

V. ΗΘΙΚΟΣ ΟΡΘΟΛΟΓΙΣΜΟΣ

1. [Μηδενισμός] Ξαναπιάνοντας το νήμα της ιστορίας της μεταηθικής στον αγγλόφωνο κόσμο κατά τον 20^ο αιώνα, και αγνοώντας τις μη σκεπτικιστικές μεταηθικές θεωρίες, αν η καθημερινή πρακτική των ηθικών κρίσεων μας, δηλαδή η ηθική επιχειρηματολογία μας, είναι νοητή, επειδή είναι δυνατή η διάπραξη ηθικού σφάλματος, τότε οι σκεπτικιστικές μεταηθικές θεωρίες οφείλουν να εξεύρουν έναν αμεσότερο (από εκείνον, π. χ., της εντολοκρατίας) τρόπο συμφιλίωσης μαζί της. Τέτοιες είναι ιδίως οι θεωρίες περί συστηματικής πλάνης και του οιονεί ηθικού ρεαλισμού.

Οι εν λόγω σκεπτικιστικές μεταηθικές θεωρίες υποστηρίζουν εν περιλήψει ότι, ενώ οι ηθικές κρίσεις διατυπώνονται πράγματι ως πεποιθήσεις και – ίσως – με αξιώσεις αλήθειας ή ορθότητας, είτε είναι όλες ψευδείς (θεωρίες περί συστηματικής πλάνης ή, απλούστερα, μηδενισμός) είτε, παρ' ότι χρησιμοποιούνται εντός της αυτεξάρτητης ηθικής πρακτικής ως εάν να ήταν δεκτικές των κατηγορημάτων του αληθούς και του ψευδούς (οιονεί ηθικός ρεαλισμός), είναι εν τέλει, από μιά εξωηθική (φιλοσοφική) οπτική γωνία, ανομιμοποίητες. Αρκεί, προς το παρόν, η πραγμάτευση των βασικών θέσεων της θεωρίας περί πλάνης, συνδεδεμένης με το όνομα του J. L. Mackie (η οποία δεν σημαίνει, βέβαια, ότι η ηθική δεν είναι χρήσιμη, για άλλους, μη ηθικούς, λόγους).

Ο Mackie ανέπτυξε δύο συναφή αντεπιχειρήματα κατά του ηθικού ορθολογισμού¹: Σύμφωνα με το πρώτο, το οντολογικό επιχείρημά του, οι ηθικές κρίσεις μας, αν και διατυπώνονται με αξιώσεις αλήθειας, θα αλήθευαν μόνον αν υφίσταντο στον κόσμο ηθικές αξίες (προφανώς κατά το πλατωνικό πρότυπο). Η ύπαρξη τέτοιων αξιών θα αποτελούσε, δοθείσης της επιστημονικής συλλήψεως της φύσεως, ένα μάλλον αλλόκοτο γεγονός. Εφ' όσον τέτοιες αξίες δεν υφίστανται, κατά τη μάλλον αναπόδραστη επιστημονική κοσμοεικόνα², οι ηθικές κρίσεις μας είναι όλες ψευδείς. Σύμφωνα με το δεύτερο, το επιστημολογικό επιχείρημα του Mackie, ακόμη και αν υφίσταντο στον κόσμο οι ηθικές αξίες, κατά μιά βάσιμη μεταφυσική (όχι επιστημονική) θεώρησή του, και πάλι θα ήταν αδύνατη η γνώση τους, διότι θα ήταν ανέφικτη οποιαδήποτε αιτιώδους τάξεως προσέγγισή τους, όπως αντιθέτως συμβαίνει (πράγμα αμφιλεγόμενο) στο πεδίο των επιστημών, η οποία εξ άλλου εκ προοιμίου διαψεύδεται από το γεγονός της εύρωστης ηθικής πολυφωνίας: αν υφίστατο ηθική γνώση, δηλαδή η εν λόγω αιτιώδης συνάφεια, μιά ριζική πολυφωνία, όπως συμβαίνει στις επιστήμες, θα ήταν μάλλον ασθενής. Ωστόσο, ακόμη και αν κάτι τέτοιο αληθεύει, πρόκειται άραγε για κάτι περισσότερο από μιά εμπειρική διαπίστωση, η οποία, ως τέτοια, πώς, ενώ θα αδυνατούσε να υπονομεύσει τη βασιμότητα των επιστημονικών

¹ Βλ. J. L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong* (London: Penguin Books, 1977), ιδίως σς 30 επ.

² Βλ., ωστόσο, τις καίριες αξιολογήσεις του Thomas Nagel, *Mind and Cosmos*, ως προς την παταγώδη, όπως προαναφέραμε στο προηγούμενο κεφάλαιο (σημ. 14), αποτυχία των επιστημών να απαντήσουν στα πλέον ουσιώδη οντολογικά ζητήματα, ιδίως εκείνα της (κατά τις επιστήμες τυχαίας και μάλλον απίθανης) προελεύσεως της αυτοσυνειδήσεως και του ορθού λόγου (εντός του φυσικού κόσμου).

γνώσεων, δύναται να υπονομεύσει την αξιοπιστία των ηθικών πεποιθήσεών μας³;

Και πάλι, ως προς το αίτημα της εν λόγω αιτιώδους συνάφειας, η αναλογία της λειτουργίας του υπολογιστή που επικαλεστήκαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο (§ 7) είναι διαφωτιστική: Ο υπολογιστής εκτελεί πράξεις αδιαμφισβήτητης αξιοπιστίας, παρ' ό,τι δεν υφίστανται αριθμοί στον κόσμο (αν δεν υφίστανται), ή, πάντως, αν αυτοί υφίστανται (κατά το πλατωνικό τρόπο), παρ' ό,τι δεν τους προσεγγίζει αιτιωδώς. (Εκπέμπουν οι αριθμοί «αριθμώνα»⁴;) Βέβαια, ο υπολογιστής αποτελεί ανθρώπινο κατασκεύασμα. Ωστόσο, αντί της απορρίψεως της μαθηματικής γνωσιοκρατίας, γιατί να μη απέκτησε το ανθρώπινο είδος την ικανότητα μαθηματικής γνώσεως κατ' εικόνα του Θεού, ο οποίος, ως παντοδύναμος και παντογνώστης, γνωρίζει ασφαλώς μαθηματικά και δύναται, ως πανάγαθος, να δημιουργήσει όντα με την εν λόγω ικανότητα; – ζήτημα στο οποίο θα επανέλθουμε στο επόμενο κεφάλαιο.

Η απόκτηση της ικανότητας μαθηματικής γνώσεως, ως ιστορικό γεγονός, δεν υπονομεύει ασφαλώς την αξιοπιστία της. Το ανθρώπινο είδος, όπως θα δούμε στο μεθεπόμενο κεφάλαιο, ακριβώς ως προϊόν της φυσικής εξελίξεως των ειδών, εξοπλίσθηκε (έστω τυχαία) με την εν λόγω ικανότητα (η μαθηματική γνώση είναι ασφαλώς εγγενώς αξιόπιστη, σε αντίθεση προς ό,τι θα υποστήριζε εν προκειμένω μία ριζικά σκεπτικιστική μη γνωσιοκρατία), αποκτώντας εξελικτικό πλεονέκτημα στον αγώνα για την επιβίωσή του· π. χ., την ικανότητα ενός μακρινού προγόνου μας να υπολογίσει τον αριθμό των άγριων θηρίων που απομένουν σε μία κατοικήσιμη σπηλιά ($4 - 2 = 2$), αποφεύγοντάς την είσοδό του, στην περίπτωση, π. χ., που, ενώ είχε διαπιστώσει ότι είχαν εισέλθει σε αυτή 4, εν συνεχεία μέτρησε ότι εξήλθαν από αυτή μόνο τα 2⁵.

Πώς θα μπορούσε, λοιπόν, να υπονομεύσει την αξιοπιστία κάποιων ηθικών πεποιθήσεών μας, π. χ. την πολιτισμικά διαδεδομένη απαξία της ανθρωποκτονίας, το γεγονός ότι αυτές συνέβαλαν αποφασιστικά στην επικράτηση του ανθρώπινου είδους (και στην εξαφάνιση – έστω – κάποιων ανθρωποειδών που τις αγνοούσαν); Εκτός του ότι η ίδια η επιβίωση του ανθρώπινου είδους ενδέχεται – γιατί όχι; – να αποτελεί καθ' εαυτήν ηθική αξία⁶, το γεγονός ότι όντα πολύ διαφορετικά από μας θα είχαν αναπτύξει διαφορετικές ηθικές πεποιθήσεις – αν, βέβαια, επικρατούσαν στον αγώνα για επιβίωση... – δεν επαναθέτει παρά το ζήτημα της ίδιας της ηθικής διαφωνίας ως εγγενώς σημαντικής για την αξιοπιστία των ηθικών πεποιθήσεών μας – κάτι που αναστοχαστικά αποδεικνύεται μάλλον ως ανεύλογο⁷.

Εφ' όσον η μορφή υπάρξεως των ηθικών αξιών είναι απλώς η ισχύς τους⁸, η αναγνώρισή τους ή μη, ως ανθρωπολογικής τάξεως ζήτημα, δεν επωμίζεται

³ Πρβλ. Ronald Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, σς 47 επ.

⁴ Πρβλ. τα περιώνυμα «morons» του Dworkin, *ό. π.*, π. χ., σ. 9.

⁵ Πρβλ. Derek Parfit, *On What Matters II*, σς 492 επ.

⁶ Πρβλ. David Enoch, *Taking Morality Seriously* (Oxford: Oxford University Press, 2011), σς 151 επ.

⁷ Βλ. το λαμπρό δοκίμιο του Roger White, «You Just Believe that Because...», *Philosophical Perspectives* 24 (2010), σς 573 επ.

⁸ Πρβλ., ως προς την ισχύ των κανόνων, Hans Kelsen, *General Theory of Law and State*, σ. 30.

ιδιαίτερο μεταφυσικό βάρος, όπως συμβαίνει και με την ισχύ ενός έγκυρου συλλογισμού, μιάς μαθηματικής πράξεως ή ενός νόμου της τυπικής λογικής. Η επιστημολογική αισιοδοξία του ηθικού ορθολογισμού, ως προς την αντικειμενικότητα των λόγων προς το *γινώσκειν* ή το *πράττειν*, δηλαδή ως προς ότι κάποιος ισχυρισμός μας δεν δύναται παρά να είναι αληθείς και, ως αληθείς, *γνησίως* κανονιστικοί⁹, φαίνεται ότι δύσκολα θα μπορούσε να ματαιωθεί.

Η εν λόγω αντικειμενικότητα συνυφαινεται με την ιδέα των *ανεξάρτητων* από μας λόγων· δηλαδή, με το ίδιο το φαινόμενο της *κανονιστικότητας*. Διαφορετικά, αν οι εν προκειμένω λόγοι προς το *πράττειν* ήταν εξαρτημένοι από την *υποκειμενικότητά* μας (όπως και αν αυτή εννοηθεί), τότε – υποστηρίζει εύλογα ο αντίλογος του ηθικού ορθολογισμού – θα ήταν μάλλον *κίβδηλη* η ηθική *διαφωνία* μας, η παροχή *συμβουλών* ή η ίδια η *δικαιολόγηση* των ηθικών κρίσεών μας, φαινόμενα με τα οποία είμαστε πλήρως και *αβίαστα* εξοικειωμένοι, αν δεν αποτελούν γνώρισμα του ίδιου του ανθρώπινου τρόπου ζωής.

Όπως είδαμε στο δεύτερο κεφάλαιο, ο ηθικός ορθολογισμός προσάπτει στην *καντιανή* κατασκευοκρατία την αδυναμία να συλλάβει το πεδίο των λόγων ως *κανονιστικό*. Ωστόσο, πράγματι, άραγε, ανεξαρτήτως του τί πρεσβεύουν οι *τρέχουσες* *καντιανές* κατασκευοκρατίες, *κάθε* *καντιανή* σύλληψη των λόγων προς το *πράττειν* δεν δύναται παρά να υποστηρίξει ότι η ύπαρξη ή η ισχύ τους συνυφαινεται με την *υποκειμενικότητά* μας *αδιακρίτως*; (Η *καντιανή* απάντηση στο ερώτημα *έγκειται* κατά τη γνώμη μου, όπως θα δούμε στο μεθεπόμενο κεφάλαιο, στην *κανονιστική* ρήτρα *εξαρτάται*: *πρέπει*, δηλαδή, να διακρίνουμε τα *ζητήματα* της *αυτοτέλειας* των λόγων προς τον *πράττειν* ως προς το *περιεχόμενό* τους *κατ' αντιδιαστολήν* προς τη *δεσμευτικότητά* τους. Ενώ το *περιεχόμενό* τους είναι *κανονιστικά* *αυτοτελές*, το ηθικό πεδίο συγκροτείται από την *υποχρεωτικότητά* τους *ως προς* *εμάς*. Τουλάχιστον, αυτή είναι μία από τις *δυνατές* *καντιανές* *συλλήψεις* των λόγων προς το *πράττειν*¹⁰.)

2. [*Η Λεπίδα του Σωκράτους*] Η μεταηθική συζήτηση μάλλον επικεντρώνεται σήμερα στα *ζητήματα* της *εν γένει* *κανονιστικότητας* (όχι μόνον της ηθικής), ή, με άλλα λόγια, των *συναφών* *λόγων* προς το *γινώσκειν* ή προς το *πράττειν*¹¹. Ο φιλοσοφικά πλέον ενδιαφέρων αντίλογος στην *καντιανή* κατασκευοκρατία *έγκειται*, πράγματι, στη θέση περί του *θεμελιώδους* χαρακτήρα κάποιων λόγων ή απλώς της *αναγνωρίσεως* της *υπάρξεως* ή της *ισχύος* τους: *ένας* *λόγος* *πράγματι* *θεμελιώδης* *πώς* *δύναται* *να* *αποτελέσει* *προϊόν* *κατασκευής*; (Η θέση αυτή, ωστόσο, είναι, κατά τη γνώμη μου, *βεβιασμένη*, *εφ' όσον* *αγνοεί* την *προαναφερθείσα* *ανεξαρτησία* των λόγων από τον *νου* *ως προς* το *περιεχόμενό* τους *κατ' αντιδιαστολήν* προς τη *δεσμευτικότητά* τους.)

⁹ Βλ. Derek Parfit, *On What Matters* II, σς 263 επ.

¹⁰ Βλ., προς την κατεύθυνση αυτή, την πειστική επιχειρηματολογία του Robert Stern, *Understanding Moral Obligation: Kant, Hegel, Kierkegaard* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), σς 5 επ. Ωστόσο, η ηθική της *αυτονομίας*, *στρεφόμενη* *κατά* *μιάς* *θεολογικής* *θεμελιώσεως* της ηθικής, δεν *πρέπει* να *αντιμετωπίσει* *ένα* *σφάλμα* *διαπράττοντας* *κατά* *περιεχόμενο* το ίδιο· *θέτοντας*, δηλαδή, στη θέση του Θεού το *αυτόνομο* *πρόσωπο*.

¹¹ Βλ. T. M. Scanlon, *Being Realistic about Reasons*, σς 1 επ.

Μιά συζήτηση των μεταηθικών ερωτημάτων ως εντελώς διακριτών από το περιεχόμενο και την έκβαση των ηθικών θα ήταν πάντως παραπλανητική. Οι απαντήσεις μας στα λεγόμενα μεταηθικά ζητήματα πρέπει να αποτελούν αβίαστη συνέχεια των καλύτερων απαντήσεών μας στα ουσιωδώς ηθικά. Στη συνέχεια, αρνούμενοι την αυτοτέλεια της μεταηθικής, θα υιοθετήσουμε μιά επιχειρηματολογική οπτική γωνία αποτιμήσεως της διαμάχης μεταξύ ηθικού ορθολογισμού και ηθικής κατασκευοκρατίας, την οποία θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε ως *λεπίδα του Σωκράτους*.

Η αρχή αυτή, ως αρχή οικονομίας, δηλαδή *επιχειρηματολογίας*, είναι κατ' αρχάς *μεθοδολογική*. Χρησιμοποιώντας μιά παραλλαγή της περιώνυμης καντιανής μεταφοράς περί του *Δικαστηρίου του λόγου*, ό,τι, δηλαδή, δεν δύναται να αποτελέσει τμήμα του σκεπτικού της ετυμηγορίας αδυνατεί, σύμφωνα με μιά κανονιστική μεθοδολογία, να αποτελέσει αντικείμενο *υποδείξεως* προς τον δικαστή, *κατ' αναλογία*, ουδεμία *ενοιολογική* πρόοδος, όπως η μετάβαση από την ιδέα της *κυριότητας* στην ιδέα της *επικράτειας*, όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, είναι *παραδεκτή*, αν δεν επιλύει, άμεσα ή έμμεσα, πρωτοβάθμια ηθικά ζητήματα, υπό την έννοια ότι αποτελεί αβίαστη συνέχειά τους κατά τα προαναφερθέντα. (Η έννοια του *θεμελιώδους* του λόγου δεν έχει ασυλία έναντι της σωκρατικής λεπίδος.) Η συναφής, κατά τη γνώμη μου, καντιανή διάκριση μεταξύ *παραδεκτού* και *βασιμότητας* των *επιστημονικών* ισχυρισμών στρέφεται κατά της μεθοδολογικής *διαδικασιοκρατίας*:

Πρέπει μάλλον να λάβουμε σοβαρά υπ' όψιν μας ότι η ίδια η *Κριτική του καθαρού λόγου* διακρίνεται σε *στοιχειολογία* και *μεθοδολογία*. Μιλώντας νομικά, η μεθοδολογία της *Κριτικής* αφορά σε ζητήματα *παραδεκτού* ενός ενδίκου βοηθήματος (π. χ. μιάς αγωγής), ενώ η *στοιχειολογία* της σε ζητήματα *νομικής βασιμότητάς* του. Η έλλειψη ενός στοιχείου τού *παραδεκτού* καθιστά το ένδικο βοήθημα *απαράδεκτο ανεξαρτήτως* της νομικής βασιμότητάς του. Ως γνωστόν, κατά την καντιανή μεθοδολογία¹², οι επιστημονικές αποφάνσεις δεν έχουν δικτατορικό κύρος, αλλά αποτελούν πάντοτε την απόφαση των *ελεύθερων* και *ισότιμων* πολιτών. Οι επιστήμες οφείλουν, κατά τον Kant, να εξέλθουν από τη φυσική κατάσταση του *πολέμου* και να εισέλθουν σε μιά κατάσταση *δικαίου*. Οι επιστημονικοί ισχυρισμοί, λοιπόν, ενόσω χρησιμοποιούνται *παραπειστικές* μέθοδοι, βία, ή μέσα αποκλεισμού της αντίθετης γνώμης κ. λπ., *ακόμη και αν* (από επιστημολογική καλή τύχη, *τυχαίνει* να) αληθεύουν, δεν εξετάζονται, διότι είναι *απλώς απάραδεκτοι*. Ωστόσο, η μεθοδολογία δεν αποτελεί τη μόνη λέξη της *κριτικής φιλοσοφίας*. Η αποτυχία της *διαβουλευτικής κατασκευοκρατίας*, όπως τουλάχιστον τη συλλαμβάνει ο Habermas, *έγκειται ακριβώς*, όπως είδαμε στο δεύτερο κεφάλαιο, στον *αμιγώς* *διαδικαστικό* χαρακτήρα της. Διαδικασία χωρίς ουσία όμως (ήτοι, *απλώς διαδικαστικοί κανόνες* της *διαβουλεύσεως*¹³), όπως η

¹² Πρβλ. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, σ. 643 [A 738 / B 766].

¹³ Τους οποίους κάθε άλλο παρά αγνοεί ο Kant, παρά τον δήθεν *μονολογισμό* της ηθικής του που του προσάπτουν οι Apel και Habermas (βλ. του γράφοντος, «Discourse Ethics, Legal Positivism, and the Law», σ. 116)· πρβλ. την έκθεση των γνωμόνων του υγιούς κοινού λόγου στην *Critique of the Power of Judgment*, μετ. Paul Guyer και Eric Matthews (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), σ. 174 [5: 293], οι οποίοι και πάλι, κατά τον Kant, έχουν *μεθοδολογική αξία*. Ο Kant διακρίνει πρωτίστως (μεταξύ των εν λόγω

ιδέα του παραδεκτού χωρίς την ιδέα της (νομικής) βασιμότητας ενός ενδίκου βοηθήματος, είναι αδιανόητη. Αν δεν υφίσταται βάσιμο και αβάσιμο των (νομικών) επιχειρημάτων, πώς είναι δυνατή οποιαδήποτε *ετυμηνωρία*;

Στο *Δικαστήριο του λόγου* αντιδικοί¹⁴ είναι οι *δογματικοί* (το επιστημολογικό αντίστοιχο της *αυταρχικής εξουσίας*) και οι *σκεπτικιστές* (το επιστημολογικό αντίστοιχο του *αναρχισμού*). Αντικείμενο της δίκης δεν αποτελεί η *ουσιαστική βασιμότητα* (αλήθεια) των (φυσικών) επιστημών, που είναι ασφαλώς έργο των ίδιων των επιστημών, αλλά η *νομική βασιμότητα* των αξιώσεων τους¹⁵, που είναι έργο φιλοσοφικό, ακριβώς διότι η τυχόν υπέρβαση των εγγενών ορίων τους καθιστά χίμαιρα την ελευθερία και, συνεπώς, την ηθική. Γι' αυτό και η πρώτη *Κριτική* του Kant αποτελεί, κατά τη γνώμη μου, ουσιαδώς έργο ηθικής και πολιτικής φιλοσοφίας.

Η δικαιοδοσία του *κριτικού λόγου* δεν αφορά σε ζητήματα *πραγματικά*, αλλά *νομικά*. Ίδου, λοιπόν, το περιώνυμο παράθεμα¹⁶:

Οι νομικοί, όταν επικαλούνται τίτλους και αξιώσεις, διακρίνουν σε μία νομική υπόθεση μεταξύ του νομικού ζητήματος (*quid juris*) και του πραγματικού (*quid facti*), και, εφ' όσον απαιτούν για αμφότερα απόδειξη, αποκαλούν το πρώτο, στο οποίο πρέπει να θεμελιωθεί ο τίτλος ή η νομική αξίωση, *παραγωγή [deduction]*.

Ο Kant στη συνέχεια αντιδιαστέλλει την *υπερβατολογική παραγωγή* από την *εμπειρική* ως εξής¹⁷:

η *εμπειρική παραγωγή*... δείχνει το πώς η έννοια αποκτάται μέσω της εμπειρίας και του επ' αυτής αναστοχασμού, συνεπώς, δεν αφορά στη νομιμότητα, αλλά στο γεγονός από το οποίο πηγάζει η κατοχή της.

γνωμόνων) τον γνώμονα (ως αρχή *ελευθερίας*, δηλαδή *διαφωτισμού*) του να στοχάζεσαι ο ίδιος για τον εαυτό σου, δηλαδή χωρίς προκαταλήψεις. Οι άλλοι δύο γνώμονες είναι: να στοχάζεσαι στη θέση κάθε άλλου (μία αρχή *ισότητας*) (πρόκειται για τον διενδυμένο τρόπο, επειδή ο αυτουργός «θέτει τον εαυτό του εκτός των υποκειμενικών ιδιωτικών συνθηκών της κρίσεως [*judgment*], εντός των οποίων τόσο άλλοι είναι περικλεισμένοι, και αναστοχάζεται τη δική του κρίση από μία *καθολική οπτική γωνία* (την οποία δύναται να καθορίσει μόνο τοποθετώντας τον εαυτό του στην οπτική γωνία των άλλων)» και πάντοτε να στοχάζεσαι σε συμφωνία με τον εαυτό σου (μία αρχή *αυτονομίας*) (πρόκειται για τον γνώμονα του *συνεπούς* τρόπου του σκέπτεσθαι, τον κατ' *εξοχήν* γνώμονα του λόγου).

¹⁴ Βλ. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, σς 99 επ. [A vii επ.].

¹⁵ Σε μία συναφή αναλογία, που απάλειψε στη δεύτερη έκδοση της πρώτης *Κριτικής* του, ο Kant διακρίνει τρία είδη ενστάσεων: τις *δογματικές*, τις *σκεπτικές* και τις *κριτικές* (ό. π., σ. 435 [A 388]). Ενώ τα δύο πρώτα είδη ενστάσεων ισχυρίζονται ψευδώς ότι διαθέτουν την αναγκαία για τις αποφάνσεις τους γνώση, η *κριτική* «δείχνει μόνον ότι ο ισχυρισμός είναι αβάσιμος, όχι ότι είναι εσφαλμένος».

¹⁶ Immanuel Kant, *ό. π.*, σς 219 επ. [A 84 επ. / B 116 επ.]

¹⁷ Immanuel Kant, *ό. π.*, σ. 220 [A 85 / B 117]. Από τη σχετική βιβλιογραφία βλ. πρωτίστως Dieter Henrich, «Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique», in Eckart Förster, *Kant's Transcendental Deductions*, σς 29 επ.

Γι' αυτό – υποστηρίζει ο Kant¹⁸ – το πολύ που δύναται να μας εξηγήσει η γνωσιολογία του Locke είναι το πώς κατέχουμε κάποιες έννοιες, όπως η θεωρία του για την ιδιοκτησία (η λεγόμενη *εργασιακή* θεωρία της ιδιοκτησίας) εξηγεί το πολύ τη φυσική κατοχή κάποιων πραγμάτων. Το ζήτημα (το υπερβατολογικό ζήτημα) δεν αφορά στο πώς κατέχουμε τις έννοιες (και αντιστοίχως τα πράγματα), αλλά στο τί δικαιολογεί τη χρήση τους (και αντιστοίχως τον τίτλο της κυριότητάς μας). (Δεν πρόκειται, δηλαδή, για ένα ζήτημα φυσικής κατοχής, αλλά κυριότητας.)

Καμμία, λοιπόν, εννοιολογική σύλληψη και πρόοδος δεν είναι – για να μιλήσουμε με όρους δικονομικούς – *παραδεκτή* (αν και ενδεχομένως *βάσιμη*), αν δεν είναι *κρίσιμη* για την έκβαση ουσιαστικών ή πρωτοβάθμιων ηθικών ζητημάτων. Το *Δικαστήριο του λόγου* είναι ως προς τη μεταηθική ένας νοητός θεσμός της πρωτοβάθμιας ηθικής που εξετάζει ιδίως το *παραδεκτό* των μεταηθικών ισχυρισμών και το *νόμω βάσιμο* των ηθικών.

3. [Μεταηθική] Ακολουθώντας ό,τι ορίζει η *λεπίδα του Σωκράτους*, οι επόμενες αναπτύξεις είναι πράγματι *ξένες* προς ένα αυτοτελές μεταηθικό πεδίο. Αποκαλώ την προκειμένη προσέγγιση *σωκρατική*, λαμβάνοντας μεν σοβαρά υπ' όψιν το λεγόμενο *σωκρατικό αίνιγμα*, έχοντας, ωστόσο, συγχρόνως προ των οφθαλμών την υποβλητική εικόνα του Σωκράτους που φιλοτέχνησε στο ύστερο έργο του ο Gregory Vlastos¹⁹. Χωρίς να αγνοούμε το *σωκρατικό αίνιγμα*, η επίκληση του Σωκράτους δεν αφορά εν προκειμένω στο ιστορικό πρόσωπο, αλλά στη φιλοσοφικά πλέον ενδιαφέρουσα παρουσίασή του (ακόμη και αν αυτή είναι – για μη φιλοσοφικούς λόγους – *εσφαλμένη*²⁰ – πράγμα που δεν είναι κρίσιμο για τις επόμενες αναπτύξεις).

Ως γνωστόν, κατά τον Vlastos, είμαστε σε θέση, μέσα από το *πρώιμο* έργο του Πλάτωνος (τους λεγόμενους *σωκρατικούς διαλόγους* του), να ανασυστήσουμε τις απόψεις του Σωκράτους, ως ιστορικού προσώπου. Σύμφωνα με την επιχειρηματολογία του Vlastos²¹, ο πραγματικός Σωκράτης των πρώιμων διαλόγων του Πλάτωνος, κατ' αντιδιαστολήν προς τον συνονόματό του των *μέσων* και *ώριμων* διαλόγων του ίδιου, είναι *αποκλειστικά* ηθικός φιλόσοφος, δεν διαθέτει *μεταφυσικές* ή *μαθηματικές* θεωρίες και, ενώ επιζητεί *ελεγκτικά* τη γνώση, αρνείται επιμόνως (και παραδόξως) ότι την κατέχει. Κατά την καλύτερη ερμηνεία, η αρνησιγνωσία και σιωπή του Σωκράτους δεν δύναται παρά να έχει *θεμελιωδώς* ηθική σημασία και αξία (διαφορετικά, ο ίδιος θα αυτοναιρείτο, κατά τρόπο τόσο *χονδροειδή*, ώστε μιά τέτοια εκδοχή να είναι *ερμηνευτικά* ανεπίτρεπτη)²².

¹⁸ Βλ. Immanuel Kant, *ό. π.*, σ. 221 [A 86 επ. / B 118 επ.].

¹⁹ Βλ. Gregory Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), καθώς και τη συλλογή των συναφών άρθρων του ίδιου, *Socratic Studies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

²⁰ Βλ., π. χ., την κριτική του Charles H. Kahn, «Vlastos' Socrates», *Phronesis* 37 (1992), σς 233 επ.

²¹ Βλ. Gregory Vlastos, *Socrates*, σς 45 επ.

²² Για μιά ίσως τολμηρή σύγκριση του εν λόγω Σωκράτους με τον ύστερο Wittgenstein βλ. Hans Sluga, «Ludwig Wittgenstein: Life and Work. An Introduction», *in* του ίδιου και David

Η μέθοδος του *χωρίς εισαγωγικά* Σωκράτους είναι *ανασκευαστική*, η δε περιώνυμη *νοησιарχία* του²³ μάλλον πρακτική: ο συνομιλητής του δεν αποκτά (αν αποκτήσει) την ηθική αλήθεια (η οποία καθίσταται, βέβαια, *άμεσα* πρακτική, επειδή οι κρίσιμες ηθικές πεποιθήσεις συνυφαίνονται, όχι με άλλες δήθεν *αδρανείς*, αλλά, όπως κατά την κοινή αντίληψη, με *κίνητρα* και *προθέσεις* του αυτουργού) παρά *ανασκευάζοντας* θέσεις που ήδη υποστηρίζονται από τους *διαφωνούντες* συνομιλητές του. Δεν ισχυρίζομαι, λοιπόν, εκ προοιμίου ότι αυτός υπήρξε ο *χωρίς εισαγωγικά* Σωκράτης (αν υπήρξε Σωκράτης *χωρίς εισαγωγικά*), αλλά ότι συντρέχουν πράγματι *ηθικοί* και *πολιτικοί λόγοι* αφ' ενός μεν ενός *έμμονου περιορισμού* του πεδίου της φιλοσοφίας στην ηθική, αγνοήσεως, δηλαδή, *μεταφυσικών* ή *εξεζητημένων* μεταηθικών θεωριών (αν αυτές δεν αποτελούν *κραυγαλέες ουσιώδεις ηθικές θεωρήσεις*), αφ' ετέρου δε αποκλειστικής *χρησιμοποίησεως* στον ηθικό προβληματισμό μιάς *ελεγκτικής* μεθόδου – ζήτημα που εξ άλλου δεν φαίνεται ότι *απασχόλησε* τον ίδιο τον *χωρίς εισαγωγικά* Σωκράτη· ακόμη και κατά τον Vlastos²⁴, *υπάρχει* μεν *σωκρατική μέθοδος*, όχι όμως και *σωκρατική μεθοδολογία*.

Αν υφίσταται *γενεαλογική διαδοχή* της *σωκρατικής ανασκευαστικής* μεθόδου, σύγχρονη έκφρασή της είναι η *ρωλσιανή μεθοδολογική αρχή* της *αναστοχαστικής ισορροπίας*²⁵, η οποία, όπως θα υποστηριχθεί στο μεθεπόμενο κεφάλαιο, πράγματι αποτελεί «τη μόνη αποδεκτή μέθοδο: *φαινομενικά εναλλακτικές* προς αυτήν είναι *απατηλές*»²⁶. «Η ηθική φιλοσοφία είναι *σωκρατική*», ισχυρίστηκε ο ίδιος ο Rawls, σε μιά *αποστροφή* του, την οποία *απάλειψε* αργότερα (μάλλον για *τεχνικούς λόγους*) από την *αναθεωρημένη* έκδοση της *Θεωρίας* του²⁷. Παρ' ότι ο Dworkin αγνοεί αυτό το *φιλοσοφικό προηγούμενο*, η *καταλυτική επιχειρηματολογία* του κατά του *μεταηθικού σκεπτικισμού*, π. χ. του *οιονεί ηθικού ρεαλισμού*²⁸, ο οποίος επιτρέπει μόνο μιά *παρασιτική χρήση* της γλώσσας της αλήθειας στην ηθική για *απλώςπραγματολογικούς σκοπούς*, αποτελεί *γενεαλογική διαδοχή* της *σωκρατικής*.

Κατά τον Dworkin, ως *γνωστόν*, δεν υφίστανται *ηθικά ουδέτερες* ή *αθώς* *μεταφυσικές θεωρίες*²⁹. Ο *οιονεί ηθικός ρεαλισμός*, *διαβεβαιώνοντάς* μας ότι έχουμε τη δυνατότητα *συμμετοχής* στο *πρωτοβάθμιο παίγνιο* της ηθικής με *αξιώσεις αλήθειας*, αν και στο *αλλότριο παίγνιο* της *φιλοσοφίας* όλοι οι *πρωτοβάθμιοι ηθικοί ισχυρισμοί* είναι *απλώς ανομιμοποίητοι*, όπως και ο *σχετικιστικός υποκειμενισμός*, δεν αποτελεί μιά *ηθικά αρχιμήδεια* θεωρία, αλλά

G. Stern (eds), *The Cambridge Companion to Wittgenstein* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), σ. 30.

²³ Πρβλ., από τη σύγχρονη μεταηθική συζήτηση, T. M. Scanlon, *Being Realistic about Reasons*, σς 53 επ.

²⁴ Πρβλ. Gregory Vlastos, «The Socratic Elenchus», in *Socratic Studies* σ. 36.

²⁵ Βλ. John Rawls, *A Theory of Justice*, σς 18 επ., 42 επ. Η καλύτερη συναφής συμβολή είναι – κατά τη γνώμη μου – του T. M. Scanlon, «Rawls on Justification», σς 139 επ.

²⁶ T. M. Scanlon, *ό. π.*, σ. 149.

²⁷ Βλ. *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971), σ. 49.

²⁸ Βλ. Simon Blackburn, «How to Be an Ethical Antirealist», in *Essays in Quasi-Realism*, σς 166 επ.

²⁹ Βλ. Ronald Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, σς 23 επ.

μιά ασυνάρτητη (μετα)ηθική. Πράγματι, πώς ο σχετικιστής δύναται να εναρμονίσει τις πρωτοβάθμιες ηθικές κρίσεις του, π. χ., περί της απόλυτης απαξίας των βασανιστηρίων, με την εκλαμβανόμενη ως απλώς μεταηθική διαπίστωσή του ότι όλες οι ηθικές κρίσεις, περιλαμβανομένης της κρίσιμης περί του ανεπιτρέπτου των βασανιστηρίων, δεν αληθεύουν παρά εντός κάποιων ιστορικά αυθαίρετων συγκειμένων; Το ίδιο συμβαίνει με όλους τους σκεπτικούς - ιστές: αδυνατούν οι ίδιοι να προβάλλουν τους μεταηθικούς ισχυρισμούς τους εντός της ηθικής διαφωνίας χωρίς να την ευτελίσουν, πράγμα που αντίκειται προς τα φαινόμενα της ηθικής (αντ)επιχειρηματολογίας, με τα οποία – κάποιιοι εξ αυτών – (θέλουν να) διατείνονται ότι μας συμφιλιώνουν πλήρως.

Ποιά, λοιπόν, ουσιαστικά ηθικά ζητήματα προϋποθέτει και επιλύει η διαμάχη περί της αντικειμενικότητας των λόγων; Από την οπτική γωνία της *λεπίδας του Σωκράτους*, ή του καντιανού *Δικαστηρίου του λόγου* ως νοητού θεσμού της πρωτοβάθμιας ηθικής, κατά τα προαναφερθέντα, γιατί να μη πρόκειται παρά για τα *συνήθη* κανονιστικά ζητήματα, δηλαδή τα ηθικά και πολιτικά; Ο ίδιος ο αυτοργός οφείλει να βασίζει τις πράξεις του σε λόγους προς το πράττειν αντικειμενικής (ή, έστω, διυποκειμενικής) ισχύος· διαφορετικά, αυτές είναι ηθικά *επιλήψιμες*³⁰. Η δικαιολόγηση της αντικειμενικότητας απλώς απαιτεί το *αναστοχαστικά καλύτερο* (εν τέλει ηθικό) *επιχείρημα*.

4. [Κανονιστικότητα] Μιά βασική πτυχή της κριτικής του ηθικού ορθολογισμού κατά ανταγωνιστικών προς αυτόν θεωριών³¹, ιδίως προς εκείνες που ανάγονται στο έργο του Hume και του Kant, έγκειται στο ότι *συγχέουν* το ζήτημα της κανονιστικότητας, της *ανταποκρίσεως*, δηλαδή, του αυτοργού προς *ανεξάρτητους* προς αυτόν λόγους προς το πράττειν (εφ' όσον είναι ορθολογικός), με το ζήτημα της *παρακινήσεως* του να πράξει σύμφωνα με αυτούς. (Ωστόσο, ο αυτοργός δεν ανταποκρίνεται άραγε σε *αντιλήψεις* των λόγων προς το πράττειν, η δε ορθολογικότητά του δεν συμβάλλει μήπως και η ίδια *αυτοτελώς*, ως πηγή τέτοιων λόγων, όπως, π. χ., ως προς την αδυνατότητά του *αντιφατικών* πεποιθήσεων³², στη συγκρότηση εν προκειμένω του πεδίου της ηθικής ως *πεδίου αξιακών λόγων*;)

Γιά τις θεωρίες που εμπνέονται πράγματι από το έργο του Hume, η ηθική δεν αποτελεί, κατ' αρχήν, παρά ζήτημα *προβολής* της υποκειμενικότητάς μας στον ηθικά αδρανή κόσμο· υπό την έννοια ότι η υποκειμενικότητά μας, εκφραζόμενη ως *καλαισθητική* κριτική ικανότητα, «έχει τη διαπλαστική δύναμη να επιχρωματίζει όλα τα φυσικά αντικείμενα με τα χρώματα που δανείζεται από την εσωτερική αίσθηση, φέρνοντας, κατ' αυτόν τον τρόπο, στον κόσμο μιά νέα

³⁰ Κατά τον Matthew Kramer, *Moral Realism as a Moral Doctrine* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2009), σ. 2, «[ο]ι πλείστοι των λόγων υπέρ της αντικειμενικότητας στην ηθική είναι οι ίδιοι λόγοι ηθικοί».

³¹ Βλ. Derek Parfit, *On What Matters II*, ιδίως σς 290 επ., 410 επ., 434 επ., και, προηγουμένως *ευσύνοπτα*, του ίδιου, «Normativity», σς 325 επ.

³² Πρβλ. την κριτική του John Broome, *Rationality Through Reasoning* (Oxford: Wiley Blackwell, 2013), σς 71 επ.

δημιουργία»³³. Η ιδέα αναπτύσσεται προσφυώς στη λεγόμενη προβολοκρατία (*projectivism*) του Blackburn³⁴, ως μιά εκδοχή προηγμένης εκφρασιοκρατίας. Πάντως, τα χρώματα των αντικειμένων του εξωτερικού κόσμου, ως δευτερεύουσες ιδιότητές τους, δεν αποτελούν αντικείμενο επιλογής· εξαρτώνται και από τη φύση των τελευταίων, δηλαδή από την παθητικότητά μας³⁵. Χρησιμοποιώντας μιά περιορισμένα επιτυχή αναλογία (καθότι αγνοεί τον επιχειρηματολογικό χαρακτήρα της ηθικής³⁶), ο προσήκων χρωματισμός των βασανιστηρίων με το απαγορευτικό χρώμα του ανεπιτρέπτου δεν φαίνεται ότι αποτελεί απλώς προβολή της υποκειμενικότητάς μας· οπωσδήποτε συνδέεται (και) με τις εξ αντικείμενου ηθικές ιδιότητες του κανονιστικού γεγονότος των βασανιστηρίων ως έσχατου κακού³⁷. (Η, με άλλα λόγια, παρ' ότι αγνοούμε, αν υφίστανται, τις φυσικές ιδιότητες που αντιστοιχούν στα χρώματα³⁸, το γεγονός αυτό δεν υπονομεύει την εγγενή αξιοπιστία των σχετικών κρίσεών μας, π. χ., πως ό,τι είναι κόκκινο δεν είναι πράσινο ή ότι το κόκκινο συγγενεύει περισσότερο με το πορτοκαλί παρά με το κίτρινο κ. ο. κ., στις οποίες αδυνατεί να ανταποκριθεί ένας ευφυής παπαγάλος³⁹.)

Περαιτέρω, κατά τις ίδιες θεωρίες, οι λόγοι και τα κίνητρα προς το πράττειν είναι αδιαχώριστα· ουδείς δύναται να έχει λόγο χωρίς κίνητρο προς το πράττειν ή, με άλλα λόγια, δεν υφίστανται λόγοι χωρίς επαρκές παρακινητικό βάρος (*internalism*· μιλώντας τεχνικά, αν και η διάκριση δεν ενδιαφέρει εν προκειμένω, πρόκειται για τον *internalism about reasons*, κατ' αντιδιαστολήν προς τον *internalism about motivation*)⁴⁰. Είναι, εν πάση περιπτώσει, αδύνατη η ύπαρξη ενός λόγου προς το πράττειν χωρίς να συντρέχει, συγχρόνως, μιά γνήσια (ή ακαταγώνιστη) παρακινητική επιθυμία. Η συνδρομή της επιθυμίας α, ή έστω η δυνατότητα αποκτήσεως μιάς επιθυμίας β από τον πλήρως ενημερωμένο αυτοοργό, επιτελεί μιά αναντικατάστατη λειτουργία (δεδομένου του αδρανούς των ηθικών πεποιθήσεων καθ' εαυτές, όπως, π. χ., των μαθηματικών εποπτειών), εξηγώντας πλήρως τη συμπεριφορά του· άλλως αυτή (καθότι δεν υφίσταται ασφαλώς αιτιώδης συνάφεια μεταξύ αντικειμενικών λόγων προς το πράττειν και υποκειμενικών επιθυμιών του αυτοοργού) θα παρέμενε απλώς μυστηριώδης. Στην περίπτωση της ευθανασίας, π. χ., ο ιατρός, μη έχοντας απλώς σχηματίσει πεποίθηση περί του λεγομένου αληθούς συμφέροντος του θνήσκοντος ασθενούς,

³³ Βλ. David Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals, The Philosophical Works of David Hume*, τ. 4^{ος} (London: Longman, Green 1875), σ. 265.

³⁴ Βλ., π. χ., Simon Blackburn, «Errors and Phenomenology of Value», in *Essays in Quasi-Realism*, σς 149 επ.

³⁵ Πρβλ. την κριτική του John McDowell, «Projection and Truth in Ethics», in *Mind, Value, and Reality* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998), σς 152 επ.

³⁶ Πρβλ. Ronald Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, σς 444 επ. σημ. 6.

³⁷ Η καλύτερη σχετική συμβολή είναι ασφαλώς του David Sussman, «What's Wrong with Torture?», *Philosophy and Public Affairs* 33 (2005), σς 1 επ.

³⁸ Βλ., προ παντός, C. L. Hardin, *Color for Philosophers: Unweaving the Rainbow* (Indianapolis, Ind.: Hackett Publishing Co., 1988).

³⁹ Πρβλ. Robert Brandom, π. χ., *Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001), σ. 48.

⁴⁰ Πρβλ. την κλασική πραγματέυση του Bernard Williams, «Internal and External Reasons», in *Moral Luck* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), σς 101 επ.

λόγω ακριβώς της *συμπαθείας* του προς αυτόν, έχει εν τέλει λόγο να του χορηγήσει τη θανατηφόρο δόση αναλγητικού που δεν θα τον ανακουφίσει απλώς από τον πόνο, αλλά θα επισπεύσει τον θάνατό του.

Μιλώντας γενικότερα, η σύγχυση της *κανονιστικότητας* με το ζήτημα της *παρακινήσεως* του αυτοουργού αποτελεί μία πηγή αδικαιολόγητων *παρανοήσεων*⁴¹ και οδηγεί τον *φυσιοκρατικό εμπειρισμό* σε αξιοσημείωτα *επιχειρηματολογικά* αδιέξοδα: ένας σαδιστής, π. χ., όχι μόνον δεν θα είχε λόγους να μη βασανίζει τα θύματά του, αφού (υποθέτω) δεν έχει αντίστοιχη (αρκούντως ισχυρή) επιθυμία, αλλά, αντιθέτως, θα είχε λόγους να τα βασανίζει, ακριβώς διότι η εν λόγω επιθυμία του θα αποδεικνυόταν ως προς αυτόν – το πιθανότερο – ακαταγώνιστη ως άκρως παρακινήτική, ακόμη και (ή ιδίως εν τέλει...) ως πλήρως ενημερωμένο αυτοουργό. Η ηθική κριτική, αλλά και οι ηθικές συμβουλές και οι αντίστοιχοι συλλογισμοί, προϋποθέτοντας μάλλον *αντικειμενικούς* (ή *εξωτερικούς* προς τον αυτοουργό λόγους προς το πράττειν, *ανεξάρτητους της δικής του γνώμης και των τυχαίων επιθυμιών του* [*externalism*, όπως προηγουμένως]), θα ήταν, επομένως, αλυσιτελείς (και μάλλον οι ίδιοι παρακινήτικοί προς την αντίθετη κατεύθυνση...), όπως θα ήταν αδύνατη η ύπαρξη *κατηγορικών λόγων*, π. χ., ως προς την *απόλυτη απαγόρευση* των βασανιστηρίων. Για να χρησιμοποιήσουμε ένα προσφιλές στον Parfit και προσφυές (αντι)παράδειγμα⁴²: το γεγονός ότι στο ξενοδοχείο στο οποίο διαμένει ο Α έχει προκληθεί πυρκαϊά, και ο μόνος τρόπος σωτηρίας του είναι να πηδήξει από το παράθυρο που θα επιλέξει στην πσιόνα του ξενοδοχείου, καθιστά το σωτήριο άλμα στο κενό λόγο προς το πράττειν, παρά την τυχόν υψοφοβία του Α, η δε επιλογή του παραθύρου καθ' εαυτήν (το δωμάτιο διαθέτει, δυστυχώς, δύο ακριβώς ίδια παράθυρα προς την ίδια πλευρά!) δεν ενέχει κάτι το κανονιστικό, όπως, αντίθετα, η *ανταπόκριση* του Α προς τον προαναφερθέντα λόγο.

Οι *καντιανές θεωρίες*⁴³, ωστόσο, δεν θα διαφωνούσαν με την προκειμένη *ρεαλιστική* (κριτική) αποτίμηση των εμπνεόμενων από το έργο του Hume θεωριών. Ως γνωστόν, κατά τον Kant, οι γνησίως ηθικές πράξεις εκδηλώνονται ως *αντίθετες* προς τις κλίσεις μας: άλλως, αν απορρέουν από αυτές, απλώς δεν έχουν ηθική αξία⁴⁴. Ωστόσο, αν και οι ηθικοί λόγοι προς το πράττειν είναι ανεξάρτητοι από τον *εμπειρικό χαρακτήρα* μας, αποτελούν, δηλαδή, γνήσια *κανονιστικούς* (αναγκαίους και καθολικούς) λόγους, δεν είναι, εν τούτοις, σύμφωνα με την *καντιανή ορθοδοξία*, ανεξάρτητοι από την *έλλογη φύση* μας τόσο ως προς την (εξ αντικειμένου) *ισχύ* τους όσο και ως προς τη *δεσμευτικότητά* τους: μία *περίφημη* (ανα)διατύπωση της *κατηγορικής προστακτικής* δεν μας επιτάσσει άραγε να συμπράττουμε πάντοτε στη *θέσπιση λόγων* προς το

⁴¹ Όπως ομολογεί με αυτοβιογραφική διάθεση ο Parfit, *On What Matters* II, σς 433 επ., ως προς τις σχετικές αντιπαραθέσεις του με τον Williams.

⁴² Βλ. Derek Parfit, *ό. π.*, π. χ., σς 386 επ.

⁴³ Πρβλ., π. χ., Christine Korsgaard, «The Normativity of Instrumental Reason», in *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology* (Oxford: Oxford University Press, 2008), σς 27 επ.

⁴⁴ Πρβλ. Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, in *Practical Philosophy*, σς 49 επ. [4: 393 επ.].

πράττειν ως (συν)νομοθέτες της Πολιτείας των Σκοπών⁴⁵; Περαιτέρω, η διδασκαλία του Kant περί των ελατηρίων του (καθαρού) πρακτικού λόγου δεν μάς υποδεικνύει άραγε να συμμορφωνόμαστε προς τον ηθικό νόμο από σεβασμό, άλλως η συμμόρφωσή μας προς αυτόν, αν και έχει αξία (την αξία της νομιμότητας), δεν έχει πάντως ηθική (δοθέντος ότι ο σεβασμός είναι το μόνο γνώσιμο *a priori* ηθικό συναίσθημα του έλλογου υποκειμένου)⁴⁶; Κατά την κρίσιμη αντιδιαστολή⁴⁷, στην οποία θα επανέλθουμε αργότερα, οι λόγοι του πεδίου της ηθικής δεν απαιτούν να πράττουμε απλώς σύμφωνα με αυτούς (αλλά από καθήκον). Η δεσμευτικότητα πάντως των λόγων προς το πράττειν φαίνεται ότι δεν προϋποθέτει, κατά τον ίδιο τον Kant, παρά την αναγκαία ως προς τον έλλογο αυτουργό αναστοχαστικό ενστερνισμό τους στην ονομαστική αξία τους. Αν επρόκειτο για ζήτημα ηθικής ψυχολογίας, η κανονιστικότητα της ηθικής δεν θα καθίστατο άραγε αδιαφανής;

Ο ηθικός ορθολογισμός, όπως ήδη είδαμε στο δεύτερο κεφάλαιο, αντιτείνει ότι η κανονιστικότητα των εξ αντικειμένου λόγων προς το πράττειν, αν δεν διακρίνεται κατηγορικώς από το ζήτημα της εξ υποκειμένου παρακινήσεως του αυτουργού, δεν αποτελεί παρά αυταπάτη. Το γεγονός καθ' εαυτό ότι το άθροισμα $1 + 2$ ισούται πράγματι αναγκαία με τον αριθμό 3, αποτελεί αντικειμενικό λόγο αναγνώρισεως του αθροίσματος από τον ορθολογικό αυτουργό. Κατ' αναλογία, μόνη η υπόσχεση που έδωσε ο Α στον Β κατά το παρελθόν αποτελεί αντικειμενικό λόγο εκπληρώσεώς της (από τον ίδιο τον Α) στο μέλλον. Η αναστοχαστική διερώτηση αποτελεί άραγε λόγο προς το πράττειν, ότι αποτελεί ήδη λόγο προς το πράττειν; π.χ. η εν λόγω υπόσχεση του Α προς τον Β, είναι ασυνάρτητη – εκτός αν εννοείται, βέβαια, ότι πρόκειται για τη συρροή ενός αντίθετου λόγου (μη τηρήσεως των υπεσχημένων) σε περίπτωση, π.χ., άμυνας ή μη εκπληρωθέντος συναλλάγματος, κατά την αρχή της αμοιβαιότητας. Η αναλογία της αριθμητικής φαίνεται ότι αποδυναμώνει καίρια την ηθική κατασκευοκρατία.

Ωστόσο, όπως θα διαπιστώσουμε αναλυτικότερα στο μεθεπόμενο κεφάλαιο, ακόμη και αν δεχθούμε ότι ο κόσμος των μαθηματικών και ο υπολογιστής δύναται κανονιστικώς να συναντηθούν (οι καντιανοί μάλλον αμφιβάλλουν!), ότι, δηλαδή, το εξ αντικειμένου άθροισμα $219.653 + 571.448 = 791.101$ και ο εξ υποκειμένου υπολογισμός του αναφέρονται στο ίδιο κανονιστικό γεγονός, δεν διαφαίνεται το πώς δύναται να συναντηθεί ο κόσμος της ηθικής με το ηθικό αυτόματον. Περαιτέρω, φαίνεται ότι ακόμη και μιά εξ αντικειμένου τάξη δεν καθιστά ασυνάρτητη την ιδέα της κατασκευής της. Η αναλογία της λογοτεχνικής δημιουργικότητας, όπως θα δούμε στη συνέχεια (και εμμέσως στο επόμενο κεφάλαιο) μάλλον αποδυναμώνει με τη σειρά της τον ηθικό ορθολογισμό:

5. [Δυνατότητες] Ο ηθικός ορθολογισμός δεν δύναται να εννοεί (χωρίς τον κίνδυνο δογματισμού) ότι οι ηθικές κρίσεις μας είναι εξ αντικειμένου πρόδηλες ή, καλύτερα, αλάθητες⁴⁸. Εξ αντικειμένου υφίστανται σημασιολογικές δυνατότητες

⁴⁵ Πρβλ. Immanuel Kant, *ό. π.*, σς 83 επ. [4: 433 επ.].

⁴⁶ Πρβλ. Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, σς 198 επ. [5: 71 επ.].

⁴⁷ Βλ. Immanuel Kant, *ό. π.*, σ. 198 [5: 71].

⁴⁸ Ο Parfit, *On What Matters II*, σ. 490, κάθε άλλο παρά διαφωνεί ως προς αυτό.

(ή οντολογικές: ο ίδιος ο υφιστάμενος κόσμος αποτελεί οντολογικά μία δυνατότητα μεταξύ πολλών, περιλαμβανομένης της δυνατότητας ανυπαρξίας οποιουδήποτε κόσμου. Ο Parfit αναπτύσσει ευφυνώς, ως συνήθως, ένα σχετικό επιχείρημα κατά της μεταφυσικής φυσιοκρατίας⁴⁹, εν προκειμένω του εμπειρισμού.) Μεταξύ των εν λόγω δυνατοτήτων περιλαμβάνεται ασφαλώς η δυνατότητα των 24 γραμμάτων της Ελληνικής, των συνήθων σημείων στίξεως, των λέξεων της Ελληνικής, των λεξικογραφημένων ή μη χρήσεών της, της γραμματικής και του συντακτικού της κ. ο. κ. Εμπνεόμενοι, λοιπόν, από την περιώνυμη Βιβλιοθήκη του Borges⁵⁰, η *Οδύσσεια* του Ομήρου δεν αποτελεί εξ αντικειμένου παρά μία συνδυαστική δυνατότητα των εν λόγω στοιχείων της Ελληνικής, περιλαμβανομένης της δυνατότητας της πραγματικής ιστορίας της ως ομιλούμενης γλώσσας. Από μία εξ αντικειμένου χρονολογική οπτική γωνία, η *Οδύσσεια* προϋπήρχε της δημιουργίας της από τον Όμηρο. Υπονομεύει άραγε η ψιλή εξ αντικειμένου δυνατότητα της *Οδύσσειας* την προσυπογραφή της από τον τελευταίο⁵¹; (Αγνοώ τα ζητήματα πνευματικής ιδιοκτησίας!) Το αντίθετο – ισχυρίζονται εύλογα οι καντιανοί: αφ' ενός η μηχανική συσκευή τού, ούτως ειπείν, υπερσυνδυαστή δεν δημιουργεί αφ' εαυτής λογοτεχνικά γεγονότα, αφ' ετέρου η λογοτεχνική δημιουργία δεν αποτελεί πρόκληση για παντογνώστες, όπως ακριβώς και η ηθική δεν αποτελεί πρόκληση για παναγάθους. (Οι εν λόγω αδυνατότητες, όπως θα δούμε στο επόμενο κεφάλαιο, αποτελούν ίσως δυνατότητες παντοδυνάμων, ωστόσο, αγνοώ τον ευνόητο θεολογικό αντίκτυπο του επιχειρήματος.) Η δυνατότητα ενός πεδίου εξ αντικειμένου αξιών μάλλον δεν εναρμονίζεται με την κατηγορηματικότητα του καθήκοντος, π. χ., ου ψευδομαρτυρήσεις (ζήτημα στο οποίο θα επανέλθουμε στο μεθεπόμενο κεφάλαιο). Εξ αντικειμένου αξίες μάλλον ορίζουν το πεδίο της νομιμότητας και υπονομεύουν την εν λόγω κατηγορηματικότητα, ιδίως αν υφίσταται (γιατί όχι;) αρνητική αξία του κακού και, συγχρόνως, πολυαρχία αξιών. Η δυνατότητα του πεδίου της ηθικής, δηλαδή, ή, με άλλα λόγια, η δυνατότητα ηθικών λόγων προς το πράττειν, μάλλον συνυφαίνεται με την ύπαρξη κατ' αναγκαιότητα λογοθετούντων προσώπων.

Η ενώπιόν μας κατάσταση έχει κάτι το παραδόξως δυσεπίλυτο: ακριβώς επειδή άραγε οι λόγοι προς το πράττειν είναι εγγενώς υποχρεωτικοί, γι' αυτό όποιος δεν τους ακολουθεί πράττει ανορθολογικά (γιατί δεν πρόκειται για τον ορθολογικό μεν, αλλά δογματισμό;), ή, επειδή ο έλλογος (όχι ο εμπειρικός) αυτουργός είναι ορθολογικός (νοούμενος συγχρόνως ως πλήρως ελεύθερος), οι λόγοι προς το πράττειν είναι άραγε ως προς αυτόν υποχρεωτικοί (γιατί δεν πρόκειται για τον αναστοχαστικό μεν, αλλά θεμελιωδώς υπαρξιακό εγωισμό⁵²);

⁴⁹ Βλ. Derek Parfit, *ό. π.*, σς 467 επ.

⁵⁰ Βλ. Jorge Louis Borges, «The Library of Babel», *Collected Fictions*, μετ. Andrew Hurley (New York: Penguin Books, 1998), σς 112 επ. (και τον σχετικό πολύ ενδιαφέροντα και διασκεδαστικό ιστότοπο του Jonathan Basile, <https://libraryofbabel.info>).

⁵¹ Πρβλ. Jorge Louis Borges, «The Immortal», *ό. π.*, σ. 191: «Ο Όμηρος συνέθεσε την *Οδύσσεια*· αν υπήρχε άπειρος χρόνος, με άπειρες περιστάσεις και μεταλλάξεις, θα ήταν αδύνατο να μη είχε δημιουργηθεί η *Οδύσσεια* τουλάχιστον μία φορά».

⁵² Πρβλ. την κριτική του Thomas Nagel, «Universality and the Reflective Self», κατά της Korsgaard, *in* της ίδιας, *The Sources of Normativity*, σς 200 επ.

Αν και η διατύπωση του ερωτήματος φαίνεται ότι του προσδίδει μία μεταηθική διάσταση, στη συνέχεια θα υποστηριχθεί, όπως έχουμε ήδη υπαινιχθεί, ότι η διαμάχη δεν δύναται να διεξαχθεί προσηκόντως ούτε η έκβασή της να κριθεί επιτυχώς, αγνοώντας το πεδίο της ουσιαστικής (ή πρωτοβάθμιας) ηθικής. Διαφορετικά, γιά να υιοθετήσουμε την προσφιλή στον Parfit αποστροφή⁵³ (ο οποίος ασφαλώς θα εναντιωνόταν στην αποτίμηση του ζητήματος της κανονιστικότητας από μία πρωτοβάθμια οπτική γωνία⁵⁴), γιατί η σύγχυση κανονιστικότητας και ελατηρίων του αυτουργού να προκαλεί το φιλοσοφικό ενδιαφέρον; Η σύγχυση, π. χ., λόγων προς το πράττειν και επιθυμιών ενδιαφέρει φιλοσοφικά, διότι οι βασιζόμενες (αποκλειστικά) σε επιθυμίες πράξεις δεν έχουν την ιδιότητα της ηθικότητας, αλλά – σημειωτέον – ενδεχομένως, όπως προαναφέραμε, της νομιμότητας.

6. [Η σωκρατική ανάγνωση] Εξετάζοντας την εν λόγω μεταηθική διαμάχη από την οπτική γωνία της ουσιαστικής ηθικής, απλώς εξ αντικειμένου λόγοι ορίζουν το πεδίο της νομιμότητας. Το πεδίο της ηθικότητας προϋποθέτει συστατικούς εξ υποκειμένου λόγους. Οι οικείοι βιβλιογραφικοί τόποι, ως προς τα ζητήματα της παρακινήσεως του αυτουργού, δηλαδή της επιλογής του κακού καθ' εαυτό⁵⁵ και της περιώνυμης περίπτωσης του αμοραλιστή (ο οποίος πράττει παρά τις ηθικές πεποιθήσεις του, νοούμενες πάντως ως μαθηματικές εποπτείες)⁵⁶ δεν δηλώνουν, από την καντιανή οπτική γωνία, παρά τον οικείο αγώνα του ηθικού υποκειμένου, αντιμαχόμενο, π. χ., διαβολικές κακίες⁵⁷, ως προς την επιλογή του αγαθού κ. τ. τ.

Η αποτίμηση της διαμάχης στο πεδίο της ουσιαστικής ηθικής δεν σημαίνει παρά μία σωκρατική ανάγνωσή της, κατά το πνεύμα που ο Dworkin αποτίμησε τις εν γένει μεταηθικές διαμάχες. Αν η διαμάχη ως προς την κανονιστικότητα αναδιατυπωθεί με τη χρήση οπωσδήποτε και πρωτοβάθμιων ηθικών όρων, αναρωτιέται, κατ' αρχάς, κανείς, κατά της κατασκευοκρατίας, ως προς το αν, πώς και κατά πόσον, ως προς τον έλλογο αυτουργό, οι λόγοι προς το πράττειν είναι απλώς εσωτερικοί προς την ορθολογικότητά του. Η καταφατική απάντηση είναι μάλλον εξεζητημένη (αντίκειται, δηλαδή, προς την επιχειρηματολογική οικονομία των λόγων προς το πράττειν): Επειδή, δηλαδή, υφίστανται λόγοι προς το πράττειν, όπως, π. χ., η εκπλήρωση υποσχέσεως, αν συντρέχουν αντίθετοι λόγοι, π. χ., της μη τηρήσεως της υποσχέσεως, το όλο ζήτημα φαίνεται ότι δεν έγκειται παρά στη συνεξέταση των συρρεόντων λόγων· η διερεύνηση, δηλαδή, του ενός υπό την οπτική γωνία του άλλου. Πρόκειται για ζήτημα ουσιώδους

⁵³ Πρβλ., π. χ., Derek Parfit, *On What Matters II*, σς 410 επ.

⁵⁴ Πρβλ. του ιδίου, *ό. π.*, σς 396 επ.

⁵⁵ Πρβλ., προχειρώς, ως προς μία περιώνυμη εξομολόγηση του Αγίου Αυγουστίνου, Jussi Suikkanen, *This is Ethics: An Introduction* (Oxford: Wiley Blackwell, 2015), σ. 203, και την εκεί παραπομπή εις Gunnar Björnsson, «How Emotivism Survives Immoralists, Irrationality, and Depression», *Southern Journal of Philosophy* 40 (2002), σ. 339.

⁵⁶ Πρβλ. ομοίως, Jussi Suikkanen, *ό. π.*, σς 202 επ., και την εκεί παραπομπή εις Sigrún Svavarsdóttir, «Moral Cognitivism and Motivation», *The Philosophical Review* 108 (1999), σς 176 επ.

⁵⁷ Πρβλ. Immanuel Kant, *Religion within the Boundaries of Mere Reason, in Religion and Rational Theology*, μετ. George di Giovanni (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), π. χ., σς 74, 85 [6: 25 επ., 37 επ.].

περιεχομένου των εξ αντικειμένου λόγων προς το πράττειν. Η παραδοχή αυτή δεν φαίνεται – κατά τη γνώμη μου – ότι υπονομεύει την καντιανή θεώρηση:

Κατά μιά ίσως γελοιογραφική αποτίμηση της αντιρρεαλιστικής επιχειρηματολογίας της Korsgaard, ο ηθικός ορθολογισμός (ο ουσιαστικός, μη διαδικαστικός, κατά την ορολογία της, ηθικός ρεαλισμός⁵⁸), αναζητώντας την κανονιστική ισχύ ενός λόγου προς το πράττειν σε έναν άλλο λόγο, του τελευταίου σε έναν ιεραρχικά επόμενο κ. ο. κ., είναι υποχρεωμένος να οδηγηθεί σε μιά επ’ άπειρον αναγωγή, δηλαδή σε ένα δικαιολογητικό έλλειμμα. Το θεμέλιο της εν λόγω σειράς των λόγων δεν δύναται, επομένως, παρά να είναι ένας θεμελιώδης λόγος, τον οποίο ο ηθικός ορθολογιστής απλώς μας τον δείχνει (αν αδυνατούμε να τον διακρίνουμε, το πρόβλημα είναι δικό μας, όπως δεν θα δίσταζε να ισχυρισθεί ο Πλάτων). Γι’ αυτό, κατά την Korsgaard, η πηγή της κανονιστικότητας δεν έγκειται σε τέτοια έσχατα ηθικά γεγονότα, αλλά στην απροϋπόθετη ορθολογικότητα του ίδιου του αυτουργού. Αποτελεί πράγματι χαρακτηριστικό της κατασκευοκρατίας ότι η δικαιολόγηση ποτέ δεν βαίνει από τους λόγους (προς το πράττειν) προς ό,τι επιτάσσει ο ορθός λόγος προς τον αυτουργό⁵⁹.

Θα μπορούσαμε να προτείνουμε, ωστόσο, μιά αμεσότερη καντιανή δικαιολόγηση: γιατί έσχατο θεμέλιο των λόγων προς το πράττειν, δεδομένου ότι αυτοί δεν υφίστανται κατά περιεχόμενο ανεξαρτήτως του *status* του προσώπου, δεν δύναται να είναι, π. χ., η ίδια η αξιοπρέπεια (η διακριτότητα και η αυτοτέλεια) του αυτουργού, όπως την εννοεί ο Kant⁶⁰, ως ικανότητα μιάς κατ’ αναγκαιότητα λογοθεσίας – περιλαμβανομένης της ιδέας της επιτρεπτικότητας, ή του δικαίου ως προσωπικής αυτονομίας, κατά την οποία ο εξαναγκασμός του αυτουργού, τόσο για να παραβιάσει όσο και να συμμορφωθεί προς τα προστάγματα της ηθικής, τον βλάπτει; (Εν προκειμένω ο Kant, σε αντίθεση ίσως προς την Korsgaard⁶¹, γιατί θα αποδεικνυόταν ως ασυνεπής;) Με άλλα λόγια, έχουμε τη δυνατότητα να νοήσουμε την αυτοτελή ύπαρξη ελλόγων προσώπων, τα οποία διακρίνονται για την ικανότητά τους νομοθετήσεως, που αποτελεί ένα ενδοηθικό ζήτημα, όπως και η ίδια η αμοιβαία αναγνώριση των ανθρώπων, δηλαδή ημών εδώ και τώρα, ως ελλόγων προσώπων.

Ο ηθικός ορθολογιστής έχει δύο επιλογές: είτε να δεχθεί την προκείμενη αμεσότερη δικαιολόγηση είτε να την απορρίψει· αν, ωστόσο, την απορρίψει, γιατί η διαφωνία του δεν είναι παρά ουσιαδώς πρωτοβάθμια ηθική; Αν, βέβαια, τη δεχθεί, οφείλει να αναλογισθεί το καθεστώς των λόγων προς το πράττειν εν όψει ακριβώς της παρουσίας του κατ’ αναγκαιότητα λογοθετούντος προσώπου ως αξίας καθ’ εαυτήν. Τίθεται, δηλαδή, όπως θα διαπιστώσουμε στο μεθεπόμενο κεφάλαιο, ένα ζήτημα διευρυμένης αναστοχαστικής ισορροπίας. (Κατά τον Rawls, όπως είδαμε, ούτε η ορθολογική ενορασιοκρατία λαμβάνει σοβαρά υπ’ όψιν της το *status* του προσώπου ως αυτουργού.) Ο ηθικός αυτουργός δεν είναι

⁵⁸ Βλ. Christine Korsgaard, *The Sources of Normativity*, σς 35 επ.

⁵⁹ Πρβλ. T. M. Scanlon, «How I Am Not a Kantian», in Derek Parfit, *On What Matters II*, σ. 121.

⁶⁰ Βλ. Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, σς 84 επ.

⁶¹ Πρβλ. την εύστοχη κριτική του Charles Larmore (στην οποία αναφερθήκαμε στο δεύτερο κεφάλαιο), «The Autonomy of Morality», σς 119 επ.

απλώς ορθολογικός⁶², όπως ένας μαθηματικός. Κατ' αναλογία προς το κατηγορημα της υπέρξεως που κατά τον Kant δεν είναι εμπράγματο⁶³, η εξ υποκειμένου ισχύς της ηθικής δεν αποτελεί παρά τον ζητούμενο σύνδεσμο του προσώπου με εξ αντικειμένου λόγους προς τον πράττειν.

Εξετάζοντας το ζήτημα της θεμελιώσεως της ισχύος των ηθικών λόγων προς το πράττειν, δηλαδή της κανονιστικότητας της ηθικής, από τη σκοπιά της αξιοπρέπειας (ως αυτονομίας, όχι, βέβαια, ως ψιλής αξίας⁶⁴), ο έλλογος αυτοουργός δεν αποτελεί, κατ' αντιστοιχίαν προς τον υπολογιστή, αυτόματον. (Ο Parfit – ορθώς – δέχεται ότι η έλλειψη αυτοσυνειδησίας δεν είναι κρίσιμη ως προς το ψευδοζήτημα της αιτιώδους συνάφειας του υπολογιστή προς τους μαθηματικούς λόγους· ως προς τους ηθικούς λόγους όμως; Ας φαντασθούμε έναν υπολογιστή που κατανέμει το εθνικό εισόδημα με όρους της περιώνυμης ρωσιανής αρχής της διαφοράς, υπέρ, δηλαδή, των λιγότερο ευνοημένων: οι μηχανογραφημένες πράξεις κατανομής καθ' εαυτές δεν είναι άραγε απλώς νόμιμες;) Το ηθικό αυτόματον δεν ανήκει ακριβώς στο πεδίο της ετερονομίας, αλλά της νομιμότητας⁶⁵.

Η ηθικότητα των πράξεών μας φαίνεται ότι απαιτεί έναν κατ' αναγκαιότητα εγγενή (αλλά εμπειρικά πράγματι τυχαίο) σύνδεσμό μας με τους λόγους προς το πράττειν. Κατά τον Kant⁶⁶, «ο σεβασμός προς τον νόμο δεν αποτελεί ακριβώς ηθικό κίνητρο· πρόκειται για την ίδια την ηθική υποκειμενικά ειδική ως κίνητρο». Παρά την καντιανή ορθοδοξία, η κατηγορική προστακτική δύναται πάντως να εννοηθεί ως διαδικασία αναστοχαστικής συνδέσεως του ελλόγου (μη εμπειρικού) αυτοουργού με εξ αντικειμένου λόγους προς το πράττειν, χωρίς την οποία αδυνατεί να εξέλθει του (μη ηθικού) πεδίου της ετερονομίας (υπόθεση που – σιωπηρώς – απορρίπτει ο Scanlon⁶⁷, αν και αδυνατώ να αντιληφθώ τους λόγους). Πράγματι, γιατί να μη είναι η κατηγορική προστακτική που μας συνδέει, ως ηθικούς αυτοουργούς, με εξ αντικειμένου λόγους προς το πράττειν; Διαφορετικά, αν ακολουθούσαμε μία μεθοδολογική ενορασιοκρατία, πώς θα ήταν δυνατός ο ηθικός προσανατολισμός μας σε περίπτωση συρροής ή και συγκρούσεως των εξ αντικειμένου λόγων, αναλόγως της ζητούμενης βαρύτητάς τους⁶⁸;

Αν η αξιοπρέπεια του αυτοουργού πράγματι απαιτεί, όπως υποστηρίζουν οι καντιανοί, τη σύμπραξη του στη θέσπιση των λόγων προς το πράττειν (οι οποίοι κατά τον ηθικό ορθολογιστή ισχύουν απλώς αντικειμενικώς), πώς είναι δυνατόν

⁶² Πρβλ. T. M. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, σς 158 επ.

⁶³ Βλ. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, σς 566 επ. [A 597 επ. / B 625 επ.].

⁶⁴ Βλ., αντί πολλών, Oliver Sensen, *Kant on Dignity* (Berlin: De Greuter, 2011), και Paul Sourlas, «Human Dignity and the Constitution», *Jurisprudence* 7 (2015), σς 30 επ.

⁶⁵ Βλ. Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, σς 198 επ. [5: 71 επ.].

⁶⁶ Πρβλ. Immanuel Kant, *ό. π.*, σ. 201 [5: 76].

⁶⁷ Πρβλ. T. M. Scanlon, *Being Realist about Reasons*, σς 98 επ.· ο ίδιος, *What We Owe to Each Other*, σ. 6, ομολογεί πάντως ότι ο τρόπος που συλλαμβάνει το ορθό ανήκει στο κατά Kant πεδίο της ετερονομίας.

⁶⁸ Πρβλ. τη σχετική επισήμανση της Christine M. Korsgaard, «The Activity of Reason», in Jay Wallace, Rahul Kumar και Samuel Freeman, *Reasons and Recognition: Essays on the Philosophy of T. M. Scanlon* (Oxford: Oxford University Press, 2011), σς 4 επ. (Βέβαια, στη σχετική κριτική, είχε προηγηθεί, όπως ήδη επισημάνθηκε, ο Rawls.)

να παρακάμψει ο ηθικός ορθολογιστής τη νομοθετική διαδικασία, ισχυριζόμενος, συγχρόνως, ότι δεν πρόκειται περί ουσιώδους ηθικής διαφωνίας, αλλά ότι ο καντιανός ορθολογιστής διαπράττει ένα χονδροειδές μεταηθικό σφάλμα; Ναι μεν η απόφαση του αυτουργού καθ' εαυτήν δεν έχει κανονιστική υφή, ωστόσο, αυτή δεν πρέπει να συγχέεται με την εκ μέρους του, ως ελλόγου προσώπου, απαίτηση διαπλάσεως των λόγων προς το πράττειν.

Συνοψίζοντας, οι λόγοι προς το πράττειν δεν είναι ανεξάρτητοι από τα έλλογα όντα τουλάχιστον ως προς το εξ αντικειμένου ρυθμιστικό περιεχόμενό τους· οι ηθικοί κανόνες διέπουν σχέσεις μεταξύ προσώπων. Ο ηθικός ορθολογιστής – σε αντίθεση προς τον καντιανό – μάλλον αναλαμβάνει ένα βάρος ειδικής επιχειρηματολογίας υπέρ της ισχύος ψιλών καθηκόντων προς εαυτόν. Αν οι λόγοι προς το πράττειν ήταν ανεξάρτητοι από τον έλλογο αυτουργό, ο τελευταίος θα είχε εγκαταλείψει το πεδίο της ηθικότητας και θα είχε ήδη διαβεί το κατώφλι της νομιμότητας, αν όχι της ετερονομίας. Το ζήτημα είναι πάντως πρωτίστως ηθικό. Διαφορετικά, η μεταηθική θα είχε (επαν)εφεύρει έναν πρωτότυπο τρόπο, αν όχι να γίνει βαρετή⁶⁹, να μη προκαλεί πάντως το ηθικό ενδιαφέρον: να αναφέρεται μεν στην ηθική, χωρίς να αντιμετωπίζει όμως κανένα ηθικό ζήτημα, όπως ακριβώς τίθεται στον αυτουργό. Η αντίρρηση δεν αφορά, βέβαια, απ' ευθείας τον ιδιαίτερα ευρηματικό στην πραγμάτευση πρωτοβάθμιων ηθικών ζητημάτων Parfit. Ο Kant πάντως υποδεικνύει ότι η αντιμετώπισή τους δεν είναι μόνον εξ υποκειμένου, αλλά και εξ αντικειμένου προσωποκεντρική.

Εξετάζοντας, λοιπόν, τη μεταηθική διαμάχη από την οπτική γωνία του πρωτοβάθμιου αιτήματος μιάς ηθικής νομοθεσίας, αυτή αποδεικνύεται πράγματι ως ενδιαφέρουσα. (Ο Parfit δεν έχει λόγο να ανησυχεί ως προς το ότι, αν δεν αληθεύει ο ηθικός ορθολογισμός, ο Sidgwick, ο Ross και ο ίδιος έχουν απλώς διασπαθίσει τη ζωή τους⁷⁰): η ηθική νομοθεσία ως προς τα θεμελιώδη δεν δύναται πάντως παρά να είναι αναγνωριστική (όχι διαπλαστική), δηλαδή κατασκευαστική ως προς τη δεσμευτικότητα. Τούτο απαιτεί μιά κατάλληλη κριτική αποτίμηση της ηθικής επιστημολογίας, πράγμα που αποτελεί αντικείμενο του μεθεπόμενου κεφαλαίου. Πώς η γνώση των θεμελιωδών ηθικών πεποιθήσεών μας δύνανται να διευρυνθεί; Το επόμενο προπαρασκευαστικό κεφάλαιο έχει ως αντικείμενο την ηθική διάσταση της χρήσης φυσικών γλωσσών ως κανονιστικού φαινομένου.

⁶⁹ Πρβλ., και πάλι, Bernard Williams, *Morality*, σ. χ.

⁷⁰ Βλ., π. χ., Derek Parfit, *On What Matters II*, σς 303 επ., 367.