

ΜΙΑ ΕΠΙΣΚΟΠΙΣΗ ΤΩΝ ΚΥΡΙΩΤΕΡΩΝ ΤΑΣΕΩΝ
ΣΤΗ ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΑΓΓΛΟΣΑΞΩΝΙΚΗ ΗΘΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ¹

Θ' αρχίσω αυτή τη μελέτη λέγοντας μερικά επεξηγηματικά πράγματα για την έκφραση «σύγχρονη ηθική φιλοσοφία» που αναφέρω στον τίτλο. Έχει γίνει έθιμο ν' αρχίζει κανείς μιά επισκόπηση της σύγχρονης ηθικής φιλοσοφίας στις αγγλόφωνες χώρες εξετάζοντας το έργο του G. E. Moore, ειδικότερα το βιβλίο του *Principia Ethica* που πρωτοδημοσιεύτηκε το 1903. Αυτό δεν είναι τυχαίο, ούτε είναι στην ουσία συνδεδεμένο με το γεγονός ότι τα *Principia* δημοσιεύτηκαν στην αρχή του αιώνα μας. Έχει μάλλον να κάνει με το ότι ο Moore είναι, όπως έχει μερικές φορές χαρακτηριστεί², ο πατέρας της μεταηθικής (metaethics), ένα κίνημα που έφερε επανάσταση και επικράτησε στην ηθική θεωρία στον αγγλόφωνο κόσμο αυτό τον αιώνα. Σ' αυτή τη μελέτη θα είμαι πιστή στο έθιμο και θ' αρχίσω την επισκόπησή μου με τον Moore. Πριν αρχίσω όμως αυτή την επισκόπηση θα ήθελα να αφιερώσω λίγο χρόνο για να παριστάω ορισμένα πράγματα για την μεταηθική, καθώς επίσης και για το φιλοσοφικό ρεύμα προς το οποίο αυτή αντιτίθεται.

Η μεταηθική έκανε την εμφάνισή της κατά την περίοδο της επονομασθείσης γλωσσικής φιλοσοφίας (linguistic philosophy), περίπου από το 1930 μέχρι το 1960, όταν πολλοί αγγλόφωνοι φιλόσοφοι ήταν απασχολημένοι με την ιδέα ότι η φιλοσοφία δεν είναι τίποτα περισσότερο από την ανάλυση της γλώσσας ή ότι η ανάλυση της γλώσσας είναι ένα από τα σημαντικότερα καθήκοντα του φιλοσόφου. Και με το να λένε ανάλυση της γλώσσας εννοούσαν κάτι το οποίο, άσχετα με το πώς αποφάσιζαν να το περιγράψουν επακριβώς, αναφερόταν τουλάχιστον στην προσπάθεια να ξαναγραφτούν, με διαφορετικούς και κατά κάποιον τρόπο με πιά κατάλληλους όρους, αυτές οι προτάσεις τις οποίες οι ίδιοι εύρισκαν φιλοσοφικά αινιγματικές³. Κατά την περίοδο αυτή η ηθική φιλοσοφία

1. Η παρούσα μελέτη είναι ανακοίνωσή μου στον Τομέα Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων (Μάιος 1985).

2. βλ. Μυρτώ Δραγώνα-Μονάχου, «Η αναλυτική ηθική του G. E. Moore και η σημασία της για την αγγλική ηθική θεωρία», στον τόμ. *Κεφάλαια Φιλοσοφίας* (έκδοση «Κέντρου Φιλοσοφικών Ερευνών», Αθήνα 1979), σ. 11.

3. Για τον σκοπό και τις μεθόδους της γλωσσικής φιλοσοφίας βλ. *The Linguistic Turn*, R. Rorty ed., (The University of Chicago Press, 1967), μέρος IV.

ταυτίστηκε με τη μεταηθική, η οποία κατ' ακολουθίαν ορίστηκε ως η ανάλυση της γλώσσας της ηθικής ή ως βασικά αναφερόμενη σ' αυτή την ανάλυση.

Η μεταηθική διαφοροποιήθηκε από την κανονιστική ηθική (normative ethics). Μία κανονιστική ηθική θεωρία θα ήταν μία μη γλωσσική, και ως εκ τούτου μία μη φιλοσοφική, θεωρία του ορθού και του εσφαλμένου, του καλού και του κακού, του πρέπει και του δεν πρέπει. Ο θεωρητικός της κανονιστικής ηθικής θα μπορούσε να απασχοληθεί με την αναζήτηση της αλήθειας ή του ψεύδους στις ηθικές απόψεις που έχουν οι άνθρωποι. Ως αποτέλεσμα της έρευνάς του, θα μπορούσε να ελπίζει να καταδείξει ότι υπάρχει μία σειρά από ηθικούς κανόνες, οι οποίοι είναι δεσμευτικοί σε όλους τους ανθρώπους, και τους οποίους οποιοσδήποτε λογικός άνθρωπος θα ήταν δικαιολογημένος να αποδεχθεί ως οδηγούς στη ζωή του. Τα ερωτήματα της κανονιστικής ηθικής είναι ουσιαστικά ηθικά ερωτήματα όπως «Υπάρχουν καθόλου δίκαιοι πόλεμοι;» ή «Είναι η ηδονή καλό;». Από την άλλη μεριά μία μεταηθική θεωρία θα ήταν ένας καθαρά φιλοσοφικός απολογισμός του νόηματος και της δικαιολόγησης των ηθικών κρίσεων, όπως αυτές που θα μπορούσαν να γίνουν κατά την διαμόρφωση μιάς κανονιστικής ηθικής θεωρίας. Ο σκοπός του μεταηθικού φιλοσόφου θα ήταν να διευκρινήσει και να αναλύσει το νόημα των λέξεων και των προτάσεων που αποτελούν την ηθική γλώσσα· και να κάνει ξεκάθαρες τις μεθόδους, αν υπάρχουν, με τις οποίες οι ηθικές κρίσεις μπορούν να δικαιολογηθούν ή να υποστηριχθούν. Όπως η φιλοσοφία της επιστήμης προσπαθεί να δείξει τη λογική δομή της επιστημονικής μεθόδου — τη διαδικασία με την οποία οι επιστήμονες επαληθεύουν τις κρίσεις τους και υποστηρίζουν τις θεωρίες τους κάνοντας έκκληση σε αποδεικτικά στοιχεία—έτσι και η μεταηθική προσπαθεί να δείξει πως οι ηθικές κρίσεις μπορούν να υποστηριχθούν ως αληθείς ή ψευδείς, και με ποιές βάσεις μπορεί κανείς να ισχυρισθεί ότι ξέρει ότι είναι αληθείς ή ψευδείς. Στην πραγματικότητα η προβληματική της μεταηθικής δεν είναι μόνο ποιές μέθοδοι ηθικού συλλογισμού μπορούν να χρησιμοποιηθούν, αλλά επίσης αν τέτοιοι μέθοδοι υφίστανται καν¹.

Στην αρχή αυτής της μελέτης είπα ότι ο Moore ήταν ο πατέρας της μεταηθικής. Πρέπει τώρα να προσθέσω ότι η ηθική του Moore είναι κυρίως κανονιστική. Αλλά η καταγωγή της μεταηθικής βρίσκεται στο έργο του Moore με την έννοια ότι, παρ'όλο που ο Moore ο ίδιος δεν ξεκαθάρισε απόλυτα την διαφορά μεταξύ κανονιστικής ηθικής και μεταηθικής, ένα μέρος από αυτά που λέει στα *Principia* είναι μεταηθικής μορφής². Όπως θα δούμε σε λίγο³, η παραπά-

1. Για τη διάκριση μεταξύ κανονιστικής ηθικής και μεταηθικής βλ. R. Hancock, *Twentieth Century Ethics*, (Columbia University Press, New York 1974), σσ. 3-11.

2. Το κυρίως μεταηθικό πρόβλημα που απασχολεί τον Moore στα *Principia* είναι αυτό του ορισμού του καλού. Βλ. σ. 115 κ. εξ. παρακάτω.

3. σσ. 14, 19.

νω διάκριση έγινε, και καθαρά μεταηθικές θεωρίες εμφανίστηκαν, πολύ αργότερα, δηλαδή με το έργο του Αμερικάνου φιλόσοφου C. L. Stevenson.

Ο Moore διακρίνει δύο διαφορετικά ερωτήματα τα οποία απασχολούν την ηθική. Πρώτον «Τί είδους πράγματα πρέπει να υπάρχουν καθαυτά;» και δεύτερον «Τί είδους πράξεις οφείλουμε να εκτελούμε;»¹. Η απάντηση στο πρώτο ερώτημα, λέει ο Moore, είναι: «Αυτά τα οποία ονομάζουμε καλά καθαυτά». Και η απάντηση στο δεύτερο: «Αυτές οι οποίες επιτελούν στον κόσμο περισσότερο καλό από οποιαδήποτε άλλη εναλλακτική πράξη». Και έτσι φθάνουμε στο ερώτημα «Τί είναι καλό;». Αυτό, ισχυρίζεται ο Moore, είναι το βασικότερο ερώτημα της ηθικής, και θα μπορούσε να σημαίνει: «Ποιό ειδικό πράγμα, ή γενικότερο είδος πράγματος, είναι καλό;» και σ' αυτή την περίπτωση θα μπορούσαμε ν' απαντήσουμε, π.χ., «Μία ευεργετική πράξη είναι καλή» ή «Η ηδονή είναι καλή». 'Η θα μπορούσε να σημαίνει «Ποιό είναι το νόημα του όρου 'καλό';»². Είπα ότι ο Moore δεν ξεκαθάρισε την διάκριση μεταξύ κανονιστικής ηθικής και μεταηθικής. Αλλά είναι τώρα φανερό ότι με το να διακρίνει τα δύο νόηματα του ερωτήματος «Τί είναι καλό;» στην πραγματικότητα υπαινίσσεται αυτή τη διάκριση. Διότι το ερώτημα «Τί είναι καλό;» είναι καθαρά ένα ερώτημα της κανονιστικής ηθικής. Και το ερώτημα «Ποιό είναι το νόημα του όρου 'καλό';» είναι καθαρά ένα ερώτημα της μεταηθικής³.

Στα *Principia* τον Moore τον απασχολούν και τα δύο ερωτήματα. Έτσι προς το τέλος του βιβλίου προτείνει διάφορες απαντήσεις στο κανονιστικό ερώτημα. Αλλά σ' αυτή τη μελέτη δεν θα ασχοληθώ μ' αυτές τις απαντήσεις. Θ' ασχοληθώ μάλλον με την απάντησή του στο μεταηθικό ερώτημα: ειδικότερα με τις σκέψεις του για το νόημα του «καλού» αλλά και για ορισμένα προβλήματα σχετικά με την ηθική αντίληψη τα οποία ξεπερνάει, λίγο πολύ ευθέως, από την απάντηση του ίδιου του Moore στο ερώτημα για το νόημα του «καλού». Ο λόγος γι' αυτό δεν είναι ότι η προτίμησή μου είναι για την μεταηθική παρά για την κανονιστική ηθική. Έχει μάλλον να κάνει με το ότι, μιά και δεν έχω αρκετό χρόνο σ' αυτή τη μελέτη για μία σύνοψη όλων των *Principia*, η προτίμησή μου να εξετάσω τα μεταηθικά μέρη του βιβλίου είναι δικαιολογημένη από το γεγονός ότι η μεταηθική έγινε ο κύριος — και ίσως ο μόνος — προβληματισμός των μετέπειτα φιλοσόφων, των οποίων τις απόψεις θα εχθέσω σε λίγο.

Το ερώτημα «Ποιό είναι το νόημα της λέξης 'καλό';», μας λέει ο Moore, δεν είναι ένα λεκτικό ερώτημα. Απορρίπτει την άποψη ότι μπορούμε να το απαντήσουμε παρατηρώντας πώς οι άνθρωποι χρησιμοποιούν τη λέξη «καλό». Αυτού του είδους τον ορισμό τον θεωρεί ως κοινότυπο, και ως απλώς λεξικογραφικό. Αυτό που απασχολεί τον Moore εδώ είναι μάλλον ποιά είναι η ιδιό-

1. *Principia Ethica*, (Cambridge University Press, 1976) σ. viii.

2. ο.π., σσ. 3-6.

3. Βλ. Hancock, *Twentieth Century Ethics*, σ. 4.

τητα στην οποία η λέξη «καλό» αναφέρεται¹. Διότι ο Moore ανήκει στην παράδοση των λογικών ατομιστών οι οποίοι, όπως ξέρουμε, εξισώνουν το νόημα με την αναφορά σ' ένα αντικείμενο («το νόημα μιάς λέξης είναι αυτό στο οποίο αναφέρεται»)². Το ερώτημα λοιπόν το οποίο απασχολεί τον Moore είναι: «Ποιά είναι η ιδιότητα ενός αντικειμένου χάρη στην οποία θα ήταν αλήθεια να λέγαμε ότι το αντικείμενο είναι καλό;».

Οι περισσότεροι φιλόσοφοι που έχουν προσπαθήσει να απαντήσουν αυτό το ερώτημα, λέει ο Moore, έχουν διαλέξει μιά άλλη ιδιότητα μερικών καλών πραγμάτων, και έχουν ταυτίσει την ιδιότητα του καλού μ' αυτή. Π.χ. μερικοί φιλόσοφοι έχουν ταυτίσει το καλό με το ευχάριστο ή με αυτό που είναι αντικείμενο επιθυμίας. Έχουν δηλαδή ορίσει το καλό ως μία από αυτές τις δύο ιδιότητες. Αλλά, λέει ο Moore, αυτοί οι φιλόσοφοι έχουν κάνει λάθος. Και έχουν μάλιστα κάνει διπλό λάθος. Δεν έχουν κάνει λάθος μόνο διότι το καλό δεν είναι καμιά από αυτές τις άλλες ιδιότητες, αλλά επίσης διότι έχουν προσπαθήσει να ορίσουν τον όρο 'καλό', ο οποίος στην πραγματικότητα είναι αόριστος, δεν επιδέχεται ορισμού. Και αυτό το οποίο εννοεί εδώ ο Moore, κάπως εκκεντρικά, είναι ότι η ιδιότητα του καλού είναι μοναδική, μη-αναλύσιμη, ολοκληρωτικά μη-σύνθετη ιδιότητα: έτσι ώστε δεν υπάρχει τίποτα με το οποίο μπορεί να ταυτισθεί, εκτός από τον εαυτό της. Το καλό, λέει ο Moore, είναι όπως το κίτρινο απ' αυτή την άποψη. Όπως το κίτρινο δεν έχει μέρη³.

Το καλό είναι επίσης, ισχυρίζεται ο Moore, μία μη-φυσική ιδιότητα. Έτσι οποιαδήποτε άποψη προσπαθεί να ορίσει τον όρο «καλό» με το να ταυτίσει την ιδιότητα του καλού με μία φυσική ιδιότητα, όπως γιά παράδειγμα την ευχαρίστηση ή την ηδονή ή την ιδιότητα του να είναι κάτι αντικείμενο επιθυμίας, δεν σφάλει μόνο διότι προσπαθεί να δώσει ορισμό του καλού, αλλά επίσης διότι πέφτει, όπως λέει ο Moore, σε μία «φυσιοκρατική πλάνη». Αυτή η πλάνη αποτελείται από την ταύτιση του καλού με μία φυσική ιδιότητα και μία αντίρρηση απέναντι σ' αυτή την ταύτιση είναι η εξής: αν το καλό ταυτισθεί με μία φυσική ιδιότητα, π.χ. την ηδονή, τότε το ερώτημα μπορεί πάντοτε να τεθεί: είναι η ηδονή κάτι καλό; Αλλά αν η λέξη «καλό» έχει νόημα σ' αυτό το ερώτημα, τότε η ταύτιση του καλού με την ηδονή αποτυγχάνει. Διότι το παραπάνω ερώτημα γίνεται: είναι η ηδονή ηδονή; το οποίο είναι προφανώς ανόητο⁴.

1. *Principia*, σ. 6.

2. Ο λογικός ατομισμός αντιπροσωπεύεται κυρίως από το *Treatatus Logico Philosophicus* του L. Wittgenstein. Γιά τη θεωρία των λογικών ατομιστών βλ. B. Russell: «Logical Atomism» στον τόμο *Contemporary British Philosophy*, J.H. Muirhead ed, (George Allen and Unwin, 1924) και «The Philosophy of Logical Atomism», *Monist*, 1918-19.

3. *Principia*, σσ. 6, 7, 10, 11.

4. ο.π., σσ. 10-20. Γιά τη φυσιοκρατική πλάνη του Moore βλ. W. F. Frankena, «The Naturalistic Fallacy» στον τόμο *Theories of Ethics*, P. Foot ed, (Oxford University Press, 1967).

Τι εννοεί ο Moore λέγοντας «μη-φυσικό»; Ο Moore δεν έχει μία ξεκάθαρη απάντηση να μας δώσει. Η μόνη ξεκάθαρη εξήγηση αυτής της έννοιας που μπορούμε να βρούμε στα *Principia* είναι μία γνωσιολογική εξήγηση: μία μη-φυσική ιδιότητα είναι εκείνη η οποία δεν μπορεί να κατανοηθεί εμπειρικά. Πως τότε μπορεί να κατανοηθεί; Η απάντηση που δίνει ο Moore είναι «Με την ενόραση»¹. Αυτή είναι βέβαια μία ανεπαρκής εξήγηση, εφ' όσον μας λέει πως μία μη-φυσική ιδιότητα μπορεί να γίνει αντιληπτή, αλλά μας αφήνει στο σκοτάδι για το τι είναι αυτή η μη-φυσική ιδιότητα. Και γι' αυτό το λόγο ο Moore δεν την εσπερνίζεται απόλυτα ως ένα ορισμό του «μη-φυσικού». Παρ' όλ' αυτά το γεγονός είναι ότι ο Moore δεν έχει τίποτα καλύτερο να μας προσφέρει.

Δεν είναι βέβαια όλες οι ηθικές ιδιότητες αόριστες και μη-φυσικές, σύμφωνα με τον Moore, αλλά μόνο το καλό — η βασική ηθική ιδιότητα. Οι ιδιότητες του ορθού και του υποχρεωτικού (και ο Moore δεν διακρίνει αυτά τα δύο καθαρά) μπορούν, κατ' αυτόν, να ορισθούν σε σχέση με το καλό μαζί με ορισμένες φυσικές ιδιότητες. Έτσι όταν λέμε ότι μία πράξη είναι ορθή εννοούμε, σύμφωνα με τον Moore, ότι θα παράγει το μεγαλύτερο ποσό καλού που είναι δυνατό στις περιστάσεις².

Όπως ανάφερα, για τον Moore, η αντίληψη της ποιότητας του καλού μπορεί να επιτευχθεί με την ενόραση. Το ερώτημα είναι: τί ακριβώς είναι η ηθική ενόραση; Τώρα την ενόραση σε γενικές γραμμές την καταλαβαίνουν οι φιλόσοφοι ως άμεση αντίληψη ενός αντικειμένου, χωρίς την επέμβαση οποιασδήποτε λογικής διεργασίας. Την ηθική ενόραση την εννοούν αντίστοιχα ως άμεση αντίληψη μίας ηθικής ιδιότητας σε μία πράξη ή σ' έναν άνθρωπο, χωρίς οποιαδήποτε λογική επεξεργασία. Έτσι δεν υπάρχει χώρος για επιχειρηματολογία όταν προσπαθούμε να αποφασίσουμε τι είναι καλό, σύμφωνα με τον Moore. Η ιδιότητα του καλού σ' ένα αντικείμενο μας είναι, όπως λέει, αυτονόητη, και μία κρίση μας σχετική με το εάν κάτι είναι καλό είναι αναπόδεικτη³. Φαίνεται λοιπόν ότι για τον Moore υπάρχει μιά σημαντική διαφορά μεταξύ ερωτημάτων για το τί είναι καλό και ερωτημάτων για το τί είναι ορθό. Στη πρώτη περίπτωση η γνώμη μας είναι άμεση, η παρουσία του καλού σ' ένα αντικείμενο είναι απλώς αυτονόητη. Στη δεύτερη περίπτωση όμως, παρ' όλο που κάνουμε έκκληση στην ενόραση για να υποστηρίξουμε το καλό στους προκειμένους σκοπούς, επικαλούμαστε επίσης και εμπειρικές μεθόδους. Διότι για να μπορέσουμε να ανακαλύψουμε αν μία πράξη είναι ορθή πρέπει να βρούμε, πρώτον, τις συνολικές συνέπειες αυτής της πράξης· δεύτερον, τις συνολικές συνέπειες όλων των άλλων πράξεων τις οποίες θα μπορούσε να είχε κάνει το πράττον άτομο·

1. *Principia*, σ. 144.

2. ο.π., σσ. 23-27 και 146-148.

3. ο.π., σ. 143.

και τελικά ποιές από αυτές τις δύο κατηγορίες συνολικών συνεπειών περιλαμβάνει το περισσότερο καλό¹.

Ο Moore επονομάστηκε ενορασιοκράτης (intuitionist) στην ηθική βιβλιογραφία. Οι άμεσοι επίγονοί του ήταν επίσης ενορασιοκράτες. Οι πιά σημαντικοί από αυτούς ήταν ο H. A. Prichard και ο D. Ross. Σύμφωνα μ' αυτούς τους φιλόσοφους, δεν είναι μόνο το καλό το οποίο είναι μη-φυσικό, άοριστο και αντιληπτό από την ενόραση, αλλά επίσης και το καθήκον ή η υποχρέωση, τα οποία αυτοί οι δύο φιλόσοφοι δεν τα διακρίνουν απόλυτα από το ορθό. Έτσι στο γνωστό άρθρο του «Does Moral Philosophy rest on a mistake?»² ο Prichard λέει ότι η ηθική φιλοσοφία μέχρι τώρα έχει αναλάβει τον ρόλο να μας παράσχει ένα λόγο προς υποστήριξη του ότι κάτι το οποίο θεωρούμε ως καθήκον μας είναι πράγματι καθήκον μας. Αλλά όμως, ισχυρίζεται ο Prichard, το αίτημα για μία τέτοια αιτιολογία είναι τέλεια παρανόηση. Το επιχείρημα που μας παρατάσσει είναι το εξής: Μπορεί να προσπαθήσω να δικαιολογήσω την άποψη ότι κάτι είναι το καθήκον μου με το να δείξω ότι είναι προς το συμφέρον μου να το κάνω. Αλλά εάν αυτή είναι η αιτιολόγησή μου, τότε αυτό το οποίο εγώ θεωρώ ως καθήκον μου δεν είναι καθόλου καθήκον. Διότι αυτό το οποίο κάνω με τη δικαιολογία ότι είναι προς το συμφέρον μου, δεν το κάνω ως καθήκον μου. Η κατανόηση του καθήκοντός μας, συμπεραίνει ο Prichard, δεν μπορεί να αιτιολογηθεί, δεν χρειάζεται καμία λογική υποστήριξη. Είναι μάλλον κάτι άμεσο, βασισμένο σε μία απλή ενόραση την οποία διαθέτουμε. Αν κάποιος αναρωτηθεί για μία πράξη αν είναι το καθήκον του, το μόνο που έχει να κάνει είναι να σκεφθεί, όσο πιά καθαρά γίνεται, ποιά είναι η φύση αυτής της πράξης, και μετά θα διαπισθανθεί αν αυτή η πράξη είναι το καθήκον του ή όχι. Οποιαδήποτε αιτιολόγησή εδώ είναι τελείως άσχετη.

Αυτά για τη σχολή της ηθικής ενορασιοκρατίας. Την επόμενη στροφή που παίρνει η ηθική φιλοσοφία στις αγγλόφωνες χώρες, και η οποία μας μετατοπίζει στο πλαίσιο της καθαρής μεταηθικής πιά, θα την προλογίσω εξετάζοντας μία δικαιολογημένη γενική αντίρρηση εναντίον αυτής της σχολής.

Οι ηθικές κρίσεις, μας λένε οι ενορασιοκράτες, (και αυτό στο οποίο αναφέρομαι εδώ είναι βασικές ηθικές κρίσεις — κρίσεις περί του καλού για τον Moore, και κρίσεις περί του καλού ή του ορθού για τους Prichard και Ross) είναι απλές δηλώσεις (statements) που αποδίδουν ηθικές ιδιότητες σε πράξεις και ανθρώπους, κατά τον ίδιο τρόπο που, ας πούμε, κρίσεις χρωμάτων είναι απλές δηλώσεις που αποδίδουν χρωματικές ιδιότητες σε πράγματα. Έτσι κατά τον ίδιο τρόπο που μερικά πράγματα είναι κίτρινα, μερικά πράγματα είναι καλά ή ορθά. Αλλά, ερωτάται κανείς: ποιά ακριβώς είναι η φύση αυτών των

1. ο.π., σσ. 146-150.

2. *Mind*, 21, 1912.

ηθικών ιδιοτήτων; Λένε ότι είναι μη-φυσικές και αόριστες. Οι ενορασιοκράτες έχουν αποτύχει ολοκληρωτικά να δώσουν μία επαρκή εξήγηση για το τι εννοούν με το «μη-φυσικό» και επισημάναμε αυτό στην περίπτωση του Moore. Όταν μιλάνε για το «αόριστο» των ηθικών ιδιοτήτων, ισχυρίζονται, εννοούν ότι οι ηθικές ιδιότητες δεν μπορούν να ταυτισθούν με, ή να αναχθούν σε, οτιδήποτε άλλο. Το πρόβλημα είναι ότι σ' αυτή την περίπτωση δεν μπορούμε να διαμορφώσουμε μία ξεκάθαρη ιδέα για το τι είναι αυτές οι ιδιότητες. Ούτε η ιδιότητα του κίτρινου μπορεί να αναχθεί σε οτιδήποτε άλλο. Αλλά οι χρωματικές ιδιότητες είναι γνωστές και μπορούμε να τις διακρίνουμε με γνωστούς τρόπους. Όταν λέμε ότι το μολύβι είναι κίτρινο, μπορούμε να δείξουμε το χαρακτηριστικό αυτό που ονομάζουμε «κίτρινο» μπορούμε να το διακρίνουμε με το να το συγκρίνουμε με άλλα χρώματα· μπορούμε να το διαφοροποιήσουμε από άλλα χαρακτηριστικά που έχει το μολύβι, όπως για παράδειγμα το σχήμα του. Αλλά δεν μπορούμε να κάνουμε όλ' αυτά όταν, π.χ., λέμε ότι η σκληρότητα είναι ηθικά εσφαλμένη. Δεν υπάρχει τίποτα στη σκληρότητα το οποίο επισημαίνεται με τη λέξη «εσφαλμένη» και το οποίο μπορεί να καταδειχθεί ή να διακριθεί ή να διαφοροποιηθεί κατά τον ίδιο τρόπο που η κιτρινότητα του μολυβιού μπορεί.

Επιπλέον αντιλαμβανόμαστε το χρώμα του μολυβιού βλέποντάς το. Πώς αντιλαμβανόμαστε την ιδιότητα του καλού σε μία ευεργετική πράξη; Η απάντηση «με την ενόραση» δεν είναι πολύ διαφωτιστική διότι, σε αντίθεση με το «βλέπω» ή το «κοιτάω», το «διαισθάνομαι» δεν μοιάζει με κανένα από τους συνηθισμένους τρόπους με τους οποίους αντιλαμβανόμαστε τον κόσμο, έτσι ώστε να έχουμε μία ξεκάθαρη ιδέα του τι ακριβώς αυτό είναι. Μας λένε ότι η ηθική ενόραση είναι η άμμεση αντίληψη μιάς ηθικής ιδιότητας, χωρίς την επέμβαση οποιουδήποτε συλλογισμού. Αλλά είναι αλήθεια ότι δεν υπάρχει περιθώριο για συλλογισμό στα ηθικά ζητήματα; Πολλές φορές υιοθετούμε μία ηθική γνώμη ως αποτέλεσμα ενός συλλογισμού· και πολλές φορές μας φαίνεται λογικό να ρωτήσουμε και να μάθουμε τους λόγους που κάποιος έχει για μία ηθική άποψή του. Έτσι αν κάποιος μας πεί ότι το ν' αφήνουμε τα ανάπηρα παιδιά να πεθαίνουν είναι ορθό, θα θέλαμε να μάθουμε γιατί έχει αυτή την άποψη. Και θα μας φαινόταν πολύ παράξενο αν μας έλεγε ότι δεν έχει λόγους γι' αυτή του τη γνώμη, και ότι το ζήτημα είναι απλώς αυτονόητο.

Εξ' άλλου, το ότι κάτι είναι, για παράδειγμα, καλό ή υποχρεωτικό είναι ένας λόγος για να το κάνουμε. Αλλά πως μπορεί να εξηγηθεί αυτό αν το ότι κάτι είναι καλό ή υποχρεωτικό είναι απλώς ένα γεγονός, όπως το γεγονός ότι το μολύβι είναι κίτρινο; Η γνώση μου ότι το μολύβι είναι κίτρινο μπορεί να μην είναι λόγος για μένα να κάνω οτιδήποτε. Γιατί λοιπόν θα έπρεπε η γνώση μου ότι κάτι είναι καλό ή υποχρεωτικό να είναι λόγος για να το κάνω¹;

1. Μερικές από τις παραπάνω αντιρρήσεις αναφέρονται στα βιβλία: G. J. Warnock, *Contemporary Moral Philosophy* (Macmillan, London 1967) σσ. 12-17 και J. L. MacKie, *Ethics* (Penguin, 1977), σσ. 38-42.

Αντιρρήσεις όπως οι παραπάνω μείωσαν σοβαρά οποιαδήποτε γοητεία θα μπορούσε να σκεφθεί κανείς ότι έχουν οι ενορασιοκράτες, και παρ' όλο που δεν ήταν η αιτία, εν πάσει περιπτώσει συνέβαλαν στο ξεπήδημα μιάς ομάδας απόψεων οι οποίες στην ηθική βιβλιογραφία επονομάστηκαν «μη-γνωστικισμός» (non-cognitivism) και οι οποίες απασχολήθηκαν μόνο με μεταθητικά προβλήματα. Οι ενδείξεις πάνω στις οποίες ως επί το πλείστον στηρίχθηκαν αυτές οι απόψεις δεν ξεκίνησαν από την ηθική φιλοσοφία καθαυτή. Προήλθαν μάλλον από φιλόσοφους των οποίων η κύρια ενασχόληση ήταν η γλώσσα και η λογική, ειδικότερα από τους λογικούς θετικιστές. Αυτοί οι θεωρητικοί ισχυρίστηκαν ότι για να έχει μιά πρόταση -στην κυριολεξία του όρου- νόημα, πρέπει να είναι είτε ταυτολογία (όπως π.χ. η μαθηματική πρόταση $2 + 2 = 4$) είτε εμπειρικά επαληθεύσιμη δήλωση γεγονότων. Αυτή είναι η περίφημη αρχή της επαληθευσιμότητας των λογικών θετικιστών¹. Εφ' όσον, όπως οι θετικιστές πολύ σωστά σκέφθηκαν, οι ηθικές κρίσεις δεν είναι ούτε ταυτολογίες ούτε επαληθεύσιμες, είτε με τις κοινές αισθήσεις είτε, ακόμα περισσότερο, με την ενόραση, δεν μπορούν να έχουν νόημα στην κυριολεξία· δεν μπορούν δηλαδή να είναι δηλώσεις που απεικονίζουν γεγονότα ή που αναφέρονται σε ορισμένες ιδιότητες αντικειμένων, όπως υπαινίσσεται η γραμματική τους μορφή: υποκείμενο-κατηγορημα. Οι ηθικές κρίσεις, οι θετικιστές ισχυρίστηκαν, έχουν μιά πολύ διαφορετική φύση, και έτσι πρέπει να τις επανερμηνεύσουμε (reinterpreted) αντίστοιχα.

Οι λογικοί θετικιστές δεν ενδιαφέρθηκαν οι ίδιοι να επανερμηνεύσουν τις ηθικές κρίσεις, παρ' όλο που δεν παράλειψαν να κάνουν μερικές υποδείξεις για το πώς θα έπρεπε να τις καταλαβαίνουμε. Ικανοποιητικές και ολοκληρωμένες ερμηνείες των ηθικών κρίσεων, σύμφωνα με τις οποίες οι ηθικές κρίσεις δεν είναι δηλώσεις γεγονότων, προήλθαν από τους μη-γνωστικιστές φιλόσοφους οι οποίοι ενδιαφέρθηκαν κυρίως για την ηθική φιλοσοφία, και όχι απλώς για τη λογική και τη γλώσσα. Στην πραγματικότητα οι αναλύσεις των ηθικών κρίσεων που μας πρόσφεραν αυτοί οι φιλόσοφοι εμφανίστηκαν από μόνες τους σωστές, και επέζησαν σε κύκλους όπου η αρχή της επαληθευσιμότητας δεν έχαιρε πιά μεγάλης υπόληψης.

Υπάρχουν δύο κύριοι κλάδοι του μη-γνωστικισμού, οι οποίοι θέτουν δύο διαφορετικά είδη ερμηνείας των ηθικών κρίσεων αντίστοιχα. Ο ένας από αυτούς είναι η συγκινησιοκρατεία (emotivism) της οποίας ο κύριος εκπρόσωπος είναι ο Αμερικάνος φιλόσοφος C. L. Stevenson. Στο βιβλίο του *Ethics and Language* ο Stevenson ισχυρίζεται ότι το διακριτικό χαρακτηριστικό των ηθικών κρίσεων δεν είναι να περιγράφουν γεγονότα, αλλά να εκφράζουν τις στάσεις (attitudes) του ομιλητή και να επηρεάζουν τις στάσεις, και κατά συνέπεια

1. Η αρχή αυτή διατυπώνεται καθαρά από τον A. J. Ayer στο έργο του *Language, Truth and Logic*, (Gollancz, 1936). Για τους λογικούς θετικιστές πύ γενικά βλ. J. Weirberg, *An Examination of Logical Positivism*, (Kegan Paul, 1936).

τη συμπεριφορά, αυτών προς τους οποίους απευθύνονται. Έτσι όταν λέω, για παράδειγμα, ότι μία ευεργετική πράξη είναι καλή, δεν προσδιορίζω μία ιδιότητα αυτής της πράξης, εκφράζω μάλλον μία στάση επιδοκιμασίας απέναντί της, και προσπαθώ να προκαλέσω ένα παρόμοιο συναίσθημα στο ακροατήριό μου¹. Ο άλλος κλάδος του μη-γνωστικισμού είναι ο επιτακτισμός (prescriptivism), του οποίου ο κύριος εκπρόσωπος είναι ο R. M. Hare. Στα έργα του *The Language of Morals* και *Freedom and Reason* ο Hare ισχυρίζεται ότι η ουσία των ηθικών κρίσεων δεν είναι να δηλώνουν κάποιο γεγονός, ούτε να επηρεάζουν τις στάσεις των ανθρώπων, αλλά να προσφέρουν καθοδήγηση. Έτσι, κατά τους επιτακτιστές, όταν πω σε κάποιον «πρέπει να κάνεις αυτό και αυτό» δεν κάνω ούτε μία δήλωση, ούτε προσπαθώ να επηρεάσω την συμπεριφορά του· του λέω μάλλον τι να κάνει. Είναι σαν να μου έχει ζητήσει μία συμβουλή, ή σαν να με έχει ρωτήσει: «τι να κάνω;», και απαντώ στο ερωτημά του. («κάνε αυτό» ή «κάνε εκείνο»). Βέβαια το να επηρεάσω τη συμπεριφορά του μπορεί να είναι ένα αποτέλεσμα, ίσως ίσως ένα επιθυμητό αποτέλεσμα, της απάντησής μου. Αλλά η ουσία της ηθικής μου κρίσης δεν είναι να επηρεάσω τη συμπεριφορά του αλλά να την καθοδηγήσω. Είναι απαραίτητο να διακρίνουμε εδώ το να λέω σε κάποιον τι να κάνει από οποιοδήποτε αποτέλεσμα, είτε αυτό είναι τυχαίο είτε επιδιωκόμενο, που μπορεί να έχει το ότι του το λέω -δηλαδή τι κάνω όταν λέω «πρέπει να κάνεις αυτό και αυτό» από αυτό που πιθανώς ελπίζω να επιτύχω με το να το λέω².

Όπως έχω προαναφέρει, σύμφωνα με τους ενορασιοκράτες, οι ηθικές κρίσεις είναι δηλώσεις οι οποίες αποδίδουν ηθικές ιδιότητες σε πράξεις και ανθρώπους. Επομένως, κατ' αυτούς τους φιλόσοφους, οι ηθικές κρίσεις έχουν την δυνατότητα να είναι αληθείς ή ψευδείς και, συνεπώς, υπάρχει περιθώριο για ηθική γνώση. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο η ενορασιοκρατία έχει χαρακτηριστεί στην ηθική βιβλιογραφία ως γνωστική ή γνωσιακή (cognitive). Κατά τη συγκινησιοκρατία και τον επιτακτισμό, από την άλλη μεριά, παρ' όλο που οι ηθικές κρίσεις έχουν τη μορφή δηλώσεων γεγονότων, δεν είναι στην πραγματικότητα δηλώσεις. Είναι μάλλον γλωσσικές εκφράσεις οι οποίες είτε έχουν τον σκοπό να εκφράζουν και να επηρεάζουν στάσεις, είτε να καθοδηγούν τη συμπεριφορά. Εφ' όσον δεν είναι δηλώσεις, δεν μπορούν να είναι αληθείς ή ψευδείς, και συνεπώς δεν μπορούν να εκφράζουν γνώση. Εξού και ο όρος «μη-γνωστικισμός» ο οποίος αναφέρεται σ' αυτές τις δύο ηθικές θεωρίες.

Αλλά παρ' όλο που οι μη-γνωστικιστές δεν παραδέχονται την ηθική γνώση, δεν παραλείπουν να μιλάνε για την ηθική συλλογιστική (moral reasoning). Το ερώτημα είναι, αν οι ηθικές κρίσεις δεν μπορούν να είναι αληθείς ή

1. *Ethics and Language* (Yale University Press, 1944), κεφ. 2.

2. *The Language of Morals* (Oxford University Press, 1952), κεφ. 8,11. *Freedom and Reason* (Oxford University Press, 1963) μέρος I. Βλ. επίσης Warnock, *Contemporary Moral Philosophy*, σσ. 30-32.

ψευδείς, πως είναι δυνατόν να τις αιτιολογούμε; Θα περίμενε κανείς ότι η αιτιολόγηση μιάς ηθικής μου κρίσης είναι μιά λογική διεργασία δικαιολόγησης αυτής της κρίσης· και ότι η αιτιολογία έχει τον σκοπό να δείξει ότι η κρίση μου είναι αληθής. Αλλά εφ' όσον, σύμφωνα με τους μη-γνωστικιστές, οι ηθικές κρίσεις δεν μπορούν να είναι ούτε αληθείς ούτε ψευδείς, πως μπορεί να υπάρχει επιχειρηματολογία γι' αυτές;

Ο Stevenson διακρίνει μεταξύ δοξασίας και στάσης. Δύο άνθρωποι μπορεί να έχουν τις ίδιες δοξασίες για ένα γεγονός αλλά να διαφέρουν στη στάση τους απέναντί του. Έτσι, π.χ., πατέρας και γιός μπορούν να πιστεύουν, και οι δύο, ότι το να τρέχεις με τη μοτοσυκλέτα είναι επικίνδυνο, ενώ η στάση τους απέναντι στο γεγονός αυτό μπορεί να διαφέρει σημαντικά. Εξ' άλλου, δύο άνθρωποι μπορούν να έχουν διαφορετικές δοξασίες για ένα γεγονός, αλλά να συμφωνούν στις στάσεις τους απέναντί του. Έτσι είναι δυνατόν να διαφωνώ με κάποιον για το εάν ένα ορισμένο επιτραπέζιο παιχνίδι είναι εγκεφαλικό, αλλά να συμφωνώ μαζί του στο ότι το παιχνίδι είναι πολύ διασκεδαστικό. Δεν υπάρχει, σύμφωνα με τον Stevenson, λογική σύνδεση μεταξύ στάσης και δοξασίας. Παρ' ολ' αυτά, λέει ο Stevenson, στις περισσότερες περιπτώσεις μία ορισμένη στάση συμβαίνει να ακολουθείται από μία ορισμένη δοξασία. Εν όψη αυτών υπάρχει δυνατότητα δικαιολόγησης ή υποστήριξης μιάς ηθικής κρίσης που κάνω: θα μπορούσα να υποστηρίξω την ηθική μου κρίση υποστηρίζοντας τις δοξασίες που τη συνοδεύουν. Ας υποθέσουμε ότι απευθύνομαι προς εσάς και σας λέω ότι η Α πράξη είναι ορθή. Στην περίπτωση αυτή (σύμφωνα με τον Stevenson) εκφράζω μιά ευνοϊκή στάση απέναντι σ' αυτή την Α πράξη και επίσης προσπαθώ να επηρεάσω τη δική σας στάση απέναντί της. Και ας υποθέσουμε ότι διαφωνείτε εσείς μαζί μου και λέτε ότι η Α πράξη είναι εσφαλμένη. Στην περίπτωση αυτή εκφράζετε μιά μη-ευνοϊκή στάση απέναντι στην Α, και προσπαθείτε να επηρεάσετε τη δική μου τη στάση. Θα μπορούσα να σας κάνω να συμφωνήσετε μαζί μου, δηλαδή θα μπορούσα να υποστηρίξω ή να δικαιολογήσω την κρίση μου, δίνοντάς σας λόγους για ν' αλλάξετε τις δοξασίες σας για την Α και να συμφωνήσετε εν τέλει με τις δικές μου τις δοξασίες. (Π. χ. θα μπορούσα να σας δείξω ότι η Α έχει ορισμένες συνέπειες). Αν καταφέρω να σας μεταπείσω για την Α, κατά πάσα πιθανότητα θ' αλλάξετε τη στάση σας και εσείς απέναντί της, και κατ' ακολουθία και την ηθική σας γνώμη. Παραμένει βέβαια η πιθανότητα ότι, παρ' όλο που σας έχω μεταπείσει, εσείς δεν αλλάξετε τη στάση σας. Και μιά και δεν υπάρχει λογική σύνδεση μεταξύ δοξασίας και στάσης, δεν μπορώ να σας δείξω ότι, έχοντας αλλάξει τις δοξασίες σας, πρέπει ν' αλλάξετε και τη στάση σας. Σ' αυτή την περίπτωση, λέει ο Stevenson, το μόνο που μπορώ να κάνω είναι να προσπαθήσω να σας πείσω ν' αλλάξετε τη στάση σας. Υπάρχει λοιπόν, στην θεωρία του Stevenson, περιθώριο για επιχειρηματολογία στα ηθικά θέματα, παρ' όλο που είναι δυνατόν αυτή να φθάσει σ' ένα αδιέ-

ζοδο, και η πειθώ να είναι το μόνο που μας απομένει¹.

Ο Hare βρίσκει την εξήγηση της ηθικής επιχειρηματολογίας του Stevenson μη ικανοποιητική, κυρίως διότι νομίζει ότι η λογική παίζει μεγαλύτερο ρόλο στην ηθική απο αυτόν που επιτρέπει ο Stevenson. Η δική του εξήγηση της ηθικής συλλογιστικής είναι μάλλον σύνθετη, αλλά περιληπτικά είναι η εξής: 'Όταν μου ζητηθεί να παράσχω τους λόγους μου για μία ηθική κρίση που κάνω, π.χ. την κρίση ότι η Α πράξη είναι ορθή, θα πρέπει να είμαι σε θέση να αναφέρω ποιά γεγονότα σχετικά με την Α λαμβάνω υπ' όψη μου, και χάρη των οποίων κρίνω ότι η Α είναι ορθή· ποιά εμπειρικά στοιχεία θεωρώ σχετικά όταν κάνω αυτή την ηθική κρίση. Αλλά ποιά εμπειρικά στοιχεία θεωρώ σχετικά εξαρτάται, λογικά, από ορισμένα κριτήρια ή ορισμένες αρχές που έχω επιλέξει ή αποδεχθεί ως βάση κρίσης γεγονότων. Έτσι οι λόγοι που δικαιολογούν την παραπάνω κρίση μου δεν συνίστανται απλώς από αυτές τις δοξασίες για την Α που είναι πιθανό να επηρεάσουν τις στάσεις του ακροατηρίου μου προς αυτήν, όπως θα ισχυριζετο ο Stevenson. Αποτελούνται μάλλον από δηλώσεις που δείχνουν ότι η Α έχει αυτά τα χαρακτηριστικά που την καθιστούν ορθή, σύμφωνα με τα κριτήρια ή τις αρχές που έχω επιλέξει για να κρίνω πράξεις. (Π.χ. είναι ευεργετική ή τίμια ή γενναία).

Επιπλέον αυτή η επιλογή μου ενός συστήματος κριτηρίων ή αρχών δεν μπορεί να δικαιολογηθεί λογικά με κανένα τρόπο. Είναι μία τελική μου απόφαση. Δεν υπάρχει καμιά λογική αναγκαιότητα για να κάνω αυτή τη συγκεκριμένη επιλογή. Λογικά θα μπορούσα να είχα επιλέξει διαφορετικά. Αλλά αφής στιγμής κάνω αυτή την επιλογή, η σπουδαιότητα που δίνω στα εμπειρικά γεγονότα (δηλαδή ποιά εμπειρικά γεγονότα θεωρώ ως στοιχεία που υποστηρίζουν μία ηθική μου κρίση) ακολουθεί λογικά. Δεν υπάρχει όμως λογική σύνδεση μεταξύ αυτών των εμπειρικών γεγονότων και των ηθικών μου κρίσεων, έξω από το πλαίσιο της τελικής μου επιλογής κριτηρίων ή αρχών. Αν η επιλογή μου ήταν διαφορετική, τότε θα θεωρούσα διαφορετικά εμπειρικά στοιχεία ως σχετικά προς τις ηθικές μου κρίσεις².

Αυτά για τους μη-γνωστικιστές. Η ανάλυση και η δικαιολόγηση των ηθικών κρίσεων είναι η προβληματική αυτών των φιλοσόφων. Και γι' αυτόν ακριβώς το λόγο έχουν χαρακτηριστεί ως καθαρά μεταηθικοί θεωρητικοί. Στην πραγματικότητα επιδίωξαν να είναι καθαρά μεταηθικοί, κυρίως βάση του επιχειρήματος ότι οι φιλόσοφοι δεν έχουν τα προσόντα ν' απαντήσουν κανονιστικά ηθικά ερωτήματα, με μόνο τον λόγο ότι είναι φιλόσοφοι. Έτσι οι μη-γνωστικιστές όρισαν τη διάκριση μεταξύ μεταηθικής και κανονιστικής ηθικής και επέλεξαν το δρόμο της μεταηθικής. Μάλιστα ο Stevenson αφιέρωσε κάμποσο χρόνο στο βιβλίο του *Ethics and Language* για να ξεκαθαρίσει αυτή τη διά-

1. *Ethics and Language*, κεφ. 1, 5, 6.

2. *The Language of Morals*, κεφ. 4,9. *Freedom and Reason*, κεφ. 3, 8, 9.

κριση, και τελικά απέρριψε την κανονιστική ηθική ως μη καθαρά φιλοσοφικό προβληματισμό¹.

Όταν πρωτοεμφανίστηκαν οι μη-γνωστικές θεωρίες πιστεύτηκε ότι έφεραν ένα μεγάλο διαφωτισμό στην ηθική, εφ' όσον απάλειψαν όλα τα προβλήματα της ενορασιοκρατίας—τις μυστηριακές ηθικές ιδιότητες και τους σκοτεινούς τρόπους της κανονότητάς τους. Παρ' όλ' αυτά η γοητεία αυτών των θεωριών δεν διήρκεσε πολύ. Πρώτ' απ' όλα ξεσήκωσαν διάφορες επιμέρους αντιρρήσεις. Μιά τέτοια αντίρρηση είναι ότι αν το καθοριστικό χαρακτηριστικό των ηθικών κρίσεων είναι να επηρεάζουν τις στάσεις των ανθρώπων, τότε η ηθική δεν διαφέρει από την διαφήμιση και την προπαγάνδα. Διότι το βασικό χαρακτηριστικό των διαφημιστικών σλόγκαν και των προπαγανδιστικών πολιτικών ομιλιών είναι ότι η γλώσσα σ' αυτά χρησιμοποιείται για να ασκήσει επιρροή². Μία άλλη αντίρρηση είναι ότι αν το καθοριστικό χαρακτηριστικό των ηθικών κρίσεων είναι να καθοδηγεί την συμπεριφορά των ανθρώπων, τότε περιορίζουμε τη διαμόρφωση ηθικών κρίσεων μόνο στις πριπτώσεις όπου το ένα άτομο είναι απασχολημένο με τη θεώρηση ενός ηθικού προβλήματος και το άλλο του δίνει οδηγίες για το τι πρέπει να κάνει. Αλλά, σύμφωνα με αυτή την αντίρρηση, οι ηθικές κρίσεις δεν απευθύνονται πάντοτε από το ένα άτομο στο άλλο. Η κρίση μου μπορεί να είναι για τη δική μου συμπεριφορά, όχι τη δική σου· ή για περασμένες πράξεις, δικές σου η δικές μου· ή ακόμα και για τις πράξεις ατόμων από-ντων³.

Αλλά αυτό που έδωσε το τελικό χτύπημα στους μη-γνωστικιστές ήταν μία απογοήτευση με τη μεταηθική γενικότερα. Πρώτ' απ' όλα η εγκυρότητα της διάκρισης μεταξύ μεταηθικής και κανονιστικής ηθικής άρχισε να αμφισβητείται. Εθεωρήθη ότι, πιθανόν, τα δύο αυτά δεν είναι ανεξάρτητα. Προς υποστήριξη αυτού ελέγχθη, εκτός άλλων, ότι για να κάνει κανείς μεταηθική πρέπει, κατά κάποιον τρόπο, να κάνει μια αρχική διάκριση μεταξύ ηθικών και μη ηθικών κρίσεων· ωστόσο αυτή η διάκριση είναι κανονιστική αυτή καθαυτή⁴. Φιλόσοφοι οι οποίοι δεν εκτίμησαν την παραπάνω άποψη εξέφρασαν τη δυσφορία τους για τη μεταηθική κατά άλλους τρόπους. Έτσι ελέγχθη, π.χ., ότι όλη αυτή η ενασχόληση με την ανάλυση της γλώσσας της ηθικής δεν συμβάλλει και τόσο στη μελέτη της ηθικής· ότι είναι βέβαια μία ενδιαφέρουσα άσκηση, αλλά κυρίως στην φιλοσοφία της γλώσσας και όχι τόσο στην ηθική φιλοσοφία⁵. Γι' αυτούς τους φιλόσοφους οι οποίοι δεν απέρριψαν τη διάκριση μεταξύ κανονι-

1. *Ethics and Language*, κεφ. 4, 5, 9, 10.

2. Βλ. G. J. Warnock, «Ethics and Language» στον τόμο του Royal Institute of Philosophy, *The Human Agent*, (Glasgow, 1968), σ. 199.

3. ο.π. σ. 202.

4. Hancock, *Twentieth Century Ethics*, σσ. 8 και 191-197.

5. Warnock, «Ethics and Language», σ. 209.

στικής ηθικής και μεταηθικής, και οι οποίοι απογοητεύθηκαν με τη μεταηθική, η εναλλακτική λύση ήταν να στραφούν προς την κανονιστική ηθική. Και πράγματι, κατά τα τελευταία δεκαπέντε χρόνια περίπου, παρουσιάστηκε μία αναβίωση της κανονιστικής ηθικής. Φιλόσοφοι άρχισαν πάλι να συζητούν τον ωφελιμισμό, δηλαδή την άποψη ότι οι ορθές πράξεις είναι αυτές που έχουν την τάση να αυξάνουν την ευτυχία· ή διάφορες μη-ωφελιμιστικές αρχές· ή ακόμα τις λεπτομέρειες ορισμένων ηθικών ζητημάτων όπως τον πόλεμο, την άμβλωση και την ισότητα¹.

Η δική μου άποψη είναι ότι υπάρχει μια γενική, και θα έλεγα σημαντική, εννοιολογική διαφορά μεταξύ μεταηθικής και κανονιστικής ηθικής - μεταηθικοί ισχυρισμοί είναι κυρίως απαντήσεις σε λογικά και γνωσιολογικά ερωτήματα για τις ηθικές κρίσεις, ενώ κανονιστικοί ισχυρισμοί είναι ηθικές κρίσεις καθαυτοί. Εν τούτοις τα δύο αυτά ρεύματα συνδέονται λογικά μεταξύ τους. Και όχι τόσο για το λόγο ότι, όπως πολλοί ισχυρίζονται, δεν είναι δυνατόν να διαμορφωθεί μία μεταηθική θεωρία χωρίς να βασιστεί σε μία κανονιστική διάκριση μεταξύ ηθικών και μη ηθικών κρίσεων. Παρ' όλο πού, στην πραγματικότητα, πολλοί μεταηθικοί φιλόσοφοι κάνουν έκκληση σε μία τέτοια διάκριση, δηλαδή νομοθετούν ως προς το ποιές ιδιότητες πρέπει να εμπεριέχει η ηθική, μία μεταηθική θεωρία θα μπορούσε να διαμορφωθεί με βάση όχι έναν αυθαίρετο καθορισμό των χαρακτηριστικών της ηθικής αλλά μία αντικειμενική και απροκατάληπτη έρευνα για το ποιές ιδιότητες στην πραγματικότητα χαρακτηρίζουν την ηθική. Η έννοια με την οποία η μεταηθική και η κανονιστική ηθική είναι λογικά συνδεδεμένα είναι ότι είναι αδύνατον να κάνει κανείς κανονιστική ηθική χωρίς πρώτα να κάνει μεταηθική. Διότι, χωρίς τη μεταηθική, δεν θα ήξερε ποιά μέθοδο ή διαδικασία ν' ακολουθήσει στην κανονιστική ηθική. Όταν ένας φιλόσοφος κατασκευάζει ένα σύστημα ηθικών κανόνων και ισχυρίζεται ότι αυτοί είναι δεσμευτικοί σε όλους τους ανθρώπους, προϋποθέτει ότι υπάρχει μία μέθοδος διά μέσου της οποίας οι κανόνες αυτοί μπορούν να υποστηριχθούν ή να δικαιολογηθούν και ότι ο ίδιος ακολουθεί αυτή τη μέθοδο. Ωστόσο αυτή ακριβώς η προϋπόθεση απασχολεί τη μεταηθική.

Όσον αφορά την στροφή προς την καθαρή μεταηθική η άποψή μου είναι ότι παρ' όλο πού, χωρίς καμία αμφιβολία, η ενασχόληση με τη γλώσσα της ηθικής έχει πολλά να προσφέρει στη μελέτη της ηθικής, εφ' όσον ένα μεγάλο μέρος της ηθικής ζωής συνδέεται με γνώση και δοξασία τα οποία ως επί το πλείστον κατευθύνονται προς προτάσεις και δηλώσεις, μία ολοκληρωμένη φιλοσοφική μελέτη της ηθικής θα έπρεπε ν' ασχολείται όχι αποκλειστικά με τη γλώσσα της ηθικής αλλά επίσης, για παράδειγμα, και με το ηθικά πράττον άτομο: με το πόσο βάρος αυτό δίνει στα ηθικά ζητήματα που το απασχολούν, με το αν συνδέει την ηθική με την ενοχή, με το ποιά είναι η φύση αυτής της ενο-

1. Βλ. Hancock, *Twentieth Century Ethics*, σσ. 164-187.

χής, κ.λ.π.¹. Θα μπορούσε να σκεφθεί κανείς, δικαιολογημένα, ότι αυτοί είναι περισσότερο ψυχολογικοί παρά φιλοσοφικοί προβληματισμοί. Αλλά το φαινόμενο της ηθικής ζωής είναι τέτοιο που μιά φιλοσοφική μελέτη της θα ήταν αισθητά ανεπαρκής αν δεν συμπεριλάμβανε και τέτοιου είδους προβληματισμούς. Διότι (για ν' αναφέρω ένα μόνο στοιχείο) δεν είναι καθόλου ξεκάθαρο ότι όλοι μας εννοούμε το ίδιο πράγμα όταν μιλάμε για το ηθικά ορθό, το ηθικά εσφαλμένο κ.λ.π., ότι όλοι μας δίνουμε την ίδια σημασία στην ηθική - το οποίο βέβαια προϋποθέτουν οι μεταηθικοί φιλόσοφοι. Ωστόσο για ν' ανακαλύψουμε τη σημασία που έχει η ηθική για ένα συγκεκριμένο άτομο είναι αναγκαίο να λάβουμε υπ' όψη μας ερωτήματα ψυχολογικής φύσης όπως τα παραπάνω.

1. Για μία τέτοιου είδους προσέγγιση της ηθικής βλ. R. Wollheim: *Bradley* (Penguin, 1959), κεφ. 6. «The Good Self and the Bad Self: The Moral Psychology of British Idealism and the English School of Psychoanalysis compared», *British Academy*, 1975.

S. DRACOPOULOU

A REVIEW OF THE MAJOR TRENDS IN
CONTEMPORARY MORAL PHILOSOPHY IN ENGLISH

S U M M A R Y

My purpose in the present article is to provide a brief critical survey of the major trends in moral philosophy in English in the twentieth century. After I define the distinction between normative ethics and metaethics - a distinction which has seemed so important in the last decades - I proceed to consider (a) the metaethical strands of intuitionism, notably Moore's and Prichard's analyses of the ethical terms «good» and «right» and (b) emotivism and prescriptivism, whose main exponents are Stevenson and Hare respectively, and which are concerned solely with the metaethical problem of the analysis and justification of moral judgments. The limitation to a consideration of metaethical questions is simply due to the fact that metaethics has dominated moral philosophy in this century in the English-speaking countries and is not a reflection of my own preference for this approach. In fact my suggestion is that, though there is much in metaethics that is true and useful, it has tended to neglect some central and important questions in ethical theory, with consequent impoverishment of moral philosophy in recent decades.