

ΣΥΝΑΙΣΘΗΜΑΤΑ ΚΑΙ ΚΑΝΟΝΙΣΤΙΚΟΙ ΛΟΓΟΙ¹

[*ΝΟΗΣΙΣ* 2 (2006): 13-31]

Στο γνωστό άρθρο της “Modern Moral Philosophy” του 1958, η Elizabeth Anscombe περιγράφει την κατάσταση της βρετανικής ηθικής φιλοσοφίας της εποχής της σημειώνοντας τα αδιέξοδα των βασικότερων κανονιστικών θεωριών και ορισμένες, απαράδεκτες κατ’αυτήν, λύσεις σε ηθικά προβλήματα τις οποίες συνεπάγονται οι θεωρίες αυτές. Η διάγνωση της ανεπάρκειας των κυρίαρχων θεωρητικών σχημάτων, η οποία φαίνεται να έχει σοβαρές συνέπειες και στο πρακτικό επίπεδο, επεκτείνεται τελικά στην παράδοση της ηθικής νεωτερικής φιλοσοφίας στο σύνολό της, και υποδεικνύει έμμεσα την ανάγκη αξιοποίησης παλαιότερων προτύπων που ανάγονται στην αρχαιοελληνική σκέψη και ιδιαίτερα στον Αριστοτέλη.² Ανάμεσα στις αιτίες της αποτυχίας του ηθικού στοχασμού των νεώτερων χρόνων, η Anscombe υπογραμμίζει την έλλειψη της επαρκούς κατανόησης των καθοριστικών παραγόντων και των μηχανισμών του ανθρώπινου πράττειν (της πρόθεσης, της προαίρεσης, του πρακτικού συλλογισμού κ.λπ.), η οποία απαιτείται για κάθε διεξοδική φιλοσοφική ανάλυση. Πράγματι, είναι εύλογο να ισχυριστεί κανείς πως οποιαδήποτε τοποθέτηση στο χώρο της ηθικής φιλοσοφίας, ιδιαίτερα όσον αφορά το μεταηθικό επίπεδο προβληματισμών γνωσιολογικού και οντολογικού χαρακτήρα³,

¹ Το κείμενο που ακολουθεί παρουσιάστηκε σε μια πρώτη μορφή σε επιστημονικό συμπόσιο στο πλαίσιο του Université d’été που διοργανώθηκε στην Πράγα, τον Ιούλιο του 2005, από το διαπανεπιστημιακό δίκτυο OFRESS. Ευχαριστώ για τις ερωτήσεις και τις παρατηρήσεις τους τους συναδέλφους Jakub Capek, Παύλο Κόντο, Pierre Livet, -στις αναλύσεις του οποίου στηρίζεται σε μεγάλο βαθμό η προσέγγισή μου -, Jan Sokol, Ondrej Svec, Ivan Vucovic και Frédéric Worms, καθώς και την Ayca Boylu για τις σχετικές συζητήσεις μας και τις προτάσεις της για τον περαιτέρω προσανατολισμό της έρευνάς μου. Θέλω ακόμη να αναγνωρίσω την οφειλή μου στη συνεργασία με τον Αρη Κουτούγκο για την καλύτερη κατανόηση της διαμάχης ιντερναλισμού – εξτερναλισμού στην ηθική φιλοσοφία και ειδικότερα του τεχνικού και ενδεχομένως τεχνητού της χαρακτήρα. Πρέπει τέλος να σημειώσω ότι προτιμώ την χρησιμοποίηση του όρου «συναίσθημα» -αντί για τον όρο «συγκίνηση»- για την απόδοση του «emotion» και του όρου «αίσθημα» για την απόδοση του «feeling». Στην καθημερινή γλώσσα η έννοια της συγκίνησης χρησιμοποιείται για την γενική περιγραφή της ψυχικής ποιότητας των συναισθηματικών καταστάσεων, ενώ κάνουμε λόγο για διάφορα επί μέρους συναισθήματα και δεν διακρίνουμε μεταξύ «συγκινήσεων», χαράς, λύπης, φόβου, οργής, ευγνωμοσύνης, ενθουσιασμού κ.λπ. Τέλος, μιλάμε για το αίσθημα του πόνου ή της ηδονής αναγνωρίζοντας έτσι την αναλογία αισθήματος και αίσθησης (sensation).

² Βλ. Elizabeth Anscombe, « Modern Moral Philosophy », *Philosophy* 33 (1958), αναδημοσιεύουμε στο Elizabeth Anscombe, *Ethics, Religion and Politics, Collected Philosophical Papers*, vol. III, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981, και τη συζήτηση των θέσεων της Anscombe στο Στέλιος Βιρβιδάκης, Υπάρχει κρίση της ηθικής φιλοσοφίας;”, *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση*, 5, (1988): 115-29.

³ Η σημασία του όρου «μεταηθική» περιοριζόταν αρχικά στη λογική και σημασιολογική ανάλυση του ηθικού λόγου, αλλά σήμερα περιλαμβάνει τη γενικότερη φιλοσοφική εξέταση σημασιολογικών, γνωσιολογικών, μεταφυσικών και ψυχολογικών ζητημάτων που αφορούν την ηθική. Διακρίνεται από το καθαυτό κανονιστικό επίπεδο διερεύνησης συγκεκριμένων κριτηρίων και αρχών ρύθμισης της

δεν μπορεί να στηριχθεί ικανοποιητικά χωρίς την προγενέστερη εξέταση της φύσης και της δομής της πράξης, της οποίας μας ενδιαφέρει η ηθική αποτίμηση. Οι σκέψεις που θα αναπτυχθούν στη συνέχεια του σύντομου αυτού άρθρου αναφέρονται στην ανάγκη μελέτης του ρόλου των συναισθημάτων για την καλύτερη δυνατή διασάφηση της πρακτικής ισχύος των λόγων δράσης, και ειδικότερα των ηθικών λόγων δράσης. Μιλώντας για λόγους δράσης, θα εννοούμε κάθε προτασιακή στάση (πεποίθηση ή επιθυμία) που δικαιολογεί, αλλά μπορεί να αποτελέσει και κίνητρο για τις πράξεις μας. Θα εστιάσουμε την προσοχή μας στους *κανονιστικούς* λόγους, σε εκείνους δηλαδή τους λόγους που υπόκεινται σε αντικειμενικά κριτήρια ορθότητας.

Αφετηρία της συζήτησής μας θα είναι η περιγραφή μιας σημαντικής απορίας της ηθικής σκέψης, η οποία μπορεί να παρουσιαστεί με τη μορφή ενός τριλήμματος. Στόχος μας είναι η διερεύνηση της δυνατότητας επίλυσής του με αναφορά στην ουσιαστική λειτουργία των συναισθημάτων. Υπάρχουν ήδη σχετικές προσεγγίσεις τις οποίες θα σκιαγραφήσουμε με σκοπό να προβούμε σε μια προκαταρκτική, συγκριτική αξιολόγηση, συνεκτιμώντας το γενικότερο αντίκρισμα των υποδηλώσεών τους στο χώρο της φιλοσοφίας του νου και της ηθικής φιλοσοφίας.

Πώς μπορεί κανείς να πράξει σύμφωνα με κριτήρια και κανονιστικές αρχές ορθότητας; Οι προαιρέσεις και οι επιλογές που κατευθύνουν τις πράξεις μας φανερώνουν λόγους δράσης που χαρακτηρίζονται πραγματικά από αντικειμενικό κύρος, ή, αντίθετα, η κινητήρια ικανότητα των λόγων αυτών αποδεικνύει πως δεν διαθέτουν παρά μόνο υποκειμενική ποιότητα; Τα ερωτήματα αυτά αποτελούν το κεντρικό θέμα των αναλύσεων του Michael Smith και εκφράζουν το «ηθικό πρόβλημα» στο οποίο αναφέρεται και ο τίτλος του σχετικού βιβλίου του.⁴ Σύμφωνα με την διατύπωση του Smith, τείνουμε να υιοθετούμε τρεις θέσεις για την ηθική σκέψη και πράξη, που δεν είναι πραγματικά συμβατές, αν δεχθούμε βέβαια την παραδοσιακή αντίληψη των βασικών συνιστωσών των νοητικών μας λειτουργιών:

πράξης. Πρβλ. Μυρτώ Δραγώνα-Μονάχου, *Σύγχρονη ηθική φιλοσοφία: Ο αγγλόφωνος στοχασμός*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 1995.

⁴ Michael Smith, *The Moral Problem*, Oxford: Blackwell, 1994. Ορισμένοι φιλόσοφοι παρατηρούν σωστά ότι η διατύπωση «το ηθικό πρόβλημα» φαίνεται να παραπέμπει σε κάποιο ουσιαστικό ηθικό πρόβλημα πρακτικού χαρακτήρα, ενώ το αφηρημένο φιλοσοφικό ζήτημα το οποίο πραγματεύεται ο Smith θα έπρεπε ακριβέστερα να αποκληθεί, «το μεταηθικό πρόβλημα». Βλ. και τη συλλογή μεταγενέστερων άρθρων του Smith, *Ethics and the A Priori*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

1. Οι ηθικές κρίσεις εκφράζουν πεποιθήσεις.
2. Οι ηθικές κρίσεις έχουν μια ορισμένη αναγκαία σχέση με τη βούληση, δηλαδή με τα κίνητρα της πράξης.
3. Τα κίνητρα της πράξης προϋποθέτουν κατοχή, *μεταξύ άλλων*, κατάλληλων επιθυμιών.⁵

Η παραλλαγή της παρουσίασης αυτών των θέσεων από τον Pierre Livet μας επιτρέπει να συνειδητοποιήσουμε τη δυσκολία που ανακύπτει όχι μόνο για τον ηθικό στοχασμό αλλά και για κάθε αξιολογική κρίση, αποτιμητικής ή επιτακτικής υφής:⁶

- 1'. Οι κρίσεις ηθικής αξίας αποβλέπουν δικαιολογημένα στην αντικειμενικότητα, όπως συμβαίνει με τις πεποιθήσεις.
- 2'. Όταν κάποιος κρίνει πως είναι ορθό να πράξει κατά τον Α τρόπο, έχει κίνητρο να πράξει κατά τον Α τρόπο (εκτός περιστάσεων που τον καθιστούν ανίκανο να πράξει, του προκαλούν αφύσικη απάθεια κ.λπ.)
- 3'. Ένα δρών υποκείμενο έχει κάποιο κίνητρο να πράξει εάν διαθέτει την αντίστοιχη επιθυμία, επιθυμία η οποία μπορεί να βασιστεί σε πεποιθήσεις, χωρίς ωστόσο το γεγονός αυτό να θέτει εν αμφιβόλω τον σαφή διαχωρισμό πεποιθήσεων και επιθυμιών.⁷

Το επίμαχο ζήτημα είναι η συμβατότητα της αντικειμενικότητας και του πρακτικού χαρακτήρα, δηλαδή της κινητήριας ισχύος, των ηθικών κρίσεων, αποτιμητικών ή επιτακτικών. Η δυσκολία να συμφιλιωθούν οι παραπάνω τρεις θέσεις απασχολεί κυρίως τους υποστηρικτές ρεαλιστικών και γνωσιοκρατικών θέσεων στο χώρο της ηθικής. Σύμφωνα με την θεώρησή τους, οι ηθικές κρίσεις, προτάσεις, ή, καλύτερα, εκφορές, έχουν το *status* πραγματικών δηλωτικών προτάσεων που εκφράζουν πεποιθήσεις στις οποίες μπορούν να αποδοθούν τιμές αληθείας.⁸ Είναι προφανές ότι

⁵ Smith, *The Moral Problem*, ό.π.. 8-12 κεξ. Βλ. και Stélios Virvidakis, *La robustesse du bien*, Nîmes: Éditions Jacqueline Chambon, 1996, 129-130 (υπό δημοσίευση στα ελληνικά με τον τίτλο *Η υφή της ηθικής πραγματικότητας*, Leader Books).

⁶ Με τους όρους «αποτιμητική», και «επιτακτική» (κρίση) αποδίδω τα «evaluative» και «prescriptive», αντίστοιχα, νοούμενα ως είδη του γένους «αξιολογική» (κρίση).

⁷ Βλ. Pierre Livet, *Émotions et rationalité morale*, Paris: Presses Universitaires de France, 2004, 173. (Μεταφράζω τη διατύπωση της τρίτης θέσης με κάποιες τροποποιήσεις).

⁸ Υπενθυμίζω εδώ μια εύστοχη περιληπτική διατύπωση των βασικών θέσεων του ηθικού ρεαλισμού στις κυριότερες μορφές του: 1. Οι ηθικές προτάσεις μπορούν να είναι κυριολεκτικά αληθείς ή

εκείνοι οι *ιρεαλιστές* (*irrealists*) που εμπνέονται από την *μη-γνωσιοκρατία* (*non-cognitivism*)⁹ υποστηρίζουν τις θέσεις (2) και (3) απορρίπτοντας την (1). Ασπάζονται έτσι μια *ιντερναλιστική* θεώρηση, η οποία δέχεται την ύπαρξη μιας λογικά *εσωτερικής* και αναγκαίας σύνδεσης μεταξύ των ηθικών κρίσεων και της πράξης – εκτός από τις περιστάσεις που σημειώνονται στην (2'). Κατ'αυτούς, οι ηθικές κρίσεις δεν εκφράζουν πεποιθήσεις, αλλά επιθυμίες οι οποίες έχουν μια άμεση, εσωτερική σχέση με τη βούληση. Έτσι ωστόσο, κινδυνεύουν να υπονομεύσουν οποιαδήποτε αξίωση αντικειμενικότητας αυτών των κρίσεων. (Μιλώντας αυστηρά, θα ήταν ορθότερο να πούμε ότι οι ηθικές προτάσεις ή εκφορές *δεν αποτελούν καν* πραγματικές κρίσεις ή δηλώσεις).

Οι ρεαλιστές και οι γνωσιοκράτες, οι οποίοι υιοθετούν την (1), πρέπει να επιλέξουν μεταξύ της απόρριψης της (2) και εκείνης της (3). Εφόσον δέχονται την (1) και την (3), οδηγούνται αναγκαστικά στον *εξτερναλισμό* στην ηθική ψυχολογία, δηλαδή στην αντίληψη σύμφωνα με την οποία μπορεί κανείς να αναγνωρίζει την αλήθεια ορισμένων ηθικών πεποιθήσεων χωρίς ωστόσο να παρακινείται να πράξει ανάλογα. Για να κινητοποιηθεί η βούληση και για να πραγματοποιηθεί η πράξη, όταν βέβαια δεν υφίστανται εξωτερικά εμπόδια, θα χρειαστεί να παρέμβουν επιθυμίες, *ανεξάρτητες* από τις πεποιθήσεις. Αντίθετα, εάν οι ρεαλιστές θέλουν να συμμορφωθούν με τις *ιντερναλιστικές* μας διαισθήσεις, οι οποίες υπαγορεύουν την αναγνώριση κάποιας άμεσης σύνδεσης με τη βούληση, και κατ'επέκταση την πράξη, χωρίς τη διαμεσολάβηση τέτοιων ανεξάρτητων επιθυμιών, διατηρώντας ταυτόχρονα την αντικειμενικότητα των ηθικών κρίσεων που διασφαλίζεται από την ταύτισή τους με πεποιθήσεις, οφείλουν να αρνηθούν την (3) και την υποκείμενη χιουμιανή

ψευδείς. 2. Ορισμένες ηθικές προτάσεις είναι κυριολεκτικά αληθείς. 3. Υπάρχει κάποια ηθική πραγματικότητα βάσει της οποίας οι ηθικές προτάσεις είναι αληθείς (ηθικές ιδιότητες) και 4. Μπορούμε να γνωρίσουμε και πράγματι γνωρίζουμε την αλήθεια ορισμένων ηθικών προτάσεων. (Geoffrey Thomas, *An Introduction to Ethics*, London : Duckworth, 1993, 116). Υπάρχουν βέβαια πολλά προβλήματα ερμηνείας αυτών των θέσεων και των εμπλεκόμενων εννοιών, και η ανάλυσή τους προσδιορίζεται από το οντολογικό, γνωσιολογικό και σημασιολογικό επίπεδο στο οποίο τοποθετούμαστε. Βλ. Virvidakis, *ό.π.* Στο βιβλίο μου επιχειρώ την συστηματική εξέταση της αντιμετώπισης του προβλήματος του Smith από τη σκοπιά των διαφόρων αντιλήψεων και μοντέλων ηθικού ρεαλισμού που διαμορφώνονται σε μεγάλο βαθμό μέσα από διαφορετικές ερμηνείες των συγκεκριμένων θέσεων.

⁹ Υπάρχουν *ιρεαλιστές* οι οποίοι είναι γνωσιοκράτες, δηλαδή δέχονται πως οι ηθικές προτάσεις επιδέχονται τιμές αληθείας, αλλά πιστεύουν πως είναι όλες ψευδείς. (Δέχονται την θέση 1 του ηθικού ρεαλισμού, αλλά απορρίπτουν την 2 – βλ. προηγούμενη σημείωση). Χαρακτηριστική είναι η περίπτωση του J.L. Mackie, σύμφωνα με την *θεωρία πλάνης* (*error theory*) του οποίου, όλες οι ηθικές μας κρίσεις που υποδηλώνουν κάποια αντικειμενική οντολογική διάσταση είναι εσφαλμένες. Βλ. J.L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth: Penguin, 1977.

θεώρηση, κατά την οποία οι επιθυμίες συνιστούν νοητικές καταστάσεις τελείως διακριτές από τις πεποιθήσεις.¹⁰

Πράγματι, ακολουθώντας μια παράδοση που ανάγεται στον Hume και που αποτελεί το κυρίαρχο πρότυπο της σύγχρονης αναλυτικής φιλοσοφίας μπορούμε να νοήσουμε της πεποιθήσεις και τις επιθυμίες ως προτασιακές στάσεις με καθαρά διακριτό οντολογικό και γνωσιολογικό *status*. Θα λέγαμε έτσι πως οι σχέσεις τους με τον κόσμο κινούνται σε αντίθετες κατευθύνσεις: Στην περίπτωση των πεποιθήσεων, πρόκειται για μια *φορά προσαρμογής (direction of fit)* από το νου προς τον κόσμο, ενώ στην περίπτωση των επιθυμιών η *φορά* είναι αντίθετη, από τον κόσμο προς το νου. Με άλλα λόγια, λέμε πως μια πεποίθηση είναι αληθής εάν συμμορφώνεται με τον κόσμο, δηλαδή ο νους μας προσαρμόζεται με τον σωστό τρόπο στα γεγονότα ή τις καταστάσεις πραγμάτων. Αντίστροφα, εάν θέλουμε να πραγματώσουμε κάποια επιθυμία, εμείς παρεμβαίνουμε και προσπαθούμε να διαμορφώσουμε ένα γεγονός ή μια κατάσταση πραγμάτων, και όταν η επιθυμία μας ικανοποιείται, είναι ο κόσμος που «αλλάζει» και προσαρμόζεται στο νου μας.¹¹

Αυτή την απόλυτη διάκριση βασικών προτασιακών στάσεων, ανάλογα με την γνωστική ή επιθυμητική¹² κατεύθυνση προσαρμογής, μας καλούν να εγκαταλείψουμε ή να υπερβούμε οι υποστηρικτές της ρεαλιστικής και γνωσιοκρατικής προσέγγισης που επιχειρούν να συγκεράσουν τις θέσεις (1) και (2). Σύμφωνα με την τρίτη λύση την οποία προτείνουν, οι ηθικές κρίσεις εκφράζουν περίπλοκες ή υβριδικές νοητικές καταστάσεις, που συνδυάζουν το γνωστικό *status* με μια δυναμική/πρακτική συνιστώσα. Εχει μάλιστα προταθεί ο νεολογισμός «πεποιθυμία» για να υπογραμμιστεί η ιδιαιτερότητα αυτών των νοητικών καταστάσεων.¹³

Στη συζήτηση που ακολουθεί θα μας απασχολήσει το ερώτημα κατά πόσον τα συναισθήματα μπορούν να χρησιμεύσουν ως ενδιάμεσες νοητικές καταστάσεις ικανές να γεφυρώσουν το χάσμα μεταξύ επιθυμιών και πεποιθήσεων, ή και να παίξουν το ρόλο των «πεποιθυμιών» που θα αντικαταστήσουν τα αυστηρά

¹⁰ Βλ. Virvidakis, *ό.π.*, 130 κεξ.

¹¹ Για μια ενδιαφέρουσα γενική κριτική αυτού του σχηματικού μοντέλου, βλ. Ελένη Μανωλακάκη, «Διάκριση πεποιθήσεων και επιθυμιών», *Δευκαλίων* 22/1 (2004): 21-42.

¹² Ο γενικός όρος «conative» που χρησιμοποιείται στην ξένη βιβλιογραφία, θα μπορούσε ακριβέστερα να αποδοθεί ως «ορεκτικός», εάν δεν αντιμετώπιζε κανείς το πρόβλημα των υφολογικών αποχρώσεων των νεοελληνικών όρων «όρεξη – ορεκτικός». Στα Νέα Ελληνικά ο όρος «επιθυμητικός» είναι ίσως επιτυχέστερος για την έκφραση της έννοιας, ενώ κατά τον Αριστοτέλη η «όρεξις» είναι το γένος που συμπεριλαμβάνει όλα τα είδη επιθυμητικών στοιχείων, «βούλησις, θυμός, επιθυμία».

¹³ Με τον παράδοξο αυτό όρο (και τον γαλλικό «croisirs») μεταφράζω τον νεολογισμό «besire», τον οποίο εισηγείται ο J.E. Altham για να περιγράψει τη σχετική τοποθέτηση ρεαλιστών γνωσιοκρατών φιλοσόφων όπως ο John McDowell και ο Jonathan Dancy. Βλ. Virvidakis, *ό.π.* 130 κεξ.

διαχωρισμένα στοιχεία του δυιστικού μοντέλου που έχουμε κληρονομήσει από την χιουμιανή σκέψη. Πρέπει να καταστήσουμε σαφές από την αρχή ότι η αντίληψη των συναισθημάτων την οποία θα επικαλεστούμε δεν μπορεί να εξαντλείται σε καθαρά μη-γνωσιοκρατικές, αναγωγιστικές αναλύσεις των χαρακτηριστικών τους. Σε μια τέτοια περίπτωση θα επιστρέφαμε στην πρώτη λύση του τριλήμματος του Smith: Οι ηθικές προτάσεις δεν θα διέθεταν καμιά ουσιώδη γνωστική διάσταση και θα περιορίζονταν στην έκφραση απλών επιθυμιών. Το περιεχόμενο των ίδιων των συναισθημάτων δεν θα ήταν τίποτα περισσότερο από θυμικές αντιδράσεις βασισμένες εξ ολοκλήρου σε νευροφυσιολογικές καταστάσεις και διεργασίες.¹⁴

Δεν μπορούμε να επεκταθούμε εδώ στην λεπτομερή ανάλυση των περίπλοκων επιχειρημάτων και των αντεπιχειρημάτων που έχουν αναπτύξει οι υποστηρικτές των διαφόρων μορφών ιντερναλισμού και εξτερναλισμού στην ηθική ψυχολογία. Αρκεί, νομίζω, να υπενθυμίσουμε ορισμένα από τα κυριότερα σημεία τους.

Οι μεν εξτερναλιστές θεωρούν ότι ο ιντερναλισμός: α) δεν επιτρέπει την εξήγηση της νόμιμης περιγραφικής χρήσης των ηθικών μας κατηγοριών· β) δεν είναι σε θέση, όπως είδαμε, να αναγνωρίσει την αντικειμενικότητα της ηθικής, και γενικότερα της αξιολογικής σκέψης και μπορεί έτσι να οδηγήσει εύκολα στον υποκειμενισμό και στον σχετικισμό· γ) είναι αναγκασμένος να αρνηθεί τη λογική συνοχή των στάσεων του αμοραλισμού, ή της ηθικής απάθειας που συνδυάζει την κατανόηση των ηθικών κρίσεων με την αδιαφορία για το πρακτικό τους αντίκρισμα.

Από τη δική τους πλευρά, οι ιντερναλιστές πιστεύουν ότι οι αντίπαλοί τους υποτιμούν την καίρια σημασία του ουσιώδους κινητήριου χαρακτήρα των ηθικών προτάσεων, ο οποίος γίνεται δεκτός και από τον κοινό νου και φανερώνεται μέσα από τη φαινομενολογία της ηθικής εμπειρίας. Οσον αφορά τους αμοραλιστές, ή τα ηθικά απαθή υποκείμενα, θα μπορούσε κανείς να υποθέσει την πλήρη απουσία γνήσιων ηθικών πεποιθήσεων ή διαθέσεων και την αποτυχία πραγματικής συνειδητοποίησης του νοήματος των ηθικών κρίσεων. Ο αμοραλισμός και η ηθική

¹⁴ Εδώ δεν πρέπει να συγχέεται η έννοια της μη-γνωσιοκρατίας όσον αφορά τη φύση των συναισθημάτων, τα οποία σύμφωνα με ορισμένες ακραίες, φυσιοκρατικές θεωρήσεις δεν πρέπει καν να περιγράφονται σα να περιλαμβάνουν προτασιακές στάσεις, με την μη-γνωσιοκρατία στην μεταηθική που εκφράζεται μέσα από την *συγκινησιοκρατία* ή *εκφρασιοκρατία* των A.J.Ayer και Charles. Stevenson και πιο πρόσφατα των Simon Blackburn και Allan Gibbard, παρά τις όποιες προφανείς τους συγγένειες ή αναλογίες. Για μια σαφή, αναγωγιστική και μη-γνωσιοκρατική αντίληψη των συναισθημάτων, βλ. Paul Griffiths, *What Emotions Really Are*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1997.

αδιαφορία, υποτίθεται πως δείχνουν πως δεν καταλαβαίνει κανείς τι λείπει όταν προσπαθεί να περιγράψει την ηθική θέση του με αυτούς τους όρους, είτε πως πάσχει από κάποια σοβαρή ψυχολογική ή φυσιολογική διαταραχή που παρεμποδίζει την ενεργοποίηση της ικανότητάς του να υφίσταται την επίδραση των κατάλληλων λόγων δράσης. Ωστόσο, ένας γνωσιοκράτης ιντερναλιστής θα επέμενε ότι δεν χρειάζεται να επικαλεστούμε την έλλειψη κάποιας εξωτερικής επιθυμίας, ανεξάρτητης από τις συνειδητές μας πεποιθήσεις που θα ήταν αναγκαία για να κινητοποιήσει τη βούληση. Θα διαπίστωνε απλώς την γνωστική αστοχία, όσον αφορά τη διαμόρφωση ή την κατανόηση ηθικών πεποιθήσεων ή πάλι μια διαταραχή της άμεσης σχέσης τους με τη βούληση.

Όπως και να έχει το πράγμα, η εξέλιξη της διαμάχης των παραπάνω τοποθετήσεων φαίνεται να παίρνει σχολαστική μορφή και να οδηγεί σε αδιέξοδο. Τείνει να πιστέψει κανείς πως το αντικείμενό της αποτελεί ένα ψευδοπρόβλημα (ή ψευδοτρίλημμα),¹⁵ εφόσον δεν μπορεί να αμφισβητήσει κανείς τα δεδομένα της ηθικής εμπειρίας τα οποία θα μπορούσαν τελικά να αναλυθούν, χωρίς την αίσθηση κάποιου παραδόξου, με την επεξεργασία της κατάλληλης περιγραφικής ή εξηγητικής προσέγγισης. Θα μπορούσαμε έτσι να υιοθετήσουμε κάποια συμβιβαστική θέση μεταξύ του εξτερναλισμού και του ιντερναλισμού στην καθαρή τους μορφή. Για παράδειγμα, ο Michael Smith, ο οποίος δεν θέλει να εγκαταλείψει την χιουμιανή αντίληψη των κινητήριων λόγων ως επιθυμιών, δέχεται και την ύπαρξη κανονιστικών λόγων, με τη μορφή πεποιθήσεων, οι οποίες δεν απαιτούν τη στήριξη κάποιας ανεξάρτητης επιθυμίας, αλλά καθορίζουν οι ίδιες τις επιθυμίες ενός ιδανικού δρώντος υποκειμένου. Το μοντέλο του συμπληρώνεται έτσι με αυτό που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε ιδανικό γνωσιοκρατικό ιντερναλισμό ή γνωσιοκρατικό ιντερναλισμό του ιδανικού δρώντος. Όπως γράφει ο Pierre Livet, στη σύνοψή του της λύσης του Smith,

«Αυτό που είναι ορθό να πράξω είναι εκείνο που πιστεύω πως θα επιθυμούσε να πράξει ένα τελείως ορθολογικό ον. Δεν μπορώ να πιστεύω ότι ένα τελείως ορθολογικό ον θα είχε αυτή την επιθυμία και εγώ να μην επιθυμώ να πράξω κατά παρόμοιο τρόπο, χωρίς να καταδικάσω τον εαυτό μου στην ανορθολογικότητα, εφόσον πιστεύω ότι είναι ορθολογικό να έχω αυτή την επιθυμία. Το να αποδίδω λοιπόν αξία σε κάποιο πράγμα δεν είναι επιθυμία, αλλά πεποίθηση, αλλά μια πεποίθηση που αφορά υποθετικές επιθυμίες ενός τελείως ορθολογικού όντος. Η κανονιστικότητα του ορθολογικού στοιχείου

¹⁵ Κάτι τέτοιο υποστηρίζουν με διαφορετικούς τρόπους οι Jakub Capek και Αρης Κουτούγκος.

θεωρείται πως λύνει τα προβλήματα στα οποία είχαν σκοντάψει ρεαλιστές και εκφρασιοκράτες.»¹⁶

Ωστόσο, η ρασιοναλιστική σύνθεση πεποιθήσεων και ιδανικών επιθυμιών, η οποία προτείνεται από τον Smith,¹⁷ προκαλεί εύλογες ενστάσεις και αφήνει ορισμένα κρίσιμα ερωτήματα αναπάντητα. Δεν είναι σαφές το πώς ακριβώς τα ορθολογικά κριτήρια εναρμόνισης πεποιθήσεων και επιθυμιών ιδανικού χαρακτήρα μπορούν να επενεργήσουν πραγματικά στη βούληση και να οδηγήσουν στην πράξη. Σύμφωνα με την κριτική του Livet,

«Το να πιστεύουμε ότι ένα τελειώς ορθολογικό ον θα είχε μια τέτοια επιθυμία μας κάνει βέβαια να θεωρούμε τον εαυτό μας ανορθόλογο (ή τουλάχιστον όχι πλήρως ορθολογικό) εάν δεν την έχουμε και εμείς. Εφόσον προτιμούμε, κατ' αρχήν, να είμαστε ορθολογικοί μάλλον παρά ανορθόλογοι, αυτή η πεποίθηση μας δίνει το κίνητρο να προσανατολίσουμε τις επιλογές μας σύμφωνα με τις προτιμήσεις μας. Όμως δεν καταλαβαίνει κανείς γιατί δεν θα μας έδινε ούτε κίνητρα θυμικού χαρακτήρα (που δεν ενδιαφέρουν έτσι κι αλλιώς τον Smith), ούτε επιθυμητικά κίνητρα, που ισχυρίζεται πως πρέπει να έχουμε, ούτε προφανώς κίνητρα που παρέχουν την ικανότητα του πράττειν για την οποία δε λέει λέξη.»¹⁸

Σε αυτό το σημείο μπορούμε νομίζω να στραφούμε στους μηχανισμούς των συναισθημάτων για να διευρύνουμε την προοπτική της κινητήριας λειτουργίας των ηθικών λόγων δράσης. Όπως τονίσαμε παραπάνω, πρέπει να εννοήσουμε τα συναισθήματα ως σύνθετες καταστάσεις που εμπλέκουν *ταυτόχρονα* και πεποιθήσεις και επιθυμίες. Μάλιστα, ο ικανοποιητικός ορισμός και η επαρκής περιγραφή τους φαίνεται να μην μπορούν να επιτευχθούν ούτε από την εμπειρική επιστημονική έρευνα, ούτε από τη φιλοσοφική ανάλυση, ακριβώς λόγω της ποικιλίας και της πολυμορφίας, της περιπλοκότητας και του δυναμισμού τους. Ασφαλώς υπάρχουν πολλές ενδιαφέρουσες διεπιστημονικές μελέτες και φιλοσοφικές προσεγγίσεις που

¹⁶ Livet, *ό.π.*, 174

¹⁷ Εχω και ο ίδιος υποστηρίξει μια παρόμοια ρασιοναλιστική προσέγγιση, ακολουθώντας ουσιαστικά τον Smith. Βλ. Virvidakis, *La robustesse du bien*, *ό.π.* 210-276, και «Stratégies de modération du réalisme moral», in Ruwen Ogien, (dir.), *Le réalisme moral*, Paris : Presses Universitaires de France, 1999, 420-456.

¹⁸ Livet, *ό.π.*, 175.

καταλήγουν συχνά σε συμπληρωματικά, αλλά δυστυχώς, μερικές φορές, και σε αλληλοσυγκρουόμενα συμπεράσματα.¹⁹

Βέβαια, δεν θα επιχειρήσουμε εδώ να καταγράψουμε όλες τις διαφορετικές θεωρήσεις και τις επί μέρους μεθοδολογικές προτάσεις για την μελέτη των συναισθημάτων. Ωστόσο, μπορούμε να αρκεστούμε στην υιοθέτηση μιας γενικής, ευέλικτης και αντι-αναγωγιστικής τοποθέτησης που θα μας χρησιμεύσει για τη συνέχιση του στοχασμού μας πάνω στην υφή και την κινητήρια ισχύ των κανονιστικών λόγων δράσης. Μια τέτοια τοποθέτηση αναπτύσσεται από τον Aaron Ben Ze'ev, ο οποίος εξηγεί γιατί δεν πρέπει να ανάγουμε το συναίσθημα σε μια απλή νοητική κατάσταση, σε μια ικανότητα, σε μια μορφή αποβλεπτικής αναφοράς, σε μια αίσθηση ή ένα αίσθημα, παρόλο που μπορεί να συνδυάζει τα περισσότερα από αυτά τα στοιχεία. Θα έπρεπε μάλλον να το αντιληφθούμε ως ένα «γενικό νοητικό τρόπο του νοητικού μας συστήματος, που περιλαμβάνει ή εμπλέκει μια ποικιλία στοιχείων, και εκφράζει μια δυναμική και λειτουργική διευθέτηση αυτού του συστήματος».²⁰ Εκείνο που μας ενδιαφέρει κυρίως σε μια τέτοια αντίληψη είναι το ότι στον συναισθηματικό τρόπο συνυπάρχουν η γνώση, η αξιολόγηση, η κινητοποίηση, η διάθεση και το αίσθημα.²¹ Και σε κάθε περίπτωση, μπορούμε να συμφωνήσουμε με την παρατήρηση του Ruwen Ogien, πως μια πρώτη ανάλυση «της εσωτερικής δομής σύνθετων συναισθημάτων όπως ο θυμός και η ενοχή, η περιφρόνηση και η ντροπή, θα μας έκανε να σκεφτούμε ότι μπορούμε να τα θεωρήσουμε συνδυασμούς

¹⁹ Για μια σφαιρική, διεπιστημονική θεώρηση, με αναφορά σε πρόσφατα πορίσματα της έρευνας, βλ. Anthony Manstead, Nico Frijda, Agneta Fischer (eds.), *Feelings and Emotions*, The Amsterdam Symposium, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

²⁰ Βλ. Aaron Ben Ze'ev, "The Logic of Emotions", in Anthony Hatzimoysis (ed.), *Philosophy and the Emotions*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, 147-162, 147. Μπορούμε να μιλήσουμε και για «μηχανισμούς» και «σύνδρομα» για να περιγράψουμε την περιπλοκότητα των συναισθημάτων. Βλ. Jon Elster, *Alechemies of the Mind. Rationality and the Emotions*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, 1- 47 κεζ. Πρβλ. και Peter Goldie, *The Emotions*, Oxford: Oxford University Press, 2000, Peter Goldie (ed.), *Understanding Emotions*, Aldershot, Burlington: Ashgate, 2002, Robert Roberts, *Emotions*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003 και Gibbard, Allan, *Wise Choices, Apt Feelings*, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1992.

²¹ Ο δυναμικός χαρακτήρας κατέχει κεντρική θέση και στον ορισμό του συναισθήματος, ως παρούσας και ενεργού κατάστασης από τον Livet: «Το συναίσθημα είναι η απήχηση στο επίπεδο του αισθήματος, της φυσιολογίας και της συμπεριφοράς μιας διαφοράς ανάμεσα σε ένα ή περισσότερα χαρακτηριστικά, τα οποία αντιλαμβανόμαστε (ή φανταζόμαστε, ή σκεπτόμαστε), μιας κατάστασης που αντιμετωπίζουμε και στην προέκταση των σκέψεων, των φαντασιακών συλλήψεων, των αντιλήψεων και των πράξεων που εκτυλλίσσονται εκείνη τη στιγμή. Αυτή η διαφορά εκτιμάται αναφορικά με τους τρέχοντες θυμικούς μας προσανατολισμούς (επιθυμίες, προτιμήσεις, διαθέσεις, αισθήματα), είτε οι προσανατολισμοί αυτοί είναι ήδη εν ενεργεία, είτε πρόκειται για ενεργοποιήσιμες προδιαθέσεις.» (ό.π., 23)

πεποιθήσεων και επιθυμιών».²² Η επισήμανση αυτή επιβεβαιώνει την υπόθεσή μας πως μπορούμε και πρέπει να αναφερθούμε στα συναισθήματα για να αντιμετωπίσουμε ικανοποιητικά το επίμαχο ζήτημα της εναρμόνισης της αξίωσης αντικειμενικότητας με τον πρακτικό χαρακτήρα των ηθικών κρίσεων και των κανονιστικών λόγων που μπορούν να εκφράζουν αυτές οι κρίσεις κινητοποιώντας την βούληση και καθοδηγώντας την πράξη.

Βλέπουμε λοιπόν ποια είναι η κατεύθυνση την οποία πρέπει να ακολουθήσουμε. Ακόμη και αν συμφωνήσουμε με την λογική ή και την οντολογική διαφοροποίηση πεποιθήσεων και επιθυμιών ως νοητικών καταστάσεων διαφορετικού είδους, πρέπει να κατανοήσουμε πως η ύπαρξη και η κεντρική θέση των συναισθημάτων στη ζωή μας διασφαλίζει την σύνδεση ανάμεσα σε αυτές τις νοητικές καταστάσεις, που είναι αναγκαία για την έμπρακτη εκδήλωση των αξιολογήσεών μας. Δεν απαιτείται η διαμεσολάβηση κάποιας εξωτερικής, *χωριστής* επιθυμίας, για παράδειγμα της γενικής επιθυμίας να συμπεριφερόμαστε ηθικά, την οποία θα χρειαζόταν να επικαλεστούμε όποιο και να είναι το συγκεκριμένο περιεχόμενο μιας ηθικής πεποίθησης.

Μπορεί πράγματι να υφίσταται ένα χάσμα μεταξύ πεποίθησης και κινητήριας επιθυμίας. Ωστόσο, με το να νιώθουμε συναισθήματα γίνεται εφικτό το πέρασμα από την πεποίθηση στην πράξη. Όπως εξηγεί ο Livet,

«Αντικαταστήσαμε ένα αγεφύρωτο χάσμα...με μια σειρά μικρές ασυνέχειες που είναι εύκολο να καλύψει κανείς και όπου κάθε άλμα μας δίνει δύναμη για το επόμενο. Ας δεχτούμε ότι σκεπτόμαστε πως είναι σωστό να κάνουμε το Α. Εφόσον λοιπόν δεν υπάρχει κάποιος αντίθετος λόγος, έχουμε μια προτίμηση να κάνουμε το Α, αλλά αυτή η προτίμηση μπορεί να παραμείνει εν δυνάμει. Όμως, μπορεί να αισθανθούμε κάποιο συναίσθημα μπροστά στο γεγονός ότι προτιμούμε να κάνουμε το Α και δεν το κάνουμε. Αν νιώθουμε δυστυχείς ή απογοητευμένοι επειδή δεν κάναμε το Α και φανταζόμαστε πως θα είμαστε ευχαριστημένοι αν το κάναμε, βρισκόμαστε κοντύτερα στην επιθυμία να κάνουμε το Α. Ας δεχτούμε εν τέλει ότι φτάνουμε στο σημείο να επιθυμούμε να κάνουμε το Α. Έτσι, δεν νιώθουμε μόνο συναισθήματα απογοήτευσης μπροστά στην παρούσα κατάστασή μας και προσδοκώμενης ευχαρίστησης για την επιθυμητή κατάσταση, αλλά αισθανόμαστε πως μας προσελκύει η συγκεκριμένη πράξη. Αν καμιά άλλη επιθυμία δεν αποτελεί εμπόδιο, το γεγονός αυτό μας παρακινεί να πράξουμε. Έτσι κάθε στάδιο κινητοποίησης μας ωθεί να προχωρήσουμε στο επόμενο. Παραμένει πάντα ένα άλμα που πρέπει να γίνει, ένα κενό να καλυφθεί ανάμεσα σε αυτά τα στάδια...Αλλά καθώς οι δυνάμεις των διαφόρων κινητοποιήσεων προστίθενται η μια στην άλλη, το βήμα που υπολείπεται να

²² Ruwen Ogien, "La place des sentiments dans la nature", *Critique* no 625-626 (Juin-Juillet 1999): 499-511, 507.

γίνει είναι απειροελάχιστο. Βλέπουμε κατ' αυτό τον τρόπο ότι πρέπει να διακρίνουμε τα συναισθήματα από τις αξίες αν θέλουμε να διασαφήσουμε την ικανότητα των πρώτων να ενισχύουν τα κίνητρά μας για να πράξουμε αυτό που μας υποδεικνύει η αξιολογική μας κρίση. Οι αξίες έχουν λοιπόν την ικανότητα να μας αποκαλύπτουν τις αξίες μας και να μας βοηθήσουν να μετατρέψουμε την πίστη σε μια αξία σε μια πράξη που πραγματώνει αυτή την αξία».²³

Η συγκεκριμένη ανάλυση μας επιτρέπει και να διατηρήσουμε τη σαφή διάκριση μεταξύ πεποιθήσεων και επιθυμιών και να κατανοήσουμε πώς ο ψυχολογικός μηχανισμός των συναισθημάτων – αρνητικών και θετικών-, που μας φανερώνουν τον μη επιθυμητό χαρακτήρα μιας κατάστασης και τον επιθυμητό κάποιος άλλης, είναι ικανός να κινητοποιήσει τη βούλησή μας και να μας παρακινήσει να προσπαθήσουμε να πραγματώσουμε την κατάσταση προς την οποία μας προσανατολίζουν οι κανονιστικοί μας λόγοι. Οι αξιολογικές μας κρίσεις δεν παραμένουν αδρανείς εφόσον αποτελούν τη βασική συνιστώσα ενός συναισθήματος απογοήτευσης που μας ωθεί να αλλάξουμε και γεννά ή ενισχύει επιθυμίες που προκαλούν την πράξη. Το συναίσθημα είναι ο νοητικός τρόπος που καθιστά δυνατή την εγκαθίδρυση της εσωτερικής σχέσης μεταξύ πεποίθησης και επιθυμίας και εξασφαλίζει τη διαμεσολάβηση, ή το «πέρασμα» από τους αντικειμενικούς κανονιστικούς λόγους στην πράξη, δίνοντας έτσι λύση στο «ηθικό πρόβλημα» του Smith.

Υπάρχουν ωστόσο φιλόσοφοι που πιστεύουν πως μια τέτοια προσέγγιση παραμένει στο πλαίσιο των παραδοσιακών αντιλήψεων ηθικής ψυχολογίας τις οποίες θα έπρεπε να ξεπεράσουμε. Αν είμαστε διατεθειμένοι να υιοθετήσουμε μια περισσότερο ριζική αντιμετώπιση θα επεξεργαστούμε απόψεις που αμφισβητούν εξ ολοκλήρου τον δυισμό πεποιθήσεων και επιθυμιών. Έτσι, μπορεί να εστιάσουμε την προσοχή μας σε υποθέσεις που απορρέουν από την τρίτη εναλλακτική λύση του τριλήμματος το οποίο περιγράψαμε παραπάνω. Πρόκειται για την προσπάθεια να απορρίψουμε τη χιουμιανή διδασκαλία για τις νοητικές καταστάσεις, αποδεχόμενοι την ύπαρξη ενός υβριδικού είδους νοητικής κατάστασης με δύο όψεις ή λειτουργίες, στο οποίο αναφερθήκαμε με το νεολογισμό «πεποιθυμία». Η πρωτότυπη αυτή ιδέα απαντά στο έργο φιλοσόφων όπως ο John McDowell, οι οποίοι υποστηρίζουν και κάποια εκδοχή

²³ Livet, *ό.π.*, 175-176. Για μια ενδιαφέρουσα ρεαλιστική αντίληψη των αξιών, σύμφωνα με την οποία τα συναισθήματα αποτελούν το βασικό μέσο γνωστικής πρόσβασης σ' αυτές, βλ. Christine Tappolet, *Émotions et valeurs*, Paris: Presses Universitaires de France, 2000.

μετριοπαθούς, ανθρωποκεντρικού ηθικού ρεαλισμού, σύμφωνα με τον οποίο στην ηθική δεν πρέπει να αναζητούμε κάποια τάξη προτεραιότητας καθορισμού ή προσαρμογής μεταξύ νου και κόσμου, εφόσον, στην περίπτωση των αξιακών ποιοτήτων και των κανονιστικών στοιχείων, οι νοητικές μας καταστάσεις και οι ιδιότητες του κόσμου πρέπει να θεωρούνται «ισότιμοι εταίροι», «αδέλφια» και όχι «γονείς ή παιδιά».²⁴ Σύμφωνα με τον McDowell, θα έπρεπε να προσπαθήσουμε να απαλλαγούμε από την μεταφυσική εικόνα της μετακαρτεσιανής νεωτερικότητας, που αντιπαραθέτει το γνωστικό και δρών υποκείμενο στην αδρανή πραγματικότητα την οποία μελετά η φυσική επιστήμη, και να αναβιώσουμε σε κάποιο βαθμό ορισμένες παλαιότερες αντιλήψεις, υπερβαίνοντας προβληματικούς δυσμούς και διχοτομίες. Έτσι θα προβούμε σε μια μορφή «επαναμάγευσης» του κόσμου και θα υιοθετήσουμε ένα είδος «φυσικοποιημένου πλατωνισμού».²⁵

Χωρίς να υπεισέλθουμε εδώ στις λεπτομέρειες του ευρύτερου φιλοσοφικού εγχειρήματος του McDowell, αξίζει νομίζω να σημειώσουμε το ενδιαφέρον της προσέγγισής του για την ανάλυση της ηθικής πράξης και να αναφερθούμε συνοπτικά σε μια πρόσφατη θεώρηση του σημαντικού ρόλου των συναισθημάτων που εμπνέεται από τα κείμενά του.

Θα μπορούσαμε πράγματι, όπως επισημίναμε παραπάνω, να υποθέσουμε ότι η μελέτη των συναισθημάτων θα μας επιτρέψει να διασαφήσουμε την παράδοξη έννοια των «πεποιθυμιών». Όπως είδαμε, τα συναισθήματα αποτελούν σύνθετους νοητικούς τρόπους με περισσότερες της μιας διαστάσεις και λειτουργίες που δεν περιορίζονται απλώς στον διφυή χαρακτήρα ή την διπλή όψη των πεποιθυμιών. Ωστε εκείνο που φαίνεται πως θα έπρεπε να διερευνήσουμε για να κατανοήσουμε την κινητήρια ικανότητα των κανονιστικών λόγων είναι οι πολύμορφες στενές σχέσεις μεταξύ της σκέψης και της συναισθηματικής μας διάστασης. Αυτή η διερεύνηση αποτελεί την αφετηρία της φιλοσοφικής αναζήτησης του Bennett Helm, στο πρόσφατο έργο του με τον χαρακτηριστικό τίτλο, *Συναισθηματικός λόγος*.²⁶

Σύμφωνα με της θεώρηση του Helm, πρέπει να νοήσουμε την ανθρώπινη σκέψη και πράξη ως σταθερά προσανατολισμένες προς ορισμένες πλευρές ή όψεις του

²⁴ Βλ. John McDowell, "Values and Secondary Qualities", in Ted Honderich (ed.), *Morality and Objectivity*, London: Routledge and Kegan Paul, 1985, 110-129 και "Projection and Truth in Ethics", Lindley Lecture, University of Kansas, 1987, αναδημοσιευόμενα στο John McDowell, *Mind, Value and World*, Cambridge Mass: Harvard University Press, 1998. Πρβλ. και Virvidakis, *La robustesse du bien*, ό.π., κεφ. 4.

²⁵ Βλ. John McDowell, *Mind and World*, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1994.

²⁶ Bennett Helm, *Emotional Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001

κόσμου που έχουν σημασία για μας, αλλά και ως κινητοποιούμενες διαρκώς από αυτές. Όχι μόνο οι αξιολογικές μας κρίσεις, αλλά και οι ίδιες μας οι επιθυμίες, από μόνες τους, κρύβουν ρητές ή σιωπηρές αξιολογήσεις. Αυτές οι αξιολογήσεις ταυτόχρονα συγκροτούν και μας αποκαλύπτουν εκείνο που είναι σημαντικό για μας.²⁷ Όμως πρέπει να παρατηρηθεί ότι δεν μπορούμε να διακρίνουμε σαφώς μεταξύ των γνωστικών και επιθυμητικών όψεων της νοητικής μας δραστηριότητας. Γι' αυτό και ο Helm περιγράφει τα συναισθήματα καθώς και τις επιθυμίες και ως κρίσεις με βιωματική φόρτιση, ως «αξιολογήσεις που αισθανόμαστε» (“felt evaluations”). Κατά την ανάλυσή του, η μόνη ουσιώδης διαφορά που μας επιτρέπει να ξεχωρίσουμε τα συναισθήματα από τις αξιολογικές κρίσεις έγκειται στο γεγονός ότι τα συναισθήματα είναι παθητικά, ενώ οι κρίσεις ενεργητικές και γι' αυτό υπόκεινται περισσότερο άμεσα στον ορθολογικό έλεγχο μας.²⁸

Εάν η αντίληψη αυτή είναι ορθή, τότε βέβαια το τρίλημμα που εξετάζει ο Smith δεν μας απειλεί κατά κανένα τρόπο. Δεν υπάρχει κανένα χάσμα που πρέπει να καλυφθεί ανάμεσα στις νοητικές καταστάσεις που εκφράζουν τις σκέψεις μας και σε εκείνες που επιδρούν στη βούλησή μας και καθορίζουν έτσι τις αποφάσεις και την πράξη μας. Η εσωτερική σχέση που ψάχνουμε είναι διαθέσιμη από την πρώτη στιγμή και παρέχεται από την ίδια τη συναισθηματική διάσταση, χωρίς την οποία δε θα μπορούσαμε να ζήσουμε, αλλά που δεν είναι πάντα τόσο ισχυρή για να εξασφαλίσει την επιτέλεση της πράξης. Η αποτυχία ίσως οφείλεται σε αντίξοους ενδεχομενικούς παράγοντες, όπως οργανικές ή ψυχικές διαταραχές, ή συνειδητές ή υποσυνείδητες νοητικές καταστάσεις που παρεμβαίνουν σε γνώριμες περιπτώσεις ακρασίας. Ο διαχωρισμός πεποιθήσεων και επιθυμιών αποτελεί μια από τις νοησιαρχικές προκαταλήψεις που κυριαρχούν στη σκέψη μας από την εποχή του Descartes.²⁹

Οπωσδήποτε, η ενεργητική λειτουργία των αξιολογικών μας κρίσεων μπορεί να παρέμβει για να μας βοηθήσει να ελέγξουμε, να ρυθμίσουμε, ή να προσαρμόσουμε τελικά τις επιθυμίες και τα συναισθήματά μας, αν όχι να τροποποιήσουμε πλήρως το περιεχόμενό τους. Ο λόγος μας – με την ευρύτερη έννοια της λογικής ικανότητας – είναι κατά τον Helm «συναισθηματικός λόγος», και δεν μπορεί να συνιστά πρακτικό λόγο χωρίς να είναι «συναισθηματικός», δηλαδή χωρίς να διαθέτει κάποιο βαθμό

²⁷ Η θέση αυτή βρίσκεται μεταξύ ρεαλισμού και αντιρεαλισμού (προβολοκρατίας ή κατασκευασιοκρατίας) και αξίζει να αντιπαραβληθεί με άλλες σαφώς ρεαλιστικές θέσεις. Πρβλ. Tappolet, *ό.π.*.

²⁸ Helm, *ό.π.*, 74-75, 85-87 και *σποράδην*.

²⁹ Ο συγκεκριμένος διαχωρισμός αυτός αποτελεί θα λέγαμε μια από τις συνέπειες αυτού που ο Antonio Damasio αποκαλεί «λάθος του Descartes». Βλ. Antonio Damasio, *Το λάθος του Καρτέσιου*, μτφρ. Κώστας Παπακωνσταντίνου, Αθήνα: Σύνταγμα, 2000.

συναισθηματικής φόρτισης. Όμως, αυτή η συναισθηματική του ποιότητα δε σημαίνει διόλου ότι χάνει τον ορθολογικό του χαρακτήρα, πως παύει να είναι λόγος. Η γνωστική διάσταση είναι άρρηκτα συνδεδεμένη και συνεργάζεται αναπόφευκτα με την επιθυμητική διάσταση. Όπως είχε ήδη παρατηρήσει ο Αριστοτέλης στα *Ηθικά Νικομάχεια*, η αρχή της ανθρώπινης προαιρέσεως και της πράξεως είναι «νους ορεκτικός» ή «ορεξίς διανοητική».³⁰ Και ο Αριστοτέλης είχε κατανοήσει τη σημασία της αρετής, της εξαιρετής και σταθερής, προδιαθεσιακής ιδιότητας της ψυχής που μας επιτρέπει να ελέγχουμε τη στάση μας απέναντι στα πάθη, στις ηδονές και στις λύπες και να επιζητούμε τη μεσότητα και κατά τη βίωση των συναισθημάτων.³¹

Ολοκληρώνοντας τη συζήτησή μας, ίσως νιώθουμε πως δεν είμαστε διατεθειμένοι να εγκαταλείψουμε εξ ολοκλήρου την σαφή διάκριση πεποιθήσεων και επιθυμιών ενσωματώνοντάς τες ως αδιαφοροποίητα στοιχεία, ή ως απλές όψεις του συναισθηματικού μηχανισμού του νου μας. Η ριζική αναθεώρηση παραδοσιακών κατηγοριών της νεωτερικής φιλοσοφικής μας κληρονομιάς προϋποθέτει την προσεκτική αποτίμηση νέων δυσκολιών που μπορεί να προκύψουν από την απόρριψη, ή την πλήρη τροποποίηση και επανερμηνεία τους. Εννοίες όπως, «πεποιθυμίες», ή «αξιολογήσεις τις οποίες αισθανόμαστε», δεν είναι τόσο σαφείς και δεν συμβάλλουν αναγκαστικά στην καλύτερη κατανόηση των λειτουργιών της αξιολογικής κρίσης, του συναισθήματος ή της επιθυμίας.

Ωστόσο, μπορούμε ίσως να συμφωνήσουμε τουλάχιστον για την αποδοχή περισσότερο συντηρητικών αναλύσεων, όπως εκείνης του Livet, οι οποίες αναγνωρίζουν τον καίριο ρόλο και την παρουσία των συναισθημάτων σε όλο το φάσμα της νοητικής μας δραστηριότητας. Όπως και να έχει το πράγμα, η προσεκτική μελέτη της ιστορίας της φιλοσοφίας δείχνει πως ακόμη και οι πιο ορθολογιστές φιλόσοφοι, που έχουν συχνά κακή φήμη όσον αφορά την προσέγγιση των συναισθημάτων, τα υποτιμούν πολύ λιγότερο από όσο νομίζουμε. Ετσι, και ο Kant αναγνωρίζει πως οι ηθικές πεποιθήσεις δεν επιτυγχάνουν από μόνες τους να μας

³⁰ Αριστοτέλους, *Ηθικά Νικομάχεια* 1139b4-5.

³¹ Για μια ενδιαφέρουσα σύνοψη της αριστοτελικής ηθικής θεωρίας, βλ. Θεόδωρος Σκαλτσάς, *Ο χρυσός αιών της αρετής*. Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, 1992. Σχετικά με την κατανόηση της σημασίας των συναισθημάτων για την ηθική από τον Αριστοτέλη και τους νεοαριστοτελικούς φιλοσόφους, πρβλ. και Justin Oakley, *Morality and the Emotions*, London: Routledge, 1992.

οδηγησουν στην πράξη, αν δεν μεσολαβήσει το συναίσθημα του δέους και του σεβασμού για τον ηθικό νόμο, και, στο βαθμό που αυτό μπορεί να μην επιτυγχάνεται, είναι απαραίτητο να καλλιεργήσουμε ηθικά συναισθήματα, όπως η συμπάθεια για τους άλλους ανθρώπους.³²

Πριν από ένα χρόνο περίπου, ο Κωστής Στεφανόπουλος, Πρόεδρος της Ελληνικής Δημοκρατίας, απευθυνόμενος στους Ελληνοκύπριους, λίγο πριν ψηφίσουν στο δημοψήφισμα για την αποδοχή της λύσης του Κυπριακού που πρότεινε το Σχέδιο Αναν, συνέστησε να ψηφίσουν βασιζόμενοι στη λογική τους και όχι στο συναίσθημα. Ηθελε, αλλά δεν μπορούσε να συστήσει ανοικτά να ψηφίσουν «Ναι», επειδή πίστευε ότι ήταν προς το συμφέρον της ελληνικής πλευράς, παρά τις αδυναμίες του σχεδίου. Ο Πρόεδρος χρησιμοποίησε ένα κοινό τόπο, καθώς όλοι μας συχνά τονίζουμε ότι οι αποφάσεις μας πρέπει να λαμβάνονται ψύχραιμα και χωρίς συναισθηματική φόρτιση. Εκείνο όμως που επιδιώκουμε είναι η αποφυγή της *υπερβολής* του συναισθήματος και της πλήρους απώλειας ελέγχου του και όχι η εξάλειψή του. Στην πράξη, δεν φαίνεται να υπάρχει *καμιά* αποτελεσματική διαδικασία λήψης απόφασης, χωρίς κάποια ελάχιστη συναισθηματική εμπλοκή, που σύμφωνα με την θεώρηση του Livet μας επιτρέπει να γεφυρώσουμε το χάσμα μεταξύ πεποίθησης και επιθυμίας, ή, κατά την ανάλυση του Helm, στηρίζει και συνοδεύει κάθε αξιολογική κρίση μας από την αρχή. Αυτό λοιπόν που χρειαζομαστε δεν είναι η παντελής απουσία συναισθημάτων, που θα χαρακτήριζε ίσως τις νοητικές διεργασίες εξωγήινων όντων όπως ο Δρ. Σποκ της τηλεοπτικής σειράς *Σταρ Τρεκ*, αλλά η ενεργοποίηση των κατάλληλων συναισθημάτων, με τον κατάλληλο τρόπο και στον κατάλληλο βαθμό. Πρόκειται φυσικά για έργο δύσκολο, που προϋποθέτει, όπως μας διδάσκει ο Αριστοτέλης την ύπαρξη και την άσκηση αρετών. Σε κάθε περίπτωση, οι κανονιστικοί λόγοι τους οποίους θα θελήσουμε να επικαλεστούμε, προτού πάρουμε τη μια ή την άλλη απόφαση για πράξη, θα παραμείνουν αδρανείς, αν δεν συνδεθούν οργανικά με το συναισθηματικό υπόβαθρο του στοχασμού μας.

Στέλιος Βιρβιδάκης

Πανεπιστήμιο Αθηνών

³² Εδώ στηρίζομαι στη διεισδυτική ανάλυση της Maria Borges, στο πρόσφατο άρθρο της, “What Can Kant Teach Us about Emotion?”, *The Journal of Philosophy* 101 (2004): 140 -158.