

ΣΤΕΛΙΟΣ ΒΙΡΒΙΔΑΚΗΣ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΣΤΗΝ ΗΘΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

Μέρος Α΄

(Κανονιστικές Θεωρίες)

*Σημειώσεις πανεπιστημιακών παραδόσεων*

ΑΘΗΝΑ 2020

COPYRIGHT  
Στέλιος Βιρβιδάκης 2011

|  |      |    |
|--|------|----|
| Π Ε Ρ Ι Ε Χ Ο Μ Ε Ν Α  | σελ. | 1  |
| ΠΡΟΛΟΓΟΣ   |      | 2  |
| 1. ΕΙΣΑΓΩΓΗ  |      | 3  |
| 1.1. Εννοια και περιεχόμενο της ηθικής                               |      | 3  |
| 1.2. Ηθική και ηθική φιλοσοφία                                       |      | 5  |
| 1.3. Βασικές έννοιες της ηθικής φιλοσοφίας                           |      | 7  |
| 1.4. Χαρακτηρισμός των πράξεων από ηθική σκοπιά                      |      | 8  |
| 1.5. Μορφές ηθικών θεωριών-Κριτήρια αξιολόγησης κανονιστικών θεωριών |      | 8  |
| <br>   |      |    |
| 2. ΤΕΛΕΟΛΟΓΙΚΕΣ ΚΑΙ ΔΕΟΝΤΟΚΡΑΤΙΚΕΣ ΚΑΝΟΝΙΣΤΙΚΕΣ ΘΕΩΡΙΕΣ              |      | 12 |
| 2.0. Είδη κανονιστικών θεωριών -Ορισμοί                              |      | 12 |
| 2.1. “Παράδοξες”, προβληματικές θεωρίες                              |      | 15 |
| 2.1.1. Ηθικός εγωισμός   |      | 15 |
| 2.1.2. Πραξεολογική δεοντοκρατία                                     |      | 20 |
| 2.2. Κανονολογικές δεοντοκρατικές θεωρίες                            |      | 23 |
| 2.2.1. Η θεωρία της θείας επιταγής                                   |      | 23 |
| 2.2.2. Η κανονολογική δεοντοκρατική θεωρία του Kant                  |      | 24 |
| 2.3. Τελεολογικές θεωρίες  |      | 30 |
| 2.3.1. Η θεωρία του φυσικού δικαίου                                  |      | 30 |
| 2.3.2. Ωφελιμοκρατία   |      | 33 |
| 2.4. Μεικτές ή σύνθετες θεωρίες                                      |      | 37 |
| 2.4.0. Εισαγωγικά  |      | 37 |
| 2.4.1. Συμβολαιοκρατία   |      | 37 |
| 2.4.2. Οι βασικές αρχές μιας επαρκούς μεικτής θεωρίας                |      | 39 |
| 2.4.2.0 Προτεινόμενες τελεολογικές και δεοντοκρατικές συνιστώσες     |      | 39 |
| 2.4.2.1. Η αρχή της αγαθοπραξίας                                     |      | 40 |
| 2.4.2.2. Η αρχή της δικαιοσύνης                                      |      | 40 |
| 2.4.2.3. Η αρχή της ελευθερίας                                       |      | 42 |
| 2.4.2.4. Προβλήματα ερμηνείας -ιεράρχησης- εφαρμογής                 |      | 42 |

(ΑΛΛΑ ΠΡΟΒΛΕΠΟΜΕΝΑ ΚΕΦΑΛΑΙΑ)

3. ΑΡΕΤΟΛΟΓΙΚΕΣ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΕΙΣ

4. ΜΕΤΑΗΘΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ

5. ΕΦΑΡΜΟΣΜΕΝΗ ΗΘΙΚΗ

## ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Οι νεότερες εξελίξεις στο χώρο της ηθικής φιλοσοφίας χαρακτηρίζονται από την αναβίωση του ενδιαφέροντος για την επεξεργασία κανονιστικών ηθικών θεωριών, σε συσχετισμό, αφενός με την ανανέωση του πρόσφατου μεταηθικού προβληματισμού, και αφετέρου με τη ραγδαία ανάπτυξη της εφαρμοσμένης ηθικής. Η μελέτη αυτών των εξελίξεων καθιστά αναγκαία την προσεκτική επανατοποθέτηση θεμελιωδών εννοιών και αρχών της ηθικής θεωρίας. Σκοπός του κειμένου που ακολουθεί είναι μια τέτοια προσπάθεια επανατοποθέτησης και αποτίμησης σε σύγχρονο πλαίσιο. Η μέθοδος παρουσίασης που υιοθετείται είναι μάλλον συστηματική - αναλυτική παρά ιστορική, χωρίς φυσικά να παραλείπονται οι απαραίτητες αναφορές στην ιστορία της ηθικής σκέψης. Τα μεθοδολογικά εργαλεία που χρησιμοποιούνται προέρχονται από τον εξοπλισμό της αναλυτικής φιλοσοφίας, νοούμενη υπό ευρεία έννοια, όπως αυτός έχει διαμορφωθεί μέσα από την αγγλοσαξωνική παράδοση του εικοστού αιώνα. Οπωσδήποτε, επισημαίνονται κάποιες διασυνδέσεις των υπό εξέταση θεωριών και με άλλες σχολές και ρεύματα της ευρωπαϊκής σκέψης, αλλά έμφαση δίνεται όχι τόσο στη λεπτομερή ενημέρωση όσο στην διεκόνιση του αναγνώστη για την κατανόηση των κυριότερων θέσεων και της επιχειρηματολογίας που μπορεί να τις στηρίξει αλλά και να τις ελέγξει. Έτσι, αποφεύγονται εκτενείς παραπομπές και διεξοδική διερεύνηση της βιβλιογραφίας, ενώ αξιοποιούνται ορισμένα κλασικά πρότυπα εισαγωγικών εγχειριδίων. Πιο συγκεκριμένα, προβάλλεται κυρίως η προσέγγιση των βασικών προβλημάτων της ηθικής φιλοσοφίας από τον W.K. Frankena<sup>1</sup>, αλλά λαμβάνεται υπ'οψη και η κριτική ανασυγκρότηση θέσεων και επιχειρημάτων διαφόρων άλλων φιλοσόφων. Για την απόδοση τεχνικών όρων ακολουθούνται λύσεις που έχουν προταθεί στην ελληνική βιβλιογραφία και, όπου κρίνεται αναγκαίο, αποτολμώνται νέες μεταφράσεις. Επιθυμία του συγγραφέα είναι η προσωπική του σύνθεση και τα τελικά του συμπεράσματα να συμβάλουν στην προαγωγή της φιλοσοφικής συζήτησης.

---

<sup>1</sup> Δες W.K.Frankena, *Ethics*, 2nd ed., Englewood Cliffs : Prentice Hall, 1973

## 1. ΕΙΣΑΓΩΓΗ

### 1.1. Έννοια και περιεχόμενο της ηθικής

Είναι ασφαλώς πολύ δύσκολο να ορίσει κανείς την ηθική κατά τρόπο πλήρη και αναμφίλεκτο που να καλύπτει τις διάφορες σχετικές αντιλήψεις καθ' όλη τη διάρκεια της ανθρώπινης ιστορίας. Με μια ευρεία έννοια η ηθική αναφέρεται σε κάθε οργανωμένο, συνειδητό τρόπο ζωής ατόμων και κοινωνικών ομάδων που συμμορφώνεται με κάποιες κανονιστικές αρχές. Εδώ προτείνεται ένας πρώτος ορισμός που επιτρέπει τη σύλληψη των κυριότερων ίσως γνωρισμάτων της ηθικής υπό τη στενότερη έννοια ενός *κοινωνικού θεσμού ρύθμισης της συμπεριφοράς στο βαθμό που αυτή αφορά και τους συνανθρώπους του δράντος υποκειμένου*.<sup>2</sup> Ο ορισμός αυτός έχει μονάχα χρηστικό χαρακτήρα και δε διεκδικεί εχέγγυα καθολικού κύρους. Εισάγεται για να διευκολύνει τη συζήτηση που ακολουθεί. Έτσι θα μπορούσαμε να δεχθούμε ότι :

*Ηθική είναι ένα σύνολο αξιών, αρχών και κανόνων που ρυθμίζουν την ανθρώπινη συμπεριφορά και αφορούν το πώς οι πράξεις του δράντος υποκειμένου μπορούν να επηρεάσουν σημαντικά όχι μόνο τη δική του ζωή αλλά και τη ζωή άλλων όντων.*

Αυτό που πρέπει αμέσως να παρατηρηθεί είναι ο κοινωνικός χαρακτήρας των ηθικών κωδίκων που αφορούν τις σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων. Το αν και κατά πόσο δεχόμαστε ότι οι κώδικες αυτοί πρέπει να ρυθμίζουν και την συμπεριφορά των ανθρώπων απέναντι σε άλλα έμβια ή μη όντα εξαρτάται από την συγκεκριμένη ηθική θεωρία που υιοθετούμε. Τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά των αρχών και των κανόνων που απαρτίζουν τον όλο θεσμό θα επισημανθούν κατά την επισκόπηση και αξιολόγηση μιας σειράς κανονιστικών θεωριών. Και μόνο όμως από τον απλό αυτό ορισμό προκύπτει ότι η ηθική δεν είναι δυνατόν να αφορά αποκλειστικά τη φρόνηση του υποκειμένου της συμπεριφοράς, δηλαδή το ενδιαφέρον για τη διασφάλιση της ατομικής του προστασίας και ευδοκίμησης.<sup>3</sup>

Περαιτέρω εξέταση της κοινωνικής διάστασης της ηθικής μάς επιτρέπει τη συναγωγή και κάποιων άλλων συμπερασμάτων : Πρώτα απ' όλα, οι κώδικες που συμπεριλαμβάνει διαφοροποιούνται από άλλους ανάλογους κώδικες, όπως οι -αισθητικής μάλλον τάξεως- κανόνες “καλής συμπεριφοράς” και οι νόμοι που υπαγορεύονται από το δίκαιο μιάς συγκροτημέ-

<sup>2</sup> Για μια πρώτη παρουσίαση μιάς ποικιλίας θεωρήσεων και ορισμών της ηθικής, δες Μυρτώς Δραγώνα - Μονάχου, *Σύγχρονη ηθική φιλοσοφία, Ο αγγλόφωνος στοχασμός*, Αθήνα : Ελληνικά Γράμματα, 1995, 46-8 κεξ. και για μια προσέγγιση από τη σκοπιά της φιλοσοφίας του δικαίου, όπου διερευνώνται οι σχέσεις ηθικής και δικαίου, Παύλου Κ. Σούρλα, *Justi atque Injusti Scientia, Μια εισαγωγή στην επιστήμη του δικαίου*, Αθήνα -Κομοτηνή : Εκδόσεις Α.Σάκουλα, 1995, 29-39, 86-95. Βλ. ακόμη τη συζήτηση της ηθικής ως *δεοντολογικής επιστήμης*, στο εισαγωγικό εγχειρίδιο του Πέτρου Γ.Γέμτου, *Οι κοινωνικές επιστήμες, Μια εισαγωγή*, Αθήνα : Τυπωθήτω - Γιώργος Δαρδανός, 1995, 27-8, 208-9 κεξ.

<sup>3</sup> Εδώ η νεότερη αντίληψη της *φρονήσεως* που υποδηλώνει μια ικανότητα καθαρά εγωκεντρικού προσανατολισμού είναι πολύ στενότερη από την αρχαιοελληνική και ιδιαίτερα την αριστοτελική έννοια της διανοητικής αρετής της φρονήσεως θεωρούμενης ως “έξωθεν αληθούς μετα λόγου περί τα ανθρώπινα αγαθά πρακτικής” (1140b20-21) η οποία πρέπει πάντα να συμβαδίζει με τις ηθικές αρετές. Πάντως, είναι γεγονός ότι η αρχαιοελληνική σκέψη δε φαίνεται να διαχωρίζει το ηθικό δέον από την επιδίωξη της ατομικής ευδαιμονίας - αν και κατά κανόνα δεν αντιμετωπίζει το ενδεχόμενο συγκρούσεων. Βλ. Thomas Nagel, *The View from Nowhere*,: Oxford : Oxford University Press, 1986, 195-6, αλλά και την πρόσφατη κριτική θεώρηση της Julia Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford: Oxford University Press, 1993, και το άρθρο της “Prudence and Morality in Ancient and Modern Ethics”, *Ethics* 105 (1995): 284-95, για τη διόρθωση της εσφαλμένης ερμηνείας των αρχαίων προσεγγίσεων ως εγωιστικών.

νης πολιτείας. Φυσικά υπάρχουν κοινά γνωρίσματα που επιτρέπουν τον παραλληλισμό της ηθικής με αυτούς τους λιγότερο ή περισσότερο περίπλοκους θεσμούς που διέπουν την καθημερινή μας ζωή. Όμως οι γενικές ηθικές αρχές και οι κανόνες που απορρέουν από αυτές τις αρχές δε θεσπίζονται από κάποια επίσημη νομοθετική εξουσία. Αφορούν βέβαια σημαντικές επιπτώσεις της ανθρώπινης συμπεριφοράς, σε αντίθεση με το περιεχόμενο πολλών εθιμικών συνηθειών και γραπτών ή άγραφων αντιλήψεων *savoir vivre*, αλλά αρκετά συχνά δεν αποτελούν και σαφές αντικείμενο νομικών ή και συνταγματικών ρυθμίσεων. Έτσι, οι ιδιαιτερότητες των “καλών τρόπων” είναι εύλογο να μην απασχολούν την ηθική. Οι νόμοι πάλι κάποιων κοινωνιών είναι πολύ πιθανό να ελέγχονται ως προς την ηθική τους ποιότητα, ενώ πολλοί από αυτούς μπορεί να αναφέρονται σε επουσιώδη -από ηθική άποψη- ζητήματα.

Κατά ανάλογο τρόπο, η προτεινόμενη αυτόνομη θεώρηση της ηθικής μας επιβάλλει τον λογικό της διαχωρισμό από τους θεσμούς της πολιτικής και τις επιταγές της θρησκείας. Όπως θα δούμε παρακάτω, είναι γεγονός ότι πολλοί ηθικοί κανόνες και πεποιθήσεις πηγάζουν από τη θρησκευτική μας παράδοση, καθώς και ότι οι βασικές τους προϋποθέσεις εμπνέουν και συγκεκριμένους κώδικες πολιτικής οργάνωσης των κοινωνιών και συμπεριφοράς των πολιτών που τις απαρτίζουν. Αλλά η γενικότητα και η κριτική ισχύς των ηθικών αντιλήψεων συγκροτεί μια σχετικά ανεξάρτητη οπτική της ζωής των μελών μιας οργανωμένης κοινότητας που -τουλάχιστον στο νεότερο δυτικό πολιτισμό- χειραφετείται από οποιοσδήποτε θρησκευτικές καταβολές και επιτρέπει μια σημαντική αποστασιοποίηση από την πολιτική θέσμιση των κοινωνικών μας σχέσεων.

Η διεξοδική διερεύνηση των πλεγμάτων σχέσεων μεταξύ, αφενός, της αισθητικής, του δικαίου, της θρησκείας, της πολιτικής και, αφετέρου, της ηθικής δε μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο της σύντομης αυτής εισαγωγής.<sup>4</sup> Εκείνο όμως το οποίο πρέπει να σημειωθεί είναι πως η χαρτογράφηση τους συνιστά φιλοσοφικό πρόβλημα, ο πυρήνας του οποίου ανάγεται στη δυνατότητα διάκρισης του ηθικού από το εξω-ηθικό στοιχείο. Και στη συνέχεια θα χρειαστεί να μιλήσουμε λεπτομερέστερα για τα κριτήρια του χαρακτηρισμού ορισμένων πράξεων ως “ηθικά σημαντικών”, που επιτρέπουν την υπαγωγή τους σε ό,τι μπορεί να “ενδιαφέρει” την ηθική. Όπως θα δούμε, τα κριτήρια αυτά μπορούν ενδεχομένως να προσδιοριστούν μέσα από την συγκρότηση και την επεξεργασία ηθικών θεωριών που μας επιτρέπουν να κατανοήσουμε καλύτερα τι θα έπρεπε να αποκαλούμε γενικά “ηθική στάση” ζωής.

Σ'αυτό το σημείο πρέπει να αναγνωρίσουμε ότι η αποτίμηση κάποιων *επιπτώσεων* ή *χαρακτηριστικών* των πράξεών μας ως “σημαντικών” και η αντιπαράθεσή τους προς αυτό που θεωρούμε “ασήμαντο”, συνήθως με σκοπό την διαφοροποίηση της ηθικής από άλλους κώδικες συμπεριφοράς που διέπουν τις ανθρώπινες σχέσεις, μπορεί να αμφισβητηθεί. Όπως και σε άλλα σημεία της συζήτησής μας θα χρειαστεί να επισημάνουμε την σχετικότητα κάποιων πεποιθήσεων όσον αφορά την ηθική “σημασία” και την οριοθέτηση του πεδίου της ηθικής. Όμως, μπορούμε πιστεύω να δεχθούμε κατ'αρχήν ότι αυτή η σχετικότητα που παρατηρούμε μελετώντας διαφορετικούς πολιτισμούς και κοινωνικές ομάδες δεν οδηγεί κατ'ανάγκη στον ηθικό *σχετικισμό*, στην άποψη δηλαδή ότι οι βασικές ηθικές αξίες και αρχές νοούμενες ως ρυθμιστικά ιδεώδη της πράξης μας είναι πράγματι σχετικές και πως δεν υπάρχει τρόπος αντικειμενικής δικαιολόγησης της αλήθειας ή της ορθότητας των πεποιθήσεων που τις αφορούν.<sup>5</sup>

Μια πρώτη διάκριση που ίσως διευκολύνει την προσέγγισή μας, και η οποία ανάγεται στον Hegel, είναι εκείνη ανάμεσα στη συγκεκριμένη “ηθική ζωή”, τις αξίες που πραγματώνονται μέσα στους υπάρχοντες κοινωνικούς θεσμούς και στους “ρόλους” που υπαγορεύουν στα μέλη μιάς κοινότητας, και στον αφηρημένο, ιδανικό κώδικα που μπορεί να συλληφθεί από την συνείδηση του κάθε ατόμου. Οι βασικότερες κανονιστικές θεωρίες αρχών που θα μας απασχολήσουν στο πρώτο κεφάλαιο αναφέρονται στη συγκρότηση αυτού

<sup>4</sup> Για μια πρώτη διερεύνηση αυτών των σχέσεων, βλ. H.P.Kainz, *Ethics in Context*, Houndmills, Basingstoke and London : Macmillan, 1988 και ιδιαίτερα, 116-26.

<sup>5</sup> Η διεξοδική εξέταση του προβλήματος του ηθικού σχετικισμού θα μας απασχολήσει σε ειδική ενότητα άλλου κεφαλαίου.

του αφηρημένου κώδικα, ο οποίος αποτελεί αντικείμενο του προσανατολισμένου στο αυτόνομο άτομο προβληματισμού των φιλοσόφων των Νεώτερων Χρόνων. Αντίθετα, οι αρεταϊκές αντιλήψεις, για τις οποίες θα κάνουμε λόγο στη συνέχεια, οι οποίες δίνουν έμφαση στη διαμόρφωση του χαρακτήρα και σύμφωνα με την κυρίαρχη ερμηνεία παραπέμπουν σε παλαιότερες, αρχαιοελληνικές και μεσαιωνικές κοινωτιστικές αντιλήψεις αντανάκλουν την πραγματωμένη μορφή "ηθικής ζωής". Θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι και αν ακόμη η ποικιλία των συγκεκριμένων αξιών των διαφόρων κοινωνιών φαίνεται να οδηγεί σε σχετικιστικές τοποθετήσεις, δεν θα έπρεπε να εμποδίζει την αναζήτηση ενός συνόλου αρχών με αντικειμενική, υπερχρονική και καθολική εγκυρότητα <sup>6</sup>.

## 1.2. Ηθική και ηθική φιλοσοφία

Η φιλοσοφία ως συστηματική προσπάθεια διασάφησης θεμελιωδών εννοιών, δικαιολόγησης βασικών πεποιθήσεων, αλλά και διαμόρφωσης μιας συνολικής εικόνας των σχέσεων του ανθρώπου με τον κόσμο και με τους συνανθρώπους του,<sup>7</sup> είναι φυσικό να στρέφεται με ιδιαίτερο ενδιαφέρον στη μελέτη των φαινομένων του ηθικού βίου. Η ηθική καθίσταται ένα από τα κύρια αντικείμενα της πρακτικής φιλοσοφίας, στο μέτρο που εδώ οι θεωρητικές φιλοσοφικές συζητήσεις αποσκοπούν τελικά στον ορθό προσανατολισμό των πράξεων και τη διαμόρφωση της συμπεριφοράς. Έτσι, οι συζητήσεις αυτές ξεκινούν μέσα σε ένα γενικότερο πλαίσιο αξιολογικού προσδιορισμού του "έν ζην" και προχωρούν στις ειδικότερες διερευνήσεις κριτηρίων ηθικότητας των πράξεων, τα οποία στα νεότερα χρόνια αντιμετωπίζονται συχνά ως λογικά ανεξάρτητα από συγκεκριμένες αντιλήψεις του αγαθού.

Σ' αυτό το σημείο επιβάλλεται να επισημανθούν τρεις εναλλακτικές προσεγγίσεις του θεσμού της ηθικής που αλληλοσυμπληρώνονται, αλλά ανήκουν σε διαφορετικά επίπεδα :

1) Η ηθική μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο επιστημονικής παρατήρησης και θεωρητικής ανάλυσης, έτσι που να μπορούμε να μιλήσουμε για περιγραφική και εξηγητική προσέγγιση της από τις κοινωνικές επιστήμες. Τα οικονομικά, η ψυχολογία, η κοινωνιολογία και η κοινωνική ανθρωπολογία μπορούν να συμβάλουν αποφασιστικά στην κατανόηση της γένεσης και της διαμόρφωσης των διαφόρων διαστάσεων της ηθικής. Παράλληλα, η ιστορία των ιδεών μας επιτρέπει να παρακολουθήσουμε την ιστορική εξέλιξη μιας ποικιλίας ηθικών αντιλήψεων. Τέλος, ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζουν πρόσφατες κοινωνιοβιολογικές μελέτες που προσπαθούν να εξηγήσουν τη διαμόρφωση των ηθικών κατηγοριών και αντιλήψεων με ορισμένες εφαρμογές των πορισμάτων της θεωρίας της εξέλιξης στις ανθρώπινες κοινωνίες και συχνά με αναφορά σε κοινά χαρακτηριστικά της ομαδικής ζωής ανώτερων θηλαστικών. Βέβαια, τα συμπεράσματα που συνάγονται από αυτές τις μελέτες είναι αρκετά αμφιλεγόμενα. 2) Η ηθική, όπως ήδη αναφέρθηκε, μπορεί να αντιμετωπιστεί μέσα από καθαρά φιλοσοφικό πρίσμα που υπαγορεύει δύο ειδών προσεγγίσεις, διακρινόμενες από την επιστημονική : α) την κανονιστική, νοούμενη ως άμεση αναστοχαστική προέκταση της καθημερινής, προφιλοσοφικής σύλληψης της ηθικής ως συνόλου αξιών και αρχών για την

<sup>6</sup> Οι όροι που χρησιμοποιεί ο Hegel για να εκφράσει τις δύο αυτές διαφορετικές έννοιες της ηθικής είναι *Sittlichkeit* και *Moralität* και υπάρχει πρόβλημα ικανοποιητικών μονολεκτικών αποδόσεών τους στα νέα ελληνικά. Ο Κωνσταντίνος Καβουλάκος προτείνει να υιοθετήσουμε αντίστοιχα τον νεολογισμό *εθικότητα* (που παραπέμπει στα *έθος* και *έθιμο*) και τον αρκετά διαδεδομένο όρο *ηθικότητα*. Ορισμένοι θεωρούν ανάλογη την σημασία των αγγλικών και γαλλικών λέξεων *ethics - éthique*, για το *Sittlichkeit*, και *morality - moralité*, για το *Moralität*, κάτι που όμως δεν είναι ακριβές, όσον αφορά την καθημερινή και όχι τη φιλοσοφική χρήση τους. Για την διάκριση του Hegel, η οποία προβάλλει κυρίως μέσα από την *Φιλοσοφία του Δικαίου* και τα *Μαθήματα Φιλοσοφίας της Ιστορίας*, βλ. Michael Inwood, *A Hegel Dictionary*, Oxford: Blackwell, 1992, 191-193. Για τις σχετικιστικές υποδηλώσεις των κοινωτιστικών αντιλήψεων (που αποδίδουν οντολογική και αξιολογική προτεραιότητα στις διαφορετικές πολιτισμικές κοινότητες, με τις συγκεκριμένες, "τοπικές", ηθικές τους αξίες, βλ. τη βιβλιοκρισία του έργου του Amitai Etzioni, *The Golden Rule* (New York: Basic Books, 1996) από τον Νίκο Μουζέλη, "Κοινωτισμός: το ζήτημα του σχετικισμού", *Κοινωνία Πολιτών* 2 (Ανοιξη 1999): 90-96.

<sup>7</sup> Γι' αυτή την συνοπτική σύλληψη των κύριων στόχων του φιλοσοφείν και την εφαρμογή της στο πεδίο της ηθικής, δες M.Tooley, *Abortion and Infanticide*, Oxford : Clarendon Press, 1985, 5-30.

ρύθμιση της συμπεριφοράς μας, και β) την *μεταηθική*, θεωρούμενη αρχικά ως ουδέτερη λογική και σημασιολογική διερεύνηση του ηθικού λόγου, αλλά και ως γενικότερη φιλοσοφική ανάλυση όλων των σημασιολογικών, μεθοδολογικών, γνωσιολογικών και οντολογικών ζητημάτων που αφορούν το πεδίο της ηθικής.<sup>8</sup>

Ο κανονιστικός χαρακτήρας των ηθικών κατηγοριών είναι προφανής και σε προφιλοσοφικό επίπεδο. Προφανής είναι άλλωστε και η ανάλογη διάσταση του γενικότερου αξιολογικού εννοιολογικού πλαισίου στο οποίο εντάσσονται αυτές οι κατηγορίες. Η αντίληψη της ηθικής ορθότητας υπαγορεύει έμμεσα ή άμεσα πρακτικές επιταγές για τη ρύθμιση της συμπεριφοράς μας. Και η φιλοσοφία, καθώς επιχειρεί την ορθολογική αποτίμηση και συστηματοποίηση αυτών των επιταγών, ενδιαφέρεται για κριτήρια και λόγους για το τι *οφείλουμε* να πράττουμε και όχι για το τι (και *γιατί*) πράττουμε. Παρ'όλη την ανάγκη να ληφθούν υπόψη οι σχετικές περιγραφικές και εξηγητικές επιστημονικές θεωρίες που έχουν ως αντικείμενό τους την ηθικότητα, όπως έχει παρατηρηθεί από την εποχή του Hume, τα εμπειρικά δεδομένα τα οποία τις τεκμηριώνουν δεν αρκούν για τη λογική θεμελίωση ηθικών συμπερασμάτων, το “δέον” δεν παράγεται από το “είναι”.<sup>9</sup> Έτσι η ουσιώδης φιλοσοφική ηθική προτείνει γενικές κανονιστικές αρχές από τις οποίες να είναι δυνατή η συναγωγή λιγότερο ή περισσότερο συγκεκριμένων κανόνων. Τα τελευταία μάλιστα χρόνια, η ανάπτυξη της εφαρμοσμένης ηθικής κάνει δυνατό τον έλεγχο αυτών των αρχών σε διάφορα πεδία.<sup>10</sup>

Παράλληλα, καρπός των αναλυτικών συζητήσεων του πρώτου μισού του εικοστού αιώνα μπορεί να θεωρηθεί η διαμόρφωση της μεταηθικής ως ιδιαίτερου κλάδου της ηθικής φιλοσοφίας. Η προσεκτική εξέταση της υφής και του λογικού και σημασιολογικού status των ηθικών κρίσεων, που πάντοτε βέβαια απασχολούσε τους φιλοσόφους σε κάποιο βαθμό, μετατρέπεται συχνά σε κύρια ενασχόλησή τους και προσδιορίζει τα πορίσματα, όταν δεν υποκαθιστά εξ ολοκλήρου τα καθαρά κανονιστικά ενδιαφέροντα της ουσιώδους ηθικής. Πρόσφατα, το φάσμα των διερευνήσεων της μεταηθικής έχει διευρυνθεί σημαντικά χάρη στην αναβίωση παραδοσιακών οντολογικών και γνωσιολογικών ερωτημάτων, διατυπωμένων στη βάση νέων μεθοδολογικών αρχών. Έτσι και οι σχέσεις αλληλεπίδρασης αντιλήψεων κανονιστικής ηθικής και μεταηθικών τοποθετήσεων πρέπει να εξεταστούν μέσα στο γενικότερο φιλοσοφικό πλαίσιο που διαμορφώνεται προοδευτικά.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Για μια διαφορετική θεώρηση, δες την αντιμετώπιση της ηθικής ως *δεοντολογικής επιστήμης*, στο Πέτρου Γ.Γέμτου, *Οι κοινωνικές επιστήμες, Μια εισαγωγή*, Αθήνα : Τυπωθήτω - Γιώργος Δαρδανός, 1995, 27-8, 208-9. Σύμφωνα με την ανάλυση που υιοθετούμε εδώ ο κανονιστικός ηθικός προβληματισμός περιλαμβάνει ένα σύνολο “ανοικτών” ερωτημάτων που δε συγκροτούν ακόμη ένα διαμορφωμένο επιστημονικό πεδίο. Σχετικά με την διάκριση “ανοικτών” και “κλειστών” ερωτημάτων και την αναφορά στην κυρίαρχη ενασχόληση με τα πρώτα ως κριτήριο διαφοροποίησης της φιλοσοφίας από την επιστήμη, δες Martin Hollis, *Invitation to Philosophy*, Oxford : Blackwell, 1985, 7-10, 54.

<sup>9</sup> Σχετικά με το λογικό χάσμα “είναι” και “δέοντος”, δες David Hume, *A Treatise of Human Nature*, 2nd ed. by L.A. Selby-Bigge, text revised by P.H.Nidditch, Oxford : Clarendon Press, 1978, 469 και W.D. Hudson (ed.) *The Is-Ought Question*, New York : St. Martin's Press, 1969. Στις μέρες μας γίνονται νέες προσπάθειες γεφύρωσης αυτού του χάσματος με την υιοθέτηση φυσιοκρατικών μεταηθικών θεωριών που αποδέχονται τη γενικότερη οντολογική διαπλοκή γεγονότων και αξιών, κυρίως από εκπροσώπους του αμερικανικού πραγματισμού. Δες ενδεικτικά τις σχετικές εργασίες του Hilary Putnam στη συλλογή άρθρων του *Realism with a Human Face*, (ed. and intr. by James Conant), Cambridge Mass : Harvard University Press, 1990.

<sup>10</sup> Δες Δραγώνα-Μονάχου, *ό.π.*, 353-456, και μεταξύ άλλων, J.P.De Marco, R.M.Fox, (eds.) *New Directions in Ethics, (The Challenge of Applied Ethics)*, New York and London : Routledge and Kegan Paul, 1986, και *Moral Reasoning : A Philosophical Approach to Applied Ethics*, Fort Worth, Chicago : Holt, Rinehart and Winston, 1990. Πρβλ. ακόμη τη χρήσιμη συλλογή κειμένων T.A.Mappes, J.S. Zembaty (eds.), *Morality and Social Policy*, (3d ed.), New York : McGraw Hill, 1987.

<sup>11</sup> Για μια ιστορική θεώρηση, αλλά και μια πρώτη αποτίμηση των πρόσφατων εξελίξεων στο χώρο της μεταηθικής, δες Δραγώνα-Μονάχου, *ό.π.*, 124-285., Σωτηρίας Δρακοπούλου, “Μιά επισκόπηση των κυριότερων τάσεων στη σύγχρονη αγγλοσαξωνική ηθική φιλοσοφία”, Δωδώνη 14



Στην εργασία αυτή δίνεται έμφαση στη διερεύνηση προβλημάτων ουσιώδους ηθικής χωρίς να παραλείπονται οι αναγκαίες διασυνδέσεις με κάποια ζητήματα μεταηθικής.

### 1.3. Βασικές έννοιες της ηθικής φιλοσοφίας

Για την καλύτερη κατανόηση των φαινομένων της ηθικής απαραίτητη είναι η αναφορά σε ορισμένες τεχνικές έννοιες της πρακτικής φιλοσοφίας, οι οποίες συνιστούν και τη βάση για τη συγκρότηση ηθικών κατηγοριών : α) Οι *αξίες*, νοούμενες ως ιδιαίτερες ποιότητες πραγμάτων, καταστάσεων και προσώπων, η πραγμάτωση των οποίων μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο ορθολογικής επιθυμίας, παρέχουν το ευρύτερο πλαίσιο για κάθε προσπάθεια προσανατολισμού και αποτίμησης των πράξεων. Εδώ βέβαια δεν πρόκειται να ασχοληθούμε με την οντολογική και τη γνωσιοθεωρητική προβληματική της αξιολογίας.<sup>12</sup> Μπορούμε μόνο να επισημάνουμε την έκταση και την περιπλοκότητα του αξιακού πεδίου. Μια πρώτη χαρτογράφηση του φανερώνει τη συνύπαρξη ηθικών και εξω-ηθικών στοιχείων. Και στη συνέχεια, θα αρκεστούμε κατ'αρχάς στη διάκριση ανάμεσα σε ηθικές αξίες, οριζόμενες από τα συγκεκριμένα χαρακτηριστικά της ηθικής διάστασης, και στο σύνολο των άλλων υλικών και πνευματικών αξιών, όπως για παράδειγμα, οι οικονομικές, αισθητικές, θρησκευτικές κ.ά. αξίες. Όταν θα κάνουμε λόγο για την αξία του "αγαθού" αυτή θα πρέπει να νοείται με τη γενικότερη εξω-ηθική (μη-ηθική ή προ-ηθική) έννοια της θετικής ποιότητας καταστάσεων πραγμάτων. β) Οι *αρχές* και οι *κανόνες* ορθολογικού προσδιορισμού των πράξεών μας κατευθύνουν τη συμπεριφορά λιγότερο ή περισσότερο συνειδητά, στο μέτρο που εκφράζουν τον τρόπο κατά τον οποίο θέτουμε στόχους και επιδιώκουμε την πληρέστερη δυνατή επίτευξή τους. Ορισμένες από αυτές τις αρχές και οι κανόνες που συνεπάγονται, εντάσσονται στο χώρο της ηθικής και εκφράζουν αυτό που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε "ηθική στάση" ή "ηθική θεώρηση" (του ανθρώπινου βίου). Ένα από τα κυριότερα χαρακτηριστικά τους είναι η "καθολικευσιμότητα", δηλαδή η δυνατότητα εφαρμογής τους σε όλες τις παρόμοιες καταστάσεις, αλλά και σε όλα τα παρόμοια υποκείμενα πράξεων που εμπλέκονται σε τέτοιες καταστάσεις. γ) Οι *αρετές*, περιγραφόμενες συνήθως ως σταθερές ("προδιαθεσιακές") και σε μεγάλο βαθμό επίκτητες ιδιότητες των υποκειμένων των πράξεων επιτρέπουν την καλύτερη έκφραση των δυνατοτήτων τους και την πραγμάτωση των επιδιωκόμενων αξιών. Την ηθική ενδιαφέρουν πρώτιστα εκείνες οι αρετές που επιτρέπουν την ορθή διαμόρφωση και εφαρμογή βασικών ηθικών αρχών. Τα τελευταία χρόνια έχει αναβιώσει το ενδιαφέρον για το ενδεχόμενο επεξεργασίας μιας "ηθικής αρετών", που εμπνέεται από την αριστοτελική παράδοση και τονίζει τη λογική και οντολογική προτεραιότητα των αρετών σε σχέση με οποιεσδήποτε αρχές και κανόνες.

Άλλες, συναφείς έννοιες που θα χρειαστεί να μας απασχολήσουν είναι οι έννοιες των (ηθικών) *καθηκόντων*, *υποχρεώσεων* και *δικαιωμάτων*, που μπορεί να θεωρηθούν παράγωγες και συναπτόμενες με τις ηθικές αξίες και αρχές, αλλά που ορισμένοι φιλόσοφοι αντιμετωπίζουν ως πρωτογενείς και μη αναγώγιμες σε άλλες βασικότερες. Τέλος η έννοια της ηθικής *ευθύνης* που συνδέεται με την έννοια της ηθικής *συνείδησης* είναι ουσιώδης για την κατα-

---

(1985) : 113-27, και Στέλιου Βιρβιδάκη, "Σύγχρονες γνωσιολογικές και οντολογικές προσεγγίσεις της ηθικής", *Το Βήμα των Κοινωνικών Επιστημών*, τομ. Β, τεύχος 5 (1991) : 91-113. Για τις σχέσεις μεταηθικής και κανονιστικής ηθικής, δες ακόμη, T.Tannjö, *The Relevance of Metaethics to Ethics*, Stockholm : Almqvist & Wiksell, 1976, την ανέκδοτη εργασία μου "Moral Realism and Normative Ethics : The Choice of Package ?" (ανακοίνωση στο Α΄ Συνέδριο της *Ευρωπαϊκής Εταιρείας Αναλυτικής Φιλοσοφίας* στην Aix-en-Provence τον Απρίλιο του 1993) και τη μονογραφία μου, Η υφή της ηθικής πραγματικότητας, Αθήνα: Leader Books, 2009[πρώτη γαλλική έκδοση, *La robustesse du bien*, Nîmes: Editions Jacqueline Chambon, 1996]. Πρβλ. και Michael Smith, *The Moral Problem*, Oxford: Blackwell, 1994.

<sup>12</sup> Η προβληματική αυτή καθώς και η λεπτομερέστερη εξέταση των συναφών εννοιολογικών προβλημάτων και των σχέσεων ηθικών και εξω-ηθικών αξιών θα εκτεθεί συνοπτικά σε ιδιαίτερο κεφάλαιο.

νόηση της ηθικής εμπειρίας. Προϋπόθεσή της φαίνεται να αποτελεί η αυτονομία και κατά πολλούς η ελευθερία της βούλησης.

Το περιεχόμενο όλων των παραπάνω εννοιών ελπίζεται πως θα διασαφηθεί μέσα από την ανάλυση που ακολουθεί στα επί μέρους κεφάλαια.

#### 1.4. Χαρακτηρισμός των πράξεων από ηθική σκοπιά

Η ηθική θεώρηση των πράξεων καθιστά δυνατή την κατηγοριοποίησή τους ανάλογα με τη συμμόρφωσή τους ή μη με ορισμένα κριτήρια ορθότητας. Έτσι, μπορούμε να τις διακρίνουμε σε α) *ορθές* (ή *επιτρεπόμενες*), και β) *εσφαλμένες* (ή μη *επιτρεπόμενες*). Ακόμη, οι ορθές πράξεις μπορούν να διαιρεθούν σε i) *επιβαλλόμενες* και ii) *προαιρετικές*. Τέλος, στις προαιρετικές συμπεριλαμβάνουμε τις πράξεις που θα χαρακτηρίζαμε ως *αξίεπαινες* ή ως *εξάιρετες*, αλλά δε συνιστούν ηθικά *καθήκοντα* ή *υποχρεώσεις*, και φυσικά όλες εκείνες που δεν αποτελούν αντικείμενο ιδιαίτερου προβληματισμού και που θα μπορούσαν να ονομαστούν ηθικά *αδιάφορες*.

Εδώ πρέπει να παρατηρηθεί ότι η κατάταξη συγκεκριμένων πράξεων στις παραπάνω κατηγορίες εξαρτάται από τη συγκεκριμένη θεωρητική και πρακτική τοποθέτηση απέναντι - στην όλη ηθική διάσταση που επιλέγει να υιοθετήσει κανείς. Σύμφωνα μάλιστα με μια ευρύτερη σύλληψη του εννοιολογικού πεδίου της πρακτικής φιλοσοφίας, ως “αδιάφορες” θα έπρεπε να περιγραφούν εκείνες οι πράξεις που δεν εμπίπτουν διόλου στο χώρο της ηθικής και για τις οποίες δεν τίθεται θέμα για το αν είναι “επιτρεπόμενες” ή όχι. Ομως δεν είναι εύκολο να απομονωθούν οι διαστάσεις του ηθικά ενδιαφέροντος ή σημαντικού στοιχείου και να διαχωριστούν από καθαρά εξω-ηθικές περιοχές. Αλλωστε, μένει προς το παρόν ανοικτό το ζήτημα του βασικού ορισμού ενός είδους πράξεων, με αναφορά στο οποίο θα ήταν δυνατό να αναγνωριστούν και όλα τα άλλα (π.χ. οι επιτρεπόμενες θα μπορούσαν να οριστούν ως μη απαγορευμένες, ή οι επιβαλλόμενες ως αυτές που η παράλειψή τους δεν είναι επιτρεπόμενη, ή πάλι οι προαιρετικές ως αυτές τόσο η εκτέλεσή τους όσο και η παράλειψή τους είναι επιτρεπόμενη.) Όπως και να έχει το πράγμα, οι κανονιστικές θεωρίες που θα μας απασχολήσουν θα πρέπει να εξεταστούν και από την άποψη των ικανότητάς τους να παράσχουν μian εύλογη και επαρκή ανάλυση των διαφόρων ειδών πράξεων με σκοπό την αξιολόγησή τους. Αλλά και τα ίδια τα κριτήρια ηθικότητας τα οποία θα προταθούν ελέγχονται και ως προς την λειτουργικότητά τους για την επιτυχή χαρτογράφηση του ηθικού χώρου.<sup>13</sup>

#### 1.5. Μορφές ηθικών θεωριών - Κριτήρια αξιολόγησης κανονιστικών θεωριών

1.5.1. Μιλώντας γενικά για ηθική θεωρία εννοούμε κάθε συστηματική θεώρηση του πεδίου της ηθικής που μπορεί να έχει περιγραφικό, εξηγητικό ή και κανονιστικό χαρακτήρα και που μπορεί να συγκροτηθεί σε ένα σύνολο γενικών προτάσεων. Η δυνατότητα και το επιστημολογικό status αυτών των θεωρήσεων αποτελούν αντικείμενο τεχνικών μεταηθικών συζητήσεων.<sup>14</sup> Η διάκριση μεταξύ ουσιώδους κανονιστικής ηθικής και μεταηθικής που επισημάνουμε παραπάνω (1.2.) παρέχει και τη βάση διαφοροποίησης των κυριότερων μορφών *φιλοσοφικών* θεωριών που αφορούν την ηθική. Έτσι, οφείλουμε να ξεκινήσουμε με την εξέταση παραδοσιακών και σύγχρονων κανονιστικών θεωριών που αποβλέπουν στον προσδιορισμό κριτηρίων ηθικότητας και τη διατύπωση των θεμελιωδών αρχών που ενσωματώνουν αυτά τα

<sup>13</sup> Για την προτεινόμενη κατηγοριοποίηση των πράξεων, βλ. Mark Timmons (ed.), *Conduct and Character, Belmont : Wadsworth, 1990, 8-9*. Σχετικά με τα γενικότερα θέματα των διαστάσεων, των χαρακτηριστικών και του εύρους της ηθικής, βλ. μεταξύ άλλων, Peter A. French, *The Scope of Morality*, Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1979, Shelly Kegan, *The Limits of Morality*, Oxford : Clarendon Press, 1989, και Samuel Sheffler, *Human Morality*, Oxford : Clarendon Press, 1992.

<sup>14</sup> Βλ. την ενότητα που ακολουθεί και τις βιβλιογραφικές αναφορές των σημειώσεων 17 ως 23.

κριτήρια. Η αναζήτηση τέτοιων αρχών συνήθως αποσκοπεί στην άμεση ή έμμεση πρακτική καθοδήγηση και αξιολόγηση της ανθρώπινης συμπεριφοράς. Σε μεταγενέστερο στάδιο μπορούμε να επικεντρώσουμε το ενδιαφέρον μας σε θεωρίες μεταηθικού επιπέδου, και φυσικά στον τρόπο με τον οποίο οι τελευταίες επηρεάζουν τη διαμόρφωση των κανονιστικών μας αρχών. Εκεί, ιδιαίτερος λόγος θα πρέπει να γίνει για την αντιμετώπιση λιγότερο ή περισσότερο αρνητικών τοποθετήσεων όπως ο ηθικός σκεπτικισμός, ο ηθικός μηδενισμός, ο υποκειμενισμός και ο σχετικισμός, που φαίνεται να αντιβαίνουν στις θεμελιωδέστερες ηθικές μας πεποιθήσεις.<sup>15</sup> Σε πρώτη φάση θα δεχτούμε, ως υπόθεση εργασίας, τη δυνατότητα σύλληψης κάποιων αντικειμενικών, διαχρονικών αρχών ουσιώδους ηθικής και θα προχωρήσουμε στην προσπάθεια καθορισμού και διερεύνησής τους. Και τα κύρια ερωτήματα που θα μας απασχολήσουν δε θα είναι το αν υπάρχουν και πώς μπορούν να γίνουν γνωστά κριτήρια και χαρακτηριστικά ηθικότητας των πράξεων, αλλά το ποιά είναι και πώς μπορούν να διατυπωθούν καλύτερα αυτά τα κριτήρια. Όσο για το κλασικό φιλοσοφικό ερώτημα σχετικά με τη δικαιολόγηση της ίδιας υιοθέτησης της ηθικής θεώρησης ή στάσης, (“γιατί να είναι κανείς ηθικός;”), πρέπει να αποτελέσει θέμα ξεχωριστής συζήτησης.<sup>16</sup>

1.5.2. Προτού επιχειρήσουμε την παρουσίαση συγκεκριμένων κανονιστικών θεωριών αρχών μπορούμε να απομονώσουμε ορισμένα μεθοδολογικά κριτήρια για τη συγκρότηση αλλά και για την αποτίμησή τους. Τα κριτήρια αυτά θα μας διευκολύνουν αργότερα κατά τη συναγωγή συμπερασμάτων :

α) *Λογική συνέπεια* : Ελάχιστη αλλά αυστηρή προϋπόθεση για την αποδοχή της οποιασδήποτε συστηματικής θεώρησης είναι η απουσία αντιφάσεων. Πρέπει να αποκλεισθεί η υιοθέτηση αντιφατικών αρχών, ή αρχών από τις οποίες είναι δυνατό να συναχθούν συγκεκριμένες αντιφατικές κρίσεις. Φυσικά, χρειάζεται προσεκτικός έλεγχος για να διακριβωθεί αν φαινομενικές αντιφάσεις δεν οφείλονται στην βαθύτερη διαφορά περιπτώσεων, που μοιάζουν μεν κατά την επιφανειακή περιγραφή τους, αλλά προσδιορίζονται από διαφορετικούς παράγοντες που θα έπρεπε να ληφθούν υπ’ όψη κατά την τελική αξιολόγηση. Έτσι, για παράδειγμα, η εξέταση δύο αθετήσεων υποσχέσεων μπορεί να οδηγήσει σε αντίθετες κρίσεις εάν σε τελευταία ανάλυση στις συγκεκριμένες πράξεις υπεισέρχονται στοιχεία που δεν επιτρέπουν την εξομοίωσή τους.

β) *Σαφήνεια, ακρίβεια, εύρος εφαρμογής και οικονομία αρχών* : Τελείως αόριστες ή ασαφείς αρχές είναι ασφαλώς άχρηστες για την καθοδήγηση της συμπεριφοράς. Όμως πρέπει να συνειδητοποιηθεί ότι δε μπορούμε να απαιτούμε απόλυτη αλγοριθμική ακρίβεια κατά την εφαρ-

<sup>15</sup> Οι γενικές αμφισβητήσεις της ηθικής μπορεί να προέρχονται από διάφορες αντιλήψεις που υπονομεύουν το κύρος της, είτε αυτές αντανακλούν τεχνικές φιλοσοφικές θέσεις όπως ο καθολικός ντετερμινισμός (όλα τα συμβάντα είναι αυστηρά καθορισμένα από προγενέστερα συμβάντα σύμφωνα με ορισμένους απαράβατους νόμους), που υπονομεύει την έννοια της ηθικής ευθύνης, είτε προκύπτουν από γενικεύσεις και επιστημονικοφανείς προεκτάσεις προ-φιλοσοφικών αντιλήψεων, όπως ο "ψυχολογικός εγωισμός" (όλες οι ενέργειές μας καθορίζονται από καθαρά εγωιστικά κίνητρα, που φαίνεται να αναιρεί κάθε δυνατότητα αλτρουιστικής συμπεριφοράς). Βλ. και παρακάτω 2.1.1.

<sup>16</sup> Για μια πρώτη προσέγγιση του ηθικού σκεπτικισμού δες Δραγώνα-Μονάχου *ό.π.*, 242-253 κεξ, Στέλιου Βιρβιδάκη *ό.π.*, και “Υπάρχει κρίση της ηθικής φιλοσοφίας;”, *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση* 5 (1988) : 115-29 και Panayot Butchvarov, *Skepticism in Ethics*, Bloomington and Indianapolis : Indiana University Press, 1989. Για ένα ορισμό και σύντομη εισαγωγή στα προβλήματα του ηθικού υποκειμενισμού και σχετικισμού, δες Peter Singer (ed.), *A Companion to Ethics*, Oxford : Blackwell, 1991, 432-441, 442-451 και Frankena, *op.cit.*, 109 -113. Σχετικά με το ερώτημα : “Γιατί να είναι κανείς ηθικός;” δες μεταξύ άλλων Frankena, *ibid.*, 113-116, Στέλιου Βιρβιδάκη, “Ορθολογικότητα και ηθική”, *Θεωρία και Κοινωνία*, τεύχος 5 (1991) : 137- 155 και Robert Louden, *Morality and Moral Theory, A Reappraisal and Reaffirmation*, Oxford : Oxford University Press, 1992, 13-84.

μογή της θεωρίας.<sup>17</sup> Η περιπλοκότητα των ανθρώπινων καταστάσεων και, σύμφωνα με την άποψη πολλών φιλοσόφων, η ελευθερία των πράξεων δεν επιτρέπει την αναγωγή τους σε ρυθμίσεις που υπακούουν σε αυστηρούς φυσικούς νόμους. Βέβαια, ορισμένοι βιάζονται να συμπεράνουν από αυτό το γεγονός πως πρέπει να εγκαταλειφθεί κάθε προσπάθεια θεωρητικοποίησης πρακτικών ενοράσεων και κάθε αναζήτηση πρώτων θεωρητικών αρχών.<sup>18</sup> Όμως για όσους είναι δυνατή η συγκρότηση μιάς κανονιστικής θεωρίας, η επιδίωξη της ακρίβειας δε δικαιολογεί την κωδικοποίηση ενός πλήθους κανόνων χωρίς κανένα σεβασμό στο αίτημα για οικονομία στη σύλληψη των βασικών κριτηρίων και των αρχών που τα εκφράζουν. Τέλος, σημασία έχει και το εύρος εφαρμογής αυτών των αρχών, η δυνατότητά τους να φωτίσουν και να ρυθμίσουν τα φαινόμενα του ηθικού βίου σε όλες του τις εκφάνσεις και να αποκλείσουν ορισμένους αυθαίρετους περιορισμούς στη σύλληψη της κοινότητας των ηθικών υποκειμένων.

γ) *Εφαρμοσιμότητα, ανταπόκριση στις ανθρώπινες δυνατότητες* : Παρ'όλο που οι ηθικές κανονιστικές αρχές διακρίνονται από την προβολή ιδανικών αιτημάτων και προσδοκιών, πρέπει να είναι εφικτή η πραγμάτωσή τους, σε κάποιο σημαντικό βαθμό. Αυτό δε σημαίνει ότι οφείλουν να συμμορφώνονται απόλυτα προς μια συγκεκριμένη φυσική ή κοινωνική πραγματικότητα, γιατί τότε θα έχαναν την κριτική, αξιολογική τους υφή. Όμως δε μπορούν να αποβλέπουν στη δημιουργία μιας κοινωνίας αγγελικών όντων. Το γεγονός ότι τελικά το *δέον* δε συνάγεται λογικά από το *είναι* δε σημαίνει ότι θα δεχτούμε την απόλυτη διάστασή τους. Η ηθικοποίηση της συμπεριφοράς προϋποθέτει την εφαρμοσιμότητα των ηθικών αρχών, σε ιδανικές έστω -αλλά όχι εξωπραγματικές- συνθήκες.<sup>19</sup>

δ) *Δημοσιοποιήσιμος χαρακτήρας* : Οι ηθικές αρχές δε μπορεί να είναι καθαρά προσωπικές, να αφορούν ένα μόνο άτομο. Κατά συνέπεια, πρέπει να μπορούν να δημοσιοποιηθούν, και, θεωρητικά τουλάχιστο, να μεταδοθούν και διδαχθούν. Τα χαρακτηριστικά αυτά συνάγονται από την κοινωνική υφή του θεσμού της ηθικής -υπό τη στενή έννοια που προτάθηκε παραπάνω (1.1.)- που δεν είναι δυνατό να νοηθεί σε ιδιωτικό επίπεδο. Και στενή είναι η σχέση τους με την ιδιότητα της καθολικευσιμότητας των ηθικών κρίσεων. Σύμφωνα με τη βασική αντίληψη της ίδιας της έννοιας των ηθικών προτάσεων και κανόνων, που περιγράφει η λογική αρχή της καθολικευσιμότητας, *όταν αποδίδουμε σε κάποιο άτομο, πράξη ή κατάσταση*

<sup>17</sup> Πρβλ. Onora O'Neill, "Abstraction, Idealization and Ideology in Ethics" στο J.D.G. Evans, (ed.) *Moral Philosophy and Contemporary Problems*, Cambridge : Cambridge University Press, 1987, 55-70.

<sup>18</sup> Σχετικά με τις σύγχρονες αντιδράσεις κατά των προσπαθειών διαμόρφωσης κανονιστικών θεωριών και ιδιαίτερα κανονιστικών θεωριών αρχών, δεξ Loudon, *op.cit.* 85-162, και S.G. Clarke, E. Simpson, (eds.) *Anti-theory in Ethics and Moral Conservatism*, Albany : State University of New York Press, 1989. Δες ακόμη τις εργασίες μου "Υπάρχει κρίση της ηθικής φιλοσοφίας;" ό.π., και "Η αριστοτελική ηθική και οι σύγχρονες αντι-θεωρητικές τάσεις στο χώρο της ηθικής φιλοσοφίας" στο Δ.Ζ. Ανδριόπουλου, (εκδ.) *Αριστοτέλης, Αφιέρωμα στον J.P. Anton*, (Β' εκδ.) Αθήνα : Τ. Πιτσίλος, 1996, 495-516, "Neo-Pragmatism and Anti-Theoretical in Moral Philosophy and in Literary Criticism", in Savvas Patsalidis (ed.) *Hellenism and the U.S. Constructions and Deconstructions*, Thessaloniki: Aristotle University of Thessaloniki, 1994, 149-160. Δες ακόμη παρακάτω (2.1.2) για παράδοξες προσπάθειες υποστήριξης αντιθεωρητικών τάσεων μέσα από κάποιο θεωρητικό πρίσμα. Για τις αντιθεωρητικές απόψεις του Wittgenstein στο χώρο της ηθικής πρβλ. τα κείμενα που περιλαμβάνονται στο *Wittgenstein: Περί ηθικής* (επιμ. Κωστή Κωβαίου), Αθήνα: Εκδόσεις Καρδαμίτσα και για μια κριτική συζήτηση των επιδράσεών τους, το επίμετρο, Στέλιου Βιρβιδάκη, "Η ηθική μετά τον Wittgenstein", *ibid.*

<sup>19</sup> Πρβλ., Owen Flanagan, *Varieties of Moral Personality*, Cambridge Mass : Harvard University Press, 1991, 32-55, όπου προτείνεται η αρχή του "ελάχιστου ψυχολογικού ρεαλισμού" (principle of minimal psychological realism). Τα κριτήρια (β) και (γ) που αφορούν το εύρος εφαρμογής αλλά και την ίδια την εφαρμοσιμότητα των κανονιστικών θεωριών υπό εξέταση, έχουν να κάνουν και με τα γενικότερα φιλοσοφικά προβλήματα των ορίων και της απαιτούμενης ισχύος της ηθικής και της ηθικής θεωρίας. Δες σχετικά και τις βιβλιογραφικές παραπομπές των σημειώσεων 10 και 11..

$\chi$ , ορισμένα ηθικά κατηγορήματα  $\kappa$  (π.χ. ηθική αγαθότητα ή ορθότητα), είμαστε υποχρεωμένοι να αποδώσουμε τα ίδια κατηγορήματα  $\kappa$  σε κάθε άλλο άτομο, πράξη ή κατάσταση  $\psi$  που είναι παρόμοιο με το  $\chi$ , ως προς όλα τα ηθικά σημαντικά χαρακτηριστικά του. Και είναι αυτή η λογική αρχή που επιτρέπει μια πρώτη έκφραση των ηθικών αιτημάτων της αντικειμενικότητας και της αμεροληψίας.<sup>20</sup>

ε) *Συνοχή, εναρμόνιση με κοινές ηθικές πεποιθήσεις* : Μια ικανοποιητική ηθική θεωρία, πέρα από την αυστηρή λογική συνέπεια πρέπει να διακρίνεται από γενικότερη συνοχή των στοιχείων της. Η έννοια αυτή της συνοχής (ή συνεκτικότητας), του όλου λογικού και πρακτικού ερμού των αρχών και των εφαρμογών τους, είναι οπωσδήποτε ευρύτερη από την συνέπεια, νοούμενη ως απλή απουσία εσωτερικών αντιφάσεων. Στο βαθμό που η θεωρία ενσωματώνει προ-φιλοσοφικές πεποιθήσεις και εννοήσεις, αυτές οφείλουν να εναρμονίζονται με τις αρχές της, και οι τελευταίες δε μπορούν να αφίστανται τελείως από τις κοινές αντιλήψεις περί ηθικής. Το αίτημα αυτό έχει νομίζω εκφραστεί με τον καλύτερο τρόπο από τον John Rawls, ως μεθοδολογική αρχή της *αναστοχαστικής ισορροπίας* (reflective equilibrium) θεωρητικών αρχών και “καλά σταθμισμένων κρίσεων” (well-considered judgments) που αποκρυσταλλώνουν συγκεκριμένες πεποιθήσεις.<sup>21</sup> Μια τέτοια ισορροπία δίνει την αίσθηση αυτού που αποκαλούμε συνοχή (coherence) της θεωρίας και ίσως τελικά ανταποκρίνεται και στην ικανοποίηση του κριτηρίου της εφαρμοσιμότητας ( $\gamma$ ). Πάντως, ο προσδιορισμός της καλύτερης δυνατής αναστοχαστικής ισορροπίας δεν είναι διόλου εύκολη υπόθεση και μπορεί να δημιουργεί την αίσθηση εμπλοκής σε κάποια κυκλική επιχειρηματολογία. Οπως, σύμφωνα με τις πιο σύγχρονες αντιλήψεις της φιλοσοφίας της επιστήμης, δε είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε *a priori* σε ποιό βαθμό θα προσαρμόσουμε τις θεωρητικές μας αρχές στα παρατηρησιακά δεδομένα (ή και αντίστροφα), έτσι και εδώ δεν είναι εφικτή η αναζήτηση *a priori* κριτηρίων για την κριτική αναθεώρηση των ηθικών μας εννοήσεων, οι οποίες ασφαλώς και δε μπορούν να εγκαταλειφθούν τελείως.

στ) *Εξωτερική στήριξη* : Το κύρος μιας ηθικής θεωρίας μπορεί οπωσδήποτε να ενισχυθεί αν αυτή υποστηριχθεί και από εύλογες εξω-ηθικές αντιλήψεις. Αν για παράδειγμα, έχουμε ανε-

<sup>20</sup> Βέβαια, εδώ προκύπτουν δύσκολα φιλοσοφικά ερωτήματα σχετικά με τη δυνατότητα εξομίσωσης ή και παραλληλισμού χαρακτηριστικών, και σχετικά με τα κριτήρια συμπερίληψης στην ηθική κοινότητα όχι μόνο ανθρώπων αλλά και άλλων έμβιων όντων. Οπωσδήποτε, η αρχή της καθολικευσιμότητας, η οποία σύμφωνα με την πρώτη διατύπωση της *κατηγορικής προστακτικής* συνδέεται άμεσα με τη λογική συνέπεια, δεν πρέπει να συγχέεται με μια απλή γενίκευση. Καθώς παρατηρεί ο R.M. Hare, μια καθολικεύσιμη ειδική κρίση μπορεί να έχει πολύ ειδικό χαρακτήρα. Έτσι, “ένα ηθικό υποκείμενο με συγκεκριμένα γνωρίσματα  $\chi$ , υπό συνθήκες  $\psi$ , πρέπει πάντα να ενεργεί κατά τρόπο  $\omega$ ”, αλλά τα  $\chi$ ,  $\psi$  και  $\omega$  είναι δυνατό να προσδιορίζονται με λεπτομερή, ειδικά και περίπλοκα χαρακτηριστικά. Δες R.M.Hare, “Principles”, *Proceedings of the Aristotelian Society* 72/3 (1973), 1f. και “Universal Prescriptivism” στο Singer, *op.cit.*, 451-63, 457.

<sup>21</sup> Για την έννοια της *αναστοχαστικής ισορροπίας*, που είχε προταθεί για πρώτη φορά από τον Nelson Goodman, βλ. John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1971, 20ff., 48-51 [*Θεωρία της δικαιοσύνης*, μτφρ. Φ. Βασιλόγιαννης κ.ά, Αθήνα: Πόλις, 2001, 46 κ.εξ., 78-82.] Ο Rawls μάλιστα πιστεύει ότι μπορεί να αναχθεί στη σύλληψη της αριστοτελικής *διαλεκτικής*, της μεθόδου φιλοσοφικής επιχειρηματολογίας που χρησιμοποιεί ως προκείμενες *ένδοξα*, όχι απόλυτα προφανείς και ασφαλείς γνώμες αποδεκτές από τους περισσότερους ανθρώπους και τους προγενέστερους φιλοσόφους. Για μια πρώτη αναφορά στη συνεκτικιστική γνωσιολογία η οποία υπόκειται στις μεθοδολογικές θέσεις του Rawls, βλ. Στέλιου Βιρβιδάκη, “Το πρόβλημα της θεμελίωσης της γνώσης : Μια σύγχρονη προσέγγιση”, *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση* 7 (1990), 107-32, 110. Από τους Norman Daniels, Jane English και Kai Nielsen αναπτύσσεται η έννοια της “ευρείας” αναστοχαστικής ισορροπίας (wide reflective equilibrium) που αναφέρεται στην ανάγκη εξέτασης μιάς σειράς κλασικών ηθικών θεωριών, αλλά και άλλων θεωρητικών και πρακτικών πεποιθήσεων του υποκειμένου της πράξης και των συνανθρώπων του. Βλ. Kai Nielsen “In Defense of Wide Reflective Equilibrium” στο Douglas Odegard (ed.) *Ethics and Justification*, Edmonton, Alberta : Academic Printing and Publishing, 1988, 19-37.

ξάρτητους θεολογικούς, πολιτικούς, ή επιστημονικούς λόγους για να υιοθετήσουμε ορισμένες ηθικές αρχές, τότε η θεωρία που τις προτείνει αποκτά μεγαλύτερη πειστικότητα, σε αντίθεση με θεωρίες που αντιβαίνουν σ' αυτούς τους λόγους, και στις λογικές τους συνέπειες. Αν όμως αντίθετα, εξω-ηθικές αντιλήψεις που αποτελούσαν σημαντική βάση στήριξης μιας ηθικής θεωρίας υπονομευθούν αποφασιστικά, τότε η ισχύς της ηθικής θεωρίας μπορεί εύκολα να αμφισβητηθεί. Αλλάζει η “ευρεία αναστοχαστική ισορροπία” ηθικών και εξω-ηθικών αρχών και πεποιθήσεων.<sup>22</sup> Εκείνο όμως το οποίο πρέπει να τονιστεί είναι πως, κατά κανόνα, μια ηθική θεωρία, στο μέτρο που δεν απομακρύνεται ριζικά από τις δυνατότητες της ανθρωπίνης φύσης και τη βασική μας σύλληψη αυτών των δυνατοτήτων, μπορεί να κριθεί λίγο -πολύ αυτόνομα, και δεν ανατρέπεται εύκολα μόνο από την αλλαγή κάποιων εξω-ηθικών θεωρητικών και πρακτικών δεδομένων.

Τελειώνοντας αυτή τη σύντομη απαρίθμηση κριτηρίων, πρέπει να πούμε ότι η αξία τους έγκειται στη δυνατότητα συνεξέτασης και συνδυαστικής εφαρμογής τους. Στη συνέχεια, κατά την έκθεση, ιεράρχηση και προκαταρκτική προσπάθεια αποτίμησης κανονιστικών θεωριών αρχών θα έχουμε την ευκαιρία να σχηματίσουμε μια πιο συγκεκριμένη εικόνα της σχετικής λειτουργικότητάς τους. Φυσικά, εκείνο που προϋποτίθεται για την τελική αξιολόγηση της πρακτικής χρησιμότητας της οποιασδήποτε θεωρίας είναι η σαφής σύλληψη των βασικών εννοιολογικών της εργαλείων, η ορθή κατανόηση των καταστάσεων και των πραγματικών γεγονότων τα οποία δημιουργούν ηθικά προβλήματα, αλλά και η συμφωνία πάνω στην ερμηνεία των κριτηρίων που θα μπορούσαν να αποτελέσουν τη βάση για την επίλυση τους.<sup>23</sup>

## 2. ΤΕΛΕΟΛΟΓΙΚΕΣ/ΣΥΝΕΠΕΙΟΚΡΑΤΙΚΕΣ ΚΑΙ ΔΕΟΝΤΟΚΡΑΤΙΚΕΣ ΘΕΩΡΙΕΣ

### 2.0. *Είδη κανονιστικών θεωριών - Ορισμοί*

Από τις εισαγωγικές μας παρατηρήσεις μπορούν νομίζω να συναχθούν οι κύριοι στόχοι μιας κανονιστικής θεωρίας, που θα ήταν σε θέση να συμβάλει στην πρακτική ρύθμιση της συμπεριφοράς μας. Μια τέτοια θεωρία οφείλει να παρέχει στοιχειώδεις, γενικές αρχές για της επεξεργασία ενός σταθερού πλαισίου για την παραγωγή και τη φιλοσοφική στήριξη συγκεκριμένων κανόνων καθοδήγησης των πράξεων. Και βέβαια, οι αρχές αυτές πρέπει να εκφράζουν κριτήρια ηθικότητας, ή, ακριβέστερα, κριτήρια ηθικής αξιολόγησης των πράξεων.

Δύο είναι τα είδη θεωριών που αντιστοιχούν στις βασικές παραδοσιακές παραμέτρους του ηθικού στοχασμού και που έχουν αποτελέσει αντικείμενο συστηματικής φιλοσοφικής επεξεργασίας :

<sup>22</sup> Εδώ μπορεί να επιχειρηθεί η περαιτέρω επέκταση της “ευρείας αναστοχαστικής ισορροπίας”. Δες παραπάνω σημ. 21.

<sup>23</sup> Τα παραπάνω κριτήρια αναλύονται από τον Timmons, *op.cit.*, 14-22. Αν δεχόταν κανείς κάποια ισχυρή αναλογία μεταξύ κανονιστικών ηθικών και επιστημονικών θεωριών, θα μπορούσε ενδεχομένως να υιοθετήσει και ένα ακόμη κριτήριο “προβλεψιμότητας” της ηθικής εμπειρίας. Για μια τέτοια αντίληψη που αναφέρεται στην πρόβλεψη των πράξεων ενός ιδανικού, ορθολογικού υποκειμένου, δες A.Piper, “The Meaning of Ought and the Loss of Innocence” (abstract), *Proceedings of the American Philosophical Association* 63 (1989) 53-4 και “Seeing Things”, *The Southern Journal of Philosophy* 29 (1990), 29-60. Οπωσδήποτε, οι προτεινόμενες αναλογίες με περιγραφικές ή εξηγητικές θεωρίες από το χώρο των φυσικών ή των κοινωνικών επιστημών είναι παρακινδυνευμένες, ενώ οι αναλογίες με γλωσσολογικές, μαθηματικές ή λογικές κανονιστικές θεωρίες παρουσιάζουν άλλα προβλήματα. Στη σύντομη παρουσίαση που ακολουθεί θα εφαρμοστούν άμεσα ή έμμεσα τα έξι βασικά κριτήρια που εκτέθηκαν στην εισαγωγή, με αναφορά στις θέσεις και τα επιχειρήματα των υπό εξέταση ηθικών κανονιστικών θεωριών. Ο αναγνώστης μπορεί να αναπτύξει λεπτομερέστερα τα επιχειρήματα υπέρ και κατά αυτών των θεωριών και να τα επεξεργαστεί διεξοδικά με βάση τα ενδεικνύομενα σχετικά κριτήρια.

α) Οι *τελεολογικές ή και συνεπειοκρατικές* θεωρίες, οι οποίες αναζητούν το μέτρο της ηθικότητας στο σκοπό ή στις συνέπειες των πράξεων, με αναφορά στην επιδίωξη ή και την επίτευξη της μεγιστοποίησης του αγαθού. Και εδώ, όπως σημειώσαμε παραπάνω (1.3.), δε χρησιμοποιείται ο όρος "αγαθό" με τη στενή ηθική σημασία που του αποδίδεται κατά τον θετικό χαρακτηρισμό πράξεων ή χαρακτήρων, αλλά με την ευρεία έννοια του "καλού" ως της γενικότερης θετικής αξιολογικής διάστασης καταστάσεων πραγμάτων. Έτσι, γι' αυτές τις θεωρίες έσχατο βασικό κριτήριο της ηθικής ορθότητας είναι η ποσότητα (εξω-ηθικής) αξίας που παράγεται από πράξεις, ή κανόνες πράξεων. Ειδικότερα, θα μπορούσε να πει κανείς ότι μια πράξη είναι: i) *προαιρετική* εάν και μόνον εάν αυτή, ή ο κανόνας τον οποίο ακολουθεί, οδηγεί (ή είναι πιθανό να οδηγήσει, ή προτίθεται να οδηγήσει) στην κατίσχυση του καλού πάνω στο κακό κατά την ίδια ποσότητα με κάθε άλλη εναλλακτική πράξη ή κανόνα, ii) *εσφαλμένη* (μη επιτρεπόμενη), εάν και μόνον εάν, συμβαίνει το αντίθετο, δηλαδή αυτή ή ο κανόνας τον οποίο ακολουθεί οδηγεί ή κινδυνεύει να οδηγήσει σε κατίσχυση του κακού, ή έστω σε πραγμάτωση του καλού σε μικρότερη ποσότητα από άλλες εναλλακτικές πράξεις ή κανόνες) και iii) *επιβαλλόμενη*, εάν και μόνον εάν, αυτή, ή ο κανόνας τον οποίο ακολουθεί, οδηγεί (ή είναι πιθανό να οδηγήσει, ή προτίθεται να οδηγήσει) στην κατίσχυση του καλού πάνω στο κακό, κατά τη μεγαλύτερη δυνατή ποσότητα από οποιαδήποτε άλλη εναλλακτική πράξη ή κανόνα.<sup>24</sup>

Όπως φαίνεται από την πρώτη αυτή ανάλυση, οι τελεολογικές θεωρίες παραπέμπουν στο συγκριτικό υπολογισμό της ποσότητας της εξω-ηθικής αξίας που παράγεται από τις πράξεις μας, για να αποφύγουν τον οποιοδήποτε κυκλικό ορισμό της ηθικότητας με αναφορά στην ηθική αξία. Φυσικά διαφοροποιούνται ανάλογα με το για ποιούς τελικά παράγεται αυτή η αξία. Ο ηθικός εγωισμός χρησιμοποιεί ως κριτήριο ηθικότητας τη μεγιστοποίηση του αγαθού αποκλειστικά για το ίδιο το υποκείμενο των πράξεων, ενώ η ωφελιμοκρατία για τη μεγιστοποίηση του αγαθού για το σύνολο της ανθρωπότητας (ή και όλων των έμβιων όντων που μπορούν να έχουν ωφεληθούν και να βλαθούν ή να αισθανθούν ηδονή και πόνο). Ακόμη παρατηρούνται διαφορές σχετικές με ποικίλες μονιστικές ή και πλουραλιστικές αντιλήψεις του αγαθού που ασπάζονται οι οπαδοί συγκεκριμένων θεωριών. Για παράδειγμα, ορισμένες συνήθεις μορφές *εγωισμού* και *ωφελιμοκρατίας* ορίζουν το περιεχόμενο της επιζητούμενης αξίας υπό καθαρά ηδονοκρατική θεώρηση, ενώ άλλες το προσεγγίζουν υπό το πρίσμα τελειοκρατικών, ιδανικών συλλήψεων, που, είτε απέχουν πολύ από την ηδονοκρατία, είτε απλά αφήνουν ανοικτό το θέμα του προσδιορισμού του περιεχομένου του αγαθού. Ηδονή, ευτυχία, δύναμη, πραγμάτωση, τελείωση, ικανοποίηση προτιμήσεων, ή πιο σύνθετες απόψεις για το "έν ζην", είναι μερικές από τις πιο γνωστές εκδοχές αξιολογικών προτύπων, στις οποίες θα χρειαστεί να αναφερθούμε εκτενέστερα παρακάτω.

Πολλοί φιλόσοφοι περιγράφουν τις περισσότερες από τις παραπάνω θεωρίες ως *συνεπειοκρατικές* (consequentialist) εφόσον τα κριτήριά τους για την ηθική αποτίμηση πράξεων ή κανόνων ανάγονται στις συνέπειες. Και πράγματι, η προσπάθεια ποσοτικής μέτρησης του παραγομένου αγαθού δε μπορεί να κατανοηθεί χωρίς τη μελέτη συγκεκριμένων συνεπειών. Όμως ίσως πρέπει να διακρίνουμε ανάμεσα σε μια γενικότερη σημασία των τελεολογικών αρχών, που μπορούν να αναφέρονται σε μια ποικιλία κριτηρίων επιτυχούς παραγωγής, πραγμάτωσης ή προαγωγής αξιών, και σε συνεπειοκρατικές αντιλήψεις, που συνήθως συνδέονται με το αίτημα ποσοτικοποίησης αποτελεσμάτων, ενεργειών και πεποιθήσεων.<sup>25</sup> Έτσι, η ευρύτερη αυτή κατηγορία κριτηρίων μπορεί να περιλαμβάνει προθέσεις, την καλλιέργεια αρετών του χαρακτήρα, την τελείωση των γνωστικών δυνάμεων του ατόμου, την ενίσχυση της κοινωνικής συνοχής, κ.λ.π., χωρίς να επιτρέπει την *μέτρηση* της προτεινόμενης αξίας. Το τίμημα

<sup>24</sup> Πρβλ. Frankena, *op.cit.*, 14-16, Σύμφωνα με την έκφραση του Rawls, στις τελεολογικές θεωρίες, υπάρχει προτεραιότητα της έννοιας του αγαθού απέναντι στο (ηθικά) ορθό, εφόσον "το αγαθό ορίζεται ανεξάρτητα από το ορθό και έπειτα το ορθό ορίζεται ως εκείνο που μεγιστοποιεί το αγαθό" *op.cit.* 24-5 [51-52].

<sup>25</sup> Δες M.Bayles, K.Henley (eds.), *Right Conduct*, (2nd ed.), New York : Random House, 1989, 20-21. Βέβαια μπορεί κανείς να μιλήσει και για *μη μεγιστοποιητική συνεπειοκρατία* (ή και *ωφελιμοσμό*) . Πρβλ. Φιλήμονα Παιονίδη, *Ψευδολογία και Ηθική*, Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Βάνιας, 182 κεξ.

μιάς τέτοιας σύλληψης της ηθικότητας είναι ίσως η κάποια αοριστία και έλλειψη ακρίβειας των αρχών της σχετικής θεωρίας. Ομως, όπως θα δούμε στη συνέχεια, τα μάλλον ανυπέμβλητα θεωρητικά και πρακτικά προβλήματα των κυρίαρχων ποσοτικών προτύπων δεν αποκλείεται να επιβάλλουν την εγκατάλειψη ή τροποποίησή τους.

Είναι γεγονός ότι οι πιο ενδιαφέρουσες, τελεολογικές, αλλά μη συνεπειοκρατικές απόψεις, όπως αυτές που εκφράζονται από τη θεωρία του *φυσικού δικαίου*, αφορούν μια παλαιότερη ηθική παράδοση με καταβολές στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία και είναι δύσκολο να λειτουργήσουν στα πλαίσια σύγχρονων κανονιστικών μοντέλων. Και είναι προτιμότερο να ερμηνεύσει κανείς την αριστοτελική τελεολογική ηθική ως μια θεωρία αρετών μάλλον παρά ως μια αναζήτηση αρχών και κανόνων. Οι συνεπειοκρατικές προσεγγίσεις αποτελούν προϊόν της νεότερης εποχής και η συνήθης ποσοτική τους έκφραση συνιστά συμβολή της επικρατέστερης πλέον διατύπωσής τους μέσα από τις διάφορες παραλλαγές της θεωρίας του ωφελιμισμού. Για να διευκολύνουμε τη συζήτησή μας, θα συνεξετάσουμε πρώτα λιγότερο και περισσότερο συνεπειοκρατικές τελεολογικές θεωρίες, αλλά αργότερα θα κάνουμε ιδιαίτερο λόγο για την κριτική κάθε “ηθικής αρχών” από τη σκοπιά της κλασικής τελεολογίας, εκφραζόμενης μέσα από μια “ηθική αρετών”.

β) Οι *δεοντοκρατικές* θεωρίες οι οποίες δεν αναζητούν τα κριτήρια της ηθικότητας στο “τέλος” ή στις συνέπειες των πράξεων, ή των κανόνων που θα τις καθοδηγήσουν, αλλά στα εγγενή χαρακτηριστικά των ίδιων των πράξεων, ή των σχετικών αρχών και κανόνων που τις διέπουν. Εδώ φυσικά θα χρειαστεί να προσδιοριστούν αυτά τα εγγενή χαρακτηριστικά που μπορούν να αφορούν τη λογική μορφή και υφή, τις προθέσεις, τα κίνητρα και την προέλευσή τους, και που μπορεί να τους αναγνωριστεί γενικότητα ή καθολικότητα μέσα από την αναφορά σε κανόνες, ή πάλι να θεωρηθούν καθαρά συγκεκριμένα και *ad hoc*. Ετσι θα διακρίνουμε ανάμεσα σε *πραξεολογικές δεοντοκρατικές* θεωρίες ή *δεοντοκρατία πράξεων* (*act-deontological theories*) και σε *κανονολογικές δεοντοκρατικές* θεωρίες ή *δεοντοκρατία κανόνων* (*rule-deontological theories*). Σύμφωνα με τις πρώτες, δεν είναι δυνατή η αναγωγή σε γενικούς κανόνες, εφόσον οι βασικές ηθικές κρίσεις έχουν πάντοτε ειδικό χαρακτήρα και περιγράφουν την ιδιαίτερη ηθική ποιότητα συγκεκριμένων πράξεων. Μάλιστα στην πιο ακραία τους μορφή αρνούνται την οποιαδήποτε γενίκευση που θα ξεκινούσε από ειδικά δεδομένα. Οι τελευταίες επιδιώκουν την απομόνωση γενικών κριτηρίων και τη διατύπωση θεμελιωδών αρχών για τη στήριξη *κανόνων*.<sup>26</sup> Στις κανονολογικές δεοντοκρατικές θεωρίες μπορούν να συμπεριληφθούν η θρησκευτικής προέλευσης *θεωρία της θείας επιταγής*, η *καντιανή* θεωρία του ηθικού νόμου αλλά και κλασικές θεωρίες *φυσικών δικαιωμάτων* (εξεταζόμενες ως ηθικές θεωρίες).

Εκείνο που πρέπει να τονιστεί είναι η απόρριψη των τελεολογικών ή συνεπειοκρατικών αντιλήψεων από τις δεοντοκρατικές θεωρίες. Οι δεοντοκρατικές θεωρίες έχουν την αφετηρία τους στην πεποίθηση πως η αναφορά σε κάποιο εξω-ηθικό αξιολογικό πλαίσιο δε μπορεί να φωτίσει την ιδιαιτερότητα της αυτόνομης ηθικής διάστασης. Ετσι, δεν είναι εφικτός, αλλά - ούτε και θεμιτός ο ηθικός προσανατολισμός των πράξεών μας μέσα σε ένα τέτοιο ευρύτερο πλαίσιο.<sup>27</sup> Βέβαια, ίσως μπορεί να παρατηρηθεί προκαταβολικά πως καμιά ηθική θεωρία δε μπορεί να αγνοήσει τελείως τις συνέπειες των πράξεων, κατά την οποιαδήποτε προσπάθεια αξιολόγησής τους. Ομως, αυτό που έχει σημασία είναι πως σκοποί ή αποτελέσματα, σύμφωνα με τη δεοντοκρατική προσέγγιση δεν παίζουν αποφασιστικό ή πρωτεύοντα ρόλο κατά την ηθική αποτίμηση. Η συνεξέταση τελεολογικών παραγόντων ως κριτηρίων ηθικότητας επιτρέπει τη μετάβαση από καθαρές μορφές δεοντοκρατίας σε μεικτές ή σύνθετες συστηματικές θεωρήσεις.

Στη συνέχεια θα επιχειρηθεί μια σύντομη κριτική έκθεση των κυριότερων τελεολογικών και δεοντοκρατικών θεωριών αρχών. Δε θα αναπτυχθούν όλες οι παραδοσιακές και σύγ-

<sup>26</sup> Πρβλ. Frankena, *op.cit.*, 16-7.

<sup>27</sup> Το (ηθικά) ορθό φαίνεται να μπορεί και να πρέπει να οριστεί ανεξάρτητα από το εξω-ηθικά νοούμενο αγαθό και να επιβάλλει σημαντικούς ελέγχους και περιορισμούς στους τρόπους επιδίωξής του.



χρονες παραλλαγές τους, ούτε θα αναζητηθεί η λεπτομερής ιστορική τεκμηρίωση των ηθικών απόψεων που συνοψίζουν. Η ανάπτυξη των βασικών τους θέσεων, καθώς και των σημαντικότερων επιχειρημάτων που προτείνονται για να τις στηρίξουν ή για να τις ελέγξουν, σκοπό έχει να καταδείξει το βαθμό κατά τον οποίο αντιστοιχούν σε κοινές ηθικές μας εννοήσεις, αλλά και επιτρέπουν την αξιοποίηση και διόρθωση αυτών ακριβώς των εννοήσεων. Με αναφορά στα κριτήρια αποτίμησης κανονιστικών ηθικών θεωριών στα οποία αναφερθήκαμε παραπάνω (1.5.), μπορεί νομίζω να συναχθούν κάποια πρώτα συμπεράσματα για τη δυνατότητα υπέρβασης των μονιστικών συλλήψεων και ικανοποιητικού συγκερασμού δεοντοκρατικών και τελεολογικών στοιχείων στο πλαίσιο μιας γενικής σύνθετης θεωρίας.<sup>28</sup>

Η ανάλυσή μας θα ξεκινήσει με την παρουσίαση εκείνων των τελεολογικών και δεοντοκρατικών θεωριών που θα μπορούσαν να χαρακτηρισθούν ως περισσότερο προβληματικές ή αντιτιθέμενες στις κεντρικές μας ηθικές πεποιθήσεις, και θα προχωρήσει σε εκείνες που προβάλλουν ως περισσότερο εύλογες και πειστικές. Ετσι, θα εξετάσουμε τον ηθικό εγωισμό και την πραξεολογική δεοντοκρατία, προσπαθώντας να καταδείξουμε τον παράδοξο αν όχι καθαρά προβληματικό τους χαρακτήρα. Θα δούμε ότι οι απόψεις που τις υποστηρίζουν συνιστούν μάλλον αμφισβητήσεις κάθε συνεπούς ηθικής κανονιστικής θεωρίας αρχών παρά θέσεις που μπορούν να εμπνεύσουν και να στηρίξουν κάποια τέτοια θεωρία. Αμέσως μετά θα στραφούμε σε κλασικές μονιστικές θεωρίες: Πρώτα, σε βασικές μορφές κανονολογικής-δεοντοκρατίας, στη θεωρία της θείας επιταγής, και στην καντιανή, κανονολογική δεοντοκρατική θεωρία του ηθικού νόμου. Θα ακολουθήσουν οι τελεολογικές θεωρίες του φυσικού δικαίου και της πραξεολογικής και κανονολογικής ωφελιμοκρατίας. Τέλος, θα συγκεντρώσουμε την προσοχή μας σε θεωρίες που επιδέχονται και τελεολογική αλλά και δεοντολογική ερμηνεία, όπως η *συμβολαιοκρατία*, και σε πρόσφατες προσπάθειες διαμόρφωσης συνθετικών ή μεικτών θεωριών. Σε άλλα κεφάλαια θα κάνουμε λόγο για κοινά προβλήματα εφαρμογής, για τη συνολική κριτική των κανονιστικών θεωριών από τη σκοπιά *αρετολογικών* ή *αρετοκρατικών* θεωρήσεων, για την ανάγκη της παράλληλης αναζήτησης μιας γενικότερης αξιολογικής θεωρίας του αγαθού, καθώς και για τη σημασία της τοποθέτησής μας απέναντι σε θεωρίες μεταηθικού επιπέδου που μπορούν να υπονομεύσουν ή να υποστηρίξουν με διαφορετικούς τρόπους ορισμένες κανονιστικές μας επιλογές.

## 2.1. “Παράδοξες” - προβληματικές θεωρίες

### 2.1.1. Ηθικός εγωισμός

#### 2.1.1.1. Ορισμός - Ερμηνεία - Υποστηρικτές

Ο ηθικός εγωισμός προσδιορίζει ως έσχατο κριτήριο ηθικότητας τη μεγιστοποίηση του αγαθού αποκλειστικά και μόνο για το υποκείμενο των πράξεων. Ετσι, αρχή για τη συναγωγή ηθικών κανόνων και για την εφαρμογή τους σε συγκεκριμένες περιστάσεις είναι η τελική εξυπηρέτηση του προσωπικού συμφέροντος. Αυτό βέβαια δε συνεπάγεται, κατ’ανάγκη, φανερά εγωιστική συμπεριφορά με την καθημερινή σημασία του όρου, εφόσον μπορεί η επιδιωκόμενη μεγιστοποίηση του αγαθού από το άτομο να συμβιβάζεται με ανάλογες προσπάθειες άλλων ατόμων, ή ακόμα και να επιτυγχάνεται καλύτερα μέσα από μια εκ πρώτης όψεως αλτρουιστική στάση. Και η εξυπηρέτηση του προσωπικού συμφέροντος πρέπει να νοηθεί μακροπρόθεσμα και να μη συγχέεται με τη βραχυπρόθεσμη ικανοποίηση άμεσων επιθυμιών.

Ο παράδοξος χαρακτήρας αυτής της θεωρίας έγκειται στην προσπάθεια διατύπωσης ως “ηθικής” αρχής ενός γενικού κανόνα συμπεριφοράς που φαίνεται να αντιβαίνει σε μιαν ευρύ-

<sup>28</sup> Για τη σχετικότητα της διάκρισης τελεολογικών και δεοντοκρατικών προσεγγίσεων και την ανάγκη υπέρβασης, εγκατάλειψης ή συγκερασμού τους, δες Henry Robinson, “Beyond Good and Right : Towards a Constructive Ethical Pragmatism”, *Philosophy and Public Affairs* 24 (1995) : 108-141. Μια ριζικότερη κριτική θα επέβαλλε και την αναθώρηση των ορίων της διάκρισης μεταξύ ηθικών και εξω-ηθικών αξιολογικών κρίσεων. Πρβλ. παραπάνω σημ. 13.

τατα διαδεδομένη προφίλοσοφική έννοια ηθικότητας, τα ουσιώδη χαρακτηριστικά της οποίας αποκαλύπτονται εύκολα από τη λογική ανάλυση. Μπορεί κάλλιστα να απορρίπτεται κανείς την αναγκαιότητα να υιοθετήσει ο ίδιος την ηθική στάση ζωής. Όπως θα δούμε σε άλλο κεφάλαιο, παραμένει πάντα ανοικτό το πρόβλημα της εξω-ηθικής δικαιολόγησης ενός ηθικού τρόπου συμπεριφοράς για το κάθε άτομο ξεχωριστά. Όμως, αυτό που μας εκπλήσσει είναι η αναφορά στον εγωισμό ως θεωρία για τον προσδιορισμό του βασικού κριτηρίου ηθικότητας.

Προτού εξετάσουμε συγκεκριμένα επιχειρήματα πρέπει να επισημάνουμε ορισμένες ερμηνευτικές απορίες σχετικές με την ορθή κατανόηση της ίδιας της θεμελιώδους αρχής της θεωρίας : Πρόκειται για μια κανονιστική αρχή η οποία προτείνεται από τους υποστηρικτές της για εφαρμογή και από όλα τα άλλα άτομα; Αν δεχτούμε αυτή, την μετριοπαθέστερη εκδοχή, ο ηθικός εγωισμός διεκδικεί την καθολική ισχύ μιας θεωρίας που θα μπορούσε ίσως να αποτελέσει την αφετηρία για τη στήριξη άλλων, ωφελιμοκρατικών ή συμβολαιοκρατικών θεωριών. Όμως τότε, όπως θα δούμε, είναι αναπόφευκτο να εγερθούν ερωτήματα για την καθαρότητα αλλά και για την εσωτερική συνοχή της επιταγής για την επιδίωξη του κατά περίπτωση προσωπικού συμφέροντος, το οποίο είναι ενδεχόμενο να συγκρούεται με τα συμφέροντα των άλλων. Αν πάλι ο ηθικός εγωιστής ενδιαφέρεται πράγματι για την επιτυχεστέρα δυνατή επιδίωξη της μεγιστοποίησης του αγαθού για τον εαυτό του, τότε οφείλει να αγνοήσει τελείως τους άλλους και να μην αναγνωρίσει και το δικό τους αντίστοιχο δικαίωμα συμμόρφωσης με την αρχή της θεωρίας. Ακόμη και αν κληθεί να παίξει το ρόλο αντικειμενικού κριτή σε μια ηθική διαφωνία, η γνώμη του πρέπει να προσδιοριστεί από την υποκειμενική του επιθυμία να ωφεληθεί από την εύνοια ή την συμπάθεια ενός από τους διαφωνούντες. Με βάση αυτή την ερμηνεία οδηγείται κανείς στην πιο ακραία αλλά και συνεπή μορφή της θεωρίας.

Στοιχεία της μιας ή της άλλης μορφής της θεωρίας συναντά κανείς σε διάφορους φιλοσόφους και στοχαστές από την αρχαιότητα μέχρι σήμερα. Ορισμένοι σοφιστές, ο Επίκουρος και, στους νεότερους χρόνους, ο Hobbes, ο Nietzsche, η Ayn Rand και διάφοροι σύγχρονοι εκφραστές “νεοφιλελεύθερων” κοινωνικοπολιτικών αντιλήψεων μπορούν να θεωρηθούν υποστηρικτές της. Εδώ όμως πρέπει να επισημανθεί ότι ο Hobbes πιστεύει στην αναγκαιότητα διαμόρφωσης κάποιου συμβολαιοκρατικού ηθικού πλαισίου, ενώ ο Nietzsche, υπέρμαχος των πιο ακραίων τοποθετήσεων, μάλλον δεν πρέπει να συμπεριληφθεί στους εκπροσώπους της οποιασδήποτε κανονιστικής ηθικής θεωρίας, στο μέτρο που προτείνει την καταλυτική κριτική της όλης ηθικής στάσης από τη σκοπιά του προοπτικισμού και του αισθητισμού του.<sup>29</sup>

#### 2.1.1.2. Επιχειρήματα υπέρ της θεωρίας

α) Συχνά παρατηρείται ότι είναι φυσικό και εύλογο να νοιάζεται κανείς πριν απ’όλα για τη μεγιστοποίηση του αγαθού για τον εαυτό του. Γνωρίζει καλύτερα τις ανάγκες και το συμφέρον του και θα αποτελούσε απώλεια χρόνου και σπατάλη της ενεργητικότητάς του το να αναπτύσσει αλτρουιστική δραστηριότητα. Μάλιστα μπορεί να υποστηριχθεί ότι η φροντίδα για τους άλλους προσβάλλει την αξιοπρέπειά τους, οδηγεί σε ανεπίτρεπτες παρεμβάσεις στη ζωή τους και τελικά τους στερεί τα κίνητρα για την καλύτερη πραγμάτωση των δυνατοτήτων τους.

β) Συναφής είναι η άποψη πως κάθε ηθική θεωρία που παραγνωρίζει την προτεραιότητα του ηθικού εγωισμού υπονομεύει τη σωστή αξιολόγηση της μεταφυσικής ακεραιότητάς του ατόμου. Η πραγμάτωση των βαθύτερων υπαρξιακών μας σχεδίων μπορεί να περιορίζεται υπερβολικά από το σεβασμό προς το συνάνθρωπο. Και η φιλαλληλία και τα αισθήματα που τη συνοδεύουν αποτελούν εκδήλωση παρακμής της υγείας και της ζωτικότητάς μας.

<sup>29</sup> Σχετικά με την έννοια, τα ερμηνευτικά προβλήματα που επισημάνθηκαν παραπάνω, αλλά και τα επιχειρήματα και τα αντεπιχειρήματα που παρατίθενται στη συνέχεια, βλ. μεταξύ άλλων, A.Rand, *The Virtue of Selfishness*, New York : New American Library, 1964, Frankena, *op.cit.*, 17-20, James Rachels, *The Elements of Moral Philosophy*, New York : Random House, 1986, 65-70, Timmons, *op.cit.*, 23 -48.

γ) Ο ηθικός εγωισμός μπορεί να ξεκινήσει και από την επίκληση της φιλοσοφικής θεωρίας του *ψυχολογικού εγωισμού*, που τονίζει την αδυναμία διαμόρφωσης της οποιασδήποτε γνήσιας αλτρουιστικής πεποιθήσης και πρακτικής. Τελικά, πρέπει να επιδιώκουμε τη μεγιστοποίηση του αγαθού για μας τους ίδιους γιατί απλούστατα *δε μπορούμε να κάνουμε αλλιώς*.

Τα παραπάνω επιχειρήματα θα είχαν ισχύ, αν πράγματι η ανάγκη καλύτερης επιδίωξης και κατοχύρωσης των συμφερόντων του ατόμου αποκλείουν τη δυνατότητα του αλτρουισμού, και αν πράγματι η φροντίδα για κάποιον άλλο υποβαθμίζει την αυτονομία και προσβάλλει την αξιοπρέπεια του. Νομίζω ότι αυτές οι θέσεις μπορούν εύκολα να αντικρουσθούν. Αλλωστε, οι περισσότερες σοβαρές ηθικές θεωρίες που αναγνωρίζουν τη δυνατότητα του αλτρουισμού τονίζουν ότι αυτός δε συνεπάγεται την πλήρη και διαρκή θυσία των προσωπικών συμφερόντων. Μια τέτοια θυσία επαινείται ως *εξάίρετη* αλλά δεν απαιτείται ως *επιβαλλόμενη* μορφή συμπεριφοράς. Μάλιστα συχνά προβάλλεται ως ηθικό καθήκον και ο σεβασμός προς τα δικαιώματα και τα συμφέροντα του ίδιου του υποκειμένου της πράξης.

Βέβαια, όσον αφορά στην θεωρητική πρόκληση του ψυχολογικού εγωισμού θα χρειαστεί κάπως εκτενέστερη εξέταση των σχετικών επιχειρημάτων και των συμπερασμάτων στα οποία οδηγούν για να καταδειχθεί ο προβληματικός τους χαρακτήρας.

### 2.1.1.3. Επιχειρήματα κατά της θεωρίας :

α) Από τα όσα έχουν ήδη λεχθεί καταφαίνονται νομίζω τα προβλήματα θεωρητικής και πρακτικής συνοχής του ηθικού εγωισμού. Αν δεχτούμε τη μετριοπαθέστερη “καθολική” εκδοχή της βασικής αρχής του δεν προκύπτει αναγκαστικά λογική αντίφαση στις ηθικές κρίσεις, εφόσον μπορούμε να φανταστούμε τη λογική δυνατότητα συμφιλίωσης πολλών ατομικών επιδιώξεων η συνισταμένη των οποίων τελικά να πραγματώνει και το συμφέρον του συνόλου. Το θεωρητικό όμως ερώτημα σχετικά με την επιτυχή παραγωγή κάποιου ωφελμιστικού ή συμβολαιοκρατικού μοντέλου από εγωιστικές προκειμένες, ανάγεται στην αναγνώριση της πραγματικότητας των διαπροσωπικών συγκρούσεων συμφερόντων. Είναι προφανές ότι δε ζούμε σε μια κοινωνία δομημένη στη βάση μιας προκαθορισμένης ή έστω εγγυημένα εξελισσόμενης αρμονίας. Δεν επιτρέπεται καμιά αισιοδοξία για το ενδεχόμενο μιας έστω ευρείας ορθολογικής σύγκλισης προσωπικών συμφερόντων, που προϋποτίθεται για την αξιοποίηση αυτής της ερμηνείας της θεωρίας.

Αν πάλι προτιμήσουμε την αποκλειστική εφαρμογή της αρχής του ηθικού εγωισμού από το άτομο, τότε προσκρούουμε στην αδυναμία καθολίκευσης και δημοσιοποίησής της, εφόσον θα μπορούσαν να βλαβούν τα συμφέροντα του υποκειμένου της πράξης. Είναι προτιμότερο για τον υποστηρικτή αυτής της αντίληψης εγωισμού *οι άλλοι να ενεργούν με γνώμονα αλτρουιστικές αρχές, ώστε ο ίδιος να μπορεί να τους εκμεταλλεύεται καλύτερα και να μεγιστοποιεί το αγαθό αποκλειστικά για τον εαυτό του*. Ομως αυτή η παράδοξη κατάσταση υπονομεύει την καθολικευσιμότητα της βασικής κανονιστικής του αρχής και αντιβαίνει στην ίδια την έννοια της ηθικής θεωρίας. Γι’ αυτό είναι συνεπέστερη η θεώρηση του Nietzsche που κάνει λόγο για απόρριψη της ηθικής διάστασης στο σύνολό της.<sup>30</sup>

β) Προεκτείνοντας τους παραπάνω συλλογισμούς, μπορεί κανείς να επισημάνει πως ο ηθικός εγωισμός δεν παρέχει επαρκή στήριξη στην προτίμηση για τα συμφέροντα του υποκειμένου της πράξης. Στο μέτρο που μια κανονιστική ηθική θεωρία προϋποθέτει την υπέρβαση του ηθικού υποκειμενισμού, επικαλείται την *αντικειμενική*, ορθολογική δικαιολόγηση των αρχών τις οποίες προτείνει και των κρίσεων και αποφάσεων που αυτές υπαγορεύουν. Ομως, ο εγωισμός ως ηθική θεωρία δεν είναι σε θέση να παράσχει μια τέτοια δικαιολόγηση εφόσον δε μπορεί να εξηγήσει ικανοποιητικά τη ριζική ασυμμετρία προσωπικών επιδιώξεων και αναγνώρισης των συμφερόντων των άλλων και δε μπορεί να θεμελιώσει την άνιση μεταχείριση την οποία σε τελευταία ανάλυση ανάγει σε πρακτική αφετηρία. Μπορεί δηλαδή να συγκριθεί με αντιλήψεις όπως ο *φουλετισμός*, ο *σεξισμός* ή ο *σωβινισμός* που πολύ δύσκολα μπο-

<sup>30</sup> Σχετικά με την λογική ασυνέπεια του ηθικού εγωισμού, δες, “Why Rational Egoism is not Consistent”, *The Review of Metaphysics*, 45 (1992) : 713-738.

ρούν να γίνουν δεκτές στο πλαίσιο μιας ικανοποιητικής ηθικής θεωρίας. Η φρόνηση (με την τρέχουσα και όχι με την τεχνική αριστοτελική σημασία) του ατομικού υποκειμένου δε μπορεί τελικά να αποτελέσει την ουσιωδέστερη παράμετρο της ηθικότητας.

Βέβαια, όπως τονίστηκε παραπάνω, επιβάλλεται η επανεξέταση του ζητήματος του εγωισμού σε μεταηθικό επίπεδο. Εκεί θα μας απασχολήσει η δυνατότητα δικαιολόγησης της όλης ηθικής στάσης. Το ενδιαφέρον μας θα μετατεθεί από την προβληματική των κριτηρίων ηθικότητας στα οποία μπορεί να βασιστεί μια επαρκής κανονιστική θεωρία στο ερώτημα “γιατί να είναι κανείς ηθικός;”

#### 2.1.1.4. Ψυχολογικός εγωισμός

##### 2.1.1.4.1. Ορισμός - υποστηρικτές

Τί γίνεται όμως αν η ανθρώπινη φύση δεν επιτρέπει κατά κανένα τρόπο την ανάπτυξη γνήσιας φιλαλληλίας; Ο ψυχολογικός εγωισμός δεν αποτελεί συστηματική κανονιστική θεωρία, αλλά μονάχα μια γενική φιλοσοφική θεώρηση της ανθρώπινης φύσης, που συχνά παρουσιάζεται με ψευδοεπιστημονικό μανδύα και χρησιμοποιείται ως βασικό πλαίσιο αναφοράς και του ηθικού εγωισμού. Η κεντρική του αρχή τονίζει τον βαθύτερο εγωιστικό χαρακτήρα της κάθε ανθρώπινης πράξης ή μορφής συμπεριφοράς. Σύμφωνα μ' αυτήν, από τη φύση τους οι άνθρωποι είναι σταθερά και αποκλειστικά προσανατολισμένοι προς την ικανοποίηση των προσωπικών τους συμφερόντων. Ο,τι θεωρούμε αλτρουιστικές εκδηλώσεις δεν είναι τίποτε άλλο παρά συγκαλυμένες εγωιστικές ενέργειες που δεν έχουμε τη δυνατότητα, ή το θάρρος και την ειλικρίνεια, να τις αναγνωρίσουμε ως τέτοιες.

Ορισμένοι φιλόσοφοι όπως ο Hobbes, φροϋδιστές ψυχολόγοι, ίσως και ο ίδιος ο Freud, αλλά και οι οπαδοί μιάς συγκεκριμένης εφαρμογής της δαρβινικής θεωρίας στη μελέτη των ανθρωπίνων κοινωνιών κάτω από το πρίσμα της νέας “επιστήμης” της “κοινωνιοβιολογίας” (sociobiology), μπορούν να θεωρηθούν ως εκφραστές της αντίληψης του ψυχολογικού εγωισμού.<sup>31</sup>

##### 2.1.1.4.2. Επιχειρήματα υπέρ της θεωρίας

α) Το βασικότερο και “ευκολότερο” επιχείρημα για τη στήριξη της θεωρίας παραπέμπει στη λογική δυνατότητα επανερμηνείας κάθε περίπτωσης αλτρουιστικής συμπεριφοράς σαν συγκαλυμμένης εκδήλωσης βαθύτερων εγωιστικών κινήτρων. Έτσι, για παράδειγμα, η φιλανθρωπία και η ελεημοσύνη αλλά και ακραίες περιπτώσεις αυτοθυσίας μπορούν να περιγραφούν ως πράξεις υποκινούμενες από την μάλλον υποσυνείδητη απώτερη επιθυμία ικανοποίησης του εγώ. Προσεκτική ανάλυση των δεδομένων αποκαλύπτει την ευχαρίστηση την οποία απολαμβάνουμε από τα αποτελέσματά τους ή και κατά την ίδια την επιτέλεσή τους. Και υποτίθεται πως αυτή ακριβώς η ευχαρίστηση αποτελεί και τον πραγματικό σκοπό και το κίνητρό τους. Αλλά και αν ακόμη δε δεχτούμε τη συνήθη ηδονοκρατική σύλληψη του εγωιστικού στόχου, που προκύπτει από το συνδυασμό εγωισμού και ηδονοκρατίας (θεωρίας της εγγενούς εξω-ηθικής αξίας που συχνά υποστηρίζεται από τους οπαδούς του εγωισμού), οπωσδήποτε πιστεύεται ότι οδηγούμαστε στην αναγνώριση του *αποκλειστικού* ενδιαφέροντος για την προαγωγή των μακροπρόθεσμων συμφερόντων του δρώντος υποκειμένου.

β) Αυτή η γενική παρατήρηση συνοδεύεται και από την επίκληση επιστημονικών ή επιστημονικοφανών θέσεων της σύγχρονης βιολογίας, ψυχολογίας και κοινωνιοβιολογίας. Υποστηρίζεται πως οι επιστήμες της ανθρώπινης συμπεριφοράς δεν αναγνωρίζουν τον οποιοδήποτε

<sup>31</sup> Βλ. μεταξύ άλλων Thomas Hobbes, *Λεβιάθαν*, (μτφρ. Γ.Πασχαλίδης, Α.Μεταξόπουλος) τομ. Α-Β, Αθήνα : Γνώση, 1989, R.Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford : Oxford University Press, 1976. Πιο πρόσφατες όμως κοινωνιοβιολογικές θεωρήσεις επιτρέπουν την εξήγηση και δικαιολόγηση ως ένα βαθμό ορισμένων μορφών αλτρουιστικής συμπεριφοράς. Βλ. και σημ.32.

ρόλο ουσιαστών μη εγωιστικών κινήτρων στον αγώνα του ατόμου για επιβίωση και για την καλύτερη δυνατή ικανοποίηση των βαθύτερων επιθυμιών του.

Προτού ακόμη εξετάσει κανείς αντεπιχειρήματα που μπορούν να αντιταχθούν στις παραπάνω απόψεις, είναι σε θέση να επισημάνει πως η προτεινόμενη επανερμηνεία μιας ολόκληρης κατηγορίας πράξεων φαίνεται να αγνοεί το νόημα που τους αποδίδεται συνήθως σύμφωνα με τις καθημερινές μας εννοήσεις. Η αποδοχή της αλήθειας του ψυχολογικού εγωισμού θα συνεπαγόταν την αναθεώρηση κεντρικών συνιστωσών του κοινού μας εννοιολογικού πλαισίου. Αλλά και η υποτιθέμενη επιστημονική του στήριξη προϋποθέτει συστηματική και μη αμφιλεγόμενη τεκμηρίωση που δεν είναι προφανές ότι παρέχεται από τις σχετικές θεωρίες.

#### 2.1.1.4.3. Επιχειρήματα κατά της θεωρίας :

α) Το σημαντικότερο ίσως φιλοσοφικό επιχείρημα κατά της θεωρίας βασίζεται στην κατάδειξη κάποιας σοβαρής εννοιολογικής σύγχυσης κατά την ανάλυση των πράξεων και των επιθυμιών. Έτσι, σύμφωνα με την κλασική κριτική του επισκόπου Butler, ο ψυχολογικός εγωισμός ταυτίζει εσφαλμένα το αντικείμενο των επιθυμιών μας με την προσωπική ικανοποίηση που προκαλείται από την επίτευξη αυτών των αντικειμένων. Για παράδειγμα, όταν επιθυμώ να σταματήσει ο πόνος ενός συνανθρώπου μου *αυτό που κατά πρώτο λόγο επιθυμώ* είναι ακριβώς *η εξάλειψη του πόνου* και όχι *η ικανοποίηση* που μπορώ να αισθανθώ από αυτό το γεγονός. Και συνακόλουθα, αποκλειστικός ή και κύριος σκοπός της πράξης μου δε μπορεί να είναι η πρόκληση ευχαρίστησης ή η εξυπηρέτηση ατομικών συμφερόντων. Επιδιώκει κανείς την πραγμάτωση μιάς ποικιλίας καταστάσεων προσδιοριζόμενων ανεξάρτητα από την ευχαρίστηση που είναι ενδεχόμενο να του προσπορίσουν ή τη συμβολή τους στη μεγιστοποίηση του αγαθού γι' αυτόν τον ίδιο. Η αντίθετη, η εγωιστική άποψη έχει αντιστρέψει την πραγματική λογική σειρά αντικειμένου της επιθυμίας (-σκοπού της πράξης) και των ενδεχομένως θετικών ψυχολογικών συνεπειών της για το υποκείμενο.

β) Ομως, και σχετικά με τα προβαλλόμενα “επιστημονικά ερείσματα” του ψυχολογικού εγωισμού μπορεί να επισημανθεί πως απουσιάζουν σαφείς και αποφασιστικές αποδείξεις της αλήθειάς τους. Η κατάσταση στο χώρο των κοινωνικών επιστημών είναι θα λέγαμε αρκετά ρευστή δεδομένης της πληθώρας προσεγγίσεων και αλληλοσυγκρουόμενων θεωριών. Έτσι η εγωιστική ερμηνεία κλασικών φροϋδικών ψυχαναλυτικών αντιλήψεων διορθώνεται από νεότερους εκπροσώπους της “ανθρωπιστικής” ψυχολογίας, όπως οι Erich Fromm και Victor Frankle, οι οποίοι τονίζουν τη δυνατότητα και τη σημασία αλτρουιστικού προσανατολισμού της συμπεριφοράς ως παράγοντα ψυχικής υγείας. Ακόμη, το επιστημονικό status της κοινωνιοβιολογίας μπορεί να αμφισβητηθεί με αναφορά σε έγκυρες αναλύσεις της σύγχρονης φιλοσοφίας της επιστήμης. Οι ισχυρισμοί της ελέγχονται εύκολα για τον απλουστευτικό και αναγωγιστικό τους χαρακτήρα. Αλλωστε, αξίζει να παρατηρηθεί ότι δε λείπουν και προσπάθειες στήριξης αντίθετων κοινωνιοβιολογικών θεωριών βασισμένων στον ενδεχόμενο ρόλο του αλτρουισμού για την επιβίωση μιας κοινωνικής ομάδας.<sup>32</sup>

<sup>32</sup> Πρβλ. Erich Fromm, *Ο άνθρωπος για τον εαυτό του*, (μτφρ. Δ. Θεοδωρακάκου) Αθήνα : Μπουκουμάνης, 1974 και Victor Frankle, *Ψυχοθεραπεία και υπαρξισμός*, (μτφρ. Τάκη Ευδόκα), Λευκωσία : Ταμασός, 1967, και *Αναζητώντας νόημα ζωής και ελευθερίας σε ένα στρατόπεδο συγκεντρώσεως*, (μτφρ. Τ. Ευδόκα, Κ. Χριστοφορίδου), Λευκωσία : Ταμασός, 1979. Για μια σύντομη κριτική θεώρηση της κοινωνιοβιολογικής προσέγγισης στην ηθική, δες J.L. Mackie, "The Law of the Jungle : Moral Alternatives and the Principles of Evolution", στο *Persons and Values, Selected Papers*, vol. II. Oxford : Clarendon Press, 1983. Για την υποστήριξη της δυνατότητας ανάπτυξης αλτρουιστικών τάσεων με αναφορά στη θεωρία της εξέλιξης, δες Mary Midgley, "The Origin of Ethics", στο Singer, *op.cit.*, 3-13 και *The Ethical Primate, Humans, Freedom and Morality*, London and New York : Routledge, 1994. Πρβλ και Jeffrie G. Murphy, *Ηθική, Εξέλιξη και το Νόημα της Ζωής*, μτφρ. Λίτσα Τάταρη-Ντουριέ, Αθήνα: Λέξημα, 1997, Ρόμπερτ Αζελροντ, *Η εξέλιξη της συνεργασίας*, μτφρ. Στάθης Στασινός, Αθήνα: Εκδόσεις Καστανιώτη, 1998, και Ματ Ρίντλεϊ, *Οι ρίζες της αρετής*, μτφρ. Τζέμη Τασάκου, Αθήνα: Εκδόσεις Καστανιώτη, 1998. Πρβλ. και Peter Singer, *How Are We to Live?*, Oxford: Oxford University Press, 1997<sup>2</sup>.

γ) Αλλά και αν ακόμα δεχτούμε ότι, υπό κάποια έννοια, κάθε ανθρώπινη πράξη έχει ως βαθύτερο κίνητρο την ικανοποίηση του υποκειμένου της, συμφωνήσουμε δηλαδή, σε σημαντικό βαθμό με τη θέση του ψυχολογικού εγωισμού, πρέπει να καταλάβουμε ότι δεν απειλείται με κανένα τρόπο η δυνατότητα της ηθικής συμπεριφοράς με την παραδοσιακή της έννοια. Ετσι, μπορεί πράγματι να προσυπογράψει κανείς την άποψη πως τα αντικείμενα των επιθυμιών του ατόμου έχουν καθοριστεί και επιλεγεί υποσυνείδητα από την παιδική του ηλικία, κατά την οποία το εγώ έχει “διδασθεί” ποιές καταστάσεις πραγμάτων μπορούν να του παράσχουν ικανοποίηση. Και είναι ίσως ορθό να μην αμφισβητηθεί το ότι παρά τη λογική προτεραιότητα και ανεξαρτησία του κάθε σκοπού των πράξεων απέναντι στην προαγωγή του ατομικού συμφέροντος ή την αναζήτηση ευχαρίστησης, η φύση μας δεν παύει να μας οδηγεί στην αναγνώριση και επιλογή στόχων που σε τελευταία ανάλυση ανταποκρίνονται σε υποσυνείδητα διαμορφωμένες εγωιστικές επιδιώξεις.

Παρ’όλ’αυτά, εκείνο που έχει σημασία είναι πως μια τέτοια ευρεία ερμηνεία του ψυχολογικού εγωισμού επιβάλλει την παραδοχή της πρακτικής συμβατότητάς του με την φιλαλληλία, ακόμη και με την αυτοθυσία. Η έννοια της “ικανοποίησης” των προσωπικών συμφερόντων ή επιθυμιών του εγώ μετατρέπεται σε τόσο γενική και αόριστη ιδέα, που αποκτά, θα λέγαμε, ταυτολογικό χαρακτήρα, και χάνει την εξηγητική της ισχύ. Ετσι, η θεωρία η οποία την επικαλείται δε μας προτείνει τίποτε το φιλοσοφικά ενδιαφέρον, αλλά και παύει να απειλεί τις θεμελιώδεις μας πεποιθήσεις. Αν ο ψυχολογικός εγωιστής ομολογήσει ότι μπορούμε να προβαίνουμε σε πράξεις εκ πρώτης όψεως ηθικά ορθές, ακόμη και εξαιρετές, αλλά επιμένει πως, “υπό μίαν έννοια”, και “κατά βάθος” τα κίνητρα μας παραμένουν εγωιστικά, ο ισχυρισμός του είναι κενός πληροφοριακού περιεχομένου και οπωσδήποτε ακίνδυνος και ανώδυνος για την προαγωγή της ηθικότητας. Μπορεί να εξακολουθεί να πιστεύει ό,τι θέλει, αλλά από τη στιγμή που μας δίνει τη δυνατότητα να μιλάμε για την έμπρακτη έκφραση αυτών που ο Hume θα ονόμαζε συναισθήματα “συμπάθειας”, δεν υπονομεύει την αναζήτηση της ορθότερης και καταλληλότερης κανονιστικής θεωρίας. Τελικά η τοποθέτησή του ίσως αποκλείει μονάχα κάποια αντίληψη τελείως “καθαρών” κινήτρων σεβασμού προς τον ηθικό νόμο, όπως αυτή που προτείνεται, σύμφωνα μια στενή και αυστηρή ερμηνεία, από την καντιανή ηθική.<sup>33</sup>

## 2.1.2. Πραξεολογική δεοντοκρατία

### 2.1.2.1. Ορισμός - Υποστηρικτές

Μιλώντας για πραξεολογική ή πραξεολογική δεοντοκρατία (act-deontology) δεν αναφερόμαστε σε μια ενιαία συγκροτημένη θεωρία αλλά σε ένα σύνολο θεωρητικών τοποθετήσεων οι οποίες απορρίπτουν την δυνατότητα προσδιορισμού της ηθικότητας μέσω γενικών αρχών ή κανόνων. Ετσι αναζητούν τα κριτήρια των ηθικών αποτιμήσεων και αποφάσεων στα εγγενή χαρακτηριστικά κάθε πράξης και στις συγκεκριμένες περιστάσεις που την προσδιορίζουν. Στην πιο ακραία τους μορφή δεν αποδέχονται την προσφυγή σε κανένα απολύτως κανόνα, ενώ στην μετριοπαθέστερη εκδοχή τους αναγνωρίζουν τη χρησιμότητα κάποιων εμπειρικών πρακτικών κανόνων, που αποτελούν προϊόν περιορισμένων γενικεύσεων (rules of thumb). Οπωσδήποτε, σε τελευταία ανάλυση, οι βασικές ηθικές κρίσεις είναι πάντο-

<sup>33</sup> Frankena, *op.cit.* 20-3. Δες ακόμη, E. Frankel Paul, F.D. Miller, J.Paul (eds.) *Altruism*, Cambridge : Cambridge University Press, 1993. Για τη χιουμική έννοια της συμπάθειας, δες Hume, *op.cit.* 316-8, 571-91. Βέβαια, πρέπει να σημειωθεί πως, αν και ο Hume πίστευε πως η έμφυτη ηθική μας διάθεση διασφαλίζει ένα στοιχειώδες μέτρο ηθικότητας, δε θα δεχόταν τη δυνατότητα συγκρότησης ορθολογιστικής κανονιστικής θεωρίας. Γι’αυτόν τελικά ο λόγος είναι “δούλος” των συναισθημάτων. Για μια γενικότερη προσέγγιση της ηθικής σκέψης του Hume, βλ. Annette Baier, *A Progress of Sentiments, Reflections on Hume's Treatise*, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1991. Η καντιανή προσέγγιση παρουσιάζεται συνοπτικά παρακάτω (2.2.2.).

τε ειδικές. Έτσι, οι θεωρήσεις αυτές θα μπορούσαν να αποκληθούν και *ειδικοκρατικές* (particularist).

Ο παράδοξος χαρακτήρας των πραξολογικών δεοντοκρατικών τοποθετήσεων έγκειται στην εγκατάλειψη κάθε προσπάθειας ουσιαστικής συστηματοποίησης των κριτηρίων ηθικότητας. Προβάλλεται κάποια θεωρητική, ή, καλύτερα, μεταθεωρητική ένσταση σε κάθε πρόταση για την εκπόνηση κανονιστικής θεωρίας με στόχο την καθοδήγηση των ηθικών κρίσεων και των πράξεών μας που θα επέτρεπε την υπαγωγή τους σε βασικές αρχές και κανόνες γενικής ισχύος. Και φυσικά μια τέτοια δεοντοκρατική προσέγγιση φαίνεται να αντιβαίνει στις κοινές μας εννοήσεις αλλά, όπως θα δούμε, και στην ίδια την επικρατέστερη διαισθητική και φιλοσοφική σύλληψη της ίδιας της έννοιας της ηθικότητας.

Ανάμεσα στους κυριότερους υποστηρικτές της πραξολογικής δεοντοκρατίας μπορεί να συμπεριλάβει κανείς φιλοσόφους διαφορετικών σχολών και προσανατολισμών. Εμπειριστές που έχουν εμπνευσθεί από την αριστοτελική παράδοση και δίνουν ιδιαίτερη έμφαση στην έννοια της “αίσθησης” των “εσχάτων πρακτών”, έχοντας βέβαια απομακρυνθεί από την κλασική αριστοτελική τελεολογία, εννοασιοκράτες όπως ο H.A.Prichard, και υπαρξιστές όπως ο Jean Paul Sartre καλύπτουν ένα ευρύ φάσμα αντιλήψεων με κοινό παρονομαστή την εμμονή στην αναγνώριση αποκλειστικά συγκεκριμένων κριτηρίων ηθικότητας.

### 2.1.2.2. Επιχειρήματα υπέρ της θεωρίας

α) Το βασικό, αρνητικό επιχείρημα για τη στήριξη αυτής της μορφής δεοντοκρατίας στηρίζεται στην επισήμανση της απόλυτης ιδιαιτερότητας της κάθε κρίσης ή πράξης. Αυτή ακριβώς η ιδιαιτερότητα δεν επιτρέπει καμιά συστηματική γενίκευση. Είναι τέτοια η περιπλοκότητα των ανθρωπίνων πραγμάτων, των πρακτικών περιστάσεων και των εσωτερικών καταστάσεων των ηθικών υποκειμένων που δεν είναι δυνατή η οποιαδήποτε αναγωγή τους σε αρχές καθολικής ή έστω ευρείας ισχύος. Μπορεί μονάχα, σύμφωνα με τις μετριοπαθέστερες αντιλήψεις, να αποτολμήσει κανείς, κάποιες επί μέρους εμπειρικές γενικεύσεις, που και αυτές όμως υπόκεινται σε διόρθωση, υπό το πρίσμα της απόλυτα περιπτωσιακής θεώρησης.

β) Η πραξολογική δεοντοκρατία θα οδηγούσε σε άκραιο σχετικισμό ή υποκειμενισμό αν δε συνοδευόταν από ορισμένες θετικές γνωσιοθεωρητικές πεποιθήσεις. Αυτές οι πεποιθήσεις υποτίθεται πως κατοχυρώνουν την αντικειμενική ισχύ ή ορθότητα, ή και την αλήθεια ειδικών ηθικών κρίσεων και πρακτικών αποφάσεων. Σύμφωνα με μια μορφή εννοασιοκρατικής (intuitionist) μεταηθικής τοποθέτησης συλλαμβάνουμε, χάρη σε κάποια εσωτερική ηθική αίσθηση, την ενόραση, την ηθική ποιότητα προσώπων και καταστάσεων. (Και η ενόραση εδώ πρέπει να νοηθεί με τεχνική φιλοσοφική σημασία διαφορετική από εκείνη της κοινής, καθημερινής πεποίθησης.) Όταν λειτουργεί σωστά και ανεμπόδιστα αυτή η ηθική αίσθηση κρίνουμε και πράττουμε ηθικά ορθά. Δε μπορούμε όμως να διατυπώσουμε γενικές αρχές που θα μας καθοδηγήσουν. Αν πάλι αρνηθούμε την ύπαρξη κάποιας τέτοιας εννοασιοκρατικής ικανότητας, πρέπει ίσως να κάνουμε λόγο για τον αποφασιστικό και μη αναγώγιμο χαρακτήρα συγκεκριμένων *αποφάσεων*, που δεσμεύουν εμάς και τους συνανθρώπους μας. “Στοιχηματίζουμε” όπως θα έλεγε ο Sartre, για την ορθότητά τους, αλλά δεν έχουμε καμμιά εγγύηση για την μεταγενέστερη έκβαση και αποτίμηση των πράξεών μας. Σε κάθε ειδική περίπτωση είμαστε υποχρεωμένοι να αποφασίζουμε δεσμευτικά για όλη την ανθρωπότητα.

Τα παραπάνω επιχειρήματα μπορούν νομίζω εύκολα να κριθούν ως ανεπαρκή για την αυτόματη παραίτηση από την αναζήτηση μιας συστηματικής κανονιστικής θεωρίας. Στην καλύτερη περίπτωση επισημαίνουν τις δυσκολίες προσδιορισμού, συστηματοποίησης και εφαρμογής γενικών ηθικών αρχών και κανόνων. Το ερώτημα είναι αν οι δυσκολίες αυτές είναι πράγματι ανυπέρβλητες και αν η προτεινόμενη εναλλακτική προσέγγιση παρέχει μια ικανοποιητική θεωρητική σύλληψη αλλά και πρακτική καθοδήγηση της ηθικότητας. Φυσικά για να απαντηθεί είναι αναγκαίο να αναρωτηθούμε για την επάρκεια της ηθικής γνώσης και αντικειμενικότητας, που υποτίθεται πως μπορεί πάντα να διασφαλιστεί.

### 2.1.2.3. Επιχειρήματα κατά της θεωρίας

α) Πρώτα απ' όλα, οι ακραίες μορφές της πραξεολογικής δεοντοκρατίας δε φαίνεται να επιτρέπουν την οποιαδήποτε ηθική εκπαίδευση. Είναι γενικά παραδεκτό ότι, ακόμα και αν η αρετή, ή η πληρέστερη δυνατή πρακτική ηθική γνώση, δεν είναι στο σύνολό της διδακτή, οι κοινωνίες βασίζονται σε μια στοιχειώδη έστω ηθική αγωγή που επικαλείται κανόνες με παραδειγματική εφαρμογή. Κι αν ακόμη οι κανόνες αυτοί συνάγονται απόλυτα επαγωγικά, δε μπορεί κανείς ν' αρνηθεί τη γενικότητά τους. Κατά συνέπεια, και οι δεοντοκρατικές θεωρήσεις αυτού του είδους κρίνονται ως ανεπαρκείς για την ανίχνευση αλλά και για την εφαρμογή κριτηρίων ηθικότητας.

β) Η γνωσιοθεωρητική και η μεθοδολογική στήριξη των πραξεολογικών δεοντοκρατικών απόψεων παρουσιάζει σοβαρότατα προβλήματα. Η επίκληση μιας μυστηριώδους εννοιακής δύναμης δε μπορεί να τεκμηριωθεί πειστικά και μάλιστα στη συγκεκριμένη ειδικοκρατική εκδοχή της. Εδώ βέβαια δε μπορούμε να επεκταθούμε στην αναγκαία μεταηθική συζήτηση για να εξετάσουμε τα προτεινόμενα σχετικά επιχειρήματα, αλλά νομίζω πως είμαστε σε θέση να επιστημόνουμε την ανάγκη καλύτερης εξήγησης της λειτουργίας της ενόρασης που θα εξασφάλιζε την απαιτούμενη αντικειμενικότητα. Αλλά και η υπαρξιστικού χαρακτήρα *αποφασιοκρατία* (decisionism) μας αφήνει με πολλά αναπάντητα ερωτήματα, σχετικά με τη δυνατότητα διασφάλισης της ηθικής ορθότητας, απέναντι στην ενδεχόμενη διολίσθηση σε υποκειμενιστική, αν όχι σε μηδενιστική αυθαιρεσία. Πράγματι, οι Sartre και Camus δύσκολα πείθουν για τη δυνατότητα μετάβασης από συγκεκριμένες αποφάσεις σε μαρξιστικά ή καντιανά ηθικά αιτήματα που προσπαθούν τελικά να θεμελιώσουν στη βάση απόλυτα ατομικών και λογικά αστήρικτων επιλογών. Δεν είναι τυχαίο που οι επιλογές αυτές δημιουργούν την αίσθηση υπαρξιακής αγωνίας, "λίγγου" ή "ναυτίας".)

γ) Ακόμη και οι μετριοπαθείς πραξεολογικές δεοντοκρατικές τοποθετήσεις δε φαίνεται να αναγνωρίζουν το βασικό χαρακτηριστικό της καθολικευσιμότητας, όχι μόνο των ηθικών αλλά και όλων των αξιολογικών κρίσεων που διεκδικούν ορθολογικό αντικειμενικό κύρος. Οπως έχουμε ήδη επιστημόνει στο εισαγωγικό μας κεφάλαιο (1.5.2.δ), η ίδια η λογική υφή των ηθικών προτάσεων μας επιβάλλει να συσχετίσουμε και να παραβάλλουμε πρόσωπα και καταστάσεις. Βέβαια, αυτό που υποστηρίζεται από τη δεοντοκρατία που αρνείται την ύπαρξη γενικών αρχών και κανόνων είναι ακριβώς ότι τέτοιες συγκρίσεις δεν είναι στην πράξη δυνατές και αδικούν την ιδιαιτερότητα των ηθικών δεδομένων. Ομως εκείνο στο οποίο πρέπει να επιμείνουμε είναι πως η ίδια η δυνατότητα ορθολογικής ηθικής συζήτησης προϋποθέτει κατ' αρχήν αυτή τη δυνατότητα. Ιδιαιτερότητα δε μπορεί να σημαίνει απόλυτη ιδιαιτερότητα.

Μπορούμε φυσικά να αναγνωρίσουμε ότι όλοι οι ηθικοί κανόνες πρέπει να θεωρηθούν ως ισχύοντες μόνο *κατ' αρχήν* ή *εκ πρώτης όψεως* (*prima facie*), όπως τονίζει ο David Ross. Είναι αναγκαίο να αναγνωρίσουμε το ενδεχόμενο πολλών εξαιρέσεων, και τη σημασία της "αίσθησης" κατά την εφαρμογή εκείνων των κανόνων που τελικά θα υπερισχύσουν και θα μας υπαγορεύσουν όχι μόνο την *prima facie* αλλά και την τελική υποχρέωσή μας. Αυτό όμως δε σημαίνει πως θα αρνηθούμε την ίδια την ύπαρξη των κανόνων ή το χαρακτηριστικό αίτημα μιάς κατ' αρχήν καθολικής δέσμευσης το οποίο συνοδεύει τον προσδιορισμό τους. Αλλιώς, θα ήταν συνεπέστερο ίσως να υιοθετήσουμε κάποια υποκειμενιστική και απόλυτα περιπτωσιοκρατική (*casuistic*), αν όχι σκεπτικιστική τοποθέτηση, αν βέβαια δε θέλουμε να συνεχίσουμε να επικαλούμαστε μυστηριώδεις εννοιακές ικανότητες.<sup>34</sup>

<sup>34</sup> Για την κανονολογική αντίληψη του Ross, δες W.D. Ross, *The Right and the Good*, Oxford : Clarendon Press, 1930 και *Foundations of Ethics*, Oxford : Clarendon Press, 1939. Σχετικά με τους εκπροσώπους και τα χαρακτηριστικά παράδοξα της πραξεολογικής δεοντοκρατίας, δες Frankena, *op.cit.*, 23-25. Για μια ακραία σύγχρονη μορφή ειδικοκρατικής εννοιακής προσέγγισης που αντιτίθεται στις απόψεις του Ross, δες Jonathan Dancy, *Moral Reasons*, Oxford : Blackwell, 1993. Για μια μηδενιστική αποφασιοκρατική προσέγγιση, βλ. την "περιγραφική θεωρία της απόφασης" του Παναγιώτη Κονδύλη, *Ισχύς και απόφαση*, Αθήνα: Στιγμή, 1991.



## 2.2. Κανονολογικές δεοντοκρατικές θεωρίες

### 2.2.1. Η θεωρία της θείας επιταγής (divine command)

#### 2.2.1.1. Ορισμός - Ερμηνεία - Υποστηρικτές

Σύμφωνα με τη θεωρία της θείας επιταγής, μοναδικό κριτήριο της ηθικότητας είναι η συμμόρφωση με ο,τιδήποτε επιτάσσει η βούληση του Θεού. (Γι' αυτόν ακριβώς το λόγο η θεωρία είναι γνωστή και ως *θεολογικός βολονταρισμός*.) Υπέρτατη αρχή της ηθικής, αναγκαία για τον προσδιορισμό κάθε συγκεκριμένου κανόνα είναι η δυνατότητα αναφοράς αυτού του κανόνα στο πλαίσιο του θείου νόμου, που αποτελεί και καθαρό προϊόν της θείας βούλησης. Αυτό που καθιστά μια πράξη ορθή ή εσφαλμένη είναι αποκλειστικά και μόνο το γεγονός ότι αυτή η πράξη (ή ο κανόνας τον οποίο ακολουθεί) επιτάσσεται ή απαγορεύεται από το Θεό. Εκείνο που έχει σημασία είναι η έμφαση στην ανεξαρτησία της θείας βούλησης από οποιοδήποτε άλλο φυσικό ή μεταφυσικό παράγοντα.

Πράγματι, η θεωρία της θείας επιταγής συνιστά κληρονομιά μιας μακραίωνης θεολογικής παράδοσης και συχνά συγχέεται με άλλες ηθικές τοποθετήσεις θρησκευτικού προσανατολισμού. Σύμφωνα με αυτήν, είναι λάθος να πιστεύουμε ότι η υπακοή στις θείες εντολές προτείνεται ως ανώτατη ηθική αρχή επειδή εξασφαλίζει τη μεγιστοποίηση του αγαθού για το άτομο ή για το σύνολο, με τη μορφή της πραγμάτωσης κάποιας σωτηρίας ή τελείωσης του ανθρώπινου γένους. Η αναφορά σε ένα τέτοιο κριτήριο θα μας οδηγούσε έμμεσα στην αποδοχή μιάς θεωρίας φυσικού δικαίου ή ακόμη και μιας ωφελιμιστικής ή και εγωιστικής τοποθέτησης. Η υπακοή στον ηθικό νόμο υπαγορεύεται μόνον από την θεία του προέλευση. Δε μας αποκαλύπτεται απλά κάποιος αιώνια και ανεξάρτητα ισχύων κώδικας, αλλά δημιουργείται και μας επιβάλλεται χωρίς την ανάγκη περαιτέρω δικαιολόγησης. Γιατί κατά τη συγκρότησή του ο Θεός δε λαμβάνει υπ' όψη κανένα απολύτως κριτήριο που να μην απορρέει πρωταρχικά από την ίδια Του τη βούληση.

Για μια πρώτη διατύπωση αυτής της αντίληψης μπορεί κανείς να ανατρέξει στην αρχαιότητα, και πιο συγκεκριμένα στον πλατωνικό διάλογο *Ευθύφρων*. Με αφορμή τη διερεύνηση του κριτηρίου της οσιότητας και τη θέση του Ευθύφωνα πως “όσιο είναι ό,τι είναι αρεστό στους θεούς”, ο Σωκράτης ρωτά αν “είναι όσιο επειδή αρέσει στους θεούς ή αρέσει στους θεούς επειδή είναι όσιο;” Ο Ευθύφρων ξεκινά με τη “βολονταριστική” άποψη, μια και φαίνεται να υποστηρίζει ότι δεν υπάρχει κριτήριο οσιότητας πέρα από την ίδια τη θεϊκή θέληση, αλλά εύκολα παρασύρεται από τον Σωκράτη, υποστηρίζει την αντίθετη άποψη και καταλήγει κυκλικά στην αρχική του παραδοχή.

Η θεωρία της θείας επιταγής βρίσκει την πληρέστερη έκφρασή της μέσα στην ιουδαϊοχριστιανική παράδοση, και εξελίσσεται ως μια από τις κυριότερες ερμηνείες των ηθικών διδαγμάτων της Βίβλου. Τη συναντά κανείς στη σκέψη μιας πλειάδας θεολόγων των περισσότερων χριστιανικών εκκλησιών, αλλά κυρίως προτεσταντών.

#### 2.2.1.2. Επιχειρήματα υπέρ της θεωρίας

α) Φυσικά τα κυριότερα επιχειρήματα που στηρίζουν τη θεωρία της θείας επιταγής βασίζονται πριν απ' όλα στην ύπαρξη πίστης, αναγκαίας για την αναζήτηση των έσχατων κριτηρίων ηθικότητας στη βούληση του Θεού. Εμπνέονται από μια ορισμένη αντίληψη της θείας παντοδυναμίας που δεν επιδέχεται τον οποιοδήποτε περιορισμό.

β) Η θεωρία ενισχύεται ίσως και αρνητικά από κάποια αίσθηση αποτυχίας ή ανεπάρκειας όλων των κανονιστικών ηθικών θεωριών κατά την προσπάθεια ικανοποιητικού προσδιορισμού των αναζητούμενων κριτηρίων. Το αδιέξοδο όλων των άλλων φυσικών ή μεταφυσικών αναγωγών είναι ενδεχόμενο να διευκολύνει την παραίτηση και την καταφυγή σε μιαν ανώτερη εγγυητική αρχή, έστω μυστηριώδη και απροσπέλαστη στην ουσία της. Το πρόβλημα είναι ότι τέτοιου είδους επιχειρήματα είναι πολύ δύσκολο να πείσουν όσους δεν είναι έτοιμοι

να προβούν στην παραίτηση από την ορθολογική φιλοσοφική έρευνα και στο κατάλληλο άλμα πίστης.

### 2.2.1.3. Επιχειρήματα κατά της θεωρίας :

α) Εκτός από τη γενικότερη αντίρρηση για την ανάγκη θεολογικής στήριξης της ηθικής, που οπωσδήποτε προϋποθέτει θρησκευτική πίστη, έχει κανείς την αίσθηση ότι, και αν ακόμη γίνει δεκτή η μεταφυσική αφετηρία της θεωρίας της θείας επιταγής, δεν προχωρούμε καθόλου πέρα από αυτή την αφετηρία. Δεν παρέχεται σχετικά έστω ικανοποιητική δυνατότητα ορθολογικής διερεύνησης των διαστάσεων της ηθικότητας και των συναφών αιτημάτων δικαιολόγησης. Μάλλον έχουμε να κάνουμε με την αποδοχή ενός υπερφυσικού νομικού συστήματος ανεπαρκούς για την κατανόηση της ηθικής.

β) Ανάμεσα στην αναγνώριση του ενδεχόμενου περιορισμού της παντοδυναμίας της θείας βούλησης και στην αποδοχή της δυνατότητας αυθαιρεσίας της, η θεωρία της θείας επιταγής επιλέγει την τελευταία. Βέβαια, εμμένει στην άποψη ότι με δεδομένη την αγαθή φύση του Θεού η αυθαιρεσία και οι τυχόν δυσάρεστες συνέπειές της για τη θεμελίωση ή την ανατροπή των ηθικών μας εννοήσεων πρέπει να αποκλείονται. Όμως, όπως παρατηρούν και αρκετοί θεολόγοι που δε συμφωνούν με ακραίες βολονταριστικές τοποθετήσεις, είναι απαραίτητο να γίνει εξ αρχής σαφές ότι δεν υφίσταται καν λογική δυνατότητα οι θείες εντολές να έχουν περιεχόμενο που να αντιβαίνει στις βασικές μας ηθικές πεποιθήσεις και ταυτόχρονα να διατηρούν το απόλυτο κύρος τους. Και αυτό σημαίνει ότι ο θεολογικός βολονταρισμός αποτελεί ίσως τη λιγότερο πειστική ηθική θεωρία θρησκευτικού προσανατολισμού. Βέβαια, δεν παύει να σαγηνεύει φιλοσόφους που πιστεύουν πως πρέπει να υπερβούμε την ανθρώπινη ηθική, ίσως και να έρθουμε σε αντίθεση μ' αυτήν, όπως ο Soeren Kierkegaard, ή πως είναι μάταιη η προσπάθεια εκπόνησης ορθολογικής ηθικής θεωρίας, όπως ο Ludwig Wittgenstein<sup>35</sup>.

## 2.2.2. Η κανονολογική δεοντοκρατική θεωρία του Kant

### 2.2.2.1. Βασικά στοιχεία - Ερμηνεία

Ιδιαίτερος λόγος πρέπει να γίνει για τη μορφή κανονολογικής δεοντοκρατίας που προτείνεται από τον Immanuel Kant. Πρόκειται για μια από τις σημαντικότερες συμβολές στην ιστορία της ηθικής φιλοσοφίας, και οφείλεται να ομολογηθεί εξ αρχής ότι στο πλαίσιο αυτών των σύντομων σημειώσεων δεν είναι δυνατό να αποδοθούν με επάρκεια ούτε καν τα βασικά της στοιχεία. Παρ' όλ' αυτά, είμαστε υποχρεωμένοι να αναφερθούμε τουλάχιστον στην κεντρική ιδέα που την εμπνέει, καθώς και στα κριτήρια και στις αρχές που εισάγει. Ο Kant προσπαθεί να θεμελιώσει την ηθική στην ανθρώπινη ορθολογικότητα<sup>36</sup> και να φανερώσει την άμεση σχέση της με τη δυνατότητα ελεύθερης συμπεριφοράς. Και η ελευθερία αυτή από τις ανορθολογικές και παθολογικές φυσικές μας ορμές, αλλά και από εξωτερικούς δεσμευτικούς παράγοντες, μπορεί να επιτευχθεί μονάχα μέσα από την αυτόνομη -και αυτοδεσμευτική- θέσμιση του λόγου μας. Ο ηθικός νόμος μας αποκαλύπτεται ως η ύψιστη πρακτική δυνατότητα της έλλογης ελευθερίας μας. Κριτήριο της ηθικότητας, ενδεικτικό αυτού που ο Kant ονομάζει "καλή θέληση", πρέπει να θεωρηθεί η συμμόρφωση με τα πρακτικά αξιώματα που υπαγορεύει ο ηθικός νόμος, και, σε βαθύτερο επίπεδο, η πρόθεση να πράξουμε σεβόμενοι τις επιταγές αυτών των αξιωμάτων. Και η αρχή των αξιωμάτων του ηθικού νόμου που

<sup>35</sup> Σχετικά με τη θεωρία της θείας επιταγής, δες P.Helm, (ed.), *Divine Commands and Morality*, Oxford : Oxford University Press, 1981. Για την ιδιαζουσα αντίληψη του Wittgenstein για την ηθική, και εκτενή σχετική βιβλιογραφία, βλ. Wittgenstein: Περί ηθικής, (επιμ. Κ.Κωβαίου), ό.π.

<sup>36</sup> Φυσικά η έννοια της ορθολογικότητας στην οποία αναφέρεται ο Kant είναι σαφώς ευρύτερη και ισχυρότερη από την "ψιλή", εργαλειώδη αντίληψη της ορθολογικότητας της χιουμιακής παράδοσης. Δες σχετικά Βιβριδάκη "Ορθολογικότητα και ηθική" ό.π.

μας δίνουν τη δυνατότητα καθοδήγησης της συνείδησής μας, αλλά και αποτίμησης των πράξεων, περιγράφεται με την έννοια της *κατηγορικής προστακτικής*. Οι ηθικές επιταγές, παρατηρεί ο Kant, έχουν “κατηγορικό” χαρακτήρα και αντιδιαστέλλονται προς τις “υποθετικές” προστακτικές της “επιδεξιότητας” και της “σύνεσης”, που μας διδάσκουν υπό ποιές προϋποθέσεις μπορούμε να πετύχουμε κάποιο στόχο. Η ηθική μας καλεί να δεσμευτούμε χωρίς υποθετικές εξαρτήσεις από σκοπούς. Έτσι, κατηγορική προστακτική μπορεί να ονομαστεί το βασικό αξίωμα που εξαναγκάζει τη θέληση “χωρίς να υπόκειται ως αναγκαία συνθήκη κανέναν άλλος σκοπός προς επίτευξη”<sup>37</sup>. Από αυτό μπορούν να συναχθούν όλες οι συγκεκριμένες ηθικές προσταγές.

Ο Kant στο έργο του *Τα θεμέλια της μεταφυσικής των ηθών*, παρέχει μια ποικιλία διατυπώσεων της κατηγορικής προστακτικής, οι ακριβείς εννοιολογικές σχέσεις των οποίων αποτελούν αντικείμενο μελέτης των διαφόρων σχολιαστών. Εδώ, χωρίς να υπεισέλθουμε στα σχετικά ερμηνευτικά προβλήματα, οφείλουμε οπωσδήποτε να παραθέσουμε τις τρεις βασικότερες, αυτές που θα ήταν δυνατό να ονομάσουμε αντίστοιχα, διατύπωση του *καθολικού νόμου* (KN), της *ανθρωπότητας ως αυτοσκοπού* (ΑΑ) και του *κρατους των σκοπών* (ΚΣ):

“Πράττε μόνο σύμφωνα με ένα τέτοιο γνώμονα, μέσω του οποίου μπορείς συνάμα να θέλεις, αυτός ο γνώμονας να γίνει καθολικός νόμος.”

“Πράττε έτσι ώστε να χρησιμοποιείς την ανθρωπότητα, τόσο στο πρόσωπό σου όσο και στο πρόσωπο κάθε άλλου ανθρώπου, πάντα ταυτόχρονα ως σκοπό και ποτέ μόνο ως μέσο.”

“Πράττε σαν να ήσουν πάντα. χάρη στους γνώμονές σου, ένα νομοθετικό μέλος του κράτους των σκοπών.”<sup>38</sup>

Ως γνώμονα (Maxime) της πράξης ο Kant εννοεί το “υποκειμενικό αξίωμα της θέλησης”, δηλαδή το συγκεκριμένο κανόνα που εφαρμόζεται συνειδητά ή μη από το υποκείμενο κάθε πράξης κατά την επιτέλεσή της. Σύμφωνα με την πρώτη διατύπωση, η συμμόρφωση με το κριτήριο της κατηγορικής προστακτικής έγκειται στη δυνατότητα το δρών υποκείμενο, να θέλει, σκεπτόμενο ορθολογικά, το “υποκειμενικό αξίωμα” της πράξης του να μετατραπεί σε αντικειμενικά ισχύοντα “καθολικό νόμο”. Η αρνητική μάλιστα αποτίμηση της ηθικότητας ορισμένων πράξεων δε βασίζεται στο γεγονός ότι η καθιέρωση του γνώμονα τον οποίο ακολουθούν θα οδηγούσε προφανώς σε καταστροφικές για όλους συνέπειες -κάτι που, όπως θα δούμε, ενδιαφέρει την κανονολογική ωφελιμοκρατία-, αλλά πρώτιστα στο ότι θα ανέκυπτε “αντίφαση” στην ίδια τη θέληση εκείνου που θα αποδεχόταν την καθολική εφαρμογή του. Οι συνέπειες μιας τέτοιας κατάστασης (όπως π.χ. της σύναψης συμφωνιών με σκοπό να τις αθετούμε οποτεδήποτε μας βολεύει) δε θα ήταν απλά βλαβερή. Θα συνεπάγονταν την πρακτική αυτοαναιρέση των θεσμών μας και κάτι τέτοιο θα σήμαινε αντιφατική σχέση της θέλησης με τις ίδιες της τις έλλογες επιθυμίες.

Αυτή η εφαρμογή της αρχής της καθολικευσιμότητας μας θυμίζει τον “χρυσό κανόνα” της ιουδαιοχριστιανικής παράδοσης. (“Κάνε στους άλλους αυτό που θέλεις να κάνουν και εκείνοι σε σένα, και μην κάνεις αυτό που δε θέλεις να σου κάνουν.”) Εκείνο όμως που πρέπει να επισημανθεί είναι πως η καντιανή προστακτική διεκδικεί γενικότερη, καθολική ισχύ, και δεν περιορίζεται στις άμεσες επιθυμίες μας ως μέλους μιας λιγότερο ή περισσότερο στενής κοινωνικής ομάδας. Ένας κακοποιός που δε θα σκεπτόταν καθαρά ορθολογικά θα μπορούσε ίσως κατά τον Kant να απαιτήσει την απελευθέρωσή του, με το απλοϊκό “ανταποδοτικό” σκεπτικό ότι και αυτός έτσι θα ενεργούσε αν ήταν στη θέση των εκπροσώπων του νόμου και περιμένει κάτι ανάλογο και από αυτούς.<sup>39</sup>

Σε ό,τι αφορά τη δεύτερη διατύπωση, μια πρώτη ερμηνεία της έννοιας του “σκοπού” φανερώνει την προσπάθεια κατοχύρωσης του σεβασμού της ελευθερίας του κάθε ατόμου,

<sup>37</sup> I. Kant, *Τα θεμέλια της μεταφυσικής των ηθών*, (μτφρ. Γ.Τζαβάρα), Αθήνα- Γιάννινα : Δωδώνη, 1984, 64 (44).

<sup>38</sup> *ibid.*, 71 (52, 81 (66-7), 94 (83).

<sup>39</sup> *ibid.*, 82-3 (68) σημ.

συμπεριλαμβανομένου και του ίδιου του υποκειμένου της πράξης, και όλων των σχετικών μ' αυτήν ελευθερία δικαιωμάτων που αποδίδονται στην ανθρώπινη προσωπικότητα. Ο Kant δεν παραβλέπει το ότι είναι φυσικό στην καθημερινή μας ζωή να αντιμετωπίζουμε ο ένας τον άλλο, και ως μέσο για την επίτευξη των σκοπών μας. Όμως τονίζει ότι πρωταρχικό μας καθήκον είναι να συμπεριφερόμαστε απέναντι στον εαυτό μας και στους άλλους θεωρώντας τους ως “σκοπό” των ενεργειών μας, να αναγνωρίζουμε δηλαδή την απόλυτη και ισότιμη ηθική αξία τους.

Η τρίτη διατύπωση προβάλλει τη δυνατότητα της αυτόνομης θέλησης να “νομοθετεί” ηθικά χωρίς καμμία εξωτερική, υπερφυσική ή φυσική εξάρτηση, αλλά και υπονοεί την υποχρέωσή της να (αυτο)δεσμεύεται από το γεγονός της συμμετοχής της σε ένα νοητό δημοκρατικό “κράτος” ισότιμων, έλλογων όντων.<sup>40</sup>

Οι παραπάνω διατυπώσεις του “αναγκαίου αξιώματος μιας θέλησης η οποία αφ'εαυτής συμφωνεί με τη λογική” επιδιώκουν τον ακριβή προσδιορισμό του μέτρου της ηθικότητας. Στην ουσία τους εκφράζουν, με διαφορετικό τρόπο, την ίδια περίπου καίρια αντίληψη της αμερόληπτης μεταχείρισης κάθε ατόμου. Αυτή, σύμφωνα με την ανάλυση του Kant, απορρέει από την ορθολογικότητα και επιτρέπει την έκφραση και πραγμάτωση της ελευθερίας μας, ως δυνατότητας της θέλησής μας “μέσω του γνώμονά της να θεωρεί τον εαυτό της ταυτόχρονα ως καθολικό νομοθέτη”, “ως νομοθετικό μέλος του κράτους των σκοπών”. Ιδιαίτερο ερμηνευτικό ενδιαφέρον παρουσιάζει η συγκριτική μελέτη των εφαρμογών τους, η οποία καθιστά προφανή, πιστεύω, τη συμπληρωματικότητά τους. Η στοιχειώδης έννοια της συνεπούς ανταπόκρισης της θέλησής μας στο αίτημα καθολικευσιμότητας του συγκεκριμένου “γνώμονα” των πράξεων, εμπλουτίζεται από την περιγραφή των μελών της ανθρώπινης κοινωνίας ως “αυτοσκοπών”, και ως ισότιμων “νομοθετών” μίας νοητής δημοκρατικής πολιτείας.

#### 2.2.2.2. Επιχειρήματα υπέρ της θεωρίας :

Τα όσα ειπώθηκαν παραπάνω νομίζω πως στοιχειοθετούν και τον κύριο άξονα της επιχειρηματολογίας που στηρίζει την καντιανή προσέγγιση. Μπορούμε να τα συνοψίσουμε σε λίγες προτάσεις, με τη συνοδεία κάποιων επιπρόσθετων παρατηρήσεων :

- α) Η προσπάθεια παραγωγής των κανόνων της ηθικής, αλλά και ταυτόχρονα μεταθικής οριοθέτησης και δικαιολόγησης της όλης ηθικής στάσης ζωής, με αναφορά σε απλά αιτήματα της πρακτικής ορθολογικότητας, αποτελεί το τολμηρότερο ίσως φιλοσοφικό εγχείρημα κριτικής συστηματοποίησης των ηθικών εννοήσεων των νεότερων χρόνων. Αξιοποιεί βαθιά ριζωμένες και πάντοτε λειτουργικές πεποιθήσεις της ιουδαιοχριστιανικής κληρονομιάς στην κατεύθυνση του “κοσμικού” θεωρητικού προγράμματος του Διαφωτισμού. Έτσι, ο Kant δικαιολογημένα επικαλείται την προφάνεια των συνειδησιακών δεδομένων της καλής θέλησης, η οποία επιζητεί τη συνέπεια και την αμεροληψία μέσα από την αναγνώριση της ηθικής από τον εαυτό της δεσμευτικής εξουσίας του ηθικού νόμου. Αυτή η δεσμευτική εξουσία δε θα αμφισβητηθεί, παρά μόνο πολύ αργότερα, όταν τον 19ο και τον 20ο αιώνα θα υπονομευθεί σε μεγάλο βαθμό το λογικό κύρος της γνωστικής και πρακτικής συνείδησης, μέσα από την κριτική της ιδεολογίας, τη θεμελιωμένη στο στοχασμό των Marx, Nietzsche και Freud.
- β) Ακριβώς χάρη στην πίστη στις δυνατότητες χειραφέτησης του πρακτικού λόγου από κάθε μορφή εξωτερικής εξάρτησης, η καντιανή ηθική παρέχει τη βάση για την κατοχύρωση κεντρικών ιδεωδών δικαιοσύνης, αυτονομίας και ισότητας. Έτσι, ανταποκρίνεται κατά τον αμεσότερο τρόπο στην ανάγκη διασφάλισης της αντικειμενικότητας και αποφυγής του σχετικισμού, χωρίς την επίκληση ετερόνομων φυσικών ή μεταφυσικών στηριγμάτων. Δίνοντας

<sup>40</sup> Ο Τζαβάρας μεταφράζει τη γερμανική έκφραση “Reich der Zwecke” με την ουδέτερη αναφορά στην υποθετική πολιτειακή οντότητα ενός κράτους σκοπών, ενώ σε αγγλικές μεταφράσεις χρησιμοποιείται συχνά ο όρος “kingdom” (“βασιλείο”), μάλλον για να αποφύγει τους οποιουσδήποτε ανεπιθύμητους συνειρμούς και υποδηλώσεις που μπορούν να παραπέμψουν σε κάποια μορφή απολυταρχικό καθεστώ.

προτεραιότητα στη δεοντοκρατική, λογική σύλληψη της ορθότητας, την οποία πρέπει να ακολουθούν οι οποιοδήποτε τελεολογικοί προσδιορισμοί του αγαθού, αρκείται στην επίκληση ενός ελάχιστου αλλά καθολικού παρανομαστή κάθε δυνατής ηθικότητας. Και αυτός ο *a priori* νοούμενος κοινός παρανομαστής δε μπορεί παρά να διακρίνεται από αναγκαία ισχύ. Δεν είναι τυχαίο το ότι, παρ'όλες τις ενδεχόμενες αντιρρήσεις, και την επισήμανση ανυπέβλητων ίσως προβλημάτων ανάπτυξης και εφαρμογής, οι περισσότερες σύγχρονες προσπάθειες διαμόρφωσης κάποιου ικανοποιητικού κανονιστικού συστήματος, ενσωματώνουν σημαντικό μέρος των καντιανών προτάσεων.

### 2.2.2.3. Επιχειρήματα κατά της θεωρίας :

Από την εποχή του Hegel, μέχρι τις πρόσφατες νεοαριστοτελικές κριτικές της όλης ηθικής των νεότερων χρόνων, οι θέσεις του Kant έχουν αποτελέσει συνήθη και φαινομενικά εύκολο στόχο πλήθους επιθέσεων. Και πάλι, εδώ θα αρκεστούμε στη σκιαγράφιση ορισμένων μόνο βασικών επιχειρημάτων, που συγκροτούν ένα πλέγμα στενά συνδεδεμένων ενστάσεων. Χωρίς να ασχοληθούμε με τη δυνατότητα διεξοδικής αντίκρουσής τους, θα υποδείξουμε την κατεύθυνση πιθανών απαντήσεων :

α) Η καντιανή ηθική είναι υπερβολικά φορμαλιστική, κενή περιεχομένου. Η προσπάθεια να διατυπωθούν *a priori* αρχές με καθολική ισχύ και να αποφευχθούν επί μέρους προσδιορισμοί συγκεκριμένων σκοπών των ανθρώπινων πράξεων, οδηγεί σε μια ακραία μορφοκρατική προσέγγιση, που δεν επιτρέπει την πλήρη και ικανοποιητική σύλληψη του φαινομένου της ηθικότητας. Δεν είναι τυχαίο το ότι δε μπορούν εύκολα να θεμελιωθούν κάποιοι ουσιώδεις θετικοί ηθικοί στόχοι ως “τέλεια καθήκοντα” (δηλαδή καθήκοντα που επιβάλλονται στη συνείδησή μας από την κατηγορική προστακτική κατά τρόπο αυστηρά αναγκαίο και απόλυτα πειστικό). Στα *Θεμέλια της μεταφυσικής των ηθών* ο Kant πράγματι αναφέρει ως παράδειγμα τέλειων καθηκόντων απέναντι στους άλλους την τήρηση (μη αθέτηση) υποσχέσεων, και απέναντι στον εαυτό μας την αποφυγή της αυτοκτονίας (παρά την οποιαδήποτε δυστυχία που μπορεί να μας επιφυλάσει η μοίρα). Αντίστοιχα, ως ατελή καθήκοντα θεωρούνται η αλληλεγγύη και η παροχή βοήθειας στους άλλους, και η καλλιέργεια των ίδιων μας των ικανοτήτων και ταλέντων.<sup>41</sup> Όμως, μια τέτοια ηθική αποδεικνύεται εξαιρετικά “ισχνή” και δε μπορεί να χρησιμεύσει για την παραγωγή ουσιωδών θετικών κανόνων.

β) Θα μπορούσαμε ίσως να συσχετίσουμε την παραπάνω κριτική με την συναφή παρατήρηση, ότι και αν ακόμα η κατηγορική προστακτική μας επιτρέπει να αναγνωρίσουμε τις βασικές *αναγκαίες* συνθήκες της ηθικότητας, δε μας δίνει τη δυνατότητα να συλλάβουμε τις *επαρκείς* συνθήκες που έχουν να κάνουν με την ανίχνευση ενός πλουσιότερου περιεχομένου. Έτσι, πολλές πράξεις περνούν τον έλεγχο της κατηγορικής προστακτικής και άρα γίνονται δεκτές ως ηθικά επιτρεπόμενες, αλλά δεν έχουν κανένα ηθικό ενδιαφέρον και θα λέγαμε ότι συνήθως -αν δεν παρεμβαίνουν ιδιαίτεροι εξωτερικοί παράγοντες- εντάσσονται στην ουδέτερη σφαίρα του εξω-ηθικού. (Π.χ. Το να επιλέγει κανείς μαύρο χρώμα για το κοστούμι του εγκρίνεται από την κατηγορική προστακτική χωρίς να χρειάζεται να μας απασχολήσει ηθικά.) Το πρόβλημα αυτό έχει σημασία γιατί ο Kant φαίνεται να πιστεύει ότι ο ηθικός νόμος προσδιορίζει και φωτίζει όλες τις σημαντικές διαστάσεις της ηθικότητας.

Όπως και να έχει το πράγμα, η ορθότερη ερμηνεία του καντιανού αξιώματος μπορεί να μας οδηγήσει στα εξής συμπεράσματα ως προς την κατηγοριοποίηση των πράξεων : i) κάθε πράξη για της οποίας τον γνώμονα μπορεί να θελήσει κανείς να ισχύσει ως καθολικός νόμος πρέπει να θεωρείται απλά *επιτρεπόμενη*, δηλαδή *προαιρετική* ii) κάθε πράξη για της οποίας το γνώμονα δε μπορεί να θελήσει κανείς να ισχύσει ως καθολικός νόμος είναι ηθικά *εσφαλμένη* (μη επιτρεπόμενη) iii) *επιβαλλόμενη* είναι κάθε πράξη που η καθιέρωση του *αντιθέτου* του γνώμονά της ως καθολικού νόμου δε μπορεί να αποτελέσει λογικό αντικείμενο

<sup>41</sup> Σχετικά με τη διάκριση μεταξύ τέλειων (αναγκαίων ή υποχρεωτικών) και ατελών (ενδεχομενικών ή αξιέπαινων) καθηκόντων πρβλ. Kant, *ό.π.* 72-5 (54-57) και 82-4 (67-71).

μιας θέλησης μη διατεθειμένης να αντιφάσκει με τον εαυτό της.<sup>42</sup> Το ερώτημα που παραμένει ανοικτό είναι αν θα έπρεπε να χαρακτηρίσουμε ως απλά ηθικά αξιέπαινες τις πράξεις που η καθολική ισχύς του αντιθέτου του γνώμονά τους δε συνεπάγεται μεν αυτοαντίφαση μιας έλλογης θέλησης, αλλά που, παρ'όλα αυτά μια τέτοια θέληση εξακολουθεί να μην αποδέχεται. Μ'άλλα λόγια, για μια πληρέστερη κανονιστική ηθική θα επιθυμούσε ίσως κανείς τη στήριξη των "ατελών καθηκόντων" σε κάποιες πειστικότερες ή και σε πιεστικότερες επιταγές του ηθικού νόμου, ή καλύτερα σε μια λιγότερο μορφοκρατική σύλληψη του ίδιου του ηθικού νόμου.

γ) Ομως, τα προβλήματα ερμηνείας των καντιανών αξιωμάτων σχετίζονται άμεσα και με ποικίλα προβλήματα εφαρμογής. Και πρώτ'απ'όλα, η απομόνωση του γνώμονα μιας πράξης και η επιλογή του ανάμεσα σε διάφορες εναλλακτικές περιγραφές σκέψεων, προθέσεων και επιθυμιών δεν είναι καθόλου εύκολη υπόθεση. Επειτα δεν είναι σαφές αν η κατηγορικότητα της ηθικής προστακτικής αποκλείει τον προσδιορισμό ειδικών συνθηκών και απόψεων περίπλοκων καταστάσεων για να μη θεωρηθεί ότι ανάγουμε τις ηθικές αποφάσεις σε υποθετικές προστακτικές (που αφορούν ειδικές επιδιώξεις).<sup>43</sup> Τέλος, δεν παρέχεται κριτήριο ιεράρχησης συγκεκριμένων ηθικών καθηκόντων και εφαρμογών της κατηγορικής προστακτικής, που θα επέτρεπε την αντιμετώπιση διλημμάτων. Στα βασικά του έργα, όπου αναπτύσσονται οι αρχές της θεωρίας, ο Kant μιλάει σα να αγνοεί περιπτώσεις διλημμάτων, ή σα να μπορούσε ο ηθικός νόμος να δώσει αυτόματη λύση των σχετικών συγκρούσεων.

δ) Η επισήμανση των προβλημάτων ερμηνείας και εφαρμογής συνοδεύεται και από τη γνωστή κατηγορία της αυστηρότητας, της ακαμψίας και του απόλυτου χαρακτήρα της καντιανής ηθικής φιλοσοφίας, που την καθιστούν πρακτικά ανεφάρμοστη. Φαίνεται ο Kant να απευθύνεται σε ιδανικά όντα και να μιλά για εξωπραγματικές καταστάσεις και όχι για τις ανθρώπινες κοινωνίες που γνωρίζουμε. Παράδειγμα της υπερβολικής του προσήλωσης στο γράμμα της θεωρίας του, ή, όπως θα έλεγαν μερικοί, της στενόμυαλης ερμηνείας της από τον ίδιο, αποτελούν οι απόψεις του για την απόλυτη καταδίκη του ψεύδους ακόμη και αν πρόκειται να σωθεί ένα αθώο θύμα από τους κακοποιούς που το καταδιώκουν.<sup>44</sup> Η ευαισθητοποίησή του απέναντι σε καταστάσεις διλημμάτων θα του είχε ίσως επιτρέψει να συνειδητοποιήσει το μέγεθος του προβλήματος.

ε) Τέλος, ανάλογη είναι και η κριτική των καντιανών αντιλήψεων για την υποτίμηση της ενδεχομένως θετικής ηθικής σημασίας των συναισθημάτων και ο σχεδόν πλήρης εξοβελισμός τους από το χώρο των ηθικών αξιών. Ο σεβασμός ή και το δέος για τον ηθικό νόμο φαίνεται να θεωρείται ως η μόνη πραγματικά θετική συναισθηματική εκδήλωση, ενώ, για παράδειγμα, η αγάπη αλλά και η συμπάθεια αντιμετωπίζονται συχνά όχι μόνο σαν αδιάφορες ποιότητες, αλλά μάλλον σαν παθολογικές. Το καντιανό ηθικό υποκείμενο εμφανίζεται σαν κάποιο ηθικό αυτόματο, απομακρυσμένο από την ανθρώπινη φύση ακόμα και στην πιο ιδανική της σύλληψη. Αυστηρό και αγέλαστο μοιάζει να επιβάλλει στον εαυτό του να λειτουργεί με κίνητρα που θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν σχεδόν απάνθρωπα.

Όπως τονίσαμε παραπάνω, μια σοβαρή προσπάθεια ανασκευής αυτών των καίριων αντιρρήσεων δε μπορεί να αναληφθεί στα πλαίσια αυτής της σύντομης παρουσίασης. Αλλωστε, πρέπει να ομολογηθεί ότι σε σημαντικό βαθμό δε μπορεί κανείς παρά να συμφωνήσει με την επισήμανση δυσκολιών και προβλημάτων που δεν αντιμετωπίζονται ούτε και από τις πιο περίτεχνες και επιδέξιες σύγχρονες επαναδιατυπώσεις της καντιανής θεωρίας. Ομως νομίζω

<sup>42</sup> Frankena, *op.cit.*, 32

<sup>43</sup> Βλ. παρακάτω σημ. 44.

<sup>44</sup> Για μια διεξοδική συζήτηση των απόψεων του Kant για την ψευδολογία που αναπτύσσονται σε ένα δοκίμιο του 1793, ως απάντηση στον Benjamin Constant, βλ. Παιονίδη *ό.π.*, 113-146. Θα μπορούσε άραγε να προσαρμόσει κανείς τον εξεταζόμενο γνώμονα έτσι ώστε να ενσωματώνει σιωπηρά μια σημαντική εξαίρεση ή περιορισμό της απολυτότητας; Για παράδειγμα, θα ήταν θεμιτό να δεχθούμε τελικά ως καθολικεύσιμο γνώμονα κάποιο κανόνα της μορφής, "Μην ψεύδεσαι, εφόσον από την φανέρωση της αλήθειας δεν κινδυνεύει κάποιος αθώος;"

πως αξίζει να παρατηρηθεί ότι η διαμορφούμενη εικόνα αδικεί τα πραγματικά προτερήματα και την σημασία των υπό εξέταση προτάσεων.<sup>45</sup>

Πράγματι, ο φορμαλισμός δεν αποτελεί μόνο ελάττωμα, αλλά, όπως πρέπει να έχει γίνει φανερό στον αναγνώστη, συνιστά και στοιχείο που μας επιτρέπει την ευρύτερη δυνατή εφαρμοσιμότητα των καντιανών αρχών. Το τίμημα της καθολικότητας είναι ο ισχνός χαρακτήρας αυτών των “ψιλών” αξιωμάτων. Είναι όμως άδικο να θεωρούνται κενά περιεχομένου από τη στιγμή που ορίζουν ως περιεχόμενο τις περίπλοκες και ταυτόχρονα βαθιές διαστάσεις της λογικότητας και της ελευθερίας, νοούμενης ως αυτονομίας. Ειδικότεροι προσδιορισμοί θα διέτρεχαν τον κίνδυνο ετερόνομων δεσμεύσεων και θα αντέβαιναν στην ίδια την προτεινόμενη ριζοσπαστική σύλληψη. Αλλά και τα συναισθήματα δεν εξοστρακίζονται τελείως από το πεδίο της ηθικής, παρ’όλες τις εντυπώσεις που μπορεί να σχηματίσει κανείς από κάποια σημεία των κειμένων. Απλά υποτάσσονται, όπου χρειάζεται, στις ισχυρότερες και σημαντικές λογικές επιταγές του ηθικού νόμου.

Βέβαια, είναι γεγονός ότι προβάλλονται ιδανικά πρότυπα συμπεριφοράς που συχνά φαίνονται ανεφάρμοστα και διακρινόμενα από κάποια έλλειψη ανθρωπιάς. Ομως αυτά τα πρότυπα μπορούν να τεθούν σε περισσότερο προσιτά επίπεδα και να εμπλουτιστούν με στοιχεία πλησιέστερα στον κοινό ανθρώπινο ψυχισμό, χωρίς ποτέ να χάνουν την κριτική τους ποιότητα που μας επιτρέπει να προσβλέπουμε σε υπέρβαση των ηθικών αδυναμιών μας. Τέλος, σε ό,τι αφορά τα προβλήματα ερμηνείας της κατηγορικής προστακτικής, των διλημάτων και της ανάγκης σχετικοποίησης ορισμένων ηθικών απαιτήσεων, μπορούμε νομίζω να παραμείνουμε πιστοί στο πνεύμα των καντιανών αντιλήψεων προβαίνοντας σε αναγκαίες δημιουργικές επανερμηνείες και προσαρμογές της θεωρίας. Πολλές άλλωστε από τις αναφερόμενες δυσχέρειες κατά την περιγραφή και τον αξιολογικό έλεγχο των πράξεων, και των κινήτρων -στα οποία ο Kant απέδιδε θεμελιώδη σημασία για την κατανόηση της ηθικότητας-, αφορούν γενικότερα αδιέξοδα της φιλοσοφικής ψυχολογίας που απασχολούν και επηρεάζουν την εφαρμογή και άλλων θεωριών.

Συμπερασματικά πρέπει να σημειωθεί ότι οι προσπάθειες συγκρότησης μιας συνθετικής, περισσότερο ολοκληρωμένης κανονιστικής θεωρίας, κοντά στα άλλα στοιχεία -κυρίως τελεολογικής προέλευσης- που οφείλουν να ενσωματώσουν δε μπορούν να αγνοήσουν τα αναθεωρημένα έστω διδάγματα της καντιανής προσέγγισης.

<sup>45</sup> Για μια συνοπτική παρουσίαση των επιχειρημάτων κατά της θεωρίας του Kant, και για ορισμένες προσπάθειες ανασκευής τους, δεξ ενδεικτικά, Ευάγγελου Παπανούτσου, *Ηθική*, (3η έκδοση) Αθήνα, Ικαρος, 1970, Κωνσταντίνου Ανδρουλιδάκη, “Το πρόβλημα του περιεχομένου στην ηθική του Kant”, *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση* 7 (1990) : 247-62, και Onora O’Neill, “Kantian Ethics”, in Singer *op.cit.*, 175-85. Για μια ερμηνεία της προσπάθειας αποφυγής αντιφάσεων της βούλησης, κατά την εφαρμογή της κατηγορικής προστακτικής, δεξ Mark Timmons, “Contradictions and the Categorical Imperative”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 66 (1984) : 294-312. Σχετικά με το πρόβλημα της ελευθερίας και της ηθικής αυτονομίας που εξασφαλίζει η υποταγή της βούλησης στην αυτορρύθμισή της μέσω του ηθικού νόμου, δεξ το βασικό έργο του Kant, *Kritik der praktischen Vernunft (Κριτική του Πρακτικού Λόγου)*, του 1788, του οποίου υπάρχουν αγγλικές και γαλλικές μεταφράσεις, αλλά καμμία αξιόπιστη ελληνική. Πρβλ. ακόμη τις πρόσφατες διεξοδικές αναλύσεις της θεωρίας του Kant, Marcia W. Baron, *Kantian Ethics Almost Without Apology*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1995, Jean Hampton, *The Authority of Reason*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, Thomas E. Hill, *Autonomy and Self-Respect*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, Christine Korsgaard, *The Sources of Normativity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, Onora O’Neill, *Justice and Virtue*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, Allen W. Wood, *Kant’s Ethical Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

### 2.3. Τελεολογικές θεωρίες

#### 2.3.1. Η θεωρία του φυσικού δικαίου

##### 2.3.1.1. Βασικά στοιχεία - Υποστηρικτές

Η θεωρία του φυσικού δικαίου παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον ως εξέλιξη φιλοσοφικών αντιλήψεων της κλασικής αρχαιοελληνικής παράδοσης. Όπως θα δούμε σε άλλο κεφάλαιο, κατά τη συζήτηση της έννοιας της αρετής και της σημασίας της για την κατανόηση της αριστοτελικής τελεολογικής ηθικής, ο βασικός προσανατολισμός αυτών των αντιλήψεων φαίνεται να έχει εκλείψει εξ ολοκλήρου από τις συνθέσεις των νεοτέρων χρόνων. Έτσι, ορισμένοι φιλόσοφοι αποφεύγουν να εξετάσουν τη θεωρία του φυσικού δικαίου στο πλαίσιο της παρουσίας των συνηθέστερων κανονιστικών θεωριών, στο μέτρο μάλιστα που δεν παρέχει τη δυνατότητα άμεσης και εύκολης ορθολογικής κωδικοποίησης κριτηρίων και κανόνων ηθικής συμπεριφοράς. Νομίζω όμως πως επιβάλλεται η έστω σύντομη και σχηματική καταγραφή των κεντρικών της θέσεων, απαραίτητη για κάθε μελέτη της μετάβασης από την αρχαία στη νεότερη φυσιοκρατία στο χώρο της ηθικής, αλλά και για την επισήμανση της γενικότερης αξιοποίησής της σε σύγχρονες αναλύσεις. (Βέβαια δε θα επιχειρηθεί η διακρίβωση των διασυνδέσεων και συσχετισμών της με εναλλακτικές θεωρίες. Οι σχέσεις της με δεοντοκρατικές θεωρίες φυσικών δικαιωμάτων με τις οποίες δεν πρέπει να συγγέεται θα μπορούσαν να αποτελέσουν το θέμα εκτενέστερης ειδικής συζήτησης)<sup>46</sup>.

Αφετηρία της τελεολογικής αλλά όχι και συνεπειοκρατικής αυτής θεωρίας -που φαίνεται μάλιστα να ενσωματώνει κάποια δεοντοκρατικά στοιχεία- είναι η πεποίθηση για τη δυνατότητα καθορισμού του κύριου κριτηρίου ηθικότητας με αναφορά σε μια φυσική τάξη πραγμάτων. Η πρακτική αρχή που απορρέει από αυτή την πεποίθηση ορίζει το ηθικό ως ό,τιδήποτε προάγει την πραγμάτωση των αξιών που αντιστοιχούν στις φυσικές τάξεις και διαθέσεις του ανθρώπου -προσδιοριζόμενες υπό το πρίσμα αυτής της τάξης- (ενώ το ανήθικο ως ό,τι αντιβαίνει σ' αυτήν και την παρεμποδίζει). Εδώ, θεμελιώδεις θεωρούνται οι αξίες της ζωής και της αναπαραγωγής (διαίωσις του είδους), αλλά και οι καθαρά ανθρώπινες αξίες της γνώσης και της κοινωνικότητας. Οι καταβολές της θεωρίας μπορούν να αναζητηθούν στον Αριστοτέλη και τους Στωικούς, αλλά η πληρέστερη έκφρασή της εντοπίζεται στο έργο του Αγίου Θωμά του Ακινάτη και των σχολαστικών θεολόγων που υπήρξαν μαθητές του. Πράγματι, ο Άγιος Θωμάς αναπτύσσει τη θεωρία πάνω σε χριστιανική βάση και συνδέει την έννοια της φυσικής τάξης και ιεραρχίας με την αναγκαία αναφορά στη θεία δημιουργία και την παντογνωσία και παντοδυναμία του Ανωτάτου Οντος. Στους μεταγενέστερους αιώνες αναδεικνύεται σε κύρια συνιστώσα της ηθικής διδασκαλίας της Καθολικής Εκκλησίας, και μαζί με τη δεοντοκρατική θεωρία της θείας επιταγής συγκροτούν ένα ευρύ πεδίο αντιλήψεων που ασφαλώς δε μπορούν να αγνοηθούν από την μη θρησκευτική φιλοσοφική ηθική. Και στο πεδίο αυτό θα πρέπει να αναζητήσουμε το μόνο ίσως κοινό έδαφος προχριστιανικών, χριστιανικών και κάποιων μεταχριστιανικών προσεγγίσεων στα προβλήματα του πρακτικού λόγου.<sup>47</sup>

<sup>46</sup> Για μια πρώτη εισαγωγή στη θεωρία του φυσικού δικαίου, βλ. Λεο Στράους, *Φυσικό Δίκαιο και Ιστορία*, μτφρ. Στέφανου Ροζάνη και Γεράσιμου Λυκιαρδόπουλου, Αθήνα: Γνώση, 1988. Για μια εκτενέστερη ανάλυση της θεωρίας του φυσικού δικαίου στο χώρο της ηθικής, δες Rachels, *op.cit.*, 44-52, Bayles, Henley, *op.cit.*, 13-20, Fox, DeMarco, *Moral Reasoning ... op.cit.*, 118-24, Timmons., *Character and Conduct, op.cit.*, 91-121., και την πρόσφατη ιστορική μονογραφία, Knud Haakonssen, *Natural Law and Moral Philosophy: From Grotius to the Scottish Enlightenment*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

<sup>47</sup> Δες C.E. Harris, "The Ethics of Natural Law", in Timmons, *op.cit.*, 100-13 και Mappes, Zembaty, *op.cit.*, και για τη γενικότερη σημασία συγχρόνων εκφράσεων της θεωρίας και στο χώρο του Δικαίου, Σούρλα, *ό.π.*, 67-79, και D.Robinson, "Antigone's Defense : A Critical Study of Natural Law Theory", *The Review of Metaphysics* 65 (1991) : 363-92. Για θεωρίες φυσικών δικαιωμάτων, δες Μυρτώς Δραγώνα- Μονάχου, *Φιλοσοφία και Ανθρώπινα Δικαιώματα*, Αθήνα : Παπαζήσης, 1985.



Εδώ πρέπει να γίνει ιδιαίτερη μνεία ορισμένων μάλλον “βοηθητικών” θέσεων και αρχών που επιτρέπουν την καλύτερη εφαρμογή της θεωρίας. Πρόκειται για τις αρχές της διάκρισης μεταξύ πράξης και παράλειψης (commission - omission), της αυτόματης απώλειας ή “παραίτησης” από κάποιο βασικό δικαίωμα (forfeiture) και του διπλού αποτελέσματος (double effect). Οι αρχές αυτές είναι και σήμερα χρήσιμες, και μάλιστα στο χώρο της εφαρμοσμένης ηθικής, πέρα από τον συγκεκριμένο ρόλο τους στο πλαίσιο της *καζουιστικής*, της τέχνης των θεολόγων της σχολαστικής παράδοσης για τη διεξοδική αντιμετώπιση επί μέρους περιπτώσεων ηθικών ζητημάτων.

Η θεωρία του φυσικού δικαίου φαίνεται να υπαγορεύει τον απόλυτο σεβασμό των αξιών που αναγνωρίζει ως θεμελιώδεις. Από αυτές απορρέουν δικαιώματα και ανάλογα καθήκοντα η σύγκρουση των οποίων συχνά προσλαμβάνει δραματικό χαρακτήρα. Για την αντιμετώπιση τέτοιων συγκρούσεων και την ορθή αποτίμηση των πράξεων δίνεται ξεχωριστή έμφαση στις προθέσεις και επιδιώκεται ο προσδιορισμός της ευθύνης του δρώντος υποκειμένου. Έτσι, κατά την αυστηρή ερμηνεία των καθηκόντων σε περίπλοκες καταστάσεις χρησιμοποιούνται οι παραπάνω αρχές και αναγνωρίζεται ότι :

α) Άλλη είναι η ηθική βαρύτητα μιας πράξης νοούμενης ως ενεργητικής παρέμβασης και δράσης και μιας “παράλειψης” ή αποφυγής παρέμβασης, που δεν διαταράσσει τη φυσική σειρά των συμβάντων. Για παράδειγμα, στην ιατρική ηθική μπορεί να γίνει διάκριση ανάμεσα σε ενεργητική και παθητική ευθανασία, ανάλογα με το αν ο γιατρός χορηγεί στον ασθενή κάποια ουσία που επιφέρει το θάνατό του, ή απλά δεν παρεμβαίνει με τη χρήση τεχνικών μέσων για να τον διατηρήσει στη ζωή πέρα από ένα ορισμένο σημείο.

β) Άτομα που συμπεριφέρονται κατά απαράδεκτο τρόπο, σε αντίθεση με αυτά που υπαγορεύουν οι ηθικές αξίες και παραβιάζουν τα βασικά αναφαίρετα δικαιώματα των συνανθρώπων τους, “παραιτούνται” και από τα δικά τους δικαιώματα και μπορούν να γίνουν αντικείμενο ανάλογα σκληρής μεταχείρισης. Έτσι, κάποιοι υποστηρικτές της διατήρησης της θανατικής ποινής τονίζουν πως οι εγκληματίες που αφαιρούν τη ζωή των συνανθρώπων τους από πρόθεση χάνουν οι ίδιοι το δικό τους δικαίωμα στη ζωή.

γ) Αρχή διπλού αποτελέσματος : Σε κάθε περίπτωση πράξης κατά την οποία επιδιώκεται ένα καλό αποτέλεσμα  $\chi$ , αλλά ταυτόχρονα προκαλείται και κάποιο κακό και ηθικά μεμπτό αποτέλεσμα  $\psi$ , η πράξη είναι ηθικά επιτρεπτή εάν και μόνον εάν πληρούνται οι εξής όροι : i) η πρόθεση του δρώντος είναι να επιτευχθεί το  $\chi$  και όχι το παρεπόμενο αποτέλεσμα  $\psi$ , ii) το  $\psi$  είναι πράγματι αναπόφευκτο, iii) το  $\psi$  δεν αποτελεί το μέσο για την επίτευξη του  $\chi$ , iv) το  $\psi$  δεν είναι δυσανάλογο με το  $\chi$ .

Χαρακτηριστικά παραδείγματα παρέχονται στις συζητήσεις για την ηθική διεξαγωγή ενός πολέμου. Σε ένα γενικότερα ηθικά δικαιολογημένο πόλεμο, μπορεί ενδεχομένως να επιτραπεί ένας καταστροφικός βομβαρδισμός, που πλήττει και αμάχους, εάν και μόνον εάν ο βομβαρδισμός είναι αναγκαίος για την εξουδετέρωση του (αδίκως επιτεθέντος) εχθρού και, i) επιδιώκεται *αυτός* ο στρατιωτικός στόχος και όχι η εξόντωση αμάχων αλλά η καταστροφή των εχθρικών δυναμικών, ii) το πλήγμα στους αμάχους είναι αναπόφευκτο και iii) δεν αποτελεί *το μέσο* για την καταστροφή του πραγματικού στόχου, iv) ο αριθμός των απωλειών μεταξύ των αμάχων δεν είναι δυσανάλογο μεγάλος σε σχέση με την ωφέλεια που προκαλείται από την επίτευξη του επιδιωκόμενου αποτελέσματος.

### 2.3.1.2. Επιχειρήματα υπέρ της θεωρίας :

α) Ως επιχειρήματα για την υποστήριξη της θεωρίας του φυσικού δικαίου μπορεί να επισημανθεί η δυνατότητα την οποία φαίνεται να παρέχει για τη θεμελίωση των ηθικών αρχών και κανόνων στη βάση εύλογων αντιλήψεων για τον άνθρωπο και τη θέση του μέσα στον κόσμο και την κοινωνία. Είτε επιθυμεί κανείς να αναχθεί στα μεταφυσικά σημεία αναφοράς των θεολόγων εκφραστών της θεωρίας, είτε να περιοριστεί σε κάποια καθαρά φυσιοκρατική της

εκδοχή, εκ πρώτης όψεως εξασφαλίζονται πειστικοί ορισμοί κεντρικών εννοιών της ηθικής και η παραγωγή πρακτικών συμπερασμάτων και αντικειμενικών κρίσεων.

β) Ακόμη παρατηρείται ότι ο εννοιολογικός εξοπλισμός της θεωρίας και η επεξεργασία των βοηθητικών της αρχών συγκροτούν ένα λειτουργικό πλαίσιο η αξία του οποίου καταδεικνύεται στην πρακτική της εφαρμοσμένης ηθικής. Έτσι η παραδοσιακή, και για πολλούς ξεπερασμένη αυτή θεωρία προβάλλεται ως εναλλακτική λύση για την επεξεργασία των θέσεων της σύγχρονης ηθικής μπροστά στα αδιέξοδα των περισσότερων κανονιστικών προτάσεων που μας έχουν κληροδοτήσει οι φιλόσοφοι του Διαφωτισμού των νεότερων χρόνων.

### 2.3.1.3. Επιχειρήματα κατά της θεωρίας :

α) Αυτό που κάποιοι εκτιμούν ως μεταηθικό πλεονέκτημα της θεωρίας, όταν κάνουν λόγο για δυνατότητα οντολογικής θεμελίωσης ηθικών κανονιστικών αντιλήψεων, αντίθετα, συνιστά κατά πολλούς και την αχίλλειο πτέρνα της. Η μεταφυσική ή φυσιοκρατική αναγωγή βασικών όρων και αρχών αποτελεί κατά μια άλλη -ίσως γενικότερα αποδεκτή- προσέγγιση αυτό που ο Moore ονόμασε *φυσιοκρατική πλάνη* (naturalistic fallacy).<sup>48</sup> Το “δέον” δε μπορεί τελικά να παραχθεί από το “όν”, τουλάχιστον κατά τον προφανή τρόπο που εισηγούνται οι υπέρμαχοι της θεωρίας του φυσικού δικαίου. Και στην εποχή μας δε μπορεί εύκολα να υποστηριχθεί η ύπαρξη κάποιας προσδιορισμένης υπερχρονικά μεταφυσικής ή φυσικής τάξης όντων και αξιών. Οι υπερχρονικές σταθερές της ηθικής -αν βέβαια υπάρχουν- θα έπρεπε μάλλον να ανιχνευθούν σε “ισχνότερες” δομές ορθολογικότητας.

β) Συναφής με την παραπάνω κριτική είναι και η επισήμανση του συντηρητικού χαρακτήρα της θεωρίας. Οι θέσεις της, υπό διάφορες μορφές, συχνά χρησιμοποιούνται για τη στήριξη του κοινωνικοπολιτικού *status quo*. Τις επικαλούνται δογματικά οι υπέρμαχοι παραδοσιακών ηθικών και θρησκευτικών πεποιθήσεων για να καταδικάσουν επικίνδυνες, υποτίθεται, απόψεις για την αμφισβήτηση κλασικών οικογενειακών και κοινωνικών αξιών, τις σχέσεις των δύο φύλων, την ελευθερία στις ερωτικές πεποιθήσεις κ.λ.π.

γ) Αλλά και οι ενδιαφέροντες μηχανισμοί των βοηθητικών αρχών, δεν εξασφαλίζουν την ικανοποιητική συγκεκριμενοποίηση των εφαρμογών της θεωρίας. Βέβαια, όπως έχουμε ήδη αφήσει να εννοηθεί, και όπως θα δούμε λεπτομερέστερα σε άλλη ενότητα, μπορούν να αποσυνδεθούν από τον πυρήνα της θεωρίας και να αξιοποιηθούν σε διαφορετικά πλαίσια. Οποσδήποτε, πρέπει να αποφευχθεί ο κίνδυνος εκφυλισμού τους, δηλαδή της μετατροπής τους σε τεχνάσματα συνειδησιακών ακροβασιών και υπεκφυγών μπροστά σε ηθικά διλήμματα. Κατά τα άλλα, η βασική αρχή και τα κριτήρια που προτείνει η θεωρία του φυσικού δικαίου παραμένουν αρκετά αόριστα και αδιευκρίνιστα, και όχι μόνον για όποιον δεν αποδέχεται τις αρχικές της μεταφυσικές προϋποθέσεις.

<sup>48</sup> Σχετικά με την έννοια της φυσιοκρατικής πλάνης, η οποία φαίνεται να συνδέεται με την αδυναμία συναγωγής του δέοντος από το είναι που πρώτος επεσήμανε ο Hume, δεξ G.E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge : Cambridge University Press, 1903, 13-14, 18-20, 38-39, Θεοδόσιου Πελεγρίνη, *Κεφάλαια ηθικής φιλοσοφίας*, Αθήνα, 1980, 80-96, και Σωτηρίας Δρακοπούλου, “Μια επισκόπηση των κυριότερων τάσεων στη σύγχρονη αγγλοσαξωνική ηθική φιλοσοφία”, *Δωδώνη* 14(1985), 113-27, 115-18. Η πλάνη αυτή εκδηλώνεται σε κάθε προσπάθεια ορισμού του “αγαθού” μέσα από την ταύτισή του με κάποια φυσική (ή και υπερφυσική) ιδιότητα (π.χ. ηδονή, ωφέλεια, του συνόλου, έκφραση βούλησης του Θεού). Κατά τον Moore, το αγαθό αποτελεί μη αναλύσιμη *sui generis* ιδιότητα μη επιδεχόμενη ορισμό, και η εννοιακή σύλληψη του μπορεί να παρομοιαστεί με τη μη αναγώγιμη εμπειρία των χρωμάτων, όπως π.χ. του κίτρινου ή του κόκκινου, η σύλληψη της οποίας δεν εξαντλείται από καμιά επιστημονική περιγραφή ή εξήγηση.

### 2.3.2. Ωφελιμοκρατία (ωφελιμισμός)

#### 2.3.2.1. Η βασική αρχή της θεωρίας- Υποστηρικτές - Είδη ωφελιμοκρατίας

Η παρουσίαση όλων των διαστάσεων της θεωρίας της ωφελιμοκρατίας ή ωφελιμισμού (utilitarianism), από την πρώτη της διατύπωση μέχρι τις σημερινές της επεξεργασμένες μορφές, θα χρειαζόταν κάποια ειδική, εκτενή πραγματεία. Πρόκειται για μια από τις δημοφιλέστερες και πιο διαδεδομένες, και ταυτόχρονα για μια από τις περισσότερο ευάλωτες από τη φιλοσοφική κριτική συνεπειοκρατικές θεωρίες. Αποτελεί ίσως, μαζί με την καντιανή θεωρία, μια από τις κυριότερες προτάσεις της νεότερης και της σύγχρονης κανονιστικής ηθικής, που παρέχουν και τους στόχους για πρόσφατες νεοαριστοτελικές επιθέσεις. Εδώ θα αποπειραθούμε να εκθέσουμε μόνο τα βασικά της στοιχεία.

Για την ωφελιμοκρατία, κριτήριο ηθικότητας είναι το ποσό “ωφέλειας” που παράγεται από μια πράξη ή από την υιοθέτηση συγκεκριμένων κανόνων καθοδήγησης των πράξεων. Ως ωφέλεια νοείται η πραγμάτωση του αγαθού για όσο το δυνατόν περισσότερους ανθρώπους. Και κατά τους παραδοσιακότερους εκφραστές της θεωρίας, το αγαθό αυτό προσδιορίζεται μέσα από ένα ηδονοκρατικό πρίσμα ως ευτυχία, νοούμενη συνήθως ως μια κατά το δυνατόν σταθερή ψυχική κατάσταση που προκύπτει ως συνισταμένη ηδονών. Έτσι, η περίφημη αρχή της ωφέλειας (principle of utility), των Jeremy Bentham και John Stuart Mill συνοψίζεται στο αίτημα “μεγιστοποίησης της ευτυχίας για το μεγαλύτερο δυνατό ατόμων” (“the greatest happiness of the greatest number”). Η κοινότητα μάλιστα αυτών των ατόμων μπορεί να διευρυνθεί και πέρα από τα όρια της ανθρώπινου είδους για να συμπεριλάβει και άλλα έμβια -λιγότερο ή περισσότερο νοήμονα- όντα που μπορούν να νοιώσουν ηδονή ή πόνο. Ασφαλώς όμως, είναι δυνατές εναλλακτικές προσεγγίσεις της έννοιας του αγαθού, όπως η πλουραλιστική ιδανική σύλληψη του G.E. Moore, ή άλλοι νεότεροι, πιο αφηρημένοι προσδιορισμοί του και βέβαια η γενικότερη αντιμετώπισή του ως συνάρτησης της ικανοποίησης “προτιμήσεων” από τη σύγχρονη “ωφελιμοκρατία προτιμήσεων” (preference utilitarianism).

Ωφελιμοκρατικές τάσεις διακρίνει κανείς και στα έργα παλαιότερων φιλοσόφων, όπως οι Hobbes και Hume, αλλά πρώτοι βασικοί εκπρόσωποι της θεωρίας είναι οι Bentham και Mill. Ο Bentham εισηγείται μιαν απλοϊκή ποσοτική ηδονοκρατική αντίληψη, σύμφωνα με την οποία μόνα κριτήρια διάκρισης και ιεράρχησης των ηδονών είναι η ένταση, η διάρκεια, η βεβαιότητα, η εγγύτητα, η γονιμότητα, η καθαρότητα και η έκταση (ο αριθμός ανθρώπων που μπορούν να τις απολαύσουν). Ο Mill αντίθετα αναγνωρίζει τη σημασία ποιοτικών κριτηρίων και είναι διατεθειμένος να διακρίνει ανάμεσα σε “άνωτερες” και σε “κατώτερες” ηδονές. Φαίνεται πεπεισμένος πως, μέσα από την κατάλληλη εκπαίδευση, η εμπειρία των ανώτερων ηδονών από μόνη της θα μπορούσε να αρκεί για να καταδειχθεί η υπεροχή τους, ήδη προφανής στα μέλη κάποιας πνευματικής αριστοκρατίας. Και η περαιτέρω φιλοσοφική επεξεργασία της θεωρίας συνοδεύεται συχνά από την πλήρη εγκατάλειψη της απλουστευτικής ηδονοκρατίας.

Εδώ βέβαια δε μας ενδιαφέρουν ιδιαίτερα οι μορφές της θεωρίας οι κατατασσόμενες ανάλογα με τις ποικιλίες του αγαθού που προτείνονται ως θεμελιώδεις. Όμως για την καλύτερη εξέταση και αποτίμηση των ωφελιμοκρατικών θέσεων πρέπει να ανεφερθούμε στην κλασική διαφοροποίηση δύο ειδών ωφελιμοκρατίας, σχετικά με τον τρόπο εφαρμογής της αρχής της ωφέλειας. Πρόκειται για τη διάκριση μεταξύ πραξεολογικής και κανονικής ή κανονολογικής ωφελιμοκρατίας, χωρίς την οποία δε μπορούμε να αξιολογήσουμε θετικά και αρνητικά επιχειρήματα :

α) Σύμφωνα με την πραξεολογική ωφελιμοκρατία ή ωφελιμοκρατία πράξεων (act-utilitarianism) κάθε πράξη πρέπει να εξετάζεται χωριστά. Χαρακτηρίζεται ως ηθικά ορθή εάν και μόνον εάν οδηγεί στη μεγιστοποίηση της ωφέλειας για το μεγαλύτερο δυνατό αριθμό ατόμων.

β) Κατά την κανονολογική ωφελιμοκρατία, ή ωφελιμοκρατία κανόνων (rule-utilitarianism), στην “ιδανική” παραλλαγή της, μια συγκεκριμένη πράξη αξιολογείται με αναφορά στο αν ακολουθεί ένα ηθικά ορθό κανόνα. Και ένας κανόνας χαρακτηρίζεται ως ηθικά ορθός εάν

και μόνον εάν γενική συμμόρφωση προς αυτόν, ή αποδοχή του, (νοούμενη ως χαλαρότερη από την πλήρη συμμόρφωση), οδηγεί στη μεγιστοποίηση της ωφέλειας για το μεγαλύτερο δυνατό αριθμό ατόμων.

(Ας σημειωθεί ότι στις παραπάνω διατυπώσεις θα μπορούσαμε να προχωρήσουμε σε διακρίβωση - διάκριση μεταξύ απλώς επιβαλλόμενων και απλώς προαιρετικών πράξεων σύμφωνα με την ειδικότερη περιγραφή κριτηρίων τελεολογικών και συνεπειοκρατικών θεωριών που δόθηκαν στην εισαγωγική ενότητα αυτού του κεφαλαίου - 2.0.)<sup>49</sup>

### 2.3.2.2. Επιχειρήματα υπέρ της θεωρίας :

α) Ως κυριότερο επιχείρημα για την υπεράσπιση της ωφελιμοκρατίας από τις αμφισβητήσεις των ποικίλων επικριτών της μπορεί να αναφερθεί η ανταπόκρισή της σε ευρύτατα διαδεδομένες προφίλοσοφικές ενστάσεις για τη σχέση της ηθικότητας με τη μεγιστοποίηση της ευτυχίας, και γενικότερα του αγαθού. Βασιζόμενη σε μια απλή κανονιστική αρχή για την καθοδήγηση και τον έλεγχο των πράξεων (πραξεολογική ερμηνεία), ή για την παραγωγή επί μέρους κανόνων (κανονολογική ερμηνεία), αλλά και ταυτόχρονα για τη μεταηθική δικαιολόγηση της όλης ηθικής στάσης ζωής, η ωφελιμοκρατία δεσπόζει στο χώρο των σύγχρονων θεωριών ως ορθολογικό και αποτελεσματικό σύστημα υπέρβασης απαρχαιωμένων μεταφυσικών πεποιθήσεων σχετικά με την ηθική.

β) Είναι γεγονός ότι η ευρύτερη απήχηση της ωφελιμοκρατίας εξηγείται και από την φαινομενική ευκολία και ακρίβεια εφαρμογής της αρχής της. Δύσκολα παραδοσιακά ηθικά διλήμματα βρίσκουν πρακτική λύση χάρη στην ωφελιμιστική ανάλυση. Δε χρειάζεται κανείς να διαθέτει ιδιαίτερη σοφία για να την κατανοήσει και να την εφαρμόσει. Και δεν είναι τυχαίο το ότι η κοινωνικοπολιτική πρακτική της εποχής μας -και συχνά και η φιλοσοφική της στήριξη- επικαλούνται ωφελιμοκρατικά αιτήματα.

γ) Επιχείρημα υπέρ της θεωρίας, και μάλιστα και των λιγότερο ή περισσότερο απλών ηδονοκρατικών της μορφών αποτελεί και η δυνατότητά της να οξύνει την ηθική ευαισθησία μας στο μέτρο που είναι σε θέση να συμπεριλάβει στον κύκλο των ηθικά σημαντικών όντων και τα ζώα, ή τουλάχιστον τα ανώτερα θηλαστικά που είναι ικανά να αισθανθούν ευχαρίστηση ή πόνο. Ετσι, μας βοηθά να ξεπεράσουμε αυτό που ο Peter Singer, ονομάζει *ειδισμό* (*speciesism*), την τάση μας δηλαδή για προνομιακή μεταχείριση του ανθρώπινου είδους, ανάλογη, σύμφωνα με όσους την επισημαίνουν, με τον ρατσισμό, τον σεξισμό και τον εθνοκεντρικό σωβινισμό<sup>50</sup>.

Τα ερωτήματα που ανακύπτουν σχετικά με τα παραπάνω επιχειρήματα περιστρέφονται γύρω από το αν οι κυριότερες παρατηρήσεις από τις οποίες αφορμώνται στοιχειοθετούν πράγματι ικανή υπεράσπιση της θεωρίας. Όπως θα δούμε στη συνέχεια, ανάμεσα στα πολλά επιχειρήματα εναντίον της συναντά συναντά κανείς και την αντιστροφή των συλλογισμών και των συμπερασμάτων που μόλις παρουσιάστηκαν.

<sup>49</sup> Για τις διάφορες μορφές ωφελιμοκρατίας, δες τις κλασικές πηγές, Jeremy Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, (1789), with a *Fragment on Government*, W.Harrison (ed.), Oxford : Hafner Press, 1948, και John Stuart Mill, *Utilitarianism*, London : Longmans, Green and Company, 1863, ελλην.μτφρ. Κ.Μετρινού, Αθήνα : Αναγνωστίδης. Ανάμεσα στις νεότερες και σύγχρονες εκδόχες στις οποίες αναφερόμαστε κατά τη συζήτησή μας, δες τον “ιδανικό ωφελιμισμό” του G.E.Moore, *op.cit.*, τον ωφελιμισμό “προτιμήσεων” του Peter Singer, *Practical Ethics*, (2nd ed.), Cambridge : Cambridge University Press, 1993, την πραξεολογική αντίληψη του J.J.C.Smart, *An Outline of a System of Utilitarian Ethics*, Melbourne : Melbourne University Press, 1961, και τις κανονολογικές προσεγγίσεις των J.Harsanyi, “Problems with Act-Utilitarianism and with Malevolent Preferences”, in D. Seanor, N.Fotion (eds.), *Hare and Critics*, (Essays on Moral Thinking) Oxford : Clarendon Press, 1990, 89-100 και R.Brandt, *A Theory of the Good the Right*, Oxford : Oxford University Press, 1979.

<sup>50</sup> Singer, *Practical Ethics*, *op.cit.*, 55-78, 274-5.

### 2.3.2.3. Επιχειρήματα κατά της θεωρίας :

Πρώτα απ' όλα η απλότητα και η προφάνεια της αρχής της ωφέλειας αποτελεί ίσως και τη μεγαλύτερη αδυναμία της. Αντί να επαινεθεί για τη διάδοση και την ευρεία εφαρμογή της, θα έπρεπε να επικριθεί ακριβώς για την ενίσχυση ενός χρησιμοθηρικού και ωφελιμιστικού πνεύματος το οποίο δυναστεύει το σύγχρονο πολιτισμό μας. Μπορεί μάλλον να θεωρηθεί φυσική έκφραση αυτού του πνεύματος που αντικατοπτρίζει την ένδεια του αξιολογικού μας πλαισίου και τα αδιέξοδα της γενικότερης φιλοσοφικής μας ανθρωπολογίας. Συγκεκριμένα :

α) Η ηθικότητα δε μπορεί να εξαντλείται στην προσπάθεια μεγιστοποίησης μιάς όσο γίνεται απλούστερης και μονοσήμαντης εξω-ηθικής αξίας. Ακόμα και στο επίπεδο της προσωπικής φρόνησης είναι συζητήσιμη η δυνατότητα ποσοτικής μέτρησης του αγαθού προς πραγμάτωση. Σε διαπροσωπική όμως κοινωνική προοπτική αποδεικνύεται αδύνατη η συγκρισιμότητα και η μετρησιμότητα ενός τέτοιου, “ενιαίου” υποτίθεται, αγαθού. Αν τώρα μιλάμε για χονδροειδείς ηδονοκρατικές αναγωγές του αγαθού ως εγγενούς αξίας, οδηγούμαστε σε απαράδεκτη ισοπέδωση μη υπολογίσιμων ποιοτήτων, στην υποβάθμιση των ανθρώπινων στόχων στο επίπεδο της έκφρασης ζωωδών ενστίκτων (που και αυτά είναι αμφίβολο αν επιδέχονται ποσοτική σύλληψη και ανάλυση). Αν πάλι επιλέγουμε ποιοτικά κριτήρια, ή ακόμη αναφερόμαστε αόριστα σε “ικανοποίηση προτιμήσεων”, τότε χάνεται η περίφημη απλότητα της αρχής, και διαπιστώνουμε την αδυναμία διαπροσωπικής ιεράρχησης και αξιολόγησης. Γιατί ο ωφελιμιστικός υπολογισμός (calculus) απαιτεί τη συνδυαστική μεγιστοποίηση ασύμμετρων μεγεθών. Στην καλύτερη περίπτωση έχουμε να κάνουμε με ένα στοιχειώδες οικονομικό μοντέλο για την ορθολογική έκφραση επιθυμιών και πρακτικών αποφάσεων. Όμως αυτό το μοντέλο δε μπορεί να μας πει αρκετά και σαφή πράγματα για την ηθική τους αποτίμηση.<sup>51</sup>

β) Η ωφελιμοκρατική προσέγγιση -ιδιαιτέρα στην πραξολογική της μορφή- φαίνεται να παραγνωρίζει τη σημασία ορισμένων εγγενών χαρακτηριστικών που σηματοδοτούν αρνητικά την ηθικότητα ορισμένων πράξεων. Δε μπορεί να παραβλέπει κανείς το ότι δύο πράξεις, προφανώς όμοιες ως προς τις συνέπειές τους, δηλαδή ως προς την τελική ποσότητα αγαθού που επιτρέπουν να παραχθεί, διαφέρουν κατά τρόπους συνήθως κρινόμενους ως ηθικά σημαντικούς κατά τις κοινές μας πεποιθήσεις. Ανεξάρτητα από το αποτέλεσμα τους, συχνά ποικίλλουν ως προς τις προθέσεις και την καταβαλλόμενη προσπάθεια των δρώντων υποκειμένων, αλλά και ως προς το ενδεχόμενο συστατικά τους ενεργήματα, αναγκαία για την ολοκλήρωσή τους, να προκαλούν και κακό-θεωρητικά βέβαια δυνάμενο να αφαιρεθεί από τη συνολική ποσότητα του παραγομένου αγαθού-. Και δυστυχώς αυτό το κακό μπορεί να αφορά την καταπάτηση βασικών ανθρώπινων δικαιωμάτων, ή την παραβίαση αρχών δικαιοσύνης στο όνομα της επίτευξης κάποιου υψηλού στόχου.

Αν, για παράδειγμα, το άθροισμα της ευτυχίας ενός εκατομμυρίου ατόμων -ασφαλώς αντιμετωπιζομένων πάντοτε ως ίσων ως προς τη δυνατότητά τους να αισθανθούν, χαρά ή λύπη, ηδονή ή πόνο- ξεπερνά κατά πολύ την δυστυχία δέκα ατόμων, δεν αποκλείεται η δικαιολόγηση ακόμη και του βασανισμού των τελευταίων, αν υποθέσουμε ότι ικανοποιούνται απόλυτα κάποιες σαδιστικές τάσεις των πρώτων. Για μια δίκαιη μεταχείριση των μελών μιας κοινότητας δε φθάνει να υπολογίζει κανείς την επιδίωξη της ωφέλειας όλων εξ ίσου, και να προσδιορίζει τη συνισταμένη αυτών των ωφελειών, επιβάλλοντας τελικά κάποια πλειοψηφική προτίμηση. Έτσι, η πραξολογική ωφελιμοκρατία δίνει την εντύπωση πως συνιστά φιλοσοφική στήριξη του ηθικά ελεγχόμενου αξιωματος “ο σκοπός αγιάζει τα μέσα”.

<sup>51</sup> Για τα προβλήματα σύλληψης και μέτρησης του αγαθού και για την αδυναμία προσδιορισμού μιάς μη απλοϊκής ηδονοκρατικής αντίληψης της εξω-ηθικής αξίας, δεξ τα πρόσφατα, Judith Jarvis Thomson, “Goodness and Utilitarianism”, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 67 (1993) : 145-59 και Noah M.Lemos, “Higher Goods and the Myth of Tithonus”, *The Journal of Philosophy* 90 (1993) : 482 - 96.

Βέβαια, η κανονολογική ωφελιμοκρατία επιτρέπει την καταδίκη τέτοιων ενδεχομένων, με το σκεπτικό πως οι επίμεμπτες πράξεις, αλλά και οι συναφείς προθέσεις και διαθέσεις, αντιστοιχούν στην εφαρμογή ηθικά εσφαλμένων κανόνων, η γενική αποδοχή των οποίων θα οδηγούσε σε συνολικά αρνητικά αποτελέσματα για όλους. Κατ'αυτό τον τρόπο εξασφαλίζεται η προστασία βασικών μας δεοντοκρατικών εννοήσεων οι οποίες όμως δικαιολογούνται με χρήση της αρχής της ωφέλειας. Και οι κανόνες δικαιοσύνης φαίνεται να παράγονται από αυτήν.

Το πρόβλημα όμως είναι πως, αντίθετα με τους παραπάνω ισχυρισμούς, δεν πείθεται κανείς εύκολα για τη λογική δυνατότητα συναγωγής της δικαιοσύνης από την ωφέλεια. Μάλλον πρόκειται για δύο ανεξάρτητες, αλλά το ίδιο σημαντικές αρχές που πρέπει να λαμβάνονται υπ'όψη τουλάχιστον εξ ίσου -αν δε δίνεται προτεραιότητα στη δικαιοσύνη- σε κάθε ηθική κρίση ή πρακτική απόφαση. Και αν ακόμα συμβαίνει η αξία της δικαιοσύνης να μπορεί να υποστηριχθεί στη βάση ωφελμιστικών συλλογισμών, γεγονός που θα ήταν ενδεχόμενο να αμφισβητηθεί, έχουμε την αίσθηση ότι δεν είναι αυτό που την καθιστά θεμελιώδη. Θα λέγαμε ότι έχει, και διατηρεί υπό οποιεσδήποτε συνθήκες, το ιδιαίτερο θεωρητικό κύρος της αφ'εαυτής.

γ) Οι αντιρρήσεις για την αθροιστική αντιμετώπιση της ευτυχίας ενός συνόλου ατόμων και για την αναγωγή του κριτηρίου ηθικότητας στην ποσότητα του παραγόμενου αγαθού δεν αναφέρονται μόνο στην υποτίμηση του ρόλου της ορθής -δίκαιης- διανομής αυτού του αγαθού. Συσχετίζουν την ανεπάρκεια της ωφελιμοκρατικής κατανόησης δεοντοκρατικών στοιχείων με μια γενικότερη ελαττωματική θεώρηση των υποκειμένων των πράξεων και με τη μεταφυσική αντίληψη που φαίνεται να προϋποθέτει. Πράγματι, η ωφελιμοκρατία μοιάζει να αγνοεί την ακεραιότητα και τη χωριστή ενότητα κάθε προσώπου ως αυτόνομης ηθικής οντότητας προικισμένης με βασικά δικαιώματα. Πρόκειται για σοβαρό μειονέκτημα που εμποδίζει την ολοκληρωμένη ηθική περιγραφή και αποτίμηση. Και δεν είναι τυχαίο το γεγονός πρόσφατων προσπαθειών στήριξης κάποιας μορφής ωφελιμοκρατίας στη βάση της ανοιχτής απόρριψης οποιασδήποτε ουσιώδους μεταφυσικής ενότητας του ανθρώπινου υποκειμένου από τον Derek Parfitt.<sup>52</sup>

δ) Τέλος στη σειρά των πολλών επί μέρους επιχειρημάτων κατά των διαφόρων μορφών ωφελιμοκρατίας πρέπει να προστεθεί και η υπογράμμιση της δυσχέρειας διάκρισης μεταξύ επιβαλλόμενων και αξιέπαινων (εξαίρετων) πράξεων. Εφόσον η μεγιστοποίηση της ωφέλειας προβάλλεται ως υποχρέωση, αναρωτιέται κανείς πώς ξεχωρίζουν εκείνες οι πράξεις, οι οποίες κατά την κοινή αντίληψη πηγαίνουν πέρα από το καθήκον. Με άλλα λόγια, η κατά λέξη ερμηνεία της βασικής αρχής του ωφελιμισμού φαίνεται να υπαγορεύει την αυστηρή επιδίωξη ενός στόχου που συχνά ξεπερνά τις δυνάμεις μας. Βέβαια, αναγνωρίζονται οι ανθρώπινοι περιορισμοί, αλλά συχνά υιοθετούνται εξωπραγματικά πρότυπα ηθικότητας.<sup>53</sup>

Συνοψίζοντας, θα μπορούσε να πει κανείς ότι η ωφελιμοκρατία παρουσιάζει πλήθος προβλημάτων ως κανονιστική θεωρία προσανατολισμού των πράξεων. Δίνει ενδιαφέρουσες πρακτικές λύσεις και απαντήσεις, αλλά φαίνεται να υποβαθμίζει τη σημασία καίριων ηθικών διαστάσεων, ενώ, εάν εφαρμοστεί με συνέπεια, διαπνέεται και από μια περίεργη ακαμψία και αυστηρότητα. Ίσως μπορεί να αξιοποιηθεί και για τη μεταηθική δικαιολόγηση πράξεων ή κανόνων, αλλά παραμένει μονόπλευρη και περιοριστική. Η καθαρόαιμη πραξεολογική ωφελιμοκρατία παρουσιάζεται ως περισσότερο προβληματική, γι'αυτό και δύσκολα βρίσκει κα-

<sup>52</sup> Για τις παραπάνω κριτικές, δες Frankena, *op.cit.*, 35-45. Η παράδοση θέση του του Derek Parfitt, ο οποίος πάντως διστάζει να προσυπογράψει τον ωφελιμισμό, παρουσιάζεται στο έργο του *Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon Press, 1984. Τα ανθρώπινα όντα δεν αντιμετωπίζονται ως ενιαία πρόσωπα προικισμένα με ένα σύνολο ποικίλων χαρακτηριστικών ιδιοτήτων, αλλά μόνον ως κέντρα αθροιστικής επίτευξης ωφέλειας ή ικανοποίησης συμφερόντων και προτιμήσεων.

<sup>53</sup> Σχετικά με τα επιχειρήματα που αναφέρθηκαν, δες ακόμη Rachels, *op.cit.*, 90-103, J.J.J. Smart, Bernard Williams, (eds.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge : Cambridge University Press, 1982, Πελεγρίνη, *Κεφάλαια Ηθικής Φιλοσοφίας*, ό.π., 70-9 και Judith Jarvis Thomson, *The Realms of Rights*, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1990, 105-205 και *passim*.

νείς σοβαρούς υποστηρικτές της στην εποχή μας, όπως ο J.J.C.Smart. Η κανονολογική ωφελιμοκρατία, η οποία σε πολλά σημεία πλησιάζει δεοντοκρατικές θέσεις, είναι αντίθετα ιδιαίτερα δημοφιλής και υιοθετείται από διάφορους φιλοσόφους, ανάμεσα στους οποίους μπορούν να μνημονευθούν οι R.D.Brandt, P.Singer και J.C.Harsanyi.<sup>54</sup> Και αυτή όμως δεν παρέχει, νομίζω, πλήρεις και ικανοποιητικές απαντήσεις σε όλες τις θεωρητικές και πρακτικές ενστάσεις που απαρτιθήσαμε.

## 2.4.Μεικτές ή σύνθετες θεωρίες

### 2.4.0. Εισαγωγικά

Από τη συζήτησή μας μέχρις αυτό το σημείο πρέπει να έχει καταφανεί η σχετική ανεπάρκεια των διαφόρων μονιστικών κανονιστικών θεωριών, που επιχειρήσαμε να ανασυγκροτήσουμε μέσα από τις προτάσεις της νεότερης ηθικής παράδοσης. Μένει να εξετάσουμε το ενδεχόμενο διαμόρφωσης μιας όσο γίνεται απλής και συστηματικής μεικτής ή σύνθετης θεωρίας. Ετσι, σ'αυτή την ενότητα πρώτα θα ασχοληθούμε με τη συμβολαιοκρατία, η οποία θα μπορούσε να μελετηθεί περισσότερο ως διφυής, ενιαία τοποθέτηση, επιδεχόμενη δύο ερμηνείες και αναλύσεις, παρά ως νέα συνθετική θεώρηση. Στη συνέχεια θα αποπειραθούμε να επιστημόνουμε τις αναγκαίες δεοντοκρατικές και τελεολογικές αρχές μιας προσέγγισης που θα μπορούσε ίσως να συνδυάσει τις δύο φαινομενικά αλληλοαποκλειόμενες κατευθύνσεις.

### 2.4.1. Συμβολαιοκρατία

#### 2.4.1.1. Βασική αρχή - Ερμηνείες - Υποστηρικτές

Η κεντρική ιδέα της συμβολαιοκρατικής αντιμετώπισης ανάγεται στην κλασική αντίληψη κάποιου κοινωνικού συμβολαίου, που σε διάφορες παραλλαγές έχει προταθεί στο χώρο της κοινωνικής και πολιτικής φιλοσοφίας από τους Thomas Hobbes, Jean Jacques Rousseau και John Locke. Η αξιοποίησή της στην καθαυτό ηθική προβληματική είναι σχετικά πρόσφατη. Ως κριτήριο ηθικότητας προτείνεται η δυνατότητα δικαιολόγησης μιας πράξης ή κρίσης ή των κανόνων με τους οποίους συμμορφώνεται αυτή η πράξη ή κρίση, με αναφορά σε κάποια διαπροσωπική συμφωνία ορθολογικών όντων. Η βασική αρχή της θεωρίας ορίζει ως ηθικά ορθούς εκείνους τους κανόνες τους οποίους δε θα μπορούσαν να απορρίψουν ορθολογικά άτομα ενδιαφερόμενα για το αμοιβαίο συμφέρον τους, υπό τον όρο να τηρούνται και από τους άλλους.<sup>55</sup>

<sup>54</sup> Δες παραπάνω σημ.43. Για μια μορφή “αντικειμενικής ωφελιμοκρατίας” (objective utilitarianism) προβαλλόμενης ως θεωρίας τελικής ηθικής δικαιολόγησης, αλλά όχι πρακτικής καθοδήγησης της συμπεριφοράς, δες David Brink, *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge : Cambridge University Press, 1989, 236-90. Μια αντίληψη “αυτο-εξαφανιζόμενης”, ή “αυτο-εξαλειφόμενης” (self-effacing) συνεπειοκρατίας, δες Parfitt, *op.cit.*, 3-51.

<sup>55</sup> Για την “αρνητική” διατύπωση αυτής της αρχής, δες Thomas Scanlon, “Contractualism and Utilitarianism”, in Sen, Williams, (eds.) *op.cit.* 103-28, 110. : “An act is wrong if its performance under the circumstances would be disallowed by any system of rules for the general regulation of behavior which no one could reasonably reject as a basis for informed, unforced general agreement.” Πρβλ. και Thomas Scanlon, *What We Owe to Each Other*, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1998, 4, και Jürgen Habermas, *Το πραγματικό και το ισχύον*, μτφρ. Θεόδωρου Λουπασάκη, Αθήνα, Εκδόσεις Λιβάνη, 1996, 167: “Εγκυροι είναι οι πραξολογικοί κανόνες με τους οποίους όλοι οι πιθανοί ενδιαφερόμενοι, ως μετέχοντες σε έλλογους διαλόγους θα μπορούσαν να συμφωνήσουν”. Γενικότερα για τη συμβολαιοκρατική θεωρία και τη συζήτηση που ακολουθεί, δες Rachels, *op.cit.*, 125-38.

Η ίδια η διατύπωση της συμβολαιοκρατικής αρχής αποκρυσταλλώνει αυτό που αποκαλέσαμε “διφυή” χαρακτήρα της θεωρίας. Η έννοια του αμοιβαίου συμφέροντος παραπέμπει στον τελεολογικό προσανατολισμό κάποιας επίτευξης του αγαθού, ενώ η ιδέα της συμφωνίας ορθολογικών ατόμων στο σεβασμό δεοντοκρατικών απαιτήσεων καθολικευσιμότητας και αμοιβαιότητας.

Πράγματι, οι κυριότερες ερμηνείες της συμβολαιοκρατικής σύλληψης ακολουθούν διαφορετική κατεύθυνση ανάλογα με το στοιχείο στο οποίο δίνουν έμφαση. Οσοι ακολουθούν την αρχική έμπνευση του Hobbes, όπως ο David Gauthier, τονίζουν την ωφελμιστική, ή μάλλον εγωιστική, αφετηρία της όλης ηθικής προσέγγισης. Ισχυρίζονται πως το “συμβόλαιο” επιτρέπει την δημιουργία λειτουργικών ηθικών θεσμών μέσα από την αντιμετώπιση της απλής ανάγκη για την εξισορρόπηση αντικρουόμενων συμφερόντων, κάτω από τις αντίξοες συνθήκες ενός εχθρικού φυσικού περιβάλλοντος και με σκοπό την καλύτερη δυνατή αμοιβαία εξυπηρέτηση. Αντίθετα, εκείνοι που, όπως ο John Rawls και ο Thomas Scanlon, φαίνεται να ξεκινούν από το καντιανό αίτημα της κατοχύρωσης της ηθικότητας μέσα από την εμπάθυνση της ίδιας της ορθολογικότητας, εμμένουν στην προτεραιότητα της ίδιας της λογικής δυνατότητας συμφωνίας.<sup>56</sup>

Εδώ θα ήταν ίσως δικαιολογημένη η παρατήρηση ότι η συμβολαιοκρατία στο σύνολό της, είτε υπό τη μια είτε υπό την άλλη μορφή αποτελεί τελικά παράγωγη θεωρία. Ομως, τουλάχιστον σε ό,τι αφορά τη δεοντοκρατική της συνιστώσα και ερμηνεία, είναι θεμιτό να μιλήσουμε για το θεμελιακό ρόλο της αντίληψης της αμοιβαίας συμφωνίας, που παρέχει, θα λέγαμε, κάποια συμπληρωματική αν όχι εναλλακτική -και πάντως μη παράγωγη- έκφραση των καντιανών προστακτικών.

#### 2.4.1.2. Επιχειρήματα υπέρ της θεωρίας :

α) Ένα πρώτο επιχείρημα για την προτίμηση της θεωρίας έγκειται στην αναγνώριση της λειτουργικότητάς της και στο πλαίσιο της κοινωνικής και πολιτικής φιλοσοφίας. Στο μέτρο που, από την εποχή του Αριστοτέλη, μας ενδιαφέρει η δυνατή συνέχεια μεταξύ ηθικής και πολιτικής, το ενδεχόμενο διαμόρφωσης μιας ενιαίας αν όχι και ομοιογενούς κανονιστικής θεωρίας, με ευρύ φάσμα εφαρμογής, δε μπορεί παρά να αποτελέσει λόγο ιδιαίτερης φιλοσοφικής προσοχής.

β) Ξεχωριστή αξία μπορεί ίσως να αναγνωρίσει κανείς στην προτεινόμενη συμβολαιοκρατική ανάπτυξη της πρακτικής ορθολογικότητας. Η δεοντοκρατική εκδοχή αυτής της ερμηνείας της ηθικότητας επιτρέπει την υπέρβαση κλασικών εργαλειακών μοντέλων ορθολογικότητας, ως αναζήτησης κατάλληλων μέσων για την επίτευξη συγκεκριμένων σκοπών, και τον εμπλουτισμό της έννοιας μέσα από τον έμμεσο προσδιορισμό *a priori* συνιστωσών της κοινωνικής συνύπαρξης.

γ) Σε ένα άλλο επίπεδο επιτυγχάνεται η εξήγηση φαινομένων του ηθικού βίου και η ηθική δικαιολόγηση πρακτικών, όπως αυτή της ανταποδοτικής δικαιοσύνης και τιμωρίας ή της πολιτικής ανυπακοής (civil disobedience). Για παράδειγμα, η “απόλεια δικαιώματος”, που αρχικά είχε εισαχθεί ως *ad hoc* βοηθητική αρχή της θεωρίας φυσικού δικαίου, τώρα ερμηνεύεται πολύ πιο ικανοποιητικά στο πλαίσιο των όρων μιας αμοιβαίας συμφωνίας που ο εγκληματίας δε διστάζει να παραβεί.

<sup>56</sup> Σχετικά με τις δύο αυτές αντιλήψεις ή ερμηνείες της συμβολαιοκρατικής ηθικής, δεξ αντίστοιχα, David Gauthier, *Morals by Agreement*, Oxford : Oxford University Press, 1986, και Rawls, Scanlon, *op.cit.*. Ακόμη, Jean Hampton, “Two Faces of Contractarian Thought”, in P.Vallentyne, *Contractarianism and Rational Choice*, Cambridge : Cambridge University Press, 1991 : 31-55.



#### 2.4.1.3. Επιχειρήματα κατά της θεωρίας :

α) Πολλοί επικρίνουν τη συμβολαιοκρατία αναφερόμενοι στον υποθετικό, φανταστικό, θα λέγαμε, χαρακτήρα του κοινωνικού ηθικού συμβολαίου. Ένα τέτοιο συμβόλαιο, ισχυρίζονται, δεν μπορεί να θεωρείται δεσμευτικό. Όμως η αντίρρηση αυτή βασίζεται σε μια εσφαλμένη προσέγγιση του όλου θεσμού της ηθικής και έλλειψη κατανόησης του δεσμευτικού χαρακτήρα των *ιδανικών* αρχών της. Οι αρχές αυτές ακριβώς από τη φύση τους υπερβαίνουν την κρατούσα τάξη πραγμάτων, χωρίς φυσικά, όπως έχουμε επανειλημμένα τονίσει, να απαιτούν ακατόρθωτα ή έστω εξαιρετα εγχειρήματα.

β) Μια άλλη γενική ένσταση κατά της θεωρίας αφορά την υπερβολικά αφηρημένη της μορφή. Η βασική της αρχή φαίνεται μάλλον αόριστη και δεν είναι προφανής η δυνατότητα συναγωγής ειδικότερων θέσεων και κανόνων. Όμως, ίσως δε μπορεί να επιδιώξει κανείς περισσότερο λεπτομερείς προσδιορισμούς από καμμιά θεωρία τέτοιας υφής, αν δεν θέλει να αντιμετωπίσει δυσκολίες και προβλήματα διαφορετικής τάξεως, όπως αυτές που συναντήσαμε στην περίπτωση της ωφελιμοκρατίας.

γ) Το σοβαρότερο ίσως επιχείρημα κατά της συμβολαιοκρατίας είναι ίσως αυτό που αφορά τους περιορισμούς ένταξης στην ηθική κοινότητα. Σύμφωνα με τη θεωρία, αυτή η κοινότητα φαίνεται να απαρτίζεται αναγκαστικά από ορθολογικά άτομα που θα μπορούσαν να αντιληφθούν τη δυνατότητα μιας αμοιβαίας συμφωνίας την οποία και οφείλουν να σεβαστούν. Όμως, ένα τέτοιο κριτήριο απόδοσης ηθικού *status* μοιάζει να αποκλείει, όχι μόνο ζώα ή “κατώτερες” μορφές ζωής, αλλά και κάθε άνθρωπο που πάσχει από κάποια σοβαρή αναπηρία, καθυστέρηση ή σημαντική εγκεφαλική βλάβη, που δεν του επιτρέπουν να ανταποκριθεί στις απαιτήσεις της συμβολαιοκρατικής αναγκαίας συνεννόησης. Το καθήκον ισότιμης μεταχείρισης τέτοιων ατόμων δε φαίνεται να μπορεί να συναχθεί από τη βασική συμβολαιοκρατική αρχή.

#### 2.4.2. Οι βασικές αρχές μιας επαρκούς μεικτής θεωρίας

##### 2.4.2.0. Προτεινόμενες τελεολογικές και δεοντοκρατικές συνιστώσες

Είναι προφανές πως το κύριο ζητούμενο μιάς ικανοποιητικής σύνθετης κανονιστικής θεωρίας είναι ο επιτυχής συνδυασμός τελεολογικών και δεοντοκρατικών στοιχείων. Η τελεολογική συνιστώσα φαίνεται απαραίτητη για τον προσδιορισμό του “περιεχομένου” της ηθικότητας, μέσα από την προβολή των βασικών στόχων (ή αποτελεσμάτων) της ηθικής συμπεριφοράς. Η δεοντοκρατική συνιστώσα επιτρέπει τη σύλληψη της “μορφής” της ηθικότητας, μέσα από την απομόνωση αναγκαίων συνθηκών που αφορούν τη λογική δομή και τα εγγενή χαρακτηριστικά των πράξεων, ή των κανόνων προς τους οποίους συμμορφώνονται οι πράξεις, και που θέτουν σημαντικούς περιορισμούς στην επιδίωξη της πραγμάτωσης ή και μεγιστοποίησης του αγαθού.

Πράγματι, τα τελευταία χρόνια οι θεωρητικές συστηματοποιήσεις της κανονιστικής ηθικής καταλήγουν σε λίγες θεμελιώδεις αρχές που εκφράζουν αυτές ακριβώς τις συνιστώσες. Η Jennifer Trusted επισημαίνει ότι η σύγχρονη ανθρωπολογική και κοινωνιολογική έρευνα, όταν προχωρεί πέρα από βιαστικά σχετικιστικά συμπεράσματα, είναι σε θέση να αναγνωρίσει την ισχύ δύο συστατικών αρχών ηθικότητας : μιας αρχής που αναφέρεται γενικά στην παραγωγή αγαθού -αγαθοπραξία (*beneficence*) και μιας αρχής που έχει να κάνει με τη συνέπεια και την αξιοπιστία, το σεβασμό των άλλων μέσω της τήρησης εμπιστοσύνης (*keeping trust*). Αυτές, ή παρόμοιες αρχές, διέπουν τη ζωή όλων των κοινωνικών ομάδων που μπορεί να ανήκουν σε διαφορετικούς πολιτισμούς.<sup>57</sup>

<sup>57</sup> Δες Jennifer Trusted, *Moral Principles and Social Values*, London : Routledge and Kegan Paul, 1987, 65-7, 81-103.

Έτσι και ο Frankena εισηγείται αντίστοιχα την αρχή της αγαθοπραξίας και την αρχή της δικαιοσύνης ως εξίσου αναγκαίες για τη συγκρότηση της οποιασδήποτε κανονιστικής θεωρίας. Οι Richard Fox και Joseph De Marco παραθέτουν ανάλογα βασικά αξιώματα διατυπωμένα αρνητικά, ως προστακτικές, από τις οποίες θα μπορούσαν να συναχθούν ειδικότεροι κανόνες, προσθέτοντας κάποια ανεξάρτητη προτροπή σεβασμού της ελευθερίας των άλλων : “Μη βλάπτεις”, “Μην είσαι άδικος”, “Μην παραβιάζεις την ελευθερία του άλλου”. Παρατηρούν πως μόνο η αρνητική εκφορά διασφαλίζει τον καθορισμένο και αναγκαίο χαρακτήρα των ελάχιστων αυτών ηθικών αιτημάτων.<sup>58</sup>

Άλλοι φιλόσοφοι, όπως ο Bernard Gert, δε διστάζουν να προτείνουν περισσότερες στοιχειώδεις αρχές και εγκαταλείπουν την προσπάθεια αναγωγής σε κάποια βαθύτερη συστηματική σύλληψη, ενώ, αντίθετα, ορισμένοι, όπως ο James Rachels, επιχειρούν να συγκυρώσουν τελεολογικά και δεοντοκρατικά στοιχεία σε μια μόνο αρχή. Κατά τον Rachels, οφείλει κανείς να πράττει “έτσι ώστε να προάγει αμερόληπτα τα συμφέροντα όλων, εκτός και αν κάποιοι αξίζουν διαφορετική μεταχείριση εξαιτίας της δικής τους συμπεριφοράς.”<sup>59</sup>

Στη συνέχεια, θα αναφερθούμε λεπτομερέστερα στις έννοιες της αγαθοπραξίας και της δικαιοσύνης, και συνοπτικότερα στην έννοια της ελευθερίας, για να σχηματίσουμε μια πρώτη ιδέα για το νόημα και τη λειτουργικότητά τους με απώτερο στόχο την επεξεργασία επαρκών αρχών μιας υποθετικής ηθικής θεωρίας.

#### 2.4.3.1. Η αρχή της αγαθοπραξίας

Κατά τη συζήτηση της αρχής της ωφέλειας αναγνωρίσαμε το ενδιαφέρον και κάποια προφάνεια της ισχύος της στην καθημερινή ζωή. Όμως απαριθμήσαμε και μια σειρά μάλλον αξεπέραστων δυσκολιών που αντιμετωπίζει η ικανοποιητική εφαρμογή της. Απλούστερη και θεμελιωδέστερη είναι η αρχή της αγαθοπραξίας, η οποία επιτάσσει μόνο να “αποφεύγουμε το κακό” και να “πράττουμε το καλό”, χωρίς την απαίτηση για οποιαδήποτε μεγιστοποίηση του αγαθού και τη συνακόλουθη προϋπόθεση της δυνατότητας ακριβών ποσοτικών υπολογισμών. Σύμφωνα με τη διατύπωση του Frankena, η αρχή μπορεί να θεωρηθεί πως απαρτίζεται από τέσσερις προστακτικές, παρατιθέμενες κατά σειρά σημασίας και αυστηρότητας. “Οφείλει κανείς : α) να μη βλάπτει (προκαλεί κακό), β) να εμποδίζει το κακό, γ) να εξουδετερώνει- να εξαλείφει το κακό δ) να πράττει το αγαθό.” Ακόμη, η μεγιστοποίηση της ωφέλειας θα μπορούσε ίσως να εισαχθεί ως πέμπτη προστακτική, σαφώς χωρίς δεσμευτικό χαρακτήρα.<sup>60</sup>

Είναι φανερό ότι η γενικότητα της αρχής και η έμφαση στην προτεραιότητα των αρνητικών, περιοριστικών δεσμεύσεων, κάνουν δυνατή την αποφυγή των περισσότερων δυσχερειών του θετικού προσδιορισμού της ευτυχίας και της προσπάθειας προβληματικών διαπροσωπικών μετρήσεων. Βέβαια προβάλλουν νέα ερωτήματα σχετικά με την κάποια αοριστία της διατύπωσης της αρχής και της πρακτικής της αξιοποίησης.

#### 2.4.3.2. Η αρχή της δικαιοσύνης

Χωρίς να υπεισέρχεται κανείς στο περίπλοκο φιλοσοφικό πρόβλημα του ορισμού της δικαιοσύνης μπορεί να αποπειραθεί μια πρώτη ανάλυση των διαστάσεων της έννοιας. Εδώ μας ενδιαφέρει η *διανεμητική* (distributive) μάλλον, παρά η *ανταποδοτική* (retributive) αντίληψη δικαιοσύνης, στο μέτρο που μας απασχολεί πρώτιστα η ορθή κατανομή του παραγομένου αγαθού. Η ανταποδοτική δικαιοσύνης αποτελεί σημαντικό ξεχωριστό κεφάλαιο σχετικό με τη δικαιολόγηση της ανταμοιβής και της τιμωρίας των πράξεων.

<sup>58</sup> Frankena, *op.cit.* 43-52, Fox, DeMarco, *Moral Reasoning .... op.cit.*, 169-87

<sup>59</sup> Bernard Gert, *Morality A New Justification of the Moral Rules* Oxford : Oxford University Press, 1988, Rachels, *op.cit.*, 143.

<sup>60</sup> Frankena, *op.cit.* 45-8.

Οι δύο κλασικές προσεγγίσεις της διανεμητικής δικαιοσύνης που προβάλλουν ως οι κυριότερες εναλλακτικές προτάσεις για την καλύτερη διερεύνησή της είναι η *αξιοκρατική* (meritarian) και η *εξισωτική* (equalitarian).

α) Σύμφωνα με την πρώτη, η κατανομή του αγαθού γίνεται με αναφορά στην “αξία” του ατόμου. Και η αξία αυτή έχει κατά καιρούς συσχετισθεί με τη φυλή, το φύλο, την καταγωγή, τις ικανότητες, την προσπάθεια κ.λ.π. Ασφαλώς, αν εξαιρέσει κανείς απαράδεκτες για τις σύγχρονες εννοήσεις μας ρατσιστικές ή και ακραίες αριστοκρατικές απόψεις, δεν μπορεί να έχει αντίρρηση για την ισχύ αξιοκρατικών κριτηρίων που αφορούν την αναγνώριση ικανοτήτων, και κυρίως της προσπάθειας, κατά την διανομή των παραγομένων αγαθών. Όμως, το γεγονός ότι ακόμη και η προσπάθεια συνήθως αποτελεί συνάρτηση και παραγόντων ανεξάρτητων από τη βούληση του ατόμου, όπως, για παράδειγμα, κάποιες έμφυτες ικανότητές του, αντιβαίνει στην πεποίθησή μας ότι η δικαιοσύνη δεν πρέπει να εξαρτάται από φυσικά ή ενδεχομενικά στοιχεία. Γι’ αυτό, παρ’ όλη την αποδοχή της αξιοκρατικής θεώρησης για τον καθορισμό ορισμένων παραμέτρων των κανόνων δίκαιης κρίσης και πράξης, είναι αναπόφευκτο να καταφύγουμε σε αντιλήψεις ισότητας.

β) Η ισότητα την οποία επικαλείται η εξισωτική προσέγγιση, που παραπέμπει σε βαθύτατα ριζωμένες πεποιθήσεις των νεότερων χρόνων, δεν σημαίνει οπωσδήποτε απλή και πλήρη εξίσωση και δεν συνεπάγεται ισοπέδωση. Ερμηνεύεται καλύτερα ως ισότιμη αντιμετώπιση, που αναφέρεται στην κατανόηση των ιδιαίτερων αναγκών, τον σεβασμό των δικαιωμάτων και την ίση και αμερόληπτη αξιολόγηση της συμβολής του κάθε ατόμου στη ζωή της κοινότητας. Αυτή η σύνθετη προοπτική προβάλλει μέσα από διάφορες ιστορικές προσπάθειες ορισμού της έννοιας στο χώρο της κοινωνικής και πολιτικής φιλοσοφίας, από την ουτοπική σύλληψη του κομμουνιστικού ιδεώδους από τον Marx, (“Από τον καθένα ανάλογα με τις ικανότητές του στον καθένα ανάλογα με τις ανάγκες του”)<sup>61</sup>, μέχρι τις πιο πρόσφατες διακριβώσεις του ρόλου των βασικών ανθρωπίνων δικαιωμάτων για τη συγκεκριμενοποίηση της έννοιας της δικαιοσύνης. Και το μάλλον χιμαιρικό μαρξικό όραμα διαστρεβλώθηκε από τα ακραία εξισωτικά μοντέλα του υπαρκτού σοσιαλισμού. Όμως παραμένει το αίτημα ορθής και ρεαλιστικής ερμηνείας της εξισωτικής αντίληψης.

Σ’ αυτό το σημείο αξίζει να αναφερθεί η ενδιαφέρουσα πρόταση συγκεκριμενοποίησης της έννοιας της δικαιοσύνης ως “ακριβοδικίας” με την έννοια της “ισότιμης και έντιμης αντιμετώπισης” (fairness) που επεξεργάζεται ο John Rawls υπό το πρίσμα της φιλελεύθερης, καντιανής έμπνευσης, συμβολαιοκρατίας του. Ο Rawls εισηγείται δύο βασικές αρχές κοινωνικής δικαιοσύνης οι οποίες παρουσιάζονται κατά σειρά προτεραιότητας :

- 1) Κάθε πρόσωπο έχει ίσο δικαίωμα στο πλέον εκτεταμένο σχήμα ίσων βασικών ελευθεριών, που είναι συμβατό με ένα παρόμοιο σχήμα ελευθερίας για τους άλλους.
- 2) Κοινωνικές και οικονομικές ανισότητες πρέπει να διευθετούνται έτσι ώστε ταυτόχρονα:
  - α) να αποβαίνουν προς το μεγαλύτερο όφελος των λιγότερο ευνοημένων και
  - β) να συναρτώνται με αξιώματα και θέσεις ανοικτές σε όλους υπό συνθήκες ακριβοδικαίας ισότητας ευκαιριών.<sup>62</sup>

<sup>61</sup> Για μια πρώτη συζήτηση αυτών των αντιλήψεων δικαιοσύνης και της μαρξιστικής αρχής που διατυπώνεται στην *Κριτική του Προγράμματος Gotha* του Marx, βλ. Frankena, *ibid.* 48-52. Η ριζοσπαστική μαρξιστική αντίληψη οπωσδήποτε διαφοροποιείται από τις μετριοπαθέστερες, συνήθεις ισοκρατικές προσεγγίσεις.

<sup>62</sup> Βλ. Rawls, *op.cit.* 60-83 [92, 115]. Ο Κωνσταντίνος Παπαγεωργίου προτείνει την απόδοση του όρου *fairness* ως “ακριβοδικία”. Βλ. τη μελέτη του, *Η πολιτική δυνατότητα της δικαιοσύνης*, Αθήνα : νήσος, 1994, 49-50. Βλ. ακόμη Ξενοφάντα Παπαρηγόπουλου, “Η θεωρία της δικαιοσύνης” στη φιλελεύθερη θεωρία του J.Rawls”, στο *Συντηρητισμός, Φιλελευθερισμός, Σοσιαλισμός*, Αθήνα : Εστία, 1992, και ιδιαίτερα για τη σημασία του Rawls στη σύγχρονη φιλοσοφία, Μυρτώς Δραγώνα-Μονάχου, “Η δικαιοσύνη στη σύγχρονη ηθική φιλοσοφία : Το σύνδρομο Rawls” και “Η φιλοσοφία της δικαιοσύνης” στο *Αφιέρωμα στον Κωνσταντίνο Λεσποτόπουλο*, Αθήνα: Παπαζήσης, 1991. Δες και τα

Φυσικά, δεν μπορούμε εδώ να επεκταθούμε στη συζήτηση αυτών των αρχών, και των επί μέρους προτεραιοτήτων που προτείνει ο Rawls, (ελευθερία πριν από την καθαυτό δίκαιη διανομή, δικαιοσύνη πριν από την αποτελεσματικότητα και την ευημερία, ίσες ευκαιρίες πριν από την αποδοχή δίκαιων διαφορών). Η διευκρίνιση και η εξέταση των κριτικών τους, συντηρητικής αξιοκρατικής, ή ριζοσπαστικής εξισωτικής προέλευσης, θα μας οδηγούσε στον ευρύτερο χώρο της κοινωνικής φιλοσοφίας. Αρκεί να συγκρατήσουμε τον τρόπο με τον οποίο εφαρμόζουν και αναπτύσσουν τη θεμελιώδη ισοκρατική ερμηνεία της δεοντοκρατικής ηθικής αρχής της δικαιοσύνης.

#### 2.4.3. Η αρχή της ελευθερίας

Είδαμε πώς ο Rawls επιχειρεί να συναγάγει το σεβασμό βασικών αιτημάτων ελευθερίας (προσωπικής ελευθερίας, ελευθερίας συνείδησης και έκφρασης, κατοχής περιουσίας) από την ίδια την αντίληψη της κοινωνικής δικαιοσύνης ως ισότιμης αντιμετώπισης. Αν κανείς δεν πείθεται για τη λογική δυνατότητα αυτής της συναγωγής, μπορεί ίσως να αναφερθεί σε μια ανεξάρτητη αρχή ελευθερίας. Στο βαθμό που η αρχή αυτή ως ηθικό αξίωμα μας παρέμπει στην αρνητική έννοια της ελευθερίας (από περιορισμούς) μπορούμε να τη θεωρήσουμε ως λιγότερο ή περισσότερο “κενή”, φορμαλιστική και δεοντοκρατική. Αν πάλι, θέλουμε να μιλήσουμε για την υποχρέωση προαγωγής κάποιας θετικής ελευθερίας του ατόμου, (διασφάλιση δυνατοτήτων για την πραγμάτωση μορφών του αγαθού) πρέπει να αναζητήσουμε κάποιο τελεολογικό προσανατολισμό της. Κατ’αυτό τον τρόπο, και στις δύο περιπτώσεις μάλλον επιστρέφουμε στην κεντρική ιδέα είτε της αρχής της αγαθοπραξίας είτε της αρχής της δικαιοσύνης. Φυσικά τίποτα δε μας εμποδίζει για πρακτικούς λόγους να χρησιμοποιούμε την αρχή διασφάλισης της ελευθερίας -τουλάχιστον στην αρνητική της εκδοχή- ως ιδιαίτερη θεμελιακή προστακτική της υπό διαμόρφωση σύνθετης θεωρίας. Μπορεί ακόμη να προσπαθήσουμε να ερμηνεύσουμε και να εξειδικεύσουμε την αρχή με την αναφορά στην έννοια της αυτονομίας.<sup>63</sup>

#### 2.4.4. Προβλήματα ερμηνείας - ιεράρχησης - εφαρμογής

Φυσικά μπορεί να παρατηρηθεί πως η παραπάνω ανάλυση δεν αποτελεί παρά την αφετηρία εκτενέστερων διερευνήσεων για τη συγκρότηση μιας λειτουργικής σύνθετης θεωρίας. Πρώτ’απ’όλα, πρέπει να τονιστεί ότι επιτυχέστερος ηθικός προσδιορισμός και δικαιολόγηση καθηκόντων επιτυγχάνεται για εκείνους τους συγκεκριμένους κανόνες, πράξεις ή κρίσεις που υπαγορεύονται και από τις δύο (ή και τις τρεις) αρχές στις οποίες καταλήξαμε. Για παράδειγμα, η κακομεταχείριση των παιδιών αποκλείεται γιατί φαίνεται να τις παραβιάζει εξ ίσου. Ακόμη, ηθικές προστακτικές αληθολογίας, εντιμότητας και τήρησης υποσχέσεων, που συνάγονται από την αρχή της δικαιοσύνης, μπορούν να συσχετισθούν και με τις απαιτήσεις της αγαθοπραξίας.

Δυστυχώς όμως παραμένουν δυσεπίλυτα προβλήματα ιεράρχησης και εφαρμογής. Εκ πρώτης όψεως, η δεοντοκρατική θεώρηση φαίνεται πιο δεσμευτική και τείνει κανείς να της αναγνωρίσει κάποια προτεραιότητα ισχύος. Κάποτε όμως η τελεολογική εκτίμηση για τη δυνατότητα παραγωγής μεγάλης ποσότητας αγαθού για το σύνολο ίσως επιτρέπει κάποια μικρή παράβαση κανόνων δικαιοσύνης. Και ενδεχόμενοι, όχι τόσο σημαντικοί, περιορισμοί της ελευθερίας δικαιολογούνται για πατερναλιστικούς λόγους αγαθοπραξίας, δηλαδή της προστασίας του αγαθού για κάποιον, παρά την κατ’αρχήν αντίθετη ελεύθερη βούλησή του, ή πά-

---

πρακτικά του διεθνούς συνεδρίου της *Ελληνικής Φιλοσοφικής Εταιρείας*, Κωνσταντίνου Βουδούρη (επιμ.). *Περί δικαιοσύνης* Αθήνα, 1988, όπου συγκρίνονται αρχαιοελληνικές και σύγχρονες αντιλήψεις.

<sup>63</sup> Για μια πρώτη, σύντομη ανάλυση της αρχής της ελευθερίας, δες Fox, DeMarco, *Moral Reasoning.....*, *op.cit.*, 184-7. Δες ακόμη το κλασικό δοκίμιο, Isaiah Berlin, “Two Concepts of Liberty”, in *Four Essays on Liberty*, Oxford : Oxford University Press, 1969.

λι για λόγους δικαιοσύνης -ισοκρατικές πιέσεις για την παρεμπόδιση ανεξέλεγκτης άσκησης δικαιωμάτων και φροντίδα για τους λιγότερο ευνοημένους.

Εδώ η ηθική μας πρακτική δεν επιδέχεται *a priori* καθοδήγηση. Καταφεύγει, σε ενοράσεις, διαισθητικές εκτιμήσεις περιστάσεων, βασίζεται στις αρετές και συμβουλεύεται την πείρα όσων έχουν διαμορφώσει την κρίση τους μέσα από την αντιμετώπιση περίπλοκων διλημμάτων, και σέβεται, όσο είναι δυνατό, τους παραδεδομένους κοινωνικούς θεσμούς (χωρίς αυτό να αποκλείει την κριτική απόσταση).<sup>64</sup>

Ομως, ο χώρος της εφαρμοσμένης ηθικής αποτελεί το πεδίο όπου πρέπει να εξεταστούν στην πράξη θεωρίες και επί μέρους αρχές, για να εφαρμοστούν ακριβέστερα τα κριτήρια αποτίμησής τους (1.5), στα οποία καταφύγαμε μάλλον επιλεκτικά κατά τη συγκριτική ανάλυσή μας. Πιστεύω πως το γενικότερο συμπέρασμα που θα επιβεβαιωθεί, αφορά την αναγκαιότητα συμπληρωματικής χρήσης των παραδοσιακών και νεότερων θεωριών και συγκερασμού τελεολογικών και δεοντοκρατικών στοιχείων.

---

<sup>64</sup> Δες Frankena, *op.cit.* 52-4. Για τη συναγωγή ειδικών καθηκόντων και υποχρεώσεων, όπως, π.χ. προς την οικογένεια, τους φίλους ή τη χώρα μας, από καθολικές ορθολογικές αρχές, πρβλ. Alan Gewirth, "Ethical Universalism and Particularism", *The Journal of Philosophy*, 84 (1988) : 283-302.