

VII. ΑΝΑΣΤΟΧΑΣΤΙΚΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΙΣΟΡΡΟΠΙΑ

1. [Ενα σωκρατικό παράδοξο] Πώς είναι δυνατή η βεβαιότητά μας ως προς την ορθότητα των ηθικών κρίσεών μας απλώς και μόνον επειδή αυτές επεκράτησαν στον διάλογο ή τον αντίλογο; Η γενεαλογία του ερωτήματος μας οδηγεί στη σωκρατική μαιευτική¹:

Το παράδοξο του διαλόγου ή αντιλόγου έγκειται εν προκειμένω στο ότι είναι απλώς ελεγκτικός. Αρκεί άραγε ο έλεγχος; (Η μεθοδολογική σημασία των περιφημών πλατωνικών μύθων, στο πλαίσιο ακριβώς του ορθολογικού διαλόγου, είναι εν προκειμένω διδακτική: φαίνεται ότι δεν είναι όλα αντικείμενο κατασκευής, δηλαδή αποδείξεως.) Ο έλεγχος θα αρκούσε, μόνον υπό την προϋπόθεση ότι καθένας μας, που καλείται να συμμετάσχει στον διάλογο ή αντίλογο, ανεξαρτήτως της πράγματι συμμετοχής του, έχει ένα ακούοντως κρίσιμο απόθεμα ηθικών πεποιθήσεων, μεταξύ των οποίων περιλαμβάνονται και κάποιες αληθείς. Τί άλλο σημαίνει μιά τέτοια ερμηνευτική αισιοδοξία παρά μεθοδολογική ελπίδα; Δεν υπάρχει, ωστόσο, κάποια καλύτερη εναλλακτική. Η εν λόγω μεθοδολογική ελπίδα συνοδεύεται πάντως και από μιά επιστημολογική αισιοδοξία: ότι διαθέτουμε, δηλαδή, γνήσιες ηθικές ενοράσεις.

2. [Ηθικές ενοράσεις] Οι εν λόγω ηθικές ενοράσεις αποτελούν νοητικά συμβάντα² τα οποία – όπως θα υποστηριχθεί στη συνέχεια – έχουν θεμελιώδη μεθοδολογική αξία. Η μεθοδολογική τους αξία δεν βασίζεται όμως παρά στο ίδιο το περιεχόμενό τους. Πρόκειται μιν, όπως τουλάχιστον προϋποτίθεται στις επόμενες αναπτύξεις, για συμβάντα ασθενέστερα ίσως των εποπτειών, οι οποίες υφίστανται – καθώς λέγεται – λόγω της ικανότητας του νου να πάσχει από τα αντικείμενα³, ισχυρότερα, ωστόσο, των κοινών διαισθήσεων, οι οποίες δεν αποτελούν παρά τις προκαταλήψεις μας και το πολύ να επιτελούν μιά ανευρετική λειτουργία.

Μιλώντας για ηθικές ενοράσεις, εννοούμε ιδίως τη δυνατότητα της ηθικής για μας, τα έλλογα ανθρώπινα πρόσωπα, ή για την επίγνωση αυτής της δυνατότητας κατά τρόπο θεμελιώδη. Εν ολίγοις, αν πράγματι η ηθική δεν αποτελεί χίμαιρα του νου⁴, κάποιες ηθικές ενοράσεις μας, οι θεμελιώδεις, πρέπει να είναι εγγενώς αξιόπιστες.

¹ Βλ. την εξαιρετική συλλογή του Gary Alan Scott (ed.), *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond* (University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2002).

² Για μιά επισκόπηση του σχετικού προβληματισμού βλ. Michael R. DePaul και William Ramsey (eds), *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry* (Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1998), και από τη σχετική πρόσφατη βιβλιογραφία Jonathan M. Weinberg, «Intuitions», in Herman Cappelen, Tamar Szabó και John Hawthorne, *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology* (Oxford: Oxford University Press, 2016), σς 287 επ.

³ Βλ. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, π. χ., σ. 155 [A 20 / B 34].

⁴ Πρβλ. Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, σ. 93 [4: 445].

3. [Ενα νοητικό πείραμα] Ίδου το συναφές και δημοφιλές νοητικό πείραμα⁵:

Αν στρίβοντας σε μιά γωνία δούμε μιά ομάδα νεαρών αλητών να περιλούουν μιά γάτα με εύφλεκτο υγρό και να την πυρπολούν, δεν χρειάζεται να συναγάγουμε ότι διαπράττουν κάτι κακό· ούτε χρειάζεται να προβληματισθούμε· μπορούμε απλώς να δούμε το κακό.

Το παράδειγμα χρησιμοποιήθηκε, βέβαια, προκειμένου να υποστηριχθεί, με σχετικιστικές ή και σκεπτικιστικές εν τέλει προθέσεις, ότι τέτοιες ηθικές ενοράσεις είναι μεν *θεωρητικά βεβαρημένες*, όπως οι επιστημονικές παρατηρήσεις, ωστόσο, σε αντίθεση με τις τελευταίες, αφ' ενός δεν εξηγούνται από κάποια ηθική πραγματικότητα, αλλά, π. χ., από μόνη την ηθική *ευαισθησία* μας, αφ' ετέρου αδυνατούν να συνηγορήσουν υπέρ της ισχύος μιάς και μόνης ορθής ηθικής θεωρίας. Συνεπώς, μάλλον κατά φάυλο κύκλο, το πολύ να έχουν θεμελιώδη αξία εντός μιάς ηθικής θεωρίας. Ακόμη, δηλαδή, και αν κανείς επιλέγει το κακό (προφανώς από διαστροφή), δεν επιλέγει το *αντικειμενικά* κακό, αλλά το σύμφωνα με τις (υποκειμενικές) πεποιθήσεις του⁶. (Ωστόσο, εξηγεί άραγε μιά τέτοια υποκειμενιστική θέση την επιλογή του κακού; Η επιλογή του μάλλον προϋποθέτει ένα εξ αντικειμένου κακό· γι' αυτό οι σχετικές προτιμήσεις δεν εγείρουν σκεπτικιστικές ανησυχίες⁷.)

Ο επινοητής του νοητικού πειράματος Gilbert Harman θέτει, λοιπόν, εν συνεχεία του ανωτέρω παραθέματος το δίλημμα:

Ωστόσο, πρόκειται άραγε γιά την αντίδρασή μας λόγω του πράγματι κακού που βλέπουμε να διαπράττεται ή αυτή αντανακλά απλώς το ηθικό μας 'αίσθημα', ένα 'αίσθημα' που έχουμε αποκτήσει ως αποτέλεσμα της ηθικής ανατροφής μας;

4. [Εξήγηση] Το δίλημμα, κατά τη γνώμη μου, δεν ευσταθεί: συνοψίζοντας ό,τι ακολουθεί, η προκείμενη ηθική ενόρασή μας αποτελεί *συγχρόνως* σύλληψη της *αντικειμενικής* απαξίας της πράξεως και έκφραση της *προσωπικότητάς* μας, η ηθική καλλιέργεια της οποίας είναι, ωστόσο, δυνατή, *επειδή* υφίσταται το *αντικειμενικά κακό* (δηλαδή, η δυνατότητα διαπράξεως σφάλματος, [αυτο]διορθώσεως και προσωπικής βελτιώσεως κ. λπ.). Εν προκειμένω παρατηρείται μιά μεθοδολογικά αξιοσημείωτη ασυμμετρία: η καλύτερη εξήγηση (π. χ. πολιτισμική ή βιοκοινωνιολογική) του πώς τα έλλογα ανθρώπινα πρόσωπα απέκτησαν πράγματι ηθικό αίσθημα κ. τ. τ. αδυνατεί να εξηγήσει το κακό καθ' *εαυτό*. Ή, με άλλα λόγια, αν τυχόν επιτυγχάνει να εξηγήσει πράγματι τις ηθικές ενοράσεις μας, τότε αυτές, ακριβώς επειδή δεν αντίκεινται κατά το περιεχόμενό τους προς μιά τέτοια εξήγηση, είναι απλώς ψευδείς.

Αποτελεί, π. χ., ένα χαρακτηριστικό ανθρωπολογικό γνώρισμα η αυθόρμητη απέχθειά μας προς ορισμένους ήχους και οσμές. Ενδέχεται να υπάρξει (αν δεν υπάρχει ήδη – πράγμα που αγνοώ) μιά ικανοποιητική, π. χ. βιοκοινωνιολογική, εξήγηση αυτού του γνωρίσματος. Η εν λόγω εξήγηση –

⁵ Gilbert Harman, *The Nature of Morality*, σ. 4.

⁶ Πρβλ. Gilbert Harman, *ό. π.*, σ. 9.

⁷ Βλ. τη σχετική λαμπρή μελέτη του David Sussman, «For Badness' Sake», *Journal of Philosophy* 106 (2009), σς 613 επ.

υποθέτω ότι – δεν υπονομεύει τις (έστω διυποκειμενικής ισχύος) καλαισθητικές κρίσεις μας. Μιά επιτυχή βιοκοινωνιολογική εξήγηση των (θεωρουμένων ως) ορθών ηθικών ενοράσεών μας, ωστόσο, επειδή ως επιτυχή δεν θα ήταν παρά άμεσα ή έμμεσα αναγωγιστική (επικαλούμενη εν τέλει μιά μάλλον ασύλληπτη και πάντως μυστηριώδη διάπλασή τους από εξελικτικές δυνάμεις), θα αντέκειτο προς το ίδιο το περιεχόμενό τους – προϋποθέτοντάς το μάλλον ως ψευδές, πράγμα που λογικώς αποτελεί, βέβαια, λήψη του ζητουμένου. Μιά τέτοια εξήγηση, π. χ., των καθηκόντων των γονέων προς τα τέκνα τους δεν σημαίνει παρά ότι αυτοί δεν δεσμεύονται ούτε πράττουν από καθήκον. Αν όντως τα γονικά καθήκοντα εξηγούνται, π. χ., βιοκοινωνιολογικά, απλώς δεν ισχύουν (ως καθήκοντα καθ' εαυτά)· και οι σχετικές ηθικές ενοράσεις μας (εν προκειμένω περί της μέριμνάς μας από καθήκον) είναι, συνεπώς, ψευδείς.

5. [Σκεπτικισμός] Κατά κάποιες δημοφιλείς ψυχολογικές εξηγήσεις, οι ηθικές ενοράσεις μας αποτελούν υποκατάστατα των ηθικών κρίσεων, έχουσες απλώς ανευρετική αξία⁸, αν δεν πρόκειται, βέβαια, για στάσεις φρονήσεως (π. χ., ως προς τον κανόνα τού να ακολουθείς τους περισσότερους ή, σε ένα εστιατόριο, να παραγγέλνεις κατά προτίμηση το πιάτο ημέρας) ή στοιχειώδους ορθολογικότητας (π. χ., ως προς την κρίση ότι ο οδηγός που οδηγεί αντίθετα προς όλους τους υπολοίπους έχει εισέλθει το πιθανότερο στο αντίθετο ρεύμα κυκλοφορίας). Για να επικαλεσθούμε, ωστόσο, μιά πράγματι ανευρετική ηθική αξία των ηθικών ενοράσεων, δεν απαιτείται απλώς στατιστική συχνότητα και σύμπτωση στις στάσεις μας: πρέπει αφ' ενός οι ηθικές ενοράσεις μας (όπως – έστω – οι σολομώντειες κρίσεις ή τα αποδεικτικά τεκμήρια) να συνδέονται κατά κάποιο ζητούμενο τρόπο με γνήσιες ηθικές κρίσεις, όπως συνοδεύει, π. χ., το αίσθημα της φρίκης κάποιες αξιολογήσεις μας (π. χ. του αποκεφαλισμού αθώνων αλλοδόξων), και αφ' ετέρου να μας οδηγούν με υψηλή πιθανότητα, αλλά και ευκολότερο τρόπο, στην ορθή στάση (κατά το υπόδειγμα του επιδέξιου οδηγού, ο οποίος δεν αιφνιδιάζεται προ του κινδύνου και επιλέγει αυτομάτως την προσήκουσα κίνηση του οχήματός του έναντι όλων των εναλλακτικών). Διαφορετικά, πώς θα μπορούσαμε να τις αξιοποιήσουμε χάριν της λήψεως ορθών αποφάσεων;

Προς την ίδια σκεπτικιστική κατεύθυνση φαίνεται ότι κινούνται και κάποιες αλυσιτελείς ψυχολογικές έρευνες ως προς τη δομική σχέση των ηθικών ενοράσεων με λειτουργίες του ανθρώπινου εγκεφάλου⁹. Υπονομεύει άραγε την εγγενή αξιοπιστία κάποιων ηθικών ενοράσεών μας (π. χ. της κατηγορηματικής απαξίας του να διαμελίσεις το σώμα ενός [1] προσώπου προκειμένου να το χρησιμοποιήσεις για τη διάσωση πολλών περισσότερων) το γεγονός ότι αυτές ενεργοποιούν τα ίδια τμήματα του εγκεφάλου μας που ενεργοποιούν και τα συναισθήματά μας, και όχι εκείνα που συνδέονται, π. χ., με την τέλεση μαθηματικών συλλογισμών; Η εγγενής αξιοπιστία των θεμελιωδών ηθικών

⁸ Βλ., π.χ., Walter Sinnott-Armstrong, Liane Young και Fiery Cushman, «Moral Intuitions», in John Michael Doris (ed.), *The Moral Psychology Handbook* (Oxford: Oxford University Press, 2010), σς 246 επ.

⁹ Βλ., εντελώς ενδεικτικά, Joshua Greene, «From Neural 'is' to Moral 'ought': What Are the Moral Implications of Neuroscientific Moral Psychology?», *Neuroscience* 4 (2003), σς 847 επ.

ενοράσεών μας δεν δύναται να υπονομευθεί με τέτοιους έμμεσους τρόπους: γιατί οι εν λόγω (συναισθηματικές) εγκεφαλικές λειτουργίες να μη συνδέονται πρωτίστως με τις ηθικές ενοράσεις μας και δευτερευόντως με τα συναισθήματά μας; Το ζήτημα είναι μάλλον αξιολογικό παρά περιγραφικό. Πρόκειται και πάλι, φιλοσοφικά μιλώντας, για λήψη του ζητουμένου.

Στη συνέχεια, αντιθέτως προς ό,τι υπονοεί ο Harman, υποστηρίζεται ότι οι εν λόγω ενοράσεις, ακριβώς επειδή έχουν θεμελιώδη (ούτως ειπείν, προθεωρητική) μεθοδολογική σημασία, (προ)καλούν (από το ίδιο το περιεχόμενό τους) κάθε ηθική θεωρία να αναμετρηθεί μαζί τους, διακινδυνεύοντας την αποτυχία της.

6. [Μιά αναλογία] Παραδοσιακά (στο πλαίσιο της ενορασιοκρατίας και των διαφόρων εκδοχών της¹⁰), ο θεμελιώδης χαρακτήρας των ηθικών ενοράσεων έχει συνυφανθεί, όπως επισημάνθηκε στο τέταρτο κεφάλαιο, με τις ιδιότητές τους να είναι αναπόδεικτες, αυταπόδεικτες ή πρόδηλες, να μη συνάγονται από πρότερες προκείμενες κ. τ. τ. – εν πάση περιπτώσει να μας παρέχουν γνώση ανεξάρτητα από οποιαδήποτε διαδικασία θεμελιώσεώς τους (ή αποδείξεως του περιεχομένου τους), η οποία δεν είναι πάντως αδύνατη, αλλά πάντοτε δευτερεύουσα. Σύμφωνα με μιά μάλλον κοινώς παραδεδεγμένη περιγραφή¹¹, οι γνήσιες ηθικές ενοράσεις είναι σαφείς και ακριβείς, πρόδηλες μεν, αλλά κατόπιν του προσήκοντος αναστοχασμού, και αμοιβαίως συνεκτικές· γ' αυτό η διυποκειμενική διαφωνία πρέπει να είναι άρσιμη. Η ικανότητα ηθικής ενοράσεως θεωρείται ως ουσιαστικά μαθηματική¹². Ποιός αμφιβάλλει άραγε ότι η γνώση του $2 + 2 = 4$ (ή – έστω – της προσθέσεως μικρών αριθμών, μετρήσιμων με τα δάκτυλα των χεριών μας) είναι ενορατικά δυνατή; Μιλώντας χωρίς μεταφυσικές (οντολογικές) παραδοχές¹³, όποιος δεν βλέπει ότι $2 + 2 = 4$ μάλλον αδυνατεί να τελέσει οποιονδήποτε μαθηματικό συλλογισμό.

Χρησιμοποιώντας κατ' αναλογίαν μαθηματικούς τύπους της μορφής $2 + 2 = 4$, προφανώς δεν φιλοδοξώ να πραγματευθώ ή να προϋποθέσω κατά τρόπο συνοπτικό ζητήματα της φιλοσοφίας των μαθηματικών (ούτε υποστηρίζω μιά μαθηματική σύλληψη της ηθικής – ζήτημα που έχουμε ήδη θίξει και στο οποίο θα επανέλθουμε). Η επίκληση τέτοιων τύπων αποσκοπεί απλώς στην υπόδειξη των στοιχειωδών. Επικαλούμαι πάντως τα στοιχειώδη ως θεμελιώδη¹⁴, με την έννοια ότι τόσο η θέση περί του αναποδείκτου του $2 + 2 = 4$ όσο και μιά μάλλον τετριμμένη απόδειξή του μέσω απλών ορισμών¹⁵ (ή – έστω – η ίδια η έννοια του 1) κινούνται στην αντίθετη μεθοδολογική πορεία από μιά εξεζητημένη

¹⁰ Κλασσική είναι η πραγμάτευση και οι διακρίσεις του Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, σς 99 επ. Από τη νεότερη βιβλιογραφία βλ., πρωτίστως, Robert Audi, *The Good in the Right: A Theory of Intuition and Intrinsic Value* (Princeton: Princeton University Press, 2004), *passim*.

¹¹ Βλ. Henry Sidgwick, *ό. π.*, σς 338 επ.

¹² Πρβλ. Henry Sidgwick, *ό. π.*, σ. 383.

¹³ Πρβλ. Derek Parfit, *On What Matters II*, σ. 489.

¹⁴ Υποδειγματική ως προς αυτό η μονογραφία του Thomas Nagel, *The Last Word* (Oxford: Oxford University Press, 1997).

¹⁵ Βλ., π. χ., Gottlob Frege, *The Foundations of Arithmetic: A Logico-Mathematical Enquiry into the Concept of Number*, μετ. J. L. Austin (New York: Harper & Brothers, 2^η έκδ. 1960), σς 5 επ.

αναζήτηση των θεμελίων του εκτός του πεδίου των μαθηματικών. Σε αυτό το πνεύμα, αφού λάβουμε υπ' όψιν μας τις προπαρασκευαστικές αναπτύξεις του προηγούμενου κεφαλαίου, πρέπει να προσυπογράψουμε μία καιρία επισήμανση του Gottlob Frege¹⁶:

Μιά πρόταση ενδέχεται να είναι μεν νοητή, αλλά ομοίως ενδέχεται να είναι και αληθής· δεν πρέπει να συγχέουμε αυτά τα δύο πράγματα. Διαφορετικά... οι αστρονόμοι θα δίσταζαν να συναγάγουν συμπεράσματα ως προς το μακρινό παρελθόν... Πώς θα μπορούσαν να ισχυρισθούν ότι πράγματι γνωρίζουν ότι η πρόταση $2 \times 2 = 4$ ήταν ήδη σε ισχύ σε εκείνη τη μακρινή εποχή; Γιατί οι τότε ζώντες να μη κατέχουν την πρόταση $2 \times 2 = 5$, από την οποία προήλθε αργότερα η πρόταση $2 \times 2 = 4$ μέσω της διαδικασίας της φυσικής επιλογής στον αγώνα για επιβίωση; Γιατί ακόμη και η πρόταση $2 \times 2 = 4$ να μη προορίζεται κατά τον ίδιο τρόπο να εξελιχθεί στην πρόταση $2 \times 2 = 3$;

7. [Ψυχολογία;] Ωστόσο, είναι εύλογο ότι η παραδοσιακή σύλληψη των ηθικών ενοράσεων (ιδίως από κάποια πλατωνική εκδοχή ενορασιοκρατίας) δικαιολογούσε πράγματι κάποιες παράδοξες μεταφυσικές ιδιότητες: αυτές φαίνεται ότι είναι υπερφυσικές, η δε προσήκουσα σύλληψή τους από μας, τα ανθρώπινα έλλογα όντα, μάλλον προϋποθέτει κάποιο μεταφυσικά πράγματι αλλόκοτο ψυχής όμμα¹⁷. Τούτο συνεπάγεται ότι είναι αδύνατη η συνύπαρξη των γεγονότων που ορίσαμε ως ηθικές ενοράσεις (στην ονομαστική αξία τους) με τις κατακτήσεις των επιστημών (την επιστημονική, καθώς λέγεται, απομάγευση του κόσμου¹⁸), οι οποίες, ιδίως κάποια μορφή εξελικτικής βιολογίας ή ψυχολογίας, διατείνονται ότι είναι σε θέση να εξηγήσουν επαρκώς την (αιτιώδη) καταγωγή και λειτουργία τους.

Στη συνέχεια, θα υποστηριχθεί πάντως ότι (έστω κάποιες) ηθικές ενοράσεις δεν έχουν απλώς χαρακτήρα θεμελιώδη, αλλά συγχρόνως επιχειρηματολογικό ή ερμηνευτικό, πράγμα ακριβώς που παραγνωρίζουν τόσο οι εξηγητικές επιστήμες όσο και μία δογματική ενορασιοκρατία. Ιδιαίτερα διαφωτιστική ως προς αυτό είναι η αξιολόγηση των ευρημάτων μιάς περιώνυμης έρευνας στο πεδίο της γνωστικής (cognitive) ψυχολογίας¹⁹:

Έστω ότι οι Ηνωμένες Πολιτείες Αμερικής προετοιμάζονται να αντιμετωπίσουν μία ασυνήθιστη ασιατική ασθένεια, εξ αιτίας της οποίας εκτιμάται ότι θα πεθάνουν 600 άτομα. Για την καταπολέμηση της ασθένειας προτείνονται δύο εναλλακτικά προγράμματα. Υποθέτουμε ότι η ακριβής επιστημονική πρόβλεψη των συνεπειών των προγραμμάτων έχει ως εξής:

Αν υιοθετηθεί το πρόγραμμα A, θα σωθούν 200 άτομα.

¹⁶ Gottlob Frege, *ό. π.*, σς xviii επ.

¹⁷ Πρβλ. Πλάτωνος, [Πολιτεία, 533 d], *The Republic II*, μετ. Paul Shorey (Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1935), σ. 203.

¹⁸ Βλ., π. χ., Max Weber, *Science as a Vocation*, in *From Max Weber*, σ. 139.

¹⁹ Βλ. Daniel Kahneman, *Thinking, Fast and Slow* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2011), σ. 368.

Αν υιοθετηθεί το πρόγραμμα Β, υπάρχει πιθανότητα ένα προς τρία ότι θα σωθούν 600 άτομα και πιθανότητα δύο προς τρία να μη σωθεί κανένα.

Η συντριπτική πλειοψηφία των ερωτηθέντων επιλέγει το πρόγραμμα Α: προτιμούν τη βέβαιη εναλλακτική από τη διακινδύνευση.

Τα αποτελέσματα των προγραμμάτων πλαισιώνονται διαφορετικά σε μία δεύτερη εκδοχή:

Αν υιοθετηθεί το πρόγραμμα Α', 400 άτομα θα πεθάνουν.

Αν υιοθετηθεί το πρόγραμμα Β', υπάρχει πιθανότητα ένα προς τρία ότι κανένας δεν θα πεθάνει και πιθανότητα δύο προς τρία ότι θα πεθάνουν 600 άτομα.

Αν εξετάσουμε προσεκτικά και συγκρίνουμε τις δύο εκδοχές, οι συνέπειες των προγραμμάτων Α και Α' είναι οι ίδιες, όπως και οι συνέπειες των προγραμμάτων Β και Β'. Στην δεύτερη, ωστόσο, περίπτωση, η συντριπτική πλειοψηφία επιλέγει τη διακινδύνευση.

Συνοψίζω τα σκεπτικιστικά συμπεράσματα: Οι επιλογές των ερωτηθέντων (που αποτελούν αντιπροσωπευτικό δείγμα του κοινού νου) δεν βασίζονται σε κάποιες αντικειμενικές ιδιότητες του πράγματος, αλλά προκαθορίζονται από τον αγαθό ή κακό χαρακτήρα του αποτελέσματος, όπως αυτός προκαταλαμβάνεται από το ερώτημα (που στην πρώτη περίπτωση είναι η σωτηρία των δυνητικών θυμάτων, ενώ στη δεύτερη ο θάνατός τους). Γι' αυτό όσοι καλούνται να επιλέξουν μεταξύ των εναλλακτικών τείνουν να προτιμούν το βέβαιο αποτέλεσμα όταν αυτό είναι αγαθό και να διακινδυνεύουν όταν είναι κακό. Συνεπώς, οι απαντήσεις των ερωτηθέντων (όπως όλων μας) δύνανται, κατά την ίδια επιχειρηματολογία, να χειραγωγηθούν μέσω της θέσεως του κατάλληλου πλαισίου. Τούτο δεν σημαίνει παρά ότι οι ηθικές ενοράσεις μας είναι κενές, αν όχι παραπλανητικές.

Περαιτέρω, όπως επισημαίνεται με έμφαση²⁰, όταν οι ερευνητές αποκαλύπτουν στους ερωτηθέντες την ασυνέπειά τους, αυτοί περιέρχονται σε κατάσταση πλήρους αμηχανίας. Διότι – υποτίθεται ότι – στερούνται πλέον των αναγκαίων ηθικών ενοράσεων, προκειμένου να επιλύσουν το δίλημμα ανεξαρτήτως της συγκεκριμένης πλαισιώσεώς του, ή, καλύτερα, προκειμένου να προσανατολίσουν τη στάση τους εν όψει της (υποτιθέμενης) ισοδυναμίας των ζευγών $A = A'$ και $B = B'$. Τούτο δεν σημαίνει, εν τέλει, όπως υποστηρίζεται²¹, παρά ότι, εφ' όσον οι κατηγορηματικής φύσεως ηθικές ενοράσεις μας αποδεικνύονται κενές, η (ορθολογική) συνεπειοκρατία (που είναι σε θέση να κινητοποιήσει το τμήμα του εγκεφάλου μας με το οποίο συλλογίζομαστε) υπερέχει καταφανώς της (ανορθολογικής) δεοντοκρατίας (η οποία – και πάλι, υποτίθεται ότι – κινητοποιεί εκείνο το τμήμα του με το οποίο απλώς συναισθανόμαστε). Συγχρόνως, σημαίνει και την πλήρη αναξιοπιστία της μεθόδου της (ρωσιανής) αναστοχαστικής ισορροπίας, η οποία δεν βασίζεται

²⁰ Βλ. Daniel Kahneman, *ό. π.*, σ. 369.

²¹ Βλ. Peter Singer, «Ethics and Intuitions», *The Journal of Ethics* 9 (2005), σς 331 επ.

παρά σε (έστω *έγκριτες*) ηθικές ενοράσεις, εις πείσμα της αξιολογήσεώς της ως της μόνης αξιόπιστης²² – ζήτημα στο οποίο θα επανέλθουμε στο επόμενο κεφάλαιο, στο πλαίσιο μιάς υποδειγματικής πραγματεύσεως του Dworkin.

8. [Ερμηνεία] Τα σκεπτικιστικά συμπεράσματα είναι, κατά τη γνώμη μου, βεβιασμένα και προϊόν προκαταλήψεως. Ο ίδιος ερευνητής, όταν καλείται να αξιολογήσει ένα διαφορετικό ζεύγος διλημμάτων, δεν θεωρεί τις κρίσιμες αποκλίνουσες απαντήσεις ως *ασυνάρτητες* (όπως προηγουμένως), αλλά ως *απολύτως εύλογες*. Ειδικότερα, οι ερωτηθέντες αποκλίνουν εν προκειμένω ριζικά ως προς το αν το θύμα μιάς κλοπής θα (επαν)αγοράσει τελικώς τα εισιτήρια μιάς θεατρικής παραστάσεως, αναλόγως του αν το αντικείμενο της κλοπής ήταν τα αγορασθέντα εισιτήρια (οι συντριπτικά περισσότεροι απαντούν *αρνητικά*) ή τα μόνα μετρητά που κατείχε, ισόποσα του ακριβούς αντιτίμου των εισιτηρίων, δοθέντος ότι το θύμα δύναται να χρησιμοποιήσει εναλλακτικά μιά πιστωτική κάρτα (οι συντριπτικά περισσότεροι απαντούν *θετικά*). Η απόκλιση είναι πράγματι εύλογη, αν λάβει κανείς υπ' όψιν του ότι το θύμα μάλλον καλείται να εγγράψει την πρόσθετη δαπάνη του στην πρώτη μεν περίπτωση στον *ειδικό* κωδικό των εξόδων του, π. χ., για διασκέδαση (πρόκειται, δηλαδή, για *διπλή* δαπάνη), ενώ στη δεύτερη στον *γενικό* κωδικό των εσόδων και εξόδων του (πρόκειται, δηλαδή, απλώς για *ζημία*). (Επαφίεται στη φαντασία του αναγνώστη η αξιοποίηση της εν λόγω εμπειρικής έρευνας στο ζήτημα της *διπλής πωλήσεως*, από το οποίο ξεκινήσαμε την ανά χείρας μελέτη.)

Το ίδιο γενναιόδωρος όφειλε να είναι, κατά τη γνώμη μου, ο ερευνητής και στο προηγούμενο ζεύγος του διλήμματος της *ασιατικής ασθένειας*: να ερμηνεύσει, δηλαδή, τις απαντήσεις των ερωτηθέντων *με τον καλύτερο δυνατό τρόπο*. Εξηγούμαι: Δεν αμφισβητώ ότι οι ερωτηθέντες *αγνοούν* την καλύτερη δυνατή ερμηνεία των απαντήσεών τους ούτε υποστηρίζω ότι είναι άτρωτοι στον κίνδυνο *χειραγωγήσεώς* τους, κατά τον προαναφερθέντα τρόπο. Επισημαίνω απλώς ότι οι ηθικές ενοράσεις μας έχουν φύση *επιχειρηματολογική* ή *ερμηνευτική*. Γι' αυτό οφείλουμε να ερμηνεύσουμε τις κρίσιμες απαντήσεις και στην έρευνα της *ασιατικής ασθένειας* κατά την *αρχή της χάριτος*. (Το ζήτημα δεν είναι *ψυχολογικό*, αλλά *αξιολογικό*.) Όπως προσφυώς επισημαίνει ο Dworkin²³,

[ό]ταν κάποιοι διαμαρτύρονται, διαδηλώνοντας ότι πιστεύουν σε τετράγωνους κύκλους, θα αστοχούσαμε, αν τους κατανοούσαμε, ως εάν να υποστηρίζουν ότι ο κύκλος θα μπορούσε να τετραγωνισθεί. Πρέπει να αναζητήσουμε μιά συνεκτική αντίληψη για να τους την αποδώσουμε... Το να τους αποδώσουμε μιά ασυναρτησία ισοδυναμεί με την αποτυχία μας να τους κατανοήσουμε...

Υφίσταται άραγε μιά ικανοποιητική ερμηνεία των εν λόγω ενοράσεων που να τις δικαιολογεί ως *εύλογες*; Η γνώμη μου είναι *συγκρατημένα καταφατική*:

Οι εν λόγω απαντήσεις είναι *εύλογες*, αν – πράγμα που ίσως δικαιολογεί και η λεκτική διατύπωση των ερωτημάτων – στην πρώτη εκδοχή πρόκειται περί

²² Πρβλ., και πάλι, T. M. Scanlon, «Rawls on Justification», σ. 149.

²³ *Life's Dominion: An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom* (New York: Vintage Books, 1994), σ. xi.

της σωτηρίας υγιών, ενώ στη δεύτερη περί της σωτηρίας προσβεβλημένων από την ασιατική ασθένεια. Έχω τη διαίσθηση (αλλά δεν πρόκειται να επιχειρηματολογήσω ειδικά επ' αυτού – αρκούμαι στο να καταδείξω την ερμηνευτική πρόκληση) ότι η απόρριψη των προγραμμαμάτων *A* και *B* προκαλεί βλάβη (ως προς το μεν *A* διακινδυνεύοντας την υγεία υγιών, ως προς το δε *B* μη αντιμετωπίζοντας ακριβοδίκαια όλους τους προσβεβλημένους εν όψει ενός διαθέσιμου, π. χ., θεραπευτικού σκευάσματος), ενώ η απόρριψη των *B* και *A* απλώς δεν την αποτρέπει (ως προς το μεν *B* διακινδυνεύοντας τον θάνατο προσβεβλημένων, ως προς το δε *A* μη διακινδυνεύοντας την υγεία υγιών). Ως γνωστόν, κατά τη δεοντοκρατία (ή κάποιους επιφανείς υποστηρικτές της, όπως πρωτίστως την Kamm²⁴), μεταξύ της προκλήσεως βλάβης και της μη αποτροπής της υφίσταται μιά θεμελιώδης ασυμμετρία. Χωρίς να δέχομαι τη διάκριση τοις μετρητοίς, αν η διαίσθησή μου αληθεύει (πράγμα που αποτελεί αντικείμενο ουσιώδους επιχειρηματολογίας, ιδίως μιάς θεωρίας διανεμητικής δικαιοσύνης), τότε τα συμπεράσματά μας δεν πρέπει να είναι σκεπτικιστικά: το ζεύγος πρόκληση / μη αποτροπή της βλάβης δεν δύναται να υποκατασταθεί από το ζεύγος ζημία (θάνατος) / όφελος ή απλώς μη όφελος (επιβίωση), εφαρμόζοντας τη λεγόμενη θεωρία της προοπτικής (*prospect theory*)²⁵, η οποία δικαιολογεί τις ηθικές ενοράσεις μας μόνον εν όψει των μεταβολών μιάς δεδομένης καταστάσεως, δηλαδή της πρώτιστης αποστροφής μας προς τη ζημία²⁶. οι δε κατέχοντες με επίγνωση τη διάκριση δεν είναι χειραγωγήσιμοι μέσω μιάς επιτήδειας πλαισιώσεως των ερωτημάτων (τα οποία, και πάλι, απλώς λαμβάνουν το ζητούμενο).

Υποστηρίζεται ότι

[ό]ταν συγκρίνουμε ή σταθμίζουμε ευθέως ζημίες και κέρδη, οι ζημίες φαντάζουν μεγαλύτερες. Αυτή η ασυμμετρία μεταξύ της δύναμης των θετικών και αρνητικών προσδοκιών ή εμπειριών έχει μιά εξελικτική ιστορία. Οργανισμοί που αξιολογούν τους κινδύνους ως πιά σημαντικούς από τις ευκαιρίες έχουν καλύτερες πιθανότητες να επιβιώσουν και να αναπαραχθούν²⁷.

Αληθεύει άραγε κάτι τέτοιο και γιά τις πλέον θεμελιώδεις ηθικές ενοράσεις μας, και, αν ναι, υπονομεύει μήπως την αξιοπιστία τους;

9. [*Evolutionary Debunking Arguments*] Αποτελεί ένα διαδεδομένο γνώρισμα των αυτοργών στο πεδίο της ηθικής, που – σημειωτέον – κατά την (αριστοτελική) φιλοσοφική παράδοση χαρακτηρίζει την υπεροχή του ιδίου του εναρέτου έναντι του απλώς εγκρατούς²⁸, η (διαβαθμισμένη) ικανότητά τους, όπως των σπουδαίων σκακιστών που διαβλέπουν τις επόμενες κινήσεις στη

²⁴ Βλ. F. M. Kamm, *Intricate Ethics*, π. χ., 17 επ.

²⁵ Βλ. Daniel Kahneman, *Thinking, Fast and Slow*, σς 278 επ.

²⁶ Βλ. την εξαιρετική μελέτη της F. M. Kamm, «Moral Intuitions, Cognitive Psychology, and the Harming/Not-Aiding Distinction», in *Intricate Ethics*, σς 422 επ.

²⁷ Daniel Kahneman, *Thinking, Fast and Slow*, σ. 282

²⁸ Πρβλ. John McDowell, «Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?», in *Mind, Value and Reality* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998), σς 91 επ.

σκακιέρα²⁹, να αντιμετωπίζουν κατά τρόπο *αυθόρμητο* μεν, αλλά και με θαυμαστή *ευθυκρισία*, τα δυσεπίλυτα ηθικά διλήμματα. Εξελικτικοί βιολόγοι και ψυχολόγοι επικαλούνται κάποιες ενδιαφέρουσες εξηγήσεις της καταγωγής αυτής της *ικανότητας*, αλλά και του *περιεχομένου* των ηθικών ενοράσεών μας· π. χ., ως προς την *επιβεβλημένη* μέριμνά μας για τα τέκνα μας: αμφότερα έλκουν την καταγωγή τους στην έκθεση του είδους μας στον εξελικτικό ανταγωνισμό σε ιστορικός *παρελθόντα*, ωστόσο, *περιβάλλοντα*, η οποία, μέσω της φυσικής επιλογής, τα προμήθευσε με τις βασικές ηθικές *έννοιες* (όπως *ακριβοδικία*, *βλάβη*, *ενοχή* κ. λπ.³⁰) και *έγνοιες*.

Πρέπει όμως να διακρίνει κανείς τα *ζητήματα των εξελικτικών πλεονεκτημάτων* από τα *ζητήματα ισχύος*. Π. χ., η *ικανότητα λογικού συλλογισμού* ή *μιάς γεωμετρικής εποπτείας* ενδέχεται (το πιθανότερο, αλλά *όχι αναγκαία*) να προσδίδει πλεονεκτήματα στο είδος που τη διαθέτει εντός του εξελικτικού ανταγωνισμού, επιτρέποντάς του να προσαρμοσθεί επιτυχώς στο καταδικαστικό για άλλα είδη περιβάλλον. Ωστόσο, η εγκυρότητα ενός λογικού συλλογισμού ή *μιάς γεωμετρικής εποπτείας* είναι *ζήτημα αυτοτελές* (ανεξάρτητο από το τυχόν πλεονέκτημα που προσφέρει σε όποιον τα χρησιμοποιεί). Ο ισχυρισμός ότι η φυσική επιλογή μάς εξόπλισε, μεταξύ των άλλων στοιχειωδών, μόνο με τη *στοιχειώδη αριθμητική* (του *κοινού νου*³¹), μη προδικάζοντας την ανάπτυξη της, από την ίδια τη δυναμική του μαθηματικού πεδίου, στα *άνωτερα*, π. χ., *μαθηματικά*, δεν είναι κρίσιμος: τα *στοιχειώδη ηθικά* δεν είναι ασφαλώς *στείρα*, ώστε να μη αναπτυχθούν, από την ίδια τη δυναμική του ηθικού πεδίου, σε τόσο εκλεπτυσμένες ηθικές θεωρίες, όπως, π. χ., ο *ωφελιμισμός*. Ο αντίλογος *πρέπει να έγκειται* στο ότι η εγκυρότητα *μιάς γεωμετρικής εποπτείας* προσφέρει πλεονεκτήματα, ακριβώς επειδή *αληθεύει*, ενώ οι ηθικές ενοράσεις μας (και *πάλι λαμβάνοντας το ζητούμενο*) είναι *ψευδείς*. η δε *σχετική ικανότητά* μας, σε αντίθεση προς τη μαθηματική, δεν είναι προορισμένη να συλλαμβάνει το *εξ αντικειμένου αληθές*³².

Ο αντίλογος δεν είναι, κατά τη γνώμη μου, πειστικός. Κατ' αρχάς, *εξελικτικά επιτυχείς* ενδέχεται να είναι και *ψευδείς μαθηματικές εποπτείες*. Ένα είδος που υπολογίζει *εσφαλμένα* μεν ότι $2 + 2 = 5$ ενδέχεται να αποκτά πλεονεκτήματα στο πλαίσιο του εξελικτικού ανταγωνισμού σε σύγκριση με

²⁹ Πρβλ. Hubert Dreyfus και Stuart Dreyfus, «What is Morality? A Phenomenological Account of the Development of Ethical Expertise», in David Rasmussen (ed.), *Universalism and Communitarianism* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1990), σς 242 επ.

³⁰ Βλ., εντελώς ενδεικτικά, Richard Joyce, *The Evolution of Morality* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2006), σς 179 επ. Η καλύτερη, κατά τη γνώμη μου, σύνοψη της σχετικής συζητήσεως, από μιά ριζικά κριτική οπτική γωνία, είναι του Russ Shafer-Landau, «Evolutionary Debunking, Moral Realism and Moral Knowledge», *Journal of Ethics & Social Philosophy* 7 / 1 (2012), σς 1 επ., όπου και η σχετική πρόσφατη βιβλιογραφία. Βλ., οπωσδήποτε, από την ίδια οπτική γωνία, τις *καίριες* αναπτύξεις του Derek Parfit, *On What Matters* II, ιδίως σς 534 επ., καθώς και τη λαμπρή συμβολή του Roger White, «You Just Believe That Because...», 585 επ.

³¹ Πρβλ. Steven Pinker, *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature* (New York: Penguin Books, 2002), σς 220 επ.

³² Βλ., αναλυτικά, Sharon Street, «A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value», *Philosophical Studies* 127 (2006), σς 109 επ.

άλλα είδη, όταν όλα, π. χ., είναι ανίκανα να συνυπολογίζονται (δυσμενείς) πιθανότητες. Το γεγονός, δηλαδή, ότι ένα είδος έχει την ικανότητα να ακολουθεί μαθηματικούς κανόνες, π. χ. να εκτελεί στοιχειώδεις πράξεις της αριθμητικής, ενδέχεται για εξελικτικούς (μη μαθηματικούς) λόγους να του προσφέρει πλεονεκτήματα. Κατ' αναλογία, και η ικανότητα ενός είδους, π. χ. του ανθρώπινου, να ακολουθεί ηθικούς κανόνες, π. χ. ως προς την επιβεβλημένη φροντίδα των τέκνων από τους γονείς τους, ενδέχεται για μη ηθικούς λόγους, να του προσέφερε εξελικτικά πλεονεκτήματα στον ανταγωνισμό του με ριζικώς εγωιστικά είδη που εν τω μεταξύ έχουν, δυστυχώς ή ευτυχώς, εξαφανισθεί...

Η εξελικτική (αντ)επιχειρηματολογία καλείται να υποστηρίξει, λοιπόν, ότι, αν το ανθρώπινο είδος είχε βιώσει μία διαφορετική εξελικτική ιστορία (προσαρμογών στο περιβάλλον, αλλά και τυχαίων μεταλλάξεων), ανάλογη, π. χ., του είδους των μελισσών – το αντιπαράδειγμα είναι του Δαρβίνου³³ – τότε θα είχε διαφορετικές ηθικές ενοράσεις. Και πάλι, αν η εν λόγω επιχειρηματολογία καθ' εαυτήν δεν υπονομεύει την αξιοπιστία των εδώ και τώρα ηθικών ενοράσεών μας, π. χ. ως προς τα καθήκοντά μας έναντι των τέκνων μας, γιατί και πώς θα την υπονόμει η ίδια η εναλλακτική εξελικτική προϊστορία μας; Υφίσταται πάντως, κατά τη γνώμη μου, μία αμεσότερη απάντηση:

Αν ως έλλογα πρόσωπα αντιμετωπίζαμε τις δημογραφικές προκλήσεις των συνθηκών ζωής και αναπαραγωγής των μελισσών (έχοντας, π. χ., αποκτήσει μέσω μίας ασυνήθιστης φυσικής επιλογής ανθρώπινο εγκέφαλο και σώμα μέλισσας – κάτι τέτοιο πρέπει πάντως να προϋποτίθεται στο αντιπαράδειγμα), και πάλι η συμπεριφορά μας, π. χ. μεταξύ αδελφών ή μητέρας και θυγατέρων, όφειλε να είναι διαφορετική. Ο κόσμος των μελισσών είναι, βέβαια, θαυμαστός, όχι όμως λόγω της ηθικής ελκυστικότητάς του: εύλογα προσδοκούμε, συντασσόμενοι με τον Henry Sidgwick (την κριτική επισήμανση του οποίου επικαλείται ο ίδιος ο Δαρβίνος, αντιτάσσοντας, ως συνήθως, τα αντίθετα διδάγματα της ανθρώπινης ιστορίας)³⁴, ότι «ένα [ηθικά] ανώτερο είδος μέλισσας – πρέπει να αισθανόμαστε βέβαιοι ότι – θα αναζητούσε μία ηπιότερη λύση στο πρόβλημα του υπερπληθυσμού»· (θεωρώ ότι πρέπει να προστεθεί η εντός αγκυλών λέξη).

Η μόνη κρίσιμη αντίρρηση έγκειται στην αντίθετη του πραγματικού επιχειρηματολογία ότι, ακόμη και αν οι αληθείς ηθικές κρίσεις ήταν διαφορετικές, εμείς θα εξακολουθούσαμε να έχουμε τις ίδιες ηθικές ενοράσεις³⁵. Το επιστημολογικό όριο έγκειται, ωστόσο, στο ότι δεν διαθέτουμε κάποια θαυματουργό μέθοδο αποκτήσεως ηθικής (υπερ)γνώσεως εναλλακτική προς εκείνη που βασίζεται στις (θεμελιώδεις) ηθικές ενοράσεις μας. (Έχουμε τον πειρασμό να επαναλάβουμε μία σαρκαστική επισήμανση του Noam Chomsky ως προς την αδυναμία του να κατανοήσει τους μεταμοντέρνους Γάλλους φιλοσόφους: «κάποια πρόσφατη πρόοδος έχει συντελεσθεί στην πνευματική ζωή, ίσως κάποια απρόσμενη γενετική μετάλλαξη, η οποία δημιούργησε μία μορφή 'θεωρίας' που ξεπερνά σε βάθος και σε εκλέπτυνση την κβαντική θεωρία,

³³ Βλ. Charles Darwin, *The Descent of Man* (2^η έκδ., London: Penguin Books, 2004), σ. 122.

³⁴ Ο. π.

³⁵ Πρβλ. Justin Clarke-Doane, «Morality and Mathematics: The Evolutionary Challenge», *Ethics* 122 (2012), σς 313 επ.

την τοπολογία κ. λπ.»³⁶!) Ο ωφελιμιστής Peter Singer (ο ίδιος που θεωρεί, όπως επισημάναμε, ότι τα πορίσματα των εξελικτικών επιστημών είναι καταδικαστικά για τη δεοντοκρατία), στο περισπούδαστο έργο του *Practical Ethics*, υιοθετεί, κατά τα λεγόμενά του, μιά «οικουμενική οπτική γωνία», κατά την οποία, ως γνωστόν, ουδενός τα συμφέροντα υπερέχουν έναντι των συμφερόντων οποιουδήποτε άλλου³⁷ κ. τ. τ.. Μιά τέτοια αρχή ο Sidgwick την είχε – ορθώς – χαρακτηρίσει ως ένα από τα αξιώματα της αμεροληψίας³⁸. Αν η ωφελιμιστική θεωρία αλήθευε, τότε απλώς θα οφείλαμε, ορθολογικά ενεργώντας, να εγκαταλείψουμε κάποιες ηθικές ενοράσεις μας, π. χ. περί του σεβασμού του αντιωφελιμιστικού *status* των προσώπων, χάριν κάποιων καλύτερα επεξεργασμένων ωφελιμιστικών.

Θεωρώ ότι η υποβλητική εικόνα της διαπλάσεως ή της καθοδηγήσεως των ηθικών ενοράσεών μας από εξελικτικές δυνάμεις³⁹ είναι παραπλανητική. (Υφίσταται άραγε «μια επιτυχής δαρβινική εξήγηση της εμφανίσεως ηθικών ζώων»⁴⁰;) Επικαλούμενοι τους ίδιους στοιχειώδεις μαθηματικούς τύπους, δεν πρόκειται εν προκειμένω για τη διάπλαση παρά για την ανακάλυψη του μαθηματικού πεδίου (η οποία απετέλεσε, βέβαια, ιστορικό γεγονός, όχι όμως και μαθηματικό): το ερώτημα γιατί $1 + 1 = 2$; δεν τίθεται, αν όχι για μεταφυσικούς λόγους, όπως, π. χ., το ερώτημα ως προς την αιτία της βαρύτητας⁴¹, πάντως διότι κάθε μη μαθηματική απάντησή του δεν είναι κρίσιμη, αν όχι εσφαλμένη. Κάθε αιτιώδης εξήγηση του $1 + 1 = 2$, είναι μεν ίσως – ειρωνικά μιλώντας – πληροφοριακά μεστή, πλην όμως αποτυγχάνει. Το ίδιο ισχύει, κατά τη γνώμη μου, και για τις θεμελιώδεις ηθικές ενοράσεις μας.

Ίσως ο εξελικτικός αντίλογος δύναται να αναδιατυπωθεί σε μιά γενικότερη σκεπτικιστική επιχειρηματολογία ως εξής, επικαλούμενος τώρα, όχι διαφορές μεταξύ των ειδών, αλλά εντυπωσιακές ομοιότητες τους: το γεγονός ότι το ανθρώπινο είδος συμπίπτει ως προς τη συμπεριφορά, π. χ. τη φροντίδα των τέκνων από τους γονείς τους, με κάποια άλλα είδη ζώων, π. χ. τα ανώτερα θηλαστικά, δεν υπονομεύει άραγε την αξιοπιστία των ηθικών ενοράσεών μας, εν προκειμένω περί της ηθικά επιβεβλημένης φροντίδας των τέκνων μας; Αν υφίστανται πράγματι γνήσιες ηθικές ενοράσεις, δεν αποτελεί μήπως τούτη η σύμπτωση ένα εκπληκτικά ασυνήθιστο γεγονός που κατανέμει το βάρος της επιχειρηματολογίας κατά και της πλέον ήπιας ενορασιοκρατίας;

Κατ' αρχάς – όπως εύλογα επισημαίνεται⁴² – τα ζώα πράττουν μεν σύμφωνα με κανόνες, οι άνθρωποι όμως σύμφωνα με αντιλήψεις των κανόνων.

³⁶ Όπως παρατίθεται από τον David N. Gibbs, «Is There Room for the Real World in the Postmodernist Universe?», in Neil L. Waters (ed.), *Beyond the Area Studies Wars: Toward a New International Studies* (Hanover, NH: Middlebury College Press, 2000), σ. 23.

³⁷ Βλ. Peter Singer, *Practical Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 3^η έκδ. 2011), σς 10 επ.

³⁸ Βλ. Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics* 379 επ.

³⁹ Όπως δέχεται η Street, ό. π. σημ. 33, χάριν της συνηγορίας της υπέρ τής ηθικής κατασκευοκρατίας.

⁴⁰ Βλ. Ronald Dworkin, «Objectivity and Truth», *Philosophy and Public Affairs* 25 (1996) σ. 123.

⁴¹ Πρβλ. Immanuel Kant, *Religion Within the Boundaries of Mere Reason*, in *Religion and Rational Theology*, 125 και 165 σημ. * [6: 87 επ., 6: 139].

⁴² Πρβλ. Robert B. Brandom, *Making It Explicit*, σ. 33.

Εν πάση περιπτώσει, δεν επιμένω: η μαρτυρία ότι ένα ζώο, πολύ περισσότερο ένα φυτό, κατορθώνει να συλλογίζεται με τον οικείο σε μας μαθηματικό τρόπο δεν υπονομεύει, κατά τη γνώμη μου, την αξιοπιστία των μαθηματικών, αλλά μάλλον εκείνη του παρατηρητή ή των παρατηρήσεών του. Φαίνεται πάντως ότι υφίσταται μία εντυπωσιακή σύμπτωση που, υποτιθέμενη ως αληθής, αποδείχθηκε ικανή να προκαλέσει κάποιες κατ' αρχήν συζητήσιμες ανησυχίες στην Kamm⁴³, την πλέον ευρηματική ερμηνεύτρια των ηθικών ενοράσεών μας. Πρόκειται για τη σχετική μαρτυρία του διακεκριμένου ψυχολόγου Marc Hauser ότι και τα παιδιά (όχι πάντως τα νεογνά...), αν και αδυνατούν να προβληματισθούν, όπως εμείς, βάσει αρχών⁴⁴ – πρέπει ασφαλώς να προσθέσουμε – προβαίνουν στις ίδιες θεμελιώδεις, κατά τη γνώμη της Kamm, διακρίσεις, ως προς τα γνωστά ως *trolley-problems*⁴⁵. χρησιμοποιήσεως, δηλαδή, ενός (1) προσώπου ως μέσου για τη σωτηρία περισσότερων υπό διαφορετικές εκδοχές, π. χ. την (θεωρούμενη ως) επιτρεπτή ανακατεύθυνση του οχήματος κατά του θύματος κατ' αντιδιαστολή προς την ανεπίτρεπτη βίαιη ώθησή του προς τη σιδηροτροχιά, ώστε το σώμα του, λειτουργώντας ως αποτελεσματικό φυσικό εμπόδιο, να ακινητοποιήσει το όχημα. Δεν θα θεωρούσα ικανοποιητική μία *καθησυχαστική* απάντηση του είδους⁴⁶: *τόσο το καλύτερο για τις ηθικές ενοράσεις μας!*

Κατά κάποιο τρόπο παραπλανητική θεωρώ και την αναζήτηση του θεμελίου μιάς τέτοιας συμπτώσεως σε έναν τρίτο παράγοντα (διακριτό από τις ηθικές ενοράσεις μας και τις εξελικτικές δυνάμεις) που καθιστά δυνατή την εν λόγω αρμονία· π. χ. στο γεγονός ότι η *επιβίωση* αποτελεί αγαθό⁴⁷ – σύστοιχο ίσως του να υπάρχει κάτι και όχι τίποτε⁴⁸. Κατά τη γνώμη μου, εφ' όσον εξετάσουμε το ζήτημα από την οπτική γωνία του ίδιου του *περιεχομένου* των ηθικών ενοράσεών μας, η εν λόγω σύμπτωση της συμπεριφοράς μας προς εκείνη των ανώτερων θηλαστικών δεν είναι τυχαία, ακριβώς επειδή οι εν λόγω ηθικές ενοράσεις μας (στην ονομαστική αξία τους) *πρέπει να είναι εγγενώς αξιόπιστες*. Δεν χρειαζόμαστε, δηλαδή, εν προκειμένω τη συνηγορία της φιλοσοφίας της ιστορίας (ή της θρησκείας). Στον δικό μας ακριβώς φυσικό κόσμο, και στους δυνητικούς κινδύνους που αυτός εγκυμονεί για την επιβίωσή μας, σχηματίζονται και καλούνται να εφαρμοσθούν οι ηθικές ενοράσεις μας, π. χ., ως προς τη μη χρησιμοποίησή μας (ως προσώπων) *απλώς ως μέσων*: είμαστε μεν αναγκασμένοι, αλλά και *οφείλουμε να μη μείνουμε απαθείς*. Σε έναν κόσμο, δηλαδή, όπου τα έλλογα πρόσωπα δεν θα αισθάνονταν πόνο, η απαξία, π. χ., των βασανιστηρίων δεν θα ήταν *απόλυτη*: τούτο ισχύει, ακριβώς επειδή η έννοια του *ανεπιτρεπτού* των βασανιστηρίων είναι (μικτή) *αξιολογική*⁴⁹.

Συμπερασματικά, ο αναγνώστης ίσως έμενε ενεός, αν διαπίστωνε ότι ο μονωογενής δίδυμος αδελφός του – την ύπαρξη του οποίου αγνοούσε μέχρι

⁴³ Στη συνέντευξή της προς τον Alex Voorhoeve, *Conversations on Ethics*, σς 27 επ.

⁴⁴ Πρβλ. John Rawls, *A Theory of Justice*, σς 405 επ.

⁴⁵ Βλ. την πλέον πρόσφατη συμβολή της ίδιας, *The Trolley Problem Mysteries* (Oxford: Oxford University Press, 2015).

⁴⁶ Πρβλ. Ronald Dworkin, «Objectivity and Truth», σ. 126.

⁴⁷ Βλ. David Enoch, *Taking Morality Seriously*, σς 166 επ.

⁴⁸ Πρβλ. Derek Parfit, *On What Matters II*, σς 623 επ.

⁴⁹ Βλ. T. M. Scanlon, *Being Realistic about Reasons*, σς 40 επ.

τούτη τη στιγμή – επέλεξε το ίδιο επάγγελμα με αυτόν, ψηφίζει το ίδιο κόμμα, έχει τις ίδιες ενδυματολογικές προτιμήσεις κ. λπ.⁵⁰. Θα θεωρούσα την κατάπληξη του αδικαιολόγητη: δέχομαι (για συντρέχοντες ηθικούς λόγους) μιιά ήπια γενετική αιτιοκρατία. Ομοίως, αδικαιολόγητη θα θεωρούσα (και για μεθοδολογικούς λόγους) την κατάπληξη του ως προς το ότι μοιράζονται τις ίδιες ηθικές ενοράσεις.

Ας υποθέσουμε ότι οι δίδυμοι του νοητικού πειράματος συμπίπτουν στο *διά ταύτα*: π. χ., ως προς το ότι ο τρίτος *A* οφείλει να τηρήσει την υπόσχεσή του προς τον *B*, παρ' ότι όλοι οι υπόλοιποι θεωρούν κάτι τέτοιο ως *ανήθικο*. Το γεγονός της συμπτώσεως θα ήταν εκπληκτικό, αν ήταν *ασύλληπτη*, ή απλώς λεκτική⁵¹, η διαφωνία τους παρά τη σύμπτωση του διατακτικού τους. Ωστόσο, η διαφωνία στην ηθική είναι *ενδημική*: π. χ., ο ένας των διδύμων ενδέχεται να είναι *συνεπειοκράτης* και ο άλλος *δεοντοκράτης*. Μάλλον η *συμφωνία* των *A* και *B*, αν και *ηθικώς* σημαντική (διότι δύνανται αμφότεροι να *συνυπάρξουν* στο πεδίο της *νομιμότητας* για τους *ορθούς λόγους*), δεν είναι το πιθανότερο παρά «λεκτική».

Γιατί, λοιπόν, *πρέπει* να μη μας ανησυχεί το αντιπαράδειγμα της ηθικής ευφυΐας των παιδιών; Μήπως, για τους λόγους που δεν υπονομεύει την *αξιοπιστία* των *επικοινωνιακών* ενεργημάτων μας το «γλωσσικό ένστικτό» τους (για να χρησιμοποιήσουμε την εύστοχη έκφραση του Steven Pinker⁵²), ή οι πράγματι εκπληκτικές γλωσσικές επιδόσεις τους; Ο Rawls⁵³, σε μιιά λιτή μεθοδολογική επισήμανσή του, η οποία – σημειωτέον – *ενέπνευσε* την προαναφερθείσα έρευνα του Hauser⁵⁴, *αντιπαρέβαλε*, επικαλούμενος πρωτοποριακή εργασία του Chomsky, τη *γλωσσική ικανότητά* μας προς την ηθική. Ο Hauser, σε αντίθεση προς πρώιμες βιοκοινωνιολογικές απορρίψεις της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης* του Rawls, ως *κατάλληλης* για «*ασώματα πνεύματα*»⁵⁵ κ. τ. τ., *χαρακτηρίζει* τον άνθρωπο, επειδή ακριβώς διαθέτει «*ηθικά ένστικτα*», ως *ρωσιανό ον*. Στη συνέχεια, *αρκούμαι* στο ότι η εν λόγω ανησυχία δεν λαμβάνει σοβαρά υπ' όψιν της την *ερμηνευτική φύση* των ηθικών ενοράσεών μας.

Πριν από αρκετά χρόνια, σε μιιά εκδρομή με φίλους, μιιά διασκεδαστική λογομαχία μου με τον τότε τετράχρονο Δ. κατέληξε ως εξής:

Δ.: *Εγώ λέω μόνο ψέματα!*

Φ.: *Δεν σε πιστεύω!*

⁵⁰ Βλ. Steven Pinker, *The Blank Slate*, σ. 51.

⁵¹ Όπως θα δεχόταν, π. χ., ο εκφρασιοκράτης Allan Gibbard, «Knowing What to Do, Seeing What to Do», in Philip Stratton-Lake (ed.), *Ethical Intuitionism* (Oxford: Clarendon Press, 2002), σ. 223.

⁵² Βλ. Steven Pinker, *The Language Instinct: The New Science of Language and Mind* (New York: Penguin Books, 1994).

⁵³ Βλ. *A Theory of Justice*, σς 41 επ.

⁵⁴ Βλ. Marc D. Hauser, *Moral Minds: The Nature of Right and Wrong* (New York: HarperCollins Publishers, 2006), σς 37, 42, 43 επ. Αγνώω φυσικά τη συναφή δυσάρεστη διαμάχη περί λογοκλοπής: βλ. Gilbert Harman «Does Marc Hauser's Moral Minds Plagiarize John Mikhail's Earlier Work?» (χειρόγραφο διαθέσιμο στην προσωπική ιστοσελίδα του ίδιου: <http://www.princeton.edu/~harman/Papers/index.html>, όπου και η απάντηση του Hauser).

⁵⁵ Βλ. Edward O. Wilson, *Sociobiology: The New Synthesis* (Cambridge, Mass: The Belknap Press of Harvard University Press, 2000), σ. 562.

Δ. Είδες;

Θεώρησα – και εξακολουθώ να θεωρώ – ότι η απάντηση του Δ., η οποία ευλόγως απετέλεσε την *τελευταία λέξη* στη λογομαχία, δείχνει την καλύτερη μέθοδο για την επίλυση παραδόξων όπως το γνωστό τού ψεύτη. Δεν θα αναπτύξω, βέβαια, εδώ τη θέση μου· είναι πάντως αξιοσημείωτο ότι μάλλον κανένας άλλος από την ομήγυρη (περιλαμβανομένου, φυσικά, του ιδίου του Δ.) δεν εντυπωσιάστηκε από την τελευταία λέξη της λογομαχίας. Θα μπορούσαμε άραγε να προσδώσουμε θαυματουργές ιδιότητες στον τότε τετράχρονο Δ.;

Ως γνωστόν, «[σ]τον κόσμο των συνωμοσιών, οι συμπτώσεις συχνά αξιολογούνται ως σημαντικές»⁵⁶. Ομολογώ ότι τρέφω απεριόριστο θαυμασμό για το έργο των ποιητών· δεν πιστεύω όμως ότι κυριολεκτούν, όταν μας ζητούν να μη τους ενοχλούμε κατά τη διάρκεια του ύπνου τους, διότι δήθεν εργάζονται⁵⁷!

10. [*To factum του λόγου*] Αν οι εξελικτικές δυνάμεις δεν διέπλασαν τις ηθικές ενοράσεις μας, η ίδια η κατοχή τους δεν σημαίνει κάτι το μυστηριώδες;

Το ζήτημα δεν είναι μεταφυσικό, αλλά αμιγώς ηθικό (όχι ως προς την κατοχή, αλλά ως προς τη χρήση των ηθικών ενοράσεών μας ως, ούτως ειπείν, επιχειρηματολογικών τίτλων). Η καλύτερη απάντηση βρίσκεται, κατά τη γνώμη μου, προς την κατεύθυνση μιάς πράγματι αφοπλιστικής καντιανής ιδέας: του γεγονότος (*factum*) του λόγου. Αρκούμαι στην άμεση παράθεση ενός περιώνυμου αποσπάσματος από τη δεύτερη Κριτική του Kant⁵⁸, αγνοώντας την ογκώδη δευτερογενή βιβλιογραφία τόσο ως προς το αν η εν λόγω ιδέα αποτελεί τομή ή συνέχεια στο ηθικό έργο του όσο και ως προς την ερμηνεία και τη συστηματική ένταξή του σε αυτό (η ανάγνωσή μας, δηλαδή, είναι κατά το δυνατόν αθώα)⁵⁹:

Υποθέστε ότι κάποιος ισχυρίζεται ως προς τις ηδονικές κλίσεις του ότι αυτές είναι ακαταγώνιστες, όταν το επιθυμητό αντικείμενο και η ευκαιρία απολαύσεώς του τού είναι διαθέσιμα· ερωτάται: αν, με την πρώτη ευκαιρία, το ικρίωμα στηνόταν μπροστά στο σπίτι του, για να τον κρεμάσουν αμέσως μετά την ικανοποίηση της λαγνείας του, μήπως τότε θα έθετε τις κλίσεις του υπό έλεγχο; Δεν χρειάζεται να εικάσουμε για πολύ το τί θα απαντούσε. Ας τον ρωτήσουμε όμως, σε περίπτωση απαιτήσεως του ηγεμόνα του, με την απειλή της ίδιας άμεσα εκτελεστής ποινής, να καταθέσει ψευδώς κατά ενός ανθρώπου, τον οποίο ευχαρίστως θα κατέστρεφε ο διατάκτης του με καλές δικαιολογίες, αν θα αναλογιζόταν ότι είναι δυνατό να υπερνικήσει την αγάπη του για τη ζωή, όσο μεγάλη και αν τυχαίνει αυτή να είναι. Δεν θα τολμήσει ίσως να βεβαιώσει εάν θα το έπραττε ή όχι, ωστόσο, πρέπει να ομολογήσει χωρίς επιφύλαξη ότι κάτι τέτοιο θα του ήταν δυνατό. Κρίνει, συνεπώς, ότι δύναται να πράξει κάτι, επειδή

⁵⁶ Βλ. Michael Shermer, *Why People Believe Weird Things: Pseudoscience, Superstition, and Other Confusions of Our Time* (New York: Henry Holt and Company, 2002), σ. 54.

⁵⁷ Πρβλ. André Breton, *Manifesto of Surrealism* (1924), in *Manifestoes of Surrealism*, μετ. Richard Seaver και Helen R. Lane (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1969), σ. 14.

⁵⁸ Βλ. Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, σς 163 επ. [5: 30].

⁵⁹ Για την έρευνά μας αρκεί η παραπομπή στη μελέτη τού Patrick Kain, «Practical Cognition, Intuition, and the Fact of Reason», in Benjamin J. Bruxcoort Lipscomb και James Krueger (eds), *Kant's Moral Metaphysics: God, Freedom and Immortality* (Berlin: De Gruyter, 2010), σς 211 επ.

έχει επίγνωση ότι το οφείλει και αναγνωρίζει την εντός του ελευθερία, η οποία, χωρίς τον ηθικό νόμο, θα παρέμενε άγνωστη σε αυτόν.

Κατά τον Kant⁶⁰,

[τ]η συνείδηση αυτού του θεμελιώδους νόμου μπορούμε να την ονομάσουμε γεγονός του λόγου, διότι αδυνατούμε να τον συλλάβουμε από δεδομένα πρότερα του ίδιου του λόγου... Ωστόσο, προκειμένου να αποτρέψουμε την παρανόηση του να εννοήσουμε αυτόν τον νόμο ως δεδομένο, πρέπει να επισημάνουμε ότι δεν αποτελεί ένα εμπειρικό γεγονός, αλλά το μόνο γεγονός του καθαρού λόγου, ο οποίος, μέσω αυτού, παρουσιάζεται ως πρωτογενής νομοθεσία...

Εν συνεχεία⁶¹, ο νόμος αυτός ως προς τους ανθρώπους, ούτως ειπείν, η εντολή *ου ψευδομαρτυρήσεις*,

έχει τη μορφή μιάς προστακτικής, διότι σε αυτούς, ως έλλογα όντα, μπορούμε να προϋποθέσουμε μιά καθαρή βούληση, καθόσον ως τέτοια όντα επηρεάζονται από ανάγκες και αισθητηριακά κίνητρα, όχι όμως μιά αγία βούληση... Γι' αυτό ο ηθικός νόμος αποτελεί για τους ανθρώπους μιά προστακτική που προστάζει κατηγορηματικά... [Η] σχέση μιάς τέτοιας βουλήσεως με αυτόν τον νόμο αποτελεί εξάρτηση ως υποχρέωση, η οποία σημαίνει εξαναγκασμό, αν και μόνο διά του λόγου και του αντικειμενικού νόμου του...

Ο Max Scheler προσήψε στον Kant τη μομφή ότι, επειδή η αντίληψή του για την ανθρώπινη φύση είναι, κατά βάση, η του Hobbes⁶², η ηθική του είναι μοιραία τυπολογική. Θεωρώ ότι, αν ο Kant δεν αστοχεί ούτε μας παραπλανεί στην περιγραφή του παραδείγματος (κατά τη γνώμη μου, ούτε αστοχεί ούτε μας παραπλανεί), τότε, ακόμη και αν υφίσταται, κατά τον ίδιο αντίλογο, μιά αντικειμενική, ιεραρχική κ. τ. τ. τάξη ουσιαστικών αξιών, δεν συντρέχει λόγος να παρεκκλίνουμε από τη μεθοδολογία μας. (Θα επανέλθουμε στο ζήτημα στις καταληκτικές σκέψεις μας.) Ωστόσο, μιά θεωρία, που αρκείται στο να επικαλεσθεί την ίδια τη δυνατότητα της ηθικής (αντί να την αποδείξει) σε τί διαφέρει από μιά θεωρία συνομωσίας και μάλιστα από την πύο πετυχημένη: τη θρησκεία; Όλες οι καλές θεωρίες συνομωσίας είναι από το ίδιο το περιεχόμενό τους άτρωτες.

Οφείλουμε – θεωρώ – να είμαστε επιστημολογικά λιγότερο απαισιόδοξοι: υπάρχουν ισχυρότερες και ασθενέστερες εκδοχές της θρησκευτικής πίστης, από τη βασιζόμενη σε αποδείξεις, δηλαδή σε θαύματα, η οποία είναι απλώς γελοία⁶³, μέχρι την πλέον, κατά τη γνώμη μου, υποστηρίξιμη ως ηθική της ελπίδας. Έχουμε τη δυνατότητα αυτής της αξιολογήσεως, επειδή καλούμαστε να εναρμονίσουμε την θρησκευτική πίστη με άλλες ισχυρές πεποιθήσεις μας, όπως

⁶⁰ Βλ. Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, σς 164 επ. [5: 56].

⁶¹ Βλ. Immanuel Kant, *ό. π.*, σ. 165 [5: 57].

⁶² Βλ. Max Scheler, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values: A New Attempt toward the Foundation of an Ethical Personalism*, μετ. Manfred S. Frings Roger L. Funk (Evanston: Northwestern University Press, 1973), σ. 66.

⁶³ Βλ. Ludwig Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology, and Religious Belief* (Berkeley / Los Angeles: University of California, 1967), σς 53 επ.

είναι οι επιστημονικές, σύμφωνα με τις μεθοδολογικές επιταγές της αναστοχαστικής ισορροπίας⁶⁴, ιδίως εκείνη της ακεραιότητας των πεποιθήσεών μας.

Αγνώ το κατά πόσον όλες οι θρησκευτικές πίστεις δύνανται να συνυπάρξουν με τις επιστημονικές κατακτήσεις της εξελικτικής βιολογίας ή ψυχολογίας. Από ό,τι είδαμε μέχρι τώρα τουλάχιστον, η αντικειμενικότητα των θεμελιωδών ηθικών ενοράσεών μας δεν αντίκειται προς τα πορίσματα των εν λόγω επιστημών: αρκεί αυτές να περιορισθούν, κατά τις απαιτήσεις μιάς κριτικής του θεωρητικού λόγου, σε ζητήματα όπως των εξελικτικών πλεονεκτημάτων, αρνούμενες εκ προοιμίου να εξετάσουν μάλλον ασυνάρτητα ερωτήματα, όπως της αιτιώδους συνάφειας των αριθμών σε μιά αριθμητική πράξη ή τη σύσταση θεμελιωδών ηθικών εννοιών, όπως του πρέπει σε μιά ηθική εντολή ή του λόγου προς το πράττειν.

Κάθε θεωρία έχει ίσως τα παραδείγματα που της αξίζουν. Ο Kant χρησιμοποιεί τό παράδειγμα, προκειμένου να δείξει ότι η ηθική είναι θεμελιωδώς δυνατή ως συνυφασμένη με τον ίδιο τον λόγο. Ο απειλούμενος υπήκοος του νοητικού πειράματος δεν καλείται, π. χ., να πιστεύσει σε μιά διαβολική εντολή, όπως σε ένα ανάλογο του Parfit,⁶⁵ όπου καλείται, υπό την απειλή βασανισμού, να πιστεύσει ότι $1 + 1 = 1$, πράγμα φυσικά αδύνατο. Δεν θεωρώ πάντως ότι ο καλούμενος να πιστεύσει σε μιά διαβολική εντολή υποχρεούται στα αδύνατα⁶⁶.

Σύμφωνα, λοιπόν, με μιά διαδεδομένη αντίρρηση, τόσο οι παλαιοί όσοι και οι νέοι ενορασιοκράτες⁶⁷ δεν εξηγούν πειστικά την παρακίνηση του αυτουργού από ηθικούς λόγους, εν προκειμένω από ηθικές ενοράσεις. Στη δυσχέρεια αυτή συνηγορεί η ίδια η συσχέτιση της ηθικής με τα μαθηματικά. Ωστόσο, δεν θεωρώ ιδιαίτερα κρίσιμη αυτή την κριτική. Παρ' ότι το $2 + 2 = 4$ δεν είναι εγγενώς κανονιστικό⁶⁸, αλλά απλώς αληθές, και στην ηθική μάλλον δεν

⁶⁴ Βλ. T. M. Scanlon, *Being Realistic about Reasons*, ιδίως σς 79 επ.

⁶⁵ Βλ. *On What Matters I*, σς 48, 420 επ. Πρβλ. Immanuel Kant, *The Conflict of Faculties, in Religion and Natural Theology*, σ. 255 [7: 27]: «Ενδέχεται κάλλιστα να συμορφώνεται κάποιος με μιά πρακτική διδασκαλία λόγω υπακοής, αλλά αδυνατεί να τη δεχθεί ως αληθή, απλώς επειδή τον έχουν διατάξει (...) Τούτο δεν είναι μόνο αντικειμενικά αδύνατο (ως κρίση που δεν πρέπει να διατυπωθεί), αλλά και υποκειμενικά (ως κρίση που ουδείς δύναται να διατυπώσει)»

⁶⁶ Πρβλ. Immanuel Kant, *Religion Within the Boundaries of Mere Reason*, σ. 82 [6: 35].

⁶⁷ Σε έναν σχετικό κατάλογο, ο Rawls, όπως είδαμε στο δεύτερο κεφάλαιο, «Kantian Constructivism in Moral Theory», σ. 343, περιλαμβάνει τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη, τους Clarke και Price, Sidgwick, Moore και W. D. Ross της αγγλικής φιλοσοφικής παραδόσεως και, με επιφυλάξεις, τους Leibniz και Wolf. Στους νέους ενορασιοκράτες θα περιελάμβανα πρωτίστως τους Parfit και Larmore, όχι όμως, χωρίς επιφυλάξεις, τον ύστερο Scanlon, επειδή η αναστοχαστική ισορροπία παραμένει γι' αυτόν «η μόνη διαθέσιμη μέθοδος» (βλ. ό. π. σημ. 23)· ούτε, για τον ίδιο λόγο, την Kamm, παρ' ότι στο έργο της η αναστοχαστικότητα των δικών της ηθικών ενοράσεων αποβαίνει μερικές φορές ηθελημένα εις βάρος της ισορροπίας, πράγμα που συνυφαίνεται με τη δυσπιστία της ίδιας προς τις γενικές θεωρίες (βλ. στο πρόσφατο συγκεφαλαιωτικό έργο της, *Bioethical Prescriptions: To Create, End, Choose, and Improve Lives* [Oxford: Oxford University Press, 2013], σς 551 επ.).

⁶⁸ Πρβλ. Derek Parfit, *On What Matters II*, σ. 506.

βρίσκουμε αντίστοιχους αληθείς τύπους⁶⁹, η ιδέα της ανταποκρίσεως του ηθικού αυτουργού σε εξ αντικειμένου ηθικές ενοράσεις⁷⁰ δεν είναι ακριβώς στείρα, αλλά ισχνή⁷¹. Π. χ., η οποιαδήποτε αδυναμία μας να έχουμε αντιφατικές πεποιθήσεις δεν οφείλεται στις ηθικές ενοράσεις μας καθ' εαυτές, αλλά στην *ορθολογικότητά* μας. (Όποιος έχει αντιφατικές πεποιθήσεις δεν τις λαμβάνει ούτε λαμβάνεται σοβαρά υπ' όψιν.) Εξ αντικειμένου όλα είναι δυνατά (ακόμη και ο *έγκυρος φαύλος κύκλος*⁷²!) Μιά περισσότερο διαφωτιστική αντίρρηση έγκειται, κατά τη γνώμη μου, στη δυσχέρεια της ενορασιοκρατίας να διακρίνει το πεδίο της νομιμότητας από εκείνο της ηθικότητας. (Πρόκειται για ένα ζήτημα άλλης τάξεως, κατά τη γνώμη μου, από εκείνο του διαφορετικού βάρους των λόγων προς το πράττειν, που ήδη επισημάναμε στο τέταρτο κεφάλαιο⁷³.)

Το πρόβλημά μας δεν έγκειται στο ότι δεν διαθέτουμε γνήσιες ηθικές ενοράσεις (η σωκρατική πίστη ότι πάντοτε θα βρούμε στον συνομιλητή μας ένα απόθεμα γνήσιων ηθικών ενοράσεων⁷⁴ μάλλον εκπληρώνεται), αλλά στο ότι έχουμε πολλές· αν όχι αντιφατικές ή αντίθετες, πάντως ευρισκόμενες σε ένταση μεταξύ τους. Μπορούμε, συνεπώς, να πράττουμε σε συμφωνία με αυτές, δηλαδή να ενεργούμε ορθολογικά, κατά την ισχνή, όπως προείπαμε, εικόνα της ανταποκρίσεως του αυτουργού σε λόγους προς το πράττειν, και εν τούτοις να μη κινούμαστε στο πεδίο της ηθικότητας.

Εξηγούμαι: Δέχομαι ότι ευσταθεί η κριτική του Parfit στην κατασκευοκρατία, ιδίως την καντιανή της Korsgaard⁷⁵, ότι συγχέει την κανονιστικότητα με το ζήτημα της (ψυχολογικής) παρακινήσεως του αυτουργού. Ωστόσο, ο Kant, ήδη στις πανεπιστημιακές παραδόσεις του διακρίνει (όπως

⁶⁹ Βλ. Stephen Darwall, «Ethical Intuitionism and the Motivation Problem», in Philip Stratton-Lake (ed.), *Ethical Intuitionism*, ιδίως σς 258 επ.

⁷⁰ Βλ., προ πάντων, Charles Larmore, π. χ., *The Autonomy of Morality*, ιδίως σς 117 επ., και T. M. Scanlon, *Being Realistic about Reasons*, σς 54 επ.

⁷¹ Προβλ. την κριτική του John Broome, *Rationality Through Reasoning*, σς 71 επ.

⁷² Προβλ. Kurt Gödel, «Russell's Mathematical Logic», in Paul Benacerraf και Hilary Putnam (eds), *Philosophy of Mathematics: Selected Readings* (Cambridge: Cambridge University Press, 2^η έκδ. 1983), σ. 456.

⁷³ Που εξετάζει ο Scanlon, *Being Realistic about Reasons*, σς 105 επ.

⁷⁴ Βλ. Gregory Vlastos, π. χ., «The Socratic Elenchus: Method is All», in *Socratic Studies*, σς 1 επ., και τη σύνοψή του, «Postscript to 'The Socratic Elenchus' », in *ό. π.*, σ. 36: ο Σωκράτης, όπως ο ίδιος τον παρουσιάζει, «έχει μία μέθοδο που λειτουργεί αρκετά καλά για τους σκοπούς του. Οργανώνει τις ηθικές ενοράσεις του σε ένα σύνολο που είναι επιβεβαιωμένα συνεπές και, περαιτέρω, αποδεικνύεται πρακτικά βιώσιμο από την εμπειρία του. Συνάγοντας τις προκείμενες των ελεγκτικών επιχειρημάτων του από αυτό το σύνολο, έρχεται σε μία καλή επαφή με τις πεποιθήσεις που κατέχουν τον νου των διαφωνούντων συνομιλητών του, ώστε να τους οδηγήσει σε (αντ)επιχειρηματολογικό αδιέξοδο· και εφ' όσον, όταν ο ίδιος τους έχει παροπλίσει, αυτοί αδυνατούν να επανέλθουν σε προκείμενες που είχαν συνολογήσει, τότε συνάγει ότι το εσφαλμένο της θέσεώς της έχει καταστεί 'σαφές' σε αυτούς με το (αντ)επιχείρημά του».

⁷⁵ Βλ. Derek Parfit, *On What Matters II*, ιδίως σς 290 επ., 410 επ., 434 επ., και, προηγουμένως ευσύνοπτα, του ίδιου, «Normativity», σς 325 επ.

παραδέχεται ο Parfit⁷⁶, επειδή όμως ο Kant υπήρξε, κατά τον ίδιο, *ασυνεπής* ως μεγαλοφυής⁷⁷...) μεταξύ κανονιστικότητας και παρακινήσεως του αυτουργού⁷⁸:

Υπόδειξη και κίνητρο πρέπει να διακρίνονται. Η υπόδειξη έγκειται στην αρχή της αξιολογήσεως, ενώ το κίνητρο σε εκείνη της εκτελέσεως της υποχρεώσεως· εάν τα συγχέουμε, οτιδήποτε στην ηθική απολήγει εσφαλμένο.

Μιά συναφής θεμελιώδης διάκριση του Kant, η οποία καθιστά το ζήτημα της παρακινήσεως του αυτουργού μάλλον περιττό, είναι μεταξύ (δημιουργού του) *περιεχομένου* και (δημιουργού της) *υποχρεωτικότητας* του ηθικού νόμου. Υιοθετώντας και πάλι μιά *ανυποψίαστη* ανάγνωση⁷⁹, ο Kant θεωρεί την ιδέα της δημιουργίας του *περιεχομένου* του ηθικού νόμου ασυνάρτητη⁸⁰:

[Ο]υδείς, ούτε ο ίδιος ο Θεός, είναι ο δημιουργός των ηθικών νόμων, διότι αυτοί δεν προέρχονται κατ' επιλογήν, αλλά είναι πρακτικά αναγκαίοι· διαφορετικά, το ψεύδος θα μπορούσε να αποτελεί αρετή... Ο Θεός δεν δημιουργεί το γεγονός ότι το τρίγωνο έχει τρεις γωνίες.

Η ιδέα της δημιουργίας της υποχρεωτικότητας δεν είναι, ωστόσο, ασυνάρτητη. Κατά τον Kant⁸¹, το θέλημα του Θεού

αποτελεί λόγο για όλους, χωρίς να εννοείται ότι αυτό δημιουργεί τον νόμο.

Πράττοντας σύμφωνα με το θέλημα του Θεού, ωστόσο, κινούμαστε στο πεδίο της *νομιμότητας*, διότι *πράττουμε σύμφωνα με τον νόμο*. Για να εισέλθουμε και να παραμείνουμε στο πεδίο της *ηθικότητας*, πρέπει να καταστούμε οι ίδιοι δημιουργοί της *υποχρεωτικότητας* του νόμου. Επομένως, η *κατασκευοκρατία* ως προς την *υποχρεωτικότητα* πρέπει να αληθεύει.

Χρησιμοποιώντας και πάλι τη διαφωτιστική, κατά τη γνώμη μου, αντιδιαστολή: ενώ οι αριθμητικές πράξεις του ηλεκτρονικού υπολογιστή ανήκουν στο πεδίο των μαθηματικών, στο πεδίο της ηθικής δεν υφίσταται *ηθικό αυτόματον*. Οι *υποκειμενικοί* όροι της δεκτικότητας του καθήκοντος, όπως τους αποκαλεί ο Kant⁸², είναι το *ηθικό συναίσθημα*, η *ηθική συνείδηση*, η *αγάπη προς τον πλησίον* και ο *αυτοσεβασμός*. Και αμέσως ο ίδιος διευκρινίζει:

⁷⁶ Βλ. Derek Parfit, *On What Matters* II, σ. 718.

⁷⁷ Βλ. Derek Parfit, *ό. π.* I, σ. xlii.

⁷⁸ Βλ. Immanuel Kant, *Lectures on Ethics*, σ. 65 [27: 274].

⁷⁹ Για μιά κατατοπιστική επισκόπηση του πρόσφατου προβληματισμού και της σχετικής διαμάχης βλ. Robert Stern, «Freedom, Self-Legislation and Morality in Kant and Hegel: Constructivist vs. Realist Accounts», in Espen Hammer (ed.), *German Idealism: Contemporary Perspectives* (London: Routledge, 2007), σς 245 επ. Βλ., επίσης, John Skorupski, *The Domain of Reasons* (Oxford: Oxford University Press, 2012), σς 484 επ.

⁸⁰ Βλ. Immanuel Kant, *Lectures on Ethics*, σ. 76 [27: 283].

⁸¹ Βλ. Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, σ. 381 [6: 227].

⁸² Βλ. Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, σ. 528 επ. [6: 399 επ.]. Από τη σχετική βιβλιογραφία βλ., συναφώς προς την προβληματική μας, Dieter Schönecker, «Kant's Moral Intuitionism: The Fact of Reason and Moral Predispositions», *Kant Studies Online* (: www.kantstudiesonline.net) 2013, σς 1 επ.

Το να έχεις αυτές τις προδιαθέσεις δεν δύναται να εννοηθεί ως καθήκον· κάθε άνθρωπος τις διαθέτει, γι' αυτό δύναται αυτών δύναται να τεθεί υπό καθεστώς υποχρεώσεως. – Η επίγνωσή τους δεν πηγάζει από την εμπειρία· αντιθέτως, ακολουθεί τη συνείδηση του ηθικού νόμου, ως το αποτέλεσμα της επενέργειάς του στο πνεύμα.

Δεν είναι άραγε αναμενόμενο να ενεργοποιούν οι ηθικές ενοράσεις μας τις συναισθηματικές, και όχι τις μαθηματικές, λειτουργίες του εγκεφάλου μας;

11. [Μεθοδολογικά διδάγματα] Μπορούμε να συναγάγουμε κάποια μεθοδολογικά διδάγματα από ό,τι προηγήθηκε;

Παραφράζοντας τον Kant⁸³, οι μεν ηθικές ενοράσεις χωρίς ερμηνευτικές κατασκευές είναι τυφλές, οι δε ερμηνευτικές κατασκευές χωρίς ηθικές ενοράσεις είναι κενές. Αν η σύλληψη του περιεχομένου των ηθικών ενοράσεών μας αποτελεί ζήτημα *αναστοχασμού*, δηλαδή *ευθύνης και υπευθυνότητας*, η κατηγορική προστακτική, που μας επιτάσσει εν προκειμένω να συλλάβουμε τις θεμελιώδεις ηθικές ενοράσεις μας ως νόμους, όπως, π. χ., την εντολή *ου ψευδομαρτυρήσεις*, δεν αποτελεί παρά ουσιώδες στάδιο της *αναγκαίας αναστοχαστικής ισορροπίας*⁸⁴.

Αν εξετάσουμε τη σύγχρονη διαμάχη μεταξύ ηθικού *ορθολογισμού* και ηθικής *κατασκευοκρατίας* από τη σκοπιά της ζητούμενης *μεθόδου*, η έντασή της - έχω την εντύπωση ότι - πράγματι *απαμβλύνεται*. Μπορούμε, λοιπόν, να κλείσουμε *αισιόδοξα*, εν όψει του μεθοδολογικού υποδείγματος του επόμενου κεφαλαίου, επικαλούμενοι, και πάλι, την προσφύη ρήση του Putnam⁸⁵, ότι:

[Δ]ημιουργούμε οδούς για την αντιμετώπιση προβληματικών καταστάσεων και ανακαλύπτουμε ποιές από αυτές είναι καλύτερες και ποιές χειρότερες.

Η ερμηνεία και των πλέον θεμελιωδών ενοράσεών μας, ή, μιλώντας εμφατικά, η *ερμηνευτική κατασκευή* τους, δεν είναι μεθοδολογικά *εξωφρενική*: π. χ., ναι μεν τα ίδια τα φυσικά καθήκοντά μας δύναται να αποτελούν *αντικείμενο επιλογής*⁸⁶, ωστόσο, οι καλύτεροι λόγοι υπέρ της αρχής της *ισότητας* δεν είναι *διαδικαστικοί*, αλλά λόγοι *φυσικών καθηκόντων*⁸⁷. Η ιδέα πάντως ότι οι θεμελιώδεις ενοράσεις μας αποτελούν *προϊόν απλώς ανθρώπινης κατασκευής* θα ήταν μεθοδολογικά *εξωφρενική*⁸⁸.

⁸³ Πρβλ. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, σς 193 επ. [A 51 / B 76].

⁸⁴ Παρά, και πάλι, την αντίθετη επιχειρηματολογία του Scanlon, *Being Realistic about Reasons*, σς 98 επ.

⁸⁵ Βλ. Hilary Putnam, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy*, σ. 97.

⁸⁶ Πρβλ. John Rawls, *A Theory of Justice*, σς 293 επ.

⁸⁷ Πρβλ. John Rawls, *ό. π.*, σς 441 επ.

⁸⁸ Πρβλ. την εν προκειμένω δικαιολογημένη κριτική του Heidegger στον Cassirer, *in Kant and the Problem of Metaphysics*, μετ. Richard Taft (Bloomington: Indiana University Press, 1997), σ. 209.