Πάνος Θεοδώρου

# *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία των Αξιών*

Ελληνικά Ακαδημαϊκά Ηλεκτρονικά Συγγράμματα και Βοηθήματα
www.kallipos.gr
HEALLINK
Σύνδεσμος Ελληνικών Ακαδημαϊκών Βιβλιοθηκών
Ευρωπαϊκή Ένωση
Ευρωπαϊκό Κοινωνικό Ταμείο
ΕΠΙΧΕΙΡΗΣΙΑΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ
ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗ ΚΑΙ ΔΙΑ ΒΙΟΥ ΜΑΘΗΣΗ
ΥΠΟΥΡΓΕΙΟ ΠΑΙΔΕΙΑΣ ΚΑΙ ΘΡΗΣΚΕΥΜΑΤΩΝ
ΕΙΔΙΚΗ ΥΠΗΡΕΣΙΑ ΔΙΑΧΕΙΡΙΣΗΣ
ΕΣΠΑ 2007-2013
Με τη συγχρηματοδότηση της Ελλάδας και της Ευρωπαϊκής Ένωσης

ΠΑΝΟΣ ΘΕΟΔΩΡΟΥ

Επίκουρος Καθηγητής
Τμήμα Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών
Πανεπιστήμιο Κρήτης

# Εισαγωγή στη Φιλοσοφία των Αξιών



Ελληνικά Ακαδημαϊκά Ηλεκτρονικά
Συγγράμματα και Βοηθήματα
www.kallipos.gr

# Εισαγωγή στη Φιλοσοφία των Αξιών

Συγγραφή

**Πάνος Θεοδώρου**

Κριτικός αναγνώστης

**Στέφανος Δημητρίου**

Συντελεστές έκδοσης

Γλωσσική επιμέλεια

**Βάιος Ντάφος**

Γραφιστική επιμέλεια

**Γαβριήλ Μποζιονέλος**

Τεχνική επεξεργασία

**Γαβριήλ Μποζιονέλος**

ISBN: **978-960-603-341-4**

Copyright © ΣΕΑΒ Αθήνα, 2015




Το παρόν έργο αδειοδοτείται υπό τους όρους της άδειας Creative Commons Αναφορά Δημιουργού – Μη Εμπορική Χρήση - Όχι Παράγωγα Έργα 3.0.

Για να δείτε ένα αντίγραφο της άδειας αυτής επισκεφτείτε τον ιστότοπο https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/gr/

Σύνδεσμος Ελληνικών Ακαδημαϊκών Βιβλιοθηκών

Εθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνείο

Ηρώων Πολυτεχνείου 9, 15780 Ζωγράφου

**www.kallipos.gr**

# Περιεχόμενα


ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ 7

ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ 8

ΠΡΟΛΟΓΙΚΟ ΣΗΜΕΙΩΜΑ 9

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1 12

ΤΟ ΖΗΤΗΜΑ ΤΩΝ ΑΞΙΩΝ ΣΤΟΝ ΠΛΑΤΩΝΑ:
ΤΑ ΧΡΗΜΑΤΑ, ΤΑ ΑΓΑΘΑ, ΚΑΙ ΤΟ ΑΓΑΘΟ 12

Α. ΤΟ ΖΗΤΗΜΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ ΤΗΣ ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗΣ (Βιβλ. Α) 12

Β. Η ΠΟΛΙΣ ΣΥΓΚΡΟΤΕΙΤΑΙ ΥΠΟ ΤΟΝ ΟΡΟ
ΤΗΣ ΔΙΑΣΦΑΛΙΣΗΣ ΔΙΚΑΙΗΣ ΜΕΤΟΧΗΣ ΣΕ ΧΡΗΜΑΤΑ 14

Γ. Η ΙΔΕΑΤΗ ΣΥΓΚΡΟΤΗΣΗ ΤΗΣ ΠΟΛΗΣ ΠΟΥ ΔΙΑΣΦΑΛΙΖΕΙ
ΔΙΚΑΙΑ ΤΗ ΜΕΤΟΧΗ ΣΤΑ ΑΓΑΘΑ 15

Ι. Οι φύλακες 15

ΙΙ. Οι άρχοντες 18

ΙΙΙ. Τα χαρακτηριστικά της ίδιας της αγαθής πόλης 19

Δ. ΟΙ ΘΕΜΕΛΙΑΚΕΣ ΑΡΕΤΕΣ ΣΕ ΜΙΑ ΑΓΑΘΗ ΠΟΛΗ (Βιβλ. Δ) 21

Ε. Η ΔΙΚΑΙΟΛΟΓΗΣΗ ΤΗΣ ΑΓΑΘΗΣ ΠΟΛΙΤΕΙΑΣ
ΚΑΙ ΤΗΣ ΔΥΝΑΤΟΤΗΤΑΣ ΤΗΣ (Βιβλ. Δ) 22

ΣΤ. Η ΑΓΑΘΗ ΠΟΛΙΤΕΙΑ ΕΙΝΑΙ ΕΝΑ ΠΡΟΤΥΠΟ ΠΡΟΣΒΑΣΙΜΟ
ΜΟΝΟ ΓΙΑ ΤΟΝ ΦΙΛΟΣΟΦΟ (Βιβλ. Ε) 25

Ζ. Η ΙΔΑΝΙΚΗ ΠΟΛΙΤΕΙΑ ΡΥΘΜΙΖΕΤΑΙ ΑΠΟ ΤΟ ΜΕΤΡΟ
ΤΟΥ ΑΓΑΘΟΥ. ΠΟΥ "ΒΡΙΣΚΕΤΑΙ" ΑΥΤΟ ΚΑΙ ΠΩΣ ΦΤΑΝΕΙ
ΝΑ ΤΟ ΓΝΩΡΙΖΕΙ Ο ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ (Βιβλ. ΣΤ) 30

Η. Η ΠΑΙΔΕΙΑ ΚΑΙ Η ΚΑΤΑΚΤΗΣΗ ΤΟΥ ΑΓΑΘΟΥ (Βιβλ. Ζ) 35

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2 41

Α. Ο ΓΕΝΙΚΟΣ ΧΑΡΑΚΤΗΡΑΣ ΤΗΣ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗΣ ΜΑΣ ΣΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ 41

Β. ΟΙ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΕΣ ΠΡΟΫΠΟΘΕΣΕΙΣ ΤΗΣ ΣΧΕΣΗΣ
ΠΡΑΞΗΣ-ΑΓΑΘΟΥ ΣΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ 43

Γ. ΠΡΟΕΤΟΙΜΑΣΙΑ ΓΙΑ ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΗΣ ΑΝΑΓΝΩΡΙΣΗΣ
ΤΟΥ ΑΓΑΘΟΥ ΣΤΗΝ ΠΡΑΞΗ 49

Δ. ΒΑΣΙΚΕΣ ΔΙΑΚΡΙΣΕΙΣ ΤΗΣ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΚΗΣ ΑΝΑΛΥΣΗΣ της ΠΡΑΞΗΣ 54

Ε. ΟΙ ΠΕΝΤΕ ΤΡΟΠΟΙ ΤΟΥ ΑΛΗΘΕΥΕΙΝ ΚΑΙ Η ΦΡΟΝΗΣΗ 61

ΣΤ. ΑΝΑΛΥΣΗ ΤΗΣ ΦΡΟΝΗΣΗΣ 63

Ε. ΚΡΙΤΙΚΕΣ ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ ΓΙΑ ΤΟΝ ΕΥΔΑΙΜΟΝΑ ΒΙΟ ΣΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ 70

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3 74

Α. Εισαγωγικά 74

Β. ΣΤΟΙΧΕΙΑ ΣΤΩΙΚΗΣ ΓΝΩΣΙΟΛΟΓΙΑΣ 76

Γ. ΣΤΟΙΧΕΙΑ ΣΤΩΙΚΗΣ ΚΟΣΜΟΛΟΓΙΑΣ 78

Δ. ΣΤΟΙΧΕΙΑ ΣΤΩΙΚΗΣ ΗΘΙΚΗΣ 80
Ε. ΣΤΟΙΧΕΙΑ ΘΕΩΡΙΑΣ ΤΗΣ ΑΞΙΑΣ ΣΤΟΥΣ ΣΤΩΙΚΟΥΣ 86
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4 89
Α. ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΕΣ ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ 89
Β. ΒΑΣΙΚΕΣ ΔΙΑΚΡΙΣΕΙΣ ΣΤΗ ΓΝΩΣΙΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΧΙΟΥΜ 90
Γ. ΑΠΟ ΤΗ ΓΝΩΣΗ ΓΙΑ ΓΕΓΟΝΟΤΑ ΣΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΩΝ ΑΞΙΩΝ 93
Δ. ΤΑ ΠΑΘΗ ΚΑΙ Ο ΛΟΓΟΣ ΣΤΗΝ ΠΡΑΞΗ 97
Ε. Η ΘΕΩΡΙΑ ΤΟΥ ΧΙΟΥΜ ΓΙΑ ΤΑ ΠΑΘΗ 99
ΣΤ. Η ΘΕΩΡΙΑ ΤΟΥ ΧΙΟΥΜ ΓΙΑ ΤΑ ΗΘΙΚΑ ΣΥΝΑΙΣΘΗΜΑΤΑ 107
Ζ. ΔΙΕΥΚΡΙΝΙΣΤΙΚΕΣ ΚΑΙ ΚΡΙΤΙΚΕΣ ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ ΓΙΑ ΤΙΣ ΑΞΙΕΣ ΣΤΟΝ ΧΙΟΥΜ 116
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5 123
Α. ΕΙΣΑΓΩΓΗ 123
Β. Αισθητική Κριτική Δύναμη στην Τρίτη Κριτική του ΚανΤ 128
Ι. Η Καλαισθητική Κρίση 129
ΙΙ. Η Αναλυτική του Υψηλού 136
Γ. Από τη θεματική των αξιών στον Καντ προς τη μετέπειτα ανάπτυξη 144
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 6 147
ΜΕΡΟΣ Ι. ΟΙ ΑΞΙΕΣ ΣΤΟΝ ΛΟΤΣΕ 147
Α. Η πρώτη φάση της σκέψης του 149
Β. Η ΔΕΥΤΕΡΗ ΦΑΣΗ ΤΗΣ ΣΚΕΨΗΣ ΤΟΥ 155
ΜΕΡΟΣ ΙΙ. Η ΝΕΟΚΑΝΤΙΑΝΗ ΣΧΟΛΗ ΤΗΣ ΒΑΔΗΣ: ΒΙΝΤΕΛΜΠΑΝΤ, ΡΙΚΕΡΤ 159
Α. Η ΠΕΡΙΠΤΩΣΗ ΤΟΥ ΒΙΝΤΕΛΜΠΑΝΤ 159
Β. Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΩΝ ΑΞΙΩΝ ΤΟΥ ΡΙΚΕΡΤ 162
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 7 169
Α. ΠΕΡΙΟΔΟΛΟΓΗΣΗ ΚΑΙ ΓΕΝΙΚΗ ΕΠΙΣΚΟΠΗΣΗ 169
Β. ΟΙ ΒΑΣΙΚΕΣ ΠΤΥΧΕΣ ΤΩΝ ΑΞΙΩΝ ΣΤΟΝ ΝΙΤΣΕ 175
Γ. ΟΙ ΘΕΜΕΛΙΑΚΕΣ ΘΕΜΑΤΙΚΕΣ ΤΗΣ ΣΚΕΨΗΣ
ΤΟΥ ΝΙΤΣΕ ΚΑΙ ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ της «ΑΙΩΝΙΑΣ ΕΠΙΣΤΡΟΦΗΣ» 179
Δ. ΠΕΡΑΙΤΕΡΩ ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ 190
Ε. ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ Ι: Ο ΧΑΙΝΤΕΓΚΕΡ ΓΙΑ ΤΗΝ ΑΙΩΝΙΑ ΕΠΙΣΤΡΟΦΗ
ΚΑΙ ΤΙΣ ΑΞΙΕΣ (Η ΣΤΙΓΜΗ ΚΑΙ Η ΑΠΟΦΑΣΗ ΜΕΑΣ ΣΤΗΝ ΙΣΤΟΡΙΑ) 195
ΣΤ. ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ ΙΙ: Η ΑΙΩΝΙΑ ΕΠΙΣΤΡΟΦΗ ΩΣ ΟΥΣΙΑ
ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΤΟΥ ΠΡΑΓΜΑΤΙΚΟΥ 198
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 8 200
ΜΕΡΟΣ Ι: Η ΘΕΩΡΙΑ ΤΩΝ ΑΞΙΩΝ ΤΟΥ ΜΠΡΕΝΤΑΝΟ 200
Α. ΤΟ ΓΕΝΙΚΟ ΠΝΕΥΜΑ ΤΗΣ ΑΥΣΤΡΙΑΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΚΑΙ Ο ΜΠΡΕΝΤΑΝΟ 200
Β. ΤΑ ΨΥΧΙΚΑ ΦΑΙΝΟΜΕΝΑ ΣΤΟΝ ΜΠΡΕΝΤΑΝΟ 204

Γ. Η ΘΕΩΡΙΑ ΤΟΥ ΜΠΡΕΝΤΑΝΟ ΓΙΑ ΤΗΝ ΕΜΠΕΙΡΙΑ ΤΩΝ ΑΞΙΩΝ 207
Δ. Η ΙΕΡΑΡΧΙΑ ΤΩΝ ΑΞΙΩΝ ΚΑΙ ΤΟ ΦΑΙΝΟΜΕΝΟ ΤΗΣ ΠΡΟΤΙΜΗΣΗΣ 212
Ε. ΑΠΟ ΤΗΝ ΑΞΙΟΛΟΓΙΑ ΣΤΗΝ ΠΡΑΞΕΟΛΟΓΙΑ (ΗΘΙΚΗ) 215
ΜΕΡΟΣ ΙΙ: Η ΘΕΩΡΙΑ ΤΩΝ ΑΞΙΩΝ ΣΤΟΥΣ ΜΑΪΝΟΝΓΚ ΚΑΙ ΕΡΕΝΦΕΛΣ 218
Β: Η ΑΝΤΙΡΡΗΣΗ ΤΟΥ Έρενφελς ΚΑΙ Η ΔΙΑΜΑΧΗ 222
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 9 224
Α. Η ΑΞΙΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΣΕΛΕΡ ΕΝΑΝΤΙ ΤΗΣ ΗΘΙΚΗΣ ΤΟΥ ΚΑΝΤ 224
Β. Η ΟΦΕΙΛΗ ΤΟΥ ΣΕΛΕΡ ΣΤΙΣ ΛΟΓΙΚΕΣ ΕΡΕΥΝΕΣ ΤΟΥ ΧΟΥΣΕΡΛ 225
Γ. ΑΞΙΑΚΟΙ ΝΟΜΟΙ. ΚΑΛΟ ΚΑΙ ΚΑΚΟ 228
Δ. ΑΛΛΕΣ ΔΙΑΚΡΙΣΕΙΣ ΣΤΗ ΣΦΑΙΡΑ ΤΩΝ ΑΞΙΩΝ 230
Ε. A PRIORI ΣΧΕΣΕΙΣ ΜΕΤΑΞΥ ΑΞΙΑΚΩΝ ΤΡΟΠΙΚΟΤΗΤΩΝ 231
ΣΤ. Η ORDO AMORIS ΚΑΙ Η ΘΕΣΗ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ ΜΕΣΑ ΣΤΟΝ ΚΟΣΜΟ 234
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ 239

# ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ

## Έργα του Αριστοτέλη

| | |
|---|---|
| *ΗΝ* | *Ηθικά Νικομάχεια.* |
| *ΜΦ* | *Μετά τα Φυσικά.* |
| *Τοπ.* | *Τοπικά* |
| *ΠΨ* | *Περί Ψυχής* |

## Έργα του Martin Heidegger

| | |
|---|---|
| *Platon: Sophistes* | *Platon: Sophistes.* Επιμ. I. Schüssler. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992. |
| *N* II | *The Eternal Recurrence of the Same.* Επιμ., μτφ. David F. Krell. New York: Harper & Row, 1984. |

## Έργα του Edmund Husserl

| | |
|---|---|
| *CM* | *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge.* Επιμ. S. Strasser. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973. |

## Έργα του David Hume

| | |
|---|---|
| *T* | *A Treatise of Human Nature,* 1739-40. |
| *E* | *An Enquiry concerning the Principles of Morals,* 1751. |
| *A Dialogue* | «A Dialogue», περιέχεται στο *An Enquiry Concerning the Principles of Morals,* 1751. |

## Έργα του Immanuel Kant

| | |
|---|---|
| *ΚΚΛ* | *Κριτική του Καθαρού Λόγου.* Μτφ. Αναστάσιος Γιανναράς. Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση, 1979. |
| *ΚΚΔ* | *Κριτική της Κριτικής Δύναμης.* Μτφ. Κ. Ανδρουλιδάκης. Αθήνα: Ιδεόγραμμα, 2002. |

## Έργα του Nietzsche

| | |
|---|---|
| *ΘΔ* | *Η Θέληση για Δύναμη.* Μτφ. Ζήσης Σαρίκας. Θεσσαλονίκη: Νησίδες, (χωρίς ημερομηνία έκδοσης). |
| *ΕΜΖ* | *Έτσι Μίλησε ο Ζαρατούστρα.* Μτφ., επίλ. Ζήσης Σαρίκας. Θεσσαλονίκη: Νησίδες, 1998. |
| *ΕΗ* | Ecce Homo, περιέχεται στο *Nietzsches Werke,* Band XV. Leipzig: Alfred Kröner Verlag, 1911. |

## Έργα του Lotze

| | |
|---|---|
| *Microcosmus* I | *Mikrokosmus: Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit,* Band 1, 1856. |
| *Μικρόκοσμος* III | *Mikrokosmus: Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit,* Band 3, $^{2}$1869. |

# ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ

Η παρούσα προσπάθεια διαμόρφωσης μιας *Εισαγωγής στη Φιλοσοφία των Αξιών* είναι το αποτέλεσμα της επεξεργασίας των σημειώσεών μου για μια σειρά από σχετικές παραδόσεις και σεμινάρια με θέματα τις αξίες, το κακό, την κρίση αξιών και τον μηδενισμό, τον Σέλερ, κ.λπ., στο πλαίσιο τόσο του προπτυχιακού όσο και του μεταπτυχιακού κύκλου σπουδών του Τμήματος Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών του Πανεπιστημίου Κρήτης, από το ακαδημαϊκό έτος 2007-08 και μετά. Στην τρέχουσα φάση ανάπτυξης του υλικού για μια τέτοια Εισαγωγή βασικός στόχος ήταν η κατά το δυνατόν πυκνή και κριτική παρουσίαση των πλέον θεμελιακών προσεγγίσεων στη φιλοσοφία των αξιών. Με την ευκαιρία, θα ήθελα να ευχαριστήσω τις φοιτήτριες και τους φοιτητές που παρακολούθησαν τα μαθήματα όλα αυτά τα χρόνια για την υπομονή τους, τις απορίες τους, και τους προβληματισμούς που μοιράστηκαν μαζί μου.

Επίσης, ευχαριστώ όλους τους συντελεστές του Κάλλιπου για την άψογη συνεργασία στο πλαίσιο αυτού του προγράμματος. Ιδιαίτερα ευχαριστώ τον ανώνυμο κριτικό αναγνώστη στην κρίση της αρχικής πρότασής μου και φυσικά τον Στέφανο Δημητρίου που, ως κριτικός αναγνώστης στις δύο φάσεις εκτέλεσης του έργου, με βοήθησε με τις κριτικές παρατηρήσεις και τα σχόλιά του πάνω σε πολλά ζητήματα περιεχομένου και έκθεσης. Τέλος, ευχαριστίες απευθύνω στον Βάιο Ντάφο για τη γλωσσική επιμέλεια του κειμένου και στους Θωμά Κιούρτση και Γαβριήλ Μποζιονέλο για τη γραφιστική επιμέλεια και τη μετατροπή του κειμένου σε ηλεκτρονικό βιβλίο.

Εννοείται πως την ευθύνη για τις ερμηνευτικές και γλωσσικές επιλογές, καθώς και για τα όποια σχετικά λάθη ή παραλείψεις σε όλες τις πτυχές του έργου την έχω αποκλειστικά εγώ.

# ΠΡΟΛΟΓΙΚΟ ΣΗΜΕΙΩΜΑ

Το ενδιαφέρον μου στράφηκε αποφασιστικότερα προς τη φιλοσοφία των αξιών πριν από περίπου επτά χρόνια. Το 2000 είχα ολοκληρώσει και υποστηρίξει τη διδακτορική διατριβή που είχε θέμα τη φιλοσοφική διερεύνηση των νοητικών πειραμάτων στη Φυσική. Αφού εξέτασα μια σειρά διαθέσιμων φιλοσοφικών προσεγγίσεων, επεχείρησα να διαμορφώσω μια προσέγγισή τους από την πλευρά της φαινομενολογικής φιλοσοφίας του Χούσερλ (Husserl). Αν πιεζόμουν να συμπυκνώσω το πόρισμα εκείνης της διατριβής σε μια φράση, θα έλεγα πως προέκυπτε ότι τα νοητικά πειράματα της Φυσικής είναι ειδικού τύπου αποβλεπτικά ενεργήματα, στα οποία οι πρωτοπόροι επιστήμονες θεώνται εποπτικά τους αναγκαίους όρους (θεμελιακές έννοιες και πρώτες αρχές) που καθορίζουν έναν, κατά Κουν (Kuhn), παραδειγματικό τρόπο θεματοποίησης της υλικής πραγματικότητας και των φυσικών φαινομένων που μπορούν να συμβαίνουν σε αυτήν.

Η έρευνα στα νοητικά πειράματα στη Φυσική δεν άργησε, ωστόσο, να με φέρει ενώπιον και νοητικών πειραμάτων στη Σημασιολογία, αλλά και στην Ηθική. Αυτό στάθηκε η αφορμή να στραφώ συστηματικότερα στα ζητήματα της πράξης και των θεμελιακών όρων και αρχών που μπορεί ή θα θέλαμε ή νομίζουμε ότι τη διέπουν. Ήδη στο δεύτερο Παράρτημα της διατριβής προσπάθησα να καταγράψω μια κατ' αρχήν φαινομενολογική φιλοσοφική τοποθέτηση, την οποία κατόπιν επεξεργάστηκα περισσότερο σε σχετική δημοσίευση, πάνω στο ζήτημα της φύσης και της λειτουργίας των νοητικών πειραμάτων στη Σημασιολογία και την Ηθική. Φαινόταν πρόδηλο ότι και σε αυτούς τους κλάδους προβλημάτων τα νοητικά πειράματα παίζουν ρόλο αντίστοιχο με αυτόν που παίζουν στη Φυσική.

Ωστόσο, αυτή η κατ' αρχήν τοποθέτηση δεν με ικανοποιούσε όσο θα ήθελα. Σύντομα ταύτισα σαφέστερα τις θεμελιακές έννοιες και αρχές της πράξης με τις λεγόμενες «αξίες», και άρχισα να ενδιαφέρομαι για το είδος των συνειδησιακών ενεργημάτων στα οποία αυτές μπορεί να θεώνται εποπτικά αλλά και για τους ψυχικούς μηχανισμούς μέσω των οποίων οι αξίες κινητοποιούν τη δράση μας γενικά και την πράξη μας ειδικότερα. Αυτή η προσπάθεια διάνοιξε ενώπιόν μου τα τεράστια πεδία προβλημάτων που αφορούν τα συναισθήματα, τη βούληση, τους μηχανισμούς κινήτρων, κ.λπ. Έτσι, η αρχική ιδέα με ενέπλεξε στην πορεία των χρόνων σε μια έρευνα για φαινόμενα και προβλήματα που παλιότερα ούτε καν μπορούσα να φανταστώ.

Με μεγάλη συγκράτηση και πολλές προφυλάξεις και δισταγμούς προσπάθησα έτσι να οργανώσω τα διαφορετικά πεδία προβλημάτων, και σε καθένα από αυτά τις ξεχωριστές προσεγγίσεις και ιδέες, έχοντας ως σκοπό να επιχειρήσω μια υποστηρίξιμη φαινομενολογική τοποθέτηση σε καθένα από τα πεδία προβλημάτων και έναντι όσο γίνεται περισσότερων προσεγγίσεων. Ορισμένα από τα αποτελέσματα αυτής της προσπάθειας βλέπουν το φως της δημοσιότητας, ενώ άλλα βρίσκονται ακόμα σε στάδιο προετοιμασίας ή τελικού ελέγχου.

Εν τω μεταξύ, ορισμένες βασικές διαπιστώσεις και συσσωρευόμενες γνώσεις από αυτή την πορεία μελέτης βρίσκουν και το δρόμο προς τα ακροατήρια των μαθημάτων μου στο Πανεπιστήμιο, είτε σε προπτυχιακά είτε σε μεταπτυχιακά μαθήματα. Αρχικά αποπειράθηκα να αναζητήσω στη διεθνή βιβλιογραφία κάποια συστηματική και διδακτική παρουσίαση της φιλοσοφίας των αξιών. Η βασική παραγωγή ορισμένων τέτοιων βιβλίων προέρχεται από το πρώτο τέταρτο του 20ού αιώνα, δηλαδή από την περίοδο της πρώτης ωρίμανσης της φιλοσοφικής επεξεργασίας αυτής της θεματικής. Μετά τα τέλη της δεκαετίας του 1940 ουσιαστικά αυτή η φιλοσοφία εξαφανίστηκε, για λόγους που δεν είναι της παρούσης στιγμής και του παρόντος πλαισίου να εξετάσουμε. Δεν βρήκα ανάμεσα σε εκείνα τα βιβλία, ωστόσο, κάποιο που να προσεγγίζει το θέμα από την πλευρά των δικών μου ερωτημάτων και ενδιαφερόντων ή που να είναι αρκούντως διδακτικό. Έτσι, αποφάσισα να ξεκινήσω να διαμορφώνω τις δικές μου σημειώσεις για μια κατά το δυνατόν ιστορικο-συστηματική εισαγωγή στη φιλοσοφία των αξιών.

Αν και εκπαιδευμένος στις φυσικές επιστήμες, η επαφή μου με την Ερμηνευτική, την Ερμηνευτική Φαινομενολογία, και την ιστοριστική φιλοσοφία της επιστήμης με έκαναν εν τω μεταξύ να μην τρέφω ανυποψίαστα την αυταπάτη ότι μπορεί κανείς, έτσι επειδή απλώς το κρίνει ορθό, να θεωρεί ότι είναι εφικτή μια ουδέτερη ή "αντικειμενική" έκθεση ενός θέματος ή της ιστορίας αυτού του θέματος. Το καλύτερο που ίσως να μπορώ να κάνω, είναι να δηλώσω έγκαιρα την οπτική γωνία από την οποία προσεγγίζω το θέμα και την ιστορία του. Ο αναγνώστης ίσως έχει ήδη αντιληφθεί ότι η φιλοσοφική μου ματιά είναι, σε γενικές γραμμές, αυτή της Φαινομενολογίας. Φυσικά, το τι σημαίνει αυτό γενικά και το πώς το εννοώ εγώ ειδικότερα δεν μπορεί να αναπτυχθεί εδώ, ούτε καν με στοιχειώδη επάρκεια. Κάτι τέτοιο μπορεί να το αναζητήσει ο ενδιαφερόμενος στις άλλες δημοσιεύσεις μου. Έτσι, εδώ θα δώσω μόνο ένα προσανατολιστικό στοιχείο.

Όπως το βλέπω, η Φαινομενολογία μπορεί και πρέπει να κινηθεί σε μια φιλοσοφική κατεύθυνση που ακολουθεί την χάραξη της σκέψης των Αριστοτέλη, Χιούμ, και Χούσερλ, αλλά με μια μορφή που θα προσαρμόζει μετριαστικά σε αυτή τη σκέψη τις φιλοδοξίες των Πλάτωνα, Καντ, και Χάιντεγκερ. Για να το πω αλλιώς, ο χαρακτήρας της φαινομενολογικής προσέγγισης των ζητημάτων που θα εξετάσουμε εδώ πρέπει να είναι αυτός που θα δοκιμάζει να δει αν, κατά πόσο, και με πόσες απώλειες μπορεί να αναγνωριστεί στα *συναισθήματα* και στην εμπλοκή τους στην ανθρώπινη πράξη ο χαρακτήρας και ο ρόλος που παραδοσιακά αποδόθηκε στον *λόγο*. Αυτό είναι αρκετό για τώρα, και στην πορεία θα δοκιμάσω να προετοιμάσω μια καλύτερη κατανόηση της ιδέας.

Από την εποχή των πυθαγορείων και της συστηματικής επεξεργασίας της προοπτικής τους από τον Πλάτωνα, η φιλοσοφία συνέλαβε την ιδέα ενός αποδεικτικού λογισμού για το καθετί, ακόμα και για την πραγματική ύπαρξη και πορεία του ανθρώπου μέσα στην πραγματικότητα. Η θέαση των ιδεών των όντων και των καταστάσεων, η σύλληψή

τους και η γνώση τους ως εννοιών που περιέχουν την ουσία των πραγμάτων, σε συνδυασμό με μια λογική επεξεργασία τους σε κρίσεις και συλλογισμούς, θα αρκούσε για να γνωρίζουμε καθετί, οποτεδήποτε, για οτιδήποτε.

Ο Αριστοτέλης ήγειρε σοβαρές αντιρρήσεις και επιφυλάξεις απέναντι στην πλατωνική εννοιο-λογική σύλληψη των προβλημάτων της πράξης, και μας προέτρεψε να εξετάσουμε πλέον τα προβλήματα της πράξης και των αξιών "ένυλα". Αυτή η τοποθέτησή του παραδόθηκε μεν στους θεωρητικούς της πράξης και στους φιλοσόφους γενικά, αλλά ουσιαστικά ή δεν κατανοήθηκε ή παραμερίστηκε ως ενοχλητική. Η προοπτική αντιμετώπισης της πράξης με τους όρους του Αριστοτέλη δημιουργεί γρήγορα την εντύπωση ότι η πρακτική πορεία της ζωής του ανθρώπου μέσα στον κόσμο, δηλαδή στην πραγματικότητα, η αποφυγή του κακού και η διασφάλιση της πορείας εντός του αγαθού και προς τη σωτηρία, είναι εντελώς αβέβαιη, εκτεθειμένη στις απόψεις των πολλών (ένδοξα) και στην επισφαλή ικανότητα αναγνώρισης των εμπλεκόμενων κάθε φορά όντων και εκτίμησης της συγκυρίας.

Αν και η κριτική του Αριστοτέλη θα αρκούσε για να καταδείξει την ανάγκη επαναθεώρησης αυτής της αξίωσης και υπόσχεσης από την φιλοσοφία, στην πραγματικότητα οι επίγονοι της Ακαδημίας και οι Στωικοί και Νεοπλατωνικοί φαίνεται πως κέρδισαν μεγαλύτερα ακροατήρια. Με την εμφάνιση και την επικράτηση του Χριστιανισμού, δε, αυτή η αρχική φιλοσοφική ελπίδα ότι υπάρχει κάποια αποκτήσιμη γνώση ή εμπειρία μιας αλήθειας που όποιος την κατέχει μπορεί να πορευτεί με απόλυτη ασφάλεια μακριά από το κακό και πάντα μέσα στο αγαθό και τη σωτηρία, επικράτησε καθολικά.

Ο Μεσαίωνας πορεύτηκε μέσα στη χριστιανική κατανόηση αυτού του πνεύματος αναζήτησης της αλήθειας και απόλυτης απαίτησης μετοχής στη σωτηρία. Μια αναλαμπή αριστοτελικής παρουσίας στη φιλοσοφική-θεολογική σκέψη εμφανίζεται με τον Θωμά Ακινάτη. Ωστόσο, αυτή αφορά ουσιαστικά την εκμετάλλευση της Λογικής και της Μεταφυσικής του Αριστοτέλη για τη διευθέτηση ζητημάτων θεολογικής οντολογίας και δογματικής. Αν και θαυμαστής του Αριστοτέλη, ο Ακινάτης στην πραγματικότητα ακολουθεί μάλλον την πλατωνική χριστιανική παράδοση σε ό,τι έχει να κάνει με την πρόσβαση στις βασικές αλήθειες που οφείλουν να καθοδηγούν την ανθρώπινη ύπαρξη και πράξη. Η ανθρώπινη πράξη μπορεί να βασίζεται σε απόλυτα ισχύουσες πρώτες αρχές, τις οποίες συλλαμβάνει απόλυτα ο νους και επεξεργάζεται με αληθο-διατηρητικό τρόπο ο λόγος. Το ίδιο το δόγμα της Καθολικής Εκκλησίας θεμελιώθηκε πάνω σε αυτή τη διευκρίνιση του Θωμά Ακινάτη για τη δυνατότητα απόλυτης γνώσης των αιώνιων αληθειών για κάθε τι στη βάση μας των οποίων ο Θεός δημιούργησε τον κόσμο και μεριμνά προσωπικά για αυτόν.

Η μεγάλη αλλαγή για τον χριστιανικό κόσμο έρχεται με τη Διαμαρτυρία του Λούθηρου και τη γοργή ανάπτυξη της απέραντης σειράς από αντίστοιχες διαμαρτυρίες ενάντια στο καθολικό δόγμα και τον θωμισμό. Καμία γνώση του Θεού και των αληθειών του δεν είναι δυνατή για τον άνθρωπο. Κανένας ανθρώπινος λόγος ή νους δεν μπορεί να φτάσει σε τέτοιες αιώνιες αλήθειες. Η ζωή και η πράξη του ανθρώπου πάνω στη Γη οφείλει να βασίζεται σε ό,τι του είναι προσβάσιμο, όχι στον υποτιθέμενα αλαθή και απειροδύναμο λόγο, αλλά στις επισφαλείς αισθήσεις του. Ο άνθρωπος, δηλαδή, οφείλει να πορευτεί με βάση τη γνώση που μπορεί να διαθέτει από την εξωτερική φύση και από την εσωτερική εντός του ψυχικότητα.

Η νέα αυτή τοποθέτηση θα καθορίσει μεγάλο μέρος του φιλοσοφικού διαλόγου στη νεωτερική μετα-διαφωτιστική Ευρώπη. Αρχικά, θα διαμορφώσει το πνεύμα της απάντησης του σκωτικού εμπειριστικού διαφωτισμού στον γαλλικό λογοκρατικό διαφωτισμό. Μετά θα συγκροτήσει την αρχική φάση της γερμανικής φιλοσοφίας με την κριτική λογοκρατία του Καντ, και αμέσως κατόπιν την αντίδραση του απόλυτου γερμανικού ιδεαλισμού. Μόνο με την ολοκλήρωση αυτού του ιστορικά τεράστιου και δυσεπόπτευτου κύκλου αντιπαραθέσεων σχετικά με την ποιότητα των γνώσεων του λόγου και το εύρος του βεληνεκούς των αρμοδιοτήτων του στη γνώση και στην πράξη θα περάσουμε στον κύκλο προβληματισμών που ξεκινούν στο τελευταίο τέταρτο του 19ου αιώνα και εν πολλοίς χαρακτηρίζουν και την εποχή μας.

Σε αυτόν τον κύκλο προβληματισμών, που θα έλεγε κανείς ότι ξεκινούν με τις παρατηρήσεις του Νίτσε (Nietzsche) πάνω στο πνεύμα του Διαφωτισμού γενικά και της αντίδρασης σε αυτό που ο Ρομαντισμός συνιστά, το ίδιο το νόημα της ανθρώπινης ύπαρξης επερωτάται πλέον ρητά. Σε αυτή ακριβώς τη φάση της φιλοσοφικής σκέψης είναι που η φιλοσοφία των αξιών συγκροτείται ως ρητή προβληματική και ο διάλογος για το περιεχόμενό της και για τις δυνατότητες απάντησης στο έσχατο αυτό ερώτημα γιγαντώνεται για να σιωπήσει εκκωφαντικά με την άνοδο και, κυρίως, με τις απίστευτα οδυνηρές συνέπειες των προσπαθειών των δύο μεγάλων ολοκληρωτικών συστημάτων του 20ού αιώνα να απαντηθεί το ανωτέρω ερώτημα με μέσα ιδεολογικο-πολιτικά. Ωστόσο, αυτή η σιωπή επέπεσε χωρίς να έχει προλάβει να γίνει ξεκάθαρο το διακύβευμα και οι δυνατότητες που εμπεριέχονταν στην φιλοσοφία των αξιών.

Στις παρούσες σημειώσεις γίνεται μια πρώτη απόπειρα να συλλεχθούν και να παρουσιαστούν με διδακτικό τρόπο πολύ σημαντικά κεφάλαια αυτής της διαδρομής προβληματισμών που σκιαγραφήθηκαν πιο πάνω. Ασφαλώς, το θέμα είναι τόσο δύσκολο και η έκταση και το βάθος των προβληματισμών αυτών τόσο αποκαρδιωτικά δυσθεώρητο που δεν αφήνουν καμία ελπίδα ότι η παρούσα απόπειρα θα είναι πλήρης και εξαντλητική. Εδώ παραδίδεται σε μορφή απλώς αναγνώσιμων και, κατά το δυνατόν, οργανωμένων σημειώσεων μια πρώτη καταγραφή ορισμένων σημαντικών φιλοσοφικών προσεγγίσεων από την αρχαιότητα έως σήμερα, οι οποίες συνδέονται με τη νεωτερική θεματική των αξιών. Ακόμα και μετά από τούτη την πρώτη καταγραφή, τα κεφάλαια αυτά θα τυγχάνουν μεγαλύτερης επεξεργασίας, ενώ νέα κεφάλαια θα προστίθενται σε μια προσπάθεια να κατανοηθεί σαφέστερα η πορεία της φιλοσοφικής σκέψης που μας φέρνει από τους αρχαίους προβληματισμούς για το αγαθό και το κακό, για το δίκαιο και το άδικο, κ.λπ., μέχρι τους προβληματισμούς του 20ού αιώνα για τη φύση των αξιών και τη συγκρότηση των αγαθών. Ίσως, μάλιστα, αυτή η προ-

σπάθεια να είναι αδύνατο να ολοκληρωθεί έστω και απλώς ικανοποιητικά από έναν μόνο άνθρωπο, και να χρειάζεται στην πορεία να αναλάβουν νεότεροι άνθρωποι να φέρουν στο φως ειδικές και σκοτεινές πτυχές της όλης νοηματικο-ιστορικής διεργασίας που μας ενδιαφέρει.

Επί του παρόντος, η ελπίδα είναι ότι στις παρούσες πρώτες καθοδηγητικές ή τροχιοδεικτικές σημειώσεις, έστω και σε τούτη τη δοκιμαστική γραφή, τα παραδιδόμενα κεφάλαια θα βοηθήσουν σε μια βαθύτερη κατανόηση ιδεών και ζητημάτων που στα άλλα κεφάλαια φιλοσοφίας, από την Ηθική μέχρι τη φιλοσοφία της επιστήμης κ.λπ., θεωρούνται απλώς αυτονόητα, χωρίς, όμως, αυτό να δικαιολογείται διόλου από «τα ίδια τα πράγματα».

*Ατσιπόπουλο 2015*

# ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1

## ΤΟ ΖΗΤΗΜΑ ΤΩΝ ΑΞΙΩΝ ΣΤΟΝ ΠΛΑΤΩΝΑ: ΤΑ ΧΡΗΜΑΤΑ, ΤΑ ΑΓΑΘΑ, ΚΑΙ ΤΟ ΑΓΑΘΟ

## Α. ΤΟ ΖΗΤΗΜΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ ΤΗΣ ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗΣ (ΒΙΒΛ. Α)

Η *Πολιτεία* (~380 π.Χ.) αναπτύσσεται με αφορμή τη φράση του γέροντα Κέφαλου ότι οδεύοντας προς την ολοκλήρωση του βίου του θα ήθελε να βεβαιωθεί ότι έζησε *δίκαια*. Τίθεται έτσι το ερώτημα για το τι είναι η *δικαιοσύνη*.

### Το δίκαιο ως ισότιμη ανταλλαγή ή αντιγύρισμα (ανταπόδοση ή απόδοση των ίσων)

Εξαρχής ο Σωκράτης ρωτά τον γέρο Κέφαλο αν δικαιοσύνη είναι το να τηρείται απλώς η αριθμητική ισοδυναμία στην ανταλλαγή αγαθών, π.χ., το να δίνεις πίσω ακριβώς *ένα πράγμα αξίας*, δηλαδή ένα οικιακό σκεύος, ένα εργαλείο, μια ποσότητα τροφίμου, κ.λπ., που κάποια στιγμή και για κάποιο λόγο συνέβη να πάρεις. Είναι δικαιοσύνη η συμμετρική επιστροφή του οφειλόμενου, το αντιγύρισμα;

Για να κατανοήσουμε την προβληματικότητα της ιδέας, ο Σωκράτης ρωτά τι γίνεται αν κάποιος σου έδωσε να του φυλάξεις ένα όπλο και εν τω μεταξύ αυτός τρελάθηκε; Πρέπει να του δώσεις πίσω ό,τι σου έδωσε; Προφανώς όχι, διότι μπορεί να προκαλέσει βλάβη (αν και η οφειλή κάπως παραμένει). Και το ίδιο ισχύει και με την αλήθεια. Δεν φαίνεται να είναι δίκαιο να λέει κανείς πάντα την αλήθεια.

### Το δίκαιο ως αντιγύρισμα του αναλογούντος (καλού στον φίλο και του κακού στον εχθρό)

Ο Πολέμαρχος, τότε, δοκιμάζει μια αναπροσαρμογή της αρχικής ιδέας. Δικαιοσύνη, προτείνει, πρέπει να είναι το να κάνεις το καλό στους φίλους σου και το κακό στους εχθρούς σου.[1] Γενικότερα, και αντλώντας από τον Σιμωνίδη, προτείνεται ότι δίκαιο είναι να αποδίδεις σε καθέναν αυτό που του πρέπει, αυτό που του αναλογεί ή που του αξίζει, π.χ., στον φίλο το καλό και στον εχθρό το κακό.

Αλλά, ρωτά ο Σωκράτης, δεν είναι δα ο δίκαιος μαζί και αγαθός (ηθικά καλός); Πώς μπορεί να κάνει ποτέ κακό ο αγαθός (καλός) — έστω και στον εχθρό; Πόσο μάλλον που φαίνεται πως ποτέ δεν γνωρίζουμε απόλυτα και τελειωτικά ποιος είναι πράγματι φίλος και ποιος πράγματι εχθρός (334c-d)! Πώς θα μπορούσε να κάνει κακό σε κάποιον εχθρό, δεδομένου ότι αυτός μπορεί από κάποια άποψη ή σε κάποιο επίπεδο της εξέτασης να είναι φίλος μας, π.χ., από την άποψη ότι είναι καλός εκεί στην ξένη ή στην κατά τα άλλα εχθρική για εμάς πόλη του. Και πώς μπορεί να κάνει καλό σε κάποιον φίλο, αφού αυτός μπορεί, από κάποια άποψη ή σε κάποιο επίπεδο της εξέτασης, να είναι εχθρός μας, π.χ., μπορεί να είναι στο βάθος υποκριτής ή φθονερός; Αλλά και γενικά, πώς θα μπορούσε ο δίκαιος να κάνει κάτι κακό, έστω και στον εχθρό του; Θα ήταν σαν η αρετή του (η δικαιοσύνη) να αποσκοπεί στο να κάνει κάποιους άλλους ανθρώπους, οι οποίοι μπορεί να είναι καλοί και δίκαιοι στην πόλη τους, όλο και πιο άδικους, αφού στο τέλος αυτό γίνεται όταν κάποιος αδικείται.[2]

### Η ιδέα ότι δίκαιο είναι ο νόμος του ισχυρότερου

Ο σοφιστής Θρασύμαχος, τότε, ισχυρίζεται πως δίκαιο είναι απλά το συμφέρον του ισχυρότερου.

### Παρέκβαση: άλλο η κοινωνιολογία και άλλο η φιλοσοφία του δικαίου

Μέχρι την τελευταία πρωτοβουλία του Γλαύκωνος, η διαμάχη του Σωκράτη με τον Θρασύμαχο θα μπορούσε να ανασυγκροτηθεί ως μια παρανόηση του Θρασύμαχου σχετικά με το νόημα του ερωτήματος περί δικαιοσύνης. Ο Θρασύμαχος δεν αντιλαμβάνεται τη δυνατότητα μιας *ουσιοκρατικά κανονιστικής* προσέγγισης του ερωτήματος. Καταθέτει απλώς

1 Το κλασικό δίπολο συγκρότησης του πεδίου του πολιτικού κατά τον Καρλ Σμιτ.

2 Σε όλο αυτό το τμήμα της *Πολιτείας* έχουμε δημιουργία φιλοσοφικών-λογικών γενών (άνθρωποι, καλοί άνθρωποι, κακοί άνθρωποι, κ.λπ.), τα οποία είναι αδύνατα μέσα στη γεγονότητα και την καταστασιακότητα της πράξης. Μέσα στην πράξη δεν φέρονται οικουμενικοί άνθρωποι ή οικουμενικοί καλοί εναντίον οικουμενικών κακών. Οι ενότητες ανθρώπων συγκροτούνται στη βάση άλλων συγκυριακών αιτίων ή άλλων αναγκών, π.χ., συρράξεων για βοσκοτόπους, συρράξεων για θρησκευτικές ή πολιτισμικές διαφορές, κ.λπ. Συμβαίνει *οι πολιτισμικές αξίες να έχουν γεγονική προτεραιότητα (έναντι των ηθικών αξιών) στη συγκρότηση κοινωνικών ενοτήτων*. Η δυναμική αυτή, σε ό,τι αφορά τις αξίες που συμβαίνει να έχουν προτεραιότητα στη συγκρότηση ομάδων, είναι εξαιρετικά ενδιαφέρουσα.

την άποψη του *τι διαπιστώνεται εμπειρικά να ισχύει* μέσα στις ανθρώπινες κοινωνίες. Ο Σωκράτης τοποθετείται ισχυριζόμενος ότι άλλο είναι το τι διαπιστώνουμε εμπειρικά να ισχύει και άλλο είναι το τι οφείλεται να ισχύει, τι επιτάσσει η ουσία των εμπλεκομένων όντων.

Ρωτάμε λοιπόν εδώ: τι θα όφειλε να είναι η δικαιοσύνη; Ποια είναι η ουσία της, ανεξάρτητα από αν αυτή γιγνώσκεται ή όχι, πραγματώνεται ή όχι;

## Η θεωρία του έργου και της αρετής

Εδώ ο Σωκράτης αντιτάσσει συνολικά τη θεωρία του περί έργου και αρετής. Έργο του οφθαλμού είναι το οράν και αρετή του οφθαλμού είναι η υγιής εσωτερική οργάνωσή του που του επιτρέπει να φέρει σε πέρας εντελώς αυτό το έργο. Έργο της ψυχής είναι «το επιμελείσθαι, το άρχειν, το βουλεύεσθαι και τα τοιαύτα πάντα» (353d5) και η αρετή που το εξασφαλίζει είναι η δικαιοσύνη (353d11), όχι η ισχύς.

Ο ισχυρός διαθέτει μια ψυχή που έχει χάσει την αρετή, που έχει διαφθαρεί εσωτερικά και δεν μπορεί να φέρει σε πέρας το έργο της.

Ωστόσο, όπως είναι σαφές στο κείμενο, αυτή η ιδέα κατατίθεται βιαστικά μήπως, δήθεν, και λήξει έτσι γρήγορα το ζήτημα που τέθηκε. Επιχειρείται, όμως, να απαντηθεί πληρέστερα με την εξέταση της ζωής του τύραννου, πολύ παρακάτω. Ο ισχυρότερος αδικεί και βρίσκεται να ζει τη χειρότερη ζωή.

## Ίσως δικαιοσύνη να είναι η αναγκαστική συμμόρφωση προς τον θεσπισμένο νόμο (δίκαιο είναι το νόμιμο)

Ο Γλαύκων, ενεργώντας ως δικηγόρος του διαβόλου, επαναφέρει το ζήτημα, ισχυριζόμενος ότι, όπως, πιστεύει πολύς κόσμος, «οὐδείς ἐκών δίκαιος, αλλ' αναγκαζόμενος» (360c6) από τον νόμο. Ο ίδιος δίνει, μάλιστα, και μια γενεαλογία του νόμου. Νόμος, λέει ο Γλαύκων, δεν είναι παρά τα συναινετικώς συμφωνημένα από ένα σύνολο ανθρώπων που κάποια στιγμή αντιλαμβάνονται πως, ενώ αρχικά μοιάζει καλό το να αδικείς και κακό το να αδικείσαι, διαπιστώνουν πως δεν γίνεται να εξασφαλίσουν για τους εαυτούς τους μόνο το πρώτο, αλλά όχι και το δεύτερο (359a1-4). Έτσι, ενώ στην πραγματικότητα οι άνθρωποι αντιλαμβάνονται το δίκαιο ως συμφέρον του ισχυρού, έχουν συμφωνήσει σε *νόμους* που προνοούν για μια κάποια ισορροπία μεταξύ των συμφερόντων των ισχυρών και των συμφερόντων των ασθενέστερων, μιας και μέσα στη ζωή και στην ιστορία υπάρχουν γυρίσματα. Δίκαιος είναι λοιπόν αυτός που εξωτερικά (στην εξωτερική συμπεριφορά του) φαίνεται στα μάτια των συμπολιτών του ως νόμιμος.

## Το νοητικό πείραμα με τον Γύγη

Ο Γλαύκων θα δώσει την αφορμή στον Σωκράτη για να θέσει το ζήτημα στη βάση που τούτος θέλει — όχι κοινωνιολογικά, αλλά ουσιοκρατικά.

Να, λέει ο Γλαύκων, πώς θα ξεκαθαρίσουμε τι προσιδιάζει στη φύση της ψυχής του ανθρώπου· και ανατρέχει σε ένα νοητικό πείραμα, αυτό με τον Γύγη και το δαχτυλίδι που τον κάνει αόρατο (359d). Από τη στιγμή που μπορεί να γίνεται αόρατος και να ξεφεύγει από τις συνέπειες του νόμου, ο Γύγης εξαπατά και αδικεί και καταλήγει να αποκτήσει μεγάλα πλούτη και εξουσία.

Η ιστορία του Γύγη, θεωρεί ο Γλαύκων, τεκμηριώνει καλώς την ιδέα ότι η ουσία της ανθρώπινης ψυχής είναι τέτοια που οδηγεί τους ανθρώπους να είναι δίκαιοι μόνο υπό την απειλή των συνεπειών ενός (συμβολαιακού) νόμου, ο οποίος επιχειρεί να φέρει ισορροπία σε μια κοινωνία που εκ φύσεως όλα τα μέλη της κρίνουν αγαθό το να αδικούν και κακό το να αδικούνται.

## Το παράδοξο της αντιστροφής των απολαβών: ο νόμιμος ευημερεί περισσότερο από τον δίκαιο

Ανακύπτει ένα παράδοξο, όμως. Σε αυτό το πλαίσιο, όπου η δικαιοσύνη έχει εξισωθεί με τη νομιμότητα, καλύτερα θα περνά όχι ο *πραγματικά δίκαιος*, ο οποίος μπορεί —με βάση την κοινή γνώμη ή τους ισχύοντες νόμους— να φανεί άδικος και να διωχθεί ή να βασανιστεί, αλλά ο *πραγματικά άδικος*, ο οποίος μπορεί να καταφέρνει να *φαίνεται* δίκαιος και να απολαμβάνει όλα τα καλά (ως πειθόμενος εξωτερικά στους νόμους της πόλης).

Προκύπτει και πάλι δυσκολία, αλλά τώρα το ζήτημα έχει τεθεί όχι στη βάση μιας εμπειρικής ανθρωπολογίας ή κοινωνιολογίας, αλλά σε βάση πραγματικά *φιλοσοφική*. Τι είναι το δίκαιο αν είναι κάτι που μπορεί να μην ταυτίζεται με το νόμιμο (αν το νόμιμο είναι κάτι λιγότερο ή κάτι στενότερο από το δίκαιο);[3]

---

3 Π.χ., ο νόμος επιτρέπει ότι οι πολίτες της χώρας μπορούν να διατηρούν ελαφρά φορολογούμενες εξωχώριες εταιρίες και, έτσι ένας υπουργός ή ένας βουλευτής ενός κράτους φτιάχνει μια τέτοια εταιρία και αποφεύγει τη φορολόγηση στη χώρα του. Είναι αυτό δίκαιο; Ή, ο νόμος επιτρέπει ότι ο πρόεδρος της Βουλής ενός κράτους μπορεί να διορίσει στη Βουλή ένα άτομο και σε μια μεταβατική κυβέρνηση και Βουλή μιας μέρας ο πρόεδρός της διορίζει την κόρη του. Είναι αυτό δίκαιο; Ή, ο νόμος λέει ότι τα παιδιά πρέπει να βρίσκονται με τους φυσικούς γονείς τους και ότι αν αυτό δεν είναι δυνατό, τότε σε κάποιο ίδρυμα ή σε μια ανάδοχη οικογένεια.

### Υπάρχει κάτι δίκαιο που να είναι πέραν του νόμου; Το ζήτημα της θεϊκής ματιάς που εποπτεύει τα ανθρώπινα

Ο Αδείμαντος προσθέτει μια ακόμα πτυχή στην κατεύθυνση του Γλαύκωνος. Μπορεί, λέει, να μας πει κανείς ότι, εντάξει, οι άνθρωποι από μόνοι τους είναι από τη φύση τους φτιαγμένοι έτσι, όπως τα είπε ο Γλαύκων, και αυτό που πρέπει να τους ενδιαφέρει –δεδομένης της γενεαλογίας του νόμου και της σχέσης του με τη δικαιοσύνη– είναι κυρίως το να *φαίνονται* δίκαιοι και όχι το να είναι. Αλλά, θα πει κανείς, τι γίνεται αν οι *θεοί* δεν ξεγελιούνται, και με την αλάθευτη πανθεοπτική ματιά τους βλέπουν τα πάντα *καθώς πράγματι είναι*, σύμφωνα με το δικό τους αιώνιο μέτρο, και όχι καθώς φαίνονται, από τη σκοπιά των θνητών ανθρώπων; Στα μάτια των θεών δίκαιος θα είναι αυτός που *όντως είναι* δίκαιος και όχι αυτός που *φαίνεται* δίκαιος στα μάτια των ανθρώπων.

### Αλλά υπάρχουν καν οι θεοί και η θεϊκή τάξη;

Και ο ίδιος ο Αδείμαντος, εντούτοις, προτείνει πως, στην πραγματικότητα, δεν γνωρίζουμε ούτε καν αν υπάρχουν θεοί κι ούτε αν νοιάζονται διόλου για εμάς. Μόνο οι ποιητές μάς έχουν μιλήσει για αυτούς, αλλά και οι ίδιοι τη μια λένε ότι οι θεοί τα βλέπουν όλα και την άλλη ότι μπορεί κανείς να καλοπιάσει τους θεούς και να τους αλλάξει τη γνώμη, ότι και αυτοί μπορεί να αδικούν και να ταλαιπωρούν τους ανθρώπους, κ.λπ. Οπότε, όπως κι αν έχει με τους θεούς, κίνδυνος τιμωρίας από αυτούς δεν φαίνεται να υπάρχει για τον άδικο. Πώς να λύσουμε, λοιπόν, το ζήτημα.

## Β. Η ΠΟΛΙΣ ΣΥΓΚΡΟΤΕΙΤΑΙ ΥΠΟ ΤΟΝ ΟΡΟ ΤΗΣ ΔΙΑΣΦΑΛΙΣΗΣ ΔΙΚΑΙΗΣ ΜΕΤΟΧΗΣ ΣΕ ΧΡΗΜΑΤΑ

### Η συγκρότηση της πόλης και η εσωτερική διαφοροποίηση των πολιτών της

Αν είναι να δοκιμάσουμε να λύσουμε το πρόβλημα, λέει τότε ο Σωκράτης, τότε, χωρίς να εγκαταλείψουμε το επίπεδο ανάλυσης του μεμονωμένου ανθρώπου, πρέπει να ανατρέξουμε σε ένα πλαίσιο ευρύτερο από αυτόν τον μεμονωμένο άνθρωπο. Ο ίδιος ανατρέχει, έτσι, στην πολιτεία (πόλιν). Μέσα στον κύκλο του τόπου της επιχειρείται, λοιπόν, για πρώτη φορά να ερευνηθεί με συστηματικό τρόπο τι είναι δίκαιο και τι άδικο και ποια είναι η πραγματική αξία του ενός και του άλλου πράγματος, ανθρώπου, θεσμού, κ.λπ.

### Η εσωτερική διαφοροποίηση της πόλεως, τα αναγκαία αγαθά, και η συνύπαρξη

Μια πόλις, ισχυρίζεται ο Σωκράτης, συγκροτείται στη βάση τού ότι κανένας μας δεν είναι αυτάρκης, αλλά χρειάζεται πολλά *χρήματα·* τροφή, κατοικία, ρουχισμό, εργαλεία, κ.λπ.,[4] που μπορούν να του τα παράσχουν άλλοι. Μάλιστα, η *διαφοροποίηση* μέσα στην πόλη είναι αναπόφευκτη, γιατί κανένας μας δεν είναι ίδιος με τους άλλους, αλλά όλοι μας είμαστε εκ φύσεως φτιαγμένοι με διαφορετικές εμφάσεις στις ποικίλες ικανότητές μας. Και σύμφωνα με αυτές πρέπει κανείς να επιλέγει τη δουλειά του, ώστε αυτή να μην του είναι πάρεργο. Επίσης, ακόμα και για την υποστήριξη των βασικών αναγκών είναι απαραίτητοι και άλλοι άνθρωποι με άλλες εξασκημένες ειδικές ικανότητες, δηλαδή όχι απλώς ο γεωργός, ο οικοδόμος, και ο υφαντής, αλλά και ο σιδεράς, ο ξυλουργός, ο χτίστης, κ.λπ. Κανείς, λοιπόν, δεν υπάρχει σε μια ριζική ατομικότητα, αλλά συνυπάρχει σε ένα τεράστιο δίκτυο ποικίλων και πολύπλοκων αλληλεξαρτήσεων.

### Η ανάπτυξη της πόλεως, η διαρκής ζήτηση για περισσότερα «χρήματα», και το εμπόριο

Θα χρειαστούν ακόμα άνθρωποι που θα παράγουν όχι απλώς τα απαραίτητα, αλλά και παραπανίσια αγαθά, ώστε αυτά να ανταλλάσσονται με άλλα χρειαζούμενα από άλλα μέρη και άλλους ανθρώπους σε άλλες πόλεις, κ.λπ. Θα χρειαστούν και έμποροι και ειδικοί στις μεταφορές, κ.λπ. Έτσι, θα εμφανιστεί η αγορά και θα παραστεί η ανάγκη και για κάποιου είδους νόμισμα ως «σύμβολον τῆς ἀλλαγῆς» (371b8). Οι ασθενέστατοι και οι αχρείοι (371c7, 8) θα αναλάβουν το εμπόριο (καπηλείαν). Θα υπάρχουν δε και εκείνοι που μπορούν να διαθέτουν στην αγορά τη χειρωνακτική δύναμή τους αντί μισθού: οι μισθωτοί (371e4-5).

---

Μια μητέρα σε οικτρή ανέχεια δίνει το παιδί της σε μια οικογένεια που βρίσκεται σε κάπως καλύτερη οικονομική κατάσταση. Οι αρχές το ανακαλύπτουν και σχεδιάζουν να επιστρέψουν το παιδί στη φυσική οικογένειά του, η οποία κάπως έχει σταθεί οικονομικά εν τω μεταξύ, αλλά εξακολουθεί να είναι σε εμφανώς χειρότερη θέση αναφορικά με την παράνομα ανάδοχη οικογένεια. Είναι αυτό δίκαιο;

4 Εδώ για δεύτερη φορά συνδέεται το πρόβλημα της δικαιοσύνης με τα *αγαθά*, δηλαδή, από κάποια άποψη (εξηγείται ήδη στην Εισαγωγή), με τα όντα που είναι *φορείς αξίας* για τον άνθρωπο. Πρώτη φορά συνδέεται με την εξέταση της δικαιοσύνης ως αντιγύρισμα. Θυμηθείτε και την αντίστοιχη περιγραφή στον *Πρωταγόρα*.

### Η εμφάνιση της ανάγκης για το "περισσό"

Σε ένα άλλο επίπεδο, όμως, θα εμφανιστεί εκείνο που ξεπερνά τις απλές ανάγκες. Θα εμφανιστεί ανάγκη για πολυτέλειες, τέχνες, ιατρική, κ.λπ. Τότε, σιγά-σιγά αρχίζει να εμφανίζεται απαίτηση για όλο και περισσότερα χρειαζούμενα πράγματα («χρήματα») ή ακόμα και η ιδέα της "έλλειψης ζωτικού χώρου", κ.λπ., η οποία οδηγεί σε προστριβές με τους γείτονες και σε πόλεμο (373d7-e2). Οι άνθρωποι, δηλαδή, αναζητούν πάντα όλο και περισσότερα και διερευνούν τη δυνατότητα επινόησης βελτιώσεων των υπαρχόντων πραγμάτων αλλά και εντελώς νέων πραγμάτων (που λένε ότι τα χρειάζονται). Γι' αυτό φαίνεται πως η απαίτηση για χρειαζούμενα (χρήματα) μπορεί να είναι ατέλειωτη (ἐπί χρημάτων κτῆσιν ἄπειρον, 373d9-10), αφού το επιθυμητικό είναι «χρημάτων φύσει ἀπληστότατον» (442a). Και επειδή τα χρειαζούμενα μπορεί πάντα να τα αγοράσει κανείς με κάποιο νόμισμα, οι άνθρωποι επιδίδονται από λίγο έως πολύ, και με τον έναν ή τον άλλο τρόπο, στη συσσώρευση νομισμάτων.

## Γ. Η ΙΔΕΑΤΗ ΣΥΓΚΡΟΤΗΣΗ ΤΗΣ ΠΟΛΗΣ ΠΟΥ ΔΙΑΣΦΑΛΙΖΕΙ ΔΙΚΑΙΑ ΤΗ ΜΕΤΟΧΗ ΣΤΑ ΑΓΑΘΑ

## Ι. Οι φύλακες

### Η ασφάλεια και η συνοχή της πόλης αναλαμβάνεται από τους φύλακες, οι οποίοι χρειάζονται κατάλληλη παιδεία για τη διάκριση δικαίου και αδίκου

Τούτο, βέβαια, σημαίνει πως η πόλη πρέπει να είναι αρκούντως μεγάλη για να διαθέτει και ικανό στράτευμα. Αυτό θα απαρτίζεται από τους φύλακες που απαιτείται να είναι ειδικά εκπαιδευμένοι και αφοσιωμένοι αποκλειστικά στο έργο τους. Οι φύλακες φαίνεται πως πρέπει να έχουν ψυχή ιδιαιτέρως θυμοειδῆ και ἄφοβη (375a11-b7), καθώς και σώμα δυνατό. Κι ωστόσο, αυτοί θα πρέπει να είναι σκληροί με τους εχθρούς και πράοι με τους συμπολίτες τους. Θα πρέπει ακόμα να είναι και, τρόπον τινά, φιλόσοφοι, ώστε να μπορούν να *διακρίνουν* το γνωστό από το άγνωστο, το φίλιο από το εχθρικό, το επικίνδυνο από το ευεργετικό, και να υιοθετούν ανάλογη στάση απέναντί του. Έτσι, βέβαια, φτάνουμε στο ζήτημα της *παιδείας* που πρέπει να δίδεται στους φύλακες. Διαπιστώνεται πως το περιεχόμενο αυτής της παιδείας είναι ακριβώς η διδασκαλία περί δικαίου και αδικίας (376c7-d3).

### Τα μαθήματα της παιδείας των φυλάκων και η ενάρετη συγκρότησή τους

#### *Οι μύθοι για τους θεούς πρέπει να τους παρουσιάζουν απλούς και αγαθούς*

Ειδικότερα, πρέπει να διδάσκονται γυμναστική για το σώμα και μουσική, σε έμμετρες μυθικές αφηγήσεις, για την ψυχή. Είναι ζωτικής σημασίας, βέβαια, το ποιους μύθους θα αφήσουμε να διδαχτούν τα παιδιά, διότι σε αυτή την ηλικία διαπλάθεται ο χαρακτήρας και εγχαράσσονται βασικές πεποιθήσεις και αξίες. Αντί για τις μοχθηρές ιστορίες μίσους και εκδικήσεων που σκαρώνουν οι ποιητές, με τον Ουρανό, τον Κρόνο και τον Δία, αλλά και με τους υπόλοιπους Ολύμπιους θεούς, καλό είναι τα μικρά παιδιά, που δεν ξέρουν ακόμα τη διαφορά αλληγορίας και πραγματικότητας, να διδαχτούν πράγματα που οδηγούν στην *αρετή* (378e3). Για παράδειγμα, οι αναφορές στο θεό πρέπει να τον παρουσιάζουν ως ἀγαθό (379b1) και, άρα, ωφέλιμο και αίτιο αποκλειστικά της εὐπραγίας και όχι του κακού (379b11-16). Ο θεός ούτε αδικεί ούτε συνωμοτεί εναντίον των ανθρώπων ούτε εκδικείται. Ούτε μορφές αλλάζει για να τρομάζει και να εξαπατά και να οδηγεί τις ψυχές των ανθρώπων στο ψέμα. Διότι *ο θεός είναι απλός και αληθής* και στα έργα του και στους λόγους του (380d5-6, 382e8-10).

Μάλιστα, όπως πλέον θα θελήσει να βεβαιώσει ο Πλάτων στους *Νόμους*, επιχειρώντας να ανασκευάσει την πασίγνωστη αντίπαλη ιδέα του Πρωταγόρα, την οποία είδαμε και στην Εισαγωγή: «ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα, καὶ πολὺ μᾶλλον ἤ πού τις, ὥς φασιν, ἄνθρωπος» (*Νόμοι*, 716c).

#### *Για τα κακά στους ανθρώπους υπεύθυνοι είναι οι ίδιοι οι άνθρωποι*

Για τα κακά που συμβαίνουν στους ανθρώπους είναι αποκλειστικά υπεύθυνοι οι ίδιοι οι άνθρωποι.[5] Έτσι, πρέπει να αφήσουμε τους ποιητές να λένε μόνο ότι ο θεός στέλνει *δίκαιες τιμωρίες* που ωφελούν τους ανθρώπους (380b5). Μόνο

5 Ο Ηράκλειτος έχει ήδη πει πως ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων. Τόσο η παραδοσιακή ερμηνεία της φράσης ως «η μοίρα του ανθρώπου είναι ο χαρακτήρας του» όσο και η υπερερμηνεία του Χάιντεγκερ ως «ο άνθρωπος ως άνθρωπος κατοικεί μέσα στην εγγύτητα του θείου» μας οδηγούν μακριά από το πραγματικό νόημά της, το οποίο είναι το εξής: «"δαίμονας" —δηλαδή ό,τι ακόμα στην *Ιλιάδα* εθεωρείτο υπεύθυνο για τις πράξεις των ανθρώπων που επιφέρουν αιδώ— στον άνθρωπο δεν είναι τίποτα άλλο από το ήθος του».

υπ' αυτούς τους όρους δεν θα διαπλάσουμε πολίτες που είναι δειλοί και ασεβείς, αλλά πολίτες θεοσεβείς που θα τιμούν τους γονείς και τους φίλους τους και, εν τέλει, θα είναι οι ίδιοι θείοι όσο αυτό είναι εφικτό για τον άνθρωπο (381d3-6, 383c4-5).

## Παρέκβαση: Η φιλοσοφική θεολογία εναντίον της αρχαϊκής θεολογίας (η θεοδικία του Πλάτωνα)

Εδώ καταγράφεται μια συστηματική εναντίωση της φιλοσοφικής σκέψης προς τον αξιακό κόσμο της ελληνικής εποχής των ηρώων· κίνηση η οποία έχει ξεκινήσει ήδη με τον Ξενοφάνη. Για τους φιλοσόφους η ανθρώπινη ζωή δεν μπορεί να είναι έρμαιο ανεξέλεγκτων και παράλογων δυνάμεων (θεϊκών και κοσμικών) που ξεπερνούν τις ανθρώπινες δυνάμεις για έλεγχο και έλλογο αυτοπροσδιορισμό. Ο ρόλος των θεϊκών δυνάμεων αρχίζει να συλλαμβάνεται με τους όρους ενός απόλυτα έλλογου σχεδίου και μιας τάξης κατανοητής και ελέγξιμης από τα ανθρώπινα μέτρα. Η φιλοσοφία αποπειράται να φέρει το θεϊκό στα μέτρα του έλλογου, του ανιχνεύσιμου, και του προβλέψιμου. Με αυτή την τρομερή αλλαγή η φιλοσοφία επιχειρεί να δοκιμάσει να δει αν ο άνθρωπος έχει κάποια ελπίδα να σταθεί ελεύθερα και οιονεί αυτόνομα σε έναν διαφανή κόσμο, όπου καθετί που μπορεί να αφορά την πραγματικότητα και την ανθρώπινη ζωή είναι ανιχνεύσιμο και ελέγξιμο. Όσο για το ότι διαφορετικά οι πολίτες γίνονται ασεβείς και δειλοί, μπορούμε να ισχυριστούμε ότι πρόκειται για εσφαλμένη —αν όχι υποβολιμαία— θέση. Δεν προκύπτει από πουθενά ότι στην ηρωική εποχή οι άνθρωποι διέπονταν από συναισθήματα δειλίας, ακόμα και απέναντι σε εκδικητικούς θεούς. Ίσως το αντίθετο να συνέβαινε. Ούτε για ασέβεια μπορεί να μιλήσει κανείς στο πλαίσιο της *Ιλιάδας*.

Η κίνηση αυτή του Πλάτωνα, πάντως, είναι καθοριστικής σημασίας για το πρόγραμμά του. Ο τρόπος με τον οποίο προσεγγίζει το ζήτημα της δικαιοσύνης στην Ηθική και στην Πολιτική εξαρτάται κρίσιμα από το αν πέρα από την αισθητή πραγματικότητα υπάρχει μια σταθερή "λογική", μια έλλογη νομοτέλεια από την οποία απορρέουν τα παρατηρούμενα στην εγκόσμια ανθρώπινη κλίμακα. Για τον Πλάτωνα μια τέτοια "λογική" υπάρχει και φορέας της είναι μια θεϊκή αυθεντία. Αυτή η αυθεντία ως απλή και αγαθή διευθετεί τα πάντα σύμφωνα με μια *θεοδικία* που το λογικό του ανθρώπου *είναι* σε θέση να τη συλλάβει. Αν, δηλαδή, υπάρχει αυτή η αυθεντία και η φύση της είναι έλλογη, δηλαδή εργάζεται με βάση ένα συνεκτικό σχέδιο, τότε ο άνθρωπος, στον βαθμό που και αυτός έχει φύση λογική, μπορεί να συλλάβει αυτό το σχέδιο και να ζήσει σύμφωνα με αυτό, σύμφωνα με την οικονομία που η *πρόνοια* του θεϊκού σχεδίου (ή της θεϊκής τάξης) προβλέπει.

Σε κάθε θεωρία αξιών αυτή η κίνηση είναι, με τον έναν ή τον άλλο τρόπο, αναγκαία. Μπορούμε να την ονομάσουμε *κίνηση συγκρότησης του ευρύτερου ορίζοντα πραγματικότητας ή κίνηση συγκρότησης του κοσμικού κύκλου της ύπαρξης και της πράξης της ανθρώπινης ζωής, μέσα στον οποίο μόνο οι αξιολογήσεις και οι πρακτικές επιλογές των ανθρώπων αποκτούν το νόημά τους*. Θα δούμε πόσο σημαντική είναι η λογική αυτής της κίνησης και στον Καντ ή, τηρουμένων των αναλογιών, στον Λότσε, στον Νίτσε και τον Σέλερ. Πάνω σε μια τέτοια κίνηση θα επιχειρήσουν να συγκροτήσουν και αυτοί τη φιλοσοφία τους για τις αξίες και ειδικά για τις ηθικές αξίες.

Το ίδιο σημαντική, βεβαίως, και αυτό θα το δούμε σε λίγο είναι και η προϋπόθεση ή η συγκρότηση μιας κατάλληλης φιλοσοφικής ανθρωπολογίας, μιας μεταφυσικής του ανθρώπου που υπάρχει και πράττει μέσα στον κοσμικό κύκλο.

### *Να μάθουν να φοβούνται περισσότερο τη σκλαβιά παρά τον θάνατο*

Οι φύλακες, όμως, πρέπει να είναι και ανδρείοι, άρα πρέπει να διδαχτούν πράγματα που θα τους κάνουν να μην αισθάνονται δέος για τον θάνατο. Οι τρομερές αφηγήσεις περί Άδου πρέπει να εξοβελιστούν, διότι ούτε αληθείς ούτε ωφέλιμες μπορούν να αποδειχτούν. Όσο πιο ωραίοι είναι οι στίχοι που τα αφηγούνται αυτά, τόσο χειρότερο είναι να τα ακούνε αυτιά ανθρώπων που θέλουν να ζουν *ελεύθεροι*, φοβούμενοι περισσότερο τη σκλαβιά παρά τον θάνατο (387b3-6).

Εκτός, όμως, από το φόβητρο του Άδη που θα ενέσπειρε στους φύλακες τάση για κλαυθμούς και οδυρμούς, ανεπίτρεπτο σε αυτούς είναι και ό,τι θα προκαλούσε τρανταχτά γέλια, μιας και τούτα οδηγούν σε γρήγορες μεταπτώσεις της διάθεσης (και γενικά σε αστάθεια χαρακτήρα).

### *Οι φύλακες μπορούν να λένε ψέματα, αλλά να ξέρουν πότε*

Τώρα, αν και την αλήθεια πρέπει να την έχουμε περί πολλού, στους φύλακες *μόνο* πρέπει να μάθουμε να λένε και ψέματα, διότι στα ανθρώπινα πράγματα το ψέμα είναι, σε πολύ ειδικές περιστάσεις, και ένα είδος φαρμάκου· πράγμα που σημαίνει πως πρέπει να το χειρίζονται ειδικοί (389b2-5). Οι καλά πεπαιδευμένοι φύλακες θα γνωρίζουν πότε πρέπει να λένε αλήθεια και πότε ψέματα, αλλά θα τιμωρούν οποιονδήποτε άλλον στην πόλη λέει ψέμα.

### *Η μουσική και οι στίχοι των τραγουδιών πρέπει να διαμορφώνουν ενάρετο ήθος (σωφροσύνη και εγκράτεια)*

Η σωφροσύνη και η εγκράτεια είναι, επίσης, αναγκαίες αρετές για τους φύλακες. Το ίδιο και η αφιλοχρηματία και το ανεξαγόραστο. Ανάλογα, λοιπόν, θα πρέπει να είναι και οι έμμετρες αφηγήσεις (η λογοτεχνία) που θα διδάσκονται αυτοί οι άνθρωποι. Επίσης, δεν θα επιτρέπεται στους ποιητές να λένε πως μερικοί άδικοι που περνιούνται για δίκαιοι

ευτυχούν, ενώ οι πραγματικά δίκαιοι περνούν δυστυχισμένα. Και γενικά, εκτός από το τι επιτρέπεται να λένε οι ποιητές, πρέπει να υπάρχουν περιορισμοί και στο *πώς* θα το λένε. Διότι *και τα λόγια και ο τρόπος της εκφοράς τους (αρμονία και ρυθμός) βρίσκονται πάντα σε συμφωνία με το ήθος της ψυχής* (400d6-7, 401d6-8) — κάνουν την ψυχή να συντονίζεται ανάλογα. Έτσι που *αλλαγές στους μουσικούς τρόπους*, οι οποίες έρχονται απαρατήρητα, αλλά *εισδύουν λαθραία σε όλα τα ήθη* και τις δραστηριότητες, φέρνουν πάντα και πολιτικές αλλαγές (424d8-9, c5-6).[6] Οι ρυθμοί και οι αρμονίες στις οποίες εκπαιδεύεται το αυτί του ανθρώπου βρίσκει δρόμο προς μια αντίστοιχη ρύθμιση του ίδιου του ψυχισμού. Για παράδειγμα, λυπητερές και πένθιμες μουσικές φτιάχνουν λυπητερές και πένθιμες ψυχές.

### *Να διδάσκονται μουσικές κλίμακες και ρυθμούς που εμπνέουν ανδρεία μέτρο και σωφροσύνη, όχι παραίτηση και παράπονο*

Σε ό,τι αφορά δε τους συγκεκριμένους μουσικούς τρόπους (αρμονίες) της διήγησης, οι θρηνητικοί, όπως μειξολύδιος και ο συντονολύδιος πρέπει να απαγορεύονται. Είναι κακοί ρυθμιστές της ψυχής. Μια κλαψιάρικη, παραπονιάρικη, παραιτημένη μουσική (στίχοι και ρυθμός και αρμονία) θα ετοιμάσουν τους πολίτες ενός κράτους για ηττοπάθεια και συμφορές. Στην παιδεία των φυλάκων ταιριάζουν ο δωρικός και ο φρυγικός, οι οποίοι μπορούν να εμπνεύσουν στην ψυχή, αντίστοιχα, ανδρεία και μέτρο ή ρώμη και σωφροσύνη (399a5-c4). Αντίστοιχα πράγματα πρέπει να ισχύουν για τους ρυθμούς. Και όσα ειπώθηκαν για την ποίηση εφαρμόζονται ανάλογα και στις άλλες παιδαγωγικές καλές τέχνες.

### Διδασκαλία με ακρόαση αφηγήσεων και όχι με αποπροσανατολιστική μίμηση πράξεων

Σωστό για τη διαπαιδαγώγηση των φυλάκων θα είναι τα έργα τους να έχουν τη μορφή διήγησης (λόγια σε τρίτο πρόσωπο) και όχι μιμήσεως (λόγια σε πρώτο πρόσωπο). Διότι εκείνο που αρχίζει κανείς να μιμείται τον οδηγεί και στο να εμμένει σε αυτό (να το ενσωματώνει ως ήθος) — εἰς ἔθη τε και φύσιν καθίστανται καί κατά σῶμα και φωνάς και κατά την διάνοιαν (395d2-3). Έτσι θα αποφύγουμε το να μάθουν οι φύλακες από μικροί να μπαίνουν στο πετσί πολλών ρόλων και να χάνονται σε αυτούς, χάνοντας και τον χαρακτήρα τους και στερώντας και σε εμάς τη δυνατότητα να γνωρίζουμε με ποιους έχουμε να κάνουμε (απώλεια εμπιστοσύνης). Αν είναι να μιμούνται, τότε, ας μιμούνται μόνο λόγια και πράξεις ανθρώπων ανδρείων, σωφρόνων, οσίων, ελεύθερων, κ.λπ., και όχι ανελεύθερων, δεινών, και, εν γένει, αισχρών (395c4-6). Μιμούμενοι τα λόγια, ίσως δεν οδηγηθούν στην *κενή* μίμηση των προτύπων τους, αλλά, κατανοώντας στο βάθος της ψυχής το νόημά τους, καταφέρουν να γίνουν *όντως* (*αυθεντικά*) όπως τα πρότυπά τους.

### Η υγεία αναλαμβάνεται από την Ιατρική ως πολιτική τέχνη

Για την εκπαίδευση του σώματος, ο Σωκράτης προτείνει γενικά καλή γυμναστική και δίαιτα. Όταν δε το σώμα αρρωσταίνει ή πληγώνεται, τότε η ιατρική πρέπει να συντρέξει τον άνθρωπο. Ωστόσο, αυτό πρέπει να το κάνει με τη λογική όχι της παράτασης μιας ζωής βασανιστικής που δεν μπορεί να επιτελέσει είτε το προσωπικό έργο είτε αυτό της πόλης, αλλά μόνο αν είναι ο άνθρωπος να ανακάμψει και να επανέλθει στα έργα του (406c3-5, d5-e3, 407d4-e2). Σε αυτή τη βάση ο Σωκράτης ονομάζει ευθέως τον Ασκληπιό *πολιτικό* (407e3-4) και, άρα, την ιατρική πολιτική τέχνη.

### Και οι γιατροί και οι δικαστές χρειάζονται ανάλογη παιδεία

Κατά βάση δε, αφού ο γιατρός ασκεί την τέχνη του με την ψυχή του μάλλον παρά με το σώμα του, θα πρέπει αυτός ο ίδιος να έχει αγαθή ψυχή, όχι κακή και αισχροκερδή. Έτσι μόνο θα μπορεί να κρίνει ορθά για τον ασθενή και για την πόλη του.

Αυτό, βέβαια, ισχύει και για τους δικαστές. Αυτοί δεν πρέπει να σχετίζονται με το κακό με τον τρόπο του να το αφήσει να εισχωρήσει στην ψυχή τους και βιώνοντάς το, αλλά μόνον με το να διαισθάνονται τη φύση του κακού στη βάση της γνωσιακή (επιστημονική) σχέση με αυτό, π.χ., βλέποντάς το να συμβαίνει στους άλλους. Και όσο αργότερα γίνει αυτό στη ζωή του δικαστή τόσο το καλύτερο. Γι' αυτό δικαστές πρέπει να γίνονται οι γεροντότεροι (409a).

### Αγαθοί είναι αυτοί που έχουν αγαθή ψυχή (όχι ο νόμιμος δεινός) και τούτοι δεν είναι ανάγκη να διατάζονται, έστω και από νόμους

Τελικά ισχύει τούτο: μόνον ὁ ἔχων ψυχήν ἀγαθήν ἀγαθός [ἐστί] (409c3-4). Γι' αυτόν δεν χρειάζεται καν να υπάρξει μέριμνα για ρητούς νόμους ή τουλάχιστον για νόμους που να ρυθμίζουν λεπτομέρειες. Στους καλούς ανθρώπους δεν αξίζει να διατάζονται (οὐκ ἄξιον ἀνδράσι καλοῖς κἀγαθοῖς ἐπιτάττειν) (425d6-7), διότι κάνουν από μόνοι τους και ευθέως ό,τι είναι αγαθό. Κάθε άλλη εκτίμηση συνιστά επικίνδυνη παρανόηση. Για παράδειγμα, μόνο οι ανόητοι εντυ-

6 Για παράδειγμα, στην πρόσφατη ελληνική ιστορία, τα λαϊκά καψουροτράγουδα ή, άλλως, σκυλάδικα άσματα, που διδάσκονται στα αντίστοιχα σκυλάδικα καταστήματα («πολιτιστικά κέντρα του λαού», κατά αλήστου μνήμης υπουργό παλαιότερης κυβέρνησης), συνόδευσαν την άνοδο του λαϊκισμού, αν δεν την προκάλεσαν κιόλας (με όλες τις συνέπειές του).

πωσιάζονται από τους δεινούς που προσφεύγουν σε έναν σωρό τερτίπια για να καλύπτονται, ενώ στους σώφρονες οι δεινοί φαίνονται απλώς κουτοπόνηροι και σιχαμεροί, εξαιτίας της μη ακεραιότητάς τους (409c4-d4). Όταν σε μια πόλη υπάρχει πολυνομία και απειρία διατάξεων, εγκυκλίων, διαταγμάτων, κ.λπ., αυτό δείχνει μόνο ένα πράγμα: ότι οι φαύλοι δεινοί έχουν επικρατήσει. Η πολυνομία, ωστόσο, δεν σώζει την πόλη όταν επικρατούν οι δεινοί. Πόσο μάλλον όταν δεινοί είναι και αυτοί που νομοθετούν!

## ΙΙ. Οι άρχοντες

### Οι άρχοντες είναι οι εγκρατείς και άφοβοι εγγυητές του δικαίου

Άρχοντες, τώρα, στην πόλη πρέπει να είναι οι *άριστοι πρεσβύτεροι* των φυλάκων. Αρχόμενοι θα είναι όλοι οι υπόλοιποι. Οι άρχοντες θα είναι οι *φρονιμότεροι και δυνατότεροι* των φυλάκων. Σε αυτούς και στις πράξεις τους θα ενσαρκώνεται εκείνο που συνιστά συμφέρον της πόλεως (412d9-e3). Οι άρχοντες πρέπει να παραμένουν αταλάντευτα σταθεροί στο έργο τους, χωρίς να αποπροσανατολίζονται, είτε από αμεριμνησία, είτε από βία, είτε από πάθημά τους, ή, όπως μπορούμε να το θέσουμε γενικά, υπό την επιρροή (γοητεία) είτε μιας *ηδονής* είτε του *φόβου* (413c2-3). Για να επιλέξουμε, λοιπόν, τους άρχοντες μάλλον θα πρέπει να τους έχουμε ασφαλώς εκπαιδεύσει σωστά, εκθέτοντάς τους σε όλες τις σχετικές επικίνδυνες επιρροές, και καταλήγοντας σε αυτούς που αντέχουν και τα βγάζουν πέρα. Μόνο άνθρωποι που δεν καταβάλλονται σε τέτοιες δοκιμασίες πρέπει πράγματι να γίνονται άρχοντες.

### Παρέκβαση. Πρέπει να είναι ο άρχων ενάρετος ή απλώς επιστήμων;

Είναι ενδιαφέρον ότι ο Πλάτων ακόμα και με την διανοιοκρατική στροφή που αυτός πραγματοποιεί (intellectualism) στην ιστορία του δυτικού πολιτισμού, κάνοντας την Ηθική και την Πολιτική ζήτημα διανοητικής, διασκεπτικής γνώσης του αγαθού, διατηρεί ακόμα αυτό το αίτημα για τον χαρακτήρα των αρχόντων. Στην πορεία, ωστόσο, με τη μεσολάβηση της ασκητικής ιδεολογίας του χριστιανισμού και της νέας ιδιότυπης διανοιοκρατίας του (η αποκαλυπτική ή και διασκεπτική γνώση του Θεού), ο οποίος απλώς απέρριψε εν συνόλω τον κόσμο των «παθών», καθώς και με τη μεσολάβηση του διανοιοκρατικού Διαφωτισμού, για τον οποίο όλα τα προβλήματα μπορούν να αναχθούν σε επιστημονικά προβλήματα (σκέψη και επιχειρήματα), ακόμα και αυτή η διάσταση που έθετε ο Πλάτων έχει διαγραφεί. Ο καλός άρχων είναι ένα είδος επιστήμονα, και όπως για τον καλό γεωμέτρη δεν νοιαζόμαστε αν είναι επιρρεπής στα πάθη, έτσι και για τον καλό άρχοντα δεν πρέπει να μας αφορά η σχέση του με τα πάθη (αρκεί να είναι καλός επιστήμων, γνώστης στη δουλειά του). Η περιβόητη ιδέα του δικαιώματος στην ιδιωτικότητα και ο τρόπος με τον οποίο αυτή ερμηνεύθηκε, οδήγησαν τέλος στην κατάσταση που διαπιστώνουμε σήμερα στη σφαίρα του πολιτικού και της υφαρπαγής του από την οικονομική τεχνοκρατία.

Αλλά ποιος σώφρων και σε επαφή με τα πράγματα μπορεί να δεχτεί ότι καλός κυβερνήτης είναι ένας επιστήμων των τεχνικοτήτων της διακυβέρνησης των κοινωνικο-οικονομικών ζητημάτων της πολιτείας, αδιάφορο αν είναι επιρρεπής σε τούτο ή το άλλο πάθος (φιλοχρηματία, ηδονισμός, κ.λπ.); Στη βόρεια Ευρώπη όπου αυτό μπορεί να προτείνεται περισσότερο ως ιδεώδες, τα πράγματα παρεκκλίνουν γρήγορα προς την υποκρισία (τήρηση σιωπής για τους ηγέτες που ξέρουμε ότι σύρονται από τα πάθη τους). Στη νότια και ανατολική, όπου επιχειρείται να εισαχθεί, απλώς τρέφει τη διαφθορά (ανοχή για τους ηγέτες που ξέρουμε ότι κυριαρχούνται από πάθη).

Βεβαίως, αυτή η πορεία αντιστοιχεί περισσότερο στην πολιτική ιστορία της ηπειρωτικής και μάλλον νοησιαρχικής Ευρώπης και σχετίζεται με τον τρόπο που ειδικά αυτή εννόησε όλη αυτή την πορεία από τον Πλάτωνα στον χριστιανισμό. Στον αγγλο-σαξωνικό και μάλλον αριστοτελικό-εμπειριοκρατικό κόσμο (εδώ ανήκει εξ ιδεολογίας και θεμελίων παιδείας της και η Αυστρία), όπου επικράτησε η ιδέα του common law, τα πράγματα ήταν αρκετά διαφορετικά μέχρι σχετικά πρόσφατα. Εκεί, ο χαρακτήρας και η αρετή του άρχοντα ήταν ζήτημα που έπρεπε να λαμβάνεται υπόψιν στις πολιτικές επιλογές των πολιτών. Ωστόσο, και εδώ, αυτό το αίτημα αρχικά εκφυλίστηκε μέσα στην υποκρισία που καλλιεργήθηκε από τη διαμεσολάβηση των ΜΜΕ (οι προβαλλόμενοι ως δήθεν ενάρετοι ηγέτες), για να καταλήξουμε στο τέλος και εκεί στην οικονομική τεχνοκρατικοποίηση της πολιτικής και στην ουσιαστική αδιαφορία για την αρετή του πολιτικού και του άρχοντα. Η πολιτική έδωσε παντού τη θέση της στην οικονομική τεχνοκρατία, η οποία εν τω μεταξύ φάνηκε πως λειτούργησε και λειτουργεί απλώς ως άλλοθι για την ανάπτυξη και την ολοκληρωτική εγκαθίδρυση μιας νέας οικονομικής ολιγαρχίας που αποκτά όλο και τρομακτικότερα μεγάλη εξουσία).

### Μια κοινωνική κινητικότητα εγγυάται την επιλογή του όντως ικανού άρχοντα

Ωστόσο, το ότι κάποιοι φαίνεται να είναι φτιαγμένοι για άρχοντες, άλλοι για απλοί φύλακες (επίκουροι), άλλοι για γεωργοί και τεχνίτες δεν σημαίνει πως και τα παιδιά τους κατ' ανάγκην θα ανήκουν στις αντίστοιχες τάξεις. Διότι από έναν άρχοντα μπορεί να γεννηθεί απόγονος κατάλληλος για απλό φύλακα ή για γεωργό και για τεχνίτη, ενώ από τους τελευταίους μπορεί να γεννηθεί απόγονος κατάλληλος για φύλακας ή και για άρχοντα. Έτσι, για να ακμάζει μια πόλη,

στην οποία, όπως θα δούμε, όλοι είναι έτσι κι αλλιώς *αδέλφια*, πρέπει πάντοτε να λαμβάνεται μέριμνα γι' αυτό που εμείς σήμερα θα λέγαμε «κοινωνική κινητικότητα». Αυτό μόνο θα εξασφαλίζει πως επιλέγονται πάντα οι κατάλληλοι άνθρωποι για το κατάλληλο έργο, ανεξάρτητα από την καταγωγή των γονέων τους. Αλλιώς η πόλη θα αφανιστεί (415). (Με μια χαλαρή προσέγγιση, έχουμε εδώ ασφαλώς μια πρώιμη διατύπωση της ιδέας του ρεπουμπλικανισμού —η *Πολιτεία* μεταφράζεται ως *Republic*— ρεπουμπλικανισμός = πολιτοκρατία ή κοινωνία των πολιτών, ενν. σε αντιδιαστολή προς τη δημοκρατία ως κοινωνία του δήμου.)

### Η διαφάνεια θα εγγυάται την αποφυγή διαφθοράς και της καταστροφής

Μέριμνα, όμως, θα πρέπει να ληφθεί και για να μην συμβεί οι επίκουροι να γίνουν δυνάστες. Κάτι που κυρίως πρέπει να ελπίζουμε ότι εξασφαλίζεται στη βάση της παιδείας που έλαβαν, αλλά και στη βάση των γενικότερων συνθηκών διαβίωσής τους από τη στιγμή που έγιναν επίκουροι – να έχουν (και αυτοί και όλοι οι άλλοι στην πόλη) ό,τι και όσα αρμόζουν στο έργο τους. Τα ελάχιστα περιουσιακά τους και όλα τα του λιτού βίου τους πρέπει να είναι απολύτως διαφανή και προσβάσιμα στον καθέναν. Αλλιώς γρήγορα οι επίκουροι θα γίνουν δεσπότες και θα αλληλομισηθούν με τους υπόλοιπους πολίτες. Τότε, βέβαια, όλοι οδεύουν γοργά προς την καταστροφή (416-417).

## III. Τα χαρακτηριστικά της ίδιας της αγαθής πόλης

### Όταν ευτυχεί η πόλη ως ενιαίο όλον (ένα έθνος) ευτυχούν και οι πολίτες

Κι αν πει κανείς πως έτσι οι φύλακες είναι δυστυχισμένοι μάλλον παρά ευδαίμονες, τότε σε μια πρώτη φάση δεν μπορούμε να απαντήσουμε τίποτα άλλο παρά μόνο πως, αν λάβεις υπόψιν τη φύση τους, οι φύλακες μόνο έτσι θα μπορούσαν να ευδαιμονούν (420b4-5). Επιπλέον, όμως, κανείς δεν είπε ότι χτίζουμε μια πόλη με σκοπό να ευτυχεί ιδιαιτέρως ο ένας ή ο άλλος, ή έστω η μία ή η άλλη κοινωνική ομάδα, αφού ζούμε απαρτίζοντας πάντα μια *ολότητα* με κοινά ήθη (ἔν τι ἡμῖν ἔθνος) (420b). Πρώτα και κύρια, λοιπόν, το ζήτημά μας είναι αν μπορούμε να έχουμε ευδαίμονα την πόλη *εν όλω*.

### Ούτε οι φύλακες ούτε η πόλη πρέπει να εκτίθενται στον μεγάλο πλούτο ή στην μεγάλη φτώχεια (ισορροπία)

Λέγοντας δε πριν ότι οι φύλακες, αλλά και όλοι στην πόλη, πρέπει να έχουν ό,τι και όσα αρμόζουν στην ορθή επιτέλεση του έργου τους, εννοήθηκε πως δεν πρέπει να έχουν ούτε πλούτο ούτε φτώχεια, γιατί αλλιώς καραδοκεί η *διαφθορά* (421d1-4). Πόσο μάλλον όταν ειδικά οι φύλακες έχουν, συν τοις άλλοις, έργο τους ακριβώς και τούτο: να μην αφήσουν να εισχωρήσει στην πόλη ούτε πλούτος ούτε φτώχεια. Ο πρώτος φέρνει τρυφηλότητα, τεμπελιά, και νεωτερισμούς (διαρκή περιέργεια για κάτι άλλο που θα μας απαλλάξει από την πλήξη), ενώ η δεύτερη ανελευθερία και κακοεργία. Κι ακόμα σε μια πόλη που υπάρχουν πολύ φτωχοί και πολύ πλούσιοι, η πόλη αυτή δεν είναι ενιαία, αλλά *χωρισμένη* στα δύο (423a1-2), διχασμένη και εύκολη λεία για τους εξωτερικούς εχθρούς.

### Το μέγεθος της πόλης πρέπει να είναι εκείνο που διασφαλίζει σχετική ευημερία με ενότητα

Με αυτό, επίσης, δεν εννοείται ότι μια υγιής πόλη μπορεί να αυξάνεται οσοδήποτε σε μέγεθος. Τουναντίον, για να παραμένει μια πόλις *ενιαία*, πρέπει να φροντίζει να φτάνει μέχρι το μέγεθος εκείνο που της επιτρέπει να διασφαλίζει την ακμή με ενότητα (ικανή και μία) (423c3-4).[7]

### Η ανάγκη των νόμων (του θετικού δικαίου) και οι πολιτικοί που τους εισάγουν. Ποιοι πολιτικοί; Ούτε λαϊκιστές ούτε "χορηγούμενοι"

Ακόμα και σε μια πόλη αγαθών, όμως, χρειάζονται κάποιοι *νόμοι* για να διασφαλίζεται η δικαιοσύνη. Για την εισαγωγή τους επιφορτίζονται οι πολιτικοί. Αλλά ποιοι πολιτικοί; Αυτοί που προσφέρουν εκδουλεύσεις, χαϊδεύουν τα αυτιά, και συμπεριφέρονται ευχάριστα στους πολλούς, στους ακαμάτηδες και στους ηδονοθήρες, ή εκείνοι που λένε σε όλους αυτούς με ποιο τρόπο πρέπει να αλλάξουν, ώστε να έρθουν στα συγκαλά τους και να επιτελέσουν ορθά τα έργα τους

7 Στην εποχή της παγκοσμιοποίησης αυτή η παρατήρηση θα προκαλεί έκπληξη. Ο Πλάτωνας, ωστόσο, αν και αυταρχικός και ολοκληρωτικός, εισηγητής, δηλαδή, της ιδέας ότι μια πόλη πρέπει να ρυθμίζεται με βάση τη γνώση του άρχοντα και με το ένα ορισμένο σχέδιο οργάνωσης των πραγμάτων που αυτός γνωρίζει, φροντίζει εδώ για άμεσους, άγρυπνους και διαφανείς ελεγκτικούς μηχανισμούς. Είναι αυτό ακριβώς το τελευταίο που χάνεται με την ανεξέλεγκτη μεγέθυνση της πολιτείας. Είναι αυτό ακριβώς στο οποίο αντιτάχθηκε ο Δημοσθένης όταν άρχισε να επιβάλλεται η προοπτική τής υπό Μακεδονική κυριαρχία Ελληνικής Αυτοκρατορίας.

μέσα στην πόλη (426); Αλλά για να γίνει το σωστό, δηλαδή το δεύτερο, πρέπει και οι πολιτικοί να είναι πολιτικοί, και όχι να νομίζουν ότι είναι πολιτικοί επειδή τους κοροϊδεύουν με τα «μπράβο!» οι πολλοί που κάνουν τις άτιμες δουλειές τους με αυτούς (426d4-6). Αυτοί οι βαυκαλιζόμενοι ως πολιτικοί βάζονται να κάνουν νόμους επί νόμων και να τους αλλάζουν και να τους τροποποιούν και να θεσπίζουν ειδικές ρυθμίσεις με τον σωρό, νομίζοντας ότι έτσι θα βάλουν τάξη στις συναλλαγές (426e5-8). Όπως είναι φυσικό, δεν καταφέρνουν τίποτα άλλο από το να κόβουν ένα κεφάλι της Λερναίας Ύδρας και να φυτρώνουν δέκα.

## Συνολικά, εγγύηση για την αγαθή πόλη είναι η παιδεία

Η παιδεία είναι και πάλι το παν. Μια πόλη με ορθή παιδεία δεν έχει ανάγκη τη δαιδαλώδη πολυνομία, η οποία είναι προορισμένη για να καταστρατηγείται μάλλον από τους δεινούς παρά για να τηρείται από τους αγαθούς (οι οποίοι στην ουσία δεν την έχουν και ανάγκη).

# Δ. ΟΙ ΘΕΜΕΛΙΑΚΕΣ ΑΡΕΤΕΣ ΣΕ ΜΙΑ ΑΓΑΘΗ ΠΟΛΗ (ΒΙΒΛ. Δ)

Με τούτα και με τ' άλλα, φτάσαμε στις γενικές αρετές της αγαθής πόλεως: σοφία, ανδρεία, σωφροσύνη, και δικαιοσύνη (427e10-11).

### Η σοφία εξασφαλίζει ότι γνωρίζουμε την πόλη, τους όρους διοίκησής της και τις σωστές αποφάσεις

(1) Όταν λέμε «σοφία», εννοούμε γενικά την ικανότητα για *ευβουλία*, η οποία συνδέεται με μια επιστημοσύνη. Αυτή η σοφία θα ενσαρκώνεται ασφαλώς ήδη στους φύλακες.

### Η πολιτική ανδρεία εξασφαλίζει το ανεπηρέαστο από ηδονή/λύπη και επιθυμία/φόβο

(2) Όταν λέμε «ανδρεία» ή τουλάχιστον πραγματικά «πολιτική ανδρεία» (430c3) εννοούμε το να αντιμετωπίζει κανείς στα ίσια και αλύγιστα τις πιθανές δυσκολίες (δεινά) του εαυτού του και της πόλεως. Αλλά γι' αυτό το έργο έχουμε επιφορτίσει και πάλι τους φύλακες. Και να πώς.

Στην *εκπαίδευση* των φυλάκων χρησιμοποιήσαμε τη μουσική και τη γυμναστική ως *επεξεργασία του ψυχικού υποστρώματός τους για να "πιάσει" πάνω τους ο νόμος*, όπως με την αντίστοιχη επεξεργασία "πιάνει" ανεξίτηλα η πορφύρα πάνω στο μαλλί. Ειδικότερα, με την παιδεία εν γένει φροντίζουμε να κάνουμε τους νέους άτρωτους στους παράγοντες που, αλλιώτικα, μπορούν να ξεθωριάζουν τον νόμο από την ψυχή· να κάνουν την ορθή πεποίθησή τους να αλλάζει και να αφήνουν τους κινδύνους για την πόλη ξέφραγους.

Οι παράγοντες αυτοί δεν είναι άλλοι από την *ηδονή* (μάλλον τον πλέον διαλυτικό παράγοντα απ' όλους), τη *λύπη*, τον *φόβο*, και την *επιθυμία* (430a7-b2, 429c9-d1).[8]

### Η σωφροσύνη εξασφαλίζει ότι ο βίος και η πολιτεία έχουν μέτρο

(3) «Σωφροσύνη», τώρα, ονομάζουμε έναν τύπο συμφωνίας και αρμονίας, έναν κόσμο που συμβαδίζει με την εγκράτεια αναφορικά με ορισμένες ηδονές και επιθυμίες και που κάνει τον σώφρονα (άνθρωπο ή πόλη), όπως λέγεται, καλύτερο από τον εαυτό του (κρείττω αὑτού) (430e3-7). Τα άμαθα παιδιά, αλλά και οι άφρονες και κατώτεροι ενήλικες, οι χειρότεροι κι απ' τους εαυτούς τους, είναι αφημένοι εντελώς και σε όλες τις ηδονές, τις λύπες και τις επιθυμίες τους. Οι αγαθοί και πραγματικά ελεύθεροι, όμως, επιτρέπουν στους εαυτούς τους μόνο όσες από όλες αυτές είναι απλές και ελέγχονται με *μέτρο*, *δηλαδή αυτές που καθοδηγούνται από τον λογισμό με βάση το νου και την ορθή πεποίθηση* (431c5-6).

Τους δεύτερους τους λέμε, ασφαλώς, και *φρόνιμους*. Ειδικότερα, όταν σε μια πόλη υπάρχει σωφροσύνη, τότε άρχοντες και αρχόμενοι βρίσκονται σε συμφωνία και αρμονία, χωρίς εσωτερικές συγκρούσεις και ανατροπές. Τότε, *όλα βρίσκονται στη θέση τους και λειτουργούν ταιριαστά, όπως πρέπει*. Ενώ, όπως είδαμε, η σοφία και η ανδρεία αρκεί να χαρακτηρίζει ένα μέρος της πόλης.

### Η δικαιοσύνη ρυθμίζει το να γίνεται κάθε τι όπως πρέπει ή το να μπαίνει αρμονικά στη θέση του

(4) Όσο για το καυτό ζήτημα, τη δικαιοσύνη, ήδη από όσα ειπώθηκαν πριν, φαίνεται να μας επιτρέπεται να πούμε πολύ γενικά ότι δικαιοσύνη είναι *να κάνει ο καθένας τη δουλειά του σωστά* (ἡ δικαιοσύνη εἶναι τό τά αὐτοῦ πράττειν, 433b3-4, d4-5), αυτό που του ταιριάζει και στο οποίο είναι ικανός. Έτσι δεν θα δημιουργείται ανωμαλία στις σχέσεις και στη λειτουργία της πόλης. Έτσι καταλαβαίνει κανείς και ότι δικαιοσύνη είναι η δύναμη που έκανε να γεννηθούν (ἐγγενέσθαι) η σοφία, η ανδρεία, και η σωφροσύνη και, έκτοτε, τα κρατά σε μια ενότητα. Άρα, δικαιοσύνη είναι το μοίρασμα εκείνο των ρόλων και των αρμοδιοτήτων μέσα στην πόλη, το οποίο διασφαλίζει την αρμονική ζωή (αρετή) της πόλης και της επίτευξη των σκοπών της.

Άρα, μπορούμε να πούμε πως πάνω από όλες τις προηγούμενες αρετές στον άνθρωπο και στην πόλη στέκει ακριβώς ετούτη η *δικαιοσύνη*. Αυτήν μπορούμε τώρα εμείς, βασιζόμενοι στη συνάφεια του κειμένου, να τη γενικεύσουμε ακόμα περισσότερο, λέγοντας ότι είναι *η δύναμη που βάζει και διατηρεί τα κάθε λογής χρήματα και τους ανθρώπους στις πρέπουσες θέσεις και σχέσεις τους, που διαρρυθμίζει όντα και υποθέσεις με τον τρόπο που τους αρμόζει*.

Για να κατανοήσουμε καλύτερα, όμως, τι σημαίνει η έτσι ιδωμένη δικαιοσύνη, ας ψάξουμε καλύτερα τα περί της ψυχής, διότι, π.χ., οι τρεις προαναφερθείσες αρετές δεν ορίζονται παρά σε σχέση με ορισμένα πάθη και έξεις της ψυχής.

---

8 Ο κατάλογος επαναλαμβάνεται αυτούσιος αν και με διαφορετική σειρά για την ηδονή και τη λύπη. Πρόκειται, λοιπόν, για συστηματική αναφορά. Επίσης, παρακάτω ο Σωκράτης λέει πως η σοφία, η ανδρεία και η σωφροσύνη είναι βεβαίως αρετές που βρίσκονται σε συνάρτηση με *πάθη* και *έξεις* (435b6-7). Οπότε συμπεραίνουμε πως ανάμεσα στα πάθη και τις έξεις αυτές συμπεριλαμβάνονται και η ηδονή, η λύπη, ο φόβος και η επιθυμία (ίσως μάλιστα τα δύο πρώτα να είναι πάθη και τα δύο τελευταία να είναι έξεις).

# Ε. Η ΔΙΚΑΙΟΛΟΓΗΣΗ ΤΗΣ ΑΓΑΘΗΣ ΠΟΛΙΤΕΙΑΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΔΥΝΑΤΟΤΗΤΑΣ ΤΗΣ (ΒΙΒΛ. Δ)

Είδαμε μέχρι εδώ ποια δομή πρέπει να έχει, κατά τον Πλάτωνα, η δίκαιη πολιτεία, ποιοι θεσμοί και νόμοι πρέπει να τη διέπουν, και πώς πρέπει να είναι οι άνθρωποι που την υπηρετούν και ζουν μέσα σε αυτήν. Το γιατί πρέπει να είναι έτσι τα πράγματα, όμως, δεν έχει εξηγηθεί ακόμα ικανοποιητικά. Ο Πλάτων αναλαμβάνει έτσι στη συνέχεια, να δικαιολογήσει γιατί η αγαθή πολιτεία πρέπει να έχει τα χαρακτηριστικά που αναφέρθηκαν.

Οι πολιτείες φτιάχνονται από ανθρώπους και ο χαρακτήρας που αυτές θα έχουν δεν θα είναι παρά το αποτέλεσμα της συνύπαρξης και της αλληλεπίδρασης των χαρακτήρων των ανθρώπων που τις απαρτίζουν.

Αλλά σε τι συνίσταται ο χαρακτήρας, το ήθος των ανθρώπων; Για να διαλευκάνει τούτο το ζήτημα ο Πλάτων αναπτύσσει τη θεωρία του για τα τρία μέρη της ψυχής: «τὸ μὲν ᾧ λογίζεται λογιστικὸν προσαγορεύοντες τῆς ψυχῆς, τὸ δὲ ᾧ ἐρᾷ τε καὶ πεινῇ καὶ διψῇ καὶ περὶ τὰς ἄλλας ἐπιθυμίας ἐπτόηται ἀλόγιστόν τε καὶ ἐπιθυμητικόν, πληρώσεών τινων καὶ ἡδονῶν ἑταῖρον (439d) […] τὸ δὲ δὴ τοῦ θυμοῦ καὶ ᾧ θυμούμεθα» (439e).

## Η τριμερής διάκριση της ψυχής

*Το επιθυμητικό*

Κατ' αρχάς, φαίνεται πως ένα μέρος της ψυχής μας είναι αυτό που μας επιτρέπει να επινεύουμε, να εφιέμεθα τινός λαβείν, να προσάγουμε κάτι και, αντίθετα, να ανανεύουμε, να απαρνούμαστε, να απωθούμε. Σε αυτό το μέρος ανήκει η δίψα, η πείνα, δηλαδή όλες οι *επιθυμίες*, καθώς και το *εθέλειν*, και το *βούλεσθαι* (437b1-3, 7-8). Μάλιστα, κάθε επιθυμία στρέφεται προς εκείνο για το οποίο φτιάχτηκε, προς εκείνο που ταιριάζει στη φύση της (οὗπερ πέφυκεν) (437e4-5, 8). Διψάμε για κάτι πόσιμο, πεινάμε για κάτι βρώσιμο, κ.λπ. Η διψώσα ψυχή *βούλεται* να πιει· αυτό *ορέγεται* και επί τούτο *ορμά* (439a9-b1). Βεβαίως, κανονικά με αυτό εννοούμε ότι η επιθυμία είναι επιθυμία για ένα *αγαθό* κάτι (438a3-4), π.χ., χρηστού ποτού, χρηστού σίτου, κ.λπ.

Γενικά, λοιπόν, το *επιθυμητικό* ἐρᾷ, πεινεῖ, διψεῖ, και εν γένει επιθυμεί (εταίρος όντας πληρώσεων και ηδονών) (439d5-8). Θα το χαρακτηρίσουμε, επίσης, και αλόγιστο.

***Το λογιστικό***

Μπορεί, όμως, η ψυχή κάποιου να διψά, αλλά αυτός να μην πίνει. Αυτό φανερώνει πως στην ψυχή υπάρχει κάτι άλλο που *εναντιώνεται* στην επιθυμία της δίψας. Το μέρος της ψυχής που κωλύει μια επιθυμία είναι ο *λογισμός*[9] (439c9-d1). Κι αν υπάρχει κάτι που κάνει, π.χ., τη δίψα ανεξέλεγκτα αγόμενη και ελκόμενη, αυτό είναι κάτι μη κανονικό που οφείλεται σε κάποιο *πάθημα* ή κάποιο *νόσημα* (439d1-2).

Υπάρχει, λοιπόν, στην ψυχή και ένα *λογιστικό* μέρος.

***Το θυμοειδές***

Πρέπει να υπάρχει, ωστόσο, και ένα ακόμα μέρος στην ψυχή, αυτό που μας επιτρέπει να βρισκόμαστε σε μια θυμική κατάσταση (ᾧ θυμούμεθα), δηλαδή να μπορούν πρόσωπα, πράγματα, ή καταστάσεις να μας ταράζουν, να έχουν πάνω μας κάποιον αντίκτυπο. Αυτό θα το ονομάζουμε *θυμό* (439e3).[10]

## Οι σχέσεις του θυμικού με το λογιστικό και το επιθυμητικό

Και μολονότι κανείς θα έτεινε να βάλει τον θυμό στις επιθυμίες, το ότι μπορεί να επιθυμούμε κάτι που μας προκαλεί δυσφορία, πρέπει να μας οδηγήσει να κρατήσουμε χωριστά τον πρώτο από τις δεύτερες. Έτσι, μπορεί να βρούμε τον θυμό να συμμαχεί με τον λογισμό (τῷ λόγῳ) ενάντια στις επιθυμίες. Ενώ δεν φαίνεται να συμβαίνει οι επιθυμίες να μπορούν να προσεταιρίζονται τον θυμό σε συμμαχία ενάντια σε εκείνο που ο λόγος λέει ότι δεν πρέπει να γίνει (440a8-

9 Νομίζω πως πρέπει να αντιτεθούμε σε αυτή την άποψη. Ο λόγος δεν κωλύει την επιθυμία. Αυτο που κάνει είναι να θέτει στις επιθυμίες μια εναλλακτική επιλογή. Οι επιθυμίες τότε αναπροσανατολίζονται. Έτσι, αντί να επιθυμείται αυτό που μέχρι πριν επιθυμείτο, τώρα επιθυμείται κάτι άλλο. Περίφημο είναι και το παράδειγμα με την ιστορία του Λεόντιου που αναφέρει ο Πλάτων (439e). Ο Λεόντιος ένοιωσε την έντονη επιθυμία να πλησιάσει για να δει από κοντά πτώματα εκτελεσμένων. Ταυτόχρονα, όμως, υπάρχει μέσα του και κάτι που κωλύει την κίνησή του προς αυτά. Και όταν τελικά ο ίδιος ενδίδει στην επιθυμία, οργίζεται εναντίον της.

10 Είναι ασφαλώς ιδιαιτέρως ενδιαφέρον το ότι στα ελληνικά χρησιμοποιούμε ως συνώνυμα τη *μνήμη* και το *θυμητικό*. Πολλές φορές, αντί για «φέρνω στη μνήμη μου» λέμε «ενθυμούμαι» ή «θυμάμαι». Έτσι, ενώ η ανάμνηση είναι στην πραγματικότητα κάτι διαφορετικό από την αναθύμηση ή επανενθύμηση, θεωρούμε (ή τουλάχιστον αυτό κάνουμε έστω και χωρίς να το ξέρουμε) ότι ξανασχετιζόμαστε με κάτι παρελθοντικό με το ξανατάραγμα της θυμικότητάς μας, με την αναβίωση του αντίκτυπού του στη θυμικότητά μας. Αυτό που κάνουμε, δηλαδή, τότε δεν είναι η απλή επανεξεικόνιση του πράγματος ή της κατάστασης, αλλά η επαναβίωση του αντίκτυπού της πάνω μας. Ξαναζούμε τον τρόπο με τον οποίο εκείνο το πράγμα ή εκείνη η κατάσταση *βάρυναν* πάνω μας.

b6). Γι' αυτό μπορεί κανείς να δει ότι εκείνος που ξέρει ότι αδίκησε (οἴηται ἀδικεῖν) και είναι στοιχειωδώς γενναίος δεν οργίζεται με τις κακουχίες που θα υποστεί. Ενώ εκείνος που αδικείται περιέρχεται σε μια κατάσταση στην οποία ο θυμός συμμαχεί με αυτό που κρίνεται δίκαιο και οργίζεται και αγριεύει με τις κακουχίες που μπορεί να υφίσταται. Ρίχνεται έτσι με γενναιότητα ενάντια στην αδικία μέχρι να την νικήσει ή μέχρι να πεθάνει ή μέχρι να τον συγκρατήσει ο λόγος του και τον ημερέψει.[11] Όλα αυτά δείχνουν με ασφάλεια πως κατά κανόνα *ο θυμός τίθεται αρωγός του λόγου*,[12] ενώ κάποτε θέλγεται από τις επιθυμίες (μάλλον εξαιτίας διαφθοράς του από κακή παιδεία)· ποτέ, όμως, δεν συμπράττει με τις επιθυμίες ενάντια σε έναν λόγο που αγρυπνεί (440e5-441a3).[13]

## Ο λόγος έρχεται αργά

Μάλιστα, ενώ ο άνθρωπος γεννιέται έχοντας επιθυμητικό και θυμικότητα (το ίδιο και τα ζώα), λόγο μπορεί κανείς να μην αποκτήσει ποτέ ή έστω θα αποκτήσει πολύ αργά!

## Τα καθήκοντα του λόγου, του θυμικού, και του επιθυμητικού και η αρετή της δικαιοσύνης

Είδαμε, λοιπόν, έργα του λόγου, του θυμικού, και του επιθυμητικού. Αυτά καθορίζουν και τα αντίστοιχα καθήκοντά τους. Οι επιθυμίες είναι καταδικασμένες να μας σέρνουν προς το ένα ή το άλλο πάθος ή πράγμα. Ο λόγος πρέπει να κυβερνά και να ελέγχει. Ο δε θυμός πρέπει να συντρέχει τον λόγο στο έργο του. Η αρετή, άρα, του ανθρώπου θα είναι το να επιτελούνται αυτά τα έργα ή καθήκοντα με τον αρμονικά συνδυασμένο τρόπο που τους προσιδιάζει. Αυτό θα το ονομάζουμε δικαιοσύνη της ψυχής.

## Η ισορροπία των μερών της ψυχής και των χαρακτήρων στην πόλη φέρνει τη δικαιοσύνη στον άνθρωπο και στην πόλη

Συνολικά, λοιπόν, *δίκαιος* άνθρωπος θα είναι αυτός στον οποία τα μέρη της ψυχής βρίσκονται σε αρμονία και καθένα επιτελεί και φέρει σε πέρας αυτό που του αρμόζει. Αντίστοιχα, δίκαιη πόλη θα είναι αυτή στην οποία οι κοινωνικές ομάδες στις οποίες κυριαρχεί το ένα ή το άλλο μέρος της ψυχής βρίσκονται σε αρμονία και καθένα επιτελεί και φέρει σε πέρας αυτό που του αρμόζει.

Όσα έχουμε συνηθίσει να αποδίδουμε στον δίκαιο του προσιδιάζουν γι' αυτό δα, δηλαδή επειδή τα μέρη της ψυχής του βρίσκονται σε *αρμονία* μεταξύ τους, από την άποψη της καθαρότητας των φύσει ρόλων τους και των ειδικών βαρών τους. Αυτός, ούτε θα κλέψει, ούτε θα δολοφονήσει, ούτε θα καταδυναστεύσει, ούτε θα ατιμάσει, ούτε θα ασεβήσει, κ.λπ.

## Το δίκαιο και το άδικο στην ψυχή: αδικία και αμάθεια/δειλία/ακολασία

*Δίκαιη* και *καλή*, λοιπόν, θα είναι *η πράξη που απορρέει από μια δίκαιη ψυχή (ψυχή με τούτη την αρμονική έξη)* και δεν έρχεται σε σύγκρουση μαζί της (η *σοφία* συνιστά, εδώ, την επιστήμη που καθοδηγεί την πράξη) (443e5-7). Άδικη δε και κακή θα είναι η πράξη που αντιβαίνει στην αρμονική έξη της ψυχής και την διαλύει· *αμάθεια*, δε, θα είναι η γνώμη που καθοδηγεί μια τέτοια πράξη (444a1-2).[14] Η αδικία, λοιπόν, φαίνεται να είναι μια ανισορροπία, μια σύγχυση, ταραχή και πλάνη των μερών της ψυχής, η οποία επιφέρει αμάθεια, δειλία, και ακολασία (είτε χωριστά είτε σε συνδυασμό) (444b6-8).

Άρα, η αρετή της ψυχής θα είναι κάτι σαν *υγεία* της ψυχής, και ομορφιά και ευεξία της, ενώ η κακία ασχήμια και ασθένειά της (444d13-e1). Και αν έτσι έχουν τα πράγματα, λίγο ωφελεί να πει κανείς ότι συμφέρει κάποιον να είναι άδικος, έστω και αν καταφέρνει να *φαίνεται* δίκαιος (έστω και ως νόμιμος). Είναι καταδικασμένος να ζει μια ζωή εξαιρετικά χαμηλής ποιότητας.

## Οι ηθικές διαμορφώσεις της ατομικής ψυχής οδηγούν την κοινωνία σε αντίστοιχες πολιτικές διαμορφώσεις. Το αγαθό πολίτευμα και τα ημαρτημένα

---

11 440c-d. Ήδη σε αυτό το σημείο ο Πλάτων κάνει ρητή τη σύνδεση του αγριεμένου «σαν σκυλί» θυμού με τους φύλακες και του λόγου με τους άρχοντες.

12 Άλλη μια "παραχώρηση" του Πλάτωνα στο θυμικό. Ο λόγος κρίνει, αλλά δεν μπορεί να πραγματώσει ίσως και τίποτα χωρίς τη συνδρομή του θυμικού. Μολονότι γενικά ο Πλάτων τείνει να υποβαθμίζει τον ρόλο του θυμικού, δεν μπορεί παρά να αναγνωρίζει την εμπλοκή του στην πράξη· εμπλοκή η οποία ενδεχομένως να αποδεικνύεται ακόμα και αναγκαία.

13 Σύγκ. με Knuuttila 2004, σ. 8.

14 Εδώ τίθεται για πρώτη φορά στην *Πολιτεία* η πλατωνική άποψη πως η αδικία οφείλεται σε μια αμάθεια. Σύμφωνα με όσα έχουμε δει, όμως, από πουθενά δεν συνάγεται κάτι τέτοιο. Ο λόγος μπορεί να γνωρίζει τι είναι νόμος, αλλά αυτό δεν αρκεί ούτε για να μπορεί να συνεγείρει τον θυμό υπέρ του, ούτε για να μπορεί να ηνιοχήσει το επιθυμητικό.

Επειδή, όμως, η ζωή της πόλης δεν καθορίζεται παρά από τους τρόπους της ψυχής των ανθρώπων που βρίσκονται να κυριαρχούν σε αυτήν, όσες είναι οι μορφές της ψυχής, τόσες θα είναι και οι γενικές μορφές των πολιτευμάτων. Ειδικότερα, μία είναι η ενάρετη μορφή της ψυχής, αυτή της δικαιοσύνης, και μία, αντίστοιχα η μορφή του πολιτεύματος της ενάρετης πολιτείας: η βασιλεία (αν άρχει ένας) ή η αριστοκρατία (αν άρχουν περισσότεροι του ενός). Ενώ τέσσερα είναι τα είδη της κακίας στην ψυχή και τέσσερα τα κακά πολιτεύματα. Και καθόσον αυτά τα τελευταία θα συνιστούν εκπτώσεις από το ορθό ή, αλλιώς, αστοχίες σε σχέση με αυτό που οφείλεται να επιτυγχάνεται, αυτά τα πολιτεύματα θα τα ονομάζουμε *ήμαρτημένα*. Κατά σειράν έκπτωσης είναι: η τιμοκρατία, η ολιγαρχία, η δημοκρατία, και η τυραννία.

## Σκοπός της νομοθεσίας είναι η διασφάλιση του μέγιστου καλού στην πόλη (ενότητα με αρμονία) και αποφυγή του μέγιστου κακού (στάση και διάλυση)

Πριν φτάσουμε, όμως, στην εξέταση της δυναμικής του αμαρτάνειν τής κατ' αρχάς χρηστής και αγαθής πολιτείας, θα λάβουμε υπ' όψιν ορισμένα ακόμα χαρακτηριστικά που πρέπει να έχει ο νομοθέτης. Επ' ευκαιρία της συζήτησης για τη θέση των γυναικών και των παιδιών στη χρηστή πόλη, ο Σωκράτης δικαιολογεί τα όσα έχει πει σχετικά στη βάση των εξής: όταν ο νομοθέτης νομοθετεί, το θεμελιακότερο πράγμα που οφείλει να έχει κατά νου είναι πώς να διασφαλιστεί *το μέγιστο καλό* για την πόλη, το οποίο συνίσταται στο *να μένει η πόλη, μέσα στην αρμονία της, μία, ενιαία,* και πώς, αντίστοιχα, να αποφύγει το μέγιστο κακό που είναι η *διαίρεση* και η *διάλυσή* της (462a3-b2).

## Να λένε όλοι ομόνοα «δικό μου» και «όχι δικό μου» (κοινά κτήματα – διαφορισμένη εκχώρηση και χρήση)

Και, βεβαίως, η κοινωνία διατηρεί και ισχυροποιεί την ενότητά της όταν όλα τα μέλη της είναι μαζί στην ηδονή και τη λύπη, δηλαδή όταν όλοι οι πολίτες χαίρονται και λυπούνται για το ίδιο πράγμα που γίνεται ή χάνεται (462b4-6). Αλλιώς, αν για το ίδιο πράγμα άλλοι χαίρονται και άλλοι λυπούνται, τότε η πόλη πάει για διάλυση (462b8-9). Αυτό, όμως, φαίνεται να διασφαλίζεται όταν όσο το δυνατόν περισσότεροι μέσα στην πόλη λένε μαζί για το ίδιο πράγμα «δικό μου» και «όχι δικό μου» (462c3-9). Τότε, όταν αυτή η κατάσταση ομόνοης κοινής αναφοράς στα *χρήματα* υγιαίνει και ακμάζει όλοι χαίρονται, ενώ όταν νοσεί και φθίνει όλοι λυπούνται.[15] Όλα τα χρήματα, δηλαδή, θα είναι όλων· *κοινά* για όλους. Κι, ωστόσο, φαίνεται πως ούτε γίνεται όλοι να βρίσκονται με τα ίδια πράγματα ούτε να χρησιμοποιούν τα ίδια πράγματα μαζί ή ταυτόχρονα. Πρέπει να επιτραπεί ένας διαφορισμός στη σχέση του καθενός με τα χρήματα. Πάντως αυτή είναι η βασική ιδέα που φαίνεται να προτείνεται εδώ για το πώς τα χρήματα θα καθίστανται όντως *αγαθά*. Οπότε, το θέμα είναι πώς ακριβώς επιτυγχάνεται αυτή η πολύπλοκη σχέση με τα χρήματα.

Με την ευκαιρία αυτή, τώρα, ξεκινά ένα από τα κεντρικότερα θέματα της *Πολιτείας*.

---

15 Διαλάμπει εδώ η σωκρατικο-πλατωνική πριμοδότηση της κοινοκτημοσύνης των αγαθών. Ο Αριστοτέλης, ωστόσο, έχει μια ρητή αντίρρηση σε αυτή την ιδέα και καταθέτει την ιδέα του υπέρ της ατομικής ιδιοκτησίας μέσα στην πόλη: «ἀλλὰ μὴν οὐδ' εἰ τοῦτο ἄριστόν ἐστι, τὸ μίαν ὅτι μάλιστ' εἶναι τὴν κοινωνίαν, οὐδὲ τοῦτο ἀποδείκνυσθαι φαίνεται κατὰ τὸν λόγον, ἐὰν πάντες ἅμα λέγωσι τὸ ἐμὸν καὶ τὸ μὴ ἐμόν: τοῦτο γὰρ οἴεται ὁ Σωκράτης σημεῖον εἶναι τοῦ τὴν πόλιν τελέως εἶναι μίαν. τὸ γὰρ πάντες διττόν. εἰ μὲν οὖν ὡς ἕκαστος, τάχ' ἂν εἴη μᾶλλον ὃ βούλεται ποιεῖν ὁ Σωκράτης (ἕκαστος γὰρ υἱὸν ἑαυτοῦ φήσει τὸν αὐτὸν καὶ γυναῖκα δὴ τὴν αὐτήν, καὶ περὶ τῆς *οὐσίας* καὶ περὶ ἑκάστου δὴ τῶν συμβαινόντων ὡσαύτως): νῦν δ' οὐχ οὕτως φήσουσιν οἱ κοιναῖς χρώμενοι ταῖς γυναιξὶ καὶ τοῖς τέκνοις, ἀλλὰ πάντες μέν, οὐχ ὡς ἕκαστος δ' αὐτῶν, ὁμοίως δὲ καὶ τὴν *οὐσίαν* πάντες μέν, οὐχ ὡς ἕκαστος δ' αὐτῶν. ὅτι μὲν τοίνυν παραλογισμός τίς ἐστι τὸ λέγειν πάντας, φανερόν (τὸ γὰρ πάντες καὶ ἀμφότεροι, καὶ περιττὰ καὶ ἄρτια, διὰ τὸ διττὸν καὶ ἐν τοῖς λόγοις ἐριστικοὺς ποιεῖ συλλογισμούς: διό ἐστι τὸ πάντας τὸ αὐτὸ λέγειν ὠδὶ μὲν καλὸν ἀλλ' οὐ δυνατόν, ὠδὶ δ' οὐδὲν ὁμονοητικόν): πρὸς δὲ τούτοις ἑτέραν ἔχει βλάβην τὸ λεγόμενον. ἥκιστα γὰρ ἐπιμελείας τυγχάνει τὸ πλείστων κοινόν: τῶν γὰρ ἰδίων μάλιστα φροντίζουσιν, τῶν δὲ κοινῶν ἧττον, ἢ ὅσον ἑκάστῳ ἐπιβάλλει: πρὸς γὰρ τοῖς ἄλλοις ὡς ἑτέρου φροντίζοντος ὀλιγωροῦσι μᾶλλον, ὥσπερ ἐν ταῖς οἰκετικαῖς διακονίαις οἱ πολλοὶ θεράποντες ἐνίοτε χεῖρον ὑπηρετοῦσι τῶν ἐλαττόνων. γίνονται δ' ἑκάστῳ χίλιοι τῶν πολιτῶν υἱοί, καὶ οὗτοι οὐχ ὡς ἑκάστου, ἀλλὰ τοῦ τυχόντος ὁ τυχὼν ὁμοίως ἐστὶν υἱός: ὥστε πάντες ὁμοίως ὀλιγωρήσουσιν» (*Πολιτικά*, 1261b16-41· η έμφαση προστέθηκε).

# ΣΤ. Η ΑΓΑΘΗ ΠΟΛΙΤΕΙΑ ΕΙΝΑΙ ΕΝΑ ΠΡΟΤΥΠΟ ΠΡΟΣΒΑΣΙΜΟ ΜΟΝΟ ΓΙΑ ΤΟΝ ΦΙΛΟΣΟΦΟ (ΒΙΒΛ. Ε)

Η πραγμάτωση της τέλειας αγαθής πολιτείας, λοιπόν, θα ήταν αυτή που θα φτιαχνόταν από ανθρώπους που θα κατείχαν τις θέσεις και τους ρόλους που αρμόζουν στις ψυχοσωματικές συγκροτήσεις τους. Δημιουργείται, όμως, εδώ το εξής ερώτημα: ίσως να ακούγεται ωραία η προηγηθείσα περιγραφή για την αγαθή πολιτεία, αλλά μπορεί αυτή να καταστεί πραγματικότητα; Διότι, αν δεν μπορεί να υλοποιηθεί η αγαθή πολιτεία, τότε απλώς φαντασιοκοπούμε άδικα για κάτι ανέφικτο, για ένα πλάσμα της φαντασίας μας.

### Κοινοβίωση και ευγονική

Ο πλατωνικός Σωκράτης μας αφήνει να καταλάβουμε ότι η πρώτη εύκολη απάντηση είναι να πούμε πως η αγαθή πολιτεία δεν είναι παρά το αποτέλεσμα της οργάνωσης της κοινωνίας, με τρόπο ώστε οι θέσεις και οι ρόλοι να κατανέμονται στους ανθρώπους ανάλογα με την ψυχοσωματική τους συγκρότηση. Ο Σωκράτης ισχυρίζεται πως, σε μια εκπεσμένη ανθρωπότητα, αυτό θα ήταν δυνατό, αν εφαρμοζόταν ένα πρόγραμμα ευγονικής και κατάλληλου κοινωνικού προγραμματισμού. Αναγνωρίζει, ωστόσο, πως το σύστημα κοινοβιώσεως και ευγονικής μόνο *οριακά* είναι δυνατό (457d8-9).

### Η πόλη ως οικογένεια (τα χρήματα καθίστανται αγαθά ως οικογενειακά κοινά)

Με ένα τέτοιο σύστημα, πάντως, θα μπορούσαν όλοι στην πόλη να θεωρούνται μεταξύ τους αδέλφια (ή, αντίστοιχα, γονείς και παιδιά) και να βελτιώνεται βιολογικά το σώμα της πόλεως, χωρίς να γίνονται φανερά διακρίσεις μειωτικές. Έτσι, θα εξασφαλιζόταν μια σιδηρά ενότητα στην πόλη. Οι πολίτες της θα είχαν την οργάνωση μιας οικογένειας! Και μέσα στην οικογένεια δεν προκύπτουν προβλήματα κατοχής και χρήσης των χρημάτων. Τα χρήματα μέσα στην οικογένεια είναι αγαθά ως οικογενειακώς κοινά.[16]

### Αλλά καμία ευγονική δεν μπορεί να προγραμματίσει αλάνθαστα σωματικά χαρακτηριστικά και ήθη

Αλλά, αργά ή γρήγορα, ένα πρόγραμμα ευγονικής θα έκανε στο τέλος και πολλά *λάθη*. Πράγμα που σημαίνει πως ακόμα και σε μια πολιτεία με ευγονικό προγραμματισμό θα προέκυπταν άνθρωποι που ενώ θα θεωρούντο κατάλληλοι για τον τάδε ή τον δείνα ρόλο, αυτοί στην πραγματικότητα *δεν* θα διέθεταν τη φύση που θα προβλεπόταν γι' αυτόν τον ρόλο. Οπότε, η αγαθή πολιτεία δεν είναι υλοποιήσιμη στη βάση μιας προγραμματισμένης βιολογίας που θα παρήγαγε τους κατάλληλους ανθρώπους για δεδομένους ρόλους. Στατιστικά, οι άνθρωποι δεν γίνεται να έχουν ένα σταθερό ήθος. Άρα, αν η υλοποίηση της αγαθής πόλης αφεθεί να εξαρτάται από ειδικούς που δήθεν μπορούν να προγραμματίσουν αλάνθαστα τα σωματικά χαρακτηριστικά και ήθη των ανθρώπων, τότε ανά πάσα στιγμή η αγαθότητα (ισορροπία) της πόλης θα είναι αβέβαιη. Η ανάθεση δηλαδή της λύσης του πολιτικού προβλήματος σε γενετικούς μηχανικούς δεν μας επιτρέπει να αναμένουμε μια *πραγματική* αγαθή πόλη. Το πολιτικό πρόβλημα δεν λύνεται φυσιοκρατικά/τεχνοκρατικά (στη βάση εφαρμοσμένων φυσικών επιστημών).

Υπάρχει μήπως άλλη δυνατότητα υλοποίησης της αγαθής πόλεως;

### Η αγαθή πολιτεία είναι ένα ιδεατό πρότυπο

Κατ' αρχάς, όπως διευκρινίζει ο Πλάτων στην *Πολιτεία* «παράδειγμα ἐμποιοῦμεν λόγῳ ἀγαθῆς πόλεως» (472d9-e1). Η αγαθή πόλη, δηλαδή, είναι ένα ιδεατό πρότυπο που μπορούμε να το συλλάβουμε με τη σκέψη (λόγο). Η ἐμποίησις παραδείγματος λόγῳ δεν είναι παρά ένα νοητικό πείραμα πολιτικής φιλοσοφίας. Σε αυτό συλλαμβάνουμε το ιδεώδες πρότυπο της αγαθής πόλεως. Έτσι, λέγεται ρητά πως σε αυτό το πλαίσιο δεν πρέπει να ενδιαφέρει τους συζητητές αν αυτή η πόλη είναι δυνατό να πραγματοποιηθεί *ακριβώς* όπως τη συλλάβαμε ή όχι (472c-d). Γενικά, εξάλλου, είναι αδύνατο πραχθῆναι τι ὡς λέγεται, εφόσον φύσιν ἔχει πρᾶξιν λέξεως ἧττον ἀληθείας ἐφάπτεσθαι (473a1-2) (εκ φύσεως η πράξη αγγίζει την αλήθεια λιγότερο από ό,τι τα λόγια). Έτσι, το νοητικό πρότυπο που συλλαμβάνουμε αρκεί μόνο να το *προσεγγίσουμε* όσο γίνεται περισσότερο (ἐγγύτατα) (472c, 473a8).

### Παρέκβαση: Η φαινομενολογία του λόγῳ εμποιηθέντος παραδείγματος της αγαθής πόλεως

Είναι φανερό πως εδώ χρειάζονται περισσότερες εξηγήσεις. Στη βιβλιογραφία αντιμετωπίζεται ως δύσκολο ερμηνευτικό πρόβλημα το αν ο Πλάτωνας μιλάει εδώ για κάτι ριζικά απραγματοποίητο ή για κάτι που θα μπορούσε πολύ καλά να προσεγγιστεί με κάτι πραγματικό (με μια πραγματική πόλη). Πρέπει να θεωρήσουμε πως αφενός ο Πλάτωνας δεν εισάγει εδώ σκέτα entia rationis, όντα που μόνο ο λόγος μπορεί να τα επινοήσει, δηλαδή κούφια λόγια που δεν αντιστοιχούν

16 Εδώ έχουμε τα οικογενειακώς κοινά. Στον Αριστοτέλη, όπου η αγαθή πολιτεία συνδέεται περισσότερο με τις *φιλικές* παρά με τις οικογενειακές σχέσεις, τα κοινά είναι κοινά των φίλων.

σε καμιά πραγματικότητα (ιδεατή ή αισθητή). Αν το έκανε θα ήταν ένας σοφιστής.

Πρώτα απ' όλα, η ιδέα της πόλης είναι δυνατή στη σφαίρα των ιδεών, δηλαδή δεν είναι απλώς παιχνίδι λέξεων. Αλλιώς, η ιδέα της πόλεως είναι συνεκτική, δεν έχει εσωτερικές αντιφάσεις. Μετά, ο Πλάτωνας φαίνεται να πιστεύει πως, όπως τα ιδεατά τρίγωνα δεν απαντώνται ακριβώς αυτά τα ίδια ως πραγματικά στον αισθητό κόσμο, αλλά, παρά τούτο, η Γεωμετρία είναι μια επιστήμη με αντικείμενο (έστω και κατ' αρχάς ιδεατό) και όχι μια αερολογία, έτσι και η πολιτική φιλοσοφία έχει το δικό της αντικείμενο, την αγαθή πόλη (πολιτεία). Και για να συνεχίσουμε την αναλογία, η οποία είναι πολύ σημαντική για όλο το σχέδιο του Πλάτωνα, στην πολιτική φιλοσοφία θα ισχύουν επίσης τα εξής. Πρώτον, όπως ο γεωμέτρης μπορεί και αναγνωρίζει, π.χ., ως τρίγωνα την πληθώρα των διαφορετικών αισθητών σχημάτων που σχεδιάζονται, π.χ., στο χαρτί (μολονότι αυτά διαφέρουν μεταξύ τους και είναι όλα τους ατελή), έτσι και ο φιλόσοφος-πολιτικός θα μπορεί να αναγνωρίζει ποια αισθητή πολιτεία μπορεί να αναγνωριστεί ως αγαθή, δηλαδή ποια πολιτεία είναι μια οσοδήποτε καλή αποτύπωση της τέλειας ιδέας της αγαθής πολιτείας. Δεύτερον, όπως ο γεωμέτρης γνωρίζει ότι οι αλήθειες του είναι μεν ακριβείς για τα ιδεατά τρίγωνα, αλλά μπορούν να αποδειχτούν (με κατάλληλη προσαρμογή) και στα σχήματα που γράφουμε πάνω στο χαρτί ή πάνω στην άμμο, έτσι και οι αλήθειες του πολιτικού φιλοσόφου αληθεύουν απόλυτα για την ιδεατή πολιτεία, αλλά (με κατάλληλη προσαρμογή) μπορούν να αναγνωριστούν ως εφαρμόσιμες και ισχύουσες *και* σε μια αισθητή πόλη που προσεγγίζει οσοδήποτε καλά την ιδεατή πόλη.

Συνολικά, όπως μπορώ να χαράξω ένα οσοδήποτε καλά σχεδιασμένο ορθογώνιο τρίγωνο που μπορεί κάλλιστα να αναγνωρίζεται ως ικανό υπόδειγμα για να αναγνωρίζω σε αυτό το ίδιο το ιδεατό τρίγωνο και να προβαίνω στις σχετικές μαθηματικές αποδείξεις, π.χ., στην επί χάρτου απόδειξη του Πυθαγόρειου θεωρήματος, έτσι μπορώ να φτιάξω και μια οσοδήποτε καλά σχεδιασμένη (οργανωμένη) αισθητή πόλη που οι θεσμοί της και οι νόμοι της να διασφαλίζουν τη δυνατότητα να αναγνωρίζω σε αυτήν τη λειτουργία της ιδεατής πολιτείας. Και, θέλει να πει ο Πλάτων, όπως δεν μπορεί ο οποιοσδήποτε να έχει επίγνωση των όρων υπό τους οποίους τα αισθητά τρίγωνα μπορούν να ιδωθούν ως αισθητές πραγματώσεις της ιδέας τους, έτσι δεν μπορεί και ο οποιοσδήποτε να γνωρίζει τους όρους υπό τους οποίους μια πολιτεία πρέπει να οργανωθεί ώστε να είναι αναγνωρίσιμη αισθητή πραγμάτωση της ιδεατής αγαθής πολιτείας.

Σε αυτή τη βάση, από την άποψη της φαινομενολογικής ανάγνωσής μας, μπορούμε να παρατηρήσουμε ακόμα τα εξής. Το βασικό σε αυτό το σημείο είναι το ότι με τη βοήθεια ενός νοητικού πειράματος συλλαμβάνεται το μεταφυσικό πρότυπο της αγαθής πόλεως, με τους όρους του ιδεατού (εξιδανικευμένου) μέτρου, ενώ το πραγματικό εκλαμβάνεται ως μια οσοδήποτε καλή προσέγγισή του. Ωστόσο, σε αντίθεση με τη Γεωμετρία, εδώ δεν μας ενδιαφέρει βασικά η γνώση του ιδεατού, αλλά η κατάσταση του πραγματικού. Τούτο ο Πλάτων και η πολιτική φιλοσοφία που τον ακολουθεί το παρασιωπούν και το συγκαλύπτουν. Οσοδήποτε καλή προσέγγιση και αν είναι το πραγματικό σε σχέση με το ιδεατό, υπάρχει πάντα μια *υπαρκτή* απόκλιση του πρώτου από το δεύτερο. Καλύτερα, λοιπόν, θα ήταν να σκεφτόμαστε τη σχέση ιδεατού και πραγματικού στην πολιτική όχι με βάση την περίπτωση της Γεωμετρίας, αλλά με βάση την περίπτωση της νεότερης Φυσικής! Τότε θα αντιλαμβανόμασταν ότι για να μπορούμε στην πολιτική να μένουμε κοντά στο πραγματικό, έστω έχοντας ως οδηγό κάτι ιδεατό (όπως στη Φυσική μελετάμε την κίνηση σε λείο κεκλιμένο επίπεδο έχοντας ως οδηγό το τι θα συνέβαινε στο *ιδεατό* λείο κεκλιμένο επίπεδο), θα έπρεπε να δίνουμε προσοχή ακριβώς σε αυτή την πάντα υπαρκτή απόκλιση. Θα έπρεπε, δηλαδή, να ανακαλύψουμε και να λάβουμε υπ' όψιν μας μια ιδέα *"τριβής"*· εδώ μιας "πολιτικής τριβής"! Η άλλη ζωή της αθάνατης ψυχής στην ουράνια θεία πραγματικότητα και η ανάμνηση των Ιδεών που αυτή υποτίθεται ότι διατηρεί δεν είναι παρά το *απόθεμα του δυνάμει* των τρόπων εμπειρίας μας και της συνακόλουθης θέσπισης αρχών.[17] Αυτό, λοιπόν, που μας ενδιαφέρει από την πλευρά της Φαινομενολογίας είναι η ανακάλυψη, από τον Πλάτωνα, του *a priori του πολιτικού*, του *a priori* για τη σύλληψη (και ενδέχεται για τη συγκρότηση) της ιδεατής πολιτείας. Μπορούμε, εντούτοις να του καταλογίσουμε και τη σιωπηρή συγκάλυψη της διαφοράς των ενδιαφερόντων και της λειτουργίας της Γεωμετρίας σε σχέση με τα αντίστοιχα της πολιτικής (διαφορά την οποία μας βοήθησε να την καταλάβουμε η θεμελίωση της νεότερης Φυσικής από τον Γαλιλαίο).

Το ερώτημα, ωστόσο, που παραμένει εδώ είναι: ποιοι γνωρίζουν με ποιο τρόπο μια πραγματική πολιτεία μπορεί να οργανωθεί με τρόπο ώστε να συνιστά μια οσοδήποτε καλή προσέγγιση της ιδεατής αγαθής πολιτείας;

## Στην ιδεατά αγαθή πόλη θα έπρεπε να άρχουν οι φιλόσοφοι

Κατ' αρχάς, ο Σωκράτης προτείνει πως για να προσεγγίσει μια πραγματική πόλη όσο γίνεται περισσότερο το ιδεατό πρότυπο αγαθής πόλεως θα μπορούσαμε να κάνουμε μια μόνο γενική και συμπεριληπτική αλλαγή: (όσο κι αν είναι να προκαλέσει τα γέλια αυτό) να απαιτήσουμε ή να βασιλεύσουν οι φιλόσοφοι ή οι βασιλείς να γίνουν αρκούντως φι-

17 Φυσικά με αυτά δεν εννοώ πως ο τρόπος που ο Πλάτων συλλαμβάνει το a priori δεν έχει καμία σημασία για τη φιλοσοφία και για την ιστορία. Τουναντίον! Για παράδειγμα, το αν θα θεωρήσουμε ότι το a priori είναι στο δυνάμει της υποκειμενικής συνείδησης ή προϋπάρχει "στον ουρανό" ή στην "ιστορία", στις αφηρημένες συλλογικότητες, κ.λπ., όπως θεώρησαν άλλοι φιλόσοφοι, κινούμενοι, όμως, μέσα στην όχθη της πλατωνικής ιδέας περί επιστημοσύνης, γνώσης, και αντικειμενικότητας, καθορίζει τα πάντα στη σφαίρα της πράξης, εκεί όπου κυρίως διαδραματίζεται το πραγματικό δράμα της ανθρωπότητας. Και πάνω σε αυτό δεν υπάρχει ομοφωνία ούτε μέσα στην ίδια τη Φαινομενολογία. Ο Χούσερλ είναι υπερβατολογικός υποκειμενιστής, ο Χάιντεγκερ είναι οντολογικός αντικειμενιστής. Για πολλούς λόγους, που δεν είναι της παρούσης, ωστόσο, πρέπει να πω πως υπό πολύ συγκεκριμένους όρους τοποθετούμαι υπέρ της χουσερλιανής προοπτικής.

λόσοφοι (473c11-12). Και τούτο, διότι όπως αρχίζει να λέει λίγο μετά ο Σωκράτης (ξεκινώντας την αφήγηση για την οποία είναι διάσημη η *Πολιτεία*, την αφήγηση του σπηλαίου), μόνο οι ("γεωμετρηθέντες") φιλόσοφοι μπορούν να δουν αληθινά αυτό που εδώ μπορούμε να ονομάζουμε πλέον *λόγῳ ἐμποιοῦμενον παράδειγμα*, δηλαδή το ιδεατό πρότυπο, την εξιδανικευμένη Ιδέα της αγαθής πόλεως.

## Το ιδεατό παράδειγμα είναι ένα πρότυπο προσβάσιμο μόνο για τους φιλοσόφους (ανελκόμενη κυρίαρχη διάνοια) – (Βιβλ. ΣΤ΄)

Ο φιλόσοφος, τώρα, και γενικά αυτός που εκ της φύσεώς του *έλκεται* πραγματικά προς την παιδεία και τα μαθήματα. Κυριαρχείται δε από τις *ψυχικές ηδονές* (περί τήν τῆς ψυχῆς […] ἡδονήν […] εἶεν ἄν) (485d10-11) και όχι από τις ηδονές του σώματος.[18] Για παράδειγμα, δεν είναι φιλοχρήματος· κάτι τέτοιο ταιριάζει σε άλλους. Μπορούμε να πούμε δε πως η *αλήθεια*, προς την οποία αυτοί είναι στραμμένοι, είναι κάτι που συμβαδίζει με την *αρμονία* και το *μέτρο*. *Μια τέτοια φύσει έμμετρη διάνοια μπορεί να οδηγείται εύκολα προς την αλήθεια της ιδέας του όντος* (486d9-11). Αλλά τι συγκεκριμένα είναι ο φιλόσοφος; Και υπάρχει καν κάτι τέτοιο;

## Η δυσκολία στο να διαφανεί ο πραγματικός φιλόσοφος κάνει τους κοινούς ανθρώπους να μην μπορούν να εννοήσουν τη σπουδαιότητα και το έργο του φιλοσόφου

Από την άλλη, όμως, ο Σωκράτης παραδέχεται πως ισχύει ότι πολλοί από όσους ασχολούνται συστηματικά με τη φιλοσοφία είναι αλλόκοτοι, αν όχι απλώς παμπόνηροι, ενώ υπάρχουν και αυτοί που είναι μεν αγαθοί, αλλά μάλλον εντελώς άχρηστοι για τις πόλεις τους (487c6-d5). Πώς να λύσουμε, τότε, ετούτη την ένταση που ανέκυψε; Δι' εἰκόνος, ακολούθως, ο Σωκράτης επιχειρεί να λύσει ένα τόσο δυσαπόδεικτο ζήτημα. Με τα μυαλά που κυκλοφορούν γενικά, είναι σαν να λέει ο Σωκράτης, δηλαδή με ανθρώπους που τόση λίγη σχέση έχουν με τα της μάθησης, είναι δύσκολο να φτάσεις σε συμφωνία για το αν και κατά πόσο αξίζουν οι φιλόσοφοι. Σε τέτοιους ανθρώπους όλα φαίνονται εύκολα, αφού δεν έχουν καταπιαστεί σε βάθος με τίποτα. Αλλά, μπορούμε εδώ να συμπληρώσουμε, και να έχουν καταπιαστεί με κάτι χειροπιαστό, δυσκολεύονται να αντιληφθούν πώς είναι δυνατό να έχει αξία μια γνώση για κάτι όχι άμεσα χειροπιαστό. Όταν σκοντάψουν, όμως, κι αρχίζουν να μην βγάζουν εύκολα άκρη με το πώς και το γιατί, τότε κατεβάζουν τη μύτη τους και ρωτάνε τους φιλοσόφους τι έχουν να πουν.

Άχρηστοι, λοιπόν, είναι οι μη χρησιμοποιούμενοι φιλόσοφοι (489b3-5). Έτσι κι αλλιώς, δεν είναι δουλειά του φιλοσόφου να τρέχει να πείσει τους πολίτες ότι πρέπει να τους κυβερνήσει. Δεν πάει ο γιατρός να πείσει τον άρρωστο να τον κάνει καλά. Αλλά τι να γίνει αν ο άρρωστος δεν δέχεται πως είναι άρρωστος και πως έχει ανάγκη γιατρού;

## Υπάρχουν όντως και πονηροί που ισχυρίζονται ότι είναι φιλόσοφοι, αλλά είναι διεφθαρμένες φύσεις χωρίς εμπειρία αλήθειας

Φυσικά, αυτά τα τελευταία ισχύουν μόνο για τους πραγματικούς φιλοσόφους. Διότι δεν είναι όλοι τους τέτοιοι, αλλά καμώνονται πως είναι. Τούτοι δε, οι παμπόνηροι, όπως ειπώθηκε, είναι που δυσφημίζουν περισσότερο τη φιλοσοφία (489d1-3). Τι διακρίνει, εντούτοις, τους αγαθούς από τους πονηρούς στη φιλοσοφία;

---

18 Να δυο παράξενες ιδέες! Αφενός, ηδονές της (αθάνατης) ψυχής, οι οποίες, από ό,τι φαίνεται, πρέπει να μείνουν μακριά από τις σωματικές ηδονές για τις οποίες ο Πλάτωνας μας έχει ήδη μιλήσει αρνητικά. Φτάνει σε άλλο σημείο να μας πει πως όσα είναι τα μέρη της ψυχής τόσα είναι και τα είδη των ηδονών, αλλά και των επιθυμιών και των αρχών (εξουσιών) (580d7, 582b1-4, 582c7-9, 583b3-5· ότι μπορεί και να αισχύνεται βλ. 606c2-7). (Η φιλοσοφία θέλησε πάντα να κρατήσει μια τέτοια δυνατότητα ανοιχτή. Έτσι και ο Καντ εισηγείται μια "θεωρησιακή," kontemplativ, ηδονή στη βάση της καλαισθησίας, ή μια διανοιοκρατική, intellektiv, ηδονή στη βάση της έννοιας της ηθικότητας — αν και χαρακτηρίζει, επίσης, την διανοιοκρατική ηδονή ως αντιφατική έννοια. Στο τέλος δε ο Καντ ορίζει κάθε συναίσθημα ως αισθητηριακό, ανεξάρτητα από την πηγή που το προκάλεσε. Επ' αυτών βλ. Blosser 1995 , σ. 100-1, 104 κ.εε.) Ωστόσο, δεν είναι εντελώς σαφές αν η ηδονή του λογιστικού και θεωρού φιλοσόφου προκύπτει από τη θέα του περιεχομένου της γνώσης του ή από εκείνα που τούτη η γνώση υποτίθεται πως τους εξασφαλίζει. Αν, όπως όλα δείχνουν, η θεωρία του Πλάτωνα για την ψυχή εισηγείται πως όντως το μέρος της ψυχής που είναι πραγματικά ανεξάρτητο από το σώμα είναι το λογιστικό, δηλαδή αυτό που διατυπώνει προτάσεις και συλλογισμούς, είναι αδύνατο να δούμε πως θα μπορούσε το λογιστικό να ηδονίζεται! Αφετέρου, μια έλξη ή ροπή του φιλοσόφου προς την παιδεία και τα μαθήματα. Ο Πλάτων αναφέρεται σε αυτή την έλξη και ως έρωτα. Ισχυρίζεται δε, στον *Γοργία* αλλά και στον *Φαίδρο*, πως μπορεί το ξύπνημα της έλξης προς το αγαθό, το οποίο θα δούμε πως είναι η ύψιστη παιδεία και το ύψιστο μάθημα για τον φιλόσοφο, ξεκινά από την καθόλα σωματική ερωτική διέγερση και έλξη προς τα ωραία ανθρώπινα σώματα. Μοιάζει, εντούτοις, παράδοξο πως το λογιστικό, το μέρος της ψυχής με το οποίο βασικά εργάζεται ο φιλόσοφος, μπορεί όχι μόνο να εράται ασώματα, αλλά και να ηδονίζεται ασώματα! Ο ορισμός της λογιστικής ψυχής αυτό λέει δα, ότι η λογιστική ψυχή λογίζεται — όχι ότι επίσης ηδονίζεται και εράται! Εκτός και αν δεχτούμε ότι η ηδονή και οι επιθυμίες είναι σωματικές, αλλά στρέφονται προς αντικείμενα με τα οποία κατά τα άλλα σχετίζεται το λογιστικό μέρος της ψυχής. Αυτό, βέβαια, θα σήμαινε ότι υπάρχει σωματική ηδονή και έλξη, π.χ., για το πυθαγόρειο θεώρημα ή για το κάλος (του ωραίου σώματος). Αυτό μοιάζει να μας οδηγεί σε μια ιδιότυπη εκδοχή συναισθησίας (όχι, π.χ., του να ακούω χρώματα αλλά, π.χ., του να ηδονίζομαι σωματικά με θεωρήματα).

Ο αγαθός, κατευθυνόμενος από τη φύση της ψυχής του, ζητά τη *θέα του όντος*, κάτι που όταν γίνει κάνει να γεννηθεί σε αυτόν *νους* και *αλήθεια* (490b3-6).[19] Τότε αυτός ο φιλόσοφος ζει μέσα στην αλήθεια και τη γνώση. Όταν λοιπόν μπροστάρισα είναι η αλήθεια, αυτή, η οποία φανερώνει το καθετί καθώς τούτο είναι, δεν μπορεί να σέρνει χορό κακών (490c2-3). Τουναντίον, αυτή φτιάχνει *ήθος υγιές και δίκαιο·* και έπεται η σωφροσύνη. Επίσης, σε αυτή την ψυχή προσιδιάζει η ανδρεία, η μνήμη, η μεγαλοπρέπεια, η ευμάθεια, κ.λπ.

Έτσι, αν σε τούτο συνίσταται η φύση της ψυχής του φιλοσόφου, τότε πρέπει να δούμε σε τι οφείλεται το ότι υπάρχουν πονηροί φιλόσοφοι, κάτι που δεν μπορούμε παρά να το αποδώσουμε σε *φθορά* αυτής της φύσεως (490e2-4) ή σε αβάσιμη και ανεπιτυχή προσπάθεια μίμησης αυτής της φύσεως από ανθρώπους άσχετους (491a1-3). Η φθορά τούτη έρχεται φυσικά από ανικανότητα διευθέτησης των προαναφερθέντων αρετών της ψυχής, εξαιτίας παραγόντων που την αποσπούν, όπως ο πλούτος, η ομορφιά, η δύναμη, κ.λπ. Μάλιστα, φαίνεται πως όσο πιο εὐφυής είναι η ψυχή, τόσο πιο κακή γίνεται με τις κακές επιρροές και την κακή παιδεία εν γένει (491e2-3), κάτι που, παρεμπιπτόντως, πρέπει να το χρεώσουμε στους *σοφιστές* και στις παρέες τους.

## Οι πονηροί δήθεν φιλόσοφοι κολακεύουν και επιφέρουν την κατάπτωση

Αυτοί, με το να ψέγουν ή να επαινούν θορυβωδώς και, συνήθως, δημοσίως και σε ομάδες μεγάλες, κάνουν τις ψυχές των νέων να αποπροσανατολίζονται. Με τον θορυβώδη έπαινο την πάνε από εδώ, με τον θορυβώδη ψόγο την πάνε από εκεί. Πολλές φορές μάλιστα, εκτοξεύονται ύβρεις, επιβάλλονται ποινές, τιμωρίες, μέχρι και θάνατος. Έτσι, ούτε από μόνη της η καλή καρδιά του νέου μπορεί να αντέξει ούτε η όποια παιδεία έτυχε να λάβει σώζεται. Τα πάντα μέσα στην ψυχή ταράζονται και αναπροσανατολίζονται μία κατά εδώ και μία κατά εκεί, ώσπου να λάβουν την κατεύθυνση αυτού του όχλου. Διότι οι σοφιστές αυτά διδάσκουν επί πληρωμή: τά τῶν πολλῶν δόγματα (493a6-8). Έτσι, όμως, χάνεται ο σταθερός αρχικός προσανατολισμός της ψυχής του νέου προς την αλήθεια. Αρχίζει και αυτή να κάνει ό,τι αναμένεται από τον όχλο και τους λαοπλάνους. Γίνονται, λοιπόν, τα θύματα της κακής παιδείας, είτε και αυτά όχλος είτε λαοπλάνοι. Κι έτσι χάνεται γι' αυτούς όλους κάθε ελπίδα να αναζητήσουν και να δουν μια ιδέα καθ' εαυτήν· τους απομένουν μόνο τα πολλά πράγματα που συμβαίνει να υπάγονται στην ιδέα (493e3-494a1) — αλλά χωρίς τη δυνατότητα να τα αναγνωρίζουν ως υπαγόμενα στην ιδέα τους.[20] Αλλά, όπως αντιλαμβάνεται κανείς, μεταξύ της ιδέας και των πραγμάτων που υπάγονται σε αυτήν υπάρχει τεράστια διαφορά.

Για να ευδοκιμήσει, λοιπόν, η φιλοσοφία απαιτείται και η κατάλληλη πόλη με το κατάλληλο πολίτευμα. Αλλιώς, όταν βάλεις την ψυχή με τη φιλοσοφική φύση σε περιβάλλον αλλότριων ηθών, τότε και αυτή η φύση ἐκπίπτει (497b5-6) ή *καταπίπτει*.[21] Όταν, όμως, βρεθείς στις συνθήκες της άριστης πολιτείας, τότε θα γίνει φανερό πως η φιλοσοφική φύση της ψυχής είναι θεϊκή (497b6-c2). Όλα τα άλλα είναι απλώς ανθρώπινα.

## Παρέκβαση. Οι πολλοί στον Χάιντεγκερ

Αυτή η δυναμική της κατάπτωσης (Verfall), την οποία εισαγάγει εδώ ο Πλάτων, για να την αναπτύξει παρακάτω περισσότερο μέσα στη θεματική της πολιτικής αμαρτίας, δεν μπορούμε να μην την παραλληλίσουμε με την αντίστοιχη στον Χάιντεγκερ. Το βασικό και στις δύο περιπτώσεις είναι οι πολλοί ή ο "κανείς" (das Man) και η ισχύς τους. Διότι οι πολλοί, το μεγάλο ζώο, το μεγάλο θρεφτάρι, όπως αλλιώς τους λέει εκεί ο Σωκράτης, δοξάζουν αυτά τα δόγματα ὅταν ἀθροισθῶσιν (493a8-9). Οι σοφιστές μαθαίνουν τι ερεθίζει και τι ημερεύει αυτό το ζώο και αυτό διδάσκουν για σοφία! Όσα το κάνουν να χαίρεται τα ονομάζουν καλά. Όσα το βαραίνουν (άχθοιτο) τα ονομάζουν κακά (493c2-3). Για λόγους που, όπως φαίνεται, έχουν να κάνουν με την ψυχική συγκρότηση, τώρα, οι πολλοί τείνουν να εκλαμβάνουν ως *βάρος* τη θέαση των ιδεών. Διότι αυτή είναι κάτι που προϋποθέτει σχηματισμό φρονήματος με νου (σχηματισμόν φρονήματος μετά νοῦ ἐπιμπλάμενον) (494d1-2), κάτι που δεν είναι αποκτήσιμο χωρίς σκληρή δουλειά (νοῦς […] δέ οὐ κτητόν μή δουλεύσαντι τῇ κτήσει αὐτού) (494d5-6). «Τα καλά χαλεπά» λέει δύο τουλάχιστον φορές (435c, 497d10) μέσα στην *Πολιτεία* ο Πλάτων. Προτιμούν έτσι να αφήνονται μέσα στην τύρβη του συναγελάσματος με τους ομοίους και στην προσκόλληση στα όντα. Το ενδιαφέρον, ωστόσο, είναι πως ενώ η φιλοσοφία καταγελιέται και συκοφαντείται από τους πολλούς, έτσι που έχει φτάσει να μην έχει τη ρητή αναγνώριση που της πρέπει, οι περισσότεροι από αυτούς αναγνωρίζουν σιωπηρά την μεγάλη αξία της, κι όλο θέλουν να περάσουν και από τα λημέρια της φιλοσοφίας (495c κ.ε.). Αυτοί, όμως, μόνο σοφίσματα θα βρουν να λένε, τα οποία βρίσκονται πολύ μακριά απ' την αλήθεια. Ανάλογα πράγματα λέγονται και στο βιβλ. Ζ, στο πλαίσιο του μύθου της σπηλιάς. Ο φιλόσοφος πρέπει να καταβάλει ανείπωτο κόπο για να ξεκόψει από τη ζωή της σπηλιάς, να θέσει τον εαυτό του σε κίνδυνο στρέφοντας τα μάτια του προς την εκτυφλωτική πηγή του φωτός και, όταν επιστρέψει για να μοιραστεί τα σπουδαία ευρήματά του, μισότυφλος και μισοζαλισμένος ακόμα

19 Για τη Φαινομενολογία αυτό σημαίνει πως η θέα ή γνώση του όντος, η οποία για τον Πλάτωνα είναι μια ιδέα, και για τη Φαινομενολογία ένα απριόρι, επιτρέπει τη συνάντηση όλων των όντων μέσα στην εποπτεία (νους) και τη φανέρωσή τους ως αυτό που το κάθε ένα είναι (αλήθεια).

20 Και με ετούτη την ιδέα υπάρχει μεγάλη παραλληλία στις ιδέες του Χάιντεγκερ για το πώς στην καταπτωτική κατάσταση οι άνθρωποι στρέφονται μόνο προς τα όντα αγνοώντας το Είναι.

21 Να και ο σχετικός όρος που ο Χάιντεγκερ μεταφράζει ως Verfall.

από την άμεση θέα των ειδών, θα περιγελαστεί από τους πρώην συγκατοίκους του. Θα τον αποπάρουν για κατεστραμμένο και θα υποστηρίξουν πως ο κόπος του και ο κίνδυνος ήταν επί ματαίω. Μάλιστα, αν προσπαθούσε πιο ενεργητικά να τους πείσει να ελευθερωθούν και να αφήσουν έστω και για λίγο τη σπηλιά, αυτοί θα συνασπίζονταν εναντίον του και θα ήταν πρόθυμοι ακόμα και να τον σκοτώσουν (516e8-517a6).

### Η φιλοσοφία απαιτεί σοβαρή παιδεία και κόπο

Αλλά για να γίνονται όλα σωστά, απαιτούνται δύο πράγματα. Αφενός, πρέπει να έχουμε τις συνθήκες της άριστης πολιτείας που περιγράφηκε νωρίτερα. Αφετέρου, η σχέση των πολιτών με τη φιλοσοφία δεν πρέπει να είναι αυτή που ξέρουμε. Στις παρούσες συνθήκες ο κανόνας είναι να εισέρχονται οι πολίτες νέοι στη φιλοσοφία, χωρίς ακόμα να έχουν τριφτεί με τα βιοποριστικά και τη φροντίδα του σπιτιού. Έτσι, μόλις αρχίσουν τα δύσκολα στη φιλοσοφία, δηλαδή το *διαλεκτικό* κομμάτι της, αυτό που συνοδεύει τη δύσκολη αναζήτηση των θεμελιακών αληθειών (και όχι αυτό που διδάσκει τις παραδεδομένες απόψεις και τους κανόνες του συλλογισμού), τα παρατάνε αμέσως. Κανονικά, οι νέοι πρέπει να έρχονται σε επαφή με μια εκπαίδευση (παιδείαν και φιλοσοφίαν) που να ταιριάζει στην ηλικία τους και, βασικά, να γυμνάζουν και να δυναμώνουν το σώμα τους, ώστε έτσι δυναμωμένοι από όλες τις απόψεις να μπορούν να αρχίσουν να κάνουν φιλοσοφία (ὑπηρεσίαν φιλοσοφίᾳ κτωμένους, 498b4-6). Κι όταν φτάνουν στην ηλικία που τα σώματα δεν μπορούν να γυμναστούν άλλο εντατικά, τότε να ρίχνονται στα πιο βαθιά φιλοσοφικά νερά.

### Η σωτηρία της ψυχής και της πόλης είναι όχι μόνο μεγάλο, αλλά και πολύ δύσκολο πράγμα

Αλλά, τέλος πάντων, αφού πεισθήκαμε ότι και αυθεντικοί φιλόσοφοι γίνεται να υπάρξουν και κανείς δεν μπορεί να αμφισβητήσει την αξία αυτών, ας δούμε τι θα κάνει ο φιλόσοφος για τη συγκρότηση και τη σωτηρία της άριστης πόλεως. Κατ' αρχάς, πρέπει να πούμε πως αν και δεν είναι αναγκαίο να διαφθαρεί κανείς (φιλόσοφος ή μη), κανείς δεν μπορεί να αποκλείσει κάτι τέτοιο, διότι χαλεπόν σωθῆναι τις (502a8-9). Έτσι εισέρχεται ο κίνδυνος να πάρει το ιδανικό πολίτευμα τον κακό δρόμο, τον δρόμο της απωλείας. Γι' αυτό είναι πολύ σημαντικό να εξεταστεί το ζήτημα με ποιο τρόπο και με ποια μέσα μπορεί να διαφυλάσσεται το δίκαιο πολίτευμα.

Αυτή η ιδέα του σκοπού της σωτηρίας της ψυχής, αλλά και της πόλης (και ειδικά της ψυχής μέσα στην πόλη), συνιστά κομβικό σημείο στο όλο εγχείρημα της δικαιολόγησης της αγαθής πολιτείας. Το ίδιο το αγαθό (καλό) και το κακό ορίζονται, στην Ηθική και στην Πολιτική, με όρους σωτηρίας και καταστροφής: τὸ μὲν ἀπολλύον καὶ διαφθεῖρον πᾶν τὸ κακὸν εἶναι, τὸ δὲ σῷζον καὶ ὠφελοῦν τὸ ἀγαθόν (*Πολιτεία*, 608e3-4). Δύο σωτηρίες μας ενδιαφέρουν εδώ. Αφενός η σωτηρία της ψυχής, και δη της αθάνατης λογιστικής ψυχής, ως σωτηρία της ουσίας του ανθρώπου. Αφετέρου, η σωτηρία της πόλεως, όπου μόνο μέσα (μετά το δίδαγμα του μύθου του *Πρωταγόρα*) μπορεί ο άνθρωπος να σώζει τη δική του ουσία. Η σωτηρία της πόλεως είναι, δηλαδή, η σωτηρία της ουσίας του κοινωνικώς συνυπάρχειν και συνανήκειν των ανθρώπων, χάρη μόνο στα οποία μπορεί να ορίζεται και να σώζεται και κάτι σαν την ουσία του καθενός ανθρώπου. Μέσα στην πορεία προς αυτή τη διπλή σωτηρία, την οποία μας εξασφαλίζει η γνώση του ίδιου του αγαθού, είναι που καθετί γίνεται αγαθό/καλό ή κακό. Μόνο όταν κατακτηθεί ή διασφαλιστεί η εν δικαιοσύνη σωτηρία, τότε όλα έχουν καταστεί αγαθά. Τα αντίθετα ισχύουν για το κακό και την απώλεια.

### Η αναγκαία παιδεία των αρχόντων και το μέγιστο μάθημα: το αγαθό

Πρωτίστως, βέβαια, αυτό το έργο ανήκει στους άρχοντες. Και είπαμε ήδη ότι αυτοί πρέπει να μπορούν να δοκιμάζονται σε ηδονές και λύπες, σε κόπους και φόβους και να μην αλλάζουν φρόνημα (φιλοπολίας δόγμα) (503a1-4). Όποιος δεν αντέχει σε αυτά δεν πρέπει να ορίζεται άρχοντας. Φυσικά, συνήθως τα προσόντα του φρόνιμου άρχοντα δεν συναντώνται όλα μαζί στον ίδιο άνθρωπο· είναι σπάνιο. Καλή μνήμη, οξεία κρίση και ευκολία στη μάθηση από τη μια, και μεγαλόπρεπη σκέψη με διάθεση για βίο κόσμιο, ήσυχο και βέβαιο από την άλλη, δεν βρίσκονται εύκολα όλα μαζί σε έναν άνθρωπο (503c2-5). Αλλά για την παιδεία και τις δοκιμασίες στις οποίες θα πρέπει να ελεγχθούν οι φύλακες που είναι υποψήφιοι για άρχοντες τα είπαμε. Τώρα πρέπει να προσθέσουμε πως αυτοί πρέπει να είναι ικανοί και σε πολλά και μέγιστα μαθήματα (503e3-4).

Αυτά δεν θα είναι άλλα από τη σπουδή (α) για τα τρία μέρη της ψυχής (μέρη και έργο τους), και (β) για τη σοφία, την ανδρεία και τη σωφροσύνη στο πλαίσιο της δικαιοσύνης (αρετές). Όμως, τώρα απαιτείται η επίσκεψή τους μέσα από τον μακρύτερο και δυσκολότερο δρόμο του φιλοσόφου και όχι μέσω αυτού του εύκολου και προσιτού σε όλους δρόμο που ακολουθήσαμε μέχρι εδώ. Μόνο τότε θα έχουμε απόλυτη ακρίβεια στις σχετικές γνώσεις μας. Τότε θα έχουμε το απόλυτο μέτρο για αυτά τα ζητήματα, αφού η ατελής γνώση για αυτά δεν μπορεί να συνιστά μέτρο (504b5, c1-2). Μάλιστα, σε αυτό το πλαίσιο θα πρέπει να εμβαθύνουμε τέλεια και στο μέγιστο όλων των μαθημάτων, δηλαδή (γ) στην *ιδέα του αγαθού* (505a2) (κανόνας του δικαίου, ρυθμιστής της δικαιοσύνης).

# Z. Η ΙΔΑΝΙΚΗ ΠΟΛΙΤΕΙΑ ΡΥΘΜΙΖΕΤΑΙ ΑΠΟ ΤΟ ΜΕΤΡΟ ΤΟΥ ΑΓΑΘΟΥ. ΠΟΥ "ΒΡΙΣΚΕΤΑΙ" ΑΥΤΟ ΚΑΙ ΠΩΣ ΦΤΑΝΕΙ ΝΑ ΤΟ ΓΝΩΡΙΖΕΙ Ο ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ (ΒΙΒΛ. ΣΤ)

## Το αγαθό είναι αυτό που καθιστά δυνατή τη δικαιοσύνη και αποκαθιστά την πραγματική αξία των ποικίλων αγαθών όντων

Και εδώ ο Πλάτων καταθέτει μια σπουδαία —αν και όχι όσο θα έπρεπε ερευνημένη— πρόταση. Η ιδέα του αγαθού, γράφει, είναι σπουδαίο μάθημα, διότι είναι ακριβώς στη βάση της που, αφενός, η *δικαιοσύνη* μπορεί να επικρατήσει αλλά και, αφετέρου (μέσα σε συνθήκες δικαιοσύνης), τα διάφορα χρειαζούμενα και χρησιμοποιούμενα όντα (χρήματα) γίνονται ακριβώς *χρήσιμα και ωφέλιμα* (ᾗ δὴ καὶ δίκαια καὶ τἆλλα προσχρησάμενα χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα γίγνεται, 505a3-4).[22] Σε τίποτα δεν θα ωφελούσε να έχουμε τα πάντα ή να γνωρίζουμε τα πάντα χωρίς να έχουμε ακριβή γνώση του αγαθού (καλόν και αγαθόν).

## Παρέκβαση: Το αγαθό κάνει τα χρήματα όντως αγαθά (και όχι κακά)

Το αγαθό, λοιπόν, μας λέει ο Πλάτων, είναι ο παράγοντας εκείνος που συγκροτεί τα χρήματα ως όντως αγαθά — και όχι ως κακά! Το αγαθό, αλλιώς, είναι το αίτιο της συγκρότησης των θετικών αξιών μέσα στο πλαίσιο της πόλης. Διότι, ακόμα και οι δήθεν αυτονόητα θετικές αξίες που φέρονται σε όντα όπως τα σπίτια, τα ενδύματα, οι τροφές, τα εργαλεία, κ.λπ., δεν μπορούν να αποκτήσουν αυτή τη θετικότητα παρά μόνο μέσα στο πλαίσιο της πόλης και, μάλιστα, μιας *αγαθής* πόλης, δηλαδή μιας πόλης που οι υποθέσεις της ρυθμίζονται δίκαια από τον κανόνα του αγαθού. Διαφορετικά, τα σπίτια, τα ενδύματα, κ.λπ., συνιστούν *κακά*, μάλλον παρά αγαθά, αφού ουδείς μπορεί πραγματικά να ευεργετηθεί από αυτά ενόσω επικρατεί αδικία. Τούτη η ιδέα συνιστά σημαντική συνεισφορά του Πλάτωνα στη φιλοσοφία των αξιών.

Ωστόσο, το ερώτημα παραμένει: *τι είναι το αγαθό;*

## Αγαθό δεν είναι ούτε η ηδονή ούτε η φρόνηση

Οι πολλοί, βεβαίως, θεωρούν αγαθό την ηδονή, ενώ οι κομψότεροι τη φρόνηση (505b5-6). Αλλά και οι τελευταίοι, αν τους ρωτήσεις «ποια φρόνηση;» απαντούν αμήχανα «αυτή του αγαθού». Αλλά, παρατηρεί ο φιλόσοφος Πλάτων, το λένε σε εμάς που μας κατηγορούν ότι δεν ξέρουμε τίποτα, ελπίζοντας ότι καταλαβαίνουμε τι εννοούν! Φυσικά, ούτε οι πρώτοι, οι ηδονιστές, τα πάνε καλύτερα. Διότι και ετούτοι αναγκάζονται να ομολογήσουν πως υπάρχουν και κακές ηδονές. Πώς γίνεται όμως το ίδιο πράγμα να είναι και αγαθό και κακό (505c8);[23]

(Αυτό το ερώτημα, όπως παρατηρήσαμε ήδη, ασφαλώς τίθεται ή θα όφειλε να τίθεται στον Πλάτωνα αναφορικά *και* με τα χρήματα, π.χ., αναφορικά με το μαχαίρι ή ακόμα και με το σπίτι. Μπορεί κάποιος να είχε απαντήσει ότι αγαθά είναι τα χρήματα! Αλλά άλλα χρήματα είναι καλά και άλλα κακά ή ακόμα και τα ίδια χρήματα είναι άλλοτε καλά και άλλοτε κακά.)

## Η (έμμεση) διδασκαλία για το τι κάνει το αγαθό. Το αγαθό ως ο νοητός Ήλιος (της δικαιοσύνης!)

Σε αυτό το σημείο ο Σωκράτης αρνείται να συνεχίσει με τις απόψεις του για το ίδιο το αγαθό (μην και προκαλέσει τα γέλια των ακροατών του). Δέχεται να μιλήσει μόνο γι' αυτό που ο ίδιος ονομάζει "παιδί" (έκγονο) του αγαθού (506e1-4). Ας δούμε προς τα πού μας οδηγεί.

---

22 Από όσο γνωρίζω η φράση αυτή μεταφράζεται διαφορετικά, σαν να λέει ότι το αγαθό είναι αυτό που κάνει τα δίκαια και τα χρήσιμα πράγματα να είναι ωφέλιμα (Σκουτερόπουλος στην ελληνική μετάφραση και Paul Shorey, Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd, 1969). Αυτή η απόδοση, ωστόσο, δεν βγάζει νόημα, τουλάχιστον όχι το νόημα που θα ανταποκρινόταν στο ότι το αγαθό είναι το μέγιστο μάθημα.

23 Πιστεύεται πως, στην πραγματικότητα, ο Πλάτων δεν καταφέρνει με τη θεωρία των ιδεών στην *Πολιτεία* να φωτίσει επαρκώς το πρόβλημα του κακού (unde malum?, «πόθεν το κακό;»). Π.χ., υπό την προοπτική των πειραστικών ερωτημάτων του Παρμενίδη στο ομώνυμο έργο του Πλάτωνα, υπάρχει άραγε στον ουράνιο και θεϊκό κόσμο και μια ιδέα του *κακού*; Γι' αυτό, ο Πλάτων αναπτύσσει μια κατάλληλη κοσμολογία στον *Τίμαιο*. Σε αυτό το έργο, ο Πλάτων ενοχοποιεί ως κακό ή ως πηγή του κακού την Ανάγκη ή άτακτη κίνηση ή ύλη. Αυτό το "στοιχείο" ή παράγοντας δεν επιτρέπει στον απόλυτα αγαθό Δημιουργό να δημιουργήσει (εξ αγαθότητος) έναν απόλυτα αγαθό φαινόμενο κόσμο. Βλ. Oates 1980, 23· σύγκ. και με Εισαγωγή του Κάλφα στη μετάφρασή του στον *Τίμαιο*, σ. 92 κ.εε. Αυτή η ιδέα, η οποία πιθανότατα αντανακλά αρχαιότερες ιερατικές αντιλήψεις στον μεσανατολικό/αιγυπτιακό κόσμο, και είναι καθοριστικό για όλες τις μετέπειτα Δυτικές πραγματεύσεις του κακού, και επανεμφανίζεται με τις δέουσες τροποποιήσεις και στον γνωστικισμό και στον χριστιανισμό και στη μεσαιωνική και νεότερη φιλοσοφία. Το βασικό σημείο είναι πως ενοχοποιείται ο παράγων εκείνος που μοιάζει να δρα ανεξέλεγκτα, αμορφοποίητα, άτακτα, ακαθοδήγητα, ά-νομα, ακαθολίκευτα, πέραν κανόνων, πέραν θεωρημάτων, πέραν αποδείξεων, απολύτως συγκεκριμένα, απολύτως ενικά, ως μη αναγώγιμη singularity, δηλαδή τελικά ως γεγονότητα (Faktizitat, facticity). Αυτά τα χαρακτηριστικά έχουν αποδοθεί σε ό,τι θεματοποιήθηκε ως άμορφη ύλη, ως υλικό στοιχείο, ως ανεξέλεγκτη όρεξη, ή γενικά ως ἀνάγκη.

Κατ' αρχάς, λέει, τα πολλά και διαφορετικά καλά και τα πολλά και διαφορετικά αγαθά τα *ορούμε* με τα μάτια μας, αλλά το *ίδιο το* καλό και το *ίδιο το* αγαθό δεν το ορούμε παρά, ως ιδέες που είναι, τις *νοούμε* (507b9-10). Και, όπως, για την αισθητήρια όραση απαιτείται η μεσολάβηση του φωτός από τον Ήλιο, ο οποίος είναι αίτιο της όρασης, αλλά γίνεται και ορατός από το μάτι, έτσι και το αγαθό μπορεί και το ίδιο να ιδωθεί νοητικά, αλλά είναι και η πηγή του φωτός που κάνει τον νου να βλέπει. Το αγαθό είναι, στον νοητό τόπο, για τον νου ό,τι στον αισθητό τόπο ο Ήλιος για τα μάτια. Το αγαθό είναι, δηλαδή, η πηγή του νοητού φωτός υπό το οποίο ο νους θεάται τα νοούμενα (508b9-c2). Με άλλα λόγια, το αγαθό είναι εκείνο που παρέχει την *αλήθεια* (η αιτία της αλήθειας) στα ζητήματα της επιστημονικής γνώσης (508e1-3) των ιδεών. Και, πρέπει εδώ να υποθέσουμε, είναι αυτή η γνώση που επιτρέπει σε αυτόν που την έχει να θεάται και τα επίγεια χρήματα όπως τους πρέπει, δηλαδή ως αγαθά.

Το δε αγαθό ως τέτοιο, μάλιστα, είναι ασφαλώς κάτι άλλο αλλά και κάτι πολύ ομορφότερο (ἄλλο καί κάλλιον, 508e5-6) από τη γνώση και την αλήθεια που αυτό μας παρέχει. Με αυτό, βέβαια, δεν εννοείται και ότι η θέα του ίδιου του αγαθού προκαλεί την ηδονή ή ταυτίζεται με αυτήν (509a6-8) (τη σωματική ηδονή για τα ωραία σώματα, κ.λπ.).

## Το αγαθό δεν μας παρέχει μόνο την ορθή θέα των αγαθών, αλλά κάνει τα αγαθά να είναι αγαθά

Για να κατανοήσουμε καλύτερα το αγαθό μπορούμε να προσφύγουμε στην εξής εἰκόνα (509a9) για αυτό. Όπως ο Ήλιος δεν κάνει μόνο ορατά τα υπ' αυτόν ορώμενα, αλλά είναι αίτιο και της γένεσής τους, της αύξησής τους και της θρέψεώς τους, έτσι και το αγαθό δεν καθιστά απλώς γνωστά τα υπ' αυτόν νοητά (ιδέες των αγαθών και τα ίδια τα αγαθά), αλλά τους προσδίδει το *είναι* και την *ουσία* τους (τό εἶναι τε καί τήν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου [του ἀγαθού] […] προσεῖναι).[24] Οι ιδέες των χρημάτων, π.χ., οι ιδέες «οικία» ή «μαχαίρι», είναι όντα και συνιστούν ουσίες, δηλαδή όντως είναι και είναι ό,τι είναι, μόνο χάρη στο ότι "ακτινοβολούνται" και "τρέφονται" από το ίδιο το αγαθό. Κι εντούτοις, το ίδιο το αγαθό δεν είναι και αυτό μια ουσία (μια ιδέα ή, ακόμα λιγότερο, κάποιο επίγειο απείκασμά τους). Τούτο δε, διότι, αν ήταν μία από αυτές τις ουσίες-ιδέες, τότε για να είναι αυτό που θα όφειλε να είναι, θα έπρεπε να φωτίζεται και να τρέφεται *και η ίδια* από το αγαθό ως κάτι άλλο από την ίδια (από ένα *αυθεντικά* αγαθό)· και τούτο επ' άπειρον. Τουναντίον, λοιπόν, το αγαθό δεν είναι μια ουσία-ιδέα, αλλά είναι κάτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας και υπερέχει έναντί της σε πρεσβεία και δύναμη (509b2-10).[25]

Όπως είπαμε και πριν, για τον Πλάτωνα, τα χρήματα ως όντα αξίας γίνονται αυτό που είναι, δηλαδή όντως όντα της αξίας που θα όφειλαν να έχουν, δηλαδή *αγαθά*, π.χ., πραγματικά σπίτι, ένδυμα, τροφή, εργαλείο, κ.λπ., μόνο καθόσον η ιδέα τους είναι φωτισμένη, δηλαδή, κατάλληλα ρυθμισμένη, από την υπερ-ιδέα του αγαθού.

## Ο τόπος του αγαθού. Η μεταφορά της διαχωριστικής γραμμής στον ορατό και στον νοητό κόσμο

Αλλά, για να έχουμε ακόμα καλύτερη κατανόηση της κατάστασης, ας διευκρινίσουμε το εξής. Τόσο την περιοχή των ορατών όσο και την περιοχή των νοητών μπορούμε να τη διαιρέσουμε σε δύο μέρη. Στο ορατό διακρίνουμε μεταξύ ειδώλων ή ομοιωμάτων κάθε λογής (αντανακλάσεις, σκιές, απεικονίσεις, περιγραφές κ.λπ.) και των πρωτότυπων φυσικών ή κατασκευασμένων πραγμάτων των οποίων εκείνα τα είδωλα είναι ακριβώς είδωλα. Το πρώτο μέρος είναι η περιοχή της ασάφειας και της γνώμης, ενώ το δεύτερο της σαφήνειας και της γνώσης.

Στην περιοχή του νοητού, τώρα, διακρίνουμε ως εξής. Από τη μια έχουμε τις ὑποθέσεις, δηλαδή απλές έννοιες που συλλαμβάνουμε ή σκέψεις που κάνουμε με τον λόγο μας. Πρόκειται για απλές έννοιες ή σύνθετες σκέψεις που το περιεχόμενό τους, τη σημασία τους, την κατανοούμε όταν σκεφτόμαστε ή συνομιλούμε χρησιμοποιώντας τη γλώσσα μας. Αυτές είναι οι αφετηρίες από τις οποίες η ψυχή μπορεί να ξεκινά κινούμενη όχι προς την αναζήτηση αρχών, αλλά μάλλον καλύτερα προς την κατάληξη σε *τέλη* (οὐκ ἐπ' ἀρχήν πορευομένη, ἀλλ' ἐπί τελευτήν, 510b5-6). Πρόκειται, δηλαδή, για τη διαδικασία μέσω της οποίας από δεδομένες υποθέσεις καταλήγουμε συλλογιστικά σε θεωρήματα ή συμπεράσματα. Η όλη διεργασία μπορεί να παραμένει ακόμα και αποκλειστικά μέσα στο πεδίο των εννοιών και των περιεχομένων τους. Απλώς, χρησιμοποιώντας τους λογικούς, συντακτικούς και γραμματικούς περιορισμούς της γλώσσας

24 Τούτη η αναφορά ενισχύει την προηγούμενη πρόταση για το πώς να ερμηνευτεί το χωρίο 505a3-4. Στη βιβλιογραφία, ωστόσο, συνήθως η ανάλυση σταματά με απορία στην παρατήρηση ότι κατά τον Πλάτωνα, η ιδέα του αγαθού κάνει τα «πράγματα» να είναι και να είναι αυτά που είναι, π.χ., την καρέκλα να είναι καρέκλα, δηλαδή να ενέχει την τελολογία που αυτή ενέχει. Βλ. π.χ., Oates 1980, 50. Αλλά αυτό από μόνο του δεν εξηγεί και πολλά, αφού υποτίθεται ότι αυτή τη "δουλειά" την έκανε δεόντως και η ιδέα της καρέκλας από μόνη της. Όταν η ανάλυση σταματά με την απορία που είπαμε, η καλύτερη περεταίρω εξήγηση φαίνεται να λέει πως, τότε, η ιδέα του αγαθού προσδίδει στην καρέκλα *ακόμα* μεγαλύτερη πραγματικότητα, την κάνει να είναι πληρέστερα καρέκλα.

25 Ας σημειωθεί δε ότι, όπως έχει παρατηρηθεί, ο Πλάτων μιλά πάντα για την ιδέαν του αγαθού και ποτέ για το είδος του αγαθού, αν και εκείνη την εποχή οι όροι θεωρούντο συνώνυμα. Το είδος είναι πάντα είδος όντων ή ουσιών. Οπότε, ιδέα του αγαθού σημαίνει μάλλον ένα βλέπειν προς το αγαθό παρά μια θέα της όψης του αγαθού. Βλ. Gadamer [1986], 27-8. Όπως και να έχει το πράγμα πάντως, οι αναφορές στο αγαθό διέπονται από μια ατμόσφαιρα αμφιθυμίας ως προς την κατανοησιμότητα των όσων λέγονται και ως προς την επάρκειά τους να υποδείξουν κάτι θετικό και περιεκτικό για το αγαθό. Σε σχετική έκφραση ανικανοποίητου του Γλαύκωνα, στην ίδια συνάφεια, ο Σωκράτης απαντά ενοχλημένα και αμήχανα ότι δεν φταίει ο ίδιος αλλά ο Γλαύκων και όσοι τον πίεσαν να μιλήσει για το αγαθό. Στον Πρωταγόρα μάλιστα είχε διατυπωθεί η άποψη ότι το αγαθό δεν είναι ζήτημα γνώσης και ότι, ως εκ τούτου, δεν μπορεί να διδαχτεί (*Πρωταγόρας* 361).

και του συλλογισμού μπορούμε να μεταβαίνουμε από υποθέσεις σε συμπεράσματα (πορίσματα ή θεωρήματα). Ωστόσο, αν αυτή η διεργασία παραμείνει έτσι, δηλαδή περιορισμένη στις έννοιες-σημασίες, χωρίς καμία σύνδεση με αυτά για τα οποία οι έννοιες ή οι σημασίες μιλούν, με αυτά στα οποία εν τέλει αναφέρονται, ενδέχεται κάποιος να μιλά και να συλλογίζεται θαυμάσια, αλλά χωρίς να γνωρίζει για ποιο πράγμα μιλά.

Ας δούμε τώρα πως αίρεται αυτό το πρόβλημα, σύμφωνα με τον Πλάτωνα. Η ψυχή, λέει, φτάνει στις υποθέσεις που χρησιμοποιεί ως-αφετηρίες της, έχοντας λάβει την αφορμή από τα πρωτότυπα της περιοχής του ορατού κόσμου, τα οποία χρησιμοποιεί ως εικόνες (ὡς εἰκόσιν χρωμένη, 510b4), ως αισθητά εποπτικά υποδείγματα. Από την άλλη, όμως, έχουμε τις ίδιες της ἀνυπόθετες ἀρχές με την πλήρη σημασία της λέξης (όχι, όπως πριν, σε αυτές που καλύτερο θα ήταν να λέγονται τέλη). Η ψυχή οδηγείται προς αυτές τις αυθεντικές αρχές ξεκινώντας από τις υποθέσεις, αλλά *χωρίς* εδώ να χρησιμοποιεί εικόνες *επιμέρους* όντων. Η αναζήτηση των αρχών είναι πλέον μια διεργασία που στρέφεται προς την αναζήτηση των ίδιων των καθόλου *ειδών* (εἴδεσι) (510b7-9), των αυθεντικών προτύπων της νοητής σφαίρας. Αυτά ακριβώς είναι η *νοητικά*, βέβαια, και όχι η αισθητηριακά εποπτική βάση της γνώσης μας. Σε αυτά τα είδη ο νους ανακαλύπτει τις εν λόγω ανυπόθετες αρχές. Όταν οι υποθέσεις και τα τέλη τους (οι μη εποπτικές σκέψεις και τα μη εποπτικά συμπεράσματά τους) *τεκμηριωθούν* έναντι τέτοιων αυθεντικών αρχών, δηλαδή έναντι *ειδών*, τότε οι σκέψεις μας καθίστανται *γνώση*.

Θα προταθεί δε πως η ανώτατη αρχή όλων αυτών των αρχών είναι το ίδιο το *αγαθό*.[26]

## Η αναλογία με την πρακτική των μαθηματικών

Μπορούμε να κατανοήσουμε καλύτερα όλα τούτα ανατρέχοντας στην πρακτική των μαθηματικών. Στην καθημερινή διανοητική πρακτική τους, αυτοί ξεκινούν από υποθέσεις που αφορούν τους άρτιους και του περιττούς αριθμούς, την ποικιλία των γωνιών, των γεωμετρικών σχημάτων, κ.λπ., και, χωρίς να αισθάνονται την ανάγκη να δικαιολογήσουν (λόγον διδόναι) όλα αυτά, αφού τα εκλαμβάνουν ως φανερά, προχωρούν στις αποδείξεις τους και καταλήγουν σε θεωρήματα σχετικά με εκείνα προς τα οποία η σκέψη τούς είχε εφορμήσει (510c3-d2, 533b1-c3). Ως αφετηρία για αυτές τις υποθέσεις τους, βέβαια, οι μαθηματικοί ξεκινούν από μια αισθητηριακή εμπειρία. Χρησιμοποιούν, δηλαδή, ως αφετηρία τα ορατά σχήματα, ενώ κατόπιν πορεύονται χρησιμοποιώντας τους (υποθετικούς) λόγους τους γι' αυτά.

Ωστόσο, όπως γνωρίζουμε, αυτά περί των οποίων διανοούνται δεν είναι τα εν λόγω ορατά σχήματα που οι μαθηματικοί γράφουν πάνω στο χαρτί ή στην άμμο κ.λπ., αλλά εκείνα των οποίων τούτα τα σχήματα είναι εικόνες, δηλαδή, π.χ., δεν διανοούνται για το ορατό τετράγωνο, αλλά για το ίδιο το τετράγωνο ως εἶδος (510d5-e3). Και τούτο το είδος είναι μόνο νοητό (511a3) και μπορεί να ζητείται μόνο μέσω των υποθέσεων που ξεκινούν από τα ορατά σχέδια και που από μόνες τους δεν ισοδυναμούν με τις αρχές (511a3-6) (είδη).

## Η φιλοσοφική μέθοδος της ανόδου προς το αγαθό: η διαλεκτική

Γενικά δε, μπορούμε να πούμε πως *η ψυχή οδηγείται* προς τις αρχές, *μέχρι την ανώτατη αρχή όλων*, στη βάση της διαδικασίας που περιγράψαμε, και την οποία τώρα μπορούμε να ονομάσουμε «*διαλεκτική*» ή «τέχνη του διαλέγεσθαι» (511b4). Πιο συγκεκριμένα, ο ίδιος ο λόγος φτάνει, με τη βοήθεια του νου, στις ανυπόθετες αρχές (είδη) διαλεκτικά, ξεκινώντας σε ένα πρώτο δοκιμαστικό στάδιο από υποθέσεις (511b4-5). Δηλαδή, η έναρξη της *κίνησης* προς τις αρχές είναι του *λόγου*, αλλά η απαραίτητη πλέον εδώ (στη φιλοσοφική διαλεκτική) *θέαση* αυτών των αρχών γίνεται μόνο με τον *νου* (511c5-d5),[27] ο οποίος και θεάται τις αρχές ως είδη. Μάλιστα, έχοντας φτάσει στη θέαση τούτων των ειδών, η ψυχή (ο λόγος ή, καλύτερα, ο νους) μπορεί να κινείται εποπτικά μεταξύ των ειδών και να κατέρχεται ακόμα προς τα συστατικά είδη, μέχρι τα έσχατα είδη, χωρίς καμία προσφυγή σε επιμέρους αισθητά όντα και χωρίς απλώς να υποθέτει, αλλά πλέον θεώμενος· εποπτεύοντας.[28]

## Η κατιούσα κλίμακα της γνώσης: νους, διάνοια, πίστις, εικασία

Αλλά ας είναι και πάλι σαφές τούτο: όπως είπαμε, στην περιοχή των νοητών η διαλεκτική πορεία γίνεται με τη διάνοια (ή τον λόγο ή λογισμό) να βασίζεται σε υποθέσεις, ενώ η θέαση των ίδιων των αρχών, ως ειδών, γίνεται με τον νου (511c5-d5). Γι' αυτό ισχύουν και τα εξής δύο. Πρώτον, η διάνοια (ή και λόγος) είναι κάτι περισσότερο από τη δόξα,

---

26 Βεβαίως, το αγαθό προς το οποίο θέλουμε να φτάσουμε συνιστά προφανώς κάποιο είδος αρχής, μια αρχή των αρχών. Αλλά το αγαθό είναι και το ίδιο τέλειο (*Φίληβος* 22b). Δημιουργείται έτσι μια αντίστιξη σε τούτη την ανάλυση μεταξύ του αγαθού ως αρχής αλλά και τέλους. Το αγαθό συνιστά τέλος και από δυο τουλάχιστον πρόσθετες απόψεις. Βρίσκεται στο τέρμα της αναζήτησης, αλλά και συνιστά τέρμα στο οποίο πρέπει να τείνει κάθε ζωή. Στην πραγματικότητα, με μια τρίτη έννοια, σε αυτό κατευθυνόμαστε, κατά τον Πλάτωνα και με την τελευτή μας (με το θάνατό μας).

27 Για το είδος της γνώσης του αγαθού βλ. και *Ευθύδημος* 291κ.ε.

28 Να τι έχει να πει για το 511b-c της *Πολιτείας* ο νεαρός Χάιντεγκερ: «Αυτό που είναι αποφασιστικό για την αφετηρία που οδηγεί στο αντικείμενο της φιλοσοφίας [δηλαδή στο Είναι ως τέτοιο] μπορεί να εντοπιστεί και να αναγνωσθεί εδώ [στο *Πολιτεία*, 511b-c].» (*Hermeneutik der Faktizität*, 42-43; βλ. και *Metaphysische Anfansgründe der Logik*, 237 ).

αλλά και κάτι λιγότερο από τον νου. Δεύτερον, μπορεί κανείς, ακόμα και κάποιος μαθηματικός, να διανοείται ποικίλα πράγματα, χωρίς όμως να καταφέρνει να έχει για αυτά *και νου*. Συνολικά, λοιπόν, τέτταρα ταύτα παθήματα εν τη ψυχή γιγνόμενα, τα οποία, ξεκινώντας από εκείνο που μετέχει πληρέστερα στην αλήθεια, δηλαδή από το σαφέστερο, είναι ο *νους* (θέα των ειδών), η *διάνοια* (κατανόηση εννοιών και αποδείξεων), η *πίστη* (κατοχή βάσιμων πεποιθήσεων άνευ καλής κατανόησης και απόδειξης), και η *εικασία* (αβάσιμες πεποιθήσεις) (511d7-e3).[29]

## Συγκεφαλαίωση: Το αγαθό είναι η αιτία των ορθών και των καλών

Η ιδέα του αγαθού, ισχυρίζεται ο Πλάτων, είναι που στον ορατό κόσμο γέννησε το φως και τον Ήλιο (ἔν τε ὁρατῷ φῶς καί τόν τούτου κύριον τεκοῦσα, 517c3), ενώ στον νοητό κόσμο είναι αυτή η ίδια που παρέχει τον νου και την αλήθεια (517c4). Το αγαθό, όμως, άπαξ και δοθεί στη θέα του νου αμέσως προβάλλει, όχι μόνο ως κάτι κάλλιον των ιδεών, όπως είδαμε παραπάνω, αλλά και ως *αιτία όλων των ὀρθῶν και των καλῶν* (517b8-c2) — αλλά, διάβαζε εδώ, και του *ίδιου του δικαίου*.

Να λοιπόν, πως έχουν τα πράγματα. Ο ορατός Ήλιος, κάνει τα αισθητά όντα να είναι (στο βαθμό που αυτά είναι) για την αισθητηριακή εμπειρία μας. Αλλά τα αισθητά μπορούν να είναι (στο βαθμό που είναι) μόνο επειδή συνιστούν εγκόσμιες πραγματώσεις (υποστασιοποιήσεις) των *όντως* όντων ιδεών τους. Όμως, και τούτα τα όντως όντα, δηλαδή οι ιδέες των αισθητών όντων, είναι ό,τι είναι εξαιτίας του νοητού Ηλίου, δηλαδή του αγαθού, το οποίο δεν είναι και αυτό μια ακόμα ιδέα μεταξύ των ιδεών, αλλά μάλλον κάτι πέραν αυτών, πέραν των όντως όντων, πέραν των ουσιών. Το αγαθό κείται επέκεινα της ουσίας, καθιστώντας τες ακριβώς τις ουσίες που είναι.

## Παρέκβαση. Φαινομενολογικές παρατηρήσεις για τη θεωρία του Πλάτωνα περί χρημάτων και αγαθών

Το πλατωνικό αγαθό, λοιπόν, προσφέρει στις ιδέες και άρα κάπως και στα ενδόκοσμα όντα το όποιο πλήρες είναι τους αντιστοιχεί· τα κάνει να είναι ό,τι οι αγαθές ιδέες και τα ενδόκοσμα αγαθά οφείλουν να είναι. Η τελευταία είναι δε η τρίτη σχετική αναφορά.

Στον Πλάτωνα η σύσταση των ενδόκοσμων όντων ως όντων αξίας (αγαθά) συνιστά ένα αποσιωπούμενο αίνιγμα. Μιλάει για τα όπλα, τα ενδύματα, τα σπίτια, την υγεία, την παιδεία, κ.λπ., αλλά θεωρεί πως με κάποιο τρόπο όλα αυτά δεν είναι παρά έκτυπα αντίστοιχων ιδεών. Ωστόσο, και τούτο διατρέχει σιωπηρά την *Πολιτεία* και έχει μείνει γενικά εκτός προσοχής, η εισαγωγή της θεματικής του αγαθού αρχίζει να δημιουργεί νέα προβλήματα, *επιπλέον* αυτών που εντοπίζονται στον *Παρμενίδη* (με τις ιδέες της λάσπης, της βρωμιάς, κ.λπ.). Το αγαθό, ισχυρίζεται ο Πλάτων, είναι εκείνο που κάνει τα αξιακά όντα να είναι αυτά που είναι ως αγαθά, εφόσον ορίζονται από τους διεκδικητές της αξίας τους με το δέον μέτρο. Αλλά, αν είναι το αγαθό αυτό που τα κάνει να είναι (τα εντός της πόλης ορισμένα αγαθά που είναι), τότε κατά τι αυτά διαθέτουν την όποια αξία *πριν* τούτη ρυθμιστεί από το αγαθό; Κατά τι αυτά έχουν την όποια θετική αξία τους (έστω και στο επίπεδο της επίγνωσης της απουσίας της, η οποία τα καθιστά κακά ή έστω όχι πλήρως αγαθά); Διότι, τουλάχιστον από την οπτική των διακρίσεών μας, τα σπίτια, τα εργαλεία, κ.λπ. είναι όντα αξίας *ακόμα* και αν αυτή δεν έχει ρυθμιστεί από *το* αγαθό. Μπορεί η αξία τους να μην έχει βρει το ορθό μέτρο της δίκης μέσα στην όλη, αλλά έχουν *κάποια* αξία· οι διεκδικητές τους αναγνωρίζουν σε αυτά την αξία τους — αν και ίσως όχι αυτονόητα στο ορθό μέτρο της. Είναι εμφανής η αμηχανία του Πλάτωνα απέναντι σε αυτό το ζήτημα που ανακύπτει μεν, χωρίς να θίγεται ρητά δε.

Αυτό το πρόβλημα, μαζί με το άλλο από τον *Παρμενίδη*, καθώς και το πρόβλημα του ορισμού, στον *Φίληβο*, του αντικειμενικά φοβερού, του αντικειμενικά ηδονικού, του αντικειμενικά ευχάριστου, κ.λπ., (σε αντιδιαστολή προς αυτό που φαίνεται στον καθένα φοβερό, κ.λπ., ωθώντας τον προς ηθικές και πολιτικές πρακτικές λανθασμένες), κάνουν τον Πλάτωνα να αναζητήσει μια νέα οντολογία. Για πρώτη φορά έχουμε μια δοκιμή προς αυτή την κατεύθυνση στον *Σοφιστή* (και στον *Τίμαιο*).

Εκεί κατά βάση αποσύρεται η ιδέα ότι υπάρχουν ιδέες για καθετί και εισάγεται η προσέγγιση ότι υπάρχουν τυπικές οντολογικές ιδέες (στάση, κίνηση, πεπερασμένο, άπειρο, κ.λπ.), οι οποίες με κάποιο τρόπο συγκροτούν ένα ουδέτερο οντικό υπόστρωμα, το οποίο κατόπιν (αυτό φαίνεται να έχει κατά νου ο Πλάτων) ενδύεται τρόπον τινά πρόσθετες ποιότητες κατά το μέτρο που το αγαθό επιβάλλει, όταν οι άνθρωποι μέσα στην πόλη στραφούν προς αυτά τα ουδέτερα όντα για να ξεδιπλώσουν πάνω σε αυτά και μέσω αυτών τις ηθικές και πολιτικές δράσεις τους. Από αυτό συνάγεται πως, αν και στον Πλάτωνα δεν υπάρχει μια σαφής προβληματική οντολογικής συγκρότησης, η οποία να προβλέπει τη συγκρότηση του όντος αρχικά σε ένα επίπεδο σκέτου φυσικού πράγματος (Naturding),[30] το οποίο κατόπιν "επενδύεται" με αξίες στο πλαίσιο της πράξης μας και της θυμικής αποβλεπτικότητας, μέσα στις αναλύσεις του όλα αυτά τα προβλήματα ανακύπτουν με δύναμη και ζωντάνια.

Ωστόσο, και πάλι, αυτή η ανάλυση του *Σοφιστή* σε συνδυασμό με την ανάλυση της *Πολιτείας* θα έβαζε το αγαθό να

29 Στο τέλος αυτού του κύκλου συζήτησης ο Πλάτων προτείνει πως, για συντομία, τον νου (ή αυθεντική επιστήμη) μαζί με τη διάνοια μπορούμε να τα ονομάζουμε περιληπτικά νόηση, ενώ την πίστη και την εικασία μπορούμε να τα ονομάζουμε μαζί δόξα (533e8-534a2).

30 Επ' αυτού βλέπε Panos Theodorou, «Perceptual and Scientific Thing: On Husserl's Analysis of "Nature-Thing" in *Ideas* II», *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* 5 (2005), σσ. 165-187.

αποδίδει σε ουδέτερα όντα το οφειλόμενο (ορθό) μέτρο της αξίας τους (αγαθό). Δεν θα είχε ακόμα εξηγήσει, όμως, πώς τα όντα αποκτούν μια αξία (έστω και αν αυτή δεν είναι η ορθά μετρημένη).

Ενδεχομένως, η εξήγηση που θα είχε εδώ κατά νου ο Πλάτων θα ήταν να ισχυριστεί ότι *πρωταρχικά*, δηλαδή στην αιώνια ουράνια τάξη (όπου βρισκόταν και η ψυχή μας πριν τη γέννησή μας), το αγαθό έχει εκάστοτε ήδη κάνει τα όντα αξίας να μας έχουν δοθεί μαζί με την αξία τους και το ορθό μέτρο. Πρωταρχικά, δηλαδή, είναι το αγαθό που έχει συγκροτήσει τα όντως όντα, δηλαδή τις ιδέες, ως αγαθά. Η ψυχή μας, άρα, γνώριζε a priori τα αγαθά ως αγαθά (όχι ως χρήματα). Όλα τα όντα που εμπλέκονται στην ανθρώπινη πράξη ήταν, στο επίπεδο των ιδεών τους, συγκροτημένα ως αγαθά (αξία με ορθό μέτρο στο πλαίσιο της πόλης).[31] Το αγαθό, τότε, θα ήταν η αρχή εκείνη που δίνει αφενός στα όντως όντα (ιδέες) *κάτι πέραν του φυσικού είναι και της ουδέτερης φυσικής ουσιότητας*. Το ζήτημα που γεννάται τότε είναι αν στην ενδόκοσμη υποστασιοποίησή τους οι αγαθές ιδέες πραγματώνουν όντως *και* ενδόκοσμα αγαθά. Αν ναι, τότε γιατί δεν έχουμε την εμπειρία τους ως τέτοιων όντως αγαθών; Αν όχι, γιατί; Μήπως το φως του αγαθού δεν διαθλάται και προς τη Γη; Είναι, λοιπόν, οι πραγματώσεις των αγαθών ιδεών αγαθά ή μόνον χρήματα ή ουδέτερα φυσικά πράγματα;

Ασφαλώς, μπορεί κανείς να δεχτεί ότι πραγματώνονται ως χρήματα (εκπεσμένες αγαθές ιδέες) και να επιχειρηματολογήσει ως εξής. Καθόσον οι άνθρωποι δεν είναι ενδόκοσμα αυτό που θα όφειλαν —κατά την πλατωνικά υποτιθέμενη ουσία τους— να είναι, δεν μπορούν να έχουν την εμπειρία των ενδόκοσμων υποστασιοποιήσεων των αγαθών ιδεών ως *αγαθών* χρημάτων. Για να γίνει αυτό, πρέπει οι άνθρωποι να φέρονται προς αλλήλους και προς τα χρήματα με τον ηθικά και πολιτικά ορθό τρόπο. Και αυτό, για τον Πλάτωνα, επιτυγχάνεται με την αναμόρφωση του ανθρώπου και με τη γνώση —που αποκτά κανείς έτσι— του αγαθού ως υπέρτατης *οντολογικής* και *πρακτικής* μαζί αρχής. Τότε μαθαίνει κανείς (ή θυμάται στην ανάμνηση) πώς οφείλει να ρυθμιστεί ή να γίνει και να φέρεται προς αλλήλους και προς τα όντα, ώστε να αφήσει τα χρήματα να φανερωθούν ως αγαθά ή να επιτρέψει στον εαυτό του να φτάσει στην εμπειρία εκείνη που θα του παρουσιάζει τα ενδόκοσμα όντα (χρήματα) ως αγαθά.

Αν, όμως, πραγματώνονται ως χρήματα, πώς έχει γίνει αυτό δυνατό, αφού στην ουράνια σφαίρα δεν υπάρχουν (ενσώματα υπάρχοντες) άνθρωποι με ανάγκες χρήσης χρημάτων;

Τέλος, αν πραγματώνονται μόνο ως ουδέτερα φυσικά πράγματα, τότε πώς συγκροτήθηκε η χρηματικότητα των χρημάτων ενδόκοσμα; Στον Πλάτωνα δεν υπάρχει μια θεωρία γι' αυτό. Για να αρχίσει μια τέτοια κατεύθυνση εξέτασης χρειάζονται, ασφαλώς, οι αναλύσεις του Αριστοτέλη για την *τέχνη* (*ποίηση*) και την *πράξη*.

Στο πλαίσιο μιας ανεπτυγμένης Φαινομενολογίας θα διαπιστώναμε ότι η συγκρότηση των όντων μας τα παράσχει εξαρχής ως σκέτα αντιληπτά (μέσα από μια ήδη εξαιρετικά περίπλοκη και πολύβαθμη διεργασία αποβλεπτικής συγκρότησης) "επενδεδυμένα" με μια πρώτη *υπαρκτικο-πρακτική σημασία*, η οποία τα καθιστά, π.χ., εργαλεία, τροφές, διαμονές, κ.λπ., αλλά και με μια *δεύτερη* υπαρκτικο-πρακτική σημασία, την οποία θα την λέμε *υπαρκτικο-πρακτική βαρύτητα ή αξία*, η οποία τα καθιστά ευχάριστα ή δυσάρεστα, ωφέλιμα ή επιβλαβή, χρήσιμα ή άχρηστα, ευγενή ή ποταπά, καλά ή κακά, δίκαια ή άδικα, ωραία ή άσχημα, κ.λπ. Οι λεπτομέρειες γι' αυτή την προσέγγιση, ωστόσο, δεν μπορούν να δοθούν εδώ.

---

31 Προσέγγιση, βέβαια, που θα ερχόταν σε αντίθεση με εκείνη του *Πρωταγόρα*, σύμφωνα με την οποία οι άνθρωποι ζούσαν αρχικά μόνοι και σχημάτισαν κοινωνίες μόνο αργότερα. Πιστότερη προς το πνεύμα του Πλάτωνα πάντως δεν είναι η προοδευτική γενεαλογία του *Πρωταγόρα*, αλλά η παρακμιακή γενεαλογία που αναπτύσσεται εδώ με όρους κατάπτωσης από μια πρωταρχική κατάσταση. Από τη φαινομενολογική οπτική που δοκιμάζουμε να εφαρμόσουμε εδώ, το κρίσιμο ζήτημα είναι πώς θα ερμηνεύσουμε τη γνωσιολογική αξία του φιλοσοφικού νοητικού πειραματισμού για τον οποίο μιλήσαμε ήδη. Κρίσιμο, δηλαδή, είναι αν θα ερμηνεύσουμε το αποτέλεσμά του ως ανακάλυψη ή ως επινόηση. Ο Πλάτων θέλει να το ερμηνεύσει ως ανακάλυψη. Εφαρμόζει δε την προσέγγιση αυτή τόσο κατά την αναζήτηση θεωρητικών αρχών (π.χ., πρώτες αρχές στη Γεωμετρία) όσο και στην αναζήτηση πρακτικών αρχών (αξιών). Σε διαφορετική γραμμή δοκιμάζει να κινηθεί ο Αριστοτέλης. Άλλο ζήτημα είναι η αναζήτηση αρχών για την επιστήμη και άλλο η αναζήτηση αρχών για την πράξη. Ανοιχτό θέμα παραμένει το πώς τοποθετείται στο θέμα αυτό η Φαινομενολογία και, μάλιστα, ο καθένας από τους βασικούς φιλοσόφους της χωριστά. Δεν θα ήταν, όμως, λάθος να πούμε ότι, υπό όρους, οι Χούσερλ, Σέλερ, Χάιντεγκερ θεώρησαν πως η φαινομενολογική μέθοδος (ένας ειδικός φιλοσοφικός νοητικός πειραματισμός) φτάνει σε ανακαλύψεις πρωταρχικών καταστάσεων, αρχών, κ.λπ., από τις οποίες πρέπει να εξηγηθεί με όρους κατάπτωσης ή πτώσης η παρατηρούμενη πραγματικότητα καθόσον αποκλίνει από τα ανακαλυφθέντα. Για τον Χάιντεγκερ αυτό είναι σαφέστερο. Ο Χούσερλ ίσως είδε ότι τα πρότυπα αυτά είναι επινοήσεις μέτρων για να μπορούμε να ταξινομούμε και να εξηγούμε τα φαινόμενα· αν και αυτό αφορούσε κυρίως τη θεωρία, αφού με την πράξη ασχολήθηκε μόνο επιδερμικά. Ο Σέλερ, και ειδικά στην τρίτη περίοδό του, ενδεχομένως να έφτασε στην ιδέα ότι τα πρότυπα αυτά είναι επινοημένες εξιδανικεύσεις με βάση τις οποίες μάταια επιχειρούμε να προβάλλουμε μια τάξη πάνω σε φαινόμενα που πάντα θα ξεπερνούν τον έλεγχό μας.

# Η. Η ΠΑΙΔΕΙΑ ΚΑΙ Η ΚΑΤΑΚΤΗΣΗ ΤΟΥ ΑΓΑΘΟΥ (ΒΙΒΛ. Ζ)

## Η ορθή παιδεία αποσκοπεί στην αυθεντική εμπειρία του αγαθού (ο μύθος του σπηλαίου)

Από όλα αυτά πάντως φαίνεται πως η δυνατότητα της ψυχής να θεάται τις αρχές ως είδη είναι μια δύναμη που βρίσκεται μέσα στον καθένα μας (518c5). Τούτο, βέβαια, σημαίνει πως η παιδεία δεν συνίσταται σε μια διαδικασία ενθυλάκωσης στην ψυχή γνώσης που της παραδίδεται εξωτερικά από έναν παιδαγωγό, όπως ισχυρίζονται οι επαγγελματίες παιδαγωγοί. Αυτό που σήμερα θα λέγαμε "παπαγαλία" δεν είναι αρκετό για την άνοδο προς το αγαθό. Τουναντίον, η πραγματική παιδεία βασίζεται στην τέχνη τής κατά το δυνατόν ευκολότερης και αποτελεσματικότερης *εσωτερικής μεταστροφής της ψυχής* από την όραση του γίγνεσθαι στη νόηση των όντων και ειδικά προς το φανότατον των όντων, το αγαθό (518c6-d1).

Όλα αυτά ο Πλάτων τα καθιστά ακόμα εποπτικότερα με τον διάσημο μύθο του σπηλαίου. Έτσι ξεκινά το βιβλ. Ζ. Και εδώ πάλι, η ιδέα του αγαθού ανακηρύσσεται η υψηλότερη δυνατή ιδέα που μόνο με μια επώδυνη εγκατάλειψη της συνήθους καθημερινής εμπειρίας μπορεί να καταστεί γνωστή. Αυτό που μπορεί να επιτελέσει αυτή τη μεταστροφή και την άνοδο προς το αγαθό είναι ο φιλόσοφος. Μάλιστα, αν αυτός επιχειρήσει να εξηγήσει και στους μη φιλοσόφους τι ανακάλυψε, οι άλλοι δεν θα είναι πρόθυμοι να μπουν στον κόπο και να εγκαταλείψουν τον συνήθη βίο τους και την ευκολία του. Ίσως δε και να απειλήσουν την ίδια τη ζωή του.

## Τα αίτια της κατάπτωσης του ανθρώπου: οι αρετές της αθάνατης ψυχής επηρεάζονται από τη σύνδεση της ψυχής με το σώμα

Να τώρα ποιο είναι το σπουδαίο ερώτημα μετά από αυτά. Γιατί, ενώ κανείς έχει τη *δυνατότητα* να θεάται το αγαθό, στην πραγματικότητα δεν φτάνει να το θεάται και, έτσι, *δεν πράττει κιόλας σύμφωνα με αυτό*, ώστε να γίνει δυνατό τα χρήματα να συγκροτηθούν ως αγαθά;

Η απάντηση του Πλάτωνα έχει ως εξής. Η θειότερη αρετή της φρόνησης (διάνοια ή νους; - ορθοκρισία) υπήρχε μεν εξ αρχής στην αθάνατη ψυχή, οι άλλες ψυχικές αρετές, όμως, σε αντίθεση με τη φρόνηση, δεν υπήρχαν εξαρχής στην ψυχή, αλλά μπορούν να διαμορφωθούν καθόσον βρισκόμαστε στη Γη· εμποιούνται σε αυτήν καθ' έξιν μέσα από κοπιαστική άσκηση και ενδυνάμωση. Τούτες, όμως, φαίνεται πως γενικά κινδυνεύουν επειδή βρίσκονται πλησιέστερα στο *σώμα* (518d9-e4). Έτσι, υπάρχουν άνθρωποι αρκετά σοφοί μεν αλλά πονηροί, φιλότιμοι, φιλοχρήματοι, φιλήδονοι, δειλοί, κ.λπ. Η ψυχή αυτών ὡς δριμὺ μὲν βλέπει […] καὶ ὀξέως διορᾷ […] κακία δ' ἠναγκασμένον ὑπηρετεῖν (519a2-4). Σε αυτούς, δηλαδή, η θυμικότητα και οι επιθυμίες δεν επιτρέπουν στη λογιστική ψυχή να αναλάβει την προ-πτωτική οξύτητά της και να θυμηθεί τα ουράνια θεάματά της. Για να γίνει κάτι τέτοιο, πρέπει ο άνθρωπος να τιθασεύσει το σώμα και να προβεί σε μια ιδιαιτέρως επώδυνη ακύρωση του καθετί που συνδέεται με αυτό (θυμικότητα και επιθυμίες).

Γι' αυτό πρέπει κανείς, παρατηρεί ο Πλάτων, να κόβει παιδιόθεν από τη ρίζα καθετί που η φύση του συγγενεύει με το γίγνεσθαι, με την τύρβη και την υλικότητα του αισθητού κόσμου, και λειτουργεί ως βαρίδι για την αθάνατη λογιστική ψυχή, στρέφοντάς την προς τα κάτω, όπως, π.χ., η πολυφαγία, η λαγνεία και οι ποικίλες ηδονές. Αν αφαιρούνταν όλα αυτά τότε η ψυχή θα έστρεφε το πρόσωπό της μόνο προς τα πάνω, προς τα αληθή (519a7-b5).[32] Αντίστοιχα δε θα αναμέναμε πως και οι επαγόμενες ψυχικές αρετές θα κατηύθυναν την πράξη μας σε πλήρη αντιστοιχία προς τη θέαση του αγαθού.[33]

## Οι φιλόσοφοι, έστω και απρόθυμα, πρέπει να επανέρχονται στα εγκόσμια για να άρχουν

Την πολιτική, άρα, δεν πρέπει να την ασκούν ούτε άνθρωποι που δεν είναι πεπαιδευμένοι σύμφωνα με όσα ειπώθηκαν ούτε, βέβαια, άνθρωποι που αφήνονται αιώνια στη θέαση των ειδών, λες και έχουν αποδημήσει ήδη στις νήσους των μακάρων (519b6-c6).[34] Για να είναι ευτυχισμένη μια πόλις εν όλω, πρέπει εκείνοι που είναι ικανότεροι στην ανάβαση προς τα είδη και το αγαθό να τύχουν των ευεργετημάτων της παιδείας και, αφού φτάσουν να αφομοιώσουν τη σχετική γνώση, να κληθούν να επιστρέψουν στον "κόσμο μας των σκιών" και να θέσουν τη γνώση τους στην υπηρεσία των αναγκών της πράξης επ' ωφελεία όλων των πολιτών, δηλαδή φέρνοντας στην πόλη τη *δικαιοσύνη* (519d1-e4).

---

32 Τις αναφορές για το βάρος και την προς τα κάτω κατεύθυνση της ψυχής συγκρίνετέ τες και με τις παράλληλες αναλύσεις του *Φαίδρου*.

33 Η θέα, ωστόσο, ακόμα και η θέα του αγαθού είναι μια απλή παράσταση της οποίας το περιεχόμενο κανείς μπορεί ενδεχομένως να αναγνωρίσει. Θα πει, ίσως, ότι αυτό που θεάται είναι όντως τούτο ή το άλλο πράγμα. Αλλά πού βρίσκεται τότε το *κίνητρο* της πράξης; Δηλαδή, ενδεχομένως να φτάνει κανείς, όπως λέει ο Πλάτων, στη θέα του αγαθού. Και η θέα αυτή να είναι χωρίς την παραμικρή παρεμβολή και παραμόρφωση, όσο η αθάνατη λογιστική (ουσιαστικά) ψυχή μένει αποδεσμευμένη από το "κακό" σώμα. Αλλά, πού σε αυτή την πλήρη αποδέσμευση αναφαίνεται κάτι σαν κίνητρο για την πράξη; Ο λογισμός μπορεί να γνωρίζει τι είναι αγαθό, αλλά τι θα ήταν αυτό που θα τον κινητοποιούσε και στο να πράξει κάτι αγαθό; Με άλλα λόγια, ο καθαρός λόγος μπορεί να γνωρίζει το αγαθό, αλλά τίποτα δεν τον θέτει σε κίνηση για πράξη. Ενώ όταν ο λόγος τεθεί σε κίνηση για πράξη δεν είναι καθαρός (αλλά ήδη συνδεδεμένος με το "κακό" σώμα και τα συναισθήματα και τις επιθυμίες του).

34 Βλέπε αμέσως προηγούμενη σημείωση.

Αυτό, βέβαια, δείχνει πως όταν η εξουσία ασκείται σωστά, τότε αυτή δεν είναι και κανένα μεγάλο καλό για αυτόν που την ασκεί, αλλά μάλλον μια πολύ δύσκολη αλλά και αναγκαία δουλειά που απαιτεί τρομακτικές θυσίες. Αντίστροφα, *ένδειξη καλού πολιτικού* είναι το *να μη διψά για να αποκτήσει την εξουσία*, αλλά να είναι μάλλον απρόθυμος για κάτι τέτοιο (520c5-d4). Η ζωή στην εξουσία, λοιπόν, θα είναι κάτι κάπως χειρότερο και φτωχότερο για τον πολιτικό, αφού, όμως, σε αυτόν έχει δοθεί η κάπως καλύτερη και πλουσιότερη ζωή της ψυχής που έχει καταφέρει να βλέπει τα είδη και το ίδιο το αγαθό, δηλαδή η ζωή του φιλοσόφου (521b1-2). Έτσι, την εξουσία δεν θα την λυμαίνονται άνθρωποι φτωχοί και πεινασμένοι, από την άποψη που μόλις είπαμε, οι οποίοι θα προσπαθούν να αντισταθμίσουν τις ελλείψεις τους με το να εφορμούν πάνω στο δημόσιο και να το λεηλατούν (ἐπὶ τὰ δημόσια ἴασιν, ἐντεῦθεν οἰόμενοι τἀγαθὸν δεῖν ἁρπάζειν, 521a5-6). Αλλιώς, αν η εξουσία γίνει περιμάχητη, τότε τούτη η μάχη αφανίζει και τους διεκδικητές και την πόλη.

## Ο φιλόσοφος αποκτά παιδεία επαναφοράς της ψυχής. Απαρίθμηση των μαθημάτων που δυναμώνουν τον νου

Εν πάση περιπτώσει, όμως, αυτό που φαίνεται εδώ σημαντικό είναι πώς γίνεται να μεταστραφεί κανείς από τον κόσμο των σκιών και του γίγνεσθαι προς τη θέαση των ειδών και του όντος. Και, πιο συγκεκριμένα, στο πλαίσιο του προβλήματος της παιδείας, ρωτάμε ποιο μάθημα έχει αυτή τη δύναμη. Η εκμάθηση της τέχνης του πολέμου και η γυμναστική αφορούν ασφαλώς το σώμα, το οποίο ανήκει στη σφαίρα του γίγνεσθαι. Η *μουσική*, από την άλλη, προορίζεται να προσφέρει, με τον σχετικό εθισμό, *αίσθηση ευρυθμίας* (εκπαίδευση στη γνώση του μέτρου και στο κράτημά του) *και αρμονία στο συνταίριασμα* (εκπαίδευση στην αίσθηση της αρμονίας κατά τη σύνθεση μερών) (522a1-6). Κάτι ανάλογο ισχύει και για τη μυθική και ιστορική λογοτεχνία (άντληση εμπειριών από το παρελθόν και από ποικίλες τροπές της ζωής). Κατάλληλο για το σκοπό μας φαίνεται να είναι και το μάθημα της Αριθμητικής και της Λογιστικής (ἀριθμόν τε καὶ λογισμόν), το οποίο τείνει ἐπί πάντα (522b9), προϋποτίθεται σε κάθε τέχνη, διάνοια, και επιστήμη (522c1-4). Αυτό, λοιπόν, είναι ένα μάθημα που από τη φύση του ἄγει πρὸς τὴν νόησιν, είναι ἑλκτικό πρὸς οὐσίαν (523a1-2).

Να λοιπόν τι χρειάζεται για την παιδεία του ιδανικού πολιτικού: μαθήματα που να θέσουν σε κίνηση τον νου του, ο οποίος θα ανέλθει έτσι μέχρι τη θέα του ίδιου του αγαθού. Μαθήματα, επίσης, τα οποία εν τω μεταξύ θα έχουν αποκαταστήσει την οξυδέρκεια της ψυχής στην αρχική της κατάσταση, ώστε να μπορεί να διακρίνει και πάλι τις ουράνιες ιδέες και το ίδιο το αγαθό.

## Αριθμητική (η διάκριση της μονάδας-ενότητας και του πόσο ή πόσα)

Για να το καταλάβουμε πώς θα λειτουργήσουν τα μαθήματα αυτά, ας ξεκινήσουμε την Αριθμητική και ας παρατηρήσουμε το εξής.

Από τα πράγματα που δίνονται στις αισθήσεις άλλα δεν παρακαλοῦν τὴν νόησιν εἰς ἐπίσκεψιν (523b1), αφού διακρίνονται ικανοποιητικά από την αίσθηση και μόνο, ενώ άλλα την παρακαλούν. Εκείνα που κρίνονται ικανοποιητικά και με την αίσθηση μόνο είναι όσα δεν ἐκβαίνουν εἰς ἐναντίαν αἴσθησιν (523b9-c1) αμέσως. Ο νους καλείται να επέμβει μόνο στην αντίθετη περίπτωση. Για παράδειγμα, όταν βλέπω τα πέντε μου δάκτυλα διακρίνω επαρκώς στο επίπεδο της αίσθησης ότι είναι ακριβώς πέντε.[35] Όμως, όταν τίθεται ζήτημα σχετικού μεγέθους των δακτύλων ή ζήτημα βαθμού σκληρότητας ή μαλακότητας, κ.λπ., τότε η αίσθηση τη μια λέει το ένα και την άλλη μπορεί να λέει το αντίθετο (στη γενική περίπτωση: Α και, μετά, μη-Α — αλλά, π.χ., Β). Έτσι, η ψυχή πέφτει σε απορία. Και τότε καλείται σε βοήθεια ο λογισμός και η νόηση (νους) (523b4).[36] Η νόηση, λοιπόν, τώρα καλείται να δει με *σαφήνεια* και *διακριτότητα* (οὐ συγκεχυμένα ἀλλὰ διωρισμένα, 523c7). Π.χ., είναι κάτι μεγάλο ή μικρό ή και τα δύο; Σκληρό ή μαλακό ή και τα δύο; Είναι, δηλαδή *ένα* ή δύο (524b5); Αλλά και είναι κάτι πολύ ή λίγο ή και τα δύο; Πρέπει δηλαδή να μπορεί τελικά να πει *πόσο* είναι κάτι! Ποιος είναι, δηλαδή ο *αριθμός* του; Η αίσθηση τα βλέπει αυτά ασαφώς και συγκεχυμένα. Γι' αυτό και σε αυτές τις περιπτώσεις επιστρατεύεται ο νους.

## Παρέκβαση. Η πλατωνική ποσοτικοποίηση-μαθηματικοποίηση των μεγεθών

Εδώ πρέπει να κρύβεται, λοιπόν, και η θεωρία του Πλάτωνα για το πώς ποσοτικοποιείται ένα μέγεθος, πως επιτυγχάνεται δηλαδή η μέτρηση των «άπειρων μεγεθών»! Αυτό είναι ζωτικής σημασίας για τη θεωρία πράξης του Πλάτωνα. Πρέπει καθετί που υπεισέρχεται στην πράξη να μπορεί να ποσοτικοποιηθεί και να μαθηματικοποιηθεί. Έτσι μόνο η γνώση του αγαθού ως κανόνας της δικαιοσύνης θα μπορεί να οριστεί με ακρίβεια. Πρόκειται ασφαλώς για το όραμα μιας δικαιοσύνης με μαθηματική ακρίβεια, το όραμα και των νεότερων θεωριών που εμπνέονται από το πλατωνικό πνεύμα επιστημονικότητας για το καθετί. Η επιτυχία της νεότερης Φυσικής ξανα-άναψε αυτή την αρχαία φωτιά. Ίσως, όμως, να ξαναήρθε ο καιρός να αντιληφθούμε αριστοτελικώς τα όρια.

Χρειάζεται, λοιπόν, καλή γνώση για το τι είναι ο ἀριθμός καὶ τὸ ἕν, δηλαδή πότε απαρτίζεται ένα κάτι, πότε ορίζεται

35 Εδώ πρέπει να έχει τη ρίζα της η θεωρία του Αριστοτέλη για την απλή κατάληψη (apprehentio simplex).

36 Και εδώ πρέπει να έχει τη ρίζα της η θεωρία του Αριστοτέλη για την ανάδυση και τη λειτουργία της κρίσης.

μια μονάδα τινός, καθώς και, μετά, πόσες τέτοιες μονάδες είναι κάτι που μα ενδιαφέρει. Στην αίσθηση μόνο δεν κρίνεται ικανοποιητικά το σε τι συνίσταται αυτό καθαυτό το ἕν, το πού αρχίζει και το που τελειώνει η μονάδα ενός τι αλλά και το πόσες τέτοιες μονάδες διαθέτουμε από αυτο το κάτι κάθε φορά. Έτσι, πότε φαίνεται ότι γνωρίζουμε το ἕν και άλλοτε φοβόμαστε ότι το χάσαμε, ότι περάσαμε στο αντίθετό του, στο μη ἕν (στο αόριστο πόσο). Εκεί που νομίζουμε πως διακρίνουμε κάτι ως ἕν, το πού κβαντίζεται, εκεί κλονιζόμαστε και βλέπουμε πάλι μη ἕν (αοριστία). Αυτή η κατάσταση κάνει την ψυχή να απορεί και να ανακινεί εντός της την ἔννοια του ενός, ρωτώντας τι να είναι τελικά το ἕν, ποια είναι η συνθήκη κβάντισης ποσοτήτων. Έτσι, τίθεται τελικά σε λειτουργία ο νους και φτάνει στη θέαση του ενός, στη συνθήκη κβάντισης ποσοτήτων, ώστε, με βάση τη γνώση αυτού, να λυθεί το ζήτημα (524e1-525a5). Γενικά δε το αυτό ισχύει για καθετί στο οποίο πρέπει να αποδοθεί ένας συγκεκριμένος αριθμός που να λέει σαφώς και διακριτώς ποια είναι η μονάδα ενός πράγματος και πόσο είναι κάτι.

## Γεωμετρία (διατάξεις μερών και οργάνωσή τους στο χώρο)

Δεύτερη τέτοια μάθηση είναι, τώρα, η Γεωμετρία. Και αυτή είναι ασφαλώς απαραίτητη σε κάθε τέχνη, από την πολεμική μέχρι την οποιαδήποτε άλλη τέχνη. Είναι, όμως, και μια μάθηση μεταστρεπτική της ψυχής, δηλαδή παρακλητική του νου και προετοιμαστική για τη θέαση του ευδαιμονέστατου των όντων, της ιδέας του αγαθού (526e1, 3-4). Όσα και αν λένε όσοι τη χρησιμοποιούν, η Γεωμετρία είναι μια γνώση που πρωτίστως δεν αφορά τα αισθητά, αλλά τις αντίστοιχες ιδέες, π.χ., του τριγώνου, του κύκλου, κ.λπ., δηλαδή, γενικά, του όντος (527a6-b5) (του όντως όντος).

Τι προσφέρει, λοιπόν, η Γεωμετρία; Προφανώς, ως γνώση των ιδεών, και η Γεωμετρία ξαναοδηγεί την ψυχή πίσω στην πρωταρχική της κατάσταση. Έτσι, αυτή ξαναμαθαίνει να βλέπει τις ιδέες. Αλλά και οι ιδέες στις οποίες θα οδηγήσει τον πολιτικό η Γεωμετρία συνιστούν μια μάθηση για τη διάταξη και την οργάνωση μερών στο χώρο. Και τούτη η γνώση είναι, προφανώς, απαραίτητη για τη δίκαιη διοίκηση της πόλεως.

Κανονικά, μετά τις δύο διαστάσεις (ἀναπτύξεις) θα έπρεπε να πάμε στις τρεις, δηλαδή στην επιστήμη της Στερεομετρίας. Όμως, εδώ υπάρχουν ακόμα προβλήματα άλυτα. Εδώ φαίνεται πως η μάλλον ελλιπής οργάνωση της έρευνας από την πόλη, η μικρή αξία που γενικά αποδίδεται σε τούτη τη γνώση, και η υπερήφανη στάση των ερευνητών, οι οποίοι δεν θα άκουγαν μια νέα ιδέα από κάποιον έξω από τον κύκλο τους, ευθύνονται για τη στασιμότητα (528b6-c3).

## Αστρονομία και η Φορονομία (προσανατολισμένες κινήσεις, ρυθμοί μετατόπισης, οργάνωση μερών στο χρόνο)

Τέταρτο, όμως, μάθημα βάζουμε την Αστρονομία, η οποία είναι η μάθηση για τον χρόνο που διαρκούν οι εποχές, οι μήνες, τα έτη, κ.λπ., δηλαδή πράγματα χρήσιμα στη ναυτιλία, τη γεωργία, αλλά και στον πόλεμο. Πέρα, όμως, από αυτή την προφανή ωφέλεια, η Αστρονομία είναι μία ακόμα από τις μαθήσεις που αναζωογονεί την ψυχή και οδηγεί τον νου προς τη θέαση των ειδών. Και αν η Στερεομετρία μελετά το ακίνητο σώμα στις τρεις διαστάσεις (τὴν βάθους αὔξης μέθοδον, 528d8) και τη χωρική διάταξη των μερών του, η Αστρονομία είναι η μάθηση που μελετά την *κίνηση* του σώματος στις τρεις διαστάσεις (φορὰν οὖσαν βάθους, 528e1).

Όταν, βέβαια, μιλάμε για την ψυχωφέλεια της Αστρονομίας, δεν εννοούμε απλώς την παρατήρηση των ουράνιων σωμάτων (τὰ ἐν ὀροφῇ ποικίλματα, 529b1), διότι αυτά δεν δίδονται στον νου, αλλά στα μάτια (529b1-7). Η ψυχωφελώς ενδιαφέρουσα Αστρονομία εννοείται ως η μάθηση που ασχολείται όχι με την αισθητηριακή παρατήρηση των στολισμάτων του ουρανού, αλλά με την πραγματική αριθμητική τιμή της ταχύτητας ή της βραδύτητας με την οποία αυτά κινούνται, καθώς και με το ποιο είναι το ακριβές σχήμα της τροχιάς τους.[37] Αυτά τα τελευταία είναι εδώ τα όντα για τα οποία μπορεί να υπάρχει αλήθεια, καθόσον αυτά δίδονται όχι στα μάτια, αλλά στον λόγο και στη διάνοια (529c8-d5). Για να έχει, λοιπόν, η Αστρονομία αυτή την αξία της, πρέπει να διδάσκεται όπως και η Γεωμετρία, δηλαδή χρησιμοποιώντας προβλήματα (και όχι παρατηρώντας τον ουρανό, όσο ωραία πράγματα κι αν έχει αυτός να μας δείξει) (530b6-7).

Όπως φαίνεται από το πλαίσιο των εδώ αναλύσεων, ο Πλάτων θέλει να μας αφήσει να καταλάβουμε ότι, όπως η κοσμική ψυχή έχει καταφέρει να διευθετήσει τα ουράνια σώματα στην, κατά τον ίδιο, τέλεια αρμονία, ενότητα, και ομορφιά τους όχι μόνο κατά τη διάταξή του πλήθους των μερών, αλλά και κατά τις έγχρονες διεργασίες και μεταβολές, έτσι είναι δυνατή και μια διευθέτηση των γήινων όντων στη βάση μάλλον του ίδιου κανόνα, δηλαδή του αγαθού.

## Μουσική ή Αρμονία (οργάνωση υψών ή εντατικών μεγεθών γενικά· αρμονική σύνθεση μερών στις επιμέρους εντατικές ποσότητές τους)

Όμως, η κίνηση (φορά) είναι πολλών ειδών. Τα προφανή είδη, ωστόσο, είναι αυτό που μόλις είδαμε, το οποίο δίδεται στην όραση, και το ἀντίστροφό του (530d3), το οποίο δίδεται στην ακοή. Πιο συγκεκριμένα, το δεύτερο είδος κίνησης είναι αυτό που μελετάται από τη Μουσική Θεωρία και, πιο συγκεκριμένα, από την Αρμονία.

Με αυτά ασχολούνται οι Πυθαγόρειοι, οι οποίοι, μελετώντας τις σχέσεις των μουσικών τόνων, θεωρούν πως διακρίνουν την ελάχιστη δυνατή απόσταση μεταξύ διακριτών διαδοχικών μουσικών τόνων και την καθιστούν μονάδα μέτρησης όλων των μουσικών τόνων και αποστάσεων. Σε όλες αυτές τις μελέτες τα αυτιά, βεβαίως, δεν αρκούν και γι' αυτό έρχεται σε βοήθειά τους ο νους. Οι μελετητές της μουσικής αρμονίας, λοιπόν, ζητούν, όπως και οι αστρονόμοι, τις αριθμητικές σχέσεις μεταξύ των μουσικών τόνων που ενέχονται σε μια αρμονική μουσική σύνθεση, σε μια μουσική συμφωνία. Κατά κανόνα, βέβαια, η έρευνα και η διδασκαλία στην Αρμονία γίνεται όπως και στην πρακτική Γεωμετρία. Αλλά μπορεί και εδώ να γίνει η αντίστοιχη αλλαγή προς την αυθεντική ίδια εμπειρία του νου, την ίδια νοητική άφιξη σε αρχές και βίωσή τους. Δηλαδή η διδασκαλία και η έρευνα να πορευθεί με βάση προβλήματα, στα οποία θα ζητάται, π.χ., ποιοι είναι οι σύμφωνοι αριθμοί και ποιοι όχι (531c1-4), κ.λπ.

Έτσι, και η Μουσική θα βρεθεί να λειτουργεί ως προπαίδεια για τη θέαση του αγαθού αλλά και για την εφαρμογή της σχετικής γνώσης, η οποία αφορά στην εκτίμηση της έντασης μεγεθών και στον αρμονικό συνδυασμό τους στο πλαίσιο μιας ενότητας, στη δίκαιη οργάνωση της πόλης.

## Διαλεκτική (η καθαυτή μέθοδος ανακάλυψης όλων των προηγουμένων ειδών)

Τώρα, όλα τούτα δεν είναι παρά μια εισαγωγή στην καθαυτή μέθοδο έρευνας των ειδών, τη διαλεκτική. Αυτή, βεβαίως, δεν είναι, στον υψηλότερο σκοπό της, δουλειά όλων αυτών των επιμέρους επιστημόνων ή, ακριβέστερα πλέον, απλώς διανοητών (533d4-7) (ανθρώπων που απλώς λογίζονται, δουλεύουν με τη σκέψη τους, διανοούνται), αλλά του

37 τὸ ὂν τάχος καὶ ἡ οὖσα βραδυτὴς ἐν τῷ ἀληθινῷ ἀριθμῷ καὶ πᾶσι τοῖς ἀληθέσι σχήμασι φοράς τε πρὸς ἄλληλα φέρεται καὶ τὰ ἐνόντα φέρει (529d2-4). Εδώ φαίνεται να εννοείται ότι ο «αριθμός» αφορά τη σχέση μιας ταχύτητας καθ' εαυτήν και μιας βραδύτητος καθ' εαυτήν. Αντίστοιχα, τα «σχήματα των φορών» μοιάζει να συλλαμβάνονται σαν σχέσεις απλούστερων σχημάτων φορών. Και στα δύο σκέλη της ιδέας τούτης ενέχεται, λοιπόν, η σύλληψη της αναλογίας. Βλέπε και παρακάτω για τη Μουσική. Αυτές εδώ οι αναφορές του Σωκράτη στην *Πολιτεία* συνεχίζονται και γίνονται περισσότερο συγκεκριμένες στις αναλύσεις του *Τίμαιου* για την κοσμική ψυχή και τις τροχιές των ουρανίων σωμάτων, ο οποίος, ως διάλογος, ακολουθεί μάλλον αμέσως μετά την *Πολιτεία* (βλ. και Sallis 2008, σ. 43).

φιλοσόφου. Η διαλεκτική επιχειρεί, χωρίς ουσιαστική βοήθεια από τις αισθήσεις, να φτάσει στο ον *μέσω* του λόγου και σταματά *όταν ο νους κάνει κτήμα του το αγαθό* (532a5-b4). Από αυτή την άποψη, δηλαδή, η διαλεκτική είναι η μέθοδος που αναιρεί τις σκέτες υποθέσεις και φτάνει στις ίδιες τις αρχές (533c7-8) καταφέρνοντας να πετύχει το λόγον διδόναι (533c2) — όχι με έναν άλλο λόγο, αλλά με *νουν*, ο οποίος πλέον *εποπτεύει* αυτό που η σκέψη θα διανοηθεί, αυτό που ο λόγος θα λογιστεί. Ο νους, δηλαδή, φτάνει στη θέα των ίδιων των ειδών.

### Η διαλεκτική απαιτεί φιλοπονία

Για τη διαλεκτική, όμως, δηλαδή για τη φιλοσοφία, δεν είναι κατάλληλα όλα τα πνεύματα. Πρέπει να επιλεγούν γι' αυτήν οι περισσότερο σταθεροί και οι περισσότερο γενναίοι χαρακτήρες και, όσο γίνεται, οι περισσότερο όμορφοι στο παρουσιαστικό (535a9-11). Ακόμα, όμως, πρέπει να είναι πολύ δυνατοί (δριμείς) στα μαθήματα, να μαθαίνουν εύκολα, διότι πολλές ψυχές δειλιάζουν μπροστά στα δύσκολα μαθήματα παρά στις σωματικές ασκήσεις. Βλέπετε, στα μαθήματα η ψυχή είναι μόνη της και όλο τον *πόνο* τον νοιώθει αυτή, χωρίς να μπορεί να τον μοιραστεί με το σώμα. Ή, για να το πούμε και αλλιώς, στα μαθήματα ο πόνος βρίσκει άμεσο δρόμο προς την ψυχή και την χτυπά χωρίς να έχει αυτός "φιλτραριστεί" μέσα από το σώμα (535b5-9). Επίσης, ο μαθητής που προορίζεται για τη διαλεκτική πρέπει να έχει δυνατή μνήμη, να εμμένει στους στόχους του (ἄρρατον εἶναι), να είναι φιλόπονος. Συνολικά, δηλαδή, πρέπει να είναι εὐφυής (535c1-4), από καλή πάστα.

Για να μην έχει η φιλοσοφία το κακό όνομα που τώρα έχει, πρέπει, δηλαδή, να καταπιάνονται με αυτήν όχι τα νόθα, αλλά μόνο τα γνήσια παιδιά της (535c5-8), τα γνήσια και στις αρετές, τα οποία δεν μπορεί να είναι άνθρωποι που πολώνονται είτε προς τη μεριά των σωματικών είτε μόνο από την πλευρά των πνευματικών ενασχολήσεων (535d1-7). Ακόμα, ο ζητούμενος μαθητής πρέπει να είναι φιλαλήθης γενικά και να μη δικαιολογεί ούτε το εκούσιο αλλά ούτε και το ακούσιο ψέμα, μόνο να ζητεί την αλήθεια πάντα (535d9-e5). Φυσικά, όλη ετούτη η προσπάθεια διαλεκτικής προπαρασκευής μπορεί να εφαρμοστεί μόνο σε νέους, γιατί μόνο τούτοι μπορεί να αποδειχτούν γεροί στη μάθηση και σε όσα είπαμε λίγο πριν (536c7-d3).

Επίσης, η σκληρή τούτη εκπαίδευση δεν πρέπει να γίνεται με εξαναγκασμό και βία, διότι ο ελεύθερος δεν πρέπει να μαθαίνει τίποτα υπό συνθήκες δουλείας. Ο σωματικός πόνος που προκαλείται από βία δεν επιφέρει κάποια χειρότερη κατάσταση στο σώμα, αλλά ο ψυχικός πόνος της μάθησης που προκαλείται από βία (εξαναγκασμό) κάνει να μην αναπτύσσεται κανένα μάθημα μέσα στην ψυχή (536e2-5). Τουναντίον, αν είναι να μάθει κάποιος ελεύθερος άνθρωπος, τότε αυτό πρέπει να γίνεται μέσα από το παιχνίδι, στις συνθήκες του οποίου ο δάσκαλος βλέπει καλύτερα και τι ταιριάζει σε ποιον (536e6-537a2). Και για να είναι αποτελεσματικότερη η εκπαίδευση στη διαλεκτική καλό είναι να γίνεται μια επιλογή από τους καλύτερους μαθητές κατά την ηλικία των τριάντα· μόνο αυτοί που θα επιλεγούν θα περάσουν στη δυσκολότερη εκπαίδευση, στη διαλεκτική (537d3-7).

### Οι κακοί παιδαγωγοί διαφθείρουν με σοφίσματα και κολακείες τις πρωταρχικές ηθικές διαισθήσεις

Τώρα, όμως, με την εκπαίδευση των νέων ασχολούνται άνθρωποι κόλακες και παρανομούντες, οι οποίοι προκαλούν μεγάλο κακό (537e1-4). Αυτοί αποπροσανατολίζουν και κοιμίζουν τους νέους. Με την κατάλληλη εκπαίδευση, όμως, οι νέοι μπορούν να επανέλθουν. Και να γιατί.

Από παιδιά υπάρχουν μέσα μας δόγματα περί δικαίων και καλών που μας μεγαλώνουν σαν γονείς μας και εμείς πειθαρχούμε σε αυτά και τα τιμούμε (538c6-8). Υπάρχουν, βέβαια, μέσα μας και ἐπιτηδεύματα που συνοδεύονται από ηδονές και αντίκεινται σε εκείνα τα δόγματα. Αυτά κολακεύουν την ψυχή μας και την έλκουν προς τη μεριά τους. Τούτο, όμως, συμβαίνει σε όσους δεν έχουν ούτε καν ένα μέτριο χαρακτήρα. Στους άλλους, ωστόσο, η ψυχή πειθαρχεί στα δόγματα και τιμά τα πατροπαράδοτα (538c5-d4). Όταν, λοιπόν, προσπαθώντας επιτήδεια να ελέγξει αυτό που ο νομοθέτης προϋποθέτει ως παραδεδομένο καλό, ένας κακός παιδαγωγός δείχνει με παραπλανητικά "διαλεκτικά" επιχειρήματα ότι δεν υπάρχει διαφορά μεταξύ καλού και αισχρού, δικαίου και αδίκου, αγαθού και κακού, ο νέος μπορεί να κλονιστεί (538d6-e3). Τότε, μη μπορώντας να ζητήσει ο ίδιος την αλήθεια, το πιθανότερο είναι αυτός να αφεθεί στο βίο που ρυθμίζεται από τα κολακευτικά "επιτηδεύματα" που συνοδεύονται από ηδονή. Έτσι, θα χάσει κάθε δυνατότητα να ανέλθει προς τη θέα των ιδεών και του αγαθού.

### Η διαλεκτική δεν είναι για να ισχυριζόμαστε εξυπνάδες (οι σοφοί και τα «σκυλάκια»)

Είναι, λοιπόν, πολύ σημαντικό να υπάρχει σοβαρότητα στον τρόπο με τον οποίο φέρνει κανείς τους νέους σε επαφή με τη διαλεκτική, διότι πολλές φορές, όσο νεαρότερος και αμαθής είναι κανείς, τόσο τείνει να κάνει κατάχρηση της διαλεκτικής μόλις γευτεί τη δύναμή της. Οι νεαροί και αμαθείς ακόμα φέρνουν, τότε, συνεχώς αντιρρήσεις απλώς και μόνο για να φέρνουν αντιρρήσεις, προσπαθώντας να ξεσχίσουν τον αντίπαλό τους, χωρίς να θέλουν να φτάσουν σε κάποιο εδραίο συμπέρασμα, αλλά έτσι για πλάκα, σαν τα σκυλάκια (ὥσπερ σκυλάκια) που τραβολογούν και ξεσχίζουν ό,τι βρουν πρόσφορο μόνο για να ακονίσουν τα δοντάκια τους (539b1-7). Στο τέλος, όσοι κάνουν τέτοια "εξυπνακίστικη" χρήση της διαλεκτικής, δεν πιστεύουν ούτε οι ίδιοι τίποτα απολύτως, και οδηγούμαστε συνολικά στην κακή τρέχουσα

κατάσταση της φιλοσοφίας (539c1-3). Ένας ωριμότερος ή ένας πιο μυαλωμένος άνθρωπος, όμως, δεν θα έμπαινε έτσι στη διαλεκτική. Αυτός θα ζητήσει την αλήθεια και θα δώσει και κύρος στο φιλοσοφείν. Γι' αυτό η ηλικία των τριάντα φαίνεται καλή για να εισέλθει κανείς στη διαλεκτική. Πέντε δε χρόνια μοιάζουν αρκετά για την αφομοίωσή της.

## Η επιστροφή στην πραγματικότητα: συνέχιση της διαλεκτικής και τριβή με την πραγματικότητα ως προπαρασκευή για την ανάληψη της εξουσίας

Ακολούθως, πρέπει ο φιλόσοφος να αφήσει τις σπουδές για να αποκτήσει εκ νέου επαφή με τον κόσμο των σκιών και να εντρυφήσει στα προβλήματά του (539e2-5). Σε αυτή τη νέα θέση θα πρέπει και πάλι ο κάθε υποψήφιος για την αρχηγία να δοκιμαστεί αν αντέχει στις ποικίλες πιέσεις και δυσκολίες που θα τους προκύψουν. Δεκαπέντε χρόνια για αυτό το τελευταίο στάδιο φαίνεται πως είναι απαραίτητα. Τότε μόνο, μετά από αυτή τη σύνθετη εκπαίδευση στη διαλεκτική και στα πραγματικά προβλήματα, θα είναι σε θέση να αντικρίσει *το ίδιο το αγαθό* (540a5-9) και να δώσει πραγματικές λύσεις στα πραγματικά προβλήματα. Έτσι θα ολοκληρωθεί η κατάρτιση των αρχόντων και έτσι θα αρχίσει η περίοδος της πλήρους προσφοράς τους στα ζητήματα της πόλεως· όχι ως κάτι που είναι ωραίο και τους αρέσει, αλλά ως κάτι αναγκαίο. Με τη διδασκαλία τους και το παράδειγμά τους δε νέοι άνθρωποι θα εκπαιδεύονται διαρκώς σε αυτό το είδος ζωής και σε αυτό το είδος καθηκόντων. Κι ας θυμίσουμε, βέβαια, πως όλα αυτά είναι δυνατότητες τόσο για άνδρες όσο και για γυναίκες (540c5-7).

## Παρατήρηση. Προβλήματα σε σχέση με την ιδέα περί γνώσης του αγαθού

Αυτό είναι σημαντικό εδώ. Η όλη συζήτηση περί δικαίου, αγαθού και δίκαιης πολιτείας συνιστά μια έρευνα για τους όρους που διασφαλίζουν τον ευδαίμονα ανθρώπινο βίο. Αυτό τίθεται ως σκοπός της ανθρώπινης ζωής, η ευδαιμονία. Αν και στο πλαίσιο της ίδιας έρευνας εξετάζεται και το περιεχόμενο του ευδαίμονος βίου. Για τον Πλάτωνα, ευδαίμων βίος δεν είναι βέβαια αυτός που κατακλύζεται από ηδονές και απολαύσεις, αλλά αυτός που κατέχει το μέτρο του δικαίου, δηλαδή το αγαθό. Ο άνθρωπος που κατέχει το αγαθό γνωρίζει τη δίκη που αρμόζει σε καθετί και σε κάθε περίσταση μέσα στη ζωή, αποδίδοντας σε καθετί και σε κάθε περίσταση το νόημα και τη βαρύτητα που του ταιριάζει. Ο γνώστης του αγαθού καταφέρνει, έτσι, να ζει εναρμονισμένα με όλους και με όλα, απαρτίζοντας λειτουργικό μέρος του όλου κόσμου (και όχι μια δυστυχή παραφωνία του). Με το γενικό πνεύμα αυτής της προσέγγισης δύσκολα θα διαφωνούσε κανείς. Το ζήτημα, ωστόσο, προκύπτει, αναφορικά με τα ειδικά χαρακτηριστικά αυτού του πνεύματος. Πρώτον, αν υπάρχει κάτι σαν αιώνιο μέτρο καθολικής νοηματοδότησης ή αγαθό. Δεύτερον, αν η κατάκτησή του είναι ζήτημα καλλιέργειας της γνώσης και απορριπτικής απομόνωσης των άλλων μερών της ψυχής. Τρίτον, αν σε κάθε πραγματική περίσταση υπάρχει μια δυνατή προσαρμογή στους όρους του αγαθού. Τέταρτον, ποιοι μπορούν να ισχυρίζονται ότι κατέχουν αυτές τις μοναδικές λύσεις. Πέμπτον, πώς χειρίζεται κανείς τις περιπτώσεις στις οποίες η ένταξη της περίστασης στον κανόνα του αγαθού δεν μοιάζει προφανής. Έκτον, πώς τοποθετείται κανείς σε περίπτωση που η αντίσταση των δύστροπων περιπτώσεων να ενταχθούν στον κανόνα του αγαθού είναι επίμονη και χρονίζουσα. Ο Πλάτων δεν προτείνει απλώς τη δυνατότητα της ευδαιμονίας στη βάση του μέτρου του αγαθού. Πιστεύει, επίσης, ότι υπάρχει κάτι σαν το αγαθό, ότι αυτό εμπίπτει μέσα στο βελησνεκές της ανθρώπινης γνώσης, και ότι η γνώση του μας επιτρέπει να χειριζόμαστε τις περιστάσεις της πράξης (να αποτιμούμε και να ανταποκρινόμαστε σε αυτές) με τον ίδιο τρόπο που οι γεωμέτρες χειρίζονται τα γεωμετρικά αντικείμενα και προβλήματα στη βάση της γνώσης των γεωμετρικών ιδεών. Λίγο πιο κάτω ο Πλάτων επιτίθεται στον Όμηρο για την άποψή του ότι οι άνθρωποι βιώνουν την πρακτική ζωή ως δυσχερή επειδή οι θεοί παίζουν μαζί μας. Όχι, εννοεί ο Πλάτων· υπάρχει μια ύψιστη θεϊκή αρχή που μπορεί και επιχειρεί να κανοναρχήσει ό,τι εμπλέκεται στην πρακτική ζωή. Μόνο που εμείς με την προβληματική πεπτωκυία συγκρότηση γινόμαστε κατ' ουσίαν εμπόδια στην "πρόνοιά" της. Γι' αυτό άρεσε τόσο πολύ ο Πλάτων στους χριστιανούς. Σε αυτό το πνεύμα, λοιπόν, εισηγείται μια πρακτική ζωή more geometrico. Από πουθενά, όμως, δεν προκύπτει η βασιμότητα αυτής της προσέγγισης. Ο πρώτος που το κατάλαβε και εναντιώθηκε στην ιδέα ήταν ο Αριστοτέλης. Γι' αυτό είναι και ο ίδιος που για πρώτη φορά επιχειρεί να συγκροτήσει μια πρακτική φιλοσοφία πάνω στη βάση τού ότι κανένας από τους όρους που εμπλέκονται στην πράξη δεν ανταποκρίνεται στις απαιτήσεις που έθετε ο Πλάτων για μια πρακτική ζωή more geometrico. Αυτό είναι το θεμελιακό πρόβλημα: όχι πώς θα είχαν τα πράγματα *αν* ήταν δυνατή μια πρακτική ζωή more geometrico, αλλά ποια να είναι η πρακτική ζωή *με δεδομένο ότι αυτή δεν μπορεί* να διάγεται more geometrico.

# ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2

# ΤΟ ΖΗΤΗΜΑ ΤΩΝ ΑΞΙΩΝ ΣΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ: ΟΥΣΙΕΣ, ΠΡΩΤΟ ΚΙΝΟΥΝ, ΠΡΑΞΗ

## Α. Ο ΓΕΝΙΚΟΣ ΧΑΡΑΚΤΗΡΑΣ ΤΗΣ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗΣ ΜΑΣ ΣΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ

### Ο Αριστοτέλης αμφισβητεί τον Πλάτωνα: νέα οντολογία, νέα ηθική

Ο Αριστοτέλης λέει πως στην Ηθική και στην πράξη γενικά δεν τίθεται ζήτημα αναζήτησης ενός «αγαθού εν γένει», όπως το αναζητά ο Πλάτων, αλλά του αγαθού *για τους ανθρώπους*. Ένας πρώτος τρόπος να το καταλάβουμε είναι να προσφύγουμε στην οντολογική του θέση πως δεν υπάρχουν μορφές ασύνδετες από τις ουσίες, αλλά μόνο μορφές (είδη) σε πραγματικά όντα (ουσίες).[38] Επίσης, στην οντολογία του ο Αριστοτέλης υποστηρίζει πως δεν τίθεται ζήτημα όντος εν γένει ή *όντος ή ον*, όπως το αναζητά ο Πλάτων, αλλά μόνο όντος ως *ουσία*, *τόδε τι*, ενώ κάθε τι άλλο εννοούμενο ως ον εννοείται ως τέτοιο *κατ' αναλογίαν* προς την ουσία ως κατά βάση ον (αλλά όχι αυτονόητα και κατ' εξοχήν). Αντίστοιχα, για τον Αριστοτέλη δεν ορίζεται κάτι σαν το αγαθό εν γένει, αλλά σίγουρα αυτό που μας ενδιαφέρει είναι βασικά το αγαθό για τον άνθρωπο. Με βάση την οντολογική του θέση, ο Αριστοτέλης μοιάζει να εννοεί πως, όπως το ον ως τέτοιο (ον ή ον) δεν συνιστά γένος, έτσι και το αγαθό ως τέτοιο δεν είναι γένος. Αλλά, τότε, σε αναλογία με ποιο κατά βάση αγαθό εννοούμε το αγαθό γενικά, το αγαθό ως τέτοιο; Το εννοούμε άραγε κατά βάση με αναφορά στον άνθρωπο και μετά, σε αναλογία προς αυτό, εννοούμε και καθετί άλλο αγαθό και κάθε αγαθό άλλων όντων; Προφανώς, στην οντολογία του Αριστοτέλη, το κατά βάση ον δεν είναι και το κατ' εξοχήν ον. Κατ' εξοχήν ον παρουσιάζεται σε αυτόν να είναι το Ακίνητο Κινούν. Αυτό, όμως, συνιστά από μόνο του ένα παράδοξο. Γιατί να μην χρησιμοποιήσουμε αυτό το κατ' εξοχήν ον για να εννοήσουμε και το απλό καθέκαστο τόδε τι της γήινης εμπειρίας μας; Αν, λοιπόν, ισχύει το ίδιο και στην περίπτωση της ορισιμότητας του αγαθού εν γένει, προκύπτει πάλι το αντίστοιχο παράδοξο. Αν κατ' εξοχήν και όλως αγαθό είναι το Ακίνητο ή Πρώτο Κινούν, δηλαδή ο αριστοτελικός Θεός, τότε γιατί να μην ορίσουμε το αγαθό πρώτα στο επίπεδο του κατ' εξοχήν αγαθού και μετά κατ' αναλογίαν και για όλα τα άλλα όντα και για τον άνθρωπο;

Η απάντηση σε αυτά τα δύο παράδοξα, ας τα πούμε «το οντολογικό» και «το αξιολογικό», μπορεί να είναι τουλάχιστον διττή. Από τη μια, το συνολικό προσγειωμένο πνεύμα της φιλοσοφίας του Αριστοτέλη μας κάνει να περιμένουμε ότι την έρευνά μας την ξεκινάμε από το πιο γνώριμο σε εμάς και κινούμαστε προς το καθ' εαυτό πρώτο. Καμία έρευνα για το κατ' εξοχήν ον και για το κατ' εξοχήν αγαθό δεν μπορεί να ξεκινήσει χωρίς να είμαστε ήδη όχι μόνο προ-οικειωμένοι, αλλά και σε βάθος γνώστες του τι είναι τα γύρω μας όντα και οι δικές μας ζητήσεις του αγαθού. Από την άλλη, μπορεί να οντοθέτουμε όσο θέλουμε όντα και πραγματικότητες ανώτερες και τελειότερες από εμάς και από αυτό που φανερώνεται γύρω μας, αλλά η κυριολεκτική αλήθεια των σχετικών ισχυρισμών και προβολών μας δεν μπορεί παρά να παραμένει πάντα αδιευκρίνιστη. Αν, προκειμένου να έχουμε μια συνεκτική εμπειρία πραγματικότητας και δικής μας ύπαρξης και πράξης, δεν μπορούμε παρά να προβαίνουμε σε τέτοιες οντοθεσίες, τότε σίγουρα δεν πρέπει να εκλαμβάνουμε τις ερμηνευτικές προβολές μας για αδιαμφισβήτητη αλήθεια μιας δήθεν κρουστότερης και γνωστής σε εμάς πραγματικότητας. Όπως και να έχει, λοιπόν, καμία οντολογία, καμία αξιολογία και καμιά πραξιολογία δεν μπορεί να ξεκινήσει χωρίς την αρχή αυτή να την κάνουμε από τη *δική μας* γήινη εμπειρική πραγματικότητα και από την εξέταση του *δικού μας* ανθρώπινου αγαθού.

---

38 Στα *Μετά τα Φυσικά* υπάρχουν δύο σημεία στα οποία ο Αριστοτέλης υποστηρίζει πως κάτι δεν είναι αγαθό ή κακό, χωρίς αυτοί οι όροι να έχουν το νόημα μιας ποιότητας που αποδίδεται ως συμβεβηκός κάποιας ουσίας (στην κατάσταση του δυνάμει της) (βλ. *ΜΦ*, 1028a13-18 και 1051a17-21). Μάλιστα, κακό μπορεί να είναι μόνο κάτι που ανήκει στον κύκλο των μεταβολών και των αλλοιώσεων, και πιο συγκεκριμένα αυτό που δεν βρίσκεται στον δρόμο της ενέργειας προς την ενεργεία εντελέχεια, διότι κάτι τέτοιο εννοεί αυτός ο όρος (κάτι που έχει αποκλίνει ή έχει εξοκείλει ή —όπως θα λέγαμε, έχει «αμαρτήσει»— σε σχέση με αυτόν το δρόμο). Τα αιώνια και απαράλλαχτα όντα, από την άλλη, είναι μόνο αγαθά, αφού συνιστούν μόνο ενεργεία την εντελέχειά τους. Φυσικά, είναι ένα ζήτημα εδώ αν ο ασθενής ή κακός άνθρωπος είναι οντολογικώς λιγότερο άνθρωπος, κ.λπ. (Για πιθανά προβλήματα στη σχετική θεωρία βλ. Oates 1963, 190 κ.ε.) Σε σχέση και με άλλα χωρίς που θα δούμε παρακάτω, αντιλαμβανόμαστε ότι *αγαθός-ή-κακός* μπορεί να είναι τελικά κυρίως μόνο ο άνθρωπος, ο οποίος βρίσκεται στον δρόμο προς την εντελέχειά του διαθέτοντας *προαίρεση*. Αν το αγαθό ή το κακό είναι καταλήξεις μιας δύναμης, "δυνατότητας για …", τότε ο άνθρωπος, ο οποίος είναι ικανός για αυτό και *στην πράξη* (όχι απλώς στην κακομορφία, δυσμορφία, κ.λπ., στη φυσική ή βιολογική κίνησή του), θα έχει σε κάποιο στοιχείο αυτής ακριβώς της πράξης τούτη τη "δυνατότητα". Αυτό το στοιχείο θα αναζητήσουμε στα επόμενα, καθώς και το τι μπορεί να αναμένεται από την "τροπή" του στις εκάστοτε περιστάσεις της πράξης. Για τον άνθρωπο, επίσης, θα δούμε να λέει ο Αριστοτέλης, μπορεί επίσης να υπάρχει *αυτόματον* και *τύχη*, μιας και αυτά έχουν το νόημά τους μόνο σε αναφορά με το ον που έχει τη δυνατότητα για το αγαθό ή για το κακό ειδικά με τον τρόπο του ανθρώπου. Αυτά τα φαινόμενα θα λάβουν ένα ιδιαίτερο νόημα στην *Ποιητική* του.

## Ορίζεται τελικά κάτι σαν το αγαθό εν γένει;

Πάντως, ενώ ο Αριστοτέλης δεν κάνει ακριβώς λάθος στην κατ' αρχήν τοποθέτησή του έναντι του Πλάτωνα, μάλλον χάνει την ευκαιρία να εκμεταλλευτεί ορθά το γενικό πνεύμα της σχετικής κριτικής του. Το ίδιο ισχύει και όταν λέει ότι το αγαθό –τουλάχιστον ως αρχή της εκάστοτε συγκεκριμένης πράξης– δεν είναι ζήτημα γνώσης του σοφού, αλλά των σοφότερων, των εμπειρότερων, των ειδικότερων, ή των πολλών.

Το αγαθό είναι μια μορφική έννοια η οποία μπορεί να ορίζεται με πλήρη γενικότητα. «Αγαθό είναι ό,τι συμφέρει — είτε έμμεσα είτε άμεσα είτε τελικά— στη σωτηρία ή ευόδωση, ας πούμε, ενός όντος».[39] Η έννοια ορίζεται θαυμάσια για κάθε ον και σε κάθε περίσταση (φυσικά ως *διαδικασία* και όχι οντικά, με απόδοση ιδιοτήτων σε ένα υπόστρωμα πραγματικότητας). Το πρόβλημα αρχίζει να δημιουργείται όταν φύγουμε από τη φορμαλιστική γενικότητα για να περάσουμε στην υλική ή περιεχομενική γενικότητα. Με το να έχουμε πει πως αγαθό είναι «ό,τι συμφέρει» δεν σημαίνει ότι μπορούμε και να το *εφαρμόσουμε* άνευ άλλων στις περιοχιακές επικράτειες και γένη όντων (π.χ., άβια, έμβια, θηλαστικά, ερπετά, κ.λπ.). Ο μαθηματικός που γνωρίζει το πυθαγόρειο θεώρημα μπορεί να αναγνωρίζει τα διάφορα τρίγωνα, αυτό και εκείνο, εδώ και εκεί, τώρα και μετά (θα επανέλθουμε σε αυτό.) Ισχύει, όμως, ότι και ο σοφός γνώστης του αγαθού (ενός έτσι μορφικά ορισμένου αγαθού) μπορεί να το εφαρμόζει σε κάθε περίπτωση, όπου καλείται να διακριβώσει το συμφέρον γι' αυτό και εκείνο άλλο ον ή άνθρωπο (το δικό του ή εμού και σού, κ.λπ.), εδώ και εκεί, τώρα και μετά; Το φυτό το συμφέρει το νερό και ο ήλιος. Το βόδι το συμφέρει το νερό και το γρασίδι. Αλλά *τι συμφέρει τον άνθρωπο*;

Εδώ τίθεται το ζήτημα. Για να το απαντήσουμε πρέπει να ξέρουμε *τι είναι* ο άνθρωπος, *πού μέσα* υπάρχει και κινείται, και τι *οφείλει* (ή προβλέπεται *ουσιο-κανονικά*) να πράττει εκεί μέσα (όντας αυτός που είναι). Όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, ο Πλάτων έδωσε επ' αυτού μια φιλοσοφική ανθρωπολογία και μια φιλοσοφική κοσμολογία, στο μεταξύ των οποίων άρθρωσε την Ηθική του και την Πολιτική του. Ο Αριστοτέλης έκανε το ακριβώς αντίστοιχο. Το ίδιο και ο Επίκουρος. Το ίδιο και οι Στωικοί. Το ίδιο και οι Νεοπλατωνικοί. Το ίδιο και οι Χριστιανοί. Το ίδιο και οι Διαφωτιστές. Το ίδιο και ο Χιουμ και ο Καντ. Το ίδιο και ο Νίτσε, και ο Σέλερ, αλλά (με μία έννοια) ακόμα και ο Χάιντεγκερ (αν και χωρίς αυτός να κάνει χρήση της έννοιας της αξίας αλλά και της ιδέας της ηθικής).

## Το πλατωνικό αγαθό και η αριστοτελική μεσότητα

Αλλά ας γυρίσουμε στον Αριστοτέλη. Αφού όρισε τον άνθρωπο και αφού όρισε τον κόσμο του, ο Αριστοτέλης αναρωτήθηκε: τι, τώρα, συμφέρει τον άνθρωπο; Θυμίζουμε πως όταν ο Πλάτων έθεσε το ερώτημα τόσο στη γενική μορφή του (αλλά και προσαρμοσμένο στο πλαίσιο της πόλεως) (*Πολιτεία*) όσο και στη συγκεκριμένη εκδοχή του για τον άνθρωπο (*Φίληβος*), απάντησε πως το τι συμφέρει τον άνθρωπο, δηλαδή το τι είναι αγαθό, το γνωρίζει μόνο ο σοφός διαλεκτικός που προπαιδεύτηκε *μαθηματικά* και μπόρεσε να φτάσει μέχρι τη θέαση του ίδιου του αγαθού ως μαθηματικής φόρμουλας (τύπου ή αλγόριθμου).[40] Ο Αριστοτέλης δεν δέχεται αυτή την απάντηση. Αλλά γιατί;

Κατά τον ίδιο, δεν υφίσταται τέτοιο περιεχόμενο γνώσης. Εμείς, όμως, είδαμε ότι (με τις κατάλληλες επιφυλάξεις) *μπορεί* να υφίσταται. Άρα, αυτό που θα έπρεπε να υποστηρίξει ο Αριστοτέλης είναι ότι δεν υφίσταται τέτοιο περιεχόμενο γνώσης όπως το εννοεί *ο Πλάτων*. Διότι, τελικά, και ο ίδιος ο Αριστοτέλης εννοεί ένα είδος αγαθού "εν γένει" *έστω* και για τον άνθρωπο. Τούτο είναι η τήρηση της *μεσότητας*. Αντίστοιχα, ενάρετος βίος είναι αυτός που στο πράττειν του ακολουθεί τη διαδρομή της μεσότητας. Ο άνθρωπος δεν είναι ούτε γη, ούτε πυρ, ούτε ύδωρ, ούτε αήρ. Είναι ένας συν-

---

39 Ο ίδιος ο Αριστοτέλης δίνει αυτόν τον κατ' εμέ ικανοποιητικότατο ορισμό: «τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τἀγαθόν τέλος γὰρ γενέσεως καὶ κινήσεως πάσης τοῦτ᾽ ἐστίν» (*ΜΦ*, 983a32). Και «λέγομεν τελείως ἀπολωλέναι καὶ τελείως ἐφθάρθαι, ὅταν μηδὲν ἐλλείπῃ τῆς φθορᾶς καὶ τοῦ κακοῦ ἀλλ᾽ ἐπὶ τῷ ἐσχάτῳ ᾖ» (*ΜΦ*, 1021b27-8). Ανάλογο ορισμό είδαμε και στην *Πολιτεία*: «τὸ μὲν ἀπολλύον καὶ διαφθεῖρον πᾶν τὸ κακὸν εἶναι, τὸ δὲ σῷζον καὶ ὠφελοῦν τὸ ἀγαθόν» (*Πολ.*, 608 e3-4). Μπορεί δε κανείς να τον συγκρίνει με μια αντίστοιχη παρατήρηση του Καντ στην πρώτη κιόλας σελίδα του «Η Αποτυχία όλων των Φιλοσοφικών Προσπαθειών στη Θεοδικία»: θεοδικία, λέει είναι, η «υπεράσπιση της υπέρτατης σοφίας του Δημιουργού του κόσμου απέναντι στην κατηγορία πού διατυπώνει εναντίον της ο Λόγος με τεκμήριο τα εχθρικά προς τη (σκοπιμότητα) γεγονότα του κόσμου», δηλαδή με τεκμήριο το (φυσικό ή/και ηθικό) κακό μέσα στον κόσμο. Αντίστοιχες τοποθετήσεις θα μπορούσαμε να δούμε και στον Λότσε και στον Σέλερ. Για τα τελευταία, όμως, δεν είναι το κατάλληλο μέρος να μιλήσουμε περισσότερο.

40 Βλ. και Gadamer 1986, 30-31. Ο Γκάνταμερ, ωστόσο, προσεγγίζει τα πράγματα θέλοντας να βλέπει παντού ομοιότητες και αναλογίες στις προσεγγίσεις των Πλάτωνα και Αριστοτέλη, τόσο που ουσιαστικά θεωρεί τον Αριστοτέλη απλώς πλατωνικό (και οι δυο αναζητούν το αγαθό ως κάποιου τύπου καθόλου· και οι δύο θεωρούν πως η αρετή συνίσταται στην τήρηση ενός μέτρου· και οι δύο απαντούν πως η ευδαιμονία βρίσκεται στον θεωρητικό βίο) (βλ. 1986, κεφ. 1). (Ασφαλώς, αυτό είναι σαφές για την περίπτωση του ζώντος Θεού στο Λ των *Μετά τα Φυσικά*, 1072b13-30. Για τον άνθρωπο, ο οποίος δεν είναι απλώς ζων αλλά και ζων εν μέσω *υλικών* πραγμάτων, εκτεθειμένος στο σφάλμα και τη μεταβολή και στο πέρασμα του χρόνου και την αλλαγή τόπων, είναι ένα ζήτημα αν ο θεωρητικός βίος, ως βίος νοητικής πρόσληψης ή μάλλον —ειδικά για τον Θεό— *κατοχής* των ουσιών ή τί ἦν εἶναι των όντων, είναι ο *πραγματικά* δυνατός ευδαίμων βίος ή μια απλή εξιδανίκευση που θέτει τους όρους ευδαιμονίας του Θεού ως ιδεατό προσανατολισμό και για τον ανθρώπινο βίο, ο οποίος είναι ο μόνος επίγειος βίος που μπορεί στον μέγιστο βαθμό να ομοιάσει στον βίο του Θεού.) Ισχυρίζεται ακόμα ότι στην ουσία η Σωκρατική γνώση του αγαθού και η αριστοτελική φρόνηση είναι το ίδιο πράγμα (1986, 33). Όλα αυτά μας δείχνουν ότι ο Γκάνταμερ δεν διακρίνει ή, ίσως ακριβέστερα, *καταπιέζει* την κεφαλαιώδους σημασία διαφορά στον τρόπο με τον οποίο οι δυο τους απαντούν το ερώτημα του τι είδους γνώση μπορούμε να έχουμε για το αγαθό και το μέτρο και ποιος μπορεί να έχει αυτή τη γνώση.

δυασμός όλων αυτών – και κάτι παραπάνω. Κατά τούτο, δεν προορίζεται ούτε να απλώς να ανέλθει προς τους ουρανούς ούτε απλώς να καταπέσει στη χθονιότητά του. Ο άνθρωπος υπάρχει ως μια ειδική έμψυχη ενότητα όλων των βασικών στοιχείων. Έτσι, μέσα στον αριστοτελικό κόσμο, η θέση του ανθρώπου είναι πάντα μια καλοζυγισμένη μεσότητα, μια πορεία σαν εκείνη του Δαίδαλου. Ακολούθως, θα έπρεπε να πει ότι τίθεται ζήτημα αν, ποιος, και πώς ή κατά πόσο μπορεί να γνωρίσει την απάντηση σχετικά με το ποια είναι αυτή η μεσότητα *κάθε φορά*. Μπορεί, άραγε, το αγαθό για τον άνθρωπο, δηλαδή τη μεσότητα, να το γνωρίσει ο διαλεκτικά ανερχόμενος προς τις Ιδέες μαθηματικός-σοφός του Πλάτωνα;

### Η καταστασιακότητα της πράξης και ο καιρός

Η απάντηση θα μπορούσε να κινηθεί ως εξής. Ο άνθρωπος είναι ένα σύνθετο και πολυεπίπεδο ον. Υπάρχουν ειδικοί που γνωρίζουν τι συμφέρει το στομάχι. Ειδικοί που γνωρίζουν τι συμφέρει την καρδιά. Ειδικοί που γνωρίζουν τι συμφέρει τη σκέψη, κ.λπ. Υπάρχουν, όμως, ειδικοί, και μάλιστα του τύπου του *μαθηματικού*, που να γνωρίζουν τι συμφέρει τον άνθρωπο ως πλήρη ολότητα; Υπάρχει για την πράξη κάποιου τύπου εξίσωση στην οποία, π.χ., αν γράψει κάποιος «$\beta^2 + \gamma^2$» να μην γίνεται παρά η απάντηση να είναι «$\alpha^2$»; Το πρόβλημα δε είναι ακόμα πιο δύσκολο, διότι, όπως διαπιστώνει ο Αριστοτέλης, ο άνθρωπος δεν υπάρχει όπως υπάρχει η πέτρα ή ακόμα το βόδι ή κάποιο ανώτερο θηλαστικό. Ο άνθρωπος υπάρχει σε μια σειρά *συγκυριών* ή *καταστάσεων*: Εδώ και τώρα είμαι άλλος και είναι διαφορετικά από ό,τι εκεί (ή ακόμα και εδώ) και χτες, και προχτές, και αύριο, κ.λπ.[41] Οπότε, όταν ρωτάμε για το τι συμφέρει τον άνθρωπο ως ολότητα έχουμε, άραγε, υπ' όψιν μας τον άνθρωπο σε αυτή τη συγκυρία, ή τον βλέπουμε κάπου μεμονωμένα, σε ένα αφηρημένο πραξιο-υπαρκτικό ενσταντανέ του; Αν δεν θέλουμε να χάσουμε από τα μάτια μας το ον για το οποίο μιλάμε και το οποίο μας ενδιαφέρει κρίσιμα, δηλαδή αν δεν θέλουμε να μιλάμε για μια ισχνή αφαίρεση ανθρώπου, δεν μπορεί παρά να θέλουμε να θέσουμε το ερώτημα για το συμφέρον του ανθρώπου, θεωρώντας τον ως συγκεκριμένη ολότητα στην περιρρέουσα συγκυριακότητα.

Να λοιπόν το μέγα ερώτημα: πώς ορίζεται το συμφέρον για τον συγκεκριμένο όλον άνθρωπο στις συγκυρίες του; Και ποιος μπορεί να γνωρίζει κάτι τέτοιο;

Εδώ είναι που δίδεται η χαρακτηριστικά αριστοτελική απάντηση, αλλά μόνο και μόνο για να μας προβληματίσει με την ελλειπτικότητα και την αν-επάρκειά της. Για τον Αριστοτέλη, καμία μαθηματική παιδεία και καμία πλατωνική διαλεκτική δεινότητα δεν μπορεί να βοηθήσει εδώ. Τα πράγματα είναι ρευστά και ασταθή και όχι μόνιμα και σταθερά. Οπότε, κανένας μοναδικός σοφός αγαθεπόπτης δεν μπορεί να ισχυριστεί πως γνωρίζει την απάντηση. Πώς πορευόμαστε, λοιπόν, στη διακρίβωση του συμφέροντος για τον άνθρωπο στις ποικίλες συγκυρίες; Βασικά εδώ είναι τα *καθέκαστα* της ύπαρξης και της πράξης. Για να κρίνει κανείς τι είναι συμφέρον πρέπει να μπορεί να αναγνωρίζει μέσα σε ποια συγκυρία τίθεται το ζήτημα. Απαιτείται, λοιπόν, όπως λέει ο Αριστοτέλης, αναγνώριση των καθεκάστων της συγκυρίας, ή, αλλιώς, «νους των εσχάτων». Να, άρα, ποιος μπορεί να κρίνει το συμφέρον: αυτός που μπορεί να δει τον καιρό, ο *καιροσκόπος*, όχι ένας πλατωνικός "αιωνοσκόπος" ή "αϊδιοσκόπος". Και ποιος είναι κατάλληλος καιροσκόπος; Όχι ο μαθηματικός, ο οποίος δεν εκπαιδεύτηκε ούτε έχει την ικανότητα για κάτι τέτοιο, αφού τυρβάζει περί άλλα και άλλα, τα *εν ουρανώ* ευρισκόμενα. Εδώ χρειάζονται άνθρωποι ικανοί να αναγνωρίζουν και να εκτιμούν προσφυώς τα ρέοντα. Και οι μόνοι που μπορεί να κάνουν κάτι τέτοιο είναι είτε *οι σοφότεροι*, είτε *οι εμπειρότεροι*, είτε *οι ειδικότεροι*, είτε —αν κανένας από τους προηγούμενους δεν είναι διαθέσιμος ή δεν μπορεί να αποδώσει, ενώ η επιτακτικότητα της πράξης πιέζει— *οι περισσότεροι*, *οι πολλοί*, *ο δήμος*.

Προφανώς, αυτό υπήρξε κάρφος στο μεγαλειώδες σχήμα της τέλειας σοφίας του Πλάτωνα – και του Χάιντεγκερ ομοίως (αν και για αντιδιαμετρικά ιδωμένους λόγους). Βέβαια, το τι είδους ζωή μπορεί να εξασφαλίζει μια τέτοια αριστοτελική διάκριση του συμφέροντος είναι ένα άλλο ζήτημα που δεν μπορούμε να το πιάσουμε αμέσως εδώ· θα το θίξουμε κάπως παρακάτω.

## Β. ΟΙ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΕΣ ΠΡΟΫΠΟΘΕΣΕΙΣ ΤΗΣ ΣΧΕΣΗΣ ΠΡΑΞΗΣ-ΑΓΑΘΟΥ ΣΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ

### Οι ουσίες (υπερσελήνιες και υποσελήνιες)

Στις *Κατηγορίες* του ο Αριστοτέλης εξηγεί πώς, για τον ίδιο, ον με την πλέον πλήρη σημασία του όρου είναι οι ουσίες, τα επιμέρους όντα (τόδε τι) που εμφανίζονται ως πραγματικά στην εμπειρία μας, π.χ., αυτή η πέτρα, αυτό το δένδρο, αυτό το άλογο, αυτός ο άνθρωπος, αυτό το άστρο, κ.λπ. Αυτά είναι και είναι ό,τι είναι επειδή μια κατά τα άλλα άμορφη ύλη έχει προσλάβει την αντίστοιχη μορφή ή είδος και οργανώθηκε με τον τρόπο που αυτή η μορφή ή είδος προδιέγραφε και

41 Ή, όπως ίσως μπορούμε να πούμε αλλιώς (όπως θα πει αργότερα ο Χάιντεγκερ, αντλώντας από τον Αριστοτέλη), σε μια κινητικότητα! Ωστόσο, ο Χάιντεγκερ είναι αναγκασμένος στην πορεία να δεχτεί δύο κινητικότητες (κάτι που, στο «Natorp Bericht», συγχέει τα βήματα της ανάλυσής του για τον Αριστοτέλη και για τη σχέση εκείνου με το ερώτημα για το Είναι).

επέβαλλε. Ωστόσο, αυτή η σύνδεση ύλης και μορφής δεν είναι και η πλέον απλή διεργασία ή το πλέον απλό γεγονός. Οι ουσίες που υπάρχουν στην υπερσελήνια περιοχή είναι αιωνίως όπως είναι, ενώ στην υποσελήνια περιοχή επικρατούν διαρκείς μεταβολές (κινήσεις): γένεση και φθορά, αύξηση και φθίση, αλλαγή τόπου.

## Η ύλη, τα ενάντια, και τα στοιχεία

Στην υποσελήνια περιοχή, η πραγματικότητα έχει συγκροτηθεί πάνω σε ένα έσχατο αόριστο και άγνωστο καθ' εαυτό υπόστρωμα που ο Αριστοτέλης το ονομάζει «ύλη». Η ύλη τελεί ήδη υπό την πρωτο-μορφοποίηση των γνωστών τεσσάρων εναντίων πρωτο-μορφών ή πρωτο-καταστάσεων[42] (θερμό-κρύο, υγρό-ξηρό) και μάλιστα σε έναν από του τέσσερεις δυνατούς συνδυασμούς τους (ξηρό και κρύο, υγρό και κρύο, υγρό και θερμό, θερμό και ξηρό). Έτσι, στην εμπειρία μας συναντάμε την ύλη ως ήδη απαρτίζουσα το ένα ή το άλλο από τα τέσσερα γνωστά στοιχεία (αντίστοιχα των προαναφερθέντων ζευγών: γη, νερό, αέρας, φωτιά), τα οποία μας εμφανίζονται.[43] Έτσι, οι ουσίες που δίδονται στην εμπειρία μας αποτελούνται από συνδυασμούς των τεσσάρων στοιχείων που έχουν οργανωθεί με τον τρόπο που τους επέβαλε η μία ή η άλλη μορφή. Για παράδειγμα, ένα μήλο αποτελείται από γη και νερό, μορφοποιημένα στη δομή υπό την οποία μας είναι γνωστά τα μήλα. Υπάρχουν δε ουσίες που υφίστανται ως προϊόντα της *φύσης* και ουσίες που υφίστανται ως προϊόντα της ανθρώπινης *τέχνης* (ποίησης). Για παράδειγμα, το τραπέζι είναι μια τέτοια ουσία της τέχνης, η οποία αποτελείται κυρίως από γη και ενδεχομένως και από λίγο νερό· συνδυασμός στοιχείων, ο οποίος μορφοποιήθηκε στη δομή ενός τραπεζιού από κάποιον τεχνίτη επιπλοποιό που είχε στο νου του την αντίστοιχη μορφή.

## Τι μπορεί να σημαίνει ότι η μορφή συγκροτεί την ύλη σε ουσίες;

Το ερώτημα που μας ενδιαφέρει εδώ, όμως, είναι το εξής: είτε πρόκειται για τα φύση όντα είτε πρόκειται για τα τέχνη όντα, τι ακριβώς πιστεύει ο Αριστοτέλης σχετικά με το τι η μορφή (είδος) συνεισφέρει στην οντολογική συγκρότηση των ουσιών; Για να το θέσουμε λίγο διαφορετικά, πιστεύει ο Αριστοτέλης ότι η μορφή του δένδρου το καθιστά ον που το χρησιμοποιούμε για πρώτη ύλη στην επιπλοποιία ή για να οδηγούμε κάτω από τη φυλλωσιά του το κοπάδι των προβάτων προκειμένου να αποφύγει τις ακτίνες του Ήλιου μέσα στο καυτό καλοκαιρινό καταμεσήμερο; Ή, η μορφή της προσδίδει σε αυτή την πέτρα την καταλληλότητά της για να σπάσουμε ένα καρύδι ή ίσως το κεφάλι ενός απειλητικού ζώου που επελαύνει εναντίον μας; Κι ακόμα, η μορφή του προσδίδει στο τραπέζι την καταλληλότητά του στο να αποθέτουμε πάνω του τα φαγητά μας και να καθόμαστε γύρω του προκειμένου να απολαύσουμε ένα οικογενειακό γεύμα; Το ίδιο, η μορφή του προσδίδει στο μαχαίρι την καταλληλότητά του να κόβει το ψωμί του οικογενειακό μας γεύματος αλλά και να διατρυπά το σώμα ενός άτυχου ανθρώπου; *Για ποιό ακριβώς επίπεδο συγκρότησης των ουσιών ευθύνεται, κατά τον Αριστοτέλη, η μορφή (ως είδος ή τί ἦν εἶναι);*

## Οι αρχαίοι εξετάζουν μόνο προσχηματικά το ον ως "σκέτη φύση" και εμμένουν στην εξέτασή του βασικά από την πλευρά των σκοπών

Πιστεύω πως, όπως και στον Πλάτωνα, αυτό το ερώτημα δεν τέθηκε στον Αριστοτέλη – τουλάχιστον όχι έτσι. Γενικά φαίνεται να μην τέθηκε στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία, εκτός ίσως, υπό κάποια πρωτόλεια μορφή, στους Στωικούς. Όπως και ο Πλάτων, έτσι και ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι το δικό του «είδος» συγκροτεί τις ουσίες ως τα όντα που μας είναι γνωστά αδιακρίτως και αδιευκρινίστως στην καθημερινή εμπειρία και στις καθημερινές πρακτικές.[44] Με άλλα λόγια, οι μορφές συγκροτούν τις ουσίες ως χρήματα, εννοημένα κατά βάση ως αγαθά.[45] Με το που η μορφή έχει εφαρ-

---

42 Οι όροι τούτοι δεν είναι του Αριστοτέλη.

43 «Ἡμεῖς δὲ φαμὲν μὲν εἶναί τινα ὕλην τῶν σωμάτων τῶν αἰσθητῶν, ἀλλὰ ταύτην οὐ χωριστὴν ἀλλ´ ἀεὶ μετ´ ἐναντιώσεως, ἐξ ἧς γίνεται τὰ καλούμενα στοιχεῖα.» (*Περί Γενέσεως και Φθοράς*, 329a24-26).

44 Για να είμαστε ακριβείς, στο *Περί Ψυχής* ο Αριστοτέλης φτάνει σε μια διάκριση μεταξύ μορφής ή είδους ως «σχήμα», δηλαδή ως εξωτερική κατατομή ενός πράγματος, και ως τί ἦν εἶναι (essentia). Βλ. Oates 1963, 72-3. Το ερώτημα που έχουμε θέσει εδώ αφορά τη μορφή ή είδος με τη δεύτερη, οντολογικά βαρύτερη, σημασία. Ωστόσο, παρά την εν λόγω εννοιολογική διάκριση, φαίνεται πως δεν μπορούμε να εντοπίσουμε στον Αριστοτέλη την αντίστοιχη λειτουργική εφαρμογή της στις αναλύσεις. Η μορφή ως τί ἦν εἶναι, π.χ., του τραπεζιού ή του δένδρου και του αλόγου, παρουσιάζεται στο τέλος να περιλαμβάνει απλώς ως μέρος της και την μορφή ως «σχήμα».

45 Ένα ενδιαφέρον σημείο στο Α των *Μετά τα Φυσικά* αναφέρει πως οι πρώτοι φιλόσοφοι «ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας […] ἀναγκαζόμενοι τὴν ἐχομένην ἐζήτησαν ἀρχήν. τοῦ γὰρ εὖ καὶ καλῶς τὰ μὲν ἔχειν τὰ δὲ γίγνεσθαι τῶν ὄντων ἴσως οὔτε πῦρ οὔτε γῆν οὔτ' ἄλλο τῶν τοιούτων οὐθὲν οὔτ' εἰκὸς αἴτιον εἶναι οὔτ' ἐκείνους οἰηθῆναι· οὐδ' αὖ τῷ αὐτομάτῳ καὶ τύχῃ τοσοῦτον ἐπιτρέψαι πρᾶγμα καλῶς εἶχεν. νοῦν δή τις εἰπὼν ἐνεῖναι, καθάπερ ἐν τοῖς ζῴοις, καὶ ἐν τῇ φύσει τὸν αἴτιον τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως πάσης οἷον νήφων ἐφάνη παρ' εἰκῇ λέγον [984b18] τας τοὺς πρότερον.» (*ΜΦ*, 984b10-18). Κατανοήθηκε, δηλαδή, πως μια σκέτα νατουραλιστική απόπειρα εξήγησης της εμπειρίας ύπαρξης και πράξης μας μέσα στον κόσμο δεν μπορεί να σταθεί, αφού δεν μπορεί να εξηγήσει το αγαθό και το ωραίο. Χρειάζεται τότε η εισαγωγή ενός νου που ρυθμίζει μια τάξη για τα πράγματα. Μόνο τότε τα σκέτα φυσικά πράγματα και ο άνθρωπος με την ύπαρξη και την πράξη του εντάσσονται σε έναν κόσμο, όπου το αγαθό και το ωραίο συ-

μοστεί πάνω στην ύλη, δεν έχει συγκροτήσει μια ουσία απλώς κατά τη σκέτα αισθητηριακά αντιληπτή κατατομή της και περιεχόμενό της, αλλά μας την έχει αποδώσει πλήρως ενταγμένη μέσα σε έναν ανθρώπινο *κόσμο*, μέσα σε έναν κόσμο όπου ήδη εξελίσσεται το δράμα της ανθρώπινης ύπαρξης και δράσης με τον έναν ή τον άλλο σκοπό (τέλος).[46] Υπ' αυτή την έννοια, ούτε στον Αριστοτέλη τίθεται το ζήτημα των αξιών με τον τρόπο που τίθεται στη νεότερη φιλοσοφία, σχεδόν ακριβώς μετά την επιστημονική επανάσταση και τον σκέτα φυσικό κόσμο που αυτή έστησε ενώπιόν μας. Δεν τίθεται ούτε στον Αριστοτέλη, δηλαδή, ζήτημα σχέσης γεγονότων-αξιών με τον τρόπο που ετέθη στη νεότερη φιλοσοφία και εφεξής.[47] Για παράδειγμα, δεν τίθεται το ερώτημα του τι είναι αυτό που προστίθεται προκειμένου το φυσικό αντικείμενο «τραπέζι» (ένα σώμα με συγκεκριμένη κατανομή και σύσταση ύλης)[48] να καταστεί ένα χρήσιμο αγαθό της οικοσκευής μας.

---

γκαθορίζουν το σκέτα φυσικό ον. Η νεότερη σκέψη θα καθοριστεί ακριβώς από το γεγονός της αποδοχής να επανακαταστήσει τη σκέτα φυσική θεώρηση βάση για εξήγηση του πραγματικού. Έτσι, στην πορεία η απώλεια της αξιακής διάστασης του πραγματικού θα συνειδητοποιηθεί σε μια νέα στιβαρότερη βάση και η προβληματική των αξιών και της σχέσης γεγονότων-αξιών θα βρεθεί στο προσκήνιο.

46 Ας διευκρινιστεί το εξής. Προφανώς εδώ μιλάμε για τη νεότερη αντιπαράθεση μεταξύ τελολογίας και μηχανικισμού. Συνήθως η διάκριση αυτή κατανοείται ως αντιπαραβολή δύο αντιδιαμετρικών αντιλήψεων για τη λειτουργία των φαινομένων μέσα στον κόσμο μέσα στην εν γένει πραγματικότητα. Στην τελολογία υποτίθεται πως κάθε φαινόμενο εξελίσσεται προς ένα τέλος, ένα ουσιολογικώς προδιαγεγραμμένο τέλος, ενώ στον μηχανικισμό το φαινόμενο εξελίσσεται χωρίς να υπονοείται ένα τέτοιο τέλος. Κι όμως, για παράδειγμα η αρχή του ελάχιστου δυναμικού προβλέπει ότι τα σώματα που αλληλεπιδρούν μηχανικά τείνουν να καταλάβουν θέσεις ελάχιστου δυναμικού, όπου και ηρεμούν. Η διαφορά, λοιπόν, δεν έγκειται στο αν προβλέπεται ή όχι τέλος στις διεργασίες, αλλά (α) στο αν οι καταλήξεις των διεργασιών είναι ανώτερες ή κατώτερες, καλύτερες ή χειρότερες, σωτήριες ή καταστροφικές, κ.λπ., σε σχέση με άλλες, και (β) στο αν κάπως, με κάποιο τρόπο, υπάρχει ένας μη φυσιοκρατικός νους εντός ή εκτός των όντων που εμπλέκονται στη διεργασία, ο οποίος ευθύνεται ενεργητικά ή παθητικά, επεμβατικά ή προνοητικά, για την πορεία και την κατάληξη αυτής της διεργασίας. Στις αρχαίες και νέες τελολογικές μεταφυσικές κατά κανόνα τα (α) και (β) γίνονται δεκτά (οπότε το τέλος καθίσταται ουσιαστικά *σκοπός*), ενώ στον μηχανικισμό όχι.

47 Γι' αυτό είναι ιδιαιτέρως προβληματική η εκτίμηση που διατρέχει το σχετικό έργο του Oates (1963) ότι ο Αριστοτέλης απομονώνει το ερώτημα του όντος από το ερώτημα περί αξίας, αφού απαντά ότι αυτό που κατεξοχήν είναι (ον) είναι οι ουσίες (τόδε τι). Αυτές οι ουσίες στον Αριστοτέλη δεν έχουν καμία σχέση με τα νεότερα Naturdinge (σκέτα φυσικά πράγματα) και δεν πρέπει να συγχέονται επ' ουδενί με αυτά. Οι ουσίες στον Αριστοτέλη ακόμα και αν δεν είναι ήδη αγαθά με την πλήρη σημασία της λέξης (όπως δεν ήταν ούτε οι προ-φιλοσοφικώς λεγόμενες «ουσίες» στον Πλάτωνα) είναι ήδη τουλάχιστον *χρήματα*. Για τον Oates, ο Πλάτων είναι πληρέστερος φιλόσοφος σε σχέση με τον Αριστοτέλη, επειδή, λέει ο ίδιος, δεν απομόνωσε το ον από τις αξίες (οι οποίες, σημειωτέον, κατανοούνται στον Oates απλώς ως "πολυτιμότητα" [«worth»: 1963, 134]) και μας έδωσε, έτσι, μια οντολογία με εσωτερική αξιακή ιεραρχία, η οποία κατατάσσει τα όντα και τις γενολογικές ομάδες όντων σε μια σειρά από τα κατώτερα υλικά πράγματα μέχρι τις ανώτερες ιδέες και την ανώτατη ιδέα του αγαθού. (Κι ωστόσο, ο Oates δίνει με αυτό μόνο τη μισή εικόνα για τη σχέση αγαθών και Αγαθού στον Πλάτωνα. Δεν αναγνωρίζει στο Αγαθό τη "διαφορική" λειτουργία που φέραμε στην επιφάνεια στο Κεφ. 1, διότι εννοεί τη συγκροτητική του λειτουργία μόνο σε σχέση με το καθένα αγαθό και όχι ως *ρυθμιστή του βαθμού δικαιώματος* εκάστου είδους και βαθμίδας πολίτου στο ένα ή στο άλλο αγαθό.) Σε αντιδιαστολή, υποτίθεται, ο Αριστοτέλης μας δίνει μόνο μια χαοτική οντολογία, στην οποία, όπως λέει ο ίδιος ο Αριστοτέλης στις *Κατηγορίες* (2b26-28), ο άνθρωπος δεν είναι περισσότερο ον από το βόδι (Oates 1963, 64-6, 246-9). Από το προηγούμενο Κεφ. είμαστε προετοιμασμένοι να αντιληφθούμε πως τα πράγματα δεν είναι και τόσο απλά, ειδικά όσο απουσιάζει από την ανάλυση (όπως στον Oates) το ζήτημα της *πράξης*. Αυτό που συμβαίνει είναι μόνο ότι ενώ ο Πλάτων θεωρεί πως μόνο η γνώση του τι πραγματικά είναι το κάθε χρήμα και το τι είναι το Αγαθό αρκεί για να επιτρέψει σε έναν ενάρετο άνθρωπο να πορευτεί ανάμεσα στα χρήματα και στους ανθρώπους μέχρι την τελική σωτηρία (επάνοδος της ψυχής χωρίς φθορά της πίσω στον ουράνιο τόπο της), ο Αριστοτέλης προσέχει ότι δεν αρκεί απλώς η θεωρητική (αναγκαστικά) γνώση της ουσίας του κάθε πράματος και ενός Αγαθού ως αλγορίθμου δικαιωμάτων επί αγαθών για να μπορέσει ο ενάρετος να πορευτεί προς τη σωτηρία (τέλος του αγαθού). Στην πράξη, θα δούμε να ισχυρίζεται ο δεύτερος, τα πράγματα είναι πολύ διαφορετικά από τη θεωρία και ότι μάλλον δεν υπάρχει καθόλου θεωρία (μαθηματικά) για τη διασφάλιση της ορθοπραξίας. Δεν αρκεί μια γεωμετρικού-αλγοριθμικού τύπου γνώση των πραγμάτων για να εξασφαλίσει κανείς ότι, όντας ενάρετος, θα πράττει μόνο αγαθά. Έτσι, ενώ και ο Αριστοτέλης ξεκινά με δεδομένη μια μεταφυσική χρημάτων ως αγαθών, *δεν* θεωρεί ότι αυτό ή κάποια άλλη ανώτερη γνώση ενός πλατωνικού Αγαθού, αρκεί για ορίσει μια πορεία ζωής και πράξης, η οποία θα μας φέρνει από το καλό στο καλύτερο, μέχρι την τελική σωτηρία. Θα δούμε γιατί και πώς παρακάτω.

48 Για το τι ακριβώς είναι το σκέτο «φυσικό πράγμα» υπάρχουν διχογνωμίες στη νεότερη φιλοσοφία. Από τη μια υπάρχουν εκείνοι που πιστεύουν ότι φυσικό πράγμα ή πράγμα της φύσης (της σκέτης φύσης) είναι αυτό που μας περιγράφουν οι επιστήμες, πάνω κάτω όπως το περιέγραψα με τα λόγια μέσα στην παρένθεση). Από την άλλη υπάρχουν όσοι δέχονται πως το φυσικό πράγμα είναι αυτό που δίδεται στην καθημερινή εμπειρία μας. Διάσημη περιγραφή αυτής της διχογνωμίας είναι αυτή του Έντινγκτον (Eddington) στις Διαλέξεις Γκίφορντ του 1927 (1927 Gifford Lectures). Το τραπέζι υπ. αριθμ. 1, λέει, είναι αυτό της καθημερινής εμπειρίας, ενώ το τραπέζι υπ. αριθμ. 2 είναι το τραπέζι της επιστημονικής θεωρίας. Το 1, επεξηγεί, έχει σχήμα, χρώμα, σκληρότητα, κ.λπ., ενώ το 2 είναι κατά βάση πολύς κενός χώρος με ηλεκτρόνια και πρωτόνια σε κατάλληλες θέσεις και κινήσεις. Το πλέον πραγματικό τραπέζι, όμως, ισχυρίζεται ο ίδιος, είναι αυτό της επιστήμης, το 2. Μπορούμε εδώ να αφήσουμε κατά μέρος το τι ακριβώς θεωρεί ο Έντινγκτον ως "προφανές" αντικείμενο της καθημερινής εμπειρίας, π.χ., αν είναι μόνο αισθητηριακό ή αν περικλείεται σε αυτό κάπως ήδη και η χρησιμότητά του, κ.λπ., καθώς και το αν πιο πραγματικό είναι αυτό της επιστήμης ή όχι. Μπορεί κανείς να δει τι θα μπορούσε να είναι μια φαινομενολογική απάντηση σε αυτά τα ζητήματα στα Theodorou 2010, 2015.

## Αν οι αρχαίοι ρωτούν για κάτι κοντινό στις αξίες ("μας"), αυτό είναι οι αξίες δίκαιο-άδικο και αγαθό-κακό (δηλαδή αξίες για αξίες)

Εντούτοις, επίσης όπως και στον Πλάτωνα, τίθεται και στον Αριστοτέλη το ζήτημα των *δεύτερης τάξης αξιών*, θα λέγαμε, δηλαδή το ζήτημα της πρακτικής (ηθικο-δικαϊκής: αγαθό/κακό, δίκαιο/άδικο) αξίας των αγαθών, ή, καλύτερα, των χρημάτων (ως όντων που για εμάς είναι ήδη φορείς αξιών).[49] Με άλλα λόγια, τίθεται και εδώ το ζήτημα της "διαχρονικής" αξίας των "συγχρονικών" αξιών, ή, ειπωμένο διαφορετικά, το ζήτημα του *συμφέροντος των χρημάτων* (γενική αντικειμενική), δηλαδή το ζήτημα του αν και κατά πόσο το ένα ή το άλλο χρήμα συν-φέρει τον άνθρωπο: συν-φέρει *προς τον σκοπό του*, προς το *τέλος* του, το οποίο μιλώντας γενικά, ή μάλλον σκέτα μορφικά, μπορούμε να ονομάζουμε «σωτηρία».[50] Το τι ακριβώς σώζεται είναι το θέμα των ποικίλων προτάσεων στη σφαίρα των ηθικών θεωριών και συνδέεται άρρηκτα με τις αντίστοιχες φιλοσοφικές ανθρωπολογίες και φιλοσοφικές κοσμολογίες. Ακριβώς αυτή, εξάλλου, η *αποτιμητική και έμπρακτη* στάση μας απέναντι στο «συμφέρον των χρημάτων» είναι αυτό που έχουμε συνηθίσει να ονομάζουμε «Ηθική», καθόσον από τον Ηράκλειτο και μετά αποδεχτήκαμε ότι η εν λόγω στάση είναι ζήτημα *ήθους* (και όχι ενός *δαίμονα* πέραν ημών, ο οποίος μας χειρίζεται ως αθύρματα). Γενικά, πάντως, ως σωτηρία εννοείται κάτι σαν την «κατάκτηση του αγαθού» ή την «αφομοίωση του αγαθού (ή στο αγαθό)», κ.λπ.

## Από την πλατωνική στην αριστοτελική "σωτηριολογία"

Είδαμε πώς ο Πλάτων αντιμετώπισε αυτό το ζήτημα, δηλαδή ουσιαστικά το ζήτημα της ύπαρξης και της εμφάνισης του *πρακτικού ή ηθικού κακού* μέσα στον κόσμο, έχοντας ουσιαστικά ως βάση μας την *Πολιτεία*. Εκεί είδαμε πως έπρεπε να ληφθεί υπ' όψιν ο τρόπος με τον οποίο ο άνθρωπος ενεργεί απέναντι στα χρήματα ("αγαθά") σε σχέση πάντοτε με τους άλλους ανθρώπους μέσα στο εκάστοτε πλαίσιο των ποικίλου είδους και μεγέθους διανθρώπινων συνομαδώσεων, π.χ., σε σχέση με την οικογένεια, τη φυλή, την πόλη, το έθνος, κ.λπ.

Με αντίστοιχο τρόπο θα κινηθεί και ο Αριστοτέλης. Μόνο που σε αυτόν πλέον οι συγκεκριμένοι όροι αντιμετώπισης του προβλήματος και οι αναμενόμενες προοπτικές έχουν λάβει εντελώς διαφορετικό περιεχόμενο και χαρακτηριστικά. Μπορεί να παρατηρήσει κανείς, π.χ., ότι ενώ ο Πλάτων εισηγείται την ανεξάρτητη ύπαρξη των ειδών (ιδεών) σε μια αιώνια ουράνια πραγματικότητα, ο Αριστοτέλης αρνείται να δεχτεί κάτι άλλο πέρα από την ύπαρξη των ειδών *στις* ουσίες. Επίσης, ο πρώτος μας οδηγεί μέχρι τα υπερουράνια ύψη (με μεταφυσική υπέρβαση της αισθητής πραγματικότητας – μετάβαση από μια πραγματικότητα σε μια άλλη), όπου θεωρεί ότι ο φιλόσοφος μπορεί να αποκτήσει εμπειρία ή γνώση της υπερ-ιδέας του αγαθού, ενώ ο δεύτερος απλώς θα ανυψωθεί *μέσα* στη μία και μόνη υπάρχουσα πραγματικότητα για να φτάσει στην εξώτατη σφαίρα της, όπου υπάρχει η σχεδόν (και από εδώ) φυσικά ορατή αρχή του Ακίνητου Κινούντος.

Ωστόσο, νομίζω πως αυτές δεν είναι *ουσιαστικές* διαφορές σε όσα μας απασχολούν *εδώ*. Η ουσιαστική διαφορά τους (τουλάχιστον για τα εδώ ζητήματά μας) βρίσκεται στις λεπτομέρειες της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας τους, ειδικά σε ό,τι αφορά τις δυνατότητες γνώσης των όρων της πράξης και της εφαρμογής τους στην κάθε συγκεκριμένη περίσταση, καθώς και στις συνεπαγόμενες δυνατότητες (διά)γνώσης και πραγμάτωσης του *συμφέροντος* και της *σωτηρίας*.

---

49 Για να είμαστε ακριβέστεροι, τόσο στον Πλάτωνα όσο και στον Αριστοτέλη γίνεται λόγος και για άλλα πράγματα που εμείς θεματοποιούμε ως αξίες. Για παράδειγμα, αρκετά γράφουν για το ηδύ και το οδυνηρό, για το ωφέλιμο και το βλαβερό, για την ελευθερία, την παιδεία, την ανδρεία, τη σωφροσύνη, για το ιερό και το ανίερο, για το κάλος και την αισχρότητα, κ.λπ. Μέσα σε αυτές τις συζητήσεις, ωστόσο, αν και υπάρχει η σχετική ιεράρχηση σε τιμιότερα και λιγότερο τίμια ή και άτιμα, σε σπουδαιότερα και ασήμαντα, δεν υπάρχει η νεότερη διάκριση μεταξύ σκέτου γεγονότος ή σκέτου πράγματος και αξίας. Όλα τα ζητήματα διάκρισης σε θετικό και αρνητικό και όλα τα ζητήματα ιεράρχησης, δηλαδή όλα τα ζητήματα της νεότερη Αξιολογίας, παραμένουν άρρηκτα δεμένα με μια ανθρωπολογικά προσδιορισμένη οντολογία, δηλαδή με μια οντολογία στην οποία το ον είναι αξεδιάλυτα εμπλεγμένο σε τελολογικά-ένσκοπα προσδιορισμένες διεργασίες μέσα σε έναν αντίστοιχα προσδιορισμένο κόσμο. Ενδεχομένως να μπορούμε να ισχυριστούμε ότι στον Αριστοτέλη αρχίζει να δημιουργείται η υποψία ότι δεν είναι η ίδια η πραγματικότητα αξιολογικά συγκροτημένη, αλλά μάλλον είναι η ανθρώπινη πράξη αυτή που εισαγάγει και προβάλλει την αξιολογική συγκρότηση όντων, διεργασιών, και περιβάλλουσας πραγματικότητας. Η στωική, νεοπλατωνική, και χριστιανική μεταφυσική θα κρατήσουν ξανά για καιρό μακριά την πιθανότητα να εξεταστεί τούτη η πρώτη υποψία και συντηρήσουν μέχρι τα τέλη του 16ου αιώνα την εικόνα μιας πραγματικότητας που διέπεται καθεαυτήν από ένας *εξω-ανθρώπινο* λόγο, τάξη, σκοπό, κ.λπ., τα οποία ο άνθρωπος οφείλει να ανακαλύψει και να προσαρμοστεί ανάλογα.

50 Αυτό εξηγεί και το γιατί ο Αριστοτέλης μας δίνει στα *Τοπικά* (116a29κ.ε.) μια μακροσκελή λίστα κανόνων *προτίμησης* αγαθών. Το πώς έχει συγκροτηθεί το αγαθό εξηγείται στον Αριστοτέλη σε μια κίνηση, μορφή-ύλη εν μέσω αποχρώντος λόγου και τελικού σκοπού (ού ένεκα). Δεν υπάρχει εδώ ακόμα διάκριση «σκέτο πράγμα» και "επενδυόμενη" αξία», όπως αυτή θα τεθεί μετά την επιστημονική επανάσταση, η οποία ακριβώς συνίσταται στην αφαίρεση (από τη σύνολη αριστοτελική τελολογία των κινήσεων μέσα στον κόσμο) μιας *σκέτης φυσικής* μαθηματικο-δυναμικής θεώρησης των όντων στον ουδέτερο χώρο, και στη συνεπαγόμενη ανάδυση του *μηχανικισμού*. Με δεδομένα, λοιπόν, τα αγαθά στον Αριστοτέλη, δηλαδή όντα και καταστάσεις που τυγχάνουν ορέξεως και επιδιώκονται στην ανθρώπινη πράξη ως αγαθοί σκοποί (τέλη), το ζήτημα που επιχειρεί να λύσει ο Αριστοτέλης είναι ποιο από τα διαθέσιμα ή εμπλεκόμενα σε κάθε περίσταση αγαθά πρέπει να προτιμάται σε σχέση με τα άλλα, δηλαδή ποιο από τα αγαθά είναι εκάστοτε *καλύτερο* ή *τιμιότερο* (συμφερότερο να επιδιώκεται). Στο Κεφάλαιο για τον Μπρεντάνο (Brentano), ο οποίος υπήρξε ένας από τους επιμελέστερους νεωτερικούς μελετητές του Αριστοτέλη, θα δούμε τι τροπή μπορούν να λάβουν αυτές οι πρώτες παρατηρήσεις του τελευταίου.

## Το ερώτημα για το τι είναι αγαθό για τον άνθρωπο

Δεν θα ήταν πολύ ανακριβές αν λέγαμε ότι η φιλοσοφική ανθρωπολογία του Αριστοτέλη, δηλαδή η μεταφυσική θεωρία του για την οντολογική συγκρότηση του ανθρώπου, αναπτύσσεται βασικά στο *Περί Ψυχής* και στα *Ηθικά Νικομάχεια*. Αν για τα μη έμβια όντα, όπως η πέτρα, το βέλος, κ.λπ., ο Αριστοτέλης ανέπτυξε τη θεωρία του για την κίνηση κατά τόπον, δηλαδή αν για τα φαινόμενα στα οποία εμπλέκονται αυτά τα όντα, ο ίδιος καταφέρνει να αναπτύξει μια κάποια θεωρία που να ορίζει και να εξηγεί ό,τι πρέπει να γνωρίζει κανείς για αυτά, το αντίστοιχο επιχειρεί να κάνει και για τα έμβια όντα (φυτά και ζώα) αλλά και ειδικά για τον άνθρωπο ως «ζώο λόγον έχον». Έτσι μόνο θα γνωρίζουμε τι είναι αυτό που ειδικά ο άνθρωπος πρέπει να επιχειρεί να πραγματώνει ως αγαθό ή συμφέρον: «ὑγιεινὸν μὲν καὶ ἀγαθὸν ἕτερον ἀνθρώποις καὶ ἰχθύσι, τὸ δὲ λευκὸν καὶ εὐθὺ ταὐτὸν ἀεί» (*ΗΝ*, 1141a23-24). Ο άνθρωπος εντάσσεται στο ίδιο πλαίσιο με τα άλλα έμβια όντα στην υποσελήνια περιοχή, αλλά γι' αυτόν ισχύουν διαφορετικά πράγματα. Για παράδειγμα, η εισπνοή νερού είναι ευεργετική για τα ψάρια, αλλά για τον άνθρωπο είναι θανατηφόρα, και το αντίστροφο. Μάλιστα, όπως θα δούμε παρακάτω, ο άνθρωπος φαίνεται να είναι και το ανώτερο έμβιο ον μέσα στην υποσελήνια περιοχή.

## Οι μεταβολές των έμβιων και του ανθρώπου: ευεργετικές και βλαβερές

Γενικά, όμως, το τι είναι αγαθό *για τον άνθρωπο* δεν είναι μια γνώση του ίδιου τύπου με το τι είναι λευκό, ή, ακόμα περισσότερο, ευθύ, κυκλικό, τετράγωνο, άρτιος ή περιττός αριθμός, κ.λπ., δηλαδή, πιστεύει ο Αριστοτέλης, μια γνώση αντικειμενική για όλα τα έμβια ή, στην περίπτωση των μαθηματικών αντικειμένων, μια γνώση για αιώνια και απαράλλαχτα αντικείμενα, τα οποία απλώς είναι αυτό που είναι καθ' εαυτά. Η γνώση, δηλαδή, του τι είναι αγαθό για τα έμβια όντα και ειδικά για τον άνθρωπο αφορά μια απειρία παραγόντων, που άλλοτε επιδρούν έτσι και άλλοτε αλλιώς *στη ζωή και την πορεία της* στα έμβια γενικά και στον άνθρωπο πολύ ειδικότερα. Έτσι, ο Αριστοτέλης αναπτύσσει τις θεωρίες του για τις δυνατές μεταβολές, για τη γένεση και τη φθορά, για την αύξηση και τη φθίση, κ.λπ., και μάλιστα ειδικά για τα εν γένει έμβια όντα και, μετά, και για τον άνθρωπο. Διότι μόνο γνωρίζοντας τα είδη των μεταβολών των όντων και, έτσι, τους παράγοντες που είναι ευεργετικοί και βλαβεροί για αυτά, θα μπορέσουμε να φτάσουμε σε μια γνώση για το ποιοι παράγοντες ευεργετούν (συμφέρουν) και ποιοι προκαλούν βλάβη στο γίγνεσθαι και του βίου του ανθρώπου ειδικότερα. Φυσικά, το πρόβλημα είναι, τότε, πώς αναγνωρίζουμε εκάστοτε ποιοι και πότε και υπό ποιους όρους είναι ό,τι είναι οι μεν και οι δε παράγοντες.

## Ο άνθρωπος είναι ζώο με ορέξεις, αλλά διαθέτει και λόγο

Μετά από αυτές τις τελευταίες θεωρίες μένει, ωστόσο, το αρχικό και πλέον προβληματικό ερώτημα, αυτό για το τι είναι ο άνθρωπος και ποια είναι η *δική του* θέση και δυνατότητα πορείας προς το αγαθό ή το κακό μέσα στον κόσμο. Ο άνθρωπος είναι ένα έμβιο ον και πιο συγκεκριμένα ένα *ζώον*, το οποίο διαθέτει *λόγο* (λόγον έχον).[51] Αυτό σημαίνει πως η θέση και η κίνησή του μέσα στον κόσμο δεν καθορίζονται ούτε απλώς αλλά ούτε και κυρίως από τη φυσική της κίνησης κατά τόπον των απλώς φυσικών σωμάτων, ούτε από τη γένεση και την αύξηση ή τη φθίση και τη φθορά όλων των υπόλοιπων έμβιων όντων. Η ειδοποιός διαφορά του ανθρώπου, το «λόγον έχον», δίνει στον άνθρωπο άλλες δυνατότητες, αλλά και δημιουργεί σε αυτόν άλλα προβλήματα, πέρα από τα αντίστοιχα που ισχύουν για όλα τα απλώς ζώα.

Στο *Περί Ψυχής* γίνεται σαφές ότι, ως ζώον, ο άνθρωπος διαπερνάται από μια πολυεπίπεδη *όρεξη*, η οποία τον φέρει προς τα ποικίλα ορεγόμενά του, τα οποία, όπως και στα άλλα ζώα, ο Αριστοτέλης τα εννοεί ως κάτι αγαθό. Στο *Περί Ψυχής*, επίσης, ο Αριστοτέλης κάνει σαφές πως η όρεξη γενικά είναι όρεξη για το *αγαθό*.[52] Κατά τούτο, δεν διαφέρει

---

51 Όσο κι αν –ειδικά οι μετα-διαφωτιστικές– αναφορές στον άνθρωπο εμμένουν στο ότι αυτός είναι «έλλογο ον», συνιστά επικίνδυνο δογματικό πουρισμό να αναφέρουμε την ειδοποιό διαφορά του έλλογου στο (καθ' υπόθεσιν) γενικότατο γένος («ον») και να αποσιωπούμε το συγκεκριμένο *προσεχές γένος*, στο οποίο η εν λόγω ειδοποιός διαφορά («ζώον») είναι πράγματι προσαρμοσμένη. Στον Αριστοτέλη χρωστάμε αυτή την ειλικρίνεια της ευθείας σύνδεσης του λόγου στο ζώον και όχι αορίστως –και έως και συμπλεγματικά– στο "ον". Αλλιώς κινδυνεύουμε να διολισθήσουμε στην ψυχοπαθολογική αυταπάτη της αυτοκατανόησής μας ως καθαρό «λόγο». Προφανώς, αυτό ξεπερνά κάθε όριο και μας καθιστά αποσυνάγωγους της ίδιας της πραγματικότητας. Αδυνατούμε, τότε, να εξηγήσουμε οτιδήποτε από την πραγματική ύπαρξη και τη συμπεριφορά του ανθρώπου και ψέγουμε την πραγματικότητα που έχει το θράσος να μην υποτάσσεται στο λόγο μας.

52 Η απόδειξη του ότι το ίδιο το Ακίνητο Κινούν είναι αγαθό συνδέεται με αυτή την ιδέα. Το Ακίνητο Κινούν είναι, πρώτον, αναγκαίο για την κίνηση οποιουδήποτε πράγματος στον κόσμο, αλλά με τρόπο τέτοιο που κάθε τι που κινείται εξαιτίας του κινείται έτσι από έρωτα (όρεξη) για αυτό (ως ορεκτόν), αλλά δεδομένου ότι η όρεξη (ή ανάγκη για κάτι) είναι πάντα όρεξη για κάτι αγαθό, αυτό σημαίνει, δεύτερον, ότι το Ακίνητο Κινούν είναι αγαθό. Βλ. *ΜΦ* βιβλίο Λ, κεφ. 7. Τα *Ηθικά Νικομάχεια* ξεκινούν με τη φράση «Πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πρᾶξίς τε καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινὸς ἐφίεσθαι δοκεῖ· διὸ καλῶς ἀπεφήναντο τἀγαθόν, οὗ πάντ' ἐφίεται» (*ΗΝ*, 1049a1-3). Και λίγο πιο κάτω «[…] Εἰ δή τι τέλος ἐστὶ τῶν πρακτῶν ὃ δι' αὐτὸ βουλόμεθα, τἆλλα δὲ διὰ τοῦτο, καὶ μὴ πάντα δι' ἕτερον αἱρούμεθα (πρόεισι γὰρ οὕτω γ' εἰς ἄπειρον, ὥστ' εἶναι κενὴν καὶ ματαίαν τὴν ὄρεξιν), δῆλον ὡς τοῦτ' ἂν εἴη τἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον» (*ΗΝ*, 1049a19-23). Ενώ στο *Περί Ψυχής* διαβάζουμε ότι «νοῦς μὲν οὖν πᾶς ὀρθός ἐστιν· ὄρεξις δὲ καὶ φαντασία καὶ ὀρθὴ καὶ οὐκ ὀρθή. διὸ ἀεὶ κινεῖ μὲν τὸ ὀρεκτόν, ἀλλὰ τοῦτ' ἐστὶν ἢ τὸ ἀγαθὸν ἢ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν· οὐ πᾶν δέ, ἀλλὰ τὸ πρακτὸν ἀγαθόν. πρακτὸν δ' ἐστὶ τὸ ἐνδεχόμενον καὶ ἄλλως ἔχειν» (*ΠΨ*, 433b29-34). Και «ἐπιθυμητὸν μὲν γὰρ τὸ φαινόμενον καλόν, βουλητὸν δὲ πρῶτον τὸ ὂν καλόν» (*ΜΦ*, 1072a27-28). Το φαινόμενο αγαθό είναι αντικείμενο της όρεξης,

ακόμα από όλα τα άλλα ζώα. Είναι η ειδοποιός διαφορά του, όμως, ο λόγος, το στοιχείο αυτό που, συνδυαζόμενο με την όρεξη, τον κάνει να είναι το ον που είναι, δηλαδή άνθρωπος. Η σκέτη έμβια φύση και οι ορέξεις της προδιαγράφουν μια πορεία γένεσης, αύξησης, φθίσης και φθοράς για τα σκέτα έμβια όντα, για τα απλώς ζώα. Για παράδειγμα, ο γαιοσκώληκας ή το λιοντάρι γεννιούνται, αυξάνονται, γερνούν και ψοφάνε, έχοντας, εν τω μεταξύ, εμπλακεί σε έναν άφευκτο κύκλο δραστηριοτήτων και δράσεων (όχι «πράξεων»), υπακούοντας ή μάλλον καθοριζόμενα από ό,τι προβλέπει η φύση τους (είδος) τους για αυτά. Ο γαιοσκώληκας δεν προβληματίζεται αν του αρέσει ή δεν του αρέσει η ζωή του και αν θα μπορούσε να επιλέξει να βελτιώσει τη ζωή του ή να αλλάξει συνήθειες. Το ίδιο και το λιοντάρι, δεν προβληματίζεται μήπως θα ήταν καλύτερα να πάψει να τρώει ζέβρες και βούβαλους και να αρχίσει να τρώει ψάρια ή και μόνο φρούτα. Στον άνθρωπο, ο συνδυασμός όρεξης και λόγου εισαγάγει ακριβώς το πρόβλημα της υπαρξιακής θέσης και της πραξιακής πορείας του μέσα στον κόσμο.

## Η βούληση, η προαίρεση, και οι αρχές της πράξης

Το σίγουρο, πάντως, είναι ότι, όπως και να εννοήσει ο άνθρωπος τη θέση του και την πορεία του μέσα στον κόσμο, αν η ουσία του (τί ἦν εἶναι του) συνίσταται στο ότι είναι ζώο με λόγο, η "στάση" του και η "κίνησή" του μέσα στον κόσμο δεν μπορούν παρά να οφείλουν να καθορίζονται από μια όρεξη *που ρυθμίστηκε* από τον λόγο. Αυτό το τελευταίο ο Αρι-

---

ενώ το πραγματικό αγαθό είναι αντικείμενο της βούλησης (ως λελογισμένης όρεξης). Κι όσο για το πώς διακρίνουμε το φαινόμενο αγαθό από το πραγματικό αγαθό, στα *Ηθικά Νικομάχεια* διαβάζουμε: «τοῖς μὲν οὖν πολλοῖς τὰ ἡδέα μάχεται διὰ τὸ μὴ φύσει τοιαῦτ᾽ εἶναι, τοῖς δὲ φιλοκάλοις ἐστὶν ἡδέα τὰ φύσει ἡδέα· τοιαῦται δ᾽ αἱ κατ᾽ ἀρετὴν πράξεις, ὥστε καὶ τούτοις εἰσὶν ἡδεῖαι καὶ καθ᾽ αὐτάς. οὐδὲν δὴ προσδεῖται τῆς ἡδονῆς ὁ βίος αὐτῶν ὥσπερ περιάπτου τινός, ἀλλ᾽ ἔχει τὴν ἡδονὴν ἐν ἑαυτῷ. πρὸς τοῖς εἰρημένοις γὰρ οὐδ᾽ ἐστὶν ἀγαθὸς ὁ μὴ χαίρων ταῖς καλαῖς πράξεσιν· οὔτε γὰρ δίκαιον οὐθεὶς ἂν εἴποι τὸν μὴ χαίροντα τῷ δικαιοπραγεῖν, οὔτ᾽ ἐλευθέριον τὸν μὴ χαίροντα ταῖς ἐλευθερίοις πράξεσιν· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. εἰ δ᾽ οὕτω, καθ᾽ αὐτὰς ἂν εἶεν αἱ κατ᾽ ἀρετὴν πράξεις ἡδεῖαι. ἀλλὰ μὴν καὶ ἀγαθαί γε καὶ καλαί, καὶ μάλιστα τούτων ἕκαστον, εἴπερ καλῶς κρίνει περὶ αὐτῶν ὁ σπουδαῖος· κρίνει δ᾽ ὡς εἴπομεν. ἄριστον ἄρα καὶ κάλλιστον καὶ ἥδιστον ἡ εὐδαιμονία» (*HN*, 1099a12-26). Εντελώς *αντι-καντιανά*, λοιπόν, ο Αριστοτέλης βεβαιώνει πως δεν γίνεται ο καλός άνθρωπος να μην χαίρεται με τις καλές πράξεις που κάνει (με την κάθε μία και όταν την κάνει). Φυσικά, αυτές οι παρατηρήσεις πρέπει να συνδυαστούν με μια άλλη που κάνει νωρίς στα *HN* ο Αριστοτέλης αναφορικά με τη διαμόρφωση του ήθους της αρετής. «Σημεῖον δὲ δεῖ ποιεῖσθαι τῶν ἕξεων τὴν ἐπιγινομένην ἡδονὴν ἢ λύπην τοῖς ἔργοις· ὁ μὲν γὰρ ἀπεχόμενος τῶν σωματικῶν ἡδονῶν καὶ αὐτῷ τούτῳ χαίρων σώφρων, ὁ δ᾽ ἀχθόμενος ἀκόλαστος, καὶ ὁ μὲν ὑπομένων τὰ δεινὰ καὶ χαίρων ἢ μὴ λυπούμενός γε ἀνδρεῖος, ὁ δὲ λυπούμενος δειλός. περὶ ἡδονὰς γὰρ καὶ λύπας ἐστὶν ἡ ἠθικὴ ἀρετή· διὰ μὲν γὰρ τὴν ἡδονὴν τὰ φαῦλα πράττομεν, διὰ δὲ τὴν λύπην τῶν καλῶν ἀπεχόμεθα. διὸ δεῖ ἦχθαί πως εὐθὺς ἐκ νέων, ὡς ὁ Πλάτων φησίν, ὥστε χαίρειν τε καὶ λυπεῖσθαι οἷς δεῖ· ἡ γὰρ ὀρθὴ παιδεία αὕτη ἐστίν» (*HN*, 1104b3-13). Σε τούτο το απόσπασμα αφήνεται να εννοηθεί ότι ο Αριστοτέλης έχει κάποιο ανώτερο κριτήριο σε σχέση με το πώς πρέπει να συνδέεται η ηδονή και ο πόνος με την αρετή και την κακία, αλλά ούτε στο υπόλοιπο του δεύτερου βιβλίου ούτε στο έβδομο (βλ. ειδικά *HN*, 1152b6-24, 1153a7-15, 1153b7-17), όπου επανέρχεται στο θέμα, βρίσκουμε μια καλοδουλεμένη θεωρία (βλ. και Oates 1963, 297-8). Τα δύο αυτά αποσπάσματα, πάντως, σηματοδοτούν την δίπλευρη ή διεπίπεδη συγκρότηση της αρετής ως μορφής του ήθους ανθρώπου που πράττει αγαθά. Από τη μια, θα ήταν αφύσικος αυτός που ευθέως διώκει τον πόνο και φεύγει προς της ηδονής. Από την άλλη, θα ήταν ανήθικος αυτός που απροκάλυπτα διώκει την ηδονή και φεύγει προ του πόνου. Σε πρώτη προσέγγιση, πρόκειται για ένα παράδοξο! Μόνο μια επαρκής επεξεργασία του διττού νοήματος της πρακτικής σχέσης μας με την ηδονή και τον πόνο μπορεί να λύσει το φαινομενικό παράδοξο. Ο Αριστοτέλης θεματοποιεί κάπως το πρόβλημα όταν λέει πως η όρεξη που μας κινεί στην πράξη αποσκοπεί είτε στο φαινόμενο αγαθό είτε στο πραγματικό αγαθό, για να επεξηγήσει πως στο πραγματικό αγαθό μπορεί να φτάνει μόνο μέσω της διαβούλευσης (λελογισμένης όρεξης), η οποία, ωστόσο, έχει διαλεκτικό και όχι αποδεικτικό χαρακτήρα. Εμείς εδώ, από τη φαινομενολογική σκοπιά, θα μπορούσαμε να προλέξουμε πως το παράδοξο αίρεται πρώτα με την αναγκαία ορολογική διάκριση μεταξύ των ζευγών *ηδονής-πόνου* και *χαράς-λύπης* ή *ευχαρίστησης-δυσαρέσκειας*, τα οποία στον Αριστοτέλη (βλ. και, π.χ., Oates 1963, 295κ.εε), αλλά και γενικά ακόμα συγχέονται, και μετά με τη διάκριση *δύο «αρχών ηδονής»*, της φυσιολογικής-ενστικτώδους "ευχαρίστησης για το ηδονικό" και της ηθικής-αρεταϊκής (και ευλόγως μη παθολογικής) "ευχαρίστησης για το οδυνηρό". Παρεμπιπτόντως, η πρόταση προσεγγίζει κάπως τη διάκριση που αναγκάστηκε να κάνει ο Φρόιντ περί το 1920, προκειμένου να εξηγήσει τις αρχές της ανθρώπινης πράξης και της παθολογίας της, μεταξύ «αρχής της ηδονής» και «ενστίκτου του θανάτου» (μέσα στο οποίο, σε μεγάλη σύγχυση, εγκιβώτισε τόσα πολλά διαφορετικά και αταίριαστα στοιχεία, όπως την αποφυγή της ευχαρίστησης, την επιθυμία για γαλήνη, αλλά και την επιθυμία για ναρκωτικά ή για αυτοκτονία). Επίσης, όπως θα δούμε στα επόμενα Κεφάλαια, Ο Καντ, όπως σε αδρές γραμμές και ο Πλάτων, θα αφήσει την ευδαιμονία ή ευτυχία ως ευχαρίστηση (γι᾽ αυτόν) να συνιστά μόνο ια έσχατη ανταμοιβή στο τέλος μιας ζωής που έχει αναλωθεί ολοκληρωτικά στο ψυχρό καθήκον. Ενώ ο Χιουμ, όπως σε αδρές γραμμές και ο Αριστοτέλης, αφήνει τη δυνατότητα για μια ηθική ζωή στην οποία η αγαθοπραξία μπορεί να συμβαδίζει με την ηδονή (με κάποια ηδονή). Σε κάθε περίπτωση, εξάλλου, επιχειρεί να ισχυριστεί τελικά ο Αριστοτέλης, η αρετή ως καλή λειτουργία ενός αισθητηρίου, π.χ., του οφθαλμού, συνοδεύεται από ηδονή, ειδικά όταν σχετίζεται με το ωραιότερο των αντικειμένων του, χωρίς η ηδονή να είναι εδώ ο σκοπός αλλά το φυσικό επιγινόμενο, έτσι και η αρετή ως καλή λειτουργία της ψυχής (ήθους) συνοδεύεται από επιγινόμενη ηδονή, ειδικά όταν η ψυχή σχετίζεται με το κάλλιστο των αντικειμένων της, το αγαθό. «αἰσθήσεως δὲ πάσης πρὸς τὸ αἰσθητὸν ἐνεργούσης, τελείως δὲ τῆς εὖ διακειμένης πρὸς τὸ κάλλιστον τῶν ὑπὸ τὴν αἴσθησιν ᾽τοιοῦτον γὰρ μάλιστ᾽ εἶναι δοκεῖ ἡ τελεία ἐνέργεια· αὐτὴν δὲ λέγειν ἐνεργεῖν, ἢ ἐν ᾧ ἐστί, μηθὲν διαφερέτω, καθ᾽ ἑκάστην δὴ βελτίστη ἐστὶν ἡ ἐνέργεια τοῦ ἄριστα διακειμένου πρὸς τὸ κράτιστον τῶν ὑπ᾽ αὐτήν. αὕτη δ᾽ ἂν τελειοτάτη εἴη καὶ ἡδίστη. κατὰ πᾶσαν γὰρ αἴσθησίν ἐστιν ἡδονή, ὁμοίως δὲ καὶ διάνοιαν καὶ θεωρίαν, ἡδίστη δ᾽ ἡ τελειοτάτη, τελειοτάτη δ᾽ ἡ τοῦ εὖ ἔχοντος πρὸς τὸ σπουδαιότατον τῶν ὑπ᾽ αὐτήν· τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονή» (*HN*, 1174b14-23). Και «τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονὴ οὐχ ὡς ἡ ἕξις ἐνυπάρχουσα, ἀλλ᾽ ὡς ἐπιγινόμενόν τι τέλος, οἷον τοῖς ἀκμαίοις ἡ ὥρα. ἕως ἂν οὖν τό τε νοητὸν ἢ αἰσθητὸν ᾖ οἷον δεῖ καὶ τὸ κρῖνον ἢ θεωροῦν, ἔσται ἐν τῇ ἐνεργείᾳ ἡ ἡδονή» (*HN*, 1174b33-1175a1).

στοτέλης το ονομάζει *βούλευση*, διεργασία από την οποία προκύπτει η *βούληση*.[53] Αν, λοιπόν, ο άνθρωπος είναι να είναι άνθρωπος, δεν μπορεί παρά να στέκεται και να κινείται μέσα στον κόσμο *κατά βούλησιν* (αλλιώς είναι απλώς ζώον). Αυτός είναι ο τρόπος με τον οποίο στέκεται και δρα ή, καλύτερα, *υπάρχει και πράττει*, ο άνθρωπος: κινητοποιείται στη δράση *εκούσια* από μια όρεξη που ρυθμίζεται από τον λόγο, με τρόπο ώστε η δράση να μπορεί να μας αποδίδεται ως ευθύνη (να είναι *ἐφ' ἡμῖν*) για το αποτέλεσμά της. Συνοπτικά, ο άνθρωπος δρα εκ *προαιρέσεως*.

Όμως, αν αυτός είναι ο τρόπος και ο χαρακτήρας εμπλοκής του ανθρώπου μέσα στον κόσμο, με βάση ποιες *αρχές* ξεκινά η πράξη του ανθρώπου, και προκειμένου να πετύχει στο *τέλος* τι; Έχουμε αναφέρει ήδη, φυσικά, ότι κάθε δράση και πράξη των ζώων, και ειδικά του ανθρώπου, κινητοποιούνται από μια όρεξη για κάτι αγαθό, έχουν θέσει, δηλαδή, το αγαθό ως τέλος μιας ενέργειας. Εν συντομία, κάθε ενέργεια διέπεται (κανονικά) από την αρχή της επίτευξης ή της κατάκτησης ή της απόκτησης του αγαθού. Αρκεί αυτή η γενική απάντηση; Φυσικά όχι, ειδικά για τον άνθρωπο. Από πού προέρχονται, λοιπόν, τα ειδικότερα περιεχόμενα της αρχής ή τέλους κάθε πράξης, και πώς αυτά μας είναι διαθέσιμα, πώς αναγνωρίζονται και πώς εφαρμόζονται στην πράξη;

Αυτό είναι τεράστιο ερώτημα, το οποίο δεν έχει σταματήσει να μας απασχολεί και σήμερα, πράγμα που σημαίνει πως μοιάζει να μην έχει λάβει ακόμα μια πραγματικά πειστική —ή ίσως αρεστή (!)— απάντηση. Αφού στο Κεφ. 1 είδαμε πώς απάντησε σε αυτά τα ερωτήματα ο Πλάτων, σκοπός μας εδώ, βέβαια, είναι να δούμε πώς πραγματεύτηκε το ερώτημα ο Αριστοτέλης.

## Γ. ΠΡΟΕΤΟΙΜΑΣΙΑ ΓΙΑ ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΗΣ ΑΝΑΓΝΩΡΙΣΗΣ ΤΟΥ ΑΓΑΘΟΥ ΣΤΗΝ ΠΡΑΞΗ

### Η ύλη, η όρεξη, και το αγαθό

Πριν συνεχίσουμε παρακάτω, πάντως, είναι αναγκαίο να προσθέσουμε εδώ έγκαιρα δύο τουλάχιστον πράγματα. Πρώτον, όπως είδαμε, ήδη στο *Περί Ψυχής* ο Αριστοτέλης κάνει σαφές πως η όρεξη γενικά είναι όρεξη για το *αγαθό*[54](η όρεξη διώκει το αγαθό που μας προκαλεί ηδονή, και φεύγει προ του κακού που μας προκαλεί πόνο) — όπως η αδρανής ύλη ορέγεται τη μορφή και μια εντελέχεια (ως τελειότητα), στην οποία έχει ανάγκη να βρεθεί.[55] Οπότε, αντιλαμβανόμαστε

53 Φυσικά, με αυτό δεν εννοείται πως ο Αριστοτέλης είναι ο πρώτος εισηγητής της ιδέας περί βούλησης, όπως την κατανοούμε σήμερα μέσα από την θεματική της ελευθερίας της βούλησης (free will). Αυτή η τελευταία θεματική είναι προϊόν της αυγουστίνειας πρόσληψης αριστοτελικών, στωικών και νεοπλατωνικών θεμάτων, μέσα από την οπτική των ενδιαφερόντων της χριστιανικής μεταφυσικής και σωτηριολογίας. Για λόγους που δεν είναι της παρούσης στιγμής να εξηγήσουμε, αυτή η ιδέα του Αυγουστίνου περί ελεύθερης βούλησης του ανθρώπου κληροδοτήθηκε και στη νεότερη σκέψη και Ηθική και καθορίζει κατά πολύ και σήμερα όλους τους σχετικούς διαλόγους ως κάτι περίπου αυτονόητο. Για το ότι τα πράγματα δεν είναι έτσι, όμως, μπορεί ο αναγνώστης να συμβουλευθεί το εξαιρετικό Kahn 1988.

54 Αλλά και τα *HN* ξεκινούν με τούτη την ξεκάθαρη ιδέα: «Πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πρᾶξίς τε καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινὸς ἐφίεσθαι δοκεῖ· διὸ καλῶς ἀπεφήναντο τἀγαθόν, οὗ πάντ' ἐφίεται.» (*HN*, 1094a1-3).

55 Βλ. *Περί Ψυχής* 431a8-12. Ειδικά για την τελευταία παρατήρηση στην πρόταση του κυρίως κειμένου μας εδώ, βλ. *Φυσικά*, 192a16-25, *Μετά τα Φυσικά* 982b1-10, 983a26-b1, *Τοπικά* 116a16-20. Φυσικά, το ότι το αγαθό το διώκουμε ορεκτικά ως ηδονικό και το κακό το αποφεύγουμε ως οδυνηρό είναι μια ιδέα πολύ βασική στη θεωρία της πράξης γενικά, η οποία απαιτεί πολύ περισσότερες αναλύσεις. Στην απλοϊκή εννόησή της προφανώς δημιουργεί πλείστα όσα προβλήματα. Για παράδειγμα, η ζάχαρη μου προκαλεί ηδονή και την επιθυμώ, αλλά είναι κάτι κακό, ενώ η σκληρή μελέτη είναι οδυνηρή, αλλά ευεργετική. Οπότε, πώς να εννοήσουμε την ιδέα του Αριστοτέλη; Στην φαινομενολογική Αξιολογία και Ηθική, για την οποία οι παρούσες σημειώσεις συνιστούν την αναγκαία προεργασία, θα πρέπει να έχουμε αντιμετωπίσει ζητήματα όπως αυτά. Εδώ μπορούμε μόνο να διευκρινίσουμε το εξής. Η ζάχαρη είναι ηδονική και η βιοχημική δομή του αισθητηρίου της γεύσης είναι τέτοια που μας κάνει όντως να την διώκουμε ως κάτι ευχάριστο και καλό. Το αντίθετο συμβαίνει με την κινίνη που είναι εξαιρετικά πικρή και ο βιοχημικός αυτοματισμός μας μάς ωθεί να την αποφύγουμε, ενώ είναι ευεργετική για την υγεία μας (αντιπυρετικό και κατά της ελονοσίας). Οι ιατρικές συνέπειες των ουσιών αυτών δεν αίρουν το γεγονός ότι η ίδια η γλύκα προκαλεί ηδονή και η ηδονή διώκεται (το αντίθετο για την πίκρα και τον πόνο). Ως αντίθετα παραδείγματα αρκεί να φέρουμε τη γλυκιά και ηδονική γεύση του μητρικού γάλατος, το οποίο είναι ευεργετική τροφή που είναι καλό να επιδιώκεται, και την πικρή και οδυνηρή γεύση του ελλέβορου, το οποίο είναι και δηλητήριο που καλό είναι να αποφεύγεται. Στη βιολογική και βιοχημική σύσταση του ανθρώπου υπάρχει ενδεχομένως ένας "γλυκοτροπισμός" ως στοιχείο που κλειδώνει την όρεξη του βρέφους στο θρεπτικό μητρικό γάλα που θα το θρέψει και θα το θωρακίσει από πιθανές μελλοντικές προσβολές της υγείας του. Η γεγονότητα, όμως, είναι τέτοια που κάνει να εμφανίζονται και γλυκές ουσίες που είναι καταστροφικές για τον άνθρωπο (για τα δόντια, για το πάγκρεας, κ.λπ.). Η γεγονότητα, επίσης, μπορεί να διαμορφώσει στο ένα βρέφος συνειρμούς γλυκού-ευχαρίστησης που είναι εντονότεροι έως παθολογικοί σε σχέση με ένα άλλο βρέφος, έτσι ώστε να το οδηγήσουν στην εθιστική εξάρτηση από γλυκές ουσίες, δηλαδή στη βλάβη από υπερβολή, κ.λπ. Επίσης, όπως θα δούμε, προκύπτει και το παράδοξο του να είναι το ηδονικό-ευχάριστο (συνώνυμα στον Αριστοτέλη) άλλοτε κάτι αγαθό και άλλοτε κάτι μη αγαθό. Έτσι, ο Αριστοτέλης αποτολμά, στο κλείσιμο του έβδομου βιβλίου των *HN*, να διατυπώσει την ιδέα ότι κάτι βαθιά προβληματικό υπάρχει στην ίδια τη διφυή συγκρότηση του ανθρώπου (ζώο-λόγος, θνητό-αθάνατο). «οὐκ ἀεὶ δ'οὐθὲν ἡδὺ τὸ αὐτὸ διὰ τὸ μὴ ἁπλῆν ἡμῶν εἶναι τὴν φύσιν, ἀλλ' ἐνεῖναί τι καὶ ἕτερον, καθὸ φθαρτοί, ὥστε ἄν τι θάτερον πράττῃ, τοῦτο τῇ ἑτέρᾳ φύσει παρὰ φύσιν, ὅταν δ' ἰσάζῃ, οὔτε λυπηρὸν δοκεῖ οὔθ' ἡδὺ τὸ πραττόμενον· ἐπεὶ εἴ του ἡ φύσις ἁπλῆ εἴη, ἀεὶ ἡ αὐτὴ πρᾶξις ἡδίστη ἔσται. διὸ ὁ θεὸς

πως, γενικά μιλώντας, κάθε έμβιο ον επιδιώκει να πετύχει, να γευτεί, ή να κατακτήσει, ή να καταστεί κάτι σαν αγαθό. Κι εδώ είναι που θα τονίσει τη διαφορά του από τον Πλάτωνα. Ο Πλάτων μίλησε για ένα και μόνο πραγματικά αγαθό, για την υπερ-ιδέα του Αγαθού. Ο Αριστοτέλης, όμως, παρατηρεί πως το αγαθό *δεν είναι ίδιο για όλα τα όντα*! Οπότε, ο ίδιος επιχειρεί να κάνει θέμα του το τι είναι αγαθό *για τον άνθρωπο*.[56] Όταν ο άνθρωπος είναι ενάρετος, δηλαδή όταν διέπεται από αρετή (με το νόημα που είδαμε να έχει αυτός ο όρος ήδη στην ανάλυση του Πλάτωνα, δηλαδή, θα λέγαμε, όταν βρίσκεται στην *κανονική* κατάσταση και πορεία του), τότε επιδιώκει το ανθρώπινο αγαθό (και όχι το κακό). Μας μένει, όμως, να δούμε πώς θεωρεί ο Αριστοτέλης ότι εξασφαλίζεται κάτι τέτοιο και ποιο ακριβώς είναι το ανθρώπινο αγαθό.

Δεύτερον, τίθεται ήδη σε ένα γενικό επίπεδο το ζήτημα της πραγμάτευσης του κακού στον Αριστοτέλη. Στον Πλάτωνα είδαμε ότι η αιώνια ύλη της παρούσας πραγματικότητας είναι η δύστροπη «υποδοχή» (*Τίμαιος*) των ουράνιων και τέλειων ιδεών. Με το που οι ιδέες παγιδεύονται στην ύλη, ξεκινά η περιπέτεια της γένεσης ή δημιουργίας ατελών όντων εδώ στη Γη· όντων που έχουν χάσει το υψηλό καθεστώς τελειότητας που οι ίδιες *οι ιδέες* τους απολάμβαναν, ενόσω βρίσκονταν στην ουράνια πραγματικότητα. Από αυτή την άποψη, η ύλη συνιστά στον Πλάτωνα τον έσχατο κατώτατο κρίκο της εξαρχής αξιολογικά ιεραρχημένης αλυσίδας των όντων. Συνιστά ένα οντολογικό και αξιακό κέντρο κατωφερούς έλξης, μια πηγή ατέλειας και φθοράς, παγίδευσης και πτώσης των τέλειων ιδεών. Μας δίνεται, έτσι, λόγος να πούμε ότι στον Πλάτωνα η ύλη είναι πηγή ή αίτιο κακού. Δεν εννοείται, βέβαια, ότι στον Πλάτωνα η ύλη είναι *δόλιος πρόξενος* κακού, μια διαβολική αρχή σκόπιμης πρόκλησης κακού. Απλώς, η εμπλοκή της στη δημιουργία της παρούσας πραγματικότητας είναι εξαρχής και μόνο κακή. Γι' αυτό ο ενάρετος και αγαθός άνθρωπος στον Πλάτωνα μπορεί να μετέχει στο αγαθό και η ενεργός ζωή του να προσανατολιστεί προς την αγαθοπραξία μόνο αν ο ίδιος καταφέρει να "αποθάνει για τον κόσμο τούτο", δηλαδή αν η αθάνατη λογιστική ψυχή του καταφέρει ουσιαστικά να απεμπλακεί αποφασιστικά από την όλη σωματική του συγκρότηση και τις μόνο κακές επιρροές αυτής της υλικής σωματικότητας πάνω της.

Στον Αριστοτέλη, εντούτοις, τα πράγματα δεν είναι τόσο πολωμένα. Η ύλη είναι όντως και σε αυτόν το έσχατο υπέδαφος της εδώ πραγματικότητας, αλλά οι μορφές που θα την οργανώσουν στα όντα της εμπειρίας μας *δεν* μπορούν να υπάρξουν και χωριστά από την ύλη. Μάλιστα, η μορφή προδιαγράφει για την ύλη μια διεργασία γένεσης και αύξησης, με την ολοκλήρωση της οποίας έχει συγκροτηθεί το εντελές ον, το ον στην εντελέχειά του, έχοντας γίνει *ενεργεία* αυτό που ήτανε να είναι (τί ἦν εἶναι). Στην εντελέχειά του, το ον είναι πλήρως, όσο πλήρως θα μπορούσε να είναι αυτό που ήτανε να είναι· έχει αποκτήσει, δηλαδή, την εντέλεια, μια τελειότητα, την μόνη τελειότητα που ένα ον της υποσελήνιας περιοχής θα μπορούσε να έχει. Φυσικά, μετά τη γένεση και την αύξηση έρχεται και η φθορά και ο θάνατος.

Ο άνθρωπος είναι ένα από τα όντα της υποσελήνιας περιοχής, είναι υλικός και θνητός, και κατά τούτο βρίσκεται εμπλεγμένος μέσα στον ίδιο αυτό κύκλο των μεταβολών. Με μια διαφορά όμως: το γεγονός ότι έχει λόγο, ο οποίος ελέγχει και ρυθμίζει με κάποιο τρόπο την κινητήρια όρεξή του. Έτσι, δεν βρίσκεται απλώς μέσα στον κύκλο της κίνησης των άβιων και έμβιων όντων, δεν κινείται απλώς κατά τόπον και δεν τρώει, κοιμάται, αναπαράγεται, και ψοφά. Μετέχει ασφαλώς και σε αυτούς τους κύκλους κίνησης, αλλά συλλογίζεται μήπως θα έπρεπε να είναι χορτοφάγος και όχι παμφάγος, μήπως πρέπει να κάνει ένα μόνο παιδί το πολύ, μήπως θα έπρεπε να γίνει γιατρός αντί για αστροφυσικός, μήπως θα έπρεπε να αμφισβητήσει την ιδεολογία που ως τώρα αποδεχόταν, μήπως θα έπρεπε να αυτοκτονήσει αντί να περιμένει να πεθάνει, κ.λπ. Αναρωτιέται, με λίγα λόγια, *τι είναι καλό* να κάνει κανείς και *τι είναι κακό*, ή, για να το θέσουμε αλλιώς, πώς πρέπει να κινηθεί μέσα στον κόσμο αν θέλει να αποφύγει το κακό που θα δεχτεί ή θα προκαλέσει (ή τουλάχιστον να το ελαχιστοποιήσει).

---

ἀεὶ μίαν καὶ ἁπλῆν χαίρει ἡδονήν· οὐ γὰρ μόνον κινήσεώς ἐστιν ἐνέργεια ἀλλὰ καὶ ἀκινησίας, καὶ ἡδονὴ μᾶλλον ἐν ἠρεμίᾳ ἐστὶν ἢ ἐν κινήσει. μεταβολὴ δὲ πάντων γλυκύ, κατὰ τὸν ποιητήν, διὰ πονηρίαν τινά· ὥσπερ γὰρ ἄνθρωπος εὐμετάβολος ὁ πονηρός, καὶ ἡ φύσις ἡ δεομένη μεταβολῆς· οὐ γὰρ ἁπλῆ οὐδ' ἐπιεικής» (*HN*, 1154b20-32).

56 Ενδεχομένως, όμως, εδώ να πρέπει να πούμε πως και ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης έχουν από μια άποψη δίκιο. Ο Πλάτων λέει μεν ότι το πραγματικά αγαθό είναι ένα, αλλά το "περιεχόμενο" αυτού του αγαθού λέει «προκειμένου κάθε τι στον κόσμο να είναι αυτό που ήτανε να είναι, πρέπει να διαρρυθμίζεται με οτιδήποτε άλλο μέσα σε ένα πλαίσιο δικαιοσύνης, δηλαδή με τρόπο που να του αποδίδει με το ορθό μέτρο ό,τι πρέπει να του αποδοθεί». Σε μια τέτοια διατύπωση, το αγαθό του Πλάτωνα είναι μια μορφή αρχή διευθέτησης ενός όντος μέσα στο πλαίσιο του κόσμου. Δεν λέει κάτι ειδικό για κάποιο ον, το οποίο (ειδικό) να μην μπορεί να αφορά τον άνθρωπο, όπως και οποιοδήποτε άλλο ον. Ο Αριστοτέλης θα δούμε να λέει ότι το αγαθό *για τον άνθρωπο* είναι η ευδαιμονία. Αλλά, όπως θα διαπιστώσουμε, ευδαιμονία εδώ σημαίνει «διευθέτηση του ανθρώπου μέσα στον κόσμο με τον τρόπο που θα του το διασφάλιζε ένας αγαθός δαίμων, δηλαδή έτσι ώστε σε κάθε εμπλοκή του με τα άλλα όντα μέσα στον κόσμο να μην υπερβαίνεται το ορθό μέτρο». Αλλά, τότε, ο Αριστοτέλης απλώς εξειδικεύει για τον άνθρωπο αυτό που ο Πλάτων είπε γενικά. Όπως το βλέπω εδώ, η μεγάλη διαφορά του Αριστοτέλη από τον Πλάτωνα επ' αυτών έχει να κάνει με την ειδική ποιότητα του τρόπου με τον οποίο μπορεί να αναμένεται η ανακάλυψη και η εφαρμογή αυτού του «ορθού μέτρου» από τον άνθρωπο στις περιστάσεις της πράξης του. Εν πάση περιπτώσει πάντως, πρέπει να προσεχτεί πως η ιδέα περί ευδαιμονίας στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία δεν αποδίδεται επαρκώς με το αόριστο λατινικό felicitas (τύχη, γονιμότητα, αίσιον), ή το συγκεκριμένο αγγλικό happiness (π.χ., στους εμπειριστές), το οποίο αποδίδεται στα σημερινά ελληνικά ως «ευτυχία», ή με το γερμανικό Glückseligkeit (π.χ., στον Καντ), το οποίο σημαίνει κάτι σαν καλοτυχία ή μακαριότητα. Σε αυτές τις ευρωπαϊκές γλώσσες η ευδαιμονία κατανοήθηκαν εξ αρχής είτε ως ευχαρίστηση, ως απολαυστικότητα κ.λπ., τα οποία παραπέμπουν καθαρά σε μια ηδονικότητα σωματικού ή ψυχικού τύπου, είτε απλώς ως ευνοϊκή συντυχία. Πουθενά σε αυτά δεν υπάρχει η νύξη σε μια ζυγισμένη ηνιόχηση μέσα από τις κακοτοπιές των περιστάσεων της ζωής και της φύσης, η οποία μπορεί να οδηγεί σε έναν ασφαλή λιμένα του αγαθού (σωτηρία).

Η ύλη, λοιπόν, στον Αριστοτέλη, δεν έχει τον αρνητικό χαρακτήρα που έχει στον Πλάτωνα. Ο άνθρωπος μπορεί να είναι μόνο ενσώματο ον εδώ στη Γη και το ίδιο όλα τα πράματα που συναντάμε (ή μας συναντούν) στη ζωή μας. Αλλά και ο άνθρωπος και όλα τα άλλα όντα μπορούν, όντας εδώ και ένυλα, να είναι όσο *καλά ή κακά* όντα γίνεται να είναι.[57] Φυσικά, όπως είπαμε και πριν, *και* ο άνθρωπος ορέγεται το αγαθό (κάτι σαν αγαθό). Πώς να το βρει όμως, όντας το ιδιότυπο ον που είναι; Και πώς μπορεί να το πραγματώνει;

## Η φύση του αγαθού στο Λ των *Μετά τα Φυσικά*

Στο Λ των *Μετά τα Φυσικά*, ο Αριστοτέλης θέτει ευθέως το ερώτημα για τη φύση του αγαθού. «Ἐπισκεπτέον δὲ καὶ ποτέρως ἔχει ἡ τοῦ ὅλου φύσις τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον, πότερον κεχωρισμένον τι καὶ αὐτὸ καθ› αὑτό, ἢ τὴν τάξιν. ἢ ἀμφοτέρως ὥσπερ στράτευμα; καὶ γὰρ ἐν τῇ τάξει τὸ εὖ καὶ ὁ στρατηγός, καὶ μᾶλλον οὗτος· οὐ γὰρ οὗτος διὰ τὴν τάξιν ἀλλ’ ἐκείνη διὰ τοῦτόν ἐστιν. πάντα δὲ συντέτακταί πως, ἀλλ’ οὐχ ὁμοίως, καὶ πλωτὰ καὶ πτηνὰ καὶ φυτά· καὶ οὐχ οὕτως ἔχει ὥστε μὴ εἶναι θατέρῳ πρὸς θάτερον μηδέν, ἀλλ’ ἔστι τι. πρὸς μὲν γὰρ ἓν ἅπαντα συντέτακται, ἀλλ’ ὥσπερ ἐν οἰκίᾳ τοῖς ἐλευθέροις ἥκιστα ἔξεστιν ὅ τι ἔτυχε ποιεῖν, ἀλλὰ πάντα ἢ τὰ πλεῖστα τέτακται, τοῖς δὲ ἀνδραπόδοις καὶ τοῖς θηρίοις μικρὸν τὸ εἰς τὸ κοινόν, τὸ δὲ πολὺ ὅ τι ἔτυχεν· τοιαύτη γὰρ ἑκάστου ἀρχὴ αὐτῶν ἡ φύσις ἐστίν. λέγω δ’ οἷον εἴς γε τὸ διακριθῆναι ἀνάγκη ἅπασιν ἐλθεῖν, καὶ ἄλλα οὕτως ἔστιν ὧν κοινωνεῖ ἅπαντα εἰς τὸ ὅλον.» (*ΜΦ*, 1075a11-25). Μπορεί κανείς να αναρωτηθεί αν ο Αριστοτέλης δεν θέτει εδώ άραγε ευθέως τη χωριστή ύπαρξη του Αγαθού με τρόπο εντελώς πλατωνικό.[58] Ωστόσο, δεν πρέπει να μας διαφεύγει πως ο Αριστοτέλης θέτει το Αγαθό ως Ακίνητο Πρώτο Κινούν στον εξώτερο φλοιό της οιονεί φυσικής σφαίρας του κόσμου του. Και το θέτει έτσι ως μορφή της όλης πραγματικότητας και του καθετί που εκδηλώνεται εντός της, όπως, π.χ., θέτει την ανθρώπινη ψυχή ως μορφή του ανθρώπινου σώματος και της όλης βιολογικής και άλλης λειτουργικότητάς του. Το Ακίνητο Κινούν δεν στέκει κάπου εκτός της όλης αυτής πραγματικότητας, χωριστά με κάποια πλατωνική έννοια, αλλά απλώς πέρα από την όλη πραγματικότητα, με τη σημασία ίσως της εξώτατης “επιδερμίδας” της, η οποία, όμως, με τον τρόπο της διαποτίζει ή διέπει και κανοναρχεί ό,τι συμβαίνει στο εσωτερικό της (με την έννοια ότι καθετί στο εσωτερικό της τελεί και διάγει τον βίο του σε αναφορά με το πρότυπο της τελείας αγαθότητάς του). Αυτό που εννοεί ο Αριστοτέλης ειδικότερα είναι ότι το Ακίνητο Κινούν στέκει μη παρεμβατικά, ως η αναφορά του τρόπου με τον οποίο πρέπει να συμβαίνουν οι κινήσεις σε ό,τι διέπεται από την αρχή που αυτό συνιστά, όπως το στράτευμα υλοποιεί στο πεδίο της μάχης τις οδηγίες που έχει υπ’ όψιν του ή που αφήνεται να εννοηθούν από τον στρατηγό του. Ωστόσο, κάθε μέλος του στρατεύματος θα συναντήσει στο πεδίο της δράσης μια μεγάλη ποικιλία εν πολλοίς συγκεκριμένων και μοναδικών συνθηκών. Πώς θα τις αναγνωρίσει και πώς θα εφαρμόσει σε αυτές τις αρχές που έχει υπ’ όψιν του;

## Η γνώση της ουσίας του αγαθού/κακού και η γνώση του αγαθού/κακού

Υπάρχει ένα σημείο στα *ΜΦ*, όπου ο Αριστοτέλης επιχειρεί να εξηγήσει πώς μπορεί να λαθεύουμε στην κρίση μας για το τι είναι αγαθό και τι κακό σε κάθε περίσταση. Η γνώση μας (ως αληθής πεποίθηση) για το αγαθό και το κακό δεν προκύπτει ως μια απλή και ευθεία λήψη του αληθούς από την εξωτερική πραγματικότητα, όπως συμβαίνει στην απλή εμπειρία μας (apprehensio simplex) για τα *αισθητά ίδια* και το *είδος*, αλλά μέσω μια ενέργειας της σκέψης μας. Πράγμα που σημαίνει ότι το αγαθό και το κακό δεν είναι ούτε απλές ποιότητες που δίδονται στην αίσθηση ούτε μέρος του είδους των πραγμάτων που συλλαμβάνεται από το νου. Για παράδειγμα, το αγαθό ή το κακό δεν είναι μέρος της ουσίας ούτε του σπιτιού ούτε του μαχαιριού κ.λπ. Τα προηγούμενα σημαίνουν πως αυτά δεν μας δίδονται πάντα ως αληθής γνώση, αλλά ενδεχομένως και ως ψευδής. Από τη στιγμή που για την εμπειρία της αλήθειας υπεισέρχεται η κρίση, ως απόδοση σε μια ουσία ή διεργασία κ.λπ., κάποια ιδιότητας που μπορεί ή δεν μπορεί να μπορεί να της ανήκει συγκροτητικά, ενδέχεται σε μια τέτοια διαδικασία το αγαθό να μην το αναγνωρίσουμε και αποδώσουμε αληθώς (ως αγαθό), αλλά ψευδώς (ως κακό), ενώ το κακό να μην το αναγνωρίσουμε και αποδώσουμε αληθώς (ως κακό), αλλά ψευδώς (ως αγαθό).[59]

---

57 Ο Oates διαμαρτύρεται ότι ο Αριστοτέλης αποδεσμεύει την οντολογία του από την αξιολογία και έτσι, δεν μπορεί, όπως ο Πλάτων, να μας δώσει μια ιεραρχία όπου τα όντα θα κατατάσσονται ανάλογα με τον βαθμό αγαθότητας/κακότητας (π.χ., 1963, 101). Αλλά, με βάση όσα έχουμε ήδη πει, αυτό είναι λανθασμένη εκτίμηση τόσο για το τι πραγματικά κάνει ο Πλάτων όσο, ασφαλώς, και για το τι δυνατότητες διανοίγει ο Αριστοτέλης.

58 Ο Oates ισχυρίζεται ακριβώς αυτό και ψέγει τον Αριστοτέλη για σοβαρή ασυνέπεια στην οντολογία του (Oates 1963, 254).

59 «τὸ δὲ ὡς ἀληθὲς ὄν, καὶ μὴ ὂν ὡς ψεῦδος, ἐπειδὴ παρὰ σύνθεσίν ἐστι καὶ διαίρεσιν, τὸ δὲ σύνολον περὶ μερισμὸν ἀντιφάσεως (τὸ μὲν γὰρ ἀληθὲς τὴν κατάφασιν ἐπὶ τῷ συγκειμένῳ ἔχει τὴν δ’ ἀπόφασιν ἐπὶ τῷ διῃρημένῳ, τὸ δὲ ψεῦδος τούτου τοῦ μερισμοῦ τὴν ἀντίφασιν […])· οὐ γάρ ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασιν, οἷον τὸ μὲν ἀγαθὸν ἀληθὲς τὸ δὲ κακὸν εὐθὺς ψεῦδος, ἀλλ’ ἐν διανοίᾳ, περὶ δὲ τὰ ἁπλᾶ καὶ τὰ τί ἐστιν οὐδ’ ἐν διανοίᾳ [αλλά πάντα ως αληθή στην αίσθηση]· […]· ἐπεὶ δὲ ἡ συμπλοκή ἐστιν καὶ ἡ διαίρεσις ἐν διανοίᾳ ἀλλ’ οὐκ ἐν τοῖς πράγμασι, τὸ δ’ οὕτως ὂν ἕτερον ὂν τῶν κυρίως (ἢ γὰρ τὸ τί ἐστιν ἢ ὅτι ποιὸν ἢ ὅτι ποσὸν ἤ τι ἄλλο συνάπτει ἢ ἀφαιρεῖ ἡ διάνοια τὸ μὲν ὡς συμβεβηκὸς καὶ τὸ ὡς ἀληθὲς ὂν ἀφετέον-τὸ γὰρ αἴτιον τοῦ μὲν ἀόριστον τοῦ δὲ τῆς διανοίας τι πάθος, καὶ ἀμφότερα περὶ τὸ λοιπὸν γένος τοῦ ὄντος)» (*ΜΦ*, 1027b25-1028a2). Σύγκ. με την μάλλον άστοχη ερμηνεία του Oates ότι «Apart from equating the good with “true” and the bad with “false,” which is puzzling enough in itself, the whole phrase-suggests some kind of value system which exists not objectively, but somehow subjectively, εν διανοία, “in thought.”»

Ο Πλάτων ήλπιζε ότι όποιος γνωρίζει ουσιωδώς (κατ' ιδέαν) το καθόλου αγαθό θα μπορεί να το αναγνωρίζει επιτυχώς σε κάθε περίσταση· αντίστοιχα και το κακό. Ο Αριστοτέλης, όμως, μας λέει ότι για την ορθή κρίση περί του αγαθού και του κακού δεν αρκεί η γενική γνώση περί του τι *ουσιωδώς* είναι αγαθό και κακό, αλλά είναι ζήτημα που απαιτεί την αναγνώριση του τι είναι αγαθό και κακό συγκεκριμένα σε κάθε επιμέρους τρέχουσα περίπτωση. Κάθε φορά η πράξη μας εξαρτάται από τη διάκριση του αγαθού και του κακού στα όντα που έχουμε ενώπιόν μας ως εμπλεκόμενα στην πράξη. Το αγαθό και το κακό ανήκουν *κατά συμβεβηκός* στα πράγματα και ιδιαιτέρως στα έμβια που δρουν και, μάλιστα, σε αυτά που δρουν κατά προαίρεσιν, δηλαδή στους ώριμους ανθρώπους που πράττουν,[60] και πρέπει να *δια-κρίνουμε* ορθά πότε όντως προσγράφονται στα πράγματα και πότε όχι. Ο Πλάτων θεωρούσε ότι μπορεί η γνώση της ουσίας ή Ιδέας του σπιτιού ή του μαχαιριού να μην αρκεί για να ξέρει κανείς πότε αυτά είναι αγαθά ή κακά, διότι η ψυχή μπορεί να θυμόταν μεν την Ιδέα, αλλά όχι ως πλήρως φωτισμένη και αναδεδειγμένη από το φως του νοητού Ήλιου του Αγαθού. Όμως, η αναβαθμισμένη ανάμνηση *και* της δυσπρόσιτης υπερ-Ιδέας του Αγαθού θα φώτιζε τουλάχιστον τον νου του σοφού, με τρόπο που να του επιτρέπει να διακρίνει αλαθώς πότε κάτι είναι αγαθό και πότε κακό. Ο Αριστοτέλης, ωστόσο, λέει πως σε κάθε πραξιακή περίσταση τα ένυλα όντα εμπλέκονται με έναν τρόπο που η γνώση μας της ουσίας τους μόνο, ή κάποιας άλλης ανώτερης υπερ-ουσίας, δεν αρκεί να μας επιτρέψει την αλαθή αναγνώρισή τους ως αγαθά ή κακά.

## Η μαθηματική και η πρακτική γνώση

Στα Μαθηματικά τα καθέκαστα υπάγονται αυτόματα στα (εξιδανικευμένα) καθόλου είδη τους, π.χ., τα τρίγωνα αναγνωρίζονται ως τρίγωνα και κάποιος που γνωρίζει τι είναι τρίγωνο αναγνωρίζει τα τρίγωνα και καθετί που τα αφορά ουσιωδώς. Στην πράξη, όμως, τα καθέκαστα δεν υπάγονται αυτόματα στα όποια συναφή καθόλου τους, π.χ., αν γνωρίζει κάποιος τον ιατρικό κανόνα ότι σε δυσπεψία πρέπει να συνταγογραφείται ελαφρά τροφή, δεν σημαίνει ότι αναγνωρίζει κιόλας πότε κάποιος έχει δυσπεψία ή ποιες τροφές είναι ελαφρές. Το *είδος* του ανθρώπου και το *είδος* της ελαφρότητας, ως θεωρητικές γνώσεις, δεν αρκούν για να λυθεί το πρόβλημα της αναγνώρισης της συγκεκριμένης τρέχουσας κατάστασής μας και των συγκεκριμένων τροφών που είναι ελαφρές για την πέψη μας.

Η κριτική του Αριστοτέλη στον Πλάτωνα είναι σαν να λέει πως ο δεύτερος νόμιζε πως η θεωρητική γνώση για τις ιδέες των καθεκάστων, συν η επίσης θεωρητική γνώση για το Αγαθό, αρκεί για να λυθούν και τα προβλήματα της πράξης: η γνώση του σοφού για τους ορισμούς των πραγμάτων και των καταστάσεων θα καθιστούσε αυτόματη τη συμμόρφωση της πραγματικότητας σε αυτούς τους ορισμούς ή κανόνες. Οι *ένυλοι* σχετισμοί των όντων στην πράξη και μάλιστα από την άποψη του αν το αποτέλεσμα είναι καλό ή κακό (κυρίως δι' ημάς τους ανθρώπους και δια την ημετέραν "σωτηρίαν") δεν ταυτίζονται με τους *λογικούς* σχετισμούς ειδών-γενών της θεωρητικής γνώσης. Η γνώση του τι είναι μαχαίρι και του ότι αυτό κόβει και τρυπά, δεν μας καθιστά κιόλας γνώστες για το συγκεκριμένο πρακτικό νόημα[61] της ένυλης σχέσης του μαχαιριού με τα όντα πάνω στα οποία πιέζεται η μύτη του ή σύρεται η λεπίδα του. Ενδέχεται στη μια περίσταση, π.χ., του τύπου «κόβω χαρτί» ή «κόβω ανθρώπινη σάρκα», αυτά να είναι κάτι καλό (κόβεται το χαρτί για τη χειροτεχνία ή κόβεται η σάρκα για να χειρουργηθεί και να γιατρευτεί κάποιος ή κόβεται το χέρι κάποιου που ήταν έτοιμος να πυροδοτήσει μια βόμβα που θα σκότωνε τα παιδιά ενός σχολείου) και στην άλλη κάτι κακό (κατακόβεται το χαρτονόμισμα που κάποιος το έχει ανάγκη ή κόβεται το χέρι κάποιου αθώου βασανιζόμενου).

Στην πράξη, λέει ο Αριστοτέλης, δεν εμπλέκονται τα όντα κατά το είδος τους μόνο, αλλά κυρίως κατά συμβεβηκός ιδωμένα όντα στις κατά συμβεβηκός *ένυλη* σχέση τους με τη δική μας ύλη, και, μάλιστα, *από την άποψη* του αν το αποτέλεσμα αυτού του σχετισμού είναι καλό ή κακό για εμάς ατομικά ή για περισσότερους από εμάς κ.λπ. Αυτή η ένυλη σχέση, όμως, δεν είναι ποτέ σταθερή και ποτέ *θεωρητικά* γνώσιμη, δηλαδή με τρόπο a priori. Το ίδιο είδος όντος στον τρέχοντα καιρό, στην τρέχουσα περίσταση, και σε μένα, μπορεί να έχει ένα είδος επίδρασης που ενδέχεται να είναι άλλο από αυτό που ίσως έχει σε άλλα όντα στον έναν ή στον άλλο καιρό ή περίσταση ή ακόμα και σε εμένα σε άλλον καιρό ή περίσταση. Γι' αυτό χρειάζεται πλέον η μεσολάβηση της ανθρώπινης *διαβούλευσης*· απαιτείται η συσσώρευση εμπειρίας και η επεξεργασία της στον διάλογο, είτε στην εσωτερική στον καθένα μας εκδοχή του είτε, το συνηθέστερο, στη διυποκειμενική εκδοχή του στον δημόσιο διάλογο.

Η διαβούλευση θα κινηθεί με έναν τρόπο καιρολογικής εκτίμησης της κατάστασης και των όσων εμπλέκονται. Σε

---

(1963, 178).

60 «ἀρετὴ δὲ καὶ κακία τῶν παθημάτων [ποιότητας των όντων] μέρος τι· διαφορὰς γὰρ δηλοῦσι τῆς κινήσεως καὶ τῆς ἐνεργείας, καθ' ἃς ποιοῦσιν ἢ πάσχουσι καλῶς ἢ φαύλως τὰ ἐν κινήσει ὄντα· τὸ μὲν γὰρ ὠδὶ δυνάμενον κινεῖσθαι ἢ ἐνεργεῖν [του βράχου, του μαχαιριού, του λύκου, του ανθρώπου] ἀγαθὸν τὸ δ' ὠδὶ καὶ ἐναντίως μοχθηρόν. μάλιστα δὲ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακὸν σημαίνει τὸ ποιὸν ἐπὶ τῶν ἐμψύχων, καὶ τούτων μάλιστα ἐπὶ τοῖς ἔχουσι προαίρεσιν[δηλαδή του ανθρώπου]» (*ΜΦ*, 1020b18-25). Ενάρετο είναι ό,τι οδηγεί στο αγαθό, κακό ή μοχθηρό ό,τι οδηγεί στο κακό.

61 «Πρακτικό νόημα» με διπλή σημασία: τόσο από την άποψη του πάνω σε ποια υλικά επιφέρει το ένα ή το άλλο συγκεκριμένο αποτέλεσμα από τη σχετική *υλική συναρμογή*, π.χ., αν σε όλα τα μέταλλα ή σε όλες τις σάρκες, κ.λπ., προκαλεί ποιο ακριβώς μικρό ή μεγάλο αποτέλεσμα, όσο και από αυτήν του αν το ένα ή το άλλο αποτέλεσμα είναι *τρεχόντως* ή *μακροπρόθεσμα καλό ή κακό για εμάς*. Για παράδειγμα, γνωρίζει κανείς από τη θεωρία της ραδιενεργούς διάσπασης αν στο μακροπρόθεσμο μέλλον η εφαρμογή της θα είναι για καλό ή για κακό για εμάς; Γνωρίζει από τη θεωρία για τη σύσταση του Ήλιου ή των κομητών και των αστεροειδών αν η ύπαρξή τους ή η εν γένει κίνησή τους είναι μακροπρόθεσμα καλή ή κακή για εμάς.

αυτήν μας ενδιαφέρει τόσο το αν το ένα ή το άλλο καθέκαστο και μάλιστα τώρα ή μετά έχει την ποιότητα που μας ενδιαφέρει (εκ του κανόνα), π.χ., αν ο πόνος στην κοιλιά είναι σύμπτωμα δυσπεψίας ή αν το κρέας κοτόπουλου είναι ελαφρύ ή αν τώρα οφείλω να κόψω το χέρι κάποιου ή όχι ή να κατασχέσω το σπίτι κάποιου ή όχι, κ.λπ. Φυσικά, η γνώση των τελευταίων αφορά το *πώς η συγκεκριμένη ύλη η δική μας και η συγκεκριμένη ύλη του κοτόπουλου συναρτώνται* από την άποψη του καλού ή κακού αποτελέσματος που θα προκύψει για την προοπτική μας της θέσης και της κίνησης μέσα στον κόσμο, π.χ., το αν στην ασθένειά μας το κρέας κοτόπουλου θα μας ευεργετήσει ή θα μας βλάψει, το ίδιο και το κόψιμο του χεριού του υποτιθέμενου τρομοκράτη ή η κατάσχεση του σπιτιού ενός καταχραστή του δημοσίου, κ.λπ.

Πώς, λοιπόν, βρίσκει κανείς δρόμο μέσα σε αυτή την πολυπλοκότητα των συνθηκών της πράξης, προκειμένου να εξασφαλίσει την πορεία του προς το αγαθό και την ασφαλή σωτηρία; Πώς κανείς διακρίνει τα αγαθά και συμφέροντα μέσα στην τύρβη των συγκεκριμένων όντων και περιστάσεων εντός του κόσμου τούτου;

# Δ. ΒΑΣΙΚΕΣ ΔΙΑΚΡΙΣΕΙΣ ΤΗΣ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΚΗΣ ΑΝΑΛΥΣΗΣ ΤΗΣ ΠΡΑΞΗΣ

## Η φυσιογνωμία της πράξης

Κατά τον Αριστοτέλη, το να μπορούμε να συμπεριφερόμαστε όπως αρμόζει σε κάθε περίπτωση είναι ζήτημα ενός είδους γνώσης. Γενικά, όμως, υπάρχουν τρία είδη γνώσης: η θεωρητική (σοφία, νους, επιστήμη), η ποιητική (τέχνη), και η πρακτική (πράξη). Η πρώτη επιδιώκεται για χάρη αυτής της ίδιας της γνώσης, η δεύτερη ως μέσο για την κατασκευή χρήσιμων ή ωραίων πραγμάτων, και η τρίτη, αυτή που μας ενδιαφέρει εδώ, ως μέσο συμπεριφοράς μας προς τα πράγματα και τους άλλους σε διάφορες περιστάσεις.

Ανώτατη πρακτική γνώση είναι η πολιτική. Η ηθική, ως «σπουδή του χαρακτήρα» (ήθους) ενός ανθρώπου, αποτελεί μόνο μέρος αυτής της πολιτικής γνώσης, και γι' αυτό ο Αριστοτέλης κατά κανόνα δεν αναφέρεται σε αυτήν χωριστά. Ωστόσο, στις αναλύσεις του για την πρακτική γνώση ουδέποτε ξεχνά ότι ο άνθρωπος (ήθος) είναι πάντοτε μέλος μιας κοινωνίας και ότι η ευημερία του κράτους είναι συνάρτηση της ευημερίας των πολιτών (πολιτική). Αλλά ακόμα και έτσι, στα *Ηθικά Νικομάχεια* ξεκινά τις αναλύσεις του με την άποψη ότι η επίτευξη του αγαθού στο επίπεδο του κράτους είναι μεγαλύτερο και τελειότερο από την επίτευξη του αγαθού στο επίπεδο ενός μεμονωμένου ανθρώπου, το οποίο είναι αγαπητό αν ή για όσο δεν μπορούμε να επιτύχουμε το πρώτο. Στην εξέλιξη των αναλύσεων, όμως, διαφαίνεται ότι το κράτος *βοηθά* μόνο στην ηθική ζωή του ατόμου, επειδή λειτουργεί εξαναγκαστικά για τον έλεγχο των ανθρώπινων επιθυμιών (ορέξεων) στο λογικό.

Όλες οι δραστηριότητες (θεωρία, πράξη, τέχνη), οι οποίες καθοδηγούνται από τα αντίστοιχα είδη γνώσης, αποσκοπούν στην κατάκτηση του *αγαθού*. Αλλά ο Αριστοτέλης γράφει πως όλες αυτές οι δραστηριότητες είναι και διαφορετικοί τρόποι να πετυχαίνουμε ή να φτάνουμε στην *αλήθεια*. Πιο συγκεκριμένα, η πολιτική επιστήμη, η οποία υποδεικνύει τι πρέπει να πράττουμε και τι να αποφύγουμε, είναι η επιστήμη που αφορά το *ανθρώπινο* αγαθό.[62]

Στην ηθική, η οποία συνιστά γενικά τη σπουδή του ανθρώπινου αγαθού, δεν φαίνεται να υπάρχει η δυνατότητα μιας ασφαλούς αρχικής γνώσης (αναγκαίες πρώτες αρχές) και η δυνατότητα μιας ασφαλούς μετάβασης από αυτήν σε διάφορα άλλα επιμέρους πορίσματα ή σε ασφαλή εφαρμογή αυτής της γνώσης σε συγκεκριμένες περιστάσεις και όντα. Στην ηθική δεν είναι δυνατό να απαιτούμε τις *αποδείξεις* που είναι δυνατές σε μια επιστήμη σαν τα Μαθηματικά, η οποία συνιστά τη σπουδή των πραγμάτων που ισχύουν *κατ' ανάγκην*.

## Το είδος της γνώσης μας στην Ηθική

Ο Αριστοτέλης διευκρινίζει ότι «πᾶς ὁ περὶ τῶν πρακτῶν λόγος *τύπῳ καὶ οὐκ ἀκριβῶς* ὀφείλει λέγεσθαι […] κατὰ τὴν ὕλην οἱ λόγοι ἀπαιτητέοι» (1103b41-1104a3),[63] ενώ, αν έτσι είναι ο *καθόλου λόγος* περί τα πρακτικά, ο λόγος για τα καθέκαστα είναι ακόμα λιγότερο ακριβής. Έτσι, οι πράττοντες οφείλουν να είναι καλοί καιροσκόποι: «δεῖ δ' αὐτοὺς ἀεὶ τοὺς πράττοντας *τὰ πρὸς τὸν καιρὸν* σκοπεῖν» (1104a8-9). Η διαπίστωση αυτή οφείλει να συνιστά οδηγό μας κάθε φορά που θέτουμε ένα πρόβλημα γνώσης αναφορικά με κάτι. Κατά τον Αριστοτέλη, πρέπει να είμαστε ευαίσθητοι ως προς το γένος του αντικειμένου που το σχετικό πρόβλημα κάθε φορά αφορά: «πεπαιδευμένου γάρ ἐστιν ἐπὶ *τοσοῦτον τἀκριβὲς ἐπιζητεῖν καθ' ἕκαστον γένος, ἐφ' ὅσον ἡ τοῦ πράγματος φύσις ἐπιδέχεται*» (1094b23-25). Και «*τὴν ἀκρίβειαν μὴ ὁμοίως ἐν ἅπασιν ἐπιζητεῖν*, ἀλλ' ἐν ἑκάστοις *κατὰ τὴν ὑποκειμένην ὕλην* καὶ ἐπὶ τοσοῦτον ἐφ' ὅσον οἰκεῖον τῇ μεθόδῳ» (1098a31-34). Αλλά αυτή η εξάρτηση του είδους της γνώσης από το γένος του αντικειμένου δεν αφορά μόνο την *ακρίβεια* αλλά και το *είδος των αιτίων ή αρχών* που ζητούμε για τους συλλογισμούς (βλέπε αποδείξεις) που θα μας φέρουν από τη γνώση των καθόλου προς τη γνώση των επιμέρους (της γνώσης θεωρούμενης ως διαμεσολάβησης μεταξύ του καθόλου και του επιμέρους με το διττό τρόπο της παραγωγής ή της επαγωγής).[64] «οὐκ ἀπαιτητέον δ' *οὐδὲ τὴν αἰτίαν ἐν ἅπασιν ὁμοίως*, ἀλλ' ἱκανὸν ἔν τισι τὸ ὅτι δειχθῆναι καλῶς, οἷον καὶ περὶ τὰς ἀρχάς» (1098a36-b2).

Σε αντίθεση με τις επιστήμες της απόδειξης, δηλαδή κατά βάση τα Μαθηματικά, υποστηρίζει ο Αριστοτέλης, η Ηθική ασχολείται με αυτά που ισχύουν όχι καθολικά και αναγκαία, αλλά «*ὡς ἐπὶ τὸ πολύ*» και «τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ὅσων αἱ ἀρχαὶ *ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν*». Η ανθρώπινη πράξη χαρακτηρίζεται από μια εγγενή ενδεχομενικότητα, η οποία έχει να κάνει τόσο με το περιεχόμενο της αρχικής γνώσης, της μείζονος προκείμενης του συλλογισμού που κάπως την καθοδηγεί, όσο και με το πρόβλημα εφαρμογής της, αφού εδώ απαιτείται μια επί τούτω αποτίμηση της περίστασης. Έτσι, η ηθική γνώση παρουσιάζει πρόβλημα τόσο αναφορικά με την αρχή που πρέπει τώρα να καθοδηγήσει την πράξη

---

62 «ἀνθρώπου δὲ τίθεμεν ἔργον ζωήν τινα, ταύτην δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν καὶ πράξεις μετά λόγου, σπουδαίου δ' ἀνδρὸς εὖ ταῦτα καὶ καλῶς, ἕκαστον δ' εὖ κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν ἀποτελεῖται· εἰ δ' οὕτω, τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετήν, εἰ δέ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην» (*HN*, 1089a13-19).

63 «πᾶς ὁ περὶ τῶν πρακτῶν λόγος τύπῳ καὶ οὐκ ἀκριβῶς ὀφείλει λέγεσθαι, ὥσπερ καὶ κατ' ἀρχὰς εἴπομεν ὅτι κατὰ τὴν ὕλην οἱ λόγοι ἀπαιτητέοι· τὰ δ' ἐν ταῖς πράξεσι καὶ τὰ συμφέροντα οὐδὲν ἑστηκὸς ἔχει, ὥσπερ οὐδὲ τὰ ὑγιεινά. τοιούτου δ' ὄντος τοῦ καθόλου λόγου, ἔτι μᾶλλον ὁ περὶ τῶν καθ' ἕκαστα λόγος οὐκ ἔχει τἀκριβές· οὔτε γὰρ ὑπὸ τέχνην οὔθ' ὑπὸ παραγγελίαν οὐδεμίαν πίπτει, δεῖ δ' αὐτοὺς ἀεὶ τοὺς πράττοντας τὰ πρὸς τὸν καιρὸν σκοπεῖν, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῆς ἰατρικῆς ἔχει καὶ τῆς κυβερνητικῆς» (*HN*, 1104a2-11).

64 Βλέπε Ando 1965, 234.

μου όσο και το τι ακριβώς είναι αυτά πάνω στα οποία η πράξη μου θα ασκηθεί και, έτσι, αν και πώς σχετίζονται με τις εν λόγω αρχές.[65] Αλλά η διαφορά της ηθικής από τις αποδεικτικές επιστήμες είναι και το ότι, ενώ στις δεύτερες *ξεκινάμε* τους συμπερασμούς μας από ήδη και (υποτίθεται) εύκολα διαθέσιμες πρώτες αρχές, στην πρώτη οι συμπερασμοί μας οφείλουν να *καταλήξουν* στις (ειδικές) πρώτες αρχές, βάσει των οποίων θα αποφασιστεί η συγκεκριμένη πράξη.

Τα Μαθηματικά ξεκινούν από αυταπόδεικτες αναγκαίες πρώτες αρχές που (υποτίθεται πως) συνάγονται εύκολα με απλή αφαίρεση από την εμπειρία και προχωρούν αποδεικτικά στα θεωρήματα. Π.χ., ξεκινάμε από το θεώρημα του Θαλή και καταλήγουμε στο ότι το άθροισμα των εσωτερικών γωνιών ενός τριγώνου είναι δύο ορθές. Η ηθική, όμως, ξεκινά από τις γνώριμες μεν σε εμάς λεπτομέρειες της ανθρώπινης συμπεριφοράς, π.χ., αποζητάμε το ηδονικό/ευχάριστο και αποφεύγουμε το οδυνηρό/δυσάρεστο, κ.λπ., από τις οποίες όμως μας είναι δύσκολο να συναγάγουμε τις (ειδικές) πρώτες αρχές, π.χ., τώρα πρέπει να αφεθώ στον τροχό του οδοντίατρου ή όχι;[66] Αν ο *νους* είναι η «επιστήμης αρχή», όπως γράφει ο Αριστοτέλης στα *Αναλυτικά Ύστερα*, δηλαδή αν τις πρώτες αρχές των *θεωρητικών-αποδεικτικών* επιστημών (τις προκείμενες από τις οποίες ξεκινούν οι συλλογισμοί που μας οδηγούν στις παράγωγες αλήθειες) μας τις παρέχει ο νους, τι μπορεί να συμβαίνει με τις αρχές των *πρακτικών* μαθήσεων, όπως είναι η Ηθική;

## Τα ένδοξα και η διαλεκτική γνώση στην Ηθική

Ο μελετητής της Ηθικής, αυτός που επιζητά γνώση (αλήθειες) πάνω στα ζητήματα της πράξης (τουλάχιστον των ειδικών αρχών της), αντί να ανατρέξει σε μια άμεση θέαση των αναγκαίων πρώτων αρχών, αναγκαστικά πρέπει να ξεκινήσει από τα *ένδοξα*, τη συλλογική "σοφία της φυλής", και σε ένα δεύτερο στάδιο να επιχειρήσει την αποσαφήνισή τους και το ξεκαθάρισμα των ανακολουθιών, ώστε να φτάσει σε αλήθειες «περισσότερο νοητές καθαυτές». Μοιάζει, έτσι ότι η Ηθική, μη όντας αποδεικτική, δεν μπορεί παρά να είναι *διαλεκτική*, αφού μία από τις λειτουργίες της διαλεκτικής είναι να μας οδηγεί σε οιονεί πρώτες αρχές ξεκινώντας από *ένδοξα*.[67]

Η άποψη των πολλών, λοιπόν, συμβαίνει να είναι ότι σκοπός όλων των πράξεων οφείλει να είναι η επίτευξη ή η κατάκτηση του *αγαθού*, και ότι *τελικός* σκοπός ή *υπέρτατο* αγαθό όλων των ανθρώπινων δραστηριοτήτων είναι η *ευδαιμονία*. Αντί να μιλάμε γενικά για ευδαιμονία, όμως, δηλώνει ο Αριστοτέλης, είναι καλύτερο να ερευνήσουμε *τι σημαίνει* κάτι τέτοιο. Ο ίδιος αντιλαμβάνεται την ευδαιμονία όχι σαν μια κατάσταση που κυριαρχείται από ένα παθητικό, θα λέγαμε, αίσθημα ηδονής/ευχαρίστησης, αλλά μάλλον ως μια δραστηριότητα, ως ένα ενεργητικό βιώνειν, το οποίο μας φέρνει και μας διατηρεί σε μια κατάσταση σαν τη γαλήνη. Σε τελευταία ανάλυση, υπέρτατο ιδεώδες σκοπού ή αγαθού των ανθρώπινων δραστηριοτήτων είναι, κατ' αυτόν, η ευδαιμονία που απορρέει από τον *θεωρητικό βίο* (*HN*, βιβλίο 10) και όχι η ηδονή (ταιριάζει μόνο σε δούλους ή κτήνη), η τιμή (δεν έχει να κάνει με εμάς, αλλά με τους άλλους που μας την αποδίδουν), η αρετή από μόνη της (μπορεί να συνοδεύεται από απραξία ή δυστυχία) και ο πλούτος (μπορεί –και πάλι μόνο *μπορεί*– να είναι απλώς *μέσο* και ποτέ σκοπός).

Ο Πλάτων θεωρούσε ότι υπήρχε μια Ιδέα του Αγαθού που είναι η πηγή κάθε αρετής μέσα στο σύμπαν. Αλλά ο Αριστοτέλης είδαμε να υποστηρίζει ότι (α) δεν υπάρχει μορφή αγαθού χωριστά από τις επιμέρους πραγματώσεις της, (β) το «αγαθό» δεν έχει το ίδιο νόημα παντού (αν και μπορεί να γίνει δεκτό πως όλα τα αγαθά τείνουν σε μία αγαθότητα του Θεού ή απορρέουν από αυτήν), και (γ) αν υπήρχε κάτι τέτοιο θα ήταν εντελώς άχρηστο για τους πρακτικούς σκοπούς. Αγαθό, για τον Αριστοτέλη, πρέπει να σημαίνει *αγαθό για τον άνθρωπο*. Και το *ύψιστο* αγαθό πρέπει να είναι *τέλειον* (τελικό, επιλεγόμενο για αυτό το ίδιο, και *όχι μέσο* για κάτι άλλο) και *αύταρκες* (από μόνο του να καθιστά τη ζωή αυτή άξια επιλογής).

## Ευδαιμονία, αρετή και φρόνηση

Η ευδαιμονία τα πληροί και τα δύο· αλλά τι είναι ευδαιμονία; Για να κατανοήσουμε το ζήτημα από την αρχή πρέπει να εξετάσουμε ποιο είναι το έργο (λειτουργία) ή *αρετή* που μόνο ο άνθρωπος έχει την ικανότητα να επιτελεί. Τότε ευδαιμονία θα είναι το είδος ζωής που θα πραγματώνει καλύτερα αυτό που μόνο ο άνθρωπος μπορεί να κάνει, δηλαδή αυτό

---

65 Στη βιβλιογραφία υπάρχει μια γενική σύγχυση γύρω από το τι εννοεί ως αρχές της πράξης ο Αριστοτέλης, οι οποίες υποτίθενται πως θεματοποιούνται τη μείζονα προκείμενη ενός πρακτικού συλλογισμού. Πολλοί θεωρούν ότι αυτές έχουν να κάνουν με το τι οφείλω να πράξω *γενικά*, το οποίο θα ήταν αντικείμενο μιας γενικής ηθικής, ενώ το τι οφείλω να πράξω ειδικά τώρα σε τούτη την περίσταση έχει να κάνει με την επιλογή τής πρέπουσας συγκεκριμένης δράσης, ως αντικείμενο μιας εφαρμοσμένης ή καζουιστικής ηθικής. Όπως έχει ήδη προδιαγραφεί εδώ, για τον Αριστοτέλη το ερώτημα σχετικά με το οφείλω να πράττω γενικά δεν αποτελεί ιδιαίτερο πρόβλημα: οφείλω να πράττω αγαθά. Οι ειδικές αρχές της πράξης, από την άλλη, δεν μπορούν να τίθενται στο ίδιο επίπεδο γενικότητας ούτε μπορούν να θεματοποιούνται ρητά στο πλαίσιο μιας θεωρίας. Αυτές είναι αντικείμενο διαβούλευσης. Βλέπε και παρακάτω.

66 Προσέξτε εδώ ότι τα πράγματα είναι λίγο πιο περίπλοκα (ή ίσως λίγο πιο απλά – ανάλογα με το πώς το βλέπει κανείς!). Σε κάθε περίσταση πράξης δεν υπάρχουν μόνο αυτά τα δεδομένα και μόνο αυτά τα ζητούμενα. Υπάρχει τουλάχιστον και το δεδομένο ότι ο άνθρωπος ορέγεται το αγαθό ή ότι επιδιώκει τη σωτηρία του. Αυτό δημιουργεί δεδομένα που κατά κανόνα δεν εξετάζονται.

67 «διαλεκτικὸς δὲ συλλογισμὸς ὁ ἐξ ἐνδόξων συλλογιζόμενος» (*Τοπ.*,100a29-30). Και: «ἔνδοξα δὲ τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς, καὶ τούτοις ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς μάλιστα γνωρίμοις καὶ ἐνδόξοις» (*Τοπ.,* 100b21-23).

που θα πραγματώνει καλύτερα την αρετή που προσιδιάζει ειδικά στον άνθρωπο ως άνθρωπο.[68] Ορίζει δε την αρετή ως εξής: «ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένῃ *λόγῳ* καὶ *ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν*. μεσότης δὲ δύο κακιῶν, τῆς μὲν καθ᾽ ὑπερβολὴν τῆς δὲ κατ᾽ ἔλλειψιν· καὶ ἔτι τῷ τὰς μὲν ἐλλείπειν τὰς δ᾽ ὑπερβάλλειν τοῦ δέοντος ἔν τε τοῖς πάθεσι καὶ ἐν ταῖς πράξεσι, τὴν δ᾽ ἀρετὴν τὸ μέσον καὶ εὑρίσκειν καὶ αἱρεῖσθαι.» (*HN*, 1106b35-1107a7).[69] Βλέπουμε εδώ πόσο εξαρτάται ο καθορισμός του μέτρου από την πρακτική αρετή της *φρόνησης*. Στην πραγματικότητα, η (πρακτική) αρετή ως ικανότητα εκτίμησης του μέτρου, κατά τον «ορθό λόγο» είναι αυτή τούτη η φρόνηση. Το ζήτημα είναι προφανώς σημαντικό, διότι εδώ ο Αριστοτέλης μας λέει πώς διαγιγνώσκεται σε κάθε περίσταση το αγαθό ή το βέλτιον, δηλαδή γενικά μια θετική υψηλότερη αξία. Στην πράξη, ο άνθρωπος τείνει προς το αγαθό, κάτι που διασφαλίζεται με την κατάκτηση του ευδαίμονα βίου, ο οποίος είναι δυνατός μόνο στη βάση της αρετής, δηλαδή μιας *έξεως* του βίου, στην οποία μπορεί κανείς να εκτιμά, διαβουλευτικώς,[70] τις καταστάσεις και τις περιστάσεις φρόνιμα, δηλαδή δίδοντας ένα συγκεκριμένο περιεχόμενο στον ευδαίμονα βίο και υπολογίζοντας ορθά τον λόγο (αναλογία) μεταξύ υπερβολής και έλλειψης στην πράξη του και στο αποτέλεσμά της. Ο φρόνιμος που είναι ικανός για όλα αυτά ζει τον ευδαίμονα βίο που τον κρατά σε ασφαλή πορεία προς το αγαθό.

## Αρετή, έργο, αγαθό

Το *Περί Ψυχής* μας λέει ότι το ειδικά ανθρώπινο συνίσταται σε κάτι που τώρα στα *Ηθικά Νικομάχεια* ο Αριστοτέλης το ονομάζει «λόγον έχειν». Η ικανότητα (δύναμη) ή αρετή του *λόγον έχειν* περιλαμβάνει δύο υπολειτουργίες: (α) την κατανόηση ενός σχεδίου πορείας και δράσης, και (β) την υπακοή στο σχέδιο. Άρα, ευδαιμονία πρέπει να είναι αυτό που βιώνεται όταν ο άνθρωπος διάγει τη ζωή του πραγματώνοντας όσο το δυνατόν αρμονικότερα ή καλύτερα αυτή τη λειτουργία της *επιτυχούς υλοποίησης ενός κατάλληλου σχεδίου πορείας και δράσης που αυτός έχει κατά νου*. Πρέπει επίσης αυτή να είναι *ενέργεια*[71] (όχι απλώς δύναμη), σύμφωνη με την αρετή του ανθρώπου ως ανθρώπου, και να εκτείνεται σε όλη τη διάρκεια του βίου.

Τι σημαίνει, όμως, ότι η ευδαιμονία είναι επιτυχής υλοποίηση ενός κατάλληλου σχεδίου ή ότι είναι σύμφωνη προς την αρετή του ανθρώπου ως ανθρώπου; Ας δούμε τα πράγμα από πιο κοντά. Όπως και ο Πλάτων, έτσι και ο Αριστοτέλης ορίζει γενικά ως αρετή κάποιου πράγματος το να έχει καλώς και να πραγματώνει καλώς το έργο του (π.χ., η αρετή του οφθαλμού είναι το να βλέπουμε καλώς, 1106a18-21). Το αγαθό που αυτή η αρετή φέρνει σε πέρας (που πραγματώνει) είναι η εναργής φανέρωση του οπτικού κόσμου. Αντίστοιχα, αν η αρετή του ανθρώπου ως ανθρώπου είναι η ορθή οργάνωση του ήθους του, και έργο του η επιτυχής υλοποίηση ενός κατάλληλου σχεδίου, το οποίο αυτός ακολουθεί, τότε το ειδικά ανθρώπινο αγαθό που επιτυγχάνεται είναι η ευδαιμονία.[72] Ας επιχειρήσουμε να κατανοήσουμε καλύτερα, όμως, την έννοια της ανθρώπινης αρετής και την ιδέα της επιτυχούς υλοποίησης ενός κατάλληλου σχεδίου.

---

68 Ο άνθρωπος είναι το ζώο του οποίου η όρεξη ελέγχεται από τον λόγο. Αρετή είναι, θα δούμε, η ορθή ή κανονική οργάνωση του όλου τούτου έμβιου όντος. Οπότε, ευδαιμονία θα είναι το είδος της ζωής, το οποίο κάνει τον άνθρωπο να τείνει προς πράξεις ρυθμιζόμενες από μια κανονική του οργάνωση, η οποία δεν μπορεί παρά να τον οδηγεί στο να γίνει αυτό που είναι, το οποίο το εννοούμε ως αγαθό.

69 Και να καλύτερα η σχέση λόγου και φρόνησης. «πάντες, ὅταν ὁρίζωνται τὴν ἀρετήν, προστιθέασι, τὴν ἕξιν εἰπόντες καὶ πρὸς ἃ ἐστι, τὴν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον· ὀρθὸς δ᾽ ὁ κατὰ τὴν φρόνησιν. ἐοίκασι δὴ μαντεύεσθαί πως ἅπαντες ὅτι ἡ τοιαύτη ἕξις ἀρετή ἐστιν, ἡ κατὰ τὴν φρόνησιν. δεῖ δὲ μικρὸν μεταβῆναι. ἔστι γὰρ οὐ μόνον ἡ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ἀλλ᾽ ἡ μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἕξις ἀρετή ἐστιν· ὀρθὸς δὲ λόγος περὶ τῶν τοιούτων ἡ φρόνησίς ἐστιν» (1144b22-28). Την προσοχή των ερμηνευτών έχει τραβήξει και ένα σχετικό χωρίο στο οποίο ο Αριστοτέλης σχετίζει τον ορθό λόγο και τη μεσότητα με έναν «σκοπό» και «όρο», οι οποίοι αναμένεται ότι θα όφειλαν να κάνουν σαφέστερη την αόριστη αναφορά σε έναν «ορθό λόγο» και μια «μεσότητα». «ἐπεὶ δὲ τυγχάνομεν πρότερον εἰρηκότες ὅτι δεῖ τὸ μέσον αἱρεῖσθαι, μὴ τὴν ὑπερβολὴν μηδὲ τὴν ἔλλειψιν, τὸ δὲ μέσον ἐστὶν ὡς ὁ λόγος ὁ ὀρθὸς λέγει, τοῦτο διέλωμεν. ἐν πάσαις γὰρ ταῖς εἰρημέναις ἕξεσι, καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, ἔστι τις σκοπὸς πρὸς ὃν ἀποβλέπων ὁ τὸν λόγον ἔχων ἐπιτείνει καὶ ἀνίησιν, καί τις ἔστιν ὅρος τῶν μεσοτήτων, ἃς μεταξύ φαμεν εἶναι τῆς ὑπερβολῆς καὶ τῆς ἐλλείψεως, οὔσας κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον. ἔστι δὲ τὸ μὲν εἰπεῖν οὕτως ἀληθὲς μέν, οὐθὲν δὲ σαφές· καὶ γὰρ ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπιμελείαις, περὶ ὅσας ἐστὶν ἐπιστήμη, τοῦτ᾽ ἀληθὲς μὲν εἰπεῖν, ὅτι οὔτε πλείω οὔτε ἐλάττω δεῖ πονεῖν οὐδὲ ῥᾳθυμεῖν, ἀλλὰ τὰ μέσα καὶ ὡς ὁ ὀρθὸς λόγος· τοῦτο δὲ μόνον ἔχων ἄν τις οὐδὲν ἂν εἰδείη πλέον, οἷον ποῖα δεῖ προσφέρεσθαι πρὸς τὸ σῶμα, εἴ τις εἴπειεν ὅτι ὅσα ἡ ἰατρικὴ κελεύει καὶ ὡς ὁ ταύτην ἔχων. διὸ δεῖ καὶ περὶ τὰς τῆς ψυχῆς ἕξεις μὴ μόνον ἀληθῶς εἶναι τοῦτ᾽ εἰρημένον, ἀλλὰ καὶ διωρισμένον τίς ἐστιν ὁ ὀρθὸς λόγος καὶ τούτου τίς ὅρος» (*HN*, 1138b1-35). Τα ερμηνευτικά αποτελέσματα, ωστόσο, δεν είναι καθόλου ικανοποιητικά. Βλ. και Oates 1963, 277κ.εε., και ειδικά 283 υποσημ. 72. Ο λόγος πάντως δεν είναι αυτός που συλλαμβάνει τις πρώτες αρχές της πράξης (όπως ούτε και στα μαθηματικά), αλλά απλώς κάπως υπολογίζει (και μάλιστα *κατ᾽ εκτίμησιν*, χωρίς μαθηματικούς τύπους και αλγορίθμους) εμπειρικά δεδομένα και καταστάσεις που είναι ήδη διαθέσιμα σε σχέση με αυτό που οι αρχές οροσημαίνουν. «ἡ γὰρ ἀρετὴ καὶ μοχθηρία τὴν ἀρχὴν ἣ μὲν φθείρει ἣ δὲ σῴζει, ἐν δὲ ταῖς πράξεσι τὸ οὗ ἕνεκα ἀρχή, ὥσπερ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς αἱ ὑποθέσεις· οὔτε δὴ ἐκεῖ ὁ λόγος διδασκαλικὸς τῶν ἀρχῶν οὔτε ἐνταῦθα, ἀλλ᾽ ἀρετὴ ἢ φυσικὴ ἢ ἐθιστὴ τοῦ ὀρθοδοξεῖν περὶ τὴν ἀρχήν. σώφρων μὲν οὖν ὁ τοιοῦτος, ἀκόλαστος δ᾽ ὁ ἐναντίος» (*HN*, 1151a15-22).

70 «δοκεῖ δὴ φρονίμου εἶναι τὸ δύνασθαι καλῶς βουλεύσασθαι περὶ τὰ αὑτῷ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα, οὐ κατὰ μέρος, οἷον ποῖα πρὸς ὑγίειαν, πρὸς ἰσχύν, ἀλλὰ ποῖα πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως. σημεῖον δ᾽ ὅτι καὶ τοὺς περί τι φρονίμους λέγομεν, ὅταν πρὸς τέλος τι σπουδαῖον εὖ λογίσωνται, ὧν μή ἐστι τέχνη» (*HN*,1140a25-30).

71 Ψυχής ενέργεια κατά λόγον (1098a7).

72 Αν στο τέλος η ευδαιμονία στον Αριστοτέλη ταυτίζεται με τον θεωρητικό βίο, τότε αυτή ως αγαθό της αρετής του ανθρώπου, θα συνίσταται στην εναργή εμπειρία της αλήθειας του κόσμου και του κάθε τι μέσα σε αυτόν.

## Οι διανοητικές και οι ηθικές αρετές. Ο εγκρατής και ο ακρατής

Ο Αριστοτέλης χωρίζει τις αρετές σε δύο κατηγορίες: (α) στις διανοητικές αρετές ή αρετές του *νου* (του γενικώς έλλογου στοιχείου στον άνθρωπο, με την έννοια του στοιχείου εκείνου που τον διακρίνει από τα μη ανθρώπινα ζώα), και (β) στις ηθικές αρετές ή αρετές του *ήθους*, δηλαδή του χαρακτήρα (του ενδιάμεσου μεταξύ έλλογου και άλογου στοιχείου στον άνθρωπο). Η ιδέα πίσω από τον διαχωρισμό είναι η εξής. Το ειδικά ανθρώπινο είναι ο λόγος που του επιτρέπει να συλλαμβάνει σχέδια και να επιχειρηματολογεί. Υπάρχει, όμως, στον άνθρωπο και το στοιχείο εκείνο που τον κάνει να ρέπει προς κάτι, να ακολουθεί ή να επιδιώκει κάτι. Αυτό το στοιχείο συνδέεται με τη δύναμη της *επιθυμίας* ή όρεξη, η οποία κατατάσσεται κάπου μεταξύ καθαρά έλλογου και καθαρά άλογου. «Φαίνεται δὴ καὶ τὸ ἄλογον διττόν. τὸ μὲν γὰρ φυτικὸν οὐδαμῶς κοινωνεῖ λόγου, τὸ δ᾽ ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικὸν μετέχει πως, ᾗ κατήκοόν ἐστιν αὐτοῦ καὶ πειθαρχικόν» (1102b28-32). Το επιθυμητικό ή ορεκτικό είναι στοιχείο της άλογης υπόστασής μας, το οποίο, όμως, γίνεται να είναι κατήκοο στον λόγο και πειθαρχικό σε αυτόν. Η επιθυμία είναι η δύναμη του ανθρώπου που πρέπει να *δαμαστεί*, ώστε να τεθεί σε εφαρμογή ή προς υλοποίηση ένα σχέδιο του λόγου. Στον *εγκρατή* άνθρωπο η επιθυμία/όρεξη εκλογικεύεται με το να ελέγχεται επιτυχώς από τον κανόνα ζωής (σχέδιο) που θέτει κανείς στον εαυτό του (χαρακτήρας/ήθος). Στον *ακρατή* άνθρωπο, όμως, η επιθυμία απειθαρχεί στον κανόνα.

## Ευδαιμονία

Ο βίος που εκπληρώνει το ειδικά ανθρώπινο αγαθό πρέπει, άρα, να είναι εκείνος στον οποίο επιτυγχάνεται η αρμονική δραστηριότητα, στην οποία η επιθυμία ελέγχεται επιτυχώς (αρμονικά), έτσι ώστε ό,τι πράττεται να μην αποκλίνει (είτε κατ᾽ έλλειψιν είτε καθ᾽ υπερβολήν) από το σχέδιο που έχει συλλάβει ο λόγος, αλλά να συμφωνεί προς αυτό και να οδηγεί με ασφάλεια στην πραγμάτωσή του. Όταν σε όλες τις περιστάσεις, στις οποίες οι ενέργειές μας εμπίπτουν στη σφαίρα της ηθικής δράσης, επιτυγχάνεται κάτι τέτοιο, τότε όλες οι διαφορετικές ευπραξίες κινούνται μέσα στο συνολικό ορίζοντα του *ευ ζειν όλως* (1098a19), μέσα στον ορίζοντα ενός βίου, όπου επικρατεί εξ ήθους συμφωνία μεταξύ όλων των πράξεων.[73] Όταν επιτυγχάνουμε κάτι τέτοιο διατελούμε εν ευδαιμονία: είναι σαν ο βίος μας να καθοδηγείται από έναν αγαθό δαίμονα.[74]

## Ακολασία, ακράτεια, εγκράτεια, και φρόνιμος βίος

Ο βίος, στον οποίο γίνεται δυνατό οι πράξεις να μην αποκλίνουν από τον τελικό στόχο της επίτευξης της θέας των θεϊκών πραγμάτων (της επίγνωσης των θεϊκών αληθειών) και, άρα, της επέλευσης και διατήρησης της ευδαιμονίας, ρυθμίζεται από μια καλλιεργήσιμη ικανότητα που μας επιτρέπει να κρίνουμε (να ζυγίζουμε ή να αποτιμούμε) ποιες πράξεις μας εξασφαλίζουν σταθερή πορεία προς τον τελικό στόχο. Η ικανότητα αυτή είναι η φρόνηση. Ο βίος που ρυθ-

---

73 Σύγκρινε και με την ανάλυση της σχέσης ευπραξίας και ευδαιμονίας στον Κόντο (2000, 37-43). Αυτό δεν σημαίνει βέβαια ούτε ότι οι επιμέρους ευπραξίες (αρετές) συνιστούν εργαλεία ή μέσα για την επίτευξη της ευδαιμονίας ούτε ότι ως άθροισμα (μερικά ή ολικά) απαρτίζουν την ευδαιμονία ως συνιστώσες της. Η ευδαιμονία είναι η κατάσταση στην οποία περιεχόμαστε ή/και διατελούμε ενόσω κινούμαστε σταθερά πάνω στην πορεία που αποσκοπεί στην επίτευξη της σοφίας ή της θέας των θεϊκών πραγμάτων ή του θεϊκού κόσμου. Ενόσω κινούμαστε επιτυχώς προς αυτό το τέλος στις επιμέρους στιγμές του βίου μας συμβαίνει να πράττουμε κατ᾽ αρετήν. Το ότι οφείλουμε να γυμναζόμαστε στις επιμέρους αρετές δεν σημαίνει ότι επιχειρούμε να τις πραγματώσουμε για να φτάσουμε (είτε εργαλειακά είτε συστασιακά) στην ευδαιμονία. Αυτή η εκγύμναση στις επιμέρους αρετές έχει μόνο το νόημα ότι αποκτούμε άμεση ιδέα για το τι σημαίνει ότι οι επιθυμίες οφείλουν να υποτάσσονται στον λόγο και στο τελικό σκοπό που αυτός έχει θέσει (αντλώντας τον, ωστόσο, από τα ένδοξα).

74 Μια άλλη προσέγγιση θα έλεγε ότι, διάγοντας εξ ήθους τον ευδαίμονα βίο ομοιάζουμε *εμείς* προς έναν αγαθό δαίμονα. Τότε, ευδαιμονία θα σήμαινε το να ζούμε εμείς ως θεοί, να αντικρίζουμε ό,τι αντικρίζουν και να έχουμε επίγνωση των όσων αυτοί έχουν επίγνωση· να έχουμε μετακομίσει στον θεϊκό τόπο. Αυτό θα ήταν μια ερμηνεία του Ηρακλείτειου «ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων» (απόσπ. 119), διαφορετική από τις προταθείσες «Ο χαρακτήρας του ανθρώπου είναι η μοίρα του» (Kirk et. al., [215]) ή «Ο καθαυτό χαρακτήρας του ανθρώπου είναι ο δαίμονάς του» (βλ. *ΕΑ*, 147). Τούτη η διαφορετική ανάγνωση της εν λόγω φράσης προτείνεται από τον Χάιντεγκερ. Σύμφωνα με αυτόν, η φράση σημαίνει ότι στην ανοιχτωσιά του τόπου, όπου κατοικεί ο άνθρωπος, αφήνεται να εμφανίζεται και να μένει στην εγγύτητα της ουσίας του ανθρώπου ο Θεός ως αυτό που ταιριάζει στην ουσία του ανθρώπου: «Η (συνήθης [κατ᾽ έθος]) διαμονή είναι για τον άνθρωπο το ανοιχτό πεδίο, όπου ο Θεός (το α-σύνηθες) έρχεται στην παρουσία» (*ΕΑ*, 153)· ή, καλύτερα, «ο άνθρωπος διαμένει, καθόσον είναι άνθρωπος, στην εγγύτητα του Θεού» (*ΕΑ*, 149). Με αυτή την έννοια, η κατοικία του ανθρώπου είναι ο Θεός, δηλαδή ο άνθρωπος είναι η ουσία του, όταν αυτός είναι εν Θεώ. Αυτή την ερμηνεία του ο Χάιντεγκερ τη συνδέει με την ιστορία –γνωστή από το *Περί Ζώων Μορίων* (645a17) του Αριστοτέλη– σύμφωνα με την οποία, όταν θαυμαστές του Ηράκλειτου τον επισκέπτονται και τον βρίσκουν να ζεσταίνεται μπροστά σε μια ξυλόσομπα μέσα σε ένα φτωχικό δωμάτιο, εκείνος τους απευθύνεται λέγοντάς τους εἶναι γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεούς. Εδώ λέγεται πως ο τόπος που προσιδιάζει στον άνθρωπο ως τόπος κατ᾽ έθος διαμονής του είναι για τον άνθρωπο ο θεός και, άρα, στον άνθρωπο προσιδιάζει το να συχνάζει εντός του θεού. Στο δεύτερο απόσπασμα ο Ηράκλειτος λέει «καὶ ἐνταῦθα» όχι με την έννοια «και στο σπίτι μου» αλλά «και στα σπίτια (διαμονές) γενικά», δηλαδή και μες στα σπίτια μας μπορούμε να διαμένουμε εντός του θεού. Δεν μπορούμε να μην παρατηρήσουμε, εντούτοις, ότι η εξεταζόμενη ερμηνεία φεύγει πέρα από τα γήινα και ένυλα αριστοτελικά μέτρα και κινείται σε μια πλατωνικο-χριστιανίζουσα κατανόηση της ουσίας του ανθρώπου και της θέσης και κίνησής του μέσα στον κόσμο.

μίζεται από αυτή την ικανότητα είναι ο *φρόνιμος* βίος. Συνολικά, ο Αριστοτέλης διακρίνει τέσσερα στάδια ηθικής ζωής: την ακολασία, την ακράτεια, την εγκράτεια, και τη φρονιμάδα. Ο ακόλαστος δεν γνωρίζει καν ποιο είναι το καλό και ποιο το κακό, μάλλον με την έννοια ότι το λογικό στέκει αδρανές, ασυσχέτιστο εντελώς με τις επιθυμίες, έτσι που να κυριαρχούν καθαρά οι επιθυμίες και να ζει ως άλογο ζώο. Ο ακρατής διακρίνει το καλό και το κακό, αλλά βρίσκεται να πράττει σύμφωνα με τις επιθυμίες του. Ο εγκρατής πράττει σύμφωνα με την απόφασή του να πράξει αγαθά, σύμφωνα με τις καλές προαιρέσεις του, αλλά βασανίζεται από τις κακές επιθυμίες του. Ο φρόνιμος, όμως, πράττει σύμφωνα με τις καλές προαιρέσεις του, αλλά χωρίς να βασανίζεται από τις επιθυμίες.[75] Άρα, η ηθική θα συνιστά τη μάθηση εκείνη που αφορά το πώς ο άνθρωπος πραγματώνει την ευδαιμονία πράττοντας κατά φρόνησιν (φρόνιμα). Πώς, όμως, συνδέονται όλα αυτά στη λεπτομέρειά τους;

## Η κατ' έθος αποκτώμενη αρετή ως κατά προαίρεσιν μεσότητα

Οι αρετές ούτε ανήκουν εξ αρχής στη φύση του ανθρώπου, όπως οι δυνάμεις της αίσθησης, ούτε βρίσκονται πέρα από τη φύση του. Πώς άρα δημιουργείται ένας αγαθός χαρακτήρας, ένας χαρακτήρας που πράττει κατ' αρετήν; Αρχικά υπάρχουν απλώς δυνάμει στον άνθρωπο και αναπτύσσονται με την εξάσκηση (*δια του έθους*). *Γινόμαστε* δίκαιοι, ανδρείοι, κ.λπ., εξασκούμενοι στην εκτέλεση αντίστοιχων έργων (*εκ των ομοίων ενεργειών αι έξεις γίνονται*), αλλά μόνο επειδή αυτά είναι ήδη δυνατότητές μας. Ο πρώτος κανόνας για την ανάπτυξη των σχετικών πρακτικών είναι ότι *πρέπει να αποφεύγονται τόσο η υπερβολή όσο και η έλλειψη*. Ας δούμε γιατί.

Η αρετή έχει να κάνει με τις πράξεις των ανθρώπων. Τώρα, κάθε πράξη συνοδεύεται από ηδονή ή πόνο.[76] Ένδειξη για το πώς τοποθετείται κανείς απέναντι στις πράξεις του είναι η ηδονή και ο πόνος. Με αυτή την έννοια η αρετή *έχει* να κάνει με την ηδονή και τον πόνο. Αλλά με τον εξής τρόπο: η επιδίωξη της ηδονής και η αποφυγή του πόνου είναι ένδειξη *φαύλων* έργων.[77] Ωστόσο, δεν πρέπει να θεωρηθεί ότι η αρετή σημαίνει μια κατάσταση του ανθρώπου κατά την οποία έχουμε απαλλαγεί από την ηδονή ή τον πόνο (δεν είναι η απάθεια ή αταραξία, όπως είπαν αργότερα οι Στωικοί). Η ικανότητα για ηδονή και πόνο είναι εγγενής στον άνθρωπο, ανήκει στη φύση του, και δεν πρέπει να ακρωτηριάζεται. Τουναντίον, η ηδονή και η λύπη γίνονται αγαθές ή κακές, ανάλογα με το αν υποτάσσονται ή αφήνονται να υποτάξουν το «κατάλληλο σχέδιο δράσης», το οποίο μπορεί να συλλάβει η έλλογη φύση μας. Αλλά η ιδέα ότι αγαθός γίνεται κανείς πράττοντας αγαθές πράξεις δεν εμπεριέχει καμία παραδοξότητα, αφού ναι μεν αγαθές είναι οι πράξεις που πράττουν οι αγαθοί, πλην, όμως, αγαθός δεν είναι αυτός που πράττει *απλώς* αγαθές πράξεις, αλλά αυτός που πράττει *όπως* οι αγαθοί (δηλαδή όχι *σύμφωνα* με την αγαθότητα αλλά *εξ αιτίας* αγαθότητας).

Τι είναι τότε η αρετή; Η αρετή μπορεί να είναι ένα από τα τρία *τα εν τη ψυχή γινόμενα*: είτε (α) συναίσθημα (πάθος), είτε (β) ικανότητα για συναίσθημα (δύναμις), είτε (γ) έξις, δηλαδή διαμορφωμένος τρόπος με τον οποίο συνηθίζουμε να στεκόμαστε απέναντι στα πάθη. Για τον Αριστοτέλη, η αρετή είναι έξις, με την έννοια ότι είναι διαμορφωμένη στάση που *αναπτύσσεται*, που *καλλιεργείται*. Αλλά, τότε, σε τι διαφέρει από την κακία; Η απάντηση είναι ότι διαφέρει κατά το ότι η αρετή είναι μια *μεσότητα* σε ό,τι έχει να κάνει με τα συστατικά της (το συναίσθημα και την πράξη). Έτσι καταλα-

---

75 Τι σημαίνει, όμως, αυτό το «χωρίς να βασανίζεται»; Υπάρχει η ερμηνεία πως σημαίνει ότι σε κάθε στιγμή του βίου του φρόνιμου *δεν υπάρχει* μια αρχική επιθυμία, διότι αυτή έχει νεκρωθεί –όχι απλώς μετριαστεί, όπως ενδεχομένως, συμβαίνει στον εγκρατή– μετά από την εξέταση της κατάστασης από το λογικό (βουλευτικό) του. Στον φρόνιμο, τότε, υποτίθεται πως υπάρχει πλήρης ταύτιση μεταξύ καλών προαιρέσεων και επιθυμιών, ότι δεν υπάρχουν επιθυμίες ενάντιες στις προαιρέσεις. Αυτό ισχύει για τον Μακντάουελ (McDowell) και για τον και τον Σκαλτσά. Βλέπε Σκαλτσάς 1993, 47-66. Αυτή η αντίληψη για τον ενάρετο ηθικό βίο μάς φέρνει στον νου και τον άνθρωπο του καθήκοντος στην Ηθική του Καντ, στον οποίο ο σεβασμός για την κατηγορική προσταγή που επιτάσσεται από τον λόγο στη βούληση έχει νεκρώσει τον θυμικό βίο. Έτσι, όμως, θα αντιλαμβανόμασταν έναν φρόνιμο υπερ-ανθρώπινο αγγελικό βίο σε αντιδιαστολή, για παράδειγμα, προς τον υπο-ανθρώπινο ζωώδη βίο. Ο φρόνιμος βίος, όμως, πρέπει να μπορεί να είναι ενδόκοσμα δυνατός για ανθρώπους ως ζώα λόγον έχοντα. Ο φρόνιμος βίος με την έννοια της απόλυτης και εξαρχής νέκρωσης επιθυμιών που θα αντίκειντο σε ό,τι θα εκλαμβάναμε ως αγαθό πράττειν δεν θα μπορούσε να είναι *ενδόκοσμα* ανθρώπινος, δηλαδή κατ' ουσίαν ανθρώπινος. Σε αυτή την τελευταία περίπτωση, η οποία ασφαλώς έχει να κάνει περισσότερο με τις εν γένει ασκητικές (θρησκευτικού ή θεωρητικού τύπου) ηθικές απόψεις, μπορεί να υποθέσει κανείς –αν και όχι με απόλυτη ασφάλεια– ότι σε έναν τέτοιο υπερ-ανθρώπινα φρόνιμο βίο οι επιθυμίες έχουν νεκρωθεί γενικώς, ότι δεν υπάρχουν εξαρχής επιθυμίες άλλες από αυτές που προδιαγράφει ο ορθός λόγος/λογισμός περί του πρακτέου αγαθού. Τότε το αγαθό για τον άνθρωπο θα ήταν αυτό που το κάνει να *μην* είναι άνθρωπος. Ενδέχεται, όμως, μια τέτοια αξίωση, η αξίωση να αυτο-μετατραπεί κανείς ενδόκοσμα όντως σε Θεό ή δαίμονα θα συνιστούσε για την αρχαία ελληνική σκέψη –άρα και για τον Αριστοτέλη, αν δεν του αποδώσουμε εδώ μια «ασυνέπεια»– *ύβριν*. Το ειδικά ανθρώπινο αγαθό οφείλει να κινείται μέσα στα όρια που ορίζονται από αυτό που θα τον άφηνε να είναι Θεός και από αυτό που θα τον καθιστούσε απόλυτα ζώο. Το αγαθό, λοιπόν, οφείλει να είναι η καλύτερη δυνατή διαχείριση του ενδόκοσμα, τουλάχιστον, απραγματοποίητου τέλειου θεϊκού και του επικίνδυνα πραγματοποιήσιμου ζωώδους του ανθρώπου. Ενδόκοσμα, ωστόσο, μια τέτοια διαχείριση οφείλει να τον κρατά σε μια μετρημένη Δαιδάλια –και όχι υπερφίαλα Ικάρια– πτήση κάτω από τον Ήλιο αν και πάντοτε πάνω από τη θάλασσα της Γης.

76 Πολλές φορές στη σχετική βιβλιογραφία, πρωτογενή και δευτερογενή, αναφέρεται το ζεύγος ηδονή-λύπη, αντί του ορθού ηδονή-πόνος. Είπαμε και αλλού ότι στη Φαινομενολογία πρέπει να διακρίνουμε μεταξύ του σκέτα αισθητηριακού ηδονή-λύπη και του αποβλεπτικού, δηλαδή επιπέδου εμπειρίας και όχι απλής αίσθησης, χαρά-λύπη ή, μάλλον καλύτερα, ευαρέσκεια-δυσαρέσκεια.

77 Προφανώς, η παρατήρηση αυτή είναι απλοϊκή. Σε άλλο σημείο, επιχειρώ περισσότερες διευκρινίσεις.

βαίνουμε και τι εννοείται με το ότι η καλλιέργεια των αρετών γίνεται με την αποφυγή της υπερβολής και της έλλειψης. Αλλά αυτό το ζητούμενο *μέσον* ορίζεται μόνο αναφορικά με εμάς (πρὸς ἡμᾶς), χωρίς να είναι αυτό *ένα* και μάλιστα *ίδιο* για όλους (τοῦτο δ᾽ οὐχ ἕν, οὐδὲ ταὐτὸν πᾶσιν).[78]

Συνολικά, λοιπόν, η ηθική αρετή ισοδυναμεί με την εκ προαιρέσεως (κατά προτίμηση)[79] τήρηση μιας μεσότητας αναφορικά με εμάς, σε ό,τι αφορά το συναίσθημα και την πράξη, η οποία επιτυγχάνεται με τη συμμόρφωση προς έναν ορθό λόγο, τον οποίο θα έθετε ένας άνθρωπος με φρόνηση[80] (1103b37-40, 1106b40-1107a2). Αυτή την ιδέα θα αναλύσουμε περισσότερο στα επόμενα.

## Είναι αναγκαίο να εξετάσουμε καλύτερα και τις διανοητικές αρετές

Όπως είπαμε, ο Αριστοτέλης διακρίνει μεταξύ *ηθικών* αρετών και *διανοητικών* αρετών. Οι ηθικές αρετές που εξετάζει, οι πρακτικές *του καλού ένεκα*, είναι η ανδρεία (αντιμετώπιση των λυπηρών, π.χ., του θανάτου, και μάλιστα του «καλού» θανάτου στη μάχη, με απώτερο αγαθό την ασφάλεια του κράτους), η σωφροσύνη (έλεγχος του ενστίκτου της επίτευξης ηδονών της γεύσης και της αφής, στο φαγητό, στο ποτό, και στα αφροδίσια), η μεγαλοψυχία (ορθώς εννοημένη υπερηφάνεια[81] ή αυτοσεβασμός), και η δικαιοσύνη (η τήρηση του νόμιμου και του ορθού ή του ίσου με τη κατανεμητική και τη διορθωτική έννοια). Πρέπει, όμως, να διερευνηθεί το ζήτημα των διανοητικών αρετών, αφού κατά τον Αριστοτέλη, πρώτον, ο ενάρετος βίος διενεργείται σύμφωνα με έναν *ορθό λόγο* (1103b37-40), και, δεύτερον, η ευδαιμονία είναι «ενέργεια» της ψυχής σύμφωνα με την αρετή ή σύμφωνα με την πολυτιμότερη από τις αρετές αν αυτές είναι περισσότερες από μία. Έτσι, αν θέλουμε να γνωρίζουμε τι είναι η ευδαιμονία και πώς επιτυγχάνεται πρέπει να αναλύσουμε *και* τις διανοητικές αρετές.

## Η επιστήμη και η βούλευση

Όπως είπαμε, επίσης προηγουμένως, αυτό που μας διακρίνει από όλα τα υπόλοιπα όντα είναι το *λόγον έχειν*, η ικανότητα να συλλογιζόμαστε και να καταλήγουμε σε συμπεράσματα. Γενικά, γράφει ο Αριστοτέλης στο 6ο βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων*, η ψυχή διακρίνεται σε δύο μέρη: (1) στο ἄλογον, και (2) στο λόγον ἔχον. Το λόγον έχον, τώρα, διακρίνεται (α) στο μέρος εκείνο ᾧ θεωροῦμεν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ὅσων αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν, δηλαδή τα όντα των οποίων οι αρχές είναι αναγκαίες, το οποίο ονομάζεται και ἐπιστημονικὸν με την ευρεία έννοια, και (β) στο μέρος εκείνο με το οποίο εξετάζουμε τα ἐνδεχόμενα, δηλαδή τα όντα των οποίων οι αρχές *ενδέχεται* να έχουν και *άλλως* πως, να *μην* είναι αναγκαίες, το οποίο ονομάζεται και *λογιστικόν* ή *βουλευτικόν*. Με το επιστημονικό –με τη στενή τώρα έννοια– μέρος της έλλογης ψυχής επιτυγχάνουμε παραγωγικά το σύνολο των αποδεικτικών γνώσεων, παράγουμε όλα

78 *HN*, 1106a33-34. Ωστόσο, δεν θα πρέπει να θεωρήσουμε, όπως ο Ρος (Ross) (277), ότι η μεσότης της αρετής είναι μια ποσοτική έννοια, ότι, για παράδειγμα, όταν θέλουμε να δωρίσουμε χρήματα υπολογίζουμε ένα μέσο όρο μεταξύ αυτού που μας είναι υπερβολικά πολύ και αυτού που μας φαίνεται εξευτελιστικά λίγο (αλλά σε σχέση με τα οικονομικά μας). Αυτό δεν θα συμφωνούσε με το «δεῖ δ᾽ αὐτοὺς ἀεὶ τοὺς πράττοντας τὰ πρὸς τὸν καιρὸν σκοπεῖν» (1104a8-9) που απαιτείται για τους πράττοντες. Ο Αριστοτέλης λέει ότι για τα ίδια οικονομικά μας, γενικά για την ίδια προσωπική μας κατάσταση, ημών εχόντων κάπως, δεν είναι ίδιο το μέσο ούτε ίδιο για όλους όσους βρίσκονται στην ίδια οικονομική κατάσταση με εμάς, αλλά αυτό εξαρτάται από τον *καιρόν*, από την τρέχουσα περίσταση. Το ίδιο, η μεσότης στην ανδρεία δεν σημαίνει να ανδραγαθώ υπολογίζοντας ένα ποσοτικό μέσο όρο μεταξύ αυτού που, δεδομένου του ποιος είμαι, θεωρώ υπερβολικό τόλμημα και αυτού που θεωρώ πλήρη δειλία. Ο Ρος θεωρεί κάτι τέτοιο και γι᾽ αυτό απορρίπτει την ιδέα του Αριστοτέλη «Δεν είναι αλήθεια ότι η ορθή πράξη βρίσκεται πάντοτε στο μέσο» (277). Και στις δύο περιπτώσεις, μεσότης σημαίνει ανάλογα με την περίσταση που αντιμετωπίζω, ανάλογα με το εκάστοτε συγκεκριμένο πλαίσιο δράσης, επιλέγω άλλοτε να δώσω ένα μεγάλο ποσό και άλλοτε ένα σχετικά μικρό ή άλλοτε κάτι που κλίνει προς το υπερβολικό τόλμημα και άλλοτε προς την απλή δειλία. Όταν ο Αριστοτέλης ταυτίζει τη μεσότητα με τη «συμμετρία» (1104a16-20), η συμμετρία αυτή δεν είναι μια ποσοτική έννοια, τουλάχιστον όχι με τη σημασία ενός άπαξ υπολογισμένου λόγου – αναλογίας, π.χ., το σταθερό σημείο μιας συγκεκριμένης χρυσής τομής. Η συμμετρία εδώ σημαίνει δράση ανάλογα με το τι επιβάλλει μια περίσταση δεδομένης της φρονήσεώς μας, σημαίνει δηλαδή μια ομολογία (adequation) προς το ζητούμενο από τα ίδια τα πράγματα. Η χρυσή τομή στον πρακτικό βίο δεν δίδεται από την τυφλή εφαρμογή μιας μεθόδου κατασκευής, όπως στη γεωμετρία. Στον συγκεκριμένο ανθρώπινο βίο οι καταστάσεις δεν είναι ποτέ γεωμετρικές ευθείες (ταυτόσημες ευθείες) και γεωμετρικοί κύκλοι (ταυτόσημοι κύκλοι), αλλά λίγο-πολύ ευθείες και λίγο-πολύ κύκλοι (ευθείες και κύκλοι στην απόλυτη και μη αναγώγιμη ατομικότητά τους). Όμως, είναι ένα ερώτημα αν τελικά στις περιγραφές των αρετών η μεσότητα αναδεικνύεται πράγματι ως μια ταλάντευση μεταξύ των άκρων ανά περίπτωση ή αν είναι η άκαμπτη επιλογή ενός μέσου όρου.

79 Σχετικά με την έννοια της προαίρεσης βλέπε και σε μεθεπόμενη υποσημείωση.

80 Τίθεται έτσι το ερώτημα αν ο άνθρωπος *επιλέγει* με *φρόνηση* το σχέδιο που θέτει με τον λόγο του στον εαυτό του και *ακολουθεί* με *φρόνηση* αυτό το σχέδιο επιλέγοντας τις πράξεις εκείνες που τον οδηγούν (ή δεν τον αποσπούν) πρός την επίτευξή του. Υπάρχει η άποψη πως φρόνηση απαιτείται μάλλον μια φορά, για την επιλογή του σκοπού της ανθρώπινης ζωής, και ότι κατόπιν απλώς βουλόμεθα να διατηρούμε τον φρονητικώς *άπαξ* επιλεγέντα στόχο σταθερά. Όμως, φαίνεται πως στην πορεία της πρακτικής ζωής χρειάζεται να θέτουμε τη φρόνησή μας *διαρκώς* επί το έργον για να αποφασίζουμε τι θα πράξουμε στη μία ή στην άλλη περίσταση. (Βλέπε και παρακάτω σχετικά με την προαίρεση.)

81 Θυμηθείτε τον όρο «μεγαλοψυχία», καθώς και την εδώ επεξήγησή του, όταν θα φτάσουμε στην εξέταση της pride στον Χιουμ, η οποία παραπέμπει ευθέως σε τούτη τη μεγαλοψυχία.

τα θεωρήματα, ξεκινώντας από αναγκαίες πρώτες αρχές. Αυτός ο επιστημονικός λόγος, δηλαδή, διαχειρίζεται με τρόπο που διατηρεί την αλήθεια, το αληθές περιεχόμενο των καθολικών πρώτων αρχών που του είναι ήδη από κάπου δεδομένες. Άρα, πρέπει να αναζητηθεί η *πηγή* των καθολικών αναγκαίων αληθειών, τις οποίες ο επιστημονικός λόγος απλώς διαχειρίζεται. Αυτές οι πηγές είναι ο *νους* και η *σοφία*.

## Ο νους και η σοφία

Με τον *νου* συλλαμβάνουμε ή φτάνουμε στη θέα (στην εποπτεία) των αναγκαίων πρώτων αληθειών ή καθολικών πρώτων αρχών που χρησιμοποιούνται ως προκείμενες στις αποδεικτικές διεργασίες της επιστήμης. Με τη *σοφία*, όμως, φτάνουμε στη θέα των ανώτατων δυνατών αναγκαίων αληθειών, οι οποίες αφορούν τα πλέον ιερά πράγματα. Έτσι, ο λόγος των αναγκαιοτητών, δηλαδή η ικανότητά μας να διαθέτουμε και να διαχειριζόμαστε αναγκαίες αλήθειες για χάρη αυτών των ίδιων των αληθειών, απαρτίζει ένα σύστημα το οποίο ονομάσαμε επιστημονικό με την ευρεία έννοια και τώρα θα ονομάσουμε, ακριβέστερα, *θεωρητικό* λόγο. Στο σύστημα του θεωρητικού λόγου ένα σύνολο αναγκαίων προκείμενων παράγει με αναγκαιότητα ένα σύνολο θεωρημάτων. Το είδος των θεμάτων με τα οποία καταπιάνεται ο θεωρητικός λόγος είναι τέτοια για τα οποία κανείς δεν λογίζεται ή βουλεύεται, αλλά εννοείται, *επίσταται*. Ουσιαστικά, ως ύψιστη αρετή του θεωρητικού λόγου ο Αριστοτέλης θεωρεί κυρίως τη σοφία. Αυτή, ως βίος που παραμένει επιτυχώς σε σταθερή θεωρία (θέαση) των αιωνίων αληθειών, κάνει τον άνθρωπο ευδαίμονα με την ύψιστη σημασία της λέξης.[82]

## Η βούλευση για τις αρχές της πράξης

Υπάρχει, όμως, και ένα σύνολο θεμάτων για τα οποία το επίστασθαι είναι αδύνατο: τα ζητήματα που σχετίζονται με την πράξη (πώς να πραγματώνουμε το αγαθό σε συγκεκριμένες περιστάσεις). Εδώ, χρειάζεται ένα αντίστοιχο σύστημα λόγου το οποίο δεν μας οδηγεί σε αναγκαία θεωρήματα, αλλά σε ενδεχομενικές συγκεκριμένες αποφάσεις που οφείλουν να ελέγχουν τις ορέξεις[83] μας. Το λογιστικό ή βουλευτικό (σε αντίθεση με το επιστημονικό) είναι το μέρος της έλλογης ψυχής το αρμόδιο για τη διαχείριση των αληθειών που θα μπορούσαν να έχουν και *διαφορετικό* περιεχόμενο. Αλλά, τι ακριβώς αφορά αυτή η ενδεχομενικότητα στις αρχές της πράξης; Αν, όπως μοιάζει να μας επιτρέπει ο Αριστοτέλης, δούμε τη διαδικασία που μας οδηγεί στην πράξη ως ένα *επιχείρημα*, έχει να κάνει με την καθολική αλήθεια μιας μείζονος προκείμενης ή με την επιμέρους της ελάσσονος προκείμενης; Η μείζων μάλλον θέτει το τι οφείλουμε να επιδιώξουμε ως συνολικό και τελικό σκοπό όλων των πράξεών μας. Έτσι, μάλλον είναι κάτι στο οποίο μπορούμε να συμφωνήσουμε όλοι εκ των προτέρων και στο εξής να το επιδιώκουμε διαρκώς.

Η επικρατούσα άποψη λέει πώς η ενδεχομενικότητα εισάγεται βασικά από την ελάσσονα προκείμενη. Σε αυτήν φτάνει ένας –κάποιος– *νους*· αλλά τώρα ο νοῦς τῶν ἐσχάτων, με την έννοια της αίσθησης ή του ἐκ τῆς ἐμπειρίας ὄμματος (1143b15) που *σκοπώντας τα προς τον καιρόν* (1104a8-9) καταφέρνει να διακρίνει περί ποιου καθεκάστου ή περί ποιας συγκεκριμένης καταστάσεως πρόκειται κάθε φορά (βλέπε και παρακάτω για τη φρόνηση).

Με τη φρόνηση, η οποία είναι ουσιαστικά η κύρια αρετή του πρακτικού λόγου, ξεκινώντας από τις γενικές προκείμενες (*ορθός λόγος*), επιλέγουμε τις αρχές στις οποίες πρέπει να υπακούσουν οι συγκεκριμένες δράσεις μας σε συγκεκριμένες περιστάσεις. Αλλά, εκτός από τις συγκεκριμένες και *ενδεχόμενες* αρχές, π.χ., εδώ και τώρα πρέπει να περάσουμε τον ποταμό, εδώ και τώρα πρέπει να ψηφίσουμε έναν νόμο για τους μετοίκους που να λέει έτσι και έτσι, εδώ και τώρα πρέπει να μην υποχωρήσουμε, αλλά να εφορμήσουμε εναντίον των συντασσόμενων εχθρών, κ.λπ., την πράξη μας την καθορίζουν και οι γενικές ή "μορφικές" –θα λέγαμε– και *αναγκαίες* αρχές αρχές, π.χ., ο άνθρωπος πρέπει να επιδιώκει το αγαθό, πρέπει να καλλιεργεί την εμπειρία του και τη φρόνηση που του επιτρέπει να το διακρίνει, κ.λπ., ή ακόμα πως πρέπει κανείς να προσέχει τα νώτα του, να φροντίζει να μην παρασύρεται από τη γνώμη «φύσει αισιόδοξων» (οι οποίοι δεν μπορούν ποτέ να βάλουν το κακό με το νου τους και είναι έτσι πάντα απαράσκευοι).[84]

Οι παράγοντες της ψυχής από τους οποίους εξαρτάται η αλήθεια και η πράξη είναι η αίσθηση, η όρεξις, και ο λόγος· αλλά από την αίσθηση μόνο, την οποία έχουν και τα ζώα (1139a22-23) δεν προκύπτει καμία δράση. Ό,τι είναι η κατάφαση και η απόφαση για τη σκέψη (*διάνοια*) είναι για την όρεξη η επι-δίωξη και η απο-φυγή. Έτσι, για να είναι η προαίρεση καλή (*σπουδαία*),[85] πρέπει ο συλλογισμός (*λόγος*) να είναι αληθής και η όρεξις ορθή.

---

82 Υπάρχουν, ωστόσο, δύο παραδόσεις. Η μία υποστηρίζει ότι μόνον η θεωρία της σοφίας εξασφαλίζει την ευδαιμονία. Η άλλη ότι η σοφία και η ευδαιμονία που επιτυγχάνεται με αυτήν δεν στέκει πέρα από το σύστημα των υπολοίπων αρετών και τα αγαθά που αυτές επιτυγχάνουν (για περισσότερες αναφορές βλέπε και Κόντος 2000, 48).

83 Η όρεξις που αφορά σε καθ' έκαστα και παρόντα αντικείμενα ονομάζεται επιθυμία. Όταν η όρεξις ρυθμίζεται από ένα γενικό κανόνα ο οποίος ακολουθείται με επίγνωση έτσι που συνάγεται μια απόφαση για δράση με βάση και την τρεχόντως δεδομένη κατάσταση, τότε κάνουμε λόγο για προαίρεση (όρεξις βουλευτική).

84 Στη βιβλιογραφία δεν γίνεται αυτή η διάκριση και, έτσι, δημιουργούνται πλείστα όσα ερμηνευτικά προβλήματα στο πλαίσιο της βιβλιογραφίας περί τον υποτιθέμενο «πρακτικό συλλογισμό» στην αριστοτελική Ηθική.

85 Ωστόσο, τον ευδαίμονα βίο δεν τον επιζητούμε στη βάση μιας προαίρεσης αλλά στη βάση μιας σκέτης *βούλησης* (απλά την επιζητούμε). Την προαίρεση ο Αριστοτέλης τη διακρίνει από την έννοια του εκούσιου, αλλά και από τις έννοιες επιθυμίας, όπως όρεξη, θυμός, ή έλλογη επιθυμία (βούληση). Π.χ., τα παιδιά και, ενδεχομένως, τα ζώα ενεργούν εκούσια, αλλά όχι και εκ προαιρέσεως.

# Ε. ΟΙ ΠΕΝΤΕ ΤΡΟΠΟΙ ΤΟΥ ΑΛΗΘΕΥΕΙΝ ΚΑΙ Η ΦΡΟΝΗΣΗ

Άρα, και ο θεωρητικός και ο πρακτικός λόγος σκοπεύουν (έχουν ως έργο τους) την αλήθεια, ενώ η αρετή του ενός και του άλλου δεν είναι παρά η *έξις* (καλλιεργούμενες ικανότητες), μέσω της οποίας το επιτυγχάνουν. Κατά τον Αριστοτέλη, μπορούμε να πούμε ότι οι ικανότητες (*έξεις*) της ψυχής (διανοητικές αρετές) με τις οποίες επιτυγχάνεται η αλήθεια μέσω κατάφασης και απόφασης είναι πέντε: σοφία, νους, επιστήμη, τέχνη, και φρόνηση.

### (1) Η επιστήμη

Η επιστήμη αφορά αυτό που δεν μπορεί να είναι διαφορετικά, αλλά είναι έτσι όπως είναι κατ' ανάγκην. Κατά συνέπεια, η επιστήμη αφορά ό,τι είναι αιώνιο, δηλαδή τα αγέννητα και τα άφθαρτα. Επίσης, κάθε επιστήμη μπορεί να τύχει διδασκαλίας και κάθε επιστημονική γνώση μπορεί να τη μάθει κανείς: «διδακτὴ ἅπασα ἐπιστήμη δοκεῖ εἶναι, καὶ τὸ ἐπιστητὸν μαθητόν» (1139b25-26). Αλλά, όπως μας θυμίζει ότι έχει πει και στα *Αναλυτικά Ύστερα*, κάθε μάθημα που διδάσκεται ξεκινά από αυτό που είναι ήδη γνωστό (ἐκ προγινωσκομένων δὲ πᾶσα διδασκαλία, όπ.π.) και το οποίο το διαθέτουμε είτε από κάποιο συλλογισμό είτε από επαγωγή. Η επιστήμη είναι άρα ικανότητα (*έξις*) για αποδείξεις. Διαφορετικά, είναι η ικανότητα για τη λογική συναγωγή αληθειών με αφετηρία άλλες δεδομένες αλήθειες.

### (2) Ο νους

Η επιστήμη είδαμε ότι είναι διανοητική ικανότητα να γνωρίζουμε αποδεικτικά τα *καθόλου* και τα όσα είναι όπως είναι *κατ' ανάγκην*. Αλλά η αποδεικτική γνώση και, άρα, κάθε επιστήμη ξεκινά από αρχές, τις οποίες βέβαια δεν τις παρέχει ούτε η επιστήμη (αφού αυτή πορεύεται αποδεικτικά *ξεκινώντας* από αρχές), αλλά ούτε η τέχνη ούτε η φρόνηση, αφού αυτές αφορούν τα ενδεχόμενα άλλως έχειν. Όμως ούτε και η σοφία μπορεί να μας τις παρέχει, αφού γνώρισμα του σοφού είναι να διαθέτει αποδείξεις για *ορισμένα* πολύ ειδικά αιώνια και αναγκαία πράγματα. Τότε, για όλους τους τρόπους με τους οποίους το αληθές διασώζεται (στην επιστήμη, στην τέχνη, στη φρόνηση), *ο νους πρέπει να μας παρέχει τις αρχές* (της επιστήμης).

### (3) Η τέχνη

Μη αναγκαίο μπορεί να είναι αυτό που η τέχνη ή η πράξη αφορά: το ποιητό και το πρακτό. Η τέχνη είναι ικανότητα (έξις) για κατασκευή αντικειμένων (π.χ., της οικοδομικής τέχνης η οικοδομή) συνοδευόμενη από κάποιον αληθή λόγο (τέχνη = ποιητική έξις μετά αληθούς λόγου· άρα η ατεχνία ρυθμίζεται από ψευδή λόγο). Η τέχνη δεν αφορά στα όντα που υπάρχουν ή γίνονται εξ ανάγκης ή κατά φύσιν, δηλαδή στα όντα που η αρχή τους βρίσκεται σε αυτά τα ίδια, αλλά αποσκοπεί, μέσω θεώρησης και κατασκευής (*τεχνάζειν και θεωρείν*), στη γένεση όντων τα οποία μπορεί και να είναι και να μην είναι, και των οποίων η αρχή βρίσκεται στον δημιουργό τεχνίτη και όχι στο δημιουργούμενο. Έτσι, στην τέχνη ενέχεται αναγκαστικά η δημιουργία (*ποίηση*), αλλά *όχι η πράξη*.[86] Επίσης, η τέχνη συνδέεται άρρηκτα με την τύχη, με το τυχαίο.

---

Η προαίρεση σημαίνει ότι επιθυμούμε κάτι που μπορούμε να το επιλέξουμε χωρίς να είναι αναγκαίο, που εξαρτάται από τη δική μας δράση, και το οποίο έχει να κάνει με το μέσο και όχι με το τέλος (όπως η απλή επιθυμία), ενώ το αντικείμενό της έχει αποφασιστεί ύστερα από επισταμένη σκέψη (*μετά λόγου και διανοίας*). Συνολικά, η μεν «προαίρεσις μὲν γὰρ οὐκ ἔστι τῶν ἀδυνάτων, καὶ εἴ τις φαίη προαιρεῖσθαι, δοκοίη ἂν ἠλίθιος εἶναι· βούλησις δ' ἐστὶ <καὶ> κῶν ἀδυνάτων, οἷον ἀθανασίας. καὶ ἡ μὲν βούλησίς ἐστι καὶ περὶ τὰ μηδαμῶς δι' αὐτοῦ πραχθέντα ἄν, οἷον ὑποκριτήν τινα νικᾶν ἢ ἀθλητήν· προαιρεῖται δὲ τὰ τοιαῦτα οὐδείς, ἀλλ' ὅσα οἴεται γενέσθαι ἂν δι' αὐτοῦ. ἔτι δ' ἡ μὲν βούλησις τοῦ τέλους ἐστὶ μᾶλλον, ἡ δὲ προαίρεσις τῶν πρὸς τὸ τέλος, οἷον ὑγιαίνειν βουλόμεθα, προαιρούμεθα δὲ δι' ὧν ὑγιανοῦμεν, καὶ εὐδαιμονεῖν βουλόμεθα μὲν καὶ φαμέν, προαιρούμεθα δὲ λέγειν οὐχ ἁρμόζει· ὅλως γὰρ ἔοικεν ἡ προαίρεσις περὶ τὰ ἐφ' ἡμῖν εἶναι» (*HN*, 1111b21-31)· και «εὐπραξία τέλος, ἡ δ' ὄρεξις τούτου. διὸ ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς ἡ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητική, καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος» (*HN*, 1139b4-6· βλέπε και 1112b4-1113a14). Η προαίρεση βασίζεται σε λόγους που δικαιολογούν το αντικείμενό της, δηλαδή, (α) το τέλος του πρακτικού συλλογισμού (βούλευσης) σε μια συγκεκριμένη αναληπτέα πράξη, (β) τη συγκεκριμένη αναληπτέα πράξη ως μέσο για την επίτευξη του αγαθού σε μια περίσταση, (γ) τη συγκεκριμένη αναληπτέα πράξη ως τέλος της βούλευσης και ως μέσο για την επίτευξη ενός συγκεκριμένου αγαθού, αλλά και ως μέσο για την επίτευξη της ευδαίμονος ζωής εν γένει. (Για το πρόβλημα ερμηνείας των *Ηθικών Νικομαχείων* 1111b229-31, 1112b13-14, 1113b3-4 και 1140a28-32, 1141b17-18 αναφορικά με το αν η φρόνηση αφορά *τα προς* το τέλος (τα μέσα) του ευ πράττειν ή το *τέλος* του πράττειν βλέπε και Σκαλτσάς 1993, 82κ.επ., Κόντος 2000, 43κ.επ., 46.) Η βούληση δεν χρειάζεται να βασίζεται σε λόγους αναφορικά με το αντικείμενό της. Μπορεί να διαλέγουμε το ένα ή το άλλο *για να* επιτύχουμε τον ευδαίμονα βίο, αλλά επιζητούμε *τον* ευδαίμονα βίο για αυτόν τον ίδιο. Όλα αυτά σημαίνουν ότι η επιζήτηση του ευδαίμονα βίου δεν δικαιολογείται από λόγους, αλλά εξαρτάται μόνο από το γεγονός ότι *εμείς*, ως άνθρωποι, *συμβαίνει* να επιζητούμε αυτό τον βίο. Άλλα όντα, εντούτοις, μπορεί να επιζητούσαν άλλο είδος βίου. Επίσης, δεν πρέπει να συγχέεται η βούληση με την *βούλευση*· η βούλευση είναι ό,τι κάνει ο λόγος αναφερόμενος ελεγκτικά στη βούληση. Μπορεί δε έτσι να επιτυγχάνεται ευβουλία ή κακοβουλία. Αλλά η ευβουλία και η κακοβουλία δεν συνιστούν ακόμη κατ' ανάγκην και προαίρεση ευπραξίας ή κακοπραξίας. Μπορεί κάποιος να βουλεύεται ορθώς και να γνωρίζει ποιο είναι το καλό πρακτέο, αλλά να προαιρείται διαφορετικά και να πράττει το κακό. Γι' αυτό η βούλευσις και η προαίρεσις συνιστούν διαφορετικές στιγμές της πράξης (βλέπε σχετικά και Σκαλτσάς 1993: 29-30· επίσης 82κ.επ.). Αλλά στον φρόνιμο η προαίρεση συμβαδίζει αρμονικά με τη βούλευση· ο φρόνιμος προαιρείται να πράττει όπως του υπαγορεύει η ευβουλία του (*ορέγεται κατά την βούλευσιν*).

86 Θα μπορούσαμε να κατανοήσουμε τη διαφορά αν λέγαμε ότι τέχνη ως ποίησις είναι για τον Αριστοτέλη και αυτό που κάνει η μέλισσα. Η μέλισσα δημιουργεί άψογες εξαγωνικές κυψελίδες. Δημιουργεί επίσης μέλι που το εναποθέτει μέσα σε αυτές. Πουθενά

## (4) Η σοφία

Σοφία, τώρα, μπορούμε να έχουμε σε σχέση με μια τέχνη (ως την σε ύψιστο βαθμό κατοχή αυτής της τέχνης) ή γενικά. Αυτή η τελευταία σοφία δεν είναι παρά γνώση του θείου, δηλαδή νους και επιστήμη μαζί περί τα του θείου.

Για τη σοφία διαβάζουμε στο βιβλίο Α των *Μετά τα Φυσικά*: «ἀρχικωτάτη δὲ τῶν ἐπιστημῶν, καὶ μᾶλλον ἀρχικὴ τῆς ὑπηρετούσης, ἡ γνωρίζουσα τίνος ἕνεκέν ἐστι πρακτέον ἕκαστον· τοῦτο δ› ἐστὶ τἀγαθὸν ἑκάστου, ὅλως δὲ τὸ ἄριστον ἐν τῇ φύσει πάσῃ. […] δεῖ γὰρ ταύτην τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν εἶναι θεωρητικήν· καὶ γὰρ τἀγαθὸν καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ἓν τῶν αἰτίων ἐστίν» (*ΜΦ*, 982b2-10). Επίσης, «τίνα χρὴ καλεῖν τῶν ἐπιστημῶν σοφίαν ἔχει λόγον ἑκάστην προσαγορεύειν· ᾗ μὲν γὰρ ἀρχικωτάτη καὶ ἡγεμονικωτάτη καὶ ᾗ ὥσπερ δούλας οὐδ› ἀντειπεῖν τὰς ἄλλας ἐπιστήμας δίκαιον, ἡ τοῦ τέλους καὶ τἀγαθοῦ τοιαύτη (τούτου γὰρ ἕνεκα τἆλλα), ᾗ δὲ τῶν πρώτων αἰτίων καὶ τοῦ μάλιστα ἐπιστητοῦ διωρίσθη εἶναι, ἡ τῆς οὐσίας ἂν εἴη τοιαύτη» (*ΜΦ*, 996b10-14). Στα *Ηθικά Νικομάχεια* έχουμε την εξής περιγραφή: «δῆλον ὅτι ἀκριβεστάτη ἂν τῶν ἐπιστημῶν εἴη ἡ σοφία. δεῖ ἄρα τὸν σοφὸν μὴ μόνον τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν εἰδέναι, ἀλλὰ καὶ περὶ τὰς ἀρχὰς ἀληθεύειν. ὥστ› εἴη ἂν ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη, ὥσπερ κεφαλὴν ἔχουσα ἐπιστήμη τῶν τιμιωτάτων» (*HN*, 1141a16-21). Σοφία, λοιπόν, είναι η γνώση της «Πρώτης Φιλοσοφίας», η οποία αφορά τις ανώτατες αρχές.[87] Μάλιστα, συνεχίζει, η σοφία ως επιστήμη και νους περί τα της ηθικής και πολιτικής, δηλαδή περί τα της πράξης, είναι τόσο σπουδαία γνώση, επειδή και ο άνθρωπος είναι το σπουδαιότερο όν μέσα στον υποσελήνιο κόσμο: «ἄτοπον γὰρ εἴ τις τὴν πολιτικὴν ἢ τὴν φρόνησιν σπουδαιοτάτην οἴεται εἶναι, εἰ μὴ τὸ ἄριστον τῶν ἐντῷ κόσμῳ ἄνθρωπός ἐστιν» (*HN*, 1141a21-24).

## (5) Η φρόνηση

Αλλά τι είναι η φρόνηση; Φρόνηση είναι το να δύναται κανείς να βουλεύεται ορθά αναφορικά με αυτό που είναι καλό και συμφέρον γι' αυτόν το ίδιο, αλλά όχι (μόνο) με την έννοια του κατά μέρος καλού και συμφέροντος, όπως είναι η υγεία και η ισχύς, αλλά με την έννοια του εὖ ζῆν ὅλως. Συνοπτικά, φρόνιμοι είναι όσοι πρὸς τέλος τι σπουδαῖον εὖ λογίζονται,[88] τέλος για το οποίο δεν αντιστοιχεί κάποια τέχνη. Με τη γενικότερη σημασία φρόνιμος είναι αυτός που βουλεύεται καλώς, δεδομένου βέβαια ότι το βουλεύεσθαι δεν έχει να κάνει με όσα είναι αδύνατο σε κάποιον να τα πράξει και με όσα είναι αδύνατο να είναι διαφορετικά (άλλως έχειν). Με άλλα λόγια, η φρόνηση είναι η ικανότητα να

---

εδώ δεν μεσολαβεί κάτι σαν τη διαβούλευση και την προαίρεση. Μπορεί να υποτεθεί ότι η μέλισσα μπορεί να ποιεί ό,τι ποιεί ακολουθώντας το σχέδιο της μορφής της κυψελίδας και του μελιού. Ακολουθώντας αυτό το πρότυπο δημιουργίας πραγματώνει αλάνθαστα το έργο της. Αν κάτι δεν πάει καλά σε αυτή τη δημιουργία, τότε η αιτία θα πρέπει να αναζητηθεί είτε στο πρότυπο που έχει στη διάθεσή της μια συγκεκριμένη μέλισσα είτε στην ίδια τη μέλισσα. Στη δεύτερη περίπτωση, ωστόσο, αυτό που μπορεί να μην πηγαίνει καλά με τη μέλισσα δεν μπορεί να έχει το νόημα μιας κακής διαβούλευσης. Το μόνο που μπορεί να σημαίνει είναι ότι μεσολαβούν παθολογικά αίτια. Φαίνεται πως κατά τον Αριστοτέλη αυτή η εικόνα μπορεί να μεταφερθεί κάλλιστα και στην περίπτωση ενός τεχνίτη που δημιουργεί ορθά (ή λανθασμένα) το έργο του, π.χ., την κατασκευή παπουτσιών, κ.λπ.

87 Αυτό δεν σημαίνει ότι η σοφία ταυτίζεται με τη γνώση των ύψιστων αρχών των Μαθηματικών ή κάποιας άλλης επιστήμης, δεν συνιστά, δηλαδή, γνώση σκέτων γεγονότων ότι αυτό κι αυτό απλώς είναι έτσι και έτσι, π.χ., ότι «$\alpha^2 + \beta^2 = \gamma^2$». Δεν αφορά ούτε καν απλώς το γεγονός ότι υπάρχει Πρώτο Κινούν που ορίζεται ως «νόησις νοήσεως», κ.λπ. Η γνώση της σοφίας αφορά το ότι το Πρώτο Κινούν ή Θεός συνιστά τον φάρο που μη παρεμβατικά προσανατολίζει όλες τις μεταβολές του κόσμου προς το οφειλόμενο αγαθό τέλος (η πορεία των μεταβολών η κινήσεων που γίνονται με προσανατολισμό εκείνο που ορίζει και συνιστά ή είναι το Πρώτο Κινούν είναι η οφειλόμενη πορεία προς το αγαθό). Ο Oates, έχοντας εκφράσει τη μη ικανοποίησή τους για την απόδειξη του Αριστοτέλη στο Λ των *Μετά τα Φυσικά* ότι υπάρχει κάτι σαν το Πρώτο κινούν και ότι είναι αγαθό ή σηματοδότης του αγαθού, συνεχίζει την αποδόμηση της (όποιας) αξιολογίας στον Αριστοτέλη, ισχυριζόμενο ότι η σοφία δεν είναι παρά γνώση γεγονότων (facts) — όσο νόημα έχει, βέβαια, να μιλά κανείς (όπως ο Oates) για σκέτα γεγονότα (facts) στο πλαίσιο μιας αντίληψης πραγματικότητας ως κόσμου και μάλιστα διαποτισμένου από σκοπιμότητες (τελολογικού). Βλ. Oates 1963, 263-4.

88 Η ιδέα του περί φρόνιμου εδώ μοιάζει να απηχεί μια περιγραφή του κανονικού στα *Μετά τα Φυσικά*. Στα ζητήματα της δόξας δεν εμπιστευόμαστε όλες τις γνώμες, αλλά μόνο αυτών που τα κριτήριά τους είναι γενικώς κανονικά και όχι αλλοιωμένα. «τό γε μὴν ὁμοίως προσέχειν ταῖς δόξαις καὶ ταῖς φαντασίαις τῶν πρὸς αὐτοὺς διαμφισβητούντων εὔηθες· δῆλον γὰρ ὅτι τοὺς ἑτέρους αὐτῶν ἀνάγκη διεψεῦσθαι. φανερὸν δὲ τοῦτ› ἐκ τῶν γιγνομένων κατὰ τὴν αἴσθησιν· οὐδέποτε γὰρ τὸ αὐτὸ φαίνεται τοῖς μὲν γλυκὺ τοῖς δὲ τοὐναντίον, μὴ διεφθαρμένων καὶ λελωβημένων τῶν ἑτέρων τὸ αἰσθητήριον καὶ κριτήριον τῶν λεχθέντων χυμῶν. τούτου δ› ὄντος τοιούτου τοὺς ἑτέρους μὲν ὑποληπτέον μέτρον εἶναι τοὺς δ› ἄλλους οὐχ ὑποληπτέον. ὁμοίως δὲ τοῦτο λέγω καὶ ἐπὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ, καὶ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ, καὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων» (*ΜΦ*, 1062b33-1063a6). Και στα ζητήματα της ηδονής στη σύνδεσή της με το αγαθό πρέπει να ξέρουμε ότι δεν είναι όλες οι ηδονές ίδιες και ότι των παιδιών και των κακών οι ηδονές δεν είναι αγαθές, αλλά μόνο των φρόνιμων και δίκαιων. «πρὸς δὲ τοὺς προφέροντας τὰς ἐπονειδίστους τῶν ἡδονῶν λέγοι τις ἂν ὅτι οὐκ ἔστι ταῦθ' ἡδέα (οὐ γὰρ εἰ τοῖς κακῶς διακειμένοις ἡδέα ἐστίν, οἰητέον αὐτὰ καὶ ἡδέα εἶναι πλὴν τούτοις, καθάπερ οὐδὲ τὰ τοῖς κάμνουσιν ὑγιεινὰ ἢ γλυκέα ἢ πικρά, οὐδ' αὖ λευκὰ τὰ φαινόμενα τοῖς ὀφθαλμιῶσιν)· ἢ οὕτω λέγοι τις ἄν, ὅτι αἱ μὲν ἡδοναὶ αἱρεταί εἰσιν, οὐ μὴν ἀπό γε τούτων, ὥσπερ καὶ τὸ πλουτεῖν, προδόντι δ' οὔ, καὶ τὸ ὑγιαίνειν, οὐ μὴν ὁτιοῦν φαγόντι· ἢ τῷ εἴδει διαφέρουσιν αἱ ἡδοναί· ἕτεραι γὰρ αἱ ἀπὸ τῶν καλῶν τῶν ἀπὸ τῶν αἰσχρῶν, καὶ οὐκ ἔστιν ἡσθῆναι τὴν τοῦ δικαίου μὴ ὄντα δίκαιον οὐδὲ τὴν τοῦ μουσικοῦ μὴ ὄντα μουσικόν, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. […] οὐδείς τ' ἂν ἕλοιτο ζῆν παιδίου διάνοιαν ἔχων διὰ βίου, ἡδόμενος ἐφ' οἷς τὰ παιδία ὡς οἷόν τε μάλιστα, οὐδὲ χαίρειν ποιῶν τι τῶν αἰσχίστων, μηδέποτε μέλλων λυπηθῆναι» (*HN*, 1173b21-1174a4).

επιλέγουμε έτσι ώστε σε κάθε περίσταση να πράττουμε αυτό που συμφωνεί με το γενικότερο δυνατό αγαθό,[89] δηλαδή η ικανότητα να αποφασίζουμε να επιτελούμε πράξεις που οδηγούν προς την επίτευξη του αγαθού και γενικότερα προς το ευρύτερο δυνατό αγαθό.

Σύντομος ορισμός είναι και ο εξής: φρόνηση είναι η εναρμόνιση ενός ορθού λόγου με μια ικανότητα προς κάποιο έργο καθοδηγώντας την έτσι ώστε αυτή να συνιστά αρετή, δηλαδή επιδίωξη του αγαθού (1144b28-31). Για την εκτίμηση του ποια πράξη είναι η ενδεδειγμένη σε κάθε περίσταση, είναι υπεύθυνη η *φρόνηση*, αλλά για την πραγματική διεκπεραίωση της επιλεγμένης πράξης υπεύθυνη είναι η *δεινότητα* (1144a27-29) (έννοια που, σύμφωνα με τον Γκάνταμερ, χρησιμοποιείται με το μάλλον αρνητικό περιεχόμενο του να γνωρίζει κανείς πώς να πράττει πάντοτε ανενδοίαστα προς όφελος του εαυτού του). Επίσης, η *ευβουλία* είναι συστατικό της φρόνησης και αφορά μόνο την ικανότητα να *βουλεύεται* κανείς αγαθά (εἰ δὴ τῶν φρονίμων τὸ εὖ βεβουλεῦσθαι, ἡ εὐβουλία εἴη ἂν ὀρθότης ἡ κατὰ τὸ συμφέρον πρὸς τὸ τέλος, οὗ ἡ φρόνησις ἀληθὴς ὑπόληψίς ἐστιν· *HN*, 1142b32-35), ενώ η *σύνεση* είναι κι αυτή συστατικό της φρόνησης, αλλά από μόνη της αφορά μόνο την ικανότητα να αντιλαμβάνεται κανείς τις απαιτήσεις της πράξεως (ενδεχομένως όχι για λογαριασμό του, όπως θα δούμε να προτείνει ο Γκάνταμερ, αλλά για κάποιον άλλο, βάζοντας τον εαυτό του στη θέση του άλλου).[90]

## ΣΤ. ΑΝΑΛΥΣΗ ΤΗΣ ΦΡΟΝΗΣΗΣ

### Αρετή και φρόνηση οδηγούν στο αγαθό

Γι' αυτά που είναι αδύνατο να είναι διαφορετικά, δηλαδή γι' αυτά για τα οποία υπάρχει απόδειξη, είναι αρμόδια ο θεωρητικός νους και η επιστήμη, ενώ για αυτά που οι αρχές τους ενδέχεται να έχουν και άλλως, ὧν δ› αἱ ἀρχαὶ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν (*HN*, 1140a34-35) δεν υπάρχει απόδειξη (θεωρητικός νους και επιστήμη). Άρα, η φρόνηση διαφέρει από την επιστήμη, γιατί *το πρακτόν ενδέχεται άλλως έχειν*, και από την τέχνη, διότι υπάρχει διαφορά *γένους*[91] μεταξύ πράξης και ποίησης: το τέλος της ποίησης είναι άλλο από αυτή την ίδια, ενώ το τέλος της πράξεως δεν είναι παρά αυτή η ίδια η ευπραξία –ή, σε τελευταία ανάλυση, η ίδια η ευδαιμονία– και αυτή είναι η αρχή ή το *ου ένεκα* (σκοπός ή τέλος) των πρακτέων, την οποία καταφέρνουν να διακρίνουν οι σώφρονες: «ἡ μὲν γὰρ ἀρετὴ τὸν σκοπὸν ποιεῖ ὀρθόν, ἡ δὲ φρόνησις τὰ πρὸς τοῦτον» (*HN*, 1144a8-9). Δηλαδή, το ενάρετα διαμορφωμένο ήθος μας προσανατολίζει ορθά προς το αγαθό, μας καθιστά ικανούς για μια πορεία εντός αυτού και προς αυτό, ενώ η φρόνηση διακρίνει μέσα στα καθέκαστα όντα και περιστάσεις τι πράγματι είναι συμφέρον.

### Η υπόληψις διαφθείρεται από το ηδύ και το λυπηρό

Αυτό που μπορεί να διαταράξει τη διαμόρφωση της αρετής και την ορθή λειτουργία της φρόνησης, τώρα, είναι το ηδύ και το λυπηρό. Αυτά, βέβαια, καταφέρνουν να ασκούν επίδραση μόνο στους μη σώφρονες, διαφθείρουν αυτήν ακριβώς την ικανότητα να κρίνει (*υπόληψιν*) κανείς αναφορικά με την πραγματική αρχή των οφειλομένων να πραχθούν σε κάθε περίσταση – και όχι, για παράδειγμα, την ικανότητα να κρίνουμε το αν το άθροισμα των γωνιών ενός τριγώνου είναι δύο ορθές γωνίες (αφού η αρχή από την οποία εξαρτάται ένα τέτοιο θεώρημα δεν συσκοτίζεται από την ευχαρίστηση ή τον πόνο).

### Η φρόνηση για τα καθόλου και για τα καθέκαστα

Η φρόνηση, όμως, δεν συνιστά μόνο γνώση των *καθόλου*, αλλά και των *καθεκάστων*, αφού όντας πρακτική δεν μπορεί να αφορά παρά αυτά που αφορά και η πράξη, δηλαδή τα καθέκαστα: «οὐδ› ἐστὶν ἡ φρόνησις τῶν καθόλου μόνον, ἀλλὰ δεῖ καὶ τὰ καθ› ἕκαστα γνωρίζειν· πρακτικὴ γάρ, ἡ δὲ πρᾶξις περὶ τὰ καθ› ἕκαστα» (*HN*, 1141b14-15)· και, αντίστοιχα, «καὶ τῶν καθ› ἕκαστά ἐστιν ἡ φρόνησις, ἃ γίνεται γνώριμα ἐξ ἐμπειρίας» (*HN*, 1142a14-17). Γι' αυτό και η φρόνηση μπορεί να σφάλει είτε αναφορικά με τα καθόλου είτε αναφορικά με τα καθέκαστα: «ἔτι ἡ ἁμαρτία ἢ περὶ τὸ καθόλου ἐν τῷ βουλεύσασθαι ἢ περὶ τὸ καθ› ἕκαστον» (*HN*, 1142a19-22).

Η σχολιαστική παράδοση θεωρεί γενικά ότι τα *καθόλου* εδώ δεν είναι παρά γενικοί *κανόνες* για τη διαγωγή του ηθι-

89 Σύγκ. με 1144a9-10.

90 Σπουδαία είναι η παρατήρηση του Αριστοτέλη ότι ενώ ο πόνος και η ηδονή (αλλά, θα προσθέταμε, και τα σύστοιχά τους, φόβος και θάρρος) δεν είναι βλαπτικά στη σύλληψη των αρχών της επιστήμης, π.χ., στο ότι το άθροισμα των εσωτερικών γωνιών ενός τριγώνου είναι δύο ορθές, αλλά είναι βλαπτικά της φρόνησης ως ικανότητας σύλληψης των αρχών της (συγκεκριμένων) πράξης. Βλ., *HN*, 1140b15-19. Π.χ., ένας φυγόπονος πολιτικός ή ένας φοβητσιάρης θα θεωρήσει ότι σε μια δύσκολη περίσταση η αρχή της πράξης πρέπει να είναι η υποχώρηση ή η συνθηκολόγηση ή γενικά η εύκολη λύση.

91 Πολλά χειρόγραφα αντί *γένους* έχουν *τέλους*.

κού βίου που στοχεύει απώτερα στην ευδαιμονία.[92] Το ερώτημα, βέβαια, είναι τι σημαίνει αυτό, τι είδους κανόνας είναι αυτός και πώς λειτουργεί (πώς αφορά το «επιμέρους»). Είναι ένα τέτοιο καθόλου μια καντιανή κατηγορική προσταγή, δηλαδή αρκεί ένας σταθερός γενικός κανόνας ως κριτήριο για το αν θα πράξουμε σε μια συγκεκριμένη κατάσταση αυτό ή το άλλο; Τι τέλος πάντων προβλέπει για τα σχετικά ο Αριστοτέλης;

Το κείμενο μας πείθει ότι η ιδέα του γενικού κανόνα μπορεί να δώσει μόνο το γενικώς πρακτέο – και μάλιστα γενικά και αόριστα (τύπῳ), όπως είδαμε να λέγεται. Επίσης, όπως παρατηρεί ο Αριστοτέλης, «μὴ πάντα κατὰ νόμον εἶναι, ὅτι περὶ ἐνίων ἀδύνατον θέσθαι νόμον, ὥστε ψηφίσματος δεῖ» (*HN*, 1137b29-30). Το ειδικώς πρακτέο, όμως, σε κάθε περίσταση του βίου μας οφείλει να αποφασιστεί με βάση μια κάποιου τύπου *προσαρμογή* του γενικού κανόνα στην εκάστοτε συγκεκριμένη κατάσταση ή περίσταση της δράσης «πᾶς ὁ περὶ τῶν πρακτῶν λόγος τύπῳ καὶ οὐκ ἀκριβῶς ὀφείλει λέγεσθαι, ὥσπερ καὶ κατ᾽ ἀρχὰς εἴπομεν ὅτι κατὰ τὴν ὕλην οἱ λόγοι ἀπαιτητέοι· τὰ δ᾽ ἐν ταῖς πράξεσι καὶ τὰ συμφέροντα οὐδὲν ἑστηκὸς ἔχει, ὥσπερ οὐδὲ τὰ ὑγιεινά. τοιούτου δ᾽ ὄντος τοῦ καθόλου λόγου, ἔτι μᾶλλον ὁ περὶ τῶν καθ᾽ ἕκαστα λόγος οὐκ ἔχει τἀκριβές· οὔτε γὰρ ὑπὸ τέχνην οὔθ᾽ ὑπὸ παραγγελίαν οὐδεμίαν πίπτει, δεῖ δ᾽ αὐτοὺς ἀεὶ τοὺς πράττοντας τὰ πρὸς τὸν καιρὸν σκοπεῖν, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῆς ἰατρικῆς ἔχει καὶ τῆς κυβερνητικῆς» (*HN*, 1104a5-7). Έχουμε, δηλαδή, να κάνουμε με μια εφαρμογή όχι με την έννοια της απλής λογικής υπαγωγής του καθέκαστου στο καθόλου, όπως στην περίπτωση των θεωρητικών-επιστημονικών καθόλου και επιμέρους (π.χ., η σχέση της έννοιας «τρίγωνο» με τα καθέκαστα τρίγωνα στη Γεωμετρία).

Ακριβώς επειδή στη πράξη απαιτείται και γνώση του καθέκαστου, μια αποτίμηση της περίστασης, μερικοί που δεν είναι επιστήμονες, αλλά είναι πεπειραμένοι (έμπειροι), τα καταφέρνουν στα πρακτικά καλύτερα από τους επιστήμονες (που γνωρίζουν κυρίως τα καθόλου). Για παράδειγμα, όπως ήδη είδαμε τον Αριστοτέλη να λέει, μπορεί κάποιος να γνωρίζει καλώς (επίσταται) την καθολική εμπειρική αλήθεια ότι τα ελαφρά κρέατα είναι εύπεπτα και υγιεινά, αλλά να μην μπορεί να διακρίνει *ποια* συγκεκριμένα κρέατα είναι ελαφρά, και έτσι να μην μπορεί να βοηθήσει κάποιον άρρωστο· πράγμα που μπορεί να το κάνει κάποιος που γνωρίζει ότι το κρέας *της κότας* (το οποίο πράγματι είναι ελαφρύ) κάνει καλό στο στομάχι. Το ότι η φρόνηση αφορά την πράξη, σημαίνει ότι ο φρόνιμος πρέπει να γνωρίζει και το γενικό αλλά ίσως πολύ περισσότερο το ειδικό ή, αλλιώς, έσχατον. Και κατά το βουλεύεσθαι, εφόσον εδώ δεν έχουμε να κάνουμε με επιστήμη, *το λάθος μπορεί να αφορά είτε το καθόλου είτε το καθέκαστο* (π.χ., είτε το αν τα σκληρά νερά είναι επιβλαβή είτε το αν τούτο το νερό είναι σκληρό).

## Η φρονητική αίσθησις των εσχάτων

Η φρόνηση, ακόμα, διαφέρει από τον νου κατά το ότι ενώ ο δεύτερος αφορά τις αναγκαίες πρώτες αρχές (*των όρων*) της επιστήμης, οι οποίες δεν είναι δυνατό να δικαιολογηθούν συλλογιστικά-αποδεικτικά (*ων ουκ έτσι λόγος*), η πρώτη αφορά –και το εκ βουλεύσεως διαλεκτικό καθόλου της πράξης– και το έσχατο ον που εμπλέκεται στην πράξη. Γι᾽ αυτό, το καθέκαστο στην ατομικότητά του, δεν μπορεί να υπάρξει επιστήμη αλλά μόνο *αίσθηση*. Αλλά τι ακριβώς αίσθηση είναι αυτή; Ο Αριστοτέλης διευκρινίζει ότι δεν είναι μία από τις πέντε αισθήσεις που μας παρέχουν τα αισθητά ίδιά τους, αλλά μια αίσθηση ανάλογη με αυτή χάριν της οποίας «αισθανόμαστε» ότι μεταξύ των ευθύγραμμων σχημάτων το τρίγωνο είναι έσχατο – και όχι σαν αυτή που μας παρέχει αισθητήριες ποιότητες. «ὅτι δ› ἡ φρόνησις οὐκ ἐπιστήμη, φανερόν· τοῦ γὰρ ἐσχάτου ἐστίν [κύρια], ὥσπερ εἴρηται· τὸ γὰρ πρακτὸν τοιοῦτον. ἀντίκειται μὲν δὴ τῷ νῷ· ὁ μὲν γὰρ νοῦς τῶν ὅρων, ὧν οὐκ ἔστι λόγος, ἡ δὲ τοῦ ἐσχάτου, οὗ οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη ἀλλ› αἴσθησις, οὐχ ἡ τῶν ἰδίων, ἀλλ› οἵᾳ αἰσθανόμεθα ὅτι τὸ [ἐν τοῖς μαθηματικοῖς] ἔσχατον τρίγωνον [ἔστι]· στήσεται γὰρ κἀκεῖ. ἀλλ› αὕτη μᾶλλον αἴσθησις ἢ φρόνησις, ἐκείνης δ› [τῆς αἰσθήσεως] ἄλλο εἶδος» (*HN*, 1142a29-34· βλ. και 1143b3-6· σύγκ. με 1139a20-23).

Γι᾽ αυτή την αίσθηση έχουμε και μια ακόμα ενδιαφέρουσα αναφορά, στα *Μετά τα Φυσικά*, σε σχετική ρήση του Ηράκλειτου: «συνέβη δ᾽ ἡ περὶ τῶν εἰδῶν δόξα τοῖς εἰποῦσι διὰ τὸ πεισθῆναι περὶ τῆς ἀληθείας τοῖς Ἡρακλειτείοις λόγοις ὡς πάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων, ὥστ᾽ εἴπερ ἐπιστήμη τινὸς ἔσται καὶ φρόνησις, ἑτέρας δεῖν τινὰς φύσεις εἶναι παρὰ τὰς αἰσθητὰς μενούσας: οὐ γὰρ εἶναι τῶν ῥεόντων ἐπιστήμην» (*ΜΦ* 1078b12-18). Δηλαδή, αν είναι να επιστάμεθα ή να φρονούμε κάτι για τα αεί ρέοντα αισθητά, τότε πρέπει να διασώζονται σε αυτά κάποιες φύσεις πέρα από αυτές που υποπίπτουν στα ίδια τα αισθητήρια. Τώρα, ειδικώς η επιστήμη δεν αφορά έτσι κι αλλιώς τα ρέοντα· τα αφορά, ωστόσο, η φρόνηση. Άρα, η φρόνηση είναι περί τα ρέοντα και στηρίζεται σε μια "φύση" αυτών, η οποία δεν είναι και αυτή ρέουσα, αλλά μένουσα και δίδεται σε μια *μη αισθητηριακή* "αίσθηση".

## Η αίσθηση των εσχάτων ως πρακτικός νους

Αυτή την αίσθηση, η οποία μπορεί να εκφράζεται ως ελάσσων προκείμενη του θρυλούμενου πρακτικού συλλογισμού, ο Αριστοτέλης την ονομάζει (μάλλον καταχρηστικά, αφού, ως νου, κανονικά θεωρεί την εναργή εποπτεία των αναπόδεικτων, καθόλου και αναγκαίων πρώτων αρχών της επιστήμης) και πάλι *νου* (1143b5-6), αλλά *νου των εσχάτων* (1143a39-40),[93] με μια έννοια *πρακτικό* νου. «καὶ ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων ἐπ› ἀμφότερα· καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὅρων καὶ τῶν

92 Βλέπε σχετικά Σκαλτσάς 1993, 88κ.επ.

93 Αυτή η έννοια αισθήσεως, με την έννοια του νου των εσχάτων έχει προκαλέσει ενδιαφέροντα ερμηνευτικά προβλήματα. Στην ουσία η φρόνηση εξαρτάται θεμελιακά από αυτή την ιδιόμορφη αίσθηση. Άρα, η εκπαίδευση στην αρετή είναι εκπαίδευση σε αυτή

ἐσχάτων νοῦς ἐστὶ καὶ οὐ λόγος, καὶ ὁ μὲν κατὰ τὰς ἀποδείξεις τῶν ἀκινήτων ὅρων καὶ πρώτων, ὁ δ› ἐν ταῖς πρακτικαῖς τοῦ ἐσχάτου καὶ ἐνδεχομένου καὶ τῆς ἑτέρας προτάσεως· ἀρχαὶ γὰρ τοῦ οὗ ἕνεκα αὗται· ἐκ τῶν καθ› ἕκαστα γὰρ τὰ καθόλου· τούτων οὖν ἔχειν δεῖ αἴσθησιν, αὕτη δ› ἐστὶ νοῦς» (1143a35-b5).[94] Έτσι, η φρόνηση συνιστά ένα γιγνώσκειν (1143a37) των πρακτών, το οποίο έχει μορφή συλλογισμού με μείζονα και ελάσσονα προκείμενη.[95] Φαίνεται, λοιπόν, πως το περιεχόμενο της ελάσσονος προκείμενης, της προκείμενης που κάνει ρητή την αναγνώριση των όντων που ενέχονται στην εκάστοτε συγκεκριμένη περίσταση, και συνιστά την αφετηρία για *το ου ένεκα της (εκάστοτε) πράξης*, το παρέχει η ιδιότυπη αίσθησις, ο πρακτικός νους.

## Η σύλληψη του καθόλου της πράξης εδώ και τώρα

Αλλά ποια ικανότητα ή διαδικασία μας παρέχει τη μείζονα προκείμενη, η οποία, ως αρχή πρακτών, που είναι φανερή μόνο στον αγαθό, φαίνεται να είναι του τύπου «ἐπειδὴ τοιόνδε τὸ τέλος καὶ τὸ ἄριστον, ὁτιδήποτε ὄν (ἔστω γὰρ λόγου χάριν τὸ τυχόν)· τοῦτο δ› εἰ μὴ τῷ ἀγαθῷ, οὐ φαίνεται» (1144a32-34) – με την ευρύτερη δυνατή σημασία ή ακόμα και με τη στενή, ως αγαθό μιας συγκεκριμένης αρετής;

Από μια άποψη, μπορεί να θεωρήσει κανείς ότι, κατ' αναλογίαν με τις μείζονες προκείμενες της επιστήμης, τη μείζονα προκείμενη και στον πρακτικό συλλογισμό μάς την παρέχει ένας νους (*διαφορετικός* από την επίμαχη αίσθηση).[96] Μπορεί στη συνέχεια να ρωτήσει αν αυτός είναι ο γνωστός θεωρητικός νους του Β19 των *Αναλυτικών Υστέρων*, ο οποίος συλλαμβάνει ένα θεωρητικό αναγκαίο καθόλου μέσω επαγωγής από τα καθέκαστα. Όμως, αν είναι νους, δεν πρέπει να είναι ο νους ως αρχή της επιστήμης, δεδομένου ότι εκείνος ο νους *δεν προβλεπόταν να λαθεύει* (αμαρτάνει), αφού, μέσω της επαγωγής (σε ό,τι κι αν συνίσταται αυτή τη διαδικασία), συλλαμβάνει το *αναγκαίο*.[97] Στο βουλεύεσθαι της φρονήσεως φαίνεται πως λάθος μπορεί να γίνεται τόσο αναφορικά με την ενδεχομενική γενική αρχή (ποιο είναι το αγαθό, το τελικό ου ένεκα, της πράξης εδώ και τώρα) όσο και αναφορικά με την ενδεχομενική αναγνώριση/εκτίμηση της περίστασης.[98] Τόσο για τη σύλληψη του καθόλου εδώ όσο και για την αναγνώριση/εκτίμηση του καθεκάστου απαιτείται *εμπειρία*. Αλλά αυτή η εμπειρία, ενώ στο θεωρητικό νου οδηγεί μέσω επαγωγής σε αναγκαίες αλήθειες, στον πρακτικό νου (τόσο της σύλληψης του καθόλου του αγαθού όσο και –κυρίως εδώ– στην αίσθηση του επιμέρους) οδηγεί σε *ενδεχόμενα*.

## Η εμπειρία και η διαλεκτική βούλευσις στον Αριστοτέλη

Την απάντηση στο αρχικό μας ερώτημα ίσως να μπορεί να μας τη δώσει η ίδια η μέθοδος που ακολουθεί ο Αριστοτέλης στα *Ηθικά Νικομάχεια*. Σε αυτό το έργο ο Αριστοτέλης ξεκινά από τα ένδοξα και προχωρεί αίροντας τις αντιφάσεις που εμφανίζονται σε αυτά και αποσαφηνίζοντας ό,τι σε αυτά είναι ασαφές. Αλλά αυτή η διαδικασία αναζήτησης μιας γενικής αρχής είναι η *διαλεκτική*, και η διαλεκτική δεν αναμένεται να μας εξασφαλίζει αναγκαίες καθολικές αλήθειες παρά μόνο δόξες (δοξασίες).[99]

---

την αίσθηση. Έτσι, το τι ενέχεται σε αυτή την αίσθηση παρουσιάζει εξαιρετικό ενδιαφέρον από κάθε άποψη.

94 Αυτή η έννοια μαζί με την άλλη του ποιητικού νου, που έμμεσα και πάλι απαντά στο *Περί Ψυχής*, συνιστούν, αν και κομβικές στο έργο του Αριστοτέλη, δύο έννοιες φαντάσματα. Για αυτές ο Αριστοτέλης δεν μας λέει σχεδόν τίποτα αλλά και στην παράδοση των ερμηνευτών του δεν υπάρχει ομοφωνία. Ο Άντο (Ando) έχει επιχειρήσει να αποσαφηνίσει αυτές τις έννοιες με ζηλευτό τρόπο.

95 Σύγκ. με 1143a38-b5, 1142b25-27, 1144a36-38.

96 Θα ήταν λάθος όμως να υποθέσει κανείς ότι αυτή την προκείμενη μας την παρέχει η σοφία, όπως υποθέτει ο Ριβ (Reeve 1992, 25-28). Αυτή η κίνηση τον οδηγεί να προτείνει ότι η φρόνηση συνιστά κατοχή αναγκαίας επιστημονικής γνώσης του ότι σκοπός των πρακτικών είναι η επίτευξη ευδαιμονίας (ό.π., 25-6). Η εξάσκηση της αρετής της σοφίας μπορεί να επιφέρει και να διατηρεί την ευδαιμονία, αλλά το ότι μια τέτοια ευδαιμονία οφείλει να είναι το τέλος όλου του πρακτικού βίου, ότι η φρόνηση οφείλει να εξασφαλίζει το ότι όλες οι πράξεις μας κινούνται προς αυτή τη γενική κατεύθυνση, μέσα στον ορίζοντα της ευδαιμονίας, δεν μπορεί να μας τον παρέχει η σοφία.

97 Οι αρχές των κάθε λογής συλλογισμών, υποστηρίζει ο Αριστοτέλης, δεν συλλαμβάνονται όλες με τον ίδιο τρόπο, αλλά ο τρόπος σύλληψής τους εξαρτάται από το αντικείμενο της γνώσης (με την ευρεία έννοια) που χρησιμοποιεί το συλλογισμό. (Το ανάλογο ισχύει αναφορικά με τις απαιτήσεις για ακρίβεια.) «τὴν ἀκρίβειαν μὴ ὁμοίως ἐν ἅπασιν ἐπιζητεῖν, ἀλλ' ἐν ἑκάστοις κατὰ τὴν ὑποκειμένην ὕλην καὶ ἐπὶ τοσοῦτον ἐφ' ὅσον οἰκεῖον τῇ μεθόδῳ» (1098a23-24). Αρκετοί σχολιαστές εντούτοις θεωρούν ότι ο νους που συλλαμβάνει τη μείζονα προκείμενη του πρακτικού συλλογισμού είναι ο *ίδιος* με αυτόν που συλλαμβάνει τις *θεωρητικές* πρώτες αρχές (π.χ., Lesher 1999: 132).

98 Ας παρατηρηθεί ότι τόσο η γενική αρχή όσο η εκτίμηση της συγκεκριμένης περίστασης χαρακτηρίζονται πάντοτε από το ότι *αφορούν τον άνθρωπο* (το αγαθό, το κακό, το δίκαιο, το υγιές, το ασθενές, αυτό που έχει ανάγκη για κάτι, κ.λπ.). Η ενδεχομενικότητα, το μη ταυτό για όλους και το μη ταυτό πάντα, η δυσκολία προσδιορισμού του αγαθού ως ζητούμενου της πράξης και η δυσκολία αποτίμησης της συγκεκριμένης περίστασης εισάγεται από το ότι η πράξη και όσα ενέχονται σε αυτήν συνδέεται πάντοτε με τον άνθρωπο. Για παράδειγμα, ο προσδιορισμός του πρακτέου αναφορικά με την υγεία και η εκτίμηση του περί ποιας ασθένειας πρόκειται κάθε φορά ενέχουν τη γνωστή δυσκολία που απαιτεί φρόνηση και εμπειρία.

99 Όταν στα *Τοπικά* (116a13-22) ο Αριστοτέλης προτείνει πως στα διαλεκτικά ζητήματα (αυτά που ξεκινούν από τις γνώμες/ένδοξα που είναι γενικά αποδεκτά) για εμάς αιρετότερο ή βέλτιο πρέπει να είναι αυτό που οι περισσότερο ή οι έμπειροι ή οι πλέον ειδικοί

Ας δούμε, όμως τα πράγματα από την αρχή. Ο Αριστοτέλης μας ειδοποιεί ότι στα πρακτικά ζητήματα απαιτείται φρόνηση. Αλλά «οὐδ› ἐστὶν ἡ φρόνησις τῶν καθόλου μόνον, ἀλλὰ δεῖ καὶ τὰ καθ› ἕκαστα γνωρίζειν· πρακτικὴ γάρ, ἡ δὲ πρᾶξις περὶ τὰ καθ› ἕκαστα» (1141b25-26). Ενώ το επιστημονικό –με τη στενή έννοια– τμήμα του λόγου ξεκινά από αναγκαία αληθείς αρχές και πορεύεται με αναγκαιότητα σε αποδεικτικώς αληθή θεωρήματα, το βουλευτικό ή λογιστικό ξεκινά από *δοξαστικά* αληθείς γενικούς νόμους και διερχόμενο μέσα από ενδεχομενικές αποτιμήσεις των καθεκάστων ή του εκάστοτε καιρού πορεύεται προς ενδεχομένως αληθείς αρχές. Η ενδεχομενικότητα της πράξης, όμως, εισάγεται και από το ότι ως ελάσσονα προκείμενη στον σχετικό συλλογισμό πρέπει να βάλλουμε μια πρόταση που θα συνιστά αποτίμηση της εκάστοτε κατάστασης στο εκάστοτε τρέχον πλαίσιο δράσης. Αυτή η αποτίμηση, όμως, μπορεί να διαφέρει από στιγμή σε στιγμή και από άτομο σε άτομο.

## Το ζήτημα της ύπαρξης και της μορφής του πρακτικού συλλογισμού στον Αριστοτέλη

Ο Αριστοτέλης παρατηρεί ότι στα πρακτικά ζητήματα «ἡ ἁμαρτία ἢ περὶ τὸ καθόλου ἐν τῷ βουλεύσασθαι ἢ περὶ τὸ καθ› ἕκαστον» (1142a23-24). Η υπόδειξη για τη μορφή του συλλογισμού που μας δίνει ο Αριστοτέλης είναι η εξής: «οἱ γὰρ συλλογισμοὶ τῶν πρακτῶν ἀρχὴν ἔχοντές εἰσιν, ἐπειδὴ τοιόνδε τὸ τέλος καὶ τὸ ἄριστον, ὁτιδήποτε ὄν (ἔστω γὰρ λόγου χάριν τὸ τυχόν)» (1144a36-38). Σύμφωνα με τους περισσότερους, αν όχι όλους, τους σχολιαστές, εδώ ο Αριστοτέλης μας δίνει μόνο τη μορφή της *μείζονος* προκείμενης. Δεν παρουσιάζεται πάντως ομοφωνία σχετικά με το αν υπάρχει όντως κάτι σαν τον πρακτικό συλλογισμό με την κλασική μορφή συλλογισμού (μείζων προκείμενη, ελάσσων προκείμενη, συμπέρασμα), αλλά ούτε και αναφορικά με το γενικό περιεχόμενο των προκείμενων και του συμπεράσματος ενός τέτοιου συλλογισμού. Πιο συγκεκριμένα, αν και υπάρχει μια σχετική ομοφωνία ως προς τη γενική ιδέα του περιεχομένου της μείζονος προκείμενης (πρέπει να συνιστά ένα καθόλου με περιεχόμενο ενός γενικού κανόνα ηθικής δράσης) δεν υπάρχει η ίδια ομοφωνία σχετικά με την ελάσσονα.

Για παράδειγμα, ο Σκαλτσάς προτείνει ότι η μορφή ενός πρακτικού συλλογισμού είναι η εξής: (α) οι άνθρωποι επιδιώκουν τα ευεργετήματα, (β) η τάδε πράξη είναι ευεργέτημα, (γ) άρα, οι άνθρωποι επιδιώκουν αυτή την πράξη.[100] Από την άλλη, ο Κούπερ (Cooper 1975) υποστηρίζει ότι η βούλευση δεν έχει καμιά δομή συλλογισμού και ότι ο φρόνιμα βουλευόμενος αναγνωρίζει *κατ' ευθείαν* ποια πράξη θα κάνει για να επιτύχει το σκοπό του. Αν, τώρα, στη δράση μας εμπλέκεται κάποιος πρακτικός συλλογισμός, συνεχίζει ο ίδιος, αυτός έρχεται μόνο *μετά* τη βούλευση, όπως όταν ο γιατρός, αφού βουλευτικά (αλλά με την έννοια του "κατ' ευθείαν") έχει ήδη αποφασίσει ότι ένας ασθενής πρέπει να φάει ελαφρύ κρέας, χρησιμοποιεί πρακτικό συλλογισμό (βασισμένο σε βιολογικές και ζωολογικές αρχές) για να καταλήξει ποιο κρέας (στην περιοχή όπου βρίσκεται ο ασθενής) είναι ελαφρύ. Αυτόν τον τελευταίο συλλογισμό τον βάζει να αφορά τον *τρόπο πραγματοποίησης* της βουλευτικής απόφασης και τον θεωρεί *τεχνικό*, όπως είναι εκείνοι στους οποίους προσφεύγει κάποιος που εξασκεί τη δεξιότητα ή την τέχνη του. Αλλά ο τρόπος υπαγωγής του τευκταίου της τέχνης στο καθόλου του είναι ασφαλώς διαφορετικός, όπως έχουμε δει, από τον αντίστοιχο του πρακτού στο καθόλου του.[101]

Ο Κόντος επικαλείται, επίσης, την άποψη του Γουίγκινς (Wiggins) ότι η μείζων προκείμενη αναφέρεται είτε σε ένα γενικό αγαθό είτε στο αγαθό που ο πράττων έχει μόλις δεχθεί σε αυτή την κατάσταση και έχει τη μορφή «αν ο πράττων έχει θέσει ως τέλος αναφορικά με την ευδαιμονία του αυτό ή εκείνο, τότε…».[102] Αυτό όμως, όπως προτείνει ο Κόντος, δείχνει ότι η μείζων προκείμενη *δεν* συνιστά μια πρόταση-*κανόνα* προς εφαρμογή, αλλά μια «επεξήγηση του τι σημαίνει η εμπλοκή του πράττοντος στον ηθικό συλλογισμό» ή «συνειδητοποίηση του ότι κάθε πράξη δεν έχει νόημα παρά μόνο στην προοπτική ενός ηθικού τέλους, χάρη στο σεβασμό της ουσιώδους σύστασης κάθε πράξεως» (Κόντος 2000, 27-28).[103]

Ο Χάιντεγκερ, από την άλλη, στο κείμενό του από τις διαλέξεις για το *Σοφιστή* του Πλάτωνα δίνει την εξής δομή για τον πρακτικό συλλογισμό: (α) «Για χάρη του αγαθού (όποιο και αν είναι τούτο) αυτό και *αυτό οφείλεται να γίνει* [εδώ και τώρα]», (β) «και τώρα οι περιστάσεις και η κατάσταση της δράσης είναι (ή έχουν) έτσι και έτσι», (γ) «άρα, θα δράσω με αυτόν και με αυτόν τον τρόπο» (*Platon: Sophistes*, §23a, η έμφαση δική μου). Αυτή τη γενική γραμμή, την οποία ακολουθεί και ο Γκάνταμερ, προτείνω να ακολουθήσουμε και εμείς για την κατανόηση της πρότασης του Αριστοτέλη. Αλλά εδώ η μείζων προκείμενη έχει τη μορφή ενός *γενικού κανόνα*, μιας γενικής οδηγίας για το πρακτέο (και όχι τη μορφή μιας κάποιου τύπου επεξήγησης).

---

στο αντίστοιχο θέμα θα επέλεγαν, ο Ρος (Ross) παρατηρεί ότι εδώ ο Αριστοτέλης κινείται στον κύκλο της λογικής του Πλάτωνα. Ωστόσο, όπως ορθά παρατηρεί επ' αυτού ο Oates (μάλλον με απογοήτευση), τίποτα τέτοιο δεν ισχύει (Oates 1963, 123). Ο Αριστοτέλης δεν θεωρεί πως για τα θέματα της διαλεκτικής και των ενδόξων δεν υπάρχουν επιστήμονες.

100 Σκαλτσάς 1993, 137.

101 Για άλλα παραδείγματα βλέπε Σκαλτσάς 1993, 40-45. Ο Κένι (Kenny 1979) πάλι παρατηρεί ότι ο πρακτικός συλλογισμός δεν περιλαμβάνει τρεις όρους (μείζονα, μέσο, ελάσσονα), όπως οι κλασσικοί συλλογισμοί τους οποίους εξετάζει ο Αριστοτέλης στο πλαίσιο της *θεωρητικής* (όχι πρακτικής ή ηθικής) γνώσης (1979, 112). Την παρατήρηση αυτή τη συναντάμε και στον Κόντο (2000, 26).

102 Βλ. Wiggins 1963.

103 [66] Ας σημειωθεί ότι ο Κόντος ενδιαφέρεται να αποσαφηνίσει κυρίως την *οντολογία* του πρακτού, έτσι ώστε να οριοθετηθεί η σφαίρα της ηθικότητας σε σχέση, π.χ., με τη σφαίρα της τέχνης.

## Η ιδέα της εφαρμογής της μορφικά γενικής αρχής της πράξης στα καιρικά καθέκαστα

Πιο συγκεκριμένα, όπως το αντιλαμβάνομαι, και σε τούτο φαίνεται να συγκλίνει μεγάλο μέρος της φαινομενολογικο-ερμηνευτικής παράδοσης, αν δεχτούμε να μιλήσουμε και στην Ηθική για έναν (πρακτικό) συλλογισμό, τότε η ελάσσων προκείμενη δεν έχει να κάνει με την αναγνώριση του πού κατατάσσεται η *μια ή η άλλη* δεδομένη πράξη (όπως στην πρόταση του Σκαλτσά), αλλά με την αποτίμηση των συνθηκών τής εκάστοτε συγκεκριμένης περίστασης (του καιρού και των ενεχόμενων όντων) και των απαιτήσεών της. Αντίστοιχα, το συμπέρασμα ενός τέτοιου φρονητικού συλλογισμού (βουλεύσεως) δεν είναι η *απόφαση να* πραγματώσει κανείς την καλή πράξη της ελάσσονος προκείμενης, αλλά ο *εντοπισμός της* αγαθής πράξης, το *ποια* είναι η απαιτούμενη πράξη, και ο ανάλογος προσανατολισμός της ορέξεως. Επειδή, όμως, πράγματι δεν φαίνεται τότε να μπορεί να συσχετιστεί *τυπικά* το περιεχόμενο της μείζονος με το περιεχόμενο της ελάσσονος, έτσι ώστε να συναχθεί εξίσου τυπικά στο συμπέρασμα το πρακτέο, μπορούμε να υποθέσουμε ότι το σύνολο των προκείμενων *συναιρείται* στην υπόθεση μιας σχετικής υλικής συνεπαγωγής, στην οποία υπόθεση έχει συντελεστεί μια *ρύθμιση* ή *εφαρμογή* του γενικού ηθικού κανόνα (στη μείζονα) από το ίδιο το ενδεχομενικό περιεχόμενο της περίστασης.

Αυτή η έννοια της ρύθμισης του γενικού από τις απαιτήσεις της καθέκαστης περίστασης συνδέεται με την έννοια της ερμηνευτικής *applicatio* όπως την εννοεί ο Γκάνταμερ.

## Πώς κατακτάται η φρόνηση;

Ένα άλλο ζήτημα τίθεται αναφορικά με το αν τα της πράξης είναι διδακτά ή όχι. Η φρόνηση είναι έξη, καλλιεργείται έτσι ώστε να οδηγεί κάποιον να εθιστεί σε αυτήν και να την κάνει κτήμα του, αν και είναι διανοητική αρετή και οι διανοητικές αρετές βασίζονται στη διδασκαλία και στην (κατ' αίσθηση) εμπειρία. Αυτό, όπως παρατηρεί ο Αριστοτέλης, σημαίνει απλώς ότι οι νέοι, οι οποίοι δεν έχουν ικανή πείρα από τη ζωή, δεν έχουν κιόλας φρόνηση καλλιεργημένη σε ικανοποιητικό βαθμό. Στα Μαθηματικά, δηλαδή ουσιαστικά στον επιστημονικό συλλογισμό που παράγει θεωρήματα από δεδομένες αναγκαίες αλήθειες μέσω λογικής παραγωγής, μπορεί να τα καταφέρνει εξαιρετικά και κάποιος που υπολείπεται δραματικά σε φρόνηση. Γι' αυτό λέει στα *Ηθικά Ευδήμεια* για κάποιον Ιπποκράτη ότι «γεωμετρικὸς ὤν, ἀλλὰ περὶ τὰ ἄλλα ἐδόκει βλὰξ καὶ ἄφρων εἶναι, καὶ πολὺ χρυσίον πλέων ἀπώλεσεν ὑπὸ τῶν ἐν Βυζαντίῳ πεντηκοστολόγων δι' εὐήθειαν, ὡς λέγουσιν» (1247a18-20). Αυτό όμως σημαίνει ότι οι νέοι ή/και οι μεσήλικες που έχουν παραμελήσει τα της πράξεως δεν έχουν *ακόμα* την ικανότητα να ζυγίζουν κατάλληλα τις περιστάσεις και να καταλήγουν στα εκάστοτε ενδεδειγμένα πρακτέα.

Τουλάχιστον στο επίπεδο της σχετικής διατύπωσης, ο Κόντος υποστηρίζει ότι γενικά η γνώση των καθόλου των πρακτών «δεν είναι προσιτή στον καθένα μέσω διδασκαλίας, δεν αποτελεί ένα κτήμα διαθέσιμο σε όλους» (2000, 28), όπως ισχύει για τη μαθηματική γνώση. Στην πραγματικότητα, όμως, το μη διδακτό των καθόλου των πρακτών –στο βαθμό που έχει νόημα να θίγουμε αυτή την πτυχή– σημαίνει απλώς ότι ένα καθόλου της πράξης δεν γίνεται κτήμα μας *με τον ίδιο τρόπο* που είναι διδακτά τα Μαθηματικά. Δεν υποστηρίζει ο Αριστοτέλης έναν ηθικό ελιτισμό (π.χ.: ορισμένοι μόνο γνωρίζουν με ασφάλεια μια αναγκαία αλήθεια περί των πρακτέων). Η αδυναμία των νέων δεν συνίσταται στο ότι δεν μπορούν να συλλάβουν το καθόλου του σχετικού πρακτικού συλλογισμού (της βουλεύσεως), μέσω του οποίου θα έπρεπε να φτάσουν στο πρακτέο. Το καθόλου του πρακτικού συλλογισμού (η μείζων) ενδέχεται όντως να έχει και διαφορετικά. Αλλά, αυτή η ενδεχομενικότητα, η μη βεβαιότητα της σχετικής αρχής (καθόλου) *και* δεν είναι πρόβλημα, ειδικά των νέων, *και* αίρεται υπό κάποιους όρους. Συγκεκριμένα, ξεκινώντας διαλεκτικά δεχόμαστε όλοι ότι το γενικώς ευκταίο για τα ανθρώπινα είναι η ευδαιμονία και όλα τα αγαθά που συμφωνούν με αυτήν. Τούτο είναι διδακτό, μπορούν να το αντιληφθούν και οι νέοι. Όπως δεν είναι απαραίτητο να κάνουν οι νέοι (ή όσοι διδάσκονται τις μαθηματικές αρχές) από την αρχή (πρωτογενώς) και για λογαριασμό τους τις ανακαλύψεις του Θαλή ή του Πυθαγόρα, αλλά μπορούν να τις διδαχτούν και να τις κατανοήσουν, το ίδιο ισχύει και για το ηθικό καθόλου (μείζων προκείμενη). Αυτό που δεν μπορούν, ωστόσο, να διδαχθούν είναι η *ανάληψή* του και η ιδιότυπη *εφαρμογή* (η ερμηνευτική ένυλη προσαρμογή και όχι η απλή λογική υπαγωγή, όπως θα πούμε παρακάτω) του γενικού κανόνα ηθικής δράσης στην πολυμορφία των συνθηκών της κάθε περίστασης δράσης.

Ναι, αντιλαμβανόμαστε ότι οφείλουμε να πράττουμε αγαθά και ότι γι' αυτό οφείλουμε να επιζητούμε μια μεσότητα, αλλά ποιο είναι αγαθό εδώ και τώρα και ποια είναι η μεσότητα εδώ και τώρα; Θα λέγαμε ότι η δυσκολία για τους νέους, το μη διδακτό είναι το περιβόητο «πέρασμα από τη θεωρία στην πράξη», την «κατανόηση» των *καθεκάστων* (νους των εσχάτων), της ιδιαιτερότητας της περίστασης. Και η φρόνηση αφορά αυτό το πέρασμα, όχι την κατανόηση των αρχών (καθόλου) των πρακτών.[104] Η ιδιαιτερότητα του εν λόγω "περάσματος" δεν είναι διδακτή. Η πείρα, η εξοικείωση με πληθώρα μοναδικών περιστάσεων, η *πρακτική θήτευση* (και όχι η θεωρητική διδασκαλία) στο σχολείο των μη αναγώγιμα μοναδικών (singular, singularities) παραδειγμάτων της πράξης, βοηθά στην ανάπτυξη της φρόνησης, στην όξυνση του νου των εσχάτων.

104 Σύγκρινε και με Κόντο 2000, 30.

## Διαφορές της φρόνησης από την επιστήμη

Εν τέλει, οι διαφορές της φρόνησης από την επιστήμη είναι οι εξής. Πρώτον, οι αρχές τους δεν συνάγονται με τον ίδιο τρόπο. Στην επιστήμη ανακαλύπτονται από τον θεωρητικό νου, ο οποίος υποτίθεται, τουλάχιστον, ότι είναι ο συνδυασμός αίσθησης, μνήμης, εμπειρίας και επαγωγής, ενώ στη φρόνηση οι αρχές συμφωνούνται διαλεκτικά με αναφορά στην αίσθηση/νου των εσχάτων. Δεύτερον, τα καθέκαστα δεν υπάγονται στα καθόλου με τον τρόπο που ισχύει για τα αντικείμενα της επιστήμης. Τούτο, βέβαια, στο πλαίσιο της ανιστορικής αντίληψης περί επιστήμης, στην οποία ο Αριστοτέλης παραμένει ακόμα εγκλωβισμένος για ευνόητους λόγους. Στις επιστήμες τα καθέκαστα υπάγονται χωρίς περίσσεια, θα λέγαμε, και αναγνωρίζονται ως τέτοια. Π.χ., από την άποψη της τριγωνικότητας όλα τα καθέκαστα τρίγωνα είναι ίδια ή όποιο καθέκαστο τρίγωνο και αν πάρουμε δεν παίζει κάποιο ρόλο· ό,τι πούμε γι' αυτό θα ισχύει για όλα. Υπάγοντας ένα καθέκαστο τρίγωνο στην καθόλου τριγωνικότητα δεν περισσεύει κάτι από αυτό που να αντιστέκεται στην υπαγωγή. Τίποτα το ιδιαίτερο δεν έχει το καθέκαστο τρίγωνο από την άποψη της τριγωνικότητας· ό,τι το χαρακτηρίζει ως τρίγωνο εξαντλείται ήδη από το καθόλου της τριγωνικότητας (προβλέπεται ήδη εντελώς από αυτό). Μπορούμε να γνωρίζουμε τα πάντα για ένα καθέκαστο τρίγωνο γνωρίζοντας την καθόλου τριγωνικότητα. Όλα τα καθέκαστα τρίγωνα είναι εντελώς προσδιορισμένα ως τρίγωνα, με βάση την καθόλου τριγωνικότητα. Δεν ισχύει το ίδιο, όμως, και για τον τρόπο με τον οποίο υπάγεται μια συγκεκριμένη περίσταση δράσης στο καθόλου ενός πρακτικού συλλογισμού, στο καθόλου του γενικού ηθικού κανόνα. Ό,τι κι αν προβλέπει ο καθολικός κανόνας δεν αρκεί για να προσδιοριστούν οι ειδικές απαιτήσεις της συγκεκριμένης περίστασης. Η συγκεκριμένη περίσταση έχει μια μη αναγώγιμη ιδιαιτερότητα που προβάλλει ειδικές απαιτήσεις. Για να γνωρίσουμε την ιδιαιτερότητα της συγκεκριμένης περίστασης χρειάζεται ένα ζύγισμά της, μια αποτίμηση που να διατηρεί την περίσσειά της σε σχέση με το καθόλου. Το καθόλου δεν την προβλέπει στην ένυλη συγκεκριμενότητά της. Από αυτή την άποψη, η εκτίμηση για την ενδεδειγμένη πράξη δεν προκύπτει μέσω μιας λογικής υπαγωγής της στο καθόλου αλλά –και εδώ είναι η μεγάλη διαφορά– μέσω μιας *ερμηνείας* του καθόλου, μέσω μιας *προσαρμογής* του ή *εφαρμογής* του στην μη συστηματοποιήσιμη μοναδικότητα της κατάστασης.

## Διαφορές φρόνησης από την τέχνη

Η ηθική γνώση, από την άλλη, δηλαδή η γνώση για το πώς να *προβάλλει* κανείς τον εαυτό του με αφετηρία τις δυνατότητές του και τέλος το αγαθό (ευδαιμονία), εξαρτάται μη αναγώγιμα από όρους που δεν είναι όπως οι προκείμενες του επιστημονικού συλλογισμού – αν και μπορεί να αποκτηθεί με την εξάσκηση και την πείρα (αλλά όχι *μαθητά* με θεωρητική *διδασκαλία*).

Αυτή η έννοια, όμως, η έννοια της προβολής, δηλαδή στην ουσία μιας πραγμάτωσης, της πραγμάτωσης του καθ' έξιν αγαθοποιού εαυτού, μπορεί να δημιουργήσει την εντύπωση ότι η φρόνηση, δηλαδή η αγαθοποιός ικανότητα, είναι κάτι σαν την τέχνη (ποίηση), την ικανότητα να φτιάχνω κάτι καλά, σε αντίθεση, εννοείται με την επιστήμη. Ο τεχνίτης γνωρίζει να διαλέγει τα σωστά υλικά, να τα χειρίζεται σωστά, και να ολοκληρώνει επιτυχώς το έργο που είχε αναλάβει να επιτελέσει. Τα χαρακτηριστικά (α) της επίτευξης και της απαιτούμενης εμπειρίας που καλλιεργεί την αρετή, (β) το χαρακτηριστικό της δράσης βάση κάποιου σχεδίου που κατευθύνει τις ενέργειές μας, και (γ) η ύπαρξη ενός διδακτού μέρους (γνώσης) και στην τέχνη και στην πράξη κάνει τη φρόνηση να μοιάζει με την τέχνη. Ωστόσο, αν και παραδοσιακά η τέχνη έχει αντιδιασταλεί μόνο προς την επιστήμη, υπάρχουν διαφορές που *δεν* μας επιτρέπουν να κατανοήσουμε την ηθική πράξη με βάση το πρότυπο της τέχνης. Μεταξύ τέχνης (ποίησης) και πράξης υπάρχουν οι ακόλουθες αξιοπρόσεκτες διαφορές.

*(1) Εφαρμογή του καθόλου*

Η τέχνη επιλέγεται, μαθαίνεται και ξεχνιέται, αλλά όχι και η φρόνηση. Ο άνθρωπος συλλαμβάνεται μέσα στην πράξη, διαθέτει εκάστοτε ήδη κάποιο γνώμονα δράσης και τον εφαρμόζει συγκεκριμένα. (Ο Γκάνταμερ μιλά διαρκώς για μια *γνώση* τόσο σε σχέση με την τέχνη όσο και σε σχέση με την ηθική· αντί απλώς για φρόνηση μιλάει για μια *ηθική γνώση*.)

Ο Γκάνταμερ λαμβάνει την αφορμή από αυτή την αναφορά για να αναλύσει τη διαφορά μεταξύ του σχεδίου δράσης του τεχνίτη και της ιδέας ενός αγαθού που κινητοποιεί τον πράττοντα με βάση την έννοια της *εφαρμογής*. Οι κατευθυντήριες ιδέες του πράττοντος, υποστηρίζει, είναι διαφορετικές από τα σχέδια ή ιδέες του τεχνίτη. Οι ιδέες του πρώτου (αγαθό γενικά ή ορθό, δίκαιο, ανδρείο, κ.λπ.) «είναι σχετικές προς την ηθική κατάσταση στην οποία βρισκόμαστε […] δεν υπάρχουν πράξεις ορθές και δίκαιες "καθ' εαυτές", ανεξάρτητα από την κατάσταση που τις υπαγορεύει» (Gadamer 1998, 97). Στην τέχνη, εννοείται, οι ιδέες είναι σταθερές, πάντοτε οι ίδιες. Το να φτιάχνει κανείς κάτι επιτυχώς, για παράδειγμα ένα παπούτσι, ρυθμίζεται από την ίδια ιδέα, τη μορφή του παπουτσιού ως τελικό αίτιο, θα έλεγε ο Αριστοτέλης.

Αλλά, για να σταθεροποιηθεί αυτή η διαφορά τέχνης και φρόνησης, πρέπει να αντιμετωπιστεί η πιθανή αντίρρηση ότι ειδικά το δίκαιο, ως ηθική αρετή που ρυθμίζεται από τη διανοητική αρετή της φρόνησης, ρυθμίζεται από σταθερούς νόμους που ισχύουν για όλους. Το λεπτό σημείο εδώ είναι η διαδικασία της *εφαρμογής*, η οποία ενώ στην τέχνη είναι απλώς *τεχνική* στο δίκαιο συμβαίνει να είναι *φρονητική*.

Ακόμα και αν δεχτούμε ότι διαθέτουμε ένα σύστημα δικαίου το οποίο έχει κωδικοποιηθεί ή, τουλάχιστον, είναι κωδικοποιήσιμο σε ρητούς νόμους, μια άποψη που συνιστά θετικισμό στη φιλοσοφία του δικαίου, η *αυθεντική* έννοια της

εφαρμογής σώζει τη διαφορά από την εξάσκηση της τέχνης. Μπορεί και η εκτέλεση ενός τεχνικού έργου να εξαρτάται από τις συνθήκες, αλλά αυτές έχουν να κάνουν μόνο με τα υλικά μέσα και όχι με την αποτίμηση των ειδικών συνθηκών της δράσης και του τι αυτές κάθε φορά απαιτούν. Και πάλι, η απόκλιση από το αρχικό σχεδιάγραμμα, την ακολουθητέα ιδέα, στην μεν τέχνη συνιστά έκπτωση, ελαττωματικό έργο, στη δε τέχνη, όπως θα δούμε, ύψιστη στιγμή και αυθεντική πραγμάτωση της ηθικής πράξης.

Η δικαζόμενη υπόθεση παρουσιάζει πάντα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά που την καθιστούν *μοναδική*. Έτσι, στην εφαρμογή του νόμου πρέπει να γίνει *προσαρμογή* της γενικής πρόβλεψης του νόμου-πλαίσιου, έτσι ώστε να λαμβάνονται υπ' όψιν αυτά τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της συγκεκριμένης υπόθεσης. Με αυτή την έννοια ο νόμος απαιτεί πολλές φορές έναν μετριασμό της ακαμψίας του, της προϋπόθεσης του απαρέγκλιτού του και της «αριθμητικά» ίσης απόδοσής του. Αυτό φυσικά δεν σημαίνει ότι χαλαρώνουμε τον νόμο ή ότι γινόμαστε άδικοι αποδίδοντας κάπως άνισα το δίκαιο. Ο ίδιος ο Αριστοτέλης ονομάζει την *επιείκεια* «διορθωτικόν» ή «επανόρθωμα» του κατά τον νόμον (θετικού) δικαίου, ιδέα που ταυτίζεται με την έννοια της *ερμηνείας* του νόμου κατά την εφαρμογή του. Θεωρεί ότι το κωδικοποιημένο δίκαιο (θετικό δίκαιο) είναι απαραίτητο να συμπληρώνεται με τη *διορθωτική διαβούλευση* (που αφορμάται από το *ευμετάβλητο*, βεβαίως, ανθρώπινο φυσικό δίκαιο).[105] Ο Γκάνταμερ συμπεραίνει: «Ο νόμος είναι πάντοτε ανεπαρκής· όχι λόγω εγγενούς ελλείψεως, αλλά γιατί ο κόσμος, ως πεδίο των πράξεών μας, είναι πάντοτε ατελής εν σχέση προς την ιδεώδη τάξη στην οποίαν αποβλέπουν οι νόμοι» (Gadamer 1998, 98).[106]

*(2) Εκάστοτε ανα-προσδιορισμός των συγκεκριμένων στόχων και μέσων (αποτίμηση της περίστασης)*

Η επόμενη διαφορά μεταξύ τέχνης και ηθικής πράξης έχει να κάνει με τους σκοπούς και τα μέσα στη μία και στην άλλη δράση. Η γνώση στην τέχνη αφορά τις προϋποθέσεις για την κατασκευή ενός ορισμένου αντικειμένου. Η ηθική γνώση από την άλλη, η γνώση σχετικά με το «πώς θα έπρεπε να είμαστε», όπως γράφει ο Γκάνταμερ (Gadamer 1998, 100), «καθορίζει άπασα την ηθική ορθότητα της ζωής στην ολότητά της» (ό.π.). Το σπουδαιότερο, όμως, είναι ότι ενώ στη τέχνη η γνώση του πώς να κατασκευάσουμε κάτι μπορεί πάντοτε να τίθεται σε εφαρμογή απαράλλαχτα για την επιλογή των απαράλλαχτων μέσων κατά την απαράλλαχτη κατασκευή του απαράλλαχτου αντικειμένου της, στην ηθική πράξη απαιτείται εκάστοτε μια πάντα *εκ νέου* στάθμιση των μέσων για την επίτευξη του ίδιου σκοπού με τη στενή και με την ευρεία έννοια. Στην τέχνη ο δρών γνωρίζει πάντοτε πώς να κατασκευάσει το αντικείμενό του. Στην ηθική πράξη απαιτείται πάντοτε η διαβούλευση και ο αναλογισμός, η πλήρους ευθύνης επιλογή των μέσων για την επίτευξη του αγαθού, δεδομένου ότι ούτε τα μέσα αλλά ούτε και ο σκοπός είναι ποτέ προδιαγεγραμμένα καθ' εαυτά (βλέπε Gadamer 1998, 101).

---

105 Χρήσιμη εδώ μπορεί να αποδειχτεί μια αναφορά στη διαφορά του αγγλο-αμερικάνικου δίκαιου από το ηπειρωτικό. Το αμερικάνικο δίκαιο εισήχθη στις Η.Π.Α. από τη Μ. Βρετανία την εποχή της αποικιοκρατίας. Αποτελείται κυρίως από ένα σύνολο κανόνων δικαίου οι οποίοι συνάγονται από δικαστικές αποφάσεις και είναι ουσιωδώς νομολογιακό. Στο σύστημα του common law το δίκαιο παράγεται κατ' ουσίαν από τους δικαστές και ο νομοθέτης επεμβαίνει μόνο συμπληρωματικά για να καλύψει κενά της νομολογίας και να διατυπώσει κανόνες δικαίου οι οποίοι, σύμφωνα με την κρατούσα άποψη, θα πρέπει να ερμηνευθούν υπό το πρίσμα της πρωτεύουσας πηγής δικαίου, δηλαδή της ήδη υπάρχουσας νομολογίας. Οι πλέον εξέχοντες θεωρητικοί του δικαίου, μέλη του American Legal Institute, αποπειρώνται κατά καιρούς να καταγράψουν την κατάσταση της νομολογίας ανά περιοχές δικαίου, παρουσιάζοντάς την και κάνοντας ταυτόχρονα προτάσεις για τον προσανατολισμό που, κατά την άποψή τους, θα έπρεπε να πάρει. Το ελληνικό δίκαιο, από την άλλη, εντάσσεται στην παράδοση του δικαίου της ηπειρωτικής Ευρώπης. Το δίκαιο, σε αυτή την παράδοση, αποτελεί έργο ενός (συλλογικού) νομοθέτη που έχει εκλεγεί από τον λαό και οι κανόνες του έχουν γενικό και αφηρημένο χαρακτήρα. Κατά την κρατούσα άποψη στη θεωρία του δικαίου, ο δικαστής μπορεί, χάρη σε διάφορες ερμηνευτικές μεθόδους, να αποκλίνει από το γράμμα του νόμου και να προβεί σε συσταλτική ή διασταλτική ερμηνεία των κανόνων δικαίου. Μπορεί, δηλαδή, να προβεί σε εφαρμογή του νόμου στη συγκεκριμένη περίπτωση που δικάζει, ερμηνεύοντας τον νόμο ελαστικότερα ή αυστηρότερα σε σχέση με αυτό που αναφέρεται στη διατύπωσή του. Γίνεται, όμως, δεκτό ότι επιτρέπεται και μια αναλογική ερμηνεία του νόμου, εφαρμογή, δηλαδή, του κανόνα δικαίου και σε πραγματικά περιστατικά ανάλογα εκείνων για τα οποία υπάρχει ήδη νομική ρύθμιση. Αυτή η δυνατότητα δεν επιτρέπεται στο ποινικό δίκαιο λόγω της βαρύτητας της ποινικής καταστολής. Σε κάθε περίπτωση, δεν επιτρέπεται η απόκλιση του δικαστή από όσα προβλέπει ο νομοθέτης με τρόπο που να οδηγεί στη δημιουργία νέου δικαίου. Η αντίληψη αυτή, όμως, η οποία βασίζεται στην εμπιστοσύνη στο Κοινοβούλιο ως εκφραστή της λαϊκής κυριαρχίας και στη δυσπιστία απέναντι στους δικαστές, παραβλέπει ίσως τον αναπόφευκτο δικαιοπαραγωγό ρόλο του δικαστή σε αρκετές περιπτώσεις. Αντιλαμβανόμαστε γενικά ότι το πρόβλημα του δικαίου συμπίπτει με το πρόβλημα της ερμηνείας του δικαίου.

106 Ωστόσο, εδώ θα έπρεπε να βάλουμε τον όρο *ατελής* σε εισαγωγικά, αφού η τελειότητα την οποία προβλέπει ο νόμος είναι απλά μια αφαίρεση. Αλλά, η πραγματικότητα δεν μπορεί να είναι ατελής σε σχέση με μια αφαίρεση, όχι, όμως, επειδή μια τέτοια αφαίρεση είναι ανέφικτη, αλλά γιατί η αφαίρεση αυτή δεν θα μας άφηνε με ένα πραγματικό κόσμο πράξεων, δηλαδή επειδή η αφαίρεση αυτή δεν θα μας επέτρεπε να μιλάμε και πάλι για τη σφαίρα της ανθρώπινης ενδόκοσμης συγκεκριμένης πρακτικής. Διατυπώνοντάς το με άλλα λόγια, η αφαίρεση μιας ιδεώδους τάξης στη σφαίρα των πρακτικών δεν μας επιτρέπει να έχουμε περιστάσεις πρακτικής. Το ανάλογο δεν συμβαίνει στη γεωμετρία. Σε αυτήν δεν ενδιαφερόμαστε για τα γεωμετρικά σχήματα στη γεγονότητά τους, αλλά έχουμε να κάνουμε με μια θεωρία ακριβώς –και όχι με μια πρακτική– της οποίας τα αντικείμενα είναι οι ιδεατές σχέσεις μεταξύ ιδεατών σχημάτων εξ αφαιρέσεως. Στην πρακτική όμως το θέμα μας είναι, η οφείλει να είναι, η συγκεκριμένη περίπτωση στην ιδιαίτερη γεγονότητά της. Θα λέγαμε ότι ενώ στη γεωμετρία το οφειλόμενο έναντι του θέματός μας είναι η υπαγωγή του στο ιδεώδες στο δίκαιο, και γενικά στη σφαίρα της πρακτικής, το οφειλόμενο έναντι του θέματός μας είναι η ευλαβής κατανόηση, ανάδειξη, και διατήρηση της μη αφαιρετικά-αναγώγιμης μοναδικότητάς του.

Έτσι, στη σφαίρα των ηθικών σκοπών δεν μπορεί ποτέ να γίνεται λόγος για μια «σκοπιμότητα των μέσων», δηλαδή για μια αφ' εαυτής επιλογή των κατάλληλων μέσων για ένα ορισμένο σκοπό (όπως στην τέχνη). Τόσο ο προσδιορισμός του αγαθού όσο και η επιλογή των μέσων είναι αποτελέσματα φρόνησης και *ηθικής δέσμευσης*.[107] Και, κατά τον Γκάνταμερ, σε ό,τι αφορά ειδικά την επιλογή των μέσων, στην ηθική πράξη απαιτείται αυτό που ο Αριστοτέλης ονομάζει *αίσθηση*, η οποία δεν είναι αισθητηριακή, όπως αυτή που μας λέει ότι αυτό είναι τρίγωνο, αλλά όπως αυτή που μας λέει ότι το τρίγωνο είναι το έσχατο γεωμετρικό σχήμα (*νους των εσχάτων*). Ο ίδιος μάλιστα ονομάζει αυτή την αίσθηση *αρχέγονη μορφή εμπειρίας*, ως προς την οποία η εμπειρία, στην οποία βασίζεται η γνώση, είναι μόνο δευτερεύουσα (Gadamer 1998, 103).

*(3) Οι ετεροιώσεις της φρόνησης*

# Ε. ΚΡΙΤΙΚΕΣ ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ ΓΙΑ ΤΟΝ ΕΥΔΑΙΜΟΝΑ ΒΙΟ ΣΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ

## Φρόνηση και φιλοσοφική ερμηνευτική

Κατά τον Γκάνταμερ το ερώτημα που θέτει η ερμηνευτική μπορεί να διατυπωθεί ως εξής: «Τι έννοια πρέπει να δώσουμε στο γεγονός ότι ένα και το αυτό μήνυμα, που μεταβιβάζεται μέσω της παράδοσης, συλλαμβάνεται εντούτοις κάθε φορά με τρόπο διαφορετικό, δηλαδή σε συνάρτηση πάντοτε με τη συγκεκριμένη ιστορική κατάσταση εκείνου που το υποδέχεται;» (Gadamer 1998, 87).[108] Έχοντας προ οφθαλμών το ερώτημα αυτό, ο Γκάνταμερ επιχειρεί να ανακαλύψει τα μέσα για την κατάλληλη αντιμετώπισή του, βασιζόμενος στην πρακτική φιλοσοφία του Αριστοτέλη.

Η Ηθική του Αριστοτέλη αντιτίθεται στην Ηθική του Σωκράτη και του Πλάτωνα, οι οποίοι ταύτιζαν την αρετή με τον λόγο, ανάγοντας την αρετή και, άρα, και τη φρόνηση, σε επιστήμη που πορεύεται παραγωγικά από την αλήθεια το αιώνιου θεϊκού αγαθού προς τη γνώση όλων των λοιπών αγαθών. Για τον Αριστοτέλη δεν υπάρχει κάτι σαν το θεϊκό αγαθό· υπάρχει μόνο αγαθό *για τον άνθρωπο*. Αυτό σημαίνει ότι τη γνώση του αγαθού στην πράξη δεν μπορεί να μας την παράσχει ως αναγκαία αλήθεια μια θεωρία (θέαση) της θεϊκής τάξης με τη βοήθεια λογικής παραγωγής. Επίσης, αντί στο ζήτημα της ηθικής, δηλαδή στο πεδίο της πράξης, να ενέχεται μόνο ο λόγος, στην πραγματικότητα αναδεικνύεται και ο ρόλος της *όρεξης* για κάτι. Έτσι, σκοπός την ηθικής δεν είναι η θεωρία και η γνώση, αλλά η απόκτηση της σταθερής ικανότητας (έθους – ηθικής) ορθού ελέγχου των ορέξεων, έτσι ώστε οι συγκεκριμένες πράξεις μας να επιτυγχάνουν ένα αγαθό που αναγνωρίζεται και αναλαμβάνεται από τον άνθρωπο και για τον άνθρωπο μέσα από μια διαλεκτική διαδικασία. Η ηθική συμπεριφορά είναι, συνεπώς, ζήτημα καλλιέργειας, εκπαίδευσης των φυσικών ικανοτήτων μας για ένυλη εμπλοκή με τα όντα στην πράξη, έτσι ώστε αυτές να μεταβληθούν σε πραγματικές αρετές, δηλαδή σε σταθερές ικανότητες για την πραγμάτωση του ανθρώπινου αγαθού, όπως αυτό οφείλει να ορίζεται με βάση το γεγονός ότι ο άνθρωπος χαρακτηρίζεται ειδικά από το «λόγον-έχειν» του.

Η ιδέα αυτή σημαίνει ότι τα της ηθικής συμπεριφοράς δεν ανήκουν σε μια θεωρητική μάθηση του ορισμού της ουσιώδους φύσης των όντων, αλλά ακριβώς σε μια μάθηση περί της απόκτησης αγαθοποιών εθών για ένυλη εμπλοκή με τα όντα στην πράξη. Αλλά το τι είναι κάθε φορά αγαθοποιό *ενδέχεται άλλως έχειν*, σε αντίθεση με τη σταθερότητα των αληθειών που ορίζουν την ουσιώδη φύση των όντων.[109] Στη σφαίρα της πρακτικής απαιτείται «να μαντεύσει κανείς τι

---

107 Μεταξύ και άλλων παλαιότερων σχολιαστών ο D. J. Allan υποστήριξε επίσης ότι η φρόνηση δεν αφορά μόνο τη διαβούλευση για τα μέσα αλλά και τον προσδιορισμό των σκοπών (Allan 1953). Ο Γκάνταμερ αναγνωρίζει ότι στην πράξη δεν έχουμε ποτέ εκ των προτέρων συνείδηση των ορθών μέσων που απαιτούνται για την επιτέλεση του σκοπού σε κάθε περίπτωση, αφού ούτε ο σκοπός είναι εκ των προτέρων καθορισμένος με μια εντελώς σαφή μορφή. Αυτό, σύμφωνα με τον ίδιο, κάνει τον Αριστοτέλη να διαταλαντεύεται, κατά την εξέταση της φρόνησης, μεταξύ γνώσεως των σκοπών και γνώσεως των μέσων (101).

108 Ο ίδιος προτείνει ότι από *λογική* άποψη μπορεί να ειπωθεί ότι η περίπτωση αυτή συνιστά μια στιγμή του σχήματος υπαγωγής του γενικού (εδώ το ταυτόσημο μήνυμα) στο συγκεκριμένο ή το ειδικό (η εκάστοτε κατάσταση). Αλλά ικανοποιεί πράγματι η περίπτωση του μηνύματος, του φυσικού μηνύματος, το προαναφερθέν σχήμα; Ο Γκάνταμερ θεωρεί πως αυτή η κατηγοριοποίηση της σχέσης αρχικού μηνύματος και εκάστοτε κατανόησής του δεν είναι αρκετή και μας παραπέμπει στην έννοια της εφαρμογής με την ερμηνευτική σημασία της (όχι ως απλής υπαγωγής στο γενικό). Έχουν οι εκάστοτε ιστορικές κατανοήσεις του αρχικού «ενός και του ταυτού μηνύματος» προς αυτό το μήνυμα σχέση ίδια με αυτή που έχουν οι ποικίλες αποτυπώσεις μιας ιδέας με την ίδια την ιδέα; Ο Σοκολόφσκι έχει προτείνει, ενάντια στην κατηγορία περί σχετικισμού και υποκειμενισμού που αποδίδεται στον Γκάνταμερ και στην ιδέα του ότι «κατανοώ σημαίνει κατανοώ διαφορετικά», την εξής ιδέα. Οι διαφορετικές κατανοήσεις έχουν προς το αρχικό ταυτόσημο μήνυμα σχέση ίδια με εκείνη που έχουν οι διαφορετικές όψεις ενός πράγματος με το ίδιο το ταυτόσημο-μέσα-στην-πολλαπλότητα-των-όψεών-του πράγμα που εμφανίζεται στην αντίληψή μας (Sokolowski 1997, 229κ.επ.). Ο Γκάνταμερ έχει εκφραστεί θετικά γι' αυτή την ανάγνωσή του (ό.π., 235). Όμως σε καμία περίπτωση οι διαφορετικές όψεις ενός πράγματος δεν υπάγονται στην ταυτότητα του πράγματος με τον τρόπο που μια αποτύπωση υπάγεται στο είδος της.

109 Για τον Γκάνταμερ η διαφορά αυτή έγκειται στο «μεταβαλλόμενο χαρακτήρα των ανθρώπινων *κανόνων*… [σε αντίθεση] προς τη σφαίρα της φύσεως που είναι ο χώρος των σταθερών νόμων» (Gadamer 1998, 88, η έμφαση δική μου). Αλλά, η αντιδιαστολή δεν φαίνεται εντελώς επιτυχής. Ο ηθικός ανθρώπινος κανόνας (η μείζων προκείμενη ενός πρακτικού συλλογισμού) μπορεί να είναι ή, μάλλον, να γίνει σταθερός. Το πρόβλημα δεν υπεισέρχεται εδώ, στον κανόνα, αλλά στην αποτίμηση της συγκεκριμένης κατάστασης

ακριβώς της ζητεί η εν λόγω κατάσταση […] να καταμετρήσει τη συγκεκριμένη κατάσταση υπό το φως των γενικότερων ηθικών απαιτήσεων […] [να] ξέρει με τι τρόπο θα εφαρμοστεί [η γενική γνώση] στη συγκεκριμένη περίπτωση» (Gadamer 1998, 89).

Από την κριτική του εναντίον της πλατωνικής ηθικής διαπιστώνουμε ότι, αντί ο Αριστοτέλης να απαιτεί για όλα τα είδη των μαθήσεων την ίδια μέθοδο, αυτή των Μαθηματικών, θεωρεί πως η μέθοδος οφείλει να καθορίζεται *ανάλογα με το είδος του αντικειμένου* που αναλαμβάνει. Έτσι, η αναλογία που διαφαίνεται μεταξύ του προβλήματος της ηθικής δράσης και του προβλήματος της ερμηνευτικής είναι, κατά τον Γκάνταμερ, το ότι και στις δύο περιπτώσεις ο φορέας «δεν βρίσκεται απλώς μπροστά σε κατιτί που χρειάζεται να διαπιστωθεί [αντικειμενικά], αλλά εκ των προτέρων αποβλέπει προς και συνέχεται από το "αντικείμενό" του» (Gadamer 1998, 91). Στα Μαθηματικά, την κατ' εξοχήν επιστήμη για τους αρχαίους Έλληνες, η επιστήμη διασφαλιζόταν στη βάση της αναγκαίας αντικειμενικής αλήθειας, για τα μαθηματικά αντικείμενα (για τους ορισμούς τους), και στη βάση της απόδειξης. Και τα δύο, δηλαδή τη μαθηματική αφαίρεση και το ορθώς συλλογίζεσθαι, ο Αριστοτέλης τα θεωρεί διδακτά που δεν απαιτούν εμπειρία (πείρα), αλλά μπορούν να αποτελέσουν μαθήματα ακόμα και για τις νεαρές ηλικίες και για ανθρώπους που δεν είναι ικανοί στα πρακτικά ζητήματα.

## Η θεματική της γεγονότητας

Σε κάθε πραγματική περίσταση πράξης η ίδια η *γεγονότητα* των εμπλεκόμενων πραγμάτων και σχέσεων είναι *μη παραλείψιμη*, *μη αφαιρέσιμη*. Τα όντα είναι και εμπλέκονται στις πραγματικές περιστάσεις της πράξης *με την ύλη τους* (κατὰ τὴν ὑποκειμένην ὕλην) ή μάλλον με τα "ξέφτια" (επί το αρχαιοπρεπέστερον: *τίλματα*) της ουσίας τους και όχι ως τέλεια, χωρίς περισσεύματα, έκτυπα των ιδεών τους (της δεύτερης ουσίας τους). Έτσι, η πράξη δεν είναι μαθηματικός-λογικός λογισμός ορισμών όντων και σχέσεων, και ορισμών του αγαθού και του κακού, αλλά αναγνώριση των εκάστοτε εμπλεκόμενων συγκεκριμένων *εσχάτων*, των πραγματικών όντων και σχέσεων με τα ανεξάλειπτα "ξέφτια" (*τίλματα*) της γεγονότητάς τους, από την άποψη του αν σε συγκεκριμένες περιστάσεις και καιρούς προκύπτουν ως αγαθά ή κακά όντα και σχέσεις.[110] Στην πράξη δεν υπάρχουν εν γένει άνθρωποι, σπίτια, μαχαίρια, ιδιοκτησίες, διεκδικήσεις, κλοπές,

(η ελάσσων προκείμενη) προ της οποίας τιθέμεθα στο πράττειν. Η ορθή διατύπωση δίνεται λίγο αργότερα: «Η ανθρώπινη πράξη έχει να κάνει πάντοτε με *πράγματα* που τελούν υπό το καθεστώς της μεταβολής» (92, η έμφαση δική μου).

110 Το ότι ο Αριστοτέλης φροντίζει να λάβει υπ' όψιν του μέσα στον κύκλο των δύο τελολογικών κινήσεών του, δηλαδή αυτόν που αφορά το κάθε επιμέρους όν στη σχέση του με τις μορφές του και αυτόν που αφορά όλα τα επιμέρους όντα στη σχέση τους με το Ακίνητο Κινούν, το αυτόματο και την τύχη, δείχνει ότι δεν προϋποθέτει, όπως ο Πλάτων, μια ύλη εντελώς "πειθήνια" στις μορφές που έχει ανάγκη να προσλάβει ή, για να το πούμε διαφορετικά, δεν προϋποθέτει μια ύλη απόλυτα (ντετερμινιστικά) προκαθορισμένη σε ό,τι αφορά τις μορφές που θα προσλάβει. Δεν πιστεύει ότι τουλάχιστον στα πρακτικά ζητήματα αρκεί να γνωρίζει κανείς απλώς την καθόλου μορφή που έχει οργανώσει την ύλη στα πράματα που βλέπουμε μπροστά μας και αναγνωρίζουμε (κατά το είδος τους). Γι' αυτό τα Μαθηματικά είναι εύκολα για τους νέους, επειδή εδώ χρειάζεται μόνο αφαίρεση και εξιδανίκευση) του είδους των όντων με αφαίρεση της ύλης τους, ενώ στη Φυσική και στα ζητήματα της πράξης πρέπει να φτάνουμε στη γνώση των όντων, δηλαδή των αρχών που διέπουν τη συμπεριφορά τους, ακριβώς *κατά τη ύλη τους*. Αλλά τούτη η γνώση απαιτεί μακρόχρονη εμπειρική τριβή με τα ίδια τα πράγματα στις πραγματικές περιστάσεις συμπεριφοράς τους, την οποία οι νέοι δεν μπορούν να έχουν. (*HN*, 1142a13-23). Η ύλη στον Αριστοτέλη μοιάζει να διαθέτει μια απροσδιοριστία ή μια δυστροπία που επιτρέπει μέσα στον κόσμο των γεγονότων να συμβούν γεγονότα *αυτόματα* (π.χ., για τον Αριστοτέλη, μια έκλειψη) ή *κατά τύχην*. Αυτά, όντας πέραν ενός προσχεδίου που δήθεν εφαρμόζεται κατά πρόβλεψιν από το Αγαθό σε όλα τα όντα μέσα στον κόσμο και κατά ιδία βούλησιν από τον σοφό άνθρωπο που έφτασε να γνωρίσει το Αγαθό και την "οικονομία" του, μπορούν ανά πάσα στιγμή να παρέμβουν απρόσμενα μέσα στην ιστορία του κόσμου και ειδικά μέσα στις ανθρώπινες επιδιώξεις και να τρέψουν την εξέλιξη του γίγνεσθαι και ειδικά των πράξεων προς απρόβλεπτες κατευθύνσεις. Οι πυθαγόρειες πηγές του Πλάτωνα δεν επέτρεπαν την ύπαρξη τέτοιων αυτομάτων ή τυχών, όπως δείχνει η στάση τους απέναντι στους άρρητους αριθμούς, τουλάχιστον όχι όταν όλα γίνονταν κατά φύση και χωρίς την παρέμβαση ανθρώπων που δεν κατείχαν —υποτίθεται— την "υψηλή" γνώση του Αγαθού και του Ενός. Αυτό το πρόβλημα υποκρύπτει η πικρόχολη παρατήρηση του πλατωνικού Oates ότι «if teleology is to provide a solid clue as to the nature of value (and, I should add, its relation to being), then the teleology must be "complete" (to use Ross's word). Otherwise, if in some sense we are faced with the problem of the way in which value (and disvalue) permeate reality, and if we choose to seek our solution ideologically, we are doomed to failure, unless we develop a teleology commensurate with the task. (Oates 1963, 220). Ο Oates, επίσης, παραθέτει εγκριτικά την άποψη του Ρος (Ross) ότι το ιστορικό γίγνεσθαι μέσα στον κόσμο κατά τον Αριστοτέλη δεν μπορεί να οφείλεται ούτε στο σχέδιο ενός Θεού (αφού ο Αριστοτέλης απορρίπτει τον πλατωνικό ή όποιον άλλο δημιουργισμό) ούτε στη συνειδητή ένσκοπη δράση των ανθρώπων (αφού η τελολογία στη φύση λειτουργεί και ενάντια σε αυτήν), αλλά στην ασυνείδητη επιδίωξη σκοπών μέσα στη φύση, ιδέα ωστόσο, που είναι αυτο-υπονομευμένη (Oates 1963, 250), γι' αυτό ο Oates ψέγει τον Αριστοτέλη που δεν έχει μια θεωρία Δημιουργού-Θεού που να δημιουργεί τον κόσμο με συγκεκριμένο σχέδιο και σκοπό, η οποία θα επέτρεπε στον Αριστοτέλη να διαθέτει και μια στέρεη και συνεκτική θεωρία για τις αξίες (ό.π., 252). Εκτιμώ, ωστόσο, πως ο Αριστοτέλης βλέπει μάλλον έναν συνδυασμό της δεύτερης και της τρίτης δυνατότητας, στον οποίο ακριβώς οφείλεται αυτό που θα λέγαμε «πραγματικό δράμα της ανθρώπινης ιστορίας μέσα στον κόσμο», για το οποίο ο Αριστοτέλης είναι μια πολύ καλή αίσθηση — σε αντίθεση με τον ηδονισμό, τον Πλάτωνα, τον χριστιανισμό, τον Διαφωτισμό, τον ρομαντισμό, τον νιτσεϊσμό, και τις νεότερες και σύγχρονες πολιτικές ιδεολογίες της ανεπερώτητης προόδου στην ιστορία. Μια τέτοια τοποθέτηση ασφαλώς δεν δίνει τη δυνατότητα για την απόδειξη ή αποδοχή μιας «ιστορίας του κόσμου», αλλά μόνο μια «δέσμη ιστοριών των όντων και των καταστάσεων» (Oates 1963, 252), αλλά δεν βλέπω ποιού είδους αρχιμήδεια θέαση των πραμάτων δίνει στον Oates στο δικαίωμα να δώσει σε αυτή την παρατήρηση και χαρακτήρα *μομφής*.

και εν γένει αγαθό και κακό, αλλά ο Αλκιβιάδης και ο Περικλής, αυτό το σπίτι κι αυτό το μαχαίρι, η κατάληψη εγκαταλειμμένου σπιτιού από φτωχούς νέους και η εισβολή σε σπίτι από δικαστικό κλητήρα δόλιου δανειστή, το μαχαίρωμα από κακοποιό δράστη ή για λόγους τιμής, κ.λπ.· όλοι και όλα με την ιστορία τους και τα συγκεκριμένα χαρακτηριστικά τους. Φυσικά, όπως μας έχει ειδοποιήσει ο Αριστοτέλης ήδη από τις *Κατηγορίες*, δεν μπορεί κανείς να γνωρίζει το ον στην έσχατη συγκεκριμενότητά του αλλά στο καθόλου του.[111] Ωστόσο, στην πράξη, δεν αρκεί η γνώση των καθόλου, αλλά η εκτίμηση του ειδικού τρόπου της εμπλοκής των συγκεκριμένων εσχάτων στην κατάσταση και στην έκβασή της.

## Ευδαιμονία και θεωρητικός βίος έναντι του φαινομένου της τραγικότητας

Αν, λοιπόν, λέει ο Αριστοτέλης στο δέκατο βιβλίο των *Ηθικά Νικομάχεια*, η ευδαιμονία είναι ενέργεια (το να ζούμε και να πράττουμε) σε συμφωνία με την αρετή, τότε πρέπει να εννοήσουμε ότι είναι ενέργεια μάλιστα σύμφωνα με την ανώτερη αρετή, η οποία, προσθέτει, είναι για τον άνθρωπο ο νους. Αυτός, στη δική του αρετή, είναι το πλέον θεϊκό στοιχείο σε εμάς και μας συνδέει με ό,τι πιο ευγενές και θεϊκό. Πράγμα που σημαίνει πως ουσιαστικά η ευδαιμονία στον άνθρωπο είναι ο θεωρητικός βίος, ο βίος που συνίσταται στη νοητική θέαση των θεϊκών πραγμάτων, δηλαδή ο βίος της σοφίας, ο φιλοσοφικός βίος.[112] Έτσι, μας αφήνει να καταλάβουμε, ο άνθρωπος καταφέρνει να ομοιάσει κατά το δυνατόν στον ίδιο τον Θεό, ο οποίος είναι ευδαίμων και εν ηδονή (επιγινόμενη) με το να νοεί τα ίδια θεϊκά πράματα, δηλαδή το ίδιο το περιεχόμενο του νου του, όντας, δηλαδή, νόησις νοήσεως. Αυτή η ζωή που καθορίζεται από μια όρεξη για την αλήθεια των αιώνιων αρχών μοιάζει να είναι για τον Αριστοτέλη ο πλέον πλήρης τρόπος μετοχής στο θείο και αιώνιο, ο τρόπος που πλέον προσφυώς ιδιάζει στον άνθρωπο ως έλλογο ον και όχι απλώς ως ζώο, δηλαδή ως ον που μπορεί να μετέχει του ἀΐδιου θεϊκού μόνο με την όρεξή του για αναπαραγωγή του είδους του.[113]

Εδώ ο Αριστοτέλης ξεχνά τον ορισμό που έχει δώσει για τον άνθρωπο, ζώον λόγον έχον, και θεωρεί πως ουσιαστικά ο άνθρωπος είναι η ειδοποιός διαφορά του και, μάλιστα, μια ειδική εκδοχή αυτής, ο νους. Σε αυτή την κίνηση είναι σαν ο Αριστοτέλης να μην μπορεί να διαφύγει από την βαρυτική έλξη που του ασκεί ο δάσκαλός του Πλάτων. Από δυνάμει κάποιας εκδοχής υπαρξιστής, εδώ ανακατατάσσεται στους λογοκράτες. Από έξοχος αναλυτής του άφευκτου της επισφαλούς διαλεκτικής εκτίμησης της κατάστασης στην πράξη, ξαναγίνεται εδώ εραστής της ασφαλούς θεωρίας, της θέασης των αρχών, της σκέτης γνώσης του αρχών, μακριά από την αγωνία της εφαρμογής τους στην σκληρή γεγονότητα της ανθιστάμενης πραγματικότητας.[114] Κι όμως, η πλέον αναμενόμενη έκβαση των αναλύσεων που μας επιφύλασσε

---

111 Βλέπε και, π.χ., *ΜΦ*, 1060b19-23, 1087a10-25 και, γενικά για την ιδιότυπη αγνωσία και αοριστία του τόδε τι, βιβλίο Z κεφ. 15. Αυτή η τελευταία τοποθέτηση του Αριστοτέλη προκαλεί γενικά έντονες διαμαρτυρίες και αντιρρήσεις στη σχετική βιβλιογραφία (βλ., π.χ., Oates 1963, 183 και υπσ. 45).

112 *HN*, 1177a12-18.

113 *ΠΨ*, 415a29-b5. Στην πραγματικότητα, ο Αριστοτέλης δεν γίνεται ποτέ ικανοποιητικά σαφής αναφορικά με το τι ακριβώς σκέφτεται ο σοφός, τις ακριβώς θεάται ο νους του. Βλ. και Oates 1963, 319-20. Στα ζητήματα της πράξης, διευκρινίζει σε ένα σημείο στο τέλος των *HN*, κριτής της αλήθειας (ή ορθότητας των αρχών και των οδηγιών) είναι τα ίδια τα έργα της πράξης και τα αποτελέσματά τους, η ίδια η ζωή (*HN*, 1179a18-22). Οπότε, τι ακριβώς αλήθειες θεάται ο σοφός; Ο Oates αφήνει την απορία να πλανάται, αλλά εμείς ίσως μπορούμε να πούμε πως ο σοφός θεάται τις γενικές (μορφικές που θα λέγαμε σήμερα) αρχές της πράξης. Όλη η θεωρία για το αγαθό ως τέλος όλως ορεκτικής σύστασης του ανθρώπου, η θεωρία για τη δυνατότητα της όρεξης να διαμεσολαβείται από τον λόγο, η διδασκαλία για την προαίρεση, τη φρόνηση, την εκτίμηση της μεσότητας και των έσχατων της πράξης ανήκουν εδώ. Στη συγκεκριμένη εφαρμογή στις συγκεκριμένες περιστάσεις, ωστόσο, ο θεωρητικός σοφός δεν είναι σε καλύτερη μοίρα από τον έμπειρο περί τα πρακτικά· μόνο περισσότερο αυτοσυνείδητος, σε σχέση με τον εμπειρικό, για το τι ακριβώς συμβαίνει με τους όρους της πράξης.

114 Ο Αριστοτέλης δεν καταφέρνει να αποφύγει μια παραδοξολογία όταν επιχειρεί να πείσει ότι μπορεί ο άνθρωπος να είναι θνητός αλλά πρέπει, κατά το δυνατόν, να ζει ως θεός, αν και είναι φυσικό να είναι κανείς ευδαίμων όταν επιθυμεί να ζήσει σύμφωνα με τη δική του φύση και όχι με αυτήν κάποιου άλλου. «ὁ δὲ τοιοῦτος ἂν εἴη βίος κρείττων ἢ κατ' ἄνθρωπον· οὐ γὰρ ᾗ ἄνθρωπός ἐστιν οὕτω βιώσεται, ἀλλ' ᾗ θεῖόν τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει· ὅσον δὲ διαφέρει τοῦτο τοῦ συνθέτου, τοσοῦτον καὶ ἡ ἐνέργεια τῆς κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετήν. εἰ δὴ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὁ κατὰ τοῦτον βίος θεῖος πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον. οὐ χρὴ δὲ κατὰ τοὺς παραινοῦντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητόν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῷ· εἰ γὰρ καὶ τῷ ὄγκῳ μικρόν ἐστι, δυνάμει καὶ τιμιότητι πολὺ μᾶλλον πάντων ὑπερέχει. δόξειε δ' ἂν καὶ εἶναι ἕκαστος τοῦτο, εἴπερ τὸ κύριον καὶ ἄμεινον. ἄτοπον οὖν γίνοιτ' ἄν, εἰ μὴ τὸν αὑτοῦ βίον αἱροῖτο ἀλλά τινος ἄλλου. τὸ λεχθέν τε πρότερον ἁρμόσει καὶ νῦν· τὸ γὰρ οἰκεῖον ἑκάστῳ τῇ φύσει κράτιστον καὶ ἥδιστόν ἐστιν ἑκάστῳ· καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἄνθρωπος. οὗτος ἄρα καὶ εὐδαιμονέστατος» (*HN*, 1177b26-1178a1-8). Αν, όμως, ο άνθρωπος είναι ζώον λόγον έχων και ουδέποτε πραγματικά «νους κεχωρισμένος», τότε πώς μπορεί να ισχυρίζεται ο Αριστοτέλης πως η ευδαιμονία του ανθρώπου συνίσταται στη διαγωγή ενός βίου που απλά δεν μπορεί να έχει; Πώς γίνεται, επίσης, αμέσως μετά να υποστηρίζει ότι η ζωή του δίκαιου και του ανδρείου, οι οποίες είναι κατ' εξοχήν ανθρώπινες αρετές, αρετές κερδισμένες στην άφευκτη πράξη μέσα στη γενάτη εμπόδια και πειρασμούς ζωή, είναι μόνο *δευτερευόντως* ευδαίμονες; Φαίνεται πως ιδιάζει στη μοίρα της φιλοσοφίας να επιχειρεί να συλλάβει την ουσία του ανθρώπου είτε με νοησιαρχικές αφαιρέσεις που μοιραία ανέρχονται στα ύψη της αγγελικής και θεϊκής εξιδανίκευσης (ο άνθρωπος ως ασκητικός καθαρός νους) είτε με ρομαντικές απλουστεύσεις που μοιραία κατέρχονται στα σκοτεινά βάθη της σκέτης ζωικής όρεξης (ο άνθρωπος ως σκέτη ορεγόμενη σαρξ). Και στις δύο περιπτώσεις δεν μπορεί να μην παρατηρηθεί πως η φιλοσοφία καταδικάζεται να μας παρασύρει σε υπερανθρωπικές εκτροπές, π.χ., ο ταγμένος στο σκέτο καθήκον ηθικός άνθρωπος του Καντ και ο χωρίς αναστολές αφημένος στη βούλησή του για

θα ήταν αυτή που θα επιχειρούσε να αναζητήσει την όποια ανθρώπινη ευδαιμονία σε μια ορισμένη ευχαρίστηση του ανθρώπου που αποδέχεται την επισφάλεια της εκτίμησης της κατάστασης στην πράξη και αναλαμβάνει τη μοίρα της απόφασης και της ενέργειας. Οι αναλύσεις του για το τραγικό στην *Ποιητική* του και οι συνιστώσες του ελέους και της κάθαρσης στον ορισμό της τραγικής ποίησης, όντως θα μπορούσαν να μας προετοιμάζουν για μια τέτοια έκβαση. Το έλεος θα συνίστατο, τότε, στη στάση του να μην σπεύδουμε να κρίνουμε και να κατακρίνουμε τον τραγικό ήρωα για τις επιλογές του, μιας και οι ίδιες οι συνθήκες της ανθρώπινης πράξης ουδέποτε μας επιτρέπουν πλήρη γνώση των όρων της πραξιακής κατάστασης, και η κάθαρση θα ονόμαζε την απαλλαγή μας από τις αυταπάτες περί δυνατότητας πλήρους ελέγχου στη ζωή μας, αλλά και από τις όποιες αναστολές μπορεί αρχικά να μας ενέπνεε η συνειδητοποίηση της γεγονότητας, του αυτόματου και της τύχης, ώστε να μας αρκεί μόνο το ότι αυτό που εξαρτάται από εμάς στην πράξη είναι να πασχίζουμε ασταμάτητα για την απόκτηση ήθους αρετής.

## Η φαινομενολογική στάση απέναντι στο πλατωνικό αίτημα για καθολική θεωρητικοποίηση του λόγου στη νεότερη φιλοσοφία

Αργότερα, ωστόσο, και με κορύφωση στη νεωτερική διαφωτιστική σκέψη, το ιδεώδες της μαθηματικής απόδειξης, της αντικειμενικότητας, της βεβαιότητας, κ.λπ., απαιτήθηκε συστηματικά για όλες ανεξαιρέτως τις σφαίρες γνώσης και αλήθειας, για το σύνολο της γλώσσας και της πράξης. Αυτή η απαίτηση οδήγησε προοδευτικά στην κρίση της φιλοσοφίας και των επιστημών που άρχισε να *διαγιγνώσκεται* στην πνευματική ζωή της Γερμανίας του δεύτερου μισού του 19ου αιώνα, αναφορικά με το ρόλο της φιλοσοφίας μετά την επιτυχία των εμπειρικών και εφαρμοσμένων επιστημών (της φύσης) και μετά το ζήτημα της δυνατότητας ιστορικής γνώσης. Η διάγνωση του Χάιντεγκερ ήταν ότι αυτή η κρίση έχει προκύψει εξαιτίας της «οντολογικής ανεπάρκειας» της σχετικής νεωτερικής ερωτηματοθεσίας, ανεπάρκεια την οποία ο ίδιος χαρακτήρισε ως «σκάνδαλο της φιλοσοφίας» (*SZ*, 205). Στη γνώση της φύσης, αλλά και της ιστορίας και της πράξης, απαιτήθηκε το ίδιο ιδεώδες αντικειμενικότητας, ακρίβειας, αποδειξιμότητας και βεβαιότητας, χωρίς καμία διερεύνηση των απαιτήσεων και των δυνατοτήτων που επέτρεπε η ίδια η ουσία αυτών των θεμάτων και των αντίστοιχων οντολογικών περιοχών τους. Για να επανεκτιμηθούν όλα αυτά πρόβαλε τότε ως αναγκαία μια φαινομενολογική εκ του σύνεγγυς αποσαφήνιση της οντολογίας του ανθρώπου και των όντων με τα οποία αυτός καταπιάνεται πρακτικά και γνωσιακά.

Ο Σοκολόφσκι, επίσης, αναφερόμενος στη κριτική των Γκάνταμερ και Όουκσοτ (Oakeshott) στον Διαφωτισμό παρατηρεί (παραθέτοντας και ένα απόσπασμα από τον ίδιο τον Γκάνταμερ): «ο ορθολογισμός του Διαφωτισμού […] πιστεύει ότι η σκέψη προχωρά (proceeds) σχεδόν αυτόματα με τα μέσα της εξειδίκευσης και της μεθόδου [δηλαδή της γνώσης ορισμένων πρώτων αρχών και του παραγωγικού συλλογισμού] και […] "επιζητεί μέσω της μεθοδολογίας της να την καταστήσει ανεξάρτητη από οποιαδήποτε υποκειμενική εφαρμογή"» (Sokolowski 1997, 227).

Την ίδια κριτική έχει ασκήσει όμως και ο Χούσερλ (*CM*, 101, 109) και οδηγείται σε μία ακόμα φιλοσοφική κοπερνίκεια αντιστροφή, αυτήν που αντιμεταθέτει προτεραιότητες στο θεωρητικό και τον πρακτικό λόγο. Ο Χούσερλ κάνει τον παραδοσιακό θεωρητικό λόγο μια ειδική εκδήλωση του πρακτικού λόγου.

---

δύναμη υπεράνθρωπος του Νίτσε. Αλλά, το να ξεχάσει ο Αριστοτέλης την ιδέα της μεσότητας και της διαλεκτικής εκτίμησης της κατάστασης του πραγματικού ανθρώπου στην πραγματική ζωή και πράξη δεν είναι κάτι που θα το ανέμενε κανείς εύλογα.

# ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3

# Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΩΝ ΑΞΙΩΝ ΣΤΟΥΣ ΣΤΩΙΚΟΥΣ. ΘΕΜΑΤΟΠΟΙΗΣΗ ΤΩΝ ΑΞΙΩΝ

## Α. ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΑ

### Οι στωικοί και οι αξίες

Η στωική φιλοσοφία χαρακτηρίζεται από τις περιόδους ανάπτυξης που ισοδυναμούν και με τρεις εσωτερικές διαφοροποιήσεις της, ή σχολές. Πρώτη είναι αυτή του Ζήνωνα (αποβ. 260 π.Χ.), δεύτερη αυτή του Παναίτιου (αποβ. 109 π.Χ.) και τρίτη αυτή του Σενέκα (αποβ. 65 μ.Χ.). Γενικά, ως φιλοσοφία διακρίνεται για την έμφαση που δίνει στον *λόγο* ως διακριτικό γνώρισμα του ανθρώπου. Διακρίνεται, επίσης, για το ότι είναι η αρχαιότερη φιλοσοφία που εισάγει τις αξίες ως *ρητό* θέμα της.

### Η γενική προσέγγιση του στωικισμού

Συνοπτικά, υπάρχει στον ίδιο τον κόσμο ένας φυσικός λόγος που τον διέπει και ρυθμίζει και διευθετεί καθετί κατά το σχέδιό του. Ο άνθρωπος προβληματίζεται για το ποια είναι η θέση του και ο ρόλος του μέσα σε αυτό το κοσμικό σχέδιο του καθολικού λόγου. Προβληματίζεται, δε, γι' αυτό καθόσον, μη γνωρίζοντας το σχέδιο, λαμβάνει ή νομίζει ότι πρέπει να λαμβάνει θέσεις και στάσεις που δεν συμφωνούν με το σχέδιο αυτό. Προφανώς, ο προβληματισμός του αυτός προκύπτει εξαιτίας τού ότι η άγνοιά του αυτή και οι εξαιτίας αυτής ακατάλληλες (για τον ίδιο) θέσεις και στάσεις που λαμβάνει μέσα στον κόσμο, του προκαλούν οδύνη. Οπότε, ο προβληματισμός του συνίσταται στη ρητοποίηση τούτου του προβλήματος και στην αναζήτηση του τύπου της ζωής που δεν θα τον έκανε δυστυχή μέσα στην οδύνη. Με άλλα λόγια, ο άνθρωπος αναζητά την ευδαιμονία.

### Η ανθρώπινη ύπαρξη και πράξη

Και η ευδαιμονία του θα εξασφαλιστεί όταν εννοήσει το κοσμικό σχέδιο του λόγου για καθετί και για τον ίδιο και, έτσι, καταφέρει και ο ίδιος να τοποθετηθεί κατάλληλα μέσα στο είναι και στο γίγνεσθαι. Τη σωστή θέση μέσα στον κόσμο θα του την εξασφαλίσει η αρετή, η οποία δεν είναι τίποτα άλλο από την έξη στάσης και δράσης απέναντι στα πράγματα και στις καταστάσεις η οποία βασίζεται στη γνώση του κοσμικού σχεδίου. Καθετί που ο άνθρωπος κατέχει ή κάνει και συντείνει προς την ευδαιμονία είναι αγαθό, κάθε τι που τον εμποδίζει είναι κακό.

### Η εισαγωγή των αξιών

Αυτή η γενική θεώρηση του στωικισμού του δίνει και τη δυνατότητα να εισαγάγει τη θεματική των αξιών με έναν τρόπο που δεν είχε γίνει εντελώς σαφής νωρίτερα, αν και η έως εδώ παρουσίασή μας άφηνε να διαφαίνονται όλα εκείνα τα ίχνη που πράγματι προετοιμάζουν την ρητοποίηση της θεματικής των αξιών με τον τρόπο των στωικών. Αν, λοιπόν, το γενικό πρόβλημα αποτυπώνεται μέσα στις βασικές γραμμές που μόλις περιγράψαμε, καταλαβαίνουμε το εξής. Όταν λέμε ότι καθετί που συντείνει στην ευδαιμονία είναι καλό, εννοούμε στην πραγματικότητα ότι αξίζει θετικά στον έναν ή στον άλλο βαθμό. Αντίθετα, καθετί κακό αξίζει αρνητικά στον έναν ή στον άλλο βαθμό.

### Αποκάλυψη του αξίζειν και η συγκάλυψή του κάτω από την αξία

Φυσικά, ενώ εδώ θα μπορούσαν πραγματικά να λυθούν όλα τα εννοιολογικά προβλήματα γύρω από το ζήτημα των αξιών, αμέσως μετά την πρώτη αποκάλυψη τα πράγματα καλύπτονται αμέσως και πάλι. Ενώ η πρώτη σύλληψη πρέπει να λέει ότι καθετί που αξίζει θετικά έχει μια θετική αξία κάποιου μεγέθους, σχεδόν αμέσως αυτό το αξίζειν εννοείται όχι ως ρήμα, αλλά ως ουσιαστικό: καθετί που αξίζει θετικά είναι μια θετική αξία. Αυτή η συγκάλυψη αποθησαυρίζεται έκτοτε μέσα στη φιλοσοφία και στη φιλοσοφική σκέψη γύρω από τα προβλήματα της πράξης (ηθική και πολιτική) και κληροδοτείται μέσα από τους αιώνες ως τις μέρες μας.

## Το αξίζειν και η αξία στην παράδοση της πολιτικής οικονομίας

Το πλαίσιο προβλημάτων όπου αυτή η θεματική του αξίζειν ξανα-αποκτά τη δέουσα ενάργεια είναι η πολιτική οικονομία και, μάλιστα, τόσο κατά τη διάρκεια του Μεσαίωνα όσο και στη νεότερη σκέψη στον Σμιθ ή τον Ρικάρντο. Ωστόσο, η παράλληλη ύπαρξη και επίδραση της φιλοσοφικής σκέψης για την πράξη επηρεάζει εξαρχής και αυτούς και τον Μαρξ, έτσι που στο Κεφάλαιο του τελευταίου η μετατροπή των αξιών των αγαθών σε αξίζειν των εμπορευμάτων στην αγορά να είναι ένα αίνιγμα, ένα παράδοξο, το οποίο ο Μαρξ δεν επιχειρεί να λύσει, αλλά απλώς το παρακάμπτει, για να ασχοληθεί ρητά αποκλειστικά με το πρόβλημα του αξίζειν του εμπορεύματος, δηλαδή με την περιβόητη «αξία ανταλλαγής».

## Οι απαιτήσεις και οι στόχοι της στωικής θεωρίας

Προφανώς, για να πραγματευτούν οι στωικοί το μεγάλο πραγματικό πρόβλημα του ανθρώπου, το «τι να πράξω;», έπρεπε να αναπτύξουν μια ολόκληρη θεωρία για το τι είναι ο κόσμος και ο κοσμικός λόγος, τι είναι ο άνθρωπος, τι είναι η ψυχή του, πώς καταφέρνει ο άνθρωπος να συνδέεται με τον κοσμικό λόγο και να διαγιγνώσκει το σχέδιό του, τι είναι και πώς αποκτάται η αρετή, πώς η αρετή καθοδηγεί τις πράξεις μας σε έργα,[115] πώς γνωρίζουμε τι υπάρχει έξω από εμάς και σε ποια κατάσταση είναι, έτσι ώστε να ενεργούμε απέναντί του(ς) ενάρετα κ.λπ. Αυτά τα καθήκοντα τα ομαδοποίησαν σε τρεις κλάδους της φιλοσοφίας: στη Λογική, στη Φυσική, και στην Ηθική. Και στους τρεις κλάδους όμως αυτό που αναλαμβάνουν να μελετήσουν είναι «ένα πράγμα, το λογικό σύμπαν, θεωρημένο από τρείς διαφορετικές, αλλά συνεπείς μεταξύ τους απόψεις» (Long 1990, 195). Ή, κατά τη διατύπωση του Μπρεγιέ (Brehier), «[Ε]νας και ο αυτός λόγος συνδέει, στη διαλεκτική, τις επόμενες προτάσεις με τις ηγούμενες, θεμελιώνει, στη φύση, μια αιτιακή σχέση, και, στην περιοχή της διαγωγής, παρέχει τη βάση για μια τέλεια αρμονία μεταξύ των πράξεων» (παρατίθ. στο Long 1990, 196-7).

## Λογική (διαλεκτική)

Η Λογική στους Στωικούς είναι η «επιστήμη του ορθώς διαλέγεσθαι», δηλαδή είναι θεωρία της διαλεκτικής διαδικασίας. Ωστόσο, σε αντίθεση με τον Αριστοτέλη, αλλά σε συμφωνία με τον Πλάτωνα, οι Στωικοί εκλαμβάνουν τη διαλεκτική ως μέθοδο ανακάλυψης (γνώσης) της πραγματικής φύσης των πραγμάτων[116] και όχι απλώς μια διεργασία έναρξης από ένδοξα και άφιξης σε όσο το δυνατόν περισσότερο αποδεκτές αρχές για ζητήματα που «ενδέχεται να έχουν και άλλως». Με τη διαλεκτική ο σοφός στωικός υποτίθεται πως φτάνει στη γνώση της πραγματικής φύσης όλων των πραγμάτων και των σχέσεών τους. Ως τέχνη, δε, χωρίζεται σε Γνωσιολογία και Γραμματική.

## Γνωσιολογία

Για τους Στωικούς η σκέψη και η γλώσσα λαμβάνουν το περιεχόμενό τους αποκλειστικά από τις εντυπώσεις της αίσθησης. Πριν από την αίσθηση ο νους είναι άγραφη δέλτος. Τα πραγματικά πράγματα επιδρούν στα αισθητήριά μας και αφήνουν εντυπώσεις, οι οποίες κατόπιν καθίστανται μνήμες. Από πολλές εντυπώσεις και μνήμες αποκτούμε έννοιες γι' αυτά τα πράγματα. Με τις ποικίλες παρεμβάσεις του νου, βέβαια, δημιουργούνται και άλλες έννοιες που δεν είναι απαραίτητο να αντιστοιχούν σε πραγματικά πράγματα. Αυτές τις έννοιες, τώρα, ο άνθρωπος τις εκφράζει με τις λέξεις, ενώ τις σκέψεις με προτάσεις. Ο άνθρωπος έχει την ικανότητα της σκέψης, του «ενδιάθετου» και όχι αναγκαστικά μόνο εκφερόμενου λόγου (όπως τα άλλα ζώα που καταφέρνουν μιλούν).

## Ο κοσμικός λόγος

Ικανότητα λόγου σημαίνει ικανότητα συνείδησης συσχετισμών, συναφειών, αναλογιών, συνδέσεων πάσης φύσης. Ο σύνολος κόσμος διέπεται από έναν τέτοιο λόγο, τον κοσμικό λόγο, ο οποίος ρυθμίζει κάθε τι μέσα στον κόσμο και του αποδίδει τη θέση του και τις σχέσεις του. Ο άνθρωπος, ισχυρίζονται οι στωικοί είναι το μόνο ον που μπορεί με τη σκέψη του (ενδιάθετο λόγο του) να συνειδητοποιεί και να συμμετρείται με αυτόν τον κοσμικό λόγο.

---

115 Ήδη εδώ βρίσκεται ένα ενδιαφέρον σημείο: πώς εννοούν οι Στωικοί την αρετή σε σχέση με τον τρόπο που την εννοούσε ο Αριστοτέλης; Να μια εκτίμηση: «Η αντίληψη λοιπόν των στωικών για την αρετή αντιτίθεται ριζικά με την άποψη, αίφνης του Αριστοτέλη. Το τέλος των *Ηθικών Νικομαχείων* φανερώνει πράγματι μια ένταση μεταξύ της έφεσης του ανθρώπου για τον θεωρητικό βίο [ως ευδαίμονα βίο], που σε σύγκριση με τον [συνήθη καθημερινό] ανθρώπινο βίο μοιάζει με βίο θεϊκό και ανυψώνει τον άνθρωπο σε κατάσταση υπέρτερη από κάθε [κοινή αντίληψη για την] ανθρώπινη ευδαιμονία (1177b 26-31). Και της ανάγκης να αξιοποιηθεί η πολιτική διάσταση ως μέσο τελειοποίησης, όσο είναι δυνατόν, της ανθρώπινης αυτογνωσίας» (Gourinat 1999, 20-1). Βλ. «βέλτιον ἐπισκέψασθαι περὶ πολιτείας, ὅπως εἰς δύναμιν ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπεια φιλοσοφία τελειωθῇ» (*HN*, 1181b 13-15). Όμως οι Στωικοί δεν αναπτύσσουν τους προβληματισμούς τους μέσα σε ένα αμιγώς πολιτικό περιβάλλον με τα έντονα καθημερινά του πρακτικά διακυβεύματα και μεγάλες αποφάσεις, αλλά μέσα σε ένα περιβάλλον αυτοκρατορικό, όπου ο άνθρωπος έχει μικρύνει και συμπιεσθεί στο εσωτερικό του, στα ιδιωτικά του, στον ενδόμυχο ψυχισμό του, τον οποίο και ανακαλύπτει με ενδιαφέρον.

116 Βλ. Long 1990, 200.

# Β. ΣΤΟΙΧΕΙΑ ΣΤΩΙΚΗΣ ΓΝΩΣΙΟΛΟΓΙΑΣ

## Εντύπωση, κατάληψη, γνώση

Η εντύπωση φτάνει μέσω των αισθητηρίων σε αυτό που οι Στωικοί ονομάζουν «ηγεμονικόν», το κέντρο ελέγχου κάθε συμβάντος ή διεργασίας εντός μας, το οποίο έχει έδρα του την καρδιά. Η εντύπωση είναι μια «ετεροίωσις του ηγεμονικού». Το ηγεμονικό δέχεται παθητικά την εντύπωση, αλλά σε δεύτερη φάση τοποθετείται έναντί της αποδεχόμενος (συγκατάθεσις) ή απορρίπτοντας το περιεχόμενο της εντύπωσης. Η κατάληψις είναι η αποδεκτική αντίδραση του ηγεμονικού στην εντύπωση και εκλαμβάνεται ως κρίση, π.χ., «βλέπω ένα μαύρο κοράκι». Γνώση σημαίνει *κατάληψη* (συνειδητοποίηση) που είναι πλέον αδύνατο να ανασκευαστεί με επιχειρήματα. Όλες οι άλλες (αμφισβητήσιμες) καταλήψεις μπορεί να είναι ψευδείς.

## Γνωστικές εντυπώσεις και απλή δόξα

Πραγματικά αδιαμφισβήτητη κατάληψη (γνώση ή επιστήμη) μπορούμε να έχουμε, πρώτα απ᾽ όλα, έναντι των απλών «γνωστικών εντυπώσεων». «Η γνωστική εντύπωση εγγυάται ότι υπάρχει κάποιο πραγματικό αντικείμενο που αντιστοιχεί ακριβώς σε αυτήν. Χάρη [δε] στις γενικές έννοιές μας, η συγκατάθεση [κατάληψις] σε μια γνωστική εντύπωση ισοδυναμεί με αναγνώριση του "τι είναι" το αντικείμενο που της αντιστοιχεί» (Long 1990, 208).[117] Ιδέα, φυσικά, στην οποία οι ακαδημεικοί Σκεπτικοί αντιστάθηκαν. Έτσι, οι διάδοχοι των αρχαίων Στωικών δέχτηκαν ότι οι υποτιθέμενες γνωστικές εντυπώσεις πρέπει να γίνονται δεκτές «αρκεί να μην υπάρχει πρόσκομμα». Μόνο τότε η κατάληψις συνιστά γνώση. Αλλά αυτό δεν προσθέτει κάτι, αφού ποτέ κανείς δεν μπορεί να γνωρίζει αν όντων υπάρχουν προσκόμματα ή όχι. Όπως αντιλαμβανόμαστε, ήδη από αυτό το σημείο, η προσπάθεια των Στωικών να πάνε τα ζητήματα της πράξης παραπέρα από την αβεβαιότητα στην οποία τα άφησε ο Αριστοτέλης (γνώση των εσχάτων της πράξης) υπονομεύεται αμετάκλητα. Αν δεν υπάρχει ποτέ η δυνατότητα για επιστήμη των εσχάτων που αναγκαία εμπλέκονται στις περιστάσεις της πράξης, τότε και οι αρχές που θα καθοδηγήσουν την πράξη μας είναι εκτεθειμένες στον κίνδυνο του λάθους. Το ιδεώδες του στωικού σοφού που «δεν πλανάται ποτέ» γίνεται έτσι μυθική κατασκευή. Ωστόσο, οι Στωικοί ελπίζουν σε αυτό το ιδεώδες βασίζοντας τη δυνατότητα βέβαιης γνώσης για το περιεχόμενο μιας (γνωστικής) αντίληψης στη βάση άλλων αληθειών που γιγνώσκονται με βεβαιότητα (γνώση του αιτιακού πλέγματος που ελέγχει τα κοσμικά γεγονότα).[118] Αλλά οι σχετικές διασυνδέσεις συνιστούν μάλλον ευσεβή πόθο παρά πειστικό δεδομένο.

## Στωικοί έναντι Πλάτωνα και Αριστοτέλη

Στους Στωικούς και σε όσους αυτοί επηρέασαν εντοπίζει κανείς, αφενός μια αριστοτελικά προσγειωμένη μεταφυσική αλλά, αφετέρου, και μια πλατωνικά αισιόδοξη ματιά για τα ζητήματα της πράξης. Έτσι, δέχονται πως ό,τι υπάρχει είναι τα επιμέρους υλικά όντα και ότι τα σημαινόμενα των γενικών ονομάτων και προτάσεων, π.χ., «άνθρωπος» ή «ο άνθρωπος είναι έλλογο όν», δηλαδή τα καθόλου *λεκτά*, είναι κάτι (έννοιες) που υπάρχει μόνο για τη σκέψη. Υποστήριζαν, όμως, και ότι μπορεί να υπάρξει επιστήμη για καθετί (και για τα έσχατα όντα και για τις ύπατες αρχές) και, άρα, ότι στην πράξη ο άνθρωπος μπορεί να βρίσκει τις επιλογές που θα τον διατηρούν ακλόνητα και απαρέγκλιτα υπό την σκέπη και το φως του αγαθού, δηλαδή εντός της οδού της σωτηρίας.

## Αιτιακές και λογικές σχέσεις (εκδηλώσεις του ίδιου καθολικού λόγου;)

Ο σκεπτικός Καρνεάδης επεσήμανε ότι στη λογική τους θεωρία οι Στωικοί (συγκεκριμένα αναφερόταν στον Χρύσιππο) δεν διέκριναν μεταξύ *λογικών* και *αιτιακών* σχέσεων. Για παράδειγμα, λέει ο Καρνεάδης, από την πρόταση «το ότι το Ε θα συμβεί είναι αληθές» προκύπτει ότι το Ε πρέπει να συμβεί. Αλλά αυτή η «αναγκαιότητα να προκύψει» είναι λογική συναγωγική αναγκαιότητα όχι μεταφυσική αιτιακή αναγκαιότητα.[119] Κατά τον Λονγκ (Long), ο Χρύσιππος θα είχε

---

117 Ιδέα που φυσικά μας παραπέμπει στον Αριστοτέλη και στην απλή αίσθηση είτε (ρητά) των ιδίων είτε (ασαφέστερα) ενός τόδε τι, αλλά και στον τρόπο με τον οποίο ο Καντ επεχείρησε να ορίσει τις αναλυτικές αλήθειες. Για παράδειγμα, οι Στωικοί, σε αντίθεση προς τον Αριστοτέλη, δέχονται την άποψη του Κρατύλου στον ομώνυμο πλατωνικό διάλογο ότι τουλάχιστον τα απλά ονόματα μιμούνται τα πράγματα (τα οποία, μόλις, είδαμε, ότι η αντίληψη μπορεί να μας τα παρέχει αλαθώς). Βλ. και Long 1990, 216-7.

118 Βλ. Long 1990, 212.

119 Σύγκ. με Long 1990, 171. Ή, αν θα θέλαμε, να μιλήσουμε πιο επίκαιρα, η πρόταση «οι πολίτες προσπαθούν να αλλάξουν τις συνθήκες υπό τις οποίες ζουν» προκύπτει αναγκαία από τις συλλογιστικές προκείμενες «αν οι πολίτες δυσανασχετούν με τις συνθήκες υπό τις οποίες ζουν, τότε προσπαθούν να τις αλλάξουν» και «οι πολίτες δυσανασχετούν με τις συνθήκες υπό τις οποίες ζουν». Ωστόσο, η αρχική πρόταση προκύπτει ως λογική αναγκαιότητα, αλλά όχι και ως μεταφυσική αναγκαιότητα. Η αλήθεια του συμπεράσματος αυτού του συλλογισμού δεν προδικάζει ότι η πραγματικότητα θα συμμορφωθεί με όσα ετούτη διαπιστώνει. Αντίστροφα, η αληθής πρόταση ότι «αν κάποιος κόψει το χέρι του, τότε αίμα θα αναβλύσει» ή «αν αφήσουμε ένα υλικό σώμα από κάποιο ύψος, τότε αυτό θα κινηθεί κατακόρυφα προς την επιφάνεια της Γης» είναι αιτιακές συνδέσεις, οι οποίες δεν συνάγονται λογικά από τις

απαντήσει ως εξής: «σ' ένα σύμπαν που διέπεται από τον *λόγον*, οι αιτιακές σχέσεις είναι με μία έννοια λογικές σχέσεις, και το αντίστροφο. Γιατί και στη σχέση ανάμεσα στην αιτία και το αποτέλεσμα και ανάμεσα στις προκείμενες και τα συμπεράσματα ενεργεί ο [ίδιος] καθολικός *λόγος*.» (Long 1990, 232). Οι στωικές μελέτες στη λογική, διενεργούνται στην πραγματικότητα με σκοπό την ανακάλυψη του λόγου που διέπει την πραγματικότητα συνολικά. Αφού, υποστηρίζουν, υπάρχει συμμέτρηση μεταξύ λόγων και δομής της πραγματικότητας, δηλαδή μεταξύ λογικής της ανθρώπινης σκέψης (και ρητοποίησης/έκφρασής της στην ομιλία), από τη μια, και λογικής που διέπει την αρμογή των πραγμάτων με τις δεδομένες φύσεις μέσα στο σύμπαν, η μελέτη της μιας λογικής μας οδηγεί στην ανακάλυψη των νόμων της λογικής γενικά, δηλαδή των νόμων που διέπουν τον καθολικό (ένα) λόγο. «Η σχέση ανάμεσα στην αιτία και το αποτέλεσμα είναι αναγκαία στον στωικισμό […] οι συλλογιστικοί τύποι είναι φυσικοί νόμοι, που εφαρμόζονται στην εξήγηση των σχέσεων ανάμεσα στις προτάσεις» (Long 1990, 233).

## Οι καταβολές των Στωικών στον Ηράκλειτο (ξυνός λόγος)

Όπως και οι ίδιοι οι Στωικοί ομολογούσαν, την ιδέα τους για τον ένα και ταυτό λόγο που διέπει τόσο τη δομή των πραγμάτων στο σύμπαν όσο και τον τρόπο λειτουργίας του ανθρώπινου νου, την αντλούν από τον Ηράκλειτο, ο οποίος είχε μιλήσει για τον «ξυνόν λόγον»: «διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ (ξυνῷ, τουτέστι) τῷ κοινῷ· ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός· τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν» (Diels-Kranz, απόσπ. 2). Στον Ηράκλειτο, ακριβώς, είναι που ο λόγος διευθετεί και διαρρυθμίζει τα πάντα μέσα στην πραγματικότητα ως *κόσμο*, ως αρμονικό εύτακτο σύνολο. Όταν, λοιπόν, για τους Στωικούς ο λόγος, κατά τη λειτουργία του στον άνθρωπο, συμμετρείται με ή ομολογεί τον κοινό λόγο, τότε ο άνθρωπος μπορεί να βρει τη θέση που θα του επιτρέψει να είναι αρμονικά ενταγμένο μέρος στο όλο σύμπαν.

## Ο λόγος (δομή) και οι σκοποί της φύσης

Ο λόγος, λοιπόν, διευθετεί καθετί αρμονικά μέσα στον κόσμο και καθετί μπορεί να είναι αυτό που φύσει είναι μόνο όταν βρίσκεται και λειτουργεί με βάση τα όσα προβλέπει γι' αυτό ο λόγος του κόσμου.[120] Αλλά όχι μόνον αυτό. Όπως μας παραδίδεται από τον Κικέρωνα, οι Στωικοί πιστεύουν ότι ο λόγος κανοναρχεί "μέσα" στον κόσμο μια "διάστασή" του, θα λέγαμε, από ορέξεις και ορμές που κάνουν να εκδηλώνονται κινήσεις μέσα του. Στο πλαίσιο της κοσμολογίας του στωικισμού, αυτό το ορεκτικό-ορμητικό "υπόστρωμα" συνιστά κάτι σαν τη *φύση* του κόσμου ως πύρινο πνεύμα ή Θεό ή ψυχή του κόσμου ή τεχνικόν πυρ ή νους ή δύναμη ή αρχή ή πρόνοια ή ανάγκη ή ειμαρμένη που κάνει καθετί να γίνεται αυτό που είναι μέσα στην αρμονική ενότητα του όλου κόσμου. Αυτή η φύση ή δημιουργική/συγκροτητική δύναμη κανοναρχείται από το λόγο.[121] Και, όπως το ήθελε και ο Πλάτων στους *Νόμους*, η κοσμική ψυχή ή νους κατευθύνει τα πράγματα έλλογα προς σκοπούς *αγαθούς*, για «τη σωτηρία και την αρετή του συνόλου […] [και επειδή] εσύ υπάρχεις για χάρη του σύμπαντος, […] το καλύτερο για σένα είναι καλύτερο και για το σύμπαν» (903b-d).

Η έλλογη φύση κατευθύνει κάθε διεργασία που συγκροτεί οτιδήποτε μέσα στον κόσμο με σκοπό το αγαθό. Οι Στωικοί θέτουν τη φύση (τεχνικόν πυρ) ως αιτία που κινεί καθετί *μέσα* στον κόσμο και της προσδίδουν δυνατότητα έλλογης (αυτο-)ρύθμισης.[122] Η φύση ή θεός (τεχνικόν πυρ ή πνεύμα) είναι για τους Στωικούς κάτι εντελώς σωματικό, δηλαδή κάτι που υπάρχει, με την έννοια ότι είναι κάτι ικανό να προξενεί ή να υφίσταται μεταβολή, δηλαδή κάτι που μπορεί να ασκεί δύναμη ή να προβάλλει αντίσταση, να ενεργεί ή να πάσχει. Με αυτή την έννοια, για τον Ζήνωνα ακόμα και ο νους είναι ένα σώμα. Ενώ ο Χρύσιππος θεωρεί υπαρκτή με αυτή την έννοια, δηλαδή, εν τέλει, κάπως αισθητή, ακόμα και την αρετή ή την κακία (στις ποικίλες ευεργεσίες ή στα εγκλήματα). Ωστόσο, οι Στωικοί δεν συνέχεαν τη φύση και το νου ή την αρετή και την κακία με τα συνήθη αισθητά φυσικά σώματα, όπως αυτό το τραπέζι ή αυτόν τον άνθρωπο. Η φύση/θεός, πιο συγκεκριμένα, ως «ενεργητική αρχή», ενεργεί κατά λόγον πάνω σε μια «αδρανή» ή «παθητική» αρχή, την ύλη με την έννοια του αριστοτελικού αόριστου υποστρώματος, το οποίο δεν συναντάται και δεν υπάρχει πουθενά αυτούσιο,

---

έννοιες που παρουσιάζονται στην πρόταση.

120 Ιδέα του Χρύσιππου που μας δίδεται από τον Πλούταρχο (Long 1990, 237).

121 Όπως παρατηρεί ο Λονγκ, στις μελέτες για τον στωικισμό συχνά ο λόγος και η φύσης θεωρούνται το ίδιο πράγμα. Ωστόσο, δεν είναι ακριβώς έτσι. Η φύση είναι αυτό που παρωθεί την ύλη να γίνει κάτι. Αλλά, όπως είδαμε, ο Κικέρων μας λέει ότι η φύση αυτή είναι μια ορεκτική δύναμη ή μια ορμή, την οποία, όμως, ο ίδιος μας πληροφορεί ότι την εννοούσαν ως *βουλητική*, δηλαδή ως όρεξη ρυθμισμένη από λόγο. Φυσικά, ο λόγος ρυθμίζει κάθε διεργασία συγκρότησης μέσα στον κόσμο, αλλά ως κοσμικός λόγος, π.χ., καθοδηγεί την ανάπτυξη των φυτών ή την αναπαραγωγή των ζώων, αλλά μόνο στον άνθρωπο αυτός ο λόγος ενεργεί και εκ των έσω, μόνο στον άνθρωπο είναι και εσωτερική αρχή. Σύγκ. με Long 1990, 238-40. Στον άνθρωπο, λοιπόν, συμπεραίνουμε, καθετί θα συμβεί αρμονικά και όπως θα όφειλε μόνον αν ο ανθρώπινος λόγος αυτο-συνειδητοποιηθεί με τέτοια πληρότητα και καθαρότητα ώστε να ταυτιστεί με τον κοσμικό λόγο. Τότε, όσα προδιαγράφει ο εξωτερικός λόγος, ως κοσμικός λόγος, να γίνουν στον άνθρωπο και από τον άνθρωπο θα συμβαδίζουν απόλυτα με όσα ο εσωτερικός λόγος, ως ανθρώπινος λόγος, καθοδηγεί τον άνθρωπο να πράξει! Βρίσκουμε εδώ, λοιπόν, τα ψήγματα των νέο-πλατωνικών και των γερμανικών ιδεαλιστικών θεωρήσεων, π.χ., του εγελιανισμού.

122 Για τον Λονγκ αυτό σημαίνει ότι οι Στωικοί δέχονται για τη φύση τα χαρακτηριστικά που ο Αριστοτέλης απέδιδε στο Ακίνητο Κινούν, αλλά σε αντίθεση με το τι κάνει ο Αριστοτέλης με αυτό (το θέτει, υποτίθεται, ριζικά εκτός κόσμου), εκείνοι θέτουν τη φύση μέσα στον κόσμο. Long 1990, 244-5.

δηλαδή αμιγές της ενεργητικής αρχής. Η ύλη, πάντως, ας διευκρινιστεί, δεν είναι και αυτή μια σωματικότητα, αφού δεν μπορεί να ενεργεί και να μορφοποιείται χωρίς να προβάλλει αντίσταση.[123] Καθετί, λοιπόν, στον κόσμο αποτελείται από φύση/θεό/νου που διαποτίζει και μορφοποιεί την ύλη. «Ο θεός είναι ο *σπερματικός λόγος* του σύμπαντος», κατά την ιδέα που μας παραδίδει ο Διογένης Λαέρτιος.

# Γ. ΣΤΟΙΧΕΙΑ ΣΤΩΙΚΗΣ ΚΟΣΜΟΛΟΓΙΑΣ

## Το πνεύμα και η ύλη

Η αλήθεια είναι ότι οι πρώτοι Στωικοί περιέγραφαν τον λόγο, ή ακριβέστερα στη φύση, ως *πυρ*, αλλά αργότερα αναφέρονταν σε αυτόν ως *πνεύμα*. Έτσι, στην πορεία θεωρήθηκε ότι το πνεύμα ως ενεργητική αρχή μπορεί να ετεροιώνεται σε αέρα και φωτιά, που μαζί με τις λιγότερο ενεργητικές *τροπές* –ή ίσως και διαθέσεις της ύλης ενώπιον του στοιχείου της φωτιάς και του αέρα– της γης και του νερού μπορούσαν να μορφοποιούν την αόριστη ύλη και να δημιουργούν το κάθε τι. Το όλο σύμπαν, πάντως απάρτιζε για τους Στωικούς μια σφαίρα με τη γη και το νερό που έχουν εγγενές *βάρος* να οδεύουν προς το κέντρο του και τον αέρα και τη φωτιά που έχουν εγγενή *ελαφρότητα* στην περιφέρεια, ενώ το πνεύμα διέπει τα πάντα αλλά και τα συνέχει και τα διαρθρώνει στην τάξη που γνωρίζουμε. Αυτό το κατορθώνει εισαγάγοντας αναμεταξύ των στοιχείων τον *τόνο* που τα εμποδίζει να συμφυρθούν και να καταρρεύσουν. Το τι ακριβώς είναι ο τόνος είναι ασαφές, αλλά πάντως έχει περιγραφεί και ως διττή κίνηση προς τα έξω (με παραγωγή ποσότητας και ποιότητας) και προς τα έσω (με παραγωγή ενότητας και ουσίας).[124] Όπως και να έχει το ζήτημα στη λεπτομέρειά του, πάντως, το πνεύμα ευθύνεται για τη συγκρότηση και τη διάρθρωση των στοιχείων και των όντων με την επιβολή ενός τόνου που επιφέρει αυτή τη συγκρότηση και τη διάρθρωση. Ωστόσο, ο τόνος ενδέχεται να μην ευθύνεται μόνο για το είναι του κάθε τι αλλά και για το γίγνεσθαί του.

## Η μείξη πνεύματος και ύλης

Το ενδιαφέρον είναι ότι, όπως είπαμε, και το πνεύμα και η ύλη είναι –τουλάχιστον με κάποιο τρόπο– σωματικές οντότητες. Πώς γίνεται τότε το πνεύμα να διαπερνά ή μάλλον να διέπει την ύλη; Η απάντηση είναι ότι αυτό γίνεται με κάποια μορφή μείξης. Προφανώς όχι όπως το στάρι και το κριθάρι (σύνθεσις ή παράθεσις) αλλά με *κράσιν*, στην οποία τα μειγνυόμενα σώματα διαπερνούν τελείως το ένα το άλλο, αλλά μπορούν ανά πάσα στιγμή να χωριστούν. Μάλιστα, για τον Χρύσιππο, το πνεύμα είναι τόσο αραιό σώμα, ώστε ένας όγκος πνεύματος μπορεί να χωρέσει τελείως μέσα σε έναν όγκο ύλης, αν και συνήθως δεν χρειάζεται τόσο πολύ πνεύμα για να επιτελέσει το έργο που πρέπει να επιτελεστεί.

## Κατηγορίες: πνεύμα, ύλη, πώς έχον, προς τι πώς έχον

Στη πιο απλή περίπτωση, κάποιο *πνεύμα* μορφοποιεί τη (συνεχή) *ύλη*, προσδίδοντάς της ποιότητες (σχήμα κ.λπ.) που την καθιστούν ένα άτομο ή μια ουσία (ένα αριστοτελικό τόδε τι). Σε μεγαλύτερη κλίμακα και πιο πολύπλοκο επίπεδο ένα πνεύμα διαπερνά και μορφοποιεί ολόκληρο τον κόσμο ως ουσία. Κατά τους Στωικούς, πάντως, υπάρχει μια εξατομικευτική ποιότητα που προσδίδεται από το πνεύμα και δίνει στο άτομο την ξεχωριστή ατομικότητά του – αν και από την άποψη επιμέρους ιδιοτήτων του μπορεί να συνομαδώνεται με άλλα άτομα, π.χ., και ο Σωκράτης και ο Πλάτων είναι άνθρωποι (δίποδα έλλογα ζώα). Η ουσία/άτομο, τώρα, *κάπως έχει*, βρίσκεται κάπως, σε μια διάθεση (πώς έχον). Για παράδειγμα, στον άνθρωπο η ψυχή είναι πνεύμα και σε έναν (ώριμο) άνθρωπο βρίσκεται πάντα σε μια διάθεση, π.χ., είναι ενάρετη ή κακή. Τέλος, μια ουσία/άτομο βρίσκεται πάντα σε κάποια *σχέση* προς κάτι άλλο (προς τι πώς έχον). Η κάθε ουσία διατίθεται κάπως προς κάτι άλλο. Γενικά, καθετί μέσα στο σύμπαν βρίσκεται σε μια *σχετική διάθεση* προς κάτι άλλο και αυτή η σύνδεση ή κοσμική *συμπάθεια* οφείλεται στο πνεύμα που τα διαπερνά όλα.[125] Για τον άνθρωπο, το να είναι *ευδαίμων* σημαίνει το να μπορεί (ως ενάρετος) να βρίσκεται σε μια ορισμένη κοσμική συμπαθητική σχετική διάθεση με κάθε τι άλλο μέσα στο σύμπαν, δηλαδή τελικά να διαρρυθμίζεσαι κατάλληλα μέσα στον κόσμο από το κοσμικό πνεύμα ή φύση ή θεό. Ευδαιμονία σημαίνει βίος σύμφωνος με τον κοσμικό λόγο.

## Ντετερμινισμός

Σύμφωνα με την εικόνα που έχουμε μέχρι εδώ, «η φύση συνδέει και καθορίζει όλα τα πράματα και χάρη σε αυτή την αντίληψη της φύσης οι στωικοί είναι οι πρώτοι φιλόσοφοι που υποστήριξαν συστηματικά το νόμο της καθολικής αιτιοκρατίας» (Long 1990, 262). Καθετί που υπάρχει και που συμβαίνει μέσα στον κόσμο είναι προσδιορισμένο αποτέλε-

123 Βλ. σχετικά Long 1990, 247-8.

124 Βλ. σχετικά Long 1990, 252.

125 Βλ. Long 1990, 261.

σμα της δράσης της σειράς των αιτίων που το προκάλεσαν και προσδιορίζει αιτιακά τη σειρά των πραγμάτων που θα ακολουθήσουν. Αν κάποιος γνώριζε πλήρως την κατάσταση των πραγμάτων μέσα στον κόσμο σε μια στιγμή, τότε θα μπορούσε να γνωρίζει τη σειρά των αιτίων που επέδρασαν και το προκάλεσαν αλλά και τη σειρά των γεγονότων που θα προκληθούν αιτιακά. Ο χρόνος, τότε, δεν θα μπορούσε να φέρνει τίποτα καινούργιο. Τύχη δεν θα ήταν παρά το όνομα για άγνωστες αιτίες. Μόνο η άγνοια για τους αιτιακούς μηχανισμούς μπορεί να κάνει να φαίνεται ότι υπάρχουν ανοιχτές δυνατότητες. Αν κάποιος γνώρισε όλες τις αιτίες, αυτό που φαίνεται (λογικά) δυνατό θα ήταν είτε προκαθορισμένα αναμενόμενο είτε απλώς πραγματικά αδύνατο να συμβεί. Πιστεύοντας, λοιπόν, ότι όλα μπορούν να προβλεφθούν, οι Στωικοί κατέφυγαν σε ό,τι υποσχόταν προβλεπτική ικανότητα (αστρολογία, μαντική, κ.λπ.).

### Το φαινομενικό κακό μέσα στον κόσμο

Όμως, δεδομένου ότι η κατάσταση και η ροή των πραγμάτων δεν είναι ζήτημα των απλών αιτιακών αλληλεπιδράσεων αλλά αιτιακών αλληλεπιδράσεων που καθοδηγούνται από την ίδια τη φύση ως πνεύμα ή λόγο που διαπερνά τα πάντα, τελικά είναι αυτός ο λόγος που ρυθμίζει καθετί που έγινε και κάθε τι που θα γίνει. Κάθε τι, λοιπόν, συμβαίνει με βάση τον νόμο της φύσης ή σύμφωνα με τον κοσμικό λόγο ή θεό. Γι' αυτό οι Στωικοί πιστεύουν και στη *θεϊκή πρόνοια*. Και αυτό που η θεϊκή πρόνοια προνοεί είναι το καλύτερο για καθετί μέσα στον κόσμο αλλά και για τον κόσμο στο σύνολό του (ως όλον). Οι Στωικοί, δηλαδή, πίστευαν ρητά στην ιδέα ότι ο κόσμος μας είναι ο καλύτερος δυνατός. Αυτό σημαίνει, όμως, πως ό,τι συμβαίνει, ακόμα και αν μας φαίνεται εδώ ή εκεί κακό, στην πραγματικότητα δεν είναι παρά μέρος τού (προς στιγμήν τουλάχιστον) αγνώστου σχεδίου του κοσμικού λόγου, το οποίο οδηγεί στο αγαθό (καλό) του όλου. Ιδού μια καταγραφή του Μάρκου Αυρήλιου: «Οτιδήποτε συμφέρει το σύνολο δεν μπορεί να βλάπτει το μέρος. Γιατί το σύνολο δεν περιέχει τίποτε που να μην το συμφέρει. […] Όσο αναλογίζομαι ότι αποτελώ μέρος ενός συνόλου θα είμαι απόλυτα ευχαριστημένος με οτιδήποτε συμβαίνει» (παρατίθ. στο Long 1990, 264).

### Ο λόγος ως εξωτερική και ως εσωτερική αιτία της κίνησης

Ως αιτία για το τι συμβαίνει οπουδήποτε οι Στωικοί εξέλαβαν αποκλειστικά τον λόγο. Ο Σενέκας παρατηρεί ότι ένα είναι το πρωταρχικό και καθολικό αίτιο, αφού η ύλη είναι μία, και το ονομάζει «δημιουργικό λόγο» ή «θεό». Αυτός ή, αλλιώς, το κοσμικό πνεύμα είναι που κάνει τα πάντα να είναι και να γίνονται όπως είναι και γίνονται μέσα στον κόσμο. Ένα μέρος του κοσμικού πνεύματος διαποτίζει την ύλη του κάθε όντος και το κάνει να είναι και να γίνεται αυτό που είναι και γίνεται. Ένας άλλο μέρος του διαποτίζει ό,τι βρίσκεται εκτός του κάθε όντος και ρυθμίζει τις σχέσεις του δεδομένου όντος με όλα τα άλλα.[126] Το πνεύμα, λοιπόν, υπάρχει και ως εξωτερικό και ως εσωτερικό αίτιο δράσεων και αντιδράσεων. Ειδικά όταν το πνεύμα είναι εσωτερικό αίτιο στον άνθρωπο εξηγεί τον μηχανισμό δράσης (πράξης) του ανθρώπου.

### Η ανθρώπινη πράξη

Ο Χρύσιππος ήταν ο πρώτος Στωικός που ασχολήθηκε συστηματικά με το πρόβλημα αυτό. Στα άψυχα σώματα, λέει, έχουμε κίνηση αν το σώμα είναι από τη φύση του τέτοιο που να του επιτρέπεται να κινηθεί (το πνεύμα ως εσωτερικό αίτιο – εδώ: *προηγούμενον* και *αυτοτελές*) και τίθεται σε κίνηση όταν ασκηθεί πάνω του μια εξωτερική δράση (το πνεύμα ως εξωτερικό αίτιο – εδώ: *προκαταρκτικόν ή συνεργόν*). Όταν ένα ον εμπλέκεται σε μια διεργασία, κάτι επιδρά πάνω του, αλλά ο τρόπος αντίδρασης του όντος εξαρτάται από την εσωτερική δομή ή φύση του. Αυτό το γενικό μοντέλο χρησιμοποιεί ο Χρύσιππος για την εξήγηση της ανθρώπινης πράξης. Όταν ο άνθρωπος τίθεται σε ένα πλαίσιο δράσης, μια εξωτερική αιτία του προσφέρεται στις αισθήσεις ως *φαντασία* και ο εσωτερικός του λόγος ή πνεύμα ή νους αντιδρά κάπως σε αυτήν. Τα εξωτερικά αίτια είναι ζήτημα της ειμαρμένης (προκαταρκτικό ή συνεργό αίτιο), αλλά η αντίδραση του νου εξαρτάται από τον ίδιο τον άνθρωπο με τον συγκεκριμένο χαρακτήρα (προηγούμενον ή αυτοτελές αίτιο). Σε μια περιγραφή της θεωρίας από τον Κικέρωνα, η αντίδραση του νου περιγράφεται ως ζήτημα «συγκατάθεσης» (ή όχι) στη φαντασία και ορίζεται ως υπαγόμενη «στην εξουσία μας». Αλλά είναι εντελώς ασαφές τι σημαίνει εκεί η φράση «στην εξουσία μας». Σε άλλες πηγές μοιάζει να σημαίνει «ότι δεν μπορεί να αποδοθεί σε κάτι έξω από εμάς».[127] Από πουθενά, ωστόσο, δεν φαίνεται να εννοείται πως στους Στωικούς υπάρχει κάτι σαν την ιδέα περί «ελεύθερης βούλησης», τουλάχιστον με την έννοια της δυνατότητας να είχε δράσει κανείς διαφορετικά από ό,τι έδρασε.[128] Και ο άνθρωπος είναι μέρος του κοσμικού γίγνεσθαι, το οποίο καθορίζεται από την ειμαρμένη. Τα αρχικά προσωπικά του χαρακτηριστικά είναι «δώρο της ειμαρμένης», η διαμόρφωσή του γίνεται σε επαφή με το κοσμικό περιβάλλον, και η εκάστοτε αλληλεπίδραση μεταξύ ανθρώπου και περιβάλλοντος είναι ντετερμινιστικά προσδιορισμένη, ακόμα και αν δεν γνωρίζει κανείς

126 Βλ. Long 1990, 265.

127 Βλ. Long 1990, 267.

128 Σε αυτό μοιάζει να αρκούνται σε ό,τι είχε αρκεστεί και ο Αριστοτέλης. Η ευθύνη για μια πράξη μπορεί να αποδοθεί σε κάποιον, αλλά μόνο με την έννοια ότι η πράξη αυτή διενεργήθη *εκούσια*, εσκεμμένα, ως ενέργεια που ελέγχθηκε από εμένα και τέθηκε σε κίνηση με την επιλογή μου (προαίρεση) και τη συγκατάθεσή μου. Βλ. και Long 1990, 268· επίσης 293-4.

όλες τις λεπτομέρειες. Απλώς ο λόγος που ενεργεί μέσα σε κάθε άνθρωπο είναι ο *δικός* του λόγος, πράγμα που σημαίνει ότι καθετί που αυτός καθορίζει προσγράφεται και αποδίδεται στον αντίστοιχο άνθρωπο.[129]

### Αιώνια επαναλαμβανόμενοι κοσμικοί κύκλοι

Οι Στωικοί εξηγούν καθετί που συμβαίνει μέσα στον κόσμο με την ιδέα ότι ένας κοσμικός καθολικός λόγος ή πνεύμα ή θεός ή φύση διέπει την ύλη και την οδηγεί να είναι στα επιμέρους της και στο σύνολό της αυτό που κάθε φορά αντικρίζουμε ως πραγματικότητα. Αυτή η διεργασία ορίζει την ιστορία του κόσμου. Αλλά αυτή δεν είναι μια άπαξ διαγραφόμενη πορεία των πραγμάτων υπό την καθοδήγηση του λόγου. Τουναντίον, πολλοί τέτοιοι ιστορικοί κύκλοι αρχίζουν και τελειώνουν, σε μια αιώνια επαναφορά,[130] ως ιστορικοί κύκλοι αντίστοιχων διαδοχικών κόσμων. Κάθε ιστορικός κύκλος ενός κόσμου αρχίζει για να «εκπληρώσει τους σκοπούς της ενεργητικής αρχής του» (Long 1990, 269) και τελειώνει σε μια φωτιά (εκπύρωσις). Σε κάθε κοσμικό κύκλο η κοσμική φύση ή κοσμικός λόγος ή κοσμικό πνεύμα «διαθέτει τον εαυτό του σε διάφορες μορφές, ζώα, φυτά, και ορυκτά […] [ενώ] στους ανθρώπους η φύση δίνει ένας μέρος της ουσίας της, του λογικού, σε ατελή αλλά τελειοποιήσιμη μορφή» (Long 1990, 269). Έτσι, λοιπόν, κυλούν οι διαδοχικοί κοσμικοί κύκλοι; Ο λόγος αποσκοπεί στην υλοποίηση των στόχων του, οι οποίοι συνεκβάλλουν στην αρμονία και στο καλό τού καθετί μέσα στον κόσμο και του κόσμου εν όλω.

### Το κακό στη στωική φιλοσοφία

Όπως είπαμε και νωρίτερα, ενδέχεται πολλά συμβάντα μέσα στον κόσμο να υποψιαζόμαστε ότι δεν είναι καλά, αλλά κακά, π.χ., τα λεγόμενα «φυσικά κακά», όπως, αρρώστιες, θάνατοι, σεισμοί, πλημμύρες, ξηρασίες, παγετοί κ.λπ. Ο Χρύσιππος δεχόταν ότι τέτοια πράγματα είναι υπό κάποιαν έννοια κακά και όντως προκαλούνται από τη φύση, αλλά αυτό δεν αντικρούει τίποτα από όσα ειπώθηκαν εδώ για τη θεϊκή πρόνοια, κ.λπ. Και ένας φονικός σεισμός, λοιπόν, έχει τον *λόγον* του, εφόσον συμβαίνει σε συμφωνία με τον καθόλου *λόγον*, το αγαθό σχέδιο του οποίου και υπηρετεί, αφού, εν τέλει, «χωρίς το κακό δεν θα υπήρχε ούτε το καλό» (παρατίθ. στο Long 1990, 270). Το σχέδιο της φύσης δεν είναι να προκαλέσει κακό για να προκαλέσει κακό, αλλά να αφήσει να συμβεί το κακό για να εξυπηρετεί το σχέδιο για το γενικό και το επιμέρους καλό. Το να είναι κάτι φυσικό ή το να γίνεται κατά φύσιν ή κατά (τον ορθό) λόγον σημαίνει να γίνεται εξυπηρετώντας το τελικό καλό. Έτσι, ακόμα και μεμονωμένα συμβάντα που φαίνονται κακά, στην πραγματικότητα (αν γνωρίζαμε όλες τις λεπτομέρειες), στο πλαίσιο του όλου σχεδίου του κόσμου, είναι και αυτό κάτι καλό τόσο για αυτόν που το υφίσταται όσο και για τους ανθρώπους και την κοσμική οικονομία γενικά. Πρόκειται, ασφαλώς, για ένα είδος *αισιοδοξίας* που κινείται πέραν των ορίων της *υστερίας*.

## Δ. ΣΤΟΙΧΕΙΑ ΣΤΩΙΚΗΣ ΗΘΙΚΗΣ

### Το ηγεμονικόν, η ορμή, και η συγκατάθεση

Ο Αριστοτέλης θεωρούσε την ανθρώπινη ψυχή μορφή του σώματος, ενώ οι Στωικοί θεωρούν το (ανθρώπινο) πνεύμα ως τον σωματικό εκείνο παράγοντα που, όντας μέρος του κοσμικού πνεύματος, μορφοποιεί την ύλη του ανθρώπου. Βεβαίως, το κοσμικό πνεύμα δίνει με τα κατάλληλα μέρη του ζωή σε μια συνάθροιση ύλης μόνο όταν είναι τέτοιο που να μπορεί να εμβάλει μέσα στην ύλη έναν αναγκαίο «*τόνο*» του ενός ή του άλλου τύπου/βαθμού. Ψυχή, ειδικώς, έχουν μόνο τα ζώα και ο άνθρωπος (όχι τα φυτά). Απαρτίζεται δε από οκτώ μέρη: τις πέντε αισθήσεις, τις λειτουργίες της αναπαραγωγής και της ομιλίας, και το *ηγεμονικόν*. Το ηγεμονικόν, το οποίο, όπως είπαμε και πριν, έχει την έδρα του στην καρδιά, θεωρείται ως *κυριότατον* μέρος της (ανθρώπινης) ψυχής, αυτό που ασκεί τον έλεγχο ή την εξουσία, διαθέτοντας επίγνωση (συνείδηση) για καθετί που συμβαίνει εκτός και εντός του ανθρώπου. Από την καρδιά, όπου βρίσκεται το ηγεμονικόν σε *όλα* τα ζώα, ελέγχει τα άλλα μέρη της ψυχής και ρυθμίζει τις κεντρομόλες ή φυγόκεντρες αποκρίσεις, στέλνοντας ρεύματα θερμού πνεύματος στις αντίστοιχες έδρες των μερών του ζώου που είναι σχετικές κάθε φορά. Μια από τις βασικές λειτουργίες που επιτελεί το ηγεμονικόν είναι η εκδήλωση της *ορμής* (impulse), ως «κίνηση [προσέγγισης] της ψυχής προς κάτι ή κίνηση απομάκρυνσης από κάτι» (βλ. Long 1990, 274). Με βάση μια φαντασία που έχει σχηματιστεί στην αισθητηριακή ψυχή, το ηγεμονικόν αναπτύσσει μια ορμή προσέγγισης σε κάτι, ή απομάκρυνσης από

---

129 Ο Λονγκ φτάνει να αναγνωρίζει σε αυτή την ιδέα ακόμα και κάτι σαν το αυτεξούσιον και τον αυτοκαθορισμό ή την ελευθερία με τη σπινοζική έννοια: «Ελεύθερο λέγεται το πράγμα εκείνο που υπάρχει από απλή αναγκαιότητα της φύσης του και καθορίζεται στις πράξεις του μόνον από τον εαυτό του» Βλ. Long 1990, 268-9.

130 Συγκρίνετε όσα λέγονται εδώ για την αιώνια επανάληψη δημιουργίας και καταστροφής του κόσμου με τη ρήση του Αναξίμανδρου «Ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν», όπως και με την ιδέα της αιώνιας επαναφοράς (ή αιώνιας επιστροφής) του ιδίου στον Νίτσε (την οποία θα συναντήσουμε στο αντίστοιχο κεφάλαιο).

κάτι.[131] Βεβαίως, γενικά η φύση έχει ρυθμίσει τα ζώα να διάκεινται *ευνοϊκά* ή *οικεία* απέναντι στους εαυτούς τους, έτσι που σε κάθε περίσταση αυτά προσεγγίζουν και αποφεύγουν ό,τι συνάδει με αυτή τη φυσική ρύθμισή τους. Γενικά, *οικείωσις* είναι η ικανότητα να έχει κάποιο ζώο συναίσθηση του ποια πράγματα από το περιβάλλον ή μέσα του αρμόζουν στη φύση του και ποια όχι, δηλαδή ποια συνιστούν *ωφέλεια* και ποια *βλάβη*,[132] έτσι ώστε να εκδηλώνονται οι αντίστοιχες *ορμές*. Βεβαίως, για να εκδηλωθεί η ορμή ως κίνηση προς ή από κάτι που αρμόζει (ή δεν αρμόζει) στη φύση ενός ζώου, απαιτείται η ικανότητα του ηγεμονικού τη οποία οι Στωικοί ονομάζουν «*συγκατάθεση*». Με βάση τη συγκατάθεση ή την άρνηση συγκατάθεσης σε ένα φάντασμα, το ηγεμονικό αφήνει να εκδηλωθεί[133] (ή όχι) μια ορμή ως επιλογή (εκλογή) του ωφέλιμου (και αποφυγή του βλαβερού).

## Ο λόγος στον άνθρωπο

Ηγεμονικό, για τους Στωικούς, έχουν όλα τα ζώα, καθώς και τα μικρά παιδιά. Μόνο στους ανθρώπους πάνω από την ηλικία των δώδεκα ετών περίπου αναπτύσσεται ο *λόγος* (στην ψυχή τους), ως ιδιαίτερο χαρακτηριστικό του ηγεμονικού. Τα ζώα, όπως και τα νήπια, πράττουν μόνο κατά παρόρμησιν (ορμή) υπό την εκλεκτική ικανότητα του ηγεμονικού, με γνώμονα αυτό που ωφελεί (ή δείχνει να ωφελεί) κατά φύσιν. Ο λόγος προστίθεται, λοιπόν, στην ψυχή του ανθρώπου ως «τεχνίτης του ηγεμονικού», κατά τον Χρύσιππο, ή ως "ηνίοχος" του ηγεμονικού, όπως θα μπορούσαμε να πούμε εμείς. Από τη στιγμή της ανάπτυξής του, ο λόγος αναλαμβάνει εντελώς υπό τον έλεγχό του τις έμφυτες ορμές. Έτσι, ο άνθρωπος είναι το ζώο αυτό που αναπτυσσόμενο γίνεται από σκέτο ζώο πλήρης λόγος. Η εμφάνιση του λόγου κάνει τώρα την ορμή να προσανατολίζεται προς πράγματα άλλα από εκείνα προς τα οποία προσανατολιζόταν όταν στον άνθρωπο κυριαρχούσε η φύση του ζώου (πριν την εμφάνιση του λόγου) – πλέον το ηγεμονικό συγκατατίθεται-προς και απορρίπτει άλλες φαντασίες. Τώρα πλέον ο άνθρωπος ενδιαφέρεται περισσότερο για την αρετή παρά για στέγη, τροφή, ή άλλα υλικά αγαθά. Και πάλι, εντούτοις, ο άνθρωπος ενεργεί κατά φύσιν, κατά την άρτι αποκτηθείσα νέα έλλογη ή λελογισμένη φύση, ορμώμενος προς τα άλλα οικεία (ωφέλιμα).[134]

## Η απόρριψη της πλατωνικής τριμερούς διάκρισης της ψυχής (λελογισμέναι ορμαί)

Ο λεγόμενος "ορθόδοξος" στωικισμός (π.χ., Χρύσιππος) απορρίπτει την τριμερή διάκριση της ψυχής από τον Πλάτωνα, και πιο συγκεκριμένα το θυμικό και επιθυμητικό μέρος της ψυχής, γιατί θεωρεί πως η βασική ταυτότητα της ψυχής (κυριότατο μέρος) είναι το ηγεμονικόν, το οποίο είναι ουσιαστικά λογικό (τουλάχιστον στους ανθρώπους μετά τη νηπιακή ηλικία). Εννοείται, όμως, με αυτό ότι οι Στωικοί δεν διακρίνουν μεταξύ, π.χ., επιθυμίας, φόβου και σκέψης; Ειδικά στον Χρύσιππο, το ότι το ηγεμονικόν είναι ουσιαστικά λόγος σημαίνει ότι το καθετί που κάνει ο άνθρωπος, από την αντίληψη και την ομιλία μέχρι την αναπαραγωγή και τη διατροφή, συμβαίνει ως αιτιακό αποτέλεσμα της ικανότητας του ανθρώπου να διακρίνει (κρίνει) πώς σχετίζεται το ένα πράγμα με το άλλο. Ο Επίκτητος αυτό το θεωρεί διακριτικό γνώρισμά μας από τα άλλα ζώα, δηλαδή το ότι με τα πράγματα δεν σχετιζόμαστε απλώς χρησιμοποιώντας τα, όπως προσδιορίζει η φύση ενός ζώου, αλλά στη βάση μιας *κατανόησης* των σχέσεων μεταξύ των πραγμάτων και των πραγμάτων και ημών.[135] Αυτό ανήκει στην έλλογη φύση μας και όταν πράττουμε κατά αυτή τη φύση μας, τότε έχει μεσολαβήσει κατανόηση των σχέσεων των πραγμάτων· δεν φερόμαστε απλώς μέσα στις κατά τον εξωτερικό κοσμικό λόγο μόνο σχέσεις των όντων. Όταν, λοιπόν λέει ο Χρύσιππος ότι δεν υπάρχει στην ψυχή του ανθρώπου το πλατωνικό θυμικό και επιθυμητικό, εννοεί ότι η ορμή προς ή από κάτι δεν είναι μια απλή ζωωδώς φυσική κίνηση, αλλά πάντα μια κίνηση συνοδευόμενη από μια –εκ κατανοήσεως– έλλογη ή λελογισμένη συγκατάθεση. Για παράδειγμα, θα οριζόταν μια πλατωνική άλογη επιθυμητικότητα αν η ορμή μας προς ένα μήλο για να το φάμε καθοριζόταν μόνο ως αιτιακό αποτέλεσμα του αντιληπτικού φαντάσματος του μήλου μέσα μας, κατά το σχήμα: φάντασμα μήλου προκαλεί εκδήλωση ορμής προς το μήλο για να το αδράξουμε και να το φάμε. Όμως αυτό που συμβαίνει, κατά τους Στωικούς, είναι το εξής: σχηματίζεται μέσα μας το φάντασμα του μήλου, το οποίο όμως κατανοείται (κατάληψις) και σε ό,τι αφορά τη σχέση του μαζί μου και, πιο συγκεκριμένα, κατά το ότι είναι νόστιμο και θρεπτικό (ωφέλιμο)· ακολούθως το ηγεμονικό συγκατατίθεται στο ότι αυτό είναι μήλο, νόστιμο, και θρεπτικό και, μόνον τότε, εκδηλώνεται η ορμή μας προς (η επιθυμία μας για) το μήλο.[136] Ο λόγος του ηγεμονικού, λοιπόν, είναι εδώ παρών σε όλη αυτή τη διεργασία ως ο παράγων εκείνος που κρίνει (συγκατατίθεται ή όχι στο φάντασμα) και ελέγχει (συγκατατίθεται/προστάζει ή όχι σ/την ορμή). Κατά τούτο, η ορμή (επιθυμία) είναι ζήτημα του λόγου, διατελεί υπό την πλήρη κυριαρχία του.

---

131 Συγκρίνετε αυτά με όσα είπαμε στο Κεφάλαιο για τον Αριστοτέλη σε σχέση με την *όρεξη* της ψυχής ως δυνατότητα *δίωξης* κάποιου πράγματος ή *φυγής* από αυτό.

132 Βλ. σχετικά Long 1990, 275.

133 Καταγράφεται, όμως, και η εκδοχή ενός ηγεμονικού που *προστάζει* την εκδήλωση της ορμής (Long 1990, 280).

134 Βλ. σχετικά Long 1990 276-7.

135 Βλ. Long 1990, 277.

136 Βλ. Long 1990, 280. Στην ανασυγκρότηση του Λονγκ δεν είναι αρκούντως σαφές αν το ηγεμονικό προστάζει την εκδήλωση της ορμής αυτής ή αν η ορμή διαμορφώνεται και το ηγεμονικό συγκατατίθεται στην εκδήλωση ή και πραγμάτωσή της.

## Από τις ορμές στα πάθη

Για τον Χρύσιππο, όταν μία ορμή γίνεται υπερβολική (πλεονάζουσα), τότε καθίσταται *πάθος*. Μια πλεονάζουσα ορμή κατακλύζει την καρδιά και διεκδικεί από το ηγεμονικόν τον έλεγχο του όλου ανθρώπου. Μια ορμή μπορεί να γίνει υπερβολική και να κατακλύσει την καρδιά επειδή βασίζεται σε μια λανθασμένη κρίση (λανθασμένη συγκατάθεση του ηγεμονικού) σε μια φαντασία που είναι προβληματική, που δεν μας παρουσιάζει ορθά την ίδια ή την αλλότρια πραγματικότητά μας. Για παράδειγμα, ένας μεγαλόσωμος σκύλος μπορεί να μας παρουσιαστεί στην αντίληψη ως υπερβολικά επικίνδυνος. Αν το ηγεμονικό συγκατατεθεί (κρίνει) ότι αυτό το φάντασμα είναι αληθές, τότε η κατανόησή μας γι' αυτό θα το εννοήσει και ως κάτι που μπορεί να καταστεί υπερβολικά βλαβερό για εμάς. Τότε αρχίζει να διαμορφώνεται μέσα μας μια γρήγορα διογκούμενη ορμή και προετοιμασία για φυγή, η οποία κατακλύζει την καρδιά, κάνοντας σχεδόν αδύνατη την άρνηση συγκατάθεσης του ηγεμονικού στην εκδήλωσή της. Αντίστοιχα πράγματα θα ισχύουν και για την λανθασμένη κρίση επί ενός φαντάσματος που μας παρουσιάζεται (κατανοείται) ως υπερβολικά ωφέλιμο. Ο Χρύσιππος θέλει τα πάθη να βασίζονται σε λανθασμένες κρίσεις περί του «πολύ κακού» ή του «πολύ καλού».[137]

## Οι ορμές και τα πάθη είναι αξιολογικές στάσεις του λόγου

Όπως αντιλαμβανόμαστε, τόσο οι ορμές όσο και τα πάθη είναι *αξιολογικές* στάσεις έναντι κάπως κατανοούμενων πραγματικοτήτων.[138] Οι ορμές είναι αντιδράσεις μας απέναντι στο ωφέλιμο και το βλαβερό, ενώ τα πάθη μας διαμορφώνονται όταν λανθασμένα κατανοούμε κάτι ως πολύ ωφέλιμο ή πολύ βλαβερό. Η υπερβολή στη δεύτερη περίπτωση θέτει ή τείνει να θέσει τον λόγο στο ηγεμονικό εκτός λειτουργίας, εκτός ελέγχου. Κατά τούτο τα πάθη λέγονται "άλογα". Στην πραγματικότητα, όμως, και τα πάθη προκαλούνται κατά τον λόγον του ηγεμονικού. Το ηγεμονικό με τον λόγο του κρίνει ότι το φάντασμα είναι έτσι και έτσι, π.χ., πολύ κακό. Κρίνει μεν με τον λόγο, αλλά κρίνει με τον «*εσφαλμένο* λόγο» · όχι με τον «*ορθό* λόγο». Ο εσφαλμένος λόγος είναι μια διάθεση της ψυχής, η οποία οφείλεται σε ασθενή τόνο. Τα πάθη είναι προϊόν ενός ασθενούς λόγου που σφάλει. Όσο ασθενέστερος (μη υγιής) είναι ο τόνος της ψυχής, τότε περισσότερο εσφαλμένος θα είναι ο λόγος και τόσο περισσότερο θα υπάρχει ο κίνδυνος εμφάνισης παθών στην ψυχή. Μόνο ο σοφός στωικός μπορεί να βρίσκεται με λόγο τόσο υγιή που να του επιτρέπει να παραμένει στην πραγματικότητα εντελώς απαθής. Ο απαθής σοφός στωικός αντικρίζει και κρίνει την πραγματικότητα ως έχει αντιδρώντας με ορθά λελογισμένες ορμές και κινούμενος μέσα στον κόσμο με τον τρόπο που το κοσμικό πνεύμα ή λόγος έχει προνοήσει για το καθετί. Από αυτή τη διάθεση ψυχής ο σοφός στωικός κρίνει αληθώς, π.χ., ότι «ο πόνος δεν είναι κακό».[139] Από αυτή την άποψη, ηθικό κακό προκύπτει επειδή είναι κανείς ή γίνεται παροδικά άφρων ως θύμα άγνοιας και όχι επειδή είναι φύσει μοχθηρός ή αμαρτωλός. Η παιδεία, τότε, αναμένεται να φέρει κάποιον και πάλι πίσω στον δρόμο της αρετής.

## Φύση και αξία

Η αντίληψη των Στωικών περί κόσμου και φύσης, και ιδιαίτερα η εξήγησή τους για τη "λογική" ένταξης των όντων και των γεγονότων μέσα στην τελολογική ιστορία του κόσμου, δίνει τη βάση που τους επιτρέπει να θεματοποιήσουν και την έννοια της αξίας. Οι Στωικοί είναι οι πρώτοι φιλόσοφοι που εισάγουν και χρησιμοποιούν την έννοια της αξίας με έναν τρόπο πολύ κοντά σε αυτόν με τον οποίο θα οφείλαμε και εμείς να την χρησιμοποιούμε. Κατά τον Χρύσιππο, το αγαθό και το κακό, η αρετή και η ευτυχία ορίζονται ακριβώς μόνο στο πλαίσιο της «κοινής φύσης και της διοίκησης του κόσμου» (παρατίθ. στο Long 1990, 284). Κάθε πράγμα και γεγονός εντάσσεται με κάποιο τρόπο μέσα στο σχέδιο του κοσμικού λόγου για την οικονομία και την ιστορία του κόσμου. Αυτός ο τρόπος ένταξης είναι η αξία του πράγματος ή του γεγονότος. Αντίστροφα, κάθε πράγμα ή γεγονός έχει μια αξία που εξαρτάται από τον τρόπο αυτής της ένταξής του. Πιο συγκεκριμένα, οι Στωικοί κάνουν ρητό ότι θετική αξία σημαίνει «συμφωνία με τη φύση» και αρνητική αξία «εναντίωση στη φύση».[140]

## Φύση των επιμέρους όντων/γεγονότων και φύση του όλου κόσμου

Για παράδειγμα, η φύση ενός φυτού είναι να φυτρώνει, να αναπτύσσεται, να καρποφορεί και να ξεραίνεται. Στη φύση του λιονταριού προσιδιάζει το να γίνεται ρωμαλέο, να καταβροχθίζει ζέβρες, να αναπαράγεται, να προστατεύει την αγέλη του και να ψοφά. Στη φύση του κόσμου ανήκει το να διαρρυθμίζει εντός του τα προηγούμενα, όπως και καθετί άλλο, με έναν τρόπο που όλες οι διεργασίες να διασφαλίζουν την πραγμάτωση του αγαθού. Η κοσμική φύση, δηλαδή, ορίζει έναν κανόνα για κάθε μέρος της, έτσι ώστε με την προβλεπόμενη λειτουργία του μέρους να πραγματώνεται ο τελικός σκοπός της (η τελείωσίς της). Έτσι, κάτι που συγχρονικά βιώνεται ως κακό, π.χ., η ασθένεια ή η αδυναμία, ή ο

137 Βλ. Long 1990, 280.

138 Κρίσεις θα λέγονταν αν το ηγεμονικό συγκατατίθετο ή αρνείτο να συγκατατεθεί. Όσο το ηγεμονικό δεν έχει τοποθετηθεί έναντι του παρουσιαζόμενου στη φαντασία και της διαμορφούμενης ορμής, ακόμα δεν μπορούμε κανονικά να μιλήσουμε για *κρίση*.

139 Βλ. Long 1990, 281-2.

140 Βλ. Long 1990, 285.

πόνος και ο θάνατος, ανήκει εντελώς μέσα στην όλη κοσμική οικονομία και εξυπηρετεί τον σκοπό της, δηλαδή το ολικό αγαθό. Στον στωικισμό, όπως είπαμε, το κακό αποκτά χαρακτηριστικά *ψευδαίσθησης*. Είναι μια αξιολόγηση βασισμένη σε ελλιπή κατανόηση λόγω κοντόφθαλμης προοπτικής. Μακροπρόθεσμα καθετί είναι καλό (αγαθό) και η συνειδητοποίηση αυτού του γεγονότος από τον άνθρωπο αρκεί για να τον κάνει να έχει την εμπειρία της εξάτμισης εκείνου που κοντόθωρα του φάνηκε κακό. Μπορεί αυτό να προκαλεί δυσχέρειες, αλλά τίποτα καλύτερο δεν θα μπορούσε να υπάρχει, αφού ζούμε μέσα στον καλύτερο δυνατό κόσμο. Το κακό είναι μόνο μια *φαινομενικότητα* εκ της μυωπικής εμπειρίας της κοσμικής οικονομίας. Στην πραγματικότητα, δηλαδή στην όλη κλίμακα του κόσμου, το καλό κυριαρχεί παντού.[141]

## Ο άνθρωπος μέσα στον κόσμο

Όσα μόλις είπαμε ισχύουν και για τον άνθρωπο μέσα στον κόσμο. Με μια διαφορά, όμως. Ο άνθρωπος είναι το μόνο ον μέσα στον κόσμο με την ικανότητα του λόγου, της κατανόησης των όντων και των σχέσεων.[142] Αυτό που προκύπτει τότε είναι ότι, όπως και ο κοσμικός λόγος θέτει σκοπούς, έτσι και ο άνθρωπος μπορεί να θέτει σκοπούς (να μην συμμετέχει απλώς, να μην φέρεται απλώς, όπως όλα τα άλλα όντα, μέσα στις φυσικές διεργασίες). Το πρόβλημα του πώς να υπάρξει και πώς να πράξει μέσα στον κόσμο ο άνθρωπος, λοιπόν, είναι το πρόβλημα του πώς να εμπλακούν οι έλλογοι σκοποί της φύσης του με τους έλλογους σκοπούς της φύσης του κόσμου. Όπως έχουμε δει, η συμφωνία της δράσης και της λειτουργίας των όντων με τους σκοπούς του κοσμικού λόγου αξιολογείται θετικά ή ως καλό, και η διαφωνία αρνητικά ή ως κακό. Στην περίπτωση όλων των άλλων όντων είπαμε ήδη ότι ούτε υπάρχει ούτε νοείται ύπαρξη ή δράση σε διαφωνία με το κοσμικό σχέδιο. Κακό στη φύση, π.χ., ένα λιοντάρι τρώει μια ζέβρα, είναι μόνο μια δική μας άκυρη αξιολόγηση λόγω κοντόφθαλμης προοπτικής. Νοείται, όμως, ανθρώπινη δράση ενάντια στο κοσμικό σχέδιο και, άρα, ηθικό κακό;

## Η πράξη του ανθρώπου μέσα στον κόσμο

Όπως το θέτει ο Λονγκ, ο άνθρωπος είναι πράγματι «το μόνο φυσικό ον που έχει την ικανότητα να ενεργεί κατά τρόπο που να μην συμφωνεί με τη βούληση της [κοσμικής] φύσης» (Long 1990, 289). Αλλά πώς μπορεί να γίνεται κάτι τέτοιο; Πώς γίνεται ο λόγος της φύσης στον κόσμο και ο ίδιος ακριβώς λόγος της φύσης στον άνθρωπο να θέτουν σκοπούς που βρίσκονται σε *σύγκρουση*; Όπως έχουμε ήδη δει, αυτό που φαίνεται να εννοούν οι Στωικοί είναι ότι ο λόγος στον άνθρωπο δεν εμφανίζεται πλήρης ή ολοκληρωμένος εξαρχής. Έτσι, ο άνθρωπος μπορεί να κρίνει λανθασμένα. Μπορεί να συγκατατίθεται λανθασμένα σε φαντάσματα και σε ορμές.[143] Με την ωρίμαση, όμως, του λόγου αναπτύσσεται και η αρετή στον άνθρωπο, η οποία μάλιστα είναι ικανότητα πλήρως καλλιεργήσιμη κυρίως διά της παιδείας. Κυριότερο δε ηθικά είναι, για τους Στωικούς, όχι το να πετυχαίνεις το αποτέλεσμα που σκόπευσες, αλλά αυτό που σκόπευσες ως αποτέλεσμα να βρίσκεται σε συμφωνία με αυτό που θα όφειλες να σκοπεύεις. Τότε ο λόγος του ανθρώπου συντονίζεται ή ευθυγραμμίζεται με τον κοσμικό λόγο.[144] Η ευδαιμονία του ανθρώπου που εξασφαλίζεται με την αρετή συνίσταται τότε στο να θέλει κανείς αυτά που του είναι προορισμένα.[145] Όπως έλεγε ο Κλεάνθης, «Οδήγησέ με/ Δία και εσύ πεπρωμένο/ οπουδήποτε από σας έχω ταχτεί. /Γιατί θα ακολουθήσω αβίαστα. /Κι αν γίνω κακός και φανώ απρόθυμος/ πάλι θα

---

141 Ο Λονγκ, όπως και κάθε αρχαίος Στωικός αλλά και μεταγενέστερος σχολιαστής, αντιμετωπίζει οξείες δυσκολίες στην προσπάθειά του να συμβιβάσει συνεκτικά (α) το ότι «οι στωικοί επέμεναν πολύ σθεναρά στη θέση ότι ο όρος "κακό" έχει έγκυρη χρήση· ότι υπάρχει κάτι που πρέπει με κάθε ανάλυση να θεωρηθεί αντίθετο προς τη φύση» (Long 1990, 287), και (β) το ότι «ακόμα και οι πράξεις των κακών ανθρώπων συμφωνούν σε τελευταία ανάλυση με [τη φύση]» (Long 1990, 288). Εδώ έγινε προσπάθεια να παρουσιάσουμε τη λύση αμηχανίας με τρόπο που να αποφεύγει τον συντηρούμενο παραλογισμό: «Το ότι βλέπουμε τις δραστηριότητες της φύσης αντιφατικές οφείλεται στους περιορισμούς της ανθρώπινης θέασης. Η φύση εξάλλου δεν θέλει τις πράξεις των κακών.» (Long 1990, 288).

142 Θυμηθείτε ότι μέρος της κοσμικής φύσης βρίσκεται μέσα σε κάθε ον, αλλά ο λόγος είναι ένας ιδιότυπος τόνος της φύσης, ο οποίος υπάρχει μόνο στην κοσμική φύση (θεϊκό νου ή κοσμικό πνεύμα) και στον άνθρωπο μετά τη νηπιακή ηλικία του.

143 Αλλά μπορούμε να εγείρουμε την αντίρρηση ότι αυτό είναι κάτι που η φύση δεν μπορεί παρά να το γνωρίζει ήδη! Οφείλει να γνωρίζει ότι αυτός κι αυτός ο άνθρωπος με αυτό κι αυτο το επίπεδο ωρίμανσης ή τελείωσης του ενδιάθετού του λόγου, δεν μπορεί παρά να πράξει αυτά κι αυτά. Και τούτα τα τελευταία ο κοσμικός λόγος θα τα έχει εντάξει ασφαλώς μέσα στην όλη οικονομία του. Οπότε υπό ποια έννοια ο άνθρωπος μπορεί να πράττει και ενάντια στο σχέδιο της κοσμικής φύσης και του λόγου της; Οι Στωικοί θα έπρεπε να λένε ότι από την οπτική του ανθρώπου που δρα *φαίνεται* (μόνο) ότι δρα ανεξάρτητα (σύμφωνα ή ενάντια) από τις βουλές της κοσμικής φύσης, αλλά στην πραγματικότητα, από την οπτική του κόσμου, τα πάντα γίνονται βάσει του κοσμικού σχεδίου, κ.λπ. Σε κάθε περίπτωση, ηθικό κακό και κοσμικό καλό, ελευθερία και προκαθορισμός, φαινομενικότητα και πραγματικότητα, έρχονται και ξαναέρχονται διαρκώς σε ασυμβίβαστη σύγκρουση στην απέραντη και απελπισμένα μανιακή αισιοδοξία των Στωικών.

144 Βλ. Long 1990, 290.

145 Ξαναδείτε και την σπινοζική ιδέα ελευθερίας σε προηγούμενη σημείωση. Θα λέγαμε ότι πρόκειται για μια ελευθερία όχι με τη σημασία του «απαλλαγμένος από δεσμά ή προκαθορισμούς» ή του «δυνατότητα για τούτο ή το άλλο έξω από μια προκαθορισμένη ροή πραγμάτων», αλλά με τη σημασία της «άφεσης σε» ή της «απρόσκοπτης διαθεσιμότητας για» μια προκαθορισμένη ροή πραγμάτων. Ψήγματα μιας τέτοιας έννοιας ελευθερίας βρίσκει κανείς ίσως και στον Χάιντεγκερ (αλλά αυτό δεν είναι της παρούσας στιγμής). Πρόκειται, ασφαλώς, για μια παράδοξη έννοια ελευθερίας που εγείρει υποψίες σύμπτωσης με την ευθεία *εθελοδουλία*.

ακολουθήσω» (παρατίθ. στο Long 1990, 290).

## Η πρώτη ορμή και η ηνιόχησή της στα ζώα και στον άνθρωπο

Αλλά, για να χρησιμοποιήσουμε εδώ μια χαϊντεγκεριανή έκφραση, πώς *ρίχνεται* ο άνθρωπος μέσα στον κόσμο, ώστε να τίθεται για αυτόν ζήτημα προσανατολισμού και ευθυγράμμισης με τον ιστορικού ρου των πραγμάτων μέσα στον κόσμο; Σύμφωνα με τον Χρύσιππο, κάθε ζώο χαρακτηρίζεται ήδη από μια «*πρώτη ορμή*» που το οδηγεί είτε να προσεγγίσει κάτι είτε να αποφύγει κάτι. Η αρχή με βάση την οποία προσεγγίζει ή αποφεύγει κάτι είναι ο σκοπός του ζώου, ο οποίος για τον Χρύσιππο είναι η αυτοσυντήρηση του ζώου, μιας και αυτό είναι το οικείο για τη φύση του. Έτσι, το ζώο από τη φύση του και για να αυτοσυντηρηθεί απωθείται από τα βλαβερά γι' αυτό και έλκεται από όσα του ταιριάζουν (όσα το ωφελούν). «Τὴν δὲ πρώτην ὁρμὴν φασι τὸ ζῷον ἴσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτό, οἰκειούσης αὐτὸ τῆς φύσεως ἀπ› ἀρχῆς […], πρῶτον οἰκεῖον λέγων εἶναι παντὶ ζῴῳ τὴν αὐτοῦ σύστασιν. […] οὕτω γὰρ τά τε βλάπτοντα διωθεῖται καὶ τὰ οἰκεῖα προσίεται» (Διογένη Λαέρτιου: *Βίοι Φιλοσόφων*, Z.85).[146] Συνολικά, λοιπόν, δύο είναι τα καθήκοντα των όντων γενικά και των ζώων ειδικά: (α) να διατηρούνται στη φυσική τους κατάσταση και (β) να αποκτούν όσα είναι σύμφωνα με τη φύση τους, απορρίπτοντας ό,τι είναι αντίθετο.[147] Όμως, αν στα ζώα η ορμή είναι, θα λέγαμε, από τη φύση τους αυτόματα "κλειδωμένη" προς τα οικεία ωφέλιμα και ελέγχεται απλά με τις συνοδές ενδείξεις της ηδονής και του πόνου, στον άνθρωπο τα πράγματα είναι βασικά τα ίδια, αλλά κάπως πιο πολύπλοκα. Έχοντας η κοσμική φύση δώσει στον άνθρωπο τον λόγο, του έχει δώσει τη δυνατότητα όχι μόνο να είναι "κλειδωμένη" η ορμή του προς τα οικεία του ωφέλιμα, αλλά και να είναι κλειδωμένη όχι αυτόματα, αλλά κατά (ορθόν) λόγον και (εναργήν) συνείδησιν. Πρόκειται, θα λέγαμε, για μια "δεύτερη" ορμή: «τοῦ δὲ λόγου τοῖς λογικοῖς κατὰ τελειοτέραν προστασίαν δεδομένου, τὸ κατὰ λόγον ζῆν ὀρθῶς γίνεσθαι <τού>τοις κατὰ φύσιν· τεχνίτης γὰρ οὗτος ἐπιγίνεται τῆς ὁρμῆς» (όπ.π., 86). Αυτό σημαίνει ότι ο άνθρωπος δεν βρίσκεται απλώς ριγμένος σε ένα φυσικά προσδιορισμένο μονόδρομο δράσης, αλλά είναι ριγμένος μέσα στον κόσμο με τρόπο που να του επιτρέπεται να αναλαμβάνει ή να μην αναλαμβάνει να χαράξει ο ίδιος τον έτσι κι αλλιώς φυσικό δρόμο του μέσα στον κόσμο· να τον ζήσει με επίγνωση, θα λέγαμε. Φυσικά, αυτό δημιουργεί τα γνωστά προβλήματα της πράξης. Ωστόσο, το ότι ο άνθρωπος μπορεί να αναπτύξει με παιδεία την αρετή και να γίνει απόλυτα σοφός, του δίνει τη δυνατότητα να ζήσει ενσυνείδητα το αλαθώς επιλέξιμο μονοπάτι που η κοσμική φύση με το λόγο της έχουν εξαρχής προδιαγράψει για αυτόν. Οι Στωικοί φτάνουν μέχρι να ταυτίζουν την αρετή με τον ανεμπόδιστο και σταθερό λόγο.[148] Επανερχόμαστε, λοιπόν, σε μια αναδιατύπωση της ήδη επισημανθείσας "αθεράπευτης" στωικής αισιοδοξίας.

## Η ενσυνείδητη πορεία του ανθρώπου μέσα στον κόσμο: αξία και καθήκον

Πώς ακριβώς, όμως, αναλαμβάνει αλλά κυρίως επιλέγει και χαράσσει την κατά λόγον πορεία του ο άνθρωπος μέσα στον καλύτερο δυνατό κόσμο των Στωικών; Όπως έχουμε δει, σε γενικές γραμμές θα οφείλαμε να επιλέξουμε τα πράγματα εκείνα ή τις ενέργειες εκείνες που είναι οικείες στη φύση μας και συμφωνούν με το σχέδιο της κοσμικής φύσης. Θα έπρεπε, δηλαδή, να συγκατατιθέμεθα στα πράγματα που θα έπρεπε να ορεγόμαστε ως οικεία και ωφέλιμα. Όταν συμβαίνει αυτό επιλέγουμε πράγματα ή ενέργειες που συμφωνούν με το κοσμικό σχέδιο και μας κάνουν πραγματικά (ή έστω επι πολύ) ευδαίμονες μέσα στο κοσμικό αγαθό. Αυτά τα πράγματα ή ενέργειες λέμε τότε ότι έχουν θετική αξία (ή ότι είναι αγαθά). Να λοιπόν πως ξαναφτάνουμε στην αξία για να πούμε τώρα μερικά πράματα ακόμα. Ας παρακολουθήσουμε πρώτα τον Κικέρωνα να μας αναλύει την εμπλοκή της πράξης με την αξία (βασικά στον Χρύσιππο).

> Οι στωικοί λένε ότι *αξία* έχει αυτό που είτε είναι το ίδιο σύμφωνο με τη φύση είτε μπορεί να επιφέρει μια τέτοια κατάσταση· γι' αυτό είναι άξιο εκλογής, γιατί κατέχει κάτι αρκετά σημαντικό ώστε να εκτιμηθεί ως αξία, ενώ το αντίθετό του δεν έχει καμία αξία. […] Η πρώτη οικείωσις του ανθρώπου αφορά τα πράγματα που είναι σύμφωνα με τη φύση. Μόλις, όμως, αποκτήσει νοητική ικανότητα ή ἔννοιαν και δει την τάξη και την αρμονία που διέπουν τη συμπεριφορά, αποδίδει σε αυτή την αρμονία πολύ μεγαλύτερη αξία από ό,τι σε όλα εκείνα τα πράγματα που είχε αγαπήσει προηγουμένως. Έτσι, με την αντίληψη και τον λόγο φτάνει σε […] αυτή την ὁμολογίαν [convinientiam] με τη φύση, στην οποία συνίσταται το αγαθό. Έτσι, η ενάρετη πράξη και η ίδια η αρετή, που αυτή μόνο θεωρείται [τελικά το μόνο] αγαθό, αν και υστερογενής, είναι το μόνο πράγμα που είναι επιθυμητό για την ίδια τη φύση του και την αξία του, ενώ κανένα από τα πρώτα κατά φύσιν [επιθυμητά] δεν είναι επιθυμητό καθ' εαυτό. (Παρατίθ. στο Long 1990, 296-7)

146 Σημαντική είναι και μια ακόμα παρατήρηση που μας μεταφέρει ο Διογένης Λαέρτιος βασικά από τον Χρύσιππο. Σε αντίθεση με ό,τι μπορεί κοινώς να πιστεύεται για τον σκοπό της ορμής των ζώων, σημειώνει αμέσως μετά, οι Στωικοί δεν δέχονται ότι αυτός είναι η ηδονή. Η ηδονή, για αυτούς, είναι ένα «επιγέννημα» της απόκτησης του οικείου και ωφέλιμου: «ἐπιγέννημα γάρ φασιν […] ἡδονὴν εἶναι ὅταν αὐτὴ καθ› αὑτὴν ἡ φύσις ἐπιζητήσασα τὰ ἐναρμόζοντα τῇ συστάσει ἀπολάβῃ» (ό.π., 86). Τα όσα θα δούμε σε λίγο αναφορικά και με το καθήκον στους Στωικούς μας θυμίζουν την ανάλυση του Καντ για την πράξη.

147 Συνοψίζεται έτσι από τον Κικέρωνα (βλ. Long 1990, 296).

148 Long 1990, 314.

Σε κάθε στάδιο της ανάπτυξης ενός ζώου, αλλά και ειδικά του ανθρώπου, ο οργανισμός οφείλει να επιλέγει και να πράττει σύμφωνα με τις αρχές (φύση) που προσιδιάζουν σε αυτό το στάδιο. Αυτό το «οφείλειν ανταποκρίνεσθαι αναλόγως» οι Στωικοί το ονομάζουν «καθῆκον». Εφόσον, όμως, ο άνθρωπος είναι το ζώο με το λόγο, το θεμελιακό καθήκον του ανθρώπου είναι να ανταποκρίνεται ή να φέρεται υπακούοντας στην αρχή του λόγου (ενδιάθετου αλλά, εν τέλει, και κοσμικού). Αλλά για όσο ο άνθρωπος που προορίζεται να γίνει έλλογος δεν έχει καταφέρει πλήρως κάτι τέτοιο, καθήκον του είναι να γίνει πλήρως έλλογος, δηλαδή να αποκτήσει αρετή και σοφία.[149]

149 Συγκρίνεται αυτή την "καθηκοντοκρατική" ηθική των Στωικών με την αντίστοιχη του Καντ, για τη οποία θα μιλήσουμε στο αντίστοιχο κεφάλαιο.

# Ε. ΣΤΟΙΧΕΙΑ ΘΕΩΡΙΑΣ ΤΗΣ ΑΞΙΑΣ ΣΤΟΥΣ ΣΤΩΙΚΟΥΣ

## Οι τρείς έννοιες της αξίας στους Στωικούς

Ο Διογένης Λαέρτιος μας παραδίδει την εξής ανάλυση των σημασιών της έννοιας «αξία» (εκδοχές της οποίας μας παραδίδουν και ο Κικέρων και ο Στοβαίος).

> *ἀξίαν δὲ [1] τὴν μέν τινα λέγουσι σύμβλησιν πρὸς τὸν ὁμολογούμενον βίον, ἥτις ἐστὶ περὶ πᾶν ἀγαθόν· [2] τὴν δὲ εἶναι μέσην τινὰ δύναμιν ἢ χρείαν συμβαλλομένην πρὸς τὸν κατὰ φύσιν βίον, ὅμοιον εἰπεῖν ἥντινα προσφέρεται πρὸς τὸν κατὰ φύσιν βίον πλοῦτος ἢ ὑγίεια· [3] τὴν δ' εἶναι ἀξίαν ἀμοιβὴν δοκιμαστοῦ, ἣν ἂν ὁ ἔμπειρος τῶν πραγμάτων τάξῃ, ὅμοιον εἰπεῖν ἀμείβεσθαι πυροὺς πρὸς τὰς σὺν ἡμιολίῳ κριθάς.150 (Βίοι Φιλοσόφων, 7.105)*

Η σημασιολογική αυτή διάκριση είναι μεγάλης σπουδαιότητας, γιατί μας δίνει να καταλάβουμε στοιχεία της εξέλιξης του νοήματος και της χρήσης του όρου «αξία», από το πλαίσιο της καθημερινής ζωής και πρακτικής στην ειδική φιλοσοφική χρήση της.

Η σημασία (3) είναι η τρέχουσα καθημερινή που βρίσκεται σε χρήση τουλάχιστον από την εποχή των ομηρικών κειμένων: κάτι αξίζει τόσο ή βαρύνει τόσο σε σχέση με κάτι άλλο. Στο πλαίσιο της ανταλλαγής αγαθών με τον τρόπο του αντιπραγματισμού, π.χ., σιτάρι για κριθάρι, όπως εδώ στο παράδειγμα, το ένα βαρύνει τόσο σε σχέση με το άλλο.

Η σημασία (1) μιλά για την αξία ως *σύμπτωση* ή *συμφωνία* (σύμβλησις), σε ό,τι βάλλει από κοινού ή κινείται παράλληλα ή πάνω στην ίδια κατεύθυνση με τον ομολογούμενο βίο. Αυτό, διαβάζουμε, συμβαίνει αναφορικά με κάθε αγαθό. Εδώ, δηλαδή, η αξία αναφέρεται σε κάθε αγαθό που συμπίπτει με τον οφειλόμενο να διαχθεί βίο. Π.χ., αξία είναι η αρετή γενικά ή, ειδικότερα, η ανδρεία, η σωφροσύνη, η φιλοπονία, κ.λπ.

Η σημασία (2) μιλά για την αξία ως κάποια δύναμη ή κάτι χρειαζούμενο που μπορεί να συνεισφέρει (συμβάλει) στη διαγωγή ενός βίου που είναι κατά φύσιν. Πρόκειται, δηλαδή, για ό,τι βοηθά ή συμφέρει ή ωφελεί για τη διαγωγή ενός τέτοιου βίου. Με τούτη τη σημασία, αξία είναι ό,τι συνεισφέρει ή συμφέρει προς την πραγμάτωση της αξίας με τη σημασία (1), π.χ., ο πλούτος, η υγεία, κ.λπ.

## Παρατήρηση

Προσέξτε ότι στη σημασία αξίας (3), αυτό που συγκρίνεται δεν είναι το βάρος σε μια ζυγαριά ζύγισης (βάρους): τόσο βαρύνειν σε σχέση με ένα βαρύνειν αναφοράς (σταθμά). Οπότε το θέμα είναι τι είδους σύγκριση "βαρύτητας" είναι αυτή, π.χ., στο παράδειγμα: μεταξύ σιταριού και κριθαριού. Θα έτεινε κανείς να πει ότι είναι σύγκριση της "αξίας" των δύο αγαθών. Θα μπορούσε τότε να πει κανείς ότι αυτό που αξίζει τόσο σε σχέση με κάτι άλλο είναι η αξία. Αλλά τότε ποιο πράγμα ορίζουμε; Την αξία (3) ως αξίζειν (όπως στην ανάλυση του Διογένη) ή το αξίζειν ως αξία (3) (όπως μόλις υποθέσαμε); Εδώ είναι που αρχίζουν τα προβλήματα που ο Μαρξ επιχειρεί να "λύσει" με την περιβόητη αλεξάνδρεια κίνηση κοπής του γόρδιου δεσμού. Εν προκειμένω, θα ωθούμασταν να πούμε ότι αυτό που αξίζει (3) τόσο σε σχέση με κάτι άλλο είναι η αξία (1) ή μάλλον (2). Με τους όρους του Μαρξ, αυτό που αξίζει (3) τόσο στη σχέση σύγκρισης είναι η «αξία χρήσης» (2)· όμως, στην αγορά και στην επιστήμη της, την οικονομία, δεν ενδιαφερόμαστε για αυτήν (2) αλλά ακριβώς για την «αμοιβή» ή το «τίμημα», δηλαδή για την τιμή ως αξία (3). Όποια κι αν είναι η αξία χρήσης (2), στα μάτια της αγοράς και της οικονομίας *εξαφανίζεται* και στη θέση της εμφανίζεται και εγκαθίσταται η «αξία ανταλλαγής» (3).[151]

## Κατά φύσιν αξίες και παρά φύσιν απαξίες

Αυτή η ανάλυση της αξίας, όμως, είναι κάπως αποκομμένη ακόμα από το πλαίσιο της ηθικής ή της εν γένει θεωρίας της πράξης στους Στωικούς. Ο Κικέρων έκανε σαφές ότι η αξία ορίζεται στους Στωικούς σε αναφορά με τη φύση ή κοσμικό πνεύμα ή λόγο. Αντιλαμβανόμαστε, δε, πως ό,τι είναι σύμφωνο με αυτήν έχει αξία, δηλαδή έχει *θετική* αξία, ενώ ότι αντίκειται ή αντιβαίνει συνιστά απαξία ή μάλλον έχει *αρνητική* αξία. Έτσι, ήδη από τον Ζήνωνα, ορίζεται τι είναι *κατά φύσιν* και τι *παρά φύσιν*. Δεδομένου, ωστόσο, ότι ο άνθρωπος συλλαμβάνεται ευφυώς από τους Στωικούς στην οντογενετική του προοπτική, το κατά φύσιν και το παρά φύσιν πρέπει να διαφοροποιούν ώστε να ανταποκρίνονται προσφυώς στα στάδια της οντογένεσης. Πιο συγκεκριμένα, όσο ο άνθρωπος είναι νήπιο και η συμπεριφορά του καθορίζεται από την *πρώτην ορμή*, κατά φύσιν και ενστικτωδώς επιλεγόμενα οικεία είναι η τροφή, η προστασία, η γονική στοργή,

150 Υπάρχει και η γραφή: «… πρὸς τὰς σὺν ἡμιόνῳ κριθάς» (η οποία δεν βγάζει νόημα), αλλά εμφανώς ορθή εκδοχή φαίνεται η παρούσα (δηλ. στάρι μιάμιση φορά όσο το κριθάρι), την οποία αντλώ από το Dorandi 2013.

151 Προφανώς, εδώ δε έχει νόημα να πούμε κάτι περισσότερο επ' αυτού. Σε άλλη ευκαιρία, ωστόσο, είναι σπουδαίας σημασίας να ερευνήσουμε πώς θα αντιμετώπιζε η φαινομενολογική φιλοσοφία αυτό το φαινόμενο της συγκρότησης της αξίας χρήσης και της υποκατάστασης/αντικατάστασής της από την αξία ανταλλαγής.

κ.λπ.[152] Ωριμάζοντας στον λόγο ο άνθρωπος αρχίζει να επιλέγει ως (θεωρούμενα) οικεία μια σειρά άλλων πραγμάτων, όπως το κάλλος, η υγεία, η δόξα, ο πλούτος, η τέχνη, κ.λπ. Η παρέμβαση του λόγου, εδώ, και της ηνιοχικής επίδρασής του στην ορμή κάνει να παρεμβάλλεται μια κρίσις (συγκατάθεσης ή απόρριψης στο φάντασμα και στην ορμή) στην επιλογή των ορθώς οικείων (από τον ορθό λόγο).[153] Τίθεται, δηλαδή, εδώ ζήτημα ανάληψης καθήκοντος (κατά περίστασιν ή άνευ περιστάσεως), το οποίο ορίζεται, στον Διογένη, ως εξής: «καθῆκόν φασιν εἶναι ὃ πραχθὲν εὔλογόν [τε] ἴσχει ἀπολογισμόν, οἷον τὸ ἀκόλουθον ἐν ζωῇ» ή «ἐνέργημα δ› αὐτὸ εἶναι ταῖς κατὰ φύσιν κατασκευαῖς οἰκεῖον […] [ή] ὅσα λόγος αἱρεῖ ποιεῖν, ὡς ἔχει γονεῖς τιμᾶν, ἀδελφούς, πατρίδα, συμπεριφέρεσθαι φίλοις» (ό.π., 7.107-8). Προφανώς, ό,τι φαίνεται ως αρμόζον καθήκον δεν σημαίνει ότι και πράγματι είναι τέτοιο καθήκον. Η μεσολάβηση του λόγου, όπως είπαμε, αφήνει να υπεισέλθει στη διαδικασία αναγνώρισης και ανάληψης καθήκοντος ο κίνδυνος του λάθους ή του «νοσηρού». Π.χ., ο λόγος λέει ότι είναι καθήκον μας η διατήρηση της φυσικής μας κατάστασης. Ωστόσο, η τήρηση αυτού του καθήκοντος δεν εγγυάται ότι είμαστε αγαθοί και ευδαίμονες.[154] Μόνο η εκπλήρωση του αρχι-καθήκοντος της αρετής, η οποία έχει αξία αυτή καθ' εαυτήν (τελική και πλήρη και ανεξάρτητη αξία), εγγυάται την ευδαιμονία. Το αν η επιλογή της απόκτησης ρώμης ή πλούτου είναι αγαθή, εξαρτάται από το αν ο επιλέγων είναι ενάρετος, δηλαδή από το αν ξέρει να τα χρησιμοποιήσει ορθά για την επίτευξη του τέλους του αγαθού.

## Αδιάφορα, προηγμένα, αποπροηγμένα

Αν το μόνο πράγμα που έχει αξία όχι για κάτι άλλο αλλά γι' αυτό το ίδιο, δηλαδή αν το μόνο που εγγυάται την πραγμάτωση της συμφωνίας με τον κοσμικό λόγο και τον σκοπό του, δηλαδή, τελικά, αν το μόνο που συνιστά αναγκαία και ικανή συνθήκη για την πραγμάτωση του αγαθού είναι η αρετή, τότε τι σχέση έχει η αξία της αρετής με τις αξίες άλλων πραγμάτων που μπορεί να έχουμε ή να επιλέγουμε στη ζωή μας; Οι Στωικοί επεξεργάστηκαν μια κατηγοριοποίηση και ιεράρχηση των αξιών. Όπως είπαμε, η αρετή έχει απόλυτη αξία. Έτσι, οι Στωικοί θεωρούν ισοδύναμα την αρετή, το ωφέλιμο, το χρήσιμο. Σε σχέση με αυτήν, ο πλούτος δεν έχει αξία. Για τους Στωικούς, η επιλογή του πλούτου είναι δικαιολογήσιμη λογικά, αλλά δεν είναι κάτι που οφείλεται να επιλεχθεί από ένα ουσιωδώς έλλογο ον. Ο πλούτος δεν αντιβαίνει, λένε οι Στωικοί, στην κοσμική ή τη ανθρώπινη φύση, είναι, δηλαδή, κάτι *κατά φύσιν*, αλλά δεν είναι κάτι που την εξυπηρετεί ουσιωδώς. Ένα έλλογο ον μπορεί να ζήσει και να πράξει σε συμφωνία με το κοσμικό πνεύμα και το

152 Βλ. Long 1990, 300.

153 Θυμηθείτε αυτή την τοποθέτηση όταν στο Κεφάλαιο για τον Μπρεντάνο θα δούμε τον τελευταίο να υποστηρίζει ότι καλά (αγαθά) είναι αυτά που ορθά τα αγαπούμε, δηλαδή ορθά δίνουμε γι' αυτά τη συγκατάθεσή μας.

154 Αυτή είναι η εξήγηση που δίνει ο Λονγκ για την πιθανότητα εισαγωγής λάθους από την ηνιόχηση του λόγου πάνω στις ορμές (Long 1990, 302-3). Ωστόσο, μια άλλη δυνατότητα επισημάνθηκε εδώ πριν μέσα στο κείμενο. Αν ο λόγος κρίνει και η κρίση συνιστά συγκατάθεση ή απόρριψη φαντάσματος ή ορμής, τότε ο κίνδυνος του λάθους από την μεσολάβηση του λόγου αφορά και στο φάντασμα και στην ορμή. Θα μπορούσαμε, βέβαια, εδώ φάντασμα να θεωρήσουμε την παράστασή μας εν σωματική ευεξία και ορμή της επιθυμία μας να πραγματώσουμε αυτή την παράσταση του εαυτού μας. Ως εδώ δεν υπάρχει καμία λάθος κρίση του λόγου. Το λάθος στην κρίση που υπαινίσσεται ο Λονγκ θα αφορούσε την συγκαταθετική κρίση του λόγου μας για την παράστασή μας, που θα είχε ως περιεχόμενο την αναγκαία αιτιακή σύνδεση ευεξίας μας και αγαθοπραξίας, δεδομένης, βεβαίως, της κατακτημένης αρετής μας. Αλλά τι θα είχε μεσολαβήσει εδώ για να υπονομεύσει αυτή τη σύνδεση; Όπως φαίνεται, η τυχαιότητα της γεγονότητας δεν επιτρέπει την πρόβλεψη αυτής της σύνδεσης ως αναγκαίας. Να τονιστεί ότι ο κίνδυνος του μεσο-μακροπρόθεσμου λάθους δεν είναι ζήτημα αστάθειας της αρετής (σήμερα ως εύρωστος σώζω μια γιαγιά από το αυτοκίνητο που θα την χτυπούσε, αύριο χτυπάω τη γιαγιά για να της πάρω τη σύνταξη). Ακόμα και με εγγυημένα διατηρημένη την αρετή, σήμερα είμαι εύρωστος και σώζω τη γιαγιά, αύριο σώζω ένα πριγκιπόπουλο, και μεθαύριο το πριγκιπόπουλο εξελίσσεται σε έναν σφαγέα της ανθρωπότητας. Ασφαλώς, οι Στωικοί θέλουν με κάθε τρόπο αυτή ή τέτοιες συνδέσεις –αρετή, καθήκον, αγαθοπραξία, γενικό αγαθό– να είναι αναγκαίες. Είναι όμως αδύνατον να ικανοποιηθεί αυτή η απαίτηση. Το μόνο που μένει είναι και πάλι η στανική στωική ελπίδα ότι εμείς μπορεί να μην μπορούμε να γνωρίσουμε αυτήν τη σύνδεση ως αναγκαία, αλλά η θεία πρόνοια, ο θεός, το κοσμικό πνεύμα ή ο καθολικός λόγος, κ.λπ., εγγυώνται αυτή τη σύνδεση ως αναγκαία από καταβολής κόσμου, ο οποίος είναι ο καλύτερος δυνατός. Ο καθηγητής Πανγκλός, του βιτριολικού *Candid* του Βολταίρου, ασφαλώς θα συμφωνούσε, αλλά εμείς δεν βλέπουμε πλέον τον λόγο. Εκτός και δεχτούμε την εγελιανή «πανουργία του λόγου» και εννοήσουμε τον προηγούμενο σφαγέα της ανθρωπότητας ως φαινομενικό κακό που εντάσσεται αναγκαία μέσα στο μακροπρόθεσμο πραγματικό καλό όλων και του όλου. Αλλά, τότε, γιατί καν να ανησυχούμε για ό,τι κι αν κάνουμε για ό,τι κι αν συμβαίνει; Ακόμα και για την απόκτηση της αρετής: ας δεχτούμε ότι ο κοσμικός λόγος ξέρει καλύτερα από εμάς πόση και πόσο σταθερή αρετή έχουμε (τόση ώστε να εξυπηρετούμε τα σχέδιά του). Στο κάτω κάτω, αν η αρετή είναι διάθεση της ψυχής για συμμόρφωση με τον σκοπό του κοσμικού πνεύματος, γιατί καν να ορίζουν την αρετή συμβατικά ως συνιστώμενη στη φρόνηση, τη δικαιοσύνη, την εγκράτεια, και το θάρρος (Long 1990, 314); Μπορεί το κοσμικό σχέδιο να προκαθορίζει σε κάποιον ενέργειες πιθανότερο να προκύψουν από μια διάθεση ψυχής που στα μάτια μας είναι άφρων, άδικη, ακρατής, και δειλή, αλλά που ο ευρισκόμενος σε αυτήν κατανόησε και αποδέχτηκε ("ενάρετα"!) ότι αυτός είναι ο ρόλος του μέσα στην κοσμική οικονομία. Η διδασκαλία του στωικισμού φανερώνεται, τότε, ως κενός ηθικισμός που δεν πατά σε καμιά βάση. Όπως εξάλλου και κάθε χιλιασμός. Όλα, δηλαδή και το –υποτιθέμενα φαινόμενο– κακό, είναι μέρος του αγαθότερου και πλέον σίγουρου κοσμικού σχεδίου για τον θρίαμβο του καλού. Κι αν ο εν λόγω σφαγέας πραγματοποιήσει το έργο του με το πάτημα του κουμπιού που θα αφανίσει το σύμπαν εν όλω; Τόσο το καλύτερο! Θα έχουμε ζήσει την ολοκλήρωση του θριάμβου του καλού με το κλείσιμο της αυλαίας τούτου του κόσμου μαζί με το προαναγγελλόμενο άνοιγμα της αυλαίας του επόμενου –ίσως ακόμα πιο καλού και ευτυχισμένου (στωικά)– κύκλου ενός νέου κόσμου σε μια "αιώνια επαναφορά του ιδίου".

σκοπό του και χωρίς τον πλούτο. Η έλλειψη πλούτου δεν μπορεί να είναι, έτσι, λιγότερο κατά φύσιν! Έχει, ωστόσο, ο πλούτος αξία σε σχέση με την φτώχεια. Σε σχέση με την φτώχεια ο πλούτος είναι *προτιμότερος*. Ως προς τον σκοπό του κοσμικού πνεύματος και τους ηθικά αποτιμήσιμους σκοπούς του ανθρώπου, βέβαια, καταλαβαίνουμε ότι και ο πλούτος και η φτώχεια είναι «*αδιάφορα*».[155] Αν μαζί και πλούτος και φτώχεια είναι ηθικώς αδιάφορα, όμως, όπως είδαμε ο πλούτος είναι προτιμότερος σε σχέση με την φτώχεια. Οι Στωικοί λένε τότε ότι ο πλούτος είναι *προηγμένος* σε σχέση με τη φτώχεια που είναι *αποπροηγμένη*.[156] Η εστίαση των Στωικών στην αρετή ως μόνο άξιο επιλογής ή επιθυμίας πράγμα φτάνει στο όριό της στον Αρίστωνα, ο οποίος εξέφερε αξιολογικές κρίσεις μόνο για την αρετή και την κακία.[157]

## Υπάρχει εγγύηση ότι τα προηγμένα μας κατά φύσιν συμπίπτουν με τα επιλεκτέα κατά τον κοσμικό προκαθορισμό;

Σε τελευταία ανάλυση, όμως, όπως μας αφήνει να καταλάβουμε μια ρήση του Χρύσιππου τα προηγμένα κατά φύσιν (αγαθά) είναι προηγμένα, καθόσον ποτέ δεν μπορεί να γνωρίζει ο άνθρωπος την κοσμικά προκαθορισμένη αλληλουχία των πραγμάτων και των γεγονότων. Έτσι, προάγει (προτιμά) τα προηγμένα κατά φύσιν (αγαθά) *ελπίζοντας* –έτσι καταλαβαίνουμε– ότι κάτι τέτοιο *θα προέβλεπε* η προκαθορισμένη αλληλουχία για εμάς και τον τρόπο δράσης μας και εμπλοκής μας μέσα στην κοσμική πορεία προς το όλο αγαθό. Ο Χρύσιππος τοποθετείται ως εξής: η προκαθορισμένη αλληλουχία των γεγονότων δεν μου είναι απόλυτα γνωστή σε όλες λεπτομέρειές της, έτσι προσηλώνομαι στα προηγμένα κατά φύσιν, αλλά αν γνώριζα ότι η μοίρα όριζε ένα αποπροηγμένο (κατά φύσιν), π.χ., την ασθένεια αντί για την υγεία, τότε θα προήγαγα (και θα επέλεγα και θα επιθυμούσα) την ασθένεια.[158] Έτσι, κριτικοί όπως ο Πλούταρχος εξανίστανται, επισημαίνοντας πως, τελικά, οι Στωικοί συμβουλεύουν την επιλογή των προηγμένων κατά φύσιν αγαθά, αλλά στην πράξη δεν έχουν πρόβλημα να τα αντιμετωπίζουν ως απωθητικά, αδιάφορά, και άχρηστα για την ευδαιμονία.[159] Ο Καρνεάδης, επίσης, πνευματώδης και βαθύς Σκεπτικός κριτικός των Στωικών, υποστήριξε πως σκοπός κάθε ενέργειας είναι κάτι πέρα από αυτή την ίδια (το ίδιο και για κάθε ενέργεια ηνιοχηθείσα από τον λόγο). Οι Στωικοί λένε μεν ότι σκοπός της αρετής είναι τα κατά φύσιν (προηγμένα), αλλά ταυτόχρονα υποστηρίζουν πως η ευδαιμονία δεν εξαρτάται από την υλοποίησή τους αλλά μόνο από την αρετή. Ενώ ένας εκλεκτικός ακαδημεικός, ο Αντίοχος Ασκαλωνίτης, υποστήριξε πως, αφού οι Στωικοί εξαρτούν τελικά την ευδαιμονία μόνο από την αρετή και όχι από την πραγμάτωση των κατά φύσιν (προηγμένων), βλέπουν τον άνθρωπο ως εξαϋλωμένο πνεύμα και όχι ως ον με σάρκα και οστά σε υλική σύνδεση με το περιβάλλον του.[160]

---

155 Βλ. Long 1990, 304. Υπάρχει εδώ μια ασάφεια ή σύγχυση, ωστόσο. Πώς γίνεται κάτι, π.χ., ο πλούτος, να είναι *κατά φύσιν* αλλά και αξιακά *αδιάφορο*; Κανονικά, θα έπρεπε να λέγεται ότι, σε αυτή την ανάλυσή του, ο πλούτος είναι *εν φύσει*, δηλαδή είναι απλώς *εντάξιμος* σε αυτήν. Το κατά φύσιν μας παραπέμπει σε μια θετική λειτουργική εμπλοκή του με τις σκοπεύσεις της φύσης. Κατά φύσιν, δηλαδή, θα σήμαινε τουλάχιστον αναγκαίος όρος ως υπόβαθρο λειτουργίας της φύσης (αλλά όχι και ικανός). Μόνο το εν φύσει μας απαλλάσσει από αυτή την εννόηση των αδιαφόρων και, έτσι, από το προκύπτον παράδοξο. Επίσης, ο Κικέρων φαίνεται να υποστήριζε ότι ο άνθρωπος αποκτά γνώση του αγαθού ξεκινώντας συλλογιστικά από τα κατά φύσιν (προηγμένα) (βλ. Long 1990, 314-5). Αλλά, τα κατά φύση (προηγμένα) κανονικά θα έπρεπε να κατανοούνται και να αναγνωρίζονται ως τέτοια αναφορικά με τη θέση τους (ενταξιμότητα) στο υποτιθέμενο σχέδιο του κοσμικού λόγου για την πορεία των πραγμάτων· σχέδιο το οποίο κατανοείται ως αυτό που είναι με βάση τον τελικό του σκοπό, δηλαδή το αγαθό. Η ιδέα του Κικέρωνα αναδεικνύεται έτσι ως κυκλική.

156 Θυμηθείτε αυτή την τοποθέτηση όταν στο Κεφάλαιο για τον Μπρεντάνο θα δούμε τον τελευταίο να υποστηρίζει ότι καλύτερα ή αξιότερα είναι αυτά που ορθά τα προτιμούμε, δηλαδή ορθά δίνουμε για αυτά τη συγκατάθεσή μας σε σύγκριση με άλλα επιλέξιμα (αγαθά).

157 Γενικότερα, πάντως, οι αναλύσεις των στωικών για την αξία κατακρίθηκαν ή και χλευάστηκαν από τους σύγχρονούς τους κριτικούς ως ασυνάρτητες ή δικολαβίστικες. Βλ. σχετικά Long 1990, 305.

158 Βλ. το σχετικό παράθεμα στο Long 1990, 307. Ο Λονγκ, δε, προσθέτει πώς, αν γνωρίζαμε ότι η μοίρα το προέβλεπε, σε συγκεκριμένες τουλάχιστον περιστάσεις, θα επιλέγαμε ως αγαθοί με προθυμία ακόμα και τα *παρά φύσιν*! «Οι επιταγές της καθολικής φύσης για έναν άνθρωπο μπορεί να περιλαμβάνουν και πολλά *παρά φύσιν*. Ο αγαθός άνθρωπος, αν γνωρίζει ή έχει σοβαρούς λόγους να πιστεύει εκ των προτέρων ότι αυτά του επιφυλάσσονται, θα τα δεχτεί [και θα τα πράξει] πρόθυμα [sic]» (Long 1990, 307). Για παράδειγμα, αν ένας αρχηγός έθνους ή ένας λαός είχαν σοβαρούς λόγους να πιστεύουν ότι η μοίρα κάπως υπέδειξε πως προβλέπεται (πέπρωται) γι' αυτούς να εξαλείψουν εκατομμύρια ανθρώπους σε θαλάμους αερίων και κρεματόρια (για αποφυγή άλλης σπατάλης μέσω αγαθής και επινοητικής υιοθέτησης καλών πρακτικών οικονομίας "υλικού"), τότε με προθυμία θα δικαιολογούντο να αναλάβουν κάτι τέτοιο, ακόμα και με την αίσθηση του αυτοθυσιαζόμενου, ως ιστορικό καθήκον τους. Δεν ξέρω σε πόσους μπορεί να θυμίζει αυτό κάτι, αλλά η φιλοσοφία κάτι θα έπρεπε να κάνει και να ακούσει την έκκληση της Χάνα Άρεντ (Hannah Arendt) ότι μετά το Άουσβιτς οφείλουμε να σκεφτούμε σοβαρότερα το κακό.

159 Βλ. Long 1990, 308.

160 Βλ. σχετικά Long 1990, 308-10.

# ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4

# Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΩΝ ΑΞΙΩΝ ΣΤΟΝ ΧΙΟΥΜ: ΕΙΝΑΙ-ΟΦΕΙΛΕΙΝ ΚΑΙ ΗΘΙΚΑ ΣΥΝΑΙΣΘΗΜΑΤΑ

## Α. ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΕΣ ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ

### Εργοβιογραφικά

Λίγο μετά τα 20 χρόνια του, ο Χιουμ (David Hume, 1711-1776) εκδίδει το έργο του *A Treatise of Human Nature* (*Μια Πραγματεία για την Ανθρώπινη Φύση*) (1739-40). Κάπως αργότερα εκδίδει μια τρόπον τινά εκλαΐκευση του πρώτου βασικά βιβλίου της *Πραγματείας*, με τον τίτλο *An Enquiry concerning Human Understanding* (*Μια Έρευνα για την Ανθρώπινη Νόηση*) (1748). Αυτή η *Έρευνα* του αποφέρει αρκετή φήμη. Παρ' όλα αυτά, ο Χιουμ δεν έγινε ποτέ καθηγητής φιλοσοφίας. Μια αντίστοιχη επανασύνταξη του τρίτου μέρους της αρχικής *Πραγματείας*, την οποία ονομάζει *An Enquiry concerning the Principles of Morals* (*Μια Έρευνα Αναφορικά με τις Αρχές των Ηθών*), εκδίδεται το 1751. Το υλικό του δεύτερου βιβλίου του *Treatise* παρουσιάζεται εκ νέου στο *Dissertation on the Passions* (*Διατριβή Επί των Παθών*) (1757).

Είναι πολλές οι διαμαρτυρίες στη βιβλιογραφία ότι στο *Treatise* δεν υπάρχει μια συνεκτική θεωρία για τα πάθη και τις αξίες ή τις αξιακές αποτιμήσεις γενικά και για τις ηθικές ειδικότερα. Διαφωνίες υπάρχουν επίσης και για τη σχέση του *Dissertation* με το δεύτερο *Enquiry* και το *Treatise*, ειδικά σε ό,τι αφορά τη θεωρία του Χιουμ για τα πάθη.[161]

### Ο Χιουμ τοποθετήθηκε βασικά επί των ηθικών αξιών (και επί της ωφέλειας)

Ο Χιουμ δεν έγραψε ποτέ ούτε ενδιαφέρθηκε να γράψει μια γενική θεωρία περί αξιών. Ωστόσο, κύριο ενδιαφέρον του ήταν, σε όλο το μήκος της ζωής του, η Ηθική και η Πολιτική. Με αυτή την έννοια, μπορεί να μην συνέβαλε ρητά σε μια γενική θεωρία των αξιών, αλλά μας κατέθεσε αναλυτικά τις απόψεις του για ένα συγκεκριμένο είδος αξιών, τις *ηθικές* αξίες (πρακτικές αξίες εν γένει). Προφανώς, όπως γνωρίζουμε, ο Χιουμ συνιστά μια εξέχουσα φυσιογνωμία μέσα στη βασική χορεία των θεμελιωτών του νεότερου βρετανικού εμπειρισμού –και των πολλών και ποικίλων επιγόνων του, από τον Μπρεντάνο (Brentano) ώς τον Έγιερ (Ayer)– και, σε αυτή τη βάση, η συνεισφορά του στη φιλοσοφία των ηθικών αξιών εγγράφεται ως μια σημαντική τάση μέσα στην ευρύτερη παράδοση της βρετανικής εμπειριστικής Ηθικής.

### Το γενικό πνεύμα της προσέγγισής του

Για να αντιμετωπίσει το αντικείμενο του προβληματισμού του, ο Χιουμ έπρεπε πρώτα να καταπιαστεί με την αντίστοιχη προεργασία. Πιο συγκεκριμένα, πριν φτάσει στα ηθικά ζητήματα και *για* να φτάσει σε αυτά ερεύνησε, από εμπειριστική σκοπιά, τη γνωσιακή και ευρύτερα ψυχική συγκρότηση του ανθρώπου, *για* τον οποίο υπάρχουν ηθικά αξιολογικά ζητήματα και ηθικές στάσεις και πράξεις. Δεδομένου δε ότι ορισμένα χρόνια νωρίτερα ο πολιτισμένος κόσμος είχε συγκλονιστεί από την πνευματική κατάθεση του Νεύτωνα, τα *Principia Mathematica Philosophiae Naturalis* ([1]1687, [3]1726), δηλαδή το "ευαγγέλιο" της νεότερης φυσικής επιστήμης, ο Χιουμ θεωρούσε πως για όλα τα φιλοσοφικά ερωτήματα, όχι μόνο γι' αυτά της φύσης, αλλά και γι' αυτά της γνώσης και της ηθικής, ήταν δυνατό και έπρεπε να αναπτυχτούν αντίστοιχα *επιστημονικές* πραγματεύσεις.[162]

Επιδίδεται έτσι συνολικά σε μια έρευνα για την ανθρώπινη φύση. Έρευνα την οποία διαχωρίζει σε ένα προκαταρκτικό (για τα ενδιαφέροντά του) τμήμα για την ανθρώπινη νόηση και σε ένα κυρίως τμήμα για τα ανθρώπινα πάθη και ήθη. Η έρευνα αυτή, ασφαλώς, θα ακολουθούσε την "πραγματική επιστημονική μεθοδολογία" που είχε υποδείξει ο Φράνσις Μπέικον. Δεν θα ήταν δηλαδή βασισμένη σε σχολαστικές λογικές-σημασιολογικές αναλύσεις ιδεών ή εννοιών, αλλά στην *παρατήρηση* και στα *συλλεγόμενα δεδομένα της αίσθησης*. Σημειώνει, ωστόσο, πως, παρά το ότι η έρευνα θα στηριχτεί σε παρατηρήσεις, οι αρχικές της τουλάχιστον προτάσεις θα έχουν μάλλον *υποθετικό* χαρακτήρα και θα κατατεθούν με σκοπό τον παραπέρα έλεγχό τους με πρόσθετες παρατηρήσεις.[163]

---

161 Βλέπε, π.χ., Ardal 1977, Merivale 2009.

162 Copleston 1994, 318-9.

163 Βλ. Woolhouse 2003, 208-9. Αντιπαραβάλετε αυτή την ιδέα του Χιουμ με την αντίστοιχη του Αριστοτέλη, ότι η έρευνα για τα πρακτικά ζητήματα θα ξεκινήσει διαλεκτικά από τα ένδοξα.

### Ο Χιουμ στο πλαίσιο των γνώσεων της εποχής του

Ο Χιουμ γνωρίζει τα τεράστια επιτεύγματα του Γαλιλαίου και του Νεύτωνα στη γνώση της σκέτης φυσικής πραγματικότητας και των φαινομένων στα οποία τα σκέτα όντα της, τα υλικά σώματα, εμπλέκονται. Αυτή η γνώση της μαθηματικής Φυσικής, όμως, αν και τότε ακόμα θεωρείται πως αρκεί για να προσδιορίσει κάθε κατάσταση των υλικών σωμάτων του σύμπαντος και όλου του σύμπαντος αθροιστικά κάθε στιγμή στο παρελθόν και κάθε στιγμή στο μέλλον, δεν αρκεί για να μας πει ποια είναι η θέση του ανθρώπου μέσα στον κόσμο και ποιος είναι ο δρόμος που αυτός πρέπει να επιδιώξει με τις πράξεις του εκεί μέσα. Τα τρία αξιώματα του Νεύτωνα και οι νόμοι διατήρησης της ύλης, της ορμής, της ενέργειας, κ.λπ., αρκούν για να ξέρουμε τι είναι και πως θα πορευτεί κάθε υλικό σώμα. Πιστεύει, επίσης, ο Χιουμ ότι στο πρώτο μέρος της *Πραγματείας* του καταφέρνει να δείξει τους νόμους κίνησης και αλληλεπίδρασης των ιδεών μέσα στη σφαίρα του νου, κατά βάση, δηλαδή, τους νόμους του *συνειρμού*. Υπάρχει, όμως, μια γνώση που να μας ξεκαθαρίζει ποιοι είναι οι νόμοι της αλληλεπίδρασης ανθρώπου και περιβάλλοντος κόσμου (ανθρώπινου και μη ανθρώπινου), οι οποίοι θα μας πουν γιατί και πώς θα πορευτεί μέσα στον κόσμο ο άνθρωπος ως ζώο με ικανότητα λόγου;

### Στόχος είναι η ανακάλυψη της δυναμικής της ψυχικής σφαίρας

Κατευθυντήρια ιδέα για τον Χιουμ σε αυτή την έρευνα είναι ότι, όπως ο Νεύτωνας ανακάλυψε νόμους που διέπουν τα κινηματικά φαινόμενα στον κόσμο των υλικών σωμάτων, έτσι θα μπορούσε και ο ίδιος να ανακαλύψει τους νόμους που διέπουν τα "κινηματικά" φαινόμενα στον ψυχικό κόσμο, δηλαδή στα νοητικά φαινόμενα και στα συγκινησιακά ή θυμικά φαινόμενα. Θα μπορούσε δηλαδή ο ίδιος να ανακαλύψει τους νόμους που διέπουν τη δυναμική αλληλεπίδραση μεταξύ των περιεχομένων των αισθήσεων, των ιδεών που προκύπτουν από αυτά, καθώς και τους μηχανισμούς μέσω των οποίων η επίδραση τέτοιων οντοτήτων επηρεάζει τα συναισθήματα και τις επιθυμίες μας και, έτσι, τις στάσεις μας και πράξεις μας.

Το βασικό σχήμα που υιοθετεί ο Χιουμ είναι ότι ο άνθρωπος δεν διαφέρει ουσιαστικά από τα υπόλοιπα ζώα, αλλά είναι και αυτός ζώο που οι αρχές λειτουργίας της συμπεριφοράς του διαμεσολαβούνται από εσωτερικούς μηχανισμούς δημιουργίας πεποιθήσεων και παθών, στη βάση των οποίων αναπτύσσει βασικά μοτίβα "κανονικής"[164] αντίδρασης σε εξωτερικά αίτια-ερεθίσματα.

### Μια ανανέωση του αρχαίου εμπειριστικού πνεύματος του Αριστοτέλη (;)

Μετά από την μεγάλη περίοδο λήθης, στην οποία περιέπεσε η διεισδυτική πρόταση του Αριστοτέλη ότι το πρόβλημα της ύπαρξης και της πράξης του ανθρώπου δεν μπορεί να λυθεί με όρους θεωρητικούς-λογικούς, αλλά με εξέταση των πραγματικών δυνατοτήτων στην ένυλη εμπλοκή του ανθρώπου στην πραγματικότητα, ο Χιουμ μοιάζει να επαναφέρει ανανεωμένα ορισμένα βασικά στοιχεία αυτής της προοπτικής εξέτασης του προβλήματος. Εδώ πλέον η εξέταση της *ένυλης* εμπλοκής του ανθρώπου στην πράξη εξετάζεται βαθύτερα και, μάλιστα, πλέον μέσα από την ήδη εισαχθείσα διάκριση μεταξύ γνώσης για τη σκέτη φύση και προβληματισμού για την ορθότητα των στάσεών μας απέναντι στα ζητήματα νοηματοδότησης της ζωής του ανθρώπου. Στον Χιουμ αυτό παίρνει τον χαρακτήρα μιας εμβάθυνσης στην εξέταση της διαμόρφωσης του ήθους του ανθρώπου έναντι των αισθημάτων ηδονής ή πόνου σε διάφορες περιστάσεις. Ωστόσο, στον Χιουμ δεν προϋποτίθεται, τουλάχιστον όχι ως γνώση, η μεταφυσική του κόσμου που έθετε ο Αριστοτέλης (Ακίνητο Κινούν, κ.λπ.).

### Έρευνα για τους νόμους της ηθικά αποτιμήσιμης συμπεριφοράς

Ως ζωική φύση ο άνθρωπος αναπτύσσει μια συμπεριφορά προς τα άλλα ανθρώπινα και μη ανθρώπινα όντα, η οποία μοιάζει να διέπεται από τη δική της *νομολογικότητα* (από το δικό της πλαίσιο επαγωγικά γενικευόντων νόμων). Αλλά ποιες είναι οι δυνάμεις που θέτουν σε κίνηση την ανθρώπινη συμπεριφορά και ποιοι είναι οι νόμοι που διέπουν τη δράση αυτών των δυνάμεων; Κατ' αρχάς, ο εμπειρισμός ισχυρίστηκε ότι υπάρχουν ορισμένοι νόμοι που διέπουν τη συμπεριφορά των ίδιων των ιδεών μας μέσα στο περιβάλλον του νου. Οι νόμοι αυτοί είναι οι νόμοι του *συνειρμού* (association). Πρέπει, όμως, να υπάρχουν και κάποιοι νόμοι που αφορούν την κινητικότητα του ίδιου του έλλογα ρυθμιζόμενου έμβιου σώματός μας, αυτοί που μας κινούν μέσα στον κόσμο κάτω από κάποιου τύπου επιδράσεις άλλων ανθρώπινων και μη ανθρώπινων όντων. Στα επόμενα θα δούμε αναλυτικότερα ποιοι είναι οι μεν και οι δε νόμοι και ποιοι, κατά πόσο και πώς καθορίζουν την ανθρώπινη συμπεριφορά και πράξη μέσα στον πραγματικό κόσμο.

## Β. ΒΑΣΙΚΕΣ ΔΙΑΚΡΙΣΕΙΣ ΣΤΗ ΓΝΩΣΙΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΧΙΟΥΜ

164 Φυσικά, εδώ, και μάλιστα μέσα σε ένα κατ' εξοχήν εμπειριστικό πλαίσιο συζήτησης, «κανονικής» δεν σημαίνει «αναγκαίας» ή «ουσιωδώς οφειλόμενης». Θα επανέλθουμε σε αυτό και παρακάτω.

## Αντιλήψεις, εντυπώσεις, ιδέες

Ο Χιουμ ξεκινά την έρευνά του στην *Πραγματεία* επιχειρώντας να διαλευκάνει το τοπίο της ορολογίας που θα πρέπει να χρησιμοποιείται για την περιγραφή των νοητικών φαινομένων. Ο γενικός όρος για να αναφερόμαστε σε όλα τα νοητικά και ψυχικά εν γένει φαινόμενα είναι «αντίληψη» (perception).[165] Οι αντιλήψεις, τώρα, μπορεί να είναι είτε «εντυπώσεις» (impressions) είτε «ιδέες» (ideas).

Εντυπώσεις μπορεί να είναι μια αίσθηση (sensation), ένα αίσθημα (feeling), ένα πάθος (passion), ένα συναίσθημα (sentiment), αλλά και μια κρίση, μια πεποίθηση, μια ανάμνηση, κ.λπ. Ως εντύπωση ο Χιουμ θεωρεί γενικά τις ψυχικές πρωτο-εγγραφές (που οφείλονται από την κάποιου τύπου "επίδραση" κάποιου "αιτίου" στα όργανά μας),[166] δηλαδή την άρτι (νεωστί) εγχαραχθείσα αίσθηση (με το περιεχόμενό της) ή το άρτι ενεργό πάθος («ένα βίαιο και αισθητό συναίσθημα [ή συγκίνηση] του νου»[167]) ή συναίσθημα, κ.λπ.[168]

Ιδέες είναι μόνο οι *αδύναμες*, ξεθωριασμένες εντυπώσεις, όπως τυγχάνουν χειρισμού στη σκέψη ή στον συλλογισμό, στην ανάμνηση και στη φαντασία.[169] Κατά τον μετασχηματισμό των εντυπώσεων σε ιδέες, το μόνο που μεσολαβεί είναι ο χρόνος και όχι κάποιος ουσιακός μετασχηματισμός τους, ο οποίος, π.χ., θα μετέτρεπε τις εντυπώσεις από επιμέρους περιεχόμενα σε καθόλου περιεχόμενα. Καθόλου όντα *δεν* γίνονται δεκτά στον εμπειρισμό. Οι ιδέες είναι εξίσου επιμέρους όσο και οι εντυπώσεις, οι οποίες έχουν υποστεί απλώς αποδυνάμωση της αρχικής ζωηρότητάς τους. Οι ιδέες είναι απλώς εντυπώσεις υπό γενική *χρήση* (σε *χρήση* με όρους γενικότητας).

## Προβλήματα με τη διάκριση σε εντυπώσεις και ιδέες

Εντούτοις, έχει παρατηρηθεί ότι αυτή η διάκριση αντιμετωπίζει ορισμένα προβλήματα, συστηματικά αλλά και συνέπειας, στη χρήση της από τον Χιουμ.

Πρώτον, η ιδέα δεν φαίνεται να είναι απλώς ξεθωριασμένη εντύπωση, αφού είναι άλλο να *σκέπτομαι* ή να θυμάμαι μια εντύπωση (αίσθηση ή πάθος ή συναίσθημα) και άλλο να *έχω* ή να βιώνω μια εντύπωση.

Δεύτερον, αυτό οδηγεί σιωπηρά τον ίδιο τον Χιουμ να θεωρεί ότι οι εντυπώσεις σχετίζονται μεταξύ τους με τρόπους *άλλους* σε σύγκριση με αυτούς στη βάση των οποίων σχετίζονται οι ιδέες, π.χ., οι πρώτες αλληλοεισδύουν η μία στην άλλη (φτιάχνοντας μια άλλη σύμπλοκη εντύπωση), ενώ οι δεύτερες διατηρούν την ατομικότητά τους και συνδέονται εξωτερικά (φτιάχνοντας αλυσίδες ιδεών).[170] Έτσι, πάντως, προκύπτουν και οι *σύνθετες* εντυπώσεις και ιδέες, οι οποίες πλάθονται από το υλικών των απλών. Π.χ., μπορώ να έχω την εντύπωση μιας απαλής κόκκινης επιφάνειας ή ενός οξέος ήχου, αλλά μπορώ να έχω την φαντασιακή εντύπωση (εικόνα) ενός χρυσού βουνού και κατόπιν την ιδέα του, κ.λπ. Μπορώ, επίσης, να σκεφτώ ότι, «με βάση τη μέχρι τώρα εμπειρίας μας, χρυσά βουνά δεν υπάρχουν», κ.λπ.

## Αντιλήψεις της αίσθησης και αντιλήψεις του αναστοχασμού

Μια άλλη βασική διάκριση που κάνει ο Χιουμ είναι αυτή μεταξύ εμπειρίας από *αντιλήψεις αίσθησης* (sensation) και εμπειρίας από *αντιλήψεις αναστοχασμού* (reflection).

(1) Αντιλήψεις της αίσθησης (ή, θα λέγαμε, ευθείες αντιλήψεις) είναι οι εντυπώσεις και οι αντίστοιχες ιδέες που πρωτο-προκύπτουν στην ψυχή είτε από τις πέντε αισθήσεις είτε από τη φύση του σώματος και της ζωικότητάς του, όταν επιδράσει πάνω τους κάτι από την εξωτερική πραγματικότητα. Εδώ, δηλαδή, περιλαμβάνονται:

i. η αίσθηση των χρωμάτων, της σκληρότητας των σωμάτων, του γλυκού και του πικρού, αλλά και η ηδονή (pleasure) και ο πόνος (pain), καθώς και
ii. οι όμοιες με αυτές αντιλήψεις αίσθησης που γνωρίζουμε ως αίσθηση του ευχάριστου (agreeableness) και του

---

165 Τον προτιμά σε σχέση με τον αντίστοιχο όρο «ιδέα» (idea) που χρησιμοποιούσε ο Λοκ.

166 Βλ. *T*, 2.1.1· Copleston 1994, 319-20· Woolhouse 2003, 215.

167 Woolhouse 2003, 232.

168 Με τον όρο «πάθος» (passion) ο Χιουμ αναφέρεται γενικά τόσο στα βίαια ψυχικά συμβάντα (αρχ. ελλ. «πάθη», αγγλ. affects) όσο και στα αισθήματα (feelings), στις συγκινήσεις (emotions), στα συναισθήματα (sentiments). Στη στενή χρήση του όρου, ωστόσο, ο Χιουμ εννοεί ως πάθος κυρίως τις *βίαιες αναστοχαστικές εντυπώσεις* (βλ. παρακάτω). Βλ. Copleston 1994, 319-20. «The fact of the matter is that Hume uses the term "passion" extremely widely. It covers what we normally call emotions, desires, instincts, attitudes, or even "settled principle[s] of action."» (Ardal 1977, 410). Πρωτογενείς (original) εντυπώσεις είναι αυτές που υφίστανται «without any antecedent perception arise in the soul, from the constitution of the body, from the animal spirits, or from the application of objects to the external organs», π.χ., αισθήματα χρώματος ή ήχου αλλά και πόνου ή ηδονής, ενώ δευτερογενείς (secondary) εντυπώσεις είναι αυτές που «proceed from some of these original ones, either immediately or by the interposition of its idea», στις οποίες συγκαταλέγονται «the passions, and other emotions resembling them» (*T*, 2.1.1.1). Ο Χιούμ διαιρεί, τώρα, τις δευτερογενείς εντυπώσεις σε βίαιες (violent) και ήπιες (calm), χωρίς, ωστόσο, να είναι σαφές κατά πόσο και ο ίδιος παραμένει πιστός σε αυτή τη «vulgar and specious» (*T*, 2.1.1.3) διάκριση.

169 Woolhouse 2003, 211-2.

170 Βλ. και Woolhouse 2003, 212.

δυσάρεστου (disaggreableness),[171] ο ερεθισμός (irritation) και η καταπράυνση (soothing), κ.λπ.

(2) Αντιλήψεις του αναστοχασμού είναι οι εντυπώσεις και οι αντίστοιχες ιδέες που πρωτο-προκύπτουν από την αυτοπαρατήρησή μας που στρέφεται πάνω στα εσωτερικά ψυχικά συμβάντα μας (στις ευθείες εντυπώσεις και ιδέες). Για παράδειγμα, τέτοιες αντιλήψεις αναστοχασμού μπορεί να είναι:

i. η γνωρίζουσα αντίληψη (το γνωρίζειν μου ως πεποίθηση για αντιλήψεις αίσθησης),
ii. η σκέψη, ο συλλογισμός, κ.λπ., αλλά και
iii. ο φόβος, η ελπίδα, η αγάπη, το μίσος, η υπερηφάνεια (pride), κ.λπ.

## Η ηδονή και ο πόνος γεννούν τα πάθη, τις συγκινήσεις, και τα συναισθήματα

Ειδικά σε ό,τι αφορά τις εντυπώσεις της αίσθησης που γνωρίζουμε ως ηδονή και πόνο, προκύπτουν ενδιαφέροντα πράγματα. Στη βάση αυτών, μόλις είδαμε, μπορούν να διαμορφωθούν οι εντυπώσεις αναστοχασμού[172] (και κατόπιν, ίσως, ιδέες) που γνωρίζουμε ως ελπίδα και φόβο, κ.λπ., δηλαδή τα πάθη, τα ηθικά συναισθήματα, και οι απλές συγκινήσεις.[173]

## Η νομολογικότητα της δυναμικής των ιδεών

Η σειρά της εμφάνισης των ιδεών στο νου υπακούει, κατά τον Χιουμ, σε κάποια (ψυχολογική-επαγωγική) νομολογικότητα. Υπάρχει, λέει, ένα είδος ήπιας ελκτικής δύναμης που φέρνει τις ιδέες μαζί με μια συγκεκριμένη νομολογικότητα. Η νομολογικότητα αυτή είναι ο *συνειρμός* και ορίζεται με τρεις δυνατούς τρόπους:

i. την *ομοιότητα* των ιδεών,
ii. τη χωρική και χρονική *γειτνίαση* που μπορεί να καταγράφεται μέσα στις ιδέες, και
iii. τη σχέση *αιτίας-αποτελέσματος*.

## Η νομολογικότητα της δυναμικής των εντυπώσεων αίσθησης

Μπορεί, βέβαια, να υποστηριχτεί ότι αντίστοιχη νομολογικότητα υπάρχει όχι μόνο στις ιδέες, αλλά και στις εντυπώσεις αισθήσεων. Αλλά αυτή θα ανήκε στην ερευνητική αρμοδιότητα της Φυσικής ή μάλλον της Φυσιολογίας, αφού θα αφορούσε *φυσικά* αίτια και διεργασίες στη φυσιολογία των αισθητηρίων, κ.λπ., και όχι σε αυτήν της Γνωσιολογίας και της Ηθικής.

## Η νομολογικότητα της δυναμικής των εντυπώσεων αναστοχασμού

Δεν ισχύει, όμως, το ίδιο και για τις εντυπώσεις του αναστοχασμού, δηλαδή για τη σκέψη, την πεποίθηση, το συλλογι-

---

171 Είναι ένα ζήτημα αν όντως η "αίσθηση" του ευχάριστου και του δυσάρεστου πρέπει να τοποθετηθεί μαζί (στο ίδιο επίπεδο) με την αίσθηση του χρώματος, της γεύσης, κ.λπ., και του πόνου ή της ηδονής. Η φαινομενολογία της αίσθησης δείχνει ότι το ευχάριστο και το δυσάρεστο δεν είναι μια αίσθηση δίπλα στις προηγούμενες, αλλά μάλλον μια κάποια πρώτη, χαμηλής βαθμίδας, "αποτίμηση" αυτών των αισθήσεων (των «αισθητών ιδίων» της κάθε αίσθησης). Π.χ., αισθάνομαι μια ευχαρίστηση ή μια δυσαρέσκεια στη θέα αυτού του χρώματος ή στη γεύση του γλυκού, κ.λπ., αλλά και μια ευχαρίστηση ή δυσαρέσκεια στην αίσθηση τούτου του πόνου ή εκείνης της ηδονής. Παρατηρείστε ότι κάποιος μπορεί να αισθάνεται ευχαρίστηση για την ηδονή του και κάποιος άλλος δυσαρέσκεια για τη ηδονή (αντίστοιχα για τον πόνο). Ο Καντ παίρνει ως δεδομένη τούτη την ταξινόμηση του Χιουμ και εκλαμβάνει την ευχαρίστηση (μαζί με την απλή ηδονή) ως πάθος που προκύπτει μόνο από την επίδραση εμπειρικών πραγμάτων στις αισθήσεις μας. Κι όμως· ένας γεωμέτρης μπορεί να νοιώσει ευχαρίστηση στη "θέα" της αναλογίας χρυσής τομής που υλοποιείται στο σχήμα που χάραξε στο χαρτί ή, ακόμα, και στη σκέψη μιας κομψής απόδειξης, κ.λπ. Όμως, αν μπορούμε να νοιώθουμε ευχαρίστηση και εξαιτίας μη εμπειρικών περιεχομένων, τίποτα, τότε, δεν μας απαγορεύει να αναζητήσουμε και μια Ηθική στην οποία ο ηθικός νόμος δεν θα παγιδεύει τη θυμικότητά μας μέσω της ακυρωτικής πρακτόρευσης του σεβασμού, αλλά θα εμπνέει, π.χ., την επιθυμία να τον ακολουθήσουμε αναμένοντας ότι η σύμφωνη με αυτόν ζωή μας θα μας γεμίζει ευχαρίστηση, γαλήνη, ή ό,τι άλλο σχετικό. Όμως αυτά είναι στοιχεία μιας φαινομενολογικής κριτικής στην καντιανή Ηθική, τα οποία δεν μπορούμε εδώ να αναλύσουμε περισσότερο.

172 «[S]econdary impressions "proceed from some of these original ones, either immediately or by the interposition of its idea" (*T*, II.1.1). Still, Hume considers even secondary impressions to be in some sense "original existences:" they may follow on the heels of a distinct impression (sensory or reflective) or idea, but are not copies of them» (Schmitter 2010, §4).

173 Βλ. Copleston 1994, 319-20. Η Σμίτερ (Schmitter) προτείνει πως στον Χιουμ τα πάθη είναι χαμηλής βαθμίδας εντυπώσεις, τα συναισθήματα (sentiments) έχουν καθαρά αναστοχαστικό χαρακτήρα, ενώ οι *συγκινήσεις* (emotions) κατατάσσονται γενικά στις αντιλήψεις του νου και διακρίνονται για το ότι λειτουργούν και ως κίνητρα για δράση, αλλά και για συλλογισμούς (Schmitter 2010, §2), αν και δεν πρέπει να μας διαφεύγει και το ότι χαρακτηρίζονται για την εν γένει ηπιότητά τους. Τα τελευταία, βέβαια, λίγο βοηθούν, αν, όπως όντως συμβαίνει, ο Χιουμ ονομάζει «συγκινήσεις» τόσο την εμπειρία μας του ωραίου, όσο και την αγάπη μας για τους οικείους μας, την υπερηφάνεια και την ταπεινότητα, αλλά και την ηδονή και τον πόνο. Ο Woolhouse, από την πλευρά του, μας θυμίζει ότι στον Λοκ η ελπίδα και ο φόβος ήταν «τρόποι» των αισθήσεων της ηδονής και του πόνου (2003, 215). Η αρχική ιδέα μπορεί να εντοπιστεί, βέβαια, στη *Ρητορική* του Αριστοτέλη.

σμό, κ.λπ., αλλά βασικά και για τα πάθη, τα συναισθήματα, και τις επιθυμίες. Εδώ, η πιθανή νομολογικότητά τους όχι μόνο εμπίπτει στην ερευνητική δικαιοδοσία της Γνωσιολογίας και της Ηθικής, αλλά παίζει και αποφασιστικό ρόλο σε αυτά τα ζητήματα. Η νομολογικότητα εδώ ορίζεται στη βάση του συνειρμού (της ομοιότητας, κ.λπ.). Για παράδειγμα, η εμπειρική παρατήρηση δείχνει ότι η αγάπη μοιάζει με την καλοσύνη και η μία τείνει να συνδέεται με την άλλη.[174]

Η ηθική έρευνα, όμως, για τις εντυπώσεις αναστοχασμού «επιθυμία», «συναισθήματα» και «πάθη», δεν μπορεί παρά να πρέπει να *ακολουθήσει* χρονικά και λογικά την έρευνα για τις εντυπώσεις και τις ιδέες της αίσθησης, στη βάση των οποίων ακριβώς προκύπτουν οι εντυπώσεις αναστοχασμού.

### Γνώση για ιδέες και γνώση για γεγονότα

Η νόηση μας αποδίδει είτε γνώση, είτε πεποίθηση, είτε γνώμη. Η γνώση, τώρα, μπορεί να είναι είτε γνώση για γεγονότα (matters of fact) είτε γνώση για ιδέες. Η γνώση για ιδέες αφορά το περιεχόμενο και την εσωτερική σύνδεση ιδεών. Τέτοια είναι, π.χ., για τον Χιουμ η γνώση των Μαθηματικών. Αυτή η γνώση χαρακτηρίζεται από βεβαιότητα· η άρνησή της συνιστά αντίφαση. Ωστόσο, η γνώση για ιδέες δεν αναφέρεται στο περιεχόμενο της αισθητηριακής εμπειρίας. Η γνώση για γεγονότα αφορά τέτοια περιεχόμενα, είναι ουσιαστική, αλλά δεν είναι το ίδιο βέβαιη με τη γνώση για ιδέες. Η άρνησή της *δεν* συνιστά αντίφαση. Για παράδειγμα, τέτοια είναι η γνώση ότι όλα τα υλικά σώματα πέφτουν κατακόρυφα προς την επιφάνεια της Γης αν αφεθούν, από κάποιο ύψος, να κινηθούν ελεύθερα.[175]

### Σύζευξη, αιτιότητα, και επαγωγή

Φυσικά, είναι άλλο να έχω την πεποίθηση ότι τώρα αυτό το μήλο πέφτει κατακόρυφα προς την επιφάνεια της Γης ή να θυμάμαι ότι αυτό συνέβη, και άλλο να πιστεύω ότι αυτό ισχύει *γενικά* (πάντα). Αυτό που συμβαίνει και σχηματίζεται η εν λόγω γενική πεποίθηση είναι το εξής. Κατ' αρχάς, τα εμπλεκόμενα γεγονότα και αντικείμενα παρατηρούνται στην εμπειρία να εκδηλώνονται με αυτή τη σχέση (όταν συμβαίνει το ένα ακολουθεί το άλλο). Έτσι, διαμορφώνεται ένα *έθος*· συνηθίζουμε σε αυτή τη σύζευξη (conjunction), έτσι που τα γεγονότα να *συνείρονται* (become associated) με αυτόν τον τρόπο· η εμφάνιση του ενός μας κάνει να αναμένουμε συνειρμικά την εμφάνιση του άλλου.

Τέλος, μέσω ενός *επαγωγικού* άλματος (και όχι ενός έγκυρου παραγωγικού συλλογισμού) διαμορφώνεται και η σχετική πεποίθηση ότι *γενικά* τα πράγματα αναμένεται να συμβαίνουν με αυτόν τον τρόπο.

Ωστόσο, η άρνηση του περιεχομένου μιας τέτοιας πεποίθησης δεν συνιστά αντίφαση, δηλαδή τα πράγματα θα μπορούσαν να συμβαίνουν και *διαφορετικά*. Η σχέση αιτίας-αποτελέσματος προβάλλει εδώ, βεβαίως, ως ιδιαιτέρως σημαντική για τις αλήθειες που αφορούν γεγονότα. Αλλά, όπως ήδη παρατηρήθηκε εδώ, η σχέση αιτίου-αποτελέσματος δεν είναι μια σχέση που εδράζεται στη Λογική ή στην ίδια τη φύση των πραγμάτων. Η άρνησή της δεν συνιστά αντίφαση, αλλά δεν πρόκειται και για μια μεταφυσική σχέση που αφορά κάτι σαν την "ουσία" των πραγμάτων.

## Γ. ΑΠΟ ΤΗ ΓΝΩΣΗ ΓΙΑ ΓΕΓΟΝΟΤΑ ΣΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΩΝ ΑΞΙΩΝ

### Η ζωή μας στηρίζεται σε σημαντικές γνώσεις για αιτιακές συνδέσεις

Η ζωή μας γενικά στηρίζεται σε πεποιθήσεις για συνδέσεις γεγονότων· αυτές αποτελούν «το θεμέλιο όλων των σκέψεων και πράξεών μας».[176] Ο Χιουμ, είδαμε, ερμηνεύει τις βασικές πεποιθήσεις μας για την κανονικότητα στην εκδήλωση ποικίλων φαινομένων, όχι με όρους λογικών-εννοιολογικών συνδέσεων ή με όρους γνώσης μεταφυσικών αναγκαιοτήτων, αλλά με όρους ενός είδους «φυσικού ενστίκτου»[177] και συσσωρευμένης εμπειρίας. Εντούτοις, αυτό δεν σημαίνει ότι *όλες* οι πεποιθήσεις μας για γεγονότα είναι το ίδιο φυσικές ή, αντίστροφα, το ίδιο σκεπτικιστικά αμφισβητήσιμες. Τουναντίον, ορισμένες, όπως αυτές που αφορούν εδραιωμένες αιτιακές συνδέσεις, είναι περισσότερο πειστικές απ' ό,τι άλλες. Η ζωή μας στηρίζεται στις πλέον πειστικές τέτοιες συνδέσεις. Π.χ., ρυθμίζουμε και προγραμματίζουμε την πράξη μας στη βάση της πεποίθησης ότι και αύριο ο Ήλιος θα ανατείλει, αλλά όχι και στη βάση μιας πεποίθησης που θα έλεγε ότι αύριο θα κερδίσω το λαχείο.

Αυτό το γενικό εμπειριστικό σχήμα ο Χιουμ το εφαρμόζει και στη θεωρία του για τις *ηθικές αξίες* (ηθικές αξιολογικές κρίσεις) και την Ηθική.[178]

---

174 Woolhouse 2003, 217.

175 Αντιπαραβάλετε αυτή τη διάκριση του Χιουμ με την κριτική που είδαμε να επιχειρεί να αρθρώσει ο Αριστοτέλης απέναντι στην ιδεοκρατική (λογοκρατική) προσέγγιση του Πλάτωνα στα ζητήματα της πράξης, όπου, αντιληφθήκαμε να λέει ο Αριστοτέλης, η γνώση για τις ιδέες δεν αρκεί για να μας καθοδηγήσει στην πράξη, όπου έχουμε ένυλη εμπλοκή μας με άλλα ανθρώπινα και μη ανθρώπινα όντα.

176 Παρατίθεται στο Woolhouse 2003, 228.

177 Βλέπε Woolhouse 2003, 224-5.

178 Στις Ενότητες Ε και ΣΤ θα δούμε με ποιο τρόπο. Οι στοιχειωδέστερες, πάντως, σχετικές πεποιθήσεις με βάση τις οποίες γίνεται

## Το ζήτημα της ελευθερίας στην πρακτική μας ζωή

Πρώτα απ' όλα, τα προηγούμενα πορίσματα χρησιμοποιούνται για την πραγμάτευση του ζητήματος της *ελευθερίας* της βούλησης. Η ελευθερία αυτή είναι ζήτημα, διότι, αφενός, υπάρχουν φιλόσοφοι, οι *ντετερμινιστές*, οι οπαδοί του φυσιοκρατικού αιτιοκρατικού προκαθορισμού, και αφετέρου οι υποστηρικτές της ελευθερίας της βούλησης.

Οι πρώτοι θεωρούν ότι ο άνθρωπος είναι και αυτός ένα φυσικό σύστημα που υπόκειται στην ισχύ των αιτιοκρατικών νόμων, οι οποίοι έχουν και ντετερμινιστικό (προκαθοριστικό) χαρακτήρα. Πράγμα που σημαίνει ότι καθετί που (και) οι άνθρωποι κάνουν οφείλεται στην επίδραση κάποιου προγενέστερου αιτίου, το οποίο, επιπλέον (ντετερμινισμός), προσδιορίζει ή προκαθορίζει και το αποτέλεσμα της δράσης αυτής, κ.λπ.

Οι δεύτεροι ισχυρίζονται ότι η ανθρώπινη δράση εκκινεί από τον λόγο, η λειτουργία του οποίου είναι ανεξάρτητη (ελεύθερη) από τη φυσική αιτιοκρατία. Ο λόγος αποφασίζει εν κενώ και ex nihilo, *ανεξάρτητα* από προγενέστερες ή τρέχουσες φυσικές επιδράσεις, και καθορίζει τις ενέργειές μας.

## "Ελευθερία της βούλησης" και ελευθερία της αυθορμησίας στον Χιουμ

Ο Χιουμ επανατοποθετεί το ζήτημα σε νέα βάση. Από τις γνωσιολογικές αναλύσεις του κατέληξε στο ότι, από τη μια, (γνώσιμη) πραγματική φύση για εμάς είναι μόνο αυτή που μας παρουσιάζεται στην εμπειρία, και σε αυτήν δεν υπάρχει κάπου κρυμμένη μέσα της μια αιτιοκρατία και ένας προκαθορισμός αιτίων και αποτελεσμάτων σαν αυτόν που υποθέτουν οι ντετερμινιστές. Δεν υπάρχει στη φύση μια *αναγκαία μεταφυσική σύνδεση* (connection), στις σχέσεις αιτίας αποτελέσματος, σαν αυτή για την οποία μιλούν οι ντετερμινιστές. Από την άλλη, όμως, διαπίστωσε ότι η επιτέλεση των ανθρώπινων πράξεων μπορεί να υπακούει σε νομολογικές κανονικότητες σαν και αυτές που αφορούν τις *σταθερές συζεύξεις φυσικών γεγονότων*, π.χ., τα πρωινά ο Ήλιος ανατέλλει, η φωτιά συνοδεύεται από καπνό, κ.λπ. Στην *Έρευνα για την Ανθρώπινη Νόηση*, γράφει ο Χιουμ:

> Η σύζευξη μεταξύ κινήτρων και εθελούσιων [voluntary] πράξεων είναι τόσο κανονική και ομοιόμορφη όσο και η αντίστοιχη μεταξύ της αιτίας και του αποτελέσματος σε οποιοδήποτε τομέα της φύσης.[179]

Αυτό που εννοεί ως "ελευθερία της βούλησης" ο Χιουμ είναι διττό. Από τη μια, ο ίδιος δέχεται ότι μεταξύ "βούλησης" και δράσης υφίστανται σταθερές αιτιακές συζεύξεις (π.χ., όποτε "μου έρχεται"[180] να κουνήσω το δαχτυλάκι μου το δαχτυλάκι μου γενικά κουνιέται), αλλά όχι και αναγκαίες αιτιακές συνδέσεις (π.χ., το δαχτυλάκι μου κουνιέται εξαιτίας μιας αναγκαίας μεταφυσικής σύνδεσης μεταξύ του "μου έρχεται να έρχεται να κινήσω το δαχτυλάκι μου" και κίνησης του μικρού δαχτύλου μου). Από την άλλη, ως βούληση (will) ο ίδιος δεν εννοεί τίποτα παραπάνω από την επίγνωση του ότι κάτι συμβαίνει μέσα μας ή μια ενέργεια εκκινεί από εμάς.[181] Επίσης, δέχεται μια "ελευθερία" της βούλησης εννοημένη ως *αυθορμησία* (spontaneity),[182] δηλαδή ως δυνατότητα δράσης που εκκινεί από έναν έλλογο άνθρωπο *χωρίς* εξωτερικό εξαναγκασμό (διαταγή, απειλή, υποβολή, κ.λπ.). Σε τούτη την ιδέα ελευθερίας βασίζεται εξ άλλου, κατά τον Χιουμ, και ο θρησκευτικός ή νομικός καταλογισμός.[183]

## Η διαμόρφωση του ήθους και η ηθική κρίση μας

Τούτες οι κανονικότητες *κινήτρων και (αυθόρμητων) πράξεων* αποτελούν στην πραγματικότητα τον διαμορφούμενο και ίσως κάποτε σταθερά διαμορφωμένο *χαρακτήρα* (ήθος, moral) του ανθρώπου. Π.χ., κάποιοι πράττουν με τρόπο που η αυθορμησία τούς οδηγεί σε συμπεριφορές που γενικά βοηθούν τους άλλους στις δυσκολίες τους, ενώ κάποιοι άλλοι πράττουν με τρόπο που η αυθορμησία τους δεν οδηγεί σε πράξεις που γενικά προσβάλλουν τους άλλους κατάμουτρα, ή μπορεί να υπάρχουν άνθρωποι που γενικά "τη φυλάνε" επί πολλά χρόνια σε κάποιον (μνησίκακοι), άνθρωποι που γενικά ξεγελάνε όσους δείχνουν εμπιστοσύνη, κ.λπ.

Στην ηθική κρίση μας μοιάζει να προσφέρονται μόνο αυτά τα δύο στοιχεία, δηλαδή (α) τα αποτελέσματα των πρά-

---

αυτό είναι του τύπου «γνωρίζω από την εμπειρία μου πως αυτές κι αυτές οι ενέργειες μου προκαλούν πόνο», «γνωρίζω από την εμπειρία μου πως αυτές κι αυτές οι ενέργειες που προκαλούν ηδονή», κ.λπ.

179 Παρατίθεται στο Woolhouse 2003, 231.

180 Ακόμα δεν έχουμε μιλήσει για το τι ακριβώς μπορεί να συνιστά κίνητρο μιας δράσης στον Χιουμ, π.χ., ο λόγος ή η όρεξη (επιθυμία). Έτσι, τούτη η έκφραση διατηρεί μια εσκεμμένη ασάφεια.

181 «Of all the immediate effects of pain and pleasure, there is none more remarkable than the *will*; […] though properly speaking, it be not comprehended among the passions […] [B]y the will, I mean nothing but the *internal impression we feel and are conscious of, when we knowingly give rise* to any new motion of our body, or new perception of our mind.» (*T*, 2.3.1.2· οι εμφάσεις προστέθηκαν).

182 Τον όρο spontaneity (στα αγγλικά) ή Spontanität ή Spontaneität (στα γερμανικά) έχουμε μάθει γενικά να τον αποδίδουμε στα ελληνικά ως «αυθορμησία». Ωστόσο, οι ξενικοί αυτοί όροι χρησιμοποιήθηκαν αρχικά για να αποδώσουν τον αριστοτελικό όρο «αυτόματον».

183 Βλ. και Copleston 1994, 324 κ.εε.

ξεων κάποιου, και (β) ο χαρακτήρας του που μαρτυρείται από τις κανονικότητες σύνδεσης κινήτρων και αυθόρμητων πράξεων που τον χαρακτηρίζουν, δηλαδή το πώς γενικά τείνει να αντιδρά ένας άνθρωπος κάτω από τις τάδε ή τις δείνα περιστάσεις. Ωστόσο, τούτος ο χαρακτήρας (ήθος) μόνο "μαρτυρείται" υποθετικο-συναγωγικά από τις πράξεις του και τα αποτελέσματά τους. Το εμπειρικά δεδομένο σε εμάς είναι το πρόσωπο και τα αποτελέσματα των πράξεών του. Αν ένα πρόσωπο παρουσιάζει σε εμάς την τάδε κανονικότητα πράξεων και αποτελεσμάτων τους εκτιμάται ως καλό (αγαθό). Αν παρουσιάζει τη δείνα κανονικότητα, οι πράξεις είναι κακές επιτιμάται ως κακό.[184]

Σε αυτή την εμπειριστική προσέγγιση του ήθους και της πράξης, λοιπόν, το ήθος είναι κάτι προσωπικό και απρόσβατο σε εμάς και το μόνο που πραγματικά έχουμε προς ηθική κρίση είναι οι πράξεις στα αποτελέσματά τους.[185]

## Το ήθος μας διαμορφώνεται από τις αρχές του πράττειν μας, δηλαδή οι πεποιθήσεις μας για αξίες

Πάντως, το πώς κάποιος άνθρωπος συμβαίνει να αναπτύσσει πρακτικές συμπεριφορές που χαρακτηρίζονται από τη μία ή την άλλη κανονικότητα εξαρτάται από το *ποιες πεποιθήσεις* αυτός διαμορφώνει *για τα πρακτικά ζητήματα*. Π.χ., κάποιος λέει «όταν με βλάπτουν πρέπει (οφείλω) να αντιδρώ», «ακόμα κι αν με προσβάλλουν, εγώ δεν πρέπει να (οφείλω να μην) οργίζομαι», «όταν βλέπω κάποιον που έχει ανάγκη από βοήθεια πρέπει (οφείλω) να τον βοηθώ», «αν κάποιος βρίσκεται σε αδυναμία πρέπει (οφείλω) να τον εκμεταλλεύομαι», κ.λπ. Αυτές οι πεποιθήσεις διαμορφώνονται στην πορεία της προσωπικής εμπειρίας μας (βιώματα) από τη δράση μας και τα αποτελέσματά της μέσα στο πλαίσιο της κοινωνίας, και από τις αντιδράσεις των άλλων έναντί τους. Παράλληλα, αυτές οι πεποιθήσεις μας συν-διαμορφώνουν τις κανονικές συνδέσεις του ήθους μας μεταξύ κινήτρων και αυθόρμητων πράξεών μας.

Αντιλαμβανόμαστε, λοιπόν, ότι κεντρικό ζήτημά μας στη φιλοσοφία του Χιουμ είναι οι πεποιθήσεις για συνδέσεις πρακτικών ζητημάτων, οι οποίες βρίσκονται να διαμορφώνουν τον χαρακτήρα (ήθος) και τις κανονικότητες της συμπεριφοράς. Κεντρικό ζήτημά μας, δηλαδή, είναι οι *αρχές*, τα «πρέπει» στις προηγούμενες πεποιθήσεις για συνδέσεις πρακτικών ζητημάτων. Αυτές οι αρχές ρυθμίζουν και καθοδηγούν την πράξη που συμβαίνει να εμπίπτει στη δικαιοδοσία της Ηθικής, δηλαδή (τουλάχιστον) την πράξη που στρέφεται προς τους ανθρώπους ή που έχει επιπτώσεις στους ανθρώπους· την πράξη που συμβαίνει να αποτιμάται ηθικά ως, εν τέλει, καλή (αγαθή) ή κακή.

Οι εν λόγω αρχές ή τα εν λόγω «πρέπει» καθοδηγούν έτσι την ηθικά αποτιμήσιμη πράξη. Αυτές οι πεποιθήσεις μας δεν είναι, όμως, τίποτα άλλο από τις ηθικές *αξίες* μας, από τις αξιολογήσεις μας. Κάθε τέτοιο «πρέπει» ή «οφείλω» υπονοεί ένα «είναι ευχάριστο να», «είναι χρήσιμο να», «είναι καλό να» , κ.λπ., ή, γενικότερα, ένα «αξίζει να».

## Οι ηθικές αξιολογήσεις μας αφορούν το τι πιστεύουμε τελικά ως καλό ή κακό

Ας δούμε, τώρα, πως διαμορφώνονται οι ειδικά ηθικές πεποιθήσεις μας και με ποιο τρόπο ρυθμίζουν τον χαρακτήρα και καθοδηγούν την πράξη.

Κατ' αρχάς, όταν μιλάμε εδώ για χαρακτήρα εννοούμε μια συγκεκριμένη οργάνωση της ψυχικής ζωής μας, τέτοια που την κάνουν να βρίσκεται στην κατάσταση ενός ήθους που να τείνει, σε δεδομένες περιστάσεις, να αντιδρά προς συγκεκριμένες πρακτικές επιλογές, στη βάση συγκεκριμένων πεποιθήσεων για συνδέσεις πρακτικών γεγονότων (στη βάση των αξιολογήσεών μας). Αυτή η οργάνωση της ψυχικής ζωής, όμως, διαμορφώνεται στην πορεία, ακολουθώντας τη διαμόρφωση των αξιών μας, δηλαδή τις συγκεκριμένες πεποιθήσεις μας για τα πρακτικά ζητήματα.[186] Εν τέλει, οι ζητούμενες πεποιθήσεις είναι οι πεποιθήσεις για τις ηθικές αξίες, δηλαδή οι αξιολογήσεις μας περί του τι, σε τελευταία ανάλυση, είναι *καλό* ή *κακό*. Π.χ., είναι καλό να βοηθάς έναν άνθρωπο στη δυσκολία του, "άρα"[187] οφείλει κανείς όταν βλέπει κάποιον σε δυσκολία να τον βοηθά, κ.λπ. Ή είναι κακό να σκοτώνεις κάποιον, "άρα" οφείλει κανείς να μην σκοτώνει, κ.λπ. Ο χαρακτήρας, λοιπόν, που είναι διαμορφωμένος με βάση τις συγκεκριμένες πεποιθήσεις περί ηθικά καλού και κακού, βρίσκεται να τείνει να συμπεριφερθεί έτσι και έτσι, όταν επικρατούν τέτοιες και τέτοιες συνθήκες δράσης.

## Η διάκριση του Χιουμ μεταξύ γεγονότων και αξιών («είναι» και «οφείλειν»)

Έτσι, ανακύπτει το περιβόητο πρόβλημα που διατυπώνει ο Χιουμ και αφορά το ότι από πεποιθήσεις για γεγονότα, οι οποίες εκφράζουν το *«είναι»* («is») δεν συνάγονται πεποιθήσεις για το πρακτέο, δηλαδή για τις αξίες που θα καθοδηγήσουν τις πράξεις μας, πεποιθήσεις που εκφράζουν το *«οφείλειν»* («ought»).[188]

---

184 Μένει, βέβαια, ακόμα να πούμε ακριβώς ποια κανονικότητα χαρακτηρίζεται όντως ως καλή και ποια ως κακή.

185 Βλέπε, όμως, και τη σχετική Παράγραφο, για τις τρεις κατευθύνσεις της ηθικής σκέψης, στην Ενότητα Ζ.

186 Οι πεποιθήσεις αυτές δεν είναι πεποιθήσεις για φυσικά γεγονότα ή λογικά συμπεράσματα από τέτοιες πεποιθήσεις. Copleston 1994, 319.

187 Όπως θα δούμε σε λίγο, αυτό το «"άρα"» είναι εξαιρετικά ολισθηρό στο πλαίσιο της ηθικής σκέψης γενικά, αλλά και στο σύστημα του Χιουμ ειδικότερα.

188 «In every system of morality, which I have hitherto met with, I have always remarked, that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of a God, or makes observations concerning human affairs; when of a

Από τη μια, λοιπόν, φαίνεται να έχουμε γνώσεις για γεγονότα, δηλαδή για το τι ουδέτερα –υποτίθεται– παρατηρούμε να *είναι* (τι υπάρχει, τι συμβαίνει, πώς έχει κάτι, κ.λπ.) και, από την άλλη, τίθενται ως ζητούμενο πεποιθήσεις για το τι θα έπρεπε να είναι ή τι θα *όφειλε* να είναι (ή να συμβαίνει, κ.λπ.). Οπότε, το ζήτημα του πώς γεννώνται οι δεύτερες είναι ζήτημα του τι μεσολαβεί και εκτός από την ουδέτερη –υποτίθεται– καταγραφή αυτού που βλέπουμε στα πράγματα να είναι, τείνουμε και να διαμορφώσουμε μια στάση για το πώς τα πράγματα θα έπρεπε (όφειλαν) να είναι. Ο ζητούμενος καταλύτης γι' αυτή την όχι *καταγραφική* ή *περιγραφική*, αλλά *αποτιμητική* ή "*κανονιστική*"[189]στάση μας απέναντι στα πράγματα, πρέπει να είναι κάτι που να δείχνει ότι τα γεγονότα δεν είναι για εμάς μόνο ουδέτερα δεδομένα που τα καταγράφουμε, αλλά έχουν για εμάς επιπτώσεις, "μετράνε" για εμάς αρνητικά ή θετικά, κ.λπ., θέλουμε ή δεν θέλουμε ή ευχόμαστε και απευχόμαστε να μας συμβαίνουν.

## Ο ρόλος του θυμικού και των επιθυμιών

Τα γεγονότα, λοιπόν, "μετράνε" για εμάς θετικά ή αρνητικά, με τρόπο που θέλουμε ή δεν θέλουμε να συμβαίνουν, που θέλουμε να μπορούσαμε ή να πρέπει, κ.λπ., να επιδιώξουμε ή να αποφύγουμε. Η ιδέα του Χιουμ είναι ότι τα γεγονότα αποτιμώνται κάπως έτσι, επειδή στη σύστασή μας ανήκει και η *θυμικότητα* και το επιθυμητικό. Από τη μια, τα γεγονότα καταγράφονται στον λόγο μας και γενικεύονται επαγωγικά. Από την άλλη, τα γεγονότα "επιπίπτουν" στο θυμικό μας και αποτιμώνται έτσι ή αλλιώς, διεγείροντας, αντίστοιχα, το επιθυμητικό μας και τη δράση μας είτε προς επιδίωξή τους είτε προς αποφυγή τους. Στα επόμενα, όμως, θα δούμε αναλυτικότερα τι ακριβώς έχει να πει ο Χιουμ για όλη τούτη τη δεύτερη διεργασία.

## Τα πάθη διαμορφώνουν τις αξίες μας και κινητοποιούν τη δράση μας

Ένας συγκεκριμένος χαρακτήρας διαμορφώνεται στη βάση των πεποιθήσεών του για αξίες, αλλά τόσο οι πεποιθήσεις αυτές όσο και οι δράσεις μας σύμφωνα με αυτές οφείλονται από την εμπειρία μας (βίωση ή αντίδραση) αναφορικά με τα *πάθη*, τα *συναισθήματα*, και τις *επιθυμίες* μας — και όχι στην απλή παρατήρηση και σύνδεση ουδέτερων γεγονότων. Κατά τον Χιουμ, στα πάθη, τα συναισθήματα και τις επιθυμίες [190] έχουμε την εμπειρία των αξιών, δηλαδή, εν τέλει, σε αυτά είναι που διενεργείται μια αποτίμηση ερεθισμάτων ή γεγονότων ως καλών ή κακών. Αυτά είναι δηλαδή που καθοδηγούν τη διαμόρφωση των πεποιθήσεών μας για αξίες. Από την άλλη, αυτά (στην πραγματικότητα ή την προοπτική τους) είναι που κινητοποιούν και τις ενέργειές μας για πραγματοποίηση ή για την αποφυγή του καλού ή του κακού. Η βίωση ή η προοπτική της βίωσης του τάδε ή του δείνα πάθους στηρίζει μια σχετική πεποίθηση για αξίες και κινητοποιεί την τάδε ή τη δείνα σχετική αντίδρασή μας.[191] Με αυτή την έννοια, ο Χιουμ ισχυρίζεται, επίσης, ότι οι αξίες είναι, τρόπον τινά, οι "χρωματισμοί" που προβάλλει το θυμικό μας και οι επιθυμίες μας πάνω στα φυσικά πράγματα, τα οποία από μόνα τους δεν έχουν εγγενείς αξίες.[192]

## Το ένστικτο της έλξης από την ηδονή και της απώθησης από τον πόνο: καλό και κακό

Στη φιλοσοφία του Χιουμ, λοιπόν, είναι τα εν γένει πάθη ή, όπως θα μπορούσαμε να πούμε, η θυμικότητά μας και το

---

sudden I am surprized to find, that instead of the usual copulations of propositions, is, and is not, I meet with no proposition that is not connected with an ought, or an ought not. This change is imperceptible; but is, however, of the last consequence. For as this ought, or ought not, expresses some new relation or affirmation, it is necessary that it should be observed and explained; and at the same time that a reason should be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it. But as authors do not commonly use this precaution, I shall presume to recommend it to the readers; and am persuaded, that this small attention would subvert all the vulgar systems of morality, and let us see, that the distinction of vice and virtue is not founded merely on the relations of objects, nor is perceived by reason.» (*T*, 3.1.1).

189 Για το ζήτημα του αν δικαιολογείται *κανονιστικότητα* στο πλαίσιο της εμπειριστικής Ηθικής του Χιουμ βλέπε και παρακάτω.

190 Όπως παρατηρεί η Σμίτερ (Schmitter), στην ανάλυση του Χιουμ υπάρχει η τάση να ανάγονται τα πάθη [και τα συναισθήματα] σε επιθυμίες. Αυτό ισχύει, π.χ., και στην Κοχόν (Cohon) «According to Hume's theory of the mind, the passions (what we today would call emotions, feelings, and desires)» (Cohon 2010). Αυτό, όμως, δεν μοιάζει σωστό, αφού τα πάθη είναι κάτι περισσότερο [ή τουλάχιστον κάτι άλλο] από έλξη ή απώθηση [στις επιθυμίες] (Schmitter, 2010, §7· οι εμφάσεις προστέθηκαν).

191 Στη βιβλιογραφία έχει τεθεί το ζήτημα του κατά πόσο ο Χιουμ επιμένει πάντα στην αρχική ιδέα της *Πραγματείας* ότι οι αξιολογήσεις μας είναι θέμα ψυχολογίας των συγκινήσεων ή συναισθημάτων, δεδομένου ότι στον τόμο για την *Έρευνα των Ηθών* δεν επαναλαμβάνεται η σχετική ανάλυση. Ωστόσο, αναλυτές του Χιουμ, όπως ο Αρντάλ (Ardal), επιμένουν ότι η βάση της αξιολογίας του Χιουμ *δεν αλλάζει* (Ardal 1978).

192 «The former conveys the knowledge of truth and falsehood; the latter gives the sentiment of beauty and deformity, vice and virtue. The one discovers objects as they really stand in nature, without addition or diminution; the other has a productive capacity; and *gilding and staining all natural objects with the colors borrowed from internal sentiment* raises, in a manner, a new creation.» (*E*, Appendix I.5). Αυτή την ιδέα ότι οι αξίες συνιστούν θυμικές-ορεκτικές προβολές του υποκειμένου που απλώς "χρωματίζουν" τα φυσικά πράγματα ή γεγονότα, θα την δούμε και σε άλλους φιλοσόφους στα επόμενα κεφάλαια, ενώ θα αποτελέσει και καταφυγή αμηχανίας και για τον Χούσερλ (Husserl).

επιθυμητικό μας που βιώνει ή ορίζει ή αναγνωρίζει ό,τι αποτιμάται ως καλό ή κακό. Πιο συγκεκριμένα, η αναγνώριση του καλού και του κακού οφείλεται στο *ένστικτο* της *έλξης μας από την ηδονή και της απώθησής μας από τον πόνο* ή από ό,τι αναμένεται ή προβλέπεται πως θα προκαλέσει ηδονή ή πόνο. Στη βάση αυτού του ενστίκτου, ακριβώς, ισχυρίζεται ο Χιουμ, είναι που *ο νους ταυτίζει με το καλό εκείνο που (με τον έναν ή τον άλλο τρόπο) προκαλεί ηδονή και με το κακό εκείνο που προκαλεί πόνο*. Έτσι οι αξίες μας του καλού και του κακού καθίσταται ηθικοί οδηγοί πράξης, π.χ., «εφόσον αυτή η πράξη προκαλεί πόνο, είναι κακή, και οφείλω[193] να την αποφεύγω», κ.λπ.[194]

## Δ. ΤΑ ΠΑΘΗ ΚΑΙ Ο ΛΟΓΟΣ ΣΤΗΝ ΠΡΑΞΗ

### Δεν είναι ο λόγος κίνητρο των πράξεών μας, αφού είναι "αναίσθητος" έναντι του καλού και του κακού

Ενδεχομένως εδώ να αναρωτηθεί κανείς. Μα, μπορεί ο Χιουμ, ως υπεύθυνος άνθρωπος και διανοούμενος φιλόσοφος, να ισχυρίζεται στα σοβαρά ότι κίνητρα των πράξεών μας δεν μπορεί παρά να είναι, εν ολίγοις, μόνο τα *πάθη* μας; [195] Δεν ισχύει ότι η ανθρωπινότητά μας συνίσταται στο ότι έχουμε τον *λόγο* ως ειδοποιό διαφορά μας από τα ζώα και, άρα, η όλη συμπεριφορά μας, τόσο η γνωσιακή όσο και η πρακτική οφείλει, αν είναι να διατηρεί το χαρακτηριστικό της ανθρωπινότητάς μας, να εκκινεί από το λόγο; Δεν είναι αλήθεια ότι, ως άνθρωποι, διακρινόμαστε για το ότι ο λόγος συνιστά το κίνητρο των πράξεών μας; Στην *Πραγματεία*, ο Χιουμ είναι πολύ ξεκάθαρος στη σχετική τοποθέτησή του:

> Ο λόγος είναι και οφείλει να είναι μόνο ο δούλος των παθών και δεν μπορεί να καμωθεί ότι κατέχει κανέναν άλλο αξίωμα από το να τα υπηρετεί και να τα υπακούει. (*T*, 2.3.3)[196]

Τόσο οι πεποιθήσεις για πρακτικά ζητήματα (το «πρέπει» τους) που σχηματίζονται στον λόγο όσο και οι ενέργειες που θα ξεδιπλωθούν προϋποθέτουν τη βίωση ή την προοπτική βίωσης ενός πάθους, δηλαδή, όπως θα λέγαμε, ένα θυμικό συμβάν.[197]

### Ο λόγος παριστά μόνο το είναι· ούτε θέτει το οφείλειν (αξίες) ούτε διατάζει τη θέληση

Ο λόγος είναι απλώς και μόνο η ικανότητα για σκέψη, δηλαδή για σύνδεση ιδεών ή ζητημάτων που αφορούν γεγονότα (τρέχοντα ή γενικές κανονικότητες) και συλλογισμό. Λέει μόνο πώς είναι ή πώς μπορεί να είναι τα πράγματα, καθώς

---

193 Το τι ακριβώς τύπου ή το ποιο ακριβώς νόημα υποκρύπτεται πίσω από ένα τέτοιο χιουμιανό «οφείλω» είναι ένα θέμα που θα το επεξεργαζόμαστε και στα επόμενα.

194 Όπως φαίνεται, αυτή είναι η βάση πάνω στην οποία αργότερα αναπτύσσεται η ωφελιμιστική Ηθική των Μπένθαμ και Μιλ στην οποία επιχειρείται (ειδικά στον δεύτερο) μια "κανονικοποίηση" της δομής που ανακάλυψε ο Χιουμ (ηδονή-πόνος  διαμόρφωση ήθους), λαμβάνοντας υπ' όψιν ένα συνθετότερο υπολογισμό των βλαβών και ωφελειών που μπορεί να μην είναι άμεσα παρούσες κατά την πρωτογενή βίωση, αντίστοιχα, ηδονής και πόνου.

195 «[R]eason alone can never be a motive to any action of the will» και «[it] can never oppose passion in the direction of the will» (*T*, 2.3.3.1). Είναι σαν να συντάσσεται εδώ ο Χιουμ με αυτό που ο Σωκράτης στον Πρωταγόρα απορρίπτει σαν την «γνώμη των πολλών»: «δοκεῖ δὲ τοῖς πολλοῖς περὶ ἐπιστήμης τοιοῦτόν τι, οὐκ ἰσχυρὸν οὐδ' ἡγεμονικὸν οὐδ' ἀρχικὸν εἶναι: οὐδὲ ὡς περὶ τοιούτου αὐτοῦ ὄντος διανοοῦνται, ἀλλ' ἐνούσης πολλάκις ἀνθρώπῳ ἐπιστήμης οὐ τὴν ἐπιστήμην αὐτοῦ ἄρχειν ἀλλ' ἄλλο τι, τοτὲ μὲν θυμόν, τοτὲ δὲ ἡδονήν, τοτὲ δὲ λύπην, ἐνίοτε δὲ ἔρωτα, πολλάκις δὲ φόβον» (*Πρωταγόρας*, 352b). Ισχυρή μοιάζει να είναι εδώ επίσης η αντήχηση της —βασιζόμενης «στα φαινόμενα»— εναντίωσης του Αριστοτέλη στον Σωκράτη και στον Πλάτωνα στο *Περί Ψυχής* και στα *Ηθικά Νικομάχεια*, π.χ., «διάνοια δ' αὐτὴ οὐθὲν κινεῖ» (*HN*, 1139a36). Στην πρόταση Ηθικής που θα καταθέσει αργότερα ο Καντ, δηλαδή στη φιλοσοφική του ερμηνεία περί καλού και κακού, το ειδικό βάρος της θα συνίσταται στην εναντίωσή του προς τούτη την ιδέα του Χιουμ.

196 «His view is not, of course, that reason plays *no* role in the generation of action; he grants that reason provides information, in particular *about means to our ends*, which makes a difference to the direction of the will. His thesis is that reason *alone* cannot move us to action; the *impulse to act* itself must come from passion. The doctrine that reason alone is merely the "slave of the passions," i.e., that reason pursues knowledge of abstract and causal relations solely in order to achieve passions' goals and provides no impulse of its own, is defended in the *Treatise*, but not in the second *Enquiry*, although in the latter he briefly asserts the doctrine without support. Hume gives three arguments in the *Treatise* for the motivational "inertia" of reason alone.» (Cohon 2010, §3· οι εμφάσεις προστέθηκαν).

197 «Hume claims that moral distinctions are not derived from reason but rather from sentiment. His rejection of ethical rationalism is at least twofold. Moral rationalists tend to say, first, that moral properties are discovered by reason, and also that what is morally good is in accord with reason (even that goodness consists in reasonableness) and what is morally evil is unreasonable. Hume rejects both theses.[...] Causal reasoning, by contrast, does infer matters of fact pertaining to actions, in particular their causes and effects; but the vice of an action (its wickedness) is not found in its causes or effects, but is only apparent when we consult the sentiments of the observer. Therefore moral good and evil are not discovered by reason alone. […] "actions do not derive their merit from a conformity to reason, nor their blame from a contrariety to it" (T, 458): it is not the reasonableness of an action that makes it good, or its unreasonableness that makes it evil. […] This argument about motives concludes that moral judgments or evaluations are not the products of reason alone.» (Cohon 2010, §4).

και το τι παρατηρείται να προκύπτει ότι συνιστά αίτιο πραγμάτων που είναι.[198] Από πουθενά δεν προκύπτει ότι ο λόγος μπορεί από μόνος του να πει «πρέπει να» («οφείλεις να») – ή, και να το συλλάβει/πει, θα είναι απλώς μια σκέτη σύνδεση εννοιών με αυτούς τους όρους και τίποτα παραπάνω. Πολύ περισσότερο δεν μπορεί να διατάξει «κάνε!» ή «μην κάνεις!», και να *κινητοποιήσει* έτσι τη βούληση (θέληση) για πράξη, και μάλιστα όταν τα πάθη και τα συναισθήματα έχουν ήδη προτιμήσει τι επιθυμούν να έχουν ή τι θα επιθυμούσαν να είναι, δηλαδή τι επιθυμούν να πραγματοποιηθεί ως καλό ή να αποφευχθεί ως κακό.[199] Σύμφωνα με την περιβόητη φράση του,

Το να προτιμήσω να καταστραφεί ο κόσμος παρά εγώ να γρατζουνίσω το δαχτυλάκι μου δεν είναι κάτι που εναντιώνεται στον λόγο. (*T*, 2.3.3)[200]

Ο λόγος, εν προκειμένω, απλώς *σκέφτεται* τις εξής δύο προτάσεις: (α) «Η ενέργεια Α οδηγεί στην καταστροφή του κόσμου», (β) «Η ενέργεια Β οδηγεί στο γρατζούνισμα του μικρού μου δαχτύλου». Ίσως μάλιστα να φτάσει και να σκεφτεί «η καταστροφή του κόσμου είναι κάτι πολύ κακό» και «το γρατζούνισμα του μικρού μου δαχτύλου κάτι πολύ λίγο κακό». Από την άποψη του λόγου, πάντως, τα μέλη αυτών των δύο ζευγών προτάσεων είναι ηθικώς ή πρακτικώς ισοσθενή ή, καλύτερα, απλώς ουδέτερα ή αδιάφορα. Ο λόγος είναι *αναίσθητος* στην όποια αξία τούτων των καταστάσεων πραγμάτων· παριστάνει, αλλά δεν "συγκινείται".

Όταν η προτίμησή μου είναι να κάνω το (β), ο λόγος δεν μπορεί να κάνει κάτι παραπέρα. Ίσως ακόμα και αν εννοιολογικά *γνωρίζει* ότι «η καταστροφή του κόσμου είναι κακό πράγμα», ακόμα και τότε δεν θα μπορούσε να κάνει κάτι για να μην το *επιθυμώ*[201]— να με συγκρατήσει από την προτίμηση της καταστροφής του κόσμου, να επενεργήσει και να απενεργοποιήσει το κίνητρο που με καθοδηγεί να πράξω σύμφωνα με την προτίμηση. Το ζήτημα δηλαδή που είναι κρίσιμο για την πράξη δεν είναι τι *γνωρίζω* για το ποια θα είναι η συνέπεια της πράξης μου ή τι *γνωρίζω* για το αν αυτή θα χαρακτηρίζεται ως «καλή» ή «κακή», αλλά το πώς "*συγκινούμαι*" να προτιμώ να θέλω να κάνω. Για τον Χιουμ, το τι προτιμώ είναι ζήτημα του πώς έχω "συγκινηθεί". Είναι, δηλαδή, ζήτημα *αισθήματος* (feeling) και *πάθους* (passion).[202]

## Κίνητρα των αξιολογήσεων και των δράσεών μας είναι τα πάθη, οι συγκινήσεις, και τα ηθικά συναισθήματα – όχι ο λόγος (ή και η βούληση)

Στον Χιουμ, τα πάθη (passions), οι συγκινήσεις (emotions) και τα ηθικά συναισθήματα (moral sentiments) είναι κατ' αρχάς αναστοχαστικές εντυπώσεις (και κατόπιν ίσως και ιδέες), οι οποίες προκαλούνται αιτιακά από (εντυπώσεις ή) ιδέες αντιλήψεων πόνου ή ηδονής, πείνας ή δίψας, κ.λπ., (ή, για τον Χιουμ, ευχαρίστησης και δυσαρέσκειας και άλλων όμοιων ζευγών αισθημάτων). [203] Γενικά μιλώντας (στη συνέχεια θα τα αναλύσουμε περισσότερο), είναι αυτά ακριβώς

198 Με τον όρο «λόγος» ο Χιουμ εννοεί ακόμα και την απλή πεποίθηση στην αλήθεια μιας σύνδεσης ιδεών (ακόμα και αν αυτό που λέει η σύνδεση δεν συμβαίνει να είναι αληθές). Ο λόγος παρέχει ανάλυση για τα δεδομένα της πράξης και, έτσι, συνιστά ασφαλή βάση για την επιτυχία ή την αποτυχία της πράξης. Μπορεί επίσης, δέχεται ο Χιουμ, αν μου δείξει κάποιος ότι η θέλησή μου να κάνω κάτι βασιζόταν σε μια ψευδή πεποίθηση, η θέλησή μου αυτή να εξασθενήσει. Ωστόσο, και πάλι, η θέση του Χιουμ μένει ανέπαφη, αφού πάντα, το αν θα προβώ σε μια ενέργεια ή όχι δεν είναι ζήτημα του λόγου, αλλά της επιθυμίας μου (desire), η οποία απλώς συμβαίνει να εξαρτάται από ό,τι βλέπω, γνωρίζω, ή πιστεύω ότι ισχύει ή συμβαίνει στον κόσμο. Βλ. Ardal 1978, 12-3. Το ότι η ιδέα αυτή έχει βάση φαίνεται και από το ότι μπορεί να *γνωρίζω* καλά ότι κάτι είναι κακό (να το γνωρίζω *εννοιολογικά*, ως ιδέα), αλλά αυτό να μην αρκεί για να αποτραπεί η επιθυμία μου από το να το πράξω.

199 Παρατηρείστε εδώ την ανάγκη να γίνει λόγος για τη βούληση (θέληση) (will) ως κάτι διαφορετικό από την επιθυμία (desire). Η επιθυμία είναι για τον Χιουμ ένα πάθος, μια έντονη έλξη που νοιώθουμε για ένα πράγμα, πρόσωπο, ή κατάσταση. Τη βούληση (θέληση), από την άλλη, θυμίζουμε ότι την ορίζει πολύ απλά ως εξής: «By the will, I mean nothing but the internal impression we feel and are conscious of, when we knowingly give rise to any new motion of our body, or new perception of our mind» (*T*, 2.3.1.2). Για όλα αυτά βλέπε και στη συνέχεια.

200 «Interpreters disagree as to whether Hume is an instrumentalist or a skeptic about practical reason. Either way, Hume denies that reason can evaluate the ends people set themselves; only passions can select ends, and reason cannot evaluate passions. Instrumentalists understand the claim that reason is the slave of the passions to allow that reason not only discovers the causally efficacious means to our ends (a task of theoretical causal reasoning) but also requires us to take them. If Hume regards the failure to take the known means to one's end as contrary to reason, then on Hume's view reason has a genuinely practical aspect; it can indeed classify some actions as unreasonable. Skeptical interpreters read Hume, instead, as denying that reason imposes any requirements on action, even the requirement to take the known, available means to one's end» (Cohon 2010, §3).

201 Είναι ένα ζήτημα, βέβαια, και το εάν *βούλομαι* να κάνω το ίδιο. Θα δούμε στη συνέχεια πώς φτάνουμε σε αυτό.

202 «Passions (and volitions and actions), Hume says, do not refer to other entities; they are "original existence[s]," (*T*, 2.3.3.5), "original facts and realities" (T, 3.1.1.9), not mental representations of other things. Since Hume here understands representation in terms of copying, he says a passion has no "representative quality, which renders it a copy of any other existence or modification" (*T*, 2.3.3.5). Contradiction to truth and reason, however, consists in "the disagreement of ideas, considered as copies, with those objects, which they represent" (ibid.). Therefore, a passion (or volition or action), not having this feature, cannot be opposed by truth and reason. Hume says the argument, as applied to actions, proves two points. First, it shows that actions cannot be reasonable or unreasonable. Secondly, it shows that "reason cannot immediately prevent or produce any action by contradicting or approving of it" (*T*, 3.1.1.10)» (Cohon 2010, §3).

203 «An impression first strikes upon the senses, and makes us *perceive heat or cold, thirst or hunger, pleasure or pain*, of some

τα πάθη, οι συγκινήσεις και τα ηθικά συναισθήματα που συνιστούν τη βάση των αξιολογήσεών μας και τα κίνητρα των πράξεών μας· είναι αυτά μας ωθούν να δράσουμε. Πιο συγκεκριμένα, οι ιδέες πόνου ή ηδονής, κ.λπ., προκαλούν εντυπώσεις (αναστοχασμού) φόβου ή ελπίδας, επιθυμίας ή απώθησης,[204] οι οποίες (με τη μεσολάβηση της βούλησης) μας θέτουν επί το έργον στις δράσης μας. Τον τελικό καθορισμό των πράξεών μας τον αναλαμβάνει η βούληση[205] παίρνοντας την εντολή από τα πάθη μας.

Η παρεξήγηση, υποστηρίζει ο Χιουμ, ότι ο *λόγος* συνιστά κίνητρο για τις δράσεις μας, ίσως προκύπτει επειδή στις περισσότερες από αυτές τις περιπτώσεις ο λόγος συγχέεται με τα πάθη ήπιας εκδοχής. Θα δούμε ότι τα ήπια πάθη αξιολογούν δεδομένα και κινητοποιούν σε δράσεις, αλλά δεν γίνονται αρκούντως αισθητά και θεωρείται ότι, αντί για αυτά, ενήργησε ο λόγος.

## Ε. Η ΘΕΩΡΙΑ ΤΟΥ ΧΙΟΥΜ ΓΙΑ ΤΑ ΠΑΘΗ

### Τα πάθη και τα ηθικά συναισθήματα στο *Treatise*

Ο Χιουμ αναπτύσσει τη θεωρία του για τα πάθη (άμεσα και έμμεσα, με το μεγαλύτερο ενδιαφέρον για τα έμμεσα αγάπη/μίσος, υπερηφάνεια/ταπεινότητα), στο Βιβλίο 2 του *Treatise*, ενώ τη θεωρία του για τα ηθικά συναισθήματα (έγκριση απόρριψη) την αναπτύσσει στο βιβλίο 3 του *Treatise*. Η σύνδεση των δύο αναλύσεων, ωστόσο, παραμένει ερμηνευτικό πρόβλημα ακόμα και στις μέρες μας![206] Στα επόμενα θα επιχειρήσουμε, μεταξύ άλλων, να διαβάσουμε κάπως και τη σύνδεση αυτών των δύο αναλύσεων του Χιουμ.

### Η διαίρεση των παθών

Κατ' αρχάς, υπάρχουν πάθη[207] που αναδύονται *άμεσα* και πάθη που αναδύονται *έμμεσα*. Τα άμεσα χωρίζονται σε *ήπια*

---

kind or other. Of this impression there is *a copy* taken by the mind, which *remains* after the impression ceases; and this we call *an idea*. This *idea of pleasure or pain*, when it returns upon the soul, *produces the new impressions of desire and aversion, hope and fear, which may properly be called impressions of reflection*, because derived from it» (*T*, 1.1.2.2· οι εμφάσεις προστέθηκαν). Η Κοχόν (Cohon) ανασυγκροτεί με λεπτομέρειες την ταυτότητα και τη λειτουργία των κινήτρων: «Thus ideas of pleasure or pain are the causes of these *motivating [direct] passions* [of desire and aversion, hope and fear, joy and grief, etc.]. Not just any ideas of pleasure or pain give rise to motivating passions, however, but only ideas of those pleasures or pains we believe exist or will *exist* (*T*, 1.3.10.3). More generally, the motivating passions of desire and aversion, hope and fear, joy and grief, and a few others are impressions produced by the occurrence in the mind either of a feeling of pleasure or pain, whether physical or psychological, or of a believed idea of pleasure or pain to come (*T*, 2.1.1.4, 2.3.9.2). These passions, together with the *instincts* (hunger, lust, and so on), *are all the motivating passions that Hume discusses*. The *will*, Hume claims, is an immediate *effect* of pain or pleasure (*T*, 2.3.1.2) and *"exerts itself" when either pleasure or the absence of pain can be attained by any action of the mind or body* (*T*, 2.3.9.7). The will, however, is merely that impression we feel when we knowingly give rise to an action (*T*, 2.3.1.2); so while Hume is not explicit (and perhaps *not consistent*) on this matter, it seems that *he does not regard the will as itself a (separate) cause of action*. The *causes of action* he describes are those he has already identified: the *instincts* and the other *direct passions*» (Cohon 2010).

204 «[T]he hypothesis which we embrace is plain. It maintains that morality is determined by *sentiment*. It defines virtue to be whatever mental action or quality gives to a spectator the *pleasing* sentiment of approbation; and vice the contrary» (*Enquiry*, Appendix I.i· οι εμφάσεις προστέθηκαν). Και «All morality depends upon our *sentiments*; and when any action, or quality of the mind, *pleases* us after a certain manner, we say it is virtuous; and when the neglect, or non-performance of it, *displeases* us after a like manner, we say that we lie under an obligation to perform it» (*T*, B 3.2.5· οι εμφάσεις προστέθηκαν). Αυτές οι εκφράσεις, «after a certain manner» and «after a like manner», μπορεί να αναφέρονται είτε στο ότι οι συγκεκριμένες ευχαριστήσεις προκαλούνται από μια απροϋπόθετη "αντικειμενική" σκοπιά θέασης των πραγμάτων είτε/και στον ποιοτικά διαφορετικό χαρακτήρα τους σε σχέση με την απλή αισθητηριακή ηδονή.

205 Για τον Χιουμ, η βούληση, όπως την έχουμε ήδη περιγράψει, είναι μεν ο τελικός παράγοντας προσδιορισμού της πράξης, αλλά δεν την προσδιορίζει αιτιακά, παρά ευθύνεται μόνο για την ανάδυση της συνειδητότητας ότι το πραγματικό κίνητρο αναδύθηκε εντός μου (με επίγνωση). «If the will did not *determine* a person's actions, we would have no way to trace those actions to their *springs* in character, which is the prerequisite for forming moral judgments. […] Hume is particularly concerned with analyzing our practical reasoning, our reasoning about how to act. Passions are the *engine* for all our deeds: without passions we would lack all motivation, all *impulse* or *drive* to act, or even to reason (practically or theoretically)» (Schmitter, 2010, §7· οι εμφάσεις προστέθηκαν).

206 Βλ. Cohon 2008, 160. Για περισσότερα, βλέπε και παρακάτω, ειδικά την Παράγραφο «Είναι τα ηθικά συναισθήματα (ήπια) πάθη (ή τι άλλο);» στην Ενότητα ΣΤ.

207 Στον Χιουμ, όλα τα πάθη θεωρείται πως είναι «simple and uniform impressions» που είναι αδύνατο να αναλυθούν περαιτέρω σε υποτιθέμενα συστατικά, έτσι που όταν θέλουμε να πούμε κάτι για αυτά «[t]he utmost we can pretend to is a description of them, by an enumeration of such circumstances, as attend them» (*T*, 2.1.2.1). Για τον ίδιο, αίτιο των παθών είναι «that *idea*, which excites them» (*T*, 2.1.2.4· η έμφαση προστέθηκε), χωρίς, όμως, να τον ενδιαφέρει, ως γνωσιολόγο και ηθικό φιλόσοφο, και η ίδια η *φυσιολογία* αυτής της αιτιακής πρόκλησής τους. Ίσως να είναι ζήτημα, όμως, αν τελικά ο Χιουμ υποστηρίζει ότι όλα τα πάθη προκαλούνται *μόνο* από ιδέες. Ειδικά για τα άμεσα πάθη διευκρινίζει ότι με αυτά εννοεί εκείνα που «arise *immediately* from good

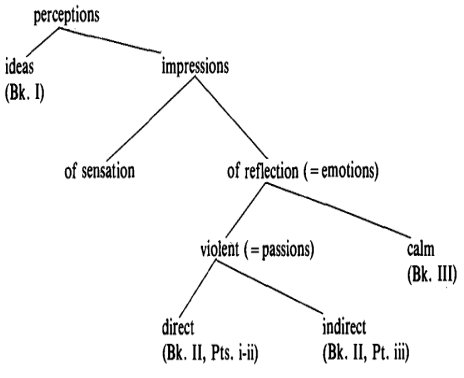
και *βίαια*.[208] Τα βίαια προκαλούν μεγάλη ψυχική αναταραχή και επιτάσσουν κάποια αναληπτέα αντίδραση, ενώ τα ήπια δεν προκαλούν τέτοια αναταραχή και δεν επιτάσσουν τέτοια αντίδραση. Τα έμμεσα πάθη μοιάζει να είναι μάλλον μόνον βίαια.[209] Βεβαίως, τόσο τα άμεσα όσο και τα έμμεσα πάθη μπορεί να εκδηλώνονται με τη μία ή την άλλη *ένταση* ή *ισχύ*. Π.χ., μπορεί κάποιος να μου εμπνέει έντονο (ισχυρό) ή ασθενές το βίαιο πάθος του μίσους, κ.λπ. Ή μπορεί το αρχικό ισχυρό μίσος μου για κάποιον να εξασθένησε με τον καιρό, κ.λπ. Αντίστοιχα, μπορεί να βιώνω έντονα ή άτονα το ήπιο πάθος της αίσθησης του ωραίου, κ.λπ.

**Άμεσα βίαια πάθη**

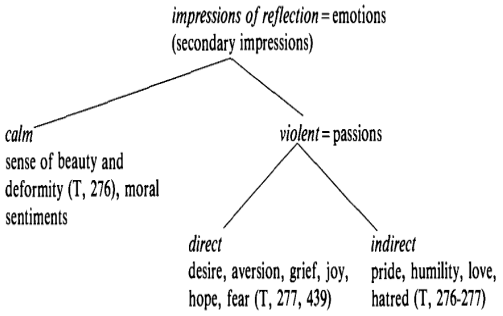
or evil, from pain or pleasure", ενώ για τα έμμεσα λέει πως αυτά «proceed from the same principles, but by the conjunction of other qualities.» (*T*, 2.1.1.4). Μας μένει, βέβαια, ότι στο *Treatise* όλα τα πάθη γενικά προκαλούνται ειδικά από την ηδονή και τον πόνο, αλλά αργότερα η ιδέα αυτή μετριάζεται κατάλληλα.

208 «According to Hume's theory of the mind, the passions (what we today would call emotions, feelings, and desires) are impressions rather than ideas (original, vivid and lively perceptions that are not copied from other perceptions). The direct passions [generally speaking], which include desire, aversion, hope, fear, grief, and joy, are those that "arise immediately from good or evil, from pain or pleasure" that we experience or think about in prospect (*T*, 2.1.1.4, 2.3.9.2); however he also groups with them some instincts of unknown origin, such as the bodily appetites and the desires that good come to those we love and harm to those we hate, which do not proceed from pain and pleasure but produce them (*T*, 2.3.9.7)» (Cohon 2010, §2).

209 Παραθέτουμε εδώ έναν πίνακα με τις διαιρέσεις των αντιλήψεων και έναν με τις διαιρέσεις των εντυπώσεων αναστοχασμού (συγκινήσεις), όπως τους ανασυγκροτεί ο Λεμπ (Loeb).




**Loeb 1977,** *402.*




**Loeb 1977,** *396.*

Τα άμεσα[210] και βίαια πάθη παράγονται ως *ευθείες* ταραχώδεις αντιδράσεις σε εσωτερικά ή εξωτερικά ερεθίσματα και τα οποία προκαλούν εντυπώσεις πόνου ή ηδονής.

Στα άμεσα βίαια πάθη ανήκουν:

i. το *ένστικτο* της επιδίωξης της ηδονής και της αποφυγής του πόνου (ή ένστικτο της έλξης από την ηδονή και της απώθησης από τον πόνο),
ii. οι σωματικές *επιθυμίες* μας, δηλαδή η πείνα, η δίψα, ο σεξουαλικός πόθος κ.λπ., αλλά και η *αποστροφή*,
iii. η *ελπίδα* και ο *φόβος*, η χαρά[211] και η λύπη, η απόγνωση και η (αίσθηση) ασφάλεια(ς), αλλά και η περιέργεια και η επιζήτηση της αλήθειας,
iv. η *θέληση* (volition), το να επιθυμούμε (desire) να ευεργετούμε ή να προκαλούμε ευτυχία στους φίλους μας και να βλάπτουμε ή να τιμωρούμε τους εχθρούς μας (καλοπροαίρεση και μνησικακία — benevolence and resentment).[212]

Για τον Χιουμ, ωστόσο, όλα αυτά τα άμεσα βίαια πάθη είναι ηθικώς *ακαταλόγιστα* (απλή φύση). Όλοι οι άνθρωποι είναι κανονικά φτιαγμένοι με τρόπο που τους κάνει να βιώνουν τα ίδια άμεσα βίαια πάθη, όταν αυτοί αντιμετωπίζουν τις ίδιες καταστάσεις πραγμάτων (γεγονότα).[213]

## Άμεσα ήπια πάθη

Τα άμεσα αλλά ήπια πάθη είναι οι όχι ταραχώδεις εντυπώσεις αναστοχασμού που προκαλούνται ως αντιδράσεις στις *ιδέες* μας του πόνου ή της ηδονής. Είναι, θα λέγαμε, οι περισσότερο μετρημένες (και από κάποια απόσταση ή βάσανο στον χρόνο) αντιδράσεις μας απέναντι στην ήδη βιωμένη ηδονή ή πόνο. Κανονικά, εδώ είναι που η ηδονή και ο πόνος και τα ανάλογά τους αισθήματα *πρωτο-"αποτιμώνται"* αυτόματα ως, αντίστοιχα, *καλό* ή *κακό*.

Είδη των ήπιων άμεσων παθών είναι:

i. η *έλξη* μας από (ή η όρεξή μας για) το καλό και η *απώθησή* μας από (ή η αποστροφή μας για) το κακό (general appetite to good, and aversion to evil),[214]
ii. τα φυσικά *ένστικτά* μας της αγάπης για τη ζωή, της ευγένειας (kindness) απέναντι στα παιδιά, κ.λπ.,[215] και

---

«[P]erceptions are divided into ideas and impressions; in the first and second paragraphs, impressions are divided into those of sensation and those of reflection; in the third paragraph, impressions of reflection are divided into the calm and the violent; in the fourth (as indicated by the last sentence of the third), the violent impressions of reflection are divided into the direct and the indirect. In the terminology Hume introduces, impressions are divided into those of sensation and those of reflection (= emotions), emotions into the calm and the violent (= passions), and passions into the direct and the indirect» (Loeb 1977, 395).

210 Για τα άμεσα γενικά: «direct passions, in both *Treatise* Book 2 and the *Dissertation* Hume characterizes them quite briefly. All affections arise from pleasure and pain (*T*, 2.3.9.1), whether it is presently felt or (more often) thought of in prospect (and so makes its appearance in the mind as a believed idea, *T*, 1.1.2.1, 1.3.10.2). He explicitly calls pleasure and pain in this context "good and evil." Those passions "which arise from good and evil most naturally, and with the least preparation are the direct passions of desire and aversion, grief and joy, hope and fear, along with volition" (*T*, 2.3.9.2). Good and evil that are thought certain to occur cause joy and grief respectively; good and evil that are uncertain cause hope and fear; and "[d]esire arises from good considered simply, and aversion is deriv'd from evil" (*T*, 2.3.9.7, *DP*, p. 122). In the *Treatise* (though this discussion is omitted from the *Dissertation*), in addition to these direct passions Hume also describes under that heading a separate category of passions, the natural impulses or instincts, which do not arise from pleasure or pain. These are hunger, lust, and some other bodily appetites, desire of good to friends and harm to enemies (*T*, 2.3.9.8), and perhaps also the love of life and kindness to children (*T*, 2.3.3.8)» (Cohon 2008, 163).

211 «[J]oy has only one object necessary to its production, viz. that which gives pleasure» (*T*, 2.1.6.5).

212 Copleston 1994, 320· Schmitter 2010, §4.

213 *T*, 2.1.1· Copleston 1994, 320· Woolhouse 2003, 233. Ο Χιουμ θεωρεί πως είναι αδύνατο να εξηγήσουμε ορθολογικά γιατί ο άνθρωπος θέτει τους ύπατους στόχους που θέτει για τις πράξεις του. Ωστόσο, μπορούμε να διαπιστώσουμε ότι όλοι τους "δικαιολογούνται" στη βάση του ένστικτου της αποφυγής του πόνου και της επιζήτησης της ηδονής ή, κάτι που τουλάχιστον κατά βάση είναι ισοδύναμο για αυτόν, αποφυγής του κακού και επιζήτησης του καλού. Αυτός είναι ο έσχατος σκοπός· δεν μπορεί να "δικαιολογηθεί" περεταίρω. Βλ. και Copleston 1994, 332.

214 Προσέξτε εδώ την εμπλοκή της θεματικής τα όρεξης για το καλό (αγαθό) την οποία έχουμε συναντήσει ήδη στον Πλάτωνα, αλλά κυρίως στον Αριστοτέλη. Σημαντική εδώ είναι και μια παρατήρηση της Κοχόν. «[Hume's] argument about motives concludes that moral judgments or evaluations are not the products of reason alone. From this many draw the sweeping conclusion that for Hume moral evaluations are not beliefs or opinions of any kind, but lack all cognitive content. That is, they take the argument to show that Hume holds a nonpropositional view of moral evaluations — and indeed, given his *sentimentalism*, that he is an *emotivist*: one who holds that moral judgments are meaningless ventings of emotion that can be neither true nor false. Such a reading should be met with caution, however. For Hume, to say that something is *not a product of reason alone* is *not equivalent to saying it is not a truthevaluable judgment or belief*. Hume does not consider all our (propositional) beliefs and opinions to be products of reason; some arise directly from sense perception, for example, and some from sympathy» (Cohon 2010, §4· η έμφαση προστέθηκε).

215 «Now 'tis certain, there are certain calm desires and tendencies, which, tho' they be real passions, produce little emotion in the mind, and are more known by their effects than by the immediate feeling or sensation. These desires are of two kinds; either certain instincts originally implanted in our natures, such as benevolence and resentment, the love of life, and kindness to children; or the

iii. η συγκίνησή μας ενώπιον της ομορφιάς και της ασχήμιας ενεργειών, συνθέσεων, και αντικειμένων (sense of beauty and deformity in action, composition, and external objects),

Θα λέγαμε ότι εδώ έχουμε να κάνουμε με πρωτο-ήθη ή άμεσα αναστοχαστικά ήθη· ήθη μη καταλογίσιμα, ωστόσο, και πάλι.

Η ηπιότητα αυτών των παθών τα κάνει να μη γίνονται εντελώς αισθητά, έτσι που να νομίζουμε ότι η αποτιμητική και παραινετική ή αποτρεπτική λειτουργία τους είναι λειτουργία του λόγου (ο οποίος δεν προκαλεί *καμία* αισθητή εντύπωση). Στους χαρακτήρες και στις καταστάσεις ανθρώπων που κυριαρχούν στα πάθη θεωρείται ότι "κυριαρχεί ο λόγος".[216] Πάντως, όπως προείπαμε, το ότι μιλάμε για ήπια (άμεσα) πάθη δεν σημαίνει ότι είναι πάντα και ανίσχυρα ή ασθενή.

## Έμμεσα πάθη

Τα έμμεσα πάθη, τώρα, προκαλούνται μεν από εντυπώσεις ή ιδέες πόνου ή ηδονής (και άλλων ανάλογων εντυπώσεων) αλλά με τη μεσολάβηση συνειρμικής «σύζευξης και άλλων ποιοτήτων πέραν του πόνου και της ηδονής ή με την παρεμβολή και άλλων ιδεών».[217] Στα έμμεσα πάθη, σύμφωνα με τον Χιουμ, κατατάσσονται τα εξής:

i. υπερηφάνεια και η ταπεινότητα (humility)[218] –ή, ίσως, εντροπής/αιδημοσύνης (shame)– για τον *εαυτό* μας,
ii. η αγάπη και το μίσος για τους *άλλους*,[219]
iii. η φιλοδοξία και η ματαιοδοξία (vanity),
iv. ο φθόνος και ο οίκτος (pity),
v. η μοχθηρία (malice) και η γενναιοδωρία, κ.λπ.[220]

Τα έμμεσα πάθη μας ενδιαφέρουν ιδιαιτέρως στην Ηθική και σε οποιαδήποτε γενική θεωρία αξιών, διότι τούτα διαμορφώνουν ουσιαστικά τον χαρακτήρα (ήθος) των δρώντων ανθρώπων[221] (ως αποτιμητική στάση και σχήμα δράσης

---

general appetite to good, and aversion to evil, consider'd merely as such» (*T*, 2.3.3). «The *natural instincts* described in the *Treatise* constitute an exception. They are grouped with the direct passions but are not evaluative in the way the others are, since they are not responses to the idea of pleasure or pain, and also they are not directed at getting pleasure or avoiding pain» (Cohon 2008, 171).

216 «Morality, therefore, is more properly *felt* than *judged* of; though this *feeling* or sentiment is commonly so soft and gentle, that we are apt to confound it with an *idea*, according to our common custom of taking all things for the same, which have any near resemblance to each other.» (*T*, 3.1.2· οι εμφάσεις προστέθηκαν). «It is clearly reasonable to see the *calm passions* here as *evaluations*; and the same conclusion is suggested when we remember that Hume describes "that reason, which is able to oppose our passion. . ." as "nothing but a general calm determination of our passions, founded on some distant view or reflexion"» (Ardal 1977, 410). Η χιουμιανή προοπτική στην Ηθική λέει γενικά ότι αποκλειστικά η θυμικότητα και καθόλου ο λόγος είναι η βάση για τις ηθικές αποτιμήσεις και τον μηχανισμό κινήτρων για δράση (ακόμα και στην περίπτωση όπου μιλάμε για τις "αντικειμενικές" ηθικές αποτιμήσεις που συμβαίνουν στα ηθικά συναισθήματα έγκρισης και απόρριψης. Και, όπως θα δούμε, ο Καντ αντιτέθηκε σε αυτή την προοπτική, αντιπροτείνοντας αποκλειστικά τον λόγο ως πηγή της ηθικότητας και αποκλείοντας τη θυμικότητα (με την λειψή και απατηλή "εξαίρεση" του σεβασμού). Ωστόσο, φαίνεται πως ο Αριστοτέλης έχει μια ανάλυση για τη σχέση θυμικότητας-ορεκτικότητας και λόγου, η οποία είναι πολύ εγγύτερα στο πώς έχουν «τα ίδια τα πράγματα». Θυμίζω ότι την (προαιρούμενη) βούληση μας την παρουσίασε ως *λελογισμένη όρεξη*. Το "λελογισμένον" της συνίστατο σίγουρα σε έναν διαρκή έλεγχο και αναπροσανατολισμό της όρεξης και των στόχων της από τον λόγο, με χρήση της μνήμης (πρότερη εμπειρία πόνου και ηδονής, συνδεδεμένων με βιωμένες καταστάσεις κινδύνων ή ωφελημάτων) και της φαντασίας (εκτίμηση πιθανών κινδύνων ωφελημάτων). Ίσως τελικά ο λόγος να έχει στην ηθική αποτίμηση και πράξη έναν ρόλο σαφώς μικρότερο από αυτόν που του αποδίδουν οι Πλάτων και Καντ, αλλά αισθητά μεγαλύτερο από τον απλώς εργαλειακό που του αναγνωρίζουν η σεντιμενταλιστική χιουμιανή και η νεο-χιουμιανή ("βουλησιαρχική" του Nietzsche, και ημοτιβιστική του Prinz) προοπτική.

217 «By direct passions I understand such as arise immediately from good or evil, from pain or pleasure. By indirect such as proceed from the same principles, but by the conjunction of other qualities. This distinction I cannot at present justify or explain any farther. I can only observe in general, that under the indirect passions I comprehend pride, humility, ambition, vanity, love, hatred, envy, pity, malice, generosity, with their dependants. And under the direct passions, desire, aversion, grief, joy, hope, fear, despair and security» (*T*, 2.1.1.4). Επίσης, «The indirect passions, primarily pride, humility (shame), love and hatred, are generated in a more complex way, but still one involving either the thought or experience of pain or pleasure. Intentional actions are caused by the direct passions (including the instincts). Of the indirect passions Hume says that pride, humility, love and hatred do not directly cause action; it is not clear whether he thinks this true of all the indirect passions» (Cohon 2010, §2).

218 «The passions of pride and humility being simple and uniform impressions, 'tis impossible we can ever, by a multitude of words, give a just definition of them, or indeed of any of the passions» (*T*, 2.1.2.1).

219 «'Tis altogether impossible to give any definition of the passions of love and hatred; and that because they produce merely a simple impression, without any mixture or composition» (*T*, 2.2.1.1). "Τα (i) και (ii) είναι τα τέσσερα βασικά έμμεσα πάθη και αφορούν υπαρκτά αντικείμενα (τέτοια αντικείμενα αποτιμώνται — όχι μη υπαρκτά εισέτι αντικείμενα των επιθυμιών μας).

220 Για τις σχετικές ομαδοποιήσεις βλέπε *T*, 2.1.1.

221 Ο Hume αναγνωρίζει ρητά ότι και τα ζώα μπορεί να έχουν έμμεσα πάθη. Αυτό, βέβαια, δεν σημαίνει ούτε ότι αυτά προβαίνουν σε ηθικές αποτιμήσεις ούτε ότι οι δικές μας ηθικές αποτιμήσεις δεν οφείλονται/διενεργούνται σε έμμεσα πάθη. «Since virtue and vice are by definition qualities of mind or character, and since one may presume animals to be lacking in the capacity for adopting the objective point of view necessary for judging what a being's quality of mind or character is, it follows that those indirect passions I have identified with the moral sentiments could not occur in animals» (Ardal 1977, 415). Ο Hume δηλαδή αρνείται ότι τα ζώα

απέναντι στον εαυτό και τους άλλους με αναφορά σε άλλα ανθρώπινα και μη ανθρώπινα όντα).[222] Τόσο τα ίδια τα έμμεσα πάθη όσο και οι πράξεις που εκκινούν από αυτά είναι ηθικώς *καταλογίσιμα*.[223]

## Τα έμμεσα πάθη και το πλαίσιο των ηθικών ζητημάτων

Τα έμμεσα πάθη δεν αφορούν την άμεση και αυτόματη υποκειμενική αντίδρασή μας στη βίωση ηδονής ή πόνου, κ.λπ., στην πραγματικότητά τους ή στην προοπτική βίωσής τους. Αφορούν αυτό που θα λέγαμε διαμορφούμενη «στάση ζωής» ή διαμορφούμενο χαρακτηριστικό ήθος μας απέναντι στις πρακτικές περιστάσεις της ζωής μας. Συνιστούν δηλαδή τον τρόπο με τον οποίο, τρόπον τινά, "διαχειριζόμαστε" τα αισθήματα ηδονής ή πόνου και τα άμεσα πάθη μας που ανακύπτουν εξαιτίας αυτών· το πώς βρισκόμαστε να στεκόμαστε απέναντι σε όλα αυτά και το πώς χρησιμοποιούμε τη συσσωρευόμενη και συνειρμικά διασυνδεόμενη εμπειρία μας γι' αυτά. Συνιστούν δηλαδή τους διαμορφούμενους οδηγούς μας για αποτιμήσεις (ένα αξιακό σύστημα) και πράξεις που ρυθμίζονται από αυτές. Τα έμμεσα πάθη είναι οι μηχανισμοί διαμόρφωσης των πεποιθήσεών μας για την αξία των ποικίλων όντων και καταστάσεων που συναντούμε στην πράξη μας και, άρα, για τις αρχές που θα καθοδηγήσουν την πράξη μας. Εδώ πλάθονται και σταθεροποιούνται οι ηθικά βαρύνουσες πεποιθήσεις του τύπου «όταν μου προκαλούν βλάβη οφείλω να μην (δεν αξίζει να) την ανταποδίδω», ή «όταν κάποιος με ξεπερνά δεν οφείλω (δεν αξίζει) να τον φθονώ», «έναντι των αναξιοπαθούντων οφείλω (αξίζει να) νοιώθω οίκτο», κ.λπ.

## Τα έμμεσα πάθη αφορούν ή αναφέρονται σε αντικείμενα ή σε ανθρώπους

Όπως είδαμε, τα άμεσα βίαια πάθη συνιστούν αισθήματα που συμβαίνει να βιώνουμε (ως ψυχική κατάσταση) κανονικά ως ευθείες αυτόματες αποκρίσεις μας στην ηδονή και στον πόνο (και τα χιουμιανώς παρόμοια). Αυτό τα κάνει και μη καταλογίσιμα (μη ηθικά αποτιμήσιμα). Σε αντιδιαστολή προς αυτά, τα *έμμεσα* πάθη δεν είναι απλώς αυτόματα βιούμενες καταστάσεις, αλλά έχουν ένα συνειρμικά και κατ' έθος προσαρτούμενο πραγματικό αντικείμενο, προς το οποίο υποτίθεται ότι στρέφονται ή έστω το αφορούν.[224] Στρέφονται προς ή αφορούν αυτό το αντικείμενο, το οποίο μπορεί να είναι ένα άλλο αντικείμενο ή άνθρωπος, όταν μιλάμε για την αγάπη, το μίσος, ή και ο ίδιος ο εαυτός μας, όταν πρόκειται

---

είναι ικανά για αντικειμενικές/αδιάφορες αξιολογικές κρίσεις γενικά. Στη σχέση έμμεσων παθών και ηθικών συναισθημάτων θα επανέλθουμε στο ζήτημα στη σχετική Παράγραφο της Ενότητας ΣΤ.

222 «Pride and love are pleasant emotions; humility and hatred, unpleasant. The causes of these passions must either belong to, or be specially related to, the objects of these passions. These causes must furthermore be independent sources of pleasure in the case of pride or love, and pain in the case of humility and hatred. […] Hume thinks that the similarity between the causes and the resultant passions, when combined with the relation of the idea of the cause of the passion and the object of the passion, are responsible for making people proud or humble or creating love or hatred. […] Of course, these indirect passions are often aroused by something pleasing or displeasing that does not consist in qualities of the objects of the passions themselves, but only has a special relation to those objects. […] [T]the indirect passions can be understood as four basic evaluative attitudes or reactions one can have to people» (Ardal 1977, 408). Αυτές οι παρατηρήσεις του οδηγούν τον Αρντάλ στη θέση ότι ουσιαστικά τα ηθικά συναισθήματα στον Χιουμ είναι αυτά τα τέσσερα βασικά έμμεσα πάθη. Θα επανέλθουμε στο ζήτημα στη σχετική Παράγραφο της Ενότητας ΣΤ.

223 Το σημαντικό εδώ είναι να παρατηρήσουμε πως δεν υπάρχει η ιδέα ότι κανείς διαμορφώνει το ήθος του με την –παραδοσιακά εννοημένη ως– "ελεύθερη βούλησή" του. Αυτό θα ήταν αντι-εμπειριστικό και αντι-νατουραλιστικό. Ο ίδιος ο Χιουμ λέει ότι προσεγγίζει το πρόβλημα της ηθικής υδραυλικά! Ο Χιουμ δεν δέχεται κάτι σαν το «εγώ» που υπάρχει και πράττει έξω από τον φυσικό κόσμο και τις φυσικές διεργασίες του (ένας λόγος βουλόμενος και διατάζων έξω από κάθε σύνδεση με εξωτερικά ή εσωτερικά φυσικά όντα και διεργασίες και συλλαμβάνων σχέδια ή στόχους από μόνος του). Γι' αυτό και δεν είναι προφανής η ιδέα του περί "ελευθερίας της βούλησης" (ως αποδοσιμότητα ευθύνης ή καταλογισμός). Οπότε το ήθος στον Χιουμ είναι φυσιοκρατικά διαμορφούμενο: (συνειρμικοειδώς) αποκαθιστάμενες συνδέσεις καλών/κακών ή ηδονικών/οδυνηρών (αυτό ο παραλληλισμός ή ταύτιση στον Χιουμ είναι σημαντικός) ερεθισμάτων με αποκρίσεις που δεν είναι αυτές που ιδιάζουν στα άμεσα πάθη, αλλά είναι επεξεργασμένες ή φιλτραρισμένες μέσα από την πρότερη εμπειρία και τα διαπιστωθέντα αποτελέσματα.

224 Στην αγγλο-αμερικάνικη βιβλιογραφία, αυτό το χαρακτηριστικό των έμμεσων ήπιων παθών θεματοποιείται με όρους "αποβλεπτικότητας" (intentionality) (π.χ., Schmitter 2010, §5). Ωστόσο, από τη σκοπιά της φαινομενολογικής φιλοσοφίας το εν λόγω χαρακτηριστικό δεν αρκεί από μόνο του για να μας επιτρέψει να μιλήσουμε για αποβλεπτικότητα αυτών των παθών. Η αναφορά σε τέτοια αντικείμενα αρκεί για να μιλήσουμε μόνο περί αποβλεπτικότητας της *αντίληψης* (της αισθητηριακής εμπειρίας αντικειμένων). Για να μπορούσαμε να μιλήσουμε περί αποβλεπτικότητας των εν λόγω παθών ή συναισθημάτων, θα έπρεπε τα εν λόγω συναισθήματα να έχουν την εμπειρία των αντικειμένων αυτών κατά το ότι είναι φορείς των σχετικών ποιοτήτων, καθιστώντας όμως σαφές με ποια έννοια αυτή η ποιότητα δεν είναι απλώς αισθητή σε ένα αίσθημα, αλλά υπερβατικά φανερούμενη ως κάπως "φερόμενη" από το αντικείμενο ως φορέα της. Στον Χιουμ, όμως, η σχετική ποιότητα είναι απλώς αισθητή στο πάθος ως αίσθημα. Καμία υπερβατική φανέρωσή της ως φερόμενη από το αντικείμενο δεν είναι δυνατή σε αυτή τη γνωσιολογία. Για τη δυσκολία που συνάντησε ακόμα και ο ίδιος ο Χούσερλ με αυτό το πρόβλημα, βλ. Theodorou 2011, ενώ για το πώς ο Χάιντεγκερ εναντιώθηκε σε κάθε φιλοσοφία των αξιών στη βάση και της δυσκολίας να καταδειχτεί φαινομενολογικά τι σημαίνει το να "φέρεται" μια αξία από ένα αντικείμενο-φορέα, βλ. τις σχετικές αναφορές στο Θεοδώρου 2008, §1. Όπως και να έχει, πάντως, στον Χιουμ βλέπουμε την αξιόλογη ανακάλυψη τούτης της διαφοράς μεταξύ άμεσων και έμμεσων παθών, η οποία, υπό πολλές προϋποθέσεις μπορεί να υπερ-ερμηνευτεί ως πρόδρομος της φαινομενολογικής ιδέας περί αποβλεπτικότητας.

για τα έμμεσα πάθη της υπερηφάνειας, της ταπεινότητας.[225] Π.χ., αγαπώ το παιδί μου, μισώ εκείνον που με κακολόγησε, είμαι περήφανος για τους φοιτητές μου, κ.λπ.[226]

### Τι ακριβώς στα αντικείμενα προκαλεί τα έμμεσα πάθη;

Ωστόσο, τίθεται το ερώτημα, κατά ποια έννοια μπορεί αυτά τα πάθη να γεννώνται στη βάση της απλής γνωρίζουσας παράστασή μας για το τι ή ποια είναι τα εν λόγω αντικείμενα. Ο Χιουμ απαντά πως τα πάθη μας τούτα δεν γεννώνται στη βάση της *απλής* παράστασής μας για αυτά τα αντικείμενα, αλλά χάρη σε κάποια –κατά συμβεβηκός– χαρακτηριστικά ή ποιότητες (qualities) που τούτα έχουν. Για παράδειγμα, αισθάνομαι περήφανος για την εξαιρετική μαθησιακή όρεξη των φοιτητών μου, ή αισθάνομαι υπερήφανος για την ομορφιά και την ιστορία της χώρας μου, μισώ το κακολόγισμα του κακολόγου, κ.λπ. Ο πραγματικός αποχρών λόγος των εν λόγω παθών είναι οι μόλις αναφερθείσες ποιότητές τους, οι οποίες, όμως, δεν είναι τέτοιες που να μπορούν να προκαλούν ενστικτώδεις αντιδράσεις σε εμάς, αλλά προκαλούν τα έμμεσα πάθη με διαμεσολάβηση και άλλων ποιοτήτων και ιδεών.

### Παρά την αχανή πολυείδεια αντικειμένων και ποιοτήτων υπάρχει εσωτερική λογική στη γένεση των έμμεσων παθών

Όπως είπαμε, δεν φαίνεται να μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι έχουμε φτιαχτεί έτσι ώστε συγκεκριμένα όντα και συγκεκριμένες ποιότητές τους να προκαλούν σε εμάς συγκεκριμένες μονοσήμαντες αποκρίσεις έμμεσων παθών, π.χ., τα παιδιά, τα σπίτια, οι χώρες, τα αυτοκίνητα, η ομορφιά, η ευμάθεια, η ιστορία, η ταχύτητα, κ.λπ. Η ιστορική και τε-

---

225 «Hobbes actually says that “desire and love are the same thing.” […] Natural goods, for Hutcheson, are “all objects which are apt to excite pleasure,” […], such as “houses, lands <…> strength, sagacity” […], and natural evils those apt to excite pain. […] For Hutcheson the feelings of love and hatred, as well as the moral sense, are responsive specifically to the intentions of the person loved or approved, and do not depend for their responses on the advantage or harm that may accrue to the one who feels them. […] On Hume’s account, the generous or hostile intentions of another person are among the possible sources of the independent pleasure or pain that gives rise to love or hatred, but they are not the only such sources. “There are some,” says Hume, perhaps meaning Hutcheson, “who <…> require not only that the pain and pleasure arise from the person, but likewise that it arise knowingly, with a particular design and intention” (*T*, 2.2.3.2). This, according to Hume, is too narrow a requirement. “If that quality in another, which pleases or displeases, be constant and inherent in his person and character, it will cause love or hatred independent of the intention; But otherwise a knowledge and design is requisite, in order to give rise to these passions.” (*T*, 2.2.3.4)» (Cohon 2008, 168-9). Ο Χιουμ λέει, δηλαδή, ότι αγαπώ κάποιον συνολικά για το ήθος του και όχι από μεμονωμένες ενέργειες, έστω και με πρόθεση ευεργεσίας (σε αυτές τις ενέργειες). Θυμηθείτε, επίσης, ότι ο Χάτσεσον (Hutcheson) είχε εισηγηθεί ότι τα ηθικά συναισθήματα (έγκρισης ή απόρριψης εν τέλει του ηθικά καλού και κακού, αντίστοιχα, είναι ειδικές αισθήσεις πέραν των πέντε γνωστών. Σε αυτό δεν θα τον ακολουθήσει ούτε ο Χιουμ, αλλά ούτε και ο Άνταμ Σμιθ (Adam Smith).

226 Βλ. *T*, 2.1.1. Ιδού μια σχετική περιγραφή της διεργασίας από τον Χιουμ. «The first idea, that is presented to the mind, is that of the cause or productive principle. This excites the passion, connected with it; and that passion, when excited, *turns our view to another idea*, which is that of *self*. Here then is a passion plac’d betwixt two ideas, of which the one produces it, and the other is produc’d by it. The first idea […] represents the cause, the second the *object* of the passion.» (*T*, 2.1.2.4· οι εμφάσεις προστέθηκαν). Ο Μεριβάλε (Merivale) μας έχει δώσει μια λεπταίσθητη ανάλυση για το μέσα από ποιες ψυχικές διεργασίες εκδηλώνονται τα έμμεσα πάθη. «Hume initially thought of the indirect passions (paradigmatically pride, humility, love, and hatred) as simple impressions, but later came to see them as complex perceptions, made up of an *impression together with an idea*. […] [I]n the *Treatise* […] the causes of these passions *induce in the mind the idea of their object* (*self or another*) by the association of ideas, and also *induce the passion via a separate pleasure or pain* and the like association of impressions, and these *two kinds of association* mutually assist one another in the production of the whole. Thus my beautiful house, for example, *prompts the idea of self* by the association of ideas, and also *induces a separate pleasure* on account of its beauty, which pleasurable impression is, in turn, *associated with the pleasurable impression of pride*» (Merivale 2009, 186· οι εμφάσεις προστέθηκαν). «To say that a passion produces [associatively induces] the idea of self is to say […] that the relationship is *contingent*, rather than logical or conceptual [i.e., necessary]» (Merivale 2009, 187· η έμφαση προστέθηκε). Έτσι, ο Merivale προτείνει ότι κανονικά η θεωρία στο *Treatise* πρέπει να λέει αυτό που παριστάνεται εδώ αριστερά, ενώ μετά, στο *Dissertation*, ολοκληρώνεται η σύνδεση έμμεσου πάθους και εαυτού ή άλλου κατά τον τρόπο που φαίνεται στην παράσταση δεξιά:

χνολογική πολυείδεια των όντων και των ποιοτήτων τους μοιάζει να αποκλείει κάτι τέτοιο.[227] Ωστόσο, *υπάρχει* κάποια εσωτερική "λογική" σε ό,τι αφορά γενικώς το ποια χαρακτηριστικά ή ποιότητες των αντικειμένων συμβαίνει να με κάνουν, π.χ., υπερήφανο, ματαιόδοξο, διακείμενο αγαπητικά ή με μίσος, κ.λπ.;[228]

Π.χ., ο Χιουμ ισχυρίζεται ότι τα χαρακτηριστικά που προκαλούν υπερηφάνεια είναι από μόνα τους ευθέα *αίτια ηδονής* (ή απόλαυσης), π.χ., υλικά αγαθά, χρήμα. Αλλά τι γίνεται με τα άλλα έμμεσα πάθη; Τι ισχύει γενικά για το σε ποια βάση αυτά τείνουν να διαμορφώνονται;

## Παραδείγματα συνειρμών που εμπλέκονται στη γένεση έμμεσων παθών και ήθους

Ειδικότερα, τα έμμεσα πάθη υπερηφάνειας/ταπεινότητας και αγάπης/μίσους, αλλά και της γενναιοδωρίας, του θάρρους, κ.λπ., είναι εντυπώσεις αναστοχασμού που προκαλούνται από τις εντυπώσεις της αίσθησης ποιοτήτων των αντικειμένων, όπως η ομορφιά, ο πλούτος, η ισχύς, η άνεση, η εξυπηρετικότητα, βολικότητα, κ.λπ., οι οποίες συνείρονται από το νου μας με τις όμοιες αντίστοιχες εντυπώσεις της ηδονής και του πόνου, καθώς και, εδώ, με την ιδέα του εαυτού μου.

Αντίστοιχα, όπως είπαμε, συνείρονται και τα σχετικά πάθη. Π.χ., η θλίψη και η απογοήτευση οδηγεί στον θυμό, ο θυμός στο φθόνο, ο φθόνος στη μοχθηρία, η τελευταία ξανά στη θλίψη, κ.λπ. Ενώ, αντίστοιχα, η χαρά οδηγεί στην αγάπη, η αγάπη στη γενναιοδωρία, αυτή στον οίκτο, στην υπερηφάνεια, κ.λπ.[229]

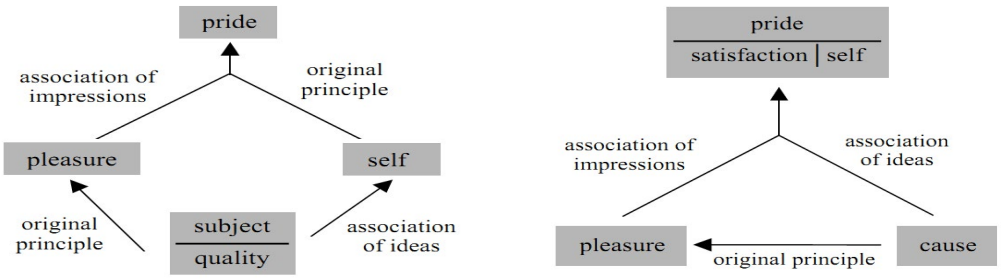
Τέλος, συναισθήματα όπως η υπερηφάνεια, η αγάπη, γενναιοδωρία, κ.λπ., συνείρονται, με την ηδονή, ενώ συναισθήματα όπως θυμός, θλίψη, πόνος, κ.λπ., συνείρονται με τον πόνο. Σύμφωνα με αυτούς τους συνειρμούς, λοιπόν, τείνουν να διαμορφώνονται και οι σχετικές αξιολογήσεις μας για τα αντικείμενα των έμμεσων παθών μας.

## Η πρόταση του Χιουμ για τη λογική της γένεσης των έμμεσων παθών και του ήθους

Γενικά, η ιδέα του Χιουμ είναι ότι η γένεση των έμμεσων παθών υπακούει στους νόμους του συνειρμού ιδεών και εντυπώσεων.[230] Με τη διαφορά, βεβαίως, ότι ενώ οι ιδέες συνείρονται με όλους τους τρόπους που προαναφέρθηκαν, οι εντυπώσεις συνείρονται μόνο στη βάση της ομοιότητας.[231]

Πιο συγκεκριμένα, ο βασικός μηχανισμός γένεσης έμμεσων παθών στην εξάρτησή τους από τα αντικείμενά τους και τις ποιότητές τους είναι ο εξής:

1. κάποια ποιότητα μιας πράξης, ενός χαρακτήρα, ή ενός αντικειμένου προκαλεί σε εμάς ένα άμεσο πάθος,
2. αυτό το άμεσο πάθος συνείρεται με το όμοιό του αίσθημα της ηδονής ή του πόνου,




227 *T*, 2.1.3. Copleston 1994, 321-2.

228 Αυτό το σημείο είναι κρίσιμο. Από το πώς θα τοποθετηθεί κανείς πάνω σε αυτό το σημείο εξαρτάται το αν θα μπορέσει να συγκροτήσει μια πρόταση περιεχομενικής, κανονιστικής, συγκινησιοκρατικής, εμπειριστικής Ηθικής (όπως κάνει ο Χιουμ και όπως θα την μετεξελίξει αργότερα φαινομενολογικά ο Σέλερ) ή αν θα πρέπει να κάνει αφαίρεση από τα πάθη και τα αντικείμενά τους για να αναζητήσει μια μορφική, κανονιστική, λογοκρατική, νοησιαρχική Ηθική (όπως έκανε ο Καντ).

229 *T*, 2.1.4.

230 Σημειωτέον, εδώ, ότι οι νόμοι του συνειρμού είναι νόμοι απλών εμπειρικών κανονικοτήτων (επαγωγικής φύσης) στις συνδέσεις ψυχικών περιεχομένων και δεν χαρακτηρίζονται από αναγκαιότητα σε ό,τι αφορά τη μετάβαση από συνδεόμενα δεδομένα σε τελικό αποτέλεσμα προσκηνίου. Αυτό σημαίνει ότι οι συνειρμοί και οι έτσι προκαλούμενες έξεις, δηλαδή τελικά το διαμορφούμενο ήθος, είναι υποκείμενοι σε μια τυχαιότητα, μέσα στην οποία, βέβαια, υπάρχουν κάποιες κανονικότητες, κάποιοι πάνω-κάτω σταθεροί τύποι διαμορφώσεων ήθους.

231 Βλέπε *T*, 2.1.4. Copleston 1994, 322. «According to Book 1, ideas can be related to one another by resemblance, contiguity, and cause and effect. Ideas so related are associated in the mind, which means, in part, that when one of two related ideas arises, the other tends to be called up next (*T*, 1.1.4.1–2 and passim). In Book 2 Hume adds that secondary impressions [or impressions from reflexion] are also subject to association as a result of their relations, though apparently the only relation that allows one impression to call up another is resemblance, and the main resemblance between secondary impressions seems to be their hedonic tone. Thus one pleasant emotion tends to be followed by other pleasant emotions, and one painful one by other psychic pains (*T*, 2.1.4.3)» (Cohon 2008, 162).

3. μεσολαβεί μια ιδέα για το αντικείμενο και για τη σχέση μου με αυτό και αυτού με εμένα,[232]
4. στη βάση όλων αυτών αναδύεται μέσα μας το έμμεσο πάθος,
5. αυτό το έμμεσο πάθος συνδέεται, επίσης, μέσω των νόμων συνειρμού εντυπώσεων ή ιδεών, με άλλα συγγενικά πάθη αλλά, εν τέλει, και με την αντίστοιχη ηδονή ή τον πόνο,
6. η ποιότητα του εν λόγω όντος που προκάλεσε τούτον το συνειρμό συνείρεται με την ιδέα του όντος που φέρει αυτή την ποιότητα,
7. αποτιμώ ως καλό ή κακό το εν λόγω ον (πράξη, κ.λπ.), στη βάση του άμεσου ήπιου πάθους μου του διάκεισθαι ευμενώς προς το καλό και δυσμενώς προς το κακό (general appetite to good, and aversion to evil),[233]
8. τέλος, η ενδεχόμενη σταθερή σύζευξη όντων που μου δίδονται και έμμεσων παθών που ανακινούνται μέσα μου οδηγεί στην οικοδόμηση και αποκρυστάλλωση των πεποιθήσεών μου για πρακτικά γεγονότα, οι οποίες οδηγούν σε βασικές αξιολογήσεις μας που αποτυπώνονται στο διαμορφούμενο ήθος μας, π.χ., «γίνομαι/είμαι τέτοιος που βιώνω ως καλό το να χαίρομαι για την υψηλή ποιότητα των φοιτητών μου», «γίνομαι/είμαι τέτοιος που βιώνω ως κακό το να κομπάζω για την τύχη που απολαμβάνω», «γίνομαι/είμαι τέτοιος που βιώνω ως καλό το να βοηθώ τους αδυνάτους», «γίνομαι/είμαι τέτοιος που βιώνω ως κακό το να επιδιώκω τη συσσώρευση χρήματος», κ.λπ.

Έτσι, ίσως και να μπορούμε να πούμε ότι σε τούτο το επίπεδο, διαμορφώνεται ένα «καλό» ανώτερης βαθμίδας από εκείνο στο επίπεδο των άμεσων ήπιων παθών, ένας υποκειμενικός γνώμονας του τύπου «αυτό κι αυτό είναι/βιώνεται-ως *καλό δι' εμέ*» «αυτό κι αυτό είναι/βιώνεται *εις εμέ ως καλό*». Αυτό ισοδυναμεί και με τη διαμόρφωση ενός προσωπικού ήθους για το οποίο θα κριθώ ηθικά από την άποψη των στάσεων και των δράσεων που απορρέουν από αυτό.

### Συγκεφαλαίωση για το πώς διαμορφώνονται το ήθος και οι προσωπικές αξιολογήσεις

Οπότε, συνολικά, η εικόνα που δημιουργείται για τους μηχανισμούς του ψυχισμού μας μέσω των οποίων αντιλαμβανόμαστε "υποκειμενικά" το καλό και το κακό είναι ο ακόλουθος. Θεμελιακά, τα ένστικτά μας είναι οργανωμένα, έτσι ώστε να εκλαμβάνουν ως καλό ό,τι προκαλεί ηδονή και κακό ό,τι προκαλεί πόνο. Κατόπιν, στη βάση εντυπώσεων χαρακτηριστικών των αντικειμένων δημιουργούνται συνειρμοί αυτών των εντυπώσεων με τις, αντίστοιχα, όμοιες εντυπώσεις ηδονής και πόνου. Σε ένα επόμενο επίπεδο, οι εντυπώσεις των χαρακτηριστικών εκείνων προκαλούν τη γένεση έμμεσων παθών. Ενώ σε ένα ακόμα κατοπινότερο επίπεδο, τα έμμεσα πάθη μας συνείρονται κατά μήκος των δικών τους αλυσίδων ομοιότητας, που και πάλι τερματίζουν στις εντυπώσεις ηδονής και πόνου. Με αυτόν τον τρόπο διαμορφώνονται στον ψυχισμό μας διεργασίες που καταλήγουν σε μια οργάνωση στάσεων και αντιδράσεων έναντι αντικειμένων, προσώπων ή καταστάσεων που τα αξιολογούμε ως καλά και τα επιδιώκουμε ή ως κακά και τα αποφεύγουμε.

### Η ανάγκη για τη μετάβαση από το υποκειμενικό ήθος στην αντικειμενική/διυποκειμενική ηθική κρίση

Αλλά, όπως είπαμε, μέχρι τώρα ο Χιουμ μας έχει δώσει μια ανάλυση του πώς διαμορφώνονται οι υποκειμενικοί μας χαρακτήρες ή ήθη ή έξεις στάσης ή συμπεριφοράς, δηλαδή του πώς ο καθένας μας συμβαίνει να φτάνει στις υποκειμενικές του αξιολογίες και στάσεις και δράσεις. Στη συνέχεια θα δούμε με ποιο τρόπο ο ίδιος εξηγεί το πώς το ένα ή το άλλο υποκειμενικό ήθος και υποκειμενική αξιολογία και στάση ή δράση κρίνεται πλέον με μια "αντικειμενικότητα" ή έστω εντός της κοινωνίας και της συνύπαρξης με άλλους, δηλαδή πως κρίνεται ηθικά ως ενάρετο ή αχρείο.

## ΣΤ. Η ΘΕΩΡΙΑ ΤΟΥ ΧΙΟΥΜ ΓΙΑ ΤΑ ΗΘΙΚΑ ΣΥΝΑΙΣΘΗΜΑΤΑ

### Από την ενστικτώδη και κατ' έθος αξιολόγηση στη διυποκειμενική αξιολόγηση και την ηθική έγκριση (ηθική αποτίμηση)

Αλλά πώς αυτή η φιλοσοφική θυμολογία της διαμόρφωσης υποκειμενικού ήθους μπορεί να βοηθήσει να καταλάβουμε το ζήτημα του πώς να αναγνωρίζουμε μια πράξη ως "αντικειμενικά" *ηθικά* καλή ή κακή και ένα ήθος ως ηθικά ενάρετο ή αχρείο (vice);

Η αναγνώριση αυτών των χαρακτηριστικών των πράξεων και των ανθρώπων γίνεται με τη μεσολάβηση των λεγόμενων «ηθικών συναισθημάτων» (moral sentiments), και πιο συγκεκριμένα με τη μεσολάβηση των συναισθημάτων της

232 Θυμηθείτε εδώ τις παρατηρήσεις του Μεριβάλε (Merivale 2009) για τον σχετικό «διπλό συνειρμό», σύμφωνα με τις οποίες τα έμμεσα πάθη (που εντυπώθηκαν από το αντικείμενο) δεν προκαλούν αιτιακά την ιδέα του εαυτού (η οποία έχει έρθει στο προσκήνιο μέσω συνειρμού εκ της ιδέας του αντικειμένου που θα αξιολογηθεί από το έμμεσο πάθος), όπως φαινόταν στο *Treatise*, αλλά συν-προκαλούνται από την ιδέα του εαυτού (εκ συνειρμού από το αντικείμενο) σε συνέργεια με την εντύπωση της ηδονής/πόνου από τα χαρακτηριστικά/ιδιότητες του αντικειμένου που αξιολογείται από το έμμεσο πάθος, με το έμμεσο πάθος να γίνεται πλέον και σύνθετη αντίληψη (όπως φαίνεται να διευκρινίζει πια το *Dissertation*).

233 Σύγκ. με τα σχετικά σχεδιαγράμματα που καταστρώνει η Σμίτερ (Schmitter 2010, §5).

*ηθικής έγκρισης* και της *ηθικής απόρριψης* (moral approval or disapproval ή moral approbation and blame).[234] Το *ηθικό συναίσθημα* της έγκρισης αναδύεται από την εντύπωση αίσθησης της *τέρψης* ή της *ικανοποίησης* (delight or satisfaction) όταν, στο πλαίσιο της διαπροσωπικής μας και κοινωνικής συμπεριφοράς, τιθέμεθα ενώπιον μιας καλής πράξης ή ενός ενάρετου ανθρώπου (ήθους), χωρίς να υπολογίζουμε το πιθανό υποκειμενικό μας συμφέρον. Αυτή η τέρψη ή ικανοποίηση, δε, είναι, για τον Χιουμ, ένα *είδος ηδονής*. Αντίστοιχα, η *ηθική απόρριψη* αναδύεται όταν, υπό τους ίδιους όρους, βλέπουμε μια πράξη η οποία μας προκαλεί μια εντύπωση αίσθησης δυσφορίας ή δυσαρέσκειας, η οποία είναι ένα *είδος πόνου*.[235]

Γενικά, ως ενάρετος αποτιμάται εκείνος που (με το ήθος του) προβαίνει σε στάσεις και πράξεις του προκαλούν στους άλλους το συναίσθημα της ηθικής έγκρισης, ενώ ως αχρείος εκείνος που με τις στάσεις και πράξεις του προκαλεί το συναίσθημα της ηθικής απόρριψης.[236] Οι πράξεις αυτές κρίνονται αντίστοιχα ως ηθικά καλές ή κακές.

## Είναι τα ηθικά συναισθήματα (ήπια) πάθη (ή τι άλλο);

Νωρίτερα είδαμε με κάποια λεπτομέρεια τη διάκριση των παθών στον Χιουμ, στο βιβλίο 2 του *Treatise*. Κατόπιν, στο βιβλίο 3 του ίδιου έργου, ο Χιουμ εισαγάγει τη θεματική των *ηθικών συναισθημάτων*. Η Κοχόν (Cohon) διευκρινίζει πως ο Χιουμ δεν λέει αν τα ηθικά συναισθήματα (moral sentiments) (καθαρά: έγκριση/απόρριψη στο βιβλίο 3 του *Treatise*) είναι άμεσα ή έμμεσα πάθη ή τίποτα από τα δύο, κάτι που δημιουργεί ερμηνευτικές διενέξεις ακόμα και σήμερα.[237] Για παράδειγμα, είναι τα ηθικά συναισθήματα καν συναισθήματα; Υπάρχει ακόμα και η άποψη ότι στον Χιουμ οι ηθικές αποτιμήσεις δεν είναι βιούμενες συγκινήσεις ή συναισθήματα αλλά *κρίσεις* αντικειμενικών παρατηρητών, π.χ., «Αυτός είναι ενάρετος».[238] Ανήκουν τα τελευταία σε μια από τις δεδομένες υποδιαιρέσεις των παθών και πώς ακριβώς συνδέεται η θεματική των παθών με τη θεματική των ηθικών συναισθημάτων; Υπάρχει στις ερμηνείες του Χιουμ ένα ζήτημα σχετικά με το ποια ακριβώς είναι τα ηθικά συναισθήματα, δηλαδή αυτά στα οποία αποτιμώνται τα ηθικά κατηγορήματα ή γνωρίσματα; Μήπως τα ηθικά συναισθήματα είναι άμεσα πάθη;[239] Μήπως η ηθική έγκριση και απόρριψη

234 «But why bother to try, and why follow in our pronouncements the general rules of morality? Because, upon *reflection*, we find that we *approve* of those who follow these rules when we *disinterestedly* reflect upon the benefits of following them, as opposed to being in each and every case determined by *our* feelings about the particular case under consideration. Thus, the appeal to general rules is justified by what we *approve* of on reflection. […] [A]nd this approval is "a calm determination of the passions"» (Ardal 1977, 419· οι εμφάσεις προστέθηκαν).

235 «There is no question about the fact that approval is for Hume a pleasant sentiment, and disapproval unpleasant» (Ardal). Όπως το θέτει ο Χιουμ, αυτό που κάνουμε είναι να "pronounce the impression arising from virtue, to be agreeable, and that proceeding from vice to be uneasy […] [and] the distinguishing impressions, by which moral good or evil is known, are nothing but particular pains or pleasures." (*T*, 3.1.2.3).

236 «Moral approval and disapproval are triggered by *reflection* on or "survey" of someone's quality of mind, action, or "character." Approval is a kind of *pleasure*, or a feeling with a *pleasant hedonic* tone, and disapproval an uneasy feeling. But how does contemplation of a trait or person generate pleasure or uneasiness? That trait or person is beneficial or agreeable to particular individuals or to society as a whole, and […] "takes us so far out of ourselves, as to give us the same *pleasure* or uneasiness in characters which are *useful* or pernicious to society, as if they had a tendency to our own advantage or loss" (*T*, 3.3.1.11). (This is what he says about the artificial virtues; contemplation of the natural virtues and vices gives us the pleasure or uneasiness in characters that is felt by those individuals who have direct interactions with the person judged—call them that person's associates—rather than all of society.)» (Cohon 2008, 175). Υπάρχει στις ηθικές αποτιμήσεις ένα πρόβλημα ασυμμετρίας: «Hume thinks we approve of traits that are either advantageous or immediately agreeable to the person who possesses them or to others (*T*, 3.3.1.30· *EPM*, 9.1). For certain virtues, such as frugality and cheerfulness, which are (respectively) advantageous and immediately agreeable to their possessor, the person we evaluate happens to be the same as the beneficiary of the trait. […] However, it is obvious in cases where the trait is beneficial or agreeable to others. A woman's honesty contributes to the wellbeing of society as a whole but may not profit her—suppose it does not. By means of sympathy I share in the general pleasure of secure ownership to which her trait contributes (as I perceive it from the common point of view), but I do not merely enjoy the pleasure of her fellow citizens; as a result of sympathetically acquiring their pleasure, I approve her character. Their pleasure, transferred to me, becomes my approval of her. There the shift of focus is evident» (Cohon 2008, 176).

237 Cohon 2008, 160.

238 Πρόκειται για θέση του Γκλόσοπ (Glossop)· βλ., Merivale 2009, 196. Ωστόσο, ο ίδιος ο Hume γράφει πως «In moral decisions all the circumstances and relations must be previously known; and the mind, from the contemplation of the whole, feels some new *impression* of affection or disgust, esteem or contempt, approbation or blame. […] [And, after the facts have been determined] nothing remains but to *feel*, on our part, some sentiment of blame or approbation; *whence* we pronounce the action criminal or virtuous.» (*Enquiry*, Appendix I.1·οι εμφάσεις προστέθηκαν). Βασιζόμενος σε αυτό και σε άλλα αντίστοιχα σημεία, ο Αρντάλ παρατηρεί: «[M]oral evaluations are *feelings* rather than *judgments*; and this is borne out by the fact that in explaining the so-called conflict of reason and passion Hume maintains that it really amounts to no more than a conflict between two passions. This has not been generally appreciated, he tells us, because the moral sentiment "is commonly so soft and gentle, that we are apt to confound it with an idea." Only passions can be in conflict with other passions, since all the motives to the will are passions, with the possible exception of original instincts» (Ardal 1977, 417).

239 Οι Σμιθ (Smith 1941) και Χερν (Hearn 1973) παρουσιάζονται να προτείνουν ότι τα ηθικά συναισθήματα είναι άμεσα πάθη

είναι απλώς η αγάπη και το μίσος[240] ή μήπως δεν υπάρχει καμία σχέση μεταξύ των αντίστοιχων μελών αυτών των ζευγών;[241] Μήπως, τελικά, τα ηθικά συναισθήματα απαρτίζουν μια διαφορετική κατηγορία θυμικών συμβάντων, πέρα από αυτές των άμεσων και των έμμεσων παθών;[242]

Σε μία από τις πρόσφατες σχετικές εργασίες, η Κοχόν υποστηρίζει *και* πως τα ηθικά συναισθήματα είναι *έμμεσα πάθη* και ότι οι αναλύσεις για τα έμμεσα πάθη στο βιβλίο 2 απλώς *προετοιμάζουν το έδαφος* για την ανάλυση των ηθικών συναισθημάτων στο βιβλίο 3. Επίσης, θεωρεί πως και τα έμμεσα πάθη και τα ηθικά συναισθήματα *διακρίνονται* από τα άμεσα πάθη για το *πώς* αποκτούν τα «αποβλεπτικά [sic] τους αντικείμενα»:[243] έχουν αντικείμενα *άλλα* από τις αιτίες τους. Ακόμα, σε αντιδιαστολή (υποτίθεται) προς τα άμεσα πάθη, τα έμμεσα πάθη και τα ηθικά συναισθήματα είναι *αποτιμητικά* (evaluative).[244]

---

(για τις βιβλιογραφικές αναφορές βλ. Cohon 2008, 179). Ο Αρντάλ (Árdal) υποστηρίζει ότι τα ηθικά συναισθήματα στον Χιουμ είναι έμμεσα πάθη, κάτι που καθιστά εύλογη τη σύνδεση των θεματικών των Βιβλίων 2 και 3 του *Treatise* (Árdal 1966, ch. 6). Η Κοχόν, συμφωνώντας με τον Αρντάλ, αλλά και τον Πένελουμ (Penelhum) και την Κόρσγκααρντ, υποστηρίζει επίσης ότι τα ηθικά συναισθήματα είναι *έμμεσα* πάθη. «The *moral sentiments are not direct passions*, for they have the very features that make Hume's four principal indirect passions indirect. Árdal argues that the moral sentiments are specialized forms of pride, humility, love, and hatred, in particular versions of those that are of a generally calm character and are elicited by the contemplation (from the common point of view) of qualities of mind (1977; 1966/1989); and many have agreed (including Penelhum 1993 and Korsgaard 1999)» (Cohon 2008, 179). Η Cohon υποστηρίζει μεν τη στενή ομοιότητα των μεν με τα δε, αλλά σε μια άλλη βάση: «moral sentiments are indirect secondary *impressions*» (Cohon 2008, 179· δες και παρακάτω σημείωση στην οποία δίνονται περισσότερες διευκρινίσεις με παραπομπή στο Cohon 2008, 177).

240 Βασικά, ο Αρντάλ (Ardal) ισχυρίζεται ότι «τα *έμμεσα πάθη* […] συνιστούν [constitute] τα ηθικά συναισθήματα, καθόσον αυτά είναι αξιολογήσεις [evaluations] προσώπων [του εαυτού και των άλλων].» (Ardal 1977, 409· η έμφαση προστέθηκε). Σε μια παρατήρησή του ο ίδιος ο Hume γράφει πως «approbation or blame […] is nothing but a fainter and more imperceptible *love* or *hatred*» (*T*, 3.3.5.1), τα οποία είναι ακριβώς έμμεσα πάθη. (Αυτή η ερμηνεία της αγάπης/μίσους φαίνεται να βρίσκεται πίσω και από τις ηθικές των Brentano και Scheler.) Ο Ardal υποστηρίζει αυτή την άποψη, υπό τον όρο, βέβαια, ότι μιλάμε για αγάπη και μίσος ακριβώς υπό καθεστώς ουδετερότητας ή αντικειμενικότητας (οπότε μάλλον πρέπει να δεχτούμε ότι η αυθόρμητη έγκριση και απόρριψη κατεστάθησαν, έτσι, αγάπη και το μίσος που ίσως σε ένταση είναι ισχυρότερα από τα αρχικά άμεσα πάθη εξαιτίας του ότι πλέον είναι σταθερά εμπεδωμένα συνιστώντας έτσι και στάσεις). «The calm indirect passions that I identified with the moral sentiments arise, on the other hand , from a "distant view or reflection," for such a view is needed to judge of a quality of mind or character, be that your own or that of someone else. These passions arise when an objective, unbiased point of view has been adopted. It is this feature that explains both the special nature of these passions and their general calmness» (Ardal 1977, 411-2).

241 «[T]here is never any question of identifying love with every positive attitude, for its occurrence among human beings always has human beings as object, and it also arises in accordance with the principles of double association. What characterizes those indirect passions that are moral sentiments, and thus can be legitimately expressed by expressions like "X is a good man" or "X is a bad man," is that these passions arise from contemplation of qualities of mind or character; and to decide what these are necessitates an objective, unbiased point of view. Thus, Hume says, "if any action be either virtuous or vicious, 'tis only as a sign of some quality or character. It must depend upon durable principles of the mind, which extend over the whole conduct, and enter into the personal character. Actions themselves, not proceeding from any constant principle, have no influence on love or hatred, pride or humility; and consequently are never consider'd in morality."» (Ardal 1977, 414).

242 Η θέση του Λεμπ (Loeb), από την άλλη, είναι ότι τα ηθικά συναισθήματα στον Χιουμ δεν είναι (ούτε, βεβαίως, τα άμεσα πάθη, αλλά ούτε και) τα *ήπια άμεσα πάθη*. Κατά τον Λεμπ, αφού «[όλα] τα πάθη είναι εξ ορισμού βίαια και ο ψυχολογικός μηχανισμός που εξηγεί την πρόκληση [και] των έμμεσων παθών τα καθιστά βίαια, δεν γίνεται να υπάρχουν ήπια πάθη [γενικώς] και, κατά συνέπεια, τα ηθικά συναισθήματα δεν γίνεται να είναι [ούτε κάποια υποτιθέμενη] ήπια ποικιλία των έμμεσων παθών της υπερηφάνειας, της ταπεινότητας, της αγάπης, και του μίσους.» (Ardal 1977, 409). Και, όπως τονίζει ο ίδιος ο Λεμπ, «Hume's moral sentiments are neither direct nor indirect passions. Consequently, the connection between Books II and III of the *Treatise* is much less intimate than Ardal and Hearn have recently suggested.» (Loeb 1977, 395). Πιο συγκεκριμένα, για τον Λέμπ, τα ηθικά συναισθήματα δεν είναι ειδικές περιπτώσεις άμεσων ή έμμεσων παθών, αλλά *ήπιες εντυπώσεις αναστοχασμού* (ibid., 396, 402).

243 Τα οποία επεξηγεί έτσι: «that to which a mental state is directed, or what the mental state is about […] it is fairly clear that Hume takes both direct and indirect passions to have intentional objects in this general sense» (Cohon 2008, 164).

244 Cohon 2008. «[B]ut […] [a]ren't all the *passions evaluative*, and aren't the *direct* passions the most fundamental sorts of evaluation? If I *desire* some raspberry sorbet, in a way that too is an evaluation: I expect it to be pleasurable—that is, good. Every desire is a response to "good consider'd simply" (*T*, 2.3.9.7). Are *pride*, humility, *love*, and hatred evaluative in a way in which desire is not? For Hume, I suggest, they are» (Cohon 2008, 171). «The cause of my desire or aversion, Hume makes very clear, is the prospect of pleasure or pain. If the cause is to be the same as the object of the passion, then the true or ultimate object of my desire or aversion must be that pleasure or pain. With regard to the direct passions, then, he seems to have stayed close to Hobbes, who sees pleasure and the avoidance of pain as the true objects of desire and aversion (1650, 4). The direct passions can be thought of as evaluations in the following sense: they track pleasure and pain, i.e. natural good and evil, and it is only when we think something (naturally) good or evil that we feel them. […] The indirect passions, by contrast, are evaluative in a very different way. They do not track pleasure or pain; they do not "arise from the direct pursuit of good or aversion to evil" for the one who feels them. They are triggered, in part, by pleasurable and unpleasant features of persons, but once we have them they do not take pleasure or pain as their intentional [sic] objects—they are not directed to the idea of the (expected) pleasure or uneasiness of the person who feels them. In wanting sorbet I seek my own pleasure and my attention is focused on that prospective pleasure; in wanting to avoid a

## Τα ηθικά συναισθήματα συνιστούν ένα ανώτερο, ειδικά ανθρώπινο, επίπεδο θυμικής ζωής

Πρώτα απ' όλα, τα ηθικά συναισθήματα (ηθικής) έγκρισης και απόρριψης φαίνεται πως είναι κάτι άλλο, *πέρα* από το ένστικτο/άμεσο-βίαιο-πάθος της επιδίωξης της ηδονής και της αποφυγής του πόνου ή από το άμεσο ήπιο πάθος του διάκεισθαι ευμενώς απέναντι στο καλό και δυσμενώς απέναντι στο κακό. Η ηθική έγκριση ή απόρριψη βιώματος, ενέργειας, προσώπου, προοπτικής, κ.λπ., φαίνεται πως είναι ένα επίπεδο θυμικής ζωής *ανώτερο* από αυτά τα δύο και, μάλιστα, όπως είδαμε και τον ίδιο τον Χιουμ να θεωρεί, ένα *ειδικά ανθρώπινο* επίπεδο θυμικής ζωής.[245] Στο ηθικό συναίσθημα της ηθικής έγκρισης, το οποίο είναι ευχάριστο και ομοιάζει προς την ηδονή, κρίνεται τι είναι καλό (αγαθό) και στο ηθικό συναίσθημα της ηθικής απόρριψης, το οποίο είναι δυσάρεστο και ομοιάζει προς τον πόνο, κρίνεται αυτό που είναι κακό.[246]

Στα ηθικά συναισθήματα πρέπει τελικά, για τον Χιουμ, να πούμε τα εξής. Σε αυτά συμβαίνει η αξιακή-ηθική αποτίμηση ενός χαρακτήρα (για την αρετή του). Η ηθική αποτίμηση χαρακτήρων γίνεται στα ηθικά συναισθήματα, υπό την «γενική οπτική γωνία» που εννοείται ότι προϋποτίθεται για τη γένεσή τους. Τα ήπια έμμεσα πάθη συνιστούν τη βάση στην οποία διαμορφώνεται ο χαρακτήρας, από τον οποίο θα εκπορεύονται ενέργειες και στάσεις, δηλαδή όλα εκείνα που θα αποτιμηθούν ως καλά ή κακά ή ως ορθά ή εσφαλμένα υπό τη γενική ή διυποκειμενική οπτική. Μάλιστα, η ηθική έγκριση μπορεί να θεωρηθεί σε δύο επίπεδα: (α) την απλή *άμεση* βίωση, και (β) την *αναστοχαστική* συνειδητοποίηση.[247]

---

vicious dog I seek to avoid my own pain and my attention is focused on that prospective pain. But being ashamed or proud, loving or hating someone, is not a state of craving or seeking to obtain or avoid my own pleasure or pain, nor is my attention focused on those possible experiences. My feeling has to do with what is good or bad, but it is directed to persons, and those persons are found by this feeling to be good or bad. In taking pleasure or displeasure in the person as a whole, I value or disvalue him or her. In a way, the indirect passions are more autonomous with respect to value than the direct ones; they do not so much track value as impart it» (Cohon 2008, 171-2). Η ανάλυση της Κοχόν περί αποτιμητικότητας στα έμμεσα πάθη ίσως, όμως, είναι ανεπαρκής. Ένα επίπεδο αποτίμησης και προσανατολισμού μας μέσα στην πραγματικότητα συμβαίνει ήδη στα άμεσα πάθη.

245 Κατά την άποψη του Χιουμ, η ηθική έγκριση ή απόρριψη ενός χαρακτήρα ή μιας ενέργειας που εκπορεύεται από έναν τέτοιο χαρακτήρα είναι ένα συναίσθημα που κάνει την εμφάνισή του μέσα μας μόνο υπό έναν πολύ συγκεκριμένο όρο: «'Tis only when a character is considered in general, without reference to our particular interest, that it causes such a feeling or sentiment, as denominates it morally good or evil.» (*T*, 3.1.2). Για τον ίδιο, η ηθική έγκριση ή απόρριψη προϋποθέτει «some steady and general points of view» (*T*, 3.3.1), η οποία επιφέρει διορθώσεις επί το "αντικειμενικότερον" στις αυθόρμητες αποτιμήσεις. «Such *corrections* are common with regard to all the senses; and indeed 'twere impossible we could ever make *use of language*, or *communicate* our sentiments to one another, did we not *correct* the momentary appearances of things, and overlook our present situation." (*T*, 3.3.1· οι εμφάσεις προστέθηκαν). Και «['T]is impossible men cou'd ever agree in their sentiments and judgments, unless they chose *some common point of view*, from which they might survey their object, and which might cause it to *appear the same to all of them*» (*T*, 3.3.1· οι εμφάσεις προστέθηκαν). Η Κόρσγκααρντ είναι διαφωτιστική: «Following Locke, Hutcheson believed that any simple idea must come from an impression of sense. Our idea of the morally good is a simple, unanalyzable idea, and the impression that gives rise to it is the sentiment of approval. Our capacity for this sentiment is therefore a kind of sense. Following Hutcheson in turn, Hume also characterizes the capacity for approval as a "moral sense." With that in mind, Hume supports his first point by observing that it is our practice "with regard to all the senses" to *correct* our judgments *from fixed standpoints* in order to eliminate contradictions […]. Hume makes a similar, and I think more pertinent, comparison with the way we make judgments of beauty. Since the moral sense is concerned with what pleases us in characters, the idea of an *objective standard* of moral goodness is like the idea that there is an objective standard of beauty. Hume constantly reminds us of this connection by using phrases like "beauty and deformity" to describe characters and "moral taste" to describe approval and disapproval […]. And as he points out: "In like manner, external beauty is determin'd merely by pleasure; and 'tis evident, *a beautiful countenance cannot give so much pleasure, when seen at the distance of twenty paces, as when it is brought near to us*. We say not, however, that it appears to us less beautiful: Because we know *what effect it will have in such a position*, and *by that reflex-ion we correct* its momentary appearance"» (Korsgaard 1999, 13· οι εμφάσεις προστέθηκαν).

246 Έχουμε, λοιπόν, στον Χιουμ μια σημαντική πρόοδο, σε σχέση με το πώς είχαν απαντήσει μέσα από τους αιώνες στο ερώτημα που έθετε ο Πλάτων στον *Ευθύφρονα* οι Χομπς και Σπινόζα. «[W]hatsoever is the object of any man's appetite or desire; that is it which he for his part calleth good; and the object of his hate, and aversion, is evil» (Hobbes: *Leviathan* 1651, 39). «Δεν επιθυμούμε ένα πράγμα επειδή κρίνουμε πώς είναι αγαθό (καλό)· τουναντίον, ονομάζουμε αγαθό το αντικείμενο της επιθυμίας μας» (Spinoza: *Ethica* 1677, 126 –7). Ωστόσο, όπως παρατηρεί η Κοχόν, ο Χιουμ και πάλι δεν εννοεί ότι υπάρχει κάποια άλλου είδους πρόσβαση και επίγνωση του τι είναι αγαθό ή κακό, αλλά παραμένει εμπειριστής και φυσιοκράτης εμπιστευόμενος σταθερά ένα είδος (έστω) ηδονής ως κριτή του αγαθού (καλού). «Interestingly, though he shares with Hobbes and with present-day naturalists the goal of psychologizing evaluation, *he does not try to analyze it in terms of desires*, perhaps because of the lesson he learns from Hutcheson that *at least some of our evaluative attitudes to people differ fundamentally from our pleasure-seeking and pain-avoiding sentiments*, which is what Hume thinks desires fundamentally are. He sees desire (and aversion, hope, fear, and the other passions he classes as direct) as different in kind from the sort of evaluative feelings involved in admiration or respect for persons. We neither desire ourselves nor (literally) others; instead we value ourselves and others—we are proud of ourselves and love others. In valuing or disvaluing a person we do not ask "what will she do for me?" even though pleasure or pain of our own may have been involved in the genesis of our attitudes» (Cohon 2008, 174· οι εμφάσεις προτέθηκαν).

247 «[T]ake any action allowed to be vicious: willful murder, for instance. Examine it in all lights, and see if you can find that matter of fact, or real existence, which you call vice. In whichever way you take it, you find only certain passions, motives, volitions, and thoughts. There is no other matter of fact in the case. The vice entirely escapes you, as long as you consider the object. You never

Ως αναστοχασμένη, η ηθική έγκριση μπορεί να εκληφθεί *ίσως* και ως έμμεσο πάθος (κάτι που μάλλον δημιούργησε προβλήματα ερμηνείας στη θεωρία του Χιουμ).[248]

Ακόμα και αν τα ηθικά συναισθήματα πρέπει να θεωρηθούν ειδικές εκδοχές έμμεσων παθών, πάντως, υπάρχουν μεταξύ των πρώτων και των δεύτερων σοβαρές διαφορές. Ο Αρντάλ επισημαίνει τις εξής. Τα ηθικά συναισθήματα εγείρονται στη βάση ηδονής ή πόνου που προκαλείται από ποιότητες του νου ή του χαρακτήρα κάποιου ανθρώπου (τα οποία, ακριβώς [νους ή χαρακτήρας] εκλαμβάνονται ως φορείς αρετής ή κακίας). Τα ηθικά συναισθήματα προϋποθέτουν μια αντικειμενική ή ουδέτερη ή αδιάφορη στάση απέναντι στους ανθρώπους και τις καταστάσεις στις οποίες τους βλέπουμε εμπλεγμένους. Όταν οι πράξεις των άλλων δεν αφορούν εμάς, τότε προϋποτίθεται, επίσης, μια sympathy από πλευράς μας για όσους υφίστανται αυτές τις πράξεις. Τα αισθήματα ηδονής και πόνου στη βάση των ηθικών συναισθημάτων είναι ειδικού τύπου, αλλά *δεν είναι αυτά* τα ηθικά συναισθήματα. Πρόκειται για την ηδονή και πόνο που προκαλείται από ιδιότητες σε στάσεις ή ενέργειες ανθρώπων (όχι από φυσικά αντικείμενα ή φαινόμενα). Τα ηθικά συναισθήματα είναι γενικά ήπια πάθη, αλλά μπορεί να καταστούν και πολύ έντονα (π.χ., μπορεί να ενοχληθούμε σφόδρα από μια πράξη σκληρότητας ή από μια κατάφωρη αδικία).[249]

## Αλλά τι σε μια πράξη ή σε ένα ήθος προκαλεί την ηθική έγκριση;

Το πρώτο ζήτημα που αντιμετωπίζει στο παρόν πλαίσιο ο Χιουμ είναι αν η αναγνώριση αυτών των χαρακτηριστικών είναι ζήτημα λόγου (σκέψης και αποδείξεων πάνω στη φύση ή την ουσία των πραγμάτων), όπως έλεγαν οι Γουίλιαμ Γουόλαστον (William Wollaston) και Σάμιουελ Κλαρκ (Samuel Clarke),[250] ή ζήτημα άμεσου συναισθήματος, όπως έλεγε ο Φράνσις Χάτσεσον. Είδαμε πως τοποθετήθηκε ο Χιουμ. Όπως εξηγεί ο Χιουμ, μια θεωρούμενη καλή πράξη ή ένας θεωρούμενος ενάρετος άνθρωπος μας προκαλεί μια αντικειμενική τέρψη ή ικανοποίηση που κάνει να αναδύεται και η ηθική έγκριση ή, αντίστοιχα, μια δυσφορία και ηθική απόρριψη.[251] Το ερώτημα, βέβαια, όπως αντιλαμβανόμαστε πλέον, είναι *ποιο* χαρακτηριστικό (ποιότητα) μιας πράξης ή ανθρώπου μας προκαλούν την τέρψη και την έγκριση ή, αντίστοιχα, τη δυσφορία και την απόρριψη.[252]

## Το ζητούμενο «τι» δεν αναγνωρίζεται από το λόγο, αλλά συγκινεί τα πάθη

Όπως έχουμε δει, για τον Χιουμ, ο λόγος μπορεί να μας βοηθά στην *παράσταση* ορισμένων χαρακτηριστικών των πράξεων (ή των συνεπειών τους) και των ανθρώπων, τα οποία μπορεί να μας διαφεύγουν στην άμεση εμπειρία. Ωστόσο,

---

can find it, till you turn your reflection into your own breast, and find a sentiment of disapprobation, which arises in you, towards this action. Here is a matter of fact; but it is the object of feeling, not of reason. It lies in yourself, not in the object. So that when you pronounce any action or character to be vicious, you mean nothing, but that from the constitution of your nature you have a feeling or sentiment of blame from the contemplation of it» (*T*, 3.1.1).

248 «[M]oral sentiments resemble the four principal indirect passions in being indirect in just the same ways. First, they take as their intentional object something distinct from their cause. […]Second, the moral sentiments are not desire-like: they do not pursue pleasure or pain-avoidance for the person who feels them nor turn her attention to her own prospective pleasure or pain. They are psychological states with a different kind of intentional object from that of direct passions such as desires and aversions: they fix upon and rest with the person evaluated» (Cohon 2008, 177). «Granted, Hume does not explicitly invoke the double relation of impressions and ideas in order to explain the causation of the moral sentiments. This leads some to think the moral sentiments are not indirect. But in fact that explanation would fit fairly smoothly into his account of the generation of moral sentiments» (Cohon 2008, 178).

249 Βλέπε σχετικά, Ardal 1977, 409.

250 Ο Χιουμ ασκεί κριτική και στους δύο αυτούς λογοκράτες της βρετανικής φιλοσοφίας. Ο Γουόλαστον είχε την άποψη ότι μέσα στην φύση υπάρχει μια αληθής τάξη των πραγμάτων, έτσι που η ηθικά ορθή ανάγεται (is reduced) στη δράση που πραγματοποιείται σε συμφωνία με την αλήθεια αυτής της τάξης (με αυτό που πράγματι ισχύει). Η ηθικά ορθή πράξη είναι ζήτημα έλλογης ταυτότητας με το αληθώς ισχύον, ενώ η ηθικά λανθασμένη πράξη συνιστά αντίφαση προς αυτό. Το ηθικά προβληματικό εδώ ανάγεται σε λάθος εκτίμησης της κατάστασης. Ο Κλαρκ, από την άλλη, πίστευε ότι ο λόγος έχει μια ενορατική (intuitive) γνώση του τι είναι ηθικά ορθό, μια γνώση της αιώνιας ουσίας του ηθικά ορθού, έτσι που η ηθικά λανθασμένη πράξη συνιστά αντίφαση. Το ηθικά προβληματικό εδώ συνίσταται σε εναντίωση προς μια γνώση ουσίας. Βλ. Ardal 1978, 13-4. Η βασική ιδέα της κριτικής του Χιουμ είναι πως ο λόγος μπορεί μόνο να διαπιστώνει ότι εδώ ή εκεί βρίσκεται κάτι καλό ή κακό, αλλά δεν μπορεί να παράγει αυτό το δεδομένο. Ως εκ τούτου, πρέπει να έχει πάρει το εν λόγω δεδομένο ή την εν λόγω ποιότητα από κάπου αλλού· από εκεί όπου αυτή αναγνωρίζεται, δηλαδή από τη σφαίρα των παθών ή των συγκινήσεων ή των συναισθημάτων. Μέσα από αυτή την κριτική, ο Χιουμ επιτίθεται, βέβαια, και σε όλη τη νοησιαρχική (intellectualistic) ή λογοκρατική (rationalist) ηθική παράδοση, η οποία φαίνεται πως ξεκινά με τον Σωκράτη. Βλ. και Copleston 1994, 328 κ.εε.

251 «[F]rom a primary constitution of nature certain characters and passions, by the very view and contemplation, produce a pain, and others in like manner excite a pleasure. […] To approve of a character is to feel an original delight upon its appearance. To disapprove of it is to be sensible of an uneasiness» (*T*, 2.1.7).

252 Για ορισμένες προβληματικές προϋποθέσεις στη διαμόρφωση ενός "κανονικού" ήθους ηθικών συναισθημάτων, τις οποίες ο Χιουμ θεωρούσε αυτονόητες στο *Treatise*, βλέπε τη σχετική Παράγραφο για την «κανονικότητα» στην Ενότητα Ζ.

η *αναγνώριση* αυτών των χαρακτηριστικών είναι ζήτημα άμεσης συγκίνησης, άμεσου συναισθήματος ή, με άλλα λόγια, είναι ζήτημα "της καρδιάς". Ο λόγος δεν είναι ικανός για μια τέτοια απόκριση στα σχετικά χαρακτηριστικά.[253] Μπορεί να συλλογίζεται αλήθειες και αποδείξεις ή μπορεί να οργανώνει μέσα για σκοπούς, αλλά αδυνατεί να ανταποκριθεί σε αυτά εγκριτικά ή απορριπτικά, επιθυμητικά ή αποστροφικά, κ.λπ. Γενικά, δεν μπορεί να λειτουργήσει ούτε ως αποτιμητής του καλού και του κακού του ενάρετου ή του αχρείου ούτε ως κίνητρο για πράξεις. Όπως είπαμε ήδη, αποτιμητής των πράξεων και των ανθρώπων και κίνητρο για τις ενέργειές μας είναι τα καθ' έξιν διαμορφωμένα πάθη μας, τα πάθη μας στις συγκεκριμένες οργανώσεις τους στους χαρακτήρες μας ή, αλλιώς, στο ήθος μας. Και αυτό που έτσι αποτιμούμε είναι βασικά τα αποτελέσματα των πράξεων των άλλων ανθρώπων ή και του εαυτού μας. Αυτά τίθενται ενώπιον της εμπειρίας μας και αυτά προκαλούν τις ηθικές αποτιμήσεις μας.

## Θα βρούμε ποιο είναι αυτό το «τι», εξετάζοντας δυο ηθικώς εγκρινόμενα ήθη: την καλοσύνη και τη δικαιοσύνη

Είπαμε ήδη, πάντως, ότι η ηθική έγκριση ή απόρριψη δημιουργείται εξαιτίας ενός αισθήματος τέρψης ή ενόχλησης (κάποιου είδους ηδονής ή πόνου) ως αποτέλεσμα κάποιας ποιότητας της πράξης ή του χαρακτήρα ενός ανθρώπου. Για να απαντήσει, όμως, καλύτερα στο ερώτημα ποιο είναι το χαρακτηριστικό των πράξεων ή των χαρακτήρων των ανθρώπων που γεννά την ηθική έγκριση, δηλαδή, εν τέλει, την *αντικειμενική ηθική κρίση*,[254] ο Χιουμ παρατηρεί αρχικά πως αυτή διαμορφώνεται στη βάση μιας *υποκειμενικής αδιαφορίας* (disinterestedness).[255] Κατόπιν, προκειμένου να βρει τι είναι αυτό που προκαλεί την τέρψη ή την ενόχληση που θα εγείρουν το ηθικό συναίσθημα της ηθικής έγκρισης ή της ηθικής απόρριψης, εξετάζει δύο αρετές, την αγαθοπροαίρεση ή καλοσύνη (benevolence) (με "συνιστώσες" τη γενναιοδωρία, τον οίκτο, και τη φιλανθρωπία), και την δικαιοσύνη (justice).

## Οι κρίσιμες ποιότητες της καλοσύνης

Αρετές (virtues), στον Χιουμ, είναι εκείνες οι νοητικές ή χαρακτηρολογικές (ηθολογικές) ιδιότητες ενός ανθρώπου που τον κατευθύνουν να δρα με τρόπο που παράγει *αποτελέσματα* ή *συνέπειες* (consequences), οι οποίες διαπιστώνονται *ευχάριστες* (pleasant) και *ωφέλιμες* (useful). Αυτό είναι που απαιτεί η αρετή.[256]

Η καλοσύνη, ισχυρίζεται ο Χιουμ, όντως διαθέτει τα χαρακτηριστικά που την κάνουν να εγκρίνεται ηθικά: διακρίνεται αφενός (α) για το ότι προκαλεί (πρωτογενώς) την εντύπωση του ευχάριστου (pleasantness) (τελικά: ηδονής), και αφετέρου (β) για τη χρησιμότητα (usefulness) ή την ωφέλεια (utility) που παρέχει σε εμάς και στην κοινωνία, δηλαδή για το ότι προάγει το συμφέρον της ανθρωπότητας και φέρνει την ευτυχία (happiness) στην κοινωνία μας.[257] Και τα δύο αυτά χαρακτηριστικά προκαλούν σε εμάς το ηθικό συναίσθημα της έγκρισης. Για παράδειγμα, αν δούμε έναν νεαρό πρόσκοπο να περνά μια γριούλα στο απέναντι πεζοδρόμιο, προκαλείται μέσα μας το ηθικό συναίσθημα της ηθικής έγκρισης, αφού αυτή η πράξη έχει τα δύο προαναφερθέντα χαρακτηριστικά: (α) ενώπιον αυτής της εικόνας βιώνουμε μια βαθιά ευχαρίστηση (ενός τύπου ηδονή),[258] και (β) σε αυτή την πράξη αναγνωρίζουμε κοινωνική ωφέλεια και προοπτικής γενικότερης κοινωνικής ευτυχίας.

---

253 Το περισσότερο που δέχεται ο Χιουμ ότι μπορεί να κάνει ο λόγος είναι να καθοδηγήσει με δεδομένα την δράση, όχι, όμως, να λειτουργήσει ως κίνητρο για τη δράση· δεν μπορεί να την παραγάγει. Κίνητρο της δράσης για τον Χιουμ είναι μόνο ο πόνος και η ηδονή ή η προοπτικής πόνου ή ηδονής. Αυτά τα αισθήματα μας κάνουν να κινούμαστε είτε *προς* τα αντίστοιχα όντα είτε *μακριά* από αυτά. Για τον Χιουμ, τώρα, αν ο λόγος δεν μπορεί να παραγάγει μια δράση δεν μπορεί ούτε να την εμποδίσει ή να την αποτρέψει. Βλέπε σχετικά Copleston 1994, 326-7· Woolhouse 2003, 237-8.

254 Μια ερμηνεία για το τι είναι ηθική κρίση για τον Χιουμ είναι η «the non-propositional view says that for Hume a moral evaluation does not express any proposition or state any fact; either it gives vent to a feeling, or it is itself a feeling (Flew)». Μια άλλη είναι η «dispositional interpretation, which understands moral evaluations as factual judgments to the effect that the evaluated trait or action is so constituted as to cause feelings of approval or disapproval in a (suitably characterized) spectator (Mackie)» Μια άλλη «distinguishes two psychological states that might be called a moral evaluation: an occurrent feeling of approval or disapproval (which is not truthapt), and a moral belief or judgment that is propositional [η Cohon δέχεται αυτήν]» (Cohon 2010, §6).

255 Βλέπε Ardal 1978, 21-3· Copleston 1994, 331. Την ίδια βάση αδιαφορίας προϋποθέτει ο Χιουμ και για την αντικειμενικότητα των καλαισθητικών κρίσεων.

256 «She [virtue] declares that her sole purpose is to make her votaries and all mankind, during every instance of their existence, if possible, cheerful and happy; nor does she ever willingly part with any pleasure but in hopes of ample compensation in some other period of their lives. The sole trouble which she demands, is that of just calculation, and a steady preference of the greater happiness» (*Enquiry*, IX.II).

257 Woolhouse 2003, 239· Copleston 1994, 332-4.

258 Πάντως, «the moral sentiments *need not* always be *present* [currently lived-through] when we act in accordance with accepted moral maxims or say that someone is virtuous or some action is obligatory. It is only that the feelings we have *on reflection* [as ideas] are ultimately decisive if our evaluation in accordance with generally accepted maxims is challenged» (Ardal 1977, 419-20· η έμφαση προστέθηκε).

## Η κρίσιμη ποιότητα της δικαιοσύνης

Στη δικαιοσύνη, ο Χιουμ εντοπίζει μόνο την ποιότητα της *ωφέλειας*. Και τούτο διότι η δικαιοσύνη χρειάζεται να επεμβαίνει επιβάλλοντας *υποχρεώσεις* και *απαγορεύσεις*, οι οποίες κατά κανόνα έρχονται σε αντίθεση με το ένστικτο της επιθυμίας για ηδονές και της απόρριψης του πόνου. Η ωφέλεια, όμως, από μόνη της είναι ικανή να προκαλέσει το ηθικό συναίσθημα της έγκρισης.

Η ανάγκη της δικαιοσύνης είναι απαραίτητη καθόσον στον κόσμο δεν επικρατεί η απροϋπόθετη καλοσύνη. Γι' αυτό οι πράξεις των ανθρώπων οφείλουν να ελέγχονται από κανόνες δικαιοσύνης, οι οποίοι απαιτούν από εμάς να διαθέτουμε την αρετή του να είμαστε, αντίστοιχα δίκαιοι, δηλαδή απαιτούν να έχουμε ήθος δικαίου. Αν επικρατούσε η απροϋπόθετη καλοσύνη, τότε η εξωτερικά επιβαλλόμενη δικαιοσύνη θα περίττευε. Η δικαιοσύνη επιβάλλεται για να διασφαλίζει τη γενική ωφέλεια, η οποία, τρόπον τινά, επιστεγάζει το οικοδόμημα των κοινωνικών σχέσεων.[259] Και αυτή η ποιότητα είναι, κατά τον Χιουμ, η μόνη που αναγνωρίζεται ως το χαρακτηριστικό που συνδέεται με την αρετή της δικαιοσύνης (ήθους δικαίου) και με τα έργα της (συνέπειές της),[260] το οποίο προκαλεί την ηθική έγκριση.

## Σε τελευταία ανάλυση, ωστόσο, και η δικαιοσύνη εγκρίνεται ηθικά και επαινείται επειδή μας προκαλεί και τέρψη

Πρώτα απ' όλα, ο Χιουμ, θεωρεί ότι αυτή η ηθική έγκριση της δικαιοσύνης ως κάτι (ηθικά) καλό δεν είναι ζήτημα πολιτισμού και παιδείας, αλλά μάλλον μια βαθιά φυσική προδιάθεση (natural propensity) της σύστασης του ανθρώπου. Η προδιάθεση αυτή, ωστόσο, *δεν συνδέεται με το ατομικό συμφέρον*. Δεν εγκρίνουμε ηθικά τη δικαιοσύνη επειδή μπορεί εμείς να έχουμε κάποιο προσωπικό όφελος από αυτήν (όπως, ίσως, θα μπορούσε να ισχυριστεί κανείς για την περίπτωση της καλοσύνης). Τουναντίον, κατά τον Χιουμ παρατηρούμε εμπειρικά ότι η δικαιοσύνη συνδέεται με μια ωφέλεια, η οποία εγκρίνεται ακόμα και αν ωφελείται *κάποιος άλλος*, ενώ εμείς ενδεχομένως υφιστάμεθα βλάβη. Γενικά, παρατηρούμε, κάθε τι που λειτουργεί προς όφελος ή υπέρ της ευτυχίας *της κοινωνίας μας εν συνόλω* μας παρουσιάζεται τελικά *και* ως ευχάριστο (προκαλεί τέρψη), με αποτέλεσμα η ηθική η ηθική έγκριση και προκαλείται εξαιτίας *και* αυτού του χαρακτηριστικού της δικαιοσύνης.

---

259 Από αυτή την άποψη, παρατηρεί ο Χιουμ, η δικαιοσύνη είναι μια σύμβαση (convention) αλλά δεν θεμελιώνεται πάνω σε ένα απλώς έλλογα προγραμματισμένο και συμφωνημένο συμβόλαιο ή μια υπόσχεση (contract or promise), διότι είναι η ίδια, ως συγκινησιοκρατικά θεμελιωμένη σύμβαση, προϋπόθεση για τη σύναψη έλλογων συμβολαίων ή τη διατύπωση έλλογα-δικαϊκών δεσμευτικών υποσχέσεων. Η δικαιοσύνη είναι μια σύμβαση για τη διασφάλιση της αισθητής κοινής ωφέλειας, του αισθητού κοινού συμφέροντος για το ξεπέρασμα των δυσχερειών της ανθρώπινης ζωής. Βλ. Copleston 1994, 336κ.εε. Πουθενά, βέβαια, εδώ δεν υπάρχει η ιδέα περί της θεμελιακής εμπειρίας μιας *πρωταρχικής δίκης*.

260 Woolhouse 2003, 239-40· Copleston 1994, 335 κ.εε. Για τον Χιουμ, οι άνθρωποι σχηματίζουν κοινωνίες εξ' αιτίας ιδίου συμφέροντος και, για να διευθετήσουν τις προκύπτουσες ταραχές επιζητούν το δίκαιο θεσπίζοντας συμβασιακούς (conventional) νόμους, οι οποίοι εγκαθιδρύουν και ρυθμίζουν τα δικαιώματα στην ατομική ιδιοκτησία (rights of private property). «[Human beings] have observed, that the principal disturbance in society arises from those goods, which we call external, and from their looseness and easy transition from one person to another; they must seek for a remedy by putting these goods, as far as possible, on the same footing with the fixed and constant advantages of the mind and body. This can be done after no other manner, than by a convention entered into by all the members of the society to bestow stability on the possession of those external goods, and leave everyone in the peaceable enjoyment of what he may acquire by his fortune and industry. By this means, everyone knows what he may safely possess» (*T*, 3.2.2). Είναι πολύ ενδιαφέρον, με βάση όσα έχουμε δει και στην *Πολιτεία*, ότι ο Χιουμ προϋποθέτει ότι η αξίωση του ανθρώπου στα αγαθά, στα όντα αξίας, υφίσταται ατομικά, πριν αυτοί απαρτίσουν κοινωνίες. Κατά τη συσπείρωση των ανθρώπων σε μια κοινωνία, αρχίζει μια διαπραγμάτευση από την οποία περιμένουμε μια σύμβαση (νόμο δικαίου) που θα κατοχυρώνει και νομικά (στη βάση του θετικού δικαίου) αυτή την αξίωση (θα τη νομιμοποιεί), ορίζοντας πώς θα διευθετηθούν οι ήδη ατομικά κατοχυρωμένες αξιώσεις των μεμονωμένων ανθρώπων πάνω στα αγαθά. Και τούτη η διαδικασία γίνεται με αμοιβαίες υποχωρήσεις, κ.λπ. Αλλά από πού έχει προκύψει πως υπάρχει μια πρωταρχική κατάσταση ατομικού ανθρώπου με ήδη κατοχυρωμένα δικαιώματα επί αγαθών (τα οποία έστω κατόπιν θεσπίζονται με όρους θετικού δικαίου); Και μάλιστα, από πού προκύπτει ότι αυτά τα δικαιώματα είναι ιδιοκτησιακά και όχι, π.χ., απλώς ενοικιαστικά ή δωροληπτικά, κ.λπ.; Ο Κόπλεστον, παραπέμποντας σε σχετικό χωρίο του *T*, 3.2.2, καταθέτει τη γενική μάλλον άποψη ότι ο Χιουμ δεν εννοεί ότι το δικαίωμα στην ιδιοκτησία προηγείται της ιδέας της δικαιοσύνης μέσα στη συντεταγμένη κοινωνία (1994, σ. 336). Εκτιμώ, ωστόσο, πως ο Χιουμ θεωρεί ότι εκτός κοινωνίας και θετικού δικαίου δεν στοιχειοθετείται *νόμιμο* δικαίωμα *σταθερής κατοχής* («laws of justice», «constant possession established by the laws of society») (*T*, 3.2.2). Οι νόμοι της δικαιοσύνης, δηλαδή, θα ορίσουν *το ποσοστό που μπορείς να κρατήσεις* ως ιδιοκτησία σου από τη στιγμή που *έχεις* εισέλθει μέσα σε μια κοινωνία. Εξάλλου, αλλού ο Χιουμ λέει ότι αν και η αίσθηση της δικαιοσύνης «δεν συνάγεται από τη φύση», αλλά είναι θεμελιωμένη τεχνητά στη δημόσια ωφέλεια, δεδομένων των δυσχερειών και των ατελειών της κοινωνικής ζωής και της πράξης (*T*, 3.2.1), οι νόμοι της δικαιοσύνης είναι «φυσικοί νόμοι» με την έννοια ότι «είναι αχώριστοι από το είδος μας» (*T*, 3.2.1). Και μάλλον με αυτή την έννοια, δηλαδή επειδή βασίζεται σε τέτοιους νόμους της δικαιοσύνης όπως αυτοί συνδέονται με την ανθρώπινη φύση μας, η «σταθερή κατοχή ιδιοκτησίας» είναι «φυσικός νόμος» (3.2.6). Σημειωτέα εδώ είναι και η ιδέα του Λοκ ότι το πρόβλημα της ιδιοκτησίας μπορεί να λυθεί αν ανατρέξουμε σε μια εποχή πριν από τις συγκροτημένες κοινωνίες, στην οποία οι άνθρωποι ζουν δυστυχείς και, γι' αυτό, συνάπτουν ένα «κοινωνικό συμβόλαιο», ώστε να μπορούν να διασφαλίσουν την ιδιοκτησία τους που πριν ήταν αβέβαιη. Βλ. το «The reason why men enter into society is the preservation of their property» στο John Locke, *Second Treatise of Government*, Barnes and Noble, 2004, ειδικά σ. 133).

Για τον Χιουμ, αυτό σημαίνει πως, αντίθετα με ό,τι ισχυριζόταν ο Χομπς, στην ηθική έγκριση της ωφέλειας εκ της δικαιοσύνης αλλά, εν τέλει, και της δικαιοσύνης γενικά *δεν υπεισέρχεται κάτι εγωιστικό*.[261] Η αναγνώριση της ωφέλειας *εν γένει* ως κάτι ηθικά καλό, λοιπόν, είναι μια εμπειρία που μας προκαλείται από "αντικειμενική" μη εγωιστική άποψη. Το ηθικό συναίσθημα της ηθικής έγκρισης προκαλείται από την *κοινωνική ωφέλεια γενικά*, και είναι αυτή που αναγνωρίζεται ως κάτι ηθικά καλό.

## Η τέρψη εκ της εμπειρίας της ωφέλειας στηρίζεται στη συμπάθεια

Ειδικά στην *Πραγματεία* (αλλά όχι πλέον στην *Έρευνα*) ο Χιουμ ανέλυε περεταίρω αυτή τη φυσική προδιάθεση της φύσης του ανθρώπου, δηλαδή το να εγκρίνει την ωφέλεια ακόμα και αν αυτή οδηγεί στην ευημερία του άλλου και όχι στη δική μου. Εγκρίνουμε την ωφέλεια, λέει τότε, διότι ακόμα και όταν οδηγεί στην ευημερία του άλλου, η ευχαρίστηση ή ηδονή που βιώνει ο άλλος *κοινωνείται* (communicated) και σε εμάς, λόγω της ικανότητάς μας για την εμπειρία της *συμπάθειας* (sympathy).[262] Τούτη δεν είναι ένα ακόμα συναίσθημα, αλλά μάλλον ένας *νοητικός μηχανισμός*, μέσω του οποίου τα συναισθήματα των άλλων κοινωνούνται σε εμάς και *επαναβιώνονται* από εμάς.[263]

## Η συμπάθεια είναι η βάση της συνείδησης κοινωνικής ενότητας

Ο Χιουμ προβαίνει σχετικά σε έναν ακόμα σοβαρό ισχυρισμό. Μια κοινωνική ενότητα και πιο συγκεκριμένα ένα έθνος, λέει, δεν συγκροτείται –κατά την ομοιομορφία του και την ενότητά του– πάνω σε καμία άλλη αιτία, π.χ., ιδιότητες του εδάφους, κλίμα, κ.λπ., παρά πάνω στη "συμπάθεια" (ενσυναίσθηση).[264]

Βλέποντας τον άλλο, π.χ., να εκφράζεται, να χειρονομεί, και να μορφάζει με ορισμένους τρόπους, η σχετική εντύπωσή μας ή η ιδέα μας που έχουμε από αυτή την εντύπωση συνδέεται μέσα μας συνειρμικά με την ιδέα της χαράς.[265]

---

261 Woolhouse 2003, 240· Copleston 1994, 333 κ.εε. Είναι ασφαλώς εκπληκτικά ευφυής η στρατηγική που είδαμε να αναπτύσσει ο Χιουμ, προκειμένου να μπορέσει να τοποθετηθεί όπως τοποθετήθηκε πάνω στο ζήτημα της αναγνώρισης του καλού. Πρέπει, πάντως, να παρατηρήσουμε εδώ και τα εξής. Πρώτον στην *Πραγματεία* ο Χιουμ έλεγε ότι δεν υπάρχει κάτι σαν αγάπη για την ανθρωπότητα (mankind) ανεξάρτητη από παράγοντες όπως προσωπική ποιότητα, υπηρεσίες, σχέση με τον εαυτό μας. Αυτός ο όρος δεν υπάρχει στην *Έρευνα*. Βλ. Copleston 1994, 335). Δεύτερον, ενώ η ηθική έγκριση της ωφέλειας για όλους, για την κοινωνία, ή ακόμα καλύτερα για την ανθρωπότητα εν όλω θα λέγαμε, δείχνει κάτι σαν φυσική προ-ρύθμιση του ανθρώπου, το ότι οι άνθρωποι δεν συναθροίζονται ως ανθρωπότητα, αλλά ως συγκεκριμένες κοινωνίες του ενός ή του άλλου εύρους, δείχνει κάτι σαν την ιδέα ότι οι συγκεκριμένες πεπερασμένες πολιτικές οργανώσεις των κοινωνιών είναι πηγή κακού! Εδώ μάλλον εδράζεται και η αμφιταλάντευση του Χιουμ.

262 «Because of the resemblance and my contiguity to the observed person, the idea of his passion is associated in my mind with my impression of myself, and acquires great vivacity from it. The sole difference between an idea and an impression is the degree of liveliness or vivacity each possesses. So great is this acquired vivacity that the idea of his passion in my mind becomes an impression, and I actually experience the passion. When I come to share in the affections of strangers, and feel pleasure because they are pleased, as I do when I experience an aesthetic enjoyment of a welldesigned ship or fertile field that is not my own, that pleasure of mine can only be caused by sympathy (*T*, 2.2.2–8, 3.3.1.7–8)» (Cohon 2010, §7).

263 Από την άποψη των αναλύσεων του Σέλερ για την ουσία και τις μορφές της συμπάθειας, πάντως, αυτός ο μηχανισμός θα αναγνωριζόταν ως ενσυναίσθηση (Einfühlung, empathy) και όχι ως συμπάθεια. Όπως και να έχει αυτό το ζήτημα πρέπει να διατηρήσουμε το ήπιο πάθος της ηθικής έγκρισης χωριστά από την ίδια τη συμπάθεια. Για τον Χιουμ η αξιολόγηση (evaluation) δεν συμβαίνει στη συμπάθεια αλλά στην ηθική έγκριση (ή μη έγκριση). Βλ. και Ardal 1978, 21-2.

264 *T*, 2.1.11. Κατά την Κοχόν, στο πλαίσιο της ηθικής η συμπάθεια υποτίθεται ότι δουλεύει ως εξής: «When any quality, or character, has a tendency to the good of mankind, we are pleas'd with it, and approve of it; because it presents the lively idea of pleasure; which idea affects us by sympathy, and is itself a kind of pleasure. […] According to Hume, in nearly all cases the moral sentiments arise as a result of the working of *sympathy* which is adjusted by imagining oneself to occupy a common point of view. […] Sympathy is a psychological mechanism whereby the feelings of one person are communicated to another, so that the observer comes to feel the same feelings or types of feelings as the person she surveys. In the generation of moral approval or disapproval of a person or his trait, we sympathize with those on whom he or his trait has its impact, coming to feel their pleasure or uneasiness; and this feeling, adjusted by adopting the common point of view, becomes the moral approval or disapproval of him or his trait» (Cohon 2008, 175). Ωστόσο, από την άποψη του νοήματος που ο όρος «συμπάθεια» έχει στον Σέλερ, η συγκρότηση που υποθέτει ο Χιουμ με τη δική του «συμπάθεια» δεν μπορεί να επιτυγχάνεται. Το πολύ να δικαιολογεί κάτι σαν ενότητα όντων με κοινό συναισθηματικό υπόβαθρο. Για κάτι τέτοιο δεν θα αρκούσαν μάλιστα ούτε οι επιπλέον όροι που αναφέρει ο Χιουμ, δηλαδή κοινή γλώσσα, δεσμοί αίματος κ.λπ. Για κάτι σαν πόλη ή σαν έθνος απαιτείται κάτι σαν την σελερική συμπάθεια.

265 Όπως το ανασυγκροτεί η Σμίτερ, κατά τον Χιουμ, «it is natural and universal for humans to form families and to feel greater affection for members of their families. But such familial generosity is limited in its scope, and can be as much a source of social conflict as any selfish passion. Realizing the problem, we readily find conventions to correct it – conventions established slowly and without any express 'covenanting.' What motivates our behavior in establishing such conventions are precisely the natural passions that generated conflict, including limited generosity, but mediated by a greater insight into how to obtain our ends. […] Still, we will not generate the sentiments required by the artificial virtues, until we manage to direct our generous passions beyond their natural bounds, allowing us to approve of the justice or honesty of all sorts of people in all sorts of situations, no matter their connection

*Γνωρίζουμε*, έτσι, ότι ο άλλος χαίρεται. Όμως, η διεργασία αυτή δεν σταματά εκεί. Κατά κανόνα, η ιδέα της χαράς μέσα μας *ζωογονείται* και ζωηρεύει τρόπον τινά, έτσι που βρισκόμαστε και εμείς να *βιώνουμε* το συναίσθημα της χαράς. Μέσα μας, δηλαδή, η ιδέα της χαράς μετατρέπεται σε εντύπωση χαράς, σε χαρά βιούμενη.[266]

## Εντούτοις, η αντιδιαστολή συμπάθειας και σύγκρισης ενίοτε κάνει να αναδύεται ο φθόνος και η μοχθηρία

Αξιοσημείωτη είναι και η θεματοποίηση, από τον Χιουμ, ενός ακόμα ψυχολογικού μηχανισμού, αυτού της *σύγκρισης* (σε αντιδιαστολή προς αυτόν της "συμπάθειας"). Η σύγκριση είναι ένας μηχανισμός που *προϋποθέτει* τη "συμπάθεια", αλλά συναρτά συγκριτικά ένα πάθος ή συναίσθημα που βλέπουμε στον άλλο όχι με το ίδιο επαναβιωμένο σε εμάς, αλλά με το *αντίθετό* του ως σύνηθες ή κυρίαρχο σε εμάς. Για παράδειγμα, μέσω της συμπάθειας επαναβιώνουμε μέσα μας και καθιστούμε έτσι εναργές ένα δυσάρεστο πάθος κάποιου άλλου. Η σύγκριση, τότε, το αντιπαραβάλλει με ένα ευχάριστο πάθος που χαρακτηρίζει (ή που θα θέλαμε ή που έχουμε την ανάγκη να χαρακτηρίζει) εμάς. Σε αυτή την αντιπαραβολή, το δικό μας ευχάριστο πάθος *υπερτονίζεται* και μας κάνει να νοιώθουμε ιδιαιτέρως ευχάριστα (*T*, 2.2.8). Στη σύγκριση μπορεί να συμβαίνει και το αντίθετο· η συμπάθεια να φέρνει στην επιφάνεια ένα ευχάριστο πάθος του άλλου και αυτό να αντιπαραβάλλεται με ένα δυσάρεστο πάθος που κυριαρχεί ή που επικρατεί σε εμάς.[267] Ο Χιουμ εξηγεί έτσι την ανάδυση του *φθόνου* (envy) και της *μοχθηρίας* (malice) (απρόκλητη επιθυμία να κάνουμε κακό στον άλλο).[268]

## Συγκεφαλαίωση

---

to us. And this means we must somehow acquire genuine sympathy with the public interest as a whole. To do so, Hume demands that sympathy operate to communicate passions between persons who are not immediately present to each other and that it operate counter-factually, according to general rules. In this way, we learn to sympathize from a general point of view. It is that general point of view that allows us to feel the distinctive sentiments of approbation grounding our moral judgments about virtue, whether artificial or natural. Moral virtues will then turn out to be qualities of behavior and character that are either pleasurable (e.g., kindliness or wit) or useful (e.g., parental care, justice, or promise-keeping) considered from the general point of view» (Schmitter 2010, §8).

266 *T*, 2.1.11. Woolhouse 2003, 241-2· Copleston 1994, 323. «We greatly approve the artificial virtues (justice with respect to property, allegiance to government, and dispositions to obey the laws of nations and the rules of modesty and good manners), which (Hume argues) are inventions contrived solely for the interest of society. We approve them in all times and places, even where our own interest is not at stake, solely for their tendency to benefit the whole society of that time or place. This instance confirms that "the reflecting on the tendency of characters and mental qualities, is sufficient to give us the sentiments of approbation and blame" (*T*, 3.3.1.9). The sympathygenerated pleasure, then, is the moral approbation we feel toward these traits of character. We find the character traits — the causes — agreeable because they are the means to ends we find agreeable as a result of sympathy. […] So our approval of those can be explained in precisely the same way, via sympathy with the pleasure of those who receive benefit» (Cohon 2010, §7).

267 «If this hypothesis about Hume's thinking is correct, it solves a further mystery about the indirect passions: why does Hume deny that they themselves are motives to the will? […] Benevolence and anger are motives, and this is why we act as we do toward those we love or hate. But pride and humility, which we might have expected to move us to boast or to grovel (for example), he claims are "pure emotions in the soul, unattended with any desire, and not immediately exciting us to action" (*T*, 2.2.6.3). Why? For Hume the will is an "immediate effect of pain and pleasure" (*T*, 2.3.1.2) which "exerts itself, when either the good or the absence of the evil may be attain'd by any action of the mind or body" (*T*, 2.3.9.7). […] Action, for Hume, and hence the will, aims at getting pleasure and avoiding pain. (The instincts provide a set of exceptions to this, but it does not affect the general point.) But pride and humility are not expectations of pain or pleasure and do not aim at their production or avoidance for the proud or humble person. Nor are they instinctive drives. They are instead evaluative responses to persons and they rest with their intentional objects. They can strengthen passions of the other sort that aim at outcomes for an agent (*T*, 2.3.9.4), but they are not themselves of that sort. The same is true of love and hatred. The indirect passions do not actuate the will because they do not focus the agent's attention on her own pleasure or pain, and the will is only actuated when the agent realizes that "either the good or the absence of the evil may be attain'd by any action of the mind or body. […] Does this mean that Hume is a motivational egoistic hedonist, contrary to what many commentators, going back to Kemp Smith (1941: 140 –1, 164), have thought? Does he trace all human action to the pursuit of one's own pleasure and avoidance of one's own pain? No. He makes extensive use of the instinctual passions, especially benevolence and anger, to account for many of our actions. And he does not analyze these instincts as arising from the prospect of one's own pleasure or pain. So on many occasions we help and harm others with an eye to their pleasure or pain rather than our own. He is committed to thinking the will can be actuated by these (inexplicable) motives as well. All the other passions that qualify as motives, however, engage the will only by means of the prospect of pleasure and pain. This is his position in the *Treatise* and *Dissertation*» (Cohon 2008, 172-3).

268 Αντιλαμβανόμαστε, έτσι, ότι ενώ η "συμπάθεια" λειτουργεί μάλλον ως βάση για την κοινωνική ενοποίηση και συνοχή, η σύγκριση προκαλεί μάλλον κοινωνικώς διαλυτικά και καταστροφικά πάθη για την κοινωνία. Βλ. και Schmitter 2010, §6. Επίσης, από εδώ αναδύεται και μια θεματική "πτώσης". Αν το ήθος που επιτρέπει στον άνθρωπο να έχει πιστή εμπειρία του καλού (αγαθού) ως a priori όρο της σωσμένης πολιτείας είναι εκείνο που περιγράφηκε μέχρι πριν την εισαγωγή της σύγκρισης, τότε η σύγκριση και η διαπίστωση (στο πλαίσιό της) αυτού που θα λέγαμε αρνητικό θυμικό ισοζύγιο γεννά τα αρνητικά συναισθήματα που παραμορφώνουν την εμπειρία μας για τις θετικές αξίες που σώζουν.

Γενικά, πλέον, βλέπουμε ότι, για τον Χιουμ, η Ηθική δεν τίθεται με όρους λόγου (σκέψης και συλλογισμού), αλλά με όρους θυμικότητας, συναισθημάτων. Το καλό και το κακό για τις πράξεις και το ενάρετο και το αχρείο για τους ανθρώπους αποτιμώνται και αναγνωρίζονται όχι από τον λόγο, αλλά από τα συναισθήματα. Πιο συγκεκριμένα, όταν η ηδονή ή ο πόνος που, σε τελευταία ανάλυση, μας προκαλείται από τα χαρακτηριστικά μιας πράξης δεν βιώνονται σε αποκλειστική αναφορά προς τον εαυτό μας και το στενό εγωιστικό συμφέρον μας αλλά σε αναφορά προς το γενικό συμφέρον, τότε η πράξη εγκρίνεται ως καλή ή, αντίθετα, επικρίνεται ως κακή.[269] Ανάλογα, ένας άνθρωπος κρίνεται ενάρετος αν στη βάση του ήθους του και των πράξεών του και των συνεπειών τους προκαλεί μέσα μας το συναίσθημα της ηθικής έγκρισης, επίσης όχι σε αναφορά προς την υποκειμενική μας ηδονή και το δικό μας συμφέρον.[270]

# Ζ. ΔΙΕΥΚΡΙΝΙΣΤΙΚΕΣ ΚΑΙ ΚΡΙΤΙΚΕΣ ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ ΓΙΑ ΤΙΣ ΑΞΙΕΣ ΣΤΟΝ ΧΙΟΥΜ

## Κανονικότητα και κανονιστικότητα στα ηθικά συναισθήματα

Η Κόρσγκααρντ (Korsgaard 1999) υποστηρίζει πως τα ηθικά συναισθήματα (έγκριση), τα οποία μας δημιουργούνται υπό τη «γενική οπτική γωνία», δεν είναι παρά τα *έμμεσα πάθη* (αγάπη) για τους άλλους *υπό το πρίσμα της συμπάθειας*. Αυτό εξασφαλίζει ότι βλέπουμε και αποτιμούμε ηθικά τους άλλους γι' αυτό που είναι, για τον χαρακτήρα τους (για τον ορθό λόγο), και όχι για τα όποια μεμονωμένα χαρακτηριστικά τους υπό ευκαιριακές συνθήκες. Ο Χιουμ αναπτύσσει δε την ιδέα των ηθικών συναισθημάτων προκειμένου να εξηγηθεί πώς, ενώ (στον Χιουμ) φαίνεται ότι οι λόγοι της αγάπης έχουν μόνο αιτιακό χαρακτήρα, παρ' όλα αυτά υπάρχει σε αυτούς και *κανονιστικότητα*: για κάποια είδη αγάπης, ορισμένοι λόγοι αγάπης είναι *ορθότεροι* από άλλους.[271] Ισχύει, όμως, αυτό στο πλαίσιο της εμπειριστικής και νατουραλιστικής προσέγγισης του Χιουμ;

Στο *Treatise*, ο Χιουμ είναι πεισμένος ότι στα ηθικά συναισθήματα εγκρίνουμε (ή απορρίπτουμε) με ενδόμυχο κριτήριο το τι είναι ευχάριστο ή ωφέλιμο όχι για εμάς προσωπικά, αλλά υπό γενική έποψη, για την κοινωνία ανθρώπων (κάποιου μεγέθους). Όταν κρίνουμε έναν χαρακτήρα ως ενάρετο τον εγκρίνουμε ηθικά στη βάση του ότι καταφέρνει να γίνεται ευχάριστος ή χρήσιμος όχι για εμάς, αλλά για ένα κοινωνικό σύνολο. Ωστόσο, στο *Enquiry*, συνειδητοποιεί πως αντί για το ευχάριστο και το ωφέλιμο/χρήσιμο, μπορεί κανείς να δει ομάδες ανθρώπων να εγκρίνουν όχι αρετές/χαρακτήρες που η δράση τους προωθεί το ευχάριστο και το ωφέλιμο/χρήσιμο, αλλά αυτές που ο Χιουμ ονομάζει «μοναστικές αρετές» (monkish virtues), οι οποίες, όπως χαρακτηριστικά λέει, είναι «manifestly *useless and disagreeable*: "celibacy, fasting, penance, mortification, self-denial, humility, silence, solitude, etc.» (*E*, 9.3). Συνιστά άραγε αυτό πρόβλημα στο τι θεωρεί ο Χιουμ ως βάση για την ηθική έγκριση; Στο *A Dialogue*, ο Χιουμ λέει ότι σε αυτή την περίπτωση η ηθική έγκριση οφείλεται σε «illusions of "religious superstition or philosophical enthusiasm," rather than to "the natural principles of the mind. [W]hen men depart from the maxims of common reason, and affect these artificial lives, no one can answer for what will please or displease them» (*A Dialogue*, 7.2). Αυτό, γράφει ο Χιουμ, προαναγγέλλοντας τους τρομερούς διαλόγους που ακολούθησαν στο πλαίσιο της μεταγενέστερης θεματικής της «κριτικής των ιδεολογιών», συμβαίνει όταν η έγκρισή μας δεν είναι καθαρά ηθική, δηλαδή όταν δεν βασίζεται απόλυτα στα (υγιή και αντικειμενικά) αισθήματά μας, αλλά σε διανοητικές επεξεργασίες ιδεολογικών η θρησκευτικών πεποιθήσεων ή όταν υπάρχει σύγχυση στα ίδια τα συναισθήματά μας.[272] Κατά πόσο, όμως, μπορεί να σταθεί εδώ ένας τέτοιος ισχυρισμός; Γιατί να μην ισχύει ακριβώς το αντίστροφο; Δηλαδή, γιατί να μην είναι η θέση *του ίδιου του Χιουμ* αποτέλεσμα ιδεολογικών φακών; Τι νόημα έχει εδώ η αντικειμενικότητα; Πόσο ευρεία είναι η ματιά της στον Χιουμ; Πόσο απροϋπόθετη είναι; Ποιο πλαίσιο κόσμου και ποιόν χαρακτήρα πραγματικότητας θεωρεί αυτός "αυτονόητη";

---

269 *T*, 3.1.2.

270 Η γενική ιδέα είναι πως ο Χιουμ ισχυρίζεται πως είναι αδύνατο να συναγάγει κανείς προτάσεις που δηλώνουν υποχρέωση (obligation) από προτάσεις που δηλώνουν γεγονότα. Ο Μακιντάιρ (A. C. MacIntyre), ωστόσο, επιχείρησε να δείξει ότι αυτό δεν ισχύει και ότι στην πραγματικότητα το όλο εγχείρημα του Χιουμ δείχνει το αντίθετο. Το μόνο που ισχυρίστηκε ο Χιουμ, λέει, είναι ότι αυτή η συναγωγή δεν είναι λογική και ότι είναι εξαιρετικά πολύπλοκη — ίσως, όπως πάνω-κάτω αποτυπώθηκε και εδώ. Βλ. MacIntyre 1959, κείμενο το οποίο προκάλεσε μια σειρά απαντήσεων και ανταπαντήσεων.

271 «When we view someone through the eyes of her narrow circle, sympathy is again operative, causing us to love or hate the person in sympathy with them. The resulting calm passions are moral approval and disapproval. Although calmer than ordinary love, moral approval exerts a normative pressure on our ordinary loves, for any form of love turns our attention to the person's character, and to approve of a person's character is to love her for herself. […] We take up the general point of view because that is the point of view from which others appear to us as *persons*. If love and sympathy did not impel us to view the world from the general point of view, our fellow human beings would just be so many useful or dangerous objects to us. According to Hume, it is only when we view the world from the general point of view that the moral world—the world composed of *people* who have *characters* and perform *actions*—comes into focus» (Korsgaard 1999, 35).

272 Σύγκ. και με αντίστοιχο σημείο στο *Treatise*: "interest and morals, are apt to be confounded, and naturally run into each other" (*T*, 3.1.2).

Μοιάζει να υπάρχει ομοφωνία, βασισμένη και σε ρητές παρατηρήσεις του ίδιου του Χιουμ, ότι οι ηθικές του αναλύσεις δεν προϋποθέτουν κάποια προκατανόηση των εννοιών «καλό» και «κακό» ούτε υποστηρίζουν κάποια τελολογία (νατουραλιστική τύπου Αριστοτέλη ή κάποια θεολογικού τύπου). Η πρόθεση του Χιουμ είναι μάλλον να περιγράψει την εσωτερική δυναμική της θυμικής ζωής στη βάση της οποίας *βρισκόμαστε* να αναγνωρίζουμε ανθρώπους, ενέργειες, ή καταστάσεις ως καλά ή κακά. Ωστόσο, με τον ένα τρόπο ή τον άλλο δεν μπορεί να παραβλέψει κανείς ότι, στο τέλος, τα λεγόμενα ηθικά συναισθήματά μας εγκρίνουν ό,τι αναγνωρίζεται ως ευχάριστο και ωφέλιμο (εν τέλει πάλι ευχάριστο) ή γενικά αυτό που ο εμπειρισμός αναγνωρίζει ως ευτυχία. Αυτό, όμως, σημαίνει ότι αναγνωριζόμαστε και αυτο-κατανοούμαστε ως συστήματα που είναι προσανατολισμένα προς το ευχάριστο/ωφέλιμο. Η διαπίστωση αυτή μπορεί να αναγνωστεί είτε ως *επαγωγική κανονικότητα* (διαπιστώνεται γενικά να είναι έτσι, αλλά χωρίς καμία διακριβώσιμη αναγκαιότητα) είτε, όμως, και ως τελολογική κανονιστικότητα (δεν γίνεται παρά, αφού είμαστε τα συστήματα που είμαστε, να είμαστε προσανατολισμένοι έτσι είτε εκ φύσεως είτε εκ "δημιουργίας"). Όπως και να έχει, η αποτιμητική στάση μας στη βάση της θυμικής ζωής μας δεν είναι ένα χάος, αλλά παρουσιάζει έναν πολύ δεσμευτικό "ελκυστή" (*στατιστική* κανονικότητα): τον προσανατολισμό των αποτιμήσεων και των επιλογών προς την κατεύθυνση «ευτυχία ως ευχάριστο/ωφέλιμο». Στον εμπειρισμό, απλώς δεν μπορεί (θεωρητικά) να αποκλειστεί η πιθανότητα να υπάρχουν τώρα ή να υπάρξουν στο μέλλον κάποιες ομάδες ανθρώπων με θυμικές ζωές ρέπουσες προς *άλλους* ελκυστές. Εδώ φυσικά αναδύεται με ενδιαφέροντα τρόπο και το πρόβλημα των κατά Χιουμ «monkish virtues»!

Όπως η εμπειριστική θεωρία της φύσης δεν μπορεί να αποκλείσει *ουσιολογικά* (μεταφυσικά) την περίπτωση αλλού, ή και εδώ, αύριο τα υλικά σώματα να "πέφτουν" προς τα πάνω, έτσι δεν μπορεί να αποκλείσει και ότι ορισμένες θυμικές ζωές έχουν ελκυστές *άλλους* από την (εμπειριστική) ευτυχία. Αν ο εμπειρισμός ισχυριστεί ότι και στη θεωρία της φύσης και στη θεωρία των ηθών προϋποτίθεται πως *δεν γίνεται συγχρονικά ή διαχρονικά* περιοχές της φύσης (έστω πολύ μακρινές μας) να συμπεριφέρονται με νόμους άλλους από τον ισχύοντα της ελεύθερης πτώσης ή ομάδες ηθών (έστω πολύ ασυνήθιστες για εμάς) να έχουν άλλους αποτιμητικούς ελκυστές και ότι, αν κάτι τέτοιο συνέβαινε, τότε δεν θα μπορούσαμε να μιλάμε για *κανονική* φύση ή για *κανονικές* θυμικότητες/ήθη, αυτό θα σήμαινε πως ο εμπειρισμός κρατά τη *δήθεν* απλώς επαγωγική γενική κανονικότητά του ως φύλο συκής μπροστά από μια *ανομολόγητα υποκρυπτόμενη ουσιολογική κανονιστικότητα*.[273] Όταν ο εμπειριστής μιλάει για *κανονικότητα* (normality) (σε αντιδιαστολή προς την αντι-κανονικότητα ή το παθολογικό) στην πραγματικότητα αναφέρεται μόνο στο *σύνηθες* (usual) και το ασύνηθες(unusual) ή στο *πιθανότερο* (probable) το απιθανότερο (improbable) ή στο τακτικό (ordinary) και το έκτακτο (extraordinary), και *όχι στο κανονιστικό* (normative), το οποίο έχει νόημα μόνο σε *αναγκαιοκρατικά*, *ουσιολογικά*, *μεταφυσικά* πλαίσια σκέ-

---

273 Για μια σύντομη ανάλογη νύξη βλ. MacIntyre ²2007, 48-9. Σύγκ. επί τούτου με την προσέγγιση της Spector 2003, όπου προκειμένου να δείξει πώς στον Χιουμ δικαιολογείται η μετάβαση από το είναι στο οφείλειν, και πώς άρα η περιγραφική προσέγγιση των παθών και των ηθών στον Χιουμ, στο τέλος δεν περιγράφει άτομα αλλά *είδη* και, άρα, είναι έμφορτη αξίας (το είδος συγκεντρώνει κανονικά χαρακτηριστικά, έτσι που ό,τι δεν συμβαδίζει με αυτά δεν ανήκει στο είδος και είναι μη κανονικό), δέχεται, θεωρώντας το εμπειριστικό, ότι το είδος ορίζει κανονικότητα και κατά τούτο *κανονιστικότητα*: ό,τι είναι να ανήκει στο είδος οφείλει να συμμορφώνεται προς αυτά κι αυτά τα χαρακτηριστικά. Βλ Spector, 2003, 149κ.ε., 156. Επίσης, «Hume insists that this connection between pride and self is both "natural" and "original." […] Hume wants to show that pride is not a transient or acquired habit. Pride operates by universal principles of mind that are constant among people and continuous over the course of individual lives. […] Hume's view is that pride is not something to be overcome as a distorter of human nature. Rather, it is natural and healthy.» (Spector 2003, 150). «If you tell me that my friend is actually being cruel not funny, my pride might change to shame. In fact, if it does not, then you might have grounds to criticize me. […] [H]aving the cruelty pointed out is not correcting my pride in the right way. To make sense of that, we must see me in an interactive system where value judgments affect whether we experience things as painful or pleasant. Then we can say that I am not embedded in this world in the right sort of way—that is, we can criticize me because cruelty is not the sort of thing that properly makes people proud. […] This sort of criticism is where the moral content enters into the anatomical account of the framework of properly functioning passional life. For if I agree that I am proud due not to something pleasant, but something painful, then either I do not understand what pride is, or I am defective in a way that allows us to make an assessment of proper or improper functioning. Hume is committed to pride only making sense as the pleasant feeling generated by a pleasant quality of some object related to oneself. One can say that pride is a passion caused by something unpleasant, but if one is describing how the passion normally functions in a certain kind of system—the human kind—one would be wrong. Of course there may be instances that do not fit the model, but they need not amount to evidence that the model is wrong. A description of normal functioning is not a description of what is statistically common or usual, but of what the characteristics of a kind are. […] This is how the ability to account for ways the mechanism breaks down opens the door to the moral realm. Insofar as the account can yield such descriptions of proper functioning and defect, it can ground an account of morals, since an assessment that a passional mechanism has broken down or is otherwise defective is an assessment that a person ought not to have certain passional reactions to certain sorts of things. The move from empirical description of what is the case to evaluation of how we ought to function need not be a leap across some is/ought gap if the "is" itself is normative (even minimally so). […] Yet having an account of a kind in this way need not entail a purposive view of human nature. Hume himself criticizes such divine teleology in a letter to Hutcheson [from 1739], where he attacks the view that there is a purpose to human life, asking what such a purpose might be: "I cannot agree to your Sense of Natural. Tis founded on final Causes; which is a Consideration, that appears to me pretty uncertain & unphilosophical. For pray, what is the End of Man? Is he created for Happiness or for Virtue? For this Life or for the next? For himself or for his Maker? Your Definition of Natural depends upon solving these Questions, which are endless, & quite wide of my Purpose"» (Spector 2003, 156-7).

ψης και θεώρησης.[274]

Μόνο με τη λογική του *ελκυστή*, όμως, μπορούμε εδώ να αποδεχτούμε την κανονικότητα («το σύνηθες») στο πλαίσιο του εμπειρισμού. Τότε, όμως, έχουμε να κάνουμε μόνο με *στατιστικό* αποτέλεσμα και *όχι με ουσιώδες* που ορίζει το κανονιστικά οφειλόμενο (ως επιταγή σύμπτωσης με το ουσιωδώς αναγκαίο ή επαναφοράς, συμμόρφωσης, διατήρησης, κ.λπ., αυτού) και τις ουσιώδεις αποκλίσεις.[275] Μάλιστα, και τούτο είναι σημαντικό, κανονικότητα είδους (τι είναι κανονικό στον άνθρωπο) μπορεί να ορίζεται στον Χιουμ μόνο στο επίπεδο των άμεσων βίαιων και ήπιων παθών! Στο επίπεδο των *έμμεσων* παθών είναι αδύνατο να μιλήσουμε για κανονικότητα είδους, διότι εδώ πλέον έχουμε παρεμβολή ανοικτών διαδικασιών συνειρμού και μεσολάβηση τυχαίας ενδιάμεσης και ανανεούμενης εμπειρίας. Το ασκητικό ήθος δεν μπορεί να κριθεί για την κανονικότητά του/αντικανονικότητα-παθολογικότητά του στο επίπεδο διαμόρφωσης του ήθους στη βάση των έμμεσων παθών, αλλά στο επίπεδο του αν για τη δική του διαμόρφωση παραβιάστηκαν τα *άμεσα πάθη* στη *φυσικότητά* τους ή, μέσα από μια άλλη διαδρομή, στο αν οδηγούν στη διαμόρφωση κοινωνικών σχέσεων και καταστάσεων (π.χ., βλάβη ή αδικία) που παραβιάζουν τη λειτουργία των άμεσων παθών έναντί τους (ηδονή για την ωφέλεια και τη δικαιοσύνη και πόνο για τα αντίθετά τους)![276]

Σε κάθε περίπτωση, η διαφορετική στάση ή ήθος, π.χ., το μοναστικό, μπορεί να θεωρηθεί ως οφειλόμενο σε *διαφορετική αποτίμηση του τελικού* –επαγωγικά κανονικού ή ουσιολογικά κανονιστικού– *αγαθού*, δηλαδή σε μια διαφορετική αναγκαστικά προϋποτιθέμενη "αυτονόητη" μεταφυσική του ανθρώπου και του κόσμου. Π.χ., η μοναστική στάση συνιστά "αναστοχαστική" *επανεκτίμηση* της ενδεχομένως απλώς ζωώδους, σε τελευταία ανάλυση, ρύθμισης «ηδονή-έγκριση, πόνος-απόρριψη». Η αναστοχαστικότητα μπορεί να κρίνει ακόμα και ότι η τελική βάση αναγωγής των ηθικών κρίσεων (ευχάριστο-ηδονικό/δυσάρεστο-οδυνηρό) πρέπει να επερωτηθεί και αναθεωρηθεί. Έτσι εξάλλου θα ανατιμάτο και η ίδια η αναστοχαστικότητά μας ως ίδιο *του ανθρώπου* –ακριβώς και μόνο– ως αξιολογητή. Φυσικά, μπορεί να αντιτείνει κανείς ότι αυτή θα ήταν *υπερτίμηση* της αναστοχαστικότητας ως στοιχείο της ουσίας μας, κ.λπ. (Ένα ακόμα *αξιολογικό* ζήτημα: πόσο *μετράει* ή *αξίζει* κάθε συστατικό μας (στο ζεύγμα: ζώο-λόγος) στη συγκρότηση της ουσίας μας! Ο Πλάτων λέει μόνο λόγος. Ο Νίτσε λέει μόνο ζώο.[277]) Οπότε, η όλη συζήτηση επανέρχεται στην αριστοτελική αναζήτηση της εν γένει *μεσότητας* σε όλα αυτά τα ζητήματα.

## Ηθικά συναισθήματα και άλλα αξιολογικά συναισθήματα

Όσα είπαμε ως εδώ αφορούν κατά βάση τα συναισθήματα αποτίμησης *ηθικών* αξιών. Με κατάλληλες αναγωγές και προσαρμογές, όμως, ίσως να μπορούν να βρεθούν, ανάμεσα στα έμμεσα πάθη (αν σε αυτά δεχτούμε ότι ανήκουν και τα ηθικά συναισθήματα) και τα συναισθήματα αποτίμησης *μη ηθικών* αξιών, π.χ., της *ωραιότητας* (κάλους)! Αυτή την ιδέα παρουσιάζει ο Χιουμ ειδικά στο «*Of the Standard of Taste*». Για την καλαισθητική αποτίμηση του ωραίου, υποστηρίζει, κρίνουμε υιοθετώντας ένα «general point of view», υπό το οποίο καθιστάμεθα και θεωρούμε μόνο ότι είναι "man in general" (*Essays and Treatises on Several Subjects*, 1752), μπορώντας έτσι να "forget, if possible, my individual being and my peculiar circumstances" (ibid.). Στον Καντ θα δούμε ότι αυτή η ιδέα εμβαθύνεται και οξύνεται περισσότερο.

## Σχετικά με την παρατήρηση του Χιουμ ότι το οφείλειν δεν συνάγεται από το είναι

Τι ακριβώς σημαίνει, άραγε, η παρατήρηση του Χιουμ ότι το οφείλειν δεν συνάγεται από το είναι;[278] Φαίνεται πως

274 Επειδή αυτές οι διακρίσεις δεν γίνονται, ειδικά στους διαλόγους μεταξύ νοησιαρχών, ιδεαλιστών, υπερβατολόγων κ.λπ., και αισθησιοκρατών, πραγματιστών, επαγωγιστών κ.λπ., προκύπτουν σοβαρές συγχύσεις, οι οποίες θα έπρεπε να αποφεύγονται.

275 Θα μπορούσε να αντιτείνει κανείς ότι η κανονιστικότητα πράγματι δεν πρέπει να ταυτίζεται με την κανονικότητα του συνήθους ή του τακτικού, αλλά δεν είναι απαραίτητο να εννοείται και ως επιταγή σύμπτωσης ή συμμόρφωσης με κάτι ουσιωδώς αναγκαίο, αφού μπορεί κάλλιστα να προσεγγιστεί ως επιταγή σύμπτωσης ή συμμόρφωσης με ένα μέτρο ή μια αναφορά απλώς συμβασιακά ορισμένο. Δεν θα έπρεπε να διαφωνήσουμε με μια τέτοια αντίρρηση, αρκεί φυσικά να λάβουμε μια πειστική απάντηση στο γιατί θα έπρεπε να συμφωνήσουμε σε αυτή και όχι στην άλλη σύμβαση! Για παράδειγμα, μπορεί κάποιος να πει ότι η ηθική κανονιστικότητα ισοδυναμεί με το οφειλόμενο που ορίζει ένας νόμος, π.χ., ο «ού φονεύσεις». Αλλά γιατί να συμφωνήσει η κοινωνία σε αυτή τη σύμβαση; Θα πει κανείς: «μα, αλλιώς δεν θα υπήρχε κοινωνία!» Εντάξει, αλλά γιατί θα έπρεπε να υπάρχει; Μήπως επειδή κι αυτό το συμφωνήσαμε; Μάλλον πρέπει να δεχτούμε πως αυτά που νομίζουμε ότι είναι "απλές" συμβάσεις, στην πραγματικότητα δεν είναι παρά διαδοχικές ερμηνευτικές προσεγγίσεις μιας προ-φιλοσοφικά κατανοημένης ουσίας (ή κάποιου "πράγματος" σαν αυτήν), την οποία οι άνθρωποι μέσα στις κοινωνίες και οι επιχειρούν να καταστήσουν ρητή μέσα στην ιστορία (με ασφαλώς αμφιλεγόμενη ακόμα επιτυχία). Ωστόσο, το ζήτημα της δυνατότητας και του βεληνεκούς ουσιακών ορισμών δεν είναι της παρούσης στιγμής και του παρόντος πλαισίου.

276 Για μια διαφορετική εννόηση της ανάδυσης του *οφείλειν* από το είναι βλέπε σε άλλο σημείο σε σύνδεση και με τον MacIntyre.

277 Παρεμπιπτόντως, θα παρουσίαζε ιδιαίτερο ενδιαφέρον μια σύγκριση της μεθοδολογίας και των επιχειρημάτων που ακολουθούν οι Χιουμ και Νίτσε για την απόρριψη αυτού που ο δεύτερος ονομάζει «ασκητικά ιδεώδη» ή «ασκητικές αξίες».

278 «[N]o ethical or indeed evaluative conclusion whatsoever may be validly inferred from any set of purely factual premises. [...] Some interpreters think Hume commits himself here to a nonpropositional or non-cognitivist view of moral judgment — the view that moral judgments do not state facts and are not truthevaluable. [...] ([…] If moral evaluations are merely expressions of feeling without propositional [cognitive] content, then of course they cannot be inferred from any propositional premises.) Some see the

σκοπός του Χιουμ δεν είναι απλώς να καταγγείλει αυτό το συμπερασματικό άλμα, δηλαδή να καταγγείλει αυτό που αργότερα ο Μουρ ονόμασε «φυσιοκρατική πλάνη» (naturalistic fallacy) στην Ηθική, αλλά και να προτείνει έναν νέο αλλά μάλλον σκοτεινό τρόπο ξεπεράσματός του.[279] Βασικά, ο Χιουμ λέει πως ο λόγος/γνώση του «ότι» και του «είναι» δεν είναι και ο τρόπος οικείωσής μας με το *οφείλειν* ή υποβολής του σε εμάς ή, αλλιώς, ότι μέσα στην παράστασή μας για γεγονότα στον φυσικό κόσμο δεν θα βρούμε πουθενά κάτι σαν την *επιτακτικότητα ή "προστακτικότητα" ή επιβλητικότητα της δίωξης ή της αποφυγής* ενός πράγματος. Το οφείλειν δεν προκύπτει από καμία γνώση γεγονότων πόσο μάλλον αριστοτελικών ουσιών ή σκοπών (τελών), αφού αυτά τα δύο τα έχει απορρίψει η νεότερη γνωσιολογία και επιστήμη. Όλα αυτά που δεν συναντώνται/αναγνωρίζονται στον παραστασιακό λόγο συναντώνται και αναγνωρίζονται, όμως, στα *θυμικά* φαινόμενα. Εξετάζοντας τι ισχύει για τα θυμικά φαινόμενα *διαπιστώνουμε* να συμβαίνει σε αυτά η αποτίμηση πραγμάτων ως επιθυμητά ή ανεπιθύμητα ή ως επιδιωκτέα και αποφευκταία ή, τελικά, ως οφειλόμενα να γίνονται αποδεκτά ή να απορρίπτονται. Απλώς διαπιστώνουμε (είναι) ότι η θυμική μας συγκρότηση στην κοινωνική μας συνύπαρξη επιβάλλει (οφείλειν) κάποια πράγματα να επιδιώκονται ως καλά και κάποια να αποφεύγονται ως κακά.[280]

## Το πρόβλημα του γνωσιακού περιεχομένου των παθών στον Χιουμ

Το ζήτημα του αν τα συναισθήματα στον Χιουμ έχουν ή δεν έχουν γνωσιακό χαρακτήρα ή περιεχόμενο (cognitive content) συνήθως απαντάται με την κατάδειξη ότι, π.χ., ο πόνος και ο φόβος έχουν μια αναφορά στο αντικείμενο που τα προκάλεσε. Ωστόσο, αν ο πόνος και ο φόβος είναι (που στον Χιουμ είναι) *μόνο αισθήματα*, βιούμενες ποιότητες, τότε *δεν* μπορεί να ειπωθεί γι' αυτά ότι *αναφέρονται* σε αντικείμενα (ως δέσμες αισθημάτων) και, αν αναφέρονται, τότε δεν είναι από μόνα τους που το κάνουν. Δεν έχουν δικά τους αντικείμενα, αλλά *δανείζονται* αυτά των αντιλήψεων, με τις οποίες μπορεί να συνδέονται συγχρονικά. Φυσικά, είναι και πάλι αινιγματικό αν και πώς συμβαίνει αυτές οι ίδιες οι αντιλήψεις να αναφέρονται σε κάτι άλλο πέραν των εαυτών τους. Ο ίδιος ο Χιουμ είναι σκεπτικιστής απέναντι σε αυτή την ιδέα της αναφοράς των αντιλήψεων σε κάτι πέρα από αυτές. Οπότε, το πρόβλημα της αναφοράς των αισθημάτων πόνου (ή φόβου), κ.λπ., απλώς μετατίθεται, χωρίς να λύνεται.

## Η εξάρτηση των αξιών από τα συναισθήματα είναι κυκλική στον Χιουμ

Για τον Χιουμ αυτό που στις συζητήσεις μας στο πλαίσιο της νεότερες σκέψης αντιλαμβανόμαστε ως αξίες, είναι αισθητές ποιότητες των πραγμάτων και συνιστούν επίσης κίνητρα των ενεργειών και της (ηθικά αποτιμήσιμης) πράξης. Τέτοιες αξίες που θα τις λέγαμε θετικές γίνονται αισθητές σε ευχάριστα αισθήματα ή συναισθήματα ενώ αξίες αρνητικές σε αισθήματα και συναισθήματα δυσάρεστα ή απεχθή. Αυτό σημαίνει εδώ ότι οι αξίες ορίζονται κυκλικά από τα αισθήματα και αυτά από τις αξίες: θετικό είναι το ευχάριστο και ευχάριστο το θετικό.[281] Τότε, όμως, ή κάνει αδύνατη τη συγκρότηση μιας αντικειμενικά ορισμένης κανονιστικής ηθικής θεωρίας ή, για να είναι δυνατή, θα έπρεπε να μπο-

---

paragraph as denying ethical realism, excluding values from the domain of facts. [...] Others interpret it as making a point about the original discovery of virtue and vice, which must involve the use of sentiment [...] feelings of approval and disapproval. Note that on this reading it is compatible with the is/ought paragraph that once a person has the moral concepts as the result of prior experience of the moral sentiments, he or she may reach some particular moral conclusions by inference from causal, factual premises (stated in terms of 'is') about the effects of character traits on the sentiments of observers. They point out that Hume himself makes such inferences frequently in his writings» (Cohon 2010, §5).

279 Βλέπε και McIntyre 1959.

280 Για μια αντίστοιχη υποστήριξη μιας τέτοιας ερμηνευτικής γραμμής βλέπε MacIntyre 1959 και ειδικά 463-5. Επίσης, όπως γνωρίζουμε, ο Καντ θα δεχτεί τη δυνατότητα ουσιακής γνώσης μόνο για τη μορφή της φύσης, και, μάλιστα, ως αναγκαίους όρους εμπειρίας ενσωματωμένους στο υποκείμενο και τη φύση του (όχι ως περιεχόμενο ενός λόγου με δυνατότητα να ανυψώνεται και να συλλαμβάνει θεϊκές αλήθειες – ο λόγος μπορεί μόνο να συλλογίζεται), ενώ στο δεύτερο βιβλίο της δεύτερης *Κριτικής* και αναλυτικότερα στην τρίτη *Κριτική* θα αναγκαστεί να δεχτεί, έστω και με τη λογική του «ως εάν», μια ιδέα *τελικότητας* μέσα στον κόσμο προκειμένου να αποκτήσει νόημα η ηθική του πρόταση. Στην τελευταία κίνηση, επίσης, δεν επιχειρείται μόνο να θεμελιωθεί σαφέστερα η προσταγή του καθήκοντος, αλλά αρχίζει να επιτρέπεται να εννοηθεί το καθήκον σε όλο και στενότερη σχέση με την ευτυχία – και μάλιστα ενδόκοσμα.

281 Αυτό που δίνει ηδονή (και χαρά) είναι καλό. Τι είναι καλό; Αυτό που δίνει ηδονή (και χαρά)! Ο πόνος (και η λύπη) προκαλείται από ό,τι είναι κακό. Τι είναι κακό; Αυτό που προκαλεί πόνο (και λύπη)! Αυτή είναι μια βασική αντίληψη στον βρετανικό εμπειρισμό. Ο Χάτσεσον θεωρούσε ως φυσικά αγαθά (καλά) «all objects which are apt to excite pleasure» (1725/1994, 70), δηλαδή πράγματα, όπως, «houses, lands […] strength, sagacity» (ibid., 69), ενώ ως φυσικά κακά θεωρούσε όλα τα αντικείμενα που είναι ικανά να «excite pain» (ibid., 70). Συγκρίνετε όλα αυτά τα τελευταία ειδικά με όσα είχαμε δει στην ανάλυση του Πλάτωνα για τα αγαθά και για το τι προϋποτίθεται για να είναι τα θεωρούμενα αγαθά (τα απλώς χρήματα) *πραγματικά* αγαθά. Ο Χάτσεσον, όπως είδαμε, θα προσέφευγε εδώ στην –επιπλέον των γνωστών πέντε– ειδική ηθική αίσθηση διάκρισης του καλού και του κακού. Αυτή θα αρκούσε υποτίθεται για να μας πει υπό ποιους όρους το σπίτι ή το μαχαίρι, κ.λπ., καθίσταται αγαθό. Ο Χιουμ, με την προσφυγή σε μια κάποια αναστοχαστικότητα και απόσταση (ως κίνηση αναβάθμισης της απλοϊκής πλήρως αισθησιοκρατικής θεωρίας του δασκάλου του Χάτσεσον), μοιάζει να κάνει περισσότερα βήματα προς κάτι σαν την φρόνηση του Αριστοτέλη. Στον Καντ θα δούμε ότι έχουμε μια κίνηση οπισθοδρόμησης προς μια κριτικά μετριασμένη πλατωνική προσφυγή στον λόγο.

ρεί κανείς να δώσει ανεξάρτητα μια εξαντλητική λίστα των πραγμάτων που έχουν ή μπορεί να έχουν την ιδιότητα να προκαλούν *ορθά* τα σχετικά αισθήματα (και τις ακολουθούσες αξιακές αποτιμήσεις). Η φορμαλιστική ηθική του Καντ απαντά ακριβώς σε αυτό το μάλλον αξεπέραστο πρόβλημα. Ο περιεχομενική ηθική των αξιών του Σέλερ απαντά, τότε, στα προβλήματα που με τη σειρά της δημιουργεί η θεωρία του Καντ, και επιχειρεί κάπως να παρακάμψει το πρόβλημα της συγκρότησης μιας τέτοιας εξαντλητικής λίστας με την εξέταση και αντιμετώπιση του προβλήματος μιας ορθής τέτοιας συστοίχισης όντων και αξιών στη βάση της φαινομενολογικής ιδέας της αποβλεπτικότητας και των περιοχιακών οντολογιών.

## Ηδονή, ευχαρίστηση, και καλό

Ο Χιουμ ερμηνεύει ως καλό αυτό που συνιστά αίτιο ηδονής. Άνευ άλλων, όμως, η ηδονή είναι ηδονή και το πολύ που τούτη μπορεί να είναι παραπάνω είναι να είναι και ευχάριστη ή δυσάρεστη. Συγχέει, όμως, ο Χιουμ, την ευχαρίστηση από την ηδονή με την ευχαρίστηση από «εκείνο που σώζει»; Καλό, είδαμε να λένε με τον τρόπο τους και ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης (και εμείς θα συμφωνήσουμε μαζί τους, έστω κατ' αρχήν), είναι μόνο αυτό που σώζει. Θα δούμε και στα επόμενα ότι, με το ένα ή το άλλο περιεχόμενο του όρου «σωτηρία», αυτός είναι ο *βασικότερος και θεμελιακότερος όλων κανόνας για το καλό*. Και όντως, ό,τι σώζει δημιουργεί "στο βάθος" και ευχαρίστηση. Ευχαρίστηση, βεβαίως, προκαλεί και η αισθητηριακή ηδονή· αισθητηριακή ευχαρίστηση. Αλλά από όλα αυτά δεν συνάγεται πως καλό είναι ό,τι είναι (αισθητηριακά) ηδονικό. Το να ενέμενε κανείς στο αντίθετο θα συνιστούσε όχι απλά συλλογιστική, αλλά ουσιαστική φαινομενολογική πλάνη. Όλη τούτη η σύγχυση ακριβώς είναι που οδηγεί σε λάθος συνδέσεις και σε λάθος μετα-ηθικά συμπεράσματα. Ωστόσο, ο Χιουμ δεν πέφτει θύμα μιας τέτοιας απλοϊκής παρανόησης. Διακρίνει με σαφήνεια τουλάχιστον μεταξύ της υποκειμενικής βίωσης ηδονής και της "αντικειμενικής" βίωσης ευχαρίστησης ως ηθική έγκριση. Αυτή η διάκριση της θυμικής ζωής σε δύο επίπεδα είναι σημαντική, αν και εδώ φαντάζει ακόμα εντελώς ad hoc. Στο πλαίσιο της φαινομενολογικής αξιολογίας και Ηθικής θα πρέπει να μπορούμε να δούμε ποιο είναι το πραγματικό νόημα αυτών των δύο επιπέδων προσέγγισης της σχέσης ηδονής/πόνου και αγαθού/κακού.[282]

## Η πρόταση του Χιουμ και η προοπτική της Φαινομενολογίας

Στον Χιουμ και τον εμπειρισμό γενικά οι αξίες ανάγονται στις αισθητές ποιότητες πόνου ή ηδονής (ή σε όμοιές τους αισθητές ποιότητες που υποτίθεται πως ανάγονται στις πρώτες). Το καλό και κακό συνδέονται μεν με τη σφαίρα των συναισθημάτων, αλλά κατανοούνται με βάση τα αισθήματα της ηδονής και του πόνου. Ακόμα και η ωφέλεια είναι καλή επειδή μου προκαλεί κάτι σαν ηδονή. Η Φαινομενολογία συνδέει τις αξίες με τα συναισθήματα, αλλά δεν τις ανάγει στα αισθήματα ηδονής ή πόνου. Οι αξίες έχουν και εννοηματική ("αντικειμενική") φανερότητα, απαρτίζουν στοιχείο της πρακτικής πραγματικότητάς μας. Με αυτό έρχεται στην επιφάνεια ότι ο άνθρωπος δεν αξιολογεί και στοχοθετεί με βάση στοιχεία της σκέτης αιτιακής ψυχολογικής συγκρότησής του, αλλά με βάση αποβλεπτικές ερμηνείες που εξασφαλίζουν συστοιχίες εμπειρίας και πραγματικότητας. Έτσι, πρώτον, η αξιακή διάσταση δεν είναι θέμα ενδεχομενικής ψυχολογικής συγκρότησης και νευρολογικών μηχανισμών, και, δεύτερον, παρά την αναδρομή στη σφαίρα των ανθρώπινων συναισθημάτων, ο τρόπος προσέγγισής τους, δηλαδή με όρους αποβλεπτικής ερμηνείας, δίνει τη δυνατότητα σύνδεσης πλήρους ανθρώπινης συγκρότησης και κανονιστικότητας (χωρίς τις ανεδαφικές νοησιαρχικές αφαιρέσεις και χωρίς τις βιαστικές εμπειριστικές κινήσεις εγκατάλειψης της *κανονιστικότητας* για χάρη της απλής επαγωγικά διαπιστούμενης "*κανονικότητας*"). Αυτή η αποβλεπτική κανονιστικότητα, μάλιστα, θα δώσει ένα άλλο νόημα στα –πράγματι ιδιοφυή, πάντως– δύο επίπεδα βίωσης των αισθημάτων ηδονής πόνου στον Χιουμ (υποκειμενικό και "αντικειμενικό").

## Τι μένει να αναμορφώσει ο πεπτωκώς άνθρωπος στον Χιουμ (και στον Καντ)

Αν καταλαβαίνω καλά ένα σημείο της κριτικής του Μακιντάιρ στη νεότερη και ουσιαστικά προτεσταντική ηθική θεωρία, τότε και ο Χιουμ και ο Καντ (όπως, όμως, και ο Πασκάλ) δεν δέχονται ότι η πεπτωκυία φύση του γήινου ανθρώπου είναι κατά κάποιον τρόπο ουσιωδώς ανακαινίσιμη εν τω βίω τούτω. Αυτό πρέπει να περιορίζει τις δυνατότητες αναμόρφωσης του ήθους, ειδικά σε ό,τι αφορά τις εντελώς φθαρτές πτυχές του ανθρώπινου εγκόσμιου είναι. Η ηθική θεωρία, τότε, μπορεί μόνο είτε (α) να εξηγήσει πώς γίνεται να προσανατολίζεται ηθικά κανείς με δεδομένη αποκλειστικά την φθαρτή φύση του (σαρκικά πάθη και συναισθήματα), αν ειδικά ο λόγος δεν μπορεί να διατάζει (Χιουμ), είτε (β) πώς να ανακαλύψει εκείνη την πτυχή της ανθρώπινης ύπαρξης που θα μένει ανέπαφη εδώ ακόμα και μετά την πτώση (αλλά στην πολύ κενή μορφική διάστασή του), δηλαδή τον λόγο (Καντ), ο οποίος μόνο δικαιούται να προσδιορίζει την επιθυμία (desire).

## Οι τρείς κατευθύνσεις της ηθικής σκέψης και οι περιορισμοί τους

Παρουσιάζει ενδιαφέρον να παρατηρήσουμε ότι στην Ηθική υπάρχουν τρεις από πρώτη τουλάχιστον άποψη διαφορε-

282 Για μια πρώτη σκιαγράφηση του ζητήματος βλέπε Theodorou 2014.

τικές προσεγγίσεις: η αρεταϊκή Ηθική, η δεοντοκρατική Ηθική, και η συνεπειοκρατική Ηθική. Η δεοντοκρατική, μπορούμε να παρατηρήσουμε συνδέεται κυρίως με λογοκρατικές φιλοσοφικές παραδόσεις οι οποίες αντλούν την καταγωγή τους από τον Πλάτωνα και τον πυθαγορισμό του. Εδώ θεωρείται σιωπηρά ότι ο πράττων οφείλει απλά να συμμορφώνεται σε ένα σύνολο αρχών ή κανόνων, οι οποίοι συνάγονται από την έλλογη φύση του. Η τυφλή και άνευ άλλων συμμόρφωση με τους κανόνες του λόγου συνιστά την ηθικότητά μας και εγγυάται την αγαθοεργία μας. Η αρεταϊκή Ηθική, προερχόμενη βασικά από τον Αριστοτέλη, θεωρεί ότι η ηθικότητά μας και η αγαθοεργία μας εξαρτάται όχι μόνο από τον λόγο και τα περιεχόμενά του (έννοιες και κανόνες), αλλά από το όλο ήθος μας, δηλαδή από το όλο υπόβαθρο και διαμόρφωση του χαρακτήρα μας, στη βάση του οποίου βρισκόμαστε να υιοθετούμε τη στάση μας έναντι των άλλων μέσα στον κόσμο και να πράττουμε. Η φρονητικά ορθή συγκρότηση του όλου ήθους μας εγγυάται την ηθικά ορθή στάση και πράξη μας. Η συνεπειοκρατική Ηθική δεν αρκείται στους όρους που θέτουν αυτές οι δύο προσεγγίσεις για να κρίνουμε κάποια πράξη ως ηθικά ορθή (αγαθή). Η δεοντοκρατική υποθέτει απλοϊκά πως η συμμόρφωση στον κανόνα του λόγου εγγυάται ότι η προκύπτουσα πράξη θα προκαλέσει αγαθό μέσα στον κόσμο. Η αρεταϊκή, μολονότι είδαμε να απαιτεί να λαμβάνεται υπ' όψιν ο ένυλος χαρακτήρας της πρακτικής εμπλοκής μας με τα όντα μέσα στον κόσμο, υποθέτει επίσης απλοϊκά ότι η ορθή φρόνηση εγγυάται ότι η προκύπτουσα πράξη θα προκαλέσει αγαθό μέσα στον κόσμο. Και η λογοκρατική-δεοντοκρατική ηθική και η φρονητική-αρεταϊκή, ωστόσο, θα λέγαμε πως εγγράφονται στη χορεία της κατά Βέμπερ (Weber) «ηθικής του φρονήματος» (Gesinnungsethik, ethic of ultimate ends) σε αντιδιαστολή προς την «ηθική της ευθύνης» (Verantwortungsethik, ethic of responsibility).

Η συνεπειοκρατική Ηθική παρουσιάζεται να θέλει να ξεπεράσει αυτές τις δύο απλοϊκότητες και να λάβει υπ' όψιν της αυτό που έχει περάσει στη φιλοσοφία της πράξης ως πρόβλημα σχετικά με τις «αθέλητες συνέπειες της πράξης» ή με τα «μη αναμενόμενα αποτελέσματα του ατομικού πράττειν»,[283] ή με την «ετερογονία των σκοπών».[284] Αυτό που επιχειρείται να θεματοποιηθεί σε αυτές τις εκφράσεις επιδέχεται τρείς τουλάχιστον βασικές ερμηνείες. Σύμφωνα με την πρώτη, ας την πούμε λογοκρατική και ιδεαλιστική, ο δρών νομίζει ότι υλοποιεί τους σκοπούς του, στην πραγματικότητα όμως υλοποιεί σκοπούς που δεν έχει θέσει ο ίδιος, αλλά μια διεργασία ανώτερη από αυτόν (π.χ., ο Θεός, ο κοσμικός λόγος, ο εγελιανός λόγος της ιστορίας μαζί με τις πανουργίες του, κ.λπ.). Σύμφωνα με τη δεύτερη, ας την πούμε αισθησιοκρατική και φαινομεναλιστική, ο δρών υλοποιεί πράγματι τους σκοπούς του, αλλά ταυτόχρονα παράγει συνέπειες πέραν αυτών, οι οποίες, σαν να διευθύνονται από ένα «αόρατο χέρι», συνδιαμορφώνουν μια όλο και καλύτερη συνολική κατάσταση για περισσότερους ανθρώπους πάνω στη Γη (π.χ., τα ηθικο-πολιτικά προγράμματα του εμπειρισμού, η αντίληψη περί πράξης και οικονομίας στον Άνταμ Σμιθ, κ.λπ.). Σύμφωνα με την τρίτη, ας την πούμε φαινομενολογική και απομαγευτική ή "ρεαλιστική", αποδυόμενος κανείς στη διαδικασία της πράξης εισέρχεται σε μια διεργασία, στην οποία ισχύει ένας υποπροσδιορισμός του αποτελέσματος (συνέπειας) από την πρόθεση, εξαιτίας μιας διακλαδωτικής απροσδιοριστίας της γεγονότητας. Σε αυτή την περίπτωση, κάθε έλλογα στοχοπροσηλωμένη και "ενάρετη" προσπάθεια υλοποίησης ενός σκοπού προσκρούει πάντα πάνω στη γεγονότητα της ένυλης εμπλοκής με την πραγματικότητα και οδηγεί σε απρόβλεπτες διακλαδωτές συνέπειες που μπορούν να ισοδυναμούν ακόμα και με το αντίθετο της αρχικής πρόθεσης. Σε αυτή την αντίληψη περί ανθρώπινης δράσης και πράξης κανένα προαιώνιο υπερ-εμπειρικό ή τρεχόντως διαμορφούμενο σχέδιο δεν ρυθμίζει την εμπλοκή ανθρώπου-πραγματικότητας, αν και μπορεί να σχηματίζονται παροδικά μοτίβα, εντός των οποίων ενδέχεται να συγκροτούνται και σχετικά σταθερά πλαίσια βιοκοσμικής ύπαρξης για τους ανθρώπους.

Όπως και αν έχει το πράγμα σε αυτά τα τελευταία ζητήματα, πάντως, η συνεπειοκρατική προσέγγιση λέει πως, σε μια ηθική αποτίμηση ενός προσώπου ή μιας ενέργειας, αυτό που κυρίως μετράει δεν είναι το αν κανείς ακολουθεί έλλογους κανόνες ή αν εκκινεί από ενάρετο φρόνημα, αλλά από το *αν προκάλεσε συνέπειες ωφέλιμες ή βλαβερές*. Από τη σκοπιά της φαινομενολογικής φιλοσοφίας δεν θα έπρεπε να βιαστούμε να πάρουμε θέση σε αυτό το μετα-ηθικό τρίλημμα.

## Ο Χιουμ μας μεταφέρει από την ηθική του φρονήματος στην ηθική της ευθύνης

Στον Χιουμ και σε γενικές γραμμές στον εμπειρισμό δεν υπάρχει μια έννοια ενός εγώ που βούλεται σε απόλυτη ελευθερία. Εγώ, βούληση, ελευθερία είναι γι' αυτούς (κακές/απορριπτέες) μεταφυσικές έννοιες. Ο Χιουμ φτιάχνει μια ηθική που εξηγεί την ηθική ψυχολογία κυριολεκτικά με όρους υδραυλικής και μηχανικής, προκειμένου να φυσικοποιήσει τα σχετικά φιλοσοφικά προβλήματα κατά το πρότυπο της φυσικής θεωρίας των Νεύτωνα και Μπόιλ. Έχοντας λοιπόν εξαλείψει "οντότητες" και καταστάσεις σαν τις προαναφερθείσες, μένει με τον άνθρωπο ως φυσικό σύστημα να ενεργεί μέσα σε μια φύση με άλλους ανθρώπους ως φυσικά συστήματα, οι οποίοι βασικά κρίνουν ηθικώς ενέργειες που εκφέρονται από ήθη, και μάλιστα, σε τελευταία ανάλυση, στη βάση της ηδονής ή του πόνου που προκαλούν. Δεν χωρά εδώ, λοιπόν, μια ηθική του φρονήματος. Κρίνει κανείς ήθη και πεποιθήσεις, όχι ως τέτοια, αλλά από την άποψη των *συνεπειών* τους στο πεδίο της δράσης πάνω σε άλλους (*όχι ως φρόνημα*).

Στο πλαίσιο της προσέγγισης του Χιουμ στα ηθικά ζητήματα, μπορεί να αγαπάμε ή να μισούμε κάποιον για το ήθος

283 Η δεύτερη έκφραση απαντά ρητά στο *Untersuchungen über die Methode der Sozialwissenschaften und der Polischen Ökonomie insbesondere*, 1883, του Μένγκερ [Carl Menger]. Η ιδέα πίσω της ενδεχομένως μπορεί να ανιχνευτεί υποβόσκουσα ως σπερματική ιδέα στον Αριστοτέλη αλλά σαφέστερα στον Θουκυδίδη.

284 Η τελευταία έκφραση, η οποία περιέχεται μάλιστα στην ιδέα μιας «αρχής της ετερογονίας των σκοπών» («Das Prinzip der Heterogonie der Zwecke»), απαντά στο έργο *Ethik* (1886) του Wilhelm Maximilian Wundt.

που (υποψιαζόμαστε πως) τον διακρίνει, αλλά δεν τον κρίνουμε ηθικά γι' αυτό, μιας και αυτό δεν φαίνεται να είναι αποτέλεσμα της πράξης του, αλλά ψυχολογικών μηχανισμών αυτόματων και συνειρμικών, οι οποίοι είναι ανοιχτοί ως προς το αποτέλεσμα (ήθος) που διαμορφώνουν μέσα μας. Το ήθος (χαρακτήρας) κάποιου, δηλαδή, μας κάνει να τον εμπιστευόμαστε ή να μην τον εμπιστευόμαστε και έτσι να τον θέλουμε ή να μην τον θέλουμε για φίλο μας, παρέα μας, κυβερνήτης, κ.λπ. Ηθικά, ωστόσο, δηλαδή από την άποψη του αν θα τον ψέξουμε ως αγαθοεργό ή κακούργο, μας ενδιαφέρουν τα αποτελέσματα των πράξεών του, οι οποίες, βέβαια, συνδέονται στενά με αυτό το ήθος. Το ήθος όμως δεν εγγυάται την αγαθοεργία ή κακουργία κάποιου. Μπορεί κάποιος με τις καλύτερες προθέσεις να μας στείλει όλους στην κόλαση, όπως αφοριστικά μας ειδοποίησε ο Δάντης: «ο δρόμος προς την κόλαση είναι στρωμένος με τις καλύτερες προθέσεις». Έτσι, όταν, π.χ., είναι να επιλέξω κυβερνήτη δεν με ενδιαφέρουν απλώς οι επιστημονικές γνώσεις του, αλλά και το ήθος του, το οποίο επιχειρώ να μαντέψω από την ιστορία των πράξεών του και ειδικά εκείνων που δεν τις έπραξε για να τις δούμε όλοι. Έτσι, μπορώ να υποθέτω βάσιμα ποιο είναι το ήθος του, δηλαδή πώς είναι γενικά προδιατεθειμένος να πράξει. Για να τον κρίνω ηθικά, όμως, και ειδικά ως κυβερνήτη, πρέπει να δω τα αντίστοιχα έργα του. Τότε, κατά τα αποτελέσματά τους, θα τον κρίνω ως αγαθοεργό ή ως κακούργο.

# ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5

# ΤΟ ΖΗΤΗΜΑ ΤΩΝ ΑΞΙΩΝ ΣΤΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΚΑΝΤ. ΦΥΣΗ, ΠΡΑΓΜΑ ΚΑΘ' ΕΑΥΤΟ, ΚΑΙ ΩΡΑΙΟ

## Α. ΕΙΣΑΓΩΓΗ

### Η όλη ιδέα της συγκρότησης των αγαθών στον Καντ

Θα δούμε πλέον πώς ο Καντ θεωρεί ότι ο άνθρωπος μπορεί να καθίσταται όντως άνθρωπος (ως άνθρωπος που ανταποκρίνεται στην ουσία του και την πραγματώνει πλήρως με το να είναι, ή να γίνεται ο ίδιος, αυτό που οφείλει να είναι) εν μέσω άλλων ανθρώπων σχετιζόμενος με πράγματα (Dinge) που είναι αγαθά.

Η βασική ιδέα του θα είναι πως η αρχή που μπορεί να ρυθμίζει όλα αυτά, τι είναι άνθρωπος και τι αγαθά, είναι ο Θεός ως ιδέα του Λόγου που σκιαγραφεί μια αρχή, η οποία καθορίζει όλες τις εγκόσμιες διεργασίες με έναν συγκεκριμένο τρόπο. Αυτός ο συγκεκριμένος τρόπος είναι το σχέδιο της θεϊκής δημιουργίας, το οποίο εν ολίγοις λέει ότι ο Θεός δημιουργός έπλασε όλη την πραγματικότητα, θέτοντας τον άνθρωπο, ως έλλογο ον, κορωνίδα όλης της δημιουργίας και, εν τέλει, ως μόνο ικανό "συνομιλητή" να κατανοήσει τη όλη δημιουργία και τον Θεό ως δημιουργό. Μόνο αν δεχτούμε την ιδέα του Θεού ως ένα τέτοιου περιεχομένου αίτημα του πρακτικού λόγου μπορούμε να ζήσουμε ως άνθρωποι με αγαθά. Ενόσω δε ζούμε σε αυτή την πραγματικότητα, συλλαμβάνουμε τους εαυτούς μας να ανήκουν σε μια κοινωνία ανθρώπων, η οποία, προκειμένου να επιτρέπει σε όλη την προηγούμενη διεργασία να λάβει χώρα, οφείλει να συνιστά πλαίσιο ενός έλλογα νομοθετούμενου κράτους που φροντίζει να επιτρέπει έναν ηθικό ανθρώπινο βίο (με βάση της κατηγορική προσταγή) και εντός ενός κόσμου όπου καθετί γίνεται δεκτό πως έχει διευθετηθεί από τον νου ενός πάνσοφου, πανάγαθου, και παντοδύναμου Θεού.

Το καλό εδώ ορίζεται, δηλαδή, ως «παράσταση ενός αντικειμενικού σκοπού» ως «δυνατότητα του ίδιου του αντικειμένου, σύμφωνα με αρχές της σκόπιμης σύνδεσης».[285] Ενώ στην «Αποτυχία των Θεοδικιών», το κακό ορίζεται ως *εναντίωση* στη σκοπιμότητα. Κατά τον Καντ, τώρα, καμία Θεοδικία δεν μπορεί να συλλάβει πραγματικά κάτι σαν τον λόγο ύπαρξης του *φυσικού* κακού. Το φυσικό κακό είναι αποκλειστικά υπόθεση του Θεού, αλλά όχι με την έννοια που θα ήθελε να του αποδώσει η μία ή η άλλη Θεοδικία (αυτή μιας λογικής είτε Ειρηναϊκού είτε Αυγουστίνειου είτε Λαϊβνίτειου κ.λπ., τύπου). Το φυσικό κακό, για τον Καντ, είναι αντιμετωπίσιμο μόνο με τους όρους μιας Ιώβειας στάσης: κανένας άνθρωπος δεν μπορεί να εννοήσει την ύπαρξη και τη λειτουργία του φυσικού κακού. Τότε, το μόνο που μας απομένει είναι να εννοήσουμε και να διαχειριστούμε την ύπαρξη του ηθικού κακού, το οποίο *ριζώνει* μέσα στα βάθη της ελεύθερης βούλησης του ανθρώπου (ριζικό κακό).

Από τη μεριά μιας Φαινομενολογίας των αξιών, ωστόσο, μπορούμε να πούμε εδώ το εξής. Ο Καντ εισάγει μια έννοια σκοπιμότητας αντικειμενική και κοσμικής κλίμακας, την οποία αποδίδει σε ένα σχέδιο Θεού. Αυτή η θέαση των πραγμάτων, όμως, δεν είναι παρά η προβολή της σκοπιμότητας της όλης ανθρώπινης αποβλεπτικότητας και πάνω στα όντα που αυτή συναντά μέσα σε έναν ορίζοντα κόσμου. Πρόκειται, καλύτερα, για μια συνολική οντολογική υπόθεση της ανθρώπινης ανάγκης για νόημα και αλήθεια, για μια εκδήλωση του συνολικού σχήματος της νοηματοζητητικής και αληθοζητητικής συγκρότησης της ανθρώπινης αποβλεπτικής συνείδησης. Η εν απορία ανθρώπινη αποβλεπτικότητα δοκιμάζει να ερμηνεύσει έλλογα τις διαλείψεις και τις εναντιώσεις τις οποίες συναντά ο ενσώματος άνθρωπος στην πορεία του μέσα στην πραγματικότητα, οι οποίες δεν είναι παρά το αποτέλεσμα της αδυσώπητης και ανεκλογίκευτης *γεγονότητας*. Στον Καντ, αν και όχι με ειδικά δογματικό τρόπο (αλλά με κριτικό), επειδή αναλαμβάνει ένα μη εκπληρώσιμο έργο ενάντια στην απειλή της ακύρωσής του (των επιμέρους σχεδίων του αλλά και ενός σύνολου σχεδίου του γενικά), είναι εύλογο να οδηγείται σε αυτο-τιμωρητική κακή συνείδηση (ενοχή). Πρόκειται για την κριτική εκδοχή του δογματικού χριστιανισμού, η οποία φυσικά προϋποθέτει και πάλι την ελευθερία του προσωπικού ατόμου (ελευθερία, η οποία τόσο δυσκολεύει τον Καντ να τη θεμελιώσει). Όμως, αυτή η ερμηνεία των πραγμάτων δεν είναι επ' ουδενί αυτονόητη ή η μόνη εύλογα δυνατή — όπως θέλει να παρουσιάζει αυτή την ερμηνευτική του ο Καντ. Ο ομηρικός άνθρωπος, για παράδειγμα, ονόμαζε τη γεγονότητα ή, μάλλον, το σχήμα της ασυνείδητης απόκρισής μας σε αυτήν «δαίμονα» και όταν η απόκρισή του ήταν υπερβολική ή ανάρμοστη αισθανόταν ντροπή (όχι ενοχή) για το ότι κατέστη θύμα του ενώπιον των άλλων.

Αν υποθέσουμε δε ότι η ιστορία μάς έχει δείξει εν τω μεταξύ τις προβληματικές συνέπειες τόσο της υπαρκτικο-πρακτικής ερμηνευτικής της ντροπής όσο και αυτών της ενοχής, το ερώτημα που μοιάζει να έχουμε στο εξής να αντιμετωπίσουμε είναι: ποια εναλλακτική υπαρκτικο-πρακτική ερμηνευτική υπάρχει μεταξύ ντροπής και ενοχής;

285 Βλ. *ΚΚΔ*, §11..

## Αναδρομή στο πνευματικό περιβάλλον που υποστηρίζει τη σκέψη του Καντ

Αν θέλουμε να καταλάβουμε πώς προκύπτει η θεματική των αξιών στη φιλοσοφία του 19ου και των αρχών του 20ού αιώνα, φαίνεται πως πρέπει να πάμε πίσω και να μελετήσουμε την ιστορία της γερμανόφωνης φιλοσοφίας από τον Καντ και μετά.

Ο Διαφωτισμός του 18ου αιώνα γενικά θεώρησε τη μαθηματική Φυσική και την έλλογη σκέψη γενικότερα ως τον θρίαμβο της ανθρώπινης διάνοιας και του ανθρώπινου πολιτισμού που συνέδεσε τη μοίρα του με αυτά. Η καθαρή ορθολογική σκέψη θεωρήθηκε ως το σημείο άφιξης μιας ιστορικής διεργασίας κατά την οποία ο βαρβαρισμός, οι προλήψεις, και οι αυταπάτες τελικά ξεπεράστηκαν. Και ο ίδιος ο Καντ ακολούθησε αυτές τις πεποιθήσεις του Διαφωτισμού. Θεώρησε πως η Δυτική Ευρωπαϊκή Ανθρωπότητα προχωρούσε σε έναν δρόμο προόδου, ο οποίος είχε ξεκινήσει με τα αρχαία ελληνικά Μαθηματικά και φιλοσοφία, και στην εποχή του έτεινε να σταθεροποιηθεί και να αναπτυχθεί κανονικά.

Στις ενότητες που ακολουθούν θα δοκιμάσουμε να ανασυστήσουμε εν περιλήψει και σε αδρές μόνο γραμμές την πορεία της σκέψης του Καντ, στο πλαίσιο της οποίας αναφαίνεται η υπόρρητη προσέγγισή του στο ζήτημα των αξιών.

## Από τον «κλειστό κόσμο» στο «ανοικτό σύμπαν»

Κατ' αρχάς, στη μετάβαση που μεσολαβεί μεταξύ της αρχαίας αντίληψης της πραγματικότητας και της νεότερης, έχουν μεσολαβήσει συγκλονιστικές κοσμοϊστορικές αλλαγές. Όπως το λέει ο Κοϋρέ, έχουμε μεταβεί από τον κλειστό κόσμο στο ανοιχτό σύμπαν. Από την εύτακτη διάταξη των όντων μέσα σε έναν τελολογικά διαμορφωμένο κλειστό κόσμο αρμοσμένων ανθρώπων και χρημάτων, όπως αυτόν που ο Αναξαγόρας θεώρησε ότι έχει διαμορφώσει ο θεϊκός νους ή λόγος, ο οποίος εμφαίνεται ασφαλώς λεπτομερέστερα και στον κόσμο του πλατωνικού *Τίμαιου* και στην αριστοτελική-πτολεμαϊκή σύλληψη της γήινης και ουράνιας πραγματικότητας, έχουμε μεταβεί σε ένα απέραντο ανοιχτό ορίζοντα.

Ωστόσο, μέσα σε αυτή τη νέα θεώρηση της πραγματικότητας η ανθρωπότητα φαίνεται να κερδίζει μια αλήθεια, αλλά με κάποιο αισθητό κόστος. Κερδίζει την επιστημονική αλήθεια για μια φυσική μηχανιστική πραγματικότητα, αλλά απολύοντας το αυτονόητο νόημα της ζωής, το οποίο του προσέφεραν όλες οι προ-επιστημονικές θεωρήσεις. Τόσο η πανάρχαια ηρωική αντίληψη όσο και η μεταγενέστερη ησιόδεια και φιλοσοφική θεώρηση των πραγμάτων, όπως και η στωική και χριστιανική που ακολούθησαν πρόσφεραν στον άνθρωπο μια σαφή και εν πολλοίς καθησυχαστική απάντηση στα ερωτήματα του τύπου «προς τι;». Μέσα στον αρχαίο προσανατολισμένο κόσμο τόπων (όχι καρτεσιανά προσδιορισμένων χωρικών θέσεων) καθετί είχε τη θέση που του άρμοζε και τον σκοπό του. Και καθετί που συνέβαινε αποσκοπούσε στη συμμόρφωση σε αυτό το εσωτερικό σχέδιο (ή λόγο, κ.λπ.) του τελολογικά εννοημένου κόσμου.

Η εικόνα που εισηγείται και εγκαθιδρύει, όμως, η κοπερνίκεια αντιστροφή και η γαλιλαϊκή Φυσική παρουσιάζουν πλέον μια πραγματικότητα υλικών σωμάτων που απλώς αλληλεπιδρούν μηχανικά με τρόπους που διέπονται από μαθηματικούς νόμους. Η πραγματικότητα πια καθίσταται ένα άπειρα εκτεταμένο τραπέζι μπιλιάρδου, και τα όντα μπάλες που αλληλοσυγκρούονται πάνω σε αυτο, αιώνια ευρισκόμενες, έτσι, σε κινήσεις που καθορίζονται από τους μηχανικούς μαθηματικούς νόμους της νεότερης Φυσικής. Δεν υπάρχει εδώ νόημα στο ερώτημα «προς τι;». Υπάρχουν μόνο κινήσεις και αλληλεπιδράσεις που διέπονται από μαθηματικά διατυπώσιμους νόμους.[286]

## Κι ωστόσο, η νίκη της επιστήμης έχει πύρρειο χαρακτήρα

«Όσο για τις περίφημες νίκες των επιστημόνων αναμφίβολα είναι νίκες – μα, πάνω σε τι; Το ασκητικό ιδανικό δεν έχει καθόλου νικηθεί: αντίθετα, έγινε ισχυρότερο, που σημαίνει, πιο ασύλληπτο, πιο πνευματικό, πιο ελκυστικό, καθώς η επιστήμη γκρέμιζε και κατεδάφιζε ασταμάτητα, τοίχο με τοίχο, και τις εξωτερικές προσθήκες που του έδιναν μια χοντροκομμένη όψη. Πιστεύει κανείς, στ› αλήθεια, ότι η ήττα της θεολογικής αστρονομίας υπήρξε και ήττα του ασκητικού ιδανικού; Μήπως ο άνθρωπος άρχισε να έχει λιγότερο ανάγκη από μια υπερβατική λύση του αινίγματος της ύπαρξής του, τώρα που η ύπαρξη αυτή εμφανίζεται στα μάτια του πιο αυθαίρετη, πιο άθλια και μηδαμινή μέσα στην ορατή τάξη των πραγμάτων; Μήπως η τάση του ανθρώπου για μείωση του εαυτού του, η θέλησή του για μείωση του εαυτού του έχει προοδεύσει ασταμάτητα από την εποχή του Κοπέρνικου και μετά; Αλίμονο, η πίστη στην αξιοπρέπεια και στη μοναδικότητα του ανθρώπου, στο αναντικατάστατό του μέσα την τεράστια αλυσίδα των όντων, ανήκει στο παρελθόν — έγινε ένα *ζώο*, ζώο στην κυριολεξία, χωρίς περιορισμούς και επιφυλάξεις, αυτός που προηγουμένως πίστευε ότι ήταν σχεδόν θεός («παιδί του θεού», «θεάνθρωπος»). Από τον Κοπέρνικο και μετά ο άνθρωπος μοιάζει να βρίσκεται σε επικλινές έδαφος —και κατρακυλάει όλο και πιο γρήγορα, μακριά από το κέντρο— προς τα που; Προς το μηδέν;

286 Η νεότερη Φυσική προκαλεί συγκλονιστικά αποτελέσματα στον τρόπο με τον οποίο οι άνθρωποι συλλαμβάνουν την πραγματικότητα και τη θέση τους μέσα σε αυτήν. Από τον κλειστό κόσμο μεταβαίνουμε στο ανοιχτό σύμπαν, από την τελολογία στον μηχανικισμό. Αν, όμως, η επιστημονική αλήθεια για την πραγματικότητα μας λέει ότι αυτή η πραγματικότητα είναι μηχανιστική, τότε υπάρχει ή δεν υπάρχει κάποιος σκοπός, κάτι για το οποίο να *αξίζει* ό,τι συμβαίνει; Καρτέσιος, Λοκ, Χιουμ, Σπινόζα, και Λάιμπνιτς απαντούν ο καθένας με τον δικό του τρόπο. Ειδικά ο Σπινόζα και ο Λάιμπνιτς επιχειρούν να σώσουν μια εικόνα μηχανιστικής φύσης, όπου, ωστόσο, η τελολογικότητα επανερμηνεύεται με άλλα μέσα (διττή φύση μέσα σε μια πραγματικότητα που ταυτίζεται με τον Θεό ή προκαθορισμένη αρμονία εντός της μονάδας που είναι συνεκτατή με τον κόσμο και ίσως με τον Θεό). Ο Καντ μας δίνει τη δική του μεγαλειώδη απάντηση.

Προς το "οδυνηρό συναίσθημα της μηδαμινότητάς του"; Ε, λοιπόν! αυτός δεν θα ήταν ο δρόμος που οδηγεί κατευθείαν στο —παλιό ιδανικό;» (Nietzsche: *Η Γενεαλογία της Ηθικής*, σ. 242-3).

Να, λοιπόν, πως το κέρδος της αλήθειας της επιστήμης γεννά την ανάγκη για ένα κολοσσιαίο αντιστάθμισμα της απώλειας που προκαλεί. Η νεότερη φιλοσοφία επεχείρησε με πολλούς τρόπους είτε να μας πείσει ότι αυτό το αντιστάθμισμα είναι απλώς μια ψυχολογική ανάγκη αθεμελίωτη σε κάτι στερεότερο είτε να φέρει αυτό το αντιστάθμισμα με όρους εντελώς δογματικούς. Όλη η εμπειριστική παράδοση κάνει το πρώτο. Όλη η ορθολογιστική/νοησιαρχική παράδοση από τον Καρτέσιο μέχρι και τον Λάιμπνιτς κάνει το δεύτερο. Η περίπτωση του Καντ, που θέλουμε να εξετάσουμε εδώ, είναι από πολλές απόψεις η υπέρβαση αυτής της νεότερης αντιπαράθεσης, όχι μόνο στο πεδίο της γνωσιολογίας και της οντολογίας, αλλά και στο επίπεδο της απάντησης, στο πεδίο των ερωτημάτων της πράξης που γέννησε η νεότερη εποχή. Και, όπως θα δούμε, είναι ακριβώς ο Καντ που, με μεγάλη μαεστρία και κόπο είναι η αλήθεια, επιχειρεί να διασώσει εκ νέου την εικόνα του χριστιανικά ασφαλούς κόσμου, το «παλιό ιδανικό», για να χρησιμοποιήσουμε την έκφραση του Νίτσε. Αλλά τότε προς τι όλη αυτή η προσπάθεια του Καντ; Η αλήθεια είναι πως το σχέδιο του Καντ διασώζει το «παλιό ιδανικό», αλλά με μια αξιοσημείωτη (αν και όχι απαραίτητα και ριζική) διαφορά. Ο Καντ έχει εν τω μεταξύ πραγματοποιήσει την κριτική στροφή στη φιλοσοφική σκέψη.

## Την ώριμη φιλοσοφία του Καντ τη χαρακτηρίζει η κριτικότητα

Αρχικά, ο Καντ ανέπτυξε τη σκέψη του στο πλαίσιο του ορίζοντα που είχε διανοίξει η λογοκρατική φιλοσοφική παράδοση της νεοτερικότητας, και ειδικότερα αυτού που οφειλόταν στην εργασία του Λάιμπνιτς και των επιγόνων του (κυρίως του Βολφ). Όπως, όμως, μαρτυρά ο ίδιος ο Καντ στο πολύ γνωστό απόσπασμα από τα *Προλεγόμενα* (1783), ο Χιουμ τον έβγαλε από τον δογματικό ύπνο του. Ο Χιουμ είχε ισχυριστεί πως όσο και αν ισχυριζόταν η λογοκρατική φιλοσοφία (διάβαζε: Λάιμπνιτς) ότι η φιλοσοφία μπορούσε να ανακαλύπτει μεταφυσικές (αναγκαίες) αλήθειες για την πραγματικότητα, εφαρμόζοντας τη μέθοδο του εντοπισμού αντίφασης στις αρνήσεις υποψήφιων τέτοιων αληθειών, ο ίδιος δεν εντόπιζε τέτοια αντίφαση. Για παράδειγμα, αρνούμενος την πρόταση που διατυπώνει την αρχή του αποχρώντος λόγου (κάθε τι που συμβαίνει οφείλεται σε κάποιο αίτιο), ο Χιουμ, σε αντίθεση προς τον Λάιμπνιτς, δεν διαπιστώνει να προκύπτει καμία αντίφαση. Έτσι, ο Χιουμ πρότεινε πως η αιτιότητα δεν συνιστά μεταφυσική αρχή που αντανακλά φιλοσοφική γνώση για την πραγματικότητα, αλλά μια ψυχολογική συνήθειά μας, που διαμορφώθηκε στη βάση των νόμων του ψυχολογικού συνειρμού. Αυτό κέντρισε τη σκέψη του Καντ και δημιούργησε τις προϋποθέσεις για την ανάπτυξη της κριτικής φιλοσοφίας του.

## Το νόημα της καντιανής κριτικότητας

Το νόημα της κριτικότητας της ώριμης φιλοσοφίας του Καντ πρωτο-εκτίθεται στην *Κριτική του Καθαρού Λόγου* (1781), έργο θεωρητικής φιλοσοφίας (γνωσιολογίας και οντολογίας). Σε αυτό το έργο χαράσσει μια μεγαλοφυή πορεία διάσωσης της φιλοσοφίας, τόσο από τη Σκύλα του εμπειρισμού όσο και από τη Χάρυβδη της δογματικής λογοκρατίας. Σύμφωνα με αυτή την κριτική τοποθέτηση, η φιλοσοφία μπορεί να ανακαλύπτει μεταφυσικές γνώσεις για την πραγματικότητα, αλλά για μια πραγματικότητα που περιορίζεται μέσα στη σφαίρα της αισθητηριακής εμπειρίας μας. Φυσικά, δεν είναι όλες οι γνώσεις μας για αυτή την πραγματικότητα αναγκαίες φιλοσοφικές γνώσεις. Για παράδειγμα, το ότι μέσα στην εμπειρική πραγματικότητα εκδηλώνονται φαινόμενα που είναι αιτιακά είναι αναγκαία μεταφυσική γνώση. Αυτή δεν είναι βεβαίως ούτε ψυχολογική αρχή (όπως στον εμπειρισμό του Χιουμ), αλλά ούτε και μεταφυσική αρχή που θεμελιώνεται στη Λογική (όπως στη δογματική λογοκρατία του Λάιμπνιτς). Η κριτική φιλοσοφία του Καντ λέει πλέον ότι αυτή είναι μια μεταφυσική αρχή για την εμπειρική πραγματικότητα, η οποία θεμελιώνεται *υπερβατολογικά* (είναι μια από τις *κατηγορίες του νου*). Το τι σημαίνει αυτό, ο Καντ μας το δείχνει στις λεγόμενες υπερβατολογικές παραγωγές της *ΚΚΛ*.

## Στη θεωρητική φιλοσοφία του ο Καντ αποπειράται να θεμελιώσει κριτικά τη Φυσική του Νεύτωνα

Η *θεωρητική* φιλοσοφία του Καντ μπορεί γενικά να θεωρηθεί ως ένα εγχείρημα δικαιολόγησης της νευτώνειας εικόνας μας περί πραγματικότητας. Στον βαθμό που αυτό το εγχείρημα είναι επιτυχές, μπορούμε να πούμε ότι κατάφερε να διαφωτίσει τη δυνατότητά μας για αντικειμενική γνώση της υλικής εξωτερικής πραγματικότητας. Κατά τον Καντ, η φυσική επιστήμη λέει ότι μέσα στη σφαίρα της αισθητηριακής εμπειρίας μας υπάρχουν μόνο φυσικά πράγματα και εκδηλώνονται διαφόρων ειδών φυσικά φαινόμενα, για τα οποία έχουμε εμπειρία στη βάση γνωσιακών προϋποθέσεων που ανήκουν στην εμμενή σφαίρα του υπερβατολογικού υποκειμένου, δηλαδή στις *μορφές της εποπτείας* (χώρο και χρόνο) και στις *κατηγορίες* του νου. Αυτοί οι παράγοντες μας επιτρέπουν να έχουμε εμπειρία, δηλαδή, για τον Καντ, αντικειμενική γνώση των φυσικών πραγμάτων και των φυσικών φαινομένων. Για τους εδώ σκοπούς μας, μπορούμε γενικά να θεωρήσουμε ότι ο κύριος (υπερβατολογικός) εξηγητικός παράγοντας που είναι αναγκαίος για την εμπειρία των φυσικών φαινομένων, στα οποία ενέχονται τα ειδικώς υλικά όντα, είναι η κατηγορία της *αιτιότητας*. Αλλά τι είδους εμπειρία είναι αυτή εντέλει;

### Η πραγματικότητα των φυσικών πραγμάτων και φαινομένων είναι ένα ουδέτερο θέαμα

Σε αυτή τη γνωσιακή σχέση μας με τη φυσική πραγματικότητα, αυτή η πραγματικότητα εμφανίζεται σε εμάς κατά το είναι και το γίγνεσθαί της, με έναν τρόπο που δεν διαφέρει καθόλου από μια αδιάφορη προβολή εναλλασσόμενων εικόνων. Από αυτή την άποψη, έχουμε την εμπειρία μιας φύσης που μας παρέχει το θέαμα των φυσικών πραγμάτων, και αφήνει να ξεδιπλώνονται ενώπιόν μας οι δυνατές φυσικές διεργασίες με τους όρους μιας διαδοχής αιτιακών παραγόντων, που προκαλούν τη μία αυτό και την άλλη το άλλο αποτέλεσμα (φυσικό φαινόμενο). Εκεί μια πέτρα, παρακεί ένα κομμάτι ξύλο, μακριά κάτω μια λίμνη γεμάτη νερό, ψηλά ο φωτεινός δίσκος του Ήλιου ή της Σελήνης, τα σύννεφα, κ.λπ., αλλά και εδώ ένα δένδρο, εκεί ένας λύκος, ένα κοράκι, κ.λπ. Επίσης, αέρας φυσά, πέτρες κατρακυλούν, βροχή πέφτει, κεραυνοί ξεσπούν, τσουνάμι σηκώνονται και κατακλύζουν παράλιες περιοχές, ο Ήλιος ανατέλλει, μήλα πέφτουν, ουράνια σώματα περιφέρονται στον νυχτερινό ουρανό, φωτεινές ημέρες διαδέχονται τις σκοτεινές νύχτες, κ.λπ.

### Ως σκέτο θέαμα, η φυσική πραγματικότητα μας είναι αδιάφορη και χωρίς νόημα (γνωσιακά εξηγημένη αλλά υπαρκτικο-πραξιακά ακατανόητη)

Η εν λόγω παρατηρούμενη πραγματικότητα μπορεί να περιγραφεί ως μια φαινόμενη πραγματικότητα φυσικών πραγμάτων και φυσικών φαινομένων εντελώς *αδιάφορη* για εμάς· μια πραγματικότητα που *δεν "μετρά"* για εμάς καθ' οιονδήποτε τρόπο για την ύπαρξή μας και την πράξη μας. Για να το πούμε αλλιώς, αυτή η φυσική πραγματικότητα εμφανίζεται χωρίς να έχει κάποιο *νόημα* για εμάς, χωρίς να μας αφορά, εμάς τους ανθρώπους ως όντα με *πρακτικά* ενδιαφέροντα που πρέπει να ξεδιπλωθούν μέσα στο πλαίσιο των σχεδίων ζωής μας, των σχεδίων διευθέτησης των υπαρκτικών-πρακτικών μας δυνατοτήτων. Εν ολίγοις, στο επίπεδο της εμπειρίας που, μέσα στην πραγματικότητα των φαινομένων, μας κομίζει *γνώση* για τα φυσικά φαινόμενα, αυτή η φυσική πραγματικότητα δεν έχει κάποιον "αντίκτυπο" σε εμάς, δεν "μετρά" για εμάς κάπως, δεν έχει κάποια "σημασία" για την ύπαρξη και την πράξη μας.

### Από τα χρήματα στα πράγματα και από το αγαθό στο ζήτημα των αξιών

Η εικόνα περί πλαισίου πραγματικότητας όπου ο άνθρωπος αυτο-κατανοείται και ζητά θέση ύπαρξης και κατεύθυνση πράξης είναι πλέον ριζικά διαφοροποιημένη από εκείνη που ίσχυε στην προ-νεωτερική και αρχαία εποχή. Εν συντομία, αντί για χρήματα τώρα περιστοιχιζόμαστε από φυσικά πράγματα, και αντί για πορείες ζωής τώρα μαθαίνουμε να βλέπουμε φυσικές διεργασίες, φυσικά φαινόμενα. Αυτή η πραγματικότητα και ό,τι συμβαίνει μέσα σε αυτήν, θα ειπωθεί αργότερα, συνιστά απλώς ένα *γεγονός*. Σε αυτό το επίπεδο εμπειρίας, κανένα στοιχείο της πραγματικότητας δεν διαθέτει μια σημασία για την ύπαρξή μας, δεν διακρίνεται για μια βαρύτητα που θα μπορούσε να κάνει την πράξη μας να κλίνει προς τα εκεί ή προς τα εδώ. Με μια λέξη, κανένα στοιχείο αυτής της φυσικής πραγματικότητας που μας παρουσιάζει η νεότερη Φυσική μετά τον Κοπέρνικο, τον Γαλιλαίο, και τον Νεύτωνα δεν διαθέτει κάποια *αξία*. Έτσι παρουσιάζεται στη νεότερη εποχή το κλασικό δίπολο *γεγονότα/αξίες*, για το οποίο τόσος λόγος γίνεται έκτοτε.

### Μέσα στη χωρίς νόημα φυσική πραγματικότητα ο άνθρωπος είναι ξένος

Αν δοκιμάσουμε να πάρουμε μια ειδικά *ανθρώπινη* σκοπιά, δηλαδή αν είναι να δοκιμάσουμε να "βγάλουμε νόημα" (να *κατανοήσουμε* λέει ο Καντ[287]) σε αυτό που συμβαίνει *ξέχωρα* από το απλό θέαμα του φυσικού είναι και γίγνεσθαι, θα δούμε αμέσως ότι είναι αδύνατον. Δηλαδή, αν δοκιμάσουμε να τοποθετήσουμε τους εαυτούς μας εντός αυτού του αιτιακού φυσικού γίγνεσθαι, θα διαπιστώσουμε ότι θέσαμε τους εαυτούς μας εν τω μέσω κάποιου πράγματος, όπου είναι αδύνατο να ενταχθούμε ως άνθρωποι κατά την πλήρη ουσία μας. Συνειδητοποιούμε, τότε, ότι αυτό του οποίου την εμπειρία έχουμε, εντός του οποίου και η δική μας ακόμα *φυσική* διάσταση (φυσικό υπόστρωμα) ανήκει, δεν είναι παρά σπαράγματα ποικίλων αιτιακών διεργασιών που απλώς εκδηλώνονται ή συμβαίνουν υπό μια πολυείδεια αντίστοιχων αιτιακών νόμων ήδη μέσα στη Φυσική (αλλά και της Χημείας, της Βιολογίας, της Ψυχολογίας, κ.λπ.). Τότε απλώς χανόμαστε και εμείς μέσα στην απόλυτη έλλειψη νοήματος, η οποία χαρακτηρίζει την επικράτεια όλων αυτών των φυσικών πραγμάτων και φυσικών φαινομένων, δηλαδή συνολικά των *γεγονότων*, υπό την ετερογένεια των αιτιακών νόμων που καθορίζουν την εκδήλωση και την εξέλιξή τους. Ωστόσο, μέσα στην αυθόρμητη αυτο-κατανόησή του ο άνθρωπος δεν συλλαμβάνει (εννοεί) τον εαυτό του απλώς ως ένα γεγονός εν τω μέσω άλλων γεγονότων της πραγματικότητας. Τουναντίον, επιζητά να εννοήσει τον εαυτό του ως υπάρχοντα και πράττοντα μέσα σε έναν *κόσμο*, εντός του οποίου αναζητά τη "θέση" του.

### Για να βρεθεί η θέση του ανθρώπου μέσα στην πραγματικότητα χρειάζεται ένα επιπλέον επάλληλο πλαίσιο

Ο Καντ διέγνωσε αυτή την κατάσταση. Προσπάθησε, έτσι, να συνεχίσει τις αναλύσεις του πέραν της πρώτης *Κριτικής*,

287 Βλ., π.χ., τη δεύτερη Εισαγωγή του στην *ΚΚΔ*.

όπου εκτίθεται η θεωρητική φιλοσοφία του. Η Υπερβατολογική Παραγωγή εκείνου του μνημειώδους έργου έδειχνε ότι η αντικειμενική μας εμπειρία των υλικών σωμάτων της φυσικής πραγματικότητας (στο είναι και στο γίγνεσθαί τους) προϋπέθετε αποδεικτικά τις κατηγορίες. Οι κατηγορίες εφαρμόζονται πάνω στα μέρη του χαώδους αισθητηριακού πολλαπλού που προσπίπτει στις αισθήσεις μας και το δομούν εν χώρω και χρόνω στη μορφή των υλικών πραγμάτων που εντάσσονται και αλληλεπιδρούν στο πλαίσιο των φυσικών φαινομένων. Τώρα, το ερώτημα είναι: υπάρχει κάποια δυνατότητα να βρούμε έναν εξίσου *δεσμευτικό* τρόπο στη βάση του οποίου αυτό το αποσπασματικό και δίχως νόημα είναι και γίγνεσθαι να μπορεί να ιδωθεί υπό μια άλλη προοπτική, στο πλαίσιο της οποίας η όλη πραγματικότητα να προσλάβει τάξη και νόημα — ένα *«προς τι;»*, όπως θα το έθετε αργότερα ο Νίτσε (δηλαδή μια αξία); Υπάρχει μια, μη αυθαίρετη, αντικειμενική βάση πάνω στην οποία να δειχτεί ότι, εκτός από αυτό το είδος εμπειρίας του πραγματικού, υπάρχει και ένα άλλο, το οποίο να μπορεί να μας παρουσιάζει την πραγματικότητα *μαζί*, όμως, με τον άνθρωπο ενταγμένο σε αυτήν, ακριβώς ως άνθρωπο (και όχι απλώς ως ένα ακόμα φυσικό ον, ως ένα ακόμα φυσικό γεγονός); Υπάρχει, με άλλα λόγια, μια αξιόπιστη δυνατότητα εμπειρίας του πραγματικού έτσι που να μας παρουσιάζει τον άνθρωπο αρμονικά ενταγμένο σε αυτήν, μαζί με τα σχετικά «προς τι;» του (αξίες), στη βάση —εννοείται— των οποίων να μπορεί να δικαιολογήσει τις επιλογές που αφορούν την ύπαρξη και την πράξη του;

## Τι μπορώ να γνωρίζω; Τι οφείλω να πράξω; Σε τι μπορώ (εύλογα) να ελπίζω;

Αντιλαμβανόμαστε πως, αν στην πρώτη *Κριτική* ο Καντ προσπάθησε να απαντήσει στο πρώτο φιλοσοφικό ερώτημα «τι μπορώ να γνωρίζω;», στην κατεύθυνση της παρούσας προβληματικής δοκιμάζει να απαντήσει στο ερώτημα «τι οφείλω να πράξω;». Με το τελευταίο ερώτημα καταπιάνεται στη δεύτερη *Κριτική* και στα σχετικά ηθικά έργα του. Ωστόσο, όπως ήδη πρέπει να έχουμε αρχίσει να διαισθανόμαστε, αυτό το ερώτημα δεν μπορεί να απαντηθεί αν δεν τεθεί αυτό που πριν ονομάσαμε αφηρημένα «ευρύτερο πλαίσιο κόσμου». Αυτό, ωστόσο, δεν μπορεί να απαντηθεί με αναδρομή σε κάποιες κατηγορίες του νου που προδιαγράφουν την αισθητηριακή εμπειρία μας των γεγονότων. Αυτό το ευρύτερο πλαίσιο βρίσκεται πέραν της αισθητηριακής εμπειρίας μας (των φαινομένων). Πρέπει, λοιπόν, να συναχθεί —κριτικά ασφαλώς και όχι να τεθεί δογματικά— με οδηγό ένα άλλο ερώτημα, το ερώτημα «σε τι μπορώ να ελπίζω;». Την πορεία προς την απάντηση αυτού του ερωτήματος θα τη δούμε να ξεδιπλώνεται στην τρίτη *Κριτική*, την *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*.[288]

## Ο Καντ επανεισάγει κριτικά στη νεότερη κοσμοεικόνα το «παλιό ιδανικό»

Στο σχέδιό του, πάντως, που θα δούμε εδώ να εκτυλίσσεται στην τελική φάση του, ο Καντ δεν αποκαθιστά δογματικά ή απλοϊκά τη χριστιανική κοσμοεικόνα, αλλά μια κριτικά αναθεωρημένη τέτοια εικόνα. Παλινορθώνει τον χριστιανικό κόσμο υπό την αίρεση του *«ως εάν»*. Για τον Θεό-δημιουργό δεν υπάρχει γνώση ούτε για τους σκοπούς της δημιουργίας του, κ.λπ. Ωστόσο, η Ιδέα αυτή του λόγου, μαζί με την ελευθερία, είναι η *πλέον εύλογη*, κατά τον ίδιο, ανθρωπο-κοσμική υπόθεση για την καθοδήγηση της πρακτικής μας ζωής (ύπαρξης και πράξης).[289]

## Πώς θα γίνει αυτό;

Η εν λόγω αναζήτηση σημαίνει ότι ο άνθρωπος πρέπει να μπορεί να θεαθεί τη φύση ως ένα πεδίο πραγματικότητας μέσα στο οποίο μπορεί όντως να εκτυλίξει την κανοναρχούμενη (ηθικά) πρακτική συμπεριφορά του. Από την πλευρά του Καντ αυτό σημαίνει ότι πρέπει να μπορεί να υπάρχει η δυνατότητα *συνάντησης της φύσης με την ελευθερία*. (Θα δούμε παρακάτω πώς επιχειρείται αυτό στον Καντ. Η ελευθερία θα αναδειχθεί σε υπόβαθρο πάνω στο οποίο λαμβάνει χώρα το δράμα της εμπειρίας-γνώσης μας για τα πράγματα ως φαινόμενα, και της νοήμονος πράξης μας εν μέσω αυτών.) Η δυνατότητα γι' αυτή τη σύνδεση σε μια ενότητα (ως εάν αυτή επιβαλλόταν από την ιδέα ενός ανώτερου νου) αναζητάται από τον Καντ στη βάση του ότι μοιάζει να υπάρχει κάποια αρχή ικανή να διαμεσολαβεί τις λειτουργίες και τις αρμοδιότητες των πηγών (αρχών) της νομοθεσίας της φύσης και της ελευθερίας, δηλαδή τον νου και τον λόγο (τις δύο ανώτατες γνωστικές αρχές). Αυτή η διαμεσολαβητική αρχή είναι, για τον Καντ, η *κριτική δύναμη*.

---

288 Η προοπτική που παρουσιάζεται εδώ (αξίες-φύση) σχετίζεται περισσότερο στενά με την *πρώτη* Εισαγωγή του Καντ στην τρίτη *Κριτική*. Το γιατί ο Καντ αντικατέστησε την πρώτη Εισαγωγή με τη δεύτερη είναι ένα αξιόλογο ερμηνευτικό ζήτημα.

289 Είδαμε πως ο Χιουμ δέχεται ότι μέσα στον κόσμο των σκέτα υλικών πραγμάτων και διεργασιών υπάρχει κάποιος *προσανατολισμός* των ενεργειών των ανθρώπων, δηλαδή αυτός που καθορίζεται από τα πάθη ή τις ορμές μας. Στη θεώρηση του Χιουμ, αν δεν υπήρχαν αυτά, τότε θα ζούσαμε σε έναν αδιάφορο φυσικό κόσμο σκέτων γεγονότων (matters of fact). Στην πραγματικότητα, όμως, ζούμε μέσα σε έναν κόσμο όπου κάποια πράγματα αξίζουν περισσότερο από άλλα και επιλέγονται προς επιδίωξη ή αποφυγή περισσότερο ή λιγότερο από άλλα. Όμως, ενώ αυτός ο προσανατολισμός αρκεί για τον Χιουμ ώστε στη βάση του να καθοριστεί μια κανονιστική ηθική, για τον Καντ δεν αρκεί καθόλου, αφού για αυτόν δεν είναι παρά μόνο το αποτέλεσμα σκέτων φυσικών/φυσιολογικών διεργασιών στο σώμα μας και, κατά τούτο, καθόλου διαφορετικός από μια απλή φυσική *νομολογικότητα*, η οποία δεν μπορεί να ορίσει και μια *κανονιστικότητα*.

### Προαναγγελία: τα ίχνη για τη λύση του προβλήματος μας παρέχονται μέσα στην εμπειρική πραγματικότητα

Μπορεί σε τούτην την πρώτη προσέγγιση της εμπειρίας μας για την πραγματικότητα, δηλαδή στην αισθητηριακή αντίληψη των όντων μέσα στη φύση (στο επίπεδο των φαινομένων), να μας αφήνει ενώπιον ενός θεάματος φυσικών πραγμάτων (τρισδιάστατα υλικά σώματα) που συμμετέχουν σε φυσικά φαινόμενα (διεργασίες), τα οποία διέπονται από νομολογικές σχέσεις. Ωστόσο, μέσα στις λεπτομέρειες του τρόπου με τον οποίο συμβαίνει να έχουμε αυτή την εμπειρία όντων και φαινομένων και σε ένα επίπεδο εμπειρίας διαφορετικό από αυτή την απλής κατ' αίσθηση αντίληψης, επίπεδο το οποίο διανοίγεται όταν οι δυνατότητες της αντίληψης φτάνουν τα όριά τους, μια νέα δυνατότητα θέασης της πραγματικότητας αρχίζει να οικοδομείται. Στοιχεία του αισθητηριακού πολλαπλού, τα οποία δεν μπορεί να διαχειριστεί η απλή αντίληψη των φυσικών πραγμάτων εντοπίζονται από την *αναστοχαστική κριτική δύναμη* (αισθητική και τελολογική), η οποία διαμεσολαβεί τη σχέση μεταξύ εποπτικότητας (φαντασίας ως ικανότητα εξεικόνισης του πολλαπλού σε μια παράσταση[290]) και εννοιών (νου και λόγου). Όταν τα όρια της αντίληψης ξεπερνιούνται η αναστοχαστική κριτική δύναμη αναλαμβάνει να διαχειριστεί τη νέα κατάσταση που προκύπτει.

Κατά τον Καντ, λοιπόν, με τη βοήθεια της φαντασίας, του νου και του λόγου, η αναστοχαστική κριτική δύναμη εντοπίζει μέσα στο προσφερόμενο πολλαπλό ίχνη ικανά να εκληφθούν ως τα ικανά εκείνα *νοήματα* που θα επενδύσουν τα φυσικά πράγματα με έναν τρόπο ο οποίος θα καταστήσει δυνατή την οικοδόμηση ενός *κόσμου*, μιας *εννοηματωμένης* πραγματικότητας, πάνω στη σκέτη φυσική πραγματικότητα. Έτσι, δηλαδή, θα επανασυλλάβουμε τους εαυτούς μας μέσα σε έναν ορίζοντα όντων που φέρουν νοήματα συμβατά με εμάς ως όντα ικανά για ύπαρξη και πράξη. Στη νεότερη φιλοσοφία, και ειδικά μετά τις εργασίες του Λότσε (Lotze) και των νεοκαντιανών, αυτά τα νοήματα έχουν ταυτιστεί με τις λεγόμενες «αξίες» (Werte, values).

Στην τρίτη *Κριτική* ο Καντ θεωρεί ότι, με τον τρόπο που σκιαγραφήσαμε και θα αναλύσουμε εκτενώς σε όσα ακολουθούν, ο άνθρωπος έχει την εμπειρία μιας πραγματικότητας έμφορτης από τις "αξίες" «ωραίο», «μαθηματικό υψηλό», «δυναμικό υψηλό», «κατάλληλο για …», «ωφέλιμο», και «χρήσιμο». Έτσι, θα αρχίσουμε να βλέπουμε και εδώ στον Καντ πώς ο άνθρωπος συλλαμβάνει τον εαυτό του μέσα σε έναν κόσμο αγαθών (όντων αξίας), εντός του οποίου *μπορεί να αναζητά* πλέον τη θέση του (ποιός είναι) και τον προσανατολισμό του (πώς να κατευθύνει την πράξη του).

Το ενδιαφέρον είναι ότι ο Καντ επιχειρεί εδώ ένα ακόμα βήμα. Η δεύτερης τάξης εμπειρία της πραγματικότητας, η "εμπειρία" της που διαμορφώνεται με τη διαμεσολάβηση της αναστοχαστικής κριτικής δύναμης (καλαισθητικής και τελολογικής), δεν μας θέτει μόνο εντός ενός κόσμου, μιας πραγματικότητας αξιακά εννοηματωμένων όντων ("αγαθών" — στον Πλάτωνα μιλούσαμε για «χρήματα» σε αυτό το επίπεδο εμπειρίας της πραγματικότητας). Κάτι επιπλέον θεωρεί ο ίδιος ότι μπορεί να εντοπιστεί από την ανάλυση αυτής της κατάστασης. Μέσα στον έτσι οικοδομημένο κόσμο ο άνθρωπος δεν αναγνωρίζει μόνο ένα πλαίσιο όπου μπορεί να υπάρχει και να πράττει, αλλά μπορεί να ανιχνεύσει ακόμα και την *απάντηση* στο ποιος είναι και πώς οφείλει να κατευθύνει την πράξη του.

Έτσι, θα δούμε στο τέλος πώς ο Καντ προσεγγίζει τα αντίστοιχα ζητήματα που είδαμε να τίθενται στην πρώτη συστηματική φιλοσοφική εργασία, αυτήν του Πλάτωνα, πάνω στο πρόβλημα της συγκρότησης των αγαθών. Βεβαίως, ο Πλάτων θέτει εξαρχής το ζήτημα σε μια *πολιτική* βάση, στο πλαίσιο της συνύπαρξης των ανθρώπων μέσα στην πόλιν. Ο Καντ προσεγγίζει εδώ, στο συγκεκριμένο έργο, *εξω-πολιτικά*· θεματοποιεί την κατάσταση του ατομικού ανθρώπου εκτός πόλεως (δεν ξέρουμε, ωστόσο, αν αυτό το «εκτός» έχει και το νόημα του «πριν να» ή του «κατ' αφαίρεσιν θεωρημένου ανεξάρτητα από» — τείνω να υποστηρίξω το πρώτο). Τηρουμένων των αναλογιών, η ανάλυση του Καντ μοιάζει να γίνεται σε ένα πλαίσιο "επίγειου παραδείσου και πρωτοπλάστων", μια "πολιτεία του Θεού" τρόπον τινά (για να θυμηθούμε εδώ τον Αυγουστίνο), και όχι μέσα σε μια πραγματική ιστορική κοινωνικότητα. Ωστόσο, αυτές οι αναλύσεις του μπορούν να χρησιμοποιηθούν προκειμένου να διερευνηθεί το ποια πολιτική προοπτική προδιαγράφουν ή τους ταιριάζει. Στο σωζόμενο κείμενό της «Παραδόσεις για την Πολιτική Φιλοσοφία του Καντ» (1970), η Χάνα Άρεντ, η οποία έδειξε μεγάλο ενδιαφέρον για την τρίτη *Κριτική*, επιχείρησε να παρουσιάσει σε μία ενιαία οπτική αυτό ακριβώς, το πώς συνδέονται οι αναλύσεις του Καντ στην τρίτη *Κριτική* με την πολιτική σκέψη του και το πολιτικό πρόβλημα γενικά. Αυτό, βέβαια, είναι αδύνατο να εξεταστεί εδώ.

Το εγχείρημα του Καντ είναι μεγαλειώδες, πολυσύνθετο, λεπτεπίλεπτο, και άξιο διερεύνησης και κατανόησης. Το αν στο τέλος μας πείθει ή μας ικανοποιεί αναφορικά με τις απαντήσεις που μας δίνει, είναι ένα άλλο ζήτημα.

## Β. ΑΙΣΘΗΤΙΚΗ ΚΡΙΤΙΚΗ ΔΥΝΑΜΗ ΣΤΗΝ ΤΡΙΤΗ ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΟΥ ΚΑΝΤ

### Η τριμερής διαίρεση του πνεύματος

Κατά τον Καντ, οι ψυχικές δυνάμεις ή ικανότητες του σύνολου ανθρώπινου *πνεύματος* (Gemüt) είναι τρεις: η γνωστική ικανότητα, το θυμικό, και το επιθυμητικό (Begehrungsvermögen).

290 Μιλάμε, δηλαδή, για την *αναπαραγωγική* φαντασία (Einbildungskraft) και όχι για την *παραγωγική* ή *δημιουργική*, κατά τη διαίρεση της πρώτης κριτικής.

Η γνωστική ικανότητα διαιρείται σε νου και λόγο με διαμεσολαβητή την κριτική ικανότητα.

Η ικανότητα του θυμικού διαιρείται στις δυνατότητες για αίσθημα ηδονής και λύπης (Gefühl der Lust und Unlust).

Το επιθυμητικό διαιρείται σε *ανώτερο* (προηγείται ο προσδιορισμός του από τον ηθικό νόμο και έπεται η ηδονή ή η λύπη) και *κατώτερο* (προηγείται ο προσδιορισμός του από την ηδονή ή τη λύπη). Με βάση αυτή τη γεωγραφία του πνεύματος ο Καντ αποπειράται στην *ΚΚΔ* να φωτίσει, κατ' αρχάς, τις καλαισθητικές κρίσεις και την εμπειρία μας του ωραίου.

### Το διδόμενο πολλαπλό και η μορφή του ωραίου

Τι συμβαίνει λοιπόν όταν έχουμε την καλαισθητική εμπειρία ενός πράγματος, π.χ., ως *ωραίο* (όταν το αποτιμάμε ή το κρίνουμε ως ωραίο); Αρχικά το πράγμα δίδεται στην αισθητηριακή εποπτεία μας ως ένα πολλαπλό στοιχείων (αισθητηριακών δεδομένων ή αισθητηριακών τόπων — ο Καντ δεν το ξεκαθαρίζει). Αυτό το πολλαπλό θέτει σε κινητοποίηση τη *δημιουργική φαντασία*, η οποία επιχειρεί να χειριστεί αυτό το σύνολο των στοιχείων κατά τη μορφή του. Αλλά να το χειριστεί πώς; Με οδηγό τι; Με κανόνα ποιον;

Εδώ είναι που ενεργοποιείται και η *αναστοχαστική κριτική δύναμη*, ως ικανότητα επινόησης του καθόλου, στο οποίο θα όφειλαν να υπαχθούν δεδομένα επιμέρους στοιχεία και να αναγνωριστούν ως τέτοια.

### Ο βασικός χαρακτήρας της αναστοχαστικής κριτικής δύναμης

Η αναστοχαστική κριτική δύναμη μπορεί να είναι είτε *προσδιοριστική* είτε *αναστοχαστική*. Η πρώτη είναι η ικανότητα του προσδιορισμού ("συγκεκριμενοποίησης") μιας έννοιας στη βάση μιας εμπειρικής παράστασης ή, αλλιώς, η ικανότητα που αναγνωρίζει (σχηματοποιεί) το επιμέρους στη βάση ενός δεδομένου καθόλου. Η δεύτερη είναι η ικανότητα για αναστοχασμό πάνω σε μια δεδομένη παράσταση σύμφωνα με μια *αρχή* ή, αλλιώς, η ικανότητα για σύλληψη του καθόλου υπό το οποίο θα μπορούσε να αναγνωριστεί ένα επιμέρους.

### Οι δύο τρόποι λειτουργίας της αναστοχαστικής κριτικής δύναμης

Η αναστοχαστική κριτική δύναμη επιτελεί αυτό το έργο της με δύο τρόπους.

α. Αφενός, συγκρίνοντας και συνδυάζοντας δεδομένες παραστάσεις με τη γνωστική ικανότητα και, πιο συγκεκριμένα, με το αρμονικό ή σύμφωνο (με εσωτερική ενότητα, χωρίς εσωτερική ένταση ή αντιφατικότητα) παιχνίδι των γνωστικών δυνάμεων. (Η αρχή, δηλαδή, που διέπει εδώ τη λειτουργία της αναστοχαστικής κριτικής δύναμης φαίνεται να είναι η *αρμονικότητα*[291] ή συμφωνική ενότητα είτε στη σχέση των μερών των διδόμενων παραστάσεων είτε στη σχέση των παραστάσεων με ένα υποκείμενο που τις νοεί.) Έτσι παράγονται οι αναστοχαστικές *καλαισθητικές* κρίσεις, οι οποίες αφορούν το ωραίο και το υψηλό.

β. Αφετέρου, συγκρίνοντας ή συνδυάζοντας δεδομένες παραστάσεις με άλλες παραστάσεις σε συμφωνία με μια «καθολική, αλλά αόριστη αρχή μιας *σκόπιμης συστηματικής οργάνωσης* της φύσης».[292] Έτσι παράγονται οι αναστοχαστικές *τελολογικές* κρίσεις, οι οποίες αφορούν τη σκοπιμότητα μέσα στη φύση (ανόργανη και οργανική) και στην ιστορία.

## I. Η Καλαισθητική Κρίση

*Θα δούμε πως στην εμπειρία του ωραίου, την οποία μας την παρέχει η καλαισθητική κρίση (στη βάση της καλαισθητικής λειτουργίας της αναστοχαστικής κριτικής δύναμης), αποκτούμε, εν τέλει, συνείδηση της πρακτικής ελευθερίας μας (ελευθερία να νομοθετούμε για τους εαυτούς μας — αυτονομία) ως εφαρμόσιμη μέσα στον κόσμο.*[293] *Επίσης, στην εμπειρία του ωραίου συνειδητοποιούμε ότι κοινό υπόστρωμα δικό μας και της σύνολης πραγματικότητας είναι μια νοούμενη διάσταση (πράγμα καθ' εαυτό), στο πλαίσιο της οποίας διεργασίες ελεύθερες συμβαίνει να μας έχουν θέσει ως ελεύθερους μέσα σε μια φύση, όπου μέσα στο ωραίο της κατανοούμε κάποιο μήνυμα της ίδιας της ελευθερίας να μας απευθύνεται.*

---

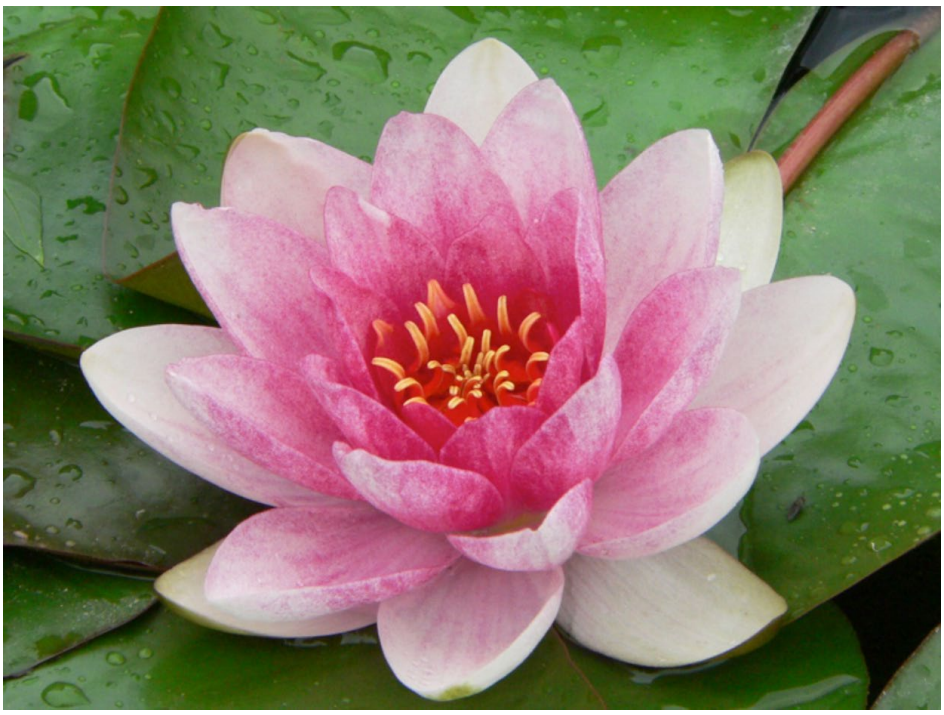
291 Ο Άλισον υποστηρίζει πως η αρχή *και* για τις καλαισθητικές κρίσεις είναι αυτή της σκοπιμότητας (*Kant's Theory of Taste*, 2001). Όπως θα δούμε, ο Καντ όντως μιλά για το ωραίο στο πλαίσιο μιας σκοπιμότητας χωρίς σκοπό. Ωστόσο, αυτό φαίνεται πως δεν αφορά τόσο την εμπειρία του ωραίου, αλλά το ζήτημα του ότι κάτι τέτοιο, όπως το ωραίο, μπορεί και μας προκαλεί κάτι, ηδονή από την ιδιότυπη λειτουργία των γνωστικών μας δυνάμεων που προσπαθούν να το αναγνωρίσουν. Βλέπε και παρακάτω.

292 Βλέπε και §5 της πρώτης Εισαγωγής στην τρίτη *Κριτική*.

293 Σύγκ. με τις αντίστοιχες ανησυχίες του Καντ για την ελευθερία της βούλησης (πρακτική ελευθερία) στα σχετικά σημεία της *Θεμελίωσης της Μεταφυσικής των Ηθών* (1785). Επίσης, αν στην πρώτη *Κριτική* η ελευθερία της βούλησης δεν μπορεί να αποδεχθεί αλλά μάλλον συλλαμβάνεται ως ιδέα του λόγου ("*Reason creates for itself the idea of a spontaneity* that can, on its own, start to act– without, i.e., needing to be preceded by another cause by means of which it is determined to action in turn, according to the law of causal connection," A 533/B 561· η έμφαση προστέθηκε), εδώ θα δούμε μια προσπάθεια να "παραχθεί" τρόπον τινά από την εμπειρία του ωραίου και μάλιστα έτσι ώστε να διαφαίνεται και η εφαρμοσιμότητά της μέσα στην πραγματικό κόσμο (των φαινομένων).

## Η καλαισθητική κρίση για το φυσικό ωραίο δεν προϋποθέτει μια έννοια του ωραίου αντικειμένου

Ο Καντ κάνει ρητό εδώ ότι στο επίπεδο της καλαισθητικής εμπειρίας με αναφορά στη φύση, δηλαδή στο επίπεδο της εμπειρίας της φυσικής ομορφιάς, δεν παρεμβαίνει καμία έννοια (από τον νου) για να προσδιορίσει γνωστικά ένα αντικείμενο μέσα στο (ή από το) πολλαπλό. Π.χ., «Δεν χρειάζεται να έχω προηγουμένως μια έννοια για το τι είδους ον οφείλει να είναι το αντικείμενο, δηλαδή δεν χρειάζεται να γνωρίζω την καθ' ύλην σκοπιμότητα[294] (σκοπό)» (246). Έτσι, η φαντασία τίθεται (κατά τη γνωσιακή ελευθερία της) σε μια λειτουργία ενός (ελεύθερου) παιχνιδιού, διερευνώντας την εν γένει δυνατότητα οργάνωσης του πολλαπλού με τρόπους που θα προσιδίαζαν στον νου (και στη δική του γνωσιακή ελευθερία).[295] Ωστόσο, καμία τέτοια συγκεκριμένη έννοια δεν μπορεί να ανευρεθεί ούτε για το ωραίο αντικείμενο ούτε για την ομορφιά του, για την ωραία του μορφή.[296] Δεν είναι απαραίτητο για να αναγνωρίσω κάτι ως ωραίο να έχω την έννοιά του, π.χ., μπορεί να έχω την εμπειρία του ωραίου για ένα ζώο ή για ένα φυτό για τα οποία δεν έχω (ακόμα) έννοια. Επίσης, μπορεί να αναγνωρίζω ως ωραία μια διάταξη αντικειμένων, π.χ., σε ένα τοπίο, για την οποία επίσης δεν έχω έννοια. Δεν υπάρχει έννοια για την εκάστοτε συγκεκριμένη διάταξη μερών στο ένα ή το άλλο ωραίο αντικείμενο ή τοπίο που συναντώ στη φύση — καθεμιά από αυτές τις μορφές είναι μοναδική, "ακαθολίκευτη". Η ωραία μορφή του ωραίου αντικειμένου (π.χ., ενός άνθους) ή της ωραίας διάταξης αντικειμένων (π.χ., ενός τοπίου) αναγνωρίζεται *χωρίς* μια έννοια που να την προσδιορίζει.[297]



**Nymphaea tetragona** *(Νούφαρο). Πηγή: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Nymphaea_tetragona.jpg*

## Στην καλαισθητική εμπειρία η φαντασία και ο νους συνεργάζονται ως εάν να επρόκειτο για την παραγωγή γνώσης

Η όποια οργάνωση του πολλαπλού, ωστόσο, κανονικά είναι μια διεργασία που ανήκει στη δικαιοδοσία του *νου* (και της νομοτέλειάς του: των εννοιών του, των κατηγοριών). Αλλά στην καλαισθητική εμπειρία ο νους δεν έχει καμία πραγματική εμπλοκή· δεν καλείται να επέμβει προσδιοριστικά με τις κατηγορίες του για να παραχθεί η *γνώση* του παριστάμενου αντικειμένου. Έτσι, ισχυρίζεται ο Καντ, αυτό που συμβαίνει είναι μια *αρμονική συνεργασία* φαντασίας και νου *ως εάν* να επρόκειτο για την παραγωγή γνώσης για κάτι. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η φαντασία και ο νους συνεργάζονται αρμονικά σαν να επρόκειτο να συγκροτήσουν τη γνώση για κάτι στο αντικείμενο, για την ιδιαίτερη μορφή του, για τον

294 Σε διάφορα σημεία της *ΚΚΔ*, και ειδικά στο Δεύτερο Μέρος, στην «Κριτική της Τελολογικής Κριτικής Δύναμης», γίνεται σαφές πως με τον όρο σκοπιμότητα (Zweckmäbißigkeit) ο Καντ εννοεί την *καταλληλότητα* (Tauglichkeit) ενός τι για κάτι. Το ότι με όρους καταλληλότητας ορίζεται ρητά η αντικειμενική σκοπιμότητα δεν σημαίνει καθόλου ότι δεν επιτρέπεται να κατανοηθεί έτσι και η υποκειμενική σκοπιμότητα, η οποία αναπτύσσεται στο Πρώτο Μέρος, στην «Κριτικής της Αισθητικής Κριτικής Δύναμης».

295 Την ικανότητα του ωραίου να κάνει το πνεύμα να συνειδητοποιεί την ελευθερία του, την αυθορμησία του (γνωσιακή ελευθερία), τη δυνατότητα για αυτενέργεια (πρακτική ελευθερία), και την ανεξαρτησία του από τη φυσική νομοτέλεια και, άρα, να το ανυψώνει προς τις (βασικά ηθικές) Ιδέες, την τονίζει ο Καντ ειδικά σε σχέση με την ποίηση ως καλή τέχνη. Βλ. *ΚΚΔ* 264-5.

296 Αυτή η διαφορά δεν επισημαίνεται ρητά από τον Καντ, αλλά μπορούμε να τη συναγάγουμε.

297 Πρβ. με Paul Guyer, *Καντ*, Εκδόσεις Guttenberg 2013, σσ. 527 κ.εε.

τρόπο διάταξης και οργάνωσης των μερών του.

Σε αυτή την όλη διεργασία, όμως, συμβαίνουν πολύ ενδιαφέροντα πράματα. Στις δύο αμέσως επόμενες ενότητες θα δούμε δύο τέτοια πράματα. Παρακάτω θα δούμε ένα ακόμα.

### Το ωραίο προκαλεί ηδονή

Αφενός, η αρμονική συνεργασία της φαντασίας και του νου πάνω στο (εύμορφο) προσφερόμενο υλικό δημιουργεί μια καθαρή αρέσκεια, βασισμένη σ' ένα αίσθημα *ηδονής* (Lust) εξ αυτής της ελεύθερης αρμονικής συνεργασίας φαντασίας και νου. Η φαντασία διακρατεί το υλικό τής προσφερόμενης παράστασης και ζητά από τον νου να αναγνωρίσει την ιδιαίτερη ή συγκεκριμένη μορφή του. Ο νους δοκιμάζει, αν και χωρίς να μπορεί να ολοκληρώσει κάτι τέτοιο. Η διαδικασία επαναλαμβάνεται, αλλά πάντα εις μάτην. Ωστόσο, αυτή η συνεργασία φαντασίας και νου πραγματώνεται ως ένα αρμονικό *παιχνίδι*. Και τούτο το παιχνίδι, το αλυσιτελές αλλά αρμονικό, προκαλεί μια *ηδονή*.

### Παρατήρηση

Πρώτα απ' όλα, όμως, σε αυτή τη διεργασία διαφαίνεται μια ελευθερία που δεν συνίσταται στη χωριστή αυθορμησία της φαντασίας και του νου, αλλά στη συνεργασία τους. Η φαντασία και ο νους συνεργάζονται, και μάλιστα επιτυχώς (αρμονικά), σαν ήταν να παραγάγουν κάτι (μια γνώση). Το πνεύμα μας, δηλαδή, φαίνεται να θέλει να πει ο Καντ, δεν διαθέτει μόνο μια γνωσιακά ανεξάρτητη φαντασία και έναν γνωσιακά ανεξάρτητο νου (αυθορμησία της φαντασίας και του νου σε σχέση με τη δεκτικότητα της αισθητικότητας), αλλά διαθέτει την ικανότητα να αναλάβει ένα έργο, να παραγάγει κάτι, να πράξει συγκροτημένα (όπως δείχνει η αρμονικότητα της συνεργασίας φαντασίας και νου) κάπως έναντι δεδομένων που του παρέχονται στην εμπειρική πραγματικότητα. Αυτή είναι κάπως μια απόδειξη για την *πρακτική ελευθερία μας*.

### Το ηδονικό παιχνίδι φαντασίας-νου συνιστά μια σκοπιμότητα χωρίς σκοπό

Αφετέρου δε, το ωραίο μας δίδεται στο πλαίσιο μιας *σκοπιμότητας χωρίς σκοπό* (zweckmäßigkeit ohne Zweck). Τι σημαίνει, όμως, «σκοπιμότητα χωρίς σκοπό»; Το νόημα αυτής της έκφρασης έχει δύο όψεις.

(α) Αυτή φαίνεται πως δεν αφορά τόσο την εμπειρία του ωραίου, αλλά το ζήτημα του ότι κάτι τέτοιο, όπως το ωραίο, το οποίο δεν υπάγεται σε μια καθορισμένη έννοια και προκαλεί ηδονή (στην επί το έργον αναστοχαστική κριτική δύναμη) από το αρμονικό παιχνίδι φαντασίας και νου, μας απευθύνεται· είναι μέσα στη φύση, μας δίδεται, μας εμφανίζεται, και έχει αυτή την επίπτωση πάνω μας (μπορεί και έχει αυτή την επίπτωση πάνω μας). Το ότι μας απευθύνεται ή, διαφορετικά, ότι κάτι στη φύση (ή κάτι κατασκευασμένο από τον άνθρωπο) μπορεί και μας αφορά, μπορεί έτσι να εκληφθεί ως σκόπιμα απευθυνόμενο. Αλλά, «σκόπιμα» με ποιο σκοπό; Η απάντηση του Καντ είναι: χωρίς κανέναν συγκεκριμένο σκοπό. Μας απευθύνεται σκόπιμα απλώς για να μας απευθύνεται· μόνο και μόνο προκειμένου να προκαλέσει ένα παιχνίδισμα στο εσωτερικό στο πνεύμα μας. Κάτι στη φύση ή, όπως θα δούμε παρακάτω, κάτι κατασκευασμένο από τον άνθρωπο (ωραία τέχνη) μπορεί και στήνει ένα παιχνίδι μαζί μας, με τη γνωστική ικανότητά μας. Ωραίο είναι αυτό που σε μια παράσταση μπορεί και στήνει αυτό το ηδονικό παιχνίδι μέσα στη γνωστική μας δύναμη.

(β) Καθώς η παράσταση μας παρέχει το υλικό της, η φαντασία ζητά από τον νου να αναγνωρίσει τη μορφή του, τον τρόπο διάταξής του. Το ίδιο το ωραίο είναι *ως εάν* να απευθύνεται (σκόπιμα) στην κριτική δύναμη του υποκειμένου[298] για να τύχει αναγνώρισης από αυτό σε μια έννοιά του. Η σύλληψη μιας έννοιας υπό την οποία αυτή η μορφή θα αναγνωριζόταν θα συνιστούσε το σκοπό αυτής της όλης διεργασίας (παροχή υλικού από τη φύση και ενεργοποίηση της συνεργασίας φαντασίας-νου). Ωστόσο, τέτοια έννοια *δεν* συλλαμβάνεται. Η σκοπιμότητα τούτη μένει χωρίς σκοπό.

Συνολικά, όπως θα πει μετά ο Καντ στην Τελολογία, η φύση μάς παρουσιάζεται ως ωραία όχι συμπτωματικά, αλλά τρόπον τινά *ως εάν* από πρόθεση, ως σκοπιμότητα χωρίς σκοπό, δηλαδή "με σκοπό" που δεν μπορούμε να τον βρούμε πουθενά εξωτερικώς, παρά μόνο μέσα σε εμάς τους ίδιους.

### Προαναγγελία: Το ωραίο και η αισθητική ιδέα

Και, σε ένα άλλο επίπεδο, ισχυρίζεται ο Καντ, όταν όντως πρόκειται για κάτι ωραίο, αυτό το ωραίο κάνει την προσοχή μας να έλκεται προς μια «αισθητική ιδέα» που το ωραίο εμπεριέχει εντός του. Θα δούμε αυτή την πτυχή τής κατά Καντ εμπειρίας του ωραίου σε λίγο. Αμέσως εδώ θα δώσουμε ορισμένες πρόσθετες διευκρινίσεις για τη "φαινομενολογία" της καλαισθητικής εμπειρίας.

### Η έννοια της «κρίσης» στην καλαισθητική εμπειρία

Ο Καντ κάνει επανειλημμένα σαφές πως η καλαισθητική κρίση, δηλαδή η αισθητική κρίση του ωραίου, δεν είναι κα-

298 Βλ. *ΚΚΔ*, 163.

θόλου κρίση της διάνοιας με βάση (υπαγωγικές) έννοιες. Δεν είναι, λέει, μια *λογική* κρίση. Οπότε, όταν μιλά εδώ για «κρίση» αυτό είναι, εν μέρει, σχεδόν καταχρηστικό. Αυτό που συμβαίνει στην εμπειρία του ωραίου είναι μια ιδιότυπη απόκριση του πνεύματός μας, δηλαδή της φαντασίας και του νου (εν προκειμένω), στη σχέση τους με τη θυμικότητά μας (η οποία νοιώθει ηδονή ή πόνο), απέναντι στην παράσταση ορισμένων μερών κατά τη μορφή που αυτά έχουν στο πλαίσιο της αισθητικότητάς μας. Έτσι διαρθρώνεται η κρίση του ωραίου. Κατά το άλλο μέρος, όμως, η καλαισθητική εμπειρία είναι "λογική" κρίση, διότι, κατά τον Καντ, αποδίδεται η προκαλούμενη ηδονή ως κατηγόρημα στο αντικείμενο [sic] (217).

Για το υψηλό, όμως, όπως θα δούμε, δεν τίθεται ζήτημα "κατάληψης" της μορφής, αφού αυτό που δίδεται στην εμπειρία του υψηλού είναι *άμορφο*. Για τούτο δε, προσθέτει, δεν τίθεται για το υψηλό και ζήτημα υπερβατολογικής *παραγωγής*, δηλαδή a priori δικαιολόγησης της νομιμότητας, της σχετικής κρίσης (στη βάση εννοιών[299]), αλλά μόνο ζήτημα υπερβατολογικής *έκθεσης* του πώς συμβαίνει και του ποια είναι η δομή της. (§§30-31)[300]

## Το ωραίο αναγνωρίζεται με απροϋπόθετη δεσμευτικότητα

Για τον Καντ, αυτά σημαίνουν πως το ωραίο αναγνωρίζεται μεν με μια απροϋπόθετη δεσμευτικότητα (δηλαδή ανεξάρτητα από οποιοδήποτε υποκειμενικό συμφέρον, αισθητηριακή ηδονή, ή εννοιολογικά προσδιορισμένο σκοπό, και, πιο συγκεκριμένα, το αγαθό), αλλά χωρίς αυτή να είναι αντικειμενική (να οφείλεται στην αντικειμενική γνώση του περιεχομένου της εμπειρίας μας), παρά μόνο υποκειμενική. Τούτη η διάσταση της δεσμευτικότητας δηλώνει, άρα, το πώς ακριβώς *δεν μπορεί παρά να* προσλαμβάνεται στις γνωστικές ικανότητες ενός υποκειμένου το καλαισθητικά αποτιμώμενο αντικείμενο. Αυτό για τον ίδιο σημαίνει ότι υπάρχει κάτι σαν το κανονικά εννοημένο sensus communis (*Gemeinsinn*), το οποίο δεν πρέπει να συγχέεται με τον λεγόμενο «κοινό νου» (δηλαδή με τον *κοινότοπο* νου, με τη διάχυτη κοινή γνώμη).

## Για την ανθρώπινη καλλιτεχνική δημιουργία (η τριπλή στόχευσή της)

Για τον Καντ, στην ανθρώπινη τέχνη η ελεύθερη βούληση, εκκινώντας από μια αρχή του λόγου, δηλαδή από έναν έλλογο σκοπό, δίνει σε μια ύλη μια κατάλληλη για τον σκοπό (ωραία) μορφή (235), προκειμένου να επιτύχει τα εξής. (α)

---

299 Αφού για το υψηλό απουσιάζουν κατ' αρχήν οι έννοιες (δεν υπάρχει καν εποπτευόμενη μορφή που θα μπορούσε να είναι υπαγώγιμη σε έννοιες), ενώ στο ωραίο δεν απουσιάζουν κατ' αρχήν, μιας και έχουμε κάποια εποπτευόμενη μορφή, για την οποία θα μπορούσαν να υπάρχουν έννοιες, αν και στην πραγματικότητα δεν μπορούν να εντοπιστούν.

300 Αλλά, αν για τον Καντ το ωραίο ονομάζει κάτι στο αντικείμενο (όχι το ίδιο το ενδεχομενικό αντικείμενο), την μορφική αρμονία των μερών του, η οποία βάζει με έναν καθολικό και αναγκαίο τρόπο τη φαντασία μας σε μια εξίσου αρμονική συνεργασία με το νου, έτσι ώστε να μας προκαλείται (καλαι-)αισθητική ηδονή, ηδονή «του απλού αναστοχασμού» (221), (σε αντιδιαστολή προς την ηδονή της απολαύσεως [Lust des Genusses] του θελγήτρου ενός προσδιορισμένου αντικειμένου, π.χ., την ηδονή από τη γλύκα της ζάχαρης, προς την ηδονή για το υψηλό, την ηδονή «του διαλογιζόμενου ετασμού» (221) που μπροστά στο μέγεθος και στη δύναμη της φύσης ανακαλύπτει το μεγαλείο του ανθρώπινου πνεύματος που ελεύθερο μπορεί να πράξει στη βάση των δικών του αρχών, προς την ηθική ηδονή για μια ηθική πράξη που πραγματοποιείται στη βάση «της αυτενέργειας και της συμφωνίας με την Ιδέα του προορισμού του ανθρώπου» (221), αλλά και την ηθική ηδονή για τον ίδιο τον ηθικό νόμο, δηλαδή για τη μορφή του (231)), τότε γιατί να μην μπορούμε να κάνουμε το αντίστοιχο στην Ηθική; Γιατί καλό και κακό να μην είναι όχι το τάδε ή δείνα είδος ενδεχομενικού αντικειμένου, αλλά κάτι σε αυτό, το οποίο δεν εξαρτάται από το εννοιολογικά προσδιορισμένο και αναγνωρισμένο αντικείμενο, αλλά από, π.χ., τη σχέση του με εμάς, κάποια ικανότητά μας, ή μια προοπτική μας, κ.λπ.; Μάλιστα, αυτό το ερώτημα γίνεται ακόμα πιεστικότερο από τη στιγμή που ο Καντ ακόμα και όταν επιχειρεί να φωτίσει περισσότερο την ίδια την κατ' αίσθησιν αρέσκεια [Gefallen], δηλαδή την ευχαρίστηση [Vergnügung] ή μάλλον ηδονή (σε αντιδιαστολή προς την αρέσκεια κατά την καλαισθητική αποτίμηση του ωραίου, στο πλαίσιο της οποίας συμβαίνει ενίοτε να απαντάται, π.χ., στην εμπειρία μας ενός άνθους ή στην ακρόαση της μουσικής ή οπουδήποτε ένα ελεύθερο παιχνίδι αισθημάτων μπορεί να αποτιμάται ως ωραίο σε συνάρτηση με αισθητικές Ιδέες) παρατηρεί ότι αυτή η ευχαρίστηση ή ηδονή «(ακόμα και όταν η αιτία της έγκειται σε Ιδέες) φαίνεται ότι συνίσταται πάντοτε σε ένα συναίσθημα της προαγωγής [Gefühl der Beförderung] ολόκληρης τη ζωής του ανθρώπου, άρα και της σωματικής ευεξίας, δηλαδή της υγείας· ώστε ο Επίκουρος, ο οποίος θεώρησε κάθε ευχαρίστηση [alles Vergnügen] κατ' ουσίαν ως σωματικό αίσθημα, μπορεί να μην είχε ίσως άδικο και απλώς παρεννόησε ο ίδιος τη σκέψη του, όταν συμπεριέλαβε την πνευματική αλλά ακόμη και την πρακτική αρέσκεια [Wohlgefallen] στις ευχαριστήσεις [Vergnügen]. Αν βλέπουμε καθαρά την τελευταία αυτή διαφορά, μπορούμε να εξηγήσουμε πώς μπορεί να μην αρέσει σε κάποιον μια ευχαρίστηση που αισθάνεται ο ίδιος […] ή πώς μπορεί ένας βαθύς πόνος να αρέσει εν τούτοις σε εκείνον που τον υποφέρει […]. Η αρέσκεια ή η απαρέσκεια [Wohlgefallen oder Mißfallen] στηρίζεται εδώ στον Λόγο και είναι ταυτόσημη με την επιδοκιμασία ή την αποδοκιμασία [Billigung oder Mißbilligung]· η ευχαρίστηση και ο πόνος όμως μπορούν να όμως μπορούν να στηρίζονται μόνο στο συναίσθημα [Gefühl] ή στην προοπτική για μια (σε οποιονδήποτε λόγο και αν οφείλεται) ενδεχόμενη ευεξία ή δυσφορία [Wohl- oder Übelbefinden].» (270· βλ. και 274). [*Δεν* παρουσιάζει, όμως, την αρέσκεια ως αποβλεπτική στάση με "γνωσιακή" δομή.] Τότε θα ήταν δυνατή μια περιεχομενική ηθική των αξιών, σαν αυτή που ευαγγελίζεται ο Σέλερ. Το απορίας άξιον είναι ότι στην *ΚΚΔ* ο ίδιος ο Καντ, εκτός από τη θεώρηση του «ωραίου» με τους όρους που είδαμε, ονομάζει «κακό» κάθε τι που εναντιούμενο σε εμάς απειλεί να μας βλάψει ή να μας αφανίσει! «Καλό», τότε, θα ήταν ασφαλώς κάθε τι που μπορεί να μας ευεργετήσει ή να μας σώσει! (Αυτή είναι και η προοπτική στην οποία ακριβώς δοκιμάζω να προσεγγίσω αυτά τα ζητήματα.)

Για να μιμηθεί τη φύση στην *ομορφιά* της (246).[301] (β) Για να μας *παραστήσει*, ως ωραία, πράγματα που στη φύση είναι άσχημα ή δυσάρεστα.[302] Εδώ, βέβαια, προϋποτίθεται και η *έννοια* του αντικειμένου που σκοπεύεται να τεχνουργηθεί: το ωραίο στην τέχνη είναι «η μορφή της παραστάσεως μιας έννοιας» (247) στο αντικείμενο της. (γ) Για να φτιάξει κάτι *χρήσιμο*, όπως ένα εργαλείο ή ένα οικοδόμημα. Εδώ, όμως, υπεισέρχεται και η αντικειμενική σκοπιμότητα και, άρα, στην αποτίμηση, τίθεται ζήτημα και μιας τελολογικής κρίσης.

## Η ιδιοφυής τέχνη και η απαράστατη «αισθητική ιδέα» (μέσα στο ανεννοιολόγητο ωραίο)

Ειδικά, όμως, η *ιδιοφυής* τέχνη, εκτός από το να δημιουργεί το ωραίο τέχνημα, ενσωματώνει σε αυτό και μια *αισθητική Ιδέα*, δηλαδή «μια παράσταση της φαντασίας που συντροφεύει μια δεδομένη έννοια» (252). Έτσι, οι ιδιοφυείς καλλιτέχνες επιδιώκουν να παραστήσουν (μέσα στο *ανεννοιολόγητο* ωραίο έργο τους) το *απαράστατο* θέμα τους, και μάλιστα με τρόπο που δεν θα μπορούσε να εκφραστεί σε λέξεις και που ζωογονεί το πνεύμα μας (§49).[303]

Σημειωτέα είναι εδώ τα εξής. Πρώτον, ο Καντ εννοεί την Ιδέα αυτή συνδεδεμένη με κατά τα μάλλον ή ήττον ηθικά θέματα (264). Π.χ., ο ποιητής μιλά για την αιωνιότητα, για την αγάπη, κ.λπ., ή ο ζωγράφος ζωγραφίζει τον αετό του Δία με την αστραπή στα νύχια του ως έκφραση της αδέκαστης δικαιοσύνης του, κ.λπ. Δεύτερον, μπορεί το ίδιο το ωραίο, δηλαδή η μορφή του περιεχομένου μιας παράστασης στη φύση ή στην τέχνη να είναι ανεννοιολόγητο, αλλά είναι πάντα το ωραίο ενός εννοιολογήσιμου ή και εννοιολογημένου αντικειμένου. Τρίτον, η αισθητική Ιδέα που δίδεται από τον καλλιτέχνη (στην τέχνη) ή από τον Θεό (στη φύση) μπορεί να είναι η ίδια απαράστατη, αλλά πάντως δίδεται μέσα σε ένα καθόλα παραστατό και εννοιολογήσιμο ή και εννοιολογημένο αντικείμενο (αυτό που παριστάνεται στο έργο η υπάρχει στη φύση και έχει μορφή που είναι ωραία αλλά και a posteriori ανεννοιολόγητη).

Το πρόσθετο δε ενδιαφέρον εδώ είναι το εξής. «[Η ιδιοφυΐα] *δεν μπορεί η ίδια να περιγράψει ή να καταδείξει επιστημονικώς πώς δημιουργεί το προϊόν της*, αλλά ότι παρέχει τον κανόνα ως φύση — και για τούτο ο δημιουργός ενός προϊόντος που το οφείλει στην ιδιοφυΐα του *δεν γνωρίζει ούτε ο ίδιος πώς του έρχονται για τον σκοπό αυτόν οι Ιδέες* ούτε έχει την ευχέρεια να επινοήσει παρόμοιες Ιδέες κατά το δοκούν ή βάσει σχεδίου και να μεταδώσει σε άλλους οδηγίες τέτοιες που να τους κάνουν ικανούς να δημιουργούν ισοδύναμα προϊόντα» (241, οι εμφάσεις προστέθηκαν).

## Το ωραίο στη φύση πρέπει να υποθέσουμε πως είναι δημιουργία του Θεού

Η "τέχνη" της φύσης, όμως, π.χ., η κηρήθρα της μέλισσας, δεν είναι αποτέλεσμα της ελεύθερης βούλησης της μέλισσας. Το μόνο εύλογο εδώ να υποθέσουμε είναι πως είναι αποτέλεσμα της ελεύθερης βούλησης του δημιουργού τους και του δημιουργού *της φύσης* γενικά. Αυτός, λοιπόν, πρέπει να υποθέσουμε, για τον Καντ, είναι που δίνει ωραία μορφή στη φύση για κάποιο σκοπό (χωρίς σκοπιμότητα) ή τουλάχιστον «έτσι συμβαίνει να ερμηνεύουμε» το ωραίο στη φύση. Βλέπε σχετικά *ΚΚΔ* 234-5. Βεβαίως, όπως θα δούμε στην Τελολογία, ο Δημιουργός έχει φτιάξει τα όντα έτσι ώστε να εξυπηρετούν τους σκοπούς τους *μέσα στη φύση*. Π.χ., η γυναίκα είναι πλασμένη για τους σκοπούς που αυτή όντως εξυπηρετεί μέσα στη φύση. Όταν λέμε, όμως, για μια γυναίκα ότι είναι ωραία, εννοούμε, κατά τον Καντ, ότι «στη μορφή της η φύση παρουσιάζει ωραία τους σκοπούς της γυναικείας κατασκευής» (246).[304]

---

301 Με αυτή την κίνηση ο Καντ αποφεύγει να ορίσει εκ νέου το ωραίο. Ωραίο στην τέχνη είναι αυτό που μιμείται το ωραίο στη φύση! Το οποίο ωραίο στη φύση είναι βασικά αυτό που προκαλεί την αρμονική ελεύθερη συνεργασία φαντασίας και νου.

302 Σύγκ. με Αριστοτέλης, *Περί ποιητικής* 1448b 4-19. Κατά τον Αριστοτέλη, αυτό συμβαίνει επειδή με τις μιμήσεις, ακόμα και δυσάρεστων, κ.λπ., πραγμάτων ή προσώπων τίθεται επί το έργον μια διεργασία αναγνωρίσεως και εκμαθήσεως, η οποία πάντα μας προκαλεί ηδονή (το μανθάνειν ήδιστον εστί πάσι, του ειδέναι ορεγόμεθα φύσει, κ.λπ.).

303 Επαρκή επεξήγηση της αισθητικής ιδέας και μάλιστα στη διάκρισή της από μια Ιδέα του λόγου μας δίνει ο Καντ στην «Παρατήρηση Ι» αμέσως μετά την §57 της «Διαλεκτικής της Αισθητικής Κριτικής Δύναμης». Γενικά, διαβάζουμε εκεί, οι Ιδέες είναι «παραστάσεις που αναφέρονται σε ένα αντικείμενο, *σύμφωνα με μια ορισμένη αρχή* (υποκειμενική ή αντικειμενική), αλλά και οι δύο είναι του Λόγου και *διαφοροποιούνται κατά τη χρήση του* (285), «εφ' όσον βεβαίως ουδέποτε μπορούν να αποτελέσουν γνώση του» (283). Όταν η αρχή είναι υποκειμενική, δηλαδή η αρμονική συμφωνία των γνωστικών ικανοτήτων της φαντασίας και του νου, τότε μιλάμε για μια *αισθητική* Ιδέα, η οποία αναφέρεται σε μια εποπτεία της φαντασίας («για την οποία ουδέποτε μπορεί να βρεθεί μια κατάλληλη έννοια», 283 — δηλαδή για μια παράσταση ωραία κατά την ανεννοιολόγητη μορφή της). Όταν η αρχή είναι αντικειμενική, τότε μιλάμε για μια Ιδέα του Λόγου, η οποία αναφέρεται σε μια έννοια υπερβατική (σε αντιδιαστολή προς τις εμμενείς έννοιες του νου, στις οποίες μπορεί πάντα να υπόκειται μια εμπειρία που τους αντιστοιχεί), δηλαδή του υπεραισθητού, «για την οποία ουδέποτε μπορεί να δοθεί μια κατάλληλη εποπτεία» (283). Η αισθητική Ιδέα είναι *μη εκθέσιμη* (μη αναγώγιμη σε έννοιες) παράσταση (inexponible Vorstellung), ενώ η Ιδέα του Λόγου είναι *μη αποδείξιμη* έννοια (indemonstrabeln Begriff). Βλ. σχετικά *ΚΚΔ*, 283. Τίθεται, βέβαια, εδώ ένα πολύ ενδιαφέρον ζήτημα. Τι ισχύει ή τι συμβαίνει όταν στην τέχνη βρίσκεται κάποιος ιδιοφυής καλλιτέχνης να επιχειρεί να "εκφράσει" ή να "αποτυπώσει" μια ιδέα του Λόγου, π.χ., «δικαιοσύνη», «ελευθερία», κ.λπ., σε ένα έργο τέχνης; Εδώ είναι πιθανότατα που η *ιδέα του Λόγου* θα πρέπει να διαμεσολαβηθεί στο έργο ως μια *αισθητική ιδέα*. Για το υπεραισθητό και μάλιστα ως υπόστρωμα τόσο των φαινομένων όσο και της βουλήσεώς μου, βλέπε και παρακάτω.

304 Από την πλευρά μιας φαινομενολογικής αισθητικής, ωστόσο, μοιάζει πως θα πρέπει να ισχυριστούμε ότι, τηρουμένων των αναλογιών, το ωραίο συνδέεται ακριβώς με αυτή τη λειτουργία. Δηλαδή ότι ωραίο (στην τέχνη) είναι αυτό που παρουσιάζει επιτυχώς τους σκοπούς των παριστώμενων ή, για να το μεταφράσουμε εδώ αμέσως στο ιδίωμά μας, ότι ωραίο είναι αυτό στο

## Η καθαρή καλαισθησία και η σκόπιμη καλαισθησία

Συνήθως, έτσι, στην καλαισθητική κρίση της φύσης υπεισέρχεται και η *τελολογική* κρίση της αντικειμενικής σκοπιμότητας. Ωστόσο, στην *καθαρή* καλαισθητική κρίση κρίνεται *μόνο η μορφή ως τέτοια*, δηλαδή στη χωρίς (αντικειμενικό) σκοπό σκοπιμότητά της, ανεπηρέαστη από κάθε συμφέρον για τα πιθανά (αισθητηριακά) θέλγητρα του ωραίου αντικειμένου ή για τον πιθανό σκοπό που αυτό μπορεί να εξυπηρετήσει (ή εξυπηρετεί). Οπότε, μένουμε με την (υποκειμενική) ερμηνεία μας για την ομορφιά στη φύση: ότι μας την απευθύνει ο ελεύθερα βουλόμενος Θεός ως σκοπιμότητα χωρίς σκοπό που περιέχει κάποιο μήνυμα (αισθητική ιδέα). Παρά το «χωρίς σκοπό», όμως, μπορεί εύλογα να θεωρηθεί ότι, αφενός, έτσι ο Θεός μάς προκαλεί αυτό που μας προκαλεί το ωραίο (την ηδονή από το ελεύθερο παιχνίδι φαντασίας και νου) προκειμένου να μάθουμε πράγματα για εμάς, όπως το στοιχείο της *ελευθερίας* που μας χαρακτηρίζει (έστω καταρχάς στο επίπεδο αυτού του παιχνιδιού φαντασίας και νου). Αφετέρου, δε, μας αποστέλλει και ένα μήνυμα (αισθητική ιδέα) για τον δικό μας προορισμό (να έχουμε στη ζωή μας μια πορεία που θα μας κάνει να συναντηθούμε με το συνολικό σχέδιο του Θεού). Αυτό θα το δούμε τώρα καλύτερα.

## Η απαράστατη «αισθητική ιδέα» που ο Δημιουργός ενέβαλε στην ανεννοιολόγητη ωραία φύση

Αλλά υπάρχει στην ωραία φύση της τέχνης του Δημιουργού και κάποια αισθητική Ιδέα, και ποια είναι αυτή; Ο Καντ μάς αφήνει να εννοήσουμε πως ναι, και μάλιστα χωρίς να απαιτείται εδώ για την έκφρασή της η σύνδεση με την έννοια ενός αντικείμενου (όπως αυτό που παριστάνεται στην τέχνη, π.χ., ο αετός του Δία) (257) — η καθαρή καλαισθητική κρίση αφορά εξάλλου μόνο τη *μορφή* των φυσικών αντικειμένων ή των τοπίων. Λαμβάνοντας όλα αυτά μαζί υπ' όψιν, μπορούμε να υποθέσουμε, τότε, ότι για τον Καντ, ο Θεός έδωσε ωραία μορφή στη φύση με σκοπό, ενσωματώνοντας σε αυτήν και την αισθητική Ιδέα, πως στην πορεία ή στο τέλος (με τη μεσολάβηση και του γεωμετρικού και του δυναμικού υψηλού), να φτάσουμε εμείς στον «τελικό προορισμό» μας, δηλαδή στην εν *ελευθερία* αγαθή ζωή που ρυθμίζεται από την μορφικά ωραία επίσης κατηγορική προσταγή.

Έτσι θα κινηθεί ο Καντ για να οικοδομήσει εδώ τη φιλοσοφική κοσμολογία του και τη φιλοσοφική ανθρωπολογία του, ώστε να υποστηρίξει την προσέγγισή του για το τι είναι ο κόσμος, τι είναι ο άνθρωπος, και ποια είναι η εναρκτήρια θέση και η οφειλόμενη πορεία του ανθρώπου μέσα σε αυτόν. Το κάνει δε αυτό, εξετάζοντας ελάχιστες πρωτοβάθμιες αξίες (μάλιστα αυτές άθελά του και μη συστηματικά), όπως το αισθητηριακό *ευχάριστο* από την απόλαυση ηδονικών θελγήτρων στις αισθήσεις (ή το *επιβλαβές* στην εμπειρία του φόβου), και τις βασικές δευτεροβάθμιες, όπως το *ωραίο* και το *άσχημο*, το *καλό* και το *κακό*, το *δίκαιο* και το *άδικο*. Η πορεία αυτή, όμως, είναι σύνθετη και επίπονη.

## Η «Αντινομία της Καλαισθητικής Κρίσης» και το «υπεραισθητό»

Στη σφαίρα της καλαισθητικής κρίσης εμφανίζεται μια αντινομία μεταξύ των εξής δύο διατυπώσεων: (1) «η καλαισθητική κρίση βασίζεται σε κάποια έννοια, αφού εγείρει αντικειμενική αξίωση για την οποία λογομαχούμε (streiten)», και (2) «η καλαισθητική κρίση δεν βασίζεται σε κάποια έννοια, αφού, αν βασιζόταν, η αξίωση αυτή θα ήταν αποδείξιμη συλλογιστικά, δηλαδή θα μπορούσαμε να αντιλέγουμε (disputieren) [αλλά δεν μπορούμε]». Τούτη η αντινομία αίρεται με την παραδοχή ότι «η καλαισθητική κρίση βασίζει την αντικειμενική της αξίωση σε μια *μη προσδιορισμένη* έννοια, την οποία συνειδητοποιούμε, αλλά χωρίς να μπορούμε να την αναλύσουμε περαιτέρω».[305]

Η έννοια αυτή *δεν* εξαντλείται, όπως ίσως μπορεί να υποθέσει κανείς, στην έννοια του ελεύθερου παιχνιδιού του νου με τη φαντασία. Ο Καντ μάς καθοδηγεί να εννοήσουμε ότι η εδώ ζητούμενη έννοια είναι η «έννοια ενός *υπεραισθητού* υποστρώματος τόσο της ανθρώπινης φύσης [ελευθερία του ανθρώπινου πνεύματος] όσο και της φύσης γενικά [ελευθερία του Θεού] — ένα πράγμα καθ' εαυτό [νοούμενο] που κείται πίσω από το φαινόμενο της διαφοράς μας από οποιονδήποτε άλλον, αλλά και όλων μας από την υπόλοιπη φύση».[306] Και τούτη η έννοια είναι που μας επιτρέπει να διαφωνούμε έλλογα πάνω στο ωραίο.

## Το πρόβλημα του άλματος από την απροσδιόριστη έννοια στο «υπεραισθητό»

Ωστόσο, αυτό δεν εξηγεί καθόλου το πρόβλημα του πώς γίνεται το άλμα από την απροσδιόριστη έννοια του νου στο υπεραισθητό και στην Ιδέα του Λόγου. Ο Γκάγιερ προσφέρει επ' αυτού την εξής ιδέα. «Αυτό το βήμα φαίνεται χωρίς

---

οποίο παριστάνονται προσφυώς οι αξίες που του αποδίδουμε ή που θα έπρεπε να του αποδίδουμε. Οι σκοποί του Καντ είναι αυτό που αλλού ονομάζω πρώτα νοήματα πάνω στα φυσικά πράγματα. Ωστόσο, στο βάθος δεν είναι αυτό που ενδιαφέρει στην πράξη και στην τέχνη, τα πρώτα νοήματα ως τέτοια, αλλά *ο τρόπος με τον οποίο μας παρακινούν να σταθούμε έναντι των όντων ή των καταστάσεων που είναι φορείς τους, δηλαδή τα βάρη αυτών των πρώτων νοημάτων, οι αξίες τους*. Αυτό ισχύει φυσικά και για το φυσικό ωραίο. Τούτη η προσέγγιση, ωστόσο, θέτει ακριβώς το ζήτημα του αν υφίσταται εν τέλει κάτι σαν την *καθαρή* καλαισθητική κρίση. Η απάντηση μάλλον είναι ότι αυτή συνιστά μια αντιφατική αφαίρεση.

305 Βλ. σχετικά *ΚΚΔ*, §§55κ.εε.

306 Gayer στην Εισαγωγή του στη μετάφραση της 3ης *Κριτικής*, Cambridge U.P., 2002, σ. xxxv.

κανένα κίνητρο, αλλά συνιστά μια άλλη προοικονόμηση του επιχειρήματος της «Κριτικής της Τελολογικής Κριτικής Δύναμης», στην οποία ο Καντ θα υποστηρίξει ότι η εμπειρία της οργάνωσης στη φύση μας οδηγεί αναπόφευκτα στην ιδέα ενός σχεδιαστή και ενός σκοπού πέραν της φύσης, η οποία [ιδέα] δεν έχει καμία *επιστημονική* αξία, αλλά μέγιστη *ηθική* αξία στο να μας οδηγεί να δούμε τη δική μας ηθική πρόοδο ως τον μόνο δυνατό έσχατο σκοπό στη φύση».[307]

Νωρίτερα, προετοιμάσαμε το έδαφος για μια κατανόηση τούτης της σύνδεσης του ωραίου με το υπεραισθητό. Εδώ θα δώσουμε κάποιες πρόσθετες επεξηγήσεις και μετά θα συγκεφαλαιώσουμε.

## Σε σχέση με το «υπεραισθητό»

Ας δούμε κάπως αναλυτικότερα τώρα τι στοιχεία έχουμε εν τέλει για αυτό το «υπεραισθητό», και πώς αυτό εξυπηρετεί το σχέδιο του Καντ στην τρίτη *Κριτική*.

Σε μια πρώτη αναφορά, βλέπουμε εδώ με τον όρο αυτό ο Καντ να αναφέρεται σε κάτι που «υπόκειται σε κάθε εποπτεία» ή «υπόκειται σε κάθε αντικείμενο» (280), και που ανάλογα με το οποίο, τώρα, σε κάθε φαινόμενο που αποτιμάται καλαισθητικά, μιλάμε και για την αντίστοιχη απροσδιόριστη έννοια που θα αποτελέσει το θεμέλιο ή την αρχή της καλαισθητικής κρίσης (280-1).

Σε μια δεύτερη αναφορά, με τον ίδιο όρο αναφέρεται σε κάτι που *ενοικεί στον Λόγο* ή που τον χαρακτηρίζει ως *υπόστρωμα της ανθρωπινότητας*, και που η έννοιά του μάλλον συνιστά την προσδιοριστική αρχή της καλαισθητικής κρίσης (281). Λέει μάλιστα ο Καντ ότι *η απροσδιόριστη έννοια* που υπεισέρχεται στην καλαισθητική κρίση που αξιώνει αναγκαιότητα «είναι η απλή, καθαρή *έννοια του Λόγου* περί του υπεραισθητού, το οποίο υπόκειται ως θεμέλιο στο αντικείμενο (επίσης δε και στο κρίνον υποκείμενο)» (280) (δηλαδή πίσω και από τη φύση και από την ουσία του ανθρώπου ως κοινό νοούμενο υπόβαθρό τους). Για παράδειγμα, λέει ο Καντ, αν η εν λόγω έννοια ήταν η συγκεχυμένη έννοια του νου «τελειότητα», δηλαδή αν το ωραίο ήταν κάτι που αναγνωριζόταν έστω και υπ' αυτή την έννοια, τότε οι καλαισθητικές κρίσεις *θα επιδέχονταν* απόδειξη (280), κάτι που όμως, για τον ίδιο, δεν ισχύει. Έτσι, προτείνει μάλλον ότι η διαφεύγουσα έννοια είναι η «εν γένει αρχή της *υποκειμενικής* σκοπιμότητας της φύσης για την κριτική δύναμη» (281) ή «η υποκειμενική αρχή, δηλαδή η απροσδιόριστη Ιδέα του υπεραισθητού εντός μας […] [η οποία δεν μπορεί] όμως να γίνει κατά το ελάχιστο περαιτέρω κατανοητή» (281-2), η οποία είναι αρκούντως απροσδιόριστη για να μην μπορεί να υποστηρίξει γνώση αντικειμένου και αποδείξεις, αλλά ικανή να "αναγνωρίσει" το ωραίο σε μια παράσταση ενός αντικειμένου.

Στην «Παρατήρηση Ι» μετά την §57, επίσης, ο Καντ προσθέτει το εξής. Κατ' αρχάς, όπως είδαμε, το ωραίο πρέπει να κριθεί όχι «σύμφωνα με έννοιες, αλλά σύμφωνα με τη σκόπιμη διάθεση της φαντασίας για μια συμφωνία με την ικανότητα των εννοιών εν γένει [νου]». Αυτό σημαίνει ότι το «υποκειμενικό μέτρο κρίσεως» για την «αισθητική αλλά απόλυτη [unbedingten] σκοπιμότητα στις καλές τέχνες», η οποία «οφείλει να προβάλλει» τη νόμιμη αξίωση να «αρέσει κατ' ανάγκην στον καθένα» το ωραίο, δεν είναι κάποιος κανόνας ή επιταγή [Vorschrift]. Τέτοιο υποκειμενικό μέτρο μπορεί να είναι, λοιπόν, μόνο το «*υπεραισθητό*» ως αυτό που στο υποκείμενο είναι «απλή φύση, αλλά δεν μπορεί να υπαχθεί σε κανόνες ή έννοιες» ή «υπόστρωμα όλων των ικανοτήτων του (που δεν το φτάνει καμία έννοια του νου)» και αυτό σε σχέση με το οποίο «έσχατο και —μέσω του νοητού της φύσης μας [durch das Intelligible unserer Natur]— δεδομένο σκοπό» αποτελεί το να εναρμονίσουμε όλες τις γνωστικές μας ικανότητες» (285· μτφ. τρπ.). Γι' αυτό, παρατηρεί ο ίδιος, μπορούμε να λέμε ότι σε προϊόντα της ιδιοφυΐας (ως ικανότητα για αισθητικές Ιδέες) «τον κανόνα για τη δημιουργία του ωραίου στην τέχνη τον παρέχει η ίδια η (νοούμενη) *φύση* του υποκειμένου και όχι ένας στοχασμένος σκοπός [überlegter Zweck]» (285).[308]

## Επεξηγήσεις αναφορικά με την απροσδιόριστη έννοια και το «υπεραισθητό»

Η πρώτη αναφορά μάς (στην προηγούμενη ενότητα) κάνει να αναρωτιόμαστε: μπορεί άραγε να είναι «υπεραισθητό» η ωραία ή αρμονική μορφή των μερών του εκάστοτε αντικειμένου της εποπτείας, το υψηλό μέγεθός του, ή η υψηλή μεγαλοσύνη της δύναμής του;

Η δεύτερη αναφορά (στην προηγούμενη ενότητα), και όσα είδαμε να λέγονται σχετικά, μας κάνει, αντίστοιχα, να αναρωτηθούμε: μήπως «υπεραισθητό» είναι άραγε η *ελευθερία* (80) ή η «αρχή εν γένει της υποκειμενικής σκοπιμότητας της φύσης για την κριτική δύναμη)» (281), δηλαδή μάλλον η «απροσδιόριστη Ιδέα [του Λόγου] [και όχι κάποια έστω

307 Gayer στην Εισαγωγή του στη μετάφραση της 3ης *Κριτικής*, Cambridge U.P., 2002, σ. xxxv.

308 Στον Σοπενχάουερ και ειδικά στον Νίτσε αυτή η ιδέα γενικά υιοθετείται. Στην ιδιοφυή τέχνη δεν κρατά τα ινία τούτη ή η άλλη εσκεμμένη πρόθεση ενός καλλιτέχνη, τούτο ή το άλλο πεπερασμένο μικρο-σχέδιό του, αλλά το *βάθος της ίδιας της φύσης* του καλλιτέχνη. Μόνο που, αφού ούτε ο Σοπενχάουερ ούτε ο Νίτσε είναι οπαδοί της ελεύθερης βούλησης δεν εννοούν αυτό το νοούμενο βάθος της φύσης του καλλιτέχνη και όλης της πραγματικότητας ως ελευθερία. Στον πρώτο αυτό το νοούμενο που συνιστά τη βάση του καθετί και κινητοποιεί τα πάντα είναι η θέληση για ζωή. Στον δεύτερο είναι η θέληση για δύναμη. Και είναι σε αυτές τις θελήσεις τους που και οι δύο αναζήτησαν τη γενετήρια δύναμη που δίνει τις μορφές στα πράγματα μέσα στην πραγματικότητα. Αν μάλιστα αυτή αφεθεί να μεγαλουργήσει ανόθευτα και απερίσπαστα και απεριόριστα, τότε δημιουργεί ακριβώς ωραίες μορφές μέσα στην πραγματικότητα.

και αόριστη έννοια του νου] του υπεραισθητού εντός μας» (281-2), ότι η φύση είναι φτιαγμένη με τρόπο ώστε, έτσι όπως μας δίδεται στην ομορφιά της, να μας ωθεί να συνειδητοποιήσουμε την ελευθερία μας, την πανταχού υποκείμενη *ελεύθερη δημιουργικότητα του πνεύματός μας*, αφού συμβαίνει πνεύμα μας και πραγματικότητα να συναντώνται και να επικοινωνούν με αφορμή την εμπειρία των ωραίων μορφών στη φύση;

Αλλά πώς αυτά τα δύο διαφορετικά υπεραισθητά (και οι έννοιές τους) συνδέονται; Πώς ενώ αρχικά μιλάμε για την *απροσδιόριστη έννοια του νου* ως αρχή μεταβαίνουμε στην αρχή ως *Ιδέα του λόγου* (280-1);

Μια απάντηση μπορεί να είναι πως το ωραίο θέτει επί το έργον ένα *ελεύθερο* ακριβώς παιχνίδι της φαντασίας με τον νου, στο οποίο το ωραίο τελικά παρακινεί τον *νου* να βρει έννοια εντός του (έννοια του νου). Ασφαλώς αυτό μας κάνει να βιώνουμε (κάνει την αναστοχαστική κριτική δύναμη να βιώνει) με ηδονή τούτο το παιχνίδι, αλλά ακόμα περισσότερο την ίδια την ενεργή (επί το έργον) *ελευθερία* ως στοιχείο της ίδιας της σύστασής μας. Αλλά δεν συμβαίνει μόνο αυτό. Αυτή η ελευθερία του παιχνιδιού, στο οποίο εμπλέκεται η φαντασία με τον νου, είναι ένα παιχνίδι που, όπως ειπώθηκε προκαλεί ηδονή και για τούτο μπορεί να συνεχίζεται ευχάριστα· έτσι, χωρίς σκοπό. Αλλά μέσα σε αυτό το ηδονικό χωρίς σκοπό συνεχιζόμενο ελεύθερο παιχνίδι στο εσωτερικό της φύσης μας συνειδητοποιούμε κάτι μάλλον άφατο. Στο ελεύθερο παιχνίδι στο οποίο περιέπεσε το πνεύμα μας συνειδητοποιείται ότι περιέπεσε επειδή ασχολείται με ένα πρόβλημα ηδονικό και ευχάριστο, το οποίο μας τέθηκε (μας απευθύνθηκε) από τη φύση. Μάλιστα, ποιο πρόβλημα; Του ότι επιχειρούμε να εννοήσουμε κάτι ανεννόητο· το ότι μέσα στη φύση υπάρχουν μορφές που μας προφέρονται χωρίς να μπορούμε εμείς να τις εντάξουμε κάτω από δεδομένες ή κατασκευάσιμες έννοιες. Μας δίδονται προς αναγνώρισιν μορφές μοναδικές, ανεπανάληπτες. Μορφές, και μάλιστα αναρίθμητες, γνωσιακά ατίθασες, ανένταχτες σε έννοιες, διαφεύγουσες των περιορισμών του πεπερασμένου νου μας. Όλα αυτά, για τα οποία δεν υπάρχουν έννοιες και λόγια, θέτουν σε κίνηση μια πορεία από τη φαντασία και τον νου (στη διαμεσολάβησή τους από την αναστοχαστική κριτική δύναμη και στην προσπάθειά τους να εννοήσουν μια εντός-του-ωραίου υποκρυπτόμενη αισθητική ιδέα), προς μια Ιδέα του Λόγου. Το ωραίο και η εντός του υποκρυπτόμενη αισθητική Ιδέα, την οποία αναζητούμε, μας κάνει να "παρασυρόμαστε" προς την αντίστοιχη Ιδέα του Λόγου (που κατά κανόνα επιχειρείται να ενσωματωθεί ως αισθητική ιδέα σε μια καλαισθητικά αποτιμήσιμη παράσταση), την οποία στην τέχνη τη βάζει ο καλλιτέχνης ενώ στη φύση λέμε ότι την έχει βάλει ο δημιουργός Θεός. Έτσι, η έννοια στην οποία, προ μιας ωραίας παράστασης, η φαντασία παρακινεί το νου να φτάσει, "καταλήγει" τελικά με τις τόσες διαμεσολαβήσεις να είναι η —ή κάπως υφίσταται κατά το παραπέμπειν της στην— εν λόγω Ιδέα του Λόγου.

Πίσω από όλα αυτά, λοιπόν, κάτι σαν την *ελευθερία* (πίσω από εμάς ως φαινόμενο και πίσω από τη φύση ως φαινόμενο) μοιάζει να επιτελεί όλη αυτή τη διεργασία από τη δημιουργία και την ύπαρξη μέσα στη φύση των πολυάριθμων μοναδικών ωραίων μορφών (αυτό είναι σημαντικό και ίσως δεν τονίστηκε όσο έπρεπε μέχρι εδώ), μέχρι την ελευθερία του παιχνιδιού μέσα στο πνεύμα μας και την ελευθερία της βούλησής μας!

## ΙΙ. Η Αναλυτική του Υψηλού

*Θα δούμε πως στην εμπειρία του υψηλού (μαθηματικού και δυναμικού) συνειδητοποιούμε την ελευθερία μας ως ανωτερότητα του ανθρώπινου πνεύματος απέναντι στη φύση· ως ικανότητα τούτου να υπερβαίνει το πεπερασμένο και να κινείται προς το αχανές, μπορώντας, όμως, να το συμπεριλαμβάνει σε μια Ιδέα του λόγου. Στην εμπειρία του υψηλού συνειδητοποιούμε, επίσης, και την υποχρέωσή μας να σταθούμε κάπως έναντι της φύσης, να συμμαζέψουμε τις δυνάμεις μας και να πράξουμε εν ελευθερία.*

### Το υψηλό και η πρόσληψή του με αρνητική ηδονή (θαυμασμό ή σεβασμό)

Όσα λέει ο Καντ για την εμπειρία του ωραίου προσαρμόζονται αντίστοιχα για την εμπειρία του *υψηλού* (das Erhabenes), λαμβάνοντας υπ' όψιν ότι στη δεύτερη περίπτωση έχουμε δεδομένα όχι ποιοτικά και περιορισμένα, αλλά *ποσοτικά* και *απεριόριστα* στοιχεία (ακόμα και «άμορφα»), συν μια συνεργασία της φαντασίας με τον *λόγο* (στην περίπτωση του μαθηματικού υψηλού) ή με το *επιθυμητικό* (στην περίπτωση του δυναμικού υψηλού). Εδώ, η φαντασία καλεί τον λόγο να επέμβει με μια (επίσης απροσδιόριστη) έννοιά του, ώστε να διαπιστωθεί (αναγνωριστεί) τι είναι αυτό που τούτη παριστάνει — αν και τώρα όχι μέσα σε μια παιγνιώδη διάθεση, αλλά «στα σοβαρά» (Ernst). Επίσης, το πνεύμα δεν ελκύεται μόνο (από το αντικείμενο), αλλά *και* απωθείται (εναλλάξ). Τέλος, η αρέσκεια για το υψηλό μάλλον δεν περιέχει θετική ηδονή, αλλά *θαυμασμό* (Bewunderung) ή *σεβασμό* (Achtung) (αρνητική ηδονή).

### Το υψηλό δεν μας απευθύνεται με σκοπιμότητα (είναι ακατάλληλο για την παραστατική μας ικανότητα)

Ενώ στην εμπειρία του ωραίου η μορφή προσλαμβανόταν *σαν να είχε* τη σκοπιμότητα να απευθυνθεί στην κριτική μας δύναμη, στην εμπειρία του υψηλού αυτό που μας δίδεται μοιάζει να προσλαμβάνεται ως εάν *να μην* είχε κάποια τέτοια σκοπιμότητα (υποκειμενική: να αφορά ή να απευθύνεται στο υποκείμενο), αφού είναι *ακατάλληλο* (μη "φτιαγμένο" για) για την αναπαραστατική μας ικανότητα (ακόμα και άμορφο) και, εν τέλει, *βίαιο* για τη φαντασία μας. Ωστόσο, όσο

περισσότερο ισχύει τούτο, δηλαδή όσο περισσότερο η κριτική μας δύναμη αναγκάζεται (όχι να δοκιμάσει παιγνιωδώς να γνωρίσει κάτι στα μέρη αυτού που της δίδεται, αλλά) να *εκτιμήσει* ότι της δίδεται ένα απόλυτο μέγεθος (κάτι γενικώς πολύ μεγάλο), τόσο ως περισσότερο υψηλό προσλαμβάνεται κάτι.[309]

## Το υψηλό τείνει να το *χρησιμοποιήσει* σκόπιμα η φαντασία μας (ιδιότυπη υποκειμενική σκοπιμότητα)

Αυτό που συμβαίνει είναι ότι, εδώ, η φαντασία δεν παιχνιδίζει ελεύθερα με την ως-εάν σκοπιμότητα αυτού που μας δίδεται προς αποτίμηση, αλλά *πασχίζει* στα σοβαρά να «χρησιμοποιήσει σκόπιμα»[310] αυτό που της επιβάλλεται βίαια, απευθυνόμενη είτε στον *λόγο* (και όχι στον νου), στην περίπτωση του μαθηματικού υψηλού, (για να εκτιμήσει αυτός στη βάση Ιδεών –όχι των εννοιών του νου– το *μέγεθος* και όχι οποιοδήποτε άλλο πράγμα της φύσης) είτε στο *επιθυμητικό*, στην περίπτωση του δυναμικού υψηλού. Αυτό μας κάνει να συνειδητοποιήσουμε ότι στην εμπειρία του υψηλού υπάρχει μια νέα ιδιότυπη σκοπιμότητα. Κατ' αρχάς, λέει ο Καντ, σε όλα όσα αρέσουν (μας αγγίζουν καλαισθητικώς θετικά) χωρίς συμφέρον (απροϋπόθετα) *οφείλει* να υπάρχει κάποια καθολική υποκειμενική σκοπιμότητα. Έτσι, ακόμα και σε εκείνο που απροϋπόθετα αρέσει ως *υψηλό*, οφείλει να υπάρχει και να εντοπίζεται από την κριτική δύναμη μια υποκειμενική καθολική *σκοπιμότητα*.[311] Εδώ όμως, τούτη η σκοπιμότητα δεν συνδέεται με τη μορφή (δεν υφίσταται στη βάση της μορφής ή χάρη σε αυτήν) και δεν απευθύνεται σε αρμονικές λειτουργίες της γνωστικής μας ικανότητας, αλλά θίγει τα όρια λειτουργίας των συνιστωσών της γνωστικής ικανότητάς μας. Ας δούμε, λοιπόν, πώς ακριβώς συμβαίνουν όλα αυτά και τι σημαίνουν για τον Καντ.

## (α) Το μαθηματικό υψηλό

*Η αισθητική κατάληψη (συνόψιση) του μαθηματικώς υψηλού είναι αδύνατη*

Η κατάσταση έχει ως εξής. Όταν δίδεται στη φαντασία μας ένα μεγάλο αντικείμενο που δεν μπορεί να παρασταθεί πλήρως στην αισθητική εποπτεία της φαντασίας (η οποία, ωστόσο, ενδέχεται να συνεχίζει τη συλλογή υλικού διατρέχοντας προοδευτικά το θέμα της παράστασης), μπορεί ο νους να επιχειρεί να επιδοθεί στην προβλεπόμενη διεργασία για τον υπολογισμό του μεγέθους, ώστε να επιτευχθεί όχι μόνο η (τρεχόντως ανεπίτευκτη και εν όλω αναβαλλόμενη) *πρόσληψη* του θέματος στην εποπτεία, αλλά και η *κατάληψη* στην έννοια (αναγνώριση). Διαπιστώνεται, όμως, πως κάτι τέτοιο είναι αδύνατο· καμία έννοια του νου δεν μπορεί να υπολογίσει το θέμα που η φαντασία μόνο εν μέρει διαθέτει τρεχόντως στην παράτασή της, και που επιχειρεί να το προσλάβει σε μια προοδευτική κίνηση αλλά χωρίς αυτή να είναι ολοκληρώσιμη, αφού από κάποιο σημείο και μετά τα παλιά προσληφθέντα περιεχόμενά της καθίστανται αχνά και χάνονται.[312] Η απόπειρα *αισθητικής* κατάληψης, λοιπόν, αποτυγχάνει εδώ. Η ενιαία παράσταση του όλου εποπτικού υλικού του θέματος δεν είναι δυνατή· και αποτυγχάνει επειδή αυτό όχι μόνο δεν μπορεί να παρασταθεί ενεργεία ως τέτοιο, αλλά ούτε και δυνάμει, αφού μέρος του διαρρέει και χάνεται πέραν των συγκρατητικών δυνατοτήτων της μνήμης. (Ο λόγος, ωστόσο, εξακολουθεί να απαιτεί και να επιχειρεί την ενιαία κατάληψη του υλικού.)

*Τα όντα που προσλαμβάνονται καθαρώς ως υψηλά*

Τα καταλληλότερα παραδείγματα υψηλού για μια καθαρή αισθητική κρίση του πρέπει να είναι απαλλαγμένα από οποιαδήποτε ανάμειξη σκοπιμότητας. Δηλαδή, δεν θα τα αντλήσουμε από κτίρια, κατασκευές, και εν γένει έργα τέχνης, ούτε από όντα της φύσης «που η έννοιά τους συνεπάγεται ήδη έναν σκοπό (π.χ., ζώα με γνωστό φυσικό προορισμό)» (*ΚΚΔ*,

309 *ΚΚΔ*, 163-4.

310 *ΚΚΔ*, 165.

311 *ΚΚΔ*, 173.

312 *ΚΚΔ*, 171. Στην πραγματικότητα, ο Καντ διακρίνει δύο συνοψίσεις ή συλλήψεις ή καταλήψεις (Zusammenfassung): τη *λογική* (comprehensio logica) (συνόψιση του δεδομένου πολλαπλού υπό μία έννοια), γνωστή ήδη από την *ΚΚΛ*, και την *αισθητική* (comprehensio aesthetica) (συνόψιση του πολλαπλού σε μία ενιαία εποπτική παράσταση) (*ΚΚΔ*, 174). Π.χ., κατά τον ίδιο, είναι εν πρώτοις δυνατή η *πρόσληψη* (Auffassung, apprehensio) στην εποπτεία της διαμέτρου της Γης (όχι, βέβαια, με μια ματιά, αλλά προοδευτικά και, μάλιστα, χωρίς τα ήδη προσληφθέντα περιεχόμενα να καθίστανται αχνά έως εξαφανίσεως καθώς η πρόσληψη μπορεί να προχωρά). Κάθε *αντικείμενο της φύσης*, λέει αλλού στο ίδιο έργο, είναι προσλήψιμο (δια μιας ή με ολοκληρώσιμη πρόοδο) και, άρα, πραγματικά ακατάλληλο ως παράδειγμα για το υψηλό. Από πλευράς κατάληψης (comprehensio), όμως, είναι δυνατή μεν η *λογική* (μπορεί κανείς να προβεί με τη σκέψη του στους σχετικούς υπολογισμούς του μεγέθους της διαμέτρου, με βάση κάποιο μέτρο, κάποια μονάδα μέτρησης) αλλά όχι και η *αισθητική* (δεν μπορεί να χωρέσει το σύνολο μέγεθός της που, εδώ, ολοκληρώσιμα προσλαμβάνουμε στην έννοια μέσα στην εποπτεία της φαντασίας) (*ΚΚΔ*, 174). Όμως, η μη παραστασιμότητα του πολλαπλού που συνδέεται με ένα θέμα (αντικείμενο) μπορεί να οφείλεται είτε στο ότι η φαντασία δεν μπορεί να παραστήσει όλο το πολλαπλό δια μιας είτε στο ότι δεν μπορεί να το παραστήσει έτσι καθόλου (αν τμήματά του διαρρέουν και χάνονται πέρα από ό,τι μπορεί να συγκρατεί η μνήμη).

173), αλλά από την *ακατέργαστη φύση* (rohe Natur), και μάλιστα όταν σε αυτήν δεν υπάρχει κάποιο θέλγητρο ή απειλή, κ.λπ., που να προκαλεί συγκίνηση, αλλά καθόσον χαρακτηρίζεται από ένα οσοδήποτε ανεπτυγμένο *μεγαλείο* (Größe) (υπερβολικό μέγεθος) «αρκεί να μπορεί να [αιτείται να] συλλαμβάνεται από τη φαντασία ως ένα όλον».[313] Π.χ., αυτά ισχύουν για ένα πανύψηλο βουνό (όταν στεκόμαστε μπροστά του), ο απέραντος ωκεανός που ήρεμος εκτίνεται ενώπιόν μας μέχρι τα βάθη του ορίζοντα, κ.λπ.

*Ο λόγος εξακολουθεί να απαιτεί μια (λογική) κατάληψη και την επιχειρεί (π.χ., «άπειρο»)*

Στην πραγματικότητα, βέβαια, λέει ο Καντ, «[Τ]ίποτε από όσα μπορούν να είναι αντικείμενο των αισθήσεων, θεωρημένο από την άποψη αυτή [δηλ., ως ένα οσοδήποτε μεγάλο αντικείμενο που εποπτεύεται με πληρότητα], δεν μπορεί να ονομαθεί υψηλό. Αλλά ακριβώς επειδή ενυπάρχει στη φαντασία μας μια παρόρμηση για την [εγκατάλειψη των ορίων του δεδομένου φυσικού αντικειμένου και την] πρόοδο μέχρι το άπειρο, ενώ στον Λόγο μας ενυπάρχει μια αξίωση για την απόλυτη ολότητα ως μια πραγματική Ιδέα, το γεγονός ότι η ικανότητά μας για την εκτίμηση του μεγέθους των ["διευρυμένα" πλέον θεωρημένων] πραγμάτων του αισθητού κόσμου δεν είναι κατάλληλη για την Ιδέα αυτήν, εγείρει το συναίσθημα μιας υπεραισθητ[ικ]ής ικανότητας εντός μας» (*ΚΚΔ*, 169).

Ο λόγος, ωστόσο, εξακολουθεί να απαιτεί, όπως πάντα, όχι μόνο πρόσληψη (όσο αυτή είναι εδώ εφικτή, αφού η προοδευτική πορεία της επόπτευσης αδυνατεί να διατηρήσει όλα τα περιεχόμενα που σχετίζονται με το θέμα της), αλλά *και σύνολη (λογική) κατάληψη* (ολικοποίηση, υπαγωγή του ενεργεία, δυνάμει, και διαρρεύσαντος εποπτικού υλικού σε μια παράσταση του καθόλου — έννοια).[314] Για παράδειγμα, αυτό συμβαίνει καθαρά στην περίπτωση του *απείρου*. Αυτό είναι απολύτως μεγάλο. Κι ωστόσο, ο λόγος πάντα επιχειρεί να το σκεφθεί με μια έννοιά του («άπειρο») χωρίς αντίφαση, να το συλλάβει ή να το καταλάβει ως ένα όλον (πέρα από ό,τι υπάρχει από αυτό ως διαθέσιμο στην εποπτεία).

*Ο λόγος θέτει τότε την πρακτικώς αναγκαία Ιδέα ενός νοουμένου πέρα και πίσω από τα φαινόμενα*

Έχουμε, λοιπόν, εδώ να κάνουμε με μια *ικανότητα* του ανθρώπινου πνεύματος, η οποία «υπερβαίνει κάθε μέτρο των αισθήσεων», που είναι «*υπεραισθητ(ικ)ή*» (übersinnlich) (*ΚΚΔ*, 175). Στο πλαίσιό της «συλλαμβάνεται πλήρως και υπό μία έννοια το άπειρο του αισθητού κόσμου» (κάτι ακατόρθωτο για τον νου και τη δυνατότητά του να εκτιμήσει το μέγεθος μέσω των πεπερασμένων αριθμητικών εννοιών του).[315] Ο λόγος, λοιπόν, παρεμβαίνει εδώ μέσω της Ιδέας ενός νοουμένου, το οποίο «υπόκειται ως *υπόστρωμα* στην εποπτεία του κόσμου» (*ΚΚΔ*, 175· η έμφαση προστέθηκε) — συμπληρώνει το εκτός εποπτείας με μια ιδέα περί υποβάθρου που πρέπει να είναι εκεί πίσω και πέρα από αυτό που δεν εποπτεύω ενεργεία (τρεχόντως ή από ανακράτηση). Το πνεύμα, λοιπόν, διευρύνεται εδώ, «αισθάνεται ικανό να υπερβεί τους φραγμούς της αισθητότητας» όχι, βεβαίως, από άποψη γνωστική-θεωρητική, αλλά από άποψη *πρακτική*.[316] Πρέπει —είναι αναγκαίο και εύλογο να υποθέτω για τους λόγους της ύπαρξης και της πράξης μου— να υπάρχει εκεί πέρα και πίσω από ό,τι κείται πέραν της εποπτείας μου ένα υπόστρωμα νοούμενης έστω πραγματικότητας. «Υψηλή είναι λοιπόν η φύση σε εκείνα τα φαινόμενά της, των οποίων η εποπτεία συνεπάγεται την Ιδέα του απείρου της» (*ΚΚΔ*, 176).

*Η σκοπιμότητα του (μαθηματικού) υψηλού: να μας εμπνέεται σεβασμός για τη δύναμη του λόγου*

Να λοιπόν, σε τι συνίσταται εδώ η ιδιότυπη σκοπιμότητα του μαθηματικώς υψηλού. Η αισθητική αναστοχαστική κριτική δύναμη συσχετίζει τη φαντασία «με τον *λόγο*, ώστε αυτή [η φαντασία] να συμφωνεί υποκειμενικώς με τις Ιδέες του» γενικά ή αόριστα ή, μάλλον καλύτερα, έτσι ώστε η φαντασία «να παράγει μια πνευματική διάθεση […] σύμφωνη και συμβατή με εκείνη, την οποία θα προκαλούσε η επίδραση ορισμένων Ιδεών (πρακτικών [όπως ο ηθικός νόμος]) επί του συναισθήματος» (*ΚΚΔ*, 176-7· η έμφαση προστέθηκε), δηλαδή *σεβασμό* (αρνητική ηδονή — λύπη για την ακαταλληλότητα της φαντασίας και ηδονή για το ότι ο λόγος μπορεί να επέμβει διασωστικά [θα λέγαμε]).[317] Η σκοπιμότητα του υψηλού, λοιπόν, μπορούμε να πούμε πως συνίσταται στο ότι αυτό είναι σαν να επροορίζετο να μας δοθεί ώστε να

313 *ΚΚΔ*, 172-3.

314 *ΚΚΔ*, 174-5.

315 Άλλα παραδείγματα ίσως να είναι οι άμορφες ογκώδεις οροσειρές, η άγρια μανιασμένη θάλασσα, η διάμετρος της Γης (βλέπε και παρακάτω), το ηλιακό σύστημα, ο Γαλαξίας, το σύμπαν, κ.λπ. (*ΚΚΔ*, 177) — εννοείται: ιδωμένα όχι κατά την δυνατή νοητική-λογική κατάληψή τους (και κατ' αρχήν υπολογισιμότητα του μεγέθους τους), αλλά κατά το αισθητικώς ανεπόπτευτο και ακατάληπτο, και κατά μιαν Ιδέα του λόγου μόνο ενοποιήσιμο όλο μέγεθός τους, κ.λπ. Το μαθηματικώς υψηλό στη φύση απαντάται σε «όλες εκείνες τις περιπτώσεις, όπου δεν μας δίδεται τόσο μια πολύ μεγάλη αριθμητική έννοια, όσο αντιθέτως μια μεγάλη μονάδα ως μέτρο (με σκοπό τη συντόμευση των αριθμητικών σειρών) για τη φαντασία.» (*ΚΚΔ*, 177). Από άποψη λογικής-νοητικής κατάληψης, όλα τα ανωτέρω παραδείγματα είναι υπολογίσιμα, οπότε, στην αισθητική αποτίμηση το υψηλό δεν έχει να κάνει τόσο με το ότι μιλάμε για μεγάλα μετρήσιμα μεγέθη όσο με το γεγονός ότι προχωρώντας στο υπολογιστικό, συγκριτικό μέτρημα του μεγέθους χρειαζόμαστε *όλο και μεγαλύτερες* μονάδες μέτρησης για να είναι αυτή η διαδικασία αποτελεσματική και εύλογη. Βλ. *ΚΚΔ*, 177.

316 *ΚΚΔ*, 175-6.

317 *ΚΚΔ*, 178-9. «[Μ]ια ηδονή που είναι δυνατή μόνο μέσω μιας λύπης.» (*ΚΚΔ*, 181).

διαπιστωθεί η απεραντοσύνη της φαντασίας μας και το πανίσχυρο του λόγου μας ως νομοθέτη (ως κάτοχο Ιδεών που νομοθετούν με μέτρο του το «απόλυτο όλον», *ΚΚΔ*, 178), και να συμβεί η φαντασία μας που μας θέτει ενώπιον της φύσης να νοιώσει σεβασμό απέναντι στον λόγο που ελεύθερα θέτει τον νόμο του.

*Υψηλή είναι κανονικά η πνευματική μας διάθεση ενώπιον των αντικειμένων που μπορούν να την καθιστούν υψηλή*

Το υψηλό, λοιπόν, είναι η Ιδέα του λόγου για τη συνολική εκτίμηση ενός αντικειμένου που στην πρόσληψη [apprehensio] διαπιστώνεται μη καταληπτό, ή μη συνοψίσιμο [incomprehensibile]. Κανονικά, όμως, σημειώνει ο Καντ, «υψηλή» είναι η σχετική *πνευματική μας διάθεση* ενώπιον μιας κατάλληλης παράστασης, η οποία απασχολεί την κριτική μας δύναμη στην κατεύθυνση της κατ'-ιδέαν-του-λόγου εκτίμησής της ως απόλυτο μέγεθος (υψηλό) και *όχι* το αντικείμενο της παράστασης.[318] «[Κ]ρίνουμε ως υψηλό όχι τόσο το αντικείμενο, όσο την πνευματική διάθεση κατά την εκτίμησή του» (*ΚΚΔ*, 176· η έμφαση προστέθηκε). Ωστόσο, εκδηλώνεται μια *υφαρπαγή* (Subreption), μια σύγχυση, και ο σεβασμός αποδίδεται στο αντικείμενο.[319]

*Σεβασμό, άρα, οφείλουμε να νοιώθουμε για την ίδια την ιδέα της ανθρωπότητας*

Κανονικά, λοιπόν, και ο *σεβασμός*, για τον οποίο μιλήσαμε, μας εμπνέεται έναντι του δικού μας *προορισμού*, δηλαδή του ότι έχουμε μια φαντασία, η οποία, ενώπιον μεγαλειωδών φυσικών αντικειμένων ή ενώπιον της αχανούς φύσεως εν όλω, συνεργάζεται με τον νομοθέτη λόγο για την αισθητική εκτίμηση του υψηλού με τον τρόπο που είπαμε. Πρόκειται για έναν σεβασμό για την ίδια την *ιδέα της ανθρωπότητας* (Menschheit), με αφορμή αυτό που ισχύει για εμάς τους ίδιους.

*Στο υψηλό μας αρέσει η πρόκληση για τη διεύρυνση της φαντασίας*

Εντούτοις, η εμπειρία του μαθηματικού υψηλού ανήκει στη σφαίρα της καλαισθητικής εμπειρίας. Το υψηλό αρέσει. Τι αρέσει, όμως, σε αυτό; Αυτό που *αρέσει* σε ένα αντικείμενο που αποτιμάται ως υψηλό, λέει ο Καντ, δεν είναι το διδόμενο αντικείμενο, αλλά μάλλον η *πρόκληση για διεύρυνση της φαντασίας*.[320]

## (β) Το δυναμικό υψηλό

*Δύναμη, εμπόδια/αντιστάσεις, επιβολή, κακό, φόβος*

Λέμε ότι κάτι συνιστά *δύναμη* ([die] Macht) όταν έχει την ικανότητα (Vermögen) να υπερβαίνει (überlegen) μεγάλα εμπόδια (Hindernissen). Όταν μια δύναμη μπορεί να υπερβαίνει μια αντίσταση ([der] Widerstand) που και αυτή συνιστά δύναμη, τότε την πρώτη δύναμη, αυτήν που συντρίβει και υπερβαίνει τις αντιστάσεις, την ονομάζουμε *επιβολή*[321] ([die] Gewalt) (ή καταναγκασμό ή εξουσία). Αντίσταση διαπιστώνουμε να προβάλλεται ενίοτε από τη φύση στις επιδιώξεις μας που ως δυνάμεις ασκούνται πάνω της. Εμείς, ωστόσο, δεν ασκούμε μόνο δυνάμεις πάνω στη φύση, αλλά, άλλες φορές, προβάλλουμε και αντίσταση ενάντια σε ποικίλες δυνάμεις που στρέφονται εναντίον μας (προερχόμενες άλλοτε από τη φύση και άλλοτε από τους ανθρώπους). Όταν δε εμείς αντιστεκόμαστε σε κάτι που ως δύναμη στρέφεται εναντίον μας, το κάνουμε γιατί θεωρούμε αυτό το κάτι (αυτή τη δύναμη) *κακό* (Übel).[322] Όταν δε εκτιμούμε ότι η δύναμή μας *δεν* αρκεί για να του αντισταθούμε αποτελεσματικά, τότε αυτό το κακό μας προκαλεί *φόβο* (Furcht).

*Εκτός από αντίσταση, η φύση είναι μια δυνάμει επιβολή, η οποία όμως προκαλεί φόβο*

Η φύση, τώρα, είναι μια δύναμη που δεν ασκεί πάνω μας επιβολή, δεν στρέφει *εσκεμμένα* τη δύναμή της πάνω μας (π.χ., ενάντια στις όποιες επεμβάσεις μας σε αυτήν ή και ανεξάρτητα από αυτές) θέλοντας να μας ισοπεδώσει. Συνιστά όμως ενίοτε μια *αντίσταση* (Widerstand) (εμπόδιο) στα σχέδιά μας. Ωστόσο, παρά το ότι η φύση δεν συνιστά επιβολή (δεν έχουμε συνείδησή της ως μια εξουσία που απεργάζεται την άσκηση δυνάμεως ή βίας εναντίον μας για να μας συντρίψει), η παράστασή της *μας προκαλεί* φόβο.[323] Τούτο συμβαίνει όχι επειδή η φύση είναι ένα κακό που επιχειρεί να

318 *ΚΚΔ*, 170.

319 Βλ. *ΚΚΔ*, 178.

320 *ΚΚΔ*, 168.

321 Η ελληνική μετάφραση λέει «κυριαρχία».

322 Συγκρίνετε αυτή τη γενική επεξήγηση του κακού στον Καντ με την άλλη που δίνει ο ίδιος στις πρώτες γραμμές της «Αποτυχίας όλων των Θεοδικιών». Εκεί κακό είναι τα γεγονότα που είναι «εχθρικά προς τη σκοπιμότητα του κόσμου». Όλα αυτά θα αποκτήσουν βαθύτερο νόημα όταν παρακάτω θα δούμε τις αναλύσεις του Καντ για τη σκοπιμότητα.

323 Η λήξη δε μιας τέτοιας κατάστασης προκαλεί αγαλλίαση (Frohsein).

επιβληθεί και να κυριαρχήσει πάνω μας, αλλά επειδή, σκεπτόμενοι *τι θα συνέβαινε αν* εμείς χρειαζόταν να προβάλλουμε αντίσταση στη δύναμή της, δηλ. με μία έννοια να *αναμετρηθούμε* μαζί της, τότε εκτιμούμε πως η φύση *θα αποδεικνυόταν* μια πραγματική τέτοια επιβολή, ένα πραγματικό τέτοιο κακό.

*Το δυναμικό υψηλό στη φύση εξυψώνει την ψυχή μας ως ικανότητα αναμέτρησης*

Παραδείγματα δυναμικού υψηλού της φύσης είναι οι απόκρημνοι κρεμάμενοι βράχοι που υψώνονται απότομα, τα βαριά απειλητικά σύννεφα στον ουρανό με τις αστραπές και τις βροντές τους, τα εκρηγνυόμενα ηφαίστεια, οι τυφώνες, ο τρικυμισμένος ωκεανός, ένας τεράστιος καταρράκτης, οι σεισμοί, κ.λπ. Όσο φοβερότερο είναι το θεάμά τους, τόσο *ελκυστικότερο* (anziehender) γίνεται (τόσο περισσότερο αρέσει), αρκεί εμείς να βρισκόμαστε σε ασφάλεια (συνθήκη η οποία, όπως θα δούμε, διασφαλίζει την *καθαρότητα* της καλαισθητικής εμπειρίας του δυναμικού υψηλού). Ο λόγος είναι ότι αυτά «εξυψώνουν τη δύναμη της ψυχής πέραν της συνήθους μετριότητάς της και μας επιτρέπουν να ανακαλύπτουμε εντός μας μια ικανότητα αντιστάσεως εντελώς άλλου είδους, πράγμα που μας ενθαρρύνει να μπορούμε να αναμετρηθούμε με τη φαινομενική παντοδυναμία της φύσης» (*ΚΚΔ*, 183).

*Το δυναμικό υψηλό και οι φυσικές καταστροφές*

Παρά την αισιόδοξη στάση του Καντ, όμως, η φύση όντως αποδεικνύεται, απρόβλεπτα, αλλά σταθερά μέσα στον χρόνο, μια επιβολή που μας προκαλεί κακό. Κλασική στα χρόνια του Καντ είναι η περίπτωση του τσουνάμι που, όπως ο ίδιος γνώριζε, το 1755 έπληξε τη Λισσαβώνα, προκαλώντας τεράστιες καταστροφές σε ανθρώπινες ζωές και σε υλικές βλάβες. Κλασσικό στις μέρες μας ήταν το τσουνάμι που έπληξε την Ινδονησία το 2004 με εκατοντάδες χιλιάδες θύματα. Ανάλογο ήταν το πλήγμα και στην Ιαπωνία το 2011. Αλλά και στην προϊστορική αρχαιότητα η καταστροφή που προκλήθηκε από την έκρηξη του ηφαιστείου της Σαντορίνης υπολογίζεται πως ήταν αρκετή για να καταστρέψει μεγάλους πολιτισμούς τού τότε Αιγαίου. Με ποια έννοια, λοιπόν, ο φόβος μας απέναντι στη δύναμη οφείλεται απλώς στη σκέψη του τι θα συνέβαινε *αν* χρειαζόταν να αναμετρηθούμε μαζί της; Η φύση αποδεικνύεται τακτικά πως είναι επιβολή και κακό (φυσικό κακό). Ενδεχομένως οι πραγματικές καταστροφές να μην είναι, για τον Καντ, καλά παραδείγματα καθαρής εμπειρίας του δυναμικού υψηλού (αν και αυτό μπορεί να αμφισβητηθεί, τόσο στη συγχρονική βίωση όσο και στη μνημονική διαχρονία). Ωστόσο, σε αυτές η φύση όντως αποδεικνύεται και επιβολή και (φυσικό) κακό. Στην *ΚΚΔ*, όμως, ο Καντ μοιάζει να αποδέχεται ακόμα τη δυνατότητα μιας επιτυχούς Θεοδικίας, στο πλαίσιο της οποίας δεν θα έπρεπε να υπάρχει αμιγές φυσικό κακό.

*Η καθαρή εμπειρία του δυναμικού υψηλού προϋποθέτει όχι ενεργεία φόβο (αλλά σε μια προοπτική)*

Επειδή, τώρα, στην αισθητική αποτίμηση (άνευ εννοίας) η δυνατή υπεροχή επί εμποδίων κρίνεται πάντα με βάση το μέγεθος της αντιστάσεως, η φύση εμφανίζεται στην αισθητική κρίση μας ως *δυναμικώς υψηλή*, αφού εκτιμάται ως *δυνάμει* (*μελλοντικώς πιθανή*) επιβολή που μας προκαλεί φόβο (στη βάση της συγκριτικά μεγάλης αδυναμίας μας). Κάτι που σημαίνει ότι δεν εκτιμάται ως δυναμικά υψηλό *καθετί* που μας προκαλεί φόβο, παρά μόνο εκείνο που μας τον προκαλεί στην προοπτική μιας *δυνάμει* αναμέτρησή μας μαζί του, η οποία θα συνέτριβε κάθε αντίστασή μας. Όποιος *απλώς* και μόνο φοβάται ενώπιον της φύσης δεν μπορεί να κρίνει το υψηλόν της, όπως όποιος διακατέχεται από όρεξη ή κλίση για κάτι δεν μπορεί να κρίνει το ωραίον του. Για να έχουμε εμπειρία του υψηλού, λοιπόν, φόβος μας από τη φύση θα πρέπει να προκαλείται από την *προοπτική* μιας αναμέτρησής μας με αυτήν. Έτσι μόνο διασφαλίζεται καντιανά η *καθαρότητα* της σχετικής εδώ καλαισθητικής εμπειρίας (αλλά και την ίδια τη δυνατότητα μιας τέτοιας εμπειρίας, αφού ο φόβος που θα επισκίαζε το όλο πνεύμα μας, *δεν* θα επέτρεπε μια καλαισθητική εκτίμηση).

*Υψηλή ανθιστάμενη φύση δεν είναι μόνο η εξωτερική αλλά και η εσωτερική*

Εκτός από την εξωτερική φύση, ως υψηλό μπορεί να καταγραφεί και η εκδήλωση των αψιθυμιών (Affekte) στην εσωτερική φύση μας. Αυτές ξεσπούν δυναμικά και μοιάζουν πέραν πάσης δυνατότητας έλλογου ελέγχου. Ωστόσο, αν πράγματι ιδωθούν μόνο έτσι, καταλήγουν να κατανοούνται είτε απλώς *συμφεροντολογικά*, όταν συνδέονται με *ευχαρίστηση* («ώ! Πόσο δυνατά είναι τα πάθη μας») είτε στην κατεύθυνση ενός *ποταπού συναισθηματισμού*, όταν συνδέονται με την αίσθηση της *αδυναμίας* μας απέναντί τους («αχ! πόσο δυνατά αποδεικνύονται τα πάθη μας»). Και εδώ είναι η ορθή καλλιέργεια, όμως, που μπορεί να μας βγάλει από την απλή παθητική άφεσή μας στις αψιθυμίες και τα πάθη (Leidenschaften) και να επιτρέψει την καθαρή αισθητική εμπειρία μας γι' αυτά ως δυναμικό υψηλό (ειδικά σε σχέση με τις ανεξέλεγκτα ενσκήπτουσες δραστήριες αψιθυμίες). Μόνο τότε, δηλαδή, θα εγερθεί μέσα μας, με την ευκαιρία τους, και η *συνείδηση της ανωτερότητας του λόγου μας* κατά την ελεύθερη απόκρισή μας στην προσταγή του ηθικού νόμου του έναντι της εσωτερικής μας, τώρα, φύσης. Έτσι, δηλαδή, στη βάση Ιδεών του λόγου περί υψηλού, συγκροτείται η ευγένεια της νοοτροπίας μας. (196-202)

*Το πνεύμα μας ανώτερο της φύσης*

Τα δυναμικώς υψηλά αντικείμενα, όπως και τα γεωμετρικώς υψηλά, δεν έχουν κάποια συγκεκριμένη μορφή που μας δίδεται με σκοπιμότητα, όπως συμβαίνει με τα ωραία αντικείμενα, η οποία μας απευθύνεται με τον τρόπο και το μήνυμα της υποκειμενικής σκοπιμότητας του ωραίου, κ.λπ. Αφενός, η δύναμη της φύσης μάς κάνει να γνωρίσουμε τη φυσική αδυναμία μας, αφετέρου, όμως, μάς κάνει να ανακαλύψουμε την ανεξαρτησία ή ελευθερία μας από αυτήν, αλλά και την *υπεροχή* μας έναντί της, κατά το ότι ο άνθρωπος παραμένει *κατά τι αλώβητος* από τη δύναμη της φύσης, ακόμα και αν φυσικώς υποκύψει σε αυτήν. Παραμένει αλώβητος κατά την εντός του εγειρόμενη μη φυσική δύναμη τού να θεωρούμε μικρά τα καθημερινώς μεριμνώμενα φθαρτά έναντι των ύψιστων *αρχών* μας. Αυτή είναι η δύναμη του *πνεύματος* (Gemüt), την οποία η φαντασία μας συλλαμβάνει ως έχουσα έναν *προορισμό* ανώτερο έναντι της φύσης. Το υψηλό δεν προκαλεί το ίδιο, λοιπόν, από μόνο του κάτι στο πνεύμα μας. Το υψηλό δεν μας απευθύνεται αυτό το ίδιο, όπως το ωραίο, συναντώντας το πνεύμα μας κατά το ότι θέτει σε κίνηση το αρμονικό παιχνίδι φαντασία-νου το οποίο προκαλεί άμεσα ηδονή την αναστοχαστική κριτική δύναμη, κ.λπ. Όπως ειπώθηκε ήδη, μάλλον εμείς *χρησιμοποιούμε* το υψηλό με σκοπιμότητα (206). Να λοιπόν πως το χρησιμοποιούμε. Δεδομένου του (δυναμικού) υψηλού, η αναστοχαστική κριτική δύναμή μας το χρησιμοποιεί ως αφορμή για να εννοήσει (συλλάβει) την *ανωτερότητα του αλώβητου πνεύματός μας ως έδρα αρχών που υπερβαίνουν τη φύση*.

*Η ανωτερότητα του πνεύματος ως καθολικός ηθικός δείκτης*

Αυτό το στοιχείο της φύσης μας (της ουσίας μας), δηλαδή το να έχουμε τη δυνατότητα της καθαρής εμπειρίας του υψηλού με το νόημα που περιγράψαμε, λειτουργεί όντως μέσα μας ως *θεμέλιο* για πλείστες κρίσεις μας. Π.χ., ακόμα και στον άγριο και στον πολιτισμένο άνθρωπο υπάρχει ο σεβασμός για τον πολεμιστή που δεν υποχωρεί στον κίνδυνο, αλλά προχωρά ρωμαλέα προς το έργο του — όταν, βέβαια, αυτός ο πολεμιστής διακρίνεται και για όλες τις αρετές της ειρήνης (πραότητα και ευσπλαχνία), οι οποίες δείχνουν πως δεν πρόκειται για ένα ζώο με σκέτη φυσική φύση, αλλά ακριβώς για *άνθρωπο*.[324] Ακόμα και ο πόλεμος με σεβασμό για τα δικαιώματα των πολιτών μπορεί να διαθέτει κάτι υψηλό που κάνει όσους πολεμούν έτσι να αποκτούν υψηλότερο φρόνημα από ό,τι στην μακρά ειρήνη που φέρνει το πνεύμα του εμπορίου με τη χαμηλή ιδιοτέλεια, τη δειλία, και την τρυφηλότητα. Ίσως, δηλαδή, μέσα στο υψηλό της φρικώδους αφανιστικής δύναμης του πολέμου, όπου οι άνθρωποι εκτίθενται σωματικά τόσο πολύ στον κίνδυνο του εκμηδενισμού τους, να ερχόμαστε πιο κοντά σε αυτό που μας κάνει ακριβώς ανθρώπους: στο πέραν της σκέτης φύσης *πνεύμα* του.

*Η ιδέα του Θεού ως το μεγαλειώδες ον που μας έδωσε ένα πνεύμα ανώτερο της φύσης (έναντι της περιδεούς υποταγής)*

Αλλά, αν, όπως λένε, είναι ο Θεός που εκφράζει, ως υψηλός, την οργή του στις υψηλές εκδηλώσεις της φύσης, τότε πως συμβιβάζονται όσα είπαμε με την ιδέα ότι ενώπιόν του Θεού δεν ανακαλύπτουμε την ανωτερότητα του πνεύματός μας, αλλά οφείλουμε ταπείνωση και υποταγή; Η στάση της απλής *περιδεούς* υποταγής, ωστόσο, δεν αρμόζει ως στάση μας απέναντι στην Ιδέα του Θεού ως υψηλού όντος. Η επίγνωση της μεμπτότητας του ανθρώπου δεν πρέπει να τον παγιδεύει στον *ενεργεία* φόβο έναντι του Θεού και της δίκαιης θέλησής του, αλλά να του εξασφαλίζει ηρεμία και ελεύθερη κρίση. Μόνο έτσι γίνεται δυνατή η *πραγματική* καθαρή αναγνώριση του μεγαλείου του Θεού κατά το ύψος του, «εφόσον αναγνωρίσει μια σύμφωνη με τη θέλησή του [του Θεού] ανωτερότητα του φρονήματος στον ίδιο τον εαυτό του και έτσι αίρεται υπεράνω του φόβου του για τέτοιες δράσεις της φύσης, τις οποίες δεν θεωρεί εκρήξεις της οργής του [του Θεού]» (*ΚΚΔ*, 186). Εξάλλου, η εν γνησία ταπεινότητι αποδοχή της μεμπτότητάς μας έναντι του Θεού συνιστά μια υψηλή πνευματική διάθεση που μας οδηγεί στο ξεπέρασμα της αιτίας της μεμπτότητας. Έτσι φτάνουμε στην Ιδέα του ύψους του Θεού ως του μεγαλειώδους όντος που έθεσε μέσα μας την ικανότητα να κρίνουμε τη δύναμή του καθαρά, χωρίς ενεργεία φόβο, και να *σκεπτόμαστε τον προορισμό μας ως ανώτερο από τη φύση*, όπου (δήθεν) εκδηλώνεται "εν οργή" η δύναμη του Θεού.

## Η εμπειρία του υψηλού προϋποθέτει και κάποια πνευματική καλλιέργεια

Η αισθητική αποτίμηση κάποιου πράγματος ως δυναμικό υψηλό δεν απαιτεί μόνο την αισθητική κριτική δύναμη, αλλά και *καλλιεργημένες* γνωστικές ικανότητες. Το να μπορεί το πνεύμα να συναισθανθεί το υψηλό σημαίνει ότι έχει μια καλλιεργημένη δεκτικότητα για πολιτισμικά ανεπτυγμένες ιδέες του λόγου, δηλαδή για τις ηθικές ιδέες, τις οποίες αυτός επιχειρεί βίαια να εφαρμόσει σε όλη την αισθητικότητα μέσω σχημάτων της φαντασίας. Μόνο όταν διαπιστώνεται πως κάτι στην πραγματικότητα (εξωτερική ή και εσωτερική) *ανθίσταται* σε αυτή την αξίωση δημιουργείται μέσα μας, έναντί του, το συναίσθημα του υψηλού. Ο εντελώς πρωτόγονος, στον οποίο αυτή η καλλιέργεια δεν έχει συμβεί, θα αισθανθεί γι' αυτό απλώς τρόμο. Όταν όμως η καλλιέργεια αυτή του ηθικού συναισθήματος (εν τέλει) έχει συντελεστεί, τότε οι

324 Εδώ ο Καντ αναδεικνύεται βαθύτερος του Νίτσε. Ο Νίτσε θα έφτανε μέχρι τη δύναμη του γενναίου πολεμιστή· τέλος. Οι αρετές της ειρήνης θα ήταν γι' αυτόν μια παραχώρηση στην ηθική των δούλων. Αυτή η σκέτη ωμή δύναμη που μορφοποιεί τα πράγματα κατά την ερμηνεία της ασυγκράτητης ευγενούς θέλησης για δύναμη, από την άλλη, θα ήταν για τον Καντ η ζωή ενός ζώου — όχι του ανθρώπου, ενός ειδικού ζώου: ζώου με *πνεύμα*. Σε αυτό θα τον ακολουθούσαμε.

κρίσεις περί υψηλού θα είναι ομόφωνες (αντικειμενικές).

Στη βάση αυτής της εμπειρίας είναι που ο Καντ θεωρεί ότι *ολοκληρώνεται* η εύλογη πεποίθηση ότι διαθέτουμε ως όρο της ύπαρξης και της πράξης μας (1) την *ελευθερία* (της βούλησής μας), πάνω στην προϋπόθεση της οποίας οφείλουμε, (2) ως *πνευματικά* όντα, να επιλέξουμε να πειθαρχήσουμε από καθήκον (3) στον *ηθικό νόμο* που παρέχει ο λόγος. Τώρα, το ποιο θα είναι το περιεχόμενο αυτού του ηθικού νόμου θα καθοριστεί από την ανάλυση του Καντ περί σκοπιμότητας στη φύση, δηλαδή στο πλαίσιο της ανάλυσής του για την τελολογική αναστοχαστική κριτική δύναμη.

## Παρέκβαση. Η ανθιστάμενη γεγονότητα έναντι των αποβλέψεών μας

Η φύση προβάλλει αντίσταση ικανή να μας εξολοθρεύσει· προοπτική που μας ωθεί να συνειδητοποιήσουμε το ύψος του ανώλεθρου των ελεύθερων Ιδεών μας, και πιο συγκεκριμένα του ηθικού νόμου τού πράττειν μας ως απόκριση στην φύση που ανθίσταται στις πρακτικές επιδιώξεις μας. Και στον Καντ, με άλλα λόγια, η επαφή του ανθρώπου με τη φύση συνοδεύεται ενίοτε από την αίσθηση, και ίσως και τη συνείδηση, της *αντίστασης* (ενώ στην «Αποτυχία των Θεοδικιών» η αντίσταση στη σκοπιμότητα ονομάστηκε ευθέως «κακό»).[325] Η φύση δεν είναι αυτό που περιέχεται στις ιδέες μας ή στις έννοιές μας και μπορεί επιπλέον ακόμα και να μας εξολοθρεύσει. Και για τον Καντ, επίσης, είναι *σε αυτού του είδους τη συνάντηση* ακριβώς που ανταποκρινόμαστε ειδικώς ως άνθρωποι. Για τον ίδιο, ωστόσο, αυτό σημαίνει τη συνειδητοποίηση της ανωτερότητας του λόγου και των ιδεών του: της ελευθερίας και της κατηγορικής προσταγής (αλλά και του Θεού). Για εμάς στη Φαινομενολογία (σε μια ανανεωμένη Φαινομενολογία), η ειδικά ανθρώπινη απόκριση στον τρόπο αυτής της συνάντησης με την (εδώ) *ανεξάλειπτη γεγονότητα* εκφράζεται στη φορμαλιστική αξιολόγηση: *καλό/κακό*, σε συμφωνία/διαφωνία με τη νοηματοζήτηση για την αλήθεια μιας κάποιας (κάπως εννοημένης) *σωτηρίας*. (Θυμηθείτε τη θέση του Πλάτωνα: αγαθό είναι ό,τι σώζει και κακό είναι ό,τι φθείρει.) Η φορμαλιστική απόκριση (καλό/κακό) φυσικά δεν αρκεί και, στις ποικίλες ερμηνείες της για το *περιεχόμενο* της σωτηρίας (στις θρησκείες ή στις πολιτικές ουτοπίες και φιλοσοφίες της ιστορίας), παίρνει διάφορες ειδικές περιεχομενικές εκδοχές: τα γνωστά ως *συστήματα αξιών*.

## Η πορεία προς τη συνειδητοποίηση της ελευθερίας και του ηθικού νόμου στις αισθητικές κρίσεις

Για να έχουμε, βέβαια, μια γνήσια αισθητική κρίση, στην οποία να διαπιστώνεται η αντίστοιχη γνήσια *αισθητική* σκοπιμότητα (σκοπιμότητα χωρίς σκοπό) στο κρινόμενο αντικείμενο, πρέπει αυτή να προέρχεται από μια *ελεύθερη* κριτική δύναμη. Πρέπει δηλαδή η κρίση να μην καθορίζεται είτε από κατ' αίσθησιν εντύπωση, όπως ο πόνος ή η ηδονή, είτε από έννοια της διάνοιας, όπως, π.χ., η γνώση μας για μια τελολογική σκοπιμότητα του κρινόμενου αντικειμένου, π.χ., ότι αυτό εξυπηρετεί αυτό ή το άλλο έργο ή σχέδιό μας, κ.λπ., δηλαδή κάποιο συμφέρον μας. Στην πρώτη περίπτωση η κρίση μας δεν θα ήταν απλώς μορφική, ενώ στη δεύτερη δεν θα ήταν αμιγώς αισθητική. Στη γνήσια, καθαρή αισθητική κρίση και στην διαπιστούμενη *αισθητική* σκοπιμότητα ο λόγος (εν τέλει) επιχειρεί *ελεύθερα* να συνεργαστεί με μια φαντασία που δοκιμάζει να σχηματοποιήσει τα περιεχόμενά της χωρίς να προσδιορίζεται εννοιολογικά από το νου ή αισθητηριακά (από τις αισθήσεις). Στην εμπειρία του ωραίου ζούμε μόνο το ελεύθερον αυτού του παιχνιδιού ως δυνατότητά μας (του πνεύματός μας) και παραπεμπόμαστε προς μια ιδέα του λόγου. Στην εμπειρία του μαθηματικού υψηλού συνειδητοποιούμε τη σημαντικότητά μας, τη σημαντικότητα του πνεύματός μας. Ειδικά, όμως, στην κρίση του *δυναμικού υψηλού* ο λόγος *βρίσκει* ως κατάλληλη την Ιδέα αυτής ακριβώς της *ελευθερίας* του να προσδιορίζει κανείς έτσι την αισθητικότητα με τον *ηθικό νόμο*. Αυτό δε το χαρακτηριστικό του λόγου μας, μάς προκαλεί αφενός *ηδονή*, όταν συνειδητοποιείται στην κρίση του δυναμικού υψηλού, αφετέρου δε *σεβασμό* κατά τον χαρακτήρα της προσταγής που έχει αυτός ο νόμος.

## Υπόμνηση: Το ωραίο στη φύση

Σύμφωνα με όλα αυτά, η φύση, γενικά, κατά την πολυείδεια των φυσικών νόμων της, προβάλει σε εμάς ως εάν να μην απαρτίζεται από ένα σκέτο συνονθύλευμα απλώς μηχανικών νομοτελειών. Τουναντίον, σε αναλογία με αυτό που ισχύει στην τέχνη, προβάλει σε εμάς ως ένα σύστημα νομοτελειών που θα μπορούσαν να χαρακτηρίζονται από τη «χωρίς σκοπό σκοπιμότητα» του να είναι φτιαγμένη έτσι ώστε να μας απευθύνεται καλώντας μας να αναζητήσουμε διά του νου μας μια αρχή, στην οποία αυτή η πολυείδεια των νομοτελειών της να υπάγεται και υπό την οποία να αναγνωριστεί στην ενότητά της υπό μια αντίστοιχη έννοια του νου. Έτσι προκαλείται σε εμάς ηδονή και μια καθαρή αρέσκεια για τη φύση, την οποία αποτιμούμε ως ωραία.

---

325 Ο Πλάτων στον *Τίμαιο* δεν διστάζει να μας αφήσει να εννοήσουμε την ίδια την υλικότητα ως κακό. Η ύλη και η γεγονότητα, τα στοιχεία που ανθίστανται στις νοηματοζητητικές-σκοποθετικές αποβλέψεις μας ενοχοποιήθηκαν έκτοτε στη φιλοσοφία και στη θρησκεία, για να φτάσουμε στις θρησκευτικές ακρότητες των ποικιλοτρόπως εννοημένων ενοχών και στις ιδεαλιστικές ακρότητες του Λάιμπνιτς και του Έγελου, όπου το κακό είτε αναγάγεται εξαλειπτικά είτε καθίσταται μέρος του σχεδίου της αυτοσυνειδητοποίησης του πνεύματος.

## Το ωραίο ως σύμβολο της ηθικότητας ή αγαθότητας (σύμβολο Θεού)

Ο Θεός συλλαμβάνεται ως Ιδέα του Λόγου, δηλαδή ως έννοια για την οποία δεν υπάρχει εποπτική έκθεση (Darstellung) του τύπου του «παραδείγματος» ή του «σχήματος». (Το πρώτο αφορά εμπειρικές έννοιες: π.χ., έννοια δένδρου και εποπτική έκθεσή της σε αυτό εδώ το δένδρο ως παράδειγμα της έννοιας. Το δεύτερο αφορά a priori έννοιες του νου: με ποιο τρόπο να γίνει η κατανομή και η οργάνωση του αισθητηριακού πολλαπλού σε μια εμπειρική εποπτεία). Για τις Ιδέες του Λόγου, ωστόσο, υπάρχει ένα είδος *υποτύπωσης* (Hypotypose) ως αισθητοποίησής τους: η *συμβολική* υποτύπωση σε μια συμβολική παράσταση, η οποία συμβολίζει την Ιδέα μέσω μιας *αναλογίας* (μεταφορικά), π.χ., η έννοια της ελευθερίας όπως υποτυπώνεται στον πίνακα του Ντελακρουά «Η Ελευθερία οδηγεί το λαό» (1830), ο οποίος είναι εμπνευσμένος από τη γαλλική επανάσταση.



**Ευγένειος Ντελακρουά:** *«Η Ελευθερία οδηγεί τον λαό» (1830). Πηγή: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Eug%C3%A8ne_Delacroix_-_La_libert%C3%A9_guidant_le_peuple.jpg*

Αυτό σημαίνει ότι και η συμβολική υποτύπωση είναι *εποπτική έκθεση* (ένα είδος έκθεσης) (294). Συμβολική παράσταση, δηλαδή εδώ εποπτική *υποτύπωση*, υπάρχει και για την Ιδέα του Θεού. Κατά τούτο, μπορούμε να πούμε ότι για την Ιδέα του Θεού υπάρχει μια κάποια "γνώση", η οποία, βέβαια, *δεν* τον προσδιορίζει θεωρητικά αυτόν τον ίδιο ως τέτοιο (εν προκειμένω: στην καθ' εαυτότητά του), αλλά *πρακτικά* και αφορά το «τι οφείλει να γίνει η Ιδέα του για εμάς και τη σκόπιμη χρήση της» (296).[326] Η πρόταση του Καντ είναι πως «το ωραίο είναι το σύμβολο του ηθικώς αγαθού [Sittlichguten]» (296). (Συγκρίνετε με την ιδέα του Πλάτωνα ότι «καταπέφευγεν ἡμῖν ἡ τοῦ ἀγαθοῦ [εδώ: καλού] δύναμις εἰς τὴν τοῦ καλοῦ [εδώ: ωραίου] φύσιν: μετριότης γὰρ καὶ συμμετρία κάλλος δήπου καὶ ἀρετὴ πανταχοῦ συμβαίνει γίγνεσθαι», *Φίληβος*, 64e.)

Συνολικά ο Καντ ισχυρίζεται πως «Η καλαισθησία καθιστά δυνατή τρόπον τινά τη μετάβαση […] από τα θέλγητρα των αισθήσεων προς το καθ' έξιν ηθικό συμφέρον [vom Sinnenreiz zum habituellen moralischen Interesse]» (298).

## Συγκεφαλαίωση της αισθητικής κριτικής δύναμης

Ιδού, τώρα, πως ο Καντ συγκεφαλαιώνει τα πορίσματα του πρώτου μέρους της *ΚΚΔ* στην αρχή της §61 (πρώτης ενότητας του 2ου Μέρους της *ΚΚΔ*). Από υπερβατολογική άποψη, λέει, «έχουμε ικανούς λόγους να αποδεχτούμε [anzunehmen] μια υποκειμενική σκοπιμότητα της φύσης στους επιμέρους νόμους της» (303), ότι δηλαδή η φύση είναι *ως εάν* φτιαγμένη με σκοπό να μας παρουσιάζεται κατά τρόπο ώστε να κατανοείται από την κριτική μας ικανότητα ως ένας συνδυασμός επιμέρους εμπειριών που απαρτίζουν ένα «σύστημα της φύσης» (303). Έτσι, «μπορούμε να αναμένουμε ως δυνατά» προϊόντα της και κάποια που θα έχουν μορφές «ως εάν» να είχαν σχεδιαστεί κατάλληλα για την κριτική μας δύναμη, δηλαδή ωραίες μορφές, προκειμένου να «δυναμώνουν και να συντηρούν [zu stärken und zu unterhalten]» (303) τις δυνάμεις του πνεύματός μας που εμπλέκονται στη λειτουργία της κριτικής δύναμης, ώστε αυτές να μπορούν να επιτελούν το προηγούμενο έργο της κριτικής δύναμης καλά και όλο και καλύτερα. Συντήρηση και δυνάμωμα, βέβαια, που μας οδηγούν εύλογα στη συνειδητοποίηση ότι πίσω από όλη την εμπειρική πραγματικότητα υπάρχει ένα νοούμενο υπόστρωμα στο οποίο συμβαίνουν ελεύθερες διεργασίες, οι οποίες έχουν ως αποτέλεσμα τη διαμόρφωση μιας εμπει-

326 Έτσι αποφεύγει κανείς και το ανθρωπομορφισμό αυτών που ισχυρίζονται ότι υπάρχει θεωρητική γνώση για τον Θεό και τον ντεϊσμό, εκείνων που υποστηρίζουν ότι δεν γνωρίζουμε απολύτως τίποτα για αυτόν. (296).

ρικής πραγματικότητας, μιας φύσης, έναντι της οποίας εμείς μπορούμε και οφείλουμε να υπάρξουμε και να πράξουμε ελεύθερα στη βάση ενός δεσμευτικού ηθικού νόμου.

### Κριτική της μετάβασης από τις θεματικές της καλαισθητικής κριτικής δύναμης σε αυτές τις τελολογικής κριτικής δύναμης (από το ωραίο και το υψηλό στην τελολογία και, από εκεί, στη θεμελίωση της ηθικής)

Αρχικά, λοιπόν, ο Καντ διενεργεί μια *έρευνα για το πιθανό νόημα της θέσης του ανθρώπου μέσα στον κόσμο* με την εξέταση του ωραίου και του υψηλού στη φύση, δηλαδή των ωραίων μορφών και των μεγαλειωδών μεγεθών έκτασης και δύναμης στη φύση. Από αυτήν μοιάζει να θέλει να συναγάγει ότι το ανθρώπινο πνεύμα δεν είναι κάτι τυχαίο ή αμελητέο, αλλά μια ικανότητά μας (α) στην οποία είναι σαν να απευθύνεται η φύση κατά τις ωραίες και μεγαλειώδεις μορφές της, και (β) η οποία μπορεί να εγγυάται τη δυνατότητά μας να τοποθετούμαστε έλλογα και ελεύθερα έναντι της φύσης και των γεγονότων που επιδρούν ή που θα μπορούσαν να επιδράσουν πάνω μας (ενίοτε ενάντια στις επιδιώξεις μας).

Αλλά εδώ ακόμα δεν έχουμε δει με ποιο συγκεκριμένο τρόπο (με ποιόν ηθικό νόμο) υποτίθεται πως το πνεύμα μας θα όφειλε να μας κατευθύνει να πράξουμε. Ακόμα εδώ δεν έχουμε δει σαν ποια θα όφειλε να είναι η αρχή που να κατευθύνει την (υποτιθέμενα) ελεύθερη πρακτική τοποθέτησή μας έναντι της πραγματικότητας και των πιθανών επιδράσεών της πάνω μας. Ως ωραία και υψηλή η φύση μάς λέει σαν τι *μπορεί* να είμαστε και σαν τι *μπορούμε* να κάνουμε. Δεν μας λέει όμως *τι αναγκαία* είμαστε και *τι αναγκαία* πρέπει να πράττουμε.

Ο Καντ θα συνεχίσει την έρευνά του για το πιθανό νόημα της θέσης του ανθρώπου μέσα στον κόσμο με την εξέταση της *τελολογίας*, δηλαδή των *σκόπιμων αιτιακών συνδέσεων* μέσα στη φύση (άβια και έμβια) και μέσα στην ιστορία. Από αυτήν, όπως θα δούμε, θα θεωρήσει πως ανακαλύπτει βάσιμους λόγους για να υποθέσουμε ότι οι άνθρωποι δεν είναι απλώς όντα με πνεύμα, στο οποίο η φύση, με τις ωραίες και μεγαλειώδεις μορφές της, *απευθύνεται*. Αλλά μάλλον σε αυτό το απευθύνεσθαι περιέχεται και ένα *συγκεκριμένο πρακτικό μήνυμα*.

Το μήνυμα αυτό λέει πως η φύση συνιστά έναν κόσμο με τελολογικό σχεδιασμό οφειλόμενο σε έναν Θεό δημιουργό. Μέσα δε σε αυτόν τον κόσμο ο Θεός δημιούργησε τον άνθρωπο με σκοπό (τέλος) να συνιστά αυτός την *κορωνίδα* της δημιουργίας, κατά το ότι χαρακτηρίζεται ως ουσία *έλλογη*, κατ' εικόνα και ομοίωση του Θεού δημιουργού του.

Τώρα πλέον, ο Καντ μπορεί να θεωρεί πως έχει ολοκληρώσει τη φιλοσοφία του και θεμελιώσει την Ηθική του. Αν, πέρα από τη σκέτη φύση που μας δίδεται στην απλή αισθητηριακή εμπειρία, η σύνολη πραγματικότητα και ο άνθρωπος είναι όπως διαπιστώνεται στην τρίτη *Κριτική*, τότε το ποια είναι η θέση του και η οφειλόμενη πορεία του μέσα στην πραγματικότητα *μπορεί* να εξιχνιαστεί σε βάθος. Εφόσον ο άνθρωπος είναι έλλογο ον κατά την ελεύθερη βούληση και το σχέδιο του ίδιου του Θεού, τότε ο άνθρωπος οφείλει να υπάρχει και να πράττει με τρόπο *ώστε να σώζεται αυτή η ίδια η ουσία του* (καντιανή «σωτηρία»). Η αρχή, λοιπόν, της ύπαρξης και της πράξης θα συνιστά τον ηθικό κανόνα που κατευθύνει την πράξη μας προς το οφειλόμενο να συμβαίνει. Αυτή η αρχή, άρα, θα προέρχεται από τον λόγο και θα εκφράζει την ουσία του, αλλά μαζί και την ουσία του ίδιου του ανθρώπου (έλλογο ον). Την αρχή αυτή ο Καντ την ταυτίζει με την *κατηγορική προσταγή*.

### Σύνδεση με το εγχείρημα του Καντ στο πλαίσιο της ανάλυσης της τελολογικής κριτικής δύναμης

*Σε όσα ακολουθούν τις αναλύσεις που είδαμε έως εδώ, ο Καντ θα επιχειρήσει να δείξει πως η δυνατότητα μιας εμπειρίας σκοπιμότητας μέσα στη φύση μάς οδηγεί να δεχτούμε εύλογα ότι ο ως-Ιδέα τεθειμένος Θεός (πρακτικό αίτημα) είναι ο πάνσοφος, παντοδύναμος και πανάγαθος δημιουργός των πάντων, ο οποίος κατέστησε τον άνθρωπο μοναδικό έλλογο ον μέσα στον κόσμο και κορωνίδα της δημιουργίας, ώστε αυτός να συλλάβει τον ηθικό κανόνα ως αρχή της ελεύθερης πράξης του, η οποία θα τον καταστήσει ικανό για συμπόρευση με το σχέδιο του Θεού για την ουσία του ανθρώπου (έλλογο ον ικανό για κοινωνία με τον θείο λόγο) και, έτσι, ικανό για ευδαιμονία («σωτηρία» κατά Καντ).*

## Γ. ΑΠΟ ΤΗ ΘΕΜΑΤΙΚΗ ΤΩΝ ΑΞΙΩΝ ΣΤΟΝ ΚΑΝΤ ΠΡΟΣ ΤΗ ΜΕΤΕΠΕΙΤΑ ΑΝΑΠΤΥΞΗ

### Ο άνθρωπος μέσα στον κόσμο

Τουλάχιστον στη *Θεμελίωση* ο Καντ κάνει ρητά λόγο για *αξίες* (Werthe) και τις διακρίνει σε *σχετικές*, δηλαδή αυτές που προσδίδονται στα αντικείμενα από τις ροπές μας, οι οποίες είναι μάλιστα, γι' αυτόν, όλες *τιμοδοτήσιμες* (*Θ*, 89), και απόλυτες, δηλαδή αυτές που οφείλονται απλώς στην ύπαρξη του όντος που τις φέρει· ον που κατά την ουσία του συνιστά *αυτοσκοπό*, δηλαδή ουδέποτε μέσο μόνο. Κατά τον Καντ δε, το *μόνο* ον μέσα στον κόσμο που είναι αυτοσκοπός και κατά τούτο έχει *απόλυτη* αξία είναι ο άνθρωπος (όχι ως πράγμα, αλλά ως πρόσωπο).[327] Αυτή την απόλυτη αξία (αυταξία)

327 Βλ. *Θ*, 79-80.

του προσώπου, η οποία για τον Καντ ταυτίζεται απλώς με την έλλογη ουσία (*Θ*, 81) , την ονομάζει και *αξιοπρέπεια* (Würde, dignity) (*Θ*, 88-9).[328]

> «Δυο πράγματα γεμίζουν την ψυχή με πάντοτε καινούριο και αυξανόμενο σεβασμό και θαυμασμό, όσο συχνότερα και σταθερότερα ασχολείται μαζί τους ό στοχασμός: ό έναστρος ουρανός πάνω μου και ο ηθικός νόμος μέσα μου. […] Το πρώτο αρχίζει από τη θέση που καταλαμβάνω στον εξωτερικό κόσμο και διευρύνει τη συνάφεια στην οποία βρίσκομαι προς το απείρως μεγάλο, με κόσμους πέρα από κόσμους και συστήματα συστημάτων, και επιπλέον ακόμη στους απέραντους χρόνους της περιοδικής τους κίνησης, της αρχής και της διάρκειάς τους. *Το δεύτερο* αρχίζει από τον αόρατο εαυτό μου, την προσωπικότητά μου, και *με παρουσιάζει σε έναν κόσμο πού έχει αληθινή απεραντοσύνη* αλλά είναι *μόνο για τον νου ιχνηλατήσιμος* [spürbar], και *με τον οποίο (αλλά μέσω αυτού συγχρόνως και με όλους εκείνους τούς ορατούς κόσμους) αναγνωρίζω τον εαυτό μου όχι, όπως εκεί, σε μια απλώς τυχαία, αλλά σε μια καθολική και αναγκαία συνάφεια*. Το πρώτο θέαμα ενός αναρίθμητου πλήθους κόσμων εκμηδενίζει κατά κάποιον τρόπο τη σπουδαιότητά μου ως ενός ζωώδους πλάσματος που πρέπει να επιστρέψει πάλι την ύλη, από την οποία έγινε, στον πλανήτη (ένα απλό σημείο στο σύμπαν), αφού είχε εφοδιαστεί για ένα σύντομο διάστημα με τη δύναμη της ζωής (δεν γνωρίζομε πώς). Αντιθέτως, *το δεύτερο εξυψώνει απείρως την αξία μου ως νοήσεως* μέσω της προσωπικότητάς μου, στην οποία *ο ηθικός νόμος μου αποκαλύπτει μια ζωή ανεξάρτητη από τη ζωώδη φύση* αλλά ακόμη και από ολόκληρο τον αισθητό κόσμο, τουλάχιστον *όσο μπορεί να συναχθεί από τον σκόπιμο και μέσω του νόμου αυτού προσδιορισμό της ύπαρξης μου*, ο οποίος δεν περιορίζεται σε όρους και όρια της ζωής αυτής, αλλά προχωρεί επ' άπειρον.» (*ΚΠΛ*, 233-4· μτφ. ελαφ. τροπ.).

Το ωραίο και το υψηλό υποδεικνύουν τους δρόμους που πρέπει να ακολουθήσει η αναστοχαστική κριτική δύναμη για να συλλάβει την μόνη αντικειμενική ιεραρχία των αξιών μέσα στον κόσμο (ο άνθρωπος είναι αυταξία ως κορωνίδα της δημιουργίας ενός παντοδύναμου πανάγαθου πάλλογου Θεού δημιουργού), στη βάση της πρακτικής υπόθεσης (τι μπορούμε να ελπίζουμε). Αυτά είναι τα ίχνη προσανατολισμού μας που μοιάζει πως ο Θεός τα έβαλε μέσα στον κόσμο προκειμένου εμείς να τα ακολουθήσουμε και να τον συλλάβουμε ως ιδέα. Κάτι ανάλογο με την άποψη του Πλάτωνα για τον ρόλο του ωραίου προκειμένου να φτάσουμε στην ιδέα του αγαθού.

### Η προοπτική του Καντ και η προοπτική του Χέγκελ

Για τον Καντ, ο ηθικός νόμος θεμελιώνεται στην ουσία του λόγου. Κατά τούτο, κάθε ενέργεια οφείλει να μην αντιτίθεται σε αυτήν, δηλαδή οφείλει να μην καθορίζει μια πράξη που η αρχή της να μην είναι καθολικεύσιμη. Έτσι, ο ίδιος ισχυρίζεται ότι μια εξειδίκευση της κατηγορικής προσταγής είναι το να μην λέμε ποτέ και για κανέναν λόγο ψέματα, όπως θα μας υπαγόρευε κάποτε το προσωπικό συμφέρον, δηλαδή μια ροπή (π.χ., αποφυγή του πόνου). Σε διαφορετική περίπτωση, δεν θα μπορούσαμε να θέλουμε ο προσωπικός μας γνώμονας να ισχύει ως καθολικός κανόνας. Από αυτή τη θεώρηση του Καντ, προκύπτει μια στατική εικόνα για την ύπαρξη και την πράξη του ανθρώπου μέσα στον κόσμο, η οποία κρίνεται έναντι ενός εντελούς λόγου που ορίζει από το ύψος του άπαξ δια παντός τι είναι καλό ή κακό με κριτήριο τη συμφωνία ή τη διαφωνία προς τον ίδιο. Για τον Χέγκελ, όμως, αυτός ο ηθικός φορμαλισμός είναι επερωτητέος. Γι' αυτόν, συνολικά δεν μπορεί να υφίσταται αντίθεση μεταξύ λόγου και γεγονότητας. Μπορεί ο γενικός δημώδης κανόνας να διδάσκει να μην λέμε ποτέ ψέματα, αλλά στις πραγματικές συνθήκες της δράσης αυτό μπορεί να έχει ολέθρια αποτελέσματα. Έτσι, τελικά ο Χέγκελ επιτρέπει μια ανθρώπινη πραγματικότητα σε διαλεκτική ιστορική κίνηση, εντός της οποίας παίζεται το δράμα της επίτευξης αυτοσυνειδησίας του απόλυτου πνεύματος. Μέσα σε αυτή τη συνολική κίνηση, αυτό που κρίνεται δεν είναι η συμφωνία μιας πράξης ή ενός γεγονότος, τα οποία μπορεί συγχρονικά να βιώνονται ως ηθικό ή φυσικό κακό, με τα σχέδια (σκοποθεσία) ενός ήδη εντελούς λόγου, αλλά ο τρόπος ένταξης αυτών των περιστατικών μέσα στη συνολική πορεία ωρίμανσης της αυτοσυνειδησίας του απόλυτου πνεύματος. Μέσα σε αυτή τη λογική εντάσσεται και η περιβόητη θεωρία του Χέγκελ περί *πανουργίας του λόγου*. Καθετί μέσα στην ιστορία δεν μπορεί να αποκτά το νόημά του στην αποκομμένη συγχρονία του, αλλά μέσα στο συνολικό σχέδιο του απόλυτου λόγου να συλλάβει τον εαυτό του με τη μεσολάβηση του ανθρώπου μέσα στον κόσμο. Ο άνθρωπος είναι τότε το όχημα ή ο δοκιμαστικός σωλήνας, αν θέλετε, δια του οποίου συντελείται η ολοκλήρωση της προοδευτικής ιστορίας του νοήματος της πραγματικότητας.

Μήπως παραείναι αισιόδοξα τα σενάρια αυτά όμως; Τι τεκμήρια υπάρχουν για να διαμορφώσει κανείς μια θετική πεποίθηση ερμηνείες του παρελθόντος, στις διαγνώσεις του τρέχοντος, και στις προβλέψεις του επερχόμενου;

### Κριτικές (Νίτσε, Φαινομενολογία): Είναι ο άνθρωπος το ύψιστο ον της δημιουργίας ενός παντοδύνα-

328 «Αυτοσκοπός» υπό ποία έννοια άραγε; Σκοπός τεθειμένος αφ' εαυτού του; Μάλλον όχι, αλλά του κόσμου εν όλω, ως της υποτιθέμενης δημιουργίας ενός υποτιθέμενου Θεού.

**μου και πανάγαθου Θεού;**

Όπως παρατήρησε ο Νίτσε, μπορεί ο Καντ όντως να προσέφερε μια νέα οδό νοηματοδότησης της ανθρώπινης ύπαρξης και πράξης, αλλά δεν μπορεί να μην τεθεί εδώ το ερώτημα τού αν αυτή η κίνηση συνιστά μια ριζικά διαφορετική πορεία. «Πιστεύει κανείς στα σοβαρά (όπως το πίστευαν οι θεολόγοι για κάποιο διάστημα) ότι η νίκη του Καντ πάνω στις δογματικές έννοιες της θεολογίας ("θεός", "ψυχή", "ελευθερία", "αθανασία") έβλαψε εκείνο το ιδανικό [το ασκητικό ιδανικό]; — Δεν θ' ασχοληθούμε προς το παρόν με το αν ο Καντ είχε ποτέ του την πρόθεση να κάνει κάτι τέτοιο. Το σίγουρο είναι ότι από τον Καντ και μετά οι κάθε είδους υπερβατολόγοι κέρδισαν για ακόμη μια φορά την υπόθεση — χειραφετήθηκαν από τους θεολόγους: τι χαρά! Ο Καντ τους έδειξε ένα μυστικό μονοπάτι, απ' όπου θα μπορούσαν στο εξής με δική τους πρωτοβουλία και με όλη τους την επιστημονική αξιοπρέπεια, να ακολουθούν την «επιθυμία της καρδιάς τους» (Nietzsche: *Η Γενεαλογία της Ηθικής*, σ. 243-4). Αυτό είδαμε εδώ. Είδαμε πως ο Καντ με δική του πρωτοβουλία πια, απεξαρτημένος από το θεολογικό δόγμα, επανεισάγει —κριτικά αυτή τη φορά υποτίθεται— την «επιθυμία της καρδιάς του». Είδαμε πως εισάγει έλλογα όλη τη χριστιανική κοσμολογία, ανθρωπολογία, και σωτηριολογία (στα βασικά σημεία τους). Και είναι πάνω σε αυτά τα έλλογα επανατεθειμένα θεμέλια που επιχειρεί να θεμελιώσει το νόημα και της αξίες για την ανθρώπινη ύπαρξη και πράξη.

Τι κατόρθωσε λοιπόν ο Καντ; Κατόρθωσε να δείξει ότι ο άνθρωπος είναι κορωνίδα ενός κόσμου δημιουργημένου από έναν πανάγαθο, πάνσοφο, και παντοδύναμο Θεό; Στο κείμενό του *Η Φιλοσοφία στην Τραγική Εποχή των Ελλήνων*, ο Νίτσε, εξετάζοντας τον Ηράκλειτο, κάνει την εξής παρατήρηση: «Ο άνθρωπος δεν κατέχει μια ιδιαίτερα προνομιούχα θέση στη φύση, της οποίας ύψιστη εκδήλωση είναι η φωτιά […] και όχι ο ηλίθιος άνθρωπος» ([σ. 48]). Όσο για την ελευθερία «ο άνθρωπος είναι ως την τελευταία του ίνα αναγκαιότητα και απολύτως ανελεύθερος, αν με την ελευθερία εννοούμε την τρελή αξίωση να μπορούμε να αλλάζουμε κατά βούληση την essentia μας σαν ένα ρούχο, μια αξίωση που κάθε σοβαρός φιλόσοφος μέχρι τώρα απώθησε με την πρέπουσα ειρωνεία» ([σ. 47]).

Είναι, όμως, και αυτός ο πλήρως αυτό-ακυρωτικός τρόπος θέασης ικανοποιητικός; Ενδεχομένως ο άνθρωπος να μην είναι ο ανώτερος ενδιάμεσος σκοπός της δημιουργίας ενός Θεού, αλλά σίγουρα ούτε και η φωτιά ή η νιτσεϊκή ωμή θέληση για δύναμη συνιστούν εναλλακτική προσέγγιση που να παρακολουθεί τον πραγματικό άνθρωπο που υπάρχει αναζητώντας τα νοήματα που θα τον κατευθύνουν στην πράξη του. Ίσως ο άνθρωπος να μην είναι ένας μικρός Θεός (Καντ) αλλά σίγουρα δεν είναι ούτε ένα σκέτο ζώο —έστω και ευγενές ζώο που χορεύει— (Νίτσε). Γνωρίζουμε, ωστόσο, ότι εφόσον υπάρχει του είναι αδύνατο να μην νοηματοδοτεί αυτή την ύπαρξή του. Και αν τα νοήματά του δεν τα εγγυάται κάποιος Θεός αυτό δεν σημαίνει ότι νοήματα δεν υπάρχουν ή ότι είναι απλώς υποκειμενικά και σχετικά.

Ο Αριστοτέλης, διαμεσολαβημένος, ενδεχομένως μέσω ορισμένων ανανεωτικών θεματικών της Φαινομενολογίας, μοιάζει να έχει να μας πει περισσότερα για τη διαδικασία και τον χαρακτήρα αυτής της αναζήτησης νοημάτων. Για παράδειγμα, μπορεί και ο Αριστοτέλης να θέτει τον άνθρωπο μέσα σε έναν τελολογικά εννοημένο κόσμο, ουδέποτε, όμως, ήγειρε την αξίωση ότι στα ζητήματα της πράξης υπάρχει ένας ηθικός κανόνας τύπου «κατηγορικής προσταγής», μόνο θεμέλιο του οποίου οφείλει να είναι η αρχή της μη αντίφασης. Ούτε θεώρησε ότι ο άνθρωπος μπορεί να συλλαμβάνει αρχές για τη συγκεκριμένη καθημερινή πράξη του μέσα από μια λογική συναγωγή που ξεκινά από τον κόσμο που έθεσε η καντιανή αναστοχαστική κριτική δύναμη, έτσι που να ορίζεται μια αρχή (κανόνας) πράξης μονοσήμαντη και ανεξάρτητη από τον *καιρό* (τη συγκυρία). Μπορεί στον Αριστοτέλη η μεταφυσική συγκρότηση του κόσμου μέσα στον οποίο υπάρχει και πράττει ο άνθρωπος να συλλαμβάνεται μονοσήμαντα από το *νου* και, κυρίως, τη *σοφία* (δυο νοητικές αρετές). Αλλά η γνώση που προκύπτει έτσι για τη συγκρότηση ή δομή του κόσμου δεν αρκεί για να υπαγορεύσει και έναν καντιανού τύπου ηθικό κανόνα. Το να είσαι απλώς λογικά συνεπής στις επιλογές σου δεν σημαίνει ότι συμμορφώνεσαι αυτόματα και με την τάξη των πραγμάτων μέσα στον κόσμο και με την πορεία που οφείλεις να ακολουθήσεις μέσα σε αυτήν. Η αρχή της πράξης στον Αριστοτέλη δεν έχει τα χαρακτηριστικά ούτε της πλατωνικής ιδέας για το αγαθό (θεμελιωμένη στην επιστημονικά λειτουργούσα λογιστική ψυχή) ούτε της καντιανής ιδέας του ηθικού κανόνα (έστω και στην *ως εάν* θεμελίωσή του στην κοσμική τελολογία), αλλά χωρίς να είναι απλώς τυχαία, υποκειμενική, και σχετικιστική. Η άποψη του Αριστοτέλη ότι οι αρχές της πράξης δεν είναι θέμα επιστήμης και δεν εννοούνται ανεξάρτητα από τον καιρό (συγκυρία, περιστάσεις, ιστορία), αλλά συλλαμβάνονται από τη *φρόνηση* (από έναν νου όχι μόνο των καθόλου αλλά και των εσχάτων) μοιάζει να αποτελεί μια βάση εγγύτερη στα «ίδια τα πράγματα» (για να χρησιμοποιήσουμε εδώ την πασίγνωστη έκφραση-σύνθημα της φαινομενολογικής φιλοσοφίας). Αλλά για περισσότερα επ' αυτών πρέπει ακόμα να περιμένουμε.

Εν τω μεταξύ, ωστόσο, μπορούμε να εξοικειωθούμε με τους βασικούς άξονες της σκέψης του φαινομενολόγου φιλοσόφου που περισσότερο από όλους καταπιάστηκε με το ζήτημα των αξιών, της συγκρότησης των αγαθών, της αγαθοπραξίας, και της θέσης του ανθρώπου μέσα στον γιγνόμενο κόσμο. Μιλάμε για τον Μαξ Σέλερ, τον οποίο θα συναντήσουμε στο ένατο κεφάλαιο.

# ΚΕΦΑΛΑΙΟ 6

# Η ΝΕΟΚΑΝΤΙΑΝΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΩΝ ΑΞΙΩΝ: ΓΕΓΟΝΟΤΑ ΚΑΙ ΑΞΙΕΣ

## ΜΕΡΟΣ Ι. ΟΙ ΑΞΙΕΣ ΣΤΟΝ ΛΟΤΣΕ

### Η μετάβαση από τον Καντ στον γερμανικό ιδεαλισμό, στον Λότσε, και τους νεοκαντιανούς

Ο γερμανικός ιδεαλισμός με τον έναν ή τον άλλο τρόπο επανατοποθετήθηκε έναντι αυτής της καντιανής σύνθεσης φυσικού κόσμου και τελολογίας.

Ο Καντ επηρέασε από τη μια πλευρά τον Φίχτε (Fichte, 1762-1814) και τον Σέλινγκ (Schelling, 1775-1854) στον τρόπο με τον οποίο αυτοί συνέλαβαν το εγώ και τη θέση του μέσα στη Μεταφυσική. Καθετί μέσα στην ιστορία, καθετί στην ατομικότητα και τη μοναδικότητά του θεωρήθηκε από αυτούς ως αποτέλεσμα της δημιουργικής δύναμης της εγωϊκής υπερβατολογικής υποκειμενικότητας. Όπως το διατυπώνει ο Χάιντεγκερ στις πανεπιστημιακές παραδόσεις του τού 1919,

> η συνείδηση, η υποκειμενικότητα, το εγώ της υπερβατολογικής συγκατάληψης του θεωρητικού *και του πρακτικού λόγου και η αναστοχαστική κριτική δύναμη* δίνουν στον Φίχτε και στον Σέλινγκ την απαιτούμενη ώθηση προς τη δική τους μεταφυσική θεώρηση του εγώ. *Το [αξιακό ή πολιτισμικό] ιστορικό στην ατομική πολλαπλότητά του και μοναδικότητά του θεωρείται τώρα από την άποψη της δημιουργικής ενέργειας και δραστηριότητας του εγώ, της αυταξίας του προσώπου*. Η ιστορική εξέλιξη προσιδιάζει στην ίδια τη συνείδηση και το πνεύμα. Εκεί πρέπει να ανακαλυφθούν τα πρώτα βήματα της πνευματικής ανάπτυξης. Η ιδέα των αναπτυξιακών κινήτρων και σταδίων (η φαινομενολογία) του πνεύματος και της ιστορικής διαλεκτικής του λόγου αφυπνίζεται. Ο ούτως λεγόμενος παν-λογισμός του Χέγκελ έχει την προέλευσή του *στην ιστορική συνείδηση* και δεν αποτελεί συνέπεια της απλής ριζικής θεωρητικοποίησης της [γνωστής καντιανής θεωρητικής συνείδησης! (Heidegger 1987α, 114-5· οι εμφάσεις προστέθηκαν)

Εκεί, ο Χάιντεγκερ συμπληρώνει ότι, βεβαίως, αυτή η εξέλιξη της σκέψης του Χέγκελ (Hegel, 1770-1831) θα μπορούσε να είχε συμβεί και με αναφορά στην ιστορική συνείδηση, όπως αυτή αναδύεται μόνο στα έργα των Χάμαν (Hamann), Χέρντερ (Herder), και Σλάιερμαχερ (Schleiermacher).

Ειδικά ο Χέρντερ (Herder, 1744-1803), επηρεασμένος από την κριτική που άσκησε ο Χάμαν (Hamann, 1730-1788) στον Καντ, πρότεινε ότι η αξιακή και πολιτισμική ιστορία της ευρωπαϊκής ανθρωπότητας αποτελούσε απλώς μέρος της όλης αξιακής και πολιτισμικής ιστορίας της ανθρωπότητας. Αυτή η ιστορία δεν ήταν ακριβώς μια συνεχής παρέλαση προς την πρόοδο και την ορθολογική τελειοποίηση. Η ιστορία των πολιτισμών και των παραδόσεων είναι γεμάτη από πολλά ανορθόλογα περιστατικά. Ο Χέρντερ αναγνώρισε έτσι ότι κάθε έθνος και κάθε εποχή θα μπορούσε να έχει το δικό του αυτόνομο σύστημα αξιών και, γενικά, τη δική του αυτόνομη αξία. Η ιδέα του περί μοναδικότητας (Eigenheit) του κάθε αξιακού συστήματος ή πολιτισμού αποκτά μεγάλη διάδοση και δοκιμάζει εφαρμογές σε πολλά διαφορετικά πεδία της ζωής.

Ο Σλέγκελ (Schlegel, 1772-1829), προκειμένου να ερευνήσει αυτή την υπόθεση, άρχισε να εξετάζει τις διαφορετικές εθνικές λογοτεχνίες, και η έρευνά του δεν άργησε να στραφεί στους διάφορους μύθους και θρύλους που μας παραδόθηκαν από αρχαίους και ξένους πολιτισμούς και παραδόσεις. Κάθε πολιτισμός και κάθε ιστορική εποχή ιδώθηκε σαν να διαθέτει τη δική του προσίδια αξία. Ο Σλάιερμαχερ (Schleiermacher, 1768-1834) κατηύθυνε το ενδιαφέρον του στον πρώιμο χριστιανισμό και επηρέασε τα πρώτα έργα του Χέγκελ για τη θρησκεία καθώς και, σε κάποιο βαθμό, τις κατοπινότερες εξελίξεις του.

Όπως και να έχει στις λεπτομέρειές του, όμως, το ζήτημα των επιρροών που προσδιόρισαν την εξέλιξη της σκέψης του Χέγκελ, γεγονός είναι ότι ο ίδιος πρότεινε ένα υπερ-ορθολογικό σχήμα ανάγνωσης της ιστορίας του ανθρώπινου πολιτισμού. Ισχυρίστηκε πως κάθε όψη των σημαντικών ερωτημάτων μας μπορούσε να αντιμετωπιστεί και να λυθεί με αναδρομή στην ιδέα ενός αυτο-εξελισσόμενου λόγου (έλλογου πνεύματος). Αντί να υπάρχει το χάσμα μεταξύ (φυσικών) γεγονότων και (πνευματικών) αξιών, το οποίο συναντήσαμε ήδη, ο Χέγκελ επιχείρησε να αναγάγει ό,τι ο Καντ έτεινε να δει υπό το πρίσμα της *αξίας* σε απλό *γεγονός του λόγου*. Δοκίμασε, δηλαδή, να απαλείψει τη στιγμή "επισφάλειας" που συνοδεύει το έργο της αναστοχαστικής κριτικής δύναμης σε μια έλλογη βεβαιότητα. Αντί ο άνθρωπος να *ελπίζει* μόνο ότι ένα θεϊκό σχέδιο διέπει τα θραύσματα της εμπειρίας μας, ο Χέγκελ θεώρησε πως μπορούσε να αποδεί-

ξει ότι το σχέδιο αυτό είναι μια *βέβαιη* πραγματικότητα.[329] Εν συντομία, ο Χέγκελ, πρότεινε πως ο Καντ έσφαλε όταν υπέθετε αυτό το χάσμα μεταξύ πραγματικότητας και λόγου. Δεν είναι αλήθεια ότι ο λόγος ρυθμίζει μόνο τα μέρη και τα τμήματα της αιτιακής φύσης. Ο Λόγος, ιδωμένος τώρα ως Απόλυτο Πνεύμα της ουσίας της ανθρωπινότητας, προσδίδει στην όλη πραγματικότητα όλες τις πτυχές και όψεις της, τον ρυθμό και την κατεύθυνση του γίγνεσθαί της, τόσο μέσα στη φύση όσο και μέσα στον ανθρώπινο πολιτισμό (στην αξιακή πραγματικότητα της ιστορίας). Έτσι, μεταξύ φύσης και Λόγου, μεταξύ ύλης και έννοιας, δεν υπάρχει κανένα κενό σε κανένα επίπεδο. Καθετί μέσα στην πραγματικότητα υπάγεται στην έννοια και στην εσωτερική πνευματική διαλεκτική της. Καθετί που συμβαίνει μέσα στην πραγματικότητα συμβαίνει, σαν να λέμε, υπό το άγρυπνο βλέμμα ενός αντικειμενικά εξελισσόμενου λόγου, τον οποίο ο Χέγκελ ονομάζει «πνεύμα».

## Φυσιοκρατία και πνευματοκρατία

Αυτή η κατάσταση αναφορικά με την ιστορική συνείδηση, δηλαδή αναφορικά με τους αξιακά συγκροτημένους πολιτισμούς μέσα στην ιστορική διαχρονία, συνδυάστηκε, τώρα, και με τα νέα δεδομένα της εμπειρικής έρευνας στην ιστορία, την εθνολογία, τη συγκριτική γλωσσολογία, τη φιλολογία, την κριτική εξέταση της ιστορίας των χριστιανικών εκκλησιών, κ.λπ.

Ειδικά στην ιστορική έρευνα, οι Ράνκε (Ranke) και Ντρόιζεν (Droysen) μας απέφεραν αποτελέσματα που μας έκαναν να αντιληφθούμε βαθύτερα τη θέση μας μέσα στην ιστορία και της σχέσης μας με αυτήν. Από τούτη την άποψη, η διαλεκτική εικοτολογία εγκαταλείφθηκε γρήγορα για χάρη μιας έρευνας που μας έφερνε πιο κοντά στην ίδια την ιστορία του κόσμου. Με μια έννοια, λοιπόν, ίσως να μπορούμε εδώ να μιλήσουμε για μια μάλλον ολική στροφή προς το εμπειρικό και τη θεωρητικο-επιστημονική κατανόηση των αντικειμένων σε κάθε σφαίρα διανοητικού ενδιαφέροντος. Έτσι, δεν άργησε να διαμορφωθεί ένα πνεύμα *φυσιοκρατίας* και *υλισμού*, το οποίο κυριάρχησε στη μεταφυσική του 19ου αιώνα — τούτο δε ειδικά στη Βρετανία και στη Γαλλία.

Έτσι, κατά τη διάρκεια του 19ου αιώνα έχουμε δύο σημαντικά δεδομένα στη διανοητική ζωή της Ευρώπης. Από τη μια πλευρά, διαμορφώνεται η ισχυρή συνείδηση της επιτυχίας των φυσικών επιστημών και της τεχνολογίας. Από την άλλη, υπάρχει η ιδέα και η θεματική του πολιτισμού και των αξιών, ο οποίος, στην ιστορικότητά του, ήρθε στο προσκήνιο και μάλιστα όλο και εντονότερα προς το τέλος του 19ου αιώνα.

Οι φυσικές επιστήμες και η τεχνολογία κυριαρχούσαν ως τα πλέον εντυπωσιακά και αποτελεσματικά επιτεύγματα της ανθρωπότητας. Από την άποψη των πολλαπλασιαζόμενων θεωρητικών και τεχνολογικών εξελίξεων, κάθε όψη της ανθρώπινης ζωής περιήλθε κάτω από την πίεση της κυριαρχίας τους. Φυσικά, αυτό δεν ήταν απόλυτα νέο. Οι επιτυχίες της φυσικής επιστήμης έγιναν κοινή συνείδηση ήδη από τον 17ο αιώνα. Ωστόσο, κατά τη διάρκεια των αρχών και του μέσου του 19ου αιώνα, *άρχισε να διαφαίνεται η ανεπάρκεια και ο κίνδυνος αυτής της υπερ-αισιοδοξίας τόσο για τις δυνατότητες του χεγκελιανού λόγου όσο και για τα επιτεύγματα που μπορεί να μας αποφέρει ο επιστημονικός λόγος και η εμπειρική έρευνα*, και φωνές άρχισαν να μιλούν γι' αυτά και να τα καταγράφουν.

## Η αντίδραση στον Χέγκελ

Η θεώρηση του κόσμου που πρόσφερε ο Απόλυτος Ιδεαλισμός του Χέγκελ δεν άφηνε απολύτως τίποτα έξω από την ισχύ του παν-προβλεπτικού λόγου. Και πολλοί αντέδρασαν σε αυτόν. Μεταξύ αυτών που αντέδρασαν ήταν και οι Κίρκεγκορ (Kierkegaard) και Λότσε (Lotze). Για τους εδώ σκοπούς μας θα εστιάσουμε στον Λότσε. Ο τρόπος με τον οποίο τοποθετήθηκε αυτός, τον καθιστά ενδιάμεσο κρίκο μεταξύ του Καντ και των νεοκαντιανών. Ο Βίντελμπαντ (Windelband), ένας από τους μαθητές του Λότσε, στάθηκε στην πραγματικότητα ο γεννήτορας του νεοκαντιανισμού.

Προς αυτή την κατεύθυνση υπήρξε, ωστόσο, μια διαμεσολάβηση, αυτή του Φίχτε. Ο Φίχτε επηρέασε τόσο πολύ τους νεοκαντιανούς γενικά, ώστε, όπως ισχυρίζεται ο Χάιντεγκερ, θα μπορούσε κανείς να μιλά μάλλον για νεο-φιχτεανισμό![330] Το χαρακτηριστικό της σκέψης του Φίχτε είναι ότι δίνει προτεραιότητα στον πρακτικό λόγο. Μάλιστα, κατά τον ίδιο, ο πρακτικός λόγος είναι αυτός που είναι ικανός για μια επίγνωση των αξιών, για μια αξιο-δεξία (*Wertempfindung*). Ακόμα και ο θεωρητικός λόγος προϋποθέτει, για τον Φίχτε, μια πρακτική πίστη και βούληση για αλήθεια.[331] Αυτή η ιδέα χαρακτήρισε τη μετέπειτα φιλοσοφία των αξιών. Εργαζόμενος μέσα στην ευρύτερη προοπτική της γερμανικής υπερβατολογικής φιλοσοφίας, ο Λότσε ακολούθησε βασικά τον Φίχτε.

Κατά τον Χάιντεγκερ, η σκέψη του Λότσε συνιστά μια προβληματική που έρχεται να αντιτεθεί τόσο στο καντιανό όνειρο και στις μετέπειτα ιδεαλιστικές μεθερμηνείες του όσο και στις φυσιοκρατικές και υλιστικές τοποθετήσεις των τελών του 19ου αιώνα. Από τη μία θέλησε να αντιπαραταχτεί στην πραγμοποίηση του πνεύματος αλλά, από την άλλη, προσπάθησε πάντα να αποφύγει να οπισθοχωρήσει προς τη μεταφυσική του απόλυτου ιδεαλισμού. Εκπαιδευμένος ως γιατρός, ο Λότσε δοκίμασε να μην αμφισβητήσει τον κεντρικό ρόλο των φυσικών επιστημών, αλλά με τρόπο ώστε να

329 Βλέπε και Schnädelbach 1984, 170.

330 Βλ. Heidegger 1987α, 142.

331 Βλ. Heidegger 1987α, 143.

αφήνει ανοικτό ένα πεδίο όπου θα μπορούσε να έχει θέσει ό,τι είναι ζωτικής σημασίας για να μπορεί να τίθεται το ζήτημα της ανθρώπινης ύπαρξης μέσα στην ιστορία, κ.λπ.

Ο Χάιντεγκερ ισχυρίζεται ότι ο Λότσε κατάφερε απλώς να ξεκινήσει την επεξεργασία για την επίλυση του ζητήματος αυτού. «Ο Λότσε είχε αποφασιστικές διαισθήσεις, αλλά διαρκώς διέτρεχε τον κίνδυνο να μεταπέσει σε μια εικοτολογική θεολογική μεταφυσική ή σε μια υπερτονισμένη μετατόπιση προς τη φυσική πραγματικότητα» (117/137). Κατά τον ίδιο, ο Λότσε δεν διέθετε την απαραίτητη φιλοσοφική μεθοδολογία που θα του επέτρεπε να θεαθεί «τα ίδια τα πράγματα».

Ωστόσο, ήδη στα πρώιμα κείμενά του, αλλά και στον *Μικρόκοσμό* του (1856-1864), ο Λότσε μας έδωσε μια έκθεση των απόψεών του για την ανθρώπινη φύση και για το νόημα της ανθρώπινης ύπαρξης μέσα στην ιστορία. Πρότεινε δε την ιδέα ότι τα φιλοσοφικά προβλήματα είναι προβλήματα αξιών. Με τούτο δε, εννοούσε ότι αυτά τα προβλήματα πρέπει να τα κατανοήσουμε ως προβλήματα μέσα σε ένα τελολογικό πλαίσιο.[332] Μεγάλη επίδραση, επίσης, άσκησαν οι γνωστές ιδέα του περί του οφείλειν (*Sollen*) και η διδασκαλία του ότι οι πλατωνικές ιδέες *δεν είναι*, αλλά *ισχύουν αξιακά* (*werthaft gelten*).

### Σκιαγράφηση της θέσης του Λότσε

Ο Λότσε (Rudolf Hermann Lotze, 1817-1881) άκμασε μέσα στο γοργά μεταβαλλόμενο πνευματικό πεδίο της Γερμανίας περί τα μέσα και το δεύτερο μισό του 19ου αιώνα. Οι φυσικές επιστήμες παρουσίαζαν εντυπωσιακά επιτεύγματα και οι τεχνικές εφαρμογές τους πολλαπλασιάζονταν δραματικά. Ποια θέση, λοιπόν, μπορούσε να έχει η φιλοσοφία μέσα σε αυτόν τον περίγυρο και μέσα σε αυτή τη διαμορφούμενη κατάσταση; Επιχειρεί, έτσι, να αντισταθεί στον νεότερο φυσιοκρατικό αναγωγισμό και θετικισμό και μάλλον κάνοντας ρητότερο αυτό που χειρίστηκε ο Καντ, να ανοίξει μια επικράτεια πέρα από τα φυσικά γεγονότα, αυτή των αξιών, οι οποίες *δεν είναι*, αλλά *ισχύουν*.[333] Εδώ πάνω αναπτύχθηκε ο νεοκαντιανισμός της Βάδης με τους Βίντελμπαντ και Ρίκερτ, οι οποίοι προσπάθησαν να διασώσουν μια αυτονομία στις τότε αναπτυσσόμενες κοινωνικές επιστήμες. Την προσπάθεια αυτή συνέχισε ο Βέμπερ. Μέσα από αυτή τη δυναμική αναπτύχθηκε και η *ερμηνευτική* (η φιλοσοφική θεματική υπέρ της διαφοράς μεταξύ κατανόησης και εξήγησης).

Ο Λότσε, απηχώντας τους Καντ και Φίχτε, θεώρησε πως, ενώ ο ρόλος των επιστημών είναι η εξήγηση αυτού που είναι, των γεγονότων, οι ίδιες οι επιστήμες δεν μπορούν να μας διαφωτίσουν διόλου σε ό,τι αφορά το έσχατο νόημα όλων αυτών των γεγονότων.[334] Άρα, το σπουδαιότερο ζήτημα για τους ανθρώπους, αυτό που σχετίζεται με το νόημα της ύπαρξης και της πράξης μας, δεν είναι ούτε κάτι που θα το λύσουμε με την παρατήρηση των γεγονότων ούτε με την επιστημονική γνώση μας γι' αυτά.

Η σκέψη του Λότσε διαπνέεται από την ιδέα ότι, εν τέλει, η Μεταφυσική δεν θα έπρεπε να θεμελιώνεται πάνω σε αυτό που *είναι*, αλλά πάνω σε αυτό που *οφείλει να είναι*.[335] Με άλλα λόγια, ο Λότσε καταλήγει στην ιδέα ότι η Αξιολογία έχει προτεραιότητα σε σχέση με τη Μεταφυσική ή, με άλλα λόγια, ότι πραγματικά Πρώτη Φιλοσοφία είναι η Αξιολογία.

## Α. Η ΠΡΩΤΗ ΦΑΣΗ ΤΗΣ ΣΚΕΨΗΣ ΤΟΥ

### Η συγκρότηση του φυσικού κόσμου και η γνώση μας γι' αυτόν

Το πρώτο έργο του Λότσε στο οποίο τίθεται το πρόβλημα των αξιών[336] είναι η *Μεταφυσική* του, τού 1841 (η οποία αναθεωρείται το 1879). Σε αυτήν ο Λότσε εισηγείται μια μεταφυσική πρόταση σύμφωνα με την οποία, αφενός, υπάρχουν εμπειρικώς εμφανιζόμενα *κοσμολογικά* γεγονότα, στα οποία μετέχουν τα υλικά σώματα στις κινητικές τους καταστάσεις, έτσι όπως αυτά μας δίδονται στο επίπεδο των φαινομένων. Αφετέρου, υπάρχουν τα *φαινόμενα της εντύπωσης των ποικίλων ποιοτήτων*, του φωτός και του σκοταδιού, του ήχου και της σιωπής, της αίσθησης του βάρους και της ελαφρότητας των εμπειρικών σωμάτων, κ.λπ. Στη βάση αυτού του αισθητηριακού πολλαπλού που προσπίπτει στις αισθήσεις

332 Βλ. Heidegger 1987α, 138.

333 Ο Hans Reiner (*Duty and Inclination*) ισχυρίζεται, ορθά κατά την άποψή μου, ότι στην πραγματικότητα ήταν ήδη ο Καντ και όχι ο Lotze αυτός που εισήγαγε τη θεματική των αξιών που άνθισε στη Γερμανία (ενώ επιχειρεί ο ίδιος εκεί να συναγάγει και μια θεωρία αξιών στον Καντ). Μπορούμε, ωστόσο, να πάμε τη διάκριση ακόμα πιο πίσω, στον Χιουμ αλλά, όπως είδαμε, και στους Στωικούς!

334 Sullivan 2010, § 2. See, e.g., *Microcosmus* I, 524.

335 *Metaphysik* 1879, 604. Βλέπε και Schnädelbach 1984, 175.

336 «Lotze never specifically addressed the nature of values. Lotze's death in 1881 prevented the appearance of the final volume of his *System der Philosophie*, which would have explained values within a discussion of aesthetics and ethics. Consequently, it becomes necessary to piece together the scattered references to value found in Lotze's various published works. Such a reconstruction carries with it the danger of misrepresentation, yet the centrality of *Wert* in Lotze's thought demands that the effort be made. Such an effort, however, is also further complicated by Lotze's dearth of references to value. This frequently makes it impossible to give, in a manner demonstrably true to Lotze, answers to the many problems raised by his *Wertbegriff*.» (Pierson, 1988, 116).

μας είναι που συγκροτείται ο αντικειμενικός κόσμος της εμπειρίας, όπως τον περιγράφει η Φυσική.

Η εμπειρική πραγματικότητά μας, λοιπόν, δεν περιορίζεται στα περιεχόμενα των αισθημάτων, αλλά επεκτείνεται σε ένα κόσμο υλικών αντικειμένων, τα οποία ενέχονται σε φαινόμενα που υπακούουν σε νόμους, κ.λπ. Ο μετασχηματισμός των περιεχομένων της αίσθησης σε αντικειμενική εμπειρία οφείλεται, βεβαίως, στη μεσολάβηση των υπερβατολογικών όρων συγκρότησης της εμπειρίας από την πλευρά του υποκειμένου, δηλαδή στις *μορφές της εποπτείας* και στις *κατηγορίες*. Σε αυτή τη βάση γίνεται προφανώς προβληματικό να οντοθέσει κανείς κάτι σαν "πραγματικότητα που κείται πέραν του πεδίου της εμπειρίας μας".[337]

## Βιολογικά και νοητικά φαινόμενα και η γνώση μας για αυτά

Ξεκινώντας από τον Καντ, ο Λότσε αντιτέθηκε εξαρχής σε κάθε απόπειρα να εφαρμοστούν τελολογικές εξηγήσεις στα φυσικά φαινόμενα ως τέτοια. Πιο συγκεκριμένα, αντιτέθηκε στη χρήση της έννοιας της ζωτικής δύναμης (*Lebenskraft*) για τέτοιες εξηγήσεις. Για αυτόν ήταν σαφές πως τα φυσικά φαινόμενα επιδέχονται μόνο αιτιακές εξηγήσεις. Αυτά τα φαινόμενα μπορούμε να τα γνωρίζουμε μόνο υπό τους συγκροτητικούς υπερβατολογικούς όρους για τους οποίους είχε μιλήσει ο Καντ. Ωστόσο, ο Λότσε δεν δέχεται τη θέση του Καντ ότι επιστήμη υπάρχει μόνο εκεί που υπάρχουν Μαθηματικά (μαθηματικά διατυπωμένοι νόμοι για μηχανικά-αιτιακά φαινόμενα). Κατά τον ίδιο, επιστημονικά μπορούν να συγκροτηθούν, π.χ., και η Ιατρική και η Βιολογία, περιέχοντας νόμους για αιτιακές κανονικότητες, αν και όχι μαθηματικά διατυπώσιμους.[338]

Ο Λότσε διατυπώνει και την άποψη ότι μπορούμε να έχουμε επιστημονική γνώση και για τα νοητικά φαινόμενα. Ασφαλώς ο Καντ είχε δίκιο να ισχυρίζεται πως είναι αδύνατο να έχουμε γνώση της όλης συνείδησης ως *αντικείμενο*, αλλά ο τρόπος με τον οποίο εμείς παρουσιαζόμαστε στους εαυτούς μας καθώς και ο τρόπος με τον οποίο έχουμε εμπειρία άλλων αντικειμένων μας πείθει ότι συνθήκη δυνατότητας για όλα αυτά είναι η *ενότητα* της συνείδησης (η ενότητα της υπερβατολογικής συγκατάληψης).[339] Τα νοητικά φαινόμενα, λοιπόν, χαρακτηρίζονται από το ότι αποτελούν μια ενότητα. Αλλιώς διατυπωμένο, η συνείδησή μας είναι οργανωμένη *έτσι ώστε* —(τελολογία)— να έχουμε μια εμπειρία που μας παρουσιάζει την πραγματικότητα ως *εύτακτη ολότητα* (κόσμο).

## Η ενότητα της λογοδικά συγκροτημένης εμπειρίας μας

Ο Λότσε ισχυρίζεται πως τούτη η τελολογική οργάνωση της συνείδησής μας φαίνεται από το πώς είναι οργανωμένη η λογοδικής (diskursiv) υφής εμπειρία μας. Όταν λέμε ότι έχουμε εμπειρία κάποιου πράγματος εννοούμε ότι στην αισθητικότητά μας δίδεται κάποιο ακατέργαστο υλικό[340] (το αισθητηριακό πολλαπλό), που η σκέψη μας το παραλαμβάνει και το επεξεργάζεται συνθέτοντάς το σύμφωνα με τους κανόνες της Λογικής (οι οποίοι αντανακλώνται στους γραμματικούς κανόνες των φυσικών γλωσσών). Με αυτή την έννοια, συμβαίνει να έχουμε εμπειρία κάποιου ενιαία και εύτακτα οργανωμένου πράγματος, επειδή η συνείδηση προβάλλει πάνω στο ακατέργαστο αισθητηριακό υλικό κάποια *σημαντικότητα* ή *σημασία*. Με άλλα λόγια, καθετί αναγνωρίζεται ή γιγνώσκεται ως αυτό που είναι, μόνο επειδή εντάσσεται μέσα σε αυτό το πλαίσιο σημαντικότητας ή σημασίας που η συνείδησή μας πρόβαλε.[341]

---

337 Werkmeister 1970, 16.

338 *Βλέπε σχετικά* Sullivan 2010, §3· Schnädelbach 1984, 171-2.

339 Βλέπε *Microcosmus* I, 152, 157, 163 .

340 Βλέπε *Microcosmus*, I, 622.

341 Βλέπε Sullivan 2010, §5. Φυσικά το ζήτημα που τίθεται σε αυτές τις περιπτώσεις είναι: και πού βρέθηκαν αυτά τα περιεχόμενα που η σκέψη τα χειρίζεται έτσι; Η προ-γλωσσική εμπειρία των όντων και του κόσμου στον Χούσερλ δίνει μια απάντηση. Ο Πήρσον (Pierson) μας προσφέρει μια ελαφρώς διαφορετική προσέγγιση. Παραθέτει την παρατήρηση του Λότσε ότι «περιοριζόμαστε από την εγγενή αξία των πραγμάτων» (*Microcosmus*, 1894, I, 695), από την οποία συμπεραίνει ότι ο «Lotze is confident not only that everything or event can be really apprehended as being objectively distinct from the knower, but also that values in a like manner can present themselves to a subject as objective. Values constrain us because they are inherent in things. The experience of values is not merely a subjective response to otherwise objective phenomena» (Pierson 1988, 116-7). Φαίνεται πως ο Λότσε εννοεί ότι τα πράγματα έχουν αξιακές ποιότητες που τις συναισθανόμαστε, όπως έχουν αισθητηριακές ποιότητες που τις αισθανόμαστε. Για τον ίδιο, ίσως ο Θεός να τους προσέδωσε αυτές τις αξιακές ποιότητες και από εμάς εξαρτάται το αν θα ανταποκριθούμε ελεύθερα σε αυτές με τον προσήκοντα τρόπο, δηλαδή με τον τρόπο που προέβλεψε ο Θεός. Βλ., π.χ., *Microcosmus*, 682κ.εε. Ο Λότσε σίγουρα αντιτίθεται στον εγελιανό ιστορικό ντετερμινισμό και υποστήριξε μια φιλοσοφία της ιστορίας και της πράξης σύμφωνα με την οποία ο Θεός αφήνει ανοικτές τις δυνατότητες για αξιολογήσεις όντων και καταστάσεων ελεύθερα επιλεγμένες από εμάς. Και αυτό που θέτει σε κίνηση την ιστορία και την γράφει είναι σίγουρα η πεπερασμένη οπτική μας, όταν κάθε φορά υιοθετούμε μια στάση, προβαίνουμε σε μια εκτίμηση, και πράττουμε. Η αισιοδοξία του Λότσε συνίσταται σε κάτι διαφορετικό από τον εγελιανό ντετερμινισμό και, πιο συγκεκριμένα, στο ότι ελπίζει πως κάποια στιγμή στο μέλλον θα ανακαλύψουμε την αξιολόγηση εκείνη του καθετί, η οποία θα συμπίπτει με αυτήν του Θεού. Βλ., π.χ., Pierson 1988, 119. Όσο για τον τρόπο με τον οποίο οι αξίες διαποτίζουν όλα τα όντα προσδίδοντάς τους τη σημασία ή σημαντικότητα που εκάστοτε έχουν, ο Λότσε μας δίνει την αναλογία μεταξύ αξιών και προσωπικότητας και μεταξύ αξιών και μελωδιών. «Just as the various parts of my body are 'my' hands, feet, etc., so *value is really in all the unique parts of reality, guiding, directing, and animating, and thus comprising a unity*. […] Just as every melody is

Να πως το θέτει ο ίδιος ο Λότσε ήδη στο στοιχειώδες γνωσιακό επίπεδο της ονοματοδοσίας (της απλής εννοιολόγησης).

> Ο ήχος του ονόματος φαίνεται να […] φέρνει το φως που υποδηλώνεται όταν δείχνουμε τη συγκεκριμένη θέση που ανήκει σε ένα αντικείμενο εντός μιας σειράς [άλλων αντικειμένων] ή εντός μιας σφαίρας [άλλων πραγμάτων] υπό μια ευρύτερη έννοια. Οι νεαροί βοτανολόγοι αγαλλιάζουν μαθαίνοντας τα λατινικά ονόματα των λουλουδιών στα κράσπεδα των οδών και συνεχίζουν ευχαριστημένοι το δρόμο τους για να ταραχτούν κάποια στιγμή για λίγο από ένα βουνό που — περίεργο να το λέμε— δεν έχει κανένα όνομα και, κανονικά μιλώντας, δεν έχει κανένα δικαίωμα να βρίσκεται εκεί. Τι, άραγε, τους λείπει στη μία περίπτωση; Τι, στην πραγματικότητα, αποκτούν στην άλλη; Δεν μπορώ να δω σε αυτή τη συνήθεια κάτι τόσο ασήμαντο όσο ενδεχομένως φαίνεται σε μια πρώτη ματιά — όχι· βλέπω σε αυτό το αντίστοιχο ή τη συνέχεια του γνήσια ανθρώπινου τρόπου [γνωσιακής] σύλληψης [ή εννοιολόγησης], τον οποίο εξέτασα πριν όταν ανέλυα την ικανότητα της αντίληψης. Δεν ικανοποιούμαστε με την αντίληψη ενός αντικειμένου [ως άθροισμα των ιδιοτήτων της υπόστασής του]· *η ύπαρξή του γίνεται νόμιμη μόνο όταν αυτό αποτελέσει μέρος ενός τακτικού συστήματος πραγμάτων που έχει τη δική του σημαντικότητα* [ή σημασία] ξέχωρα από τη δική μας αντίληψη. Τώρα, *αν συμβεί να μην μπορούμε κάποια στιγμή να εξακριβώσουμε τη θέση ενός προϊόντος της φύσης μέσα στο σύμπαν*, τότε το όνομά του, εν πάση περιπτώσει, *κατευνάζει την ανησυχία μας*· καθιστά τουλάχιστον εναργές το ότι η προσοχή πολλών άλλων έχει ήδη στραφεί στο αντικείμενο που εμείς τώρα βλέπουμε· μας διαβεβαιώνει ότι ο γενικός νους έχει τουλάχιστον εμπλακεί στο *να αποδώσει σε τούτο το αντικείμενο την ειδική θέση του μέσα σε ένα ευρύτερο όλον*. (*Microcosmus*, I. 627-8 · οι εμφάσεις προστέθηκαν)

Για τον Λότσε, δηλαδή, η γνώση μας ή η εμπειρία μας για ένα πράγμα δεν εξαντλείται με την υπαγωγή του κάτω από μια έννοια (την έννοιά του), αλλά απαιτεί και μια διασύνδεση που το εντάσσει ως μέρος σε μια ευρύτερη ολότητα. Και τούτο, μοιάζει να θέλει να πει, σημαίνει ότι η ανθρώπινη εμπειρία δεν μας παρουσιάζει ποτέ πρώτα έναν απλώς εννοιολογικά εγνωσμένο κόσμο πάνω στα όντα και στα συμβάντα του οποίου δοκιμάζει μόνο εκ των υστέρων να προβάλλει ένα δίκτυο σημαντικότητας του τύπου της σκοπιμότητας. Εδώ, λοιπόν, φαίνεται πως ο Λότσε θέλει να διαφοροποιηθεί από τον Καντ. Είναι εξαρχής ο ανθρώπινος νους που κατανοεί τα όντα και τα συμβάντα του κόσμου, προβάλλοντάς τους σημαντικότητα, και όχι δευτερευόντως και για πρακτικούς λόγους η καντιανή αναστοχαστική κριτική δύναμη.[342] Και μάλιστα, φαίνεται να θέλει να πει ο Λότσε, ο πρακτικός άνθρωπος μέσα στον κόσμο δεν καλείται να πράξει καλά με την έννοια της σκέτης μηχανικής, εκ καθήκοντος, υπακοής στην κατηγορική προσταγή (καντιανό ηθικό νόμο). Το καλώς πράττειν πρέπει να έχει ένα κατανοητό περιεχόμενο, κάποιο *περιεχομενικό* νόημα, όχι απλώς αυτό της σκέτης λογικής συμφωνίας προς την έλλογη ουσία του ανθρώπου. (Φαίνεται εδώ πως ο Σέλερ, μαθητής του Όικεν [Rudolf Eucken], ο οποίος υπήρξε μαθητής του Λότσε, μπορεί να βρήκε το γόνιμο έδαφος μέσα στο οποίο στήριξε τις μελλοντικές του εμπνεύσεις.)

## Το ζήτημα της κριτικότητας στις συνειδησιακές προβολές σημασίας

Το ερώτημα που τίθεται μετά από όσα ειπώθηκαν, βέβαια, είναι το εξής. Αν καθετί αναγνωρίζεται ως αυτό που είναι χάρη στη συνειδησιακή προβολή μιας σημασίας πάνω σε κάποιο αισθητηριακό ακατέργαστο υλικό, *μπορεί αυτή η ση-*

---

perfectly individual, yet follows a certain standard of aesthetic consecutiveness, so for Lotze all value-essences in things are really unique both in character and function, while at the same time following (by virtue of being) absolute teleological standards» (Pierson 1988, 121-2· οι εμφάσεις προστέθηκαν). Τελικά, ο Λότσε παρουσιάζει και την αξία ως «the living, personal, loving presence of the highest Being, God, guiding but not imposing, directing but not coercing, all of the really unique parts of reality as they develop, and are freely developed by human value-formers, toward their ultimate telos in Him» (Pierson 1988, 122).

342 «[Lotze's] constant endeavour is to state and restate with unwearied energy that the mechanical part of nature is not the whole of it, that above and below and beyond and all through the mechanism there is the ideal, the poetic, the artistic, the ethical. He is ever telling his readers that all above and beneath and around the bit of nature which we can weigh and measure, which we can dissect and fit into our formulas, there is a region which is for us the realm of wonder. In ourselves, besides those series of sensations and trains of associated and blended ideas which come and go according to laws which can be measured and explained, there are flashes of inspiration which we can never bind nor limit, there is the ideal in its varying forms which will not submit itself to empirical psychological laws, there are depths and inner recesses of our being, the mysterious springs of hope and fear and faith, which can be fathomed by no sense plummet line however lengthened out by an association principle. In the universe about us, if we are to think it intelligibly, there is more than the complex mechanism of physical law. There is in it what renders art and poetry and science, as opposed to sciences, possible-and we must take that into account» (Lindsay 1876, 367). «[H]e goes on to show that when we are impressed with the reality of -the beautiful, the good and the holy, when we come to think that these are the only realities and that everything else are appearances only, we become angry with the dull facts of life and in a kind of poetic despair we cling to the mythological idea that "*das Werthvolle allein das wahrhaft Seiende sei*." We be-soul things, he says, with our own ideas of what ought to be, we idealize dull facts, and cast a glamour of enthusiasm about the commonplace which surrounds us» (όπ.π., 370).

*μασία να είναι εντελώς αυθαίρετη, ή υπάρχουν κάποιοι περιορισμοί για το ποιες σημασίες μπορούν να προβληθούν πού*;[343] Και, αν τα ονόματά μας και οι άλλες γλωσσικές αποφάνσεις μας αναφέρονται σε όντα υπαρκτά μέσα στη σφαίρα της εμπειρικής πραγματικότητας, τα ίδια τα ονόματα, ή, μάλλον, *οι σημασίες που προβάλλονται* με αυτά, *πού ακριβώς βρίσκονται*; Μήπως σε κάποιον πλατωνικό κόσμο ιδεών; Ο Λότσε αντιλήφθηκε και τα δύο αυτά προβλήματα ως ένα και προσπάθησε να τα αντιμετωπίσει ενιαία μέσα στο σύστημα της Μεταφυσικής την οποία οικοδόμησε. Στοιχεία αυτής θα εξετάσουμε στη συνέχεια.

## Καμία απόλυτη οντοθεσία· μόνο σχεσιακές και πλαισιακές

Κατ' αρχάς, όπως διαφάνηκε ήδη, ο Λότσε αρνήθηκε την καντιανή εικόνα μιας φαινόμενης φύσης που είναι δυνατό να υφίσταται ως μια χωριστή σφαίρα πραγματικότητας, της οποίας το «είναι» καλύπτεται από την ιδέα του Καντ περί *απόλυτης οντοθεσίας* (Setzung), σύμφωνα με το νόημα της κατηγορίας της πραγματικότητας (Wirklichkeit): *κάτι εν αδιαφορία ιστάμενο εκεί έναντί μας ως ανεξάρτητη οντική νησίδα*. Για τον Λότσε, τίποτα δεν μπορεί να είναι (να τεθεί) με αυτόν τον τρόπο. Τουναντίον, καθετί για να μπορεί να είναι, πρέπει εξαρχής να έχει τεθεί από μια συνείδηση όχι με τον τρόπο της απόλυτης οντοθεσίας, αλλά *με τον τρόπο του σχετισμού του με άλλα όντα εντός ενός πλαισίου*. Κάθε οντοθεσία μπορεί να είναι μόνο σχεσιακή.[344] Γενικότερα ιδωμένο, καθετί μπορεί να οντοτίθεται και να είναι μόνο μέσα στο πλαίσιο ενός ευρύτερου *κόσμου*.

Μέσα στη σφαίρα της εμπειρίας μας, μπορεί όντως να διαπιστώνουμε νομολογικές κανονικότητες στην εκδήλωση και στην εξέλιξη των φαινομένων στα οποία μετέχουν φυσικά σώματα. Ωστόσο, αυτό δεν είναι παρά το *αφηρημένο* περιεχόμενο μιας *φυσικής* πραγματικότητας. Δεν αρκεί αυτή ως περιβάλλον μέσα στο οποίο θα μπορούσε να τεθεί η *ανθρώπινη* δράση. Για να συμβεί αυτό, δηλαδή για να εμπλουτιστεί η φυσική πραγματικότητα, έτσι ώστε να καταστεί ο εύτακτος κόσμος, εντός του οποίου θα λαμβάνει χώρα και θα αναπτύσσεται η ανθρώπινη δράση, πρέπει τα φυσικά γεγονότα να είναι εξαρχής ενταγμένα σε ένα «σύστημα *σημασιών*». Μέσα σε έναν έτσι *σημασιοδοτημένο* κόσμο διαθέτει και η ανθρώπινη ύπαρξη εν όλω το *νόημά* της.[345]

## Το πλαίσιο του όλου κόσμου έχει τεθεί από τον Θεό

Ωστόσο, η ολότητα του κόσμου, όπου μέσα μόνο μπορεί τελικά καθετί να είναι, είναι αδύνατο να έχει τεθεί (είτε ως πραγματικότητα, όπως ήθελε ο Χέγκελ, είτε ως ως-εάν πραγματικότητα, όπως ήθελε ο Καντ) από την προοπτική της ανθρώπινης συνείδησης (είτε ως "όργανο" του απόλυτου λόγου στον Χέγκελ, είτε ως αναστοχαστική κριτική δύναμη στον Καντ). Τούτη η ολότητα μπορεί να έχει τεθεί μόνο από την απόλυτη προοπτική της συνείδησης του ίδιου του Θεού. Οι υποκειμενικές κοσμοθεάσεις μας είναι δυνατές μόνο υπό τούτη την προϋπόθεση. Ζούμε, βέβαια, ως αυτόνομα πρόσωπα (και όχι ως σκέτα «εγώ»), αλλά μόνο ο Θεός είναι το απόλυτα αυτόνομο παν-περιεκτικό πρόσωπο.

## Παρέκβαση. Ο χαρακτήρας της θέσης του Λότσε

Όπως είδαμε, ο Λότσε ισχυρίζεται πως η —από πλευράς μας— ανεπισκόπιστη ενιαία ολότητα της πραγματικότητας, δηλαδή ο *κόσμος*, δεν μπορεί παρά να πρέπει να θεωρηθεί ότι είναι, ως πραγματικότητα, το αποτέλεσμα συγκρότησης ενός θεϊκού νου. Ωστόσο, στον Λότσε, η συμπλήρωση του φυσικού όντος με το απαιτούμενο νόημα για τον άνθρωπο δεν γίνεται, όπως στον Καντ, με προσφυγή στην αναστοχαστική κριτική δύναμη που θέτει τη σκοπιμότητα του κόσμου ως ρυθμιστική αρχή και του Θεού ως αίτημα του λόγου, ως αναγκαίο όρο για την πράξη, αλλά ευθέως με τις αξίες ως αναγκαίες *πληρωτικές νοηματοδοτήσεις* της φυσικής πραγματικότητας, η οποία βιώνεται ως ελλειμματική από εμάς που η φύση της κατανόησής μας και των απαιτήσεών της είναι αυτή που είναι (ζητά, για να κατανοείται κάτι, να πρέπει να τίθεται ταιριαστά ως μέρος μέσα σε ένα ευρύτερο πλαίσιο ολότητας). Η φιλοσοφία που ερευνά αυτές τις αξίες συνιστά μια «ανταπόκριση στις απαιτήσεις και στην κατάσταση της άμεσης νοητικής ζωής μας»· απαιτήσεις ενύπαρκτες στον νου , οι οποίες αφορούν το όλο πεδίο της ανθρώπινης εμπειρίας και βλέψεων και κρίνουν το περιεχόμενο της αισθητηριακής αντίληψής μας ανεπαρκές. Επιτελεί δε το έργο της ως μια «καθολική επιστήμη» που ερευνά «τη σχέση του μη-δεδομένου [διάβαζε: του ζητούμενου νοήματος ή της ζητούμενης αξίας] με το δεδομένο [το φυσικό ον της εμπειρίας], μέσω της οποίας [το πρώτο] γίνεται το αναγκαίο συμπλήρωμα για το δεύτερο». «Καθένας που μιλά για το αληθώς υπάρχον επιθυμεί να γνωρίζει [και] τι σε αυτό είναι *αξιόλογο* καθ' εαυτό και δι' εαυτό· όχι τι είναι [απλώς] *αδιάφορο*».

Σε αντίθεση, ο Χέγκελ και ο ύστερος Σέλινγκ ταύτιζαν το αληθώς υπάρχον με το λογικά αναγκαίο ή με το από καταβολής ελεύθερο. Έτσι, ενώ και ο Λότσε, όπως και ο Χέγκελ, βεβαιώνει την ενότητα Λογικής και Μεταφυσικής (η Λογική είναι το όργανο της Μεταφυσικής), υποστηρίζει ότι η Μεταφυσική είναι *μορφική* μάθηση που αδυνατεί να

343 Πληροφορίες για αυτό υπάρχουν και στο Schnädelbach 1984, 175κ.εε.

344 Βλέπε Sullivan 2010, §6.

345 Werkmeister 1970, 17. Την προβληματική αυτή περί της ανάγκης ενός νοήματος το οποίο προβαλλόμενο στην αισθητή φύση θα καθιστά δυνατή τη διατύπωση του ερωτήματος περί του πρακτέου από τον άνθρωπο, περί της ορθότητας της διάθεση του βίου του ανθρώπου μέσα στην πραγματικότητα, ο Λότσε την υιοθετεί από τον Φίχτε. Βλέπε και Schnädelbach 1984, 170-1.

ανασυγκροτήσει αφ' εαυτής το *πλήρες* περιεχόμενο του κόσμου. Χρειάζεται έτσι μια χωριστή προσθήκη, ένα επιπλέον συμπλήρωμα με τη θεματική των αξιών.[346]

## Εμείς, ως ελεύθερα πρόσωπα, μπορούμε να αξιολογούμε

Οπωσδήποτε, όμως, ως πρόσωπα έχουμε ένα σχετισμό με και μια εμπειρία της πραγματικότητας εντελώς διαφορετική από αυτή που μπορεί να έχουν τα μη εμπρόσωπα όντα. Μόνο η εξ αφαιρέσεως ματιά, στην οποία αναφερθήκαμε λίγο πριν, μπορεί να ανταποκρίνεται στην εικόνα περί πραγματικότητας που μας δίνουν οι φυσικές επιστήμες. Το ότι εμείς είμαστε ελεύθερα και αυτόνομα πρόσωπα, όμως, σημαίνει τελικά ότι μπορούμε να *υιοθετούμε στάσεις έναντι του πραγματικού*, σημαίνει, όπως θα δούμε, ότι μπορούμε να *αποδίδουμε σημασίες*· να "επενδύουμε" με σημασία.

Ας δούμε, όμως, πώς τίθεται η ανάγκη των αξιών και πώς, στην πορεία, απαντώνται τα ζητήματα της κριτικότητας των αξιολογήσεων.

## Το περιεχόμενο των σημασιών που δίνει νόημα στα γεγονότα αφορά σκοπούς

Αλλά ποιο θα είναι το περιεχόμενο αυτών των σημασιών; Προφανώς δεν μπορεί να είναι οι νόμοι της Φυσικής, οι οποίοι περιγράφουν απλώς γεγονότα. Κάποιο άλλο περιεχόμενο θα πρέπει να έχουν.

Ο Λότσε προτείνει ότι το περιεχόμενο των εν λόγω σημασιών θα πρέπει να είναι τέτοιο που να δίνει ένα *νόημα* στα γεγονότα. Και, πιο συγκεκριμένα, το νόημα αυτό πρέπει να είναι κάποιος *σκοπός* (Zweck, purpose). Ο *όλος* κόσμος, μέσα στον οποίο γεγονότα και ανθρώπινη ύπαρξη και πράξη συμπλέκονται σε μια εύτακτη ολότητα, πρέπει να διέπεται από τον προσανατολισμό ενός σκοπού. Αυτή η ένσκοπη (zweckmäßig, purposive) οργάνωση του καθετί που διαδραματίζεται μέσα στον κόσμο θα δικαιολογεί ακόμα και τη νομοτέλεια της απλώς φυσικής πραγματικότητας.[347]

## Όταν αναρωτιόμαστε για το νόημα κάποιου πράγματος ζητάμε τον σκοπό για τον οποίο αυτό είναι ή γίνεται (το «προς τι;» του)

Η βάση τούτης της ιδέας, διατείνεται ο Λότσε, δεν πρέπει να μας είναι ξένη. Όταν συμβαίνει κάτι και θέλουμε να κατανοήσουμε τη σημασία κάποιου πράγματος ή γεγονότος, δηλαδή όταν θέλουμε να κατανοήσουμε τι είναι αυτό ή το γιατί γίνεται κάτι, δηλαδή πώς συνδέεται με άλλα γεγονότα και με την πρακτική ύπαρξή μας, ρωτάμε «*γιατί* αυτό το πράγμα *είναι* (και γιατί είναι *όπως* είναι);» ή «*γιατί συνέβη* αυτό;». Και με τούτο εννοούμε «ποιος είναι ο *λόγος* για τον οποίο συνέβη;». Αυτό σημαίνει ότι ζητάμε μια σημασιοδότηση του όντος ή του γεγονότος, ότι αναζητούμε το νόημά του. Η απάντηση δε που αναμένουμε είναι η υπόδειξη του *τελικού λόγου*, δηλαδή του τέλους ή σκοπού για τον οποίο το ον είναι και το γεγονός συνέβη. Ο Λότσε κατανοεί εδώ τη σκοπιμότητα με όρους αριστοτελικού *τελικού αιτίου*. Γενικά, λοιπόν, μέσα σε ένα κόσμο με νόημα καθετί πρέπει να μπορεί να μας παρουσιάζεται ως κρίκος μέσα σε ένα ευρύτερο (όχι ένα στενό υποκειμενικό) πλαίσιο σκοπιμότητας.[348] Μια τρέχουσα φάση της πραγματικότητας μέσα στο γίγνεσθαί της εκλαμβάνεται ως εάν να έχει κάποιο λόγο (Grund), αυτό *για το οποίο* γίνεται, αυτό στο οποίο αποσκοπεί να καταλήξει. Ο λόγος, δηλαδή, ή ο σκοπός μιας τρέχουσας φάσης της διαμορφούμενης πραγματικότητας είναι ένα τελικό «προς τι;» ή *«χάριν του οποίου»* (worüber).

## Η όλη τούτη σημασιοδοτημένη εμπειρία του πραγματικού συμβαίνει ως "συνάντηση"

Όλο τούτο, βέβαια, όπως ήδη παρατηρήθηκε, συμβαίνει στη βάση της *γνωσιακής* σχέσης του υποκειμένου με την πραγματικότητα. Η πραγματικότητα μας δίδεται, κατ' αρχάς στις γνωστές αισθήσεις και στα αισθήματα ηδονής και πόνου.[349]

---

346 Βλέπε τα σχετικά παραθέματα στο Schnädelbach [1984], 172-4.

347 «Having rejected the ideas both of Hegel and Herbart, Lotze thinks that the leading thought of purpose is the idea which will effect the reconciliation he has at heart. This idea is not one-sided, and the reconciliation it effects is not therefore a destruction of one side or both. It implies reciprocity, and the reciprocity of dissimilars. The ideal is the purpose for which the mechanical exists, and this thought of purpose gives the solution of the problem. The two sides are required the one for the other, and thus Lotze's main idea is teleological. We explain the mechanism of the universe when we can show its worth, its power to reveal the ideal. The inner world of the good, the beautiful and the holy is the key to this outer world of forms. The one is to be explained by the other. […] All this outward mechanism, which is the whole of science, has itself to be explained by something beyond itself, by the purpose which is in it. For things exist for a purpose, and this purpose is the sole reason why they exist at all» (Lindsay 1876, 373-4).

348 *Metaphysik* 1841, 117-8. Werkmeister 1970, 17.

349 Σε τούτη την κατεύθυνση που παίρνει ο Λότσε πρέπει να εδράζεται ένα μεγάλο μέρος της διαφωνίας του με την προοπτική του Καντ. Αυτό μπορεί να το εντοπίσει κανείς, π.χ., στην § 7 του κεφ. V του βιβλίου IX του *Μικρόκοσμου*. Ο Καντ επιχειρεί να απαλλάξει την ηθική αξιολογία από κάθε ουσιαστική αναφορά στη σφαίρα των αισθημάτων και κινείται στην αναζήτηση της ύπατης αξίας (Θεός, κοσμικός σκοπός) με όρους μιας διανοητικής άσκησης (αναστοχαστική κριτική δύναμη). Ο Λότσε, από την άλλη, στρέφεται ακριβώς *προς* αυτή τη σφαίρα προκειμένου να επιχειρήσει να συγκροτήσει μια αντικειμενική αξιολογία. Το εγχείρημά

Ενώ σε ένα επόμενο επίπεδο η πραγματικότητα μας δίδεται συγκεκριμένα ως σημασιοδοτημένη. Η όλη αυτή διεργασία, ωστόσο, παρατηρεί ο Λότσε, δεν σημαίνει ούτε ότι η εμφανιζόμενη πραγματικότητα είναι μια πραγματικότητα καθ' εαυτήν ούτε ότι το υποκείμενο προβάλλει αυθαίρετα τις κατηγορίες του πάνω στα δεδομένα του. Αυτό που συμβαίνει είναι μάλλον ένα συμβάν *συνάντησης* της πραγματικότητας καθ' εαυτήν και των κατηγοριών του υποκειμένου στο επίπεδο των φαινομένων.[350]

### Αυτή η συνάντηση προκαθορίζεται από ιστορική προοδευτικότητα

Μάλιστα, στη *Μεταφυσική* του 1841 (στο πλαίσιο της οποίας κινούμαστε σε τούτες τις γραμμές), ο Λότσε το πάει ακόμα μακρύτερα, ισχυριζόμενος ότι υπάρχει ένας *προκαθορισμός* που προβλέπει ότι η πραγματικότητα καθ' εαυτήν θα γίνει ολικά καταληπτή κάποια στιγμή. Έτσι, το όλο αποτέλεσμα αυτού του προκαθορισμού της πραγματικότητας καθ' εαυτήν γενικά είναι το ότι αυτή ενέχει τους όρους της διεργασίας που κάνει να διαμορφώνεται μια κατάσταση, στην οποία ένα υποκείμενο έχει την εμπειρία όντων και γεγονότων.[351] Σε πρώτη προσέγγιση, λοιπόν, διαπιστώνεται πως ο Λότσε συμφωνεί εν πολλοίς με τον Χέγκελ.[352]

### Η προοδευτική συνάντησή μας με το πραγματικό δεν συμβαίνει απλώς για να κατανοήσουμε το πραγματικό σε λογικές έννοιες

Ο Λότσε, όμως, ενδιαφέρεται να υπερβεί τον Χέγκελ. Η πραγματικότητα καθ' εαυτήν είναι, εμφανίζεται, και καθίσταται γνωστή, *όχι απλώς για να γίνει καταληπτή σε λογικές έννοιες*, αλλά εξαιτίας μιας αναγκαιότητας, μιας εσώτερης αλήθειας που τη διέπει. Ενώ για τον Χέγκελ «η λογική ιδέα είναι ο απόλυτα αξιόλογος, ο μεγαλειώδης [στόχος] χάριν του οποίου ο όλος άγνωστος μηχανισμός του Είναι υπάρχει σε τελευταία ανάλυση», για τον Λότσε τούτη η ιδέα, δηλαδή το να θεωρεί κανείς πως ο έσχατος λόγος, για τον οποίο *είναι* το καθετί που όφειλε να είναι, είναι το να συλληφθεί σε μια λογική έννοια, συνιστά *πλήρη αποστέρηση της πραγματικότητας από κάθε αξία*.[353]

### Στην έννοια γνωρίζουμε το ον, αλλά η συνάντησή μας με αυτό συμβαίνει επειδή τούτο είναι και καλό

---

του θα εμπνεύσει, κατά τα φαινόμενα τον Σέλερ στο δικό του αντίστοιχο εγχείρημα.

350 «The old opposition between the sense-world and the supersensible ought to cease, Lotze thinks, and the great problem of his *Mikrokosmos*, as he states it in the preface, is to show "that the strife between the two is an unnecessary misery which we bring upon ourselves by stopping short in our researches"» (Lindsay 1876, 369).

351 Βλέπε Werkmeister 1970, 17-8. «There is an ideal meaning in nature, according to Lotze, which can never be discovered by mechanical explanations. This ideal meaning was expressed in the youth of the world by what we now call mythology, when men thought that all nature was alive. In earlier philosophy it appeared in theories of final causes and adaptability of means to ends in creation. Now it exists in poetry and art, and whatever be the advances made in science it is not likely to die. The roots of the Ideal are to be found in those universal laws which exist within us, and which altogether apart from a gradual experience we find ourselves compelled to accept, such laws as those of mathematics for example. They are also to be found in the faith which we all have in the ideas of the good, the beautiful and the holy. They are to be found in the intimations which come to us of an Infinite and an Eternal. All these things are as really in man as memories and perceptions, and they must be taken into consideration by the true philosopher. Thus there is set over against each other, but not in irreconcilable opposition, two sides of nature and man, and these two sides when reconciled give us a system of philosophy» (Lindsay 1876, 372-3).

352 «Every thing, every fact, has its own peculiar and necessary place in the whole world of things because it manifests or brings to actual birth and being an idea. The ideal is the purpose in the real, and the mechanism of the universe is what brings the ideal to light. The mechanism in nature is what sustains and displays the idea in process of evolution» (Lindsay 1876, 374).

353 *Metaphysik* 1841, 318-20. Βλέπε Werkmeister 1970, 18. Και τούτο μολονότι ο προσανατολισμός του Χέγκελ ήταν ρητά υπέρ μιας αναβίωσης της μεσαιωνικής [και λαϊμπνιτιανής] οντολογίας, στην οποία το ον ταυτιζόταν με το καλό (αγαθό). Με μια έννοια, ο Χέγκελ ιστορικοποιεί τον Λάιμπνιτς. Ήδη πριν από τον Λότσε, πάντως, οι Φρίες (Fries) και Χέρμπαρτ (Herbart) είχαν εμφατικά αντιτεθεί σε αυτή την οπτική και είχαν ταχθεί αναφανδόν υπέρ της οπτικής του Καντ, ότι τα προβλήματα του όντος και του αγαθού πρέπει να τυγχάνουν χωριστής εξέτασης. Βλέπε σχετικά Schnädelbach 1984, 162. Ο Λότσε, όμως, διαφοροποιείται και από τους δύο τελευταίους και χαράσσει τον δικό του δρόμο για τη σύνδεση όντος και αγαθού. «Lotze rejects with emphasis both the Hegelian and the Herbartian theories. The thought of Causality which is Herbart's key to the mystery will not do, Lotze thinks, for causality does not preserve the ideal, or at least it does not preserve the distinction and yet keep the connection between the ideal and the mechanical which the solution of the problem demands. Nor does Hegel's Idealism please him better. To say, as Hegel according to Lotze does, that natural objects exist in order to take their places in a classification, and to give an embodiment in phenomena to the logical gradations of Universal, Particular and Singular; to say that the life and motion and mutual action and reaction among natural objects go on in order to celebrate the mysteries of Difference and Opposition, of Polarity and Unity; to say that the whole course of nature was appointed in order to carry on a rhythmic motion in whose pulsations Affirmation, Negation and Reciprocal Limitation perpetually relieve each other is no explanation, Lotze thinks, nor does it show even a due appreciation of the problem to be solved» (Lindsay 1876, 373).

Όντως, το εννοιολογικά γιγνωσκόμενο περιεχόμενο του κόσμου είναι αυτό που όφειλε να είναι. Τούτο, όμως, δηλαδή ο «μεταφυσικός μορφικός ορισμός» της πραγματικότητας, καθορίζει απλώς το *πραγματικό περιεχόμενο*· το περιεχόμενο από την άποψη της πραγματικότητας, του *είναι*. Αλλά το είναι, ως μορφικά ορισμένο πραγματικό, δεν πραγματώνεται ως εννοιολογικά γνώσιμο φαινόμενο, παρά μόνο επειδή είναι (χωριστά) και *καλό* (αγαθό). Όπως το θέτει ο Βέρκμαϊστερ,

> «"μόνο το καλό" μπορεί να συνιστά το έσχατο νόημα του "οφείλειν" […]. Μόνο το καλό μπορεί να συνιστά τον απόλυτο σκοπό χάριν του οποίου κάθε τι άλλο υπάρχει, χάριν του οποίου "η ανάπτυξη του [καθ' εαυτό] πραγματικού είναι ό,τι όφειλε να είναι"» (Werkmeister 1970, 19).

Καθετί έχει αξία μόνο καθόσον συνεισφέρει σε αυτή την όλη διεργασία. Η ίδια η ανθρώπινη υποκειμενικότητα έχει την αξία της, μόνο καθόσον τούτη έχει εισαχθεί εντός της κοσμικής διεργασίας πραγμάτωσης του οφειλόμενου *καλού* είναι.[354]

Σε αυτή την κατεύθυνση ολοκληρώνεται η πρώτη φάση της σκέψης του Λότσε, η οποία χαρακτηρίζεται από μια μεταφυσική που θέλει *το πνεύμα να υπερβαίνει τη φύση, συγκροτώντας αξίες μέσα σε έναν κόσμο με κάποιο τρόπο προκαθορισμένο από έναν Θεό δημιουργό*.

## Β. Η ΔΕΥΤΕΡΗ ΦΑΣΗ ΤΗΣ ΣΚΕΨΗΣ ΤΟΥ

Εν τω μεταξύ, ο Λότσε συνειδητοποιεί ότι αυτή η ανάλυση δημιουργεί ένα σοβαρό πρόβλημα που χρήζει αντιμετώπισης. Και αυτό επιχειρεί να κάνει στη δεύτερη περίοδο της σκέψης του, η οποία ξεκινά με την εργασία του «Σχετικά με την έννοια του Ωραίου» (1845). Όπως συμβαίνει σε αυτές τι περιπτώσεις, ενδεχομένως δεν είναι απαραίτητο να προσλάβουμε τη δεύτερη περίοδο ως ριζικό ξεπέρασμα της πρώτης, αλλά μάλλον ως εκλέπτυνση, επέκταση, και εμβάθυνσή της. Θα δούμε πρώτα ποιο είναι το πρόβλημα που θα επιχειρήσει να λύσει στη δεύτερη περίοδο της σκέψης του και μετά θα επανέλθουμε στην εργασία του για το ωραίο.

### Αλλά με ποια έννοια ο άνθρωπος έχει εισαχθεί στη διαδικασία πραγμάτωσης του καλού;

Αν ό,τι συντελείται ως πραγματικότητα στο επίπεδο των φαινομένων δεν είναι παρά το καλό είναι (το καλό ον) ως κάτι ανέκαθεν οφειλόμενο από έναν θεϊκό προγραμματισμό, τότε αφορά αυτό άραγε και όσα *ο άνθρωπος* καθιστά όντα *με τις πράξεις του*; Ισχύει, δηλαδή, συνολικά ένας απαρέγκλιτος ντετερμινισμός (φυσική δημιουργία και ανθρώπινο πράττειν) για καθετί μέσα στην πρόοδο του καθ' εαυτού προς την πραγμάτωσή του στο επίπεδο των φαινομένων; Στον *Μικρόκοσμο*, τόμ. III ($1864^1$, $1869^2$) ο Λότσε τοποθετείται ως εξής.

> Θα ήταν ανυπόφορο, αν κάθε τι που τα πεπερασμένα όντα κάνουν ή υποφέρουν, ελπίζουν ή φοβούνται, επιδιώκουν ή επιχειρούν να αποφύγουν, επιτυγχάνουν ή αποτυγχάνουν να πετύχουν ήταν μόνο μέρος μιας μηχανικής ή μόνο ένα ποίκιλμα που το Θεϊκό Πνεύμα μετέρχεται για να παρουσιάσει στον εαυτό του το δράμα ενός εννοιολογικού ξεδιπλώματος της πραγματικότητας. ($1869^2$, 32)

Αρνείται ρητά, έτσι, ο Λότσε να πιστέψει ότι η κάθε στιγμή της ύπαρξής μας συνιστά απλώς «ένα μεταβατικό σημείο στην ανάπτυξη ενός απρόσωπου Απόλυτου» — ακόμα και με τους όρους της πρώτης διαφοροποίησης του Λότσε από τον Χέγκελ.[355] Αυτό που νοιώθουμε μέσα μας ως υποχρέωση να κάνουμε κάθε φορά, δεν είναι κάτι που ούτως ή άλλως

---

354 «The teleology culminates in the idea of God, and it is called esthetic very much because it is so animated by the poetic and artistic ideas which have such a strong hold over Lotze. His fundamental stand-point is therefore a teleological Idealism which recognizes that the idea of the Good is the sufficient reason for all that exists and happens, and his metaphysic has its roots in Ethics. It ought to be observed, however, that Lotze does not confine the Good to the realm of action. Beauty is good, so is holiness. […] The universe, the actual universe, is therefore made up of the Good and all good things, or, as this comes to be explained, it comprehends the personal spirit of God and the world of personal spirits whom he has created. It is for them that the phenomenal world exists, and that the mechanism of nature has been set in motion. They furnish its explanation and sufficient reason. The universe, the actual universe, is therefore made up of the Good and all good things, or, as this comes to be explained, it comprehends the personal spirit of God and the world of personal spirits whom he has created. It is for them that the phenomenal world exists» (Lindsay 1876, 374-5).

355 Βλέπε Werkmeister 1970, 19. «According to Heidegger, in the midst of the nineteenth century two global errors emerged, only to attain prominence in philosophical practice of that day: naturalism and historicism. The only school that avoided these two was "speculative theism" and it was under their influence that Lotze's breakthrough emerged: the decisive repudiation of naturalism without falling into mere "history of philosophy." This was accomplished by Lotze's revival of the non-sensory while avoiding "the extravagant naturalistic supra-sensoriness of the old metaphysics". In his articulation of a philosophy of value, Lotze "killed two birds with one stone": "a safeguarding of the continuity and connection with German idealism, but simultaneously a critical deflection of speculative idealism". (But this assessment would not stand, for by the Nietzsche lectures […] of 1936–40, Heidegger

ανήκει σε μια ήδη θεϊκά προκαθορισμένη (ντετερμινιστική) διεργασία.

### Ο όλος άνθρωπος (έλλογος αλλά μαζί και θυμικός) τοποθετείται ελεύθερα και αυτόνομα απέναντι στο πραγματικό

Με κάποιο τρόπο, λοιπόν, παρά τον προκαθορισμό της ανάπτυξης (προόδου) για την οποία μιλήσαμε, είμαστε πεισμένοι ότι *η αγάπη, το καθήκον και η θυσία διατηρούν το νόημα υπό τα οποία τα αντιλαμβανόμαστε*. Και είναι *τούτο*, συμπληρώνει ο Λότσε, που κάνει τη φθαρτή, πεπερασμένη *καρδιά* του ανθρώπου «ένα ον ασύγκριτα ευγενέστερο, πλουσιότερο, και υψηλότερο σε σχέση με το [χεγκελιανό] Απόλυτο και την αναπόφευκτη ανάπτυξή του» (1869[2], 41). Δεν μπορούμε, επίσης, να δούμε σε ό,τι γίνεται μέσα στην ανθρώπινη *ιστορία* κάτι άλλο από αυτό που πρέπει να αναγνωρίσουμε ως αποτέλεσμα των σκέψεων, των αισθημάτων, των παθών, και των προσπαθειών συγκεκριμένων ατομικών ανθρώπων.[356] Αν είναι, λοιπόν, να υπάρχει *αξία* μέσα στον κόσμο, τότε δεν μπορεί να υπάρχουν απλώς σκέτα γεγονότα, αλλά με κάποιο τρόπο όλα τα γεγονότα θα πρέπει να μπορούν να *αποκτούν το νόημά τους στο πλαίσιο της ανθρώπινης ύπαρξης*, του μόνου όντος που έχει αξία, με την έννοια ότι αυτό δεν είναι μόνο το ον για το οποίο τα γεγονότα *αληθεύουν* (στην εμπειρία του), αλλά και το ον για το οποίο τα γεγονότα αποκτούν και το όποιο *νόημά* τους. Διότι, το καλό και το κακό, και γενικά κάθε αξία, μόνο στο πλαίσιο της ανθρώπινης ύπαρξης μπορούν να ορίζονται· μόνο έναντι της *αγάπης* και του *μίσους* που αυτή αισθάνεται, της *μακαριότητας* και της *απελπισίας*, της *ελπίδας* και του *φόβου*, κ.λπ., δηλαδή, μόνο έναντι της *πραγματικής ανθρώπινης ζωής* ως πνευματικής ζωής.[357]

### Το πρόβλημα της μοναδικότητας του ανθρώπινου προϊόντος «έργο τέχνης»

Το μεγαλύτερο μέρος της επίδρασης που η σκέψη του Λότσε άσκησε εδράζεται σε τούτη τη δεύτερη φάση της, η οποία χαρακτηρίζεται ως «*ψυχολογική* προσέγγιση των αξιών». Όπως είπαμε, η στροφή προς την ψυχολογική προσέγγιση έγινε με την εργασία του για το ωραίο. Σε εκείνη την εργασία ο Λότσε επιχείρησε να αντιμετωπίσει το γεγονός ότι υπάρχουν αξίες, τις οποίες τις αναγνωρίζουμε σε *μοναδικά* αντικείμενα, όπως τα έργα τέχνης· αξίες τις οποίες δεν φαίνεται πως μπορούμε να τις εννοήσουμε μέσα στο ευρύτερο πλαίσιο της κοσμικών διαστάσεων πραγματικότητας που εκπτύσσει τον εαυτό της κατά τον τρόπο που παρουσιάστηκε μέχρι εδώ. Τα έργα τέχνης συνιστούν μοναδικότητες που μοιάζουν να στέκονται εκεί ξεκομμένα από μια έστω και αξιακά σημασιοδοτημένη αυτο-εκπτυσσόμενη πραγματικότητα. Ωστόσο, και τούτα τα ίδια μας παρουσιάζονται ως αξιακά αποτιμήσιμα όντα. Πώς συμβιβάζονται αυτά τα δύο δεδομένα; Τα έργα τέχνης έχουν την αξία τους μάλλον *αφ' εαυτού τους*, χωρίς καμία ανάγκη αναφοράς σε ένα ευρύτερο δεσμευτικό πλαίσιο αξιακής κλίμακας που κορυφώνεται σε μια «απόλυτη αξία», κ.λπ.[358]

### Πώς, λοιπόν, διαθέτουν τούτα την αξία τους;

Πώς γίνεται, λοιπόν, εδώ η αναγνώριση της αξίας; Προφανώς, το ερώτημα τούτο δεν περιορίζεται μόνο στην αποτίμηση του ωραίου, αλλά επεκτείνεται και αφορά την αποτίμηση της αξίας κάθε μεμονωμένου ανθρώπινου έργου. Η ιδέα του Λότσε είναι ότι αυτό συμβαίνει κατ' αναφοράν προς εμάς που έχουμε την εμπειρία του έργου τέχνης. Βεβαίως, και εδώ η εμπειρία μας δεν είναι απλώς η αισθητηριακή-γνωσιακή, η οποία μας παρουσιάζει ένα φυσικό αντικείμενο ή ένα γεγονός. Το "επιπλέον" που συναρτάται με εμάς ενώπιον της θέας των αξιολογήσιμων αντικειμένων, είναι τα προκαλούμενα αισθήματα της οικογένειας των αισθημάτων ηδονής και λύπης. Με μία έννοια, σε τελευταία ανάλυση, τα αξιολογήσιμα όντα προκαλούν σε εμάς αισθήματα *ηδονής* ή *λύπης (πόνου)*· αισθήματα στα οποία, από την άλλη, "αφομοιώνονται" τα εν λόγω όντα από εμάς. Ωραίο, για παράδειγμα, θεωρείται ένα έργο τέχνης που προκαλεί σε εμάς αισθήματα ηδονής, ευχαρίστησης, κ.λπ. Επεκτείνοντας την ιδέα του, ο Λότσε ισχυρίζεται πλέον πως *κάθε* ον είναι ό,τι είναι μόνο καθόσον αυτό μπορεί να τυγχάνει εμπειρίας από εμάς (με την ολική έννοια που συναντήσαμε ήδη). Γεγονός ή αξία είναι αυτό που είναι καθόσον ανταποκρίνεται σε *δικά μας* βιώματα εμπειρίας.

### Το ότι η αξία συναρτάται με δικά μας αισθήματα ηδονής ή πόνου δεν σημαίνει έναν ψυχολογικό υποκειμενισμό

Στη νέα προσέγγιση, λοιπόν, διαφαίνονται στοιχεία *ψυχολογικού υποκειμενισμού*, τα οποία, ωστόσο, ο Λότσε θέλει να τιθασεύσει, ερευνώντας για *πρόσθετα* κριτήρια που θα καθιστούν δυνατή μια αντικειμενική αξιολόγηση.

---

has come to believe that a reliance on the terminology of value and values was simply the positivist version of the metaphysical (which was supposed to have been thoroughly vanquished» (Sullivan 2014, §8). Σύγκ. με Schnädelbach, 1984, 190 κ.ε.

356 Βλέπε Werkmeister 1970, 20.

357 Βλέπε Werkmeister 1970, 20.

358 Werkmeister 1970, 20.

*Μήπως μπορεί να δειχτεί ότι πάντα οι θετικές αξίες συνδέονται με ηδονή;*

Στην εργασία για το ωραίο, η γενική θέση του είναι ότι αξιολογούμε *θετικά* ό,τι μας προκαλεί ηδονή, ευχαρίστηση, κ.λπ. Με αυτή την έννοια, η ίδια η ηδονή συνιστά κριτήριο για την αναγνώριση θετικών αξιών, όντας μάλιστα και η ίδια μια θετική αξία. Ωστόσο, για να μπορεί η υποκειμενικά βιούμενη ηδονή να επέχει θέση *αντικειμενικού* κριτηρίου, δηλαδή μέτρου, των θετικών αξιών, θα έπρεπε να υπάρχει τρόπος να διασφαλίζεται κάποια *σταθερότητα* ή *αμεταβλητότητα κάτω από ποικιλία μεταβαλλόμενων συνθηκών*. Καταφανώς, όμως, η ηδονή δεν φαίνεται να μπορεί να ανταποκριθεί σε τούτες τις απαιτήσεις, αφού οι μεταβαλλόμενες συνθήκες την επηρεάζουν. Ανάλογα πράγματα δε ισχύουν και για άλλες αξίες, όπως το ευχάριστο και το χρήσιμο. Και εδώ το μέτρο τους φαίνεται να μεταβάλλεται, στην εμπειρία του υποκειμένου, με τη μεταβολή άλλων συνθηκών.

*Μήπως ο νους μας είναι από καταβολής προγραμματισμένος να αναγνωρίζει θετικές και αρνητικές αξίες;*

Ο Λότσε δοκιμάζει, έτσι, να βρει καταφύγιο στις *διανοητικές* και στις *πνευματικές* αξίες. Η αποτίμησή μας για αυτές τις αξίες, θεωρεί, είναι αντικειμενική. Γι' αυτές φαίνεται πως υπάρχει καθολικεύσιμη αντικειμενική αποτίμηση.[359] Πώς θεμελιώνεται αυτή όμως; Μια ιδέα είναι να πούμε ότι ο νους είναι *από μόνος του φτιαγμένος*, έτσι ώστε στα επιτεύγματά του μέσα στην ιστορία (πολιτισμός) να αναγνωρίζει —καθώς αυτά του δίδονται εμπειρικά— τις αξίες στο μέτρο με το οποίο τις αναγνωρίζει. Αυτή την ιδέα περί ενός τέτοιου "μυστικού προορισμού του νου μας", όμως, ο Λότσε δεν τη θεωρεί ως συνάδουσα με την οιονεί *εμπειριστική* προοπτική υπό την οποία ερευνά τις αξίες.

*Τις θετικές αξίες τις αναγνωρίζουμε αντικειμενικά, νοηματοδοτώντας τα πρακτά μας μέσα στο πλαίσιο ενός "κανονικά οφειλόμενου να πραχθεί"*

Μια άλλη ιδέα είναι να πει κανείς ότι αυτό που αξιολογούμε θετικά δεν αναγνωρίζεται ως τέτοιο στην αντιστοιχία του προς μεμονωμένες εμπειρίες μας, αλλά έναντι μιας πρότυπης διάταξης της *ακολουθίας* (Gefüge des Ablaufs) από εμπειρίες μας και επιδιώξεις μας, η οποία κρίνεται με βάση την *όλη* ηθική μας συγκρότηση (φρόνημά μας). Αυτό, βέβαια, σημαίνει τώρα ότι πρέπει να υποθέσουμε ότι στοιχειοθετείται κάτι σαν μια έννοια «κανονικής συνείδησης», η οποία έχει την πρότυπη διαμόρφωση ως απόλυτο μέτρο για κάθε αξιολόγηση. Οι αξίες βιώνονται μεν στα υποκειμενικά αισθήματα ηδονής και πόνου που τα αξιολογούμενα όντα μας προκαλούν, αλλά οι αξιολογήσεις μας είναι αληθείς ή αντικειμενικές μόνο καθόσον *συμφωνούν* με εκείνες στις οποίες θα προέβαινε η «κανονική συνείδηση» στη δική της τοποθέτηση μέσα στον κόσμο.[360]

## Οι αξίες είναι προβολές του ζωντανού πνεύματός μας στην κανονική του συγκρότηση

Με αυτό τον τρόπο επιτυγχάνουμε, βέβαια, μια έννοια *καθολικής* (αντικειμενικής) συνείδησης, αλλά, όπως διαφαίνεται, το αξιακό ον (η αξία του) κατά κάποιο τρόπο ανάγεται και πάλι σε βιώματα μιας υποκειμενικότητας. Η εικόνα που έχουμε είναι ότι η εμφάνιση του αντικειμένου έναντι του υποκειμένου προκαλεί στο δεύτερο μια σύνθετη ανταπόκριση στη σφαίρα των αισθημάτων, έτσι που, τελικά,

> «η θερμότητα των αισθημάτων του ζωντανού πνεύματος του υποκειμένου εξαπλώνεται και καλύπτει θαυμαστά το παγερό φως τού αντικειμένου που προκάλεσε μέσα μας αυτό το βίωμα».[361]

Οι αξίες που το ζωντανό πνεύμα μας προβάλλει πάνω στα φυσικά αντικείμενα κατά κάποιο τρόπο "χρωματίζουν" αυτά τα φυσικά αντικείμενα με τον έναν ή τον άλλο τρόπο. (Αυτή η ιδέα ότι οι αξίες κατά κάποιο τρόπο "χρωματίζουν" το φυσικό πράγμα ως βάθρο ή φορέα της αξίας απαρτίζοντας έτσι το αγαθό, θα στοιχειώσει την προσέγγιση των αξιών τόσο του Χούσερλ όσο και του Σέλερ. Τούτη η προσέγγιση, ωστόσο, δεν οδηγεί μακριά ούτε τη φιλοσοφία ούτε τη Φαινομενολογία ειδικότερα. Το ποια κατεύθυνση πρέπει να ακολουθήσει η φιλοσοφία των αξιών και ειδικά η φαινομενολογική φιλοσοφία των αξιών θα δοκιμάσουμε να το ξεκαθαρίσουμε στο τελευταίο κεφάλαιο).

## Οι αξίες είναι προβαλλόμενα ιδεώδη που έχουν ισχύ

Τις αξίες δεν μπορούμε να τις βρούμε πουθενά αλλού παρά μόνο στις εμπειρίες υποκειμένων. Αλλά σε αυτές οι αξίες δεν συνιστούν απλώς μια παραξενιά της υποκειμενικής συγκρότησης. Τουναντίον, παρατηρεί στην εργασία για το ωραίο, πρέπει να ιδωθούν ως ιδεώδη που το υποκείμενο *προβάλλει* για να νοηματοδοτήσει τα άλλως ασύνδετα στοιχεία της ροής των εμπειριών μας. Οι αξίες πρέπει να συνιστούν το πλαίσιο που ορίζει το τι «οφείλει να είναι» καθετί μέσα στο κοσμικό γίγνεσθαι. Διαπίστωση από την οποία ο Λότσε συνάγει την ιδέα πως οι αξίες δεν φαίνεται να συνιστούν

359 Werkmeister 1970, 21-2.

360 Werkmeister 1970, 22.

361 Βλέπε Werkmeister 1970, 23.

ποιότητες *συγκροτητικές της φύσης* του αντικειμένου· ούτε, όμως, και κάτι σαν αυθύπαρκτα ιδεατά όντα. Ο Λότσε είναι γνωστός για το ότι στις αξίες αναγνώρισε ένα ιδιότυπο οντολογικό καθεστώς: οι αξίες δεν είναι (όπως τα φυσικά όντα) ούτε υπάρχουν σε έναν πλατωνικό κόσμο ιδεών, αλλά *ισχύουν*, διαθέτουν ισχύ (Geltung) έναντι του αξιολογούμενου όντος.

## Η αξία «ωραίο» ισχύει στη συμφωνία ιδέας και οργάνωσης του υλικού στο έργο τέχνης

Ειδικά το ωραίο είναι η αξία που όταν έχουμε εμπειρία του ισχύειν της (μας προκαλεί ηδονή, επειδή) οργανώνει τα στοιχεία της πραγματικότητας, έτσι ώστε να επιτυγχάνεται μια συμφιλίωση της αδρανούς ύλης του έργου τέχνης (αλλά ίσως και των απεικονιζόμενων σε αυτό) με μια *ιδέα που διαπιστώνουμε υλοποιημένη στην ύλη*. (Ο πίνακας όντως κατορθώνει να απεικονίζει την ιδέα που ήθελε να απεικονίσει, αλλά ίσως και τα απεικονιζόμενα στον πίνακα όντως έχει γίνει δυνατό να διασυνδέονται σύμφωνα με την ιδέα στο πλαίσιο της οποίας έπρεπε να διασυνδέονται).[362]

Γενικά, ισχυρίζεται ο Λότσε, κάθε ον αξίας (κάθε αγαθό) «μας παραπέμπει πέρα από τον εαυτό του και προς εκείνη την έσχατη ολότητα εντός της οποίας εμείς βρίσκουμε το εστιακό σημείο για όλες τις πνευματικές δυνάμεις που ενοικούν στα γεγονότα του κόσμου δίνοντάς τους νόημα και κατεύθυνση» (Werkmeister 1970, σ. 23).

Με αυτό το πνεύμα στην τοποθέτησή του είναι εμφανές ότι ακόμα και μετά το 1845 ο Λότσε εξακολουθούσε να συνδέει την ψυχολογικότητα της νέας προσέγγισής του με τη μεταφυσικότητα της παλιότερης. Οι αξιολογήσεις μας συνδέονται μεν με τα υποκειμενικά αισθήματα, αλλά δεν σταματούν να εντάσσονται μέσα στην ευρύτερη οικονομία του *όλου* κόσμου, όπως στα 1841. Να πως το τοποθετεί ο ίδιος ο Λότσε στο «Σχετικά με την Έννοια του Ωραίου».

> Και έτσι, επειδή το πνεύμα [Gemüt] γνωρίζει τον εαυτό του ως μέρος ενός πλήρους-αξίας [wertvollen] κόσμου, μπορεί να αξιώνει η ύπαρξη να υποκλίνεται στις επιθυμίες του και, στην έκπτυξη των πραγμάτων, να αναφαίνεται ως έσχατος στόχος και ως πυρήνας κάθε τι του υψηλού όχι [απλώς] η [μορφική] έννοια μιας κάποιας συμφωνίας [Zusammenstimmung] και εξισορρόπησης [Ausgleichung], αλλά η πλήρης περιεχομένου ευλογία που ανακύπτει από την αρμονία [Einklang] της αναγκαίας κοσμικής τάξης [Weltordnung] με τις αιώνια δικαιολογημένες επιθυμίες και επιδιώξεις του πνεύματος.[363]

Έτσι δικαιολογείται, κατά τον Λότσε, και η απόλαυση που αντλούμε από τη θέα των ωραίων αντικειμένων (αλλά, μπορούμε να προσθέσουμε, και από την εμπειρία των εν γένει θετικών αξιών). Ενώ, όπως είναι σαφές, βασικό στοιχείο της προσέγγισής του είναι η θέση ότι σε κάθε (θετική) αξιολόγηση και σύγκριση υπεισέρχεται η αίσθηση της ηδονής (στις ποικίλες ετεροιώσεις της).

## Η ύστερη σύνδεση εμπειρίας αξιών και αισθημάτων ηδονής (ιεραρχία αξιών και αγάπη)

Όταν ξαναπιάνει το θέμα της αξιολόγησης στον *Μικρόκοσμο* (1864), ο Λότσε θεωρεί ότι οι αξιολογήσεις μας συνδέονται με συγκεκριμένες τοποθετήσεις μας (θεσηληψίες και αξιοθεσίες) έναντι των αξιολογούμενων όντων, οι οποίες εκφράζονται στις αξιολογικές κρίσεις, π.χ., «αυτό είναι ωραίο», «αυτό είναι καλό», κ.λπ. Αλλά σε ποια βάση δικαιολογούνται αυτές οι κρίσεις; Οι κρίσεις αυτές δεν προσγράφουν, προφανώς, κάποιο χαρακτηριστικό που βρίσκεται πάνω στο αντικείμενο, αλλά δηλώνουν απλώς ότι το τάδε αντικείμενο μπορεί να μας προκαλεί ηδονή ή λύπη. Ωστόσο, τώρα πλέον ο Λότσε σπεύδει να διευκρινίσει ότι ο λόγος περί ηδονής εν γένει δεν σημαίνει ακόμα κάτι. Υπάρχουν *πολλά είδη ηδονής* και όχι απαραίτητα μόνο το κατώτερο, το οποίο έχει δεχτεί τις επικρίσεις μέσα στην ιστορία της φιλοσοφίας. Στην πραγματικότητα, παρατηρεί, όπως δεν βλέπουμε ποτέ το γένος «χρώμα», αλλά μόνο τα διαφορετικά χρώματα, έτσι έχουν τα πράγματα και με την ηδονή. Μάλιστα, το ποιο είδος ηδονής θα προκληθεί μέσα μας συνδέεται άρρηκτα με το *είδος του αξιακού όντος* που θα μας προκαλέσει αυτή την ηδονή. Πράγμα που σημαίνει πως οι υποκειμενικές μας εμπειρίες (αισθήματα) αποκαλύπτουν ουσιώδη στοιχεία της ίδιας της πραγματικότητας που υπερβαίνει τον υποκειμενικό ψυχισμό μας.[364] Από τούτη την άποψη, οι αξίες μοιάζει να είναι οι έννοιες (κατηγορίες) γι' αυτό (πραγματικότητα και ατομικότητα) που αποκαλύπτεται στα αισθήματά μας. Η ύψιστη αξία δε, αυτή που δίνει τον κανόνα για την πρακτική οργάνωση όλης της πραγματικότητας, θα είναι αυτή που συλλαμβάνεται στην ποιοτικώς πλέον υψηλή ετεροίωση ηδονής (στην αγάπη).

Την περαιτέρω ανάπτυξη της φιλοσοφίας του για τις αξίες ο Λότσε είχε αναγγείλει ότι θα την υλοποιούσε στον τρίτο τόμο του *Συστήματος της Φιλοσοφίας* (1874, 1879). Ωστόσο, απεβίωσε (1881) πριν καταφέρει να ετοιμάσει αυτόν τον τόμο.

---

362 Βλέπε Werkmeister 1970, 23.

363 Lotze 1847, 50.

364 Werkmeister 1970, σ. 25.

# ΜΕΡΟΣ ΙΙ. Η ΝΕΟΚΑΝΤΙΑΝΗ ΣΧΟΛΗ ΤΗΣ ΒΑΔΗΣ: ΒΙΝΤΕΛΜΠΑΝΤ, ΡΙΚΕΡΤ

## Α. Η ΠΕΡΙΠΤΩΣΗ ΤΟΥ ΒΙΝΤΕΛΜΠΑΝΤ

Η επίδραση του Λότσε μπορεί να ιδωθεί ίσως καθαρότερα στον πλέον διάσημο μαθητή του, τον Βίντελμπαντ (Windelband). Εν τω μεταξύ, στη Γερμανία έχουν εμφανιστεί το *Η Ζωή του Σλάιερμαχερ (Schleiermacher)* (1870), γραμμένο από τον Ντιλτάι (Dilthey), *Η Θεωρία της Εμπειρίας στον Καντ* (1871), από τον Κοέν (Cohen), και η *Ψυχολογία από Εμπειρική Σκοπιά* (1874), από τον Μπρεντάνο. Ο Βίντελμπαντ εξέδωσε το *Περί της Βεβαιότητας της Γνώσης* (1873), αλλά και τα προαναφερθέντα έργα συγκαθόρισαν την περαιτέρω ανάπτυξη της σκέψης του.

Ο Κοέν ήταν πραγματικά ο φιλόσοφος που έδειξε εκ νέου τη σπουδαιότητα της υπερβατολογικής μεθόδου του Καντ για την παράδοση της φιλοσοφίας της συνείδησης. Αυτή η παράδοση, η οποία είχε εν τω μεταξύ πάρει τον δρόμο που οδήγησε στον απόλυτο ιδεαλισμό, ήταν έτσι υπεύθυνη για την επιστημονίστικη φυσιοκρατική αντίδραση στην εικοτολογική φιλοσοφία και στη μεταφυσική γενικά. Στη γνωσιολογία, αυτή η αντίδραση οδήγησε τότε στις ψυχολογίστικες απόπειρες θεμελίωσης της γνώσης. Σε εκείνη τη στιγμή, ο Κοέν ισχυρίστηκε ότι το πρόβλημα της γνώσης δεν αφορούσε στην ιχνηλάτιση των φυσιολογικών ή ψυχολογικών γενετικών διεργασιών μέσω των οποίων εμείς βρισκόμαστε με τις επιστημονικές γνώσεις μας. Ούτε αφορούσε τις αιτιακές διεργασίες μεταξύ μιας υποτιθέμενης ανεξάρτητης πραγματικότητας και των αισθητηρίων οργάνων μας. Τουναντίον, το πρόβλημα είχε να κάνει με τις λογικές και τις κατηγοριακές προϋποθέσεις, στη βάση των οποίων είναι δυνατή μια γνώση σαν αυτή των φυσικών επιστημών.

Ο Βίντελμπαντ κατάφερε να ενώσει αυτή την ανανέωση της καντιανής σκέψης με τις διδασκαλίες του Λότσε και τη γενική φιχτεανή προοπτική τους. Όπως για τον Λότσε, έτσι και για τον Βίντελμπαντ, ο βασικός προσανατολισμός της προσέγγισής του είναι η φιχτεανή ιδέα ενός «ηθικού κινήτρου» πίσω από κάθε ένα από τα συνειδησιακά εγχειρήματα. Οι νόμοι της Λογικής δεν είναι απλώς «*φυσικές* αναγκαιότητες του πνεύματος», αλλά νόμοι «προς τους οποίους η σκέψη οφείλει να συμμορφώνεται, αν είναι να φτάνει σε γνώση» (Heidegger 1987α, 143-4), αντιπροσωπεύουν ένα *κανονιστικό* a priori, το οποίο εγγυάται την αντικειμενικότητα της γνώσης μας, την αντικειμενική εγκυρότητά της.

Με άλλα λόγια, αυτό σημαίνει ότι οι νόμοι της Λογικής δεν είναι απλώς οι νόμοι σύμφωνα με τους οποίους *συμβαίνει* να σκεπτόμαστε, αλλά οι νόμοι σύμφωνα με τους οποίους το πνεύμα μας *οφείλει* να σκέπτεται, αν αυτή η σκέψη μπορεί ποτέ να καταστεί γνώση. Αυτό το «*οφείλειν*», σε αντιδιαστολή προς το «*είναι*» που χαρακτηρίζει όλες τις προσεγγίσεις της φυσιοκρατίας, είναι ακριβώς ότι προσιδιάζει στο πνεύμα ως τέτοιο, το οποίο είναι εγγενώς *πραξιακά-ηθικά* συγκροτημένο. Έτσι, το κατάλληλο πεδίο φιλοσοφικού στοχασμού είναι το πνεύμα και όχι η σκέτη φύση, π.χ., η φυσικά ιδωμένες φυσιολογικές και ψυχικές/νευρολογικές λειτουργίες μας, όπως θεώρησαν οι φυσιοκράτες. Αυτό το «οφείλειν» ως κανόνας για τις λειτουργίες του πνεύματος είναι που ο Λότσε το εννόησε ως «*αξία*», σε αντιδιαστολή προς το «*γεγονός*».

Ο Βίντελμπαντ, τώρα, επιχείρησε να προσχωρήσει μακρύτερα, ισχυριζόμενος ότι η θεωρητική γνώση, η αντικειμενική σκέψη και εμπειρία της εξωτερικής εκτατής υλικής φύσης, την οποία ο Καντ αναλύει στην πρώτη *Κριτική* του, είναι απλώς η μία πτυχή των κανονιστικά ρυθμισμένων δραστηριοτήτων του πνεύματος. Για τον ίδιο, υπάρχει επίσης η δυνατότητα ενός κανονιστικού *επιθυμείν*, και ενός κανονιστικού *συναισθάνεσθαι*.[365] Δηλαδή, δίπλα στις *γνωσιακές αξίες* που ρυθμίζουν την πνευματική δραστηριότητα του σκέπτεσθαι, υπάρχουν επίσης και οι *ηθικές αξίες* που ρυθμίζουν την πνευματική δραστηριότητα του επιθυμείν και οι *αισθητικές αξίες* που ρυθμίζουν την πνευματική δραστηριότητα του συναισθάνεσθαι. Από αυτή τη νέα σκοπιά, τα τρία κριτικά επιτεύγματα του Καντ εμφανίζονται ως τρεις πραγματείες πάνω στις τρεις κανονιστικές αξίες που κανοναρχούν τα τρία δυνατά είδη πνευματικής λειτουργίας. Έτσι, η φιλοσοφία πρέπει να καταστεί έρευνα πάνω στις αντικειμενικές αξίες του αληθούς, του αγαθού, και του ωραίου, έτσι ώστε να γίνει μια κριτική επιστήμη των καθολικώς έγκυρων αξιών ως μέτρων για την εξέταση των δεδομένων διά μέσου της πολιτισμικής και ιστορικής πολλαπλότητας. Ο χαρακτήρας αυτής της έρευνας στη σφαίρα των αντικειμενικών αξιών, δεν μπορεί φυσικά να είναι πλέον ψυχολογικός-γενετικός, αλλά, αφού οι αξίες συνιστούν τον "κανόνα του οφείλειν" για τη λειτουργία του πνεύματος, αυτή η έρευνα μπορεί να διεξαχθεί μόνο ως εξέταση των επιτευγμάτων αυτής της δραστηριότητας του πνεύματος, δηλαδή η φιλοσοφία μέλλεται από τούδε και στο εξής να λάβει την οδό της *τελολογίας*.[366]

Με αυτή του τη στάση ο Βίντελμπαντ εννοεί να κάνει τι αξίες την κεντρική θεματική όλου του φιλοσοφικού στοχασμού. Αυτό γίνεται ρητό στην εργασία του «Τι Είναι η Φιλοσοφία;» (1882). Η βάση γι' αυτή την κίνηση είναι η μπρεντανική διάκριση μεταξύ κρίσης (*Urteil*) και αποτίμησης (*Beurteilung*). Όπως παρατηρεί ο Χάιντεγκερ, παρά τη ρητή

365 Βλ. Heidegger 1987α, 145. Από αυτή την παράδοση του Χάιντεγκερ το 1919 (*GA* 56/57) αντλούνται και τα περισσότερα στοιχεία τούτης της ενότητας.

366 Βλ. Heidegger 1987α, 145, 31. Αυτή η τελολογική έρευνα φαίνεται να μπορεί να πάρει τον χαρακτήρα μιας γενικευμένης υπερβατολογικής παραγωγής υπό το πρίσμα μιας κατανόησης της ιστορίας των πνευματικών επιτευγμάτων με όρους προόδου. Σήμερα μπορούμε επίσης να κάνουμε λόγο και για μια ερμηνευτική τελολογική έρευνα, δηλαδή για μια έρευνα των a priori μορφών που προσδίδουν νόημα με όρους προόδου σε ό,τι εκάστοτε μας είναι κάπως δοσμένο μερικά. Ωστόσο, δεν μπορεί να μην παρατηρήσει κανείς πως τόσο ο παραδοσιακός γερμανικός ιδεαλισμός όσο και ο νεοκαντιανισμός επιχειρούν να προσδώσουν χαρακτήρα βέβαιης γνώσης σε ό,τι ο δάσκαλός τους αναγνώρισε, στην τρίτη *Κριτική*, μόνο το καθεστώς της πλέον εύλογης υπόθεσης.

υποτίμηση της σημασίας αυτής της διάκρισης από τον Βίντελμπαντ, αυτή η διάκριση έπαιξε αποφασιστικό ρόλο στην ανάπτυξη των προσεγγίσεών του στη λογική και ειδικά στη θέση του για τις αρνητικές κρίσεις και στη διδασκαλία για τις κατηγορίες, τις οποίες εκμεταλλεύτηκε ο Ρίκερτ[367] και ο Λασκ (Lask) για την ανάπτυξη των δικών τους θεωρών για τις αξίες.

Σύμφωνα με τον Βίντελμπαντ, παρά την κοινή γραμματική (κατηγορηματική) μορφή τους, τελικά όλες οι προτάσεις (*Sätze*) διαιρούνται σε δύο τάξεις: στις κρίσεις και στις αποτιμήσεις. Στις κρίσεις, π.χ., «αυτό το μήλο είναι κόκκινο», δύο παραστάσεις ενώνονται σε μία. Στις αποτιμήσεις, π.χ., «αυτό το μήλο είναι θρεπτικό», έχουμε την έκφραση «μιας *σχέσης* [Verhältnis] της αποτιμούσας συνείδησης προς το παριστώμενο αντικείμενο» (Heidegger 1987α, 151· η έμφαση προστέθηκε). Στις κρίσεις, το κατηγόρημα βρίσκεται εντός του αναπαραστασιακού περιεχομένου. Στις αποτιμήσεις, το κατηγόρημα εκφράζει το συναίσθημα έγκρισης ή απόρριψης (das Gefühl der Billigung bzw. Mißbilligung) αναφορικά με τη σχέση μας με το αναπαριστώμενο αντικείμενο. «Το κατηγόρημα της αποτίμησης είναι μια σχέση [Beziehung] που αναφέρεται σε *σκοποθετούσα* [zwecksezendes] συνείδηση (Heidegger 1987α, 151· η έμφαση προστέθηκε). Το αποτιμητικό κατηγόρημα «αποδίδεται στο [γραμματικό] υποκείμενο με βάση ένα μέτρο: τον σκοπό [mit Rücksicht auf einen Maßstab: Zweck]» (Heidegger 1987α, 152), ο οποίος είναι και αυτός που προσδίδει στο κατηγόρημα νόημα και αναφορά (Sinn und Bedeutung). Οι προτάσεις που εκφράζουν *γνώση* είναι μαζί κρίσεις και αποτιμήσεις, είναι ενιαίοι συνδυασμοί παραστάσεων που είτε βεβαιώνονται είτε τυγχάνουν άρνησης. Οι επιστήμες είναι το εγχείρημα της ανακάλυψης όλων των παραστασιακών συνδυασμών στις κρίσεις που μπορούν να τύχουν βεβαίωσης (να είναι αληθείς). Η φιλοσοφία είναι το εγχείρημα ανακάλυψης των νόμων της αποτιμητικής συνείδησης και των αποτιμήσεων που είναι απολύτως έγκυροι (στη Λογική, στην Ηθική, στην Αισθητική).[368] Αυτές οι απόλυτες αποτιμήσεις, αυτά τα «οφείλειν», των οποίων η αναγκαιότητα γίνεται αισθητή (*gefühlt*), λειτουργούν ως προϋποθέσεις για τη βεβαίωση όλων των άλλων μη-απόλυτων, δηλαδή γεγονοτικών ή a posteriori αποτιμήσεων. Για τον Βίντελμπαντ, λοιπόν, η φιλοσοφία είναι στοχασμός πάνω σε αυτή την «κανονική συνείδηση» (*Normalbewußtsein*).

Ο Χάιντεγκερ, ωστόσο, εκφράζει τη μεγάλη του δυσαρέσκεια με αυτές τις αναλύσεις του Βίντελμπαντ.[369] Όταν φτάνει στην παρουσίαση της άποψης του Βίντελμπαντ για τον ειδικό χαρακτήρα του προαναφερθέντος στοχασμού, πολλά ερωτηματικά και θαυμαστικά κάνουν την εμφάνισή τους, προδίδοντας ενόχληση και ανικανοποίητο. Ιδού ορισμένα έτσι σχολιασμένα σημεία από το «Τι Είναι Φιλοσοφία;» που παραθέτει ο Χάιντεγκερ. Ο φιλοσοφικός στοχασμός «είναι μια επιστημονική έρευνα στην οποία ειδικοί προσδιορισμοί περιεχομένου και μορφής της εμπειρικής συνείδησης διαθέτουν την αξία κανονικής συνείδησης [den Wert des Normalbewußtseins haben]. […] Ερευνά <;> την εμπειρική <!> συνείδηση προκειμένου να διασφαλίσει <!> σε ποια σημεία αυτή η κανονιστική [normative] καθολική εγκυρότητα αναδύεται» (Heidegger 1987α, 154).

Κατόπιν όλων αυτών, όμως, πρέπει να είναι σαφές ότι το σχέδιο για μια υπερβατολογική φιλοσοφία των αξιών εξαρτάται από τη δυνατότητα του να δούμε την αλήθεια ως αξία και του να παράσχουμε μια ανάλυση της θεωρητικής γνώσης με όρους μιας πρακτικής συμπεριφοράς (ενός πρακτικού φέρεσθαι) που υπακούει έναν κανόνα (έναν κανονισμό).[370] Έτσι, ο Χάιντεγκερ παρατηρεί ότι από τη στιγμή που στον Βίντελμπαντ η αλήθεια εκλαμβάνεται παραδοσιακά ως ζήτημα της Λογικής, η δυνατότητα μιας τέτοιας φιλοσοφίας εξαρτάται από τη δυνατότητα μιας ανάλογης αντιμετώπισης των λογικών προβλημάτων με όρους αξιών. Ο Βίντελμπαντ επεχείρησε να το κάνει στην αντιμετώπιση της άρνησης (και στη θεωρία του για τις κατηγορίες).[371]

Απηχώντας αντίστοιχες απόψεις του Λότσε και του Σίγκβαρτ (Sigwart), ο Βίντελμπαντ άσκησε κριτική στον Καντ, υποστηρίζοντας ότι η σύλληψη της τυπικής και της υπερβατολογικής Λογικής στον τελευταίο είναι ανεπαρκής και δογματική. Από τη μία, ο Καντ υιοθέτησε άκριτα τις αριστοτελικές μορφές κρίσεων. Από την άλλη, εισήγαγε την υπερβατολογική Λογική ως μια υλική (ή περιεχομενική), δηλαδή επιστημολογική Λογική. Έτσι, προσδιοριζόμενος από την παράδοση, ο Καντ οδηγήθηκε τελικά στον γνωστό πίνακα των κατηγοριών. Για τον Βίντελμπαντ, αυτό είχε δύο συνέπειες. Πρώτον, ο Καντ «στέρησε από τις αναλυτικές μορφές της Γενικής [ή Τυπικής] Λογικής όλη την ουσιαστική δύναμη για γνώση». Δεύτερον, «πίστωσε τις συνθετικές μορφές της Υπερβατολογικής Λογικής με την ίδια συγκροτητική αξία για τον όλο κόσμο των φαινομένων, την οποία η παλιά μεταφυσική πίστωνε στις αναλυτικές μορφές των πραγμάτων καθ' εαυτά» (Heidegger 1987α, 155). Αυτό που μοιάζει αναγκαίο, λοιπόν, είναι μια αναμόρφωση της Λογικής, η οποία θα ανακάλυπτε την πραγματική σύνδεση μεταξύ Τυπικής και Υπερβατολογικής Λογικής. Αφού η Λογική γενικά είναι η διδασκαλία για την κρίση, αυτό που μας χρειάζεται είναι η ορθή προσέγγιση αυτού του φαινομένου.

Η "παλιά" Λογική, την οποία ακολούθησε και ο Καντ, είχε ερμηνεύσει την αρνητική κρίση ως μια πραγματική σχέση χωρισμού που επικρατούσε μεταξύ των παραστασιακών περιεχομένων. «Το μήλο δεν είναι μαύρο» σήμαινε ότι η

---

367 Βλ. Heidegger 1987α, 149. Ο Ρίκερτ, ωστόσο, αναγνώρισε τη σπουδαιότητα αυτής της διάκρισης του Μπρεντάνο και της διδασκαλίας του ότι *η κρίση δεν είναι παράσταση* (ibid.).

368 Βλ. Heidegger 1987α, 153.

369 «Μου είναι αδύνατο να καταστήσω την ανάλυση του Βίντελμπαντ περισσότερο κατανοητή από όσο το κατάφερε ο ίδιος.» (Heidegger 1987α, 151).

370 Βλ. Heidegger 1987α, 155.

371 Βλ. Heidegger 1987α, 155.

παράσταση «μήλο» και η παράσταση «μαύρο» στέκονται χωριστά, χωρίς να συνδέονται μέσω της μορφής της copula (του «… είναι …»). Η "νέα" Λογική (των Σίγκβαρτ, Λότσε, Μπέργκμαν [Bergmann]) ισχυρίστηκε ότι η αρνητική κρίση δεν είναι ένα τέτοιο "αντικειμενικό" φαινόμενο, αλλά ένα *υποκειμενικό*. Εκφράζει «μια μορφή σχέσης της συνείδησης» (Heidegger 1987α, 156) έναντι των παραστασιακών περιεχομένων στην αντίστοιχη θετική σύνδεση. «Το μήλο δεν είναι μαύρο» σημαίνει ότι το υποκείμενο απορρίπτει τη σύνδεση «είναι» μεταξύ των παραστασιακών περιεχομένων «μήλο» και «μαύρο». Το υποκείμενο απορρίπτει αυτή τη σύνδεση ως ψευδή, με την έννοια του «μη ισχύουσα» (nicht geltend). Όμως ο Βίντελμπαντ, από την πλευρά του, απορρίπτει αυτή τη "νέα" ανασυγκρότηση της αρνητικής κρίσης ως παράγουσα μια διπλή κρίση («"Το μήλο είναι μαύρο" είναι ψευδές»). Παρότι η άρνηση επιχειρείται να ιδωθεί ως υποκειμενική σχέση προς τα παραστασιακά περιεχόμενα, αυτή η ανασυγκρότηση είναι ακόμα παγιδευμένη στο επίπεδο των *παραστασιακών συνδέσεων* («"Το μήλο είναι μαύρο" *είναι* ψευδές»). Ο Βίντελμπαντ προτείνει τότε ότι η αρνητική κρίση πρέπει να ανασυγκροτηθεί ως μια *αποτίμηση*. Αποτίμηση της τιμής αλήθειας («ψευδής») της αντίστοιχης θετικής σύνδεσης δεν σημαίνει ότι καθιστούμε την αποτιμητική ποιότητα παραστασιακό περιεχόμενο («… είναι ψευδής»). Τουναντίον, σημαίνει ένα πρακτικό φέρεσθαι (*Verhältnis*) του υποκειμένου έναντι των παραστασιακών περιεχομένων, μια "αντίδραση [Reaktion] της βουλόμενης και συναισθανόμενης συνείδησης προς ένα συγκεκριμένο παραστασιακό περιεχόμενο» (Heidegger 1987α, 157). Αυτό, δηλαδή το γεγονός ότι η αρνητική συνείδηση φαίνεται να είναι ζήτημα της συμπεριφοράς «μιας πρακτικής ζωής της ψυχής» (ibid.), δηλαδή του βούλεσθαι (επιθυμία ή απώθηση) και του συναισθάνεσθαι (ηδονή ή λύπη), συντάσσει την αλήθεια μεταξύ των υπολοίπων αξιών. Αυτή η επανερμηνεία της αρνητικής κρίσης μάς δίνει το δικαίωμα να θεωρήσουμε με έναν ανάλογο τρόπο και την ίδια τη βεβαιωτική κρίση (ως αποδοχή), καθώς και την προβληματική κρίση («… είναι μη-…»). Έτσι, η θεωρητική γνώση επανερμηνεύεται ως πρακτική συμπεριφορά και, την ίδια στιγμή, η φιλοσοφία των αξιών αποκτά τον συστηματικό χαρακτήρα της.

Όπως παρατηρεί ο Χάιντεγκερ, ωστόσο, ο Βίντελμπαντ θεωρεί την αποτιμητική στάση της συνείδησης έναντι των παραστάσεών της ως «το θεμελιώδες *ψυχολογικό* <!> γεγονός της Λογικής» (παρατίθεται στο Heidegger 1987α, 157· η έμφαση προστέθηκε). Επιπλέον, ο Βίντελμπαντ προτείνει πως, αφού έγκριση και απόρριψη, επιθυμία και απώθηση χαρακτηρίζονται από διαβάθμιση, έτσι και η αληθειακή αποτίμηση των παραστάσεων πρέπει να χαρακτηρίζεται επίσης από διαβάθμιση. Αυτό δημιουργεί τη δυνατότητα για πιθανότητες αλήθειας, για μια πιθανοκρατική κατανόηση της αλήθειας. Στο τέλος, βεβαιότητα και πιθανότητα δεν είναι παρά ζητήματα «μιας κατάστασης του *συναισθάνεσθαι*» (Gefühlszustand). Για παράδειγμα, ο Βίντελμπαντ μιλά για «*αίσθηση* πειστικότητας» (das Uberzeugungsgefühl) πάνω στην οποία βασίζεται η βεβαιότητα.[372]

Τώρα μπορούμε να δούμε το πώς ο Βίντελμπαντ εννοεί τις κατηγορίες, κυρίως στην εργασία του «Περί του Συστήματος των Κατηγοριών» (1900). Αποδέχεται την ιδέα του Καντ ότι ουσιαστικά η συνείδηση μπορεί να ιδωθεί ως μια συναρτητική λειτουργία ή ως μια λειτουργία σχετισμών (*Funktion des Beziehens*) που εφαρμόζεται πάνω σε ποικίλα περιεχόμενα. Αυτοί οι σχετισμοί ή συναρτήσεις ακολουθούν τη διαδρομή ορισμένων προτύπων μορφών σχετίζεσθαι. Υπάρχουν, αφενός, μορφές εφαρμόσιμες πάνω σε κάθε είδος περιεχομένου. Αυτές είναι οι γενικές λογικές (ή αναλυτικές) μορφές. Υπάρχουν, αφετέρου, και οι μορφές που είναι εφαρμόσιμες μόνο πάνω σε ειδικού τύπου περιεχόμενα. Αυτές είναι οι υλικές ή περιεχομενικές υπερβατολογικές μορφές (a priori συνθετικές μορφές). Από την εποχή του Καντ, το πλέον ενδιαφέρον ζήτημα στην επιστημολογία και στην υπερβατολογική "ψυχολογία" είναι αυτό που αφορά τις «χαρακτηριστικά πολύπλοκες σχέσεις και εξαρτήσεις μεταξύ μορφών και περιεχομένων της συνείδησης» (παρατίθεται στο Heidegger 1987α, 160). Ο Βίντελμπαντ αναλαμβάνει το καθήκον του να διαλευκάνει το ζήτημα αυτό με έναν τρόπο που δεν θα είναι πλέον υποκείμενος στις παγίδες της παραδοσιακής θεωρίας της κρίσης.

Ως κατηγορίες ο Βίντελμπαντ εκλαμβάνει τις προαναφερθείσες μορφές της σχετιστικής ή συναρτητικής λειτουργίας της συνείδησης και, ειδικότερα, της συνθετικής. Κατηγορίες είναι οι μορφές με τις οποίες η συνείδηση συνθέτει τα εποπτικώς δεδομένα περιεχόμενά της. Ωστόσο, ο Βίντελμπαντ ισχυρίζεται πως η μνήμη μας μαρτυρεί ότι τα περιεχόμενα της παράστασης δεν εξαρτώνται από την κατηγοριακή λειτουργία της συνείδησης. «Είναι» σημαίνει ακριβώς αυτή την ανεξαρτησία του περιεχομένου σε σχέση με τη συνείδηση. Αυτό, τώρα, υποτίθεται πως δείχνει ότι υπάρχουν δύο ειδών κατηγορίες: οι συγκροτητικές και οι αναστοχαστικές. Στις πρώτες ανήκουν οι κατηγορίες που *εφαρμόζονται* πάνω στα ίδια τα περιεχόμενα· υποδηλώνουν ουσιαστικές σχέσεις μεταξύ τους (π.χ., «εγκλεισμός»). Στις δεύτερες ανήκουν οι κατηγορίες που *φέρουν εντός τους* τα περιεχόμενα που αυτές συνθέτουν· αντιστοιχούν σε προβαλλόμενες συνθέσεις (π.χ., «διαφορά»).[373]

Αυτή η διάκριση ισοδυναμεί με την ανάλυση του Βίντελμπαντ, από την ως ανωτέρω διαμορφωμένη σκοπιά της φιλοσοφίας των αξιών, για τη διαφορά μεταξύ *νομοθετικών* και *ιδιογραφικών* επιστημών, την οποία εισάγει στη μελέτη του «Ιστορία και Φυσική Επιστήμη» (1894). Τούτη η τελευταία εξέλιξη, ωστόσο, προϋποθέτει σαφώς τις προσπάθειες του Ντιλτάι, μια δεκαετία νωρίτερα, στο *Εισαγωγή στις Επιστήμες του Πνεύματος* (1883), για μια κριτική του ιστορικού

372 Οι φράσεις αυτές παρατίθενται στο Heidegger 1987α, 157· οι εμφάσεις προστέθηκαν. Η κριτική που υπονοείται πίσω από της παρουσίαση των εν λόγω απόψεων του Βίντελμπαντ είναι ασφαλώς στη γραμμή του αντι-ψυχολογισμού στη θεμελίωση των κανονιστικών (και όχι μόνο) μαθήσεων, την οποία ο Χούσερλ ανέπτυξε στα *Προλεγόμενα στην Καθαρή Λογική* (1900). Αυτή την κριτική πρέπει να την έχουμε υπόψιν μας και σε όσα θα δούμε και στην επόμενη ενότητα, στην οποία εξετάζεται η φιλοσοφία των αξιών στον Ρίκερτ.

373 Βλ. Heidegger 1987α, 161-2.

λόγου. Παρά το διάχυτο κλίμα της εποχής του, ο Ντιλτάι επεχείρησε να καταδείξει την ανεξαρτησία των ανθρωπιστικών επιστημών από τη μεθοδολογία των φυσικών επιστημών. Οι τελευταίες θέλουν να γενικεύουν και να εξηγούν με λογικές παραγωγές. Οι πρώτες θέλουν να διασώζουν και να εμφαίνουν τη σημασία του ενικού και του μοναδικού. Έτσι, χρειαζόμαστε μια κατάλληλη περιγραφική (όχι εξηγητική) Ψυχολογία, ικανή να φέρνει στο φώς τις μορφές της πνευματικής ζωής που είναι υπεύθυνες, μέσα στη συνέχεια και τη συνάφειά τους, για την κατασκευή του ιστορικού κόσμου των ενικών όντων και συμβάντων.[374]

## Β. Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΩΝ ΑΞΙΩΝ ΤΟΥ ΡΙΚΕΡΤ

Ο Ρίκερτ οικοδόμησε τη σκέψη του πάνω στις βασικές διακρίσεις του Βίντελμπαντ, αλλά διαφοροποιήθηκε επίσης σε πολλά σημεία. Πάνω απ' όλα, όμως, ο Ρίκερτ ήταν ένας νεοκαντιανός και η θεμελιακή πηγή έμπνευσής του ήταν ο Καντ. Ακολουθώντας αυτόν, λοιπόν, επεχείρησε να οικοδομήσει τη δική του φιλοσοφία των αξιών.

Αφετηρία του ήταν η βασική αντίληψη του Καντ περί αντικειμενικής γνώσης ή, αλλιώς, εμπειρίας. Όπως και για τον Καντ, η γνώση για τον Ρίκερτ περιέχεται στις κρίσεις και, έτσι, το περιεχόμενό της είναι κρισιακά δομημένο. Οπότε, βασικό εργαλείο για τη φιλοσοφία ως γνωσιολογία είναι η θεωρία που αφορά όλα τα ζητήματα που άπτονται της λογικής δομής των κρίσεων, δηλαδή της λογικής δομής της copula (και, σε ένα άλλο επίπεδο, του συμπερασμού). Με άλλα λόγια, θεμέλιο της γνωσιολογίας είναι η Λογική. Βεβαίως, λαμβάνοντας υπ' όψιν τη βασική οδηγία του Καντ ότι οι συνθήκες δυνατότητας για την εμπειρία αντικειμένων είναι ταυτόχρονα και συνθήκες δυνατότητας των αντικειμένων της εμπειρίας, η φιλοσοφία ως γνωσιολογία εύκολα μεταπίπτει σε μια φιλοσοφία ως οντολογία.[375] Από αυτή την τελευταία οπτική, τώρα, η Λογική γίνεται ταυτόχρονα και θεμέλιο της οντολογίας.

Τώρα, ποιο μπορεί να είναι το αντικείμενο της φιλοσοφίας; Η φιλοσοφία διευκρινίζει, βεβαίως, ότι η γνώση είναι κρίσεις οργανωμένες σε θεωρία και ότι η (a priori) θεωρία για τις θεωρίες είναι η Λογική. Αλλά κατέχει η ίδια η φιλοσοφία κάποια γνώση; Και, αν ναι, ποιανού «πράγματος»; Ο Ρίκερτ ακολουθεί εδώ την εν γένει νεοκαντιανή ιδέα ότι γνώσεις για ποικίλα συγκεκριμένα είδη όντων κατέχουν οι διάφορες επιστήμες, π.χ., η Φυσική για τα υλικά σώματα, η Ιστορία για τα ιστορικά γεγονότα, κ.λπ. Αλλά ποιο μπορεί να είναι το αντικείμενο γνώσης της φιλοσοφίας; Ασφαλώς, όπως είδαμε η φιλοσοφία ως γνωσιολογία διευκρινίζει τι συμβαίνει στις επιστήμες, οι οποίες κατέχουν γνώση για τα διάφορα είδη συγκεκριμένων αντικειμένων. Αλλά κατέχει η ίδια η φιλοσοφία κάποια γνώση για ορισμένα *δικά* της αντικείμενα;

Η απάντηση είναι ότι, ενώ οι ποικίλες συγκεκριμένες επιστήμες κατέχουν γνώση για τα δικά της συγκεκριμένα αντικείμενα η καθεμία, η φιλοσοφία μπορεί να ανακαλύψει γνώσεις για το αντικείμενο *εν γένει*, για το *ον γενικά*. Αυτό το «ον γενικά», εντούτοις, ο Ρίκερτ το αντιλαμβάνεται ως ον *συνολικά*, ως τον *κόσμο στην ολότητά του* (das Weltall).

Στην επιστημολογία του ο Ρίκερτ ξεκινά από το βασικό σχήμα του Καντ. Το αισθητηριακό πολλαπλό δίδεται στη δεκτική αισθητικότητά μας και από εκεί και μετά οργανώνεται εν χώρω και χρόνω υπακούοντας στη μορφοποίησή του, την οποία επιτάσσουν οι εποπτικές μορφές του χώρου και του χρόνου και οι κατηγορίες του νου. Έτσι, τα αντικείμενα της εμπειρίας μας, τα οποία παρουσιάζονται μέσα στις εποπτείες μας, είναι στην πραγματικότητα φαινόμενα συγκροτημένα από το νου μας. Πίσω μόνο από αυτά, τρόπον τινά, βρίσκονται τα πράγματα καθ' εαυτά. Για τούτα, όμως, δεν μπορούμε να γνωρίζουμε απολύτως τίποτα. Ωστόσο, ο Καντ κάνει εδώ μια "λαθροχειρία". Ισχυρίζεται ότι τα πράγματα καθ' εαυτά συνιστούν τις *αιτίες* των φαινομένων. Τα πράγματα καθ' εαυτά είναι που άμεσα ή έμμεσα (π.χ., αντανακλώντας το φως) επιδρούν αιτιακά στα αισθητήριά μας, αποτυπώνοντας πάνω τους το αισθητηριακό πολλαπλό. Ξεκαθαρίζει, επίσης, ένα σημείο που παρέμενε ενοχλητικά ασαφές στην επιστημολογία του Καντ. Για τον Ρίκερτ, τα πράγματα ως φαινόμενα, τα οποία συνιστούν τα αντικείμενα της εμπειρίας μας, είναι *υπερβατικά* σε σχέση με την εμμένεια της συνείδησης.[376]

Η συνείδηση, τώρα, είναι συνείδηση ενός εγώ, του υπερβατολογικού εγώ, το οποίο έχει συνείδηση του ότι έχει συνείδηση. Αυτό το υπερβατολογικό εγώ είναι η αφηρημένη αρχή ενότητας της κάθε λειτουργίας της συνείδησης αλλά και όλων των λειτουργιών της μαζί. Το υπερβατολογικό εγώ είναι, εν ολίγοις, η αφηρημένη αρχή της ενότητας κάθε αντικειμενικής συγκρότησης, αλλά και της ολότητας αυτών των συγκροτητικών λειτουργιών. Το υπερβατολογικό εγώ είναι, από μια άλλη οπτική γωνία, ο ρυθμιστής της ενότητας της αντικειμενικής εμπειρίας μας, δηλαδή των υπερβατολογικών καταλήψεών μας (transzendentale Apperzeptionen). Ο Ρίκερτ δεν χάνει ευκαιρία, ωστόσο, να τονίζει ότι η αναφορά του στη συνείδηση δεν πρέπει να εκλαμβάνεται ως αναφορά σε μια *ψυχολογική* ψυχή, σε μια ψυχική *ουσία*.

---

374 Ο Ντιλτάι μάλιστα είχε ελπίσει ότι βρήκε αυτή την Ψυχολογία στις *Λογικές Έρευνες* (1900-01) του Χούσερλ.

375 Στην νεοκαντιανή φιλολογία τίθεται συνήθως ένα ζήτημα προτεραιότητας της γνωσιολογίας έναντι της οντολογίας. Διατείνονται, τότε, οι νεοκαντιανοί ότι όντως η γνωσιολογία έχει προτεραιότητας έναντι της οντολογίας, διότι πώς γίνεται να τίθεται το ζήτημα του (τι) είναι, χωρίς πρώτα να έχει τύχει πραγμάτευσης το ζήτημα του πώς γνωρίζουμε. Γνωστή είναι η αντιπαράθεση μεταξύ Κασίρερ και Χάιντεγκερ. Για τον Χάιντεγκερ, αλλά και για τον Χάρτμαν (βλέπε και, π.χ., Zijderveld 2006, 85-6) το ερώτημα του Είναι (όπως το εννοεί ο καθένας τους) προηγείται έναντι του ερωτήματος της γνώσης. Από τη μεριά της χουσερλιανής Φαινομενολογίας, ωστόσο, όπως και από τη μεριά ενός φαινομενολογικά αναγνωσμένου Καντ, το ζήτημα υπερβαίνεται στη βάση της ιδέας της αποβλεπτικής συστοιχίας. Προαναγγελία αυτής της ιδέας είναι η τοποθέτηση του Καντ που μόλις αναφέραμε στο κείμενο.

376 Βλ. Zijderveld 2006, 99.

Η υπερβατολογική συνείδηση είναι το σύνολο των a priori όρων συγκρότησης της αντικειμενικής εμπειρίας μας. Είναι, δηλαδή, η περιεκτική "σκευή" των τρόπων σύνθεσης του αισθητηριακού πολλαπλού. Αλλιώς, είναι το σύνολο των δυνατών αντικειμενικών λειτουργιών σύνθεσης του πολλαπλού.

Με βάση τα προηγούμενα, και σε ευθεία ανταπόκριση προς τον Καντ, ο Ρίκερτ διευκρινίζει πως, τελικά, αυτό που αντιλαμβανόμαστε ως πραγματικότητα (Wirklichkeit), δεν είναι παρά μια *κενή μορφή*. Πραγματικότητα είναι το σύνολο των όντων στο επίπεδο των *φαινομένων*, τα οποία δεν είναι παρά οι μορφές που προβάλλει υπερβατικά η συγκροτούσα συνείδηση (τις οποίες έχει, βέβαια, εκάστοτε "παραγεμίσει" με το υλικό του –απλώς φαινόμενου και πάλι– αισθητηριακού πολλαπλού). Ο Ρίκερτ, όμως, δεν θέλει με αυτή την ιδέα να οδηγηθεί σε έναν σολιψισμό, σύμφωνα με τον οποίο η πραγματικότητα δεν είναι παρά μόνο το αποτέλεσμα απλώς υποκειμενικών συγκροτήσεων. Επιχειρεί, έτσι, να δώσει περαιτέρω εξηγήσεις σχετικά με το ποιο είναι *το αντικείμενο της γνώσης* (Gegenstand der Erkenntnis). Ασφαλώς, το αντικείμενο της γνώσης δεν είναι απλώς το προϊόν μιας υποκειμενικής συγκρότησης με την έννοια ότι η πραγματικότητα που απαρτίζεται από τέτοια αντικείμενα αρχίζει να υπάρχει με τη γέννηση ενός εμπειρικού υποκειμένου και εκμηδενίζεται όταν το υποκείμενο αυτό κοιμάται (χωρίς όνειρα) ή, εν τέλει, πεθαίνει.[377]

Για να δούμε πώς ο Ρίκερτ επιχειρεί να διασώσει και ένα συγκροτησιακό μοντέλο για τα αντικείμενα της γνώσης και μια μη σολιψιστική εικόνα τέτοιας συγκρότησης, πρέπει να επανακάμψουμε στην καντιανή έννοια της γνώσης. Ανατρέχοντας στον Βίντελμπαντ, αλλά ακόμα περισσότερο στον Μπρεντάνο, προτείνει τώρα πως γνώση σημαίνει κρίση, αλλά κρίση εννοημένη πλέον ως μια *θεσηληψία* του τύπου «ναι» ή «όχι». Το «ναι» ή το «όχι» αυτό, τώρα, στην πραγματικότητα τίθεται έναντι μιας *αξίας*. Όσο περίεργο και αν είναι να μιλάμε για αξίες στη σφαίρα της γνώσης, ο Ρίκερτ ακολουθεί τον Βίντελμπαντ και συμφωνεί με την ιδέα της "ύπαρξης" και *θεωρητικών* αξιών. Αυτές μάλιστα "υφίστανται" κατά ζεύγη: αληθές/ψευδές (γνωσιακές αξίες), πραγματικό/απραγματικό (οντολογικές αξίες).[378]

Ωστόσο, για να συνεχίσουμε, πρέπει να αναφερθούμε εδώ στην οιονεί διπλή μέθοδο γνωσιολογικής μεθοδολογίας που χρησιμοποιεί ο Ρίκερτ. Ο τελευταίος προτείνει πως η γνωσιολογία μπορεί να προβεί στις αναλύσεις της κινούμενη πάνω σε δύο αντίθετες αλλά ισοδύναμες κατευθύνσεις ανάλυσης. Από τη μία μπορεί να ακολουθήσει την εμμενή ή υποκειμενική μέθοδο, δηλαδή αυτήν που θα ξεκινήσει από την εμμένεια της υπερβατολογικής συνείδησης και, αφού διερευνήσει τις δυνατότητές της, να συνεχίσει οδεύοντας προς τον φωτισμό της σύστασης των αντικειμένων της. Από την άλλη, μπορεί να ακολουθήσει την υπερβατική ή αντικειμενική μέθοδο, δηλαδή αυτήν που θα ξεκινήσει από τα υπερβατικά αντικείμενα και, αφού διερευνήσει τη σύστασή τους να συνεχίσει οδεύοντας προς τον φωτισμό των δυνατοτήτων της υπερβατολογικής συνείδησης.[379] Οι δύο μέθοδοι εισάγονται ως ισοδύναμες και ο Ρίκερτ ξεκινά με την εμμενή. Ωστόσο, στη βάση των όσων γνωρίζουμε από την ιστορία και το περιεχόμενο των δύο υπερβατολογικών παραγωγών που δοκίμασε ο Καντ στην πρώτη *Κριτική*, δεν συνιστά ουσιαστική έκπληξη το ότι πάνω στην απόπειρα ολοκλήρωσής της (μετά από πολυσέλιδες αναλύσεις) ο Ρίκερτ τελικά αποφαίνεται ότι αυτή η μέθοδος δεν οδηγεί πουθενά! Αν εργαστούμε από τη μεριά της εμμενούς μεθόδου είναι αδύνατο, παρατηρεί ο Ρίκερτ, να οδηγηθούμε πέρα από την σολιψιστική προοπτική.[380]

Για τον Ρίκερτ, η φιλοσοφία ως γνωσιολογία πρέπει να έχει ως αποστολή πρώτα απ' όλα τον εντοπισμό και τη διασάφηση του πραγματικού *αντικειμένου της γνώσης* (Gegenstand der Erkenntnis) (θέμα του ομότιτλου έργου του Ρίκερτ, στοιχεία του οποίου παρουσιάζουμε ώς εδώ). Με αυτό, ωστόσο, εννοεί κάτι σαν το "αυθεντικό" αντικείμενο της γνώσης, με την έννοια εκείνου του πράγματος έναντι του οποίου αποφασίζεται η αλήθεια ή το ψεύδος μιας κρίσης μας που αξιώνει να περιέχει γνώση. Ως τέτοιο αντικείμενο της γνώσης εννοεί, δηλαδή, το πέραν πάσης αμφιβολίας *μέτρο* (Maßstab), έναντι του οποίου τεκμηριώνεται η αλήθεια των κρίσεών μας.

Η εμμενής μεθοδολογία της γνωσιολογίας του Ρίκερτ ξεκινά από τη βασική ιδέα ότι η συνείδηση διαθέτει *εμμενώς* παραστάσεις για την εξωτερική πραγματικότητα. Αυτές είναι αληθείς σε περίπτωση που αναπαριστούν πιστά αυτή την εξωτερική πραγματικότητα. Οι παραστάσεις, ωστόσο, *δεν* συνιστούν γνώση στη βάση του παραστασιακού περιεχομένου τους που αυτές κατέχουν. Η αντίθετη ιδέα θα αναπαρήγαγε απλώς την απεικονιστική λογική (Abbildungslogik) της νεότερης γνωσιοθεωρίας. Σύμφωνα με αυτήν, *το αντικείμενο της γνώσης* είναι τελικά είτε το πράγμα καθ' εαυτό είτε η εμμενής μας παράσταση γι' αυτό. Καθεμία από αυτές τις τοποθετήσεις, όμως, αντιμετώπισε το αδιέξοδό της. Η πρώτη οδηγεί σε μεταφυσικό δογματισμό, αφού το πράγμα καθ' εαυτό είναι ουσιαστικά αδιάγνωστο. Η δεύτερη οδηγεί στον σολιψισμό, αφού η αντιστοιχία της εμμενούς παράστασης στην εξωτερική πραγματικότητα γίνεται αδύνατη. Για τον Ρίκερτ, επιπλέον, η εξωτερική πραγματικότητα είναι απόλυτα ανορθόλογη, αφού, τουλάχιστον στην αισθητικότητά μας, δίδεται ως το χαώδες πολλαπλό των αισθημάτων. Από τούτη την άποψη, *αν* η απλή παράσταση της εξωτερικής πραγματικότητας *απεικονίζει* κάτι, αυτό είναι το εν λόγω χάος.

Το αντικείμενο της γνώσης μας, λοιπόν, δεν μπορεί να είναι το περιεχόμενο μιας τέτοιας παράστασης. Όπως πα-

377 Rickert 1915, 87.

378 Δίπλα στις θεωρητικές αξίες αυτές ο Ρίκερτ τοποθετεί τις αθεωρητικές αξίες, οι οποίες διακρίνονται σε αισθητικές (ωραίο/άσχημο), ηθικές (καλό/κακό), ερωτικές (ηδονή/πόνος), δικαϊκές (δίκαιο/άδικο).

379 Βλέπε σχετικά και Θεοδώρου 2008.

380 Όπως το αντιλαμβάνομαι, η πρώτη υπερβατολογική παραγωγή, η οποία υποτίθεται ότι ακολουθεί την περισσότερο συστηματική συνθετική μέθοδο έκθεσης, υποφέρει από την ίδια αδυναμία. Έτσι, ο Καντ φαίνεται να το αντιλαμβάνεται αυτό και συντάσσει τη δεύτερη, αναλυτική, υπερβατολογική παραγωγή, η οποία *ξεκινά* από την αντικειμενική εμπειρία ως *factum*.

ρατήρησε και ο Καντ, για γνώση μπορούμε να μιλάμε από τη στιγμή που το περιεχόμενο της απλής παράστασης έχει μορφοποιηθεί εντασσόμενο εν χώρω και χρόνω και συγκροτούμενο στη βάση των κατηγοριών. Είναι, μήπως τότε, αυτό το *εν χώρω και χρόνω* συγκροτούμενο ον (αλλά εμμενώς παραστασιακό ακόμα, στην καντιανή προοπτική) το αντικείμενο της γνώσης μας; Ο Ρίκερτ το θεωρεί ως μία από τις πιθανές απαντήσεις (στην πραγματικότητα είναι η θετική απάντηση που θα έδινε η εμμενής μεθοδολογία), αλλά τελικά δεν το δέχεται. Είναι, επίσης, σε τελευταία ανάλυση, η λύση που δέχεται αυθόρμητα ο καθημερινός άνθρωπος και ο επιστήμονας με τον απλοϊκό *εμπειρικό* ρεαλισμό τους (*προβάλλοντας*, βέβαια, χωρίς να το ξέρουν, τον παραστασιακό κόσμο πέρα από τη συνείδηση). Ένα τέτοιο αντικείμενο δεν μπορεί να συνιστά το αδιαμφισβήτητο *μέτρο* ή κριτή της αλήθειας των κρίσεών μας, διότι τότε θα εγκλωβιζόμασταν σε μια αυτο-αναφορικότητα.[381] Αποκλείσαμε ήδη, βέβαια, την πιθανότητα να εξετάσουμε ως αντικείμενο της γνώσης τη (ρεαλιστική) πραγματικότητα, όπως αυτή υφίσταται ανεξάρτητα από τη συνείδησή μου, δηλαδή τη *μεταφυσικά* υπερβατική πραγματικότητα καθ' εαυτήν (όπως αυτή που θέτει, π.χ., ο Λοκ ή όπως αυτήν που αφήνει αδιάγνωστη ο Καντ).

Μήπως, τότε, να δεχτούμε ως αντικείμενο της γνώσης εκείνο που μας μένει ως *"υπόλοιπο"* τούτης της θεώρησης, δηλαδή *την ίδια την εμμενή συνείδηση* με τη σχετική δεκτική, συγκινησιακή, και βουλητική, αφενός, αλλά και μορφοποιητική ή μορφοδοτική σκευή της, αφετέρου; Ο Ρίκερτ απαντά εδώ θετικά, αλλά με την προϋπόθεση ότι το βάρος το ρίχνουμε στη δεύτερη πλευρά της συνείδησης· στην ορθολογική, αυτήν που λειτουργεί θεωρητικά και συνιστά πηγή της κρισιακά δομημένης γνώσης. Η πρώτη πλευρά της είναι η απλώς αισθαντική, αλλά κατά τούτο και η ανορθόλογη ή αλογική όψη της συνείδησης, η οποία δεν είναι οργανωμένη με όρους γνώσης. Με τούτο φαίνεται πως είναι απαραίτητο να γίνει και η εξής διάκριση. Η συνείδηση *δεν* πρέπει να ταυτίζεται με το υποκείμενο. Το υποκείμενο, δηλαδή το εγώ, είναι αυτό που βρίσκεται να *κατέχει* εντυπώσεις, αισθήματα, παραστάσεις, κρίσεις, γνώσεις. Η συνείδηση, όμως, είναι εκείνο που *αισθάνεται*, *συγκινείται*, *παριστάνει*, *κρίνει*. Κατά τούτο, η συνείδηση δεν είναι ένα υποκείμενο, αλλά μάλλον ένα "αντικείμενο" (αν και εμμενές)!

Με το υποκείμενο, ωστόσο, δηλαδή με το εγώ, τα πράγματα δεν είναι, επίσης, απλά. Εγώ είμαι εγώ που γνωρίζω, αλλά και το εγώ μου το γνωρίζω εγώ. Τι είναι, λοιπόν, το εγώ τελικά; Υποκείμενο ή αντικείμενο (της γνώσης μου); Όσο κι αν δοκιμάζω να γνωρίσω το εγώ (μου), εγώ ο γνωρίζων παραμένω πάντα κάτι άλλο από αυτό το γνωριζόμενο εγώ. Το γνωρίζων υποκείμενο το ταυτίζει ο Ρίκερτ με το *καθαρό* εγώ ή εγώ *δι' εαυτόν*, το οποίο μπορεί να φωτιστεί στην ουσία του αν αποκαθάρουμε τη συνείδηση από όλα τα περιεχόμενά της (μέρος των οποίων είναι τελικά και το γνωριζόμενο εγώ-αντικείμενο, π.χ., εγώ πέρσι, εγώ χθες, εγώ πριν από λίγο, κ.λπ.). Το καθαρό γνωσιοθεωρητικό εγώ είναι ακριβώς η ενιαία ολότητα των κάθε λογής μορφο-συγκροτητικών λειτουργιών της συνείδησης. Συνιστά την απρόσωπη συνείδηση εν γένει, την καθαρή συνείδηση, τη συνειδητότητα (Bewußtheit). Ακόμα και κάτι σαν το «οφείλω» (Ich soll) είναι αρκετά προσωπικό για να περιλαμβάνεται στο απολύτως απρόσωπο (α-δικό, θα λέγαμε, χαϊντεγκεριανά) εγώ.[382] Το καθαρό εγώ ως συνειδητότητα είναι καθαρή μορφή.

Αυτό, λοιπόν, το καθαρό εγώ είναι που ευθύνεται για τη συγκρότηση του κάθε όντος, για το οποίο έχω *γνώση*, οργανώνοντας κατάλληλα το χάος του αισθητηριακού πολλαπλού. Μάλιστα, πρώτα απ' όλα, το καθαρό εγώ ευθύνεται για τη συγκρότηση του όντος στην πραγματικότητά του (Wirklichkeit) και στην αλήθεια του. Η πραγματικότητα, δηλαδή, είναι μια κατηγορία ή μορφή, την οποία το καθαρό εγώ προβάλλει πάνω στο αισθητηριακό πολλαπλό.[383] Αλλά όλες οι κατηγορίες, καθώς και οι υπόλοιπες έννοιες, δηλαδή γενικά οι μορφές με βάση τις οποίες το καθαρό εγώ συγκροτεί γνωσιακά το αισθητηριακό πολλαπλό, δεν είναι περιεχόμενο της δεκτικότητας ή της συνείδησης. Τι "είναι", τότε, οι έννοιες; Ο Ρίκερτ απαντά με την περιβόητη νέο-καντιανή θέση ότι οι έννοιες *δεν είναι*, αλλά *ισχύουν*, διαθέτουν ισχύ (ή εγκυρότητα) (Geltung).[384] Εφαρμοζόμενες οι έννοιες (μορφές) πάνω στο αισθητηριακό πολλαπλό διαμορφώνουν το φανερούμενο αντικείμενο της γνώσης μας. Αλλά, εδώ, παρατηρεί ο Ρίκερτ δημιουργείται το εξής ερώτημα: πάνω σε ποια βάση, δηλαδή *με ποιο κριτήριο* μια μορφή εφαρμόζεται πάνω σε κάποιο αισθητηριακό περιεχόμενο για να συγκροτηθεί έτσι αληθής γνώση;[385] Πώς κρίνεται το ποια μορφή αρμόζει σε ποιο περιεχόμενο;

Για να το απαντήσει αυτό, ο Ρίκερτ στρέφεται προς το ίδιο το *γνωστικό ενέργημα* (Erkenntnisakt), μέσω του οποίου το καθαρό εγώ εφαρμόζει μια μορφή πάνω στα εμμενή περιεχόμενα της συνείδησης (εντυπώσεις ή ακόμα και ιδέες).

---

381 Rickert 1915, 126-134. Βλέπε και Zijderveld 2006, 109-110, 118-22.

382 Βλ. και Zijderveld 2006, 116-7.

383 Μάλιστα, είναι αυτό ακριβώς το καντιανό πρότυπο που κατά τον Ρίκερτ μας απαλλάσσει από την εμμονοκρατική εικονιστική λογική της νεότερης γνωσιοθεωρίας. Το καντιανό τούτο πρότυπο παρουσιάζει ορθά την κατάσταση, ξεκαθαρίζοντας ότι οι *εμμενείς* παραστάσεις δεν είναι παρά αντιλήψεις (Wahrnehmungen) της δεκτικότητας που περιέχουν το χαοτικό αισθητηριακό πολλαπλό, ενώ, τα υπερβατολογικώς συγκροτημένα όντα τη εμπειρίας μας είναι *υπερβατικά* σε σχέση με αυτή την εμμένεια.

384 Αργότερα, ωστόσο, ο Ρίκερτ προτείνει πως πρέπει να καταλάβουμε την ισχύ ως ένα είδος του Είναι («Είναι» δεν σημαίνει πλέον μόνο ύπαρξη, πραγματικότητα εν χώρω ή/και χρόνω). Βλέπε Zijderveld 206, 165. Βεβαίως, πρέπει να διευκρινίσουμε, στο βαθμό που οι αξίες και τα νοήματα (αυτό που κατανοούμε ως περιεχόμενο μιας πρότασης, το οποίο διαθέτει και αυτό ισχύ) ρυθμίζουν τις υποκειμενικές γνωσιακές και πρακτικές προβολές προσλαμβάνουν τρόπον τινά καθεστώς ψυχικής πραγματικότητας. Ενόσω, όμως, θεωρούνται ως αυτό που συμβαίνει τώρα ή μετά να βιώνεται από εκείνον ή τον άλλον, δηλαδή ως κάτι πέραν της ψυχικής διάστασης των υποκειμένων, έχουν μόνο ισχύ.

385 «[W]onach soll die Form des Erkenntnisinhaltes sich richten, damit die Erkenntnis wahr, d.h. Erkenntnis wird?' (Rickert 1915, 145).

Εφόσον, όμως, για να προχωρήσουμε στη γνωσιοθεωρία μας, είμαστε αναγκασμένοι να ξεκινήσουμε από κάτι σαν ενέργημα της συνείδησης, πρέπει να παραδεχτούμε ότι ο πρακτικός λόγος έχει μια προτεραιότητα έναντι του θεωρητικού λόγου. Ο θεωρητικός λόγος συνίσταται σε έννοιες, αλλά ο πρακτικός σε ενεργήματα.[386] Να, λοιπόν, που στη γνώση ή μάλλον στο γνωρίζειν είναι κατά βάση ο *πρακτικός* λόγος που τίθεται επί το έργον, χρησιμοποιώντας τη σκευή του θεωρητικού λόγου. Αλλά, όταν λέμε ότι στη γνώση ο πρακτικός λόγος ενεργεί, τι ακριβώς σημαίνει αυτό;

Όπως και να έχει στις περαιτέρω λεπτομέρειές του το ζήτημα, αντιλαμβανόμαστε εδώ ότι, μιλώντας για την ενεργηματική φύση του πρακτικού λόγου κατά τη συγκρότηση της γνώσης, η ενεργηματικότητα αυτή είναι συνυφασμένη με μια *επιτευγματικότητα* (Leistungsmäßigkeit) η οποία ρυθμίζεται από *έννοιες* (σημασίες [Bedeutungen] ή νοήματα [Sinnen]). Ωστόσο, η ιδέα της επιτευγματικότητας και της ρύθμισής της από σημασίες ή νοήματα δεν έχει το νόημα που θα ανέμενε κανείς από τη μελέτη του Καντ. Δεν σημαίνει, με άλλα λόγια, τη δημιουργία κάποιου προϊόντος, την παραγωγή ενός αποτελέσματος, αλλά μάλλον την (μπρεντανικής σύλληψης) κίνηση και την τοποθέτηση με έναν κάποιο τρόπο, έναντι κάτινος· εδώ, έναντι του περιεχομένου μιας παράστασης.[387] Για τον Ρίκερτ, η επιτευγματικότητα της πρακτικής συνείδησης στη συγκρότηση της γνώσης συνίσταται απλά στην αποδοχή ή την απόρριψη του κρισιακά δομημένου περιεχομένου μιας παράστασης. Γι' αυτό, ακριβώς, και η προσέγγισή του είναι καθαρά επηρεασμένη από τον Μπρεντάνο και τους Στωικούς και όχι από τον Καντ ή τον Αριστοτέλη.[388]

Ας δούμε τώρα πως τίθεται το ζήτημα του χαρακτήρα της φιλοσοφίας του Ρίκερτ ως φιλοσοφίας *αξιών*. Όπως είδαμε ήδη, ο Ρίκερτ ξεκινά τη φιλοσοφική του έρευνα από την ιδέα ότι καμία φιλοσοφική εργασία δεν μπορεί να ξεκινήσει αν πρώτα δεν θέσει το ζήτημα της γνώσης, ειδικά στις επιστήμες, αλλά και στο γενικότερο δυνατό επίπεδο. Αλλά η φιλοσοφία, αν και δεν μπορεί παρά να λαμβάνει πάντοτε υπ' όψιν της τις εξελίξεις στις επιστήμες, δεν είναι μια έρευνα που σταματά στη διακρίβωση της λογικής της γνώσης των επιστημονικών θεωριών, όπως θεώρησαν οι λογικοί θετικιστές. Πέρα από αυτή τη διάστασή της, η φιλοσοφία έχει και το εντελώς *δικό* της πεδίο "αντικειμένων" δίπλα στα πεδία αντικειμένων των συγκεκριμένων επιστημών. Όπως είδαμε, ο Ρίκερτ ονομάζει αυτό το πεδίο «ολότητα του κόσμου» (das Ganze der Welt, das Weltall), αλλά, διευκρινίζει, αυτό δεν ισοδυναμεί με το άθροισμα των πεδίων αντικειμένων των συγκεκριμένων επιστημών. Η ολότητα του κόσμου είναι μάλλον η *μορφή* ή το *πλαίσιο* εντός του οποίου ανήκουν αυτά τα επιμέρους πεδία αντικειμένων.[389] Το να μην αντιλαμβάνεται κανείς αυτή τη σχέση μεταξύ φιλοσοφίας και επιστημών, καθώς και μεταξύ των αντίστοιχων πεδίων αντικειμένων τους, συνιστά σοβαρή πλάνη, η οποία οδηγεί ενίοτε στους ποικίλους αβάσιμους και, εν τέλει, ιδιαίτερα ενοχλητικούς επιστημονισμούς, με τις αντίστοιχες δογματικές και πτερόεσσες επιστημονίστικες μεταφυσικές: υλισμός, ψυχολογισμός, βιολογισμός, οικονομισμός, ιστορικισμός κ.λπ. Σε όλες αυτές τις περιπτώσεις διαπράττεται το σοβαρό λάθος του να θέτει κανείς το μέρος προ του όλου.

Η ολότητα του κόσμου, λοιπόν, αποτελείται, κατά τον Ρίκερτ, από δύο πραγματικότητες. Από τη μία, υπάρχει η πραγματικότητα που ορίζεται από το δίπολο υποκείμενο-αντικείμενο, δηλαδή, αφενός, από την εννοιολογική-συγκροτητική σκευή που ορίζει το υπερβατολογικό εγώ και από τα φαινόμενα που συγκροτούνται με αυτό τον τρόπο, και, αφετέρου, από την πραγματικότητα καθ' εαυτήν που μένει για εμάς απρόσβατη. Τούτη η πραγματικότητα, με άλλα λόγια, ορίζεται από τη συζυγία *παραστάσεων-σκέψης και αντικειμένων-γεγονότων*. Από την άλλη, υπάρχει η πραγματικότητα που ορίζεται από τη συζυγία *αξίες-αγαθά*, δηλαδή από υπερβατικές μορφές, στη βάση των οποίων το υπερβατολογικό εγώ μορφοποιεί ή οργανώνει την πραγματικότητα των φαινομένων, με τρόπους ώστε αυτή να του παρουσιάζεται πλέον όχι με τους όρους του *είναι*, αλλά με τους όρους του αληθές/ψευδές, πραγματικό/απραγματικό αλλά και ωραίο/άσχημο, χρήσιμο/άχρηστο, δίκαιο/άδικο, καλό/κακό, κ.λπ. Από τούτη την άποψη, οι γνωσιοθεωρητικές και οι πρακτικές αξίες θα λέγαμε ότι συνιστούν *μορφές υπερ-οργάνωσης* της εμπειρικής πραγματικότητας, της πραγματικότητας των αντικειμένων και των γεγονότων. Οι αξίες *ρυθμίζουν δυνατές στάσεις μας* έναντι των αντικειμένων και των γεγονότων, *δυνατά φέρεσθαί μας* έναντι της εμπειρικής πραγματικότητας. Και, όπως έχει γίνει φανερό, αυτή η ρύθμιση μπορεί, κατά τον

386 Zijderveld 2006, 120.

387 Βλέπε Rickert 1915, 162-3. Αυτή η προσέγγιση του Ρίκερτ μπορεί να διαπιστωθεί πως έχει το ανάλογό της στη χουσερλιανή φαινομενολογική θεωρία της αποβλεπτικής συγκρότησης. Μόνο που ο Ρίκερτ ακολουθεί τον αντι-καντιανό μπρεντανικό δρόμο, ενώ ο Χούσερλ εννοεί μια πραγματική αριστοτελικά καντιανά δομητική συγκρότηση, αν και όχι εξαρχής με τους όρους της κατηγορηματικής κρίσης. Βλέπε σχετικά Theodorou 2015, κεφ. 4, 5.

388 Μάλιστα ο ίδιος ο Ρίκερτ διατυπώνει ρητά τις ευχαριστίες του προς τον Μπρεντάνο στο σχετικό σημείο του Rickert 1915, 172. Αν λάβει κανείς υπ' όψιν του, ωστόσο, την συντριπτική κριτική που έχει ασκήσει εν τω μεταξύ ο Χούσερλ στη θεωρία περί κρίσης του Μπρεντάνο (5η Λογική Έρευνα), η στάση του Ρίκερτ μοιάζει με θλιβερή οπισθοδρόμηση. Το ζήτημα αυτό αναλύεται σε βάθος και με σαφήνεια στο Βασιλείου 2013.

389 Βλ. σχετικά και Zijderveld 2006, 140κ.επ. Είναι ένα ζήτημα, ασφαλώς, αν σε αυτή τη θεώρηση ο Ρίκερτ καταφέρνει να θεματίσει τον κόσμο ως κάτι πραγματικά παραπάνω από ένα άθροισμα αντικειμένων. Ο Χάιντεγκερ, θα έλεγε ότι αυτή η μορφή ή πλαίσιο (μια απλή εσχάρα ή Gestell) δεν καταφέρνει ακόμα να έχει το νόημα αυτού που ο ίδιος ονόμασε «κοσμικότητα» του κόσμου και το χρησιμοποίησε ως οδηγητικό μίτο για τη φαινομενολόγηση του Είναι. Όπως και να έχει, όμως, η προπαίδεια του Χάιντεγκερ στον Ρίκερτ και μετά στον Χούσερλ σίγουρα τον προετοίμασε για τον δικό του τρόπο παρουσίασης του όντος εν γένει, ή μάλλον πλέον του Είναι εν γένει (ως μη οντικής συνθήκης ή όρου του όντος εν γένει) ως θέμα της φιλοσοφίας του. Επίσης, με αυτή την κίνησή του ο Ρίκερτ είναι σαν να ξανακάνει ρητά θέμα του τον *κόσμο* ως πλαίσιο εντός του οποίου μόνο έχει νόημα να μιλάμε για αξίες. Το είδαμε αυτό υπόρρητα στον Πλάτωνα, τον Αριστοτέλη, και στον Καντ και ρητά στους Στωικούς και στον Λότσε και θα το ξαναδούμε τόσο ρητά και στον Σέλερ.

Ρίκερτ, να αφορά τόσο τη γνωστική σχέση μας με την εμπειρική πραγματικότητα όσο και την ποικίλως εννοημένη *πρακτική* μας, η οποία εδράζεται στα συναισθήματά μας, στις επιθυμίες μας, κ.λπ.[390]

Δημιουργείται, τώρα, ένα ζήτημα, όμως: πώς διαμεσολαβείται αυτή η σχέση μεταξύ των δύο πραγματικοτήτων που περιγράψαμε; Ή, με άλλα λόγια, σε ποιο επίπεδο συμβαίνει η *εφαρμογή* των αξιών στα γεγονότα; Ο Ρίκερτ, προτείνει πως αυτό συμβαίνει στα σχετικά *νοηματοδοτικά* (sinngebend) ενεργήματα του υπερβατολογικού εγώ. Αυτά (υπερβατολογικά-λειτουργιστικά ιδωμένα — και όχι ψυχολογίστικα-υποστασιακά, διότι τότε θα ήταν όντα της πρώτης διάστασης) συνιστούν μια *τρίτη* διάσταση της ολότητας του κόσμου. Στα νοηματοδοτικά ενεργήματά μας τα αντικείμενα και τα γεγονότα καθίσταται *αξιακά όντα*, αποκτούν και διαθέτουν για εμάς την τάδε ή τη δείνα αξία· τρέπονται σε *αγαθά* με την ευρύτερη δυνατή έννοια του όρου.[391] Τα αξιολογικά-νοηματοδοτικά ενεργήματα καθιστούν για εμάς τα αντικείμενα και τα γεγονότα *κάτι παραπάνω*, *κάτι επιπλέον*, από αυτό που τα ίδια είναι ως σκέτα αντικείμενα ή σκέτα γεγονότα. Επιβάλλουν ή εφαρμόζουν πάνω σε αυτά τις αξίες ως μορφές (από κενές μορφές της δεύτερης διάστασης της όλης πραγματικότητας αποκτούν περιεχόμενο εφαρμοζόμενες πάνω στα όντα της πρώτης διάστασης: αντικείμενα και γεγονότα).[392]

Αλλά *τι ακριβώς είναι οι αξίες*; Ο Ρίκερτ αναγνωρίζει πως είναι εξαιρετικά δύσκολο να πει κανείς κάτι που να διαλευκαίνει το ζήτημα ικανοποιητικά. Η κατάσταση είναι αντίστοιχη με αυτήν που αφορά τις απόπειρες ορισμού εννοιών όπως «Είναι», «ύπαρξη», κ.λπ. Δοκιμάζει, ωστόσο, ως κριτήριο για την *ανίχνευση* των αξιών την υποβολή των υπό διερεύνηση εννοιών στη βάσανο της άρνησης. Για παράδειγμα, αν πάρουμε την έννοια «Πήγασος» και την αρνηθούμε, αυτό που εννοούμε είναι ότι ο Πήγασος δεν υπάρχει. «Δεν υπάρχει» σημαίνει «τίποτα», «μηδέν». Το ίδιο, αν αρνηθώ την έννοια «ψύχος», εννοώ ότι το ψύχος δεν είναι, δηλαδή ότι δεν επικρατεί. Αυτό, βέβαια, δεν σημαίνει κιόλας ότι επικρατεί το αντίθετό του, η ζέστη. Οι έννοιες που εξετάσαμε είναι, λοιπόν, έννοιες αντικειμένων ή γεγονότων. Αν, πλέον, αρνηθούμε, π.χ., την έννοια «καλό», τότε εννοούμε την *ακριβώς αντίθετή της*, δηλαδή το «καλό». Η άρνηση του ωραίου είναι το άσχημο, κ.λπ. Η άρνηση μιας αξίας μας αποφέρει την *αντίθετή* της και όχι το τίποτα (μηδέν).

Οι επιστήμες, τώρα, που καταπιάνονται με τα σκέτα αντικείμενα και τα γεγονότα, δηλαδή οι φυσικές επιστήμες ή επιστήμες των γεγονότων, αποσκοπούν στην *εξήγησή* τους (Erklärung). Από την άλλη, οι επιστήμες που καταπιάνονται με τα αξιακά όντα, δηλαδή οι επιστήμες του πνεύματος ή επιστήμες του πολιτισμού, αποσκοπούν στην *κατανόησή* τους (Verstehen).[393]

Ας πιάσουμε, όμως, το νήμα από την αρχή. Κατ' αρχάς, τα όντα δεν είναι απλώς εκεί παρευρισκόμενα για εμάς, ούτε στη θεωρητική ούτε, ασφαλώς, στην πρακτική συνείδησή μας. Στη θεωρητική εμπειρία μας των όντων, αυτά κεντρίζουν κάπως το ενδιαφέρον μας (Interesse), θέτουν σε εμάς ζητήματα που *επιτάσσουν* μιαν απόκρισή μας· μας κινητοποιούν σε μια *οφειλόμενη* απόκρισή μας (οφείλειν). Πιο συγκεκριμένα, στη θεωρητική συμπεριφορά μας, οφειλόμενη από πλευράς μας είναι μια απόκριση στα ζητήματα της πραγματικότητας και της αλήθειας.[394] Και στην πραγματικότητα, επιστημονική στάση και κριτικός λόγος είναι δυνατά μόνο έναντι των θεωρητικών αξιών. Οι αθεωρητικές αξίες, όμως, διαφεύγουν της δυνατότητας έλλογης κριτικής και, άρα, της επιστημονικής γνώσης. Δεν μπορεί *να αποδειχτεί* ούτε λογικά ούτε στη βάση εμπειρικών τεκμηρίων ότι κάτι είναι ωραίο ή καλό. Μόνο στη βάση της *πίστης* (πεποίθησης) ανταποκρινόμαστε αξιακά στις πρακτικές συμπεριφορές μας (στα πλαίσια πρακτικού σχετισμού μας) προς τα όντα. Τα όντα μας κινητοποιούν ποικιλοτρόπως πρακτικά, αλλά και εμείς πρέπει να διαθέτουμε θέληση (Wollen) για να αναλάβουμε μια απόκρισή μας σε αυτή την έξωθεν κινητοποίηση.

Μια αξία, μάλιστα, προσλαμβάνει χαρακτηριστικά *κανονιστικότητας* στον βαθμό που η θέλησή μας να συμμορφωθούμε προς την ισχύ της καθίσταται *απόλυτα δεσμευτική* — εξαιτίας της αυθεντίας που την εισηγείται, εξαιτίας των συνθηκών που την επιβάλλουν, κ.λπ. Ανάλογα για τις άλλες διαβαθμίσεις δέσμευσής μας έναντί της. Οι αξίες πάντως, όπως ειπώθηκε, δεν υπάρχουν κάπου από μόνες τους, έτσι ώστε εμείς να ενδέχεται να τις αναγνωρίζουμε ή όχι με "αντικειμενική" εξέταση. Οι αξίες έχουν ισχύ, δηλαδή ισχύουν ή δεν ισχύουν για τα αξιολογούντα όντα έναντι των

---

390 Βλέπε και Zijderveld 2006, 143. Πρέπει να παρατηρήσουμε εδώ πως ο τρόπος με τον οποίο ο Ρίκερτ πραγματεύεται τις αξίες στη σχέση τους μετα γεγονότα φαίνεται να έχει το αντίστοιχό του στην καντιανή διάκριση μεταξύ συγκροτητικών (konstitutiv) και ρυθμιστικών (regulativ) αρχών. Οι πρώτες ευθύνονται ή εμπλέκονται στη συγκρότηση της πραγματικότητας των γεγονότων. Οι δεύτερες ρυθμίζουν τα δυνατά φέρεσθαί μας προς αυτές τις πραγματικότητες, νοηματοδοτούν την πρακτική σχέση μας μαζί τους.

391 Βλέπε και Zijderveld 2006, 141κ.εε., 175κ.εε.

392 Zijderveld 2006, 184.

393 Για παράδειγμα, αντί για τη βασική διάκριση του Βίντελμπαντ μεταξύ επιστημών της φύσης (Naturwissenschaften) και επιστημών του πνεύματος (Geisteswissenschaften), ο ίδιος εισήγαγε τη διάκριση μεταξύ επιστημών της φύσης και επιστημών του πολιτισμού (Kulturwisenschaften). Ο λόγος για αυτή τη διαφοροποίηση ήταν ότι ήθελε να αποφύγει να θεωρηθεί ότι μια απόπειρα θεμελίωσης των επιστημών της δεύτερης ομάδας θα ήταν αναγκασμένη να προσφύγει στη θεματική της ψυχικότητας ή του ψυχισμού, διότι κάτι τέτοιο θα εξέθετε μια τέτοια απόπειρα θεμελίωσης στους κινδύνους του ψυχολογισμού. Επίσης, αντικαθιστά τη διάκριση νομοθετικό (nomothetisch) ιδιογραφικό (idiographisch), του Βίντελμπαντ, με τη διάκριση γενικευτικό εξατομικευτικό.

394 Στο *Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie* (1930), ο Ρίκερτ διατυπώνει αυτή την ιδέα ως εξής: «Die Frage, ob ein Gegenstand existiert, und der Satz, dass er existiert, geht uns etwas an. Diese Gebilde lassen uns nicht "gleichgültig". Wahrheit ist nicht einfach bloss da, sondern sie interessiert uns, und wir können als theoretische Menschen von diesem Interesse nicht absehen. Wahrheit also stellen wir nicht nur vor, sondern an ihr sind wir beteiligt, sie ergreift und fesselt uns, zu ihr nehmen wir Stellung.» (παρατίθεται στο Zijderveld 2006, 149 σημ. 22).

αξιολογούμενων όντων.

Όλα αυτά σημαίνουν πως δεν μπορούμε ούτε να απορρίψουμε κριτικά μια αλήθεια ως άσχημη ούτε να επιχειρηματολογήσουμε υπέρ της αλήθειας ότι αυτό ή εκείνο το ον είναι ωραίο, κ.λπ. Το μόνο που μπορεί να κάνει η επιστήμη στη σφαίρα της πρακτικά αξιολογημένης πραγματικότητας είναι να υπεισέλθει σε εμπειρικές έρευνες σχετικά με τις εμπειρικές *σωματοποιήσεις* (Verkörperungen) των πρακτικών αξιών στα ποικίλα αγαθά ή, ευρύτερα, νοηματικά μορφώματα (Sinngebilde). Για παράδειγμα, μπορείς κανείς να διεξαγάγει μια εμπειρική κοινωνιολογική, εθνολογική, ψυχολογική, ιστορική, κ.λπ., έρευνα σχετικά με το πώς οι άνθρωποι συμβαίνει να τοποθετούνται έναντι των όντων στις πρακτικές αξιολογήσεις τους, στους θεσμούς τους.[395]

Αλλά, αν για τις επιστήμες του πολιτισμού ισχύουν αυτά, όσον αφορά τον τρόπο εργασίας τους και τα αντικείμενά τους, τι μπορεί να ειπωθεί για τον τρόπο με τον οποίο η *φιλοσοφία* ως τέτοια, δηλαδή ως a priori έρευνα, φτάνει να γνωρίζει τις αξίες; Οι αξίες στη δεύτερη επικράτεια ή διάσταση της πραγματικότητας είναι κενές μορφές, οι οποίες δεν μπορούν ως τέτοιες να καταστούν αντικείμενο γνώσης. Οι αξίες δίδονται γενικά στις σωματοποιήσεις τους πάνω σε όντα της πρώτης επικράτειας (αγαθά ή πολιτισμικά-νοηματικά μορφώματα, θεσμοί). *Εκεί* μπορεί να τις βρει και η φιλοσοφία για να αποκτήσει γνώσεις σχετικά με αυτές.

Αλλά, τότε *σε τι διαφέρει η φιλοσοφία* από τις προηγούμενες εμπειρικές επιστήμες (σε ό,τι αφορά αντικείμενο και μέθοδο); Αν την φιλοσοφία την εννοήσουμε απλώς ως σπουδή στον πολιτισμό (πολιτισμική σπουδή), τότε αυτή δεν διαφέρει, ασφαλώς, σε τίποτα ουσιαστικό σε σχέση με τις εμπειρικές επιστήμες του πολιτισμού. Ενδεχομένως να αποτελεί κάτι σαν τη συντονισμένη ολότητά τους. Ωστόσο, ο Ρίκερτ δεν είχε στο νου του μια φιλοσοφία απλώς ως σπουδή στον πολιτισμό. Η διέξοδος από μια φιλοσοφία ως απλώς εμπειρική έρευνα των σωματοποιημένων αξιών παρέχεται από την αναδρομή στα νοηματοδοτικά ενεργήματα, στα όντα της τρίτης επικράτειας. Με αναδρομή στα νοηματοδοτικά ενεργήματα ο φιλόσοφος ερευνά τις *συνθήκες εγκυρότητας* (ισχύος) της αξίας έναντι του εκάστοτε αξιολογούμενου όντος. Είναι με αυτό τον τρόπο που επιτυγχάνει το καθήκον του, την *ερμηνεία* (Deutung) την οποία επιζητούν οι επιστήμες του πνεύματος, σε αντίθεση, πρώτον, με την *κατανόηση* ως διακρίβωση της επικρατούσας σύνδεσης αντικειμένων και γεγονότων μέσα στις αξιακές συνάφειές τους και, δεύτερον, με την *εξήγηση* των ψυχικών γεγονότων με τα οποία ασχολείται η εμπειρική Ψυχολογία. Η φιλοσοφία, δηλαδή, επιχειρεί τη *διαλεύκανση των όρων υπό τους οποίους επιτελείται υπερβατολογικά η* (συλλογική, διυποκειμενική) *αξιακή νοηματοδότηση των αντικειμένων και των γεγονότων* από τα νοηματοδοτικά ενεργήματα.[396]

Κατ' αρχάς, η φιλοσοφία των αξιών ή πολιτισμική φιλοσοφία μπορεί να επιδοθεί σε τουλάχιστον τέσσερις περιοχές έρευνας, οι οποίες απαρτίζονται από τις ανάλογες συστοιχίες θεσμών και αξιών· συστοιχίες που έχουν εγκαθιδρυθεί στα ανάλογα νοηματοδοτικά ενεργήματα. Οι περιοχές αυτές είναι:

i. επιστήμες και αλήθεια,
ii. ήθη και ηθικότητα,
iii. τέχνες και ωραίο,
iv. θρησκείες και ιερό.

Πιο συγκεκριμένα, τους εν λόγω θεσμούς τους ερευνά *εξηγητικά* μια πολιτισμική επιστήμη (ποιοι είναι αυτοί που επικρατούν και πώς ακριβώς λειτουργούν), ενώ η πολιτισμική *φιλοσοφία* υπεισέρχεται στην έρευνα του νοηματοδοτικού ενεργήματος που ενσωματώνει την χαρακτηριστική αξία στον αντίστοιχο θεσμό.

Για παράδειγμα, η Ηθική επιστήμη ως ανθρώπινη ηθολογία (θα λέγαμε) μελετά τις ηθικές αξίες που ενσωματώνονται στους θεσμούς μιας κοινωνίας. Η φιλοσοφία, όμως, εισδύει στην ερμηνεία των ενεχόμενων εδώ νοηματοδοτικών ενεργημάτων. Βασιζόμενος ουσιαστικά στην καντιανή Ηθική Φιλοσοφία, ο Ρίκερτ προτείνει εδώ ότι το άτομο εισέρχεται εξαρχής στο αξιακό πλαίσιο του κοινωνικού πλαισίου του όπου βρίσκεται ενταγμένο. Ωστόσο, για τη συγκρότηση της ηθικότητας, αυτό δεν σημαίνει ότι το άτομο εσωτερικεύει και αφομοιώνει άκριτα και άβουλα αυτές τις αξίες. Βασικό για τη συγκρότηση της ηθικότητας είναι η *βουλητική* αποδοχή του αξιακού πλαισίου από ένα *αυτόνομο* άτομο που στην πρακτική του ζωή δέχεται να δεσμευτεί σε αυτές τις αξίες, όχι επειδή «έτσι κάνει κανείς» ή «επειδή μου το επιβάλλει η τάδε αυθεντία», αλλά επειδή *διαπιστώνει την αντικειμενική ισχύ* των εν λόγω αξιών. Τούτο είναι, τελικά, δυνατό στη βάση της διαπίστωσης και της *δεσμευτικότητα* που απορρέει από αυτή την αντικειμενική ισχύ. Πεισμένος, τότε, κανείς για αυτή την αντικειμενική ισχύ αναλαμβάνει *ελεύθερα* και αυτόβουλα, ως *καθήκον* του, τη συμμόρφωσή του προς αυτές τις αξίες ως ηθικό κανόνα· αναλαμβάνει, π.χ., να πράττει το ορθό (ό,τι συμφωνεί με τον ηθικό κανόνα).[397] Αυτό, λοιπόν είναι το νόημα ή η "ουσία" της ηθικότητα και των ηθικών θεσμών που παρατηρούν εμπειρικά οι επιστήμες στις κοινωνίες. Με αντίστοιχο τρόπο, αναμένει ο Ρίκερτ, μπορούμε να ελπίζουμε ότι θα προχωρήσει η φιλοσοφία των αξιών στην διαλεύκανση της αντικειμενικής ισχύος και άλλων αξιών.

Ο Ρίκερτ, ωστόσο, όπως μπορούμε να αντιληφθούμε εδώ, φαίνεται να βρίσκεται σε πραγματικά δύσκολη θέση όταν πρέπει να πει *πώς διαπιστώνεται*, *πώς αναγνωρίζεται*, αυτή η αντικειμενική ισχύς. Προσπαθεί να καλύψει αυτή τη δυσκολία στη βάση της *ενάργειας* ενός «οφείλειν» που στηρίζει την προαναφερθείσα δεσμευτικότητα. Μάλιστα, στις εκ-

395 Βλέπε και Zijderveld 2006, 38, 41, 75, 151, 181, 184 κ.εε. Ο Μαξ Βέμπερ, ο οποίος είναι ρητά επηρεασμένος από την φιλοσοφική αξιολογία του Ρίκερτ, φαίνεται να ξεκινά την κοινωνιολογική του πρόταση από τούτη τη διαπίστωση.

396 Ιδέες που εκφράζονται στο έργο του *Allgemeine Grundlegung der Philosophie*, 1921. Βλ. σχετικά Zijderveld 2006, 184κ.εε.

397 Βλέπε και Zijderveld 2006, 187κ.εε.

δόσεις του *Gegenstand der Erkenntnis* πριν το 1915, ονόμαζε τη σχετική ενάργεια του οφείλειν «αίσθηση» (Gefühl).[398] Μετά το 1915, ο Ρίκερτ επιχειρεί να διευκρινίσει ότι η ενάργεια αυτή πηγάζει από το ίδιο το *λογικό* περιεχόμενο της σχετικής αξιακής κρίσης και δεν προκαλείται μέσω *ψυχολογικών* μηχανισμών. Η δεσμευτικότητα του «οφείλειν» τίθεται με τον τρόπο που τίθεται και η δεσμευτικότητα του να κρίνω (αναγνωρίσω) ότι ακούω έναν ηχητικό τόνο όταν ακούω έναν ηχητικό τόνο. Όταν αντιλαμβανόμαστε το ωραίο, ένα «οφείλειν» μας δεσμεύει να αναγνωρίσουμε το ωραίο αυτό ως αφ' εαυτού αρμονικό. Η δέσμευση αυτή ή *η ενάργεια του ότι οφείλουμε* να αναγνωρίσουμε τη σχετική αξία, διαβάζουμε στην έκδοση του 1915, μπορεί να ονομαστεί και «αίσθηση», αρκεί να *μην* δώσουμε στη λέξη αυτή ψυχολογικό νόημα. Εδώ, «το ψυχικό Είναι είναι συνδεδεμένο με μια λογική σημασία», με την «άχρονη ισχύ της αναγνωριζόμενης αξίας» (Rickert 1915, 203).[399] Παρά το ότι ο ίδιος συστήνεται ως εχθρός κάθε ψυχολογισμού, είναι δύσκολο να δούμε με ποιο τρόπο καταφέρνει τελικά να διαφύγει *ο ίδιος* από αυτό τον κίνδυνο.

Δύο παρατηρήσεις πρέπει να κάνουμε εδώ. Από τη μία, μπορούμε να δεχτούμε πως αυτή η "αίσθηση" αναγκαιότητας, το οφείλειν, είναι η βάση στην οποία διατυπώνονται οι εμπειρικές κρίσεις στην καθημερινή εμπειρία των ανθρώπων. Με αυτή την έννοια, δεν διασφαλίζεται εδώ αποδεικτικότητα και απόλυτα αντικειμενική ισχύς. Στις καθημερινές αξιακές μας κρίσεις μπορεί να σφάλουμε. Αποδεικτικότητα, έτσι, μπορεί να δεχτεί κανείς στον Ρίκερτ, αιτείται ο *φιλόσοφος*. Αλλά, ως εμπειρικός κρίνων, στην καθημερινή ζωή μπορεί και αυτός να σφάλει. Σε τι, λοιπόν, μπορεί να διεκδικεί αποδεικτικότητα; Μπορεί να διεκδικεί αποδεικτικότητα στις *φιλοσοφικές* του κρίσεις αναφορικά με το ποιες υπερβατολογικές λειτουργίες επιτελούνται κατά το εμπειρικό αξιολογικό κρίνειν. Ο Ρίκερτ, δηλαδή, μπορεί να αξιώνει αποδεικτικότητα για τις κρίσεις της *φιλοσοφικής* του ανάλυσης αναφορικά με τα αξιολογικά φαινόμενα. Αλλά ποια θα είναι η φιλοσοφική μέθοδός του στη βάση της οποίας φτάνει στις φιλοσοφικές του κρίσεις; Για τον Ρίκερτ, η μέθοδος αυτή φαίνεται να είναι η *υπερβατολογική επιχειρηματολογία*. Από τη μεριά της Φαινομενολογίας, όμως, όταν αυτή θελήσει να υπερβεί την απλή λογοδική σύνδεση ανεποπτικών σημασιών, θα είναι αναγκασμένη να οπισθοχωρήσει μέχρι κάποιες αρχικές *έσχατες* διαπιστωτικές/τεκμηριωτικές κρίσεις, οι οποίες θα αφορούν είτε ψυχικά δεδομένα, είτε ψυχικές λειτουργίες, είτε σχέσεις ψυχικών δεδομένων και ψυχικών λειτουργιών (π.χ., αναφορικά με το ποια είναι η ψυχική κατάστασή μου τώρα, ποιες είναι οι θεμελιακές ψυχικές λειτουργίες, ποια είναι η σχέση μεταξύ προκείμενης και συμπεράσματος, κ.λπ.). Οπότε, αν η εξέτασή τους είναι να ακολουθήσει μια παραδοσιακή ενδοσκοπική πρόσβαση ή μια μπρεντανική πρόσβαση μέσω εσωτερική αντίληψης μοιάζει να ξαναεφαρμόζεται εδώ όλη η αντιψυχολογίστικη επιχειρηματολογία του Χούσερλ. Έτσι, ενδεχομένως η φαινομενολογική εικόνα για τον ψυχισμό και πρόσβαση σε αυτόν και τις λειτουργίες του (μαζί με τα διδάγματα της ερμηνευτικής) να είναι εδώ μια αξιόλογη δυνατή διέξοδος. Αντί για μια ενδοσκοπική βεβαιότητα επί δεδομένων περιεχομένων, απαιτείται εδώ μια θεωρία εσωτερικής ερμηνευτικής δομής του νοηματοδοτικού ενεργήματος και μια θεωρία ερμηνευτικής αλήθειας για τα ερμηνευτικά-συγκροτητικά επιτεύγματα μιας τέτοιας ενεργηματικής συνείδησης. Σε τούτη την προσέγγιση η ενάργεια θα έχει το φαινομενολογικό νόημα που προσέδωσε σε αυτό τον όρο ο Χούσερλ. Αλλά αυτό δεν μπορούμε να το εξετάσουμε εδώ παραπέρα.

398 Rickert 1915, 201 σημ. 1. Προφανώς, εδώ ισχύει το σύνολο της αντιψυχολογιστικής κριτικής του Χούσερλ, ειδικά σε ό,τι αφορά την ψυχολογίστικη ερμηνεία της ενάργειας.

399 Γενικότερα, βλέπε Rickert 1915, 201 κ.εε., 205 κ.εε.· και Zijderveld 2006, 187 κ.εε., 192.

# ΚΕΦΑΛΑΙΟ 7

# Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΩΝ ΑΞΙΩΝ ΣΤΟΝ ΝΙΤΣΕ: ΜΗΔΕΝΙΣΜΟΣ, ΒΟΥΛΗΣΗ ΓΙΑ ΔΥΝΑΜΗ, ΚΑΙ ΝΟΗΜΑΤΟΔΟΤΗΣΗ

> «Αν υπάρχει κάτι σαν καταστροφή στη δημιουργική δουλειά των μεγάλων διανοητών, τότε αυτό συνίσταται όχι στον αυτοπεριορισμό τους και στην αποτυχία τους να πάνε παραπέρα, αλλά ακριβώς στο ότι αυτοί ρίχνονται να πάνε παραπέρα, αφηνόμενοι να καθοριστούν από την αρχική ώθηση της σκέψης τους· μια ώθηση που πάντα τους εκτρέπει. Ένα τέτοιο "ξεμάκρεμα" είναι πάντα μοιραίο, διότι εμποδίζει από το να εμμείνει κανείς στην πηγή της δικής του έναρξης.» (Μ. Χάιντεγκερ, *N* II, [81])

## Α. ΠΕΡΙΟΔΟΛΟΓΗΣΗ ΚΑΙ ΓΕΝΙΚΗ ΕΠΙΣΚΟΠΗΣΗ

### Βασικός προσανατολισμός

Σε τούτο το κεφάλαιο φτάνουμε πλέον, χρονολογικά, μέχρι το πέρασμα από τον 19ο στον 20ό αιώνα, και θα συναντήσουμε θεματικές και προβληματικές περί τις αξίες με τις οποίες η φιλοσοφία καταπιάνεται ακόμα και στις μέρες μας. Θα δούμε με ποιο τρόπο τίθεται ένα πρόβλημα κρίσης αξιών και μηδενισμού στη σύγχρονη εποχή, ειδικά στις πρώτες τρεις δεκαετίες του 20ού αιώνα, και πάλι μετά στις τρείς δεκαετίες τις πιο πρόσφατες σε εμάς. Βασικός πρωταγωνιστής είναι ο Νίτσε, ενώ στο επόμενο Κεφάλαιο θα δούμε με ποιο τρόπο επεχείρησε να απαντήσει στις αναλύσεις του η Φαινομενολογία, κυρίως με τον Μαξ Σέλερ αλλά και με τον Χούσερλ. Μετά το 1880, ο Νίτσε αρχίζει να μιλά για έναν διευρυνόμενο μηδενισμό, τον οποίο βλέπει να δεσπόζει πάνω από την Ευρώπη και τον Δυτικό πολιτισμό γενικά. Αυτό σημαίνει πως οι αξίες, ακόμα και οι πλέον υψηλές, έχουν χάσει το νόημά τους. Όπως το θέτει ο ίδιος, το ερώτημα «προς τι;», αναφορικά με τις βασικές υπαρξιακές και πραξιακές επιλογές μας και προτεραιότητες, δεν λαμβάνει πλέον ικανοποιητική απάντηση – αν λαμβάνει *καν* μια ορισμένη απάντηση. Ο Νίτσε, τότε, εισηγείται μια ριζική επανεννόηση της ανθρώπινης ζωής και των νοηματοδοτήσεων της ύπαρξης και της πράξης, στις οποίες αυτή επιδίδεται. Θα δούμε πώς ο Νίτσε θεματοποιεί τη σύνδεση των αξιών με τη θυμικότητα εν γένει και ειδικά με τη "βούληση" (Wille), καθώς και τη λύση που προτείνει για την έξοδο από τον μηδενισμό στη βάση της γένεσης ενός νέου είδους ανθρώπου, του υπεράνθρωπου (Übermensch).

### Διαφωτισμός και αντι-διαφωτισμός

Ο Νίτσε δεν είναι ο πρώτος που καταγγέλλει τη νεότερη ανθρώπινη κατάσταση στον δυτικό κόσμο. Σχεδόν αμέσως μετά τις ιδρυτικές διακηρύξεις του Διαφωτισμού, την έκκληση για τη διαμόρφωση μιας ανθρωπότητας πάνω στα θεμέλια του λόγου και της επιστήμης, δηλαδή της λογικά έγκυρης σκέψης και της μοναδικής αλήθειας που αυτή θα μας προσπόριζε, ποικίλες φωνές αντέδρασαν σε μια τέτοια προοπτική. Το ρομαντικό αντι-διαφωτιστικό κίνημα φαίνεται να πήρε σύντομα τα σκήπτρα αυτού του αντιδραστικού κινήματος. Ο ρομαντισμός διατράνωσε την αντίρρησή του στην ιδέα ότι η ουσία του ανθρώπου ανάγεται στη δυνατότητά του για λογική σκέψη, και θέλησε να αναζητήσει και να φέρει στην επιφάνεια ποικίλες άλλες συγκροτητικές στιγμές της ουσίας αυτού του όντος. Απέναντι στον ουνιβερσαλισμό του έλλογου ανθρώπου αντέταξε την τοπικότητά του, απέναντι στο έλλογο της σκέψης αντέταξε το άλογο των συναισθημάτων, απέναντι στην πρόοδο του πνεύματος αντέταξε τη στατικότητα ή την κυκλικότητα της απλής διαφορετικότητας, απέναντι στην αστικοποίηση την επιστροφή στη φύση, απέναντι στο διαφανές το μυστικό, απέναντι στον τεχνολογικό εκσυγχρονισμό την εμμονή στα απλά μέσα, κ.λπ. Προφανώς όλα αυτά κατανοήθηκαν με ποικίλους τρόπους και μια σειρά διαφωνιών εμφανίστηκαν μέσα στους κόλπους του ρομαντικού αντι-διαφωτισμού.

### Ο Νίτσε εντός και εναντίον του ρομαντισμού

Στα μάτια και στην αντίληψη του Νίτσε το όλο πνεύμα του προϋπάρχοντος ρομαντισμού φάνταξε τελικά ένας γελοίος βουκολισμός, μια απλοϊκή αυθόρμητη αντίδραση, χωρίς καμία βάση στην πραγματική ουσία αυτού που προσπαθούσαν να διασώσουν οι ρομαντικοί (στην ουσία του όλου ανθρώπου και της χειραφέτησής του από τα στενά όρια του λόγου). Από μια στιγμή και μετά, έχοντας κύριο στόχο του τον ρομαντισμό του Βάγκνερ, ο Νίτσε επιτέθηκε στην ιδέα που συναρτούσε την αντίδραση στον έλλογο χριστιανικό πολιτισμό με μια "επιστροφή στη φύση" τύπου «βγαίνω στην εξοχή και αφήνομαι στα τιτιβίσματα των πουλιών, στο βέλασμα των αιγοπροβάτων, και στις αντηχήσεις των κουδου-

νιών τους!». Το πρόβλημα που είχε στον νου του ο Νίτσε, η ουσία της αντίδρασής του, και η προοπτική διαφυγής που προσπάθησε να επεξεργαστεί ήταν κάτι εντελώς διαφορετικό. Αντί για μια τέτοια αντίδραση στον λόγο και απλοϊκή "επιστροφή στη φύση", ο Νίτσε πρότεινε μια άγρια διονυσιακή εμπειρία άφεσης στη θέληση για δύναμη και αποδοχής τής έτσι προκύπτουσας φυσικής ροής των πραγμάτων και της πορείας μας μέσα σε αυτά.[400] Φυσικά, αν το συγκεκριμένο περιεχόμενο της κριτικής και των εισηγήσεων διαφυγής του Νίτσε ήταν "ορθό" ή όχι είναι ένα άλλο ζήτημα.

## Η πρώτη περίοδος της σκέψης του Νίτσε: προετοιμασία και έναρξη της πορείας

Ως πρώτη περίοδο διαμόρφωσης και ανάπτυξης της σκέψης του Νίτσε, μπορούμε να θεωρήσουμε εκείνη που ξεκινά με τα μαθητικά του χρόνια στο γυμνάσιο Σουλπφόρτα (Schuhlpforta), όπου ιδρύει τον σύλλογο Γκερμάνια (Germania) για την μελέτη ρομαντικών ποιητών, όπως ο Χέλντερλιν (Hölderlin) και ο Ρίχτερ (Richter) ή της μουσικής του Βάγκνερ (Wagner), και περιλαμβάνει την κίνησή του να ακολουθήσει το 1865 τον καθηγητή Ριτσλ (Ritschl) από το πανεπιστήμιο της Βόνης στο πανεπιστήμιο της Λειψίας, με την αλλαγή των ενδιαφερόντων του από τη θεολογία στη φιλολογία. Τράβηξε τότε το ενδιαφέρον του περιβάλλοντός του με εργασίες για τον Θέογνι και τον Σιμωνίδη, ενώ μελέτησε το *Ο Κόσμος ως Βούληση και ως Παράσταση* (1818) του Σοπενχάουερ (Schopenhauer), καθώς και το έργο *Η Ιστορία του Υλισμού* (1866) του Λάνγκε (Lange), όπου ασκείται μια καντιανή κριτική στην υλιστική μεταφυσική. Το 1868 γνωρίζει τον Βάγκνερ στο σπίτι της μιας αδελφής του (της Οτίλης [Ottilie]) και του συζύγου της Μπρόκχαους [Brockhaus], ο οποίος είναι ανατολιστής ακαδημαϊκός και έχει εκδώσει ένα βασικό κείμενο της ζωροαστρικής θρησκείας). Τέλος, με εισήγηση του Ρίτσλ το πανεπιστήμιο της Βασιλείας προσφέρει στον Νίτσε θέση καθηγητή στο τμήμα κλασσικής φιλολογίας (χωρίς αυτός να έχει ακόμα διδακτορικό δίπλωμα), την οποία αυτός αναλαμβάνει και αρχίζει να διδάσκει τον Μάιο του 1869 σε ηλικία 24 ετών.

Η περίοδος τούτη συμπληρώνεται και ολοκληρώνεται με τη δημοσίευση του πρώτου ερευνητικού έργου με τον τίτλο *Η Γένεση της Τραγωδίας από το Πνεύμα της Μουσικής* (1872), με το οποίο επιχειρεί να δικαιολογήσει την ακαδημαϊκή θέση που κατέχει. Ο Βάγκνερ υποδέχεται το βιβλίο με καλά λόγια, αλλά ο επίσης απόφοιτος του Σουλπφόρτα και μετέπειτα κορυφαίος Γερμανός φιλόλογος Βιλαμόβιτς-Μέγιεντορφ (WilamowitzMöllendorff) έκανε καυστικά σχόλια για αυτό (υπερβολικό και ιστορικά ανακριβές έργο από συγγραφέα που μοιάζει προφήτης και γητευτής της άγριας πανίδας, παρά ακαδημαϊκός και παιδαγωγός), με αποτέλεσμα το ευρύτερο κοινό να αδιαφορήσει και τους φοιτητές του Νίτσε να λιγοστέψουν.

Η *Γένεση της Τραγωδίας* μοιάζει να επιχειρεί μια αντίστιξη προς την έως τότε φιλολογική ερμηνευτική παράδοση που είχε ξεκινήσει ο Βίνκελμαν (Winckelmann) με την *Ιστορία της Αρχαίας Τέχνης* (1764), και η οποία έβλεπε στην αρχαία αισθητική την «επιτομή της ευγενούς απλότητας, του ήρεμου μεγαλείου, των καθαρών γαλάζιων ουρανών, και της έλλογης γαλήνης» (Wicks 2011, §2). Επηρεασμένος από την ακαδημαϊκή και όχι μόνο εντρύφησή του στον ρομαντισμό έως και τον Σοπενχάουερ, δηλαδή στην ιδέα ότι στη διάσταση του ανορθόλογου κινητοποιούνται σκοτεινές, αλλά απόλυτα δημιουργικές δυνάμεις που μορφοποιούν και αναπλάθουν την όλη πραγματικότητα, ο Νίτσε προτείνει στη *Γένεση* ότι η τραγωδία αναδύεται μέσα από ένα ενστικτώδες, άγριο και δημιουργικό διονυσιακό στοιχείο (σοπενχαουερικό «χάος»), το οποίο διαπότιζε την αντίληψη περί ζωής στην προσωκρατική Ελλάδα. Πάνω σε αυτό το στοιχείο αρχικά εφαρμόστηκε σε αρμονικό συνδυασμό το αντιποδικό του απολλώνιο (σοπενχαουερική «τάξη»), δηλαδή το έλλογο στοιχείο, η τάξη, και η αρμονική οργάνωση. Αργότερα, ωστόσο, ο δυτικός πολιτισμός γενικά υπερτόνισε αυτό το δεύτερο στοιχείο, με αποτέλεσμα την επικράτηση ενός ανθυγιεινού πολιτισμού. Εντούτοις, στην εποχή του θεωρούσε ότι μπορούσε να εντοπίσει μια αναγέννηση του διονυσιακού στοιχείου και μιας νέας δημιουργικότητας στις μουσικές του Μπετόβεν αλλά κυρίως του Βάγκνερ, τα οποία μαζί θα μπορούσαν να σώσουν τον ευρωπαϊκό πολιτισμό. Ο ίδιος ο Νίτσε, 14 χρόνια αργότερα, με την επανέκδοση του έργου, πρόσθεσε μια αυτοκριτική εισαγωγή, αναγνωρίζοντας σε αυτό στρυφνότητα και συνδυασμό επιδράσεων από Καντ και Σοπενχάουερ, οι οποίες τώρα αποκηρύσσονταν.

Είναι η περίοδος που σε ένα ανέκδοτο κείμενό του («Περί Αλήθειας και Ψεύδους υπό μη Ηθική Έννοια», 1873) σημειώνει πως δεν υφίσταται αλήθεια, αλλά μια σειρά από μεταφορές, μετωνυμίες, και ανθρωπομορφισμούς που φτιάχνει ο άνθρωπος, ερχόμενος σε επαφή με εξωτερικά ερεθίσματα και προκειμένου να τα βγάλει πέρα με τις πρακτικές ανά-

400 Ενδιαφέρουσα και χωρίς περιστροφές είναι, σχετικά, η αποτίμηση ειδικά της *Γενεαλογίας της Ηθικής* του Νίτσε από τον Λούκατς (Lukacs), στο «Η Καταστροφή του Λόγου» (1954). Ο Νίτσε παρουσιάζεται εκεί όχι ως ριζικός κριτικός του δυτικού πολιτισμού και του καπιταλισμού, αλλά ως ένας ρομαντικός κριτικός της κατάστασης μηδενισμού της Ευρώπης των τελών του 19ου αιώνα, που νομίζει ότι η αναβίωση του άγριου διονυσιακού στοιχείου θα θέσει και πάλι τα πράγματα σε μια πορεία προς μια απο-ενοχοποιημένη ανανέωση της κατάστασης εκμετάλλευσης των αδυνάτων από τους ισχυρούς. Για τον Λούκατς, ο Νίτσε διατυπώνει ένα αντιδραστικό κήρυγμα υπέρ μιας αριστοκρατίας της ισχύος του πλούτου. Δεν πρόκειται για μια μορφή ρομαντικού αντικαπιταλισμού που ζητά τον εξανθρωπισμό του, αλλά για ένα μελανό αίτημα αποφασιστικής εμβάθυνσης και δικαίωσης της πλέον σκληρής εκμετάλλευσης ανθρώπου από άνθρωπο. Ο Νίτσε παρουσιάζεται να θέλει να απαλλάξει το αστικό σύστημα αξιών από τις εσωτερικές του αντιφάσεις, που καθίστανται τροχοπέδη για το ίδιο. Ο Διόνυσός του δεν είναι λάβαρο της χειραφετητικής επανάστασης, όπως νόμιζε ο Μπλοχ (Bloch) στο «Η Ενόρμηση Νίτσε» (1934), αλλά το κήρυγμα για την απαλλαγή της αστικής ιδεολογίας από τις αναστολές και τα προσχήματα που συνδέονται με τις ιδέες του ανθρωπισμού, έτσι ώστε να επέλθει η άμεση ωμή εφαρμογή των αξιών του κατεξουσιαστικού υπεράνθρώπου και της αχαλίνωτης δύναμής του. Ο Νίτσε γίνεται έτσι προάγγελος της ιμπεριαλιστικής φάσης του καπιταλισμού και, ακόμα χειρότερα, της φασιστικής ιδεολογίας.

γκες του. Και πριν και μετά τον άνθρωπο το σύμπαν υπήρχε και θα υπάρχει, χωρίς να πολυσκοτίζεται για την ύπαρξή μας και την εξαφάνισή μας. Την ίδια περίοδο εκδίδει τους γνωστούς ως *Ανεπίκαιρους Στοχασμούς* (1873-76), με κείμενα επικριτικά για τον Νταβίντ Στράους (David Strauss) και την αυτοϋμνούμενη ευρωπαϊκή κουλτούρα με την υποτιθέμενη "πρόοδο" της επιστημονικοποίησης και της μηχανοποίησης, και με επαινετικά κείμενα για τους Σοπενχάουερ και Βάγκνερ, ως βάσεις για μια νέα αναγεννητική ευρωπαϊκή κουλτούρα που ανυψώνει την πραγματικότητα της ίδιας της ζωής.

## Η δεύτερη περίοδος της σκέψης του Νίτσε: νατουραλισμός και επιστημονισμός

Η δεύτερη περίοδός του, η οποία σχεδόν συμπίπτει με την παραίτησή του (1879) για λόγους υγείας από τη θέση του στο πανεπιστήμιο, είναι αυτή που χαρακτηρίζεται από μια φυσιοκρατική στροφή και μια εξύμνηση της επιστήμης ως χαρακτηριστικό ενός ανώτερου πολιτισμού. Στο *Ανθρώπινο, πολύ Ανθρώπινο* (1878) που συμπληρώνεται με δύο ακόμα σειρές κειμένων («Σύμμεικτες Γνώμες και Γνώμονες», 1879 και «Ο Περιπλανώμενος και η Σκιά του», 1880) και επανεκδίδεται υπό τον ίδιο τίτλο (1886), ο Νίτσε παύει να πιστεύει στην τελευταία εκτίμησή του για τον Βάγκνερ, και με κάποιο τρόπο στρέφεται εναντίον των αναλύσεών του στη *Γένεση της Τραγωδίας*. Έχοντας πια υιοθετήσει το αφορισματικό στυλ γραφής επιχειρεί να εξηγήσει τον πολιτισμό με βάση τη φυσιολογία, τα αισθήματα ηδονής και πόνου, αλλά και τη δύναμη, η οποία θα γίνει αργότερα το μεγάλο θέμα του.

Τώρα, απομακρυνόμενος από τον πρωτύτερο ρομαντισμό του και κινούμενος προς μια επιστημονίστικη φυσιοκρατία, ο Νίτσε επιχειρεί να δείξει ότι η παραδοσιακή μεταφυσική οντοθέτησε έναν εμπειρικώς απρόσβατο κόσμο καθ' εαυτόν (ιδέες, ουσίες, πράγμα καθ' εαυτό, κ.λπ.) για να εξηγήσει την πηγή των υψηλών αξιών και πως αυτό δεν είναι αναγκαίο. Για τον ίδιο, οι υψηλές αξίες (θεωρητικός βίος, ορθολογισμός, αλτρουισμός, κ.λπ.) είναι απλές *μεταρσιώσεις* (sublimation) των αντιθέτων τους (πόθος, ανορθολογισμός, εγωισμός, κ.λπ.). Από αυτή την προοπτική, η πηγή των ανώτερων αξιών δεν είναι μεταφυσική, αλλά φυσική και μάλιστα «ανθρώπινη, πολύ ανθρώπινη». Έτσι, αν η εμπειρική πραγματικότητα, ο κόσμος ως "παράσταση" κατά την έννοια του Σοπενχάουερ (Schopenhauer), διακρίνεται στην εμπειρική φυσική πραγματικότητα και στην αξιακά φορτισμένη, ισχύει το εξής.[401] Πραγματικά πραγματική είναι η φυσική πραγματικότητα που εξηγείται από την απομαγευτική φυσική επιστήμη. Όπως θα πει σε διάφορα σημεία του έργου του, π.χ., στο *Λυκόφως* (1888), μέσα σε αυτήν την πραγματικότητα «δεν υπάρχουν ηθικά γεγονότα», αλλά μόνο ερμηνείες ή μάλλον *παρερμηνείες*. Οπότε, η αξιακά φορτισμένη πραγματικότητα είναι προϊόν ανθρώπινης εκμαγευτικής προβολής, δηλαδή πλήρως ανυπόστατη και εντελώς μη αντικειμενική. Πράγμα που σημαίνει ότι όλες οι αξιολογήσεις μας είναι απλά κατ' αρχήν *εσφαλμένες* (όχι αληθείς ή ψευδείς, αφού *δεν υπάρχουν καν* οι πραγματικότητες έναντι των οποίων θα κρινόταν κάτι τέτοιο). Στο *Ανθρώπινο*, λοιπόν, ο Νίτσε προτείνει πώς "καλύτερος άνθρωπος" είναι αυτός που *δεν* ενδίδει στις αβάσιμες αξιολογήσεις των ανθρώπων αλλά αφήνεται να υπάρξει μέσα στον απλώς φυσικό κόσμο, χωρίς να μπαίνει στον πειρασμό των αξιολογήσεων (βασικά των ηθικών).[402] Αυτός ο άνθρωπος ζει απλώς και μόνο για να γνωρίζει όλο και καλύτερα και απλώς και μόνο γνωρίζοντας.

Ωστόσο, εδώ, μπορεί ακόμα να παραμένει ως σκέτο ερώτημα η δυνατότητα για την "ύπαρξη" ενός μεταφυσικού κόσμου καθ' εαυτόν. Είναι μόνο στο *Λυκόφως των Ειδώλων* (1888) που ο Νίτσε απορρίπτει οριστικά και εν συνόλω την ύπαρξη μιας μεταφυσικής πραγματικότητας· μια τέτοια πραγματικότητα συνιστά απλώς μια ακατανοησία.

Στο *Ανθρώπινο*, ο εμπειρικός κόσμος δεν είναι ένα απλό επιφαινόμενο μιας βαθύτερης πραγματικότητας (καθ' εαυτήν) και ό,τι γνωρίζουμε επιστημονικά γι' αυτόν δεν συνιστά ψευδαίσθηση ή αυταπάτη. Η επιστήμη ξεκινά από τις απλές εμπειρικές αλήθειες και συνιστά μια ανώτερη επεξεργασία και συστηματοποίησή τους. Η Λογική και τα Μαθηματικά, σε αντίθεση με ό,τι θεωρούσε πριν γι' αυτά, δεν συνιστούν διαψεύσεις του εμπειρικού, αφού, όπως ισχυρίζεται τώρα, αυτές είναι απλώς φορμαλιστικές μαθήσεις που δεν μιλάνε καν για οποιαδήποτε πραγματικότητα. Ωστόσο, αυτή η επιστήμη δεν είναι ένα θεμελιοκρατικό οικοδόμημα που ξεκινά από μια εννοιολογικά-ερμηνευτικά αδιαμεσολάβητη πρωταρχική αισθητηριακή γνώση (όπως ισχυρίστηκαν οι θετικιστές), αλλά ένα σύνολο εμπειρικών αληθειών που μπορείς την πορεία να διαψευστεί από ένα άλλο σύνολο εμπειρικών αληθειών.

Ο γνωσιολογικός εννοιολογισμός-ερμηνευτισμός του Νίτσε δεν συνιστά έναν αληθολογικό σχετικισμό. Είμαστε καταδικασμένοι να συλλαμβάνουμε ως εμπειρική πραγματικότητα αυτό που επιτρέπεται από την εκάστοτε ιστορική (ή άλλη) *προοπτική* της αισθητηριακής σκευής μας (Affektion: συναισθήματα, αισθήματα, πάθη, αξιακούς προσανατολισμούς). Αυτό δεν σημαίνει ότι σε κάθε στιγμή θα μπορούσαμε να υιοθετήσουμε τη μία ή την άλλη ερμηνευτική βάση για να έχουμε περισσότερες της μίας αλήθειες για το ίδιο πράγμα. Σε κάθε περίπτωση η ιδέα ότι γνώση είναι η αποκόμιση της μίας και μόνης αλήθειας από την πλευρά ενός ουδέτερου (αδιάφορου) παρατηρητή είναι απορριπτέα. Είναι

401 Ο Σοπενχάουερ είχε διακρίνει την πραγματικότητα στο επίπεδο των φαινομένων από την πραγματικότητα καθ' εαυτήν, ταυτίζοντας τη δεύτερη με αυτό που ο ίδιος θεώρησε ως βούληση/θέληση (Wille). Τα προβλήματα του ανθρώπου (πόνος, αδικία, αγωνία, κ.λπ.) προκύπτουν επειδή η βούληση/θέληση δεν μπορεί να ικανοποιείται όπως και όσο θα ήθελε. Έτσι, ο ίδιος οδηγήθηκε στο πεσιμιστικό συμπέρασμα ότι η απάλειψη των προβλημάτων του ανθρώπου θα εξασφαλιστεί με την ακύρωση της βούλησης/θέλησης ή έστω με την καταπράυνση της δύναμής της. Όπως θα δούμε, ο Νίτσε στην πραγματικότητα θα αντιστρέψει αυτή την πρόταση, υμνώντας τη θέληση για δύναμη (Wille zur Macht).

402 Βλέπε και Clark and Dudrick 2009, 198κ.ε.

παράλογη η ιδέα μιας «θέας από το πουθενά». Σε αυτή την προσέγγιση, ενώ ο επιστήμονας είναι καταδικασμένος να αναζητά τη γνώση μέσα από την άφεσή του στη μία ή στην άλλη προοπτική, δηλαδή ιστορική κατάσταση της Affektion του (προοπτικής του), ο φιλόσοφος, ο οποίος δεν αναζητά τη γνώση (όχι καμιά "τελική αλήθεια") για την εμπειρική πραγματικότητα, αλλά τη γνώση για τις αξίες, οφείλει να ασκείται στην όσο το δυνατόν εκτενέστερη υιοθέτηση ποικίλων Affektionen (προοπτικών).

Γενικά, πάντως, οι φιλόσοφοι μέχρι τότε προσποιούνταν ότι ανακάλυπταν (a priori) μεταφυσικές αλήθειες και αφιερώνονταν στο να θεμελιώσουν αξίες πάνω σε αυτές. Όμως, το μόνο που έκαναν ήταν να προβάλλουν απλώς τις δικές τους αξίες ως μεταφυσικές αλήθειες. Η βασικότερη τέτοια αξία τους ήταν πως ο άνθρωπος δεν έχει καμία αξία ως ενδόκοσμο εμπειρικό ον, και ότι η όποια τέτοια αξία του ήταν απλώς το μέσο για την απόκτηση της πραγματικής του αξίας σ' έναν μεταφυσικό κόσμο ή για την επίτευξη της πλήρους αυτο-άρνησης αυτής της επίγειας ύπαρξης σε μια κατάσταση σαν τη νιρβάνα. Αυτή η βασική προβαλλόμενη αξία δεν είναι άλλη από το «ασκητικό ιδεώδες» που υποβόσκει κάτω από όλες τις μεγάλες θρησκείες. Τούτο αποσκοπεί στην απαξία της ίδιας της πραγματικής ζωής. Καταδικάζεται έτσι κάθε έκφραση που πηγάζει από τα ένστικτα και τον εγωισμό, δηλαδή από ό,τι είναι φυσικό και ζωικό. Ο Νίτσε θέλει να δείξει πως οι αξίες δεν μπορεί παρά να θεμελιώνονται πάνω στον εμπειρικό κόσμο και τη φυσική ζωή. Αν οι φιλόσοφοι θέλουν να δικαιώσουν την ύπαρξή τους, τότε δεν πρέπει να αναπαράγουν αυτή την ασκητική στάση και την προώθηση και δικαιολόγηση των αξιών που αυτή απεργάζεται. Τουναντίον, πρέπει να εισηγηθούν ένα νέο πλαίσιο αξιών, τέτοιο που να αρμόζει στις προηγούμενες διαπιστώσεις, και πάνω απ' όλα στη διαπίστωση ότι η αλήθεια, η "θεϊκή" "αιώνια" "a priori" "μεταφυσική" αλήθεια, είναι μια πλανερή ιδέα.

Στο έργο του *Χαραυγή: Στοχασμοί Πάνω στις Ηθικές Προκαταλήψεις* (1881), ο Νίτσε συνεχίζει την έρευνα για την καταγωγή και τη συγκρότηση των αξιών και του πολιτισμού, αλλά τώρα δίνει πλέον καθαρά προτεραιότητα στη δύναμη («αίσθηση της δύναμης») ως εξηγητικό παράγοντα. Ήδη από το κείμενο «Ο Διαγωνισμός του Ομήρου» (1872), ο Νίτσε είχε θεωρήσει ότι το μυστικό της σφύζουσας υγείας των αρχαίων Ελλήνων ήταν ο «αγών» (γερμανιστί «Kampf»), η άμιλλα ενός προς έναν πάνω σε καθετί.[403] Ασκεί δε εκεί κριτική στον χριστιανικό πολιτισμό, στη βάση τού ότι οι ηθικές του κρίσεις βασίζονται σε έναν πολιτισμικό σχετικισμό, και στις επικρατούσες ηθικές αξίες γενικότερα.

Ένα χρόνο μόλις μετά, στη *Χαρούμενη Επιστήμη* (1882) (δεύτερη συμπληρωμένη έκδοση το 1887), ο Νίτσε αρχίζει να διαμορφώνει την οπτική και τις θεματικές για τα οποία έγινε διάσημος. Εδώ πρωτοεμφανίζεται η ιδέα ότι «ο Θεός είναι νεκρός» (§125), καθώς και η διδασκαλία για την «αιώνια επαναφορά του ιδίου» (§§285, 341). Με την πρώτη επισημαίνει την κατάρρευση της ανώτατης αρχής που κανοναρχεί όλο το αξιακό σύστημα του ευρωπαϊκού χριστιανισμού (μια απρόσβατη ύπατη αρχή που μας γνωρίζει προσωπικά και μας κρίνει όλους). Με τη δεύτερη ρωτά ποιο επίπεδο υγείας και ποια μορφή ζωής γενικά είναι άραγε αυτά που καθένας θα ήθελε, αν ήταν δυνατόν, να τα ζει και να τα ξαναζεί στην αιωνιότητα.[404] Ο τόνος του είναι υμνητικός για την παρούσα και ένθεν ζωή (τη διαφυγή από την οποία αποκλείει η αιώνια επαναφορά), και απαξιωτικός για τον φυγόπονο αναχωρητισμό και ασκητισμό.

Στη *Χαρούμενη Επιστήμη* (1882), ο Νίτσε τονίζει ότι ο αξιακά φορτισμένος κόσμος της καθημερινής πρακτικής μας ζωής δεν είναι μια πλάνη ή ένα σφάλμα σε σχέση με τον μόνο αληθή αντικειμενικό κόσμο της εμπειρίας, τον οποίο μας εξηγεί η επιστήμη. Μπορεί οι αξιακές φορτίσεις των φυσικών πραγμάτων να οφείλονται όντως στους ανθρώπους, να είναι δημιουργίες τους, αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι είναι "στον αέρα", ότι είναι "αδειανά πουκάμισα", ότι θέτουν μη πραγματικότητες. Τουναντίον, ο αξιακά φορτισμένος κόσμος της εμπειρίας μας είναι ο πλήρης και ολοκληρωμένος κόσμος, όπου μέσα του η ανθρώπινη ζωή, ύπαρξη και δράση αποκτούν νόημα.[405] Εμείς οι άνθρωποι έχουμε συγκροτήσει τις αξίες πάνω στη σκέτη φύση. Όπως και στο *Ανθρώπινο*, έτσι και τώρα, πάντως, ο Νίτσε παραμένει αντιρρεαλιστής ως προς τις αξίες. Το ότι τώρα δεν απαξιώνει τον αξιακά φορτισμένο κόσμο φαίνεται να οφείλεται στο ότι τώρα συνειδητοποιεί ότι μπορεί να μην υπάρχουν αξιακά γεγονότα ή αξίες ως πραγματικότητες, έναντι των οποίων οι αξιακές κρίσεις μας να μπορεί να είναι αληθείς ή ψευδείς, αλλά, ωστόσο, εκφράζουν κάτι. Αυτό που εκφράζουν είναι οι δικές μας υποκειμενικές θυμικές καταστάσεις και αντιδράσεις έναντι των αντικειμένων και των γεγονότων της φυσικής πραγματικότητας. Δεν είναι γνωσιακές (cognitive) κρίσεις για την πραγματικότητα, αλλά συνιστούν έκφραση των μη γνωσιακών (non-cognitive) θυμικών βιωμάτων μας.[406]

---

403 Βλέπε και Wicks 2011, §3.

404 Βλέπε και Wicks 2011, §3.

405 Βλέπε και Clark and Dudrick 2007, 201.

406 Βλέπε και Clark and Dudrick 2007, 202. Ενώ, λένε οι συγγραφείς, στο *Ανθρώπινο* ο Νίτσε νοιάζεται για το γνωστικό περιεχόμενο των αξιακών κρίσεων και τις βρίσκει προβληματικές, στην *Χαρούμενη Επιστήμη* παύει να νοιάζεται γι' αυτό και αποδέχεται τη μη γνωσιακότητά τους. Η μετάβαση από το *Ανθρώπινο* στην *Χαρούμενη Επιστήμη*, ωστόσο, ερμηνεύεται αλλιώς από όσους ακολουθούν μια ανάγνωση των αξιών βασισμένη στη λεγόμενη error theory (για το πρώτο) και στον fictionalism (για το δεύτερο) για τις αξιακές κρίσεις και τις αξίες. «Fictionalism thus combines a ''cognitivist semantics for value judgments'' — it takes value judgments to express beliefs about the objective properties of things rather than affective states — and an ''anti-realist metaphysics of value'' (Reginster 2006: 85-6). In these respects it is fully in accord with Nietzsche's position in *HA*. How, then, does it differ from that book's error theory, which we claim *GS* overcomes? The answer is that it does not overcome the error theory; the fictionalist accepts that nothing really is valuable. The ''gaiety'' of *GS* is to be explained not by Nietzsche's overcoming of the error theory, as we [Clark and Dudrick] claim, but by his discovery of a new strategy for dealing with what Reginster calls the ''nihilistic

## Η τρίτη περίοδος της σκέψης του Νίτσε

Η τρίτη περίοδος της σκέψης του Νίτσε είναι αυτή της ωρίμανσης και του ανολοκλήρωτου τέλους της. Ξεκινά με το *Έτσι Μίλησε ο Ζαρατούστρα* (1883-85), όπου, με το στυλ των παραβολών, μας παρουσιάζει τη διαδικασία φωτισμού μιας μορφής που ονομάζεται Ζαρατούστρα (όπως και ο ομώνυμος ιδρυτής της θρησκείας του Ζωροαστρισμού), μέσα από μια σειρά δοκιμασιών, ασκητείας και επανεκοσμίκευσης κοντά στη φύση, στα στοιχεία της, στη χλωρίδα της και την πανίδα της. Ο Ζαρατούστρα καταφέρνει να ξεπεράσει τα συνήθη ανθρώπινα μέτρα, και ειδικά τις αξίες της ιουδαιο-χριστιανικής παράδοσης, και ανυψώνεται σε ένα άλλο επίπεδο ζωής και ύπαρξης· γίνεται *υπεράνθρωπος* (Übermensch). Ο Ζαρατούστρα καταφέρνει να αποκτήσει ιδιαίτερα ισχυρή θέληση, να απολαμβάνει τη ζωή, να χορεύει και να γιορτάζει, διάγοντας σε βαθιά αρμονία με καθετί στη γύρω φύση. Είναι αυτό το είδος τής, κατά Νίτσε, πλέον υγιούς ζωής που ο ίδιος μπορεί να θέλει να εισέρχεται αέναα σε μια διαδικασία «αιώνιας επαναφοράς του ιδίου».[407] Αυτή η φιγούρα του υπερανθρώπου ως οδηγός για τη μελλοντική ζωή των ανθρώπων σε ένα πολιτισμό που θα έχει απαλλαγεί από τα μηδενιστικά δεσμά του ευρωπαϊκού πολιτισμού των τελών του 19ου και των αρχών του 20ού αιώνα, παρουσιάζεται ουσιαστικά μόνο στον *Ζαρατούστρα*, κάνοντας προβληματική την ερμηνεία της θέσης αυτής της ιδέας μέσα στο όλο έργο του Νίτσε. Φυσικά, αυτό δεν είναι το μόνο ερμηνευτικό πρόβλημα που συνδέεται είτε με τον *Ζαρατούστρα* είτε συνολικά με το όλο έργο του Νίτσε.

Ακολουθεί το *Πέραν του Καλού και του Κακού* (1886). Εδώ ο Νίτσε κατά κάποιο τρόπο συμπληρώνει το *Ανθρώπινο*, με έναν τρόπο διαφορετικό σε σχέση με αυτόν που το είχε κάνει στη *Χαρούμενη Επιστήμη*. Θα λέγαμε ότι το ξαναγράφει, επανατοποθετούμενος εκ νέου πάνω στο πνεύμα της φυσιοκρατίας του *Ανθρώπινου*. Πραγματική φιλοσοφία δεν κάνουν όσοι αναμασούν και σχολιάζουν και ξανασχολιάζουν σκονισμένα βιβλία φιλοσοφίας, αλλά όσοι τολμούν να δώσουν νέες κατευθύνσεις στα ξεπερασμένα και εκφυλιζόμενα αξιακά συστήματα των πολιτισμών. Δεν διστάζει, έτσι, να επιτεθεί στους μεγάλους φιλοσόφους της ιστορίας, οι οποίοι στηρίχτηκαν σε ιδέες όπως η ελεύθερη βούληση, η αυτοκυριαρχία, η ηθική απόφαση, κ.λπ., για να αμφισβητήσει ο ίδιος ότι θεωρούμενες ανήθικες πρακτικές όπως η εκμετάλλευση, η καταπίεση, κ.λπ., των αδυνάτων, είναι καταδικαστέες. Από το ύψος της οπτικής του «πέραν του καλού και του κακού» όλες οι παραδοσιακές αξιολογίες παρουσιάζονται ως χρεοκοπημένες και επικίνδυνες για την υγεία και το μέλλον της ανθρωπότητας. Η ουσία της ζωής, αυτή που κατευθύνει και τον άνθρωπο, είναι η θέληση για δύναμη, η οποία προκειμένου να αυτοπραγματώνεται, όπως επιτάσσει το ίδιο το περιεχόμενό της, δεν αναστέλλεται από τον πόνο και τον κίνδυνο και δεν διστάζει να μετέρχεται το ψέμα και την εξαπάτηση. Δεν υπάρχει και δεν ορίζεται, άρα, μια καθολική ηθικότητα για όλους, αλλά, ανάλογα, με την ποιότητα ή ποσότητα της θέλησης για δύναμη, πρέπει να ακολουθούνται διαφορετικές ηθικότητες από τις, αντίστοιχα καθοριζόμενες, διαφορετικές ομάδες ανθρώπων, ξεκινώντας από τους κατώτερους και υποτακτικούς πληβείους και φτάνοντας στους ανώτερους και κυρίαρχους ευγενείς. Χρειάζονται δυο ηθικότητες, μία για τους μεν και μία για τους δε, δηλαδή μια ηθική των δούλων και μια ηθική των αφεντάδων.

Στη *Γενεαλογία της Ηθικής* (1877), ο Νίτσε συνεχίζει και εμβαθύνει αυτή την κριτική ενάντια στις –τότε και σε κάποιο βαθμό μόνο τώρα– τρέχουσες θεμελιακές ευρωπαϊκές αξίες με την ιουδαιο-χριστιανική καταγωγή. Εδώ πια επιχειρεί να δείξει ότι αυτές οι αξίες και ειδικά οι ηθικές και η αντίστοιχη ηθικότητα δεν είναι παρά το αποτέλεσμα της αξιολόγησης του κόσμου και της πράξης που επέβαλε ο ιουδαϊκό ιερατείο με την συνασπισμένη ασθενή θέληση για δύναμη όταν η συσσωρευμένη αίσθηση αδυναμίας του έναντι της ευγενούς πολεμικής τάξης μετατράπηκε σε πικρία

---

disorientation" brought about by its acceptance. Instead of resorting to HA's fantasy of pure knowers who can live without valuing (*HA* 32-4), Nietzsche now advocates that we "avert [nihilism] by engaging in make-believe in objective values, or imagining that there are such values" (Reginster 2006: 85), even though he believes this is false. The fictionalist Nietzsche claims that we "create" values in the sense that he exhorts us to engage in such "make-believe." […] [O]ur alternative view that Nietzsche was able to overcome the error theory of HA by accepting a non-cognitivist account of moral discourse [as one in which the non-cognitive living experiences of passions and desires are expressed]» (Clark and Dudrick 2007, 206). Ο Ρέγκινστερ (Reginster), δηλαδή, επιμένει να βλέπει στον Νίτσε ενδιαφέρον για τη γνωσιακότητα των αξιακών κρίσεων, και λέει ότι στη *Χαρούμενη Επιστήμη* ο Νίτσε μάς προτείνει να αποδεχόμαστε τις από εμάς προβαλλόμενες αξίες (φιξιοναλισμός) προκειμένου να μην εκπέσουμε στον μηδενισμό. Οι Κλαρκ και Ντιούντρικ θεωρούν ότι με τη μη γνωσιοκρατική ερμηνεία τους των αξιών στη *Χαρούμενη Επιστήμη* μπορεί να σταθεί και ένας αντικειμενικός νορματιβισμός έναντι του φιξιοναλισμού και του απλού υποκειμενικού νορματιβισμού που μπορεί να υποθέσει κανείς: οι αξίες δηλώνουν το πώς οι άνθρωποι αντικειμενικά αντιδρούν θυμικά/επιθυμητικά έναντι των πραγματικών αντικειμένων και καταστάσεων (ό.π., 207), βασιζόμενοι σε *λόγους* (reasons) – όχι απλώς εν κενώ και αυθαίρετα. Ωστόσο, με αυτό, όπως λένε, δεν θέλουν να κάνουν τον Νίτσε γνωσιοκράτη και ρεαλιστή ως προς τις αξίες, όπως, π.χ., είναι οι Νέιγκελ (Nagel) και ΜακΝτάουελ (McDowell), αφού οι λόγοι των θυμικών αντιδράσεων δεν είναι πεποιθήσεις αληθείς ή ψευδείς έναντι αυθύπαρκτων αξιών (ό.π., 213). Ως "λόγους" οι συγγραφείς εκλαμβάνουν τις σχετικές με τα εδώ «μη γνωσιακές νοητικές καταστάσεις […] ως a system of norms which permits» (ό.π., 214) την εκδήλωση/εμφάνιση των αντίστοιχων θυμικών αντιδράσεων. Αλλά, οι εν λόγω συγγραφείς δεν λαμβάνουν υπ' όψιν τους το γεγονός ότι τέτοιοι μη γνωσιοκρατικοί "λόγοι" δεν είναι παρά επαγωγικές κανονικότητες φυσιοκρατικών *αιτιακών* συσχετίσεων που, ως απλές κανονικότητες (όπως στην ανάλυση του Χιουμ), δεν μπορούν να στηρίξουν καμία *κανονιστικότητα* με την πλήρη σημασία του όρου. Το ότι κάποια φυσικά (ψυχο-φυσιολογικά) φαινόμενα έχει παρατηρηθεί να εκδηλώνονται σε αυτές ή τις άλλες «σταθερές συζεύξεις» *δεν* αρκεί για να δικαιολογηθεί η πλήρως, δηλαδή ουσιοκρατικά εννοημένη (με όρους «μεταφυσικής σύνδεσης»), κανονιστική κρίση ότι έτσι *οφείλουν* να εκδηλώνονται.

407 Βλέπε και Wicks 2011, §4.

(Ressentiment),[408] σε πικρό ήθος, και αντέστρεψε τις φυσικά ανώτερες αξίες των ευγενών ενοχοποιώντας τες σε κατώτερες. Γι' αυτό επισημαίνει εκεί, η κηρυσσόμενη χριστιανική αγάπη είναι απλώς το άνθος της πικρίας της ιερατικής τάξης των Ιουδαίων. Η πικρία από τη συσσωρευόμενη αίσθηση της αδυναμίας αντιστρέφει την κλίμακα των αξιών που ανταποκρίνεται στο πώς έχουν τα ίδια τα πράγματα, και παρουσιάζουν ως κατώτερες τις αξίες των ευγενών και ως ανώτερες τις αξίες των αισχρών (ποταπών). Οι αδύναμοι πάντα διαμαρτύρονται για την κατάστασή τους, αλλά αυτό δεν σημαίνει πως η *αντιδραστικότητά* τους θεμελιώνεται ή δικαιολογείται κάπως. Η επιβολή των αξιών των αδυνάτων, όμως, και η απαίτηση να συμμορφώνονται όλοι οι άνθρωποι στις αντεστραμμένες αξίες αυτών των αισχρών οδηγεί σε πολιτισμούς που, επειδή αντίκεινται στην αξιοθεσία που οδηγεί η ίδια η ουσία των πάντων, δηλαδή η θέληση για δύναμη, καθίστανται *μηδενιστικοί*.[409] Αυτή η απαίτηση, η οποία επιχειρεί να ενσπείρει και να εγκαταστήσει στις ψυχές των ανθρώπων μια «κακή συνείδηση» (π.χ., ενοχή για πράγματα που είναι φυσικά), προϋποθέτει μια εντελώς μυθική και ανεδαφική "αντικειμενική" ματιά «από την οπτική του Θεού», τη στιγμή που στην πράξη ορίζονται μόνο *προοπτικές*, από την άποψη των οποίων μπορούμε να πούμε πως «όλα επιτρέπονται!».[410]

## Τέταρτη περίοδος: κλείσιμο λογαριασμών και μετέωρο βήμα προς κάτι άλλο

Η τελευταία φάση της δημιουργικής ζωής του Νίτσε έρχεται με το κείμενο *Η Περίπτωση του Βάγκνερ* (1888). Εδώ ο Νίτσε παύει οριστικά να εκφράζεται θετικά για τον Βάγκνερ και στρέφεται ανοιχτά εναντίον του, χαρακτηρίζοντας τη μουσική του ασθενική/αρρωστημένη και παρακμιακή,[411] σε αντίθεση με τη μουσική του Μπιζέ (Bizet) που χαρακτηρίζεται από ελαφρότητα, υγεία, και αναζωογονητικότητα. Στο *Λυκόφως των Ειδώλων ή πώς Κανείς Φιλοσοφεί με το Σφυρί* (1888) ο Νίτσε επιτίθεται σε μια σειρά μεγάλων ονομάτων της δυτικής φιλοσοφίας και του δυτικού πολιτισμού από τον Σωκράτη και τον Πλάτωνα, τον χριστιανισμό, τον Καντ και τη γερμανική φιλοσοφία (είναι απλοϊκή και παραγεμισμένη με πολλή μπύρα), μέχρι τον Μιλ (Mill) και τον Δαρβίνο, τον Ρουσώ και τον Ουγκώ κ.λπ. Απέναντι σε αυτούς και στην αποδιδόμενη σε αυτούς παρακμή αντιπαρατάσσει μορφές που τις θεωρεί υγιέστερες και ισχυρότερες, όπως οι σοφιστές και ο Θουκυδίδης, ο Καίσαρας και ο Ναπολέων, ο Γκαίτε και ο Ντοστογιέφσκι. Το σφυρί χτυπά πάνω σε αυτές τις μορφές και ανακαλύπτει ποιοί είναι εσωτερικά κενοί και εύθραυστοι και ποιοι πλήρεις και ανθεκτικοί.

Στα 1888 ο Νίτσε συγγράφει το κείμενο *Ο Αντίχριστος* (έκδ., 1895), ως πρώτο μέρος μιας σχεδιαζόμενης τετραλογίας με γενικό τίτλο *Επαναξιολόγηση όλων των Αξιών*. Στον *Αντίχριστο* επικρίνει ειδικά προσωπικότητες του χριστιανισμού (Παύλος, μάρτυρες, απολογητές, ιερωμένους, σταυροφόρους, κ.λπ.) και τον χριστιανικό πολιτισμό γενικά, ως αντίδραση των αδυνάτων ενάντια στο μεγαλείο και την ισχύ του ρωμαϊκού πολιτισμού. Ενώ στο *Ίδε ο Άνθρωπος: Πώς Κανείς Γίνεται Αυτό που Είναι* (1889), όπου ο Νίτσε περιλαμβάνει ενότητες με τίτλους όπως «Γιατί Είμαι Τόσο Σοφός;», «Γιατί Είμαι Τόσο Έξυπνος;» ή «Γιατί Γράφω Τόσο Καλά Βιβλία;», δηλώνει ακόλουθος του «φιλόσοφου Διόνυσου», και εξηγεί μέσα από ποια διανοητική διαδρομή γράφτηκαν τα έργα του και σε τι ακριβώς αποσκοπούν. Ένα μήνα μετά τούτο το έργο ο Νίτσε καταρρέει συναισθηματικά και κυρίως διανοητικά, σε ένα γνωστό επεισόδιο στο Τορίνο, όπου φημολογείται ότι, βλέποντας έναν καροτσέρη να χτυπά το άλογό του, έσπευσε κοντά στο άλογο, το αγκάλιασε και μέσα σε κλάματα σωριάστηκε στο έδαφος αναίσθητος, και έκτοτε έχασε οριστικά την όποια επαφή με την πραγματικότητα. Στα επόμενα χρόνια έμεινε σιωπηλός, αρχικά υπό τη φροντίδα της μητέρας του στο πατρικό του σπίτι στο Νάουμπουργκ (Naumburg), και μετά της αδελφής του Ελίζαμπετ Φέρστερ-Νίτσε (Elisabeth FörsterNietzsche) στη Βαϊμάρη, ανίκανος για οποιαδήποτε διανοητική ή άλλη εργασία. Πέθανε το 1900. Στο *Ίδε ο Άνθρωπος* ο Νίτσε ισχυρίζεται πως καταφέρνει να είναι σοφός, επειδή διαθέτει λεπτό και υψηλό αισθητικό γούστο με μια οξυμένη αίσθηση για το τι είναι

---

408 Έχει επικρατήσει ο νιτσεϊκός όρος Ressentiment (γερμανικό δάνειο από τον γαλλικό όρο ressentiment) να μεταφράζεται στα ελληνικά ως «μνησικακία». Γνωρίζουμε ότι ο Νίτσε παρέλαβε και υιοθέτησε τον όρο από την απόδοση που επέλεξαν οι γάλοι μεταφραστές του *Υπογείου* του Ντοστογιέφσκι, προκειμένου να αποδώσουν τη χρονίζουσα και επιδεινούμενη θυμική κατάσταση του ήρωα του έργου. Λαμβάνοντας υπ' όψιν αυτό αλλά και την ίδια τη χρήση του όρου στη *Γενεαλογία*, εκτιμώ ότι καλύτερη θα ήταν η απόδοση του όρου ως «πικρία», με βάση και την περιγραφή του «πικρού ήθους» από τον Αριστοτέλη στη *Ρητορική* του. Αυτή την απόδοση διαπίστωσα πως είχε επιλέξει και ο Καραποστόλης για την πραγμάτευση αυτής της θυμικής κατάστασης στο έργο του.

409 Αυτές οι ιδέες θα αποτελέσουν τη βάση πάνω στην οποία ο "χριστιανός αντι-Νίτσε" Μαξ Σέλερ (Max Scheler) θα επιχειρήσει να οικοδομήσει τη δική του πρόταση για το τι είναι φυσικό-πρωταρχικό στην ανθρώπινη θυμική συγκρότηση, και πώς δημιουργείται η μνησικακία/πικρία η οποία οδηγεί στην αντιστροφή της (υπάρχουσας για τούτον) αντικειμενικής κλίμακας των αξιών. Κατά τον Σέλερ, θα δούμε στο αντίστοιχο Κεφάλαιο, ισχύει η εντελώς αντιποδική κατάσταση: πρωταρχικά ο άνθρωπος είναι αγαπητικό ον και η μνησικακία/πικρία τον μετατρέπει σε ανικανοποίητο ανταγωνιστικό ον.

410 Από αυτή τη φράση μοιάζει να αντλεί την έμπνευσή του και ο Φαγεράμπεντ (Feyerabend) στην αντίστοιχη μεθοδολογική διαπίστωσή/προτροπή του στο πλαίσιο της ιστορίας των επιστημών και του τρόπου εργασίας στο πλαίσιό τους.

411 Αυτό το στοιχείο, ωστόσο, δεν μπορεί να γίνει κατανοητό ορθά, αν δεν προσθέσουμε τη διευκρίνιση ότι ο Νίτσε δεν αλλάζει στάση απέναντι στον ίδιο Βάγκνερ. Ο Βάγκνερ συνθέτει με τρόπο και στη βάση αντιλήψεών του που βρίσκονται σε μια διαρκή κίνηση και αλλαγή. Ο Βάγκνερ, που στην αρχή υμνεί ο Νίτσε, είναι ο νεαρός ρομαντικός υμνητής (με τον τρόπο του βέβαια) της φύσης και της ζωής, ενώ ο Βάγκνερ που, κατόπιν, ο Νίτσε αρνείται και καταγγέλλει, είναι ο μεσήλικας και με θρησκευτικές ανησυχίες συνθέτης, με τάση για διδακτισμό και αναχωρητισμό. Φυσικά, όταν ο ώριμος Νίτσε απαρνείται τον Βάγκνερ, έχει στο νου του και τον νεότερο Βάγκνερ ως ευρισκόμενο στην πορεία προς τον γηραιότερο. Σε κάθε περίπτωση, πάντως, ο Νίτσε αποξενώθηκε ουσιαστικά από τον Βάγκνερ με την γραφή και οριστικότερα με την έκδοση του έργου του *Ανθρώπινο Πολύ Ανθρώπινο* (1878).

υγιές και τι ασθενικό· έξυπνος, επειδή γνωρίζει πώς να επιλέγει σωστές τροφές, κλίματα, και ενδιαιτήματα που τον αναζωογονούν· και τα έργα του είναι τόσο καλά, επειδή σε αυτά δείχνει στους τολμηρούς νέες και ευγενείς εμπειρίες. Ενώ καταλήγει ότι είναι μαζί και μοίρα, διότι καταστρέφει ένα σαθρό αξιακό οικοδόμημα 2000 χρόνων χριστιανισμού, και προαναγγέλλει και ελπίζει στην επάνοδο του Διονύσου που θα αντικαταστήσει τον Χριστό.[412]

Αν και, όπως είπαμε, ο Νίτσε σχεδίαζε ένα αρθρωτό έργο με γενικό τίτλο *Επαναξιολόγηση Όλων των Αξιών*, ο ίδιος δεν το συνέταξε και δεν το ολοκλήρωσε ποτέ. Ωστόσο, η αδελφή του αρχικά και άλλοι επιμελητές των καταλοίπων του αργότερα επεχείρησαν να συναθροίσουν ποικίλες σημειώσεις του φιλοσόφου, κυρίως από την τελευταία δεκαετία της σκέψης του, σε ένα ενιαίο έργο που έφερε τον τίτλο *Η Θέληση για Δύναμη: Απόπειρα για μια Επαναξιολόγηση Όλων των Αξιών*. Η ερμηνευτική αξία αυτού του τεχνητού συμπιλήματος αμφισβητείται, αν και από άλλους, όπως ο Χάιντεγκερ, έχει δοθεί ιδιαίτερα μεγάλη σημασία.

## Β. ΟΙ ΒΑΣΙΚΕΣ ΠΤΥΧΕΣ ΤΩΝ ΑΞΙΩΝ ΣΤΟΝ ΝΙΤΣΕ

### Ο γνωστότερος φιλόσοφος των αξιών δεν μας λέει τι είναι οι αξίες

Αν και ο Νίτσε είναι γνωστός ως ίσως ο μεγαλύτερος φιλόσοφος που έκανε ρητά τις αξίες θέμα του και έχτισε τη σκέψη του πάνω τους, στην πραγματικότητα, όποιος αναζητήσει στα γραπτά του μια επαρκή και συνεκτική ανάλυση για το τι είναι οι αξίες θα απογοητευτεί οικτρά. Πουθενά δεν θα βρει μια τέτοια ανάλυση.[413] Τα γραπτά βρίθουν από αναφορές και κριτικές στις αξίες (αισθητικές και ηθικές), από την προβληματική της κρίσης των αξιών και από την εξαγγελία για την ανάγκη μιας επαναξιολόγησης όλων των αξιών. Πουθενά, όμως, δεν θα βρει κανείς μια ειδικά ανεπτυγμένη θεωρία, ή έστω θεώρηση, για το τι είναι οι αξίες. Όπως συμβαίνει και στο μεγαλύτερο μέρος της φιλοσοφικής βιβλιογραφίας, έτσι και σε αυτόν, θεωρείται πως είναι "αυτονόητο" τι είναι οι αξίες.[414]

### Ίχνη στα γραπτά του Νίτσε για την υφή των αξιών

Παρ' όλα αυτά, μπορούμε να εντοπίσουμε ορισμένες βασικές όψεις των αξιών, όπως τις πραγματεύεται ο Νίτσε. Οι αξίες παρουσιάζονται ως

απάντηση στο ερώτημα «προς τι;»,
«νόημα ή σκοπός», ως γωνία θέασης (Gesichtspunkt) ή οπτική (Optik),
«τρόπος παράστασης» ή οργάνωσης»,
στυλ διαμόρφωσης της πραγματικότητας από τη θέληση για δύναμη,
αρχή δικαίου, αλλά και ως
"χρωματισμός" που προβάλλεται στα πράγματα από τη θυμικότητά μας και τις επιθυμίες μας.[415]

---

412 Βλέπε και Wicks 2011, §5.

413 Για μια πιο πρόσφατη αναγνώριση του προβλήματος βλέπε, π.χ., Andersen 2009.

414 Εκτός από αυτά τα βασικώς οντολογικά ερωτήματα για τις αξίες στον Νίτσε, τίθεται και μια ποικιλία όχι μόνο άλλων τέτοιων ερωτημάτων, αλλά και επιστημολογικών και γενικότερα μετα-ηθικών ζητημάτων γύρω από τα προβλήματα της πρόσβασης/εννόησης των αξιών και του τρόπου ιεράρχησης/προτίμησής τους. Βασικά, ρωτά η σύγχρονη βιβλιογραφία, είναι ο Νίτσε αντιρρεαλιστής ή ρεαλιστής ως προς τις αξίες; Για παράδειγμα, είναι, γι' αυτόν, οι αξίες αναγώγιμες απλώς στα "πάθη", στα ορμέμφυτα και τις επιθυμίες μας, όπως θα ήθελε ο Λάιτερ (Leiter 2002), ο οποίος βλέπει σε όλα αυτά απλώς ντετερμινιστικούς φυσιοκρατικούς μηχανισμούς της έμβιας συγκρότησής μας, ή όπως θέλουν οι Κλαρκ και Ντιούτρικ (Clark and Dudrick 2007), οι οποίοι βλέπουν σε αυτά τρόπους αντίδρασής μας σε αντικείμενα (οι οποίοι απλώς "χρωματίζουν" την ύπαρξή μας και τα αντικείμενα και βρίσκουν έκφραση στις αξιακές μας κρίσεις); Ή μήπως, γι' αυτόν, οι αξίες δεν είναι απλώς ανθρώπινες προβολές, αλλά ανεξάρτητες αντικειμενικές πραγματικότητες, όπως θα ήθελαν οι ρεαλιστές περί τις αξίες, π.χ., ο θεωρούμενος ως υποκειμενικός ρεαλιστής (subjective realist) Ρίτσαρντσον στη νεο-δαρβινιστική ανάγνωσή του (Richardson 2004), ο οποίος ισχυρίζεται ότι ο Νίτσε διακρίνει τις αξίες με βάση την εξελικτική καταγωγή τους (από τις αρχαιότερες ζωώδεις μέχρι τις πλέον πρόσφατα αποκτημένες, μέσα από διαδικασίες φυσικής επιλογής και γενετικής κληροδότησης), και βλέπει ότι η αξία της ελευθερίας είναι η πλέον πρόσφατη και επιτυχημένη, με βάση την οποία αποτιμώνται και όλες οι υπόλοιπες; (Θυμηθείτε, ωστόσο, ότι ο Νίτσε δεν είναι ένας απλός δαρβινιστής, αφού η θέληση για δύναμη δεν είναι μια αρχή που διασφαλίζει προσαρμογή και επιβίωση, αλλά αύξηση και επέκταση.) Ή μήπως, αντίστοιχα, ο Νίτσε ανακαλύπτει μία και μόνη ανεξάρτητη αντικειμενική και αξία με βάση την οποία κρίνει όλες τις άλλες, όπως θεωρούν οι ουσιαστικοί ρεαλιστές (substantial realists) Κάουφμαν (Kaufmann 1974) και Γουίλκοξ (Wilcox 1974) για την αξία της δύναμης (power) ή ο Σαχτ (Schacht 1983) για τη ζωή; Είναι, γι' αυτόν, οι αξίες ένα ζήτημα που συνδέεται αποκλειστικά με τον ατομικό βίο του καθενός ανθρώπου, όπως θεωρεί ο Νεχαμάς (Nehamas 1985) ή κάτι που αφορά ευρύτερα κοινωνικά σύνολα ή πολιτισμούς, όπως θέλει ο Άντερσεν (Andersen 2009); Πιστεύει ο Νίτσε ότι δεν υπάρχουν αντικειμενικές αξίες, όπως θεωρεί ο Λάιτερ (Leiter 2002) ή ασπάζεται την ιδέα ύπαρξης αντικειμενικών αξιών, όπως προτείνουν οι Κλαρκ και Ντιούντρικ (Clark and Dudrick 2007); Για κάποιες από αυτές τις προηγούμενες κατηγοριοποιήσεις, βλέπε Harper 2012.

415 Η ιδέα διατυπώνεται στην §139 της *Χαρούμενης Επιστήμης*, η οποία έχει τίτλο «Το Χρώμα των Παθών» και μας παραπέμπει σχεδόν αυτολεξεί στην ιδέα του Χιουμ στο *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, ότι τα πάθη και οι επιθυμίες «χρυσώ-

## Οι αξίες ως απάντηση στο ερώτημα «γιατί;» ή «προς τι;» ή «προς τα πού;»

«Τι σημαίνει μηδενισμός; – *Ότι οι ανώτατες αξίες χάνουν την αξία τους*. Λείπει ο σκοπός· λείπει η απάντηση στο «γιατί;» ["Warum?"]. (*ΘΔ*, 17).[416] «Το [μη απαντούμενο πλέον] ερώτημα του μηδενισμού «προς τι;» ["wozu?"] προέρχεται από την παλιά συνήθεια να υποθέτουμε ότι ο σκοπός πρέπει να τίθεται, να δίνεται, να απαιτείται *από έξω* – συγκεκριμένα, από κάποιαν *υπερανθρώπινη αυθεντία* [übermenschliche Autorität]. […] [Μετά την κατάρρευση της πίστης, όμως,] αναζητούν μιαν *άλλη* αυθεντία, που *να μπορεί να μιλά με τρόπο απόλυτο* και *να επιβάλλει* σκοπούς [Ziele] και καθήκοντα. Η αυθεντία της [αυτοελεγχόμενης] *συνείδησης* [des Gewissens] βγαίνει τώρα στην πρώτη γραμμή […] [ή] η αυθεντία του *λόγου* [der Vernunft]. Ή το *κοινωνικό ένστικτο* (η αγέλη). Ή η *ιστορία*, με ένα εμμενές πνεύμα και έναν σκοπό μέσα της, έτσι ώστε να μπορεί κανείς να της εμπιστευθεί τον εαυτό του. Θέλουν να *αντιπαρέλθουν τη θέληση* [den Willen], το να *θέλουν* [das Wollen] έναν στόχο [Ziel], το ρίσκο του να θέτουν έναν σκοπό για τον εαυτό τους· θέλουν να ξεφορτωθούν την ευθύνη (θα δέχονταν τη μοιρολατρία)» (*ΘΔ*, 23).[417]

## Οι αξίες ως «νόημα» ή «σκοπός» ή «ερμηνεία»

«[Μ]ηδενισμός (δηλαδή ριζική αποκήρυξη της αξίας, του νοήματος, και της επιθυμητότητας). […] "Τίποτα δεν έχει νόημα" (η αβασιμότητα μιας ερμηνείας του κόσμου […] εγείρει την υποψία ότι *όλες* οι ερμηνείες του κόσμου είναι ψευδείς» (*ΘΔ*, 15). «Ο μηδενισμός ως ψυχολογική κατάσταση πραγματοποιείται, πρώτον, όταν έχουμε αναζητήσει ένα "νόημα" ["Sinn"] σε όλα τα συμβάντα, το οποίο δεν βρίσκεται εκεί. […] Το νόημα αυτό θα μπορούσε να είναι: η "εκπλήρωση" κάποιου ύψιστου ηθικού κανόνα σε όλα τα συμβάντα, η ηθική τάξη του κόσμου· ή η αύξηση της αγάπης […] ή το πλησίασμα σε μια κατάσταση καθολικής ευτυχίας· ή ακόμη η κατεύθυνση σε καθολική εκμηδένιση – κάθε σκοπός [Ziel] είναι πάντα ένα νόημα» (*ΘΔ*, 19). Και από το *Έτσι Μίλησε ο Ζαρατούστρα*: «Το τι είναι καλό και κακό, αυτό δεν το ξέρει ακόμα κανένας: εκτός κι αν είναι δημιουργός! […] Αυτός είναι, όμως, εκείνος που δημιουργεί τον σκοπό του ανθρώπου και δίνει στη Γη το νόημά της και το μέλλον της» (EMZ, 192).

## Οι αξίες ως «οπτική» ή «γωνία θέασης» για διατήρηση/αύξηση

Όλες οι αξίες […] είναι [i] αποτελέσματα καθορισμένων οπτικών χρησιμότητας, που αποβλέπουν [ii] στη διατήρηση και στην ενδυνάμωση ανθρώπινων μορφωμάτων κυριαρχίας [π.χ., τέχνη, κράτος, θρησκεία, παιδεία, επιστήμη, κ.λπ.] […] [τα οποία] προβλήθηκαν» (*ΘΔ*, 20-1). «Η οπτική γωνία [der Gesichtspunkt] της αξίας είναι η [i] οπτική γωνία των [ii] συνθηκών διατήρησης και ενίσχυσης για πολύπλοκες μορφές σχετικής διάρκειας ζωής μέσα στη ροή του γίγνεσθαι.» (*ΘΔ*, 334-5). «"Αξία" είναι ουσιαστικά η [i] οπτική γωνία για [ii] την αύξηση ή μείωση αυτών των κυριαρχούντων κέντρων [εξουσίας/επιβολής]» (*ΘΔ*, 335).[418]

Αυτός είναι ο ορισμός της αξίας στον οποίο στέκεται ιδιαίτερα ο Χάιντεγκερ. Επιχειρεί δε να αναλύσει χωριστά και σε συνδυασμό τις πτυχές [i] και [ii] των ορισμών αυτών.

Πρώτον, εδώ είναι τι λέει βασικά για τα σημεία [i] των προηγούμενων παραθεμάτων. «Η ουσία της αξίας έγκειται λοιπόν στο ότι είναι ένα οπτικό σημείο [Gesichtspunkt]. Αξία σημαίνει κάτι που συλλαμβάνεται με το μάτι. Η αξία είναι το σημείο όπου εστιάζεται ένα βλέμμα [Augenpunkt] που αποβλέπει σε κάτι, ή όπως συχνά λέμε υπολογίζει σε κάτι και συνάμα οφείλει να υπολογίζει με κάτι [auf etwas rechnet und dabei mit anderem rechnen muß]. Η αξία βρίσκεται σε ενδόμυχη συνάρτηση προς ένα "τόσο", προς μια ποσότητα και έναν αριθμό [zu einem Soviel, zu Quantum und Zahl]. Έτσι οι αξίες (βλ. *Θέληση για Δύναμη*, Αφορ. 710, από το έτος 1888) σχετίζονται με μια "κλίμακα αρίθμησης και μέτρησης" [auf eine "Zahl- und Maß-Skala"]. Παραμένει το ερώτημα, πού θεμελιώνεται με τη σειρά της η κλίμακα αύξησης και ελάττωσης» (Χάιντεγκερ 2005, 139· μτφ. ελαφ. τρπ.).[419] Και ο Χάιντεγκερ συνεχίζει: «Από τον χαρακτηρισμό της αξίας ως οπτικού σημείου προκύπτει το εξής ουσιώδες για τη νιτσεϊκή έννοια της αξίας: ως οπτικό σημείο έχει κάθε φορά τεθεί από ένα βλέπει και για χάρη του βλέπει. Αυτό το βλέπειν είναι τέτοιου είδους, ώστε να βλέπει κατά το μέτρο που έχει ήδη δει· έχει δει, κατά το μέτρο που έχει παρα-στήσει [vor-gestellt] το βλεπόμενο ως τέτοιο. Μόνο μέσω

---

νουν ή κηλιδώνουν» τα πράγματα. Σε αυτή την ερμηνεία των αξιών στον Νίτσε στέκεται η Κλαρκ (Clark 1998). Αυτή η διάσταση των αξιών στον Νίτσε φαίνεται η πλέον επιφανειακή (λιγότερο πληροφοριακή και ουσιαστική) και δεν θα μας απασχολήσει εδώ άλλο. Κάθε φορά που κάποιος δεν μπορεί ή δεν θέλει να μπει στον κόπο να πει κάτι πραγματικά ουσιαστικό για τις αξίες, λέει ότι συνιστούν έναν "χρωματισμό" των πραγμάτων. Για παράδειγμα, αυτό είδαμε να λέει ο Χιουμ και μέχρι εκεί κινήθηκε και ο Χούσερλ.

416 Βλ. και Χάιντεγκερ 2005, 128 υπσ. 152.

417 Βλ. επίσης τους αφορισμούς 26, 33.3, 269, 337, 338, 393, 399, 405, 550, 707, 790. Ακόμα, *Ίδε ο Άνθρωπος*, (σ.) 247.

418 Βλ., επίσης, στη *ΘΔ* αφορισμοί 262, 269, 270.

419 Στον αφορισμό 710, ο Νίτσε απαντά, πάντως, ότι αυτή η κλίμακα μέτρησης, αύξησης και ελάττωσης, «μπορεί να κατασκευαστεί απλώς πάνω σε μια αριθμητική και μετρική κλίμακα [φυσιολογικής] δύναμης [δηλ. θέλησης για δύναμη]. Όλες οι άλλες αξίες είναι αναγώγιμες σ' αυτήν την αριθμητική και μετρική κλίμακα δύναμης. […] [Ο]ι ηθικές αξίες είναι μόνο φαινομενικές αξίες σε σύγκριση με τις φυσιολογικές αξίες» (*ΘΔ*, 333). Βλ., επίσης, αφορισμό 395.

αυτής της παραστασιακής τοποθέτησης το σημείο, που είναι αναγκαίο για το αποβλέπειν και για την καθοδήγηση της πορείας αυτού του βλέπειν, γίνεται ένα οπτικό σημείο [Augenpunkt], δηλαδή κάτι κεντρικό μέσα στο βλέπειν και μέσα σε κάθε πράττειν που καθοδηγείται από τη θέαση» (Χάιντεγκερ 2005, 140). «Η αξία […] [ε]γκαθιδρύεται έτσι, μέσω ενός αποβλέπειν [Absehen] και προσβλέπειν [Hinsehen] προς κάτι, στο οποίο οφείλει κανείς να υπολογίζει [womit gerechnet werden muß]. […] [Ό]λα αυτά εννοούν εδώ τη θέαση και το βλέπειν […] [ως] παραστασιακή λειτουργία […], ως [appetitus ή nisus ή] ορμή προς παρουσίαση [Drang zum Auftreten], η οποία προστάζει κάτι να αναδυθεί (να εμφανιστεί) κι έτσι καθορίζει τον ερχομό του […], προσλαμβάνει έτσι για τον εαυτό της και θέτει δι' εαυτήν ένα κεντρικό οπτικό σημείο [Augenpunkt]. Αυτό δίνει την προοπτική [Hinblick], δηλαδή την κατεύθυνση που πρέπει να ακολουθήσει το βλέμμα. Το οπτικό σημείο [Augenpunkt] είναι η αξία» (Χάιντεγκερ 2005, 141).

Δεύτερον, εδώ είναι τι λέει βασικά για τα σημεία [ii]. «Όπου τίθενται αξίες, οφείλουν να λαμβάνονται υπ' όψιν και τα δύο είδη συνθηκών-για-τη-δυνατότητα [και διατήρησης και ανάπτυξης] […]. Γιατί; […] Η διατήρηση και η ανάπτυξη είναι τα δύο βασικά στοιχεία της ζωής, που εντός αυτής συνυφαίνονται. Στην ουσία της ζωής ανήκει η θέληση-για-επαύξηση, η συνεχής ανάπτυξη. […] Η εξασφάλιση του ζωτικού χώρου [Lebensraum], π.χ., ποτέ δεν είναι για τα ζωντανά όντα ένας σκοπός, παρά μόνο ένα μέσο για την ανάπτυξη της ζωής. […] Οι αξίες ως οπτικά σημεία καθοδηγούν τη θέαση σε "πολύπλοκους σχηματισμούς". Το βλέπει είναι κάθε φορά μια θέαση της ζωής [Lebensblick], η οποία διακατέχει κάθε ζωντανό ον. Κατά το μέτρο που θέτει τα κεντρικά οπτικά σημεία για όσα ζουν, η ζωή αναδείχνεται μέσα στην ουσία της [δηλαδή τη θέληση για δύναμη] ως αξιο-θετούσα.» (Χάιντεγκερ 2005, 143-4). «Η θέληση ως θέληση για δύναμη είναι η προσταγή για περισσότερη δύναμη [είναι θέληση για θέληση]. […] Η θέληση οφείλει να δει μέσα σε ένα οπτικό πεδίο και να το πρωτοδιανοίξει, για να φανερωθούν ολόπρωτα βάσει τούτου δυνατότητες, οι οποίες θα ανοίξουν το δρόμο σε μια [διατήρηση και] επαύξηση της δύναμης. Έτσι η θέληση οφείλει να θέτει τη συνθήκη για τη δυνατότητά της [δηλαδή τα μέσα] να θέλει την αυθυπέρβαση. […] Τα ουσιώδη [αυτά] μέσα είναι οι μέσω της ίδιας της θέλησης για δύναμη τιθέμενες συνθήκες για τη δυνατότητά της. Αυτές τις συνθήκες ονομάζει ο Νίτσε "αξίες".»[420]

## Οι αξίες ως «τρόπος παράστασης» ή ως «οργάνωση ή συστηματοποίηση μιας ολότητας»

«Ο μηδενισμός […] [επέρχεται όταν δεν έχουμε βρει] ένα "νόημα" ["Sinn"] σε όλα τα συμβάντα. […] Το νόημα αυτό θα μπορούσε να είναι: η "εκπλήρωση" κάποιου ύψιστου ηθικού κανόνα σε όλα τα συμβάντα, η ηθική τάξη του κόσμου· ή η αύξηση της αγάπης […] ή το πλησίασμα σε μια κατάσταση καθολικής ευτυχίας· ή ακόμη η κατεύθυνση σε καθολική εκμηδένιση […]. Το κοινό που έχουν όλα αυτά τα είδη παράστασης [Vorstellungsarten] είναι ότι κάτι οφείλει να *επιτευχθεί* [erreicht warden soll] μέσω μιας διαδικασίας […] και τώρα καταλαβαίνουμε ότι το γίγνεσθαι δεν επιδιώκει *τίποτε*, δεν πραγματοποιεί *τίποτε*» (*ΘΔ*, 19· μτφ. ελαφ. τρπ.). «Ο μηδενισμός […] [επέρχεται] όταν έχουμε θέσει μια ολότητα, μια *συστηματοποίηση*, και μάλιστα μια *οργάνωση* σε όλα τα συμβάντα και κάτω από όλα τα συμβάντα […] με τη συνολική ιδέα μιας ύψιστης μορφής κυριαρχίας και διοίκησης. […] "Η ευημερία του γενικού απαιτεί την αφοσίωση του ατομικού"… αλλά για δες, *δεν υπάρχει τέτοιο γενικό!* […] [Δηλαδή] ένα απέραντα πολύτιμο όλον […] *για να μπορέσει* [ο άνθρωπος] *να πιστέψει στη δική του αξία*» (*ΘΔ*, 19).

## Οι αξίες ως "στυλ" (ή προοπτική) με το οποίο η θέληση για δύναμη μορφοποιεί το διαθέσιμο υλικό σε μια πραγματικότητα[421]

420 Ωστόσο, στο εξεταζόμενο κείμενο ο Χάιντεγκερ δεν βλέπει στην νιτσεϊκή αξιολογία και επαναξιοθέτηση στη βάση της θέλησης για δύναμη ένα ριζικό ξεπέρασμα της μεταφυσικής, όπως είχε ελπίσει ο Νίτσε, αλλά μόνο την ύπατη και έσχατη κατάληξη της μεταφυσικής, αφού και στον Νίτσε οι αξίες δεν είναι παρά οντικές υποστάσεις (απλώς αγαθά), υπολογιστικά τιθέμενα από την αυτο-συνειδητοποιούμενη θέληση για δύναμη (βλ. Χάιντεγκερ 2005, 149-50, 168κ.εε., 176κ.εε), τα οποία αγνοούν την ανώτατη προϋπόθεσή τους. Για τον Χάιντεγκερ, και η φιλοσοφία των αξιών δεν είναι παρά μια «βλασφημία», όπως θα πει στην «Επιστολή για τον Ανθρωπισμό» (1946), απέναντι στο (οντολογικό) Είναι ως a priori των a priori. Βλ., και Χάιντεγκερ 2005, 194-5, 206κ.εε., και ειδικά 215, όπου ο Χάιντεγκερ μιλά για τις αξίες ως προκαλούσες τον «φόνο» του Είναι.

421 Η τοποθέτηση αυτή υπονοεί ότι οι αξίες δεν βρίσκονται από μόνες τους ρεαλιστικά κάπου στον κόσμο, αλλά, με κάποιο τρόπο, είναι προβολές του ανθρώπου. Ο Χουσάιν (Hussain), αντιλαμβάνεται την ιδέα αυτή μέσα από το διπλό πρίσμα (α) της λεγόμενης error theory, και (β) του fictionalism. Η πρώτη οπτική επισημαίνει ότι, όπως δέχεται ο Νίτσε στο *Λυκόφως των Ειδώλων* (1888, 7.1), «*δεν υπάρχουν ηθικά γεγονότα*» (αλλά μόνο ηθικές ερμηνείες), δηλαδή δεν υπάρχει κάπου αντικειμενικά το ηθικά καλό, το ηθικά κακό, κ.λπ., σε σχέση με τα οποία να διατυπώνονται και να ελέγχονται για την αλήθεια ή το ψεύδος τους οι αξιολογικές κρίσεις μας (άρα όλες τους είναι εσφαλμένες). Η δεύτερη λέει ότι οι αξίες είναι, τελικά, φαντασιακές έως ψευδαισθητικές προβολές μας που επιχειρούν να προσδώσουν νόημα πάνω σε δεδομένα φαινόμενα. Το συνδυασμένο αποτέλεσμα είναι να καθίστανται οι αξίες στον Νίτσε ισοσθενείς ψευδο-ερμηνείες φαινομένων με τα οποία συναντάται η ζωή (Hussain 2007). Αυτή η προσέγγιση, ωστόσο, παραβλέπει το γεγονός ότι αν ήταν έτσι, τότε ο Νίτσε δεν θα μπορούσε να ευαγγελίζεται ένα πρόγραμμα επαναξιολόγησης όλων των αξιών πάνω σε μια βάση που θα μας απάλλασσε από τις έως τώρα επικρατήσασες ψευδο-αξιολογήσεις που μας βύθισαν στον μηδενισμό. Ίσως αυτή η προσέγγιση να είναι επαρκής για τις αναλύσεις του Νίτσε κατά το πέρασμα από το *Ανθρώπινο* στη *Χαρούμενη Επιστήμη* (βλέπε σχετικά και προηγουμένως). Το σύστημα αξιών που προβάλλεται από τη θέληση για δύναμη, όμως, φαίνεται να διεκδικεί και μια ορισμένη αντικειμενική ορθότητα και μια ορισμένη πραγματικότητα ως ρύθμιση των πραγμάτων και των σχέσεων μέσα στον κόσμο.

Η αξία είναι η ύψιστη ποσότητα δύναμης που είναι ικανός να ενσωματώσει ένας άνθρωπος – ένας άνθρωπος: όχι η ανθρωπότητα! Η ανθρωπότητα είναι πολύ νωρίτερα μέσο παρά σκοπός […] είναι απλώς το πειραματικό υλικό, το τρομερό πλεόνασμα των αποτυχημένων.» (*ΘΔ*, 334). «"[Τ]ο να γίνεσαι πιο όμορφος" είναι μια συνέπεια της ενισχυμένης δύναμης […] έκφραση μιας *νικηφόρας* θέλησης, ενισχυμένου συντονισμού, εναρμόνισης όλων των ισχυρών επιθυμιών, μιας αλάθητα κατακόρυφης έντασης […] Κορυφή της εξέλιξης: το μεγάλο στυλ. […] Η ασχήμια σημαίνει *παρακμή* ενός τύπου, αντίφαση και έλλειψη συντονισμού μεταξύ των εσωτερικών επιθυμιών – σημαίνει πτώση στην οργανωτική δύναμη» (*ΘΔ*, 368). «[Δ]εν ξέρουμε πια να θεμελιώσουμε τις έννοιες "μοντέλο", "μαεστρία", "τελειότητα" – ψηλαφούμε τυφλά στην περιοχή των αξιών […] πιστεύουμε σχεδόν ότι "καλό είναι ό,τι *μας* αρέσει"» (*ΘΔ*, 386). «Το μεγαλείο ενός καλλιτέχνη δεν μπορεί να μετρηθεί από τα "ωραία συναισθήματα" που προκαλεί αυτός « αλλά ανάλογα με τον βαθμό στον οποίο προσεγγίζει το μεγάλο στιλ. […] Το στιλ αυτό έχει τούτο κοινό με το μεγάλο πάθος, το ότι απαξιεί να αρέσει· το ότι ξεχνά να πείθει· το ότι διατάζει· το ότι *θέλει*… Να γίνεις κύριος πάνω στο χάος που είσαι· να εξαναγκάσεις το χάος σου να γίνει μορφή: να γίνει λογικό, απλό, σαφές, μαθηματικά, *νόμος* – αυτή είναι η μεγάλη φιλοδοξία εδώ» (*ΘΔ*, 388-9). «Είναι ζήτημα δύναμης (ενός ατόμου ή ενός λαού) το *αν* και το *πού* εφαρμόζεται η κρίση "ωραίο". […] [Τ]ο συναίσθημα της δύναμης εφαρμόζει την κρίση "ωραίο" ακόμα και σε πράγματα και καταστάσεις που το ένστικτο της ανημπόριας μπορεί να τις βρει μόνο *μισητές* και "άσχημες". Η όσφρηση [ή το γούστο] που μας κάνει να καταλάβουμε τι θα μπορούσαμε να κάνουμε αν βρισκόμασταν αντιμέτωποι με κάτι που θα μας άγγιζε βαθιά –έναν κίνδυνο, ένα πρόβλημα, έναν πειρασμό– αυτή η όσφρηση καθορίζει και το αισθητικό μας "Ναι" ("Αυτό είναι ωραίο" είναι μια κατάφαση.) […] *[Μ]ια προτίμηση για αμφισβητήσιμα και προκαλούντα φόβο πράγματα* είναι σύμπτωμα *δύναμης*· ενώ το γούστο για το *χαριτωμένο* και το *νόστιμο* ανήκει στους αδύναμους και τους ντελικάτους» (*ΘΔ*, 394). «[Η] τέχνη [και ειδικά το μεγάλο στιλ] αξίζει περισσότερο από την αλήθεια. […] [Η] τέχνη ως το πραγματικό καθήκον της ζωής [κατά την ουσία της, δηλαδή ως θέληση για δύναμη], η τέχνη ως η *μεταφυσική* [δηλαδή ως συγκροτούσα πραγματικότητες] δραστηριότητα της ζωής…» (*ΘΔ*, 397).[422]

## Η αξία ως αλγόριθμος της δίκαιης διευθέτησης των όντων (αγαθόν-δικαιοσύνη)

Αποκορύφωσης της ανάλυσης των αξιών στον Νίτσε είναι η σύνδεση αυτών με το πρόβλημα της δικαιοσύνης, το οποίο πρωτο-συναντήσαμε εδώ στο πρώτο Κεφάλαιο (για την *Πολιτεία* του Πλάτωνα). Σύμφωνα με όσα είδαμε μέχρι εδώ, οι αξίες στον Νίτσε αναδεικνύονται ως το ειδικό στυλ (η "λογική") που διέπει τον τρόπο οργάνωσης των όντων (ή μάλλον των στοιχείων "αντίστασης" ή "κέντρων"[423]) από τη θέληση για δύναμη, έτσι ώστε αυτή (σκοπός-νόημα) να μπορεί να αυτοπραγματώνεται στην ουσία της, δηλαδή χωρίς να αλλοτριώνεται και να αυτό-ακυρώνεται. Το πρόσθετο στοιχείο, τώρα, είναι πως ο Νίτσε θεωρεί ότι αυτό το στυλ οργάνωσης αποκαθιστά τη δικαιοσύνη μέσα στον κόσμο. Πρόκειται, φυσικά, για την εννόηση μιας διευθέτησης των όντων με τρόπο που ανταποκρίνεται στην ορθά υπολογισμένη βαρύτητα ή σημασία του κάθε ενός, δηλαδή ανάλογα με την ποσότητα και την ποιότητα της θέλησης για δύναμης που χαρακτηρίζει την ύπαρξη και τη λειτουργία του κάθε όντος. Προφανώς, μιλάμε εδώ για μια δικαιοσύνη με εξω-ηθική και εξω-δικαϊκή έννοια, δηλαδή για μια φυσιολογική δικαιοσύνη, πέραν του χριστιανικά-ηθικά καλού και κακού.[424] Για να δώσουμε εδώ μια ιδέα, αυτή η νιτσεϊκή δικαιοσύνη «προωθεί μια *ιεραρχία* της ισχύος, από την άποψη της υγείας: εκείνοι που διοικούν εμφανίζονται ως διοικούντες, εκείνοι που υπακούουν ως υπακούοντες. Φυσικά, έξω από κάθε υπάρχουσα κοινωνική τάξη πραγμάτων» (*ΘΔ*, 42).[425] Και από το *Έτσι Μίλησε ο Ζαρατούστρα*: «[Δ]έχεται διαταγές εκείνος που δεν

422 Αυτή η διάσταση της αξίας στον Νίτσε έχει θιχτεί (αν και όχι με τόπο που να γίνεται όσο θα θέλαμε ρητό) από τον Χάιντεγκερ στην πρώτη παράδοσή του για τον Νίτσε, η οποία είχε τον τίτλο «Νίτσε: Η Θέληση για Δύναμη ως Τέχνη» (*XE* 1936-37) – ελλ. μτφ.: *Νίτσε: Η Βούληση για Ισχύ ως Τέχνη* (Heidegger 2011, ειδικά §§13, 16, 19).

423 Με το νόημα του όρου που προκύπτει από τις γνωστές ρήσεις: (α) του Πίνδαρου στον Πυθιόνικο ύμνο για το Άρμα του Ιέρωνος: «ποτὶ κέντρον δέ τοι λακτιζέμεν τελέθει ὀλισθηρὸς οἶμος» (94-6), (β) του Ωκεανού προς τον δεσμώτη Προμηθέα στο ομώνυμο έργο του Αισχύλου: «ούκουν, έμοιγε χρώμενος διδασκάλω, προς κέντρα κώλον εκτενείς [προς ακάνθας πόδα εξάξεις]» (322-3), (γ) του Θεού της Καινής Διαθήκης προς τον διώκοντα αυτόν Σαούλ/Παύλο: «Σαούλ, Σαούλ τι μέ διώκεις, σκληρόν σοι προς κέντρα λακτίζειν» (*Πράξεις*, 26.24)». Εδώ, φυσικά, δεν εννοώ τον όρο με τη μεταφορική θεολογική σημασία του, αλλά με αυτήν του «σκληρού υποστρώματος της πραγματικότητας», το οποίο «προβάλλει άκαμπτη αντίσταση» σε κάθε εναντίωσή μας προς αυτό, με αποτέλεσμα ισχυρό και οξύ αίσθημα οδύνης. Ο αναγνώστης ειδοποιείται έτσι πως παραπέμπω στον όρο «Widerstand», ο οποίος είναι πολύ σημαντικός στη Φαινομενολογία τόσο του Χάιντεγκερ όσο και του Σέλερ. Μάλιστα, στον δεύτερο, ο όρος τίθεται ρητά στο πλαίσιο της πραγμάτευσης των αξιών ως αποκρίσεών μας στο δεδομένο της οδύνης μας προ της αντίστασης της "σκληρής πραγματικότητας" (βλ. *Η Θέση του Ανθρώπου μέσα στον Κόσμο*, π.χ., σσ. 40, 43).

424 Μια συστηματική σύγκριση της νιτσεϊκής δικαιοσύνης με την πλατωνική έχει γίνει στη διατριβή της Μάμπιλε (Martina Louise Mabille), *Nietzsche's Tragic Justice and the Rehabilitation of Dike*, Πανεπιστήμιο της Πρετώρια, 2007). Βλ., επίσης, Lemm 2011, 2013. Εκτιμώ, πάντως, πως υπάρχει πολύ μεγαλύτερο περιθώριο για μια βαθύτερη μελέτη του ζητήματος, ειδικά σε σχέση με την πρόσληψη της νιτσεϊκής δικαιοσύνης από τον Χάιντεγκερ (όπως αυτή αντανακλάται πυκνά στο Χάιντεγκερ 2005, 179κ.εε.).

425 «For Karl Marx, the major fault of philosophers is that they tend only to interpret the world in various ways, whereas «the point», he says in his «Theses on Feuerbach», «is to change it». Quite the opposite is true for Nietzsche: in his view, the greatest fault of philosophers is that they tend to think that they are changing the world when all they actually do is interpret it. And the name they give their attempts to "improve" humanity is «morality». […] *For Nietzsche, the true revolutionary (the Übermensch) does*

μπορεί να υπακούσει στον εαυτό του. Αυτή είναι η φύση του ζώντος. […] [Ε]ίναι πιο δύσκολο να διατάζεις παρά να υπακούς. [Ε]κείνος που διατάζει σηκώνει το βάρος όλων εκείνων που υπακούουν, […] το βάρος αυτό τον συντρίβει […] όταν διατάζει το ζων, ρισκάρει το ίδιο. […] Πώς γίνεται αυτό; […] Όπου βρήκα το ζων, εκεί βρήκα θέληση για δύναμη· ακόμα και *στη θέληση του δούλου βρήκα τη θέληση να γίνει αφέντης*» (*EMZ*, 114· η έμφαση προστέθηκε). «Δες, εδώ είναι μια καινούργια πλάκα [αξιών]: […] "*μην περιποιείσαι τον πλησίον σου!*" Ο άνθρωπος είναι κάτι που πρέπει να ξεπεραστεί» (*EMZ*, 194). «Δεν πρέπει να θέλει να είναι κανείς γιατρός των ανιάτων: έτσι διδάσκει ο Ζαρατούστρα· γι' αυτό, αμέτε στο διάβολο!» (*EMZ*, 202).[426] «Η ανθρώπινη κοινωνία: αυτή είναι μια δοκιμή […], αναζητά όμως εκείνον που διατάζει! […] Μια δοκιμή αδελφοί μου! Και όχι "συμβόλαιο"!» (*EMZ*, 207). «Μόνον η τέλεια σκληρότητα είναι το ευγενέστερο πράγμα […] [Να] η καινούργια πλάκα: "*γίνετε σκληροί!*"» (*EMZ*, 209).[427]

## Γ. ΟΙ ΘΕΜΕΛΙΑΚΕΣ ΘΕΜΑΤΙΚΕΣ ΤΗΣ ΣΚΕΨΗΣ ΤΟΥ ΝΙΤΣΕ ΚΑΙ ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΗΣ «ΑΙΩΝΙΑΣ ΕΠΙΣΤΡΟΦΗΣ»

### Σκιαγράφηση

Σύμφωνα με μια αδρή περιγραφή, στον ώριμο Νίτσε, ο άνθρωπος ορίζεται από την ουσία του ως θέληση για δύναμη. Η θέληση για δύναμη αναπτύσσεται με τη λογική της αιώνιας επιστροφής. Μέσα στην αιώνια επιστροφή της η θέληση για δύναμη παρήγαγε ερμηνεύσεις του ανθρώπου, οι οποίες επέφεραν τον μηδενισμό. Ο μηδενισμός είναι κατάρρευση των ισχυουσών αξιών, εξαιτίας λανθασμένης διάγνωσης για το περιεχόμενο της ουσίας του ανθρώπου.[428] Η αιώνια επιστροφή θα φέρει τον θάνατο του ανθρώπου, όπως τον γνωρίζουμε, και την επαναξιολόγηση όλων των αξιών.[429] Ο

---

*not desperately try to establish justice in a world that furiously resists all such attempts, but learns to reconcile himself with the fundamental injustice that accompanies life in the human world.* The Greeks were masters of many arts, but they were especially brilliant at this one» (Mabille 2007, 45· η έμφαση προστέθηκε). Αυτή η προσέγγιση του Νίτσε μας παραπέμπει βέβαια σε έναν δικής του εννόησης άθεο, ατομικιστικό, και υγειομονιστικό ή δυναμομονιστικό στωικισμό. Είναι σαν μέσα στην κοσμική οικονομία των Στωικών να επιχειρεί να αποσπάσει την κοσμική οικονομία χωρίς τη στωικότητα (διακρίνει την ασθένεια και την ασθενικότητα ως ουσιωδώς και όχι μόνο κατ' επιφάνειαν παρά φύσει γεγονότα).

426 Πολλοί σπεύδουν να δουν εδώ όχι ένα κήρυγμα κατεξουσιασμού των αδυνάμων από τους ισχυρούς, αλλά μια λογική υπηρέτησης των αδυνάμων από εκείνους που έχουν τη δύναμη να τους υπηρετήσουν, έστω με μια λογική «δημόσιου λειτουργού», κ.λπ., αφού και ο ίδιος ο Νίτσε έχει παρατηρήσει ότι ο ίδιος ο ισχυρός είναι αυτός που αναλαμβάνει το βάρος και την ευθύνη να υπακούσει στην προστάζουσα (befehlend) θέληση για δύναμη. Για την ματιά του Χάιντεγκερ (ο προστάζων δικαιούνται να προστάζει, επειδή πρώτος έθεσε διακινδυνευτικά τον εαυτό του υπό την προστάζουσα θέληση για δύναμη), βλ. Χάιντεγκερ 2005, 154-5.

427 Από κάποια κατανόηση τέτοιων και άλλων συναφών νιτσεϊκών ρήσεων, από την εποχή της *Γένεσης της Τραγωδίας* μέχρι τον *Ζαρατούστρα*, αντλεί ακόμα και ο Αντονέν Αρτώ την έμπνευσή του για την ίδρυσή του νέου θεάτρου, του «θεάτρου της σκληρότητας» (1938).

428 Αυτό πρέπει να τονίζεται: στον Νίτσε δεν υπάρχει κανένας λόγος χρεοκοπίας ενός αξιακού συστήματος, άλλος από τη συνθλιπτική και, άρα, αποτυχημένη εφαρμογή του πάνω στον άνθρωπο ως ον που την αληθή ουσία του δεν την εννοεί. Η χρεοκοπία αυτή δεν είναι απλώς ένα θέμα περάσματος του καιρού ή κούρασης ή βαρεμάρας και περάσματος της μόδας, κ.λπ. Συγκρίνεται με την εξής περιγραφή. «Given that no absolute values exist, in Nietzsche's worldview, the evolution of values on earth must be measured by some other means. How then shall they be undestood? The existence of a value presupposes a valuepositing perspective, and values are created by human beings (and perhaps other valuepositing agents) as aids for survival and growth. Because values are important for the well-being of the human animal, because belief in them is essential to our existence, we oftentimes prefer to forget that values are our own creations and to live through them as if they were absolute. For these reasons, social institutions enforcing adherence to inherited values are permitted to create selfserving economies of power, so long as individuals living through them are thereby made more secure and their possibilities for life enhanced. Nevertheless, from time to time the values we inherit are deemed no longer suitable and the continued enforcement of them no longer stands in the service of life. To maintain allegiance to such values, even when they no longer seem practicable, turns what once served the advantage to individuals to a disadvantage, and what was once the prudent deployment of values into a life denying abuse of power. When this happens the human being must reactivate its creative, valuepositing capacities and construct new values», κ.λπ., (Wilkerson 2009, §4). Αιτία του μηδενισμού και της απαξίωσης των αξιών δεν είναι, επίσης, η διαφθορά, η κατάπτωση, η κοινωνική ένδεια, ο εκφυλισμός των ηθών και των θεσμών κ.λπ. Όλα αυτά είναι απλώς αποτελέσματα ή συνοδά φαινόμενα (βλ. *ΘΔ*, 15).

429 Η ιδέα της επαναξιολόγησης όλων των αξιών ξεπροβάλλει για πρώτη φορά το 1886 στις σημειώσεις του Νίτσε, και προτείνεται ως υπότιτλος για το σχέδιο του βιβλίου που θα είχε τον τίτλο *Η Θέληση για Δύναμη*. Το 1888, το σχέδιο γι' αυτό το βιβλίο μάλλον εγκαταλείπεται και αντικαθίσταται από ένα άλλο για μια τετραλογία —*Ο Αντίχριστος* (ολοκληρώθηκε και δημοσιεύτηκε το 1888), *Ο Αμοραλιστής*, *Εμείς που λέμε «Ναι»*, και *Διόνυσος*— η οποία θα έφερε πλέον τον τίτλο: *Το Εγχείρημα για μια Επαναξιολόγηση Όλων των Αξιών*. Σε επιστολή του τον Νοέμβριο του 1888, ο Νίτσε ανακοινώνει πως ο *Αντίχριστος* συνιστά μαζί πρελούδιο και ολοκλήρωση του σχεδίου για το *Εγχείρημα*. Αναφέρεται μάλιστα στον *Αντίχριστο* ως «Η Επαναξιολόγηση». Κατόπιν, και μέχρι την έναρξη του παραληρήματος, ο Νίτσε προσπαθεί να επεξεργαστεί το πλήρες φάσμα των συνεπειών που προκύπτουν από αυτό το έργο. Σε αυτή την αποτίμηση καταλήγουν οι Κόλι (Colli) και Μοντινάρι (Montinari), επιμελητές της τελευταίας διαθέσιμης κριτικής έκδοσης των απάντων του Νίτσε. Βλ. σχετικά και Nabais 2006, σσ. 99-100.

υπεράνθρωπος θα αφεθεί πλήρως στη θέληση για δύναμη και στο νέο σύστημα αξιών. Το νέο σύστημα αξιών στηρίζεται στην πραγματική επίγνωση της θέλησης για δύναμη, ως ουσίας των πάντων, και της αιώνιας επιστροφής (της). Ο υπεράνθρωπος είναι αυτός που μπορεί να πει «ναι!» στη ζωή ως θέληση για δύναμη που κινείται ηθελημένα και άφοβα με τη λογική της αιώνιας επιστροφής (της).[430] Όπως κι αν έχει το ζήτημα πάντως, το βασικό είναι ότι η αιώνια επιστροφή φαίνεται να συνιστά το μορφικό πλαίσιο τρόπο σύλληψης, αποκατάστασης, και ισχύος των αξιών μέσα στην πορεία της ανθρώπινης ιστορίας.

## Είναι αρκετή η θέληση για δύναμη ως ορισμός της ουσίας (και) του ανθρώπου;

Σε αυτή τη σύνδεση, βέβαια, η ζωή αφήνεται να εννοηθεί ως *επίδοση* στη φύση, χωρίς καλό και κακό, χωρίς ένας συνολικό τελικό σκοπό – πέρα, φυσικά, κατά την ώριμη σκέψη του, από αυτόν της πραγμάτωσης της ίδιας της ουσίας της, δηλαδή της θέλησης για δύναμη (ως θέληση για θέληση). Η απουσία (έξω-ζωικού) σκοπού και καλού/κακού συνιστά βασική σταθερά στη σκέψη του Νίτσε. Αλλά γιατί αυτή η επίδοση στη ζωή (στη φύση της βούλησης για δύναμη) δεν ισοδυναμεί με άφεση στο ζωώδες; Κατά τι, τότε, διασώζεται ο άνθρωπος στην *ανθρωπινότητά* του; *Καμία* θεώρηση της ζωής δεν μπορεί να παραβλέπει το ότι ο άνθρωπος δεν είναι *μόνο* ζωώδης φύση. Ο ορισμός της ουσίας ενός όντος οφείλει να αναφέρεται στο γένος και να προσθέτει μια ειδοποιό διαφορά. Ο άνθρωπος είναι σίγουρα «ζώον» (γένος), αλλά ποια είναι η ειδοποιός διαφορά; Αν δεν τη δώσουμε, μιλάμε μαζί για τον γαιοσκώληκα και τον άνθρωπο. Έτσι, όμως, δεν κάνουμε πλέον φιλοσοφία, αλλά έχουμε χάσει το ζητούμενο από τα μάτια μας. Η αγνόηση του γεγονότος αυτού, *αγνοεί* και το πραγματικό πρόβλημα της φιλοσοφίας της πράξης – δεν το λύνει!

## Οι εμφανίσεις της ιδέας της αιώνιας επιστροφής του ιδίου

Η ιδέα της αιώνιας επιστροφής του ιδίου συλλαμβάνεται από τον Νίτσε το 1881 (βλέπε *EH*, 85κ.εε.) και διατυπώνεται για πρώτη φορά δημόσια, αλλά και κρυπτικά και υπό μορφή ερωτήματος στο κλείσιμο της *Χαρούμενης Επιστήμης* το 1882, δηλαδή αμέσως μετά το *Ανθρώπινο, Πολύ Ανθρώπινο* (1878-80), όπου για πρώτη φορά εκφράζεται η ιδέα ότι πηγή των αξιών είναι ο άνθρωπος υπό τη μία ή την άλλη στάση του (π.χ., την διονυσιακή, την ασκητική, κ.λπ.) μέσα στην ιστορία (όπου ξεκινά και η λεγόμενη "φυσιοκρατική" ερμηνεία του για τις αξίες). Δεύτερη φορά διατυπώνεται στην επόμενη δημοσίευση, στο *Τάδε Έφη Ζαρατούστρα* (1883-5), όπου διατυπώνεται για πρώτη φορά και η ιδέα του υπερανθρώπου.[431] Τρίτη φορά η αιώνια επιστροφή απαντά στο *Πέραν του Καλού και του Κακού* (1887). Το σχετικό κείμενο εκτείνεται μεταξύ των ενοτήτων 45 και 62 στην τρίτη διαίρεση του έργου, η οποία φέρει τον τίτλο «Η πεμπτουσία της θρησκείας». Η τέταρτη φορά που απαντάμε μια αναφορά στην ιδέα της αιώνιας επιστροφής γραμμένη από τον Νίτσε είναι σε σημειώσεις του γραμμένες το 1881.[432] Εκεί διαβάζουμε πως το άτομο είναι «αθώο» και συνιστά «μια δοκιμή [πείραμα]», ιδέα που συνδέεται στενά με την αντίστοιχη στην της ενότητα «Για τις παλιές και τις νέες πλάκες» του *EMZ*: «Η ανθρώπινη κοινωνία είναι μια δοκιμή [πείραμα]». Επίσης, εκεί, η αιώνια επιστροφή ανακύπτει ως «το νέο άχθος».

## Συνδέεται τελικά η αιώνια επιστροφή με τις άλλες τέσσερις θεματικές;

Μπορούμε να διακρίνουμε τέσσερις γενικές τοποθετήσεις πάνω στο πρόβλημα του αν και πώς συνδέεται η θεματική της αιώνιας επιστροφής με τις υπόλοιπες τέσσερις θεμελιακές θεματικές της νιτσεϊκής σκέψης: τον μηδενισμό, την εισαγωγή νέων αξιών, τη θέληση για δύναμη, και τον υπεράνθρωπο.[433]

---

430 Με τη σύλληψη του υπερανθρώπου ο Νίτσε θέλει να μας εισάγει στην ιδέα εκείνου του ανθρώπου που θα καταφέρει να σηκώσει το βάρος της διαπίστωσης του άφευκτου της αιώνιας επιστροφής του ιδίου. «Act as though you had to relive your life innumerable times and will to relive it innumerable times—for in one way or another, you must recommence it and relive it» (Klossowski, 1997, 56–57). Έτσι, όμως, ίσως το ζήτημα του μηδενισμού δεν λύνεται με την επαναξιολόγηση όλων των αξιών ή με την ενεργοποίηση και εγκαθίδρυση ενός νέου πλαισίου αξιών, ειδικά αν ο ενεργοποιητής και εγκαθιδρυτής τους είναι ο *υπεράνθρωπος*! Απλούστατα, διότι, αν ο υπεράνθρωπος είναι κάτι που οι άνθρωποι ουδέποτε μπορούν να γίνουν, τότε η περίπτωσή του και οι αξίες του δεν μας αφορούν, όπως δεν μας αφορούν οι αξίες των αγγέλων ή του διαβόλου. Και, όσο ο αξιοθετών είναι απλώς μια διαφορετική εκδοχή ανθρώπου, ένας άνθρωπος κατάλληλα εκπαιδευμένος και ασκημένος, αλλά όχι ένα ον με ριζικά άλλες δυνατότητες, δεν είναι εμφανές γιατί θα θέσει ριζικά νέες αξίες ικανές να βγάλουν την ανθρωπότητα από τη διαρκή βίωση και προοπτική στον μηδενισμό.

431 Ο Μοντινάρι προτείνει πως η ιδέα του υπερανθρώπου έρχεται κάποια στιγμή μέσα στον Χειμώνα μεταξύ 1882 και 1883 (Montinari 1998, 147).

432 Βλέπε Heidegger 2011, 74κ.εε.

433 Ο Λέβιτ (Löwith), για παράδειγμα, αρνείται τη δυνατότητα ένταξης της αιώνιας επιστροφής μέσα στο νιτσεϊκό σύστημα. Ο Μπόιμλερ, επίσης, θεωρεί πως η ιδέα της αιώνιας επιστροφής δεν ταιριάζει στο σύστημα του Νίτσε, και ότι ο Νίτσε τη συλλαμβάνει σε μια περίοδο που η σκέψη της θέλησης για δύναμη είναι ακόμα υπό διαμόρφωση. Έτσι, η ιδέα της αιώνιας επιστροφής είναι μια υποκειμενική, θρησκευτικού τύπου, σύλληψη που ανήκει ακόμα στην περίοδο κατά την οποία κυριαρχεί η θεματική του Διόνυσου (Bäumler 1931, 85). Προτείνει, έτσι, πως η εμβληματική ιδέα του Νίτσε είναι αυτή της θέλησης για δύναμη. Ανάμεσα στα έργα, όπου η αιώνια επιστροφή θεωρείται το απόσταγμα της κριτικής του Νίτσε στο σύστημα των αξιών που καθόρισαν την ταυτότητα

(1) Η αιώνια επιστροφή δεν έχει καμία θέση μέσα στη νιτσεϊκή σκέψη· πρόκειται για μη συνεκτική δοκιμή του Νίτσε (Μπόιμλερ, Γιάσπερς, Λέβιτ).

(2) Η αιώνια επιστροφή είναι η θεμελιακότερη ιδέα της νιτσεϊκής σκέψης, και από την οπτική της πρέπει να ερμηνεύσουμε οποιαδήποτε άλλη ιδέα της (Χάιντεγκερ,[434] Φινκ, Μοντινάρι).[435] Π.χ., σημαίνει την απόλυτη αποδοχή της ζωής ως αιώνια επιστρέφουσα θέληση για δύναμη, κ.λπ., και άρα αυτό είναι το περιεχόμενο του νέου συστήματος αξιών. Ωστόσο, η έννοια αυτή παραμένει σκοτεινή και αυτο-υπονομευμένη στο έργο του Νίτσε.

(3) Η αιώνια επιστροφή είναι μια ατελέσφορη δοκιμή του Νίτσε, μια υπερβολική συνθήκη για τη νέα πρακτική ζωή του ανθρώπου, την οποία ο Νίτσε εγκαταλείπει το 1887 στο γνωστό ως χειρόγραφο Lenzer Heide (Ναμπαΐς).

(4) Η αιώνια επιστροφή είναι η 'μυστική' παιδαγωγική ιδέα του Νίτσε, την οποία διδάσκει στον *Ζαρατούστρα*, αλλά μόνο και μόνο για να οδηγήσει την ανθρωπότητα πέρα από αυτήν, δηλαδή πέρα από τον μηδενισμό που θα βιωθεί μέχρις εσχάτων μέσα στην ιδέα της αιώνιας επιστροφής του (γνωστού) ιδίου μέσα στο οποίο πάντα ζήσαμε ήδη. Αυτό διδάσκει συνοπτικά και το χειρόγραφο από το Lenzer Heide.[436]

## Η «αιώνια επιστροφή» ως ατελέσφορη δοκιμή διαφυγής από τον μηδενισμό

Για τον Ναμπαΐς, η μεταφυσική του Νίτσε είναι μια μεταφυσική της θέλησης (όπως και αυτή του Σοπενχάουερ), όχι της αιώνιας επιστροφής. Η ιδέα της αιώνιας επιστροφής προκύπτει ξαφνικά το 1881, αλλά ήδη από το 1885, όταν συντάσσεται το 4ο μέρος του *Ζαρατούστρα*, η ιδέα αυτή έχει ουσιαστικά εξαφανιστεί. Μάλιστα, από τότε και μετά, όλο και σημαντικότερες γίνονται οι ιδέες της θέλησης για δύναμη, του μηδενισμού, και της επαναξιολόγησης όλων των αξιών.[437] Πράγματι, ο Νίτσε προορίζει τον υπότιτλο «Η Φιλοσοφία της Αιώνιας Επιστροφής» για τον *Διόνυσο* (τον θεό που κινείται μέσα στον αιώνιο κύκλο: γένεση, γιορτή, θάνατος), αλλά στο πραγματωμένο μέρος και μάλλον υποκατάστατο της όλης σχεδιαζόμενης (στις 20-11-1888) τετραλογίας *Το Εγχείρημα για μια Επαναξιολόγηση Όλων των Αξιών*, δηλαδή στον *Αντίχριστο*, δεν υπάρχει καμία αναφορά στην αιώνια επιστροφή. Η αιώνια επιστροφή, ισχυρίζεται ο Ναμπαΐς, *δεν* εντάσσεται τελικά στο σχέδιο για την επαναξιολόγηση όλων των αξιών, αν και συνιστά το "βιογραφικό" αίτιο για τη σύλληψη της ανάγκης για μια επαναξιολόγηση όλων των αξιών και για τη θέληση για δύναμη.[438]

Ο Νίτσε κληρονομεί από τον Σοπενχάουερ την ιδέα ότι η Ηθική συνιστά την αντίδραση της θέλησης ενάντια στον εαυτό της, ενάντια στη φύση. Αυτό αναδεικνύεται στη βάση της εμπειρίας της ενοχής, όπου διαπιστώνεται η ελευθερία της θέλησης να είχε πράξει αλλιώς. Στη δυνατότητα του «αλλιώς», η θέληση στρέφεται εναντίον του αυτού της και αυτή η κίνηση είναι η βάση της Ηθικής. Ο Νίτσε διαβλέπει εδώ μια δυνατότητα διεξόδου από τη δυσχέρεια της αυτο-υπονόμευσης της θέλησης μέσα στον κλωβό της Ηθικής.[439] Η θέληση είναι η ουσιώδης συγκρότηση του ανθρώπου και όταν αυτο-υπονομεύεται, δηλαδή όταν ο άνθρωπος εναντιώνεται στη φύση του, μόνο δεινά προκύπτουν για τον ίδιο. Τα σημερινά δεινά του είναι τα συσσωρευμένα αποτελέσματα της αυτο-υπονόμευσης του ανθρώπου μέσα στην Ηθική, της

---

του δυτικού πολιτισμού, και ουσιαστικά ταυτίζεται με το σχέδιο για την επαναξιολόγηση όλων των αξιών, δηλαδή με το τέλος της μεταφυσικής και με τον θάνατο του ανθρώπου και τον ερχομό του υπερανθρώπου, πρέπει να συγκαταλέξουμε τα Heidegger 1961, Klossowski 1997, Deleuze 2002, Müller-Lauter 1971, Stambaugh 1972, Abel 1984.

434 Στα κείμενά του από τις παραδόσεις του για τον Νίτσε αυτό γίνεται σαφές ήδη από την πρώτη παράδοση.

435 Να ακόμα πώς ο Μπένγιαμιν κατανοεί την αιώνια επιστροφή «**Baudelaire's project takes on historical significance, however, when the experience of the ever-same, which provides the standard for assessing that project, is given its historical signature. This happens in Nietzsche and in Blanqui. Here the idea of the eternal return is the "new," which breaks the cycle of the eternal return by confirming it» (Benjamin 2003, 97).** Η σκέψη της αιώνιας επιστροφής είναι το νέο που σπάζει τον κύκλο της αιώνιας επιστροφής. Επίσης, ο Νεχαμάς εντοπίζει τρεις τρόπους εννόησης της αιώνιας επιστροφής. (1) Η φαταλιστική προσέγγιση: «My life will recur in exactly identical fashion» (2) Η υπό όρους αποδοχή της ως κοσμολογική θέση: «My life may recur in exactly identical fashion» Θέση που, όμως, όπως επισημαίνει ο ίδιος, δεν συνάδει με την ενότητα 341 της *Χαρούμενης Επιστήμης*. (3) Ο υποθετικός γνώμονας που οφείλουμε να υιοθετούμε: «If my life were to recur, then it could recur only in identical fashion» (Nehamas 1985, 153).

436 Ενδεχομένως αυτό να μπορεί να ιδωθεί σαν μια μικρή προσθήκη μου στην ερμηνεία του Ναμπαΐς. Το ενδιαφέρον είναι ότι και ο Ναμπαΐς βλέπει στις §§5-8 του Λέντσερ-Χάιντε κάτι τέτοιο. Διαβάζει, δηλαδή, εκεί μια ιδέα αιώνιας επιστροφής ως διαδικασία εξάντλησης της δυναμικής των ηθικών ερμηνειών, η οποία μας πάει τελικά στο μηδέν, έτσι ώστε από εκεί και μετά να δημιουργηθούν οι όροι για ξεπέρασμα του όλου αυτού κύκλου προς την κατεύθυνση της νέας αξιολογίας στη βάση της θέλησης για δύναμη (ποιας θέλησης για δύναμη, βέβαια;). Βλ. Nabais 2006, 147. Ωστόσο, ο ίδιος την κατανοεί μάλλον ως «τελικό κεφάλαιο στην ιστορία του μηδενισμού» (όπ.π., 152) και όχι ως τον καθολικό μηχανισμό που διέπει την ιστορία των ερμηνειών του κόσμου που οδηγούν τελικά στον μηδενισμό, τον οποίο, βέβαια, εγκυμονούν εξαρχής.

437 Nabais 2006, 102-3.

438 Nabais 2006, 103-4.

439 «That Nietzsche could not countenance Schopenhauer's "ethical pessimism" and its negation of the will was recognized by the young man quite early during this encounter. Yet, even in Nietzsche's attempts to construct a counterposed "pessimism of strength" affirming the will, much of Schopenhauer's thought remained embedded in Nietzsche's philosophy, particularly during the early period. Nietzsche's philosophical reliance on "genius", his culturalpolitical visions of rank and order through merit, and his self-described (and later selfrebuked) "metaphysics of art" all had Schopenhauerian underpinnings» (Wilkerson 2007, §1).

εναντίωσής του στην ίδια της ουσία του. Η θέληση ως ουσία του ανθρώπου δεν είναι μια θέληση με την ελευθερία να αυτο-υπονομεύεται, αλλά με την ελευθερία να επιζητά τη δύναμη: είναι μια θέληση για δύναμη. Η ενοχή, άρα, δεν είναι πρωταρχική εμπειρία, αλλά παράγωγη στη βάση της Ηθικής και προϋποθέτει την ιδέα της ηθικής ελευθερίας της βούλησης. Η ιδέα της ηθικής ελευθερίας, εννοεί, οφείλεται ή είναι μέρος της ουσίας της βούλησης να στρέφεται εναντίον του εαυτού της. Αυτό, για τον Νίτσε, είναι καταστροφικό. Η μόνη ελευθερία μπορεί να είναι η ελευθερία της βούλησης να βούλεται τον εαυτό της, δηλαδή το εκάστοτε περαιτέρω δυνάμωμά της.[440]

Αυτή η ελευθερία της θέλησης για δύναμη είναι (παραδόξως) μια *αναγκαιότητα*. Κάθε εκδήλωση της βούλησης ως βούλησης για δύναμη, είναι μια αναγκαία αθωότητα που δεν μπορεί να στιγματίζεται από καμία ενοχή. Αυτή η αθώα βούληση είναι το *πλέον ανθρώπινο* πράγμα. Από εδώ ξεπηδά η φυσιοκρατία της ενδιάμεσης περιόδου σκέψης του Νίτσε και η προοδευτική ανακάλυψη της θέλησης για δύναμη ως ουσίας του ανθρώπου, της ζωής και της όλης πραγματικότητας. Πρωταρχικώς, δεν υπάρχει καμία ελευθερία να πράξει κανείς έτσι ή αλλιώς. Εκ της ουσίας του ο άνθρωπος ορίζεται από την αναγκαιότητα του να πράττει σύμφωνα με την ουσία του. Ο άνθρωπος πράττει εκάστοτε ό,τι πράττει, εξ ανάγκης. Μόνο υστερότερα μπορεί κάποιος να ξαναδεί αυτό που έπραξε και να το αποτιμήσει έτσι ή αλλιώς. Το πραχθέν, όμως, επράχθη εξ ανάγκης. Η ψευδαίσθηση της ηθικής ελευθερίας είναι επίπλαστος παράγοντας πάνω στην πρωταρχική αναγκαιότητα της πράξης. Το ενδιαφέρον, τότε, είναι να βρούμε την αιτία που παράγει την αίσθηση της ενοχής και την ψευδαίσθηση της ελευθερίας. Ως τέτοια μπορεί να εντοπιστεί η εκ των υστέρων αποτίμηση των αποτελεσμάτων της αμετάκλητης, βεβαίως, πράξης.

Μπορεί κανείς, έτσι, να νοιώσει *ενοχή* (τύψη) για την πράξη του. Μπορεί, βεβαίως, να νοιώσει και *νοσταλγία*. Η πρώτη δυνατή αντίδραση μοιάζει να προέρχεται από *αδύναμες* βουλήσεις που δεν αναλαμβάνουν το βάρος των πράξεών τους μέχρι το τέλος και αρέσκονται στο να μεγεθύνουν μεμψίμοιρα τον πόνο τους. Η δεύτερη, από τις *ισχυρές* βουλήσεις που αναλαμβάνουν το βάρος των πράξεών τους. Αλλά πάντως πρόκειται για *αντι-δράσεις*· ό,τι συμβαίνει συμβαίνει μόνο εκ των υστέρων. Τη στιγμή της πράξης δεν υπήρχε κάτι σαν τη δυνατότητα (ελευθερία) ενός «άλλως-έχειν-πράξει». Βεβαίως, τότε, δημιουργείται μια έχθρα και μια εκδικητικότητα ή και *μνησικακία* (πικρία) για τη φυσική ροή της ζωής. Στον Νίτσε, λοιπόν, η ενοχή δεν είναι μεταφυσική συνθήκη, όπως στον Σοπενχάουερ, αλλά μια συγκεκριμένη τυπολογική στάση του ανθρωπολογικού δεδομένου της αναδρομικής αποτίμησης του εκάστοτε αμετάκλητα πεπραγμένου. Δεδομένης αυτής της σχέσης μας με το πραχθέν, με ό,τι κάνουμε ή με ό,τι μας συμβαίνει στη ζωή, μπορεί εκεί να φυτρώσει ο σπόρος της μνησικακίας (πικρίας), της έχθρας για την ίδια τη ζωή. Έτσι, ενοχοποιείται *η ίδια η ζωή* από εκείνους που βιώνουν ενοχικά το πεπραγμένο. Ο τύπος των ανθρώπων που βιώνουν έτσι την πράξη και την ίδια τη ζωή είναι αυτός που χαρακτηρίζεται από αδυναμία. Οι αδύναμοι στρέφονται ενάντια στη φυσική ζωή. Έτσι, διαμορφώνεται η Ηθική του καλού και του κακού. Αυτή η Ηθική εναντιώνεται στον άνθρωπο και στη ζωή. Χρειάζεται μια βαθύτερη συνειδητοποίηση του τι συμβαίνει και του τι οφείλει να συμβαίνει στον άνθρωπο.

Αλλά, αν είναι έτσι τα πράγματα, ποιο προσανατολισμό να λάβει η πράξη ενός ανθρώπου που θέλει να μένει αναλλοτρίωτα πιστός στην ουσία του και στο συγκεκριμένης υφής χρονικό πλαίσιο της δράσης; Πώς να τοποθετηθεί ο άνθρωπος μέσα στον μη αντιστρεπτό χρόνο της αμετάκλητης πράξης; Ο Ναμπαΐς ισχυρίζεται πως ο Νίτσε συλλαμβάνει ακριβώς σε αυτό το σημείο την ιδέα της αιώνιας επιστροφής.

Αρχικά, στην *Χαρούμενη Επιστήμη*, ο Νίτσε εννοεί την αιώνια επιστροφή ως ηθική διδασκαλία: «*πράττετε ως εάν να σας συνέβαινε να πρέπει να ξαναβρεθείτε στην κάθε στιγμή της δράσης άπειρες φορές μέσα στην αιωνιότητα!*». Ωστόσο, ο δαίμων που αποκαλύπτει την ιδέα λέει «τι θα έκανες *αν* …». Αλλά, σε περίπτωση που η αιώνια επιστροφή *δεν* είναι κοσμολογική πραγματικότητα, δηλαδή αν αυτή δεν ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα των συνθηκών της πράξης, δεν ωφελεί να λέμε στους ανθρώπους να τοποθετηθούν πρακτικά *ως εάν* να αλήθευε η αιώνια επιστροφή· θα ήταν κάτι "αφύσικο".

Έτσι, στον *Ζαρατούστρα*, ο Νίτσε δοκιμάζει πλέον να καταστήσει την αιώνια επιστροφή μια *κοσμολογική* αρχή που ανταποκρίνεται πραγματικά στην ουσία των συνθηκών της πράξης. Πράττοντας ο άνθρωπος είναι *όντως* αναγκασμένος να επανέρχεται αιωνίως στην κάθε στιγμή της δράσης του. Όμως, τόσο στην πρώτη όσο και –κυρίως– στη δεύτερη εκδοχή καθεστώτος της αιώνιας επιστροφής, αυτή η αρχή *δεν* μοιάζει να μπορεί να λειτουργήσει ως ηθικό κριτήριο, αφού είναι μια *σκέτη πραγματικότητα. Ό,τι και να κάνουμε* η στιγμή της εκάστοτε δράσης θα επανέρχεται αιωνίως απαράλλακτη και εμείς θα έχουμε πράξει και θα πράττουμε ό,τι ακριβώς πράξαμε. Αν η αιώνια επιστροφή είναι κοσμολογική πραγματικότητα, τότε σε ποια ακριβώς βάση αναμένεται να διαφοροποιούνται οι άνθρωποι στο πράττειν τους;[441]

Αντί, τότε, ο Νίτσε να συγχέει το *ανθρωπολογικό* πρόγραμμα αναγέννησης (η ηθική δυσχέρεια διαμορφώνεται εξαιτίας της ουσίας του ανθρώπου γενικά και της ουσίας της πράξης του γενικά) με το *τυπολογικό* πρόγραμμα αναγέννησης (η ηθική δυσχέρεια διαμορφώνεται εξαιτίας του τρόπου με τον οποίο *τοποθετούνται* έναντι της πράξης συγκεκριμένοι *τύποι* ανθρώπου), μετά το 1885 συλλαμβάνει το σχέδιό του *μόνο τυπολογικά*. Ό,τι συμβαίνει δεν συμβαίνει εξαιτίας της ουσίας του πράττοντος ανθρώπου *γενικά* και της ουσίας του χρονισμού των συνθηκών της πράξης, αλλά εξαιτίας του τρόπου με τον οποίο *τοποθετούνται* έναντι της πράξης συγκεκριμένοι *τύποι* ανθρώπου. Η αντανάκλαση αυτής της στροφής είναι εύκολα ανιχνεύσιμη ήδη στον 4ο τόμο του *Ζαρατούστρα* (1885), ενώ κορυφώνεται στη *Γενεαλογία της*

440 Η καταγγελία της ενοχής και της Ηθικής, τόσο κατά Καντ όσο και κατά Σοπενχάουερ, γίνεται στο *Ανθρώπινο, Πολύ Ανθρώπινο*, αλλά η ανάδειξη της θέλησης για δύναμη ως διέξοδος από τα δεσμά της ηθικής γίνεται αργότερα.

441 Βλ. Nabais 2006, 118, 124.

*Ηθικής* (1887). Έτσι, η θεματική της *θέλησης για δύναμη* κάνει την εμφάνισή της στα σημειωματάρια του Νίτσε από την ίδια περίοδο. Αυτή είναι που καθιστά πραγματικές τις διαφορετικές τυπολογίες.

Αυτό, βεβαίως, γεννά το ερώτημα μήπως έτσι ο Νίτσε επαναφέρει στο σκηνικό αυτό που ήθελε να αποφύγει: τη δυνατότητα ελεύθερης συνείδησης, ελεύθερης υποκειμενικής τοποθέτησης απέναντι στις συνθήκες της πράξης. Ο Νίτσε, εντούτοις, δεν ενδιαφέρεται για κάτι τέτοιο. Το πρόγραμμα της *απο-ενοχοποίησης* της συνείδησης παραμένει στη θέση του. Διατηρεί την ιδέα του ότι «Σε κάθε στιγμή το πράττειν [acting] δεν συνιστά μια μετάβαση από το δυνάμει στην ίδια την πράξη, από την επιθυμία να κάνουμε κάτι στην πραγμάτωσή της, αλλά μάλλον πρόκειται για την *ίδια* την πράξη με οριστική σημασία. […] [Κ]άθε στιγμή μια *άλλη* βούληση πράττει» (Nabais 2006, 125-6· οι εμφάσεις προστέθηκαν). Ο χρόνος δεν κυλά μέσα από διακριτές στιγμές διαδοχικών σημειακών «τώρα» (τώρα θέλω… τώρα πράττω), αλλά είναι ένα συνεχές εν ροή, μέσα στο οποίο εκδηλώνονται διαδοχικές αλληλεπιδρώσες θελήσεις (θέλω-πράττω, θέλω-πράττω). Δεν υπάρχει χωριστά στον χρόνο η στιγμή του αιτίου (θέλω) και η στιγμή του αποτελέσματος (πράττω)· μόνο μια ροϊκή δυναμική στην οποία διαμορφώνεται η εκάστοτε κατάσταση. Αυτή είναι μια ιδέα που συμπυκνώνεται στην έκφραση «θέληση για δύναμη».[442] Ανάλογα με τον εκάστοτε επικρατούντα σχηματισμό αλληλεπιδρώντων θελήσεων, λοιπόν, απλώς η δυνατότερη θέληση κερδίζει και η ασθενέστερη χάνει. Εδώ, πλέον, δεν έχουμε να κάνουμε με τη διαφορετικότητα μιας ψυχολογικής τοποθέτησης (νοσταλγία/μεταμέλεια), αλλά με τη διαφορετικότητα μιας φυσιολογίας (ισχυρή/ασθενής θέληση για δύναμη).[443]

Ο Ναμπαΐς θεωρεί πως αυτή η αλλαγή προοπτικής του Νίτσε, τον οδηγεί στις θεματικές του μηδενισμού και της επαναξιολόγησης όλων των αξιών. Η θεματική του ευρωπαϊκού μηδενισμού πρωτοεμφανίζεται στο χειρόγραφο από το Lenzer Heide (10 Ιουνίου 1887) και η θεματική της απαξίωσης[444] και της επαναξιολόγησης όλων των αξιών στη *Γενεαλογία της Ηθικής*, την οποία ξεκινά την ίδια μέρα και ολοκληρώνει ένα μήνα μετά. Οι διαφορετικοί τύποι ανθρώπων προβάλλουν διαφορετικά συστήματα αξιών, και η ηθική δυσχέρεια στον δυτικό κόσμο οφείλεται στην επικράτηση συγκεκριμένης τυπολογίας ανθρώπων και των αξιών που αυτοί ασπάζονται. Οι αντιδραστικές θελήσεις μάς θέτουν στον δρόμο του μηδενισμού. Η αναβάπτιση της δυτικής ανθρωπότητας θα έλθει μόνο με την νίκη των θελήσεων προς τις οποίες έχει εκδηλωθεί αυτή η αντίδραση. Από την παρούσα προοπτική, μάλιστα, η ιδέα της αιώνιας επιστροφής παρουσιάζεται, στο εν λόγω χειρόγραφο, ως σύλληψη μιας αντιδραστικής θέλησης, ως τελικό στάδιο του δρόμου του μηδενισμού τον οποίο πορεύτηκε ο δυτικός πολιτισμός. Η αιώνια επιστροφή, πλέον, δεν συλλαμβάνεται ως κάτι «που απελευθερώνει τον άνθρωπο από την εναντίωσή του κατά της ύπαρξης· τουναντίον, δυσχεραίνει περαιτέρω την κατάστασή του, κλείνοντάς τον ανεπανόρθωτα στον εαυτό του» (Nabais 2006, 128).

## Κριτικές παρατηρήσεις

Ο Ναμπαΐς φαίνεται να θέλει να δώσει ιδιαίτερη βαρύτητα στον όρο «τυπολογία», τον οποίο χρησιμοποιεί (τον δανείζεται από τον Ντελέζ). Η εξήγηση διαφορετικών τοποθετήσεων απέναντι στις ίδιες συνθήκες πράξης με βάση τον ανθρωπολογικό τύπο, είναι μια κίνηση αποφυγής του σκοπέλου της ελεύθερης βούλησης. Ωστόσο, αν η ελευθερία αγνοηθεί, μένουμε μεν με μια εξήγηση των διαφορετικών τοποθετήσεων στην Ηθική, αλλά χάνουμε το ίδιο το έδαφος της Ηθικής. Δεν μαχόμαστε πλέον με αντιλήψεις, τοποθετήσεις, και ερμηνείες, αλλά με φυσικά-φυσιολογικά προδιαγεγραμμένες στάσεις και ενέργειες. Καμία δυνατότητα παιδείας και σωφρονισμού δεν μπορεί να στοιχειοθετηθεί τότε. Μόνο πόλεμος επικράτησης μέχρις εσχάτων. Αυτό το αποτέλεσμα δεν μοιάζει, όμως, να μπορεί να συμβαδίσει με το παιδαγωγικό πάθος του Νίτσε. (Χωρίς φυσικά το πρόβλημα να είναι της ερμηνείας του Ναμπαΐς.) Επίσης, ο ίδιος ο Νίτσε μοιάζει να προϋποθέτει πως η σχέση βαθμού θέλησης για δύναμη και συστήματος προβαλλόμενων αξιών είναι ένα προς ένα. Κάτι τέτοιο, όμως, δεν μπορεί να σταθεί ούτε σε μια (φαινομενολογική) ελεύθερη παραλλαγή των συνθηκών ούτε και σε

442 Βλ. Nabais 2006, 127.

443 Βλ. Nabais 2006, 130.

444 Τι είδους μηχανισμός είναι, όμως, ο μηχανισμός της «απαξίωσης όλων των αξιών»; Με ποιο τρόπο επέρχεται η απονοημάτωση όλων των νοημάτων; Για την κατανόηση του φαινομένου μπορούμε να δοκιμάσουμε να εκμεταλλευτούμε τη θεωρία του Κουν, για τη διαδικασία πρόκλησης κρίσεων στην ιστορική πορεία μιας επιστημονικής θεωρίας, να εξηγήσει τα φυσικά φαινόμενα που εμπίπτουν στο πεδίο αντικειμένων της. Για να κατανοήσουμε το φαινόμενο της κρίσης αξιών μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε τις αναλύσεις της εμφάνισης παραδειγματικών ανωμαλιών. Ωστόσο, αυτή τη θεωρία δεν μπορούμε να τη χρησιμοποιήσουμε εδώ στο λανθάνον λογικο-εμπειριστικό πλαίσιο, όπου την αναπτύσσει ο Κουν. Δηλαδή, η κρίση που μας ενδιαφέρει δεν ανακύπτει όταν μια (ενδο-παραδειγματική) παρατηρησιακή απόφανση αντικρούει λογικά θεμελιακές παραδειγματικές αποφάνσεις. Η συγκρουσιακότητα παραδείγματος-ανωμαλίας που μας ενδιαφέρει δεν είναι λογικού αλλά "λειτουργικού" τύπου. Το ζητούμενο επίσης, είναι εδώ διαφορετικό. Στην ενδο-παραδειγματική κρίση διαπιστώνεται η αποτυχία μιας θεωρίας να εξηγήσει τον τρόπο διευθέτησης των *μη ανθρώπινων όντων* του πεδίου αντικειμένων μιας επιστήμης. Στην κρίση των αξιών διαπιστώνεται η αποτυχία του τρέχοντος πλαισίου αξιών να τοποθετήσουν τον *άνθρωπο* αρμονικά μέσα στον ορίζοντα της πρακτικής ζωής του (η αποτυχία της επιστήμης –μέσα στη διαδοχή των δικών της κρίσεων– μπορεί να συνιστά αποτυχία της αξίας που ο άνθρωπος απέδιδε αρχικά στην επιστήμη, δηλαδή στην απόπειρα εννοημάτωσης του πρακτικού βίου με προσφυγή στη θεωρητική στάση και τα δήθεν αιωνίως αληθή –sub specie aeternis– γνωσιακά περιεχόμενα που αυτή αναμενόταν να προσκομίζει). Η απαξίωση *όλων* των αξιών, δηλαδή ο μηδενισμός, είναι έτσι το αποτέλεσμα μιας ιστορικά διαπιστωμένης πορείας διαδοχικών απαξιώσεων συγκεκριμένων αξιακών πλαισίων και της ενστικτώδους επαγωγής πάνω σε αυτή τη βάση.

σχετικά εμπειρικά δεδομένα. Ισχυρή θέληση για δύναμη μπορεί μόνο να σημαίνει, στην καλύτερη περίπτωση, επαρκής ισχύς για την επιβολή ενός συστήματος αξιών. Αλλά με αυτό δεν καθορίζεται κιόλας το περιεχόμενο που θα έχει το επιβαλλόμενο σύστημα αξιών.

Η θέληση για δύναμη αναδεικνύεται έτσι απλώς ως ένας *μορφικός* όρος για την επικράτηση ενός συστήματος αξιών – *όχι και περιεχομενικός*. Τότε, φυσικά, ο Νίτσε απλώς θα σκιαγραφούσε τους μορφικούς όρους για την επικράτηση οποιουδήποτε συστήματος αξιών. Τόσο ο χριστιανισμός όσο και ο μουσουλμανισμός, τόσο ο σοσιαλισμός όσο και η ατομοκρατία προϋποθέτουν ισχυρή θέληση για δύναμη είτε σε μεμονωμένα άτομα, είτε σε συνασπισμούς ατόμων, είτε με ευθείες αντιπαραθέσεις, είτε με συνομωσίες κ.λπ. Στον βαθμό που αυτό ισχύει για την ώριμη σκέψη του Νίτσε, τότε φαίνεται πως απαιτείται πολύ μεγαλύτερη, βαθύτερη και εκτενέστερη ανάλυση πάνω στους όρους που καθορίζουν το *περιεχόμενο* ενός προτεινόμενου συστήματος αξιών. Αυτή η έρευνα δεν μπορεί παρά να λάβει τη μορφή μιας εκτενούς *φαινομενολογίας της θυμικής ζωής* εν γένει.[445]

Ο Νίτσε υποθέτει αφελώς ότι η ευγενής θέληση για δύναμη θέτει μόνο ένα περιεχόμενο αξιών, αφού αυτή δεν υποφέρει από συμπλέγματα, π.χ., ενοχικά, πικρίας, κ.λπ., που παραμορφώνουν την αξιολογική και αξιοθετική ματιά της, μιας και αυτά είναι παραμορφωτικά προϊόντα των ασθενών-ποταπών θέσεων για δύναμη. Μια ελεύθερη συμπλεγμάτων "καθαρή" θέληση για δύναμη θέλει –υποτίθεται– απλώς και μόνο την αύξησή της, θέλει να θέλει περισσότερο. Αλλά αυτό δεν αποκλείει δύο το ίδιο καθαρές θελήσεις για δύναμη να αξιοθετήσουν διαφορετικά. Ποιος νομιμοποιείται, τότε, να γίνει «κύριος»; Αν δεν νομιμοποιείται κανένας από τους δύο περισσότερο από τον άλλο, τότε ενδέχεται να οδηγηθούν και οι δύο στον ολοσχερή αφανισμό τους και στον αφανισμό κάθε άλλης θέλησης για δύναμης (ευγενούς ή ποταπής). Μα τότε η θέληση για δύναμη δεν θα έχει ενεργήσει προς πραγμάτωσιν της ουσίας της, αλλά προς τον πλήρη αφανισμό της, προς την αυτο-εκμηδένισή της. Καμία λύση, καμία δικαιοσύνη, κ.λπ., δεν μπορεί να μας προτείνει, λοιπόν, ο Νίτσε. Μόνο γερμανικών προδιαγραφών σχέδια που υποτίθεται πως βάζουν τα πάντα σε τάξη («Alles in Ordnung!», όπως αυτάρεσκα καυχώνται και αυτο-δικαιολογούνται κατά την τρισαίωνη αυτο-κατανόησή τους).

Η ιστορία, πάντως, δεν δείχνει να επιβεβαιώνει την μακραίωνη φιλοδοξία της γερμανικής φιλοσοφίας και του γερμανικού πολιτισμού, σύμφωνα με την οποία αυτά έχουν ανυψωθεί σε τέτοιο επίπεδο τελειότητας, ώστε να δικαιούνται όχι να κατακτήσουν τους υπόλοιπους λαούς, αλλά να απαιτούν όλοι οι υπόλοιποι λαοί να παραδώσουν στη Γερμανία τις τύχες τους. Βλ., για παράδειγμα, τις ρήσεις του Χάιντεγκερ για τη «μοίρα» και τον «ιστορικό προορισμό των Γερμανών» και για το «καθήκον των Γερμανών να βρουν την ουσία τους με ιστορικό τρόπο», γιατί αλλιώς η ιστορία θα τους «εκδικηθεί» (Heidegger 2011, 181). Ιστορικό προορισμό να μορφοποιήσουν τα πάντα και τους πάντες με βάση τη θέλησή τους για δύναμη, η οποία αξιοθετεί και μορφοποιεί με το «μεγαλειώδες στυλ» (der große Stil), δηλαδή αυτό που «υπάρχει εκεί όπου η αφθονία τιθασεύεται εντός του απλού. […] [Εκεί όπου μια] υπεροχή υποτάσσει σε έναν ζυγό καθετί δυνατό ως προς τη δυνατότερη ανθεκτικότητά του» (Heidegger 2011, 226). Τότε, τουλάχιστον σε κλίμακα «ευρωπαϊκή», και προκειμένου να ανασχεθεί η «διάλυση όλων των θεσμών σε όλη τη Γη», θα προταθεί –στο πλαίσιο ενός «αγώνα» (Kampf)– μια αξιακή «στοχοθεσία», ενεργοποιημένη από την πλευρά ενός «επιμέρους λαού», χωρίς αυτό, υποτίθεται, να σημαίνει για τον λαό αυτό την «απομόνωση από τους άλλους λαούς» ή την «καταπίεση των άλλων» λαών, αφού το μεγαλειώδες στυλ μορφοποιεί όχι με όρους «ιμπεριαλιστικής εκμετάλλευσης» βασισμένης στην ωμή «ισχύ», αλλά με όρους "εθελοδουλίας" των στοιχείων στην κυρίαρχη αξιακή μορφή· αυτή είναι η «μεγάλη πολιτική» (Heidegger 2011, 257-8). Να, λοιπόν, όλα τα προβλήματα της ανθρωπότητας θα λυθούν αν όλοι οι άνθρωποι και όλοι οι λαοί αφεθούν στο μεγαλειώδες στυλ με το οποίο το γερμανικό πνεύμα (αν και όσο μπορούμε να κάνουμε μια τέτοια γενίκευση) αξιοθετεί την πραγματικότητα, μέσα στην οποία όλοι πρέπει να υποταχτούν! Αυτός είναι ο τρόπος με τον οποίο τουλάχιστον μια κυρίαρχη πνευματική (και όχι μόνο) ελίτ των Γερμανών επί τρεις περίπου αιώνες βλέπει τη θέση της Γερμανίας μέσα στην ιστορία και τη σχέση της με τους άλλους λαούς. Ήδη για τον Φίχτε (Fichte), ίσχυε πως «αν [οι Γερανοί] είμαστε ένα έθνος ελεύθερο, αν είμαστε μεγάλοι δημιουργοί που προσπαθούν να δημιουργήσουν τις μεγάλες εκείνες αξίες τις οποίες κατ' ουσίαν μας επέβαλε η ιστορία, επειδή δεν έτυχε να διαφθαρούμε από την έντονη παρακμή που κατακυρίευσε τα λατινικά έθνη· αν τυχαίνει να είμαστε νεότεροι, υγιέστεροι και στιβαρότεροι από αυτούς τους παρακμιακούς λαούς […], τότε πρέπει πάση θυσία να είμαστε ελεύθεροι και, ως εκ τούτου, εφόσον ο κόσμος δεν μπορεί να είναι μισός υπόδουλος και μισός ελεύθερος, το έθνος μας πρέπει να κατακτήσει τα άλλα και να τα απορροφήσει. […] [Ε]λευθερία σημαίνει να μπορείς να ασκείς απόλυτα και απρόσκοπτα την πηγαία δημιουργική σου ορμή [της βούλησης]» (Berlin 2002, 151).[446]

---

445 Μόνο αν αναπτύξουμε αυτό το σχέδιο θα μπορέσουμε να δούμε ασφαλέστερα ή έστω σαφέστερα το πρόβλημα που μοιάζει να υπάρχει πίσω από καθεμιά από τις ποικίλες θεμελιακές ηθικο-πολιτικές ερμηνείες του δυτικού πολιτισμού, ξεκινώντας από την ομηρική εποχή, περνώντας από την αρχαία δημοκρατία και τον χριστιανισμό, και φτάνοντας μέχρι την πρόσφατη κατάρρευση τόσο του λεγόμενου υπαρκτού σοσιαλισμού όσο και του ακραίου μοντέλου ελεύθερης οικονομίας. Το «πρόβλημα» αυτό πρέπει ασφαλώς να εξεταστεί τόσο από την πιθανότητα μιας ριζικής αστοχίας πάνω στο ζήτημα της ουσίας του ανθρώπου όσο και από την πιθανότητα της ουσίας της ιστορίας και της σχέσης της με τον άνθρωπο που τη ζει.

446 Πάντα γαλαντόμοι, λεπτοί, και μεγαλόφρονες στους χειρισμούς τους προς τα άλλα έθνη αυτοί οι Γερμανοί! Τα μάλλον χοντροκομμένα, μονοδιάστατα, και μεγαλομανιακά σχέδια ελέγχου και τακτοποίησης των πάντων εν Ευρώπη και επί Γης, τα οποία μέχρι τώρα επεξεργάστηκαν και επεχείρησαν να επιβάλλουν, επέφεραν παντού την καταστροφή. Ίσως είναι καιρός να αναρωτηθεί ο πνευματικός κόσμος της Γερμανίας μήπως, εν τω μεταξύ, κάτι δεν έχουν εννοήσει ορθά σε ό,τι αφορά τουλάχιστον την ουσία του

## Δύο νέες δυνατότητες κατανόησης της αρχικής ιδέας της αιώνιας επιστροφής

Ας δούμε, όμως, τώρα δύο νέες δυνατότητες κατανόησης της αρχικής ιδέας της αιώνιας επιστροφής. Χρησιμότερο μάλιστα θα ήταν να τις δούμε ως ασαφείς συνεργατικές πτυχές της θολής αρχικά ιδέας του Νίτσε.

*Η αιώνια επιστροφή ως μεταφυσική διδασκαλία για την ανθρώπινη πραγματικότητα και ως προτροπή να βρούμε εντός της τον θώκο μας*

Μια δυνατότητα εννόησης της αιώνιας επιστροφής είναι η εξής. Τον καιρό της πρώτης σύλληψής της ο Νίτσε δεν έχει θεματοποιήσει επαρκώς τον μηδενισμό στις αναλύσεις του. Προφανώς είχε διαγνώσει μια κατάσταση κρίσης στον ευρωπαϊκό πολιτισμό, αλλά ακόμα δεν έχει ερμηνεύσει τον μηδενισμό ως αίσθηση ή κατάσταση αδυναμίας εξόδου από την τρέχουσα και από κάθε κρίση, η οποία όμως πρέπει οπωσδήποτε να ξεπεραστεί. Σε αυτό το πλαίσιο ο Νίτσε βλέπει ακόμα τη βαθιά κρίση και τον "μηδενισμό" ως πράγματα που συνιστούν άφευκτα προϊόντα της ανθρώπινης κατάστασης. Κι ωστόσο, η Ευρώπη πρέπει να βρει έναν τρόπο να μην βιώνει αυτή την κατάσταση ως παραλυτική ασθένεια, ως βούρκο μέσα στον οποίο αποδέχεται απλώς να βυθίζεται μέχρι εξαφανίσεως. Ποια είναι η πιθανή διέξοδος; Εδώ ο Νίτσε φαίνεται να υπαινίσσεται αρχικά ότι η έξοδος από μια τέτοια καταστροφική προοπτική (από την προοπτική η ευρωπαϊκή ανθρωπότητα να αυτο-εγκαταλειφθεί μέσα σε ένα κακόφωνο κλαυθμό για την κατάστασή της, για τις αδικίες, για τον ξεπεσμό της, για την έλλειψη νοήματος, για τη βαθυνόμενη διαφθορά, για τη σήψη των θεσμών, για την απαξίωση όλων των αξιών), πρέπει να κάνει κάτι άλλο. Πρέπει να συνειδητοποιήσει ότι αυτός είναι ο κύκλος όπου μέσα είναι καταδικασμένη η ανθρωπότητα να κινείται μαζί με όλες τις αδικίες, τον ξεπεσμό, κ.λπ. Πρέπει να συνειδητοποιήσει ότι δεν υπάρχει κάτι καλύτερο, μια υπεσχημένη ουτοπία που θα πραγματωθεί εδώ ή σε έναν άλλο κόσμο. Πρέπει να αντιληφθεί και να εννοήσει βαθιά πως δεν υπάρχει έξοδος από την κατάσταση στην οποία ζει, η οποία ξεκινά με ελπίδες και μεταπίπτει σε κρίση. Εκείνη την περίοδο ο Νίτσε δεν μοιάζει να προσέβλεπε σε κάτι καλύτερο από την αποδοχή αυτής της κατάστασης της ανθρώπινης πραγματικότητας, και από την προτροπή να την αντέξει ο καθένας μας, ή έστω όσοι μπορούν να το κάνουν, ενδεχομένως καθοδηγώντας ανάλογα και τους υπολοίπους που δεν μπορούν να σταματήσουν τον ασίγαστο μηρυκασμό του παραπόνου, τον κλαυθμό, και τη διαμαρτυρία για τη μοίρα τους.

Ωστόσο, τα πράγματα τωόντι μπερδεύονται ενοχλητικά όταν ο Νίτσε επιμένει στην ιδέα της αιώνιας επιστροφής. Ενδεχομένως, το κλειδί για να κατανοήσουμε αυτή την ιδέα είναι πως μια προσπάθεια να κατανοήσουμε τη ζωή σε βάθος μας οδηγεί στην εντελώς τρελή διαπίστωση πως όλες αυτές οι παρερμηνείες που συντελέστηκαν μέσα στην ιστορία, και ίσως όλες αυτές που θα συντελεστούν, δεν είναι παρά και αυτές εκδηλώσεις και αποτελέσματα της ίδιας της θέλησης για δύναμη. Καταλαβαίνουμε τότε πως αν ο Νίτσε ήθελε να αποφύγει αυτή τη σκέψη, δηλαδή αν δεν ήθελε να νομιμοποιήσει την κάθε πιθανή παρερμηνεία της ουσίας της ζωής και της ιστορίας ως εξίσου νόμιμη εκδήλωση της θέλησης για δύναμη (εξίσου νόμιμη με αυτήν που ονομάσαμε αυθεντική και πρωταρχική), τότε θα έπρεπε να έχει ένα κριτήριο στη βάση του οποίου να αποφασίσει κατά τι οι παρερμηνείες συνιστούν παρερμηνείες. Η αδυναμία του, αρχικά, να παράσχει ένα τέτοιο κριτήριο τον αφήνει αβοήθητο με την ιδέα της αιώνιας επιστροφής. Η ύψιστη πράξη ηρωισμού του, τότε, είναι να αναγνωρίσει στην αποδοχή της αιώνιας επιστροφής την ένδειξη μεγαλείου του υπεράνθρώπου. Υπεράνθρωπος είναι αυτός που αποδέχεται την αδυσώπητη επέλευση της μιας παρερμηνείας μετά την άλλη και δέχεται να ζήσει με αυτό το πλέον σκληρό δεδομένο.

*Η αιώνια επιστροφή ως υπόρρητη αρνητική διδασκαλία που θα μας εξαναγκάσει να υπερβούμε την κατάστασή μας προς μια άλλη αξιολογία*

Μια άλλη δυνατότητα εννόησης τής υπό συζήτηση ιδέας προκύπτει αν την συνδέσουμε αποφασιστικότερα με τη θεματική του μηδενισμού. Η ιδέα της αιώνιας επιστροφής δεν εξαφανίζεται οριστικά μετά το 1885, όπως προσπαθεί αρχικά να αποδείξει ο Ναμπαΐς, αλλά παρουσιάζεται και μετά το 1886, αν και υπό μια ριζικά νέα οπτική. Αυτό θα σήμαινε πως διακόπτεται η απόπειρα του Νίτσε να διδάξει ρητά με βάση αυτή την ιδέα, και πως, πλέον, διδάσκει με υπαινικτικές αναφορές μόνο σε αυτήν. Στα δημοσιευμένα κείμενά του μετά το 1885, πάντως, όντως δεν έχουμε επαρκείς ρητές διατυπώσεις για το τι ακριβώς συμβαίνει. Μεταξύ των πολλών ερμηνειών για την αιώνια επιστροφή, όμως, ας δοκιμάσουμε μία ακόμα. Σύμφωνα με αυτήν, ο Νίτσε ενδέχεται να είναι ο δάσκαλος της αιώνιας επιστροφής ως μεταφυσικής θέσης για τη συγκρότηση του πραγματικού, την οποία, όμως, ο υπεράνθρωπος στην πραγματικότητα μισεί όσο τίποτα άλλο! Πώς κι έτσι;

Στη *Θέληση για Δύναμη* (αφορ. 55) διαβάζουμε ότι η αιώνια επιστροφή «είναι η πιο ακραία μορφή μηδενισμού» και αυτό δεν σημαίνει «με την έννοια ότι σε αυτήν αναφαίνεται ήδη το αυγινό φως του ξεπεράσματός του». Τουναντίον,

---

ανθρώπου και το νόημα της αυτο-πραγματούμενης εκδίπλωσής της μέσα στην ιστορία. Ίσως τότε διαπιστώσουν πως η Macht και η Ordnung θα έπρεπε μάλλον να συμφιλιωθούν με την Widerstand της γεγονότητας, και να πάψουν να επιχειρούν μάταια να την αφανίσουν, και πως τραγωδία δεν είναι ούτε μια ατέλεια του ελληνικού πολιτισμού, η οποία λύνεται με μεγέθυνση του ορθολογικού κράτους, ούτε η μαζοχιστική υποταγή στον πόνο, ούτε και καμιά άφεση σε σεληνιασμένα όργια. Φυσικά, το δίλημμα γίνεται μεγάλο αν κληθούμε να διαλέξουμε μεταξύ της μεγαλοσχημοσύνης της γοτθικής τάξης, από τη μία, και των ατέρμονων, δαιδαλωδών, ατελέσφορων, και εντελώς αφηρημένων «εφόσον…, τότε …» της γαλλικής σκέψης ή της πραγματιστικής ευθύτητας και, φευ, ωμά αδιάφορης υποκρισίας της βρετανικής σκέψης. Αν είναι έτσι τα πράγματα, όμως, ίσως να πρέπει και εμείς κάτι να ξανασκεφτούμε κάτι από την αρχή.

στην πράξη της αιώνιας επιστροφής διαπιστώνεται το άφευκτο της ανακύκλησης της ζωής καθόσον αυτή βιώνεται από τους *ανθρώπους*. Ο Ζαρατούστρα, όπως εξομολογείται και ο ίδιος σε ιδιωτική συνομιλία, *δεν δεσμεύεται να διδάσκει αυτό που ο ίδιος πιστεύει*. Αυτή είναι μια εξαιρετικά σημαντική αποστροφή στον *Ζαρατούστρα*. Συνιστά, ίσως, βασικό κλειδί για να διαβάσουμε το έργο. Ο Ζαρατούστρα είναι ο δάσκαλος της αιώνιας επιστροφής, αλλά όχι με την έννοια τού ότι την κηρύσσει επειδή αυτή συνιστά το πιστεύω του, δηλαδή τη θέση του για τη βαθιά και μόνιμη ουσία της ζωής και της πραγματικότητας. Αυτό που ο Ζαρατούστρα πιστεύει είναι το *αντίθετο* από αυτό που διδάσκει. Διδάσκει την αιώνια επιστροφή για να φέρει την ανθρωπότητα μέσα στην πιο βαθιά νύχτα του μηδενισμού, αν και όχι για να την καταδικάσει και να την αφανίσει, αλλά μόνο και μόνο για να την θεραπεύσει "ομοιοπαθητικά". Μετά την πιο βαθιά νύχτα του μηδενισμού, μετά το αξιακό ναδίρ, ο Ζαρατούστρα θεωρεί πως «μοιραία» (amor fati) η κλίση του γίγνεσθαι της πραγματικότητας θα αλλάξει από μια πορεία φθίσης και αφανισμού σε μια πορεία ανόδου και τελικής ολοκλήρωσης.

Αυτό θα ήταν το *μυστικό* του Νίτσε. Και, τουλάχιστον γι' αυτόν, οφείλει να μείνει μυστικό μέσα στη διδασκαλία του.[447] Ο Νίτσε είναι βαθύς παιδαγωγός ακριβώς επειδή *δεν* λέει, *δεν* επιτάσσει αυτό που θέλει να επιτευχθεί, αλλά μόνο τη σκιά του, το "αρνητικό" του επιτευκταίου. Ειδικά αν, όπως ο ίδιος θεωρεί, το ακροατήριό του μοιραία δεν βρίσκεται ακόμα στο επίπεδο των δικών του συνειδητοποιήσεων, αν αυτό είναι απολύτως ανώριμο, θύμα του λαϊκισμού, φοβισμένο και αδύναμο, τότε δεν μπορεί να ελπίζει πως ο ίδιος θα εισακουστεί και το ακροατήριο θα πειθαρχήσει στις δύσκολες θεωρίες του, αναλαμβάνοντας τη δύσκολη μοίρα του. Η λογική της παιδαγωγικής μεθόδου του Νίτσε έχει ξεφύγει από την προσταγή και τη ρητορεία της πειθούς. Κινείται πέραν του καθήκοντος και της προφανούς συνέπειας. Οδηγεί το ακροατήριο στη λύση όχι με παραίνεση και δικαιολόγηση, αλλά με ένα άλμα στο μηδέν. Περνά τους μαθητές του απέναντι, ρευστοποιώντας τους στην πυρά και επαναμορφοποιώντας τους στις νέες αξίες. Κι ωστόσο, αυτό δεν το κάνει εκ του ασφαλούς. Κάθε φλόγα της πυράς και κάθε πίεση από το νέο καλούπι εφαρμόζεται στον μαθητή αλλά μαζί και στον Νίτσε. Ο Νίτσε ως παιδαγωγός εκμηδενίζεται μαζί με τον καθένα και μαζί με όλους του μαθητές του. Μόνο μέσα από αυτή την οριακή διαδικασία, μια διαδικασία καθοδηγημένης εγκατάλειψης στον ίλιγγο της πτώσης στην άβυσσο, μπορεί κανείς να ελπίζει βαθύτερη συνειδητοποίηση και σωτήρια μετάβαση στην άλλη μέρα.

Επειδή η αιώνια επιστροφή ενδέχεται να βαρύνεται με αυτό το μυστικό είναι η πιο βαριά σκέψη. Διότι, πώς να ομολογηθεί αυτή η παιδαγωγική "εξαπάτηση", την ευθύνη της οποίας θα έπρεπε να αναλάβει ο ίδιος ο Νίτσε για όλους και για πάντα; Η επίγνωση τούτου του "πλατωνικά" διδακτικού ψέματος είναι το βαρύ φορτίο που ο ίδιος αναλαμβάνει να αποκρύψει και να φέρει· ακόμα και σιωπώντας εφεξής για το ακριβές περιεχόμενο της διδασκαλίας. Στο *Ecce Homo*, στην αρχή της ενότητας για τον *Ζαρατούστρα*, ο Νίτσε χαρακτηρίζει την αιώνια επιστροφή και ως «ύψιστη διατύπωση της κατάφασης». Πράγματι, η θετική διδασκαλία δεν μπορεί να πάρει περισσότερο υψηλή μορφή, τόσο υψηλή ώστε από εκεί να γίνονται θεατά τα αβυσσαλεότερα βάθη. Στη διδασκαλία της αιώνιας επιστροφής περικλείεται η πεμπτουσία αυτού που μπορεί να ειπωθεί θετικά. Είναι η κορυφή του παγόβουνου που πρέπει να ανατραπεί για να φανεί το περί τίνος πρόκειται, το κρυμμένο και μαζί το "οφειλόμενο".

Όταν όλη η ανθρωπότητα έχει διαβεβαιωθεί ότι είναι καταδικασμένη να ζει και να ξαναζεί τη ζωή της όπως την ξέρει, έως την τελευταία πτυχή της, δηλαδή τον διαρκώς βαθυνόμενο μηδενισμό, τότε θα είναι έτοιμη για την αυθυπέρβασή της προς την κατεύθυνση του υπεράνθρώπου. Ο υπεράνθρωπος θα κινείται πέραν του καλού και του κακού, σπάζοντας τα δεσμά της αιώνιας επιστροφής και ζώντας πλέον την κάθε στιγμή γι' αυτό που καθεμιά είναι.

Από την οπτική αυτής της προσέγγισης, η αιώνια επιστροφή όντως δεν έχει κάποια στενή λογική ή άλλη στενή λειτουργική σχέση με τις διδασκαλίες της θέλησης για δύναμη, του υπεράνθρώπου, και της επαναξιοποίησης των αξιών. Όμως, όχι επειδή συνιστά την έκφραση μιας τρέλας που έχει ήδη καταλάβει τον Νίτσε. Δεν είναι έκφραση παραληρήματος του Νίτσε, όπως πιστεύει ο Λέβιτ (Lövith). Ούτε, όμως, είναι και μια πρόσκαιρη δοκιμή, η οποία εγκαταλείπεται οριστικά μετά το 1885, όπως πιστεύει ο Ναμπαΐς. Είναι το μυστικό. Είναι η οδυνηρή βίωση του απροσδόκητου για το πέρασμα του μαθητή στη νέα συνειδητότητα. Ο Νίτσε δεν διδάσκει ακαδημαϊκά. Δεν στέκει όπως στέκει ο οποιοσδήποτε, ακόμα και εξαιρετικός, ακαδημαϊκός δάσκαλος, αναλύοντας την κατάσταση, τις έννοιες, τα στάδια και τις μεταβάσεις. Αυτή η διδασκαλία, αυτή η παιδαγωγική έχει αποτύχει για τον Νίτσε. Δεν μπορεί να επιτρέψει στον εαυτό του να πέσει και ο ίδιος θύμα της. Το να δίδασκε ακαδημαϊκά θα σήμαινε ότι γίνεται και ο ίδιος ένας ηθικιστής, ένας δάσκαλος της ηθικής.[448]

---

447 Σε επιστολή του στον φίλο του Όβερμπεκ (Overbeck), στις 10-3-1884, ο Νίτσε γράφει πως στον *Ζαρατούστρα* δεν περιέχεται καμία συστηματικά ανεπτυγμένη θεωρία περί αιώνιας επιστροφής, αλλά απλώς ένα προανάκρουσμα αυτής της ιδέας, η οποία ακόμα του είναι σκοτεινή και αδύνατο, ακόμη, να την κοινοποιήσει, αλλά που στη σημασία της περιέχεται η διαίρεση της ανθρώπινης ιστορίας σε δύο μέρη. Βλ. Nabais 2006, 102.

448 «Regardless of the internal consistency of the physical proof, the fact is not explained that Nietzsche experienced it as both the highest affirmation and the heaviest burden. It is only by way of elucidating the selective doctrine that the burdensome nature of the thought becomes apparent. As will be seen, the ethical understanding of the eternal return is the most apparent point of equivocality among commentators on Nietzsche» (Cooke 2005, 17). Αλλά το πρόβλημα του Νίτσε *δεν* είναι να τον κατανοήσουμε *ηθικά*, δηλαδή μέσα από το αντιθετικό δίπολο καλό-κακό. Και να το βαρύ φορτίο της ίδιας της δικής του θέσης, της ζωής του ως φιλοσόφου. Διδάσκει αυτό που πρέπει να διαγραφεί. Αναλώνεται στο να γράψει αυτό για το οποίο δεν θα έπρεπε να γράφει. Αναλαμβάνει –τουλάχιστον για όσο θα συνεχίζεται ο κύκλος της αιώνιας επιστροφής– να μείνει στην ιστορία ως ο φιλόσοφος της αιώνιας επιστροφής. Τη στιγμή που ο ίδιος ταξιδεύει στο χάος του επερχόμενου κόσμου των νέων αξιών. Ταξιδεύει στον ανοιχτό ορίζοντα των λυτρωτικά οργανωτικών, νέων αξιακών δυνατοτήτων, όπου ακόμα δεν έχουν κατασκευαστεί σταθμοί άφιξης, όπου τα πάντα

Στο πλαίσιο τούτης της ερμηνείας, ακόμα και το επεισόδιο με τον νάνο, στον Ζαρατούστρα, τίθεται κάτω από ένα άλλο φως. Ο νάνος είναι η ίδια η αδύναμη όψη του Ζαρατούστρα. Ο νάνος δεν περπατά δίπλα του, δεν τον συναντά στην πύλη, κ.λπ. Ο νάνος είναι καθισμένος στον ώμο του. Ακριβώς από αυτή τη θέση, έτσι, μπορεί ακόμα και να ψιθυρίζει στον Ζαρατούστρα τις κρυφές και τις επικίνδυνες σκέψεις, τις σκέψεις που μπορεί να τις εκλάβει για δικές του, αλλά δεν του ανήκουν. Στην ενότητα του *Ζαρατούστρα* «Η Θέα και το Αίνιγμα» ο νάνος, ο αδύναμος εαυτός του Ζαρατούστρα, απαντά σωστά στο ερώτημα του Ζαρατούστρα· σωστά αν η αιώνια επιστροφή είναι η τελική αλήθεια, το τελικό σκοπούμενο της ιδέας του Ζαρατούστρα. Αλλά, περίεργο: απαντά σωστά και, όμως, *εξαφανίζεται*. Σε όλες τις άλλες ερμηνείες τούτο παραμένει μυστηριώδες παράδοξο. Συνήθως προτείνονται ερμηνείες για το από ποια άποψη η απάντηση είναι –αν και κυριολεκτικά ορθή– κάπως λανθασμένη, σε επίπεδο λεπτών αποχρώσεων έστω. Κι όμως! Ο νάνος απαντά *ορθά*. Αλλά όταν ο Ζαρατούστρα λέει (τελικά στον εαυτό του) πως το ζήτημα δεν είναι τόσο απλό, ο νάνος εξαφανίζεται. Εξαφανίζεται! Ούτε αποχωρεί, ούτε διώχνεται, ούτε χάνει σε μια λογομαχία που αρχίζει από εκεί και πέρα. Απλώς διαγράφεται. Δεν υπάρχει πια. Αυτό ακριβώς συμβαίνει. Ο Ζαρατούστρα απελευθερώνεται από αυτό το παράσιτο του όλου εαυτού του. Διαγράφεται ο νάνος που κρατούσε τον ίδιο τον Ζαρατούστρα δέσμιο στον κύκλο της ζοφερής αιώνιας επιστροφής! Τώρα πια γνωρίζει πως ό,τι και να διδάξει θετικά, δεν θα έχει κανένα αντίκρισμα, κανένα αποτέλεσμα, για όσο οι ίδιοι οι μαθητές δεν ζήσουν αφ' εαυτών τη φρίκη της αιώνιας επιστροφής (ακόμα και ως νοητικό πείραμα – όχι στο πλήρες μήκος των πραγματικών δοκιμών των μηδενιστικών, πάντα, αξιολογήσεων).[449]

## Δυνατές διακρίσεις για την έννοια της αιώνιας επιστροφής

Πρώτα απ' όλα, ενδεχομένως ο Νίτσε να μην καταθέτει την ιδέα της αιώνιας επιστροφής του ιδίου ως μια τελεσίδικη μεταφυσική θέση.[450] Ίσως αυτό που συμβαίνει είναι το εξής. Στην αρχή της δεκαετίας του 1880 ο Νίτσε βρίσκεται στην πολύ δύσκολη θέση να πρέπει, αφού έχει ασκήσει απορριπτική κριτική στα παρελθόντα συστήματα αξιών, να ξεκινήσει τη διαδικασία σύλληψης και εισήγησης ενός νέου συστήματος αξιών. Προφανώς, αυτό είναι το πλέον δύσκολο πράγμα. Κανένα σύστημα αξιών και καμία θεμελιακή αλήθεια, γενικότερα, καμία πρώτη αρχή, εν τέλει, δεν μπορεί να συλληφθεί με σχεδιασμένο προγραμματισμό και με συγκεκριμένη προμελέτη και απόφαση. Η πορεία του Νίτσε από το σημείο της τελειωτικής απόρριψης των παλιών αξιών και μετά είναι η πιο δύσκολη και η πιο παράξενη. Όταν κανείς αναζητά μια απάντηση σε ένα πολύ δύσκολο ερώτημα, φαίνεται πως εισέρχεται σε μια διαδικασία στην οποία πριν την απάντηση διαμορφώνεται *αφ' εαυτής* "εσωτερικά" μας η "μέθοδος" για την ανεύρεσή της. Κάτι τέτοιο συμβαίνει και στη ζωή του Νίτσε. Η σκέψη του βρίσκεται να διαμορφώνεται, πρώτα απ' όλα στη μέθοδο που θα αποφέρει την απάντηση.[451] Είναι μέσα σε αυτή τη διαδικασία διαμόρφωσης που ο Νίτσε *βρίσκεται* με αυτή την ιδέα της αιώνιας επιστροφής κατά νου. Κατ' αρχάς, λοιπόν, η ιδέα της αιώνιας επιστροφής συλλαμβάνεται στο πλαίσιο αυτό-διαμόρφωσης της "μεθόδου" για την ανακάλυψη του νέου συστήματος αξιών. Όμως, τι είδους ιδέα είναι αυτή και γιατί συλλαμβάνεται στο πλαίσιο της "μεθόδου" για την ανακάλυψη του νέου συστήματος αξιών;

Στο *Ανθρώπινο, Πολύ Ανθρώπινο* ο Νίτσε αντιλαμβάνεται πως πηγή των αξιοθετήσεων είναι ο *άνθρωπος*, και στη *Χαραυγή* τίθεται το ζήτημα ότι ως *άνθρωπος* πρέπει να αναζητήσει το νέο σύστημα αξιών. Για πρώτη φορά ο Νίτσε εκθέτει δημόσια την ιδέα του στο κλείσιμο της *Χαρούμενης Επιστήμης* και, μετά, στον *Ζαρατούστρα*.[452] Αλλά, τι στ' αλήθεια ξέρουμε από τον Νίτσε γι' αυτή τη σκέψη; Ο Φινκ λέει πως η σκέψη της αιώνιας επιστροφής «μάλλον αφήνεται να εννοηθεί [είναι ένας υπαινιγμός] παρά εξηγείται αληθινά. Ο Νίτσε σχεδόν φοβάται να τη διατυπώσει. […] [Είναι] η πιο βαθιά ενόρασή του που διαφεύγει της εννοιολογικής σύλληψης. Το ίδιο το μυστικό της θεμελιώδους σκέψης του παραμένει για αυτόν μέσα σε μυστηριώδες σκοτάδι» ([2003], 74). Πράγματι –πράγματι, *αυτή η εντύπωση μας δίνεται* από τις αναφορές του Νίτσε σε αυτήν. Αλλά γιατί;

Ο τρόπος για να απαλλαγούμε από τη δυσκολία ή για να καταλάβουμε αυτή τη δυσκολία είναι να διαπιστώσουμε

---

είναι ακόμα αχαρτογράφητα.

449 Δες, όμως, παρακάτω για τον μεγάλο και τον μικρό κύκλο της αιώνιας επιστροφής: στον μικρό κύκλο ο νάνος λέει κοινοτοπίες, διότι κάθε κύκλος επανερμηνεύει τα όντα. Αλλά ποια «(ίδια) όντα»; Ο Νίτσε κάνει λάθος, διότι δεν έχει αποδείξει τι είναι αυτό που μένει ίδιο κάτω από τις διαδοχικές επανερμηνείες των κύκλων της αιώνιας επιστροφής!

450 Τι, υποτίθεται, είναι αυτό το «ίδιο» που επιστρέφει αιώνια; Ο Χάιντεγκερ θεωρεί πως αυτό που επιστρέφει αιώνια είναι η θέληση για δύναμη. Η –κατά Νίτσε– ουσία του ανθρώπου επανακάμπτει εκάστοτε νοηματοδοτώντας την πραγματικότητα εκ νέου ή επανακάμπτει εκάστοτε στον άνθρωπο, ουσιώνοντας αυτόν και την πραγματικότητα όπου μέσα της ζει. Ο Ναμπαΐς θεωρεί πως αυτό που επιστρέφει αιώνια είναι ο άνθρωπος στην κάθε στιγμή του πράττειν του ή η κάθε στιγμή του πράττειν ενώπιον του ανθρώπου. Στο «Όραμα και το Αίνιγμα» ο Ναμπαΐς υποστηρίζει πως ο Ζαρατούστρα απορρίπτει την αιώνια επιστροφή ως εικόνα μιας κίνησής μας κατά "μήκος" της περιφέρειας ενός κύκλου του χρόνου, για να υποστηρίξει την αιώνια επιστροφή ως αέναη επαναφορά της στιγμής μέσα στον ορίζοντα του χρόνου (Nabais 2006, 121-2). Ίσως, πάλι, όπως δοκιμάσαμε εδώ, αυτό που επιστρέφει αιώνια είναι τα αξιακά συστήματα καθόσον προβάλλονται από τη βάση λανθασμένων ερμηνειών της ουσίας του ανθρώπου και, ειδικά για εμάς που φερόμαστε μέσα στη δυτική παράδοση, καθόσον προβάλλονται από τη βάση της ενοχικής συνείδησης του ασκητή.

451 Μια απάντηση καθόλου αυτονόητα χαρμόσυνη ή επιτυχής. Θυμηθείτε το μότο στην αρχή του κεφαλαίου.

452 Έχουμε, βεβαίως και τα σημειωματάριά του, καθώς και την αναδρομική περιγραφή του συμβάντος στο *Ίδε ο Άνθρωπος*. Οι σχετικές διατυπώσεις μπορεί να είναι ιδιαιτέρως χρήσιμες και αποκαλυπτικές για την εδώ επεξήγηση.

την ιδιαίτερη χροιά αυτής της ιδέας. Στις πιο κρίσιμες αρχικές διατυπώσεις ο Νίτσε εισάγει αυτή την ιδέα γράφοντας «τι θα γινόταν αν» ή «τι θα σήμαινε αν» ίσχυε ότι η αιώνια επιστροφή είναι μια πραγματικότητα. Αυτό είναι το αρχικό πνεύμα της ιδέας. Και η ουσία αυτού του πνεύματος είναι ο υποθετικο-μεθοδολογικός χαρακτήρας της. Η ιδέα της αιώνιας επιστροφής είναι μια *θεμελιακή υπόθεση*. Και ο τρόπος ενεργοποίησης αυτής της θεμελιακής υπόθεσης είναι η υπόρρητη διενέργεια του αντίστοιχου *νοητικού πειράματος*.[453] Υπ' *αυτή* την έννοια, η ιδέα της αιώνιας επιστροφής του ιδίου δεν είναι παρά ένα νοητικό πείραμα. Και ο Νίτσε χρησιμοποιεί αυτό το νοητικό πείραμα ακριβώς για να επιχειρήσει να βρει μια απάντηση στο ερώτημα «ποιο νέο σύστημα αξιών πρέπει να αντικαταστήσει το παλιό που βυθίζεται στον μηδενισμό;».

Φυσικά, όπως συμβαίνει κατά κανόνα, η έλλειψη επίγνωσης για τη φύση αυτής της διεργασίας οδηγεί τους εισηγητές των μεθοδολογικών *υποθέσεων* να τις ερμηνεύσουν ως αποδεδειγμένες μεταφυσικές *θέσεις*. Αυτό συμβαίνει προοδευτικά και στον ίδιο τον Νίτσε. Στην πορεία της σχέσης του με αυτή την ιδέα, ο Νίτσε νομίζει πως πρέπει να μας δώσει μια απόδειξη της ισχύος της. Έτσι, στα Σημειωματάρια του Νίτσε βρίσκουμε μια απόπειρα απόδειξης της ιδέας. Απόπειρα, την οποία, ωστόσο, ο Χάιντεγκερ ανακηρύσσει σε απόλυτα επιστημονική *απόδειξη*![454] Τίποτα δεν μπορεί να ισχύει λιγότερο από αυτό. Κάθε απόπειρα σύλληψης νέων αρχών διενεργείται στη βάση ενός θεμελιακού νοητικού πειράματος – είτε ο ερευνητής το γνωρίζει και το διατυπώνει ρητά είτε όχι. Και τόσο ο Νίτσε όσο και ο Χάιντεγκερ δεν γνωρίζουν τίποτα γι' αυτό.[455] Και οι δύο, έχοντας ασκήσει ήδη συντριπτική κριτική στην προγενέστερη σκέψη, επιδίδονται στη δική τους φιλοσοφική έρευνα ευελπιστώντας ότι θα είναι οι τυχεροί μιας εξω-ανθρώπινης αποκάλυψης, ότι μια θεά σαν αυτή του Παρμενίδη θα τους αποκαλύψει «πως έχουν τα ίδια τα πράγματα». Τίποτα τέτοιο δεν έχει συμβεί και δεν πρόκειται να συμβεί. Ο άνθρωπος, ως πεπερασμένο ον μέσα στην πραγματικότητα και μέσα στην ιστορία, βρίσκεται να πρέπει να βγάλει νόημα με ό,τι του φανερώνεται ως πραγματικό και με ό,τι απαιτείται από αυτόν να πράξει. Σε όντως "ιερές" στιγμές τότε, ο άνθρωπος επιχειρεί να αντιμετωπίσει *τα όριά του*, τα όρια των ικανοτήτων του να σκέπτεται και να εποπτεύει. Η αναμέτρηση με αυτά τα όρια του αποφέρει, τότε, σε ορισμένες ευτυχείς συγκυρίες, τις θεμελιακές συλλήψεις που ενδέχεται να γίνουν το εκάστοτε ιστορικά ισχύον μεταφυσικό και πρακτικό ή, συνολικά, αξιακό σύστημα αρχών. Και τούτο είναι μια διαδικασία που, μάλλον, όπως μπορούμε να συναγάγουμε από τον Χούσερλ ή τον Κουν (ή από τον ορθά εννοημένο περσπεκτιβισμό του Νίτσε), θα είναι αιωνίως *ανοιχτή* στο μέλλον· διαρκώς σε εκκρεμότητα, διαρκώς παράγουσα νέες και νέες εσωτερικές ανωμαλίες που θα πιέζουν για σύλληψη νέου και νέου συστήματος αρχών (εν προκειμένω: αξιών).

Βεβαίως, η αιώνια επιστροφή δεν είναι ο μόνος τάπης επί του οποίου μπορεί να τοποθετηθεί το αίτημα για μια απάντηση στο θεμελιώδες πρόβλημα του τι να πράξουμε (ποιες να είναι οι αρχές/αξίες της πράξης μας). Μπορούμε το ίδιο καλά να θέσουμε το ζήτημα εντελώς αλλιώς. Μπορούμε να ρωτήσουμε: ποιο σύστημα αξιών θα θέλατε να υιοθετήσετε, αν γνωρίζατε πως αναγκαία η ζωή σας πρόκειται να ξετυλιχτεί *άπαξ*![456] Θα μπορούσε, φυσικά, και εδώ να συγκροτήσει κανείς μια "επιστημονική απόδειξη" (κατάδειξη του "εύλογου" μέσω νοητικού πειράματος) σαν και αυτήν του Νίτσε – αν όχι ακόμα καλύτερη. Μάλιστα, μπορεί κανείς να ισχυριστεί πως αυτός ο τελευταίος τάπης είναι συνεπέστερος προς το ορθά εννοημένο τραγικό πνεύμα της ανθρώπινης ζωής (το οποίο *δεν* είναι το νιτσεϊκό).

Ας κάνουμε, όμως, μια σύντομη παρέκβαση. Ενδεχομένως, θα ήθελε κανείς να πει εδώ ότι η αιώνια επιστροφή είναι απλά συνεπής με το διονυσιακό πνεύμα του θανάτου και της *αναγέννησης*. Ωστόσο, πιστεύω πως μια τέτοια απάντηση είναι λανθασμένη. Είναι παγιδευμένη σε μια μετάβαση σε *άλλο γένος*. Ο Διόνυσος δεν μπορεί να αποτελέσει το πρότυπο της ζωής για τον *άνθρωπο*. Όχι μόνο ο Διόνυσος, αλλά *κανένας Θεός* – καινούργιος ή ακόμα και πολύ παλιός. Ο Διόνυσος ίσως να συνιστά το πλαίσιο της ζωής *εν όλω*, όχι των επιμέρους συγκεκριμένων και πεπερασμένων ανθρώπινων ζωών. Ο Νίτσε το ξανακάνει αυτό το λάθος της μεταβάσεως εις άλλον γένος. Όταν διενεργεί το άλλο νοητικό πείραμα, αυτό της ειδητικής παραλλαγής των ζωντανών όντων, για να καταλήξει στη θέληση για δύναμη ως ουσία όλης της ζωής ή ακόμα και κάθε όντος, αυτό που παίρνει είναι μια απάντηση για το ουσιώδες της ζωής (ή του όποιου

---

453 Αλλά, μιλώντας εδώ για «υπόθεση» δεν πρέπει να εννοήσουμε «σκέτη υπόθεση». «Υπόθεση» εδώ σημαίνει «εγκατάλειψη της φαινομενικότητας για να μεταβούμε στην μη αισθητή πραγματικότητα», στην αισθητηριακώς απρόσβατη αναγκαία πραγματικότητα. Στο νοητικό πείραμα υποτίθεται πως αυτή η πραγματικότητα *αποδεικνύεται*. Ωστόσο, η φιλοσοφική εξέταση της γνωσιολογίας του νοητικού πειραματισμού δείχνει πως δεν υπάρχει κάτι σαν «αποφασιστικό νοητικό πείραμα». Η νοητικο-πειραματικά αποδεδειγμένη πραγματικότητα είναι *μια τεθειμένη* πραγματικότητα.

454 Αυτή η ιδέα κυριαρχεί στην δεύτερη παράδοσή του για τον Νίτσε, η οποία ήταν αφιερωμένη στην ιδέα της αιώνιας επιστροφής. Για την επιστημονικότητα της απόδειξης της ιδέας της αιώνιας επιστροφής βλέπε και παρακάτω.

455 Ο Ζίμελ (Simmel), από την άλλη, δείχνει, με την υπόθεση των τριών δίσκων που περιστρέφονται γύρω από κοινό άξονα με ταχύτητες n, 2n, και n/p, πως από πουθενά δεν προκύπτει ότι από τον άπειρο χρόνο, τα άπειρα όντα, και την πεπερασμένη δύναμη προκύπτει αναγκαία η αιώνια επιστροφή του ιδίου. Βλ. Simmel 1907, 250-1.

456 Γιατί, όμως, ο Νίτσε κινείται προς την υπόθεση της αιώνιας επανάληψης; Διότι θεωρεί πως η επίγνωση πως ό,τι κάνεις θα το ξανακάνεις σε φέρνει ενώπιον των επιλογών σου. Για να συμβεί αυτό, βέβαια, πρέπει να εξασφαλίζεται πως ο άνθρωπος σε κάθε ζωή του έχει *επίγνωση* αυτής της επαναβίωσης· το να το συνειδητοποιήσει σε *μια* από τις ζωές του δεν αρκεί (πόσο μάλλον τον να έχει πάντα πλήρη άγνοια). Αλλά, ο άνθρωπος δεν *ορίζεται* από την ικανότητά του να θυμάται ότι έχει ζήσει και *άλλες* ζωές (πόσο μάλλον που δεν υπάρχουν τέτοιες). Ούτε ο Νίτσε μπορεί να αποδείξει κάτι τέτοιο ούτε η αντιμετώπιση του ζητήματος αυτού σε μια από τις ζωές αρκεί για να παρθεί μια καθορισμένη απόφαση.

λειτουργικού συστήματος μερών) *γενικά*. Όμως, το ουσιώδες της ζωής γενικά *δεν* είναι ουσιώδες για την *ανθρώπινη* ζωή! Ο άνθρωπος δεν ζει –ή τουλάχιστον *οφείλει να μην* ζει– ως κοινός σκώληξ. Τουναντίον, οφείλει (οφείλει εκ της ουσίας του *είδους* του, την οποία δεν μπορεί παρά να πραγματώνει) να ζει ως άνθρωπος που είναι (δηλαδή ως ζώον με συγκεκριμένη *ειδοποιό διαφορά*). Άρα το ζήτημά μας δεν είναι τόσο ότι ο άνθρωπος είναι γενικώς ζωή. Ασφαλώς και είναι. Αλλά, το ειδικό μας ζήτημα είναι τι είναι αυτό που κάνει τη ζωή του να είναι *ανθρώπινη* ζωή. Και αυτό είναι κάτι που έχει να κάνει με το *νόημα* – με ένα νόημα ειδικώς *νοητικού* τύπου και όχι, π.χ., ένα "νόημα" του τύπου «το pattern εκτύλιξης της ζωής του σκώληκος».[457]

Θα δοκιμάσουμε, τώρα, δύο ζεύγη διακρίσεων σε σχέση με την ιδέα που εξετάζουμε εδώ. Από τη μία, φαίνεται απαραίτητο να πρέπει να διακρίνουμε τουλάχιστον δύο διαφορετικές έννοιες αιώνιας επιστροφής στον Νίτσε. Η μία είναι αυτή που πρωτο-εμφανίζεται στη *Χαρούμενη Επιστήμη*. Η άλλη είναι αυτή που εμφανίζεται στον Ζαρατούστρα και στον «Ευρωπαϊκό Μηδενισμό» του Λέντσερ-Χάιντε (§6).

Η πρώτη ιδέα της αιώνιας επιστροφής, η οποία εξάλλου προηγείται της *ρητής* ανακοίνωσης της διάγνωσης του *μηδενισμού*, της ανάγκης για μια επαναξιολόγηση όλων των αξιών, και της θέλησης για δύναμη, θα μπορούσε να συνιστά απλώς μια δοκιμή απάντησης στο αιώνιο ερώτημα πώς να τοποθετηθεί ο άνθρωπος απέναντι στα πρακτικά ζητήματα. Ο άνθρωπος πρέπει να δρα έτσι ώστε να μπορεί να θέλει να ζει και να ξαναζεί ταυτόσημα τη ζωή που αποφάσισε να ζήσει. Όταν κανείς δεν αποφασίζει να ζήσει μια (κάπως αποφασισμένη) ζωή, τότε είναι καταδικασμένος να ζει την ίδια ζωή στην οποία τυχαία ρίχτηκε. Μπορεί, όμως, να αποφασίσει να ζήσει μια συγκεκριμένη ζωή, η οποία μπορεί εφεξής να επαναλαμβάνεται (αυτή η επιλεγμένη ζωή). Μοιάζει, τότε, να έχει δίκιο ο Ναμπαΐς. Όμως, όπως θέλει να πει ο τελευταίος, ο Νίτσε διαπιστώνει ότι τελικά η ιδέα μιας αποφασισμένης ζωής *δεν* συμβαδίζει με την ιδέα της αιώνιας επιστροφής του ιδίου (η αποφασισμένη ζωή δεν χρειάζεται να επανέρχεται), την οποία εισήγαγε για να ξεπεράσει τη σοπενχαουερική σύλληψη της Ηθικής στη βάση του διδύμου ελευθερία-ενοχή. Αν δεν υπάρχει ελευθερία (και ενοχή), αλλά αιώνια επιστροφή του ιδίου, τότε με ποιο τρόπο μπορούμε να θεωρούμε ότι υπάρχει η δυνατότητα για την επιλογή και την απόφαση να ζήσει κανείς αυτή ή την άλλη ζωή;[458]

Η δεύτερη ιδέα αιώνιας επιστροφής είναι αυτή που συνδέεται με τα όσα ειπώθηκαν εδώ πριν γι' αυτή την ιδέα ως κρυφή διδασκαλία του Ζαρατούστρα (αυτό ενώπιον του οποίου πρέπει να τεθούμε, ώστε να ενισχυθεί η θέληση για δύναμη που θα φέρει το νέο σύστημα αξιών που φαίνεται να προτείνει ο Νίτσε).[459] Εδώ η αιώνια επιστροφή είναι το να βρίσκεται κανείς παγιδευμένος μέσα σε όλες τις ανθρωπίνως δυνατές αξιολογήσεις που, όμως, *δεν* ανταποκρίνονται στην *πραγματική ουσία* του ανθρώπου (τη θέληση για δύναμη) και στο τελικό οντολογικό στάδιο του ανθρώπου (τον υπεράνθρωπο ως κάτι ριζικά ανώτερο και άλλο από τον άνθρωπο της ανθρωπινότητας). Δηλαδή η άφεση των πραγμάτων σε μια θέληση για δύναμη που πλέον αυτο-συνειδητοποιείται πλήρως και αυτο-νομιμοποιείται να είναι απόλυτα αξιολογούσα πέραν των (έως τώρα απλώς) ανθρωπίνων αξιολογήσεων. Αυτό καταλαβαίνει στο Lenzer Heide και το αναδεικνύει στη *Γενεαλογία*: ότι η ζωή, όπως είναι μέχρι τώρα διαμορφωμένη, όπως αυτή κατευθύνεται στο μηδέν, δεν είναι λιγότερο ρυθμισμένη από τη θέληση για δύναμη! Οπότε, αν είναι η θέληση για δύναμη να αποτελέσει τη βάση για μια νέα αξιολόγηση που υπερβαίνει τον μηδενισμό, τότε θα πρέπει να διακρίνουμε μεταξύ *ευγενούς* και *ποταπής* θέλησης για δύναμη.

Όμως, ποια νομιμοποίηση έχει ο ίδιος για να κάνει αυτή τη διάκριση; Αν η ουσία της ζωής είναι η θέληση για δύνα-

---

457 Φυσικά με αυτά δεν απαντήσαμε και οριστικά στο ποια είναι αυτή η περιβόητη ειδοποιός διαφορά του ζώου «άνθρωπος» ούτε τι σημαίνει εδώ «ειδικά νοητικό». Πάντως, είναι σημαντικό να πούμε πως *αν* μείνουμε στη ζωή μόνο, ίσως δεν βρούμε σε αυτήν κάτι παραπάνω από τη δαρβινική προσαρμογή και την ισορροπημένη αυτο-συντήρηση (κάτι που ο Νίτσε απεχθανόταν)! Εκτός, ίσως, θα πρόσθετε κανείς, από συστήματα που στερούνται ακόμα και στοιχειωδών μηχανισμών ανάδρασης σε σχέση με τα αποτελέσματα της δράσης τους στο περιβάλλον! Η θέληση για δύναμη, λοιπόν, στον βαθμό που μπορεί να βρεθεί να χαρακτηρίζει την ύπαρξη και τη δράση κάποιου ζώου, είναι αποτέλεσμα *νοηματικής* προβολής! Πράγμα που σημαίνει ότι προσιδιάζει σε νοητικές-αξιολογικές λειτουργίες υψηλού βαθμού ανάδρασης και όχι σε κάτι σαν την ουσία της *σκέτης* ζωής.

458 Ο Μοντινάρι γράφει, ωστόσο, πως αν και η *Γέννηση της Τραγωδίας* και ο *Ζαρατούστρα* παρουσιάζουν κοινό προσανατολισμό, στα δύο έργα συνάγονται διαφορετικά συμπεράσματα και δίνονται διαφορετικές λύσεις (Montinari 1998, 148κ.εε.). Συγκεκριμένα, κατ' αυτόν συμβαίνουν τα εξής. Και στα δύο η ύπαρξη, η ζωή παρουσιάζεται ως κάτι που δεν χρήζει δικαιολόγησης· στη ζωή λέμε «ναι!». Όμως, ενώ στο πρώτο έργο το «ναι!» πραγματώνεται στη βάση της μεταφυσικής της τέχνης και στη βάση του τραγικού μύθου, στο δεύτερο τα ινία αναλαμβάνει η αιώνια επιστροφή και το άφευκτο της επανάληψης της γήινης πραγματικότητας. Ενώ στο πρώτο έργο συντάσσεται –μέσα στο περιβάλλον της πτώσης του πολιτισμού– με τον Βάγκνερ για την αναμόρφωση της γερμανικής κουλτούρας πάνω στο βάθρο της τέχνης, στο δεύτερο μια τέτοια κίνηση θεωρείται εντελώς μερική, αφού δεν συνειδητοποιείται το γεγονός της άφευκτης ένταξής της μέσα στο καθολικό συμβάν της αιώνιας επιστροφής, αφού εγγράφεται χωρίς επίγνωση μέσα στον κύκλο της αιώνιας επιστροφής. Ασφαλώς, όπως το αντιλαμβάνομαι, η αποτίμηση του Μοντινάρι δεν μπορεί να αποκλείσει την επαν-επίδοση στην τέχνη, *μετά* τη συνειδητοποίηση του άφευκτου της αιώνιας επιστροφής. Οπότε, η διαφορά μεταξύ των δύο έργων συνίσταται στο ότι ο Ζαρατούστρα εκφράζει τη συνειδητοποίηση της εγγραφής κάθε σχεδίου οργάνωσης της ζωής πάνω σε αξίες ως διεργασίας που πρέπει να ιδωθεί ξανά από το ύψος του άφευκτου της αιώνιας επιστροφής. Η αναγνώριση αυτού του γεγονότος συνιστά την αρχή μιας μετα-οργάνωσης της ζωής πάνω στην αιώνια επιστροφή ως *μετα-αξία*.

459 Ο Ναμπαΐς δεν διακρίνει δύο έννοιες αιώνιας επιστροφής. Ο Χάιντεγκερ εννοεί μια αιώνια επιστροφή της θέλησης για δύναμη, η οποία επανα-νοηματοδοτεί –χωρίς σχέδιο από την πλευρά των ανθρώπων– την ύπαρξη μέσα στην ιστορία. Αυτή είναι κοντά σε εκείνη που εννοεί ο Ναμπαΐς και αντλείται κυρίως από τη *Χαρούμενη Επιστήμη*.

μη, τότε γιατί να μην είναι η *θέληση για δύναμη* απλώς; Από πού προκύπτει η νομιμοποίηση μιας εσωτερικής αξιολόγησης της θέλησης για δύναμη σε ευγενή και σε ποταπή; *Υπερβαίνει*, άραγε, τα εσκαμμένα του ο Νίτσε τη στιγμή που επιχειρεί μια τέτοια διάκριση; Εννοεί ότι η ευγενής και η ποταπή θέληση για δύναμη είναι δύο *είδη* της θέλησης για δύναμη; Αλλά γιατί θα όφειλε, τότε, να τεθεί ψηλότερα η ευγενής; Η απάντηση στο πλαίσιο της θεώρησης του Νίτσε είναι απλή: η ευγενής θέληση για δύναμη είναι η θέληση των «υγιών», ενώ η ασθενής είναι όχι απλώς των αδυνάμων, αλλά των ασθενούντων, εκείνων που νοσούν. Φυσικά, αυτό απλώς μεταθέτει το πρόβλημα: γιατί η θέληση για δύναμη των υγιών είναι ανώτερη (και πρέπει να κανοναρχεί και να διευθετεί καθετί);[460] Η τελική απάντησή του αναγκαστικά είναι: επειδή η ουσία του ανθρώπου είναι η θέληση για θέλουσα δύναμη, για όλο και μεγαλύτερο δυνάμωμα και αύξηση και επέκταση και κατακυριάρχηση πάνω σε καθετί και ό,τι συμφωνεί μαζί της συμμορφώνεται με αυτή την ουσία (την σώζει!) και δικαιούνται και οφείλει να ρυθμίζει καθετί.

Από την άλλη, μπορούμε να διακρίνουμε δύο κύκλους αιώνιας επιστροφής: τον μεγάλο και τον μικρό. Στον μεγάλο κύκλο, η ιδέα θα λέει ότι η θέληση για δύναμη είναι πεπερασμένη και με αυτή την έννοια εξαντλείται και ξαναρχίζει, με την εξάντληση, όμως, να έχει συμβεί μετά το πλήρες ξετύλιγμα της *ιστορίας των δυνατών, ριζικά διαφορετικών αξιολογήσεων* που αυτή μπορεί να δώσει. Μετά από την ολοκλήρωση αυτής της σειράς αξιολογικών ερμηνειών, ο μεγάλος αυτός κύκλος ξαναρχίζει. Στον μικρό κύκλο, η ιδέα λέει πως εξαντλείται η θέληση για δύναμη που κρατούσε ανοιχτή *μια συγκεκριμένη* αξιακή ερμηνεία κόσμου. Με την εξάντλησή της, ένας νέος κύκλος της θέλησης για δύναμη ξεκινά και, σε αυτόν, μια νέα ριζικά διαφορετική αξιακή ερμηνεία του κόσμου προβάλλεται.[461]

Σε κάθε περίπτωση, πάντως, αν, όπως το θέλει και ο περσπεκτιβισμός του Νίτσε, το *τι είναι ον* και *ποιο* ον είναι κάθε φορά εξαρτάται από την αξιακή ερμηνεία που έχει προβάλλει η θέληση για δύναμη, τότε δεν υπάρχει ταυτόσημη βάση όντων, ίδια όντα, στα οποία να επανερχόμαστε μετά την κάθε αλλαγή συστήματος αξιών![462] Τότε, όμως, το πρόβλημα του ριζικά νέου αξιακού πλαισίου ξανατίθεται. Καμία σύγκριση μεταξύ των αξιακών πλαισίων δεν μπορεί να γίνεται. Κάθε πλαίσιο θέτει και λύνει τα δικά του υπαρκτικο-πρακτικά προβλήματα. Αν, πάλι, σε καθεμιά από τις αξιακές προβολές συναντάμε τα ίδια όντα, μαζί και τον νάνο και τον κάθε σκώληκα, τότε τι ακριβώς νέο έχει επιφέρει η εκάστοτε νέα αξιολογία, αφού μας αφήνει με την ίδια ποικιλία (ίσως και ιεραρχία) όντων; Ίσως αδιέξοδα σαν αυτό διαπιστώνει ο Νίτσε όταν στο κείμενο του Lenzer-Heide αναφωνεί πως η αιώνια επιστροφή είναι η πεμπτουσία του μηδενισμού. Χρειάζεται μια *ριζικά* νέα αξιολογία! Και στην κατεύθυνση της αναζήτησής της αρχίζει να κινείται με ανυπομονησία ο Νίτσε στη βάση της ιδέας για την αποχαλίνωση της ευγενούς θέλησης για δύναμη.

## Δ. ΠΕΡΑΙΤΕΡΩ ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ

### Είναι η έξοδος από τον μηδενισμό έργο του υπερανθρώπου; Δύναμη και νόημα

Πάντως, η αιώνια επιστροφή του ιδίου μπορεί να διαβαστεί και σαν να μην σημαίνει την απλή επαναφορά απολύτως ταυτόσημων αξιών, σαν να επρόκειτο για την περιστροφή του ζωδιακού κύκλου.[463] Ήδη στη «Θέα και το αίνιγμα» ο

460 Επίσης, είναι αυτή η απόλυτη υγεία κάτι που η ανθρωπότητα το είχε και στην πορεία το έχασε και εξέπεσε στην ασθένεια ή κάτι που δεν το είχε ποτέ αλλά οφείλει να το κατακτήσει (ή της είναι προορισμένο και τούτη πρέπει απλώς να το αναγνωρίσει και να το αποδεχτό όταν της έλθει); Η εξύμνηση της ηρωικής ελληνικής αρχαιότητας δείχνει προς την πρώτη εκδοχή. Η προαναγγελία της έλευσης του υπερανθρώπου ως κάτι ριζικά πέρα από την έως τώρα πραγματωμένη ουσία της ανθρωπότητας δείχνει προς την δεύτερη δυνατότητα. Ο Νίτσε ποτέ δεν τοποθετείται με σαφήνεια πάνω σε αυτά και σε πολλά άλλα ζητήματα, δίδοντας λαβή για τις τόσες και τόσο αντιδιαμετρικές ενίοτε ερμηνείες από τους σχολιαστές του. Έτσι, ο Νίτσε φτάνει να αποτελεί έμπνευση για την κομμουνιστική ποιητική πρωτοπορία του Μαγιακόφσκι (βλ. το «Σύννεφο με Παντελόνια»), αλλά και για τον ναζιστή θεωρητικό Μπόιμλερ (Bäumler), για τον αριστερό μυθιστοριογράφο Τζακ Λόντον, αλλά και για τον φασίστα Έζρα Πάουντ, για αναρχικούς αλλά και για ρατσιστές κ.λπ.

461 Αυτή η ιδέα αιώνιας επιστροφής ταιριάζει με το σχήμα της ιστορικής αυτο-αποκάλυψης του Είναι στον Χάιντεγκερ. Δεν είναι ωστόσο πλήρως ξεκάθαρο για ποια έννοια επιστροφής μιλούν τόσο ο Νίτσε όσο και ο Χάιντεγκερ. Για παράδειγμα, ο Χάιντεγκερ μας παραπέμπει και σε σημείωση του Νίτσε, όπου η διάρκεια του κύκλου της αιώνιας επιστροφής περιγράφεται να διαρκεί ή μια στιγμή μόνο (για την κοσμική κλίμακα) ή και δισεκατομμύρια χρόνια (για την κλίμακα των ζώντων όντων) – (βλ. την πρώτη έκδοση της δεύτερης παράδοσής του για τον Νίτσε, αφιερωμένη στην έννοια της αιώνιας επιστροφής, σ. 399 κ.ε.). Προφανώς, δεν έχει νόημα να μιλάμε για τέτοιες λεπτομέρειες όταν η ιδέα είναι απαράδεκτα ασαφής ακόμα και στο μυαλό του Νίτσε.

462 Το πρόβλημα αυτό μας παραπέμπει ασφαλώς στο αντίστοιχο πρόβλημα της φιλοσοφίας της επιστήμης του Κουν (Kuhn): τι ακριβώς ερμηνεύουν διαφορετικά τα διαδοχικά και ασύμμετρα μεταξύ τους επιστημονικά παραδείγματα; Για μια πραγμάτευση και φαινομενολογικό ξεπέρασμα αυτού του προβλήματος βλ. Theodorou 2004, 2010α, 2010β.

463 Στον αφορισμό 341 της *Χαρούμενης Επιστήμης*, ο Νίτσε είναι σαφής πάνω στο ότι η αιώνια επιστροφή του ιδίου σημαίνει την απολύτως ίδια αλληλουχία γεγονότων μέχρι την παραμικρότερη λεπτομέρεια. Επίσης, σε σημειώσεις του από το 1881, ο Νίτσε θεωρεί πως η δύναμη που κινεί τον κόσμο ή τη ζωή δεν είναι άπειρη, δεν μπορεί να βρεθεί σε μια απειρία θέσεων, μεταβολών, συνδυασμών ή συγκεντρώσεων. Τουναντίον, όλα αυτά που αφορούν τη δύναμη μπορεί να είναι τεράστια στον αριθμό τους, πρακτικώς ακαταμέτρητα, αλλά εν τέλει όχι άπειρα. Βλέπε σχετικά Heidegger 1961, 346-7 και Montinari 1998, 145. Ας προσέξουμε, πάντως ότι ενώ, π.χ., για τον Μοντινάρι η αιώνια επιστροφή του ιδίου ενδέχεται να είναι και μια –σοβαρή, αλλά πάντως– υπόθεση, για

Νίτσε έχει απορρίψει την πεζή απάντηση του νάνου ότι ο χρόνος είναι κυκλικός. Και στο «Για τις παλιές και τις νέες πλάκες» η περιγραφή της επιστροφής γίνεται στη βάση όρων και εκφράσεων όπως «γίγνεσθαι», κόσμος λυμένος χωρίς χαλινάρι που φεύγει πίσω στον εαυτό του», «φυγή πολλών θεών και εκ νέου αναζήτηση του εαυτού τους», «μακάρια αυτο-αντίφαση των θεών καθώς ξανα-κούν τον εαυτό τους», «αναγκαιότητα που δεν είναι παρά η ίδια η ελευθερία», κ.λπ. (*EMZ*, 193). Σε αυτή τη διαδικασία, λοιπόν, υπάρχει μια ατέρμονη μετατόπιση. Καθετί που επανέρχεται δεν είναι ακριβώς ίδιο με αυτό που ήταν άλλοτε. Στο γίγνεσθαι που έχει υπ' όψιν του ο Νίτσε δεν υπάρχει καμιά τάξη διαδοχής στον επανερχομό, κανένας προσανατολισμός, κανένας σκοπός. Πρόκειται για μια αιώνια επιστροφή ως χαοτικό γίγνεσθαι, ως ένας τρελός και άτακτος διονυσιακός χορός, ως ένα φρενήρες αυτο-ξεπέρασμα που δεν μας κάνει κάτι άλλο από αυτό που είμαστε και που, ωστόσο, δεν μας αφήνει ποτέ ίδιους με κάποια προηγούμενη φάση μας (ακόμα και αν νοιώσουμε πως "ξαναγίναμε οι παλιοί εαυτοί μας"). Η αιώνια επιστροφή αφήνει την ανθρωπότητα στον εαυτό της, αλλά σε έναν εαυτό που η θέληση για δύναμη ωθεί προς μια ατέρμονη ιστορία πραγματοποίησης και επανα-πραγματοποίησης αυτού που τούτη η ίδια η ανθρωπότητα είναι. Ο υπεράνθρωπος δεν μπορεί να είναι ένας *μη άνθρωπος*, ένα άλλο ον. *Αν ήταν, απλά δεν θα μας αφορούσε!* Ο υπεράνθρωπος πρέπει να είναι μια δυνατότητα του ανθρώπου. Είναι ο άνθρωπος που είδε την αιώνια επιστροφή και μπορεί να αντέξει το βάρος της (αλλά μπορεί οποιοσδήποτε άνθρωπος να αντέξει κάτι τέτοιο;). Ο υπεράνθρωπος είναι το ξεπέρασμα όχι γενικώς του ανθρώπου αλλά του ανθρώπου-σκοπού, του ανθρώπου που νομίζει πως στον κόσμο υπάρχει σκοπός και πως και ο ίδιος έχει σκοπό αλλά και είναι σκοπός στη ζωή (*EMZ*, 193-4), του ανθρώπου που νομίζει πως για τον κόσμο και τη ζωή υπάρχει κάτι σαν *το* δρόμο (*EMZ*, 191). Ο υπεράνθρωπος συνειδητοποιεί πως υπάρχει μόνο ο σκοπός *μου*, ο σκοπός *σου*, κ.λπ. (*EMZ*, 193-4), ο δρόμος *μου*, ο δρόμος *σου*, κ.λπ. (*EMZ*, 191). Ο υπεράνθρωπος ξεπερνά τους γραφειοκράτες της σοφίας που καταλαμβάνουν τις έδρες των ιδρυμάτων για να αναπαράγουν τις δήθεν αιώνιες αλήθειες τους (*EMZ*, 192) και αφήνεται στο τρανταχτό γέλιο που τον απελευθερώνει μέχρι θανάτου (*EMZ*, 178). Ο υπεράνθρωπος δεν περιποιείται τον πλησίον, δεν τον κολακεύει και δεν τον παγιδεύει σε αυτό που είναι, δεν φροντίζει να τον βοηθήσει να αναπαραχθεί ως έχει (*EMZ*, 194). Τουναντίον, αντί να περιποιείται τον πλησίον του, διαλέγει έναν από τους πολλούς δρόμους (*EMZ*, 195) και τον ξεπερνά.

Κι ωστόσο, αυτό δεν απαιτεί πλέον την εξύμνηση της θέλησης για δύναμη ως παράγοντα ικανό να μας βγάλει από το τέλμα του μηδενισμού. Η θέληση για δύναμη δεν μπορεί να αφήνει τον άνθρωπο μέσα στον μηδενισμό ως τέλμα· τον οδηγεί πάντα όλο και σε κάτι άλλο, το οποίο, φυσικά, δεν αποκλείεται να είναι πάλι μηδενιστικό. Για να ισχύει, όμως, ο μηδενισμός ως τέλμα πρέπει η κινητήριος δύναμη της ζωής να είναι η βούληση για *νόημα* (για ένα κάποιο εκάστοτε κατάλληλο νόημα που διευθετεί κάπως, με κάποιο τρόπο, τα πράγματα, μέχρι να φανούν οι ελλείψεις, οι παραλήψεις, και οι αβίωτες εσωτερικές συγκρούσεις που και αυτό δημιουργεί) – όχι βούληση απλώς για δύναμη.

### Ανθρωπισμός, υπερανθρωπισμός, αντιανθρωπισμός

Τελικά, φαίνεται πως η εμμονή στην προοπτική του ανθρωπισμού (έμφαση στο λόγο και στον ορθολογισμό, δογματισμός της αλήθειας και του ελέγχου της πραγματικότητας) οδηγεί στην αποπροσωποποίηση του πεπερασμένου ανθρώπου (φρόνιμου, εκτεθειμένου στο κακό, και στην τύχη) που θέλουμε να σώσουμε και στο τέλος στην ίδια την απανθρωποποίηση του υπερανθρωπισμού (η ζωή και η θέληση για δύναμη θα ορίσουν την τάξη της πραγματικότητας μέσα στην οποία θα λύνονται τα προβλήματα του ανθρώπου)!

Ο ανθρωπισμός, η ανθρωπιστική ματιά, είναι απόρροια της αυτοκρατορικής αντίληψης της ελληνιστικής εποχής και, μετέπειτα, του χριστιανισμού και της εκκοσμικευμένης αντιστροφής του. Είναι αποτέλεσμα της λογικοποίησης, της καθολίκευσης, της επιστημονικοποίησης, της γενικής θεώρησης σε αντιδιαστολή προς τη συγκεκριμένη ύπαρξη, το επιμέρους, το ειδικό, και κυρίως την εξαίρεση. Βλέπει τον άνθρωπο ιατρικά. Αρχικά ο πλατωνισμός θέλει να θεραπεύσει τον άνθρωπο και την πόλη και ψυχικά και σωματικά (αλλά με σκοπό πάντα το ψυχικό, τη σωτηρία της ψυχής). Το ίδιο και ο χριστιανισμός μέσα σε μια σύγχυση για την προτεραιότητα του λόγου και της σκέψης έναντι της καθολικευμένης (δηλαδή και πάλι εκλογικευμένης) αγάπης (έναντι της φιλότητας των φίλων). Και πάλι, όταν έρχεται η νεότερη εποχή με την εκκοσμίκευση και την φυσικοποίηση, ο ανθρωπισμός είναι ιατρικός. Μόνο που τώρα έχει στραφεί κυρίως στη σωτηρία των σωμάτων. Μόνο κατόπιν και όταν η ψυχή έχει γίνει δυνατό, στον Φρόιντ, να ιδωθεί υδραυλικά, δηλαδή φυσιοκρατικά, η ιατρική ξαναβλέπει την ψυχή και θέλει να την ξανασώσει. Αλλά πάντα είναι ο άνθρωπος γενικά που πρέπει να σώζεται, η ψυχή γενικά, το σώμα γενικά. Ίσως η ιατρική πριν τον Πλάτωνα, όμως, να είναι κάτι διαφορετικό. Ίσως να είναι περισσότερο στραμμένη στον καθένα άνθρωπο, συγκεκριμένα. Ίσως μια έρευνα για μια τέτοια μετατροπή της προοπτικής και του προσανατολισμού της ιατρικής σωτηρίας να έχει ενδιαφέρον. […] Κατά ενδιαφέροντα τρόπο, αυτή η δυναμική του ανθρωπισμού εξακτινώνεται και σε μια σειρά από άλλες συνέπειες. Από την εμπρόσωπη ύπαρξη στο πλαίσιο της οικογένειας και του οίκου, δηλαδή στο πλαίσιο κοινωνικής οργάνωσης, όπου ο κάθε άνθρωπος αναγνωρίζεται και υπάρχει συγκεκριμένα κατά την ιστορία του και τα ειδικά χαρακτηριστικά του (εμπειρίες του, κ.λπ.), στη μετάβαση στο πλαίσιο της πόλεως όπου υπάρχει και αναγνωρίζεται ως πολίτης ανεξάρτητα (τουλάχιστον θεωρητικά) από το συγκεκριμένο της ιστορίας του, και από εκεί στο πλαίσιο του συνεταιρισμού (societas) της ζωής στη Ρώμη, και από εκεί στις νεότερες κοινωνικές οργανώσεις με την ατομοκρατική ζωή έναντι ενός απρόσωπου νόμου, και από εκεί στη μαζικοποιημένη κοινωνία του τελευταίου αιώνα, μια παράλληλη διεργασία ακολουθεί αυτή την πορεία.

---

τον Χάιντεγκερ είναι μια πρόταση που στο πλαίσιο των γραπτών του Νίτσε επέχει θέση επιστημονικά αποδεδειγμένης πρότασης.

Με τη διεργασία αποπροσωποποίησης, ατομικοποίησης, και μαζικοποίησης του ανθρώπου εγκαθιδρύεται μαζί και μια αποπροσωποποίηση των σχέσεων των ανθρώπων μεταξύ τους, αλλά και με τα άλλα μη ανθρώπινα όντα, δηλαδή με την υπόλοιπη φυσική πραγματικότητα. Εμφανίζεται η ανάπτυξη της τεχνικής και της τεχνολογίας και η διαμεσολαβητική κατακυριάρχησή τους σε όλες τις πτυχές της ύπαρξης, της δράσης, και της πράξης. Η ζωή μηχανικοποιείται, από ύπαρξη γίνεται διαδικασία. Μαζί με αυτό και μια ακόμα συνέπεια διαμορφώνεται. Το χρήμα γίνεται Θεός. Αυτή είναι η μάλλον αναμενόμενη συνέπεια της διαδικασίας που περιγράφηκε πριν. Από τη στιγμή που το έδαφος των υπαρκτικο-πραξιακών νοημάτων είναι ο χρόνος, και από τη στιγμή που η συμβολοποιημένη έκφραση του βάρους αυτών των νοημάτων, δηλαδή των αξιών, είναι το χρήμα, είναι αναμενόμενο ότι η αποπροσωποποίηση, μηχανικοποίηση, και εν τέλει τυπικοποίηση όλων των όρων ύπαρξης και πράξης του ανθρώπου προετοιμάζει το έδαφος και, εν τέλει, απαιτεί την αντίστοιχη τυπικοποίηση-διά-συμβολοποίησης των πάλαι ποτέ νοημάτων. Με άλλα λόγια, στη μαζική κοινωνία της εποχής μας όλες οι νοηματοδοτήσεις και όλες οι σχέσεις, δηλαδή όλος ο διαμορφωμένος υπαρκτικός χρόνος, είναι αναμενόμενο να έχει χρηματοποιηθεί. Ο χρόνος έχει γίνει χρήμα. Στο τέλος, έσχατη νοηματικο-δικαιολογητική βάση για καθετί έχει γίνει η ίδια η δυνατότητα του χρήματος να μπορεί πάντα να κάνει να εκπορεύεται από αυτό κάθε ύπαρξη και κάθε πράξη. Δηλαδή, το χρήμα με όρους κέρδους έχει γίνει ο Θεός. Το ενδιαφέρον με αυτό είναι ότι η κατάσταση του ανθρώπου που συμβαδίζει με αυτή την τροπή των πραγμάτων είναι ο άνθρωπος μύδι, κατά την περιγραφή του στον *Φίληβο* του Πλάτωνα. Σε μια τέτοια πραγματικότητα μπορεί να επιζεί μόνο ο άνθρωπος καταναλωτής και, πιο συγκεκριμένα, ο άνθρωπος καταναλωτής ηδονής. Γι' αυτό η πλέον ορατή, ρητή και διαδεδομένη έσχατη δικαιολόγηση ύπαρξης, πράξης, και επιλογών, δηλαδή η ύπατη αξία, που ακούγεται πλέον στον δυτικό κόσμο είναι αυτή η τόσο αηδιαστική αμερικανιά: «it's fun!» («έχει πλάκα!»). Τα πάντα υπάρχουν και γίνονται επειδή «έχει πλάκα!». Αυτός είναι ο κόσμος μας τώρα. Άνθρωποι μύδια που θυσιάζουν στον βωμό του χρήματος για να εξασφαλίζουν νέες δόσεις ηδονής. Τώρα, απέναντι σε αυτόν τον πολιτισμό ηδονής, κανένας πολιτισμός αρετής δεν μπορεί να αντιπαρατεθεί. Για να κατανοήσουμε μια άλλη δυνατότητα θα πρέπει πρώτα να κατανοήσουμε καλύτερα τους όρους διαμόρφωσης του ανθρώπινου ήθους. Αντί να υστεριάζουμε τυφλωνόμενοι απέναντι στην απαράκαμπτη ύπαρξη του κακού, παριστάνοντας ότι είμαστε αποκλειστικά λογιστικώς έλλογα όντα, φαίνεται πως πρέπει να ενσκήψουμε εκ νέου στο ζήτημα της συγκρότησής μας και να αναζητήσουμε εναργέστερα τα φαινόμενα της θυμικής σφαίρας. Όσο τα αγνοούμε ή θεωρούμε αυτονόητο ότι όλα τους είναι απλώς πειρασμοί και επιθυμίες, τα οποία πρέπει να πολεμάμε με τον λόγο, τόσο αυτά θα παραμένουν ανεξέλεγκτα, αλλά μαζί και εκτεθειμένα σε δυνάμεις που απλώς καλλιεργούν και κάνουν να θεριεύουν μέσα μας ό,τι είναι παραμελημένο. Αν δεν καταλάβουμε τα θυμικά και επιθυμητικά φαινόμενα, τότε οι πολιτισμοί της αρετής θα υστεριάζουν εθελότυφλα και οι πολιτισμοί της ηδονής θα αποκτούν όλο και μεγαλύτερη πρόσφυση στους πάντες.

Και ο Αριστοτέλης φαίνεται να υποστηρίζει πως το έσχατο οντολογικό υπόστρωμα τουλάχιστον των έμβιων όντων είναι μια *όρεξις* (δυνατότητα δίωξης ή φυγής) η οποία μπορεί να αναγνωριστεί ακόμα και στο λογιστικό μέρος της ψυχής (υποθέτω: η δίωξη σαφήνειας, ενάργειας, διακριτότητας, συλλογιστικού πορίσματος, κ.λπ., — αλλά είναι αυτό αρκετό;). (Στην μετέπειτα βιβλιογραφία επικρατεί σύγχυση μεταξύ ορέξεως και διώξεως, π.χ., στη γερμανική σκέψη γίνεται σχετικά λόγος απλώς περί του Streben. Το ότι ο Νίτσε μιλά για κάτι σαν την αριστοτελική όρεξη με όρους μιας βούλησης, η οποία για τον Αριστοτέλη είναι πάντα μια λελογισμένη όρεξις, δείχνει ότι ο Νίτσε κινείται ήδη μέσα σε μια χριστιανική και νεωτερική αντίληψη περί ορέξεως, ήδη στην πλέον πρωταρχική της διάσταση. Ο *λόγος* της νιτσεϊκής βουλήσεως είναι η ισχύς, η κίνηση της αυθυπερβαίνουσας επαύξησης.) Ωστόσο, αυτό συνιστά θέση για τη θεώρησή του περί εμβίων εν γένει. Αφενός προβλέπει πως στην περίπτωση του ανθρώπου η ουσία του δεν περιορίζεται σε αυτή τη διάσταση, του σκέτα έμβιου, αφού περιλαμβάνει και την ειδοποιό διαφορά του λόγον έχειν. Αφετέρου, η θεώρηση αυτή του Αριστοτέλη αφορά τα έμβια απλώς από την άποψη της βιολογίας, και όχι, π.χ., της ηθολογίας των ζώων ή κάποιας οικολογίας με αναφορά στη σχέση των έμβιων με το περιβάλλον τους. Πολύ περισσότερο όμως αυτή η σκέτα βιολογική θεώρηση δεν αφορά τον άνθρωπο, ο οποίος δεν συνιστά απλώς έμβιο, δεν ζει αγελαίως πως με άλλα ζώα και μέσα σε ένα εν γένει απλώς φυσικό περιβάλλον, αλλά είναι άνθρωπος καθόσον πράττει είτε ενδο-οικογενειακά, είτε ενδοφυλεϊκά, είτε διαφυλεϊκά, είτε πολιτικά. Οπότε η προσέγγιση του ανθρωπίνως υπάρχειν με όρους μιας σκέτης βιολογίας αντιβαίνει στην απλοϊκή θεώρηση του ανθρώπου με όρους βούλησης για δύναμης. Η ανθρώπινη ύπαρξη είναι ουσιωδώς εκτεθειμένη στην αναζήτηση όχι μόνο αγελαίων και ενδοφυλεϊκών ισορροπιών (κάτι που ο Νίτσε το αγνοεί ακόμα και στη θεώρηση του σκέτα έμβιου), αλλά και κοινωνικών και πολιτικών ισορροπιών.

## Μπορεί ο ατομοκεντρισμός του Νίτσε να έχει αναφορά την ηρωική ελληνική αρχαιότητα και το τραγικό;

Πόσο τρομερά ατομοκρατική (και προτεσταντική) είναι η προσέγγιση του Νίτσε! Αν καθετί είναι θέληση για δύναμη, τότε δικαιοσύνη είναι να αφεθούν τα πάντα να αλληλεπιδράσουν επιλύοντας τις διαφορές του με βάση το πώς μπορεί να σταθεί το καθετί μέσα σε αυτή την αλληλεπίδραση.[464] Επίσης, ανηλεής φυσιοκρατία· ιλιγγιώδης, τρομακτική (για

464 Στο *Ανθρώπινο Πολύ Ανθρώπινο*, ο Νίτσε έλεγε ότι κάθε αξιολόγηση είναι εσφαλμένη, ως απόδοση στα φυσικά πράγματα ιδιοτήτων (των αξιακών) που δεν έχουν, και ότι δεν υφίσταται και ζήτημα δικαιοσύνης· όλες οι ηθικές αξιολογήσεις είναι άδικες (*A*, 32-3). Στη *Γενεαλογία της Ηθικής*, όμως, αυτό αίρεται. «[A]lthough he [Nietzsche] did not use the metaphor then [in the *Human All too Human*], it was precisely the *perspectival* character of valuing (e.g., "praising, blaming," etc.) that led the Nietzsche

εμάς τους… αδύναμους ανθρώπους)! Προϋποθέτει δηλαδή ότι καθετί είναι απλώς θέληση για δύναμη και ότι καθετί είναι μια περίκλειστη νησίδα σε σχέση με οτιδήποτε άλλο. Η πιθανότητα του συνυπάρχειν δεν τίθεται. Ο μόνος όρος που θέτει, και τούτο ως άκρο άωτο του ατομικισμού του, είναι μέσα σε αυτή την αλληλεπίδραση να μην ευνοείται ο "μικρός κλήρος" (οι μικροϊδιοκτήτες, τα μικροκαταστήματα, οι μικρομεσαίοι) σε θέληση για δύναμη· για τούτο και αναγκάζεται να διακρίνει μεταξύ ευγενούς και ποταπής θέλησης για δύναμη. Μέσα στην κατ' αυτόν φυσική τάξη του κόσμου, δεν μπορεί να επιτρέπεται σε αυτό που είναι λίγο να συνασπίζεται με άλλα λίγα και να κατισχύει έναντι της μεγάλης μονάδας, του πολύ ενός. Κάτι τέτοιο θα ήταν γι' αυτόν κοσμική αδικία. Έτσι κατανοεί το ιδεώδες του, το οποίο το αντλεί από τα ομηρικά έπη (βασικά *Ιλιάδα*) και από τις τραγωδίες (*Αντιγόνη*).

Κι όμως, ουδείς υφίσταται μόνος. Αυτό το ξέρουν όλοι οι αρχαίοι, και ο Όμηρος και οι τραγικοί. Ο Νίτσε δεν μπορεί να συλλάβει την ιδέα ότι ο ήρωας ως αγαθός συσσωρεύει δύναμη όχι για να αποκτήσει κι άλλη ακόμα, αλλά για να την αναλώσει στην προστασία των οικείων του οίκου του! Ο οίκος οφείλει να επιβιώνει (μια οικογενειακή δομή!) και, προκειμένου να το διασφαλίζει, *αναγκάζεται* να προετοιμάζει τον πόλεμο έναντι πιθανών επιβουλών. Αυτό είναι βασικό στοιχείο και του τραγικού. Ούτε καν ο οίκος δεν είναι λοιπόν βούληση για δύναμη! Ούτε καν στο ζωικό βασίλειο δεν κυριαρχεί αυτή η λογική. Αν ήταν έτσι, τότε όλα τα οικοσυστήματα θα κατέρρεαν για να παρασύρουν μαζί και τον νιτσεϊκά ισχυρό και να επέλθει το τέλος των πάντων. Ούτε καν στην κοσμολογία δεν ισχύει ο νιτσεϊσμός. Μια υπερσυσσώρευση ισχύος είναι καταδικασμένη να αυτό-διαλυθεί! Παντού υπάρχει ισορροπία, μέτρο (αυτό είναι όλη η ιστορία). Και όταν αυτό υπερβαίνεται (ύβρις), επέρχεται μια επανισορροπητική δίκη.

Επίσης, όταν οι αρχαίοι, ακόμα και ο Πλάτων, θέτουν το πρόβλημα της δικαιοσύνης στη συνύπαρξη, ουδέποτε συλλαμβάνουν το πρόβλημα ατομοκρατικά. Και ο Αριστοτέλη βλέπει τον άνθρωπο ως μια σύνθετη διαμόρφωση εσωτερικά διαφορισμένης όρεξης, αλλά το πρόβλημα της ύπαρξης και της πράξης το βλέπει πρώτα απ' όλα όχι ως πρόβλημα της ζωής, αλλά ενός ανθρώπου με πνευματικά χαρακτηριστικά και, μετά, ως οριζόμενο μέσα στο πλαίσιο της πόλης (φυσικά αγνοεί την οικογένεια — θεωρεί ότι από τη στιγμή που ο άνθρωπος εντάσσεται μέσα στην πόλη διαλύονται οι δεσμοί στο επίπεδο της οικογένειας· πράγμα που είναι εσφαλμένο). Μάλιστα, αν ο Πλάτων είναι τόσο αφελής και αυταρχικός ώστε να νομίζει ότι για τη δικαιοσύνη υπάρχει ένας αλγόριθμος (αγαθό) τον οποίο μόνο εκλεκτοί μπορούν να τον συλλάβουν και να τον διαχειρίζονται, ο Αριστοτέλης συλλαμβάνει το πρόβλημα σε τρομερό βάθος. Πλατωνική δικαιοσύνη δεν υφίσταται. Η αδικία επικρέμεται ως πιθανή παρεκτροπή, ακόμα και αν υπάρχουν οι καλύτερες προθέσεις και οι καλύτεροι νόμοι. Γι' αυτό είναι αναγκαία η φιλία και η επιείκεια ως επανόρθωση δικαίου. Ο Νίτσε δεν μπορεί να λύσει

---

of *HA* to insist that all valuation is unjust. That is, Nietzsche saw valuation as unjust because he took it to be rooted in affects — in inclinations and aversions — and so to be based on a partial view of things. Now, *GM*'s [*Genealogy of Morals*] [explicit] perspectivism certainly affirms *HA*'s understanding of valuation as rooted in affects and so as partial — why, then should we think that *GM* would not conclude [again] that valuation cannot be objective and, so, is unjust? […] To see how *GM* modifies *HA*'s position on the objectivity of values, it's helpful to consider the (1886) preface to *HA*. Echoing *GM* III: 12, Nietzsche here tells us how the affects can be harnessed and used so as to make one' s perspective more comprehensive, and so, more objective. […] Unlike HA and like the later (1886) preface to HA, however, GM holds that this fact does not imply the impossibility of objectivity; it holds, rather, that one is more just — and so more objective — to the extent that one's value judgments express commitments that are taken up when one has seen things from different perspectives. […] In this context, the just person is one who no longer evaluates actions from the narrowly personal perspective to which we are all at least initially inclined, but appraises it from a general perspective, one that sounds like Hume's ''common point of view''» (Clark and Dudrick 2007, 219-20). Η άποψη των Κλαρκ και Ντιούντρικ, ωστόσο, δεν φαίνεται ικανοποιητική. Στα υστερότερα έργα του ο Νίτσε μοιάζει να θεωρεί πως βρίσκει έναν τρόπο να εκφέρει "ηθικές" ή γενικά αξιολογικές κρίσεις με τρόπο δίκαιο, δηλαδή ανταποκρινόμενο στην ουσία των όντων και ειδικά του ανθρώπου: τη θέληση για δύναμη. Η βάση πάνω στην οποία όλα συμβαίνουν και οργανώνονται είναι ασφαλώς η θέληση για δύναμη. Και μάλιστα οργανώνονται όλα (ή θα όφειλαν να οργανώνονται έτσι) όχι επειδή αυτό θα συνιστούσε ομαλή υπαγωγή σε μια εμπειρικά παρατηρημένη επαγωγική κανονικότητα, όπως θα έλεγε ο Χιουμ, αλλά επειδή ο Νίτσε "ανακαλύπτει" ότι έτσι υπαγορεύει η –αγνοημένη και καταπιεσμένη κάτω από στρώσεις «κακής συνείδησης»– *φύση* των όντων, η *ουσία* των πάντων. Ωστόσο, δεν φαίνεται να θεωρεί ο Νίτσε πως οποιαδήποτε θέληση για δύναμη και σε οποιαδήποτε διασύνδεση και συσχετισμό να αναγνωρίζεται ως ικανή να επιφέρει και να αποκαθιστά δικαιοσύνη. Μόνο η ευγενής θέληση για δύναμη, δηλαδή η απαραμόρφωτη, η υγιής, η ρωμαλέα, η σφύζουσα, η δυνατή, κ.λπ., αλλά κυρίως στην ατομικότητά της, μπορεί να το κάνει αυτό. Αυτή η θέληση για δύναμη ασφαλώς δεν αξιοθετεί και αξιολογεί μετρώντας και υπολογίζοντας με μικρότητα ή εγωιστικά τι την συμφέρει τι την πλήγωσε τι την επιβουλεύτηκε. Αλλά τούτο, όχι επειδή υιοθετεί την "ουδέτερη" "αντικειμενική" ματιά, βλέποντας τα πράγματα από την οπτική/θέση του άλλου ή όπως θα τα έβλεπε μια διυποκειμενικότητα ή μια πλειοψηφία. Στο κάτω κάτω, η άσκηση στον νιτσεϊκό περσπεκτιβισμό, στην εκ περιτροπής υιοθέτηση της ματιάς των πολυειδών άλλων, δεν φαίνεται να είναι μια διεργασία κατάληξης σε έναν μέσο όρο ετερογενών αξιών, όπως προκύπτει από την ανάλυση των Κλαρκ και Ντιούντρικ (Clark and Dudrick 2007, 221κ.εε.), αλλά μάλλον μια διεργασία χουσερλιανής ειδητικής παραλλαγής για την ανακάλυψη της βαθύτερης ουσίας που διαμορφώνει αυτές τις πολυειδείς αξίες και τα πολυειδή συστήματά τους που ακολουθεί ο ένας ή ο άλλος. Και αυτή η περσπεκτιβιστική παραλλαγή οδηγεί, κατά τον Νίτσε, στην ανακάλυψη της θέλησης για δύναμη ως ουσίας των πάντων. Αυτή η θέληση για δύναμη και μάλιστα η αυθεντική εκδοχή της, η ευγενής θέληση για δύναμη, κάνει ό,τι κάνει όχι κινητοποιός παράγων ενός προσωπικού εγώ με τις μικρο-στοχεύσεις του και τις μικρο-φιλοδοξίες του, αλλά πλέον ως φύση της ίδιας της ζωής και των πάντων, ως κινητοποιούσα δύναμη που αναβλύζει από την καθαρή ουσία του ίδιου του εαυτού της και μας ρίχνει όλους αδιάκριτα μέσα στον ωκεανό της ζωής και του κόσμου εν συνόλω. Έτσι, με ευθύτητα και με τη μεγαλοσύνη της εξέρχεται προς συνάντηση άλλων θελήσεων για δύναμη ευγενών ατομικών ή ποταπών συνασπισμένων, προκειμένου να βρεθεί μαζί τους στην φύσει επιβαλλόμενη (ευγενή) άμιλλα, εκείνη που όποιο και να είναι το αποτέλεσμά της θα είναι απολύτως δίκαιο.

το πρόβλημα της ύπαρξης και της πράξης για παραπάνω από έναν ανθρώπους. Ωστόσο, ούτε η λύση για τον έναν ευγενή είναι λύση, αφού ο άνθρωπος δεν είναι ποτέ ένας. Η προσπάθειά του να αναγάγει ως απόλυτο και α-λογοδότη κριτή τον έναν[465] (ευγενής θέληση για δύναμη) εκτός από αφαίρεση συνιστά και αυθαιρεσία.

## Το άχθος της αιώνιας επιστροφής (και πέρα από αυτό) – το βαθύ τραγικό

Η ιδέα της αιώνιας επιστροφής *ενσκήπτει απρόσμενα* στο τέλος του έργου *Χαρούμενη Επιστήμη*, και δίνει μια νέα τροπή στο όλο έως πριν διαμορφωμένο σχέδιό του, αυτού που προέβλεπε μηδενισμό, κατάρρευση των παλιών αξιών, άφεση της θέλησης για δύναμη να κυριαρχήσει, προετοιμασία της συνολικής αναμόρφωσης του ανθρώπου προς την κατεύθυνση του υπερανθρώπου στη βάση της σύλληψης ριζικά νέων αξιών, υπεράνθρωπος. Αυτή η ιδέα πορείας παίρνει τώρα το εξής νόημα: η ριζική αξιακή υπέρβαση προς τον υπεράνθρωπο είναι εφικτή (όπως φαίνεται στη *Χαρούμενη Επιστήμη*), με την έννοια ότι υπεράνθρωπος είναι αυτός που μπορεί να θέλει το αξιακό του σύστημα να του καθορίζει ξανά και ξανά (στην αιωνιότητα των επαναλήψεων) την πραγματικότητα και τη ζωή του μέσα σε αυτήν. Στις ίδιες σημειώσεις ο Νίτσε παρατηρεί πως «θα ήταν τρομερό να συνεχίσουμε να πιστεύουμε στην *αμαρτία*: όμως ό,τι κι αν κάνουμε, αν την επαναλαμβάνουμε αμέτρητες φορές είναι *αθώα*». Ο υπεράνθρωπος είναι ο αθώος αμαρτωλός που μπορεί να δίνεται με δύναμη στο παιχνίδι της ζωής.[466] Ο μηδενισμός, τότε, διαλύεται, και έχουμε την απάντηση σε όλα τα προβλήματα που ταλανίζουν τους ανθρώπους. Ο Νίτσε βρήκε λύση στα προβλήματα της ανθρωπότητας – μια ακόμα υψηλής τεχνολογίας, τετράγωνη γερμανική λύση.

Όμως, η ιδέα της αιώνιας επιστροφής έχει έναν χαρακτήρα υπόθεσης: «τι θα γινόταν *αν* …» – ένα οντολογικό νοητικό πείραμα. …

Εφικτή, λοιπόν, «αν» – αλλά «αν όχι;». Τι γίνεται τότε; Τι γίνεται, εάν *οι ριζικές υπερβάσεις είναι αδύνατες*.[467] Εκτός εάν δεν υπάρχει δυνατότητα αυτο-υπέρβασης του ανθρώπου. Εκτός εάν κάθε σύλληψη αξιών γίνεται πάντοτε μέσα στη σφαίρα του πεπερασμένου της ανθρώπινης ύπαρξης. Εκτός εάν, η ανθρωπότητα είναι καταδικασμένη να κινείται ατέρμονα πάνω σε μια πορεία που την φέρνει και την ξαναφέρνει διαρκώς στην ίδια αφετηρία, στις ίδιες αδυναμίες, τους ίδιους καλούς και δίκαιους, στην ίδια υποκρισία, στην ίδια χαμέρπεια. Σε αυτή την περίπτωση, η δομή και η ουσία του ανθρώπου και των κοινωνιών του διέπονται από την αρχή της αιώνιας επιστροφής, ο μηδενισμός, η θέληση για δύναμη, η σύλληψη ριζικά νέων αξιών, και ο υπεράνθρωπος χάνουν το αρχικό νόημά τους. Όλα χρειάζονται αναπροσαρμογή.

Το ζητούμενο πλέον δεν είναι το ξεπέρασμα του ανθρώπου, αλλά η επίγνωση του *αξεπέραστού* του, του άφευκτου της ανθρωπινότητας.[468] Στις ίδιες σημειώσεις ο Νίτσε ρωτά «Τι θα κάνουμε τώρα με τα *απομεινάρια* [λείψανα] των ζωών μας;». Τώρα, πλέον, το ζητούμενο δεν είναι το ηρωικό ξεπέρασμα του ανθρώπου με πορεία προς τον υπεράνθρωπο, αλλά η με-επίγνωση, με-σοφία, αναγνώριση και αποδοχή του πεπερασμένου και άφευκτου της ανθρωπινότητας. Ζητούμενο τώρα είναι η *με-υπεράνθρωπη-καρτερία* ανάληψη όχι μόνο της πρώτης τραγικότητας (στην παρούσα πραγματικότητα ο άνθρωπος είναι άφευκτα ριγμένος στο τραγικό), αλλά και της δεύτερης ή βαθιάς *τραγικότητας*[469] του ανθρώπου (σε οποιαδήποτε πραγματικότητα και αν επιχειρήσει να ορίσει εκ νέου τη ζωή και την πράξη του ο άνθρω-

---

465 Βλ. π.χ., *ΘΔ*, 141.

466 Ο Χάιντεγκερ υποστηρίζει πως «με τον θάνατο του ηθικού Θεού οι αμαρτωλοί και οι ένοχοι εξαφανίζονται από το Είναι ως όλον, και η αναγκαιότητα του Είναι –ως έχει– αποκτά το προνόμιο» (Heidegger 1961, 333), ενώ η άφεση στο παιχνίδι της ζωής είναι η άφεση αιώνα που, κατά τον Ηράκλειτο, παίζει ως παιδί. Με το Είναι ως όλον ή ως έχει ο Χάιντεγκερ εννοεί εκεί ρητά τον ηρακλειτικό «αιώνα», τον «χρόνο του κόσμου», ο οποίος «παις εστί παίζων» (ό.π.). Ο ίδιος ο Νίτσε στις σημειώσεις του από τις αρχές της δεκαετίας του 1880 γράφει πως βρίσκει να συγγενεύει πολύ με τον Ηράκλειτο και πως ως βασική σκέψη του τελευταίου θεωρεί το «τα πάντα ρει».

467 Βλέπε εδώ και το σημείο για τους δύο κύκλους, μικρό και μεγάλο, της αιώνιας επιστροφής.

468 Στο «Ποιος είναι ο Ζαρατούστρα του Νίτσε;» (1953) ο Χάιντεγκερ ορίζει τον υπεράνθρωπο ως «το ανθρώπινο ον που πηγαίνει πέρα από την προγενέστερη ανθρωπότητα απλώς και μόνο για να τη διαγάγει για πρώτη φορά στην ουσία της» (κατά τη φράση του Κρελ στην αγγλική μετάφραση του Heidegger 1961, σς. 254-5).

469 Μαζί με την αναγνώριση της αιώνιας επιστροφής, «incipit tragodea», διαπιστώνει ο Νίτσε στη *Χαρούμενη Επιστήμη*. Αλλά και στον Νίτσε έχουμε μια τραγωδία για το τραγικό. Πάντως, αν στον Χάιντεγκερ μπορούμε να βρούμε κάτι από ελληνικό –και όχι σκέτα νορδικο-γερμανικό– πνεύμα, δηλαδή κάτι από την αίσθηση και τη ζωή του τραγικού, τότε αυτό είναι στη στιγμή της απόφασης. Μόνο που η απόφαση στον Χάιντεγκερ έχει να κάνει με το αν θα καταφέρουμε να ζήσουμε αυθεντικά μέσα στο εκάστοτε ιστορικά ελευθέν Είναι-ως-νόημα, ή δεν θα το καταφέρουμε και απλώς θα βρεθούμε να ζούμε με τους όρους του χωρίς να το έχουμε αναλάβει να το κάνουμε. Γι' αυτόν, το ποιο Είναι ως νόημα θα βρεθεί να καθορίζει την εκάστοτε ιστορική πραγματικότητα είναι κάτι που δεν αφήνεται να αναληφθεί από τον άνθρωπο με απόφαση. Αυτό "έρχεται" από μόνο του μέσα στην ιστορία. Καμία επιλογή εναλλακτικών, καμία απόφαση δεν μπορούν να το αφορούν. Αυτή είναι γενικά η "αντικειμενική" προοπτική του. Κατά ο Χάιντεγκερ είναι και πάλι απόλυτα νορδικο-γερμανός. Το ίδιο το Είναι έχει "επιλέξει" τη σειρά των μεταμορφώσεών του, των αυτο-εκδιπλώσεών του, και των αυτο-αποκαλύψεών του. Ο άνθρωπος μπορεί μόνο είτε συνταχτεί μαζί του είτε απλώς να παρασυρθεί από αυτό. Εναντίωση σε αυτή τη μοίρα ουσιαστικά δεν υφίσταται ως ανθρώπινη επιλογή. Το να νομίζει ή το να επιχειρεί κανείς το αντίθετο είναι απλώς δείγμα τρέλας. Η περίπτωση ενός ανθρώπου που θα διάλεγε κάτι τρίτο από τις εναλλακτικές που αφήνει ο Χάιντεγκερ, ή που θα επέλεγε τραγικά ανάμεσα στις εναλλακτικές, δεν θα συνιστούσε κάτι σαν αντιπαράδειγμα για τη σύλληψή του, αλλά μια περίπτωση τρελού ή οντολογικού τρομοκράτη που απλώς θα έπρεπε να συλληφθεί και να συνετιστεί ή να εξαλειφθεί.

πος, είναι αδύνατο να αποφύγει ριζικά την τραγική συνθήκη). Ο υπεράνθρωπος, τώρα, δεν είναι ο πρωτοπόρος μιας αυτο-υπερβαθείσας ανθρωπότητας, αλλά ο πρώτος άνθρωπος που συλλαμβάνει και αναλαμβάνει το πλήρες βάρος του πεπερασμένου της ανθρωπινότητας, ο πρώτος άνθρωπος που αφήνεται *αυθεντικά* μέσα στην πλήρη τραγωδία του ανθρώπου και της ανθρωπινότητας, μέσα στο «παιχνίδι της ζωής».[470]

## Ε. ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ Ι: Ο ΧΑΙΝΤΕΓΚΕΡ ΓΙΑ ΤΗΝ ΑΙΩΝΙΑ ΕΠΙΣΤΡΟΦΗ ΚΑΙ ΤΙΣ ΑΞΙΕΣ (Η ΣΤΙΓΜΗ ΚΑΙ Η ΑΠΟΦΑΣΗ ΜΕΑΣ ΣΤΗΝ ΙΣΤΟΡΙΑ)

Ο Χάιντεγκερ ισχυρίζεται πως στην ενότητα «Για τη θέα και το αίνιγμα», του *Ζαρατούστρα*, όταν ο νάνος, ενώπιον της πύλης του «Augenblick», από την οποία ξεκινούν οι δύο κατοπτρικές λεωφόροι, απαντά ότι η αλήθεια καμπυλώνεται και ότι ο χρόνος είναι ένας κύκλος (απάντηση, βέβαια, η οποία, όπως εννοείται και στον Ζαρατούστρα και όπως παρατηρεί και ο Χάιντεγκερ εκεί, είναι απλώς η *εύκολη* λύση στο πρόβλημα της αιώνιας επιστροφής του ιδίου), εννοεί πως «το αιώνια επιστρέφον ίδιο για όλα τα εν χρόνω όντα [ή για τα έγχρονα όντα εν όλω (das Seiende im Ganzen)] είναι *ο τρόπος με τον οποίο* τα όντα εν όλω είναι» (Heidegger 1961, 289κ.εε) κατά την ουσία τους, δηλαδή ως διεπόμενα από θέληση για δύναμη. Για τον Χάιντεγκερ, δηλαδή, αιώνια είναι η επιστροφή της αυτο-εκπτυσσόμενης θέλησης για δύναμη, αφού αυτή είναι το είναι/ουσία των όντων στον Νίτσε.[471] Αυτό, ωστόσο, μπορεί να έχει νόημα μόνο αν δούμε τη θέληση για δύναμη ως προβάλλουσα και τις εκάστοτε αξίες. Με την αιώνια επιστροφή του ιδίου ο Νίτσε εννοεί ένα συμβάν στη σφαίρα των αξιών (στις μορφές που προβάλλει ιστορικά η θέληση για δύναμη), στα ιστορικά νοήματα πρακτικής πραγματικότητας που αυτή διαμορφώνει. Συγκεκριμένα, υποθέσαμε ότι η ριζοσπαστικότητα των ιστορικά εκτυλισσόμενων ανθρώπινων αξιολογήσεων είναι μόνο φαινομενική και ότι, άρα, μέσα στην ανθρώπινη ιστορία και τις δήθεν ριζοσπαστικές αξιολογήσεις και επαναξιολογήσεις της, αυτό που συμβαίνει είναι ουσιαστικά η αιώνια επιστροφή του ιδίου. Αν αυτό αληθεύει,[472] τότε μέσα στην ιστορία δεν εκτυλίσσεται πάντα ο *ίδιος* αξιολογικός τρόπος, αλλά μόνο ο (μορφικά) ίδιος *τρόπος* του αξιολογείν! Εφαρμοσμένη, λοιπόν, στην οντολογική σκέψη του Χάιντεγκερ, η ιδέα της αξιολογικής σκέψης του Νίτσε πρέπει να σημαίνει πως μέσα στην ιστορία δεν επανέρχεται ο ίδιος (περιεχομενικά) τρόπος του Είναι των όντων, δηλαδή, για τον Χάιντεγκερ, το Είναι ως παρεύρεση, αλλά το ότι αυτό που επανέρχεται δεν είναι παρά τρόποι του Είναι (γενικά ή ως τέτοιου).[473]

Ο νάνος εξαφανίστηκε μόλις ο Ζαρατούστρα ρώτησε *βαθύτερα* για το νόημα της κυκλικότητας, για την οποία τόσο εύκολα μίλησε στην αρχή ο νάνος. Μετά τον επταήμερο ύπνο ανάκτησης των δυνάμεων και αφομοίωσης της αλήθειας την οποία συνέλαβε, ο Ζαρατούστρα ακούει τα ζώα του (τον αετό και το φίδι) να του λένε αυτό που εκείνα γνωρίζουν ως "κυκλικότητα" («όλα τα όντα χορεύουν από μόνα τους», «αιώνια κυλά ο τροχός του Είναι», «σε κάθε στιγμή το Είναι ξεκινά», «το κέντρο είναι παντού», «καμπυλωμένο είναι το μονοπάτι της αιωνιότητας»). Μετά από αυτό ο ίδιος ο Ζαρατούστρα θαυμάζει αμφίσημα τη "γνώση" των ζώων του. Δεν αντιγυρίζει κανένα ερώτημα, ούτε αντιτείνει κάποια άλλη άποψη ή κάποια άλλη μεταφορά για το νόημα της αιώνιας επιστροφής του ιδίου. Πουθενά δεν αναπτύσσει μια συστηματική ανάλυση της ιδέας. Είναι ένα ζήτημα, έτσι, αν ικανοποιήθηκε με την απάντηση των ζώων (που και αυτά

---

470 Στις ίδιες σημειώσεις (παρατ. στο Heidegger 1961, 333).

471 Στην τέταρτη παράδοσή του για τον Νίτσε, ο Χάιντεγκερ κάνει σαφές πως αυτό που ο Νίτσε ονομάζει «θέληση για δύναμη» δεν είναι παρά το Είναι (αυτό που κάνει το ον να είναι), και, αν θα θέλαμε να εφαρμόσουμε εδώ μια αρχή χάριτος, θα λέγαμε ότι ο τελευταίος δεν εννοεί όποιο «Είναι» αλλά το «ίδιο το Είναι» ή «Είναι ως τέτοιο». Έτσι, στο δικό του πλαίσιο, ο Χάιντεγκερ προσεγγίζει τελικά την αιώνια επιστροφή ως το ιστορικά επερχόμενο συμβάν ιδιώσεως (Ereignis) του ίδιου του Είναι.

472 Ένας λόγος υπέρ τούτης της ερμηνείας στο πλαίσιο του «Η θέα και το αίνιγμα»» είναι το ότι, στην αφήγηση του Νίτσε, ο νάνος *εξαφανίζεται* μετά τη συγκεκριμενοποίηση του διακυβεύματος, η οποία επιτυγχάνεται με τη δεύτερη ερώτηση του Ζαρατούστρα. Ο ίδιος ο Χάιντεγκερ παρατηρεί σχετικά ότι ο νάνος εξαφανίζεται επειδή αυτός «δεν ανήκει πλέον μέσα στην επικράτεια του ερωτήματος, αφού δεν μπορεί να αντέξει το άκουσμά του» (Heidegger 1961, 298). Πώς μπορεί ο Χάιντεγκερ να συμβιβάσει την πρόταση που είδαμε λίγο πριν με τούτη την παρατήρησή του; Μια λεπτομέρεια ακόμα είναι το ότι ο Χάιντεγκερ παρουσιάζει τον νάνο ως ένα *άλλο* άνθρωπο *δίπλα* στον Ζαρατούστρα. Όμως, το ότι ο Νίτσε τον βάζει να κουρνιάζει στον ώμο του Ζαρατούστρα, δηλαδή, ουσιαστικά, να *φέρεται* (ως ον) από τον Ζαρατούστρα, σημαίνει πως ο νάνος δεν είναι παρά κάτι σαν πρωτόγονος υπολειμματικός πυρήνας του ανθρώπου μέσα στον υπεράνθρωπο. Στην πορεία προς τον έσχατο άνθρωπο, καθετί μικραίνει, ακόμα και η εμπειρία και το νόημα της ζωής· και αυτός ο ίδιος ο άνθρωπος. Η συνειδητοποίηση της αιώνιας επιστροφής του ιδίου συνιστά τον μηχανισμό προώθησης του ανθρώπου στο καθεστώς του υπερανθρώπου, αλλά, μαζί, και τον μηχανισμό αφανισμού του πρωτόγονου ανθρώπου, ο οποίος έχει μια ιδέα περί κυκλικότητας στον χρόνο, αλλά δεν μπορεί να αντέξει το βάρος της πλήρους συνειδητοποίησης του γεγονότος, αφήνοντας τον εαυτό του να βαυκαλίζεται με φληναφήματα περί ριζοσπαστικοποίησης των ιδεών.

473 Στο κεφάλαιο «Ο αναρρωνύων», ο Ζαρατούστρα αφομοιώνει σε βάθος την ιδέα της αιώνιας επιστροφής του ιδίου. Εκεί διακηρύσσει ότι ο ίδιος είναι ο συνήγορος της ζωής, των βασάνων, και του κύκλου. Ο Χάιντεγκερ παρατηρεί εδώ πως ζωή, βάσανα, και κύκλος «συνανήκουν και απαρτίζουν κάτι ενιαίο: τα όντα εν όλω»· σε αυτά προσιδιάζουν τα βάσανα και τούτα «είναι καθόσον, κυκλιζόμενα, επανέρχονται» (Heidegger 1961, 304). Με την ανάρρωσή του ο Ζαρατούστρα διαπιστώνει ήρεμος «το τρομερό γεγονός ότι το ον πράγματι είναι· ότι το είναι μπορεί να αποκρύπτεται πίσω από φαινομενικότητες μέσα σε αυτά που λέγονται» (Heidegger 1961, 306). Αλλά «όποτε είναι να διατυπωθεί το Είναι των όντων εν όλω, η φαινομενικότητα της ομοφωνίας γίνεται μέγιστη [π.χ., όλοι μιλούν για "κυκλικότητα" ή για "είναι" και "ον", αλλά δεν εννοούν το ίδιο και η ορθή κατανόηση […] γίνεται πλέον δύσκολη» (Heidegger 1961, 307).

εξαφανίζονται μετά την απάντησή τους) ή αν *δεν* ικανοποιήθηκε, αλλά ο ίδιος αποφεύγει να προβεί σε αντίστοιχες ατυχείς διατυπώσεις (λεκτικές παγιώσεις) της φοβερής αλήθειας της αιώνιας επιστροφής και επιτρέπει στον εαυτό του πλέον μόνο υπαινιγμούς και ελλειπτικές οδηγίες για το τι να κατανοήσουμε σχετικά με αυτή την ιδέα.

Ο Χάιντεγκερ προτείνει να κατανοήσουμε τη σκέψη του Ζαρατούστρα παρατηρώντας τον τρόπο με τον οποίο αυτός μας καθοδηγεί. Πιο συγκεκριμένα, μας λέει να σταθούμε στην προτροπή του Ζαρατούστρα προς το νάνο να δει την ίδια την πύλη που λέγεται «Στιγμή» (Augenblick), όπου συναντώνται η οδός που έρχεται από το άπειρο παρελθόν και η οδός που φεύγει προς το άπειρο μέλλον. Ο νάνος βλέπει απλώς *απ' έξω* έναν κύκλο: οι δυο φαινομενικά απομακρυνόμενοι δρόμοι συναντώνται, τελικά, στο άπειρο. Κατά τον Χάιντεγκερ, όμως, ο Ζαρατούστρα θέλει να σταθούμε *μέσα* στη στιγμή και να προσέξουμε ότι σε αυτήν έρχεται το όχι-ακόμα-τώρα για να γίνει ένα όχι-πλέον-τώρα και τούτο «ως ένα αιώνιο "και ούτω καθεξής"» (Heidegger 1961, 310). Το παρελθόν και το μέλλον δεν συναντώνται στο άπειρο, αλλά αλληλοδιευθετούνται στη στιγμή. Από αυτή τη θέση, συνεχίζει, θα δούμε πως «αυτό που είναι να έρθει είναι ακριβώς ένα ζήτημα για απόφαση, αφού ο δακτύλιος [των δρόμων] δεν κλείνει σε κάποιο απομεμακρυσμένο άπειρο, αλλά διαθέτει την άρρηκτη κλειστότητά του στη Στιγμή ως μέσον της σύγκρουσης [Widerstreits] [των κατευθύνσεων/προοπτικών]» (Heidegger 1961, 312). Απόφασης, όμως, με ποια έννοια; «Ό,τι επανέρχεται, αν είναι να επανέλθει, αποφασίζεται από τη Στιγμή και από τη δύναμη με την οποία η Στιγμή μπορεί να αντεπεξέλθει σε οτιδήποτε μέσα σε αυτήν [μπορεί ακόμα και να] απωθείται από μια τέτοια σύγκρουση» (Heidegger 1961, 312). Κατά τον Χάιντεγκερ αυτό είναι που συνιστά τη δυσκολία γύρω από τη διδασκαλία της αιώνιας επιστροφής, το ότι η Στιγμή δεν είναι ένα σκέτο «τώρα» που φεύγει, αλλά κάτι που αδιάκοπα καθορίζει κάθε τι που επανέρχεται, το οποίο και πρέπει να αναληφθεί με απόφαση ιστορικά κρίσιμη.[474] Το στοιχείο, μάλιστα, που κάνει τον Ζαρατούστρα να φρικιάσει είναι πως μέσα σε αυτή την αιώνια επιστροφή ακόμα και ο νάνος (το βιολογικά ασθενές και δύσμορφο) προορίζεται να επανέρχεται. Όταν ο Ζαρατούστρα αναρρώνει, έχει ξεπεράσει ακόμα και την αηδία του για το γεγονός ότι και ο νάνος θα επανακάμπτει μέσα στην αιώνια επιστροφή.[475] Για τον Χάιντεγκερ, βασικό στοιχείο της πρώτης εμφάνισης της αιώνιας επιστροφής είναι η αναφορά στον *τραγικό* χαρακτήρα των όντων εν όλω.[476]

Στην τρίτη εμφάνιση της ιδέας (ενότητα 56 του *EMZ*) είναι, τώρα, σαφές πως ο υπεράνθρωπος είναι αυτός που καταφάσκει στην αιώνια επιστροφή του ιδίου, έχοντας ξεπεράσει τόσο την ηθικότητα όσο και τον πεσιμισμό για να ανοιχτεί στο αχανές της τολμηρής, ζωντανής, και κοσμο-επιβεβαιωτικής ζωής. Μάλιστα, στην ίδια σχετική ενότητα, ο Νίτσε ονομάζει την αιώνια επιστροφή του ιδίου «circulus vitiosus deus» (ενότητα 56). Ενδεχομένως αυτό να μην πρέπει να συνιστά έκπληξη για εμάς, δεδομένου ότι στην ενότητα 150 του ίδιου έργου, ο Νίτσε αναρωτιέται μήπως πρέπει να κατανοήσουμε ότι κατά τη διαδικασία της αιώνιας επιστροφής «καθετί στο Θεό […] γίνεται κόσμος». Το κοσμικό γίγνεσθαι, η διαρκής επαναδημιουργία κόσμων, μοιάζει, τότε, να πρέπει να εννοηθεί ως το εσωτερικό γίγνεσθαι του Θεού (πιθανότατα το "αντίστοιχο" του Είναι ως τέτοιου στον Χάιντεγκερ). Εκτυλισσόμενος ο Θεός μέσα στις φάσεις της ιστορίας, πραγματώνεται ως διαδοχή κοσμικών πλαισίων. Ο Χάιντεγκερ δικαιολογημένα ρωτά εδώ: «Αλλά, τι; Δεν είναι νεκρός ο Θεός; Ναι και όχι! Ναι, είναι νεκρός. Αλλά ποιος Θεός; Ο Θεός της "ηθικότητας", ο χριστιανικός Θεός είναι νεκρός – ο "Πατήρ" στον οποίο αναζητούμε καταφύγιο, το "πρόσωπο" με το οποίο διαπραγματευόμαστε και ενώπιον του οποίου γυμνώνουμε τις καρδιές μας, ο "δικαστής" από τον οποίο κρινόμαστε, ο "ταμίας" από τον οποίο λαμβάνουμε την ανταμοιβή για τις αρετές μας, ο Θεός με τον οποίο "κάνουμε δουλειές"» (Heidegger 1961, 321-2).[477]

Ο Χάιντεγκερ εναντιώνεται στους ερμηνευτές (αναφέρεται σίγουρα στον Μπόιμλερ) που θεωρούν πως η διδασκαλία του Νίτσε για την αιώνια επιστροφή εγκαταλείπεται στην πορεία, απωθημένη από την ιδέα της θέλησης για

---

474 Αν λάβει κανείς υπ' όψιν του την ιστορική συγκυρία στην οποία διδάσκει αυτές τις ιδέες του ο Χάιντεγκερ, αντιλαμβάνεται πολλά περισσότερα για το τι μπορεί να εννοεί. Ένας λαός, οι Γερμανοί, με έναν οδηγό (Führer) τους, τον Χίτλερ, πρέπει να συνειδητοποιήσουν στη Στιγμή την απόφαση που πρέπει να λάβουν για να κάνουν τον κόσμο να κυλήσει προς την υποτιθέμενη ιστορική μοίρα του. Εν προκειμένω και εκ των υστέρων όλοι "θαυμάσαμε" το αποτέλεσμα…

475 Βλέπε Heidegger 1961, 311-2.

476 Γι' αυτά βλέπε Heidegger 1961, 318. Η αλήθεια είναι ότι με τούτην ακριβώς την προσέγγιση του τραγικού (αλλά, με βάση τα όσα έχω υπ' όψιν μου, *όχι* και αλλού) ο Χάιντεγκερ βρίσκεται πολύ κοντά στην ουσία του τραγικού. Βλέπε σχετικά και, εδώ, την προηγούμενη ενότητα με τίτλο «Η αιώνια επιστροφή ως μεταφυσική διδασκαλία…». Επίσης, εξετάζοντας τα σχετικά σχόλια του Χάιντεγκερ για την πρώτη αλλά και για τη δεύτερη εμφάνιση της αναφοράς στη Στιγμή στον *Ζαρατούστρα*, πρέπει να καταλάβουμε ότι με το «όντα εν όλω» (βλ. πριν) *δεν* πρέπει να εννοήσουμε ένα άθροισμα παρευρισκόμενων όντων (αλλά, διόλου αυτονόητα, κάτι σχετικό με το Είναι). Βλέπε και επόμενη σημείωση.

477 Ο Χάιντεγκερ ισχυρίζεται, επίσης, πως η νιτσεϊκή εξίσωση Θεού-κόσμου συνιστά πανθεϊσμό (Heidegger 1961, 321). Κατά τον Χάιντεγκερ, δε, το ότι ο Νίτσε στη *Χαρούμενη Επιστήμη* (§109) θεωρεί πως, στην αιωνιότητα, ο συλλογικός χαρακτήρας του κόσμου είναι το χάος (όχι με την έννοια ότι δεν διέπεται από αναγκαιότητα, αλλά με την έννοια του ότι δεν διαθέτει τάξη, σκοποθετημένο γίγνεσθαι τεθειμένο από κάποιον) σημαίνει ότι για αυτόν «τίποτα δεν μπορεί να αποδοθεί στο Είναι ως όλον. Έτσι, ο κόσμος ως όλον γίνεται κάτι που θεμελιακώς δεν μπορούμε να αντιμετωπίσουμε, κάτι άφατο – ένα ἄρρητον» (Heidegger 1961, 352-3). Σε αυτή τη βάση, τότε, και ακολουθώντας την προσπάθεια του Νίτσε να αποφύγει κάθε ανθρωπομορφική προβολή στο θέμα του, «το μόνο που μπορούμε να πούμε [για το Είναι ως όλον ή για τον κόσμο ως όλον] είναι "*μηδέν*"» (Heidegger 1961, 354). Η αιώνια επιστροφή, λοιπόν, παρατηρεί ο Χάιντεγκερ, οφείλει να προσεγγιστεί ακριβώς ως κάτι που θα πρέπει να αποδοθεί σε έναν «όλο κόσμο» (ή «όλη ζωή») που στην αναγκαιότητα του γίγνεσθαί του χαρακτηρίζεται θεμελιακά από το αόριστο χάος (Heidegger 1961, 354). Βλ. και προηγούμενη σημείωση.

δύναμη, και ισχυρίζεται πως η αιώνια επιστροφή δεν έχει άλλη πηγή από αυτή την ίδια τη δύναμη ως "κινητοποιητικό" παράγοντα του γίγνεσθαι του κόσμου (Heidegger 1961, 338). Η ερμηνεία του Χάιντεγκερ είναι, δυστυχώς, αμφίβολη. Η θέληση για δύναμη δεν είναι αυτονόητος κινητήρας της κυκλικής επαναφοράς του ιδίου (πόσο μάλιστα πρόξενος της αιώνιας επαναφοράς ως αποτελμάτωσης).[478]

Επιπλέον, ο Χάιντεγκερ δείχνει πως, εξαιτίας του χαρακτήρα που έχει η *δύναμη* κατά τον Νίτσε, ο κόσμος βρίσκεται να είναι αναγκαία κλειστός κατά το γίγνεσθαί του.[479] Αυτό σημαίνει πως το πεπερασμένο του γίγνεσθαι κάνει τον κόσμο να μπορεί να συμβαίνει μόνο με μια σειρά πεπερασμένων τρόπων. Πράγμα που σημαίνει ότι στο γίγνεσθαί του ο κόσμος είναι καταδικασμένος να επανέρχεται αιώνια στον εαυτό του, αφού αν ήταν να βρεθεί σε μια κατάσταση ισορροπίας, τότε αυτή θα είχε επιτευχθεί μέσα στην άπειρη ιστορία του κόσμου και θα είχε φτάσει μέχρις εμάς (που θα την είχαμε διαπιστώσει).

Ένα ακόμα ζήτημα τίθεται εδώ. Τι γίνεται άραγε με τη σχέση αιώνιας επιστροφής και *ελευθερίας*; Δεν σημαίνει η αιώνια επιστροφή (του ταυτόσημα ιδίου) ότι μέσα στην ιστορία υπάρχει αναγκαίος *προκαθορισμός*; Υπάρχει περίπτωση να συμβαδίζει μέσα στη νιτσεϊκή μεταφυσική η ελευθερία με την αναγκαιότητα του προκαθορισμού; Στη δεύτερη παράδοσή του, ο Χάιντεγκερ εισάγει (§18) τη θεματική της *απόφασης*. Σε κάθε στιγμή μέσα στην κυκλική χρονικότητα της αιώνιας επιστροφής, λέει, υπάρχει μια δυνατότητα απόφασης. Με αυτό εννοεί ότι σε κάθε στιγμή μπορεί να περιέρχεται κανείς στο διατελείν σε ένα ενέργημα του (ελεύθερου) εθέλειν. Ωστόσο, ο Νίτσε δεν μας έδειξε ποτέ πώς γίνεται κάτι τέτοιο, δεν μας έδειξε ποτέ ποια είναι η υφή αυτού του συμβάντος. Έτσι, ο Χάιντεγκερ ισχυρίζεται πως η ελευθερία διασώζεται μέσα στην αιώνια επιστροφή του ιδίου όταν στην κάθε στιγμή (Augenblick) της ζωής *επιλέγουμε* να κάνουμε κάτι (άτολμο και εν αγνοία ή υψηλό και εν επιγνώσει) και αυτό τεθεί μέσα στην τροχιά της αιώνιας επιστροφής.[480]

Από πουθενά, όμως, δεν προκύπτει μια τέτοια δυνατότητα εντός της πραγματικότητας της νιτσεϊκής αιώνιας επιστροφής. Ο Νίτσε τονίζει πως στην αιώνια επιστροφή θα επανέρχεται το *καθετί* από όσα γνωρίζουμε και *έτσι όπως* ήδη το γνωρίζαμε· τόσο το ευγενές όσο και το χαμερπές. Ο κύκλος της αιώνιας επιστροφής δεν ανοίγει για να υποδεχτεί νέες προσθήκες και αλλαγές στον ρου του. Ως προς τι θα ήταν αιώνια επιστροφή του ιδίου, αν κάθε φορά ερχόταν κάτι εντελώς διαφορετικό; Φυσικά, όπως ήδη έχουμε πει νωρίτερα, θα μπορούσε να επανέρχεται κάτι μορφικά, αλλά όχι και περιεχομενικά ίδιο. Και ο Χάιντεγκερ κάτι τέτοιο εννοεί (επανέρχεται η θέληση για δύναμη· ό,τι κι αν σημαίνει αυτό). Αλλά ο Νίτσε επιμένει ότι δεν επανέρχονται δυνατότητες, αλλά συγκεκριμένες πραγματικότητες (ίδια όντα, ίδιες συνθήκες, κ.λπ.). Η αιώνια επιστροφή του ιδίου είναι η αιώνια επιστροφή του ιδίου· amor fati. Αν στο βίο του καθενός επιτρέπονταν εσαεί προσθήκες και μεταβολές, τότε η νιτσεϊκή αιώνια επιστροφή θα ακυρωνόταν. Ο Νίτσε προβλέπει ακριβώς αυτό: όσες μεταβολές και προσθήκες και να θεωρείς ότι κάνεις, το εύρος αυτών των δυνατοτήτων είναι πεπερασμένο και αργά ή γρήγορα ο κύκλος των διαφορών κλείνει και αρχίζει ο κύκλος του συγκεκριμένα ιδίου. Φαίνεται ότι ο Χάιντεγκερ θεωρεί πως αυτή είναι η αιώνια επιστροφή ως κύκλος, όπως της εννοεί ο νάνος. Κι όμως, ο νάνος εκλαμβάνει την αιώνια επιστροφή ως κύκλο με την έννοια πως ό,τι γίνεται γίνεται, και εμείς είμαστε απλώς βυθισμένοι μέσα σε αυτό το κυκλικό γίγνεσθαι. Ο Ζαρατούστρα *δεν* διαφωνεί με αυτό. Διαφωνεί μόνο με το ότι αυτό δεν σημαίνει τίποτα *παραπάνω*. Και το παραπάνω που σημαίνει για τον Νίτσε κάνει όλη τη διαφορά. Αν είναι ορθά όσα σχετικά είπαμε νωρίτερα («Δύο νέες δυνατότητες κατανόησης…»), η αιώνια επιστροφή δεν σημαίνει απλώς την κυκλική επαναφορά των ίδιων και των ίδιων ως ασυνείδητη κίνηση μέσα σε ένα τέλμα ανικανοποίητου και μιζέριας, αλλά ως συνειδητή και θαρραλέα ανάληψη της κατάστασης του ανθρώπου. Η αιώνια επιστροφή ως απλός κύκλος δεν αλλάζει κάτι στη ζωή του νάνου. Είναι μέσα στον κύκλο της αιώνιας μιζέριας και του κλαυθμυρισμού· κι αυτό είναι όλο. Ο νάνος ζει την αιώνια επιστροφή ενός απλώς δυσαρεστημένου ανθρώπου που τρώγεται με τα ρούχα του. Το ότι είναι μέσα στην αιώνια επιστροφή δεν σημαίνει κάτι γι' αυτόν ως *πλήρη* άνθρωπο. Ο Ζαρατούστρα, όμως, συνειδητοποιεί ότι μέσα στην αιώνια επιστροφή μπορεί να κερδίσει τον εαυτό του ως πλήρη άνθρωπο. Στη σύλληψη αυτής της σκέψης συλλαμβάνει το *όλο μυστήριον* της κατάστασης του ανθρωπίνως ζειν. Η αιώνια επιστρέφουσα ζωή γι' αυτόν δεν είναι ούτε η σκέτη βιολογική ζωή του ζώου ούτε η διαπίστωση της μιζέριας του αναπόφευκτου «ωχ! άντε πάλι από την αρχή…». Είναι η αποκάλυψη του ίδιου του *νοήματος* της ζωής. Δεν χρειάζεται κάτι άλλο για να ξεχωρίσουμε την αιώνια επιστροφή του νάνου από την αιώνια επιστροφή του Ζαρατούστρα.

Από τη συνολική οπτική του Χάιντεγκερ, όμως, προτείνεται κάτι άλλο. Στην αιώνια επιστροφή επωάζεται, τρόπον τινά, η δυνατότητα της ελευθερίας με την εξής έννοια. Στην αιώνια επιστροφή έχουμε Στιγμές (με τη χαϊντεγκεριανή σημασία) και στις Στιγμές έχουμε τη δυνατότητα απόφασης, δηλαδή ταυτόχρονα: (α) μια αυθεντική ανάληψη του εαυτού, τουλάχιστον για κάποια εξέχοντα μέλη ενός λαού, και (β) μια ιδίωση της ανθρωπότητας εν όλω από μέρους του Είναι ως τέτοιου (της θέλησης για δύναμη στην επιστροφή της),[481] τουλάχιστον στο πρόσωπο αυτού του εξέχοντος μέλους. Τι γίνεται τη στιγμή του συμβάντος ιδιώσεως; Σε εκείνη τη στιγμή καλούμαστε ελεύθερα να αποφασίσουμε να ακούσουμε το κάλεσμα του ίδιου του Είναι: τη συνειδητοποίηση της καλούσας αιώνιας επιστροφής του ιδίου. Μπροστά

478 Βλ. και, εδώ, πριν στην ενότητα «Η αιώνια επιστροφή ως μεταφυσική διδασκαλία…».

479 Η δύναμη που κινεί τον κόσμο ή την ζωή δεν είναι άπειρη, δεν μπορεί να βρεθεί σε μια απειρία θέσεων, μεταβολών, συνδυασμών ή συγκεντρώσεων. Τουναντίον, όλα αυτά που αφορούν τη δύναμη μπορεί να είναι τεράστια στον αριθμό τους, πρακτικώς ακαταμέτρητα, αλλά εν τέλει όχι άπειρα. Βλέπε σχετικά Heidegger 1961, 346-7.

480 Βλ. σχετικά Heidegger 1961, 397-8, 408.

481 Ο Χάιντεγκερ μιλά εδώ για την ιδέα του περί του *συμβάντος ιδιώσεως* (Ereignis). Σύγκ. με Heidegger 1961, 401-2.

στον κίνδυνο του μηδενισμού ως αγνόηση και παράκαμψη του καλούντος Είναι, στη στιγμή αποφασίζουμε το αποκαλυπτόμενο περιεχόμενο του συμβάντος ιδιώσεως, την πιο αβυσσαλέα αποκάλυψη: η αιώνια επιστροφή του ιδίου είναι το άφευκτο γεγονός που ζητά δεξίωση και ανάληψη. Αυτό υποτίθεται πως εννοεί ο Νίτσε με το επεισόδιο του νεαρού βοσκού στον *Ζαρατούστρα*. Ο νεαρός βοσκός είναι ο ίδιος ο Ζαρατούστρα και στη Στιγμή του αποφασίζει να δαγκώσει και να κόψει τον –εκ της κώφωσης έναντι της κλήσης τού Είναι– μηδενισμό και τον πεσιμισμό. Δαγκώνοντας, μαζί (α) αποφασίζει σε μια Στιγμή στον κύκλο του φιδιού (στην αιώνια επιστροφή), αλλά και (β) ελευθερώνεται από το ως-εμπόδιο-της-αναπνοής-του-φίδι που έφραζε το στόμα του και κερδίζει τον εαυτό του. Αποδεχόμενος το γεγονός αναπνέει τον αέρα της αιώνιας επιστροφής και γίνεται ο εαυτός του.[482]

Τελικά, πρέπει να καταγραφεί εδώ ακόμα, ο Χάιντεγκερ υποστηρίζει και ότι η νιτσεϊκή προβληματική των αξιών και της νέας αξιοθεσίας, στην πραγματικότητα κινείται στην προέκταση της καρτεσιανής μεταφυσικής του υποκειμένου.[483] Με καθαρότητα, δε, στο «Ποιος είναι ο Ζαρατούστρα του Νίτσε;», ο Χάιντεγκερ κατηγορεί τον Νίτσε πως με την ιδέα της αιώνιας επιστροφής επιχειρεί να θέσει τη σφραγίδα του Είναι πάνω στο Γίγνεσθαι, και γίνεται έτσι όχι ο πρώτος που κινείται πέρνα της δυτικής μεταφυσικής, αλλά ο τελευταίος κρίκος της.[484] Μόνο στον εαυτό του αναγνωρίζει ο Χάιντεγκερ τον τίτλο εκείνου που κινήθηκε πέρα από τον ορίζοντα της δυτικής μεταφυσικής και σκέφτηκε το Είναι ως άλλο από το ον.

## ΣΤ. ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ ΙΙ: Η ΑΙΩΝΙΑ ΕΠΙΣΤΡΟΦΗ ΩΣ ΟΥΣΙΑ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΤΟΥ ΠΡΑΓΜΑΤΙΚΟΥ

Ο Χάιντεγκερ, επίσης, πρέπει να επισημάνουμε, προτείνει πως η αιώνια επιστροφή αποδεικνύεται από τον Νίτσε *επιστημονικά*. Φυσικά, «επιστημονική απόδειξη» δεν σημαίνει για τον Χάιντεγκερ «απόδειξη κατά τον τρόπο των Μαθηματικών ή/και της Φυσικής». Σημαίνει, ωστόσο, «κατάδειξη της αλήθειας» με αναφορά στο αναγκαίο, αλλά και το πεπερασμένο που προσιδιάζει στον τρόπο σύλληψης των πραγμάτων από τον άνθρωπο ή, αλλιώς, στο γεγονός του εδωνά-Είναι του ανθρώπου, δηλαδή στο ξέφωτο όπου το Είναι κάνει να είναι όντα.[485] Για τον Νίτσε, εννοεί ο Χάιντεγκερ, η επιστημονικότητα της απόδειξης της αιώνιας επιστροφής του ιδίου συνίσταται στην άμεση εμπειρία του χαρακτήρα της ιστορίας στο εδωνά (Da) του εδωνά-Είναι, δηλαδή μέσα από το ξέφωτο του Είναι. Το περιεχόμενο της εμπειρίας αυτής είναι η αιώνια επιστροφή ως αλήθεια και ο τρόπος με τον οποίο ο Νίτσε κατέχει αυτή την αλήθεια είναι η *πίστις*.[486] Ωστόσο, στον Χάιντεγκερ, αυτή η λογική προσέγγισης του ζητήματος της αλήθειας δεν συμβαδίζει ακριβώς με τη δυνατότητα στενής *φαινομενολόγησης* των ζητημάτων, όπως συνέβαινε ακόμα στο *ΕΧ*. Τώρα πια, όπως φαίνεται και από τη σχετική συνάφεια,[487] ο τρόπος να φωτίζουμε τα θέματα δεν είναι ο φαινομενολογικός με τη *στενή* έννοια που αυτός ο όρος είχε στο *ΕΧ*, δηλαδή με εναργή εποπτικοποίηση, αλλά η *σκέψη*. Μόνο έτσι, δηλαδή συγχέοντας την *εμπειρία του σκέπτεσθαί μας* (τούτο ή εκείνο) με την *άμεση εμπειρία μας* (τούτου ή εκείνου), μπορεί ο Χάιντεγκερ να ισχυρίζεται πως από το πεπερασμένο του ενδο-ιστορικά διανοιγμένου εδωνά μπορεί ο άνθρωπος να έχει "εμπειρία" της αλήθειας του χαρακτήρα *όλης* της ιστορίας, ακόμα, εννοείται, και των ιστοριών που πραγματώθηκαν μέσα στο παρελθόν των κόσμων που ουδέποτε γνωρίσαμε και μέσα στο μέλλον των κόσμων που δεν έχουμε γνωρίσει ακόμα.[488]

Από την πλευρά της φαινομενολογικής μεθόδου με τη στενή ή, μάλλον, πλήρη έννοια, όμως, αυτό δεν διαφέρει ουσιαστικά από την παραδοσιακή *εικοτολογία*. Από την πλευρά της Φαινομενολογίας, η κίνηση να πάμε πίσω από τις πραγματωμένες ιστορίες μέχρι σε κάτι σαν την πηγή των πραγματωμένων ιστοριών, δεν μοιάζει να μπορεί να υποστηριχτεί σε φαινόμενα, να τεκμηριωθεί στη βάση –φαινομενολογικής– εμπειρίας. Ο ίδιος ο Χάιντεγκερ θίγει το ζήτημα

---

482 Βλ. σχετικά Heidegger 1961, 438κ.εε.

483 Ωστόσο, ο Νίτσε δεν εισάγει τη θεματική των αξιών σαν προϊόν ενός αυτόθετου υποκειμένου. Τουναντίον, μόνο μια πολύ επιφανειακή προσέγγιση θα κατέτασσε τον Νίτσε στη χορεία των φιλοσόφων της αξίας που την εννοούν ως προϊόν του υποκειμένου. Στον Νίτσε, οι αξίες είναι αποτέλεσμα διεργασιών στο πεδίο της θέλησης για δύναμη. Και φαίνεται πως μια αυθόρμητη και κατά τούτο αυθεντική θέληση για δύναμη, η οποία δεν έχει αποπροσανατολιστεί και αλλοιωθεί εξαιτίας ερμηνεύσεων που την καθιστούν κάτι άλλο από αυτό που είναι, είναι η θέληση για δύναμη που κινεί τη ζωή ως ζωή. Γι' αυτό ο Νίτσε είναι υμνητής της ζωής. Εννοεί: αναγνωρίστε επιτέλους ότι η ζωή κινείται από τη θέληση για δύναμη, κι ότι όταν ο άνθρωπος παρεμβαίνει με λανθασμένες ερμηνεύσεις αυτής της δύναμης, π.χ., εξαιτίας ατελέσφορης εκδικητικότητας και πικρίας για τη ζωή, το σώμα, τη χαρά, το τραγούδι, το χορό, κ.λπ., τότε δίνει στην πορεία της ζωής εντελώς λανθασμένη κατεύθυνση που βάζει τον άνθρωπο να ζει με τρόπο που αντίκειται καταστροφικά προς την ουσία του.

484 Βλ. Heidegger 1961, 353. Αυτή την κίνηση του Χάιντεγκερ, ο Κρελ (Krell) τη συνδέει με την αντίστοιχη του Μπόϊμλερ (Bäumler). Μια τέτοια ανάγνωση της αιώνιας επιστροφής, η οποία ακολουθείται και από τον Κόλι (Giorgio Colli), βασίζεται σε μια ανάγνωση του χωρίου 617 της *Θέλησης για Δύναμη*, όμοια με αυτήν που πρωτο-προτείνει ο Μπόιμλερ. Βλέπε σχετικά την αγγλική μετάφραση του Heidegger 1961, 257 υπσ. 2).

485 Βλ. Heidegger 1961, 380-1.

486 Βλ. Heidegger 1961, 383κ.εε.

487 Βλ. Heidegger 1961, 381κ.εε.

488 Σύγκ. με Heidegger 1961, 387, και ειδικά 397-8. Βλ., δε, και Theodorou 2015 κεφ. 10.

αρκετά καθαρά. «Η σκέψη της αιώνιας επιστροφής […] αφορά σταθερά το όλον των όντων, *με τρόπο ώστε* η αιώνια επιστροφή του ιδίου επέχει τη θέση του Είναι που προσδιορίζει όλα τα όντα. […] [Αλλά] δεν μπορεί ποτέ να αποδειχτεί στην πραγματικότητά της με τον τρόπο κάποιων γεγονότων, καθόσον αυτή αφορά το όλο των όντων. Στο όλο των όντων φτάνουμε πάντα και μόνο μέσω ενός *άλματος*, το οποίο εκτελεί την ίδια την προβολή μας αυτού του όλου των όντων. […] Άρα, αυτό που τούτη η σκέψη σκέφτεται δεν δίδεται ποτέ [εποπτικά] ως κάποιο επιμέρους, πραγματικό πράγμα· μας τείνεται πάντοτε ως μια *δυνατότητα*» (Heidegger 1961, 392· η δεύτερη και η τρίτη έμφαση προστέθηκαν).

Όμως, όταν το ζήτημα φτάνει στις δυνατότητες που συλλαμβάνονται με άλματα πέρα από το –φαινομενολογικώς, έστω (δηλαδή όχι απαραίτητα αισθητηριακώς)– δεδομένο, τότε η φιλοσοφία χάνει την αυστηρότητά της και γίνεται *δοκιμή*. Οι δοκιμές ασφαλώς δεν απαγορεύονται στη φιλοσοφία· μόνο που θα πρέπει με σαφήνεια να αντιμετωπίζονται ως τέτοιες. Ένα νοητικό πείραμα κάνει ακριβώς αυτό: διερευνά δι' αλμάτων δυνατότητες προβολής νοημάτων του Είναι. Ορισμένες από αυτές καταφέρνουν να φωτίσουν πειστικά τα όντα και βρίσκονται να *κρατούν* επί καιρό. Τόσο ώστε η δυναμική της ερμηνευτικής επαλήθευσής τους να αρχίσει να φέρνει στην επιφάνεια τις αναπόφευκτες εντάσεις, που οφείλονται στη μερικότητα της προβολής μας και στην ιστορικότητα της εκδίπλωσης των τρόπων με τους οποίους μπορούμε να εννοήσουμε τα όντα στη γεγονοτικότητά τους.

Ο Χάιντεγκερ, πάντως, απορρίπτει την ιδέα πως αν η αιώνια επιστροφή είναι (απλώς) μια δυνατότητα, τότε αυτή χάνει τη βαρύτητά της, τη σοβαρότητά της. Ο Νίτσε, μας λέει, παραμένει σταθερός στην στάση που του εξασφαλίζει την *πίστη* στην αλήθεια αυτής της ιδέας, και τούτο σημαίνει πώς «στην ουσία συν-συγκροτεί την αλήθεια της» (Heidegger 1961, 391-2). Προς επίρρωσιν παραθέτει και το σχόλιο του Νίτσε ότι «Ακόμα και *η σκέψη μιας δυνατότητας* μπορεί να μας συγκλονίσει και να μας μετασχηματίσει […] Σημειώστε πόσο αποτελεσματική στάθηκε η *δυνατότητα* της αιώνιας καταδίκης [στη χριστιανική θεολογία]!» (παρατίθ. στο Heidegger 1961, 392). Στον βαθμό που αυτό δεν σημαίνει κάτι άλλο από αυτό που ειπώθηκε μόλις πριν για τον χαρακτήρα και τη λειτουργία των νοητικών πειραμάτων, πρέπει να συμφωνήσουμε απολύτως – αλλά *μόνον* τότε.

Τα νοητικά πειράματα είναι όντως επιστημονικές μέθοδοι για τη διερεύνηση οντολογικών δυνατοτήτων, αλλά όχι με την έννοια χαρισματικών "αποκαλύψεων" που απλώς συμβαίνουν σε ανθρώπους γενικά καθόσον αυτοί στέκονται στο εδωνά τους. Τουναντίον, είναι νοητικές διεργασίες που στηρίζονται σε προ-δεδομένα οντολογικά εδάφη (για την επιστήμη, εδάφη της αντίληψης, και για την πράξη, εδάφη της θυμικής ζωής) και κινούνται με συγκεκριμένους τρόπους θεματοποίησης αυτών των εδαφών, με συγκεκριμένες ειδητικές παραλλαγές πάνω σε όψεις της προ-δεδομένης οντολογίας, φωτίζοντάς τα (ερμηνεύοντάς τα), ωστόσο, με νέους τρόπους. Οπότε, ασφαλώς και δεν χάνει τη σοβαρότητα και τη σημασία της μια σύλληψη που προέκυψε με αυτό τον τρόπο και μέσα από τις αναγκαίες διεργασίες και προαπαιτούμενα. «Σοβαρότητα» και «σημασία», όμως, δεν συνιστούν την αποκάλυψη μιας *προκαθορισμένης* αναγκαίας αλήθειας (είτε αιώνιας είτε για την τρέχουσα φάση της ιστορίας), αλλά, το πολύ, την εννόηση μιας *τασιακής* δυνατότητας οργάνωσης του πραγματικού.

Έτσι, αντιλαμβανόμαστε πως μια εξίσου σοβαρή και σημαντική δοκιμή από τη θέση του πεπερασμένα διανοιγμένου εδωνά (Da), είναι και αυτή του να δούμε τον άνθρωπο ως *άπαξ πεπερασμένο βίο*. Σε αυτή την περίπτωση η αξιολογική ευγένεια του ανθρώπου ίσως να αποκτά καλύτερα την ουσία της, αφού με το άπαξ εξαλείφεται ο κίνδυνος του υστερόβουλου υπολογισμού. Από αυτή την οπτική μάλιστα, αντιλαμβανόμαστε πως η αιώνια επιστροφή του ιδίου είναι, στον Νίτσε, μια *αντεστραμμένη χριστιανική σωτηριολογία*. Ο Νίτσε απορρίπτει την ιδέα της άλλης, υπερκόσμιας, μετά θάνατον, ζωής, αλλά εισαγάγει στην αιώνια επιστροφή (όσο την διατηρεί και την αποδέχεται): (α) την ιδέα της αιωνιότητας της ζωής, καθώς και (β) την ιδέα ενός ιδιότυπου (μεταλλαγμένου προτεσταντικού) προκαθορισμού της πορείας της ζωής. Και σαν εκκοσμικευμένος Ντοστογιέφσκι δεν αναφωνεί «χωρίς Θεό όλα επιτρέπονται!», αλλά «χωρίς αιώνια επιστροφή όλα επιτρέπονται!». Από την άποψη των *αξιών*, η διαφορά είναι ανύπαρκτη. Έτσι, χωρίς την ανάγκη αδικαίωτων μεταφυσικών προβολών, από το πεπερασμένο της ιστορικά πραγματωμένης διάνοιξης του εδωνά (του νοούντος ανθρώπου), η δυνατότητα της άπαξ ζωής, της καινοφανούς έλευσης και της οριστικής απέλευσης, μοιάζει εξαιρετικά οξεία λεπίδα για να διαχωρίσουμε στον άνθρωπο το ευγενές δι' εαυτό από το υστερόβουλο δια την εις-τον-αιώνα εξασφάλιση. Το ζήτημα που θα τίθεται τότε, σε αυτή την μάλλον όλως ελληνική δυνατότητα του άπαξ βίου, θα είναι *το ωραίον της αυθεντικής αυτο-θυσίας του ανθρώπου στην ολοκαυματική δαπάνη του ενός βίου του*. Η τέχνη τότε, η οποία τόσο μεγάλο ρόλο παίζει και στον Νίτσε και στον Χάιντεγκερ, ως μαρτυρία της βαθύτερης εμπειρίας του γίγνεσθαι στον κόσμο, θα μαρτυρά *αυτήν* ακριβώς την ομορφιά. Καμιά άλλη ομορφιά δεν είναι αρκετά ευγενής για να αποτυπώνεται σε μια τέχνη αντάξια αυτής της ζωής, αυτής της ανθρώπινης κατάστασης.[489]

489 Βλ. Και πριν την ενότητα «Δυο νέες δυνατότητες…». Ας επαναλάβω καθαρότερα σε αυτό το σημείο ότι, ως έναν ικανό βαθμό, η εννόηση της αιώνιας επιστροφής με τον τρόπο που δοκιμάζω να αναπτύξω εδώ, δηλαδή πριν το κήρυγμα της θέλησης για δύναμη και του υπεranθρώπου ως ριζικό ξεπέρασμα της καθήλωσης στην αιώνια επιστροφή (πριν το παραπάνω βήμα που, κατά το μότο του κεφαλαίου εδώ, *δεν* όφειλε να πραγματοποιήσει ο Νίτσε, δηλαδή πριν ο Νίτσε γίνει "φυσικός θεολόγος"), εκτιμώ ότι μπορεί να αποτελέσει ενδιαφέρουσα βάση συζήτησης της Φαινομενολογίας με τη σκέψη του Νίτσε, ειδικά σε σύνδεση με την οφειλόμενη κατανόηση της πράξης και του τραγικού.

# ΚΕΦΑΛΑΙΟ 8

# Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΩΝ ΑΞΙΩΝ ΣΤΗ ΔΕΥΤΕΡΗ ΑΥΣΤΡΙΑΚΗ ΣΧΟΛΗ: ΠΑΡΑΣΤΑΣΗ, ΣΥΝΑΙΣΘΗΜΑΤΑ, ΕΠΙΘΥΜΙΕΣ

## Ιστορικό σημείωμα

Κατ' αρχάς, όταν μιλάμε για τη δεύτερη Αυστριακή Σχολή στη Φιλοσοφία των Αξιών αναφερόμαστε στην αυστριακή φιλοσοφική σκέψη που αναπτύχθηκε μετά την εμφάνιση και διαμόρφωση της πρώτης σχολής, η οποία ουσιαστικά ιδρύεται μετά το 1871 πάνω στις έρευνες του Καρλ Μένγκερ (Carl Menger). Ο Μένγκερ είναι ένας από τους τρεις συνολικά (τουλάχιστον στην αρχική φάση) διανοητές που επανατοποθέτησαν την έννοια της αξίας στο πλαίσιο της οικονομικής θεωρίας, με έναν τρόπο διαφορετικό από την πρώτη σύγχρονη επεξεργασία αυτής της έννοιας στα ενδιαφέροντα της πολιτικής οικονομίας από τους Σμιθ, Ρικάρντο, Μαρξ, δηλαδή από την κλασική οικονομική θεωρία. Μιλάμε για τους τρεις θεωρητικούς της νεο-κλασικής, πλέον, οικονομίας, οι οποίοι συγκροτούν τις βάσεις της οικονομικής θεωρίας πάνω στην ιδέα της *οριακής χρησιμότητας* (marginal utility), όπως αυτή θεωρείται πως θεμελιώνεται πάνω στη βάση της υποκειμενικότητας ή των υποκειμενικών αναγκών. Οι άλλοι δύο θεωρητικοί τής εν λόγω προσπάθειας να οριστεί η αξία με όρους οριακής χρησιμότητας είναι οι Γέβονς (William Stanley Jevons) και Βαλράς (Léon Walras). Αν, δηλαδή, η βάση της έρευνας για την αξία στο πλαίσιο της κλασικής πολιτικής οικονομίας είναι το ερώτημα για την *αντικειμενική ουσία* της αξίας ή για τη φύση των αντικειμένων αξίας, στη νεο-κλασική σχολή η βάση της έρευνας για την αξία στρέφεται να εξετάσει τα *υποκειμενικά ενεργήματα* ή τα υποκειμενικά ψυχολογικά συμβάντα στα οποία συλλαμβάνεται κάτι σαν την αξία. Πιο συγκεκριμένα, για τον Μένγκερ, η αξία ενός πράγματος που εμπλέκεται στα οικονομικά φαινόμενα δεν συνίσταται σε τίποτα άλλο πέρα από το ότι αυτό είναι κάτι που μπορεί *να ικανοποιήσει μια ανάγκη μας*.[490]

Αυτή η αδρή επανατοποθέτηση της νεο-κλασικής ή υποκειμενικής θεωρίας της (οικονομικής) αξίας δεν θα μας απασχολήσει άλλο εδώ άμεσα. Συνιστά, ωστόσο, μια αφετηρία, αν θέλετε, για την απόπειρα επανεπεξεργασίας του βασικού πυρήνα της αξίας από τη δεύτερη αυστριακή σχολή στη φιλοσοφία των αξιών, δηλαδή, με τη στενή έννοια, από τους Μάινονγκ και φον Έρενφελς. Αυτοί επιδόθηκαν σε τούτο το εγχείρημα, μέσα από τη νέα φιλοσοφική αφετηρία την οποία είχε, εν τω μεταξύ επεξεργαστεί ένας άλλος μεγάλος φιλόσοφος που έδρασε στην Αυστρία, ο Φραντς Μπρεντάνο (Franz Brentano). Με την ευρεία έννοια, η δεύτερη αυστριακή σχολή στη φιλοσοφία των αξιών ξεκινά ακριβώς με το έργο του Μπρεντάνο. Στο παρόν Πρώτο Μέρος τούτου του Κεφαλαίου, λοιπόν, θα εξοικειωθούμε με τους βασικούς άξονες και ιδέες της φιλοσοφίας των αξιών που ανέπτυξε ο Μπρεντάνο. Στο επόμενο Δεύτερο Μέρος του Κεφαλαίου, θα γνωρίσουμε με κάποια συντομία τους βασικούς άξονες και τις ιδέες των Μάινονγκ και Έρενφελς πάνω στο φιλοσοφικό πρόβλημα των αξιών.

## ΜΕΡΟΣ Ι: Η ΘΕΩΡΙΑ ΤΩΝ ΑΞΙΩΝ ΤΟΥ ΜΠΡΕΝΤΑΝΟ

### Α. ΤΟ ΓΕΝΙΚΟ ΠΝΕΥΜΑ ΤΗΣ ΑΥΣΤΡΙΑΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΚΑΙ Ο ΜΠΡΕΝΤΑΝΟ

490 Ιδού πως το θέτει στις *Αρχές* (1871). «One's own person, moreover, and any of its states are links in this great universal structure of relationships. It is impossible to conceive of a change of one's person from one state to another in any way other than one subject to the law of causality. If, therefore, one passes from a state of need to a state in which the need is satisfied, sufficient causes for this change must exist. There must be forces in operation within one's organism that remedy the disturbed state, or there must be external things acting upon it that by their nature are capable of producing the state we call satisfaction of our needs» (1950, 51-2). «Man, himself, thus becomes the ultimate cause—as well as the ultimate end—in the process of want satisfaction» (Salerno 1999, 82). Otherwise put, Menger saw the circuit connecting man and the outer world "as a whole in which we live" in the tripartite form of wants qua ends of man to be satisfied, goods qua means that will satisfy the wants, and actual realization of the satisfaction. More specifically, Menger defines goods as follows. «Things that can be placed in a causal connection with the satisfaction of human needs we term useful things. If, however, we both recognize this causal connection, and have the power actually to direct the useful things to the satisfaction of our needs, we call them goods. […] If a thing is to become a good, or in other words, if it is to acquire goods-character, all four of the following prerequisites must be simultaneously present: 1. A human need. 2. Such properties as render the thing capable of being brought into a causal connection with the satisfaction of this need. 3. Human knowledge of this causal connection. 4. Command of the thing sufficient to direct it to the satisfaction of the need. […] Only when all four of these prerequisites are present simultaneously can a thing become a good» (1951, 52).

## Η "αντικειμενική" παράδοση στην προσέγγιση των αξιών

Ο φυσιοκράτης Κενέ (François Quesnay, 1694-1774) εφάρμοσε τις απόψεις του Χάρβεϊ (William Harvey, 1578-1657) περί κυκλοφορίας του αίματος πάνω στην υποτιθέμενη "κυκλοφορία του πλούτου", θεωρώντας, επιπλέον, ότι η αξία δεν είναι παρά το αποτέλεσμα των παραγωγικών δυνάμεων της φύσης και, έτσι, συνιστά ένα καθαρό προϊόν (produit net, net product). Από την άλλη, ο σοσιαλισμός του Μαρξ θεώρησε πως μπορούσε να χρησιμοποιήσει τη μετρήσιμη φυσική έννοια του εργασιακού χρόνου για τη μέτρηση της οικονομικής αξίας ενός προϊόντος, ισχυριζόμενος, επίσης, ότι η αξία με μία έννοια "αποκρυσταλλώνεται" στο προϊόν.[491]

Και οι δύο προσπάθειες, μαζί με αυτές του Σμιθ (Adam Smith, 1723-1790) και άλλων, ήταν εμφανώς επηρεασμένες από τον τρόπο με τον οποίο η Φυσική θεματοποιεί τα αντικείμενά της και τα φαινόμενά της, δηλαδή με τρόπο "αντικειμενικό" και με όρους μετρήσιμων μεγεθών. Με άλλα λόγια, σε αυτές τις προσπάθειες επιχειρήθηκε μια προσέγγιση που απέβλεπε στην *απάλειψη του ανθρώπινου* παράγοντα από τα αξιακά φαινόμενα, και στην κατά το δυνατόν ποσοτικοποίηση των σχετικών εννοιών και φαινομένων. Για τούτο, από τον ερευνητή των φαινομένων αρκούσε να λαμβάνονται υπ' όψιν η αισθητικότητα και ο λόγος του (ικανότητα λογικής σκέψης): η πρώτη διασφάλιζε ότι η εμπειρική πραγματικότητα αποτυπώνεται από μόνη της στις αισθήσεις και από εκεί στις έννοιές μας, ενώ ο δεύτερος συνέδεε αυτές τις έννοιες με λογικές και μαθηματικές σχέσεις.

## Ο χαρακτήρας της εκπαίδευσης στην Αυστρία τον 19ο αιώνα

Η φιλοσοφική εκπαίδευση στην επικράτεια της δυναστείας των Αψβούργων δεν βασίστηκε στη σκέψη των γερμανών ιδεαλιστών, όπως ο Καντ και ο Χέγκελ, αλλά σε εγχειρίδια που απηχούσαν τις απόψεις της καθολικής παράδοσης (Ακινάτης, Αριστοτέλης) καθώς και, λιγότερο, σε εκλαϊκεύσεις της σκέψης των Λάιμπνιτς (Leibniz) και Βολφ (Wolff). Αυτό είχε ως αποτέλεσμα η φιλοσοφική σκέψη που αναπτύχθηκε στην Αυστρία, δηλαδή ο μαχιανός φαινομεναλισμός, ο μπρεντανικός εμπειρισμός, και ο θετικισμός της Βιέννης, να διαμορφώνεται μέσα στον ορίζοντα μιας κατά βάση εμπειριστικής παράδοσης με ορισμένα στοιχεία λογοκρατίας. Κατά ενδιαφέροντα τρόπο, λοιπόν, βασικό στοιχείο όλων των επιμέρους σχολών της αυστριακής φιλοσοφίας είναι

(α) ένας εμπειρισμός (ποικιλοτρόπως εννοημένος) μαζί με

(β) μια ιδέα «συνθεσιακής μεθόδου» (compositive method).

Με το πρώτο στοιχείο εννοούμε μια γνωσιολογική και οντολογική θεώρηση, σύμφωνα με την οποία *δεν υπάρχει γνώση μας που αρχικά να μην προήλθε από την αισθητηριακή εμπειρία* (αισθησιοκρατία), και δεν υπάρχουν όντα άλλα από τα *επιμέρους καθέκαστα όντα* (νομιναλισμός). Με το δεύτερο, εννοείται η ιδέα πως για να έχουμε γνώση ενός φαινομένου πρέπει να θεωρούμε πως η (εμπειριστικά θεωρημένη) έννοιά του απαρτίζεται από μια σειρά πιθανών συστατικών στοιχείων, και εμείς να αναζητούμε αυτά τα στοιχεία, καθώς και τους αναγκαίους ή ενδεχομενικούς τρόπους με τους οποίους αυτά διασυνδέονται για να απαρτίσουν το (σύνθετο) φαινόμενό μας.

## Ο ιδιότυπος αυστριακός εμπειρισμός του Μπρεντάνο

Ο εμπειρισμός του Μπρεντάνο (Franz Brentano, 1838-1917), όμως, απείχε πολύ τόσο από τον βρετανικό όσο και από τον μαχιανό, κατά το ότι *δεν* αποσκοπούσε σε επαγωγικούς ποσοτικούς εμπειρικούς νόμους που διέπουν αυτά τα στοιχεία ως αθροίσματα, αλλά, πρωτίστως, σε *αναγκαίους, αποδεικτικούς νόμους* που τα διαπλέκουν σε ολότητες.[492] Όλα αυτά, εννοείται, με προσφυγή σε μια υποκειμενικότητα έλλογη, αισθητηριακή, αλλά μαζί και *θυμική*. Επίσης, όπως είπαμε, κοινό υπόστρωμα της αυστριακής φιλοσοφικής σκέψης ήταν η αριστοτελική παράδοση. Τούτο μάλλον ξεχωρίζει την αυστριακή σχολή από τον βρετανικό εμπειρισμό, και δικαιολογεί το ενδιαφέρον του Μπρεντάνο και για αναγκαίους νόμους ή αναγκαίες αλήθειες. Αυτό μπορεί εύκολα να ανιχνευθεί, π.χ., και στη σκέψη του Μένγκερ (Carl Menger, 1840-1921), θεωρητικού της οικονομίας.[493]

## Universa in re (όχι universa supra rem)

Χαρακτηριστικό στοιχείο αυτής της σκέψης είναι ότι τα μόνα "καθόλου" όντα που μπορούν να γίνουν δεκτά, δεν υπάρχουν ως όντα σε έναν τρίτο κόσμο πλατωνικών ιδεών, αλλά "βρίσκονται" εκάστοτε ήδη επί το έργον (ως –αριστοτελικά εννοημένες– μορφές) στα ίδια τα εμπειρικά πράγματα και καταστάσεις πραγμάτων. Αυτό το καθεστώς των καθόλου ονομάζεται «εμμενής ρεαλισμός ως προς τα καθόλου» και με αυτό δηλώνεται ότι μιλάμε για universa in re – σε αντιδιαστολή προς τον πλατωνικό υπερβατικό ρεαλισμό ως προς τα καθόλου, όπου γίνεται λόγος για universa supra rem. Ο επιστήμονας μπορεί και πρέπει να συλλάβει αυτά τα καθόλου ακόμα και με την εξέταση *ενός* μεμονωμένου εμπειρικού όντος, ή *μιας* και μόνης κατάστασης πραγμάτων. Για τη γνώση της ουσιώδους σύστασης ενός όνος ή ενός φαινομένου,

491 Βλ. Eaton 1930, 18-9.

492 Βλέπε και Smith 1994, 300, 303.

493 Βλέπε Smith 1994, 321κε.

δεν προσφεύγουμε σε παρατήρηση πολλών δειγμάτων και σε επαγωγική γενίκευση των ευρημάτων μας.

## Παρέκβαση. Η ιστορικότητα του αυστριακού a priori

Ωστόσο, αν και αυτά τα καθόλου είναι αναγκαίες μορφές που κάνουν κάτι να είναι και να είναι αυτό που είναι (Sein und so-Sein) και, αν και οι επιστήμονες μπορούν να φτάσουν στη γνώση αυτών των καθόλου, οι μορφές, δηλαδή, εν τέλει, αυτά τα a priori (απριόρι), *δεν* είναι ανιστορικές,[494] ενώ η γνώση γι' αυτές *δεν* είναι επίσης αλάθητη.[495] Για την αυστριακή σχολή, η φιλοσοφία και η φιλοσοφική προπαίδεια κάθε ορθά εννοημένης εμπειρικής, κατά τα άλλα, επιστημονικής έρευνας είναι ακριβώς η a priori έρευνα γι' αυτές τις μορφές με τις δυνατότητες και τους περιορισμούς που είδαμε να αναγνωρίζονται γι' αυτή την έρευνα. Εν προκειμένω, αυτό το γενικό πλαίσιο όρων ισχύει και για τη φιλοσοφική και επιστημονική έρευνα για τις αξίες.

## Παρέκβαση. Η υποτιθέμενη "διαψευσιμότητα" του αυστριακού a priori

Ο Σμιθ (Barry Smith) είναι από τους σύγχρονους ερμηνευτές της αυστριακής φιλοσοφίας και της Φαινομενολογίας που υποστηρίζουν το μη ανιστορικό και το μη αλάθητο της απριορικής γνώσης. Ο ίδιος, μάλιστα, συνδέει αυτή την προσέγγιση με τη φαινομενολογία του Χούσερλ. Ωστόσο, δεν μπορεί να περάσει απαρατήρητο το ότι οι χαρακτηρισμοί και οι συνδέσεις αυτές δίδονται με μια σχηματικότητα που οφείλεται στη βιασύνη του ενθουσιασμού μπροστά σε πιθανές ανακαλύψεις συνδέσεων και σχετισμών μέσα στην ιστορία της φιλοσοφίας, παρά σε επισταμένη διερεύνηση του ζητήματος. Για παράδειγμα, κάνει τον Χούσερλ αριστοτελικό, χωρίς καμία ικανοποιητική περαιτέρω διευκρίνιση (Smith 1994 {1996?}, passim.) Η ιστορία της σκέψης του Χούσερλ για το a priori, όμως, είναι τόσο πολύπλοκη και τόσο ενδιαφέρουσα που ο συμφυρμός Χούσερλ, Μπρεντάνο, και Αριστοτέλη να προκαλεί πλήρη συσκότιση εξαιρετικά σημαντικών λεπτομερειών και διαφοροποιήσεων. Επίσης, την ιστορικότητα του αυστριακού απριόρι, και ειδικότερα του χουσερλιανού, ο Σμιθ την αντιμετωπίζει με όρους *διάψευσης* και διαψευσιοκρατίας (fallibilism) (ό.π., 322κ.ε.). Το να κάνουμε κάτι τέτοιο, όμως, συνιστά ουσιώδη φιλοσοφική παρερμηνεία (που δεν αφορά μόνο την αυστριακή ή τη φαινομενολογική άποψη για το απριόρι). Το απριόρι είναι *όρος δυνατότητας* της εμπειρίας και, ως εκ τούτου, *δεν μπορεί να διαψεύδεται* από ένα "δύστροπο" εμπειρικό δεδομένο. Αυτό εξάλλου είναι και το θεμελιακότερο σημείο διαφωνίας, ή μάλλον ασυνεννοησίας, στη διαμάχη μεταξύ Κάρναπ και Κουάιν. Ο Κάρναπ είχε εδώ δίκιο: το απριόρι –αναλυτικό μόνο, ωστόσο, γι' αυτόν– δεν διαψεύδεται, όπως διαψεύδονται οι a posteriori εμπειρικοί ισχυρισμοί. Το ίδιο ισχυρίζεται, ορθά, και ο Κουν (Thomas Kuhn). Ένα παράδειγμα μπορεί να *εγκαταλείπεται* και να *αντικαθίσταται*. *Όχι*, όμως, επειδή διαψεύστηκε έναντι της εμπειρίας. Το ίδιο ισχύει και για το χουσερλιανό απριόρι.

## Οι αξίες υπάρχουν για τα αξιολογούντα υποκείμενα

Η αυστριακή σχολή δεν προσεγγίζει την αξία όπως η Φυσική τις δικές της έννοιες. Δεν θεωρεί, δηλαδή, την αξία αυθύπαρκτη οντότητα με αντικειμενική υπόσταση και αντικειμενική νομολογικότητα. Τουναντίον, εστιάζει στο (ανθρώπινο) *αξιολογείν* ως τέτοιο, αφού καμία αξία δεν υπάρχει πριν ή ανεξάρτητα από το ίδιο το αξιολογείν. Αξίες υπάρχουν καθόσον υπάρχει το αξιολογείν. Με άλλα λόγια, σε τούτη την προσέγγιση δοκιμάζεται να ληφθεί υπ' όψιν ο "υποκειμενικός" ή ευρύτερα ανθρώπινος παράγοντας στη συγκρότηση και τη δυναμική των αξιακών φαινομένων. Σε αυτή την προσέγγιση η ανάλυση αφαιρεί, απεναντίας, όσο γίνεται, από το ίδιο το αξιακό ον, το αγαθό, διαγράφοντας με αυτόν τον τρόπο την –έτσι και αλλιώς προβληματική, όπως διαπιστωνόταν– δυνατότητα μιας δήθεν "αντικειμενικής" εμπειρικής θεμελίωσης της αξιακής θεωρίας (κατά το τότε ισχύον πρότυπο των φυσικών επιστημών).

Αυτή η νέα προσέγγιση των αξιακών φαινομένων υπονοούσε εύγλωττα ότι τα κατάλληλα για την ανάλυση αυτών των φαινομένων εργαλεία σχετίζονταν περισσότερο με την Ψυχολογία και τη Φιλοσοφία, παρά με κάποια από τις (ποσοτικές) επιστήμες της υλικής φύσης. Εδώ, αντί για τις εξωτερικές αισθήσεις και το λόγο, έπρεπε να λαμβάνεται υπ' όψιν μια *ειδική ψυχική λειτουργία*, αυτή του *αξιολογείν*.

## Η κατάρρευση του χεγκελιανού υπερ-ορθολογισμού και η ανάδυση του πνεύματος της εμπειρικής Ψυχολογίας ως οχήματος για τη φιλοσοφία

Η σύλληψη αυτής της δυνατότητας προσέγγισης ήρθε ασφαλώς σε μια εποχή όπου η χεγκελιανή υπερ-ορθολογικοποίηση των πάντων κατέρρεε, για να δώσει τη θέση της σε ένα ρεύμα μελέτης των γνωσιακών ικανοτήτων σύμφωνα με τα πρότυπα μιας εμπειρικής επιστήμης. Έτσι προέκυψε ένα κύμα προτάσεων για μια "εμπειρική" συγκρότηση της Ψυχολογίας. Σε αυτό το κύμα ανήκουν οι προτάσεις για μια αμιγώς εμπειρικο-επαγωγική *εργαστηριακή* Ψυχολογία, των Βουντ (Wilhelm Maximilian Wundt (1832-1920), Βέμπερ (Ernst Heinrich Weber, 1795–1878), Φέχνερ (Gustav

494 Βλέπε Smith 1994, 318.

495 Βλέπε Smith 1994, 322.

Theodor Fechner, 1801-1887), κ.λπ., αλλά και η ιδιότυπη ιδέα μιας εμπειρικο-αποδεικτικής *αναστοχαστικής* και a priori Ψυχολογίας του Μπρεντάνο.

## Για τον Μπρεντάνο, η φιλοσοφία θα έπρεπε να θεμελιωθεί σε μια επιστημονική Ψυχολογία

Ως "παιδί της εποχής του" και ο Μπρεντάνο αντιδρά στην εικοτολογική φιλοσοφία, στην οποία κατέληξε ο γερμανικός ιδεαλισμός, και αναζητά μια νέα θεμελίωση της φιλοσοφίας. Βάθρο γι' αυτή τη νέα φιλοσοφία θεωρεί ότι πρέπει να είναι μια επιστημονική, και μάλιστα εμπειρική, Ψυχολογία, η οποία, προκειμένου να επιλύσει βάσιμα τα προβλήματα με τα οποία καταπιανόταν μέχρι τότε η φιλοσοφία, θα έπρεπε να στραφεί στη μελέτη των ψυχικών φαινομένων. Αφού τα προβλήματα με τα οποία ασχολείται η φιλοσοφία αφορούν τη γνώση, την αντίληψη, την κρίση, τη βούληση, την εμπειρία του ωραίου, την αίσθηση του καλού, του κακού, του δικαίου, κ.λπ., τότε η βάσιμη εξέτασή τους θα πρέπει να γίνει με τους όρους μιας εμπειρικής Ψυχολογίας που θα μελετά όλα τα σχετικά ψυχικά φαινόμενα. Ποια θα είναι, όμως, η ειδική μέθοδος μιας τέτοιας επιστημονικής, εμπειρικής Ψυχολογίας;

## Το ζήτημα της μεθοδολογίας της έρευνας στη νέα Ψυχολογία

Για τον Μπρεντάνο, τα ψυχικά φαινόμενα είναι, κατ' αρχήν, αντικείμενα της *εσωτερικής αντίληψης* (innere Wahrnehmung), τα οποία δίδονται πέραν πάσης αμφιβολίας (αποδεικτικά) σε ό,τι αφορά το αν και πώς δίδονται, καθώς και το ποια δομή και ποιο περιεχόμενο έχουν. Τα βασικά ψυχικά φαινόμενα στα οποία πρέπει να στραφούμε είναι οι αισθήσεις εν γένει (οι λεγόμενες "εξωτερικές" αλλά και οι ενδεχόμενες "εσωτερικές") και οι στάσεις μας έναντι αυτών. Με την ιδέα περί «εσωτερικής εμπειρίας» ο Μπρεντάνο εννοεί την άμεση πρόσβαση σε αυτά τα ψυχικά φαινόμενα. Την εσωτερική εμπειρία, δε, την διακρίνει από την *ενδοσκόπηση* (Introspektion) ως μέθοδο ψυχολογικής έρευνας στην παλιότερη Ψυχολογία.[496]

*Εσωτερική αντίληψη έναντι ενδοσκόπησης*

Όπως θα δούμε, για τον Μπρεντάνο, κάθε ψυχικό φαινόμενο έχει το δικό του αντικείμενο. Π.χ., όταν βλέπω, μπορεί να βλέπω ένα δένδρο. Και όταν βλέπω ένα δένδρο έχω άμεση συνείδηση του ότι όντως βλέπω ένα δένδρο. Εσωτερική αντίληψη είναι αυτή ακριβώς η συνείδηση που συνοδεύει το βλέπειν μου, αλλά και κάθε άλλο ψυχικό φαινόμενο,[497] π.χ., όταν πονάω έχω τη συνείδηση του ότι όντως πονάω. Η ενδοσκόπηση, ωστόσο, προτείνεται ως ένα πρόσθετο επάλληλο ενέργημα που στρέφεται προς ένα ψυχικό φαινόμενο, π.χ., στο «βλέπειν ένα δένδρο», για να το επιθεωρήσει ως αντικείμενο (ως εσωτερικευμένη εκδοχή της παρατήρησης εξωτερικών αντικειμένων) και να εξάγει γνώσεις γι' αυτό. Σε αυτή τη μεθοδολογική ιδέα της παραδοσιακής Ψυχολογίας, όμως, λέει ο Μπρεντάνο, υπάρχουν δύο τουλάχιστον προβλήματα. Πρώτον, στην ενδοσκόπηση έχουμε εξέλθει από το φαινόμενο που μελετάμε· έχουμε χάσει την αμεσότητα της βίωσής του και έχουμε απομακρυνθεί από αυτό. Αυτό σημαίνει ότι, καθώς δεν το βιώνουμε πλέον άμεσα, στρεφόμαστε προς αυτό μάλλον ως κάτι που το φανταζόμαστε παρά σαν κάτι που το ζούμε άμεσα. Πράγμα που σημαίνει ότι, επιθεωρώντας ένα ψυχικό φαινόμενο από αυτή την απόσταση, μπορεί να σφάλουμε γι' αυτό. Δεύτερον, η παραδοσιακή Ψυχολογία μπορεί να ελπίζει μόνο ότι από μια τέτοια δευτερογενή και εκ του μακρόθεν ενδοσκοπική παρατήρηση ενός ψυχικού φαινομένου, απλώς επαγωγικές γενικεύσεις θα κάνει γι' αυτό. Οι επαγωγικές γενικεύσεις, όμως, ως γνωστόν, δεν έχουν χαρακτήρα αποδεικτικό παρά μόνο ενδεχομενικό· άρα, είναι ακατάλληλες για τη θεμελίωση της ζητούμενης φιλοσοφικής γνώσης.

*Τα όρια της εσωτερικής αντίληψης*

Η εσωτερική αντίληψη συνοδεύει κάθε ψυχικό φαινόμενο και το καθιστά άμεσα αυτοσυνείδητο. Ωστόσο, ο ψυχολόγος μελετητής ενός ψυχικού φαινομένου πρέπει να έχει τη δυνατότητα να έρχεται και να επανέρχεται στο ψυχικό φαινόμενο που θέλει να εξετάσει. Αυτό σημαίνει πως, τελικά, πρέπει να βασιστεί και στη *μνήμη* των εξεταστέων ψυχικών καταστάσεων.[498] Στη μνήμη, π.χ., *αναπαρουσιάζεται* ή *αναβιώνει* το «βλέπειν ένα δένδρο»· το ίδιο το βλέπειν ένα δένδρο επανέρχεται στο προσκήνιο της συνείδησης (υπό ένα διαφορετικό χρονικό δείκτη, αλλά ο χρονικός δείκτης δεν είναι ουσιώδης στο βλέπειν κάτι) και πλέον επιθεωρείται ως τέτοιο. Αλλά, όπως θα παρατηρήσει αργότερα ο Χούσερλ, αυτή η

496 Andrea Reimherr, *Die philosophisch-psychologischen Grundlagen der Österreichischen Wertlehre: Franz Brentano und Carl Menger* (Dissertation, Würzburg 2005), 26κ.ε., 84.

497 Σύγκρινε με Gianfranco Soldati, «Brentano on Inner Perception, Intrinsic Truth and Evidence», στο M. E. Reicher, J. C. Marek (Eds.), *Experience and Analysis*: *Papers of the 27th International Wittgenstein Symposium*. Wien: Austrian Ludwig Wittgenstein Society, 2005, 63-73 και ειδικά 63.

498 Επίσης, πρέπει να καταφύγει και στην λεκτική και συμπεριφορική εκδήλωση άλλων ανθρώπων που βρίσκονται στις ίδιες ψυχικές καταστάσεις, και στις εκδηλώσεις βρεφών, ζώων, και παθολογικών περιπτώσεων που μπορεί να συνδέονται με όψεις των εξεταστέων ψυχικών καταστάσεων. Βλ. σχετικά και Eaton 1930, 30.

καταφυγή στη μνήμη δεν θέτει τελικά εν κινδύνω τη ζητούμενη αποδεικτικότητα των ευρημάτων της νέας Ψυχολογίας;

### Ψυχολογία των βιωμάτων εμπειρίας· όχι των εμπειριών ως γεγονότων

Με την ιδέα του περί «αισθήσεων ιδωμένων εσωτερικά» (στην εσωτερική αντίληψη), ο Μπρεντάνο θέλει να αντιτεθεί στην άποψη περί αίσθησης που προκύπτει από μια εμπειρικο-επαγωγική Ψυχολογία τύπου Βέμπερ-Φέχνερ. Γι' αυτούς η Ψυχολογία μελετά, π.χ., την ακοή ενός ήχου ως ακουστού ερεθίσματος που προσπίπτει στο αισθητήριο της ακοής και το ερεθίζει (διεγείρει). Η ακοή εδώ εννοείται ως φυσικό φαινόμενο, ως το φυσικό γεγονός του ακουστικά διεγερμένου αισθητηρίου. Έφτασαν έτσι, π.χ., στον γνωστό ως ψυχοφυσικό νόμο Βέμπερ-Φέχνερ: η ένταση των αισθημάτων, π.χ., των ήχων που προσπίπτουν στο αισθητήριο της ακοής, είναι ανάλογη του λογαρίθμου των ερεθισμάτων, π.χ., της μαρτυρούμενης διέγερσης του αισθητηρίου (αν S είναι η ένταση του αισθήματος, K η σταθερά του Βέμπερ, και R το μέγεθος ερεθισμού, τότε $S = K \times \ln R$). Ο Μπρεντάνο, αντίθετα, εστιάζει στο μόνο κατ' αυτόν νοητό αντικείμενο Ψυχολογίας: αυτό που έχει να κάνει με το "εσωτερικό" *ενέργημα της ακοής* ή βιούμενη αίσθηση του *ακούειν*. Κατά τον Μπρεντάνο, αν ο νόμος Βέμπερ-Φέχνερ έχει κάποιο νόημα, τότε αυτός πρέπει να μεταγραφεί έτσι ώστε να μην αφορά το "εξωτερικό" ερέθισμα, π.χ., το εντυπωνόμενο χρώμα ή το ασκούμενο βάρος, αλλά τις "εσωτερικά" ιδωμένες αισθήσεις μας για αυτά, π.χ., την ακοή κατά το υποκειμενικώς βιώνειν τον ήχο, την ακοή κατά τον βιούμενο χαρακτήρα του ακούειν.[499] Το αντικείμενο της Ψυχολογίας οφείλει να είναι όχι τα περιεχόμενα των αισθήσεων και των εν γένει ψυχικών φαινομένων (όπως, π.χ., στον Λοκ), αλλά οι ίδιες οι αισθήσεις και τα ψυχικά φαινόμενα γενικότερα.

### Ψυχικά φαινόμενα και φυσικά φαινόμενα στον Μπρεντάνο: ψυχικά και φυσικά φαινόμενα

Αυτές, λοιπόν, οι "εσωτερικώς" ιδωμένες αισθήσεις ονομάζονται από τον Μπρεντάνο «ψυχικά φαινόμενα». Σε μια προσπάθεια –αμφιβόλου, είναι η αλήθεια, επιτυχίας– υπέρβασης του παραδοσιακού εμπειρισμού του Λοκ, ο οποίος οδηγεί αμέσως στον εμπειριστικό ιδεαλισμό του Μπέρκλεϊ ή στον σκεπτικισμό του Χιουμ, ο Μπρεντάνο ισχυρίζεται πως, εκτός από αυτά τα ψυχικά φαινόμενα, υπάρχουν και τα φυσικά φαινόμενα, τα οποία πρέπει να τα διακρίνουμε με σαφήνεια από τα πρώτα. Ψυχικά φαινόμενα είναι, π.χ., η όραση, η ακοή, κ.λπ., αλλά και η κρίση, η φαντασία, η ανάμνηση, κ.λπ., όπως, επίσης, η αίσθηση του πόνου και η αίσθηση της ηδονής, καθώς και η λύπη, η αγάπη, το μίσος, η χαρά, η επιθυμία, κ.λπ. Φυσικά φαινόμενα, από την άλλη, είναι, π.χ., ο ήχος, το χρώμα, η ζέστη, το κρύο, η πέτρα, το σπίτι, το νερό, το δένδρο, κ.λπ., αλλά και ο πόνος και η ηδονή, το αντικείμενο που με χαροποιεί, το αντικείμενο που αγαπώ, κ.λπ.

### Ψυχικώς πραγματική ύπαρξη και εντατική ενύπαρξη

Τα ψυχικά φαινόμενα, όπως λέει ο Μπρεντάνο, έχουν μια ψυχικώς πραγματική ύπαρξη.[500] Τα φυσικά έχουν μόνο μια *εντατική ύπαρξη* (intentionale Existenz), μια *ενύπαρξη* (Inexistenz). Όλα τα φυσικά φαινόμενα μπορούμε να τα συμπεριλάβουμε κάτω από τον γενικό τίτλο «περιεχόμενα» ή «αντικείμενα» των ψυχικών φαινομένων. Και τα ψυχικά φαινόμενα *περιέχουν* ή *στρέφονται προς* τα δεύτερα ως περιεχόμενά τους ή ως αντικείμενά τους. Αυτή είναι η βάση της ιδέας του Μπρεντάνο περί *εντατικότητας* (Intentionalität) ως θεμελιακού χαρακτηριστικού των ψυχικών φαινομένων ή, με ευρεία έννοια, της συνείδησης.

### Σημείωση

Αργότερα, ο Χούσερλ, μαθητής του Μπρεντάνο, θα δώσει στην έννοια της Intentionalität ένα διαφορετικό νόημα: όχι αυτό του «εμμενώς περιέχεσθαι», αλλά αυτό του «αναφέρεσθαι σε κάτι που φανερώνεται ή εμφανίζεται στα βιώματα ως κάτι που βρίσκεται πέραν αυτών». Σε αυτή τη χρήση του, ο όρος Intentionalität αποδίδεται συνήθως στα ελληνικά –όχι και πολύ πετυχημένα– ως «αποβλεπτικότητα». Πουθενά σε αυτές τις χρήσεις, όμως, δεν εννοείται κάτι σαν «προθετικότητα», δηλαδή κάτι σαν *πρόθεση* του υποκειμένου να σχετιστεί με αυτά τα αντικείμενα ή να του φανερωθούν αυτά τα αντικείμενα. Ενδεχομένως, μια γενική και περιεκτική απόδοση του επίμαχου όρου θα ήταν με τη λέξη «αναφορικότητα».

## Β. ΤΑ ΨΥΧΙΚΑ ΦΑΙΝΟΜΕΝΑ ΣΤΟΝ ΜΠΡΕΝΤΑΝΟ

499 Βλ. Eaton 1930, 32-3.

500 Η υπέρβαση των αδιεξόδων του παραδοσιακού εμπειρισμού υποτίθεται ότι επιτυγχάνεται με την παρατήρηση του Μπρεντάνο πως θα είχαμε το δικαίωμα να συμπεράνουμε ότι, π.χ., το χρώμα, το σπίτι, κ.λπ., δεν υπάρχει έξω από την αντίληψη του χρώματος, του σπιτιού, κ.λπ., αν το να γίνεται αντιληπτό συνιστά ένα ανεξάλειπτο στοιχείο ή παράγοντα σε αυτό το ίδιο το χρώμα, το σπίτι, κ.λπ. (βλ. Eaton 1939, 36). Ασφαλώς είναι αδύνατο να μην παρατηρήσει κανείς το ευάλωτο τούτου του ισχυρισμού. Το πρόβλημα της λεγόμενης "γνωσιολογικής υπέρβασης" από την εμμένεια της υποκειμενικότητας θα γίνει εμμονή του Χούσερλ, ο οποίος θα το λύσει σε κάποιο βαθμό στις *Λογικές Έρευνες*, και για δεύτερη φορά στις *Ιδέες* Ι.

## Η διάκριση των ψυχικών φαινομένων

Αυτά τα βασικά στοιχεία της θεωρίας του, ο Μπρεντάνο τα αναπτύσσει στο έργο του *Ψυχολογία από Εμπειρική Σκοπιά* (*Psychologie vom empirischen Standpunkt*, 1874). Ειδικά, τώρα, την πλήρη διάκριση των μερών της ψυχής, των «ψυχικών ικανοτήτων» της παράδοσης, την κάνει στο δεύτερο μέρος του δεύτερου βιβλίου του έργου του, το οποίο έχει τίτλο «Ταξινόμηση των ψυχικών φαινομένων». Το κριτήριο που ο ίδιος υιοθετεί για τη διάκρισή του είναι ο *τρόπος σχετισμού* της ψυχής (των ψυχικών φαινομένων) με τα περιεχόμενά της. Με τη βοήθεια της μεθόδου της εσωτερικής αντίληψης, λοιπόν, ο Μπρεντάνο οδηγείται στις εξής αναγκαία αληθείς διαπιστώσεις για τη φύση και τη δομή των ψυχικών φαινομένων.

## Η απλή παράσταση

Η απλή παράσταση (bloße Vorstellung), δηλαδή η *απλή κατοχή* ενός περιεχομένου, είναι η στοιχειωδέστερη ικανότητα της ψυχής (συνείδησης). Ανεξάρτητα από την ειδική ποιότητα ή καθεστώς του περιεχομένου (αισθητηριακή εντύπωση, αισθητηριακό αντικείμενο, ή αφηρημένη ιδέα), η ψυχή έχει την απλή ικανότητα να το κατέχει ή να σχετίζεται μαζί του ως αντικείμενό της. Για τον Μπρεντάνο, η απλή παράσταση είναι το απλούστερο ψυχικό φαινόμενο, και ισχυρίζεται πως κάθε ψυχικό φαινόμενο είτε είναι αυτό το ίδιο μια απλή παράσταση είτε *στηρίζεται* σε μια απλή παράσταση, δηλαδή προϋποθέτει μια τέτοια για να δομηθεί "πάνω" της.

## Η κρίση (το κρίνειν)

Η αμέσως ανώτερη ικανότητα είναι το *κρίνειν* (Urteilen). Το κρίνειν στηρίζεται στην απλή παράσταση και συνίσταται στην ικανότητα της ψυχής να τοποθετείται *εγκριτικά* ή *απορριπτικά*, δηλαδή θετικά ή αρνητικά, καταφατικά ή αποφατικά, απέναντι στο περιεχόμενο της ψιλής παράστασης. Η αποδοχή ή κατάφαση αναγνωρίζει το περιεχόμενο ως αληθές. Η απόρριψη ή άρνηση αναγνωρίζει το περιεχόμενο ως ψευδές.

Ας σημειωθεί δε, πως στις κρίσεις τα περιεχόμενα των παραστάσεων *εννοιολογούνται* (τα επιμέρους περιεχόμενα εκλαμβάνονται απλώς κατά τη γενική τους λειτουργία – *δεν* καθολικοποιούνται) και η μία ή η άλλη εσωτερική ή εξωτερική σύνδεσή τους τυγχάνει βεβαίωσης ή άρνησης.

## Τα είδη των εναργών κρίσεων

Οι κρίσεις διακρίνονται κατ' αρχάς σε *εναργείς*[501](evidente) και μη εναργείς. Στις εναργείς κρίσεις έχουμε *βεβαιότητα* για την αλήθεια (ή το ψεύδος), ενώ στις μη εναργείς όχι.

Οι εναργείς κρίσεις, τώρα, διακρίνονται σε (α) *αποδεικτικές* (apodiktische) και (β) *βεβαιωτικές* (assertorische).

(α). Οι αποδεικτικές κρίσεις είναι απόλυτα αληθείς, δηλαδή έχουμε *απόλυτη* βεβαιότητα για την αλήθεια τους, και μπορεί να είναι είτε (i) *καταγραφικές* είτε (ii) *αναλυτικές* (όπως θα μπορούσαμε να τις ονομάσουμε).

(i). Καταγραφική είναι η αποδεικτική αλήθεια της οποίας τα εχέγγυα βρίσκονται *στα ίδια τα καταγεγραμμένα ή καταγραφόμενα* περιεχόμενα της απλής παράστασης. Για παράδειγμα, η κρίση «τώρα ακούω έναν οξύ ήχο» είναι αποδεικτική καταγραφική, αν όντως το περιεχόμενο της απλής παράστασής μου συνίσταται σε έναν οξύ ήχο. Το ίδιο θα ισχύει και για μια κρίση του τύπου «φοβάμαι ότι ο ουρανός θα πέσει στο κεφάλι μου», αν όντως φοβάμαι κάτι τέτοιο. Κατά τον Μπρεντάνο, σε απόλυτα *εναργείς* κρίσεις τέτοιου τύπου, οι οποίες καταγράφουν με βεβαιότητα *δεδομένα περιεχόμενα* και *όντως βιούμενα (ενεργά) ψυχικά φαινόμενα*, θεμελιώνονται, σε τελευταία ανάλυση, οι εμπειρικές επιστήμες μας μαζί με την Ψυχολογία, αλλά, όπως θα δούμε και η φιλοσοφία αξιών και η Ηθική.

(ii). Αναλυτική είναι η αποδεικτική βεβαίωση ή άρνηση μιας σύνδεσης εννοιολογημένων περιεχομένων, η αναγκαία και καθολική αλήθεια της οποίας τεκμαίρεται με εχέγγυο την *ενάργεια* (Evidenz) αναφορικά με τις *όντως* (ή μη όντως) επικρατούσες σχέσεις *μεταξύ* των ίδιων αυτών των εννοιολογικών περιεχομένων. Για παράδειγμα, αναλυτικές είναι οι αλήθειες «όλα τα τρίγωνα έχουν τρεις γωνίες», «το άθροισμα των εσωτερικών γωνιών ενός τριγώνου ισούται με δύο ορθές», «η πιθανότητα να έρθει, π.χ., "4" σε μια ζαριά είναι ίση με 1/6»,[502] «όλα τα σώματα είναι εκτατά», κ.λπ. Οι αναλυτικές αλήθειες είναι, δηλαδή, γενικές αξιωματικές ή πρώτες αλήθειες μιας επιστήμης, π.χ., της Γεωμετρίας (παραδείγματα της οποίας μόλις είδαμε) και της Ψυχολογίας (π.χ., «παραστάσεις είναι τα ψυχικά φαινόμενα στα οποία ενυπάρχουν φυσικά φαινόμενα», κ.λπ.), αλλά και της Αξιολογίας και της Ηθικής (παραδείγματά τους θα δούμε παρακάτω).

---

501 Για την ενάργεια στον Μπρεντάνο, και ειδικά για τον ρόλο της στη θεμελίωση των αξιών, βλέπε και το έργο του *Τα Θεμέλια και η Συγκρότηση της Ηθικής* (*The Foundation and Construction of Ethics*, §§7, 41-2). Στον Μπρεντάνο γενικά, όμως, η ενάργεια στο κρίνειν (και ουδέποτε στην απλή παράσταση) διατηρεί ένα ψυχολογικό "άρωμα" που θα έλεγε και ο Χούσερλ αργότερα. Συλλαμβάνεται ως η "πιεστικότητα" ή "εξαναγκαστικότητα" με την οποία τα περιεχόμενα της παράστασης μας επιβάλλονται στο κρίνειν μας, ανάλογα με τη ζωηρότητα, τη σαφήνεια, τη διακριτότητά τους, κ.λπ. Π.χ., γι' αυτόν, το να αμφισβητήσει κανείς την αναγκαία ισχύ της αλήθειας των πλήρους σαφήνειας λογικών αρχών είναι απλώς «γελοίο». Βλ. σχετικά Pietersma 1978, 236· επίσης Eaton 1930, 68.

502 Βλέπε και Reimherr 2005, 57-8.

(β). Βεβαιωτικές είναι οι πιθανολογικές κρίσεις, για τις οποίες υπάρχει σχετική ενάργεια. Όταν τούτες είναι αληθείς περιέχουν γνώση για γεγονότα. Η αλήθεια τους, ωστόσο, είναι γενικώς προβληματική (ενδεχόμενη) και εξαρτάται (ανάγεται ή δεν ανάγεται), σε τελευταία ανάλυση, από κρίσεις αποδεικτικού τύπου. Εδώ ανήκουν κρίσεις του τύπου «έξω βρέχει», «τον Χειμώνα κάνει κρύο», «οι τροχιές των πλανητών είναι ελλειπτικές», κ.λπ.

## Αγάπη και μίσος

Τρίτη είναι η ικανότητα της ψυχής να φέρεται προς το περιεχόμενο μιας παράστασης ή μιας κρίσης με τους ποικίλους θυμικούς και επιθυμητικούς (ορεκτικούς) τρόπους, οι οποίοι, όμως, μπορούν να ομαδοποιηθούν κάτω από τις δύο μεγάλες κατηγορίες των ψυχικών φαινομένων της *αγάπης* και του *μίσους*.[503]

Παραδοσιακά, παρατηρεί ο Μπρεντάνο, γίνεται μια διάκριση μεταξύ συναισθημάτων (Gefühle) και έσεων ή ορέξεως (Streben), π.χ., μεταξύ ελπίδας και θελήσεως ή επιθυμίας και απόφασης. Η εξέταση των διαφορών, ωστόσο, ισχυρίζεται ο ίδιος, δεν επαρκεί για να κρατήσει κανείς τη διαφορά. Η μετάβαση από τα συναισθήματα στις ορέξεις μοιάζει να είναι ζήτημα προοδευτικής *διαβάθμισης* (με ενδιάμεσες εναλλαγές, ενδεχομένως, συναισθήματος-ορέξεως). Ο Μπρεντάνο δίνει το εξής παράδειγμα: λύπη για ένα αγαθό που δεν διαθέτουμε → λαχτάρα για να το αποκτήσουμε → ελπίδα ότι θα το αποκτήσουμε → επιθυμία να το αποκτήσουμε → ευψυχία για να αναλάβουμε τις ενέργειες για να το αποκτήσουμε → θέληση-απόφαση να προβούμε στις σχετικές ενέργειες.[504] «Άρα, από *ειδολογική* άποψη, όλα αυτά τα ψυχικά φαινόμενα μπορούν να υπαχθούν αναγωγικά είτε κάτω από την αγάπη είτε κάτω από το μίσος ως θεμελιακούς τρόπους του ψυχικώς φέρεσθαι προς τα πράγματα» {?}.

Κατ' αυτόν, λοιπόν, οι διαφορές μεταξύ όλων των ποικίλων συναισθημάτων και των επιθυμιών είναι πολλές φορές τόσο μικρές που μπορεί να περνάμε από το ένα στο άλλο χωρίς να αντιληφθούμε τη μετάβαση. Γι' αυτό ο Μπρεντάνο αρκείται στο να αναγάγει όλα τα θυμικά και ορεκτικά φαινόμενα στις δύο προαναφερθείσες πολύ μεγάλες κατηγορίες διαφορετικών συναισθημάτων: αγάπη και μίσος.[505]

Σε αυτή τη συγχώνευση επιμένει αρνούμενος, επιπροσθέτως, ότι η ιδέα πως, εκ των ορεκτικών φαινομένων, η θέληση είναι ελεύθερη συνιστά επαρκή λόγο για να τη διακρίνει από τα συναισθήματα. Η ιδέα εδώ είναι πως ελεύθερη δεν είναι μόνο η θέληση, αλλά και τα συναισθήματα.

## Παρέκβαση. Η αντίρρηση του Έρενφελς

Ο Έρενφελς, ωστόσο, μαθητής του Μπρεντάνο, δεν δέχτηκε αυτή την ταξινόμηση των ψυχικών ικανοτήτων. Βασικό σημείο της αντίρρησής του ήταν η ώσμωση, την οποία ο Μπρεντάνο πρότεινε, μεταξύ των συναισθημάτων και των ορέξεων και ειδικότερα μεταξύ των συναισθημάτων και της *βούλησης* (Wollen). Για να στηρίξει την αντίρρησή του, ο Έρενφελς αναζήτησε (στην εσωτερική αντίληψη) *μια* έστω περίπτωση στην οποία κάποιος έχει μια όρεξη *χωρίς*, όμως, *την ίδια στιγμή* να διακατέχεται και από κάποιο συναίσθημα και το αντίστροφο.

Ο Έρενφελς προτείνει πως μπορεί κανείς να βρεθεί να πλημμυρίζει από επιθυμία για κάτι, π.χ., να τρέξει γρήγορα μακριά, χωρίς εκείνη την ίδια στιγμή να διακατέχεται από ένα συναίσθημα (το οποίο μπορεί, βέβαια, να είχε προηγηθεί όταν π.χ., τρόμαξε στη θέα ενός άγριου ζώου). Επίσης, μπορεί να επιθυμώ διακαώς να ξεπεράσω εκείνον με τον οποίο παραβγαίνω στο τρέξιμο, χωρίς την ίδια στιγμή να διακατέχομαι από κάποιο συναίσθημα (που διαπλέκεται με την επιθυμία μου). Αντίστοιχα, μπορεί κανείς να περιέλθει σε βαθιά απογοήτευση ή σε κατάσταση λεπτού ρεμβασμού, χωρίς μέσα σε αυτήν να βρίσκεται το παραμικρό ίχνος επιθυμίας, βούλησης, κ.λπ. Το συμπέρασμα είναι πως τα συναισθήματα είναι κάτι εντελώς ξέχωρο από τις ορέξεις.[506]

Πάνω σε αυτή την αντίρρηση στηρίχτηκαν ουσιαστικά δύο διαφορετικές και αντίπαλες μεταξύ τους αυστριακές

---

503 Ο Καντ, π.χ., στην πρώτη Παραγωγή διέκρινε μεταξύ αισθητικότητας, φαντασίας, και κατάληψης. Ωστόσο, μάλλον δεν είναι ιδιαίτερα συνεπής με αυτή τη διαίρεση. Σε άλλα σημεία ως ικανότητα «του πνεύματος» ονομάζει τη δεκτικότητα και του νου, ακόμα και τη θέληση.

504 Σύγκ. με *Psychologie* 1924² II, 84κ.ε., 89-100, 106-7.

505 Στο παρόν πλαίσιο δεν θα διακρίνουμε μεταξύ αισθημάτων, συναισθημάτων, και συγκινήσεων. Επίσης, να επισημανθεί ότι, ενώ είναι σαφές πως στον Μπρεντάνο οι κρίσεις προϋποθέτουν πάντα μια παράσταση, δεν είναι απολύτως σαφές αν τα ενεργήματα αγάπης/μίσους, κ.λπ., προϋποθέτουν μια κρίση. Βλ. και Dappiano 1996, 385. Ο Ήτον, ωστόσο, υποστηρίζει ότι στα Παραρτήματα που περιέχονται στην έκδοση της *Ψυχολογίας* που ο Κράους (Kraus) ετοίμασε (1924-25), και τα οποία περιέχουν υλικό που ο Μπρεντάνο προετοίμαζε για την δεύτερο τόμο του έργου, γίνεται αρκούντως σαφές ότι τα ενεργήματα αγάπης/μίσους και ειδικά της βούλησης προϋποθέτουν μια κρίση που θέτει (έστω και υποθετικά) την ύπαρξη του σχετικού αντικειμένου. Βλ. Eaton 1930, 54-6.

506 Βλέπε σχετικά Eaton 1930, 47κ.ε. Αυτή τη διαφοροποίηση από τον δάσκαλό του Μπρεντάνο, ο Έρενφελς θα τη χρησιμοποιήσει για να αρθρώσει τη δική του θεωρία αξιών, και μάλιστα ως απάντηση στην εναντίωση που ο Μάινονγκ πρώτος ήγειρε απέναντι στον (δάσκαλό του επίσης) Μπρεντάνο. Συνοπτικά, Μάινονγκ και Έρενφελς υποστήριξαν ότι ο Μπρεντάνο λανθασμένα συμφύρει θυμικά και ορεκτικά φαινόμενα στην ίδια γενική ψυχική λειτουργία, αλλά αν ο Μάινονγκ ισχυρίστηκε ότι οι αξίες συγκροτούνται στη βάση ειδικά των συναισθημάτων (θυμικά φαινόμενα), ο Έρενφελς αντιπρότεινε ότι οι αξίες συγκροτούνται στη βάση ειδικά των επιθυμιών (ορεκτικά φαινόμενα).

θεωρίες αξίας, η μία από τον Μάινονγκ (Alexius Meinong, 1853-1920), επίσης μαθητή του Μπρεντάνο, και η άλλη από τον Έρενφελς. Ο Μάινονγκ είχε ασκήσει κριτική στον δάσκαλό του Μπρεντάνο, και ο Έρενφελς άσκησε κριτική βασικά εναντίον του Μάινονγκ, τις θεωρίες του οποίου είχε ακούσει στα σεμινάριά του. Αυτή τη διάκριση μεταξύ αισθημάτων ή συναισθημάτων και ορεκτικών ή επιθυμητικών φαινομένων θα την κρατήσει ο Μαξ Σέλερ και θα την αναπτύξει περαιτέρω, χρησιμοποιώντας την ως βάση για τη δική του *φαινομενολογική* φιλοσοφία των αξιών.

Εδώ, ωστόσο, θα μείνουμε βασικά στο πλαίσιο της θεωρίας του Μπρεντάνο.

## Γ. Η ΘΕΩΡΙΑ ΤΟΥ ΜΠΡΕΝΤΑΝΟ ΓΙΑ ΤΗΝ ΕΜΠΕΙΡΙΑ ΤΩΝ ΑΞΙΩΝ

Ο Μπρεντάνο οικοδομεί τη θεωρία του περί αξιών, ακριβώς πάνω στη βάση της θεωρίας του για τα ψυχικά φαινόμενα, τα είδη τους, και τις σχέσεις τους. Στην πραγματικότητα, ο Μπρεντάνο είναι ο πρώτος που αρχίζει να οικοδομεί κάποια *γενική* θεωρία αξιών, αν και η έμφαση που έδωσε (τουλάχιστον στα έργα που αυτός εξέδωσε ενόσω ζούσε) ήταν στην ανάπτυξη μιας θεωρίας κυρίως για τις *ηθικές* αξίες.

### Αγάπη και μίσος έναντι του κρίνειν. Η ανάδυση των αξιών ως "υποκειμενικών" φαινομένων

Εξαρχής μπορούμε να διακρίνουμε στον Μπρεντάνο το θεωρητικό-γνωσιακό από το πρακτικό-ηθικό τμήμα της ψυχής – και τα δύο αυτά από το απλώς παραστασιακό. Το θεωρητικό είναι αυτό που χαρακτηρίζεται από την ικανότητα του *κρίνειν*, ενώ το πρακτικό αυτό που *συναισθάνεται* ή *δείχνει ενδιαφέρον*[507] ή, πιο συγκεκριμένα, *αγαπά* και *μισεί*. Κρίνουμε το περιεχόμενο τού απλώς παριστάνειν ως αληθές ή ψευδές. Αγαπάμε, δε, το περιεχόμενο, π.χ., ως *ευχάριστο*, ενώ το μισούμε, π.χ., ως *δυσάρεστο*.

Μάλιστα, ο Μπρεντάνο επιμένει στο ότι η επιθυμία μας για το ευχάριστο και η αποστροφή μας έναντι του δυσάρεστου *δεν* ταυτίζονται με την αποδοχή του αληθούς και την απόρριψη του ψευδούς. Ο ίδιος παρατηρεί πως αν ταύτιζε άμεσα το κρίνειν (αποδέχεσθαι/απορρίπτειν) με το αγαπάν/μισείν, αυτό θα σήμαινε πως, όπως το κρίνειν συνίσταται στην αποδοχή ή απόρριψη ενός παραστασιακού περιεχομένου που *δεν* προέρχεται από το κρίνειν, αλλά από τον αντικειμενικό κόσμο των φυσικών ή ψυχικών όντων, έτσι και το αγαπάν/μισείν θα έπρεπε να θεωρηθεί ως επιλογή ή αποστροφή μιας *αξίας* που δεν προέρχεται από το αγαπάν/μισείν αλλά από έναν *αντικειμενικό κόσμο αξιών*.[508] Αυτή η ιδέα, όμως, θα ερχόταν σε ευθεία αντίθεση προς τον ίδιο τον πυρήνα της φιλοσοφίας του Μπρεντάνο περί αξιών, όπως αυτός θεωρεί πως αυτός προκύπτει από την εφαρμογή της μεθόδου της εσωτερικής αντίληψης για τα ψυχικά φαινόμενα.

### Η αξία σε αναφορά προς ένα περιεχόμενο που το αγαπούμε ή το μισούμε

Ας δούμε την ιδέα αυτή καλύτερα. Μόνο ως έναν βαθμό, μπορεί το αγαπάν/μισείν να παραλληλιστεί προς το κρίνειν. Το κρίνειν συνιστά μια στάση μας απέναντι σε ένα "αντικειμενικά" (ανεξάρτητα από εμάς) δεδομένο περιεχόμενο. Κρίνουμε σε αυτό το αν είναι *αληθές* ή *ψευδές*, π.χ., το αν όντως (αληθές) ή όχι (ψευδές) ένα κάτι είναι κοράκι ή αν το κοράκι έχει την ιδιότητα «μπλε χρώμα». Σε αυτή τη στάση μας κρίνουμε κάτι ως αληθές ή ψευδές. Το αγαπάν/μισείν μπορεί, σε μια πρώτη προσέγγιση μόνο, να ιδωθεί ανάλογα. Συνιστά μεν μια στάση μας έναντι ενός δεδομένου περιεχομένου, αλλά μια στάση που δεν αφορά απλώς την πραγματικότητα (ή μη) αυτού του δεδομένου περιεχομένου. Το αγαπάν/μισείν δεν στρέφεται προς ένα περιεχόμενο ακριβώς ίδιο με αυτό του κρίνειν. Το αγαπάν/μισείν στρέφεται *όχι προς ένα φυσικό πράγμα* (φυσικό φαινόμενο) για να κρίνει την πραγματικότητά του (αν αυτό την έχει όντως ή όχι). Το μπρεντανικό αγαπάν/μισείν στρέφεται προς ένα *αγαθό*, δηλαδή προς ένα περιεχόμενο που αναγνωρίζεται ως *έμφορτο αξίας* ή μάλλον προς την αξία ενός περιεχομένου, π.χ., ευχάριστο/δυσάρεστο, χρήσιμο/άχρηστο, αγαθό/κακό. Το αγαπάν/μισείν, δηλαδή, είναι, τελικά, μια στάση απέναντι σε ένα *αξιακό* φορτίο. Αλλά και πάλι, το αγαπάν/μισείν δεν βεβαιώνει ή αρνείται (όπως το κρίνειν) την πραγματικότητα ή μη του αξιακού φορτίου ως ιδιότητα του περιεχομένου της

---

507 Αυτή η γενικότερη ιδέα περί ενδιαφέροντος ως χαρακτηριστικό της πρακτικής ηθικής σφαίρας του ψυχικού είναι χαρακτηριστική της αυστριακής σχολής των αξιών, ειδικά αυτής που ξεκινά με τον Μπρεντάνο, και διασώζεται με τον έναν ή τον άλλο τρόπο στους μαθητές του Μάινονγκ, Έρενφελς, Κράους, Μάρτυ (Marty). Από τους μαθητές του Μπρεντάνο, αυτή η ιδέα μεταλαμπαδεύεται στον Πέρι (Ralph Barton Perry), και κατακτά το ενδιαφέρον της φιλοσοφικής κοινότητας στην Αμερική στο πρώτο μισό του 20ού αιώνα. Στη πραγματικότητα, όμως, αυτή η τοποθέτηση του Μπρεντάνο δεν είναι παρά μια ερμηνευτική κατανόηση της αρχαίας ιδέας του Αριστοτέλη περί ορέξεως στη διττή τροπικότητά της ως δίωξη και ως φυγή. Από την άποψη της ιδέας του ενδιαφέροντος είναι που αναλύει τη θεωρία αξίας του Μπρεντάνο ο Νταπιάνο. Επεξηγεί, δε, την αισθητηριακή ηδονή και τον πόνο ως «συγκινήσεις» (emotions) που ισοδυναμούν με στάσεις ενδιαφέροντος –αντίστοιχα: ευμένεια ή εναντίωση– αναφορικά προς τα σχετιζόμενα με αυτές αντιληπτά όντα ως *αντικείμενά* τους (Dappiano 1996, 387). Ως στάσεις ενδιαφέροντος διάφορες από την προαναφερθείσα ηδονή και τον πόνο εντοπίζει στον Μπρεντάνο την επιθυμία και την αποστροφή (desire and aversion) έναντι, επίσης, των σχετιζόμενων με αυτές αντιληπτών όντων ως αντικειμένων τους. (ό.π.). Τέλος, εντοπίζει και τη μη αισθητηριακή ηδονή και μη αισθητηριακό πόνο ως στάσεις, που πρωτευόντως αναφέρονται σε εσωτερικές ψυχικές καταστάσεις προσδοκίας/αποφυγής ηδονής ή πόνου και δευτερευόντως στα έτσι προσδοκώμενα/αποφευγόμενα αντικείμενα ή γεγονότα στην εξωτερική πραγματικότητα (ό.π.).

508 Σύγκ. με *Psychologie* 1924[2] II, 88κ.ε.

παράστασης. Το αγαπάν/μισείν, δηλαδή, δεν αναγνωρίζει ή δεν αναγνωρίζει το αν το αξιακό φορτίο όντως ή όχι όντως ανήκει στο περιεχόμενο της παράστασης. Αν συγχέαμε το κρίνειν (παραδοχή άρνηση ή βεβαίωση/απόρριψη, κ.λπ.) με το ενδιαφέρεσθαι (αγαπάν/μισείν), τότε δεν θα υποπίπταμε απλώς σε ένα κατηγοριακό σφάλμα, αλλά θα ήταν σαν να αναγνωρίζαμε ότι τα αξιακά φορτία είναι απόλυτες ή αντικειμενικές ιδιότητες που δίδονται μαζί με τα πράγματα εντός των παραστάσεων (όπως ισχυριζόταν ο πλατωνικός Σωκράτης). Για τον Μπρεντάνο, όμως, τα αξιακά φορτία, οι αξίες, δεν υπάρχουν ως ανεξάρτητες οντότητες στον αντικειμενικό κόσμο, αλλά είναι αποτέλεσμα αυτής ακριβώς της τρίτης βασικής ψυχικής ικανότητας, δηλαδή του ενδιαφέροντος ή αλλιώς του αγαπάν/μισείν.[509]

## Αλήθεια είναι η ορθότητα της κρίσης μου και αξία η ορθότητα του αγαπάν/μισείν μου

Το παράλληλο στοιχείο προς το κρίνειν, εντούτοις, συνίσταται σε κάτι άλλο. Το κρίνειν ως βεβαίωση/άρνηση ή αποδοχή/απόρριψη μπορεί να είναι αληθές ή ψευδές. Κάτι αντίστοιχο ισχύει και για να ενεργήματα ενδιαφέροντος ή αγαπάν/μισείν. Μια κρίση μου ως αποδοχή/απόρριψη της πραγματικότητας του περιεχομένου της παράστασης ή ενός στοιχείου ή μιας σχέσης εντός του, μπορεί να είναι αληθής ή ψευδής. Το να είναι αληθής σημαίνει το να κρίνω *ορθώς* αναφορικά με το περιεχόμενο. Ασφαλώς, η αλήθεια δεν είναι τμήμα του περιεχομένου της παράστασης. Δεν έχω εμπειρία της αλήθειας σαν αυτή να είναι, π.χ., το χρώμα που ανήκει στον πραγματικό κόσμο που μου δίνεται στην παράσταση. Η αλήθεια δεν δίνεται όπως δίνεται το χρώμα, αλλά ονομάζει την *ορθότητα* της κρίσης μου που βεβαίωσε ή απέρριψε την απόδοση μιας ιδιότητας («κοράκι» ή «μαύρο») στο περιεχόμενο της παράστασής μου. Το να είναι αληθής η κρίση μου σημαίνει το να έχω *ορθώς* βεβαιώσει/αρνηθεί αυτό που εξέφρασα ως περιεχόμενο της παράστασης («αυτό είναι κοράκι» ή «το κοράκι είναι μαύρο»). Το να είναι μια κρίση αληθής σημαίνει το να βεβαιώνω/αρνούμαι ορθά κάτι στο περιεχόμενο της παράστασης (πραγματικότητα όλου, τμήματος, ή σχέσης). Αντίστοιχα, το να σταθώ αγαπώντας/μισώντας το περιεχόμενο μιας παράστασης μπορεί επίσης να είναι ορθό ή λανθασμένο. Το να εκτιμήσω, δηλαδή *όχι* να κρίνω, ένα περιεχόμενο ως αξιαγάπητο/αξιομίσητο, μπορεί επίσης να είναι ορθό ή λανθασμένο.[510] Για τον Μπρεντάνο, όταν το αγαπάν/μισείν είναι ορθό, τότε το αγαπώμενο/μισούμενο έχει το αξιακό φορτίο αγαθό/κακό. Αγαθό/κακό, δηλαδή, είναι το περιεχόμενο της παράστασης που ορθά το αγαπώ/μισώ. Στη συνέχεια θα πούμε περισσότερα γι' αυτό.

## Η μεταφορά του φωτός για την αλήθεια και του "χρώματος" για τις αξίες

Τώρα, αν η αλήθεια εκληφθεί μεταφορικά ως το φως εντός του οποίου μας παρουσιάζεται κάτι όταν κρίνεται ορθά, κάτι αντίστοιχο μπορεί να υποτεθεί και για τις αξίες. Το αξιακό φορτίο, όμως, έναντι του οποίου τοποθετούμαστε *δεν υπήρχε εξαρχής στον φορέα του* (το παραστασιακό περιεχόμενο ή αντικείμενο της απλής παράστασης). Τουναντίον, αυτό το αξιακό φορτίο δεν είναι παρά κάτι σαν *"χρώμα"* που παίρνει ο φορέας του αγαθού, δηλαδή το περιεχόμενο της παράστασης, ως κάτι που το αγαπάμε ή το μισούμε.

## Ενδεχομενική και κανονιστική ορθότητα

«[Σ]ύμφωνα με τον Μπρεντάνο, οι αξίες είναι το προϊόν [product] της λειτουργίας αυτής της τρίτης [ψυχικής] ικανότητας, το αγαπάν και του μισείν, ακριβώς όπως η αλήθεια και το ψεύδος είναι τα προϊόντα της λειτουργίας της δεύτερης [ψυχικής] ικανότητας, του κρίνειν» (Eaton 1930, 53). Κατά τούτο, βέβαια, μπορεί –υπό όρους που είναι διευκρινιστέοι– να υποστηριχτεί ότι ο Μπρεντάνο είναι εισηγητής μιας υποκειμενικής θεωρίας των αξιών.[511] Ωστόσο, ήδη είδαμε πριν ότι στη σφαίρα του κρίνειν η αλήθεια μπορεί να είναι το προϊόν της ορθής κρίσης, χωρίς αυτό να σημαίνει αυτόματα ότι η αλήθεια είναι υποκειμενική με κάποια σχετικιστική ή άλλη μειωτική ή αυτο-υπονομευτική σημασία. Υπάρχουν κρίσεις που η αλήθεια τους εξαρτάται από μια ορθότητα ενδεχομενική. Π.χ., η αλήθεια της πρότασής μου «το κοράκι

509 Για όλα τα τελευταία, βλ. Eaton 1930, 52.

510 Η στάση ενδιαφέροντος δεν είναι για τον Μπρεντάνο ένα κρίνειν, του τύπου «αυτό είναι αξιαγάπητο» ή «αυτό είναι αξιομίσητο», αλλά μια στάση αγάπης/μίσους. Φυσικά, έχουμε τη δυνατότητα να διατυπώσουμε και μια αντίστοιχη κρίση, π.χ., «αυτό είναι αξιαγάπητο/αξιομίσητο», αλλά αυτό είναι ένα κρίνειν που αποδέχεται/απορρίπτει την ύπαρξη στο περιεχόμενο της παράστασης της ιδιότητας αυτής. Αν ορθά κρίνω ότι την έχει, δηλαδή αν η κρίση είναι αληθής, τότε ορθά θα το *αγαπούσα*, δηλαδή θα ήταν φορέας του αξιακού φορτίου «αγαθό». Βλ. σχετικά Eaton 1930, 52-3.

511 Δεν πρέπει να εννοήσουμε ότι ο Μπρεντάνο είναι ο προπάτωρ του αυστριακού αξιολογικού υποκειμενισμού της πρώτης ή της δεύτερης σχολής. «Ο Μάινονγκ και ο Έρενφελς, οι πρώτοι υπερασπιστές του [αυστριακού] υποκειμενισμού ήταν μαθητές του Μπρεντάνο στο πανεπιστήμιο της Βιέννης. Ο τελευταίος, ωστόσο, δεν είχε έναν υποκειμενιστικό προσανατολισμό.· τουναντίον, επέμεινε στην αυτεναργή και απόλυτη φύση των αξιολογικών κρίσεων» (Frondizi 1963, 34). Μολονότι ο Μπρεντάνο αναφέρεται στις αξίες ως διδόμενες στο υποκείμενο, δεν θεωρεί ακριβώς ότι παράγονται ή συγκροτούνται ή πλάθονται ως προϊόντα από το υποκείμενο. Είναι "υποκειμενικές" με την έννοια ότι αναφαίνονται και αναγνωρίζονται από το υποκείμενο, αλλά αυτό συμβαίνει με μια αντικειμενική δεσμευτικότητα βασισμένη σε αποδεικτική ενάργεια για όλους. Αυτό, εξάλλου, είναι και το νόημα του αυστριακού εμπειρισμού: αισθησιοκρατία με αναγκαιότητες. Φυσικά, δεδομένης της παράδοσης μέσα στην οποία δρουν και οι Μάινονγκ και Έρενφελς, είναι ένα ζήτημα πόσα από τον αυστριακό αντικειμενικό υποκειμενισμό διατηρούνται στις αναλύσεις τους ή όχι.

είναι μαύρο» κρίνεται από την ορθότητα της κρίσης υπό τις περιστάσεις της εκφοράς της. Υπάρχουν, όμως, και κρίσεις που η αλήθεια τους δεν εξαρτάται από τις περιστάσεις (εμμενείς ή υπερβατικές), αλλά από μια ορθότητα που δεν δέχεται αμφισβήτηση (βασισμένη σε ια αποδεικτική ενάργεια). Π.χ., η πρόταση «Α = Α» ή άλλες λογικές αλήθειες είναι ορθό να γίνονται αποδεκτές, δηλαδή είναι αληθείς, ανεξαρτήτως συνθηκών και υποκειμενικότητας των κρινόντων. Αντίστοιχα, αν όχι όλα τουλάχιστον πολλά ή τα σημαντικότερα ενεργήματα του αγαπάν/μισείν είναι ορθά ανεξάρτητα από τις συνθήκες.[512] Αυτό δείχνει ότι ενδέχεται να μπορεί να δειχτεί είτε ότι οι υπόλοιπες κανονιστικές μαθήσεις μπορεί να ανάγονται στην (κανονιστική) Λογική είτε ότι όλες τους οι κανονιστικές μαθήσεις έχουν μια κοινή βάση.

## Οι κανόνες κύρωσης των αξιών

Ο Μπρεντάνο, τώρα, ελπίζει ότι μπορεί να αναπτύξει και μια στοιχειώδη, σε πρώτη φάση, θεωρία αξιών. Στο κείμενό του που είναι γνωστό ως *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* (*Περί της Καταγωγής της Γνώσης που αφορά τα Ήθη*) (Λειψία, 1889),[513] θεωρεί πως μπορεί να βρει μια "φυσική βάση" γι' αυτήν και, σε πρώτη φάση, για το ειδικό μέρος της που αφορά τις ηθικές αξίες. Ωστόσο, όπως έχει ήδη διαφανεί, με τον προσδιορισμό "φυσική" δεν εννοεί μια θεωρία αξιών, π.χ., για το τι είναι ευχάριστο ή δυσάρεστο, καλό ή κακό, χρήσιμο ή άχρηστο, ωραίο ή άσχημο, κ.λπ., βγαλμένη μέσω εμπειρικής έρευνας και γενίκευσης (για το τι διαπιστώνεται να ισχύει γενικά με βάση το τι πιστεύει ο ένας και ο άλλος ανεξέταστα). Τουναντίον, θεωρεί πως υπάρχουν *κανόνες* στη βάση των οποίων μπορούν να *κυρώνονται* οι αξίες. Οι κανόνες αυτοί, ισχυρίζεται, είναι αντικειμενικοί και, εκ της ιδίας φύσης τους, αναγνωρίσιμοι ως ορθοί και δεσμευτικοί. Αντιλαμβανόμαστε ότι οι εν λόγω κανόνες θα συνδέονται με κριτήρια για το πότε δικαιολογημένα ή αδικαιολόγητα θεωρούμε κάτι ως ευχάριστο ή δυσάρεστο, καλό ή κακό, ωραίο ή άσχημο, κ.λπ.

## Σε πρώτη προσέγγιση, καλό είναι ό,τι συνδέεται με την ηδονή και κακό ό,τι συνδέεται με τον πόνο

Η ιδέα του Μπρεντάνο είναι ότι, όπως η αλήθεια των κρίσεων κυρώνεται αποδεικτικά ή βεβαιωτικά έναντι του περιεχομένου των απλών παραστάσεων, έτσι και η αλήθεια των αξιολογήσεών μας και των αξιολογικών κρίσεών μας κυρώνεται στη βάση των τρόπων με τους οποίους ανταποκρίνεται η θυμικότητά μας ή η όρεξή μας στα περιεχόμενα της παράστασης (ως φορείς αξίας). Κατά τούτο συμφωνεί γενικά με τον Χιουμ —ή μάλλον πρώτα με τον Αριστοτέλη— ότι τελικά δεν είναι ο λόγος (τουλάχιστον όχι από μόνος του) που καθορίζει τους τελικούς στόχους στους οποίους συντείνει η ανθρώπινη πράξη (καθοδηγούμενη από τις αξίες), αλλά τα αισθήματα και οι "ροπές" μας (το ήθος των επιθυμιών μας).[514] Αν ρωτήσουμε κάποιον γιατί κάνει ό,τι κάνει, δηλαδή ποια είναι η αξία που, ως οδηγός, κατευθύνει την πράξη του, τότε οι έσχατες απαντήσεις που μπορούμε να λάβουμε συνοψίζονται στο ότι αυτός κάνει ό,τι κάνει διότι *αποστρέφεται τον πόνο και επιζητά την ηδονή*, ή, αλλιώς, διότι *αξιολογεί τον πόνο ως κακό και την ηδονή ως καλό*. Πέρα από αυτές τις απαντήσεις δεν μπορεί να προχωρήσει κανείς όταν θέλει να δικαιολογήσει τις πράξεις του. Εδώ εδράζονται οι έσχατες αξιολογήσεις μας. Τα αισθήματα ηδονής και πόνου, λοιπόν, ως περιεχόμενα των αισθήσεων της ηδονής και του πόνου, είναι καθοριστικά για την ανάλυση των αξιών ως οδηγών της πράξης. Τα αισθήματα αυτά, τα οποία στηρίζουν όλα τα άλλα συναισθήματα και ορέξεις μας, είναι για τις αξιολογήσεις μας ό,τι οι παραστάσεις για τις γνωσιακές κρίσεις μας.[515]

Αλλά είναι γενικά καλό ό,τι βρισκόμαστε να το αγαπάμε και κακό ό,τι βρισκόμαστε να το μισούμε; Αυτό είναι όλο κι όλο που μπορούμε να πούμε για το πώς συγκροτούνται αυτές οι αξίες;

---

512 Φυσικά, όπως οι αναγκαίες αλήθειες στη σφαίρα του κρίνειν, έτσι και οι αναγκαία ισχύουσες αξίες αναμένεται να κινούνται σε ένα επίπεδο μορφικότητας. Π.χ., ο Μπρεντάνο προτείνει ως εναργώς ορθές τις αξιολογικές στάσεις «όλοι ορέγονται του ειδέναι φύσει» («όλοι επιθυμούν ή αντλούν ευχαρίστηση από την ορθή λειτουργία του κρίνειν»), «όλοι προτιμούν να χαίρονται παρά να λυπούνται», «όλοι επιθυμούν την ορθή λειτουργία της ικανότητας του αγαπάν/μισείν», «όλοι αγαπούν το να έχουν παραστάσεις» (βλ. Eaton 1930, 69-70). Αλλά το να γνωρίζουμε ότι το κρίνειν μας είναι αναγκαία ορθό όταν αποδέχεται την ισχύ της πρότασης «Α = Α», δεν μας βοηθά να γνωρίζουμε την ορθότητα της κρίσης αυτό το κοράκι είναι μαύρο ή της «όλα τα κοράκια είναι μαύρα». Αντίστοιχα, το να γνωρίζουμε ότι ένα αγαπάν/μισείν είναι αναγκαία ορθό σε επίπεδο μορφής δεν αναμένεται να μας βοηθά να γνωρίζουμε αν εδώ και τώρα πρέπει να «στρέψουμε και την ετέρα παρειά» ή να αντιγυρίσουμε το χαστούκι που δεχτήκαμε. Θα επανέλθουμε παρακάτω.

513 Στην αγγλική μετάφραση έχει δοθεί ο περισσότερο πληροφοριακός τίτλος: *Περί της Καταγωγής της Γνώσης του Ορθού και του Λανθασμένου* (Westminster, 1902). Ο Όσκαρ Κράους (Oskar Krauss), ένας από τους μαθητές του Μπρεντάνο, ο οποίος επιμελήθηκε και τα κατάλοιπα του δασκάλου του, θεωρεί πως αυτό το κείμενο είχε εξαιρετικά μεγάλες επιπτώσεις στη διαμόρφωση της σύγχρονης φιλοσοφίας των αξιών, αφού συνιστά μια σημαντική εξέλιξη στη σκέψη για τις αξίες από την εποχή της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας. Ανάλογη άποψη είχε και ο Μουρ (G. E. Moore). Βλέπε Werkmeister 1970, 27.

514 Στο μεταθανάτια εκδοθέν έργου του *Θεμελίωση και Οικοδόμηση της Ηθικής* (*Grundlegung und Aufbau der Ethik*, Βέρνη 1952), όπου ο Μπρεντάνο επιχειρεί την επέκταση και το βάθεμα των αναλύσεών του από τη μελέτη του 1889, ιδιαίτερα εκτενή παρουσίαση και κριτική επιφυλάσσεται για τη θεωρία αξιών του Χιουμ. Ο Χιουμ εκεί εξαίρεται για το ότι συνέδεσε τις ηθικές αξίες με τα αισθήματα και τα συναισθήματα, αλλά υφίσταται και κριτική επειδή η ψυχολογική του ανάλυση ήταν, από την ματιά του Μπρεντάνο, ατελής.

515 Βλέπε *Psychologie* 1924[2] II, 53-5.

## Κριτικά, καλό είναι αυτό που ορθώς το αγαπούμε και κακό αυτό που ορθώς το μισούμε

Για να το κατανοήσουμε αυτό καλύτερα πρέπει να εμείνουμε στο εξής. Ο Μπρεντάνο προσθέτει στην προσέγγιση του Χιουμ τούτη τη σημαντική παρατήρηση. Τα αισθήματά μας (περιεχόμενα των αισθήσεών μας) μπορεί είτε να συνιστούν απλώς εγγραφές είτε να έχουν *γνωσθεί*, να βιώνονται ή κάπως να τις συνειδητοποιούμε. Και είναι ακριβώς τα αισθήματα ως βιούμενα περιεχόμενα που συνιστούν τη βάση για τις αξιακές κρίσεις μας, όπως οι απλές παραστάσεις είναι η βάση για τις γνωσιακές κρίσεις μας.[516] Απέναντι στα αισθήματα ως βιούμενα περιεχόμενα συμβαίνει να υιοθετούμε θυμικές και ορεκτικές στάσεις· τα αισθήματα δεν είναι σκέτες εγγραφές. Αυτό εννοείται όταν λέμε ότι την ηδονή την αγαπούμε και τον πόνο τον μισούμε, κ.λπ.

Τώρα μπορούμε να προχωρήσουμε ως εξής. Στη θεωρία του περί κρίσης ο Μπρεντάνο ισχυρίζεται πως όταν λέμε ότι μία κρίση είναι αληθής, εννοούμε στην πραγματικότητα ότι τούτη είναι *ορθή* (richtig) έναντι των περιεχομένων της. Αποδεικτικά ορθή, όπως είδαμε, είναι η κρίση που κάνει με *ενάργεια* αποδεκτή (ή απορρίπτει) είτε (α) μια επικρατούσα (ή μη επικρατούσα) διασύνδεση περιεχομένων της απλής παράστασης είτε (β) το ίδιο το υπάρχον (μη υπάρχον) περιεχόμενο της απλής παράστασης. Στη δεύτερη περίπτωση, είδαμε πριν, ανήκουν και οι κρίσεις «υπάρχω», «ακούω», «βλέπω», «αμφιβάλλω», «βεβαιώνω», κ.λπ. Τούτες είναι αποδεικτικά ορθές, αν τη στιγμή που τις εκφράζω όντως υπάρχω, ακούω, φοβάμαι, κ.λπ.

Ανάλογα προς τις αποδεικτικές γνωσιακές κρίσεις μπορούμε να θεωρήσουμε τις αξιολογικές κρίσεις μας (αξιολογήσεις μας). Πιο συγκεκριμένα, το «καλό» μπορεί να κατανοηθεί ανάλογα προς το αποδεκτικά «αληθές», δηλαδή με όρους αποδεικτικής ορθότητας. Η ιδέα είναι πως όταν χαρακτηρίζουμε κάτι ως *καλό* ή ως *κακό* αυτό που εννοούμε είναι ότι το αγαπούμε με αποδεικτική *ορθότητα* (richtigkeit) ή, αντίστοιχα, το μισούμε με αποδεικτική *ορθότητα*.[517] Εν συντομία, καλό είναι αυτό που αποδεικτικά ορθώς το αγαπούμε και κακό είναι αυτό που αποδεικτικά ορθώς το μισούμε. Αλλιώς, καλό είναι αυτό που *αποδεικτικά αξίζει να το αγαπούμε* και κακό αυτό που *αποδεικτικά αξίζει να το μισούμε*.

## Το ζήτημα της θεμελίωσης της αποδεικτικής ορθότητας

Ασφαλώς, ανακύπτει εδώ το ερώτημα: και πώς γνωρίζουμε ότι η αγάπη μας ή το μίσος μας είναι αποδεικτικώς ορθά;

Σύμφωνα με όσα είπαμε ήδη, η ορθότητα της αξιολόγησης κάποιου πράγματος ως «καλό» εξαρτάται από το αν το αίσθημα που βιώνουμε έναντι αυτού του πράγματος είναι όντως αγάπη. Αλλά, τότε, είναι άραγε καλό καθετί που όντως το αγαπούμε; Το συμπέρασμα αυτό θα ήταν απαράδεκτο και ο Μπρεντάνο το απορρίπτει ρητά.[518] Είναι προφανές ότι κάποιος μπορεί όντως να αγαπά κάτι που ένας άλλος όντως το μισεί, ή ο ίδιος μπορεί κάποτε όντως να αγαπούσε αυτό που τώρα μισεί, κ.λπ.

Για να λύσει το πρόβλημα, δηλαδή για να δείξει ότι υπάρχει η δυνατότητα ενάργειας για την αποδεικτικότητα της ορθότητας και του λάθους στο αγαπάν και στο μισείν, ο Μπρεντάνο αρχίζει να εξετάζει όλη την κλίμακα των πραγμάτων που κανείς μπορεί να αγαπά ή να μισεί και εξετάζει το αν σε καθεμιά περίπτωση η αγάπη και το μίσος είναι αποδεικτικώς ορθά ή όχι.[519] Έτσι συγκροτεί τη βάση για τη θεωρία του για τις αξίες.

### *Είναι αποδεικτικώς ορθό το ότι αγαπούμε το να έχουμε (απλές) παραστάσεις*

Ο Μπρεντάνο ισχυρίζεται πως είναι καλό (έχει αξία) το να έχουμε απλές παραστάσεις με τα περιεχόμενά τους. Τώρα, το ότι μπορεί κάποιες παραστάσεις να μας είναι απωθητικές, δεν αλλάζει το γεγονός ότι *το να έχουμε παραστάσεις* είναι

---

516 Werkmeister 1970, 33.

517 Εδώ αποκτά το νόημά της η προηγούμενη παρατήρηση του Μπρεντάνο με αφορμή της θεωρία περί αισθημάτων του Χιουμ. Όπως είδαμε, στον Χιουμ το καλό και το κακό συνδέονται, στο υποκειμενικό επίπεδο, με τα αισθήματα (εντυπώσεις αίσθησης) ηδονής και τον πόνου, ενώ σε ένα δεύτερο επίπεδο με το άμεσο ήπιο πάθος (εντυπώσεις αναστοχασμού) της ηθικής έγκρισης. Στη διυποκειμενική εμπειρία, τώρα, ηθική έγκριση μπορεί να εγερθεί και στη βάση της αντίληψής μας για ένα χαρακτηριστικό μιας πράξης ή ενός προσώπου (ήθους) το οποίο συνείρεται έμμεσα με την ηδονή. Π.χ., βλέπω ένα προσκοπάκι να περνά απέναντι στον πολυσύχναστο δρόμο μια ανήμπορη γριούλα και εγκρίνω ηθικά αυτή την πράξη, επειδή αντιλαμβάνομαι σε αυτήν το χαρακτηριστικό της ωφέλειας, όχι στενά δι' εμέ, αλλά ευρέως δι' όλους, η οποία ωφέλεια συνείρεται έμμεσα μέσα μου με την ηδονή. Ο Μπρεντάνο επιχειρεί να εισδύσει εδώ εισάγοντας πρόσθετα ασφαλέστερα κριτήρια για το πότε η ηθική έγκριση είναι ορθή και, άρα, για το πότε αυτή όντως αναγνωρίζει το καλό.

518 Βλέπε Brentano 1889, 18.

519 «Both judgments and interests [acts of love and hate] respond to a Cartesian criterion of evidence; therefore the principle of contradiction is valid in both realms. In fact, we have no doubt concerning the correctness of a judgment when what is judged is transparently evident and is therefore certainly true. Likewise we have no doubt that it is correct to love some-thing when the object of love is transparently evident in the sphere of emotion and volition, and is therefore certainly good. Subjectivism consequently does not imply arbitrariness, but attention to certain psychological or intentional standardized attitudes which can be correct or incorrect, where any judgment on primary values is always evident and hence apodictic and correct. […] The correctness or otherwise of an emotional phenomenon has the same evidence of correctness or non-correctness as an arithmetical operation» (Dappiano 1996, 386).

γενικά καλό και, μάλιστα, καλύτερο από το να μην έχουμε. Την αξία της για το ειδικό περιεχόμενό της την παίρνει η καθεμιά παράσταση γι' αυτό που συγκεκριμένα είναι· και την παίρνει στη βάση μιας ορθής αγάπης ή ενός ορθού μίσους γι' αυτό το περιεχόμενο. Γενικά, όμως, μπορούμε να ισχυριστούμε ότι η κατοχή παραστάσεων είναι ένα αγαθό καθ' εαυτό.[520]

*Είναι αποδεικτικώς ορθό (αν και απλώς ενστικτώδες) να αγαπούμε την ηδονή και να μισούμε τον πόνο*

Στο κατώτερο δυνατό επίπεδο αυτό που μπορεί να αγαπάμε ή να μισούμε είναι η ηδονή και ο πόνος, η χαρά ή η λύπη. Για τον Μπρεντάνο, είναι αποδεικτικώς ορθό να αγαπάμε την ηδονή και τη χαρά και να μισούμε τον πόνο και την λύπη. Ή αλλιώς, η ηδονή είναι αποδεικτικά άξια αγάπης και ο πόνος αποδεικτικά άξιος μίσους. Το αντίθετο είναι για τον ίδιο εναργώς *αφύσικο*.[521]

Τούτες οι αποκρίσεις μας απέναντι στην ηδονή και στον πόνο, ωστόσο, είναι ενστικτώδεις —όχι διαβεβουλευμένες— και, άρα, όχι πρακτικώς αποτιμήσιμες.[522]

*Είναι αποδεικτικώς ορθό να αγαπούμε την αλήθεια και να μισούμε το σφάλμα*

Στο αμέσως επόμενο επίπεδο ο Μπρεντάνο ισχυρίζεται ότι είναι αποδεικτικώς ορθό να αγαπάμε την αλήθεια και να μισούμε το σφάλμα. Ή, αλλιώς, η αλήθεια είναι αποδεικτικώς άξια αγάπης και το σφάλμα αποδεικτικώς άξιο μίσους. Το αντίθετο θα ήταν μια διαστροφή, διότι η φύση μας είναι το έλλογο.[523]

*Είναι αποδεικτικώς ορθό να αγαπούμε την ορθή αγάπη και να μισούμε τη λανθασμένη αγάπη*

Μετά, είναι αποδεικτικώς ορθό να αγαπάμε την ορθή αγάπη και να μισούμε τη λανθασμένη αγάπη.[524] Από αυτό καταλαβαίνουμε ότι μια συναισθηματική ή ορεκτική στάση μας κρίνεται καλή όταν αγαπάμε την ορθή αγάπη και μισούμε τη λανθασμένη αγάπη. Αλλιώς, η ορθή αγάπη είναι άξια αγάπης και η λανθασμένη αγάπη άξια μίσους.

Ωστόσο, ο Μπρεντάνο θεωρεί πως *πραγματικά* ή ουσιαστικά καλό είναι κάτι που αναγνωρίζεται ως τέτοιο από μια συναισθηματική ή ορεκτική στάση μας που είναι (α) ορθή, αλλά και (β) *εγκριτική* (όχι απορριπτική). Για παράδειγμα, το να αγαπούμε μια κακόβουλη χαρά είναι κακό γιατί αντιβαίνει στο (α), ενώ το να μισούμε την αδικία δεν είναι καλό —αν και είναι ορθό— γιατί αντιβαίνει στο (β).[525]

*Είναι αποδεικτικώς ορθό να αγαπούμε την πνευματική φύση*

Ο Μπρεντάνο προτείνει, επίσης, πως είναι αποδεικτικώς ορθό να αγαπάμε περισσότερο τη διανοητική και πνευματική φύση μας παρά τη ζωική.[526] Αλλιώς, η διανοητική και πνευματική φύση μας είναι άξια αγάπης και η ζωική φύση μας λιγότερο άξια αγάπης. Το αντίθετο θεωρεί πως θα συνιστούσε διαστροφή.

## Η αγάπη είναι χαρά για την ύπαρξη/κατοχή και λύπη για την ανυπαρξία/απώλεια

Καθετί, λοιπόν, που είναι ορθό να τοποθετούμαστε απέναντί του με αγάπη, συνιστά μια αξία καθ' εαυτήν, π.χ., η παράσταση, η αλήθεια, η γνώση, η χαρά, η απόλαυση (ευχαρίστηση), κ.λπ. Εξετάζοντας, όμως, τις παραπάνω διατυπώσεις, μπορούμε να πούμε ότι «αγάπη είναι το φαινόμενο του να νοιώθουμε χαρά για την ύπαρξη ή την κατοχή ενός δεδομένου αντικειμένου και λύπη για την απουσία του ή την απώλειά του» (Eaton 1930, 70). Αλλά, αποκλείει αυτή η μορφικότητα, την ορθότητα τού να αγαπάμε την εκδίκηση ή τη χαιρεκακία; Ο Μπρεντάνο ισχυρίζεται πως οι κανονικοί άνθρωποι χαίρονται να αγαπούν και αγαπούν να χαίρονται, ενώ θλίβονται να μισούν και μισούν να θλίβονται. Λαμβάνοντας, δε υπ' όψιν, της «αρχή της άθροισης» των αγαθών στον Μπρεντάνο, μπορούμε να καταλήξουμε στο ότι αμιγώς αγαθό καθ' εαυτό είναι αυτό που είναι ορθό να αγαπούμε, που μας ευχαριστεί, που είναι αληθές, και για το οποίο διατηρούμε την

520 Βλ. Eaton 1930, 70.

521 Βλ. Brentano 1889, 21.

522 Βλ. Werkmeister 1970, 38-9.

523 Βλ. Brentano 1889, 20.

524 Βλ. Brentano 1889, 21.

525 Βλ. Brentano 1889, 60.

526 Στη *Θεμελίωση και Οικοδόμηση της Ηθικής* (1952), ο Μπρεντάνο δοκίμαζε επίσης την περαιτέρω ανάπτυξη αυτής της στοιχειώδους προσέγγισης των αξιών. Σε αυτό το έργο ο Μπρεντάνο προτείνει πως πρέπει να διακρίνουμε μεταξύ ενός κατώτερου και ενός ανώτερου εαυτού. Ο πρώτος περιλαμβάνει ό,τι ανήκει στη ζωική φύση μας (ζωικές ανάγκες, επιθυμίες, κ.λπ.). Ο δεύτερος περιλαμβάνει μόνο ό,τι προσιδιάζει στην ειδικώς διανοητική και πνευματική φύση μας. Βλέπε και Werkmeister 1970, 35-6.

πλέον ζωηρή (φαντασιακή) παράσταση.[527]

## Δ. Η ΙΕΡΑΡΧΙΑ ΤΩΝ ΑΞΙΩΝ ΚΑΙ ΤΟ ΦΑΙΝΟΜΕΝΟ ΤΗΣ ΠΡΟΤΙΜΗΣΗΣ

### Όμως, οι αξίες δίδονται και σε συγκριτικούς βαθμούς

Ακολούθως, ο Μπρεντάνο δοκιμάζει να αναπτύξει κριτήρια σύγκρισης των αξιών, π.χ., μεταξύ τού τι είναι καλό, καλύτερο, και κάλλιστο. Η φυσική τάση θα ήταν, παρατηρεί ο ίδιος, να υποθέσει κανείς ότι αυτή η συγκριτικότητα του καλού οφείλεται σε μια αντίστοιχη συγκριτικότητα στην ορθή αγάπη μας. Θα θεωρούσε κανείς, δηλαδή, ότι καλύτερο είναι αυτό που ορθώς το αγαπούμε περισσότερο. Ωστόσο, «περισσότερο» εδώ δεν μπορεί να σημαίνει «μεγαλύτερη ένταση», διότι σε αυτή την περίπτωση θα έπρεπε να τίθεται ένα μέτρο έντασης για καθετί που ορθώς αγαπάμε, το οποίο δεν θα έπρεπε να το υπερβαίνουμε. Κάτι τέτοιο, όμως, θα προϋπέθετε και ότι διαθέτουμε τη γνώση για το πλήρες εύρος (για το 100%) της δυνατής έντασης της αγάπης ή της έγκρισής μας, έτσι ώστε να μπορούμε να υπολογίζουμε το επιτρεπτό μέτρο (π.χ., 65%) για κάθε τι που ορθώς αγαπούμε ή εγκρίνουμε· πράγμα αδύνατο αν όχι απλώς παράλογο.[528]

### Το φαινόμενο της προτίμησης

Η λύση που δίνει ο Μπρεντάνο για τη διασάφηση της δικαιολογητικής βάσης της συγκριτικότητας του καλού, ανατρέχει στην έννοια της *προτίμησης* (Bevorzug).[529] Σύμφωνα με αυτή την ιδέα, *καλύτερο είναι αυτό που είναι (αποδεικτικώς) ορθό να το προτιμούμε έναντι κάτι άλλου*.[530] Φυσικά, όπως και η αγάπη μας έτσι και η προτίμησή μας[531] μπορεί να είναι είτε απλώς ενστικτώδης είτε αποτέλεσμα διανοητικής επεξεργασίας (διαβούλευσης). Οι προτιμήσεις που έχουν νόημα στο πλαίσιο μιας αξιολογίας είναι μόνο οι δεύτερες. Έτσι, αποδεικτικώς ορθά προτιμούμε τη γνώση έναντι της τυφλής πίστης και έναντι της άγνοιας, και την καθολικότερη και συστηματικότερη γνώση έναντι της περιορισμένης και ασυστηματοποίητης. Ενώ με συνδυασμό των όσων είδαμε, αντιλαμβανόμαστε ότι αποδεικτικώς ορθά προτιμούμε τη γνώση μαζί με τη χαρά έναντι της σκέτης γνώσης χωρίς χαρά, κ.λπ.[532]

### Για τα φαινόμενα αγάπης/μίσους και προτίμησης επικρατεί αντικειμενική ομοφωνία

Ο Μπρεντάνο μάλιστα υποστηρίζει πως και στην περίπτωση των διαβεβουλευμένων προτιμήσεων επικρατεί *αντικειμενική ομοφωνία*. Έτσι, ενώ τα ποικίλα αισθήματα, ορέξεις, και ένστικτα από μόνα τους (δηλαδή στη μη εγνωσμένη φάση τους;) μπορεί να έχουν μόνο υποκειμενική και παροδική ισχύ, η αγάπη μας και η προτίμηση γι' αυτά (δηλαδή η εγνωσμένη στάση μας έναντί τους;) διέπονται από κανόνες ορθότητας (κριτικότητα) που εξασφαλίζουν τη διυποκειμενική ισχύ και την αντικειμενικότητα. Ο Μπρεντάνο θεωρεί πως τούτο ενισχύεται περαιτέρω από το ότι η αγάπη και η προτίμησή μας δεν αφορούν, σε τελευταία ανάλυση, τα επιμέρους αντικείμενα (περιεχόμενα) αλλά τις *εννοιολογημένες* εκδοχές τους (δηλαδή όχι τούτο ή το άλλο μεμονωμένο αντικείμενο ή περιεχόμενο, αλλά ένα τέτοιο αντικείμενο ή περιεχόμενο στη γενική περίπτωσή του, στη γενική χρήση του: «αυτό και όλα τα όμοιά του»). Έτσι, π.χ., όταν στην *εσωτερική αντίληψη* συλλαμβάνουμε μια αποδεικτικώς ορθή αγάπη ή μια αποδεικτικώς ορθή προτίμηση για κάτι, συνειδητοποιούμε επίσης διαμιάς με αποδεικτική ενάργεια ότι η εν λόγω ορθότητα αφορά όλα τα αντικείμενα που ανήκουν

---

527 Βλ. Eaton 1930, 70-1.

528 Σε τούτο το σημείο δε σταματά και ο παραλληλισμός του αληθούς με το καλό. Για τον Μπρεντάνο, η αλήθεια δεν επιδέχεται διαβαθμίσεις, ενώ ο καλό επιδέχεται. Βλέπε και Werkmeister 1970, 36-7.

529 Προτίμηση σημαίνει να θέτω, από άποψη τιμής, κάτι πιο μπροστά από κάτι άλλο. Ο Πλάτων χρησιμοποιούμε το συγκριτικό τιμιότερον όταν ήθελε να πει τι βαρύνει περισσότερο σε σχέση με κάτι άλλο από άποψη αξίας. Η τιμή, ωστόσο, είναι μια αξία της αρχαϊκής εποχής, δηλαδή προ-φιλοσοφική. Γι' αυτό και ο Πλάτων την παίρνει ως δεδομένη και ως δεδομένο τρόπο αναφοράς σε κάτι που βαρύνει περισσότερο σε αξία. Το παράδοξο, δε, είναι πως αυτό συμβαίνει ενώ ο Πλάτων δεν "προτιμά" την τιμή ως δεσπόζουσα αξία για την κοινωνική οργάνωση που ο ίδιος οραματίζεται! Το σχήμα της έννοια της προτίμησης πάντως είναι από μόνο του αρκετά αποκαλυπτικό. Λέει θέτω σε τιμή τούτο *πιο μπροστά* από κάτι άλλο· όχι *πιο πάνω*. Το ξεχώρισμα του αξιότερου συμβαίνει εδώ ακόμα με το να αποδεχόμαστε το ξεχώρισμα του αξιότερου ως μια κίνησή του που γίνεται με ένα βήμα απόσπασής του από το υπόλοιπο παραταγμένο σύνολο των συμπολιτών. Αυτό το αρχαϊκό ξεχώρισμα του αξιότερου ως τιμιότερου διασώθηκε ως ενδιαφέρον επιβίωμα κατά το πέρασμα από το παλιό στα νέα αξιακά συστήματα.

530 Βλέπε Brentano 1952, 148.

531 Για τον Μπρεντάνο, η προτίμηση δεν είναι παρά η «πλήρης έκφραση» της ικανότητας του αγαπάν/μισείν, δηλαδή της βούλησης στον πλήρη προσδιορισμό της. Βλ. σχετικά Eaton 1930, 55, 57. Στον Σέλερ θα δούμε ότι η προτίμηση είναι πλέον ένα γνωστικό ενέργημα. Έχουμε, ασφαλώς, εδώ να κάνουμε με εσωτερικές μεταπλάσεις της αρχαίας ιδέας του Αριστοτέλη περί *προαιρέσεως*.

532 Ο Μπρεντάνο υποστηρίζει σχετικά ότι σε τούτη και σε ανάλογες περιπτώσεις ισχύει ότι είναι ορθό να προτιμούμε το όλον έναντι του μέρους. Βλέπε και Werkmeister 1970, 37.

στο *ίδιο σύνολο* με το δεδομένο αντικείμενο.[533]

### Οι απλές παραστάσεις είναι καλύτερες από την απλή εγγραφή περιεχομένων και από τις πολλές παραστάσεις μαζί

Είδαμε πως για την απλή παράσταση ο Μπρεντάνο ισχυρίζεται πως είναι καλό (έχει αξία) το να έχουμε παραστάσεις με τα περιεχόμενά τους. Είναι, δε, καλύτερο (αξίζει περισσότερο) το να τα έχουμε σε μια απλή παράσταση από μια ασύνειδη κατοχή τους (σκέτη εγγραφή τους), εφόσον ορθά προτιμούμε να μας δίδονται συνειδητά στην παράστασή μας. Ωστόσο, δεν αξίζει περισσότερο το να έχουμε πολλές παραστάσεις την ίδια στιγμή, διότι υπάρχει περίπτωση να περιέλθουμε σε σύγχυση, την οποία ορθά μισούμε και ορθά δεν προτιμούμε έναντι σαφών παραστάσεων.

### Η αλήθεια είναι καλύτερη από το σφάλμα (και η γνώση από την άγνοια ή την πλάνη)

Για τον Μπρεντάνο, επίσης, είναι ορθό όχι μόνο να αγαπούμε την αλήθεια και τη γνώση, αλλά και να προτιμούμε την αλήθεια έναντι του ψεύδους και τη γνώση έναντι της άγνοιας ή της πλάνης (αλλά και κάθε άλλης ενδιάμεσης γνωσιακής κατάστασης). Αυτό, επίσης, υποτίθεται πως καθιστά τη γνώση, εκτός από εγγενή (βασισμένη στην ενάργεια της εσωτερικής αντίληψης ότι η αγάπη γι' αυτήν είναι ορθή γι' αυτό που είναι και όχι για κάτι άλλο), και απόλυτη αξία (προτιμάται ορθά περισσότερο από τις πλείστες άλλες αξίες).[534]

### Ωραίο είναι αυτό που μας προκαλεί αποδεικτικά ορθή απόλαυση (την οποία ορθώς αγαπούμε)

Κατά τον Μπρεντάνο, ως ωραίο εκλαμβάνουμε το περιεχόμενο της παράστασης που μας προκαλεί αποδεικτικώς ορθή απόλαυση, την οποία, σε ένα άλλο επίπεδο, αποδεικτικώς ορθά αγαπάμε. Αυτό σημαίνει πως, συνολικά, για το ωραίο τρέφουμε ορθή αγάπη, δηλαδή, είναι κάτι καλό ή έχει αξία, ενώ για το άσχημο τρέφουμε ορθό μίσος, δηλαδή, είναι κάτι κακό ή έχει απαξία. Ο δε καλλιτέχνης υποτίθεται πως με το έργο του θέλει να πετύχει να μας παράσχει μια παράσταση ή σύνθεση, η οποία θα μας προκαλεί εν συνόλω ορθή εκλεπτυσμένη απόλαυση εκ του ίδιου του έργου (και όχι, π.χ., για τη δεξιοτεχνία του καλλιτέχνη, κ.λπ.).[535]

### Η ηδονή είναι καθ' εαυτήν καλή, αλλά οι πνευματικές δραστηριότητες είναι καλύτερες

Η ηδονή, τώρα, για την οποία η αγάπη μας είναι ορθή, δεν είναι απλώς κάτι καλό, αλλά είναι κάτι καλό *καθ' εαυτό*. Αντίστοιχα, ο πόνος είναι κακό καθ' εαυτό. Ωστόσο, οι αξίες της ηδονής και του πόνου συγκροτούνται ως αξίες απλώς στη βάση της ενστικτώδους ορθής αγάπης μας και του ορθού μίσους μας γι' αυτά, δηλαδή στο επίπεδο της ζωικότητας του σώματός μας, και, κατά τούτο, η αξία τους είναι *κατώτερη* σε σχέση με τη χαρά μιας διανοητικής ή πνευματικής δραστηριότητας, π.χ., τη σύλληψη μιας νέας επιστημονικής υπόθεσης ή την ακρόαση ενός σπουδαίου μουσικού έργου.[536] Αυτό συνδέεται και με το γεγονός ότι ορθά προτιμούμε τις πνευματικές αξίες έναντι των ζωικών.

### Η προσωπική ευτυχία μου είναι καλή, αλλά η ευτυχία όλων είναι καλύτερη

Τώρα, αν όπως είπαμε πριν, η απλή παράσταση είναι κάτι καλό ή αξίζει καθ' εαυτό, τότε δεν έχουν αξία μόνο οι δικές μας παραστάσεις, αλλά και αυτές όλων των άλλων· ορθά αγαπάμε την παράσταση ως παράσταση. Επίσης, με δεδομένο ότι είναι αποδεικτικά ορθό να αγαπάμε την ευτυχία μας, είναι επίσης αποδεικτικά ορθό να αγαπάμε και την ευτυχία των άλλων. Μάλιστα, αποδεικτικά ορθή είναι και η *προτίμηση* της ευτυχίας όλων έναντι της ευτυχίας μόνο ημών των ιδίων. Όσοι θυσιάζονται για κάποιον άλλον, ή για όλους, ή για μια ανθρωπιστική ιδέα, κ.λπ., δείχνουν ακριβώς ότι θεώρησαν πως η ευτυχία κάποιων ή όλων των άλλων αξίζει περισσότερο από την προσωπική τους ευτυχία.[537]

---

533 Βλέπε Brentano 1952, {The Foundation and Construction of Ethics}§§41-2. Βλέπε Werkmeister 1970, 37-8.

534 Φυσικά, το ερώτημα που γεννάται έναντι τέτοιων ισχυρισμών είναι αν πράγματι προκύπτουν δεσμευτικά στη βάση της αλαθούς εναργούς εσωτερικής αντίληψης ή μήπως αποτελούν απλές παρεισφρήσεις διαδεδομένων πεποιθήσεων. Ο μαθητής του Μπρεντάνο, Έρενφελς, έθεσε ακριβώς αυτό το ερώτημα, και ισχυρίστηκε ότι η προτίμηση για τη γνώση μάλλον προϋποθέτει μια πραγματιστική προτίμηση για την επιτυχή έκβαση άλλων δραστηριοτήτων μας, και ότι αν κάποιος δεν προϋπέθετε κάτι τέτοιο, τότε η προτίμηση της άγνοιας έναντι της γνώσης θα ήταν απολύτως νοητή (λογικά δυνατή). Αλλά, αν είναι ορθό να προτιμούμε την αλήθεια για κάποιους λόγους, τότε η αλήθεια δεν συνιστά πλέον προφανή εγγενή, και μάλιστα απόλυτη αξία βασισμένη στην ενάργεια της εσωτερικής αντίληψης. Αντίστοιχες αντιρρήσεις εγείρει ο Έρενφελς και για τις άλλες κατά Μπρεντάνο εγγενείς και απόλυτες αξίες. Π.χ., πόσο νόημα έχει να θεωρούμε τον πόνο κακό, όταν υπάρχουν άνθρωποι που αντλούν ηδονή από τον πόνο, ή την ευτυχία ως εγγενή ή απόλυτη αξία, όταν ο κοσμικός την εννοεί τόσο διαφορετικά από τον ασκητή. Βλ. Eaton 1930, 77-8.

535 Βλέπε Werkmeister 1970, 40.

536 Βλέπε Werkmeister 1970, 38-9, 41.

537 Βλέπε Werkmeister 1970, 41. Πρέπει να σημειωθεί, όμως, το εξής. «Someone may desire something as an end in itself or as

## Αξία έχει κάτι μόνο κατ' αναφοράν προς τον άνθρωπο και το αγαπάν του

Συνολικά, λοιπόν, είδαμε ότι υπάρχουν αξίες καθ' εαυτές και ότι όλες όσες είδαμε μέχρι τώρα συνδέονται με την έμβια και τη διανοητική ή πνευματική μας συγκρότηση (οι απλές παραστάσεις, οι κρισιακές γνώσεις, και οι θυμικο-ορεκτικές στάσεις μας). Ο Μπρεντάνο διερευνά ακολούθως τη δυνατότητα να υπάρχουν και αξίες καθ' εαυτές που δεν συνδέονται με την ανθρώπινη συγκρότηση εν γένει.

Η θέση του είναι ότι καλό ή ον αξίας, δηλαδή, αγαθό, είναι καθετί που με αποδεικτική ενάργεια αγαπάται ορθώς. Αλλά δεδομένου ότι μόνο οι άνθρωποι χαρακτηρίζονται από την ικανότητα του αγαπάν, κάθε *ον μπορεί να διαθέτει αξία μόνο* καθόσον συμβαίνει να βρίσκεται *σε αναφορά προς τον άνθρωπο* και το αγαπάν του. Αυτό σημαίνει ότι τα άλλα μη ανθρώπινα όντα της εμπειρίας μας, π.χ., τα δένδρα, τα θηλαστικά, τα έντομα, τα βουνά, οι πεδιάδες, κ.λπ., έχουν αξία μόνο καθόσον αυτή καθορίζεται στην αναφορά τους προς εμάς τους ανθρώπους· *δεν* έχουν αξία καθ' εαυτήν.[538]

## Οι νόμοι των προτιμήσεων

Πριν συνεχίσουμε, ας συγκεφαλαιώσουμε εδώ τους περίφημους *τυπικούς νόμους* του Μπρεντάνο για την *ορθή προτίμηση*, δηλαδή τους νόμους για την ιεράρχηση των τυπικών αξιών «αγαθό» και «κακό».

*(Α) Ποιοτικοί νόμοι (νόμοι ποιοτικών διακρίσεων)*

Ορθά προτιμούμε την ύπαρξη κάποιου καλού πράγματος έναντι της μη ύπαρξής του.

Ορθά προτιμούμε τη μη ύπαρξη κάποιου κακού πράγματος έναντι της ύπαρξής του.

Ορθά προτιμούμε τη θετική γνώση έναντι της αρνητικής.

Ορθά προτιμούμε την ορθή αγάπη έναντι του ορθού μίσους.

Ορθά προτιμούμε την ευχαρίστηση από κάτι καλό έναντι της ευχαρίστησης από κάτι κακό.

*(Β) Ποσοτικοί νόμοι (νόμοι αθροισμάτων)*

Ορθά προτιμούμε κάτι που γνωρίζουμε ότι είναι καλό (που ορθώς το αγαπάμε) έναντι κάποιου πράγματος που γνωρίζουμε ότι είναι κακό.

Ορθά προτιμούμε ένα καλό αμιγές κακού έναντι ενός καλού μεμειγμένου με κακό.

Ορθώς προτιμούμε ένα κακό μεμειγμένο με καλό έναντι ενός αμιγούς κακού.

Ορθώς προτιμούμε το όλο καλό έναντι ενός μέρους του καλού.

Ορθά προτιμούμε ένα μέρος του κακού έναντι του όλου κακού.

(Από τούτα συνάγεται, π.χ., ότι ορθώς προτιμούμε την ευτυχία μιας ολόκληρης ζωής έναντι των απολαύσεων της στιγμής, καθώς επίσης και τους πόνους της στιγμής έναντι της δυστυχίας μιας ολόκληρης ζωής.)

Ορθά προτιμούμε ένα καλό που έχει περισσότερες πιθανότητες να πραγματοποιηθεί έναντι ενός εξίσου καλού λιγότερο πιθανού να πραγματοποιηθεί.

Ορθά προτιμούμε μια διαδικασία που μας πάει από το μικρότερο στο μεγαλύτερο καλό έναντι της αντίστροφης διαδικασίας.[539]

## Περιεχομενικοί νόμοι των αξιών

Ο Μπρεντάνο, όμως, επεχείρησε να καταρτίσει και *περιεχομενικούς νόμους* για την ορθή προτίμηση, δηλαδή για την ιεράρχηση των περιεχομενικών αξιών ή ιεράρχηση αξιών διαφορετικών γενών. Συναντήσαμε ήδη την άποψή του ότι, π.χ., οι πνευματικές αξίες είναι προτιμότερες έναντι των σωματικών-ζωικών. Αλλά τι γίνεται με την προτίμηση μεταξύ γνώσης και αγάπης ή μεταξύ αυτής της γνώσης και εκείνης της πνευματικής ευχαρίστησης ή μεταξύ επιστήμης και αρετής;

Η ιστορία των ιδεών δείχνει ότι δεν υπάρχει ομοφωνία σε ό,τι αφορά εδώ τα *γενικά* κριτήρια περί ορθότητας. Κατά τον Μπρεντάνο, ωστόσο, αυτή η δυσχέρεια δεν απαγορεύει τη δυνατότητα να υπάρχουν καταστάσεις στις οποίες προβαίνουμε σε ορθές προτιμήσεις.[540] Σε όλες αυτές τις καταστάσεις, ισχυρίζεται, υπάρχει η δυνατότητα για μια *κατά*

---

a means. This distinction - which provides the basis for the differentiation between a primary and an instrumental good (where the latter implies the former as its foundation) - assigns the problem of economic value to the field of inquiry into instrumental goods; a field which requires as its own basis the psychological-descriptive consideration of primary goods. Correspondingly, the judgments of instrumental value typical of economics require the non-deniability of judgments of non-instrumental value. These latter, although they do not pertain to economics, are to be assumed as evident principles, much like those of logic and mathematics» (Dappiano 1996, 385).

538 Βλέπε Werkmeister 1970, 42.

539 Βλέπε Brentano 1952, 211-4. Βλέπε και Werkmeister 1970, 42-3.

540 Ο Μπρεντάνο διακηρύσσει ότι «η αγάπη του πλησίον και η αυτοθυσία, τόσο για την πατρίδα όσο και για την ανθρωπότητα, είναι καθήκοντα» και ακόμα καταδικάζει το ψέμα, την απάτη, τον φόνο, κ.λπ., αλλά δεν μας δείχνει με πειστικό τρόπο πώς αυτά προκύπτουν με βάση τις αναλύσεις του. Έτσι, η θεωρία του δεν αποκτά τον χαρακτήρα ενός ηθικού συστήματος ή μιας μελέτης της ηθικότητας, αλλά μάλλον μόνο αυτό «μιας θεωρίας των αξιών με μια ορισμένη έμφαση στις ηθικές αξίες ως παραδείγματα» (Eaton 1930, 73).

*περίπτωση* εναργή βίωση της ορθότητας μιας προτίμησής μας. Γενικά, πάντως, το κριτήριο για την ιεράρχηση περιεχομενικών αξιών, είτε κατά γένη είτε για επιμέρους αξίες διαφορετικών γενών, είναι η *εναργής* βίωση της ορθότητας της προτίμησής μας.

### Υπάρχει και η περίπτωση της αδιαφορίας έναντι διακυβευόμενων αξιών

Εκτός από την περίπτωση της δυσκολίας στη σύγκριση διαφορετικών αξιών, ωστόσο, υπάρχει και η περίπτωση της *αδιαφορίας* μεταξύ διαφορετικών αξιών. Π.χ., είναι αδιάφορο αν μια αξία αναφέρεται σε εμάς ή σε κάποιον άλλο άνθρωπο. Από τούτο ο Μπρεντάνο συνάγει την ιδέα πως, στην Ηθική, ούτε ο εγωισμός ούτε ο αλτρουισμός συνιστούν από μόνοι τους τη σωστή επιλογή (χωρίς να λαμβάνουμε υπ' όψιν τις αξίες που διακυβεύονται και το με ποιον τούτες είναι συναρτημένες). Σωστή είναι η επιλογή που γίνεται με κριτήριο την εναργή βίωση της ορθότητας της προτίμησής μας σε κάθε περίπτωση που τίθεται ζήτημα επιλογής μεταξύ αξιών (το μεγαλύτερο αγαθό πρέπει να προτιμάται έναντι του μικρότερου).[541]

## Ε. ΑΠΟ ΤΗΝ ΑΞΙΟΛΟΓΙΑ ΣΤΗΝ ΠΡΑΞΕΟΛΟΓΙΑ (ΗΘΙΚΗ)

### Από τη θεωρητική εξέταση των αξιών στην εξέταση της πρακτικής σημασίας τους: η επιλογή

Μέχρι τώρα μιλήσαμε για τα φαινόμενα της ορθής αγάπης και της ορθής προτίμησης στον Μπρεντάνο. Σε αυτή τη βάση μπορούμε να πούμε ότι η θεώρηση των αξιακών ζητημάτων είχε μόνο *θεωρητική* σημασία. Μπορεί, όμως, η ορθή αγάπη και η ορθή προτίμηση να οδηγήσουν και την περαιτέρω δράση μας, τις ενέργειές μας έναντι άλλων όντων, την επέμβασή μας σε διάφορες πτυχές ή επίπεδα της πραγματικότητας. Ιδωμένες σε αυτή τη σύνδεση, τότε, τα φαινόμενα της ορθής αγάπης και της ορθής προτίμησης αποκτούν και μια *πρακτική* σημασία. Πιο συγκεκριμένα, η πρακτική σημασία τους αναδεικνύεται στη σύνδεσή τους με τα φαινόμενα της *επιλογής* (Wahl) και της *βούλησης* (Wollen). Σε αυτά τα φαινόμενα στηρίζονται οι κλάδοι των πρακτικών μαθήσεων με κατ' εξοχήν εδώ τον κλάδο της Ηθικής.

### Η διάκριση μεταξύ προτίμησης και επιλογής. Επιλογή και βούληση

Η εισαγωγή, από μέρους του Μπρεντάνο, της διάκρισης μεταξύ *προτίμησης* και *επιλογής* έχει τη σπουδαιότητά της και, συνιστώντας ξεπέρασμα της πρακτικής φιλοσοφίας του Καντ, θα αποτελέσει έμπνευση και για τη φιλοσοφία των αξιών που δοκίμασε να αναπτύξει ο Χούσερλ, όσο και για την Αξιολογία και την Ηθική του Σέλερ. Για να εννοήσουμε τη διάκριση αυτή, ο Μπρεντάνο παρατηρεί ότι, ενώ μπορεί να προτιμούμε, π.χ., το μουντό Φθινόπωρο έναντι του εξοντωτικού Καλοκαιριού, δεν φαίνεται εδώ να τίθεται θέμα επιλογής. Η επιλογή, λοιπόν είναι κάτι που:

(α) συνδέεται με μια προτίμηση για *κάτι που εξαρτάται από εμάς*, και

(β) σηματοδοτεί μια *απόφαση για δράση*.[542]

Από τούτο αντιλαμβανόμαστε ότι η προτίμηση ενός αγαθού έναντι ενός άλλου αγαθού ή έναντι ενός κακού δεν αρκεί για να συγκροτηθεί ένας ασφαλής οδηγός για την καλή πράξη, δηλαδή για την πράξη με αξία, για την αγαθοπραξία. Το κριτήριο για την αγαθοπραξία πρέπει να λαμβάνει υπ' όψιν του ακριβώς την ίδια την πράξη, δηλαδή την *επιλογή που θα κατευθύνει (ή θα προσδιορίσει) τη βούλησή* μας για δράση. Εν ολίγοις, *καλή θα είναι η πράξη που κινητοποιείται από μια βούληση προσδιορισμένη όχι στη βάση ενός ορθού φρονήματος (ορθή αγάπη και μίσος και ορθές προτιμήσεις), αλλά στη βάση μιας ορθής επιλογής*.

### Ορθή είναι η επιλογή του κάλλιστου επιτεύξιμου (ύψιστο πρακτικό αγαθό)

Αλλά, πότε μια επιλογή είναι ορθή; Για τον Μπρεντάνο, ορθή είναι η επιλογή που στοχεύει *στο καλύτερο δυνατό που μπορεί να επιτευχθεί από την ενέργειά μας*.[543] Ως καλύτερο δυνατό, δε, ο ίδιος κρίνει εκείνο που διαμορφώνεται από την όλη αλυσίδα των *συνεπειών* (αποτελεσμάτων) που μπορεί να επέλθει ως αποτέλεσμα της εμπρόθετης ενέργειάς μας και μάλιστα μέσα στο πλαίσιο του όλου κόσμου (στενός και ευρύτερος ανθρώπινος περίγυρος, και όλος ο έμβιος κόσμος) μέσα στο μήκος όλου του χρόνου. Όμως, πώς μπορούμε να γνωρίζουμε ποια σειρά συνεπειών είναι η καλύτερη δυνατή;

### Το ύψιστο πρακτικό αγαθό δεν γιγνώσκεται a priori, αλλά εκ πείρας και πρόβλεψης

Ο Μπρεντάνο διευκρινίζει πως για κάτι τέτοιο ασφαλώς *δεν* υπάρχει a priori γνώση. Το μόνο δεδομένο που έχουμε

541 Βλέπε Brentano 1952, 211-4.

542 Βλέπε Brentano 1952, 218· Werkmeister 1970, 44.

543 Βλέπε Brentano 1952, 221· Werkmeister 1970, 45.

για να εκτιμήσουμε κάτι σαν το «ύψιστο πρακτικό αγαθό» είναι *η συνολική παρελθούσα εμπειρία* (προσωπική και του είδους μας). Στηριζόμενοι πάνω σε αυτήν, μπορούμε να κάνουμε *εικασίες* για την έκβαση των αποτελεσμάτων των ενεργειών μας, *εκτιμώντας* τους πιθανούς δρόμους που μπορεί να πάρουν αυτά τα αποτελέσματα, καθώς και τις αξίες που αυτά θα αντιπροσωπεύουν. Αφού έχουμε κάνει όλους αυτούς τους σχετικούς "υπολογισμούς", πρακτικώς καλή θα είναι η ενέργειά μας που θα βασίζεται στην ορθή επιλογή, δηλαδή στην επιλογή που θα μεγιστοποιεί το πρακτικώς καλό των συνεπειών της ενέργειάς μας.[544]

## Το ύψιστο πρακτικό αγαθό νοηματοδοτεί τον όλο πρακτικό βίο μας

Η επίτευξη του ύψιστου πρακτικού αγαθού, όμως, δεν είναι τελικά παρά και ο ύπατος ορθός σκοπός της ζωής, δηλαδή ο σκοπός αυτός που νοηματοδοτεί ή δίνει σημασία σε κάθε πράξη μας στη ζωή. Αλλιώς, μια πράξη μας έχει νόημα καθόσον συντείνει στην επίτευξη του ύψιστου πρακτικού αγαθού. Από τούτη την άποψη, η θεμελιακότερη πρακτική εντολή την οποία εισηγείται ο Μπρεντάνο στην Ηθική του (η κατά Μπρεντάνο "κατηγορική προσταγή") είναι η εξής: «πράττε με σκοπό την τελική επίτευξη του ύψιστου πρακτικού αγαθού». Κάθε άλλη πρακτική εντολή οφείλει να συνάγεται από αυτή τη θεμελιακότερη.[545]

## Πεπερασμένα, να πράττουμε το κατά-το-δυνατόν-ελέγξιμο ωφέλιμο

Πώς γίνεται, όμως, να εισηγείται αυτή την "κατηγορική προσταγή" ο Μπρεντάνο, τη στιγμή που γνωρίζει όλες τις πρακτικές αδυναμίες στις οποίες μπορεί να προσκρούει η πεπερασμένη ύπαρξή μας; Είναι ένας αιθεροβάμων που μας καλεί να γίνουμε ζηλωτές του αδύνατου;

Ο Μπρεντάνο εννοεί στην πραγματικότητα ότι, δεδομένης της περατότητάς μας, η πρακτική μας ζωή πρέπει να έχει ως γενικό προσανατολισμό την επίτευξη του ύψιστου πρακτικού αγαθού, αλλά σε κάθε συγκεκριμένη ενέργειά μας καθήκον μας δεν μπορεί να είναι παρά η φροντίδα για τη *διασφάλιση του κατά το δυνατόν ελέγξιμου ωφέλιμου* ή, αντίστοιχα, *για την αποτροπή του κατά το δυνατόν ελέγξιμου επιβλαβούς*. Στον συγκεκριμένο πρακτικό βίο του, *μόνο έτσι μπορεί να φροντίζει κανείς για την τελική επίτευξη του ύψιστου πρακτικού αγαθού*. Και τούτο *στο μέτρο* που είναι δυνατό να οριστεί το τι είναι ωφέλιμο και τι επιβλαβές.[546]

## Παραδείγματα γνωστών ωφέλιμων και επιβλαβών πραγμάτων

Αλλά όσο δύσκολο κι αν είναι να οριστούν το ωφέλιμο και το επιβλαβές, ο Μπρεντάνο υποστηρίζει ότι γνωρίζουμε ήδη με επάρκεια ορισμένα ωφέλιμα και ορισμένα επιβλαβή πράγματα. Για παράδειγμα, σε ό,τι αφορά (α) τον μεμονωμένο άνθρωπο, η ζωή, η υγεία, η ευρωστία, η υγιής διανοητική ικανότητα, η υγιής ικανότητα για συναισθήματα, η καλή μνήμη, η παρατηρητική ικανότητα, η ικανότητα για αφηρημένη σκέψη, η γνώση, το καλό γούστο, και οι ηθικές αρετές ανήκουν στα ωφέλιμα πράγματα· είναι αγαθά. Αγαθά, επίσης, σε ό,τι αφορά (β) τις κοινωνικές συνθήκες, είναι το υψηλό πολιτισμικό επίπεδο, το υψηλό ηθικό και διανοητικό κλίμα, καθώς και η κοινωνική δικαιοσύνη, οι δίκαιοι νόμοι, η προστασία των καρπών της εργασίας μας, η ειρήνη, και η αρμονική συνεργασία μεταξύ των κοινωνικών τάξεων.[547] Τα μεν διασφαλίζουν τα δε, και τα δε ενισχύουν τα μεν.

Κατά τον Μπρεντάνο, όμως, δύσκολα μόνο οι άνθρωποι κατανοούν τη σημασία όλων αυτών, καθώς και το ποιοι είναι οι ευεργέτες τους, αφού πολλές φορές αποθεώνουν τους προπαγανδιστές του μίσους και καταδικάζουν τους κή-

---

544 Βλέπε Brentano 1952, 221-2· Werkmeister 1970, 45. «Brentano's ethical theory was an ideal utilitarianism that had yet to acquire the name. As a variety of consequentialism, the theory had to fend off the accusation of excessive rigorism. As he understood it, the highest practical good ranges over the entire sphere of events subject to our rational influence; the whole world, including the remote future are to be considered. Every action should further the good in this widest sense. To promote this goal under all circumstances is the one absolute principle of right action, the single categorical imperative. As elaborated by Oskar Kraus, Brentano's closest follower, there is no single highest value, no once and for all materially determinable highest good, such as general happiness. There is no one sort of thing that would be under all circumstances the best thing attainable. For Brentano's ideal consequentialism, there is no concrete, non-formal end the pursuit of which would always be of positive value. But there is in all circumstances a highest duty. In each set of circumstances there is something which is the best outcome; and it has a material content that is definite in every case, no matter how that content may vary with the circumstances.» (Jordan 1992, 221).

545 Βλέπε Brentano 1952, 222· Werkmeister 1970, 45. Ο Μπρεντάνο, όπως και ο Χιουμ, επιχειρηματολογεί ενάντια στον μηχανιστικό ντετερμινισμό, αλλά και ενάντια στην απόλυτη απροσδιοριστία της βούλησης. Δέχεται ότι η βούλησή μας είναι ελεύθερη με την ηθικά ενδιαφέρουσα έννοια, δηλαδή με την έννοια ότι έχουμε τη δυνατότητα να πράττουμε σύμφωνα με την ορθή αγάπη μας για το καλό, την ορθή προτίμηση για το καλύτερο, και την ορθή επιλογή (βούληση) που θα κινητοποιήσει τη δράση μας προς την κάλλιστη συνέπεια (μέγιστο αγαθό) (Brentano 1952, 222· Werkmeister 1970, 47).

546 Ο Ήτον ισχυρίζεται πως, παρά την κριτική του Μπρεντάνο στον μπενθαμικό λογισμό των ηδονών (ο Μπρεντάνο δεν είναι ηδονιστής), και ο ίδιος δεν είναι παρά ένας ωφελιμιστής, «για τον οποίο η "άθροιση των αγαθών" είναι ο τελικός κανόνας της ηθικής» (Eaton 1930, 74).

547 Βλέπε Brentano 1952, 225-8· Werkmeister 1970, 46.

ρυκες του ορθού λόγου.

### Παρά τη δυσχέρεια στη διάκριση του όντως ωφέλιμου, ο Θεός εγγυάται πως το μέλλον κυοφορεί περισσότερο καλό

Αν έτσι έχουν τα πράγματα, όμως, τότε τι προοπτική μπορεί να αναμένεται για το μέλλον της ανθρωπότητας; Παρά την απαισιοδοξία τής διάγνωσης που μόλις είδαμε, ο Μπρεντάνο θεωρεί πως στο μέλλον η ανθρωπότητα μπορεί να αναμένει την πραγματοποίηση *περισσότερου καλού* παρά κακού. Κατά τα αναμενόμενα, την εκτίμησή του αυτή τη βασίζει στη *μεταφυσική του περί Θεού και κόσμου*. Ο Μπρεντάνο —και τούτο είναι ίσως η μοναδική μεταφυσική του παραχώρηση— είναι ένας *θεϊστής*, ο οποίος βλέπει την ανθρώπινη ζωή ως *ενταγμένη στο πλαίσιο ενός κόσμου αιώνιας έννομης τάξης*. Μόνο γι' αυτό μπορεί να τοποθετείται, όπως είδαμε, δηλαδή υποστηρίζοντας πως εκάστοτε πρέπει να πράττουμε δοκιμάζοντας να πραγματοποιήσουμε το *δι' ημάς* εφικτό κάλλιστο, αφού ο καθένας μας εντάσσεται σε μια ανοιχτή διεργασία *ατέρμονης προσέγγισης του ύψιστου πρακτικού αγαθού*.[548]

### Το θετικό δίκαιο θα εναρμονίζει προσωπικές και κοινωνικές επιδιώξεις προς την πραγμάτωση της θεϊκής έννομης τάξης

Ο Μπρεντάνο αναγνωρίζει πως στην καθημερινή μας πρακτική είναι σχεδόν αδύνατο να έχουμε διαρκώς κατά νου την προσταγή της επίτευξης του ύψιστου πρακτικού αγαθού ή της επιλογής του κάλλιστου μεταξύ των εφικτών. Έτσι, αυτό που πρακτικώς συμβαίνει είναι το εξής. Από τη μία, στη βάση των δυνατοτήτων του ο *καθένας* μας, καταστρώνουμε, σε συμφωνία με την ηθική προσταγή που είδαμε, ένα γενικό *πλάνο ζωής* για τον εαυτό μας και φροντίζουμε, ώστε οι επιμέρους ενέργειές μας να συντείνουν στην πραγμάτωσή του.[549] Από την άλλη, ως μέλη μιας κοινότητας ή μιας κοινωνίας, οφείλουμε να αναλαμβάνουμε ορισμένα γενικά *καθήκοντα* και ορισμένα ειδικά καθήκοντα (ανάλογα με τις προσωπικές δεξιότητές του ο καθένας).

Ωστόσο, επειδή δεν διαπνέονται όλοι από την αρχή της επίτευξης του ύψιστου πρακτικού αγαθού, προκύπτουν διαρκώς προβλήματα και συγκρούσεις. Αλλά και να διαπνέονταν, οι καλές προθέσεις ενίοτε δεν οδηγούν αυτονόητα και αυτόματα προς το ύψιστο πρακτικό αγαθό. Γι' αυτό στις κοινωνίες είναι αναγκαία η κατάρτιση ηθικά προσανατολισμένου *θετικού δικαίου* που θα κωδικοποιεί και θα συμπληρώνει το "φυσικό δίκαιο". Ενώ όταν ένα θετικό δίκαιο, ετερόνομο, δηλαδή εξωτερικά επιβεβλημένο, ή ακόμα και ένα αυτόνομα κυρωμένο, συμβεί να υπερβεί το ηθικώς ανεκτό περίγραμμα του φυσικού δικαίου, *είναι δικαιολογημένη η αντίδραση*. Ο Μπρεντάνο, βεβαίως, εννοεί εδώ όχι μια βίαιη επανάσταση, αλλά μια μαρτυρική αντίσταση.

### Προβλέψεις του θετικού δικαίου: η ιδιοκτησία ως θεϊκά παραχωρημένο δικαίωμα με σκοπό την καλύτερη δυνατή χρήση του

Όπως και να έχει ειδικώς το πράγμα με το θετικό δίκαιο, ο Μπρεντάνο ισχυρίζεται ότι αυτό πρέπει να φροντίζει να διασφαλίζει ότι τα άτομα και το σύνολο έχουν τη δυνατότητα να πράττουν με σκοπό το ύψιστο πρακτικό αγαθό. Έτσι, το θετικό δίκαιο πρέπει να προβλέπει το δικαίωμα της *ατομικής ιδιοκτησίας*. Το άτομο πρέπει να μπορεί να κατέχει το σώμα του, τον ψυχισμό του, δηλαδή γενικά το πρόσωπό του, αλλά και υλική περιουσία. Αλλιώς, υποστηρίζει ο Μπρεντάνο μέσα από τη φιλελεύθερη προοπτική του, αν ιδιοκτήτης όλων είναι το κράτος, τότε αυτό είναι αφέντης και τα συγκεκριμένα πρόσωπα οι *ανελεύθεροι δούλοι* του. Ωστόσο, η ιδιοκτησία υλικής περιουσίας *δεν* νοείται σαν ένα απόλυτο δικαίωμα, αφού ό,τι μας ανήκει μας έχει απλώς *παραχωρηθεί*, ώστε, με την καλύτερη δυνατή χρήση του, να μπορεί να επιτυγχάνεται ο σκοπός της πραγμάτωσης του ύψιστου πρακτικού αγαθού. Η τρέχουσα κατάσταση, όμως, δείχνει καταφανώς ότι *η ισχύουσα κατανομή* των υλικών αγαθών είναι χαρακτηριστικά προϊόν *ανισονομίας*. Ίσως η κοινωνία ζητήσει, έτσι, κάποια στιγμή στο μέλλον λογοδοσία από τους πλούσιους και εγείρει απαίτηση για θετικότερο προσανατολισμό προς το ύψιστο πρακτικό αγαθό. Με άλλα λόγια, ίσως τεθεί ουσιαστικότερα το ζήτημα ενός κράτους που δεν διασφαλίζει απλώς την *ασφάλεια* με αντίτιμο την υποταγή ούτε λειτουργεί αστυνομικά, αλλά είναι θετικότερα και στερεότερα προσανατολισμένου στη διασφάλιση αυτού του αγαθού και των προϋποθέσεών του.[550]

---

548 Βλέπε Brentano 1952, 231· Werkmeister 1970, 47.

549 Brentano 1952, 308-9· Werkmeister 1970, 48.

550 Βλέπε Brentano 1952, 366, 401-2· Werkmeister 1970, 49-50. «[Since Brentano's strictly formal end with variable content is the end of every right action,] [it] dictates, therefore, that the end to be promoted by legislation and by economic policy is the objectively most advantageous distribution of goods. That best distribution is the one that brings about the highest attainable increase in value realization, the greatest possible increase in the realization of primary ("intrinsic") values. The right end would appear a practically impossible target were it not for the accompanying deterministic postulate making failure impossible: the moment, the kairos, is what differentiates, appearance from truth, good from evil. […] The position of Brentano and Kraus continues to generate anxiety in those who prize individual autonomy in valuations. It does so despite repeated disclaimers to the effect that the proposed system is an ethics of autonomy since personal insight, rather than any positive prescription, is the sole ultimately decisive authority regarding

# ΜΕΡΟΣ ΙΙ: Η ΘΕΩΡΙΑ ΤΩΝ ΑΞΙΩΝ ΣΤΟΥΣ ΜΑΪΝΟΝΓΚ ΚΑΙ ΕΡΕΝΦΕΛΣ

## Α: Η αρχική τοποθέτηση του Μάινονγκ

Από τους μαθητές του Μπρεντάνο, αυτός που πρώτος κινήθηκε στην κατεύθυνση της κριτικής, αλλά και της περαιτέρω ανάπτυξης των ιδεών του δασκάλου, ήταν ο Μάινονγκ (Meinong). Ο Έρενφελς, όπως ο ίδιος παραδέχεται σε ορισμένες ευκαιρίες, στηρίχτηκε περισσότερο όχι στον Μπρεντάνο, αλλά μάλλον στη νέα βάση που δημιούργησε ο Μάινονγκ, ο οποίος μάλιστα για καιρό διηύθυνε μέρος της έρευνας του Έρενφελς.[551]

Βασική επίδραση στη σκέψη του Μάινονγκ, ενόσω μάλιστα ήταν φοιτητής στη Νομική Σχολή της Βιέννης, είχαν οι διαλέξεις στην Οικονομική Θεωρία του νεο-διορισμένου τότε εκεί Μένγκερ (Menger). Στο τέλος της πρώτης χρονιάς του στο Πανεπιστήμιο, ο Μάινονγκ γνώρισε τον Μπρεντάνο.

Αρχικά, ο Μάινονγκ συλλαμβάνει, λοιπόν, το πρόβλημα των αξιών με βάση τις ιδέες των Αυστριακών Οικονομολόγων Μένγκερ και φον Βίζερ (von Wieser). Αυτό σημαίνει πως αρχικά εννοεί τις αξίες με βάση τις έννοιες των *αναγκών* ή επιθυμιών και της *ικανοποίησης*. Γρήγορα, όμως, απογοητεύθηκε από αυτή την προσέγγιση. Διαπίστωσε πως υπάρχουν περιπτώσεις στις οποίες δεν ισχύει η σχέση «ανάγκη/επιθυμία → αξία», αλλά μπορεί κάτι να έχει αξία για κάποιον ή να του πρωτο-συστήνεται ως κάτι-με-αξία, χωρίς αυτός να έχει αισθανθεί ανάγκη ή επιθυμία για αυτό το κάτι. Για έναν φοροτεχνικό, π.χ., ο οποίος μέχρι πριν εργαζόταν κάνοντας τους υπολογισμούς του με το μολύβι, η ύπαρξη μιας υπολογιστικής μηχανής έχει ασφαλώς αξία, αν και ο φοροτεχνικός μπορεί να μην έχει νιώσει την ανάγκη/επιθυμία γι' αυτήν τη μηχανή. Σε αυτή την παρατήρηση, ωστόσο, ένας αυστριακός οικονομολόγος μπορεί να απαντήσει ισχυριζόμενος πως ο φοροτεχνικός μπορεί να μην έχει αισθανθεί την ανάγκη/επιθυμία ακριβώς *για τη μηχανή που κατασκευάστηκε*, αλλά αισθάνεται μια απεριόριστη γενική ανάγκη για ένα κάτι που θα μπορούσε να μειώσει τον κόπο της εργασίας του και της δυσχρηστίας των υπαρχόντων μέσω του για την υλοποίησή της.

Έτσι, ο Μάινονγκ φροντίζει εξαρχής να συμπληρώσει την αρχική αντίρρησή του. Ενδεχομένως, ο φοροτεχνικός που επιδίδεται ήδη σε κάποια συγκεκριμένη εργασία με κάποια συγκεκριμένα μέσα να μπορεί να αισθάνεται την απεριόριστη γενική ανάγκη/επιθυμία μέσα στον ορίζοντα των *ήδη* διανοιγμένων δυνατοτήτων του.[552] Ωστόσο, μπορούμε να φανταστούμε μια κατάσταση όπου *δεν* έχει διανοιχτεί ήδη ένας τέτοιος ορίζοντας δυνατοτήτων και, άρα, καμία τέτοια απεριόριστη γενική ανάγκη/επιθυμία δεν έχει σχηματιστεί στον ψυχισμό των ανθρώπων που ζουν σε αυτή την κατάσταση. Για παράδειγμα, μπορούμε να φανταστούμε την εποχή εκείνη στην οποία δεν είχαν επινοηθεί οι τηλεφωνικές συσκευές (ούτε καν ως σταθερή τηλεφωνία). Σε εκείνη την εποχή, λέει η ιδέα του Μάινονγκ, δεν στοιχειοθετείται κανένα αίσθημα απεριόριστης γενικής ανάγκης/επιθυμίας για δυνατότητα εκ του μακρόθεν συνομιλίας με συγγενείς φίλους, κ.λπ., και κατ' επέκταση καμία ανάγκη/επιθυμία για την πρώτη, π.χ., τηλεφωνική συσκευή, κ.λπ. Αυτή, ωστόσο, *έχει* αξία· άρα, έχει αξία αποσυνδεδεμένα από μια πρότερη ανάγκη/επιθυμία. Κι ακόμα, η δυνατότητα, π.χ., του να μιλάμε εκ του μακρόθεν με συγγενείς και φίλους δεν υπάγεται έτσι κι αλλιώς στα οικονομικά φαινόμενα, δηλαδή δεν είναι διόλου ένα οικονομικό αγαθό ή μέσο (utility) (ένα εμπόρευμα), για τα οποία οι συγκεκριμένοι οικονομολόγοι ισχυρίζονται πως υπάρχει αυτή η απεριόριστη ανάγκη/επιθυμία.[553]

Ανάλογες είναι οι αντιρρήσεις του Μάινονγκ και αναφορικά με τον δεύτερο τρόπο ορισμού της αξίας από τους οικονομολόγους, δηλαδή στη βάση της χρήσης και της χρησιμότητας (use and usefulness). Αυτό θα έστεκε, υποστηρίζει ο Μάινονγκ, αν το χρήσιμο αγαθό συνδέεται με μια *εγγενή* (intrinsic) αξία, π.χ., την απόλαυση (pleasure) ή την ευχαρίστηση (pleasantness), όπως οι αυστριακοί οικονομολόγοι αποδέχονται. Αν η άποψη είναι ότι όντως συνδέεται, τότε μπορούμε να συλλάβουμε εύκολα αντιπαραδείγματα. Για παράδειγμα, λοιπόν, η εκμάθηση οδήγησης είναι σίγουρα κάτι χρήσιμο, αλλά, ιδιαίτερα όταν αυτό γίνεται σε σχετικά μεγάλη ηλικία, *δεν* συνοδεύεται και από ένα αίσθημα απόλαυσης που να είναι αιτιακά συνδεδεμένο με το εν λόγω αγαθό. Βεβαίως, το να γνωρίζει κανείς πώς να οδηγεί και το να οδηγεί προκαλούν ενίοτε απόλαυση, αλλά αυτή η απόλαυση δεν είναι *αιτιακό* αποτέλεσμα της διαδικασίας εκμάθησης. Τότε, όμως, μοιάζει ορθότερο να μιλάει κανείς για το οδηγείν μάλλον ως κάτι *ευχάριστο* παρά ως κάτι χρήσιμο. Άρα, η χρησιμότητα δεν συνδέεται με εγγενή αξία και, άρα, δεν επαρκεί για τον ορισμό της αξίας.

Ισχύει, όμως, και το αντίστροφο. Κάτι μπορεί να είναι χρήσιμο αλλά η απόλαυση που αισθανόμαστε σε συνάρτηση με αυτό το αντικείμενο να μην προέρχεται αιτιακά από αυτό, αλλά από κάτι άλλο που βρίσκεται σε μια κάποια *συνάφεια* με το επίμαχο αντικείμενο. Για παράδειγμα, κάποιος που πηγαίνει στο νοσοκομείο μπορεί να νοιώθει ευχαρίστηση, αλλά, βεβαίως, αυτή την ευχαρίστηση δεν του την προκαλεί το νοσοκομείο αλλά, π.χ., το ότι σε αυτό αποκαθίσταται η

---

what is good and what bad.» (Jordan 1992, 222).

551 Βλέπε σχετικά Eaton 1930, 89-90, 92.

552 Η ορολογία της τελευταίας φράσης δεν ανήκει ασφαλώς στον Μάινονγκ, αλλά στη φαινομενολογία και, κυρίως, σε αυτήν του Χάιντεγκερ.

553 Τα επιχειρήματα αυτά ο Μάινονγκ τα αναπτύσσει στο *Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie* (1894). Αυτό είναι το πρώτο σχετικό έργο του Μάινονγκ και, όπως ο ίδιος αναγνωρίζει, οι αναλύσεις είναι ακόμα αδρές και σχηματικές, ενώ αργότερα θα τροποποιήσει αρκετές από τούτες τις αρχικές απόψεις του, κυρίως εξαιτίας της διαμάχης του με τον Έρενφελς. Βλέπε σχετικά Eaton 1930, 93, 110.

υγεία ενός αγαπημένου προσώπου του.[554]

## Βαθύτερα της οικονομικής αξίας

Γενικά, η αντίρρηση του Μάινονγκ στην προσέγγιση των αξιών από τους αυστριακούς οικονομολόγους συνίσταται στο ότι, κατά την άποψή του, οι εν λόγω οικονομολόγοι όχι μόνο δεν ενδιαφέρθηκαν για την αξία σε πεδία, άλλα από αυτό της οικονομίας, δηλαδή πέρα από τα εμπορεύματα, αλλά επιχείρησαν να αναγάγουν κάθε άλλη αξία σε οικονομική αξία, σε εμπορευματική αξία.[555]

## Η αξιακή σημασία για το υποκείμενο

Στη δική του προσέγγιση, ο Μάινονγκ επιχειρεί να βρει μια νέα βάση. Η αξία που αποδίδουμε σε ένα πράγμα, ισχυρίζεται, έχει να κάνει με μια ψυχολογικώς "σκανδαλισμένη" *σημασία* (meaning) που αυτό το πράγμα έχει ή αποκτά για εμένα.[556] Όταν αποτιμώ ένα πράγμα ως έχον αξία δι' εμέ, υποστηρίζει, αυτό σημαίνει πως βρίσκομαι ή τοποθετώ τον εαυτό μου σε μια πολύ ειδική σχέση με αυτό. Ειδικότερα, περιέρχομαι σε μια ψυχολογική εμπειρία «μέσω της οποίας» το πράγμα αποκτά δι' εμέ κάποια χαρακτηριστική σημασία που την ονομάζει «αξιακή σημασία».[557] Ειδικότερα, ο Μάινονγκ συνδέει την πρόσδοση αξιακής σημασίας με την μεσολάβηση μιας κρίσης. Δηλαδή, συνδέει την αξιοδοσία με ένα κρίνειν. Για παράδειγμα, ένας ζωγράφος αισθάνεται χαρά βλέποντάς έναν άνθρωπο που χαμογελά ενώ στέκεται μπροστά σε ένα πίνακά του, και αποδίδει σε αυτό το χαμόγελο μια αξιακή σημασία στη βάση της εξής κρίσης: «το χαμόγελο δείχνει ότι ο πίνακας άρεσε στον συγκεκριμένο θεατή».

Ο Μάινονγκ, ωστόσο, διακρίνει μεταξύ Werthalten και für Wert halten. Ο πρώτος όρος σημαίνει την *αξιολόγηση* ως τη βιούμενη σύνθετη ψυχολογική εμπειρία μου που απαρτίζεται από τη δομή συναίσθημα-κρίση, ενώ ο δεύτερος σημαίνει την σκέτα διανοητική-υπολογιστική *αποτίμηση* ή *εκτίμηση* ενός κάτι που μπορεί και να μου είναι αξιακώς αδιάφορο. Για παράδειγμα, μπορεί κάποιος έμπορος μαργαριταριών να αποτιμά ή να εκτιμά καθημερινώς μαργαριτάρια, διατυπώνοντας τις σχετικές κρίσεις, χωρίς να τους προσδίδει καμιά αξιακή σημασία *για τον ίδιο*. Ο Μάινονγκ, όταν μιλά για αξίες και για αξιοδοσίες ή αξιολογίες, αναφέρεται στο πρώτο φαινόμενο· όχι στη σκέτα διανοητική-υπολογιστική εκφορά μιας γνωσιακής κρίσης αποτίμησης «αυτό αξίζει τόσο και τόσο».[558]

## Το αξιακό συναίσθημα της απόλαυσης

Αλλά τι είδους κρίση είναι η αξιακή κρίση (στο πλαίσιο της Werthaltung); Πώς συνδέεται με τη γνωσιακή κρίση; Είδαμε πως ο Μπρεντάνο αναγνωρίζει μια αναλογία μεταξύ κρίσης και αγαπάν/μισείν. Ο Μάινονγκ, όμως, ισχυρίζεται πως στην πραγματικότητα η αξιακή κρίση (το αντίστοιχο του μπρεντανικού αγαπάν/μισείν) περιλαμβάνει ως μέρος του τη γνωσιακή κρίση. Ο ζωγράφος του παραδείγματός μας μπορεί, υπό τις κατάλληλες συνθήκες, να εκφέρει τη σχετική κρίση του εντελώς αποστασιοποιημένα και ουδέτερα. Ωστόσο, στο πραγματικό πλαίσιο της αξιολογικής εμπειρίας του, η (κατ' ουσίαν γνωσιακή-υπαρκτική) κρίση του φορτίζεται από μια χαρακτηριστική *σημασία*, η οποία οφείλεται στο αντίστοιχο συναίσθημα που βιώνεται (όχι αναγκαστικά ενεργεία αλλά και δυνάμει, όταν επικρατήσουν οι συνθήκες που οδηγούν στην ανάδυσή του). Μάλιστα, το αξιακό συναίσθημα (Wertgefühl) απόλαυσης ή ευχαρίστησης, διαφέρει από όλα τα άλλα συναισθήματα, ακριβώς κατά τούτο: κατά το ότι συνδέεται άρρηκτα με την αξιακή κρίση. Το συναίσθημα "χρωματίζει" το περιεχόμενο της κρίσης, ενώ βίωμα και κρίση συγκροτούν την αξιακή σημασία με τον τρόπο που είδαμε.

## Αξιακή και αισθητηριακή απόλαυση

Ο Μάινονγκ ισχυρίζεται, ακολούθως, τα εξής. Ένα αξιακό αντικείμενο μπορεί να *μην* προκαλεί άμεσα ένα συναίσθημα ευχαρίστησης, αλλά κάνει να αναδύεται το αξιακό συναίσθημα ευχαρίστησης *με τη μεσολάβηση* της σχετικής κρίσης. Κι ακόμα, το αξιακό συναίσθημα της απόλαυσης ή της ευχαρίστησης μπορεί να αναδύεται (είτε άμεσα είτε έμμεσα) ακόμα και από ένα απόν αξιακό αντικείμενο.[559] Τα τελευταία, βεβαίως, σημαίνουν ότι η *αιτιακή* δράση του αξιακού

554 Βλέπε σχετικά Eaton 1930, 94-5.

555 Eaton 1930, 96.

556 Meinong 1894, 14.

557 Βλέπε Eaton 1930, 96.

558 Βλέπε σχετικά Eaton 1930, 96-7.

559 Ο Σμιθ, ωστόσο, γράφει πως στην κριτική του εναντίον του Μάινονγκ, ο Έρενφελς, ο οποίος ακολούθησε πιστότερα τον Μένγκερ, αντέτεινε πως αν ο Μάινονγκ έχει δίκιο στην αντικειμενίστικη προσέγγισή του, δηλαδή στην άποψή του πως η αξία είναι αντικειμενική ιδιότητα του αξιακού αντικειμένου που με οδηγεί στο να συναισθανθώ ευχαρίστηση, και όχι προβολή του υποκειμένου πάνω στο αξιακό αντικείμενο, τότε θα μπορούσαμε να επιθυμούμε μόνο *υπάρχοντα* αντικείμενα, αφού μόνο αυτά

αντικειμένου δεν είναι ούτε ικανή ούτε αναγκαία συνθήκη για την εμφάνιση του αξιακού συναισθήματος. Αλλά, ακόμα και αν δεν αποκλείεται να λαμβάνει ενίοτε χώρα μια τέτοια αιτιακή σύνδεση υπαρκτού αξιακού αντικειμένου και απόλαυσης ή ευχαρίστησης, είναι άραγε αυτό το έτσι προκληθέν συναίσθημα που συνδέεται με την αξία του αξιακού αντικειμένου; Ο Μάινονγκ απαντά ευθέως *αρνητικά*. Για παράδειγμα, η απτική εμπειρία μου από την επαφή μου με ένα πολύτιμο μεταξωτό ύφασμα μπορεί να μου προκαλεί αιτιακά ένα αίσθημα ευχαρίστησης ή απόλαυσης. Ωστόσο, *δεν* είναι αυτή η απόλαυση που καθιστά το συγκεκριμένο ύφασμα κάτι που έχει αξία δι' εμέ. Το *αξιακό* συναίσθημα απόλαυσης δεν ταυτίζεται με την *αισθητηριακή* βίωση (sensuous feeling) της ευχαρίστησης που μου προκαλεί αιτιακά το φίνο αυτό ύφασμα.[560]

Ασφαλώς, το ζήτημα που τίθεται είναι το εξής. Αν το αξιακό αντικείμενο μπορεί να προκαλεί αιτιακά μόνο την αισθητηριακή απόλαυση (όχι την αξιακή), τότε τι είναι αυτό που συνδέει το αξιακό αντικείμενο με την ειδικά αξιακή απόλαυση; Όπως έχει ήδη φανεί, ο συνδετικός παράγοντας είναι η υπαρκτική κρίση, η οποία, βεβαίως, επενδύεται αμέσως με την αξιακή σημασία.

## Η σύνδεση κρίσης και συναισθημάτων

Γενικά, στην ανάλυση του για την ψυχικότητα ο Μάινονγκ πηγαίνει πέρα από τον Μπρεντάνο. Ενώ ο τελευταίος διακρίνει ριζικά μεταξύ κρίσεων και αισθημάτων (και παραστάσεων ως ενέργημα και αισθημάτων ως περιεχόμενα), όταν ο Μάινονγκ μιλά για τη σχέση κρίσης και αισθήματος,[561] δεν εννοεί ότι το δεύτερο απλώς *συνοδεύει* εκ του μακρόθεν ή απολύτως εξωτερικά το πρώτο. Τουναντίον, ο Μάινονγκ επιτρέπει πλέον μια τρόπον τινά "ανάμειξη" κρίσης και αισθήματος (και παράστασης και αισθήματος). Για τον ίδιο, η αποδοχή ή απόρριψη, στη βάση των οποίων συγκροτείται η κρίση, είναι κάτι που διενεργείται στα συναισθήματα· συναισθήματα κρίσης ή συναισθήματα εκ κρίσεων (Urteilsgefühle) – και, αντίστοιχα, συναισθήματα παράστασης ή συναισθήματα εκ παραστάσεων (Vorstellungsgefühle). Άρα, στον κατά Μάινονγκ ψυχισμό υπάρχουν παραστάσεις και κρίσεις που συνοδεύονται άρρηκτα από αντίστοιχα αισθήματα (ή συναισθήματα).[562] Το ζήτημα, τότε, είναι τι είδους σύνδεση είναι αυτή μεταξύ κρίσης και αισθημάτων (συναισθημάτων). Γενικά, έχουν προταθεί δύο τρόποι τέτοιας σύνδεσης: ο *αιτιακός* (το αντικείμενο της παράστασης μου προκαλεί την ευχαρίστηση) και ο *συμπτωτικός* ή συνυπαρκτικός (η παρουσία του αντικειμένου συμβαδίζει ή συνείρεται με την ευχαρίστησή μου).

## Άλλο το ψυχικό ενέργημα και άλλο το περιεχόμενό του

Όταν ο Μάινονγκ διερευνά αυτή τη σχέση έχει ήδη κατά νου στοιχεία από την ημιτελώς ανεπτυγμένη τότε θεωρία του για τα αντικείμενα (Gegenstandstheorie). Για παράδειγμα, σε αυτήν υποστηρίζει ήδη ότι, π.χ., οι έννοιές μας για τα χρώματα είναι ανεξάρτητες μεταξύ τους, αλλά η έννοια της *σχέσης* μεταξύ των χρωμάτων εξαρτάται από τις έννοιες των χρωμάτων. Επίσης, κατά τον ίδιο, το περιεχόμενο μιας παράστασης είναι σχετικώς ανεξάρτητο από το ενέργημα του παριστάνειν, όπως και το περιεχόμενο μιας κρίσης είναι σχετικώς ανεξάρτητο από το ενέργημα του κρίνειν. Γενικά, στα ψυχικά φαινόμενα το *περιεχόμενο* είναι σχετικώς ανεξάρτητο από το ψυχικό *ενέργημα* που "στρέφεται" προς αυτό. Στα μερολογικά αυτά ζητήματα, ο Μπρεντάνο είχε υποστηρίξει πως κάθε ψυχικό φαινόμενο είτε είναι αυτό το ίδιο μια παράσταση είτε στηρίζεται σε μια παράσταση. Ωστόσο, σε αυτόν δεν υπάρχει μια σαφής διάκριση μεταξύ περιεχομένου και ενεργήματος, αλλά γενικά, όπως θυμόμαστε, τα ψυχικά φαινόμενα εγκλείουν ή περιέχουν ή στρέφονται προς ένα ενύπαρκτο αντικείμενο. Στην καθαρότητά της, τη διάκριση μεταξύ ενεργήματος και περιεχομένου την εισάγει ο Μάινονγκ.

## Τα συναισθήματα και το περιεχόμενό τους

---

μπορούν να εγείρουν μέσα μας συναισθήματα ευχαρίστησης. Έτσι, ο Έρενφελς καταλήγει σε μια καθαρότερη υποκειμενική προσέγγιση, στην οποία πρωταρχικό ρόλο για την αξιοδότηση παίζουν οι επιθυμίες, οι οποίες κατά κανόνα (α) έχουν διαμορφωθεί μέσα από την ιστορική εξέλιξη και την εκπαίδευση, και (β) στρέφονται προς μη υπαρκτά αντικείμενα και καταστάσεις πραγμάτων. (Βλέπε Smith 1994, 318.) Σύμφωνα με όσα βλέπουμε εδώ, όμως, αυτή η κριτική είναι άστοχη. Ο Μάινονγκ δεν δέχεται ακριβώς αυτό: πως τα συναισθήματα ευχαρίστησης προκαλούνται αιτιακά από υπάρχοντα αντικείμενα. Άρα, αν η έγερση της ευχαρίστησης δεν προκαλείται αιτιακά, τότε το αξιακό αντικείμενο δεν χρειάζεται να είναι υπαρκτό. Επ' αυτού θα επανέλθουμε παρακάτω, όταν θα δούμε τη θεωρία αξιών του Έρενφελς.

560 Meinong 1894, 22.

561 Θυμίζουμε ότι εδώ δεν γίνεται διάκριση μεταξύ αισθημάτων και συναισθημάτων, πράγμα που σημαίνει πως τυπικά αυτοί οι όροι χρησιμοποιούνται ακόμα εναλλακτικά.

562 Ο Μάινονγκ προβαίνει σε έναν τετραμερή χωρισμό της ψυχικότητας. Διακρίνει μεταξύ παραστάσεων, κρίσεων, συναισθημάτων, και επιθυμιών (διασπά, δηλαδή, το τρίτο μπρεντανικό μέρος σε δύο). Αυτόν τον διαχωρισμό τον θεωρεί προφανή και δεν τον δικαιολογεί περαιτέρω. Σε πραγματικά αναλυτική εφαρμογή θέτει, όμως, αυτή τη διάκριση αργότερα στο «Über emotionale Präsentantion» (1917). Βλέπε Eaton 1930, 109.

Τη διάκριση αυτή, τώρα, τη χρησιμοποιεί για να δοκιμάσει να λύσει το πρόβλημα της σχέσης μεταξύ περιεχομένων της παράστασης και περιεχομένων των συναισθημάτων. Στη βάση αυτή δέχεται πως υπάρχουν συναισθηματικώς *αδιάφορα* παραστασιακά περιεχόμενα, αλλά όχι και παραστασιακώς *απεριεχομενικά* συναισθήματα ή και διαθέσεις. Για το πρώτο, θεωρεί πως πρέπει να πειστούμε με βάση τα όσα εύκολα μπορούμε να διαπιστώσουμε ακόμα και από μια πρόχειρη εξέταση του ζητήματος. Έχουμε πολλά παραδείγματα παραστάσεων που τα περιεχόμενά τους μας είναι παντελώς αδιάφορα από συναισθηματική άποψη. Για το δεύτερο, υποστηρίζει, πως μπορεί πολλές φορές να διατελούμε σε μια συναισθηματική κατάσταση, στην οποία δεν υπάρχει ασφαλής σύνδεση του συναισθήματος με κάποιο περιεχόμενο. Π.χ., μπορεί να θέλω να πάω μια εκδρομή με την οικογένειά μου και να διαπιστώσω ότι το αυτοκίνητό μας δεν παίρνει μπροστά. Τι είναι αυτό που με στενοχωρεί τότε; Είναι το ότι το αυτοκίνητο είναι χαλασμένο ή το ότι θα χάσω την οικογενειακή εκδρομή; Το συναίσθημα *με διακατέχει*. Το παραστασιακό περιεχόμενο που το έχει "προκαλέσει", όμως, δεν είναι σαφές. Αλλά αυτό δεν σημαίνει πως *δεν* υπάρχει κάποιο περιεχόμενο. Ακόμα, μπορεί να υπάρχουν περιπτώσεις, στις οποίες το παραστασιακό περιεχόμενο λειτουργεί μόνο ως μέσο για την "πρόκληση" του συναισθήματος ή της διάθεσης. Ούτε αυτό, όμως, σημαίνει πως το συναίσθημα ή η διάθεση δεν εξαρτάται συγκροτητικά από αυτό το περιεχόμενο. Συμπέρασμα: τα συναισθήματα γενικά εξαρτώνται από παραστασιακά περιεχόμενα.[563]

## Ο σχετισμός περιεχομένων και συναισθημάτων

Με αυτό, ωστόσο, συμπληρώνει ο Μάινονγκ δεν αναγκαζόμαστε να πούμε πως η σχέση μεταξύ περιεχομένου και συναισθήματος είναι *αιτιακή*. Ο ίδιος προτείνει να λέμε πως η παράσταση συνιστά απλώς την «ψυχολογική προϋπόθεση» (psychologische Vorausetzung) για το συναίσθημα. Κατά τούτο, η θεωρία αξιών του Μάινονγκ χαρακτηρίζεται και ως «προϋποθεσιακή» – όχι «αιτιακή». Ακολούθως, βέβαια, πρέπει να εξεταστεί και η σχέση κρίσης και συναισθήματος. Επ' αυτού, ο Μάινονγκ ισχυρίζεται πως η κρίση είναι συν-προϋπόθεση (Mitvoraussetzung) για το συναίσθημα. Για να αναδυθεί ένα συναίσθημα προϋποτίθεται αναγκαία ένα παραστασιακό περιεχόμενο, ενώ σε ορισμένες περιπτώσεις πρέπει να προϋποτεθεί και μια κρίση. Όπως προοιωνίσθηκε ήδη, στην πρώτη περίπτωση κάνουμε λόγο για συναισθήματα παράστασης, ενώ στη δεύτερη για συναισθήματα κρίσης. Μπορεί, βεβαίως, να υπάρχουν και συναισθήματα συναισθημάτων (Gefühlsgefühle), συναισθήματα επιθυμιών (Begehrungsgefühle), κ.λπ.

## Η γνώση ως αξία

Υπάρχει, όμως, και μια ακόμα κατηγορία συναισθημάτων, σημαντική για τη θεωρία αξιών του Μάινονγκ. Η κατηγορία αυτή είναι τα συναισθήματα που συνδέονται όχι γενικά με τις (υπαρκτικές) κρίσης, αλλά ειδικά με τις κρίσεις που εκφράζουν *γνώση* (καθαρή ή από περιέργεια, κ.λπ.). Και οι τελευταίες κρίσεις απαντώνται με «ναι» ή «όχι», αλλά ενώ στις υπαρκτικές κρίσεις, τις οποίες εξετάσαμε πριν, το αν η απάντηση θα είναι «ναι» ή «όχι» παίζει *αποφασιστικό* ρόλο για το αναδυόμενο αξιακό συναίσθημα, εδώ δεν συμβαίνει το ίδιο. Σε αυτή την περίπτωση, πάντως, μιλάμε για συναισθήματα γνώσης (Erkenntnisgefühle). Μάλιστα, αυτή η σχέση γνώσης και συναισθημάτων στηρίζεται σε ένα θεμελιακότερο "συναίσθημα" επιθυμίας για *γνώση γενικά* (αν και η γνώση του τι αληθώς ή όντως είναι προκαλεί τελικά περισσότερη απόλαυση από τη γνώση για το τι ψευδώς είναι ή για το τι δεν είναι).[564] Η γνώση ως τέτοια, λοιπόν, είναι εδώ το αξιακό αντικείμενο (Wertobjekt).[565]

## Φυσικά και ψυχικά αξιακά αντικείμενα

Μετά την εξέταση του αξιολογείν, ο Μάινονγκ στρέφει την προσοχή του στα ίδια τα αξιακά αντικείμενα. Το κύριο ερώτημα που πρέπει να αντιμετωπίσει είναι το αν τα αξιακά αντικείμενα είναι φυσικά ή ψυχικά. Ο ίδιος δέχεται ότι ορισμένα αξιακά αντικείμενα μπορεί να είναι φυσικά. Αυτά είναι, τελικά, τα αντικείμενα που απασχολούν τους θεωρητικούς της οικονομίας και *δεν* ενδιαφέρουν τον Μάινονγκ.

Αυτός ρωτά μόνο για τα *ψυχικά* αξιακά αντικείμενα. Και το ζήτημα εδώ είναι αν *όλα* τα συναισθήματα είναι όντως αξιακά. Ήδη, όμως, έχουμε δει πως είναι άλλο πράγμα η *αισθητηριακή* βίωση μιας ευχαρίστησης που προκαλείται αιτιακά, π.χ., από τη ζεστασιά του τζακιού μια κρύα νύχτα του χειμώνα, και άλλο πράγμα το *αξιακό συναίσθημα* της ευχαρίστησης. Επίσης, είδαμε πως το ουσιώδες στοιχείο στα αξιακά φαινόμενα δεν είναι η αιτιακά προκαλούμενη αισθητηριακή απόλαυση, αλλά η υπαρκτική κρίση, για την οποία μιλήσαμε. Με τη μεσολάβηση *αυτής* αναδύεται η αξιακή απόλαυση. Και το ότι ο Μάινονγκ αναφέρεται στα ψυχικά αξιακά αντικείμενα σημαίνει, τελικά, ότι τέτοια

563 Meinong 1894, 34.

564 Βλέπε σχετικά Eaton 1930, 106-7. «Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.» (Αριστοτέλης: *Μετά τα Φυσικά*, 980a1.).

565 Με βάση όσα είδαμε, βέβαια, εδώ ισχύει η εξής δομή. Π.χ., εγώ κρίνω ότι Α (ότι όντως Α ή ότι μη Α). Ως κρίση, αυτή μου προκαλεί μια ευχαρίστηση, την ευχαρίστηση για την ικανότητά μου να εκφέρω κρίσεις που *μπορούν* να είναι αληθείς, δηλαδή *να εκφράζουν γνώση*. Αυτό που μου προκαλεί την άμεση αξιακή απόλαυση (άμεσο αξιακό συναίσθημα), όμως, είναι το ότι η κρίση την οποία συμβαίνει να εκφέρω εκφράζει όντως γνώση. Οπότε, τελικά, αξιακό αντικείμενο δι' εμέ είναι αυτή η ίδια η *επιτυγχανόμενη γνώση*. Βλέπε σχετικά Eaton 1930, 107.

αντικείμενα δεν είναι παρά ορισμένα *συναισθήματα*. Μάλιστα, σε μια κίνηση που θυμίζει τον Χιούμ, διακρίνει αυτά τα ψυχικά αξιακά αντικείμενα ή, εν τέλει, τις ψυχικές αξίες σε αυτές που αναφέρονται στον ίδιο τον εαυτό και σε εκείνες που αναφέρονται σε άλλους.

Παραδείγματα του πρώτου είδους είναι οι ποικίλες προδιαθέσεις (dispositions) μας: η υπερηφάνεια, η αλαζονεία, η φιλοδοξία, η ματαιοδοξία, κ.λπ. Μάλιστα, αυτές οι προδιαθέσεις μας δεν μπορεί παρά να αποτιμώνται (αξιολογούνται) *εν όψει εκείνου για* το οποίο προδιατίθεμαι, δηλαδή εν όψει εκείνου που είναι να κάνω όντας έτσι ή αλλιώς προδιατεθειμένος. Το δεύτερο είδος ψυχικών αξιών διακρίνεται σε τρία υπο-είδη: τις αξιακές κρίσεις μας για τις κρίσεις των άλλων για εμάς (αν γινόμαστε κατανοητοί, αν μας παρεξηγούν, κ.λπ.), τις αξιακές κρίσεις μας για τα συναισθήματα των άλλων για εμάς (συμπάθεια, αντιπάθεια, κ.λπ.), τις αξιακές κρίσεις μας για τις επιθυμίες των άλλων για εμάς (το αν υπάρχει καλή θέληση, διάθεση για εξαπάτηση, κ.λπ.).[566]

### Συγκεφαλαίωση

Γενικά μιλώντας, μπορούμε να συγκεφαλαιώσουμε την τοποθέτηση του Μάινονγκ λέγοντας ότι γι' αυτόν κάτι έχει αξία όταν μας ευχαριστεί και στον βαθμό που μας ευχαριστεί. Η αξιολόγηση ή αξιοδότηση, δηλαδή, ανήκει γι' αυτόν στη σφαίρα της θυμικότητας, των συναισθημάτων. Φυσικά, τα συναισθήματα αυτά, όπως είδαμε, προϋποθέτουν την κρίση ως οντοθεσία, δηλαδή ως αναγνώριση ή απόρριψη της ύπαρξης, του «όντως». Για παράδειγμα, η κρίση αυτή θέτει την ύπαρξη (ψυχική πραγματικότητα) ενός αισθήματος πόνου ή ηδονής και το αξιακό συναίσθημα που εγείρεται είναι, αντίστοιχα, ευχαρίστησης ή δυσαρέσκειας: ο πόνος και ό,τι τον προκαλεί έχει την αξία «δυσάρεστο», η ηδονή και ό,τι την προκαλεί έχει την αξία «ευχάριστο».

## Β: Η ΑΝΤΙΡΡΗΣΗ ΤΟΥ ΕΡΕΝΦΕΛΣ ΚΑΙ Η ΔΙΑΜΑΧΗ

### Αξία δεν έχουν μόνο τα υπαρκτά αντικείμενα

Όμως, τελικά, αν οι αξιολογήσεις μας ή αξιοδοτήσεις μας αναφέρονται στον πόνο ή την ηδονή και σε ό,τι τα προκαλεί, τότε, αξία θα έχει μόνο ό,τι μπορεί να προκαλεί υπαρκτό πόνο ή ηδονή, δηλαδή μόνο υπαρκτά όντα που μπορούν να κάνουν κάτι τέτοιο. Αυτή είναι ουσιαστικά η αντίρρηση του Έρενφελς στη θεωρία του Μάινονγκ.[567] Ο Έρενφελς παρατηρεί ότι υπάρχουν και πράγματα που τους αποδίδουμε αξία, όπως η τέλεια δικαιοσύνη, η απόλυτη ελευθερία, το καθαρό αγαθό, κ.λπ., τα οποία όμως δεν είναι υπαρκτά όντα ικανά να προκαλούν αιτιακά πραγματικό πόνο ή ηδονή. Έτσι, υποστηρίζει, πρέπει να παραδεχτούμε ότι η αναγνώριση των αξιών δεν συνδέεται με τα (αξιακά) συναισθήματα έναντι του πόνου και της ηδονής, δηλαδή με τη θυμική σφαίρα, αλλά μάλλον με την *ορεκτική* σφαίρα, τη σφαίρα των επιθυμιών. Πράγματα με αξία είναι αυτά που τα ορεγόμαστε ή τα επιθυμούμε, τα οποία έχουν αξία επειδή τα ορεγόμαστε ή τα επιθυμούμε.[568]

### Αξία έχουν και πράγματα που δεν τα επιθυμούμε

Η απάντηση που διαμορφώνει ο Μάινονγκ είναι ότι δεν μπορεί να ισχύει ότι το αν έχει αξία ένα πράγμα εξαρτάται από το αν το επιθυμούμε, διότι είναι πασίδηλο πως αποδίδουμε αξία σε πράγματα που δεν συμβαίνει να τα επιθυμούμε, αφού ήδη τα *κατέχουμε*. Για παράδειγμα, στο καινούργιο μου αυτοκίνητο αποδίδω μεγάλη αξία, αλλά δεν το επιθυμώ, αφού ήδη το έχω.

### Αξία έχουν τα αντικείμενα που θα τα επιθυμούσαμε

Ο Έρενφελς αναδιπλώνεται και διατυπώνει τη δική του απάντηση. Χωρίς να αλλάζει ριζικά την αρχική του τοποθέτηση, την αναδιατυπώνει με μεγαλύτερη προσοχή. Μπορεί, παρατηρεί, όντως να αποδίδουμε αξία σε υπαρκτά πράγματα που τα κατέχουμε και δεν τα επιθυμούμε, αλλά αυτό το κάνουμε μόνο και μόνο επειδή, αν δεν τα είχαμε, θα τα επιθυμούσαμε. Οπότε, μπορεί να ισχυριστεί τώρα ότι «αξία είναι μια σχέση μεταξύ ενός υποκειμένου και ενός αντικειμένου, η οποία, χάρη της σαφούς και πλήρους εικόνας της ύπαρξης του αντικειμένου, καθορίζει μέσα μας, κατά μήκος του εύρους των αισθημάτων μας από τον πόνο έως την ηδονή, μια συγκινησιακή κατάσταση περισσότερο έντονη σε σχέση με την εικόνα της μη ύπαρξης του ίδιου αντικειμένου» (Frondizi 1963, 37).

---

566 Meinong 1894, 45κε.

567 Ο Έρενφελς διατυπώνει την αντίρρηση στο *Werttheorie und Ethik* (1893), βασιζόμενος στη γνώση της θεωρίας του Μάινονγκ, όπως την είχε αντλήσει από τα σεμινάρια του τελευταίου, το περιεχόμενο των οποίων συμπυκνώνεται στη σχεδόν παράλληλη έκδοση του Meinong 1894.

568 Βλ. σχετικά Frondizi 1963, 36-7.

## Θα τα επιθυμούσαμε γιατί θα μας ευχαριστούσαν

Ο Μάινονγκ, με τη σειρά του, αναγνωρίζει ότι πράγματι αποδίδουμε αξία και σε μη υπαρκτά αντικείμενα, αλλά αυτό το κάνουμε στη βάση της βεβαιότητας ότι αν ποτέ το αντικείμενο αυτό υπήρχε, τότε θα προκαλούσε μέσα μας ηδονή και ένα αξιακό συναίσθημα ευχαρίστησης. Μπορούμε, δηλαδή, να διακρίνουμε μεταξύ μιας αξίας της οποία την εμπειρία έχουμε ενεργεία, στο τρέχον τώρα, και μιας αξίας δυνάμει, την οποία θα μπορούσαμε να έχουμε κάποια στιγμή ενεργεία. Την πρώτη την έχει το υπαρκτό αντικείμενο στην παρουσία του, ενώ τη δεύτερη την έχει το όχι ακόμα υπαρκτό αντικείμενο στην απουσία του. Και στις δύο περιπτώσεις πάντως, επιμένει ο Μάινονγκ, η αξία είναι κάτι που χαρακτηρίζει ένα αντικείμενο στη δυνατότητά του να επιδράσει στην θυμικότητα του υποκειμένου και, πιο συγκεκριμένα, να προκαλέσει ικανοποίηση ή ηδονή.[569]

## Τελευταίες διευκρινίσεις

Η διαμάχη μεταξύ Μάινονγκ και Έρενφελς γνωρίζει μια τελευταία φάση με την τοποθέτηση του τελευταίου στο Παράρτημα του δεύτερου τόμου του *Συστήματος της Θεωρίας των Αξιών* (1898). Εκεί ο Έρενφελς καταλήγει στη θέση ότι τελικά η αξία δεν είναι μια ιδιότητα του αντικειμένου και ότι η γλώσσα ψευδώς την αντικειμενοποιεί. Κανονικά, η αξία είναι μια *σχέση* μεταξύ ενός αντικειμένου και της κλίσης του υποκειμένου να το επιθυμεί (ορέγεται), η οποία ενεργοποιείται όταν το υποκείμενο χάσει τη βεβαιότητα ότι το αντικείμενο υπάρχει. Έκτοτε, ο Έρενφελς έπαψε να ενδιαφέρεται ρητά για τις αξίες και επιδόθηκε στην έρευνα για τις gestalt ιδιότητες, για την οποία και έγινε διάσημος, φτάνοντας να θεωρηθεί πατέρας της Gestalt ή μορφολογικής Ψυχολογίας.[570]

Ο Μάινονγκ, από την άλλη, συνέχισε τις έρευνές του για τις αξίες μέσα στο πλαίσιο του νέου ερευνητικού του ενδιαφέροντος, αυτό για τη θεωρία αντικειμένων (Gegenstandstheorie), η οποία συνιστά μια ανάπτυξη της θεωρίας του Μπρεντάνο για τα αποβλεπτικώς ενύπαρκτα (intentionalmäßig inexistierende) περιεχόμενα των ψυχικών φαινομένων.

569 Βλ. Frondizi 1963, 38.

570 Βλ. Frondizi 1963, 38.

# ΚΕΦΑΛΑΙΟ 9

# Η ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΛΟΓΙΚΗ ΑΞΙΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΗΘΙΚΗ ΣΤΟΝ ΣΕΛΕΡ: ΑΓΑΠΗΤΙΚΗ ΤΑΞΗ ΚΑΙ ΥΠΑΡΞΗ ΣΤΟΝ ΚΟΣΜΟ

«Τελικά, η Ηθική είναι μια καταραμένη παλιοϋπόθεση· και όταν δεν μπορεί να μου δώσει οδηγίες για το πώς "εγώ" να είμαι και πώς οφείλω να ζω τώρα σε τούτη την κοινωνική και ιστορική συνάφεια – α! τι είναι τότε αυτή;»[571*]

«Είναι δύσκολο να γίνεται κανείς άνθρωπος.»[572†]

## Α. Η ΑΞΙΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΣΕΛΕΡ ΕΝΑΝΤΙ ΤΗΣ ΗΘΙΚΗΣ ΤΟΥ ΚΑΝΤ

Τα θεμέλια και η βασική ανάπτυξη της φιλοσοφικής σκέψης του Μαξ Σέλερ (1874-1928) για τις αξίες βρίσκονται στο magnum opus του, το *Ο Φορμαλισμός στην Ηθική και η Περιεχομενική Ηθική των Αξιών* (*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, τόμ. Ι: 1913, τόμ. ΙΙ: 1916). Η γενική ταυτότητα της φιλοσοφικής τοποθέτησής του είναι, μετά το 1900, η φαινομενολογική. Για λόγους, δε, που θα γίνουν αντιληπτοί στη συνέχεια, ο ίδιος χαρακτηρίζει το ειδικό πνεύμα της τοποθέτησής του «συγκινησιακή εποπτειοκρατία» και την Ηθική του πρόταση «ηθική προσωποκρατία».

### Ο Καντ όντως κατέρριψε κάθε Ηθική των αγαθών και των σκοπών

Ο Σέλερ δέχεται πως ο Καντ κατέρριψε αποφασιστικά κάθε Ηθική που επιχειρούσε να κατευθύνει το πράττειν μας στη βάση μιας βούλησης που προσανατολίζεται από αρχές οι οποίες την κατευθύνουν προς την υλοποίηση συγκεκριμένων αγαθών ή προς την επίτευξη συγκεκριμένων σκοπών.[573] Αυτό το κατάφερε εκείνος, δείχνοντας πως τα συγκεκριμένα αγαθά και σκοποί, όντας πάντοτε *εμπειρικώς προσδιορισμένα κατά το περιεχόμενό τους*, δεν μπορεί παρά να είναι εκτεθειμένα στην ιστορική συνθήκη, στο εκάστοτε κρατούν πολιτισμικό πλαίσιο, κ.λπ. Κατ' ανάγκην, τέτοιες Ηθικές οδηγούν σε σχετικιστικές θεωρήσεις, αδυνατώντας να καταστούν όντως *κανονιστικές*.

### Ο Καντ, ωστόσο, οδηγήθηκε λανθασμένα σε μια φορμαλιστική Ηθική

Ωστόσο, κατά τον Σέλερ, ο Καντ παγιδεύτηκε, στη δική του πρόταση, σε έναν ηθικό φορμαλισμό. Θέλοντας, δηλαδή, να αποφύγει τη σχετικοποίηση του ηθικού κανόνα της πράξης, της αρχής που θα κατευθύνει το πράττειν μας, προέβη σε μια τόσο μεγάλη αφαίρεση κάθε περιεχομενικού προσδιορισμού του ηθικού κανόνα, ώστε κατέληξε να απομείνει με μια εντελώς αφηρημένη, δηλαδή εντελώς μορφική ή απλώς *φορμαλιστική* ηθική αρχή. Η ηθική αρχή που εισηγείται ο Καντ είναι η περιβόητη κατηγορική προσταγή: (1) «πράττε έτσι ώστε να μπορείς να θέλεις ο προσωπικός γνώμονας του πράττειν σου να μπορεί να ισχύσει ως καθολικός νόμος».[574] Όμως, απομένοντας μόνο με μια τόσο *φορμαλιστική αρχή του πράττειν*, στην πραγματικότητα ο Καντ δεν μπόρεσε να μας εξηγήσει γιατί η κατηγορική προσταγή, ακόμα και στις περισσότερο εξειδικευμένες διατυπώσεις της, διασφαλίζει την υλοποίηση πράξεων που είναι *ειδικώς καλές* και όχι συστηματικώς *κακές*. Αν το ζήτημα του ηθικά καλού ανάγεται σε μια σκέτη πρακτική συστηματικότητα και αυτοσυνέπεια του δρώντος, τότε το ίδιο συστηματικός και αυτοσυνεπής μπορεί να είναι και ο *διάβολος*!

### Παρατήρηση για τις προϋποθέσεις της Ηθικής του Καντ

Ωστόσο, όπως έχουμε δει στην εξέταση της τελολογίας στον Καντ, ο Καντ μπορεί να ελπίζει ότι ένα έλλογο ον όπως ο άνθρωπος θα πράττει πάντα αυτό που θεωρούμε καλό (αγαθό), αρκεί να πράττει σύμφωνα με την φορμαλιστική κατηγορική προσταγή, η οποία στην ουσία απαιτεί ένα απλώς αυτό-συνεπές πράττειν (πράττειν χωρίς αυτο-αναιρούμενη αρχή), μόνο και μόνο επειδή έχει θέσει αυτό το ον ως κορωνίδα ενός κόσμου δημιουργημένου από τον πανάγαθο, παντοδύναμο, και πάνσοφο Θεό, ο οποίος έχει ήδη θέσει με τον δικό του λόγο την κατεύθυνση της πορείας των πραγ-

---

571* «Schließlich ist Ethik eine verdammt "blutige Sache", und wenn sie mir nicht Direktiven geben kann, wie "ich" jetzt in diesem sozialen und historischen Zusammenhang sein und leben "soll" – ach, was ist sie dann?» (Scheler 1954, 611).

572† «Es ist schwer, ein Mensch zu werden.» (Scheler 1987, 334.)

573 Αυτό αφορά ακόμα και τις Ηθικές που κατευθύνουν την πράξη προς ένα «ύψιστο αγαθό» ή προς έναν «τελικό σκοπό».

574 (2) «Πράττε σαν να έπρεπε ο γνώμονας της πράξης σου να γίνει με τη θέλησή σου καθολικός νόμος της φύσης»· (3) «πράττε έτσι ώστε να χρησιμοποιείς την ανθρωπότητα τόσο στο πρόσωπό σου όσο και στο πρόσωπο κάθε άλλου ανθρώπου, πάντα ταυτόχρονα ως σκοπό και ποτέ μόνο ως μέσο»· (4) «πράττε μόνο έτσι ώστε η θέλησή σου μέσω του γνώμονά της να μπορεί να θεωρεί τον εαυτό της ταυτόχρονα ως καθολικό νομοθέτη»· (5) «πράττε σαν να ήσουν πάντα χάρη στους γνώμονές σου ένα νομοθετικό μέλος του κράτους των σκοπών» (Kant 1984, 19-22).

μάτων. Μέσα σε ένα έτσι τελολογικά ήδη προσδιορισμένο πλαίσιο κόσμου, λοιπόν, ο Καντ αναμένει πως το να ζεις και να πράττεις έλλογα σημαίνει ακριβώς ότι ταυτόχρονα συμβαδίζεις με την θεϊκά προκαθορισμένη κατεύθυνση της πορείας των πραγμάτων μέσα στον κόσμο (με αυτό που ο λόγος του Θεού συνέλαβε για τον κόσμο, αφού γι' αυτό τον σκοπό έκανε τον άνθρωπο το μοναδικό έλλογο ον —κορωνίδα— μέσα στη φύση). Ειδικά η τελευταία διατύπωση της κατηγορικής προσταγής επιχειρεί να το καταστήσει αυτό σαφές. Το να πράττει κανείς αγαθά σημαίνει το να εντάσσεται αρμονικά μέσα στο κράτος των σκοπών, με το να είναι έλλογος, όπως σχεδίασε για αυτόν ο Θεός. Εμφανώς, ωστόσο, αυτή η προσδοκία του Καντ δεν ικανοποιείται. Το να είμαι έλλογος, δηλαδή το να μπορεί να καθορίζεται η ουσία μου ως σκεπτόμενου και σκεπτόμενα πράττοντος όντος ως ταυτόσημη με την αντίστοιχα εννοημένη ουσία του Θεού, δεν σημαίνει αυτονόητα και ότι ο σκέτος λόγος μου είναι αναγκασμένος να συλλαμβάνει ως πορεία των πραγμάτων του κόσμου την πορεία των πραγμάτων του κόσμου που συνέλαβε (δήθεν) ο λόγος του Θεού (έτσι που, αν δεν συλλαμβάνει αυτήν να αυτο-ακυρώνεται ως λόγος). Ειδικά, μάλιστα, αν δεν συμμερίζεται την αισιοδοξία του Καντ για την τελολογία του κόσμου. Ο διάβολος μπορεί να είναι έλλογος και ταυτόχρονα να αντιστρατεύεται ευθέως το καντιανό "σχέδιο του Θεού". Απλώς ο Καντ, όπως ξέρουμε, έχει αποκλείσει την ύπαρξη του διαβολικού κακού μέσα στον κόσμο (κάτι έλλογο που αντιστρατεύεται τη "θεϊκή" τελολογία του κόσμου). Αλλά, σε ποια βάση; Εδώ τα πράγματα φτάνουν στο όριό τους.

### Ο ηθικός φορμαλισμός του Καντ αποτυγχάνει διότι:

*(1) Συγχέει τα αγαθά και τους σκοπούς με τις αξίες που φέρονται από αυτά*

Ο Σέλερ παρατηρεί το εξής πολύ σπουδαίο γεγονός. Ενώ ο Καντ έχει δίκιο να απορρίπτει κάθε Ηθική που θα προσανατόλιζε το πράττειν σε αγαθά και σκοπούς προσδιορισμένα εμπειρικά, π.χ., με βάση τα σπίτια, τις τροφές, τα ενδύματα, κ.λπ., αλλά και την προστασία των ορφανών, τον σεβασμό στους γέροντες, την αποκόμιση κέρδους, κ.λπ., η πρόταση του Καντ ακολουθεί λάθος δρόμο. Και τούτο διότι βασίζεται στη *σύγχυση* μεταξύ (α) των αγαθών και των σκοπών ως *όντων ή περιεχομένων με* αξία, και (β) των ίδιων αυτών των *αξιών* που τούτα τα όντα ή τα περιεχόμενα των σκοπών *φέρουν*. Αυτή η σύγχυση θα ήταν δικαιολογημένη, και εν τέλει βάσιμη, μόνο αν οι αξίες συνιστούσαν *παράγωγα* των όντων αξίας (αγαθών), π.χ., αν συνάγονταν μόνο μέσω μιας αφαίρεσης από τα αγαθά ή αν προέκυπταν ως αποτέλεσμα της επίδρασης των αγαθών πάνω στις αισθήσεις μας (π.χ., στην αίσθηση της ηδονής και του πόνου, κ.λπ.). Ωστόσο, κάτι τέτοιο δεν υποστηρίζεται από τη φαινομενολογική εξέταση του ζητήματος. Τουναντίον, κατά τον Σέλερ, μια φαινομενολογική εξέταση δείχνει ότι οι αξίες είναι *ανεξάρτητες* από τα αγαθά.[575] Έτσι, το πεδίο παραμένει ανοιχτό για τη δυνατότητα συγκρότησης μιας κανονιστικής Ηθικής που θα βασίζεται σε μια φιλοσοφία *των αξιών* και, μάλιστα, των *περιεχομενικά* προσδιορισμένων αξιών. Αυτό είναι το εγχείρημα στο οποίο επιδίδεται στο έργο του *Ο Φορμαλισμός στην Ηθική*.

*(2) Αναθέτει τον κανόνα στον λόγο*

Ο Καντ παγιδεύτηκε σε μια καθολικεύσιμη μεν απροσδιόριστη δε ηθική πρόταση και για τον εξής λόγο. Στην προσπάθειά του να αφαιρέσει κάθε εμπειρικό περιεχόμενο από τον ηθικό κανόνα (αρχή του πράττειν), πείστηκε πως *έπρεπε να αποδεσμεύσει τη βούληση από τη δυνατότητά της να δέχεται προσδιορισμούς (κατευθύνσεις) από τη θυμική ή συγκινησιακή και την ορεκτική ή επιθυμητική σφαίρα*, διότι, κατ' αυτόν, τα συναισθήματα και οι επιθυμίες είναι πάντοτε στραμμένα προς ενδεχομενικά εμπειρικά όντα, π.χ., αγαπώ αυτήν εδώ ή αυτόν εκεί, επιθυμώ αυτο ή το άλλο αυτοκίνητο, κ.λπ. Και μια Ηθική βασισμένη σε μια τέτοια βούληση είναι ακριβώς καταδικασμένη στην ετερονομία, στον υποκειμενισμό, και τη σχετικοποίηση. Έτσι, ο Καντ ήλπισε πως σε μια πραγματικά καθολικεύσιμη κανονιστική Ηθική, η βούληση θα έπρεπε να προσδιορίζεται μόνο από αρχές δεόντως *καθολικές* και *αφηρημένες* (μη αναφερόμενες σε ενδεχομενικά περιεχόμενα της εμπειρίας). Αλλά τέτοιες αρχές, κατά τον Καντ, παρέχονται *μόνο* από την ικανότητά μας για έννοιες, κρίσεις, και θεωρητικούς ή πρακτικούς συλλογισμούς, δηλαδή γενικώς από τον *λόγο*. Μόνο ο λόγος, λοιπόν, είναι η ικανότητά μας που μπορεί να συλλάβει και να κατέχει αρχές για τον προσδιορισμό της βούλησης, οι οποίες μπορούν να είναι δεόντως καθολικές και αφηρημένες. Στο πλαίσιο αυτής της θεώρησης, επίσης, ο Καντ ανανέωσε την πίστη της νοησιαρχικής φιλοσοφικής παράδοσης πως η ουσία του ανθρώπου συνίσταται στο «λόγον έχειν», κάτι που σημαίνει πως και οι κανονιστικές αρχές του ανθρώπινου πράττειν θα πρέπει να αντλούνται από τον λόγο και να αναφέρονται σε αυτόν (να τον "σώζουν"). (Θυμηθείτε και το όλο πλαίσιο συγκρότησης της ηθικής πρότασης του Καντ, από το Μέρος 2.)

## Β. Η ΟΦΕΙΛΗ ΤΟΥ ΣΕΛΕΡ ΣΤΙΣ ΛΟΓΙΚΕΣ ΕΡΕΥΝΕΣ ΤΟΥ ΧΟΥΣΕΡΛ

### Η Αξιολογία του Σέλερ προϋποθέτει την ειδητική Φαινομενολογία του Χούσερλ

575 Scheler 1954, 33κ.εε. Βλέπε και Werkmeister 1970, 288.

Η θέση του Σέλερ ότι οι αξίες είναι ανεξάρτητες από τα αγαθά βασίζεται ουσιαστικά σε κάποια κατανόηση της φαινομενολογικής φιλοσοφίας, που ο Έντμουντ Χούσερλ διατύπωσε για πρώτη φορά στο καινοτόμο έργο *Λογικές Έρευνες* (1900-1901). Πιο συγκεκριμένα, αντλώντας από τη διδασκαλία του Χούσερλ για την *ιδεατή ενότητα του είδους* (2η ΛΕ) και για τη δυνατότητα *εποπτείας των κατηγοριακών αντικειμένων ιδέασης* (2η, 6η ΛΕ), ο Σέλερ ισχυρίζεται ότι οι αξίες είναι ξεχωριστού τύπου ειδητικά αντικείμενα (καθόλου όντα, καθολικές οντότητες), τα οποία μπορούν να μας δίδονται *και ανεξάρτητα* (όχι μόνο ως φερόμενα από τα αγαθά) στην ειδική εμπειρία που ο Χούσερλ ονόμασε «κατηγοριακή εποπτεία θέασης των ειδών ως καθόλου όντων». Για να το κάνει αυτό κατανοητό, παραλληλίζει τις αξίες ως είδη με τα χρώματα ως είδη. Όπως μπορούμε να έχουμε, σύμφωνα με τη Φαινομενολογία, δυνατότητα εποπτείας του είδους, π.χ., «κόκκινο» («κοκκινότητα»), έτσι μπορούμε να έχουμε και εποπτεία των αξιακών ειδών, π.χ., «ευχάριστο», «χρήσιμο», «καλό», κ.λπ.

## Τα αγαθά συγκροτούνται κατά τη χωροχρονική εξατομίκευση των αξιών

Ο Σέλερ, βασιζόμενος στη Φαινομενολογία των *Λογικών Ερευνών*, και ειδικά στην εκεί διατυπωμένη διδασκαλία περί *αποβλεπτικής συγκρότησης* των κάθε λογής αντικειμένων της εμπειρίας μας, συνεχίζει τον παραλληλισμό μεταξύ χρωμάτων και αξιών. Συγκεκριμένα, υποστηρίζει πως, όπως τα επιμέρους δείγματα ενός χρώματος, π.χ., αυτό εκεί το κόκκινο τούτου του μήλου, και εκείνο εκεί το κόκκινο του άλλου μήλου, δεν είναι παρά χωροχρονικές εξατομικεύσεις του αντίστοιχου χρωματικού είδους, π.χ., του είδους «κόκκινο», έτσι και η αξία «ευχάριστο», «χρήσιμο», «ωφέλιμο», κ.λπ., τούτου εδώ ή εκείνου εκεί του ευχάριστου, χρήσιμου, ωφέλιμου αγαθού, π.χ., αντίστοιχα, του αρώματος του τριαντάφυλλου, του σφυριού, του βιβλίου, κ.λπ., δεν είναι παρά μια χωροχρονική εξατομίκευση του αξιακού είδους «ευχάριστο», «χρήσιμο», «ωφέλιμο», κ.λπ.[576]

## Η εμπειρία της αξίας είναι φαινομενολογικά διαχωρίσιμη από την εμπειρία του φορέα της

Μπορούμε να διαπιστώσουμε ότι όντως *η αξία ενός αγαθού είναι κάτι ανεξάρτητο από το αγαθό* που συνιστά τον φορέα της, με το εξής απλό παράδειγμα. Αν πάρουμε την απλή αισθητηριακή αξία «ευχάριστο», μπορούμε εύκολα να συνειδητοποιήσουμε ότι την ίδια αυτή αξία μπορούμε να την ανακαλύψουμε χωροχρονικά φερόμενη, π.χ., από τούτο το άρωμα του τριαντάφυλλου, εκείνο το εύγευστο ροδάκινο, τούτη τη συγκεκριμένη μελωδία, εκείνο το ανάγνωσμα, κ.λπ. Σε όλα αυτά τα *διαφορετικά* εμπειρικά αντικείμενα η *ίδια* αξία μπορεί να εντοπιστεί ως φερόμενη από αυτά, και να διαπιστωθεί ως ανεξάρτητη από τις συγκεκριμένες αισθητηριακές ιδιότητες των αντικειμένων που τη φέρουν. Αντίστοιχα, όμως, και αξίες άλλων επιπέδων, π.χ., η αξία «χρήσιμο» μπορεί να διαπιστωθεί ότι είναι "επενδυμένη" σε αυτό το σφυρί και "φέρεται" από τούτο, το «ωραίο» μπορεί να διαπιστωθεί ότι είναι "επενδυμένο" σε εκείνον τον πίνακα, αυτό το πρόσωπο, και φέρεται από αυτά, κ.λπ. Και εδώ, η αξία είναι κάτι εντελώς *διαφορετικό από την αισθητηριακή συγκρότηση του όντος* που τη φέρει – ούτε ανάγεται σε στοιχεία αυτής της συγκρότησης ούτε συνάγεται από αυτά· είναι ανεξάρτητη. Κατά την αναγνώριση, από πλευράς μας, μιας αξίας σε ένα αγαθό, αυτό που συμβαίνει είναι η *συστοίχιση* της *a priori αξίας εν είδη* με την αξία ως φερόμενη από το επιμέρους αγαθό. Τούτο, δε, συμβαίνει στα συνειδησιακά αποβλεπτικά ενεργήματα, όπου ακριβώς μπορεί να διαμείβεται η εμπειρία μας για αξίες. Κατά τον Σέλερ, εμπειρία των αξιών έχουμε γενικά στο επίπεδο της θυμικότητάς μας (Gemüt), στα *συναισθήματα* (συγκινήσεις). Ακολουθώντας τον Χούσερλ (5η ΛΕ), ο ίδιος αναγνωρίζει τα συναισθήματα ως *αποβλεπτικά* ενεργήματα, δηλαδή ως συνειδητότητα όντων που βρίσκονται πέρα από την εμμένεια των υποκειμενικών ψυχικών συμβάντων.[577]

## Τα αποβλεπτικά συναισθήματα είναι κάτι παραπάνω από τα συναισθηματικά "σκιρτήματα"

Εκμεταλλευόμενος θεμελιακές παρατηρήσεις της Φαινομενολογίας του Χούσερλ (5η ΛΕ), ο Σέλερ σπεύδει να παρατηρήσει ότι, σε αντίθεση με τον τρόπο που στάθηκε στο ζήτημα η παράδοση, ακόμα και ο εμπειρισμός, τα συναισθήματα δεν ισοδυναμούν με τα απλά ψυχικά συμβάντα (Gefühlszustände) – αυτά που ο Χούσερλ ονομάζει αισθήματα αίσθησης (Gefühlsemfindungen) ή συναισθηματικά σκιρτήματα ([Gefühls]erregungen). Αντίστοιχα, οι αξίες ως αντικείμενο εμπειρίας των συναισθημάτων μας δεν πρέπει να συγχέονται με τα *εμμενώς ή ψυχικώς πραγματικά* (reell) περιεχόμενα τέτοιων συναισθηματικών σκιρτημάτων. Τα συναισθήματα είναι αποβλεπτικά ενεργήματα.[578] Σε αυτά συμβαίνει η

576 Βλέπε σχετικά Scheler 1954, 35κ.εε.

577 Γενικά, ακόμα και στην τρέχουσα βιβλιογραφία περί τον Σέλερ υπάρχουν πολλά ερμηνευτικά προβλήματα αναφορικά με τη διαστρωμάτωση του θυμικού βίου, και, μάλιστα, ιδιαίτερα σε ό,τι αφορά τη σχέση των πτυχών και επιπέδων αυτών της θυμικής ζωής με την αντικειμενική τάξη των αξιών στην ιεραρχία της. Βλ. σχετικά και Mulligan 2008, §2· Henckmann 1990, 104κ.ε.· και Kaufmann 1992, 217.

578 Ο Μάλιγκαν (Mulligan 2008) διευκρινίζει ότι εμπειρίες των αξιών ή μάλλον των αξιακών ποιοτήτων είναι τα αισθήματα (Fühle) ως αποβλεπτικές λειτουργίες ή ενεργήματα, ενώ πέρα από αυτά έχουμε τα συναισθήματα (Gefühle) ως αντιδράσεις (Reaktionen) στα δεδομένα αποβλεπτικά αισθήματα και ενεργήματα (Akte), π.χ., της αγάπης και του μίσους, τα οποία είναι αυθόρμητα (spontan). Οι τρεις αυτές εκδηλώσεις του θυμικού βίου εκδηλώνονται στο αισθητηριακό, ζωτικό, ψυχικό, πνευματικό επίπεδο

εμπειρία αξιών ή αξιόληψη (Wertnehmung) – κατά το «αντίληψη» (Wahrnehumng — κυριολεκτικά: αληθόληψη, λήψη του αληθούς). Διαμορφώνονται πάνω στη βάση των συναισθηματικών σκιρτημάτων (αισθημάτων), όπου βιώνονται τα διάφορα εμμενώς πραγματικά περιεχόμενα (γεύση, χρώμα, πόνος, ηδονή, κ.λπ.), αλλά έχουν ως αντικείμενά τους τις αξίες ως "αντικειμενότητες" που βρίσκονται πέρα από τα εμμενή συναισθηματικά σκιρτήματα. Ο Σέλερ αναφέρει πως στη βάση του βιούμενου περιεχομένου στην εσωτερική αίσθηση (κατάσταση αισθήματος ή, θα λέγαμε, "σκίρτημα"), διαμορφώνεται ως λειτουργία το συναίσθημα ως μια *αισθηματική λειτουργία* (Gefühlsfunktion).

## Ο παραλληλισμός των αποβλεπτικών συναισθημάτων με την αποβλεπτική αντίληψη

Για να το εννοήσουμε αυτό, ας ανατρέξουμε σε ένα άλλο αποβλεπτικό ενέργημα, αυτό της κατ' αίσθησιν αντίληψης. Σε αυτό, βρισκόμαστε να βιώνουμε ως εμμενώς πραγματικό περιεχόμενο της όρασης την εκάστοτε ενεργεία προσφερόμενη όψη, π.χ., αυτού του μήλου, αλλά έχουμε εμπειρία του όλου μήλου που βρίσκεται εκεί έξω πέρα από την εμμένεια της αντίληψης. Ανάλογα, π.χ., στο συναίσθημα της ευχαρίστησης μπορεί να βιώνουμε ως εμμενώς πραγματικό περιεχόμενο, π.χ., τη γλυκιά γεύση αυτού του μήλου, αλλά έχουμε την εμπειρία του ευχάριστου ως αξία που φέρεται από αυτό το μήλο εκεί πέρα. Σε ένα άλλο επίπεδο, αντιλαμβάνομαι αυτό εκεί το λιοντάρι που είναι έτοιμο να μου επιτεθεί και αισθάνομαι φόβο, συναίσθημα στο οποίο μου παρουσιάζεται η «απειλητικότητα» του φοβερού λιονταριού ως αξιακό χαρακτηριστικό του ίδιου του λιονταριού εκεί πέρα.

## Οι δύο έννοιες "υπερβατικότητας" των αξιών

Όταν λέμε ότι οι αξίες μας φανερώνονται ως ευρισκόμενες πέρα από τα συναισθηματικά σκιρτήματα, αλλά και από τα (αποβλεπτικά) συναισθηματικά ενεργήματα, μπορεί να εννοούμε δύο πράγματα. Πρώτον, οι αξίες μας φανερώνονται ως φερόμενες από τα συγκεκριμένα αγαθά, από τα πράγματα που φέρουν αξίες, π.χ., η αξία «θρεπτικότητα» φέρεται από το φαγητό, ενώ η αξία «ωραίο» από αυτόν τον ζωγραφικό πίνακα, κ.λπ. Δεύτερον, οι αξίες μας φανερώνονται και ως τέτοιες κατά το *καθόλου είδος* τους. Για παράδειγμα, μπορώ να έχω εμπειρία της ίδια της αξίας της θρεπτικότητας ή του ωραίου ως είδη που μπορεί να έχουν εξατομικευθεί σε τούτο ή το άλλο αγαθό.[579]

## Η έννοιες για αξίες και η εμπειρία των αξιών ως περιεχόμενο

Βεβαίως, ο Σέλερ δεν θέλει να εννοήσουμε το καθόλου του αξιακού είδους ως το καθόλου των *εννοιών* ή –από τούτη τουλάχιστον άποψη– των πλατωνικών ιδεών. Οι αξίες δεν είναι "όντα" που τα συλλαμβάνει η *σκέψη* στα εννοιολογικά, κρισιακά, και συλλογιστικά ενεργήματά της. Οι αξίες δίδονται στην εποπτικότητα των αποβλεπτικών συναισθημάτων αλλά και –κατά την χουσερλική πρόταση της 2ης και 5ης *Λογικής Έρευνας*– στην ειδητική εποπτεία.[580] Μόνο δευτερογενώς μπορούμε να έχουμε για τα γνήσια αξιακά είδη *και* έννοιες, εφόσον τα εννοιολογήσουμε, τα σκεφτούμε, κ.λπ. Το να πούμε πως η όλη σχέση μας με τις αξίες συνίσταται στο να συλλαμβάνουμε με τη σκέψη μας την έννοιά τους, θα ισοδυναμούσε φαινομενολογικά με το να πούμε πως η όλη σχέση μας με τα χρώματα συνίσταται απλώς στο να συλλαμβάνουμε με τη σκέψη μας την έννοιά τους. Ωστόσο, και ένας εκ γενετής τυφλός μπορεί να συλλάβει την έννοια ενός χρώματος, μπορεί δηλαδή, να χρησιμοποιεί θαυμάσια όρους χρωμάτων στη γλώσσα του. Υπάρχει όμως στην περίπτωσή του τεράστια απώλεια *περιεχομένου εμπειρίας* για τα χρώματα.

## Οι αξίες δεν συγκροτούνται από τον άνθρωπο, αλλά είναι αντικειμενικές και, κατά το πράττειν, θεμελιώνουν το οφείλειν

Σύμφωνα με την πρόσληψη της Φαινομενολογίας από τον Σέλερ, η έρευνα για τις αναγκαίες αλήθειες που αφορούν την αξιακή σφαίρα, δηλαδή η φαινομενολογική a priori –και όχι εμπειρική-επαγωγική– έρευνα για την ουσία των αξιακών φαινομένων, δείχνει τα εξής. Πρώτον, οι αξίες ως τέτοιες *δεν είναι προϊόν συγκρότησης ενός αξιολογείν από την πλευρά του ανθρώπου*, αλλά, όπως είπαμε, απολαμβάνουν ένα καθεστώς ανεξαρτησίας σε σχέση με τον άνθρωπο. Ο άνθρωπος γίνεται μόνο φορέας τους· τις συναντά στα ενεργήματα αξιολόγησης ή, όπως θα έλεγε ο Χάιντεγκερ (αναφερόμενος, όμως, στο Είναι και όχι στις αξίες), κατά το αξιολογείν του ο άνθρωπος "συντονίζεται" μαζί τους. Δεύτερον, η ίδια έρευνα δείχνει ότι οι αξίες έχουν *αντικειμενική* ισχύ, κάτι που σημαίνει ότι μπορούν δικαιολογημένα να καθοδηγήσουν κανονιστικά το πράττειν μας, δηλαδή να συγκροτήσουν για αυτό ένα αντίστοιχο *οφείλειν*. Αυτό σημαίνει πως, καλώς εχόντων των πραγμάτων, ο άνθρωπος θα όφειλε να επιδίδεται σε ένα πράττειν του οποίου κανονιστικός οδηγός θα έπρε-

---

που τους προσιδιάζει (στο πρώτο δεν υπάρχουν ενεργήματα, ενώ στο τελευταίο δεν υπάρχει αισθητηριακό αίσθημα).

579 Σύγκ. με Frings 2001, 23κ.εε., όπου δεν γίνεται τέτοια διάκριση και η δοτικότητα των αξιών συγχέεται απλώς με τη δοτικότητα του χρώματος στο ορατό χρωματικό φάσμα.

580 Σύγκ. Frondizi 1963, 89κ.ε., όπου δεν θεματοποιείται αυτή η διαφορά στους τρόπους της δοτικότητας μεταξύ αξιών ως τέτοιων και εννοιών για αξίες.

πε να είναι η συμμόρφωση της πράξης προς την αντικειμενικά προτιμούμενη και, άρα, επιλεκτέα αξία που θα όφειλε να πραγματώνεται στις δεδομένες πρακτικές περιστάσεις.

### Παρέκβαση. Η φαινομενολογική προοπτική στο πρόβλημα της πρωταρχικότητας της εμπειρίας των αγαθών

Ο Σέλερ ασκεί ρητά κριτική στους Καντ και Νίτσε, διότι, όπως το προσλαμβάνει ο ίδιος, και οι δύο αυτοί είδαν τον άνθρωπο όχι μόνο ως ύψιστη αξία, αλλά και ως ον που *θέτει* τις αξίες (έστω και με τη λογική του αναστοχαστικά-κριτικά «ως-εάν» ο πρώτος και με μια φυσιοκρατική-βιταλιστική λογική ο δεύτερος). Γι' αυτούς, ο άνθρωπος είναι που, ως αυτόθετο υποκείμενο στον πρώτο και ως σκέτη ζωή στον δεύτερο, θέτει και τις αξίες (τι είναι αξία και τι δεν είναι, καθώς και ποια αξία είναι ανώτερη και ποια κατώτερη).[581] Ο Καντ και ο Νίτσε είναι, λοιπόν, για τον Σέλερ, εκπρόσωποι του νεότερου μεταφυσικού υποκειμενισμού (υπερβατολογικού και, αντίστοιχα, βιταλιστικού) και ενός αξιακού νομιναλισμού. Είναι ενδιαφέρον ότι αργότερα αυτό το σχήμα κριτικής, ειδικά εναντίον της νιτσεϊκής αξιολογίας, θα το χρησιμοποιήσει ο Χάιντεγκερ στις διαλέξεις του 1933-34 και στα σχετικά κείμενά του για τον Νίτσε.

Αλλά τι σημαίνει αυτό; Με ποια έννοια και με ποιο τρόπο σε μια περίσταση βρίσκονται (για τον Σέλερ) τα πράγματα φορτισμένα με τις αξίες με τις οποίες βρίσκονται φορτισμένα; Για τον αξιολογικό ρεαλισμό του Σέλερ, όπως και για τον οντολογικό ρεαλισμό του Χάιντεγκερ, αυτό είναι ένα *μυστήριο*: χωρίς να υπάρχουν πρωταρχικότερα δοσμένα φυσικά πράγματα, στις περιστάσεις της πράξης μας δίδονται εξαρχής τα αγαθά που μας δίδονται και εμείς συντονιζόμαστε μαζί τους! Η υπερβατολογική-συγκροτητική Φαινομενολογία του ώριμου Χούσερλ, όμως, μαζί με την αριστοτελικά *γεγονοτική* θεώρηση της περίστασης (το ανεξάλειπτο των έσχατων καθέκαστων της πράξης), μας διανοίγει την προοπτική μιας πραγματικά φαινομενολογικής ερμηνευτικής προσέγγισης του αξιολογείν. Αυτή αποτελεί και την τελική προοπτικής της ανάλυσής μας (για την οποία εδώ εκτίθεται μόνο η προετοιμασία).

## Γ. ΑΞΙΑΚΟΙ ΝΟΜΟΙ. ΚΑΛΟ ΚΑΙ ΚΑΚΟ

### Στη σφαίρα των αξιών επικρατούν ιδιαίτεροι νόμοι για αυτές

Για τον Σέλερ, αυτό σημαίνει πως στοιχειοθετείται η ιδέα ότι υπάρχει μια σφαίρα ιδιότυπης "πραγματικότητας" στην οποία περιέχονται οι αξίες. Σε αυτή τη *σφαίρα των αξιών* ισχύουν ιδιότητες και σχέσεις που τις αφορούν. Για παράδειγμα, μπορούμε να διαπιστώσουμε ότι στη σφαίρα των αξιών οι αξίες διακρίνονται σε *αρνητικές* και *θετικές*, ενώ υπάρχει και μια *ιεραρχική* διάταξη σε επίπεδα (Rankordnung), υπάρχουν δηλαδή και αξίες *ανώτερες* και *κατώτερες*. Τούτο, δε, εντελώς ανεξάρτητα από το σε ποια συγκεκριμένα αγαθά συμβαίνει εκάστοτε να φέρονται αυτές οι αξίες, ενώ η εν λόγω ιεραρχία των αξιών θα αντανακλάται και στα αγαθά που τις φέρουν.

### Τυπικοί αξιολογικοί νόμοι για τις θετικές και τις αρνητικές αξίες

Ο Σέλερ καταστρώνει σχετικά και έναν κατάλογο τυπικών αξιολογικών νόμων.

Η ύπαρξη μιας θετικής αξίας είναι η ίδια θετική αξία.
Η μη ύπαρξη μιας θετικής αξίας είναι η ίδια αρνητική αξία.
Η ύπαρξη μιας αρνητικής αξίας είναι η ίδια αρνητική αξία.
Η μη ύπαρξη μιας αρνητικής αξίας είναι η ίδια θετική αξία.[582]

### Ο σελερικός ορισμός των αξιών «καλό» και «κακό»

Ο Σέλερ θεωρεί πως στη σφαίρα των *ηθικών* αξιών ισχύει με κατάλληλη εφαρμογή ό,τι ισχύει για όλες τις αξίες γενικά. Αυτό σημαίνει πως η αναδυόμενη *Ειδητική* Φαινομενολογική Αξιολογία θα έχει σημαντικές επιπτώσεις στην οικοδόμηση μιας Ηθικής των *περιεχομενικών* αξιών. Αυτή θα βασίζεται προφανώς πάνω στην ειδητική φαινομενολογική επανερμηνεία των αξιών «καλό» και «κακό». Συγκεκριμένα, ο Σέλερ προτείνει ότι *«καλό» θα σημαίνει πλέον «επίτευξη ενός αγαθού ή ενός σκοπού που χαρακτηρίζεται από μια όλο και ανώτερη αξία»*. Πρωταρχικά, το «καλό» και το «κακό» θα συνιστούν γνωρίσματα που αποδίδονται στη βούληση ή σε πρόσωπα. Έτσι, καλή θα είναι η βούληση που αποσκοπεί στην πραγμάτωση ενός αγαθού ή σκοπού όλο και ανώτερης αξίας. Ένα πρόσωπο θα είναι καλό όταν διέπεται από ήθος καλών βουλήσεων. Τα όντα πάνω στα οποία υλοποιούνται οι αξίες, δηλαδή γενικά τα αγαθά, αν και είναι φορείς αξίας δεν είναι αποτιμήσιμα με όρους *ηθικών* αξιών.

581 Βλέπε Scheler, 1954, 512κ.εε. Werkmeister 1970, 309.

582 Βλέπε σχετικά Scheler, 1954, 48.

## Εμπειρία αξιών, προτίμηση, και επιλογή

Απηχώντας και σχετικές αναλύσεις του Μπρεντάνο, ο Σέλερ διευκρινίζει πως, ασφαλώς, η εμπειρία των αξιών είναι ένα πράγμα, ενώ η *προτίμηση* και η *επιλογή* των αξιών είναι κάτι διαφορετικό. Στην προτίμηση, όπως είπαμε ήδη, ο Σέλερ ισχυρίζεται ότι συλλαμβάνουμε την αντικειμενική ιεραρχική σχέση μεταξύ των αξιών. Και ο Σέλερ, λοιπόν, διακρίνει εδώ μεταξύ τού κατά βάση γνωσιακού ενεργήματος της προτίμησης και του πραξιακού ενεργήματος της επιλογής, το οποίο κατευθύνει την πραγματική πορεία της δράσης μας στις εκάστοτε συγκεκριμένες περιστάσεις.[583]

## Οι νόμοι για την καλή και την κακή βούληση

Ιδού ο πίνακας των αξιολογικών ορισμών και νόμων για την ηθική αποτίμηση της βούλησης.

*(Α) Με βάση την πολικότητα της αξίας που σκοπεύεται να υλοποιηθεί*

Καλή είναι η βούληση που αποσκοπεί στην πραγμάτωση μιας θετικής αξίας.

Κακή είναι η βούληση που αποσκοπεί στην πραγμάτωση μιας αρνητικής αξίας.

Καλή είναι η βούληση που αποσκοπεί στην πραγμάτωση μιας όλο και υψηλότερης αξίας (ή της ύψιστης).

Κακή είναι η βούληση που αποσκοπεί στην πραγμάτωση μιας όλο και χαμηλότερης αξίας (ή της κατώτατης αξίας).

*(Β) Με βάση τη συμφωνία ή τη διαφωνία της επιλογής σε σχέση με την προτιμητέα αξία.*

Μια βούληση είναι καλή αν η αξία που επιλέγει να πραγματώσει συμφωνεί με την αξία που θα οφείλαμε να προτιμήσουμε.

Μια βούληση είναι κακή αν η αξία που επιλέγει να πραγματώσει συμφωνεί με την αξία που θα οφείλαμε να αποφύγουμε.

Μια βούληση είναι καλή αν η αξία που επιλέγει να πραγματώσει είναι σε διαφωνία με την αξία που θα οφείλαμε να αποφύγουμε.

Μια βούληση είναι κακή αν η αξία που επιλέγει να πραγματώσει είναι σε διαφωνία με την αξία που θα οφείλαμε να προτιμήσουμε.[584]

## Αντικειμενικά γνωρίσματα ανώτερων και κατώτερων αξιών

1. Οι *κατώτατες* αξίες είναι περιστασιακές και εφήμερες.
2. Οι *ανώτατες* αξίες είναι διαρκείς και αιώνιες.[585]
3. Οι *ανώτερες* αξίες μας παρέχουν και *βαθύτερη ικανοποίηση*.
4. Στις υλικές αξίες (αξίες χρησιμότητας, αισθητηριακές αξίες, κατώτερες ζωτικές αξίες) μπορούν να μετέχουν οι άνθρωποι μόνο καθόσον τούτοι έχουν πρόσβαση στους *υλικούς φορείς* αυτών των αξιών. Για παράδειγμα, για να έχω εμπειρία της αξίας «γαστριμαργική απόλαυση» πρέπει εγώ ο ίδιος να αναλώσω, π.χ., αυτό το γλυκό, στερώντας έτσι την ίδια δυνατότητα από κάποιον άλλο. Μάλιστα, το γεγονός ότι γενικά υπάρχει μια σχετική *σπάνις* τέτοιων υλικών φορέων οδηγεί τους ανθρώπους που αποσκοπούν στη μετοχή σε τέτοιες αξίες σε συγκρούσεις συμφερόντων που διαιρούν την κοινωνία.
5. Στις αξίες που συνδέονται με διανοητικά ή *πνευματικά* αγαθά (ανώτερες ζωτικές αξίες, πνευματικές αξίες, αξία του ιερού), οι άνθρωποι μπορούν να μετέχουν χωρίς απαραίτητα να έχουν πρόσβαση σε ίδιους υλικούς φορείς ή καν σε υλικούς φορείς.[586] Για παράδειγμα, από το ίδιο βιβλίο μπορούν να μορφωθούν πολλοί άνθρωποι, ή ενώπιον του ίδιου έργου τέχνης μπορούν να καλλιεργηθούν αισθητικά πολλοί άνθρωποι, κ.λπ. Μάλιστα η αξίωση μετοχής σε αυτές δεν διαιρεί αλλά συνενώνει· και τούτο συμβαίνει σε μέγιστο βαθμό με την αξία του ιερού (αν και τα διαφορετικά περιεχόμενα που, μέσα στην ιστορία, δίνονται σε αυτή την αξία και στη σχέση μας με αυτήν συμβαίνει να διαιρούν σε μέγιστο βαθμό).[587]

## Οι κατώτερες αξίες στηρίζονται στις ανώτερες

Αντλώντας από τη Φαινομενολογία του Χούσερλ (3η και 4η από τις *Λογικές Έρευνες*), ο Σέλερ εισηγείται εδώ μια *σχέση στήριξης* (Fundierung) μεταξύ αξιών – σχέση που μπορεί να χρησιμεύσει για τη διάκριση των αξιών σε ανώτερες και κατώτερες. Με την ιδέα της στήριξης μεταξύ αξιών ο Σέλερ εννοεί το εξής: μια αξία Α στηρίζεται σε μια αξία Β, όταν, για να υφίσταται η αξία Α, δηλαδή να μπορεί να συνιστά φαινόμενο σε μια κατάλληλη εποπτεία μας, προϋποθέτει το ότι

583 Βλέπε σχετικά Scheler, 1954, 107-8.

584 Βλέπε σχετικά Scheler, 1954, 1954[4], 49.

585 Δεν είναι όμως σαφές αν αυτό μπορεί να χρησιμοποιηθεί και για την ιεράρχηση ανώτερων και κατώτερων αξιών. Βλέπε Werkmeister 1970, 294.

586 Ίσως πρέπει εδώ να προσθέσουμε, όμως, ότι αυτές οι αξίες φέρονται από τους σχετικούς *θεσμούς*.

587 Και εδώ, όμως, φαίνεται να έχουμε μια λογική για τη διάκριση ανώτατων και κατώτατων, η οποία δεν είναι σαφές αν μπορεί να διακρίνει και σε ανώτερες και κατώτερες.

υφίσταται ήδη η αξία Β. Όταν επικρατεί μια τέτοια σχέση μεταξύ της αξίας Α και της αξίας Β, τότε η αξία Β, δηλαδή η στηρίζουσα αξία, είναι αξία *ανώτερης* τάξης σε σχέση με την αξία Α, δηλαδή με τη στηριζόμενη αξία.[588]

### Παραδείγματα. Ανώτατη αξία είναι αυτή του ιερού

Για παράδειγμα, στην ανάλυση του Σέλερ, η αξία «ευχάριστο» στηρίζει την αξία «χρήσιμο», με την έννοια ότι χρήσιμο μπορεί να είναι μόνο ό,τι είναι ήδη ευχάριστο και το χρήσιμο υφίσταται μόνο ως μέσο για τη διασφάλιση του ευχάριστου. Αλλιώς, το χρήσιμο είναι χρήσιμο μόνο έναντι μιας εμπειρίας του ευχάριστου. Άρα, το ευχάριστο είναι ανώτερη αξία σε σχέση με τη χρησιμότητα. Κατά τον ίδιο τρόπο, το ευχάριστο στηρίζεται στις αξίες της ζωής, όπως είναι, π.χ., η ζωτικότητα, η δύναμη, η υγεία, το ευγενές, κ.λπ. Δηλαδή, το ευχάριστο είναι ευχάριστο μόνο ενόψει της εμπειρίας της αξίας της ζωτικότητας, της δύναμης, της υγείας, κ.λπ. Αλλιώς, μπορούμε να λέμε και ότι το ευχάριστο είναι ευχάριστο προς διασφάλισιν της ζωτικότητας, κ.λπ. Με τη σειρά τους, οι αξίες της ζωτικότητας στηρίζονται στις αξίες του πνεύματος, όπως είναι, π.χ., η γνώση, η πνευματική δημιουργία, το ωραίο, κ.λπ. Έσχατη θεμελίωση, δε, παρέχει, κατά τον Σέλερ του *Φορμαλισμού στην Ηθική*, η αξία «κόσμος των αξιών», η οποία περιέχεται πλέον στην αξία *«άπειρο προσωπικό πνεύμα»*. Ανώτατη αξία, δηλαδή, αντιλαμβανόμαστε από εδώ, είναι αυτό το άπειρο προσωπικό πνεύμα ως συγκεκριμενοποίηση του *ιερού*.[589] Όπως μπορούμε να πούμε εδώ, η αξία του ιερού είναι η καθολικά *δεσπόζουσα* αξία, έναντι της οποίας διευθετούνται (νοηματοδοτούνται) στις προτεραιότητές τους και οι αξίες όλων των κατώτερων βαθμίδων.

## Δ. ΑΛΛΕΣ ΔΙΑΚΡΙΣΕΙΣ ΣΤΗ ΣΦΑΙΡΑ ΤΩΝ ΑΞΙΩΝ

### Οι αξίες του προσώπου είναι ανώτερες από τις αξίες πραγμάτων

Εκτός, λοιπόν, από τις αξίες που (α) *φέρονται από πράγματα* (Sachwerte), όπως είναι αυτές των υλικών αγαθών, π.χ., χρησιμότητα, διατροφική αξία, κ.λπ., υπάρχουν και οι πνευματικές, π.χ., η γνώση, η ομορφιά, κ.λπ. Μεταξύ των πνευματικών αξιών είναι και οι ειδικές αξίες που (β) *φέρονται από πρόσωπα* (Personwerte), όπως είναι, π.χ., αυτές που αποδίδονται ευθέως (i) *στο πρόσωπο* και αυτές που αποδίδονται (ii) *στις αρετές του*. Και, όπως είπαμε, οι αξίες (β) είναι ανώτερες από τις αξίες (α), εφόσον οι (β) στηρίζουν τις (α). Τώρα, αυτό μπορούμε να το διατυπώσουμε και ως εξής: *δεν γίνεται να υπάρχουν αξίες πραγμάτων χωρίς να προϋποτίθεται η ύπαρξη των αξιών του προσώπου*. Ενώ, πιο συγκεκριμένα, μπορούμε εδώ να πούμε πως κατώτερες των αξιών του προσώπου εν γένει είναι, κατά σειρά κατιούσα:

i. οι αξίες των αυθόρμητων ενεργημάτων (αντιληπτικών, ανώτερων γνωσιακών, θυμικών, και βουλητικών),
ii. οι αξίες των παθητικών λειτουργιών (της εξωτερικής ή της εσωτερικής αίσθησης), και
iii. οι αξίες των αντιδραστικών αποκρίσεων (συμπάθεια, εκδίκηση, φθόνος, κ.λπ.).[590]

### Οι αξίες του προσώπου εντός της συλλογικότητας προσώπων

Αν, τώρα, υπερβούμε το ατομικό προσωπικό επίπεδο και μεταβούμε σε αυτό της *διαπροσωπικής ύπαρξης μέσα σε μια κοινότητα*, ο Σέλερ, υποστηρίζει πως φορείς αξιών μπορεί να είναι (α) το κάθε πρόσωπο, (β) η μορφή της σχέσης τους, αλλά και (γ) ο τρόπος με τον οποίο αυτή η σχέση βιώνεται από το κάθε πρόσωπο. Ας πάρουμε για παράδειγμα τη σχέση προϊστάμενου-υφιστάμενου. Σε αυτή τη σχέση μπορούμε να αποδώσουμε μια αξία σε καθένα από τα δύο πρόσωπα, στην ίδια τη σχέση, καθώς και στον τρόπο με τον οποίο αυτή η σχέση βιώνεται από τον ένα και τον άλλο. Πιο συγκεκριμένα, ο προϊστάμενος έχει κανονικά μια αξία ανώτερη από αυτή του υφισταμένου. Κατόπιν, η ίδια η σχέση προϊστάμενου-υφιστάμενου έχει τη δική της αξία μέσα στην οργάνωση της κοινωνίας, κ.λπ. Ωστόσο, η σχέση αυτή μπορεί να βιώνεται με ποικίλους τρόπους από την μεριά του προϊστάμενου και του υφιστάμενου, με καθέναν από αυτούς τους τρόπους να έχει τη δική του αξία. Π.χ., μπορεί ο προϊστάμενος να καταχράται την αξία του θεσμικού του ρόλου σε αυτή τη σχέση ή μπορεί να μην ανταποκρίνεται σε αυτή την αξία. Αντίστοιχα, μπορεί ο υφιστάμενος να ανταποκρίνεται πλημμελώς στην αξία του ρόλου του σε αυτή τη σχέση ή μπορεί να είναι δουλοπρεπής ή να υπερκαλύπτει θετικά την αξία του ρόλου του, κ.λπ.[591]

---

588 Βλέπε σχετικά Scheler, 1954, 114-5. Φυσικά, για να ισχύει τούτη η συγκεκριμένη σχέση μεταξύ στήριξης και ιεράρχησης των αξιών, θα έπρεπε αυτή η σχέση στήριξης να είναι μονόπλευρη, δηλαδή η ανώτερη να μπορεί να ορίζεται ή να υφίσταται και χωρίς καμία αναφορά στην κατώτερη ή εξάρτηση από αυτήν. Αυτό, ωστόσο, δεν μοιάζει να είναι κάτι που διασφαλίζεται αυτονόητα, εφόσον αυτή η σχέση στήριξης είναι μάλλον αμοιβαία ή αμφίπλευρη. Σε μια τέτοια περίπτωση, η σχέση στήριξης δεν θα αρκούσε για την ιεράρχηση των αξιών, αλλά θα απαιτείτο κάποιο πρόσθετο κριτήριο για κάτι τέτοιο.

589 Βλέπε σχετικά Scheler, 1954, 116κ.εε.

590 Βλέπε σχετικά Scheler, 1954, 100, 101-2.

591 Βλέπε σχετικά Scheler, 1954, 102.

### Αυταξίες και διαδοχικές αξίες[592]

Σημαντική, στο ίδιο γενικό πλαίσιο της αναζήτησης αναγκαίων νόμων για τις σχέσεις μέσα στην αξιακή σφαίρα, είναι η διάκριση του Σέλερ μεταξύ *αυταξιών* (Selbstwerte) και *διαδοχικών* (συναπτών;) αξιών (Konsekutivwerte) (ή ίσως εργαλειακών αξιών). Οι αυταξίες κατέχουν την αξιότητά τους ανεξάρτητα από άλλες αξίες, π.χ., η ομορφιά αυτού του πίνακα. Οι διαδοχικές αξίες έχουν την αξιότητά τους μόνο χάρη σε μια φαινομενολογικά, δηλαδή εποπτικά και όχι συλλογιστικά, διαπιστώσιμη σχέση τους *–όχι σχέση στήριξης–* ή αναφορά τους προς άλλες αξίες. Χαρακτηριστική περίπτωση διαδοχικών αξιών είναι οι αξίες που καθιστούν τους φορείς τους εργαλεία ή, ευρύτερα, όργανα. Εδώ, η αξία ενός εργαλείου παρουσιάζεται εποπτικώς με ενάργεια "πάνω" στο ίδιο το εργαλείο, "πάνω" στη ίδια τη "φτιαξιά" του ή κατατομή του (*δεν συλλαμβάνεται συλλογιστικά* στη βάση μιας εννοιολογικής-κρισιακής θεματοποίησης αυτού που το εργαλείο επιτελεί ή του ίδιου του εργαλείου). Παρουσιάζεται μάλιστα εναργώς στην πρακτική σχέση του εργαλείου *με αυτό που το εργαλείο είναι φτιαγμένο να επιτελεί*, σε σχέση με την αξία που αυτό θα υλοποιήσει (ένα «προς τι»), ακόμα και *πριν* μας δοθεί πράγματι το προϊόν αυτού που το εργαλείο επιτελεί.[593] Οι διαδοχικές αξίες, δηλαδή ουσιαστικά οι αξίες της χρησιμότητας, είναι κατώτερες των αυταξιών, ακόμα και από αυτήν του «ευχάριστου» (την ελάχιστη των αυταξιών).

## Ε. Α PRIORI ΣΧΕΣΕΙΣ ΜΕΤΑΞΥ ΑΞΙΑΚΩΝ ΤΡΟΠΙΚΟΤΗΤΩΝ

Ο Σέλερ προχωρά και στον εντοπισμό αναγκαίων σχέσεων μεταξύ των *αξιακών τροπικοτήτων* (Wertmodalitäten) ή ποιοτήτων των αξιών. Όπως παρατηρεί ο ίδιος, η ύπαρξη τέτοιων a priori αληθειών, σαν αυτές που θα δούμε σε λίγο, συνιστά τον μεγαλύτερο κόλαφο για τη φορμαλιστική επιλογή που έκανε ο Καντ στην αναζήτηση κανονιστικότητας στην Ηθική.[594] Από τη στιγμή που συνειδητοποιηθεί ότι οι αλήθειες που ακολουθούν είναι αντικειμενικές και ισχύουν a priori ως προϋπόθεση για κάθε εμπειρική σχέση μας με αγαθά και σκοπούς, γίνεται φανερό πως μια ολοκληρωμένη και επαρκής Ηθική δεν είναι η φορμαλιστική Ηθική του Καντ, αλλά η Φαινομενολογική Περιεχομενική Ηθική των Αξιών.

Στα επόμενα, ας σημειωθεί ότι η εξέταση γίνεται από τις κατώτερες προς τις ανώτερες αξίες, ενώ οι τρεις πρώτες αξιακές τροπικότητες ή αξιακές βαθμίδες (πραγματιστικές, αισθητηριακές, ζωτικές αξίες) συνδέονται με το έμβιο και τη ζωή, δηλαδή αφορούν βασικά και τα ζώα, ενώ οι δύο τελευταίες (πνευματικές αξίες και ιερό) συνδέονται ειδικώς με πρόσωπα (ανθρώπους).

Ο Σέλερ, δε, προτείνει πως μπορούμε να μιλάμε για το φαινόμενο της σχέσης μας (εμπειρίας μας) με τις αξίες σε σύνδεση με τα εξής τρία επίπεδα ανάλυσης, καθένα από τα οποία έχει τη δική του αξία:

(α) η ίδια η αξία που φέρεται από ένα όν, πράγμα (Sachwert) ή πρόσωπο (Personwert),

(β) η αξία στο επίπεδο της κατάστασης (της αίσθησης) (Zustandswert),

(γ) η αξία στο επίπεδο της αποτιμώσας λειτουργίας (Funkionswert) ή συναισθήματος.

Έτσι, σε κάθε τροπικότητα θα γίνεται προσπάθεια να διακρίνονται αυτές οι τρεις βασικές στιγμές του φαινομένου της αξιολογικής συστοίχισης (εμπειρία-αγαθό): η αξία, η κατάσταση αισθήματος, και το συναίσθημα.

### Για τις πραγματιστικές αξίες της χρησιμότητας ή της ωφέλειας

Η αξία της χρησιμότητας ή της ωφέλειας απαντάται στα εργαλεία και σε κάθε ον που το μεταχειριζόμαστε ως εργαλείο ή ως μέσο για κάτι, για την επίτευξη ή την αποκόμιση ενός οφέλους.[595]

---

592 «Nach Scheler bedeuten die Selbstwerte solche, „die unabhängig von allen anderen Werten ihren Wertcharakter bewahren". Im Unterschied dazu heißen die Konsekutivwerte solche, „zu deren Wesen eine phänomenale (anschaulich fühlbare) Bezogenheit auf andere Werte gehört, ohne die sie aufhören, »Werte« zu sein". (Vgl. II, S. 120) Scheler unterscheidet zwei Grundarten von Konsekutiv-werten, nämlich die „technischen Werte" (z. B. Werkzeugwerte usw.) und „Symbolwerte" (z. B. alle sakramentalen Dinge oder die res sacrae usw.) Für Scheler gibt es eine apriorische Rangordnung zwischen den Konsekutiv-werten ebenso wie den Selbstwerten. In diesem Kontext betont Scheler immer wieder, dass das „Nützliche" einen echten Konsekutivwert in Bezug auf den Selbstwert des „Angenehmen" darstellt. (Vgl. II, S. 112, 121 usw.)» (Zhang 2010, 12). «Manfred S. Frings meint, dass es fünf verschiedene Wertmodalitäten gibt, nämlich: die Wertreihen des Angenehmen, Nützlichen, die Wertreihe Edel/Gemein, die Geistes- und Heiligkeitswerte. (Vgl. M. F. Frings, „Der Ordo Amoris bei Max Scheler. Seine Beziehungen zur materialen Wertethik und zum Ressentiment-begriff", in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 20: 1, 1966, S. 57-76, hier S. 61; ders., *Max Scheler. A Concise Introduction into the World of a Great Thinker*, Milwaukee: Marquette University [1]1965, [2]1996, S. 80-85)» (Zhang 2010, σημ. 12).

593 Βλέπε σχετικά Scheler, 1954, 103. Για τούτο και δεν μιλάμε για επάλληλη αξία στην περίπτωση των μέσων στη σύνδεσή τους με τους σκοπούς, για τους οποίους τα μέσα υφίστανται. Τα σύμβολα, για παράδειγμα, π.χ., σημαίες, λέξεις, λάβαρα, θρησκευτικά σύμβολα, κ.λπ., δεν έχουν επάλληλη αξία στη σύνδεσή τους με τα συμβολιζόμενα (αφού δεν υπάρχει εδώ εποπτική σύνδεση, αλλά απαιτείται εννοιολογική μεσολάβηση), κ.λπ.

594 Βλέπε σχετικά Scheler, 1954, 125.

595 «Scheler macht klar: "Alles, was da sinnvoll »nützlich« genannt werden kann, ist dies nur als Mittel zu einem Angenehmen. Das Angenehme ist der Grundwert, das Nützliche der abgeleitete Wert." (III, S. 128) Deswegen können wir nicht Manfred S. Frings zustimmen, wenn er das Nützliche als Grundart der Selbstwerte ansieht.» (Zhang 2010, 12). «Was das Nützliche und das Verhältnis

Οι καταστάσεις αίσθησης που συνδέονται με τις αξίες χρησιμότητας είναι αυτά της αίσθησης επιτυχίας ή αποτυχίας.

Στον *Φορμαλισμό*, ο Σέλερ δεν συνέδεσε αυτές τις αξίες και με συγκεκριμένες λειτουργίες συναισθημάτων ή αισθημάτων, αλλά ο Φρίνγκς (Manfred Frings) προτείνει πως τούτες μπορεί να δίνονται σε αισθήματα αυτο-διατήρησης (feelings of self-preservation) και σε υποσυνείδητες προσδοκίες ευόδωσης πρακτικών δραστηριοτήτων μας (subliminal anticipations for success in practical activities),[596] οι οποίες μπορεί να ικανοποιούνται ή να μην ικανοποιούνται.

## Για τις αισθητηριακές αξίες: ευχάριστο έως δυσάρεστο

Αισθητηριακές είναι οι αξίες που συνδέονται με την αποτίμηση περιεχομένων της αισθητηριακότητάς μας. Για παράδειγμα, μπορεί να γεύομαι ένα ζουμερό ροδάκινο. Τότε μου δίδεται η γεύση του ως περιεχόμενο της γεύσης μου (Gefühlszustand).

Αυτή τη γεύση μπορεί να την αποτιμώ ως ευχάριστη (αξία). Τέλος, έχω την εμπειρία του ζουμερού ροδάκινου (του χυμού του ως μέρους του ροδάκινου) ως φορέα της αξίας «ευχάριστο» (Sachwert).

Στην αποτιμητική λειτουργία ή συναίσθημα (η προαναφερθείσα Gefühlsfunktion) έχουμε, κατά τον Σέλερ, την *εμπειρία της αξίας*, δηλαδή την αξιόληψη, «ευχάριστο» ή «δυσάρεστο», ως αξία φερόμενη από τούτο ή το άλλο πράγμα που συνδέεται με την πρόκληση του σχετικού αισθητηριακού ερεθισμού.

Εννοείται, δε, πως φαινομενολογικά, μεγαλύτερη αξία έχει η ίδια η αξία του ευχάριστου (και με φθίνουσα σειρά όσες ακολουθούν μέχρι το δυσάρεστο), αμέσως μικρότερη αξία έχει η λειτουργία, και ακόμα μικρότερη η αισθητηριακή βίωση ή κατάσταση αισθήματος που εδώ είναι κατά βάση η *ηδονή* και ο *πόνος* (ορισμένα αισθητηριακά αισθήματα αναγνωρίζονται στην κατάσταση αίσθησης ηδονής και του πόνου ως ηδονικά, π.χ., η γεύση του ροδάκινου, και ορισμένα άλλα ως επώδυνα, π.χ., η οσμή του υδρόθειου).

## Επιβεβαίωση βασικών φαινομενολογικών θέσεων

Με αφορμή τούτη την τροπικότητα αξιών, ο Σέλερ παίρνει την αφορμή να επιβεβαιώσει εδώ και τα εξής.

Πρώτον, η αξιακή διάκριση ευχάριστο/δυσάρεστο (μαζί με το φάσμα αξιών που εκτείνεται στο μεταξύ των δύο αυτών άκρων) είναι εναργής και απόλυτη, *χωρίς καμία αναγκαία προϋπόθεση πραγμάτων που είναι ευχάριστα ή δυσάρεστα* και χωρίς καμία αναγκαία σύνδεση με τούτο ή το άλλο πράγμα που μπορεί να μας δίδεται ως ευχάριστο ή δυσάρεστο.

Δεύτερον, μπορούμε να διαπιστώσουμε φαινομενολογικά πως, με αποδεικτικότητα, ισχύει η αλήθεια ότι *το ευχάριστο προτιμάται σε σχέση με το δυσάρεστο* (ceteris paribus), ανεξάρτητα από το ποια πράγματα προσλαμβάνει κάποιο πρόσωπο ή ακόμα και κάποιο ζώο ως *φορείς* του ευχάριστου ή του δυσάρεστου. Ο Σέλερ αρνείται πως αυτή η διαπίστωση μπορεί να είναι αποτέλεσμα a posteriori εμπειρικών παρατηρήσεων και γενικεύσεων και, ως αλήθεια, την ανακηρύσσει σε *a priori προϋπόθεση* κάθε εμπειρικής παρατήρησης και επαγωγής πάνω σε συμπεριφορές· π.χ., τη θέτει ως τέτοια προϋπόθεση κάθε Εθνολογίας ή Ηθολογίας.

Ως τέτοιο αξιακό a priori δε, προσθέτει αμέσως ο Σέλερ, είναι αδύνατο να εξηγηθεί νατουραλιστικά, π.χ., ειδικά μέσω της θεωρίας της εξέλιξης. Το μόνο που μπορεί σχετικά να ισχυριστεί αυτή η θεωρία είναι ότι εξελικτικά συνδέθηκαν τα συγκεκριμένα βιούμενα περιεχόμενα με τις συγκεκριμένες ενστικτώδεις αντιδράσεις των έμβιων οργανισμών, έναντι των πραγμάτων που προκαλούν αυτά τα βιώματα, τα οποία εντάσσονται μέσα στις συναισθηματικές λειτουργίες που μας επιτρέπουν την εμπειρία και την προτίμηση έναντι των αξιών του ευχάριστου και του δυσάρεστου.[597]

## Για τις ζωτικές αξίες ευγενές έως ποταπό

Μια άλλη αξιακή τροπικότητα είναι αυτή στην οποία περιλαμβάνονται οι αξίες της αίσθησης της ζωτικότητας (des vitalen Gefühls) – πρώτιστες και μόνες αυθεντικές για τον Νίτσε. Η ανώτερη και η κατώτερη αξία τούτης της τροπικότητας αξιών είναι, αντίστοιχα, οι αξίες «ευγενές» (edel) και «ποταπό», «κοινό» ή «χυδαίο» (unedel, gemein, vulgär). Για παράδειγμα, το ευγενές μπορεί να αναγνωρίζεται σε μια θάλλουσα βασιλική δρυ, σε ένα θαυμάσιο άτι, σε μια ακμαία κοιλάδα, σε μια απάτητη βουνοκορφή, ή σε έναν πολεμιστή του τύπου του Αχιλλέα και στην αυτοθυσία ενός ήρωα. Το ποταπό, απ' την άλλη, μπορεί να αναγνωριστεί σε έναν λερό σκουπιδότοπο, σε μια μολυσμένη από τα πετρέλαια θάλασσα, σε μια πτωματοφάγα ύαινα, σε μια μισοκακόμοιρη δικαιολογία, ή σε έναν ύπουλο προδότη, κ.λπ.

Οι σχετικές εδώ καταστάσεις αισθήματος (βιώσεις περιεχομένων) με τα περιεχόμενά τους είναι τα λεγόμενα ζωτικά αισθήματα (Lebensgefühle): ζωτικότητα, κατατονία, ευεξία, καχεξία, κ.λπ. Όπως είπαμε ήδη, τούτες οι καταστάσεις έχουν τις προσίδιές τους αξίες.

Αισθηματικές λειτουργίες, τώρα, ή συναισθήματα είναι εδώ ό,τι γνωρίζουμε ως συναίσθημα υγείας (του υγειαίνειν),

---

zwischen dem Nützlichen und sinnlichen Werten sowie Lebenswerten angeht, vgl. Eberhard Avé-Lallemant, "Die Lebenswerte in der Rangordnung der Werte", in: G. Pfafferott (Hg.), *Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft*, Bonn 1997, S. 81-99» (Zhang 2010, σημ. 12).

596 Frings 2001, 28.

597 Βλέπε Scheler, 1954, 126.

συναίσθημα ασθένειας (του ασθενείν), η συναίσθημα της ρώμης, συναίσθημα αδυναμίας, συναίσθημα κόπωσης, συναίσθημα επερχόμενου θανάτου, κ.λπ. Ο Σέλερ εντάσσει εδώ και ορισμένες (*οιονεί* συναισθηματικές) ψυχικές αντιδράσεις, όπως η χαρά και η λύπη, οι ενστικτοειδείς αποκρίσεις του κουράγιου και της αγωνίας, η ενόρμηση προς εκδίκηση (ανταπόδοση), η οργή, κ.λπ.[598]

Και εδώ, το ποια αξία αυτής της τροπικότητας είναι ανώτερη και ποια κατώτερη, καθώς και το ποια αξία των τριών δομικών στιγμών (κατάσταση, λειτουργία, αξία) είναι ανώτερη και κατώτερη, είναι κάτι που δεν συνδέεται με συγκεκριμένους οργανισμούς ή καταστάσεις ζωτικότητας, αλλά συνιστά και πάλι αντικειμενική a priori αλήθεια και προϋπόθεση.

## Για τις πνευματικές αξίες (αισθητικές, δικαϊκές, γνωσιακές)

Ακόμα ανώτερη αξιακή τροπικότητα είναι αυτή που αφορά τις αξίες του *πνεύματος*. Τις αξίες του πνεύματος, ισχυρίζεται ο Σέλερ, δεν τις βρίσκουμε συναρτημένες με τη σωματική διάσταση του προσώπου, π.χ., με την αισθητηριακότητά του, ή με στοιχεία του περιβάλλοντός του. Αυτές δίδονται «στις λειτουργίες των πνευματικών αισθημάτων και στα ενεργήματα της πνευματικής προτίμησης, αγάπης, και μίσους», συναισθηματικές λειτουργίες και ενεργήματα που διαφέρουν ειδολογικώς από τα ενδεχόμενα απλώς *ομώνυμα* αντίστοιχά τους στη σφαίρα των ζωτικών αξιών.

Στη σφαίρα των πνευματικών αξιών, ο Σέλερ διακρίνει τρείς τύπους τέτοιων αξιών:

(α) τις *αισθητικές* (καλαισθητικές) αξίες που εκτείνονται μεταξύ αυτών του ωραίου και του άσχημου,

(β) τις *δικαϊκές* αξίες που εκτείνονται μεταξύ αυτών του «δίκαιου» (recht) ή της δικαιοσύνης και του «άδικου» ή της αδικίας και συγκροτούν την τάξη του δικαίου (Rechtsordnung), ανεξάρτητα από την ιδέα του νόμου (το δίκαιο και το άδικο είναι διαφορετικό από το ορθό [richtig] και το λάθος *σύμφωνα* με έναν δεδομένο νόμο, δηλαδή από το σύννομο και το παράνομο), την ιδέα του κράτους, και την ιδέα μιας κοινότητας προσώπων,

(γ) την καθαρή αξία της *γνώσης* της αλήθειας (και της *γνώσης* του ψεύδους) η πραγμάτωση της οποίας επιζητάται μόνο στη φιλοσοφία. (Για τον Σέλερ, η *ίδια* η αλήθεια και το *ίδιο* το ψεύδος δεν ανήκουν στη σφαίρα των αξιών.) Η αξία της *επιστημονικής* γνώσης της αλήθειας, καθόσον αυτή η αλήθεια επιζητάται με σκοπό τον έλεγχο των φυσικών φαινομένων, δεν είναι καθαρή.

Οι αξίες που ονομάζουμε ειδικώς «πολιτισμικές», στην πραγματικότητα ανήκουν στις αξίες των *πραγμάτων* (αγαθών), π.χ., τα καλλιτεχνήματα, οι επιστημονικοί θεσμοί, το θετικό δίκαιο, κ.λπ., και είναι απλώς διαδοχικές (konsekutiv) των αξιών του πνεύματος ως πνεύματος, οι οποίες είναι αξίες του *προσώπου* (και όχι αξίες πραγμάτων ή αξίες τους απλώς έμβιου ή της ζωτικότητας). Μόνο πρόσωπα μπορούν να έχουν την εμπειρία των πνευματικών αξιών.

Όπως ειπώθηκε ήδη, με τις αξίες του πνεύματος συνδέονται και καταστάσεις αισθήματος που είναι ομώνυμες αυτών της ζωτικότητας. Για παράδειγμα, υπάρχει το βιούμενο αίσθημα της πνευματικής ανάτασης (ευεξίας) για τις θετικές πνευματικές αξίες ή μελαγχολίας (κατατονίας) για τις αρνητικές, τα οποία μεταβάλλονται ανεξάρτητα από πιθανές μεταβολές στα αντίστοιχα ζωτικά αλλά και αισθητηριακά αισθήματα. Για παράδειγμα, μπορεί να τελώ πνευματικά σε ανάταση κατά την εμπειρία του ωραίου τούτου του ζωγραφικού πίνακα, τη στιγμή που μπορεί να νοιώθω κάποιο σωματικό πόνο και να τελώ σε ζωτική κατατονία γι' αυτό.

Μπορούμε να πούμε πως, εδώ, αντιπροσωπευτικά συναισθήματα ή αισθήσεις, όπως συνήθως λέγονται, είναι η αίσθηση του ωραίου, η αίσθηση του δικαίου και η αίσθηση της θεωρητικής ευδαιμονίας.

Επίσης, σχετικά με τις πνευματικές αξίες είναι και οι (οιονεί συναισθηματικές) ψυχικές αντιδράσεις της ευαρέσκειας (Gefallen) και της απαρέσκειας (Mißfallen), της έγκρισης και της απόρριψης, του σεβασμού και της περιφρόνησης, η έφεση προς ανταπόδοση (Vergeltungsstreben) (σε αντιδιαστολή προς το ζωτικό ορμέμφυτο της αντεκδίκησης [Racheimpuls]), και η πνευματική συμπάθεια (Sympathie), η οποία συνιστά, αίφνης, και το θεμέλιο της φιλίας.[599]

## Για την αξία του ιερού

Ύψιστη αξιακή τροπικότητα είναι αυτή του *ιερού* (des Heiligen) και του *ανίερου* (des Unheiligen). Οι αξίες τούτες έχουν το χαρακτηριστικό να φανερώνονται σε σύνδεση με όντα που τα αποβλέπουμε ως *απόλυτα*. Τα όντα αυτά δεν είναι κάποια συγκεκριμένα, αλλά οποιοδήποτε μπορεί να ανήκει στην περιοχή των απόλυτων αντικειμένων. Η αξία «ιερό» δεν ταυτίζεται κατ' ανάγκην με ό,τι κάποιος συγκεκριμένος πολιτισμός θεώρησε κάποια στιγμή ιερό (πράγμα, δυνάμεις, πρόσωπα, θεσμούς, κ.λπ.). Τόσο οι ποικίλοι φετιχισμοί όσο και οι πλέον αφηρημένες συλλήψεις περί Θεού φέρουν την αξία του ιερού. Η a priori φαινομενολογία των αξιών θεματοποιεί την αξία του ιερού ως τέτοια και δεν κατέρχεται μέχρι τις διάφορες πολιτισμικές και ιστορικές συγκεκριμενοποιήσεις της σε φορείς της.

Οι σχετικές καταστάσεις αισθήματος (βιούμενα αισθήματα) εδώ εκτείνονται από τη μακαριότητα (Seligkeit) μέχρι την απόγνωση (Verzweiflung) (είναι δε ανεξάρτητα από την καλοτυχία [Glück] και την κακοτυχία [Unglück]). Με μια ορισμένη έννοια, αυτά τα αισθήματα συνιστούν ένδειξη της εγγύτητας ή της μακρινότητας του θείου (ιερού) (vom Heiligen) στην εμπειρία μας. Στην μακαριότητα βιώνουμε την πλήρη εγγύτητα στο ιερό και στην απόγνωση τη μέγιστη

598 Βλέπε Scheler, 1954, 126-7.

599 Βλέπε Scheler, 1954, 128.

απομάκρυνση.

Το κατ' εξοχήν ενέργημα (συναίσθημα) στο οποίο έχουμε αυθεντικά την εμπειρία του ιερού είναι «ένας ειδικός τύπος του συναισθήματος της *αγάπης* (Liebe) (ο αξιακός προσανατολισμός του οποίου προηγείται και προσδιορίζει όλες τις εικονιστικές παραστάσεις και τις έννοιες περί ιερών όντων)». Εφόσον πρόκειται για αγάπη, ωστόσο, τούτο το συναίσθημα «κατευθύνεται προς πρόσωπα ή προς κάτι υπό τη μορφή του προσωπικού όντος, ανεξάρτητα από το τι περιεχόμενο ή ποια "σύλληψη" περί προσώπου υπονοείται εδώ».[600]

Στις (οιονεί συναισθηματικές) ψυχικές αντιδράσεις που εντάσσονται στη σφαίρα της δυνατότητας εμπειρίας του ιερού, ανήκουν η πίστη, η απουσία πίστης, το δέος (Erfurcht), η λατρεία (Anbetung).

Διαδοχικές αξίες βρίσκονται εδώ στα αντικείμενα και στις μορφές λατρείας που συναντάμε στις θρησκείες και στα μυστήριά τους, π.χ., η θυσία, η μετάληψη, η νηστεία, η αποχή, το σταυροκόπημα, η γονυκλισία, κ.λπ. Πιο συγκεκριμένα, τούτες οι αξίες είναι εδώ, όπως και στις αντίστοιχες διαδοχικές αξίες των άλλων τρόπων, αξίες τεχνικές και συμβολικές για όλες τις ιερές αξίες, οι οποίες, όπως πρέπει να φάνηκε, είναι εν τέλει αποκλειστικά αξίες προσώπου. Κανονικά, οι συμβολικές αξίες είναι αυθεντικές συμβολικές αξίες και όχι σύμβολα αξίας. Καθίσταται απλώς σύμβολα αξίας, όταν στην πραγματικότητα χάσουν την αυθεντική αναφορά τους στο ιερό και περιπέσουν στην κατάσταση της κενής τυπολατρείας.

### Παρέκβαση. Οι κατώτατες αξίες έχουν καταστεί ανώτατες

Οι αξίες χρησιμότητας έχουν αποκτήσει ιδιάζουσα θέση μέσα στις σύγχρονες αστικές (και όχι μόνο) κοινωνίες, και σε πολλές από αυτές έχουν θεωρηθεί μάλλον ως οι ανώτατες αξίες. Σε πλέον πρόσφατους καιρούς, δε, όπως είναι οι δικές μας μέρες, αυτό φαίνεται να ισχύει εξίσου για τις αισθητηριακές αξίες.

Από παντού καλούμαστε να στραφούμε προς την απόλαυση, την καλοζωία, την καλοφαγία, την άνεση, την ευκολία, κ.λπ. Η ίδια η οικονομία, η οποία με τη σειρά της έχει καταστεί θεμέλιο για την κοινωνία μας, έχοντας αντικαταστήσει από την αυθεντική της θέση την πολιτική (άλλη μια θεμελιακή ανατροπή!), ζει ή πεθαίνει ανάλογα με το κατά πόσο εμείς ριχνόμαστε στην πραγμάτωση ή την απαίτηση και διεκδίκηση μετοχής μας σε αυτά τα —κατά Σέλερ— δύο κατώτατα είδη αξιών!

Για τον Σέλερ, αυτή η κατάσταση σηματοδοτεί μια ανατροπή της αντικειμενικής κλίμακας των αξιών, η οποία πρέπει να συνδέεται και με μια αντίστοιχη διατάραξη της αυθεντικής οργάνωσης του ανθρώπινου θυμικού βίου (της ordo amoris για την οποία θα μιλήσουμε παρακάτω).

## ΣΤ. Η ORDO AMORIS ΚΑΙ Η ΘΕΣΗ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ ΜΕΣΑ ΣΤΟΝ ΚΟΣΜΟ

### Αίτια της πράξης μας είναι οι αξίες όχι τα συναισθηματικά σκιρτήματα

Ο Σέλερ ισχυρίζεται, επίσης, ότι όχι μόνο οι αξίες δεν ισοδυναμούν με και δεν ανάγονται στις καταστάσεις αισθήματος (βιούμενα περιεχόμενα των αισθημάτων) πάνω στα οποία οικοδομούνται τα συναισθήματα ως αποβλεπτικά ενεργήματα, αλλά αυτά τα περιεχόμενα δεν συνιστούν ποτέ ούτε τα *αίτια* (κίνητρα) της πράξης μας. Όπως ιδιοφυώς παρατηρεί ο ίδιος, ακόμα και στην ηδονοθηρική Ηθική το κίνητρο, δηλαδή η αρχή που κατευθύνει τη βούληση στην πράξη, δεν είναι η ηδονή αλλά η *αξία* που αποδίδουμε στην ηδονή (το ότι την θεωρούμε κάτι καλό ή αγαθό, την πραγμάτωση του οποίου οφείλουμε να επιδιώκουμε).[601]

### Γενικό περίγραμμα της σχέσης αξιών και πράξης

Στη βάση όσων είπαμε μέχρι εδώ είναι δυνατό να σχηματίσουμε μια επαρκή εικόνα για τη δομή του εμπρόθετου πράττειν και για τη σχέση του με τις αξίες.

Οι αξίες δίνονται ως αντικείμενο εμπειρίας των –χαρακτηριζόμενων από αποβλεπτικότητα– συναισθημάτων μας. Κάθε πράττειν μας τώρα εκκινεί από μια *βούληση* που προσδιορίζεται από μια (προς πραγμάτωσιν) αξία, την οποία έχουμε *επιλέξει* είτε σε συμφωνία με μια *προτίμησή* μας για αξίες είτε σε διαφωνία με μια προτίμησή μας. Βεβαίως, επειδή για τον Σέλερ οι αξίες "υπάρχουν" και ανεξάρτητα από το αν εμείς έχουμε εμπειρία τους, μια πράξη μας μπορεί να εκκινήσει από μια βούληση προσδιοριζόμενη από μια αξία για την οποία δεν είχαμε εμπειρία πρότερη τούτης της "εμφάνισής" της (ενεργοποίησής της).[602]

### Η πράξη και το a priori της συναισθηματικότητας: η «λογική της καρδιάς»

600 Βλέπε σχετικά Scheler, 1954, 129. Αντιπαράβαλε, όμως, με «άτοπον γαρ αν είη ει τις φαίει φιλείν τον Δία» (Dodds 1951, 54).

601 Βλέπε σχετικά Scheler, 1954, 57-8.

602 Werkmeister 1970, 292.

Όπως είπαμε ήδη, για τον Σέλερ οι αξίες είναι a priori ειδητικά αντικείμενα με συγκεκριμένο περιεχόμενο. Είδαμε επίσης ότι οι αξίες εμπλέκονται ουσιωδώς με τα θυμικά φαινόμενα που ενέχονται στο πράττειν, δηλαδή με τα συναισθήματα, τη βούληση, και την προτίμηση. Τίθεται, τώρα, το ερώτημα μήπως η συνείδηση των αξιών και ο τρόπος με τον οποίο οι αξίες εμπλέκονται με τη θυμικότητα και το πράττειν δεν είναι εκτεθειμένα στην πλήρη απροσδιοριστία, αλλά υπακούουν σε κάποιους αναγκαίους νόμους. Τίθεται, δηλαδή, το ερώτημα μήπως η συναισθηματική ζωή και ο τρόπος με τον οποίο αυτή σχετίζεται με την πράξη μας δεν συνιστούν το απόλυτο *παράλογο* (irrational, unvernünftig), όπως θεωρήθηκε στην παραδοσιακή φιλοσοφία, αλλά διέπονται από τη δική τους "λογική", από τη δική τους *κανονιστικότητα*. Ρητά ο Σέλερ εισηγείται την ιδέα ότι υπάρχει ένα a priori των συναισθημάτων (συγκινησιακό a priori) (Affektionsapriori) ή, αλλιώς και παραπέμποντας στον Πασκάλ, υπάρχει μια "logique du coeur", μια *λογική της καρδιάς*, η οποία διέπει τα αξιακά φαινόμενα: σχέσεις αξιών, σχέσεις αισθημάτων και συναισθημάτων, σχέσεις συναισθημάτων και αξιών, και σχέση αξιών και συναισθημάτων με το πράττειν. Όπως διαφαίνεται από την ορολογία, ο Σέλερ δέχεται πως εκτός από τη λογική του λόγου, τη λογική της σκέψης και του συλλογισμού, δηλαδή τη γνωστή Λογική ως τυπική θεωρία της γνώσης (κρίσεων και συλλογισμών), υπάρχει και μια *λογική του θυμικού*, η οποία θα περιλαμβάνει εντελώς διαφορετικούς νόμους.[603]

## Το πρόσωπο ως φορέας αξιών και το φρόνημά του

Πρωτίστως, φορέας ηθικών αξιών είναι, για τον Σέλερ, το *φρόνημα* (Gesinnung) (ή ήθος για εμάς) του προσώπου, δηλαδή οι επιθυμίες, οι προθέσεις, και η απόφαση που "κατακλύζουν" προσδιοριστικά τη βούληση ή, περιεκτικότερα, η προσωπική αγαπητική τάξη κάποιου. Σημειωτέον ότι ο άνθρωπος ούτε ύψιστη αξία είναι ούτε καν κάποια αξία – είναι απλά και αυτός ένας φορέας αξίας, της αξίας που έχει ως πρόσωπο. Δευτερευόντως, όμως, φορέας ηθικής αξίας είναι και η κάθε μια ενέργεια χωριστά. Η αξία του, δε, και στις δύο περιπτώσεις, κρίνεται με βάση τις αξίες ή την αξία που το φρόνημα ή οι ενέργειες τείνουν να πραγματώσουν. Ένα συγκεκριμένο φρόνημα συνίσταται σε μια αξιακή δομή (Wertstruktur), σε μια *τάξη αξιών* ή στις ιεραρχικά οργανωμένες αξίες που το πρόσωπο αυτό σκοπεύει να πραγματώνει με τις ενέργειές του. Δηλαδή, κανονικά, το φρόνημα ενός προσώπου συνιστά ένα *σύστημα προτεραιότητας αξιών που αυτό το πρόσωπο θέλει να δει να πραγματώνονται* μέσα στον πραγματικό κόσμο.

## Περίγραμμα του προσώπου

Ας δούμε όμως πως είναι συγκροτημένο το πρόσωπο κατά τον Σέλερ. Κατ' αρχάς, όταν κάνουμε λόγο περί προσώπου δεν εννοούμε απλώς ένα έμβιο και ενσυνείδητο ον, αλλά ένα ον ικανό για αποβλεπτικά ενεργήματα (γνωσιακά και, κυρίως, θυμικά-πρακτικά). Επίσης, το πρόσωπο έχει την ικανότητα να αναστοχάζεται πάνω στα αποβλεπτικά ενεργήματά του και να συλλαμβάνει τον εαυτό του ως υπεύθυνο για αυτά τα ενεργήματα. Σε αυτή την ικανότητά του θεμελιώνεται και η ηθική ευθύνη του ενώπιον ανθρώπων και Θεού.[604]

## Την ordo amoris (φρόνημα) κάποιου τη διαπιστώνουμε στην κατανοούσα αγάπη μας

Όταν δε κρίνουμε ηθικά ένα πρόσωπο, αυτό που κάνουμε είναι να αποτιμούμε το αξιακό ιδεώδες ή αγαπητική τάξη (ordo amoris) που αντανακλάται στις αξιακές αποβλέψεις του. Και να πως ο Σέλερ σκιαγραφεί την ordo amoris ενός προσώπου (στο ομώνυμο κείμενό του, το οποίο βρίσκεται στον τόμ. XI των απάντων του).

> Αυτός που γνωρίζει την ordo amoris ενός ανθρώπου γνωρίζει και τον ίδιο τον άνθρωπο. Γνωρίζει για τον άνθρωπο ως ηθικό υποκείμενο, αυτό που η μορφή κρυστάλλωσης είναι για έναν κρύσταλλο. Βλέπει μέσα στον άνθρωπο τόσο όσο μπορεί κανείς να δει. Βλέπει ενώπιόν του τις απλές και σταθερές γραμμές της καρδιάς του να τρέχουν πίσω από όλη την εμπειρική πολυπλευρικότητα και συνθετότητά του. Και «καρδιά» αξίζει να λέμε τον πυρήνα του ανθρώπου ως πνευματικού όντος – πολύ περισσότερο από ό,τι αξίζει να ονομάζουμε αυτόν τον πυρήνα «γνώση» ή «βούληση». Γνωρίζοντας κανείς την ordo amoris ενός ανθρώπου, έχει στα χέρια του το πνευματικό πρότυπο της πρωταρχικής πηγής που μυστικά τρέφει κάθε τι που προέρχεται από αυτόν τον άνθρωπο. Κι ακόμα περισσότερο, έχει στα χέρια του τον πρωταρχικό προσδιορισμό για το κάθε τι που διαρκώς διαμορφώνεται γύρω από αυτόν τον άνθρωπο: εν χώρω, ο *ηθικός περίγυρός* του· εν χρόνω, η *μοίρα* του. (Scheler 1979, 348)

Η εμπειρία μας για την ordo amoris κάποιου, ωστόσο, δεν διαμείβεται με όρους παρατήρησης και επαγωγής πάνω στην πληθώρα των εμπειρικών δεδομένων που μας παρέχει η συμπεριφορά του, αλλά με τους όρους αυτού που ο Σέλερ ονομάζει «κατανοούσα αγάπη» (verstehende Liebe). Η κατανοούσα αγάπη μας παρουσιάζει την αξιακή ουσία του

603 Βλέπε σχετικά Scheler, 1954, 84-5.

604 Βλέπε Scheler, 1954, 484κ.εε.

άλλου ατομικού προσώπου.

### Η αγαπητική αυτο-κατανόηση μου απευθύνει την κλήση για ένα οφείλειν μου. Τύψη και μεταμέλεια

Αλλά, και εγώ ο ίδιος μπορώ να έχω με τον ίδιο τρόπο μια εμπειρία της αξιακής ουσίας του δικού μου ατομικού προσώπου. Αυτή η εμπειρία καθιστά δυνατή και την εμπειρία ενός *οφείλειν*, το οποίο ως *κλήση* (Ruf) απευθύνεται στον εαυτό μου (ανεξάρτητα από το αν αυτή μπορεί ή δεν μπορεί να απευθύνεται και στους άλλους). Τούτο το οφείλειν είναι η κλήση προς εμέ να ενεργοποιήσω το προσωπικό μου αξιακό ιδεώδες, τη δική μου αξιακή ουσία, ως κανόνα του φρονήματός μου που θα με κατευθύνει στις πράξεις μου. Με όρους του Νίτσε, θα λέγαμε ότι τούτη η κλήση είναι η κλήση *να γίνω αυτός που είμαι*. Άρνηση ανταπόκρισης σε αυτή την κλήση συνιστά άρνηση της δυνατότητάς μου για αυθεντική προσωπική ύπαρξη, εγκατάλειψη της προοπτικής της προσωπικής μου λύτρωσης.[605] Μια τέτοια άρνηση συνοδεύεται, τότε, κατά τον Σέλερ, από αυτό που ονομάζουμε *τύψη συνείδησης* (Gewissen), η οποία ενδέχεται να συνοδευτεί και από *μεταμέλεια* (Reue).

### Η αγαπητική τάξη και ο σελερικός ορισμός του καλού

Βεβαίως, σύμφωνα με όσα έχουν ειπωθεί για την αντικειμενική αξιολογία του Σέλερ, κατανοούμε πως, κανονικά, το αξιακό ιδεώδες, που το ατομικό πρόσωπο καλείται να ενεργοποιήσει ως φρόνημά του, ταυτίζεται με την αντικειμενική τάξη των αξιών. Κανονικά, δηλαδή, το πρόσωπο καλείται να επιθυμεί να πράττει σε συμφωνία με την αντικειμενική τάξη των αξιών. Για να συμβαίνει, όμως, αυτό, πρέπει η προσωπική *αγαπητική τάξη* (ordo amoris) να είναι τέτοια που να μπορεί να "συντονίζεται", και μάλιστα αυτόνομα, με την αντικειμενική τάξη των αξιών. Όρος, ο οποίος μπορεί να τεθεί όχι μόνο για ατομικά πρόσωπα, αλλά και για συλλογικά, όπως η οικογένεια, τα έθνη, οι πολιτισμοί.

Ας σημειωθεί δε πως, για τον Σέλερ, η αυτονομία δεν είναι η ύψιστη αξία για το πρόσωπο, αλλά μόνο ο όρος για να καθίσταται το πρόσωπο ηθικά καλό. Και, στο πλαίσιο της Ηθικής του Σέλερ, καλό είναι το πρόσωπο που το φρόνημά του συνίσταται στη συνολική απόβλεψη να πραγματώνει, μέσα στην αγαπητική του τάξη, *ολοένα και υψηλότερες αξίες*. Το να υπάρχει κανείς αγαπητικά συνίσταται σε μια ζωή που προσανατολίζεται από αυτόν τον αξιακό οδηγό.

### Η μνησικακία διαταράσσει και ανατρέπει την αγαπητική τάξη

Πώς συμβαίνει, όμως, και τα πρόσωπα δεν ενεργούν με τρόπο που να μας επιτρέπει να τα αποτιμούμε ως καλά; Στην ανάλυση του Σέλερ, η αγαπητική τάξη μπορεί να υφίσταται σε δύο βασικές καταστάσεις, τις οποίες θα λέγαμε «υγιή» και «ασθενή». Στην υγιή αγαπητική τάξη η ψυχο-πνευματική οργάνωση του προσώπου είναι τέτοια που, ενδεχομένως και με την κατάλληλη ηθική καλλιέργεια, καταφέρνει να οργανώνεται στο φρόνημα εκείνο που, σε επίπεδο αρχών της πράξης, αντανακλά την ίδια την αντικειμενική τάξη των αξιών. Μπορεί, όμως, συγκυρίες γεγονότων να εμφωλεύσουν μέσα στην αγαπητική τάξη του προσώπου παράγοντες που κωλύουν, συγκαλύπτουν, ή και ανατρέπουν τον συντονισμό του προσώπου με την αντικειμενική τάξη των αξιών. Χαρακτηριστικό παράγοντα που εξετάζει ο Σέλερ είναι το συναίσθημα της *μνησικακίας*. Στην ειδική εξέταση του φαινομένου, μάλιστα, αφιερώνει και την μελέτη του *Η Μνησικακία στην Οικοδόμηση των Ηθών* (*Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, 1912).

### Το οργανικό ψεύδος

Η μνησικακία που εμφανίζεται και προοδευτικά εγκαθίσταται ως στοιχείο του ήθους ενός προσώπου οδηγεί, στη μέγιστη μεγέθυνσή της, σε αυτό που ο Σέλερ ονομάζει «οργανικό ψεύδος». Η αγαπητική τάξη ενός προσώπου, η οποία τελεί στην κατάσταση του οργανικού ψεύδους όχι μόνο διατυπώνει αξιολογικές κρίσεις σε αναντιστοιχία ή σε αντίθεση με την αντικειμενική τάξη των αξιών, αλλά έχει φτάσει να έχει και *τέτοια εμπειρία* της τάξης των αξιών. Το σχετικό παράδειγμα που αναφέρεται είναι αυτό του μύθου του Αισώπου με την αλεπού και τα σταφύλια που τούτη δεν φτάνει. Όταν η αλεπού πρωτο-αντιλαμβάνεται ότι δεν μπορεί να αρθεί στο ύψος των περιστάσεων, ισχυρίζεται ότι αυτά τα σταφύλια «δεν αξίζουν τον κόπο» (τα απαξιώνει *στα λόγια*). Όταν συνειδητοποιεί την οριστική αδυναμία της, *βλέπει* τα σταφύλια που δεν φτάνει ως σκουπίδια (τα απαξιώνει *στην εμπειρία της*).

### Η αυτο-αναφορική προοπτική της ατομιστικής καντιανής και νιτσεϊκής πρακτικής φιλοσοφίας

Σύμφωνα με όλες τις ενδείξεις, το πνεύμα της τοποθέτησης του Καντ και του Νίτσε ήταν το εξής. Για τον πρώτο, ο σκοπός της ιστορίας είναι η διαμόρφωση μιας κοινωνίας ελεύθερων, αυτο-νομοθετούμενων, έλλογων όντων. Για τον Νίτσε, αντίστοιχα, είναι η εμφάνιση των ύψιστων προτύπων που συνδέονται με τον ατομικό άνθρωπο που πραγματώνει την ύπαρξή του στη βάση της εσωτερικής δυναμικής της ευγενούς θέλησής του για δύναμη. Και τα δύο ηθικά πρότυπα αποδίδουν την ύψιστη αξία στο μεμονωμένο *ατομικό* πρόσωπο, αρνούμενα να το υποτάξουν σε έναν πιθανό *υπερ-ατο-*

605 Werkmeister 1970, 308.

*μικό* φορέα ύψιστης αξίας.

### Στον Σέλερ, το πρόσωπο "λογοδοτεί" έναντι της όλης κλίμακας των αξιών

Ο Σέλερ, συμφωνεί με την επιμέρους σκόπευση τούτης της γενικής προσέγγισης. Διαφοροποιείται, όμως, έντονα στο εξής στοιχείο. Για να γίνει δυνατή η ανάπτυξη της αξίας του ατομικού προσώπου, ισχυρίζεται, το πρόσωπο δεν πρέπει να ενεργεί ποτέ αποσκοπώντας άμεσα στη μεγέθυνση *της δικής του* ατομικής ηθικής αξίας. Αλλιώς διατυπωμένο, η πραγμάτωση της αξίας του προσώπου δεν μπορεί ποτέ να έρχεται με το να τίθεται αυτή η πραγμάτωση ως άμεσος σκοπός του ίδιου του ατομικού προσώπου. Και τούτο, διευκρινίζει ο Σέλερ, διότι το πρόσωπο είναι η *πηγή* των ηθικά αποτιμήσιμων πράξεων και δεν μπορεί να είναι μαζί και ο ρητός αποκλειστικός *στόχος* τους. *Η ηθική αξία του προσώπου πραγματώνεται και αναπτύσσεται με το να μεριμνά το πρόσωπο για ενέργειες που αποσκοπούν στην πραγμάτωση της ίδιας της αντικειμενικής κλίμακας των αξιών με κατεύθυνση αυτήν της ύπατης όλων*.[606]

### Η σελερική «αρχή της αλληλεγγύης» έναντι του καντιανού και νιτσεϊκού "ενικισμού"

Μέσα στην προοπτική της ηθικής πρότασης των Καντ και Νίτσε, ο Σέλερ εντοπίζει, με άλλα λόγια, έναν *ενικισμό* (Singularismus), ο οποίος αποκλείει αυτό που ο Σέλερ ονομάζει *αρχή της αλληλεγγύης* (Solidaritätsprinzip). Η φαινομενολογική εξέταση του ζητήματος της ανθρώπινης ύπαρξης και δράσης δείχνει εναργώς ότι κανένα πρόσωπο δεν υπάρχει ή δρα υφιστάμενο απλώς ως μια αποκομμένη υπαρκτική νησίδα. Ακόμα και στη ζωή ή στην πράξη αυτών που αναγνωρίζονται ως «μεγάλες προσωπικότητες» δεν εντοπίζεται κάτι σαν ενικισμός, αλλά μάλλον μια ιδιαίτερα κρίσιμη διασύνδεση της πρακτικής ζωής αυτού του προσώπου με μεγάλα πλήθη ανθρώπων ενός τόπου ή μιας περιόδου της ιστορίας. Είναι ουσιώδης αλήθεια ότι τα πρόσωπα, και δη τα σπουδαία, υπάρχουν και πράττουν μέσα σε περιβάλλοντα υλικά και διαπροσωπικά που τους παρέχουν τους όρους για την επιδίωξη αξιακών σκοπών. Κάθε πρόσωπο συγκροτείται και ενεργεί ως μέλος μιας *κοινότητας* άλλων προσώπων, για τα οποία αισθάνεται συνυπευθυνότητα για την κοινή ύπαρξη και προοπτική. Η «αρχή της αλληλεγγύης» αντανακλά το γεγονός ότι κάθε πρόσωπο είναι ουσιωδώς μαζί ατομικό και *ολικό πρόσωπο* (Gesamtperson), όπως και ο κόσμος είναι μαζί κοινός και ατομικός.[607]

### Μόνο πάνω στην αρχή της αλληλεγγύης συγκροτούνται προσωπικές κοινότητες. Μάζες και αλληλέγγυα συλλογικά πρόσωπα

Ωστόσο, δεν είναι όλες οι κοινωνικές ομάδες συγκροτημένες ως ολικά πρόσωπα. Για παράδειγμα, ενώ μπορεί «οι μάζες» να συνιστούν αποτελεσματικό παράγοντα δράσης μέσα στην ιστορία, δεν διαθέτουν τον χαρακτήρα συγκρότησης ενός προσώπου. Οι μάζες δεν συγκροτούνται στην αρχή της αλληλεγγύης, αλλά σε αυτήν συμφύρονται ως *συνανα-στροφή* (Assoziation) (συνείρονται) άτομα που έχουν απολέσει την ταυτότητα της προσωπικής ατομικότητας. Για τον Σέλερ, μια κοινωνική μονάδα συγκροτείται ως πρόσωπο μόνο από τη στιγμή που «μεταξύ των μελών της υπάρχει μια αλληλεγγύη που βασίζεται στην εμπειρία της συνυπευθυνότητας για τις αξιολογήσεις, τις αποφάσεις, και της ενέργειες της ομάδας ως όλον, και όταν αυτή η βιωματική κοινότητα δομείται έτσι ώστε το να παίρνει αποφάσεις και να θέτει στόχους για την ομάδα είναι κάτι που ανατίθεται σε έναν φορέα που εκφράζει τη βούληση του όλου».[608] Τούτο, βεβαίως, σημαίνει πως, ουσιωδώς, *τόπος της ηθικής ευθύνης είναι η ίδια η κοινότητα εν όλω*, αλλά με την έννοια ότι αυτή είναι ισοκατανεμημένη και ανειλημμένη από όλα τα μέλη της κοινότητας ως ώριμα πρόσωπα, σύμφωνα με μια αρχή αμοιβαιότητας.

### Η ευθύνη του προσώπου αναλαμβάνεται εν όψει του ανώτατου ιερού όντος

Στον Σέλερ, ωστόσο, κάθε πεπερασμένο πρόσωπο αναλαμβάνει την ευθύνη του ενώπιον του προσώπου των προσώπων, δηλαδή του Θεού (ιερού εν γένει). Μέσα σε αυτή τη συνολική προοπτική είναι που αναλαμβάνεται και κερδίζεται η αξία «καλό» για τα πρόσωπα, ως διαδικασία αλληλέγγυας εν-αγάπη πραγμάτωσης ολοένα και υψηλότερων αξιών. Έτσι συγκροτείται ο κόσμος των πεπερασμένων ηθικών προσώπων. Χαρακτηριστικό είναι το ότι σε ένα κείμενό του, στο «Συμβολή στην Ιδέα του Ανθρώπου» (1914), το οποίο αντανακλά τη μεταβατική φάση της σκέψης του Σέλερ μετά το 1923, ο ίδιος προτείνει πως «όλα τα κεντρικά προβλήματα της φιλοσοφίας μπορούν να αναχθούν στο ερώτημα: *τι είναι ο άνθρωπος και ποια είναι η μεταφυσική θέση που αυτός καταλαμβάνει μέσα στο όλον του Είναι, δηλαδή αναφορικά με τον κόσμο και τον Θεό*». Η ουσία αυτού του ερωτήματος τέθηκε από τον Σέλερ ως τίτλος στο τελευταίο έργο του *Η Θέση του Ανθρώπου Μέσα στον Κόσμο* (1928), όπου συγκεφαλαιώνονται και σημαντικά στοιχεία της αυτο-κριτικής του

606 Βλέπε Scheler, 1954, 508-511. Werkmeister 1970, 309. Βλέπε και σχετική προηγούμενη σημείωση για τη μομφή του Σέλερ εναντίον των Καντ και Νίτσε για τον *θέοντα* υποκειμενισμό τους.

607 Βλέπε Scheler, 1954, 525.

608 Werkmeister 1970, 310-1. Βλέπε Scheler, 1954, 536-7.

ενάντια στον θεϊσμό του *Φορμαλισμού στην Ηθική* (1913, 1916).

### Ποια είναι, όμως, η καταγωγή και η υφή του ιερού;

Οι απόψεις του Σέλερ για τον χαρακτήρα του ιερού όντος δεν έμειναν σταθερές στην πορεία της σκέψης του. Από την ιδέα ενός απόλυτου, μοναδικού, υπερ-ιστορικού, τέλειου, συντελεσμένου προσωπικού Θεού, σαν αυτόν για τον οποίο μιλά γενικά ο χριστιανισμός, μετακινήθηκε αργότερα προς την ιδέα ενός ατελούς Θεού που συγκροτείται μέσα στην ιστορία αναφερόμενος προς τον άνθρωπο. Η νέα προοπτική της *Θέσης του Ανθρώπου Μέσα στον Κόσμο* επιχειρεί να εκλεπτύνει και να βαθύνει περισσότερο τις γενικές διαπιστώσεις της φαινομενολογικής αξιολογίας του *Φορμαλισμού στην Ηθική*. Στη *Θέση*, ο Σέλερ δοκιμάζει να συλλάβει εκ νέου την ουσία του ανθρώπου και την προοπτική της εγκόσμιας μοίρας του μέσα στο αναπόφευκτο ιστορικό πράττειν του, χωρίς την εγγύηση ούτε ενός παντοδύναμου ανθρώπινου λόγου ούτε ενός εγνωσμένου απλού και αγαθού Θεού. Από εδώ αναδύεται η εικόνα ενός ανθρώπου που δεν μπορεί παρά να αγωνίζεται να πραγματώνει την ουσία του εν μέσω απρόβλεπτων και αντίξοων γεγονοτήτων που ξεπερνούν κάθε δυνατότητα ενός ζητούμενου αλλά, εν τέλει, και αυταρχικού ή ολοκληρωτικού εξορθολογισμού. Ίσως, από εδώ να αναδύεται, όπως παρατήρησε και ο ίδιος ο Σέλερ, μια εικόνα περί ανθρώπου, ιερού, και πραγματικού, την οποία «είναι αδύνατο να ανεχθεί ο άνθρωπος […]. Απαντώ σε αυτό ότι η Μεταφυσική δεν δημιουργήθηκε για να φέρει την ασφάλεια στους αδύναμους ανθρώπους που χρειάζονται στήριγμα» (Scheler 2001, 151).

# ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ


Abel, Gunter. 1984. *Nietzsche: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Widerkehr*. Berlin/New York: Walter de Gruyter.

Alanen, Lilli. 2006. The Powers and Mechanisms of the Passions. Στο Saul Traiger (ed.), *The Blackwell Guide to Hume's Treatise*, Oxford: Blackwell, 179–98.

Allan, D. J. 1953. Aristotle's Account of the Origin of Moral Principles. *Actes du XIe international de philosophie*, Amsterdam 1953, Vol. XII, 120-127.

Amelie Oksenberg Rorty. 1974. The Place of Pleasure in Aristotle's Ethics. *Mind* 83, 481-497.

Ando, Takatura. [2]1965. *Aristole's Theory of Practical Cognition*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Annas, Julia. 1980. Aristotle on Pleasure and Goodness». Στο Amélie Oksenberg Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*. University of California Press, 285-99.

Árdal, Páll. 1966. *Passion and Value in Hume's Treatise*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Árdal, Páll. 1977. Another Look at Hume's Account of Moral Evaluation. *Journal of the History of Philosophy* 15, 405-421.

Árdal, Páll. 1978. Editor's Introduction. Στο David Hume, *A Treatise of Human Nature*, books II and III. Glasgow: Fontana/Collins.

Baker, Jennifer A. 2010. Don't Let the Best Be the Enemy of the Good: A Stoic Defense of the Market. Στο Mark D. White (ed.), *Accepting the invisible hand: market-based approaches to social-economic problems*. New York: Palgrave Macmillan, 69-86.

Baltzly, Dirk. 2014. Stoicism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/stoicism/.

Βασιλείου, Φωτεινή. 2013. Θεμέλια της φαινομενολογίας: Η κριτική του Χούσερλ στη θεωρία του Μπρεντάνο περί αποβλεπτικότητας. *Δευκαλίων* 30, 62-106.

Baumgartner, Wilhelm and Lynn Pasquerella. 2004. «Brentano's Value Theory: Beauty, Goodness, and the Concept of Correct Emotion», στο Dale Jacquette (ed.), *The Cambridge Companion to Brentano*. Cambridge: Cambridge University Press, 220-236.

Baumgartner, Wilhelm. 2002. Franz Brentano: The Foundation of Value Theory and Ethics. Στο John J. Drummond and Lester Embree (eds.), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy: A Handbook*. Kluwer Academic Publishers, 119□138.

Bäumler, Alfred. 1931. *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*. Leipzig: P. Reclam.

Benjamin, Walter. 2003. *Selected Writings*, Vol. 4: 1938-1940. Harvard: Harvard University Press.

Berlin, Isaiah. [2]2002. *Οι Ρίζες του Ρομαντισμού*. Μτφ. Γ. Παπαδημητρίου. Αθήνα: Εκδόσεις Scripta.

Brentano, Franz. 1889. *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*. Leipzig: Verlag Duncker & Humblot.

Brentano, Franz. 1952. *Grundlegung und Aufbau der Ethik* (hrsg. v. F. Mayer-Hildebrand). Bern: A. Francke.

Carson, Thomas L. 1981. The Übermensch and Nietzsche's Theory of Value. *International studies in philosophy* 13, 9-30.

Chisholm, Roderick M. 1986. Brentano on Preference, Desire and Intrinsic Value. Στο W. Grassl and B. Smith (eds.), *Austrian Economics: Historical and Philosophical Background*. London and Sydney: Helm Croom 182-195.

Chisholm, Roderick M. 1986. *Brentano and Intrinsic Value*. Cambridge: Cambridge University Press.

Chrudzimski, Arkadiusz. 2009. Brentano, Marty, and Meinong on Emotions and Values. Στο Beatrice Centi and Huemer Wolfgang (eds.), *Values and Ontology*. Frankfurt: Ontos, 171-190.

Clark, Maudemarie and David Dudrick. 2007. Nietzsche and Moral Objectivity: The Development of Nietzsche's Metaethics. Στο Brian Leiter and Neil Sinhababu (eds.), *Nietzsche and Morality*. Oxford University Press, 192-226.

Clark, Maudemarie. 1998. On Knowledge, Truth, and Value: Nietzsche's Debt to Schopenhauer and the Development of His Empiricism. Στο Christopher Janaway (ed.), *Willing and Nothingness: Schopenhauer as Nietzsche's Educator*. Clarendon Press 37-78.

Cohon, Rachel. 2008. Hume's Indirect Passions. Στο Elizabeth S. Radcliffe (ed.), *A companion to Hume*. Oxford, UK: Blackwell Publishing Ltd., 159-184.

Cohon, Rachel. 2010. Hume's Moral Philosophy. *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (First published Fri Oct 29, 2004; substantive revision Fri Aug 27, 2010).

Cooke, Alexander. 2005. Eternal Return and the Problem of the Constitution of Identity. *Journal of Nietzsche Studies* 29, 16-34.

Cooper, John M.. 1975. *Reason and Human Good in Aristotle*. Harvard: Harvard University Press.

Copleston, Frederick. 1994. *A History of Philosophy, Vol. 4, Modern Philosophy: Empiricism, Idealism, and Pragmatism in Britain and America*. New York, London, Toronto, Sydney, Auckland: Image Books, Doubleday.

Dappiano, Luigi. 1996. Theories of Values. Στο Liliana Albertazzi, Massimo Libardi, Roberto Poli (eds), *The School*

*of Franz Brentano*. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 377-422.
Deleuze, Gilles. 2002. *Ο Νίτσε και η Φιλοσοφία*. Μτφ. Γιώργος Σπανός. Αθήνα: Πλέθρον.
Dodds, E. R. 1951. *The Greeks and the Irrational.* Berkeley: University of California Press.
Dorandi, Tiziano. 2013. *Diogenes Laertius: Lives of Eminent Philosophers*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
Dries, Manuel. 2010. On the Logic of Values. *The Journal of Nietzsche Studies* 39, 30-50.
Eaton, H. O. 1930. *The Austrian theory of value*. Norman: University of Oklahoma Press.
Frede, Dorothea. 2006. Pleasure and Pain in Aristotle's Ethics. Στο Richard Kraut (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Blackwell Pub., 255-275.
Frings, Manfred. 2001. *The Mind of Max Scheler*. Milwaukee Wisconsin: Marquette University Press.
Frondizi, Risieri. 1971. *What is Value?* Lasalle, Ill.: Open Court Pub. Co.
Gadamer, Hans-Georg. 1986. *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*. Μτφ. P. Christopher Smith. New Haven and London: Yale University Press.
Gadamer, Hans-Georg. 1998. *Το Πρόβλημα της Ιστορικής Συνείδησης*. Μτφ. Αν. Ζέρβας. Αθήνα: Ίνδικτος.
Gemes, Ken and Christopher Janaway. 2005. «Naturalism and Value in Nietzsche», *Philosophy and Phenomenological Research* 71, 729-740.
Gemes, Ken. 2009. Nietzsche on Free Will, Autonomy, and the Sovereign Individual. Στο Ken Gemes and Simon May (eds), *Nietzsche on Freedom and Autonomy*. Oxford: Oxford University Press, 33-49.
Gerd Van Riel. 2000. Aristotle's Definition of Pleasure. *Ancient Philosophy* 20, 119-138.
Hans, James S. 1984. The Question of Value in Nietzsche and Heidegger. *Philosophy Today* 28, 283-299.
Harper, Aaron M. 2012. *Nietzsche on Value Creation* (Ph.D. Dissertaion). Graduate College of the University of Illinois at Urbana-Champaign.
Heidegger, Martin. 1961. *Nietzsche*, 1. Band. Pfülligen: Günter Neske.
Heidegger, Martin. 1987. *Η Επιστολή για τον Ανθρωπισμό* (*EA*). Αθήνα: Ροές.
Heidegger, Martin 1987α. *Zur Bestimmung der Philosophie* (*GA* 56/57). Vittorio Klostermann.
Heidegger, Martin. 2005. Ο Λόγος του Νίτσε: «Ο Θεός Είναι Νεκρός». Στο Γιάννης Τζαβάρας, *Η Απαξίωση των Αξιών: Νίτσε και Χάιντεγκερ*. Αθήνα: Εκδόσεις Ίνδικτος, 91-223.
Heidegger, Martin. 2011. *Νίτσε: Η Βούληση για Ισχύ ως Τέχνη*. Εισ. Γκόλφω Μαγγίνη· μτφ. Γιώργος Ηλιόπουλος· επιστ. θεώρ. Γιώργος Ξηροπαΐδης. Αθήνα: Εκδόσεις Πλέθρον.
Henckmann, Wolfhart. 1990. Max Scheler. Phänomenologie der Werte. Στο Margot Fleischer (hrsh.), *Philosophen des 20. Jahrhunderts. Eine Einführung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
Hughes, Fiona. 2002. Nietzsche's Janus Perceptions and the Construction of Values. *Journal of the British Society for Phenomenology* 33, 116-137.
Hussain, Nadeem J. Z. 2007. Honest Illusion: Valuing for Nietzsche's Free Spirits. το Brian Leiter and Neil Sinhababu (eds.), *Nietzsche and Morality*. Oxford: Oxford University Press, 157-191.
Inwood, Brad. 1997. Περί της στωικής έννοιας του αγαθού. *Δευκαλίων* 15, 81–106.
Jordan, Robert Welsh .1992. Bookreview of «Edmund Husserl's *Vorlesungen Über Ethik Und Wertlehre 1908-1914*». *Husserl Studies* 8, 221-232.
Kahn, Charles. 1988. Discovering the Will. From Aristotle to Augustine. Στο J. Dillon and A. Long (eds), *The Question of Eclecticism: Studies in Later Greek Philosophy*. Berkeley, CA: University of California Press, 234–59.
Κάλφας, Βασίλης. 2002. Εισαγωγή. Στο Πλάτων, *Τίμαιος*. Αθήνα: Πόλις.
Kant, Immanuel. 1984. *Τα θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών*. Μτφ. Γιαν. Τζαβάρας. Αθήνα: Εκδόσεις Δωδώνη.
Kant, Immanuel. 2004. *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*. Μτφ. Κ. Ανδρουλιδάκης. Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Ι.Δ. Κολλάρου και Σία Α.Ε.
Kant, Immanuel. 2002. *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*. Μτφ. Κ. Ανδρουλιδάκης. Αθήνα: Ιδεόγραμμα.
Kauder, E. 1953. Genesis of the marginal theory. From Aristotle to the end of the Eighteenth century. *Economic Journal* 63, 638-50.
Kaufmann, Walter. δ1974. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton: Princeton University Press.
Kaula, Rudolf. 1906. *Die Geschichtliche Entwicklung der Modernen Werttheorien*. Tübingen: Verlag der H. Lauppschen Buchhandlung.
Kaufmann, Peter. 1992. *Gemüt und Gefühl als Komplement der Vernunft. Eine Auseinandersetzung mit der Tradition und der phänomenologischen Ethik, besonders Max Schelers*. Frankfurt am Main, Bern, New York, Paris: Peter Lang.
Kenny, Anthony. 1979. *Aristotle's Theory of the Will*. Yale University Press.
Klossowski, Pierre. 1997. *Nietzsche and the Vicious Circle*. Μτφ. Daniel W. Smith. London: Athlone Press.
Korsgaard, Christine M. 1999. The General Point of View: Love and Moral Approval in Hume's Ethics. *Hume Studies* XXV, 3-41.

Kraus, Oskar. 1914. Die Grundlagen der Werttheorie. *Jahrbücher der Philosophie* 2, 1-48, 219-25 (bibliography).
Kraus, Oskar. 1937. *Die Werttheorien: Geschichte und Kritik*. Brünn, Wien, Leipzig: Rohrer.
Leiter, Brian. 2002. *Nietzsche on Morality*. Routledge.
Lemm, Vanessa. 2011. History, Life, and Justice in Friedrich Nietzsche's «Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben». *The New Centennial Review* 10, 167–188.
Lemm, Vanessa. 2013. Nietzsche and Heidegger on Justice. *Graduate Faculty Philosophy Journal* 34, 439–55.
Leshem, Dotan. 2013. Oikonomia Redefined. *Journal of the History of Economic Thought* 35, 43-61.
Lindsay, T. M. 1876. Hermann Lotze. *Mind* 1, 363-382.
Loeb, Louis 1977. Hume's Moral Sentiments and the Structure of the Treatise. *Journal of the History of Philosophy* 15, 395-403.
Long, A. A. 1968. The Stoic Concept of Evil. *The Philosophical Quarterly* 18, 329-343.
Long, A. A. [β]1990. *Η Ελληνιστική Φιλοσοφία*. Μτφ. Στ. Δημόπουλος, Μ. Δραγώνα-Μονάχου. Αθήνα: MIET.
Lotze, Hermann. 1847. *Über Bedingungen der Kunstschönheit*. Göttingen: Vandenhöck und Ruprecht.
MacIntyre, A. C. 1959. Hume on «Is» and «Ought». *The Philosophical Review* LXVII, 451-468.
MacIntyre, Alasdair C. [γ]2007. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
Magri, Tito. 2008. Hume on the Direct Passions and Motivation. Στο Elizabeth S. Radcliffe (ed.), *A companion to Hume*. Oxford, UK: Blackwell Publishing Ltd., 185-200.
Meinong, Alexius. 1894. *Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Wertlehre*. Graz: Leuschner und Lubensky.
Merivale, Amyas. 2009. Hume's Mature Account of the Indirect Passions. *Hume Studies* 35, 185-210.
Montinari, Mazzino. 1998. *Νίτσε: Τι Πραγματικά Είπε*. Μτφ. Δ. Ραυτόπουλος. Αθήνα: Εκδόσεις Σαββάλας.
Müller-Lauter, Wolfgang. 1971. *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie.* Berlin, New York: de Gruyter.
Mulligan, Kevin. 2008. Scheler: Die Anatomie des Herzens oder was man alles fühlen kann. Στο H. Landweer & U. Renz (eds), *Klassische Emotionstheorien von Platon bis Wittgenstein*. Berlin: de Gruyter, 589-612.
Nabais, Nuno. 2006. *Nietzsche and the Metaphysics of the Tragic*. Μτφ. Martin Earl. London and New York: Continuum.
Natali, Carlo. 1995. Oikonomia in Hellenistic political thought. Στο Andre Laks (ed.), *Justice and Generosity: Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 95–112.
Nehamas, Alexander. 1985. *Nietzsche, Life as Literature*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
Nietzsche, Friedrich. 1989. *Γενεαλογία της Ηθικής*. Μτφ. Ζήσης Σαρίκας, Λίλα Τρουλινού. Θεσσαλονίκη: Εκδοτική Θεσσαλονίκης.
Nietzsche, Friedrich. Χωρίς ημερομηνία έκδοσης. *Η Φιλοσοφία στην Τραγική Εποχή των Ελλήνων*. Θεσσαλονίκη: Εκδοτική Θεσσαλονίκης.
Νικολακόπουλος, Παντελής (1992). Ὁ λόγος εἶναι καὶ πρέπει νὰ μείνει σκλάβος… *Θεωρία και Κοινωνία* 6, 57-67.
Nuyen, A. T. 1991. Sense, Passions and Morals in Hume and Kant. *Kant-Studien* 82, 29-41.
Oakes, Guy. 1988. Rickert's Value Theory and the Foundations of Weber's Methodology. *Sociological Theory* 6, 38-51.
Oates, Whitney Jennings. 1963. *Aristotle and the Problem of Value*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
Pietersma, Henry. 1978. Brentano's Concept of the Evident. *Analecta Husserliana* 7, 235-244.
Pippin, Robert B. 2000. Kant's Theory of Value: On Allen Wood's Kant's Ethical Thought. *Inquiry* 43, 239–66.
Reginster, B. 2006. *The Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Reeve, C. D. C. 1992. *Practices of Reason: Aristotle's Nicomachean Ethics*. New York: Oxford University Press.
Richardson, John. 2004. *Nietzsche's New Darwinism*. Oxford and New York: Oxford University Press.
Rickert, Heinrich. 1921. *Allgemeine Grundlegung der Philosophie*. Tübingen: Mohr-Siebeck.
Rickert, Heinrich. 1986. *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*. Stuttgart: Reclam.
Rickert, Heinrich. 1986. *The Limits of Concept Formation in Natural Science. A Logical Introduction to the Historical Sciences*. (Abridged edition του Rickert 1986, edited and translated by Guy Oakes.) Cambridge: Cambridge University Press.
Rickert, Heinrich. [3]1915. *Der Gegenstand der Erkenntnis*. Tübingen: Siebeck-Mohr.
Ridley, Aaron. 2005. Nietzsche and the Re-evaluation of Values. *Proceedings of the Aristotelian Society* 105, 155-175.
Risse, Mathias. 2003. Origins of Ressentiment and Sources of Normativity. *Nietzsche-Studien* 32, 142-170.
Schacht, Richard. 1983. *Nietzsche*. New York: Routledge.
Schacht, Richard. 2001. Nietzschean Normativity. Στο Richard Schacht (ed.), *Nietzsche's Postmoralism*. Cambridge: Cambridge University Press, 149-180.
Scheler, Max. 1954. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Bern, München: Francke Verlag.
Scheler, Max. 1987. *Schriften aus dem Nachlass*, *Band 3: Philosophische Anthropologie*. Bonn: Bouvier Verlag.
Scheler, Max. 1979. *Schriften aus dem Nachlaß, Bd. 2: Erkenntnislehre und Metaphysik* (*GW* XI). Bern, München:

Francke Verlag.
Scheler, Max. [2]2001. *Η Θέση του Ανθρώπου Μέσα στον Κόσμο*. Μτφ. Χαρά Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου και Θεόδωρος Λουπασάκης. Αθήνα: Ροές.
Seidel, Hermann. 1968. *Wert und Wirklichkeit in der Philosophie Heinrich Rickerts*. Bonn: Bouvier Verlag
Simmel, Georg. 1907. *Schopenhauer und Nietzsche, eine Vortragszyklus*. Leipzig: Verlag von Duncker & Humbolt.
Sleinis, E. E. 1994. *Nietzsche's Revaluation of Values*. Urbana: University of Illinois Press.
Schnädelbach, Herbert. 1984. *Philosophy in Germany, 1831-1933*. Μτφ. Eric Matthews. Cambridge: Cambridge University Press.
Spector, Jessica. 2003. Value in Fact: Naturalism and Normativity in Hume's Moral Psychology. *Journal of the History of Philosophy* 41, 145–63.
Stack, G. J. 1968. Nietzsche and the Phenomenology of Value. *Personalist* 49, 78-102.
Stambaugh, Joan. 1972. *Nietzsche's Thought of Eternal Return*. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press.
Sterling, M. C. 1977. Recent Discussions of Eternal Recurrence: Some Critical Comments. *Nietzsche-Studien* 6, 261-291.
Sullivan, David. 2014. Hermann Lotze. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/hermann-lotze/.
Szlezák, Thomas Alexander. 2012. Platons Philosophie der Werte. Στο Ivo De Gennaro (ed.), *Value: Sources and Readings on a Key Concept of the Globalized World*. Leiden, Netherlands: Brill Academic Publishers, 19-36.
Theodorou, Panos. 2004. Of the Same in the Different. What is Wrong with Kuhn's Use of "Seeing" and "Seeing-as". *Journal for General Philosophy of Science* (*Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*) 35, 175-2004.
Θεοδώρου, Πάνος. 2008. Φαινομενολογική Διασάφηση της Κριτικής του Χάιντεγκερ στη Νεο-Καντιανή Θεωρία Αξιών (κατά τις παραδόσεις του 1919). *Αξιολογικά* 19, 123-145.
Theodorou, Panos. 2010α. Heidegger's Search for a Phenomenological Fundamental Ontology in his 1919 WS, vis-à-vis the Neo-Kantian Philosophy of Values. *Phenomenology 2010*, 404-431.
Theodorou, Panos. 2010β. A Solution to the 'Paradoxical' Relation Between Lifeworld and Science in Husserl. *Phänomenologische Forschungen* 2010, 145-167.
Theodorou, Panos. 2014. Pain, Pleasure, and the Intentionality of Emotions as Experiences of Values: A New Phenomenological Perspective. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 14, / Special Issue: Andreas Elpidorou and Lauren Freeman (guest eds), *The Phenomenology and Science of Emotions*, 625-641.
Theodorou, Panos. 2015. *Husserl and Heidegger on Reduction, Primordiality and the Categorial: Phenomenology Beyond its Original Divide*. Heidelberg, New York, Dordrecht, London: Springer.
van Riel, Paul. 2000. *Pleasure and the Good Life: Plato, Aristotle, and the Neoplatonists*. Brill.
Von Rintelen, Fritz-Joachim. 1972. *Values in European Thought: Antiquity and Middle Ages*. Pamplona, Spain: Universidad de Navarra, S.A.
Werkmeister, W. H. 1970. *Historical Spectrum of Value Theories, Vol. I: The German Language Group*. Lincoln, Nebraska: Johnsen Publishing Company.
Werkmeister, W. M. 1961. *Theories of Ethics: A Study of Moral Obligation*. Lincoln, Nebraska: Johnsen Publishing Company.
Wicks, Robert. 2011. Friedrich Nietzsche. Στο Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 Edition), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/nietzsche/>.
Wiggins, D. 1963. Deliberation and Practical Reason. Στο A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics.* University of California Press, 221-240.
Wilcox, John. 1974. *Truth and Value in Nietzsche: A Study of his Metaethics and Epistemology*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
Wilkerson, Dale. 2009. Friedrich Nietzsche (1844-1900). Στο James Fieser and Bradley Dowden (eds.), *Internet Encyclopedia of Philosophy*, URL = < http://www.iep.utm.edu/nietzsch/>.
Woolhouse, R. S. 2003. *Φιλοσοφία της επιστήμης, τόμ. Β: Οι εμπειριστές*. Μτφ. Σ. Τσούρτη. Αθήνα: Πολύτροπον,
Young, Julian. 1995. Being and Value. *International Studies in Philosophy* 27, 105-116.
Zijderveld, Anton C. 2006. *Rickert's Relevance: The Ontological Nature and Epistemological Functions of Values*. Leiden: Brill.
Zhang, Wei. 2010. Die Intentionalität des Fühlens und die Schichtung der emotionalen Sphäre: Die fundamentalen Fragen in Max Schelers Phänomenologie des Fühlens. *Bulletin d'analyse phénoménologique* 5, 1-20.