



Agnes Heller

Η ΗΘΙΚΗ ΚΑΤΑΣΤΑΣΗ ΣΤΟΥΣ ΝΕΩΤΕΡΟΥΣ ΧΡΟΝΟΥΣ

ΟΙ ΦΙΛΟΣΟΦΟΙ ΔΕΝ ΕΠΑΨΑΝ ΠΟΤΕ ΝΑ ΔΙΑΦΩΝΟΥΝ γύρω από την ουσία της ανθρώπινης φύσης, την καταγωγή της ηθικής και την ερμηνεία του καλού. Κατά συνέπεια, έτειναν να διαφωνούν και ως προς τις ηθικές τους παραινήσεις. Όποτε, όμως, προχωρούσαν στην περιγραφή της ηθικής κατάστασης του κόσμου, η συμφωνία τους ήταν εκπληκτική. Απεναντίας, σήμερα, έχουμε δεκάδες μικροκοινότητες, καθεμιά με τη δική της διαφορετική γλώσσα, λες και πρόκειται για κοινότητες που ανήκουν σε διαφορετικούς κόσμους. Τα ηθικά συμπτώματα τα οποία υποδεικνύει η μια σχολή, διαφέρουν εντελώς από τα ηθικά συμπτώματα που προβάλλουν οι άλλες μικροκοινότητες.

Μια πρώτη σχολή ανατέμνει τον κόσμο μας με τους όρους του «μηδενισμού». Όσοι αποδέχονται αυτόν τον ερμηνευτικό Λόγο ισχυρίζονται ότι δεν υπάρχουν πια έγκυροι κανόνες, δεν υπάρχουν πια αρετές και ότι οι άνθρωποι δρουν με χρησιμοθηρικό (εργαλειώδη) τρόπο, ενώ προσαρμόζονται σε εξωτερικούς-θεσμικούς ρόλους και απαιτήσεις, χωρίς κανένα εσωτερικό ηθικό κίνητρο. Μια δεύτερη σχολή θεωρεί αυτόν τον ίδιο κόσμο ως το αποκορύφωμα της ηθικής εξέλιξης εφόσον η οικουμενική κανονιστική ομιλία (speech) και η ηθική ορθολογικότητα έχουν εκτοπίσει τις παράλογες απαγορεύσεις, τις αναστολές και την ηθική κηδεμονία. Μια τρίτη σχολή απορρίπτει τόσο το «παράδειγμα» του μηδενισμού όσο και εκείνο του οικουμενισμού-ορθολογισμού ως ερμηνευτικούς Λόγους χωρίς νόημα, άσχετους εντελώς με τη σημερινή ηθική μας κατάσταση. Όσοι μετέχουν σ' αυτή την κοινότητα πιστεύουν ότι στις φιλελεύθερες δημοκρατίες υπάρχει μια αρκετά υγιής και ακμαία ηθική ζωή, ενδεχομένως λίγο εγωιστική και αρκετά πραγματιστική, η οποία στρέφεται όμως προς τα δημόσια πράγματα όποτε πρέπει να ληφθούν συγκεκριμένες αποφάσεις σχετικά με τη δικαιοσύνη και την αδικία. Αφήνω κατά μέρος αρκετούς Λόγους άλλων μικροκοινοτήτων, επειδή η απήχησή τους δεν ξεπερνά τις πανεπιστημιακές αίθουσες. Όμως η παρουσία των τριών Λόγων που προανέφερα είναι αρκετά αισθητή.

Κάθε Κυριακή παίρνουμε τη βδομαδιάτση δόση μας από τον Νίτσε και τον μεταμοντερνισμό, μαζί με το πρωινό μας, καθώς διαβάζουμε την εφημερίδα μας. Το

απόγευμα της ίδιας μέρας συζητάμε με πάθος για τα δικαιώματα των μειονοτήτων. Το βράδυ, βλέπουμε στην τηλεόραση τις χρωματιστές εικόνες της παγκόσμιας φτώχειας και συλλογίζομαστε πώς θα μπορούσαμε να συμβάλουμε αποτελεσματικά στην καταπολέμηση αυτής της φτώχειας. Μοιραζόμαστε λοιπόν εξίσου τους ερμηνευτικούς Λόγους του μηδενισμού, της φιλελεύθερης δημοκρατίας και του οικουμενικού ορθολογισμού.

Και όμως το πρόσωπο που κατακλύζεται απ' αυτή την κυριακάτικη πληθώρα πλατιά διαδεδομένων φιλοσοφικών εμπειριών δεν είναι μηδενιστής στο πρωινό τραπέζι, ενεργός, παρά τον ελαφρό του εγωισμό, πολίτης το απόγευμα, οικουμενικός-ορθολογιστής το βράδυ. Ίσως να είναι λίγο απ' όλα, ίσως να κατανοεί ή τουλάχιστον να είναι σε θέση να κατανοήσει τον κόσμο του με τους όρους που θέτουν και οι τρεις σχολές. Στις σελίδες που ακολουθούν θα πάρω τη θέση του αθώου αναγνώστη-ακροατή και θα υποστηρίξω ότι όλα τα συμπτώματα που περιγράφουν και οι τρεις Λόγοι είναι αληθινά συμπτώματα του ηθικού βίου των σύγχρονων κοινωνιών, χωρίς καμιά από τις τρεις ομάδες συμπτωμάτων να προεξάρχει ή να υπερέχει έναντι των άλλων. Επειδή οι τρεις αυτοί ερμηνευτικοί Λόγοι αλληλοαποκλείονται, και εκείνοι που ασπάζονται τον ένα το πολύ να δεχτούν ότι τα συμπτώματα που παραθέτουν οι άλλοι υπάρχουν μόνο ως δευτερεύοντα φαινόμενα, τα οποία λανθασμένα ή αδίκως υψώθηκαν στην τάξη των βασικών χαρακτηριστικών, η προσέγγισή μου πιθανόν να φανεί εκ πρώτης όψεως εκλεκτική. Πρόθεσή μου είναι να δείξω ότι δεν είναι.

Το απόφθεγμα του Ντοστογιέφσκι

Η ΠΡΟΤΑΣΗ ΤΟΥ ΝΤΟΣΤΟΓΙΕΦΣΚΙ —αν δεν υπάρχει Θεός τα πάντα επιτρέπονται— επαναλήφθηκε σχεδόν απ' όλους τους συμμετέχοντες στο Λόγο του «μηδενισμού». Και αυτό, είτε πίστευαν πως η προβλεπόμενη έκβαση («τα πάντα επιτρέπονται») είναι αναπόφευκτη εφόσον ο Θεός είναι ήδη νεκρός, είτε συμμερίζονταν την ελπίδα πως ο Θεός μπορεί να παραμείνει ζωντανός ή να αναστηθεί, ότι βρισκόταν σε «έκλειψη» και ως εκ τούτου η παγκόσμια ηθική τάξη θα αποφύγει ή θα μπορούσε να αποφύγει την ολική καταστροφή. Η διατύπωση του Ντοστογιέφσκι φωτίζει το κεντρικό ζήτημα, με τόνο οξύ και επιγραμματικό —ίσως γι' αυτό εξάλλου και να παραπλανεί. Αν πάρουμε το «τα πάντα επιτρέπονται» στην ονομαστική του αξία, σημαίνει ότι δεν υπάρχουν πια ηθικές νόρμες και κανόνες, ούτε συγκεκριμένοι ούτε αφηρημένοι, δεν υπάρχει καμιά ρυθμιστική αρχή και συνεπώς καθένας πράττει ό,τι θεωρεί καλύτερο για τον εαυτό του, χάριν συμφέροντος ή απολαύσεως. Είναι φανερό στον καθένα και θα πρέπει να ήταν φανερό και σε κείνους που κατά καιρούς προσυπέγραφαν τη ντοστογιεφσκή ρήση στο παρελθόν ότι μια κοινωνία στην οποία «τα πάντα επιτρέπονται» είναι απλούστατα αδύνατη. Εφόσον η κοινωνική ρύθμιση είναι ρύθμιση βάσει κανόνων, είναι αδύνατον να υπάρξει μια κοινωνία όπου τα πάντα επιτρέπονται, επειδή η παράβαση των κανόνων είναι εξ ορισμού ανεπίτρεπτη. Δι-

ατυπώνοντάς το με περισσότερο πραγματιστικούς όρους θα λέγαμε: κοινωνίες χωρίς ηθικές θρησκείες, χωρίς την εικόνα μιας θεότητας προκυσιμένης με ηθικές εξουσίες, εξακολουθούν παρ' όλα αυτά να διατηρούν πολύ συγκροτημένα συστήματα κανόνων στα πλαίσια των οποίων πολλές πράξεις όχι μόνο αποδοκιμάζονται αλλά και τιμωρούνται αυστηρά. Η πρόταση του Ντοστογιέφσκι πρέπει τότε να σημαίνει κάτι που δεν έχει εκφραστεί ρητά αλλά μονάχα υπονοείται και έτσι μόνο γίνεται κατανοητή από τους ανθρώπους που μοιράζονται την ίδια παράδοση: τη χριστιανική παράδοση, η οποία έχει ενσωματώσει πολλά στοιχεία ηθικής και από τον ιουδαϊσμό και τον Ελληνισμό. Ας ξαναδιαβάσουμε τώρα μέσα απ' αυτό το πρίσμα, το απόφθεγμα του Ντοστογιέφσκι. «Αν ο δικός μας (χριστιανικός) Θεός δεν υπάρχει, πράξεις που απαγορεύονταν από την ηθική μας παράδοση θα επιτρέπονται στο μέλλον» και κάποιος θα μπορούσε να προσθέσει: πράξεις που επιτρέπονταν —και μάλιστα επιβραβεύονταν ηθικά— στο παρελθόν, ενδεχομένως να απαγορευθούν στο μέλλον. Μ' αυτόν ακριβώς τον τρόπο ερμηνεύτηκε η ντοστογιέφσκι πρόταση μετά τις τρομακτικές εμπειρίες του ναζισμού και του σταλινισμού. Όχι ότι οι τελευταίοι είχαν «επιτρέψει τα πάντα» αντιθέτως μάλιστα και οι δυο απαγόρευαν πολλές δραστηριότητες, ακόμη και ιδέες. Για να αναφέρουμε ένα μόνο παράδειγμα: και οι δυο αποδοκίμαζαν ηθικά την εκδήλωση συμπάθειας απέναντι στα θύματά τους ή την επίδειξη φιλανθρωπίας απέναντι σε ανθρώπους που δεν την αξίζουν. Ταυτόχρονα, όμως, επέτρεπαν αν δεν ενεθάρρυναν κιόλας τη συμμετοχή σε ιδεολογικά υποκινούμενες μαζικές δολοφονίες, οι οποίες σύμφωνα με το πνεύμα της παράδοσής μας θα έπρεπε να απαγορεύονται. Το θέμα λοιπόν δεν είναι, όπως πολλοί σταθερά πίστευαν, ότι αν δεν υπάρχει Θεός, δεν μπορούμε να ξεχωρίσουμε το καλό από το κακό. Το θέμα είναι τι θα θεωρούμε καλό και τι κακό.

Αν διαβάσουμε στη ντοστογιέφσκι πρόταση όλα εκείνα που μονάχα υπονοούνται, αμέσως προκύπτουν νέα ερωτήματα. Αν δεν υπάρχει Θεός, αν με άλλα λόγια, ο υπερβατικός εγγυητής και η πηγή της παραδοσιακής (χριστιανικής) ηθικής χάσει το κύρος και την αίγλη της, ποιοι τύποι πράξεων θα επιτρέπονται; Αυτή ακριβώς η μορφή έρευνας αναπτύχθηκε με το νεότερο ορθολογισμό. Ο ορθός Λόγος έγινε η αυθεντία ως προς το τι επιτρέπεται και τι απαγορεύεται. Στα πλαίσια αυτής της αλλαγής της «αυθεντίας» άρχισαν να καταρρέουν ως «ανορθολόγες», η μια μετά την άλλη, όλες οι απαγορεύσεις, στο μέτρο που κρινόντουσαν ως προκαταλήψεις ή απλές φαντασιώσεις. Η «αφήγηση του μηδενισμού» επιμένει ότι αυτή η πορεία είναι αναπότρεπτη από τη στιγμή που ο ορθός Λόγος αντικαθιστά το νεκρό Θεό: γιατί, όταν η εγκυρότητα των ηθικών κανόνων δεν διασφαλίζεται από μια υπέρτατη εξουσία, εκείνος που διαπράττει το κακό θα σου ζητήσει να αιτιολογήσεις γιατί αποφεύγεις να κάνεις ό,τι κάνει και ο ίδιος. Θα δώσεις τις δυές σου εξηγήσεις, εκείνος θα δώσει τις δικές του και καθώς θα εναλλάσσονται τα επιχειρήματα θα είναι ανέφικτη η δυνατότητα μιας ηθικής απόφασης. Αποφασιστικός παράγοντας, αποβαίνει το συμφέρον, η δύναμη, το βόλεμα, η προσαρμογή.

Δεν είναι ανάγκη να θεωρήσουμε τη σημερινή εποχή ως την εστία του ηθικού μηδενισμού για να εξηγήσουμε τι τροφοδότησε τη «μηδενιστική αφήγηση». Όλοι

οι σοβαροί νεότεροι ηθικοί φιλόσοφοι είχαν τη δική τους ημέρα της Κρίσεως, όπως ο πρόγονός μας, ο Ιακώβ. Κι αν δεν διακρίνουμε τα σημάδια του αγώνα στο σώμα της φιλοσοφίας τους, είναι επειδή τα κάλυψαν με διάφορες αφηγήσεις. Παρόλο που το «παράδειγμα του μηδενισμού» συνδέεται φυσικά με τον Νίτσε, ο οποίος το ανέδειξε θετικά με τον πιο ριζικό τρόπο, αυτή η αφήγηση είχε πρωτοκάνει την εμφάνισή της εκατό χρόνια νωρίτερα. Δυο κλασικά παραδείγματα αναμέτρησης με το φάσμα του μηδενισμού αποτελούν ο *Ανηψιός του Ραμώ* του Ντιντερό και η ηθική φιλοσοφία του Κάντ. Στον *Ανηψιό του Ραμώ*, ο φιλόσοφος-αφηγητής του διαλόγου αναγνωρίζει κατά τη διάρκεια της συζήτησης ότι τα επιχειρήματα του συνομιλητή του —του ηθικού μηδενιστή— είναι ακαταμάχητα. Δεν του απομένει, για την υπεράσπιση της καλωσύνης παρά η έκφραση της αηδίας του για το μηδενιστή (μια συγκινησιακή ηθική χειρονομία) και η βεβαίωση της δικής του απόφασης να είναι και να παραμείνει ευπρεπής, επειδή είναι καλύτερο να είσαι ένα έντιμο πρόσωπο παρά ένας αχρείος παλιάτσος. Φυσικά, δεν μπορεί λογικά να αποδειχθεί ότι είναι καλύτερο να είσαι καλός παρά κακός, εκτός εάν καταφύγουμε σε απόλυτους, αιώνιους κανόνες, οπότε και δεν χρειάζεται να αποδείξουμε τίποτε. Το έργο του Ντιντερό καταλήγει στο θέμα της υπαρξιακής εκλογής της καλοσύνης. Δεδομένης της απουσίας του Θεού (και των ηθικών απολύτων) μπορούμε να παραμένουμε καλοί, εάν, και μόνο εάν, επιλέγουμε να είμαστε καλοί. Χωρίς αμφιβολία, μια τέτοια εκλογή δεν είναι «ορθολογική», εφόσον ανάμεσα στους λόγους που επικαλούμαι και στην απόφασή μου μεσολαβεί το *άλμα*, όπως θα έδειχνε ο Κίρχκερντ αργότερα.

Ο Καντ επιχείρησε να καταρρίψει το μηδενισμό δεχόμενος όλες τις πλευρές της μηδενιστικής επιχειρηματολογίας. Εάν ο θεωρητικός Λόγος (θεώρηση, υπολογισμός, επιχειρηματολογία) προηγείται από την πράξη στην κύρωση ή τη μη κύρωση των κανόνων, τότε δεν υπάρχει καμιά αμφιβολία στη σκέψη του Κάντ ότι «τα πάντα επιτρέπονται». Γιατί ο άνθρωπος, ως εμπειρικό όν, κινούμενος από τη «διψα» του πλουτισμού, της δύναμης και της δόξας μπορεί οπωσδήποτε να αποδείξει —και να αποδείξει λογικά— πώς ο,τιδήποτε επιθυμεί είναι αγαθό. Ο θεωρητικός Λόγος δεν παρέχει βεβαιότητα· όμως η ηθική πρέπει να θεμελιωθεί επάνω στη βεβαιότητα. Αλλά η βεβαιότητα εξαλείφει την εκλογή. Και πώς μπορεί κάποιος να διαγράψει την εκλογή χωρίς να εγκαταλείψει τη νεότερικότητα και να επιστρέψει στους παραδοσιακούς κανόνες που εγγράται η Θεία Αποκάλυψη; Πώς μπορούμε να διατηρήσουμε την αυτονομία, την προσωπικότητα και την υποκειμενικότητά μας χωρίς εκλογή και να απορρίψουμε ταυτόχρονα την κατανόηση και τη γνώση ως πηγές της εγραιότητας ή της έλλειψης εγραιότητας των ηθικών κανόνων; Ο Καντ προσέφερε την πιο ελπευσμένη και σχεδόν άψογη φιλοσοφική απάντηση στις νέες συνθήκες που δημιουργήσε η πρόοδος της ορθολογικότητας, αλλά και η ανασφάλεια των ορίων του Λόγου. Όπως είναι αρκετά γνωστό, το όλο οικοδόμημα της καντιανής λύσης στηρίζεται στη διπλή του ανθρωπολογία. Διαγράψατε τον άνθρωπο ως «νοούμενο» και φτάνετε αμέσως στο σύγχρονο μηδενισμό. Διαγράψατε τον άνθρωπο ως «φαινόμενο» και φτάνετε στο θεωρητικό τυποκρατικό οικουμενισμό από όπου ο πράττων απουσιάζει. Αν κάποιος απορρίψει τη διπλή ανθρωπολογία του Καντ για οποι-

οδῆποτε θεωρητικό ή εμπειρικό λόγο, η λεπτή ισορροπία ανάμεσα στη βεβαιότητα και το σχετικισμό θα διαταραχτεί.

Ο Χέγκελ, όταν ήρθε η δική του ημέρα της Κρίσεως, ανέλαβε την ηρωική προσπάθεια να αναθεμελιώσει και να αποκαταστήσει μια εγκόσμια ηθική αρχή, την *Sittlichkeit* (ηθικότητα). Ο Χέγκελ γνώριζε, όσο και ο Ντιντερό και ο Καντ πριν απ' αυτόν, ότι η ακριβής υπόδειξη μιας υπαρκτής *Sittlichkeit* με το πρόσταγμα «ιδού οι νόρμες και οι κανόνες που θα ακολουθήσετε», δεν αρκεί. Γιατί ο δέκτης αυτού του προστάγματος φυσιολογικά θα ερωτήσει: «Και γιατί να είναι έτσι; Γιατί να υποταχτώ στους κανόνες αυτής της ιδιαίτερης ηθικής τάξης και όχι σε κάποιαν άλλη τάξη, ή και σε καμιά;» Ο Χέγκελ πίστευε, όσο και ο Καντ, ότι για να καταρριφθεί ο μηδενισμός (και, καθώς προσέθετε, ο κενός υποκειμενισμός) η *sittlich* τάξη πρέπει να λάμψει στο φως της απόλυτης βεβαιότητας. Ο Χέγκελ μπόρεσε να ευαγγελιστεί ένα πιο χαλαρό, πιο ελαστικό και πιο σύνθετο ηθικό σύμπαν, μπόρεσε να συνηγορήσει υπέρ της περισσότερης ελευθερίας και της μεγαλύτερης επιείκειας, επειδή έστησε το ηθικό του οικοδόμημα πάνω σε σταθερά και αλάνητα θεμέλια. Η Παγκόσμια Ιστορία, αυτός ο υπέρτατος κριτής-δικαστής οδήγησε την ανθρωπότητα στη σημερινή της κατάσταση το ίδιο το Παγκόσμιο Πνεύμα μας παρουσιάζει την έκβαση της δικής του μακράς περιπλάνησης. Και εδώ όμως η ισορροπία είναι εξαιρετικά ασταθής. Παραβλέψτε την έμφαση στην *Sittlichkeit* και κρατήστε μόνο τη «μεγάλη αφήγηση» και φτάνετε σε μια αντικειμενική τελεολογία στην οποία το ηθικό περιεχόμενο του υποκειμενικού τέλους δεν έχει την παραμικρή σημασία. Οτιδήποτε προωθεί την εξέλιξη της παγκόσμιας ιστορίας επιτρέπεται εκ των πραγμάτων και ο μηδενισμός επιβεβαιώνεται. Ή, αντιστρόφως, αγνοήστε την αφήγηση της «παγκόσμιας ιστορίας» και διατηρήστε την έμφαση στην *Sittlichkeit* και φτάνετε σε μια μορφή πραγματισμού, σύμφωνα με τον οποίο ορισμένοι σύγχρονοι κανόνες του παιχνιδιού θεωρούνται δεδομένοι χωρίς παραπέρα συζήτηση.

Η λύση της υπαρξιακής εκλογής (το αδιέξοδο του Ντιντερό) δεν απαιτεί τη θεμελίωσή της σε καμιά ιδιαίτερη μεταφυσική, οντολογία, σύστημα, φιλοσοφική κατασκευή ή ανθρωπολογία. Τουναντίον, οι λύσεις του Καντ και του Χέγκελ, στον ίδιο βαθμό μάλιστα, πρέπει να θεμελιωθούν σε ολοκληρωμένα συστήματα. Ως φιλοσοφικές λύσεις είναι πειστικές, όμως εμπρός στην πολυπλοκότητα της σύγχρονης ηθικής κατάστασης, αυτά τα ολοκληρωμένα συστήματα θέτουν περισσότερα προβλήματα από όσα μπορούν να λύσουν. Αλλά πιθανόν να υπάρχουν και άλλοι δρόμοι προς διερεύνηση.

Ο Ντερντά προχώρησε σε ένα εγχείρημα που φαίνεται πως δεν άξιζε τον κόπο: «αποδόμησε» ένα μάλλον ασήμαντο κείμενο του Καντ, γραμμένο το 1796 (*Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*). Από τη σκοπιά μας, αυτό που έχει σημασία στην ανάγνωση του Ντερντά, δεν είναι ούτε η παρωδία της άφρων σχολαστικής προσέγγισης του Καντ σε κάτι που δεν ήταν καθόλου σχολαστικό, ούτε οι αποκαλυπτικές νύξεις που ανασύρονται κάτω από τη σιωπή του Καντ, αλλά μάλλον ο τρόπος με τον οποίο ο Ντερντά μεγθύνει αυτό που αποκαλεί «συμφιλωτική χειρονομία του Καντ». Εν συντομία, ο Καντ καταφέρεται με ασυνήθιστη

(για τα δικά του ήπια μέτρα) οξύτητα εναντίον των Μυστικών Πλατωνικών τους οποίους χαρακτηρίζει Μυσταγωγούς-εσχατολόγους και ιδιαίτερα εναντίον του Schlosser που τον κατηγορεί ότι ευνουχίζει τη φιλοσοφία και δίνει τέλος στην όλη «επιχείρηση». Η πραγματική έκπληξη, ωστόσο, έρχεται στο τέλος: στην κατακλείδα του χειμένου, ο Καντ καταλήγει με την εξής παραίνεση: αυτός και οι αξιοπεριφρόνητοι φιλοσοφικοί εχθροί του οφείλουν να εργαστούν από κοινού για τον ίδιο σκοπό. Όλοι μας, τονίζει, θέλουμε να κάνουμε τους ανθρώπους αξιοπρεπείς, όλοι μας θέλουμε να υπηρετήσουμε τον ηθικό νόμο. Όποια κι αν είναι η φιλοσοφία του καθενός, μπορούμε να αναλάβουμε μαζί αυτό το ύψιστο καθήκον. Πιστεύω ότι αυτό το μικρό σχολαστικό κείμενο που γράφεται από έναν ηλικιωμένο άνθρωπο, αυτή η αδέξια χειρονομία που απευθύνεται σε ξένα φιλοσοφικά γούστα και ενδιαφέροντα, είναι απολύτως θαυμαστή και ηρωική. Η προσπάθεια του Καντ να δεχθεί τις νέες συνθήκες του θεωρητικού πλουραλισμού, υπό τον όρο ότι όλοι οι φιλόσοφοι πρέπει να εργάζονται για τον ίδιο σκοπό (περισσότερη αξιοπρέπεια, υπακοή στον ηθικό νόμο) δεν αποτελεί απλώς μια άσκηση φιλελεύθερης ανοχής, αλλά εκφράζει μια καινούργια φιλοσοφική ενόραση.

Ξέρουμε ότι ο Καντ χρειαζόταν τη διπλή του ανθρωπολογία, το γεγονός (factum) του Λόγου ιδιαίτερα, για να αποδείξει την ύπαρξη του ηθικού νόμου, μολονότι οι όροι της φιλοσοφικής του πίστης δεν του επιτρέπουν να την αποδείξει στην πράξη. Τη χρειαζόταν για να υποστηρίξει τη βεβαιότητα, το απόλυτο, το κατηγορικό: για να μπορέσει να απαλείψει την εκλογή, ακόμη και την εκλογή του ίδιου του «εαυτού», τον κίνδυνο, το άλμα. Όταν, λοιπόν, παραδέχεται ότι η υπόθεση του ηθικού Λόγου, του ηθικού νόμου, μπορεί να προχωρήσει, να παρουσιαστεί και να εκπροσωπηθεί από τελείως διαφορετικούς φιλοσόφους που θεμελιώνουν τις φιλοσοφίες τους σε διαφορετικές μεταφυσικές, οντολογίες και ανθρωπολογίες, με αυτή του τη χειρονομία παρατείνεται από το αξίωμα ότι το έργο του πρακτικού Λόγου στον κόσμο μπορεί να θεμελιωθεί με έναν εντελώς έλλογο τρόπο. Γι' αυτή τη νέα στάση αρκούσε τώρα η βεβαίωση πως όσοι θεμελιώνουν την καλοσύνη εντελώς λογικά —όπως έκανε ο Καντ— μπορούν ωστόσο να εργαστούν για τον ίδιο ηθικό σκοπό. Με αυτήν την παραδοχή, η φιλοσοφική θεμελίωση της ηθικής έχει ήδη σχετικοποιηθεί. Απ' αυτή τη θέση εξάγω το προκαταρκτικό μου συμπέρασμα: είναι λάθος να εγκαθιδρύσουμε μια άμεση σχέση ανάμεσα στον αυξανόμενο σχετικισμό των κοσμοθεωριών (των φιλοσοφιών) και στο σχετικισμό της ηθικής. Πιθανόν, μάλιστα, να ισχύει το αντίθετο: οι φιλόσοφοι περισσότερο συμβάλλουν στην επικράτηση του ηθικού σχετικισμού όταν απολυτοποιούν τις φιλοσοφίες και τις κοσμοθεωρήσεις τους, ίσως μάλιστα να υποδαυλίζουν το μηδενισμό, μ' αυτό τον τρόπο, παρά όταν παραδέχονται την αμοιβαία σχετικότητα των φιλοσοφικών τους εγχειρημάτων και συμφωνούν σε ένα περιορισμένο, κοινό πεδίο: κάποιους ηθικούς κανόνες και αξίες που μπορούν να θεωρηθούν έγγραφες και δεσμευτικές για όλους μας.

Η πολλαπλότητα των κοσμοθεωρήσεων, των φιλοσοφιών, των μεταφυσικών και των θρησκευτικών πεποιθήσεων δεν εμποδίζει την ανάδυση μιας κοινής ηθικής, εφόσον εάν μια από τις ανταγωνιζόμενες κοσμοθεωρήσεις καθορίζει εξ ολοκλήρου τις εν-

τολές και τις απαγορεύσεις, και όχι μονάχα για τους οπαδούς της, αλλά με αξιώσεις οικουμενικότητας.

Το Άτομο ως Καθολικό

ΟΙ ΚΑΤΗΓΟΡΙΕΣ ΤΟΥ «ΟΛΟΥ» ΚΑΙ ΤΟΥ «ΜΕΡΟΥΣ», καθώς και εκείνη του «ενός - των ολίγων - των πολλών» πρωτοεμφανίστηκαν ως ηθικά, πολιτικά και μεταφυσικά σχήματα στην εποχή της γέννησης της φιλοσοφίας. Άλλα μεταφυσικά και λογικά σχήματα, «το καθόλου», «το καθέκαστον», και το «εν μέρει» πήραν έντονη πολιτική χροιά στους νεότερους χρόνους και επεκτάθηκαν και στην περιοχή της ηθικής. Μιλώντας με δομικούς όρους το «καθέκαστον» (singular) αποδείχτηκε το λιγότερο προβληματικό στοιχείο της τριάδας. Δεν υπήρχε άλλος ανταγωνιστής γι' αυτή τη θέση από το μεμονωμένο άτομο (single individual), το πρόσωπο ως πράττον, ως ηθικό (υπεύθυνο) υποκείμενο. Το καθολικό (universal) αποδείχτηκε το πιο προβληματικό στοιχείο της τριάδας. Σε μια καθολική πρόταση το ίδιο (το ταυτόν) ισχύει ως κατηγορήμα για όλες (τις ίδιες) περιπτώσεις. Αν, λοιπόν, το «μεμονωμένο άτομο» είναι το καθέκαστον (singular) τότε το «άτομο καθεαυτό», δηλαδή «όλα τα άτομα» πρέπει να είναι το καθολικό. Αλλά αυτό δε συνέβη ποτέ στο σύγχρονο ηθικό Λόγο. Τη θέση του καθολικού κατέλαβε η έννοια της «ανθρωπότητας», μια έννοια πολυσήμαντη, η οποία περιλαμβάνει νοηματικές αποχρώσεις διαφορετικές από το καθολικό ισοδύναμο όλων των μεμονωμένων ατόμων. Ή, ακόμη χειρότερα, τη θέση του καθολικού κατέλαβαν κατηγορίες (κοινωνικής) ολοκλήρωσης (integration) που περιλαμβάνουν (είτε κατά ιεραρχική, είτε κατά δομική τάξη ή και τα δύο) αρκετές ανθρώπινες ολοκληρώσεις, οι οποίες, όχι μόνο δεν ισοδυναμούν με «όλα τα άτομα», αλλά δεν είναι καν πολυσήμαντες. Γιατί πώς μπορεί μια οντότητα όπως «το Κράτος» να ταυτίζεται με το καθολικό; Αν «το Κράτος» υποκαταστήσει «όλα τα άτομα», τότε πρέπει να προτείνουμε ένα νέο καθέκαστον για το «μεμονωμένο άτομο». Και αυτό το νέο καθέκαστον δεν είναι πια το «ανθρώπινο όν» αλλά ο «μεμονωμένος πολίτης» ή ο «μεμονωμένος Γερμανός, Γάλλος κ.ο.κ.» Έχουμε συνεπώς, από τη μια ένα ηθικώς δρων πρόσωπο, το «μεμονωμένο άτομο», που η σχέση του με το καθολικό (την ανθρωπότητα, όλα τα ηθικά υποκείμενα) διαμεσολαβείται από το μερικό (π.χ. το Κράτος), και από την άλλη ένα ηθικώς δρων πρόσωπο, το «μεμονωμένο πολίτη», το «Γάλλο», το «Γερμανό», που σχετίζεται με ένα καθολικό (το Κράτος), το οποίο για τα ανθρώπινα όντα ούτε είναι, ούτε και θα μπορούσε να νοηθεί ως καθολικό. Αυτό το φαινομενικά «σημαντικό-λογικό» δίλημμα συνοψίζει ένα από τα σοβαρότερα διλήμματα της σύγχρονης ηθικής.

Η νέα δυτική φιλοσοφία, όπως διαμορφώθηκε το δέκατο έβδομο αιώνα, παρήγαγε τα ηθικά γεγονότα (κανόνες, ιδέες, υποχρεώσεις, εικόνες του δικαίου και του αγαθού) στηριζόμενη σε ορισμένα ανθρωπολογικά δεδομένα, δηλ. σε ορισμένα γενικά και «αιώνια» χαρακτηριστικά της ανθρώπινης φύσης. Ένας αφηρημένος και ανιστορικός ανθρωπολογικός οικουμενισμός αποτέλεσε τη βάση για την εξήγηση (τη γένεση).

των ηθικών γεγονότων. Τα γνωρίσματα κάθε ανθρώπου είναι και γνωρίσματα όλων των ανθρώπων εν γένει, ενώ οι ηθικές υποχρεώσεις και τα καθήκοντα ενός ορισμένου και συγκεκριμένου τύπου απορρέουν μόνο από το κοινωνικό συμβόλαιο. Ο πολίτης ως «καθέκαστον» που ανήκει στο δικό του «καθόλου» («το Κράτος»), αναπτύσσει ηθικούς δεσμούς με το Κράτος. Ως ανθρώπινο ον, όμως, το μεμονωμένο άτομο δεν μπορεί να συνδεθεί με όλα τα ανθρώπινα όντα (το δικό του «καθόλου») με καμιά μορφή ηθικών σχέσεων, εφόσον «όλα τα ανθρώπινα όντα» ούτε τότε, αλλά ούτε και σήμερα συνιστούν κάποια ολοκλήρωση. Γι' αυτό και δεν υπήρχαν καθήκοντα και υποχρεώσεις που οφείλει να ακολουθήσει ο μεμονωμένος άνθρωπος, και τα οποία απορρέουν από τη συμμετοχή του στο ανθρώπινο γένος. Αντί να σχετιστεί με το καθολικό που του αντιστοιχούσε, η μονάδα (το «καθέκαστον»), που καλείται «άνθρωπος» ή «ανθρώπινο ον» συνδέθηκε τώρα με την πολιτική κοινωνία και την οικογένεια. Αυτές οι ολοκληρώσεις θεωρήθηκαν μερικότερες και από το Κράτος όχι μόνο από τον Χέρκελ αλλά και από τον Χόμπς, τον Λοκ και τον Ρουσσώ. Υπό μια αυστηρά φιλοσοφική έννοια, ο Μαρξ δικαίως ισχυρίστηκε ότι ο «άνθρωπος» ισοδυναμεί με τον αστό (bourgeois) εφόσον το μεμονωμένο πρόσωπο του οποίου τα καθήκοντα και οι υποχρεώσεις σχετίζονται αποκλειστικά με την εργασία και την οικογένεια είναι ακριβώς ο αστός. Την ίδια εποχή, ωστόσο, προβάλλει και μια άλλη θέση: η αξίωση να συνδεθεί ο «άνθρωπος» με θετικό τρόπο —και συνεπώς με ηθικούς δεσμούς— με «όλους τους ανθρώπους», «την ανθρωπότητα» ή «την ανθρωπινή ουσία» υπερβαίνοντας τις μερικές υποχρεώσεις και τους επί μέρους καθορισμούς. Ένας «κοσμικός» (ή σχεδόν εκοσμικευμένος) χριστιανισμός, κάποτε με τη μορφή του Ελευθεροτεκτονισμού, ενσωματώθηκε στην προβληματική των νεότερων θεωριών του Φυσικού Δικαίου. Σ' αυτή την τάση αναφέρομαι όταν μιλώ για το «σύγχρονο ουμανισμό». Κατά τη γνώμη μου ο ουμανισμός δεν είναι ταυτόσημος ούτε με τη γερμανική κληρονομιά του υποκειμενισμού (subjectivism) ούτε με την προσπάθεια να τοποθετηθεί ο μεμονωμένος άνθρωπος στο κέντρο του σύμπαντος. Ο ουμανισμός δεν τάσσεται υπέρ της επιείκειας, δεν εξισώνει την κατανόηση με τη συγγνώμη (tout comprendre, c' est tout pardonner), δεν επιχειρεί να θεμελιώσει όλες τις ηθικές μας νόρμες και κανόνες στον ορθό Λόγο. Υπάρχει βέβαια ένα στοιχείο υποκειμενισμού στον ουμανισμό, όχι όμως επιστημολογικού τύπου. Όταν ένα πρόσωπο επωμίζεται ορισμένα καθήκοντα και υποχρεώσεις έναντι μιας οντότητας, (της ανθρωπότητας), που δεν υπάρχει, η υποκειμενική πλευρά της ηθικότητάς του (morality) είναι αναμφίβολα εμφανέστερη σ' αυτή τη χειρονομία, απ' ό,τι στη σχέση αυτού του ίδιου προσώπου με τις υπάρχουσες ολοκληρώσεις, με τη δεδομένη ηθική τους υπόσταση. Στην άμεση σχέση προς το καθολικό υπάρχει ένα ισχυρό στοιχείο ορθολογικότητας, την οποία έχω αποκαλέσει «ορθολογικότητα του νου (intellect)». Μια ορθολογικότητα ιδιαίτερα εμφανή, στην περίπτωση που τα αυτοεντεταλμένα καθήκοντα απέναντι σε μια μη υπάρχουσα οντότητα συγκρούονται με τα καθήκοντα που επιβάλλουν οι υπαρκτές οντότητες. Γιατί όποιος πράγματι βιώνει αυτή τη σύγκρουση και δεν παραμένει στο επίπεδο μιας απλής χειρονομίας, προσπαθεί πάντοτε να αιτιολογήσει γιατί προτιμά το καθολικό από το μερικό.

Ο νεότερος ουμανισμός, όπως εκπροσωπείται π.χ. από τον Λέσινγκ, δεν έχει ως κέντρο το μεμονωμένο πρόσωπο. Υπάρχει μάλλον μια «μυστική» απόχρωση, στο σύγχρονο ουμανισμό, μια δέσμευση, απέναντι σε κάποιο κοινό μάννα που ενυπάρχει σε όλους μας ανεξάρτητα από την εθνικότητα, τους δεσμούς, τις θρησκευτικές και μεταφυσικές μας πεποιθήσεις. Αυτό το μάννα μας στρέφει προς αλλήλους καθώς αναστέλλουμε —χωρίς να εγκαταλείπουμε— τους επιμέρους δεσμούς μας: μάννα που δεν το χάνουμε ποτέ, παρά μονάχα σε περιπτώσεις υπέρτατων ηθικών παραβάσεων.

Ο στοχασμός γύρω από τα «δικαιώματα» ήλθε επίσης στο προσκήνιο μαζί με το νεότερο ουμανισμό. Ο ουμανισμός ενστερνίσθηκε αυτόν το στοχασμό ως την αρνητική όψη του δικού του οράματος. Η απόδοση «αναπαλλοτρίωτων» δικαιωμάτων στα μέλη μιας ολοκλήρωσης με βάση την έννοια της προσωπικότητας, μπορεί να θεωρηθεί ως η μείζων συμβολή των φιλελευθέρων θεωριών στην ανάπτυξη της σύγχρονης *Sittlichkeit*. Ο σύγχρονος ουμανισμός δεν είχε παρά να υιοθετήσει τη φιλελεύθερη νόρμα των «δικαιωμάτων του ανθρώπου». Γιατί, αν όλοι οι μερικοί καθορισμοί αναστέλλονται όποτε συνδιαλεγόμαστε με τους ανθρώπους ως ανθρώπινα πρόσωπα, τότε κάθε μεμονωμένος άνθρωπος πρέπει να προστατευθεί απέναντι στη βία, την πίεση και την παρέμβαση που ασκούν οι μερικές ολοκληρώσεις (καθορισμοί). Ο σύγχρονος ουμανισμός περιλαμβάνει λοιπόν και τη «συλλογιστική» των δικαιωμάτων, έχει όμως διαφορετικές και ευρύτερες διαστάσεις. Η ενθουσιώδης χειρονομία *seid umschlungen, Millionen!* (Αγκαλιαστείτε, εκατομμύρια!) των Σίλλερ/Μπετόβεν δεν μπορεί να ταυτιστεί, με την υπεράσπιση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Διερωτάται κανείς σ' αυτή την περίπτωση τι σημαίνει να αγκαλιαστούν «εκατομμύρια» άνθρωποι.

Στην ηθική φιλοσοφία του Καντ συμμορφώνονται όλα αυτά τα νήματα με ένα φιλοσοφικώς συνεπή τρόπο. Ο Καντ μετατόπισε τόσο το άτομο όσο και το μερικό προς την πλευρά του δέκτη (recipient) υποθέτοντας ότι και τα δυο θα προβάλλουν αντίσταση, καθώς λαμβάνουν το καθολικό μήνυμα. Ως μέλη του έλλογου κόσμου, είμαστε καθολικά όντα. Ως μέλη του εμπειρικού κόσμου είμαστε μερικά και μεμονωμένα όντα: ο ηθικός νόμος, η ανθρωπότητα καθωστήτη και η ανθρωπότητα εντός μας, είναι το καθολικό. Τέλος, το μερικό [το συνταγματικό πολίτευμα ή ο νομικός-ηθικός (ethical), αλλά όχι και ηθικός (moral) κόσμος] πρέπει να συνδεθεί με το καθολικό. Γίνεται φανερό από την επιχειρηματολογία του Καντ πως αν όλα τα συντάγματα είναι καλά, τότε είναι και πανομοιότυπα και πως στην παγκόσμια πολιτεία (ή Κοινοπολιτεία), υπό την αιγίδα της αιώνιας ειρήνης, όλες οι συνταγματικές και πολιτικές διευθετήσεις πρέπει εν τέλει να είναι όμοιες. Παρ' όλα αυτά, ο Καντ κάνει μια μικρή παραχώρηση στο μερικό και στο καθολικό, ιδιαίτερα στη *Μεταφυσική των Ηθών* του: πρόκειται όμως, για παραχωρήσεις μικρής σημασίας.

Ο Χέγκελ κατηγορήσε τον Καντ ότι παραμελεί το μερικό και το ατομικό. Η ελευθερία της μερικότητας και η ευημερία του ατόμου εδράζονται στον πλουραλισμό. Η «πολιτική κοινωνία», η σφαίρα που περιλαμβάνει τη μερικότητα στη νεότερη εποχή, συναπαρτίζεται από ποικίλους θεσμούς, ολοκληρώσεις, συντεχνίες, επαγγέλ-

ματα, κλπ. Καθεμιά απ' αυτές τις ολοκληρώσεις αναπτύσσει τη δική της εσώτερη *Sittlichkeit*. Το Κράτος ισοδυναμεί με το καθολικό. Η ηθική τάξη του Κράτους διασφαλίζει την καθολικότητα (γενικότητα) όλων των μερικοτήτων που αναδύονται γύρω από τους θεσμούς της πολιτικής κοινωνίας. Το άτομο, έχοντας κατακτήσει την ύψιστη μορφή υποκειμενικότητας υποτάσσεται εν μέρει στη συλλογική (επαγγελματική) του ένωση, υποτάσσεται όμως τελείως στο Κράτος, επειδή η υπέρτατη *Sittlichkeit* απαιτεί *Einordnung in das Allgemeine* (υποταγή στο γενικό). Έτσι, το σύγχρονο Κράτος είναι η κύρια πηγή της *Sittlichkeit*, επειδή είναι το καθολικό — αλλά, ποιο σύγχρονο Κράτος; Υπάρχουν αρκετά κράτη και ο Χέγκελ κρίνει τους πολέμους που διεξάγουν μεταξύ τους και από μια ηθική πλευρά. Αν όλα τα σύγχρονα κράτη εκπροσωπούν εξ ορισμού την καθολικότητα, τότε το καθολικό είναι το μερικό και το μερικό είναι μόνο κατ' όνομα καθολικό. Στην περίπτωση πολεμικής σύρραξης ανάμεσα σε δυο κράτη, υπάρχουν κάποια κριτήρια για να αποφασίσουμε ποιος έχει δίκαιο και ποιος άδικο, τίνος η υπόθεση είναι περισσότερο δίκαιη ή άδικη; Αν δεν υπάρχει απάντηση σ' αυτό το ερώτημα, καταλήγουμε στον πλήρη σχετικισμό. Ο οικουμενισμός του παγκόσμιου πνεύματος καταλήγει σε μια ταυτόχρονη ύπαρξη αδιαμεσολάβητων και συγκρουόμενων μερικοτήτων που καθεμιά τους απαιτεί απόλυτη υπακοή από τα άτομα, καθώς αυτοαναγορεύεται σε «καθολικό».

Ο νεότερος ουμανισμός ήταν υψηλόφρων, δεν μπόρεσε όμως να παράσχει στον κόσμο ορατούς δεσμούς, μια σειρά από διάφανους κανόνες με άλλα λόγια: *Sittlichkeit*. Το κατόρθωσε στη θέση του ο εθνικισμός. Ακριβώς όπως είχε προβλέψει ο Χέγκελ ήταν ο πόλεμος που επέτρεψε στο «πνευματικό ζωικό βασίλειο» να υπερβεί τον ζωώδη εγωισμό του. Εξάλλου, η εμπειρία του ολοκληρωτισμού κατέστησε ύποπτη την ταύτιση του μερικού (του Κράτους) με το καθολικό (την ανθρωπότητα, το τέλος της παγκόσμιας ιστορίας κλπ.) Αν και το «έθνος» έχει παραμείνει ο μεγαλύτερος παράγων ηθικής δέσμευσης, ίσως μάλιστα σήμερα περισσότερο παρά ποτέ, καθώς ολόκληρες ήπειροι «ανακαλύπτουν» τον εθνικισμό, η ηθική θεωρία και φιλοσοφία είναι αναγκασμένη να διερευνήσει δυνατότητες και πραγματικότητες σε άλλες κατευθύνσεις.

Όλες αυτές οι κατευθύνσεις μπορούν να ιδωθούν ως ανανεωμένες εκδοχές των απαντήσεων που δόθηκαν στο δίλημμα, διακόσια χρόνια πριν. Μιλώντας για ανανέωση ή «ανακαύληση» δεν εννοώ ότι τα ερωτήματα, ή η διερεύνηση των απαντήσεων, είναι ακριβώς ταυτόσημα. Προφανώς, οι εμπειρίες των διακοσίων χρόνων αφομοιώθηκαν, επανεκτιμήθηκαν και αναδιατυπώθηκαν. Η «ανακαύληση» αναφέρεται μάλλον στους τύπους των απαντήσεων και τις τάσεις που αντιπροσωπεύουν. Ο νεότερος ουμανισμός, ιδιαίτερα στην καντιανή του εκδοχή, δίνει και πάλι το παρόν, γονιμοποιημένος στη θεωρία της «επικοινωνιακής ηθικής». Στα πλαίσια αυτής της «ηθικής», τα άτομα εγείρουν αληθινά καθολικές αξιώσεις, όχι απλώς αξιώσεις που στην πραγματικότητα είναι μερικές και ονομάζονται μονάχα καθολικές. Αυτή η στάση σημαίνει, επίσης, ότι παλινδρομούμε στον καντιανό φορμαλισμό. Το συνεκτικό ηθικό πλέγμα της *Sittlichkeit*, αν και αναφέρεται συχνά, δεν αντιμετωπίζεται με θετικό τρόπο. Ο πρακτικός Λόγος γίνεται ο δίδυμος αδερφός του θεωρητικού Λόγου

επειδή η πρόνσης χάθηκε από τον ορίζοντα. Κάτι παρόμοιο μπορεί να ειπωθεί για τους αυτοκαλούμενους Καντιανούς, όπως ο Bair, ο Singer, ο Gerth, ο Gewirth και άλλοι. Ενώ ο Χέγκελ πίστευε ότι όλες οι μερικότητες οδηγούν στην υψηλότερη — που ονομάστηκε καθολικότητα —, δηλαδή στο Κράτος, οι σημερινοί ηθικοί Λόγοι επιστρέφουν στην κατηγορία του ατόμου. Υπάρχει τόσο μεγάλη ποικιλία σ' αυτό το «γλωσσικό παιχνίδι», για να μεταχειριστούμε έναν προσφιλή τους όρο, ώστε μονάχα ορισμένες εξέχουσες μορφές μπορούν να αναφερθούν.

Εγγύτερα στον Χέγκελ παραμένει ο Λόγος που κυριαρχεί στη φιλοσοφία του αμερικανικού φιλελευθερισμού. Για τον Rawls, τον Dworkin, τον Ackerman *et alii*, το Κράτος είναι ταυτόσημο με το Σύνταγμα και η ηθικότητα των ανθρώπινων σχέσεων πρέπει να αναζητηθεί σε ένα Σύνταγμα που είναι σωστό και συνεπώς δίκαιο. Το δικαίωμα του ανθρώπου, η κύρια ιδιότητα κάθε προσώπου, νοείται ως το δικαίωμα του πολίτη. Τα ανθρώπινα όντα, καλά προικισμένα με δικαιώματα (ελευθερίες-liberties) διεσπεραιώνουν τις υποθέσεις τους σεβόμενοι τα δικαιώματα των άλλων στα πλαίσια αυτού του Συντάγματος. Στα τελευταία τους γραπτά, ο Walzer και ο Rorty συνηγορούν υπέρ ενός πυκνού και πολυσύνθετου πλαισίου, όπου οι συμμετέχοντες στις δημόσιες υποθέσεις, γνωρίζουν τη συνολική του σύσταση και όπου όλοι μοιράζονται τους κανόνες ενός ηθικού κόσμου και τους θεωρούν δεδομένους.

Σ' αυτή τη σύντομη επισκόπηση του θεωρητικού στοχασμού γύρω από τις σχέσεις των μελών της τριάδας (μερικό-καθολικό-ατομικό) στην αυγή της νεότερης εποχής, δεν αναφέρθηκαν στη ριζική στροφή προς την κατεύθυνση του ατόμου. Φυσικά, το καθετί σχεδόν εμφανίζεται σποραδικά, προτού γίνει αληθινά αντιπροσωπευτικό. Έτσι, μετά από ορισμένους ρομαντικούς προδρόμους, ο Κίρχκεγκαρντ είναι ο πρώτος φιλόσοφος που αναζητά την πηγή της ηθικότητας στο άτομο (στην ατομική υπαρξιακή εκλογή του «εαυτού») χωρίς να ταυτίζει το αντικείμενο (περιοχή, σφαίρα) ή την ηθική πράξη με την πηγή της. Το άτομο ως άτομο είναι το καθολικό, όμως η περιοχή της ηθικής ζωής πρέπει να αναζητηθεί στις διαπροσωπικές σχέσεις (που περιλαμβάνουν και τη μερικότητα). Ο Λόγος που εγκαινίασε ο Κίρχκεγκαρντ δε χρειάζεται να «ανακαλυφθεί», αφού δεν έπαψε ποτέ να κάνει αισθητή την παρουσία του στη σύγχρονή μας εποχή.

Το Τυχαίο Άτομο

ΣΤΗΝ ΠΡΩΤΗ ΠΑΡΑΓΡΑΦΟ, ΑΝΑΦΕΡΘΗΚΑ ΣΕ ΤΡΙΕΙΣ τυπικούς ερμηνευτικούς λόγους της νεότερης ηθικής κατάστασης. Σημείωσα ότι και οι τρεις είναι, υπό μια έννοια, ορθοί. Στη δεύτερη παράγραφο, εξέτασα το «παράδειγμα» του μηδενισμού διεξοδικότερα και ανέλυσα τα θέματα που εντάσσονται σ' αυτό το κεφάλαιο. Στο σημείο αυτό, συνήγαγα δυο συμπεράσματα. Πρώτον, ότι οι κίνδυνοι που επισημαίνει το παράδειγμα του μηδενισμού δεν εξαλείφονται από την παραδοχή της ορθότητας των συμπτωμάτων που αναδεικνύουν τα άλλα δυο «παράδείγματα». Δεύτερον, ότι δεν

είναι ο πλουραλισμός αλλά μάλλον η αξίωση απολυτότητας, εκείνο που εμποδίζει τις ανταγωνιστικές μεταφυσικές και φιλοσοφίες να βρουν ένα κοινό ηθικό πεδίο. Στην τρίτη παράγραφο, συνέχισα την παρουσίαση του κεντρικού θέματος το οποίο κατά τη γνώμη μου βρίσκεται στην καρδιά της διαίρεσης των φιλοσοφικών, μεταφυσικών συστημάτων. Πρόσθεσα ότι η αποφασιστική διαίρεση βασίζεται σε διαφορετικές εμπειρίες ζωής και ότι η ίδια διαίρεση «ανασυκλίνεται» εδώ και διακόσια χρόνια, κάποτε μάλιστα ακόμη περισσότερο. Και μόνο αυτό το γεγονός, θα 'πρεπε να μας κάνει επιφυλακτικούς απέναντι σε ευθύγραμμες και κατηγορηματικές αφηγήσεις μιας ηθικής προόδου ή μιας ηθικής παρακμής, καθώς και απέναντι στον αυτάρεσκο Λόγο των «υγιών ηθικών παραδόσεων της φιλελεύθερης δημοκρατίας». Ούτε στην περίπτωση μιας προϊούσας ηθικής παρακμής, ούτε στις συνθήκες μιας αιμαίας ηθικής προόδου, ούτε και στην επικράτεια μιας ομαλής λειτουργίας της «σύγχρονης παράδοσης», θα ήταν δυνατόν να ανασυκλίνεται, κατά περιόδους, το ίδιο θεωρητικό σχήμα. Απ' αυτή την άποψη όλες οι «αποκαλυπτικές» διακηρύξεις φαντάζουν αρκετά κωμικές. Έχουμε ακούσει τόσο συχνά, και τόσο πολύ, ότι βρισκόμαστε «ακριβώς-στην-αρχή» ή «ακριβώς-στο-τέλος» των «πραγματικών εξελίξεων», ώστε η αποκαλυπτική γλώσσα έχει καταστεί κοινόχρηστη καθημερινή ομιλία. Υπάρχει εξίσου, άλλωστε, μια κωμική χροιά στην πεποίθηση ότι όσοι αντιμετωπίζουν θετικά τα δικαιώματα των μειονοτήτων, έχουν ήδη λυμένα τα μείζονα ηθικά προβλήματα της εποχής μας.

Η ταυτόχρονη παρουσία (των Λόγων) της καθολικότητας, της μερικότητας και της ατομικότητας, είναι παράλληλη με την ανάδυση της τύχης (contingency), ως συνθήκης του σύγχρονου κόσμου. Αν δεν υπάρχει Παγκόσμιο Πνεύμα με το προδιαγεγραμμένο του τέλος, τότε η ιστορία ως παγκόσμια ιστορία είναι και αυτή τυχαία, όπως τυχαίες είναι και όλες οι μερικότητες που συγκροτήθηκαν ή αναδείχθηκαν στην ιστορία. Είναι πρώτα απ' όλα το άτομο, το πρόσωπο που γίνεται τυχαίο και που αντιλαμβάνεται τον εαυτό του με αυτούς τους όρους. Όταν μιλάμε για τα άτομα που έχουν «βρεθεί σε μια κατάσταση» (situated) — μια τρέχουσα έκφραση στη σύγχρονη ηθική φιλοσοφία — έχουμε κατά νου το τυχαίο μεμονωμένο άτομο. Ανανεώνοντας τα παλαιά ερωτήματα και θεωρητικά σχήματα — πράγμα αναπόφευκτο εφόσον ζούμε στην ίδια παγκόσμια-ιστορική εποχή — οι ηθικές φιλοσοφίες του παρόντος πρέπει να στρέψουν την προσοχή τους στη σύγχρονη «ανθρώπινη κατάσταση», μια κατάσταση τύχης, αν θέλουν να διαμορφώσουν μια φιλοσοφία που να ανταποκρίνεται στις ανάγκες του (σημερινού) τυχαίου προσώπου.

Η αναγέννηση της ηθικής φιλοσοφίας του Αριστοτέλη, — η άνοδος μιας κάποιας νεοαριστοτελικής ηθικής φιλοσοφίας — μπορεί επίσης να κατανοηθεί μέσα απ' αυτή την προοπτική. Η ηθική φιλοσοφία του Αριστοτέλη, συνόψισε, τρόπον τινά, όλα τα ερωτήματα και τις απαντήσεις που είχαν διατυπωθεί και ανασυκλωθεί πριν απ' αυτόν στις σχετικά διαφορετικές κουλτούρες των Αθηναίων, των Ιώνων και άλλων. Όσο ήταν δυνατό σε έναν αρκετά στατικό κόσμο, ο Αριστοτέλης προχώρησε σε μια καταγραφή της πολλαπλότητας της *Sittlichkeit*, της πολυμορφίας των προσωπικών γούστων, της πιθανής διαφοροποίησης ανάμεσα στον καλό πολίτη και το καλό άτομο,

της διαφοροποίησης της τέχνης από την πράξη. Παράλληλα, και σε αντιδιαστολή με την τραγική ακρότητα του Πλάτωνα, ο Αριστοτέλης «προσαρμόστηκε», αν μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε μια τέτοια έκφραση, με την ηθική και πολιτική φιλοσοφία του. Ο Αριστοτέλης ήρθε μετά από τον ελληνικό Διαφωτισμό· κατέγραφε τις δυνατότητες και τα όρια του ορθού Λόγου και τελικά προσέφερε ένα σωστό συνδυασμό της τυπικής («ειδολογικής») και της ουσιαστικής ηθικής.

Οι νεοαριστοτελικοί, ή τουλάχιστον κάποιοι απ' αυτούς, αναζητούν ένα μοντέλο στη φιλοσοφία του Σταγειρίτη, ώστε να το αντιδιαστείλουν στην υποτιθέμενη, σύγχρονη ηθική παρακμή. Άλλοι, όπως ο Καστοριάδης και η Χάνα Άρεντ, σπείδουν μάλλον να ανακαλύψουν ομοιότητες ανάμεσα στα δικά μας προβλήματα και στα δικά του, παρά να αντιδιαστείλουν την αρχαιότητα (διάβαζε: αυθεντικότητα) και τη νεωτερικότητα (διάβαζε: παρακμή). Εισακτώντας από την ηθική φιλοσοφία του Αριστοτέλη, βρίσκουμε πράγματι μεγάλες αντιθέσεις αλλά και μεγάλες ομοιότητες με το σύγχρονο ηθικό κόσμο και ηθικό στοχασμό. Η κύρια διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στην αριστοτελική αντίληψη της ηθικής και στη δική μας βρίσκεται στην απουσία και στην παρουσία της τύχης. Έστω και αν η σχέση με τον κόσμο του ήταν σχετικά απόμακρη, το ηθικό-πολιτικό άτομο του Αριστοτέλη δεν ήταν τυχαίο. Δεν είχε «βρεθεί σε μια κατάσταση», ήταν αυτό που ήταν και δε θα μπορούσε να είναι οποιοδήποτε άλλο. Αν μπορούσε να είναι οποιοδήποτε άλλο, δε θα είχε καθόλου θέση στην αριστοτελική ηθική. Και αυτό, επειδή η τύχη δεν είναι μια φιλοσοφική κατασκευή που μπορεί να αντικατασταθεί από κάποια άλλη κατασκευή, αλλά είναι η βιωμένη εμπειρία του σύγχρονου ατόμου, μια οδυνηρή, απειλητική αλλά και επιδοφόρα εμπειρία (η οποία ορίστηκε από τον Κίρχεγκαρντ ως εμπειρία της δυνατότητας ή της αγωνίας). Μια ηθική φιλοσοφία, όπως αυτή του Αριστοτέλη, η οποία δεν υποψιάζεται ή δεν αναγνωρίζει αυτό το θέμα δεν μπορεί να είναι αυθεντικά επίκαιρη.

Η αδυναμία εύρεσης μιας συμφωνίας γύρω από την περιγραφή των ηθικών γεγονότων στη σύγχρονη ζωή πηγάζει από την οντολογικά θεμελιωμένη συνθήκη της τύχης. Γι' αυτό και η απόπειρα μιας συμφωνίας έχει ελάχιστα περιθώρια επιτυχίας. Η κατά καιρούς επανερχόμενη επίκριση ότι οι φιλόσοφοι είναι «μονόπλευροι», ότι παραβλέπουν κάποιες άλλες, εξίσου υπαρκτές, αν όχι πιο σημαντικές, πλευρές της ζωής είναι μια σύγχρονη διαμαρτυρία. Ταυτόχρονα, όμως, είναι και άσκοπη. Κανείς δεν είναι υποχρεωμένος να «ανακαλύψει» τον εαυτό του, το περιβάλλον του και την κατάστασή του, τα αισθήματα και τα ενδιαφέροντά του σε κάθε μια από τις σύγχρονες φιλοσοφίες. Κάποιος μπορεί να απομειώσει μια φιλοσοφία ως έκφραση της βιωμένης εμπειρίας ενός άλλου προσώπου που είναι τόσο τυχαίο όσο και εγώ.

Αυτό δε σημαίνει, κατ' ανάγκη, ότι οδηγούμαστε στον ηθικό σχετικισμό. Το γεγονός ότι οι δικές μου βιωμένες εμπειρίες εκφράζονται σ' αυτή τη φιλοσοφία, ενώ εκείνες ενός άλλου σε μια δεύτερη, δεν μετατρέπει ή δεν υποβιβάζει τις φιλοσοφίες σε επιτόλεια παιχνίδια. Εκτός από την επιθυμία και την απόφασή μας να μετατρέψουμε τη δική μας τύχη σε δικό μας πεπρωμένο, η δική μας τυχαία κατάσταση είναι σίγουρα και η κατάσταση κάποιου άλλου, και αντίστροφα. Όποιες και αν είναι οι

τυχαίες συνθήκες μας, έχουμε επίσης κοινούς στόχους να ακολουθήσουμε.

Μετά απ' αυτή την παρέμβαση, επιστρέφουμε στα καταληκτικά προβλήματα της δεύτερης παραγράφου, στην αδέξια συμφιλωτική χειρονομία του Καντ, η οποία σκόπευε σε μια κοινή στράτευση για την ηθική, για τον πρακτικό Λόγο.

Οι μερικοί ηθικοί κόσμοι, ο θρησκευτικός, ο κοινοτικός, ο συντεχνιακός (επαγγελματικός), ο πολιτικός κ.λπ. διαφέρουν μεταξύ τους. Η δημιουργία «αρμονίας» μέσα από την ετερογένεια της *Sittlichkeit*, ή ακόμα και η προσπάθεια να γίνουν οι διάφοροι τύποι της *Sittlichkeit* εξίσου σταθεροί ή εξίσου χαλαροί, είναι ένα εγχείρημα καταδικασμένο σε αποτυχία, στο σύγχρονο κόσμο. Το σύγχρονο άτομο (singular) είναι τυχαίο σε κάθε *Sittlichkeit*, μπορεί, ωστόσο, να εκλέξει ή να αποφύγει την εκλογή του «εαυτού», μπορεί να είναι ένα πρόσωπο με συνείδηση ή χωρίς συνείδηση, μπορεί να είναι αυθεντικό ή αναθεντικό μες στον καθένα απ' αυτούς τους μερικούς κόσμους. Αλλά, τι γίνεται με το «καθολικό»; Κάθε ξεχωριστή κοινότητα (μπορεί να) προσφέρει διαφορετικές εξηγήσεις για την καταγωγή του καλού και του κακού, για την καλοσύνη ή την κακία του ανθρώπινου γένους, αυτό όμως που μετρά δεν είναι η «καθολική» εξήγηση, αλλά η «καθολική χειρονομία». Με την «καθολική (οικουμενική) χειρονομία» εννοώ την υιοθέτηση της στάσης του σύγχρονου ουμανισμού. Να κάνουμε κάτι σύμφωνα με την ικανότητά μας ως «ανθρώπινα όντα καθαυτά», να το κάνουμε για τους άλλους θεωρώντας τους «ανθρώπινα όντα καθαυτά», να δρούμε μαζί με άλλους, σε σχέσεις συμμετρικής αμοιβαιότητας, αλληλεγγύης, φιλίας, ως «ανθρώπινα όντα καθαυτά» —αυτό είναι το νόημα της καθολικής οικουμενικής χειρονομίας. Δεν έχει σημασία από ποια πηγή αντλεί κάποιος τη δύναμη να κάνει αυτά τα πράγματα: αυτό που λογαριάζεται είναι ότι τα κάνει. Η ανθρωπότητα δεν είναι μια οικουμενική ολοκλήρωση, δεν έχει συγκροτήσει τη δική της ηθικότητα (*Sittlichkeit*). Παρ' όλα αυτά, υπάρχουν πράξεις που όλοι γνωρίζουμε ότι είναι σωστές, καλές, επιθυμητές και αξιέπαινες. Οι ηθικές φιλοσοφίες μπορούν να υποστηρίξουν αυτές τις χειρονομίες: μπορούν, επίσης, να διερευνήσουν και να προβάλουν μεγαλύτερες, έστω και μακρινές, δυνατότητες για την ανάπτυξη ορισμένων οικουμενικών ηθικών δεσμών.

Επανέλαβα αρκετές φορές ότι ανακαλώνουμε τα παλαιά ζητήματα και τις παλαιές λύσεις, με νέες όμως ενορχηστρώσεις και παραλλαγές: οι πρώτες διατυπώσεις των ενδιαφερόντων της νεότερης ηθικής φιλοσοφίας εμφανίστηκαν πριν από διακόσια χρόνια περίπου. Η καθολική (οικουμενική) χειρονομία, η οποία είναι κατά πολύ ανεξάρτητη από την καθολική εξήγηση, χρονολογείται από τα τελευταία χρόνια του Καντ. Από την άλλη, η ιδέα ότι ο ηθικός οικουμενισμός μπορεί να επιτευχθεί όχι με την υπέρβαση της τύχης, της μερικότητας και της ατομικότητας, αλλά με την αλλαγή της στάσης μας στα πλαίσια μιας και της ίδιας μορφής ζωής έχει τις καταβολές της στον Λέσινγκ και ανακαλύφθηκε από την Χ. Άρεντ. Αν η πορεία της ανακάλυψης συνεχιστεί, αργά ή γρήγορα μπορεί να αναδυθεί ένας τέταρτος τύπος ηθικού Λόγου, δίπλα στους Λόγους του μηδενισμού, του τυποκρατικού οικουμενισμού και της συγκεκριμένης μερικότητας. Αυτός ο νέος Λόγος θα ξεκινά και πάλι από το τυχαίο άτομο, όχι από τον ήρωα ή τη μεγαλοφυΐα, ούτε και από το

μονοδιάστατο κνδρεύελο, αλλά από ένα πρόσωπο σαν εσάς και μένα.

Μετάφραση: Δήμος Κουβίδης

Αναδημοσίευση από το περιοδικό *Social Research*, Vol. 55, No 4. (Winter 1988).