

J.B. SCHNEEWIND

ΝΕΟΤΕΡΗ ΗΘΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ¹

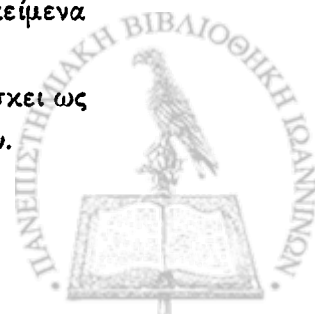
Μετάφραση: Λία Μελά*

Η αρχαία δυτική φιλοσοφική σκέψη σχετικά με το πώς να ζήσουμε επικεντρωνόταν στο ερώτημα για το ύψιστο αγαθό: ποιος βίος είναι πληρέστερα και διαρκέστερα ικανοποιητικός; Μολονότι η αρετή απέβλεπε στη ρύθμιση των σχέσεων με τους άλλους, ήταν πρωτίστως όρος για την απόκτηση του ιδίου αγαθού. Η χριστιανοσύνη δίδασκε ότι το ύψιστο αγαθό ήταν διαθέσιμο μόνο μέσω της σωτηρίας και περιέπλεκε την επιδίωξή του επιμένοντας στην υπακοή στις θεϊκές επιταγές. Το ειδοποιό εγχείρημα της νεότερης φιλοσοφικής ηθικής αναπτύχθηκε, όταν οι ιδέες του ύψιστου αγαθού και της βούλησης της χριστιανικής θεότητας άρχισαν να φαίνονται όλο και λιγότερο ικανές να προσφέρουν πρακτική καθοδήγηση. Εφ' όσον σήμερα πολλοί άνθρωποι δεν πιστεύουν, όπως οι αρχαίοι πίστευαν, ότι υπάρχει ένας καθορισμένος τρόπος ζωής που είναι ο καλύτερος για όλους και εφ' όσον πολλοί θεωρούν ότι δεν μπορούμε να λύσουμε τα πρακτικά μας προβλήματα σε θρησκευτική βάση, τα ερωτήματα της νεότερης δυτικής ηθικής είναι αναπόφευκτα και δικά μας ερωτήματα.

Αν δεν υπάρχει ύψιστο αγαθό καθορισμένο από τη φύση ή τον Θεό, πώς μπορούμε να γνωρίζουμε αν η επιθυμία μας είναι πεπλανημένες ή έγκυρες; Αν δεν υπάρχουν θεϊκά επιτασσόμενοι νόμοι, τι μπορεί να μας πει πότε οφείλουμε

1. Το άρθρο του Jerome B. Schneewind με τίτλο «Modern Moral Philosophy» έχει δημοσιευθεί στο: Peter Singer (ed.), *A Companion to Ethics* (Oxford: Blackwell, 1997 [1991a]), σελ. 147-157. Όλες οι εσωτερικές βιβλιογραφικές αναφορές του συγγραφέα αφορούν κείμενα που έχουν δημοσιευθεί στον ίδιο συλλογικό τόμο.

* Η Λία Μελά είναι διδάκτωρ φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων. Διδάσκει ως ειδική επιστήμων με το Π.Δ. 407 στο Τμήμα Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Πατρών.



να αρνηθούμε να κάνουμε αυτό που οι επιθυμίες μας μάς πιέζουν να κάνουμε και τότε μπορούμε να το προάγουμε; Η νεότερη ηθική φιλοσοφία προέκυψε από τον στοχασμό αυτών των προβλημάτων. Δεν υπάρχει καθιερωμένος τρόπος οργάνωσης της ιστορίας της, ωστόσο θα ήταν χρήσιμο να την προσεγγίσουμε να περιλαμβάνει τρία στάδια.

(1) Το πρώτο στάδιο χαρακτηρίζεται από τη σταδιακή μετατόπιση από την παραδοσιακή υπόθεση, ότι η ηθική πρέπει να προέρχεται από κάποια αυθεντιοκρατική πηγή (authoritative source) έξω από την ανθρώπινη φύση, στην πίστη ότι η ηθική μπορεί να αναδυθεί από πηγές εντός της ίδιας της ανθρώπινης φύσης. Επρόκειτο για μια μετακίνηση από την άποψη ότι η ηθική πρέπει να επιβληθεί στα ανθρώπινα όντα προς την πίστη ότι η ηθική μπορεί να κατανοηθεί ως ανθρώπινο αυτεξούσιο (self-governance) ή αυτονομία (autonomy). Αυτό το στάδιο ξεκινά με τα *Δοκίμια* (Essays) του Michel de Montaigne (1595) και κορυφώνεται στο έργο των Kant (1785), Reid (1788) και Bentham (1789).

(2) Κατά τη διάρκεια του δεύτερου σταδίου η ηθική φιλοσοφία ασχολήθηκε σε μεγάλο βαθμό με την επεξεργασία και υπεράσπιση της άποψης ότι είμαστε ατομικά αυτεξούσιοι και με τις νέες ενστάσεις και εναλλακτικές προς αυτή. Η περίοδος εκτείνεται από την αφομοίωση του έργου των Reid, Bentham και Kant μέχρι το τελευταίο τρίτο του παρόντος αιώνα.

(3) Από τότε η προσοχή των ηθικών φιλοσόφων άρχισε να απομακρύνεται από το πρόβλημα του αυτόνομου ατόμου προς νέα ζητήματα που αφορούν τη δημόσια ηθική.

I. Προς την αυτονομία

Ο Montaigne (1533-92) επιχείρησε να δείξει ότι οι προτεινόμενες από την κλασική αρχαιότητα ιδέες περί αγαθού βίου αποτυγχάνουν ως κατευθυντήριες γραμμές, διότι οι περισσότεροι άνθρωποι αδυνατούν να ζήσουν όπως αυτές επιτάσσουν. Μολονότι πιστός καθολικός ο ίδιος, θεωρούσε συγχρόνως ότι οι περισσότεροι άνθρωποι δεν μπορούν να ζήσουν σύμφωνα με τα χριστιανικά κριτήρια. Δεν αντιπρότεινε τίποτα στη θέση αυτών των ιδεωδών. Υποστήριζε ότι δεν υπάρχουν καθαροί κανόνες για τη ρύθμιση του κοινωνικού και πολιτικού βίου πέρα από τους νόμους της χώρας μας, στους οποίους, σύμφωνα με τον ίδιο, οφείλεται πάντα υπακοή. Θετικά, υπέδειξε μόνο ότι ο καθένας μας μπορεί προσωπικά να βρει ένα τρόπο ζωής τον οποίο η ίδια η φύση μας καθιστά αναγκαίο για μας.

Η ριζοσπαστική πρόκληση του Montaigne προς τις αποδεκτές ιδέες περί αυθεντιοκρατικής ηθικής επιβεβαιώνει τη συνθήκη ενός διευρυνόμενα διαφο-



ροποιημένου, αυτοδύναμου και εγγράμματου ευρωπαϊκού πληθυσμού, όμως ο δημόσιος βίος της εποχής του απαιτούσε αρχές ενός είδους που εκείνος δεν παρούσιασε. Ατέρμονοι άγριοι πόλεμοι κατέστησαν προφανή τη βαθιά ανάγκη για ειρηνικούς τρόπους επίλυσης των πολιτικών διαφωνιών. Η Χριστιανοσύνη δεν μπορούσε πλέον να βοηθήσει, διότι ο Προτεσταντισμός είχε διαιρέσει την Ευρώπη τόσο βαθιά, ώστε να μη μπορεί να υπάρξει συμφωνία γι' αυτό που η ιστορική θρησκεία απαιτούσε. Μολονότι όλοι εκλάμβαναν τη θρησκευτική πίστη ως κατά κάποιο τρόπο ουσιώδη για την ηθική, ήταν εμφανώς αναγκαία η υπέρβαση των σεκταριστικών αρχών. Τα πανεπιστήμια εξακολουθούσαν να διδάσκουν εξασθενημένες εκδοχές αριστοτελικής ηθικής, αλλά αυτές δύσκολα ανταποκρίνονταν στις πιεστικές ανάγκες της εποχής. Οι νεωτεριστές άντλησαν από άλλες πηγές.

Η πλέον ανθεκτική παράδοση σκέψης αναφορικά με τους κανόνες που ρυθμίζουν την ανθρώπινη συμπεριφορά ήταν η θωμιστική φυσικοδικαιική παράδοση (natural law tradition). Ισχυριζόταν ότι δείχνει ποιες αρχές δημόσιου βίου είναι διαθέσιμες στον ανθρώπινο λόγο, ανεξάρτητα από την αποκάλυψη και χωρίς συγκεκριμένες χριστιανικές προκαταλήψεις. Αποδεκτή από πολλούς Προτεστάντες, όπως και από Καθολικούς, δίδασκε ότι οι νόμοι του Θεού απαιτούν από μας να πράττουμε κατά συγκεκριμένους τρόπους, οι οποίοι, είτε το γνωρίζουμε είτε όχι, είναι προς όφελος καθενός. Υποστήριζε ότι οι νόμοι είναι δυνατό να γνωστούν τουλάχιστον από τον σοφό, ο οποίος μπορεί να καθοδηγήσει τους υπολοίπους και έδειχνε ποιες ανταμοιβές και τιμωρίες συνδέει ο Θεός με την υπακοή και την ανυπακοή. Η ηθική σκέψη του 17^{ου} αιώνα είχε ως αφετηρία την κλασική θεωρία του φυσικού δικαίου, αλλά τη διαφοροποίησε δραστικά.

Η κλασική θεωρία του φυσικού δικαίου αντιμετωπίζει τους ανθρώπους ως να έχουν δημιουργηθεί για να διαδραματίσουν ένα ρόλο σε μια θεϊκά ορισμένη κοινότητα που εκφράζει τη δόξα του Θεού και την ηθική ως να διδάσκει ποιο είναι αυτός ο ρόλος. Η νεότερη θεωρία του φυσικού δικαίου ξεκίνησε με τη διαβεβαίωση ότι τα άτομα δικαιούνται να καθορίζουν τους σκοπούς τους και ότι η ηθική περιλαμβάνει τους όρους υπό τους οποίους αυτοί μπορούν να επιδιωχθούν. Ο Hugo Grotius (1583-1645), ο αναγνωρισμένος δημιουργός της νέας τάσης, ήταν ο πρώτος θεωρητικός που ισχυρίστηκε ότι τα δικαιώματα αποτελούν φυσικό κατηγόρημα (natural attribute) του ατόμου ανεξάρτητα από οποιαδήποτε συνεισφορά του ατόμου στην κοινότητα. Στο *Δίκαιο του Πολέμου και της Ειρήνης* (Law of War and Peace, 1625) επέμεινε ότι είμαστε κοινωνικοί εκ φύσεως, αλλά όταν διαμορφώνουμε πολιτικές κοινωνίες, έλεγε, το κάνουμε υπό τον όρο ότι τα ατομικά μας δικαιώματα γίνονται σεβαστά. Μολονότι μπορεί να ανταλλάξουμε τα δικαιώματά μας με την πολιτική ασφάλεια



λεια, ξεκινάμε, όπως δίδαξε ο Grotius, ως φυσικά δικαιούμενοι να καθορίζουμε τον βίο μας εντός του πεδίου που τα δικαιώματά μας δημιουργούν.

Ο Thomas Hobbes στο αριστούργημά του, *Λεβιάθαν* (*Leviathan*, 1651), αρνήθηκε τη φυσική κοινωνικότητα και έδωσε έμφαση στους συμφεροντολογικούς στόχους μας. Δεν υπάρχει γι' αυτόν έσχατο αγαθό: επιδιώκουμε ακατάπαυστα «ισχύ και ακόμη περισσότερη ισχύ»², για να προστατεύσουμε τους εαυτούς μας από τον θάνατο. Στον βαθμό που είμαστε κατά βάση ίσοι ως προς τη φυσική ικανότητα, προκαλείται ένας πόλεμος όλων εναντίον όλων, αν δεν συμφωνήσουμε να κυβερνώμαστε από έναν ηγεμόνα (*sovereign*) ικανό να επιβάλλει την ειρήνη, ενόσω ο καθένας από μας επιδιώκει τους ιδιωτικούς του σκοπούς. Οι νόμοι της φύσης ή της ηθικής δεν είναι σε τελευταία ανάλυση παρά δείκτες των πιο ουσιαστικών βημάτων που πρέπει να κάνουμε, ώστε να μπορέσει να υπάρξει μια ευνομούμενη κοινωνία. Οι δίχως όριο επιθυμίες μας δημιουργούν έτσι ένα πρόβλημα που μπορεί να λυθεί μόνο με την εγκαθίδρυση ενός άρχοντα που είναι υπεράνω κάθε νομικού ελέγχου, αλλά είναι οι ίδιες οι επιθυμίες μας που μας κινητοποιούν για να λύσουμε αυτό το πρόβλημα.

Η θεωρία ότι η πολιτική κοινωνία προκύπτει από ένα κοινωνικό συμβόλαιο καθιστά τον άνθρωπο και όχι τον θεό δημιουργό των κοσμικών εξουσιών που τον κυβερνούν. Πολλοί θεωρητικοί του φυσικού δικαίου κατά τον 17^ο αιώνα αποδέχονταν αυτή την άποψη. Ενώ ο Hobbes ξεσήκωσε σχεδόν καθολική αντίθεση για τη βεβαίωσή του ότι η ηθική εξυπηρετεί την ανθρώπινη ιδιοτέλεια, οι θεωρητικοί του φυσικού δικαίου συμφώνησαν παρά ταύτα ότι οι άνθρωποι είναι ανυπότακτα όντα που χρειάζονται ισχυρό κυβερνητικό έλεγχο. Ο John Locke (1632-1704) αντιτίθετο στον Grotius όσο και στον Hobbes, όταν ισχυριζόταν ότι ορισμένα από τα δικαιώματά μας είναι αναπαλλοτρίωτα και ως εκ τούτου υφίστανται ηθικά όρια σε αυτό που μπορεί να κάνει η κυβέρνηση. Αλλά ακόμη και ο Locke υπερασπιζόταν, μαζί με τους συγχρόνους του, την άποψη ότι οι περισσότεροι άνθρωποι δεν μπορούν να γνωρίσουν χωρίς καθοδήγηση τι απαιτεί η ηθική και ότι χρειάζονται απειλές τιμωρίας, προκειμένου η πλειοψηφία να συμπεριφέρεται ευπρεπώς. Μολονότι οι νόμοι της φύσης προορίζονται να μας καθοδηγούν στην ατομική όπως και στην κοινή ευζωία

2. [στΜ] Τόμας Χομπς, *Λεβιάθαν ή Υλη, Μορφή και Εξουσία μιας Εκκλησιαστικής και Λαϊκής Πολιτικής Κοινότητας* [*Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common-Wealth Ecclesiastical and Civil*, 1651], Μτφρ. Γρηγόρης Πασχαλίδης, Αιμίλιος Μεταξόπουλος (Αθήνα: Γνώση, 1989), τ. Ι, κεφ. ΧΙ, σελ. 170.



και μολονότι είμαστε ικανοί να εγκαθιδρύσουμε τη δική μας πολιτική τάξη, οι περισσότεροι στοχαστές του 17^{ου} αιώνα εξακολουθούν να μας αντιμετωπίζουν ως να χρειάζεται να μας επιβληθεί η ηθική.

Η κριτική στην αντίληψη αυτή βρίσκει εκφραστές στα τέλη του 17^{ου} αιώνα και κατά τη διάρκεια του 18^{ου} αιώνα ένα αριθμός στοχαστών ανέπτυξε απόψεις στις οποίες η ηθική εκλαμβάνεται, στον έναν ή τον άλλο βαθμό, όχι απλώς ως κατάλληλα επιβεβλημένη στη φύση μας, αλλά ως έκφραση αυτής.

Ένα μεγάλο βήμα έγινε όταν ο Pierre Bayle επιχειρηματολόγησε το 1681 υπέρ του σοκαριστικού τότε ισχυρισμού ότι μια ομάδα αθέων θα μπορούσε να φτιάξει μια τέλεια ευπρεπή κοινωνία. Μια συστηματικότερη προσπάθεια να σκιαγραφηθεί μια νέα εικόνα της ανθρωπίνης φύσης και ηθικής ήλθε από τον τρίτο Κόμη του Shaftesbury. Στην *Πραγματεία περί αρετής* (*Inquiry concerning Virtue*, 1711) υποστήριξε ότι έχουμε μια ηθική ικανότητα (*moral faculty*) που μας καθιστά ικανούς να κρίνουμε τα κίνητρά μας. Είμαστε ενάρετοι όταν πράττουμε μόνο σύμφωνα με αυτά που επιδοκιμάζουμε και επιδοκιμάζουμε μόνο τα ευμενή (*benevolent*) ή κοινωνικά κίνητρα. Ο Shaftesbury πίστευε ότι η ηθική μας αίσθηση (*moral sense*) πρέπει να είναι ο οδηγός μας για να καθορίσουμε αν οι φερόμενες ως θεϊκές επιταγές προέρχονται από τον θεό ή κάποιο δαίμονα. Η ηθική καθίσταται έτσι μια φυσική συνέπεια των ανθρωπίνων αισθημάτων (*feelings*).

Υπήρξε μεγάλη διαμάχη κατά τον 18^ο αιώνα σχετικά με τους αντίστοιχους ρόλους της ευμένειας και του συμφέροντος στην ανθρωπίνη ψυχολογία και σχετικά με το αν κάποιο από τα δύο μπορούσε να αποτελεί τη μοναδική εξήγηση της ηθικής μας συμπεριφοράς. Ομοίως, υπήρχε αξιοσημείωτη συζήτηση για το αν οι ηθικές μας πεποιθήσεις απορρέουν από το αίσθημα, όπως υποδείκνυε ο Shaftesbury, ή από τον λόγο, όπως πίστευαν οι θεωρητικοί του φυσικού δικαίου. Και οι δύο διαμάχες περιελάμβαναν το ερώτημα σχετικά με την έκταση στην οποία οι άνθρωποι μπορούν να είναι αυτόνομοι.

Όλες οι πλευρές συμφωνούσαν ότι η αρετή απαιτεί να εργαζόμαστε για το καλό των άλλων. Ορισμένοι υποστήριζαν ότι μας το υποδεικνύουν τα ηθικά αισθήματα της επιδοκμασίας (*approval*) και της αποδοκμασίας (*disapproval*), και της άλλοι ότι το μαθαίνουμε μέσω της ενόρασης (*intuition*), της άμεσης ηθικής διαίσθησης (*insight*). Σε κάθε περίπτωση θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι οι πάντες δύνανται να έχουν επίγνωση των αιτημάτων της ηθικής, εφ' όσον δεν απαιτούνται ευφυΐα και παιδεία προκειμένου να έχουμε συναισθήματα ή να συλλαμβάνουμε ενορατικά αυτό που είναι προφανές. Ορισμένοι άσκησαν κριτική στην ψυχολογία του Hobbes, υποστηρίζοντας ότι από τη φύση μας επιθυμούμε το καλό των άλλων. Ως εκ τούτου δεν χρειάζονται εξωτερικές

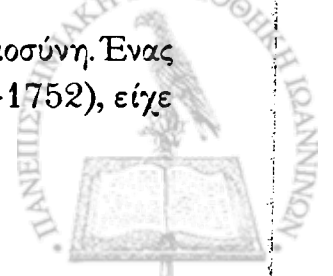


κυρώσεις για να μας κινητοποιήσουν και, καθώς μπορούμε εύκολα να δούμε τι αποφέρει καλό στους άλλους, μπορούμε επίσης να κατευθύνουμε τις πράξεις μας χωρίς καθοδήγηση. Αυτοί που υπερασπίζονταν μαζί με τον Hobbes την άποψη ότι το συμφέρον είναι το μόνο που κινητοποιεί τον καθένα μας, προσπάθησαν να δείξουν ότι η φύση είναι έτσι συγκροτημένη, ώστε, όταν πράττουμε προς το συμφέρον μας, στην πραγματικότητα βοηθούμε τους άλλους. Κάποιοι ισχυρίστηκαν ότι τίποτε δεν είναι πιο ευχάριστο από την αρετή, άλλοι υποστήριξαν ότι η αρετή ανταμείβει, διότι χωρίς αυτή δεν μπορούμε να λάβουμε βοήθεια από τους άλλους στην επιδίωξη των δικών μας σχεδίων. Σε κάθε περίπτωση ο στόχος ήταν να καταδειχθεί ότι το συμφέρον – παραδοσιακά διασυρόμενο ως πηγή κακοπραγίας – θα μας οδηγούσε κατά φυσικό τρόπο στην ενάρετη συμπεριφορά. Ακόμη και μια συμφεροντολογική ανθρώπινη φύση μπορούσε έτσι να θεωρηθεί ότι εκφράζει τον εαυτό της μέσω της ηθικής.

Σε όλες αυτές τις διαμάχες ουδείς φαινόταν ικανός ή πρόθυμος να πει περισσότερα για το αγαθό πέραν του ότι ήταν οτιδήποτε προσφέρει ευτυχία ή ηδονή. Ακόμα προϋποτίθετο ότι αυτό που οφείλουμε να πράξουμε είναι πάντοτε μια λειτουργία αυτού που θα ήταν καλό να προκαλέσουμε: η πράξη μπορεί να είναι ορθή, μόνο διότι παράγει αγαθό. Οι δύο πλέον πρωτότυποι ηθικοί φιλόσοφοι του 18^{ου} αιώνα, ο David Hume (1711-76) και ο Immanuel Kant (1724-1804), αμφισβήτησαν αυτή τη βαθιά ριζωμένη ιδέα, ο Hume εμμέσως και εν μέρει, ο Kant κατά μέτωπο.

Ο Hume απέρριψε τα φυσικοδικαιικά υποδείγματα ηθικής και προσπάθησε να δείξει ότι μια θεωρία επικεντρωμένη στην αρετή ανταποκρίνεται καλύτερα στις ηθικές πεποιθήσεις μας. Η ηθική, υποστήριξε, πρέπει να ριζώνει στα αισθήματά μας, εφ' όσον η ηθική μας κινητοποιεί να πράξουμε, ενώ ο λόγος μόνος του δεν μπορεί ποτέ να το κάνει. Η επιδοκιμασία και η αποδοκιμασία αποτελούν τα ηθικά αισθήματα. Κατευθύνονται προς τις βασικές επιθυμίες και αποστροφές που μας κινητοποιούν να πράξουμε. Επιδοκιμάζουμε, υποστήριξε ο Hume, όσα μας κινητοποιούν να κάνουμε ό,τι είναι γενικώς ευεργετικό και αποδοκιμάζουμε αυτά που προκαλούν βλάβη. Μολονότι συχνά κινούμαστε συμφεροντολογικά, έχουμε επίσης επιθυμίες σχετικές με το καλό των άλλων και η συνήθης πράξη που προκύπτει από αυτές συνιστά αρετή. Τουλάχιστον αυτή είναι η περίπτωση αρετών όπως η γονεϊκή στοργή και η ευγένεια προς όσους έχουν ανάγκη, οι οποίες εκφράζουν το φυσικό ενδιαφέρον μας για την ευζωία των άλλων. Το ερώτημα ήταν αν όλες οι αρετές μπορούν να εξηγηθούν με αυτό τον τρόπο.

Η προβληματική περίπτωση, θεωρούσε ο Hume, ήταν η δικαιοσύνη. Ένας από τους άμεσους προκατόχους του, ο Επίσκοπος Butler (1692-1752), είχε



παρατηρήσει ότι ακολουθώντας τους κανόνες της δικαιοσύνης δεν επέρχεται πάντα μια ευνοϊκή ισορροπία του αγαθού είτε για τον δρώντα είτε τους άλλους – όπως όταν, για παράδειγμα, ένας ενάρετος φτωχός γονέας επιστρέφει απολεσθέντα χρήματα σε ένα φιλάργυρο εκατομμυριούχο. Αν το ορθό (right) καθορίζεται πάντα από το αγαθό (good), πώς μπορούμε να υπερασπιστούμε την αρετή της δικαιοσύνης; Ο Hume υποστήριξε ότι αυτό που ωφελεί την κοινωνία είναι να έχει μια αποδεκτή πρακτική που συνίσταται στο να ακολουθούνται γνωστοί κανόνες δικαιοσύνης, ακόμη κι αν η πρακτική αυτή προκαλεί βλάβη σε ορισμένες περιπτώσεις. Υποστήριξε επίσης ότι μια αμερόληπτη επιθυμία (disinterested desire) να παρατηρούμε αυτούς τους κανόνες γεννάται κατά φυσικό τρόπο μέσα μας, δυνάμει μιας συμπαθητικής (sympathetic) εκτίμησης των συναισθημάτων των άλλων. Στην άποψη του Hume μπορούμε να δούμε πώς ακόμη και η αρετή του να υπακούμε στους νόμους μπορεί να αναδυθεί εξ ολοκλήρου από τα αισθήματα και τις επιθυμίες μας.

Ο Kant υπερασπίστηκε μια πιο ριζοσπαστική εκδοχή της άποψης ότι η ηθική αναδύεται από την ανθρώπινη φύση. Εξέλαβε ως κεντρικό σημείο για την ηθική το γεγονός ότι αυτή μας επιβάλλει απόλυτα καθήκοντα, υποδεικνύοντάς μας τι οφείλουμε να πράξουμε ανεξαρτήτως συνθηκών. Αλλά πίστευε ότι αυτό το ιδιαίτερο είδος ηθικής αναγκαιότητας μπορεί να προκύψει μόνο από έναν νόμο που επιβάλλουμε στους εαυτούς μας. Ο πυρήνας της άποψης του Kant είναι η ελευθερία. Όταν γνωρίζουμε ότι από ηθικής απόψεως οφείλουμε να κάνουμε κάτι, γνωρίζουμε ότι μπορούμε να το κάνουμε και αυτό μπορεί να αληθεύει μόνο αν είμαστε ελεύθεροι. Η ελευθερία στην πράξη αποκλείει τον καθορισμό από οτιδήποτε έξω από μας και δεν συνιστά απλώς ακαθόριστη ή τυχαία συμπεριφορά. Ο μόνος τρόπος με τον οποίο μπορούμε να είμαστε ελεύθεροι, για τον Kant, είναι οι πράξεις μας να καθορίζονται από κάτι εντός της φύσης μας. Αυτό σημαίνει ότι με την ελεύθερη πράξη δεν μπορούμε να επιδιώκουμε φυσικά αγαθά ή συμμόρφωση σε αιώνιους νόμους ή νόμους που επιβάλλει ο Θεός, διότι σε όλες αυτές τις περιπτώσεις θα καθορίζομαστε από κάτι εξωτερικό ως προς εμάς. Οι ηθικές υποχρεώσεις μας οφείλουν να προκύπτουν από ένα νόμο που οι ίδιοι νομοθετούμε.

Ο ηθικός νόμος, διατείνεται ο Kant, δεν συνίσταται στο αίτημα να κάνουμε καλό στους άλλους. Μας λέει μάλλον να πράττουμε μόνο κατά τρόπους με τους οποίους θα μπορούσαμε έλλογα να συμφωνήσουμε όλοι να πράττουν. Ο νόμος θέτει έτσι ένα τυπικό (formal) αίτημα, το οποίο στη σκέψη μας λειτουργεί ελεγκτικά για τα σχέδιά μας. Ο καθένας από μας, διατείνεται ο Kant, μπορεί μεθοδικά να μελετήσει αν μια σχεδιασμένη πράξη είναι επιτρεπτή ή όχι ρω-



τώντας: μπορώ χωρίς αυτοαντίφαση να θέλω αυτό το σχέδιο να καταστεί νόμος σύμφωνα με τον οποίο να πράττει πάντα ο καθένας; Μόνο αν μπορώ, μου επιτρέπεται να πράξω σύμφωνα με αυτό. Η καντιανή θέση συνιστά γι' αυτό μια πολύ πληρέστερη εναλλακτική πρόταση σε σχέση με την άποψη του Hume ότι οι αγαθές συνέπειες καθορίζουν πάντοτε το ορθό. Για τον Kant πρέπει πρώτα να ορίσουμε τι είναι ορθό πριν μπορέσουμε να γνωρίσουμε τι είναι αγαθό.

Ο Kant υποστηρίζει επίσης ότι ένα ιδιαίτερο κίνητρο εμπλέκεται στην ηθική. Η επίγνωση του γεγονότος ότι νομοθετούμε για τους εαυτούς μας γεννά ένα ιδιαίτερο σεβασμό για τον νόμο που έχουμε θέσει. Εφ' όσον είναι πάντα δυνατό να είμαστε υπάκουοι από σεβασμό, δεν χρειάζεται να βασιζόμαστε σε εξωτερικές πηγές για κίνητρα όπως και για καθοδήγηση. Είμαστε πλήρως αυτόνομοι.

Ο Kant προάσπισε μια ακραία μορφή της άποψης ότι η ηθική συνιστά έκφραση της ανθρώπινης φύσης. Αλλά τουλάχιστον ένα κεντρικό σημείο της επαναστατικής του άποψης το υπερασπίστηκε εντελώς ανεξάρτητα τόσο ο Thomas Reid (1710-96), θεμελιωτής της σημαντικής κατά τον 19^ο αιώνα σκωτικής σχολής του κοινού νου, όσο και ο Jeremy Bentham (1748-1832), ο ιδρυτής του νεότερου ωφελιμισμού. Αυτό ήταν η πίστη ότι συνηθισμένοι άνθρωποι μπορούν να λάβουν επαρκή καθοδήγηση για την πράξη εφαρμόζοντας συνειδητά αφηρημένες ηθικές αρχές. Προγενέστεροι στοχαστές είχαν αναφερθεί σε τέτοιες αρχές, για να εξηγήσουν ηθικές αποφάσεις, αλλά δεν θεωρούσαν ότι ο καθένας κατείχε ένα μεθοδικό τρόπο να τις χρησιμοποιήσει συνειδητά. Μετά το έργο των Kant, Reid και Bentham έγινε ευρέως αποδεκτό ότι μια βασική αρχή της ηθικής έπρεπε να είναι τέτοια ώστε να μπορεί πράγματι να χρησιμοποιηθεί από τον καθένα με τον ίδιο τρόπο.

Ο Thomas Reid, ο συντηρητικότερος των τριών, ισχυριζόταν ότι η ηθική του κοινού νου (common sense) ενσωματώνει αρχές την αλήθεια των οποίων μπορεί ο καθένας να δει ενορατικά και να εφαρμόσει εύκολα. Απλώς γνωρίζουμε ότι απαιτείται να βοηθούμε τους άλλους, να πράττουμε δίκαια, να λέμε την αλήθεια και ούτω καθ' εξής. Καμιά περαιτέρω συστηματοποίηση αυτών των αρχών δεν είναι δυνατή ή αναγκαία. Έτσι ο κοινός νους και μαζί με αυτόν η ηθική ικανότητα του ατόμου δικαιώνονται έναντι θεωρητικών αμφιβολιών και απλουστεύσεων. Από αυτή τη θέση ο Reid επιχειρηματολόγησε κατά του κοσμικού ηδονισμού που διέβλεπε στον Hume. Στόχευε να υπερασπιστεί τη χριστιανοσύνη, που τώρα στηριζόταν στον κοινό νου, κατά των δυσφημιστών της. Ο Bentham, εν αντιθέσει, θεωρούσε ότι οι αναφορές στην ενόραση απλώς αποκρύπτουν την επικίνδυνη ιδιοτέλεια όσων τις κάνουν. Ισχυριζόταν ότι η



ωφελιμιστική αρχή του – ότι πρέπει να πράττουμε ώστε να επιφέρουμε τη μεγαλύτερη δυνατή ευτυχία για τον μεγαλύτερο δυνατό αριθμό ανθρώπων – ήταν ορθολογική εν όψει αυτού και προσέφερε μια ορθολογική μέθοδο για τη λήψη ηθικών αποφάσεων. Και διετείνεται ότι καμιά άλλη αρχή δεν έκανε το ίδιο. Αν η παραγωγή της γενικής ευτυχίας και η παραγωγή της δικής μας δεν απαιτούν πάντα την ίδια πράξη, τότε, έλεγε, πρέπει να αλλάξουμε την κοινωνία ώστε να το κάνουν· ειδικά οι άνθρωποι δεν έχουν αξιόπιστα κίνητρα για να πράττουν όπως απαιτεί η ηθική. Δεν είναι τυχαίο ότι ο Bentham και η φιλοσοφία του υπήρξαν το επίκεντρο μιας δραστήριας ομάδας πολιτικών μεταρρυθμιστών.

II. Αυτονομία και θεωρία: υπέρ και κατά

Στη δεύτερη περιόδο του, μετά τους Kant, Reid και Bentham, το εγχείρημα της ηθικής φιλοσοφίας κατατεμαχίστηκε περισσότερο απ' ό,τι προηγουμένως ανάμεσα σε εθνικότητες και καλλιεργήθηκε επί το πλείστον ως τεχνικό αντικείμενο για πανεπιστημιακή σπουδή, παρά ως ζήτημα ενδιαφέροντος για το σύνολο της μορφωμένης κοινωνίας. Με κόστος να αγνοήσω σημαντικό μέρος της πιο εκλεπτυσμένης ανάπτυξής της, θα συζητήσω μόνο τρεις όψεις του έργου που έγινε κατά τη διάρκεια αυτής της περιόδου: (1) τη συνέχιση των προσπαθειών δικαίωσης και εξήγησης της ηθικής αυτονομίας, (2) τις προσπάθειες να βεβαιωθεί η προτεραιότητα της κοινότητας επί του ατόμου, (3) την ανάδυση του μηδενισμού και του σχετικισμού και την αυξανόμενη σημασία των ερωτημάτων σχετικά με την επιστημολογία της ηθικής.

(1) Η ωφελιμιστική θεωρία του Bentham οδήγησε σε ορισμένα νέα ερωτήματα. Η [ωφελιμιστική] αρχή φάνηκε ότι παράγει συμπεράσματα σε ισχυρή αντίθεση με τις πεποιθήσεις του κοινού νου και, παρά τον ισχυρισμό του Bentham ότι θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί για τη λήψη αποφάσεων, φαινόταν να απαιτεί υπολογισμούς που οι συνηθισμένοι άνθρωποι δεν θα μπορούσαν να κάνουν. Ο John Stuart Mill (1806-73) επεξεργάστηκε απαντήσεις στον *Ωφελιμισμό (Utilitarianism, 1863)* του. Η ηθική του κοινού νου, έλεγε, την οποία όλοι μαθαίνουμε ως παιδιά, αντιπροσωπεύει τη συσσωρευμένη σοφία της ανθρωπότητας σχετικά με τις επιθυμητές και ανεπιθύμητες συνέπειες των πράξεων. Επομένως μπορούμε και πρέπει να ζούμε με αυτή, εκτός από ασυνήθιστες ή νέες περιπτώσεις, όταν ευθεία αναφορά στην αρχή της ωφελιμότητας είναι πρόσφορη. Αλλά σε αυτές τις περιπτώσεις ο ίδιος ο κοινός νους τείνει να είναι αναποφάσιτος. Ερμηνευόμενος έτσι ο ωφελιμισμός, δεν θα οδηγήσει σε συμπεράσματα που ο κοινός νους βρίσκει απαράδεκτα. Συνεπώς δεν απαιτείται αναφορά σε ενορατικώς συλλαμβανόμενες μη ωφελιμιστικές

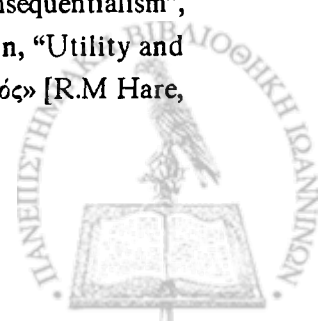


αρχές για να εξηγήσουμε τη συνηθισμένη μας ηθική. Ο Mill πρότεινε επίσης μια νέα θεωρία ηθικών κινήτρων. Μπορούμε να καταλήξουμε να συνδεθούμε ευθέως με τις ηθικές μας αρχές, υποστήριξε, όπως ακριβώς ένας φιλάργυρος συνδέεται με τα χρήματά του, ακόμη κι αν ξεκινούμε αντιμετωπίζοντάς τους ως εργαλειακές για την ευτυχία μας. Μπορούμε έτσι να έχουμε εσωτερικό κίνητρο για να πράξουμε ηθικά και έτσι να είμαστε πλήρως αυτόνομοι³.

Οι ωφελμιστές συνέχισαν την προσπάθεια να συναγάγουν αρχές ορθοπραξίας αποκλειστικά από συλλογισμούς για το αγαθό που οι ορθές πράξεις προκαλούν. Μολονότι ο Mill επιχειρηματολόγησε υπέρ μιας περισσότερο πολύπλοκης κατανόησης της ανθρώπινης ευτυχίας απ' ότι άφηνε περιθώριο ο Bentham, εξακολουθούσε να υποστηρίζει ότι το αγαθό αποτελεί ουσιωδώς ζήτημα ικανοποίησης προτιμήσεων που διαφέρουν, συχνά δραστικά, από πρόσωπο σε πρόσωπο. Οι ενορασιοκράτες, εν αντιθέσει, διατεινόταν ότι οι αρχές ορθοπραξίας δεν μπορούν απλώς να συναχθούν από συλλογισμούς σχετικά με αυτό που οι άνθρωποι πράγματι θέλουν. Δεν μπορείς καν, ισχυρίζονταν, να συναγάγεις ένα έγκυρο συμπέρασμα αναφορικά με το τι είναι αγαθό μόνον από προκειμένες σχετικές με το τι οι άνθρωποι πράγματι θέλουν. Πρέπει να προστεθεί η προκειμένη πρόταση «ό,τι οι άνθρωποι θέλουν είναι αγαθό». Ειδήλλως η βασική αρχή του ωφελιμισμού στερείται θεμελίωσης. Αλλά, υποστηρίχθηκε, μόνο η ενόραση μπορεί να προσφέρει την πρόταση που λείπει. Και πράγματι, υποστήριζαν οι ενορασιοκράτες, δεν είναι αγαθό κάθε τι που θέλουν οι άνθρωποι. Όπως είχε ισχυριστεί ο Reid, υπάρχουν προφανείς αρχές που απαιτούν δικαιοσύνη και ειλικρίνεια όπως και ευμένεια και μερικές φορές σε σύγκρουση με αυτή [την αρχή της ωφελιμότητας]. Άρα καθοδήγηση της ορθής πράξης δεν μπορεί να επιτευχθεί αποκλειστικά από τη θεώρηση του αγαθού.

Οι βρετανοί ενορασιοκράτες του 19^{ου} αιώνα, εκ των οποίων ο William Whewell (1794-1866) ήταν ο πλέον διακεκριμένος, προσπαθούσαν να υπερασπιστούν μια χριστιανική ηθική εναντίον του ωφελιμιστικού αιτήματος ότι στόχος της ηθικής είναι να παράγει παγκόσμια ευτυχία για όλους. Αλλά η ενορασιοκρατία τους άφηνε περιθώριο κάθε πρόσωπο να έχει την ικανότητα

3. Θέματα που άπτονται του ωφελιμισμού συζητώνται διεξοδικότερα αλλού στον ίδιο τόμο [βλ. σημ. 1], ιδιαίτερα στο άρθρο 19, «Συνεπειοκρατία» [Philip Pettit, “Consequentialism”, σελ. 230-240], και στο άρθρο 20, «Ωφελιμότητα και Αγαθό» [Robert Goodin, “Utility and the Good”, σελ. 241-248]. Βλ. επίσης το άρθρο 40, «Καθολικός Επιτακτισμός» [R.M. Hare, “Universal Prescriptivism”, σελ. 451-463].



να γνωρίζει τι απαιτεί η ηθική. Στο *Μέθοδοι της Ηθικής* (*The Methods of Ethics*, 1874) ο Henry Sidgwick προσπάθησε να δείξει ότι η ενορασιοκρατική άποψη για τη θεμελίωση της ηθικής θα μπορούσε να εξυπηρετήσει την ωφελμιστική άποψη σε αυτό το σημείο. Ο ωφελμισμός, αναγνώριζε, χρειάζεται κάποια ενόραση ως θεμέλιό του, αλλά, χωρίς την ωφελμιστική μέθοδο, η ενορασιοκρατία θα ήταν ανίκανη να διευθετήσει ηθικές διαμάχες. Επιχειρηματολόγησε λεπτομερώς υπέρ της άποψης ότι ο ωφελμισμός προσφέρει την καλύτερη θεωρητική πραγμάτευση των πεποιθήσεων του κοινού νου.

Αναπτύχθηκαν επίσης και άλλες εκδοχές ενορασιοκρατίας. Οι γερμανόφωνοι φιλόσοφοι Franz Brentano (1838-1917), Max Scheler (1874-1928) και Nikolai Hartmann (1882-1950) επεξεργάστηκαν διαφορετικές θεωρίες σχετικά με την εν γένει φύση της αξίας, εκλαμβάνοντας την ηθική αξία ως ένα είδος. Σε αντίθεση προς τον Kant, υποστήριξαν ότι μέσω του αισθήματος έχουμε πρόσβαση σε ένα βασίλειο πραγματικών αξιών και εξήγησαν λεπτομερώς τις δομές ή ιεραρχίες των αξιών που υπάρχουν αντικειμενικά και μας έχουν δοθεί. Αυτές οι αξίες φανερώνουν το περιεχόμενο του αγαθού και εν τέλει την κατεύθυνση της ορθής πράξης. Αυτό μας δίνει τη δυνατότητα να υπερβούμε την άποψη, που μοιράζονται ο Kant και οι ωφελμιστές, ότι το αγαθό για τον άνθρωπο μπορεί να οριστεί μόνο με όρους ικανοποίησης των επιθυμιών. Μια παρόμοια άποψη σχετικά με την αντικειμενικότητα και την πολλαπλότητα των αξιών υπερασπίστηκε στην Αγγλία ο G.E. Moore, ο οποίος υποστήριξε στις *Αρχές της Ηθικής* (*Principia Ethica*, 1903) ότι η γνώση των αξιών (values) δεν μπορεί να συναχθεί από τη γνώση των γεγονότων (facts), αλλά μόνο από ενόραση του αγαθού σε καταστάσεις πραγμάτων, όπως η ομορφιά, η ηδονή, η φιλία και η γνώση. Ορθές είναι οι πράξεις που παράγουν περισσότερο αγαθό, διετείνεται, υπερασπιζόμενος μια μορφή ωφελμισμού που υπερβαίνει την ηδονιστική εκδοχή. Αλλά αντίθετα από τον καντιανισμό και τον κλασικό ωφελμισμό, που αμφότεροι ισχυρίζονται ότι παρέχουν μια ορθολογική διαδικασία διευθέτησης των ηθικών διαμαχών, οι ενορασιοκρατικές απόψεις βασίζονται όλες τελικώς σε ισχυρισμούς της ενόρασης και δεν προσφέρουν μέθοδο για τη διευθέτηση των διχογνωμιών.

(2) Η άποψη ότι η ηθική κοινότητα βασίζεται σε αποφάσεις που λαμβάνονται χωριστά από άτομα ικανά να αντιληφθούν τα ίδια τι απαιτεί η ηθική κατέλαβε σημαντική θέση στη δυτική σκέψη του 19^{ου} και του πρώιμου 20^{ου} αιώνα. Αλλά εξακολουθούσε να υπάρχει ένα σταθερό ρεύμα στοχαστών που την απέρριπτε. Μεταξύ των πρώιμων αντιδράσεων στον Kant, η κριτική του G.W.F. Hegel (1770-1831) είναι η πιο αξιοσημείωτη. Ο Hegel επεσήμανε ότι η καθαρά τυπική καντιανή αρχή χρειάζεται περιεχόμενο και υποστήριξε ότι το περιεχόμενο

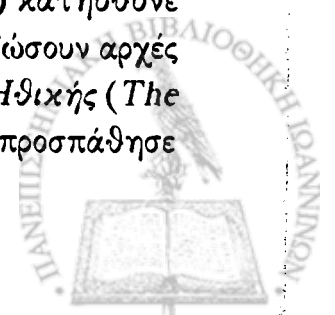


μπορεί να προέλθει μόνο από δεσμούς, λεξικά και προσανατολισμούς με τα οποία η κοινωνία εφοδιάζει τα μέλη της. Η ηθική προσωπικότητα, υποστήριξε ο Hegel, διαμορφώνεται και πρέπει να διαμορφώνεται από την κοινότητα στην οποία το πρόσωπο ζει. Ο ισχυρισμός ότι κατέχουμε μια κριτική θέση εξ ολοκλήρου πέρα από αυτή είναι αστήρικτος· η κοινότητα διαθέτει μια δική της δομή και ορμή, που υπερβαίνουν οτιδήποτε θα μπορούσε να κατασκευάσει σκόπιμα η ατομική επιλογή. Στη Γαλλία ο Auguste Comte (1798-1857) ανέπτυξε μια φιλοσοφία της ιστορικής εξέλιξης της κοινωνίας που αγνοούσε την ατομική ηθική κρίση, ευνοώντας πολιτικές που θα μπορούσαν να προέλθουν από μια επιστημονική κοινωνιολογία που βελτιώνεται στο διηνεκές. Η έμφαση που έθεσε ο Karl Marx (1818-83) στην αναπόφευκτη ιστορική εξέλιξη που γεννάται από τις οικονομικές δυνάμεις αποδίδει επίσης μικρή σημασία στις επιλογές και τις αρχές του ατόμου.

Λέγεται συχνά ότι μολονότι αυτοί οι συγγραφείς έχουν ισχυρές ηθικές απόψεις, δεν διαθέτουν ηθική φιλοσοφία· εν τούτοις η άρνησή τους να αποδώσουν κεντρική θέση στην ατομική ηθική, όπως την είδαν ο Kant και ο Mill, είναι η ίδια μια φιλοσοφική θέση σχετικά με το πώς πρέπει να αντιμετωπίζουμε την ηθική του αυτοδιευθυνόμενου δρώντος (self-directing agent).

Ο αμερικανικός πραγματισμός είχε λιγότερα να πει για την ηθική σε σχέση με άλλα αντικείμενα, αλλά ο John Dewey (1859-1952), επηρεασμένος από εγγεληανούς ισχυρισμούς σχετικά με την προτεραιότητα της κοινότητας στη δόμηση της ηθικής προσωπικότητας, αποτελεί αξιοσημείωτη εξαίρεση. Στο *Ανθρώπινη Φύση και Συμπεριφορά* (*Human Nature and Conduct*, 1922) και σε άλλα έργα προσπάθησε να δείξει ότι μια φιλελεύθερη κοινωνία δεν χρειάζεται να προϋποθέσει, όπως ισχυριζόταν ο Hegel, είτε μια άποψη εκτός ιστορίας είτε μια μοναδική αφηρημένη αρχή ως βάση της. Μολονότι τα άτομα διαμορφώνονται από την κοινότητά τους, μπορούν μέσω ορθολογικής έρευνας να επινοήσουν νέες λύσεις σε κοινωνικά προβλήματα, δουλεύοντας συνειδητά μαζί για την αναμόρφωση της κοινότητάς τους και των ηθικών τους απόψεων.

(3) Οι σκεπτικιστικές και σχετικιστικές αμφιβολίες περί της ύπαρξης μιας αιώνια καθολικής δεσμευτικής ηθικής που προέρχονται από την επίγνωση της ποικιλίας των κωδίκων και πρακτικών σε όλο τον κόσμο εκφράστηκαν από τον Montaigne και έγιναν αντικείμενο διαλόγου κατά τον 17^ο και 18^ο αιώνα. Το ζήτημα αναβίωσε με μεγάλη δύναμη και βάθος στις λαμπρές υπονομευτικές επιθέσεις που ο Friedrich Nietzsche (1844-1900) κατηύδυνε κατά κάθε αξίωσης των κοινωνιών ή των θεωρητικών να παραδώσουν αρχές κατάλληλα δεσμευτικές για τον καθένα. Στη *Γενεαλογία της Ηθικής* (*The Genealogy of Morals*, 1887) και σε άλλα έργα ο Nietzsche δεν προσπάθησε



να αναιρέσει την καντιανή και ωφελιμιστική θεωρία. Αντ' αυτού εξέθεσε αυτό που εκλάμβανε ως ψυχολογικές δυνάμεις που οδηγούν τους ανθρώπους να αποδέχονται τέτοιες θεωρίες. Ο αγώνας για κυριαρχία και ο φθόνος και η μνησικαχία για όσους την πέτυχαν αποτέλεσαν τις ρίζες της νεότερης ηθικής. Δεν απέφυγαν το ξεμασκάρεμα από τον Nietzsche ούτε τα αφηρημένα αιτήματα για ορθολογικότητα. Και αυτά επίσης, υποστήριζε, συνιστούν επιφάσεις πίσω από τις οποίες δεν κρύβεται τίποτε εκτός από τον αγώνα για ισχύ. Δεν υφίσταται απρόσωπος οδηγός πράξης, όλα όσα μπορεί να κάνει κάποιος είναι να αποφασίσει τι είδος προσώπου προτίθεται να είναι και να παλεύει να γίνει.

Η ανάδυση της νεότερης ανθρωπολογίας ενθάρρυνε φιλοσόφους, όπως ο Edward Westermarck (1862-1939), να επαναφέρουν το παλαιό σχετικιστικό ερώτημα σχετικά με το αν υπάρχει ηθική γνώση. Γενικότερα, επιστημονικά προσανατολισμένοι λογικοί θετικιστές, όπως ο Moritz Schlick (1881-1936), υποστήριζαν ότι οποιεσδήποτε προτεινόμενες πεποιθήσεις δεν ανταποκρίνονται στους ελέγχους στους οποίους ανταποκρίνονται οι επιστημονικές πεποιθήσεις, δεν είναι απλώς εσφαλμένες, στερούνται νοήματος. Ο Moore και άλλοι έπεισαν πολλούς ανθρώπους ότι οι ισχυρισμοί περί ηθικής δεν μπορούν να συναχθούν από δηλώσεις γεγονότων. Αν αυτό ισχύει, διατείνονταν οι θετικιστές, τότε οι ηθικές πεποιθήσεις δεν μπορούν να ελεγχθούν εμπειρικά κατά τον τρόπο που οι επιστημονικές πεποιθήσεις μπορούν. Άρα οι ηθικές πεποιθήσεις στην πραγματικότητα είναι απλώς εκφράσεις αισθήματος, κάθε άλλο παρά γνωσιακοί (cognitive) ισχυρισμοί. Η διαμάχη που εγκαινιάστηκε έτσι γύρω από το νόημα της ηθικής γλώσσας και τη δυνατότητα ηθικού διαλόγου ξεκίνησε στα 1930 και κράτησε αρκετές δεκαετίες.

Αντίθετα προς προηγούμενες συζητήσεις γύρω από την ηθική, αυτή η αντιμαχία φαινόταν να είναι εντελώς αδιάφορη προς ουσιαστικά ζητήματα σχετικά με το τι οι αρχές ή οι αξίες θα έπρεπε να υποστηρίζουν. Λέχθηκε συχνά ότι αυτά ήταν «μετα-ηθικά» (meta-ethical) ζητήματα και ότι οι φιλόσοφοι δεν θα έπρεπε και δεν θα μπορούσαν να πουν τίποτα για πραγματικά ηθικά προβλήματα και συγκεκριμένες αρχές. Αλλά η όλη διαμάχη είχε δομηθεί επί της προϋπόθεσης ότι αυτό που έχει σημασία για την ηθική είναι ότι τα άτομα θα πρέπει να είναι ικανά να λαμβάνουν τις δικές τους ηθικές αποφάσεις και να ζουν αναλόγως. Το ερώτημα αφορούσε το στάτους της ατομικής λήψης απόφασης: είναι προϊόν γνώσης ή ζήτημα αισθήματος ή εδύμου; Σε μια παράδοξα όμοια τάση, ηπειρωτικοί συγγραφείς, όπως ο Jean-Paul Sartre (1905-80), που ανέπτυξαν την υπαρξιστική σκέψη, έφθασαν πίσω σε νιτσεικές απόψεις, για να υποστηρίξουν ότι η ηθική δεν βασίζεται σε τίποτε άλλο από την ολο-



κληρωτικά ανεμπόδιστη ελεύθερη απόφαση κάθε ατόμου. Τίποτε γενικό δεν μπορεί να ειπωθεί για την ηθική, ισχυριζόταν ο Sartre, διότι κάθε πρόσωπο πρέπει να λάβει μια καθαρά προσωπική απόφαση για αυτή – και στη συνέχεια καλή τη πίστη να ζει αναλόγως.

Αν οι υπαρξιστές εξέφρασαν τις ηθικές απόψεις τους μάλλον μέσω της λογοτεχνίας παρά μέσω τυπικών ηθικών μελετών, αυτό δεν προκαλεί έκπληξη. Οι φιλόσοφοι που ενδιαφέρονταν για μετα-ηθικά ζητήματα υπαναχώρησαν στη μελέτη των ηθικών αρχών, ορισμένες φορές μέσω επιχειρημάτων ότι η ηθική μπορεί να έχει το δικό της είδος μη-επιστημονικής ορθολογικότητας και ότι προς τούτο ορισμένες συγκεκριμένες αρχές απαιτούνται, αν η ηθική πρόκειται να είναι ορθολογική. Οι R.M. Hare, Kurt Baier και Richard Brandt είναι μεταξύ των πολλών φιλοσόφων που εργάζονται σε αυτό το πλαίσιο. Όλοι βλέπουν ως έσχατο σκοπό της ηθικής το να αυξήσει την ανθρώπινη ευτυχία, προσφέροντας ορθολογικές μεθόδους για την επίλυση των διαφωνιών. Μολονότι και άλλες φωνές ακουστήκαν, είναι δίκαιο να πούμε ότι στην αγγλο-αμερικανική ηθική κυριάρχησαν ευρέως ωφελιμιστικές απόψεις μέχρι τη δεκαετία του 1960.

II. Νέες κατευθύνσεις

Εν αντιθέσει προς τη μακρά παράδοση ωφελιμιστικής σκέψης, οι καντιανές απόψεις αναβίωσαν προσφάτως. Εδώ το έργο του John Rawls είναι κεντρικό. Στη *Θεωρία της Δικαιοσύνης* (*A Theory of Justice*, 1971) προσπαθεί να δείξει πώς οι αρχές ορθοπραξίας, τουλάχιστον στο πεδίο της δικαιοσύνης, είναι δικαιολογήσιμες ανεξαρτήτως του μεγέθους του αγαθού που η ορθή πράξη προκαλεί. Και υποστήριξε σθεναρώς ότι καμιά ωφελιμιστική θεώρηση της δικαιοσύνης δεν μπορεί εξίσου επαρκώς να ενσωματώσει τις ισχυρές πεποιθήσεις του κοινού νου, όπως μπορεί η καντιανή του άποψη ότι το ορθό είναι πρότερο του αγαθού.

Το έργο του Rawls δεν υποδηλώνει απλώς μια νέα απόρριψη της ωφελιμιστικής σκέψης. Σηματοδοτεί μια στροφή μακριά από την ενασχόληση που θεωρεί την ηθική ως δομημένη γύρω από το αυτεξούσιο άτομο, υπολαμβάνοντας την ηθική φιλοσοφία να έχει το καθήκον να εξηγήσει πώς ένα τέτοιο άτομο μπορεί να λειτουργήσει. Ο Rawls υποστηρίζει ότι τα προβλήματα της δικαιοσύνης δεν μπορούν να επιλυθούν με αποφάσεις που τα άτομα λαμβάνουν χωριστά. Τα ζητήματα είναι απλώς υπερβολικά πολύπλοκα. Η δικαιοσύνη μπορεί να επιτευχθεί μόνο μέσω μιας μορφής κοινωνικού συμβολαίου, στο οποίο όλοι συμφωνούμε αυτόνομα επί του πώς οι βασικοί



θεσμοί της κοινωνίας μας πρέπει να δομηθούν, ώστε να είναι δίκαιοι. Ο Rawls επιχειρεί έτσι να συνδυάσει την εγγελιανή αναγνώριση της προτεραιότητας της κοινότητας με μια επανερμηνεία της καντιανής επιμονής στην αυτονομία.

Τρία ακόμη ενδιαφέροντα σημάδεψαν τις πρόσφατες εξελίξεις στην ηθική φιλοσοφία. (1) Πολύ δουλειά έγινε πάνω σε πραγματικά κοινωνικά και πολιτικά προβλήματα. Όπως υποδηλώνουν οι εργασίες του πέμπτου μέρους αυτού του τόμου,⁴ ερωτήματα που αφορούν την άμβλωση, την περιβαλλοντική ηθική, τον δίκαιο πόλεμο, την ιατρική θεραπεία, τις επιχειρησιακές πρακτικές, τα δικαιώματα των ζώων και τη θέση των γυναικών και των παιδιών καταλαμβάνουν ένα σημαντικό μέρος της συγγραφικής παραγωγής και της διδασκαλίας που θεωρείται ηθική φιλοσοφία (moral philosophy) ή ηθική (ethics). (2) Υπήρξε μια επιστροφή στην αριστοτελική θέαση της ηθικής ως ζήτημα πρωτίστως αρετής παρά αφηρημένων αρχών. Ο Alasdair MacIntyre και ο Bernard Williams, μεταξύ άλλων, επιχειρήσαν να αναπτύξουν μια κοινοτιστική θεώρηση για την ηθική προσωπικότητα και τη λειτουργία της ηθικής.⁵ (3) Τέλος, υπήρξε ένα ταχέως αυξανόμενο ενδιαφέρον για τα προβλήματα που τίθενται από την ανάγκη συντονισμού της συμπεριφοράς πολλών ατόμων, αν πρόκειται να υπάρξει αποτελεσματική πράξη. Αν υπερβολικά πολλοί άνθρωποι χρησιμοποιούν μια λίμνη ως αγροτικό καταφύγιο, κανένας δεν θα έχει τη μοναξιά που επιθυμεί από την άλλη η απόφαση ενός προσώπου να μείνει μακριά δεν μπορεί να επιφέρει κάτι καλό. Πώς θα αποφασίσουμε τι πρέπει να γίνει; Πολλά ζητήματα, συμπεριλαμβανομένης της διατήρησης των πόρων και του περιβάλλοντος, του πληθυσμιακού ελέγχου και της απαγόρευσης του πυρηνικού πολέμου φαίνεται να έχουν παρόμοια δομή και οι ηθικοί φιλόσοφοι μαζί με οικονομολόγους, μαθηματικούς και άλλους σύρονται σε αυτά.

Ζητήματα, όπως αυτά, που επηρεάζουν ομάδες ή κοινότητες αυτόνομων ατόμων μπορεί να καταλήξουν να έχουν μεγαλύτερη σημασία για τη νεότερη ηθική φιλοσοφία από το ιστορικά κεντρικό πρόβλημα της ερμηνείας και της αξιολόγησης του ηθικώς αυτόνομου ατόμου αυτού καθ' εαυτού.

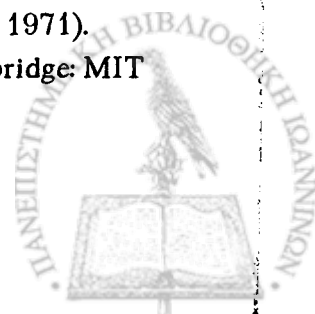
4. [Του συλλογικού τόμου στον οποίο έχει δημοσιευθεί το παρόν άρθρο, βλ. σημ. 1].

5. Βλ. το άρθρο 21, «Θεωρία της Αρετής» [Greg Pence, "Virtue Theory", σελ. 249-258].



ΑΝΑΦΟΡΕΣ

- Baier, K.: *The Moral Point of View* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1958).
- Bentham, J.: *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789), (Oxford: Basil Blackwell, 1948).
- Brandt, R.B.: *A Theory of the Good and the Right* (Oxford: Clarendon Press, 1979).
- Brentano, F.: *The Origin of our Knowledge of Right and Wrong* (1889), μτφρ. Chisholm and Schneewind (London: Routledge and Kegan Paul, 1969).
- Butler, Bishop J.: *Fifteen Sermons* (1726), στο *Works*, ed. J.H. Bernard, Vol. I (London: Macmillan, 1990).
- Comte, A.: *The Essential Writings*, ed. G. Lenzer (New York: Harper and Row, 1975).
- Dewey, J.: *Human Nature and Conduct* (1922), (New York: The Modern Library, 1929).
- Grotius, H.: *The Law of War and Peace* (1625), μτφρ. F. W. Kelsey et al. (Oxford: Clarendon Press, 1925).
- Hare, R.M.: *The Language of Morals* (Oxford: Clarendon Press, 1952).
- Hartmann, N.: *Ethics* (1926), μτφρ. S. Coit (London: George Allen and Unwin, 1932).
- Hegel, G.W.F.: *Philosophy of Right* (1821), μτφρ. T.M. Knox (Oxford: Clarendon Press, 1942).
- Hobbes, T.: *Leviathan* (1651), (Oxford: Basil Blackwell, 1946).
- Hume, D.: *Treatise of Human Nature* (1738), επιμ. L.A. Selby-Bigge and P.H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1978).
- Kant, I.: *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (1785), μτφρ. H. J. Paton (London: Hutchinson, 1948).
- Locke, J.: *Two Treatises of Government* (1690), επιμ. Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).
- MacIntyre, A.: *After Virtue* (1981), 2nd ed. (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1984).
- Marx, K.: *The Marx-Engels Reader*, επιμ. Robert C. Tucker (New York: Norton, 1972).
- Mill, J.S.: *Utilitarianism* (1863), στο *J.S. Mill Collected Works*, Vol. 10, επιμ. J.M. Robson (Toronto: University of Toronto Press, 1969).
- Montaigne, M. de: *Essays* (1595), μτφρ. D. Frame (Stanford: Stanford University Press, 1965).
- Moore, G.E.: *Principia Ethica* (Cambridge: Cambridge University Press, 1903).
- Nietzsche, F.: *On the Genealogy of Morals* (1887), μτφρ. W. Kaufman and R.J. Hollingdale (New York: Random House, 1967).
- Rawls, J.: *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1971).
- Reid, T.: *Essays on the Active Powers of the Human Mind* (1788), (Cambridge: MIT Press, 1969).



- Sartre, J.-P.: *Existentialism is a Humanism* (1946), μτφρ. P. Mairet (London: Methuen, 1950).
- Scheler, M.: *Formalism in Ethics and Non-formal Ethics of Value* (1916), μτφρ. M.S. Frings and R.L. Funk (Evanston: Northwestern University Press, 1973).
- Schneewind, J.B. (επιμ.): *Moral Philosophy from Montaigne to Kant*, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).
- Shaftesbury, Lord (A.A. Cooper): *Inquiry Concerning Virtue or Merit* (1711), στο *Characteristics*, επιμ. J.M. Robertson (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1968).
- Sidgwick, H.: *The Methods of Ethics* (1874). (Indianapolis: Hackett, 1981).
- Westermarck, E.: *Ethical Relativity* (London: Routledge and Kegan Paul, 1930).
- Whewell, W.: *System of Morality Including Polity* (London: 1844).
- Williams, B.: *Ethics and the Limits of Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 1985).

ΠΕΡΑΙΤΕΡΩ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- d' Entrèves, A.P.: *Natural Law* (London: Hutchinson, 1970).
- Findlay, J.N.: *Axiological Ethics* (London: Macmillan, 1970).
- MacIntyre, A.: *A Short History of Ethics* (New York: Macmillan, 1966).
- Halevy, E.: *The Growth of Philosophical Radicalism*, μτφρ. Mary Morris (London: Faber & Faber, 1928).
- Schneewind, J.B.: *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 1977).
- Tuck, R.: *Natural Rights Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).
- Walsh, W.H.: *Hegelian Ethics* (London: Macmillan, 1969).

