

Bernard Williams



Η ΗΘΙΚΗ και τα ΟΡΙΑ της ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

«Bernard Williams. Ο κορυφαίος ηθικός φιλόσοφος της εποχής του.»
The Times

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ: Χρυσούλα Γραμμένου
ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ: Αντώνης Χατζημωυσής

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΡΣΕΝΙΔΗ

Τίτλος πρωτοτύπου: *Ethics and the Limits of Philosophy*

Συγγραφέας: Bernard Williams

© Bernard Williams 1985, 1993

«Commentary on the text» © A. W. Moore 2006

All rights reserved

Authorised translation from the English language edition published
by Routledge, a member of the Taylor and Francis Group

Γίτλος έργου στην ελληνική γλώσσα: *Η ηθική και τα όρια της φιλοσοφίας*

© Για την ελληνική έκδοση: ΕΚΔΟΣΕΙΣ Αρσενίδη

Ακαδημίας 57, 106 79 Αθήνα

Τηλ. 210 3629 538, Φαξ 210 3618 707,

e-mail tarsen@otenet.gr

Μετάφραση: Χρυσούλα Γραμμένου

Επιμέλεια: Αντώνης Χατζημωυσής

Σελιδοποίηση: Κων/να Κάρδαρη

Σχεδιασμός εξωφύλλου: Άννα Νόβακ

Εκτύπωση – Βιβλιοδεσία: Κ. Πλέτσας – Ζ. Κάρδαρη Ο.Ε.

Χρονολογία έκδοσης: Φθινόπωρο 2009

ISBN: 978-960-253-218-8

10. ΗΘΙΚΟΤΗΤΑ, Ο ΙΔΙΟΜΟΡΦΟΣ ΘΕΣΜΟΣ

Προηγουμένως αναφέρθηκα στην ηθικότητα ως ένα ιδιαίτερο σύστημα, μια συγκεκριμένη εκδοχή της ηθικής σκέψης. Τώρα πρέπει να εξηγήσω τι ορίζω ως ηθικότητα και γιατί θα ήμασταν καλύτερα χωρίς αυτήν.

Το σημαντικό στην ηθικότητα είναι το πνεύμα της, οι υποκείμενοι στόχοι (underlying aims) και η γενική εικόνα του ηθικού βίου που υποδηλώνει. Για να τα κατανοήσουμε αυτά, πρέπει να εξετάσουμε μια πιο συγκεκριμένη έννοια, την *ηθική υποχρέωση*. Το γεγονός απλά ότι χρησιμοποιεί την έννοια της υποχρέωσης δεν είναι αυτό που καθιστά την ηθικότητα κάτι ιδιαίτερο. Υπάρχει μια καθημερινή έννοια της υποχρέωσης, ως μίας θεώρησης μεταξύ άλλων, και είναι μια έννοια ηθικά χρήσιμη. Η ηθικότητα διακρίνεται με βάση την ιδιαίτερη έννοια της υποχρέωσης που χρησιμοποιεί, και με βάση τη σπουδαιότητα που της αποδίδει. Αυτή η ειδική έννοια είναι που ονομάζω «ηθική υποχρέωση». Η ηθικότητα δεν είναι ένα καθορισμένο σύνολο ηθικών σκέψεων. Περιλαμβάνει ένα εύρος ηθικών απόψεων· η δε ηθικότητα είναι τόσο ενταγμένη στη ζωή μας ώστε η ηθική φιλοσοφία σπαταλά το χρόνο της συζητώντας τις διαφορές αυτών των απόψεων και όχι τη διαφορά ανάμεσα σε όλες αυτές τις απόψεις και σε κάτι άλλο. Δεν είναι όλες εξίσου τυπικά ή εποικοδομητικά παραδείγματα ηθικής υποχρέωσης αν και όλες περιέχουν την ιδέα της ηθικής υποχρέωσης. Ο φι-

λόσοφος που έδωσε την πιο καθαρή, βαθιά και πλήρη αναπαράσταση της ηθικότητας είναι ο Kant. Η ηθικότητα όμως δεν είναι επινόηση των φιλοσόφων. Είναι η σκοπιά, ή, με τρόπο παράδοξο, μέρος της σκοπιάς, που έχουμε όλοι μας.

Στο σύστημα ηθικότητας, η ηθική υποχρέωση εκφράζεται με ένα εξαιρετικά σημαντικό είδος βουλευτικού συμπεράσματος –ένα συμπέρασμα που στοχεύει στο τι πρέπει να κάνουμε, καθοδηγούμενοι από ηθικούς λόγους, και ασχολείται με μια συγκεκριμένη κατάσταση. (Υπάρχουν και γενικές υποχρεώσεις, στις οποίες θα επανέλθουμε αργότερα.) Κάθε συμπέρασμα μιας ορισμένης ηθικής βούλευσης, ακόμη και μέσα στο σύστημα της ηθικότητας, δεν εκφράζει μια υποχρέωση. Για να μην πάμε μακριά, ορισμένα ηθικά συμπεράσματα απλώς ανακοινώνουν ότι εσύ *μπορείς* να κάνεις κάτι. Αυτά τα συμπεράσματα δεν εκφράζουν μια υποχρέωση, αλλά, με μιαν έννοια, διέπονται από την ιδέα της υποχρέωσης: ρωτάς αν έχεις κάποια υποχρέωση, και αποφασίζεις ότι δεν έχεις.

Αυτή η περιγραφή δίνεται με βάση τα δεδομένα ή το συμπέρασμα της ηθικής βούλευσης. Οι ηθικές θεωρήσεις που εμπλέκονται σε μια βούλευση μπορεί καθαυτές να έχουν τη μορφή υποχρεώσεων, αλλά θα μπορούσε κανείς εύλογα να πει ότι αυτό δεν είναι αναγκαίο. Για παράδειγμα, θα μπορούσα να συμπεράνω ότι είχα την υποχρέωση να πράξω με έναν συγκεκριμένο τρόπο, επειδή ήταν προτιμότερο να επέλθει ένα συγκεκριμένο αποτέλεσμα, κι εγώ θα μπορούσα να το επιφέρω με αυτόν τον τρόπο. Ωστόσο, υπάρχει πίεση εντός του συστήματος της ηθικότητας να αναπαρίσταται κάθε θεώρηση που εμπλέκεται στη βούλευση και επιφέρει μια συγκεκριμένη υποχρέωση ωςάν να ήταν η ίδια μια γενική υποχρέωση· άρα, αν έχω τώρα την υποχρέωση να κάνω το καλύτερο, αυτό οφείλεται στο ότι έχω μια γενική υποχρέωση, ίσως μεταξύ άλλων, να κάνω το καλύτερο. Θα δούμε αργότερα πως γίνεται αυτό.

Το γεγονός ότι η ηθική υποχρέωση είναι ένα είδος πρακτι-

κού συμπεράσματος εξηγεί διάφορα χαρακτηριστικά της. Μια υποχρέωση ισχύει για κάποιον σε σχέση με μια πράξη –είναι υποχρέωση να γίνει κάτι– και η πράξη πρέπει να είναι μέσα στις δυνατότητες του πράττοντος. Το ότι «το δέον συνεπάγεται το δύνασθαι» (*ought implies can*) είναι μία περιφημη μορφή διατύπωσης αυτής της σχέσης. Ως γενική δήλωση ως προς το δέον, δεν είναι αληθής, αλλά πρέπει να είναι αληθής αν θεωρείται ως συνθήκη για μια ορισμένη υποχρέωση, και αυτό τεκμαίρεται πρακτικά. Αν η βούλευσή μου καταλήγει σε κάτι που δεν μπορώ να κάνω, τότε πρέπει να βουλευτώ ξανά. Το ερώτημα τού τι εμπίπτει στις δυνάμεις του πράττοντα είναι διαβόητα προβληματικό, όχι μόνο επειδή υπάρχουν πολλές μεγαλεπήβολες και ανησυχητικές θεωρίες που λένε ότι όλα (ή τουλάχιστον καθετί ψυχολογικής φύσης) είναι προκαθορισμένα, αλλά και επειδή είναι ασαφές το τι σημαίνει ότι κάποιος μπορεί να πράττει, ή θα μπορούσε να έχει πράξει, με έναν συγκεκριμένο τρόπο. Για να απαντήσουμε σε αυτά τα ερωτήματα πρέπει να εξετάσουμε πολλά άλλα θέματα, κάτι το οποίο δεν θα επιχειρήσω στο ανά χείρας βιβλίο¹. Εδώ, ωστόσο, θα υποστηρίξω ότι η ηθικότητα, τόσο από αυτή όσο και από άλλες σκοπιές, έρχεται αντιμέτωπη με τα κοινά προβλήματα με έναν ιδιαίτερα οξύ τρόπο.

Ένα άλλο χαρακτηριστικό των ηθικών υποχρεώσεων, με αυτή την έννοια, είναι ότι σε τελική ανάλυση δεν μπορούν να συγκρούονται μεταξύ τους, πραγματικά, ή σε τελική ανάλυση. Τού-

1. Εξετάζω επί τροχάδην κάποια σημεία στη συνέχεια του κεφαλαίου. Οι περισσότερες συζητήσεις για την ελεύθερη βούληση δεν δίνουν αρκετή προσοχή στο ότι η αιτιώδης εξήγηση ενδέχεται να έχει διαφορετικό αντίκτυπο σε διαφορετικά τμήματα της σκέψης μας, που σχετίζονται με τη δράση και την υπευθυνότητα. Και αξίζει προσοχής το γεγονός ότι η βούλευση απαιτεί μονάχα τον τύπο: *μπορώ*, ενώ η υπαιτιότητα απαιτεί τη δυνωτική οριστική: *θα μπορούσα να*.

το έπεται της τελευταίας επισήμανσης, ότι αυτό που οφείλω να πράξω εμπίπτει στις δυνάμεις μου, αν υποθέσουμε μια άλλη αρχή, που ονομάζεται «*αρχή της συσσωμάτωσης*» (*agglomeration principle*), ότι αν είμαι υποχρεωμένος να πράξω το Χ και είμαι υποχρεωμένος να πράξω το Ψ, τότε είμαι υποχρεωμένος να πράξω και το Χ και το Ψ. Αυτή η απαίτηση, επίσης, αντανakλά την πρακτική μορφή αυτής της έννοιας της υποχρέωσης. Στη συνήθη σημασία της «υποχρέωσης», που δεν ελέγχεται από αυτές τις ιδιαίτερες απαιτήσεις, οι υποχρεώσεις προφανώς μπορούν να συγκρούονται. Μία από τις πιο κοινές περιστάσεις όπου τυχαίνει να αναφερόμαστε στις υποχρεώσεις μας είναι όταν όντως συγκρούονται².

Ο φιλόσοφος David Ross επινόησε μια ορολογία, που ακόμη χρησιμοποιείται ενίοτε, για να εξετάσει την σύγκρουση των υποχρεώσεων, βάσει της οποίας τις διαχώρισε ανάμεσα σε *prima facie* και ενεργεία (*actual*) υποχρεώσεις. Μια *prima facie* υποχρέωση είναι ένα συμπέρασμα, που στηρίζεται από ηθικές θεωρήσεις, και υποψήφια να είναι ενεργεία υποχρέωση. Θα είναι το κατάλληλο συμπέρασμα της ηθικής βούλευσης κάποιου αν δεν υπερκεράζεται από κάποια άλλη υποχρέωση. Ο Ross προσπάθησε να εξηγήσει (μάλλον ανεπιτυχώς) γιατί μια απλώς *prima facie* υποχρέωση –η οποία υπερκεράζεται– είναι κάτι περισσότερο από μια φαινομενική υποχρέωση. Πρέπει να θεωρηθεί ότι επηρεάζει την θέση της απόφασης, αλλά όχι επαρκώς, δεδομένου του συναγωνισμού, ώστε να μπει σε αυτή τη θέση. Το απο-

2. Έχω θέσει το ερώτημα της σύγκρουσης των υποχρεώσεων σε πολυάριθμα δοκίμια, ανατυπωμένα στα βιβλία *Problems of the Self* και *Moral Luck*. Θεωρώ σημαντικό να αναφέρω ότι, εάν υποθέσουμε ότι είναι λογικά αδύνατο για δύο ενεργεία υποχρεώσεις να συγκρούονται, δεν θα υπήρχε περίπτωση να εισέλθω σε μια κατάσταση όπου συγκρούονται, ακόμα και από δική μου υπαιτιότητα. Οπότε, σε τι υποτίθεται ότι εισέρχομαι;

τέλεσμα, με πιο συγκεκριμένους όρους, είναι ότι οι θεωρήσεις που στήριζαν την ηττημένη *prima facie* υποχρέωση μπορεί να στηρίξουν μια άλλη, ενεργεία, υποχρέωση. Αν, για καλούς και ισχύοντες λόγους, αθέτησά μια υπόσχεση, μπορεί να έχω μια ενεργεία υποχρέωση να κάνω κάτι άλλο εξαιτίας αυτού, όπως το να αποζημιώσω το άτομο που απογοήτευσά.

Δεν είναι σαφές γιατί πρέπει να αναλάβω αυτή την υποχρέωση, εφόσον είναι δουλειά κάποιου, από αυτή τη σκοπιά, να τηρεί τις υποχρεώσεις του κι εγώ το έπραξα αυτό, με βάση την ενεργεία υποχρέωσή μου. Καμία ενεργεία υποχρέωση δεν αθετήθηκε. Αυτό έχει μια παρηγορητική συνέπεια, ότι δεν πρέπει να κατηγορώ τον εαυτό μου. Μπορεί να κατηγορώ τον εαυτό μου για κάτι άλλο, όπως το ότι ενεπλάκη σε αυτή την κατάσταση, αλλά είναι λάθος το να κατηγορώ ή το να επιπλήττω τον εαυτό μου διότι δεν έπραξα την απορριφθείσα πράξη: ο αυτοοικτιρμός ανήκει στις αθετημένες υποχρεώσεις, και, όπως αποδείχθηκε, δεν υπήρχε υποχρέωση. Ομολογουμένως, μπορεί να αισθάνομαι άσχημα γι' αυτό, αλλά αυτό το συναίσθημα διακρίνεται από το ηθικό σύστημα από την μεταμέλεια ή τον αυτοοικτιρμό, για παράδειγμα υπό την έννοια του «μετανιώνω», που δεν είναι ηθικό συναίσθημα. Αυτή η επανακατηγοριοποίηση είναι σημαντική και χαρακτηριστική τού τι συμβαίνει όταν το ηθικό (ethical) αντιπαράθεται στο στοιχείο της ηθικότητας (moral). Το να πεις ότι τα συναισθήματά σου για κάτι που έκανες ακούσια, ή ως το μικρότερο από δύο κακά, πρέπει να θεωρούνται ως μετάνοια, ένα μη-ηθικό συναίσθημα, υποδηλώνει ότι θα έπρεπε να νιώθεις γι' αυτές τις πράξεις όπως νιώθεις για τα πράγματα που απλώς συμβαίνουν, ή για τις πράξεις των άλλων. Η σκέψη «το έκανα» δεν έχει ιδιαίτερη βαρύτητα. Αυτό που μετρά είναι αν έκανα εκούσια αυτό που έπρεπε να κάνω. Αυτό απομακρύνει την προσοχή μας από μια σημαντική διάσταση της ηθικής εμπειρίας, που έγκειται στη διάκριση απλά ανάμεσα σε αυτό που κάποιος έπραξε και σε αυτό που δεν έπραξε. Αυτή η διάκριση μπο-

ρεί να είναι εξίσου σημαντική με τη διάκριση ανάμεσα στο εκούσιο και στο ακούσιο³.

Η ηθική υποχρέωση είναι αναπόφευκτη. Μπορεί να αποκτήσω μια υποχρέωση εκούσια, όπως όταν δίνω μια υπόσχεση: σε αυτή την περίπτωση, πραγματικά, λέγεται συνήθως ότι πρέπει να γίνεται εκούσια για να συνιστά υπόσχεση, μολονότι υπάρχει μια γκρίζα ζώνη εδώ, όπως με τις υποσχέσεις που δίνονται υπό πίεση. Σε άλλες περιπτώσεις, μπορεί να έχω μια υποχρέωση ακούσια, όχι μέσω της δικής μου επιλογής. Όμως, σε κάθε περίπτωση, αν έχω μια υποχρέωση, δεν μπορώ να την αποφύγω, και το ότι ένας δεδομένος πράττων θα προτιμούσε να μην είναι σε αυτό το σύστημα ή να μην δεσμεύεται από τους κανόνες του, δεν τον δικαιολογεί. Και το να τον κατηγορήσουμε δεν θα βασίζεται σε παρανόηση. Η μομφή (blame) είναι η χαρακτηριστική αντίδραση του ηθικού συστήματος. Η μεταμέλεια ή ο αυτοοικτιρμός ή οι ενοχές που ήδη ανέφερα είναι η χαρακτηριστική πρωτοπρόσωπη αντίδραση μέσα στο σύστημα, και αν ένας πράττων δεν ένιωθε ποτέ τέτοια συναισθήματα, δεν θα ανήκε στο ηθικό σύστημα ούτε θα ήταν πλήρως ηθικός πράττων, με όρους του συστήματος της ηθικότητας. Το σύστημα επίσης περιλαμβάνει την απόδοση ευθυνών ανάμεσα σε άτομα (blame between persons), και, εκτός και αν δεν υπήρχε κάτι τέτοιο, αυτές οι άμεσες αντιδράσεις δεν θα συναντώνταν, εφόσον διαμορφώνονται από την εσωτερίκευση. Μπορεί όμως ορισμένοι πράττοντες που ανήκουν στο σύστημα να μην κατηγορούν ποτέ κανέναν, με την έννοια τού να μέμφονται άλλους, και ίσως να μην νιώθουν τα σχετικά συναισθήματα. Θα μπορούσαν, για παράδειγμα, να είναι εξαιρετικά σκεπτικιστικοί ως προς το τι δύνανται να κά-

3. Αναπτύσσω αυτό το σημείο στο δοκίμιό μου «Moral Luck», από το βιβλίο μου με τον ομώνυμο τίτλο, ως διευκρίνιση στο γενικότερο σημείο ότι το σύστημα της ηθικότητας προσδίδει ιδιαίτερο βάρος στην επισφαλή δομή της εκουσιότητας.

νουν οι άλλοι. Η επισήμανση ότι ο αυτοοικτιρμός ή η μετάνοια προϋποθέτει ότι η πράξη κάποιου είναι εκούσια είναι μία μόνο εφαρμογή ενός γενικότερου κανόνα, ότι η μομφή εναντίον οποιουδήποτε κατευθύνεται στο εκούσιο. Ο ηθικός νόμος είναι πιο αυστηρός από τον νόμο μιας πραγματικά φιλευλεύθερης δημοκρατίας, επειδή δεν αφήνει περιθώριο για μετανάστευση, αλλά είναι σαφέστατα δίκαιος ως προς τις ιδέες του περί ευθύνης.

Από αυτή τη σκοπιά, ο ωφελισμός είναι ένα περιφερειακό μέλος του συστήματος της ηθικότητας. Έχει μια ισχυρή παράδοση σκέψης σύμφωνα με την οποία η απόδοση ευθυνών και άλλες κοινωνικές αντιδράσεις θα έπρεπε να κατανέμονται με κοινωνικά ωφέλιμο τρόπο, και παρόλο που αυτό θα οδηγούσε στο να κατευθύνονται στο εκούσιο, μπορεί να συμβαίνει και το αντίθετο. Αυτό συνάγεται από την συνεπή εφαρμογή του ωφελιστικού κριτηρίου σε όλες τις πράξεις, συμπεριλαμβανομένων των κοινωνικών πράξεων της απόδοσης ευθυνών και ούτω καθεξής. Η ίδια αρχή μπορεί να επεκταθεί στην μη-εκφρασμένη απόδοση ευθυνών και στις επικριτικές σκέψεις. Μάλιστα, σε ένα άλλο επίπεδο, ένας ωφελιστής θα μπορούσε να αναρωτηθεί μήπως η πιο χρήσιμη πολιτική δεν θα ήταν το να παραβλέψει ότι ο σκοπός της απόδοσης ευθυνών, με ωφελιστικούς όρους, είναι η χρησιμότητα. Αυτοί οι ελιγμοί φαίνεται να ελέγχονται στην περίπτωση του αυτοοικτιρμού και την αίσθηση της ηθικής υποχρέωσης. Οι ωφελιστές συχνά είναι εξαιρετικά ευσυνείδητοι άνθρωποι, οι οποίοι υπηρετούν την ανθρωπότητα και σταματούν την κατανάλωση κρέατος για χάρη των ζώων. Πιστεύουν ότι αυτό θα έπρεπε ηθικά να πράξουν, και νιώθουν ενochές αν δεν ζουν με βάση τα κριτήριά τους. Δεν ρωτούν, και ίσως δεν θα μπορούσαν να ρωτήσουν: Πόσο χρήσιμο είναι το ότι σκέφτομαι και νιώθω έτσι; Εξαιτίας τέτοιων κινήτρων, και όχι μόνο εξαιτίας λογικών χαρακτηριστικών, ο ωφελισμός, στις περισσότερες εκδοχές του, είναι ένα είδος ηθικότητας, αν και περιθωριακό.

Η αίσθηση ότι η ηθική υποχρέωση είναι αναπόφευκτη, ότι αυτό που είμαι υποχρεωμένος να πράξω είναι αυτό που *πρέπει*

να πράξω, είναι ο πρωτοπρόσωπος σκοπός που προαναφέρθηκε, ότι η ηθική υποχρέωση εφαρμόζεται σε ανθρώπους ακόμα και αν δεν το θέλουν αυτό. Η τριτοπρόσωπη όψη είναι ότι η ηθική κρίση και η απόδοση ευθυνών μπορούν να εφαρμοστούν στους ανθρώπους ακόμη και αν, σε ακραίες περιπτώσεις, θέλουν να ζήσουν εκτός συστήματος. Από τη σκοπιά της ηθικότητας, δεν υπάρχει σημείο εκτός συστήματος, τουλάχιστον για έναν υπεύθυνο πράττοντα. Με όρους του Kant, μπορεί να ενώσουμε αυτές τις δύο σκοπιές θεώρησης λέγοντας ότι η ηθική υποχρέωση είναι *κατηγορική*.

Θα επανέλθω αργότερα στους ανθρώπους εκτός συστήματος. Υπάρχει κάτι περισσότερο που θα πρέπει να ειπωθεί καταρχάς για το τι σημαίνει ηθική υποχρέωση για κάποιον εντός του συστήματος. Δύσκολα θα συμφωνούσαμε ότι ο τρόπος ενέργειας τον οποίο, σε μια δεδομένη περίπτωση, είναι ηθικά πιο εύλογο να υιοθετήσουμε πρέπει να λογίζεται ως ηθική υποχρέωση. Υπάρχουν πράξεις (και πολιτικές, και στάσεις, κ.λπ.) που είναι είτε κάτι λιγότερο είτε κάτι περισσότερο από υποχρεώσεις. Μπορεί να είναι ηρωικές ή εξαιρετικές πράξεις, που υπερβαίνουν το υποχρεωτικό ή το αναγκαίο. Ή μπορεί να είναι πράξεις που, από ηθική σκοπιά, θα ήταν αποδεκτό, ή αξιέπαινο, ή απλώς μια καλή ιδέα να κάνουμε, χωρίς να είναι υποχρεωτικό να τις κάνουμε. Η επισήμανση αυτή είναι προφανής όσον αφορά τις αντιδράσεις των ανθρώπων. Οι άνθρωποι μπορεί να θαυμάζονται πολύ, ή να αποτιμώνται θετικά, για πράξεις για τις οποίες, αν δεν τις έκαναν, δεν θα κατηγορούνταν. Πώς αντιμετωπίζει το σύστημα της ηθικότητας τις θεωρήσεις που φαινομενικά δεν συνεπάγονται υποχρεώσεις;

Ένας τρόπος με τον οποίο η βασική, δεοντολογική, εκδοχή της ηθικότητας τις αντιμετωπίζει, είναι να μετατρέψει σε υποχρεώσεις, όσο περισσότερες μπορεί από αυτές. (Έχει μια ιδιαίτερη έφεση προς το αναγωγικό εγχείρημα κατηγοροποίησης όλων των θεωρήσεων σε μία.) Τέτοια διδακτικά παραδείγματα υπάρχουν στο έργο του Ross, του οποίου προανέφερα την ορολογία

των *prima facie* υποχρεώσεων. Απαριθμεί αρκετά είδη γενικών υποχρεώσεων, ή, όπως τις αποκαλεί, καθήκοντα.⁴ Το πρώτο είδος περιλαμβάνει αυτό που όλοι αποκαλούν υποχρεώσεις, τήρηση υποσχέσεων, και, με μια φυσική προέκταση, τη φιλαλήθεια. Το δεύτερο είδος περιλαμβάνει «καθήκοντα ευγνωμοσύνης»: το να ευεργετείς όσους σε έχουν εξυπηρετήσει. Δεν είναι όμως σαφές αν αυτά είναι καθήκοντα, εκτός και αν ο ευεργέτης (όπως υποδηλώνει ο όρος «εξυπηρέτηση») έχει αποκτήσει το δικαίωμα να προσδοκά αντάλλαγμα – στην περίπτωση αυτή, το αντάλλαγμα έπεται μιας εννοούμενης υπόσχεσης, και η υποχρέωση θα ανήκει στο πρώτο είδος. Οι αγαθές πράξεις τις οποίες δεν επιζητήσα μπορεί να είναι καταπιεστικές, αλλά δεν θα θεωρήσω αυτή την καταπίεση ως υποχρέωση⁵.

Αυτό που προσπαθεί να προσαρμόσει ο Ross στην έννοια της υποχρέωσης είναι σίγουρα μια διαφορετική ηθική ιδέα, ότι είναι δείγμα καλού χαρακτήρα το να ανταποδίδουμε την ευεργεσία. Αυτό το χαρακτηριστικό δεν είναι το ίδιο με την διάθεση να κάνει κάποιος αυτό που είναι υποχρεωμένος να κάνει. Μια διαφορετική ηθική σκέψη, πάλι, λειτουργεί μεταμφιεσμένη στο τρίτο είδος υποχρεώσεων του Ross, που αποκαλεί «καθήκοντα δικαιοσύνης». Σχετικά με αυτά τα καθήκοντα, ο Ross λέει το εξής εκκλησιαστικό:

[αυτά τα καθήκοντα] βασίζονται στο γεγονός ή στη δυνατότητα μιας κατανομής της ηδονής ή της ευτυχίας ή

4. W.D. Ross, *The Right and the Good* (Oxford: Clarendon Press, 1930), σ. 21 κ.ε.

5. Αυτό ισχύει ακόμη και όταν οι αγαθές πράξεις είναι μέρος μιας ευρύτερης πρακτικής στην οποία οι άλλοι ελπίζουν ότι θα συμμετάσχουν. Αυτό τονίζεται αξιοθαύμαστα από τον Nozick στο *Anarchy, State and Utopia* (New York: Basic Books, 1974), κεφ. 5.

των μέσων που δεν συνάδουν με τις αρετές των εμπλεκόμενων ατόμων. Στην περίπτωση αυτή εγείρεται το καθήκον να διαταράξουμε ή να εμποδίσουμε μια τέτοια κατανομή.

Υπάρχουν τέτοια πράγματα όπως καθήκοντα ή υποχρεώσεις της δικαιοσύνης, αλλά αυτή η προτροπή για εξέγερση ενάντια στην καπιταλιστική (ή σε οποιαδήποτε άλλη) οικονομία δεν μπορεί να είναι η σωστή θεώρηση του τι είναι τα εν λόγω καθήκοντα ή υποχρεώσεις. Οι απαιτήσεις της δικαιοσύνης αφορούν, εν πρώτοις, *αυτό που θα πρέπει να γίνει*. Ο τρόπος με τον οποίο μια ορισμένη απαίτηση της δικαιοσύνης συνδέεται με μια πράξη που ένα άτομο έχει λόγο, ή πιο συγκεκριμένα, έχει υποχρέωση να κάνει, εξαρτάται από τη στάση του ατόμου ως προς την απαίτηση. Στην πολιτική, το ερώτημα, πόσο απέχει η προσωπική πράξη από το επιθυμητό – *το ουτοπικό μέτρο*, όπως θα λέγαμε – είναι ένα από τα πρώτα, και κατεξοχήν ηθικά, ερωτήματα.

Είναι σφάλμα της ηθικότητας να προσπαθεί να μετατρέψει τα πάντα σε υποχρεώσεις. Όμως οι λόγοι γι' αυτό το σφάλμα προχωρούν βαθιά. Εδώ πρέπει να θυμόμαστε ότι αυτό που *συνήθως* αποκαλείται υποχρέωση δεν κερδίζει, κατ' ανάγκην, σε μια διαμάχη ηθικών θεωρήσεων. Ας υποθέσουμε ότι έχεις μια καθημερινή υποχρέωση – να επισκεφθείς έναν φίλο, φέρ' ειπείν (ένα κλασικό παράδειγμα), επειδή το έχεις υποσχεθεί. Σου παρουσιάζεται κατόπιν μια μοναδική ευκαιρία, σε έναν, ασύμβατο με την εκπλήρωση της υπόσχεσής σου, χώρο και χρόνο, να προωθήσεις έναν σημαντικό σκοπό. (Για να κάνουμε το παράδειγμα πιο ρεαλιστικό, θα πρέπει να προσθέσουμε περισσότερες λεπτομέρειες. Και, όπως συμβαίνει συχνά στην ηθική φιλοσοφία, αν κάποιος λάβει υπόψη τις λεπτομέρειες, το παράδειγμα αρχίζει ίσως να αποσυντίθεται. Υπάρχει το ζήτημα της στάσης του φίλου σου προς το σκοπό, και προς την υποστήριξή σου στον συγκεκριμένο σκοπό. Εάν αυτός ή αυτή υποστηρίζει και τα δύο, ή

απλώς το δεύτερο, και σε απάλλασσε από την υπόσχεση αν επι-κοινωνούσατε, μόνο ο πλέον σκληροπυρηνικός ηθικιστής θα έβλεπε κάποιο πρόβλημα σε αυτό. Εάν ο φίλος δεν σε απάλλασσε, μπορεί να αναρωτηθείς τι είδους φίλος είναι... Όμως δεν είναι δύσκολο για τον καθένα που διαβάσει αυτές τις γραμμές να βρει ένα εύστοχο παράδειγμα.) Μπορεί εύλογα να συμπεράνεις ότι πρέπει να εκμεταλλευτείς την ευκαιρία ώστε να προωθήσεις το σκοπό⁶. Όμως οι υποχρεώσεις έχουν μια ηθική αυστηρότητα, που σημαίνει ότι η αθέτησή τους προσκαλεί την απόδοση ευθυνών. Το μόνο πράγμα που μπορεί να θεωρηθεί ότι το ακυρώνει αυτό, μέσα στην οικονομία της ηθικότητας, είναι ότι η αντίπαλη πράξη θα έπρεπε να αναπαριστά μια άλλη και πιο αυστηρή υποχρέωση. Η ηθικότητα ενισχύει την άποψη ότι *μόνο μια υποχρέωση μπορεί να νικήσει μια υποχρέωση*⁷.

6. Το παράδειγμα είναι ενδεικτικό της σύγκρουσης μεταξύ μιας υποχρέωσης και μιας θεώρησης που, εκ πρώτης όψεως, δεν συνιστά υποχρέωση. Θα μπορούσε πολύ άνετα να αντιπροσωπεύει μια ακόμα σύγκρουση, μεταξύ του ιδιωτικού και του δημοσίου. Για διάφορες σκέψεις επί του θέματος και ειδικότερα για το ρόλο των ωφελισμικών θεωρήσεων στο δημόσιο Βίο, δείτε τα δοκίμια στο Stuart Hampshire, ed., *Public and Private Morality* (New York: Cambridge University Press, 1978).

7. Η ηθικότητα ενθαρρύνει την ιδέα, και ιδιαίτερα σε περιπτώσεις αυτού του είδους, αλλά δεν εμμένει πάντα σ' αυτήν, τουλάχιστον υπό την έννοια ότι μια δική μου υποχρέωση δύναται να υπερκεραστεί μονάχα από μια άλλη δική μου υποχρέωση. Εάν κάποιο ζωτικό δικό μου συμφέρον θα πρέπει να θυσιαστεί για να φέρω εις πέρας μια υπόσχεση, ιδίως εάν η υπόσχεση ήταν σχετικά ασήμαντη, ακόμα και ο πιο ακραιφνής ηθικιστής ίσως συμφωνήσει ότι έχω το δικαίωμα να αθετήσω την υπόσχεση που έδωσα, χωρίς να θεωρηθεί ότι έχω την υποχρέωση να την αθετήσω (χρωστώ αυτό το σημείο στον Gilbert Harman). Τούτο είναι σωστό αλλά, εκτός και αν η υπόσχεση είναι πραγματικά τετριμμένη, υποψιάζομαι ότι ο ακραιφνής

Εντούτοις, πώς μπορεί αυτή η πράξη σου να είναι υποχρέωση, εκτός και αν προέρχεται από μια γενικότερη υποχρέωση; Δεν είναι εύκολο να πούμε ποια είναι η γενικότερη υποχρέωση. Δεν έχεις την απόλυτη υποχρέωση να επιδιώξεις αυτόν το σκοπό, ούτε να κάνεις το παν για τους σκοπούς που έχεις υιοθετήσει. Μας απομένει ο πολύ αδύναμος ισχυρισμός ότι κάποιος έχει μια υποχρέωση να συμβάλει σε έναν σημαντικό σκοπό σε περιπτώσεις που υπάρχουν εξαιρετικά ευμενείς συνθήκες για αυτό. Η επιτακτική απαίτηση μέσα στο σύστημα ηθικότητας να βρούμε μια γενικότερη υποχρέωση για να στηρίξουμε μια άλλη –αυτό που θα λέγαμε αρχή του *υποχρέωση-εκτός, υποχρέωση-εντός* (obligation-out, obligation-in principle)– έχει σαφέστερες συνέπειες στις οικείες περιπτώσεις όπου μια γενικότερη ηθική θεώρηση εστιάζεται σε μια συγκεκριμένη περίπτωση από μια επείγουσα ανάγκη, όπως η υποχρέωση να βοηθήσεις κάποιον που κινδυνεύει. Δεν έχω την υποχρέωση να βοηθώ όλους όσους βρίσκονται σε κίνδυνο, ή να ψάχνω ανθρώπους που κινδυνεύουν για

ηθικιστής θα συμφωνήσει μαζί μου μονάχα με την προϋπόθεση ότι τα σχετικά συμφέροντα είναι, δίχως αμφισβήτηση, σημαντικά. Αυτό υπαινίσσεται μια μεθερμηνεία, σύμφωνα με την οποία μια υποχρέωση πραγματικά θα υπερκεραζόταν από μια άλλη υποχρέωση, αλλά οπωσδήποτε όχι από δική μου υποχρέωση. Εμμένοντας στην άποψη ότι μόνο τα ζωτικά συμφέροντα έχουν σημασία, είναι πιθανό ότι ο ηθικιστής, όταν δηλώνει ότι έχω το δικαίωμα να περιφρουρήσω το συμφέρον μου, δεν εννοεί ότι μπορώ απλά να το πράξω, αλλά ότι κατέχω αυτό που αποκαλείται κεκτημένο δικαίωμα ώστε να το πράξω: πράγμα που σημαίνει ότι τα τρίτα πρόσωπα έχουν την υποχρέωση να μη με παρεμποδίσουν από το να το πράξω. Σ' αυτήν την περίπτωση, η αρχική μου υποχρέωση θα ακυρωθεί από μια υποχρέωση του *ατόμου που έλαβε την υπόσχεση*, να παραιτηθεί από το δικαίωμα του/της για υλοποίηση της υπόσχεσης.

να τους βοηθήσω. Αν έρθεις αντιμέτωπος⁸ με κάποιον που κινδυνεύει, πολλοί αισθάνονται ότι έχουν την υποχρέωση να τον βοηθήσουν (εκτός και αν αυτό θέτει σε εξαιρετικό κίνδυνο τους ίδιους, κ.λπ.: υπάρχουν πολλές τέτοιες εύλογες προϋποθέσεις που μπορούμε εύκολα να σκεφτούμε). Σε αυτή την περίπτωση, σε αντίθεση με την τελευταία, η υποκείμενη υποχρέωση φαίνεται έτοιμη. Ο άμεσος ισχυρισμός «Σε αυτή την κατάσταση έκτακτης ανάγκης, έχω την υποχρέωση να βοηθήσω», θεωρείται ότι προέρχεται από το «Όλοι έχουν αυτή την υποχρέωση: να βοηθούν σε κατάσταση ανάγκης». Αν προσθέσουμε τη σκέψη ότι πολλές, ίσως όλες, οι ηθικές θεωρήσεις θα μπορούσαν να υπερκεράσουν μια υποχρέωση σε μια περίπτωση, ανακαλύπτουμε ότι πολλές, ίσως όλες, αυτές οι θεωρήσεις σχετίζονται με γενικότερες υποχρεώσεις, ακόμη και αν δεν είναι απλές και χωρίς όρους, όπως αυτές που υποστηρίζει ο αναγωγισμός του Ross.

Αφού αρχίσει η αναζήτηση γενικότερων υποχρεώσεων, μπορεί να βρεθούμε ενώπιον δυσκολιών –όχι μόνο φιλοσοφικών, αλλά συνειδησιακών δυσκολιών– γιατί πρέπει να διαθέσουμε χώρο για ηθικά ουδέτερες πράξεις. Ήδη ανέφερα το πιθανό ηθικό συμπέρασμα ότι μπορεί κανείς να κάνει μια ορισμένη πράξη. Αυτό σημαίνει ότι δεν υπάρχει τίποτε άλλο που να υποχρεούμαι να το πράξω. Αν όμως έχουμε αποδεχθεί ότι οι γε-

8. Το τι πρέπει να εκλαμβάνεται ως αυτό με το οποίο «έρχομαι αντιμέτωπος» αποτελεί πραγματικό και πρακτικό πρόβλημα, ιδίως για τους γιατρούς. Καταπιάνομαι με αυτό το ερώτημα αργότερα δίνοντας μια αιτιολόγηση της αμεσότητας, η οποία δεν χρειάζεται την αρχή του *υποχρέωση-εκτός, υποχρέωση-εντός*. Πρόκειται, ως γνωστόν, για ένα ολοένα και περισσότερο παραγνωρισμένο είδος υποχρέωσης στις σύγχρονες πόλεις, σε σημείο που να μη χαίρει εκτίμησης, ακόμα και από ανθρώπους ευρισκόμενους ενώπιον ενός συμβάντος, οι οποίοι εγκαταλείπουν τη σκηνή (λ.χ. ενός ατυχήματος) με αισθήματα ενοχής.

νικές και απροσδιόριστες υποχρεώσεις ενισχύουν διάφορους ηθικούς σκοπούς, όπως υποδηλώνουν οι τελευταίες επισημάνσεις μας, θα περιμένουμε εις μάτην, και θα ήταν προτιμότερο να ασχοληθώ με αυτόν [το σκοπό] παρά να κάνω κάτι που δεν είμαι υποχρεωμένος να πράξω, ενώ, αν μπορούσα να ασχοληθώ με αυτόν, τότε θα έπρεπε να ασχοληθώ: έχω την υποχρέωση να μην κάνω το χρόνο μου κάνοντας πράγματα που δεν είμαι υποχρεωμένος να πράξω. Σε αυτό το στάδιο, φυσικά, μόνο μια υποχρέωση μπορεί να νικήσει μια υποχρέωση, και για να κάνω αυτό που θέλω, θα χρειαστώ ένα από αυτά τα παραπειστικά μέσα, ένα καθήκον απέναντι στον εαυτό μου. Αν επιτρέψουμε στην υποχρέωση να δομήσει την ηθική σκέψη, υπάρχουν πολλοί φυσικοί τρόποι με τους οποίους θα κυριαρχήσει σε όλες τις όψεις του βίου.

Για να δούμε πέρα από το επιβλητικό οικοδόμημα που έχει ανεγείρει η ηθικότητα με βάση την ιδέα της υποχρέωσης, χρειαζόμαστε έναν ορισμό των υποχρεώσεων όταν ορθά θεωρούνται ως απλώς ένα είδος ηθικής θεώρησης μεταξύ άλλων. Αυτή η προσέγγιση θα μας βοηθήσει να απομακρυνθούμε από την ιδιαίτερη έννοια περί ηθικής υποχρέωσης, και συνεπώς από το σύστημα της ηθικότητας καθαυτό.

Χρειαζόμαστε, πρώτον, την έννοια της *σπουδαιότητας* (importance). Προφανώς, διάφορα πράγματα είναι σημαντικά για διαφορετικούς ανθρώπους (πράγμα που δεν σημαίνει αναγκαία ότι αυτά τα πράγματα είναι σημαντικά για τα συμφέροντα αυτών των ανθρώπων). Αυτό περιλαμβάνει τη σχετική έννοια της σπουδαιότητας, την οποία θα μπορούσαμε επίσης να εκφράσουμε λέγοντας ότι κάποιος *βρίσκει* σημαντικό ένα πράγμα. Πέρα από αυτή την σχετική ιδέα, έχουμε και μια άλλη έννοια, ότι κάτι είναι, απλώς ή απολύτως (simply), σημαντικό (σημαντικό überhaupt, όπως θα έλεγαν κάποιοι, ή σημαντικό *τελεία και παύλα*). Δεν είναι διόλου σαφές τι σημαίνει να είναι κάτι απολύτως σημαντικό. Τούτο δεν

σημαίνει ότι είναι σημαντικό για το σύμπαν: με αυτή την έννοια, τίποτα δεν είναι σημαντικό. Ούτε σημαίνει ότι είναι κάτι που οι περισσότεροι συμβαίνει να το βρίσκουν σημαντικό, ούτε ότι θα έπρεπε να το βρίσκουν σημαντικό. Αμφιβάλλω αν μπορεί να υπάρχει μια αδιαμφισβήτητη ανάλυση αυτής της ιδέας. Οι εξηγήσεις που δίνουν οι άνθρωποι για αυτό επηρεάζονται κατ' ανάγκη από αυτό που θεωρούν ως σημαντικό.

Δεν παίζει ρόλο, για την παρούσα συζήτηση, το ότι αυτή η έννοια δεν έχει κατανοηθεί επαρκώς. Χρειάζεται να γίνουν αποδεκτές μόνο τρεις επισημάνσεις. Πρώτον, ότι υπάρχει αυτή η έννοια. Δεύτερον, ότι, αν κάτι είναι σημαντικό, με τη σχετική έννοια, για κάποιον, τότε αυτό δεν σημαίνει ότι αυτός ή αυτή το θεωρεί απόλυτα σημαντικό. Μπορεί να είναι πολύ σημαντικό για τον Ερρίκο ότι αυτή η συλλογή γραμματοσήμων θα συμπληρωθεί με ένα συγκεκριμένο γραμματόσημο, αλλά ακόμη και ο Ερρίκος μπορεί να καταλάβει ότι αυτό δεν είναι απόλυτα σημαντικό. Ένα σημαντικό ιδεώδες έγκειται στο εξής: οι άνθρωποι θα πρέπει να βρίσκουν σημαντικό ένα σύνολο πραγμάτων που είναι, απόλυτα, σημαντικά, καθώς και πολλά πράγματα που δεν είναι σημαντικά, και θα πρέπει να είναι σε θέση να διακρίνουν τα μεν από τα δε.

Η τρίτη επισημάνση είναι ότι το ερώτημα περί σπουδαιότητας, και κυρίως το ερώτημα τι είναι απολύτως σημαντικό, πρέπει να διακριθεί από ερωτήματα περί *βουλευτικής προτεραιότητας*. Μια θεώρηση έχει υψηλή βουλευτική προτεραιότητα για εμάς αν της προσδώσουμε μεγάλο κύρος ενάντια σε άλλες θεωρήσεις που εμπλέκονται στις βουλεύσεις μας. (Αυτό περιλαμβάνει δύο ιδέες, ότι όταν εμφανίζεται στις βουλεύσεις μας, εξοβελίζει τις περισσότερες άλλες θεωρήσεις, και επίσης ότι όντως εμφανίζεται στις προθέσεις μας. Υπάρχουν αρκετοί λόγοι για τους οποίους πρέπει να εξετάσουμε χωρία την δεύτερη ιδέα, και θα πραγματευτώ αργότερα έναν από αυτούς τους λόγους, αλλά γενικότερα είναι απλούστερο να τις εξετάζουμε μαζί.)

Η σπουδαιότητα συνδέεται κάπως με την βουλευτική προτε-

ραιότητα, αλλά όχι άμεσα. Υπάρχουν πολλά σημαντικά πράγματα για τα οποία δεν μπορεί να κάνει κανείς τίποτε, και πάρα πολλά για τα οποία ένα δεδομένο πρόσωπο δεν μπορεί να κάνει τίποτε. Και πάλι, αυτό δεν σημαίνει κατ' ανάγκη ότι το έργο αυτού του προσώπου είναι να μην κάνει τίποτε: υπάρχει ένας βουλευτικός επιμερισμός εργασίας. Οι δικές σου βουλεύσεις δεν συνδέονται με τρόπο απλό ακόμη και με αυτό που είναι σημαντικό για εσένα. Αν βρίσκεις κάτι σημαντικό, τότε αυτό θα επηρεάσει τη ζωή σου με τον έναν ή τον άλλον τρόπο, και άρα θα επηρεάσει τις βουλεύσεις σου, αλλά αυτή η επιρροή δεν φαίνεται απαραίτητα με τρόπο άμεσο στο περιεχόμενο των βουλεύσεών σου.

Μια θεώρηση μπορεί να έχει υψηλή βουλευτική προτεραιότητα για ένα συγκεκριμένο άτομο, για μια ομάδα ανθρώπων, ή για τον καθένα. Από αυτή τη σκοπιά η προτεραιότητα σχετικοποιείται ως προς τους ανθρώπους. Όμως από μια άλλη σκοπιά δεν θα έπρεπε να σχετικοποιείται: δεν θα έπρεπε να καταχωρείται ανάλογα με το εκάστοτε πεδίο, έτσι ώστε τα πράγματα να έχουν είτε ηθική, είτε προνοητική (prudential) βουλευτική προτεραιότητα. Αυτό θα ήταν παρανόηση. Μπορεί να ειπωθεί ότι οι ηθικές θεωρήσεις έχουν υψηλή προτεραιότητα από ηθική σκοπιά. Αν ισχύει αυτό, σημαίνει ότι κάποιος που βρίσκεται μέσα στο σύστημα της ηθικής δίνει υψηλή προτεραιότητα σε αυτές τις θεωρήσεις. Δεν ορίζει ένα είδος προτεραιότητας. Το σημαντικό με την βουλευτική προτεραιότητα είναι ότι μπορεί να συσχετίσει θεωρήσεις διαφορετικών ειδών⁹. Το ίδιο ισχύει για τη σπουδαιότητα. Με μιαν έννοια, υπάρχουν είδη σπουδαιότητας, και ευλόγως λέμε ότι ορισμένα πράγματα είναι σημαντικά από ηθική σκοπιά, ενώ άλλα από αισθητική σκοπιά και ούτω καθεξής. Πρέπει όμως να τίθεται ένα ερώτημα στο τέλος, σε μια συγκεκριμένη

9. Αυτό το σημείο σχετίζεται με τη συζήτηση για τα βουλευτικά ερωτήματα στο κεφ. 1.

κατάσταση ή γενικότερα, δηλαδή κατά πόσον ένα είδος σπουδαιότητας είναι πιο σημαντικό από ένα άλλο.

Όσοι βρίσκονται μέσα στο σύστημα της ηθικής, συνήθως πιστεύουν ότι η ηθικότητα είναι σημαντική. Επιπλέον, η ηθικότητα έχει εξ ορισμού να κάνει με μια ατομική συμπεριφορά, άρα εδώ η σπουδαιότητα ενδέχεται να σχετίζεται με την βούλευση. Αυτός ο συσχετισμός όμως εξαρτάται βασικά από τον τρόπο με τον οποίο κατανοεί κάποιος την ηθικότητα και την σπουδαιότητά της. Για τους ωφελισμιστές, το σημαντικό είναι το να υπάρχει όσο το δυνατόν περισσότερη ευημερία. Η σχέση με την βούλευση είναι ένα επόμενο, και πλήρως ανοικτό, ερώτημα. Είδαμε όταν εξετάζαμε τον έμμεσο ωφελισισμό πώς το ερώτημα μένει ανοικτό για το ποιες ηθικές θεωρήσεις θα έπρεπε να εντάσσονται στις Βουλευσεις ενός ωφελιστή πράττοντα. Περαιτέρω, το ερώτημα είναι ανοικτό ως προς το αν πρέπει να υπάρχουν καν ηθικές θεωρήσεις για έναν τέτοιο πράττοντα. Ορισμένα είδη ωφελισισμού υποθέτουν ότι τα καλύτερα αποτελέσματα προκύπτουν αν οι άνθρωποι δεν σκέφτονται καθόλου με ηθικούς όρους, και απλώς (για παράδειγμα) πράττουν εγωιστικά. Με λιγότερη πίστη στο αόρατο χέρι, άλλοι δίνουν κάποια προτεραιότητα στις ηθικές θεωρήσεις, και ορισμένοι εξ αυτών, όπως είδαμε, υιοθετούν μια άποψη που επικαλείται την ατομική ευσυνειδησία. Όμως για τον κάθε ωφελιστή πρόκειται για εμπειρικό ερώτημα: ποιες είναι οι συνέπειες για την βούλευση το ότι θεωρείται σημαντική η ευημερία; Από αυτή την άποψη, ωστόσο, υπάρχουν πολλοί ωφελισμιστές που καταρχάς ανήκουν στο σύστημα της ηθικότητας, και κατά δεύτερον είναι ωφελισμιστές.

Στο άλλο άκρο, η αμιγώς καντιανή άποψη εντοπίζει την σπουδαιότητα της ηθικότητας στη σπουδαιότητα του ηθικού κινήτρου καθ' εαυτό. Το σημαντικό είναι οι άνθρωποι να προσδίδουν στις ηθικές θεωρήσεις την υψηλότερη βουλευτική προτεραιότητα. Σε αυτή την άποψη αντιτάχθηκε σφόδρα, και ορθά, ο Hegel, με το σκεπτικό ότι αυτή η άποψη δεν έδινε κανένα περι-

χόμενο στην ηθική σκέψη και επίσης δεσμευόταν σε μια διφορούμενη στάση ως προς την καλύτερευση του κόσμου. Το περιεχόμενο του ηθικού κινήτρου είναι η σκέψη ότι κάποιος είναι υποχρεωμένος να κάνει συγκεκριμένα πράγματα, σε αντίθεση με την απλή ψυχική κλίση. Η αναγκαιότητα αυτής της σκέψης συνεπαγόταν ότι τα άτομα δεν είχαν αυθόρμητα την κλίση να κάνουν αυτά τα πράγματα. Η ύψιστη σπουδαιότητα του ηθικού κινήτρου συνεπαγόταν ότι ήταν προτιμότερο το να μην έχουν οι άνθρωποι την κλίση προς τις ηθικώς ενδεδειγμένες πράξεις.

Καμία από τις δύο απόψεις δεν είναι επαρκής, και μια καλύτερη άποψη δεν συνίσταται σε έναν απλό συμβιβασμό μεταξύ τους. Ο ηθικός βίος καθαυτός είναι σημαντικός, αλλά μπορεί να δει ότι και άλλα πράγματα πέρα από αυτόν είναι σημαντικά. Περιέχει κίνητρα που πράγματι υπηρετούν αυτούς τους άλλους σκοπούς αλλά ταυτόχρονα μπορεί να ιδωθεί μέσα από αυτό τον βίο ωςάν κάτι που δίνει νόημα στη ζωή. Σε κάθε επαρκή ανάλυση, τα ηθικά κίνητρα είναι σημαντικά, και αυτό έχει συνέπειες ως προς το πώς πρέπει να βουλευόμαστε. Μία συνέπεια είναι ότι ορισμένα είδη ηθικής θεωρήσης έχουν υψηλή βουλευτική προτεραιότητα. Αυτός είναι ένας μόνο τρόπος με τον οποίο οι ηθικές θεωρήσεις επηρεάζουν τις βουλευσεις των ανθρώπων. Μπορεί εξίσου να επηρεάζουν και το ύφος και την περίστασή τους, μεταξύ άλλων¹⁰.

Υπάρχει ένα είδος ηθικής θεωρήσης που συνδέει άμεσα τη σπουδαιότητα και τη βουλευτική προτεραιότητα: η υποχρέωση. Βασίζεται στο θεμελιώδες ζήτημα: σε τι πρέπει να μπορούν να βασίζονται (rely) οι άνθρωποι. Οι άνθρωποι πρέπει να βασίζονται όσο το δυνατόν περισσότερο στο να μη θανατωθούν, ή να χρησιμοποιηθούν ως υλικό μέσο, και στο να έχουν κάποιο χώ-

10. Αξίζει να θυμηθούμε, επίσης, μια επισήμανση από το κεφ. 1: οι βουλευτικές θεωρήσεις που συνάδουν με ένα δεδομένο ηθικό κίνητρο, όπως η αρετή, μπορεί να μη συνδέονται διόλου άμεσα με αυτό.

ρο και κάποια αντικείμενα, και κάποιες σχέσεις με άλλους ανθρώπους, που να τα θεωρούν δικά τους. Επίσης, τους εξυπηρετεί, σε κάποιο βαθμό τουλάχιστον, το να ξέρουν ότι δεν θα τους πουν ψέματα. Ένας τρόπος, και ίσως ο μόνος, για να επιτευχθούν αυτοί οι στόχοι είναι μέσω κάποιας μορφής ηθικού βίου και, φυσικά, για να υπάρχει ηθικός βίος αυτοί οι στόχοι πρέπει να υπηρετούνται από αυτόν και μέσα σε αυτόν. Ένας τρόπος με τον οποίο ο ηθικός βίος τούς υπηρετεί είναι με το να ενθαρρύνει συγκεκριμένα κίνητρα, και μια μορφή αυτού είναι να ενσταλλάξει μια διάθεση για να προσδώσουν στις σχετικές θεωρήσεις μια υψηλή βουλευτική προτεραιότητα – στα πιο σοβαρά από αυτά τα ζητήματα, μια οιωνεί απόλυτη προτεραιότητα, έτσι ώστε συγκεκριμένες πράξεις να έχουν προτεραιότητα, ενώ άλλες να αποκλείονται εξ αρχής. Ένας αποτελεσματικός τρόπος για να αποκλειστούν ορισμένες πράξεις είναι να μην υπεισέρχονται καν στη σκέψη μας, και αυτός είναι συνήθως ο καλύτερος τρόπος. Δεν αισθανόμαστε άνετα με κάποιον που στην πορεία μιας συζήτησης για το πώς πρέπει να αντιμετωπίσουμε τις πολιτικούς ή επαγγελματικούς αντιπάλους μας, λέει «Φυσικά, θα μπορούσαμε να κανονίσουμε να τους σκοτώσει κάποιος, αλλά αυτό πρέπει να το αφήσουμε στην άκρη εξ αρχής». Ποτέ δεν θα έπρεπε να είχε φτάσει αυτό το σενάριο στα χέρια του, ώστε να το θέσει κατόπιν στην άκρη. Είναι ιδίον της ηθικότητας ότι τείνει να παραβλέπει τη δυνατότητα ορισμένα ενδιαφέροντα να πραγματώνονται κατ' αυτό τον τρόπο, με βεβουλευμένη σιωπή.

Οι θεωρήσεις που λαμβάνουν βουλευτική προτεραιότητα ώστε να διασφαλιστεί η αξιοπιστία (reliability) συνιστούν υποχρεώσεις. Αντίστοιχα με αυτές τις υποχρεώσεις υπάρχουν δικαιώματα, που τα έχουν άνθρωποι οι οποίοι ωφελούνται από τις υποχρεώσεις. Ένα είδος υποχρεώσεων ορίζεται από τη βασική και σταθερή σπουδαιότητα των συμφερόντων που εξυπηρετεί. Όλες αυτές οι υποχρεώσεις είναι αρνητικές, και αφορούν το τι δεν θα έπρεπε να κάνουμε. Ένα άλλο είδος, και μάλιστα θετικής

ισχύος, περιλαμβάνει την υποχρέωση της αμεσότητας. Εδώ, μια υψηλή βουλευτική προτεραιότητα επιβάλλεται λόγω επείγουσας ανάγκης, όπως είναι η περίπτωση διάσωσης κάποιου, που εξετάσαμε πρωτύτερα. Μια γενική ηθική παραδοχή για τα ζωτικά συμφέροντα των ανθρώπων εστιάζεται στην βουλευτική προτεραιότητα με βάση την αμεσότητα, και η αμεσότητα ως προς εμένα είναι αυτή που γεννά την δική μου υποχρέωση, την οποία δεν μπορώ χωρίς επίκριση να την αγνοήσω. Δύο συναφή πράγματα έπονται από την κατανόηση των υποχρεώσεων του επείγοντος με αυτό τον τρόπο. Πρώτον, δεν χρειάζεται να πούμε ότι η υποχρέωση προέρχεται από μια γενικότερη υποχρέωση. Η ουσία των αρνητικών υποχρεώσεων έγκειται στην γενικότητά τους: παρέχουν ένα εδραιωμένο και μόνιμο πρότυπο των βουλευτικών προτεραιοτήτων. Στην θετική περίπτωση, ωστόσο, η υπόρρητη διάθεση είναι ένα γενικό ενδιαφέρον, που δεν εκφράζεται πάντοτε με βουλευτική προτεραιότητα, και αυτό που παράγει υποχρέωση από αυτήν είναι, ακριβώς, η επείγουσα ανάγκη. Δεν χρειάζεται να δεχθούμε την αρχή του *υποχρέωση-εκτός, υποχρέωση-εντός*.

Το πιο σημαντικό, υπάρχουν ηθικές συνέπειες αν κατανοήσουμε αυτές τις υποχρεώσεις με αυτό τον τρόπο. Ορισμένοι ηθικολόγοι λένε ότι, αν θεωρούμε ότι η αμεσότητα ή η φυσική εγγύτητα σχετίζονται με ό,τι αποφασίζουμε, πρέπει να σφάλουμε ως προς την ορθολογικότητα ή τη φαντασία. Είμαστε ανορθολόγοι αν δεν παραδεχόμαστε ότι αυτοί που λιμοκτονούν αλλού δημιουργούν τις ίδιες απαιτήσεις σε εμάς με αυτούς που λιμοκτονούν εδώ. Αυτοί οι ηθικολόγοι σφάλουν, τουλάχιστον όταν προσπαθούν βασίσουν την πρόκλησή τους απλώς στη δομή των υποχρεώσεων. Φυσικά, αυτή η επισήμανση δεν εξουδετερώνει την ίδια την πρόκληση. Θα έπρεπε να νοιαζόμαστε περισσότερο για τα δεινά των ανθρώπων που ζουν αλλού. Όμως μια ορθή κατανόηση του τι είναι υποχρέωση θα διασαφηνίσει πώς πρέπει να αρχίσουμε να σκεφτόμαστε ως προς αυτή την πρό-

κληση. Δεν πρέπει να απορρίψουμε την εννοιολογική κατηγορία της αμεσότητας, αλλά πρέπει να εξετάσουμε τι πρέπει, στον σύγχρονο κόσμο, να λογίζεται ως αμεσότητα για εμάς, και τι χώρος υπάρχει στη ζωή μας για τέτοια ζητήματα, όταν δεν αποτελούν υποχρεώσεις.

Οι υποχρεώσεις που εξετάσαμε ως εδώ περιλαμβάνουν (αρνητικά) αυτό που είναι θεμελιωδώς σημαντικό και (θετικά) αυτό που είναι σημαντικό και άμεσο. Και τα δύο βασίζονται εντέλει σε μία σύλληψη, ότι κάθε άτομο πρέπει να διάγει έναν βίο. Οι άνθρωποι χρειάζονται βοήθεια αλλά (εκτός και αν είναι πολύ νέοι, πολύ γέροι, ή με σοβαρά κινητικά προβλήματα) όχι συνεχώς. Συνεχώς χρειάζονται να μην κινδυνεύουν να θανατωθούν, να μην τους επιτεθούν, ή να μην επεμβαίνει κάποιος αυθαίρετα στη ζωή τους. Είναι προσόν του συμβολαιισμού ότι κατανόησε ότι αυτές οι θετικές και αρνητικές υποχρεώσεις έπονται αυτών των βασικών συμφερόντων¹¹.

Οι πιο κοινά αποδεκτές υποχρεώσεις, δηλ. οι υποσχέσεις, διαφέρουν από τις θετικές και τις αρνητικές υποχρεώσεις επειδή αυτό που είμαι υποχρεωμένος να κάνω, καθαυτό, μπορεί να μην είναι διόλου σημαντικό. Γι' αυτό όμως, αποτελούν ένα παράδειγμα της ίδιας σύνδεσης, ανάμεσα στην υποχρέωση και στην αξιοπιστία. Ο θεσμός της υπόσχεσης αποσκοπεί στο να παράσχει κινητή αξιοπιστία, παρέχοντας μια φόρμουλα που θα μεταδίδει υψηλή βουλευτική προτεραιότητα σε κάτι που ειδήλλως δεν θα είχε προτεραιότητα. Γι' αυτό είναι περιέργο να υποσχεθεί κάποιος να μη σε σκοτώσει – αν δεν το έχει ήδη ως υψηλή βουλευτική προτεραιότητα, γιατί η υπόσχεσή του να θεωρηθεί ως αξιόπιστη βάση για την παροχή υψηλής βουλευτικής προτεραι-

11. Η αναφορά στον συμβολαιισμό αναδεικνύει το σημείο ότι η θεωρία μου είναι, υπό μία έννοια, ατομικιστική. Για μερικές επιπλέον παρατηρήσεις πάνω σε αυτό το θέμα, δείτε το «Υστερόγραφο».

ότητας; (Υπάρχουν απαντήσεις σε αυτό το ερώτημα, σε ειδικές περιπτώσεις, και το να εξετάσουμε ποιες μπορεί να είναι, θα μας βοηθήσει να δούμε πώς λειτουργεί το σύστημα.)

Η υποχρέωση αποσκοπεί στο να διασφαλίσει την αξιοπιστία, μια κατάσταση πραγμάτων όπου οι άνθρωποι μπορούν εύλογα να περιμένουν ότι οι άλλοι θα συμπεριφερθούν με ορισμένους τρόπους, και όχι με άλλους. Είναι ένας μόνο από πολλούς ηθικούς τρόπους να το κάνει αυτό. Ένας τρόπος με τον οποίο κάποιος προσπαθεί να παραγάγει μια προσδοκία *ότι*, μέσα από μια προσδοκία *κάποιου πράγματος*. Αυτά τα είδη υποχρέωσης συχνά απαιτούν την υψηλότερη βουλευτική προτεραιότητα και επίσης παρουσιάζονται ως σημαντικά – στην περίπτωση των υποσχέσεων, επειδή είναι υποσχέσεις και όχι λόγω του περιεχομένου τους. Όμως, βλέπουμε ότι δεν εξασφαλίζουν πάντα την υψηλότερη προτεραιότητα, ακόμη και σε πράττοντες που έχουν ηθικά καλή διάθεση. Αν αναστοχαστεί ότι κάποιος σκοπός είναι ιδιαίτερα σημαντικός, και η παρούσα πράξη συνδέεται σημαντικά με αυτόν το σκοπό, ένας πράττων μπορεί εύλογα να συμπεράνει ότι η υποχρέωση μπορεί να αθετηθεί σε αυτή την περίπτωση, όπως προαναφέρθηκε, και μάλιστα αυτό το συμπέρασμα μπορεί να είναι αποδεκτό¹², με την έννοια ότι ο πράττων μπορεί να εξηγήσει μέσα στη δομή των ηθικών θεωρήσεων το γιατί προέβη στη συγκεκριμένη απόφαση. Όμως δεν χρειάζεται να αποκαλέσει αυτή την πράξη «διαφορετική και πιο αυστηρή υποχρέωση». Μια υποχρέωση είναι ένα ιδιαίτερο είδος θεώρησης, με μια γενικότερη σχέση με την σπουδαιότητα και την αμεσότητα. Η περίπτωση που εξετάζουμε απλώς εμπεριέχει μια θεώρηση που είναι αρκετά ση-

12. Είναι λανθασμένο να υποθέτουμε ότι μια τέτοια θέση θα πρέπει να θεωρείται ομόθυμα αποδεκτή. Κάποιοι ενδέχεται να έχουν μεγαλύτερο δικαίωμα από άλλους να διαμαρτύρονται.

μαντική ώστε να υπερκεράσει αυτή την υποχρέωση σε αυτή την περίπτωση¹³, και είναι σαφέστερο να το πούμε έτσι απλά, ως έχει. Θα πρέπει να απορρίψουμε τον άλλο γνώμονα της ηθικότητας, ότι μόνο μια υποχρέωση μπορεί να νικήσει μια υποχρέωση.

Όταν ένα εμπρόθετο συμπέρασμα περιέχει μια θεώρηση που έχει την ύψιστη βουλευτική προτεραιότητα, και είναι πολύ σημαντική, (τουλάχιστον για τον πράττοντα), μπορεί να λάβει μια ιδιαίτερη μορφή και να γίνει το συμπέρασμα όχι απλώς ότι κάποιος θα πρέπει να κάνει ένα συγκεκριμένο πράγμα, αλλά ότι κάποιος πρέπει, και ότι δεν μπορεί να κάνει τίποτε άλλο. Αυτό μπορούμε να το αποκαλέσουμε ένα συμπέρασμα πρακτικής αναγκαιότητας. Ενίοτε, φυσικά, το «πρέπει» σε ένα πρακτικό συμπέρασμα είναι απλώς σχετικό, και σημαίνει μόνο ότι μια ορισμένη πράξη χρειάζεται για να επιτευχθεί ένας σκοπός, ο οποίος δεν είναι επ' ουδενί ζήτημα «του τι πρέπει». Το «πρέπει να φύγω τώρα» μπορεί να συμπληρωθεί με το «για να πάω σινεμά», όπου δεν υπάρχει καμία νύξη ότι υποχρεούμαι να πάω σινεμά: απλώς πηγαίνω σινεμά. Δεν μας απασχολεί αυτό, αλλά το «πρέπει» που είναι άνευ όρων και *φτάνει ως τη βάση του ζητήματος*.

Είναι ένα ενδιαφέρον ερώτημα, το πώς ένα συμπέρασμα με βάση το τι πρέπει να κάνουμε, ή εξίσου τι δεν μπορούμε να κάνουμε, διαφέρει από ένα συμπέρασμα που εκφράζεται απλώς με βάση το τι έχουμε περισσότερο λόγο να κάνουμε: πιο συγκεκριμένα, πώς μπορεί να είναι ισχυρότερο, όπως φαίνεται. (Πώς, στην βούλευσή μας, μπορεί οτιδήποτε ισχυρότερο να συναχθεί υπέρ μιας συγκεκριμένης πράξης, από αυτή που είναι εύλογο να κά-

13. Αυτό το είδος περίπτωσης; Μάλιστα. Αλλά με το να προσδιορίζουμε επακριβώς τα γεγονότα, όπως το να λέμε ότι αυτή είναι η δεύτερη φορά (για εκείνη τη γυναίκα, γι' αυτό το έτος) ενδέχεται σαφώς να έχει κάποια σχέση.

νουμε;) Δεν θα εξετάσω αυτό το ερώτημα εδώ¹⁴. Αυτό που είναι άμεσα συναφές είναι ότι η πρακτική αναγκαιότητα δεν είναι επ' ουδενί ιδίον της ηθικής. Μπορεί κανείς να συμπεράνει ότι πρέπει να κάνει άνευ όρων ένα πράγμα, για λόγους φρόνησης, αυτοπροστασίας, αισθητικής ή καλλιτεχνικής ευαισθησίας, ή απλώς για αυτοεπιβεβαίωση. Σε ορισμένες εξ αυτών των περιπτώσεων (τη βασική αυτοάμυνα, για παράδειγμα), μια ηθική σκοπιά μπορεί καθαυτή να νομιμοποιήσει το συμπέρασμα. Σε άλλες περιπτώσεις, θα απορρίψει το συμπέρασμα. Το σημαντικό είναι ότι ένα συμπέρασμα πρακτικής αναγκαιότητας είναι το ίδιο είδος συμπεράσματος είτε θεμελιώνεται σε ηθικούς λόγους, είτε όχι.

Η πρακτική αναγκαιότητα, και η εμπειρία του να φτάσουμε σε ένα συμπέρασμα με τέτοια ισχύ, είναι ένα στοιχείο που έχει περιληφθεί στην ιδέα της ηθικής υποχρέωσης (αυτό εξηγεί την πεποίθηση, την οποία έχουν πολλοί, ότι η ηθική υποχρέωση είναι ταυτόχρονα αρκετά εξαιρετική και πολύ οικεία). Ωστόσο, η πρακτική αναγκαιότητα, ακόμη και όταν θεμελιώνεται σε ηθικούς λόγους, δεν σηματοδοτεί απαραίτητα μια υποχρέωση. Η πράξη που «πρέπει» να κάνει ο πράττων μπορεί να μη σχετίζεται με τις προσδοκίες των άλλων, ή με την κατηγορία της αποτυχίας. Οι ηθικά εξέχουσες ή δυνάμει ηρωικές πράξεις που προανέφερα, επειδή είναι κάτι περισσότερο από υποχρεώσεις, δεν είναι υποχρεωτικές, και δεν μας ζητείται συνήθως να τις κάνουμε ούτε μας μέμφονται αν δεν τις κάνουμε. Όμως ο πράττων που κάνει ένα τέτοιο πράγμα μπορεί να νιώθει ότι πρέπει να το κάνει, ότι δεν υπάρχει εναλλακτική γι αυτόν, και ταυτόχρονα να αναγνωρίζει ότι αυτό δεν απαιτείται από άλλους. Μπορεί να σκεφτεί ότι απαιτείται κάτι από αυτόν αλλά όχι από τους άλλους, επειδή διαφέρει από τους άλλους. Όμως η διαφορά μπορεί να φανεί ότι συνίσταται εν τέλει

14. Έκανα μια υπόδειξη σχετικά με αυτό, στο «Practical Necessity», *Moral Luck*, σελ. 124-132.

στο ότι ο πράττων είναι κάποιος που έχει αυτή ακριβώς την πεποίθηση. Τα αισθήματά του, μάλιστα, και τα αναμενόμενα αισθήματά του, αν δεν πράξει ως θεωρεί πως είναι υποχρεωμένος, μπορεί να μοιάζουν με αυτά που σχετίζονται με τις υποχρεώσεις (περισσότερο από ό,τι παραδέχεται η ηθικότητα¹⁵).

Ήδη ανέφερα την καντιανή περιγραφή της ηθικότητας ως κατηγορικής. Όταν ο Kant ισχυριζόταν ότι η βασική αρχή της ηθικότητας είναι η Κατηγορική Προσταγή, δεν ενδιαφερόταν για κάποια λογική διάκριση ανάμεσα σε μορφές εκφράσεων που είναι κυριολεκτικά προσαγές. Ενδιαφερόταν για την αναγνώριση ενός «εγώ πρέπει» που είναι άνευ όρων και καλύπτει ό,τι έχει σημασία, αλλά θεώρησε ότι αυτή η άνευ όρων πρακτική αναγκαιότητα είναι ίδιον της ηθικότητας. Πίστευε ότι ήταν άνευ όρων με την έννοια ότι δεν εξαρτιόταν καθόλου από την επιθυμία: μια πράξη που μας παρουσιάζεται με αυτή την αναγκαιότητα είναι πράξη που έχουμε λόγο να υιοθετήσουμε, και μόνο οι ηθικοί λόγοι θα μπορούσαν να υπερβούν την επιθυμία με αυτό τον τρόπο. Όπως υποστήριξα, ωστόσο, η πρακτική αναγκαιότητα

15. Πόσο παρόμοια δηλαδή; Αυτό θίγει ένα σημαντικό ερώτημα που δεν μπορώ εδώ να αναπτύξω περισσότερο, τη διαφοροποίηση μεταξύ ενοχής και αιδούς. Για μια λεπτομερέστερη κριτική αποτίμηση, δείτε τώρα το *Shame and Necessity* (California University Press, 1993) και ειδικότερα το κεφάλαιο 4 και σημείωση 1. Υπάρχει μια τέτοια διαφοροποίηση και σχετίζεται με την ηθική, αλλά είναι κατά πολύ πολυπλοκότερη απ' όσο την αντιλαμβανόμαστε συνήθως. Πάνω απ' όλα, είναι λανθασμένο να υποθέτουμε ότι η ενοχή μπορεί να διαφοροποιηθεί σαν ώριμη και αυτόνομη αντίδραση που έχει τη θέση της στην ηθική εμπειρία, ενώ η αιδώς είναι μια πιο πρωτόγονη αντίδραση που δεν εντάσσεται σ' αυτά τα πλαίσια. Η ηθικότητα τείνει να αυτοεξαπατάται όσον αφορά τη σύνδεσή της με την αιδώς. Για μερικές προτεινόμενες παρατηρήσεις επί αυτής της διαφοροποίησης, δείτε Herbert Morris, «Guilt and Shame», στο έργο του *On Guilt and Innocence* (Berkeley: University of California Press, 1976).

δεν χρειάζεται να είναι ανεξάρτητη από την επιθυμία, με έναν τόσο ισχυρό τρόπο. Διαχώρισα το «πρέπει» που είναι άνευ όρων, από ένα «πρέπει» που βασίζεται σε μια επιθυμία που απλώς τυγχάνει να έχει ο πράττων. Όμως ένα συμπέρασμα πρακτικής αναγκαιότητας θα μπορούσε καθαυτό να εκφράζει μια επιθυμία, αν η επιθυμία δεν είναι απλώς μια επιθυμία που τυγχάνει να έχει ο πράττων, αλλά είναι ουσιώδης για τον πράττοντα και πρέπει να πραγματωθεί. Η διαφορά βέβαια ανάμεσα σε αυτή τη σύλληψη της πρακτικής αναγκαιότητας και στην καντιανή δεν είναι απλώς ζήτημα ορισμού ή λογικής ανάλυσης. Η καντιανή ιδέα περί πρακτικής αναγκαιότητας είναι βασικά αυτή η πιο οικεία ιδέα, αλλά επιδέχεται μιας ιδιαίτερης ερμηνείας, βάσει της οποίας τα μόνα αναγκαία πρακτικά συμπεράσματα είναι αυτά που είναι απόλυτα ανεξάρτητα από οποιαδήποτε επιθυμία. Για τον Kant θα μπορούσε να υπάρχει ένα πρακτικό συμπέρασμα που να είναι ριζικά ανεξάρτητο κατ' αυτό τον τρόπο, λόγω της άποψής του για τον έλλογο εαυτό ως ελεύθερο από την αιτιότητα, και επειδή υπάρχουν λόγοι δράσης που βασίζονται αποκλειστικά στο έλλογο πράττειν και όχι σε οτιδήποτε (όπως μια επιθυμία) μπορεί να μην έχει ο πράττων¹⁶.

16. Αυτό σχετίζεται με τις ανομοιότητες στην αντίληψη του εαυτού, που καλλιεργήθηκαν από τον Kant και τους εγελιανούς τιμητές του: δείτε στο Κεφάλαιο 1 την υποσημείωση 6. Είναι σημαντικό εδώ να διακρίνουμε δύο τελείως διαφορετικές ιδέες. Άλλα άτομα, και ενίοτε και εγώ ο ίδιος, ενδέχεται να έχουν μια «έξωθεν» ιδέα για διάφορα ιδανικά και σχέδια που μπορεί να είχα, για παράδειγμα, εάν είχα ανατραφεί με άλλο τρόπο: υπάρχουν ελάχιστοι λόγοι υπέρ και πάμπολλοι κατά του ισχυρισμού ότι εάν είχα ανατραφεί με άλλο τρόπο, δεν θα ήμουν εγώ που είμαι σήμερα. Αυτό ακριβώς είναι το πεδίο της μεταφυσικής αναγκαιότητας. Αλλά υπάρχει και ένα άλλο πεδίο, εκείνο της πρακτικής αναγκαιότητας, που καταπιάνεται με το ποιες είναι οι πιθανές κατευθυντήριες γραμμές της δράσης και

Ο Kant επίσης περιγράφει το συμπέρασμα της πρακτικής αναγκαιότητας, εννοημένο ως ίδιον της ηθικότητας, ως μια αναγνώριση των απαιτήσεων του ηθικού νόμου, και όταν μιλά γι' αυτό με ψυχολογικούς όρους, αναφέρεται σε ένα συγκεκριμένο αίσθημα ή συναίσθημα, «μια έννοια σεβασμού στον νόμο». Οι σύγχρονοι ηθικιστές δεν χρησιμοποιούν συνήθως αυτή την ορολογία, αλλά δεν δυσκολεύονται να κατανοήσουν τι ήταν αυτό που ο Kant περιέγραφε. (Ορισμένοι εξ αυτών εξακολουθούν να επικαλούνται μια έννοια περί ηθικού νόμου. Άλλοι, απρόθυμοι να κάνουν κάτι τέτοιο, χρησιμοποιούν ιδέες όπου υπόρρητα την ενέχουν.) Ο Kant δεν πίστευε ότι η επιτακτική έννοια της ηθικής αναγκαιότητας, ως συναισθήματος, καθαυτή παρείχε το λόγο για την τέλεση της ηθικής πράξης. Ως αίσθημα, ήταν απλώς ένα αίσθημα και δεν είχε περισσότερη έλλογη δύναμη από ό,τι οποιοδήποτε άλλο ψυχολογικό αντικείμενο. Ο λόγος έγκειτο όχι στο τι ήταν το συναίσθημα, αλλά σε αυτό που αναπαριστούσε το συναίσθημα, δηλ. την αλήθεια ότι η ηθική καθολικότητα ήταν απαίτηση του ίδιου του πρακτικού λόγου.

Αυτή η αλήθεια, όπως την εξέλαβε ο Kant, σήμαινε ότι η ηθικότητα έχει ένα αντικειμενικό θεμέλιο, όπως είδαμε στο κεφ. 4, και θεώρησε μάλιστα ότι η εμπειρία της ηθικής απαίτησης αναπαριστά αυτό το θεμέλιο. Ωστόσο, πρέπει να ειπωθεί ότι η εμπειρία αυτή μπορεί να το αναπαριστά και εντελώς εσφαλμένα. Η εμπειρία είναι σαν να είμαστε *αντιμέτωποι* με κάτι, έναν νόμο

τα πιθανά σχέδια που θα εκπονήσω, με δεδομένο ότι κατέχω ήδη τα ιδανικά και το χαρακτήρα που υποτίθεται ότι κατέχω. Αυτό είναι το επίπεδο όπου θα πρέπει να αντισταθούμε στην καντιανή ιδέα, ότι το αληθινά ηθικό υποκείμενο είναι εκείνο για το οποίο τίποτα δεν είναι αναγκαίο εκτός από την ίδια την δράση. Αυτή η θέση σχετίζεται επίσης στενά και με το ζήτημα των πραγματικών συμφερόντων, που εξετάζονται στο Κεφάλαιο 3.

που είναι μέρος του κόσμου όπου ζει κάποιος¹⁷. Εντούτοις, η δύναμη του ηθικού λόγου, σύμφωνα με τον Kant, δεν έγκειται, και ούτε θα μπορούσε να έγκειται σε οτιδήποτε πέραν του εαυτού μας. Η δύναμή του έγκειται στο αντικειμενικό του θεμέλιο, και καμία εμπειρία δεν θα μπορούσε να αναπαραστήσει αυτή την αντικειμενικότητα. Η αντικειμενικότητα βασίζεται στο ότι οι απαιτήσεις του ηθικού λόγου πληρούνται μόνο αν διάγει κανείς έναν βίο όπου οι ηθικές θεωρήσεις παίζουν βασικό και χαρακτηριστικό ρόλο. Και αυτό τον ρόλο τον επιτελούν μόνο αν, σε αντίθεση με άλλα κίνητρα, παρουσιάζονται με τη μορφή αντικειμενικού αιτήματος. Τι σημαίνει όμως ότι μια θεώρηση παρουσιάζεται ως αντικειμενικό αίτημα; Δεν μπορεί να συνίσταται στο ότι αυτοπαρουσιάζεται ωςάν να σχετίζεται με αυτό το επιχείρημα. Πρέπει να έχει κάποια άλλη ψυχολογική μορφή, και η μορφή θα είναι, σε αυτό το βαθμό, παραπλανητική.

Σύμφωνα με τις καντιανές υποθέσεις, ωστόσο, μπορεί κανείς τουλάχιστον να κατανοήσει πώς, και γιατί, μια τέτοια εμπειρία είναι κατ' ανάγκη παραπλανητική, και αυτό τη βοηθά να σταθεροποιηθεί έναντι των βλέψεων του αναστοχασμού. Εάν ο Kant έχει δίκιο, μπορώ να καταλάβω ποια είναι «η έννοια του σεβασμού

17. Το πρότυπο ενός «ηθικού» νόμου βοηθά να εξηγήσουμε γιατί το σύστημα παρουσιάζει τέτοιες δυσκολίες σε σχέση με ηθικές πράξεις που, όπως το έθεσα και πρωτύτερα, αποτελούν κάτι περισσότερο ή κάτι λιγότερο από υποχρέωση. Δεν προκαλεί κατάπληξη το ότι κάτι που διερμνεύεται σαν νόμος επιτρέπει μονάχα τρεις κατηγοριοποιήσεις, εκείνες του απαιτούμενου, του απαγορευόμενου και του επιτρεπόμενου. Οι ίδιες οι απόπειρες του Kant να διαπραγματευτεί κάποια προβλήματα, που προέκυπταν από αυτά τα διαφορετικά ηθικά κίνητρα εντός του πλαισίου που ο ίδιος όρισε όσον αφορά το καθήκον, περιλαμβάνουν τις ερμηνείες του (που άλλαξαν με την πάροδο του χρόνου) για την παραδοσιακή διαφορά που ξεχωρίζει το τέλειο από το ατελές καθήκον. Επ' αυτού, δείτε M.J. Gregor, *Laws of Freedom* (New York: Barnes & Noble, 1963), κεφ. 7-11.

στον νόμο», και να μη χάσω το σεβασμό μου στον νόμο ή στον «ηθικό» νόμο. Αυτή η σταθερότητα ενισχύεται από μια περαιτέρω σκέψη, ότι κατά μία έννοια ο νόμος ορθά αναπαρίσταται από την εμπειρία ωσάν να είναι έξω από εμένα: βρίσκεται και εντός των άλλων ανθρώπων. Ο ηθικός νόμος είναι ο νόμος της ιδεατής δημοκρατίας των ηθικών πραττόντων. Είναι μια ιδεατή δημοκρατία, αλλά οι πράττοντες είναι πραγματικοί, και, επειδή ο νόμος αυτοεπιβάλλεται έλλογα από τον καθένα, είναι πραγματικός νόμος.

Εφόσον πάψουμε να πιστεύουμε στο ίδιο το καντιανό θεμέλιο ή σε κάτι παρόμοιο, δεν μπορούμε να ερμηνεύσουμε κατ' αυτό τον τρόπο αυτή την εμπειρία. Είναι το συμπέρασμα της πρακτικής αναγκαιότητας, ούτε περισσότερο ούτε λιγότερο, και φαίνεται να έρχεται «από έξω», όπως όλα τα συμπεράσματα πρακτικής αναγκαιότητας φαίνεται να προέρχονται από έξω – από βαθιά εντός μας. Αφού υπό εξέταση είναι οι ηθικές θεωρήσεις, τα συμπεράσματα του πράττοντα δεν θα είναι μεμονωμένα ή αβάσιμα, επειδή είναι μέρος του ηθικού βίου τον οποίο σε σημαντικό βαθμό μοιραζόμαστε με άλλους. Από αυτή τη σκοπιά, το σύστημα ηθικής καθαυτό, με την έμφαση που δίνει στα «αμιγώς ηθικά» και προσωπικά αισθήματα ενοχής και αυτοκατηγορίας, στην πραγματικότητα κρύβει τη διάσταση βάσει της οποίας ο ηθικός βίος βρίσκεται έξω από το άτομο.

Όταν μάθουμε τι είναι η παραδοχή της υποχρέωσης, αν εξακολουθούμε να τη θεωρούμε την ουσία της ηθικής εμπειρίας, χτίζουμε τον ηθικό βίο σε μια αυταπάτη. Ακόμα και σύμφωνα με τον Kant, αυτή η εμπειρία περιλαμβάνει μια πλάνη, αλλά πρόκειται για μία αναγκαία και αποδεκτή πλάνη, μια συνέπεια της μεταγοράς της αντικειμενικότητας από το υπερβατολογικό στο ψυχολογικό επίπεδο. Αλλά αν η εμπειρία είναι ιδιαίτερη στο ψυχολογικό επίπεδο, τότε είναι χειρότερη κι από πλανερή αναπαράσταση: δεν υπάρχει τίποτε (ή τίποτε ιδιαίτερο) για να το αναπαραστήσει.

Η κατασκευή του Kant εξηγεί επίσης πώς ο ηθικός νόμος μπορεί να εφαρμοστεί άνευ όρων σε όλους τους ανθρώπους, ακόμη και αν αυτοί θέλουν να ζήσουν έξω από αυτόν. Όσοι δεν αποδέχονται την καντιανή κατασκευή, αλλά δέχονται το σύστημα ηθικότητας, πρέπει να εξηγήσουν πώς η ηθική υποχρέωση δεσμεύει όσους την αρνούνται. Πρέπει να εξηγήσουν πώς μπορεί καν να υπάρχει ηθικός νόμος¹⁸. Το ότι ο νόμος εφαρμόζεται σε κάποιον, πάντα συνίσταται σε κάτι περισσότερο από μια σημασιολογική σχέση: δεν σημαίνει ότι το άτομο απλώς υποπίπτει σε μια περιγραφή που περιλαμβάνεται στον νόμο. Ο νόμος του κράτους ισχύει για ένα άτομο επειδή το άτομο ανήκει σε ένα κράτος που μπορεί να ασκεί δύναμη. Ο νόμος του θεού ισχύει επειδή ως έλλογο ον ο καθένας έχει λόγο να τον εφαρμόσει στον εαυτό του. Για να ισχύει τώρα ο ηθικός νόμος, πρέπει να τον εφαρμόζουμε εμείς.

Όταν λέμε ότι κάποιος θα έπρεπε να έχει πράξει με κάποιον απαιτούμενο ή επιθυμητό τρόπο με τον οποίο δεν έπραξε, ενίοτε εννοούμε ότι αυτός είχε λόγο να πράξει έτσι – είχε υποσχεθεί, για παράδειγμα, ή αυτό που έκανε παραβίαζε τα δικαιώματα κάποιου. Αν και μπορούμε να το ισχυρισθούμε αυτό, δεν φαίνεται να συνδέεται άμεσα με την ιδέα ότι ο πράττων είχε λόγο να πράξει με εκείνο τον τρόπο. Ίσως να μην είχε κανέναν λόγο. Αθетώντας

18. Το ερώτημα της κατηγορικής προσαγής και η σχέση της με τους λόγους της πράξης έχει αναλυθεί από την Philippa Foot σε πολυάριθμες μελέτες, που δημοσιεύτηκαν συγκεντρωμένες στο *Virtues and Vices*. Είμαι υπόχρεος σ' αυτές τις μελέτες, παρότι τα συμπεράσματα που εξαγάγουμε είναι διαφορετικά. Το ηθικό δέον (the moral ought) αποτέλεσε έναν από πολλούς και διάφορους στόχους, στους οποίους επετέθη η G.E.M. Anscombe στο ισχυρό κείμενό της «Modern Moral Philosophy», που επανεκδόθηκε στο *Ethics, Religion and Politics*, vol. 3 από τη συλλογή της *Collected Papers* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981).

την υπόσχεσή του, δεν συμπεριφέρεται κατ' ανάγκη παράλογα ή άλογα, αλλά άσχημα. Δεν μπορούμε να θεωρούμε δεδομένο ότι είχε λόγο να συμπεριφέρεται καλά, σε αντίθεση με το ότι εμείς έχουμε διάφορους λόγους να ευχόμαστε ότι θα συμπεριφερόταν καλά. Πώς τον αντιμετωπίζουμε; Παραδεχόμαστε, στην πραγματικότητα, πολύ αδέξια στον νόμο, λιγότερο αδέξια στην άτυπη καθημερινή πρακτική, ότι υπάρχουν πολλοί τρόποι με τους οποίους οι άνθρωποι αποτυγχάνουν να γίνουν ό,τι θα θέλαμε εμείς να γίνουν από ηθική άποψη. Στο ένα άκρο υπάρχει η γενική βουλευτική αδυναμία. Στο άλλο άκρο υπάρχει η ειλικρινής και ικανή υιοθέτηση ενός άλλου δόγματος πίστης. Επίσης, υπάρχουν άνθρωποι με διάφορες αδυναμίες ή ελαττώματα (vices), άνθρωποι που είναι κακοί, εγωιστές, ανηλεείς, σκληροί, απέρисκεπτοι, επιρρεπείς, τεμπέληδες, άπληστοι. Όλοι αυτοί μπορεί να είναι μέρος του ηθικού μας κόσμου. Κανένας ηθικός κόσμος δεν είναι απαλλαγμένος από ανθρώπους με τέτοια ελαττώματα (μολονότι η κατηγοριοποίησή τους είναι ζήτημα του εκάστοτε πολιτιστικού πλαισίου) και ο ηθικός βίος του καθενός μπορεί να σημαδεύεται από ορισμένα παρόμοια ελαττώματα. Παράλληλα, υπάρχουν διάφορες αρνητικές αντιδράσεις σε αυτά τα ελαττώματα, από το μίσος και τον τρόπο στις πιο ακραίες περιπτώσεις, ως το θυμό, τη μετάνοια, τη διόρθωση, τη μομφή. Όταν δεν βρισκόμαστε μέσα στις τυπικές περιστάσεις του νόμου του κράτους, υπάρχει μια περαιτέρω διάσταση: το ποιος αντιδρά. Δεν μπορεί ούτε πρέπει να διαμαρτύρεται ο καθένας για τα ελαττώματα των άλλων. Μια άλλη συνέπεια της ιδέας του ηθικού νόμου είναι ότι δεν περνά από το νου μας αυτή η αλήθεια. Θαρρείς και κάθε μέλος της ιδεατής δημοκρατίας να είχε εξουσιοδοτηθεί με το δικαίωμα να συλλαμβάνει τους έχοντας υποπέσει σε παράπτωμα.

Μέσα σε όλα αυτά, υπάρχει μια γκάμα, και μάλιστα ευρεία, συγκεκριμένων αποκλίσεων που αντιμετωπίζουμε με τον μηχανισμό της καθημερινής απόδοσης ευθυνών (the machinery of everyday blame). Οι αποκλίσεις αυτές συμπεριλαμβάνουν πολ-

λές παραβιάσεις υποχρεώσεων, αλλά όχι όλες: ορισμένες από τις πιο τερατώδεις διαδικασίες, που βρίσκονται πέρα από την συνήθη απόδοση ευθυνών, περιλαμβάνουν παραβιάσεις βασικών ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Ούτε, από την άλλη πλευρά, αποδίδονται ευθύνες μόνο για αθετημένες υποχρεώσεις. Πιο συγκεκριμένα, στην ανατροφή των παιδιών οι πράξεις που απλώς καταδεικνύουν ατελείς διαθέσεις καταδικάζονται. Όμως η καταδίκη πάντα τείνει να μοιράζεται τον συγκεκριμένο, πρακτικό χαρακτήρα της ηθικής υποχρέωσης με την τεχνική έννοια του όρου. Η αρνητική της αντίδραση εστιάζεται στην πράξη ή στην παράλειψη, και αυτό είναι που καταδικάζεται. Επιπλέον, –μολονότι υπάρχουν πολλές αναπόφευκτες εξαιρέσεις– η απόδοση ευθυνών αποβλέπει στο να ισχύει μόνο στο βαθμό που το ανεπιθύμητο αποτέλεσμα είναι παράγωγο εκούσιας πράξης στη συγκεκριμένη περίπτωση.

Αυτός ο θεσμός, σε αντίθεση με άλλα είδη ηθικά αρνητικής ή εχθρικής αντίδρασης στις πράξεις των ανθρώπων (είναι βασικό να θυμόμαστε πόσα πολλά άλλα είδη αντιδράσεων υπάρχουν), φαίνεται να συνδέεται με την ιδέα ότι ο πράττων είχε λόγο να πράξει διαφορετικά. Όπως προανέφερα, αυτό δεν ισχύει πάντα¹⁹. Είναι προτιμότερο να θεωρούμε ότι ο θεσμός της απόδοσης ευθυνών περιλαμβάνει ένα μύθευμα (fiction), βάσει του οποίου αντι-

19. Φυσικά, πολλά εξαρτώνται από το τι μετρά ως η κατοχή ενός λόγου για να πράξει κανείς κάτι. Δεν πιστεύω ότι μπορεί να υπάρξει ένας απόλυτα «έξωθεν» (external) λόγος για δράση, ο οποίος να μην απευθύνεται σε οποιοδήποτε κίνητρο που ήδη διαθέτει το υποκείμενο (όπως έχω τονίσει, ούτε και ο Kant πίστευε κάτι τέτοιο). Υπάρχουν πράγματι διαφοροποιήσεις μεταξύ, για παράδειγμα, της προσέγκυσης της προσοχής ενός υποκειμένου σε ένα λόγο που ήδη ενυπήρχε εντός του, και της άσκησης πειθούς για να πράξει με συγκεκριμένο τρόπο. Αλλά, είναι καίρια σημαντικό ότι υφίσταται ένα φάσμα αποχρώσεων, και τέτοιες διαφοροποιήσεις είναι λιγότερο ευκρινείς από αυτές που απαιτεί το σύστημα της ηθικότητας και άλ-

μετωπίζουμε τον πράττοντα ως κάποιον για τον οποίο οι σχετικές ηθικές θεωρήσεις είναι λόγοι. Το «θα έπρεπε» της απόδοσης ευθυνών, μπορεί να θεωρηθεί ως μια προέκταση στο ανεπιθύμητο του «θα έπρεπε» που προτείνουμε εμείς, ως συμβουλή, σε όσους έχουν κοινούς στόχους με εμάς. Αυτό το μύθευμα έχει διάφορες λειτουργίες. Μία από αυτές είναι ότι αν αντιμετωπίζουμε τον πράττοντα ως κάποιον που δίνει βάρος σε ηθικούς λόγους, αυτό μπορεί να συμβάλει στο να δώσει όντως βάρος σε αυτούς.

Αυτή η τεχνική είναι ιδιαίτερα σημαντική όταν προσπαθούμε να μεσολαβήσουμε ανάμεσα σε δύο δυνατότητες στις ανθρώπινες σχέσεις. Η μία είναι οι κοινές βουλευτικές πρακτικές, όπου, σε μεγάλο βαθμό, οι άνθρωποι έχουν τις ίδιες διαθέσεις και βοηθούν ο ένας τον άλλον για να φτάσουν σε πρακτικά συμπεράσματα. Η άλλη είναι αυτή στην οποία μία ομάδα ασκεί δύναμη ή απειλεί να περιορίσει μια άλλη ομάδα. Το μύθευμα που υπόκειται του συστήματος απόδοσης ευθυνών συμβάλλει, στην καλύτερη περίπτωση, στη γεφύρωση αυτών των δύο δυνατοτήτων, με μια διαδικασία συνεχούς στρατολόγησης σε μια βουλευτική κοινότητα. Στη χειρότερη περίπτωση, μπορεί να κάνει πολλά άσχημα πράγματα, όπως να ενθαρρύνει τους ανθρώπους να παρερμηνεύσουν τον δικό τους φόβο και αποστροφή –αισθήματα που μπορεί να νιώθουν εύλογα– ως τη φωνή του Νόμου.

Το μύθευμα της βουλευτικής κοινωνίας είναι ένα μύθευμα περί των θετικών επιτεύξεων του συστήματος της ηθικότητας. Όπως συμβαίνει και με άλλα μυθεύματα, το ερώτημα αν μπορεί να αντέξει την κατανόηση του τρόπου που λειτουργεί, είναι πραγματικό. Αυτό είναι μέρος του ευρύτερου ερωτήματος, τι χρειάζεται, και τι μπορεί να αναδομηθεί με βάση μια αναστοχαστική και μη μυθική κατανόηση των ηθικών πρακτικών μας. Εί-

λες ορθολογιστικές αντιλήψεις. Δείτε «Internal and External Reasons», στο έργο μου *Moral Luck*.

ναι βέβαιο ότι οι πρακτικές απόδοσης ευθυνών, και γενικότερα το ύφος των αρνητικών ηθικών αντιδράσεων των ανθρώπων απέναντι στους άλλους, θα αλλάξουν. Το σύστημα ηθικότητας, κατά τη γνώμη μου, δεν μπορεί πλέον να τους βοηθήσει σε αυτό επαρκώς. Και αυτό διότι η ηθικότητα δέχεται μεγάλες πιέσεις στο θέμα του τι είναι πράγματι εκούσιο.

Στο βαθμό που ο θεσμός της απόδοσης ευθυνών λειτουργεί με συνοχή, αυτό οφείλεται στο ότι προσπαθεί να επιτύχει λιγότερα από ό, τι θα ήθελε η ηθικότητα. Όταν ρωτάμε αν κάποιος έπραξε εκούσια, ρωτάμε, σε αδρές γραμμές, αν πραγματικά έπραξε, αν ήξερε τι έπραττε και αν είχε την πρόθεση για την τάδε ή τη δείνα πλευρά της πράξης του. Αυτή η πρακτική αντιμετωπίζει από κοινού τον πράττοντα και το χαρακτήρα του, και δεν εγείρει ερωτήματα ως προς την ελευθερία που είχε ο πράττων να επιλέξει άλλον χαρακτήρα. Το σύστημα απόδοσης ευθυνών, τις περισσότερες φορές, επικεντρώνεται στις συνθήκες μιας συγκεκριμένης πράξης, και δύναται να το κάνει αυτό επειδή δεν λειτουργεί από μόνο του. Περιβάλλεται από άλλες πρακτικές ενθάρρυνσης κι αποθάρρυνσης, αποδοχής κι απόρριψης που επιδρούν στην επιθυμία και στο χαρακτήρα έτσι ώστε να τα προσαρμόσουν στις απαιτήσεις και τις δυνατότητες του ηθικού βίου.

Η ηθικότητα αγνοεί αυτό τον περίγυρο και βλέπει μόνο την εστιασμένη, επιμερισμένη κρίση. Αναγκάζεται να απαιτήσει μια εκουσιότητα που θα είναι ολική και θα διαπερνά τον χαρακτήρα και τον ψυχολογικό ή τον κοινωνικό καθορισμό, και θα αποδίδει ευθύνη στην ακριβοδίκαιη βάση της συνεισφοράς του ίδιου του πράττοντα, ούτε σε κάτι λιγότερο ούτε σε κάτι περισσότερο. Είναι πλάνη να υποθέτουμε ότι αυτή η αξίωση πληρούται (σε αντίθεση με λιγότερο φιλόδοξες προϋποθέσεις του εκουσίου που λαμβάνουν τον χαρακτήρα ως δεδομένο). Αυτό το γεγονός είναι γνωστό τοις πάσι, και δύσκολα θα μπορούσε να επιβιώσει ένα σύστημα που θα αρνείτο κάτι τέτοιο. Στο βαθμό όμως που η ηθικότητα καθαυτή παραμένει, υπάρχει ο κίνδυνος να παραδε-

της εξουσίας και των κοινωνικών ευκαιριών ως αντιστάθμισμα στην κακή τύχη με συγκεκριμένους όρους. Όμως η ιδέα της αξίας που υπερβαίνει τον παράγοντα της τύχης είναι μια ψευδαίσθηση, και οι πολιτικοί στόχοι δεν μπορεί να συνεχίσουν να αντιλούν νομιμοποίηση από αυτή. Για άλλη μια φορά, οι άλλες αντιλήψεις περί ηθικότητας δεν μας βοηθούν. Μπορούν απλώς να ενισχύσουν την ιδέα, η οποία πάντα έχει τους άπληστους φίλους της, ότι όταν αυτές οι ψευδαισθήσεις εξαλειφθούν, δεν μπορούν να υπάρχουν συνεκτικές ιδέες περί κοινωνικής δικαιοσύνης, αλλά μόνο περί αποτελεσματικότητας, ή εξουσίας, ή αδιόρθωτης τύχης.

Πολλά φιλοσοφικά σφάλματα εμπλέκονται στην ηθικότητα. Παρερμηνεύει τις υποχρεώσεις, μη βλέποντας πως αποτελούν έναν μόνο τύπο ηθικής θεώρησης. Παρανοεί την ηθική πρακτική αναγκαιότητα, θεωρώντας την ίδιον των υποχρεώσεων. Πέρα από όλα αυτά, η ηθικότητα κάνει τους ανθρώπους να σκεφτούν ότι, χωρίς την πολύ ιδιαίτερη της υποχρέωση, υπάρχουν μόνο ψυχικές κλίσεις. Χωρίς την απόλυτη εκουσιότητα, υπάρχει μόνο άσκηση ισχύος. Χωρίς την απόλυτη αμιγή δικαιοσύνη της, δεν υπάρχει δικαιοσύνη. Τα φιλοσοφικά της σφάλματα είναι απλώς οι πιο αφηρημένες εκφράσεις μιας βαθιά και ακόμα ισχυρής, ριζωμένης παρανόησης του ανθρώπινου βίου.

ΥΣΤΕΡΟΓΡΑΦΟ

Υπάρχουν δύο αντιθέσεις στις οποίες του βιβλίου επανέρχεται συνεχώς της φιλοσοφίας και το κέντρο των εν μια αντίθεση ανάμεσα στο αρχαίο πραγματική ζωή, η αντίθεση είναι αν και στην πράξη. Διατύπωσα τον ισχυρικές απόψεις η φιλοσοφική σκέψη τη, και έθετε πιο γόνιμα ερωτήματα της σύγχρονης ηθικής φιλοσοφίας. Μριοριστικά ενδιαφέροντα, όπως η επιση του ανθρώπινου βίου στην τύχη, τη σύγχρονη φιλοσοφία, και ήταν λ επιβάλει την ορθολογικότητα μέσα ο. Οι ελπίδες για τη φιλοσοφία, τις οποίες φιλοσόφους θα μπορούσαν να τρέφο, και ο κόσμος όπου εφαρμόζεται ανεπανόρθωτα διαφορετικός, όχι μ, αλλά και από κάθε κόσμο όπου τα αν να ζήσουν και να χρησιμοποιήσουν

Τα διανοητικά μέσα του μεγαλύτερης ηθικής φιλοσοφίας δεν έχουν σύγχρονο κόσμο. Προσπάθησα να μέρει στο ότι η ηθική φιλοσοφική σκ

Από τις εκδόσεις μας πρόκειται να κυκλοφορήσει σύντομα η σειρά

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ.

Επιμέλεια σειράς:

Σταυρούλα Τσινόρεμα

ROBERT PIPPIN:

Ο ιδεαλισμός ως μοντερνισμός

ONORA O'NEILL:

*Αυτονομία και εμπιστοσύνη
στη βιοηθική*

ONORA O'NEILL:

Κατασκευές του λόγου

RONALD DWORKIN:

*Η επικράτεια της ζωής: Αμβλωση,
ευθανασία και ατομική ελευθερία*

DAVID FATE NORTON

JACQUELINE TAYLOR:

Χιουμ