέπει να στηριχθούμε αποκλειστικά σε αυτό το απόσπασμα, προκειμένου να βγάλουμε ένα οριστικό συμπέρασμα. Ο Hume στην ανάλυσή του της εκτεταμένης

<sup>128</sup> David Hume, *Treatise*, op. cit., pp. 386.

<sup>129</sup> Philip Mercer, *Sympathy and Ethics*, Oxford, 1972, pp. 43.

<sup>130</sup> Philip Mercer, *Sympathy and Ethics*, Oxford, 1972, pp. 43.

<sup>131</sup> David Hume, *Treatise*, op. cit., pp. 586.

<sup>132</sup> Philip Mercer, *Sympathy and Ethics*, Oxford, 1972, pp. 43.

συμπάθειας αναφέρει την πρακτική φροντίδα για τους άλλους και η έννοιά του της συμπάθειας περιλαμβάνει τη φροντίδα για την τύχη του άλλου. Βέβαια, οι περισσότεροι μελετητές του Hume τον κατηγορούν ότι η θεωρία του δεν περιλαμβάνει την πρακτική φροντίδα για τον άλλο άνθρωπο και ότι δίνει υπερβολικά μεγάλη έμφαση στη διαδικασία της μετάδοσης των συναισθημάτων. Δεν θα συμφωνήσουμε με αυτή την εκτίμηση, γιατί ο Hume αναφέρεται σε αυτή την πρακτική φροντίδα για την παρούσα και τη μελλοντική τύχη του πάσχοντα. Άλλωστε, αν η έννοια της συμπάθειας δεν περιλαμβάνει την πρακτική φροντίδα για τον άλλο, με ποιο τρόπο θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως μια ηθική θεωρία; Η επιδίωξη της αρετής, η επίτευξη της ηθικής ολοκλήρωσης συνδέονται στενά με την πρακτική φροντίδα για τον συνάνθρωπο, εφόσον τον αντιμετωπίζουν ως ένα ηθικό ον, που αποτελεί τον ανώτερο χαρακτηρισμό για έναν άνθρωπο. Η ευτυχία ενός ανθρώπου συνδέεται στενά με την ολοκλήρωσή του ως ηθικού όντος.

Στο σημείο αυτό είναι καιρός να εξετάσουμε αν η συμπάθεια εμπλέκει τον εγωισμό. Πρόκειται για μια εκτενή συζήτηση ανάμεσα σε διάφορους μελετητές του Hume και οι απόψεις τους διχάζονται ανάμεσα στη γνώμη ότι η συμπάθεια έχει καθαρά εγωιστικά κίνητρα και σε αυτούς που εξαίρουν τον αλτρουισμό του Hume. Ας εξετάσουμε την άποψη του Philip Mercer. Ο Mercer υποστηρίζει ότι η θεωρία της συμπάθειας του Hume είναι υπέρμετρα εγωκεντρική σε τρία σημεία. Πρώτον, το να νιώσει κανείς συμπάθεια για κάποιον προϋποθέτει ότι το άτομο που συμπάσχει βιώνει το συναίσθημα που νιώθει ο άλλος άνθρωπος. Δεύτερον, μπορούμε να νιώσουμε συμπάθεια για συναισθήματα που έχουμε βιώσει στο παρελθόν οι ίδιοι. Και τρίτον, δεν χρειάζεται να έχουμε κάποια έννοια για τον άλλο άνθρωπο από τη στιγμή που ο μηχανισμός της συμπάθειας λειτουργήσει. Το να πούμε όμως ότι ο μηχανισμός της συμπάθειας είναι υπέρμετρα εγωιστικός ως προς αυτά τα σημεία, δεν σημαίνει, λέει ο Mercer, ότι όλη η φιλοσοφία του νου του Hume είναι εγωιστική.<sup>133</sup> Οι μελετητές που επιμένουν στην άποψη ότι η έννοια της συμπάθειας είναι εγωιστική στηρίζονται στο γεγονός ότι το να νιώσω συμπάθεια για κάποιον σημαίνει ότι το κάνω αυτό για να νιώσω ευχαρίστηση και να μεγεθύνω την απόλαυσή μου. Το ερώτημα που τίθεται εδώ είναι τι γίνεται με τις περιπτώσεις που η συμπάθεια θα με οδηγήσει στο να νιώσω δυστυχία και πόνο, ή ακόμη και δυσαρέσκεια. Γιατί, όπως έχουμε πει, η συμπάθεια δεν λειτουργεί μόνο όταν νιώθουμε ευχαρίστηση, αλλά και όταν βιώνουμε τον πόνο και τη δυστυχία του άλλου. Σε αυτές τις περιπτώσεις δεν μπορούμε να ισχυριστούμε ότι νιώθουμε συμπάθεια για να εντείνουμε την ευχαρίστησή μας. Άρα, ο μηχανισμός της συμπάθειας δεν μας οδηγεί απαραίτητα στον εγωισμό. Άλλωστε, και μόνη η διαδικασία να μπει κάποιος στα συναισθήματα του άλλου και να τα βιώσει σαν να ήταν δικά του προϋποθέτει το ενδιαφέρον για την ευτυχία ή τη δυστυχία ενός άλλου ανθρώπου, πράγμα που αποκλείει τον εγωισμό. Η συμπάθεια είναι μια λειτουργία που μας κατευθύνει στην κοινωνικότητα και στην απόκτηση δεσμών με τους άλλους, έτσι ώστε να μπορούμε στη θέση τους και να κατανοήσουμε τη ζωή τους και τη νοοτροπία τους.

Ο Hume πίστευε ότι η συμπάθεια είναι θεμελιώδης τόσο στην κοινωνικοποίηση όσο και στην ηθική ανάπτυξη. Όπως ο Hume, ο Smith ισχυρίζεται ότι η συμπάθεια είναι ένα θεμελιώδες ανθρώπινο χαρακτηριστικό που μας καθιστά ικανούς να συνδεόμαστε με τους συνανθρώπους μας. Ωστόσο, η έννοια της συμπάθειας του Smith είναι διαφορετική από

---

<sup>133</sup> Philip Mercer, *Sympathy and Ethics*, Oxford, 1972, pp. 44.

αυτή του Hume, γιατί είναι βασισμένη στη φαντασία και όχι στη μετάδοση του συναισθήματος.

Εδώ οφείλουμε να σημειώσουμε ότι ο ίδιος ο Hume δικαιολογεί κάποιον βαθμό εγωισμού ως χαρακτηριστικό της ανθρώπινης φύσης. Αυτό όμως δε σημαίνει ότι η θεωρία του είναι εγωιστική. Αντίθετα, διαφέρει από την άποψη του θρησκευτικού ηθικού φανατισμού, που προϋποθέτει ότι οι άνθρωποι είναι καλοί πέρα από τα ανθρώπινα μέτρα, προκειμένου να χαρακτηριστούν ενάρετοι.<sup>134</sup> Μια τέτοια άποψη έρχεται σε αντίθεση με την εμπειριστική προσέγγιση του Hume.

Ανάμεσα στους μελετητές που θεωρούν το *Treatise* και το *Enquiry Concerning the Principles of Morals* εγωιστικά είναι οι Green και Lechartier και προβάλλουν αποδείξεις γι' αυτή τους την ερμηνεία. Άλλοι μελετητές, όπως οι Jodl και Pfliegerer, πιστεύουν ότι το *Treatise* είναι κυρίως εγωιστικό και ότι το *Enquiry* παρουσιάζει μια πιο ανθρώπινη άποψη, όπου ο άνθρωπος κινείται από μη-εγωιστικά κίνητρα. Ο καθηγητής Albee<sup>135</sup> συμφωνεί με τους Jodl και Pfliegerer ότι το *Enquiry* δεν είναι εγωιστικό, αλλά, αντί να θεωρήσει ότι το *Treatise* είναι αλτρουιστικό, ισχυρίζεται ότι διαπνέεται από μια «εκνευριστική αμφισημία». Και απ' ό,τι φαίνεται η αντίληψη που κυριαρχεί είναι υπέρ του εγωισμού, καθώς ο καθηγητής Albee γράφει: «Η θέση του Hume στο *Treatise* είναι ότι η ανθρώπινη φύση είναι κατεχοχόν εγωιστική». Βέβαια, υπάρχει και η άποψη του Gizyski, ο οποίος θεωρεί ότι τόσο στο *Treatise* όσο και στο *Enquiry* κυριαρχεί η αλτρουιστική θέση της συμπάθειας και της ευμένειας. Ωστόσο, η θέση του Gizyski δεν είναι κριτική, καθώς δεν αναλύει με επιχειρήματα την τοποθέτησή του.<sup>136</sup>

## Η συμπάθεια και οι ηθικές κρίσεις

Δύο είναι, μας λέει ο Philip Mercer,<sup>137</sup> οι τρόποι με τους οποίους έχει ενδιαφέρον ηθικά η θεωρία της συμπάθειας. Ο πρώτος, και ο πιο προφανής, είναι ότι η συμπάθεια θεωρείται ως κίνητρο για πράξη. Αλλά ο Hume δεν ενδιαφέρεται γι' αυτή την περίπτωση. Πιο πολύ τον ενδιαφέρει η δυνατότητα η συμπάθεια να λειτουργήσει σαν ένα μέσον για ηθική κρίση. Για τον λόγο αυτό, ο Hume εστιάζει το ενδιαφέρον του όχι στο συμπαθητικό κίνητρο του ατόμου που νιώθει τη συμπάθεια αλλά στην συμπαθητική αντίδραση του παρατηρητή. Αυτή η ενασχόληση με τον παρατηρητή της ηθικής κατάστασης βρίσκεται σε συμφωνία με την παθητική και την μη-πρακτική άποψη του Hume για την έννοια της

<sup>134</sup> Donald Cameron Ainslie, Self, "Sympathy, and Society in Hume's Treatise of Human Nature", 1996, University of Pittsburg, pp. 188.

<sup>135</sup> Professor Albee, *History of English Utilitarianism*, Allen and Unwin, 1957, pp. 92-99.

<sup>136</sup> Evander Bradley McGilvary, "Altruism in Hume's Treatise", *The Philosophical Review*, Vol. 12, No 3, May 1903, pp. 272.

<sup>137</sup> Philip Mercer, *Sympathy and Ethics*, Oxford, 1972, pp. 45.



συμπάθειας.<sup>138</sup> Επίσης, η θεωρία της συμπάθειας έρχεται να δώσει κάποια εξήγηση στο ερώτημα γιατί διατυπώνουμε ηθικές κρίσεις σε περιπτώσεις που δεν θίγονται τα συμφέροντά μας, δηλαδή στις υποθέσεις των άλλων.

Σύμφωνα με τη θεωρία του Hume στο τρίτο βιβλίο του *Treatise*, οι ηθικές διακρίσεις διατυπώνονται σε συμφωνία με κάποια ειδικά, μη αναλύσιμα αισθήματα. Ο Hume θεωρεί ότι η προέλευση αυτών των αισθημάτων πρέπει να έχει κάποια αιτιακή λειτουργία. Αυτό προκύπτει από το ακόλουθο απόσπασμα:

«... σε όλες τις έρευνες που αφορούν αυτές τις ηθικές διακρίσεις, θα είναι αρκετό να δείξουμε τις αρχές, που μας κάνουν να νιώθουμε ικανοποίηση ή δυσαρέσκεια από την εξέταση οποιουδήποτε χαρακτήρα, προκειμένου να ικανοποιήσουμε την περιέργειά μας γιατί ο χαρακτήρας είναι επαινετός ή απορριπτέος. Μία πράξη, ή ένα συναίσθημα, ή ένας χαρακτήρας είναι ενάρετος ή ανήθικος· γιατί; Γιατί η θέση του δίνει μια ευχαρίστηση ή μια δυσαρέσκεια ενός συγκεκριμένου είδους. Αιτιολογώντας, λοιπόν, την ευχαρίστηση ή τη δυσαρέσκεια, εξηγούμε επαρκώς την κακία ή την αρετή.»<sup>139</sup>

Από αυτό φαίνεται, λέει ο Mercer, ότι ο Hume πιστεύει ότι τα ηθικά αισθήματα υπόκεινται στην ίδια ψυχολογική εξήγηση με αυτή που προσφέρει στο δεύτερο βιβλίο για τα έμμεσα πάθη. Στη συνέχεια, ο Mercer αναφέρει την έρευνα του Pall S. Ardal, *Passion and Value in Hume's Treatise*. Εκεί ο Ardal υποστηρίζει ότι πολλοί σχολιαστές του *Treatise* έδωσαν υπέρμετρη έμφαση στις ασυνέπειες ανάμεσα στο δεύτερο βιβλίο και το τρίτο βιβλίο και δεν αναγνώρισαν την ουσιώδη ενότητα σκέψης που συνδέει τα δύο βιβλία. Συγκεκριμένα, απέτυχαν να δουν τη στενή σύνδεση της θεωρίας των έμμεσων παθών με την ηθική αποδοχή και απόρριψη στο τρίτο βιβλίο. Ο Ardal προτείνει ότι τα ηθικά αισθήματα θα πρέπει να θεωρηθούν ως αντικειμενικές εναλλαγές των έμμεσων παθών.<sup>140</sup> Και προσθέτει ότι τα ηθικά συναισθήματα αποτελούν ήρεμες εκδοχές των έμμεσων παθών.<sup>141</sup> Και πράγματι ο Hume συνδέει επανειλημμένα αυτά τα πάθη με τα ηθικά συναισθήματα. Συγκεκριμένα, ο Hume διατυπώνει την άποψη ότι τα έμμεσα πάθη αποτελούν « ίσως την πιο αξιοπρόσεκτη επίδραση την οποία έχουν η αρετή και η κακία στο ανθρώπινο μυαλό».<sup>142</sup> Είναι αναμφισβήτητο, λοιπόν, ότι ο Hume αναγνωρίζει μια στενή σύνδεση ανάμεσα στα έμμεσα πάθη και στα ηθικά συναισθήματα.<sup>143</sup> Αυτή η ερμηνεία, παραδέχεται ο Mercer, είναι πολύ βοηθητική προκειμένου να κατανοήσουμε πώς η συμπάθεια ενσωματώνεται στην ηθική θεωρία του Hume.<sup>144</sup> Και επιπλέον, σημειώνει ο Ardal, με το να στηρίζει την ανάλυσή του για τα ηθικά συναισθήματα στην εξήγησή του για τα έμμεσα πάθη ο Hume

<sup>138</sup> Philip Mercer, *Sympathy and Ethics*, Oxford, 1972, pp. 45.

<sup>139</sup> David Hume, *Treatise*, op. cit., pp. 471.

<sup>140</sup> Pall S. Ardal, *Passion and Value in Hume's Treatise*, Edinburgh U.P., 1989, pp. 109-147.

<sup>141</sup> Donald Cameron Ainslie, "Self, Sympathy, and Society in Hume's Treatise of Human Nature", 1996, University of Pittsburg, pp. 171.

<sup>142</sup> David Hume, *Ibid.*, pp. 473.

<sup>143</sup> Donald Cameron Ainslie, "Self, Sympathy, and Society in Hume's Treatise of Human Nature", 1996, University of Pittsburg, pp. 172.

<sup>144</sup> Philip Mercer, *Sympathy and Ethics*, Oxford, 1972, pp. 46.

αποφεύγει το λάθος του Hutcheson να προβάλλει μια φαινομενικά μυστήρια ηθική αίσθηση.<sup>145</sup>

Στο σημείο όμως αυτό, οφείλουμε να κάνουμε μια σημαντική διάκριση και να αποστασιοποιηθούμε από τη θέση του Ardal, που ταυτίζει τα ηθικά συναισθήματα με τα έμμεσα πάθη. Η θέση του Hume συνοψίζεται στο ότι τα έμμεσα πάθη θα συνοδεύουν πάντα τα ηθικά συναισθήματα, όχι όμως ότι αποτελούν τα ηθικά συναισθήματα. Το επιχείρημα ενάντια στη θέση του Ardal ενισχύεται από το γεγονός ότι τα έμμεσα πάθη και τα ηθικά συναισθήματα έχουν διαφορετικά προθεσιακά αντικείμενα. Τα έμμεσα πάθη είναι προσανατολισμένα προς άτομα (είτε προς εμάς είτε προς άλλους), ενώ ο Hume περιγράφει τα ηθικά συναισθήματα ως αντιδράσεις σε «χαρακτήρες» ή «νοητικές ποιότητες». Επιπλέον, παρατηρούμε ότι η περηφάνια ή η αγάπη, η ταπεινότητα ή το μίσος θα προκύψουν, όχι ως τα ηθικά συναισθήματα, αλλά ως συνέπειες αυτών.<sup>146</sup> Θα συμφωνήσουμε με την άποψη του Ainslie για τη διάκριση που κάνει ανάμεσα στα έμμεσα πάθη και στα ηθικά συναισθήματα, παράλληλα με το να παραδεχτούμε τη στενή σύνδεση που καθιερώνει ο Hume ανάμεσά τους. Το γεγονός ότι η θεωρία του Hume συνδέει στενά τα έμμεσα πάθη με τα ηθικά συναισθήματα δε σημαίνει ότι τα ταυτίζει κιόλας, όπως καταλήγει ο Ardal στην άποψή του.

Η κυριότερη θέση του τρίτου βιβλίου είναι ότι η ηθική αξιολόγηση στηρίζεται κατά κάποια έννοια στο αίσθημα ή στο συναίσθημα. Εκείνες οι ηθικές ποιότητες ή τα χαρακτηριστικά στους άλλους που στον παρατηρητή γεννούν αισθήματα δυσαρέσκειας, πόνου ή αηδίας ονομάζονται ανήθικα, ενώ αυτά που γεννούν αισθήματα ευχαρίστησης ή ικανοποίησης ονομάζονται ενάρετα.<sup>147</sup> Οποσδήποτε, αυτή η ευχαρίστηση ή ο πόνος δεν είναι οποιαδήποτε ευχαρίστηση ή πόνος. Ότι προκαλεί ευχαρίστηση είναι ηθικά καλό και οτιδήποτε προκαλεί πόνο ή δυσαρέσκεια είναι ηθικά κακό. Αυτό που μετράει, λέει ο Hume, είναι η ευχαρίστηση και ο πόνος ενός «συγκεκριμένου είδους».<sup>148</sup> Προτείνει ότι διακρίνουμε την ευχαρίστηση και τον πόνο που έχουν ηθική αξία από αυτήν που δεν έχει ηθική αξία με δύο διαφορετικούς τρόπους. Αρχικά, η ηθική και η μη-ηθική ευχαρίστηση και ο πόνος είναι ποιοτικά διαφορετικοί:

«... είναι προφανές ότι με τον όρο ευχαρίστηση αντιλαμβανόμαστε αισθήσεις, οι οποίες είναι πολύ διαφορετικές μεταξύ τους, και οι οποίες έχουν τέτοια μακρινή ομοιότητα όσο είναι απαραίτητο να τις κάνουμε να εκφραστούν από τον ίδιο αφηρημένο όρο. Μία καλή σύνθεση μουσικής κι ένα μπουκάλι καλού κρασιού προκαλούν εξίσου ευχαρίστηση· και επιπλέον η καλή τους ποιότητα καθορίζεται σχεδόν από την ευχαρίστηση. Αλλά πρέπει να πούμε πάνω σ' αυτό, ότι το κρασί είναι αρμονικό ή ότι η μουσική έχει καλή γεύση; Με όμοιο τρόπο, ένα άψυχο αντικείμενο, και ο χαρακτήρας των συναισθημάτων οποιουδήποτε ατόμου μπορούν, και τα δύο, να δώσουν ικανοποίηση· αλλά καθώς η ικανοποίηση είναι

---

<sup>145</sup> Ardal, 1989.

<sup>146</sup> Donald Cameron Ainslie, "Self, Sympathy, and Society in Hume's Treatise of Human Nature", 1996, University of Pittsburg, pp. 173-174.

<sup>147</sup> David Hume, *Treatise*, op. cit., pp. 591.

<sup>148</sup> David Hume, *Ibid.*, pp. 471.

διαφορετική, αυτό κρατά τα συναισθήματά μας που τα αφορούν να μην μπερδεύονται, και μας κάνει να αποδίδουμε αρετή στο ένα, και όχι στο άλλο.»<sup>149</sup>

Η ευχαρίστηση που νιώθω όταν παρατηρώ έναν καλό άνθρωπο είναι διαφορετική από την ευχαρίστηση που μου γεννά ένα καλό κομμάτι μουσικής ή ένα καλό μπουκάλι κρασί. Ωστόσο, τα δύο αισθήματα μοιάζουν το ένα στο άλλο, έτσι ώστε να δικαιολογείται ο όρος «ευχαρίστηση» και για τα δύο, αλλά υπάρχει μια ξεκάθαρη διάκριση ανάμεσα στο είδος του αισθήματος που προκαλεί σε μας η παρατήρηση ανθρώπινων ενεργειών – οι πράξεις τους, τα συναισθήματά τους, οι διαθέσεις τους – και στο είδος του αισθήματος που η παρατήρηση άψυχων αντικειμένων μας γεννά. Γι' αυτό και ο Hume πιστεύει ότι δεν είναι ποτέ δυνατό να μπερδέψουμε τα άψυχα αντικείμενα με τα έμψυχα συναισθήματα και να τους αποδώσουμε τον χαρακτηρισμό του ενάρτετου ή του ηθικώς κακού. Η δεύτερη συνθήκη που μας κάνει να διακρίνουμε μεταξύ ηθικού και μη-ηθικού πόνου και ευχαρίστησης βρίσκεται στη συμπεριφορά του ίδιου του παρατηρητή, δηλαδή του ανθρώπου που διατυπώνει μια ηθική κρίση.<sup>150</sup>

Ο Hume γράφει:

«Δεν είναι κάθε συναίσθημα ευχαρίστησης ή πόνου, που πηγάζει από χαρακτήρες και πράξεις, αυτού του συγκεκριμένου είδους, που μας κάνει να επαινούμε ή να καταδικάζουμε. Οι καλές ιδιότητες ενός εχθρού είναι επίπονες για μας· αλλά μπορεί να απαιτούν ακόμα τον σεβασμό και την εκτίμησή μας. Μόνο όταν ένας χαρακτήρας θεωρείται γενικά, χωρίς αναφορά στο ιδιαίτερο συμφέρον μας, που προκαλεί ένα τέτοιο αίσθημα ή συναίσθημα, που το ονομάζουμε ηθικά καλό ή κακό.»<sup>151</sup>

Μολονότι τα ηθικά αισθήματα πηγάζουν μόνο με την παρατήρηση του χαρακτήρα ενός άλλου ανθρώπου και της συμπεριφοράς του, τα αισθήματα που πηγάζουν σε τέτοιες περιπτώσεις δεν είναι αποκλειστικά ηθικά αισθήματα. Για παράδειγμα, στην περίπτωση που ένας άνδρας είναι ο εχθρός μου ή κάποιος ανταγωνιστής μου η παρατήρηση της φιλοδοξίας του, του κουράγιου του ή της αποτελεσματικότητάς του είναι πολύ απίθανο να μου δώσει τέτοια ικανοποίηση. Αλλά από μια απρόσωπη άποψη πάντα παραμένει ανοιχτό ότι εγώ θα θαυμάσω σε αυτόν αυτές τις ιδιότητες που σε ανταγωνισμό με αυτόν μπορεί να προκαλέσουν την ήττα μου. Η δυνατότητα να τον θαυμάσω και να νιώσω αποδοχή εξαρτάται από το ότι εγώ θα έχω αγνοήσει το συμφέρον μου για λίγο, και με άλλα λόγια θα έχω υιοθετήσει μια δίκαιη και γενική άποψη.<sup>152</sup> Αυτή όμως είναι μια σπάνια περίπτωση, δηλαδή το να κρίνουμε ηθικά τον εχθρό μας ή τον ανταγωνιστή μας, ωστόσο βοηθάει στο να δώσουμε έμφαση στο αντικειμενικό κριτήριο με βάση το οποίο πρέπει να κρίνουμε ηθικά τον άλλο. Συνήθως οι ηθικές μας κρίσεις διατυπώνονται απέναντι σε ανθρώπους με τους οποίους τοποθετούμαστε ουδέτερα και μπορούμε να εκφράσουμε κάποια ηθική κρίση. Πάντως ο Hume θεωρεί απαραίτητο να υιοθετούμε αυτό το αντικειμενικό κριτήριο με το οποίο, και μόνο με αυτό, μπορούμε να ανάγουμε τα συναισθήματά μας σε ηθική αποδοχή ή απόρριψη. Σε περίπτωση που αποτύχουμε να υιοθετήσουμε αυτό το

<sup>149</sup> David Hume, *Ibid.*, pp. 472.

<sup>150</sup> Philip Mercer, *Sympathy and Ethics*, Oxford, 1732, pp. 46-47.

<sup>151</sup> David Hume, *Treatise*, op. cit., pp. 472.

<sup>152</sup> Philip Mercer, *Sympathy and Ethics*, Oxford, 1972, pp. 47.

αντικειμενικό κριτήριο, τότε τα αισθήματά μας περιορίζονται σε αρέσκεια ή απαρέσκεια, στο να αγαπάμε ή να απεχθανόμαστε.

Τα αισθήματα, λοιπόν, που αποτελούν ηθική αποδοχή ή απόρριψη δεν είναι άμεσες αντιδράσεις σε μια κατάσταση, αλλά, αντίθετα, είναι το αποτέλεσμα σκέψης σε αυτή την κατάσταση.<sup>153</sup> Η ικανότητά μας να αναλογιζόμαστε πώς θα νιώθαμε σε υποθετικά σενάρια, σύμφωνα με τον Hume, μας καθιστά ικανούς να «διορθώνουμε» τις προκαταλήψεις μας που δημιουργεί η προαναστοχαστική μας ηθική σκέψη.<sup>154</sup> Οι αναπροσαρμοσμένες ηθικές μας κρίσεις εκφράζουν αυτά τα διορθωμένα συναισθήματα. Ωστόσο, η διατύπωση ηθικών κρίσεων προϋποθέτει ότι αποστασιοποιούμαστε από τα συναισθήματά μας. Όταν κρίνουμε κατά πόσο είναι ενάρετοι ή κακοί μακρινοί ξένοι βεβαιώνουμε ότι θα νιώθαμε αγάπη ή μίσος εάν είχαμε στενή σχέση με αυτούς. Δεν ισχυριζόμαστε ότι πράγματι νιώθουμε έτσι. Επομένως, το να υιοθετήσουμε τη γενική άποψη έχει μικρή επίδραση στα συναισθήματά μας.<sup>155</sup> Παρά το γεγονός ότι αποστασιοποιούμαστε από τα συναισθήματά μας προκειμένου να διατυπώσουμε ηθικές κρίσεις, τίθεται το ερώτημα κατά πόσο αυτές οι ηθικές κρίσεις αποκτούν αξία και μπορούν να χαρακτηριστούν ως αληθινές. Η απάντηση του Hume σε αυτό το ερώτημα είναι ότι πρέπει να βασιστούμε στην φαντασία μας. Ο Hume λέει ότι επαινούμε χαρακτήρες με ευμενείς διαθέσεις, ακόμη κι αν δεν προβαίνουν σε κάποια συγκεκριμένη πράξη, γιατί νιώθουμε με τη φαντασία μας την ευχαρίστηση που θα είχαν προκαλέσει αν είχαν πράξει με ευμένεια. Ωστόσο, όταν φανταζόμαστε τις στενοχώριες των ανθρώπων που ήταν σύγχρονοι με τον Νέρωνα, αυτή η φαντασιακή συμπαθητική διαδικασία δεν μας εμποδίζει να συνειδητοποιούμε ότι βρισκόμαστε ασφαλείς και ότι δεν διατρέχουμε κάποιο κίνδυνο από τις εγκληματικές πράξεις του Νέρωνα. Επομένως, οι συναισθηματικές μας αντιδράσεις είναι πολύ πιο αδύναμες απ' ό,τι θα ήταν αν πιστεύαμε ότι τα συμφέροντά μας θίγονται κατά κάποιο τρόπο.<sup>156</sup>

Ο James Farr επισημαίνει ότι, κατά τη διαδικασία της συμπάθειας, η αποκωδικοποίηση των εκφράσεων των συναισθημάτων των άλλων μπορεί να γίνεται άμεσα και φυσικά, χωρίς τη συνδρομή του στοχασμού, ιδιαίτερα όταν τα σημάδια είναι «ανοιχτά, ... γενικά και παγκόσμια». Αλλά εκείνα τα σημάδια που είναι «πιο ιδιαίτερα και ασυνήθιστα» μπορεί να απαιτούν στοχασμό και προσεκτική θεώρηση προκειμένου να καταλάβουμε το ιδιαίτερο νόημά τους και τη σημασία τους. Αυτή η δεύτερη περίπτωση αναφέρεται ίσως στη συμπαθητική προσέγγιση του παρελθόντος ή άλλων πολιτισμών. Η παρατήρηση αυτή είναι σημαντική και έχει τις συνέπειές της όχι μόνο για την ηθική συμπεριφορά και τη συνηθισμένη επικοινωνία, αλλά επίσης για την ιστορία και για τις ηθικές επιστήμες επίσης. Η άποψη αυτή του James Farr τονίζει τον τρόπο με τον οποίο εμπλέκεται στη διατύπωση ηθικών κρίσεων ο στοχασμός και συμφωνεί με τη θέση του Mark Collier. Είναι σημαντικό, θεωρώ, να επισημάνουμε το γεγονός ότι για την υιοθέτηση της γενικής άποψης του παρατηρητή και τη διατύπωση ηθικών κρίσεων προϋποτίθεται η αποστασιοποίηση από τα συναισθήματά μας και η επεξεργασία των συμπεριφορών μέσω του στοχασμού.

<sup>153</sup> Philip Mercer, *Sympathy and Ethics*, Oxford, 1972, pp. 47.

<sup>154</sup> David Hume, *Treatise*, op. cit., 3.3.1.17.

<sup>155</sup> Mark Collier, "Hume's Theory of Moral Imagination", *History of Philosophy Quarterly*, V. 27, N. 3, 2010.

<sup>156</sup> David Hume, *Ibid.*, 3.3.1.18.

Υπενθυμίζουμε ότι αυτή η απομάκρυνση από τα συναισθήματά μας δε συνεπάγεται κατάργηση της προτεραιότητας του συναισθήματος στην ηθική θεωρία του Hume.

Σε αυτό το σημείο ο Mark Collier αναφέρει ότι η σύγχρονη έρευνα για τη φαντασία μας επιτρέπει να θεμελιώσουμε αυτή τη θεωρία. Το να υιοθετήσουμε την ηθική άποψη σε σύγχρονους όρους εμπλέκει τη γνωστική προσποίηση. Και σχολιάζει ότι ο όρος «προσποίηση» μπορεί να υποκρύπτει επιπολαιότητα. Αλλά αποκλείει ένα τέτοιο ενδεχόμενο εξηγώντας ότι η ικανότητά μας να χρησιμοποιούμε την προσποίηση στη διαδικασία της συμπάθειας είναι τετριμμένη στην ηθική ψυχολογία του Hume. Πράγματι, αυτή η ικανότητα λειτουργεί ως το ψυχολογικό θεμέλιο της ηθικής μας ανάπτυξης. Για να το πούμε με απλά λόγια, εάν δεν μπορούσαμε να χρησιμοποιήσουμε την προσποίηση, θα παγιδευόμασταν στη δική μας ιδιαίτερη και προσωπική άποψη, και δεν θα μπορούσαμε να διατυπώσουμε ανιδιοτελείς ηθικές κρίσεις.<sup>157</sup>

Μολονότι η αγάπη και το μίσος διαφέρουν από την ηθική αποδοχή και την απόρριψη, καθώς τα πρώτα δεν είναι αντικειμενικά και τα δεύτερα είναι αντικειμενικά, ωστόσο τα ηθικά αισθήματα έχουν κάποια χαρακτηριστικά κοινά με τα έμμεσα πάθη. Όπως τα έμμεσα πάθη, τα ηθικά αισθήματα είναι απλά και μη αναλύσιμα και είναι υποκείμενα στους νόμους της σύνδεσης. Με βάση αυτές τις ομοιότητες μπορούμε να πούμε ότι τα ηθικά αισθήματα πρέπει να είναι υποκείμενα στην ίδια αιτιακή εξήγηση της προέλευσής τους με αυτή των έμμεσων παθών.<sup>158</sup>

Επαναλαμβάνουμε ότι ένα έμμεσο πάθος μπορεί να δημιουργηθεί μόνο όταν υπάρχει μια διπλή σχέση ιδεών και εντυπώσεων. Έτσι για μια ιδιότητα ή χαρακτηριστικό που λειτουργεί ως η αιτία ενός έμμεσου πάθους πρέπει ανεξάρτητα να δημιουργεί μια αίσθηση που μοιάζει με τη χαρακτηριστική αίσθηση του έμμεσου πάθους (αυτή θα είναι η σχέση των εντυπώσεων) και, δεύτερον, να είναι συνδεδεμένο με το αντικείμενο του έμμεσου πάθους, δηλαδή με τον εαυτό ή με ένα άλλο άτομο (αυτό θα αποτελέσει τη σχέση των ιδεών). Για παράδειγμα, όταν παρατηρώ έναν πλούσιο άνδρα, νιώθω συμπάθεια με την ευχαρίστηση που αντλεί από τα πλούτη του. Αυτή η συμπαθητική ευχαρίστηση σχετίζεται με την ομοιότητα με την ευχάριστη αίσθηση που είναι χαρακτηριστική της αγάπης. Την ίδια στιγμή, με βάση την προσοχή μου που είναι εστιασμένη σε έναν άλλο άνθρωπο, η περαιτέρω σχέση των ιδεών θα κρατηθεί ανάμεσα σε αυτό το άλλο άτομο και το αντικείμενο της αγάπης (που είναι πάντα ένας άλλος άνθρωπος). Πράγμα που σημαίνει ότι η παρατήρησή μου του πλούσιου άνδρα θα φέρει αυτές τις δύο ξεχωριστές συνδέσεις για μένα και θα προκαλέσει την αγάπη μου για τον πλούσιο άνδρα.<sup>159</sup>

Προκύπτει από τα παραπάνω ότι τα έμμεσα πάθη πρέπει να είναι ικανά να δημιουργούνται από τα ηθικά αισθήματα. Ο Hume φαίνεται να λέει το ίδιο πράγμα στο ακόλουθο απόσπασμα από το πρώτο μέρος του τρίτου βιβλίου:

«Η περηφάνια και η ταπεινότητα, η αγάπη και το μίσος προκαλούνται, όταν παρουσιάζεται οτιδήποτε σε μας, το οποίο αντέχει μια σχέση με το αντικείμενο του

<sup>157</sup> Mark Collier, "Hume's Theory of Moral Imagination", *History of Philosophy Quarterly*, V. 27, N. 3, 2010.

<sup>158</sup> Philip Mercer, *Sympathy and Ethics*, Oxford, 1972, pp. 47-48.

<sup>159</sup> Philip Mercer, *Sympathy and Ethics*, Oxford, 1972, pp. 48.

πάθους, και δημιουργεί μια ξεχωριστή αίσθηση σχετιζόμενη με την αίσθηση του πάθους. Τώρα η αρετή και η κακία ακολουθούνται από αυτές τις συνθήκες. Πρέπει απαραίτητα να τοποθετούνται στους εαυτούς μας ή στους άλλους, και να προκαλούν είτε ευχαρίστηση είτε δυσαρέσκεια· και γι' αυτό πρέπει να προκαλέσουν ένα από αυτά τα τέσσερα πάθη.»<sup>160</sup>

Η αποδοχή και η απόρριψη εκπληρώνουν τις απαραίτητες συνθήκες, εάν κάτι είναι να λειτουργήσει ως η αιτία ενός έμμεσου πάθους· αυτό σημαίνει ότι ακολουθούνται από τις κατάλληλες «συνθήκες». Όταν περιγράψω κάποιον ως «ενάρετο», τότε, σύμφωνα με τον Hume, το κάνω αυτό σε συμφωνία με ένα συγκεκριμένο αίσθημα ευχαρίστησης το οποίο προκάλεσε η παρατήρησή μου του άλλου ανθρώπου. Αυτή η ευχάριστη αίσθηση πρέπει να σχετίζεται μέσω της ομοιότητας με την ευχάριστη αίσθηση που είναι χαρακτηριστική τόσο της αγάπης όσο και της περηφάνιας. Όσο η προσοχή μου είναι εστιασμένη αποκλειστικά στο άλλο άτομο, θα τον αγαπώ· αλλά όσο σχετίζω τον εαυτό μου με αυτόν (εάν, για παράδειγμα, τον σκέφτομαι ως τον μαθητή μου ή τον αδερφό μου) αυτό το αίσθημα της αγάπης θα δώσει τη θέση του στην περηφάνια. Μπορεί να γίνει μια αντίστοιχη σύνδεση της σχέσης μεταξύ της απόρριψης, του μίσους και της ταπεινότητας. Με αυτή την προοπτική τείνουμε να αγαπούμε τον άνθρωπο που κρίνουμε ενάρετο και να μισούμε τον άνθρωπο που κρίνουμε κακό· και θα τείνουμε να νιώθουμε περήφανοι όταν εμείς ή αυτοί με τους οποίους συνδέουμε τους εαυτούς μας ενεργούν καλά και θα νιώθουμε ντροπιασμένοι όταν εμείς ή αυτοί με τους οποίους συνδεόμαστε ενεργούν άσχημα.<sup>161</sup>

Ο Philip Mercer θεωρεί ότι η θεωρία του Hume έχει κάποιες ασάφειες στο σημείο αυτό.<sup>162</sup> Πιστεύει ότι ακόμη κι αν νιώθουμε αποδοχή για κάποιον, αυτό δεν σημαίνει ότι τον αγαπάμε κίολας ή, όταν νιώθουμε απόρριψη, δεν σημαίνει ότι μισούμε τον άλλο άνθρωπο. Σε αυτό το σημείο ο Mercer έχει δίκιο. Η μία περίπτωση δεν συνεπάγεται απαραίτητα την άλλη. Ο Mercer δεν αποδίδει την απολυτότητα αυτή του Hume σε εσφαλμένη κρίση αλλά στην αυστηρότητα της ψυχολογικής συνδεσιακής του θεωρίας.<sup>163</sup> Αλλά δεν σταματά εκεί. Βρίσκει ότι μεγαλύτερη σημασία έχει μια άλλη αμφισημία στο παραπάνω απόσπασμα. Όταν ο Hume λέει ότι «η κακία και η αρετή ακολουθούνται» από τις ίδιες «συνθήκες» όπως τα έμμεσα πάθη, μπορεί να θεωρηθεί ότι λέει ότι τα ίδια τα ηθικά συναισθήματα πρέπει πάντα να λειτουργούν ως αιτίες των έμμεσων παθών ή ότι οτιδήποτε το οποίο λειτουργεί ως αιτία ενός ηθικού συναισθήματος πρέπει απαραίτητα να λειτουργεί ως αιτία του ενός ή του άλλου έμμεσου πάθους. Με άλλα λόγια, ως «αρετή ή κακία» ο Hume ενδέχεται να εννοεί τα αισθήματα της αποδοχής ή της απόρριψης τα ίδια ή τα αντικείμενα αυτών των αισθημάτων. Εάν διαβάσουμε το απόσπασμα με τους όρους της δεύτερης ερμηνείας, θα δούμε ότι ο Hume προτείνει ότι υπάρχει μια αναλογία ανάμεσα στις αιτίες των ηθικών αισθημάτων και τις αιτίες των έμμεσων παθών. Ποια ερμηνεία είναι η σωστή είναι αδιάφορο. Κάθε ερμηνεία είναι σύμφωνη με την άλλη. Η πρώτη πρέπει να ακολουθεί από την ανάλυση του Hume για τα ηθικά αισθήματα μαζί με τη θεωρία του για τη γένεση των έμμεσων παθών. Και όσο για τη δεύτερη θα δείξω σύντομα ότι υπάρχει μια περαιτέρω απόδειξη για να υποθέσουμε ότι τα ηθικά αισθήματα είναι βασικά της ίδιας

<sup>160</sup> David Hume, *Treatise*, op. cit., pp. 473.

<sup>161</sup> Philip Mercer, *Sympathy and Ethics*, Oxford, 1972, pp. 48-49.

<sup>162</sup> Philip Mercer, *Sympathy and Ethics*, Oxford, 1972, pp. 49.

<sup>163</sup> Philip Mercer, *Sympathy and Ethics*, Oxford, 1972, pp. 49.

καταγωγής όπως τα έμμεσα πάθη. Συνοψίζοντας τις δύο ερμηνείες θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι ο Hume λέει ότι, εάν κάποιος είναι ήδη το αντικείμενο ενός έμμεσου πάθους, γίνεται το υποκείμενο μιας ηθικής κρίσης, τότε το ηθικό αίσθημα σε συμφωνία με το οποίο έγινε αυτή η κρίση θα λειτουργήσει σαν μια πρόσθετη αιτία του έμμεσου πάθους, έτσι ώστε να το προεκτείνει ή να το κάνει πιο έντονο. Για παράδειγμα, εάν για κάποιο λόγο αποδέχομαι κάποιον που ήδη τον αγαπώ, τότε αυτό το αίσθημα αποδοχής θα ενδυναμώσει την αγάπη μου για αυτό το άτομο.<sup>164</sup>

Εάν ο Philip Mercer έχει δίκιο, τότε τα ηθικά αισθήματα ενδυναμώνουν τα έμμεσα πάθη. Κι αυτό είναι λογικό, εφόσον κάποια στενότερη σύνδεση πρέπει να υπάρχει ανάμεσα στις ηθικές κρίσεις και τα έμμεσα πάθη. Η ηθική αποδοχή της συμπεριφοράς ενός ανθρώπου ενδυναμώνει τα αισθήματα αγάπης προς αυτό το άτομο. Και η απόρριψη ενισχύει τα αισθήματα μίσους. Η σύνδεση ανάμεσα στα δύο δεν είναι βέβαια πάντα απαραίτητη. Ωστόσο, στις περισσότερες περιπτώσεις φαίνεται ότι υπάρχει. Και αποτελεί αφορμή να αγαπήσουμε έναν άνθρωπο για τον οποίο πριν δεν τρέφαμε κανένα αίσθημα ή να μισήσουμε εκείνον που απορρίπτουμε. Συμπεραίνουμε, λοιπόν, ότι η συμπεριφορά ενός ανθρώπου αποτελεί κρίσιμη σημασία για το αν θα αναπτύξουμε κάποιο έμμεσο πάθος για λογαριασμό του. Η ηθική αποδοχή μας κάνει να αγαπάμε έναν άνθρωπο και η ηθική απόρριψη να τον μισούμε. Ο τρόπος με τον οποίο θα δράσει ηθικά, είτε θετικά είτε αρνητικά, πυροδοτεί τα έμμεσα πάθη και μας φέρνει πιο κοντά σε αυτόν ή μας απομακρύνει. Άρα η ηθική κρίση αποτελεί έναν τρόπο κοινωνικοποίησης και διάκρισης του ηθικά καλού από το ηθικά επιλήψιμο.

Ο Philip Mercer συνεχίζει και παραθέτει ένα απόσπασμα από τον Hume που αναφέρεται σε αυτό το θέμα. Αυτή η περαιτέρω απόδειξη για την αναλογία ανάμεσα στα ηθικά αισθήματα και τα έμμεσα πάθη βρίσκεται στην αρχή του τρίτου μέρους του τρίτου βιβλίου, σε ένα απόσπασμα όπου ο Hume επιμένει ότι τα καθαρά αντικείμενα της επιβράβευσης και της κατηγορίας μπορούν μόνο να διευθετηθούν ως διαθέσεις ή «κίνητρα». Αξίζει να παραθέσουμε το απόσπασμα σε μάκρος για να δείξουμε σε ποιο βαθμό τα έμμεσα πάθη (ειδικά η αγάπη και το μίσος) και τα ηθικά αισθήματα συνδέονται μεταξύ τους στη σκέψη του Hume.<sup>165</sup>

«Εάν οποιαδήποτε πράξη είναι ενάρητη ή κακιά, είναι μόνο σαν ένα σημάδι κάποιας ποιότητας ή χαρακτήρα. Πρέπει να εξαρτάται από διαρκείς αρχές του νου, οι οποίες εκτείνονται σε ολόκληρη τη συμπεριφορά και μπαίνουν στον ατομικό χαρακτήρα. Οι πράξεις οι ίδιες, που δεν προκύπτουν από σταθερές αρχές δεν έχουν επίδραση στην αγάπη ή στο μίσος, στην περηφάνια ή στην ταπεινότητα· και συνεπώς ποτέ δεν υπολογίζονται στην ηθικότητα.

Αυτή η σκέψη είναι αυταπόδεικτη, και αξίζει να τη θεωρήσουμε σαν να έχει τη μεγαλύτερη σημασία στο παρόν θέμα. Ποτέ δεν θεωρούμε μια μοναδική πράξη στις έρευνές μας που αφορούν την προέλευση της ηθικής· αλλά μόνο την ποιότητα ή το χαρακτήρα από τον οποίο προήλθε η πράξη. Αυτά μόνο είναι αρκετά διαρκή για να επηρεάσουν τα συναισθήματά μας που αφορούν το άτομο. Οι πράξεις είναι, πράγματι,

<sup>164</sup> Philip Mercer, *Sympathy and Ethics*, Oxford, 1972, pp. 49-50.

<sup>165</sup> Philip Mercer, *Sympathy and Ethics*, Oxford, 1972, pp. 50.

καλύτερες ενδείξεις ενός χαρακτήρα από τις λέξεις, ή ακόμη τις ευχές και τα συναισθήματα· αλλά είναι τόσο όσο είναι τέτοιες ενδείξεις, που ακολουθούνται από την αγάπη ή το μίσος, την επιβράβευση ή την κατηγορία.

Για να ανακαλύψουμε την αληθινή προέλευση της ηθικής, και αυτή της αγάπης και του μίσους, που προκύπτει από νοητικές ποιότητες, πρέπει να εξετάσουμε το θέμα αρκετά βαθιά...»<sup>166</sup>

Με την έννοια «διαρκείς αρχές του νου» ο Hume πρέπει να εννοεί χαρακτηριστικά του χαρακτήρα όπως η γενναιότητα, η ανυπομονησία, η ειλικρίνεια και η στοχαστικότητα. Μολονότι μιλάμε κοινώς για πράξεις που είναι ενάρετες ή κακές, μιλώντας αυστηρά αυτό είναι λανθασμένο· γιατί οι πράξεις είναι μόνο τα εξωτερικά σημάδια του χαρακτήρα εκείνου που ενεργεί. Οπότε το αντικείμενο της επιβράβευσης και της κατηγορίας είναι το «κίνητρο» που «προκάλεσε» την πράξη. Στην ορολογία του Hume το να δώσεις ένα κίνητρο για μια πράξη είναι το να προκαθορίσεις μια αιτία γι' αυτό. Σύμφωνα με τη θεωρία του Hume για την αιτιότητα, για το Χ να είναι η αιτία του Ψ πρέπει να έχουμε βιώσει τη διαρκή σύνδεση του Χ με το Ψ. Για το λόγο αυτό, δεν προκαλεί έκπληξη να βρει κανείς αυτή την έμφαση τοποθετημένη στην άποψη ότι σχηματίζουμε τις γνώμες μας για τους άλλους πάνω στη βάση στο πώς χαρακτηρίζουμε τους σταθερούς τους χαρακτήρες. Αυτή η άποψη οδηγεί στη συνέπεια ότι το να πράξει κάποιος διαφορετικά από τον χαρακτήρα του μειώνει την ευθύνη του για τη συμπεριφορά του, προκειμένου να δοθεί μια εξήγηση γι' αυτόν.<sup>167</sup> Αλλά τώρα ας αναφερθούμε στο σημαντικότερο τμήμα του αποσπάσματος του Hume:

«Οι πράξεις οι ίδιες, που δεν προκύπτουν από μια σταθερή αρχή, δεν έχουν επίδραση στην αγάπη ή στο μίσος, στην περηφάνια ή στην ταπεινότητα· και κατά συνέπεια, ποτέ δεν υπολογίζονται στην ηθικότητα.»

Δηλαδή, ο Hume εδώ ισχυρίζεται ότι επειδή οι πράξεις δεν μπορούν να προκαλέσουν έμμεσα πάθη δεν μπορούν να προκαλέσουν ηθικά αισθήματα. Το συμπέρασμα αυτού του επιχειρήματος πρέπει να είναι ότι οι αιτίες των ηθικών αισθημάτων είναι παρόμοιες με τις αιτίες των έμμεσων παθών. Η αναλογία ενισχύεται περαιτέρω από την αναφορά σε ένα απόσπασμα σχεδόν στο τέλος του *Treatise* όπου ο Hume λέει ότι «η επιβράβευση ή η κατηγορία... δεν είναι τίποτα παρά μια πιο αδύναμη και πιο αδιόρατη αγάπη ή μίσος».<sup>168</sup> Δηλαδή, αντιθέτει την ηπιότητα των ηθικών αισθημάτων με τη βιαιότητα των έμμεσων παθών της αγάπης και του μίσους.<sup>169</sup>

Εάν μπορούμε να δεχτούμε την ύπαρξη αυτής της αναλογίας μεταξύ των ηθικών αισθημάτων και των έμμεσων παθών, τότε είναι ξεκάθαρο γιατί η συμπάθεια είναι τόσο σημαντική στη θεωρία του Hume για το τι σημαίνει να διατυπώσουμε μια ηθική κρίση. Στην εξήγηση γιατί αγαπάμε τον πλούσιο άνθρωπο και μισούμε τον φτωχό άνθρωπο η συμπάθεια παίζει ένα ζωτικό ρόλο· και στην εξήγηση του πώς η παρατήρηση της συμπεριφοράς και του χαρακτήρα των άλλων προκαλεί αισθήματα αποδοχής και απόρριψης στον παρατηρητή υπάρχει μια αντιστοιχη εμπιστοσύνη στη συμπάθεια. Η

<sup>166</sup> David Hume, *Treatise*, op. cit., pp. 575.

<sup>167</sup> David Hume, *Ibid.*, pp. 411.

<sup>168</sup> David Hume, *Ibid.*, pp. 614.

<sup>169</sup> Philip Mercer, *Sympathy and Ethics*, Oxford, 1972, pp. 51.



αποδοχή και η απόρριψη είναι αισθήματα ευχαρίστησης και πόνου. Είναι προφανές ότι τα άμεσα, εγωιστικά μας αισθήματα δεν είναι ικανά να διατυπώσουν μια ηθική κρίση. Ο μοναδικός τρόπος με τον οποίο μπορούμε να νοιαζόμαστε με το τι είναι καθοριστικό στην ευτυχία των άλλων και όχι αυτή των εαυτών μας είναι μέσα από τη συμπάθεια, όπως πιστεύει ο Hume. Μέσα από αυτή την αρχή αυτό που δίνει στους άλλους ευχαρίστηση και πόνο δίνει επίσης σε μας τους παρατηρητές ευχαρίστηση και πόνο.<sup>170</sup>

«...οι ηθικές διακρίσεις προκύπτουν, σε μεγάλο βαθμό, από την τάση των ποιοτήτων και των χαρακτήρων στα συμφέροντα της κοινωνίας, και ... είναι η έννοια μας γι' αυτό το συμφέρον, που μας κάνει να τους αποδεχόμαστε ή να τους απορρίπτουμε. Τώρα έχουμε τόσο εκτεταμένη φροντίδα για την κοινωνία αλλά από συμπάθεια· και κατά συνέπεια είναι αυτή η αρχή, που μας πάει πολύ μακριά από τους εαυτούς μας, ώστε να μας δώσει την ίδια ευχαρίστηση ή δυσαρέσκεια στους χαρακτήρες των άλλων, σα να είχαν μια τάση για το δικό μας όφελος ή την απώλεια.»<sup>171</sup>

Είναι σημαντικό να διακρίνουμε ανάμεσα στο ηθικό αίσθημα του παρατηρητή και στη συμπάθειά του. Το ηθικό αίσθημα δεν είναι σε καμία περίπτωση ένα είδος συμπάθειας ή συμπαθητικό αίσθημα. Το αντικείμενο της συμπάθειας είναι τελείως διακριτό από το αντικείμενο της αποδοχής ή της απόρριψης. Εδώ ο Philip Mercer δεν δέχεται την άποψη του T. H. Green ότι το ηθικό συναίσθημα πρέπει να είναι ένα είδος συμπάθειας.<sup>172</sup> Η άποψη του είναι σωστή, ωστόσο δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι η συμπάθεια είναι εκείνη που επιτρέπει να φτάσει κανείς στην ηθική κρίση. Εάν δεν μπει ο παρατηρητής στη θέση εκείνου που ενεργεί μέσω της συμπάθειας, δεν είναι ικανός να προβεί σε κάποια ηθική κρίση, σύμφωνα με τον Hume. Άρα, η διαδικασία της συμπάθειας είναι απολύτως απαραίτητη προκειμένου ο παρατηρητής να είναι σε θέση να προβεί σε κάποια ηθική κρίση. Και σίγουρα αυτή η ηθική κρίση διατυπώνεται από μια ουδέτερη άποψη. Και ο Philip Mercer συνεχίζει. Αυτό θα έπρεπε να είναι ξεκάθαρο, εάν λάβουμε υπόψη μας το μοντέλο των έμμεσων παθών. Ο παρατηρητής νιώθει συμπάθεια με τα αισθήματα είτε του ατόμου που ενεργεί ή αυτών που επηρεάζονται από τη συμπεριφορά του ανθρώπου που ενεργεί· αλλά το αντικείμενο της αποδοχής ή της απόρριψης του παρατηρητή είναι το άτομο που ενεργεί το ίδιο. Όπως και με τα έμμεσα πάθη, η διπλή σύνδεση ιδεών και εντυπώσεων πρέπει να είναι παρούσα. Η σχέση των εντυπώσεων συνίσταται στη σύνδεση μέσω ομοιότητας ανάμεσα στην συμπαθητική ευχαρίστηση ή τον πόνο του παρατηρητή και την ευχάριστη αίσθηση της αποδοχής ή τη δυσάρεστη αίσθηση της απόρριψης. Η σχέση των ιδεών συνίσταται στη σύνδεση ανάμεσα στην ιδέα ενός άλλου ή του εαυτού και στο αντικείμενο των ηθικών αισθημάτων, που είναι πάντα είτε ένας άλλος ή ο εαυτός. Εάν η αποδοχή και η απόρριψη των άλλων θεωρούνται ως αντικειμενικά κριτήρια της αγάπης και του μίσους, είναι λογικό να θεωρήσουμε την αποδοχή και την απόρριψη του εαυτού ως αντικειμενικά κριτήρια της περηφάνιας και της ταπεινότητας.<sup>173</sup>

Ο Hume ισχυρίζεται στο *Enquiry* ότι η συμπάθεια είναι κάτι το οποίο πρέπει απλώς να το συμπεράνουμε, αλλά για το οποίο δεν μπορούμε να διατυπώσουμε καμία θεωρία. Η

<sup>170</sup> Philip Mercer, *Sympathy and Ethics*, Oxford, 1972, pp. 51.

<sup>171</sup> David Hume, *Treatise*, op. cit., pp. 579.

<sup>172</sup> Philip Mercer, *Sympathy and Ethics*, Oxford, 1972, pp. 52.

<sup>173</sup> Philip Mercer, *Sympathy and Ethics*, Oxford, 1972, pp. 52.

συμπάθεια δεν μπορεί να είναι πια το αντικείμενο μιας εμπειρικής επιστήμης του νου και του συναισθήματος. Περισσότερο, η συμπάθεια μπορεί μόνο να θεωρηθεί ως μια απαραίτητη προϋπόθεση για την επιστήμη, όπως και για την ίδια την ηθικότητα. Από τα παραπάνω γίνεται σαφές ότι ίσως ο Hume στο *Enquiry* αποστασιοποιείται κάπως από τη συνδεσιακή του θεωρία, καθώς η έννοια της συμπάθειας ξεφεύγει από τα όρια της εξηγητικής δύναμης της θεωρίας της σύνδεσης. Αντίθετα, στο *Treatise* υπεραμύνεται της αξίας της συνδεσιακής του θεωρίας και λέει συγκεκριμένα ότι, εάν κάτι θα δικαιολογούσε να τον αποκαλέσουν εφευρέτη, αυτό είναι η χρήση που κάνει της αρχής της σύνδεσης.<sup>174</sup> Η έννοια της συμπάθειας, μέσα από τη μελέτη των ανθρώπινων συναισθημάτων, προβάλλει μεγαλύτερη σε εύρος από τη διπλή σύνδεση των εντυπώσεων και των ιδεών. Το πιθανότερο είναι ότι αυτό οφείλεται στην πολύπλευρη φύση των ανθρώπινων συναισθημάτων. Αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο ο Hume απομακρύνεται από το εγχείρημα να εξηγήσει τη συμπάθεια και αρκείται μόνο να πει ότι η συμπάθεια είναι κάτι το οποίο πρέπει απλώς να το συμπεράνουμε.

Σε κάθε περίπτωση, είναι σαφές ότι οι κατηγορίες της σύνδεσης δεν μπορούν να συμπεριλάβουν τη συμπάθεια. Πρώτα απ' όλα, η συμπάθεια, θεωρημένη ως μια «τάση», μια «ιδιότητα» ή «αρχή της ανθρώπινης φύσης» καθορίζει το όριο της συνδεσιακής θεωρίας. Επιπλέον, ο Hume ενισχύει αυτά τα συμπεράσματα όταν συνδέει τη συμπάθεια με τη φαντασία. Η φαντασία ακόμη πιο καθαρά καταργεί τις συνθήκες που είναι απαραίτητες για τη σύνδεση.

Συνεπώς, προκειμένου να κάνει τη θεωρία του νου του να λειτουργήσει, ο Hume προσκολλάται σε φαντασιακές και συμπαθητικές δραστηριότητες του νου, οι οποίες δεν μπορούν να συμπεριληφθούν στις κατηγορίες της θεωρίας της σύνδεσης. Υπάρχουν περισσότερες λειτουργίες στο νου από την παθητική σύνδεση και επανάληψη των αντιλήψεων. Η φαντασία και η συμπάθεια υποδεικνύουν ότι ο Hume διαθέτει μια θεωρία νοητικής δραστηριότητας. Σύμφωνα με αυτή την άποψη, το συχνά παρατηρημένο χάσμα ανάμεσα στον Hume και στον Kant περιορίζεται αισθητά. Γιατί με τη συμπάθεια, τη φαντασία και ακόμη τη συνήθεια, τα έθιμα και το συναίσθημα ο Hume φαίνεται ότι δεσμεύεται σε μια «κριτική της ανθρώπινης εμπειρίας» και ότι κατασκευάζει έναν «πίνακα κατηγοριών». Χωρίς αυτές τις σημαντικές αρχές ή τάσεις της ανθρώπινης φύσης η γνώση και το πάθος δεν θα ήταν δυνατά.

Θα συμφωνήσουμε με τη θέση αυτή ότι η συνδεσιακή θεωρία του Hume δεν μπορεί να εξηγήσει επαρκώς το εύρος της λειτουργίας της συμπάθειας στην επικοινωνία μεταξύ των ανθρώπων. Η συμπάθεια αποτελεί την κεντρικότερη έννοια στην ηθική θεωρία του Hume και εμπλέκει και τη φαντασία στις περιπτώσεις που χρειάζεται να διατυπωθεί κάποια ηθική κρίση. Η φαντασία είναι μια νοητική λειτουργία που περιλαμβάνει πολύπλοκες νοητικές διεργασίες, τις οποίες δεν μπορεί να εξηγήσει η θεωρία της σύνδεσης από μόνη της. Αλλά κυρίως πρέπει να αναλογιστούμε ότι και τα ίδια τα συναισθήματα, παρά το γεγονός ότι αποτελούν πηγαία έκφραση της ανθρώπινης συμπεριφοράς, είναι τόσο πολύπλοκα ώστε η συνδεσιακή θεωρία καταφέρνει μονάχα να τα σκιαγραφήσει χωρίς να αγγίξει την ουσία

---

<sup>174</sup> Terrence Penelhum, "Hume's Moral Psychology", *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge University Press, 1993.

τους. Η ουσία των συναισθημάτων της διαφεύγει. Γι' αυτό το λόγο, καταλήγουμε στο συμπέρασμα ότι ο Hume χρησιμοποιεί τη συνδεσιακή θεωρία για να εξηγήσει τη λειτουργία των συναισθημάτων, αλλά δεν την εξαντλεί. Ίσως ο Hume να αντιλήφθηκε τα όρια της συνδεσιακής του θεωρίας.

Μέχρι ένα σημείο η εξήγηση την οποία ο Hume δίνει για την προέλευση των τεσσάρων έμμεσων παθών μπορεί να θεωρηθεί ότι είναι το μοντέλο για την εξήγηση της προέλευσης των ηθικών αισθημάτων. Το σημείο στο οποίο αποκλίνουν οι εξηγήσεις είναι το σημείο στο οποίο εισάγεται το στοιχείο της αντικειμενικότητας το οποίο είναι απαραίτητο για την ηθική κρίση.<sup>175</sup>

Τώρα για να έρθουμε στην ερώτηση για την αντικειμενικότητα της ηθικής κρίσης, πρέπει να γίνει κατανοητό πόσο προσεκτικός είναι ο Hume στο να αξιολογεί την τελευταία πρόταση του παραπάνω αποσπάσματος με τη φράση «με τη γενική έρευνα». Μολονότι η συμπάθεια μεγεθύνει τη σκοπιά της συναισθηματικής μας ζωής, δεν μας απαλλάσσει από τον εγωισμό μας. Εάν έχουμε ένα προηγούμενο συμφέρον για το άλλο άτομο, η συμπάθειά μας γι' αυτό θα είναι προκατειλημμένη. Η συμπάθεια είναι γεμάτη καπρίτσια και της λείπει η αρχή. Μαζί η σκοπιά και η ένταση της συμπάθειάς μου επηρεάζονται από τη σχέση που έχω με το άλλο άτομο· για παράδειγμα, αν είναι ένας φίλος ή ένας εχθρός, μια γνωριμία ή ένας ξένος, εάν διαβάζω γι' αυτόν σε ένα βιβλίο ιστορίας ή σε μια εφημερίδα, εάν η συμπεριφορά του με προσβάλλει ή με ωφελεί, και ούτω καθεξής. Ο Hume δίνει έμφαση σε αυτό το σημείο στο δεύτερο βιβλίο. Αλλά αποτελεί γενική παραδοχή ότι η ηθική αξιολόγηση θα έπρεπε να είναι σταθερή και να μην επηρεάζεται από τέτοιους παράγοντες. Πώς λοιπόν μπορούμε να συμβιβάσουμε την έλλειψη σταθερότητας της συμπάθειας με την ηθική απαίτηση της σταθερότητας; Την ποικιλία της συμπάθειας με τη σταθερότητα της εκτίμησης;<sup>176</sup>

Για να αντιμετωπίσει τη δυσκολία ο Hume εξηγεί ότι η συμπάθεια του παρατηρητή μπορεί μόνο να γεννήσει ηθικά αισθήματα, εάν έχει πρώτα υιοθετήσει μια άποψη που είναι γενική και εξαιρεί κάθε αναφορά στον εαυτό του και στα δικά του συμφέροντα:

«Προκειμένου, λοιπόν, να προλάβουμε αυτές τις συνεχείς αντιθέσεις και να φτάσουμε σε μια πιο σταθερή κρίση των πραγμάτων, εστιάζουμε σε μια σταθερή και γενική άποψη· και πάντα, στις σκέψεις μας, τοποθετούμε τον εαυτό μας σ' αυτές, οποιαδήποτε κι αν είναι η τωρινή μας κατάσταση.»<sup>177</sup>

Ο Hume κάνει μια αναλογία με τις αισθήσεις. Ένα όμορφο πρόσωπο δεν μας δίνει τόση ευχαρίστηση στις είκοσι γιάρδες όπως στις δύο· αλλά δεν λέμε γι' αυτό τον λόγο ότι το πρόσωπο δεν είναι όμορφο, όποτε τυχαίνει να είμαστε μακριά από αυτό. Η εμπειρία μας διδάσκει να κάνουμε την κατάλληλη διευθέτηση. Με τον ίδιο τρόπο, μπορούμε να μάθουμε να «διορθώνουμε» τις άμεσες τάσεις μας να κατηγορούμε και να επαινούμε τους άλλους, καθώς είναι παραμορφωμένες από την ιδιαίτερη κατάστασή μας. Χωρίς αυτή τη συνήθεια να κρίνουμε τους άλλους (και τους εαυτούς μας) αντικειμενικά, θα ήμασταν τόσο

<sup>175</sup> Philip Mercer, *Sympathy and Ethics*, Oxford, 1972, pp. 52.

<sup>176</sup> Philip Mercer, *Sympathy and Ethics*, Oxford, 1972, pp. 53.

<sup>177</sup> David Hume, *Treatise*, op. cit., pp. 581.

ξένοι μεταξύ μας που θα ήταν αδύνατο να κάνουμε μια συνηθισμένη συζήτηση. Το κίνητρό μας για να αποκτήσουμε τη συνήθεια είναι πάνω απ' όλα μια επιθυμία για καταλληλότητα. Εάν σε μια περίπτωση το βρίσκουμε πολύ δύσκολη δουλειά να αγνοήσουμε την προσωπική μας ανάμειξη, τότε, όσο το συνειδητοποιούμε, μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε ως οδηγό τη γνώση πραγμάτων που έχουμε επιβραβεύσει και απορρίψει κατά το παρελθόν.<sup>178</sup>

«... αυτές οι εναλλαγές που δεν λαμβάνουμε υπόψη στις γενικές αποφάσεις μας, αλλά εφαρμόζουμε τους όρους που εκφράζουν την αρέσκειά μας ή την απαρέσκεια, με τον ίδιο τρόπο, σα να παραμέναμε σε μια συγκεκριμένη άποψη. Η εμπειρία σύντομα μας διδάσκει αυτή τη μέθοδο να διορθώνουμε τα συναισθήματά μας, ή τουλάχιστον να διορθώνουμε τη γλώσσα μας, όταν τα συναισθήματα είναι πιο πεισματάρικα και αναλλοίωτα.»<sup>179</sup>

Το να αναλάβουμε αυτό τον ρόλο του αντικειμενικού παρατηρητή σημαίνει ότι πρέπει να νοιαζόμαστε αποκλειστικά για την ευχαρίστηση ή τη δυσαρέσκεια του ηθικού αυτουργού του ίδιου μαζί με αυτές των ανθρώπων που επηρεάζονται άμεσα από τη συμπεριφορά του. Μπορούμε να επιτρέψουμε ένα «συγκεκριμένο βαθμό εγωισμού στους ανθρώπους»<sup>180</sup> και μπορούμε να πάμε τόσο μακριά, ώστε να μην κατηγορήσουμε έναν άνθρωπο «για το ότι αντιτίθεται στις προθέσεις μας».<sup>181</sup>

«...στο να κρίνουμε χαρακτήρες, το μόνο συμφέρον ή ευχαρίστηση, το οποίο φαίνεται το ίδιο σε κάθε παρατηρητή, είναι αυτό του ίδιου του ατόμου, του οποίου ο χαρακτήρας εξετάζεται· ή αυτό των ατόμων, που έχουν κάποια σχέση με αυτόν. Και μολονότι τέτοια συμφέροντα και ευχαριστήσεις μας αγγίζουν πιο ανεπαίσθητα από τα δικά μας, ωστόσο καθώς είναι πιο διαρκή και παγκόσμια, αντισταθμίζουν τα τελευταία ακόμα και στην πρακτική, και είναι μόνο αποδεκτά στην έρευνα ως η βάση της αρετής και της ηθικής. Αυτά από μόνα τους δημιουργούν ένα ιδιαίτερο αίσθημα ή συναίσθημα, από το οποίο εξαρτώνται οι ηθικές διακρίσεις.»<sup>182</sup>

Ο Hume απαντά έτσι στην αντίρρηση ότι η συμπάθεια ποικίλλει χωρίς μια αντίστοιχη εναλλαγή στην ηθική εκτίμηση κάνοντας τη διάκριση ανάμεσα στην άμεση συμπάθεια και τη συμπάθεια από μια αντικειμενική άποψη. Τα ηθικά αισθήματα προκαλούνται αποκλειστικά από την αντικειμενική συμπάθεια. Από τη στιγμή που τα άμεσα συμπαθητικά αισθήματά μου δεν είναι απαραίτητα παράλληλα με τα ηθικά μου αισθήματα, δεν υπάρχει αντίθεση στο να υποθέσω ότι μπορώ να πω, από τη μια πλευρά, ότι νιώθω πολύ έντονη συμπάθεια για κάποιον και ότι, από την άλλη πλευρά, εκφράζω απόρριψη γι' αυτόν.<sup>183</sup> Αυτή, βέβαια, η άποψη του Philip Mercer έρχεται σε αντίθεση με την προηγούμενη παραδοχή του ότι υπάρχει στενή σύνδεση ανάμεσα στα έμμεσα πάθη και στα ηθικά συναισθήματα, που επιτρέπει την ενδυνάμωση των συναισθημάτων της αγάπης και του μίσους μέσα από την εκδήλωση ηθικής αποδοχής ή απόρριψης. Θα μπορούσαμε να δεχτούμε ότι σε ορισμένες περιπτώσεις ενδέχεται να είναι αντίθετα τα ηθικά συναισθήματα στα άμεσα συμπαθητικά συναισθήματα. Στις περισσότερες περιπτώσεις

<sup>178</sup> Philip Mercer, *Sympathy and Ethics*, Oxford, 1972, pp. 54.

<sup>179</sup> David Hume, *Treatise*, op. cit., pp. 582.

<sup>180</sup> David Hume, *Ibid.*, pp. 583.

<sup>181</sup> Philip Mercer, *Sympathy and Ethics*, Oxford, 1972, pp. 54.

<sup>182</sup> David Hume, *Ibid.*, pp. 591.

<sup>183</sup> Philip Mercer, *Sympathy and Ethics*, Oxford, 1972, pp. 55.

όμως συνήθως συμβαδίζουν τα ηθικά συναισθήματα με τα έμμεσα πάθη. Αυτή η παραδοχή δεν καταργεί φυσικά τις διαφορές που παρουσιάζουν τα άμεσα συμπαθητικά αισθήματα με τα ηθικά συναισθήματα. Δεν πρέπει να παραβλέπουμε το γεγονός ότι για την εκδήλωση των ηθικών συναισθημάτων απαιτείται η επεξεργασία των γεγονότων μέσω του στοχασμού.

Μια δεύτερη αντίρρηση την οποία αντιμετωπίζει ο Hume είναι ότι εγκρίνουμε και απορρίπτουμε προσωπικές ιδιότητες ακόμη κι αν οι συνθήκες στις οποίες το υποκείμενο αυτών των ιδιοτήτων συμβαίνει να βρίσκεται εμποδίζει αυτές τις ιδιότητες να τεθούν σε εφαρμογή ή να επιδιώξουν ένα σκοπό. «Η αρετή σε κουρέλια είναι ακόμη αρετή.»<sup>184</sup> Αλλά κάποιος μπορεί να σκεφτεί ότι, εάν μια ιδιότητα δημιουργούνταν με αυτόν τον τρόπο, η αντίρρηση υπάρχει, έτσι ώστε κανείς να μην μπορεί να πάρει κάποια ευχαρίστηση ή συμφέρον από αυτό, τότε δεν θα υπήρχαν αισθήματα για τον παρατηρητή για να νιώσει συμπάθεια· και εάν δεν υπάρχουν συμπαθητικά αισθήματα, δεν υπάρχουν ηθικά αισθήματα.<sup>185</sup>

«Η συμπάθεια μας ενδιαφέρει για το καλό της ανθρωπότητας· και εάν η συμπάθεια ήταν η πηγή της εκτίμησής μας για την αρετή, αυτό το συναίσθημα της αποδοχής θα μπορούσε μόνο να λάβει χώρα, όπου η αρετή έχει πετύχει τον σκοπό της, και ήταν ευεργετική για την ανθρωπότητα.»<sup>186</sup>

Σε αυτό ο Hume απαντά ότι δεν έχει σημασία το κατά πόσο μια ιδιότητα σε ένα άτομο επιτυγχάνει το σκοπό της: ο παρατηρητής είναι τόσο ευχαριστημένος ή δυσαρεστημένος σαν να το είχε πραγματικά πετύχει. Η φαντασία του περνά από την αιτία στο αποτέλεσμα, ενώ κοντινές συνθήκες δεν αποτελούν εμπόδιο σε αυτή τη μετάβαση.<sup>187</sup> Θα συμφωνήσουμε εδώ με τον Hume και θα δεχτούμε ότι η αρετή, ακόμη κι όταν δεν εκπληρώνεται, προδιαθέτει επιδοκιμαστικά τον παρατηρητή. Πολλές φορές, η πρόθεση για ηθική συμπεριφορά από μόνη της εκτιμάται τόσο θετικά σαν να είχε πραγματοποιηθεί η ενάρετη πράξη. Αυτή η παραδοχή μας αποκαλύπτει την έκταση που λαμβάνει η ηθική αξιολόγηση. Είναι πολύ σημαντικό να παραδεχτούμε την αξία της πρόθεσης στην ηθική αποτίμηση. Με αυτόν τον τρόπο διευρύνονται τα όρια της ηθικής και περιλαμβάνουν όλες τις πτυχές της ανθρώπινης συμπεριφοράς, εκδηλωμένες ή ανεκδήλωτες. Γι' αυτό το λόγο και η ηθική ολοκλήρωση του ανθρώπου αποτελεί τον ύψιστο σκοπό της ύπαρξής του.

Ο Jon Rick θεωρεί ότι η έννοια της συμπάθειας στον Hume είναι μια μηχανιστική διαδικασία συναισθηματικής αλλαγής<sup>188</sup> και ότι η θεωρία του Smith για την συμπάθεια είναι πιο επιτυχημένη ως προς την δικαιολόγηση του αμερόληπτου παρατηρητή, γιατί

<sup>184</sup> David Hume, *Treatise*, op. cit., pp. 584.

<sup>185</sup> Philip Mercer, *Sympathy and Ethics*, Oxford, 1972, pp. 55.

<sup>186</sup> David Hume, *Ibid.*, pp. 584.

<sup>187</sup> Philip Mercer, *Sympathy and Ethics*, Oxford, 1972, pp. 55.

<sup>188</sup> Τη μηχανιστική διάσταση της θεωρίας του Hume για τη συμπάθεια αναφέρει και ο Stephen Darwall στο: Stephen Darwall, "Sympathetic Liberalism: Recent Work on Adam Smith", *Philosophy and Public Affairs* 28, no 2 (1999), pp 139-164 και Stephen Darwall, "Empathy, Sympathy, Care", *Philosophical Studies* 89 (1998), pp. 261-282.

βασίζεται στην αξιολογική συνισταμένη της φαντασίας.<sup>189</sup> Όταν ένας παρατηρητής παρατηρεί κάποια προθεσιακή συμπεριφορά, είτε πρόκειται για μια συνηθισμένη φυσική πράξη, μια έκφραση, μια χειρονομία ή μια έκφραση του προσώπου, αυτή η συμπεριφορά μεταβιβάζει μια ιδέα του συναισθήματος ή του πάθους που είναι η αιτία ή το αποτέλεσμα αυτής της συμπεριφοράς. Ο Hume επεξεργάζεται με βάση τη συνδεσιακή αρχή της αιτιότητας και την αρχή της ομοιότητας με προηγούμενες εμπειρίες του παρατηρητή την ιδέα κάποιας συμπεριφοράς ως αιτία ή αποτέλεσμα ενός συναισθήματος που δημιουργεί μια ιδέα του συναισθήματος που είναι η αιτία της ή το αποτέλεσμά της. Στην ουσία, όταν ο παρατηρητής είναι μάρτυρας κάποιας συμπεριφοράς, είναι ικανός να συμπεράνει τα αισθήματα των προσώπων και τα πάθη τους από τις συμπεριφορές που λαμβάνουν χώρα. Ο Jon Rick καταλήγει ότι είναι αόριστη η περιγραφή του πώς γίνεται η μετατροπή της ιδέας σε εντύπωση. Δίνει έμφαση στο γεγονός ότι η συμπάθεια για τον Hume είναι ένας αιτιακός ψυχολογικός μηχανισμός. Λειτουργεί σαν μια αρχή για την επικοινωνία των συναισθημάτων χωρίς όμως να εμπλέκει τον συμπαθητικό παρατηρητή σε κάποιου είδους δέσμευση για την κατάσταση του πράττοντα όσον αφορά την πρακτική. Όταν συλλαμβάνεται η ιδέα του πάθους του πράττοντα από τον παρατηρητή, η μετατροπή αυτής της ιδέας σε μιαν εντύπωση του αντίστοιχου πάθους στον παρατηρητή πραγματοποιείται ολοκληρωτικά από μια φυσική, προαναστοχαστική διαδικασία. Στον Hume δεν απαιτείται αναστοχαστική, φαντασιακή προβολή του παρατηρητή στην πρακτική κατάσταση του πράττοντα, όπως συμβαίνει στον Smith.<sup>190</sup> Έτσι καταλήγει ότι η συμπάθεια στον Hume δεν είναι μια αξιολογική έννοια.

Τόσο για τον Hume όσο και για τον Smith αποτελεί εμπειρικό γεγονός ότι οι φυσικές μας συμπάθειες απέναντι στα συναισθήματα και τις πράξεις των άλλων είναι γενικά μεροληπτικές. Συνειδητοποιούν και οι δύο αυτό το πρόβλημα και για το λόγο αυτό συζητούν την «διόρθωση» της συμπάθειας και εισάγουν τον συνετό παρατηρητή (Hume) και τον αμερόληπτο παρατηρητή (Smith).

Θα μπορούσαμε να πούμε ότι η συμπάθεια, καθώς συνίσταται στο να μεταβιβάζει τα συναισθήματα των άλλων με ανιδιοτέλεια, παρέχει εκείνο το ιδιαίτερο είδος ευχαρίστησης που συνοδεύει την ηθική αποδοχή και άρα είναι από μόνη της κατάλληλη για τη διατύπωση ασφαλών ηθικών κρίσεων. Ωστόσο, ο ίδιος ο Hume προβάλλει την αντίρρηση ότι μολονότι οι αδιόρθωτες συμπαθητικές κρίσεις είναι λιγότερο μεροληπτικές από την εκτεταμένη ποικιλία των κρίσεων που βασίζονται στο προσωπικό συμφέρον, η αδιόρθωτη συμπάθεια χαρακτηρίζεται από αξιολογική ποικιλία, που προκύπτει από τη χωροχρονική εγγύτητα και τις σχέσεις ψυχολογικής ομοιότητας μεταξύ των ηθικών παρατηρητών και των ηθικά πραττόντων.

Προκειμένου να διορθώσει ο Hume τη μεροληπτική φύση της έννοιας της συμπάθειας λέει: «Είναι, λοιπόν, από την επιρροή των χαρακτήρων και των ιδιοτήτων, σε αυτούς που έχουν κάποια σχέση με κάποιο άτομο, που τον επικροτούμε ή τον κατηγορούμε.»<sup>191</sup> Έτσι η

<sup>189</sup> Jon Rick, "Hume's and Smith's Partial Sympathies and Impartial Stances", *The Journal of Scottish Philosophy*, 5 (2) 2007, pp. 135-158.

<sup>190</sup> Jon Rick, "Hume's and Smith's Partial Sympathies and Impartial Stances", *The Journal of Scottish Philosophy*, 5 (2) 2007, pp. 135-158.

<sup>191</sup> David Hume, *Treatise*, op. cit., pp. 582.

γενική άποψη του συνετού παρατηρητή αντλεί το περιεχόμενό της από τις αντιδραστικές στάσεις από αυτά τα άτομα που μοιράζονται σχέσεις αλληλεπίδρασης με το ηθικό υποκείμενο. Ο Hume και οι σχολιαστές του το ονομάζουν αυτό «στενός κύκλος» του ατόμου.<sup>192</sup>

Η αμεροληψία πρέπει να βοηθάει στην καθιέρωση του πλαισίου που είναι κατάλληλο για ηθική συζήτηση και μελέτη που στοχεύει στο ιδανικό της συναίνεσης. Μια ηθική άποψη που καθοδηγείται από έναν τέτοιο κανόνα αμεροληψίας απαιτεί κάποιο βαθμό κριτικής υπέρβασης των ιδιαίτερων συμφερόντων, των αξιών και των σχέσεων κάθε ατόμου. Όσον αφορά τη θεωρία του Hume για τον «στενό κύκλο», το ερώτημα που τίθεται είναι γιατί τα συναισθήματα αυτών που βρίσκονται σε αλληλεπίδραση με το άτομο που βρίσκεται υπό ηθική αξιολόγηση είναι λιγότερο μεροληπτικά από αυτά των παρατηρητών που βρίσκονται σε απόσταση, λαμβάνοντας υπόψη ότι τα κοντινά συναισθήματα βασίζονται σε σχέσεις γνωριμίας και ομοιότητας. Η θεωρία του στενού κύκλου που στοχεύει να στηρίξει το ηθικό κριτήριο εμφανίζεται λιγότερο κατάλληλη να επιτύχει την αξιολογική αμεροληψία και περισσότερο φτιαγμένη ως ένας μηχανισμός για να ανταλλάξει μια μεροληψία της απόστασης με μια μεροληψία της εγγύτητας.<sup>193</sup> Ωστόσο, παρά τις παρατηρήσεις του αυτές ο Jon Rick προβαίνει σε μια υπεράσπιση της θεωρίας του στενού κύκλου.

Ο Jon Rick προβάλλει το επιχείρημα ότι η θεωρία του στενού κύκλου του Hume επιτυγχάνει να ρυθμίσει το περιεχόμενο των ηθικών μας αξιολογήσεων προκειμένου να εξασφαλιστεί η αμεροληψία τους. Ο ίδιος ο Jon Rick διαφωνεί με την άποψη ότι η θεωρία του στενού κύκλου μπορεί να εξασφαλίσει κανονιστικές αξιολογικές κρίσεις. Το μόνο που μπορεί να προσφέρει είναι περιγραφικές πληροφορίες και πιστεύει ότι δεν μπορεί από μόνη της να λύσει το πρόβλημα των μεροληπτικών κρίσεων των συμπαθητικών αισθημάτων.

Σε υπεράσπιση της θεωρίας του στενού κύκλου παραθέτει την άποψη της Korsgaard.<sup>194</sup> Η Korsgaard υποστηρίζει ότι η θεωρία του στενού κύκλου αξίζει την έγκρισή μας. Πιο συγκεκριμένα, η Korsgaard υποστηρίζει ότι μόνο οι άνθρωποι που έχουν μια στενή, κοντινή επαφή με το άτομο υπό εξέταση έχουν την ικανότητα να βεβαιώσουν πότε η ιδιαίτερη συμπεριφορά του ατόμου πηγάζει από τον χαρακτήρα του ή είναι τελείως συμπτωματική. Όπως εξηγεί η Korsgaard, για τον Hume, μόνο οι πράξεις που είναι προϊόν του χαρακτήρα ενός ανθρώπου είναι αυτές για τις οποίες το άτομο είναι υπεύθυνο. Έτσι, εάν ο χαρακτήρας ενός ατόμου μπορεί να επιβεβαιωθεί μέσα από το στενό κύκλο, τότε μια τέτοια προοπτική είναι βασική για τη διαμόρφωση της ηθικής άποψης του παρατηρητή.

Ο Jon Rick δέχεται την άποψη της Korsgaard για τη θεωρία του στενού κύκλου αλλά δεν εγκαταλείπει το επιχείρημά του για το πρόβλημα της μεροληπτικής κρίσης που προκύπτει από τη θεωρία αυτή. Η θεωρία του στενού κύκλου μόνο περιγραφικούς σκοπούς μπορεί να εξυπηρετήσει και σε καμία περίπτωση κανονιστικούς. Μια αμερόληπτη ηθική τοποθέτηση

---

<sup>192</sup> David Hume, *Ibid.*, pp. 602.

<sup>193</sup> Jon Rick, "Hume's and Smith's Partial Sympathies and Impartial Stances", *The Journal of Scottish Philosophy*, 5 (2) 2007, pp. 135-158.

<sup>194</sup> Christine Korsgaard, "The General Point of View: Love and Moral Approval in Hume's Ethics", *Hume Studies*, Vol. XXV, Nos. 1&2 (April/November 1999), pp. 3-41.

απαιτεί κάποια αποστασιοποίηση από τις ιδιαίτερες προοπτικές, καθώς δεν μπορεί να υιοθετεί τη δική μου ιδιαίτερη προοπτική ή τη δική σου ιδιαίτερη προοπτική.<sup>195</sup> Η άποψη του Jon Rick για το ζήτημα της μεροληψίας των κρίσεων του στενού κύκλου σίγουρα έχει κάποια βάση. Ωστόσο, το γεγονός ότι υπερασπίζεται την άποψη της Korsgaard που παραθέσαμε πιο πάνω σημαίνει ότι και ο ίδιος αποδίδει κάποια σημασία στο ρόλο του στενού κύκλου του ηθικού υποκειμένου. Άλλωστε, θα μπορούσαμε να αντιτάξουμε στην άποψη του Jon Rick ότι τον Hume δεν τον απασχολεί τόσο να διατυπώσει μια κανονιστική θεωρία για την ηθική όσο να περιγράψει το ρόλο της συμπάθειας στη διαμόρφωση της ηθικής. Η πρόθεση αυτή του Hume προϋποθέτει μια διαφορετική προσέγγιση των ηθικών φαινομένων, που είναι σταθερά προσανατολισμένη στην περιγραφή του φαινομένου της συμπάθειας ως καθοριστικού στοιχείου της ανθρώπινης επικοινωνίας.

Ο Jon Rick επισημαίνει ότι η ηθική γλώσσα, σε ένα τυπικό επίπεδο, επιτυγχάνει τη γενίκευση που ήταν επιθυμητή από τον Hume, καθώς όροι όπως «ενάρτεος», «ηθικά σωστός» ή «ηθικά καλός» αναφέρονται σε «χρήσιμες ή ευχάριστες ιδιότητες του εαυτού ή των άλλων». Καθώς όμως η διατύπωση ηθικών αξιολογήσεων επιδέχεται ουσιώδη διαφωνία κάτω από την επίσημη παγκοσμιότητά της, έτσι και η ηθική γλώσσα αφήνει χώρο για διαφωνία όσον αφορά το ειδικό περιεχόμενο των όρων «χρήσιμο» και «ευχάριστο». Ακόμη, ένα «γενικό αναλλοίωτο μέτρο, με το οποίο μπορούμε να επιδοκιμάζουμε ή να αποδοκιμάζουμε χαρακτήρες και τρόπους» απαιτεί κάτι περισσότερο από αυτήν την επίσημη παγκοσμιότητα. Απαιτεί, ή τουλάχιστον επιδιώκει, σύγκλιση στο επίπεδο του κανονιστικού, ηθικού περιεχομένου.<sup>196</sup>

Η άποψη του Jon Rick για την ηθική θεωρία του Hume είναι ότι είναι αναπόφευκτη κάποιου είδους μακροχρόνιας μεροληψίας εάν η έννοια της συμπάθειας του Hume είναι να αποτελέσει τη βάση της ηθικής αξιολόγησης. Και καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η συμπάθεια του Hume είναι ένας μηχανισμός μετάδοσης συναισθημάτων και η αποτυχία της συμπάθειας προκύπτει από τη μεροληψία την οποία γεννά η περιορισμένη γκάμα συναισθημάτων, την οποία κάποιος μπορεί να νιώσει. Η διόρθωση της συμπαθητικής μεροληψίας εμπλέκει την επέκταση της γκάμας των συναισθημάτων που είναι διαθέσιμα για τη μετατροπή των συναισθημάτων. Πουθενά σε αυτή τη διαδικασία, μας λέει ο Jon Rick, δεν υπάρχει κάποια κριτική εκτίμηση του περιεχομένου των συναισθημάτων, στα οποία έχει κάποιος πρόσβαση. Και χωρίς αυτή την κριτική συνιστώσα δεν μπορώ να καταλάβω πώς η σκοπιά της συμπάθειας καταλήγει σε κάποιο είδος αμερόληπτης προοπτικής, την οποία προϋποθέτει μια ηθική κριτική άποψη.<sup>197</sup> Δε νομίζουμε ότι πραγματικά χρειάζεται κάποια κριτική αποτίμηση του περιεχομένου των συναισθημάτων, καθώς τα συναισθήματα αποτελούν πηγαία έκφραση του ανθρώπινου χαρακτήρα και είναι σε όλους τους ανθρώπους κοινά. Είναι ό,τι πιο αυθεντικό μπορεί να εκδηλώσει ένας άνθρωπος. Και σε αυτή την αυθεντική εκδήλωση της ανθρώπινης υπόστασης θεμελιώνει ο Hume τη θεωρία

<sup>195</sup> Jon Rick, "Hume's and Smith's Partial Sympathies and Impartial Stances", *The Journal of Scottish Philosophy*, 5 (2) 2007, pp. 135-158.

<sup>196</sup> Jon Rick, "Hume's and Smith's Partial Sympathies and Impartial Stances", *The Journal of Scottish Philosophy*, 5 (2) 2007, pp. 135-158.

<sup>197</sup> Jon Rick, "Hume's and Smith's Partial Sympathies and Impartial Stances", *The Journal of Scottish Philosophy*, 5 (2) 2007, pp. 135-158.



του για τη συμπάθεια. Η κανονιστικότητα που αναζητά ο Jon Rick επιτυγχάνεται μέσα από την καθολικότητα της φύσης του ανθρώπινου συναισθήματος.

Έτσι, η θέση του Jon Rick συνοψίζεται στο συμπέρασμα ότι η θεωρία του Hume για τη συμπάθεια δεν είναι δυνατό να αποφύγει τη μεροληψία των ηθικών κρίσεων του παρατηρητή, παρά το γεγονός ότι ο Hume θέλησε να λύσει το πρόβλημα της μεροληψίας με την υιοθέτηση της γενικής άποψης του συνετού παρατηρητή. Θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι ο Hume επιδίωξε να περιγράψει τη διαδικασία της μετάδοσης των συναισθημάτων του υποκειμένου στον παρατηρητή μέσω της συμπάθειας και να στηρίξει σε αυτή τη διαδικασία την ανάγκη επικοινωνίας μεταξύ των ανθρώπων και τη συγκρότηση κοινωνίας πάνω σε μια ηθική βάση. Τα συμπαθητικά αισθήματα είναι εκείνα που μας παρακινούν σε μια ηθική συμπεριφορά και η συμβίωση με τους άλλους ανθρώπους μας καθιστά ικανούς να διατυπώνουμε ηθικές κρίσεις. Σκοπός του Hume είναι να καταδείξει την πρωταρχικότητα των συναισθημάτων στη διάκριση της αρετής και τον αποκλεισμό του λογικού στοιχείου από την ηθική διαδικασία. Η ηθική του θεωρία, θεμελιωμένη στον καθοριστικό ρόλο της έννοιας της συμπάθειας, έρχεται σε αντίθεση με όλες εκείνες τις φιλοσοφικές θεωρίες που θεμελιώνουν την ηθική συμπεριφορά του ανθρώπου στο λογικό και συμπλέει με τη σχολή των συναισθηματιστών στην οποία ανήκει.

Ασφαλώς, δεν είναι δυνατό να αρνηθούμε ότι η ηθική θεωρία του Hume που βασίζεται στην έννοια της συμπάθειας είναι ευάλωτη στο πρόβλημα της μεροληψίας των ηθικών κρίσεων, ωστόσο είναι βέβαιο ότι ο Hume κατάφερε να εξηγήσει με μεγαλύτερη επάρκεια την ανθρώπινη ψυχολογία και συμπεριφορά και θεμελίωσε τα ανθρώπινα ηθικά κίνητρα στην πραγματική κινητήρια δύναμη της ανθρώπινης πράξης: στο συναίσθημα. Και αυτή ακριβώς είναι η καινοτομία του. Άλλωστε, η ηθική φιλοσοφία σε κάθε της εκδοχή είναι αδύνατο να αιτιολογήσει την ποικιλία με την οποία διατυπώνονται οι ηθικές κρίσεις. Ακόμα και οι κατεξοχήν κανονιστικές ηθικές θεωρίες είναι αδύνατο να προβλέψουν τον αστάθμητο ανθρώπινο παράγοντα που ποικίλλει παρά την ανθρώπινη ομοιογένεια και δευτερευόντως είναι ανίκανες να καταπολεμήσουν εντελώς τη μεροληψία των ανθρώπινων ηθικών κρίσεων. Κανένα κριτήριο δεν είναι επαρκές για να αποκλείσει τη μεροληπτική ανθρώπινη κρίση.

Η θέση του Hume ότι οι ηθικές κρίσεις για τους ξένους παράγουν αδύναμες συναισθηματικές αντιδράσεις φαίνεται να μη συνάδει με τη σταθερή του πεποίθηση ότι η φαντασία έχει τη δύναμη να δημιουργήσει ισχυρές συναισθηματικές αντιδράσεις. Παραθέτει το παράδειγμα των υποχόνδριων οι οποίοι αρρωσταίνουν μόνο με τη σκέψη ότι είναι πράγματι άρρωστοι. Ωστόσο, ο Hume μας λέει ότι η περίπτωση των υποχόνδριων δεν αντιστοιχεί στη διαδικασία διατύπωσης ηθικών κρίσεων. Όταν διατυπώνουμε ηθικές κρίσεις για τον Νέρωνα, δεν πιστεύουμε στην πραγματικότητα ότι είμαστε πολίτες της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας.

Ο Mark Collier σημειώνει ότι αυτή η διάκριση του Hume έρχεται σε αντίθεση με την επίσημη θέση του για τις συναισθηματικές μας αντιδράσεις στις τέχνες και συγκεκριμένα στην τραγωδία. Ο Hume παραδέχεται ότι οι θεατές νιώθουν συμπόνια γι' αυτούς που υποφέρουν πάνω στη σκηνή, παρά το γεγονός ότι είναι γνωστό ότι οι συμφορές τους είναι φανταστικές. Ο Hume μπορεί να εξηγήσει τις ισχυρές συναισθηματικές μας αντιδράσεις

στις τραγωδίες εστιάζοντας στην αμεσότητα με τα γεγονότα που παρουσιάζουν. Νιώθουμε συμπόνια για τους ήρωες πάνω στη σκηνή, γιατί τα συναισθήματα που βιώνουν είναι ιδιαίτερα μεταδοτικά. Ο Hume όμως βεβαιώνει ότι τα ακροατήρια των θεατρικών παραστάσεων δε συγχέουν τη φαντασία με την πραγματικότητα. Οι συναισθηματικές μας αντιδράσεις στα έργα τέχνης θα μπορούσαν να μοιάζουν με αυτές της πραγματικότητας, όπως παρατηρεί ο Hume, αλλά μπορούμε εύκολα να διακρίνουμε τις μεν από τις δε.<sup>198</sup> Υπάρχει όμως και μια άλλη άποψη για τη θεατρική διαδικασία. Το θέατρο, καθώς καθρεπτίζει τη ζωή, αποτελεί ένα συμπαθητικό μέσο που αλλάζει ριζικά την ανθρώπινη συνειδητότητα κατά τη διάρκεια της παράστασης. Ο γενικότερος ισχυρισμός του Hume ότι πολλές από τις συναισθηματικές μας καταστάσεις δημιουργούνται συμπαθητικά παρά προκύπτουν εσωτερικά υπαινίσσεται μια πιο βαθιά δυνατότητα: ολόκληρη η συναισθηματική μας κατάσταση, η ίδια μας η συνειδητότητα, η ίδια μας η ύπαρξη είναι ουσιαστικά μια συνεχώς εξελισσόμενη συναισθηματική μετάδοση που διαρκώς μεταβάλλεται από την εμπειρία.<sup>199</sup> Αυτή η εκδοχή της λειτουργίας της συμπάθειας ως μιας διαρκώς εξελισσόμενης διαδικασίας στην ανθρώπινη συνειδητότητα προσφέρει μια καινούργια δυνατότητα, η οποία είναι πολύ ενδιαφέρουσα, αλλά προφανώς δεν εξετάζεται από τον Hume. Πρόκειται για μια ερμηνεία της θεωρίας του Hume με βάση τη θεωρία του Merleau-Ponty, στην οποία δεν θα επεκταθούμε.

Η συμπάθεια δημιουργεί μόνο συμπόνια, όταν παρατηρούμε τον πόνο και το μαρτύριο των άλλων, αλλά το να υιοθετήσει κανείς την ηθική άποψη απαιτεί το να φανταστούμε τους εαυτούς μας ως παρατηρητές των συμφορών τους. Αυτή η θέση του Hume μπορεί να αναπτυχθεί με όρους των γνωστικών θεωριών της προσομοίωσης, μας λέει ο Mark Collier.<sup>200</sup> Ας εξετάσουμε τις θεωρίες της προσομοίωσης για τη φαντασία. Αναγνωρίζουμε τις συναισθηματικές καταστάσεις των άλλων με το να καθιστούμε ενεργά και να ξαναδημιουργούμε τα περιεχόμενα των πίστewν και των επιθυμιών τους. Αυτές οι καταστάσεις δια αντιπροσώπου τροφοδοτούνται ως εισαγωγή στο συναισθηματικό μας σύστημα των αντιδράσεων, και το προϊόν τους το χρησιμοποιούμε για να βγάλουμε συμπεράσματα για το πώς νιώθουν.<sup>201</sup> Ο Hume ισχυρίζεται ότι οι φαντασιακές καταστάσεις μοιάζουν με τις αντιληπτικές καταστάσεις ως προς τους όρους της φαινομενολογικής τους δύναμης και ζωντάνιας, αλλά ο Goldman εξηγεί την ομοιότητα με όρους νευρικών και λειτουργικών ιδιοτήτων.<sup>202</sup>

Όταν προσομοιώνουμε ότι βιώνουμε τα συναισθήματα των άλλων πρέπει να «βάλουμε σε παρένθεση» τις δικές μας νοητικές καταστάσεις. Τα άτομα που προσομοιώνουν τα συναισθήματα των άλλων έχουν συνείδηση του γεγονότος ότι δεν είναι οι ίδιοι που υποφέρουν για τις συμφορές των άλλων και ότι τα συναισθήματα που νιώθουν ανήκουν σε αυτόν που υποφέρει. Ωστόσο, βιώνουν αυτά τα συναισθήματα σαν να ήταν δικά τους.

<sup>198</sup> David Hume, *Treatise*, op. cit., 1.3.10.10.

<sup>199</sup> Matthew Victor Schertz, "Empathy as intersubjectivity: Hume and Smith's divide, *Stud. Philos. Educ.* 26, 2007, pp. 165-178.

<sup>200</sup> Mark Collier, "Hume's Theory of Moral Imagination", *History of Philosophy Quarterly*, V. 27, N. 3, 2010.

<sup>201</sup> Goldman, 2006, pp. 170.

<sup>202</sup> Mark Collier, "Hume's Theory of Moral Imagination", *History of Philosophy Quarterly*, V. 27, N. 3, 2010.

Αλλά τι θα γινόταν εάν οι παρατηρητές έχαναν την εγωκεντρική ματιά και αντίκριζαν τον κόσμο με τα μάτια των άλλων;

Το κρίσιμο σημείο στο ερώτημα αυτό είναι ότι αφήνουμε τους εαυτούς μας στην άκρη, όταν μπαίνουμε στη θέση των άλλων. Όπως ακριβώς οι ηθοποιοί μεταμορφώνονται στους χαρακτήρες τους, έτσι και οι άνθρωποι που προσομοιώνουν τα συναισθήματα των άλλων προσδιορίζουν τους εαυτούς τους ως τα υποκείμενα αυτών των καταστάσεων. Θα μπορούσαμε να αντιτάξουμε σε αυτή τη θέση το επιχείρημα ότι είναι πολύ δύσκολο να αντιληφθούμε γιατί θα επαινούσαμε τη γενναιότητα των μακρινών ξένων, εάν συγχέουμε την πραγματικότητα με την προσομοίωση και με κάποιον τρόπο μεταμορφώνουμε τους εαυτούς μας σε μέλη του κλειστού τους κύκλου.

Ο Hume απαντά σε αυτή την αντίρρηση με τη διαπίστωση ότι δεν μπορούμε να αφήσουμε εξ' ολοκλήρου τη δική μας οπτική, όταν μπαίνουμε στα συναισθήματα των άλλων. Όταν φανταζόμαστε τους εαυτούς μας στη θέση των άλλων, πρέπει να διατηρούμε τη συναίσθηση ότι προσομοιώνουμε τα συναισθήματά τους. Η λύση του Hume σε αυτό το πρόβλημα συμφωνεί τόσο με τη μετριοπαθή όσο και με τη ριζοσπαστική άποψη των θεωριών της προσομοίωσης. Εάν κάνουμε τη διάκριση ανάμεσα στην πραγματικότητα και την προσομοίωση, όπως προτείνει ο Goldman, τότε η διαδικασία της προσομοίωσης θα δημιουργήσει αδύναμες σχετικά συναισθηματικές αντιδράσεις. Εάν συγχέουμε την πραγματικότητα με την προσομοίωση, όπως ισχυρίζεται ο Gordon, τότε η διαδικασία της προσομοίωσης θα μπορούσε να δημιουργήσει ζωντανά συναισθήματα, αλλά δεν θα ήταν πια δικά μας.<sup>203</sup>

Η κριτική ότι καθίσταται δύσκολο να καταλάβουμε πώς αυτές οι φανταστικές σχέσεις θα μπορούσαν να επηρεάσουν τα πραγματικά μας συναισθήματα δεν αντιλαμβάνεται τη σημασία της τοποθέτησης του Hume. Η επίσημη θέση του Hume είναι ότι η ηθική φαντασία δεν αλλάζει σημαντικά τις διαπροσωπικές μας συμπεριφορές. Στην άποψη αυτή του Hume συμφωνεί και ο Adam Smith, σύμφωνα με τον οποίο διαβεβαιώνεται για άλλη μια φορά ότι δεν συγχέουμε το όριο ανάμεσα στον εαυτό και στον άλλον.<sup>204</sup>

Παρατηρούμε στο σημείο αυτό πόση σημασία αποδίδει και ο ίδιος ο Hume στο ρόλο της φαντασίας στη συμπαθητική διαδικασία. Παρά το γεγονός ότι η συμπάθεια δε στηρίζεται στη φαντασία προκειμένου να προσεγγίσει τα συναισθήματα των άλλων, όπως στον Smith, ωστόσο χωρίς τη φαντασία δε νοείται η διατύπωση ηθικών κρίσεων.

Μια άλλη κριτική στη θεωρία του Hume για την ηθική γενική άποψη είναι ότι η θεωρία αυτή φαίνεται να διακόπτει τον εννοιολογικό δεσμό ανάμεσα στην ηθική και τη βούληση. Ο Barry Stroud γράφει:

«Ο Hume κινδυνεύει να σπάσει τον σύνδεσμο ανάμεσα στην ηθική κρίση και τη βούληση με το να ισχυρίζεται απλά ότι τα συναισθήματα εμπλέκονται ή υπαινίσσονται με τον έναν ή τον άλλο τρόπο στη διατύπωση κάθε ηθικής κρίσης. Πρέπει να δείξει ακριβώς πώς μια

---

<sup>203</sup> Mark Collier, "Hume's Theory of Moral Imagination", *History of Philosophy Quarterly*, V. 27, N. 3, 2010.

<sup>204</sup> Mark Collier, "Hume's Theory of Moral Imagination", *History of Philosophy Quarterly*, V. 27, N. 3, 2010.

«ανιδιοτελής» ηθική κρίση είναι «ενεργή», ή πώς μια σκέψη ή μια πίστη για πιθανά συναισθήματα μπορεί να μας οδηγήσει να πράξουμε. Αυτό είναι κάτι που ποτέ δεν εξηγεί.»<sup>205</sup>

Ο ίδιος ο Hume, παρατηρεί ο Mark Collier, ασκεί κριτική στους ηθικούς ορθολογιστές ότι οι θεωρίες τους δεν μπορούν να έχουν εφαρμογή στην πράξη. Όμως, με βάση την κριτική του Stroud, ούτε η θεωρία του Hume δίνει μια επαρκή απάντηση στο πρόβλημα της ηθικής πράξης. Η πρακτική δύναμη της ηθικής μας θα ήταν εύκολο να εξηγηθεί, εάν οι αξιολογήσεις μας αποτελούνταν από πραγματικά συναισθήματα. Έτσι, η ηθική κινητοποίηση είναι πολύ πιο δύσκολα κατανοητή, εάν οι κρίσεις μας βασίζονται στα πιθανά μας συναισθήματα σε υποθετικές συνθήκες.<sup>206</sup> Ωστόσο, μπορούμε να παρατηρήσουμε ότι το πρόβλημα λύνεται, εάν παραδεχτούμε ότι τα συναισθήματα παραμένουν ζωντανά και ειλικρινά ακόμα και στην περίπτωση των υποθετικών σεναρίων, οπότε η λειτουργία της συμπάθειας δεν παρακωλύεται.

Η κριτική αυτή μπορεί να διατυπωθεί για κάθε ηθική θεωρία που εμπλέκει τα συναισθήματα ενός παρατηρητή. Το γεγονός ότι αμερόληπτοι παρατηρητές επικροτούν έναν συγκεκριμένο τρόπο συμπεριφοράς δεν συνεπάγεται ότι οι πράττοντες πρέπει να νιώθουν έτσι.<sup>207</sup>

Το ερώτημα που τίθεται λοιπόν είναι το εξής: Πώς μπορούν αυτές οι ηθικές κρίσεις να αποτελούν κίνητρα για πράξη, εάν αντιπροσωπεύουν τις νοητικές καταστάσεις των άλλων;

Σε αυτό το ερώτημα έρχεται να απαντήσει ο Hume λέγοντας ότι, όταν κρίνουμε ότι οι πράξεις μας είναι ηθικά λανθασμένες, βεβαιώνουμε ότι θα τις απορρίπταμε εάν ήμασταν αμερόληπτοι. Αυτό όμως δε λέει τίποτα για την τωρινή κατάσταση του μυαλού μας. Θα μπορούσαμε να παραμείνουμε εντελώς μεροληπτικοί ως προς τα συμφέροντά μας.

Αυτό που πρέπει να εξηγήσει ο Hume, προκειμένου να στηρίξει την πρακτική δύναμη της ηθικότητας, είναι για ποιο λόγο τα συναισθήματα των αμερόληπτων παρατηρητών έχουν σημασία για μας. Ο Mark Collier παρατηρεί ότι ο Hume διαθέτει το θεωρητικό υπόβαθρο για να προβεί σε κάποια σχετική εξήγηση. Όταν υιοθετούμε τη γενική ηθική άποψη, σύμφωνα με τον Hume, ανακαλύπτουμε ότι οι άλλοι δεν επικροτούν την εγωιστική μας συμπεριφορά. Επομένως, δεν συμμετέχουμε συναισθηματικά μόνο στις χαρές και στις λύπες των άλλων, αλλά επίσης «νιώθουμε συμπάθεια προς τους άλλους όσον αφορά τις γνώμες που διατυπώνουν για μας».<sup>208</sup>

Με αυτόν τον τρόπο ο Hume καλύπτει το κενό μεταξύ της προοπτικής του παρατηρητή και αυτής του πράττοντα. Δεν φανταζόμαστε ότι οι άλλοι νιώθουν μνησικακία για τις κακίες μας, αλλά περισσότερο θα μισούσαμε τον εαυτό μας τη στιγμή που θα παρατηρούσαμε αυτές τις πράξεις. Έτσι φτάνουμε στο σημείο να βλέπουμε τον εαυτό μας όπως οι άλλοι θα

---

<sup>205</sup> B. Stroud, *Hume*, London: Routledge and Kegan Paul, 1977, pp. 192.

<sup>206</sup> Mark Collier, "Hume's Theory of Moral Imagination", *History of Philosophy Quarterly*, V. 27, N. 3, 2010.

<sup>207</sup> G. Harman, *Explaining Value and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 2000, pp. 184.

<sup>208</sup> David Hume, *Treatise*, op. cit., 3.2.2.24.

έκαναν.<sup>209</sup> Αυτή η λύση που προτείνει ο Hume προκύπτει ως άμεση συνέπεια του ισχυρισμού του ότι τα συναισθήματά μας έχουν αξία όχι μόνο όταν τα βιώνουμε εμείς, αλλά κυρίως αποκτούν σημασία όταν τα επικοινωνούμε στους άλλους. Η γνώμη των άλλων για μας είναι καίρια και για το λόγο αυτό έχουμε την τάση να πασχίζουμε να κερδίσουμε την επιβεβαίωση των άλλων.

Ο Mark Collier καταλήγει στο άρθρο του με τη δικαίωση της ηθικής θεωρίας του Hume και τη συγκρίνει με τις σύγχρονες θεωρίες της κοινωνικής νευροεπιστήμης. Συνοψίζοντας τη θεωρία του Hume εξηγεί ότι όταν αντιλαμβανόμαστε τη θλίψη ενός ανθρώπου, ο νους μας λειτουργεί σαν καθρέπτης, και νιώθουμε αυτόματα τον πόνο του ανθρώπου αυτού. Αλλά αυτό δεν ισχύει όταν υιοθετούμε τη γενική άποψη. Όταν φανταζόμαστε τα συναισθήματα των ανθρώπων που συνδέονται στενά με τους ξένους, δεν παύουμε να συνειδητοποιούμε το γεγονός ότι οι δεσμοί μας με αυτούς τους ανθρώπους είναι αδύναμοι. Έτσι, οι ιδέες μας για τις λύπες και τις συμφορές τους δεν μετατρέπονται σε ζωντανές εντυπώσεις.

Η τοποθέτηση του Hume ως προς τη θεωρία της ηθικής γενικής άποψης είναι στο σωστό δρόμο. Σύγχρονες έρευνες στην κοινωνική νευροεπιστήμη έχουν αποδείξει ότι το καθρέπτισμα των συναισθημάτων και η υιοθέτηση γνωστικής προοπτικής ενεργοποιούν διακριτές περιοχές του εγκεφάλου. Η ικανότητά μας να ταυτιστούμε με τις συναισθηματικές καταστάσεις των γύρω μας εξαρτάται από τις ιδιότητες κατοπτρισμού των νευρικών συστημάτων στις περιοχές των συναισθημάτων του εγκεφάλου. Αλλά η ικανότητά μας να φανταστούμε τους εαυτούς μας στις συνθήκες των άλλων ενεργοποιεί γνωστικές περιοχές στον μετωπιαίο λοβό.<sup>210</sup> Η μπασταρδεμένη θεωρία του Hume για τη συμπάθεια θα έπρεπε να προσελκύσει τους σύγχρονους ερευνητές που ενδιαφέρονται για τη φύση της ηθικής φαντασίας.<sup>211</sup>

Ο Douglas Chismar επισημαίνει σύγχυση στη θεωρία του Hume που προκύπτει από κάποιες ασάφειες ως προς τον όρο «συμπάθεια» και από μια λιγότερο προσεκτική ανάλυση των προθεσιακών όψεων της διαδικασίας της συμπάθειας. Στο *Treatise* ο Hume υποστηρίζει ότι τα ηθικά συναισθήματα της αποδοχής και της απόρριψης προκύπτουν από μια ευρεία φροντίδα για το καλό της κοινωνίας. Με τη σειρά της αυτή η φροντίδα δεν προκύπτει από μια «παγκόσμια αγάπη» ή από το «δημόσιο συμφέρον», αλλά από τη συμπάθεια.

Εάν πράγματι «δεν έχουμε τέτοια φροντίδα παρά από τη συμπάθεια»<sup>212</sup>, είναι σημαντικό για την ηθική θεωρία του Hume να στηρίζει επαρκώς αυτή τη φροντίδα για τους άλλους,

---

<sup>209</sup> Brown, 1994, pp. 31.

<sup>210</sup> J. Decety and C. Lamm, "Human Empathy through the Lens of Social Neuroscience", *The Scientific World Journal* 6, 2006, pp. 1155· και S. D. Preston and F.B.M. De Wall, "Empathy: Its Ultimate and Proximate Bases", *Behavioral and Brain Sciences* 25, 2002, pp. 19.

<sup>211</sup> Mark Collier, "Hume's Theory of Imagination", *History of Philosophy Quarterly*, V. 27, N. 3, 2010.

<sup>212</sup> David Hume, *Treatise*, op. cit., pp. 579.

επισημαίνει ο Douglas Chismar <sup>213</sup> και προκειμένου να φωτίσει τη θεωρία του Hume παραθέτει το ακόλουθο απόσπασμα:

«Αλλά τι κάνει τον σκοπό ευχάριστο; Το άτομο είναι ένας ξένος: Με κανέναν τρόπο δεν ενδιαφέρομαι γι' αυτόν, ούτε έχω κάποια υποχρέωση απέναντί του: Η ευτυχία του δε με αφορά περισσότερο από την ευτυχία κάθε ανθρώπου και οποιασδήποτε ύπαρξης που διαθέτει αισθήσεις; Δηλαδή, με επηρεάζει μόνο από συμπάθεια. Με βάση αυτή την αρχή, κάθε φορά που ανακαλύπτω την ευτυχία του και το καλό του, είτε στις αιτίες του είτε στα αποτελέσματά του, εισχωρώ τόσο βαθιά σε αυτό, ώστε μου γεννά ένα αισθητό συναίσθημα. Η εμφάνιση των ιδιοτήτων, που έχουν την τάση να το προωθούν, έχουν ένα ευχάριστο αποτέλεσμα πάνω στη φαντασία μου, και επιτάσσουν την αγάπη μου και την εκτίμησή μου.»<sup>214</sup>

Σύγχρονοι ερευνητές, ωστόσο διατύπωσαν ερωτήματα ως προς την επάρκεια της συμπάθειας να λειτουργήσει ως η πηγή αυτής της ευμενούς συμπεριφοράς. Ο Paul Ardal σημειώνει ότι ο Hume «μοιάζει να μην είναι επαρκώς σαφής ως προς την ανάγκη να εξηγήσει γιατί η μετάδοση της λύπης ή της δυστυχίας κάποιου άλλου θα έπρεπε να προκαλέσει σε μας τη φροντίδα για το άλλο άτομο».<sup>215</sup>

Ο Douglas Chismar τονίζει το γεγονός ότι, μολονότι ο Hume αρνείται ότι οι περισσότεροι άνθρωποι βιώνουν μια παγκόσμια αγάπη για την ανθρωπότητα, η συμπάθεια έχει μεγάλη δύναμη να μας «εμπλέξει» στις τύχες των άλλων. Παρά τη δύναμη αυτή που διαθέτει η έννοια της συμπάθειας, ο Douglas Chismar διαγιγνώσκει στη θεωρία του Hume έναν μηχανιστικό τόνο. Η διαδικασία της συμπάθειας δεν είναι κάτι που αναδύεται από τις επιθυμίες μας τόσο, όσο μια ανταλλαγή ή μεταφορά συναισθηματικών ενεργειών.<sup>216</sup>

Ο John Jenkins συνέταξε πρόσφατα κάποια από τα προβλήματα της θεωρίας του Hume. Ο Jenkins ασκεί κριτική στην άποψη του Hume ότι τα συναισθήματα ενός ανθρώπου μπορούν να γίνουν αντιληπτά από τη συμπεριφορά του. Ισχυρίζεται ότι πρέπει να αποτελεί προϋπόθεση για να προκύψει η συμπάθεια να γνωρίζω για ποιο πράγμα είναι θυμωμένος κάποιος. Και δεν είναι βέβαιο ότι εγώ μπορώ να το αντιληφθώ αυτό από τα εξωτερικά συμπτώματα του θυμού. Αυτή η κριτική παραβλέπει το γεγονός ότι ο Hume περιλαμβάνει στη διαδικασία της συμπάθειας την ανάγνωση των συνθηκών τις οποίες βιώνει ο άλλος άνθρωπος καθώς και τη συμπεριφορά του. Ο Hume κάνει λόγο για το πώς μια «χαρούμενη όψη εμπνέει μια αισθητή ικανοποίηση και γαλήνη στο νου μου»<sup>217</sup>, πράγμα που σημαίνει ότι υπάρχει μια άμεση σύνδεση ανάμεσα στα εξωτερικά σημάδια μιας συμπεριφοράς ή διάθεσης με την εμπειρία της συμπάθειας. Σε άλλο σημείο, ο Hume προσθέτει ότι η

---

<sup>213</sup> Douglas Chismar, "Hume's Confusion about Sympathy", *Philosophy Research Archives*, Vol. XIV, 1988-89.

<sup>214</sup> David Hume, *Ibid.*, pp. 588-9.

<sup>215</sup> Paul Ardal, *Passion and Value in Hume's Treatise*, Edinburg: University Press, 1966, pp. 51.

<sup>216</sup> Douglas Chismar, "Hume's Confusion about Sympathy", *Philosophy Research Archives*, Vol. XIV, 1988-1989.

<sup>217</sup> David Hume, *Treatise*, op. cit., pp. 317.

συμπάθεια προκύπτει όχι μόνο από την παρατήρηση των αποτελεσμάτων του πάθους του άλλου, αλλά επίσης από την αντίληψη των αιτιών του.<sup>218</sup>

Σύμφωνα με τον Hume, τόσο οι εμπειρίες όσο και τα συναισθήματα είναι κοινά στους ανθρώπους. Αυτό σημαίνει ότι όλοι μας έχουμε νιώσει ένα παρόμοιο ρεπερτόριο συναισθημάτων, τέτοιο ώστε, όταν παρατηρούμε την αντίδραση ενός άλλου, να πυροδοτεί την ανάμνηση των δικών μας εμπειριών. Ο Passmore όμως διαφωνεί με αυτή τη θέση, καθώς δε θεωρεί ότι είναι ξεκάθαρο το πώς η παρατήρηση της συναισθηματικής συμπεριφοράς ενός άλλου, όσο παρεμφερής και αν είναι, μετατρέπεται στο δικό μου συναίσθημα.<sup>219</sup> Σύμφωνα με τη θέση του Hume, η μετατροπή αυτή των συναισθημάτων οδηγεί στη δημιουργία ενός έμμεσου πάθους. Η ευχαρίστηση του άλλου γίνεται η δική μου ευχαρίστηση, και επιπλέον γεννά αγάπη, το αντικείμενο της οποίας είναι το άλλο άτομο.

Ο Hume ισχυρίζεται ότι «οποδήποτε ένα αντικείμενο έχει την τάση να δημιουργεί ευχαρίστηση στον κάτοχο, ή με άλλα λόγια, είναι η κύρια αιτία της ευχαρίστησης, είναι σίγουρο ότι θα ευχαριστήσει τον παρατηρητή, μέσω μιας λεπτής συμπάθειας με τον κάτοχο».<sup>220</sup> Αυτή η θέση πλησιάζει την έννοια της ευμένειας του Hume, που ορίζεται ως «μια πρωτότυπη ευχαρίστηση που πηγάζει από την ευχαρίστηση του αγαπημένου προσώπου, και ένας πόνος που προκύπτει από τον πόνο του: από αυτή την αντιστοιχία πηγάζει μια απορρέουσα επιθυμία για την ευχαρίστησή του<sup>221</sup> και μια αποστροφή για τον πόνο του».

Ο Hume προβαίνει σε μια εκ νέου σύνδεση της έννοιας της συμπάθειας με αυτή της ευμένειας και παραθέτει μια λεπτομερή περιγραφή του πώς «από μια συμπάθεια με την ευχαρίστηση των άλλων, προκύπτει αγάπη· από αυτήν από τη δυσαρέσκειά του, μίσος».<sup>222</sup>

Ο Hume αποδίδει την ευμενή φροντίδα μας για τους άλλους, και περαιτέρω για το καλό της κοινωνίας, όχι σε μια «παγκόσμια ευμένεια» των αγίων, ούτε σε μια εγωιστική αγάπη για τον εαυτό, αλλά στα αποτελέσματα μιας σχετικά αθέλητης (σχεδόν μηχανιστικής) διαδικασίας μετάδοσης συναισθημάτων που ονομάζεται συμπάθεια.<sup>223</sup> Η άποψη αυτή του Douglas Chismar ότι η συμπάθεια αποτελεί μια μηχανιστική διαδικασία μετάδοσης συναισθημάτων δε συμφωνεί με τις θέσεις μας. Η συμπάθεια μπορεί στις περισσότερες περιπτώσεις να λειτουργεί με τρόπο αυτόματο και ενστικτώδη, ωστόσο δεν θα μπορούσαμε σε καμία περίπτωση να τον χαρακτηρίσουμε μηχανιστικό, γιατί πρώτα απ' όλα πρόκειται για συναισθήματα. Τα συναισθήματα είναι τόσο ευμετάβλητα και απρόβλεπτα, ώστε δεν θα μπορούσαν να χαρακτηρίζονται από οποιαδήποτε μηχανιστική λειτουργία. Τα συναισθήματα αποτελούν την πιο πηγαία έκφραση των διαθέσεών μας και είναι ίσως η πιο αυθεντική εκδήλωση της ανθρώπινης ύπαρξης. Είναι λάθος να ερμηνεύσουμε τη θεωρία του Hume για τη συμπάθεια ως μηχανιστική. Η πρωταρχικότητα των συναισθημάτων

<sup>218</sup> John Jenkins, "Hume's Account of Sympathy: Some Difficulties", *Philosophers of the Scottish Enlightenment*, ed. V. Hope, Edinburg: University Press, 1984, pp. 99.

<sup>219</sup> John Passmore, *Hume's Intentions*, N.Y.: Basic Books, 1968, pp. 129.

<sup>220</sup> David Hume, *Ibid.*, pp. 577.

<sup>221</sup> David Hume, *Ibid.*, pp. 387.

<sup>222</sup> David Hume, *Ibid.*, pp. 384.

<sup>223</sup> Douglas Chismar, "Hume's Confusion about Sympathy", *Philosophy Research Archives*, Vol. XIV, 1988-9.

έναντι της λογικής στη θεωρία του Hume εξασφαλίζει στην ηθική ολοκλήρωση καίρια θέση και δικαιολογεί αντί να αποσιωπά τη μεροληπτικότητα των ηθικών κρίσεων. Αυτή η επιδίωξη της κατάκτησης της αρετής καθιστά τη συμπάθεια μια ενστικτώδη λειτουργία, στην οποία εμπλέκεται δευτερευόντως και ο στοχασμός. Ο James Farr ισχυρίζεται ότι η συμπάθεια λειτουργεί ως μια έννοια *a priori* και ότι, εφόσον εξασφαλίζει τη δυνατότητα για ηθική ολοκλήρωση, τον μεγαλύτερο στόχο που μπορεί να θέσει ο άνθρωπος ως ηθικό όν, αποκλείεται η συμπάθεια να λειτουργεί ως μια ευρετική μηχανή ή ως μια τεχνική εφαρμογή.<sup>224</sup>

Όταν εξετάζουμε τις θεωρίες του Hume και του Smith για τη συμπάθεια, επισημαίνει ο Sam Fleischacker, πρέπει να έχουμε στο μυαλό μας ότι δεν απαντούν στο ερώτημα πώς γνωρίζουμε τι σκέφτονται οι άλλοι αλλά κυρίως στις εγωκεντρικές θεωρίες για την ανθρώπινη κινητοποίηση του Hobbes και του Mandeville.<sup>225</sup>

Ακριβώς επειδή ο Hume και ο Smith προσπαθούν να σκιαγραφήσουν τόσο τις ηθικές όσο και τις μη ηθικές χρήσεις της συμπάθειας, επιτρέπουν μια σύνθετη, έμμεση σχέση μεταξύ της συμπάθειας και της ηθικής κρίσης.

Ο Hume με μεγαλύτερη αυστηρότητα διαχωρίζει τη συμπάθεια από την ηθική κρίση. Η ηθική κρίση συνίσταται στο να αναγνωρίσουμε ότι οι ιδιότητες ενός ανθρώπου τείνουν στην ευτυχία του ή στην ευτυχία όσων βρίσκονται γύρω του. Η συμπάθεια είναι απλώς αυτό που μας οδηγεί να ενδιαφερθούμε για τέτοιες κρίσεις, να νιώσουμε ευχαρίστηση γι' αυτές. Η συμπάθεια μας καθιστά ικανούς να νιώσουμε ηθική αποδοχή, αλλά δεν αποτελεί αυτή την αποδοχή.

Ο Hume διατυπώνει μια μη ηθική θεωρία των συναισθημάτων, στην οποία επιχειρεί να μπολιάσει την ηθικότητα. Η ηθικότητα προκύπτει σαν μια εξωτερική διορθωτική δύναμη της πρωτογενούς συναισθηματικής μας ζωής για τον Hume, ενώ για τον Smith η πορεία προς την ηθικότητα είναι έμφυτη στην πρωτογενή συναισθηματική μας ζωή.

Οι θεωρίες του Hume και του Smith για τη συμπάθεια διαφέρουν μεταξύ τους. Ο Hume παρουσιάζει μια θεωρία «μετάδοσης» για τη συμπάθεια, ενώ ο Smith θεμελιώνει μια θεωρία «προβολής». Στη σύγχρονη έρευνα, ένας θεωρητικός της «μετάδοσης» αντιλαμβάνεται τη συμπάθεια ως μια μετάδοση συναισθημάτων που προσπερνά τις νοητικές μας ιδιότητες. Αυτή δεν είναι ακριβώς η άποψη του Hume. Ωστόσο, θα μπορούσαμε να πούμε ότι είναι πιο κοντά στη σύγχρονη θεωρία της “theory theorist”, σύμφωνα με την οποία επεξεργαζόμαστε τι νιώθουν οι άλλοι μέσα από μίαν αιτιακή συναγωγή από τον τρόπο που συμπεριφέρονται.<sup>226</sup>

---

<sup>224</sup> James Farr, “Hume, Hermeneutics, and History: A “Sympathetic” Account”, *History and Theory*, Vol. 17, No. 3, 1978, pp. 285-310.

<sup>225</sup> Sam Fleischacker, “Sympathy in Hume and Smith: A Contrast, Critique, and Reconstruction”, in Christel Fricke and Dagfinn Follesdal (eds.), *Intersubjectivity and Objectivity in Adam Smith and Edmund Husserl*, 2012, pp. 273-311.

<sup>226</sup> Sam Fleischacker, “Sympathy in Hume and Smith: A Contrast, Critique, and Reconstruction”, in Christel Fricke and Dagfinn Follesdal (eds.), *Intersubjectivity and Objectivity in Adam Smith and Edmund Husserl*, 2012, pp. 273-311.



Ο Sam Fleischacker παρατηρεί ότι η γλώσσα που χρησιμοποιεί ο Hume κατά την περιγραφή του φαινομένου της συμπάθειας είναι παθητική, και περιγράφει τους ανθρώπους ανάμεσα στους οποίους ταξιδεύουν τα συναισθήματα είτε τα θέλουν αυτά τα συναισθήματα είτε όχι, με τον τρόπο που οι αρρώστιες περνούν από το ένα άτομο στο άλλο, «μεταδοτικά», όπως αναφέρει ο Hume. Η φράση του Hume «τα μυαλά των ανθρώπων είναι καθρέφτες ο ένας του άλλου» περιγράφει με ακρίβεια αυτή την κατάσταση. Στεκόμαστε εκεί, παθητικά αντανακλώντας τα συναισθήματα ο ένας του άλλου χωρίς να βάζουμε τον εαυτό μας ενεργητικά στη θέση των άλλων. Η άποψη του Smith γι' αυτή τη θεωρία της «μετάδοσης» των συναισθημάτων του Hume είναι ότι δεν μπορεί να προκαλέσει συμπάθεια κι έτσι την απορρίπτει. Ορισμένοι μελετητές βέβαια διακρίνουν στη θεωρία «προβολής» του Smith στοιχεία από τη θεωρία της «μετάδοσης» των συναισθημάτων που υποστηρίζει ο Hume. Θεωρούμε την άποψη αυτή αβάσιμη και θα συνεχίσουμε τη μελέτη μας διατηρώντας τη σαφή διάκριση ανάμεσα στις θέσεις των δύο φιλοσόφων.<sup>227</sup>

Τόσο η θεωρία του Hume όσο και η θεωρία του Smith για τη συμπάθεια μας οδηγούν στο εξής ερώτημα: Εάν τα συναισθήματα είναι ουσιαστικά ιδιωτικά, πώς είναι δυνατόν να προσεγγίσουμε τα συναισθήματα των άλλων ανθρώπων;

Η συμπάθειά μας για τους τρελούς, για τα παιδιά που δεν γνωρίζουν πόσο σοβαρά άρρωστα είναι, και για τους νεκρούς αποτελούν περιπτώσεις που η θεωρία της «μετάδοσης» του Hume δεν μπορεί να χειριστεί καλά. Αντίθετα, η θεωρία «προβολής» του Smith μπορεί να εξηγήσει αυτές τις περιπτώσεις. Νιώθουμε πόνο για όλους αυτούς τους ανθρώπους, ακόμη κι αν δεν μπορούν να τον νιώσουν για τον εαυτό τους, γιατί μπορούμε να φανταστούμε τους εαυτούς μας στη θέση τους.

Ο Sam Fleischacker σημειώνει ότι η αποτυχία αναγνώρισης του χρέους του Smith προς τον Hume συνεπάγεται ότι δεν αναγνωρίζουμε τις επιρροές του σε πολλές από τις κυριότερες θέσεις του. Αλλά, από την άλλη μεριά, το να αποτύχουμε να διακρίνουμε τις αναθεωρήσεις του Hume από τον Smith – την αδιάκοπη, σχεδόν εμμονική άρνησή του να δεχτεί οτιδήποτε λέει ο Hume – συνεπάγεται ότι παραβλέπουμε ό,τι είναι διακριτικό του Smith και το πλέον ενδιαφέρον.

Η συμπάθεια, τόσο για τον Hume όσο και για τον Smith, αποτελεί ένα συναίσθημα που το μοιραζόμαστε με τους άλλους και όχι μια απλή συναίσθηση των συναισθημάτων των άλλων. Και αυτή η λεπτομέρεια αποτελεί τη συμβολή τους στην ηθική φιλοσοφία. Η έμφαση που δίνουν και οι δύο στο στοιχείο της επικοινωνίας των συναισθημάτων και των στάσεων ενισχύει την κοινωνική φύση του ανθρώπου και ακόμα περισσότερο την εξελίσσει στην τελειότερη μορφή της.<sup>228</sup>

---

<sup>227</sup> Sam Fleischacker, "Sympathy in Hume and Smith: A Contrast, Critique, and Reconstruction", in Christel Fricke and Dagfinn Føllesdal (eds.), *Intersubjectivity and Objectivity in Adam Smith and Edmund Husserl*, 2012, pp. 273-311.

<sup>228</sup> Sam Fleischacker, "Sympathy in Hume and Smith: A Contrast, Critique, and Reconstruction", in Christel Fricke and Dagfinn Føllesdal (eds.), *Intersubjectivity and Objectivity in Adam Smith and Edmund Husserl*, 2012, pp. 273-311.

Θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο Smith επισημαίνει τη δυσκολία στο σύστημα του Hume να υπολογίσει την ύπαρξη των άλλων νοών. Ο Hume πιθανότατα θα απαντούσε στην κριτική αυτή ότι μαθαίνω την αιτιακή σχέση ανάμεσα στα συναισθήματα και στις εξωτερικές τους εκδηλώσεις από τη δική μου περίπτωση και μετά εφαρμόζω αυτή τη σχέση στα συναισθήματα των άλλων ανθρώπων. Κάποιος όμως θα μπορούσε να προβάλλει την αντίρρηση ότι δεν μπορώ να συμπεράνω ότι η ευτυχία συνδέεται με χαμόγελα, μόνο και μόνο επειδή παρατηρώ ότι οι δύο αυτές εκδηλώσεις συνδέονται στην περίπτωσή μου. Σε αυτή την αντίρρηση η θεωρία του Hume απαντά ότι τα ανθρώπινα πλάσματα είναι όμοια σε τόσο πολλές εξωτερικές εκδηλώσεις, ώστε ανεπιφύλακτα συμπεραίνουμε ότι οι νοητικές μας ζωές και οι συνδέσεις ανάμεσα σε αυτές και στη συμπεριφορά μας είναι επίσης όμοιες.<sup>229</sup> Θεωρούμε ότι οφείλουμε να σεβαστούμε το κριτήριο της ομοιότητας που εισάγει ο Hume στη θεωρία του, χωρίς να παραβλέπουμε ότι υπάρχουν και σαφείς διαφορές στις ανθρώπινες στάσεις, οι οποίες όμως πολύ απέχουν από το να αναιρέσουν αυτό ακριβώς το κριτήριο.

Ο Hume αναφέρει στο συγκεκριμένο απόσπασμα του *Treatise* τα εξής:

«Τώρα είναι φανερό ότι η φύση έχει διατηρήσει μια μεγάλη ομοιότητα ανάμεσα σε όλες τις ανθρώπινες υπάρξεις, και ότι ποτέ δεν παρατηρούμε κάποιο πάθος ή αρχή στους άλλους, για το οποίο, σε κάποιο βαθμό, δεν μπορούμε να βρούμε κάποιο παράλληλο σε μας. Η περίπτωση είναι ίδια με την κατασκευή του μυαλού, όπως με αυτή του σώματος.»

Ο Smith διαφοροποιείται από τον Hume στο ότι αντιλαμβάνεται ότι το μυαλό μας διαχωρίζεται ξεκάθαρα από το σώμα μας, ωστόσο και οι δύο φιλόσοφοι υπερασπίζονται τη θέση ότι υπάρχει ιδιωτική πρόσβαση στα συναισθήματά μας και αυτό τους επιτρέπει να μη βγάζουν εύκολα συμπεράσματα του τι συμβαίνει στο σώμα μας με αυτό που συμβαίνει στο μυαλό μας.

Ο Sam Fleischacker συγκρίνει τις δύο θεωρίες του Hume και του Smith και συμπεραίνει ότι, εάν λάβουμε υπόψη το λεξιλόγιο της μετάδοσης στη θεωρία του Hume, ο Hume επιτυγχάνει περισσότερο στην περιγραφή του φαινομένου που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε «βιολογική συμπάθεια», δηλαδή το είδος της αυτόματης συμπάθειας προς τους άλλους, στο οποίο όλα τα ανθρώπινα πλάσματα και τα ζώα εμπλέκονται. Ενώ ο Smith σκιαγραφεί καλύτερα αυτό που θα ονομάζαμε «κοινωνικοποιημένη συμπάθεια».<sup>230</sup>

Η συμπάθεια φαίνεται να έχει κάποιες ρίζες στη βιολογία μας ανεξάρτητα από το τι κάνουμε με τη φαντασία μας ως κοινωνικοποιημένοι ενήλικοι. Τα συναισθήματα των άλλων ανθρώπων γύρω μας επηρεάζουν ακόμη και τα μωρά, και ακόμη και τα κατοικίδια μας μπορούν να επηρεαστούν από τη διάθεσή μας. Και επιστρέφουμε στα λόγια του Hume:

---

<sup>229</sup> Sam Fleischacker, "Sympathy in Hume and Smith: A Contrast, Critique, and Reconstruction", in Christel Fricke and Dagfinn Follesdal (eds.), *Intersubjectivity and Objectivity in Adam Smith and Edmund Husserl*, 2012, pp. 273-311.

<sup>230</sup> Sam Fleischacker, "Sympathy in Hume and Smith: A Contrast, Critique, and Reconstruction", in Christel Fricke and Dagfinn Follesdal (eds.), *Intersubjectivity and Objectivity in Adam Smith and Edmund Husserl*, 2012, pp. 273-311.

Μια «χαρούμενη διάθεση» σχεδόν αυτόματα «ενσταλάζει» χαρά μέσα μας, και μια «θυμωμένη ή θλιμμένη» διάθεση «ρίχνει μια ξαφνική αποθάρρυνση» πάνω μας, ακόμη κι αν δεν θέλουμε να έχουμε αυτά τα συναισθήματα ή δεν τα εγκρίνουμε. Θα μπορούσαμε να προσπαθήσουμε να εμποδίσουμε αθέλητες ή ακατάλληλες συμπάθειες, αλλά ακόμη και σε αυτή την περίπτωση υπάρχει ήδη ένα συναισθήμα να εμποδίσουμε. Πολλές φορές μοιραζόμαστε τα συναισθήματα των άλλων ακόμη κι αν ευχόμαστε να μην το κάνουμε.<sup>231</sup>

Στη θεωρία του ο Smith προσαρμόζει την ένταση και την εκδήλωση των συναισθημάτων σε ένα συγκεκριμένο μέτρο. Αυτή η αμοιβαία ανάγκη να προσαρμόζουμε τα συναισθήματα μας οδηγεί στη δημιουργία των κοινωνικών κανόνων για το τι θα έπρεπε να νιώθουν οι άνθρωποι, οι οποίοι με τη σειρά τους θέτουν σε κίνηση τη διαδικασία με την οποία αναπτύσσουμε τον αμερόληπτο παρατηρητή μέσα μας.

Εάν συγκρίνουμε τις σύγχρονες φιλοσοφικές θεωρίες με αυτές του Hume και του Smith, βρίσκουμε αναλογίες. Οι θεωρητικοί της προσομοίωσης υποστηρίζουν ότι ξεχωρίζουμε τι νιώθουν οι άλλοι προσομοιάζοντας πώς θα ήταν να βρισκόμασταν στη θέση τους, ενώ οι υποστηρικτές της «theory theorist» ισχυρίζονται ότι χρησιμοποιούμε μια λαϊκή θεωρία για τις αιτιακές σχέσεις μεταξύ συμπεριφοράς και συναισθημάτων, προκειμένου να συμπεράνουμε τι νιώθουν οι άλλοι άνθρωποι. Η θεωρία του Smith για τη συμπάθεια παρουσιάζει ομοιότητες με τη θεωρία της προσομοίωσης, ενώ η θεωρία του Hume έχει συγγένειες με την «theory theory». Στην πραγματικότητα όμως ο Hume και ο Smith προσεγγίζουν περισσότερο ο ένας τον άλλο, ενώ είναι πιο λίγες οι ομοιότητες που παρουσιάζουν με τις σύγχρονες ψυχολογικές θεωρίες. Το σημείο στο οποίο συγκλίνουν οι απόψεις τους είναι ότι δεν ενδιαφέρονται για το πώς γνωρίζουμε τι νιώθουν οι άλλοι, αλλά για το τι προκαλεί στην κοινωνία, τι αντίκτυπο έχει στις σχέσεις μας με τους άλλους ανθρώπους το γεγονός ότι βιώνουμε συμπάθεια.<sup>232</sup>

Για τον Hume η φαντασία μας βοηθάει να νιώσουμε συμπάθεια με το να μας καθιστά ικανούς να απεικονίσουμε πώς θα ήταν να έχουμε τα συναισθήματα του άλλου ανθρώπου. Ωστόσο, η θεωρία του Smith δίνει στη φαντασία έναν πολύ πιο ενεργητικό ρόλο στο να διαγράψει τις συμπάθειές μας απ' ό,τι κάνει ο Hume. Μας οδηγεί όχι μόνο στο να προσεγγίσουμε συναισθήματα που έχουμε ήδη αποδώσει σε ένα άλλο άτομο, αλλά επίσης να δημιουργήσουμε συναισθήματα μέσα μας, εκ μέρους αυτού του ατόμου, πάνω σε αυτή τη βάση. Μικρή είναι η διαφορά στις περισσότερες από αυτές τις εξηγήσεις για το κατά πόσο είμαστε σωστοί ή λανθασμένοι ως προς τα συναισθήματα που αποδίδουμε στους άλλους. Αυτό σημαίνει ότι οι θεωρίες του Hume και του Smith για το πώς γνωρίζουμε τι νιώθουν οι άλλοι μπορεί να είναι ελλιπείς ή μπερδεμένες. Αυτό που εισπράτουμε από αυτές τις θεωρίες είναι μια κατανοήσιμη θεωρία για το πώς η συμπάθεια διαποτίζει τον τρόπο με τον οποίο τα ανθρώπινα πλάσματα ζουν μαζί – μας καθιστούν ικανούς να θρηνήσουμε μαζί, να γελάσουμε μαζί, να νιώσουμε ενοχλημένοι ή μόνοι όταν δεν

---

<sup>231</sup> Sam Fleischacker, "Sympathy in Hume and Smith: A Contrast, Critique, and Reconstruction", in Christel Fricke and Dagfinn Føllesdal (eds.), *Intersubjectivity and Objectivity in Adam Smith and Edmund Husserl*, 2012, pp. 273-311.

<sup>232</sup> Sam Fleischacker, "Sympathy in Hume and Smith: A Contrast, Critique, and Reconstruction", in Christel Fricke and Dagfinn Føllesdal (eds.), *Intersubjectivity and Objectivity in Adam Smith and Edmund Husserl*, 2012, pp. 273-311.

μπορούμε να θρηνήσουμε ή να γελάσουμε μαζί, επίσης να βοηθήσουμε ο ένας τον άλλο και να αναζητήσουμε την αποδοχή ο ένας του άλλου. Ο ευρύς κοινωνικός και ηθικός ρόλος της συμπάθειας είναι το θέμα τους μέσα από τις διαφορετικές τους θεωρίες.

Η ίδια η συμπάθεια δεν είναι ανάγκη να είναι ευχάριστη, μόνο η συνειδητοποίηση της συμπάθειας είναι. Ο David Raynor δε συμφωνεί μ' αυτή τη διατύπωση. Ο ισχυρισμός του είναι ο εξής: «Στις περιπτώσεις όπου το πάθος που μεταδίδεται και το πρωτότυπό του είναι δυσάρεστα είναι απίθανο ότι η παρατήρηση της ταύτισής τους πρέπει πάντα να είναι ευχάριστη. Ωστόσο, το συναίσθημα της αποδοχής είναι ευχάριστο και παραμένει εντελώς μυστηριώδες πώς κάτι από το είδος του μπορεί να προκύψει απλώς παρατηρώντας ότι το δυσάρεστο συναίσθημα κάποιου αντιστοιχεί με το δυσάρεστο συναίσθημα κάποιου άλλου.»<sup>233</sup>

Ο Sam Fleischacker διαφωνεί με τον Raynor. Πολύ συχνά αισθανόμαστε λυπημένοι ή θυμωμένοι ή αηδιασμένοι μαζί με έναν άλλο άνθρωπο, ωστόσο είμαστε και οι δύο ευχαριστημένοι όταν ανακαλύπτουμε ότι έχουμε επιτύχει αυτή την αρμονία των συναισθημάτων. Αυτό εξηγεί την ανακούφιση που νιώθουμε από ανθρώπους που μας επισκέπτονται όταν πενθούμε, και από ανθρώπους που μοιράζονται τη συμφορά μας όταν είμαστε δυστυχισμένοι, όπως και την αυτοϊκανοποίηση που νιώθουν οι επισκέπτες ή οι σύντροφοι στη συμφορά. Ως άνθρωποι που μας αφορά άμεσα, ανακουφιζόμαστε όταν ανακαλύπτουμε ότι οι άλλοι μοιράζονται τα συναισθήματά μας· ως παρατηρητές, νιώθουμε ευχαρίστηση να βλέπουμε τους εαυτούς μας ικανούς να μοιράζονται τα συναισθήματα των άλλων ανθρώπων. Και στις δύο περιπτώσεις – σε κάθε επίτευγμα της συμπάθειας – απολαμβάνουμε τη συνειδητοποίηση ότι ανήκουμε σε μια κοινότητα. Εδώ πρέπει να παρατηρήσουμε ότι η χαρά που νιώθουμε όταν μοιραζόμαστε τα συναισθήματά μας με τους άλλους ανθρώπους αποτελεί κάτι σαν ένστικτο συντονισμού με τη διάθεση των άλλων γύρω μας, προκειμένου να επικοινωνήσουμε και να μοιραστούμε τις εμπειρίες μας μαζί τους. Πρόκειται για ένα γενικότερο συναίσθημα που στηρίζει την ανθρώπινη επικοινωνία. Όταν όμως νιώθουμε λύπη για κάποιο γεγονός ή λύπη από συμπάθεια για τη λύπη κάποιου άλλου, βιώνουμε αυτό το συναίσθημα σε όλη του την ένταση. Και, ασφαλώς, θα μας παρηγορήσει η συμπονετική στάση κάποιου φίλου, ωστόσο η θλίψη μας δεν ελαττώνεται από αυτό το γενικότερο συναίσθημα του συντονισμού.<sup>234</sup>

Μέσα στο ίδιο πνεύμα, η συναίσθηση της συμπάθειας στη θεωρία του Smith είναι ένα *suī generis* συναίσθημα ανθρώπινης αλληλεγγύης. Ως τέτοιο, είναι πάντα ευχάριστο. Και ο Kames, ο οποίος γράφει λίγα χρόνια πριν από τον Smith, διατυπώνει την ίδια άποψη και καταλήγει: «... Τα πάθη αυτού του είδους ανήκουν όλα στην κοινωνική κατηγορία, καθώς προκύπτουν από αυτή την εξέχουσα αρχή της συμπάθειας, που είναι το θεμέλιο της ανθρώπινης κοινωνίας.»

Ο Wittgenstein λέει ότι μόνον όταν μαθαίνουμε να αναγνωρίζουμε τα συναισθήματα των άλλων ανθρώπων μαθαίνουμε να αναγνωρίζουμε τα δικά μας. Πραγματικά, μαθαίνουμε να

<sup>233</sup> David Raynor, "Adam Smith and the Virtues", *Adam Smith Review*, vol. II, 1984.

<sup>234</sup> Sam Fleischacker, "Sympathy in Hume and Smith: A Contrast, Critique, and Reconstruction", in Christel Fricke and Dagfinn Føllesdal (eds.), *Intersubjectivity and Objectivity in Adam Smith and Edmund Husserl*, 2012, pp. 273-311.

αναγνωρίζουμε και τα δύο με τον ίδιο τρόπο. Σύμφωνα πάλι με τον Wittgenstein, η γλώσσα φέρνει τα συναισθήματά μας στην άμεση εμπειρία μας, και μας επιτρέπει να τα μοιραζόμαστε με έναν άμεσο τρόπο. Οι απόψεις αυτές του Wittgenstein είναι σύμφωνες με τη θεωρία του Hume για τη συμπάθεια, εάν υπολογίσουμε τις μεταφορές του που αφορούν τη μετάδοση των συναισθημάτων και τη θεωρία του για τη γλώσσα των συναισθημάτων.<sup>235</sup>

Σύμφωνα με ορισμένα ψυχολογικά πειράματα που έγιναν, βγήκε το συμπέρασμα ότι τα συναισθήματα που βιώνουμε είναι το προϊόν μιας βιοχημικής κατάστασης μαζί με μια ταμπέλα που βάζουμε σε αυτή την κατάσταση. Ο Steven Lukes παρατηρεί ότι πρέπει να μη θεωρούμε την ταμπέλα και τη φυσιολογική κατάσταση ως «τμήματα» του συναισθήματος. Είναι σίγουρο ότι δε θα φτάσουμε σε μια θεωρία των συναισθημάτων κατά Wittgenstein, εάν τα θεωρούμε ως μια «μείξη» συναισθήματος και ταμπέλας, και μια τέτοια θεωρία δεν θα έβγαζε νόημα. Οι λέξεις μας για τα συναισθήματά μας δεν αποτελούν ένα «στοιχείο» τους μαζί με άλλα, αλλά μια δομή χωρίς την οποία η συναισθηματική εμπειρία, όπως τη γνωρίζουμε, θα ήταν αδύνατη.

Καταλήγουμε, λοιπόν, να πούμε ότι τα συναισθήματα, τόσο τα δικά μας όσο και των άλλων, βρίσκονται στην επιφάνεια, βρίσκουν το δρόμο τους μόνο με την αλληλεπίδρασή μας με τους άλλους και αποτελούνται, ακόμη και στην προσωπική μας εμπειρία, από τη γλώσσα που χρησιμοποιούμε γι' αυτά.

Η σύγχρονη έρευνα των θεωρητικών της ψυχολογίας έχει να επιδείξει ενδιαφέρουσες πτυχές του φαινομένου της εμπάθειας. Η έννοια της εμπάθειας αποτελεί τη σύγχρονη εκδοχή της έννοιας της συμπάθειας κατά Hume και κατά Smith, με κάποιες ομοιότητες αλλά και διαφοροποιήσεις ως προς τις λεπτομέρειές της. Για παράδειγμα, παρατηρείται στενή σύνδεση ανάμεσα σε μειωμένες ικανότητες για εμπάθεια και στην εγκληματική/καταχρηστική συμπεριφορά.<sup>236</sup>

Οι έρευνες για την εμπάθεια δεν περιορίζονται στις παραβατικές συμπεριφορές των ανθρώπων. Έχει αποδειχθεί, για παράδειγμα, ότι οι «κλειστές και ασφαλείς οικογενειακές σχέσεις σχετίζονται με υψηλή συναισθηματική ανταπόκριση στις εμπειρίες των άλλων».<sup>237</sup> Οι γονείς που χρησιμοποιούν διαλογικές τεχνικές και που κάνουν χρήση ελάχιστου εξαναγκασμού και επίδειξης ισχύος έχουν παιδιά που έχουν την τάση να εκδηλώνουν μεγαλύτερη συνείδηση των εκδηλώσεων της εμπάθειας και δεσμεύονται σε περισσότερες περιστάσεις προκοινωνικής συμπεριφοράς.<sup>238</sup>

## Η συμπάθεια και η έννοια της δικαιοσύνης

Ο Hume πραγματεύεται διαφορετικά τη σχέση της συμπάθειας με την έννοια της δικαιοσύνης στα δύο ηθικά του έργα. Από τη μια μεριά, στο *Treatise*, μια

<sup>235</sup> Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, ed. G.E.M. Anscombe and R. Rhees, tr. G.E.M. Anscombe, Oxford: Blackwell, 1963.

<sup>236</sup> Damon, 1988.

<sup>237</sup> Davis, 1996, pp. 80.

<sup>238</sup> Damon, 1988, Hoffman, 2000.

επανακατευθυνόμενη συμπάθεια επεκτείνει τη φροντίδα μας, και κατ' επέκταση την ηθική μας αποδοχή ή απόρριψη, σε όλα αυτά που περιλαμβάνουν οι κανόνες της δικαιοσύνης. Ενώ στο *Enquiry Concerning the Principles of Morals*, βρίσκουμε την ίδια πρόοδο των συναισθημάτων, αλλά η εισαγωγή του συναισθήματος της ανθρωπιάς από τον Hume του επιτρέπει να προβάλει ισχυρότερα επιχειρήματα για τη σημασία των αρετών που είναι χρήσιμες, και ιδιαίτερα για την αρετή της δικαιοσύνης. Η επιταγή της εκτίμησής μας και η ηθική μας αποδοχή της δικαιοσύνης εξασφαλίζουν μια θέση για τη δικαιοσύνη στην ηθική φιλοσοφία του Hume, σχολιάζει η Jacqueline Taylor.<sup>239</sup>

Στο *Treatise* ο Hume γράφει ότι «το προσωπικό συμφέρον είναι το πρωταρχικό κίνητρο για τη θεμελίωση της δικαιοσύνης: Αλλά μια συμπάθεια με το δημόσιο συμφέρον είναι η πηγή της ηθικής αποδοχής, που συνοδεύει αυτή την αρετή».<sup>240</sup> Αυτή είναι μια πολύ σημαντική διάκριση ανάμεσα στην ανθρώπινη ανάγκη για τη θεμελίωση της δικαιοσύνης στο συμφέρον και σε εκείνο το αξιολογικό κριτήριο, τη συμπάθεια, που διαφοροποιεί και κάνει να ξεχωρίσει η διατύπωση ηθικών κρίσεων από τον άνθρωπο. Έτσι, η ηθική ποιότητα των ανθρώπων που στηρίζεται στη συμπάθεια υπερβαίνει τα εγωιστικά συμφέροντα και ανάγει την έννοια της αρετής σε κατεξοχήν σκοπό της ανθρώπινης ύπαρξης. Ωστόσο, ο Donald Cameron Ainslie θέτει το εύλογο ερώτημα κατά πόσο είναι δυνατό στην ανθρώπινη φύση να αναπτύξει συμπάθεια για κάτι τόσο αφηρημένο όπως είναι το «δημόσιο συμφέρον».<sup>241</sup> Η απάντηση που δίνει στο ερώτημα αυτό είναι ότι η ηθική αξιολόγηση της δικαιοσύνης απαιτεί ότι αντιμετωπίζουμε τα άτομα ως μέλη της κοινωνίας, με τα οποία έχουν ένα κοινό συμφέρον στο να διατηρήσουν τη δικαιοσύνη. Επιδιοκμαζοντας την πράξη δικαιοσύνης κάποιου πρέπει να νιώσουμε συμπάθεια γι' αυτόν ακριβώς επειδή συγκαταλέγεται μαζί με άλλους σε μια κοινωνία.<sup>242</sup> Στο *Enquiry* ο Hume ισχυρίζεται ότι η αίσθηση της ανθρωπιάς μας οδηγεί στο να αποδεχόμαστε τη δημόσια χρησιμότητα της δικαιοσύνης. Η χρησιμότητα με αυτόν τον τρόπο αποτελεί το μοναδικό θεμέλιο της αξίας της δικαιοσύνης. Η Jacqueline Taylor υποστηρίζει ότι η ανθρωπιά, ένα είδος ηθικού συναισθήματος που εισάγει ο Hume στο *Enquiry*, καθιστά πιο ξεκάθαρη τη σύνδεση ανάμεσα στη δικαιοσύνη και τη δημόσια χρησιμότητα απ' ό,τι στο *Treatise*, και πώς η συμπάθεια με τη χρησιμότητα στηρίζει την αξία και την αποδοχή της δικαιοσύνης. Επιχειρηματολογεί επίσης υπέρ της άποψης ότι η δικαιοσύνη επιτάσσει την εκτίμησή μας με τέτοιο τρόπο ώστε να επηρεάζει τόσο την κινητοποίηση στο να πράττουμε δίκαια όσο και την ηθική μας αποδοχή αυτής της αρετής. Επομένως, μπορούμε να πούμε ότι το *Enquiry* ξεκαθαρίζει ουσιαστικά και προσθέτει στη θεωρία του Hume για τη δικαιοσύνη στο *Treatise*.<sup>243</sup>

Ο Hume υποστηρίζει στο *Treatise* ότι μια ενάρετη πράξη είναι το εξωτερικό σημάδι ενός ενάρετου κινήτρου, και είναι το εσωτερικό κίνητρο παρά η εξωτερική εκδήλωσή του που

<sup>239</sup> Jacqueline Taylor, "Justice, Sympathy and the Command of our Esteem", *Diametros* 44, 2015, pp. 173-188.

<sup>240</sup> David Hume, *Treatise*, op. cit., pp. 320-321.

<sup>241</sup> Donald Cameron Ainslie, "Self, Sympathy, and Society in Hume's *Treatise of Human Nature*", 1996, University of Pittsburg, pp. 221.

<sup>242</sup> Donald Cameron Ainslie, "Self, Sympathy, and Society in Hume's *Treatise of Human Nature*", 1996, University of Pittsburg, pp. 223.

<sup>243</sup> Jacqueline Taylor, "Justice, Sympathy and the Command of our Esteem", *Diametros* 44, 2015, pp. 173-188.

αποδεχόμαστε ηθικά. Με το να αποδίδει έμφαση στο εσωτερικό κίνητρο της πράξης ο Hume αντιμετωπίζει την ανθρώπινη ύπαρξη σε όλο της το βάθος και καθιστά την ηθική μια πολυδιάστατη έννοια.

Η αγάπη του εαυτού δεν μπορεί να λειτουργήσει ως κίνητρο για την πράξη, γιατί «όταν ενεργεί με κάθε ελευθερία» «καθίσταται η πηγή κάθε αδικίας και βιαιότητας». <sup>244</sup> Η δημόσια ευμένεια είναι περιορισμένη, και συχνά εκφράζεται ως η αγάπη μας για τη συντροφιά ή γι' αυτούς που μας μοιάζουν σε κάποιο βαθμό· δεν υπάρχει «αγάπη για την ανθρωπότητα» ως τέτοια, σύμφωνα με τον Hume. Η ιδιωτική ευμένεια είναι επίσης περιορισμένη προς αυτούς για τους οποίους νοιαζόμαστε και αποτυγχάνει στο να μας κάνει να ενεργήσουμε δίκαια απέναντι στους εχθρούς μας. Ο Hume ερευνά διάφορες δυνατότητες και καταλήγει στο ότι το να ενεργήσουμε με βάση μια αίσθηση του καθήκοντος δεν καθιστά την πράξη δίκαιη· ένας άνθρωπος ενεργεί από καθήκον γιατί στερείται ή είναι ανεπαρκώς κινητοποιημένος από μια φυσική αρετή. Αυτή τη θέση του Hume μπορούμε να τη δικαιολογήσουμε και με βάση την έννοια της συμπάθειας. Εφόσον η έννοια της συμπάθειας, ως ικανότητα να επικοινωνούμε τα συναισθήματά μας με τους άλλους, στηρίζει την διατύπωση ηθικής κρίσης, η έννοια του καθήκοντος δεν περιλαμβάνει όλες εκείνες τις συνιστώσες που απαιτούνται προκειμένου να προβούμε σε ηθική αξιολόγηση στην ηθική θεωρία του Hume. Σε άλλο σημείο του *Treatise* ο Hume λέει για τη θέση του καθήκοντος: «Η αίσθησή μας του καθήκοντος ακολουθεί πάντοτε την κοινή και φυσική πορεία των παθών». <sup>245</sup>

Ο Hume επίσης λέει ότι διαθέτουμε «κάποιο σεβασμό για τη δικαιοσύνη και αποστροφή για την κακία και την πανουργία»· επίσης έχουμε «σεβασμό για το δημόσιο συμφέρον»· αλλά τίποτα απ' όλα αυτά δεν υπάρχει στην «τραχιά και πιο φυσική κατάσταση» της ανθρωπότητας. <sup>246</sup> Έτσι ο Hume καταλήγει ότι «η αίσθηση της δικαιοσύνης και της αδικίας δεν προκύπτουν από τη φύση, αλλά προκύπτουν τεχνητά, μολονότι απαραίτητα από την εκπαίδευση και τις ανθρώπινες συμβάσεις». <sup>247</sup>

Καθώς ο Hume εξετάζει τη δύναμη των φυσικών μας παθών, παρατηρεί ότι «οι φυσικές μας ακαλλιέργητες ιδέες της ηθικότητας, αντί να παρέχουν ένα φάρμακο για τη μεροληπτικότητα των συναισθημάτων μας, περισσότερο συμμορφώνονται με αυτή τη μεροληψία, και της δίνουν πρόσθετη δύναμη και επιρροή». <sup>248</sup> Η λύση σε αυτό το πρόβλημα έγκειται για τον Hume στο «συναίσθημα του συμφέροντος», που ελέγχει τον εαυτό του αλλάζοντας την κατεύθυνσή του, το οποίο θα έχει τότε επαρκή δύναμη και την κατάλληλη κατεύθυνση για να αντικρούσει μian ακόρεστη απληστία. Το συμφέρον, όταν ενεργεί εντελώς ελεύθερα, είναι ορμητικό και τυφλό, αλλά η «ελάχιστη περίσκεψη» μας αποκαλύπτει ότι το συμφέρον «ικανοποιείται πολύ καλύτερα από τον περιορισμό του παρά από την ελευθερία του», γιατί θεμελιώνοντας έναν κανόνα για να σταθεροποιήσει τα αγαθά του καθενός, καθιστούμε την κοινωνία πιο γερά θεμελιωμένη. Η εμπειρία μας από τα πλεονεκτήματα των κανόνων μέσα σε μια οικογένεια αντιπροσωπεύει τα «πρώτα

<sup>244</sup> David Hume, *Treatise*, op. cit., pp. 310.

<sup>245</sup> David Hume, *Ibid.*, pp. 311.

<sup>246</sup> David Hume, *Ibid.*, pp. 309.

<sup>247</sup> David Hume, *Ibid.*, pp. 310-311.

<sup>248</sup> David Hume, *Treatise*, op. cit., pp. 314.

δείγματα της δικαιοσύνης»· επεκτείνουμε αυτούς τους κανόνες για να εξασφαλίσουμε τη σταθεροποίηση των περιουσιών στην εκτεταμένη κοινότητα.<sup>249</sup>

Οι κανόνες της δικαιοσύνης δημιουργούν στην πραγματικότητα το δημόσιο συμφέρον, με το οποίο αναπτύσσουμε συμπάθεια και για το οποίο φροντίζουμε. Επιπλέον, η δικαιοσύνη ανακατευθύνει τη συμπάθεια, και την απομακρύνει από τη φυσική μας μεροληψία για την οικογένεια και για τους φίλους μας.

Η μελέτη του Hume για τη δικαιοσύνη και τη συμπάθεια στο *Enquiry* διατυπώνεται με περισσότερη λεπτότητα απ' ό,τι στο *Treatise*. Στο μεταγενέστερο έργο του ο Hume εκθέτει μια πιο λεπτή έννοια των σημείων κλειδιών που θέλει να θεμελιώσει όσον αφορά τη δικαιοσύνη και την αξία της και υποστηρίζει συγκεκριμένα ότι «η αναγκαιότητα της δικαιοσύνης για τη στήριξη της κοινωνίας είναι το μοναδικό θεμέλιο» της αξίας της και γι' αυτό λειτουργεί ως αρετή. Διατυπώνει στο *Treatise* την άποψη ότι οι ανάγκες μας και η σπανιότητα των αγαθών, μαζί με το συμφέρον και την περιορισμένη ευμείνεια, ήταν οι συνθήκες εκείνες που γέννησαν τη σύμβαση της δικαιοσύνης. Ωστόσο, στο *Enquiry* παρουσιάζει μια πιο συστηματική και πιο ολοκληρωμένη θεωρία των συνθηκών που έκαναν τη δικαιοσύνη τόσο αναγκαία όσο και δυνατή για μας.<sup>250</sup>

Στο *Enquiry* ο Hume προσεγγίζει τις αρετές και τα ηθικά συναισθήματα με το σκοπό να θεμελιώσει τον απαραίτητο ρόλο της λογικής και του συναισθήματος στην ηθική αξιολόγηση, την ευρεία προοπτική των αρετών ή αυτό που ορίζεται καλύτερα ως προσωπική αξία, και στρέφει την προσοχή του στην ιστορική και πολιτισμική ποικιλία των αρετών, καταλήγοντας στο συμπέρασμα ότι η δικαιοσύνη απαιτεί την εκτίμησή μας περισσότερο από οποιαδήποτε άλλη αρετή.

Στο *Enquiry* ο Hume δίνει περισσότερη έμφαση στον καίριο ρόλο της δημόσιας χρησιμότητας στον εντοπισμό των αξιολογών χαρακτήρων απ' ό,τι στο *Treatise*.

Ο Hume επίσης θέτει το ερώτημα κατά πόσο διαθέτουμε κάποιο ένστικτο για τη δικαιοσύνη ή φερόμαστε δίκαια μέσα από την εκπαίδευση και τις αποκτημένες συνήθειες. Το ότι η σταδιακή επέκταση του σεβασμού μας για τη δικαιοσύνη αντανακλά μια φυσική πρόοδο των ανθρώπινων συναισθημάτων δε συνεπάγεται ότι έχουμε μια αίσθηση της δικαιοσύνης που οφείλεται σε φυσικό ένστικτο. Οι λεπτομέρειες της δικαιοσύνης είναι τόσο περίπλοκες και ποικίλες ώστε δεν μπορούν να αποδοθούν απλά στο ένστικτο. Σύμφωνα με τη θεωρία του στο *Treatise*, ο Hume δίνει ιδιαίτερη έμφαση στην εκπαίδευση και στις αποκτημένες συνήθειες, οι οποίες μας οδηγούν στο να αποκτήσουμε μια αίσθηση ή κάποιο σεβασμό για τη δικαιοσύνη.<sup>251</sup>

Σε άλλο σημείο, ο Hume λέει ότι σε ακραίες περιπτώσεις, όπου αντιμετωπίζουμε κίνδυνο για τη ζωή μας, το ένστικτο της επιβίωσης μας οδηγεί στο να καταργήσουμε τους κανόνες

---

<sup>249</sup> David Hume, *Ibid.*, pp. 316.

<sup>250</sup> Jacqueline Taylor, "Justice, Sympathy and the Command of our Esteem", *Diametros* 44, 2015, pp. 173-188.

<sup>251</sup> Jacqueline Taylor, "Justice, Sympathy and the Command of our Esteem", *Diametros* 44, 2015, pp. 173-188.



της δικαιοσύνης. Αλλά το φαινόμενο αυτό είναι πολύ λογικό και αναμενόμενο και σε καμία περίπτωση δεν υπονομεύει την αξία της αρετής της δικαιοσύνης.

Τα δεδομένα των τωρινών μας συνθηκών μας κάνουν να είμαστε μεροληπτικοί απέναντι στην οικογένεια και τους φίλους μας, αλλά ταυτόχρονα έχουμε την ικανότητα να αναγνωρίζουμε τα πλεονεκτήματα μιας πιο δίκαιης συμπεριφοράς απέναντι στους άλλους.

Μελετώντας την έννοια της δικαιοσύνης, ο Hume πραγματεύεται κάποιες υποθετικές καταστάσεις και εξηγεί τι συμβαίνει σε καθεμία. Η μία από αυτές τις περιπτώσεις είναι να υποθέσουμε ότι υπάρχει ένα ανθρώπινο είδος, τα μέλη του οποίου είναι εντελώς επαρκή και δεν συνδέονται με κανέναν άλλο άνθρωπο. Στην περίπτωση αυτή ο Hume δηλώνει ότι «ένα τέτοιο πλάσμα θα ήταν τόσο ανίκανο για δικαιοσύνη όσο και για κοινωνική συνδιαλλαγή και επικοινωνία». <sup>252</sup> Επομένως, μπορούμε να συνάγουμε το συμπέρασμα ότι η δικαιοσύνη και δευτερευόντως οι άλλες αρετές αντλούν την ύπαρξή τους από την κοινωνικότητα της ανθρώπινης φύσης και θεμελιώνονται σε αυτή.

Εγκρίνουμε τη χρησιμότητα εξαιτίας της ικανότητάς μας για συμπάθεια και της αίσθησής μας της ανθρωπιάς. Ο Hume δεν είναι ακριβής στην ορολογία του, καθώς αλλού κάνει λόγο για συμπάθεια και ανθρωπιά, ενώ σε άλλα σημεία χρησιμοποιεί τους όρους «fellow-feeling» και «φυσικό συναίσθημα της ευμείειας» σαν να ήταν συνώνυμα.

Μέσω της συμπάθειας επιδοκιμάζουμε δύο ειδών ποιότητες, αυτές που είναι άμεσα ευχάριστες στον κάτοχό τους και αυτές που προσφέρουν μια άμεση ευχαρίστηση στους άλλους. Αυτές οι ποιότητες, τις οποίες ο πράττωντας ή οι άλλοι βρίσκουν ότι είναι άμεσα ευχάριστες, διαθέτουν αξία, αλλά είναι «μια αξία διακριτή από τη χρησιμότητά τους». <sup>253</sup>

Μπορούμε να θεωρήσουμε ότι με το να συμπεριλαμβάνει τις άμεσα ευχάριστες ποιότητες ανάμεσα σε αυτές που συντελούν στην προσωπική αξία, ο Hume δείχνει ότι «οι φιλοσοφικές του αλήθειες ... αντιπροσωπεύουν την αρετή με όλη της τη γνήσια και πιο δεσμευτική γοητεία», και έτσι αποδεικνύει ότι η αρετή συντελεί τόσο στη δική μας ευτυχία όσο και σε αυτή των άλλων. <sup>254</sup>

Ένα άλλο ζήτημα που πρέπει να συζητήσουμε είναι η πασίγνωστη θέση του Hume ότι οι ηθικές αξιολογήσεις πηγάζουν μόνο από το συναίσθημα και όχι από τη λογική. Στην προτεραιότητα του συναισθήματος θεμελιώνεται και η θεωρία του της συμπάθειας που τόσο καίρια θέση κατέχει στην ηθική του. Ο Hume διακηρύσσει στο *Treatise* ότι «η λογική από μόνη της δεν μπορεί να αποτελέσει κίνητρο για οποιαδήποτε πράξη της θέλησης». <sup>255</sup> Στην πραγματικότητα αυτό μεταφράζεται στην άποψη ότι αυτό που δεν μπορεί να κάνει η λογική είναι να μας κινητοποιήσει για λογαριασμό της. Είναι ο σκλάβος των παθών, όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Hume. <sup>256</sup> Ο Terence Penelhum παρατηρεί ότι αυτό που κάνει ο Hume είναι να υπερτονίσει τη σημασία του πάθους και της επιθυμίας στη δημιουργία της

<sup>252</sup> David Hume, *Treatise*, op. cit., pp. 89.

<sup>253</sup> David Hume, *Enquiry Concerning the Principles of Morals*, pp. 140.

<sup>254</sup> David Hume, *Enquiry*, op. cit., pp. 153.

<sup>255</sup> David Hume, *Treatise*, op. cit., pp. 413.

<sup>256</sup> Terence Penelhum, "Hume's Moral Psychology", *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge University Press, 1993, pp. 129.

επιλογής και της συμπεριφοράς, την ίδια στιγμή που εξακολουθεί να παραδέχεται την επιμονή των ορθολογιστών να διαχωρίζουν απόλυτα τη λογική από το συναίσθημα.<sup>257</sup> Και συνεχίζει το επιχειρήμα του διατυπώνοντας την άποψη ότι ο Hume έχει αντιληφθεί τη σημασία των παθών για όλες μας τις επιλογές και τη συμπεριφορά, αλλά θεώρησε λανθασμένα τον εαυτό του υποχρεωμένο να αρνηθεί την ορθολογικότητά τους, προκειμένου να στηρίξει τη θέση του. Καταλήγει να πει ότι με αυτόν τον τρόπο ο Hume δίνει μια λανθασμένη εκτίμηση για τα πάθη.<sup>258</sup> Θα διαφωνήσουμε με αυτή την άποψη του Penelhum χρησιμοποιώντας ως επιχειρήμα τα δικά του τα λόγια, όταν αναφέρεται στη θεωρία του Hume για την ορθολογικότητα των παθών. Ισχυρίζεται ο Hume ότι δεν υπάρχουν παράλογα πάθη, παρά μόνο λανθασμένες κρίσεις για τα πάθη αυτά. Τα συναισθήματα για τον Hume δεν είναι ποτέ παράλογα, όσο παράξενα κι αν είναι. Έχουν πάντα μια λογική, που στηρίζεται στην αιτία που γεννά το πάθος, μια αιτία που ίσως ο παρατηρητής δεν γνωρίζει. Με βάση τη θεωρία, λοιπόν, του Hume, τα συναισθήματα είναι καθ' όλα ορθολογικά. Και η θεωρία του Hume για τα πάθη είναι απόλυτα αξιόπιστη και συνεπής. Ίσως να είναι λίγο ενοχλητική η παραδοχή ότι η λογική είναι ο σκλάβος των παθών, αλλά δεν μπορούμε παρά να παραδεχτούμε ότι είναι μια θεωρία γερά θεμελιωμένη στην ανθρωπίνη φύση.

Ας επανέλθουμε όμως στο θέμα της δικαιοσύνης, για να διαπιστώσουμε πως ο Hume ξεκαθαρίζει ότι για την άσκηση της αρετής αυτής απαιτείται περισσότερη λογική και στοχασμός. Ο Hume λέει ότι «η λογική και το συναίσθημα συμπίπτουν σχεδόν σε όλες τις ηθικές διατυπώσεις και τα συμπεράσματα». «Προκειμένου να προετοιμάσουμε το έδαφος» για την ηθική αποδοχή που κατευθύνεται προς χρήσιμες ποιότητες και χαρακτήρες, «είναι συχνά αναγκαίο, νομίζουμε, ότι πρέπει να προηγηθεί πολλή λογική, ότι πρέπει να γίνουν λεπτές διακρίσεις, δίκαια συμπεράσματα να συναχθούν, μακρινές συγκρίσεις να γίνουν, να εξεταστούν πολύπλοκες σχέσεις, και να οριστούν και να βεβαιωθούν γενικά γεγονότα». Μια «λανθασμένη ευχαρίστηση» όσον αφορά στην ηθική αξία μπορεί επίσης να «διορθωθεί με τα επιχειρήματα και τον στοχασμό» και «η συνδρομή των νοητικών μας ιδιοτήτων» θα δώσει στην πραγματική αξία «μια κατάλληλη επιρροή» στο μυαλό που επικροτεί μια πράξη ή έναν χαρακτήρα.<sup>259</sup> Επιπλέον, η λογική είναι ιδιαίτερα καίρια σε αποφάσεις που αφορούν τη δικαιοσύνη, όπου οι νομοθέτες χρειάζεται να προβλέψουν ποιοι κανόνες θα έχουν τη μεγαλύτερη χρησιμότητα σε εύρος χρόνου. Συνεπώς, δεν μπορούμε να ισχυριστούμε ότι ο Hume δεν περιλαμβάνει στο σύστημά του τη συνδρομή της λογικής, απλώς στο σύνολο της ηθικής του θεωρίας προασπίζει την προτεραιότητα του συναισθήματος.

Ο Hume κάνει μια διάκριση ανάμεσα στην ευμένεια και τη δικαιοσύνη. Κάθε ευμενής πράξη παράγει κάποιο καλό, έτσι ώστε η κοινωνία ανθεί από την άσκησή της. Σε αντίθεση, η δικαιοσύνη είναι ένα σύστημα από κανόνες που πρέπει να τηρηθούν πιστά από όλους,

---

<sup>257</sup> Terence Penelhum, "Hume's Moral Psychology", *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge University Press, 1993, pp. 139.

<sup>258</sup> Terence Penelhum, "Hume's Moral Psychology", *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge University Press, 1993, pp. 140.

<sup>259</sup> David Hume, *Enquiry*, op. cit., pp. 76.

προκειμένου να διαφυλαχθούν τα ευεργετικά τους αποτελέσματα, μολονότι συγκεκριμένα αποτελέσματα, αν θεωρηθούν από την πλευρά του ατόμου στερούνται κάθε οφέλους ή ακόμα φαίνονται επιβλαβή.<sup>260</sup>

Ο Hume αποδίδει στην έννοια της δικαιοσύνης μεγάλη σημασία. Συγκεκριμένα, αναφέρει: «καμία ηθική τελειότητα δεν είναι περισσότερο εκτιμημένη» απ' ό,τι η δικαιοσύνη, έτσι «μπορούμε να συμπεράνουμε ότι αυτή η συνθήκη της χρησιμότητας έχει, γενικά, την πιο ισχυρή ενέργεια, και τη μεγαλύτερη επιρροή στα συναισθήματά μας».<sup>261</sup> Η δικαιοσύνη επιτάσσει τη μεγαλύτερη εκτίμηση, ωστόσο ο Hume διευκρινίζει ότι η ευμένεια εκφράζει «τη μεγαλύτερη αξία που μπορεί να φτάσει η ανθρώπινη φύση».<sup>262</sup> Παρατηρούμε ότι ο Hume προβαίνει σε μια αξιολογική διάκριση των αρετών προκρίνοντας εκείνες τις αρετές που ταιριάζουν στη συμπαθητική φύση των ανθρώπων και που θεμελιώνονται σε ανιδιοτελή κίνητρα. Αυτή ακριβώς η διάκριση μας επιτρέπει να υπαινιχθούμε ότι ο Hume, παρά το γεγονός ότι η θεωρία του στηρίζεται ξεκάθαρα στην εμπειρία και ότι αντιμετωπίζει τον άνθρωπο όπως είναι στην πραγματικότητα, ωστόσο επιφυλάσσει μια εικόνα για την ανθρώπινη ύπαρξη ως ηθική οντότητα που συνάδει με την ανιδιοτέλεια και τον αλτρουισμό.

Ο Hume γράφει:

«Το να έχει κανείς την αίσθηση της αρετής δεν είναι τίποτα άλλο από το να αισθάνεται μια ευχαρίστηση ενός ιδιαίτερου είδους από την παρατήρηση ενός χαρακτήρα. Το ίδιο το συναίσθημα συνιστά την επιβράβευσή μας ή το θαυμασμό μας. Δεν πηγαίνουμε παραπέρα · ούτε θέτουμε ερωτήματα για την αιτία της ευχαρίστησης. Δεν συμπεραίνουμε ότι ένας χαρακτήρας είναι ενάρετος επειδή προκαλεί ευχαρίστηση: Αλλά νιώθοντας ότι προκαλεί ευχαρίστηση ... στην πραγματικότητα νιώθουμε ότι είναι ενάρετος.»<sup>263</sup>

Αυτή η θέση του Hume ονομάζεται «Κεντρική Θέση της Ηθικής Αρετής»: το αντικείμενο της ηθικής αποδοχής ή απόρριψης είναι πάντα κάποιο χαρακτηριστικό του χαρακτήρα το οποίο παρέχει το κίνητρο για την ηθική πράξη. Όπως σχολιάζει ο Hume: «Η εξωτερική παρουσίαση δεν έχει από μόνη της καμιά αξία. Πρέπει να κοιτάξουμε στο εσωτερικό για να βρούμε την ηθική ποιότητα.»<sup>264</sup> Τα διάφορα στοιχεία της ηθικής θέσης του Hume έχουν θεωρηθεί ότι προκαλούν προβλήματα στο πώς περνάει από τη θεώρηση των φυσικών αρετών, όπως η ευμένεια και η γενναιότητα, σε αυτή της δικαιοσύνης. Στην ανάλυσή της η Sophie Botros διατυπώνει την άποψη ότι όλες οι αρετές παίρνουν ως παράδειγμα τις φυσικές αρετές και ότι η δικαιοσύνη πρέπει να συμβαδίζει με αυτές.<sup>265</sup>

Η Jacqueline Taylor πιστεύει ότι η θεμελίωση της σύμβασης της δικαιοσύνης θέτει σε κίνηση μια επανάσταση στην ηθική μας ψυχολογία και στην ψυχολογία των κινήτρων, η

---

<sup>260</sup> Jacqueline Taylor, "Justice, Sympathy and the Command of our Esteem", *Diametros* 44, 2015, pp. 173-188.

<sup>261</sup> David Hume, *Ibid.*, pp. 98.

<sup>262</sup> David Hume, *Ibid.*, pp. 78.

<sup>263</sup> David Hume, *Treatise*, op. cit., 3.1.2.3.

<sup>264</sup> David Hume, *Ibid.*, 3.2.1.2.

<sup>265</sup> Sophie Botros, "Hume, Justice and Sympathy: A Reversal of the Natural Order?", *Diametros* 44, 2015, pp. 110-139.

οποία όχι μόνο επιλύει τις υποτιθέμενες αντιθέσεις στις φυσικές αρετές, αλλά ξαναδίνει σχήμα στα φυσικά μας πάθη και τα συναισθήματα και τα καθιστά για πρώτη φορά αντικείμενα καθαρής ηθικής αποδοχής. Θα συμφωνήσουμε με τη θέση αυτή της Jacqueline Taylor, γιατί επιτρέπει τη θεώρηση της ηθικής θεωρίας του Hume ως μιας ενιαίας θεωρίας, που παρέχει εξηγήσεις τόσο για τη λειτουργία των φυσικών αρετών όσο και για την εφαρμογή της σύμβασης της δικαιοσύνης πάνω στη βάση της συμπαθητικής φύσης του ανθρώπου.

Ο Hume διατυπώνει την «αδιαμφισβήτητη αρχή» ότι «... καμία πράξη δεν μπορεί να είναι ενάρετη ή ηθικά καλή, εκτός και αν υπάρχει στην ανθρώπινη φύση κάποιο κίνητρο για να τη δημιουργήσει, διαφορετικό από την ηθικότητά της».<sup>266</sup>

Ο Hume παρέχει κάποιες σημαντικές πρόσθετες επισημάνσεις που αφορούν την τεχνητή φύση της δικαιοσύνης. Εξηγεί τον τρόπο με τον οποίο η σύμβαση της δικαιοσύνης θεμελιώθηκε κάποια στιγμή από ανθρώπους που συμβίωναν και που συνειδητοποίησαν ότι, δεδομένης της έλλειψης των αγαθών και της αστάθειας της κατοχής τους, ήταν προς το συμφέρον του καθενός να υποταχθεί στους κανόνες που δημιουργήθηκαν από μια τέτοια σύμβαση.<sup>267</sup>

Το γεγονός ότι ο Hume συμφωνεί ρητά και γενικά ότι μια τέτοια μεροληψία είναι μια προϋπόθεση για ηθική αξιολόγηση εκθέτει μονάχα την προβληματική φύση αυτής της δήλωσης. Γιατί γνωρίζουμε ότι υποτίθεται ότι εφαρμόζεται ακόμη και στις περιπτώσεις όπου ένα φυσικό πάθος είναι το σχετικό κίνητρο, του οποίου η μεροληψία, όπως παρατηρεί ο Hume, αντανακλά στην ηθική μας αποδοχή. Ακόμη κι αν παραδεχτούμε τον ισχυρισμό της Baier, ότι το κίνητρο για τη δίκαιη πράξη παραμένει το προσωπικό συμφέρον, κινδυνεύουμε να αποτύχουμε όσον αφορά την ηθική αποδοχή, εφόσον στην προκειμένη περίπτωση ο λόγος για αυτή την αποδοχή είναι το δημόσιο συμφέρον, ή καλύτερα, οι ευεργετικές συνέπειες της πράξης για το σύνολο της κοινωνίας.

Ο Donald Cameron Ainslie υποστηρίζει ότι η αποδοχή της δικαιοσύνης απαιτεί το να αναπτύξουμε συμπαθητικά αισθήματα για το καλό της κοινωνίας μέσα από το χρόνο, ενώ η αποδοχή των φυσικών αρετών προϋποθέτει να νιώσουμε συμπάθεια με συγκεκριμένα άτομα που ευεργετούνται από συγκεκριμένες πράξεις.<sup>268</sup>

Η Baier φαίνεται να εννοεί ότι ο ηθικός παρατηρητής που αποδέχεται μια πράξη, εφόσον η φροντίδα του έχει γίνει το δημόσιο συμφέρον, προσπερνά την εγωκεντρικότητα του κινήτρου που παρακινεί τον πράττοντα σε δίκαιη παρατήρηση, με την προσδοκία τέτοιες πράξεις να είναι ευεργετικές για το δημόσιο όφελος. Θα συμφωνήσουμε με την Baier, η οποία αποδίδει σωστά την πρόθεση του Hume να διατυπώσει μια θεωρία για την αρετή της δικαιοσύνης χωρίς να αποβάλει τον εγωισμό, ο οποίος επίσης κινητοποιεί τις ανθρώπινες πράξεις και τον οποίο ο Hume δικαιολογεί σε κάποιο βαθμό. Ωστόσο, όταν πρόκειται για την υπεράσπιση του δημόσιου συμφέροντος, η δυσαρέσκεια που νιώθουν οι άνθρωποι για

---

<sup>266</sup> David Hume, *Ibid.*, 3.2.1.4.

<sup>267</sup> Sophie Botros, "Hume, Justice and Sympathy: A Reversal of the Natural Order?", *Diametros* 44, 2015, pp. 110-139.

<sup>268</sup> Donald Cameron Ainslie, "Self, Sympathy, and Society in Hume's Treatise of Human Nature", 1996, University of Pittsburg, pp. 216.

τις άδικες πράξεις θέτει σε λειτουργία τα συμπαθητικά συναισθήματα, τα οποία είναι πιο ισχυρά στην ηθική θεωρία του Hume, καθώς στηρίζουν την ανθρώπινη επικοινωνία και την κοινωνική συμβίωση.

Η Rachel Cohon, ταυτίζοντας το ανακατευθυνόμενο προσωπικό συμφέρον με την προνοητικότητα, ή την «ήρεμη και ενημερωμένη επιδίωξη του συμφέροντος κάποιου», σημειώνει ότι ακόμα και το δεύτερο κίνητρο δεν θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι κινητοποιεί δίκαιες ή τίμιες πράξεις, εφόσον δεν μπορεί να εγγυηθεί την αυστηρή παρατήρηση, χωρίς εξαιρέσεις.

Ο Knud Haakonssen, προκειμένου να δικαιολογήσει την ηθική θεωρία του Hume, προβάλλει ως δεδομένο ένα φυσικό, μη-ηθικό κίνητρο, που προκύπτει ωστόσο από την αρετή, για τις δίκαιες πράξεις, το οποίο όμως είναι σχεδόν φανταστικό. Προτείνει ένα είδος διακλάδωσης των κινήτρων, περιγράφοντας μια ιστορία σε δύο στάδια. Σύμφωνα με το πρώτο στάδιο, όταν βλέπουμε ότι η δίκαιη συμπεριφορά, που μοναδικό της κίνητρο είναι το ανακατευθυνόμενο προσωπικό συμφέρον, έχει ευεργετικές συνέπειες στην κοινωνία, «μέσω της συμπάθειας με την ευεργετική της τάση επιδοκιμάζουμε τη συμπεριφορά». Με αυτόν τον τρόπο, εφόσον «βλέπουμε τη συμπεριφορά σαν μια έκφραση του κινήτρου», φανταζόμαστε ότι υπάρχει ένα φυσικό, μη-ηθικό κίνητρο, το οποίο όμως προκύπτει από την αρετή, πίσω από τη συμπεριφορά, μολονότι δεν γνωρίζουμε τι είναι. Το δεύτερο στάδιο της θεωρίας του Haakonssen περιλαμβάνει την αντίδρασή μας σε αυτή την εσφαλμένη υπόθεση που συνεπάγεται ότι νιώθουμε μίσος για τον εαυτό μας ακριβώς γιατί «δεν διαθέτουμε αυτό το κίνητρο που πηγάζει από την αρετή». <sup>269</sup> Η επιθυμία να αποφύγουμε αυτά τα συναισθήματα ηθικής κατωτερότητας μας δίνει ένα καινούργιο κίνητρο να πράξουμε δίκαια, αυτό που ονομάζει «αίσθηση του καθήκοντος» ή «ηθική υποχρέωση». Καθώς το ορίζουμε με την περιγραφή του μίσους προς τον εαυτό, το κίνητρό μας, όντας σχεδόν μια ψυχολογική αντίδραση, έχει την απαραίτητη φυσικότητα και ανεξαρτησία από την ηθικότητα, το ονομάζουμε «αίσθηση του καθήκοντος ή υποχρέωση», προκύπτει προφανώς από την αρετή, και για όλους τους παραπάνω λόγους μπορεί να προκαλέσει ηθική αποδοχή. <sup>270</sup>

Οφείλουμε να κάνουμε εδώ μια παρένθεση και να θίξουμε το ζήτημα της υποχρέωσης ή του καθήκοντος. Η ηθική θεωρία του Hume δεν προϋποθέτει τη συμμόρφωση προς τις ηθικές επιταγές από μια αίσθηση του καθήκοντος. Στον Hume το ηθικό υποκείμενο κινητοποιείται από τη συμπάθεια προκειμένου να πράξει ηθικά. Μια ηθική πράξη βασισμένη στην αίσθηση του καθήκοντος φαντάζει ξένη προς τη θεωρία του Hume. Ωστόσο, ο Hume αναφέρει την αίσθηση του καθήκοντος και τη συνδέει με την πράξη εκείνου του ηθικού υποκειμένου που μισεί τον εαυτό του για την έλλειψη στο χαρακτήρα του ενός ενάρετου κινήτρου. Με αυτή την έννοια, η αίσθηση του καθήκοντος αποτελεί ένα συνειδητό υποκατάστατο των φυσικών κινήτρων και είναι προϊόν του μίσους για τον εαυτό.

---

<sup>269</sup> Knud Haakonssen, "Hume's Obligations", *Hume Studies* 4 (1), 1978, pp. 13.

<sup>270</sup> Sophie Botros, "Hume, Justice and Sympathy: A Reversal of the Natural Order?", *Diametros* 44, 2015, pp. 110-139.

Το να νιώσει κανείς ένα τέτοιο συναίσθημα είναι σαν να νιώθει την απόρριψη για την έλλειψή του μιας ενάρετης κλίσης.<sup>271</sup>

Αυτή όμως η αρνητική εκδοχή της ηθικότητας και της αίσθησης του καθήκοντος, αρνητική γιατί στηρίζεται σε αρνητικά συναισθήματα, δεν αποδίδει την πραγματική άποψη του Hume για την αίσθηση του καθήκοντος. Θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι η έννοια του καθήκοντος δεν ταιριάζει τόσο με την ηθική θεωρία του Hume, γιατί θεμελιώνεται περισσότερο στον εξαναγκασμό σε κάποια ηθική επιταγή και όχι στην αυθόρμητη επιλογή της ενάρετης πράξης.

Η ακόλουθη τοποθέτηση του Hume ως προς την αίσθηση του καθήκοντος συμβαδίζει περισσότερο με τη θεωρία του. Λέει συγκεκριμένα: «Ένας πατέρας γνωρίζει ότι είναι το καθήκον του να φροντίζει για τα παιδιά του. Αλλά έχει και μια φυσική κλίση προς αυτό. Εάν καμία ανθρώπινη φύση δεν είχε αυτή την κλίση, κανένας δεν θα μπορούσε να υποταχθεί σε μια τέτοια υποχρέωση.»<sup>272</sup> Αυτή η θέση προϋποθέτει ότι για να υπάρξει αίσθηση του καθήκοντος πρέπει να θεμελιώνεται στην ίδια την ανθρώπινη φύση. Και ενισχύει την άποψή του αυτή προσθέτοντας: «Η αίσθησή μας του καθήκοντος ακολουθεί την κοινή και φυσική σειρά των παθών μας.»<sup>273</sup>

Ο Hume περιγράφει με ποιον τρόπο ένα άτομο που «δε νιώθει καμία ευγνωμοσύνη στο χαρακτήρα του» και έτσι μισεί τον εαυτό του γιατί στερείται ενός «ενάρετου κινήτρου ... κοινού στην ανθρώπινη φύση», προβαίνει στην «ευγνώμονα» πράξη, χωρίς το ενάρετο κίνητρο, από «μια αίσθηση καθήκοντος ή ηθικότητας», προκειμένου είτε να «αποκτήσει με την πρακτική αυτή την ενάρετη αρχή, ή τουλάχιστον να κρύψει από τον εαυτό του ... την έλλειψή της».<sup>274</sup> Αυτή η ανάγνωση προτείνεται ιδιαίτερα από το γεγονός ότι ο Haakonssen παρουσιάζει την ιστορία του ως συμπληρωματική αυτής του Hume, η οποία φαίνεται να προβάλλει ένα ηθικό «ορόσημο» στην ανάπτυξη της δικαιοσύνης, όταν οι άνθρωποι δεν μπορούν να ξεχωρίσουν τον σύνδεσμο ανάμεσα στη δίκαιη πράξη και το προσωπικό τους συμφέρον. Ωστόσο, μολονότι ο Hume ανακοινώνει στην αρχή της συζήτησής του την πρόθεσή του να εξηγήσει τον τρόπο με τον οποίο επιβραβεύουμε ηθικά τις δίκαιες πράξεις, ποτέ δεν προτείνει ένα κατάλληλο κίνητρο που να πηγάζει από την αρετή, το οποίο θα μπορούσε να είναι το αντικείμενο της επιβράβευσης, σημειώνει ο Haakonssen.<sup>275</sup> Οφείλουμε να παρατηρήσουμε ότι η εκδοχή της δίκαιης πράξης που πηγάζει από το μίσος για τον εαυτό εξαιτίας της απουσίας του ενάρετου κινήτρου αποτελεί μια ενέργεια που πηγάζει από μια αρνητική κατάσταση. Η περίπτωση του μίσους για τον εαυτό μπορεί να αποτελεί μια εύλογη ψυχολογική εξήγηση, αλλά παραμένει μια αρνητική αφορμή για ηθική κινητοποίηση. Και δεν πιστεύουμε ότι ο Hume επιδίωκε να στηρίξει τη θεωρία του για την αρετή της δικαιοσύνης σε μια αρνητική ψυχολογική διάθεση του ατόμου. Άλλωστε, η απουσία του ενάρετου κινήτρου καθίσταται εμφανής και στο γεγονός ότι η εφαρμογή της

<sup>271</sup> Terence Penelhum, "Hume's Moral Psychology", *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge University Press, 1993, pp. 135.

<sup>272</sup> David Hume, *Treatise*, op. cit., pp. 478.

<sup>273</sup> David Hume, *Treatise*, op. cit., pp. 484.

<sup>274</sup> David Hume, *Enquiry*, op. cit., 3.2.1.8.

<sup>275</sup> Sophie Botros, "Hume, Justice and Sympathy: A Reversal of the Natural Order?", *Diametros* 44, 2015, pp. 110-138.

δικαιοσύνης καταντά μια υποχρέωση. Θεωρούμε ότι η πρόθεση του Hume πολύ απέχει από το να υιοθετήσει μια θεωρία για τη δικαιοσύνη που να στηρίζεται σε τέτοιου είδους κίνητρα. Η ηθική θεωρία του Hume είναι μια θετική θεωρία που στηρίζει το μηχανισμό της στα ανθρώπινα συμπαθητικά συναισθήματα, τα οποία βρίσκουν την εφαρμογή τους και στην τεχνητή αρετή της δικαιοσύνης. Η ηθική θεωρία του Hume προβάλλει γεμάτη εμπιστοσύνη για τη συμπαθητική φύση του ανθρώπου, που τον καθιστά ηθικό όν.

Η Sophie Botros σημειώνει ότι, εκτός από το ερώτημα του πώς σε αυτή τη δεύτερη ιστορία το προσωπικό συμφέρον και η αίσθηση του καθήκοντος υποτίθεται ότι συμβάλλουν στη δημιουργία κινήτρων, υπάρχει μια προφανής δυσκολία και με τις δύο εκδοχές της ιστορίας. Η ηθική επιδοκιμασία και η αναγωγή σε ένα φυσικό, μη-ηθικό κίνητρο, που πηγάζει από την αρετή είναι ακατάλληλες προκειμένες για την υπεράσπιση της Κεντρικής Ηθικής Θέσης της Αρετής. Γιατί, σύμφωνα με τις δύο ιστορίες, η ηθική επιδοκιμασία συμβαίνει μόνον όταν για ένα δέκατο του δευτερολέπτου γεννιέται στον ηθικό παρατηρητή από τις κοινωνικά ευεργετικές συνέπειες των δίκαιων πράξεων, ο οποίος, προκειμένου να δικαιολογήσει την ηθική του επιδοκιμασία, ψάχνει για ένα «ιδιαιτέρω κίνητρο για αυτές τις πράξεις το οποίο τις κατευθύνει προς αυτές τις συνέπειες», μόνο και μόνο για να επινοήσει κάποιον, όταν η έρευνά του δεν καταλήγει σε κάτι άλλο.<sup>276</sup>

Ο Hume φαίνεται να πιστεύει ότι, όταν οι άνθρωποι μπαίνουν στον πειρασμό να σπάσουν τους κανόνες της δικαιοσύνης και να προβούν σε μια άδικη πράξη, τότε είναι που βιώνουν την εμπειρία των ηθικών συναισθημάτων σε σχέση με τη δικαιοσύνη και την αδικία. Η θεωρία του ξεκινά, λοιπόν, από την αντίδρασή μας στην αδικία. Παρά το γεγονός ότι τείνουμε να παραβλέπουμε τις δικές μας άδικες πράξεις, οι άδικες πράξεις των άλλων μας προκαλούν δυσαρέσκεια. Και δεν συμβαίνει αυτό μόνον όταν είμαστε οι ίδιοι θύματα της αδικίας των άλλων. Ο Hume εξηγεί ότι «όταν η αδικία είναι τόσο μακρινή από μας, έτσι ώστε να μην επηρεάζει το συμφέρον μας, ωστόσο μας δυσαρεστεί». Προβάλλει δύο λόγους που δημιουργούν τη δυσαρέσκειά μας. Πρώτα απ' όλα, «το θεωρούμε επιζήμιο για την ανθρώπινη κοινωνία». Δεύτερον, το θεωρούμε «επιβλαβές για καθέναν που πλησιάζει το άτομο που είναι ένοχο». Προκειμένου να μας υπενθυμίσει τη σχέση ανάμεσα σε αυτή τη δυσαρέσκεια και την ηθική απόρριψη προσθέτει: «Συμμεριζόμαστε τη δυσαρέσκειά τους μέσω της συμπάθειας· και καθετί που προκαλεί δυσαρέσκεια στις ανθρώπινες πράξεις, σύμφωνα με τη γενική έρευνα ονομάζεται Κακία...». <sup>277</sup> Επίσης, ο Hume προεκτείνει τη θεωρία του και παρατηρεί ότι επεκτείνουμε αυτή τη δυσαρέσκεια μέσω της συμπάθειας με τις γνώμες των άλλων ηθικών παρατηρητών όσον αφορά τις δικές μας άδικες πράξεις. Επομένως, είμαστε σε θέση να κρίνουμε την αδικία των δικών μας πράξεων μέσα από την αποδοκιμασία των άλλων παρατηρητών, εφόσον εμείς ως κριτές των πράξεών μας παραβλέπουμε τις δικές μας αδικίες. Μέσα από αυτή τη διαδικασία γινόμαστε κι εμείς αντικείμενα ηθικής αξιολόγησης και αντιλαμβανόμαστε τον ηθικό αντίκτυπο των πράξεών μας από τις αντιδράσεις των άλλων. Η κυκλική αυτή διαδρομή των ηθικών αξιολογήσεων συμπεριλαμβάνει όλα τα μέλη της ηθικής κοινότητας και η κρίση των άλλων μας επιτρέπει

<sup>276</sup> Sophie Botros, "Hume, Justice and Sympathy: A Reversal of the Natural Order?", *Diametros* 44, 2015, pp. 110-138.

<sup>277</sup> David Hume, *Treatise*, op. cit., 3.2.2.24.

να αξιολογούμε και τις δικές μας πράξεις αμερόληπτα, καταπολεμώντας έτσι τη μεροληψία των εγωιστικών μας κρίσεων.

Ο Hume επισημαίνει ότι κανένα συναίσθημα δεν μπορεί να θεωρηθεί ηθικό παρά μόνο στην περίπτωση που ο παρατηρητής υιοθετήσει τη «γενική άποψη». Το να υιοθετήσει κανείς μια τέτοια γενική άποψη σημαίνει ότι βάζει τον εαυτό του στη θέση του θύματος, έτσι ώστε τα συναισθήματα της δυσαρέσκειας του τελευταίου, όταν εξετάζει τον χαρακτήρα εκείνου που προέβη στην άδικη πράξη, θα μεταφερθούν σε μας μέσω της συμπάθειας.

Ο David Gauthier είναι ένας μελετητής του Hume που αναζητά την Αρχή του Πρώτου Ενάρετου Κινήτρου. Προτείνει ότι το κίνητρο της δίκαιης πράξης –ένα κίνητρο που είναι «φυσικό» με την έννοια ότι είναι «ανεξάρτητο από την ηθική», όχι όμως με την έννοια ότι αποκλείει την τεχνητή του φύση, και το οποίο επίσης πηγάζει από την αρετή- είναι το ανακατευθυνόμενο προσωπικό συμφέρον. Η πρότασή του αντιδιαστέλλεται προς την πρόταση του Haakonssen, ο οποίος επινόησε ένα φανταστικό κίνητρο για να εκπληρώσει αυτό το ρόλο. Ωστόσο, ο Gauthier δεν πιστεύει ότι το ανακατευθυνόμενο προσωπικό συμφέρον πηγάζει από την αρετή από τη στιγμή που η σύμβαση της δικαιοσύνης έχει θεμελιωθεί. Αναφέρεται στο παράδειγμα του Hume για την περίπτωση του μίσους προς τον εαυτό από το περιεχόμενο των φυσικών κινήτρων προς τις τεχνητές αρετές, προκειμένου να δικαιολογήσει μια ηθική υποχρέωση να πράξει κανείς δίκαια, πέρα από το ανακατευθυνόμενο προσωπικό συμφέρον.

Ο Gauthier υποστηρίζει ότι το ανακατευθυνόμενο προσωπικό συμφέρον, ήδη από την αρχή, αποτελεί μια φυσική υποχρέωση προς τη δικαιοσύνη, και γι' αυτό το λόγο μοιάζει με την ηθική υποχρέωση. Αυτό συμβαίνει γιατί είναι ανακατευθυνόμενο, ή καλύτερα γιατί το προσωπικό συμφέρον «ανακατευθύνει τον εαυτό του», και αυτή η διαδικασία της «απρόσεκτης και ορμητικής κίνησης» της αγάπης του κέρδους βιώνεται από τον πράττοντα ως μια μορφή περιορισμού.

Όμως η Sophie Botros παρατηρεί ότι για τον Hume ο ισχυρισμός ότι κάθε άτομο έχει μια φυσική υποχρέωση προς τη δικαιοσύνη δεν είναι, όπως λέει ο Gauthier, «ένας παραπάνω ισχυρισμός» στη βάση του ισχυρισμού ότι «κάθε άτομο έχει κάποιο συμφέρον [για να πράξει δίκαια]». <sup>278</sup> Η φυσική υποχρέωση προς τη δικαιοσύνη είναι απλώς το συμφέρον του καθενός να πράττει δίκαια. Έτσι ο Hume γράφει για «τις φυσικές υποχρεώσεις προς τη δικαιοσύνη, δηλαδή το συμφέρον»<sup>279</sup> και επίσης για «τις φυσικές υποχρεώσεις του συμφέροντος». <sup>280</sup>

Προκειμένου ο Gauthier να στηρίξει τη θέση του ότι η ανακατεύθυνση βιώνεται ως ένας περιορισμός, υποθέτει ότι «η φυσική τάση του πάθους στην ολοκλήρωσή του χωρίς περιορισμούς είναι ακόμη παρούσα» ακόμη και μετά την ανακατεύθυνση. Αλλά αυτό σημαίνει ότι, ακόμη και αφού έχω φτάσει σε μια πραγματική κατανόηση του προσωπικού μου συμφέροντος, έχω ακόμη να κατακτήσω ή να υποκύψω στις αντίθετες «φυσικές

<sup>278</sup> David Gauthier, "Artificial Virtues and the Sensible Knave", *Hume Studies* 18 (2), 1992, pp. 406.

<sup>279</sup> David Hume, *Treatise*, op. cit., 3.2.2.23.

<sup>280</sup> David Hume, *Ibid.*, 3.2.8.7.



τάσεις». Η Sophie Botros όμως παρατηρεί ότι ο Hume δε βλέπει ούτε την ανάγκη ούτε μια ευκαιρία για μια τέτοια άσκηση της βούλησης. Σύμφωνα με τον Hume, μόλις τα άτομα αντιληφθούν το ίδιο τους το συμφέρον, το εκφράζουν στους ανθρώπους γύρω τους και αποφασίζουν να πράξουν ανάλογα. «Δεν είναι πλέον αναγκαίο να παρακινήσουμε κάποιον από αυτούς να εκτελέσουν μια πράξη δικαιοσύνης όποτε βρεθεί η πρώτη ευκαιρία.»<sup>281</sup>

Η Sophie Botros σχολιάζει ότι η ηθικότητα, τουλάχιστον όσον αφορά τις φυσικές αρετές, δεν είναι για τον Hume εξαναγκαστική. Είναι περισσότερο φυσική και ευχάριστη. Κι αυτό μπορούμε να πούμε ότι οφείλεται στο ότι ο Hume στηρίζει την ηθική του θεωρία στη συμπάθεια και στο συναίσθημα. Δεν υπάρχει άμεση ή απαραίτητη σύνδεση μεταξύ του γεγονότος ότι ο πράττων πιστεύει στην υποχρέωσή του και στην εκτέλεση της απαραίτητης πράξης. Γι' αυτό το λόγο, όταν ο πράττων δεν έχει κάποιο κατάλληλο φυσικό κίνητρο, πρέπει να υπάρχει κάποιο άλλο πάθος -μίσος για τον εαυτό, η επιθυμία να κρύψει από τον εαυτό του την έλλειψή του, ή η επιθυμία να κερδίσει την εύνοια των άλλων- εάν πρόκειται να πράξει. Αυτό δε σημαίνει ότι το πάθος που θα οδηγήσει στη δίκαιη πράξη πρέπει να είναι αρνητικό. Το πάθος μπορεί απλούστατα να προκύψει από τη δυσαρέσκεια που μας γεννά η άδικη πράξη.

Ο Gauthier παρεμβάλλει μια «αίσθηση της δικαιοσύνης» ανάμεσα στο ανακατευσθέν προσωπικό συμφέρον, ως μια φυσική υποχρέωση, και ως εκείνο το κίνητρο που πηγάζει από την αρετή, το οποίο θα μπορούσε έτσι να επιδοκιμαστεί και να προηγηθεί του σχηματισμού της ηθικής υποχρέωσης. Διευκρινίζει ότι «δεν είναι ένα χαρακτηριστικό του οποίου η απουσία αποτελεί ελάττωμα στο χαρακτήρα κάποιου, δημιουργείται κυρίως με τεχνητό τρόπο, μολονότι απαραίτητα από την εκπαίδευση και την ανθρώπινη σύμβαση». Ωστόσο, ταυτίζει «την αίσθηση της δικαιοσύνης» με το «συναίσθημα που πηγάζει από το συμφέρον», το οποίο έχει την απαραίτητη ανεξαρτησία από την ηθική αποδοχή. Εξηγώντας την υποδηλούμενη μετατροπή του «συναισθήματος που πηγάζει από το συμφέρον» -ή «αίσθηση της δικαιοσύνης»- υπογραμμίζει την τεχνητή της φύση. Αυτή η τεχνητή φύση συνίσταται όχι μόνο στην «ανακατεύθυνση του προσωπικού συμφέροντος προς την επιτυχέστερη ικανοποίησή του», που είναι μια υπόθεση περιορισμού του εαυτού, αλλά επίσης και στη συμμόρφωσή της προς τους «συμβατικά θεμελιωμένους νόμους της κοινωνίας», οι οποίοι επιτρέπουν μια διάκριση ανάμεσα σε «συγκεκριμένες πράξεις ως δίκαιες ή άδικες».

Ο Hume υποστηρίζει ότι το πάθος είναι εκείνο το στοιχείο της ανθρώπινης φύσης που προκαλεί την πράξη, γι' αυτό και μπορεί να προσδιοριστεί ανεξάρτητα από οτιδήποτε άλλο. Φαίνεται ωστόσο, παρατηρεί η Botros, ότι ο Gauthier προτιμά να τοποθετήσει τη λογική σε αυτό τον ουσιαστικό ρόλο. Αυτό ίσως αποτελεί μια παρερμηνεία της θεωρίας του Hume εκ μέρους του Gauthier.

Η Sophie Botros υποστηρίζει στη συνέχεια την υπόθεση ότι, εάν η Αρχή του Πρώτου Ενάρετου Κινήτρου, ή αλλιώς «αδιαμφισβήτητη αρχή», εγκαταλειφθεί σε σχέση με τις δίκαιες πράξεις, η άρνηση του Hume ότι αυτές οι πράξεις έχουν ένα φυσικό, με την έννοια του μη-ηθικού, κίνητρο, δεν θα μας φαίνεται πια αντιφατική. Ακόμη περισσότερο, θα ανοίξει ο δρόμος για την αξίωση ενός ηθικού κινήτρου για τις δίκαιες πράξεις. Δεν

---

<sup>281</sup> David Hume, *Ibid.*, 3.2.2.23.

θεωρούμε ότι χρειάζεται να εγκαταλειφθεί η «αδιαμφισβήτητη αρχή», προκειμένου να δικαιολογηθεί η άρνηση του Hume για ένα φυσικό κίνητρο για τη δικαιοσύνη. Είναι επαρκής η δικαιολόγηση του Hume ότι η αρετή της δικαιοσύνης είναι μια τεχνητή αρετή και, ως τέτοια, δεν θα μπορούσε να πηγάζει από ένα φυσικό κίνητρο. Ωστόσο, ο Hume της αποδίδει τον σεβασμό που της πρέπει και της εξασφαλίζει μια καίρια θέση στη φιλοσοφία του. Επιπλέον, τη συνοδεύει με τα συμπαθητικά συναισθήματα, τα οποία θεμελιώνουν τους κανόνες της κοινωνικότητας και αυτά είναι που καθιερώνουν το ηθικό κίνητρο για τις δίκαιες πράξεις.

Ας εξετάσουμε στο σημείο αυτό τη θεωρία της Rachel Cohon. Η βασική της θέση είναι ότι «η επιδοκιμασία μας της έντιμης πράξης, αντί να εξαρτάται από το κίνητρο της έντιμης πράξης, σε τελευταία ανάλυση το παρέχει». <sup>282</sup> Πιο συγκεκριμένα, η Rachel Cohon εγκαταλείπει την «αδιαμφισβήτητη αρχή» του Hume όσον αφορά τη δικαιοσύνη. Υποστηρίζει ότι ο Hume δεν θα μπορούσε λογικά να επιμένει σε αυτή, ενώ την ίδια στιγμή αρνείται την ύπαρξη ενός φυσικού, μη-ηθικού κινήτρου για τις δίκαιες πράξεις. Αντί γι' αυτή τη θεωρία πιστεύει ότι ο Hume αντιλαμβανόταν ότι η δικαιοσύνη, ή η εντιμότητα, απαιτεί αμεροληψία και θέληση να συνεργαστούμε με ξένους, πράγμα το οποίο συχνά αντιτίθεται στις φυσικές μας τάσεις, και καταλήγει ότι τέτοιες αρετές είναι «πρόσθετες». Έχουν κατασκευαστεί από την κοινωνία, προκειμένου να θεραπεύσουν τις ελλείψεις μας. Ωστόσο, η επιτυχία αυτής της επιχείρησης απαιτούσε συναίνεση. Για το λόγο αυτό οι άνθρωποι ζούσαν με την ψευδαίσθηση ότι οι δίκαιες ή οι έντιμες πράξεις είχαν φυσικά μη-ηθικά κίνητρα. Πράγματι, δεν γνώριζαν ότι η ηθική αποδοχή από μόνη της, καθώς αναπτύσσεται στην κοινωνία, παρέχει ένα καινούργιο ηθικό κίνητρο γι' αυτές τις πράξεις.

Η Sophie Botros προβάλλει την αντίρρηση στην Cohon ότι δεν υπάρχει καμία απόδειξη στο κείμενο του Hume ότι πράγματι απορρίπτει την «αδιαμφισβήτητη αρχή» στο σύνολό της. Η θεωρία της Cohon ότι το κίνητρο που μετατρέπει τη δικαιοσύνη σε αρετή γεννιέται από την ίδια την ηθική αποδοχή παρουσιάζει δυσκολίες. Τα κείμενα που επιλέγει για να στηρίξει τη θέση της δεν μπορούν να την αποδείξουν. Η Cohon εντυπωσιάζεται από το γεγονός ότι ο Hume εξηγεί τον τρόπο με τον οποίο τα ηθικά συναισθήματα συνδέονται με τη δικαιοσύνη, την ίδια στιγμή που περιγράφει πώς, καθώς οι κοινωνίες αναπτύσσονται, το κίνητρο που πηγάζει από το προσωπικό συμφέρον παραπαίει. <sup>283</sup> Και οφείλουμε να παραδεχτούμε ότι είναι πράγματι εντυπωσιακή η θέση του Hume.

Ο Hume δεν ισχυρίζεται ότι η ηθική αποδοχή ή η συμπάθεια που υπάρχει πίσω από αυτή γεννούν ένα κίνητρο. Συμπεραίνει μόνο ότι «το προσωπικό συμφέρον είναι το πρωταρχικό κίνητρο στη θεμελίωση της δικαιοσύνης, αλλά η συμπάθεια με το δημόσιο συμφέρον είναι η πηγή της επιδοκιμασίας μας». <sup>284</sup> Ο Hume υποστηρίζει ότι η ηθική, σε αντίθεση με τη λογική, είναι μια ενεργητική δύναμη. Σε άλλα σημεία ωστόσο αποδίδει στα αμερόληπτα συναισθήματα έναν ενεργητικό ρόλο. Αυτή η θέση δεν αποτελεί αντίφαση στη θεωρία του. Η ηθική αξιολόγηση για τον Hume προϋποθέτει τα αμερόληπτα συναισθήματα του παρατηρητή. Το γεγονός ότι η ηθική αποτελεί μια ενεργητική δύναμη για τον Hume

<sup>282</sup> R. Cohon, *Hume's Morality: Feeling an Fabrication*, Oxford University Press, Oxford 2008.

<sup>283</sup> Sophie Botros, "Hume, Justice and Sympathy: A Reversal of the Natural Order?", *Diametros* 44, 2015, pp. 110-139.

<sup>284</sup> David Hume, *Treatise*, op. cit., 3.2.2.24.

συνεπάγεται την αξία που αποδίδει ο σκώτος φιλόσοφος στη διατύπωση ηθικών κρίσεων και στη συμμόρφωση με τις επιταγές των ηθικών αρετών.

Ο James Harris πιστεύει ότι, όποιος θέτει το ερώτημα γιατί οι άνθρωποι κινητοποιούνται να πράξουν δίκαια, θέτει το λάθος ερώτημα. Θεωρεί ότι οι μελετητές απέτυχαν να κάνουν τη διάκριση ανάμεσα στην εξήγηση του Hume για την προέλευση της δικαιοσύνης, η οποία πράγματι προσφεύγει στα κίνητρα, αλλά είναι καθαρά ιστορική, και στη θεωρία του για το πώς οι άνθρωποι θεωρούν τον εαυτό τους ηθικά υποχρεωμένο να πράξει δίκαια.

Ο Harris προτείνει ότι αυτό που είναι καίριο σ' αυτή τη διαδικασία, όπως την περιγράφει ο Hume, είναι η συνειδητοποίηση των παρατηρητών των κοινωνικά ευεργετικών συνεπειών της συμμόρφωσης προς τους κανόνες της δικαιοσύνης και, αντίθετα, των κοινωνικά καταστροφικών συνεπειών της παραβίασής τους. Η συνειδητοποίηση αυτή, μαζί με την εκτεταμένη συμπάθεια προς τους ανθρώπους που θίγονται από τη συμπεριφορά, εξηγεί την ηθική ευχαρίστηση ή δυσαρέσκεια που νιώθουν αυτοί οι παρατηρητές, ακόμη κι όταν τα προσωπικά τους συμφέροντα δεν εμπλέκονται. Ο Harris αρνείται την «αδιαμφισβήτητη αρχή» του Hume, καθώς και την Κεντρική Ηθική του Θέση για την Αρετή, χωρίς να λαμβάνει υπόψη τις επαναλαμβανόμενες βεβαιώσεις και αναδιατυπώσεις της θεωρίας του. Θα συμφωνήσουμε με τον Harris ως προς την εξήγησή του για τις αιτίες που οδηγούν στη δίκαιη πράξη, οφείλουμε όμως να υπερτονίσουμε τον ρόλο της συμπάθειας στην επιλογή της δίκαιης πράξης. Το ενοποιητικό στοιχείο της ηθικής θεωρίας του Hume είναι η συμπάθεια και αυτό δεν πρέπει να το παραγνωρίζουμε.

Η Sophie Botros καταλήγει ότι θα είναι δύσκολο να ερμηνεύσουμε την προσκόλληση του Hume στη συμπάθεια ως προς το περιεχόμενο της δικαιοσύνης, πάνω στη βάση ότι αυτός ο μηχανισμός αναφέρεται σε αποτελέσματα και όχι σε κίνητρα, ως ένα σημάδι της θέλησής του να εγκαταλείψει την ηθική της αρετής.<sup>285</sup> Η άποψη της Botros υποτιμά τον ρόλο της συμπάθειας στην επιλογή της δίκαιης πράξης και είναι λάθος να πιστεύει ότι ο μηχανισμός της συμπάθειας δεν αναφέρεται σε κίνητρα. Αντίθετα, ο Hume διαβεβαιώνει ότι τα συμπαθητικά συναισθήματα αναπτύσσονται όταν εξακριβώνονται τα κίνητρα κάθε ηθικής πράξης και όχι τα αποτελέσματά της. Τονίζει μάλιστα ότι είναι το εσωτερικό κίνητρο της πράξης που γεννά τα συμπαθητικά αισθήματα. Το ίδιο ισχύει και για τις δίκαιες πράξεις. Επομένως, σε καμία περίπτωση ο Hume δεν εγκαταλείπει την επιδίωξή του για την επίτευξη της αρετής.

Η Taylor, ενώ παραδέχεται ότι «υπάρχουν περιπλοκές που συνοδεύουν την κινητοποίησή μας να είμαστε δίκαιοι», ισχυρίζεται ωστόσο ότι «με μια έννοια η εξήγηση του Hume είναι απόλυτα σαφής: το προσωπικό συμφέρον μας κινητοποιεί να θεμελιώσουμε και να ακολουθήσουμε τη σύμβαση της δικαιοσύνης».<sup>286</sup> Αναρωτιέται στη συνέχεια τι είδους επανάσταση πρέπει να έλαβε χώρα στην ηθική μας ψυχολογία, μαζί με τη θεμελίωση της τεχνητής σύμβασης, ώστε να καλλιεργήσει σε μας την απαραίτητη πολιτισμένη αίσθηση της ηθικότητας παράλληλα με τα κατάλληλα κίνητρα.

---

<sup>285</sup> Sophie Botros, "Hume, Justice and Sympathy: A Reversal of the Natural Order?", *Diametros* 44, 2015, pp. 110-139.

<sup>286</sup> J. Taylor, "Justice and the Foundation of Social Morality in Hume's *Treatise*", *Hume Studies* 24 (1), 1998, pp. 5-30.

Η Taylor ισχυρίζεται ότι για τον Hume η ηθική αποδοχή, ακόμη και των φυσικών αρετών, καθώς απαιτεί ότι «ένα χαρακτηριστικό του χαρακτήρα πρέπει να θεωρείται γενικά» ή «αμερόληπτα», μπορεί μόνο να βιωθεί κατάλληλα αφού θα έχει πραγματοποιηθεί μια μεταβολή της φύσης μας ακολουθώντας τη θεμελίωση και την παρατήρηση των τεχνητών αρετών, και συγκεκριμένα των κανόνων της δικαιοσύνης.

Κεντρικές στη θεωρία της Taylor είναι δύο διακρίσεις που σχετίζονται στενά μεταξύ τους: αυτές ανάμεσα στις «προ-δίκαιες» και στις «μετά τη σύμβαση» κρίσεις της ψυχολογίας μας των κινήτρων, και αυτές ανάμεσα στην «μη πολιτισμένη» και στην «πολιτισμένη» αίσθηση της ηθικότητας. Τα πάθη μας, πριν από τη θεμελίωση της σύμβασης, μολονότι είναι το προϊόν της κοινωνικής αλληλεπίδρασης είναι, σύμφωνα με τον Hume, «ακανόνιστα» και «ενοχλητικά», καθώς πρέπει να «προσαρμοστούν στις συνθήκες». <sup>287</sup> Η απολίτιστη ηθικότητα καταφέρνει λίγο παραπάνω από το να εγκρίνει ανεξέταστα τη μεροληπτικότητα των φυσικών κινήτρων. Αλλά ο Hume προϋποθέτει ότι το ηθικό συναίσθημα εμπλέκει την υιοθέτηση από τον παρατηρητή μιας γενικής και αμερόληπτης άποψης κατά την εξέταση του χαρακτήρα ή της πράξης. Φαίνεται ότι δεν υπάρχει τίποτα στην απολίτιστη ηθικότητα που θα μπορούσε να εξηγήσει μια τέτοια γενική άποψη. Δεν υπάρχει φυσική αγάπη για την ανθρωπότητα γενικά, ούτε μια φυσική ή κοινή έννοια του δημόσιου καλού που θα μπορούσε να οδηγήσει τους ανθρώπους πέρα από την «περιορισμένη γενναιότητα» ή την «περιορισμένη ευμένεια». Επομένως, η Taylor εκλαμβάνει την υιοθέτηση μιας γενικής άποψης ως ένα διακριτικό σημάδι της πολιτισμένης <sup>288</sup> ηθικότητας.

Η Taylor κάνει τη διάκριση ανάμεσα «στη γενική έννοια ότι το συμφέρον είναι κοινό», το οποίο εμπλέκει «αυτή τη στενή προνοητική προοπτική» και στην «έννοια του δημόσιου συμφέροντος την οποία συμμερίζονται όλοι» και η οποία είναι «μια γενική ηθική προοπτική που στηρίζεται στην εκτεταμένη συμπάθεια». Ισχυρίζεται ότι «καθώς καταλαβαίνουμε το συμφέρον του κάθε ατόμου, η σύμβαση έχει ένα απρόθετο αποτέλεσμα: η παρατήρησή μας των ειδικών κανόνων της δικαιοσύνης μας οδηγεί να σχηματίσουμε μια έννοια του δημοσίου συμφέροντος την οποία όλοι μας συμμεριζόμαστε». <sup>289</sup> Η καινούργια αξιολογική προοπτική την οποία μοιραζόμαστε φωτίζει ακόμη και τα φυσικά κίνητρα και τα χαρακτηριστικά του χαρακτήρα. Έτσι, σύμφωνα με την Taylor, η σύμβαση και ο χαρακτήρας έχουν μια βαθιά αμοιβαία επιρροή, που φτάνει τόσο μακριά όσο οι φυσικές αρετές, οι οποίες δεν μπορούν να αντιταχθούν πια τόσο έντονα στις τεχνητές αρετές, ως «δεδομένα» της ανθρώπινης φύσης. <sup>290</sup>

Όπως είδαμε, η Taylor, επιδιώκει να ενσωματώσει τις τεχνητές αρετές μέσα σε ένα πολύ ευρύτερο πλαίσιο, μαζί με τις φυσικές αρετές, με το επιχείρημα ότι η θεμελίωση της σύμβασης κινητοποιεί μια επανάσταση στην ηθική μας ψυχολογία και στην ψυχολογία των κινήτρων μας, που είναι τόσο βαθιά ώστε όχι μόνο σχηματίζει εκ νέου τις φυσικές αρετές,

---

<sup>287</sup> David Hume, *Treatise*, op. cit., 3.2.2.9.

<sup>288</sup> Sophie Botros, "Hume, Justice and Sympathy: A Reversal of the Natural Order?", *Diametros* 44, 2015, pp. 110-139.

<sup>289</sup> J. Taylor, "Justice and the Foundation of Social Morality in Hume's *Treatise*", *Hume Studies* 24 (1), 1998, pp. 19.

<sup>290</sup> Sophie Botros, "Hume, Justice and Sympathy: A Reversal of the Natural Order?", *Diametros* 44, 2015, pp. 110-139.

αλλά επίσης αλλάζει το εννοιολογικό περιεχόμενο ώστε πολλά από τα παλιά ερωτήματα και οι δυσκολίες εξαφανίζονται.<sup>291</sup> Η θέση αυτή της Taylor τείνει να ενοποιήσει την ηθική θεωρία του Hume εντοπίζοντας ομοιότητες ανάμεσα στις φυσικές και στις τεχνητές αρετές. Θα συμφωνήσουμε με την άποψή της, που αναδεικνύει το εγχείρημα του Hume να παρουσιάσει μια ενιαία και συνεπή ηθική θεωρία, η οποία στηρίζεται στην προτεραιότητα του συναισθήματος και στην κοινωνική διάσταση του στοιχείου της επικοινωνίας ανάμεσα στους ανθρώπους.

Η Sophie Botros διευκρινίζει ότι θα αποκαλύψει, με αναφορά σε μία μόνο αντίθεση, ότι η δικαιοσύνη, σύμφωνα με τη θεωρία του Hume, δεν αντιμετωπίζει τις αντιθέσεις, αλλά είναι ήδη παρούσες και ελαφρώς συγκαλυμμένες, στη θεωρία του για τις φυσικές αρετές.<sup>292</sup>

Η Sophie Botros προτείνει ως προς το ζήτημα της μεροληψίας των ηθικών κρίσεων ότι, εάν εκλαμβάναμε τη μεροληψία με τη στενή έννοια, ότι δηλαδή υποδεικνύει μια απολίτιστη ηθικότητα και την υιοθέτηση της γενικής άποψης, η οποία εξ ορισμού δεν λαμβάνει υπόψη της τα συμφέροντα του παρατηρητή και υποδεικνύει μια πολιτισμένη ηθικότητα, θα μπορούσαμε να καταστήσουμε ικανοί να αποτρέψουμε την αντίθεση.<sup>293</sup> Επομένως, η Botros ενσωματώνει στην άποψή της τις αντιθέσεις που προκύπτουν από τις διαφορετικές στάσεις των ανθρώπων στα διάφορα ζητήματα και τις καταπολεμά με την υιοθέτηση της γενικής άποψης του παρατηρητή ως ένδειξη μιας πολιτισμένης ηθικότητας, ακολουθώντας στενά την τοποθέτηση του Hume ως προς αυτό το ζήτημα.

Ο Hume προτείνει ακόμη ότι είναι φυσιολογικό για μας ως παρατηρητές να «επιτρέψουμε τον καθαρό εγωισμό» από την πλευρά ενός αντιπάλου του οποίου το χαρακτήρα κρίνουμε...», γιατί γνωρίζουμε ότι είναι αδιαχώριστος από την ανθρώπινη φύση, και εγγενής στο πλαίσιο και στη σύστασή μας» και έτσι να εμποδίσει «την κατηγορία που προκύπτει τόσο φυσικά σε κάθε αντίθεση».<sup>294</sup> Με βάση αυτή την παρατήρηση του Hume, η Sophie Botros καταλήγει στο συμπέρασμα ότι ο Hume μας παρουσιάζει μια μπασταρδεμένη θεωρία όπου η γενική άποψη, υιοθετημένη από έναν αμερόληπτο παρατηρητή, εμφανίζεται ηθικά να φιλοξενεί μια εκδήλωση της στενότερης φυσικής μεροληψίας από τον κάτοχο του χαρακτηριστικού που κρίνεται, ο οποίος υπολογίζει κραυγαλέα μόνο τον εαυτό του.<sup>295</sup> Δεν είναι δυνατό να συμφωνήσουμε με τη Sophie Botros σ' αυτή της τη θέση, καθώς έχουμε ήδη επισημάνει την έντιμη απόπειρα του Hume να αποδεχτεί τα εγωιστικά κίνητρα της ανθρώπινης συμπεριφοράς, αλλά να τα υπερνικήσει με το φαινόμενο της συμπάθειας, το οποίο προβάλλει ως εξίσου καθολικό στην ανθρώπινη φύση. Ο Hume υπήρξε ένας θερμός υποστηρικτής του καίριου ρόλου που διαδραματίζουν τα συναισθήματα στην ανθρώπινη εμπειρία, γιατί πίστευε ότι τα συναισθήματα

<sup>291</sup> Sophie Botros, "Hume, Justice and Sympathy: A Reversal of the Natural Order?", *Diametros* 44, 2015, pp. 110-139.

<sup>292</sup> Sophie Botros, "Hume, Justice and Sympathy: A Reversal of the Natural Order?", *Diametros* 44, 2015, pp. 110-139.

<sup>293</sup> Sophie Botros, "Hume, Justice and Sympathy: A Reversal of the Natural Order?", *Diametros* 44, 2015, pp. 110-139.

<sup>294</sup> David Hume, *Treatise*, op. cit., 3.3.1.17.

<sup>295</sup> Sophie Botros, "Hume, Justice and Sympathy: A Reversal of the Natural Order?", *Diametros* 44, 2015, pp. 110-138.

λειτουργούν ως ο θεμελιώδης επικοινωνιακός σύνδεσμος ανάμεσα στα ανθρώπινα πλάσματα.

## Η έννοια της συμπάθειας στο *Treatise* και στο *Enquiry Concerning the Principles of Morals*

Πολλοί μελετητές κάνουν λόγο για την απουσία της έννοιας της συμπάθειας στο μεταγενέστερο έργο του Hume *Enquiry Concerning the Principles of Morals*, γεγονός που θέτει πολλά ερωτήματα για το κατά πόσο ο Hume εγκαταλείπει τη θεμελίωση της ηθικής του θεωρίας στην έννοια της συμπάθειας παράλληλα με μια απόπειρα να εξηγηθούν οι λόγοι για τους οποίους προβαίνει σε μια τέτοια διαφοροποίηση. Το μεταγενέστερο έργο του Hume (*Enquiry*) ερμηνεύεται ως μια σημείωση στο τρίτο βιβλίο του *Treatise*, το οποίο είναι φιλοσοφικά πιο ενδιαφέρον, ή ως μια περισσότερο στυλιστική εκδοχή του. Ο ίδιος ο Hume ζητούσε από τους αναγνώστες του να θεωρήσουν ότι το *Enquiry* αντικαθιστά το *Treatise*, αλλά παράλληλα αποδίδει την αποτυχία του *Treatise* σε λάθη που αφορούν περισσότερο τον «τρόπο» παρά το «περιεχόμενο».<sup>296</sup>

Προκειμένου κάποιοι μελετητές να δώσουν κάποια εξήγηση στην απουσία της έννοιας της συμπάθειας στο *Enquiry*, καταλήγουν ότι ο Hume εγκατέλειψε τη θεωρία του για τη συμπάθεια την εποχή που έγραφε το *Enquiry*, για να υιοθετήσει μια θεωρία σε συνάφεια με τη θεωρία της ηθικής αίσθησης του Hutcheson. Ενάντια σε αυτή την άποψη τοποθετείται η Kate Abramson που ισχυρίζεται ότι ο Hume ποτέ δεν εγκατέλειψε τη θεωρία του για τη συμπάθεια και αναφέρει ότι ο ίδιος ο Hume θεωρούσε τη θεωρία του για τη συμπάθεια ως μία από τις πιο σημαντικές διαφορές της θεωρίας του από αυτή του Hutcheson. Επιπλέον, ο Hume αρνείται ότι μπορεί να υπάρχει μια έμφυτη ηθική αίσθηση. Αντίθετα, αποδίδει την ικανότητα να διατυπώνουμε ηθικές κρίσεις στην κοινωνική συνδιαλλαγή και τονίζει ότι η ηθική αίσθηση δεν είναι συστατικό στοιχείο της ανθρώπινης φύσης μας. Με αυτά τα επιχειρήματα η Kate Abramson απορρίπτει την άποψη ότι ο Hume υιοθέτησε την έννοια της ηθικής αίσθησης του Hutcheson.<sup>297</sup>

Η θέση που παίρνει η Kate Abramson στο πρόβλημα των μελετητών ως προς τη θέση της έννοιας της συμπάθειας στο *Enquiry* είναι ότι η θεωρία της συμπάθειας του Hume είναι εμφανής στο μεταγενέστερο έργο του παρά τις λίγες αριθμητικά αναφορές του συγγραφέα στον όρο συμπάθεια. Η διαφορά που υπάρχει ανάμεσα στα δύο έργα, σύμφωνα με τα λόγια του Hume, είναι ότι το *Treatise* είναι ένα έργο φιλοσοφικής ανατομίας, ενώ το *Enquiry* συνδυάζει τη φιλοσοφική ανατομία με τη φιλοσοφική ζωγραφική.

Ασφαλώς, αυτή η ερμηνεία της Kate Abramson χρειάζεται δικαιολόγηση, καθώς δεν είναι καθόλου προφανές μέσα από το κείμενο του *Enquiry* ότι πράγματι ο Hume παραμένει πιστός στη θεωρία της συμπάθειας. Υπάρχουν πολλά αποσπάσματα του *Enquiry* που μας

<sup>296</sup> Kate Abramson, "Sympathy and the Project of Hume's Second Enquiry", *Archiv f. Gesch. d. Philosophie* 83, Bd., pp. 45-80.

<sup>297</sup> Kate Abramson, "Sympathy and the Project of Hume's Second Enquiry", *Archiv f. Gesch. d. Philosophie* 83, Bd., pp. 45-80.

πείθουν για το αντίθετο. Σε αρκετά αποσπάσματα του έργου ο Hume εισάγει την έννοια της ανθρωπιάς, η οποία φαίνεται να υποκαθιστά την έννοια της συμπάθειας. Έτσι, ο Hume αποδίδει στη συμπάθεια και στην ανθρωπιά μαζί τη δημιουργία των ηθικών συναισθημάτων. Σε άλλα αποσπάσματα του έργου η γέννηση των ηθικών συναισθημάτων αποδίδεται μόνο στην έννοια της ανθρωπιάς.

Προκειμένου να διαλευκάνουμε την αιτία για την οποία ο ρόλος της συμπάθειας είναι τόσο περιορισμένος στο *Enquiry*, αξίζει να ανατρέξουμε σε μια παρατήρηση του Hutcheson προς τον Hume το 1739. Τη χρονιά εκείνη ο Hume έστειλε στον Hutcheson το τρίτο βιβλίο του *Treatise* για να το σχολιάσει. Η παρατήρηση του Hutcheson στο *Treatise* ήταν ότι του «λείπει κάποια ζεστασιά στην Υπόθεση της Αρετής». Η παρατήρηση αυτή δεν άρεσε στον Hume, γιατί ουσιαστικά ο Hutcheson τον κατηγορούσε ότι απέτυχε στο μοναδικό σκοπό της ηθικής φιλοσοφίας: την επιδίωξη της αρετής. Η κριτική αυτή του Hutcheson δε σήμαινε απλώς ότι ο Hume δεν κατάφερε να διατυπώσει σωστά τη θεωρία του, αλλά ότι η θεωρία του, αφού δεν καταφέρνει να στρέψει τους αναγνώστες του στην επιδίωξη της αρετής, έχει επιζήμια αποτελέσματα και ότι ενθαρρύνει την κακία και όχι την αρετή. Ο Hutcheson εκφράζει την τάση της εποχής του. Πολλοί φιλόσοφοι, όπως ο Addison, ο Berkeley, ο Kames, ο Pufendorf και ο Shaftesbury έθεταν ως κύριο σκοπό της ηθικής φιλοσοφίας να παρακινήσει τους ανθρώπους στην επιδίωξη της αρετής. Ο Sher παρατηρεί: «Ο Hume δεν φαίνεται να συνειδητοποιεί πόσο μακριά και πόσο θεμελιωδώς διαφορετική ήταν η «ανατομική» προσέγγισή του από το θεολογικό, ηθικολογικό ύφος του Hutcheson και των οπαδών του.» Ο Hume απάντησε στην κατηγορία του Hutcheson ως εξής:<sup>298</sup>

«Υπάρχουν διαφορετικοί τρόποι για να εξετάσουμε το Νου όπως και το Σώμα. Κάποιος μπορεί να τον εξετάσει είτε σαν ένας Ανατόμος είτε σαν ένας Ζωγράφος· είτε για να ανακαλύψει τις πιο μυστικές του Πηγές και Αρχές είτε για να περιγράψει τη Χάρη και την Ομορφιά των Πράξεών του. Το θεωρώ αδύνατο να συνδυάσουμε αυτές τις δύο απόψεις [...] μολονότι την ίδια στιγμή, σκοπεύω να κάνω μια νέα Απόπειρα, εάν είναι δυνατόν να κάνω τον Ηθικό Φιλόσοφο και τον Μεταφυσικό να συμφωνήσουν λίγο καλύτερα.»<sup>299</sup>

Η θεωρία του Hume για τη συμπάθεια δεν έχει κοινά στοιχεία με τη θεωρία της ηθικής αίσθησης του Hutcheson. Ο Hutcheson το είχε συνειδητοποιήσει αυτό και γι' αυτό το λόγο θεωρούσε ότι η θεωρία του Hume, που ερχόταν να απορρίψει τη δική του θεωρία, δεν θα μπορούσε με κανέναν τρόπο να οδηγήσει τους ανθρώπους στην επιδίωξη της αρετής, και γι' αυτό το λόγο δεν είναι να απορεί κανείς που έφτασε στο συμπέρασμα ότι το *Treatise* στερούνταν ζεστασιάς στην υπόθεση της αρετής, παρατηρεί η Kate Abramson.<sup>300</sup>

Οι μελετητές που έχουν ασχοληθεί με τη διάκριση του Hume ανάμεσα στο έργο του ανατόμου και σε αυτό του ζωγράφου ισχυρίζονται ότι πρόκειται για μια διάκριση λογοτεχνικού ύφους. Θεωρούν έτσι ότι το μεταγενέστερο έργο του Hume είναι περισσότερο «όμορφο», «κομψό», «γοητευτικό» και «αναγνώσιμο». Η Kate Abramson

<sup>298</sup> Kate Abramson, "Sympathy and the Project of Hume's Second Enquiry", Archiv f. Gesch. d. Philosophie 83, Bd., pp. 45-80.

<sup>299</sup> David Hume, Letters, v. 1, pp. 32-33.

<sup>300</sup> Kate Abramson, "Sympathy and the Project of Hume's Second Enquiry", Archiv f. Gesch. d. Philosophie 83, Bd., pp. 45-80.

διαφωνεί με την άποψη αυτή και αναγνωρίζει στη διάκριση ανατόμου-ζωγράφου την πρόθεση του Hume να υιοθετήσει το σκοπό του ζωγράφου να δεσμεύσει τον αναγνώστη στην άσκηση της αρετής.<sup>301</sup>

Ο Hume γράφει ότι ο σκοπός του ζωγράφου είναι «να μας κάνει να αισθανθούμε τη διαφορά ανάμεσα στην αρετή και στην κακία» και να «διεγείρει και να ρυθμίσει τα συναισθήματά μας»· εάν οι ζωγράφοι «μπορούν να κατευθύνουν τις καρδιές μας στην αγάπη της εντιμότητας και της αληθινής τιμής, νομίζουν, ότι έχουν επιτύχει εξ ολοκλήρου το σκοπό όλων των εργασιών τους». Ο ανατόμος, αντίθετα, επιδιώκει να «διαμορφώσει την κατανόηση του ανθρώπου παρά να καλλιεργήσει τους τρόπους του» και να ρυθμίσει «το θεμέλιο της ηθικής, του λογικού και της κριτικής».<sup>302</sup> Ο Hume μας λέει ότι ο ανατόμος και ο ζωγράφος αντιλαμβάνονται την ανθρώπινη φύση από διαφορετικές προοπτικές. Ο ζωγράφος «αντιλαμβάνεται τον άνθρωπο κυρίως σα να είναι γεννημένος για δράση· και σα να επηρεάζεται στα μέτρα του από το γούστο και το συναίσθημα», ενώ ο ανατόμος αντιλαμβάνεται τον άνθρωπο υπό το πρίσμα περισσότερο μιας λογικής παρά μιας πράττουσας ύπαρξης.<sup>303</sup> Πρόκειται για τη γνωστή διάκριση του Hume ανάμεσα στις υπηρεσίες της λογικής και τις υπηρεσίες του γούστου και του συναισθήματος. Σύμφωνα με τον Hume, η ηθική ανατομία κατευθύνεται πάντα προς «την αποδοχή των μορφωμένων και των σοφών», ενώ η ηθική ζωγραφική θα έχει πάντα «την προτίμηση της πλειονότητας των ανθρώπων».

Τέλος, ο Hume ισχυρίζεται ότι ο ηθικός ζωγράφος και ο ανατόμος υιοθετούν διαφορετικές μεθόδους και ύφη. Οι ζωγράφοι «διαλέγουν τις πιο εντυπωσιακές παρατηρήσεις και παραδείγματα από την καθημερινή ζωή», και «κατευθύνουν τα βήματά μας στα μονοπάτια της αρετής» με «τις ιδέες της δόξας και της ευτυχίας» και «τις πιο ηχηρές παραινέσεις και τα πιο ένδοξα παραδείγματα».<sup>304</sup> Οι ανατόμοι προχωρούν «από συγκεκριμένα παραδείγματα» σε αρχές ακόμη πιο γενικές, γράφοντας σε ένα ύφος που είναι τόσο «βαθύ» όσο και «θεωρητικό». Προκειμένου να επιτύχει τους σκοπούς της φιλοσοφικής του έρευνας, ο Hume ανακοινώνει ότι θα επιχειρήσει να χρησιμοποιήσει και τις δύο μεθόδους στο μεταγενέστερο έργο του. Με αυτόν τον τρόπο εκπληρώνει την υπόσχεση του 1739 στον Hutcheson να «κάνει μια νέα Απόπειρα» και να δει «αν είναι δυνατόν να κάνει τον Ηθικό Φιλόσοφο και τον Μεταφυσικό να συμφωνήσουν λίγο περισσότερο». Είναι μια αισιόδοξη κατάληξη, γιατί το 1739 ο Hume είχε σχολιάσει ότι «το θεωρούσε αδύνατο» να συνδυάσει τις δύο απόψεις. Ένας τέτοιος συνδυασμός συνεπάγεται να βρεθεί ένας τρόπος να συμφιλιώσει τους διαφορετικούς σκοπούς και τις προοπτικές του ανατόμου και του ζωγράφου.<sup>305</sup>

Αξίζει να δώσουμε έμφαση σε μια διαφορά ανάμεσα στο *Treatise* και στο *Enquiry*. Στο *Enquiry* περιέχει ολοκληρωμένες περιγραφές χαρακτήρων, ενώ στο *Treatise* ο Hume

<sup>301</sup> Kate Abramson, "Sympathy and the Project of Hume's Second Enquiry", Archiv f. Gesch. d. Philosophie 83, Bd., pp. 45-80.

<sup>302</sup> David Hume, *Enquiry*, op. cit., 6.

<sup>303</sup> David Hume, *Ibid.*, 5-6.

<sup>304</sup> David Hume, *Ibid.*, 5-6.

<sup>305</sup> Kate Abramson, "Sympathy and the Project of Hume's Second Enquiry", Archiv f. Gesch. d. Philosophie 83, Bd., pp. 45-80.



παραθέτει μόνο μια γρήγορη περιγραφή ενός τυπικού χαρακτήρα. Για να εξηγήσουμε αυτή τη διαφορά, πρέπει να σκεφτούμε ότι ο Hume προσπάθησε να διευθετήσει τόσο τη μέθοδο όσο και τους σκοπούς της φιλοσοφικής ζωγραφικής στο *Enquiry*. Με βάση αυτή την ερμηνεία, αυτές οι διαφορές ανάμεσα στο *Treatise* και στο *Enquiry* μπορούν να εξηγηθούν. Ο σκοπός του ζωγράφου να δεσμεύσει τους αναγνώστες στην αρετή δικαιολογεί την περιγραφή του Hume του «ανθρώπου της τέλει αρετής» στο *Enquiry* με βάση τις εκδοχές των ανθρώπων που βρίσκονται σε στενή σχέση με τον ενάρετο άνθρωπο. Στο *Treatise* ο Hume μας λέει ότι οτιδήποτε για το οποίο μπορούμε να σχηματίσουμε μια «συγκεκριμένη» ιδέα θα μας επηρεάσει περισσότερο από αυτό για το οποίο μπορούμε να σχηματίσουμε μόνο μια «γενική έννοια». Με την περιγραφή του ανθρώπου της τέλει αρετής στο *Enquiry* με βάση τις εκδοχές εκείνων που βρίσκονται σε στενή σχέση μαζί του, ο Hume είχε την πρόθεση να καταστήσει πιο εύκολο για τους αναγνώστες να νιώσουν συμπάθεια με τα συναισθήματα των ανθρώπων του στενού του κύκλου. Με αυτόν τον τρόπο ο Hume επιτυγχάνει να καταστήσει ευκολότερο για τον αναγνώστη να νιώσει την αρετή του.<sup>306</sup>

Παρά τις προσπάθειες του Hume να καταστήσει σαφέστερη τη θεωρία του για τη συμπάθεια και να υιοθετήσει το ρόλο του ζωγράφου συνδυάζοντάς τον με αυτόν του ανατόμου στην ηθική του θεωρία προέκυψαν διαφωνίες από τους μελετητές του.

Ο Kames στο *Essays*<sup>307</sup> του ασκεί κριτική στον συναισθηματισμό του Hume ως προς τρία σημεία. Εστιάζει το πρώτο σημείο της κριτικής του στον ισχυρισμό ότι ο Hume, όπως και ο Hutcheson, δεν έχει τίποτα να προσφέρει όσον αφορά τις κανονιστικές ηθικές έννοιες, όπως το χρέος και την υποχρέωση. Επίσης, ισχυρίζεται ότι αν η συμπάθεια, καθώς αντιτίθεται στη θεωρία του Hutcheson για την ηθική αίσθηση, είναι η πηγή των ηθικών μας συναισθημάτων, αυτά τα συναισθήματα θα ήταν υπερβολικά αδύναμα ως προς τη δημιουργία κινήτρων, έτσι ώστε να παρέχουν τους απαραίτητους περιορισμούς για την ηθικότητα. Ο Kames στηρίζει την κριτική του αυτή στη θέση του Hume στο *Treatise* για την αδυναμία των ηθικών μας συναισθημάτων ως προς τη δημιουργία κινήτρων. Η Kate Abramson σημειώνει ότι ο Kames στην κριτική του αυτή δεν πρόσεξε ότι ο Hume παρέχει απάντηση σε αυτή την κριτική. Τρίτον, ο Kames αναφέρει ότι εφόσον η συμπάθεια είναι η πηγή των ηθικών μας συναισθημάτων, αυτά τα συναισθήματα παύουν να έχουν ισχύ όσον αφορά τους ξένους. Σύμφωνα με αυτή την κριτική, ο Kames εστιάζει στο γεγονός ότι τα συμπαθητικά αισθήματα ατονούν, όταν πρόκειται να νιώσουμε συμπάθεια με ανθρώπους που βρίσκονται μακριά από εμάς και με τους οποίους δεν έχουμε σχέση. Ο Hume λύνει το πρόβλημα αυτό της ανθρώπινης ψυχολογίας με την υιοθέτηση της ηθικής άποψης της εκτεταμένης συμπάθειας, η οποία επιτρέπει να επεκταθούν τα όρια της φροντίδας μας για τους άλλους.<sup>308</sup>

Ένας άλλος μελετητής που ασκεί κριτική στη θεωρία της συμπάθειας του Smith, και κατ' επέκταση του Hume, είναι ο Reid. Ο Reid εκτιμά ότι η θεωρία της συμπάθειας του Smith

<sup>306</sup> Kate Abramson, "Sympathy and the Project of Hume's Second Enquiry", Archiv f. Gesch. d. Philosophie 83, Bd., pp. 45-80.

<sup>307</sup> Kames, 1976, pp. 33-35.

<sup>308</sup> Kate Abramson, "Sympathy and the Project of Hume's Second Enquiry", Archiv f. Gesch. d. Philosophie 83, Bd., pp. 45-80.

στο έργο του *Theory of Moral Sentiments* είναι λανθασμένη και επιβλαβής. Συγκεκριμένα, ο Reid γράφει:

«Για να τελειώσουμε αυτές τις Παρατηρήσεις, είναι προφανές ότι σύμφωνα με αυτό το Σύστημα δεν υπάρχει καθόλου συγκεκριμένο Μέτρο για την Αρετή· δεν εξαρτάται από τις Πράξεις μας, αλλά από τον Τόνο των Παθών μας, ο οποίος σε διαφορετικούς ανθρώπους είναι διαφορετικός από την Ιδιοσυστασία μας. Ούτε εξαρτάται αποκλειστικά από τα Πάθη μας αλλά επίσης από τα Συμπαθητικά πάθη των άλλων. Τα οποία μπορεί να είναι διαφορετικά σε διαφορετικά Άτομα ή στο ίδιο Άτομο σε διαφορετικές Στιγμές. Ούτε και υπάρχει κάποιο Μέτρο σύμφωνα με το οποίο υπολογίζονται τα Συναισθήματα του Πράττοντα ή η συμπάθεια του Παρατηρητή· αυτό που απαιτείται είναι να είναι σε Αρμονία και Συμφωνία. Είναι προφανές ότι το μεγαλύτερο Μέτρο του Σωστού και του Λάθους στην ανθρώπινη Συμπεριφορά σύμφωνα με αυτό το Σύστημα της Συμπάθειας δεν είναι κάποια καθορισμένη Κρίση βασισμένη πάνω στην Αλήθεια ή πάνω στις επιταγές μιας καλά πληροφορημένης Συνείδησης αλλά οι μεταβλητές απόψεις και τα πάθη των Ανθρώπων.»<sup>309</sup>

Η κριτική του Reid συνίσταται στην άποψη ότι η θεωρία της συμπάθειας τόσο του Hume όσο και του Smith είναι υποκειμενική, με την έννοια ότι περιορίζει την ηθική αξιολόγηση στα προσωπικά αισθήματα ή τις προτιμήσεις του ανθρώπου που κάνει την αξιολόγηση.

Ένας άλλος σύγχρονος του Hume, ο Wishart, τον κατηγορήσε για αθεϊσμό και ασκεί κριτική στη θέση του για τη συμβολή της λογικής και του συναισθήματος στα ηθικά συναισθήματα και στην άποψή του για τις τεχνητές αρετές. Για άλλη μια φορά, ο Wishart κατηγορεί τον Hume ότι στη θεωρία του για τη συμπάθεια τα μέτρα του σωστού και του λάθους δεν αναφέρονται σε τίποτα περισσότερο από μια συμφωνία συναισθημάτων. Ο Wishart υποστηρίζει τον Hutcheson εναντίον του Hume και θεωρεί ότι η θεωρία του πρώτου είναι περισσότερο πειστική. Ωστόσο δεν λαμβάνει υπόψη του ότι η θεωρία του Hutcheson στηρίζει και αυτή τις ηθικές αξιολογήσεις στα συναισθήματα. Ως προς την κατηγορία του Wishart προς τον Hume για αθεϊσμό, εντοπίζει τη διαφορά ανάμεσα στον Hume και τον Hutcheson στο ότι ο Hutcheson μπορούσε να διασφαλίσει τη φυσική και απαραίτητη διαφορά ανάμεσα στο σωστό και το λάθος αποδίδοντας τα ηθικά μας συναισθήματα σε μια έμφυτη ηθική αίσθηση εμφυτευμένη από το Θεό, μια αίσθηση της οποίας η αρμονία με το προσωπικό συμφέρον ήταν επίσης διασφαλισμένη από το Θεό. Ενώ η θεωρία του Hume θεμελιώνει την ηθική στη θεωρία της συμπάθειας, που προκύπτει από τις ανθρώπινες συμβάσεις.

Και καταλήγει η Abramson ότι η αποτυχία του αναγνώστη να κατανοήσει τη θεωρία της συμπάθειας με βάση τις παραπάνω θέσεις συνεπάγεται την αποτυχία του Hume να εκπληρώσει το σκοπό του ζωγράφου στο να εμπνεύσει στους αναγνώστες την αρετή. Ωστόσο η Abramson δεν ασπάζεται την άποψη αυτή. Αντίθετα, θεωρεί ότι το σχέδιο του Hume να συνδυάσει στην ηθική του θεωρία το ρόλο του ανατόμου με αυτόν του ζωγράφου είχε επιτυχία. Σημειώνει σχετικά. Τελικά, δεν έχουμε μόνο απόδειξη ότι η θεωρία της συμπάθειας υπάρχει στο *Enquiry*, αλλά επίσης μια φιλοσοφική εξήγηση του λόγου για τον οποίο ο Hume δεν έκανε ξεκάθαρη τη δέσμευσή του με τη θεωρία της συμπάθειας, που κατέχει τόσο κεντρική θέση στην ηθική του. Επιλέγει ο Hume μια τέτοια τοποθέτηση,

<sup>309</sup> David Fate Norton and J. C. Stewart-Robertson, 1984, pp. 317-318.

προκειμένου να εξασφαλίσει την επιτυχία του σκοπού του ως ζωγράφου να δεσμεύσει τους αναγνώστες στην καλλιέργεια της αρετής, ένα σκοπό τον οποίο προσαρμόζει και συνδυάζει με το σκοπό του ανατόμου να μελετήσει τα θεμέλια της ηθικής.<sup>310</sup>

Θα συμφωνήσουμε με την Abramson στον τρόπο με τον οποίο αξιολογεί την επιτυχία της ηθικής θεωρίας του Hume και θα προσθέσουμε ότι η αναμενόμενη κριτική που δέχτηκε ο Hume για την μεροληψία του συναισθήματος ως κριτηρίου και την αδυναμία του να προσφέρει κανονιστικές κρίσεις αποτελεί μια κριτική που αδυνατεί να συλλάβει την καινοτομία του εγχειρήματος του Hume στην ηθική φιλοσοφία. Η προτεραιότητα του συναισθήματος έναντι της λογικής εξηγεί καλύτερα την ανθρώπινη συμπεριφορά και αντιμετωπίζει το ανθρώπινο όν ως τέτοιο που είναι και όχι ως αυτό που θα έπρεπε να είναι. Ασφαλώς, η ηθική θεωρία του Hume προβλέπει μια εύλογη θεωρία για το τι είναι αρετή και τι κακία, καθώς και μια εξήγηση για το τι είναι εκείνο που μας κάνει να επιλέγουμε την ενάρετη πράξη. Αν αυτά δεν είναι αρκετά για τη διατύπωση μιας ηθικής θεωρίας, τότε ίσως είναι αρκετό το ότι ο Hume δίνει έμφαση στον καίριο ρόλο που παίζει η συμπάθεια στην επικοινωνία μεταξύ των ανθρώπων.

---

<sup>310</sup> Kate Abramson, "Sympathy and the Project of Hume's Second Enquiry", *Archiv f. Gesch. d. Philosophie* 83, Bd., pp. 45-80.

## Β' ΚΕΦΑΛΑΙΟ. Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΗΘΙΚΗΣ ΑΙΣΘΗΣΗΣ ΣΤΟΝ FRANCIS HUTCHESON

Ο Francis Hutcheson (1694-1746) είναι ο πατριάρχης του σκωτικού Διαφωτισμού και ο εισηγητής του φιλοσοφικού κινήματος της αισθηματοκρατίας (sentimentalism). Είναι ο προκάτοχος του Hume και στήριξε την ηθική του φιλοσοφία στην ανάπτυξη της έννοιας της ηθικής αίσθησης, που είναι εγγενής στην ανθρώπινη φύση, συνδυάζοντάς την με την έννοια της ευμένειας. Ολόκληρη η ηθική του θεωρία στηρίζεται σε αυτές τις δύο έννοιες, ενώ η έννοια της συμπάθειας παρουσιάζεται ως συμμετοχή του ανθρώπου στα συναισθήματα του συνανθρώπου του, χωρίς όμως να αναπτύσσεται διεξοδικά και να λαμβάνει τη θέση που της προσέδωσαν ο David Hume και ο Adam Smith, οι οποίοι ακολούθησαν την αισθηματοκρατική προσέγγιση που εισήγαγε ο προκάτοχός τους.

Προτού όμως εξετάσουμε την ηθική θεωρία του Hutcheson πρέπει να κάνουμε λόγο για τις φιλοσοφικές καταβολές του και για τα φιλοσοφικά ρεύματα που κυριαρχούσαν στη Σκωτία στην εποχή του και τα οποία τροφοδότησαν τη σκέψη του. Τέσσερις θεωρίες κάνουν την εμφάνισή τους στη Σκωτία του 18<sup>ου</sup> αιώνα: ο «πολιτικός ουμανισμός», ο στωικισμός, η θεωρία του φυσικού δικαίου και εκείνη της ηθικο-αισθητικής «ευαισθησίας». Όλες αυτές οι θεωρίες δεν επιδροούν ανεξάρτητα η μία από την άλλη, αλλά αλληλοδιαπλέκονται και συνυπάρχουν διαμορφώνοντας έτσι το φιλοσοφικό υπόβαθρο του σκωτικού Διαφωτισμού. Την εποχή εκείνη συντελείται στη Σκωτία μια οικονομική, κοινωνική και ιδεολογική αναμόρφωση, παράλληλα με το ιστορικό γεγονός της αστικοποίησης και της ένωσης της Σκωτίας με τη Μεγάλη Βρετανία. Η παλιά παραδοσιακή ιδεολογία της Εκκλησίας και το ηθικό της οικοδόμημα δεν εκπροσωπούσε πια τις ανθρώπινες επιδιώξεις για ατομικό πλουτισμό και ικανοποίηση των απολαύσεων, και, σε φιλοσοφικό επίπεδο, δεν μπορούσε να στηρίξει την ανάγκη να ερμηνευθεί ο κόσμος με βάση την εμπειρική μέθοδο και τα συμπεράσματα της επιστήμης. Έπρεπε να αναζητηθεί ένας νέος ηθικός κώδικας και να θεμελιωθεί η ανθρώπινη ζωή σε νέες ηθικές αξίες.<sup>311</sup>

Η επίδραση του στωικισμού στον σκωτικό Διαφωτισμό εστιάζεται κυρίως στα έργα του Επίκτητου, του Μάρκου Αυρήλιου, του Σενέκα και του Κικέρωνα. Η στωική φιλοσοφία μπορούσε να στηρίξει φιλοσοφικά τη ντεϊστική κοσμοαντίληψη<sup>312</sup> που επικρατούσε στη διανόηση του 18<sup>ου</sup> αιώνα, να ενθαρρύνει τη νέα επιστήμη και να προωθήσει την αντίληψη περί υπευθυνότητας του ατόμου σε αντίθεση με τον κοινοτικό πατερναλισμό που επικρατούσε παλαιότερα, προωθώντας παράλληλα τη θεμελιώδη ιδέα του στωικισμού για την αρμονία και την ευταξία του φυσικού κόσμου.<sup>313</sup>

Ο Στωικισμός προβάλλει το «ιδανικό του ενάρετου ανθρώπου» με τον όρο μιας «ζωής σύμφωνης με τη φύση».<sup>314</sup> Οι συζητήσεις γύρω από τον στοχασμό των Στωικών φιλοσόφων

<sup>311</sup> Διονύσης Δρόσος, *Το Ευγενές Εμπόριο της Συμπάθειας*, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα 2016, σελ. 135.

<sup>312</sup> Ντεϊσμός: φιλοσοφικό ρεύμα που υποστηρίζει ότι η πίστη του ανθρώπου στο Θεό πρέπει να στηρίζεται στη λογική και όχι στη θεία αποκάλυψη ή την παράδοση. Αναπτύσσεται έτσι αυτό που θα ονομαστεί φυσική θρησκεία. Το ρεύμα του ντεϊσμού έχει τις καταβολές του στην αρχαιότητα, αλλά αναπτύσσεται κυρίως κατά τον 18<sup>ο</sup> αιώνα στην Ευρώπη του Διαφωτισμού.

<sup>313</sup> Διονύσης Δρόσος, *Το Ευγενές Εμπόριο της Συμπάθειας*, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα 2016, σελ. 137.

<sup>314</sup> John Douglas Bishop, "Moral Motivation and the Development of Francis Hutcheson's Philosophy", *Journal of the History of Ideas*, 57 (2), 1996, pp.293f.

σε αντίθεση με τη σκέψη των Επικουρείων και των Αυγουστίνειων ηθικών φιλοσόφων μας ενθαρρύνει να αποδώσουμε μια σειρά στωικών χαρακτηριστικών στον Hutcheson.<sup>315</sup> Τόσο ο Hutcheson όσο και η κλασική γραμμή των Στωικών τάσσονται ενάντια στους Επικούρειους και, στην περίπτωση του Hutcheson, ενάντια στους Αυγουστίνειους, με τον ισχυρισμό ότι οι άνθρωποι δεν κινητοποιούνται μόνο από τις εγωιστικές επιθυμίες. Οι Στωικοί βεβαιώνουν αυτόν τον ισχυρισμό πάνω στη βάση της θεωρίας τους για την ανάπτυξη των ανθρώπων με βάση τη φύση, την οικείωση, και ο Hutcheson υπερασπίζεται τη φυσική προέλευση της ευμείνειας και αντιτίθεται στον ισχυρισμό ότι ο εγωισμός είναι η μοναδική αρχή των πράξεων. Πιο συγκεκριμένα, ο Hutcheson συμφωνεί με τους Στωικούς ότι η αρετή είναι, με κάποια έννοια, φυσική στους ανθρώπους, και ότι το να ζει κανείς σύμφωνα με τις αρχές της ανθρώπινης φύσης σημαίνει ότι άγει μια ενάρετη ζωή.<sup>316</sup> Για τον Hutcheson αυτή η παραδοχή συνεπάγεται μια θετική άποψη για την ανθρώπινη φύση, αντιπαρατιθέμενος έτσι στην Αυγουστίνεια φιλοσοφία που κυριαρχεί στον Σκωτικό Πρεσβυτεριανισμό, που προβάλλει την άποψη για τη διαφθορά της ανθρώπινης φύσης από το προπατορικό αμάρτημα. Στη συνέχεια ο Hutcheson ακολουθεί τους Στωικούς αποδίδοντας στην πίστη στη θεία πρόνοια – μέσα στα πλαίσια μιας χριστιανικής πίστης – μια σταθεροποιητική λειτουργία στην αναζήτηση της αρετής.<sup>317</sup>

Η ηθική ψυχολογία του Hutcheson ενσωματώνει στοιχεία από τον Στωικισμό. Αυτά τα στοιχεία διαφαίνονται ιδιαίτερα στη σύγκριση της δικής του κατάταξης των συναισθημάτων (emotions) με αυτή των Στωικών.<sup>318</sup> Πράγματι, η ηθική ψυχολογία του Hutcheson έχει σημαντικά στωικά χαρακτηριστικά, ωστόσο ένας σχετικά γενικός χαρακτηρισμός του Hutcheson ως Στωικού φαίνεται να παραγνωρίζει κάποιες σημαντικές διαφορές που ρίχνουν φως στις ιδιαιτερότητες της ταύτισης του Στωικισμού με την ηθική θεωρία του Hutcheson που στηρίζεται στην έννοια της ευμείνειας.<sup>319</sup>

Ο Christian Maurer εξετάζει την ηθική ψυχολογία των Στωικών μαζί με την ηθική οντολογία τους και στηρίζει την έρευνά του στα έργα του Κικέρωνα, κυρίως στο *Tusculanae Disputationes* και *De Finibus Bonorum et Malorum*. Θα αναδείξει μια σημαντική διαφορά ανάμεσα στην κατάταξη που κάνει ο Hutcheson για τα συναισθήματα (emotions) και σε αυτή που κάνουν οι Στωικοί. Αυτή η διαφορά, που σχετίζεται τόσο με την ηθική ψυχολογία όσο και με την ηθική οντολογία των Στωικών, δεν αναφέρεται καθόλου από τον Hutcheson. Ο Hutcheson προβαίνει σε μια διαφοροποίηση ανάμεσα στα ήρεμα συναισθήματα και στα

---

<sup>315</sup> Pierre Force, *Self-Interest before Adam Smith. A Genealogy of Economic Science*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp. 48-90.

<sup>316</sup> Francis Hutcheson, 1730, pp. 193f, Hutcheson 1728, pp. 8.

<sup>317</sup> James Harris, "Religion in Hutcheson's Moral Philosophy", *Journal of the History of Philosophy*, V. 46, N. 2, 2008, 220f, Hutcheson, *Essay*, 1742.

<sup>318</sup> Ο Christian Maurer διευκρινίζει ότι χρησιμοποιεί τον αγγλικό όρο "emotions" με μια γενική έννοια, που περιλαμβάνει τόσο τα βίαια πάθη όσο και τα ήρεμα συναισθήματα. Σημειώνει επίσης ότι ο Hutcheson χρησιμοποιεί και τους δύο όρους, «συναισθήματα» και «πάθη» με μια γενική έννοια.

<sup>319</sup> Christian Maurer, "Hutcheson's relation to Stoicism in the light of his Moral Psychology", *The Journal of Scottish Philosophy*, 8(1), pp. 33-49.

βίαια πάθη με τις συνέπειές τους στην ηθική αξιολόγηση των διαφορετικών ειδών των συναισθημάτων.<sup>320</sup>

Ο Hutcheson ακολουθεί την κατάταξη του Κικέρωνα στο έργο του *Tusculanae Disputationes* για τα πάθη. Ο Κικέρωνας τα χωρίζει ως εξής: πρώτα απ' όλα, σε αγάπη και σε μίσος, ανάλογα αν το αντικείμενο είναι καλό ή κακό· και έπειτα υποδιαιρεί το καθένα, ανάλογα αν το αντικείμενό τους είναι παρόν ή προσδοκώμενο. Σχετικά με την έννοια του καλού έχουμε δύο αισθήσεις, τη Libido και τη Laetitia, την επιθυμία και τη χαρά. Σχετικά με την έννοια του κακού έχουμε αντίστοιχα τις αισθήσεις της Metus και της Aegritudo, δηλαδή του φόβου και της στενοχώριας.<sup>321</sup>

Για τους Στωικούς, τα συναισθήματα ή motus animi γενικά διαθέτουν ουσιαστικά νοητικές ιδιότητες ως προς το ότι προϋποθέτουν κρίσεις ή αναπαραστάσεις των αντικειμένων που τα καθιστούν καλά (bonum) ή κακά (malum).<sup>322</sup> Μόνο τα αντικείμενα που αναπαρίστανται ως καλά ή κακά προκαλούν συναισθήματα, τα υπόλοιπα δεν προκαλούν κανένα συναίσθημα, και σύμφωνα με τον Hutcheson είναι ηθικά ουδέτερα. Η συνέπεια της Στωικής νοητικής θεώρησης των συναισθημάτων είναι ότι εκλαμβάνονται ως ικανά να τεθούν υπό τον έλεγχο του ατόμου που τα βιώνει, εφόσον αυτός μπορεί να αρνηθεί να συμμετάσχει σε λάθος συναισθήματα και εφόσον μπορεί να διορθώσει λανθασμένες κρίσεις και έτσι να αλλάξει τα συναισθήματα.<sup>323</sup> Υπάρχει μια περαιτέρω υποδιαίρεση των συναισθημάτων ή motus animi σε perturbationes ή συναισθήματα που προκαλούν ταραχή και σε constantiae ή διαρκή συναισθήματα.<sup>324</sup>

Ίσως θα ήταν πιο εύκολο να συλλάβουμε τα συναισθήματά μας και τα πάθη μας ως εξής: η κατανόηση του καλού, είτε για μας είτε για τους άλλους, ως κάτι που μπορούμε να το πετύχουμε, δημιουργεί επιθυμία. Η αντίστοιχη κατανόηση του κακού, ή της απώλειας του καλού, προκαλεί αποστροφή ή επιθυμία να το απομακρύνουμε ή να το προλάβουμε. Αυτά τα δύο είναι τα γνήσια συναισθήματα, ξεχωριστά από οποιαδήποτε αίσθηση: μπορούμε να τα ονομάσουμε και τα δύο επιθυμίες, αν το προτιμάμε. Ο στοχασμός ως προς την παρουσία του κακού, ή κάποια προοπτική του κακού, ή την απώλεια του καλού, προκαλεί την αίσθηση της στενοχώριας, που είναι ξεχωριστή από αυτές τις άμεσες αισθήσεις που προκύπτουν από τα αντικείμενα ή τα ίδια τα γεγονότα.<sup>325</sup>

Αυτά τα συναισθήματα, δηλαδή την επιθυμία, την αποστροφή, τη χαρά και τη στενοχώρια, μπορούμε να τα ονομάσουμε, σύμφωνα με τον Malebranche, πνευματικά ή γνήσια συναισθήματα· γιατί το πιο αγνό πνεύμα, ακόμη κι αν εκτεθεί σε οποιοδήποτε κακό, είναι ικανό να τα νιώσει αυτά τα συναισθήματα. Αλλά, εκτός από αυτά τα συναισθήματα, τα οποία φαίνεται να προκύπτουν αναγκαστικά από μια ορθολογική κατανόηση του καλού ή

<sup>320</sup> Christian Maurer, "Hutcheson's relation to Stoicism in the light of his Moral Psychology", *The Journal of Scottish Philosophy*, 8(1), pp. 33-49.

<sup>321</sup> Francis Hutcheson, 1728, pp. 49.

<sup>322</sup> Cicero, *Tusculanae Disputationes*, IV, VI, VI, 338ff.

<sup>323</sup> Cicero, *Tusculanae Disputationes*, IV, VI, VII, 342.

<sup>324</sup> Cicero, *Tusculanae Disputationes*, IV, VI, 338 ff.

<sup>325</sup> Christian Maurer, "Hutcheson's relation to Stoicism in the light of his Moral Psychology", *The Journal of Scottish Philosophy*, 8(1), pp. 33-49.

του κακού, υπάρχουν στη φύση μας βίαιες μπερδεμένες αισθήσεις, που συνδέονται με τις σωματικές κινήσεις, βάσει των οποίων τα συναισθήματα αποκαλούνται πάθη.<sup>326</sup>

Η κατάταξη αυτή του Hutcheson καταλήγει σε αυτό που ορίζει ως «αγνά συναισθήματα». Αυτή η δεύτερη κατάταξη μοιάζει σχεδόν ταυτόσημη με τη στωική κατάταξη των παθών σύμφωνα με τον Κικέρωνα, και η πραγμάτευση του Hutcheson του ζητήματος αυτού ενθαρρύνει μια ανάγνωση αυτής της κατάταξης που παρουσιάζει μεγάλες ομοιότητες με αυτή των Στωικών. Μια μικρή διαφορά έγκειται στο γεγονός ότι ο Hutcheson χρησιμοποιεί τον πιο ουδέτερο όρο «αποστροφή» αντί για τον όρο «φόβο».<sup>327</sup>

Ο Hutcheson διαφοροποιείται από τους Στωικούς ως προς τη διάκρισή τους ανάμεσα στα βίαια και τα ήρεμα συναισθήματα. Στο έργο του *Essay* κάνει έναν γενικό χαρακτηρισμό των συναισθημάτων, δηλαδή τα χωρίζει στα τέσσερα αγνά συναισθήματα και στις πιο ιδιαίτερες μορφές τους, όπως αυτές οι ευχαριστήσεις και οι πόνοι, που δεν αποτελούν «άμεσες αισθήσεις». Για τον Hutcheson και τους Στωικούς η αιτιακή προέλευση των συναισθημάτων είναι η κατανόηση κάποιου είδους καλού ή κακού, και στον Hutcheson είναι κάποιο είδος ευχαρίστησης και κάποιου είδους πόνου. Τα συναισθήματα είναι διακριτά από τα πάθη με την έννοια ότι αυτά τα τελευταία είναι κάτι παραπάνω από τα συναισθήματα. Ο Hutcheson γράφει:

«... μια μπερδεμένη αίσθηση είτε ευχαρίστησης είτε πόνου, που προκαλείται ή συνοδεύεται από κάποιες βίαιες σωματικές κινήσεις, και η οποία κρατά το νου πολύ απασχολημένο με την παρούσα υπόθεση, εξαιρώντας οτιδήποτε άλλο, και προεκτείνει και ενδυναμώνει το συναίσθημα πολλές φορές σε τέτοιο βαθμό, ώστε να αποτρέψει οποιαδήποτε αξιολόγηση του στοχασμού σχετικά με τη συμπεριφορά μας.»<sup>328</sup>

Στο έργο του *Tusculanae Disputationes* ο Κικέρωνας εισάγει τη στωική διάκριση των *constantiae* ή των ήρεμων συναισθημάτων. Παρατηρείται μια αξιοσημείωτη διαφορά ανάμεσα στην πραγμάτευση των Στωικών και του Hutcheson για τα ήρεμα συναισθήματα. Η κρίσιμη διαφορά είναι ότι για τους Στωικούς δεν υπάρχει κανένα ήρεμο ή διαρκές συναίσθημα απέναντι σε ένα κακό που είναι παρόν. Στον Hutcheson, όπως και σε άλλους ηθικούς φιλοσόφους του 17<sup>ου</sup> και 18<sup>ου</sup> αιώνα, η θεώρησή τους για τα ήρεμα συναισθήματα περιλαμβάνει ένα αγνό συναίσθημα απέναντι σε ένα κακό που είναι παρόν. Αυτή η διάκριση έχει μεγάλη σημασία για να κατανοήσουμε τα στοιχεία που δανείζεται ο Hutcheson από τους Στωικούς, προκειμένου να διαμορφώσει την ηθική του θεωρία με βάση την έννοια της ευμείειας.<sup>329</sup>

Για τους Στωικούς τα μόνα αντικείμενα που βρίσκονται ολοκληρωτικά στη δύναμη του πράττοντα – τα εφ' ημίν ή εσωτερικά – είναι τα πραγματικά καλά ή τα πραγματικά κακά. Το μόνο πράγμα που βρίσκεται πραγματικά στη δύναμη του πράττοντα είναι οι διαθέσεις της ψυχής του και έτσι το μόνο πραγματικά καλό πράγμα είναι η αρετή (ή οι ενάρτετες

<sup>326</sup> Francis Hutcheson, 1728, 50f.

<sup>327</sup> Christian Maurer, "Hutcheson's relation to Stoicism in the light of his Moral Psychology", *The Journal of Scottish Philosophy*, 8(1), pp. 33-49.

<sup>328</sup> Francis Hutcheson, 1728, pp. 31.

<sup>329</sup> Christian Maurer, "Hutcheson's relation to Stoicism in the light of his Moral Psychology", *The Journal of Scottish Philosophy*, 8(1), pp. 33-49.

διαθέσεις της ψυχής) και το μοναδικό πραγματικά κακό πράγμα είναι η κακία (ή οι κακές διαθέσεις της ψυχής). Αυτό που δεν είναι πραγματικά καλό ή πραγματικά κακό είναι, σύμφωνα με τους Στωικούς, στην πραγματικότητα αδιάφορο και απλώς παρανοείται ως καλό ή κακό, εκτός κι αν έχει κάποια χρησιμότητα, προκειμένου να επιτύχουμε ένα πραγματικό καλό ή να αποφύγουμε ένα πραγματικά κακό πράγμα.<sup>330</sup> Για τους Στωικούς, αποτελεί ένα ψυχολογικό γεγονός ότι οι επιθυμίες για τα εξωτερικά αντικείμενα, τα οποία δεν βρίσκονται απόλυτα στη δύναμη του πράττοντα είναι πολύ πιθανό να προκαλέσουν απογοήτευση και κατ' ανάγκην ταραχή. Αναπαραστάσεις των εξωτερικών αντικειμένων ως καλών ή κακών είναι λανθασμένες και πρέπει να διορθωθούν και να γίνουν αδιάφορες καταστάσεις κατά τη διαδικασία της καλλιέργειας του εαυτού. Έτσι, οι *perturbationes*, οι οποίες χαρακτηρίζονται ως «αρρώστιες της ψυχής» μπορούν να αποφευχθούν.<sup>331</sup>

Ο Hutcheson ακολουθεί τους Στωικούς χαρακτηρίζοντας τα βίαια συναισθήματα ή πάθη ως προβληματικά και συνιστά να αποφεύγουμε τις πράξεις που υποκινούνται από τα πάθη.<sup>332</sup> Στον Hutcheson ωστόσο, ένα συναίσθημα απέναντι σε ένα κακό που είναι παρόν – η στενοχώρια – κατατάσσεται επίσης ανάμεσα στα ήρεμα συναισθήματα, τα οποία δεν χρειάζεται να αποφεύγονται εκτός κι αν μετατραπούν σε πάθη. Ο Christian Maurer επισημαίνει ότι η επιλογή του Hutcheson να αναγνωρίσει την ύπαρξη ενός ήρεμου συναισθήματος απέναντι σε ένα κακό που είναι παρόν –είτε πρόκειται για μια συνειδητή παραδοχή είτε όχι – σχετίζεται με την ανάπτυξη της θεωρίας του για την αρετή ως ευμένεια, με την οποία η φυσική μας ανταπόκριση στη δυστυχία και την ευτυχία των άλλων κατέχει καίρια θέση.<sup>333</sup>

Ο Hutcheson διαπιστώνει ένα ιδιαίτερο πρόβλημα που βλέπει να προκύπτει από τη στωική ηθική ψυχολογία, ότι δηλαδή τα δημόσια συναισθήματα θα έπρεπε να αποφεύγονται. Στον Στωικισμό η αρετή θεωρείται το μοναδικό πραγματικό αγαθό. Οι ενάρετες διαθέσεις είναι εσωτερικές και εμπίπτουν απόλυτα στη δύναμη του πράττοντα, ενώ τα εξωτερικά αντικείμενα παρουσιάζονται εσφαλμένα ως αγαθά. Μόνο η αρετή και η κακία είναι τα κατάλληλα αντικείμενα των συναισθημάτων, τα οποία παίρνουν τη μορφή των τριών ήρεμων *constantiae*. Η στωική θεωρία για την αρετή δίνει έμφαση στην σημασία μιας εσωτερικής αρμονικής κατάστασης της ψυχής και, μέσα σε αυτά τα πλαίσια, η καλλιέργεια του εαυτού σημαίνει πρώτα απ' όλα ότι αποφεύγουμε τις *perturbationes* και ενδυναμώνουμε τις *constantiae* μέσω της *moderatio* και της *temperantia*, της αυτοσυγκράτησης και της αποχής.<sup>334</sup> Πρόκειται για το ιδανικό της στωικής αταραξίας και απάθειας απέναντι στις συμφορές και στις δυστυχίες τις οποίες μπορεί να υποστεί κάποιος στη διάρκεια της ζωής του. Αυτό το ιδανικό των Στωικών προβάλλεται ως η κατεξοχήν αρχή, με βάση την οποία ο άνθρωπος θα διατηρήσει την ψυχή του καθαρή στη θέα κάθε κακίας και συμφοράς. Με αυτόν τον τρόπο η ψυχή μένει ανεπηρέαστη από κάθε κακό και μπορεί να εκπληρώσει το εσωτερικό φαινόμενο της αρετής, που θα την οδηγήσει στην τελείωσή της. Η καλλιέργεια του εαυτού για τους Στωικούς έγκειται στις έννοιες της αταραξίας και

<sup>330</sup> Κικέρωνας, *Tusculan Disputationes*, III, XV, 268.

<sup>331</sup> Κικέρωνας, *Tusculan Disputationes*, IV, VII, 342, IV, X, 350f.

<sup>332</sup> Francis Hutcheson, 1728, 32, 110f.

<sup>333</sup> Christian Maurer, "Hutcheson's relation to Stoicism in the light of his Moral Psychology", *The Journal of Scottish Philosophy*, 8(1), pp. 33-49.

<sup>334</sup> Κικέρωνας, *Tusculan Disputationes*, IV, XVII.



της απάθειας απέναντι σε ό,τι μπορεί να διαταράξει τη γαλήνη της ψυχής. Ο Hutcheson αμφισβητεί την τοποθέτηση αυτή των Στωικών για τη δύναμη της αταραξίας απέναντι στις ανθρώπινες συμφορές, γιατί θεωρεί ότι η ανθρώπινη φύση, με βάση τη συγκρότησή της πάνω στην εμπειρία, δεν μπορεί να παραμείνει ανεπηρέαστη από την εμφάνιση της κακίας και της δυστυχίας τόσο στον εαυτό όσο και στους άλλους. Η ανθρώπινη φύση του Hutcheson βασίζεται στα συναισθήματα, που αποτελούν την ευγενέστερη προίκα του ανθρώπου. Συνεπώς, ο άνθρωπος του Hutcheson είναι φτιαγμένος από σάρκα και οστά, από αισθήσεις, και γι' αυτό είναι ευάλωτος (vulnerable) απέναντι στην κακία. Ωστόσο, η ευμενής του φύση, που επιδιώκει κυρίως το αγαθό, και η επεξεργασία των αρνητικών αισθήσεων μέσω της λογικής και του στοχασμού μπορεί να έχει ως αποτέλεσμα την εξισορρόπηση των αρνητικών αισθήσεων και συναισθημάτων, έτσι ώστε να κυριαρχήσει η ευμενής φύση του ανθρώπου και να επιτευχθεί η αρετή.

Ο Hutcheson ισχυρίζεται ότι «ο εγωισμός ή οι εγωιστικές επιθυμίες επιδιώκουν μόνο το ιδιωτικό καλό του πράττοντα». <sup>335</sup> Ο Christian Maurer παρουσιάζει τη συμφεροντολογική αρχή που καθοδηγεί σε πράξη να μπορεί να κινητοποιήσει τον πράττοντα να προβεί σε μια πράξη αγαθοεργίας (beneficence), η οποία επιδιώκει την προώθηση της ευτυχίας ενός άλλου πράττοντα, ωστόσο στην πραγματικότητα στοχεύει στην προσωπική ευτυχία αυτού που πράττει. Οι πράξεις που προκύπτουν από την αγαθοεργία δεν έχουν ηθική αξία, εφόσον η φροντίδα για την ευτυχία ενός άλλου πράττοντα χρησιμοποιείται για να εξυπηρετήσει την ευτυχία του ίδιου του ατόμου. <sup>336</sup> Ο Hutcheson συνδέει την έννοια της αγαθοεργίας (beneficence) με την έννοια της καλοσύνης ή της αγαθότητας (goodness) και αναφέρει: «Έτσι ώστε περισσότερη αρετή παρατηρείται από μια στιγμή αγαθοεργίας βασισμένη σε αγαθά συναισθήματα μόνο απέναντι στους συνανθρώπους μας, ή σε συγκεκριμένα πρόσωπα, παρά από την ίδια στιγμή (της αγαθοεργίας) που προκαλείται από κοινές θεωρήσεις για το Θεό ή για ένα γενικό σύστημα ή είδος». <sup>337</sup> Στο σημείο αυτό ο Hutcheson καθιστά την έννοια της αρετής εγκόσμια και τη συνδέει με τις έννοιες της αγαθοεργίας (beneficence) και της αγαθότητας (goodness), ακολουθώντας το πρότυπο του 17<sup>ου</sup> και 18<sup>ου</sup> αιώνα, όπου η χριστιανική πίστη παύει να αποτελεί τον αποκλειστικό κριτή της ηθικής και αυτή γίνεται περισσότερο το προϊόν της ανθρώπινης φύσης και της κοινωνίας. Σε προηγούμενο απόσπασμα όμως την αποδίδει στην πίστη μας στο Θεό, σε έναν Θεό όμως που πολύ απέχει από την παράδοση του χριστιανικού δόγματος.

Η θεολογία του Hutcheson προβάλλει μια φυσική θρησκεία, όπου ο Θεός παρουσιάζεται ως ο Δημιουργός του Σύμπαντος, το οποίο αποτελεί ένα αρμονικό σύνολο που βρίσκεται σε κατάσταση ευτυχίας δοσμένης από τον Δημιουργό του. Μέσα σ' αυτό το αρμονικό Σύμπαν ο άνθρωπος συγκροτεί κοινωνίες και επιτυγχάνει την προσωπική του ευτυχία, αλλά και αυτή του συνόλου της κοινωνίας. Σημαντική η επίδραση του Στωικισμού σε αυτή τη θεωρία του Hutcheson, συνδυασμένη με τη θεολογία του. Λέει συγκεκριμένα: «Η προσήλωσή μας στον Θεό, τον οποίο εκλαμβάνουμε ως αγαθό και κυβερνά το Σύμπαν, θα αυξήσει την στιγμή της αγαθοεργίας σε κάθε αγαθό πράττοντα με πολλούς τρόπους, όπως με την

<sup>335</sup> Francis Hutcheson, *Essay*, 1728, pp. 37.

<sup>336</sup> Christian Maurer, "Hutcheson's relation to Stoicism in the light of his Moral Psychology", *The Journal of Scottish Philosophy*, 8(1), pp. 33-49.

<sup>337</sup> Francis Hutcheson, *Essay*, 1728, pp. 323.

προσδοκία ανταμοιβής, είτε παρούσας είτε μελλοντικής, με το να βελτιώσει τη διάθεσή του (temper) μέσα από την παρατήρηση ενός τόσο αξιαγάπητου προτύπου (όσο ο Θεός), ή με το να νιώσει συναισθήματα ευγνωμοσύνης απέναντι στο Θεό, μέρος της ευτυχίας του οποίου ο πράττωντας μπορεί να φανταστεί ότι εξαρτάται από την ευτυχία του Σύμπαντος.»

338

Και συνεχίζει ο Maurer ότι η ηδονιστική εκδοχή του εγωισμού που προβάλλει ο Hutcheson καλύπτει επιθυμίες κάθε είδους ευχαρίστησης, και έτσι περιλαμβάνει τις ηθικές ευχαριστήσεις της επιδοκμασίας του εαυτού, τις οποίες ο πράττωντας βιώνει ως συνέπεια των ηθικών του ενάρετων πράξεων.<sup>339</sup> Δεν θα συμφωνήσουμε με τον Maurer στην ερμηνεία του αυτή της έννοιας της αγαθότητας (beneficence) ούτε στην απόδοση ηδονιστικών στοιχείων στην έννοια της ευχαρίστησης που προκύπτει από το εγωιστικό συμφέρον. Στην ουσία δεν υπάρχει ηδονισμός στον Hutcheson. Η έννοιά του της ευχαρίστησης, στην οποία στηρίζεται η ανθρώπινη εμπειρία, δεν έχει ηδονιστικά χαρακτηριστικά, αλλά εκκινεί από τη σύσταση της ανθρώπινης φύσης, προκειμένου να αποτελέσει τη βάση για την επίτευξη της ηθικότητας και την σύνδεσή της με την έννοια του ωραίου.<sup>340</sup> Ο Hutcheson γράφει: «Ότι στον ενάρετο άνθρωπο, τα δημόσια συναισθήματα, η ηθική αίσθηση, και η αίσθηση της τιμής, στην πραγματικότητα υπερνικούν όλες τις υπόλοιπες επιθυμίες και αισθήσεις, ακόμα και στη μεγαλύτερή τους δύναμη. Εδώ είναι η πιο δίκαιη μάχη, και η επιτυχία είναι με τη μεριά της αρετής».<sup>341</sup> Και σχολιάζει ο Dale Dorsey ότι αυτή η θέση του Hutcheson καταλήγει σε μια δυνατή αξιολογική προτεραιότητα: οι ευχαριστήσεις της ηθικής αίσθησης και της αίσθησης της αξιοπρέπειας είναι απλώς πιο έντονες από τις πιο ταπεινές ευχαριστήσεις, μολονότι οι πιο ταπεινές ευχαριστήσεις μπορεί να βρίσκονται «στην πιο μεγάλη τους ένταση».<sup>342</sup>

Η έννοια της αγαθότητας (beneficence) σαφώς διακρίνεται από την έννοια της ευμείειας (benevolence), προκειμένου όμως να την ενισχύσει. Θα προτιμήσουμε την ανάλυση του Bishop(1979) ως προς την έννοια της αγαθότητας, την οποία αναφέρει με τον όρο «goodness».<sup>343</sup> Ο Bishop ισχυρίζεται ότι η έννοια της αγαθότητας με αυτήν της ευμείειας δεν συνδέονται λογικά, αλλά η σύνδεση που αναπτύσσουμε μεταξύ τους είναι φυσική. Η έννοια της αγαθότητας δεν έχει τα ίδια χαρακτηριστικά με αυτά της ευμείειας. Η έννοια της ευμείειας αποτελεί μια πρωταρχική ποιότητα της ανθρώπινης φύσης, ενώ η έννοια της αγαθότητας δεν έχει την ίδια αναγκαιότητα. Ωστόσο, οι δύο έννοιες συνδέονται αναγκαία μεταξύ τους καθώς τις συνδυάζει η ίδια η ανθρώπινη φύση.<sup>344</sup>

<sup>338</sup> Francis Hutcheson, *Essay*, 1728, pp. 322-323.

<sup>339</sup> Christian Maurer, "Hutcheson's relation to Stoicism in the light of his Moral Psychology", *The Journal of Scottish Philosophy*, 8(1), pp. 33-49.

<sup>340</sup> Dale Dorsey, "Hutcheson's Deceptive Hedonism", *Journal of the History of Philosophy*, V.48, n.4, 2010, pp. 445-468.

<sup>341</sup> Francis Hutcheson, *Essay*, 1728, pp. 91.

<sup>342</sup> Dale Dorsey, "Hutcheson's Deceptive Hedonism", *Journal of the History of Philosophy*, V. 48, n.4, 2010, pp. 445-468.

<sup>343</sup> John Bishop, *The Moral Philosophy of Francis Hutcheson*, Ph.D., University of Edinburg, 1979, pp. 64-79.

<sup>344</sup> John Bishop, *The Moral Philosophy of Francis Hutcheson*, Ph.D., University of Edinburg, 1979, pp. 64-79.

Ο Hutcheson κάνει εκτενή αναφορά στην έννοια της αγαθότητας (goodness) και τη συνδέει με την έννοια της ευμένειας, που μας καθοδηγεί στο να επιλέξουμε την ενάρετη πράξη, προκειμένου να κερδίσουμε την προσωπική μας ευτυχία και να συμβάλλουμε σε αυτή του συνόλου. Όλη του η ηθική θεωρία συνδέει τις τρεις αυτές έννοιες και η έννοια της αγαθότητας (goodness) παρακολουθεί από κοντά την εφαρμογή της ευμενούς επιθυμίας της ανθρώπινης φύσης για την επίτευξη της αρετής και την ευχαρίστηση της πιο απόλυτης ευτυχίας.

Ο Hutcheson κάνει μια εκτενή ανάλυση της σχέσης των αισθήσεων και των συναισθημάτων με τη λογική. Ισχυρίζεται ότι δεν μπορούμε να κρίνουμε τις αισθήσεις μας ως προς το αν είναι καλές ή κακές, όπως δεν μπορούμε να κρίνουμε ως καλές ή κακές τις αισθήσεις μας για την έκταση, τη μορφή, το χρώμα, τη γεύση. Οι αισθήσεις μας χαρακτηρίζονται ως καλές από τη στιγμή που προωθούν την ευτυχία μας, την ιδιωτική και τη δημόσια. Βέβαια, η ηθική μας αίσθηση μας καθοδηγεί ως προς τι είναι πιο επιθυμητό για την ευτυχία μας και επιδοκιμάζει τις υγιείς μας αισθήσεις. Οι αισθήσεις μας και τα συναισθημάτά μας προηγούνται της λογικής. Είναι εγγενή στην ανθρώπινη φύση μας. Ωστόσο, ο Hutcheson παραδέχεται ότι η χρήση της λογικής γίνεται προκειμένου να εξισορροπήσουμε τις αισθήσεις μας και να διορθώσουμε τις λάθος συμπεριφορές, που δεν προωθούν την ευτυχία τη δική μας και αυτή του συνόλου. Αυτό συμβαίνει για παράδειγμα στη διόρθωση της συμπεριφοράς ενός παιδιού ή στην εκτέλεση ενός εγκληματία. Μπορεί η επιβολή της τιμωρίας να μας φανεί σκληρή και απάνθρωπη, ωστόσο με τη χρήση της λογικής μας μπορούμε να ανακαλύψουμε το μεγαλύτερο αγαθό που προκύπτει από αυτή τη διόρθωση. Και τότε η ηθική αίσθηση θα πείσει τον παρατηρητή να επιδοκιμάσει. Αλλά δεν πρέπει να βγάλουμε το συμπέρασμα ότι η λογική προηγείται της ηθικής αίσθησης, η οποία μας οδηγεί να επιδιώκουμε το δημόσιο αγαθό.<sup>345</sup> Έτσι, όπως ήδη είπαμε, ο Hutcheson διαφοροποιείται από τους ορθολογιστές φιλοσόφους και τον Kant, και εισάγει το ρεύμα της αισθηματοκρατίας (sentimentalism), το οποίο θα ακολουθήσουν ο Hume και ο Adam Smith.

Επίσης, ο Hutcheson κατά την ανάπτυξη της θεωρίας του για την ευμένεια και την ηθική αίσθηση, που επιλέγει το αγαθό διακρίνοντάς το από το κακό, κάνει λόγο για την έννοια του χαρακτήρα και τη διαμόρφωσή του. Αναφέρει συγκεκριμένα ότι ο Δημιουργός του Σύμπαντος, ο Θεός, βλέπει κάθε πράξη και γνωρίζει τον πραγματικό χαρακτήρα και την διάθεση κάθε καρδιάς, επιδοκιμάζοντας την ειλικρινή αγαθότητα και ακεραιότητα.<sup>346</sup>

Ο Hume θα αναπτύξει διεξοδικότερα την έννοια του χαρακτήρα και θα τη συνδέσει με την έννοια του εαυτού, η οποία είναι κεντρική στην ηθική του θεωρία. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, ο Hutcheson εμπλέκει και την έννοια της ομοιομορφίας, την οποία συνδέει με την ηθική αίσθηση και διευκρινίζει ότι οι ηθικές αισθήσεις των ανθρώπων είναι ομοιόμορφες, με αποτέλεσμα να αναγνωρίζουν το αγαθό στις ίδιες ενάρετες πράξεις. Η έννοια της ομοιομορφίας στον Hutcheson σχετίζεται και με την έννοια του ωραίου, το οποίο καθορίζει ως «ομοιομορφία εν μέσω ποικιλίας»<sup>347</sup>. Η ομοιομορφία, τόσο του ωραίου όσο και της

<sup>345</sup> Francis Hutcheson, *Essay*, 1728, pp. 237.

<sup>346</sup> Francis Hutcheson, *Ibid.*, pp. 192.

<sup>347</sup> Francis Hutcheson, *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, 1725, pp. 40.

ηθικής αίσθησης, μπορούμε να πούμε ότι προκύπτει από την αρμονική συγκρότηση του Σύμπαντος, που αποτελεί το αποτέλεσμα της απόλυτα ευμενούς φύσης του Δημιουργού.

Η εκδοχή του Hutcheson για τη φυσική αναγκαιότητα της έννοιας της ευμένειας, που μας οδηγεί στην ηθικότητα, διαφοροποιείται απόλυτα από την έννοια της πρακτικής προτεραιότητας του ηθικού κινήτρου στον Kant. Η έννοια της πρακτικής προτεραιότητας του Kant είναι μια έννοια *a priori*, δηλαδή προϋπάρχει της εμπειρίας, και έχει μεταφυσικό βάρος. Η έννοια της ευμένειας του Hutcheson πηγάζει από την εμπειρία, άρα είναι *a posteriori*, και βασίζεται στη φυσική αναγκαιότητα. Ωστόσο, ως προς τη διάκριση της έννοιας της αγαθότητας (*beneficence*) από αυτήν της ευμένειας (*benevolence*), ο Hutcheson δεν φαίνεται να λέει και πολλά και δεν αναγνωρίζει την αναγκαιότητα που τις συνδέει.<sup>348</sup>

Η έννοια του φυσικού δικαίου αναπτύσσεται στις θεωρίες των Γκρότιους, Πούφεντορφ και Λοκ. Ιδίως ο Λοκ, την επιστημονική μέθοδο του οποίου υιοθέτησε ο Hutcheson, υποστήριξε ότι η ηθική επιστήμη δεν μπορεί να στηριχθεί σε προτάσεις που εξετάζονται με βάση την αλήθεια τους. Η ηθική οφείλει κυρίως να εξακριβώσει τα «ποιητικά αίτια» της ηθικής πράξης. Και, για το λόγο αυτό, ήταν απαραίτητη η μελέτη της ανθρώπινης φύσης, στην οποία προχώρησαν διεξοδικά οι εκπρόσωποι του σκωτικού Διαφωτισμού, καθιερώνοντας έτσι τη λεγόμενη ηθική ψυχολογία τους.<sup>349</sup>

Οι Σκώτοι Διαφωτιστές θέλησαν να στηρίξουν τη βάση της νέας ηθικής στο επιχείρημα της ηθικο-αισθητικής ευαισθησίας της ανθρώπινης φύσης. Θεμελίωσαν τη φιλοσοφική ανθρωπολογία τους πάνω στη γνώση της ανθρώπινης φύσης, έτσι ώστε να διακριβωθούν τα κίνητρα της ηθικής πράξης. Γνώμονας της ανθρώπινης συμπεριφοράς είναι γι' αυτούς η εμπειρία των αισθήσεων και θεμελιώδες αντικείμενο μελέτης τα ανθρώπινα συναισθήματα, που θεωρούνται πλέον τα βασικά ελατήρια της ανθρώπινης πράξης. Οι αρχές του αφηρημένου λόγου δεν κινητοποιούν τον άνθρωπο στην ηθική πράξη. Το ρεύμα αυτό που καθιέρωσαν οι Σκώτοι Διαφωτιστές ονομάστηκε αισθηματοκρατία (*sentimentalism*) και αποδείχτηκε ιδιαίτερα ευέλικτο στο να αφομοιώσει στοιχεία από τις άλλες δύο φιλοσοφικές παραδόσεις που επικρατούσαν στην εποχή εκείνη. Βέβαια, η διαμόρφωση του ρεύματος της αισθηματοκρατίας δεν υπήρξε ενιαία, αλλά, αντίθετα, παρουσιάζει διαφοροποιήσεις ανάμεσα στις φιλοσοφίες του Hutcheson, του Hume και του Adam Smith.<sup>350</sup>

Ο Hutcheson συνδύασε τις τέσσερις αυτές φιλοσοφικές παραδόσεις, προκειμένου να διαμορφώσει την ηθική του θεωρία, η οποία στηρίχτηκε στη χριστιανική διδασκαλία εφαρμόζοντας παράλληλα τη νέα επιστημονική γνωσιολογία του Λοκ. Το εγχείρημα του Hutcheson ήταν να προσαρμόσει την έννοια της χριστιανικής αγάπης, διαμετρικά αντίθετη με το καλβινιστικό δόγμα<sup>351</sup>, με την πίστη στην εγγενή ηθικότητα της ανθρώπινης φύσης,

<sup>348</sup> John Bishop, *The Moral Philosophy of Francis Hutcheson*, Ph.D., University of Edinburgh, 1979, pp. 64-79.

<sup>349</sup> Διονύσης Δρόσος, *Το Ευγενές Εμπόριο της Συμπάθειας*, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα 2016, σελ. 137.

<sup>350</sup> Διονύσης Δρόσος, *Το Ευγενές Εμπόριο της Συμπάθειας*, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα 2016, σελ. 137-138.

<sup>351</sup> Το καλβινιστικό δόγμα πρέσβευε την άποψη ότι η ανθρώπινη φύση είναι απόλυτα διεφθαρμένη μετά την Πτώση. Η φιλοσοφία του Hutcheson αντιπαραθέτει στη θεωρία του Καλβίνου μια

την οποία ο Hutcheson ονομάζει ηθική αίσθηση. Ενσωματώνει επίσης στην ηθική του θεωρία μια ουμανιστική αντίληψη της πολιτικής υπευθυνότητας, πλαισιώνοντάς την με την έννοια της κοσμικής αρμονίας των στωικών. Η επιστημολογία του Λοκ βασίζεται στα αισθητηριακά δεδομένα της εμπειρίας, αποκλείοντας με αυτόν τον τρόπο τη μεταφυσική θεωρία των έμφυτων ιδεών.<sup>352</sup>

Η ηθική θεωρία του Hutcheson στηρίζει την ηθική αίσθηση στα συναισθήματα ευμείειας του ανθρώπου. Αντλεί από τη φιλοσοφία του Shaftesbury την αισθητική προσέγγιση του ωραίου και την τροποποιεί έτσι ώστε να συμβαδίζει με την επιστημονική γνωσιολογία του Λοκ. Παράλληλα, μέσα από μια χριστιανική θεολογική αντίληψη που απορρίπτει την αυγουστίνεια θεολογική παράδοση και έχει επιρροές από τον στωικισμό, υιοθετεί μια άποψη κατά την οποία ελαχιστοποιούνται οι συνέπειες της Πτώσης, νομιμοποιείται ηθικά ο μετριασμένος εγωισμός, ενθαρρύνεται η έννοια της προόδου μέσα στον κόσμο, μια αντίληψη που ενσωματώνει την ηθικο-αισθητική αντίληψη του Shaftesbury. Η ηθική φιλοσοφία του Hutcheson απορρίπτει την αυταπάτηση ως θεμέλιο της πολιτικής αρετής και στηρίζει το ιδεώδες των ενάρετων πολιτών στην φυσική ευμείεια των ανθρώπων, θέτοντας ως ζητούμενο την αναθεώρηση ή τον παραμερισμό των κοινωνικών θεσμών, που διαστρεβλώνουν την ευμενή ανθρώπινη φύση. Σκοπός της ηθικής του δεν είναι η καταπολέμηση των αρνητικών παθών, αλλά ο μετριασμός τους με βάση μια ορθή ισορροπία. Αυτή η ισορροπία καθίσταται εφικτή μέσα σε μια κοινωνία ανθρώπων με «διορθωμένη φαντασία». Ο άνθρωπος του Hutcheson δεν είναι απαλλαγμένος από εγωιστικά πάθη, αλλά είναι εκείνος που τα εξισορροπεί με κοινωνικά πάθη. Αυτή η εξισορρόπηση των παθών της ευμενούς φύσης του ανθρώπου είναι δυνατή για τον Hutcheson όχι σε μια θρησκευτική κοινότητα αλλά στη φυσική ηθική κοινότητα των πολιτών.<sup>353</sup>

Η ηθική θεωρία του Hutcheson επιχειρεί να αντιπαρατεθεί στην εγωιστική θεωρία του Mandeville και παράλληλα να υποστηρίξει την αισθητική θεωρία του Shaftesbury. Η θεωρία του Mandeville, που υποστηρίζει την εναρμόνιση των εγωιστικών τάσεων των ανθρώπων με την επιδίωξη του οφέλους τείνει να καταργήσει κάθε ηθική αξίωση. Αυτή η υπεράσπιση του ανθρώπινου εγωισμού και της επιδίωξης του ιδιωτικού οφέλους οδηγεί στον επαναπροσδιορισμό της έννοιας της αρετής, έτσι ώστε να περιλαμβάνει τα εγωιστικά κίνητρα των ανθρώπων. Οι ιδιοτελείς πρακτικές καλλιεργούν μια νέα ανυπόκριτη αρετή, η οποία παράλληλα επιτρέπει την ανάπτυξη του εμπορίου και της οικονομικής ευημερίας.<sup>354</sup>

Αυτή η θεωρία του Mandeville για τον εγωισμό επηρέασε βαθιά τους Σκώτους Διαφωτιστές, στην οποία έσπευσαν να αντιπαρατεθούν. Ο Hume παρατηρεί ότι αυτή η προτίμηση για την πολυτέλεια και την απόλαυση των ηδονών θεωρούνταν ότι οδηγεί στην εμφάνιση όλων των δεινών του πολιτισμού. Πολλοί προσπάθησαν να αποδείξουν ότι αυτές

---

χριστιανική θεολογία εκ διαμέτρου αντίθετη, κατά την οποία ο άνθρωπος είναι από τη φύση του αγαθός και ικανός να προβεί σε ηθικές πράξεις.

<sup>352</sup> Διονύσης Δρόσος, *Το Ευγενές Εμπόριο της Συμπάθειας*, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα 2016, σελ. 138-139.

<sup>353</sup> Διονύσης Δρόσος, *Το Ευγενές Εμπόριο της Συμπάθειας*, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα 2016, σελ. 139-140.

<sup>354</sup> Διονύσης Δρόσος, *Το Ευγενές Εμπόριο της Συμπάθειας*, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα 2016, σελ. 143-144.

οι απολαύσεις είναι επωφελείς για την ανθρωπότητα και προάγουν την εργατικότητα, τον πολιτισμό και τις τέχνες, ρυθμίζοντας παράλληλα τα ηθικά και τα πολιτικά μας συναίσθηματα.<sup>355</sup> Τόσο ο Hutcheson όσο και ο Hume και ο Smith δεν απέκλεισαν τα εγωιστικά και ιδιοτελή κίνητρα. Αντίθετα, τα δέχτηκαν και τα δικαιολόγησαν. Ο Hume δέχεται τον εγωισμό ως μια φυσική τάση του ανθρώπου, ωστόσο δίνει προτεραιότητα στην έννοια της συμπάθειας. Ο Hutcheson φαίνεται να παρακολουθεί πιο στενά τα εγωιστικά κίνητρα και να τα αντιπαραβάλλει στην ευμενή φύση του ανθρώπου, ίσως σε μια προσπάθεια να καταρρίψει την εγωιστική θεωρία του Mandeville. Απορρίπτουν και οι τρεις Σκώτοι Διαφωτιστές την αυστηρή ηθική θεωρία του Mandeville. Σε απάντησή του ηθικοποιούν συμπεριφορές που δεν οδηγούν στην αρετή αλλά στην ευημερία και στην ευτυχία.<sup>356</sup> Ωστόσο, όσο κι αν προσπάθησαν οι Σκώτοι Διαφωτιστές να καταρρίψουν την εγωιστική θεωρία του Mandeville, έλκονται από την ευρηματικότητά της και αναγνωρίζουν τη χρηστικότητά της σε μια κοινωνία μειωμένων ηθικών προσδοκιών.<sup>357</sup>

Παρά το γεγονός ότι ο Hutcheson παρακολουθεί στενά τα εγωιστικά κίνητρα και καταλήγει να πει ότι είναι το δικό μας συμφέρον που μας καθιστά ικανούς να προωθούμε το συμφέρον των άλλων ανθρώπων και με αυτόν τον τρόπο το καθαγιάζει, ωστόσο η διάκριση που κάνει ανάμεσα στο ιδιωτικό και το δημόσιο συμφέρον είναι καίρια τόσο για την ηθική ψυχολογία του όσο και για την έννοιά του για την ηθικότητα. Οι ιδιωτικές και οι δημόσιες επιθυμίες πρέπει να διακρίνονται, δεν μπορούν να περιοριστούν η μία στην άλλη, και είναι και οι δύο αρχές που καθοδηγούν την πράξη, όπως επισημαίνει ο Hutcheson.<sup>358</sup> Στο *Inquiry* ο Hutcheson αναφέρεται στην ιδιωτική επιθυμία πιο συχνά ως εγωισμό, και στη δημόσια επιθυμία ως ευμένεια, αποδίδοντάς τους διαφορετικές ηθικές αξίες. Η μαθηματική ηθική του προτείνει ότι η ευμένεια είναι αυτό που αποδίδει ηθική αξία σε μια πράξη, ενώ η παρουσία του εγωισμού μειώνει την ηθική της αξία. Επομένως, η διαφορά ανάμεσα σε μια ιδιωτική και σε μια δημόσια επιθυμία διατηρεί τον αξιοσημείωτο ρόλο της στα ηθικά κίνητρα.<sup>359</sup>

Έτσι διατυπώνει ο Hutcheson την ηθική του θεωρία για την ηθική αίσθηση, προσπαθώντας να απαντήσει στην εγωιστική θεωρία του Mandeville και να υπερασπίσει τη θεωρία του Shaftesbury, αφαιρώντας της ωστόσο σημαντικές παραμέτρους, προκειμένου να την ενσωματώσει στην επιστημονική γνωσιολογία του Λοκ, παράλληλα με μια μινιμαλιστική εκδοχή της χριστιανικής θεολογίας.<sup>360</sup>

Ο Hutcheson ισχυρίζεται ότι ο άνθρωπος τείνει να επιδιώκει ό,τι είναι καλό και χρήσιμο για τον ίδιο. Αυτό το ονομάζει *φυσικό καλό*. Είναι, λοιπόν, λογικό ο άνθρωπος να επιδιώκει το φυσικό του καλό και να αποφεύγει το φυσικό του κακό. Αυτή είναι μια αναμενόμενη επιλογή του ανθρώπου, αλλά είναι ηθικά ουδέτερη. Ο ηθικός εγωισμός όμως υποστηρίζει ότι τίποτα άλλο δεν είναι ευχάριστο και επιθυμητό από το φυσικό καλό. Αυτή η θεωρία

<sup>355</sup> David Hume, *Enquiry Concerning the Principles of Morals*, 1751, pp. 181.

<sup>356</sup> Διονύσης Δρόσος, *Το Ευγενές Εμπόριο της Συμπάθειας*, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα 2016, σελ. 144.

<sup>357</sup> Διονύσης Δρόσος, *Το Ευγενές Εμπόριο της Συμπάθειας*, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα 2016, σελ. 145.

<sup>358</sup> Francis Hutcheson, 1728, 22-9, Hutcheson 1726, pp. 219-27.

<sup>359</sup> Christian Maurer, "Hutcheson's relation to Stoicism in the light of his Moral Psychology", *The Journal of Scottish Philosophy*, 8(1), pp. 33-49.

<sup>360</sup> Διονύσης Δρόσος, *Το Ευγενές Εμπόριο της Συμπάθειας*, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα 2016, σελ. 145.

όμως δεν εξηγεί για ποιο λόγο είναι επιθυμητό και ευχάριστο το καλό των άλλων ανθρώπων. Οι Σκώτοι Διαφωτιστές, και πρώτος από όλους ο Hutcheson, επιδιώκουν να εξηγήσουν την ανθρώπινη φύση ως ικανή να αντλεί ευχαρίστηση από την εμπειρία της ευτυχίας των άλλων ανθρώπων. Αυτό το ονομάζουν *ηθικό καλό*.<sup>361</sup>

Αυτή η ευχαρίστηση που πηγάζει από την ευτυχία των άλλων οφείλεται σε μια φυσική ανθρώπινη ιδιότητα, την ευμένεια (*benevolence*), και την οποία εισάγει ο Hutcheson. Η ευμένεια προκαλεί στον άλλο ευεργετικές πράξεις και εγείρει στον παρατηρητή την αντίληψη της ηθικής αρετής του πράττοντα. Η συνειδητοποίηση αυτή προκαλεί αισθήματα επιδοκμασίας που μας είναι ευχάριστα. Η αναγνώριση του ηθικού αγαθού διαφοροποιείται από την αντίληψη του φυσικού αγαθού. Η ωφελιμότητα που συνεπάγεται το φυσικό αγαθό δεν ταυτίζεται με την ανιδιοτέλεια του ηθικού αγαθού. Γι' αυτή την αναγνώριση, την εφαρμογή στην πράξη και την επιδοκμασία του ηθικού αγαθού ο Hutcheson εισάγει την έννοια της ηθικής αίσθησης.<sup>362</sup>

Η ανάμειξη των συνιστωσών του φυσικού αγαθού στην ηθική κρίση παρακάμπτονται από την αμερόληπτη στάση του παρατηρητή και την επιδίωξη εκ μέρους του της ευτυχίας του άλλου ανθρώπου. Η αμεροληψία του παρατηρητή είναι αποδεδειγμένη από κάθε επιδίωξη οφέλους και στοχεύει μονάχα στην ευτυχία και στην ευημερία του συνανθρώπου. Με αυτόν τον τρόπο μπορεί να λειτουργήσει απρόσκοπτα η ηθική αίσθηση και η επιδοκμασία να είναι απαλλαγμένη από κάθε ιδιοτέλεια. Με τον ίδιο τρόπο είμαστε σε θέση να κρίνουμε και τις ίδιες μας τις πράξεις, επιδοκιμάζοντάς τις ή αποδοκιμάζοντάς τις, όχι ως προς την ωφελιμότητά τους για εμάς, αλλά ως προς τις συνέπειές τους στους άλλους. Κρίνοντας τις πράξεις μας διεγείρεται η ηθική μας αίσθηση και μας προκαλεί αισθήματα ευχαρίστησης ή δυσαρέσκειας.<sup>363</sup>

Η ηθική αίσθηση αποτελεί φυσική ιδιότητα του ανθρώπου και δεν εξαρτάται από την ποιότητα και τη σφοδρότητα των επιθυμιών. Αυτό σημαίνει ότι ακόμη κι όταν επικρατήσουν τα εγωιστικά και συμφεροντολογικά κίνητρα του ανθρώπου, αυτό δεν ανατρέπει την ιδιότητα της ηθικής αίσθησης να αναγνωρίζει και να επιβραβεύει το κάλλος της ενάρετης πράξης. Ως προς την έννοια του κάλλους και τον συνδυασμό του με την ενάρετη πράξη αποτελεί, όπως θα δούμε, βασική παράμετρο της ηθικής θεωρίας του Hutcheson, μια ιδέα που την αντλεί από την αισθητική φιλοσοφία του Shaftesbury, όπως θα εξηγήσουμε παρακάτω. Το γεγονός ότι διαθέτουμε ηθική αίσθηση δε σημαίνει ότι θα επιλέξουμε την ηθικά ενάρετη πράξη. Μπορεί να αποφασίσουμε να ενεργήσουμε από συμφέρον. Ωστόσο, η ηθική αίσθηση μας εξοπλίζει με την ικανότητα να αναγνωρίζουμε το κάλλος της ενάρετης πράξης και να νιώθουμε επιδοκμασία γι' αυτή.<sup>364</sup>

Αν η επιδοκμασία μας μιας ηθικής πράξης οφειλόταν μόνο στο ατομικό συμφέρον, τότε δεν θα ήταν δυνατό να επιδοκιμάζουμε πράξεις γενναιοδωρίας, ανθρωπιάς και ευγνωμοσύνης, δηλαδή ηθικές αρετές που δεν έχουν καμία σχέση με το ατομικό συμφέρον. Ωστόσο, είναι αυθόρμητη η επιδοκμασία μας όταν τις συναντάμε. Σκοπός του

<sup>361</sup> Διονύσης Δρόσος, *Το Ευγενές Εμπόριο της Συμπάθειας*, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα 2016, σελ. 149.

<sup>362</sup> Διονύσης Δρόσος, *Το Ευγενές Εμπόριο της Συμπάθειας*, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα 2016, σελ. 149.

<sup>363</sup> Διονύσης Δρόσος, *Το Ευγενές Εμπόριο της Συμπάθειας*, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα 2016, σελ. 150.

<sup>364</sup> Διονύσης Δρόσος, *Το Ευγενές Εμπόριο της Συμπάθειας*, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα 2016, σελ. 150.

Hutcheson είναι να αποδώσει στην ανθρώπινη φύση την ικανότητα να διαθέτει ηθική αίσθηση και να αποκλείσει την επίδραση της διανοητικής ανάπτυξης του πολιτισμού στην διατύπωση ηθικών κρίσεων. Η φυσική καταβολή της ηθικής αίσθησης μας επιτρέπει να επιδοκιμάζουμε τις ηθικές ποιότητες, όταν τις συναντάμε, και να νιώθουμε ευαρέσκεια για την ηθική αγαθότητα, η οποία τείνει στο καλό της ανθρωπότητας. Αυτή η φυσική ιδιότητα του ανθρώπου, η ηθική του αίσθηση, είναι αυτή που τον συνδέει με το κοινωνικό σύνολο και αποτελεί τον πυρήνα της κοινωνικής του φύσης<sup>365</sup>: «αυτός ο μυστικός κρίκος που συνδέει το κάθε πρόσωπο με την ανθρωπότητα».<sup>366</sup>

Ο Hutcheson ορίζει τον όρο *αίσθηση* ως τον καθορισμό του νου να προσλαμβάνει ιδέες ανεξάρτητα από τη βούληση και να λαμβάνει αντιλήψεις ηδονής και πόνου, συναφείς με τις ιδέες αυτές.<sup>367</sup> Οι αντιλήψεις του πόνου και της ευχαρίστησης είτε είναι απλές, είτε συνακόλουθες, είτε σύνθετες. Στις σύνθετες αντιλήψεις ανήκουν και οι αντιλήψεις της εσωτερικής αίσθησης.<sup>368</sup> Εκτός από τις ηδονές που γίνονται αντιληπτές μέσω των εξωτερικών αισθήσεων, υπάρχουν και οι ηδονές της φαντασίας, οι οποίες προσλαμβάνονται από μια εσωτερική αίσθηση. Σ' αυτές ανήκουν η αίσθηση του ωραίου, η αίσθηση της αξιοπρέπειας και η αίσθηση της αρμονίας. Στις κατηγορίες των εσωτερικών αισθήσεων ανήκουν:

A) Η κοινή αίσθηση (*public sense*), που είναι η ιδιότητά μας να νιώθουμε ευχαρίστηση με την ευτυχία των άλλων και ανησυχία στη δυστυχία τους. Αυτήν την αίσθηση τη διαθέτουν όλοι οι άνθρωποι και στην αρχαία ελληνική γραμματεία ονομάζεται *κοινονοημοσύνη*.<sup>369</sup>

B) Η ηθική αίσθηση, με την οποία αντιλαμβανόμαστε την αρετή και την κακία στον εαυτό μας και τους άλλους. Η διαφορά με την προηγούμενη κατηγορία είναι ότι η ηθική αίσθηση μας επιτρέπει να αντιλαμβανόμαστε την αρετή.

Γ) Η αίσθηση της τιμής, η οποία συνιστά την ευχαρίστηση που συνδέεται με την επιδοκιμασία ή το αίσθημα ντροπής που συνοδεύει την αποδοκιμασία των άλλων.<sup>370</sup>

Με τον ίδιο τρόπο χωρίζονται και οι επιθυμίες, οι οποίες στηρίζονται στην κατανόηση του καλού ή του κακού στα αντικείμενα των αισθήσεων. Έτσι, έχουμε επιθυμίες για αισθησιακές ηδονές (εξωτερικές αισθήσεις), ηδονές της φαντασίας (εσωτερική αίσθηση), ηδονές που προέρχονται από τη δημόσια ευτυχία, επιθυμίες αρετής, επιθυμίες τιμής και αντίστοιχες αποστροφές για τους αντίστοιχους πόνους.<sup>371</sup>

Η θεωρία του Hutcheson ενστερνίζεται τη νέα επιστημολογία και απορρίπτει κάθε θεωρία για τις έμφυτες ιδέες, οποιαδήποτε κατασκευή που δεν έχει την αφετηρία της στις αισθήσεις. Κέντρο της θεωρίας του Hutcheson δεν είναι λοιπόν η έννοια της *ιδέας*, αλλά η

<sup>365</sup> Διονύσης Δρόσος, *Το Ευγενές Εμπόριο της Συμπάθειας*, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα 2016, σελ. 151.

<sup>366</sup> Francis Hutcheson, *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, 1726, pp. III.

<sup>367</sup> Francis Hutcheson, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*, 1742, pp. 4.

<sup>368</sup> Διονύσης Δρόσος, *Το Ευγενές Εμπόριο της Συμπάθειας*, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα 2016, σελ. 151.

<sup>369</sup> Francis Hutcheson, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*, 1742, pp. 5.

<sup>370</sup> Διονύσης Δρόσος, *Το Ευγενές Εμπόριο της Συμπάθειας*, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα 2016, σελ. 152.

<sup>371</sup> Διονύσης Δρόσος, *Το Ευγενές Εμπόριο της Συμπάθειας*, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα 2016, σελ. 152.



έννοια της *αίσθησης*. Η ηθική αίσθηση ανήκει στις εσωτερικές αισθήσεις. Οι εσωτερικές και οι εξωτερικές αισθήσεις αποτελούν φυσικές δυνάμεις του ανθρώπου και πρέπει να δοθεί ιδιαίτερη έμφαση στη διάκρισή τους. Ο Hutcheson παρατηρεί ότι, μετά την απόρριψη των έμφυτων ιδεών από τον Λοκ αποδίδεται η ευχαρίστηση που νιώθουμε στη θέαση του ωραίου και της ευταξίας σε προσδοκία οφέλους, στη συνήθεια ή στην παιδεία. Οι εξωτερικές αισθήσεις είναι φυσικές και προηγούνται των συνηθειών, του έθους και της παιδείας.<sup>372</sup>

Ό,τι ισχύει για τις εξωτερικές αισθήσεις εφαρμόζεται και στις εσωτερικές, οι οποίες δεν είναι έμφυτες αλλά προκύπτουν από τη φύση. «Η εσωτερική αίσθηση», λέει ο Hutcheson, «είναι μια παθητική δύναμη πρόσληψης ιδεών του ωραίου από όλα τα αντικείμενα, στα οποία υπάρχει ομοιομορφία εν μέσω ποικιλίας».<sup>373</sup> Το κάλλος των αντικειμένων των αισθήσεων προκαλεί αυτοτελή απόλαυση, πρωτογενή και απλή, που δεν ανάγεται σε κάτι άλλο πέραν του κάλλους.<sup>374</sup> Το κάλλος των αντικειμένων το αντιλαμβανόμαστε από την εσωτερική αίσθηση, η οποία καθορίζεται από τη φύση με τον ίδιο τρόπο με τις εξωτερικές αισθήσεις, όπως η όραση.<sup>375</sup>

Στις εσωτερικές αισθήσεις κατατάσσει ο Hutcheson την *ηθική αίσθηση*. Η ηθική αίσθηση είναι εσωτερική και έχει αναλογίες με την αίσθηση του κάλλους. Η ηθική αίσθηση, σύμφωνα με τον Hutcheson, δεν προϋποθέτει έμφυτες ιδέες. Πρόκειται για έναν «καθορισμό του νου μας να προσλαμβάνει αξιαγάπητες ή δυσάρεστες ιδέες πράξεων, όταν αυτές εκτίθενται στην παρατήρησή μας, πριν διαμορφωθεί ακόμα οποιαδήποτε άποψη περί του οφέλους ή της ζημιάς που συνεπάγονται αυτές οι πράξεις για μας· όπως μας προκαλείται ευαρέσκεια για μια κανονική μορφή ή από μια αρμονική σύνθεση χωρίς να χρειάζεται να έχουμε γνώση μαθηματικών ή να διακρίνουμε στη μορφή ή τη σύνθεση κάποιο όφελος για μας, άλλο από την άμεση τέρψη που μας προκαλούν.»<sup>376</sup>

Η ηθική αίσθηση δεν αποτελεί προϊόν του πολιτισμού, αλλά είναι φυσική καταβολή. Οι πολιτιστικές συνθήκες (η συνήθεια, η παιδεία, ο παραδειγματισμός κ.α.) δεν είναι δυνατόν να υποκαταστήσουν τις εσωτερικές αισθήσεις. Δεν είναι δυνατό η συνήθεια από μόνη της να δημιουργήσει ιδέες, όταν δεν προηγείται κάποια αίσθηση. Η συνήθεια δεν αποτελεί δύναμη αντίληψης, όπως επίσης η συνήθεια «δεν μπορεί να κάνει τον τυφλό να επιδοκιμάζει το χρώμα των αντικειμένων».<sup>377</sup> Ο Hutcheson καταλήγει στο συμπέρασμα ότι «αν δεν διαθέταμε ήδη φυσική αίσθηση του ωραίου εκ της ομοιομορφίας, η συνήθεια δεν θα μας έκανε ποτέ να φανταστούμε κανένα κάλλος στα πράγματα».<sup>378</sup> Παράλληλα με το γεγονός ότι ο Hutcheson επισημαίνει την αδυναμία της συνήθειας να επηρεάσει την εσωτερική αίσθηση, διατυπώνει και μια δυσπιστία, που μας θυμίζει τον Ρουσσώ, ως προς τις εποικοδομητικές συνέπειες του πολιτισμού στην καλλιέργεια των εσωτερικών αισθήσεων.<sup>379</sup> Με αυτόν τον τρόπο ο Hutcheson επισημαίνει ότι «η συνήθεια όσο κι αν

<sup>372</sup> Διονύσης Δρόσος, *Το Ευγενές Εμπόριο της Συμπάθειας*, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα 2016, σελ. 153.

<sup>373</sup> Francis Hutcheson, *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, 1726, pp. 75.

<sup>374</sup> Διονύσης Δρόσος, *Το Ευγενές Εμπόριο της Συμπάθειας*, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα 2016, σελ. 153.

<sup>375</sup> Διονύσης Δρόσος, *Το Ευγενές Εμπόριο της Συμπάθειας*, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα 2016, σελ. 154.

<sup>376</sup> Francis Hutcheson, *Ibid.*, pp. 154.

<sup>377</sup> Francis Hutcheson, *Ibid.*, pp. 80.

<sup>378</sup> Francis Hutcheson, *Ibid.*, pp. 81.

<sup>379</sup> Διονύσης Δρόσος, *Το Ευγενές Εμπόριο της Συμπάθειας*, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα 2016, σελ. 155.

αυξάνει τη δύναμή μας να προσλαμβάνουμε ή να συγκρίνουμε σύνθετες ιδέες, φαίνεται ωστόσο να εξασθενίζει παρά να ενισχύει τις ιδέες του ωραίου». <sup>380</sup> Ως προς την παιδεία, ο Hutcheson μας λέει ότι δημιουργεί κάποιους ισχυρούς συνειρμούς ιδεών, χωρίς ιδιαίτερο λόγο ή τυχαία ή με πρόθεση, τους οποίους μας είναι δύσκολο να ξεπεράσουμε. <sup>381</sup> Εντούτοις, «η παιδεία δεν είναι ποτέ σε θέση να μας κάνει να αντιληφθούμε στα αντικείμενα ποιότητες, τις οποίες οι φυσικές αισθήσεις μας δεν είναι ικανές να προσλάβουν». <sup>382</sup> Ο παραδειγματισμός επίσης δημιουργεί ποιότητες που είναι ήδη αντιληπτές από τις αισθήσεις. Όσον αφορά την ηθική αίσθηση, η αντίληψη του ηθικά αγαθού δεν προέρχεται από τα έθιμα, την παιδεία, τον παραδειγματισμό ή τη μελέτη. Όλα αυτά τα στοιχεία του πολιτισμού δεν μας παρέχουν καμία νέα ιδέα ούτε μας παρουσιάζουν τις πράξεις ως ευχάριστες ή δυσάρεστες. <sup>383</sup>

Τη δυσπιστία του Hutcheson για τον πολιτισμό δεν ενστερνίστηκαν οι μετέπειτα Σκώτοι Διαφωτιστές, ενώ αυτή η δυσπιστία του συνδέεται με την αισιόδοξη αντίληψή του για την ευμενή ανθρώπινη φύση. Η αισιοδοξία αυτή του Hutcheson για την ανθρώπινη φύση έρχεται σε πλήρη αντίθεση με την πουριτανική αντίληψη, η οποία αντιμετωπίζει καχύποπτα οποιαδήποτε κλίση προς το ωραίο, ενώ δεν δέχεται σε καμία περίπτωση ότι ο άνθρωπος που είναι το αποτέλεσμα της Πτώσης έχει οποιαδήποτε υγιή αίσθηση του ηθικού αγαθού. Οι μετέπειτα Σκώτοι Διαφωτιστές δεν αντιμετωπίζουν τον άνθρωπο με την ίδια αισιοδοξία όπως αυτή του Hutcheson. Επομένως, γι' αυτούς, η επίτευξη της κοσμικής αρμονίας κατορθώνεται μέσα από την εξευγενιστική διαδικασία του πολιτισμού, που συνεπάγεται την πρόοδο του εμπορίου. Ο Hutcheson πιστεύει στην αρχέγονη αγαθότητα της ανθρώπινης φύσης, η οποία δεν διαφθείρεται από το προπατορικό αμάρτημα, αλλά από τον πολιτισμό. Η άποψη αυτή ταιριάζει περισσότερο με τις απόψεις του Ρουσσώ παρά του Hume ή του Smith. Ωστόσο, η άποψη αυτή του Hutcheson δε συνιστά κριτική της διαφθοράς του πολιτισμού και της προόδου. Η ηθική του θεωρία θεμελιώνει τα ευμενή φυσικά ένστικτα του ανθρώπου, τα οποία διατηρεί παρά την πτώση του, βασιζοντάς τα σε μια χαλαρή χριστιανική θεολογία. <sup>384</sup>

Ο Hutcheson απορρίπτει την αυστηρή και άκαμπτη ηθική πειθαρχία των πουριτανών και ισχυρίζεται ότι η διαφθορά της φυσικής εσωτερικής αίσθησης έγκειται στη λειτουργία του συνειρμού των ιδεών (association of ideas). Αυτή η ικανότητα του νου να συνδυάζει ιδέες είναι φυσική και απαραίτητη: όλη η γλώσσα και η μνήμη εξαρτώνται από αυτή. Με τη βοήθεια αυτής της ιδιότητας του συνειρμού των ιδεών το καλό και το κακό γίνονται ελκυστικά ή απωθητικά, καθώς συνδυάζονται οι ιδέες με εντυπώσεις ευχάριστες ή δυσάρεστες. Αν χανόταν αυτή η δυνατότητα των συνειρμών, θα χανόταν και η χρήση των λέξεων και η δυνατότητά μας να σκεφτόμαστε τα γεγονότα του παρελθόντος· πολλές τέχνες εξαρτώνται από αυτή τη δυνατότητα. <sup>385</sup> Όμως, αυτή η ικανότητα, μολονότι είναι

<sup>380</sup> Francis Hutcheson, *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, 1726, pp. 155.

<sup>381</sup> Διονύσης Δρόσος, *Το Ευγενές Εμπόριο της Συμπάθειας*, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα 2016, σελ. 155.

<sup>382</sup> Francis Hutcheson, *Ibid.*, pp. 83.

<sup>383</sup> Francis Hutcheson, *Ibid.*, pp. 155.

<sup>384</sup> Διονύσης Δρόσος, *Το Ευγενές Εμπόριο της Συμπάθειας*, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα 2016, σελ. 155-156.

<sup>385</sup> Francis Hutcheson, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections with Illustrations on the Moral Sense*, 1742, II.

φυσική, αποτελεί και δυνητική πηγή διαφθοράς των αισθημάτων μας, εφόσον εγχαραχθούν και εμπεδωθούν στρεβλοί συνειρμοί ιδεών.<sup>386</sup> Γι' αυτόν το λόγο, υποστηρίζει ο Hutcheson, οι νόμοι και τα έθιμα μιας χώρας είναι δυνατόν να έχουν καθιερώσει κάποιους παράδοξους συνειρμούς ιδεών, μέσω των οποίων καθίστανται ορισμένα πράγματα απεχθή, πράγματα που δημιουργούν μια δυσάρεστη ιδέα.<sup>387</sup>

Αυτή ήταν μια σύντομη ανάλυση της ηθικής θεωρίας του Hutcheson και θα προβούμε στη συνέχεια σε μια εκτενέστερη παρουσίαση της θεωρίας του. Ο Hutcheson ξεκινά το έργο του *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections with Illustrations on the Moral Sense* (1742) με την αρχή ότι: «Η φύση των ανθρώπινων πράξεων δεν μπορεί να γίνει επαρκώς κατανοητή χωρίς να εξετάσουμε τις ευπάθειες και τα πάθη». Αναφέρεται πρώτα στις αισθήσεις και λέει ότι είναι φυσικές στον άνθρωπο. Οι αισθήσεις μας αποτελούν κάποια αντίληψη ευχαρίστησης ή πόνου. «Οι ευχαριστήσεις ή οι πόνοι που νιώθουμε είναι άλλοτε απλές, χωρίς κάποια προηγούμενη ιδέα ή άλλες ταυτόχρονες ιδέες, εκτός από αυτές της έκτασης ή της διάρκειας, καθεμιά από τις οποίες συνοδεύει κάθε αντίληψη, είτε της αίσθησης είτε της εσωτερικής συνείδησης. Άλλες ευχαριστήσεις προκύπτουν μόνο από μια προηγούμενη ιδέα ή συγκέντρωση ή σύγκριση ιδεών. Αυτές οι ευχαριστήσεις, που προϋποθέτουν προηγούμενες ιδέες, ονομάζονται αντιλήψεις μιας εσωτερικής αίσθησης.»<sup>388</sup> Και συνεχίζει: «Με τον ίδιο τρόπο, οι ευπάθειες, οι χαρακτήρες, τα συναισθήματα ή οι πράξεις, που αντανakλούν σε μας, ή παρατηρούνται στους άλλους, είναι οι σταθερές περιπτώσεις των ευχάριστων ή δυσάρεστων αισθήσεων, τις οποίες ονομάζουμε αποδοχή ή απόρριψη. Αυτές οι ηθικές αισθήσεις δημιουργούνται σε μας απαραίτητα, όπως οποιαδήποτε άλλη αίσθηση.»<sup>389</sup>

Ο Hutcheson ορίζει την έννοια της αίσθησης ως «κάθε απόφαση του νου μας να δεχτούμε ιδέες ανεξάρτητα από τη θέλησή μας, και να έχουμε αισθήσεις ευχαρίστησης και πόνου».<sup>390</sup> Χωρίζει τις αισθήσεις στις εξής κατηγορίες: στις εξωτερικές αισθήσεις, στις ευχάριστες αισθήσεις που προκύπτουν από τα κανονικά, αρμονικά και ομοιόμορφα αντικείμενα· όπως επίσης από τη μεγαλοπρέπεια και την καινοτομία. Αυτές ονομάζονται ευχαριστήσεις της φαντασίας και μπορούμε να ονομάσουμε τη δύναμη να τις αντιληφθούμε εσωτερική αίσθηση. Μια άλλη κατηγορία αισθήσεων είναι οι δημόσιες αισθήσεις και ορίζονται ως «η απόφασή μας να νιώθουμε ευχαρίστηση με την ευτυχία των άλλων, και να νιώθουμε στενοχώρια με τη δυστυχία τους».<sup>391</sup> Αυτήν την αίσθηση οι αρχαίοι την ονόμαζαν κοινωνημοσύνη και υπάρχει σε όλους τους ανθρώπους. Η τέταρτη τάξη αισθήσεων είναι η ηθική αίσθηση, με την οποία «αντιλαμβανόμαστε την αρετή ή την κακία στους εαυτούς μας ή στους άλλους».<sup>392</sup> Στην ηθική αίσθηση περιλαμβάνονται η φυσική ευπάθεια, η συμπόνια, η φιλία ή ακόμη η γενική ευμένεια προς την ανθρωπότητα, η οποία συνδέει την ευτυχία μας ή την ευχαρίστησή μας με αυτή των άλλων. Η πέμπτη τάξη

<sup>386</sup> Διονύσης Δρόσος, *Το Ευγενές Εμπόριο της Συμπάθειας*, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα 2016, σελ. 156.

<sup>387</sup> Francis Hutcheson, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections with Illustrations on the Moral Sense*, 1742, pp. 9.

<sup>388</sup> Francis Hutcheson, *Ibid.*, pp. 3.

<sup>389</sup> Francis Hutcheson, *Ibid.*, pp. 4.

<sup>390</sup> Francis Hutcheson, *Ibid.*, pp. 4.

<sup>391</sup> Francis Hutcheson, *Ibid.*, pp. 5.

<sup>392</sup> Francis Hutcheson, *Ibid.*, pp. 5.

αισθήσεων είναι η αίσθηση της τιμής, η οποία καθιστά την αποδοχή ή την ευγνωμοσύνη των άλλων, για όποιες καλές πράξεις έχουμε κάνει, την απαραίτητη ευκαιρία για ευχαρίστηση· και την αποστροφή τους, την καταδίκη τους και την κακία τους για βλάβες που εμείς προκαλέσαμε, την ευκαιρία για τη δυσάρεστη αίσθηση που ονομάζεται ντροπή, ακόμη και στην περίπτωση που δεν έχουμε να φοβηθούμε κάποιο άλλο κακό από αυτούς.<sup>393</sup>

Οι επιθυμίες προκύπτουν στο νου από τη γενική περιγραφή της φύσης μας, μέσα από την κατανόηση του καλού και του κακού στα αντικείμενα, στις πράξεις ή στα γεγονότα, έτσι ώστε να αποκτήσουμε για τον εαυτό μας και για τους άλλους την ευχάριστη αίσθηση, όταν το αντικείμενο είναι καλό. Οι επιθυμίες και οι αποστροφές μας χωρίζονται σε πέντε τάξεις, σύμφωνα με τις τάξεις των αισθήσεων. Αυτές είναι: η επιθυμία της σεξουαλικής ευχαρίστησης και αποστροφή προς τους αντίθετους πόνους, η επιθυμία των ευχαριστήσεων της φαντασίας ή της εσωτερικής αίσθησης, και αποστροφή γι' αυτό, η επιθυμία της δημόσιας αίσθησης, και αποστροφή στους πόνους που προκύπτουν από τη δυστυχία των άλλων, επιθυμίες αρετής και αποστροφής προς την κακία, σύμφωνα με τις έννοιες που σχηματίζουμε για την κλίση των πράξεων προς το δημόσιο συμφέρον ή την καταστροφή του. Και, τέλος, επιθυμίες για τιμή και αποστροφή προς την ντροπή.<sup>394</sup>

Η τρίτη τάξη των δημόσιων επιθυμιών περιλαμβάνει διαφορετικά είδη ευπαθειών, οι οποίες τείνουν στην ευτυχία των άλλων ή την καταπολέμηση της δυστυχίας τους. Τέτοιες επιθυμίες είναι αυτές της ευγνωμοσύνης, της συμπόνιας, της φυσικής ευπάθειας, της φιλίας ή την πιο εκτεταμένη ή ήρεμη επιθυμία του παγκόσμιου καλού όλων των φύσεων που διαθέτουν αισθήσεις, την οποία η ηθική μας αίσθηση επιβραβεύει ως την τελειότητα της αρετής, ακόμη κι όταν περιορίζει και εξουδετερώνει τους στενότερους δεσμούς αγάπης.<sup>395</sup>

Ο Hutcheson αναφέρει ότι είμαστε ικανοί για στοχασμό, μνήμη, παρατήρηση και συλλογισμό σχετικά με τις μακρινές τάσεις των αντικειμένων και των πράξεων, και ότι παράλληλα με τις πρωταρχικές επιθυμίες αναπτύσσουμε δευτερεύουσες επιθυμίες για κάθετι που το έχουμε φανταστεί χρήσιμο να ικανοποιήσει τις πρωταρχικές επιθυμίες.<sup>396</sup> Η χρησιμότητα της ευρωστίας και της δύναμης στην ικανοποίηση των πρωταρχικών μας επιθυμιών αναγνωρίζεται από όλους, αλλά πρέπει επίσης και να τις επιθυμούμε. Έτσι προκύπτει, μας λέει ο Hutcheson, η παγκόσμια αναγνώριση αυτών των επιθυμιών της ευρωστίας και της δύναμης, εφόσον αποτελούν το μέσο για να ικανοποιηθούν όλες οι άλλες επιθυμίες. Η ευρωστία και η δύναμη οδηγούν στη φυσική ικανοποίηση των δημόσιων επιθυμιών μας και εξυπηρετούν ενάρετους σκοπούς, όπως και τους εγωιστικούς.

Ο Hutcheson κάνει στη συνέχεια λόγο για τον συνειρμό των ιδεών (association of Ideas). Πρόκειται για μια θεωρία που στηρίζεται στη σύνδεση ορισμένων ιδεών μεταξύ τους που θεμελιώνουν την ανθρώπινη κοινωνία. Εάν οι άνθρωποι, λέει ο Hutcheson, σπάσουν τέτοιες συνδέσεις στο νου τους, εφόσον το κύριο μέρος της ανθρωπότητας τις διατηρήσει,

<sup>393</sup> Francis Hutcheson, *Essay*, pp. 6.

<sup>394</sup> Francis Hutcheson, *Ibid.*, pp. 7.

<sup>395</sup> Francis Hutcheson, *Ibid.*, pp. 8.

<sup>396</sup> Francis Hutcheson, *Ibid.*, pp. 8.

τότε όλοι οι άνθρωποι πρέπει να συμμορφωθούν με τα συναισθήματά τους και τις διαθέσεις τους σε πράγματα αθώα, καθώς περιμένουν τη δημόσια εκτίμηση, η οποία είναι απαραίτητη για να καταστήσει τους ανθρώπους ικανούς να υπηρετήσουν το σύνολο.<sup>397</sup>

Ο Hutcheson μας λέει ότι πρόκειται για μια διάθεση στη φύση μας να συνδέσουμε κάποιες ιδέες μαζί για το μέλλον. Άν δεν υπήρχαν τέτοιες συνδέσεις, θα χάναμε το νόημα των λέξεων και ένα μεγάλο μέρος της δύναμής μας να συλλέγουμε γεγονότα του παρελθόντος.<sup>398</sup>

Τις επιθυμίες στις οποίες προσβλέπει κάποιος και τον καθιστούν ικανό να επιδιώκει ό,τι αντιλαμβάνεται ως πλεονεκτικό γι' αυτόν, μπορούμε να τις ονομάσουμε εγωιστικές· και αυτά στα οποία επιδιώκουμε ό,τι θεωρούμε πλεονεκτικό για τους άλλους, και το οποίο δεν θεωρούμε πλεονεκτικό για τους εαυτούς μας, ή δεν το επιδιώκουμε μ' αυτή την έννοια, μπορούμε να τις ονομάσουμε δημόσιες ή ευμενείς επιθυμίες.<sup>399</sup>

Αυτή η δημόσια αίσθηση αναγνωρίζεται σε πολλές περιπτώσεις· ειδικά στη φυσική ευπάθεια και στη συμπόνια, με την οποία η παρατήρηση της ευτυχίας των άλλων αποτελεί το απαραίτητο έναυσμα της ευχαρίστησης και η δυστυχία τους το έναυσμα για τον πόνο του παρατηρητή. Αυτή η συμπάθεια με τους άλλους είναι το αποτέλεσμα της σύστασης της φύσης μας, και δεν συμβαίνει σε μας από κάποια επιλογή, με σκοπό το εγωιστικό συμφέρον. Οποιοδήποτε συμφέρον μπορεί να ενυπάρχει στη συμπάθεια με τους ευτυχείς, δεν μπορούμε να ισχυριστούμε ότι προκύπτει κάποιο συμφέρον στη συμπάθεια με τους δυστυχισμένους.<sup>400</sup>

Η έννοια της συμπάθειας στον σκωτικό Διαφωτισμό περιλαμβάνει τρεις έννοιες: πρώτα απ' όλα, η συμπάθεια αντιμετωπίζεται ως μια μηχανική επικοινωνία συναισθημάτων και παθών· δεύτερον, η συμπάθεια είναι μια διαδικασία της φαντασίας ή της λογικής με την οποία υποκαθιστούμε τους εαυτούς μας με τους άλλους· τρίτον, η συμπάθεια είναι η ευχαρίστηση για την ευτυχία και η στενοχώρια για τη δυστυχία των άλλων ανθρώπων. Το στοιχείο εκείνο που είναι κοινό σε αυτές τις τρεις εκδοχές ή σημασίες είναι ότι η ευτυχία ή η δυστυχία του άλλου ανθρώπου γίνεται μέρος της δικής μου ευτυχίας ή δυστυχίας. Αυτή η κοινή ποιότητα δείχνει τη σημασία της έννοιας της συμπάθειας και την αντιδιαστέλλουν στον ρόλο του εγωισμού και της ευχαρίστησης που προκύπτει από τη συμπεριφορά μας. Η έννοια του "cum-placere" (απόλυτη ευτυχία) έχει μια προφανή σχέση με την έννοια της συμπάθειας.<sup>401</sup>

Η έννοια της συμπάθειας αναφέρεται από τον Hutcheson ως συμπληρωματική της έννοιας της ηθικής αίσθησης, που συνοδεύεται από την ευμένεια. Η έννοια της ευμένειας είναι εκείνη που περιλαμβάνει την ικανότητα του ανθρώπου να νιώθει ευχαρίστηση που πηγάζει από την ευτυχία του άλλου ανθρώπου και στενοχώρια για τη δυστυχία του. Ο

---

<sup>397</sup> Francis Hutcheson, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections with Illustrations to the Moral Sense*, 1742, pp. 10.

<sup>398</sup> Francis Hutcheson, *Ibid.*, pp. 11.

<sup>399</sup> Francis Hutcheson, *Ibid.*, pp. 13.

<sup>400</sup> Francis Hutcheson, *Ibid.*, pp. 14.

<sup>401</sup> Luigi Turco, "Sympathy and Moral Sense: 1725-1740", *British Journal for the History of Philosophy* 7(1), 1999.

Hutcheson αποδίδει την ανιδιοτέλεια του συναισθήματος της ευχαρίστησης για την ευτυχία του άλλου και της στενοχώριας για τη δυστυχία του στην ευμένεια. Έτσι μπορούμε να ανακαλύψουμε πολύ στενή συγγένεια ανάμεσα στην έννοια της συμπάθειας στους σκώτους Διαφωτιστές και την έννοια της ευμένειας στον Hutcheson. Η έννοια της ευμένειας περιλαμβάνει όλα εκείνα τα στοιχεία που περιλαμβάνει και η έννοια της συμπάθειας.

Οι δυο θεμελιώδεις ιδέες του *Inquiry* και του *Essay of the Passions* του Hutcheson είναι ο προνοιακός χαρακτήρας των εσωτερικών και των αναστοχαστικών αισθήσεων της ψυχής, βασισμένος στην αναλογία τους με τις εξωτερικές αισθήσεις του σώματος και τον ανιδιοτελή χαρακτήρα της αρετής. Όπως οι ευχαριστήσεις και οι πόνοι, που συνδέονται με τα αντικείμενα που προκαλούν εντύπωση στο νου μέσα από τις σωματικές αισθήσεις, μας δίνονται προκειμένου να επιβιώσουμε ως άτομα, οι ευχαριστήσεις και οι πόνοι των εσωτερικών αισθήσεων μας έχουν δοθεί από τον σοφό Δημιουργό της φύσης, προκειμένου να επιβιώσουμε ως μέλη μιας κοινωνίας ή ως άτομα που ανήκουν σε μια σειρά από μεγαλύτερα ή μικρότερα είδη κοινωνίας. Ο εγωισμός είναι η έσχατη αρχή, η οποία κυβερνά το άτομο προκειμένου να εξασφαλίσει την επιβίωσή του. Η ευμένεια είναι η έσχατη αρχή και επιθυμία που μας κυβερνά ως μέλη του κοινωνικού σώματος. Η ηθική αίσθηση είναι η στοχαστική αίσθηση που αποδίδει στην ευμένεια την αξία της ως αρετής, και, εάν είναι δυνατόν, υποκαθιστά την αρχή του εγωισμού με αυτή της κοινωνίας. Η ευμένεια, προκειμένου να γίνει αποδεκτή από την ηθική αίσθηση, πρέπει να είναι απόλυτα ανιδιοτελής και να κυριαρχεί πάνω σε οποιοδήποτε εγωιστικό κίνητρο.<sup>402</sup>

Στις μέρες μας οι μελετητές του Hutcheson αναφέρονται στην επίδραση που δέχτηκε από τις ιδέες του Locke. Αυτό είναι σίγουρα αμφισβητήσιμο, καθώς ο ίδιος ο Hutcheson θέλησε να παρουσιάσει τη δική του θέση ως μια ανάπτυξη της θεωρίας του Locke για την καταγωγή των ιδεών μας. Ο Locke είχε ήδη υποθέσει ότι ο Θεός προσαρτά ευχαριστήσεις και πόνους σε όλες τις σκέψεις. Χωρίς αυτές κανείς δεν μπορεί να συνεχίσει να σκέφτεται. Ο Locke συνδέει τις ευχαριστήσεις και τους πόνους με τα πάθη. Ταυτίζει την αγάπη και το μίσος με την ικανοποίηση ή τη δυσαρέσκεια, η οποία προκύπτει σε μας μέσα από την ευτυχία των άλλων ανθρώπων. Η αγάπη για τα παιδιά και τους φίλους περιγράφεται ως μια διαρκής ευχαρίστηση για την ευημερία τους.<sup>403</sup>

Ενώ η αρχή της ηθικής αίσθησης μοιάζει να συμπληρώνει ή να βελτιώνει τις απόψεις του έργου του Locke, το κεφάλαιο για την ευμένεια στο *Inquiry* του Hutcheson απέκλεισε κάθε κίνητρο συμφέροντος ή αναφοράς στις εγωιστικές μας ευχαριστήσεις και τους πόνους και τα αντικατέστησε με την ευμενή και ενάρτητη πράξη. Η διαφορά του συναισθήματος που νιώθουμε παρατηρώντας αυτά τα διαφορετικά είδη πράξεων απαιτεί την ύπαρξη μιας ιδιαίτερης δύναμης αντίληψης, που ονομάζεται ηθική αίσθηση. Ενώ το *Inquiry* του Hutcheson γράφτηκε ως μια απάντηση στον Hobbes και στον Mandeville, φάνηκε στους ανθρώπους της θρησκείας μια ακραία απάντηση. Ο Hutcheson διέλυσε όχι μόνο τα

---

<sup>402</sup> Luigi Turco, "Sympathy and Moral Sense: 1725-1740", *British Journal for the History of Philosophy* 7(1), 1999.

<sup>403</sup> John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, 2.20.3.

σκεπτικιστικά σύννεφα των διαμαρτυριών των υπερασπιστών της ελεύθερης σκέψης, αλλά επίσης και τις κυρώσεις του νόμου ενός φιλεύσπλαχνου και δίκαιου Θεού.<sup>404</sup>

Ο Hutcheson λέει ότι η γενική θεώρηση των παθών είναι απαραίτητη προκειμένου να κατανοήσουμε τα κίνητρα των ανθρώπινων πράξεων.<sup>405</sup> Ωστόσο μετά προβαίνει στις ακόλουθες διατυπώσεις: Τα πιο σημαντικά συναισθήματα στην ηθική είναι η αγάπη και το μίσος· όλα τα υπόλοιπα αποτελούν διαφοροποιήσεις αυτών των γνήσιων συναισθημάτων.<sup>406</sup> Κάνει τη διάκριση ανάμεσα στην «αγάπη της ικανοποίησης προς τον εαυτό ή την εκτίμηση» και την «αγάπη της ευμένειας», ακολουθώντας μια παραδοσιακή θρησκευτική διάκριση.<sup>407</sup> Η αγάπη της ικανοποίησης προς τον εαυτό προκαλείται από τις ηθικές ποιότητες του πράττοντα και πρέπει να είναι ανιδιοτελής. Κανένας δεν μπορεί να μας δωροδοκήσει να διαφοροποιήσουμε την αγάπη μας ή το μίσος.<sup>408</sup> Η αγάπη της ευμένειας είναι ανιδιοτελής εξ ορισμού και, σε κάθε περίπτωση, ακολουθεί πάντα την αγάπη που προκύπτει από την ικανοποίηση για τον εαυτό.<sup>409</sup> Και ταυτίζει την αγάπη για την ικανοποίηση του εαυτού με την πράξη που υπαγορεύει η ηθική αίσθηση και με την επιθυμία που μας γεννά η ευμένεια. Σύμφωνα με τον Locke, προκειμένου να προβούμε σε μια πραγματική και όχι απλώς θεωρητική συναίνεση, μια επιθυμία πρέπει να δημιουργεί σε μας μια δυσaréσκεια εξαιτίας της έλλειψης του επιθυμητού πράγματος. Η απομάκρυνση αυτής της δυσaréσκειας γίνεται ο πραγματικός σκοπός της επιθυμίας μας.<sup>410</sup>

Ως προς την έννοια του εγωισμού, ο Hutcheson ακολουθεί την έννοια του εγωισμού όπως τη διατύπωσαν ο Hobbes και ο Mandeville. Δεν πρόκειται δηλαδή για τον εγωισμό της χριστιανικής και σχολαστικής παράδοσης. Ο John Clarke of Hull, στο έργο του *Foundation of Morality in Theory and Practice*, (1726) διατύπωσε την έννοια του ψυχολογικού εγωισμού που συνδέεται με την ηδονιστική θεωρία. Ο εγωισμός του Clarke υπερασπίζει τη θεωρία ότι ο άνθρωπος προβαίνει σε εγωιστικές πράξεις, προκειμένου να κερδίσει κάποιο όφελος για τον εαυτό του. Οι εγωιστικές πράξεις γεννούν την επιθυμία και μας προτρέπουν στην εκτέλεσή τους. Ο πόνος που συνοδεύει μια πράξη που δεν είναι προς όφελός μας, μας μαθαίνει να την αποφεύγουμε. Ο Clarke αναφέρεται επίσης στο βίωμα του πόνου, που προκαλεί δυσaréσκεια, από την έλλειψη μιας επιθυμίας και στην απαλλαγή του ανθρώπου από αυτόν με την εκπλήρωση της επιθυμίας. Η ουσία του επιχειρήματος του Clarke είναι ότι ο άνθρωπος προβαίνει σε εγωιστικές πράξεις για να κερδίσει κάποιο όφελος. Σε αυτό το επιχειρήμα αντιπαρατίθεται ο Hutcheson, παραδεχόμενος ότι υπάρχουν τα εγωιστικά κίνητρα, αλλά αντιπαραβάλλοντάς τα με τα ευμενή κίνητρα, που διαμορφώνουν την ηθική αίσθηση.<sup>411</sup>

---

<sup>404</sup> Luigi Turco, "Sympathy and Moral Sense: 1725-1740", *British Journal for the History of Philosophy*, 7(1), pp. 79-101.

<sup>405</sup> Francis Hutcheson, *Essay*, (b 136, SB 89)

<sup>406</sup> Francis Hutcheson, *Ibid.*, (b 138, SB 90).

<sup>407</sup> Francis Hutcheson, *Ibid.*

<sup>408</sup> Francis Hutcheson, *Ibid.*, (b 139-40, SB 91).

<sup>409</sup> Francis Hutcheson, *Ibid.*, (b140,142, SB92).

<sup>410</sup> John Locke, *Essay concerning Human Understanding* (2.21, 31-46).

<sup>411</sup> John J. Tilley, "John Clarke of Hull's Argument for Psychological Egoism", *British Journal for the History of Philosophy* 23(1), 2015, pp. 69-89.

Ο John Clarke υποστηρίζει την έννοια της συμπάθειας και την εκλαμβάνει ως την ευχαρίστηση που νιώθουμε για την ευτυχία των άλλων ανθρώπων και τη στενοχώρια μας μπροστά στον πόνο τους. Η έννοια της συμπάθειας είναι λοιπόν η συμμετοχή του κάθε ανθρώπου στα συναισθήματα των άλλων. Ο Hutcheson δανείζεται την έννοια της ευχαρίστησης για την ευτυχία και τη στενοχώρια για τη δυστυχία των άλλων ανθρώπων του John Clarke για τη συμπάθεια και την ταυτίζει με την έννοια της ευμένειας και της δημόσιας αίσθησης. Η έννοια της συμπάθειας ενυπάρχει στις θεωρίες και προγενέστερων φιλοσόφων. Ο Descartes την αναφέρει ως την έλξη ανάμεσα στα δύο φύλα. Ο Hobbes εξηγεί τη συμπόνια ως τον κίνδυνο που νιώθουμε για τον εαυτό μας. Ο Malebranche και ο Spinoza δίνουν έμφαση σε μια μηχανική εξήγηση γι' αυτήν.<sup>412</sup> Επομένως, η έννοια της συμπάθειας προϋπάρχει στη φιλοσοφική σκέψη προτού την καθιερώσουν και την καταστήσουν κεντρικό θέμα της ηθικής τους φιλοσοφίας οι Σκώτοι Διαφωτιστές.

Η κριτική του John Clarke of Hull υποχρέωσε τον Hutcheson να κάνει διαγραφές, προσθήκες και υποκαταστήσεις στο έργο του *Inquiry*. Η διάκριση των πέντε τάξεων αισθήσεων και άλλων τόσων τάξεων επιθυμιών αποτελεί απάντηση στην κριτική του John Clarke of Hull. Ο Hutcheson κάνει τη διάκριση ανάμεσα στα αγνά συναισθήματα του νου και στα πάθη σύμφωνα με τη διάκριση του Malebranche, ο οποίος την αντλεί από τον Descartes. Στη συνέχεια προσπαθεί να συνδυάσει τις απόψεις των αρχαίων και των συγχρόνων φιλοσόφων, δηλαδή ανάμεσα στον Malebranche και τον Κικέρωνα ή την κικερώνεια εκδοχή της στωικής σκέψης.<sup>413</sup>

Ο Hutcheson ενστερνίζεται την άποψη του John Clarke για την ευχαρίστηση που νιώθουμε για την αγαθότητα των άλλων. Ενσωματώνει στη θεωρία του τη φροντίδα μας για την ευτυχία των άλλων ανθρώπων και τη δυστυχία τους ως μια καινούργια αίσθηση αντικατοπτρισμού που καθιστά τον σκελετό του ανθρώπινου νου προσθέτοντας μια καινούργια αίσθηση στις εξωτερικές αισθήσεις, την αίσθηση του ωραίου, την ηθική αίσθηση και την αίσθηση της τιμής. Το νόημα που της αποδίδει και τις έννοιες στις οποίες αναφέρεται, τις δανείζεται από τον Shaftesbury. Μερικοί μελετητές λένε ότι ο Hutcheson χώρισε ό,τι παρουσιαζόταν ως ενιαίο στον Shaftesbury, δηλαδή τις ευχαριστήσεις της συμπάθειας και αυτές της ηθικής αίσθησης. Αλλά, στην πραγματικότητα, ήταν ήδη διακριτές στο έργο του Shaftesbury *Inquiry on Virtue and Merit*. Η πραγματική διαφορά ανάμεσα στον Shaftesbury και τον Hutcheson είναι ότι η άποψη του Shaftesbury ότι οι ευχαριστήσεις της ηθικής αίσθησης και της δημόσιας αίσθησης προκύπτουν ως αποτέλεσμα από τα κοινωνικά αισθήματα. Ο Hutcheson αναθεώρησε τις απόψεις του Shaftesbury και θεώρησε ότι η δημόσια αίσθηση και η ηθική αίσθηση αποτελούν τις αιτίες των κοινωνικών συναισθημάτων και όχι τα αποτελέσματά τους.<sup>414</sup>

Ο Hutcheson στη συνέχεια ασκεί κριτική στη θεωρία του Locke για τη δυσαρέσκεια. Προβαίνει σε μια προσεκτική διάκριση ανάμεσα στη βουλητική (conative) ή την

---

<sup>412</sup> Luigi Turco, "Sympathy and Moral Sense: 1725-1740", *British Journal for the History of Philosophy* 7(1), 1999, pp. 79-101.

<sup>413</sup> Luigi Turco, "Sympathy and Moral Sense: 1725-1740", *British Journal for the History of Philosophy* 7(1), 1999, pp. 79-101.

<sup>414</sup> Luigi Turco, "Sympathy and Moral Sense: 1725-1740", *British Journal for the History of Philosophy* 7(1), 1999, pp. 79-101.



παρορμητική πλευρά της επιθυμίας και στην αίσθηση της επιθυμίας. Οφείλει τη διάκριση αυτή στη συνεπή ανάλυση των παθών από τον Malebranche στο πέμπτο βιβλίο του έργου του *Recherche de la Verite*. Η εσφαλμένη ιδέα ότι η πρόθεση της πράξης είναι να απομακρύνει τη δυσαρέσκεια της επιθυμίας οφείλεται σε ένα κοινό σφάλμα στην προσπάθεια να ορίσει μια απλή ιδέα.<sup>415</sup> Η επόμενη κίνηση του Hutcheson είναι να ταυτίσει τις αγνές επιθυμίες του με τα αγνά συναισθήματα του Malebranche. Η τέταρτη κίνησή του είναι να χρησιμοποιήσει τη σύνδεση των ιδεών του Malebranche προκειμένου να εξηγήσει κάποιες εσφαλμένες ηθικές αξιολογήσεις. Την ίδια στιγμή η διάκριση του Malebranche ανάμεσα στα πάθη και τα συναισθήματα καταλήγει να γίνει η διάκριση ανάμεσα στα βίαια και στα ιδιαίτερα πάθη και στα ήρεμα και αγνά συναισθήματα ή τις επιθυμίες. Η ηθική αίσθηση του Hutcheson αναγνωρίζει ακόμα κάποια ηθική αξία στα ιδιαίτερα και φυσικά κοινωνικά πάθη. Η πέμπτη και τελευταία κίνηση είναι να συνδέσει την κατάταξη των παθών από τον Κικέρωνα με την κατάταξη που κάνει ο Malebranche. Αυτό που είναι πραγματικά σημαντικό εδώ είναι ότι ο Hutcheson εγκαταλείπει έναν σύγχρονο τρόπο σκέψης για να υιοθετήσει αυτόν των Στωικών. Τα συναισθήματα και τα πάθη είναι διαφορετικά στον Malebranche, αλλά τα αγνά συναισθήματα έχουν τις δικές τους αισθήσεις, όπως και τη δυναμική τους ή τη βουλητική τους εκδοχή. Ο Hutcheson ταυτίζει το αγνό συναίσθημα και την αγνή επιθυμία. Αλλά, ως προς αυτό, ο Luigi Turco θέτει το ερώτημα ως προς τη φύση των αγνών επιθυμιών ή των αγνών συναισθημάτων, που πηγάζουν από την ηθική αίσθηση, αν αυτή η φύση τους είναι εγωιστική ή αλτρουιστική.<sup>416</sup> Πιστεύω ότι αυτό το ερώτημα που θέτει ο Turco δεν έχει βάση, καθώς ο Hutcheson κάνει σαφή διάκριση ανάμεσα στα εγωιστικά κίνητρα και στα ευμενή, στα οποία βασίζει τα συναισθήματα εκείνα που θα μπορούσαμε να τα χαρακτηρίσουμε αλτρουιστικά, μολονότι εκείνος δεν τα ονομάζει έτσι. Άρα, οι αγνές επιθυμίες και τα αγνά συναισθήματα πηγάζουν από την έννοια της ευμένειας και είναι ξεκάθαρα ανιδιοτελή. Σίγουρα παρακολουθεί από κοντά τα εγωιστικά κίνητρα και τα αντιπαραβάλλει προς τα ευμενή, αλλά αυτό γίνεται μόνο και μόνο για να αποδώσει στα ευμενή συναισθήματα τον κυρίαρχο ρόλο στην αναζήτηση της αρετής, προσδίδοντάς τους παράλληλα αισθητική αξία.

Έτσι, η θεωρία του των παθών γίνεται η παλιά στωική θεωρία για την αγνή ορθολογική βούληση.<sup>417</sup> Ο Hutcheson αντιπαρατίθεται στη θεωρία του Malebranche και διευκρινίζει: «Η Επιθυμία και η Αποστροφή είναι προφανώς διαφορετικές από τις άλλες τροποποιήσεις που ονομάζονται πάθη· αυτές οι δύο οδηγούν κατευθείαν στην πράξη, ή τη βούληση της κίνησης, και είναι τελείως διακριτές από κάθε είδος αίσθησης ... Έτσι, η επιθυμία και η αποστροφή είναι τα μόνα αγνά συναισθήματα με την αυστηρή έννοια.»<sup>418</sup>

Ως προς τη δημόσια αίσθηση, η θεωρία του Hutcheson αντιμετωπίζει δυσκολίες στο να συνδέσει τη θεωρία του κινήτρου και τη θεωρία της δικαιολόγησης των ενάρετων πράξεών μας. Η παραδοχή που κάνει στο πρώτο του έργο, το *Inquiry*, ότι η ευχαρίστηση που αντλούμε από την αρετή δεν μπορεί να αποτελέσει το κίνητρο της ευμενούς πράξης

<sup>415</sup> Francis Hutcheson, *Essay*, 3.4.9-14.

<sup>416</sup> Luigi Turco, "Sympathy and Moral Sense: 1725-1740", *British Journal for the History of Philosophy* 7(1), 1999, pp. 79-101.

<sup>417</sup> Luigi Turco, "Sympathy and Moral Sense: 1725-1740", *British Journal for the History of Philosophy* 7(1), 1999, pp. 79-101.

<sup>418</sup> Francis Hutcheson, *Essay*, pp. 59.

δημιουργεί τη δυνατότητα ότι η αρετή θα μπορούσε να επιδιωχθεί από ένστικτο. Διαθέτουμε μια δημόσια αίσθηση ή συμπάθεια που μας εμπνέει την επιθυμία για την ευτυχία των άλλων και μια ηθική αίσθηση που εμπνέει επιθυμία για αρετή. Εδώ ο Hutcheson αποδίδει στην τάξη των δημόσιων επιθυμιών, που εμπνέονται από τη δημόσια αίσθηση, όχι μόνο την ευγνωμοσύνη, τη συμπόνια, το φυσικό συναίσθημα και τη φιλία, αλλά επίσης και την «πιο εκτεταμένη ήρεμη επιθυμία για το παγκόσμιο καλό όλων των φύσεων που διαθέτουν αισθήσεις, το οποίο η ηθική μας αίσθηση επιδοκιμάζει ως την τελειότητα της αρετής».<sup>419</sup>

Η θεώρηση των εννοιών του εγωισμού και της συμπάθειας γίνεται και από έναν άλλον φιλόσοφο, τον Archibald Campbell. Ο Campbell πρώτα απ' όλα παραδέχεται ότι κάθε έλλογο ον, ακόμη και ίδιος ο Θεός, μπορούν να πράξουν μόνο από αγάπη για τον εαυτό και στοχεύουν στην αναζήτηση της δικής τους ευτυχίας. Η δεύτερη παραδοχή του είναι ότι ο άνθρωπος δεν μπορεί να απολαύσει καμία ευχαρίστηση «στη μοναξιά, χωρίς τη συναλλαγή με την υπόλοιπη ανθρωπότητα»<sup>420</sup>. Δηλαδή, η δεύτερη παραδοχή του αφορά τη συμπάθεια σε μία από τις σημασίες της. Στη συνέχεια υποστηρίζει ότι ο καλύτερος τρόπος για την αυτοδιατήρησή του και την ευημερία του είναι να αποκτήσει την εκτίμηση του Θεού και των άλλων έλλογων όντων. Καμία επιθυμία δεν είναι δυνατότερη και κυρίαρχη από την επιθυμία να κερδίσουμε την εκτίμηση των άλλων ανθρώπων. Η θεωρία αυτή δεν είναι τόσο παράλογη σε ένα κοινό που ήταν συνηθισμένο στα επιχειρήματα του Shaftesbury και του Hutcheson. Και συνεχίζει ο Campbell ότι, όταν συναντάμε άλλους ανθρώπους πολύ όμοιους με μας, νιώθουμε ευχαρίστηση, γιατί καθρεπτίζουμε τους εαυτούς μας σε αυτούς και βρίσκουμε τον «δεύτερο Εαυτό μας». Ο Campbell δεν είναι μόνο ο θεωρητικός της συμπάθειας, αλλά ακόμη περισσότερο τη θέτει σε εφαρμογή.<sup>421</sup> Αυτή την έννοια του καθρεπτισμού του εαυτού μας στα συναισθήματα των άλλων την υιοθετεί ο Hume, προκειμένου να θεμελιώσει τη θεωρία του για τη συμπάθεια. Σύμφωνα με τον Turco, υπάρχουν πολλά αποσπάσματα στο βιβλίο του Campbell που παρουσιάζουν μια εντυπωσιακή ομοιότητα με τις θεωρίες του Adam Smith και του Hume. Επιπλέον, η θεωρία του Campbell εμπλέκει την επιρροή της φαντασίας στη συμπαθητική διαδικασία, στην οποία θα στηρίξει αργότερα ο Smith τη δική του θεωρία για τη συμπάθεια.<sup>422</sup> Εφόσον η επιθυμία για εκτίμηση είναι η ισχυρότερή μας επιθυμία, δεν υπάρχει προσφορότερος τρόπος για να την αποκτήσουμε από το να ενθαρρύνουμε τον εγωισμό των άλλων ανθρώπων και το συμφέρον τους. Επομένως, στη θεωρία αυτή, ο εγωισμός μας γίνεται το κριτήριο της ηθικής αρετής. Το να είναι κανείς ενάρετος σημαίνει ότι συμμορφώνεται με τον εγωισμό των άλλων ανθρώπων. Συμπεραίνουμε έτσι ότι αυτή η ηθική θεωρία είναι μια θεωρία της συμπάθειας, εάν η συμπάθεια σημαίνει ότι βάζουμε τον εαυτό μας στα παπούτσια των άλλων ανθρώπων.

Η ανάπτυξη της θεωρίας του Campbell αντλεί την επιρροή της από τη θεωρία του Αριστοτέλη για τη φιλία, στο 9<sup>ο</sup> βιβλίο, κεφάλαιο 8 των *Ηθικών Νικομαχείων* του. Ο

<sup>419</sup> Luigi Turco, "Sympathy and Moral Sense: 1725-1740", *British Journal for the History of Philosophy*, 7(1), pp. 79-101.

<sup>420</sup> Archibald Campbell, *Enquiry into the Original of Moral Virtue*, pp. 12, 14.

<sup>421</sup> Archibald Campbell, *Ibid.*, pp. 15, 18.

<sup>422</sup> Luigi Turco, "Sympathy and Moral Sense: 1725-1740", *British Journal for the History of Philosophy*, 7(1), pp. 79-101.

Αριστοτέλης αντιδιαστέλλει μια περιορισμένη εκδοχή του εγωισμού, που συνίσταται σε μια άμετρη επιδίωξη του πλούτου, των τιμών και των σωματικών απολαύσεων, και σε μια ευρεία εκδοχή, κατά την οποία κάθε άνθρωπος αποτελεί τον καλύτερο φίλο του άλλου, και ο οποίος επιδιώκει πάντα τη δική του ευημερία, μολονότι οι άλλοι δεν το συνειδητοποιούν.

423

Ο Hutcheson κάνει λόγο για την έννοια της συμπόνιας και ισχυρίζεται ότι, εάν η συμπόνια ήταν ένα μεικτό πάθος που δίνει ευχαρίστηση και πόνο, τότε «η εξακολούθηση του συναίσθηματος του πόνου θα αποτελούσε την φυσική επιθυμία του ανθρώπου που συμπονά». Το επιχείρημα αυτό είναι αδύναμο, καθώς ο Campbell υποστηρίζει ότι η ευχαρίστησή μας προκύπτει από τη βοήθεια που παρέχουμε σε αυτόν που υποφέρει.<sup>424</sup> Την έννοια της συμπόνιας την έχει πραγματευθεί και ο Hume, ο οποίος όμως τη διαχωρίζει από την έννοια της συμπάθειας.

Ο Hutcheson ισχυρίζεται ότι συμβαίνει μια σύζευξη συμφέροντος: η ευτυχία των άλλων γίνεται το μέσο για την ιδιωτική ευχαρίστηση στον παρατηρητή και, για το λόγο αυτό, ή με μια προοπτική σε αυτή την ιδιωτική ευχαρίστηση, επιθυμεί την ευτυχία ενός άλλου.<sup>425</sup>

Εδώ ο Hutcheson παρατηρεί ότι οι επιθυμίες δεν προκύπτουν από τη βούληση. Αυτή είναι μια άποψη την οποία υποστηρίζει ο Επίκουρος. Για την έννοια της βούλησης στους ηθικούς αισθηματοκράτες κάνουμε λόγο παρακάτω.

Μία από τις απόψεις του Hutcheson είναι ότι υπάρχει μια δευτερεύουσα επιθυμία για την ευτυχία του άλλου που προκύπτει από την αγάπη για τον εαυτό. Αλλά είμαστε βέβαιοι ότι ο Θεός δεν μας έδωσε τέτοιες ιδιότητες, έτσι συχνά έχουμε συνείδηση της επιθυμίας για την ευτυχία των άλλων, χωρίς αυτή να αποτελεί το μέσο για τη δική μας ευτυχία.<sup>426</sup> Η ενάρετη ευμένεια πρέπει να αποτελεί την ύψιστη επιθυμία, η οποία υπάρχει χωρίς να προσβλέπουμε στο ιδιωτικό καλό.

Αποτελεί χαρακτηριστικό του παρατηρητή να νιώθει την ύψιστη επιθυμία για την ευτυχία των άλλων και αυτό συνιστά φυσικό ένστικτο, το οποίο μοιράζονται όλοι οι άνθρωποι και το οποίο περιμένουμε από τους άλλους. Αυτή η ύψιστη επιθυμία δεν αποτελεί αποτέλεσμα οποιωνδήποτε μπερδεμένων ιδεών.<sup>427</sup>

Παρατηρεί ο Hutcheson ότι η έλλειψη του καλού μας προκαλεί μια δυσάρεστη αίσθηση. Γι' αυτό το λόγο πρέπει να αναγνωρίσουμε ότι επιθυμούμε να απαλλαγούμε από την δυσάρεστη θέση ή τον πόνο.<sup>428</sup>

Ο Hutcheson μας λέει ότι, όταν προβαίνουμε σε μια ενάρετη πράξη, αυτό το κάνουμε χωρίς να αποβλέπουμε σε κάποιο προσωπικό όφελος. Τώρα, εάν «προταθούν ανταμοιβές σε αυτούς που έχουν ενάρετες ευπάθειες, αυτό θα μας δημιουργήσει την επιθυμία να

<sup>423</sup> Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, (1168 a28-1169 a18).

<sup>424</sup> Luigi Turco, "Sympathy and Moral Sense: 1725-1740", *British Journal for the History of Philosophy*, 7(1), pp. 79-101.

<sup>425</sup> Francis Hutcheson, *Essay*, pp. 15.

<sup>426</sup> Francis Hutcheson, *Ibid.*, pp. 21.

<sup>427</sup> Francis Hutcheson, *Ibid.*, pp. 24.

<sup>428</sup> Francis Hutcheson, *Ibid.*, pp. 24.

αποκτήσουμε αυτές τις ευπάθειες, και θα μας προτρέψει να χρησιμοποιήσουμε όλα τα μέσα για να τις δημιουργήσουμε σε μας· συγκεκριμένα, προκειμένου να στρέψουμε την προσοχή μας σε όλες αυτές τις ποιότητες στο Θεό, ή στους συνανθρώπους μας, οι οποίοι τείνουν από τη φύση τους να υιοθετήσουν τις ενάρετες ευπάθειες». Με αυτόν τον τρόπο προκύπτει ότι οποιουδήποτε είδους συμφέρον μπορεί να μας οδηγήσει έμμεσα στην αρετή, ενώ οι επιβραβεύσεις μπορούν να εξισορροπήσουν κάθε κίνητρο για κακία.<sup>429</sup>

Οι δημόσιες επιθυμίες μας πρέπει να διαχωριστούν στη γενική ήρεμη επιθυμία για την ευτυχία των άλλων ή στην αποστροφή για τη δυστυχία τους μέσω του αναστοχασμού· και στις ιδιαίτερες ευπάθειες ή τα πάθη της αγάπης, της επιβράβευσης, της συμπόνιας και της φυσικής ευπάθειας. Αποκτούμε έλεγχο πάνω στα ιδιαίτερα πάθη, ενδυναμώνοντας κυρίως τη γενική επιθυμία μέσα από τον συχνό αναστοχασμό, καθιστώντας τα έτσι συνηθισμένα, προκειμένου να αποκτήσουμε ανώτερη δύναμη από τα ιδιαίτερα πάθη.<sup>430</sup>

Η ήρεμη παγκόσμια ευμένεια είναι η μόνη επιθυμία που θα πρέπει να γίνει κυρίαρχη σε όλες τις ιδιαίτερες ευπάθειες και αυτός είναι ο μόνος σίγουρος τρόπος για να κερδίσουμε συνεχή επιδοκιμασία του εαυτού. Δεν υπάρχει περίπτωση να φανταζόμαστε κάποια έμφυτη ιδέα του καλού γενικά ή του άπειρου καλού.<sup>431</sup>

Όταν οι δημόσιες επιθυμίες είναι αντίθετες προς τις ιδιωτικές, ή φαίνεται να είναι έτσι, επικρατεί εκείνο το είδος που είναι δυνατότερο ή πιο έντονο.

Το φυσικό καλό αποτελεί ευχαρίστηση, ενώ το φυσικό κακό συνοδεύεται από πόνο.

Το ιδιαίτερο ή ιδιωτικό καλό ενδέχεται να είναι παγκόσμιο κακό και το παγκόσμιο καλό μπορεί να είναι ιδιαίτερο ή ιδιωτικό κακό.<sup>432</sup>

Μια πράξη είναι καλή, με την έννοια της ηθικής αίσθησης, όταν προκύπτει από ευμενή ευπάθεια ή πρόθεση για το απόλυτο καλό των άλλων. Οι άνθρωποι που διαθέτουν στοχασμό μπορεί να σκοπεύουν στο παγκόσμιο απόλυτο καλό. Αλλά στους κοινούς ανθρώπους η αρετή τους συνίσταται στο να σκοπεύουν και να επιδιώκουν το ιδιαίτερο απόλυτο καλό, το οποίο δεν είναι ασυμβίβαστο με το παγκόσμιο καλό.<sup>433</sup>

Μια πράξη είναι ηθικά κακή, είτε από πρόθεση του απόλυτου κακού, παγκόσμιου ή ιδιαίτερου, ή από την επιδίωξη του ιδιωτικού ή σχετικού καλού, το οποίο μπορεί να γνωρίζουν ότι τείνει στο παγκόσμιο απόλυτο κακό. Γιατί, ακόμη και η έλλειψη ενός σωστού βαθμού ευμένειας καθιστά μια πράξη κακία.<sup>434</sup>

---

<sup>429</sup> Francis Hutcheson, *Essay*, pp. 25.

<sup>430</sup> Francis Hutcheson, *Ibid.*, pp. 30.

<sup>431</sup> Francis Hutcheson, *Ibid.*, pp. 31.

<sup>432</sup> Francis Hutcheson, *Ibid.*, pp. 36.

<sup>433</sup> Francis Hutcheson, *Ibid.*, pp. 37.

<sup>434</sup> Francis Hutcheson, *Ibid.*, pp. 37.

Οι δημόσιες επιθυμίες μας για οποιαδήποτε γεγονότα συναρτώνται με τον αριθμό των προσώπων στους οποίους το καλό γεγονός θα επεκταθεί, όταν οι στιγμές και άλλες συνθήκες είναι ίσες.<sup>435</sup>

Εφόσον έχει βεβαιωθεί ότι ενσωματώσαμε στη φύση μας τις διάφορες επιθυμίες, ας εξετάσουμε «σε ποια κατάσταση θα φέρναμε τον εαυτό μας όσον αφορά τα διάφορα περιστατικά που εγείρουν στην παρούσα στιγμή τα πάθη· υποθέτουμε ότι είχαμε την επιλογή της ίδιας μας της κατάστασης ολοκληρωτικά, και δεν είχαμε υποβληθεί, από τη γενική περιγραφή της φύσης μας, σε συγκεκριμένες αισθήσεις, ανεξάρτητα από τη βούλησή μας».<sup>436</sup>

Ο Hutcheson μας λέει ότι « η ευγενέστερη επιθυμία στη φύση μας, αυτή της παγκόσμιας ευτυχίας, είναι γενικά ήρεμη, και ολοκληρωτικά απαλλαγμένη από οποιαδήποτε μπερδεμένη δυσάρεστη αίσθηση».<sup>437</sup>

Ανακαλύπτουμε στην πραγματικότητα ότι οι δυνατότερες επιθυμίες μας, είτε δημόσιες είτε ιδιωτικές, συνοδεύονται από δυσάρεστες αισθήσεις· αλλά αυτές οι αισθήσεις δεν φαίνονται να είναι το απαραίτητο αποτέλεσμα της ίδιας της επιθυμίας. Εξαρτώνται από την παρούσα σύσταση της φύσης μας, η οποία θα μπορούσε να στηρίζεται σε άλλους κανόνες.<sup>438</sup>

Η προσδοκία ενός σημαντικού καλού για εμάς ή για αυτούς που αγαπάμε γεννά την επιθυμία· και αυτή η επιθυμία συνοδεύεται από δυσάρεστες μπερδεμένες αισθήσεις, οι οποίες συχνά προκαλούν αγωνία και ανυπομονησία. Ανακαλύπτουμε βίαιες κινήσεις στο σώμα μας· και συχνά είναι ακατάλληλες για σοβαρή περίσκεψη που θα αποτελέσει το μέσο για να αποκτήσουμε το καλό που επιθυμούμε.<sup>439</sup>

Ο Hutcheson εξετάζει και την περίπτωση κατά την οποία είμαστε απογοητευμένοι, νιώθουμε μια αίσθηση στενοχώριας και αποθάρρυνσης, η οποία συχνά είναι άχρηστη για την παρούσα κατάστασή μας. Οι συμφορές που διαβλέπουμε συνοδεύονται από οδυνηρές αισθήσεις φόβου· και ο στοχασμός που συνοδεύεται από αισθήσεις στενοχώριας, προκαλεί προσωρινές δυστυχίες. Οι δημόσιες επιθυμίες μας συνοδεύονται με τον ίδιο τρόπο από οδυνηρές αισθήσεις. Η παρουσία του καλού ή του κακού στους άλλους και η αγωνία που δημιουργείται από την απουσία του καλού προκαλεί τις αντίστοιχες μπερδεμένες αισθήσεις. Με λίγο στοχασμό θα φανεί ότι καμία από αυτές τις αισθήσεις δεν εξαρτάται από την επιλογή μας, αλλά προκύπτουν από την γενική περιγραφή της φύσης μας, όσο κι αν μπορούμε να τις ρυθμίσουμε ή να τις μετριάσουμε.<sup>440</sup>

Ο Hutcheson εξετάζει στη συνέχεια το σκοπό για τον οποίο η φύση μας έχει συγκροτηθεί με τέτοιο τρόπο, ώστε να γεννιούνται σε μας αισθήσεις με απόλυτη αναγκαιότητα. Αυτά τα

---

<sup>435</sup> Francis Hutcheson, *Essay*, pp. 43.

<sup>436</sup> Francis Hutcheson, *Ibid.*, pp. 43.

<sup>437</sup> Francis Hutcheson, *Ibid.*, pp. 44.

<sup>438</sup> Francis Hutcheson, *Ibid.*, pp. 46.

<sup>439</sup> Francis Hutcheson, *Ibid.*, pp. 47.

<sup>440</sup> Francis Hutcheson, *Ibid.*, pp. 47-48.

πρώτα είδη αισθήσεων, με τα οποία αντιλαμβανόμαστε το καλό και το κακό στα ίδια τα αντικείμενα, συνοδεύονται από τη λογική και τις αγνές επιθυμίες.<sup>441</sup>

Ο Hutcheson απορρίπτει το ενδεχόμενο να οδηγούμαστε σε πράξη από χρήσιμες προκλήσεις ή ωθήσεις, με τη βοήθεια των οποίων κινητοποιούμαστε να προάγουμε πιο αποτελεσματικά το ιδιωτικό μας καλό ή το δημόσιο καλό. Αυτή η χρησιμότητα του κινήτρου, που ισχυρίζονται κάποιοι φιλόσοφοι ότι μας ωθεί σε πράξη είναι πολύ γενική και ακαθόριστη. Αυτό που μας ωθεί στην πραγματικότητα σε πράξη είναι μια ήρεμη αγνή επιθυμία για το καλό και αντίστοιχα αποστροφή προς το κακό. Η πραγματική στιγμή του καλού που προτείνεται είναι αρκετή για να μας δεσμεύσει στην επιδίωξή του.<sup>442</sup>

Στη συνέχεια, ο φιλόσοφός μας εξετάζει τη συγκρότηση της φύσης μας ως προς το τι είναι απαραίτητο για την επίτευξη της τελειότητάς της. Γνωρίζουμε, μας λέει, ότι η κατάστασή μας είναι απόλυτα καλή, αν εξαιρέσουμε μια σημαντική πρόσμειξη κακίας. Η αγαθότητα του μεγάλου Δημιουργού της φύσης είναι ορατή ακόμα και στη δημιουργία των κατώτερων φύσεων, με την προϋπόθεση ότι η κατάστασή τους είναι απόλυτα καλή. Μπορούμε να υποθέσουμε ότι υπάρχουν στο σύμπαν πολλά είδη ανώτερων φύσεων που συμφωνούν με την τελειότερη κατάσταση όλου του σύμπαντος. Ο Σιμπλίκιος υποστήριξε αυτή τη θέση, ότι η παγκόσμια αιτία πρέπει να παράγει τα μέσα, όπως και τα πρώτα και τα έσχατα. Δεν γνωρίζουμε, ωστόσο, αν αυτός ο πλανήτης είναι το κατάλληλο μέρος για την κατοικία φύσεων ανώτερων από εμάς.<sup>443</sup>

Ο Hutcheson συνεχίζει και υποστηρίζει ότι το ανθρώπινο είδος που διαθέτει σε τέτοιο βαθμό την κατανόηση και τη γνώση χρειάζεται αυτές τις πρόσθετες δυνάμεις, τις οποίες αποκαλούμε πάθη, εκτός από τις πρώτες αισθήσεις μέσω των οποίων τα αντικείμενα ορίζονται ως καλά ή κακά, και την αγνή επιθυμία ή αποστροφή από τη γνώμη και την κατανόηση που διαμορφώνουμε για το καλό και το κακό.<sup>444</sup>

Η λογική μας ή η γνώση των σχέσεων των εξωτερικών πραγμάτων με το σώμα μας είναι τόσο ασήμαντη, ώστε αυτό που μας διδάσκει πώς θα τα διαφυλάξουμε είναι μια γενική ευχάριστη αίσθηση, ενώ μια δυσάρεστη αίσθηση μας καθοδηγεί ως προς το τι είναι επιζήμιο.<sup>445</sup>

Ο Hutcheson λέει ότι οι ευχαριστήσεις της φαντασίας τείνουν σε μεγάλο βαθμό προς την ευτυχία της ανθρωπότητας. Η ευτυχία της ανθρώπινης ζωής δεν μπορεί να επιτευχθεί χωρίς την κοινωνία και την αμοιβαία βοήθεια, ακόμη και πέρα από την οικογένεια. Επομένως, οι δημόσιες ευπάθειές μας πρέπει γι' αυτό να ενδυναμωθούν, όπως και οι ιδιωτικές, προκειμένου να διατηρηθεί μια ισορροπία· το ίδιο πρέπει και οι επιθυμίες μας για αρετή και τιμή.<sup>446</sup>

---

<sup>441</sup> Francis Hutcheson, *Essay*, pp. 48.

<sup>442</sup> Francis Hutcheson, *Ibid.*, pp. 48-49.

<sup>443</sup> Francis Hutcheson, *Ibid.*, pp. 50-51.

<sup>444</sup> Francis Hutcheson, *Ibid.*, pp. 51.

<sup>445</sup> Francis Hutcheson, *Ibid.*, pp. 51.

<sup>446</sup> Francis Hutcheson, *Ibid.*, pp. 53.

Με αυτή την ισορροπία των δημόσιων παθών σε σχέση με τα ιδιωτικά, με τα πάθη μας για τιμή και αρετή, ανακαλύπτουμε ότι η ανθρώπινη φύση μπορεί να είναι πραγματικά αξιαγάπητη, όπως οι ανώτερες φύσεις είναι προικισμένες με υψηλότερο βαθμό λογικής και επηρεάζονται μόνο από αγνές επιθυμίες. Εάν διαθέτουμε εγωιστικά πάθη για τη δική μας προστασία, διαθέτουμε επίσης και δημόσια πάθη, τα οποία μπορούν να μας δεσμεύσουν σε διαρκείς και γεμάτες φροντίδα υπηρεσίες προς τα παιδιά μας, τους φίλους μας, τις κοινότητες, τη χώρα μας. Η συμπόνια θα μας δεσμεύσει να βοηθήσουμε τους δυστυχισμένους, ακόμα και με προσωπική μας απώλεια ή κίνδυνο.<sup>447</sup>

Η συνήθεια, η παιδεία και η συντροφιά μπορούν συχνά να συμβάλλουν σε μια διαταραχή των κλίσεων μας και των επιθυμιών μας, παρά το γεγονός ότι η πρωταρχική αιτία της διαταραχής αυτής μπορεί να οφείλεται σε κάτι με παγκόσμια εμβέλεια. Ωστόσο, η ζωή παραμένει μια επιθυμητή κατάσταση, καθώς μας επιτρέπει να βιώσουμε την αγαθότητα και την ευτυχία σε ανώτερο βαθμό.<sup>448</sup>

Ο Hutcheson συνεχίζει με την διευκρίνιση των όρων *αίσθηση* και *ευπάθεια* (affection). Η αίσθηση είναι η «άμεση αντίληψη της ευχαρίστησης και του πόνου στην παρουσία οποιουδήποτε αντικειμένου ή γεγονότος, τα οποία προκαλούνται από κάποια εντύπωση στο σώμα μας. Η ευπάθεια είναι η ευχαρίστηση ή ο πόνος που δεν προκαλούνται με τον ίδιο τρόπο, όπως η αίσθηση, αλλά προκύπτουν από κάποιο αναστοχασμό ή γνώμη για την κατοχή μας ενός πλεονεκτήματος ή από κάποια επιδίωξη για μελλοντικές ευχάριστες αισθήσεις από τη μια μεριά ή από έναν αντίστοιχο αναστοχασμό ή επιδίωξη ενός κακού ή δυσάρεστων αισθήσεων από την άλλη, είτε για τους εαυτούς μας είτε για τους άλλους.<sup>449</sup>

Ο Hutcheson ακολουθεί τη διάκριση που κάνει ο Malebranche για τα καλά και τα κακά αντικείμενα και τα συναισθήματα που προκαλούν. Τα καλά αντικείμενα προκαλούν αγάπη και επιθυμία. Τα κακά αντικείμενα προκαλούν στενοχώρια και αποστροφή. Η χαρά της αγάπης και η χαρά του μίσους μπορούν να προκαλέσουν περίπου το ίδιο είδος αισθήσεων, ωστόσο σε διαφορετικές περιπτώσεις· το ίδιο μπορεί να ειπωθεί και για τη θλίψη της αγάπης και τη θλίψη της αποστροφής. Αυτή η διάκριση που κάνει ο Malebranche, και την οποία ο Hutcheson τη θεωρεί πολύ φυσική, ακολουθεί τη διάκριση που κάνουν οι Στωικοί.<sup>450</sup>

Ο Hutcheson παρατηρεί ότι υπάρχει μια ιδιότητα στη φύση μας που μας καθοδηγεί στην πράξη, και που είναι διακριτή από την αίσθηση και την επιθυμία. Την προσδιορίζει ως ένα ένστικτο στα αντικείμενα και στις πράξεις που μας καθοδηγεί χωρίς να διαμορφώνουμε κάποια έννοια γι' αυτά ως καλά ή να μας παρουσιάζονται ως μέσα για την αποφυγή του κακού. Αυτά τα αντικείμενα ή οι πράξεις είναι στην πραγματικότητα το μέσο για κάποιο καλό· αλλά προσανατολιζόμαστε σε αυτά ακόμη και χωρίς να διαμορφώνουμε κάποια έννοια γι' αυτά.<sup>451</sup>

---

<sup>447</sup> Francis Hutcheson, *Essay*, pp. 54.

<sup>448</sup> Francis Hutcheson, *Ibid.*, pp. 56.

<sup>449</sup> Francis Hutcheson, *Ibid.*, pp. 60.

<sup>450</sup> Francis Hutcheson, *Ibid.*, pp. 60-61.

<sup>451</sup> Francis Hutcheson, *Ibid.*, pp. 62.

Επίσης, η παροχή συμπαράστασης προς τους δυστυχισμένους είναι γενικά απαραίτητη για να τους απαλλάξουμε από τη δυστυχία τους. Και, ακόμη κι όταν δεν έχουμε ελπίδες ή την πρόθεση να τους ανακουφίσουμε, έχουμε την τάση να επιδιώκουμε να νιώσουμε συμπόνια. Επίσης, εκτός από την ήρεμη επιθυμία για την ευτυχία ενός αγαπημένου προσώπου, επιδιώκουμε και τη συντροφιά του, χωρίς να την υπολογίζουμε ως ευτυχία τόσο για τον εαυτό μας όσο και για το αγαπημένο άτομο.<sup>452</sup>

Ο Hutcheson εξετάζει τα συναισθήματα της αγάπης και του μίσους και τα συνδέει με τη στάση μας απέναντι σε αυτούς που πράττουν ηθικά. Η αγάπη καθορίζει την επιθυμία για την ευτυχία του άλλου, που συχνά συνοδεύεται από κάποιο είδος αποδοχής του ως αθώου ή ότι έχει έναν χαρακτήρα που συνδυάζει το καλό με το κακό, όπου όμως το καλό επικρατεί. Η ευμένεια μπορεί να υποδηλώνει μόνο την επιθυμία για την ευτυχία του άλλου· και η κακία την επιθυμία της δυστυχίας του, ανεξάρτητα από οποιαδήποτε επιδοκιμασία ή καταδίκη από την ηθική μας αίσθηση.<sup>453</sup> Η σοφία και η αγαθότητα του Δημιουργού της φύσης μας προίκισε με τις ισχυρότερες διαθέσεις απέναντι σε αυτό που μας απαγόρευσε με τους νόμους του.<sup>454</sup>

Ο Hutcheson αναφέρεται στην τάση μας να αναγνωρίζουμε μια ηθικά καλή πράξη και να την βλέπουμε να αναπαρίσταται στο δράμα, στην επική ποίηση ή στο μυθιστόρημα. Όταν παρακολουθούμε μια τέτοια πράξη στα διάφορα είδη της τέχνης, γεννιέται μέσα μας η επιθυμία να προβούμε σε μια ανάλογη ηθική πράξη. Όταν προβαίνουμε σε μια ηθική πράξη, χρησιμοποιούμε και τη φαντασία μας, προκειμένου να θέσουμε σε εφαρμογή το γενναίο και ενάρετο κομμάτι, σύμφωνα με την ιδέα που λάβαμε στο έργο τέχνης. Εάν έχουμε πραγματοποιήσει μια καλή πράξη, νιώθουμε μέσα μας θρίαμβο χαράς. Εάν έχουμε απογοητευτεί από μια παράλειψή μας ή έχουμε επηρεαστεί από κάποιο εγωιστικό κίνητρο, θα νιώσουμε κάποια θλίψη, την οποία ονομάζουμε τύψη.<sup>455</sup> Στην τραγωδία, μας λέει ο Hutcheson, οι πραγματικά ενάρετοι παρουσιάζονται να είναι δυστυχισμένοι στον μεγαλύτερο βαθμό και αυτή η εκδοχή της ανθρώπινης ζωής οδηγεί τους παρατηρητές να νιώσουν έλλειψη εμπιστοσύνης για την πρόνοια και να αποκηρύξουν την αρετή.

Στη συνέχεια, ο Hutcheson αναφέρεται στο φόβο του θανάτου και ισχυρίζεται ότι παρά το γεγονός ότι ο θάνατος αποτελεί έναν από τους μεγαλύτερους φόβους, ωστόσο ένας τιμημένος θάνατος δεν αποτελεί για ένα γενναίο μυαλό το μεγαλύτερο κακό. Η καταστροφή ενός ελεύθερου κράτους, η σκλαβιά ενός γενναίου μυαλού, μια ζωή συνυφασμένη με ντροπή αποτελούν πολύ μεγαλύτερα κακά.<sup>456</sup>

Οι άνθρωποι διαμορφώνουν πάντα κάποια επιθυμία για τιμή, που τους είναι απαραίτητη για να γίνουν αποδεκτοί από το σύνολο. Η φιλοδοξία αποτελεί μια βίαιη επιθυμία για τιμή, αλλά αυτή διαμορφώνεται με την κακή έννοια, όταν οδηγεί τον πράττοντα σε ανήθικα μέσα, προκειμένου να την επιτύχει.<sup>457</sup>

---

<sup>452</sup> Francis Hutcheson, *Essay*, pp. 64.

<sup>453</sup> Francis Hutcheson, *Ibid.*, pp. 64-65.

<sup>454</sup> Francis Hutcheson, *Ibid.*, pp. 68.

<sup>455</sup> Francis Hutcheson, *Ibid.*, pp. 69.

<sup>456</sup> Francis Hutcheson, *Ibid.*, pp. 73.

<sup>457</sup> Francis Hutcheson, *Ibid.*, pp. 70.



Οι άνθρωποι νιώθουν το πάθος της ντροπής για τις ανέντιμες πράξεις των άλλων, όταν κάποιο τμήμα της ανεντιμότητας τους αγγίξει. Η γενική τάση της ανθρώπινης φύσης είναι να εκφράζει κάποια δυσαρέσκεια απέναντι στην ανεντιμότητα κάποιου άλλου, μολονότι αυτό οφείλεται στη δημόσια αίσθησή μας.<sup>458</sup> Η δεύτερη τάση είναι τα δημόσια πάθη για την κατάσταση των άλλων, ως προς την ευτυχία τους ή τη δυστυχία τους, ανεξάρτητα από τις ηθικές τους ποιότητες. Αυτές οι ευπάθειες και τα πάθη επεκτείνονται σε όλες τις διορατικές φύσεις, όταν δεν προκύπτει κάποια πραγματική ή φανταστική αντίθεση ή συμφέρον.<sup>459</sup>

Εφόσον η ηθική μας αίσθηση μας κάνει να νιώθουμε ότι η αρετή είναι η μεγαλύτερη ευτυχία για το άτομο που την κατέχει, οι δημόσιες ευπάθειές μας θα μας κάνουν να επιθυμήσουμε την αρετή για τους άλλους. Οι ευπάθειές μας για το άτομο προκύπτουν μαζί με τα πάθη μας γι' αυτό το γεγονός, ανάλογα με το αν φέρεται ενάρετα ή ποταπά.<sup>460</sup>

Ο Hutcheson λέει ότι δεν είμαστε ικανοί από τη φύση μας να επιθυμήσουμε τη δυστυχία οποιουδήποτε πλάσματος, όταν βρισκόμαστε σε κατάσταση ηρεμίας, εκτός κι αν αυτό είναι απαραίτητο για την ασφάλεια των αθών. Και θα ανακαλύψουμε ότι δεν υπάρχει καμία ποιότητα σε οποιοδήποτε αντικείμενο, το οποίο θα μας προκαλούσε αγνή κακία χωρίς συμφέρον ή ήρεμη επιθυμία της δυστυχίας του άλλου αποκλειστικά και μόνο για να νιώσουμε αυτή την επιθυμία.<sup>461</sup>

Όταν παρατηρούμε τους ανθρώπους, αναγνωρίζουμε κάποιες αγαθές διαθέσεις, αναμειγμένες με πολλές αδυναμίες: λίγοι φαντάζονται τον εαυτό τους ικανό να φτάσουν στο ύψος των απόλυτα αγαθών χαρακτήρων ή να επιτύχουν τον υψηλότερο βαθμό ευτυχίας. Και ακόμη λιγότεροι φαντάζονται τον εαυτό τους να βυθίζονται στην ανεντιμότητα των απόλυτα κακών χαρακτήρων, και γι' αυτό λίγοι φοβούνται τις συμφορές που τους προκύπτουν.<sup>462</sup>

Όταν συγχωρούμε τις βλάβες που μας έχουν προκαλέσει, και ανταποδίδουμε το κακό με μια καλή πράξη, αυτό φαίνεται σπουδαίο και όμορφο στην ηθική μας αίσθηση. Προκαλεί τη μεγαλύτερη αγάπη για αυτόν που συγχωρεί και συμπόνια για την βλάβη που προκλήθηκε· προς αυτόν που προκάλεσε τη βλάβη, εάν μετανιώσει, νιώθουμε κάποιο βαθμό καλής θέλησης, μαζί με συμπόνια. Εάν δεν μετανιώσει, νιώθουμε την πιο βίαιη αποστροφή και μίσος.<sup>463</sup>

Ο Hutcheson προβαίνει στο συμπέρασμα ότι η θεώρηση των ευπαθειών μας παρέχει σημαντικές αποδείξεις για την αγαθότητα του Θεού, που προκύπτει από την σύσταση της φύσης μας. Και αυτή η απόδειξη ανατρέπει τις ενστάσεις των ανθρώπων του πλούτου ενάντια στους κανόνες της αρετής τις οποίες έχουν διατυπώσει οι άνθρωποι του στοχασμού. Γιατί δεν μας έχουν δοθεί άλλες ιδέες ευχαρίστησης ή πλεονεκτήματος από

---

<sup>458</sup> Francis Hutcheson, *Essay*, pp. 71.

<sup>459</sup> Francis Hutcheson, *Ibid.*, pp. 71.

<sup>460</sup> Francis Hutcheson, *Ibid.*, pp. 72.

<sup>461</sup> Francis Hutcheson, *Ibid.*, pp. 78.

<sup>462</sup> Francis Hutcheson, *Ibid.*, pp. 79.

<sup>463</sup> Francis Hutcheson, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*, 1742, pp. 82.

αυτές που σχετίζονται με τις εξωτερικές αισθήσεις· ούτε άλλες ευπάθειες παρουσιάζονται φυσικές εκτός από αυτές που οδηγούν προς το ιδιωτικό καλό: μπορεί να είναι δύσκολο να πείσει κανείς πολλούς, ακόμη κι από αυτούς που δεν είναι εχθροί της αρετής από προδιάθεση, για τη σοφία του Θεού, ότι έχει δημιουργήσει τη φύση μας τέτοια ώστε να μην αντιβαίνει στους νόμους που μας έδωσε. Με αυτόν τον τρόπο καθίσταται κάθε ευχαρίστηση η πιο φυσική έκφραση του καλού, και μας είναι δυνατό να αποφεύγουμε τις απαγορευμένες πράξεις ή αυτές που μας είναι αδιάφορες. Αν ο νόμος ήταν το προϊόν της ανθρώπινης επινόησης και περίσκεψης και δεν βασιζόταν στην αγαθότητα της ανθρώπινης φύσης, τότε η υπακοή σε αυτόν τον νόμο θα ήταν μια εξαναγκαζόμενη πράξη, η οποία επιβάλλεται μόνο με τιμωρίες, αντίθετες στις φυσικές μας ευπάθειες και αισθήσεις. Η φύση και η θεία χάρη καθίστανται μέσα σε αυτό το πλαίσιο πολύ αντίθετες, και θα αναρωτηθεί κανείς εάν θα μπορούσαν να έχουν τον ίδιο Δημιουργό. Εφόσον όμως αποδεχτούμε την εναρμόνιση του θείου νόμου με τις επιταγές της ανθρώπινης φύσης, τότε αίρεται κάθε αντίφαση: κάθε πάθος ή ευπάθεια σε μετριασμένο βαθμό είναι αθώα, ορισμένα είναι άμεσα αξιαγάπητα και ηθικά καλά: διαθέτουμε αισθήσεις και ευπάθειες που μας οδηγούν στο δημόσιο καλό, όπως και στο ιδιωτικό· που μας οδηγούν στην αρετή, ενσωματώνοντας παράλληλα την εξωτερική ευχαρίστηση.<sup>464</sup>

Η αντίληψη του Hutcheson για το Θεό δεν συνδέεται με την επίσημη θεώρηση της Εκκλησίας και αντιβαίνει στο μέχρι τότε κυρίαρχο καλβινιστικό δόγμα, που πίστευε ότι μετά την Πτώση ο άνθρωπος είναι αμαρτωλός και προβαίνει στην ενάρετη πράξη μέσα από την επιβολή του θεϊκού νόμου και των κυρώσεων. Ο Hutcheson δεν πιστεύει στη θεία αποκάλυψη και στις συνήθειες πρακτικές της χριστιανικής θρησκείας. Η άποψη του Hutcheson για το Θεό είναι μια αντίληψη φυσικής θρησκείας, που βασίζεται στην ευμενή φύση του ανθρώπου. Ο Loughran πιστεύει ότι ο Hutcheson δεν αναζητεί στη θεία αποκάλυψη και στη θρησκεία την απάντηση για την ηθική φύση του ανθρώπου. Και συνεχίζει εξηγώντας ότι η εκκοσμίκευση της ηθικής στον σύγχρονο κόσμο είχε αρχίσει να επικρατεί κατά τον 18<sup>ο</sup> αιώνα, αλλά ότι δεν παρέχει καμία κοσμική εξήγηση για την τραγωδία που παραμονεύει την ηθική ζωή.<sup>465</sup>

Αυτή η τελευταία είναι μια παρατήρηση πολύ εύστοχη και μας καταδεικνύει το γεγονός ότι, παρά το ότι η ηθική είναι εγγενής στη φύση μας και γι' αυτό η επιλογή της ηθικής πράξης είναι μια απλή διαδικασία που συνοδεύεται από ευχαρίστηση, ωστόσο η ανθρώπινη φύση παρουσιάζεται ενίοτε πιο σύνθετη και μπερδεμένη, γεγονός που οφείλεται είτε στα εγωιστικά κίνητρα είτε στην επίδραση του πολιτισμού. Πάντως, πέρα από αυτή την παρατήρηση, δεν θα συμφωνήσουμε με το Loughran για τη θέση του Θεού στην ηθική του Hutcheson. Η ηθική τελείωση στον Hutcheson μπορεί να πραγματοποιείται μέσα στα πλαίσια της κοινωνίας, της οποίας ο άνθρωπος είναι αναπόσπαστο κομμάτι, ωστόσο τόσο η κοινωνία όσο και η ανθρώπινη φύση αποτελούν δημιούργημα του απόλυτα ευμενούς Θεού και είναι δείγμα της απέραντης καλοσύνης του. Πρόκειται για τον απόλυτα ευμενή Δημιουργό της φυσικής θρησκείας του Hutcheson.

---

<sup>464</sup> Francis Hutcheson, *Essay*, pp. 86-87.

<sup>465</sup> James N. Loughran, "Francis Hutcheson: Benevolence as Moral Motivation", *History of Philosophy Quarterly*, V.3, N.3, 1986.

Και ο Hutcheson συνεχίζει ότι φαίνεται ότι τα πάθη μας δεν είναι τόσο στη δύναμή μας, όπως φαντάζονται μερικοί. Είναι τέτοια η σύσταση της φύσης μας, ώστε, μόλις σχηματίσουμε κάποια ιδέα για συγκεκριμένα αντικείμενα ή γεγονότα, η επιθυμία μας ή η αποστροφή μας θα προκύψει απέναντί τους· και, κατά συνέπεια, οι ευπάθειές μας πρέπει να εξαρτώνται από τις γνώμες τις οποίες σχηματίζουμε σχετικά με οτιδήποτε συμβαίνει στον νοητικό μας χώρο, τις ποιότητές του, τις κλίσεις του ή τα αποτελέσματα ορισμένων βιωμάτων. Συνεπώς, η χαλιναγωγή των παθών μας πρέπει να εξαρτάται σε πολύ μεγάλο βαθμό από τις γνώμες που σχηματίζουμε.<sup>466</sup> Έτσι, η ευτυχία κάθε ευαίσθητης φύσης είναι επιθυμητή, μόλις απομακρύνουμε κάθε γνώμη ή αντιληφθούμε ότι κάποιο συμφέρον που προκύπτει από την επιδίωξη της ευτυχίας αυτού του ατόμου αντιβαίνει στην ευτυχία των άλλων. Η συνειδητοποίηση των ηθικά καλών ποιοτήτων προκαλεί κατ' ανάγκη την επιδοκιμασία μέσω της ηθικής μας αίσθησης και της πιο δυνατής αγάπης. Η αιτία του μίσους είναι η συνειδητοποίηση των αντίθετων ποιοτήτων.<sup>467</sup>

Πολλοί φιλόσοφοι, αναφέρει ο Hutcheson, και εδώ εννοεί τον Mandeville, ερμηνεύουν το ανθρώπινο είδος ως απόλυτα κακό ή ολοκληρωτικά εγωιστικό. Σ' αυτή τη θέση ο Hutcheson αντιδιαστέλλει τη δική του άποψη ότι η φύση προίκισε τον άνθρωπο με αξιαγάπητες ιδιότητες και ότι είναι το ίδιο αξιαγάπητη η ύπαρξη του Θεού. Υποστηρίζει ότι κανένα συμφεροντολογικό κίνητρο ή μελλοντική επιβράβευση δεν είναι αρκετά για να μας ωθήσουν στην επιλογή της ενάρετης πράξης. Και αυτό οφείλεται στη σύσταση της ανθρώπινης φύσης και στο ότι δεν σχηματίζουμε ευγενέστερη ιδέα από αυτή του Θεού. Και αυτή η ιδέα μας οδηγεί στην έκφραση της ευσέβειάς μας και στην επιλογή της ενάρετης πράξης.<sup>468</sup>

Παρατηρούμε εδώ ότι ο Hutcheson εξιδανικεύει κατά κάποιον τρόπο τα ευμενή συναισθήματα και την ανιδιοτέλειά τους αποδίδοντάς τα στην ανθρώπινη φύση και νοηματοδοτώντας τα με αισθητική αξία, κατά το πρότυπο του Shaftesbury. Αυτή η εξιδανίκευση των ηθικών ποιοτήτων του ανθρώπου είναι κοινή στον σκωτικό Διαφωτισμό και καλλιεργεί ένα ηθικό ιδεώδες που στηρίζεται στη φυσική προδιάθεση του ανθρώπου και όχι σε έμφυτες ιδέες ή σε κάποια οντολογία. Η ανθρώπινη εμπειρία είναι η βάση για την εξύψωση του ανθρώπου σε ηθικό πράττοντα μέσα από την ανάπτυξη των φυσικών προδιαθέσεων του για την επίτευξη της αρετής. Παρατηρούμε επομένως ότι η επίτευξη της ενάρετης πράξης παραμένει ένα ηθικό ιδανικό που εξυψώνει την ανθρώπινη φύση και αυτό συμβαίνει στον σκωτικό Διαφωτισμό όχι a priori, όπως στον Kant και στους ορθολογιστές, αλλά με βάση την ανθρώπινη εμπειρία και την ηθική ψυχολογία.

Από τη φύση μας αναπτύσσουμε την επιθυμία για κοινωνικότητα ή επιδιώκουμε τη συντροφιά των ομοίων μας. Και, μολονότι η απουσία της συντροφιάς δεν είναι άμεσα οδυνηρή, ωστόσο, εάν για μεγάλο χρονικό διάστημα ο άνθρωπος δεν απασχοληθεί με κάτι που εξυπηρετεί την κοινωνία, τότε θα προκληθεί ένα είδος δυσαρέσκειας, το οποίο μόνο η συντροφιά μπορεί να αποβάλλει.<sup>469</sup>

<sup>466</sup> Francis Hutcheson, *Essay*, pp. 89.

<sup>467</sup> Francis Hutcheson, *Ibid.*, pp. 88-89.

<sup>468</sup> Francis Hutcheson, *Ibid.*, pp. 89.

<sup>469</sup> Francis Hutcheson, *Ibid.*, pp. 90.

Μια οδυνηρή αίσθηση δεν υπαγορεύει τίποτα από μόνη της·πρέπει γι' αυτό να καταπολεμηθεί από κάποιο στοχασμό ή από κάποιο ένστικτο. Η ευμένειά μας και η συμπόνια προϋποθέτουν πράγματι κάποια γνώση της κατάστασης των άλλων πλασμάτων που διαθέτουν αισθήσεις και τι είναι καλό και κακό γι' αυτούς. Πάντως, το κίνητρο που μας ωθεί σε πράξεις είναι οι καθορισμοί της φύσης μας, που προηγούνται των επιλογών στις οποίες προβαίνουμε από συμφέρον.<sup>470</sup>

Βλέπουμε έτσι πόσο αδύνατο είναι για κάποιον να κρίνει για το βαθμό της ευτυχίας ή της δυστυχίας των άλλων, εκτός και αν γνωρίζει τις γνώμες τους, τις συνδέσεις των ιδεών στις οποίες έχουν προβεί και το βαθμό των επιθυμιών τους και των αποστροφών τους. Αντιλαμβανόμαστε επίσης πόσο μεγάλες συνέπειες έχουν οι συνδέσεις των ιδεών και η διαμόρφωση των αντιλήψεών μας για την ευτυχία μας ή τη δυστυχία μας και για την καθυπόταξη των παθών μας.<sup>471</sup>

Το αποτέλεσμα που επιφέρουν αυτές οι συνδέσεις των ιδεών είναι ότι γεννούν τα πάθη σε υπερβολικό βαθμό, πέρα από την αναλογία του πραγματικά καλού στο αντικείμενο. Γι' αυτό το λόγο, διαμορφώνουμε κάποιες γνώμες προκειμένου να δικαιολογήσουμε τα πάθη. Ωστόσο, οι εσφαλμένες αυτές γνώμες δεν επαρκούν για να σπάσουν τη σύνδεση των ιδεών, με αποτέλεσμα η επιθυμία ή το πάθος να συνεχιστεί, ακόμη κι αν η κατανόησή μας μάς υποδεικνύει ότι το αντικείμενο που επιθυμούμε δεν είναι καλό.<sup>472</sup> Διαπιστώνουμε, λοιπόν, ότι ο Hutcheson αναγνωρίζει και μια άλλη αιτία στην οποία οφείλεται η εμφάνιση των επιθυμιών και των παθών εκτός από τη φυσική τους προέλευση. Και αυτή η αιτία δεν είναι άλλη παρά η σύνδεση των ιδεών (association of ideas).<sup>473</sup>

Εκτός από την έννοια της ηθικής αίσθησης ο Hutcheson αναπτύσσει και την έννοια της ευμένειας (benevolence), η οποία συνοδεύει την έννοια της ηθικής αίσθησης και μας καθοδηγεί στην ηθική πράξη. Η ευμένεια είναι εκείνη η ιδιότητα του ανθρώπου βάσει της οποίας κάθε ηθικό υποκείμενο διαθέτει φυσική προδιάθεση να επιθυμεί την ευτυχία των συνανθρώπων του και να νιώθει αποστροφή προς τη δυστυχία τους, παράλληλα με την επιθυμία του για την εκπλήρωση της προσωπικής του ευτυχίας, η οποία ολοκληρώνεται μέσα από την επιδίωξη και την πραγματοποίηση των ηθικών επιλογών.

Η συζήτηση του Hutcheson ως προς τη σημασία της έννοιας της ευμένειας στην επιλογή της ηθικής πράξης σχετίζεται με την πραγμάτευσή του για τους όρους των αιτιών της «διέγερσης» και αυτών της «δικαιολόγησης». Η θεωρία του Hutcheson είχε μεγάλη επίδραση τόσο στη θεωρία του Hume όσο και σε αυτή του Kant.<sup>474</sup> Η θεωρία του Hutcheson διαφυλάσσει τον κεντρικό ρόλο της έννοιας της ευμένειας σε μια επαρκή πραγμάτευση της ηθικής ζωής, χωρίς να γίνεται κάποια σύνδεση με την άποψη του ωφελιμισμού. Ο James N. Loughran παραθέτει την άποψη του Scanlon, ο οποίος επισημαίνει ότι, ως προς το ηθικό επιχείρημα, δεν είναι μόνο οι ωφελιμιστές και οι συνεπειοκράτες που θέτουν το κριτήριο της ευημερίας. Με βάση αυτό το κριτήριο της

<sup>470</sup> Francis Hutcheson, *Essay*, pp. 91.

<sup>471</sup> Francis Hutcheson, *Ibid.*, pp. 93.

<sup>472</sup> Francis Hutcheson, *Ibid.*, pp. 94.

<sup>473</sup> Francis Hutcheson, *Ibid.*, pp. 94.

<sup>474</sup> James N. Loughran, "Francis Hutcheson: Benevolence as Moral Motivation", *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 3, N. 3, 1986.

ευημερίας διαμορφώνεται και η δίκαιη διανομή των αγαθών και η πρόθεση να υποστηριχθεί κάποιο σύστημα δικαιωμάτων. Ορισμένοι ωφελμιστές, οι οποίοι διατύπωσαν αυτή την ανάγκη με μεγαλύτερη έμφαση απ' ό,τι άλλοι, υποστήριξαν ότι η ευημερία του κάθε ανθρώπου υπολογίζεται «αποκλειστικά με βάση τις προτιμήσεις και τα συμφέροντα αυτού του ανθρώπου»· οι προσωπικές προτιμήσεις θέτουν το κριτήριο για τις κρίσεις που διαμορφώνονται ως προς το επίπεδο της ευημερίας κάποιου ανθρώπου. Ο Scanlon επισημαίνει ότι δεν προβαίνουμε σε ηθικές αξιολογήσεις μόνο με βάση αυτό το υποκειμενικό κριτήριο και εκφράζει με συνέπεια την τοποθέτηση του Hutcheson ενάντια σε αυτή των ωφελμιστών. Ωστόσο, το κριτήριο της ευημερίας γίνεται παραδεκτό από τον Hutcheson και τους σκώτους Διαφωτιστές, το οποίο συνδυάζεται και μεθερμηνεύεται ως ανθρώπινη ευτυχία. Μέσα στα πλαίσια της επίτευξης της ανθρώπινης ευτυχίας περιλαμβάνεται και η επιδίωξη της ευημερίας, που οδηγεί στην ανάπτυξη του εμπορίου στις σύγχρονες κοινωνίες. Το ιδιωτικό συμφέρον και ο εγωισμός ικανοποιούνται από τις προσωπικές επιδιώξεις του ανθρώπου και, μολονότι διακριτά στους Σκώτους Διαφωτιστές από τα ανιδιοτελή κίνητρα, καθίστανται κατορθωτά μόνο μέσα από το συμφέρον της κοινωνίας, το οποίο προωθείται με βάση τα ευμενή χαρακτηριστικά της ανθρώπινης φύσης και της συμπάθειας στον Hutcheson και της συμπάθειας στον Hume και στον Adam Smith.

Το υποκειμενικό κριτήριο της ευημερίας έχει ως συνέπεια στο πεδίο της διανεμητικής δικαιοσύνης να αναγνωρίζεται στα άτομα με ειδικές ανάγκες το θεσμοθετημένο ηθικό δικαίωμα να απολαμβάνουν μεγαλύτερο μερίδιο της συμπαράστασης της κοινωνίας.<sup>475</sup> Αυτή η παρατήρηση του Loughran έρχεται σε αντίθεση με μια κυρίαρχη άποψη σε πολλές κοινωνίες και στη σκέψη πολλών στοχαστών, ότι πρέπει μια κοινωνία να αποκλείει, ακόμη και να σκοτώνει τους φυσικά ανάπηρους ή τους παραμορφωμένους, εφόσον αυτά τα άτομα δεν είναι σε θέση να προσφέρουν κάποιο όφελος σε αυτή ή να επιτύχουν την ηθική τους ολοκλήρωση και να προσφέρουν στην κοινωνία ένα υπόδειγμα της τελειότητας του ανθρώπινου είδους. Αυτή η άποψη που επικράτησε για πολλούς αιώνες στις ανθρώπινες κοινωνίες για τα άτομα με ειδικές ανάγκες είναι πέρα για πέρα εσφαλμένη, καθώς οι φυσικά ανάπηροι μπορούν, με τις περιορισμένες τους ικανότητες, να αναπτύξουν τόσο την νοημοσύνη τους όσο και τα ταλέντα τους και να διακριθούν σε όλους τους τομείς της ανθρώπινης δραστηριότητας. Υπάρχουν πολλά παραδείγματα διάσημων προσωπικοτήτων, που διακρίθηκαν με εξαιρετικές επιδόσεις στον τομέα της δραστηριότητάς τους. Επίσης, μέσα από την ανάδειξη των ικανότητων τους στον δικό τους τομέα και την προσφορά τους στο κοινωνικό σύνολο, διαθέτουν συνείδηση και συνεπώς είναι ικανοί να πετύχουν την ηθική τους τελείωση.

Ο Scanlon εξετάζει και τα αντικειμενικά κριτήρια με βάση τα οποία διαμορφώνεται η «σχετική επιτακτικότητα» των ανταγωνιστικών συμφερόντων, όπως την ονομάζει. Το στοιχείο της επιτακτικότητας είναι άμεσα συνδεδεμένο με το αντικειμενικό κριτήριο που καθορίζει τις ηθικές μας αξιολογήσεις. Το αντικειμενικό κριτήριο εξετάζεται από μια νατουραλιστική προσέγγιση, η οποία δε συμφωνεί με μια θεωρία γενικής συναίνεσης, αλλά αντίθετα υποστηρίζει ότι ορισμένα συμφέροντα των ανθρώπων είναι τα πραγματικά σημαντικά. Μια δεύτερη άποψη, η συμβασιοκρατική προσέγγιση (contractualism),

---

<sup>475</sup> James N. Loughran, "Francis Hutcheson: Benevolence as Moral Motivation", *History of Philosophy Quarterly*, V. 3, N. 3, 1986, pp. 293-309.

προσπαθεί να διατηρήσει την ιδέα της γενικής συναίνεσης (consensus) και να υπερασπίσει την έννοια της επιτακτικότητας ως μια κατασκευή που διαμορφώθηκε για τους σκοπούς του ηθικού επιχειρήματος, το καλύτερο κριτήριο που διαθέτουμε για δικαιολόγηση, και το οποίο είναι αμοιβαία αποδεκτό από τους ανθρώπους.<sup>476</sup>

Ο Hutcheson θέτει το ερώτημα ποια είναι η διαφορά ανάμεσα στην ηθικά καλή και την ηθικά κακή πράξη. Παρά το γεγονός ότι συμπλέει με τους ορθολογιστές, όπως ο Clarke και ο Wollaston, συμμεριζόμενος την αντίθεσή τους στις εγωιστικές ηθικές θεωρίες του Hobbes και του Mandeville, ο Hutcheson αρνείται ότι η ορθολογικότητα αποτελεί την ποιότητα εκείνη που καθιστά τις πράξεις ηθικές. Μπορούμε, ισχυρίζεται, να προφέρουμε πολλές αλήθειες, να αναφέρουμε πολλά γεγονότα ως προς τις σφοδρές εγωιστικές πράξεις, όπως και για το αντίθετό τους, τις γενναίες ευγενικές πράξεις. Η κακία έχει πολλά χαρακτηριστικά που μπορούν να της αποδοθούν, το ίδιο όπως και ο ηρωισμός. Άρα, τι είναι αυτό που κινητοποιεί τους ανθρώπους να επιλέξουν και να πράξουν; Η απάντηση του Hutcheson είναι η εξής: «Ως προς τις αιτίες που διεγείρουν και κινητοποιούν, σε κάθε ήρεμη ορθολογική πράξη επιδιώκεται κάποιος σκοπός... Επομένως, δεν μπορεί να υπάρχει κάποια αιτία που μας κινητοποιεί που να προηγείται του συναισθήματος».<sup>477</sup> Σε κάθε περίπτωση προϋποτίθεται κάποιο συναίσθημα ή ένστικτο· και πολύ απέχουμε από το να αναγνωρίσουμε με ακρίβεια τι καθιστά μια πράξη ηθικά καλή. Ωστόσο, ο Hutcheson παρατηρεί ότι δεν σημαίνει ότι το να εκφέρουμε αληθείς προτάσεις για κάποια πράξη ότι αυτή η πράξη αξίζει της αποδοχής μας. Πιο συγκεκριμένα, το γεγονός ότι κάποια πράξη στοχεύει σε κάποιο σκοπό, αυτό δεν δικαιολογεί την πράξη εφόσον παραμένει ακόμη ανοιχτό το ερώτημα κατά πόσο ο ίδιος ο σκοπός τείνει αποδοχής. Και ο Hutcheson συμπεραίνει: «Η αιτία που παρέχει δικαιολόγηση πρέπει να αφορά τους ίδιους τους σκοπούς, και κυρίως τους έσχατους σκοπούς».<sup>478</sup> Εάν ο λόγος, «που αποτελεί την ικανότητά μας να διατυπώνουμε αληθείς προτάσεις», δεν μπορεί να βοηθήσει στο να αξιολογήσουμε την αξία των έσχατων σκοπών, πρέπει να καταστεί δυνατή η αξιολόγηση αυτή με κάποια άλλη ιδιότητα, που δεν είναι άλλη από την «ηθική αίσθηση».<sup>479</sup>

Η απόδοση της ηθικότητας των πράξεων στους έσχατους σκοπούς είναι καθαρά αριστοτελική. Ο Hutcheson καταλήγει στο ότι πρέπει να υπάρχουν έσχατοι σκοποί, προκειμένου να αποφύγουμε την ατελείωτη αντιφατικότητα και τον παραλογισμό της ανθρώπινης ζωής και ότι για την επίτευξη αυτών των σκοπών πρέπει να βασιστούμε σε ορισμένα θεμελιώδη συναισθήματα «που είναι εμφυτευμένα στη φύση μας».<sup>480</sup>

Ο Hutcheson δεν πιστεύει στην ύπαρξη του μίσους προς τον εαυτό και αναφέρει ότι το μίσος προς τον εαυτό και η κακία δεν διαρκούν για πολύ. Αμφισβητεί την ύπαρξη του μίσους προς τον εαυτό και, αν αυτό υπάρχει, το ταυτίζει με τον μη αυθεντικό εγωισμό.<sup>481</sup>

---

<sup>476</sup> James N. Loughran, "Francis Hutcheson: Benevolence as Moral Motivation", *History of Philosophy Quarterly*, V. 3, N. 3, 1986.

<sup>477</sup> Francis Hutcheson, *Essay*, pp. 121-122.

<sup>478</sup> Francis Hutcheson, *Ibid.*, pp. 129.

<sup>479</sup> James N. Loughran, "Francis Hutcheson: Benevolence as Moral Motivation", *History of Philosophy Quarterly*, V.3, N.3, 1986.

<sup>480</sup> Francis Hutcheson, *Ibid.*, pp. 126.

<sup>481</sup> James N. Loughran, "Francis Hutcheson: Benevolence as Moral Motivation", *History of Philosophy Quarterly*, V.3, N.3, 1986.

Για τον Hutcheson, ωστόσο, είναι γεγονός αναμφισβήτητο και προφανές ότι πολλές φορές οι άνθρωποι επιλέγουν και ενεργούν χωρίς να σκεφτούν καθόλου το προσωπικό τους καλό. Ενώ ο Hume κάνει λόγο για το μίσος προς τον εαυτό που οφείλεται στην έλλειψη κινήτρου για την ενάρετη πράξη. Ο πράττων, στην προκειμένη περίπτωση, μισεί τον εαυτό του γιατί δεν νιώθει κάποια φυσική κλίση προς την ενάρετη πράξη που να στηρίζεται στο μηχανισμό της συμπάθειας, ωστόσο προβαίνει στην ενάρετη πράξη, επειδή αντιλαμβάνεται ότι είναι ενάρετη με βάση εξωτερικά κριτήρια. Αυτή όμως η επιλογή δεν έχει ηθική αξία, εφόσον τα κίνητρά της είναι δεοντολογικά. Η πραγμάτευση από τον Hume του ζητήματος του μίσους προς τον εαυτό δεν γίνεται στο *Treatise*, όπου δεν αναλύεται η ανθρώπινη φύση με αρνητικό τρόπο, αλλά αντίθετα παρουσιάζεται ως ικανή να νιώσει συμπάθεια με βάση τη φυσική της σύσταση και να προβεί στην ενάρετη πράξη από επιλογή.

Ο Hutcheson βεβαιώνει ότι κάθε παρατηρητής επιδοκιμάζει την επιδίωξη του δημόσιου καλού και το βάζει πάνω από το ιδιωτικό· η επιλογή του όμως αυτή δεν κινητοποιείται από κάποιο λόγο ή αλήθεια αλλά από μια ηθική αίσθηση που έχει την πηγή της στη σύσταση της ψυχής μας.<sup>482</sup> Και συνεχίζει ότι επιδοκιμάζουμε την ευμένεια και αποδοκιμάζουμε τον εγωισμό ανάλογα με τον βαθμό που συνδέεται με ευγενικά συναισθήματα.

Ωστόσο παρατηρεί ότι συχνά τα ιδιωτικά μας συμφέροντα υπερισχύουν των δημοσίων συμφερόντων. Η τοποθέτηση του Hutcheson, τόσο θεωρητική όσο και πρακτική, γι' αυτή τη διάκριση ανάμεσα στα εγωιστικά συμφέροντα και την επιδίωξη του δημόσιου καλού διαμορφώνουν μια πολύ απλή συγκρότηση της έννοιας του εαυτού. Τόσο η εξέταση του εαυτού όσο και η παρατήρηση των άλλων αποκαλύπτουν αυτές τις αλήθειες. Ο άνθρωπος που καθοδηγείται από εγωιστικά συναισθήματα θα νιώσει αναπόφευκτα «διαρκή τύψη και δυσαρέσκεια με τον ίδιο του τον χαρακτήρα».<sup>483</sup> Αντιθέτως, αυτός που επιδιώκει το δημόσιο καλό θα γνωρίσει «ικανοποίηση του νου», έτσι ώστε η ευμένεια και ο εγωισμός είναι μόνο «φαινομενικά αντίθετες επιθυμίες».<sup>484</sup> Το παράδοξο του Hutcheson θα μπορούσε να τεθεί ως εξής: ο αυθεντικός εγωισμός εκφράζει και συνειδητοποιεί τον εαυτό του στην αγάπη των άλλων· και η αγάπη των άλλων είναι το μόνο αποτελεσματικό μέσο για τον αυθεντικό εγωισμό. Δεν υπάρχει καμία δυαδικότητα του πρακτικού λόγου που να μας βασανίζει εδώ.<sup>485</sup>

Πολλές φορές ο Hutcheson έχει χαρακτηριστεί ως ωφελμιστής. Ήταν προφανώς ο πρώτος που έδωσε στο ωφελμιστικό επιχείρημα την κλασική του διατύπωση ως εξής: «ότι καλύτερη είναι εκείνη η πράξη, με την οποία επιδιώκεται η μεγαλύτερη ευτυχία για τον μεγαλύτερο αριθμό ανθρώπων· και ότι η χειρότερη πράξη με αντίστοιχο τρόπο προκαλεί δυστυχία». Αποτελεί γεγονός αναμφισβήτητο ότι ταύτισε το «καλό», είτε ιδιωτικό είτε δημόσιο, με την «ευτυχία». Η έννοια της ευτυχίας συνεπάγεται, τόσο στο σύστημα του Hutcheson όσο και σε αυτό του Hume, την έννοια της χρησιμότητας, τόσο ιδιωτικής όσο και δημόσιας. Και «η ευτυχία υποδηλώνει ευχάριστες αισθήσεις κάθε είδους, ή μια διαρκή

<sup>482</sup> Francis Hutcheson, *Essay*, pp. 128.

<sup>483</sup> Francis Hutcheson, *Ibid.*, pp. 127.

<sup>484</sup> Francis Hutcheson, *Ibid.*, pp. 128.

<sup>485</sup> James N. Loughran, "Francis Hutcheson: Benevolence as Moral Motivation", *History of Philosophy Quarterly*, V.3, N.3, 1986.

κατάσταση τέτοιων αισθήσεων, και η δυστυχία υποδηλώνει τις αντίθετες αισθήσεις». <sup>486</sup> Ακόμα και οι καντιανοί φιλόσοφοι, που προτάσσουν την έννοια του ηθικού δέοντος, παραδέχονται ότι η ευτυχία έχει τη δική της θέση σε μια συνολική θεώρηση της ηθικής ζωής. Ο James N. Loughran υποστηρίζει ότι η θεωρία του Hutcheson, με βάση την πιο βασική και συνεπή του ιδέα, δεν εμπλέκει ωφελμιστικές έννοιες του καλού, της ευμείνειας και του ηθικού κινήτρου. Η θεωρία του Hutcheson παροτρύνει τους αναγνώστες του στις θεωρήσεις τους για την ηθική να μην υπολογίζουν «σε πόσο φτηνή τιμή μπορούμε να αγοράσουμε την αθωότητα» αλλά να αναζητήσουν «τι είναι πιο ευγενές, γενναίο και ενάρετο στη ζωή». <sup>487</sup>

Το ανθρώπινο πλάσμα στην ατομικότητά του βρίσκει την ταυτότητά του και ανθεί με την ιδιότητά του να συμμετέχει και να συμβάλλει στις ιδιαίτερες κοινότητες. Αλλά κάθε ιδιαίτερη κοινότητα πρέπει να ταιριάζει με ολόκληρη την κοινότητα της ανθρωπότητας. Το σύνολο δεν λειτουργεί σωστά παρά μόνον όταν κάθε ξεχωριστό άτομο είναι σε τάξη. Τα ξεχωριστά άτομα δεν είναι σε τάξη παρά μόνον όταν συμβάλουν στην καλή λειτουργία του συνόλου. <sup>488</sup>

Ο Hutcheson υποστηρίζει ότι το μοναδικό πράγμα που κερδίζει την επιδοκιμασία μας είναι η ευμείνεια, και αντίθετα, απευθύνουμε τις αποδοκιμασίες μας στην κακία και σε εκείνον τον εγωισμό που μας κάνει να παραβλέπουμε τα συμφέροντα των άλλων. Ως προς τον εαυτό μας, σε στιγμές ήρεμης ενδοσκόπησης και εντιμότητας, αξιολογούμε την αξία μας, την αυθεντικότητά μας και την ποιότητα της ζωής μας, εναρμονίζοντάς την με την ευμείνεια, που αποτελεί τον οδηγό που μας οδηγεί για να λατρεύουμε τους άλλους και να προωθούμε το καλό τους. Και αυτό είναι το βασικό κίνητρο της ζωής μας. <sup>489</sup>

Ο Hutcheson λέει ότι ο σκοπός του ηθικού υποκειμένου, που κινητοποιείται από την ευμείνεια, είναι να διατηρήσει, πρώτα και κύρια, και να ενδυναμώσει την κοινότητα. Για το σκοπό αυτό, διαμορφώνει τον ίδιο του τον χαρακτήρα και τις διαθέσεις του, έτσι ώστε να καταστεί ένα αποτελεσματικό και σημαντικό μέλος της κοινότητας. Ο Hutcheson στηρίζει σε αυτό το ιδανικό της συντροφικότητας της κοινότητας με το άτομο τη διαμόρφωση των επιδοκιμασιών και των αποδοκιμασιών μας που αφορούν τον χαρακτήρα, την επιλογή και τη συμπεριφορά και τα οποία θεωρούνται ως ηθικά ιδανικά. Αυτή η θεώρηση του Hutcheson συνεπάγεται μια διαφορετική αντίληψη για την ηθικότητα, την ευμείνεια και την ανθρώπινη ευημερία από αυτή του ηδονικού ωφελμισμού, υποστηρίζει ο James N. Loughran. <sup>490</sup> Θα συμφωνήσουμε με αυτή την άποψη και θα προσθέσουμε ότι η έννοια της ευχαρίστησης που αντλούμε από την προσωπική μας ευτυχία και από την παρατήρηση της ενάρετης συμπεριφοράς στον εαυτό μας και στους άλλους, μια άποψη που μοιράζονται όλοι οι Σκώτοι Διαφωτιστές, έχει περισσότερο συναισθηματικό χαρακτήρα παρά πηγάζει

---

<sup>486</sup> Francis Hutcheson, *Ibid.*, pp. 115.

<sup>487</sup> James N. Loughran, "Francis Hutcheson: Benevolence as Moral Motivation", *History of Philosophy Quarterly*, V.3, N.3, 1986.

<sup>488</sup> James N. Loughran, "Francis Hutcheson: Benevolence as Moral Motivation", *History of Philosophy Quarterly*, V.3, N.3, 1986.

<sup>489</sup> James N. Loughran, "Francis Hutcheson: Benevolence as Moral Motivation", *History of Philosophy Quarterly*, V.3, N.3, 1986.

<sup>490</sup> James N. Loughran, "Francis Hutcheson: Benevolence as Moral Motivation", *History of Philosophy Quarterly*, V.3, N.3, 1986.



από καθαρά ηδονιστική βάση. Η έννοια της ευχαρίστησης στον σκωτικό Διαφωτισμό προκύπτει από την εμπειριστική προσέγγιση της ανθρώπινης φύσης, αλλά εξιδανικεύεται μέσα από την αισθηματοκρατική σκοπιά του ρεύματος του σκωτικού Διαφωτισμού. Το παράδοξο του σκωτικού Διαφωτισμού είναι ότι ξεκινά από μια εμπειρική επιστημολογία, καθώς θεμελιώνει τα ανθρώπινα συναισθήματα στην εμπειρία και στη φύση, καθιστώντας τα κυρίαρχα και, ξεφεύγοντας από τις δεσμεύσεις του εμπειρισμού, τα εξιδανικεύει, καθώς τα συνδέει με την έννοια του ωραίου και με την ηθική φύση του ανθρώπου. Επομένως, η ανθρώπινη φύση εξετάζεται από εμπειρική σκοπιά, αλλά καταλήγει σε μια εξιδανικευμένη εκδοχή με βάση την έννοια του ωραίου και της ηθικής ποιότητας, που είναι εγγενή στην ανθρώπινη φύση.

Ο Hutcheson θέτει το ερώτημα ως προς τις επιλογές του κάθε ανθρώπου και τις εξετάζει στην περίπτωση που ο ηθικός πράττων βρίσκεται ανάμεσα σε πολλές, ίσως ανταγωνιστικές επιθυμίες και καλείται να επιλέξει αυτές που έχουν γι' αυτόν προτεραιότητα και απαντά ότι, προκειμένου να κρίνουμε τη σημασία ενός συμφέροντος, πρέπει πρώτα να κρίνουμε τη συνέπειά του με κάποιον σκοπό τον οποίο θέτουμε.<sup>491</sup>

Η αναθεωρητική προσέγγιση του James N. Loughran συνίσταται στο ότι η ευμένεια είναι η φυσική επιθυμία, όχι για την ευτυχία και την ευχαρίστηση των άλλων, αλλά για την εύρυθμη λειτουργία της ηθικής κοινότητας.<sup>492</sup> Δεν θα συμφωνήσουμε με αυτή την άποψη, γιατί ο Hutcheson στηρίζει την ηθική αξιολόγηση στην έννοια της ευτυχίας και της ευχαρίστησης των άλλων και του εαυτού. Απλώς δεν την αντιλαμβάνεται με ηδονιστικά κριτήρια, αλλά τη συνδέει με ανώτερα ιδανικά, όπως είναι η αίσθηση του ωραίου και η ηθική αίσθηση.

Ο Hutcheson ισχυρίζεται ότι, προκειμένου να είναι κανείς ηθικός, οι επιλογές του και οι πράξεις του πρέπει να ενσαρκώνουν το ηθικό ιδανικό, που είναι εγγενές στη φύση του. Ωστόσο, αυτή η συζήτηση για το ιδανικό της ηθικής κοινότητας είναι τόσο απρόσωπο, ώστε δεν λαμβάνει σοβαρά τις διαφορές μεταξύ των ανθρώπων, ούτε τη σαρκική φύση των ανθρώπων με τους οποίους ζούμε, αλλά ούτε και την ειδική σημασία που αποδίδουμε εκ φύσεως στις ίδιες μας τις φροντίδες και τα συμφέροντα. Έτσι το αντικείμενο των ευμενών συναισθημάτων είναι τα ίδια τα ανθρώπινα πλάσματα στη φυσική τους κατάσταση και μετά έρχεται η κοινότητα: «το καλό του κάθε ατόμου αποτελεί έναν έσχατο σκοπό, που γίνεται επιθυμητός χωρίς περαιτέρω εξέταση»· δεν πρόκειται για την περίπτωση «όπου σε κάθε ευγενική πράξη οι άνθρωποι σχηματίζουν την αφηρημένη έννοια όλης της ανθρωπότητας του συστήματος των έλλογων όντων»· «δεν υπηρετούμε το άτομο μόνο από την αγάπη για το ανθρώπινο είδος».<sup>493</sup> Αλλά η σύσταση της φύσης των ανθρώπινων πλασμάτων, το καλό των οποίων επιθυμούμε, είναι από σάρκα και οστά. Επομένως, δεν μπορούμε να παραγνωρίσουμε την ανθρώπινη φύση, που έχει ελαττώματα και αδυναμίες, και που στηρίζεται σε αυτά τα φυσικά χαρακτηριστικά, προκειμένου να φτάσει την ηθική της τελείωση.

---

<sup>491</sup> James N. Loughran, "Francis Hutcheson: Benevolence as Moral Motivation", *History of Philosophy Quarterly*, V.3,N.3, 1986.

<sup>492</sup> James N. Loughran, "Francis Hutcheson: Benevolence as Moral Motivation", *History of Philosophy Quarterly*, V.3,N.3, 1986.

<sup>493</sup> Francis Hutcheson, *Essay*, pp. 124.

Ο Hutcheson αναγνωρίζει ότι υπάρχει, εκτός από τις ηθικά καλές και τις ηθικά κακές πράξεις, μια ευρεία τάξη ηθικά ουδέτερων πράξεων. Οι φυσικές μας συνήθειες και η ικανοποίηση των σωματικών μας αναγκών αποτελούν ηθικά ουδέτερες πράξεις. Όσον αφορά την ηθική ζωή, η επιλογή της ευμενούς πράξης συνδέει τον ηθικό πράττοντα με την ηθική κοινότητα· επαφίεται στην υπευθυνότητα του ηθικού πράττοντα να διακρίνει αυτήν την κατάλληλη συμπεριφορά.<sup>494</sup>

Ο Hutcheson, μας λέει ο Loughran, δεν εξηγεί γιατί πολλές φορές οι άνθρωποι, ενώ αντιλαμβάνονται ποια είναι η ενάρετη επιλογή, παρόλα αυτά προτιμούν να προβούν στην εγωιστική πράξη. Ο Hutcheson δεν διαπραγματεύεται το πρόβλημα της «εσκεμμένης αμαρτίας». Αντίθετα, εκφράζει την ατράνταχτη πεποίθηση στην ευμενή φύση του ανθρώπου, που οδηγεί στην ευτυχία του. Ωστόσο, θα αντιπαραθέσουμε στην άποψη αυτή του Loughran, ότι, παρά τη σταθερή πεποίθηση του Hutcheson στην ευμενή φύση του ανθρώπου, παρακολουθεί πολύ στενά τα εγωιστικά κίνητρα σε μια απόπειρα να τα αντιπαραβάλει προς τα ευμενή. Ασφαλώς και επικρατούν τα ευμενή κίνητρα στη θεωρία του, ωστόσο η ύπαρξη των εγωιστικών κινήτρων δεν αμφισβητείται.<sup>495</sup>

Έχοντας αφαιρέσει τα ωφελμιστικά στοιχεία από τη σκέψη του, παρατηρεί ο Loughran, ο Hutcheson παραμένει ένας ηθικός νατουραλιστής.<sup>496</sup> Ο νατουραλισμός του έγκειται στην απόδοση των κλίσεων του ανθρώπου στη φύση και στο ένστικτο, ενώ προσδίδει ηθική ποιότητα στα συναισθήματα και όχι στην ορθολογικότητα. Ο στοχασμός, όπως τον αναφέρει, διαδραματίζει κάποιο ρόλο, όχι όμως στην πρωταρχική σύλληψη της ηθικότητας αλλά στην επεξεργασία των συναισθημάτων. Η νατουραλιστική προσέγγιση του Hutcheson δεν αποκλείει την έννοια της γενικής συναίνεσης. Η έννοια της συναίνεσης αναφέρεται στην κοινωνικότητα του ανθρώπου. Δηλαδή, ακόμη κι αν η επιλογή της ευμενούς πράξης γίνεται προκειμένου να αξιολογήσει ο άνθρωπος και να προβεί σε κάποια απόφαση, και αυτό αποτελεί προσωπική επιλογή, ωστόσο έχει ακόμα να ζήσει με τους άλλους ανθρώπους και να φτάσει σε μια συμφωνία πάνω σε θέματα αρχής και πρακτικής, παραδείγματος χάρη πώς να εξισορροπήσει τα ανταγωνιστικά προτάγματα της ελευθερίας και της ισότητας. Μέσα στα πλαίσια της διεκδίκησης της προσωπικής μας ελευθερίας και την εξασφάλιση της ισότητας, έχουμε να δημιουργήσουμε μια ηθική κοινότητα από κοινού.<sup>497</sup> Προκειμένου να εναρμονιστούμε με τους σκοπούς της ηθικής κοινότητας, σε περίπτωση που για θέματα αρχής και πολιτικής που εμπνέονται από ευμένεια και σκοπεύουν στην ενδυνάμωση της ηθικής κοινότητας αποφασίζονται κάποια μέτρα περιορισμού των δικαιωμάτων των ατόμων, τότε τα άτομα, που έχουν πειστεί για την αναγκαιότητα αυτών

---

<sup>494</sup> James N. Loughran, "Francis Hutcheson: Benevolence as Moral Motivation", *History of Philosophy Quarterly*, V.3, N.3, 1986.

<sup>495</sup> James N. Loughran, "Francis Hutcheson: Benevolence as Moral Motivation", *History of Philosophy Quarterly*, V.3, N.3, 1986.

<sup>496</sup> James N. Loughran, "Francis Hutcheson: Benevolence as Moral Motivation", *History of Philosophy Quarterly*, V.3, N.3, 1986.

<sup>497</sup> James N. Loughran, "Francis Hutcheson: Benevolence as Moral Motivation", *History of Philosophy Quarterly*, V.3, N.3, 1986.

των αρχών, έχουν σοβαρούς λόγους να τα ανεχτούν. Κι αυτό γιατί, εκτός από ηθικός, ο σχηματισμός της κοινότητας είναι μια δημιουργική, συνεργατική διαδικασία.<sup>498</sup>

Μέσα στα πλαίσια της ηθικής θεώρησης του Hutcheson, κινητοποιούμαστε να δικαιολογήσουμε τις πράξεις μας δημόσια όχι με το σκοπό να επιμείνουμε εγωιστικά στα δικαιώματά μας πάνω στους άλλους, χωρίς να ζητήσουμε την ανάμειξή τους ή τη βοήθειά τους, αλλά για να βεβαιώσουμε ότι η πορεία της ζωής μας ταιριάζει με την ηθική κοινότητα και συμβάλλει σε αυτή.<sup>499</sup>

Και παρατηρεί ο Loughran ότι «καθώς οι άνθρωποι προσπαθούν να καταλήξουν σε συμφωνία μεταξύ τους πάνω σε αρχές που θα καθορίσουν το σχήμα της κοινωνίας και που θα επιλύσουν τις συγκρούσεις ως προς τις αξίες, η ευμένεια αποτελεί όχι μόνο το κίνητρό τους αλλά και τον κανόνα για τις αξιολογήσεις τους. Πόσο αφελές! Γνωρίζει άραγε ο συγγραφέας έστω και ελάχιστα για την ανθρώπινη ψυχολογία, την ανθρώπινη ιστορία; Είναι άραγε τυφλός στην ποταπότητα, τον δόλο, την απληστία και τον εγωισμό που δουλεύουν μέσα στις ανθρώπινες καρδιές, μέσα στις ανθρώπινες κοινωνίες;»<sup>500</sup>

Σύμφωνα με τον Hutcheson η ηθικότητα φαίνεται να παραδέχεται ότι οι άνθρωποι ανθούν μέσα από το ενδιαφέρον τους για τα συμφέροντα των άλλων, ότι το συμφέρον μας είναι να βάζουμε στην άκρη το προσωπικό όφελος και να βλέπουμε θετικά τα συμφέροντα των άλλων· και, για να το θέσουμε πιο δραματικά, είναι προς το συμφέρον μας να είμαστε ανιδιοτελείς· και ότι στην πραγματικότητα αυτό το συμφέρον είναι η επιτακτικότερη ανάγκη απ' όλες.<sup>501</sup> Ο Loughran εδώ, ακολουθώντας τον Hutcheson, συνδέει το ατομικό συμφέρον, το οποίο ο Hutcheson παραδέχεται, και το καθαγιαίνει προσδίδοντάς του ανιδιοτελείς ιδιότητες. Θεωρώ ότι παρερμηνεύει κάπως τον Hutcheson, εφόσον η θεωρία του παρουσιάζει τα εγωιστικά κίνητρα να αντιδιαστέλλονται προς τα ευμενή κίνητρα. Και ότι τα ευμενή κίνητρα και μόνο είναι εκείνα που μας γεννούν ευχαρίστηση για την ευτυχία των άλλων. Ίσως η επιλογή του όρου συμφέρον να μην είναι η κατάλληλη. Υπό αυτό το πρίσμα δεν θα διέφερε και πολύ η θεωρία του Hutcheson από αυτή του Mandeville. Από την άλλη μεριά, οι αισθηματοκρατικές θεωρίες των Σκώτων Διαφωτιστών οδηγούν στην οικονομική θεωρία του Adam Smith, ο οποίος ανέπτυξε την οικονομική του θεωρία εξισορροπώντας τη θεωρία της συμπάθειας με τα εγωιστικά οφέλη, που οδηγούν στην ανάπτυξη του εμπορίου, που προωθεί τόσο την προσωπική ευημερία όσο και την ευημερία της κοινωνίας.

Το παράδοξο της ηθικής θεωρίας του Hutcheson έγκειται στην εξισορρόπηση των εγωιστικών κινήτρων με τα ευμενή και στην επιλογή του δεύτερου. Το κρίσιμο ερώτημα, βεβαίως, είναι κατά πόσο αυτή η θεώρηση αντιστοιχεί με συνέπεια στην ηθική και την ανήθικη εμπειρία. Αποτελεί ένα από τα κεντρικότερα θέματα της ηθικής φιλοσοφίας το

---

<sup>498</sup> James N. Loughran, "Francis Hutcheson: Benevolence as Moral Motivation", *History of Philosophy Quarterly*, V.3,N.3, 1986.

<sup>499</sup> James N. Loughran, "Francis Hutcheson: Benevolence as Moral Motivation", *History of Philosophy Quarterly*, V.3,N.3,1986.

<sup>500</sup> James N. Loughran, "Francis Hutcheson: Benevolence as Moral Motivation", *History of Philosophy Quarterly*, V.3, N.3, 1986.

<sup>501</sup> James N. Loughran, "Francis Hutcheson: Benevolence as Moral Motivation", *History of Philosophy Quarterly*, V.,N.3, 1986.

ζήτημα αυτό και έχει αποτελέσει θέμα διεξοδικής συζήτησης που οδηγεί σε νέες διαστρεβλώσεις και παραλείψεις, προκειμένου να ανακαλυφθούν εκ νέου παλιές και προφανείς αλήθειες. Ο παραδοξολογικός χαρακτήρας του αντικειμένου της ηθικής φιλοσοφίας παραμένει ένα βασικό πρόβλημα των θεωρήσεών της. Η θεώρηση του Hutcheson ως προς την προτεραιότητα της ευμένειας δεν είναι προφανής. Δεν είναι τόσο εύκολο να ζήσει κανείς σύμφωνα με τις επιταγές της, ειδικά όταν οι άλλοι δεν τις ακολουθούν. Ωστόσο, ο κόσμος προχωρεί πάντα με τους κανόνες του και εμείς σαρωνόμαστε από αυτόν. Αλλά το ερώτημα του Hutcheson είναι πάντα παρόν: δεν είναι στις ήρεμες στιγμές, κατά τις οποίες είμαστε κύριοι του εαυτού μας, που αναγνωρίζουμε ότι μόνο η ευγένεια, και όχι ο εγωισμός, είναι το κίνητρο εκείνο που αυθόρμητα κερδίζει την επιδοκιμασία μας; Η καλή ηθική φιλοσοφία, με τον έναν ή τον άλλο τρόπο, διατηρεί αυτό το ερώτημα ζωντανό.<sup>502</sup> Θα συμφωνήσουμε με τον Loughran ως προς την παρατήρησή του αυτή, διαπιστώνοντας ότι συμπυκνώνει όλη την προβληματική της ηθικής φιλοσοφίας και έναν από τους κύριους σκοπούς της, να διακριβώσει δηλαδή τα βασικά κίνητρα της ανθρώπινης συμπεριφοράς, που οδηγούν σε ηθική πράξη.

---

<sup>502</sup> James N. Loughran, "Francis Hutcheson: Benevolence as Moral Motivation", *History of Philosophy Quarterly*, V.3, N.3, 1986.

## Γ' ΚΕΦΑΛΑΙΟ. ΣΥΓΚΡΙΣΗ ΑΝΑΜΕΣΑ ΣΤΙΣ ΗΘΙΚΕΣ ΘΕΩΡΙΕΣ ΤΟΥ HUTCHESON ΚΑΙ ΤΟΥ HUME

Όπως είπαμε, ο Francis Hutcheson (1694-1746) είναι ο πατριάρχης του σκωτικού Διαφωτισμού, που εισήγαγε το φιλοσοφικό ρεύμα της αισθηματοκρατίας (sentimentalism) και που επικράτησε στην ηθική φιλοσοφία του 18<sup>ου</sup> αιώνα. Διαμορφώθηκε κυρίως ως μια απάντηση στις θεωρίες του ηθικού εγωισμού των Hobbes και Mandeville, προκειμένου να αντιτάξει στο επιχείρημα της θεωρίας του ηθικού εγωισμού την ανιδιοτέλεια της ανθρώπινης φύσης και τα ευμενή της χαρακτηριστικά. Η θεωρία του Hutcheson για την ανθρώπινη φύση είναι ιδιαίτερα αισιόδοξη παρά το γεγονός ότι δικαιολογεί τα εγωιστικά κίνητρα του ανθρώπου και τα αντιδιαστέλλει προς τα ευμενή. Στα εγωιστικά κίνητρα αποδίδει την επιδίωξη του ιδιωτικού συμφέροντος που εξασφαλίζει την ευημερία. Αυτή την επιδίωξη της ευημερίας ο Hutcheson τη δικαιολογεί, σύμφωνα με τις νέες ηθικές αξίες που προήγαγε η κοινωνία του 18<sup>ου</sup> αιώνα μετά από την αστικοποίηση και την ελεύθερη εμπορική δραστηριότητα. Ο Hutcheson, παρά το γεγονός ότι διαφοροποιεί τα ιδιωτικά συμφέροντα από τα ευμενή, καταλήγει να τα ενσωματώσει στη θεωρία του για την ευμείνεια και να πει ότι είναι προς το συμφέρον του ίδιου του ανθρώπου να προωθήσει τα συμφέροντα της κοινωνίας. Επομένως, η επιδίωξη της ευμείνειας προέρχεται από ανιδιοτελή κίνητρα, αλλά συμφωνεί με το ιδιωτικό συμφέρον. Παράλληλα με τα ευμενή χαρακτηριστικά της ανθρώπινης φύσης ο Hutcheson αναφέρει την έννοια της συμπάθειας, που είναι εκείνη η φυσική ιδιότητα του ανθρώπου που τον καθιστά ικανό να συμμετέχει στα συναισθήματα των άλλων ανθρώπων.

Η έννοια της συμπάθειας στον Hutcheson συνοδεύει την έννοια της ευμείνειας, χωρίς όμως να την αναλύει διεξοδικά. Την έννοια της συμπάθειας αναφέρουν και άλλοι προγενέστεροι φιλόσοφοι, όπως ο Descartes, ο Hobbes, ο Shaftesbury και ο Spinoza. Καθένας τους την αποδίδει και διαφορετικά. Δεν θα μας απασχολήσουν εδώ οι απόψεις τους, αρκεί να τονίσουμε ότι η έννοια της συμπάθειας έχει συζητηθεί και προγενέστερα από τον σκωτικό Διαφωτισμό. Ο David Hume (1711-1776), απόγονος του Hutcheson, ανέπτυξε τη δική του ηθική θεωρία, αντλώντας τα θέματά του από τον προκάτοχό του, και δίνοντας στην έννοια της συμπάθειας καίρια θέση στην ηθική του θεωρία. Ο Hume αναπτύσσει την έννοια της συμπάθειας τονίζοντας τη συμβολή της στην επικοινωνία με τους συνανθρώπους μας μέσα από την ευχαρίστηση που αντλούμε από την ευτυχία τους και τη στενοχώρια μας για τη δυστυχία τους. Κατ' επέκταση νιώθουμε ευχαρίστηση που συνοδεύει την ηθική πράξη, την οποία επιδοκιμάζουμε, και δυσαρέσκεια για την ανήθικη πράξη. Με βάση το κριτήριο της ευχαρίστησης και της δυσαρέσκειας διαμορφώνουμε την ηθική μας κρίση. Και η ευχαρίστηση που προκύπτει από την ηθική πράξη δημιουργεί το συναίσθημα της αγάπης, ενώ η δυσαρέσκεια που προκύπτει από την ανήθικη πράξη δημιουργεί το συναίσθημα του μίσους. Με αυτόν τον τρόπο ο Hume συνδέει την ηθική αξιολόγηση με τα συναισθήματα ή τα πάθη.

Ο σκωτικός Διαφωτισμός στηρίζει την ηθική του θεωρία της αισθηματοκρατίας στην ανθρώπινη εμπειρία σύμφωνα με την επιστημολογία που παραδέχεται η σύγχρονη κοινωνία και την οποία εισήγαγε ο Locke. Ο Hutcheson βασίζει την ηθική του στην προτεραιότητα των αισθήσεων που προκύπτουν από την εμπειρία και στηρίζονται στην

ανθρώπινη φύση. Οι αισθήσεις είναι εγγενείς σε όλα τα πλάσματα της φύσης και αποτελούν το πρωταρχικό κίνητρο. Ο Hutcheson χωρίζει τις αισθήσεις σε πέντε είδη και, ξεκινώντας από τις σωματικές αισθήσεις, που ικανοποιούν τα βασικά μας ένστικτα, προχωρά στις ανώτερες και σημαντικότερες αισθήσεις, που είναι η ηθική αίσθηση και η αίσθηση του ωραίου, αλλά και η δημόσια αίσθηση. Η ηθική αίσθηση μας καθοδηγεί στην επίτευξη της αρετής με βάση τα ευμενή χαρακτηριστικά της φύσης μας, που μας προκαλούν ευχαρίστηση όταν βλέπουμε την ευτυχία των συνανθρώπων μας, και δυσaréσκεια για τη δυστυχία τους. Ο Hutcheson λέει ότι η ευμένεια, που είναι εγγενής στην ανθρώπινη φύση, είναι ένα ανιδιοτελές χαρακτηριστικό, το οποίο δεν υποκρύπτει κανένα συμφέρον. Ωστόσο, όταν αναφέρεται στην έννοια της συμπάθειας, λέει χαρακτηριστικά ότι μπορεί να αποτελεί προσωπικό συμφέρον του παρατηρητή να συμμετέχει στην ευτυχία του συνανθρώπου του, ωστόσο δεν υπάρχει κανένα προσωπικό συμφέρον στη δυστυχία του.<sup>503</sup>

Θεωρώ ότι αυτή η παρατήρηση του Hutcheson οφείλεται στην προσπάθειά του να δικαιολογήσει την έννοια του εγωισμού και του προσωπικού συμφέροντος με την έννοια της συμπάθειας και της ευμένειας. Ωστόσο, διακρίνει τις δύο έννοιες ξεκαθαρίζοντας ότι η έννοια της ευμένειας είναι καθ' όλα ανιδιοτελής. Ο Hume, παρ' ό,τι αναγνωρίζει τα εγωιστικά κίνητρα και τα δικαιολογεί, δεν τα παρακολουθεί τόσο στενά όσο ο Hutcheson. Αναπτύσσει την έννοια της συμπάθειας ως εγγενούς ικανότητας της ανθρώπινης φύσης με βάση την εμπειρία και την ανάγκη σε θεμελιώδη αρχή της ανθρώπινης ηθικότητας και σε συνεκτικό δεσμό της κοινωνίας.

Ο σκωτικός Διαφωτισμός αντιτίθεται στη θέση των ορθολογιστών ότι η ηθική είναι μια έμφυτη ιδέα του ανθρώπου και άρα *a priori*. Αντίθετα υποστηρίζει ότι η ηθική είναι εγγενής στην ανθρώπινη φύση και βασίζεται στην εμπειρία. Επομένως είναι *a posteriori*. Η διάκριση αυτή ανάμεσα στην *a priori* ορθολογιστική ηθική και την ηθική των αισθηματοκρατών του 18<sup>ου</sup> αιώνα, που στηρίζει την ηθική στην κυριαρχία των συναισθημάτων και της εμπειρίας αποτελεί ένα από τα κεντρικότερα θέματα της θεώρησης της ηθικής φιλοσοφίας. Τίθεται δηλαδή το ερώτημα κατά πόσο η ηθική μας αίσθηση είναι προϊόν της λογικής μας ή της εξευγενισμένης εμπειρίας μας, δηλαδή των συναισθημάτων. Οι εκπρόσωποι του σκωτικού Διαφωτισμού δεν απορρίπτουν τη χρήση της λογικής μας στην επεξεργασία των ηθικών μας συναισθημάτων, αλλά διευκρινίζουν ότι το πρωταρχικό ηθικό κίνητρο προέρχεται από τις αισθήσεις και τα συναισθήματα. Η λογική δεν μπορεί να μας κινητοποιήσει σε πράξη. Η λογική το μόνο που μπορεί να κάνει είναι να είναι «ο σκλάβος των παθών», όπως αναφέρει ο Hume. Αυτό διόλου δε σημαίνει ότι ο Hume και ο Hutcheson δεν αποδίδουν κάποιο ρόλο στη λογική, αλλά την εστιάζουν στην επεξεργασία των συναισθημάτων. Μια άλλη παράμετρος της αντιπαράθεσης αυτών των δύο θέσεων είναι το ζήτημα της ανιδιοτέλειας του ηθικού συναισθήματος, που αντιτίθεται στις εγωιστικές ηθικές θεωρίες του Hobbes και του Mandeville. Η ανιδιοτέλεια του ηθικού κριτηρίου σκοπό έχει να εξευγενίσει το ηθικό συναίσθημα και να συνδυάσει την φυσική του προέλευση, που έχει την αφετηρία της στις σωματικές αισθήσεις, για να φτάσει στις ανώτερες αισθήσεις της ηθικής, οι οποίες αποκτούν και αισθητική αξία, με βάση τη θεωρία του Shaftesbury.

---

<sup>503</sup> Francis Hutcheson, *Essay*, pp. 14.

Ένας σχολιαστής του σκωτικού Διαφωτισμού, ο David Fate Norton αποδίδει στην ηθική θεωρία του Hume οντολογικά χαρακτηριστικά, παρατηρώντας παράλληλα ότι η οντολογία που διακρίνει στον Hume είναι δυσνόητη.<sup>504</sup> Ο Norton κάνει μια γενικά κοινή παραδοχή ότι ούτε ο Hutcheson ούτε ο Hume είναι γνωστικοί φιλόσοφοι (cognitivist), οι οποίοι πιστεύουν ότι οι ηθικές διακρίσεις αποτελούν χαρακτηριστικά μιας εξωτερικής πραγματικότητας την οποία προσλαμβάνουμε με κάποιον τρόπο, αλλά ότι περισσότερο πιστεύουν ότι οι ηθικές διακρίσεις απλώς στηρίζονται στα κοινά συναισθήματα της ανθρωπότητας. Αυτή η άποψη τοποθετεί τις θεωρίες του Hutcheson και του Hume σε μια λιγότερο οντολογική ερμηνεία και περισσότερο σύμφωνη με τον εμπειρισμό του Hume.<sup>505</sup> Επίσης, επισημαίνει ο Norton ότι παραμένει γεγονός αναμφισβήτητο ότι δεν χρειάζεται να καταρρίψουμε δύο αιώνων συναίνεσης ως προς τον νατουραλιστικό χαρακτήρα των ηθικών θεωριών των Hutcheson και Hume.

Επανέρχεται στο θέμα την ηθικής και βεβαιώνει ότι η ηθική δεν έχει ορθολογική βάση. Και ότι η διαφορά ανάμεσα στο σωστό και το λάθος είναι σχεδόν ζήτημα γνώμης, γούστου ή σύμβασης. Οι φιλόσοφοι που αντιτίθενται σε αυτού του είδους τον σκεπτικισμό, όπως ο Cudworth, ο Shaftesbury, ο Hutcheson, ο Hume και ο Turnbull, ονομάζονται από τον Norton «ηθικοί ρεαλιστές». Θα μπορούσαμε ακόμη να πούμε ότι η περίπτωση του Hume, όπως πολύ συχνά διατυπώνεται από τους σχολιαστές του, αντιπροσωπεύει ένα πιο μετριοπαθές είδος σκεπτικισμού που θέτει ερωτήματα ως προς παραδεδομένες αλήθειες από άλλους φιλοσόφους. Στο σημείο αυτό πρέπει να διευκρινίσουμε ότι ο σκεπτικισμός του Hume αφορά μόνο την ανθρωπολογία του και όχι την ηθική του θεωρία, στην οποία διατυπώνει μια επίσης αισιόδοξη άποψη για την ανθρώπινη φύση, όπως αυτή του Hutcheson, και θεμελιώνει την ανθρώπινη κοινωνικότητα στην έννοια της συμπάθειας, που ερμηνεύει την επικοινωνία μεταξύ των ανθρώπων ως καθρέπτισμα των συναισθημάτων τους, τόσο στην ευτυχία όσο και στη δυστυχία τους.

Και συνεχίζει ο Norton χαρακτηρίζοντας τις ηθικές θεωρίες του Hutcheson και του Hume ως μη-μηδενιστικές ανθρωποκεντρικές θεωρίες. Περαιτέρω στηρίζονται στην ανθρώπινη ψυχολογία και την κοινωνικότητα, ανήκουν στις θεωρίες της ηθικής ψυχολογίας και ο Norton τις αποδίδει με τον όρο «κοινωνικο-ψυχολογικός ρεαλισμός», εξηγώντας ότι η πραγματικότητα, που είναι ανθρωποκεντρική ή ψυχολογική, δεν είναι αρκετά πραγματική ώστε να εγγυηθεί τον χαρακτηρισμό του ρεαλισμού. Και σχολιάζει ο Stafford ότι η ανεπάρκεια του δυαδικού χαρακτηρισμού του Norton εστιάζεται στο γεγονός ότι όλα τα χαρακτηριστικά που αποδίδονται υποτιμητικά στους ηθικούς σκεπτικιστές θα μπορούσαν να είναι, και στην πραγματικότητα υπήρξαν, με ορισμένες σημαντικές αξιολογήσεις, στοιχεία της ανθρωπολογίας του Hume.<sup>506</sup> Δεν θα συμφωνήσω με τον Norton στο σημείο αυτό, γιατί, όπως είπαμε παραπάνω, ο σκεπτικισμός του Hume αφορά μόνο την ανθρωπολογία του και όχι την ηθική του θεωρία.

---

<sup>504</sup> David Fate Norton, "David Hume – Common Sense Moralism, Sceptical Metaphysician", *Nous*, V.18, N.2, 1984, pp. 379-382.

<sup>505</sup> J. Martin Stafford, "Hutcheson, Hume and the Ontology of Morals", *The Journal of Value Inquiry*, 19, 1985, pp. 133-151.

<sup>506</sup> David Fate Norton, "David Hume – Common Sense Moralism, Sceptical Metaphysician", *Nous*, V.18, N.2, 1984, pp. 379-382.

Δέχομαι όμως την άποψη του Stafford ότι είναι πολύ αδύναμο το επιχείρημα του Norton πως η αντίθεση τόσο των εμπειρικο-αισθηματοκρατικών θεωριών του σκωτικού Διαφωτισμού όσο και των ορθολογιστών προς τον μηδενιστικό σκεπτικισμό αντιπροσωπεύουν μια ενιαία φιλοσοφική παράδοση.<sup>507</sup> Θεωρώ γεγονός αδιαμφισβήτητο ότι η διάκριση ανάμεσα στις ηθικές θεωρίες του σκωτικού Διαφωτισμού, που είναι ξεκάθαρα εμπειριστικές και φυσιοκρατικές, και στις ορθολογικές θεωρίες είναι προφανής. Ωστόσο πρέπει να επισημάνουμε και να τονίσουμε ότι οι ηθικές θεωρίες, τόσο του Hutcheson όσο και του Hume, τείνουν να εξιδανικεύσουν την ανθρώπινη φύση και την ηθικότητα, αποδίδοντάς τους ευγενέστερες αισθήσεις, την ηθική αίσθηση και τη δημόσια αίσθηση. Σίγουρα το ζητούμενο μιας επιτυχημένης ηθικής θεωρίας είναι να αναδείξει την ανάγκη του ανθρώπου για την κατάκτηση της αρετής, μέσα από την οποία καταδεικνύεται το ιδανικό την ανθρώπινης τελείωσης. Και ως προς αυτό το σημείο, οι ηθικές θεωρίες του σκωτικού Διαφωτισμού δεν διαφέρουν από τις ορθολογιστικές, που θέτουν ως πρόταγμά τους την ανθρώπινη λογική, αλλά εστιάζουν την κατάκτηση της αρετής στην έννοια του ηθικού δέοντος.

Η έννοια του ηθικού δέοντος των ορθολογιστών αντιτίθεται στην έννοια του συναισθήματος των αισθηματοκρατών του 18<sup>ου</sup> αιώνα. Και αυτή η συζήτηση ονομάστηκε αλλιώς η διάκριση ανάμεσα στο «είναι» και στο «δέον» (is-ought question). Πολλοί μελετητές θεωρούν ότι ο Hume και ο Hutcheson ασχολήθηκαν με αυτό το ζήτημα. Αλλά τόσο η θεωρία του Hume όσο και η θεωρία του Hutcheson δεν εγείρουν αυτό το ζήτημα παρά μόνο προκειμένου να απαντήσουν στους ορθολογιστές. Οι αισθηματοκρατικές θεωρίες του Hutcheson και του Hume είναι ξεκάθαρα βασισμένες στο συναίσθημα, το οποίο δεν πηγάζει από κάποια υποχρέωση ή από την έννοια του ηθικού δέοντος.

Ο ορθολογιστικός ισχυρισμός του Clarke ότι το ηθικό «δέον» σημαίνει μια ιδιαίτερη ηθική σχέση αντιπαραβάλλεται προς τον ισχυρισμό του Hume ότι μια τέτοια σχέση δεν προκύπτει από τις τέσσερις αποδείξιμες σχέσεις της ομοιότητας, της αντίθεσης, των βαθμών ως προς την ποιότητα ή την αναλογία στην ποσότητα και τον αριθμό. Η μόνη θεωρία που πραγματικά εξηγεί την πραγματική φύση της ηθικότητας του ανθρώπου είναι η φυσιοκρατική.<sup>508</sup>

Ο Hutcheson θεωρεί ότι ο όρος «υποχρέωση» μπορεί να χρησιμοποιηθεί με ένα «διακριτό νόημα», εάν κάποιος αναγνωρίζει τα συναισθήματα και μια ηθική αίσθηση, με βάση τα οποία νιώθουμε επιδοκιμασία ή αποδοκιμασία για τις πράξεις ή τους χαρακτήρες. Και γράφει:

«Όταν λέμε ότι κάποιος υποχρεώνεται να προβεί σε κάποια πράξη, εννοούμε είτε ότι 1. Η πράξη είναι αναγκαία για να κερδίσει ο πράττων την ευτυχία του ή να αποφύγει τη δυστυχία· ή ότι κάθε παρατηρητής, ή ο ίδιος ο πράττων μέσα από τον στοχασμό, πρέπει να επιδοκιμάσει την πράξη του, και να αποδοκιμάσει την παράλειψή της, εάν εξετάσει πλήρως

---

<sup>507</sup> J. Martin Stafford, "Hutcheson, Hume and the Ontology of Morals", *The Journal of Value Inquiry* 19, 1985, pp. 133-151.

<sup>508</sup> Marie A. Martin, "Hutcheson and Hume on Explaining the Nature of Morality: Why It is Mistaken to Suppose Hume Ever Raised the "Is-Ought" Question", *History of Philosophy Quarterly*, V. 8, N. 3, 1991, pp. 277-289.



όλες τις συνθήκες της. Το πρώτο νόημα της λέξης υποχρέωση προϋποθέτει εγωιστικά συναισθήματα και τις αισθήσεις της ιδιωτικής ευτυχίας: Το δεύτερο νόημα περιλαμβάνει την ηθική αίσθηση.»<sup>509</sup>

Με αυτόν τον τρόπο αντιλαμβάνεται ο Hutcheson τον όρο «υποχρέωση» και έτσι απαντά στους ηθικούς ορθολογιστές. Από τη μεριά του ο Hume πιστεύει ότι οι έννοιες της ιδιοκτησίας, του δικαιώματος και της υποχρέωσης δεν μπορούν να υπάρξουν χωρίς μια προηγούμενη αίσθηση της ηθικότητας και της αγαθότητας.<sup>510</sup>

Ο Hume στη συνέχεια στρέφεται εναντίον της άποψης του Clarke ότι η αρετή και η κακία αποτελούν σχέσεις. Ο Hume διαθέτει ένα πλεονέκτημα έναντι του Hutcheson, καθώς διαθέτει μια θεωρία των σχέσεων και της φύσης της αποδείξιμης και μη αποδείξιμης γνώσης. Οι «αιώνιες και αμετάβλητες» σχέσεις, τις οποίες ο Clarke ισχυρίζεται ότι είναι το θεμέλιο της ηθικής, υποτίθεται ότι «επιδέχονται απόδειξης και ενέχουν βεβαιότητα».<sup>511</sup> Πρέπει να είναι, επομένως, οι σχέσεις είτε της ομοιότητας, της αντίθεσης, των βαθμών στην ποιότητα, ή της αναλογίας στην ποσότητα και στον αριθμό, που «από μόνες τους επιτρέπουν αυτόν τον βαθμό απόδειξης...».<sup>512</sup> Αλλά όλες αυτές οι σχέσεις μπορούν να υπάρξουν και ανάμεσα σε άψυχα αντικείμενα, ενώ η ηθική ξεκάθαρα δεν μπορεί. Έτσι η ηθική δεν μπορεί να συμπεριληφθεί σε αυτές τις σχέσεις. Γράφει ο Hume: «η διάκριση ανάμεσα στην κακία και την αρετή δεν θεμελιώνεται στις σχέσεις των αντικειμένων ούτε γίνεται αντιληπτή από τη λογική».<sup>513</sup>

Στο απόσπασμα από το *Treatise* όπου ο Hume αναφέρεται στη έννοια του δέοντος (ought) και την απορρίπτει, κάνει λόγο επίσης και για τον παραγωγικό συλλογισμό (deduction).<sup>514</sup> Τον χρησιμοποιεί χωρίς να αναφέρεται στην έννοια του συμπεράσματος (inference) και σ' αυτό ακολουθεί τη φιλοσοφική παράδοση της εποχής του. Ο Hobbes, ο Shaftesbury, ο Hutcheson και ο Adam Smith χρησιμοποιούν τον όρο παραγωγή με αυτή την έννοια, χωρίς δηλαδή να αναφέρονται σε κάποιο συμπέρασμα. Στο λεξικό του Samuel Johnson περιγράφεται επίσης ο όρος «παραγωγή» χωρίς την έννοια του συμπεράσματος.<sup>515</sup>

Ως προς την έννοια της παραγωγής και της επαγωγής στη φιλοσοφική σκέψη του Hume έγραψε στη διδακτορική της διατριβή και η Μαρία Πουρνάρη, καθηγήτρια φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων. Γράφει σχετικά: «Οι περισσότεροι ερμηνευτές του Hume εντάσσουν όλες τις συναγωγές από το παρατηρήσιμο στο μη παρατηρήσιμο κάτω από τον γενικό τίτλο «επαγωγή». Στον 18<sup>ο</sup> αιώνα όμως οι όροι «παραγωγή» και «επαγωγή» χρησιμοποιούνται ακόμη ευρέως με την παραδοσιακή αριστοτελική σημασία. Οι

<sup>509</sup> Francis Hutcheson, *Inquiry*, pp. 229.

<sup>510</sup> Marie A. Martin, "Hutcheson and Hume on Explaining the Nature of Morality: Why It is Mistaken to Suppose Hume Ever Raised the "Is-Ought" Question", *History of Philosophy Quarterly*, V. 8, N. 3, 1991, pp. 277-289.

<sup>511</sup> David Hume, *Treatise*, pp. 463.

<sup>512</sup> David Hume, *Ibid.*, pp. 463.

<sup>513</sup> David Hume, *Ibid.*, pp. 469-470.

<sup>514</sup> David Hume, *Ibid.*, pp. 469-470.

<sup>515</sup> Marie A. Martin, "Hutcheson and Hume on Explaining the Nature of Morality: Why It is Mistaken to Suppose Hume Ever Raised the "Is-Ought" Question", *History of Philosophy Quarterly*, V. 8, N. 3, 1991, pp. 277-289.

συλλογισμοί από γενικές αρχές σε επιμέρους περιπτώσεις ή από αιτίες σε αποτελέσματα εντάσσονται κάτω από την ονομασία «παραγωγή» και από επιμέρους περιπτώσεις σε γενικές ή από αποτελέσματα σε αιτίες κάτω από την ονομασία «επαγωγή». Ο προνομιακός χαρακτήρας που απολαμβάνουν οι συλλογισμοί από τις αιτίες στα αποτελέσματα μπορεί να εξηγήσει και το ιδιαίτερο ενδιαφέρον του Hume για τους συλλογισμούς αυτού του είδους, αν και η απόδειξή του ότι οι αιτιακοί συλλογισμοί είναι επισφαλείς υπονομεύει ακριβώς αυτό το προνόμιο.

Η σύγχρονη διάκριση είναι βέβαια σύμφωνη με το πνεύμα του Hume και καθιστά σαφή το διαχωρισμό που έκανε ο Σκώτος φιλόσοφος στον παραδοσιακό όρο «παραγωγή», δηλαδή ανάμεσα στους συλλογισμούς από αιτίες σε αποτελέσματα αφενός και από το γενικό στο ειδικό αφετέρου. Σήμερα, μολοντί ο όρος «παραγωγή» χρησιμοποιείται για να αναφερθεί σε λογικές αποδείξεις, εντούτοις ο όρος «επαγωγή» φέρει ακόμη τη σημασία του συλλογισμού από το μερικό στο γενικό. Συνεπώς, δεν θα έπρεπε να επιτρέψουμε τις σύγχρονες αμφισημίες να παραμορφώσουν την ερμηνεία του επιχειρήματος του Hume, αφού ο ίδιος χρησιμοποιεί τον όρο «επαγωγή» μόνο όπου η παραδοσιακή ερμηνεία το επιτρέπει και βεβαίως πουθενά μέσα στο πλαίσιο του επιχειρήματος για τον «επαγωγικό» σκεπτικισμό.»<sup>516</sup>

Το παράδοξο των θεωριών του σκωτικού Διαφωτισμού είναι ότι στηρίζουν το ηθικό ιδανικό στην ανθρώπινη εμπειρία και στις αισθήσεις. Ξεκινώντας από τις απλές αισθήσεις, που καθιστούν την ανθρώπινη φύση σωματική, ανάγουν το ηθικό ιδανικό σε ανώτερες αισθήσεις, που μας καθιστούν ικανούς να βιώσουμε ευχαρίστηση και επιδοκιμασία για το αγαθό στον εαυτό μας και στους άλλους. Αυτές οι ανώτερες αισθήσεις τείνουν στην προσωπική μας ευτυχία και μας συνδέουν με το κοινωνικό σύνολο μέσα από την ευτυχία και την επιδοκιμασία που νιώθουμε για τους άλλους. Η δημόσια αίσθησή μας μάλιστα μας οδηγεί στην επιδίωξη του παγκόσμιου αγαθού, που συνέχει τις ανθρώπινες κοινωνίες και συμβάλλει στην αρμονική τους λειτουργία, κατά την επίδραση του αρμονικού Σύμπαντος των Στωικών.

Ο Stafford παρατηρεί τη διαφορά ανάμεσα στην εγωιστική ηθική του Mandeville και στις αισθηματοκρατικές θεωρίες του σκωτικού Διαφωτισμού. Ενώ ο Mandeville προέβαλε τη θεωρία ότι η ηθική είναι το προϊόν του πολιτικού οικοδομήματος, ο Hume πιστεύει ότι η ηθική πηγάζει αυθόρμητα από τα χαρακτηριστικά της απόλυτα ευμενούς ανθρώπινης φύσης, η οποία εκτίθεται στις απαιτήσεις της κοινωνικής ζωής. Και επισημαίνει ο Stafford ότι η εξήγηση του Hutcheson είναι λιγότερο δυναμική από αυτή του Hume, εφόσον προβάλλει την άποψη ότι η ηθική αίσθηση έχει εμφυτευτεί από το Θεό και είναι μη αναλύσιμη, με την οποία επιδοκιμάζουμε ή αποδοκιμάζουμε ορισμένους χαρακτήρες και πράξεις από ένστικτο.<sup>517</sup> Θα συμφωνήσουμε με τον Stafford ως προς την παρατήρηση αυτή και θα τονίσουμε ότι αυτή η φυσική θεολογία του Hutcheson αποτελεί και τη βασική διαφορά ανάμεσα στις θεωρίες του Hume και του Hutcheson. Ο Hume δεν πιστεύει ότι η ηθική φύση του ανθρώπου προέρχεται από το Θεό. Αντίθετα, θεωρεί ότι αυτή αποτελεί το

<sup>516</sup> Μαρία Πουρνάρη, *David Hume: Η κριτική της αιτιότητας ως απόπειρα θεμελίωσης μιας «αληθούς μεταφυσικής»*, Διδ. Δ., Ιωάννινα 1994.

<sup>517</sup> J. Martin Stafford, "Hutcheson, Hume and the Ontology of Morals", *The Journal of Value Inquiry*, 19, 1985, pp. 133-151.

προϊόν της ανθρώπινης φύσης και της εμπειρίας, που δεν είναι δοσμένες από το Θεό. Η ανθρώπινη φύση του Hume είναι ξεκάθαρα βασισμένη στην εμπειρία και με βάση αυτή την ερμηνεύει. Στη θεωρία του για την ανθρώπινη φύση προβάλλει την αρχή της αιτιότητας και των αποτελεσμάτων και εξηγεί ότι για κάποιο γεγονός πρέπει να υπάρχει και η αντίστοιχη αιτία. Και διευκρινίζει ότι το γεγονός αυτό οφείλεται σε κάποια αιτία και τα αποτελέσματά του, τα οποία είναι στενά συνδεδεμένα με την αιτία, είναι επακόλουθα της αιτίας. Ξεκαθαρίζει ότι δεν είναι τα αποτελέσματα που προκαλούν το γεγονός, αλλά αυτό οφείλεται στην αιτία.<sup>518</sup> Ο Hutcheson δεν έχει κάποια θεωρία για την αιτιότητα. Η ηθική είναι δοσμένη από την απόλυτα ευμενή φύση του Θεού, αλλά παραμένει εγκόσμια. Και η φυσική θεολογία του αποτελεί αίτημα της σύγχρονης κοινωνίας, που προτάσσει νέες ηθικές αξίες.

Ο Stafford αντιτίθεται στην οντολογική ερμηνεία του Norton για την ηθική θεωρία του Hume και επισημαίνει ότι η οντολογία είναι τελείως ξένη από το πνεύμα της θεωρίας του Hume.<sup>519</sup> Και θα συμφωνήσω με αυτή την παρατήρηση με βάση αυτά που ειπώθηκαν παραπάνω. Και παρατηρεί ότι τόσο στο *Inquiry* όσο και στο *Essay* ο Hutcheson περιλαμβάνει αποσπάσματα στα οποία τείνει να απορρίψει τις μη φυσικές ηθικές ποιότητες και πρέπει να συμπεράνουμε ότι ο Hutcheson δεν εννοούσε ότι οι πράξεις ή οι χαρακτήρες έχουν μη φυσικά χαρακτηριστικά ή ότι έκρινε ότι η οντολογία της ηθικής έχει τόσο μικρή σημασία ώστε να παρακάμψει αυτές τις εκδηλώσεις του ανθρώπου που αντιβαίνουν στις φυσικές του κλίσεις.<sup>520</sup> Θα συμφωνήσω με τον Stafford, αλλά θα απορρίψω την εκδοχή της ύπαρξης κάποιας οντολογίας στη σκέψη του Hutcheson. Η ηθική του Hutcheson δεν περιέχει κάποια μεταφυσική έννοια εκτός από την πίστη του στην ευγένεια του Δημιουργού. Όπως είπαμε όμως η έννοια του Θεού, έτσι όπως την αντιλαμβάνεται ο Hutcheson, έχει στωικές επιδράσεις και προάγει την ανθρώπινη ευτυχία μέσα από την εναρμόνισή του ανθρώπου με τον κόσμο και την κοινωνία. Πρόκειται για μια φυσική θεολογία με εγκόσμια χαρακτηριστικά.

Ο Michael B. Gill, στο άρθρο του «Moral Rationalism vs. Moral Sentimentalism: Is Morality More Like Math or Beauty?» (2007), κάνει εκτενή αναφορά στην αντιπαράθεση ανάμεσα στον ηθικό ορθολογισμό και στους ηθικούς αισθηματοκράτες του σκωτικού Διαφωτισμού. Ξεκινάει με την παρατήρηση ότι τόσο οι ορθολογιστές όσο και οι αισθηματοκράτες αναπτύσσουν πλούσιες αναλογίες, οι οποίες όμως δεν είναι ταυτόσημες. Διαφορετικές είναι οι αναλογίες που διαμορφώνουν οι ορθολογιστές από αυτές των αισθηματοκρατών. Οι αναλογίες που χρησιμοποιούν σκοπεύουν να εξηγήσουν τα ηθικά φαινόμενα και το πετυχαίνουν εξίσου καλά και οι δύο φιλοσοφικές παραδόσεις. Ωστόσο η αντιπαράθεσή τους είναι προφανής και οι θέσεις τους ασυμβίβαστες μεταξύ τους. Παρ' όλα αυτά, και οι δύο παραδόσεις μελετούν τα ίδια ηθικά φαινόμενα και διατυπώνουν παράλληλους προβληματισμούς ως προς τη φύση της ηθικής. Η αναλογία στην οποία εστιάζουν οι ηθικοί ορθολογιστές είναι αυτή ανάμεσα στα μαθηματικά και την ηθική. Η πιο σημαντική

---

<sup>518</sup> David Hume, *Treatise*, III, III.

<sup>519</sup> J. Martin Stafford, "Hutcheson, Hume and the Ontology of Morals", *The Journal of Value Inquiry*, 19, 1985, pp. 133-151.

<sup>520</sup> J. Martin Stafford, "Hutcheson, Hume and the Ontology of Morals", *The Journal of Value Inquiry*, 19, 1985, pp. 133-151.

αναλογία την οποία ανέπτυξαν οι αισθηματοκράτες είναι ανάμεσα στην ηθική και το ωραίο.<sup>521</sup>

Οι ορθολογιστές ισχυρίζονται ότι τα ηθικά κριτήρια είναι απόλυτα και παγκόσμια και ότι τα συναισθήματα είναι πολύ σχετικά για να στηρίξουν τέτοια κριτήρια. Οι ορθολογιστές επίσης ισχυρίζονται ότι, επειδή κάποιος δεν μπορεί να ελέγξει τα συναισθήματα που βιώνει, οι αισθηματοκρατικές θεωρίες δεν μπορούν να διατυπώσουν μια θεωρία για την επιδοκιμασία μας της αρετής και την αποδοκιμασία της κακίας. Οι αισθηματοκράτες ισχυρίστηκαν ότι η ηθική έχει τη δύναμη να μας κινητοποιήσει, την οποία η λογική από μόνη της δεν μπορεί να δημιουργήσει. Οι αισθηματοκράτες επίσης διατύπωσαν τη θεωρία ότι οι ηθικές μας διακρίσεις, που στηρίζονται στο συναίσθημα, είναι πιο στιβαρές από τις καθαρά τυπικές διακρίσεις, που είναι οι μόνες διακρίσεις που μπορεί να διαμορφώσει η λογική και που στηρίζουν την ηθική πράξη στην έννοια του ηθικού δέοντος.<sup>522</sup>

Αυτή είναι μια από τις σημαντικότερες διακρίσεις που διαφοροποιούν τους ορθολογιστές από τους αισθηματοκράτες και που διαμορφώνουν την προβληματική της ηθικής φιλοσοφίας. Το ερώτημα κατά πόσο η ηθική πηγάζει από τη λογική, και μ' αυτόν τον τρόπο επιβάλλεται με κυρώσεις και παρουσιάζεται ως υποχρέωση, προκειμένου να εξασφαλιστεί η αντικειμενικότητά της, και κατά πόσο αποτελεί ένα φυσικό ένστικτο, που πηγάζει αυθόρμητα από την ανθρώπινη φύση και καθιστά την ηθική επιδοκιμασία και αποδοκιμασία βασικό χαρακτηριστικό της και έναυσμα για την ηθική της ολοκλήρωση. Θεωρώ ότι οι θεωρίες των αισθηματοκρατών του 18<sup>ου</sup> αιώνα ερμηνεύουν καλύτερα την ανθρώπινη φύση και την ηθική της διάσταση. Από τη στιγμή που η βάση της ηθικής αξιολόγησης είναι το συναίσθημα η ηθικότητα καθίσταται μια αυθόρμητη επιλογή και είναι καθαρά ανιδιοτελής. Ο αυθορμητισμός και η ανιδιοτέλεια των συναισθημάτων της ηθικής εξευγενίζουν την ανθρώπινη φύση και την οδηγούν στην ολοκλήρωσή της. Η ορθολογική θεώρηση της ηθικής δεν μπορεί να ερμηνεύσει την ανιδιοτελή ηθική επιδοκιμασία και αποδοκιμασία για τις πράξεις των συνανθρώπων μας ούτε το ενδιαφέρον μας γι' αυτούς, που στηρίζει την κοινωνικότητά μας. Η έννοια του ηθικού δέοντος μπορεί να τείνει να εξασφαλίσει την αντικειμενικότητα της ηθικής κρίσης, αλλά προκύπτει ως υποχρέωση και όχι από την αυθόρμητη επιλογή της ανθρώπινης φύσης. Κατά συνέπεια, θεωρώ ότι οι αισθηματοκρατικές θεωρίες των Σκώτων Διαφωτιστών βρίσκονται πιο κοντά στην ανθρώπινη φύση και εξηγούν επαρκέστερα τα κριτήρια της ηθικότητας και τον σκοπό της ηθικής τελείωσης του ανθρώπου.

Ας επιστρέψουμε όμως στην αντιπαράθεση των ορθολογιστών με τους αισθηματοκράτες. Οι ορθολογιστές ξεκινούν από τα βέβαια συμπεράσματα των μαθηματικών προκειμένου να θεμελιώσουν τα συμπεράσματα της ηθικής τους θεωρίας. Είναι αυταπόδεικτο, λένε, ότι δύο και δύο κάνουν τέσσερα. Και είναι επίσης αυταπόδεικτο ότι είναι λάθος να σκοτώσει κάποιος έναν αθώο άνθρωπο χωρίς καμιά αιτία. Το αυταπόδεικτο αυτών των δύο προτάσεων έγκειται στη βάση της αναλογίας των ορθολογιστών ανάμεσα στα μαθηματικά και την ηθική. Ο Descartes διατύπωσε την ανησυχία ότι θα μπορούσαμε να κάνουμε λάθος

<sup>521</sup> Michael B. Gill, "Moral Rationalism vs. Moral Sentimentalism: Is Morality More Like Math or Beauty?", *Philosophy Compass* 2/1 (2007), pp. 16-30.

<sup>522</sup> Michael B. Gill, "Moral Rationalism vs. Moral Sentimentalism: Is Morality More Like Math or Beauty?", *Philosophy Compass* 2/1 (2007), pp. 16-30.

ακόμα και ως προς αυτά που φαίνονται αυταπόδεικτα σε μας.<sup>523</sup> Και εδώ ο Descartes εκφράζει μια γνήσια φιλοσοφική αμφιβολία. Οι ορθολογιστές ωστόσο αρνήθηκαν ότι αυτού του είδους ο καρτεσιανός σκεπτικισμός είναι συνεπής. Υποστήριξαν ότι η βεβαιότητά μας για τα μαθηματικά είναι απόλυτη. Και ότι αυτή η βεβαιότητα θεμελιώνει την αλήθεια του συμπεράσματος ότι δύο και δύο κάνουν τέσσερα. Από αυτή τη βεβαιότητα της μαθηματικής επιστήμης αντλούμε τη βεβαιότητα της ηθικής ότι είναι λάθος να σκοτώνουμε έναν αθώο άνθρωπο. Μάλιστα οι ορθολογιστές προεκτείνουν το επιχείρημά τους και λένε ότι οι δύο παραπάνω προτάσεις δεν αποτελούν μόνο την αλήθεια, αλλά είναι και αναγκαία αληθείς. Δύο και δύο πρέπει να κάνουν τέσσερα. Δεν θα μπορούσε να είναι αλλιώς. Και το να σκοτώνει κάποιος έναν αθώο άνθρωπο πρέπει να είναι λάθος. Σύμφωνα με τους ορθολογιστές, οι ηθικές αλήθειες, όπως και αυτές των μαθηματικών, ισχύουν σε κάθε δυνατό κόσμο.<sup>524</sup>

Η διατύπωση αυτή των ορθολογιστών για την αναγκαιότητα των αληθών προτάσεων σκοπό είχε να αρνηθεί την άποψη ότι η ηθική προκύπτει από την αυθαίρετη βούληση ενός πανίσχυρου πλάσματος. Είχαν διατυπωθεί δύο ηθικές θεωρίες που βασιζόνταν στην κυριαρχία της βούλησης, στις οποίες οι ορθολογιστές προσπάθησαν να αντιταχθούν. Πρώτα είναι η βουλησιαρχική θεωρία (voluntarist), που ονομάζεται και «Θεωρία της Θεϊκής Επιταγής», και η θεωρία του Hobbes. Οι θεωρητικοί της βουλησιαρχίας υποστήριζαν ότι η ηθική πηγάζει από τη βούληση του Θεού, ότι ο Θεός δημιούργησε το καλό και το κακό, όπως δημιούργησε και κάθε άλλο πράγμα στον κόσμο και ότι, εάν ο Θεός είχε επιλέξει να θεωρήσει σωστό το να σκοτώσει κάποιος έναν αθώο άνθρωπο, τότε αυτή η πράξη θα ήταν σωστή.<sup>525</sup>

Η θεωρία του Hobbes, τουλάχιστον όπως την παρουσίασαν οι ορθολογιστές, υπαινίσσεται ότι οι μονάρχες ή οι πολιτικοί αρχηγοί είχαν τη δύναμη να καταστήσουν τα πράγματα σωστά ή λανθασμένα, με αποτέλεσμα, εάν ο μονάρχης διέταζε κάποιον να σκοτώσει έναν αθώο άνθρωπο, τότε το να σκοτώσει κανείς τον αθώο άνθρωπο θα ήταν σωστό. Οι φιλόσοφοι της βουλησιαρχίας και οι χομπσιανοί φιλόσοφοι θα μπορούσαν να ισχυριστούν ότι ο Θεός πράγματι κατέστησε λάθος να σκοτώσει κάποιος έναν αθώο άνθρωπο και ότι ο μονάρχης δεν μας διέταξε να σκοτώσουμε έναν αθώο άνθρωπο. Αυτό δεν σημαίνει ότι οι βουλησιαρχικοί φιλόσοφοι και οι χομπσιανοί φιλόσοφοι υπαινίχθηκαν ότι είναι σωστό να σκοτώσει κάποιος έναν αθώο άνθρωπο. Σύμφωνα με τους ορθολογιστές, ωστόσο, οποιαδήποτε θεωρία που προβαίνει σε τέτοιου είδους συλλογισμό είναι λανθασμένη. Γιατί, ισχυρίζονται οι ορθολογιστές, είναι προφανώς παράλογο να ισχυριστεί κανείς ότι η μαθηματική επιστήμη εξαρτάται από την αυθαίρετη βούληση του Θεού ή ενός μονάρχη. Είναι βέβαιο ότι οι αποδείξεις των μαθηματικών θεωρημάτων δεν βασίζονται σε οποιαδήποτε βούληση του Θεού ή κάποιου μονάρχη. Και η ηθική, καθώς είναι αυταπόδεικτη με τον ίδιο τρόπο που είναι και τα μαθηματικά, πρέπει να διαθέτει την ίδια

---

<sup>523</sup> Descartes, *Meditations on First Philosophy*, Meditation One.

<sup>524</sup> Michael B. Gill, "Moral Rationalism vs. Moral Sentimentalism: Is Morality More Like Math or Beauty?", *Philosophy Compass* 2/1, 2007, pp. 16-30.

<sup>525</sup> Michael B. Gill, "Moral Rationalism vs. Moral Sentimentalism: Is Morality More Like Math or Beauty?", *Philosophy Compass* 2/1, 2007, pp. 16-30.

δομή, όπως και τα μαθηματικά. Έτσι η ηθική πρέπει να είναι αναγκαία, ανεξάρτητα από τη βούληση του Θεού ή του μονάρχη.<sup>526</sup>

Στο σημείο αυτό πρέπει να επισημάνουμε ότι το ζήτημα της ανθρώπινης βούλησης είναι κάπως δυσνόητο στις θεωρίες του σκωτικού Διαφωτισμού. Τόσο ο Hutcheson όσο και ο Hume αποδεσμεύουν τις αισθήσεις από την έννοια της βούλησης και ισχυρίζονται ότι οι αισθήσεις μας κινητοποιούνται ανεξάρτητα από τη βούλησή μας. Και η ευχαρίστηση και ο πόνος προκαλούνται στον άνθρωπο χωρίς να παρεμβάλλεται η βούλησή μας. Αυτή η θέση είναι κάπως δυσεξήγητη, εφόσον με βάση την κοινή λογική μας πιστεύουμε ότι οι αισθήσεις μας προκαλούνται σύμφωνα με τη βούλησή μας. Ο κοινός άνθρωπος βιώνει αισθήσεις και συναισθήματα επειδή το θέλει να είναι έτσι. Ωστόσο, οι φιλόσοφοι του σκωτικού Διαφωτισμού αρνούνται αυτή την κοινή παραδοχή. Κι ίσως αυτή τους η θέση να διαμορφώνεται προκειμένου να αντικρούσουν τις βουλησιαρχικές θεωρίες, που καθορίζουν την ανθρώπινη ζωή με βάση τη βούληση του Θεού. Μέσα σε αυτά τα πλαίσια γίνονται κατανοητές οι αισθηματοκρατικές θεωρίες του Hutcheson και του Hume.

Οι ηθικές θεωρίες του σκωτικού Διαφωτισμού διακρίνονται από τις ορθολογιστικές θεωρίες ως προς το ότι δεν προβάλλουν την αναγκαιότητα της ηθικής, όπως οι ορθολογιστές. Η ηθική δεν είναι αναγκαία στους αισθηματοκράτες, πηγάζει αυθόρμητα από την ανθρώπινη φύση. Οι ορθολογιστές, όπως είδαμε, θεωρούν την ηθική αναγκαία προκειμένου να εξασφαλίσουν την αντικειμενικότητά της. Βασίζουν την αντικειμενικότητά της στην διακρίβωση της αλήθειας, η οποία επιτυγχάνεται με τη χρήση της λογικής. Και προτάσσουν την έννοια του ηθικού δέοντος ως μια έννοια που αντιμετωπίζει την ηθική σαν υποχρέωση στις επιταγές της λογικής. Η ανωτερότητα της ανθρώπινης φύσης για τους ορθολογιστές έγκειται στο γεγονός ότι ο άνθρωπος είναι έλλογο ον. Γι' αυτό το λόγο και τονίζεται η αναγκαιότητα της ηθικής. Αντίθετα οι αισθηματοκράτες εντοπίζουν την ανωτερότητα της ανθρώπινης φύσης στο εξευγενισμένο ηθικό συναίσθημα.

Βέβαια οι ορθολογιστές εξετάζουν την περίπτωση της απόκλισης των ηθικών απόψεων από άνθρωπο σε άνθρωπο. Το ενδεχόμενο της διαφωνίας πάνω στα ζητήματα της ηθικής κλονίζει την αντικειμενικότητα και την αναγκαιότητα των ηθικών κρίσεων. Και αυτό το παραδέχονται οι ορθολογιστές. Ο Michael B. Gill επισημαίνει ότι κάποιος θα μπορούσε να προβάλλει την αντίρρηση ότι η ηθική μας σκέψη χαρακτηρίζεται από διαφωνία και πολυπλοκότητα, η οποία όμως δεν πλήττει την πίστη ότι δύο και δύο κάνουν τέσσερα. Πολύ συχνά η κρίση ενός ανθρώπου ως προς τι είναι σωστό και τι λάθος έρχεται σε αντίθεση με την κρίση ενός άλλου ανθρώπου για το ίδιο θέμα. Και σε καταστάσεις όπου κυριαρχεί ηθική σύγχυση ένας άνθρωπος μπορεί να αμφισβητήσει την πεποίθησή του ως προς τι είναι σωστό και τι λάθος.<sup>527</sup>

Ως προς τη σχέση μας με τους άλλους ανθρώπους και την ευθύνη που φέρουμε απέναντί τους και εκείνοι απέναντί μας, δεν αποτελεί καίριο μέλημα των ορθολογιστών, ωστόσο διατυπώνουν κάποιες σκέψεις, καθώς αυτό αποτελεί ένα από τα ζητήματα της ηθικής

---

<sup>526</sup> Michael B. Gill, "Moral Rationalism vs. Moral Sentimentalism: Is Morality More Like Math or Beauty?", *Philosophy Compass* 2/1, 2007, pp. 16-30.

<sup>527</sup> Michael B. Gill, "Moral Rationalism vs. Moral Sentimentalism: Is Morality More Like Math or Beauty?", *Philosophy Compass* 2/1, 2007, pp. 16-30.

φιλοσοφίας, που συμβάλλει στην κοινωνικότητα. Ο Samuel Clarke, ένας ορθολογιστής φιλόσοφος, λέει για παράδειγμα: «Είναι αναμφίβολα πιο ταιριαστό και ορθολογικό το ότι πρέπει να προστατεύσω τη ζωή ενός αθώου ανθρώπου, όταν αυτό βρίσκεται στη δύναμή μου· ή να τον απαλλάξω από οποιονδήποτε επικείμενο κίνδυνο, μολονότι δεν έχω υποσχεθεί κάτι τέτοιο· από το να υποφέρω από το χαμό του, ή να του πάρω τη ζωή του, χωρίς κάποιο λόγο ή κάποια πρόκληση. »<sup>528</sup> Η ηθική θεωρία των ορθολογιστών μας επιτρέπει να διακρίνουμε κάθε είδους ανήθικων γεγονότων ως προς μια κατάσταση προκειμένου να σχηματίσουμε μια ηθική κρίση, και ότι τα ανήθικα γεγονότα μπορεί να περιλαμβάνουν τα ανθρώπινα συναισθήματα. Αλλά θα προβούμε στην επεξεργασία των ανήθικων γεγονότων από την *a posteriori* λογική, και η διόρθωσή τους θα γίνει από το ηθικό περιεχόμενο της *a priori* λογικής. Αλλά οι ορθολογιστές διατυπώνουν ξεκάθαρα την άποψή τους ότι δεν προκύπτει καμία διαφωνία ως προς τη βεβαιότητα της απόδειξης ότι δύο και δύο κάνουν τέσσερα.<sup>529</sup> Με αυτόν τον τρόπο επιλύουν οι ορθολογιστές το κρίσιμο ερώτημα ως προς την ηθική διαφωνία.

Οι αισθηματοκράτες από τη μεριά τους επισημαίνουν επίσης αυτή τη διαφορά των απόψεων ως προς τα ζητήματα της ηθικής και τα έθιμα των διαφόρων πολιτισμών, την αναγνωρίζουν, αλλά θεωρούν ότι η διαφορά αυτή επιλύεται, καθώς η ανθρώπινη φύση διαθέτει ομοιομορφία, δηλαδή ότι, πέρα από τις διαφορές, οι άνθρωποι συγκλίνουν σε κοινά παραδεκτές αρχές. Τόσο ο Hutcheson όσο και ο Hume αναδεικνύουν το ζήτημα της ομοιομορφίας της ανθρώπινης φύσης αναζητώντας σε αυτή την ομοιότητα κοινά συναισθήματα και αρχές, που αναιρούν τις πολιτισμικές αλλά ακόμη και τις θρησκευτικές διαφορές.

Ως προς το ζήτημα της απόκλισης των ηθικών απόψεων και της αντιμετώπισης από τον παρατηρητή κάποιας μη ηθελημένα ανήθικης πράξης έρχεται να διατυπωθεί και η θέση του Hume ότι ο ηθικός παρατηρητής εξακολουθεί να επιδοκιμάζει ένα άνθρωπο για την αρετή του, όταν για κάποιο λόγο η «αρετή του αυτή βρίσκεται σε κουρέλια». Και εξηγεί: «Εκτιμούμε ότι κάποιος είναι ενάρετος και νιώθουμε ευχαρίστηση όταν βλέπουμε τον χαρακτήρα του, ακόμη κι αν συγκεκριμένα γεγονότα αποτρέπουν την άσκηση της αρετής του, και τον καθιστούν ανίκανο να υπηρετήσει τους φίλους του και τη χώρα του.»<sup>530</sup>

Ο Michael B. Gill εστιάζει τη διάκριση των αισθηματοκρατών από τους ορθολογιστές στην αναλογία στην οποία προβαίνουν ανάμεσα στην ηθική και την έννοια του ωραίου. Θεωρούν, κατά το πρότυπο της ηθικο-αισθητικής θεωρίας του Shaftesbury, ότι τις ηθικές μας κρίσεις τις συνοδεύει η ευχαρίστηση που αντλούμε από το ωραίο. Με αυτόν τον τρόπο η ηθικότητα του ανθρώπου αποκτά αισθητική αξία και εξευγενίζεται. Ο Michael B. Gill θεωρεί ότι η αισθητική ποιότητα της ηθικής είναι εκείνη που την καθιστά αντικειμενική, καθώς τόσο ο Hutcheson όσο και ο Hume αναγνωρίζουν στην έννοια του ωραίου ένα αντικειμενικό κριτήριο, το οποίο μάλιστα το συνδέουν και με την ομορφιά των μαθηματικών θεωρημάτων και των φυσικών επιστημών. Ο Hutcheson γράφει: «Όταν επιδοκιμάζουμε μια ευγενική αγαθή πράξη, ως αναρωτηθούμε εάν αυτό το συναίσθημα ή η

<sup>528</sup> Samuel Clarke, *The Works*, V. 2, London, 1738, pp. 609.

<sup>529</sup> Michael B. Gill, "Moral Rationalism vs. Moral Sentimentalism: Is Morality More Like Math or Beauty?", *Philosophy Compass* 2/1, 2007, pp. 16-30.

<sup>530</sup> David Hume, *Treatise*, pp. 584.

πράξη ή η τροποποίηση της ψυχής μοιάζει περισσότερο με μια πράξη παρατήρησης [μιας γεωμετρικής πρότασης] ή αυτή η ευχαρίστηση που νιώθουμε για μια ωραία μορφή, μια αρμονική σύνθεση, έναν χαριτωμένο ήχο. »<sup>531</sup>

Στη δική μου ανάγνωση του έργου των Hutcheson και Hume δεν αποτελεί μόνο το αισθητικό κριτήριο την αντικειμενικότητα της ηθικής κρίσης, αλλά κυρίως η αποστασιοποιημένη κρίση του αμερόληπτου παρατηρητή. Η θεωρία του Hutcheson περιλαμβάνει την έννοια του παρατηρητή ως προς τις ηθικές κρίσεις και η κρίση του θεωρείται αντικειμενική, ενώ στη θεωρία του Hume η αντικειμενικότητα των ηθικών κρίσεων εξασφαλίζεται από τη γενική άποψη (general point of view) που υιοθετεί ο παρατηρητής, καθώς αποστασιοποιείται από τα προσωπικά του συναισθήματα. Ως προς το σημείο αυτό αξίζει να υπενθυμίσουμε αυτή τη διαφοροποίηση του Hume ως προς την αντικειμενικότητα της ηθικής κρίσης και την αποστασιοποίηση από το συναίσθημα. Ενώ η βάση της ηθικής του θεωρίας είναι η κυριαρχία του συναισθήματος και το βασικό κίνητρο για πράξη, ωστόσο, όταν πρόκειται για την αντικειμενικότητα του παρατηρητή, αυτή επιτυγχάνεται με την αποστασιοποίηση από τα προσωπικά συναισθήματα. Ωστόσο δίνει την επιδοκιμασία του ο παρατηρητής για κοντινούς του ανθρώπους, αλλά και για τους ξένους με βάση το δικό του ανιδιοτελές συναίσθημα. Και ίσως να χρειάζεται, τονίζει ο Hume, προκειμένου να κατανοήσει ο παρατηρητής την κατάσταση την οποία βιώνει ο πράττωντας, να απευθυνθεί στους ανθρώπους του «στενού του κύκλου» (narrow circle), που γνωρίζουν καλύτερα τον χαρακτήρα του. Παρατηρούμε, λοιπόν, ότι η αντικειμενικότητα του ηθικού παρατηρητή εξασφαλίζεται τόσο με την αποστασιοποίηση του προσωπικού του συναισθήματος όσο και με την προσέγγιση του χαρακτήρα του πράττοντα. Αυτή η απόσταση που υιοθετεί ο παρατηρητής, προκειμένου να κάνει μια αντικειμενική ηθική αξιολόγηση, βελτιώνεται με την προσέγγιση του χαρακτήρα του πράττοντα με βάση την άποψη των ανθρώπων του στενού του κύκλου.

Η έννοια του χαρακτήρα του ηθικού πράττοντα, τόσο ως ηθικού πράττοντα όσο και ως ανθρώπου, αναλύεται από τον Hume και ενυπάρχει και στον Hutcheson ως απλή αναφορά. Ωστόσο, ο Hume αντλεί την έννοια του χαρακτήρα από τον Hutcheson, την επεκτείνει και τη συνδέει με την έννοια του εαυτού (self), η οποία αποτελεί αντικείμενο μελέτης από τον Hume τόσο με βάση την ανθρωπολογία του όσο και σε σχέση με την ηθική του. Η έννοια του χαρακτήρα στον Hume αφορά τόσο τα προσωπικά χαρακτηριστικά του ατόμου, που πηγάζουν από τις φυσικές του προδιαθέσεις, όσο και τα κοινωνικά χαρακτηριστικά που τον διαμορφώνουν με βάση το επάγγελμα που ασκεί, την κοινωνική του θέση, τις σχέσεις του με την οικογένειά του και τους φίλους του, αλλά και σε σχέση με την εθνικότητά του. Παρατηρεί ο Hume ότι κάθε εθνικότητα διαμορφώνει και διαφορετικά χαρακτηριστικά, που εξαρτώνται από τον πολιτισμό, τα έθιμα και τις συνήθειες του κάθε λαού. Και τα συνδέει με την έννοια της γειννίας των ανθρώπων μεταξύ τους, με βάση την οποία τίθεται σε λειτουργία η συμπαθητική διαδικασία. Η έννοια της εθνικότητας, στην οποία εντάσσεται κάθε άνθρωπος και τον διαμορφώνει, αποτελεί αντικείμενο μελέτης του Hume τόσο στη φιλοσοφία του όσο και στην ιστορία της Αγγλίας με την οποία καταπιάστηκε.<sup>532</sup>

<sup>531</sup> Francis Hutcheson, *Essay*, pp. 216.

<sup>532</sup> David Hume, *History of England*, 1754-1761. Η Ιστορία της Αγγλίας του Hume εκδόθηκε σε έξι τόμους και περιγράφει τα ιστορικά γεγονότα που αφορούν την Αγγλία από την εισβολή του Ιούλιου



Η έννοια του εαυτού στον Hume είναι από τις πιο σημαντικές και την πραγματεύεται τόσο στην ανθρωπολογία του όσο και στην ηθική του. Όπως είδαμε, η έννοια του εαυτού στον Hume παρουσιάζει αμφισημίες. Ενώ στο πρώτο βιβλίο του *Treatise* η έννοια του εαυτού αμφισβητείται, προκειμένου να αντιπαρατεθεί προς τις οντολογικές θεωρίες που προβάλλουν την αθανασία της ψυχής, στο δεύτερο βιβλίο του *Treatise* η έννοια της συμπάθειας βασίζεται στην πραγμάτευση της έννοιας του εαυτού. Ο εαυτός στην ηθική του Hume παρουσιάζεται ως μια νατουραλιστική ιδιότητα, που στηρίζεται στην ανθρώπινη φύση, τη σωματική, αλλά διαμορφώνεται και με βάση τα συναισθήματα και την εικόνα που σχηματίζουν οι άλλοι για μας. Αυτός ο καθρεπτισμός των συναισθημάτων ανάμεσα στους ανθρώπους αποτελεί τη βάση της συμπάθειας και το θεμέλιο της κοινωνικότητας. Παρατηρούμε λοιπόν στον Hume ότι η έννοια του εαυτού, εκτός από τις φυσικές της διαστάσεις, διαμορφώνεται και από την άποψη των συνανθρώπων μας για μας, από την επιδοκμασία τους ή την αποδοκμασία τους. Άρα η έννοια του εαυτού στον Hume προβάλλει ως μια φυσική και κοινωνική συνιστώσα.

Στον Hutcheson η έννοια του εαυτού απουσιάζει, καθώς δεν τον απασχολεί η ύπαρξη της ατομικής ταυτότητας. Η φύση του ανθρώπου στον Hutcheson είναι δοσμένη από το Θεό και οφείλεται στην απόλυτα ευμενή φύση του Θεού. Ωστόσο είναι και εγκόσμια, καθώς ο άνθρωπος συμβιώνει με τους συνανθρώπους του και αναπτύσσει την κοινωνικότητά του. Ο άνθρωπος της σύγχρονης κοινωνίας του 18<sup>ου</sup> αιώνα ενσωματώνει στην ευμενή του φύση τα ιδιωτικά του συμφέροντα, τα οποία τείνουν να εναρμονιστούν με την ευτυχία της κοινωνίας, που είναι δομημένη αρμονικά. Αυτή θα μπορούσαμε να πούμε ότι είναι η ερμηνεία του εαυτού στον Hutcheson.

Ο Michael B. Gill ερμηνεύει τις θεωρίες του Hutcheson και του Hume από τη φαινομενολογική σκοπιά. Η φαινομενολογία πρεσβεύει την άποψη ότι η ηθική είναι η εμπειρία μας γι' αυτή, τι δηλαδή είναι η ηθική για μας. Είναι η μελέτη της ηθικής «όπως βιώνεται από την προσωπική μας άποψη»,<sup>533</sup> η μελέτη των «χαρακτηριστικών του πώς είναι οι χειροπιαστές ηθικές εμπειρίες»,<sup>534</sup> η μελέτη των ενδοσκοπικά προσβάσιμων χαρακτηριστικών που μπορούν να διακριθούν από την «άμεση εξέταση των δεδομένων της ηθικής συνείδησης των ανθρώπων». <sup>535</sup> Ωστόσο, παρατηρεί ο Gill, ότι ούτε οι ορθολογιστικές ούτε οι αισθηματοκρατικές θεωρίες διαθέτουν φαινομενολογικά χαρακτηριστικά, αλλά θεωρεί ότι οι τοποθετήσεις τους έχουν ισχυρούς φαινομενολογικούς υπαινιγμούς.<sup>536</sup>

Ο Gill σκοπεύει να δείξει με ποιον τρόπο ο Hutcheson και ο Hume χρησιμοποίησαν φαινομενολογικούς ισχυρισμούς αυτού του είδους, προκειμένου να δείξουν ότι οι αισθηματοκρατικές τους ηθικές θεωρίες ήταν ανώτερες από εκείνες των ορθολογιστικών και εγωιστικών τους αντιπάλων. Και συνεχίζει διαπιστώνοντας ότι τα φαινομενολογικά

---

Καίσαρα έως την Επανάσταση του 1688. Σε αυτό του το έργο μελετά τις κοινωνικές και πολιτικές συνθήκες της κάθε εποχής και εξετάζει και την έννοια της εθνικότητας.

<sup>533</sup> David Woodruff Smith, "Phenomenology", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2008.

<sup>534</sup> Terry Horgan and Mark Timmons, "Moral Phenomenology and Moral Theory", *Philosophical Issues* 15, 2005, pp. 58.

<sup>535</sup> Maurice Mandelbaum, "The Phenomenology of Moral Experience", *Glencoe, IL*, 1955, pp. 30.

<sup>536</sup> Michael B. Gill, "Moral Rationalism vs. Moral Sentimentalism: Is Morality More Like Math or Beauty?", *Philosophy Compass* 2/1, 2007, pp. 16-30.

επιχειρήματα του Hutcheson και του Hume αποτυγχάνουν. Δεν καταφέρνουν να δείξουν ότι η φαινομενολογία των ηθικών κρίσεων αποτελεί ένα δυνατό επιχείρημα για να δεχτούμε την ηθική φιλοσοφία των αισθηματοκρατών και να απορρίψουμε τις ορθολογιστικές και εγωιστικές θεωρίες. Κρίνει ότι αυτή η αποτυχία αποτελεί τη μοίρα των ηθικών φαινομενολογικών επιχειρημάτων.<sup>537</sup> Οι ηθικές θεωρίες του Hutcheson και του Hume όχι μόνο δεν στηρίζονται σε φαινομενολογικά επιχειρήματα, αλλά επίσης η δική τους αισθηματοκρατική προσέγγιση τείνει να αποκαλύπτει τους περιορισμούς της φαινομενολογικής θεωρίας ως προς την ανάπτυξη μιας ακριβούς θεώρησης για τις ηθικές κρίσεις.<sup>538</sup>

Ο Gill αποδίδει φαινομενολογικά χαρακτηριστικά στις θεωρίες τόσο των ορθολογιστών όσο και των αισθηματοκρατών. Ισχυρίζεται ότι οι ορθολογιστές εισάγουν τη φαινομενολογία των προσωπικών κρίσεων ως προς τι είναι σωστό, ενώ οι αισθηματοκράτες υιοθετούν τη φαινομενολογία των τριτοπρόσωπων κρίσεων των άλλων ως προς το ποιος είναι ο σωστός χαρακτήρας.<sup>539</sup>

Φαινομενολογικοί ισχυρισμοί βρίσκονται στο κέντρο της επίθεσης του Hutcheson στις εγωιστικές θεωρίες της ηθικής κρίσης. Πράγματι, στο έργο του *Essay*, το οποίο τίθεται ξεκάθαρα ενάντια στον εγωισμό, γράφει: «Το ότι οι αντιλήψεις μας του αγαθού και του κακού είναι τελείως διαφορετικές από αυτές του φυσικού καλού, ή του συμφέροντος, κάθε ένας πρέπει να πείσει τον εαυτό του, με τον στοχασμό ως προς τον διαφορετικό τρόπο με τον οποίο επηρεάζεται όταν αυτά τα αντικείμενα του εμφανίζονται».<sup>540</sup> Ο Gill ερμηνεύει σε αυτό το απόσπασμα τον όρο «στοχασμό» ως «ενδοσκόπηση», σύμφωνα με τη φαινομενολογική θεωρία. Ο Hutcheson, λέει, ότι το γεγονός ότι καθένας από εμάς μπορεί να δει πώς είναι να επιδοκιμάζουμε ηθικά κάτι είναι διαφορετικό από το πώς είναι να εκτιμούμε και να επιθυμούμε κάτι επειδή εξυπηρετεί το συμφέρον μας. Ο τρόπος με τον οποίο «επηρεαζόμαστε» όταν κρίνουμε ότι κάτι είναι ηθικά αγαθό είναι ενδοσκοπικά διαφορετικός από τον τρόπο με τον οποίο «επηρεαζόμαστε» όταν κρίνουμε ότι κάτι είναι πλεονεκτικό για μας. Υπάρχει μια ενδοσκοπικά προσβάσιμη, ποιοτική διαφορά ανάμεσα στις αντιδράσεις μας στις δύο περιπτώσεις. Αλλά αυτή τη φαινομενολογική διαφορά οι εγωιστικές θεωρίες δεν μπορούν να την εξηγήσουν. Και ο Gill ονομάζει αυτή τη διαφορά «ισχυρισμό της φαινομενολογικής διάκρισης».<sup>541</sup>

Ο Gill θεωρεί ότι η ηθική αισθηματοκρατία του Hume στο *Treatise* διαφέρει σε σημαντικό βαθμό από την ηθική θεωρία της ηθικής αίσθησης του Hutcheson. Αλλά ορισμένοι από τους ισχυρισμούς του, που τον καθιστούν εκπρόσωπο της αισθηματοκρατίας, είναι ξεκάθαρα απόηχοι των επιχειρημάτων του Hutcheson. Ιδιαίτερως, θεωρεί ο Gill, ότι τα

---

<sup>537</sup> Michael B. Gill, "Moral Phenomenology in Hutcheson and Hume", *Journal of the History of Philosophy*, V. 47, N. 4, 2009, pp. 569-594.

<sup>538</sup> Michael B. Gill, "Moral Phenomenology in Hutcheson and Hume", *Journal of the History of Philosophy*, V. 47, N. 4, 2009, pp. 569-594.

<sup>539</sup> Michael B. Gill, "Moral Rationalism vs. Moral Sentimentalism: Is Morality More Like Math or Beauty?", *Philosophy Compass* 2/1, 2007, pp. 16-30.

<sup>540</sup> Francis Hutcheson, *Essay*, pp. 89.

<sup>541</sup> Michael B. Gill, "Moral Phenomenology in Hutcheson and Hume", *Journal of the History of Philosophy*, V. 47, N. 4, 2009, pp. 569-594.

επιχειρήματα του Hume και του Hutcheson θεμελιώνονται στην ίδια φαινομενολογική βάση και τίθενται ενάντια στον ορθολογισμό και τον εγωισμό.<sup>542</sup>

Ο Hume στο *Treatise* αναφέρει ότι η ευχαρίστηση που πηγάζει από την ηθική είναι «ενός ιδιαίτερου είδους» και ότι κρίνουμε ότι κάτι είναι ενάρετο όταν μας προκαλεί ευχαρίστηση «με έναν συγκεκριμένο τρόπο» ή μας δίνει μια «συγκεκριμένη ικανοποίηση». <sup>543</sup> Και ερμηνεύει ο Gill αυτή την ποιοτική διαφορά της ηθικής ευχαρίστησης ως αποτέλεσμα της φιλοσοφικής ενδοσκόπησης. Ο Gill ισχυρίζεται ότι ο Hume αντιλαμβάνεται πως υπάρχει μια ενδοσκοπικά προσβάσιμη διαφορά ανάμεσα στην ευχαρίστηση που μας προκαλεί ένας ενάρετος άνθρωπος και στην ευχαρίστηση που μας προκαλεί ένα άψυχο αντικείμενο. Και αυτή η ποιοτική διαφορά της ηθικής αίσθησης είναι δοσμένη από τη φύση και όχι από τις χειραγωγήσεις των πολιτικών, όπως ισχυρίζεται ο Mandeville.<sup>544</sup>

Ο Hume εμπλέκει στη θεωρία του για τη συμπάθεια τα ανθρώπινα πάθη, και εξηγεί ότι τα πάθη δεν αποτελούν διαθέσεις ή εξηγητικές τοποθετήσεις, αλλά κυρίως εμπειρίες με διακριτό φαινομενολογικό περιεχόμενο. Λέει ο Hume ότι οι αισθήσεις του νου που μελετά είναι «απόλυτα γνωστές», πράγμα που δείχνει ότι θεωρεί ότι τα πάθη είναι ενδοσκοπικά προσβάσιμα. Ισχυρίζεται επίσης ότι η βούληση θα πρέπει να μελετηθεί με τα πάθη, τα οποία εξηγεί ως «τίποτα άλλο παρά την εσωτερική εντύπωση που νιώθουμε και της οποίας έχουμε συνείδηση, όταν εν γνώσει μας δίνουμε κάποια νέα κίνηση στο σώμα μας, ή μια νέα αντίληψη του νου».<sup>545</sup>

Ο Hume εξετάζει δύο ζεύγη παθών σε σχέση με τη συμπάθεια, την περηφάνια και την ταπεινότητα και την αγάπη και το μίσος. Κάνει μια εκτενή ανάλυση των παθών της περηφάνιας και της ταπεινότητας και τα συνδέει με την έννοια του εαυτού, για την οποία σχηματίζουμε την πρωταρχική μας αίσθηση. Πρώτα αποκτούμε την αίσθηση του εαυτού μας και στη συνέχεια διαμορφώνουμε αισθήσεις για τους άλλους στο κοντινό μας περιβάλλον. Τα πάθη της αγάπης και του μίσους συνδέονται με την ηθική επιδοκιμασία και αποδοκιμασία. Όταν επιδοκιμάζουμε κάποιον, νιώθουμε παράλληλα αισθήματα αγάπης γι' αυτόν. Και το αντίθετο για το μίσος. Επίσης, όταν νιώθουμε αγάπη για κάποιον, γεννιέται μέσα μας η επιθυμία για την ευτυχία του αγαπημένου προσώπου. Αυτό το συναίσθημα της αγάπης και του μίσους, όπως και της περηφάνιας και της ταπεινότητας, συνδέονται με τη λειτουργία της συμπαθητικής διαδικασίας, με βάση την οποία διαμορφώνεται η κοινωνικότητά μας. Η εξέταση των παθών από τον Hume είναι εκτενής, ενώ στον Hutcheson υπάρχει η έννοια του συναισθήματος της αγάπης και του μίσους, αλλά διακρίνεται από τα πάθη. Πάθος στον Hutcheson είναι ένα συναίσθημα σε υπερβολικό βαθμό, που ξεφεύγει από τον έλεγχό μας. Και στον Hume τα πάθη εξαρτώνται από την έντασή τους σε ήπια και σε βίαια πάθη, αλλά συνοδεύουν την έννοια της συμπάθειας και την ηθική κρίση. Ο Hume αφήνει ανοιχτή την πιθανότητα η αγάπη να συνοδεύεται από την

---

<sup>542</sup> Michael B. Gill, "Moral Phenomenology in Hutcheson and Hume", *Journal of the History of Philosophy*, V. 47, N. 4, 2009, pp. 569-594.

<sup>543</sup> David Hume, *Treatise*, 3.1.2.3, 3.1.2.II.

<sup>544</sup> Michael B. Gill, "Moral Phenomenology in Hutcheson and Hume", *Journal of the History of Philosophy*, V. 47, N. 4, pp. 569-594.

<sup>545</sup> Michael B. Gill, "Moral Phenomenology in Hutcheson and Hume", *Journal of the History of Philosophy*, V. 47, N. 4, pp. 569-594.

επιθυμία να προκαλέσει κάποιος τη δυστυχία του αγαπημένου του ανθρώπου. Πρόκειται για τις περιπτώσεις όπου η αγάπη μετατρέπεται σε μίσος και οδηγεί στο ακραίο πάθος της εκδίκησης. Ωστόσο, ο Hume δεν αναλύει πολύ αυτή την πιθανότητα, καθώς στη θεωρία του για τη συμπάθεια επικρατούν τα εξευγενισμένα συναισθήματα της αγάπης προς τον ενάρετο άνθρωπο, που στηρίζονται στην ευμένεια, την έννοια που δανείζεται από τον Hutcheson.

Ο Gill θεωρεί ότι η χρήση από τον Hume των φράσεων «την ίδια τη φύση και την ουσία» και «την ίδια την ουσία»<sup>546</sup> αποτελεί πρόσθετη απόδειξη της φαινομενολογικής εκδοχής του για τα πάθη. Αναφέρει ο Hume:

«Εάν εξετάσουμε όλες τις υποθέσεις που διατυπώθηκαν είτε από τη φιλοσοφία είτε από την κοινή λογική, για να εξηγήσουν τη διαφορά ανάμεσα στην ομορφιά και την ασχήμια, θα δούμε ότι όλα αυτά καταλήγουν σε αυτό, ότι η ομορφιά αποτελεί τέτοια τάξη και συναρμογή των μερών, ώστε, είτε από την πρωταρχική σύσταση της φύσης μας, από συνήθεια, ή από ιδιοτροπία, είναι φτιαγμένη για να δίνει ευχαρίστηση και ικανοποίηση στην ψυχή. Αυτός είναι ο ξεχωριστός χαρακτήρας της ομορφιάς, και συνιστά όλη τη διαφορά ανάμεσα σε αυτή και την ασχήμια, της οποίας η φυσική τάση είναι να προκαλεί δυσαρέσκεια. Η ευχαρίστηση και ο πόνος, γι' αυτό, είναι όχι μόνο οι αναγκαίοι ακόλουθοι της ομορφιάς και της ασχήμιας, αλλά αποτελούν την ίδια τους ουσία.»<sup>547</sup>

Ο Gill στηρίζει το φαινομενολογικό του επιχειρήμα σε αυτή τη φράση του Hume «την ίδια του την ουσία». Θεωρώ ότι όλη η πραγμάτευση του Gill προκειμένου να ανιχνευθούν στοιχεία φαινομενολογικά στις θεωρίες του Hutcheson και του Hume είναι ανεπιτυχής, γιατί δεν πιστεύω ότι η έννοια «ουσία» του Hume έχει κάποια ενδοσκοπική βάση. Ο ίδιος ο Gill παραδέχεται ότι τα φαινομενολογικά επιχειρήματα είναι μάλλον αδύναμα στις αισθηματοκρατικές θεωρίες. Ο Hume δεν χρησιμοποιεί εδώ τον όρο της ενδοσκόπησης, προκειμένου να εξηγήσει την ποιοτική διαφορά του ηθικού συναισθήματος. Θεωρώ ότι αυτή η ποιοτική διαφορά του ηθικού συναισθήματος έγκειται περισσότερο στην ύπαρξη μια εξευγενισμένης αίσθησης του εαυτού και των άλλων παρά στη διαδικασία της ενδοσκόπησης. Βεβαίως, θα μπορούσε να υποθέσει κανείς ότι αυτή η εξευγενισμένη αίσθηση επιτυγχάνεται μέσω της ενδοσκόπησης, γιατί πώς αλλιώς θα μπορούσε να την αποκτήσει κανείς αν δεν πραγματοποιήσει μια εσωτερική αναζήτηση του εαυτού. Ωστόσο, αυτή η ερμηνεία θα ήταν μια λανθασμένη εκτίμηση των αισθηματοκρατικών θεωριών, που βασίζονται το ανθρώπινο συναίσθημα στην εμπειρία και στις αισθήσεις. Η ποιοτική διαφορά του ηθικού συναισθήματος ξεκινάει από τις αισθήσεις και, λόγω της ευμενούς φύσης του ανθρώπου, καταλήγει να διαμορφώνει τις εξευγενισμένες ηθικές αισθήσεις και την αίσθηση του ωραίου.

Αφού πραγματευτήκαμε όλα τα θέματα που έθιξαν οι αισθηματοκρατικές θεωρίες του 18<sup>ου</sup> αιώνα, και συγκεκριμένα αυτές του Hume και του Hutcheson, στην άμεση αντιπαράθεσή τους προς τον ορθολογισμό και τις θεωρίες του ηθικού εγωισμού, κλείνουμε τη μελέτη αυτή με την υπενθύμιση μιας τελευταίας και ουσιώδους διαφοράς ανάμεσα στη φιλοσοφία του Hume και αυτή του Hutcheson. Η καίρια διαφορά που προκύπτει ανάμεσα

<sup>546</sup> David Hume, *Treatise*, 2.1.7.7.

<sup>547</sup> David Hume, *Ibid*, 2.1.8.2.

στους δύο φιλοσόφους είναι ότι ο Hutcheson είναι ο ζωγράφος της ηθικής, με την έννοια ότι σκοπός του είναι να παρακινήσει τον αναγνώστη στην κατάκτηση της αρετής και στην ηθική του τελείωση ως ατόμου, ενώ ο Hume επιδίωξε να μελετήσει την ανθρώπινη φύση ως ανατόμος κυρίως, βασισμένος στην εμπειρία, αλλά και ως ζωγράφος στο μεταγενέστερο έργο του *Enquiry*, ύστερα από την κριτική που δέχτηκε από τον Hutcheson ότι η φιλοσοφία του στερείται ζεστασιάς ως προς την αρετή και γι' αυτό δεν έχει ηθική αξία. Ο Hume επιχείρησε να συνδυάσει αυτές τις δύο μεθόδους, δηλαδή την επιστημονική, του ανατόμου, και του ηθικού φιλοσόφου, του ζωγράφου, και να προσφέρει μια διαφορετική άποψη για την ηθική φιλοσοφία. Και, όπως είδαμε, το καταφέρνει πέρα από τους περιορισμούς που περιλαμβάνει μια θεωρία για τα ανθρώπινα ηθικά συναισθήματα, περιορισμοί που αποδεικνύονται ψευδείς ως προς την αντικειμενικότητα της ηθικής κρίσης, αφού αυτή δεν μπορεί παρά να είναι μόνο ανθρώπινη.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

### Πρωτότυπη Βιβλιογραφία

-David Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1739, Selby-Bigge, M.A., Clarendon Press, Oxford.

-David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, 1748, Tom L. Beauchamp, Clarendon Press, Oxford.

-Francis Hutcheson, *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, 1725, Georg Olms Verlagsbuchhandlung Hildesheim, 1971.

-Francis Hutcheson, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections*, 1728, Georg Olms Verlag Hildesheim – Zurich - New York, 1990.

-Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, Μτφ., Δημήτριος Λυπουρλής, εκδ. Ζήτρος, 2000.

-Archibald Campbell, *Enquiry into the Original of Moral Virtue*, ed. Routledge / Thoemmes Press, 1733, 2000.

-Samuel Clarke, *The Works*, V.2, London, 1738.

- Cicero, *Tusculanae Disputationes*, Trnsl. By J. E. King, Loeb Classical Library 141, Cambridge M.A., Harvard University Press, 1927.

-Rene Descartes, *Meditations on First Philosophy*, ed. John Cottingham.

- Thomas Hobbes, *The Elements of Law, Natural and Politic*, Frank Cass and Co., 1883.

- John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Thomas Basset, London, 1690.

-Third Earl of Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions and Times etc.*, ed. J. Robertson (1960;Rpt. Indianapolis, 1964).

-Third Earl of Shaftesbury, *An Enquiey Concerning Virtue, or Merit*, ed. D. Walford (Manchester, 1977).

### Δευτερεύουσα Βιβλιογραφία

- Kate Abramson, "Sympathy and the Project of Hume's Second Enquiry", *Archiv. F. Gesch. d. Philosophie* 83, Bd., pp. 45-80.
- Donald Cameron Ainslie, "Self, Sympathy, and Society in Hume's Treatise of Human Nature", Phd., University of Pittsburg, 1996.
- Professor Albee, *History of English Utilitarianism*, Allen and Unwin, 1957.
- Pall S. Ardal, *Passion and Value in Hume's Treatise*, Edinburg U.P., 1989.
- Annette Baier, *A Naturalist View of Persons, Moral Prejudices*, Harvard U.P., 1995.
- Annette Baier, *A Progress of Sentiments*, Harvard University Press, 1991.
- John Douglas Bishop, "Moral Motivation and the Development of Francis Hutcheson's Philosophy", *Journal of the History of Ideas*, 57(2), 1996, pp. 277-295.
- John Douglas Bishop, "The Moral Philosophy of Francis Hutcheson", PhD, University of Edinburg, 1979.
- Sophie Botros, "Hume, Justice and Sympathy: A Reversal of the Natural Order?", *Diametros* 44, 2015, pp. 110-139.
- James Robert Brown, *Smoke and Mirrors: How Science Reflects Reality*, Routledge, 1994.
- Rachel Cohon, *Hume's Morality: Feeling and Fabrication*, Oxford University Press, Oxford, 2009.
- Marc Collier, "Hume's Theory of Moral Imagination", *History of Philosophy Quarterly*, V. 27, N. 3, 2010, pp. 255-273.
- Stephen Darwall, "Empathy, Sympathy, Care", *Philosophical Studies* 89, 1998, pp. 261-282.
- Stephen Darwall, "Sympathetic Liberalism: Recent Work on Adam Smith", *Philosophy and Public Affairs* 28, N. 2, 1999, pp. 139-164.
- J. Decety and C. Lamm, "Human Empathy through the Lens of Social Neuroscience", *The Scientific World Journal* 6, 2006, pp. 1146-1163.
- Dale Dorsey, "Hutcheson's Deceptive Hedonism", *Journal of the History of Philosophy*, V. 48, N. 4, 2010, pp. 445-468.
- Διονύσης Δρόσος, *Το Ευγενές Εμπόριο της Συμπάθειας*, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα 2016.
- James Farr, "Hume, Hermeneutics, and History: A "Sympathetic" Account", *History and Theory*, V. 17, N. 3, 1978, pp. 285-310.
- Sam Fleischacker, "Sympathy in Hume and Smith: A Contrast, Critique, and Reconstruction", in Christel Fricke and Dagfinn Føllesdal, (eds.), *Intersubjectivity and Objectivity in Adam Smith and Edmund Husserl*, 2012, pp. 273-311.

- Pierre Force, *Self-Interest before Adam Smith. A Genealogy of Economic Science*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp. 48-90.
- David Gauthier, "Artificial Virtues and the Sensible Knave", *Hume Studies* 18 (2), pp. 401-428.
- Michael B. Gill, "Moral Rationalism vs. Moral Sentimentalism: Is Morality More Like Math or Beauty?", *Philosophy Compass* 2/1, 2007, pp. 16-30.
- Alvin Goldman, *Simulating Minds: The Philosophy, Psychology, and Neuroscience of Mindreading*, (New York, Oxford University Press, 2006).
- Evander Bradley McGilvary, "Altruism in Hume's Treatise", *The Philosophical Review*, V. 12, N. 3, 1903, pp. 272-298.
- Knud Haakonssen, "Hume's Obligations", *Hume Studies* 4 (1), 1978, pp. 7-17.
- G. Harman, *Explaining Value and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 2000.
- James Harris, "Religion in Hutcheson's Moral Philosophy", *Journal of the History of Philosophy*, V. 46, N. 2, 2008, pp. 205-222.
- Thomas Hobbes, *The Elements of Law, Natural and Politic*, Frank Cass and Co., 1889.
- Terry Horgan, and Mark Timmons, "Moral Phenomenology and Moral Theory", *Philosophical Issues* 15, 2005, pp. 56-77.
- John Jenkins, "Hume's Account of Sympathy: Some Difficulties", *Philosophers of the Scottish Enlightenment*, ed. By V. Hope, Edinburg, 1984.
- Christine Korsgaard, "The General Point of View: Love and Moral Approval in Hume's Ethics", *Hume Studies*, V. XXV, N.1&2, 1999, pp. 3-41.
- James N. Loughran, "Francis Hutcheson: Benevolence as Moral Motivation", *History of Philosophy Quarterly*, V. 3, N. 3, 1986, pp. 293-309.
- Maurice Mandelbaum, "The Phenomenology of Moral Experience", Glencoe, IL, 1955.
- Marie A. Martin, "Hutcheson and Hume on Explaining the Nature of Morality: Why It is Mistaken to Suppose Hume Ever Raised the "Is-Ought" Question", *History of Philosophy Quarterly*, V. 8, N. 3, 1991, pp. 277-289.
- Christian Maurer, "Hutcheson's relation to Stoicism in the light of his Moral Psychology", *The Journal of Scottish Philosophy*, 8 (1), pp. 33-49.
- Philip Mercer, *Sympathy and Ethics*, Oxford, 1972.
- John Mullan, *Sentiment and Sociability, The Language of Feeling in the Eighteenth Century*, Oxford, 1990.



- David Fate Norton, "David Hume – Common Sense Moralist, Sceptical Metaphysician", *Nous*, V. 18, N. 2, 1984, pp. 379-382.
- David Fate Norton, "Hume, human nature, and the foundations of morality", *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge University Press, 1993.
- David Fate Norton and J.C. Stewart-Robertson, 1984, pp. 317-318.
- John Passmore, *Hume's Intentions*, N.Y.: Basic Books, 1968.
- Terrence Penelhum, "Hume's Moral Psychology", *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge University Press, 1993.
- Gerald J. Postema, "Cemented with Diseased Qualities": Sympathy and Comparison in Hume's Moral Psychology, *Hume Studies* 31 (2), 2005, pp. 249-298.
- Μαρία Πουρνάρη, *David Hume: Η κριτική της αιτιότητας ως απόπειρα θεμελίωσης μιας «αληθούς μεταφυσικής»*, Διδ. Δ., Ιωάννινα 1984.
- S.D.Preston and F.B.M. De Wall, "Empathy: Its Ultimate and Proximate Bases", *Behavioral and Brain Sciences* 25, 2002, pp. 1-72.
- David Raynor, "Adam Smith and the Virtues", *Adam Smith Review*, V. II, 1984.
- John Rick, "Hume's and Smith's Partial Sympathies and Impartial Stances", *The Journal of Scottish Philosophy*, 5 (2), 2007, pp. 135-158.
- J. Martin Stafford, "Hutcheson, Hume and the Ontology of Morals", *The Journal of Value Inquiry*, 19, 1985, pp. 133-151.
- Barry Stroud, *Hume*, London: Routledge and Kegan Paul, 1977.
- Jacqueline Taylor, "Justice and the Foundation of Social Morality in Hume's Treatise", *Hume Studies* 24 (1), 1998, pp. 5-30.
- Jacqueline Taylor, "Justice, Sympathy and the Command of our Esteem", *Diametros* 44, 2015, pp. 173-188.
- John J. Tilley, "John Clarke of Hull's Argument for Psychological Egoism", *British Journal for the History of Philosophy*, 23 (1), 2015, pp. 69-89.
- Luigi Turco, "Sympathy and Moral Sense: 1725-1740", *British Journal for the History of Philosophy*, 7 (1), 1999, pp. 79-101.
- Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, ed. G.E.M. Anscombe and R. Rhees, tr. G.E.M. Anscombe, Oxford: Blackwell, 1963.
- David WoodruffSmith, "Phenomenology", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2008.

