

την επιτυχημένη διατύπωση του Αλεξάντρο Κοϋρέ, «από τον κλειστό κόσμο στο άπειρο σύμπαν». Για τους αρχαίους Έλληνες,² ή τουλάχιστον για τον Αριστοτέλη, το σύμπαν εμφανιζόταν κλειστό, οργανωμένο και ιεραρχημένο, έτσι ώστε μπορούσε όντως να υπάρχει για κάθε ον ένας φυσικός τόπος που να του ταιριάζει απόλυτα. Μετά τον Γαλιλαίο και τον Νεύτωνα, οι νεότεροι θεωρούν το σύμπαν άπειρο. Επομένως δεν υπάρχουν πια απόλυτοι τόποι, αλλά μόνο σημεία εν σχέσει προς αυθαίρετες συντεταγμένες (τις περιφημες καρτεσιανές συντεταγμένες, την τετμημένη και την τεταγμένη, οι οποίες χρησιμεύουν ακριβώς για να ορίζουν συμβατικά μια θέση μέσα στον άπειρο χώρο). Θα μπορούσαμε έτσι να θεωρήσουμε ότι μια φυσιοκρατική και ασπαζόμενη την αρχή της ανισότητας προσέγγιση της ιεραρχίας των όντων, η οποία θεμελιώνει τον αριστοκρατικό κόσμο σε ηθικό και πολιτικό επίπεδο, βαίνει απολύτως παράλληλα προς την κοσμολογικής τάξης παράσταση που σχηματίζει ο αριστοκρατικός κόσμος για τη φυσική πραγματικότητα.

Η γέννηση της αξιοκρατικής ηθικής ή οι επαναστάσεις του νεότερου ανθρωπισμού

Ο ρουσσωικός ορισμός της «ανθρωπινότητας» του ανθρώπου, ως προς την ειδοποιό της διαφορά σε σχέση προς το ζώο, οδηγεί στην άρνηση του ιστορικού αλλά και του βιολογικού υλισμού: ο άνθρωπος υπερβαίνει ως εκ της ουσίας του τους δυο μεγάλους κώδικες στους οποίους ήθελαν να τον περικλείσουν ο ιστορικισμός και ο βιολογισμός. Ως προς αυτό, βέβαια, ο άνθρωπος εμφανίζεται ως ον με πρόταγμα ή υπερβατικότητα, σύμφωνα με τη σημασία που απέδωσαν

2. Η παρατήρηση αυτή δεν ισχύει ούτε για τη σοφιστική ούτε για τους Επικούρειους.

εκ νέου στον όρο ο Σαρτρ και ο Χάιντεγκερ. Προτού όμως μπορέσει ακόμη να ενταχθεί ως ζήτημα στις σημερινές αντιπαραθέσεις, η ανθρωπολογία αυτή αντιτίθεται ήδη σε κάθε μορφή φυσιοκρατίας, αρχής γενομένης από τη φυσιοκρατία των αρχαίων για την οποία μιλήσαμε ήδη συνοπτικά. Οι επαναστάσεις που εισήγαγε ο «αφηρημένος» ανθρωπισμός αγγίζουν έτσι κάθε τομέα της σκέψης. Θα ήθελα να σας υποδείξω μόνο τέσσερις τέτοιες επαναστάσεις, γιατί εμπλέκουν άμεσα ή έμμεσα τα όσα συζητούμε για τη βιολογία και το βιολογισμό. Πρόκειται για θεμελιώδεις ανατροπές στο χώρο της ηθικής, της παιδαγωγικής, της γνωσιοθεωρίας και του θρησκευτικού στοιχείου. Εδώ βέβαια θα υποτυπώσω απλώς τα γενικά τους χαρακτηριστικά.

- *Μια καινούρια ηθική*

Θα μπορούσαμε να ορίσουμε ως εξής την κύρια αντίθεση που διαχωρίζει την αριστοκρατική ηθική των αρχαίων από την αξιοκρατική ηθική των σύγχρονων δημοκρατών (républicains), ξεκινώντας από την ανθρωπολογία την οποία αναγγέλλει ο Ρουσσώ: για τους αρχαίους – είπαμε γιατί – η αρετή, νοούμενη ως αριστεία στο πλαίσιο του είδους, δεν αποτελεί τον αντίποδα της φύσης, αλλά, όλως αντιθέτως, είναι απλώς μια *επιτυχής πραγμάτωση των φυσικών προδιαθέσεων ενός όντος* – ένα πέραςμα, όπως λέει ο Αριστοτέλης, απο το *δυνάμει στο ενεργεία*. Αντίθετα, για τους φιλοσόφους της ελευθερίας, και ιδιαίτερα για τον Καντ που υιοθετεί την ανθρωπολογία του Ρουσσώ, αλλά και για τους γάλλους δημοκράτες, η αρετή εμφανίζεται, αντίστροφα, ως *πάλη της ελευθερίας ενάντια στην ενδιάθετη φυσικότητά μας*. Στον τομέα της σκέψης λοιπόν, είμαστε μάρτυρες μιας πραγματικής επανάστασης σε σχέση προς τις ηθικές θεωρήσεις της αρχαιότητας. Υπό το νέο αυτό πρίσμα, η φύση, τουλάχιστον στο ηθικό επίπεδο (γιατί στην αισθητική τα πράγματα έμελλε ασφα-

λώς να εξελιχθούν διαφορετικά), είναι μάλλον κακοποιός παρά αγαθοποιός, αφού οι «φυσικές» μας κλίσεις, οι αυθόρμητες και «σχετικές με την αίσθηση ροπές» μας, καταλήγουν όλες, ή σχεδόν όλες, στον εγωισμό. Αυτόν ακριβώς τον εγωισμό πρέπει να καταπολεμήσουμε μέσω της ελεύθερης θέλησής μας, αν θέλουμε τουλάχιστον να λαμβάνουμε υπόψη παράλληλα με τον άλφα ή βήτα τρόπο το γενικό συμφέρον ή το κοινό καλό. Ηθικός και πολιτικός βολонταρισμός άρα, ο οποίος έχει σχεδόν πάντοτε να αντιπαλέψει με κάποια από τις πιθανές όψεις της ατίθασης, απείθαρχης, ελάχιστα αλτρουιστικής ή απλώς σκνηρής φύσης.

Έτσι, όλα τα θεμελιώδη χαρακτηριστικά των σύγχρονων αξιοκρατικών ηθικών συστημάτων συνάγονται ανεξαιρέτως και απολύτως λογικά από την ανθρωπολογία όπως την εξέθεσε ο Ρουσσώ. Ο Καντ και οι τόσο κοντινοί του Γάλλοι της δημοκρατίας θα αναλάβουν να εκθέσουν ως θέματα τις δυο γνωστότερες και χαρακτηριστικότερες ηθικές συνέπειες αυτού του νέου ορισμού του ανθρώπου μέσω της ελευθερίας: την ιδέα της ανιδιοτελούς πράξης και την ιδέα της καθολικότητας. Οι σύγχρονοί μας τις αποδέχονται τόσο ομόφωνα, ώστε να εμφανίζονται όντως ως τα δυο κύρια κριτήρια που ορίζουν ό,τι κάλλιστα θα μπορούσαμε να ορίσουμε ανεπιφύλακτα ως η νεότερη ηθική.

Ας αρχίσουμε από την ιδέα της ανιδιοτέλειας. Η πραγματικά ηθική πράξη, η πραγματικά «ανθρώπινη» πράξη (και είναι ενδεικτικό το ότι οι δυο όροι αρχίζουν να αλληλοεπικαλύπτονται και ότι λέμε, επί παραδείγματι, για ένα μεγάλο έγκλημα πως είναι «απάνθρωπο», ενώ στην πραγματικότητα είναι απλώς πολύ ανθρώπινο...) θα είναι κατ' αρχάς και πρωτίστως η ανιδιοτελής πράξη, δηλαδή εκείνη που μαρτυρεί το ίδιο του ανθρώπου – την ελευθερία, νοούμενη ως ικανότητα διαφυγής από κάθε καθορισμό τον οποίο επιβάλλει μια προγενέστερη ουσία. Ενώ η φύση μου – ως εκ του ότι είμαι επίσης, αλλά όχι αποκλειστικά, ζωο– με σπρώχνει,

όπως κάθε φύση, προς τον εγωισμό³ (που είναι απλώς παραλλαγή του ενστίκτου της αυτοσυντήρησης για μένα και τους δικούς μου), διαθέτω επίσης, σύμφωνα τουλάχιστον με την πρώτη υπόθεση της νεότερης ηθικής, τη δυνατότητα να αποστασιοποιηθώ για να δράσω ανιδιοτελώς και αλτρουιστικά. Χωρίς την υπόθεση της ελευθερίας, αυτή η ιδέα της ανιδιοτελούς πράξης δεν θα είχε κανένα νόημα. Χωρίς αυτή την ιδέα, η ηθικότητα θα εξαφανιζόταν προς όφελος μιας «ηθολογίας», μιας απλής και ουδέτερης, μη κανονιστικής περιγραφής των συμπεριφορών που συνδέονται εκ των πραγμάτων με ό,τι αποκαλούμε ηθικότητα –κάτι ανάλογο, αν θέλετε, με την ανάλυση των ηθών των ζώων από έναν ζωολόγο, ο οποίος διατηρεί όλη του την ουδετερότητα και δεν εκφέρει καμιά ηθική κρίση σχετικά.

Το πιο εντυπωσιακό ίσως σε αυτή την καινούρια αντιφυσιοκρατική και αντιαριστοκρατική προοπτική είναι ότι η ηθική αξία της ανιδιοτέλειας μας επιβάλλεται με τέτοια προφάνεια, που δεν μπαίνουμε καν στον κόπο να τη σκεφτούμε. Αν ανακαλύψω, επί παραδείγματι, ότι ένα πρόσωπο που εμφανίζεται καλοπροαίρετο και γενναιόδωρο απέναντί μου το κάνει ελπίζοντας να αποκομίσει κάποιο όφελος χωρίς να μου το δηλώνει (για παράδειγμα, κληρονομώντας με), εξυπακούεται ότι η ηθική αξία που εξ υποθέσεως

3. Μου προβάλλουν συχνά την αντίρρηση ότι η αγάπη και η συμπάθεια είναι εξίσου «φυσικές» με τον εγωισμό. Σε αυτό μπορώ να απαντήσω, όπως απάντησε και ο Καντ στον αγγλικό ωφελιμισμό, ότι η φυσική αγάπη και συμπάθεια είναι βέβαια απλές παραλλαγές του εγωισμού: σίγουρα τις περισσότερες φορές αισθάνομαι καλύτερα όταν αγαπώ παρά όταν μισώ, και τις περισσότερες φορές η κοινωνικότητα συμβαδίζει πλήρως με τα ιδιαίτερα συμφέροντά μου. Μόνο με την προβληματική της θυσίας, όσο τουλάχιστον δεν τη θεωρούμε ψευδαίσθηση, καθίσταται αναγκαία η υπόθεση περί απόσπασης από τη φύση.

αποδίδεται στις πράξεις του εξαφανίζεται αυτομάτως. Επίσης, δεν αποδίδω καμιά ιδιαίτερη ηθική αξία στον ταξιτζή που δέχεται να με μεταφέρει γιατί ξέρω ότι το κάνει –πράγμα φυσιολογικό– από συμφέρον. Από την άλλη πλευρά, δεν μπορώ να μην ευχαριστήσω για την ανθρωπιά του κάποιον που, δίχως ιδιαίτερο, προφανές τουλάχιστον, συμφέρον, έχει την καλοσύνη, όταν του κάνω στοστόπ, να με μεταφέρει με το αυτοκίνητό του κάποια μέρα που έχει απεργία. Αυτά τα παραδείγματα, και ό,τι άλλο συναφές θα ήθελε κανείς να προσθέσει, παραπέμπουν στην ίδια ιδέα: δικαίως ή αδικώς (αυτό είναι άλλο θέμα), αρετή και ανιδιοτελής πράξη είναι αδιαχώριστες στο νεότερο φαντασιακό. Αυτή η σύνδεση αποκτά νόημα μόνο εντός μιας ανθρωπολογίας σαν του Ρουσσώ, γιατί πρέπει όντως να μπορεί κάποιος να δρα ελεύθερα, χωρίς να είναι προγραμματισμένος από έναν ιστορικό ή φυσικό κώδικα, για να έχει πρόσβαση στην ανιδιοτέλεια και την εκούσια γενναιοδωρία.

Η δεύτερη θεμελιώδης ηθική συνεπαγωγή με βάση την ανθρωπολογία του Ρουσσώ είναι η έμφαση στην καθολικότητα ως ιδανικό που συνδέεται με το κοινό καλό και την υπέρβαση των απλών επιμέρους συμφερόντων, στην οποία αποσκοπούν κατ' αρχήν οι ηθικές πράξεις. Το αγαθό δεν συνδέεται πια με το ατομικό μου συμφέρον, το συμφέρον της οικογένειας ή της φυλής μου. Ασφαλώς δεν τα αποκλείει, αλλά οφείλει επίσης, τουλάχιστον κατ' αρχήν, να λαμβάνει υπόψη τα συμφέροντα των άλλων ή και ολόκληρης της ανθρωπότητας –οικουμενισμός που θα εκφραστεί, ως γνωστόν, στη μεγάλη *Διακήρυξη των δικαιωμάτων του ανθρώπου*. Και εδώ η σύνδεση με την ιδέα της ελευθερίας είναι σαφής: η φύση είναι εξ ορισμού ιδιαίτερη, αφού είμαι άντρας ή γυναίκα, έχω το συγκεκριμένο σώμα, με τις προτιμήσεις του, τα πάθη του, τις επιθυμίες του που δεν είναι οπωσδήποτε (εδώ έχουμε σχήμα λιτότητας) αλτρουιστικές. Αν ακολουθούσα πάντοτε τη ζωική μου φύση, θα αργούσα

πιθανόν πολύ μέχρι να καταδεχτώ να εξετάσω έστω και το ενδεχόμενο της ύπαρξης του κοινού καλού και του γενικού συμφέροντος (εκτός φυσικά αν συμβάδιζαν με τα ιδιαίτερα συμφέροντά μου, για παράδειγμα την προσωπική μου ηθική άνεση). Αν όμως είμαι ελεύθερος, αν έχω την ικανότητα να απομακρυνθώ από τις απαιτήσεις της φύσης μου, να της αντισταθώ έστω και λίγο, τότε, ως εξ αυτής ακριβώς της απομάκρυνσης και λόγω της απόστασης, ούτως ειπείν, από τον εαυτό μου, μπορώ να πλησιάσω τους άλλους για να επικοινωνήσω μαζί τους και, γιατί όχι, να συνυπολογίσω και τις δικές τους απαιτήσεις. Δικαίως ή αδικώς (το ερώτημα το αφήνω και εδώ ανοιχτό), το νεότερο φαντασιακό, τουλάχιστον στην ηπειρωτική ευρωπαϊκή παράδοση των φιλοσοφιών της ελευθερίας, θα θεμελιώσει αυτόν τον αλτρουισμό, αυτή την έγνοια για το γενικό συμφέρον, στην υπόθεση περί ανθρώπινης ελευθερίας.

Ελευθερία, αρετή της ανιδιοτελούς πράξης και έγνοια για το γενικό συμφέρον είναι οι τρεις εμβληματικές εκφράσεις που προσδιορίζουν τις νεότερες ηθικές περί καθήκοντος –«του καθήκοντος» ακριβώς, γιατί μας επιβάλλουν να αντισταθούμε ή και να παλέψουμε ενάντια στη φυσικότητα ή τη ζωικότητα μέσα μας. Με βάση αυτό μπορούμε και πάλι να εκτιμήσουμε πόσο ο συγκεκριμένος ορισμός της αρετής είναι πλέον διαμετρικά αντίθετος από τον ορισμό των αρχαίων Ελλήνων.

Προκειμένου να τις εξετάσουμε καλύτερα σε βάθος και να τις τοποθετήσουμε σωστότερα στην ιστορία της φιλοσοφίας, κυρίως στον Καντ, ας επανέλθουμε ξανά για λίγο στις δυο όψεις που συνιστούν τον πυρήνα της νεότερης ηθικής σκέψης: την ανιδιοτέλεια και την καθολικότητα.

Υποκειμενικά, ως προς τις προθέσεις που μπορούν να εμπνέουν την όποια δραστηριότητα, η «αγαθή βούληση» ορίζεται ως «ανιδιοτελής» βούληση. Για λόγους τους οποίους ο Καντ αναλύει μεθοδικά στα *Θεμέλια της μεταφυσ-*

σικής των ηθών,⁴ οι νεότεροι ομόφωνα θεωρούν ότι μόνον η ανιδιοτελής πράξη μπορεί να χαρακτηριστεί πραγματικά ηθική. Αυτή είναι η σημασία της περιφημής διάκρισης του Καντ ανάμεσα σε «νομιμότητα» και «ηθικότητα». Μπορώ πάντοτε να συμμορφώνομαι προς έναν νόμο (η απαγόρευση της κλοπής, για να επαναλάβουμε το περίφημο παραδείγμα των *Θεμελίων*) από συμφέρον, και στην προκειμένη περίπτωση, από φόβο μήπως συλληφθώ και φυλακιστώ. Θα μπορούσαμε όμως να δώσουμε και άλλα παραδείγματα όπου το συμφέρον είναι «θετικό» και έγκειται στην ελπίδα κάποιας αμοιβής ή και στην αγάπη προς τον άλλον, και όχι στο φόβο της τιμωρίας. Από την οπτική που μας απασχολεί εδώ, αυτά τα κίνητρα είναι ισοδύναμα εφόσον είναι όλα (λίγο ως πολύ, αναμφίβολα, πράγμα όμως που δεν έχει μεγάλη σημασία), «ιδιοτελή». Υπ' αυτές τις συνθήκες, η πράξη μου είναι ίσως «νόμιμη» (*gesetzmässig*, δηλαδή, κυριολεκτικά, σύμφωνη προς το νόμο), αλλά ο καθένας θα παραδεχτεί ότι δεν διαθέτει παρά ταύτα τίποτε το ενάρετο ή το αξιοθαύμαστο. Χωρίς καν να το σκεφτούμε, συνδέουμε και εδώ την ιδέα της αρετής με την ιδέα της προσπάθειας, και η προσωπική αξία (*mérite*) για μας προϋποθέτει κατά κάποιον τρόπο μια πάλη της βούλησης προς τα ίδια της τα συμφέροντα, ενάντια στον εγωισμό. Η ηθική πράξη θα πρέπει λοιπόν, όσον αφορά τα κίνητρό της, να πραγματοποιείται από καθαρό σεβασμό προς το νόμο. Κατανοούμε έτσι ότι μόνον η «αγαθή βούληση» θα μπορούσε να αποκληθεί όντως “ηθική”: τα ταλέντα, που είναι φυσικά χαρίσματα, δεν διαθέτουν καθεαυτά καμιά ηθική αξία. Η προφανέστερη σχετική απόδειξη είναι ότι η ευφυΐα, η δύναμη, η ομορφιά ή και το θάρρος μπορούν να τεθούν στην υπηρεσία όχι μόνο των εγωιστικών συμφερόντων μας,

4. *Τα Θεμέλια της Μεταφυσικής των ηθών*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Γ. Τζαβάρα, Γιάννενα/Αθήνα, εκδόσεις «Δωδώνη», 1984.

αλλά και του απεχθέστερου εγκλήματος. Αντί λοιπόν η αρετή να έγκειται στην τελειοποίηση των φυσικών χαρισμάτων, στην ολοκλήρωση μιας λειτουργίας σύμφωνης προς την ιδιαίτερη φύση του ανθρώπου, παρουσιάζεται ως μάχη εναντίον της φυσικότητας μέσα μας, ως ικανότητα αντίστασης στις κλίσεις της ιδιαίτερης φύσης μας.

Η εξαιρετική δύναμη της καντιανής ηθικής πηγάζει από το ότι μας είναι όντως πρακτικά αδύνατον να αποκλείσουμε εντελώς την έννοια της προσωπικής αξίας. Ορισμένες θεωρίες βέβαια, από τον Σπινόζα μέχρι τον Νίτσε, το προσπάθησαν. Αλλά, όταν τη διώχνουμε από την πόρτα της φιλοσοφίας, η προσωπική αξία επιστρέφει πάντα από το παράθυρο της καθημερινής ζωής και των ανώδυνων αξιολογικών κρίσεων τις οποίες μας κάνει να διατυπώνουμε χωρίς να υφιστάμεθα τον έλεγχο εκ μέρους των εννοιών: ποιος σπινοζιστής ή νιτσειστής δεν διατύπωσε ποτέ στη ζωή του μια ηθική κρίση για τους άλλους; Θα ήθελα πολύ να μου τον δείξουν, γιατί εγώ προσωπικά δεν έχω ποτέ συναντήσει κανέναν και αμφιβάλλω ειλικρινά αν υπάρχει... Αντίθετα, γνωρίζω εντυπωσιακό αριθμό σπινοζιστών, και ακόμη περισσότερους νιτσειστές, που περνούν τον περισσότερο καιρό τους κρίνοντας ηθικά τους πάντες και το διπλανό τους χωρίς καν να συνειδητοποιούν έστω και προς στιγμήν ότι είναι όχι μόνο καντιανοί, αλλά και σε αντίφαση προς τον εαυτό τους... Είτε το θέλουμε είτε όχι, η έννοια της προσωπικής αξίας έχει νόημα μόνο σε μια σύγχρονη οπτική, αντιφυσιοκρατική και προσκολλημένη στην ιδέα του αυτεξούσιου. Αν το καλοσκεφτούμε, θα δούμε όντως ότι προϋποθέτει πάντα την ελευθερία ως δύναμη αντίστασης στην εντός μας φύση, άρα ως ικανότητα να δρούμε ανιδιοτελώς. Όπως δεν υπάρχει κολακευτικό εγκώμιο χωρίς ελευθερία ψόγου, έτσι δεν υπάρχει και προσωπική αξία χωρίς ελευθερία επιλογής –γι' αυτό άλλωστε μιλάμε μόνο κατ' αναλογία για την «προσωπική αξία» (mérite) ενός αυτοκινήτου ή αλόγου...

Για τους ίδιους λόγους, μας είναι πια αδύνατον να θεωρήσουμε ότι το γεγονός πως κάποιος είναι ψηλός, δυνατός, ωραίος ή ικανός σωματικά και πνευματικά αποτελεί στην κυριολεξία αρετή, όποια κι αν είναι η εξαιρετική γοητεία την οποία μπορούν να ασκήσουν μερικές φορές σε μας τέτοιες αρετές ή και το αίσθημα πραγματικού θαυμασμού που γεννούν. Γιατί η γοητεία, για μας τους σύγχρονους, δεν ανήκει στην ηθική αλλά στις σφαίρες της αισθητικής και του έρωτα, που βρίσκονται πλέον εκτός της. Υποκειμενικά, η ηθική της προσωπικής αξίας είναι ηθική του καθήκοντος: εφόσον το ζητούμενο πλέον δεν είναι, όπως στους αρχαίους, να ολοκληρώσει κάποιος τη φύση του, αλλά αντίθετα να παλέψει τις περισσότερες φορές εναντίον της, οι κανόνες επιβάλλονται σχεδόν πάντα με τη μορφή προσταγών. Η ηθική απαίτηση παίρνει τη μορφή ενός «οφείλεις!» ή ενός «πρέπει!».

Καλό θα ήταν να διευκρινίσουμε σε τι συνίστανται *αντικειμενικά* ως προς το ακριβές τους περιεχόμενο οι σκοποί που μας επιβάλλονται κατ' αυτόν τον τρόπο. Αυτή είναι η δεύτερη πτυχή της σύγχρονης ηθικής, που αφορά την ιδέα της καθολικότητας. Γιατί δεν πρόκειται απλώς για την ικανότητα να εμφανίζεται κανείς ανιδιοτελής, αποσπασμένος από την ιδιαίτερη φύση του, αλλά πρέπει να υποδεικνύεται και η κατεύθυνση προς την οποία οφείλει να πραγματοποιηθεί αυτός ο χωρισμός από τον εαυτό μας. Αν η ενάρετη πράξη είναι υποκειμενικά ανιδιοτελής, ποιος είναι ο στόχος της;

Ο όρος διαθέτει, όπως ο καθένας γνωρίζει, διπλή σημασία στην οποία και στηρίζεται η σύγχρονη έννοια του «αντικειμενικού λόγου», που οι ρίζες της ανάγονται στον καντιανισμό. Αν ο στόχος είναι ο σκοπός, τότε είναι επίσης αυτό που δεν είναι υποκειμενικό, αυτό που δεν ισχύει απλώς για μένα αλλά εξίσου και για τους άλλους. Το κοινό καλό είναι επομένως στόχος με διπλή έννοια, πράγμα που

εκφράζει με τον τρόπο της η καντιανή θεωρία των προσταγών, με τα τρία επίπεδά της: την «επιδεξιότητα», τη «φρόνηση» και την «ηθικότητα», όπως τις περιγράφει πολύ απλά ο Καντ στα *Θεμέλια της μεταφυσικής των ηθών*. Περνώντας από τη μια βαθμίδα στην άλλη, αιχρόμαστε ταυτόχρονα στην κλίμακα των τελικών σκοπών και στην κλίμακα της αντικειμενικότητας.

Οι προσαγές που αφορούν την επιδεξιότητα αντανακλούν στην πραγματικότητα μόνο τα μέσα. Είναι ακόμα καθαρά τεχνικές ή εργαλειακές (και ως προς αυτό ο «εργαλειακός λόγος» δεν είναι ακόμη ο «αντικειμενικός λόγος»). Λένε απλώς: «Αν επιδιώκεις το σκοπό Χ, πράξε το Ψ», και δεν νοιάζονται διόλου να ξέρουν αν αυτός ο σκοπός οφείλει ή όχι να επιτευχθεί, αν υπερβαίνει ή όχι τη σφαίρα των ιδιαίτερων συμφερόντων μου. Η επιδεξιότητα αντιστοιχεί κατά τον Καντ στην ηθική του Επίκουρου ή στον ωφελιμισμό, που νοείται υπό τη στενή έννοια ως εγωιστικός ηδονισμός (θα δούμε παρακάτω ότι στην πραγματικότητα ο ωφελιμισμός μπορεί να είναι και αυτός οικουμενισμός): οι «στόχοι» που η επιδεξιότητα επιτρέπει να επιτευχθούν παραμένουν ακόμη, αν μπορώ να το πω έτσι, εντελώς υποκειμενικοί και ιδιαίτεροι.

Με τη φρόνηση (*prudence*), που αντιστοιχεί στην αριστοτελική *φρόνησιν*, ανεβαίνουμε κατά μια βαθμίδα προς την αντικειμενικότητα: οι σκοποί τους οποίους επιδιώκει ο φρόνιμος είναι κοινοί στην ανθρωπότητα, και όχι ιδιαίτεροι για το άλφα ή βήτα μεμονωμένο άτομο, όπως οι σκοποί της επιδεξιότητας. Η παραδειγματική περίπτωση είναι εδώ η υγεία, την οποία ο καθένας οπωσδήποτε επιθυμεί, τουλάχιστον εφόσον ο άνθρωπος είναι και ζώο που το σώμα του πρέπει να συντηρηθεί. Η φρόνηση μας ανυψώνει άρα ως τη σφαίρα του γενικού ή, όπως τόσο εύστοχα λέμε συνήθως, του «κοινού νου». Ωστόσο, δεν φτάνει ακόμη την αυστηρά νοούμενη *καθολικότητα* που χαρακτηρίζει τους σκοπούς της

ηθικότητας. Η σχετική απόδειξη είναι ότι, αν η ηθική το απαιτεί, πρέπει να ξέρει κάποιος να είναι «άφρων»: η θυσία ως προϊόν ελεύθερης συγκατάθεσης δεν θα μπορούσε να αποκλειστεί από τη σύγχρονη ηθική. Μπορεί όμως να θέσει σε κίνδυνο την υγεία, ή και τη ζωή...

Με τους σκοπούς της ηθικότητας, λοιπόν, εισερχόμαστε κατά τον Καντ, ο οποίος εδώ εκφράζει απλώς την κοινή γνώμη των νεότερων, στη σφαίρα της πραγματικής αντικειμενικότητας. Εδώ, οι στόχοι των πράξεών μας μας επιβάλλονται ως καθολικός νόμος, που ισχύει απόλυτα για όλους. Αλλά όπως αυτός ο νόμος, ως νόμος του λόγου, είναι νόμος μας, και υπάρχει έτσι αυτο-νομία (κάτι που δεν θα ίσχυε στην περίπτωση μιας θρησκευτικής θεώρησης της ηθικής), μπορούμε να πούμε ότι η υπερβατικότητα θεμελιώνεται στην εμμένεια, και πρέπει, για να το πούμε έτσι, να ανακαλύψουμε εντός μας τους λόγους –στην πραγματικότητα το Λόγο– για να ξεχάσουμε το προσωπικό μας συμφέρον. Η προσωπική αξία συνδέεται με αυτή την εσωτερική ένταση ανάμεσα στον ιδιαίτερο χαρακτήρα των εγωιστικών επιθυμιών και τον καθολικό χαρακτήρα του νόμου που η αρετή τον κάνει να θριαμβεύει. Η ίδια ένταση θα εμπνεύσει στη Γαλλία το δημοκρατικό ιδεώδες (*idéal républicain*), την ηθική των «ουσάρων της δημοκρατίας».

Τα δυο στοιχεία της σύγχρονης ηθικής –η ανιδιοτελής πρόθεση και η καθολικότητα του επιλεγμένου σκοπού– συνδυάζονται έτσι στον ορισμό του ανθρώπου ως «τελειοποίησιμου», και σε αυτή τη φιλοσοφική ανθρωπολογία βρίσκουν την απώτατη πηγή τους, γιατί ελευθερία σημαίνει πάνω απ' όλα ικανότητα δράσης εκτός του καθορισμού από τα «φυσικά» συμφέροντα, δηλαδή τα ιδιαίτερα. Αποστασιοποιούμενοι από το ιδιαίτερο, υψωνόμαστε προς το καθολικό, το συνυπολογισμό του άλλου ανθρώπου. Η ηθική που εστιάζεται στην προσωπική αξία (*méritocratique*) είναι άρα δημοκρατικής έμπνευσης: δεδομένου ότι η προσωπική

αξία είναι άλλης τάξης από τα έμφυτα χαρίσματα, απριόρι από κανέναν δεν λείπει. Απαιτεί «μονάχα» την αγαθή βούληση και έτσι τοποθετείται στους αντίποδες του αρχαίου αριστοκρατισμού αλλά και του «βιολογισμού» όπως τον ορίσαμε, και ως προς αυτό επιτάσσει επίσης μια νέα σύλληψη της παιδαγωγικής...

- *Μια νέα σύλληψη της εκπαίδευσης:
η γέννηση των ενεργητικών μεθόδων
και η «αντιαριστοκρατική» αξιολόγηση της εργασίας*

Αυτή η νέα παιδαγωγική εκτίθεται βέβαια στο κεφαλαιώδες βιβλίο του Ρουσσώ *Αιμίλιος* κι έπειτα, όπως πολύ ωραία το έδειξε ο Alexis Philonenko (Αλεξίς Φιλονενκό),⁵ στις *Σκέψεις για την εκπαίδευση* του Καντ. Ακόμη και αν ορισμένα πολύ συγκεκριμένα διδάγματα έμειναν διάσημα, ο Ρουσσώ δεν είναι Λωράνς Περνου (ούτε το αντίστροφο...) και είναι ανόητο να διαβάσουμε τον *Αιμίλιο* ως απλή συλλογή παραθέσεων προς τους γονείς. Οι διαμαρτυρίες του για το φάσκιωμα των νεογέννητων, οι επιταγές του στις μητέρες να θηλάζουν οι ίδιες τα παιδιά τους και να μην τα εμπιστεύονται σε τροφούς, η έγνοιά του να αποφύγει μια υπερβολικά αφηρημένη εκπαίδευση, που τον παρακινεί να συστήνει για όλους την εκμάθηση ενός χειρωνακτικού επαγγέλματος, και κάποιες άλλες συγκεκριμένες προτροπές ανάλογης τάξης περιέκλειαν αναμφίβολα, κυρίως για την εποχή του, πολλή ορθοκρισία. Την πραγματική τους όμως σημασία τη λαμβάνουν μόνο στο πλαίσιο μιας γενικής επαναστατικής προβληματικής που αφορά τις «ενεργητικές μεθόδους»: σύμφωνα με τη διατύπωση του Ρουσσώ, πρέπει να προτιμούμε την

5. Στην ωραία του εισαγωγή στις *Σκέψεις για την εκπαίδευση* (*Réflexions sur l'éducation*, Παρίσι, Vrin, 1993) του Καντ. Εδώ χρησιμοποίησα τις αναλύσεις του.

εκπαίδευση «μέσω των πραγμάτων» από την εκπαίδευση «μέσω των ανθρώπων».

Τι σημαίνει αυτό; Ο Καντ, πιστός μαθητής του Ρουσσώ στο σημείο αυτό, έδωσε στην εν λόγω ιδέα την ακόλουθη μορφή, λέγοντας ότι είναι δυνατές τρεις θεωρήσεις της παιδαγωγικής. Η πρώτη αφήνει την απόλυτη ελευθερία στο παιδί και είναι η εκπαίδευση μέσα από το παιχνίδι, που αντιστοιχεί, με βάση μια αναλογία προς την πολιτική την οποία πρέπει να αναπτύξουμε εκτενέστερα, στην αναρχία. Η δεύτερη είναι ακριβώς το αντίθετο: είναι η *τιθάσευση*, ισοδύναμο του απολυταρχισμού, που ταιριάζει αναμφίβολα στα ζώα αλλά όχι σε ελεύθερα όντα. Πώς να συμφιλιώσεις ό,τι το ορθό μπορούν παρά ταύτα να διαθέτουν αυτές οι δυο ακραίες θέσεις –αμφότερες εξίσου λανθασμένες, τουλάχιστον στην αρχή– ή, για να το διατυπώσουμε καλύτερα, πώς να σέβεται την *ελευθερία* του παιδιού διδάσκοντάς του ταυτόχρονα μια *πειθαρχία*; Απάντηση: με την *εργασία*. Αυτή προσφέρει, θα μπορούσαμε να πούμε, τη «συνθετική έννοια», τη λύση της σύγκρουσης. Διότι κατά την εργασία (αν τουλάχιστον η εργασία δεν είναι απλώς ένας έξωθεν επιβαλλόμενος καταναγκασμός) το παιδί ασκεί την ελευθερία του ενώ βέβαια προσκρούει σε εξωτερικά εμπόδια τα οποία, όταν ο δάσκαλος τα έχει επιλέξει σωστά, μπορούν να αποδειχθούν μορφωτικά για το παιδί άπαξ και καταφέρει να τα ξεπεράσει ενεργώντας. *Την αναρχία του παιχνιδιού και τον απολυταρχισμό της τιθάσευσης τα διαδέχεται η χαρακτηριστική του πολίτη εργασία*: ο πολίτης είναι ελεύθερος όταν ψηφίζει το νόμο αλλά και εξαναγκάζεται εντούτοις από τον ίδιο το νόμο άπαξ και τον ενέκρινε –εδώ ξαναβρίσκουμε τα στοιχεία ελευθερία και πειθαρχία, ενεργητικότητα και παθητικότητα, τα οποία η εργασία συμφιλιώνει εντός της.

Αυτή η σύλληψη των ενεργητικών μεθόδων ήταν ριζικά καινούρια την εποχή που ο Ρουσσώ την επινόησε. Συνδυάζοντας το σεβασμό προς το παιδί με τις αναγκαίες μιας

συγκεκριμένης αυθεντίας, εξακολουθεί να εμπνέει ως τις μέρες μας ό,τι καλύτερο διαθέτουν ασφαλώς τα εκπαιδευτικά μας συστήματα. Για τον ίδιο επίσης λόγο θα πρέπει να σκανδάλιζε τους συγχρόνους του σε βαθμό που δύσκολα θα μπορούσαμε να τον φανταστούμε σήμερα. Ο Αιμίλιος στοίχισε στον Ρουσσώ πολλά χρόνια ταλαιπωρίας. Το βιβλίο έκανε όντως όλους τους επίσημους θεσμούς να στραφούν εναντίον του: το καταδίκασε η Βουλή του Παρισιού, που το κατέσχεσε και το έκαψε, το καταδίκασε η Καθολική Εκκλησία και το Κονσιστόριο της Γενεύης! Εκδόθηκε ένταλμα σύλληψης εναντίον του, και ο Ρουσσώ αναγκάστηκε να εγκαταλείψει εσπευσμένα το Μονλούι για να καταφύγει στην Ελβετία, πρώτα στο Υβερντόν κι έπειτα στο Μοτιέ. Παρά τη γαλήνη αυτών των απομακρυσμένων περιοχών, τα προβλήματά του δεν είχαν τελειώσει. Στις 8 Σεπτεμβρίου του 1765, μέσα στη νύχτα, η ταπεινή κατοικία του λιθοβολήθηκε από τους κατοίκους του χωριού και ο φιλόσοφος αναγκάστηκε επειγόντως να ετοιμάσει ξανά τις αποσκευές του και να καταφύγει στο νησί Σαιν Πιερ, στο μέσο της λίμνης Μπιλ... από όπου η σύγκλητος της Βέρνης έκρινε σκόπιμο να τον απελάσει λίγο αργότερα. Αναγκάστηκε να δεχθεί μια πιο μακρινή φιλοξενία, που του πρόσφερε στην Αγγλία ο Ντέηβιντ Χιουμ, και να επιστρέψει στο Παρίσι μόλις το 1770, μετά από χρόνια αβεβαιότητας και περιπλάνησης...

Όλα αυτά δηλώνουν επαρκώς την έκταση της αναστάτωσης που προκάλεσε. Πώς να την ερμηνεύσουμε; Με πολλούς τρόπους βέβαια, αλλά ο ένας έγκειται ασφαλώς στη ριζική αμφισβήτηση του κόσμου της αριστοκρατίας την οποία εισήγαγε η νέα αξιολόγηση της εργασίας στο πλαίσιο των ενεργητικών μεθόδων. Ο κόσμος της αριστοκρατίας, το υπενθυμίσαμε και ο καθένας το ξέρει, είναι ένας κόσμος όπου η εργασία παρουσιάζεται ως φύσει δουλική δραστηριότητα. Ο αριστοκράτης δεν εργάζεται, λέει ο Νίτσε. Διατάζει, πολεμάει, ασκείται στις τέχνες και στα αθλήματα και θεωρεί, με την

έννοια της αρχαίας ελληνικής θεωρίας: συλλαμβάνει τη φυσική κοσμική τάξη, εντός της οποίας η θέση του είναι εκ φύσεως η θέση των καλύτερων. Όπου επικρατεί αυτή η παράσταση του κόσμου, η εργασία δεν αξίζει τίποτα. Μόλις όμως η αρετή αλλάξει ορισμό, μόλις πάψει πια να είναι πραγμάτωση μιας έμφυτης φύσης και γίνει πάλη της ελευθερίας ενάντια στην εντός μας φυσικότητα, η εργασία αλλάζει κι αυτή νόημα και θέση, αποκτώντας μια άγνωστη ως τώρα αξία. Στη νεωτερικότητα, όποιος δεν εργάζεται κινδυνεύει πολύ να είναι όχι μόνο φτωχός αλλά και κακόμοιρος. Γιατί η εργασία ταυτίζεται πλέον με μια ουσιαστική εκδήλωση αυτού που αποτελεί ίδιον του ανθρώπου: της ελευθερίας ως ικανότητας του ανθρώπου να μετασχηματίζει τον κόσμο και, μετασχηματίζοντάς τον, να μετασχηματίζεται και να παιδαγωγείται ο ίδιος. Η θεωρία παραχώρησε κατά κάποιον τρόπο την πρωτοκαθεδρία στην πράξη, γεγονός που επηρεάζει επίσης την αντίληψη περί λειτουργίας του πνεύματος ή, για να το διατυπώσουμε καλύτερα, περί «εργασίας» της σκέψης.

- Από τη θεωρία στην πράξη: μια νέα αντίληψη για τη σκέψη

Πράγματι, η ίδια η σκέψη θα ορίζεται στο εξής ως εργασία ή δραστηριότητα, και όχι απλώς ως «θέαση» (ιδέα) ή ενατένιση του πνεύματος. Και εδώ πρόκειται για μια πραγματική επανάσταση, στη σφαίρα της φιλοσοφίας εννοείται, σε σχέση με τον αρχαίο κόσμο. Στο περίφημο κεφάλαιο της *Κριτικής του Καθαρού Λόγου* περί του «σχηματισμού», ο Καντ θεματοποιεί αυτή την αντίληψη και τη διατυπώνει. Ο ίδιος ο όρος «σχηματισμός» δεν υποδηλώνει περί τίνος πρόκειται και ενδέχεται να αποθαρρύνει τον αρχάριο αναγνώστη. Άλλωστε, το συγκεκριμένο κεφάλαιο της *Κριτικής* έχει τη φήμη ότι είναι από τα δυσκολότερα ενός βιβλίου που θεωρείται κι αυτό από τα δυσκολότερα στην ιστορία της φιλο-

σοφίας. Στην πραγματικότητα, γέννησε πολλές αντιφατικές ερμηνείες⁶ και αναγνώστες του Καντ εξίσου λαμπροί όσο ο Φίχτε, ο Χέγκελ και ο Χάιντεγκερ εντόπισαν εκεί, αναμφίβολα δικαίως, το πραγματικό κέντρο της πρώτης *Κριτικής*. Πρόθεσή μου δεν είναι να επιστρέψω εδώ σε αυτές τις ερμηνείες, αλλά να σας επιτρέψω απλώς να συλλάβετε ως προς τι η νέα αντίληψη περί σκέψης, που παρουσιάζεται υπ' αυτό τον αινιγματικό όρο, αντιστοιχεί αυστηρά στις μεταλλάξεις που μόλις επισημάναμε στο χώρο της ανθρωπολογίας, της ηθικής και της παιδαγωγικής. Καθώς λοιπόν η παιδαγωγική αποτελεί θεματικό μας πυρήνα, μπορώ να σας διαβεβαιώσω ότι και χωρίς να γνωρίζει κάποιος τον Καντ ή να έχει μελετήσει φιλοσοφία μπορεί απολύτως να κατανοήσει την ουσία του θέματος, αρκεί να στρέψει για μια στιγμή σε αυτό την προσοχή του.

Στην πράξη, σε τι αντιστοιχεί η θεωρία του σχηματισμού; Αναμφίβολα, ακόμη και για τον ίδιο τον Καντ, προσορισμός της *κατ' αρχάς* είναι να ξεπεράσει τις δυο μεγάλες γνωσιοθεωρίες που συνεχίζουν και στην εποχή του να συγκρούονται: τον εμπειρισμό και τον καρτεσιανισμό.

Ας μιλήσουμε απλά: για τους καρτεσιανούς, υπάρχουν στον καθένα μας «έμφυτες ιδέες», κοινές αλήθειες ευθύς εξαρχής σε όλα τα ανθρώπινα όντα, για τον απλούστατο λόγο ότι τις δημιούργησε ο Θεός και τις μοίρασε εξίσου σε όλους τους ανθρώπους. Με αυτή τη σημασία πρέπει να εννοήσουμε την περίφημη φράση του Καρτέσιου σύμφωνα με την οποία «η ορθοκρισία είναι το καλύτερα μοιρασμένο πράγμα στον κόσμο». Κάθε άνθρωπος είναι ικανός, αν τουλάχιστον το μυαλό του λειτουργεί σωστά, να συλλάβει κά-

6. Για τις ερμηνείες αυτές, βλ. A. Philonenko, *L'Oeuvre de Kant*, Παρίσι, Vrin, 1975, τόμ. 1. Για τη χαιντεγκεριανή ανάγνωση, βλ. L. Ferry και A. Renaut, *La pensée 68*, Παρίσι, Gallimard, 1985, τελευταίο κεφάλαιο.

ποιες κοινές έννοιες των μαθηματικών: για παράδειγμα, να ξέρει να μετράει, να κατανοεί ότι η ευθεία είναι ο συντομότερος δρόμος ανάμεσα σε δύο σημεία, ή ακόμη ότι το άθροισμα των γωνιών ενός τριγώνου ισούται με 180 μοίρες... Τέτοιες στοιχειώδεις αλήθειες ξεπερνούν τον τόπο και το χρόνο και φθάνουν στην καθολικότητα ή, πράγμα ταυτόσημο στη συγκεκριμένη περίπτωση, στην αντικειμενικότητα, κατά την έννοια ότι ισχύουν για όλους, ανεξάρτητα από υποκειμενικότητες οι οποίες συνδέονται με άτομα που ζουν σε διαφορετικές εποχές ή σε διαφορετικούς πολιτισμούς. Μέσω αυτής λοιπόν της θεωρίας των έμφυτων ιδεών η θεωρία της γνώσης ξεφεύγει από το σκεπτικισμό.

Αντίθετα, για τους εμπειριστές τέτοιες ιδέες δεν έχουν το παραμικρό νόημα: όλες οι καταστάσεις της συνείδησής μας, όλες μας οι παραστάσεις και όλες μας οι γνώσεις πηγάζουν πάντα σε τελική ανάλυση από την εμπειρία. Οι συλλογισμοί μας ανάγονται ουσιαστικά στην επαγωγή: έχω, παραδείγματος χάρη, παρατηρήσει επανειλημμένα ότι το νερό αρχίζει να βράζει στους 100 βαθμούς και συνάγω έτσι ότι το ίδιο θα συμβεί και την επόμενη φορά. Στην πραγματικότητα όμως αυτή η γνώση δεν έχει τίποτε το απόλυτο ή το βέβαιο, αλλά σχετίζεται απλώς με τις εμπειρίες μου. Γι' αυτό άλλωστε και η ίδια η επιστήμη είναι απλώς μια «δοξασία» ανάμεσα σε άλλες δυνατές, μια προσμονή (στην προκειμένη περίπτωση ότι το νερό θα βράσει) που τίποτε, μα τίποτε, δεν μπορεί να την εγγυηθεί απόλυτα. Έτσι, ο εμπειρισμός οδηγεί πάντα, όταν βέβαια είναι συνεπής, στο σχετικισμό και το σκεπτικισμό.

Σύμφωνα με τους εμπειριστές, η υπόθεση κατά την οποία υπάρχουν «γενικές έννοιες» προσκρούει σε μια άλλη ανυπέρβλητη δυσκολία: τέτοιες έννοιες, πέραν του ότι συνδέονται με ένα μεταφυσικό αξίωμα ή θρησκευτικό δόγμα, δεν μπορεί καν να τις παραστήσει η ανθρώπινη συνείδηση. Ας πάρουμε, για παράδειγμα, την έννοια του «τριγώνου εν γένει»: κάθε φορά που προσπαθώ στην πράξη να σχηματίσω

την παράσταση ενός τριγώνου, πρόκειται στην πραγματικότητα για ένα *ιδιαιτέρο* τρίγωνο, με *ιδιαιτέρες* διαστάσεις και μορφή, το οποίο φέρνω στο μυαλό μου. Δεν υπάρχει τίποτα λοιπόν στη συνείδησή μου που να μοιάζει κατά το μάλλον ή ήττον με «έμφυτη ιδέα», με μια εικόνα του «τριγώνου εν γένει», αλλά υπάρχουν *μονάχα* εικόνες που είναι πάντα *ιδιαιτέρες* και ταυτόχρονα βυθισμένες στο χρόνο της σκέψης μου.

Απέναντι σε αυτή την αντίρρηση η θέση της καντιανής κριτικής είναι ιδιαίτερα λεπτή. Ο Καντ δέχεται όντως την εγκυρότητα του εμπειριστικού συλλογισμού σε ψυχολογικό επίπεδο, δηλαδή όταν πρόκειται για την περιγραφή της συγκεκριμένης λειτουργίας του πνεύματος. Κατ' αυτόν, οι εμπειριστές έχουν προφανώς δίκιο έναντι των καρτεσιανών σε ένα σημείο: στο ότι οι παραστάσεις μας, οι εικόνες μας στην προκειμένη περίπτωση, είναι πάντα *ιδιαιτέρες* και πάντα *βυθισμένες στο χρόνο* της συνείδησης (της «εσωτερικής αίσθησης», όπως λέει ο Καντ). Ωστόσο, ο Καντ δεν θέλει να απαρηγηθεί την ιδέα (σε αυτό το σημείο συναντά κατά κάποιον τρόπο τους καρτεσιανούς) ότι υπάρχουν έννοιες που η αξία τους είναι ταυτόχρονα *αχρονική* και *καθολική*, έννοιες αντικειμενικές που ισχύουν παντού και πάντα. Αν απορρίπταμε αυτή την ιδέα, θα πέφταμε στο σκεπτικισμό και το σχετικισμό, όπως άλλωστε οι συνεπείς εμπειριστές, με πρότυπο τον Χιουμ.

Το πρόβλημα αποκτά πλέον την ακόλουθη μορφή: *πώς μια εμπειρική συνείδηση, η οποία είναι πάντοτε ιδιαίτερη και έγχρονη, μπορεί να παραστήσει τις απριόρι έννοιες, έννοιες καθολικές και αχρονικές;* Ή, προκειμένου να είμαστε απολύτως ξεκάθαροι και να αναδείξουμε το παράδοξο του ερωτήματος, *πώς τέτοιες έννοιες, για παράδειγμα οι μαθηματικές, μπορούν να γίνουν ιδιαίτερες και έγχρονες (γιατί ειδάλως δεν θα μπορούσε να τις παραστήσει η ιδιαίτερη και έγχρονη συνείδησή μου), χωρίς εντούτοις να χάσουν*

την καθολική και αναγκαία ισχύ τους (γιατί ειδάλλως θα πέφταμε στο σκεπτικισμό); Η θεωρία περί σχηματισμού επιχειρεί να απαντήσει κυρίως σε αυτό το ερώτημα, έστω κι αν οι συνέπειές της υπερβαίνουν κατά πολύ το πλαίσιο μιας απλής θεωρίας περί επιστημονικής γνώσης.

Η λύση στο πρόβλημα μπορεί να συνοψιστεί ως εξής: οι έννοιες (οι εμπειριστές έχουν δίκιο έναντι των καρτεσιανών ως προς αυτό) δεν είναι γενικές παραστάσεις, έμφυτες ιδέες. Οφείλουν ακριβώς να θεωρηθούν *σχήματα*, δηλαδή γενικές μέθοδοι κατασκευής αντικειμένων. Τι σημαίνει αυτό; Ας επανέλθουμε στο παράδειγμα του τριγώνου. Η μαθηματική έννοια του τριγώνου, που θεωρείται σχήμα, δεν υποδεικνύει κάποιου είδους «εικόνα εν γένει», πράγμα που δεν έχει όντως κανένα νόημα, αλλά στην πραγματικότητα προσδιορίζει το σύνολο κανόνων σύμφωνα με τους οποίους πρέπει να ενεργήσω στην πράξη με διαβήτη και μολύβι για να καταφέρω να χαράξω την εικόνα του τριγώνου σε ένα φύλλο χαρτί ή στον πίνακα. *Επομένως, οι κανόνες ακριβώς, ή οι διαδικασίες, είναι για τον καθένα οι ίδιοι σε κάθε τόπο και χρόνο. Αυτοί είναι οι γενικοί και κοινοί σε όλους τους ανθρώπους, και όχι βέβαια το χαραγμένο σχήμα ή το σχήμα στη φαντασία μας που, καθώς φαίνεται, παραμένει ιδιαίτερο.*

Η λύση λοιπόν για την αντινομία μεταξύ καρτεσιανισμού και εμπειρισμού αντιστοιχεί πλήρως στο πρόβλημα που τέθηκε: αν η έννοια του τριγώνου είναι στην ουσία ένα σχήμα, δηλαδή μια μέθοδος κατασκευής, μπορεί να γίνει *έγχρονη* και να εξατομικευθεί χωρίς ωστόσο να χάσει την ιδιότητά της να ισχύει παντού και πάντα για τον καθένα. Το σχήμα του τριγώνου είναι στην πραγματικότητα μονάχα η ακολουθία των πράξεων τις οποίες πραγματοποιώ υποχρεωτικά μέσα στο χρόνο, πράξεις κατ' ανάγκην συγκεκριμένες και ιδιαίτερες. Ωστόσο, οι κανόνες που χρησιμοποιώ για να κατασκευάσω το συγκεκριμένο τρίγωνο ισχύουν για όλα τα τρίγωνα (όποιες κι αν είναι οι διαστάσεις και οι

μορφές τους) και για όλους τους ανθρώπους που θέλουν σε οποιονδήποτε τόπο και οποιονδήποτε χρόνο να κατασκευάσουν ένα τρίγωνο. Η χρονικότητα και ο ιδιαίτερος χαρακτήρας των πράξεων τις οποίες επιτελούμε για να κατασκευάσουμε το τρίγωνο δεν αποκλείουν άρα την καθολική και αναγκαία εγκυρότητα των κανόνων που εμπλέκονται σε αυτή την κατασκευή, καθώς και τις παρεπόμενες ιδιότητες τις οποίες εξηγούν τα μαθηματικά.

Αυτή η εξαιρετικά κομψή θεωρία του σχηματισμού έχει πολλές συνέπειες γενικής τάξης, που ξεπερνούν τη σφαίρα της επιστημολογίας. Παρατηρούμε κατ' αρχάς, όπως ήδη προαναγγείλαμε, ότι, από τη σκοπιά της ιστορίας της φιλοσοφίας, η καντιανή αντίληψη της έννοιας ως σχήματος αποτελεί πραγματική επανάσταση. Πράγματι, μέσω αυτής, η γνώση δεν νοείται πια στην ουσία της ως θέαση, θεωρία, αλλά ως δραστηριότητα. Εγκαταλείπουμε το λεξιλόγιο της όρασης και εισερχόμαστε στην ορολογία της δράσης: γνωρίζω σημαίνει «συνθέτω» ή, όπως το λέει ο Καντ, «σκέφτομαι σημαίνει κρίνω»: συνδέω τις παραστάσεις μεταξύ τους σύμφωνα με ορισμένους κανόνες. Οι εμπειριστές ή οι καρτεσιανοί συνέχιζαν να σκέφτονται με όρους «ιδεών», νοητικών εικόνων γενικών ή επιμέρους. Με τον Καντ, η γνώση δεν ορίζεται πλέον ως «Ιδέα» (όρος που ετυμολογικά παραπέμπει στην όραση) αλλά ως έννοια: *Begriff* (όρος που ετυμολογικά παραπέμπει σε μια δραστηριότητα σύνθεσης, σε μια πρακτική, αφού σημαίνει συνδυάζω, τοποθετώ μαζί). Θα μπορούσε να αναφερθεί ότι σε αυτό το σημείο της καντιανής γνωσιοθεωρίας η πρακτική δραστηριότητα έχει το προβάδισμα έναντι της θεωρίας, και έτσι στο εξής η σκέψη εμφανίζεται ως κατασκευή – θέμα το οποίο ανέπτυξε επανειλημμένα η σύγχρονη επιστημολογία, που δεν διστάζει να θεωρεί, σύμφωνα με την περίφημη ρήση του Μπασελάρ, ότι «τίποτε δεν είναι δεδομένο, όλα κατασκευάζονται».

Η σημασία αυτής της θεωρίας είναι τεράστια: ο σχημα-

τισμός μάς δείχνει όντως πώς μια αφηρημένη έννοια (στην προκειμένη περίπτωση μια ακολουθία διαδικασιών και τελεστικών κανόνων), προκειμένου να έχει πραγματικό νόημα στη συνείδησή μας, οφείλει στην πράξη να καταλήγει σε μια αισθητηριακή αντίληψη (στην προκειμένη περίπτωση την αισθητηριακή αντίληψη του σχήματος ενός τριγώνου σε έναν πίνακα ή σε ένα φύλλο χαρτί). Έτσι μπορούμε να κατανοήσουμε το έσχατο θεμέλιο της κριτικής του Καντ στη μεταφυσική. Κοντολογίς, η μεταφυσική είναι λόγος που, υπερβαίνοντας κάθε δυνατή εμπειρία, δεν μπορεί εξ ορισμού να συνδεθεί με την όποια εμπειρία. Κατ' αυτόν τον τρόπο, στις υποτιθέμενες «αποδείξεις», λόγου χάρη, περί της ύπαρξης του Θεού, πραγματευόμαστε μια έννοια, την έννοια του υπέρτατου όντος, στην οποία καμιά αισθητηριακή εικόνα δεν μπορεί ποτέ να αντιστοιχεί πλήρως. Η μεταφυσική δεν μπορεί λοιπόν ποτέ να συσταθεί ως αληθινή γνώση. Υπάρχει όμως και κάτι ακόμα: η μεταφυσική είναι επίσης, δυνάμει της συγκεκριμένης θεωρίας της σημασίας, ένας λόγος που στερείται νοήματος, λόγος μη σχηματοποιήσιμος, μη παραστάσιμος από μια συγκεκριμένη ανθρώπινη συνείδηση. Με άλλα λόγια, είναι αδύνατον να «ασκήσει κάποιος διανοητικά» τον μεταφυσικό λόγο, να του αποδώσει μια σημασία για μας, ή, για να επανέλθουμε σε ένα αγαπημένο καντιανό θέμα, δεν μπορούμε να σχηματίσουμε εικόνα του Θεού (εκτός αν προσχωρήσουμε στον πιο επίπεδο ανθρωπομορφισμό). Η μεταφυσική είναι μια γλώσσα που αναπτύσσεται αγνοώντας εξ ολοκλήρου κάθε απαίτηση περί κατανόησης και νοήματος, κάθε απαίτηση της πραγματικής ανθρώπινης συνείδησης. Στο όνομα όμως αυτών ακριβώς των απαιτήσεων, και όχι από «ανορθολογισμό», οφείλει να αποδομηθεί ο μεταφυσικός λόγος.

Αυτή η κριτική της μεταφυσικής (στην οποία θα επανέλθω) μου φαίνεται να εφαρμόζει τέλεια στον φιλοσοφικό υλισμό υπό κάθε μορφή του, ιστορικιστική ή βιολογική. Η ανα-

ζήτηση των φυσικών θεμελίων της ηθικής, που δεν αποτελεί επουδενί νέο κεφάλαιο της επιστήμης, κινδυνεύει έτσι να μετατραπεί σε δογματική μεταφυσική, σε μια νέα θρησκεία της φύσης που θα χαθεί σε καινούριες αντινομίες, εκ των οποίων η αντινομία μεταξύ έμφυτου και επίκτητου είναι μονάχα μία από τις πιο ευδιάκριτες μορφές.

Η κριτική της μεταφυσικής, που διαμορφώνεται με βάση την ιδέα ότι η σκέψη είναι ελεύθερη ανθρώπινη πρακτική δραστηριότητα, δεν μπορούσε να μη θίξει την παλιά θεολογία.

- *Μια νέα παράσταση του θρησκευτικού:
από το θεολογικοηθικό στο ηθικοθρησκευτικό*

Στη φιλοσοφία του 17ου αιώνα ο άνθρωπος συλλαμβάνεται ακόμη με βάση τον Θεό και, θα τολμούσαμε να πούμε, μετά από αυτόν. Κατ' αρχάς υπάρχει ο δημιουργός, το απόλυτο και άπειρο ον, και σε σχέση προς αυτόν, το ανθρώπινο ον ορίζεται ως έλλειψη, ως πεπερασμένο. Έτσι εξηγούνται οι περιβόητες αδυναμίες του, η σύμφυτη άγνοιά του ασφαλώς, αλλά και η ασυγκράτητη ροπή του προς την αμαρτία. Αυτή η προοπτική, κατά την οποία ο Θεός προηγείται λογικά, ηθικά και μεταφυσικά του ανθρώπου, εξακολουθεί να συμφωνεί με το θεολογικοηθικό, με τη θρησκευτική θεμελίωση της ηθικής.

Αυτή την ιεραρχία τη θέτει θεμελιωδώς υπό αμφισβήτηση η ανθρωπολογία που διατύπωσε Ρουσσώ και ανέπτυξε ο Καντ. Πράγματι, αν το ανθρώπινο ον το ορίζει, όπως είπαμε, το γεγονός ότι δεν εμπίπτει σε κανέναν «κώδικα», σε καμιά κατηγορία στην οποία θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι το φυλακίζουμε, αυτό σημαίνει επίσης ότι δεν μπορεί να αναχθεί ούτε στην ιδέα που θα είχε γι' αυτό ο ενδεχόμενος δημιουργός του. Για να το πούμε πιο καθαρά, η παραδοσιακή θεολογική παράσταση, κατά την οποία ο Θεός συλλαμβάνει την ιδέα του ανθρώπου και στη συνέχεια τον δημιουργεί, σύμφωνα με το περίφημο πρότυπο του τεχνίτη Θεού ο οποίος

καταρτίζει σχέδια και τα πραγματοποιεί, δεν είναι πια αποδεκτή, γιατί το ανθρώπινο ον δεν είναι δέσμιο καμιάς πρότερης έννοιας. Όπως θα πει ο Σαρτρ, χρησιμοποιώντας εν αγνοία του τους όρους ακριβώς της καντιανής παράδοσης: «πρωταρχικά ο άνθρωπος δεν είναι τίποτα», είναι «μηδέν», αντίθετα προς το πράγμα, ή και το ζώο, που είναι πάντα ό,τι είναι. Στο επόμενο μάθημα θα επανέλθουμε στη σαρτρική ιδέα περί του μηδενός. Προς το παρόν, ας σημειώσουμε μόνο ότι με τον Ρουσσώ και τον Καντ, και γενικότερα κατά τον 18ο αιώνα, όπως σωστά διέκρινε ο Ερνστ Κασσίρερ, η πρωτοκαθεδρία του ανθρώπινου όντος επιβεβαιώνεται σε όλους τους τομείς του πολιτισμού, έτσι ώστε, σε μια πλήρως ανεστραμμένη προοπτική, ο Θεός αρχίζει τελικά να εμφανίζεται ως «ιδέα» αυτού του ανθρώπου τον οποίο θεωρούνταν ότι είχε δημιουργήσει και ο οποίος, κατά τη ρήση του Βολταίρου, «του το ανταπέδωσε πλήρως». Από τον Καντ ως τον Φόνερχπαχ, τον Μαρξ ή τον Φρόντ, το ευφυολόγημα του Βολταίρου θα συνεχίσει να λαμβάνεται όλο και περισσότερο στα σοβαρά...

Στο ηθικό επίπεδο, αυτή η ανατροπή σημαίνει το τέλος του θεολογικοηθικού, της ιδέας δηλαδή ότι η ηθική θα πρέπει πάντοτε να ριζώνει σε μια εξ αποκαλύψεως θρησκεία. Οι αρχές του σεβασμού προς τον άλλον πρέπει να θεμελιώνονται στον άνθρωπο, στο λόγο του και στην ελευθερία του, που συνιστούν την αξιοπρέπειά του, και όχι σε κάποια θεότητα. Ακόμη και ο Χριστός, ο κατεξοχήν θεάνθρωπος, είναι πια κατά τους φιλοσόφους απλώς ένας άγιος άνθρωπος, κάποιος που πραγματοποιεί εντός του και εφαρμόζει γύρω του αρχές οικουμενισμού, των οποίων η πιο επιτυχημένη έκφραση επρόκειτο σύντομα να διατυπωθεί στη Διακήρυξη του 1789. Ο Χριστός είναι, όπως θα πουν ο Καντ και οι μαθητές του, «το ηθικό ιδεώδες της ανθρωπότητας», πράγμα για το οποίο θα δυσφημιστούν και θα κατηγορηθούν για αθεϊσμό: αν η ηθική συναντά από μόνη της τη χριστιανική

διδασκαλία, δεν έχει ανάγκη τον Θεό, ούτε καν τον Χριστό, για να τη θεμελιώσει.

Αυτή η κίνηση είναι πασίγνωστη. Ο τρόπος όμως με τον οποίο περιγράφεται συνήθως αποκρύπτει το καίριο ερώτημα περί του ρόλου που αναλαμβάνει στο εξής η θρησκεία. Ερώτημα που δύσκολα παρακάμπτεται ωστόσο, αφού οι φιλόσοφοι του Διαφωτισμού θεωρούσαν σε πολλές περιπτώσεις τον εαυτό τους χριστιανό και πίστευαν ειλικρινά ότι κατανοούσαν το μήνυμα των Ευαγγελίων με τον αυθεντικότερο τρόπο. Και πράγματι, αντί να εξαφανιστεί, το μήνυμα αυτό συνεχίζει να διαμορφώνει τον ορίζοντα των εκκοσμηκευμένων ηθικών.

Ιδού, πιστεύω, το καίριο σημείο αυτής της «θρησκευτικής επανάστασης»: *χωρίς να εξαφανιστεί, το περιεχόμενο της χριστιανικής θεολογίας δεν έρχεται πια πριν από την ηθική για να τη θεμελιώσει ως αλήθεια, αλλά μετά, για να της δώσει νόημα.* Ο άνθρωπος δεν καταφεύγει πλέον στον Θεό για να καταλάβει ότι πρέπει να σέβεται τον άλλον, να τον αντιμετωπίζει ως σκοπό και όχι απλώς ως μέσον. Ο αθεϊσμός και η ηθική μπορούν έτσι να συμφιλιωθούν. Η αναφορά όμως στο θείο, στην ιδέα ενός Θεού για τον οποίο ο Λεβινάς, πιστός ως προς αυτό στην παράδοση του Διαφωτισμού, θα πει ότι μας «έρχεται στο μυαλό», δεν εξαφανίζεται, αλλά παραμένει, για λόγους κάθε άλλο παρά επιφανειακούς. Η ιδέα αυτή προσδίδει νόημα, για να το πούμε έτσι, στο γεγονός του σεβασμού προς το νόμο, προσθέτει την ελπίδα στο καθήκον, την αγάπη στο σεβασμό, το χριστιανικό στο εβραϊκό στοιχείο.

Έτσι επανεισάγεται, στον Καντ ή τον Βολταίρο, κάποιο είδος «θεϊσμού», ή και μιας «πρακτικής πίστης» (ανεξάρτητα όμως από κάποια φιλοσοφική απόδειξη). Αυτό ξεκινά από μια ανθρωπιστική προβληματική. «Από», πράγμα που σημαίνει επίσης *μετά* και *σύμφωνα* προς αυτή, και σε καμιά περίπτωση πριν από αυτήν. Η κίνηση βγαίνει στο εξής από τον άνθρωπο στον Θεό, και όχι αντιστρόφως. Η αυτονομία πρέ-

πει να οδηγή στην ετερονομία, και όχι η ετερονομία να αντιτίθεται στην αυτονομία και να επιβάλλεται στο άτομο. Οι παραδοσιακοί χριστιανοί θα δουν εδώ την ύψιστη ένδειξη της ανθρώπινης αλαξονείας, ενώ οι κοσμικοί χριστιανοί, αντίθετα, θα το δουν ως την έλευση μιας επιτέλους αυθεντικής πίστης που εδράζεται στην έκλειψη του θεολογικοηθικού. Ίδου το διακύβευμα της αντιπαράθεσης, την οποία επανεισάγει η εγκύκλιος του Ιωάννη Παύλου Β' για το *Μεγαλείο της αλήθειας*, που αντιπαραθέτει τους θιασώτες μιας επιστροφής στην ηθική θεολογία προς όσους πλέκουν, αντίθετα, το «εγκώμιο της συνείδησης» και φτάνουν να επικαλούνται, ακόμη και μέσα στους κόλπους της ίδιας της εκκλησίας, μια «ηθική της συζήτησης». Πράγματι, η υπερβατικότητα δεν γίνεται μέσα από αυτή την αντιστροφή προοπτικής αντικείμενο άρνησης, αλλά εγγράφεται μάλιστα ως ιδέα στον ανθρώπινο λόγο. Μέσα όμως από την ίδια την εμμένεια, την οποία επιβάλλει η απόρριψη της αυθεντίας ως επιχειρήματος, η υπερβατικότητα εκδηλώνεται τώρα σε ένα υποκείμενο το οποίο διεκδικεί, τουλάχιστον σε ηθικό επίπεδο, ένα ιδανικό αυτονομίας.

Μας απομένει πλέον να εξετάσουμε κατά τι η τρίτη ηθική θεώρηση του κόσμου, την οποία χαρακτηρίσαμε ατομικιστική και ηδονιστική, αφού είναι στραμμένη προς τη λατρεία της προσωπικής ευεξίας, θέτει υπό αμφισβήτηση τις προϋποθέσεις του κλασικού ανθρωπισμού. Θα πρέπει επίσης να αντιληφθούμε υπό ποια έννοια η καινούρια αυτή παράσταση των σκοπών του ανθρώπου στηρίζει, μερικές φορές εν αγνοία τους, τις νέες μορφές υλισμού στις οποίες δώσαμε το όνομα του «βιολογισμού». Αυτό θα είναι αντικείμενο του επόμενου μαθήματός μας, το οποίο είναι αφιερωμένο στο πάντρεμα ωφελιμισμού και δαρβινισμού. Θα δούμε επίσης πώς, στη σύγχρονη φιλοσοφία και ιδίως στη φαινομενολογία και στον υπαρξισμό, οι θεμελιώδεις αρχές της φιλοσοφίας της ελευθερίας έγιναν ξανά επίκαιρες αντιπαριστάμενες σε αυτές τις νέες μορφές υλισμού.