



Τα έργα του Κοπότκιν στις «Νησίδες»:

- *Αναμνήσεις ενός επαναστάτη*
- *Αγροί, εργοστάσια, εργαστήρια*
- *Ηθική*
- *Λόγια ενός επαναστατημένου*
- *Πώς θα κερδίζουμε το ψωμί μας (Ψωμί και ελευθερία)*

Η *Αλληλοβοήθεια* πρόκειται να εκδοθεί από τις εκδ. Καστανιώτη.

Π. Κροπότκιν, *Ηθική. Προέλευση και ανάπτυξη*

Πρώτη έκδοση : 2007

Μετάφραση: Βασίλης Τομανάς

Εκτύπωση: Λιθογραφία, Αντωνιάδης-Ψαρράς

Βιβλιοδεσία: Δεληδημητρίου

Εξώφυλλο: Μαμαλάκης Α.Ε.

Copyright:

εκδ. Νησίδες

Δεσπερέ 3, 54621 Θεσσαλονίκη

τηλ. 2310-236575

[www.nissides.gr](http://www.nissides.gr)

I.S.B.N.: 978-960-8263-75-8



ΠΙΟΤΡ ΚΡΟΠΟΤΚΙΝ

ΗΘΙΚΗ

ΠΡΟΕΛΕΥΣΗ ΚΑΙ ΑΝΑΠΤΥΞΗ

ΝΗΣΙΔΕΣ





## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

### Πρώτο κεφάλαιο.

*Η ανάγκη να καθορίσουμε σήμερα τις βάσεις της ηθικής.* 11

Η πρόοδος της επιστήμης και της φιλοσοφίας την περασμένη εκατονταετία. Νεωτερική τεχνική πρόοδος. Η δυνατότητα να αναπτύξουμε μία ηθική που να βασίζεται στις φυσικές επιστήμες. Οι νεωτερικές ηθικές θεωρίες. Η θεμελιώδης ατέλεια των νεωτερικών ηθικών συστημάτων. Η θεωρία του αγώνα για την ύπαρξη: η εσφαλμένη ερμηνεία της. Αλληλοβοήθεια στη φύση. Η φύση δεν είναι μη-ηθική. Ο άνθρωπος παίρνει τα πρώτα του μαθήματα ηθικής από τη φύση.

### Δεύτερο κεφάλαιο.

*Οι σταδιακά εξελισσόμενες βάσεις της νέας ηθικής.* 27

Τι παρεμβαίνει στην πρόοδο της ηθικής. Η ανάπτυξη του κοινωνικού ενστίκτου. Η εμπνέουσα δύναμη της εξελικτικής ηθικής. Ιδέες και ηθικές συλλήψεις. Η αίσθηση του καθήκοντος. Η προσωπική δημιουργική ώθηση. Αλληλοβοήθεια, Δικαιοσύνη, Ηθική ως βάσεις της «νατουραλιστικής/ φυσιοκρατικής» ηθικής.

### Τρίτο κεφάλαιο.

*Η βασική αρχή της ηθικής στη φύση.* 39

Η θεωρία του Δαρβίνου για την προέλευση της ηθικής αίσθησης στον άνθρωπο. Στοιχειώδεις μορφές της ηθικής αίσθησης στα ζώα. Προέλευση της αίσθησης του καθήκοντος στον άνθρωπο. Η αλληλοβοήθεια ως πρώτη πηγή των ηθικών αισθημάτων στον άνθρωπο. Η κοινωνικότητα στο ζωικό βασίλειο. Επικοινωνία των αγρίων με τα ζώα. Η προέλευση της αίσθησης της δικαιοσύνης στους πρωτόγονους λαούς.

### Τέταρτο κεφάλαιο.

*Συλλήψεις της ηθικής στους πρωτόγονους λαούς.* 63

Ανάπτυξη του κοινωνικού ενστίκτου στους άγριους. Διπλή φύση των ηθικών απαιτήσεων στις άγριες φυλές: η εκπλήρωση ορισμένων απαιτήσεων είναι υποχρεωτική, ενώ άλλων απλώς επιθυμητή. Μέσα κοινωνικού εξαναγκασμού του ατόμου στους άγριους, σε περίπτωση μη εκπλήρωσης των υποχρεωτικών κανόνων. Εγκαθίδρυση ηθών και τρόπων ζωής (moeurs)

ωφέλιμων στην κοινωνία. Φυλετικοί τρόποι και φυλετική δικαιοσύνη. Διαίρεση της κοινωνίας σε τάξεις και νομοκανονικές τάξεις, και σφοδρή επιθυμία των ξεχωριστών ομάδων για ισχύ/ εξουσία και κυριαρχία πάνω σε άλλους. Εξέλιξη των πρωτόγονων ηθικών συλλήψεων. Η ανάγκη να μελετήσουμε την εξέλιξη αυτή και ο καθορισμός των θεμελιωδών αρχών της ηθικής.

Πέμπτο κεφάλαιο.

*Ανάπτυξη των ηθικών διδασκαλιών. Αρχαία Ελλάδα.* 81

Ηθικές συλλήψεις των αρχαίων Ελλήνων. Ηθικές διδασκαλίες των σοφιστών. Σωκράτης. Πλάτων. Αριστοτέλης. Επίκουρος. Οι στωικοί.

Έκτο κεφάλαιο.

*Χριστιανισμός. Μεσαιώνας. Αναγέννηση.* 106

Χριστιανισμός. Αίτια της προέλευσης και επιτυχίας της χριστιανικής διδασκαλίας. Ο χριστιανισμός ως θρησκεία των φτωχών. Χριστιανισμός και βουδισμός. Κύριες διαφορές χριστιανισμού και βουδισμού. Το κοινωνικό ιδεώδες του χριστιανισμού. Μεταβολές του αρχικού χριστιανισμού. Συμμαχία εκκλησίας και κράτους. Μεσαιώνας, λαϊκή διαμαρτυρία για την καταπίεση από το κράτος και την εκκλησία. Ο αγώνας του λαού εναντίον της επίσημης εκκλησίας και του κράτους κατά τον Μεσαιώνα. Ελεύθερες πόλεις και θρησκευτικά κινήματα (Αλβιγανοί/ Αλβιγένσιοι, Λολάρδοι, Χουσίτες). Μεταρρύθμιση. Φράνσις Μπαϊκον. Οι διδασκαλίες του Μπαϊκον περί ηθικής. Χούγκο Γκρότιους. Πρόοδος των διδασκαλιών περί ηθικής κατά τον 16ο αί.

Έβδομο κεφάλαιο.

*Ανάπτυξη των ηθικών διδασκαλιών κατά τους νεότερους χρόνους. 17ος και 18ος αι.* 133

Δύο ρεύματα στην ηθική της νέας εποχής. Ο Χομπς και η ηθική του διδασκαλία. Cudworth και Cumberland. Η Ηθική του Σπινόζα. Τζον Λοκ. Clarke. Shaftesbury. Hutcheson. Λάιμπνιτς.

Όγδοο κεφάλαιο.

*Ανάπτυξη των ηθικών διδασκαλιών κατά τους νεότερους χρόνους. 17ος και 18ος αι. (συνέχεια)* 159

Απαρχές της νέας φιλοσοφίας στη Γαλλία. Μονταίνι και Charron. Ντεκάρτ [Καρτέσιος]. Gassendi. Bayle. La Rochefoucauld. La Mettrie. Ελβέτιος. Holbach. Οι Εγκυκλοπαιδιστές. Morelly και Mable. Μοντεσκιέ. Βολταίρος και Ρουσό. Τυργκό και Κοντορσέ. Νταιηβιντ Χιούμ. Άνταμ Σμιθ.

Ένατο κεφάλαιο.

*Ανάπτυξη των ηθικών διδασκαλιών.*

*Τέλη του 18ου και αρχές του 19ου αι.*

187

Ανάπτυξη των ηθικών διδασκαλιών στη Γερμανία. Καντ. Η θέληση και η κατηγορική επιταγή στην ηθική του Καντ. Μεταφυσική των ηθών. Φίχτε. Σέλιγκ. Χέγκελ. Σλάιερμαχερ.

Δέκατο κεφάλαιο.

*Ανάπτυξη των ηθικών διδασκαλιών.*

*19ος αι.*

203

Ηθικές θεωρίες των άγγλων στοχαστών του πρώτου μισού του 19ου αι. Μάκιντος και Στιούαρτ. Μπένθαμ. Τζον Στιούαρτ Μιλ. Σοπενάουερ. Victor Cousin και Jouffroy. Αύγουστος Κοντ και θετικισμός. Η λατρεία της ανθρωπότητας. Η ηθική του θετικισμού. Λιτρέ. Φόουερμαχ.

Ενδέκατο κεφάλαιο.

*Ανάπτυξη των ηθικών διδασκαλιών.*

*19ος αι. (συνέχεια)*

229

Ανάπτυξη της σύλληψης της δικαιοσύνης. Η ηθική του σοσιαλισμού. Φουριέ. Σαιν-Σιμόν και Ρόμπερτ Όουεν. Προυντόν. «Εξελικτική» ηθική. Δαρβίνος και Χάξλεϋ.

Δωδέκατο κεφάλαιο.

*Ανάπτυξη των ηθικών διδασκαλιών.*

*19ος αι. (συνέχεια)*

251

Χέρμπερτ Σπένσερ. Η ηθική διδασκαλία του. Το πρόβλημα της «εξελικτικής» ηθικής. Ανάπτυξη των ηθικών συλλήψεων στον άνθρωπο από τη σκοπιά της κοινωνιολογίας. Εγωισμός και αλτρουισμός. Δικαιοσύνη και φιλανθρωπία. Το κράτος και ο ρόλος που παίζει στη ζωή της κοινωνίας.

Δέκατο τρίτο κεφάλαιο.

*Ανάπτυξη των ηθικών διδασκαλιών.*

*19ος αι. (ολοκλήρωση)*

281

Ηθική θεωρία του Γκυώ. Ηθική χωρίς υποχρέωση και χωρίς επικύρωση [από τη θρησκεία]. «Ηθική γονιμότητα». Το ζήτημα της αυτοθυσίας στην ηθική θεωρία του Γκυώ. Η «πληρότητα» της ζωής και η επιθυμία για διακινδύνευση και αγώνα. Ο ατομικιστικός χαρακτήρας της ηθικής του Γκυώ. Η αναγκαιότητα να δώσουμε κίνητρα στην ηθική από κοινωνική σκοπιά.

Δέκατο τέταρτο κεφάλαιο. Συμπέρασμα	290
Σημειώσεις	295
Προσθήκη	321
Επίμετρο	323



## ΠΡΩΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ.

### Η ΑΝΑΓΚΗ ΝΑ ΚΑΘΟΡΙΣΟΥΜΕ ΣΗΜΕΡΑ ΤΙΣ ΒΑΣΕΙΣ ΤΗΣ ΗΘΙΚΗΣ

Όταν δούμε την τεράστια πρόοδο που έκαναν οι φυσικές επιστήμες κατά τον 19ο αι. και αντιληφθούμε τις υποσχέσεις που κρύβουν για το μέλλον, σίγουρα θα σκεφτούμε ότι η ανθρωπότητα εισέρχεται σε μία νέα εποχή προόδου. Οπωσδήποτε, έχει στη διάθεσή της όλα τα στοιχεία για την προετοιμασία μίας τέτοιας νέας εποχής. Κατά τα εκατό περασμένα χρόνια, αναπτύχθηκαν νέοι κλάδοι γνώσης, που μας κάνουν να βλέπουμε τελείως διαφορετικά τους νόμους της ανάπτυξης της ανθρώπινης κοινωνίας: ανθρωπολογία, προϊστορική εθνολογία (επιστήμη των πρωτόγονων κοινωνικών θεσμών), ιστορία των θρησκειών κτλ. Αναπτύχθηκαν νέοι τρόποι για να μελετούμε την όλη ζωή του σύμπαντος, με βάση τη μοριακή φυσική, τη χημική δομή της ύλης και τη χημική σύνθεση μακρινών κόσμων. Οι παραδοσιακές απόψεις για τη θέση του ανθρώπου στο σύμπαν, την προέλευση της ζωής και τη φύση του Λόγου ανατράπηκαν τελείως από τη γοργή ανάπτυξη της βιολογίας, την εμφάνιση της θεωρίας της εξέλιξης και την πρόοδο στη μελέτη της ψυχολογίας του ανθρώπου και των ζώων.

Δεν θα ήταν αρκετό απλώς να πούμε ότι η πρόοδος της επιστήμης στον κάθε κλάδο της, εκτός πιθανόν από την αστρονομία, ήταν μεγαλύτερη κατά τον περασμένο αιώνα από όσο σε οποιοσδήποτε τρεις με τέσσερις αιώνες των παλαιότερων εποχών. Πρέπει να γυρίσουμε δύο χιλιάδες χρόνια πίσω, στους ένδοξους χρόνους της γένεσης της φιλοσοφίας στην αρχαία Ελλάδα, για να βρούμε μία άλλη τέτοια περίοδο αφύπνισης του ανθρώπινου πνεύματος. Και πάλι, ακόμη και αυτή η σύγκριση δεν θα ήταν σωστή, επειδή σε εκείνη την πρώιμη περίοδο της ανθρώπινης ιστορίας ο άνθρωπος δεν κατείχε όλα τα θαύματα της βιομηχανικής τεχνικής που έχουν πρόσφατα τεθεί στην υπηρεσία μας. Η ανάπτυξη της βιομηχανικής τεχνικής δίνει επιτέλους στον άνθρωπο τη δυνατότητα να απελευθερωθεί από τον δουλικό μόχθο.

Συγχρόνως, η νεότερη ανθρωπότητα ανέπτυξε ένα νεανικό, παράτολμο εφευρετικό πνεύμα, που κεντρίστηκε από τις πρόσφατες ανακαλύψεις της επιστήμης· και οι εφευρέσεις που ακολούθησαν σε γοργή διανοχή έχουν σε τέτοια έκταση αυξήσει την παραγωγικότητα της ανθρω-

πινης εργασίας, ώστε κατέστησαν επιτέλους εφικτή για τους νεότερους πολιτισμένους λαούς μία γενική ευημερία αδιανόητη κατά την αρχαιότητα, τον Μεσαίωνα ή και τα πρώτα χρόνια του 19ου αι. Για πρώτη φορά στην ιστορία του πολιτισμού, η ανθρωπότητα έχει φτάσει σε σημείο στο οποίο, τα μέσα για να ικανοποιεί τις ανάγκες της, υπερκαλύπτουν αυτές τις ανάγκες. Συνεπώς, δεν χρειάζεται πια να επιβάλλουμε, όπως γινόταν έως τώρα, την κατάρρα της αθλιότητας και του εξευτελισμού σε μεγάλα κομμάτια της ανθρωπότητας, για να εξασφαλίσουμε την ευημερία και την περαιτέρω πνευματική ανάπτυξη για τους λίγους: η ευημερία μπορεί να εξασφαλισθεί για όλους, χωρίς να φορτώσουμε σε κανένα το βάρος του καταπιεστικού, εξευτελιστικού μόχθου, και η ανθρωπότητα μπορεί επιτέλους να ξανακτίσει ολόκληρη την κοινωνική της ζωή πάνω στις βάσεις της δικαιοσύνης. Είναι δύσκολο να πούμε εκ των προτέρων εάν τα νεότερα πολιτισμένα έθνη θα βρουν μέσα τους τις κοινωνικές εποικοδομητικές ικανότητες, τις δημιουργικές δυνάμεις και την τόλμη που χρειάζονται για να χρησιμοποιήσουν τις κατακτήσεις της ανθρώπινης νόησης προς το συμφέρον όλων.

Δεν μπορούμε να προείπουμε αν ο σημερινός πολιτισμός μας είναι αρκετά σφριγηλός και νεανικός ώστε να επωμιστεί ένα τόσο μεγάλο έργο και να το φέρει στο επιθυμητό πέρας. Αλλά ένα είναι βέβαιο: η πρόσφατη αναβίωση της επιστήμης έχει δημιουργήσει το πνευματικό κλίμα που χρειάζεται για να δημιουργηθούν τέτοιες δυνάμεις και μας έχει ήδη δώσει την αναγκαία γνώση για την πραγμάτωση του μεγάλου αυτού έργου.

Η νεότερη επιστήμη, αφού επανήλθε στη στέρα φιλοσοφία της φύσης που παραγκωνίστηκε μετά την εποχή της αρχαίας Ελλάδας ώσπου ο Μπαίηκον ξύπνησε την επιστημονική έρευνα από τον μακρύ της λήθαργο, έχει τώρα επεξεργαστεί τα στοιχεία μίας φιλοσοφίας του σύμπαντος, η οποία, απαλλαγμένη από υπερφυσικές υποθέσεις και συγχρόνως τόσο μεγαλειώδης, τόσο ποιητική και προτρεπτική, και τόσο εκφράζουσα την ελευθερία, είναι ασφαλώς ικανή να γεννήσει τις νέες δυνάμεις. Ο άνθρωπος δεν χρειάζεται πια να ντύνει τα ιδεώδη του της ηθικής ομορφιάς και μίας κοινωνίας που βασίζεται στη δικαιοσύνη με τον πέπλο της δεισιδαιμονίας: δεν χρειάζεται να περιμένει από την Υπέρτατη Σοφία να αναμορφώσει την κοινωνία. Μπορεί να ποριστεί τα ιδεώδη του από τη φύση και να αντλήσει την αναγκαία δύναμη από τη μελέτη της ζωής του.

Ένα από τα μεγαλύτερα επιτεύγματα της νεότερης επιστήμης ήταν ότι απέδειξε την ακαταστρεπτότητα της ενεργείας κατά τους ακατάπαυ-



τους μετασχηματισμούς που υφίσταται στο σύμπαν. Για τον φυσικό και τον μαθηματικό η ιδέα αυτή έγινε η πιο γόνιμη πηγή ανακαλύψεων. Πράγματι, εμπνέει όλη τη νεότερη έρευνα. Αλλά εξ ίσου μεγάλος είναι ο φιλοσοφικός της αντίκτυπος. Εξοικειώνει τον άνθρωπο με την ιδέα να συλλαμβάνει τη ζωή του σύμπαντος ως μία ατελεύτητη σειρά μετασχηματισμών της ενεργείας: η μηχανική ενέργεια μπορεί να μετατραπεί σε ήχο, φως, ηλεκτρισμό· και αντιστρόφως, καθεμιά από αυτές τις μορφές ενεργείας μπορεί να μετατραπεί στις άλλες. Και μέσα σε όλους αυτούς τους μετασχηματισμούς, η γέννηση του πλανήτη μας, η εξέλιξή του και η τελική, αναπόφευκτη καταστροφή του και η εκ νέου απορρόφησή του στον μεγάλο Κόσμο είναι ένα απείρως μικρό επεισόδιο —μία στιγμούλα στη ζωή των αστρικών κόσμων.

Το ίδιο ισχύει και για τις έρευνες που αφορούν την οργανική ζωή. Οι πρόσφατες μελέτες στην πλατιά συνοριακή χώρα ανάμεσα στον ανόργανο κόσμο και στον οργανικό, όπου οι απλούστατες διαδικασίες ζωής στους κατώτερους μήκυτες δύσκολα διακρίνονται —*αν διακρίνονται*— από τη χημική αναδιάταξη των ατόμων που διαρκώς συμβαίνει στα πιο σύνθετα μόρια ύλης, έχουν αφαιρέσει από τη ζωή τον μυστικιστικό της χαρακτήρα. Συγχρόνως, συλλαμβάνουμε πια σε τέτοιο εύρος τη ζωή, ώστε συνηθίσαμε τώρα να συλλαμβάνουμε όλα τα συμπήγματα ύλης στο σύμπαν —στερεά, υγρά και αέρια (όπως ορισμένα νεφελώματα του αστρικού κόσμου)— ως έμβια και διερχόμενα από τους ίδιους κύκλους εξέλιξης και φθοράς όπως τα έμβια όντα. Κατόπιν, επανερχόμενη στις ιδέες που κάποτε μπουμπούκιαζαν στην αρχαία Ελλάδα, η νεότερη επιστήμη έχει ιχνηλατήσει βήμα προς βήμα τη θαυμαστή εξέλιξη της έμβιας ύλης, η οποία, αφού ξεκίνησε από τις απλούστερες μορφές που σχεδόν δεν άξιζαν την ονομασία «οργανισμός», έχει σταδιακά παραγάγει την άπειρη ποικιλία όντων που τώρα κατοικούν και ζωντανεύουν τον πλανήτη μας. Εξοικειώνοντάς μας με τη σκέψη ότι κάθε οργανισμός είναι σε πολύ μεγάλο βαθμό προϊόν του περιβάλλοντός του, η βιολογία έχει λύσει έναν από τους μεγαλύτερους γρίφους της φύσης: εξήγησε τις προσαρμογές στις συνθήκες ζωής, που συναντούμε σε κάθε βήμα.

Ακόμη και στις πιο εκπληκτικές εκδηλώσεις της ζωής —στον τομέα του αισθάνεσθαι και του σκέπτεσθαι, στον οποίο η ανθρώπινη νόηση πρέπει να συλλάβει τις διαδικασίες με τις οποίες κατορθώνει να διατηρεί και να συντονίζει τις εντυπώσεις που δέχθηκε από τα έξω— ακόμη και σε αυτό τον τομέα, τον πιο αινιγματικό από όλους, ο άνθρωπος έχει ήδη κατορθώσει να διακρίνει τον μηχανισμό σκέψης ακολουθώντας τις

γραμμές έρευνας που υπέδειξε η φυσιολογία. Τέλος, στο ευρύ πεδίο των ανθρώπινων θεσμών, έξεων και νόμων, δεισιδαιμονιών, πεποιθήσεων και ιδεωδών, έχουν ρίξει τόσο άπλετο φως οι ανθρωπολογικές σχολές της ιστορίας, του δικαίου και της οικονομίας, ώστε μπορούμε ήδη να υποστηρίξουμε θετικά ότι «η μεγαλύτερη ευτυχία για τους περισσότερους ανθρώπους» δεν είναι πια όνειρο, καθαρή Ουτοπία. Είναι εφικτή, και είναι επίσης φανερό ότι η ευμάρεια και η ευτυχία ενός έθνους ή μιας κοινωνικής τάξης δεν μπορεί να βασιστεί, ούτε καν προσωρινά, στον εξευτελισμό άλλων τάξεων, εθνών ή φυλών.

Έτσι, η νεωτερική επιστήμη έχει πετύχει έναν διπλό στόχο. Από τη μια μεριά, έχει δώσει στον άνθρωπο ένα πολύ πολύτιμο μάθημα μετριοφροσύνης. Του έμαθε να θεωρεί τον εαυτό του μόνον ένα απείρωσ μικρό σωματίδιο του σύμπαντος. Τον έβγαλε από τον στενό, εγωιστικό του εγκλεισμό και διέλυσε την έπαρση με την οποία θεωρούσε πως ήταν το κέντρο του σύμπαντος και το αντικείμενο της ιδιαίτερης προσοχής του Δημιουργού. Του δίδαξε ότι, χωρίς το όλον, το «Εγώ» δεν είναι τίποτα· ότι το «Εγώ» μας δεν μπορεί καν να ορίσει τον εαυτό του χωρίς το «Εσύ». Αλλά συγχρόνως η επιστήμη έδειξε στον άνθρωπο πόσο ισχυρή είναι η ανθρωπότητα στην πορεία της προς την πρόοδο, αν επιδέξει χρησιμοποιεί την απεριόριστη ενέργεια της φύσης.

Έτσι, επιστήμη και φιλοσοφία μάς έχουν δώσει την υλική δύναμη και την ελευθερία σκέψης που απαιτούνται για να φέρουμε στη ζωή τις εποικοδομητικές δυνάμεις οι οποίες θα οδηγήσουν πιθανόν την ανθρωπότητα σε μία νέα εποχή προόδου. Υπάρχει, ωστόσο, ένας κλάδος γνώσης που υστερεί. Είναι η *ηθική*, η διδασκαλία των θεμελιωδών αρχών της ηθικότητας. Ένα σύστημα ηθικής αντάξιο της σημερινής αναβίωσης της επιστήμης, που θα επωφελούνταν από όλες τις πρόσφατες κατακτήσεις για να ανασυγκροτήσει τα καθαυτό θεμέλια της ηθικής σε μία ευρύτερη φιλοσοφική βάση και που θα έδινε στα πολιτισμένα έθνη την παρακίνηση που απαιτείται για το μεγάλο έργο που καλούνται να υλοποιήσουν —ένα τέτοιο σύστημα δεν έχει παραχθεί ακόμη. Αλλά παντού γίνεται αισθητή η ανάγκη του. Σήμερα έχουμε ανάγκη από μία νέα, ρεαλιστική ηθική επιστήμη —μία επιστήμη εξ ίσου απαλλαγμένη από τη δεισιδαιμονία, τον θρησκευτικό δογματισμό και τη μεταφυσική μυθολογία όπως είναι ήδη η νεωτερική κοσμολογία και φιλοσοφία, και διαποτισμένη συγχρόνως από εκείνα τα ανώτερα συναισθήματα και τις λαμπρότερες ελπίδες που εμπνέει η νεότερη γνώση του ανθρώπου και της ιστορίας του. Αυτό αξιώνει επίμονα η ανθρωπότητα.

Δεν μπορούμε λογικά να αμφιβάλλουμε ότι μία τέτοια επιστήμη είναι εφικτή. Αν η μελέτη της φύσης μάς έχει δώσει τα στοιχεία μίας φιλοσοφίας που αγκαλιάζει τη ζωή του σύμπαντος κόσμου, την εξέλιξη των έμβιων όντων, τους νόμους της φυσικής δραστηριότητας και την ανάπτυξη της κοινωνίας, πρέπει να είναι ικανή να μας δώσει και την ορθολογική καταγωγή και τις πηγές των ηθικών συναισθημάτων. Πρέπει και να μπορεί να μας δείξει πού βρίσκονται οι δυνάμεις που είναι ικανές να εξυψώνουν την ηθική αίσθηση σε ένα ολοένα μεγαλύτερο ύψος και καθαρότητα. Αν η ενατένιση του σύμπαντος και η στενή γνωριμία με τη φύση μπόρεσαν να δώσουν υψηλόφρονα έμπνευση στους μεγάλους φυσιοδίφες και ποιητές του 19ου αι. —αν μία ματιά στους κόλπους της φύσης επιτάχυνε τον ρυθμό της ζωής για τον Γκαίτε, τον Σέλεϋ, τον Μπάυρον, τον Λερμοντοφ, εμπρός στη μαινόμενη θύελλα, τα ήρεμα βουνά, το σκοτεινό δάσος και τους κατοίκους τους— γιατί δεν θα έπρεπε μία βαθύτερη διείδυση στη ζωή του ανθρώπου και των πεπρωμένων του να εμπνεύσει παρόμοια τον ποιητή; Όταν ο ποιητής βρει την κατάλληλη έκφραση για την αίσθηση της ενότητάς του με τον σύμπαντα κόσμο και της κοινότητάς του με τους συνανθρώπους του, γίνεται ικανός να εμψυχήσει σε εκατομμύρια ανθρώπους τον ενθουσιασμό του. Τους κάνει να νιώθουν ό,τι καλύτερο έχουν μέσα τους και αφυπνίζει την επιθυμία τους να γίνουν ακόμη καλύτεροι. Παράγει μέσα τους την ίδια έκσταση που θεωρούνταν προηγουμένως ότι ανήκε αποκλειστικά στην επικράτεια της θρησκείας. Πράγματι, τι είναι οι Ψαλμοί, που συχνά περιγράφονται ως η ύψιστη έκφραση του θρησκευτικού συναισθήματος ή ως τα ποιητικότερα ιερά βιβλία της Ανατολής, αν όχι προσπάθειες να εκφραστεί η έκσταση του ανθρώπου όταν ατενίζει το σύμπαν —η πρώτη αφύπνιση της αίσθησης που αποκτά για την ποίηση της φύσης;

Η ανάγκη για μία ρεαλιστική ηθική έγινε αισθητή από τη χαραυγή της αναβίωσης της επιστήμης, όταν ο Μπαϊκον, θέτοντας τα θεμέλια της σημερινής προόδου των επιστημών, υπέδειξε συγχρόνως τις αδρές γραμμές της εμπειρικής ηθικής, πιθανόν λιγότερο επιμελώς από όσο οι διάδοχοί του, αλλά με ένα εύρος σύλληψης που λίγοι έφτασαν έκτοτε και πέρα από το οποίο δεν έχουμε προχωρήσει πολύ περισσότερο σήμερα.

Οι καλύτεροι στοχαστές του 17ου και του 18ου αι. ακολούθησαν την ίδια πορεία, όταν επιχειρήσαν να επεξεργαστούν συστήματα ανεξάρτητα από τις εντολές της θρησκείας. Στην Αγγλία, ο Hobbes, ο Cudworth, ο Locke, ο Shaftesbury, ο Paley, ο Hutcheson, ο Hume και ο Adam Smith

αντιμετώπισαν με τόλμη όλες τις πτυχές του προβλήματος. Υπέδειξαν τις φυσικές πηγές της ηθικής αίσθησης, και κατά τον καθορισμό των ηθικών σκοπών πάτησαν κυρίως (εκτός από τον Paley) στο ίδιο εμπειρικό έδαφος. Επιχείρησαν να συνδυάσουν με διάφορους τρόπους τον «ιντελεκτουαλισμό» [νοησιарχία] και τον ωφελιμισμό του Locke με την «ηθική αίσθηση» και την αίσθηση της ομορφιάς του Hutcheson, τη «θεωρία του συνεταιρίζεσθαι/ ένωσης» του Hartley και την ηθική του αισθάνεσθαι του Shaftesbury. Μιλώντας για τους σκοπούς της ηθικής, ορισμένοι τους ανέφεραν ήδη την «αρμονία» ανάμεσα στη φιλαυτία και στη μέριμνα για τους συνανθρώπους, που απέκτησε μεγάλη σημασία στις ηθικές θεωρίες του 19ου αι. και εξετάστηκε σε συνδυασμό με την «αίσθηση επιδοκιμασίας» του Hutcheson ή τη «συμπάθεια» του Hume και του Adam Smith. Τέλος δε, όταν δυσκολεύτηκαν να εξηγήσουν ορθολογικά την αίσθηση του καθήκοντος, κατέφυγαν στις πρώιμες επιρροές της θρησκείας ή σε μια κάποια «εκ γενετής αίσθηση» ή σε μία παραλλαγή της θεωρίας του Χομπς, που θεωρεί το δίκαιο κύρια αιτία σχηματισμού της κοινωνίας και τον πρωτόγονο άνθρωπο άγριο α-κοινωνικό ζώο.

Οι γάλλοι Εγκυκλοπαιδιστές και υλιστές αντιμετώπισαν παρόμοια το πρόβλημα, και απλώς τόνισαν περισσότερο τη φιλαυτία και προσπάθησαν να κάνουν τη σύνθεση δύο αντίθετων τάσεων της ανθρώπινης φύσης: της στενά εγωιστικής και της κοινωνικής. Υποστήριξαν ότι η κοινωνική ζωή σταθερά ευνοεί την ανάπτυξη των καλύτερων πλευρών της ανθρώπινης φύσης. Ο Ρουσώ, με την ορθολογική του θρησκεία, αποτέλεσε τον συνδυαστικό κρίκο ανάμεσα στους υλιστές και τους ενορατιστές [ιντουσιονιστές], και, αντιμετωπίζοντας θαρραλέα τα κοινωνικά προβλήματα της εποχής του, απέκτησε μεγαλύτερο ακροατήριο από όλους τους άλλους. Από την άλλη, ακόμη και οι μεγαλύτεροι ιδεαλιστές, όπως ο Ντεκάρτ [Καρτέσιος] και ο πανθειστής οπαδός του Σπινόζα, και για ένα διάστημα ακόμη και ο «υπερβατολογικός ιδεαλιστής» Καντ, δεν εμπιστεύτηκαν τελείως την εξ αποκαλύψεως προέλευση των ηθικών ιδεών και προσπάθησαν να δώσουν στην ηθική ένα ευρύτερο θεμέλιο, αν και δεν έκοψαν εντελώς τους δεσμούς τους με την εξωανθρώπινη προέλευση του ηθικού νόμου.

Η ίδια προσπάθεια ανεύρεσης μίας ρεαλιστικής βάσης για την ηθική έγινε ακόμη πιο έντονη τον 19ο αι., όταν πολλά σημαντικά ηθικά συστήματα θεμελιώθηκαν στις διαφορετικές βάσεις της ορθολογικής φιλαυτίας, της αγάπης για την ανθρωπότητα (August Comte, Littré και πολλοί ήσσονες οπαδοί τους), συμπάθεια και διανοητική ταύτιση της προσωπι-

κότητας ενός ανθρώπου με την ανθρωπότητα (Σοπενάουερ), ωφελιμισμός (Μπένθαμ και Μιλ) και εξέλιξη (Δαρβίνος, Σπένσερ, Γυαυ), για να μη μιλήσουμε για τα συστήματα που απορρίπτον την ηθική, προήλθαν από τον La Rochefoucauld και τον Mandeville και αναπτύχθηκαν κατά τον 19ο αι. από τον Νίτσε και αρκετούς άλλους, οι οποίοι προσπάθησαν να εγκαθιδρύσουν έναν ανώτερο ηθικό γνώμονα με τις τολμηρές επιθέσεις τους εναντίον των κρατουσών χλιαρών ηθικών συλλήψεων και με τη ρωμαλέα επιβεβαίωση των υπέρτατων δικαιωμάτων του ατόμου.

Δύο ηθικά συστήματα του 19ου αι. — ο *θετικισμός* του Κοντ και ο *ωφελιμισμός* του Μπένθαμ — επηρέασαν, ως γνωστόν, βαθιά τη σκέψη του αιώνα, και ο πρώτος σφράγισε όλες τις επιστημονικές έρευνες που αποτελούν τη δόξα της νεωτερικής επιστήμης. Από αυτά προήλθαν και ποικίλα υποσυστήματα, έτσι ώστε οι περισσότεροι νεωτερικοί σημαντικοί συγγραφείς στην ψυχολογία, την εξέλιξη ή την ανθρωπολογία έχουν εμπλουτίσει την ηθική γραμματεία με ορισμένες λίγο-πολύ πρωτότυπες έρευνες υψηλού επιπέδου, όπως ο Feuerbach, ο Bain, ο Leslie Stephen, ο Proudhon, ο Wundt, ο Sidgwick, ο Guyau, ο Jodl και αρκετοί άλλοι. Ιδρύθηκαν και πολλές ηθικές εταιρείες, για να προπαγανδίσουν πιο πλατιά την εμπειρική ηθική (αυτήν που δεν βασίζεται στη θρησκεία). Συγχρόνως, ένα τεράστιο κίνημα, κυρίως οικονομικής προέλευσης, αλλά με βαθιά ηθική ουσία, γεννήθηκε κατά το πρώτο ήμισυ του 19ου αι., με τις ονομασίες φουριερισμός, σαιν-σιμονισμός και ουενισμός, και αργότερα *διεθνής σοσιαλισμός* και *αναρχισμός*. Το κίνημα αυτό, που ολοένα εξαπλώνεται, στοχεύει, με την υποστήριξη των εργαζομένων όλων των εθνών, όχι μόνο να αναθεωρήσει τα θεμέλια των κρατουσών ηθικών συλλήψεων, αλλά και να αναδιαμορφώσει τη ζωή κατά τρόπο που να ανοίξει μία νέα σελίδα στην ηθική ζωή της ανθρωπότητας.

Συνεπώς, θα νομίζαμε ότι, αφού τόσο πολλά ορθολογικά ηθικά συστήματα αναπτύχθηκαν κατά τον 18ο και τον 19ο αι., είναι αδύνατον να προσεγγίσουμε για άλλη μία φορά το ζήτημα χωρίς να πέσουμε στην επανάληψη ή στον απλό ανασυνδυασμό κομματιών από τα ήδη παρουσιασθέντα συστήματα. Εν τούτοις, το γεγονός ότι το καθένα από τα κύρια συστήματα που δημιουργήθηκαν τον 19ο αι. — ο θετικισμός του Κοντ, ο ωφελιμισμός του Μπένθαμ και του Μιλ, και ο αλτρουιστικός εξελικτισμός του Δαρβίνου, του Σπένσερ και του Γκυώ, δηλαδή η θεωρία της κοινωνικής εξέλιξης της ηθικής — έχει προσθέσει κάτι σημαντικό στις συλλήψεις που επεξεργάστηκαν οι προκάτοχοί του, αποδεικνύει ότι το ζήτημα έχει κάθε άλλο παρά εξαντληθεί.

Και αν ακόμη πάρουμε μόνο τα τρία τελευταία συστήματα, δεν μπορούμε να μη δούμε ότι ο Σπένσερ απέτυχε να επωφεληθεί από ορισμένες νύξεις που περιλαμβάνονται στο αξιόλογο σκιαγράφημα ηθικής που έδωσε ο Δαρβίνος στην *Καταγωγή του ανθρώπου*: ενώ ο Γκυώ εισήγαγε στην ηθική ένα πολύ σημαντικό στοιχείο —το πλεόνασμα ενεργείας στο συναίσθημα, τη σκέψη ή τη θέληση— που δεν το είχαν πάρει υπ' όψη οι προκάτοχοί του. Έτσι, αν κάθε νέο σύστημα συνεισφέρει ένα νέο και πολύτιμο στοιχείο, αυτό ακριβώς αποδεικνύει ότι η ηθική επιστήμη δεν έχει ακόμη συγκροτηθεί. Πράγματι, ποτέ δεν πρόκειται να συγκροτηθεί, επειδή πάντα θα πρέπει να παίρνει υπ' όψη νέους παράγοντες και νέες τάσεις όσο εξελίσσεται η ανθρωπότητα.

Δεν χρειάζεται να τονίσουμε ότι, συγχρόνως, κανένα από τα ηθικά συστήματα που προβλήθηκαν κατά τον 19ο αι. δεν έχει ικανοποιήσει ούτε καν το μορφωμένο κομμάτι των πολιτισμένων εθνών. Για να μη μιλήσουμε για τα πολλά φιλοσοφικά έργα στα οποία έχει εκφραστεί ρητά η ανικανοποίηση με τη νεότερη ηθική<sup>1</sup>, η καλύτερη απόδειξη αυτού είναι η αποφασιστική επιστροφή στον ιδεαλισμό κατά τα τέλη του 19ου αι. Η απουσία της παραμικρής ποιητικής έμπνευσης από τον θετικισμό του Λιτρέ και του Χέρμπερτ Σπένσερ, και η αδυναμία τους να καταπιαστούν με τα μεγάλα προβλήματα του πολιτισμού μας· η στενότητα αντιλήψεων που χαρακτηρίζει τον βασικό φιλόσοφο της εξέλιξης, τον Σπένσερ, σε ορισμένες απόψεις του· και η απόρριψη από τους μεταγενέστερους θετικιστές των ανθρωπιστικών θεωριών που ξεχωρίζουν τους Εγκυκλοπαιδιστές του 18ου αι. —όλα αυτά βοήθησαν να δημιουργηθεί μία ισχυρή εναντίωση, προς όφελος ενός μυστικο-θρησκευτικού ιδεαλισμού. Όπως πολύ σωστά επισημαίνει ο Fouillé [Φουιγιέ], μία μονόπλευρη ερμηνεία του δαρβινισμού, την οποία του έδωσαν οι πιο επιφανείς εκπρόσωποι της εξελικτικής σχολής (χωρίς ούτε μία διαμαρτυρία του ίδιου του Δαρβίνου κατά τα πρώτα δώδεκα χρόνια μετά τη δημοσίευση της *Καταγωγής των ειδών*), έδωσε ακόμη μεγαλύτερη δύναμη στους αντιπάλους της φυσικής ερμηνείας της ηθικής φύσης του ανθρώπου —του λεγόμενου «νατουραλισμού/ φυσιοκρατίας».

Αρχίζοντας ως διαμαρτυρία εναντίον ορισμένων λαθών της φυσιοκρατικής/ νατουραλιστικής φιλοσοφίας, η κριτική έγινε σύντομα εκστρατεία εναντίον της θετικής γνώσης εν γένει. Θριαμβευτικά αναγγέλθηκε η «αποτυχία της επιστήμης». Εν τούτοις, οι επιστήμονες ξέρουν ότι κάθε ακριβής επιστήμη κινείται από τη μία προσέγγιση στην άλλη, δηλαδή από μία πρώτη προσεγγιστική εξήγηση μίας ολόκληρης σειράς φαινο-

μένων στην επόμενη ακριβέστερη προσέγγιση. Αλλά οι «πιστοί», και γενικά οι λάτρεις του μυστικισμού, αγνοούν τελειώς αυτή την απλή αλήθεια. Μόλις μάθουν ότι έχουν ανακαλυφθεί ανακρίβειες κατά την πρώτη προσέγγιση, σπεύδουν να διακηρύξουν τη «χρεοκοπία της επιστήμης» εν γένει. Ενώ οι επιστήμονες ξέρουν ότι οι πιο ακριβείς επιστήμες, όπως λόγου χάρη η αστρονομία, ακολουθούν αυτόν ακριβώς τον δρόμο των διαδοχικών προσεγγίσεων. Ήταν μεγάλη ανακάλυψη όταν βρέθηκε ότι όλοι οι πλανήτες περιστρέφονται γύρω από τον ήλιο, και ήταν η πρώτη «προσέγγιση» να υποθέσουμε ότι κινούνταν σε κυκλικές τροχιές. Έπειτα ανακαλύφθηκε ότι γράφουν κάπως πεπλατυσμένους κύκλους, δηλαδή ελλείψεις, και αυτή ήταν η δεύτερη «προσέγγιση». Ακολούθησε η τρίτη προσέγγιση, όταν μάθαμε ότι οι πλανήτες γράφουν μία κυματοειδή τροχιά, που πάντα αποκλίνει προς τη μία ή την άλλη εστία της έλλειψης, και ποτέ δεν ξαναγράφουν την ίδια ακριβώς τροχιά· τέλος, σήμερα, που γνωρίζουμε ότι ο ήλιος δεν είναι ακίνητος, αλλά κινείται και αυτός στο διάστημα, οι αστρονόμοι επιχειρούν να καθορίσουν τη φύση και τη θέση των ελίκων κατά μήκος των οποίων ταξιδεύουν οι πλανήτες γράφοντας ελαφρώς κυματοειδείς ελλείψεις γύρω από τον ήλιο.

Παρόμοιες προσεγγίσεις, από τη μία σχεδόν λύση του προβλήματος στην επόμενη και ακριβέστερη, ισχύουν σε όλες τις επιστήμες. Έτσι, λόγου χάρη, οι φυσικές επιστήμες αναθεωρούν τώρα την «πρώτη προσέγγιση» που αφορά τη ζωή, τη σωματική δραστηριότητα, την εξέλιξη των φυτικών και ζωικών μορφών, τη δομή της ύλης κτλ., στις οποίες φτάσαμε τα έτη 1856-1862, για να προχωρήσουν στις επόμενες, βαθύτερες γενικεύσεις. Από αυτή την αναθεώρηση επωφελήθηκαν ορισμένοι ημιμαθείς, για να πείσουν άλλους, ακόμη ημιμαθέστερους, ότι η επιστήμη εν γένει απέτυχε να δώσει λύσεις σε όλα τα μεγάλα προβλήματα.

Σήμερα, πάρα πολλοί επιχειρούν να αντικαταστήσουν την επιστήμη με την «ενόραση/ διαίσθηση», δηλαδή με τη μαντεία και την τυφλή πίστη. Ανατρέχοντας πρώτα στον Καντ, έπειτα στον Σέλιγγκ, και έως στον Lotze, πολλοί συγγραφείς κηρύσσουν τελευταία την «πνευματοκρατία», τον «αντιντετερμινισμό [απουσία αιτιοκρατίας]», τον «απριορισμό», τον «προσωπικό ιδεαλισμό», την «ενόραση» κτλ. — για να αποδείξουν ότι η πίστη, και όχι η επιστήμη, είναι η πηγή όλης της αληθινής γνώσης. Η ίδια η θρησκευτική πίστη κρίνεται ανεπαρκής. Αυτό που έχει σήμερα ζήτηση είναι ο μυστικισμός του Αγίου Βερνάρδου ή ο νεο-πλατωνισμός. Αναζητούνται ο «συμβολισμός», «το λεπτεπίλεπτο», «το ακατανόητο». Ξαναζωντάνεψε ως και η πίστη στον μεσαιωνικό Σατανά<sup>2</sup>.

Η αλήθεια είναι ότι κανένα από αυτά τα ρεύματα σκέψης δεν έγινε ευρύτερα αποδεκτό από τους συγκαιρινούς μας· αλλά ασφαλώς βλέπουμε την κοινή γνώμη να κυμαίνεται ανάμεσα σε δύο άκρα —ανάμεσα σε μία απελπισμένη προσπάθεια να εξαναγκαστεί να επιστρέψει στα σκοτεινά Πιστεύω του Μεσαίωνα, με όλη τους τη συνοδεία από δεισιδαιμονία, ειδωλολατρία και μέχρι μαγεία· και, στο άλλο άκρο, μία εξύμνηση του «αμοραλισμού» και μία αναβίωση της λατρείας των «ανώτερων φύσεων», που τώρα έχουν τώρα ονομαστεί «υπεράνθρωποι» ή «ανώτερα άτομα», που η Ευρώπη τα έζησε στα χρόνια του βυρωνισμού και του πρώιμου ρομαντισμού.

Συνεπώς, φαίνεται πιο αναγκαίο από κάθε άλλη φορά να δούμε αν ο τωρινός σκεπτικισμός για το κύρος της επιστήμης σε ηθικά ζητήματα είναι καλώς θεμελιωμένος, και αν η επιστήμη δεν περιέχει ήδη τα στοιχεία ενός συστήματος ηθικής το οποίο, άμα διατυπωθεί σωστά, θα ανταποκριθεί στις σημερινές ανάγκες.

Η περιορισμένη επιτυχία των διάφορων ηθικών συστημάτων που δημιουργήθηκαν κατά τα εκατό προηγούμενα χρόνια δείχνει ότι ο άνθρωπος δεν μπορεί να ικανοποιηθεί με μία σκέτη νατουραλιστική εξήγηση της προέλευσης του ηθικού ενστίκτου. Θέλει και μία δικαιολόγησή του. Δεν αρκεί απλώς να ιχνηλατήσουμε την προέλευση των ηθικών μας συναισθημάτων, όπως ιχνηλατούμε το οικογενειακό δένδρο ενός δομικού χαρακτηριστικού ενός λουλουδιού, και να πούμε ότι τα τάδε αίτια συντέλεσαν στη διόγκωση και την εκλέπτυνση της ηθικής αίσθησης. Ο άνθρωπος θέλει να έχει ένα κριτήριο, για να κρίνει το ηθικό ένστικτο καθαυτό: Πού μας οδηγεί; Προς έναν επιθυμητό στόχο ή προς κάτι που, όπως λένε ορισμένοι κριτικοί, θα είχε ως μοναδικό αποτέλεσμα την εξασθένηση της φυλής και την τελική φθορά της;

Αν ο αγώνας για τη ζωή και η εξολόθρευση του σωματικά ασθενέστερου είναι ο νόμος της φύσης και αντιπροσωπεύει μία κατάσταση προόδου, μήπως τότε η παύση του αγώνα και το «βιομηχανικό κράτος», που μας υπόσχονται ο Κοντ και ο Σπένσερ, δεν σηματοδοτούν την απαρχή της φθοράς της φυλής των ανθρώπων —όπως συμπέρανε τόσο παθιασμένα ο Νίτσε; Και αν ένας τέτοιος σκοπός είναι ανεπιθύμητος, μήπως δεν πρέπει να προχωρήσουμε σε μία επαναξιολόγηση όλων των ηθικών «αξιών» που τείνουν να περιορίσουν τον αγώνα ή να τον κάνουν λιγότερο οδυνηρό;

Έτσι, το κύριο πρόβλημα της νεότερης ρεαλιστικής ηθικής, όπως επισήμανε ο Βουντ στην *Ηθική* του, είναι να καθορίσει, πρώτα απ' όλα,



τον επιδιωκόμενο ηθικό στόχο. Αλλά αυτός ο στόχος (ή στόχοι), όσο ιδεώδης και αν είναι και όσο μακρινή η πλήρης υλοποίησή του, πρέπει να ανήκει στον κόσμο της πραγματικότητας.

Ο στόχος της ηθικής δεν μπορεί να είναι «υπερβατολογικός», όπως θέλουν οι ιδεαλιστές: πρέπει να είναι πραγματικός. Πρέπει να βρούμε ηθική ικανοποίηση στη ζωή και όχι σε μία κάποια κατάσταση έξω από τη ζωή.

Όταν ο Δαρβίνος προέβαλε την ιδέα του «αγώνα για την ύπαρξη» και παρέστησε αυτό τον αγώνα ως βασική πηγή της σταδιακής εξέλιξης, έθεσε για μία ακόμη φορά το παλιό ζήτημα της ηθικότητας ή της ανηθικότητας της φύσης. Η προέλευση των συλλήψεων του καλού και του κακού, που προβλημάτισε τα καλύτερα μυαλά από την εποχή της Ζεντ-Αβέστα, ξανατέθηκε για μία ακόμη φορά σε συζήτηση, με νέα ζέση και με μεγαλύτερο βάθος από κάθε άλλη φορά. Οι δαρβινικοί παρέστησαν τη φύση ως τεράστιο πεδίο μάχης, στο οποίο το μόνο που βλέπουμε είναι ένας ακατάπαυτος αγώνας για τη ζωή και μία εξολόθρευση των αδύναμων από τους ισχυρότερους, τους ταχύτερους και τους πονηρότερους: το κακό ήταν το μόνο μάθημα που μπορεί να δώσει η φύση στον άνθρωπο.

Ως γνωστόν, οι ιδέες αυτές κυκλοφόρησαν ευρύτατα. Αλλά αν ισχύουν, ο εξελικτιστής φιλόσοφος πρέπει να λύσει μία βαθιά αντίφαση, την οποία εισήγαγε ο ίδιος στη φιλοσοφία του. Δεν μπορεί να αρνηθεί ότι ο άνθρωπος κατέχεται από μία ανώτερη σύλληψη του «καλού» και ότι μία πίστη στον σταδιακό θρίαμβο της βασικής αρχής του Καλού είναι βαθιά θρονιασμένη στην ανθρώπινη φύση, και πρέπει να εξηγήσει από πού προέρχεται αυτή η σύλληψη του Καλού και αυτή η πίστη στην πρόοδο. Δεν μπορεί να εφησυχάζει αδιάφορος με την επικούρεια ελπίδα, που διατύπωσε ο Τένυσον: ότι «κάπως, το καλό θα είναι ο τελικός στόχος του κακού». Ούτε μπορεί να παριστά μέσα του τη φύση «με ματωμένα δόντια και νύχια» —όπως έγραψε πάλι ο Τένυσον (και ο δαρβινιστής Χάξλεϋ), παντού σε σύγκρουση με τη βασική αρχή του καλού— και συνάμα να υποστηρίζει ότι η βασική αρχή του καλού θα θριαμβεύσει «μακροπρόθεσμα». Πρέπει να εξηγήσει αυτή την αντίφαση.

Αλλά αν ένας επιστήμονας υποστηρίζει ότι «το μοναδικό μάθημα που δίνει η φύση στον άνθρωπο είναι το μάθημα του κακού», τότε οφείλει αναγκαστικά να παραδεχθεί την ύπαρξη μίας άλλης, εξω-φυσικής ή υπερ-φυσικής επιρροής που εμπνέει στον άνθρωπο συλλήψεις του «υπέρτατου καλού» και καθοδηγεί την ανθρώπινη ανάπτυξη προς έναν

ανώτερο στόχο. Και έτσι εκμηδενίζει την απόπειρά του να εξηγήσει την εξέλιξη με τη δράση μόνο φυσικών δυνάμεων<sup>3</sup>.

Αλλά στην πραγματικότητα τα πράγματα δεν είναι τόσο άσχημα, γιατί η θεωρία της εξέλιξης δεν οδηγεί καθόλου σε αντιφάσεις παρόμοιες με αυτές στις οποίες οδηγήθηκε ο Χάξλεϋ, επειδή η μελέτη της φύσης δεν επιβεβαιώνει καθόλου την παραπάνω απαισιόδοξη άποψη για την πορεία της, όπως επισήμανε ο ίδιος ο Δαρβίνος στο δεύτερο έργο του, *Η καταγωγή του ανθρώπου*. Οι συλλήψεις του Τένυσσον και του Χάξλεϋ είναι ατελείς, μονόπλευρες και συνεπώς εσφαλμένες. Επιπλέον, η άποψή τους είναι αντιεπιστημονική, γιατί ο ίδιος ο Δαρβίνος επισήμανε την άλλη όψη της φύσης, σε ένα κεφάλαιο του έργου του *Η καταγωγή του ανθρώπου*. Έδειξε ότι υπάρχει στη φύση και ένα δεύτερο σύνολο γεγονότων, παράλληλο προς τον αγώνα των όντων μεταξύ τους, αλλά με τελείως διαφορετικό νόημα: η αλληλοβοήθεια των ομοειδών όντων, που συχνά είναι πιο σημαντική από τον μεταξύ τους αγώνα, εξ αιτίας της σημασίας της για την ευζωία και τη διατήρηση του είδους. Αυτή την εξαιρετικά σημαντική ιδέα —την οποία εν τούτοις παραμερίζει ο δαρβινισμός, και ο Άλφρεντ Ράσελ Ουάλας φτάνει να την αρνείται— επιχειρήσα να αναπτύξω περισσότερο και να την στηρίξω με ακόμα περισσότερα στοιχεία σε ένα βιβλίο στο οποίο προσπάθησα να αναδείξω την τεράστια σημασία της *Αλληλοβοήθειας* για τη διατήρηση των ζωικών ειδών και του ανθρώπου, και ακόμη περισσότερο για τη σταδιακή τους εξέλιξη<sup>4</sup>.

Χωρίς να υποτιμώ το γεγονός ότι πάρα πολλά είδη τρέφονται είτε από είδη που ανήκουν σε μία κατώτερη υποδιαίρεση του ζωικού βασιλείου είτε από ορισμένα μικρότερα είδη της ίδιας τάξης με αυτά, επισήμανα ότι ο πόλεμος στη φύση περιορίζεται κυρίως σε αγώνα μεταξύ διαφορετικών ειδών, ενώ μέσα στο ίδιο είδος, και μέσα σε ομάδες διαφορετικών ειδών που τις συναντούμε να συμβιώνουν, η πρακτική της *αλληλοβοήθειας* είναι ο κανόνας, και συνεπώς αυτή η όψη της ζωής των ζώων παίζει πολύ μεγαλύτερο ρόλο στην οικονομία της φύσης από όσο ο πόλεμος. Είναι και πιο γενική, όχι μόνον εξ αιτίας του τεράστιου αριθμού των κοινωνικών ειδών, όπως τα μηρυκαστικά, τα περισσότερα τρωκτικά, πολλά πουλιά, τα μυρμηγκια, οι μέλισσες κτλ., που δεν κυνηγούν άλλα ζώα, και του συντριπτικού αριθμού ατόμων που περιέχουν όλα τα κοινωνικά είδη, αλλά και επειδή σχεδόν όλα τα σαρκοφάγα και αρπακτικά είδη, ιδίως εκείνα που δεν παρακμάζουν λόγω της γοργής εξολόθρευσης από τον άνθρωπο ή για κάποια άλλη αιτία, την εφαρμόζουν και αυτά σε μια κάποια έκταση. *Η αλληλοβοήθεια είναι το βασικό γεγονός της φύσης.*

Αν η αλληλοϋποστήριξη είναι τόσο γενική στη φύση, ο λόγος είναι ότι προσφέρει τεράστια πλεονεκτήματα σε όλα τα ζώα που την πράττουν, και ανατρέπει τελείως την ισορροπία δυνάμεων σε βάρος των αρπακτικών. Αντιπροσωπεύει το καλύτερο όπλο στον μεγάλο αγώνα για τη ζωή, που οφείλει διαρκώς να διεξάγεται στη φύση εναντίον του κλίματος, των πλημμυρών, των θυελλών, του παγετού κτλ., και διαρκώς απαιτεί νέες προσαρμογές στις ολοένα μεταβαλλόμενες συνθήκες ζωής. Συνεπώς, αν την δούμε συνολικά, η φύση δεν δείχνει καθόλου τον θρίαμβο της σωματικής ισχύος, ταχύτητας, πανουργίας ή άλλου χαρακτηριστικού χρήσιμου στον πόλεμο. Απεναντίας, βλέπουμε ότι είδη σαφώς αδύναμα —όπως το μυρμήγκι, η μέλισσα, το περιστέρι, η πάπια, ο σκίουρος και άλλα τρωκτικά, η γαζέλα, το ελάφι κτλ., που δεν έχουν προστατευτική πανοπλία ούτε ισχυρό ράμφος ή κυνόδοντα για αυτοάμυνα, και δεν είναι διόλου πολεμοχαρή— παρ' όλ' αυτά τα καταφέρνουν θαυμάσια στον αγώνα για τη ζωή· και χάρη στην κοινωνικότητα και την αμοιβαία προστασία τους, φτάνουν να εκτοπίσουν πολύ πιο ισχυρούς ανταγωνιστές και εχθρούς. Τέλος, θεωρούμε αποδεδειγμένο ότι, ενώ ο αγώνας για τη ζωή μπορεί να οδηγήσει σε προοδευτική ή οπισθοδρομική εξέλιξη, η πρακτική της αλληλοβοήθειας οδηγεί πάντα σε πρόοδο. Είναι ο κύριος παράγοντας στην προοδευτική εξέλιξη του ζωικού βασιλείου, στην ανάπτυξη της μακροβιότητας, της νοημοσύνης και αυτού που ονομάζουμε «ανώτερο τύπο» στην αλυσίδα των έμβιων όντων. Κανένας βιολόγος δεν έχει ως τώρα αντικρούσει αυτόν μου τον ισχυρισμό<sup>5</sup>.

Έτσι, αφού είναι αναγκαίο για τη διατήρηση, την ευζωία και την προοδευτική ανάπτυξη όλων των ειδών, το ένστικτο της αλληλοβοήθειας έχει γίνει κάτι που ο Δαρβίνος χαρακτήρισε «διαρκές ένστικτο», που λειτουργεί πάντα σε όλα τα κοινωνικά ζώα, ιδίως στον άνθρωπο. Αφού έχει την καταγωγή του στις απαρχές της εξέλιξης του ζωικού κόσμου, είναι ασφαλώς ένα ένστικτο εξ ίσου βαθιά ριζωμένο στα ζώα, ανώτερα και κατώτερα, όπως το ένστικτο της μητρικής αγάπης· ίσως ακόμη βαθύτερο, επειδή το συναντούμε σε ζώα όπως τα μαλάκια, ορισμένα έντομα και τα πιο πολλά ψάρια, που δεν έχουν το μητρικό ένστικτο. Άρα ο Δαρβίνος είχε δίκιο, όταν θεωρούσε ότι το ένστικτο της «αμοιβαίας συμπάθειας» ενεργεί πιο μόνιμα στα κοινωνικά ζώα από όσο ακόμη και το καθαρά εγωιστικό ένστικτο της αυτοσυντήρησης. Ως γνωστόν, είδε σ' αυτό τα πρώτα σπέρματα της ηθικής συνείδησης, πράγμα που δυστυχώς λησμονούν πάρα πολύ συχνά οι οπαδοί του.

Αλλά αυτό δεν είναι όλο. Από το ίδιο ένστικτο προέρχονται τα αι-

σθήματα καλοσύνης και μερικής ταύτισης του ατόμου με την ομάδα, που αποτελούν την αφετηρία όλων των ανώτερων ηθικών αισθημάτων. Πάνω σε αυτό ακριβώς το θεμέλιο αναπτύσσεται η ανώτερη αίσθηση της *δικαιοσύνης (ή ισοτιμίας)*, καθώς και εκείνο που συνηθίζουμε να ονομάζουμε *αυτοθυσία*. Όταν βλέπουμε ότι πολλές χιλιάδες διαφορετικά παρυδάτια πουλιά έρχονται σε μεγάλα σμήνη από τον μακρινό Νότο για να φωλιάσουν στις υφαλοράχες των «ορνιθοβουνών» στις ακτές του Αρκτικού ωκεανού, και ζουν εκεί χωρίς να μάχονται για τις καλύτερες θέσεις· ότι αρκετά σμήνη πελεκάνων ζουν δίπλα-δίπλα στην παραλία, ενώ το κάθε σμήνος αρκείται στον δικό του ψαρότοπο· και ότι χιλιάδες είδη πουλιών και θηλαστικών φτάνουν με κάποιο τρόπο, χωρίς να συγκρούονται, σε μία διευθέτηση για τις περιοχές διατροφής τους, τις φωλιές τους, τους τόπους που περνούν τη νύχτα και τους κυνηγοτόπους τους· ή όταν βλέπουμε ότι ένα νεαρό πουλί που έκλεψε ένα άχυρο από τη φωλιά ενός άλλου πουλιού δέχεται επίθεση από όλα τα πουλιά της αποικίας του, αμέσως αντιλαμβάνομαστε την καταγωγή και την ανάπτυξη της αίσθησης της ισοτιμίας και της δικαιοσύνης στις ζωικές κοινωνίες. Τέλος, όσο προχωρούμε σε οποιαδήποτε τάξη ζώων προς τους ανώτερους αντιπροσώπους της τάξης αυτής (μυρμήγκια, σφήκες και μέλισσες στα έντομα, γερανοί και παπαγάλοι στα πτηνά, ανώτερα μηρυκαστικά, πίθηκοι και κατόπιν άνθρωπος στα θηλαστικά), βρίσκουμε ότι ανάλογα μεγαλώνει η ταύτιση του ατόμου με τα συμφέροντα της ομάδας του, και εν τέλει ως και η αυτοθυσία. Σε αυτό δεν μπορούμε να μη δούμε την ένδειξη της φυσικής προέλευσης όχι μόνο των σπερμάτων της ηθικής, αλλά και των ανώτερων ηθικών αισθημάτων.

Έτσι, φαίνεται ότι η φύση όχι μόνο δεν μας δίνει ένα μάθημα αμοραλισμού, δηλαδή αδιαφορίας για την ηθική, που πρέπει να καταπολεμηθεί από μία εξωφυσική επιρροή, αλλά είμαστε υποχρεωμένοι να δεχθούμε ότι ίσα-ίσα από τη φύση πήραμε τις ιδέες του καλού και του κακού, και τις αφηρημένες ιδέες του ανθρώπου για το «υπέρτατο καλό». Είναι αντανακλάσεις στον νου του ανθρώπου αυτού που είδε στη ζωή των ζώων και στην πορεία της δικής του κοινωνικής ζωής, και χάρη σ' αυτό τούτες οι εντυπώσεις εξελίχθηκαν σε γενικές συλλήψεις του σωστού και του λάθους. Θα πρέπει να επισημάνουμε ότι δεν εννοούμε εδώ τις προσωπικές απόψεις εξαιρετικών ατόμων, αλλά την άποψη της πλειονότητας. Περιέχουν τις θεμελιώδεις βασικές αρχές της ισοτιμίας και της αμοιβαίας συμπάθειας, που ισχύουν για όλα τα ευαίσθητα όντα, όπως ακριβώς οι βασικές αρχές της μηχανικής, που προήλθαν από παρατηρήσεις στην

επιφάνεια της γης, ισχύουν για την ύλη στο αστρικό διάστημα.

Κάτι παρόμοιο πρέπει να ισχύει και για την εξέλιξη του ανθρώπινου χαρακτήρα και των ανθρώπινων θεσμών. Η ανάπτυξη του ανθρώπου εκτυλίχθηκε στο ίδιο φυσικό περιβάλλον και καθοδηγήθηκε από αυτό προς την ίδια κατεύθυνση, ενώ οι καθαυτοί θεσμοί για την αμοιβαία βοήθεια και υποστήριξη, που διαμορφώθηκαν στις ανθρώπινες κοινωνίες, έδειχναν ολοένα πιο καθαρά στον άνθρωπο σε ποια έκταση όφειλε στους θεσμούς αυτούς τη δύναμή του. Σε ένα τέτοιο κοινωνικό περιβάλλον αναπτυσσόταν ολοένα περισσότερο η ηθική πτυχή του ανθρώπου. Στη βάση των νέων ερευνών στο πεδίο της ιστορίας είναι ήδη δυνατόν να συλλάβουμε την ιστορία της ανθρωπότητας ως εξέλιξη ενός ηθικού παράγοντα, ως εξέλιξη μίας εγγενούς τάσης του ανθρώπου να οργανώνει τη ζωή του με βάση την αλληλοβοήθεια, πρώτα στο εσωτερικό της φυλής, έπειτα στην κοινότητα του χωριού και στις δημοκρατίες των ελεύθερων πόλεων — ενώ αυτές οι μορφές κοινωνικής οργάνωσης έγιναν με τη σειρά τους οι βάσεις για την περαιτέρω πρόοδο, παρά ορισμένες περιόδους οπισθοδρόμησης. Ασφαλώς, πρέπει να εγκαταλείψουμε την άποψη που παρουσιάζει την ανθρώπινη ιστορία ως αδιάλειπτη αλυσίδα ανάπτυξης από την προϊστορική Εποχή του Λίθου έως σήμερα. Η ανάπτυξη των ανθρώπινων κοινωνιών δεν ήταν συνεχής. Ξανάρχισε πολλές φορές από την αρχή — στην Ινδία, την Αίγυπτο, τη Μεσοποταμία, την Ελλάδα, τη Ρώμη, τη Σκανδιναβία και τη Δυτική Ευρώπη, ξεκινώντας κάθε φορά από την πρωτόγονη φυλή και, μετά, από την κοινότητα του χωριού. Αλλά αν θεωρήσουμε την κάθε γραμμή χωριστά, βρίσκουμε ασφαλώς στην καθεμιά τους, και ιδίως στην ανάπτυξη της Ευρώπης μετά την πτώση της Ρωμαϊκής αυτοκρατορίας, μία συνεχή διεύρυνση της σύλληψης της αμοιβαίας υποστήριξης και προστασίας, από την πατριά έως τη φυλή, το έθνος και, εν τέλει, τη διεθνή ένωση των εθνών. Από την άλλη, παρά τις πρόσκαιρες οπισθοδρομήσεις που συναντούμε σποραδικά ακόμη και στα πιο πολιτισμένα έθνη, υπάρχει — τουλάχιστον στους εκπροσώπους της προχωρημένης σκέψης στον πολιτισμένο κόσμο και στα προοδευτικά λαϊκά κινήματα — η τάση να διευρύνεται σταθερά η παρούσα σύλληψη της ανθρώπινης αλληλεγγύης και δικαιοσύνης, και να βελτιώνεται διαρκώς ο χαρακτήρας των αμοιβαίων μας σχέσεων. Επισημαίνουμε, επίσης, την εμφάνιση, με τη μορφή ιδεώδους, της σύλληψης αυτού που είναι επιθυμητό για την περαιτέρω ανάπτυξη.

Το γεγονός ότι οι οπισθοδρομήσεις που συμβαίνουν κάθε τόσο θεωρούνται από τη φωτισμένη μερίδα του πληθυσμού απλές προσωρινές

αρρώστιες του κοινωνικού οργανισμού, που στο μέλλον πρέπει να εμποδίσουμε την επάνοδό τους, αποδεικνύει ότι ο μέσος ηθικός γνώμονας είναι τώρα υψηλότερος από ό,τι στο παρελθόν. Όσο βελτιώνονται τα μέσα για την ικανοποίηση των αναγκών όλων των μελών των πολιτισμένων κοινοτήτων και ετοιμάζεται ο δρόμος για μία ακόμη ανώτερη σύλληψη της δικαιοσύνης για όλους, ο ηθικός γνώμονας θα εκλεπτύνεται ασφαλώς ολοένα πιο πολύ. Αν δούμε τα πράγματα από αυτή τη σκοπιά της επιστημονικής ηθικής, ο άνθρωπος είναι σε θέση όχι μόνο να ανα-επιβεβαιώσει την πίστη του στην ηθική πρόοδο, παρά τα απαισιόδοξα μαθήματα περί του αντιθέτου, αλλά μπορεί και να την θέσει σε επιστημονική βάση. Βλέπει ότι αυτή η πεποίθηση, αν και προήλθε μόνον από μία ενόραση από αυτές που πάντα προηγούνται της επιστήμης, ήταν τελείως σωστή και επιβεβαιώνεται τώρα από τη θετική γνώση.

## ΔΕΥΤΕΡΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

## ΟΙ ΣΤΑΔΙΑΚΑ ΕΞΕΛΙΣΣΟΜΕΝΕΣ ΒΑΣΕΙΣ ΤΗΣ ΝΕΑΣ ΗΘΙΚΗΣ

Αν οι εμπειρικοί φιλόσοφοι απέτυχαν μέχρι τώρα να αποδείξουν πως έχουμε μία σταθερή πρόοδο των ηθικών συλλήψεων (που μπορεί να ονομαστεί καθοδηγητική αρχή της εξέλιξης), γι' αυτό ευθύνονται πολύ περισσότερο οι θεωρησιακοί, δηλαδή οι μη-επιστημονικοί φιλόσοφοι. Αρνήθηκαν με τόσο σθένος την εμπειρική προέλευση των ηθικών συναισθημάτων του ανθρώπου· χρησιμοποίησαν τόσο λεπτεπίλεπτα επιχειρήματα για να αποδώσουν υπερφυσική προέλευση στην ηθική αίσθηση· και μίλησαν τόσο πολύ για «τον προορισμό του ανθρώπου», τον «τρόπο ύπαρξής του» και τον «σκοπό της φύσης», ώστε ήταν αναπόφευκτη η αντίδραση απέναντι στις μυθολογικές και μεταφυσικές συλλήψεις που εμφανίσθηκαν για το ζήτημα αυτό. Επιπλέον, οι νεότεροι εξελικτιστές, αφού εγκαθίδρυσαν στον ζωικό κόσμο την παρουσία του σκληρού αγώνα για την ύπαρξη μεταξύ των διάφορων ειδών, δεν μπόρεσαν να δεχθούν ως έκφραση ενός Ανώτερου Όντος μία τέτοια κτηνώδη διαδικασία, που φέρνει τόσο πόνο στα ευαίσθητα όντα· συνεπώς αρνήθηκαν ότι μπορούσαμε να ανακαλύψουμε στον ζωικό κόσμο οποιαδήποτε ηθική αρχή. Μόνο τώρα, που η εξέλιξη των ειδών, των ανθρώπινων φυλών, των ανθρώπινων θεσμών και των ίδιων των ηθικών αξιών έχει αποδειχθεί πως είναι αποτέλεσμα φυσικών δυνάμεων, έχει γίνει δυνατόν να μελετήσουμε όλους τους παράγοντες της εξέλιξης αυτής, περιλαμβανομένου του ηθικού παράγοντα της αμοιβαίας στήριξης και αύξουσας συμπάθειας, χωρίς τον κίνδυνο να ξαναπέσουμε σε μία υπερφυσική φιλοσοφία. Αλλά, αφού έτσι έχουν τα πράγματα, φτάνουμε σε ένα σημείο με πολύ μεγάλη φιλοσοφική σημασία.

Έχουμε τη δυνατότητα να συμπεράνουμε ότι το μάθημα που παίρνει ο άνθρωπος από τη μελέτη της φύσης και της ιστορίας του είναι η μόνη παρουσία μίας διπλής τάσης — προς μία μεγαλύτερη ανάπτυξη της κοινωνικότητας, αφ' ενός, και, αφ' ετέρου, μία συνακόλουθη αύξηση στην ένταση της ζωής, που οδηγεί σε μία αύξηση της ευτυχίας για τα άτομα και στη σωματική, διανοητική και ηθική πρόοδο.

Αυτή η διπλή τάση είναι χαρακτηριστικό γνώρισμα της ζωής εν γένει. Υπάρχει πάντα και ανήκει στη ζωή ως μία ιδιότητά της, όποιες όψεις και αν πάρει η ζωή στον πλανήτη μας ή αλλού. Αυτό δεν είναι μία

μεταφυσική διαβεβαίωση της «οικουμενικότητας του ηθικού νόμου», ούτε σκέτη εικασία. Χωρίς τη συνεχή αύξηση της κοινωνικότητας, και συνεπώς της έντασης και της ποικιλίας των αισθήσεων, η ζωή είναι αδύνατη. Σ' αυτό έγκειται η ουσία της. Αν λείπει αυτό το στοιχείο, η ζωή τείνει να υποχωρεί, να αποσυντίθεται, να παύει. Αυτό μπορεί να αναγνωρισθεί ως νόμος της φύσης που ανακαλύφθηκε εμπειρικά.

Φαίνεται έτσι ότι η επιστήμη όχι μόνο δεν καταστρέφει τα θεμέλια της ηθικής, αλλά, απεναντίας, δίνει συγκεκριμένο περιεχόμενο στις νεφελώδεις μεταφυσικές εικασίες που συνηθίζονται στην υπερβατολογική εξωφυσική ηθική. Όσο πιο πολύ εμβαθύνει η επιστήμη στη ζωή της φύσης, δίνει στην εξελικτική ηθική μία φιλοσοφική βεβαιότητα, εκεί που ο υπερβατολογικός στοχαστής είχε να στηριχθεί μόνο σε μία αόριστη ενόραση/ διαίσθηση.

Ακόμη λιγότερο θεμελιώνεται μία άλλη επαναλαμβανόμενη μομφή προς την εμπειρική σκέψη — δηλαδή ότι η μελέτη της φύσης μπορεί να μας οδηγήσει μόνο στη γνώση ψυχρών και μαθηματικών αληθειών, και ότι τέτοιες αλήθειες έχουν μικρόν αντίκτυπο στις πράξεις μας. Μας λένε ότι η μελέτη της φύσης μπορεί, στην καλύτερη περίπτωση, να μας εμπνεύσει την αγάπη για την αλήθεια· αλλά η έμπνευση για ανώτερα αισθήματα, όπως για την «άπειρη καλοσύνη», μπορεί να δοθεί μόνον από τη θρησκεία. Μπορούμε εύκολα να δείξουμε ότι ο ισχυρισμός αυτός δεν βασίζεται στα γεγονότα και συνεπώς είναι τελειώς εσφαλμένος. Πρώτα-πρώτα, η αγάπη της αλήθειας είναι ήδη το ήμισυ — το καλύτερο ήμισυ — όλης της ηθικής διδασκαλίας. Αυτό το καταλαβαίνουν πολύ καλά οι έξυπνοι θρησκευόμενοι. Όσο για τη σύλληψη του «καλού» και την προσπάθεια γι' αυτό, η «αλήθεια» την οποία μόλις μνημονεύσαμε, δηλαδή η αναγνώριση της αλληλοβοήθειας ως θεμελιώδους χαρακτηριστικού της ζωής, είναι ασφαλώς μία παροτρυντική αλήθεια, η οποία ασφαλώς μια μέρα θα εκφραστεί στην ποίηση της φύσης, γιατί δίνει μία επιπλέον ανθρωπιστική πινελιά στον τρόπο που συλλαμβάνουμε τη φύση.

Ο Γκαίτε, με τη διαίσθηση του πανθεϊστικού του πνεύματος, αμέσως συνέλαβε όλο το φιλοσοφικό βάρος αυτής της αλήθειας, από την πρώτη νύξη που άκουσε από τον ζωολόγο Έκερμαν<sup>1</sup>. Επιπλέον, όσο πιο βαθιά προχωρούμε στη μελέτη του πρωτόγονου ανθρώπου, τόσο περισσότερο συνειδητοποιούμε ότι ίσα-ίσα από τη ζωή των ζώων, με τα οποία βρέθηκε σε στενή επαφή, πήρε τα πρώτα μαθήματα της γενναίας υπεράσπισης των συνανθρώπων του, την αυτοθυσία για το καλό



της ομάδας, την απεριόριστη γονική αγάπη και τα πλεονεκτήματα της κοινωνικότητας εν γένει. Οι συλλήψεις της «αρετής» και της «αμαρτωλότητας» είναι ζωολογικές, και όχι μόνον ανθρώπινες.

Όσο για τη δύναμη που ασκούν στις κρατούσες ηθικές συλλήψεις οι ιδέες και τα ιδανικά που συνελήφθησαν με το μυαλό, και για το πώς οι συλλήψεις αυτές επηρεάζουν με τη σειρά τους την πνευματική όψη μίας εποχής, είναι ένα ζήτημα στο οποίο δεν χρειάζεται να επιμείνουμε. Η πνευματική εξέλιξη μίας δεδομένης κοινωνίας ενδέχεται κατά καιρούς να πάρει, υπό την επιρροή των κάθε είδους περιστάσεων, μία τελείως λάθος κατεύθυνση ή, απεναντίας, να ανέβει ψηλά. Αλλά και στις δύο περιπτώσεις, οι καθοδηγητικές ιδέες της εποχής ποτέ δεν θα αφήσουν ανεπηρέαστη την ηθική ζωή. Το ίδιο ισχύει και για το άτομο.

Βεβαιότατα *οι ιδέες είναι δυνάμεις*, όπως λέει ο Φουγιέ<sup>2</sup>· και είναι ηθικές δυνάμεις, αν οι ιδέες είναι σωστές και αρκετά πλατιές για να αντιπροσωπεύουν την πραγματική ζωή της φύσης στο σύνολό της —όχι μόνο μία πλευρά της. Συνεπώς, το πρώτο βήμα προς την επεξεργασία μίας ηθικής που θα ασκεί μία ανθεκτική στον χρόνο επιρροή στην κοινωνία, είναι να βασίσουμε αυτή την ηθική σε στέρεα εδραιωμένες αλήθειες. Πράγματι, ένα από τα κύρια εμπόδια στην επεξεργασία ενός ολοκληρωμένου ηθικού συστήματος που αντιστοιχεί στις παρούσες ανάγκες είναι το γεγονός ότι η επιστήμη της κοινωνίας βρίσκεται ακόμη σε νηπιακό στάδιο. Αφού μόλις ολοκλήρωσε την καταγραφή των υλικών της, η κοινωνιολογία αρχίζει τώρα να τα ερευνά, με σκοπό να αντιληφθεί τις πιθανές γραμμές μίας μελλοντικής ανάπτυξης. Αλλά συνεχώς συναντά στο πεδίο αυτό πολλές βαθιά ριζωμένες προκαταλήψεις.

Το κύριο αίτημα που απευθύνεται τώρα στην ηθική είναι να προσπαθήσει να βρει, με την επιστημονική μελέτη του ζητήματος, το κοινό στοιχείο στα δύο σύνολα εκ διαμέτρου εναντιούμενων αισθημάτων που υπάρχουν στον άνθρωπο και έτσι να βοηθήσει την ανθρωπότητα να προχωρήσει σε μία σύνθεση των δύο, και όχι σε έναν συμβιβασμό τους. Το ένα σύνολο περιέχει τα αισθήματα που παρακινούν τον άνθρωπο να υποτάξει άλλους ανθρώπους για να τους χρησιμοποιήσει για τους ατομικούς του σκοπούς, ενώ το δεύτερο εκείνα που παρακινούν τους ανθρώπους να ενώνονται για να πετύχουν με κοινή προσπάθεια κοινούς στόχους· το πρώτο σύνολο ανταποκρίνεται σε μία θεμελιώδη ανάγκη της ανθρώπινης φύσης, τον αγώνα, ενώ το δεύτερο αντιπροσωπεύει μία άλλη εξ ίσου θεμελιώδη τάση, την επιθυμία για ενότητα

και αμοιβαία συμπάθεια. Αυτά τα δύο σύνολα αισθημάτων πρέπει φυσικά να αγωνίζονται το ένα εναντίον του άλλου, αλλά είναι απολύτως ουσιώδες να πετύχουμε τη σύνθεσή τους, όποια μορφή και αν πάρει. Μία τέτοια σύνθεση είναι ακόμη πιο αναγκαία, επειδή ο σημερινός πολιτισμένος άνθρωπος, αφού δεν έχει εδραιωμένες πεποιθήσεις για το ζήτημα αυτό, δεν μπορεί να δράσει. Δεν μπορεί να παραδεχθεί ότι ο αγώνας μέχρις εσχάτων για την επικράτηση, που συνεχίζεται μεταξύ ατόμων και εθνών, είναι η τελευταία λέξη της επιστήμης· συγχρόνως, δεν πιστεύει ότι μπορεί να λύσει το πρόβλημα κηρύσσοντας την αδελφοσύνη και την αυταπάρνηση τις οποίες κήρυττε ο χριστιανισμός επί πολλούς αιώνες χωρίς να κατορθώσει να πετύχει την αδελφοσύνη των ανθρώπων και των εθνών, ούτε καν την ανοχή μεταξύ των διαφόρων χριστιανικών αιρέσεων. Όσο για τη διδασκαλία των κομμουνιστών, η μεγάλη πλειονότητα των ανθρώπων, για τον ίδιο λόγο, δεν πιστεύει στον κομμουνισμό.

Έτσι, το κύριο πρόβλημα της ηθικής σήμερα είναι να βοηθήσει την ανθρωπότητα να ξεπεράσει αυτή τη θεμελιώδη αντίφαση. Γι' αυτό, πρέπει σοβαρά να μελετήσουμε σε ποια μέσα κατέφυγαν οι άνθρωποι σε διάφορες περιόδους της εξέλιξής τους, για να κατευθύνουν έτσι τις ατομικές δυνάμεις τους, ώστε να αποσπάσουν απ' αυτές το μεγαλύτερο όφελος για την ευζωία όλων, χωρίς συγχρόνως να παραλύσουν την ατομική πρωτοβουλία. Πρέπει να μελετήσουμε τις τάσεις προς αυτή την κατεύθυνση που υπάρχουν την παρούσα στιγμή —με τη μορφή δειλών αποπειρών που γίνονται, καθώς και με τη μορφή των δυνατοτήτων που κρύβει η νεότερη κοινωνία και μπορούν να χρησιμοποιηθούν για να πετύχουμε αυτή τη σύνθεση. Μετά, καθώς καμία νέα κίνηση στον πολιτισμό δεν έχει γίνει ποτέ χωρίς να προκαλέσει έναν ορισμένο ενθουσιασμό για να ξεπεραστούν οι πρώτες δυσκολίες της αδράνειας και της εναντίωσης, η νέα ηθική έχει χρέος να ενσταλάξει στους ανθρώπους τα ιδανικά που θα τους ενθουσιάσουν και να τους δώσει τις αναγκαίες δυνάμεις για να κτίσουν μία μορφή ζωής που θα συνδυάζει τις ενέργειες των ατόμων με την εργασία για το κοινό καλό.

Η ανάγκη για ένα ρεαλιστικό ιδανικό μάς φέρνει στη βασική μομφή που απευθυνόταν ανέκαθεν σε όλα τα μη θρησκευτικά συστήματα ηθικής. Μας λένε ότι τα συμπεράσματά τους δεν θα έχουν ποτέ το αναγκαίο κύρος για να επηρεάσουν τις πράξεις των ανθρώπων, επειδή δεν μπορούν να επενδυθούν με την αίσθηση του καθήκοντος, της υποχρέωσης. Είναι απολύτως αλήθεια ότι η εμπειρική ηθική δεν ισχυρίστηκε

ποτέ ότι κατέχει τον επιτακτικό χαρακτήρα του Μωσαϊκού Δεκαλόγου, λόγου χάρη. Αλήθεια, αυτό που προέβαλε ο Καντ ως «κατηγορική επιταγή» όλης της ηθικής, τον κανόνα «Να ενεργείς έτσι ώστε τα όσα θέλεις να μπορούν συγχρόνως να χρησιμεύσουν ως βασική αρχή της οικουμενικής νομοθεσίας»<sup>3</sup>, δεν απαιτήσε καμία κύρωση εκ των άνω για να αναγνωριστεί γενικά ως υποχρεωτική. Υποστήριξε πως ήταν μία αναγκαία μορφή συλλογισμού, μία «κατηγορία» της νόησής μας, και δεν προήλθε από οποιοσδήποτε ωφελιμιστικές σκέψεις.

Εν τούτοις, η νεότερη κριτική, αρχής γενομένης από τον Σοπενάουερ, έδειξε ότι ο Καντ έσφαλε. Ασφαλώς, απέτυχε να αποδείξει γιατί θα έπρεπε να είναι καθήκον να ενεργούμε σύμφωνα με την «επιταγή» του. Παραδόξως, έπεται από τη συλλογιστική του ίδιου του Καντ ότι ο μόνος λόγος για τον οποίο η «επιταγή» του μπορούσε να αξιώσει τη γενική αποδοχή είναι η κοινωνική της ωφελιμότητα, αν και ορισμένες από τις καλύτερες σελίδες που έγραψε ο Καντ είναι ακριβώς εκείνες στις οποίες εναντιώθηκε σθεναρά σε οποιοσδήποτε σκέψεις ωφελιμότητας έμελλε να ληφθούν ως θεμέλιο της ηθικής. Στο κάτω-κάτω, έγραψε έναν ωραίο πανηγυρικό για την αίσθηση του καθήκοντος, αλλά απέτυχε να δώσει σε αυτή την αίσθηση οποιοδήποτε θεμέλιο άλλο από την εσωτερική συνείδηση του ανθρώπου και την επιθυμία του να διατηρήσει την αρμονία ανάμεσα στις διανοητικές συλλήψεις και τις πράξεις του<sup>4</sup>.

Η εμπειρική ηθική δεν ισχυρίζεται καθόλου ότι βρίσκει ένα υποκατάστατο για τη θρησκευτική επιταγή που εκφράζεται στα λόγια «Εγώ ειμί Κύριος ο Θεός», αλλά η οδυνηρή ασυμφωνία ανάμεσα στις ηθικές εντολές της χριστιανικής θρησκείας και στη ζωή των κοινωνιών που αυτοαποκαλούνται χριστιανικές, αφαιρεί από την παραπάνω μομφή την αξία της. Εν τούτοις, ακόμη και η εμπειρική ηθική έχει μια κάποια αίσθηση τής υπό όρους υποχρέωσης. Τα διαφορετικά αισθήματα και πράξεις, που περιγράφονται συνήθως από την εποχή του Αύγουστου Κοντ ως «αλτρουιστικά», μπορούν εύκολα να καταταγούν σε δύο κατηγορίες. Υπάρχουν πράξεις που μπορούν να θεωρηθούν απολύτως απαραίτητες από τη στιγμή που επιλέγουμε να ζούμε σε κοινωνία και στις οποίες, συνεπώς, δεν θα έπρεπε ποτέ να δίδεται το όνομα «αλτρουιστικές»: έχουν τον χαρακτήρα της αμοιβαιότητας και είναι προς το συμφέρον του ατόμου όπως κάθε πράξη αυτοσυντήρησης. Από την άλλη, υπάρχουν πράξεις που δεν έχουν κανένα χαρακτήρα αμοιβαιότητας. Ένας άνθρωπος που κάνει τέτοιες πράξεις δίνει τις δυνάμεις

του, την ενεργητικότητα και τον ενθουσιασμό του, και περιμένει σε αντάλλαγμα μία επιβράβευση, και μολονότι τέτοιες πράξεις είναι οι πραγματικές πηγές της ηθικής προόδου, δεν μπορούν ασφαλώς να έχουν κανένα χαρακτηριστικό υποχρέωσης. Εν τούτοις, αυτές τις δύο τάξεις πράξεων τις μπερδεύουν συνεχώς οι συγγραφείς βιβλίων για την ηθική, με αποτέλεσμα να εμφανίζονται πολλές αντιφάσεις κατά την πραγμάτευση ηθικών ζητημάτων.

Ωστόσο, η σύγχυση αυτή μπορεί εύκολα να αποφευχθεί. Πρώτα απ' όλα, είναι προφανές ότι είναι προτιμότερο να διαχωρίζουμε τα ηθικά προβλήματα από τα νομικά. Η ηθική επιστήμη δεν απάντησε καν στο ζήτημα αν είναι αναγκαία ή όχι η νομοθεσία. Στέκει υπεράνω αυτού. Πράγματι, γνωρίζουμε συγγραφείς περί ηθικής —που είχαν μεγάλη επιρροή κατά τα πρώτα χρόνια της Μεταρρύθμισης— που αρνήθηκαν την ανάγκη για οποιαδήποτε νομοθεσία και απευθύνθηκαν κατ' ευθείαν στην ανθρώπινη συνείδηση. Η λειτουργία της ηθικής δεν είναι τόσο να τονίζει τα ελαττώματα του ανθρώπου και να τον κατηγορεί για τα «αμαρτήματά» του, όσο να ενεργεί σε θετική κατεύθυνση, απευθυνόμενη στα καλύτερα ένστικτα του ανθρώπου. Καθορίζει και εξηγεί τις λίγες θεμελιώδεις αρχές, που, χωρίς αυτές, τα ζώα και οι άνθρωποι δεν θα μπορούσαν να ζουν σε κοινωνία· αλλά μετά απευθύνεται και σε κάτι ανώτερο απ' αυτό: στην αγάπη, το θάρρος, την αδελφoσύνη, τον αυτοσεβασμό, τη συμφωνία ενός ανθρώπου με το ιδανικό του. Λέει στον άνθρωπο ότι, αν θέλει να ζήσει μία ζωή στην οποία θα ασκεί πιθανόν πλήρως όλες του τις σωματικές, διανοητικές και συναισθηματικές δυνάμεις, πρέπει μια για πάντα να εγκαταλείψει την ιδέα ότι μπορεί να την κατακτήσει αδιαφορώντας για τους άλλους.

Μόνον εγκαθιδρύοντας μία ορισμένη αρμονία ανάμεσα στο άτομο και σε όλους τους άλλους θα είναι εφικτή η προσέγγιση σε μία τέτοια ολοκληρωμένη ζωή, λέει η Ηθική, και προσθέτει: «Κοιτάξτε τη φύση! Μελετήστε το παρελθόν της ανθρωπότητας! Αυτό θα σας αποδείξει ότι έτσι έχουν τα πράγματα!» Και όταν το άτομο, για τον άλφα ή βήτα λόγο, αμφιταλαντεύεται σε μία ορισμένη περίπτωση για το ποιος είναι ο καλύτερος δρόμος για να ακολουθήσει, η ηθική έρχεται σε βοήθειά του και δείχνει πώς θα ήθελε να ενεργήσουν οι άλλοι σε σχέση μ' αυτόν, σε παρόμοια περίπτωση<sup>5</sup>. Αλλά ακόμη και τότε η αληθινή ηθική δεν χαράσσει μία άκαμπτη γραμμή συμπεριφοράς, επειδή το ίδιο το άτομο πρέπει να σταθμίσει τη σχετική αξία των διαφορετικών κινήτρων που τον επηρεάζουν. Δεν έχει νόημα να συμβουλευείς κάποιον, που

δεν αντέχει τις αντιξοότητες, να διακινδυνεύσει, ούτε να μιλήσεις για τη σωφροσύνη του γέροντα σε έναν νεαρό γεμάτο ενεργητικότητα. Θα έδινε την απάντηση —τη βαθιά αληθινή και ωραία απάντηση που δίνει ο Έγκμοντ στη συμβουλή του γηραιού κόμητα Ολίβα στο δράμα του Γκαίτε— και θα είχε δίκιο: «Σαν να τα κεντρίζουν αόρατα πνεύματα, τα ηλικιά άλογα του χρόνου τρέχουν με την ελαφριά άμαξα της μοίρας μας· και απομένει σ' εμάς με τόλμη να κρατήσουμε τα χαλινάρια και να προστατεύσουμε τις ρόδες, εδώ από μια πέτρα στα αριστερά μας, εκεί από το χαντάκι στα δεξιά μας. Προς τα πού πηγαίνει η άμαξα; Ποιος ξέρει; Μπορούμε, άραγε, να θυμηθούμε από πού ήρθαμε;» «Το λουλούδι πρέπει ν' ανθίσει», όπως λέει ο Γκυώ<sup>6</sup>, έστω και αν η άνθησή του σημαίνει θάνατο.

Εν τούτοις, ο κύριος στόχος της ηθικής δεν είναι να συμβουλευεί τον κάθε άνθρωπο χωριστά. Είναι μάλλον να προβάλλει στους ανθρώπους ως σύνολο μία ανώτερη επιδίωξη, ένα ιδανικό που, καλύτερα από οποιαδήποτε συμβουλή, θα τους κάνει να ενεργούν ενστικτωδώς προς τη σωστή κατεύθυνση. Όπως ακριβώς ο στόχος της πνευματικής εκπαίδευσης είναι να μας μάθει να εκτελούμε πάμπολλες νοητικές εργασίες σχεδόν ασύνειδα, έτσι και ο στόχος της ηθικής είναι να δημιουργήσει μία τέτοια ατμόσφαιρα στην κοινωνία ώστε να παράγει στους πολλούς, τελειώς παρορμητικά, τις πράξεις που οδηγούν με τον καλύτερο τρόπο στην ευζωία όλων και στην πληρέστερη ευτυχία του καθενός χωριστά.

Αυτός είναι ο τελικός στόχος της ηθικής· αλλά για να τον πετύχουμε, πρέπει να καθαρίσουμε τις ηθικές μας διδασκαλίες από τις αντιφάσεις που περιέχουν. Λόγου χάρη, μία ηθική που κηρύσσει «φιλανθρωπία», συμπόνια και οίκτο, περιέχει αναγκαστικά μία θανάσιμη αντίφαση. Ξεκινά με τη διαβεβαίωση της πλήρους ισότητας και δικαιοσύνης, ή της πλήρους αδελφοσύνης, αλλά μετά σπεύδει να προσθέσει ότι δεν χρειάζεται να σκοτιζόμαστε για καμία από αυτές. Η πρώτη είναι ανεπίτευκτη. Όσο για την αδελφοσύνη των ανθρώπων, που είναι η θεμελιώδης βασική αρχή όλων των θρησκειών, δεν πρέπει να την εκλαμβάνουμε κυριολεκτικά· ήταν μία ποιητική φράση ενθουσιωδών ιεροκηρύκων. «Η ανισότητα είναι ο κανόνας της φύσης», μας λένε οι θρησκευτικοί κήρυκες, που μπορούν σ' αυτό να επικαλεστούν τη φύση προς βοήθειά τους· από αυτή την άποψη, μας διδάσκουν, θα έπρεπε να παίρνουμε μαθήματα από τη φύση, όχι από τη θρησκεία που πάντα αντιμαχόταν τη φύση. Αλλά όταν οι ανισότητες στον τρόπο ζωής των ανθρώπων

παραγίνονται έκδηλες, και το σύνολο του παραγόμενου πλούτου μοιράζεται ώστε να έχει ως αποτέλεσμα την πιο ελεεινή αθλιότητα για τους πολλούς, τότε γίνεται ιερό καθήκον το να μοιράζεσαι με τους φτωχούς «ό,τι μπορεί να μοιραστεί» χωρίς να χάνεις την προνομιούχο θέση σου.

Μία τέτοια ηθική μπορεί ασφαλώς να επικρατεί σε μία κοινωνία για ένα διάστημα, ή και για πολύ καιρό, αν έχει την επικύρωση της θρησκείας όπως την ερμηνεύει η κυρίαρχη εκκλησία. Αλλά από τη στιγμή που ο άνθρωπος αρχίζει να εξετάζει κριτικά τις εντολές της θρησκείας και απαιτεί μία λογική πίστη αντί για σκέτη υπακοή και φόβο, μία τέτοια εσωτερική αντίφαση δεν μπορεί να διατηρηθεί για πολύ καιρό ακόμη. Πρέπει να εγκαταλειφθεί —και όσο γρηγορότερα, τόσο το καλύτερο. Η εσωτερική αντίφαση είναι η θανατική καταδίκη όλης της ηθικής και ένα σκουλήκι που υπονομεύει την ανθρώπινη ενεργητικότητα.

Μία πάρα πολύ σημαντική προϋπόθεση που πρέπει να ικανοποιεί ένα νεωτερικό ηθικό σύστημα είναι ότι δεν πρέπει να εμποδίζει την ατομική πρωτοβουλία, όταν έχει ως υψηλή επιδίωξη την ευημερία της κοινότητας ή του είδους. Ο Βουντ, στην έξοχη ανασκόπηση των ηθικών συστημάτων που κάνει, επισημαίνει ότι, με αφετηρία την περίοδο του Διαφωτισμού του 18ου αι., σχεδόν όλα έγιναν ατομικιστικά. Αυτό, εν τούτοις, αληθεύει μόνον εν μέρει, επειδή τα δικαιώματα του ανθρώπου επιβεβαιώθηκαν με μεγάλη ενεργητικότητα μόνο σε έναν τομέα: στην οικονομία. Ακόμη και στην οικονομία, η ατομική ελευθερία παρέμεινε, στη θεωρία και στην πράξη, περισσότερο απατηλή παρά πραγματική. Όσο για τους άλλους τομείς —πολιτικό, διανοητικό, καλλιτεχνικό— μπορούμε να πούμε ότι, όσο πιο emphatic επιβεβαιωνόταν ο οικονομικός ατομικισμός, τόσο αύξανε σταθερά η υποταγή του ατόμου στην πολεμική μηχανή του κράτους, στο εκπαιδευτικό σύστημα, στη νοητική πειθαρχία που απαιτείται για τη στήριξη των κρατούντων θεσμών κτλ. Ακόμη και οι περισσότεροι πιο προωθημένοι μεταρρυθμιστές της εποχής μας, όταν κάνουν προβλέψεις για το μέλλον, υποθέτουν μία ακόμη μεγαλύτερη απορρόφηση του ατόμου στην κοινωνία.

Η τάση αυτή προκάλεσε αναγκαστικά μία διαμαρτυρία, την οποία διατύπωσε ο Γκόντγουιν στις αρχές του 19ου αι. και ο Σπένσερ προς το τέλος του, και οδήγησε τον Νίτσε στο συμπέρασμα ότι πρέπει να ξεφορτωθούμε όλη την ηθική, αν δεν μπορέσει να βρει θεμέλιο καλύτερο από τη θυσία του ατόμου προς το συμφέρον της φυλής των ανθρώπων. Αυτή η κριτική των κρατούντων ηθικών συστημάτων είναι

πιθανόν το πιο χαρακτηριστικό γνώρισμα της εποχής μας, αφού επιπλέον πηγάζει όχι τόσο από μία ατομική προσπάθεια για οικονομική ανεξαρτησία (όπως συνέβαινε με τους ατομικιστές του 18ου αι., με εξαίρεση τον Γκόντγουιν) όσο από μία παθιασμένη επιθυμία για προσωπική ανεξαρτησία με σκοπό τη δημιουργία μίας νέας, καλύτερης κοινωνίας, στην οποία η ευημερία όλων θα γίνει το θεμέλιο για την πληρέστερη ανάπτυξη της προσωπικότητας<sup>7</sup>.

Η μη ανάπτυξη της προσωπικότητας (που οδηγεί στην ψυχολογία της αγέλης) και η έλλειψη ατομικής δημιουργικότητας και πρωτοβουλίας είναι ασφαλώς μία από τις βασικές ατέλειες της εποχής μας. Ο οικονομικός ατομικισμός δεν κράτησε την υπόσχεσή του· δεν οδήγησε σε εντυπωσιακή ανάπτυξη της ατομικότητας. Η δημιουργική εργασία στο πεδίο της κοινωνιολογίας είναι εξαιρετικά αργή, και η μίμηση παραμένει το κύριο μέσον για τη διάδοση προοδευτικών καινοτομιών στην ανθρωπότητα. Τα νεωτερικά έθνη επαναλαμβάνουν την ιστορία των βαρβαρικών φυλών και των μεσαιωνικών πόλεων, όταν αντέγραφαν η μία από την άλλη τα ίδια πολιτικά, θρησκευτικά και οικονομικά κινήματα, και τις «χάρτες της ελευθερίας». Έθνη ολόκληρα έχουν προσοικειωθεί πρόσφατα με εκπληκτική ταχύτητα τα αποτελέσματα του δυτικοευρωπαϊκού βιομηχανικού και στρατιωτικού πολιτισμού· σε αυτές τις μη αναθεωρημένες νέες εκδόσεις των παλαιών προτύπων βλέπουμε με τον καλύτερο τρόπο πόσο επιφανειακό είναι αυτό που ονομάζουμε κουλτούρα, πόσο πολύ είναι απλή μίμηση.

Συνεπώς, είναι φυσικό να αναρωτηθούμε μήπως οι κρατούσες ηθικές διδασκαλίες βοηθούν να διατηρηθεί αυτή η μιμητική υποταγή. Μήπως δεν στόχευσαν πάρα πολύ να μετατρέψουν τον άνθρωπο στο «ιδεατικό αυτόματο» του Χέρμπαρτ, που είναι απορροφημένο στην ενατένιση και φοβάται πιο πολύ απ' όλα τις θύελλες του πάθους; Δεν είναι καιρός να υπερασπιστούμε τα δικαιώματα του αληθινού ανθρώπου, που είναι γεμάτος σφρίγος και ικανός να αγαπά πραγματικά ό,τι αξίζει να αγαπηθεί και να μισεί ό,τι αξίζει να μισηθεί — του ανθρώπου που είναι πάντα έτοιμος να αγωνιστεί για ένα ιδανικό που εξευγενίζει την αγάπη του και δικαιολογεί τις έχθρες του; Από την εποχή των φιλοσόφων της αρχαιότητας υπήρχε μία τάση των ανθρώπων να αντιλαμβάνονται την «αρετή» ως ένα είδος «σοφίας» που παρακινεί τον άνθρωπο να «καλλιεργεί την ομορφιά της ψυχής του», και όχι να ενώνεται με τους «άσοφους/άφρονες» στους αγώνες τους εναντίον των δεινών της εποχής. Αργότερα, αυτή η αρετή έγινε «μη αντίσταση στο κακό», και για πολλούς

αιώνες η ατομική «σωτηρία», μαζί με την παραίτηση και την παθητική στάση απέναντι στο κακό, ήταν η ουσία της χριστιανικής ηθικής· το αποτέλεσμα ήταν η κουλτούρα τής μοναστικής αδιαφορίας για το κοινωνικό καλό και κακό, και η επεξεργασία μίας επιχειρηματολογίας για την υπεράσπιση του «ενάρετου ατομικισμού». Ευτυχώς, η αντίδραση εναντίον μίας τέτοιας εγωιστικής αρετής εμφανίστηκε ήδη, και τίθεται το ερώτημα εάν μία παθητική στάση απέναντι στο κακό δεν σημαίνει απλώς ηθική δειλία —αν, όπως διδάξε η *Ζεντ-Αβέστα*, μία ενεργητική πάλη ενάντια στον κακό Αριμάν δεν είναι η πρώτη προϋπόθεση της αρετής<sup>8</sup>. Χρειαζόμαστε ηθική πρόοδο, αλλά χωρίς ηθικό θάρρος δεν είναι δυνατή καμία ηθική πρόοδος.

Αυτές είναι ορισμένες απαιτήσεις από την ηθική, τις οποίες μπορούμε να διακρίνουμε μέσα στην παρούσα σύγχυση. Όλες συγκλίνουν προς μία καθοδηγητική ιδέα. Αυτό που θέλουν σήμερα οι άνθρωποι είναι *μία νέα σύλληψη της ηθικής* —των θεμελιωδών αρχών της, που πρέπει να είναι αρκετά πλατιές για να εμφυσήσουν νέα ζωή στον πολιτισμό μας, και των εφαρμογών της, που πρέπει να απαλλαγούν από τις επιβιώσεις της υπερβατολογικής σκέψης και από τη στενότητα του μικροαστικού ωφελιμισμού.

Τα στοιχεία για μία τέτοια νέα σύλληψη της ηθικής είναι ήδη στη διάθεσή μας. Η σημασία της *κοινωνικότητας*, της *αλληλοβοήθειας* στην εξέλιξη του ζωικού κόσμου και στην ανθρώπινη ιστορία, πιστεύω ότι μπορεί να θεωρηθεί θετικά εδραιωμένη επιστημονική αλήθεια, και όχι εικασία. Το επόμενο που μπορούμε πιθανόν να θεωρήσουμε δεδομένο είναι ότι όσο η αλληλοβοήθεια εδραιώνεται στην ανθρώπινη κοινότητα ως έξη, ενστικτώδης κατά κάποιο τρόπο, οδηγεί σε μία παράλληλη ανάπτυξη *της αίσθησης της δικαιοσύνης*, με το αναγκαίο της συνοδευτικό, *την αίσθηση της ισοτιμίας και τον εξισωτικό αυτοπεριορισμό*. Η άποψη ότι τα ατομικά δικαιώματα του καθενός είναι εξ ίσου απαραίτητα όσο τα ίδια δικαιώματα κάθε άλλου ατόμου, ενισχύεται όσο σβήνουν οι ταξικές διακρίσεις· και η σκέψη αυτή επιβάλλεται γενικά, όταν οι θεσμοί μίας δεδομένης κοινότητας αλλάζουν διαρκώς προς αυτή την κατεύθυνση. Ένας ορισμένος βαθμός ταύτισης του ατόμου με τα συμφέροντα της ομάδας στην οποία ανήκει υπήρξε αναγκαστικά από τις αρχές της κοινωνικής ζωής, και εκδηλώνεται ως και στα κατώτερα ζώα. Αλλά όσο οι σχέσεις ισοτιμίας και δικαιοσύνης εδραιώνονται στέρεα στην ανθρώπινη κοινωνία, προετοιμάζεται το έδαφος για την περαιτέρω και γενικότερη ανάπτυξη πιο εκλεπτυσμένων σχέσεων,



στις οποίες ο άνθρωπος καταλαβαίνει και αισθάνεται τόσο καλά τον αντίκτυπο της δράσης του σε όλη την κοινωνία ώστε αποφεύγει να προσβάλλει άλλους, έστω και αν, γι' αυτό, χρειάζεται πιθανόν να παραιτηθεί από την ικανοποίηση ορισμένων επιθυμιών του, και όταν τόσο πλήρως ταυτίζει τα αισθήματά του με των άλλων ώστε είναι έτοιμος να θυσιάσει τις δυνάμεις του προς όφελός τους χωρίς να περιμένει τίποτε σε αντάλλαγμα. Αυτά τα μη-εγωιστικά αισθήματα και έξεις, που συνήθως ανακριβώς ονομάζονται *αλτρουισμός και αυτοθυσία*, μόνον αυτά αξίζουν, κατά τη γνώμη μου, κυριολεκτικά το όνομα *ηθική*, αν και οι περισσότεροι συγγραφείς, ονομάζοντάς τα αλτρουισμό, τα μπερδεύουν με την απλή αίσθηση της δικαιοσύνης.

Έτσι, *αλληλοβοήθεια, δικαιοσύνη, ηθική* είναι οι διαδοχικές βαθμίδες μίας ανοδικής σειράς, που μας φανέρωσε η μελέτη του ζωικού κόσμου και του ανθρώπου. Αποτελούν μία οργανική αναγκαιότητα που εμπεριέχει τη δικαιολόγησή της, επιβεβαιώνεται από όλη την εξέλιξη του ζωικού βασιλείου, αρχίζοντας από τα πιο πρώιμα στάδια (με τη μορφή αποικιών στους πιο πρωτόγονους οργανισμούς) και σταδιακά υψώνεται στις πολιτισμένες ανθρώπινες κοινότητές μας. Αν μιλήσουμε μεταφορικά, είναι ένας οικουμενικός νόμος της οργανικής εξέλιξης, και γι' αυτό η αίσθηση της Αλληλοβοήθειας, της Δικαιοσύνης και της Ηθικής είναι ριζωμένες στο μυαλό του ανθρώπου με όλη τη δύναμη ενός έμφυτου ενστίκτου —όπου το πρώτο ένστικτο, της Αλληλοβοήθειας, είναι προφανώς το ισχυρότερο, ενώ το τρίτο, που αναπτύχθηκε αργότερα από τα άλλα, είναι ένα ασταθές αίσθημα και το λιγότερο επιτακτικό από τα τρία.

Όπως η ανάγκη για τροφή, στέγη ή ύπνο, τα ένστικτα αυτά είναι ένστικτα αυτοσυντήρησης. Βέβαια, μπορεί μερικές φορές να εξασθενήσουν, και γνωρίζουμε πολλές περιπτώσεις που η δύναμη αυτών των ενστίκτων χαλαρώνει, για τον άλφα ή βήτα λόγο, σε μία ζωική ομάδα ή σε μία ανθρώπινη κοινότητα· αλλά τότε η ομάδα αναγκαστικά αρχίζει να μην τα βγάζει πέρα στον αγώνα για τη ζωή· οδεύει προς την παρακμή της. Και αν η ομάδα αυτή δεν στραφεί στις αναγκαίες προϋποθέσεις της συμβίωσης και της προοδευτικής ανάπτυξης —αλληλοβοήθεια, δικαιοσύνη και ηθική— τότε η ομάδα, η φυλή ή το είδος σβήνει και εξαφανίζεται. Αφού δεν εκπλήρωσε τις αναγκαίες προϋποθέσεις της εξέλιξης, οφείλει αναπόφευκτα να παρακμάσει και να αφανιστεί.

Αυτά τα στέρα θεμέλια μας δίνει η επιστήμη για να επεξεργαστούμε ένα νέο σύστημα ηθικής και τη δικαιολόγησή του· συνεπώς, αντί

να κηρύσσουμε τη «χρεοκοπία της επιστήμης», αυτό που πρέπει τώρα να κάνουμε είναι να εξετάσουμε πώς η επιστημονική ηθική μπορεί να οικοδομηθεί από τα υλικά που έχει συσσωρεύσει για τον σκοπό αυτό η νεωτερική έρευνα, παρακινήμενη από την ιδέα της εξέλιξης.

## ΤΡΙΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ:

## Η ΒΑΣΙΚΗ ΑΡΧΗ ΤΗΣ ΗΘΙΚΗΣ ΣΤΗ ΦΥΣΗ

Το έργο του Δαρβίνου δεν περιορίστηκε στη βιολογία. Ήδη το 1837, όταν είχε μόλις σκιαγραφήσει αδρά τη θεωρία του για την καταγωγή των ειδών, έγραψε στο σημειωματάριό του την ακόλουθη σημαντική παρατήρηση: «Η θεωρία μου θα οδηγήσει σε μία νέα φιλοσοφία». Αυτό πράγματι έκανε. Εισάγοντας την ιδέα της εξέλιξης στη μελέτη της οργανικής ζωής, άνοιξε μία νέα εποχή στη φιλοσοφία<sup>1</sup>, και το μετέπειτα σκιαγράφημά του για την ανάπτυξη της ηθικής αίσθησης άνοιξε μία νέα σελίδα στην ηθική. Στο σκιαγράφημα αυτό ο Δαρβίνος φώτισε με καινούργιο τρόπο την αληθινή καταγωγή της ηθικής αίσθησης και τοποθέτησε το όλο ζήτημα σε μία τόσο στέρεη επιστημονική βάση, ώστε, αν και οι καθοδηγητικές του ιδέες μπορούν να θεωρηθούν μία περαιτέρω ανάπτυξη των ιδεών του Shaftesbury και του Hutcheson, θα πρέπει εν τούτοις να του αναγνωρίσουμε πως άνοιξε ένα νέο δρόμο για την επιστήμη προς την κατεύθυνση που αχνά υπέδειξε ο Μπαϊκον. Έτσι, έγινε ένας από τους ιδρυτές των ηθικών σχολών, μαζί με τον Χιούμ, τον Χομπς ή τον Καντ.

Εύκολα μπορούμε να συνοψίσουμε τις καθοδηγητικές ιδέες της ηθικής του Δαρβίνου. Στην πρώτη κιόλας πρόταση του δοκιμίου του διατυπώνει σαφώς την επιδίωξή του. Αρχίζει επαινώντας την αίσθηση του καθήκοντος, που την χαρακτηρίζει με τα πασίγνωστα ποιητικά λόγια: «Καθήκον! Θαυμάσια σκέψη που δεν λειτουργεί από στοργή, ούτε από κολακεία, ούτε με οποιαδήποτε απειλή...» κτλ. Επιχειρεί να εξηγήσει αυτή την αίσθηση του καθήκοντος, ή ηθική συνείδηση, «αποκλειστικά από τη σκοπιά της φυσικής ιστορίας» —μία εξήγηση, προσθέτει, την οποία κανένας άγγλος συγγραφέας δεν είχε ως τότε επιχειρήσει να δώσει<sup>2</sup>.

Το να αποκτά το κάθε άτομο ξεχωριστά στο διάβα της ζωής του την ηθική αίσθηση, το θεωρεί φυσικά «εξαιρετικά απίθανο υπό το πρίσμα της γενικής θεωρίας της εξέλιξης»· και αντλεί την αίσθηση αυτή από το κοινωνικό αίσθημα που είναι ενστικτώδες ή έμφυτο στα κατώτερα ζώα, πιθανόν και στον άνθρωπο (σ. 150-51). Ο Δαρβίνος θεωρεί γνήσιο θεμέλιο όλων των ηθικών αισθημάτων «τα κοινωνικά ένστικτα που

οδηγούν το ζώο να απολαμβάνει τη συντροφιά των συντρόφων του, να νιώθει γι' αυτούς μια κάποια συμπάθεια και να εκτελεί γι' αυτούς διάφορες υπηρεσίες»· η συμπάθεια λαμβάνεται εδώ με την ακριβή της έννοια: όχι ως αίσθημα λύπης για τον άλλο ή «αγάπης», αλλά ως «αίσθημα συντροφικότητας» ή «αμοιβαίας ευαισθησίας», με την έννοια της ικανότητας να επηρεαζόμαστε από τα αισθήματα ενός άλλου.

Αυτή είναι η πρώτη πρόταση του Δαρβίνου· η δεύτερη είναι ότι μόλις οι νοητικές ικανότητες ενός είδους φτάσουν σε υψηλή ανάπτυξη, όπως στον άνθρωπο, θα αναπτυχθεί αναγκαστικά και το κοινωνικό ένστικτο. Αν δεν αναπτύξουμε αυτό το ένστικτο, το άτομο οπωσδήποτε θα νιώθει μία αίσθηση ανικανοποίησης, ή και αθλιότητας, όποτε [το άτομο], αναλογιζόμενο τις παρελθούσες πράξεις του, βλέπει ότι, σε ορισμένες απ' αυτές, «το ανθεκτικό και πάντα παρόν κοινωνικό ένστικτο είχε υποχωρήσει εμπρός σε ένα άλλο ένστικτο, τότε ισχυρότερο, αλλά που δεν ήταν ανθεκτικό στον χρόνο ούτε άφηγε πίσω του μία πολύ ζώηρη εντύπωση».

Έτσι, για τον Δαρβίνο, η ηθική αίσθηση δεν είναι ένα μυστηριώδες δώρο άγνωστης προέλευσης, όπως ήταν για τον Καντ. Λέει: «Οποιοδήποτε ζώο, προικισμένο με εμφανή κοινωνικά ένστικτα, στα οποία περιλαμβάνονται η αγάπη του πατέρα και των παιδιών, θα αποκτήσει αναπόφευκτα μία ηθική αίσθηση ή συνείδηση («γνώση του καθήκοντος», κατά Καντ), μόλις οι διανοητικές του δυνάμεις αναπτυχθούν όσο, ή σχεδόν όσο, του ανθρώπου» (κεφ. 4, σ. 149-150).

Στις δύο αυτές θεμελιώδεις προτάσεις ο Δαρβίνος προσθέτει δύο δευτερεύουσες. Αφού αποκτηθεί η ομιλούμενη γλώσσα, ώστε να μπορούν να εκφραστούν οι επιθυμίες της κοινότητας, «η κοινή άποψη για το πώς πρέπει να ενεργεί το κάθε μέλος για το κοινό καλό θα γίνει φυσικά, σε καθοριστικό βαθμό, ο οδηγός της δράσης». Εν τούτοις, το αποτέλεσμα της δημόσιας επιδοκιμασίας και αποδοκιμασίας εξαρτάται αποκλειστικά από την ανάπτυξη της αμοιβαίας συμπάθειας. Επειδή ακριβώς αισθανόμαστε συμπάθεια για τους άλλους, επιδοκιμάζουμε τις απόψεις τους· και η κοινή γνώμη ενεργεί προς μία ηθική κατεύθυνση μόνον όπου το κοινωνικό ένστικτο είναι αρκετά ισχυρά αναπτυγμένο. Η αλήθεια της παρατήρησης αυτής είναι προφανής. Αντικρούει τις θεωρίες του Μαντεβίλ (συγγραφέα του έργου *Ο μύθος των μελισσών*) και τους λίγο-πολύ διακηρυγμένους συνεχιστές του του 18ου αι., που επιχειρήσαν να παραστήσουν την ηθική ως απλώς ένα σύνολο συμβατικών κανόνων. Τέλος, ο Δαρβίνος αναφέρει και τη συνήθεια/έξη

ως ισχυρό παράγοντα που διαμορφώνει τη στάση μας απέναντι στους άλλους. Αυτή ενισχύει το κοινωνικό ένστικτο και την αμοιβαία συμπάθεια, καθώς και την υπακοή στην κρίση της κοινότητας.

Αφού έτσι εξέφρασε την ουσία των απόψεών του στις τέσσερις αυτές προτάσεις, ο Δαρβίνος τις αναπτύσσει περαιτέρω. Εξετάζει πρώτα την κοινωνικότητα στα ζώα, την αγάπη τους για τη συντροφιά και την αθλιότητα που αισθάνεται το καθένα όταν μένει μόνο του· τη συνεχή τους κοινωνική συναναστροφή· τις αμοιβαίες τους προειδοποιήσεις και τις υπηρεσίες που προσφέρουν το ένα στο άλλο στο κυνήγι και στην αυτοάμυνα. Λέει: «Είναι βέβαιο ότι τα συνεργαζόμενα ζώα έχουν ένα αίσθημα αγάπης το ένα για το άλλο, που δεν το αισθάνονται τα μη-κοινωνικά ενήλικα ζώα». Ίσως να μην αισθάνονται και μεγάλη συμπάθεια το ένα για τις απολαύσεις του άλλου· αλλά περιπτώσεις συμπάθειας στη δυστυχία ή στον κίνδυνο του άλλου είναι μάλλον κοινές, και ο Δαρβίνος παραθέτει λίγα εντυπωσιακότατα παραδείγματα. Ορισμένα, όπως ο τυφλός πελεκάνος του Στάνσπερου ή ο τυφλός αρουραίος, που και τους δύο τους ταΐζουν οι σύντροφοί τους, έχουν γίνει πια κλασικά. Και συνεχίζει ο Δαρβίνος: «Επιπλέον, εκτός από αγάπη και συμπάθεια, τα ζώα εκδηλώνουν και άλλες ιδιότητες που συνδέονται με κοινωνικά ένστικτα τα οποία σε εμάς θα τα ονομάζαμε ηθικά», και δίνει λίγα παραδείγματα της ηθικής αίσθησης στα σκυλιά και στους ελέφαντες<sup>3</sup>.

Γενικά, είναι προφανές ότι κάθε πράξη από κοινού —και σε ορισμένα ζώα έχουμε πολλές τέτοιες πράξεις· όλη τους η ζωή αποτελείται από τέτοιες πράξεις— απαιτεί έναν κάποιο καταναγκασμό. Εν τούτοις, θα πρέπει να πούμε ότι ο Δαρβίνος δεν ανέλυσε το ζήτημα της κοινωνικότητας στα ζώα και τα αρχόμενα ηθικά τους αισθήματα στην έκταση που άξιζε με βάση την κεντρική θέση που κατέχουν στη θεωρία της ηθικής του.

Εξετάζοντας κατόπιν την ανθρώπινη ηθική, ο Δαρβίνος επισημαίνει ότι, αν και ο άνθρωπος, όπως είναι τώρα, έχει μόνο λίγα κοινωνικά ένστικτα, είναι εν τούτοις κοινωνικό ον που πρέπει να έχει διατηρήσει από πολύ παλιά μια κάποια ενστικτώδη αγάπη και συμπάθεια για τους συντρόφους τους. Τα αισθήματα αυτά ενεργούν ως ενορμησιακό ένστικτο, που υποβοηθείται από τη λογική, την πείρα και την επιθυμία για έγκριση. Και καταλήγει: «Έτσι, τα κοινωνικά ένστικτα, που πρέπει να απέκτησε ο άνθρωπος σε πολύ ακατέργαστη κατάσταση, και πιθανόν κατείχαν ως και οι πιθηκοειδείς του πρόγονοι, δίνουν ακόμη την ώθηση για ορισμένες από τις καλύτερες πράξεις του». Τα υπόλοιπα

είναι αποτέλεσμα της σταθερά αυξανόμενης νοημοσύνης του και της συλλογικής εκπαίδευσης.

Είναι προφανές ότι οι απόψεις αυτές είναι σωστές μόνον αν είμαστε έτοιμοι να αναγνωρίσουμε ότι οι διανοητικές ικανότητες των ζώων διαφέρουν από του ανθρώπου ως προς τον βαθμό, αλλά όχι ως προς την ουσία. Αλλά αυτό το παραδέχονται τώρα οι περισσότεροι μελετητές της συγκριτικής ψυχολογίας· και δεν έχουν τελεσφορήσει οι απόπειρες που έγιναν πρόσφατα, για να αποδείξουν ότι υπάρχει «χάσμα» ανάμεσα στα ένστικτα και τις διανοητικές ικανότητες του ανθρώπου και των ζώων<sup>4</sup>. Εν τούτοις, από αυτή την ομοιότητα δεν έπεται ότι θα πρέπει να είναι ταυτόσημα τα ηθικά ένστικτα που αναπτύσσονται σε διαφορετικά είδη, και ακόμη περισσότερο σε είδη που ανήκουν σε δύο διαφορετικές ομοταξίες ζώων. Αν συγκρίνουμε τα έντομα με τα θηλαστικά, δεν πρέπει ποτέ να ξεχνούμε ότι οι εξελικτικές γραμμές τους απέκλιναν σε μία πολύ πρώιμη περίοδο της ζωικής εξέλιξης. Η συνέπεια ήταν ότι επήλθε μία βαθιά διαφοροποίηση της φυσιολογίας ανάμεσα σε διαφορετικές υποδιαιρέσεις του ίδιου είδους (εργάτριες, κηφήνες, βασίλισσες) στα μυρμήγκια, στις μέλισσες, στις σφήκες κτλ., που αντιστοιχούσε σε μία μόνιμη φυσιολογική διαίρεση της εργασίας στις κοινωνίες τους (ή ακριβέστερα, διαίρεση της εργασίας και μία φυσιολογική διαίρεση στη δομή). Δεν υπάρχει τέτοια διαίρεση στα θηλαστικά. Συνεπώς, μάλλον είναι αδύνατον να κρίνουν οι άνθρωποι την «ηθική» των εργατριών-μελισσών όταν σκοτώνουν τους κηφήνες στην κυψέλη τους· και γι' αυτό η εικόνα που παρουσίασε ο Δαρβίνος για το ζήτημα αυτό αντιμετωπίστηκε τόσο εχθρικά από το θρησκευτικό στρατόπεδο. Οι κοινωνίες των μελισσών, των σφηκών και των μυρμηγκιών, και οι κοινωνίες των θηλαστικών έχουν από τόσον καιρό εισέλθει στο μονοπάτι της ανεξάρτητης ανάπτυξής τους, ώστε έχουν χάσει από πολλές απόψεις την αμοιβαία κατανόηση. Παρόμοια, αν και όχι τόσο έκδηλη, έλλειψη αμοιβαίας κατανόησης παρατηρείται και σε ανθρώπινες κοινωνίες σε διαφορετικά στάδια εξέλιξης. Εν τούτοις, οι ηθικές συλλήψεις του ανθρώπου και οι δράσεις των κοινωνικών εντόμων έχουν τόσο πολλά κοινά, ώστε οι μεγαλύτεροι ηθικοί δάσκαλοι της ανθρωπότητας δεν δίστασαν να συστήσουν στους ανθρώπους να μιμηθούν ορισμένα χαρακτηριστικά της ζωής των μυρμηγκιών και των μελισσών. Σαφώς, η δική τους αφοσίωση στην ομάδα είναι μεγαλύτερη από τη δική μας· και, από την άλλη, για να μη μιλήσουμε για τους πολέμους μας ή για τις κατά περιόδους εξολοθρεύσεις θρησκευτικών διαφωνούντων και

πολιτικών αντιπάλων, ο ανθρώπινος κώδικας ηθικής υπέστη με τον καιρό βαθύτατες αλλαγές και διαστρεβλώσεις. Αρκεί να επισημάνουμε τις ανθρωποθυσίες στη θεότητα, την αρχή του Δεκαλόγου («οφθαλμόν αντί οφθαλμού και οδόντα αντί οδόντος»), τα βασανιστήρια και τις εκτελέσεις, και να συγκρίνουμε την «ηθική» αυτή με τον βαθύ σεβασμό για όλα τα έμβια που κηρύσσουν οι Μποντισάτβα και τη συγχώρεση όλων των προσβολών που δίδαξαν οι πρώτοι χριστιανοί, για να αντιληφθούμε ότι οι ηθικές αρχές, όπως όλα τα άλλα, υφίστανται «ανάπτυξη» και ενίοτε διαστρέβλωση. Έτσι, είμαστε υποχρεωμένοι να συμπεράνουμε ότι, ενώ οι διαφορές ανάμεσα στην ηθική της μέλισσας και του ανθρώπου οφείλονται σε μία βαθιά διαφορά στη φυσιολογία, οι εντυπωσιακές ομοιότητες ανάμεσα στους δύο σε άλλα ουσιώδη χαρακτηριστικά δείχνουν μία κοινή προέλευση.

Έτσι, ο Δαρβίνος κατέληξε στο συμπέρασμα ότι το *κοινωνικό ένστικτο* είναι η κοινή πηγή από την οποία έρχεται όλη η ηθική· και επιχείρησε να ορίσει επιστημονικά το ένστικτο. Δυστυχώς, η επιστημονική ψυχολογία των ζώων βρίσκεται ακόμη στο νηπιακό της στάδιο και συνεπώς είναι εξαιρετικά δύσκολο να ξεμπλέξουμε τις περίπλοκες σχέσεις που υπάρχουν ανάμεσα στο καθαυτό κοινωνικό ένστικτο, και τα γονικά, υικά, αδελφικά ένστικτα, καθώς και άλλα ένστικτα και ιδιότητες, όπως η αμοιβαία συμπάθεια αφ' ενός και η λογική, η πείρα και μία μιμητική τάση αφ' ετέρου. Ο Δαρβίνος συνειδητοποίησε εν τέλει αυτή τη δυσκολία και συνεπώς εκφράστηκε πολύ επιφυλακτικά. Είπε ότι τα γονικά και υικά ένστικτα «βρίσκονται προφανώς στη βάση των κοινωνικών ενστίκτων»· και έγραψε αλλού: «Το αίσθημα της απόλαυσης της συντροφιάς είναι πιθανόν επέκταση των γονικών ή υικών αισθημάτων αγάπης, αφού το κοινωνικό ένστικτο φαίνεται να αναπτύχθηκε από τα νεαρά άτομα που έμειναν πολύ καιρό με τους γονείς τους».

Η επιφύλαξη αυτή ήταν πλήρως δικαιολογημένη, επειδή σε άλλα σημεία ο Δαρβίνος επισήμανε ότι το κοινωνικό ένστικτο είναι ένα ξεχωριστό ένστικτο, που διαφέρει από τα άλλα, ένα ένστικτο που έχει αναπτυχθεί με φυσική επιλογή ως αυτοσκοπός, καθώς ήταν χρήσιμο για την ευζωία και τη διατήρηση του είδους. Είναι τόσο θεμελιώδες, ώστε όταν εναντιώνεται σε ένα άλλο ένστικτο, ακόμη και σε ένα τόσο ισχυρό όπως η προσκόλληση των γονέων στα παιδιά τους, συχνά υπερτερεί. Τα πτηνά, λόγου χάρη, όταν έρθει ο καιρός για τη φθινοπωρινή τους αποδημία, θα αφήσουν πίσω τα τρυφερά μικρά τους (της δεύτερης φουρνιάς) που δεν έχουν ακόμη δυναμώσει αρκετά για μία πτήση με-

γάλης διάρκειας και θα ακολουθήσουν τους συντρόφους τους.

Σ' αυτό το πολύ σημαντικό γεγονός θα προσθέσω ότι πιθανόν το κοινωνικό ένστικτο είναι ισχυρά αναπτυγμένο και σε πολλά κατώτερα ζώα, όπως τα καβούρια, και σε ορισμένα ψάρια στα οποία δύσκολα μπορεί να θεωρηθεί επέκταση των υικών ή γονικών συναισθημάτων. Στις περιπτώσεις αυτές εμφανίζεται μάλλον ως μία επέκταση των αδελφικών σχέσεων ή αισθημάτων συντροφικότητας, που πιθανόν αναπτύσσονται κάθε φορά που πολλά νεαρά πλάσματα, αφού γεννήθηκαν σε έναν συγκεκριμένο τόπο μία συγκεκριμένη χρονική στιγμή (έντομα ή πουλιά διαφορετικών ειδών), συνεχίζουν να συμβιώνουν, είτε είναι μαζί με τους γονείς τους είτε όχι. Συνεπώς, θα φαινόταν πιο σωστό να θεωρούμε το κοινωνικό, το γονικό και το συντροφικό ένστικτο ως στενά συνδεδεμένα ένστικτα, από τα οποία το κοινωνικό είναι πιθανόν το πρωιμότερο, και άρα το ισχυρότερο, αλλά όλα αναπτύχθηκαν μαζί κατά την εξέλιξη του ζωικού κόσμου. Φυσικά, η ενδυνάμωσή τους βοηθήθηκε από τη φυσική επιλογή, η οποία, μόλις έρχονται σε σύγκρουση, κρατά την ισορροπία ανάμεσά τους για το ύστατο καλό του είδους<sup>5</sup>.

Το πιο σημαντικό στην περί ηθικής θεωρία του Δαρβίνου είναι φυσικά η εξήγηση που έδωσε για την ηθική συνείδηση του ανθρώπου, την αίσθηση του καθήκοντος και τις τύψεις συνείδησης. Στο σημείο αυτό σκόνταφταν ανέκαθεν όλες οι ηθικές θεωρίες. Ως γνωστόν, ο Καντ απέτυχε, στο κατά τα άλλα εξαιρετο βιβλίο του περί ηθικής, να εξηγήσει γιατί έπρεπε όλοι να υπακούουν στην «κατηγορική επιταγή» του – αυτό γινόταν μόνον αν το επιθυμούσε μία ανώτερη δύναμη. Μπορούμε πιθανόν να δεχθούμε ότι ο «ηθικός νόμος» του Καντ, αν λίγο αλλάξουμε τη διατύπωσή του διατηρώντας το πνεύμα του, είναι κάτι στο οποίο αναγκαστικά καταλήγει η ανθρώπινη λογική. Δεν δεχόμαστε, βέβαια, τη μεταφυσική μορφή που του έδωσε ο Καντ· αλλά, εν τέλει, η ουσία, την οποία δυστυχώς δεν διατύπωσε ο Καντ, είναι η *ισοτιμία, η δικαιοσύνη*. Αν μεταφράσουμε τη μεταφυσική γλώσσα του Καντ στη γλώσσα της επαγωγικής επιστήμης, πιθανόν θα βρούμε σημεία επαφής ανάμεσα στη σύλληψή του για την προέλευση του ηθικού νόμου και στην άποψη του φυσιοδίφη για την προέλευση της ηθικής αίσθησης. Αλλά αυτό είναι μόνο το μισό πρόβλημα. Έστω, για να κάνουμε συζήτηση, ότι ο καντιανός «καθαρός Λόγος», ανεξάρτητος από κάθε παρατήρηση, συναίσθημα και ένστικτο, αλλά εξ αιτίας των εγγενών ιδιοτήτων του, πρέπει αναπόφευκτα να φτάσει να διατυπώσει έναν νόμο της δικαιοσύνης παρόμοιο με την «κατηγορική επιταγή» του Καντ, και αν ακόμη



δεχθούμε ότι καμία συλλογιστική δεν θα φτάσει ποτέ σε οποιοδήποτε άλλο συμπέρασμα, επειδή τέτοιες είναι οι εγγενείς ιδιότητες του Λόγου — αν τα δεχθούμε όλα αυτά και αν αναγνωρίσουμε πλήρως τον εξυψωτικό χαρακτήρα της ηθικής φιλοσοφίας του Καντ, το μεγάλο ερώτημα όλης της ηθικής παραμένει, εν τούτοις, ακέραιο: «Γιατί να υπακούει ο άνθρωπος στον ηθικό νόμο (ή βασική αρχή) τον οποίο διατύπωσε ο Λόγος του;» 'Η τουλάχιστον: «Από πού έρχεται αυτό το αίσθημα υποχρέωσης το οποίο συνειδητοποιούν οι άνθρωποι;»

Αρκετοί κριτικοί της ηθικής φιλοσοφίας του Καντ έχουν ήδη επισημάνει ότι άφησε αναπάντητο το μεγάλο αυτό θεμελιώδες ερώτημα. Αλλά θα μπορούσαν πιθανόν να προσθέσουν ότι και ο ίδιος ο Καντ αναγνώρισε την αδυναμία του να το απαντήσει. Αφού σκέφτηκε εντατικά το ζήτημα και έγραφε γι' αυτό επί τέσσερα χρόνια, παραδέχθηκε στο βιβλίο του — που για άγνωστο λόγο έχει γενικά παραμεληθεί— *Φιλοσοφική θεωρία της θρησκείας* (Πρώτο μέρος, «Για το ριζικό κακό της ανθρώπινης φύσης», που δημοσιεύτηκε το 1792) ότι αδυνατούσε να εξηγήσει την προέλευση του ηθικού νόμου. Πράγματι, παράτησε το όλο πρόβλημα, αναγνωρίζοντας πως είναι «ακατανόητη η ικανότητα αυτή, που φαίνεται πως έχει θεϊκή προέλευση». Η ακατανόητη αυτή, έγραψε, πρέπει να ενθουσιάζει το πνεύμα του ανθρώπου και να του δίνει δύναμη για οποιεσδήποτε θυσίες ενδέχεται να του επιβάλλει η μέριμνα για το καθήκον του<sup>6</sup>. Μία τέτοια απόφαση, έπειτα από τέσσερα χρόνια σκέψης, ισοδυναμεί με πλήρη εγκατάλειψη του προβλήματος από τη φιλοσοφία και παράδοσή του στα χέρια της θρησκείας.

Αφού η ενορατική φιλοσοφία αναγνώρισε έτσι την αδυναμία της να λύσει το πρόβλημα, ας δούμε πώς το έλυσε ο Δαρβίνος από τη σκοπιά του φυσιοδίφη. Ίδου, είπε, ένας άνθρωπος που υπάκουσε στο αίσθημα της αυτοπροστασίας και δεν διακινδύνευσε τη ζωή του για έναν συνάνθρωπό του· ή έκλεψε φαγητό λόγω πείνας. Και στις δύο περιπτώσεις υπάκουσε σε ένα τελειώς φυσικό ένστικτο, οπότε το ερώτημα είναι: Γιατί νιώθει στενόχωρα; Γιατί σκέφτεται ότι θα έπρεπε να είχε υπακούσει σε ένα άλλο ένστικτο και να είχε ενεργήσει διαφορετικά; Επειδή, απαντά ο Δαρβίνος, στην ανθρώπινη φύση «τα πιο ανθεκτικά κοινωνικά ένστικτα κατανικούν τα λιγότερο επίμονα ένστικτα». Η ηθική συνείδηση, συνεχίζει ο Δαρβίνος, έχει πάντα αναδρομικό χαρακτήρα· μιλά μέσα μας όταν σκεφτόμαστε τις παρελθούσες πράξεις μας· και είναι το αποτέλεσμα του αγώνα στον οποίο το λιγότερο επίμονο, το λιγότερο διαρκές ατομικό ένστικτο υποχωρεί προς στο πιο ανθεκτικό κοινωνικό

ένστικτο. Στα ζώα που πάντα ζουν σε κοινωνία, «τα κοινωνικά ένστικτα είναι πάντα παρόντα και επίμονα». Τέτοια ζώα είναι πάντα έτοιμα να υπερασπιστούν μαζί με τα άλλα την ομάδα και να αλληλοβοηθηθούν με διάφορους τρόπους. Αισθάνονται άσχημα, αν χωριστούν από τα άλλα. Το ίδιο ισχύει για τον άνθρωπο: «Ένας άνθρωπος που δεν θα κατείχε καθόλου αυτά τα ένστικτα, θα ήταν τέρας».

Από την άλλη, η επιθυμία του ανθρώπου να κορέσει την πείνα του ή να αφεθεί στην οργή του ή να διαφύγει τον κίνδυνο ή να σφετεριστεί τα κτήματα ενός άλλου, είναι εκ φύσεως προσωρινή. Η ικανοποίηση εδώ είναι πάντα ασθενέστερη από την επιθυμία. Όταν την σκεφτόμαστε αφού την ικανοποιήσουμε, δεν μπορούμε να την ξαναζωντανέψουμε με την ένταση που είχε πριν την ικανοποιήσουμε. Συνεπώς, αν ένας άνθρωπος, για να ικανοποιήσει μία τέτοια επιθυμία, ενέργησε αντίθετα προς το κοινωνικό του ένστικτο, και έπειτα αναστοχάζεται την πράξη του —πράγμα που κάνουμε διαρκώς— θα οδηγηθεί «να συγκρίνει τις εντυπώσεις της παρελθούσας πείνας, της ικανοποιηθείσης εκδίκησης ή του κινδύνου που διέφυγε σε βάρος άλλων, με το σχεδόν μονίμως παρόν ένστικτο της συμπάθειας και με την πρότερη γνώση τού τι θεωρούν οι άλλοι αξιέπαινο ή μεμπτό». Από τη στιγμή που θα κάνει αυτή τη σύγκριση, θα νιώθει «σαν να είχε υποχωρήσει ακολουθώντας ένα παροδικό ένστικτο ή συνήθεια, και αυτό προκαλεί σε όλα τα ζώα δυσφορία και στον άνθρωπο έως αθλιότητα».

Κατόπιν ο Δαρβίνος δείχνει πώς τα κεντρίσματα μίας τέτοιας συνείδησης, η οποία πάντα «κοιτάζει πίσω και χρησιμεύει ως οδηγός για το μέλλον», ενδέχεται στην περίπτωση του ανθρώπου να πάρουν τη μορφή ντροπής, λύπης, μεταμέλειας ή και άγριας τύφης, αν το αίσθημα ενισχυθεί από τη σκέψη για το πώς θα τον κρίνουν εκείνοι τους οποίους συμπαθεί. Σταδιακά, η συνήθεια θα αυξήσει αναπόφευκτα τη δύναμη αυτής της συνείδησης στις πράξεις του ανθρώπου, ενώ συγχρόνως θα τείνει να εναρμονίζει ολοένα περισσότερο τις επιθυμίες και τα πάθη του ατόμου με τις κοινωνικές του συμπάθειες και ένστικτα<sup>7</sup>. Η βασική δυσκολία, κοινή σε όλα τα συστήματα ηθικής φιλοσοφίας, είναι να ερμηνεύσουμε τα πρώτα σπέρματα της αίσθησης του καθήκοντος και να εξηγήσουμε γιατί το ανθρώπινο μυαλό πρέπει αναγκαστικά να φτάσει στη σύλληψη του καθήκοντος. Αν εξηγηθεί αυτό, η συσσωρευμένη πείρα της κοινότητας και η συλλογική της νοημοσύνη αναλαμβάνουν τα υπόλοιπα.

Έτσι έχουμε, στον Δαρβίνο για πρώτη φορά, μία ερμηνεία της αί-

σθησης του καθήκοντος σε φυσιοκρατική βάση. Η αλήθεια είναι ότι εναντιώνεται στις κρατούσες ιδέες για τη ζωική και την ανθρώπινη φύση· αλλά είναι σωστή. Σχεδόν όλοι όσοι έγραψαν για την ηθική έχουν έως τώρα βασιστεί στο αναπόδεικτο αξίωμα ότι το ισχυρότερο ένστικτο από όλα στον άνθρωπο, και ακόμη περισσότερο στα ζώα, είναι το ένστικτο της αυτοσυντήρησης, που, εξ αιτίας μίας κάποιας ασάφειας στην ορολογία μας, έχει ταυτιστεί με την αυτοεπιβεβαίωση ή με τον καθαυτό εγωισμό. Συνέλαβαν το ένστικτο αυτό ως ένστικτο που περιλαμβάνει, αφ' ενός, πρωταρχικές ενορμήσεις όπως η αυτοάμυνα, η αυτοσυντήρηση και η ικανοποίηση της πείνας, και, αφ' ετέρου, ορισμένα παράγωγα συναισθήματα όπως το πάθος για κυριαρχία, η πλεονεξία, το μίσος, η επιθυμία για εκδίκηση κτλ. Αυτό το μείγμα, αυτό το συνονθύλευμα των ενστίκτων και συναισθημάτων στα ζώα και στους σύγχρονους πολιτισμένους ανθρώπους, το παρέστησαν ως πανίσχυρη και κατακυριευτική δύναμη, που δεν συναντά εναντίωση στη ζωική και στην ανθρώπινη φύση, με εξαίρεση ένα κάποιο αίσθημα καλοσύνης ή οίκτου. Αλλά από τη στιγμή που η φύση όλων των ζώων και του ανθρώπου αναγνωρίστηκε ως τέτοια, η μοναδική προφανής στάση ήταν να τονίσουν ιδιαίτερα τη μετριαστική επιρροή εκείνων των ηθικών δασκάλων που απευθύνθηκαν στον οίκτο και δανείστηκαν το πνεύμα της διδασκαλίας τους από έναν κόσμο που βρίσκεται έξω από τη φύση —έξω και πάνω από τον κόσμο που είναι προσιτός στις αισθήσεις μας. Και επιχείρησαν να ενισχύσουν την επιρροή των διδασχών τους με την υποστήριξη μίας υπερφυσικής δύναμης. Αν κάποιος αρνιόταν να δεχθεί την άποψη αυτή, όπως έκανε ο Χομπς λόγου χάρη, η μόνη εναλλακτική δυνατότητα ήταν να δώσει ιδιαίτερη σημασία στην εξαναγκαστική δράση του κράτους, που εμπνέεται από νομοθέτες εξαιρετικής ευφυίας —δηλαδή, απλώς να αποδώσει την κατοχή της αλήθειας όχι στον ιεροκήρυκα αλλά στον νομοθέτη.

Αρχής γενομένης από τον Μεσαίωνα, οι ιδρυτές των ηθικών σχολών, που οι περισσότεροι αγνοούσαν τη φύση —αφού προτιμούσαν τη μεταφυσική από τη μελέτη της φύσης— έβλεπαν το ένστικτο αυτοεπιβεβαίωσης του ατόμου ως πρωταρχική προϋπόθεση της ύπαρξης των ζώων και του ανθρώπου. Η υπακοή στις παροτρύνσεις αυτού του ενστίκτου θεωρήθηκε θεμελιώδης νόμος της φύσης· η ανυπακοή σ' αυτό, θα οδηγούσε σε σίγουρη ήττα και στην τελική εξαφάνιση του είδους. Συνεπώς, η καταπολέμηση αυτών των εγωιστικών παροτρύνσεων ήταν εφικτή μόνον αν ο άνθρωπος καλούσε σε βοήθειά του τις υπερφυσικές

δυνάμεις. Ο θρίαμβος των ηθικών αρχών παριστανόταν έτσι ως θρίαμβος του ανθρώπου πάνω στη φύση, που μπορούσαμε να ελπίσουμε πως θα τον αποκτούσαμε μόνο με έξωθεν βοήθεια η οποία θα ερχόταν ως επιβράβευση για τις καλές μας προθέσεις.

Μας λένε, λόγου χάρη, ότι δεν υπάρχει μεγαλύτερη αρετή, μεγαλύτερος θρίαμβος του πνεύματος επί της ύλης, από την αυτοθυσία για το καλό των συνανθρώπων μας. Αλλά η αυτοθυσία για χάρη της μυρμηγκοφωλιάς ή ενός σμήνους πουλιών, μίας αγέλης αντιλοπών ή μίας ομάδας πιθήκων, είναι ένα ζωολογικό γεγονός που παρατηρείται καθημερινά στη φύση, ένα γεγονός το οποίο σε εκατόντάδες χιλιάδες ζωικών ειδών απαιτεί απλώς τη φυσικά εξελιγμένη συμπάθεια για τα συν-πλάσματά τους, τη σταθερή πρακτική της αλληλοβοήθειας και τη συνείδηση της ζωτικής ενέργειας. Ο Δαρβίνος, που ήξερε τη φύση, είχε το θάρρος να βεβαιώσει τολμηρά ότι από τα δύο ένστικτα, το κοινωνικό και το ατομικό, ισχυρότερο, πιο επίμονο και πιο μονίμως παρόν είναι το κοινωνικό. Είχε απόλυτο δίκιο. Όλοι οι φυσιοδίφες που έχουν μελετήσει τη ζωική ζωή στη φύση, ιδίως στις ακόμα αραιοκατοικημένες ηπείρους, θα τάσσονταν ανεπιφύλακτα με το μέρος του Δαρβίνου. Το ένστικτο της αλληλοβοήθειας διέπει τον ζωικό κόσμο, επειδή η φυσική επιλογή εργάζεται για να το διατηρήσει και περαιτέρω να το αναπτύξει, και ανελέητα καταστρέφει τα είδη στα οποία για κάποιο λόγο εξασθενεί. Στον μεγάλο αγώνα για τη ζωή, τον οποίο διεξάγει κάθε ζώο εναντίον της αντιξοότητας του κλίματος, του περιβάλλοντος και των φυσικών εχθρών, μεγάλων και μικρών, τα είδη που με τη μεγαλύτερη συνέπεια εφαρμόζουν τη βασική αρχή της αλληλοβοήθειας έχουν τις περισσότερες δυνατότητες να επιβιώσουν, ενώ άλλα πεθαίνουν. Την ίδια βασική αρχή επιβεβαιώνει και η ιστορία της ανθρωπότητας.

Είναι πολύ αξιοσημείωτο ότι, αν παρουσιάσουμε έτσι το κοινωνικό ένστικτο, επιστρέφουμε πράγματι σε κάτι που είχε ήδη αντιληφθεί ο ιδρυτής της επαγωγικής επιστήμης Μπαϊκον. Στο μεγάλο του έργο *Instauratio Magna* [Η μεγάλη εγκαθίδρυση των επιστημών] έγραψε:

«Όλα τα πράγματα είναι προικισμένα με μία όρεξη για δύο ειδών καλά —το ένα για ένα πράγμα που είναι ένα όλον καθαυτό, το άλλο για κάτι που είναι μέρος ενός μεγαλύτερου όλου· και αυτό το δεύτερο είναι πιο πολύτιμο και πιο ισχυρό από το πρώτο, αφού τείνει προς τη διατήρηση μίας ευρύτερης μορφής. Το πρώτο μπορεί να ονομαστεί ατομικό, ή καλό του εαυτού, και το δεύτερο καλό της κοινότητας... Και έτσι, γενικά, ίσα-ίσα η συντήρηση της πιο γενικής μορφής ρυθμίζει τις ορέξεις»<sup>8</sup>.

Σε ένα άλλο σημείο επανέρχεται στην ίδια ιδέα. Μιλά για «δύο ορέξεις (ένστικτα) των πλασμάτων»: (1) το ένστικτο της αυτοσυντήρησης και άμυνας, και (2) το ένστικτο του πολλαπλασιασμού και της διάδοσης, και προσθέτει: «Το δεύτερο, που είναι ενεργητικό, φαίνεται πως είναι πιο ισχυρό και πιο αξιόλογο από το πρώτο, που είναι παθητικό». Μπορεί βέβαια κάποιος να ρωτήσει αν μία τέτοια σύλληψη συνάδει με τη θεωρία της φυσικής επιλογής, σύμφωνα με την οποία ο αγώνας για τη ζωή, μέσα στο ίδιο είδος, θεωρείται αναγκαία προϋπόθεση για την εμφάνιση νέων ειδών και για την εξέλιξη εν γένει.

Αφού έχω ήδη εξετάσει διεξοδικά το ζήτημα αυτό στο έργο μου *Η αλληλοβοήθεια*, δεν θα εισέλθω εδώ σε λεπτομέρειες και απλώς θα προσθέσω την ακόλουθη παρατήρηση. Τα πρώτα λίγα χρόνια μετά τη δημοσίευση της *Καταγωγής των ειδών* του Δαρβίνου, τείναμε όλοι να πιστεύουμε ότι ένας άγριος αγώνας για τα μέσα της ύπαρξης μεταξύ των μελών του ίδιου είδους ήταν αναγκαίος, για να οξύνει τις παραλλαγές και για να γεννήσει τα νέα υποείδη και είδη. Εν τούτοις, οι παρατηρήσεις της φύσης που έκανα στη Σιβηρία, γέννησαν μέσα μου την αμφιβολία αν διεξαγόταν ένας τέτοιος σφοδρός αγώνας στο εσωτερικό του είδους: απεναντίας, έδειξαν την τεράστια σημασία της αλληλοβοήθειας σε εποχές μετανάστευσης των ζώων και για τη διατήρηση του είδους εν γένει. Αλλά όσο η βιολογία εμβάθυνε στα είδη της έμβιας φύσης και γνώριζε το φαινόμενο της άμεσης επιρροής του περιβάλλοντος για την παραγωγή παραλλαγής προς μία ορισμένη κατεύθυνση, ιδίως σε περιπτώσεις στις οποίες μέλη του είδους χωρίζονται από το κυρίως σώμα ως συνέπεια των μεταναστεύσεών τους, ήταν δυνατόν να καταλάβουμε τον «αγώνα για τη ζωή» με ευρύτερη και βαθύτερη έννοια. Οι βιολόγοι αναγκάστηκαν να παραδεχθούν ότι ομάδες ζώων ενεργούν συχνά ως σύνολο, όταν αγωνίζονται εναντίον αντίξωων συνθηκών ή εναντίον ενός εχθρού όπως ένα συγγενές είδος, με όπλο την αμοιβαία στήριξη των μελών της ομάδας. Έτσι αποκτώνται έξεις που περιορίζουν τον αγώνα στο εσωτερικό του είδους, ενώ συγχρόνως οδηγούν σε ανώτερη ανάπτυξη της νοημοσύνης στα είδη που πράττουν την αλληλοβοήθεια. Αφθονούν στη φύση τέτοια παραδείγματα, και σε κάθε τάξη ζώων τα είδη στο ανώτερο στάδιο ανάπτυξης είναι και τα πιο κοινωνικά. Έτσι, η αλληλοβοήθεια στο εσωτερικό του είδους αντιπροσωπεύει (όπως ήδη συνοπτικά επισήμανε ο Κέσλερ<sup>9</sup>) τον βασικό παράγοντα, τον κυριότερο ενεργητικό παράγοντα σε αυτό που μπορούμε να ονομάσουμε «εξέλιξη».

Έτσι, η φύση θα πρέπει να αναγνωριστεί ως ο πρώτος ηθικός δάσκαλος του ανθρώπου. Το κοινωνικό ένστικτο, εγγενές στον άνθρωπο και σε όλα τα άλλα κοινωνικά ζώα: αυτό είναι η πηγή όλων των ηθικών συλλήψεων και όλης της συνακόλουθης ανάπτυξης της ηθικής.

Η αφετηρία για τη μελέτη της ηθικής τέθηκε από τον Δαρβίνο, τριακόσια χρόνια έπειτα από τότε που έκανε τις πρώτες απόπειρες προς την κατεύθυνση αυτή ο Μπαίηκον, και εν μέρει από τον Σπινόζα και τον Γκαίτε<sup>10</sup>. Με το κοινωνικό ένστικτο ως βάση για την περαιτέρω ανάπτυξη των ηθικών συναισθημάτων, έγινε εφικτό, αφού πρώτα ενισχύθηκε η βάση αυτή με περαιτέρω στοιχεία, να κτίσουμε πάνω σ' αυτήν ολοκληρωτο το οικοδόμημα της ηθικής. Εν τούτοις, το έργο αυτό δεν έχει ακόμη ολοκληρωθεί. Οι εξελικτιστές που έθιξαν το ζήτημα της ηθικής ακολούθησαν, κατά το πιο μεγάλο μέρος, για τον άλφα ή βήτα λόγο, τις γραμμές της προ-δαρβίνειας και προ-λαμαρκεϊκής ηθικής σκέψης, αλλά όχι εκείνες τις οποίες υπέδειξε ο Δαρβίνος, πιθανόν πάρα πολύ συνοπτικά, στην *Καταγωγή του ανθρώπου*.

Αυτό ισχύει και για τον Χέρμπερτ Σπένσερ. Δεν θα εξετάσω εδώ την ηθική του (θα την εξετάσω πιο κάτω), αλλά απλώς θα επισημάνω ότι η ηθική φιλοσοφία του Σπένσερ συντέθηκε με βάση ένα άλλο σχέδιο. Τα ηθικά και κοινωνιολογικά μέρη της *Συνθετικής φιλοσοφίας* γράφηκαν πολύ πριν το δοκίμιο του Δαρβίνου για την ηθική αίσθηση, υπό την επιρροή εν μέρει του Αύγουστου Κοντ και εν μέρει του ωφελιμισμού του Μπένθαμ και των αισθησιοκρατών του 18ου αι.<sup>11</sup>.

Μόνο στα πρώτα κεφάλαια του κειμένου «Δικαιοσύνη» (που δημοσιεύθηκε στο περιοδικό *Nineteenth Century*, τεύχ. Μαρτ.-Απρ. 1890) βρίσκουμε στο έργο του Σπένσερ μία αναφορά στη «ζωική ηθική» και την «υπο-ανθρώπινη δικαιοσύνη», στις οποίες ο Δαρβίνος είχε δώσει τόσο μεγάλη σημασία για την ανάπτυξη της ηθικής αίσθησης στον άνθρωπο. Αξίζει να επισημάνουμε ότι η αναφορά αυτή δεν συνδέεται καθόλου με την υπόλοιπη ηθική του Σπένσερ, επειδή δεν θεωρεί τους πρωτόγονους ανθρώπους κοινωνικά όντα που οι κοινωνίες τους αποτελούν συνέχεια των ομάδων και των φυλών των ζώων. Μένοντας πιστός στον Χομπς, τις θεωρεί χαλαρά συμπήγματα ατόμων ξένων μεταξύ τους, που τσακώνονταν και φιλονικούσαν διαρκώς, και αναδύθηκαν από αυτή τη χαοτική κατάσταση μόνον όταν ένας ανώτερος άνθρωπος, παίρνοντας την εξουσία στα χέρια του, οργάνωσε την κοινωνική ζωή.

Έτσι, το κεφάλαιο για την ηθική των ζώων, που πρόσθεσε αργότερα ο Σπένσερ, είναι σαν ξεκάρφωτο στο γενικό ηθικό του σύστημα, και

δεν εξήγησε γιατί έκρινε απαραίτητο να τροποποιήσει τις προηγούμενες απόψεις του στο σημείο αυτό. Όπως και αν έχει, δεν παρουσιάζει την ηθική αίσθηση του ανθρώπου ως μία περαιτέρω ανάπτυξη των αισθημάτων κοινωνικότητας που υπήρχαν στους πιο μακρινούς προανθρώπινους προγόνους του. Σύμφωνα με τον Σπένσερ, αυτή εμφανίστηκε αργότερα, και προήλθε από τους εξαναγκασμούς που επέβαλλαν στους ανθρώπους οι πολιτικές, κοινωνικές και θρησκευτικές τους αρχές (*Στοιχεία Ηθικής*, § 45). Η αίσθηση του καθήκοντος, όπως είχε υποδείξει ο Bain μετά τον Χομπς, είναι ένα προϊόν, ή μάλλον «μία ανάμνηση», του καταναγκασμού που άσκησαν κατά τα πρώτα στάδια της ανθρωπότητας οι πρώτοι, προσωρινοί αρχηγοί.

Η εικασία αυτή —που, παρεμπιπτόντως, δύσκολα θα την υποστήριζε η σύγχρονη έρευνα— σφραγίζει όλες τις περαιτέρω αναπτύξεις της ηθικής του Σπένσερ. Χωρίζει την ιστορία της ανθρωπότητας σε δύο στάδια: το «μαχητικό», που επικρατεί ακόμη, και το «βιομηχανικό», που εισάγεται αργά-αργά σήμερα, και που το καθένα απαιτεί την ιδιαίτερη ηθική του. Στο μαχητικό στάδιο, ο καταναγκασμός ήταν παραπάνω από απαραίτητος: ήταν η προϋπόθεση της προόδου. Ήταν και αναγκαίο, στο στάδιο αυτό, να θυσιάζεται το άτομο για την κοινότητα και να γίνει η επεξεργασία ενός αντίστοιχου ηθικού κώδικα. Αυτή η αναγκαιότητα καταναγκασμού και θυσίας του ατόμου θα συνεχίσει να υπάρχει όσο το βιομηχανικό κράτος δεν θα έχει πάρει ακόμη τη θέση του μαχητικού κράτους. Έτσι, δέχεται (*Στοιχεία Ηθικής*, § 48-50) δύο διαφορετικά είδη ηθικής, που εναρμονίζονται με αυτά τα δύο διαφορετικά κράτη, και η παραδοχή αυτή οδηγεί τον Σπένσερ σε διάφορα άλλα συμπεράσματα, που στέκουν όρθια ή πέφτουν μαζί με την αρχική εικασία.

Συνεπώς, η επιστήμη της ηθικής παρουσιάζεται ως επιδίωξη ενός συμβιβασμού ανάμεσα σε έναν κώδικα εχθρότητας και έναν κώδικα φιλικότητας, ανάμεσα σε ισότητα και ανισότητα (§ 85). Και αφού δεν υπάρχει διέξοδος από αυτή τη διαμάχη —επειδή το βιομηχανικό κράτος θα έλθει μόνον αφού πάψει η διαμάχη του με το μαχητικό κράτος— τίποτε δεν μπορεί να γίνει προς το παρόν, εκτός από το να εισαγάγουμε στις ανθρώπινες σχέσεις μία ορισμένη «καλοσύνη» που μπορεί κάπως να μαλακώσει το νευτερικό σύστημα το οποίο βασίζεται στις ατομικιστικές βασικές αρχές. Συνεπώς, όλες του οι απόπειρες να εγκαθιδρύνει επιστημονικά τις θεμελιώδεις αρχές της ηθικής αποτυγχάνουν, και καταλήγει στο απροσδόκητο συμπέρασμα ότι όλα τα ηθικά συστήματα, φιλοσοφικά και θρησκευτικά, αλληλοσυμπληρώνονται. Αλλά η άπο-

ψη του Δαρβίνου ήταν εκ διαμέτρου αντίθετη: υποστήριξε ότι η κοινή πηγή από την οποία προήλθαν όλα τα συστήματα και οι διδασκαλίες της ηθικής, καθώς και οι τομείς της ηθικής των διάφορων θρησκειών, ήταν η κοινωνικότητα, η δύναμη του κοινωνικού ενστίκτου, που εκδηλώνεται ακόμη και στον ζωικό κόσμο και ασφαλώς πολύ περισσότερο στους πιο πρωτόγονους άγριους. Ο Σπένσερ, όπως ο Χάξλεϋ, ταλαντεύεται ανάμεσα στις θεωρίες του καταναγκασμού, του ωφελιμισμού και της θρησκείας, αδυνατώντας να βρει έξω από αυτές την πηγή της ηθικής.

Θα μπορούσαμε εν κατακλείδι να προσθέσουμε ότι, αν και η σύλληψη από τον Σπένσερ του αγώνα ανάμεσα στον εγωισμό και τον αλτρουισμό μοιάζει πολύ με την αντιμετώπιση του ζητήματος από τον Κοντ, οι απόψεις του θετικιστή φιλοσόφου για το κοινωνικό ένστικτο —παρά την εναντίωσή του στον μετασχηματισμό των ειδών— ήταν πιο κοντά στις απόψεις του Δαρβίνου παρά στου Σπένσερ. Εξετάζοντας τη σχετική σπουδαιότητα των δύο συνόλων ενστίκτων, κοινωνικό και ατομικό, ο Κοντ δεν δίστασε να αναγνωρίσει τα πρωτεία του πρώτου. Είδε μάλιστα στην αναγνώριση των πρωτείων του κοινωνικού ενστίκτου το διακριτικό γνώρισμα μίας ηθικής φιλοσοφίας που είχε σπάσει τους δεσμούς της με τη θεολογία και τη μεταφυσική, αλλά δεν οδήγησε τη διαβεβαίωση αυτή στη λογική της κατάληξη<sup>12</sup>.

Όπως ήδη είπαμε, κανένας από τους άμεσους διαδόχους του Δαρβίνου δεν επιχειρήσε να αναπτύξει περαιτέρω την ηθική του φιλοσοφία. Ο George Romanes θα αποτελούσε πιθανόν εξαίρεση, επειδή είχε την πρόθεση, αφού είχε μελετήσει τη ζωική νοημοσύνη, να εξετάσει την ηθική στα ζώα και την πιθανή γένεση της ηθικής αίσθησης· για τον σκοπό αυτό συγκέντρωνε υλικό<sup>13</sup>. Δυστυχώς, τον χάσαμε πριν προχωρήσει αρκετά σε αυτό του το έργο.

Όσο για τους άλλους εξελικτιστές, είτε υιοθέτησαν στην ηθική απόψεις πολύ διαφορετικές από του Δαρβίνου —όπως ο Χάξλεϋ στη διάλεξή του «Εξέλιξη και ηθική»— είτε εργάστηκαν προς τελείως διαφορετικές κατευθύνσεις, αφού έλαβαν ως βάση την κεντρική ιδέα της εξέλιξης. Τέτοια είναι η ηθική φιλοσοφία του Γκυώ<sup>14</sup>, που πραγματεύεται κυρίως τις ανώτερες πτυχές της ηθικής και δεν εξετάζει την ηθική των ζώων. Γι' αυτό και έκρινα απαραίτητο να εξετάσω εκ νέου το ζήτημα στο έργο μου *Αλληλοβοήθεια: ένας παράγοντας της εξέλιξης*, στο οποίο το αποτέλεσμα των ενστίκτων και των έξεων της αλληλοβοήθειας αναλύθηκε ως παράγοντας της προοδευτικής εξέλιξης. Τώρα πρέπει να



εξετάσουμε τις ίδιες κοινωνικές έξεις από δύο ακόμη σκοπιές: των κληρονομημένων ηθικών τάσεων και των ηθικών μαθημάτων που πήραν από τη μελέτη της φύσης οι πρωτόγονοι πρόγονοί μας· συνεπώς, ας με συγχωρήσει ο αναγνώστης, αν επαναλάβω εδώ επιτροχάδην ορισμένα γεγονότα —που ανέφερα ήδη στο έργο μου *Αλληλοβοήθεια*— για να δείξω την ηθική τους σημασία. Αφού εξέτασα την αλληλοβοήθεια ως όπλο που χρησιμοποιεί το είδος στον αγώνα του για την ύπαρξη, δηλαδή «από την άποψη που παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον για τον φυσιοδίφη», θα την εξετάσω τώρα συνοπτικά ως πρωταρχική πηγή της ηθικής αίσθησης στον άνθρωπο, δηλαδή από την άποψη που παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον για την ηθική φιλοσοφία.

Ο πρωτόγονος άνθρωπος είχε στενές σχέσεις με τα ζώα. Με ορισμένα πιθανόν μοιράστηκε το καταφύγιό του κάτω από προεξέχοντα βράχια, σε σχισμές βράχων και μερικές φορές σε σπήλαια· πολύ συχνά μοιραζόταν μ' αυτά και την τροφή του. Έως και πριν περίπου εκατόν πενήντα χρόνια οι ιθαγενείς της Σιβηρίας και της Αμερικής κατέπληξαν τους φυσιοδίφες μας με τη βαθιά γνώση των συνηθειών των ζώων και πτηνών που είχαν. Αλλά ο πρωτόγονος άνθρωπος είχε ακόμη πιο στενές σχέσεις με τα ζώα και τα γνώριζε ακόμα καλύτερα. Δεν είχε αρχίσει ακόμη η ολοκληρωτική εξολόθρευση της ζωής με τις φωτιές στα δάση και στα λιβάδια, τα δηλητηριασμένα βέλη κτλ.· και από την εκπληκτική αφθονία των ζώων που βρήκαν οι λευκοί έποικοι που πρώτοι κατοίκησαν την αμερικανική ήπειρο και που περιέγραψαν τόσο καλά διαπρεπέστατοι φυσιοδίφες, όπως ο Audubon, ο Azara, ο Wied κ. ά., μπορούμε να υπολογίσουμε την πυκνότητα του ζωικού πληθυσμού κατά τη μεταπαγετωνική περίοδο.

Ο παλαιολιθικός και ο νεολιθικός άνθρωπος ζούσαν περικυκλωμένοι από τους βωβούς αδελφούς τους —όπως ακριβώς ο Μπέρινγκ και οι ναυαγισμένοι του ναυτικού, που αναγκάστηκαν να περάσουν τον χειμώνα σε ένα νησί κοντά στην Αλάσκα, έζησαν ανάμεσα σε μεγάλα πλήθη πολικών αλεπούδων που κυκλοφορούσαν ανάμεσα στους ναυτικούς, έτρωγαν το φαγητό τους και έβγαιναν τη νύχτα τις γούνες με τις οποίες σκεπασμένοι κοιμούνταν οι άνθρωποι. Οι πρωτόγονοι πρόγονοί μας ζούσαν μαζί με τα ζώα, ανάμεσα στα ζώα. Και μόλις άρχιζαν να βάζουν σε μια κάποια τάξη τις παρατηρήσεις της φύσης που έκαναν, και να τις μεταβιβάζουν στους απογόνους τους, τα ζώα και η ζωή τους τους έδιναν τα κύρια υλικά για τις άγραφες εγκυκλοπαίδειες της γνώσης τους, καθώς και για τη σοφία τους, που την εξέφραζαν με παροι-

μίες και γνωμικά. Η ψυχολογία των ζώων ήταν η πρώτη ψυχολογία που μελέτησε ο άνθρωπος —και εξακολουθεί να είναι προσφιλές θέμα συζήτησης γύρω από τη φωτιά του καταυλισμού· και η ζωή των ζώων, αλληλένδετη με τη ζωή του ανθρώπου, ήταν το θέμα των πρώτων έργων τέχνης, αφού ενέπνευσε τους πρώτους χαρακτες και γλύπτες, και εισήλθε στους παλαιότερους επικούς θρύλους και κοσμογονικούς μύθους<sup>15</sup>.

Το πρώτο που μαθαίνουν τα παιδιά μας στη ζωολογία είναι για τα αρπακτικά ζώα: τα λιοντάρια και τις τίγρεις. Αλλά το πρώτο που πρέπει να μάθαιναν για τη φύση οι πρωτόγονοι άγριοι ήταν ότι αντιπροσωπεύει μία τεράστια συνάθροιση ζωικών ομάδων και φυλών: της φυλής των πιθήκων, που συγγενεύει πολύ με τον άνθρωπο, της αρπακτικής φυλής των λύκων, της τιτιβίζουσας φυλής των πουλιών, της πολυάσχολης φυλής των μυρμηγκιών κτλ.<sup>16</sup> Γι' αυτούς, τα ζώα ήταν μία προέκταση του είδους τους —μόνο που ήταν σοφότερα απ' αυτούς. Η πρώτη αόριστη γενίκευση που πρέπει να έκαναν οι άνθρωποι για τη φύση —τόσο αόριστη, ώστε μοιάζει με απλή εντύπωση— ήταν ότι τα έμβια όντα και η ομάδα ή η φυλή τους ήταν αδιαχώριστα. Εμείς μπορούμε να τα διαχωρίσουμε, εκείνοι δεν μπορούσαν· και φαίνεται πολύ αμφίβολο αν μπορούσαν να διανοηθούν μία ζωή χωρίς ομάδα ή φυλή.

Εκείνο τον καιρό ήταν αναπόφευκτη μία τέτοια εντύπωση για τη φύση. Ανάμεσα στους πλησιέστερους συγγενείς του, τους πιθήκους και τις μαϊμούδες, ο άνθρωπος είδε εκατοντάδες είδη<sup>17</sup> να ζουν σε πολυμελείς κοινωνίες, δεμένα πολύ στενά μεταξύ τους στο εσωτερικό της κάθε ομάδας. Είδε πώς αλληλοϋποστηρίζονταν κατά τις λεηλατικές επιδρομές τους· πόσο προσεκτικά μετακινούνταν από τόπο σε τόπο, πώς συνεργάζονταν εναντίον των κοινών εχθρών τους και αλληλοεξυπηρετούνταν, έβγαζαν τα αγκάθια το ένα από το δέρμα του άλλου, φώλιαζαν μαζί όταν είχε κρύο κτλ. Βέβαια, συχνά τσακώνονταν· αλλά τότε, όπως και τώρα, σ' αυτούς τους καβγάδες ήταν πιο πολύς ο σαματάς παρά η πραγματική ζημιά και κατά καιρούς, σε περίπτωση κινδύνου, έδειχναν εντυπωσιακότατη αμοιβαία προσκόλληση· για να μη μιλήσουμε για την ισχυρή αφοσίωση των μητέρων στα μικρά τους και των γηραιών αρρένων στην ομάδα τους. Έτσι, η κοινωνικότητα ήταν ο κανόνας στη φυλή των πιθήκων· και αν σήμερα υπάρχουν δύο ομάδες μεγάλων πιθήκων, ο γορίλας και ο ουραγκουτάνγκος, που δεν είναι ιδιαίτερα κοινωνικοί αλλά ζουν σε μικρές οικογένειες, η πολύ μικρή έκταση των περιοχών τις οποίες κατοικούν είναι μία απόδειξη τού ότι

είναι τώρα ένα είδος που παρακμάζει —παρακμάζει πιθανόν εξ αιτίας του ανελέητου πολέμου που εξαπέλυσε εναντίον τους ο άνθρωπος ως συνέπεια της μεγάλης ομοιότητας των δύο ειδών.

Κατόπιν, ο πρωτόγονος άνθρωπος είδε ότι ακόμη και στα σαρκοφάγα ζώα ισχύει ένας γενικός κανόνας: ποτέ δεν αλληλοσκοτώνονται. Ορισμένα είναι πολύ κοινωνικά, όπως ολόκληρη η φυλή των σκύλων: τα τσακάλια, οι σκύλοι κολοσουν στην Ινδία, οι ύαινες. Ορισμένα άλλα ζουν σε μικρές οικογένειες: αλλά ακόμη και σε αυτά, τα πιο έξυπνα, όπως τα λιοντάρια και οι λεοπαρδάλεις, συγκεντρώνονται για το κυνήγι, όπως μία φυλή σκύλων. Όσο για τα λιγοστά που ζουν —τουλάχιστον σήμερα— μοναχική ζωή, όπως οι τίγρεις, ή σε μικρές οικογένειες, σέβονται τον ίδιο γενικό κανόνα: δεν αλληλοσκοτώνονται. Ακόμη και σήμερα, που τα αναρίθμητα κοπάδια μηρυκαστικών που γέμιζαν κάποτε τα λιβάδια έχουν εξολοθρευθεί και οι τίγρεις τρέφονται κυρίως με εξημερωμένα ζώα, και συνεπώς υποχρεώνονται να μένουν κοντά στα χωριά, ακόμη και τώρα οι αυτόχθονες της Ινδίας μάς λένε ότι οι τίγρεις κατορθώνουν να μένουν στους διαφορετικούς χώρους τους χωρίς να διεξάγουν αιματηρές συγκρούσεις μεταξύ τους για να τους εξασφαλίσουν. Άλλωστε, φαίνεται εξαιρετικά πιθανό ότι ακόμη και τα λιγοστά ζώα που ζουν τώρα μοναχική ζωή —όπως οι τίγρεις, τα μικρότερα είδη γάτας (σχεδόν όλα νυκτόβια), οι αρκούδες, οι νυφίτσες, οι αλεπούδες, οι σκαντζόχοιροι και λίγα άλλα, δεν ήταν ανέκαθεν μοναχικά ζώα. Για ορισμένα από αυτά (αλεπούδες, αρκούδες) βρήκα σαφή στοιχεία ότι παρέμειναν κοινωνικά ώσπου άρχισε η εξολόθρευσή τους από τον άνθρωπο, και άλλα ζουν ακόμη σήμερα κοινωνική ζωή σε ακατοίκητες περιοχές, οπότε έχουμε λόγους να πιστεύουμε ότι σχεδόν όλα ζούσαν κάποτε σε κοινωνίες<sup>18</sup>. Αλλά και αν ακόμη υπήρχαν ανέκαθεν ορισμένα μη κοινωνικά είδη, μπορούμε θετικά να βεβαιώσουμε ότι ήταν η εξαίρεση στον γενικό κανόνα.

Έτσι, το μάθημα που έδινε η φύση ήταν ότι ακόμη και τα ισχυρότερα ζώα ζουν συνεργαζόμενα. Ο άνθρωπος που είδε, μία φορά στη ζωή του, μία επίθεση άγριων σκύλων σε μεγαλύτερα αρπακτικά ζώα, ασφαλώς συνειδητοποίησε, μια για πάντα, την ακαταμάχητη δύναμη των φυλετικών ομάδων και την αυτοπεποίθηση και το θάρρος που εμπνέουν στο κάθε άτομο.

Στα λιβάδια και στα δάση οι παλαιότεροι πρόγονοί μας έβλεπαν μυριάδες ζώα, που ζούσαν όλα σε μεγάλες κοινωνίες: ομάδες και φυλές. Αναρίθμητα κοπάδια από ελάφια, τάρανδους, αντιλόπες, χιλιάδες κο-

πάδια βισώνων, και λεγεώνες από άγρια άλογα, γαϊδούρια, ζέμπρες κτλ. μετακινούνταν στις αχανείς πεδιάδες και βοσκούσαν ειρηνικά όλα μαζί. Μόλις πρόσφατα παρατήρησαν οι περιηγητές στην κεντρική Αφρική καμηλοπαρδάλεις, γαζέλες και αντιλόπες να βόσκουν μαζί. Ακόμη και στα ξηρά οροπέδια της Ασίας και της Αμερικής είχε κοπάδια από λάμα, άγριες καμήλες και ολόκληρες φυλές μαύρες αρκούδες, που συμβίωναν στα όρη του Θιβέτ. Όσο ο άνθρωπος εξοικειωνόταν με τη ζωή αυτών των ζώων, αντιλαμβανόταν πόσο στενά ενωμένα ήταν αυτά τα πλάσματα. Ακόμη και όταν φαίνονταν εντελώς απορροφημένα στη βοσκή και φαινομενικά αγνοούσαν τους άλλους, παρακολουθούσαν με προσοχή το ένα τις κινήσεις του άλλου, πάντα έτοιμα να αναλάβουν κοινή δράση: Ο άνθρωπος είδε ότι όλες οι φυλές ελαφιών και κασικιών, είτε βοσκούσαν είτε κάθονταν κάπου, έβαζαν πάντα φρουρούς που ποτέ δεν έπαυαν να επαγρυπνούν και ποτέ δεν αργούσαν να ειδοποιήσουν όταν πλησίαζε ένα σαρκοφάγο ζώο· είδε πώς, σε περίπτωση αιφνίδιας επίθεσης, τα αρσενικά και τα θηλυκά περικύκλωναν τα μικρά τους και αντιμετώπιζαν τον εχθρό, διακινδυνεύοντας τη ζωή τους για την ασφάλεια των ασθενέστερων. Είδε και ότι τα κοπάδια των άλλων ζώων ακολουθούν παρόμοιες τακτικές όταν υποχωρούν.

Ο πρωτόγονος άνθρωπος τα ήξερε όλα αυτά, που εμείς τα αγνοούμε ή εύκολα τα λησμονούμε, και επανέλαβε αυτούς τους άθλους των ζώων στα παραμύθια του, εξωραϊζοντας τις πράξεις θάρρους και αυτοθυσίας με την πρωτόγονη ποίησή του και απομιμούμενος τα ζώα στα θρησκευτικά του τελετουργικά, που τώρα εσφαλμένα ονομάζονται χοροί. Ακόμη λιγότερο μπορούσε ο πρωτόγονος άγριος να αγνοήσει τις μεγάλες μεταναστεύσεις των ζώων, γιατί μάλιστα τα ακολουθούσε κατά καιρούς —όπως ακριβώς οι Τσούκι ακολουθούν ακόμη τα κοπάδια των άγριων ταράνδων, όταν τα σμήνη των κουνουπιών τα διώχνουν από το ένα μέρος της χερσονήσου Τσούκι σε ένα άλλο, ή όπως οι Λάπωνες ακολουθούν τα κοπάδια των ημιεξημερωμένων ταράνδων στις ανεξέλεγκτες περιπλανήσεις τους. Και αν εμείς, με όλη τη βιβλιακή μας γνώση και την άγνοια της φύσης, αισθανόμαστε ανίκανοι να καταλάβουμε πώς ζώα διάσπαρτα σε μία τεράστια έκταση κατορθώνουν να συγκεντρωθούν κατά χιλιάδες σε μία συγκεκριμένη τοποθεσία για να περάσουν έναν ποταμό (όπως είδα στον ποταμό Αμούρ) ή για να ξεκινήσουν την πορεία τους προς τα βόρεια, τα νότια ή τα δυτικά, οι πρόγονοί μας, που θεωρούσαν τα ζώα πιο σοφά απ' αυτούς, δεν ξαφνιάζονταν καθόλου με τέτοιες συντονισμένες πράξεις, όπως δεν

ξαφνιάζονται και οι άγριοι της εποχής μας. Γι' αυτούς, όλα τα ζώα, πτηνά και ψάρια ήταν σε συνεχή επικοινωνία, προειδοποιούσαν το ένα το άλλο με ανεπαίσθητα σήματα ή ήχους, αλληλοενημερώνονταν για κάθε είδους συμβάντα και έτσι συγκροτούσαν μία τεράστια κοινότητα, που είχε τους δικούς της κανόνες ιδιοκτησίας και καλών σχέσεων μεταξύ γειτόνων. Ακόμη και σήμερα, βαθιά ίχνη αυτής της σύλληψης της φύσης επιβιώνουν στη λαογραφία όλων των εθνών.

Από τα πολυπρόσωπα, ζωηρά και εύθυμα χωριά των σκίουρων, των κυνομυών, των τρωκτικών ιάκουλων κτλ., και από τις αποικίες των καστόρων που αφθονούσαν στους μεταπαγετωνικούς ποταμούς, ο πρωτόγονος άνθρωπος, που ζούσε ακόμη νομαδική ζωή, διδάχθηκε τα πλεονεκτήματα της εδραίας ζωής, της μόνιμης κατοίκησης και της συνεργασίας. Ακόμη και τώρα βλέπουμε (όπως είδα πριν πενήντα χρόνια στην Υπερβαϊκαλία) ότι οι νομάδες βοοτρόφοι της Μογγολίας, που η απρονοησία τους είναι παροιμιώδης, μαθαίνουν από το τρωκτικό *Tamias striatus* τα πλεονεκτήματα της γεωργίας και της προνοητικότητας, γιατί κάθε φθινόπωρο λεηλατούν τις υπόγειες αποθήκες αυτών των τρωκτικών και τους αρπάζουν τους αποθηκευμένους εδώδιμους βολβούς. Ο Δαρβίνος μάς λέει ότι σε μία χρονιά πείνας, οι άγριοι έμαθαν από τις μαιμούδες ποια φρούτα και μούρα τρώγονταν. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι οι αποθήκες των μικρών τρωκτικών, γεμάτες με κάθε λογής τρόφιμα, θα πρέπει να υπέδειξαν στον άνθρωπο την καλλιέργεια των δημητριακών. Πράγματι, τα ιερά βιβλία της Ανατολής περιέχουν πολλές παραπομπές στην προνοητικότητα και την εργατικότητα των ζώων, που προβάλλονται ως παράδειγμα στους ανθρώπους.

Με τη σειρά τους, σχεδόν όλα τα πουλιά έδωσαν στους προγόνους μας το μάθημα της πιο εγκάρδιας κοινωνικότητας, των τέρψεων της κοινωνικής ζωής και των τεράστιων πλεονεκτημάτων της. Οι ενώσεις των παρυδάτιων πουλιών για το φώλιασμα και η συνεργασία τους για την προστασία των νεοσσών και των αυγών τους, είναι πολύ γνωστά στον άνθρωπο. Το φθινόπωρο, οι άνθρωποι που ζούσαν στα δάση και δίπλα στα ρυάκια των δασών, είχαν κάθε ευκαιρία να παρατηρήσουν τη ζωή των νεοσσών που συγκεντρώνονταν σε μεγάλα σμήνη και ξόδευσαν ένα μικρό μέρος της ημέρας για να βρουν τροφή ενώ την υπόλοιπη μέρα κελαηδούσαν και έπαιζαν<sup>19</sup>. Ποιος ξέρει αν η ιδέα των μεγάλων φθινοπωρινών συνάξεων ολόκληρων φυλών για κοινό κυνήγι (Αμπά στους Μογγόλους, Καντά στους Τουνγκούζιους) δεν ήρθε από την παρατήρηση των φθινοπωρινών συνάξεων των πουλιών; Αυτές οι

συνάξεις της φυλής διαρκούν έναν-δύο μήνες, είναι εποχή γιορτής για όλη τη φυλή και ενδυναμώνουν συγχρόνως τη φυλετική συγγένεια και την ομοσπονδιακή ένωση των διάφορων φυλών.

Ο άνθρωπος παρατήρησε και το παιχνίδι των ζώων, που δίνει μεγάλη χαρά σε ορισμένα είδη, τις συναυλίες και τους χορούς τους (βλ. Παράρτημα στην *Αλληλοβοήθεια*) και τις ομαδικές πτήσεις ορισμένων πουλιών το σούρουπο. Ήταν εξοικειωμένος με τις θορυβώδεις συνάξεις των χελιδονιών και των άλλων αποδημητικών πουλιών, που γίνονται το φθινόπωρο, στον ίδιο τόπο, κάθε χρόνο, πριν κινηθούν για το μακρινό τους ταξίδι στον Νότο. Πόσο συχνά ο άνθρωπος θα πρέπει να στάθηκε κατάπληκτος όταν έβλεπε τις τεράστιες φάλαγγες των αποδημητικών πουλιών να περνούν πάνω από το κεφάλι του ώρες ολόκληρες, ή τις αναρίθμητες χιλιάδες βισώνων, ελαφιών ή σκίουρων που έφραζαν τον δρόμο του και μερικές φορές τον εμπόδιζαν μέρες ολόκληρες, έτσι πυκνές που ήταν οι τάξεις τους στην πορεία τους προς τον βορρά ή τον νότο. Ο «άξεστος άγριος» γνώριζε όλες αυτές τις ομορφιές της φύσης, που εμείς τις έχουμε ξεχάσει στις πόλεις και τα πανεπιστήμιά μας και που δεν τις συναντούμε ούτε στα πεθαμένα βιβλία μας της «φυσικής ιστορίας»: ενώ οι αφηγήσεις των μεγάλων εξερευνητών, του Humboldt, του Audubon, του Azara, του Brehm, του Nikolai Syevertchef [Syevertchhoff] και πολλών άλλων μουχλιάζουν στις βιβλιοθήκες μας.

Τον καιρό εκείνο, ο πλατύς κόσμος των τρεχούμενων νερών και των λιμνών δεν ήταν για τον άνθρωπο κλειστό βιβλίο. Ο άνθρωπος ήταν εξοικειωμένος με τους κατοίκους του. Ακόμη και τώρα, λόγου χάρη, πολλοί ημιάγριοι ιθαγενείς της Αφρικής σέβονται ιδιαίτερα τον κροκόδειλο. Τον θεωρούν κοντοσυγγενή του ανθρώπου, κάτι σαν πρόγονο. Αποφεύγουν μάλιστα να τον κατονομάζουν στις συνομιλίες τους και, αν πρέπει να τον αναφέρουν, τον αποκαλούν ο «γεροπαπούς» ή χρησιμοποιούν κάποια άλλη έκφραση που μαρτυρεί συγγένεια και σεβασμό. Ισχυρίζονται ότι ο κροκόδειλος ενεργεί όπως αυτοί. Ποτέ δεν θα φάει τη λεία του χωρίς να καλέσει συγγενείς και φίλους να συμπάγουν· και αν ένας της φυλής τους σκοτωθεί από άνθρωπο, για άλλο λόγο και όχι για εκδίκηση, θα εκδικηθούν τους φονιάδες. Συνεπώς, αν ένας νέγρος φαγώθηκε από έναν κροκόδειλο, η φυλή θα φροντίσει να σκοτώσει τον συγκεκριμένο κροκόδειλο που έφαγε τον δικό τους άνθρωπο, επειδή φοβούνται ότι, αν σκοτώσουν έναν αθώο κροκόδειλο, θα προκαλέσουν την εκδίκηση των συντρόφων του σκοτωμένου ζώου, αφού μία τέτοια

εκδίκηση απαιτούν οι νόμοι της βεντέτας. Γι' αυτό οι νέγροι, αφού σκοτώσουν τον υποτιθέμενο ένοχο κροκόδειλο, θα εξετάσουν επιμελώς τα εντόσθιά του για να βρουν τα υπολείμματα του συντρόφου τους και έτσι να βεβαιωθούν ότι δεν έκαναν λάθος και ότι ίσα-ίσα ο συγκεκριμένος κροκόδειλος άξιζε τον θάνατο. Αλλά αν δεν βρουν καμία απόδειξη της ενοχής του συγκεκριμένου ζώου, θα κάνουν όλες τις πράξεις εξιλέωσης προς τη φυλή των κροκοδείλων, για να καθησυχάσουν τους συγγενείς του φονευθέντος ζώου· και θα συνεχίσουν να αναζητούν τον πραγματικό ένοχο. Η ίδια πεποίθηση επικρατεί στους Ερυθρόδερμους σε σχέση με τον κροταλία και τον λύκο, στους Οστιάκ για την αρκούδα κτλ. Είναι πασιδηλή η σύνδεση τέτοιων πεποιθήσεων με τη συνακόλουθη ανάπτυξη της έννοιας της δικαιοσύνης<sup>20</sup>.

Τα κοπάδια των ψαριών και οι κινήσεις τους στα διάφανα νερά, ο έλεγχος των προπομπών πριν κινηθεί όλο το κοπάδι προς μία συγκεκριμένη κατεύθυνση, θα πρέπει να εντυπωσίασαν βαθιά τον άνθρωπο από πολύ παλιά. Ίχνη του εντυπωσιασμού του συναντούμε στους θρύλους των αγρίων σε πολλά μέρη του κόσμου. Έτσι, λόγου χάρη, ο θρυλικός νομοθέτης των Ερυθρόδερμων Ντεκαναβίντε, που υποτίθεται ότι τους έδωσε την οργάνωση σε πατριές, παρουσιάζεται ότι έχει απομακρυνθεί από τον λαό, για να σκεφτεί κοντά στη φύση: «Έφτασε στην όχθη ενός ομαλού, καθάριου ρυακιού, διάφανου και γεμάτου ψάρια. Κάθησε κάτω, έγειρε στην κατηφορική όχθη, κοιτάζοντας έντονα το νερό, παρατηρώντας τα ψάρια να παίζουν σε απόλυτη αρμονία...». Τότε συνέλαβε την ιδέα να χωρίσει τον λαό του σε ομάδες και τάξεις ή τοτέμ<sup>21</sup>. Σε άλλους θρύλους, ο σοφός της φυλής μαθαίνει τη σοφία από τον κάστορα, τον σκίουρο ή ένα πουλί.

Γενικά, για τον πρωτόγονο, τα ζώα είναι μυστηριώδη, αινιγματικά πλάσματα, που γνωρίζουν πάρα πολύ καλά τη φύση. Γνωρίζουν πολύ περισσότερα από όσα είναι διατεθειμένα να μας πουν. Με τον άλφα ή βήτα τρόπο, με τη βοήθεια αισθήσεων πολύ πιο εκλεπτυσμένων από τις δικές μας, και λέγοντας το ένα στο άλλο όλα όσα προσέχουν κατά τις περιπλανήσεις και τις πτήσεις τους, γνωρίζουν τα πάντα για μία αρκετά μεγάλη περιοχή. Αν ο άνθρωπος είναι «δίκαιος» απέναντί τους, θα τον προειδοποιήσουν για έναν επικείμενο κίνδυνο, όπως ειδοποιούνται μεταξύ τους· αλλά δεν θα ενδιαφερθούν γι' αυτόν, εάν συμπεριφέρεται ύπουλα. Φίδια και πουλιά (η κουκουβάγια θεωρείται αρχηγός των πουλιών), θηλαστικά και έντομα, σαύρες και ψάρια —όλα καταλαβαίνουν το ένα το άλλο και συνεχώς ανταλλάσσουν πληροφορίες μεταξύ τους. Ανήκουν όλα σε μία αδελφότητα, στην οποία μπορεί, σε ορισμένες περι-

πτώσεις, να δεχθούν τον άνθρωπο.

Μέσα σ' αυτή την απέραντη αδελφότητα, υπάρχουν φυσικά οι ακόμη στενότερες αδελφότητες των «ομοσάιματων». Οι πίθηκοι, οι αρκούδες, οι λύκοι, οι ελέφαντες και οι ρινόκεροι, τα περισσότερα μηρυκαστικά, οι λαγοί και τα περισσότερα τρωκτικά, οι κροκόδειλοι κτλ., γνωρίζουν τέλεια το σόι τους και δεν θα ανεχθούν να σκοτώσει ο άνθρωπος έναν συγγενή τους χωρίς να πάρουν με τον άλφα ή βήτα τρόπο «τίμια» εκδίκηση. Αυτό πρέπει να έχει πολύ παλαιά προέλευση. Πρέπει να αναπτύχθηκε σε μία εποχή που ο άνθρωπος δεν είχε γίνει ακόμη παμφάγος και δεν είχε αρχίσει ακόμη να κυνηγά πουλιά και ζώα για να τα φάει. Πιθανότατα, ο άνθρωπος έγινε παμφάγος κατά την Παγετωνική περίοδο, όταν η βλάστηση εξαφανιζόταν όσο προχωρούσε η παγωνιά. Εν τούτοις, η ίδια σύλληψη διατηρήθηκε έως σήμερα. Ακόμη και τώρα, όταν ένας άγριος κυνηγά, οφείλει να σέβεται ορισμένους κανόνες ευπρέπειας απέναντι στα ζώα και πρέπει να τελεί ορισμένες τελετουργίες εξαγνισμού μετά το κυνήγι. Ορισμένες τελετουργίες τελούνται με αυστηρότητα, ακόμη και σήμερα, στις άγριες φυλές, ιδίως σε σχέση με τα ζώα που θεωρούνται σύμμαχοι του ανθρώπου, όπως λόγου χάρη η αρκούδα (στους Οροσόν του ποταμού Αμούρ).

Είναι γνωστό έθιμο δύο άνδρες από δύο διαφορετικές πατριές να γίνονται αδελφοποιητοί αναμειγνύοντας το αίμα τους, που κυλά από δύο μικρές τομές που έγιναν για τον σκοπό αυτό. Τέτοιες ενώσεις ήταν κάτι συνηθισμένο σε παλαιότερες εποχές, και μαθαίνουμε από τις παραδόσεις όλων των εθνών, ιδίως από τις σκανδιναβικές σάγκες [έπη], με τη θρησκευτική ευλάβεια τηρούνταν αυτή η αδελφосύνη. Αλλά ήταν συνηθισμένο για τον άνθρωπο να έχει τέτοιες αδελφικές σχέσεις με ένα ζώο. Συχνά αναφέρουν κάτι τέτοιο τα παραμύθια. Ένα ζώο ζητά από τον κυνηγό να του χαρίσει τη ζωή και, αν ο κυνηγός τού την χαρίσει, οι δυο τους γίνονται αδέρφια. Έπειτα ο πίθηκος, η αρκούδα, η ελαφίνα, το πουλί, ο κροκόδειλος ή και η μέλισσα (οποιοδήποτε κοινωνικό ζώο) θα φροντίσει όσο γίνεται περισσότερο τον άνθρωπο-αδελφό του στις κρίσιμες περιστάσεις της ζωής του, στέλνοντας τα ζώα-αδέρφια του από τη δική του ή μία άλλη φυλή να τον προειδοποιήσουν ή να τον βοηθήσουν. Αν η προειδοποίηση αργήσει να φτάσει, ή παρανοηθεί, και ο άνθρωπος χάσει τη ζωή του, όλα αυτά τα ζώα θα προσπαθήσουν να τον επαναφέρουν στη ζωή και, αν αποτύχουν, θα πάρουν τη δέουσα εκδίκηση, σαν να ήταν ο άνθρωπος συγγενής τους.

Κατά τις περιηγήσεις μου στη Σιβηρία πρόσεξα πολλές φορές πόσο



φρόντιζε ο μογγόλος ή τουνγκούζιος οδηγός μου να μη σκοτώσει ανώφελα ένα ζώο. Γεγονός είναι ότι κάθε ζωή είναι σεβαστή από τον άγριο, ή μάλλον ήταν πριν έρθει σε επαφή με τους Ευρωπαίους. Αν σκοτώσει ένα ζώο, είναι για τροφή ή για ρουχισμό, αλλά δεν καταστρέφει ζωή για σκέτη διασκέδαση ούτε από πάθος για καταστροφή. Η αλήθεια είναι ότι οι Ερυθρόδερμοι εξόντωναν χωρίς λόγο τους βίσωνες· αλλά μόνον αφού πρώτα είχαν έρθει σε επαφή με τους λευκούς και είχαν πάρει απ' αυτούς την καραμπίνα και το περίστροφο. Βέβαια, υπάρχουν ορισμένα ζώα που θεωρούνται εχθροί του ανθρώπου, όπως η ύαινα ή η τίγρης· αλλά γενικά ο άγριος φέρεται με σεβασμό στον μεγάλο ζωικό κόσμο στο σύνολό του και με αυτό το πνεύμα εκπαιδεύει τα παιδιά του.

Έτσι, η ιδέα της «δικαιοσύνης», που συνελήφθη αρχικά ως εκδίκηση, συνδέεται με παρατηρήσεις που έγιναν στα ζώα. Αλλά φαίνεται εξαιρετικά πιθανό ότι η ιδέα της ανταπόδοσης για το «δίκαιο» και το «άδικο» φέρσιμο προήλθε, στην πρωτόγονη ανθρωπότητα, και από την ιδέα ότι τα ζώα εκδικούνται τον άνθρωπο άμα δεν τους φερθεί σωστά. Η ιδέα αυτή είναι τόσο βαθιά ριζωμένη στο μυαλό των αγρίων όλου του κόσμου, ώστε μπορεί να θεωρηθεί μία από τις θεμελιώδεις συλλήψεις της ανθρωπότητας. Σταδιακά διογκώθηκε και έγινε μία σύλληψη του μεγάλου όλου, που το συνδέουν συγκεκριμένοι δεσμοί αλληλοστήριξης· αυτό το μεγάλο όλον επιβλέπει όλες τις πράξεις των έμβιων όντων και, χάρη στην αμοιβαιότητα όλων των σχέσεων στο σύμπαν, τιμωρεί τα κακά έργα. Η ιδέα αυτή εξελίχθηκε στη σύλληψη του Επιμενίδη και των Μοιρών στους Έλληνες, των Parcae [Μοιρών] στους Ρωμαίους και του Κάρμα στους Ινδουιστές. Ο ελληνικός θρύλος των γερανών του Ίβικου, που συνδέει ανθρώπους και πουλιά, και αναρίθμητοι ανατολικοί θρύλοι, είναι ποιητικές ενσαρκώσεις της ίδιας σύλληψης. Αργότερα, η σύλληψη αυτή επεκτάθηκε στον ουρανό. Σύμφωνα με τα αρχαιότερα βιβλία της Ινδίας, τις Βέδες, τα σύννεφα θεωρούνταν έμβια όντα όπως τα ζώα.

Αυτά είδε ο πρωτόγονος άνθρωπος στη φύση και αυτά έμαθε από αυτήν. Με τη σχολαστική μας εκπαίδευση, που συστηματικά αγνοεί τη φύση και προσπαθεί να εξηγήσει τα πιο κοινά της γεγονότα με μεταφυσικές λεπτολογίες, αρχίσαμε να ξεχνούμε αυτό το μεγάλο μάθημα. Αλλά για τους προγόνους μας της εποχής του Λίθου, κοινωνικότητα και αλληλοβοήθεια στο εσωτερικό της φυλής πρέπει να ήταν κάτι τόσο γενικό στη φύση, τόσο συνηθισμένο, ώστε ασφαλώς δεν μπορούσαν να φανταστούν αλλιώς τη ζωή.

Η σύλληψη του ανθρώπου ως απομονωμένου όντος είναι μεταγενέστερο προϊόν του πολιτισμού, προϊόν ανατολικών θρύλων για ανθρώπους που αποτραβήχθηκαν από την κοινωνία. Σε έναν πρωτόγονο, η απομονωμένη ζωή φαίνεται τόσο αλλόκοτη, τόσο έξω από τη συνηθισμένη πορεία της φύσης, ώστε όταν βλέπει μία τίγρη, έναν ασβό, μία μυγαλή που ζουν μοναχικά, ή ακόμη και όταν βλέπει ένα δένδρο που στέκει μονάχο, μακριά από το δάσος, δημιουργεί έναν θρύλο για να εξηγήσει το παράξενο αυτό γεγονός. Δεν δημιουργεί θρύλους για να εξηγήσει τη ζωή σε κοινωνίες, αλλά έχει από έναν θρύλο για κάθε περίπτωση μοναξιάς. Ο ερημίτης, αν δεν είναι σοφός που έχει προσωρινά αποτραβηχτεί από τον κόσμο για να συλλογιστεί το πεπρωμένο του, ή παραξενιάρης, είναι στις περισσότερες περιπτώσεις ένας αποσυνάγωγος, που έχει εκδιωχθεί επειδή διέπραξε ένα βαρύ παράπτωμα παραβιάζοντας τον κώδικα της κοινωνικής ζωής. Έκανε κάτι τόσο ενάντιο στη συνηθισμένη πορεία της ζωής, ώστε τον έχουν διώξει από την κοινωνία. Πολύ συχνά είναι μάγος, που κυβερνά κάθε λογής κακοποιές δυνάμεις και έχει μια κάποια σχέση με τα πανουκλιασμένα πτώματα που μολύνουν τον κόσμο. Γι' αυτό και περιφέρεται τη νύχτα, και υλοποιεί τα ποταπά του σχέδια υπό το κάλυμμα του σκότους. Όλα τα άλλα όντα ζουν σε κοινωνίες, και η ανθρώπινη σκέψη κυλάει σ' αυτό το αυλάκι. Η κοινωνική ζωή —δηλαδή το «Εμείς», όχι το «Εγώ»— είναι η κανονική μορφή ζωής. Είναι η ζωή. Συνεπώς, «Εμείς» πρέπει να ήταν η συνηθισμένη σκέψη για τον πρωτόγονο, μία «κατηγορία» της σκέψης του, όπως θα έλεγε ο Καντ.

Εδώ, σε αυτή την ταύτιση ή, μ' άλλα λόγια, σε αυτή την απορρόφηση του «Εγώ» από την πατριά ή τη φυλή, βρίσκεται η ρίζα όλης της ηθικής σκέψης. Η αυτοεπιβεβαίωση της «προσωπικότητας» ήρθε πολύ αργότερα. Ακόμη και τώρα, η ψυχολογία των κατώτερων αγρίων δεν γνωρίζει «άτομο» ή «προσωπικότητα». Η δεσπόζουσα σύλληψη στο μυαλό τους είναι η φυλή, με τους αυστηρούς κανόνες της, δεισιδαιμονίες, ταμπού, έξεις και συμφέροντα. Σε αυτή τη σταθερή, πάντα παρούσα ταύτιση της μονάδας με το όλον, βρίσκεται η πηγή όλης της ηθικής, το σπέρμα από το οποίο εξελίχθηκαν όλες οι μετέπειτα συλλήψεις της δικαιοσύνης και οι ακόμη ανώτερες συλλήψεις της ηθικής.

Στα επόμενα κεφάλαια θα εξετάσουμε αυτές τις μεταγενέστερες βαθμίδες στην εξέλιξη της ηθικής.

## ΤΕΤΑΡΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ:

## ΣΥΛΛΗΨΕΙΣ ΤΗΣ ΗΘΙΚΗΣ ΣΤΟΥΣ ΠΡΩΤΟΓΟΝΟΥΣ ΛΑΟΥΣ

Η πρόοδος των φυσικών επιστημών τον 19ο αι. γέννησε στους σύγχρονους στοχαστές την επιθυμία να επεξεργαστούν ένα σύστημα ηθικής σε θετικές βάσεις. Αφού εγκαθίδρυσαν τις θεμελιώδεις αρχές μίας οικουμενικής φιλοσοφίας χωρίς υπερφυσικές δυνάμεις και συγχρόνως μεγαλειώδους, ποιητικής και ικανής να διεγείρει στους ανθρώπους τα υψηλότερα κίνητρα, η νεωτερική επιστήμη δεν χρειάζεται πια να καταφύγει στο υπερφυσικό για να δικαιολογήσει τα ιδεώδη της ηθικής ομορφιάς. Άλλωστε, η επιστήμη προβλέπει ότι, στο εγγύς μέλλον, η ανθρώπινη κοινωνία, απαλλαγμένη, εξ αιτίας της προόδου της επιστήμης, από τη φτώχεια των παλαιότερων εποχών, και οργανωμένη με βάση τις αρχές της δικαιοσύνης και της αλληλοβοήθειας, θα μπορεί να εξασφαλίσει στον άνθρωπο την ελεύθερη έκφραση των διανοητικών, τεχνικών και καλλιτεχνικών δημιουργικών του ενορμήσεων. Η πρόβλεψη αυτή ανοίγει τέτοιες ευρείες ηθικές δυνατότητες για το μέλλον, που για την πραγμάτωσή τους δεν χρειάζεται πια ούτε η επιρροή του υπερφυσικού κόσμου ούτε ο φόβος της μεταθανάτιας τιμωρίας. Συνεπώς, υπάρχει ανάγκη για μία νέα ηθική, σε νέα βάση. Αφιερώσαμε το πρώτο κεφάλαιο αυτής της έρευνας στην κατάδειξη της ανάγκης για τη νέα ηθική.

Αφού αφυπνίστηκε από μία περίοδο πρόσκαιρης στασιμότητας, η νεωτερική επιστήμη, στα τέλη της δεκαετίας του 1850, άρχισε να προετοιμάζει τα υλικά για να επεξεργαστεί αυτή τη νέα, ορθολογική ηθική. Στα έργα του Jodl, του Wundt, του Paulsen και πολλών άλλων, έχουμε εξαιρετες επισκοπήσεις όλων των προηγούμενων αποπειρών που έγιναν για να βασιστεί η ηθική σε διάφορα θεμέλια: θρησκευτικό, μεταφυσικό και υλικό. Καθ' όλη τη διάρκεια του 19ου αι., έγιναν πολλές απόπειρες να βασιστεί η ηθική φύση του ανθρώπου στην ορθολογική φιλαυτία, στην αγάπη για την ανθρωπότητα (Αύγουστος Κοντ και οι οπαδοί του), στην αμοιβαία συμπάθεια και νοητική ταύτιση της συμπεριφοράς του ατόμου με την ανθρωπότητα (Σοπενάουερ), στην ωφελιμότητα (ωφελιμισμός του Μπένθαμ και του Μιλ) και στη θεωρία της εξέλιξης (Δαρβίνος, Σπένσερ και Γκυώ).

Τα θεμέλια αυτής της τελευταίας ηθικής τέθηκαν από τον Δαρβίνο· επιχείρησε να ποριστεί τα πρώτιστα στηρίγματα της ηθικής αίσθησης από το κοινωνικό ένστικτο, που είναι έμφυτο σε όλα τα κοινωνικά ζώα. Αφού οι περισσότεροι που γράφουν για την ηθική αγνόησαν αυτή την απόπειρα και αφού την αποσιώπησαν οι περισσότεροι δαρβινικοί, την ανέπτυξα διεξοδικά στο προηγούμενο κεφάλαιο («Η βασική αρχή της ηθικής στη φύση»). Στο βιβλίο μου *Αλληλοβοήθεια* επισήμανα ήδη πόσο ευρύτατα διαδεδομένο είναι το κοινωνικό ένστικτο στα περισσότερα ζώα όλων των ειδών και υπο-ειδών, ενώ είδαμε, λίγο παραπάνω, πώς οι πιο πρωτόγονοι άνθρωποι της Παγετωνικής και της πρώιμης Μεταπαγετωνικής περιόδου έμαθαν τους τρόπους της κοινωνικής ζωής και την ηθική της από τα ζώα, με τα οποία ζούσαν τότε πάρα πολύ κοντά. Και ανακαλύψαμε πώς, στα πολύ παλιά παραμύθια και θρύλους, ο άνθρωπος μεταβίβαζε από γενιά σε γενιά τα πρακτικά διδάγματα που πορίστηκε από αυτή τη γνώση της ζωής των ζώων.

Έτσι, ο πρώτος ηθικός δάσκαλος του ανθρώπου ήταν η φύση. Όχι η φύση την οποία περιγράφουν οι φιλόσοφοι του γραφείου που δεν είναι εξοικειωμένοι μ' αυτήν ή οι φυσιοδίφες που έχουν μελετήσει τη φύση μόνον από τα νεκρά δείγματα των μουσείων. Αλλά η φύση μέσα στην οποία ζούσαν και εργάζονταν, στην τότε αραιοκατοικημένη Αμερική, στην Αφρική και στην Ασία, οι μεγάλοι ιδρυτές της περιγραφικής ζωολογίας: ο Audubon, ο Azara, ο Brehm κ. ά. Κοντολογίς, η φύση την οποία είχε στο μυαλό του ο Δαρβίνος όταν στο βιβλίο του *Η καταγωγή του ανθρώπου* έκανε μία σύντομη ανασκόπηση της προέλευσης της ηθικής αίσθησης στον άνθρωπο.

Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι το κοινωνικό ένστικτο, που κληρονόμησε ο άνθρωπος και συνεπώς είναι βαθιά ριζωμένο μέσα του, ενείχε τα σπέρματα της μετέπειτα ανάπτυξης και ενίσχυσης, παρά τον σκληρό αγώνα για την ύπαρξη. Έδειξα επίσης στο έργο μου *Αλληλοβοήθεια*, και πάλι βασιζόμενος στα έργα των ικανών ερευνητών, πόσο πολύ ανεπτυγμένη είναι η κοινωνική ζωή στους άγριους και πώς το αίσθημα της ισοτιμίας αναπτύχθηκε στους πιο πρωτόγονους αντιπροσώπους της φυλής των ανθρώπων. Έδειξα και πώς, χάρη στην κοινωνικότητα, έγινε εφικτή η ανάπτυξη των ανθρώπινων κοινωνιών, παρά τη σκληρή ζωή τους στη φύση.

Θα επιχειρήσω τώρα να δείξω πόσο ακόμη αναπτύχθηκαν οι ηθικές συλλήψεις στις κοινωνίες των πρωτόγονων αγρίων και τι επιρροή είχαν οι συλλήψεις αυτές στη μετέπειτα εξέλιξη της ηθικής (βλ. και

Αλληλοβοήθεια).

Δεν ξέρουμε τίποτε για τη ζωή των παλαιότατων ανθρώπων της Παγετωνικής περιόδου και του τέλους της Τριτογενούς περιόδου, εκτός από το ότι ζούσαν σε μικρές ομάδες, αποσπώντας με μεγάλη δυσκολία γλίσχρα μέσα ύπαρξης από τις λίμνες και τα δάση, και κατασκευάζοντας γι' αυτό εργαλεία με κόκαλα και πέτρα.

Αλλά ήδη σ' εκείνη τη μορφή ζωής ο πρωτόγονος άνθρωπος έπρεπε να συνηθίσει να ταυτίζει το «Εγώ» του με το κοινωνικό «Εμείς». Έτσι επεξεργάζονταν τα πρωταρχικά θεμέλια της ηθικής. Μεγάλωνε συνηθισμένος να σκέφτεται τη φυλή του σαν κάτι του οποίου αποτελούσε μόνον ένα μέρος, και μάλιστα όχι βασικό, γιατί είδε πόσο ασήμαντος αποδεικνυόταν ο κάθε μεμονωμένος σύντροφός του απέναντι στη σκληρή, απειλητική φύση, αν έπαυε να είναι μέλος της φυλής. Χάρη σε αυτές τις σκέψεις, συνηθίσε να περιορίζει τη θέλησή του παίρνοντας υπ' όψη του τη θέληση των άλλων, πράγμα που αποτελεί την πρώτη βάση όλης της ηθικής. Πράγματι, γνωρίζουμε ότι οι παλαιότεροι πρωτόγονοι της Παγετωνικής και της πρώιμης Μεταπαγετωνικής περιόδου ζούσαν ήδη ομαδικά, σε σπήλαια, σε σχισμές βράχων ή κάτω από προεξέχοντες βράχους, και ότι κυνηγούσαν και ψάρευαν με τα σύνεργά τους. Μία τέτοια συμβίωση και συνεργασία προϋποθέτει ήδη την επεξεργασία ορισμένων κανόνων κοινωνικής ηθικής.

Αυτή η «ενηλικίωση» του πρωτόγονου ανθρώπου συνεχίστηκε επί δεκάδες χιλιάδες χρόνια και, έτσι, το κοινωνικό ένστικτο εξακολούθησε να αναπτύσσεται και έγινε με τον καιρό ισχυρότερο από τις εγωιστικές σκέψεις. Ο άνθρωπος μάθαινε να σκέφτεται το Εγώ του μόνο δια μέσου της ομάδας του. Θα καταλάβουμε την υψηλή εκπαιδευτική αξία αυτού του τρόπου σκέψης όσο θα προχωρούμε στη μελέτη μας<sup>1</sup>.

Ήδη στον ζωικό κόσμο βλέπουμε πώς η προσωπική θέληση των ατόμων συνδυάζεται με την κοινή θέληση. Τα κοινωνικά ζώα το μαθαίνουν αυτό σε πολύ μικρή ηλικία —στο παιχνίδι τους<sup>2</sup>, όταν μαθαίνουν να υποτάσσονται στους συγκεκριμένους κανόνες του παιχνιδιού: δεν επιτρέπεται να χτυπούν στα σοβαρά με τα κέρατα, να δαγκώνουν στα σοβαρά ή να εμποδίζουν τον άλλο να παίξει όταν είναι η σειρά του. Όταν φτάνουν στην ώριμη ηλικία, η υποταγή της προσωπικής θέλησης στην κοινωνική θέληση φαίνεται καθαρά σε πολλές περιπτώσεις. Οι προετοιμασίες των πτηνών για τις μεταναστεύσεις τους από τον βορρά στον νότο, και πάλι πίσω· οι πτήσεις «εξάσκησης» που κάνουν το σούρουπο, λίγες μέρες πριν τη μετανάστευση· ο συντονισμός των ενεργει-

ών των άγριων ζώων και των αρπακτικών πουλιών κατά το κυνήγι· η κοινή άμυνα όλων των αγελaiών ζώων απέναντι στα αρπακτικά· οι μεταναστεύσεις ζώων και, επίσης, ολόκληρη η κοινωνική ζωή των μελισσών, σφηκών, μυρμηγκιών, τερμιτών, σχεδόν όλων των καλοβατικών πτηνών, παπαγάλων, καστόρων, πιθήκων κτλ. —όλα αυτά αποτελούν έκδηλα παραδείγματα τέτοιας καθυπόταξης της προσωπικής θέλησης. Δείχνουν καθαρά τον συντονισμό της ατομικής θέλησης με τη θέληση και την επιδίωξη του συνόλου, και ο συντονισμός αυτός έχει ήδη γίνει κληρονομική έξη, δηλαδή ένστικτο<sup>3</sup>.

Ήδη το 1625 ο Hugo Grotius κατάλαβε ξεκάθαρα ότι ένα τέτοιο ένστικτο περιέχει τις υποτυπώδεις μορφές του δικαίου. Αλλά αναμφίβολα οι άνθρωποι της Τεταρτογενούς περιόδου βρίσκονταν στο ίδιο τουλάχιστον στάδιο κοινωνικής ανάπτυξης και πιθανότατα σε ένα αξιοπρόσεκτα υψηλότερο επίπεδο. Από τη στιγμή που καθιερώνεται η συμβίωση, οδηγεί αναπόφευκτα σε ορισμένες μορφές ζωής, ορισμένα έθιμα και παραδόσεις, που, αφού αναγνωριστεί πως είναι ωφέλιμα και γίνουν συνηθισμένοι τρόποι σκέψης, εξελίσσονται αρχικά σε ενστικτώδεις έξεις και μετά σε κανόνες ζωής. Έτσι η ομάδα εξελίσσει την ηθική της, την οποία οι πρεσβύτεροι —οι φύλακες των φυλετικών εθίμων— θέτουν υπό την προστασία των δεισιδαιμονιών και της θρησκείας, δηλαδή ουσιαστικά υπό την προστασία των νεκρών προγόνων<sup>4</sup>.

Ορισμένοι διαπρεπείς φυσιοδίφες έκαναν πρόσφατα παρατηρήσεις και πειράματα, για να δουν αν τα σκυλιά, τα άλογα και άλλα ζώα που ζουν πολύ κοντά στον άνθρωπο έχουν συνειδητές ηθικές συλλήψεις. Τα αποτελέσματα έδωσαν μάλλον σαφή καταφατική απάντηση. Έτσι, λόγου χάρη, τα όσα αναφέρει ο Σπένσερ στον δεύτερο τόμο του έργου του *Βασικές αρχές της ηθικής* είναι ιδιαίτερα πειστικά και οδηγούν σε μάλλον σημαντικά συμπεράσματα. Παρόμοια, υπάρχουν αρκετά πολύ πειστικά στοιχεία στο έργο του Romanes που αναφέραμε πιο πάνω. Αλλά δεν θα επιμείνουμε σ' αυτά. Αρκεί να καταλάβουμε ότι ήδη στις ζωικές κοινωνίες, και άρα ακόμη περισσότερο στις ανθρώπινες κοινωνίες χάρη στην κοινωνική έξη, αναπτύσσονται αναπόφευκτα συλλήψεις που ταυτίζουν το προσωπικό «Εγώ» με το κοινωνικό «Εμείς» και, όσο οι συλλήψεις αυτές εξελίσσονται σε κοινωνικό ένστικτο, το προσωπικό «Εγώ» φτάνει να υποταχθεί στο κοινωνικό «Εμείς»<sup>5</sup>.

Από τη στιγμή που καταλαβαίνουμε ότι μία τέτοια ταύτιση του ατόμου με την κοινωνία γινόταν, έστω και σε πολύ μικρό βαθμό, στους ανθρώπους, έπεται ότι, αν αυτή η στάση ήταν ωφέλιμη στην ανθρωπό-

τητα, θα έτεινε αναπόφευκτα να ισχυροποιηθεί και να αναπτυχθεί περαιτέρω, ιδίως αφού ο άνθρωπος απέκτησε το χάρισμα του λόγου, που οδηγεί στην εγκαθίδρυση της παράδοσης. Τέλος, αυτή η στάση έμελλε να οδηγήσει στη δημιουργία ενός μόνιμου ηθικού ενστίκτου.

Εν τούτοις, αυτό θα γεννήσει πιθανόν ορισμένες αμφιβολίες, και πολλοί πιθανόν θα ρωτήσουν: «Είναι δυνατόν, χωρίς την παρεμβολή μίας κάποιας υπερφυσικής δύναμης, μία ημι-ζωική κοινωνικότητα να μπόρεσε να εξελιχθεί σε τόσο υψηλές ηθικές διδασκαλίες, όπως του Σωκράτη, του Πλάτωνα, του Κομφούκιου, του Βούδα και του Χριστού;» Η ηθική πρέπει να απαντήσει στο ερώτημα αυτό. Δεν θα ήταν αρκετό να το παραπέμψει στη βιολογία, που δείχνει πώς οι μικροσκοπικοί μονοκύτταροι οργανισμοί εξελίσσονται, σε χρονικό διάστημα δεκάδων χιλιάδων χρόνων, σε ανώτερα αναπτυγμένους οργανισμούς, έως τα ανώτερα θηλαστικά και τον άνθρωπο. Άρα η ηθική θα πρέπει να εκτελέσει ένα έργο όπως εκείνο που έκαναν ο Κοντ και ο Σπένσερ στη βιολογία, και πολλοί ερευνητές στην ιστορία του δικαίου. Η ηθική πρέπει να αποδείξει πώς μπόρεσαν οι ηθικές συλλήψεις να εξελιχθούν, από την κοινωνικότητα την εγγενή στα ανώτερα ζώα και στους πρωτόγονους, σε πολύ ιδεαλιστικές ηθικές διδασκαλίες.

Οι κανόνες που διέπουν τον τρόπο ζωής των διάφορων άγριων φυλών της εποχής μας είναι διαφορετικοί. Σε διαφορετικά κλίματα, σε φυλές που ζουν σε διαφορετικά περιβάλλοντα, αναπτύχθηκαν διαφορετικά έθιμα και παραδόσεις. Άλλωστε, οι περιγραφές αυτών των εθίμων και παραδόσεων από τους περιηγητές διαφέρουν πάρα πολύ μεταξύ τους, ανάλογα με τη φύση του παρατηρητή και τη γενικότερη στάση του απέναντι στους «κατώτερους αδελφούς» του. Άρα είναι λάθος να συνδυάζουμε ανάκατα τις περιγραφές όλων των ειδών των πρωτόγονων φυλών, χωρίς να εξετάζουμε το επίπεδο ανάπτυξης της κάθε φυλής, και χωρίς να σταθμίζουμε κριτικά τα λεγόμενα των συγγραφέων των διάφορων περιγραφών. Το λάθος αυτό διέπραξαν ορισμένοι αρχάριοι ανθρωπολόγοι, και ως και ο Σπένσερ δεν το απέφυγε στην εκτενή συλλογή ανθρωπολογικών στοιχείων που έκανε<sup>6</sup>, ούτε στο μεταγενέστερο έργο του *Ηθική*. Από την άλλη, ο Waitz, στο έργο του *Anthropology of Primitive Peoples*, και πολλοί ανθρωπολόγοι όπως ο Μόργκαν, ο Maine, ο M. Kovalevsky, ο Post και άλλοι, δεν διέπραξαν αυτό το λάθος. Γενικά, από τις πολλές αφηγήσεις για τη ζωή των αγρίων, χρήσιμες μπορούν να είναι μόνον εκείνες που γράφηκαν από περιηγητές και ιεραποστόλους οι οποίοι έζησαν αρκετό καιρό μαζί με

τους αγρίους που περιγράφουν· η διάρκεια της συμβίωσής τους είναι από μόνη της, ως έναν βαθμό, ένδειξη αμοιβαίας κατανόησης. Μετά, αν θέλουμε να μάθουμε κάτι για τις πρωταρχές των ηθικών συλλήψεων, πρέπει να μελετήσουμε εκείνους τους αγρίους που κατόρθωσαν να διατηρήσουν καλύτερα από άλλους ορισμένα χαρακτηριστικά του φυλετικού τρόπου ζωής από την παλαιότερη Μεταπαγετωνική περίοδο.

Δεν υπάρχουν φυσικά φυλές που διατήρησαν εξ ολοκλήρου τον τρόπο ζωής εκείνης της περιόδου. Εν τούτοις, τον διατήρησαν καλύτερα οι πρωτόγονοι του άπω Βορρά —οι Αλεούτιοι, οι Τσούκι και οι Εσκιμώοι, που ζουν μέχρι σήμερα στο ίδιο φυσικό περιβάλλον στο οποίο ζούσαν όταν άρχισαν να λιώνουν οι πάγοι<sup>7</sup>— και ορισμένες φυλές του άπω Νότου, δηλαδή της Παταγονίας και της Νέας Γουινέας, και τα μικρά υπολείμματα φυλών που επιβίωσαν σε ορεινές περιοχές, ιδίως στα Ιμαλάια.

Έχουμε αξιόπιστες πληροφορίες για αυτές ακριβώς τις φυλές του άπω Βορρά από ανθρώπους που έζησαν ανάμεσά τους· ιδίως για τους Αλεούτιους της βόρειας Αλάσκας, από τον πολύ αξιόλογο κοινωνικό ιστορικό, τον ιεραπόστολο Βενιαμίνοφ· και για τους Εσκιμώους, από διάφορες αποστολές που πέρασαν τον χειμώνα στη Γρηλανδία. Ιδιαίτερα διαφωτιστική είναι η περιγραφή των Αλεούτιων από τον Βενιαμίνοφ.

Πρώτα απ' όλα θα πρέπει να επισημάνουμε ότι υπάρχουν δύο είδη εθίμων στην ηθική των Αλεούτιων και των άλλων πρωτόγονων λαών. Η τήρηση των εθίμων του πρώτου είδους, συνεπώς των ηθικών ρυθμίσεων, είναι απολύτως υποχρεωτική· η τήρηση των εθίμων του δεύτερου είδους απλώς συστήνεται ως επιθυμητή, και οι παραβάτες απλώς γελοιοποιούνται ή δέχονται συστάσεις. Οι Αλεούτιοι, λόγου χάρη, λένε ότι είναι «ντροπή» να κάνουμε ορισμένα πράγματα<sup>8</sup>.

Όπως έγραψε ο Βενιαμίνοφ, «είναι, λόγου χάρη, "ντροπή" να φοβάσαι τον αναπόφευκτο θάνατο· είναι ντροπή να παρακαλείς έναν εχθρό να σε λυπηθεί· είναι ντροπή να σε πιάνουν να κλέβεις· ή να βουλιάζει η βάρκα σου στο λιμάνι. Είναι ντροπή να φοβάσαι να μπεις στη θάλασσα σε μία θύελλα· να είσαι ο πρώτος που κουράζεται σε ένα μακρύ ταξίδι ή να δείχνεις πλεονεξία όταν μοιράζονται τα λάφυρα (σε μία τέτοια περίπτωση, όλοι οι υπόλοιποι δίνουν στον πλεονέκτη το μερίδιό τους, για να τον ντροπιάσουν)· είναι ντροπή να φανερώνεις στη γυναίκα σου τα μυστικά της φυλής· είναι ντροπή, όταν κυνηγάς με κάποιον άλλο, να μην του δίνεις το καλύτερο κομμάτι του ζώου που σκοτώσατε· είναι



ντροπή να καμαρώνεις για τα κατορθώματά σου, ιδίως τα φανταστικά, ή να χλευάζεις κάποιον άλλο. Είναι ντροπή να ζητάς ελεημοσύνη· να χαϊδεύεις τη γυναίκα σου μπροστά σε άλλους ή να χορεύεις μαζί της· ή να παζαρεύεις με έναν αγοραστή, αφού η τιμή για τα προσφερόμενα αγαθά θα καθοριστεί από έναν τρίτο. Για τη γυναίκα, είναι ντροπή να μην ξέρει να ράβει ή να χορεύει ή, γενικά, να μην ξέρει να εκτελεί τα θεωρούμενα γυναικεία καθήκοντα· είναι ντροπή να χαϊδεύει τον άνδρα της ή και απλώς να του μιλά μπροστά σε άλλους»<sup>9</sup>.

Ο Βενιαμίνοφ δεν μας πληροφορεί πώς διατηρούνται αυτά τα χαρακτηριστικά της αλεούτιας ηθικής. Αλλά μία αποστολή, που πέρασε έναν χειμώνα στη Γρηλανδία, περιγράφει πώς ζουν οι Εσκιμώοι —πολλές οικογένειες σε ένα σπίτι. Κάθε οικογένεια χωρίζεται από τις άλλες με ένα παραπέτασμα από τομάρια ζώων. Αυτές οι κατοικίες που μοιάζουν με διάδρομο κατασκευάζονται μερικές φορές σε σχήμα σταυρού, που στο κέντρο του βρίσκεται η εστία, η φωτιά. Τις μακριές νύχτες του χειμώνα οι γυναίκες τραγουδούν τραγούδια τα οποία συχνά ειρωνεύονται εκείνους που παραβίασαν τους κανόνες της καλής συμπεριφοράς. Αλλά υπάρχουν και κανονισμοί απολύτως υποχρεωτικοί: πρώτα-πρώτα, βέβαια, είναι η απόλυτη απαγόρευση της αδελφοκτονίας, δηλαδή του φόνου στο εσωτερικό της φυλής. Είναι εξ ίσου ανυπόφορο να γίνει ένας φόνος, ή ένας τραυματισμός, από ένα μέλος άλλης φυλής, χωρίς να πάρουν εκδίκηση οι συγγενείς του θύματος.

Υπάρχει, κατόπιν, μία ολόκληρη σειρά πράξεων που είναι τόσο αυστηρά υποχρεωτικές, ώστε η μη τέλεσή τους φέρνει στον παραβάτη την περιφρόνηση ολόκληρης της φυλής, και διατρέχει τον κίνδυνο να γίνει αποσυνάγωγος και να εκδιωχθεί από την πατριά του. Αλλιώς, ο παραβάτης των κανόνων αυτών θα μπορούσε να φέρει σε όλη τη φυλή τη δυσφορία των αδικηθέντων ζώων, όπως, λόγου χάρη, των κροκοδείλων, των αρκούδων ή των αόρατων πνευμάτων των προγόνων που προστατεύουν τη φυλή.

Ως παράδειγμα, αναφέρει ο Βενιαμίνοφ το ακόλουθο περιστατικό. Όταν κάποτε σάλπαρε για ένα ταξίδι, οι ιθαγενείς συνοδοί του ξέχασαν να πάρουν τα παστά ψάρια που του είχαν δοθεί για δώρο. Όταν έπειτα από έξι μήνες επέτρεψε στον ίδιο τόπο, έμαθε ότι κατά την απουσία του η φυλή είχε περάσει μία περίοδο πολύ μεγάλης πείνας. Αλλά τα ψάρια που του είχαν δωρίσει δεν τα πείραξαν και του τα παρέδωσαν άθικτα. Αν ενεργούσαν διαφορετικά, θα έφερναν δεινά στη φυλή. Παρόμοια, ο Μίλεντορφ έγραψε ότι στις ελώδεις πεδιάδες της βόρειας Σιβηρίας κα-

νένας δεν παίρνει οτιδήποτε από ένα έλκηθρο που παράτησε κάποιος στους βάλτους, ακόμη και αν περιέχει τρόφιμα. Είναι πασίγνωστο ότι οι κάτοικοι του άπω Βορρά έχουν πολύ συχνά έλλειψη τροφίμων, αλλά η οικειοποίηση των τροφίμων που κάποιος παράτησε θα ήταν έγκλημα, και ένα τέτοιο έγκλημα θα μπορούσε να φέρει στη φυλή κάθε λογής δεινά. Το άτομο ταυτίζεται στην προκειμένη περίπτωση με τη φυλή.

Επιπλέον, οι Αλεούτιοι, όπως όλοι οι άλλοι πρωτόγονοι, έχουν και ένα σύνολο κανόνων που είναι απολύτως υποχρεωτικοί, αν όχι ιεροί. Περιλαμβάνουν όλα όσα σχετίζονται με τη διατήρηση του φυλετικού τρόπου ζωής: η διαίρεση σε κοινωνικές τάξεις, οι γαμικές ρυθμίσεις, οι συλλήψεις της φυλετικής και της οικογενειακής ιδιοκτησίας, οι κανόνες που πρέπει να τηρούνται στο (ατομικό ή συλλογικό) ψάρεμα και κυνήγι, οι μεταναστεύσεις κτλ.· τέλος, υπάρχει ένα σύνολο φυλετικών τελετουργιών καθαρά θρησκευτικού χαρακτήρα. Έχουμε εδώ έναν αυστηρό νόμο, που η παραβίασή του θα έφερνε δυστυχία σε ολόκληρη την πατριά ή και σε ολόκληρη τη φυλή, και άρα η μη-συμμόρφωση σε έναν τέτοιο νόμο είναι αδιανόητη ή ανέφικτη. Αν κάποτε παραβιαστεί ένας τέτοιος νόμος, τιμωρείται ως προδοσία, με εκδίωξη από τη φυλή ή με θάνατο. Πρέπει, εν τούτοις, να πούμε ότι η παραβίαση αυτών των νόμων είναι τόσο σπάνια ώστε θεωρείται αδιανόητη, όπως ο Ρωμαϊκός Νόμος θεωρούσε την πατροκτονία αδιανόητη και συνεπώς δεν προέβλεπε ποινή για αυτό το έγκλημα.

Γενικά, όλοι οι γνωστοί σ' εμάς πρωτόγονοι λαοί έχουν αναπτύξει έναν πολύ περίπλοκο τρόπο φυλετικής ζωής. Συνεπώς, έχουν τη δική τους ηθική. Σε όλα δε αυτά τα άγραφα «καταστατικά», που τα προστατεύει η παράδοση, συναντούμε τρεις βασικές κατηγορίες φυλετικών κανόνων.

Ορισμένοι απ' αυτούς διατηρούν τις συνήθειες που εγκαθιδρύθηκαν για την προμήθεια των αναγκαίων για το κάθε άτομο και για όλη τη φυλή. Οι κανόνες αυτοί ορίζουν τις βασικές αρχές της χρήσης αυτών που ανήκουν σε όλη τη φυλή: υδατικών πόρων, δασών, μερικές φορές των άγριων ή καλλιεργημένων οπωροφόρων δένδρων, των κυνηγοτόπων και των πλοιαρίων. Υπάρχουν και αυστηροί κανόνες για το κυνήγι, για τη μετανάστευση, για τη διαφύλαξη της φωτιάς κτλ.<sup>10</sup>

Έπειτα καθορίζονται τα ατομικά δικαιώματα και σχέσεις: η υποδιαίρεση της φυλής σε πατριές, και το σύστημα επιτρεπτών γαμικών σχέσεων —μία άλλη πολύ περίπλοκη διαίρεση, στην οποία οι απαγορεύσεις είναι σχεδόν θρησκευτικές. Στην ίδια κατηγορία ανήκουν οι κανόνες

της ανατροφής των νέων, μερικές φορές στις ειδικές «μακριές καλύβες», όπως στους πρωτόγονους των νησιών του Ειρηνικού· οι σχέσεις με τους γέροντες και τα νεογέννητα· και τέλος οι τρόποι παρεμπόδισης των οξέων προσωπικών συγκρούσεων, δηλαδή τι πρέπει να γίνει όταν ο πολλαπλασιασμός των ξέχρων οικογενειών κάνει εφικτή τη βία στο εσωτερικό της φυλής, καθώς και σε περίπτωση διένεξης ενός απόμου με μία γειτονική φυλή, ιδίως αν η διένεξη μπορεί να οδηγήσει σε πόλεμο. Εδώ εγκαθιδρύεται ένα σύνολο κανόνων που, όπως έδειξε ο βέλγος καθηγητής Ernst Nys, αναπτύχθηκε αργότερα και έδωσε τα πρώτα στοιχεία του διεθνούς δικαίου. Τέλος, υπάρχει μία τρίτη κατηγορία ρυθμίσεων, που θεωρούνται ιερές και σχετίζονται με τις θρησκευτικές δεισιδαιμονίες, και τα δικαιώματα που συνδέονται με την εποχή του έτους, το κυνήγι, τις μεταναστεύσεις κτλ.

Όλα τα ζητήματα αυτά τα ρυθμίζουν τελεσιδίκια οι γέροντες κάθε φυλής. Βέβαια, οι απαντήσεις τους διαφέρουν ανάλογα με τις πατριές και τις φυλές, όπως ακριβώς διαφέρουν και οι τελετουργίες. Εν τούτοις, το σημαντικό εδώ είναι το γεγονός ότι κάθε πατριά ή φυλή, ανεξάρτητα από το πόσο χαμηλό είναι το στάδιο ανάπτυξής της, έχει ήδη την πολύ περίπλοκη ηθική της, το δικό της σύστημα για το τι είναι ηθικό και τι ανήθικο.

Όπως έχουμε δει, η απαρχή αυτής της ηθικής έγκειται στο αίσθημα κοινωνικότητας, στο αγελαίο ένστικτο, και στην ανάγκη της αλληλοβοήθειας, που αναπτύχθηκε σε όλα τα κοινωνικά ζώα και ακόμη περισσότερο στις πρωτόγονες ανθρώπινες κοινωνίες. Είναι φυσικό ο άνθρωπος, χάρη στο χάρισμα του λόγου που βοηθά την ανάπτυξη της μνήμης και δημιουργεί την παράδοση, να επεξεργάζεται πιο περίπλοκους κανόνες ζωής από τα ζώα. Επιπλέον, με την εμφάνιση της θρησκείας, ακόμη και στην πιο ακατέργαστη μορφή της, η ανθρώπινη ηθική εμπλουτίστηκε με ένα νέο στοιχείο, που έδωσε σε αυτή την ηθική μία ορισμένη σταθερότητα, και αργότερα της έδωσε πνοή και μία δόση ιδεαλισμού.

Κατόπιν, με την περαιτέρω ανάπτυξη της κοινωνικής ζωής, η σύλληψη της δικαιοσύνης στις αμοιβαίες σχέσεις έμελλε να γίνεται ολοένα πιο εμφανής. Τα πρώτα σημάδια της δικαιοσύνης με την έννοια της ισοτιμίας μπορούν να παρατηρηθούν στα ζώα, ιδίως στα θηλαστικά, σε περιπτώσεις που η μητέρα ταΐζει αρκετά μικρά ή στο παιχνίδι πολλών ζώων, όπου πάντα τηρούνται ορισμένοι κανόνες του παιχνιδιού. Αλλά η αναπόφευκτη μετάβαση από το κοινωνικό ένστικτο, δηλαδή από την απλή επιθυμία ή ανάγκη να συμβιώνουμε με όμοιά μας πλάσματα, στο

συμπέρασμα ότι η δικαιοσύνη είναι αναγκαία στις αμοιβαίες σχέσεις, έμελλε να γίνει από τον άνθρωπο για χάρη της διατήρησης της κοινωνικής ζωής. Αληθινά, σε όλες τις κοινωνίες οι επιθυμίες και τα πάθη των ανθρώπων συγκρούονται αναπόφευκτα με τις επιθυμίες των άλλων μελών της κοινωνίας. Τέτοιες συγκρούσεις θα οδηγούσαν αναπόφευκτα σε ατελείυτες έχθρες και στην αποσύνθεση της κοινωνίας, αν συγχρόνως οι άνθρωποι δεν ανέπτυσσαν —όπως ήδη αναπτύσσουν και ορισμένα αγελαία ζώα— μία σύλληψη της ισότητας των δικαιωμάτων όλων των μελών της κοινωνίας. Η ίδια σύλληψη έμελλε να εξελιχθεί σταδιακά στη σύλληψη της δικαιοσύνης, όπως δείχνει η προέλευση της λέξης *Aequitas*, *Équité*, που ορίζει τη σύλληψη της δικαιοσύνης, της ισότητας. Γι' αυτό οι αρχαίοι παρίσταναν τη δικαιοσύνη τυφλή και με μία ζυγαριά στα χέρια.

Ας πάρουμε ένα παράδειγμα από την πραγματική ζωή. Υπάρχουν, λόγου χάρη, δύο άνθρωποι που έχουν τσακωθεί. Κουβέντα στην κουβέντα, ο ένας κατηγορεί τον άλλο ότι τον πρόσβαλε. Ο άλλος προσπαθεί να αποδείξει πως είχε δίκιο, πως δικαιολογημένα είπε ό,τι είπε. Πράγματι, με αυτό που είπε πρόσβαλε τον άλλο, αλλά η προσβολή του ήταν ανταπόδοση της προσβολής που του έγινε, και ήταν ίση, ισοδύναμη με αυτήν, και όχι μεγαλύτερη.

Αν μία τέτοια διαφωνία οξυνθεί και καταλήξει σε καβγά, και οι δύο θα προσπαθήσουν να αποδείξουν ότι το πρώτο χτύπημα ήταν ανταπόδοση της βαριάς προσβολής και ότι κάθε επόμενο χτύπημα ήταν ανταπόδοση του ακριβώς ισοδύναμου χτυπήματος του αντιπάλου. Έπειτα, αν φτάσουμε σε τραυματισμό και σε δίκη, οι δικαστές θα εξετάσουν την έκταση των προσβολών, και όποιος έκανε τη μεγαλύτερη προσβολή θα πληρώσει το πρόστιμο, για να αποκαταστήσει την ισότητα των προσβολών. Αυτό συνέβαινε επί πολλούς αιώνες, όποτε η διαφορά δύο ανθρώπων παραπεμπόταν στην κρίση της κοινότητας.

Φαίνεται καθαρά από το παραπάνω παράδειγμα, που δεν το έβγαλα από το μυαλό μου αλλά το πήρα από την πραγματική ζωή, τι καταλαβαίνουν οι πιο πρωτόγονοι άγριοι ως «δικαιοσύνη» και τι καταλαβαίνουν οι πιο φωτισμένοι λαοί σήμερα ως *fairness*, *justice*, *Aequitas*, *équité*, *Rechtigkeit* κτλ. Βλέπουν σε αυτές τις συλλήψεις την αποκατάσταση της διαταραχθείσας ισότητας. Κανένας δεν πρέπει να διαταράσσει την ισότητα δύο μελών της κοινωνίας· και από τη στιγμή που αυτή διαταράσσεται, πρέπει να αποκατασταθεί με την παρέμβαση της κοινωνίας. Αυτό διακήρυξε ο Μωσαϊκός Νόμος: «Οφθαλμόν αντί οφθαλμού, οδό-

ντα αντί οδόντος, τραύμα αντί τραύματος», αλλά τίποτα περισσότερο. Έτσι ενεργούσε η ρωμαϊκή δικαιοσύνη, έτσι ενεργούν και σήμερα όλοι οι πρωτόγονοι —και πολλές έννοιες από αυτές διατηρεί η νεωτερική νομική επιστήμη.

Βέβαια, σε οποιαδήποτε κοινωνία, ανεξάρτητα από το στάδιο ανάπτυξής της, θα υπάρχουν πάντα άτομα που επιδιώκουν να εκμεταλλευθούν τη δύναμη, τη σβελτάδα, την εξυπνάδα, το θάρρος τους, για να υποτάξουν τη θέληση των άλλων στη δική τους θέληση, και ορισμένα από αυτά τα άτομα πετυχαίνουν τον στόχο τους. Φυσικά, τέτοια άτομα συναντώνται και στους πιο πρωτόγονους λαούς, και τα βρίσκουμε σε όλες τις φυλές και λαούς, σε όλα τα στάδια της κοινωνικής εξέλιξης. Αλλά για να αντισταθμίσουν κάτι τέτοιες τάσεις εξελίχθηκαν τα έθιμα, σε λαούς σε όλα τα στάδια ανάπτυξης, που έτειναν να αντισταθούν στη μεγαλοποίηση ενός ατόμου σε βάρος ολόκληρης της κοινωνίας. Όλοι οι θεσμοί που ανέπτυξε σε διάφορες χρονικές στιγμές η ανθρώπινη φυλή —ο φυλετικός κώδικας ζωής, η κοινότητα του χωριού, η πόλη, οι αβασίλευτες δημοκρατίες με τα κοινά τους συμβούλια, η αυτοδιοίκηση των ενοριών και των επαρχιών, η αντιπροσωπευτική κυβέρνηση κτλ.— όλοι αυτοί προορίζονταν πράγματι να προστατεύσουν τις κοινωνίες από τις αυθαίρετες πράξεις τέτοιων ατόμων και από την αυξανόμενη ισχύ τους.

Ακόμη και οι πιο πρωτόγονοι άγριοι, όπως είδαμε λίγο πιο πάνω, έχουν σύνολα εθίμων που εξελίχθηκαν για τον σκοπό αυτό. Από τη μία, το έθιμο εδραιώνει την ισότητα των δικαιωμάτων. Έτσι, λόγου χάρη, ο Δαρβίνος, παρατηρώντας τους άγριους της Παταγονίας, ξαφνιάστηκε σαν είδε ότι, όποτε ένας λευκός έδινε σε έναν άγριο κάτι φαγώσιμο, ο άγριος αμέσως το μοιραζόταν ισότιμα με όλους τους παρόντες. Το ίδιο αναφέρουν πολλοί παρατηρητές για διάφορες πρωτόγονες φυλές, και είχα την ευκαιρία να το παρατηρήσω και εγώ σε ανθρώπους σε πιο προχωρημένο στάδιο ανάπτυξης —στους Μπουριάτες, που ζουν σε μακρινές περιοχές της Σιβηρίας<sup>11</sup>.

Υπάρχουν πολλά τέτοια περιστατικά σε όλες τις σοβαρές περιγραφές των πρωτόγονων λαών<sup>12</sup>. Όπου και αν μελετώνται, οι παρατηρητές βρίσκουν πάντα τις ίδιες κοινωνικές τάσεις, το ίδιο κοινωνικό πνεύμα, την ίδια προθυμία να κάμψουν το πείσμα τους προς όφελος της στήριξης της κοινωνικής ζωής. Και όταν επιχειρούμε να καταλάβουμε τη ζωή του ανθρώπου κατά τα πιο πρωτόγονα στάδια της ανάπτυξής του, βρίσκουμε την ίδια φυλετική ζωή, τις ίδιες συμμαχίες του ανθρώπου

για αλληλοβοήθεια. Και υποχρεωνόμαστε να αναγνωρίσουμε ότι οι κοινωνικές ιδιότητες του ανθρώπου αποτελούν τον κυριότερο παράγοντα στην παρελθούσα ανάπτυξη και στη μέλλουσα πρόοδό του.

Τον 18ο αι., υπό την επιρροή της πρώτης γνωριμίας με τους άγριους του Ειρηνικού ωκεανού, αναπτύχθηκε μία τάση εξιδανίκευσης των αγρίων που ζούσαν «σε φυσική κατάσταση» —πιθανόν για να αντισταθμιστεί η φιλοσοφία του Χομπς και των συνεχιστών του, που παρουσίαζαν τους πρωτόγονους σαν άγρια θηρία έτοιμα να αλληλοκατασπαραχθούν. Εν τούτοις, και οι δύο αυτές συλλήψεις αποδείχθηκαν εσφαλμένες, όπως γνωρίζουμε από πολλούς ευσυνειδητους παρατηρητές. Ο πρωτόγονος άνθρωπος δεν είναι πρότυπο αρετής, αλλά ούτε και σαρκοβόρο θηρίο σαν τίγρη. Εν τούτοις, ζούσε ανέκαθεν και συνεχίζει να ζει σε κοινωνίες, όπως χιλιάδες άλλα πλάσματα. Στις κοινωνίες αυτές έχει αναπτύξει όχι μόνο τις κοινωνικές ιδιότητες που είναι εγγενείς σε όλα τα κοινωνικά ζώα, αλλά, χάρη στο χάρισμα του λόγου και συνεπώς σε μία πιο αναπτυγμένη νόηση, έχει αναπτύξει ακόμη περισσότερο την κοινωνικότητά του και παράλληλα έχει εξελίξει τους κανόνες της κοινωνικής ζωής, τους οποίους ονομάζουμε ηθική.

Στο φυλετικό στάδιο, ο άνθρωπος έμαθε πρώτα απ' όλα τον θεμελιώδη κανόνα κάθε κοινωνικής ζωής: μην κάνεις στους άλλους ό,τι δεν θα ήθελες να σου κάνουν· έμαθε να συγκρατεί με διάφορους τρόπους όσους δεν ήθελαν να υποταχθούν σε αυτό τον κανόνα. Κατόπιν ανέπτυξε την ικανότητα να ταυτίζει την προσωπική του ζωή με τη ζωή της φυλής του. Όταν μελετούμε τους πρωτογόνους, πρώτα-πρώτα αυτούς που διατηρούν ακόμη τον τρόπο ζωής της Παγετωνικής και της Πρωίμης Μεταπαγετωνικής περιόδου, και εν τέλει εκείνους που βρίσκονται στα πιο τελευταία στάδια ανάπτυξης του φυλετικού συστήματος, μας εντυπωσιάζει περισσότερο το ακόλουθο χαρακτηριστικό: η ταύτιση του ατόμου με τη φυλή του. Αυτή η βασική αρχή μπορεί να ιχνηλατηθεί σε ολόκληρη την πρωίμη ιστορία της ανάπτυξης της ανθρώπινης φυλής και διαφυλάσσεται ιδιαίτερα από εκείνους που διατηρούν ακόμη τις πρωτόγονες μορφές του φυλετικού συστήματος και τους πιο πρωτόγονους μηχανισμούς για να πολεμούν τη μητριά τους, τη φύση. Μιλώ για τους Εσκιμώους, τους Αλεούτιους, τους κατοίκους της Γης του Πυρός και ορισμένες ορεισίβιες φυλές. Όσο περισσότερο μελετούμε τον πρωτόγονο, τόσο περισσότερο πειθόμαστε ότι, ακόμη και στις ασήμαντες πράξεις του, ταύτιζε και ακόμη ταυτίζει τη ζωή του με τη ζωή της φυλής του.

Έτσι, οι συλλήψεις του καλού και του κακού εξελίχθηκαν όχι με βάση το τι αντιπροσώπευε το καλό και το κακό για ένα κειωρισμένο άτομο, αλλά το τι αντιπροσώπευε το καλό και το κακό για όλη τη φυλή. Βέβαια, οι συλλήψεις αυτές διέφεραν ανάλογα με την εποχή και τον τόπο, και ορισμένοι κανόνες, όπως λόγου χάρη οι ανθρωποθυσίες για την καταπράυνση των φοβερών δυνάμεων της φύσης — ηφαιστειών, θαλασσοταραχών, σεισμών —, ήταν απλώς παράλογοι. Αλλά από τη στιγμή που η φυλή θέσπιζε τον άλφα ή βήτα κανόνα, το άτομο υποτασσόταν σ' αυτόν, ανεξάρτητα από το πόσο σκληρό ήταν να τον τηρήσει.

Γενικά, ο πρωτόγονος ταυτιζόταν με τη φυλή του. Δυστυχούσε πράγματι, αν έκανε μία πράξη που ήταν πιθανό να φέρει στη φυλή του την κατάρα του αδικηθέντος ή την εκδίκηση των «πολυπληθών» προγόνων ή μίας φυλής ζώων: κροκοδείλων, αρκούδων, τίγρεων κτλ. Ο «κώδικας του εθίμου» σημαίνει για τον άγριο περισσότερο από όσο η θρησκεία για τον σύγχρονο άνθρωπο — αποτελεί το θεμέλιο της ζωής του, και άρα ο αυτοπεριορισμός προς το συμφέρον της φυλής, και για ορισμένους έως η αυτοθυσία για τον ίδιο λόγο, είναι κάτι που συναντάται πολύ συχνά<sup>13</sup>.

Κοντολογίς, όσο πιο κοντά είναι η πρωτόγονη κοινωνία στις παλαιότερες μορφές της, τόσο πιο αυστηρά τηρείται ο κανόνας «ο καθένας για όλους». Και μόνον επειδή αγνοούσαν ολοκληρωτικά την πραγματική ζωή των πρωτογόνων, στοχαστές όπως ο Χομπς, ο Ρουσό και οι οπαδοί τους βεβαίωσαν ότι η ηθική προήλθε από μία φανταστική «ηθική συμφωνία», ενώ άλλοι εξήγησαν την εμφάνισή της με την «άνωθεν έμπνευση» που ήρθε σε έναν μυθικό νομοθέτη. Στην πραγματικότητα, η ηθική πηγάζει από μία κοινωνικότητα εγγενή στα ανώτερα ζώα και κατά μείζονα λόγο στον άνθρωπο.

Δυστυχώς, στο φυλετικό σύστημα, ο κανόνας «ο καθένας για όλους» δεν επεκτάθηκε πιο πέρα από τη συγκεκριμένη φυλή. Μία φυλή δεν αισθάνεται υποχρεωμένη να μοιραστεί τα τρόφιμά της με άλλες φυλές. Επιπλέον, η επικράτεια χωρίζεται στις διάφορες φυλές, όπως συμβαίνει και σε ορισμένα θηλαστικά και πουλιά, και κάθε φυλή έχει τον δικό της ψαρότοπο ή κυνηγότοπο. Έτσι, από τα πιο παλιά χρόνια ο άνθρωπος ανέπτυξε δύο ειδών σχέσεις: στο εσωτερικό της φυλής του, και με τις άλλες φυλές με τις οποίες δημιουργήθηκε ένα κλίμα διενέξεων και πολέμων. Η αλήθεια είναι ότι ήδη στο φυλετικό στάδιο οι γειτονικές φυλές έκαναν απόπειρες, και ακόμη κάνουν, να βελτιώσουν τις αμοιβαίες

σχέσεις τους. Όταν κάποιος μπαίνει σε ένα σπίτι, υποχρεώνεται να αφήσει όλα του τα όπλα έξω, στην είσοδο· και ακόμη και σε περίπτωση πολέμου ανάμεσα σε δυο φυλές, οφείλουν να τηρούνται ορισμένοι κανόνες, σχετικοί με τα πηγάδια και τα μονοπάτια που χρησιμοποιούν οι γυναίκες για να κουβαλούν το νερό. Αλλά γενικά, οι διαφυλετικές σχέσεις (εκτός αν γίνει μία ομοσπονδία μεταξύ γειτονικών φυλών) είναι τελείως διαφορετικές από τις σχέσεις στο εσωτερικό της φυλής. Στη συνακόλουθη ανάπτυξη της ανθρώπινης φυλής καμία θρησκεία δεν μπόρεσε να ξεριζώσει τη σύλληψη του «ξένου». Πράγματι, οι θρησκείες συχνότατα γίνονταν πηγή άγριας έχθρας, που μεγάλωνε όσο αναπτυσσόταν το κράτος. Ως αποτέλεσμα, αναπτύχθηκε ένας διπλός γνώμονας ηθικής, που ακόμη υπάρχει στην εποχή μας και οδηγεί σε φρικωδίες όπως ο Α΄ Παγκόσμιος πόλεμος.

Αρχικά, όλη η φυλή αποτελούσε μία οικογένεια και, όπως αποδείχθηκε κατά τους νεότερους χρόνους, οι χωριστές οικογένειες στο εσωτερικό της φυλής άρχισαν να εμφανίζονται μόνο σταδιακά, ενώ τις γυναίκες στις οικογένειες αυτές έπρεπε να τις παίρνουν από άλλη φυλή.

Θα πρέπει να επισημάνουμε ότι το σύστημα των χωριστών οικογενειών οδήγησε στην αποσύνθεση του κοινοκτημονικού συστήματος, γιατί έδωσε τη δυνατότητα να συσσωρευθεί οικογενειακός πλούτος. Εν τούτοις, η ανάγκη για κοινωνικότητα, που είχε αναπτυχθεί κατά το προηγούμενο στάδιο, άρχισε να αποκτά νέες μορφές. Στα χωριά αναπτύχθηκε η κοινότητα του χωριού, και στις πόλεις οι συντεχνίες των τεχνιτών και των εμπόρων, από τις οποίες προήλθαν οι μεσαιωνικές ελεύθερες πόλεις. Με τη βοήθεια των θεσμών αυτών, οι μάζες δημιουργούσαν ένα νέο σύστημα ζωής, στο οποίο γεννήθηκε μία νέου τύπου ενότητα, για να πάρει τη θέση της φυλετικής ενότητας.

Από την άλλη, η μεγάλη μετανάστευση των λαών και οι συνεχείς επιδρομές γειτονικών φυλών, οδήγησαν αναπόφευκτα στον σχηματισμό της στρατιωτικής τάξης, που κέρδιζε περαιτέρω εξουσία όσο ξεμάθαινε τη στρατιωτική τέχνη ο φιλειρηνικός πληθυσμός των αγρών και των πόλεων. Συγχρόνως, οι πρεσβύτεροι, οι φύλακες των φυλετικών παραδόσεων, οι παρατηρητές της φύσης που συσώρευαν τις υποτυπώδεις γνώσεις και οι τελούντες τις θρησκευτικές ιεροτελεστίες, άρχισαν να σχηματίζουν μυστικές εταιρείες, για να ενισχύσουν τη δύναμή τους στο πλαίσιο των αγροτικών κοινοτήτων και των ελεύθερων πόλεων. Αργότερα, με την εγκαθίδρυση του κράτους, η στρατιωτική και η θρησκευτική εξουσία συμάχησαν, επειδή υποτάχθηκαν και οι



δύο στην εξουσία του βασιλέα.

Θα πρέπει εν τούτοις να προσθέσουμε ότι, παρ' όλες τις εξελίξεις που περιγράψαμε πιο πάνω, ποτέ δεν υπήρξε μία περίοδος στη ζωή των ανθρώπων κατά την οποία οι πόλεμοι να αποτελούσαν τη φυσιολογική κατάσταση ζωής. Ενώ οι αντιμαχόμενοι αλληλοεξοντώνονταν και οι ιερείς ευλογούσαν τις αλληλοσφαγές, οι μεγάλες μάζες στα χωριά και στις πόλεις συνέχιζαν την κανονική τους ζωή. Συνέχιζαν τις συνηθισμένες εργασίες τους και συγχρόνως επιχειρούσαν να δυναμώσουν τις οργανώσεις που βασιζόνταν στην αλληλοβοήθεια και στην αλληλοστήριξη, δηλαδή τον κώδικά τους που προερχόταν από το έθιμο. Η διαδικασία αυτή συνεχίστηκε και αργότερα, αφού ο λαός υποτάχθηκε στην εξουσία του κλήρου και των βασιλέων.

Στο κάτω-κάτω, όλη η ιστορία της ανθρώπινης φυλής μπορεί να θεωρηθεί αφ' ενός μία μεγάλη προσπάθεια για κατάληψη της εξουσίας από μεμονωμένα άτομα ή ομάδες για να υποτάξουν όσο περισσότερους ανθρώπους γινόταν, και αφ' ετέρου ένας αγώνας, τουλάχιστον των ανδρών, για τη διατήρηση της ισότητας των δικαιωμάτων και την αντίσταση στην αρπαγή της εξουσίας ή τουλάχιστον στον περιορισμό της. Μ' άλλα λόγια, μία μεγάλη προσπάθεια για τη διατήρηση της δικαιοσύνης στο εσωτερικό της φυλής ή της ομοσπονδίας φυλών.

Η ίδια μεγάλη προσπάθεια εκδηλώθηκε έντονα στις μεσαιωνικές ελεύθερες πόλεις, ιδίως κατά τους λίγους αιώνες αμέσως μετά την απελευθέρωσή τους από τους φεουδάρχες κυρίους τους. Πράγματι, οι ελεύθερες πόλεις ήταν οι αμυντικές συμμαχίες των χειραφετημένων αστών, δηλαδή των κατοίκων του άστεως, εναντίον των γύρω φεουδαρχών κυρίων.

Αλλά σιγά-σιγά η διαίρεση του πληθυσμού σε τάξεις άρχισε να εμφανίζεται και στις ελεύθερες πόλεις. Στην αρχή, το εμπόριο το ασκούσε ολόκληρη η πόλη. Τα προϊόντα της βιοτεχνίας της πόλης ή τα αγαθά που αγοράζονταν στα χωριά, εξάγονταν από την πόλη ως σύνολο, με έμπιστους της, και τα κέρδη ανήκαν σε όλη την αστεακή κοινότητα. Αλλά σιγά-σιγά το εμπόριο άρχισε να μετατρέπεται από κοινοτικό σε ιδιωτικό και άρχισε να πλουτίζει όχι μόνο τις πόλεις αλλά και άτομα, και ανεξάρτητους εμπόρους (*mercatori libri*), ιδίως από την εποχή των Σταυροφοριών που ζωντάνεψε το εμπόριο με τον Λεβάντε, την Εγγύς Ανατολή. Άρχισε να σχηματίζεται μία τάξη τραπεζιτών. Σε καιρούς ανάγκης, οι άνθρωποι απευθύνονταν σε αυτούς τους τραπεζίτες για δάνεια, αρχικά οι ευγενείς-ιππότες και αργότερα και οι πόλεις.

Έτσι, στην καθεμιά από τις κάποτε ελεύθερες πόλεις άρχισε να αναπτύσσεται μία εμπορική αριστοκρατία, που είχε στο χέρι τις πόλεις, υποστηρίζοντας μία τον Πάπα και μία τον αυτοκράτορα όταν αγωνίζονταν να θέσουν υπό τον έλεγχό τους μία πόλη, ή δάνειζαν σε έναν βασιλέα ή ηγεμόνα για να κατακτήσει μία πόλη, μερικές φορές με τη βοήθεια των πλούσιων εμπόρων και άλλοτε με της φτωχολογιάς. Έτσι, ετοιμάστηκε το έδαφος για το νεότερο συγκεντρωτικό κράτος. Το έργο της συγκεντροποίησης ολοκληρώθηκε όταν η Ευρώπη αναγκάστηκε να αμυνθεί στις εισβολές των Μαυριτανών στην Ισπανία (9ο, 10ο και 11ο αι.), των Μογγόλων στη Ρωσία (13ο αι.) και των Τούρκων (15ο αι.). Οι πόλεις και οι μικρές ηγεμονίες, που είχαν συνεχείς διαμάχες μεταξύ τους, αποδείχθηκαν ανίσχυρες απέναντι σε τέτοιες μαζικές εισβολές, και έτσι η διαδικασία της καθυπόταξης των μικρών οντοτήτων από τις μεγάλες, και συνεπώς η διαδικασία της συγκέντρωσης της εξουσίας, κορυφώθηκε στον σχηματισμό μεγάλων πολιτικών κρατών.

Εξυπακούεται ότι τέτοιες θεμελιώδεις αλλαγές στην κοινωνική ζωή, καθώς και οι θρησκευτικές εξεγέρσεις και πόλεμοι, σφράγισαν ολόκληρη τη δομή των ηθικών συλλήψεων στις διάφορες χώρες σε διαφορετικές εποχές. Κάποτε, θα ξεκινήσει πιθανόν μία εκτενής έρευνα στην οποία η εξέλιξη της ηθικής θα μελετηθεί σε σχέση με τις αλλαγές στον τρόπο κοινωνικής ζωής. Μπαίνουμε εδώ σε ένα πεδίο στο οποίο η επιστήμη των ηθικών συλλήψεων και διδασκαλιών, η Ηθική, συμπίπτει συχνά με την Κοινωνιολογία, δηλαδή την επιστήμη της ζωής και της ανάπτυξης των κοινωνιών. Άρα, για να αποφύγουμε τη μετάβαση από το ένα πεδίο στο άλλο, θα είναι προτιμότερο να επισημάνουμε εκ των προτέρων σε ποια ζητήματα πρέπει να περιορίζεται η σφαίρα της Ηθικής.

Έχουμε δει ότι σε όλους τους ανθρώπους, ακόμη και στα κατώτερα στάδια ανάπτυξης, και σε ορισμένα αγελαία ζώα, υπάρχουν ορισμένα εμφανή χαρακτηριστικά που τα ονομάζουμε ηθικά. Σε όλες τις βαθμίδες της ανθρώπινης ανάπτυξης βρίσκουμε την κοινωνικότητα και το ομαδικό ένστικτο, και ορισμένα άτομα εκδηλώνουν την τάση να βοηθήσουν τους άλλους, μερικές φορές και με κίνδυνο της ζωής τους. Αφού δε τα χαρακτηριστικά αυτά βοηθούν στη διατήρηση και στην ανάπτυξη της κοινωνικής ζωής, που με τη σειρά της εξασφαλίζει τη ζωή και την ευημερία όλων, κάτι τέτοιες ιδιότητες θεωρούνταν από τις ανθρώπινες κοινωνίες ήδη από τα πιο παλιά χρόνια όχι μόνον επιθυμητές, αλλά υποχρεωτικές. Οι πρεσβύτεροι, οι σοφοί, οι μάγοι των πρωτόγονων

φυλών και αργότερα οι ιερείς και οι κληρικοί, ισχυρίστηκαν ότι αυτές οι ιδιότητες της ανθρώπινης φύσης ήταν εντολές από επάνω, από τις μυστηριώδεις δυνάμεις της φύσης, δηλαδή από τους θεούς, ή από τον ένα Δημιουργό του σύμπαντος. Αλλά ακόμη και στο πολύ μακρινό παρελθόν, και ιδίως από την εποχή της γένεσης των επιστημών —στην αρχαία Ελλάδα πριν πάνω από 2.500 χρόνια— οι στοχαστές άρχισαν να εξετάζουν το ζήτημα της φυσικής προέλευσης των ηθικών συναισθημάτων και συλλήψεων, εκείνων των συναισθημάτων που αποτρέπουν τους ανθρώπους από κακές πράξεις εναντίον των συνανθρώπων τους και γενικά από πράξεις που τείνουν να εξασθενήσουν τον κοινωνικό ιστό. Μ' άλλα λόγια, προσπάθησαν να βρουν μία φυσική εξήγηση για εκείνο το στοιχείο στην ανθρώπινη φύση που είθισται να το ονομάζουμε ηθικό και θεωρείται αναμφισβήτητα επιθυμητό σε μία κοινωνία.

Φαίνεται ότι τέτοιες απόπειρες έγιναν και κατά την πιο μακρινή αρχαιότητα, γιατί συναντούμε ίχνη τους στην Κίνα και στην Ινδία. Αλλά με επιστημονική μορφή έφθασαν σ' εμάς μόνον από την αρχαία Ελλάδα. Εδώ, μία σειρά στοχαστές σε διάστημα τεσσάρων αιώνων, ο Σωκράτης, ο Πλάτων, ο Αριστοτέλης, ο Επίκουρος και αργότερα οι στωικοί, εξέτασαν βαθιά και φιλοσοφικά τα ακόλουθα ζητήματα:

Από πού προέρχονται στον άνθρωπο οι ηθικές αρχές, που εναντιώνονται στα πάθη του και συχνά τα ελέγχουν κιόλας;

Από πού προέρχεται η αίσθηση της υποχρεωτικής φύσης των ηθικών αρχών, που εκδηλώνεται ακόμη και σε ανθρώπους που αρνούνται τις ηθικές αρχές της ζωής;

Είναι απλώς αποτέλεσμα της ανατροφής μας —αποτέλεσμα που δεν τολμούμε να απαρνηθούμε— όπως υποστηρίζουν τώρα ορισμένοι συγγραφείς και όπως στο παρελθόν βεβαίωσαν μερικές φορές ορισμένοι αρνητές της ηθικής;

Ή μήπως είναι η ηθική συνείδηση στον άνθρωπο αποτέλεσμα της φύσης του; Σε μια τέτοια περίπτωση, δεν θα μπορούσε να είναι μία ιδιότητα που αναπτύχθηκε εξ αιτίας της κοινωνικής του ζωής στο διάβα πολλών χιλιάδων ετών;

Τέλος, αν η παραπάνω υπόθεση είναι σωστή, θα πρέπει η ηθική συνείδηση να ενθαρρύνεται και να αναπτύσσεται, ή θα ήταν καλύτερο να την ξεριζώσουμε και να ενθαρρύνουμε την ανάπτυξη του αντίθετου συναισθήματος, της ιδιοτέλειας, του εγωισμού, που θεωρεί επιθυμητή την άρνηση κάθε ηθικής; Και θα ήταν καλό να θεωρήσουμε αυτή την άρνηση ιδανικό του αναπτυσσόμενου ανθρώπου;

Αυτά είναι τα προβλήματα που για τη λύση τους οι στοχαστές εργάζονταν επί πάνω από δύο χιλιάδες χρόνια, δίνοντας απαντήσεις που οδηγούσαν άλλοτε προς τη μία και άλλοτε προς την άλλη κατεύθυνση. Οι έρευνες αυτές οδήγησαν στον σχηματισμό μίας ιδιαίτερης επιστήμης, της Ηθικής, που συνδέεται στενά αφ' ενός με την κοινωνιολογία και αφ' ετέρου με την ψυχολογία, δηλαδή την επιστήμη των συγκινησιακών και διανοητικών ιδιοτήτων του ανθρώπου.

Εν τέλει στην Ηθική όλα τα παραπάνω ερωτήματα συνοψίζονται σε δύο θεμελιώδη προβλήματα: (1) Να εγκαθιδρύσουμε την προέλευση των ηθικών συλλήψεων και συναισθημάτων. (2) Να καθορίσουμε τις θεμελιώδεις αρχές της ηθικής και να επεξεργαστούμε έτσι ένα σωστό (δηλαδή που ανταποκρίνεται στην επιδίωξή του) ηθικό ιδεώδες.

Οι στοχαστές όλων των εθνών εργάστηκαν και εξακολουθούν να εργάζονται πάνω σε αυτό το πρόβλημα. Συνεπώς, πριν εκθέσω τα δικά μου συμπεράσματα, θα επιχειρήσω να επισκοπήσω τα συμπεράσματα στα οποία κατέληξαν οι στοχαστές των διάφορων σχολών.

Θα δώσω ιδιαίτερη προσοχή στην ανάπτυξη των συλλήψεων της δικαιοσύνης, η οποία, αν δεν κάνω λάθος, βρίσκεται στη ρίζα όλης της ηθικής και αποτελεί την αφετηρία για όλα τα συμπεράσματα της ηθικής φιλοσοφίας, αν και αυτό έχει κάθε άλλο παρά αναγνωρισθεί από τους περισσότερους στοχαστές που έχουν γράψει για την ηθική.

## ΠΕΜΠΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ.

## ΑΝΑΠΤΥΞΗ ΤΩΝ ΗΘΙΚΩΝ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΩΝ. ΑΡΧΑΙΑ ΕΛΛΑΔΑ

Είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο ότι οι πιο πρωτόγονοι λαοί αναπτύσσουν τον δικό τους τρόπο κοινωνικής ζωής και εξελίσσουν τα επιμελώς διατηρούμενα ήθη και παραδόσεις, τις συλλήψεις τους για το τι είναι καλό και τι κακό, για το τι δεν πρέπει να κάνουν και ποιο είναι το σωστό σε διαφορετικές περιπτώσεις. Κοντολογίς, εξελίσσουν την ηθική τους.

Ένα μέρος αυτών των κανόνων συμπεριφοράς τίθεται υπό την προστασία του εθίμου. Ορισμένες πράξεις οφείλουν να αποφεύγονται επειδή είναι «λάθος» ή «ντροπή», και θα έδειχναν μία φυσική αδυναμία ή αδυναμία χαρακτήρα. Αλλά υπάρχουν και πιο σοβαρές παραβιάσεις και πιο αυστηροί κανόνες. Όποιος παραβιάζει αυτούς τους κανόνες, όχι μόνον επιδεικνύει ανεπιθύμητα γνωρίσματα του χαρακτήρα, αλλά και θίγει τη φυλή του. Αλλά η ευζωία της φυλής βρίσκεται υπό την επιτήρηση των «πολυπληθών» προγόνων, και αν οποιοσδήποτε παραβιάσει τους κανόνες συμπεριφοράς, που εγκαθιδρύθηκαν με τα χρόνια, οι νεκροί πρόγονοι εκδικούνται όχι μόνο τον παραβάτη των κανόνων που έχουν ορίσει, αλλά και ολόκληρη τη φυλή που επέτρεψε την παραβίαση των παλαιών παραδόσεων. Το ζωικό βασίλειο, όπως είδαμε στο δεύτερο κεφ., συμπαραστέκεται στον καλό και τον δίκαιο άνθρωπο, και με όλους τους τρόπους εναντιώνεται στον κακό και τον άδικο<sup>1</sup>. Αλλά σε περιπτώσεις στις οποίες ολόκληρη η φυλή διαπράττει το κακό, τότε παρεμβαίνουν οι δυνάμεις της φύσης, με τη μορφή ευμενών ή μοχθηρών πλασμάτων με τα οποία επικοινωνούν οι νεκροί πρόγονοι των ανθρώπων. Γενικά, στους πρωτόγονους λαούς πολύ περισσότερο από όσο στους πολιτισμένους, κάθε μέλος της φυλής ταυτίζεται με τη φυλή του. Στην εκδίκηση των πατριών, που υπάρχει σήμερα, και υπήρχε, όπως είναι γνωστό από την ιστορία, σε όλους τους πρωτόγονους λαούς, ο καθένας είναι υπεύθυνος για όλους και όλοι για τον καθένα της φυλής τους.

Συνεπώς, το έθιμο, δηλαδή η συνήθεια του ανθρώπου να ζει σύμφωνα με τις καθιερωμένες παραδόσεις, ο φόβος για την αλλαγή και η αδράνεια της σκέψης παίζουν τον κύριο ρόλο στη διατήρηση των

εδραιωμένων κανόνων της κοινωνικής ζωής. Αλλά είναι πάντα πιθανές οι τυχαίες αποκλίσεις, και για να διατηρήσουν άθικτο τον καθιερωμένο τρόπο ζωής, οι πρεσβύτεροι, οι προφήτες και οι μάγοι καταφεύγουν στον εκφοβισμό. Απειλούν τους παραβάτες του εθίμου με την εκδίκηση των προγόνων και διάφορων πνευμάτων που κατοικούν στους αιθέρες. Το βουνό, τα πνεύματα των δασών, χιονοστιβάδες, χιονοθύελλες, πλημμύρες, αρρώστιες κτλ., όλα εγείρονται για να υπερασπιστούν το παραβιασθέν έθιμο. Για να διατηρήσουν αυτό τον φόβο τής ανταπόδοσης για την παραβίαση των κανόνων και εθίμων, εγκαθιδρύουν ιερά τελετουργικά για τη λατρεία των δυνάμεων της φύσης και διεξάγουν διάφορες ημιθεατρικές τελετές<sup>2</sup>.

Έτσι, η ηθική τίθεται υπό την προστασία των θεοποιημένων δυνάμεων, και η λατρεία των δυνάμεων αυτών εξελίσσεται σε θρησκεία, που ιεροποιεί και ενδυναμώνει τις ηθικές συλλήψεις<sup>3</sup>.

Σε ένα τέτοιο κλίμα, τα ηθικά στοιχεία στον άνθρωπο είναι τόσο σφιχτά αλληλένδετα με τη μυθολογία και τη θρησκεία, ώστε είναι εξαιρετικά δύσκολο να διαχωρίσουμε το ηθικό στοιχείο από τις μυστικιστικές εντολές που έρχονται από επάνω, και από τη θρησκεία εν γένει. Χάρη σ' αυτό, η σύνδεση της ηθικής με τη θρησκεία διατηρήθηκε μέχρι σήμερα.

Όπως όλοι οι πρωτόγονοι λαοί, οι αρχαίοι Έλληνες για πολύ καιρό φαντάζονταν τα ουράνια σώματα και τα φοβερά φαινόμενα της φύσης σαν ισχυρά ανθρωπόμορφα όντα, που διαρκώς μπλέκονταν στη ζωή των ανθρώπων. Ένα έξοχο μνημείο των εποχών εκείνων έχει φτάσει ως εμάς με την *Ιλιάδα*, που μας δείχνει καθαρά ότι οι ηθικές συλλήψεις της εποχής ήταν της ίδιας φύσης με αυτές που συναντούμε σήμερα σε πολλούς άγριους λαούς.

Η παραβίαση όσων θεωρούνταν τότε ηθικά τιμωρούνταν από τους θεούς, καθώς ο κάθε θεός ήταν ανθρωπομορφική απεικόνιση της άλφα ή της βήτα δύναμης της φύσης.

Αλλά ενώ πολλοί λαοί έμειναν για πολύ καιρό σε αυτή τη βαθμίδα ανάπτυξης, στην αρχαία Ελλάδα, λίγους αιώνες μετά την εποχή που απεικονίζει η *Ιλιάδα*, περί τον 7ο με 6ο αι. π.Χ., άρχισαν να εμφανίζονται στοχαστές που πάσχισαν να βασίσουν τις ηθικές συλλήψεις του ανθρώπου όχι μόνο στον φόβο των θεών, αλλά και στην κατανόηση της φύσης του ανθρώπου: στον αυτοσεβασμό, στην αίσθηση αξιοπρέπειας και στην κατανόηση των ανώτερων διανοητικών και ηθικών στόχων.

Εκείνη την παλαιά εποχή, οι στοχαστές ανήκαν ήδη σε διαφορετικές σχολές. Ορισμένοι επιχειρήσαν να εξηγήσουν όλη τη φύση, και συνεπώς το ηθικό στοιχείο στον άνθρωπο, φυσιοκρατικά, δηλαδή με τη μελέτη της φύσης και με το πείραμα, όπως γίνεται στις φυσικές επιστήμες. Άλλοι, εν τούτοις, υποστήριξαν ότι η προέλευση του σύμπαντος και της ζωής δεν μπορεί να εξηγηθεί φυσιοκρατικά, επειδή ο ορατός κόσμος είναι δημιούργημα υπερφυσικών δυνάμεων. Αποτελεί την ενσάρκωση κάποιου πράγματος, ορισμένων δυνάμεων ή «ουσιών», που κείνται έξω από την περιοχή την προσιτή στην ανθρώπινη παρατήρηση. Άρα ο άνθρωπος μπορεί να γνωρίσει το σύμπαν όχι δια μέσου των εντυπώσεων που λαμβάνει από τον εξωτερικό κόσμο, αλλά μόνο με τον αφηρημένο διαλογισμό, με τη «μεταφυσική»<sup>3α</sup>.

Παρ' όλ' αυτά, σε όλες αυτές τις ουσίες που είναι κρυμμένες από τα μάτια ή την κατανόησή μας, οι στοχαστές της εποχής εκείνης είδαν την προσωποποίηση της «Υπέρτατης Νόησης», του «Λόγου», της «Υπέρτατης Θέλησης» ή της «Οικουμενικής Ψυχής», που μπορούσε να την συλλάβει ο άνθρωπος μόνο γνωρίζοντας τον εαυτό του. Ανεξάρτητα από το πώς ο αφηρημένος στοχαστής, ο μεταφυσικός, προσπάθησε να εκπνευματίσει τις ιδιότητες αυτές και να τους αποδώσει μία υπεράνθρωπη ή και υπερφυσική ύπαρξη, πάντα τις απεικόνιζε μέσα του, όπως τους θεούς της αρχαιότητας, με ανθρώπινη μορφή και με ανθρώπινο λογικό και συναισθήματα, και οτιδήποτε μάθαινε γι' αυτές τις ιδιότητες και συναισθήματα προερχόταν μόνον από την παρατήρηση του εαυτού του και των άλλων ανθρώπων. Έτσι, η σύλληψη του πνευματικού υπερφυσικού κόσμου συνέχισε να φέρει τα ίχνη του πιο πρωτόγονου ανθρωπομορφισμού της φύσης. Οι ομηρικοί θεοί επέστρεψαν, μόνο με πιο εκπνευματισμένη μορφή.

Πρέπει, εν τούτοις, να πούμε ότι από την εποχή της αρχαίας Ελλάδας και μέχρι σήμερα η μεταφυσική φιλοσοφία βρήκε πολύ προικισμένους υποστηρικτές. Δεν αρκούσαν στις περιγραφές των ουράνιων σωμάτων και των κινήσεών τους, της αστραπής, του κεραυνού, των διαττόντων ή των πλανητών και των ζώων, αλλά πάσχιζαν να καταλάβουν την περιβάλλουσα φύση ως ένα σύνολο: το σύμπαν. Γι' αυτό συντέλεσαν αξιόλογα στην ανάπτυξη της γενικής γνώσης. Ακόμη και οι πρώτοι στοχαστές της μεταφυσικής σχολής κατάλαβαν —και εδώ έγκειται η μεγάλη τους αξία— ότι, όποια εξήγηση και αν δινόταν στα φυσικά φαινόμενα, δεν μπορούσαν να θεωρηθούν αυθαιρεσίες κάποιων κυβερνητών του σύμπαντος. Η αυθαιρεσία, τα πάθη των θεών, η

τυφλή τύχη δεν μπορούν να εξηγήσουν τη ζωή της φύσης. Είμαστε υποχρεωμένοι να αναγνωρίσουμε ότι κάθε φυσικό φαινόμενο —η πτώση μίας πέτρας, η ροή ενός ποταμού ή η ζωή οποιουδήποτε δένδρου ή ζώου— αποτελεί αναγκαία εκδήλωση των ιδιοτήτων του συνόλου της έμβιας και άβιας φύσης. Είναι οι αναπόφευκτες και λογικές συνέπειες της ανάπτυξης θεμελιωδών ιδιοτήτων στη φύση και όλης της προηγούμενης ζωής της. Η ανθρώπινη νόηση μπορεί να ανακαλύψει αυτούς τους νόμους. Έτσι, οι «μεταφυσικοί» συχνά προανάγγειλαν τις ανακαλύψεις της επιστήμης, εκφράζοντάς τες με ποιητική μορφή. Πράγματι, χάρη σε μία τέτοια ερμηνεία της οικουμενικής ζωής, ήδη από τον 5ο αι. π.Χ., ορισμένοι έλληνες στοχαστές, παρά τη μεταφυσική τους, διατύπωσαν ορισμένες εικασίες για τα φυσικά φαινόμενα και μπορούν να θεωρηθούν πρόδρομοι της σύγχρονης επιστημονικής φυσικής και χημείας. Παρόμοια, κατά τον Μεσαίωνα και αργότερα, μέχρι τον 18ο αι., ορισμένες σημαντικές ανακαλύψεις έκαναν οι εξερευνητές οι οποίοι, ενώ διατηρούσαν τις μεταφυσικές ή θρησκευτικές εξηγήσεις για να ερμηνεύσουν τη διανοητική και ιδίως την ηθική ζωή του ανθρώπου, υιοθέτησαν την επιστημονική μέθοδο όταν μελετούσαν τις φυσικές επιστήμες.

Συγχρόνως, η θρησκεία άρχισε να αποκτά πιο πνευματικό χαρακτήρα. Αντί για τη σύλληψη κειχωρισμένων, ανθρωπόμορφων θεών, εμφανίστηκαν στην Ελλάδα, ιδίως στους Πυθαγόρειους, συλλήψεις ορισμένων γενικών δυνάμεων που δημιουργούν τη ζωή του σύμπαντος. Τέτοιες συλλήψεις ήταν η «φωτιά» («θερμική») που αγκάλιαζε ολόκληρο τον κόσμο, οι «αριθμοί» (οι μαθηματικοί νόμοι της κίνησης), η «αρμονία» (μία ορθολογική ουσία της ζωής της φύσης)· ενώ, από την άλλη, γεννήθηκε η σύλληψη ενός Μοναδικού Όντος που κυβερνά το σύμπαν. Έγιναν και νύξεις στην «Οικουμενική Αλήθεια» και τη «Δικαιοσύνη».

Εν τούτοις, η ελληνική φιλοσοφία δεν μπόρεσε να αρκестεί για πολύ καιρό σε τέτοιες αφηρημένες συλλήψεις. Περί τον 4ο π.Χ. αι., εμφανίστηκαν αφ' ενός οι σοφιστές και οι αμοραλιστές (ηδονιστές κτλ. που δεν αναγνώριζαν την υποχρεωτική φύση των ηθικών αρχών) και αφ' ετέρου στοχαστές όπως ο Σωκράτης και ο Πλάτων (τον 5ο π.Χ. αι.), ο Αριστοτέλης (τον 4ο) και ο Επίκουρος (τον 3ο) που έθεσαν τα θεμέλια της ηθικής ως επιστήμης· τα θεμέλια αυτά δεν έχουν χάσει τη σημασία τους έως σήμερα.



Τα γραπτά του σοφιστή Πρωταγόρα (που γεννήθηκε περί το 480 π.Χ.) έφτασαν σ' εμάς ως αποσπάσματα και συνεπώς δεν μπορούμε να έχουμε πλήρη εικόνα της φιλοσοφίας του. Γνωρίζουμε μόνον ότι τήρησε αρνητική στάση απέναντι στη θρησκεία, την δε ηθική την θεωρούσε θεσμό που προήλθε από την ανθρώπινη κοινωνία. Κατ' αυτόν, η ηθική καθοριζόταν από την ολόπλευρη ανάπτυξη κάθε λαού σε μία δεδομένη περίοδο. Αυτό εξηγεί τις διαφορές στις ηθικές αρχές των διαφορετικών λαών. Έπεται ότι το «καλό» και το «κακό» είναι σχετικές συλλήψεις.

Τέτοιες ιδέες υποστήριξε ο Πρωταγόρας, αλλά σύντομα σχηματίστηκε και μία ολόκληρη σχολή σοφιστών με αυτές τις απόψεις.

Γενικά, δεν συναντούμε στην αρχαία Ελλάδα καμία κλίση προς την ιδεαλιστική φιλοσοφία· το επικρατούν στοιχείο στην Ελλάδα ήταν η σφοδρή επιθυμία για δράση και για εκπαίδευση της θέλησης, για ενεργό συμμετοχή στη ζωή της κοινωνίας και για την ανάπτυξη ανθρώπων πνευματικά ισχυρών και ενεργητικών. Έφθινε η πίστη στους θεούς ως κυβερνήτες των πράξεων των ανθρώπων. Ολόκληρος ο τρόπος ζωής της αρχαίας Ελλάδας — η οποία αποτελούνταν τότε από μικρές ανεξάρτητες πολιτείες, τις πόλεις-κράτη—, η δίψα για κατανόηση της φύσης, η αυξανόμενη γνωριμία με τον περιβάλλοντα κόσμο χάρη στα ταξίδια και τον αποικισμό, ώθησαν τον άνθρωπο προς την επιβεβαίωση της ατομικότητάς του, προς την άρνηση της εξουσίας του εθίμου και της πίστης, προς την απελευθέρωση της νόησης. Παράλληλα προς αυτή τη διαδικασία, είχαμε τη ραγδαία ανάπτυξη των επιστημών. Η ανάπτυξη αυτή ήταν ακόμη πιο αξιοσημείωτη επειδή, μόνο λίγους αιώνες αργότερα, κατά τους χρόνους της Ρωμαϊκής αυτοκρατορίας, και ιδίως μετά την εισβολή στην Ευρώπη των βαρβάρων από την Ασία, η επιστημονική πρόοδος σταμάτησε παντού. Για πολλούς αιώνες η επιστήμη έμεινε στάσιμη.

Το πνευματικό κίνημα που προήλθε από τους σοφιστές δεν μπορούσε να παραμείνει για πολύ καιρό με την ίδια μορφή. Οδήγησε αναπόφευκτα σε μία βαθύτερη μελέτη του ανθρώπου — της σκέψης, των συναισθημάτων, της θέλησης και των κοινωνικών θεσμών του— και όλης της ζωής του σύμπαντος κόσμου, δηλαδή της φύσης εν γένει. Αποτέλεσμα αυτής της μελέτης ήταν ότι η επιφανειακή στάση των σοφιστών απέναντι στα ηθικά ζητήματα σύντομα έπαψε να ικανοποιεί τους σκεπτόμενους ανθρώπους. Από την άλλη, η ανάπτυξη των επιστημών, απελευθερώνοντας τον άνθρωπο από τη δουλική υπακοή στη θρησκεία και στο έθιμο, οδήγησε στην καλλιέργεια των ηθικών αρχών

με την πειραματική γνώση και με τρόπο πολύ πληρέστερο από αυτόν που είχαν πετύχει οι σοφιστές με τη διαλεκτική τους.

Όλα αυτά μαζί υπονόμεισαν τη φιλοσοφία της σκέτης άρνησης.

Ο Σωκράτης (469-399 π.Χ.) εναντιώθηκε στους σοφιστές εν ονόματι της αληθινής γνώσης. Συμμερίστηκε τις επαναστατικές τους τάσεις, αλλά αναζήτησε μία πιο ισχυρή βάση από την επιφανειακή κριτική των σοφιστών για να θεμελιώσει την ηθική. Ενώ έμεινε επαναστάτης στη θρησκεία και τη φιλοσοφία, στήριξε τα πάντα στο ανώτερο λογικό του ανθρώπου και στην κατάκτηση, από τον άνθρωπο, της εσωτερικής αρμονίας ανάμεσα στο λογικό και στα διάφορα συναισθήματα και πάθη. Άλλωστε, ο Σωκράτης δεν «αρνήθηκε την αρετή», αλλά απλώς την ερμήνευσε ευρύτερα, ως ικανότητα του ανθρώπου να βελτιώνει τη διανοητική του ανάπτυξη, τις τέχνες και τη δημιουργική εργασία. Για τον σκοπό αυτό είναι αναγκαία πρώτα από όλα η γνώση· όχι τόσο η επιστημονική γνώση, όσο η κατανόηση της κοινωνικής ζωής και των αμοιβαίων σχέσεων μεταξύ των ανθρώπων. Δίδαξε ότι η αρετή δεν είναι κάτι που μας αποκαλύπτουν οι θεοί, αλλά μία ορθολογική έμφυτη γνώση τού τι είναι αληθινά καλό και κάνει τον άνθρωπο ικανό να ζει χωρίς να καταπιέζει τους άλλους αλλά να τους συμπεριφέρεται σωστά/δίκαια· τι τον κάνει ικανό να υπηρετεί την κοινωνία και όχι μόνο τον εαυτό του. Χωρίς αυτήν, η κοινωνία είναι αδιανόητη.

Ο μαθητής του Σωκράτη Πλάτων (428-348 π.Χ.) εξέθεσε πληρέστερα αυτές τις απόψεις και τις εκπνευμάτισε σε μία ιδεαλιστική σύλληψη της ηθικής. Ερεύνησε ακόμη πιο βαθιά την ουσία της ηθικής, αν και ο τρόπος σκέψης του ήταν μεταφυσικός. Δεν θα επιχειρήσω να παρουσιάσω τις κύριες ιδέες του Πλάτωνα με την αφηρημένη μορφή τους, αλλά θα τονίσω απλώς την ουσία τους· ιδού η διδασκαλία του: οι βασικές αρχές του καλού/ αγαθού και της δικαιοσύνης περιέχονται στη φύση. Υπάρχει πολύ κακό και αδικία στη συμπαντική ζωή, αλλά δίπλα τους στήνονται τα θεμέλια όλου του καλού/ αγαθού. Αυτό ακριβώς το στοιχείο του Καλού/ Αγαθού και της Δικαιοσύνης επιχειρήσε να φανερώσει ο Πλάτων και να το προβάλλει με όλη του την ισχύ, έτσι ώστε να γίνει η καθοδηγητική αρχή της ανθρώπινης ζωής.

Δυστυχώς, αντί να ακολουθήσει τον δρόμο που είχε ήδη χαραχθεί στην Ελλάδα, αντί να δείξει σε ποια μορφή προέρχονται οι θεμελιώδεις αρχές της ηθικής από τη φύση, από την κοινωνικότητα και από τη νοημοσύνη του ανθρώπου, από την έμφυτη νοημοσύνη και από αυτή την οποία αναπτύσσει η κοινωνική ζωή, ο Πλάτων αναζήτησε τα

θεμέλια της ηθικής έξω από το σύμπαν, στην «ιδέα» που υποβαστάζει τη δομή της συμπαντικής ζωής, αλλά δεν εκφράζεται εντελώς καθαρά σ' αυτήν.

Παρά τις αναρίθμητες ερμηνείες της αφηρημένης σκέψης του Πλάτωνα, είναι δύσκολο να συλλάβουμε την ουσία της φιλοσοφίας του. Αλλά δεν θα κάνουμε λάθος, αν πούμε ότι ο μεγάλος Έλληνας στοχαστής, παρά τη βαθιά του κατανόηση της στενής σχέσης της ανθρωπίνης ζωής και της ζωής της φύσης εν γένει, δεν απέδωσε το ηθικό στοιχείο στον άνθρωπο στην προσπάθεια για το ιδιωτικώς αποδεκτό, όπως έκαναν οι σοφιστές. Ούτε θεώρησε την ηθική τυχαίο προϊόν της κοινωνικής ζωής, επειδή η ηθική έπαιρνε διαφορετική μορφή στους διάφορους τόπους και στις διάφορες εποχές. Θα μπορούσε να αναρωτηθεί, όπως πιθανόν έκανε: πώς γίνεται και ο άνθρωπος, αν και προσπαθεί γι' αυτό που είναι αποδεκτό από τον ίδιο προσωπικά, φτάνει εν τούτοις σε ηθικές συλλήψεις που είναι εν τέλει παρόμοιες σε διαφορετικούς λαούς και σε διαφορετικές εποχές, αφού όλοι θεωρούν επιθυμητή την ευτυχία όλων; Γιατί, σε τελευταία ανάλυση, η ευτυχία του ατόμου ταυτίζεται με την ευτυχία της πλειονότητας των ανθρώπων; Γιατί η μεν δεν είναι εφικτή χωρίς τη δε; Και τι μετατρέπει τον άνθρωπο από εγωιστικό πλάσμα σε ον ικανό να νοιάζεται για τα συμφέροντα των άλλων και όχι σπάνια να θυσιάζει γι' αυτούς την προσωπική του ευτυχία και μέχρι τη ζωή του;

Ως μαθητής του Σωκράτη, ο Πλάτων δεν μπορούσε πια να αποδίδει τη σύλληψη του καλού/ αγαθού στην αποκάλυψη από τους θεούς Κεραυνό, Ήλιο, Σελήνη κτλ., δηλαδή τις δυνάμεις της φύσης τις προικισμένες με ανθρώπινες ιδιότητες. Από την άλλη, χάρη στην υποτυπώδη κατάσταση της γνώσης για τις ανθρώπινες κοινωνίες, δεν μπόρεσε να αναζητήσει την εξήγηση του καλού/ αγαθού —όπως την αναζητούμε εμείς τώρα και την βρίσκουμε— στη σταδιακή ανάπτυξη της κοινωνικότητας και στη συνειδητοποίηση της ισοτιμίας. Άρα βρήκε την εξήγηση του καλού/ αγαθού στην Ιδέα, σε κάτι αφηρημένο που διαποτίζει όλο το σύμπαν, συνεπώς και τον άνθρωπο. «Τίποτε δεν μπορεί να εκδηλωθεί σ' αυτό τον κόσμο που δεν υπονοείται ήδη στη ζωή του όλου», ήταν η θεμελιώδης σκέψη του, μία γνησιότατη φιλοσοφική σκέψη. Αλλά δεν την οδήγησε ως το τέρμα της. Θα έπρεπε τότε να φτάσει στο συμπέρασμα ότι, αν το ανθρώπινο λογικό αναζητά το καλό/ αγαθό, τη δικαιοσύνη, την τάξη, στη μορφή των «νόμων της ζωής», το κάνει επειδή όλα αυτά τα στοιχεία περιέχονται στη ζωή της φύσης· θα έπρεπε να

θα έπρεπε να συμπεράνει ότι ο νους του ανθρώπου αντλεί από τη φύση τις συλλήψεις του για τις βασικές αρχές του καλού/ αγαθού, της δικαιοσύνης, της κοινωνικής ζωής. Αντί γι' αυτό, αν και προσπάθησε να μην κάνει το λάθος των προκατόχων του, ο Πλάτων έφτασε στο συμπέρασμα ότι η αναζήτηση από τον άνθρωπο κάτι ανώτερου από την καθημερινή ζωή, δηλαδή η αναζήτηση του καλού/ αγαθού και της δικαιοσύνης, έχει την εξήγηση και τη βάση της όχι στη φύση, αλλά σε κάτι που βρίσκεται πέρα από τα όρια της γνώσης, των αισθήσεων και της εμπειρίας μας: στην Οικουμενική Ιδέα.

Εύκολα μπορούμε να καταλάβουμε πώς, σε μεταγενέστερα χρόνια, οι «νεοπλατωνικοί» και αργότερα ο χριστιανισμός επωφεληθήκαν από αυτό το συμπέρασμα του λαμπρού και ερεθιστικού έλληνα στοχαστή, πρώτα για την ενίσχυση του μυστικισμού και έπειτα για τη δικαιολόγηση του μονοθεϊσμού και για την εξήγηση όλων των ηθικών στοιχείων στον άνθρωπο: αυτά προέρχονται όχι από τη φυσική ανάπτυξη των κοινωνικών συναισθημάτων και της λογικής, αλλά από την αποκάλυψη, δηλαδή την επιφοίτηση από επάνω, από ένα Υπέρτατο Ον.

Εύκολα μπορούμε να καταλάβουμε και πώς, αφού δεν εξέτασε την αναγκαιότητα να εδραιώσει την ηθική στο γεγονός της κοινωνικής ζωής —πράγμα που πιθανόν θα τον είχε οδηγήσει να αναγνωρίσει την ισότητα των ανθρώπων—, αφού δεν τον είχε διαποτίσει η ιδέα ότι όλες οι ηθικές διδασκαλίες θα είναι ανίσχυρες αν αντιφάσκουν προς το συγκεκριμένο σύστημα κοινωνικής ζωής, ο Πλάτων, όπως οι προκατόχοί του, απεικόνισε στην *Πολιτεία*, ως ιδεώδες κοινωνικό σύστημα, μία αυστηρά ταξική πολιτεία, που βασίζεται στην καθυπόταξη ορισμένων τάξεων από άλλες, στη δουλεία και στη θανατική ποινή.

Αυτό εξηγεί και γιατί αργότερα, σε ολόκληρη την ιστορία της Ηθικής ως επιστήμης της ανάπτυξης των ηθικών συλλήψεων στον άνθρωπο, αρχής γενομένης από την αρχαία Ελλάδα και μέχρι την εποχή του Μπαίηκον και του Σπινόζα, επικρατεί η ίδια θεμελιώδης ιδέα της εξω-ανθρώπινης και εξωφυσικής προέλευσης της ηθικής.

Η αλήθεια είναι ότι ορισμένοι σοφιστές, προκατόχοι του Πλάτωνα, έφτασαν σε μία φυσική εξήγηση των φαινομένων. Ήδη από τόσο παλιά, προσπάθησαν να εξηγήσουν τη ζωή της φύσης με μηχανικά αίτια, όπως ακριβώς την εξηγεί τώρα η «θετικιστική» φιλοσοφία· ορισμένοι σοφιστές μάλιστα έφτασαν να θεωρήσουν τις ηθικές συλλήψεις αναγκαία συνέπεια της φυσικής δομής του ανθρώπου. Αλλά η επιστημονική γνώση των ανθρώπων την εποχή εκείνη δεν ήταν αρκετή για

να καταστήσει αποδεκτές κάτι τέτοιες ερμηνείες της ηθικής, και για πολλούς αιώνες η ηθική παρέμεινε υπό την κηδεμονία της θρησκείας. Μόνο τώρα αρχίζει να οικοδομείται πάνω στη βάση των φυσικών επιστημών.

Χάρη στο γεγονός ότι η μελέτη της φύσης είχε κάνει μόνο μικρή πρόοδο την εποχή εκείνη, η διδασκαλία του Πλάτωνα ήταν φυσικά η πιο προσιτή στους περισσότερους μορφωμένους. Πιθανόν εναρμονίστηκε και με τις νέες θρησκευτικές επιρροές από την Ανατολή, όπου αναπτυσσόταν ήδη ο βουδισμός. Αλλά μόνον αυτά δεν αρκούν για να εξηγήσουν την επιρροή του Πλάτωνα, που κράτησε έως την εποχή μας. Η ουσία είναι ότι ο Πλάτων εισήγαγε στην ηθική τις ιδεαλιστικές ερμηνείες της ηθικής. Η «ψυχή» ήταν γι' αυτόν μία ανάμειξη λογικής, συναισθήματος και θέλησης, από την οποία έρχονται σοφία, θάρρος και μετριάσμος του πάθους. Το ιδεώδες του ήταν η Αγάπη/ Έρως, η Φιλία· αλλά η λέξη Αγάπη/ Έρως είχε τότε ευρύτερη έννοια από σήμερα, και ο Πλάτων εννοούσε με τη λέξη αυτή όχι μόνο την αμοιβαία προσκόλληση δύο όντων, αλλά και την κοινωνικότητα που βασίζεται στη συμφωνία ανάμεσα στις επιθυμίες του ατόμου και τις επιθυμίες όλων των άλλων μελών της κοινωνίας. Ο Έρως του ήταν αυτό που ονομάζουμε σήμερα *κοινωνικότητα*, αμοιβαία συμπάθεια, το συναίσθημα που, όπως μπορούμε να δούμε από όσα αναφέραμε προηγουμένως και πήραμε από τη ζωή των ζώων και των ανθρώπων, διαποτίζει ολόκληρο τον κόσμο των έμβιων όντων και είναι εξ ίσου αναγκαίο για τη ζωή όπως το ένστικτο της αυτοσυντήρησης. Ο Πλάτων δεν το ήξερε αυτό, αλλά ένιωσε ήδη τη σημασία αυτού του θεμελιώδους παράγοντα όλης της προοδευτικής ανάπτυξης, δηλαδή αυτού που ονομάζουμε σήμερα Εξέλιξη.

Επιπλέον, αν και ο Πλάτων δεν αντιλήφθηκε τη σημασία της δικαιοσύνης στην ανάπτυξη της ηθικής, παρουσίασε τη δικαιοσύνη με τέτοια μορφή ώστε αναρωτιόμαστε γιατί οι μετέπειτα στοχαστές δεν την έθεσαν στη βάση της ηθικής. Έτσι, στον διάλογο *Αλκιβιάδης*<sup>4</sup>, που αποδίδεται στον νεαρό Πλάτωνα, ο Σωκράτης οδηγεί τον Αλκιβιάδη να αναγνωρίσει ότι, παρ' όλο που οι άνθρωποι είναι ικανοί να διεξάγουν απελπισμένους πολέμους, υποτίθεται για χάρη της δικαιοσύνης, αγωνίζονται στην πραγματικότητα για ό,τι θεωρούν πιο ωφέλιμο για τον εαυτό τους. Εν τούτοις, το σωστό/ δίκαιο είναι πάντα ωραίο· είναι πάντα καλό/ αγαθό, δηλαδή πάντα πρόσφορο· έτσι, δεν μπορεί να υπάρξουν «ζητήματα ανώτερα από το σωστό/ δίκαιο, το τιμημένο, το καλό/ αγαθό και το πρόσφορο».

Αξίζει να επισημάνουμε ότι όταν ο Πλάτων, στον ίδιο διάλογο, μιλά με το στόμα του Σωκράτη για την ψυχή και τη θεϊκή της πτυχή, θεωρεί «θεϊκό» εκείνο το μέρος της ψυχής «που σχετίζεται με τη σοφία και τη γνώση», δηλαδή όχι με τα συναισθήματα αλλά με το λογικό. Κλείνει τον διάλογο με τα ακόλουθα λόγια του Σωκράτη: «Εσύ και η πολιτεία, αν ενεργείτε σοφά και δίκαια, ενεργείτε σύμφωνα με τη θέληση του Θεού» —και «θα βλέπετε μόνον ό,τι είναι λαμπρό και θεϊκό» (δηλαδή το λογικό που δίνει δύναμη στην ψυχή) και «σε εκείνο τον καθρέφτη θα δείτε και θα γνωρίσετε τον εαυτό σας και το καλό/ αγαθό σας» (*Αλκιβιάδης*, I § 134).

Ο Πλάτων έγραψε ακόμη πιο κατηγορηματικά για τη δικαιοσύνη, και την ηθική εν γένει, στον διάλογό του *Συμπόσιον*, στον οποίο οι συμμετέχοντες στο συμπόσιο εγκωμιάζουν τον θεό Έρωτα. Όχι στο πρώτο μέρος του διαλόγου, στο οποίο λέγονται κοινοτοπίες για τον θεό, αλλά στο δεύτερο μέρος, στη συζήτηση του ποιητή Αγάθωνα με τον Σωκράτη.

Οι αρετές του Έρωτα, λέει ο ποιητής, είναι η δικαιοσύνη, η σωφροσύνη και η γενναιότητα· η αγάπη για το κάλλος· δεν ανέχεται ασχήμια. Είναι ο θεός «που αφαιρεί από τους ανθρώπους την εχθρότητα και τους γεμίζει με οικειότητα ... που στέλνει μειλιχιότητα και διώχνει την αγριότητα· που δίνει παντοτινά καλοσύνη και δεν δίνει ποτέ κακότητα» κτλ. (*Συμπόσιον*, § 197).

Στο ίδιο έργο ο Πλάτων βεβαιώνει, και αποδεικνύει με τα λόγια του Σωκράτη, ότι ο Έρωτας είναι αδιαχώριστος από την καλοσύνη και το κάλλος. Ο έρωτας, λέει ο Σωκράτης, είναι «γέννηση στο κάλλος, του σώματος ή της ψυχής». Ο έρωτας πασχίζει να προσχωρήσει στο καλό/ αγαθό και στο ωραίο, και έτσι, σε τελευταία ανάλυση, ο έρωτας φτάνει να είναι η αναζήτηση του καλού/ αγαθού και του ωραίου. «Το κάλλος μίας μορφής συγγενεύει με το κάλλος της άλλης». Όταν ένας άνθρωπος το αντιληφθεί αυτό, «θα γίνει εραστής όλων των ωραίων μορφών· στο επόμενο στάδιο, θα θεωρεί ότι το κάλλος του νου είναι πιο τιμημένο από το κάλλος της εξωτερικής μορφής» και έτσι θα φτάσει στην ενατένιση του κάλλους που συνίσταται στο να κάνει το καθήκον του και τότε θα καταλάβει ότι «το κάλλος σε οποιαδήποτε μορφή είναι ένα και το αυτό», και το κάλλος της μορφής δεν θα είναι πια γι' αυτόν τόσο σημαντικό. Αφού φτάσει σε αυτό το στάδιο στην ερμηνεία του κάλλους —λέει ο Πλάτων— ο άνθρωπος «θα αντιληφθεί ένα κάλλος θαυμάσιος φύσεως... που είναι αιώνιο, δεν μεγαλώνει και δεν μαραίνει-

ται, ούτε αυξάνεται και φθίνει», αλλά «είναι απόλυτο χωρίς μείωση και χωρίς αύξηση και χωρίς καμία αλλαγή» σε όλα του τα μέρη, όλες τις εποχές, από όλες τις απόψεις, σε όλους τους τόπους, για όλους τους ανθρώπους. Ο Πλάτων φτάνει στην ανώτατη βαθμίδα ιδεαλισμού, όταν προσθέτει: αυτό το κάλλος δεν θα εμφανίζεται ως κάτι που περιέχεται σε κάτι άλλο, ως κάτι «που υπάρχει λόγου χάρη σε ένα ζώο ή στον ουρανό ή στη γη ή σε οποιονδήποτε άλλο τόπο»: αλλά ως κάτι «που υπάρχει μόνο του, αυτοτελώς, με τον εαυτό του, ενιαίο στη μορφή, αιώνιο» (*Συμπόσιον*, § 211).

Τέτοιος είναι ο ιδεαλισμός του Πλάτωνα, και συνεπώς δεν είναι να απορούμε που έχει οπαδούς και σήμερα. Από τη μία πλευρά, ανοίγει τον δρόμο για την πολυπληθή σχολή των «ευδαιμονιστών» που αποτελούν ακόμη την πλειονότητα στην ηθική και βεβαιώνουν (όπως οι σοφιστές πριν τον Πλάτωνα, και μετά απ' αυτόν ο Επίκουρος και οι οπαδοί του) πως ό,τι κάνει ο άνθρωπος, το κάνει «για την ηδονή του». Εξυπακούεται ότι ο Πλάτων κατανοούσε την «ηδονή» όχι με τη στενή έννοια των ζωωδών απολαύσεων τού ανθρώπου, αλλά με την ανώτερη έννοια την οποία όρισε στον *Λάχητα* και στο *Συμπόσιο*. Αλλά από την άλλη, εισάγοντας συγχρόνως τις συλλήψεις «ψυχή» και «κάλλος», ως κάτι που με μία έννοια περιέχεται στη φύση και εν τούτοις στέκει πάνω απ' αυτήν, ετοίμασε το έδαφος για τη θρησκευτική ηθική και συνεπώς παραμένει και σήμερα ο αγαπημένος των θρησκευτικών στοχαστών. Ήταν ο πρόδρομός τους. Είναι εν τούτοις αξιοπρόσεκτο ότι η από μέρους του υψηλή σύλληψη της φύσης και του ηθικού κάλλους στη φύση —που εκτιμάται ανεπαρκώς έως σήμερα από τη θρησκευτική και τη μη θρησκευτική ηθική— τον διαφοροποιεί και από τις δύο.

Στο δεύτερο ήμισυ της ζωής του, όταν ο Πλάτων βρέθηκε υπό την επιρροή των πυθαγορείων, επιχείρησε, με τη βοήθεια του τυράννου των Συρακουσών Διονυσίου, να εγκαθιδρύσει μία πολιτεία σύμφωνα με το σχέδιο που εξέθεσε στα έργα του *Πολιτικός* και *Νόμοι* (έργο ενός μυαλού που είχε ήδη αρχίσει να γερνάει). Εκείνο τον καιρό δεν ήταν ο ίδιος ιδεαλιστής όπως κατά την πρώτη περίοδο της ζωής και της διδασκαλίας του. Στην *Πολιτεία*, όπως επισημαίνει με πίκρα ο μεγάλος θαυμαστής του Βλαντιμίρ Σολοβιόφ, ο Πλάτων διατήρησε όχι μόνο τη δουλεία, αλλά και τη θανατική ποινή για δούλους που δεν ανέφεραν τις παραβάσεις άλλων, και για τους πολίτες εν γένει όταν ασεβούσαν προς την εδραιωμένη θρησκεία. Έτσι, κάλεσε τους ανθρώπους να διαπράξουν το ίδιο έγκλημα που τόσο τον είχε αγανακτήσει όταν ο

δάσκαλός του Σωκράτης εκτελέστηκε εξ αιτίας της ίδιας θρησκευτικής μισαλλοδοξίας. Ο Έρωσ, τον οποίο κήρυττε ο Πλάτων τόσο υπέροχα, δεν τον εμπόδισε να εγκρίνει αυτά τα εγκλήματα. Αργότερα, τα ίδια εγκλήματα διέπραξε και η χριστιανική εκκλησία, παρά το ευαγγέλιο της αγάπης που κήρυξε ο ιδρυτής της.

Την ενδιάμεση θέση ανάμεσα στη φυσική-επιστημονική και τη μεταφυσική κατανόηση της ηθικής κατέχει η διδασκαλία του Αριστοτέλη (384-322 π.Χ.).

Ο Αριστοτέλης αναζήτησε την εξήγηση των ηθικών μας συλλήψεων όχι στον Υπέρτατο Λόγο ούτε στην Οικουμενική Ιδέα όπως ο Πλάτων, αλλά στην πραγματική ζωή των ανθρώπων: στην προσπάθειά τους για ευτυχία και γι' αυτό που τους είναι ωφέλιμο —και στο ανθρώπινο λογικό. Δίδαξε ότι σ' αυτή την προσπάθεια εξελίσσονταν δύο βασικές κοινωνικές αρετές: η φιλία (η αγάπη για τον συνάνθρωπό μας, η κοινωνικότητα όπως λέμε σήμερα) και η δικαιοσύνη. Αλλά, όπως θα δούμε πιο κάτω, λέγοντας δικαιοσύνη δεν εννοούσε την ισότητα των δικαιωμάτων.

Έτσι, στη φιλοσοφία του Αριστοτέλη βρίσκουμε για πρώτη φορά το δόγμα της αυτάρκειας του ανθρώπινου λογικού. Όπως ο Πλάτων, έκρινε ότι η πηγή του λογικού είναι η Θεότητα, αλλά η Θεότητα αυτή, αν και είναι η πηγή του «λογικού και της κίνησης στο σύμπαν» δεν παρεμβαίνει στην οικουμενική ζωή. Γενικά, ενώ ο Πλάτων πάσχιζε να εγκαθιδρύσει την ύπαρξη δύο ξεχωριστών κόσμων —του αισθητού τον οποίο γνωρίζουμε με τις αισθήσεις μας και του υπεραισθητού που είναι απρόσιτος στις αισθήσεις μας— ο Αριστοτέλης πάσχιζε να τους ενώσει. Δεν υπάρχει χώρος για την πίστη στη διδασκαλία του, και δεν αναγνώρισε την ατομική αθανασία. Ο Αριστοτέλης δίδαξε ότι μπορούμε να φτάσουμε στην αληθινή κατανόηση της ζωής μας μόνο μέσα από την κατανόηση του σύμπαντος.

Είδε ότι οι ηθικές συλλήψεις του ανθρώπου θεμελιώνονται στην πραγματική ζωή. Όλοι πασχίζουν για τη μέγιστη ευτυχία/ευδαιμονία. Η ευτυχία κάνει τη ζωή «άξια και να μην της λείπει τίποτε». Ο άξεστος όχλος αναζητά την ευτυχία στη διασκέδαση, ενώ οι φωτισμένοι άνθρωποι την αναζητούν σε κάτι ανώτερο, όχι στην «ιδέα», όπως δίδαξε ο Πλάτων, αλλά σε «μία ενέργεια της ψυχής και των πράξεων που τελέστηκαν με το λογικό»<sup>5</sup> ή τουλάχιστον όχι κόντρα στο λογικό. «Το κυριότερο καλό/ αγαθό του ανθρώπου είναι μία ενέργεια της ψυχής σύμφωνη με την αρετή» και, πρέπει να προσθέσουμε, στη διάρκεια



όλης της ζωής του ανθρώπου —μία ενεργητική αρετή συνδυασμένη με ενέργεια. Η ευτυχία/ευδαιμονία αποκτάται με μία ζωή σε συμφωνία με τις απαιτήσεις της δικαιοσύνης, και μία τέτοια ζωή είναι ωραιότερη από οτιδήποτε άλλο: συνδυάζει με τα ανωτέρω οφέλη και την υγεία και την «απόκτηση όσων αγαπούμε» (*Ηθ. Νικομ.*, βιβλ. Ι, κεφ. 7-8). «Παρ' όλ' αυτά —προσθέτει ο Αριστοτέλης— φαίνεται να έχει την ανάγκη και επιπλέον εξωτερικών αγαθών/ καλών», στα οποία περιλαμβάνει «φίλους, πλούτο, πολιτική επιρροή, ευγενή γενιά, καλά παιδιά και κάλλος». Χωρίς αυτά τα «εξωτερικά αγαθά», η ευτυχία δεν είναι πλήρης (κεφ. 8, 12). Η τύχη παίζει ρόλο στην απόκτηση της ευτυχίας, αλλά «είναι δυνατόν, με μια κάποια διδασκαλία και φροντίδα, να υπάρχει σε κάθε άνθρωπο που δεν είναι ανίκανος για αρετή» (κεφ. 13, 3), γιατί ακόμη και το ανορθολογικό μέρος της ψυχής του ανθρώπου (τα πάθη μας) «με κάποια έννοια μετέχει του Λόγου/ λογικού» (κεφ. 13, 13). Γενικά, ο Αριστοτέλης απέδιδε τεράστια σημασία στο λογικό/ Λόγο για την ανάπτυξη του ατόμου· η λειτουργία του λογικού είναι να συγκρατεί τα πάθη· χάρη στο λογικό είμαστε ικανοί να καταλαβαίνουμε ότι η προσπάθεια για το καλό της κοινωνίας δίνει μία πολύ ανώτερη, πολύ πιο «ωραία ευτυχία» από όσο η προσπάθεια για την ικανοποίηση των ενορμήσεών μας.

Μπορούμε πιθανόν να δούμε από τα αποσπάσματα αυτά ότι, αντί να αναζητήσει τη βάση των ηθικών συλλήψεων του ανθρώπου στις αποκάλυψεις εκ των άνω, ο Αριστοτέλης περιόρισε τις συλλήψεις αυτές στην απόφαση του λογικού/ Λόγου που επιδιώκει την ύψιστη ικανοποίηση και ευτυχία, και κατάλαβε ότι η ευτυχία ενός ατόμου συνδέεται στενά με την ευτυχία της κοινωνίας (της «πολιτείας», της οργανωμένης κοινότητας). Έτσι, ο Αριστοτέλης είναι ο πρόδρομος της μεγάλης σχολής των «ευδαιμονιστών», που αργότερα εξήγησαν τα ηθικά ένστικτα, συναισθήματα και πράξεις του ανθρώπου ως προσπάθεια για την ιδιωτική ευτυχία, και της νεότερης σχολής των «ωφελιμιστών», που ξεκινά από τον Μπένθαμ και τον Μιλ και φτάνει έως τον Χέρμπερτ Σπένσερ.

Τα *Ηθικά Νικομάχεια* του Αριστοτέλη, ως προς τη μορφή και την επιμελή ανάπτυξη κάθε ξεχωρης σκέψης, είναι αναμφισβήτητα εξ ίσου αξιοθαύμαστο μνημείο της ανάπτυξης της αρχαίας Ελλάδας όπως και τα υπόλοιπα, επιστημονικά και πολιτικά του έργα. Αλλά στα *Ηθικά Νικομάχεια* και στα *Πολιτικά* πληρώνει βαρύ φόρο σε αυτό που λέμε σήμερα ομορτυνισμός. Αυτό φαίνεται στον περίφημο ορισμό της αρετής: είναι «έξη, ενεργητική ψυχική διάθεση, που γίνεται με προαίρεση, με

ελεύθερη εκλογή, που βρίσκεται στη μεσότητα σε σχέση με εμάς τους ανθρώπους. Η μεσότητα αυτή καθορίζεται από το λογικό, όπως θα το καθόριζε ο σώφρων άνθρωπος. Η αρετή είναι μεσότητα ανάμεσα σε δύο κακίες, η μία από υπερβολή, η άλλη από έλλειψη» (βιβλ. ΙΙ, κεφ. 6, 10).

Το ίδιο μπορούμε να πούμε για τη σύλληψη της δικαιοσύνης<sup>6</sup>. Αν και ο Αριστοτέλης της αφιέρωσε ένα ξεχωριστό κεφάλαιο στα *Ηθικά Νικομάχεια*, την όρισε με το ίδιο πνεύμα όπως όρισε την αρετή εν γένει, δηλαδή ως μεσότητα ανάμεσα σε δύο άκρα, και την κατανοούσε όχι ως βασική αρχή της ισότητας των ανθρώπων, αλλά με πολύ περιορισμένη έννοια<sup>7</sup>.

Αυτή την ερμηνεία της δικαιοσύνης αξίζει να την προσέξουμε ιδιαίτερα, επειδή θεώρησε τη δικαιοσύνη τη μεγαλύτερη αρετή από όλες, «και δεν είναι τόσο αξιοθαύμαστα [όσο η δικαιοσύνη] ούτε το πρωινό αστέρι ούτε το βραδινό».

«Στη δικαιοσύνη περιλαμβάνονται όλες οι αρετές», λέει μια παροιμία της εποχής. Ο Αριστοτέλης αναμφίβολα κατάλαβε την ηθική σημασία της δικαιοσύνης, επειδή δίδαξε ότι «μόνη η δικαιοσύνη από όλες τις αρετές φαίνεται πως είναι ένα καλό/ αγαθό σε σχέση με έναν άλλο άνθρωπο» (βιβ. 5, κεφ. 1, 13)· μ' άλλα λόγια, είναι μία μη εγωιστική αρετή<sup>8</sup>. Επιπλέον, ο Αριστοτέλης πολύ σωστά συμπέρανε ότι «σε όλες τις άλλες πράξεις αδικίας είναι δυνατόν πάντα να αναφέρουμε την πράξη σε ένα επιμέρους ελάττωμα» (βιβλ. 5, κεφ. 2, 3). Από αυτό μπορούμε να υποθέσουμε ότι οποιαδήποτε πράξη την οποία θεωρούμε κακή, σχεδόν πάντα αποδεικνύεται πως είναι μία πράξη αδικίας ενάντια σε κάποιον.

Συγχρόνως, ενώ κάνει τη διάκριση ανάμεσα σε δύο διαφορετικούς τύπους αδικίας —την οικουμενική, που συνίσταται στην παραβίαση του νόμου, και την «επιμέρους αδικία», που συνίσταται σε μία άνιση στάση απέναντι στους ανθρώπους— και τη διάκριση ανάμεσα σε δύο αντίστοιχους τύπους δικαιοσύνης, ο Αριστοτέλης αναγνώρισε δύο άλλα είδη «επιμέρους δικαιοσύνης» («διανεμητική» και «διορθωτική»). «Ένα είδος είναι αυτό που ενδιαφέρεται για τις διανομές τιμών, ίση ή άνιση, και πλούτου ή οποιουδήποτε άλλου πράγματος που μπορεί πιθανόν να διανεμηθεί στα μέλη μίας πολιτικής κοινότητας», «το άλλο είναι αυτό που είναι επανορθωτικό και διέπει τις συναλλαγές μεταξύ των ανθρώπων» (βιβ. 5, κεφ. 3, 8, 9). Και σ' αυτό, ο μεγάλος στοχαστής του αρχαίου κόσμου προσθέτει αμέσως ότι στην ισοτιμία («επιείκεια»), συ-

νεπώς και στη δικαιοσύνη, πρέπει να υπάρχει το «μέσον» («μεσότης»). Αφού το «μέσον» είναι μία καθαρά σχετική σύλληψη, κατέστρεψε με αυτό την καθαυτό σύλληψη της δικαιοσύνης ως γνήσιας λύσης των περιπλοκών, αμφιλεγόμενων ηθικών ζητημάτων, στα οποία ο άνθρωπος αμφιταλαντεύεται ανάμεσα σε δύο πιθανές αποφάσεις. Πράγματι, ο Αριστοτέλης δεν αναγνώρισε την ισότητα στη «διανομή», αλλά απλώς ζήτησε «επανορθωτική» δικαιοσύνη<sup>9</sup>.

Έτσι, είναι φανερό ότι, ζώντας σε μία κοινωνία στην οποία υπήρχε δουλεία, ο Αριστοτέλης δεν τόλμησε να αναγνωρίσει ότι η *δικαιοσύνη* συνίσταται στην *ισότητα* των ανθρώπων. Περιορίστηκε στην εμπορική δικαιοσύνη, και ούτε καν κήρυξε την ισότητα ως ιδεώδες της κοινωνικής ζωής. Η ανθρωπότητα χρειάστηκε να ζήσει περίπου άλλα δύο χιλιάδες χρόνια σε οργανωμένες κοινότητες, πριν, σε μία χώρα —τη Γαλλία— ανακηρυχθεί η ισότητα κεντρική ιδέα της κοινωνικής ζωής, μαζί με την ελευθερία και την αδελφοσύνη.

Γενικά, σε ζητήματα ηθικής και πολιτικής, ο Αριστοτέλης δεν προηγήθηκε της εποχής του. Αλλά στους ορισμούς του για την επιστήμη, τη σοφία και την τέχνη (βιβ. 6, κεφ. 3, 4, 6) ήταν πρόδρομος της φιλοσοφίας του Μπαίηκον. Στην εξέταση των διάφορων τύπων του «καλού/ αγαθού» και στην ταξινόμηση των ηδονών ήταν προπομπός του Μπένθαμ. Επιπλέον, κατάλαβε τη σημασία της απλής κοινωνικότητας, την οποία εν τούτοις συνέχεε με τη φιλία και την αμοιβαία αγάπη (βιβ. 8, κεφ. 6) και, από την άλλη, ήταν ο πρώτος που συνειδητοποίησε κάτι που πολύ συχνά παραβλέπουν οι περισσότεροι στοχαστές της εποχής μας, δηλαδή ότι, όταν μιλούμε για ηθική, πρέπει να κάνουμε τη διάκριση ανάμεσα σε αυτό που έχουμε το δικαίωμα να ζητούμε από όλους και στην ηρωική αρετή που υπερβαίνει τις δυνάμεις του συνηθισμένου ανθρώπου (βιβ. 5, κεφ. 1). Αυτή ακριβώς η ιδιότητα, την οποία ονομάζουμε αυτοθυσία ή γενναιοδωρία, κινεί την ανθρωπότητα προς τα εμπρός και αναπτύσσει την προσπάθεια για το ωραίο, πράγμα που επιδιώκει να αναπτύξει ο Αριστοτέλης στην ηθική του (ολόκληρο το κεφ. 8 του 9ου βιβ.) Αλλά, βέβαια, δεν έχουμε το δικαίωμα να το απαιτούμε από τον καθένα.

Αυτή ήταν η ηθική φιλοσοφία ενός μεγάλου και βαθυστόχαστου διανοητή, που διακρίθηκε στην εποχή του και άσκησε επί τρεις αιώνες (από την Αναγέννηση κατά τον 16ο έως τον 19ο αι.) πολύ μεγάλη επιρροή στην επιστήμη εν γένει και στην ηθική φιλοσοφία.

Έτσι, η διδασκαλία του Πλάτωνα και η διδασκαλία του Αριστοτέλη

αντιπροσώπευσαν δύο σχολές που διέφεραν μάλλον ριζικά στην ερμηνεία της ηθικής. Οι διενέξεις μεταξύ τους δεν σταμάτησαν και για πολλούς αιώνες μετά τον θάνατο των ιδρυτών τους. Σιγά-σιγά, όμως, οι διενέξεις αυτές έχασαν το ενδιαφέρον τους, επειδή και οι δύο σχολές είχαν ήδη συμφωνήσει ότι το ηθικό στοιχείο στον άνθρωπο δεν είναι τυχαίο φαινόμενο αλλά είναι βαθιά θεμελιωμένο στην ανθρώπινη φύση και ότι υπάρχουν ηθικές συλλήψεις κοινές σε όλες τις ανθρώπινες κοινωνίες.

Τον 3ο π.Χ. αι. εμφανίστηκαν δύο νέες σχολές, οι *στωικοί* και οι *επικούρειοι*. Οι στωικοί, σε συμφωνία με τους προκατόχους τους Πλάτωνα και Αριστοτέλη, δίδασκαν ότι ο άνθρωπος πρέπει να ζει σε συμφωνία με τη φύση του, δηλαδή με τη νοημοσύνη και τις ικανότητές του, επειδή μόνο μία τέτοια ζωή μπορεί να δώσει την ύψιστη ευτυχία. Αλλά, ως γνωστόν, επέμεναν ιδιαίτερα ότι ο άνθρωπος βρίσκει την ευτυχία (ευδαιμονία) όχι στην επιδίωξη εξωτερικών οφελών — πλούτου, τιμών κτλ. — αλλά όταν πασχίζει για κάτι ανώτερο, κάτι ιδεώδες: στην ανάπτυξη μίας πνευματικής ζωής για το καλό του ίδιου του ανθρώπου, της οικογενείας του και της κοινωνίας: και κυρίως, στην κατάκτηση της εσωτερικής ελευθερίας. Θα εξετάσουμε τη διδασκαλία των στωικών πιο κάτω. Εδώ θα αρκεστώ να επισημάνω ότι, αν και οι στωικοί απέρριψαν στη διδασκαλία τους τη σωκρατική μεταφυσική της ηθικής, συνέχισαν εν τούτοις το έργο του Σωκράτη, γιατί εισήγαγαν τη σύλληψη της γνώσης, που δίνει στον άνθρωπο τη δυνατότητα να κάνει τη διάκριση ανάμεσα σε διαφορετικούς τρόπους να χαιρείται τη ζωή και να επιζητά την ευτυχία στην πιο τέλεια και πνευματική της μορφή. Όπως θα δούμε, η επιρροή των στωικών ήταν τεράστια, ιδίως αργότερα, στον ρωμαϊκό κόσμο: ετοίμασε τα μυαλά για την αποδοχή του χριστιανισμού, και την αισθανόμαστε και στην εποχή μας. Αυτό ισχύει ιδιαίτερα για τη διδασκαλία του Επίκτητου (τέλη του 2ου και αρχές του 1ου αι. π.Χ.), που η ουσία της απορροφήθηκε από τον θετικισμό και τη νεότερη φυσικο-επιστημονική σχολή ηθικής.

Σε αντίθεση προς τους στωικούς, οι σοφιστές, ο ιδρυτής της ατομικής φυσικής Δημόκριτος (470-380 π.Χ.) και η σχολή των Κυρηναϊκών εν γένει, θεώρησαν θεμελιώδες χαρακτηριστικό του ανθρώπου ή οποιουδήποτε έμβιου πλάσματος την επιδίωξη της ηδονής, της ευτυχίας («ηδονισμός»). Εν τούτοις, δεν τόνισαν όσο έπρεπε τη σκέψη ότι υπάρχουν πιθανόν πολλοί τρόποι να επιδιώκουμε την ηδονή, από την καθαρά ζωική εκπλήρωση της επιθυμίας έως την πιο αλτρουιστική

αυτοθυσία· από τις στενά προσωπικές βλέψεις έως τις βλέψεις πλάτια κοινωνικής φύσης. Αλλά αυτό ακριβώς είναι το πρόβλημα της ηθικής —να αναλύσει τις διαφορετικές μορφές της επιδίωξης της ευτυχίας και να δείξει πού οδηγούν και πόση ικανοποίηση δίνει η καθεμιά. Αυτό έκανε πολύ ευσυνείδητα ο Επίκουρος (3ος αι. π.Χ.), που έγινε πολύ δημοφιλής στον τοτινό ελληνορωμαϊκό κόσμο χάρη στον καλοδουλεμένο του ευδαιμονισμό, δηλαδή μία ηθική διδασκαλία που βασιζόταν μεν στην επιδίωξη της ευτυχίας, αλλά με προσεκτική επιλογή των μέσων που οδηγούν στην ευτυχία.

«Ο σκοπός της ζωής τον οποίο επιδιώκουν ασύνειδα όλα τα έμβια είναι η ευτυχία», δίδαξε ο Επίκουρος· «επειδή μόλις γεννιούνται, επιθυμούν ήδη την εκπλήρωση της επιθυμίας και αντιστέκονται στον πόνο». Το λογικό/ Λόγος δεν έχει καμία σχέση μ' αυτό: η φύση τούς οδηγεί σε αυτή την κατεύθυνση. Το λογικό και το συναίσθημα αναμειγνύονται στην προκειμένη περίπτωση, και το λογικό υποτάσσεται στο συναίσθημα. Κοντολογίς, «η ηδονή είναι η ουσία και ο στόχος μίας ευτυχισμένης ζωής —το πρώτιστο και φυσικό καλό/ αγαθό». Η αρετή είναι επιθυμητή μόνον αν οδηγεί σε αυτό το καλό/ αγαθό, ενώ η φιλοσοφία<sup>10</sup> είναι ενέργεια που, με τη σκέψη, δίνει μία ευτυχισμένη ζωή.

Έπειτα ο Επίκουρος εκφράζει τη θεμελιώδη του σκέψη, πιθανόν σκόπιμα, με μάλλον ασαφή μορφή. «Η προέλευση και η ρίζα όλου του καλού/ αγαθού είναι η ικανοποίηση του στομαχιού». Οι αντίπαλοί του επωφελήθηκαν απ' αυτό και απαξίωσαν τον επικουρισμό. Ενώ ο Επίκουρος προφανώς εννοούσε ότι η ηδονή του φαγητού είναι η αφετηρία όλων των ευχάριστων αισθήσεων, από την οποία αργότερα εξελίσσονται όλες οι ταπεινές αλλά και οι ανώτερες αισθήσεις. Σιγά-σιγά, αυτή η θεμελιώδης ηδονή εμφανίζει χιλιάδες παραλλαγές, μετασχηματίζεται σε ηδονή της γεύσης, της όρασης, της φαντασίας —αλλά η αφετηρία όλων των ηδονικών αισθήσεων στον άνθρωπο και στο ζώο είναι η ηδονική αίσθηση που βιώνει όταν τρώει. Οι νεότεροι βιολόγοι, που ερευνούν τα πρώτα βήματα της συνειδητής ζωής, πρόθυμα θα συμφωνήσουν με την άποψη αυτή, ιδίως αν πάρουν υπ' όψη τις περαιτέρω εξηγήσεις των επικούρειων.

Όπως έγραψε ο Επίκουρος, «τα σοφά και ωραία πράγματα συνδέονται με αυτή την ηδονή». Βέβαια, η ηδονή αυτή δεν αποτελεί τον τελικό στόχο της ευτυχίας, αλλά μπορεί να ληφθεί ως αφετηρία, επειδή η ζωή είναι αδύνατη χωρίς τροφή. Η ευτυχία, εν τούτοις, απορρέει από το άθροισμα των ηδονών· και ενώ άλλοι ηδονιστές (ο Αρίστιππος

ο Νεότερος, λόγου χάρη), δεν έκαναν επαρκή διάκριση ανάμεσα στις διάφορες ηδονές, ο Επίκουρος εισήγαγε μία αξιολόγηση των ηδονών, ανάλογα με την επιρροή τους στη ζωή μας συνολικά. Τα βάσανά μας — δίδαξε— μπορεί να είναι ωφέλιμα και μπορεί να οδηγήσουν στο καλό/αγαθό. Έτσι, η επικούρεια ηθική υψώνεται πολύ ψηλότερα από την ηθική της σκέτης ηδονής<sup>11</sup>. έφτασε εκεί που πορεύτηκαν τον 19ο αι. ο Μπένθαμ και ο Τζον Στιούαρτ Μιλ.

Θέτοντας ως στόχο του ανθρώπου την ευτυχισμένη ζωή συνολικά, και όχι την εκπλήρωση των ιδιοτροπιών και των παθών της στιγμής, ο Επίκουρος έδειξε τον δρόμο για να κατακτήσουμε την ευτυχία. Πρώτα απ' όλα, ο άνθρωπος πρέπει να περιορίζει τις επιθυμίες του και να αρκείται στα λίγα. Ο Επίκουρος, που στη ζωή του ήταν ικανοποιημένος και με ένα κομμάτι κριθαρόψωμο και λίγο νερό, μιλάει εδώ όπως ο πιο αυστηρός στωικός<sup>12</sup>. Έπειτα, πρέπει ο άνθρωπος να ζει χωρίς εσωτερικές συγκρούσεις, μία ολοκληρωμένη ζωή, σε αρμονία με τον εαυτό του, και πρέπει να νιώθει ότι ζει με αυτάρκεια και όχι υποδουλωμένος στις εξωτερικές επιρροές<sup>13</sup>.

Στη βάση της ανθρώπινης διαγωγής θα έπρεπε να είναι αυτό που δίνει στον άνθρωπο την ύψιστη ικανοποίηση. Αλλά οι φιλοδοξίες για προσωπικό όφελος δεν μπορούν να χρησιμεύσουν ως τέτοια βάση, επειδή η ύψιστη ευτυχία κατακτάται όταν οι προσωπικές φιλοδοξίες εναρμονίζονται με τις φιλοδοξίες των άλλων. Η ευτυχία είναι ελευθερία/ απαλλαγή από το κακό· αλλά η ελευθερία αυτή δεν μπορεί να κατακτηθεί, αν η ζωή του καθενός δεν εναρμονίζεται με τα συμφέροντα όλων. Η ζωή μάς διδάσκει αυτό το μάθημα, και ο άνθρωπος, ως σκεπτόμενο ον, ικανό να επωφελείται από τα μαθήματα της εμπειρίας, διαλέγει ανάμεσα στις πράξεις που οδηγούν σε αυτή τη συμφωνία και στις πράξεις που απομακρύνουν από αυτήν. Έτσι εξελίσσεται το ηθικό οικοδόμημα της κοινωνίας, η ηθική της.

Τώρα είναι εύκολο να καταλάβουμε πώς, ξεκινώντας από τη δήλωση ότι η αρετή καθαυτή ή η αδιαφορία με το κυριολεκτικό νόημα της λέξης δεν υπάρχει, και ότι το όλον της ηθικής είναι απλώς μία εκλογικευμένη ιδιοτέλεια, ο Επίκουρος έφτασε σε μία ηθική διδασκαλία που δεν είναι διόλου κατώτερη, ως προς τα συμπεράσματά της, από τη διδασκαλία του Σωκράτη ή και των στωικών. Η καθαρά σωματική ηδονή δεν αγκαλιάζει όλη τη ζωή του ανθρώπου· τέτοια ηδονή είναι πρόσκαιρη. Αλλά υπάρχει μία ζωή του μυαλού και της καρδιάς, μία ζωή ανάμνησης και ελπίδων, μνήμης και πρόβλεψης, που ανοίγει στον άνθρωπο έναν ολό-

κληρο παράδεισο νέων απολαύσεων.

Ο Επίκουρος επιχείρησε και να ελευθερώσει τους ανθρώπους από τους φόβους που ενσταλάζουν σ' αυτούς οι θεοί οι προικισμένοι με κάθε είδους κακές ιδιότητες· προσπάθησε να τους ελευθερώσει από τον φόβο για τις φρικώδεις τής μετά θάνατον ζωής και από την πίστη στην επιρροή του «πεπρωμένου» —μία πίστη που στήριζαν ως και οι διδασκαλίες του Δημόκριτου. Για να ελευθερώσει τους ανθρώπους από όλους αυτούς τους φόβους, ήταν ανάγκη, πρώτα απ' όλα, να τους ελευθερώσει από τον φόβο του θανάτου ή μάλλον από τον φόβο τής μετά θάνατον ζωής. Ο φόβος αυτός ήταν πολύ ισχυρός στην αρχαιότητα, γιατί η μετά θάνατον ζωή παρουσιαζόταν τότε ως ύπνος στο υπόγειο σκότος, κατά τον οποίο ο άνθρωπος διατηρούσε κάτι σαν συνείδηση, για να τον τυραννά<sup>14</sup>. Συγχρόνως ο Επίκουρος καταπολέμησε τον πεσιμισμό [απαισιοδοξία] που κήρυττε ο Ηγησίας (που ο πεσιμισμός του συγγένευε με του Σοπενάουερ), δηλαδή την επιθυμητότητα του θανάτου, απέναντι στο απέραντο κακό και τα άπειρα βάσανα του κόσμου τούτου.

Γενικά, όλη η διδασκαλία του Επίκουρου πάσχιζε για τη διανοητική και ηθική απελευθέρωση του ανθρώπου. Αλλά της έλειπε κάτι σημαντικό: δεν παρείχε ανώτερες ηθικές επιδιώξεις, ούτε καν την αυτοθυσία για το καλό της κοινότητας. Ο Επίκουρος δεν προέβλεψε επιδιώξεις όπως η ισότητα δικαιωμάτων όλων των μελών της κοινωνίας ή έστω η κατάργηση της δουλείας. Το θάρρος, λόγου χάρη, ήταν γι' αυτόν όχι η επιζήτηση του κινδύνου, αλλά η ικανότητα του ανθρώπου να τον αποφεύγει. Τα ίδια και για τον έρωτα/ αγάπη: ο σοφός πρέπει να αποφεύγει τον παθιασμένο έρωτα/ αγάπη, γιατί δεν έχει τίποτε φυσικό και ορθολογικό· αυτό περιορίζει τον έρωτα/ αγάπη σε μία ψυχολογική αυταπάτη και είναι μία μορφή θρησκευτικής λατρείας —που δεν είναι ανεκτή. Εναντιωνόταν στον γάμο, επειδή ο γάμος, και αργότερα τα παιδιά, φέρνουν πάρα πολλούς μπελάδες (αλλά αγαπούσε τα παιδιά). Εκτιμούσε πάρα πολύ τη φιλία. Στη φιλία ο άνθρωπος ξεχνά την ιδιοτέλειά του· κάνοντας κάτι που ευχαριστεί τον φίλο μας, ευχαριστούμε τον εαυτό μας. Ο Επίκουρος περιτριγυριζόταν μονίμως από φίλους, και οι μαθητές του προσέλκυαν τόσο πολλούς οπαδούς με το πνεύμα συντροφικότητας στην κοινή ζωή τους, ώστε, όπως έγραψε ο συγκαίρινός τους Διογένης Λαέρτιος, «μία ολόκληρη πόλη δεν μπορούσε να δώσει στέγη σε όλους τους». Οι σημερινοί συγγραφείς δεν τονίζουν όσο πρέπει την πίστη των επικούρειων στη φιλία.

Αναλύοντας τις διδασκαλίες των επικούρειων, ο Γκυώ επισήμανε σ' αυτές μία ενδιαφέρουσα ιδιαιτερότητα. Σε πρώτη ματιά, η φιλία και η αυτοθυσία για χάρη του φίλου φαίνεται πως εναντιώνονται στη βασική αρχή της ιδιοτέλειας η οποία πρέπει να καθοδηγεί τον λογικό άνθρωπο, σύμφωνα με τη θεωρία του Επίκουρου. Για να αποφύγουν την αντίφαση αυτή, οι οπαδοί του Επίκουρου εξήγησαν τη φιλία ως σιωπηρή κατανόηση που βασίζεται στη δικαιοσύνη (αμοιβαιότητα ή ισοτιμία, θα προσθέταμε). Η κατανόηση αυτή διατηρείται με τη συνήθεια/ έξη. Αρχικά, η σχέση προέρχεται από μία αμοιβαία προσωπική ευχαρίστηση, αλλά σιγά-σιγά κάτι τέτοιες σχέσεις μεταβάλλονται σε συνήθεια/ έξη· αναδύεται η αγάπη, και μετά αγαπούμε τους φίλους μας χωρίς να εξετάζουμε άμα μας είναι χρήσιμοι. Έτσι, οι επικούρειοι δικαιολόγησαν τη φιλία, αποδεικνύοντας πως δεν εναντιώνεται στη βασική τους αρχή: στην επιδίωξη της προσωπικής ευτυχίας.

Αλλά τέθηκε το ερώτημα: «Ποια θέση θα πάρει ο επικούρειος σε σχέση με ολόκληρη την κοινωνία;» Όπως λέει ο Γκυώ, ο Πλάτων (στον *Γοργία*) είχε ήδη διατυπώσει τη σκέψη ότι ο μοναδικός νόμος της φύσης είναι το δίκαιο του ισχυρότερου. Μετά τον Πλάτωνα, οι σκεπτικιστές και ο Δημόκριτος αρνήθηκαν τη «φυσική δικαιοσύνη», και πολλοί στοχαστές της εποχής εκείνης αναγνώρισαν ότι οι κανόνες της ζωής στην πολιτεία εγκαθιδρύθηκαν με τη δύναμη και κατόπιν εμφυτεύθηκαν στέρεα με τη συνήθεια/ έξη.

Ο Γκυώ βεβαιώνει ότι ο Επίκουρος ήταν ο πρώτος που διατύπωσε τη σκέψη την οποία ανέπτυξε αργότερα ο Χομπς, και μετά απ' αυτόν πολλοί άλλοι, ότι ο λεγόμενος «φυσικός νόμος» ήταν απλώς και μόνο μία «αμοιβαία συμφωνία να μη βλάπτουμε τους άλλους και να μη μας βλάπτουν οι άλλοι»... «Η δικαιοσύνη δεν έχει αφ' εαυτής αξία· υπάρχει μόνο στις αμοιβαίες συμφωνίες και εγκαθιδρύεται όποτε αναλαμβάνουμε μία αμοιβαία υποχρέωση να μη βλάπτουμε τους άλλους και να μη μας βλάπτουν οι άλλοι». «Τέτοιες συμφωνίες εισάγονται από τους σοφούς», λέει ο Επίκουρος. «Όχι για να αποφύγουν να διαπράξουν αδικία, αλλά για να μην την υποστούν από τους άλλους». Χάρη στην αμοιβαιότητα, αποδεικνύεται ότι, προστατεύοντας τον εαυτό μας από τους άλλους, προστατεύουμε και τους άλλους από εμάς. Χωρίς τέτοιες συμφωνίες και νόμους, η κοινωνία θα ήταν αδύνατη· οι άνθρωποι θα αλληλοκατασπαράζονταν, λέει ο επικούρειος Μητρόδωρος (Γκυώ, βιβ. 3, κεφ. 2).

Συνεπώς, το συμπέρασμα από όλη την επικούρεια διδασκαλία ήταν



ότι αυτό που ονομάζουμε καθήκον και αρετή ταυτίζεται με τα συμφέροντα του ατόμου. Η αρετή είναι το ασφαλέστερο μέσον για να κατακτήσουμε την ευτυχία, και, σε περίπτωση αμφιβολίας για το πώς να ενεργήσουμε, το καλύτερο είναι να ακολουθούμε πάντα την οδό της αρετής.

Αλλά η αρετή αυτή δεν περιείχε ούτε τα στοιχειώδη της ανθρώπινης ισότητας. Η δουλεία δεν προκαλούσε την αγανάκτηση του Επίκουρου. Ο ίδιος συμπεριφερόταν καλά στους δούλους του, αλλά δεν τους αναγνώριζε δικαιώματα: προφανώς, ούτε που του πέρνούσε από το μυαλό η ισότητα των ανθρώπων. Χρειάστηκε να περάσουν πολλοί αιώνες, πριν οι στοχαστές που αφιερώθηκαν στα ηθικά προβλήματα τολμήσουν να προβάλλουν ως βάση της ηθικής τα ίσα δικαιώματα, την ισότητα όλων των ανθρώπων.

Θα πρέπει, εν τούτοις, να επισημάνουμε, για να ακριβολογήσουμε, ότι στα γραπτά ενός επικούρειου βρίσκουμε την πληρέστερη έκθεση της διδασκαλίας του Επίκουρου· στο περίφημο ποίημα *Περί της φύσεως των πραγμάτων* του ρωμαίου συγγραφέα Λουκρήτιου (1ος αι. π.Χ.) βρίσκουμε ήδη να εκφράζεται η ιδέα της προοδευτικής ανάπτυξης, δηλαδή της εξέλιξης, που αποτελεί τη βάση της νεότερης φιλοσοφίας. Εκθέτει και την επιστημονική, υλιστική κατανόηση της ζωής της φύσης, όπως την ερμηνεύει η νεότερη επιστήμη. Γενικά, η σύλληψη της φύσης και του σύμπαντος από τον Επίκουρο οικοδομήθηκε, όπως και η ηθική του, χωρίς να αναγνωρίσει την πίστη, ενώ οι στωικοί, ως πανθεϊστές, συνέχισαν να πιστεύουν στη σταθερή παρέμβαση υπερφυσικών δυνάμεων στη ζωή μας. Οι οπαδοί του Πλάτωνα, ιδίως οι φιλόσοφοι της αλεξανδρινής σχολής που πίστευαν στα θαύματα και στη μαγεία, αναγκάστηκαν να υποκύψουν στη χριστιανική πίστη. Μόνον οι επικούρειοι συνέχισαν να αρνούνται τον χριστιανισμό, και η διδασκαλία τους άντεξε πολύ καιρό —πάνω από πέντε αιώνες. Μέχρι την εμφάνιση του χριστιανισμού, ήταν η ευρύτερα διαδεδομένη διδασκαλία στον αρχαίο κόσμο, και έμεινε και μετά δημοφιλής για περίπου τέσσερις αιώνες. Και όταν τον 12ο αι., και αργότερα κατά την Αναγέννηση, άρχισαν στην Ευρώπη τα ορθολογικά κινήματα, τα πρώτα τους βήματα στην Ιταλία τα καθοδηγούσαν οι διδασκαλίες του Επίκουρου (Γκυώ, βιβ. 4, κεφ. 1).

Η επικούρεια διδασκαλία επηρέασε πολύ τον ορθολογιστή Gassendi (1592-1655), τον μαθητή του Χομπς και μέχρι τον Λοκ, που ετοίμασε το έδαφος για τους Εγκυκλοπαιδιστές και τη νεότερη φυσιοκρατική φιλοσοφία. Η επιρροή της ήταν ισχυρή και στη φιλοσοφία των «νεγκα-

σιονιστών» [αρνητικιστών] όπως ο Λα Ροσφουκώ και ο Μαντεβίλ, και κατά τον 19ο αι. στον Στίρνερ, στον Νίτσε και στους μιμητές τους.

Τέλος, η τέταρτη σχολή που αναπτύχθηκε στην αρχαία Ελλάδα και πήγε αργότερα στη Ρώμη και άφησε έως σήμερα βαθιά ίχνη στην ηθική σκέψη, ήταν η σχολή των στωικών. Η ίδρυση της σχολής αυτής αποδίδεται στον Ζήνωνα (340-265 π.Χ.) και τον Χρύσιππο (281 ή 276-208 ή 204 π.Χ.)· και αργότερα, στη ρωμαϊκή αυτοκρατορία, τις ίδιες διδασκαλίες ανέπτυξαν ο Σενέκας (54 π.Χ. - 36 μ.Χ.) και ιδίως ο Επίκτητος (τέλη 1ου με αρχές 2ου αι. μ.Χ.) και ο Μάρκος Αυρήλιος (121-180 μ.Χ.).

Οι στωικοί επιδίωξαν να καθοδηγήσουν τους ανθρώπους καλλιεργώντας μέσα τους την αρετή, δηλαδή μία ζωή σε συμφωνία με τη φύση, και με την ανάπτυξη της λογικής και τη γνώση της ζωής του σύμπαντος. Δεν αναζήτησαν την προέλευση των ηθικών συλλήψεων και βλέψεων του ανθρώπου σε υπερφυσικές δυνάμεις: απεναντίας, βεβαίωσαν ότι η ίδια η φύση περιέχει ηθικούς νόμους και συνεπώς το υπόδειγμα της ηθικής. Αυτό που οι άνθρωποι ονομάζουν φυσικό νόμο είναι η συνέπεια των οικουμενικών νόμων που διέπουν τη ζωή της φύσης, είπαν. Συνεπώς, η σκοπιά τους βρίσκεται σε συμφωνία με τις ιδέες τις εμφανείς στη νεότερη ηθική του Μπαίηκον, του Σπινόζα, του Κοντ και του Δαρβίνου. Θα πρέπει μόνο να επισημάνουμε ότι, όταν οι στωικοί μίλησαν για την πρωταρχική θεμελίωση της ηθικής και της ζωής της φύσης εν γένει, έντυναν συχνά τα λεγόμενά τους με λέξεις μεταφυσικές. Έτσι, δίδαξαν ότι ο Λόγος (ελληνική λέξη) διαποτίζει το Σύμπαν ως Γενικός Οικουμενικός Λόγος και ότι αυτό που οι άνθρωποι ονομάζουν ηθικό νόμο είναι η συνέπεια των οικουμενικών νόμων που διέπουν τη ζωή της φύσης<sup>15</sup>. Το ανθρώπινο λογικό/ Λόγος, είπαν οι στωικοί, και συνεπώς ο τρόπος που συλλαμβάνουμε την ηθική, είναι απλώς και μόνο μία εκδήλωση των δυνάμεων της φύσης· αυτό, βέβαια, δεν εμπόδισε τους στωικούς να υποστηρίξουν ότι το υλικό και ηθικό κακό στη φύση και στον άνθρωπο είναι εξ ίσου φυσική συνέπεια της ζωής της φύσης όπως το καλό. Συνακόλουθα, όλη η διδασκαλία τους επιδίωκε να βοηθήσει τους ανθρώπους να αναπτύξουν μέσα τους το καλό και να πολεμήσουν το κακό, και έτσι να κατακτήσουν τη μέγιστη ευτυχία.

Πολλοί αντίπαλοι των στωικών επισήμαναν ότι η διδασκαλία τους εκμηδενίζει τη διάκριση ανάμεσα στο καλό και το κακό, και πρέπει να δεχθούμε ότι, αν και στην πραγματική ζωή οι περισσότεροι στωικοί δεν

μπέρδευαν τα δύο πράγματα, εν τούτοις δεν κατόρθωσαν να δώσουν ένα σαφές κριτήριο για να κάνουμε τη διάκριση ανάμεσα στο καλό και στο κακό, όπως έκαναν, λόγου χάρη, τον 19ο αι. οι ωφελιμιστές, που όρισαν ως ηθικό στόχο τη μεγαλύτερη ευτυχία των περισσότερων ανθρώπων (Μπένθαμ) ή εκείνοι που αναφέρονται στη φυσική υπεροχή του κοινωνικού ενστίκτου σε σχέση με το προσωπικό (Μπαίικον, Δαρβίνος) ή εκείνοι που εισάγουν στην ηθική την έννοια της δικαιοσύνης, δηλαδή της ισότητας.

Γενικά, ειπώθηκε σωστά ότι οι στωικοί δεν φτάνουν να οικοδομήσουν τη θεωρία της ηθικής πάνω στη βάση της φύσης. Η αλήθεια είναι ότι όταν οι στωικοί βεβαίωσαν ότι ο άνθρωπος πρέπει να ζει σε συμφωνία με τους νόμους της φύσης, ορισμένοι είχαν κατά νουν το γεγονός ότι ο άνθρωπος είναι κοινωνικό ζώο και συνεπώς πρέπει να υποτάσσει τις εννομήσεις του στο λογικό/ Λόγο και στις επιδιώξεις της κοινωνίας ως συνόλου, και ο Κικέρων (106-143 μ.Χ.) ανέφερε τη δικαιοσύνη ως θεμέλιο της ηθικής. Ο άνθρωπος μπορεί να κατακτήσει τη σοφία, την αρετή και την ευτυχία, είπαν οι στωικοί, μόνο ζώντας σε συμφωνία με τον οικουμενικό Λόγο, και η φύση μάς ενσταλάζει υγιή ηθικά ένστικτα. «Αλλά πόσο λίγο ήξεραν οι στωικοί πώς να βρουν το ηθικό στο φυσικό, και το φυσικό στο ηθικό!», λέει σωστά ο Jodl στη δίτομη *Ιστορία της ηθικής* (1912). Εξ αιτίας αυτής της έλλειψης στη διδασκαλία τους, έλλειψης που στο κάτω-κάτω ήταν αναπόφευκτη την εποχή εκείνη, ορισμένοι στωικοί, όπως ο Επίκτητος, έφτασαν στη χριστιανική ηθική, που αναγνωρίζει την ανάγκη τής εκ Θεού αποκάλυψης για να γνωρίσουμε το ηθικό· ενώ άλλοι, όπως ο Κικέρων, αμφιταλαντεύονταν ανάμεσα στη φυσική και τη θεϊκή προέλευση της ηθικής· και ο Μάρκος Αυρήλιος, που είχε γράψει τόσο ωραίες ηθικές ρήσεις, επέτρεψε τον άγριο διωγμό των χριστιανών (υπερασπίζοντας τους επίσημα αναγνωρισμένους θεούς). Ο στωικισμός του είχε ήδη μετατραπεί σε θρησκευτικό φανατισμό.

Γενικά, οι διδασκαλίες των στωικών περιείχαν πολλά αποσπασματικά στοιχεία και πολλές αντιφάσεις. Εν τούτοις, ανεξάρτητα από αυτό, σφράγισαν βαθιά τη φιλοσοφία της ηθικής. Ορισμένα λεγόμενά τους έφτασαν στα ύψη του ευαγγελίου της οικουμενικής αδελφότητας· αλλά συγχρόνως δεν απέρριψαν τον ατομικισμό, την απάθεια και την απάρνηση του κόσμου. Ο δάσκαλος του Νέρωνα Σενέκας (που αργότερα εκτελέστηκε από τον μαθητή του) συνδύασε τον στωικισμό με την πλατωνική μεταφυσική, και ανέμειξε σ' αυτά και διδασκαλίες του Επί-

κουρου και των πυθαγορείων. Από την άλλη, ο Κικέρων έρεπε σαφώς στη θρησκευτική ερμηνεία της ηθικής, δηλαδή την έβλεπε ως έκφραση των φυσικών και θεϊκών νόμων<sup>16</sup>. Αλλά η θεμελιώδης σκέψη των Στωικών ήταν ότι το θεμέλιο της ηθικής βρίσκεται στο λογικό του ανθρώπου. Την προσπάθεια για το κοινωνικό καλό την θεώρησαν έμφυτη ιδιότητα, που αναπτυσσόταν στον άνθρωπο όσο πιο πολύ διευρύνονταν οι ορίζοντες της σκέψης του. Πρόσθεταν ότι ήταν σοφή εκείνη η συμπεριφορά που είναι σε συμφωνία με την ανθρώπινη φύση και με τη φύση «όλων των πραγμάτων», δηλαδή με τη φύση εν γένει. Ο άνθρωπος πρέπει να βασίζεται όλη του τη φιλοσοφία και την ηθική στη γνώση: στη γνώση του εαυτού του και όλης της φύσης. Να ζεις σε συμφωνία με τη φύση σημαίνει, κατά τον Κικέρωνα, πρώτα απ' όλα, να γνωρίζεις τη φύση και να καλλιεργείς στον εαυτό σου την κοινωνική ενόρμηση, δηλαδή την ικανότητα να ελέγχεις τις ενορμήσεις που οδηγούν στην αδικία, μ' άλλα λόγια να αναπτύσσεις στον εαυτό σου δικαιοσύνη, θάρρος και τις λεγόμενες αρετές του πολίτη εν γένει. Εύκολα καταλαβαίνουμε τώρα γιατί ο Κικέρων έγινε ο αγαπημένος συγγραφέας από την Αναγέννηση και μετά, ιδίως κατά τον 17ο αι., και γιατί άσκησε τόσο μεγάλη επιρροή στον Λοκ, στον Χομπς, στον Shaftesbury, και στους προδρόμους της Γαλλικής επανάστασης, Μοντεσκιέ, Mably και Ρουσό.

Έτσι, ο Eucken έχει απόλυτο δίκιο όταν λέει ότι η θεμελιώδης ιδέα του στωικισμού, δηλαδή η ερμηνεία της ηθικής από επιστημονική σκοπιά, η ανύψωση της ηθικής στη σωστή υψηλή θέση της και η ανεξαρτησία της σε σχέση με την ύπαρξη του σύμπαντος ως ενιαίου όλου, διατηρείται μέχρι σήμερα<sup>17</sup>. Να ζεις στον κόσμο και να του υποτάσσεσαι ασύνειδα δεν είναι άξιο του ανθρώπου. Πρέπει να φτάνουμε να κατανοούμε την οικουμενική ζωή και να την ερμηνεύουμε ως συνεχή ανάπτυξη (εξέλιξη), και πρέπει να ζούμε σύμφωνα με τους νόμους της εξέλιξης αυτής. Έτσι κατανοούσαν την ηθική οι καλύτεροι στωικοί, και με αυτή την ερμηνεία ο στωικισμός βοήθησε πολύ να προοδεύσει η επιστήμη της ηθικής.

Επιπλέον, οι στωικοί προέτρεπαν τον άνθρωπο να τηρεί όχι αδιάφορη αλλά ενεργητική στάση απέναντι στην κοινωνική ζωή. Γι' αυτό ανέπτυξαν δύναμη χαρακτήρα, και αυτή τη βασική αρχή ανέπτυξε ιδιαίτερα ο Επίκτητος. Ο Paulsen γράφει στο *Σύστημα Ηθικής* του (1899) ότι «πουθενά δεν θα βρούμε πιο ισχυρές παρακινήσεις να γίνουμε ανεξάρτητοι από τα πράγματα που δεν περνούν από το χέρι μας και να εξαρτώμαστε από τον εαυτό μας με εσωτερική ελευθερία, όπως στο

συνοπτικό *Εγχειρίδιο* του Επίκτητου».

Η ζωή απαιτεί αυστηρότητα, έγραψαν οι στωικοί, δηλαδή αυστηρότητα απέναντι στις αδυναμίες μας. Η ζωή είναι αγώνας, και όχι η επικούρεια απόλαυση των κάθε είδους ηδονών. Ο χειρότερος εχθρός του ανθρώπου είναι η απουσία ενός ανώτερου σκοπού. Η ευτυχισμένη ζωή απαιτεί εσωτερικό θάρρος, εξυψωμένη ψυχή, ηρωισμό. Οι ιδέες αυτές τους οδήγησαν στη σκέψη της οικουμενικής αδελφούσης, της «ανθρωπότητας», δηλαδή σε μία σκέψη που δεν είχαν κάνει οι προκάτοχοί τους.

Αλλά δίπλα σε αυτές τις ωραίες βλέψεις, βρίσκουμε σε όλους τους διαπρεπείς στωικούς αναποφασιστικότητα, αντινομία. Στη διακυβέρνηση του σύμπαντος είδαν όχι μόνο τους νόμους της φύσης, αλλά και τη θέληση του Υπέρτατου Λόγου, και μία τέτοια ομολογία αναπόφευκτα παρέλυσε την επιστημονική μελέτη της φύσης. Η φιλοσοφία τους περιείχε μία αντινομία, και η αντινομία αυτή οδήγησε σε συμβιβασμούς που εναντιώνονταν στις θεμελιώδεις αρχές της ηθικής τους —σε συμφιλίωση με ό,τι απέρριπτε το ιδεώδες τους. Η θεμελιώδης αντινομία οδήγησε έναν στοχαστή όπως ο Μάρκος Αυρήλιος σε άγριο διωγμό των χριστιανών. Η απόπειρα να συνδυάσουν την προσωπική ζωή με την περιβάλλουσα ζωή οδήγησε σε οικτρούς συμβιβασμούς, σε συμφιλίωση με την άξεστη, άθλια πραγματικότητα, και ως αποτέλεσμα, ήδη βρίσκουμε στα γραπτά των στωικών τις πρώτες κραυγές απελπισίας: πεσιμισμό/ απαισιοδοξία. Αλλά ανεξάρτητα απ' αυτά, οι στωικοί άσκησαν πολύ μεγάλη επιρροή. Προετοίμασαν πολλά μυαλά για την αποδοχή του χριστιανισμού, και αισθανόμαστε την επιρροή τους ακόμη και στους ορθολογιστές.

## ΕΚΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΣ. ΜΕΣΑΙΩΝΑΣ. ΑΝΑΓΕΝΝΗΣΗ

Συνοψίζοντας την προχριστιανική ηθική της αρχαίας Ελλάδας, βλέπουμε ότι, παρά τις διαφορετικές ερμηνείες της ηθικής από τους έλληνες στοχαστές, όλοι συμφώνησαν σε κάτι: είδαν ως πηγή της ηθικής τον άνθρωπο, τις φυσικές του τάσεις και το λογικό του. Δεν είχαν βέβαια σαφή ιδέα για την αληθινή φύση αυτών των τάσεων. Αλλά διδάξαν ότι, χάρη στο λογικό και στον κοινωνικό τρόπο ζωής του, ο άνθρωπος αναπτύσσει φυσικά και ενισχύει τις ηθικές τάσεις, που είναι χρήσιμες για τη διατήρηση της κοινωνικότητας η οποία του είναι απαραίτητη. Γι' αυτό οι έλληνες στοχαστές δεν αναζήτησαν εξωτερικές, υπερφυσικές δυνάμεις, που να βοηθούν τον άνθρωπο.

Αυτή ήταν η ουσία της διδασκαλίας του Σωκράτη, του Αριστοτέλη και εν μέρει του Πλάτωνα και των πρώιμων στωικών, αν και ο Αριστοτέλης ήδη επιχείρησε να βασίσει την ηθική σε φυσική-επιστημονική βάση. Μόνον ο Πλάτων εισήγαγε στην ηθική ένα ημιθρησκευτικό στοιχείο. Από την άλλη, ο Επίκουρος, πιθανόν ως αντίδραση προς τον Πλάτωνα, πρόβαλε ένα νέο δόγμα: την ορθολογική προσπάθεια του ανθρώπου να κατακτήσει την ευτυχία, την ηδονή, και προσπάθησε να παρουσιάσει αυτή την επιζήτηση της ευτυχίας ως κύρια πηγή της ηθικής στον σκεπτόμενο άνθρωπο.

Ο Επίκουρος είχε αναμφισβήτητα δίκιο, όταν βεβαίωνε ότι η προσπάθεια του ανθρώπου για προσωπική ευτυχία, για πληρότητα ζωής, αν γινόταν κατανοητή σωστά, ήταν μία ηθική κινητήρια δύναμη. Πράγματι, ένας άνθρωπος που αντιλαμβάνεται πόσο η κοινωνικότητα, η δικαιοσύνη και μία ήπια, ισότιμη στάση προς τους συνανθρώπους του συντελούν στην ευτυχία του κάθε ατόμου και της κοινωνίας ως όλου, δεν θα είναι ανήθικος. Μ' άλλα λόγια, ένας άνθρωπος που έχει αναγνωρίσει τη βασική αρχή της ισότητας και έχει διδαχθεί από την πείρα του να ταυτίζει τα συμφέροντά του με τα συμφέροντα όλων, πρέπει αναμφίβολα να βρει σε μία τέτοια ερμηνεία της προσωπικής ευτυχίας ένα στήριγμα για την ηθική του. Αλλά ο Επίκουρος στένεψε χωρίς λόγο τα πραγματικά θεμέλια της ηθικής, βεβαιώνοντας ότι η ορθολογική επιζήτηση της ευτυχίας θα οδηγήσει από μόνη της τον άνθρωπο

στην ηθική στάση προς τους άλλους. Λησμόνησε ότι, ανεξάρτητα από το πόσο μεγάλο τίμημα πληρώνει ο άνθρωπος στον εγωισμό, διατηρεί ακόμη τις συνήθειες της κοινωνικότητας· έχει και μία σύλληψη της δικαιοσύνης που οδηγεί στην αναγνώριση, ως έναν βαθμό, της ισότητας των ανθρώπων, ενώ υπάρχει, ακόμη και σε ανθρώπους που έχουν πέσει σε πολύ χαμηλό ηθικό επίπεδο, μία ασαφής σύλληψη του ιδεώδους και του ηθικού κάλλους.

Έτσι, ο Επίκουρος ελαχιστοποίησε τη σημασία των κοινωνικών ενστίκτων στον άνθρωπο και βοήθησε τον άνθρωπο να θέσει την πρακτική «λογική» στη θέση του Λόγου που βασίζεται στη δικαιοσύνη, η οποία είναι η αναγκαία προϋπόθεση για την προοδευτική ανάπτυξη της κοινωνίας. Συγχρόνως, παρέβλεψε την επιρροή του περιβάλλοντος και της διαίρεσης σε κοινωνικές τάξεις, που είναι εχθρική προς την ηθική όταν η πυραμιδική δομή της κοινωνίας επιτρέπει σε ορισμένους κάτι που απαγορεύει σε άλλους.

Πράγματι, οι οπαδοί του Επίκουρου, πολυάριθμοι στην αυτοκρατορία του Μεγάλου Αλεξάνδρου και αργότερα στη Ρωμαϊκή αυτοκρατορία, βρήκαν μία δικαιολογία για την αδιαφορία τους απέναντι στα δεινά του κοινωνικού συστήματος σε αυτή την απουσία ενός ηθικού ιδεώδους που θα προέβαλε ως στόχο της ηθικής τη δικαιοσύνη και την ισότητα των ανθρώπων<sup>1</sup>.

Η διαμαρτυρία εναντίον των κοινωνικών φρικωδίων της εποχής εκείνης και εναντίον της παρακμής της κοινωνικότητας ήταν αναπόφευκτη. Όπως είδαμε, αυτή η διαμαρτυρία εκδηλώθηκε πρώτα στη διδασκαλία των στωικών και αργότερα στον χριστιανισμό.

Τον 5ο αι. π.Χ. άρχισαν οι πόλεμοι ανάμεσα στην Ελλάδα και την Περσία, οι οποίοι σταδιακά οδήγησαν στην πλήρη παρακμή του συστήματος των ελεύθερων πόλεων-κρατών της αρχαίας Ελλάδας, στο οποίο επιστήμη, τέχνη και φιλοσοφία έφτασαν σε υψηλό επίπεδο ανάπτυξης. Έπειτα, τον 4ο αι. π.Χ., δημιουργήθηκε το βασίλειο των Μακεδόνων και άρχισαν οι στρατιωτικές εκστρατείες του Μεγάλου Αλεξάνδρου στην Ασία. Οι ανθηρές, ανεξάρτητες δημοκρατίες της Ελλάδας μετατράπηκαν τότε σε επαρχίες υποταγμένες στη νέα, κατακτητική αυτοκρατορία. Οι κατακτητές έφεραν τους δούλους και τα λεηλατημένα πλούτη από την Ανατολή και συγχρόνως εισήγαγαν τον συγκεντρωτισμό και τις αναπόφευκτες επιπτώσεις του: τον πολιτικό δεσποτισμό και το πνεύμα της αραπακτικής πλεονεξίας. Επιπλέον, τα πλούτη που συγκεντρώθηκαν στην Ελλάδα προσέλκυσαν σε αυτήν τους λεηλατητές

από τη Δύση, και ήδη τον 3ο αι. π.Χ. άρχισε η κατάκτηση της Ελλάδας από τους Ρωμαίους.

Η αρχαία Ελλάδα, κάποτε φυτώριο γνώσης και τέχνης, έγινε τώρα μία επαρχία της επεκτατικής Ρωμαϊκής αυτοκρατορίας. Ο πυρσός της επιστήμης που είχε λάμψει στην Ελλάδα έσβησε για πολλούς αιώνες, ενώ η Ρώμη επεξέτεινε προς όλες τις κατευθύνσεις το συγκεντρωτικό, ληλατικό κράτος της, στο οποίο η πολυτελής ζωή των ανώτερων τάξεων βασιζόταν στη δουλική εργασία των κατακτημένων λαών, ενώ τα ελαττώματα των ανώτερων, αρχουσών τάξεων έφτασαν σε ακραίες μορφές.

Στις συνθήκες αυτές μία διαμαρτυρία ήταν αναπόφευκτη, και ήρθε πρώτα με τη μορφή απομιμήσεων της νέας θρησκείας —του βουδισμού, που γεννήθηκε στην Ινδία στην οποία είχαμε μία κοινωνική αποσύνθεση παρόμοια με της Ρωμαϊκής αυτοκρατορίας— και μετά, περίπου τέσσερις αιώνες αργότερα, με τη μορφή του χριστιανισμού, που γεννήθηκε στην Ιουδαία, από όπου σύντομα διαδόθηκε στη Μικρά Ασία, με τις πολλές ελληνικές αποικίες, και από κει στο επίκεντρο της ρωμαϊκής κυριαρχίας, στην Ιταλία.

Είναι εύκολο να φανταστούμε πόσο βαθιά εντύπωση, ιδίως στις φτωχές τάξεις, έκανε η εμφάνιση αυτών των δύο διδασκαλιών που είχαν τόσο πολλά κοινά. Ειδήσεις για τη νέα θρησκεία άρχισαν να διεισδύουν από τη χώρα καταγωγής της, την Ινδία, στην Ιουδαία και τη Μικρά Ασία κατά τους δυο τελευταίους αιώνες π.Χ. Κυκλοφόρησε μία φήμη ότι ο γιός του βασιλέα, ο Γκαουτάμα, κεντρισμένος από την ανάγκη μίας νέας πίστης, είχε χωρίσει τη νεαρή του γυναίκα και είχε παρατήσει το παλάτι του, είχε αποβάλει τα βασιλικά του ενδύματα, είχε απαρνηθεί τα πλούτη και την εξουσία, και είχε γίνει υπηρέτης του λαού του. Ζώντας από ελεημοσύνες, δίδασκε την περιφρόνηση για τα πλούτη και την εξουσία, την αγάπη για όλους, φίλους και εχθρούς· δίδασκε τη συμπόνια για όλα τα ζωντανά πλάσματα, κήρυττε την καλοσύνη και αναγνώριζε την ισότητα όλων των κοινωνικών τάξεων, ως και της κατώτερης.

Η διδασκαλία του Βούδα Γκαουτάμα [Βούδας σημαίνει δάσκαλος] βρήκε γρήγορα πολυάριθμους οπαδούς στους λαούς τους οποίους είχαν κουράσει οι πόλεμοι και οι φόροι, και τους είχαν συμπεριφερθεί απαξιωτικά οι άρχουσες τάξεις. Σταδιακά, η διδασκαλία του επεκτάθηκε από τη βόρειο Ινδία προς νότον και ανατολικά προς όλη την Ασία. Δεκάδες εκατομμύρια άνθρωποι ασπάστηκαν τον βουδισμό.



Παρόμοια κατάσταση είχαμε και περίπου τέσσερις αιώνες αργότερα, όταν μία παρόμοια, αλλά ακόμη ανώτερη διδασκαλία, ο χριστιανισμός, άρχισε να εξαπλώνεται από την Ιουδαία στις ελληνικές αποικίες της Μικράς Ασίας και κατόπιν εισέδωσε στην κυρίως Ελλάδα και από αυτήν στη Σικελία και στην Ιταλία.

Το έδαφος ήταν καλά προετοιμασμένο για τη νέα θρησκεία των φτωχών, που εξεγέρθηκαν εναντίον της αχρειότητας των πλουσίων. Άλλωστε, οι τεράστιες μεταναστεύσεις ολόκληρων λαών από την Ασία στην Ευρώπη, που άρχισαν περίπου τον ίδιο καιρό και διάρκεσαν δώδεκα ολόκληρους αιώνες, δημιούργησαν μία τέτοια φρίκη στα μυαλά των ανθρώπων, ώστε ένωσαν οξύτατα την ανάγκη για μία νέα θρησκεία<sup>2</sup>.

Οι φρικωδίες που έζησαν τότε οι άνθρωποι, έκαναν ακόμη και νηφάλιους στοχαστές να χάσουν την πίστη τους σε ένα καλύτερο μέλλον της ανθρωπότητας, ενώ οι μάζες τις θεώρησαν έργο μίας Κακής Δύναμης. Η ιδέα «της συντέλειας του κόσμου» γεννήθηκε άθελά τους στα μυαλά των ανθρώπων, και οι άνθρωποι προθυμότατα αναζήτησαν τη σωτηρία στη θρησκεία.

Το βασικό σημείο στο οποίο χριστιανισμός και βουδισμός διέφεραν από όλες τις προηγούμενες θρησκείες ήταν στο ότι, αντί για τους άγριους, εκδικητικούς θεούς που στη θέλησή τους έπρεπε να υποτάσσονται οι άνθρωποι, αυτές οι δύο θρησκείες πρόβαλαν —ως παράδειγμα για τους ανθρώπους και όχι ως φόβητρο— έναν ιδεώδη θεάνθρωπο. Στην περίπτωση του χριστιανισμού, η αγάπη του θεικού δασκάλου για τους ανθρώπους —για όλους τους ανθρώπους, χωρίς διάκριση έθνους ή κατάστασης, και ιδίως για τους κατώτερους— οδήγησε στην υψηλότερη ηρωική θυσία: στον θάνατο πάνω στον σταυρό για τη σωτηρία της ανθρωπότητας από το Κακό.

Αντί για τον φόβο για έναν εκδικητικό Γιαχβέ ή για θεούς που ήταν προσωποποίηση των κακών δυνάμεων της φύσης, ο χριστιανισμός κήρυξε την αγάπη για τα θύματα της καταπίεσης. Ο ηθικός δάσκαλος στον χριστιανισμό δεν ήταν μία εκδικητική θεότητα, ούτε ένας ιερέας, ούτε ένας από την ιερατική κάστα, ούτε και ένας στοχαστής από τους σοφούς· ήταν ένας απλός άνθρωπος του λαού. Ενώ ο ιδρυτής του βουδισμού, ο Γκαουτάμα, ήταν βασιλόπουλο που απαρνήθηκε τα πλούτη του και έγινε με τη θέλησή του φτωχός, ο ιδρυτής του χριστιανισμού ήταν ένας ξυλουργός, που άφησε το σπίτι του και τους ομοίους του, και έζησε «όπως ζουν τα πετεινά του ουρανού», προσμένοντας την επικείμενη «Ημέρα της Κρίσεως». Οι δύο αυτοί δάσκαλοι δεν έζησαν σε

ναούς ούτε σε ακαδημίες, αλλά ανάμεσα στους φτωχούς, και οι απόστολοι του Χριστού προήλθαν από αυτούς τους φτωχούς και όχι από τους ιερείς. Αν ο μεταγενέστερος χριστιανισμός, όπως και ο βουδισμός, εξελίχθηκε σε «εκκλησία», δηλαδή στην κυβέρνηση των «εκλεκτών», με τα αναπόφευκτα ελαττώματα όλων των κυβερνήσεων, μία τέτοια ανάπτυξη ήταν εντυπωσιακή παρέκκλιση από τη θέληση των δύο ιδρυτών των θρησκειών, παρ' όλες τις προσπάθειες που καταβλήθηκαν αργότερα για να δικαιολογηθεί αυτή η παρέκκλιση με παραθέματα από βιβλία που γράφηκαν πολλά χρόνια μετά τον θάνατο των δασκάλων.

Ένα άλλο θεμελιώδες γνώρισμα του χριστιανισμού ήταν πως η κύρια πηγή της δύναμής του ήταν το ότι πρόβαλε ως καθοδηγητική αρχή της ζωής του ανθρώπου όχι την προσωπική του ευτυχία, αλλά την ευτυχία της κοινωνίας, και συνεπώς ένα ιδεώδες, ένα κοινωνικό ιδεώδες, για το οποίο ο άνθρωπος θα ήταν έτοιμος να θυσιάσει τη ζωή του (βλ., λόγου χάρη, το Κατά Μάρκον Ευαγγέλιο, κεφ. Ι και ΙΓ). Το ιδεώδες του χριστιανισμού δεν ήταν ο αποτραβηγμένος έλληνας σοφός, ούτε ο στρατιωτικός ή άλλου τύπου ήρωας της αρχαίας Ελλάδας ή της Ρώμης, αλλά ένας κήρυκας που ξεσηκώθηκε εναντίον των καταχρήσεων της κοινωνίας του και ήταν έτοιμος να αντιμετωπίσει τον θάνατο για το ευαγγέλιο της πίστης του, που πρέσβευε τη δικαιοσύνη για όλους, την ισότητα όλων των ανθρώπων, την αγάπη για όλους, φίλους και ξένους, και τέλος τη συγχώρεση των προσβολών, σε αντίθεση προς τον γενικό κανόνα της εποχής εκείνης που ήθελε υποχρεωτικά την εκδίκηση για τις προσβολές.

Δυστυχώς, αυτά ακριβώς τα θεμελιώδη χαρακτηριστικά του χριστιανισμού —ιδίως η ισότητα και η συγχώρεση των προσβολών— άρχισαν πολύ σύντομα να υποτιμώνται και να αλλοιώνονται κατά τη διάδοση της νέας θρησκείας, και αργότερα λησμονήθηκαν τελείως. Ο χριστιανισμός —όπως όλες οι άλλες ηθικές διδασκαλίες— πολύ σύντομα, ήδη από την εποχή των Αποστόλων, μολύνθηκε από τον οπορτουνισμό/ καιροσκοπισμό, δηλαδή από τη διδασκαλία της «ευτυχισμένης μεσότητας». Η διαδικασία αυτή διευκολύνθηκε από τον σχηματισμό στον χριστιανισμό, όπως και σε όλες τις άλλες θρησκείες, μίας ομάδας ανθρώπων που βεβαίωναν ότι μόνον αυτοί, που καθήκον τους είχαν να τελούν τις ιεροτελεστίες και τα ιερά μυστήρια, διατηρούν τη διδασκαλία του Χριστού σε όλη της την αγνότητα και οφείλουν να πολεμούν τις συνεχώς αναφαινόμενες λαθεμένες ερμηνείες της διδασκαλίας αυτής.

Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι αυτή η ενδοτικότητα από τη μεριά των

Αποστόλων εξηγείται, ως έναν βαθμό, από τους άγριους διωγμούς που εξαπέλυσε εναντίον των πρώτων χριστιανών η Ρωμαϊκή αυτοκρατορία —ώπου ο χριστιανισμός έγινε επίσημη θρησκεία του κράτους· και είναι επίσης πιθανό ότι οι παραχωρήσεις έγιναν μόνο για τα μάτια, ενώ ο εσωτερικός πυρήνας των χριστιανικών κοινοτήτων έμενε προσκολλημένος στη διδασκαλία με όλη της την καθαρότητα. Πράγματι, έχει τώρα εδραιωθεί, έπειτα από πολλές επιμελείς έρευνες, ότι τα τέσσερα Ευαγγέλια, που αναγνωρίστηκαν από την Εκκλησία ως οι πιο αληθείς αφηγήσεις της ζωής και της διδασκαλίας του Χριστού, και οι «Πράξεις των Αποστόλων» και οι «Επιστολές» τους στις εκδοχές που έχουν φτάσει έως εμάς, γράφηκαν όλα τουλάχιστον το 60-90 μ.Χ., και πιθανόν αργότερα, μεταξύ 90-120 μ.Χ. Αλλά ακόμη και τότε, τα Ευαγγέλια και οι Επιστολές ήταν ήδη αντίγραφα παλαιότερων κειμένων, τα οποία οι αντιγραφείς συμπλήρωναν συνήθως με θρύλους που έφταναν στ' αυτιά τους<sup>3</sup>. Αλλά εκείνα ακριβώς τα χρόνια είχαμε και τους πιο άγριους διωγμούς των χριστιανών από το ρωμαϊκό κράτος. Οι εκτελέσεις στη Γαλιλαία άρχισαν μόνο μετά την εξέγερση του Ιούδα του Γαλιλαίου εναντίον της ρωμαϊκής κυριαρχίας (το 9 μ.Χ.), ενώ αργότερα άρχισε ακόμη πιο άγριος διωγμός των Εβραίων μετά τον ξεσηκωμό τους (66 με 71 μ.Χ.), και οι εκτελέσεις ήταν εκατοντάδες<sup>4</sup>.

Απέναντι σε αυτούς τους διωγμούς, οι χριστιανοί ιεροκήρυκες, που ήταν έτοιμοι να πεθάνουν στον σταυρό ή στην πυρά, έκαναν φυσικά ορισμένες ήσσονες παραχωρήσεις στις επιστολές τους προς τους πιστούς, πιθανόν για να μην εκθέσουν στους διωγμούς τις ακόμη νεαρές χριστιανικές κοινότητες. Έτσι, λόγου χάρη, τα λόγια που με τόση κακοήθη ικανοποίηση παραθέτουν οι άρχουσες τάξεις: «Δώσετε τα του Καίσαρος τω Καίσαρι και τα του Θεού τω Θεώ» (Κατά Μάρκον, ΙΒ, 17), πιθανόν να εισήλθαν στα Ευαγγέλια ως ασήμαντες παραχωρήσεις, που δεν επηρέαζαν την ουσία της διδασκαλίας, αφού άλλωστε ο χριστιανισμός υποστήριζε την παραίτηση από τα εγκόσμια αγαθά. Επιπλέον, αφού προήλθε από την Ανατολή, ο χριστιανισμός επηρεάστηκε από τις ανατολίτικες πεποιθήσεις προς μία πολύ σημαντική κατεύθυνση. Οι θρησκείες της Αιγύπτου, της Περσίας και της Ινδίας δεν αρκούνταν να εξανθρωπίζουν τις δυνάμεις της φύσης, όπως έκαναν οι έλληνες και οι ρωμαίοι ειδωλολάτρες. Έβλεπαν στο σύμπαν έναν αγώνα δύο ισοδύναμων δυνάμεων —του Καλού και του Κακού, του Φωτός και του Σκότους— και μετέφεραν αυτόν τον αγώνα μέσα στην καρδιά του ανθρώπου. Αυτή η σύλληψη των δύο ανταγωνιστικών δυνάμεων,

που αγωνίζονταν για την επικράτηση στον κόσμο, δεισδύσε σταδιακά στον χριστιανισμό και έγινε θεμελιώδης αρχή του. Έπειτα, επί πολλούς αιώνες, η χριστιανική εκκλησία, για να εκμηδενίσει με απεριγράπτη σκληρότητα όλους όσους τολμούσαν να επικρίνουν τα ανομήματά της, χρησιμοποίησε κατά κόρον αυτή τη σύλληψη του ισχυρού σατανά που παίρνει στην κατοχή του την ανθρώπινη ψυχή.

Έτσι, η εκκλησία απέρριψε ευθέως την καλοσύνη και τη συγχώρεση που κήρυξε ο ιδρυτής του χριστιανισμού και αποτελούσαν τη διαφορά του από όλες τις άλλες θρησκείες, με εξαίρεση τον βουδισμό. Επιπλέον: κατά τον διωγμό των ανταγωνιστών της επέδειξε πρωτοφανή σκληρότητα.

Αργότερα, οι οπαδοί του Χριστού, ακόμη και οι πιο πιστοί, απομακρύνθηκαν ακόμη περισσότερο από τη διδασκαλία του. Ολοένα πιο αλλοτριωμένη από την αρχική διδασκαλία, η χριστιανική εκκλησία έφτασε στο σημείο να συμμαχήσει ανεπιφύλακτα με τους κυβερνώντες, έτσι ώστε στα μάτια των «ηγεμόνων της εκκλησίας» οι αληθινές διδασκαλίες του Χριστού έφτασαν να θεωρούνται επικίνδυνες, και μάλιστα τόσο επικίνδυνες ώστε η Δυτική εκκλησία απαγόρευσε την έκδοση της Καινής Διαθήκης σε γλώσσα άλλη από τη λατινική, που ήταν ακατανόητη από τον λαό, και στη Ρωσία σε γλώσσα άλλη από την ελάχιστα κατανοητή παλαιο-σλαβονική<sup>5</sup>.

Αλλά το χειρότερο απ' όλα ήταν το γεγονός ότι, καθώς μετατράπηκε σε κρατική εκκλησία, ο επίσημος χριστιανισμός λησμόνησε τη θεμελιώδη διαφορά του από όλες τις προηγούμενες θρησκείες — με εξαίρεση τον βουδισμό. Λησμόνησε τη συγχώρεση των προσβολών και εκδικούνταν την κάθε προσβολή σύμφωνα με το πνεύμα του Ανατολικού δεσποτισμού. Τέλος, οι εκπρόσωποι της εκκλησίας δεν άργησαν να γίνουν ιδιοκτήτες δουλοπαροίκων όπως οι κοσμικοί άρχοντες, και σταδιακά απέκτησαν την ίδια νομική εξουσία όπως οι κόμητες, οι δούκες και οι βασιλείς· και στη χρήση αυτής τους της εξουσίας, οι ηγεμόνες της εκκλησίας αποδείχθηκαν εξ ίσου άπληστοι και εκδικητικοί όπως οι κοσμικοί ηγεμόνες. Αργότερα, τον 15ο και τον 16ο αι., όταν η συγκεντροποιημένη εξουσία των βασιλέων και των τσάρων άρχισε να επεκτείνεται στα κράτη που σχηματίζονταν τότε, η εκκλησία ποτέ δεν παρέλειψε να βοηθήσει με την επιρροή της και τα πλούτη της την οικοδόμηση και την επέκταση της εξουσίας αυτής, και ευλόγησε με τον σταυρό κτηνώδεις κυβερνήτες όπως ο Λουδοβίκος ΙΑ΄, ο Φίλιππος Β΄ και ο Ιβάν ο Τρομερός. Η εκκλησία τιμωρούσε οποιαδήποτε εναντίωση

στην εξουσία της με καθαρά Ανατολίτικη σκληρότητα —με βασανιστήρια και πυρά— ενώ η Δυτική εκκλησία έφτασε να δημιουργήσει μία ιδιαίτερη αστυνομία: την «Ιερά» Εξέταση.

Έτσι, οι παραχωρήσεις στις κοσμικές εξουσίες που έκαναν οι πρώτοι οπαδοί του Χριστού απομάκρυναν πολύ τον χριστιανισμό από τη διδασκαλία του ιδρυτή του. Η συγχώρεση των προσωπικών προσβολών καταργήθηκε ως περιττή, και έτσι απορρίφθηκε ό,τι αποτέλεσε τη θεμελιώδη διαφορά του χριστιανισμού από όλες τις προηγούμενες θρησκείες, με εξαίρεση τον βουδισμό<sup>6</sup>.

Πράγματι, αν εξετάσουμε απροκατάληπτα όχι μόνο τις παλαιότερες θρησκείες αλλά και τα ήθη και τα έθιμα του παλαιότατου φυλετικού τρόπου ζωής των άγριων φυλών, θα βρούμε ότι σε όλες τις πρωτόγονες θρησκείες και στις πιο πρωτόγονες ανθρώπινες ομάδες πίστευαν, και πιστεύουν ακόμη σήμερα, ότι *πρέπει να μην κάνεις στους άλλους* —δηλαδή στους ανθρώπους της φυλής σου— *ό,τι δεν θέλεις να σου κάνουν*. Επί χιλιάδες χρόνια όλες οι ανθρώπινες κοινωνίες χτίστηκαν με βάση αυτόν τον κανόνα· άρα ο χριστιανισμός, διδάσκοντας να αντιμετωπίζουμε ως ισότιμους τους συνανθρώπους μας, δεν έκανε τίποτα καινούργιο<sup>7</sup>.

Πράγματι, σε ένα παλιό μνημείο του φυλετικού συστήματος όπως η Παλαιά Διαθήκη, διαβάζουμε: «Δεν θα εκδικηθείς, δεν θα παραπονεθείς εναντίον των παιδιών του λαού σου, αλλά θα αγαπάς τον πλησίον σου όπως τον εαυτό σου». Αυτό αναγράφεται στο τρίτο βιβλίο της Πεντατεύχου (Λευϊκόν, ΙΘ, 18: και ουκ εκδικείται σου η χειρ, και ου μηνιείς τοις υιοίς του λαού σου, και αγαπήσεις τον πλησίον σου ως σεαυτόν). Ο ίδιος κανόνας ισχύει και για τους ξένους: «Ο ξένος που κατοικεί μαζί σας θα είναι σαν να έχει γεννηθεί ανάμεσά σας, και θα τον αγαπάτε όπως τον εαυτό σας: γιατί και εσείς ήσασταν ξένοι στη χώρα της Αιγύπτου» (Λευϊκόν, ΙΘ, 34: ως ο αυτόχθων εν υμίν έσται ο προσήλυτος ο προπορευόμενος προς υμάς, και αγαπήσεις αυτόν ως σεαυτόν, ότι προσήλυτοι εγεννήθητε εν γη Αιγύπτω). Παρόμοια, η δήλωση των Ευαγγελιστών, που τόσο ποιητικά εκφράζεται στο Κατά Μάρκον Ευαγγέλιο (κεφ. ΙΗ), ότι δεν υπάρχει πιο αξιόπαινο πράγμα από το να δίνεις τη ζωή σου για τον λαό σου, ακόμη και αυτό δεν μπορεί να θεωρηθεί διακριτικό γνώρισμα του χριστιανισμού, επειδή η αυτοθυσία ενός ανθρώπου για τον λαό του υμνήθηκε από όλους τους ειδωλολάτρες και η υπεράσπιση των δικών του με κίνδυνο της ζωής του είναι κοινό φαινόμενο όχι μόνο στις πιο άγριες φυλές αλλά και στα

περισσότερα κοινωνικά ζώα.

Το ίδιο ισχύει για την ευσπλαχνία/ φιλανθρωπία, που συχνά θεωρείται διακριτικό γνώρισμα του χριστιανισμού και αντίθετη προς την παγανιστική αρχαιότητα. Αλλά η ουσία είναι ότι ακόμη και στο φυλετικό σύστημα θεωρούνταν, και θεωρείται ακόμη, έγκλημα να αρνηθείς καταφύγιο σε έναν άνθρωπο της φυλής σου —ή και σε έναν άγνωστο περιπλανώμενο— ή να μη μοιραστείς μαζί του το γεύμα σου. Έχω ήδη αναφέρει, στο τρίτο κεφ., ότι ένας Μπουριάτης που έτυχε να φτωχύνει έχει δικαίωμα να ταΐζεται με τη σειρά από όλα τα μέλη της φυλής του, και ότι οι κάτοικοι της Γης του Πυρός, οι Οτεντότοι και όλοι οι άλλοι «άγριοι» μοιράζονται ισότιμα μεταξύ τους όλα τα τρόφιμα που τους δωρίζονται. Συνεπώς, αν στη Ρωμαϊκή αυτοκρατορία, ιδίως στις πόλεις, είχαν πρακτικά εξαφανιστεί κάτι τέτοια ήθη του φυλετικού συστήματος, δεν έφταιγε η ειδωλολατρία, αλλά το πολιτικό σύστημα της κατακτητικής αυτοκρατορίας. Θα επισημάνω, ωστόσο, ότι στην ειδωλολατρική Ιταλία, την εποχή του Νουμά Πομπίλιου, και πολύ αργότερα, κατά τους χρόνους της αυτοκρατορίας, ήταν ισχυρά αναπτυγμένα τα λεγόμενα «κολέγια», δηλαδή οι ενώσεις που έγιναν γνωστές κατά τον Μεσαίωνα ως «συντεχνίες», των τεχνιτών. Τα κολέγια αυτά ασκούσαν την ίδια υποχρεωτική αλληλοβοήθεια: ορισμένες ημέρες οργάνωναν συσσίτια κτλ., συνήθεια που μεταβιβάστηκε αργότερα και στις συντεχνίες. Συνεπώς, τίθεται το ερώτημα: ήταν η αλληλοβοήθεια κάτι αληθινά ξένο στη ρωμαϊκή προχριστιανική κοινωνία, όπως βεβαιώνουν ορισμένοι συγγραφείς, που επισημαίνουν την απουσία της κρατικής και της εκκλησιαστικής φιλανθρωπίας; Ή μήπως η ανάγκη για φιλανθρωπία εμφανίστηκε όταν εξασθένησαν οι συντεχνίες ή κολέγια εξ αιτίας της συγκεντροποίησης του κράτους;

Συνεπώς, πρέπει να αναγνωρίσουμε ότι κηρύσσοντας την αδελφότητα και την αλληλοβοήθεια προς τους συνανθρώπους μας, προς τα μέλη του λαού μας, ο χριστιανισμός δεν εισήγαγε καμία νέα ηθική αρχή. Αλλά ο χριστιανισμός και ο βουδισμός εισήγαγαν όντως μία νέα βασική αρχή στη ζωή της ανθρωπότητας, όταν ζήτησαν από τον άνθρωπο να συγχωρεί μία προσβολή που του έγινε. Έως τότε, η φυλετική ηθική όλων των λαών αξίωνε εκδίκηση, προσωπική ή και φυλετική, για κάθε προσβολή: για φόνο, για τραυματισμό, για εξύβριση. Αλλά η διδασκαλία του Χριστού στην αρχική της μορφή απέρριπτε την εκδίκηση και τη νομική δίωξη, και ζητούσε από τον ζημιωμένο να απαρνείται οποιαδήποτε «ανταπόδοση» και να συγχωρεί την προσβολή, όχι μόνο

μία ή δύο φορές, αλλά πάντα, σε όλες τις περιπτώσεις. Το αληθινό μεγαλείο του χριστιανισμού βρίσκεται στα λόγια: «Μην εκδικείσαι τους εχθρούς σου»<sup>8</sup>.

Αλλά η κύρια εντολή του Χριστού, που αξίωσε την παραίτηση από κάθε εκδίκηση, απορρίφθηκε πολύ σύντομα από τους χριστιανούς. Ακόμη και οι Απόστολοι την διατύπωσαν σε πολύ πιο μετριάσμενη μορφή: «Μην αποδίδεις κακό αντί κακού, ούτε κακότητα αντί κακότητας, αλλά ευλογία», έγραψε ο Απόστολος Παύλος στην πρώτη του Επιστολή (Γ, 9). Ο Παύλος υπαινίσσεται ανεπαίσθητα τη συγχώρεση των προσβολών, αλλά την εκφράζει με εγωιστική μορφή: «Άρα είσαι αδικαιολόγητος, άνθρωπε, όποιος και αν είσαι, που κρίνεις έναν άλλο: γιατί κρίνοντας έναν άλλο, καταδικάζεις τον εαυτό σου» (Προς Ρωμαίους, Β, 1). Γενικά, αντί για τις σαφείς εντολές του Χριστού, που απέρριπταν την εκδίκηση, οι Απόστολοι συστήνουν άτολμα να «αναβάλλουμε την εκδίκηση» και προβάλλουν ένα γενικόλογο ευαγγέλιο αγάπης. Έτσι, τελικά, η εκδίκηση δια μέσου των δικαστηρίων, ακόμη και στις πιο άγριες μορφές της, έγινε αναγκαία ουσία αυτού που είναι γνωστό ως δικαιοσύνη στα χριστιανικά κράτη και στη χριστιανική εκκλησία. Είναι αξιοσημείωτο ότι ο ιερέας και ο δήμιος είναι μαζί πάνω στο ικρίωμα.

Παρόμοιο ήταν το πεπρωμένο και μίας άλλης θεμελιώδους αρχής της διδασκαλίας του Χριστού. Η διδασκαλία του ήταν διδασκαλία της ισότητας. Ένας δούλος και ένας ρωμαίος πολίτης ήταν γι' αυτόν ίσα αδέρφια, τέκνα του Θεού. «Και όποιος από εσάς είναι ο ανώτερος, θα είναι υπηρέτης όλων», δίδαξε ο Χριστός (Κατά Μάρκον, Ι, 44). Αλλά στους Αποστόλους συναντούμε ήδη διαφορετικές ιδέες. Οι δούλοι και οι υπήκοοι είναι ίσοι με τους κυρίους τους ... αλλά «εν Χριστώ». Στην πραγματικότητα, οι Απόστολοι Πέτρος και Παύλος παρουσιάζουν ως θεμελιώδη χριστιανική αρετή την υπακοή των υπηκόων στους κατεστημένους άρχοντες, ως χρισμένους από τον Θεό με «φόβο και τρόμο», και την υπακοή των δούλων στους κυρίους τους. Οι δύο αυτοί Απόστολοι απλώς σύστησαν στους κατόχους δούλων να συμπεριφέρονται καλύτερα στους δούλους τους και όχι να παραιτηθούν από το δικαίωμα να έχουν δούλους, ακόμη και σε περιπτώσεις που οι κάτοχοι των δούλων τύχαινε να είναι «πιστοί και αγαπημένοι», δηλαδή προσηλυτισμένοι στον χριστιανισμό<sup>9</sup>.

Αυτή η συμβουλή των Αποστόλων εξηγείται εύκολα: δεν ήθελαν να εκθέσουν τους οπαδούς τους στην κτηνώδη ωμότητα των ρωμαίων αυτοκρατόρων. Αλλά κηρύσσοντας την υπακοή στους κτηνώδεις Καί-

σαρες ως χρισμένους από τον Θεό, ο χριστιανισμός έδωσε στον εαυτό του ένα χτύπημα από το οποίο δεν έχει συνέλθει έως σήμερα. Έγινε η επίσημη θρησκεία του κράτους.

Αποτέλεσμα είναι ότι η δουλεία και η δουλική υπακοή στους κυβερνώντες, που και τις δύο τις υποστήριξε ο χριστιανισμός, άντεξαν επί ένδεκα αιώνες, έως τις πρώτες εξεγέρσεις των χωρικών και των κατοίκων των πόλεων, τον 11ο και τον 12ο αι.

Ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος, ο Πάπας Γρηγόριος (που η εκκλησία τον ονόμασε Μεγάλο) και πολλοί άλλοι που η εκκλησία ανακήρυξε αγίους, ενέκριναν τη δουλεία, και ο Αυγουστίνος έφτασε να την υπερασπιστεί, βεβαιώνοντας ότι οι αμαρτωλοί γίνονται δούλοι ως τιμωρία για τις αμαρτίες τους. Ακόμη και ο σχετικά φιλελεύθερος φιλόσοφος Θωμάς Ακινάτης βεβαίωσε ότι η δουλεία είναι «θεικός νόμος». Πολύ λίγοι κάτοχοι δούλων ελευθέρωσαν τους δούλους τους, και ορισμένοι επίσκοποι μάζευαν χρήματα για να εξαγοράσουν την ελευθερία ορισμένων δούλων. Μόνο με το ξεκίνημα των Σταυροφοριών οι κύριοι απελευθέρωσαν τους δούλους τους, αν έραβαν στο μανίκι τους έναν σταυρό και πήγαιναν στην Ανατολή για να κατακτήσουν την Ιερουσαλήμ.

Οι περισσότεροι φιλόσοφοι ακολουθούσαν ανοιχτά ή σιωπηρά την εκκλησία. Μόνο τον 18ο αι., την παραμονή της Γαλλικής επανάστασης, υπώθηκαν ορισμένες φωνές των ελευθεροφρόνων εναντίον της δουλείας. Η Επανάσταση και όχι η εκκλησία κατάργησε τη δουλεία στις γαλλικές αποικίες και τη δουλοπαροικία στη Γαλλία. Αλλά κατά το πρώτο ήμισυ του 19ου αι., το εμπόριο των νέγρων δούλων άκμαζε στην Ευρώπη και την Αμερική, και η εκκλησία σιωπούσε. Στη Ρωσία, η κατάργηση της δουλείας, της δουλοπαροικίας των χωρικών, έγινε μόλις το 1861. Προετοιμάστηκε από τις συνωμοσίες των Δεκεμβριστών (1825) και των Πετρασεβιστών (1848), καθώς και από τους ξεσηκωμούς των χωρικών της δεκαετίας του 1850, που αφύπνισαν πάλι στην αριστοκρατία τον φόβο για μία άλλη εξέγερση όπως του Πουγκασέφ. Το 1863 καταργήθηκε η δουλεία και στις «βαθιά θρησκευόμενες» Η.Π.Α. Έπειτα από αιματηρό αγώνα με τους δουλοκτητές, οι δούλοι ελευθερώθηκαν· εν τούτοις, δεν τους δόθηκε για να συντηρούνται ούτε ένα κομματάκι γης από αυτήν που καλλιεργούσαν.

Ο χριστιανισμός αποδείχθηκε αδύναμος στην πάλη εναντίον της πλεονεξίας των δουλεμπόρων και των δουλοκτητών. Η δουλεία άντεξε έως ότου οι ίδιοι οι δούλοι άρχισαν να εξεγείρονται και έως ότου η ανάπτυξη της μηχανοκίνητης παραγωγής πρόσφερε τη δυνατότητα στους



βιομηχάνους να αποσπούν πιο πολλά κέρδη από τη μισθωτή εργασία από όσο από την εργασία των δουλοπαροίκων ή των δούλων.

Έτσι, οι δύο θεμελιώδεις αρχές του χριστιανισμού —η ισότητα και η συγχώρεση των προσβολών— απορρίφθηκαν από τους οπαδούς και τους κήρυκές του. Πέρασαν δεκαπέντε αιώνες πριν ορισμένοι συγγραφείς σπάσουν τους δεσμούς τους με τη θρησκεία και τολμήσουν να αναγνωρίσουν ως θεμέλιο της κοινωνίας των πολιτών τη μία από τις παραπάνω αρχές: *την ισότητα των δικαιωμάτων*.

Τέλος, πρέπει να επισημάνουμε ότι ο χριστιανισμός επικύρωσε και την πίστη στον σατανά και τα πρωτοπαλλήκαρά του ως ισχυρούς αντιπάλους του Θεού. Η πίστη στην ισχύ της Κακής Δύναμης ενισχύθηκε ιδιαίτερα την εποχή των μεγάλων μεταναστεύσεων των λαών. Αργότερα, η εκκλησία εκμεταλλεύθηκε πλήρως την πίστη αυτή, για να εκμηδενίσει τους «υπηρέτες του σατανά» που τολμούσαν να επικρίνουν τους ηγέτες της. Επιπλέον: η ρωμαϊκή εκκλησία έφτασε να θεωρήσει λάθος ενός υπερβολικά καλού Δασκάλου τη χριστιανική απαγόρευση της εκδίκησης, και αντικατέστησε το έλεος με το ξίφος και τις πυρές της, για να αφανίσει όσους χαρακτήριζε αιρετικούς<sup>10</sup>.

Παρά τους διωγμούς των χριστιανών στη Ρωμαϊκή αυτοκρατορία και παρά τον μικρό αριθμό των πρώτων χριστιανικών κοινοτήτων κατά τους πρώτους αιώνες, ο χριστιανισμός συνέχισε να διαδίδεται, πρώτα στη Μικρά Ασία και μετά στην Ελλάδα, τη Σικελία, την Ιταλία και γενικά στη δυτική Ευρώπη. Ο χριστιανισμός ήταν μία διαμαρτυρία εναντίον ολόκληρου του τρόπου ζωής στη Ρωμαϊκή αυτοκρατορία της εποχής εκείνης και εναντίον των ιδεωδών της ζωής εκείνης, όπου ο πλούτος των αρχουσών τάξεων βασιζόταν στην απελπιστική φτώχεια των γεωργών και του προλεταριάτου των πόλεων και όπου η «κουλτούρα» των εύπορων περιοριζόταν στην ανάπτυξη των ανέσεων της ζωής και σε μία ορισμένη κομψότητα, και αμελούσε τελείως τις ανώτερες πνευματικές, νοητικές και ηθικές ανάγκες<sup>11</sup>. Αλλά ήδη τότε πολλοί ένιωθαν δυσαρέσκεια με τις εκλεπτύνσεις των απολαύσεων των ανώτερων τάξεων που συμβάδιζαν με τη γενική εξαθλίωση· και συνεπώς, όχι μόνον οι φτωχοί, στους οποίους ο χριστιανισμός υποσχόταν απελευθέρωση, αλλά και μεμονωμένα άτομα από τις ελεύθερες και εύπορες τάξεις αναζήτησαν στον χριστιανισμό τον δρόμο για μία πιο πνευματική ζωή.

Συγχρόνως, αυξανόταν η δυσπιστία προς την ανθρώπινη φύση, που είχε αρχίσει να εκδηλώνεται ήδη στον ελληνο-ρωμαϊκό κόσμο της εποχής του Πλάτωνα και των διαδόχων του. Τώρα, υπό την επιρροή των

σκληρών συνθηκών ζωής την εποχή των μεγάλων μεταναστεύσεων των λαών, εμπρός στα δεινά της ρωμαϊκής κοινωνίας και υπό την επιρροή της Ανατολής άρχισε να αναπτύσσεται ο πεσιμισμός, η απαισιοδοξία· έφθινε η πίστη των ανθρώπων στη δυνατότητα να κατακτήσουν ένα καλύτερο μέλλον με τις προσπάθειές τους. Οι άνθρωποι βεβαιώθηκαν ότι η Κακή Δύναμη θριάμβευε στη γη και πρόθυμα αναζητούσαν παρηγοριά στην πίστη στη μετά θάνατον ζωή, στην οποία δεν υπάρχει γήινο κακό ή βάσανο.

Στις περιστάσεις αυτές, ο χριστιανισμός απέκτησε ολοένα μεγαλύτερη εξουσία πάνω στο μυαλό του ανθρώπου. Είναι, εν τούτοις, αξιοσημείωτο ότι δεν έφερε καμία ουσιώδη αλλαγή στον γενικό τρόπο ζωής. Πράγματι, όχι μόνον απέτυχε να δημιουργήσει νέες μορφές ζωής πλατιά διαδεδομένες, αλλά και έφτασε να συμφιλιωθεί, όπως ο παγανισμός παλαιότερα, με τη ρωμαϊκή δουλεία, τη νορμανδική δουλοπαροικία και τις καταχρήσεις της ρωμαϊκής απολυταρχίας. Οι χριστιανοί ιερείς σύντομα έγιναν υποστηρικτές των αυτοκρατόρων. Ανισότητα ιδιοκτησίας και πολιτική καταπίεση παρέμειναν ίδιες όπως παλαιότερα, και η πνευματική ανάπτυξη της κοινωνίας ήταν αξιοσημείωτα κατώτερη. Ο χριστιανισμός δεν ανέπτυξε νέες κοινωνικές μορφές. Πράγματι, αναμένοντας σύντομα τη Συντέλεια του κόσμου, ενδιαφέρθηκε πολύ λίγο για τέτοιες μεταρρυθμίσεις, έτσι ώστε πέρασαν πάνω από χίλια χρόνια πριν, από τελείως διαφορετικές πηγές, αρχίσουν να αναπτύσσονται στην Ευρώπη νέα συστήματα ζωής στις πόλεις που κηρύχθηκαν ανεξάρτητες, πρώτα στα παράλια της Μεσογείου και μετά στα ηπειρωτικά. Σ' αυτά τα νέα κέντρα ελεύθερης ζωής, που έμοιαζαν από την άποψη αυτή με τις ελεύθερες πόλεις της αρχαίας Ελλάδας, άρχισε και η αναβίωση των επιστημών, που είχαν παρακμάσει κατά τους χρόνους της Μακεδονικής και της Ρωμαϊκής αυτοκρατορίας.

Την εποχή των Αποστόλων, οι οπαδοί του Χριστού, που έζησαν αναμένοντας σύντομα την έλευση της Δευτέρας Παρουσίας, ενδιαφέρονταν κυρίως να διαδώσουν τη διδασκαλία που υποσχόταν στους ανθρώπους τη σωτηρία. Έσπευσαν να διαδώσουν τις «χαρμόσυνες ειδήσεις», τα «καλά νέα» και, αν ήταν ανάγκη, να πεθάνουν μαρτυρικά. Αλλά ήδη τον 2ο μ.Χ. αι. άρχισε να αναπτύσσεται η χριστιανική «εκκλησία». Είναι πασίγνωστο πόσο εύκολα οι νέες θρησκείες διασπώνταν σε πολυάριθμες σέκτες στην Ανατολή. Η καθεμιά ερμηνεύει τη νέα διδασκαλία με τον τρόπο της και προσκολλάται φανατικά στην ερμηνεία της. Ο χριστιανισμός κινδύνευσε και αυτός από μία τέτοια διάσπαση

σε μικρά κομμάτια, αφού επιπλέον στη Μικρά Ασία και στην Αίγυπτο, στις οποίες διαδιδόταν γοργά, αναμείχθηκε με άλλες θρησκείες: τον βουδισμό και τον αρχαίο παγανισμό<sup>12</sup>. Γι' αυτό, από τα πρώτα χρόνια του χριστιανισμού, οι δάσκαλοι του προσπάθησαν να δημιουργήσουν, σε συμφωνία με την αρχαία παράδοση, μία «εκκλησία», δηλαδή μία κλειστή ομάδα δασκάλων που έπρεπε να διατηρούν τη διδασκαλία σε όλη της την καθαρότητα ή τουλάχιστον χονδρικά αναλλοίωτη.

Αλλά με την ανάπτυξη των εκκλησιών ως φυλάκων της διδασκαλίας και των ιεροτελεστιών της, γεννήθηκαν, όπως στον βουδισμό, αφ' ενός ο μοναστικός θεσμός, δηλαδή η απομάκρυνση ορισμένων δασκάλων από την κοινωνία, και αφ' ετέρου μία ιδιαίτερη, ισχυρή κάστα, ο κλήρος, και η προσέγγιση αυτής της κάστας με την κοσμική εξουσία μεγάλωνε σταθερά. Φυλάσσοντας ό,τι θεωρούσε καθαρότητα της πίστης και διώκοντας ό,τι θεωρούσε διαστρέβλωση και εγκληματική αίρεση, η εκκλησία σύντομα επέδειξε πρωτοφανή σκληρότητα στον διωγμό των «αποστατών». Για να νικήσει σ' αυτό τον αγώνα, πρώτα επιζήτησε και κατόπιν απαίτησε την υποστήριξη από τις κοσμικές εξουσίες, οι οποίες με τη σειρά τους ζήτησαν από την εκκλησία μία ευμενής στάση απέναντί τους και από τη θρησκεία υποστήριξη της τυραννικής εξουσίας τους πάνω στον λαό.

Έτσι, η θεμελιώδης σκέψη της χριστιανικής διδασκαλίας, η μετριοπάθειά της, το «πνεύμα ήπιας σοφίας», λησμονήθηκε. Το κίνημα που άρχισε ως διαμαρτυρία ενάντια στις καταχρήσεις της άρχουσας εξουσίας, έγινε τώρα όργανο αυτής της εξουσίας. Η ευλογία της εκκλησίας όχι μόνο συγχώρεσε στους κυβερνώντες τα εγκλήματα τους, αλλά έφτασε μέχρι να παρουσιάζει τα εγκλήματα αυτά ως εκπλήρωση της θέλησης του Θεού.

Συγχρόνως, η χριστιανική εκκλησία έκανε ό,τι μπορούσε για να εμποδίσει τη μελέτη της «παγανιστικής αρχαιότητας» από τους χριστιανούς. Τα μνημεία και τα χειρόγραφα της αρχαίας Ελλάδας, οι μοναδικές πηγές γνώσης την εποχή εκείνη, καταστράφηκαν, γιατί η εκκλησία είδε σ' αυτά μόνο «περηφάνια» και «απιστία» που υπέβαλε ο σατανάς. Η απαγόρευση αυτή ήταν τόσο αυστηρή, και ταίριαζε τόσο καλά στο μισαλλόδοξο πνεύμα του χριστιανισμού, ώστε ορισμένα γραπτά των ελλήνων στοχαστών εξαφανίστηκαν τελείως και έφτασαν στη δυτική Ευρώπη μόνον επειδή τα διατήρησαν οι Άραβες σε αραβικές μεταφράσεις. Έτσι, με ζήλο ο χριστιανισμός εξαφάνισε την «ελληνική σοφία»<sup>13</sup>.

Αλλά στο μεταξύ, το φεουδαλικό σύστημα, με τη δουλοπαροικία,

που εγκαθιδρύθηκε στην Ευρώπη μετά τη διάλυση της Ρωμαϊκής αυτοκρατορίας, άρχισε να αποσυντίθεται, ιδίως από την εποχή των Σταυροφοριών και έπειτα, από μία σειρά σοβαρών ξεσηκωμών των χωρικών και εξεγέρσεων στις πόλεις<sup>14</sup>.

Χάρη στην επικοινωνία με την Ανατολή, και χάρη στην αυξανόμενη εμπορική δραστηριότητα στη στεριά και τη θάλασσα, στην Ευρώπη σταδιακά εμφανίστηκαν πόλεις στις οποίες, παράλληλα με την ανάπτυξη του εμπορίου, της χειροτεχνίας και των τεχνών, αναπτύχθηκε και το πνεύμα της ελευθερίας. Αρχής γενομένης από τον 10ο αι., οι πόλεις αυτές άρχισαν να αποτινάσσουν την εξουσία των κοσμικών κυβερνητών και των επισκόπων τους. Οι εξεγέρσεις αυτές επεκτάθηκαν γοργά. Οι πολίτες των εξεγερμένων πόλεων συνέταξαν μόνοι τους τις «χάρτες» ή «καταστατικά» των δικαιωμάτων τους, και είτε ανάγκασαν τους κυβερνώντες να αναγνωρίσουν και να υπογράψουν αυτές τις χάρτες είτε απλώς εκδίωξαν τους κυβερνώντες και ορκίστηκαν να τηρούν τις αρχές αυτών των νέων καταστατικών ελευθερίας. Οι πολίτες αρνήθηκαν πρώτα απ' όλα να αναγνωρίσουν τα δικαστήρια των επισκόπων ή των ηγεμόνων, και εξέλεξαν τους δικαστές τους· δημιούργησαν τη δημοτική πολιτοφυλακή τους για την άμυνα της πόλης και διόρισαν οι ίδιοι τον διοικητή της, και τέλος σχημάτισαν συμμαχίες και ομοσπονδίες με άλλες ελεύθερες πόλεις. Πολλές πόλεις, επίσης, απελευθέρωσαν από τον ζυγό των κοσμικών και εκκλησιαστικών αρχόντων τους χωρικούς των γειτονικών περιοχών, στέλνοντας την πολιτοφυλακή τους να βοηθήσει τους χωρικούς. Η Γένοβα, λόγω χάρη, ενέργησε έτσι ήδη τον 10ο αι. Σταδιακά η απελευθέρωση των πόλεων και ο σχηματισμός ελεύθερων κοινοτήτων εξαπλώθηκε σε ολόκληρη την Ευρώπη: πρώτα στην Ιταλία και την Ισπανία, έπειτα, τον 12ο αι., στη Γαλλία, στις Κάτω Χώρες και στην Αγγλία, και εν τέλει σε ολόκληρη την κεντρική Ευρώπη, έως τη Βοημία [Τσεχία], την Πολωνία και τη βορειοδυτική Ρωσία, όπου το Νόβγκοροντ και το Πσκοφ, με τις αποικίες τους στη Βιάτκα, τη Βολογκντά κτλ., έζησαν για λίγους αιώνες ως ελεύθερες δημοκρατίες. Έτσι, οι ελεύθερες πόλεις ξαναζωντάνεψαν το ελεύθερο πολιτικό σύστημα, χάρη στο οποίο, πριν δεκαπέντε αιώνες, ο διαφωτισμός είχε ανθίσει τόσο λαμπρά στην αρχαία Ελλάδα. Το ίδιο επαναλήφθηκε τώρα στις ελεύθερες πόλεις της δυτικής και κεντρικής Ευρώπης<sup>15</sup>.

Συγχρόνως με τη γέννηση της νέας ελεύθερης ζωής, ήρθε και η αναβίωση της γνώσης, της τέχνης και της ελευθερίας της σκέψης που ονομάστηκε «Αναγέννηση».

Αλλά δεν θα επεκταθώ εδώ στην ανάλυση των αιτίων που προκάλεσαν την «Αναγέννηση» της Ευρώπης και έπειτα τη λεγόμενη «Εποχή του Διαφωτισμού». Υπάρχουν πολλά έξοχα έργα γι' αυτή την εκ νέου αφύπνιση του ανθρώπινου πνεύματος από τον μακρύ του ύπνο, και ακόμη και μία σύντομη επισκόπησή τους θα μας απομάκρυνε πολύ από το θέμα μας. Επιπλέον, θα πρέπει να εξετάσω πολύ πληρέστερα από όσο έχει γίνει μέχρι τώρα όχι μόνο την επιρροή που άσκησε στην ανάπτυξη της επιστήμης και της τέχνης η ανακάλυψη των μνημείων της αρχαίας ελληνικής τέχνης και φιλοσοφίας, καθώς και η επιρροή των μακρινών ταξιδιών που επιχειρήθηκαν κατ' αυτή την περίοδο στο εμπόριο με την Ανατολή, την ανακάλυψη της Αμερικής κτλ., αλλά θα πρέπει να εξετάσω και την επιρροή των νέων μορφών κοινωνικής ζωής που αναπτύχθηκαν στις ελεύθερες πόλεις. Μετά, θα δείξω πώς αυτές οι συνθήκες της αστακής ζωής και η αφύπνιση των χωρικών οδήγησαν σε μία νέα κατανόηση του χριστιανισμού και σε βαθιά ριζωμένα λαϊκά κινήματα, στα οποία η διαμαρτυρία για την εξουσία της εκκλησίας συνδυαζόταν με την προσπάθεια για αποτίναξη του ζυγού της δουλοπαροικίας.

Τέτοιες εξεγέρσεις επεκτάθηκαν σαν ισχυρό κύμα σε ολόκληρη την Ευρώπη. Ξεκίνησαν με το κίνημα των Αλβιγένσιων [Αλβιγνών, Καθαρών] στη νότιο Γαλλία τον 11ο και 12ο αι. Έπειτα, στα τέλη του 14ου αι. στην Αγγλία, έγιναν οι αγροτικές εξεγέρσεις του John Ball, του Wat Tyler και των Λολάρδων, που κατευθύνονταν ενάντια στους λόρδους και ενάντια στο κράτος, σε συνδυασμό με το προτεσταντικό κίνημα του Ουίκλιφ. Στη Βοημία, αναπτύχθηκε η διδασκαλία του μεγάλου μεταρρυθμιστή και μάρτυρα Γιαν Χους (που τον έκαψε στην πυρά η εκκλησία το 1415), που οι πολυπληθείς οπαδοί του εξεγέρθηκαν εναντίον της Καθολικής εκκλησίας και εναντίον του ζυγού των φεουδαρχών αρχόντων. Μετά άρχισε το κοινοκτημονικό/ κομμουνιστικό κίνημα των Μοραβών Αδελφών στη Μοραβία και των Αναβαπτιστών στην Ολλανδία, τη δυτική Γερμανία και την Ελβετία. Όλα αυτά τα κινήματα αποσκοπούσαν όχι μόνο στην κάθαρση του χριστιανισμού από τα κακά που του είχε φέρει η κοσμική εξουσία του κλήρου, αλλά και στην αλλαγή ολόκληρου του κοινωνικού συστήματος σε ένα σύστημα ισότητας και κοινοκτημοσύνης. Τέλος, θα πρέπει να τονίσουμε τους μεγάλους πολέμους των χωρικών στη Γερμανία κατά τον 16ο αι., που άρχισαν σε συνδυασμό με το Προτεσταντικό κίνημα<sup>15α</sup> —καθώς και τις εξεγέρσεις εναντίον της εξουσίας του Πάπα, των φεουδαρχών και των βασιλέων,

που εξαπλώθηκαν σε όλη την Αγγλία από το 1639 έως το 1648 και κατέληξαν στην εκτέλεση του βασιλέα και στην κατάργηση του φεουδαρχικού συστήματος. Βέβαια, κανένα από τα κινήματα αυτά δεν πέτυχε τους πολιτικούς, οικονομικούς και ηθικούς στόχους του. Αλλά δημιούργησαν στην Ευρώπη δύο συγκριτικά ελεύθερες ομοσπονδίες, την Ελβετία και την Ολλανδία, και έπειτα δύο συγκριτικά ελεύθερες χώρες, την Αγγλία και τη Γαλλία, όπου τα μυαλά ήταν ήδη προετοιμασμένα σε τέτοια έκταση, ώστε οι διδασκαλίες των ελευθεροφρόνων βρήκαν πολυάριθμους οπαδούς και οι στοχαστές μπορούσαν να γράφουν, και μερικές φορές ακόμη και να τυπώνουν, τα έργα τους, χωρίς τον κίνδυνο να τους κάψουν στην πυρά οι ηγεμόνες της χριστιανικής εκκλησίας ή να περάσουν όλη τους τη ζωή στη φυλακή.

Συνεπώς, για να εξηγήσουμε πλήρως την αναβίωση της φιλοσοφικής σκέψης που χαρακτήρισε τον 17ο αι., θα πρέπει να ιχνηλατήσουμε την επιρροή αυτών των επαναστατικών λαϊκών κινήματων μαζί με την επιρροή των τότε νεοανακαλυφθέντων υπολειμμάτων της αρχαίας ελληνικής γραμματείας —των έργων εκείνων για τα οποία γίνεται τόση συζήτηση σε όλες τις ιστορίες της Αναγέννησης, χωρίς να γίνει καμία μνεία των λαϊκών κινήματων. Αλλά μία τέτοια έρευνα στη σφαίρα της γενικής φιλοσοφίας της ιστορίας θα μας οδηγήσει πολύ μακριά από το θέμα μας. Συνεπώς θα περιοριστώ να επισημάνω ότι όλα αυτά τα αίτια, συνδυασμένα, βοήθησαν να αναπτυχθεί ένας νέος και πιο ελεύθερος τρόπος ζωής. Δίνοντας νέα κατεύθυνση στη σκέψη, βοήθησαν σταδιακά να αναπτυχθεί μία νέα επιστήμη, που σιγά-σιγά απελευθερωνόταν από την κηδεμονία της θεολογίας· βοήθησαν να αναπτυχθεί μία νέα φιλοσοφία που πάσχιζε να αγκαλιάσει τη ζωή όλης της φύσης και να την εξηγήσει με μία φυσική βάση· τέλος, βοήθησαν να αφυπνιστούν οι δημιουργικές δυνάμεις του ανθρώπινου μυαλού. Συγχρόνως, θα επιχειρήσω να δείξω την ολοένα αυξανόμενη επιρροή που απέκτησε στο εξής στο ηθικό πεδίο η ελεύθερη προσωπικότητα, που κήρυξε την ανεξαρτησία της από την εκκλησία, το κράτος και τις καθιερωμένες παραδόσεις.

Κατά τους πρώτους δέκα μ.Χ. αιώνες, η χριστιανική εκκλησία είδε τη μελέτη της φύσης ως κάτι περιττό, ή και επιβλαβές, που οδηγούσε σε έπαρση και «περηφάνια», και η περηφάνια διωκόταν ως πηγή απιστίας. Το ηθικό στοιχείο στον άνθρωπο, βεβαίως η εκκλησία, προέρχεται όχι από τη φύση του, που μπορεί μόνο να τον ωθήσει στο κακό, αλλά αποκλειστικά από τη θεϊκή αποκάλυψη. Όλες οι έρευνες

για τις φυσικές πηγές της ηθικής στον άνθρωπο απορρίπτονταν, και συνεπώς η ελληνική επιστήμη, που επιχειρήσε να βασίσει την ηθική σε φυσικά θεμέλια, απορρίφθηκε κατηγορηματικά. Ευτυχώς, οι επιστήμες που προήλθαν από την Ελλάδα βρήκαν καταφύγιο στους Άραβες, που μετέφρασαν τους αρχαίους Έλληνες συγγραφείς στη γλώσσα τους και συνεισέφεραν και αυτοί στις γνώσεις μας, ιδίως για την υδρόγειο και τα ουράνια σώματα, τα μαθηματικά εν γένει και την ιατρική. Η γνώση της ηθικής θεωρήθηκε από την αραβική επιστήμη, όπως και από την αρχαία ελληνική παλαιότερα, μέρος της γνώσης της φύσης. Αλλά η χριστιανική εκκλησία απέρριψε αυτή τη γνώση ως αιρετική. Η κατάσταση αυτή διάρκεσε πάνω από χίλια χρόνια, και μόνο τον 11ο αι., όταν άρχισαν στην Ευρώπη οι εξεγέρσεις των πόλεων, άρχισε και το κίνημα της ελευθεροφροσύνης (του ορθολογισμού). Άρχισε η επιμελής μελέτη των διάσπαρτων επιβιωόντων μνημείων της αρχαίας ελληνικής επιστήμης και φιλοσοφίας· και από αυτές τις πηγές, άρχισαν να μελετώνται η γεωμετρία, η φυσική, η αστρονομία και η φιλοσοφία. Μέσα στο βαθύ σκοτάδι που είχε επικρατήσει στην Ευρώπη επί τόσους αιώνες, η ανακάλυψη και η μετάφραση ενός χειρογράφου του Πλάτωνα ή του Αριστοτέλη έγινε κοσμοϊστορικό γεγονός· άνοιξε νέους, άγνωστους ορίζοντες, αφύπνισε μυαλά, αναβίωσε το συναίσθημα της χαράς με τη φύση και συγχρόνως ανέπτυξε την πίστη στη δύναμη του ανθρώπινου λογικού —την πίστη που τόσο πάσχιζε να αποθαρρύνει η χριστιανική εκκλησία. Από τότε άρχισε η αναβίωση, πρώτα των επιστημών και έπειτα της γνώσης εν γένει, καθώς και οι έρευνες της ουσίας και των θεμελίων της ηθικής. Ο Αβελάρδος (1079-1142) τόλμησε να βεβαιώσει, σε συμφωνία με τους στοχαστές της αρχαίας Ελλάδας, ότι ο άνθρωπος φέρει μέσα του τα πρώτα στοιχεία των ηθικών εννοιών. Δεν βρήκε, όμως, καμία υποστήριξη σε αυτή του την αίρεση, και μόνο τον επόμενο αιώνα εμφανίστηκε στη Γαλλία ο στοχαστής Θωμάς Ακινάτης (1225-1278) που προσπάθησε να συνδυάσει τη διδασκαλία της χριστιανικής εκκλησίας με ένα μέρος της διδασκαλίας του Αριστοτέλη. Την ίδια περίπου εποχή στην Αγγλία ο Ρότζερ Μπαϊκον (1214-1294) επιχειρήσε επιτέλους να απορρίψει τις υπερφυσικές δυνάμεις για την ερμηνεία της φύσης εν γένει και των ηθικών συλλήψεων του ανθρώπου.

Αυτή η τάση, εν τούτοις, σύντομα καταπνίχθηκε, και χρειάστηκαν τα λαϊκά κινήματα που ήδη αναφέραμε (στη Βοημία, τη Μολδαβία, τις χώρες που αποτελούν σήμερα τη Γερμανία, την Ελβετία, τη Γαλλία

—ιδίως τη νότιο— τις Κάτω Χώρες και την Αγγλία) —χρειάστηκε εκατοντάδες χιλιάδες άνθρωποι να σκοτωθούν με τη φωτιά και το ξίφος ενώ οι ηγέτες τους υποβλήθηκαν σε φρικτά βασανιστήρια, κοντολογίς χρειάστηκε ο τρομερός ξεσηκωμός που σταδιακά εξαπλώθηκε σε όλη την Ευρώπη από τον 12ο έως τον 16ο αι., πριν η εκκλησία και οι κοσμικοί ηγεμόνες, που καθοδηγούνταν από αυτήν, επιτρέψουν στους στοχαστές να μιλούν και να γράφουν για το κοινωνικό ένστικτο του ανθρώπου ως πηγή των ηθικών εννοιών και για τη σημασία του ανθρώπινου λογικού στην επεξεργασία των ηθικών αρχών. Αλλά ακόμη και τότε η σκέψη, καθώς απελευθερωνόταν από τον ζυγό της εκκλησίας, προτίμησε να αποδώσει σε σοφούς κυβερνήτες και νομοθέτες ό,τι είχε παλαιότερα αποδοθεί στην εκ Θεού αποκάλυψη, ώσπου επιτέλους ένα νέο ρεύμα σκέψης τόλμησε να αναγνωρίσει ότι η επεξεργασία των ηθικών αρχών ήταν δημιουργικό έργο ολόκληρης της ανθρωπότητας.

Στα μέσα του 16ου αι., λίγο πριν τον θάνατο του Κοπέρνικου (1473-1543), εκδόθηκε το βιβλίο του για τη δομή του πλανητικού μας συστήματος. Το βιβλίο αυτό έδωσε ισχυρή ώθηση στην επιστημονική σκέψη. Απέδειξε ότι η Γη δεν βρίσκεται στο κέντρο του σύμπαντος, και ούτε καν στο κέντρο του πλανητικού μας συστήματος· ότι ο ήλιος και τα αστέρια δεν περιστρέφονται γύρω από τη Γη, όπως νομίζουμε· και ότι όχι μόνον η Γη μας αλλά και ο ήλιος, γύρω από τον οποίο κινείται η Γη, είναι απλώς κόκκοι άμμου ανάμεσα στους άπειρους κόσμους. Οι ιδέες αυτές διέφεραν θεμελιωδώς από τη διδασκαλία της εκκλησίας, που βεβαίωνε ότι η Γη είναι το κέντρο του σύμπαντος και ο άνθρωπος είναι το αντικείμενο ιδιαίτερης φροντίδας του Δημιουργού της Φύσης. Φυσικά, η εκκλησία άρχισε να καταδιώκει άγρια αυτή τη διδασκαλία, και πολλά ήταν τα θύματα των διωγμών αυτών. Έτσι, στη Ρώμη, η Ιερά Εξέταση έστειλε στην πυρά τον Τζιορντάνο Μπρούνο (1548-1600) για το έργο του *Spaccio della bestia trionfante*, που υποστήριζε την κοπερνίκεια αίρεση. Αλλά η νέα τάση είχε ήδη διαδοθεί από τους αστρονόμους, και γενικά οι άνθρωποι συνειδητοποίησαν τη σημασία των επακριβών παρατηρήσεων και της μαθηματικής ανάλυσης, και της γνώσης που βασίζεται στο πείραμα, σε αντίθεση με συμπεράσματα που βασίζονται στη μεταφυσική. Στη Φλωρεντία μάλιστα οργανώθηκε μία Ακαδημία του Πειράματος, *del Cimento*.

Λίγο αργότερα, το 1609 και το 1619, η διεξοδική έρευνα των νόμων της κίνησης των πλανητών γύρω από τον ήλιο που έκανε ο Κέπλερ (1571-1630) επικύρωσαν τα συμπεράσματα του Κοπέρνικου, και



είκοσι χρόνια αργότερα ο Ιταλός επιστήμονας Γαλιλέος (1564-1642) δημοσίευσε τα κυριότερα έργα του, τα οποία όχι μόνον επιβεβαίωσαν τη διδασκαλία του Κοπέρνικου αλλά και έδειξαν επιπλέον πού οδηγεί η φυσική που βασίζεται στο πείραμα. Για την υιοθέτηση της διδασκαλίας του Κοπέρνικου, η εκκλησία τον υπέβαλε σε βασανιστήρια το 1633, και ο Γαλιλέος αναγκάστηκε να αποκηρύξει τις «αιρετικές» απόψεις του. Αλλά η σκέψη είχε ήδη ελευθερωθεί από τον ζυγό της χριστιανικής και της παλαιάς εβραϊκής διδασκαλίας, και στον Άγγλο στοχαστή και πειραματιστή Φράνσις Μπαϊκον (1561-1626) η επιστήμη βρήκε όχι μόνον έναν συνεχιστή των τολμηρών ερευνών του Κοπέρνικου, του Κέπλερ και του Γαλιλέου, αλλά και τον θεμελιωτή μίας νέας μεθόδου επιστημονικής έρευνας — της μεθόδου της λογικής παραγωγής [από το επιμέρους στο γενικό], που βασίζεται στην επιμελή μελέτη των γεγονότων της φύσης και στην άντληση συμπερασμάτων από τα γεγονότα αυτά, σε αντίθεση προς την επαγωγική ερμηνεία της φύσης [από το γενικό στο επιμέρους], δηλαδή με βάση προϋποτιθέμενες αφηρημένες αρχές. Επιπλέον, ο Μπαϊκον σκιαγράφησε τα ουσιώδη της νέας επιστήμης, που βασιζόταν, σε όλους τους κλάδους της, στην παρατήρηση και το πείραμα. Ήδη εκείνο τον καιρό επικρατούσε μεγάλη αναταραχή στην Αγγλία, που σύντομα κορυφώθηκε στην επανάσταση των χωρικών και ιδίως των μεσαίων τάξεων (1632-1648), και κατέληξε στην ανακήρυξη της αβασίλευτης δημοκρατίας και στην εκτέλεση του βασιλέα. Πλάι σ' αυτή την οικονομική και πολιτική ανατροπή, δηλαδή την κατάργηση της εξουσίας των φεουδαρχών γαιοκτημόνων και την άνοδο στην εξουσία των αστακών μεσαίων τάξεων, ήρθε και η απελευθέρωση των μυαλών από τον ζυγό των εκκλησιών και η ανάπτυξη μίας νέας φιλοσοφίας, μίας νέας ερμηνείας της φύσης, που βασιζόταν όχι στη νοητική εικοτολογία αλλά στη σοβαρή μελέτη της φύσης και στη σταδιακή ανάπτυξη της ζωής, δηλαδή στην εξέλιξη, που αποτελεί την ουσία της νεότερης επιστήμης.

Ο Μπαϊκον και ο Γαλιλέος ήταν οι πρόδρομοι αυτής της επιστήμης που, κατά το δεύτερο ήμισυ του 17ου αι., ολοένα περισσότερο συνειδητοποιούσε τη δύναμή της και την ανάγκη να απελευθερωθεί πλήρως από την Καθολική και από τη νέα Προτεσταντική εκκλησία. Γι' αυτό οι επιστήμονες άρχισαν να συνεργάζονται και να ιδρύουν επιστημονικές «Ακαδημίες», δηλαδή συλλόγους για την ελεύθερη μελέτη της φύσης. Η θεμελιώδης αρχή των ακαδημιών αυτών ήταν η πειραματική έρευνα, αντί των παλαιότερων λογομαχιών. Αυτούς τους στόχους είχαν οι

ακαδημίες, που πρωτοϊδρύθηκαν στην Ιταλία, και η Βασιλική Εταιρεία, που ιδρύθηκε στην Αγγλία τον 17ο αι. και έγινε το προπύργιο της επιστημονικής γνώσης και το πρότυπο για παρόμοιους συλλόγους στη Γαλλία, την Ολλανδία, την Πρωσία κτλ.

Αυτή η τάση της επιστήμης επηρέασε φυσικά και την επιστήμη της ηθικής. Λίγα χρόνια πριν την Αγγλική επανάσταση, ο Φράνσις Μπαϊκον έκανε μία πολύ προσεκτική απόπειρα να αποσπάσει από τη θρησκεία το ζήτημα της προέλευσης και της ουσίας των ηθικών συλλήψεων. Τόλμησε να εκφράσει την άποψη ότι είναι λάθος να θεωρούμε την απουσία θρησκευτικής πίστης κακό για την ηθική· υποστήριξε ότι ακόμη και ένας άθεος μπορεί να είναι έντιμος πολίτης, ενώ, από την άλλη, η δεισιδαιμονική θρησκεία είναι πραγματικός κίνδυνος όταν αναλαμβάνει να καθοδηγεί την ηθική διαγωγή του ανθρώπου. Ο Μπαϊκον εκφράστηκε πολύ προσεκτικά —ήταν αδύνατον να μιλήσεις διαφορετικά τότε— αλλά η ουσία της σκέψης του έγινε κατανοητή, και στο εξής η ιδέα αυτή άρχισε να εκφράζεται ολοένα πιο φωναχτά και καθαρά στην Αγγλία και στη Γαλλία. Έπειτα οι σοφοί θυμήθηκαν τη φιλοσοφία του Επίκουρου και των στωικών, και άρχισε η ανάπτυξη της ορθολογικής ηθικής, δηλαδή της ηθικής που βασιζόταν στην επιστήμη, στα έργα του Χομπς, του Λοκ, του Shaftesbury, του Cudworth, του Hutcheson, του Χιούμ, του Άνταμ Σμιθ κ. ά. στην Αγγλία και στη Σκωτία, και του Gassendi, του Ελβέτιου, του Holbach και πολλών άλλων στη Γαλλία<sup>16</sup>.

Αξιζει να επισημάνουμε ότι το κύριο σημείο στην ερμηνεία της ηθικής από τον Μπαϊκον (για το οποίο μίλησα στο δεύτερο κεφ.), δηλαδή το γεγονός ότι ακόμη και στα ζώα το ένστικτο της κοινωνικότητας μπορεί να αποδειχθεί ισχυρότερο και πιο σταθερό από το ένστικτο της αυτοσυντήρησης, αγνοήθηκε από τους οπαδούς του και μέχρι και από τους τολμηρούς υποστηρικτές της φυσιοκρατικής ερμηνείας της ηθικής<sup>17</sup>.

Μόνον ο Δαρβίνος, περί τα τέλη της ζωής του, τόλμησε να επαναλάβει τη σκέψη του Μπαϊκον στη βάση των δικών του παρατηρήσεων της φύσης, και ανέπτυξε αυτή την ιδέα σε λίγες αξιοπρόσεκτες σελίδες για την προέλευση του ηθικού συναισθήματος στο βιβλίο του *Η καταγωγή του ανθρώπου* (βλ. πιο πάνω, στο δεύτερο κεφ.). Αλλά ακόμη και τώρα, όσοι γράφουν για την ηθική δεν τονίζουν αυτή τη σκέψη, που θα έπρεπε να αποτελεί το θεμέλιο της ορθολογικής ηθικής, επειδή επιπλέον, αν και με λιγότερο σαφή μορφή, υπονοούνταν σε όλες τις διδασκαλίες που επιδίωξαν να βρουν την εξήγηση της ηθικής του ανθρώπου στη φύση του ανθρώπου.

Μετά τον Μπαίηκον, η ίδια ιδέα έγινε καλά κατανοητή από τους φιλοσόφους του 17ου αι. και εκφράστηκε ακόμη σαφέστερα από τον Χούγκο Γκρότιους στο έργο του *De jure bellis* (1625). Μετά από λίγα σχόλια για τον Δημιουργό και την επιρροή του στην ανάπτυξη των ηθικών συλλήψεων —όχι άμεσα, αλλά δια μέσου της φύσης, «αν και δημιουργημένης από Εκείνον, εν τούτοις αναλλοίωτης και ορθολογικής φύσης»— ο Γκρότιους δεν δίστασε να αναγνωρίσει ότι οι πηγές τού «νόμου», και των ηθικών συλλήψεων που συνδέονταν τόσο στενά με αυτόν, ήταν: η φύση και ο Λόγος που την ερμηνεύει.

Απέκλεισε τη θρησκευτική ηθική και τις τελετουργικές ρυθμίσεις από τη σφαίρα της φυσιοκρατικής ηθικής, και ασχολήθηκε μόνο με τη μελέτη της φυσιοκρατικής ηθικής. Λέγοντας «φύση» εννοούσε την ανθρώπινη φύση, και αρνήθηκε πως η ανθρώπινη φύση αδυνατεί να ξεχωρίσει το σωστό και το λάθος, επειδή ο άνθρωπος και τα ζώα έχουν το ένστικτο της *κοινωνικότητας*, που αναπόφευκτα ωθεί τον άνθρωπο να εγκαθιδρύσει έναν ειρηνικό τρόπο ζωής με τους συνανθρώπους του.

Εκτός από τις ισχυρές κοινωνικές του τάσεις, συνέχισε ο Γκρότιους, ο άνθρωπος, χάρη στη γλώσσα του, έχει την ικανότητα να δημιουργεί γενικούς κανόνες για τη διατήρηση της κοινωνικής ζωής, και την επιθυμία να ενεργεί σε συμφωνία με αυτούς τους κανόνες. Αυτή η έγνοια για την κοινωνία γίνεται η πηγή των εδραιωμένων εθίμων και του λεγόμενου φυσικού νόμου ή του νόμου που βασίζεται στο έθιμο. Η ανάπτυξη των συλλήψεων αυτών βοηθείται και από τη σύλληψη του κοινού οφέλους, από την οποία απορρέει η σύλληψη του τι θεωρείται σωστό/ δίκαιο. Αλλά είναι τελείως λαθεμένο να βεβαιώνουμε —έγραψε— ότι οι άνθρωποι εξαναγκάζονταν από τους κυβερνώντες τους να ενδιαφέρονται για τον νόμο ή ότι ενδιαφέρονταν γι' αυτόν απλώς για το όφελος. Η φύση τού ανθρώπου τον υποχρέωνε να ενεργεί έτσι.

«Επειδή —έγραψε ο Γκρότιους— ακόμη και στα ζώα υπάρχουν ορισμένα που, για χάρη των παιδιών ή των συντρόφων τους, θα προσέξουν λιγότερο τις δικές τους ανάγκες ή και θα λησμονήσουν τον εαυτό τους. Αυτό, κατά τη γνώμη μας, οφείλεται σε ένα είδος γνώσης που έρχεται από τα έσω και συγκροτεί τη βασική αρχή τέτοιων πράξεων, αφού σε άλλες, απλούστερες πράξεις το ένστικτο αυτό δεν παρατηρείται»<sup>18</sup>.

Μία παρόμοια τάση να κάνουν καλές πράξεις απέναντι στους άλλους συναντούμε ως έναν βαθμό και στα παιδιά. Το λογικό ενεργεί σταθερά προς την ίδια κατεύθυνση (§ 9). «Ο φυσικός νόμος —έγραψε ο Γκρότιους— είναι ένας κανόνας που μας τον υποβάλλει το λογικό μας, και με

αυτόν κρίνουμε την ηθική αναγκαιότητα ή το ηθικώς απαράδεκτο μίας πράξης, ανάλογα με το αν συμφωνεί ή όχι με την ορθολογική φύση (με τη φύση του Λόγου)».

«Επιπλέον —συνεχίζει ο Γκρότιους— ο φυσικός νόμος είναι τόσο αναλλοίωτος, ώστε δεν μπορεί να τον αλλάξει ούτε ο ίδιος ο Θεός. Γιατί, αν και η δύναμη του Θεού είναι υπέρτατη, μπορούμε να πούμε ότι υπάρχουν πράγματα στα οποία δεν εκτείνεται» (βιβ. Ι, κεφ. Ι, § 10, 5).

Μ' άλλα λόγια, αν συνδυάσουμε τις διδασκαλίες του Μπαϊκον και του Γκρότιους, η προέλευση των ηθικών συλλήψεων γίνεται σαφής, εάν αναγνωρίσουμε το ένστικτο της κοινωνικότητας ως θεμελιώδες χαρακτηριστικό του ανθρώπου. Το ένστικτο αυτό οδηγεί στην ανάπτυξη της κοινωνικής ζωής, με ορισμένες αναπόφευκτες παραχωρήσεις στον προσωπικό εγωισμό. Με τη σειρά της, η κοινωνική ζωή βοηθά την ανάπτυξη των συλλήψεων της φυλετικής ηθικής, την οποία συναντούμε σε όλους τους πρωτόγονους. Επιπλέον, στο πεδίο της ζωής που διαμορφώνεται υπό την επιρροή του αναμφισβήτητου ισχυρού ενστίκτου της κοινωνικότητας, υπάρχει μία συνεχής δραστηριότητα του Λόγου/ λογικού, που οδηγεί τον άνθρωπο να αναπτύσσει ολοένα πιο περίπλοκους κανόνες ζωής, οι οποίοι με τη σειρά τους χρησιμεύουν για να ενισχύσουν τις εντολές του κοινωνικού ενστίκτου και τις συνήθειες που αυτό υπέβαλλε. Έτσι εξελίσσεται, φυσικά, αυτό που ονομάζουμε *δίκαιο*.

Έτσι, είναι φανερό ότι η ηθική φύση και οι ηθικές συλλήψεις του ανθρώπου δεν έχουν καμία ανάγκη υπερφυσικής εξήγησης. Πράγματι, κατά το δεύτερο ήμισυ του 18ου αι. και κατά τον 19ο αι., οι περισσότεροι που έγραψαν για την ηθική επισήμαναν ότι προέρχεται από δύο πηγές: από το *έμφυτο συναίσθημα*, δηλαδή το ένστικτο της κοινωνικότητας, και από το *λογικό/ Λόγο*, που ενισχύει και αναπτύσσει ό,τι του παραδίδουν η κληρονομικότητα και οι έξεις που έχουν εξελιχθεί σε ένστικτο.

Από την άλλη, όσοι επέμεναν να εισάγουν στην ηθική ένα υπερφυσικό, «θεϊκό» στοιχείο, εξηγούσαν το ένστικτο της κοινωνικότητας και τις κοινωνικές έξεις του ανθρώπου με τη θεϊκή υποβολή και παραμέριζαν τελείως το γεγονός ότι το ένστικτο και οι έξεις της κοινωνικότητας είναι κοινά στα περισσότερα ζώα. Θα προσθέσω εδώ ότι έχουμε τώρα μάθει πως οι έξεις της κοινωνικότητας είναι το ασφαλέστερο όπλο στον αγώνα για την ύπαρξη, και γι' αυτό ενισχύονται ολοένα περισσότερο

στα κοινωνικά είδη.

Αλλά η ερμηνεία της ηθικής που δόθηκε από τον Μπαϊηκον και τον Γκρότιους οδήγησε αναπόφευκτα στο ερώτημα: σε τι βασίζεται το λογικό/ Λόγος τα συμπεράσματά του, όταν εξελίσσει τις βασικές αρχές της ηθικής;

Το ερώτημα αυτό τέθηκε κατά κάποιο τρόπο ακόμη και στην αρχαία Ελλάδα, και εκείνη την εποχή τού δόθηκαν διάφορες απαντήσεις. Ο Πλάτων —ιδίως κατά την ύστερη περίοδο της ζωής του— και οι οπαδοί του, θεωρώντας ότι οι ηθικές συλλήψεις του ανθρώπου οφείλονται στην «αγάπη/ έρωτα» την οποία υποβάλλουν στον άνθρωπο ορισμένες υπερφυσικές δυνάμεις, έδωσαν φυσικά στο λογικό/ Λόγο πολύ ταπεινή θέση. Το λογικό του ανθρώπου χρησίμευε απλώς ως διερμηνέας τού «Λόγου της φύσης», δηλαδή των υποβολών της υπερφυσικής δύναμης.

Η αλήθεια είναι ότι οι σκεπτικιστικές σχολές των σοφιστών, και αργότερα ο Επίκουρος και η σχολή του, βοήθησαν τους στοχαστές της αρχαίας Ελλάδας να απαλλαγούν απ' αυτή τη θρησκευτική ηθική. Αλλά αυτές οι δύο σχολές, και άλλες που δεν αναγνώρισαν την παρέμβαση της Υπερφυσικής Θέλησης (λόγου χάρη, οι Κυρηναϊκοί και οι οπαδοί του Αριστοτέλη), ενώ έδωσαν μεγάλη σημασία στον Λόγο/ λογικό, του έδωσαν εν τούτοις πολύ περιορισμένο ρόλο —μόνο στην αξιολόγηση των διάφορων πράξεων και τρόπων ζωής προκειμένου να καθορίσει ποιος από αυτούς είναι η ασφαλέστερη οδός προς την ευτυχία τού ανθρώπου. Ο ηθικός τρόπος ζωής —λένε— είναι αυτός που δίνει τη μεγαλύτερη προσωπική ευτυχία και την κατάσταση μέγιστης ικανοποίησης, όχι μόνο στο άτομο αλλά σε όλους. Η ευτυχία είναι ελευθερία από το κακό· και χάρη στο λογικό/ Λόγο μας, απαρνούμενοι τις απολαύσεις της στιγμής για πιο διαρκείς, μελλοντικές χαρές, μπορούμε να επιλέξουμε στη ζωή μας αυτό που μας οδηγεί ασφαλέστερα στην κατάσταση της νοητικής ισορροπίας, στη γενική ικανοποίηση, στην αρμονική ζωή σε συμφωνία με τον εαυτό μας, και στην ανάπτυξη της προσωπικότητάς μας σε συμφωνία με τις ιδιαιτερότητές της.

Συνεπώς, αυτή η θέαση της ηθικής απορρίπτει την επιδίωξη της δικαιοσύνης —της λεγόμενης *αρετής*— ως αυτοσκοπού. Δίνει πολύ μικρή προσοχή σε μία ζωή που καθοδηγείται από το ιδεώδες τής αγάπης/ έρωτα, όπως το κήρυξε ο Πλάτων. Ο Αριστοτέλης έδωσε πολύ μεγάλη σημασία στον Λόγο. Αλλά βλέπει τη δραστηριότητα του Λόγου στη λογικότητα και στη φρόνηση, και όχι στην παράτολμη απόφαση της ελεύθερης σκέψης. Το ιδεώδες του είναι η «σωστή» σκέψη, η συ-

γκράτηση των πράξεων που είναι έτοιμος να διαπράξει ο άνθρωπος υπό την επιρροή της ισχυρής συγκίνησης, και μία θέληση που εμμένει στον «ορθολογικό μέσο όρο» όπως καθορίζεται από τη φύση του κάθε ατόμου ξεχωριστά.

Ο Αριστοτέλης απέρριψε τη μεταφυσική και στηρίχθηκε σε μία πρακτική βάση, ορίζοντας ως αφετηρία όλης της δραστηριότητας την προσπάθεια για την ευτυχία, τον εγωισμό. Την ίδια άποψη —ακόμη πιο έντονα— είχαν, όπως είδαμε, και ο Επίκουρος και αργότερα οι οπαδοί του επί πέντε με έξι αιώνες. Από την εποχή της Αναγέννησης, δηλαδή από τον 16ο αι., αυτή την άποψη είχαν και πολλοί στοχαστές, περιλαμβανομένων των Εγκυκλοπαιδιστών του 18ου αι. και των συγκαιρινών μας ωφελιμιστών (Μπένθαμ, Μιλ) και φυσιοκρατών (Δαρβίνος και Σπένσερ).

Αλλά ανεξάρτητα από το πόσο μεγάλη μπορεί να ήταν η επιτυχία αυτών των διδασκαλιών, ιδίως την εποχή που η ανθρωπότητα ένιωθε την ανάγκη να ελευθερωθεί από τον ζυγό της εκκλησίας και προσπαθούσε να ανοίξει νέους δρόμους για την ανάπτυξη νέων μορφών κοινωνικής ζωής, εν τούτοις οι διδασκαλίες αυτές απέτυχαν να λύσουν το πρόβλημα της προέλευσης των ηθικών συλλήψεων του ανθρώπου.

Να λέμε ότι ο άνθρωπος πάντα πασχίζει για την ευτυχία και για τη μεγαλύτερη δυνατή απομάκρυνση από το κακό, σημαίνει απλώς να διατυπώνουμε μία πάντα πρόφανή, επιφανειακή αλήθεια, που την εκφράζουν ως και οι παροιμίες. Πράγματι, έχει συχνά επισημανθεί ότι, αν η ηθική ζωή οδηγούσε τον άνθρωπο στη δυστυχία, όλη η ηθική θα είχε εξαφανιστεί προ καιρού από τον κόσμο. Αλλά μία τέτοια γενίκευση είναι ανεπαρκής. Αναμφίβολα, η επιθυμία για τη μέγιστη ευτυχία είναι έμφυτη σε όλα τα έμβια· εν τέλει και ο άνθρωπος καθοδηγείται από αυτή την επιθυμία. Αλλά αυτή ακριβώς είναι η ουσία του ζητήματος που μας απασχολεί. «Γιατί —χάρη σε ποια νοητική ή αισθητηριακή διδαδικασία, σε συνδυασμό με ορισμένες σκέψεις που ονομάζουμε «ηθικές»— απαρνείται ο άνθρωπος τόσο συχνά κάτι που αναμφίβολα θα του προσπόριζε απόλαυση; Γιατί συχνά υπομένει πάσης φύσεως στερήσεις για να μην παραβιάσει το ηθικό ιδεώδες του;» Δεν μας ικανοποιεί η απάντηση που έδωσαν οι προαναφερθέντες στοχαστές της αρχαίας Ελλάδας και αργότερα μία σειρά ωφελιμιστές στοχαστές· νιώθουμε ότι το ζήτημα δεν περιορίζεται μόνο στο συνετό ζύγισμα των απολαύσεων και στην απάρνηση των προσωπικών απολαύσεων προς όφελος άλλων εντονότερων και πιο διαρκών απολαύσεων. Νιώθουμε

ότι εδώ έχουμε να κάνουμε με κάτι πιο περίπλοκο, και συγχρόνως πιο γενικό.

Ο Αριστοτέλης εν μέρει το κατάλαβε αυτό, όταν έγραψε ότι ένας άνθρωπος που έχει δύο εναλλακτικές δυνατότητες ενεργεί σοφά αν λάβει εκείνη την απόφαση που δεν διχάζει τον εσώτερο εαυτό του και του δίνει μεγαλύτερη ικανοποίηση με τον εαυτό του. Πασχίζουμε για χαρά, τιμή, σεβασμό κτλ. —έγραψε— όχι μόνον ως αυτοσκοπούς, αλλά κυρίως για την αίσθηση ικανοποίησης που δίνουν στο λογικό μας. Όπως είδαμε, την ίδια άποψη επανέλαβε ακόμη σαφέστερα ο Επίκουρος. Αλλά αν ο ρόλος που παίζει το λογικό/ Λόγος γίνει αποδεκτός με αυτή τη μορφή, τίθεται το ερώτημα: «Τι ακριβώς στο λογικό/ Λόγο μας ικανοποιείται σε τέτοιες περιπτώσεις;» Αν το ερώτημα τεθεί έτσι, τότε, όπως θα δούμε παρακάτω, η απάντηση αναγκαστικά θα είναι: «η ανάγκη για δικαιοσύνη», δηλαδή για ισοτιμία. Εν τούτοις, αν δεχθούμε ότι ο Αριστοτέλης και ο Επίκουρος έθεσαν στον εαυτό τους το ερώτημα αυτό, δεν του έδωσαν αυτή την απάντηση. Η όλη δομή της κοινωνίας της εποχής τους, που βασιζόταν στη δουλεία των περισσοτέρων, το όλο πνεύμα τής κοινωνίας, ήταν τόσο απομακρυσμένα από τη δικαιοσύνη και το αναπόφευκτο επακόλουθό της, την ισοτιμία (ισότητα δικαιωμάτων), ώστε είναι πολύ πιθανό ότι ο Αριστοτέλης και ο Επίκουρος ούτε καν σκέφτηκαν να υποβάλλουν το ερώτημα.

Σήμερα, όμως, που έχει παρέλθει η παλαιά φιλοσοφία, δεν μπορούμε πια να αρκεστούμε στα συμπεράσματα των δύο αυτών στοχαστών και αναρωτιόμαστε: «Γιατί ένα πιο αναπτυγμένο μυαλό βρίσκει μεγαλύτερη ικανοποίηση ακριβώς σ' εκείνες τις αποφάσεις που αποδεικνύεται πως είναι οι καλύτερες για τα συμφέροντα όλων; Δεν υπάρχει μία βαθύτερη, φυσιολογική αιτία για το γεγονός αυτό;»

Έχουμε ήδη δει (δεύτερο κεφ.) την απάντηση που έδωσαν στο παραπάνω ερώτημα ο Μπαϊήκον και κατόπιν ο Δαρβίνος. Στον άνθρωπο, λένε, όπως σε όλα τα αγελαία ζώα, το ένστικτο της κοινωνικότητας είναι αναπτυγμένο σε τέτοιο βαθμό ώστε να είναι ισχυρότερο και διαρκέστερο από τα άλλα ένστικτα που μπορούν να υπαχθούν μαζί στην κοινή ονομασία «ένστικτο της αυτοσυντήρησης». Επιπλέον, στον άνθρωπο, όπως σε ένα ορθολογικό ον που έχει ζήσει κοινωνικά επί δεκάδες χιλιάδες χρόνια, το λογικό/ Λόγος βοήθησε την ανάπτυξη και την τήρηση τέτοιων έξεων, εθίμων και κανόνων ζωής, που οδήγησαν σε πληρέστερη ανάπτυξη της κοινωνικής ζωής —και ως συνέπεια ήρθε η ανάπτυξη του κάθε ατόμου ξεχωριστά.

Αλλά ακόμη και αυτή η απάντηση δεν μπορεί να μας ικανοποιήσει πλήρως. Γνωρίζουμε από την πείρα μας πόσο συχνά, στον αγώνα ανάμεσα σε συγκρουόμενες ενορμήσεις, τα στενά εγωιστικά συναισθήματα κατανικούν τα συναισθήματα κοινωνικής φύσεως. Το βλέπουμε αυτό σε άτομα και σε ολόκληρες κοινωνίες. Συνεπώς φτάνουμε να πιστέψουμε ότι αν το ανθρώπινο λογικό/ Λόγος δεν είχε την έμφυτη τάση να εισάγει στις αποφάσεις του έναν διορθωτικό κοινωνικό παράγοντα, τότε οι στενά εγωιστικές αποφάσεις θα επικρατούσαν πάντα πάνω στις κρίσεις κοινωνικής φύσεως. Όπως θα δούμε παρακάτω, ενεργεί πράγματι ένας τέτοιος παράγοντας. Πηγάζει, αφ' ενός, από το βαθιά ριζωμένο μέσα μας ένστικτο της κοινωνικότητας, και από τη συμπάθεια προς εκείνους με τους οποίους μοιραζόμαστε τη μοίρα μας, συμπάθεια που αναπτύσσεται μέσα μας ως αποτέλεσμα της κοινωνικής ζωής. Αφ' ετέρου, απορρέει από τη σύλληψη της δικαιοσύνης που είναι εγγενής στο λογικό/ Λόγο μας.

Η περαιτέρω ιστορία των ηθικών διδασκαλιών θα επιβεβαιώσει το παραπάνω συμπέρασμα.



## ΕΒΔΟΜΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ.

## ΑΝΑΠΤΥΞΗ ΤΩΝ ΗΘΙΚΩΝ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΩΝ ΚΑΤΑ ΤΟΥΣ ΝΕΟΤΕΡΟΥΣ ΧΡΟΝΟΥΣ

(17ος και 18ος αι.)

Τα ίδια δύο ρεύματα στην ηθική που εμφανίστηκαν στην αρχαία Ελλάδα συνέχισαν να υπάρχουν στους στοχαστές των μεταγενέστερων χρόνων μέχρι τα μέσα του 18ου αι. Οι περισσότεροι φιλόσοφοι και στοχαστές αναζητούσαν ακόμη την προέλευση της ηθικής σε κάτι υπερφυσικό, που αποκαλύφθηκε στον άνθρωπο εκ των άνω. Οι ιδέες του Πλάτωνα, που τις ανέπτυξε και τις ενίσχυσε η χριστιανική εκκλησία, αποτέλεσαν και εξακολουθούν να αποτελούν την ουσία τέτοιων διδασκαλιών, αν και θεωρούνται αξιοσημείωτα στενές. Ο Πλάτων και ο Σωκράτης θεωρούσαν τη γνώση του καλού πραγματική κινητήρια δύναμη όλης της ηθικής. Αλλά ο Πλάτων δεν παρουσίασε τη γνώση αυτή ως κάτι που αποκτήθηκε από το μηδέν/ τίποτα. Στη βάση της διδασκαλίας του Πλάτωνα, και ιδίως της διδασκαλίας των στωικών, βρισκόταν η άποψη ότι η ηθική αίσθηση, που εκδηλώνεται στον άνθρωπο, και αν ακόμη είναι σε ατελή μορφή, είναι μέρος μίας κάποιας θεμελιώδους αρχής του σύμπαντος. Αν το στοιχείο αυτό δεν υπήρχε στη φύση, δεν θα εκδηλωνόταν στον άνθρωπο.

Έτσι, υπήρχε μία ορισμένη συγγένεια ανάμεσα στη φιλοσοφία της αρχαίας Ελλάδας και στη νεότερη επιστήμη, αλλά η χριστιανική εκκλησία και οι διδασκαλίες που ενέπνευσε έκαναν ό,τι μπορούσαν για να ξεριζώσουν αυτή την ιδέα από την κοσμοθεώρησή μας. Η αλήθεια είναι ότι ο χριστιανισμός έφερε στην ηθική ή, ακριβέστερα, ενίσχυσε σ' αυτήν, το ιδεώδες της αυτοθυσίας για το καλό των συνανθρώπων μας· και ενσαρκώνοντας το ιδεώδες αυτό στον άνθρωπο-Χριστό, ο χριστιανισμός, όπως ο βουδισμός, έδωσε στον άνθρωπο ένα υψηλό ηθικό μάθημα. Αλλά οι οπαδοί της διδασκαλίας αυτής, και ιδίως η εκκλησία, σύντομα άρχισαν να κηρύττουν ότι οι αρετές εκείνων που επιχειρούν να πραγματώσουν αυτό το ιδεώδες ζωής δεν έχουν ανθρώπινη προέλευση. «Ο κόσμος είναι βουτηγμένος στο κακό», είπαν, σε αντίθεση προς τους στοχαστές της αρχαίας Ελλάδας. Εκφράζοντας το πεσιμιστικό/ απαισιόδοξο πνεύμα της εποχής τους, οι ηγέτες της χριστιανικής

εκκλησίας βεβαίωσαν ότι ο άνθρωπος είναι τόσο ανήθικο πλάσμα, και ο κόσμος είναι τόσο υποταγμένος στο κακό, ώστε ο Δημιουργός του κόσμου χρειάστηκε να στείλει στη γη τον γιο του, για να δείξει στους ανθρώπους τον δρόμο προς την καλοσύνη και να «λυτρώσει τον κόσμο» από το κακό με τα βάσανα και τον θάνατό του.

Όπως είδαμε, η διδασκαλία αυτή εδραιώθηκε τόσο στέρεα, ώστε χρειάστηκε να περάσουν χίλια πεντακόσια χρόνια, πριν, ανάμεσα στις νέες μορφές ζωής που εμφανίστηκαν στην Ευρώπη, αρχίσουν να υψώνονται φωνές που βεβαίωναν ότι τα σπέρματα της ηθικής υπάρχουν στη φύση. Τις έχουμε ήδη αναφέρει στο προηγούμενο κεφάλαιο. Αλλά ακόμη και σήμερα τέτοιες φωνές τις σκεπάζουν εκείνοι που συνεχίζουν να βεβαιώνουν με μεγάλη αυτοπεποίθηση, αλλά κόντρα στα έγκυρα στοιχεία, ότι η φύση μπορεί να μας δώσει μαθήματα μόνο για το κακό. Υποστηρίζουν ότι η λειτουργία του Λόγου στα ηθικά ζητήματα θα έπρεπε να είναι η αξιολόγηση τού τι μας δίνει τη μεγαλύτερη ικανοποίηση στο δεδομένο κοινωνικό σύστημα και συνεπώς ότι, όταν εκδηλώνεται στον άνθρωπο το ηθικό στοιχείο, έχει υπερφυσική προέλευση.

Εν τούτοις, το νέο ρεύμα στην ηθική, που είδε ως πηγή των ηθικών συλλήψεων τον άνθρωπο και τη φύση που τον περιλαμβάνει, δυνάμωνε ολοένα κατά τον αιώνα που μας πέρασε, παρά τα εμπόδια που παρενέβαλλαν η εκκλησία και το κράτος, και τόνιζε ολοένα περισσότερο ότι όλες οι ηθικές μας συλλήψεις αναπτύχθηκαν τελείως φυσικά από το αίσθημα της *κοινωνικότητας* που είναι έμφυτο στον άνθρωπο και στα περισσότερα ζώα.

Θα προχωρήσουμε τώρα και θα αναλύσουμε αυτή τη νέα διδασκαλία και θα δούμε πώς αναγκάστηκε να αγωνίζεται διαρκώς εναντίον της αντίθετης διδασκαλίας, που παίρνει ολοένα νέες και πιο επιδέξια μεταμφιεσμένες μορφές. Αλλά αφού η φυσικο-επιστημονική ερμηνεία της ηθικής ακολουθεί κάπως διαφορετικούς δρόμους στην Αγγλία και στη Γαλλία, θα εξετάσουμε αυτή την εξέλιξη χωριστά στις δύο χώρες. Θα αρχίσουμε από την Αγγλία, όπου ο Μπαϊκον ήταν ο πατέρας του νέου κινήματος· μετά από αυτόν, ο Χομπς έγινε για καιρό ο πιο σημαντικός του εκπρόσωπος.

Είδαμε ότι οι έλληνες φιλόσοφοι, παρά τις διαφορές μεταξύ των σχολών, όλοι αναγνώριζαν ότι οι ηθικές συλλήψεις του ανθρώπου είναι κάτι που εξελίσσεται από τις φυσικές του τάσεις και ότι οι συλλήψεις αυτές εφαρμόζονται στη ζωή με τις προσπάθειες του ανθρώπου ανάλογα με την ανάπτυξη της ορθολογικής κατανόησης της κοινωνικότη-

τας. Είδαμε και πώς ο Μπαϊκον και ο συγκαρινός του Hugo Grotius άντλησαν ρητά τη βασική αρχή της ηθικής από το κοινωνικό ένστικτο. Έτσι, η ιδέα των στωικών, που βεβαίωναν ότι το ηθικό στοιχείο στον άνθρωπο είναι εγγενές στη φύση του, ξαναζωντάνεψε στη νέα φυσικο-επιστημονική φιλοσοφία.

Αλλά ο Χομπς πήρε εκ διαμέτρου αντίθετη στάση. Οι απόψεις του επηρεάστηκαν αναμφίβολα από τις ιδέες του γάλλου φίλου του Γκασεντί (θα εξετάσουμε την ηθική διδασκαλία του Γκασεντί στο επόμενο κεφάλαιο). Αλλά η περιφρονητική του στάση απέναντι στον άνθρωπο, που τον θεωρούσε φαύλο ζώο με αχαλίνωτα πάθη, διατυπώθηκε αναμφίβολα στην Αγγλία κατά τους αναστατωμένους καιρούς της Επανάστασης που άρχισε το 1639 και κορυφώθηκε στην εκθρόνιση και την εκτέλεση του βασιλέα το 1649. Ήδη τότε ο Χομπς έβλεπε με μίσος τους επαναστάτες και αναγκάστηκε να καταφύγει στη Γαλλία όπου έγραψε το πρώτο του έργο *De Cive* [Περί πολιτείας]<sup>1</sup>.

Επειδή εκείνη την εποχή δεν γνώριζαν καθόλου οι άνθρωποι τη ζωή των πρωτόγονων αγρίων, ο Χομπς φαντάστηκε τη ζωή του πρωτόγονου ανθρώπου ως «πόλεμο όλων εναντίον όλων» από τον οποίο οι άνθρωποι ξέφυγαν μόνον αφού ενώθηκαν σε κοινωνία και σύναψαν για τον σκοπό αυτό ένα «κοινωνικό συμβόλαιο». Οπότε ο Χομπς ξεκινά το έργο του για το κράτος με τη διαβεβαίωση ότι ο άνθρωπος δεν είναι καθόλου «κοινωνικό ζώο», που γεννιέται με τις έξεις της κοινωνικότητας, όπως φρόνυσε ο Αριστοτέλης· απεναντίας, ο άνθρωπος είναι απέναντι στον συνάνθρωπό του λύκος: *Homo homini lupus*.

Αν οι άνθρωποι επιδιώκουν συντροφιά, δεν το κάνουν εξ αιτίας μίας έμφυτης κοινωνικότητας, αλλά για τα οφέλη που περιμένουν από τους άλλους ή από τον φόβο για τους άλλους (κεφ. I και II).

«Γιατί αν εκ φύσεως ο άνθρωπος έπρεπε να αγαπά τον άνθρωπο ως άνθρωπο, δεν θα υπήρχε λόγος γιατί κάθε άνθρωπος δεν θα έπρεπε να αγαπά κάθε άνθρωπο ή γιατί θα έπρεπε μάλλον να συναναστρέφεται εκείνους στους οποίους η κοινωνία αποδίδει τιμές ή κέρδη» (II, 2). Όταν οι άνθρωποι συναντιούνται «για πνευματική απόλαυση και ψυχαγωγία, ο καθένας θα ευχαριστιέται περισσότερο με εκείνα τα αστεία που έχουν ως αντικείμενο τα κουσουρία και τις αναπηρίες ενός άλλου» (II, 2). «Συνεπώς όλες οι συντροφίες γίνονται για το κέρδος ή για τη δόξα, δηλαδή όχι για την αγάπη προς τους συνανθρώπους μας αλλά για την αγάπη προς τον εαυτό μας». Και καταλήγει: «Άρα πρέπει να δεχθούμε ότι όλες οι μεγάλες και ανθεκτικές στον χρόνο κοινωνίες

προέρχονται όχι από την καλή θέληση που είχαν οι άνθρωποι ο ένας προς τον άλλο, αλλά από τον αμοιβαίο φόβο που είχαν ο ένας για τον άλλο» (I, 2).

Το όλο ηθικό σύστημα του Χομπς βασίζεται σ' αυτή την επιφανειακή παράσταση της ανθρώπινης φύσης. Θεώρησε αυτές τις απόψεις θεμελιώδεις και τις επιβεβαίωσε εκ νέου στις μεταγενέστερες σημειώσεις του στο κείμενο —σημειώσεις που προφανώς γράφηκαν ως απάντηση σε ενστάσεις για τους ορισμούς και τα συμπεράσματά του<sup>2</sup>.

Σύμφωνα με τον Χομπς, η συμβίωση ορισμένων ζώων και των αγρίων δεν αποτελεί ακόμη πολιτεία. Η νοητική/ ψυχική συγκρότηση του ανθρώπου τον εμποδίζει να συνδυαστεί σε κοινωνία. Χάρη σε αυτή την έμφυτη κλίση τους οι άνθρωποι είναι εχθροί ο ένας προς τον άλλο, και ως και η κοινωνικότητα που επιδεικνύει ο άνθρωπος δεν είναι φυσική του ιδιότητα αλλά του έχει εμφυτευθεί με την ανατροφή του. Εκ φύσεως, κάθε άνθρωπος θεωρεί πως είναι ίσος με οποιονδήποτε άλλο, για όσο καιρό η ανατροφή του δεν ξεριζώνει από μέσα του αυτή την ιδέα, και θεωρεί πως δικαιολογείται να κάνει κακό στους άλλους και να τους αρπάξει την περιουσία. Εξ ου και η κατάσταση πολέμου όλων εναντίον όλων. Ο άνθρωπος ξεφεύγει από αυτή την κατάσταση μόνον όταν υποτάσσεται σε άλλους που είναι πιο δυνατοί ή πιο πανούργοι από τον ίδιο, ή όταν μία ομάδα ανθρώπων, αφού αντιλαμβάνεται τους κινδύνους από τη μεταξύ τους σύγκρουση, συνάπτει συμφωνία και ιδρύει κοινωνία<sup>3</sup>.

Προφανώς, η σύλληψη του πρωτόγονου ανθρώπου από τον Χομπς είναι απολύτως εσφαλμένη —τώρα που έχουμε μελετήσει τη ζωή των πρωτόγονων αγρίων και των περισσότερων ζώων που ζουν στις ακόμη αραιοκατοικημένες ηπείρους. Βλέπουμε τώρα καθαρά ότι η κοινωνικότητα αποτελεί τόσο ισχυρό όπλο στον αγώνα εναντίον των εχθρικών δυνάμεων της φύσης και εναντίον των άλλων ζώων, ώστε αναπτύχθηκε σε πολλά αγελαία ζώα πολύ πριν εμφανιστούν στη γη τα ανθρωποειδή. Συνεπώς, για να αναπτύξει την κοινωνικότητα, ο άνθρωπος δεν χρειαζόταν ούτε το «κοινωνικό συμβόλαιο» ούτε το «κράτος-Λεβιάθαν».

Είναι φανερό ότι ο Χομπς ξεκίνησε πάλι από τις ίδιες βάσεις της ανθρώπινης κοινωνίας για να συναγάγει τους «φυσικούς νόμους», στους οποίους βάσισε την άποψή του για το κοινωνικό σύστημα. Και αφού ήταν υπερ-συντηρητικός με μικρή συμπάθεια για τον λαό (υποστήριξε τον μονάρχη και τον Διεκδικητή του θρόνου την εποχή της δημοκρατί-

ας του Κρόμγουελ), παρουσίασε ως βάση του κράτους τις φεουδαλικές βλέψεις του κόμματός του, αφ' ενός, και λίγες γενικά αποδεκτές κοινοτοπίες, αφ' ετέρου.

Για εκείνους που γνωρίζουν κάπως τη ζωή των ζώων και των αγρίων, οι απόψεις του Χομπς είναι προφανώς εσφαλμένες. Κάτι τέτοιες απόψεις έστεκαν περί τα μέσα του 17ου αι., τότε που είχαμε λίγες γνώσεις για τη ζωή των «άγριων» λαών, αλλά δυσκολευόμαστε να καταλάβουμε πώς τέτοιες απόψεις επιβιώνουν σήμερα, παρά τις εξηγήσεις και τις ανακαλύψεις του 18ου και του 19ου αι. Ίσως να μπορούμε ακόμη να αποδώσουμε στις λιγοστές πληροφορίες τις παρόμοιες απόψεις του Ρουσώ για την προέλευση της ανθρώπινης κοινωνίας, αλλά είναι τελείως ακατανόητο πώς έφτασε να συμμερίζεται τις ίδιες απόψεις ο σύγχρονος φυσιοδίφης Χάξλεϋ, στον οποίο αναγκάστηκα να υπενθυμίσω, όταν άρχισε να διατυπώνει απόψεις παρόμοιες με του Χομπς, ότι στη γη εμφανίστηκαν κοινωνίες πριν εμφανιστεί ο άνθρωπος.

Το λάθος του Χομπς μπορεί να εξηγηθεί μόνον από το γεγονός ότι έγραψε σε μία εποχή που ήταν αναγκαίο να εναντιωθεί στην ευρέως διαδεδομένη τότε άποψη της ειδυλλιακής «πρωτόγονης κατάστασης». Η σύλληψή του συνδεόταν με τον θρύλο του Παραδείσου και της πτώσης του ανθρώπου, και την ασπάστηκαν η Καθολική και η νεοεγκαθιδρυθείσα Προτεστάντικη εκκλησία, η οποία, ακόμη πιο αυστηρά από την Καθολική, θεωρούσε τη λύτρωση θεμελιώδες δόγμα.

Στις περιστάσεις αυτές, ένας συγγραφέας που κατηγορηματικά αρνιόταν την «πρωτόγονη κατάσταση» και που αντλούσε τις ηθικές συλλήψεις του πρωτόγονου ζωώδους ανθρώπου από τη σκέψη ότι η ειρηνική συμβίωση προσφέρει πιο πολλά πλεονεκτήματα από τον διαρκή πόλεμο — ένας τέτοιος συγγραφέας είχε εξασφαλίσει την επιτυχία. Το «κοινωνικό συμβόλαιο» ή η καθυπόταξη από έναν κατακτητή που περιορίζει με τη βία την αχαλίνωτη ελευθερία των ανθρώπων: αυτό ήταν, κατά τον Χομπς, το πρώτο στάδιο στην ανάπτυξη της ηθικής και του δικαίου. Έπειτα ο Λόγος προχώρησε και περιόρισε τα φυσικά δικαιώματα των ατόμων προς το συμφέρον τους, και έτσι αναπτύχθηκαν με τον καιρό όλες οι «ηθικές» αρετές: συμπόνια, τιμιότητα, ευγνωμοσύνη κτλ.

Σύμφωνα με τον Χομπς, οι ηθικές συλλήψεις προέκυψαν με πολλούς διαφορετικούς τρόπους, ανάλογα με τον τόπο και την εποχή: συνεπώς οι ηθικοί κανόνες δεν περιέχουν τίποτε γενικό, τίποτε απόλυτο<sup>4</sup>. Επιπλέον, παρατηρούνται μόνο σε περιπτώσεις στις οποίες υπάρχει αμοιβαιότητα και ο Λόγος πρέπει να είναι ο μόνος καθοδηγητής στη

λήψη όλων των αποφάσεων. Αλλά δεν είναι λογικό να τηρούμε ηθικούς κανόνες απέναντι σε ανθρώπους με τους οποίους δεν μας συνδέει η αμοιβαιότητα. Γενικά, δεν είναι ασφαλές να βασιζόμαστε στον κοινωνικό Λόγο/ λογική για την εγκαθίδρυση της ηθικής. Η ηθική απαιτεί μία κυβερνώσα εξουσία/ ισχύ που δημιουργεί την κοινωνική ηθική με τον φόβο της τιμωρίας, και σ' αυτή την εξουσία/ ισχύ ενός ατόμου ή μίας ομάδας οφείλουν όλοι να υπακούουν χωρίς όρους. Στο κράτος, όπως και στη φύση, το δίκαιο είναι η δύναμη. Η φυσική κατάσταση του ανθρώπου είναι ο πόλεμος όλων εναντίον όλων. Το κράτος προστατεύει τη ζωή και την περιουσία όλων των υπηκόων του με αντίτιμο την απόλυτη υπακοή τους. Η θέληση του κράτους είναι ο υπέρτατος νόμος. Η υποταγή στην εξουσία του παντοδύναμου «κράτους-Λεβιάθαν» είναι η βάση της κοινωνικότητας. Αυτός είναι ο μόνος τρόπος για να πετύχουμε την ειρηνική συμβίωση, την οποία επιδιώκουν να εγκαθιδρύσουν οι ηθικοί νόμοι και ρυθμίσεις μας. Όσο για το κληρονομικό ένστικτο της κοινωνικότητας, δεν έχει σημασία, γιατί είναι ανεπαρκώς αναπτυγμένο στον πρωτόγονο άνθρωπο και δεν μπορεί να αποτελέσει την πηγή των ηθικών αρχών. Παρόμοια, ο Λόγος δεν έχει καμία επίπτωση στην ανάπτυξη των κανόνων της κοινωνικής ζωής: ο άνθρωπος δεν έχει έμφυτη σύλληψη της δικαιοσύνης· το ανθρώπινο λογικό, απόλυτα καιροσκοπικό, εγκαθιδρύει τους κανόνες της κοινωνικής ζωής σε συμφωνία με τις απαιτήσεις της εποχής. Ο νικητής έχει δίκιο —γιατί η νίκη του αποδεικνύει ότι προέβλεψε τις απαιτήσεις των συγκαιρινών του. Έτσι ερμήνευσε ο Χομπς την ηθική· και έτσι την βλέπουν μέχρι σήμερα οι άρχουσες τάξεις στη συντριπτική τους πλειονότητα.

Από την άλλη, επειδή ο Χομπς ερμήνευσε την ηθική απορρίπτοντας κατηγορηματικά τη θρησκεία και τη μεταφυσική, προσέλκυσε πολλούς οπαδούς. Την εποχή που μαίνονταν με ξέφρενη αγριότητα στην Αγγλία οι συγκρούσεις της Καθολικής εκκλησίας με τους Προτεστάντες, και που η απελευθέρωση της προσωπικότητας και της σκέψης είχε γίνει επιτακτική ανάγκη, η διδασκαλία που έθετε σε ορθολογική βάση ένα τόσο σημαντικό ζήτημα —την ηθική— ήταν ιδιαίτερα πολύτιμη. Γενικά, η απελευθέρωση της ηθικής και της φιλοσοφίας από τη θρησκεία ήταν ένα μεγάλο βήμα προς τα εμπρός, και τα έργα του Χομπς άσκησαν αξιοσημείωτη επιρροή προς αυτή την κατεύθυνση. Άλλωστε ο Χομπς, ακολουθώντας τον Επίκουρο, υποστήριξε ότι, αν και το άτομο καθοδηγείται πάντα από τα προσωπικά του συμφέροντα, ο άνθρωπος παρ' όλ' αυτά φτάνει στο συμπέρασμα ότι τα συμφέροντά του βρίσκονται

προς την κατεύθυνση της όσο το δυνατόν μεγαλύτερης ανάπτυξης της κοινωνικότητας και των ειρηνικών αμοιβαίων σχέσεων. Έτσι έπεται ότι, αν και οι ηθικές συλλήψεις προέρχονται από τον προσωπικό εγωισμό, γίνονται παρ' όλ' αυτά η βάση για την επέκταση της κοινωνικότητας και καλύτερων αμοιβαίων σχέσεων μεταξύ των ανθρώπων.

Για τους λόγους που προαναφέραμε, η διδασκαλία του Χομπς γνώρισε μεγάλη και ανθεκτική στον χρόνο επιτυχία στην Αγγλία. Αλλά πολλοί δεν ήταν ικανοποιημένοι απ' αυτήν, και δεν άργησαν να εμφανιστούν πολλοί σοβαροί αντίπαλοι της· μεταξύ αυτών, ο διάσημος άγγλος ποιητής της εποχής εκείνης Τζον Μίλτον, ορκισμένος αβασίλευτος δημοκράτης και υποστηρικτής της ελευθερίας της συνείδησης και του Τύπου, και ο Τζαίημς Χάρινγκτον, που εξέδωσε το 1656 την ουτοπική του *Ωκεάνα* στην οποία, σε αντίθεση προς τον Χομπς, εγκωμίαζε το αβασίλευτο δημοκρατικό καθεστώς. Αλλά η βασική κριτική στην ηθική διδασκαλία του Χομπς προήλθε από μία ομάδα επιστημόνων που συνδέονταν με το πανεπιστήμιο Καίμπριτζ. Η ομάδα αυτή έβλεπε εξ ίσου εχθρικά τον αβασίλευτο δημοκρατικό πουριτανισμό του Κρόμγουελ και τη φυσικο-επιστημονική τάση των διδασκαλιών του Χομπς. Εν τούτοις, αν και αυτοί οι αντίπαλοι του Χομπς δεν συμμαρτίζονταν τις στενές αντιλήψεις των άγγλων θεολόγων, η φιλοσοφία τους ήταν αδύνατον να συμφιλιωθεί με την ορθολογικότητα/ λογοκρατία γενικά και με τις απόψεις του Χομπς ειδικότερα, τις οποίες θεώρησαν άμεση απειλή προς όλη την ανασχετική ηθική δύναμη. Ο Cudworth [Κάντγουερθ] υποστήριξε πως είναι αδύνατον να αντλήσουμε την υποχρεωτική φύση ορισμένων ηθικών μας κρίσεων από θεωρήσεις του προσωπικού μας οφέλους. Επιπλέον, η ηθική δεν είναι δημιούργημα των ανθρώπων: οι ρίζες της βρίσκονται στη φύση των πραγμάτων, την οποία αδυνατεί να αλλάξει ακόμη και η θέληση του Θεού· οι ηθικές αρχές είναι εξ ίσου απόλυτες με τις μαθηματικές αλήθειες. Ο άνθρωπος ανακαλύπτει τις ιδιότητες του τριγώνου, αλλά δεν τις δημιουργεί· είναι εγγενείς στις αναλλοίωτες ιδιότητες των πραγμάτων. Οι ηθικές αρχές θα παρέμεναν αληθινές, και αν ακόμη χανόταν ο κόσμος μας.

Συνακόλουθα, βρίσκουμε σε αυτές τις ιδέες του Cudworth μία προσέγγιση σε μία σύλληψη της σημαντικότητας της ηθικής για όλους τους ανθρώπους και της ισότητας των δικαιωμάτων όλων των ανθρώπων που αρχίζει να εκδηλώνεται καθαρά στη σύγχρονη ορθολογιστική ηθική. Αλλά ο Cudworth ήταν πρωτίστως θεολόγος, και γι' αυτόν η φιλοσοφία δεν είχε περιεχόμενο χωρίς τη θεόπνευστη δύναμη της θρη-

σκείας και χωρίς τον φόβο που εμφυτεύει στον άνθρωπο η θρησκεία.

Πολύ πιο κοντά στις σύγχρονες ηθικές τάσεις βρίσκεται ένας άλλος εκπρόσωπος της σχολής του Καίμπριτζ, ο Richard Cumberland (Κάμπερλαντ, 1632-1718). Στο έργο του *De legibus naturae disquisitio philosophica* (Φιλοσοφική πραγματεία για τους νόμους της φύσης), που εκδόθηκε στα λατινικά στο Λονδίνο το 1672, διατυπώνει τις απόψεις του ως εξής: «Το καλό της κοινωνίας είναι ο υπέρτατος ηθικός νόμος. Όλα όσα οδηγούν σ' αυτό είναι ηθικά».

Ο άνθρωπος φτάνει σ' αυτό το συμπέρασμα, επειδή όλα τα της φύσης τον ωθούν προς αυτή την κατεύθυνση. Η κοινωνικότητα είναι μία ιδιότητα αδιαχώριστη από την ανθρώπινη φύση — αναπόφευκτη συνέπεια της οργάνωσης και της κατάστασης του ανθρώπου. Όσο για τις απόψεις του Χομπς, που επιχείρησε να αποδείξει το αντίθετο, είναι εσφαλμένες, επειδή η κοινωνικότητα θα πρέπει να υπήρχε ήδη από τις πρωταρχές του ανθρώπου.

Η αλήθεια είναι ότι ο Cumberland δεν είχε στη διάθεσή του τις αποδείξεις που κατέχουμε σήμερα, τώρα που τα μεγάλα ταξίδια και η συμβίωση των εξερευνητών με τους άγριους λαούς μάς έδωσαν να καταλάβουμε τον τρόπο ζωής των πρωτογόνων. Συνακόλουθα, ο Cumberland στήριξε τις εικασίες του μόνο σε γενικούς συλλογισμούς που πορίστηκε από τη δομή του κόσμου και του ανθρώπου, και από τη σχέση του με άλλα πλάσματα προικισμένα με λογικό. Σ' αυτή την έκταση, έγραψε (προφανώς ως παραχώρηση στις απαιτήσεις της εποχής του), είναι το ηθικό στοιχείο εκδήλωση της Θέλησης του Θεού· αλλά καθόλου δεν έπεται ότι είναι αυθαίρετο ή μεταβαλλόμενο.

Έτσι, οι εικασίες του Cumberland για την προέλευση των ηθικών συλλήψεων του ανθρώπου από την ανάπτυξη της αίσθησης της κοινωνικότητας ήταν σωστές. Δυστυχώς, δεν ερεύνησε περισσότερο την ανάπτυξη αυτής της αίσθησης. Απλώς επισήμανε ότι το αίσθημα της γενικής καλοσύνης που αναπτύσσεται από την αίσθηση της κοινωνικότητας, αφού ενισχύεται και αναπτύσσεται από το λογικό, έχει ως αποτέλεσμα τόσο καλό για όλα τα λογικά όντα, ώστε ο άνθρωπος, χωρίς καμία παρέμβαση της θεϊκής εξουσίας, θεωρεί υποχρεωτικούς τους ηθικούς κανόνες. Βέβαια, ακολουθώντας την παρόρμηση της κοινωνικότητας, ο άνθρωπος πασχίζει συγχρόνως για την προσωπική του ευτυχία· αλλά υπό την επιρροή της κοινωνικότητας αυτή η επιδίωξη της προσωπικής ευτυχίας οδηγεί στο κοινό καλό. Άρα η υπακοή στην αίσθηση της κοινωνικότητας γίνεται πηγή χαράς και ικανοποίησης,



αφού οδηγεί σε έναν ανώτερο στόχο.

Εδώ σταμάτησε ο Cumberland. Δεν επιχειρήσε να εξηγήσει πώς και γιατί, με αφετηρία το ένστικτο της κοινωνικότητας, ο άνθρωπος κατόρθωσε να αναπτύξει τα ηθικά του ιδεώδη έως το σημερινό τους επίπεδο και εύρος, ούτε και εξέτασε τη σύλληψη της δικαιοσύνης, που οδηγεί στην ισοτιμία, και τα περαιτέρω συμπεράσματα που βασίζονται στην ιδέα αυτή.

Αυτό το έκαναν αφ' ενός ο Τζον Λοκ και οι υποστηρικτές του, που επιχειρήσαν να βασίσουν την ηθική στην ωφελιμότητα, και αφ' ετέρου ο Shaftesbury και οι υποστηρικτές του, που θεώρησαν πηγή της ηθικής τα έμφυτα ένστικτα και συναισθήματα. Αλλά πριν εξετάσουμε τα συστήματα αυτά, πρέπει να δούμε την *Ηθική* του Σπινόζα, που επηρέασε πολύ την περαιτέρω ανάπτυξη των ηθικών διδασκαλιών.

Η *Ηθική* του Σπινόζα έχει ένα κοινό σημείο με του Χομπς: αρνείται την εξω-φυσική προέλευση της ηθικής. Συγχρόνως, διαφέρει ριζικά απ' αυτήν ως προς τις θεμελιώδεις συλλήψεις της. Για τον Σπινόζα, ο Θεός είναι η φύση. «Έξω από τον Θεό δεν υπάρχει υπόσταση, ούτε και μπορούμε να συλλάβουμε άλλη υπόσταση» (*Ηθική*, μέρος I, Θεώρημα 15).

Η υλική υπόσταση δεν μπορεί να διαχωριστεί από τη θείκη υπόσταση, γιατί ο Θεός είναι το αποτελεσματικό αίτιο όλων των πραγμάτων, αλλά ενεργεί μόνον εξ αιτίας των νόμων της φύσης Του. Είναι λάθος να φανταζόμαστε ότι μπορεί να κάνει εκείνα τα πράγματα που είναι στην εξουσία/ δύναμή Του να μην είναι. Εξ ίσου λάθος θα ήταν να βεβαιώσουμε ότι η νόηση της ανώτατης τάξεως και η «ελευθερία της βούλησης» ανήκουν στη φύση του Θεού (I, 17). Στη φύση δεν υπάρχει τίποτε ενδεχομενικό/τυχαίο, αλλά όλα είναι καθορισμένα από την αναγκαιότητα της θείκης φύσης να υπάρχουν και να ενεργούν με έναν ορισμένο τρόπο (I, 29). Κοντολογίς, αυτό που οι άνθρωποι ονομάζουν Θεό είναι η φύση, που την παρανοεί ο άνθρωπος. Η βούληση είναι μόνον ένας ορισμένος τρόπος σκέψης, όπως η νόηση, και συνεπώς δεν μπορεί να υπάρχει βούληση, ούτε μπορεί να πιεστεί να δράσει, εκτός αν καθορίζεται από ένα άλλο αίτιο, και αυτό πάλι από ένα άλλο, και ούτω καθεξής επ' άπειρον (I, 32). Απ' αυτό έπεται ότι «ο Θεός παρήγαγε τα πράγματα μόνο με τον τρόπο και μόνο με την τάξη που παράχθηκαν» (I, 33). Η δύναμη/ ισχύς την οποία οι κοινοί άνθρωποι αποδίδουν στον Θεό όχι μόνον είναι μία ανθρώπινη δύναμη/ ισχύς (που δείχνει ότι βλέπουν τον Θεό σαν άνθρωπο ή σαν ον όπως ο άνθρωπος), αλλά και υπονοεί αδυναμία (II, 3). Γενικά, ο Σπινόζα αναλύει πολύ καλά τα

αίτια που οδηγούν τους ανθρώπους να αποδώσουν διάφορα συμβάντα της ζωής τους στην υπέρτατη δύναμη (I, 36).

Συνεπώς, ο Σπινόζα ήταν οπαδός του Ντεκάρτ (για τον οποίο θα μιλήσουμε στο επόμενο κεφάλαιο) και ανέπτυξε περαιτέρω τις απόψεις του για τη φύση· και συγγένευε με τον Χομπς, κατά το ότι αρνήθηκε τη θεϊκή προέλευση της ηθικής. Αλλά με την τολμηρή ανάπτυξη των επιστημονικών του απόψεων και με την απόλυτη ελευθερία του από τον χριστιανικό μυστικισμό, ο Σπινόζα κατάλαβε πάρα πολύ καλά τον άνθρωπο και τη φύση, οπότε δεν ακολούθησε τον Χομπς στην ερμηνεία της ηθικής. Ασφαλώς δεν συνέλαβε την ηθική ως κάτι που βασίζοταν στον εξαναγκασμό από το κράτος. Απεναντίας, έδειξε ότι, χωρίς κανένα φόβο για ένα Υπέρτατο Ον ή για την κυβέρνηση, το ανθρώπινο λογικό ελεύθερα και αναπόφευκτα θα φτάσει σε μία ηθική στάση απέναντι στους άλλους, και ότι, κάνοντας αυτό, ο άνθρωπος βρίσκει την υπέρτατη ευτυχία, επειδή τέτοιες είναι οι απαιτήσεις του ελεύθερα και ορθολογικά σκεπτόμενου λογικού του.

Έτσι, ο Σπινόζα δημιούργησε μία γνήσια ηθική διδασκαλία, διαποτισμένη από βαθύ ηθικό συναίσθημα. Παρόμοια ήταν και η προσωπική του ζωή.

Η νοητική διαδικασία με την οποία ο Σπινόζα έφτασε στα συμπεράσματά του μπορεί να ιχνηλατηθεί ως εξής: «Η βούληση και η νόηση είναι ένα και το αυτό. Είναι αμφότερες επιθυμίες και ιδέες του ατόμου. Η σφαλερότητα συνίσταται στην άγνοια, που προέρχεται από ανεπαρκή γνώση των πραγμάτων ή από ανεπαρκείς και συγκεχυμένες ιδέες» (II, 35)· από την ίδια πηγή απορρέουν και οι κακές πράξεις. Γενικά, «στο κάθε ανθρώπινο μυαλό ορισμένες ιδέες είναι επαρκείς και άλλες είναι ελλιπείς και συγκεχυμένες». Στην πρώτη περίπτωση η ιδέα ακολουθείται από τη δράση, ενώ στη δεύτερη ο νους μας υποφέρει. Επιπλέον, «ο νους είναι υποταγμένος σε πάθη, σε ευθεία αναλογία προς τον αριθμό των ατελών ιδεών που έχει» (III, 1).

Σύμφωνα με τον Σπινόζα, «ο νους/ψυχή και το σώμα είναι ένα και το αυτό, που συλλαμβάνεται τη μία φορά με την ιδιότητα της σκέψης, και την άλλη με την ιδιότητα της έκτασης» (III, 2). Ο Σπινόζα αποδεικνύει εκτενώς την παραπάνω πρόταση και απορρίπτει την τρέχουσα άποψη που βεβαιώνει ότι «αυτή ή εκείνη η δράση του σώματος πηγάζει από τον νου/ψυχή που κυβερνά το σώμα». Όταν οι άνθρωποι λένε αυτό, απλώς ομολογούν ότι αγνοούν το πραγματικό αίτιο των πράξεών τους (III, 2). Οι αποφάσεις του νου/ψυχής «αναφαίνονται στον νου

από την ίδια αναγκαιότητα όπως οι ιδέες των πραγμάτων που όντως υπάρχουν» (III, 2). Επιπλέον, «αν κάτι αυξάνει και βοηθά την ισχύ δράσης του σώματός μας, η ιδέα αυτού του πράγματος αυξάνει και βοηθά την ισχύ σκέψης του νου μας» (III, 11). Χαρά, ευθυμία, ευεξία οδηγούν τον νου μας σε μεγαλύτερη τελειότητα, ενώ η λύπη έχει το αντίθετο αποτέλεσμα (III, 11). Κοντολογίς, σώμα και νους/ψυχή είναι αδιαχώριστα.

«Η αγάπη/έρως δεν είναι τίποτε άλλο παρά χαρά που συνοδεύεται από την ιδέα ενός εξωτερικού αιτίου, και το μίσος δεν είναι τίποτε άλλο παρά λύπη που συνοδεύεται από την ιδέα ενός εξωτερικού αιτίου» (III, 13). Αυτό μας εξηγεί τη φύση της ελπίδας, του φόβου, της εμπιστοσύνης, της απελπισίας, της ευθυμίας («χαρά που απορρέει από την εικόνα ενός παρελθόντος ή μέλλοντος πράγματος για την έκβαση του οποίου αμφιβάλλουμε») και των τύψεων, της μεταμέλειας («η λύπη που εναντιώνεται στην ευχαρίστηση») (III, 18).

Από αυτούς τους ορισμούς ο Σπινόζα πορίστηκε όλες τις θεμελιώδεις αρχές της ηθικής. Έτσι, λόγου χάρη, «επιχειρούμε να βεβαιώσουμε τα πάντα, και όσα αφορούν εμάς και όσα αφορούν το αγαπημένο αντικείμενο, που φανταζόμαστε ότι θα δώσει σε εμάς ή στο αντικείμενο αυτό χαρά», και επιχειρούμε να αρνηθούμε τα αντίθετα πράγματα (άψυχα αντικείμενα ή έμβια όντα). Αφού «η επιθυμία του νου/ ψυχής ή η ισχύς της σκέψης είναι ίση και ταυτόχρονη με την επιθυμία και την ισχύ δράσης του σώματος, επιχειρούμε να δημιουργήσουμε ό,τι φανταζόμαστε πως οδηγεί στη χαρά» —τη δική μας και των αγαπημένων μας. Από αυτές τις θεμελιώδεις προτάσεις ο Σπινόζα πορίζεται τον υψηλότερο τύπο ηθικής.

Δεν υπάρχει στη φύση τίποτε το υποχρεωτικό, έγραψε ο Σπινόζα· υπάρχει μόνο το αναγκαίο. «Η γνώση του καλού και του κακού είναι μόνο και μόνο ένα αίσθημα χαράς ή λύπης στον βαθμό που έχουμε συνείδηση αυτού». «Ονομάζουμε ένα πράγμα καλό ή κακό ανάλογα με το αν βοηθά ή παρεμποδίζει τη διατήρηση της ύπαρξής μας, και ανάλογα με το αν αυξάνει ή μειώνει, βοηθά ή κωλύει την ισχύ δράσης μας» (IV, 8). Αλλά «κανένα συναίσθημα δεν μπορεί να παρεμποδιστεί από την αληθινή γνώση του καλού και του κακού στον βαθμό που είναι αληθινό, αλλά μόνο στον βαθμό που θεωρείται συναίσθημα», δηλαδή όταν γίνεται επιθυμία για δράση. Στη δεύτερη περίπτωση «θα παρεμποδίσει όλα τα άλλα αισθήματα, αρκεί το δεύτερο να είναι το πιο αδύναμο από τα δύο» (IV, 14).

Εύκολα μπορούμε να φανταστούμε με πόση εχθρότητα είδαν οι θεολόγοι αυτές τις απόψεις του Σπινόζα. Ο Σπινόζα αρνήθηκε την ιδέα της «αντινομίας» που πρέσβευαν οι θεολόγοι, σύμφωνα με την οποία «ο Θεός είναι ο κάτοχος της αιώνιας αλήθειας, ενώ ο κόσμος τον οποίο Αυτός δημιούργησε είναι η άρνησή της».

Ο Σπινόζα οικοδόμησε την *Ηθική* του στην ευδαιμονιστική βάση, δηλαδή στην προσπάθεια του ανθρώπου να κατακτήσει την ευτυχία. Ο άνθρωπος, έγραψε, όπως όλα τα άλλα πλάσματα, πασχίζει για τη μέγιστη ευτυχία, και από αυτή την προσπάθεια το λογικό του πορίζεται τους ηθικούς κανόνες της ζωής: εν τούτοις, κάνοντας αυτό, ο άνθρωπος δεν είναι ελεύθερος, γιατί μπορεί να κάνει μόνον ό,τι απορρέει αναγκαία απ' τη φύση του<sup>5</sup>.

Αναμφίβολα, ο Σπινόζα επιδίωκε κυρίως να ελευθερώσει την ηθική μας από την τυραννία των συναισθημάτων που μας εμφύτευε η θρησκεία και ήθελε να αποδείξει ότι τα πάθη και οι ψυχικές καταστάσεις μας δεν εξαρτώνται από τις καλές ή κακές προθέσεις μας. Επιδίωκε να παραστήσει την ηθική ζωή του ανθρώπου σαν να κυβερνάται τελείως από το λογικό του, που η ισχύς/ δύναμή του αυξάνει όσο αναπτύσσεται η γνώση. Ο Σπινόζα αφιερώνει στο ζήτημα αυτό πολλές σελίδες του τέταρτου μέρους της *Ηθικής*, όπου μιλά «Για την ανθρώπινη δουλειά». Ολόκληρο το πέμπτο μέρος πραγματεύεται «την ισχύ/ δύναμη της νόησης ή την ανθρώπινη ελευθερία». Σε όλη του την κεφαλαιώδη πραγματεία ο Σπινόζα παρακινεί με κάθε τρόπο τον άνθρωπο στη δράση, αποδεικνύοντας ότι πετυχαίνουμε την πλήρη εκπλήρωση του Εγώ μας μόνον όταν ενεργητικά, και όχι παθητικά, αντιδρούμε στο περιβάλλον μας. Δυστυχώς, απέτυχε να εξετάσει αν η ικανότητα να αποφασίζουμε τι είναι σωστό και τι μη σωστό είναι μία έκφραση του θεμελιώδους τρόπου σκέψης μας, που χωρίς αυτήν η σκέψη είναι ανέφικτη.

Η ηθική του Σπινόζα είναι απολύτως επιστημονική. Δεν γνωρίζει μεταφυσικές λεπτολογίες, ούτε αποκαλύψεις εκ των άνω. Τα συμπεράσματά του απορρέουν από τη γνώση του ανθρώπου και της φύσης εν γένει. Αλλά τι βλέπει στη φύση; Τι διδάσκει η φύση στο λογικό μας, το οποίο αποφασίζει για τα ηθικά ζητήματα; Σε ποια κατεύθυνση μας οδηγεί; Διδάσκει, έγραψε ο Σπινόζα, να μην αρκούμαστε στην ευσπλαχνία/ συμπόνια, να μην κοιτάζουμε από μακριά τις χαρές και τις λύπες των ανθρώπων, αλλά να είμαστε ενεργητικοί. Αλλά προς ποια κατεύθυνση πρέπει να εκδηλώνεται η ενεργητικότητα αυτή; Δυστυχώς, ο Σπινόζα άφησε αναπάντητο αυτό το ερώτημα. Έγραψε κατά το

δεύτερο ήμισυ του 17ου αι., και η *Ηθική* του πρωτοεκδόθηκε μετά τον θάνατό του το 1676. Τότε είχαν ήδη γίνει δύο επαναστάσεις: η Μεταρρύθμιση και η Αγγλική επανάσταση. Και οι δύο αυτές επαναστάσεις ήταν κάτι περισσότερο από έναν αγώνα απλώς εναντίον της θεολογίας και της εκκλησίας. Είχαν και οι δύο βαθιά κοινωνικό χαρακτήρα, και η ισότητα των ανθρώπων ήταν το κύριο σύνθημα αυτών των λαϊκών κινημάτων. Αλλά αυτά τα δύο πολύ σημαντικά φαινόμενα δεν άγγιξαν τον Σπινόζα.

Όπως πολύ σωστά επισημαίνει ο Jodl, «ο Σπινόζα είχε δει βαθύτερα από όλους τους άλλους την ηθική. Κατ' αυτόν, η ηθική είναι συγχρόνως το θεϊκό και το ανθρώπινο, εγωισμός και αυτοθυσία, λογικό και συναίσθημα (δηλ. επιθυμία), ελευθερία και αναγκαιότητα». Συγχρόνως, προσθέτει ο Jodl, βασιζοντας σκόπιμα την ηθική του στον εγωισμό, ο Σπινόζα αγνόησε εξ ολοκλήρου τις κοινωνικές τάσεις του ανθρώπου. Βέβαια, αναγνώρισε τις επιθυμίες που παρήγε η κοινωνική ζωή και το γεγονός ότι ξεπερνούν τις καθαρά εγωιστικές επιθυμίες, αλλά θεώρησε την ένωση σε κοινωνία κάτι δευτερεύον, και έθεσε την αυτάρκεια μίας προσωπικότητας, τέλειες από μόνης της, πάνω από την ιδέα της συνεργασίας και της κοινωνικότητας<sup>6</sup>. Μάλλον, το ψεγάδι αυτό εξηγείται από το γεγονός ότι κατά τον 17ο αι., τότε που μαίνονταν οι σφαγές στο όνομα της «αληθινής πίστης», η πιο επείγουσα επιδίωξη της ηθικής ήταν να διαχωρίσει την ηθική από κάθε ανάμειξη με χριστιανικές αρετές και, έχοντας κάνει αυτό, ο Σπινόζα πιθανόν δίστασε να επισύρει πάνω του ακόμη πιο βαριές κριτικές υπερασπιζόμενος μία κοινωνική ηθική, δηλαδή υπεραμυνόμενος των κοινοκτημονικών/ κομμουνιστικών ιδεών που προωθούσαν τότε τα νέα θρησκευτικά κινήματα. Ήταν κυρίως απαραίτητο να ανα-εγκαθιδρύσει τα δικαιώματα του προσωπικού, ανεξάρτητου, αυτόνομου λογικού. Συνεπώς, βασιζοντας την ηθική στη βασική αρχή της μέγιστης ευτυχίας, την οποία παρουσιάζει χωρίς καμία επιβράβευση του τύπου «πολλαπλασιασμός των κοπαδιών» ή «ευδαιμονία στον παράδεισο», ήταν ανάγκη να σπάσει τελείως τους δεσμούς του με τη θεολογική ηθική, χωρίς να πέσει στον «ωφελιμισμό» ούτε στην ηθική του Χομπς και των οπαδών του. Όπως και αν έχει, η παράλειψη της ηθικής του Σπινόζα, την οποία επισήμανε ο Jodl, ήταν ουσιώδης παράλειψη.

Η φιλοσοφία του Φράνσις Μπαίηκον, οι τολμηρές γενικεύσεις του Ντεκάρτ, που επιδίωξε να αποκαλύψει τη φυσική ζωή όλου του Σύμπαντος, η ηθική του Σπινόζα, που εξήγησε το ηθικό στοιχείο στον

άνθρωπο χωρίς να επικαλεστεί μυστηριώδεις δυνάμεις, και η απόπειρα του Γκρότιους να εξηγήσει την ανάπτυξη της κοινωνικότητας χωρίς την παρεμβολή ενός υπερφυσικού νομοθέτη —όλες αυτές οι διδασκαλίες ετοίμασαν το έδαφος για μία νέα φιλοσοφία, η οποία βρήκε τον πιο διακεκριμένο της εκπρόσωπο στον άγγλο στοχαστή Λοκ.

Ο Λοκ δεν έγραψε ιδιαίτερη πραγματεία για την ηθική. Αλλά στο έργο του *Δοκίμιο για την ανθρώπινη (κατα)νόηση*<sup>7</sup> ανέλυσε τόσο βαθιά τα θεμέλια της γνώσης μας, ώστε η ανάλυσή του έγινε για μία ολόκληρη γενιά η βάση μίας νέας φιλοσοφίας. Εξετάζοντας σε άλλα βιβλία<sup>8</sup> την πρακτική εφαρμογή της έρευνάς του στην πολιτική και στη ζωή εν γένει, διατύπωσε τόσο πολλές σημαντικές σκέψεις για την προέλευση των ηθικών συλλήψεων, ώστε οι απόψεις του σφράγισαν όλα όσα γράφθηκαν για την ηθική κατά τον 18ο αι. Το γεγονός ότι ο Λοκ δεν ήταν ιδρυτής μίας νέας θεωρίας με αυστηρά προσδιορισμένες απόψεις εξηγεί εν μέρει την επιρροή του. Δίνοντας τη δική του ερμηνεία της ανθρώπινης σκέψης, της λεγόμενης ελευθερίας της βούλησης και της ηθικής εν γένει, τήρησε πολύ ανεκτική στάση προς τις άλλες διδασκαλίες, προσπαθώντας να δείξει τι στοιχείο αλήθειας περιείχε η καθεμιά, έστω και αν εκφραζόταν εσφαλμένα.

Ο Λοκ, όπως ο Σπινόζα, ήταν κυρίως υποστηρικτής του Ντεκάρτ στην ερμηνεία της γνώσης μας, δηλαδή των διαδικασιών της σκέψης μας και των τρόπων με τους οποίους ο άνθρωπος φτάνει σε συμπεράσματα. Όπως ο Ντεκάρτ, απέρριψε τη μεταφυσική και πάτησε σε αυστηρά επιστημονική βάση. Αλλά ο Λοκ διαφωνεί με τον Ντεκάρτ για τις έμφυτες ιδέες που υπάρχουν στον άνθρωπο, τις οποίες ο Ντεκάρτ και άλλοι πρόδρομοι του Λοκ θεώρησαν πηγή των ηθικών συλλήψεων του ανθρώπου. Ο Λοκ βεβαίωσε ότι δεν υπάρχουν έμφυτες ιδέες ούτε στην ηθική ούτε στο λογικό εν γένει. Ρώτησε: «Πού είναι εκείνη η πρακτική αλήθεια που γίνεται οικουμενικά δεκτή χωρίς αμφιβολία ούτε ερώτηση, όπως θα πρέπει να συμβαίνει αν είναι έμφυτη; Η δικαιοσύνη, και η τήρηση των συμβολαίων, είναι κάτι στο οποίο φαίνεται να συμφωνούν οι περισσότεροι άνθρωποι. Αυτή είναι μία βασική αρχή που θεωρείται ότι ισχύει έως και στις συμμορίες των ληστών και των μεγαλύτερων παλιανθρώπων... Δέχομαι ότι οι εκτός νόμου την τηρούν μεταξύ τους· αλλά το κάνουν χωρίς να την θεωρούν έμφυτο νόμο της φύσης. Την εφαρμόζουν ως συμβατικό κανόνα στις κοινότητές τους... Δικαιοσύνη και αλήθεια είναι οι κοινοί δεσμοί της κοινωνίας· και συνεπώς ακόμη και οι εκτός νόμου και οι ληστές πρέπει να διατηρούν μεταξύ τους

πίστη και κανόνες ισοτιμίας, γιατί αλλιώς θα διαλυθεί η ομάδα τους. Αλλά αυτό σημαίνει ότι εκείνοι που ζουν με την απάτη ή την αρπαγή έχουν έμφυτες αρχές αλήθειας και δικαιοσύνης που τις δέχονται και τις τηρούν;». Σ' εκείνους που θα επισήμαιναν τη συνήθη απόκλιση ανάμεσα σε σκέψεις και πράξεις στους ανθρώπους, ο Λοκ απαντά, όχι τελειώς ικανοποιητικά, ότι οι πράξεις των ανθρώπων είναι οι καλύτεροι εκφραστές των σκέψεών τους. Αφού οι βασικές αρχές της δικαιοσύνης και της ηθικής δεν γίνονται δεκτές από πολλούς, και, μολονότι αναγνωρίζονται από άλλους, δεν εφαρμόζονται στη ζωή, «είναι πολύ παράξενο και ανορθολογικό να υποθέτουμε πως είναι έμφυτες ορισμένες πρακτικές αρχές που καταλήγουν μόνο σε διαλογισμό» (στο ίδιο, 3).

Ένας σημερινός αναγνώστης, εξοικειωμένος με τη θεωρία της εξελίξης, πιθανότατα θα επισημάνει ότι η συλλογιστική του Λοκ είναι επιφανειακή. Βέβαια, δικαιολογημένα αρνήθηκε την ύπαρξη στον άνθρωπο έμφυτων ιδεών ή συμπερασμάτων, περιλαμβανομένων των ηθικών, και δικαιολογημένα είπε ότι στην ηθική, όπως και σε όλα τα άλλα, ο άνθρωπος φτάνει στα συμπεράσματά του με την πείρα/ εμπειρία. Αλλά αν γνώριζε τους νόμους της κληρονομικότητας, όπως τους γνωρίζουμε εμείς, ή αν είχε έστω σκεφτεί το ζήτημα αυτό, δεν θα είχε αρνηθεί ότι ένα κοινωνικό πλάσμα όπως ο άνθρωπος, ή τα άλλα αγελαία ζώα, μπορούσε και προοριζόταν να εξελίξει δια μέσου της κληρονομικότητας όχι μόνο μία τάση προς την ομαδική ζωή αλλά και προς την ισοτιμία και τη δικαιοσύνη<sup>10</sup>.

Παρ' όλ' αυτά, τον 17ο αι., η σταυροφορία του Λοκ εναντίον των «έμφυτων» ηθικών συλλήψεων ήταν σημαντικό βήμα προς τα εμπρός, επειδή αυτή η εναντίωση ελευθέρωσε τη φιλοσοφία από την υποταγή στις διδαχές της εκκλησίας για την πτώση του ανθρώπου και τον χαμένο Παράδεισο.

Μετά απ' αυτή την εισαγωγή, που ο Λοκ την χρειαζόταν για να αποδείξει ότι οι ηθικές συλλήψεις δεν μπορεί να θεωρηθεί ότι εμφυσώνται εκ των άνω, προχώρησε στο κύριο θέμα της πραγματείας του: στην απόδειξη της προέλευσης των ιδεών και των συμπερασμάτων μας από την παρατήρηση — από την εμπειρία/ πείρα. Στον τομέα αυτό η έρευνά του ήταν τόσο εξαντλητική, ώστε έγινε αργότερα αποδεκτή από τους κυριότερους στοχαστές του 18ου αι. και την δέχονται μέχρι σήμερα οι θετικιστές. Ο Λοκ αποδείκνυε ρητά ότι όλες μας οι ιδέες (συλλήψεις, σκέψεις) προέρχονται είτε άμεσα από τις αισθήσεις μας (τις συλλαμβάνουμε με τα αισθητήρια όργανα) είτε από αυτά που αντιλαμβάνονται οι

αισθήσεις μας. Όλο το υλικό για τη σκέψη το παρέχει η εμπειρία, και ο νους/ μυαλό δεν περιέχει τίποτε που δεν το έχουν προηγουμένως αντιληφθεί οι αισθήσεις.

«Αυτή τη μεγάλη πηγή των περισσότερων ιδεών που έχουμε, που εξαρτάται τελείως από τις αισθήσεις μας και οδηγεί από αυτές στην κατανόηση, την ονομάζω αίσθηση», έγραψε ο Λοκ (βιβ. II, κεφ. I, 3). Αλλά βέβαια δεν αρνήθηκε ότι υπάρχουν ορισμένοι τρόποι σκέπτεσθαι, έμφυτοι στο λογικό μας, που μας δίνουν τη δυνατότητα να ανακαλύπτουμε αλήθειες. Τέτοιοι είναι, λόγου χάρη, η ταυτότητα και η διαφορά δύο πραγμάτων που διακρίνει το λογικό, η ισότητα ή ανισότητά τους· η εγγύτητά τους σε χρόνο και σε χώρο, ή η μεταξύ τους απόσταση· παρόμοια είναι και η ιδέα του αιτίου και αποτελέσματος.

Σύμφωνα με τον Λοκ, υπάρχουν δύο κύριες διαιρέσεις στις απλές ιδέες μας που τις ποριζόμαστε από τις αισθήσεις, και από αυτά που αντιλαμβάνονται οι αισθήσεις μας. Ορισμένες συνδέονται με την απόλαυση, άλλες με τον πόνο, άλλες με τη χαρά, άλλες με τη λύπη, και δεν υπάρχει αίσθηση ή αντίληψη μίας αίσθησης που να μην ανήκει στη μία ή την άλλη κατηγορία (βιβ. II, κεφ. XX, 1). «Ωστε τα πράγματα είναι καλά ή κακά μόνο σε σχέση με την απόλαυση ή τον πόνο. Ονομάζουμε καλό αυτό που προκαλεί ή αυξάνει την απόλαυση, ή μειώνει τον πόνο». Οι αισθήσεις παράγουν μέσα μας τις αντίστοιχες προς αυτές επιθυμίες και πάθη, που τη φύση τους την γνωρίζουμε παρατηρώντας τα. Γενικά, ο άνθρωπος επιζητά ό,τι του δίνει ευχαρίστηση και αποφεύγει ό,τι του δίνει πόνο (§ 3). Επιπλέον, ο Λοκ επισήμανε ότι απόλαυση και πόνος μπορεί να μην είναι μόνο σωματικά αλλά και ψυχικά, και έτσι έθεσε τα θεμέλια της διδασκαλίας που αναπτύχθηκε λαμπρά κατά τον 19ο αι. από τον Τζον Στιούαρτ Μιλ και ονομάστηκε «ωφελιμισμός».

Επιπλέον, παρατηρώντας τις αλλαγές στις απλές ιδέες μας (υπό την επιρροή της αυξανόμενης εμπειρίας/ πείρας), φτάνουμε στη σύλληψη της ισχύος μας, δηλαδή της ικανότητάς μας να ενεργούμε με τον άλφα ή βήτα τρόπο· και από αυτές τις παρατηρήσεις απορρέει η σύλληψη της «ελεύθερης βούλησης [liberty]» (βιβ. II, κεφ. XXI, 1-2). Γράφει ο Λοκ: «Βρίσκουμε μέσα μας μία δύναμη να αρχίζουμε ή να αποφεύγουμε κάτι, να συνεχίζουμε ή να τελειώνουμε αρκετές πράξεις του μυαλού/ νου μας, και κινήσεις του σώματός μας, απλώς με μία σκέψη ή προτίμηση του μυαλού/ νου που διατάσσει ή κατά κάποιο τρόπο επιτάσσει να κάνουμε την άλφα ή τη βήτα συγκεκριμένη πράξη» (§ 5). Από τη θεώρηση της έκτασης της ισχύος του νου/ μυαλού πάνω στις



πράξεις του ανθρώπου προέρχεται η ιδέα της ελεύθερης βούλησης» (§ 7). Αλλά στην πραγματικότητα το ερώτημα «Είναι η βούλησή μας ελεύθερη;» διατυπώνεται εσφαλμένα. Θα ήταν πιο σωστή η ερώτηση: «Είναι ο άνθρωπος ελεύθερος στις πράξεις του;» Η απάντηση στην ερώτηση αυτή θα ήταν ότι ο άνθρωπος μπορεί βέβαια να ενεργεί όπως θέλει. Αλλά είναι ελεύθερος να θέλει; (§ 22). Στην ερώτηση αυτή ο Λοκ δίνει αρνητική απάντηση, επειδή η βούληση του ανθρώπου καθορίζεται από μία ολόκληρη σειρά προγενέστερων επιρροών.

Παρακάτω, εξετάζοντας πώς το μυαλό/ νους καθορίζει τη βούληση, ο Λοκ επισήμανε ότι η προσδοκία του πόνου ή έστω της απλής δυσάρεσκειας, επηρεάζει τη βούλησή μας περισσότερο από την προσδοκία των μεγαλύτερων μελλοντικών χαρών. Γενικά, ο Λοκ εξέτασε τόσο επισταμένα τις σχέσεις του νου/ μυαλού μας με τις πράξεις μας, ώστε στον τομέα αυτό μπορεί να θεωρηθεί πατέρας όλης της μεταγενέστερη φιλοσοφίας.

Εν τούτοις, πρέπει να επισημάνουμε ότι, αν και η επιρροή του Λοκ έγινε αισθητή κυρίως στη σκεπτικιστική φιλοσοφία του 18ου αι., είναι εμφανής και στη συμφιλιωτική στάση της φιλοσοφίας προς τη θρησκεία, που εκφράστηκε αργότερα στον Καντ και στη γερμανική φιλοσοφία του πρώτου μισού του 19ου αι.

Ελευθερώνοντας την ηθική φιλοσοφία από τον ζυγό της εκκλησίας, ο Λοκ έθεσε συγχρόνως την ηθική υπό την προστασία τριών τύπων νόμου: του θεϊκού νόμου, του νόμου της πολιτείας και του νόμου της γνώμης ή υπόληψης (βιβ. II, κεφ XXVI, § 7). Έτσι, δεν έσπασε τον δεσμό με την εκκλησιαστική ηθική, που βασίζεται στην υπόσχεση της ευτυχίας στη μέλλουσα ζωή. Απλώς περιόρισε τη σημασία της υπόσχεσης αυτής.

Συμπερασματικά, στο τελευταίο μέρος του ίδιου δοκιμίου ο Λοκ αφιέρωσε λίγα κεφάλαια στην ανάπτυξη της ιδέας που συναντάται συχνά σε γραπτά για την ηθική, δηλαδή ότι οι ηθικές αλήθειες, όταν απαλλάσσονται από τις περιπλοκές και περιορίζονται σε θεμελιώδεις συλλήψεις, μπορούν να αποδειχθούν όπως ακριβώς οι μαθηματικές αλήθειες. «Η ηθική γνώση είναι εξ ίσου ικανή να μας δώσει πραγματική βεβαιότητα όπως τα μαθηματικά», έγραψε ο Λοκ, «οι ηθικές μας ιδέες, όπως οι μαθηματικές, αφού είναι αρχέτυπα, και είναι τόσο επαρκείς και ολοκληρωμένες ιδέες, όλη η συμφωνία ή διαφωνία που θα βρούμε σ' αυτές θα δίνουν πραγματική γνώση, όπως τα μαθηματικά σχήματα» (βιβ. IV, κεφ. IV, § 7). Όλο αυτό το μέρος, και ιδίως το τμήμα «Ηθική

ικανή για απόδειξη» (κεφ. III, § 18), παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον. Δείχνει καθαρά ότι ο Λοκ πλησίασε πολύ στην αναγνώριση της δικαιοσύνης ως βάσης των ηθικών συλλήψεων. Αλλά όταν επιχειρήσε να ορίσει τη δικαιοσύνη, εντελώς περιττά περιόρισε αυτή τη σύλληψη, και την περιέστειλε στη σύλληψη της ιδιοκτησίας: «Εκεί που δεν υπάρχει ιδιοκτησία δεν υπάρχει αδικία, είναι μία πρόταση εξ ίσου σίγουρη με μία απόδειξη του Ευκλείδη» (βιβ. IV, κεφ. III, § 18). Έτσι, αφείρεσε από τη σύλληψη της δικαιοσύνης και της ισοτιμίας την πρώτιστη σημασία την οποία έχει, όπως θα δούμε πιο κάτω, για την ανάπτυξη των ηθικών ιδεών.

Η φιλοσοφία του Λοκ επηρέασε πολύ τη μετέπειτα εξέλιξη της φιλοσοφίας. Γραμμένη σε απλή γλώσσα, χωρίς τη βάρβαρη, στρυφνή ορολογία των γερμανών φιλοσόφων, δεν τύλιξε τις θεμελιώδεις αρχές της σε ένα σύννεφο μεταφυσικής φρασεολογίας που κατά καιρούς εμποδίζει και τον ίδιο τον συγγραφέα να σχηματίσει σαφή ιδέα των όσων επιδιώκει να εκφράσει. Ο Λοκ διατύπωσε σαφώς τα θεμελιώδη της φυσιοκρατικής, επιστημονικής ερμηνείας του σύμπαντος στο σημαντικό πεδίο της ηθικής. Συνεπώς, όλη η μετέπειτα φιλοσοφία, από τη μεταφυσική του Καντ έως τον αγγλικό «ωφελιμισμό», τον «θετικισμό» του Αύγουστου Κοντ και τον σημερινό «υλισμό», συνειδητά ή όχι επανέρχεται στον Λοκ και στον Ντεκάρτ. Θα το δούμε πιο κάτω, όταν εξετάσουμε αρχικά τη φιλοσοφία των Εγκυκλοπαιδιστών και μετά τη φιλοσοφία του 19ου αι. Τώρα θα εξετάσουμε τη συνεισφορά των άγγλων διαδόχων του Λοκ.

Από εκείνους που έγραψαν για την ομοιότητα των ηθικών κανόνων με τους μαθηματικούς, με την έννοια ότι αμφότεροι μπορούν να εξαχθούν επακριβώς από λίγες θεμελιώδεις προκείμενες, θα δούμε τον Samuel Clarke, μαθητή του Ντεκάρτ και του Νεύτωνα. Στο έργο του «Ομιλία που αφορά τις αναλλοίωτες υποχρεώσεις της φυσικής θρησκείας» [*Discourse Concerning the Unchangable Obligations of Natural Religion*, London 1708] αποδίδει σε εκείνη την ιδέα πολύ μεγάλη σημασία, αφού επιπλέον σθεναρά υποστήριξε ότι οι ηθικές αρχές είναι ανεξάρτητες από τη βούληση του Υπέρτατου Όντος, και ότι ο άνθρωπος δέχεται την ηθική ως υποχρεωτική ανεξάρτητα από όλες τις σκέψεις για τις συνέπειες των ανήθικων πράξεων. Συνεπώς, θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι ο Clarke θα επεξεργαζόταν περαιτέρω την ιδέα του Μπαίηκον για την κληρονομική φύση των ηθικών ενστίκτων και θα έδειχνε πώς αναπτύσσονται. Αναγνωρίζοντας ότι υπάρχουν δίπλα σε

αυτά και τα αντικοινωνικά ένστικτα, συχνά ελκυστικά για τον άνθρωπο, ο Clarke θα μπορούσε να εξετάσει τον ρόλο που παίζει το λογικό στην επιλογή μεταξύ των δύο, και να δείξει τη σταδιακή σωρευτική επιρροή των κοινωνικών ενστίκτων. Δεν το έκανε, όμως. Ο καιρός δεν ήταν ακόμη ώριμος για τη θεωρία της εξέλιξης, και μολονότι αυτό ήταν το τελευταίο πράγμα που θα περιμέναμε από έναν αντίπαλο του Λοκ, ο Clarke, όπως ο Λοκ, στράφηκε στην εκ Θεού αποκάλυψη. Επιπλέον, ο Clarke, όπως ο Λοκ και οι ωφελιμιστές οπαδοί του, κατέφυγε σε θεωρήσεις ωφελιμότητας, και μ' αυτό αδυνάτισε ακόμη περισσότερο το μέρος της διδασκαλίας του στο οποίο αντλεί τις ηθικές συλλήψεις από τα κληρονομικά ένστικτα. Αποτέλεσμα είναι ότι η επιρροή του στην ηθική φιλοσοφία ήταν πολύ μικρότερη από όσο θα ήταν αν είχε περιοριστεί στην επισταμένη επεξεργασία του πρώτου μέρους της θεωρίας του.

Πολύ πληρέστερη ήταν η ηθική φιλοσοφία του Shaftesbury. Από όλους όσοι έγραψαν τον 17ο αι. μετά τον Μπαϊκον, ο Shaftesbury έφτασε πιο κοντά από όλους στην ιδέα του μεγάλου ιδρυτή της επαγωγικής σκέψης. Ο Shaftesbury μίλησε για την καταγωγή των ηθικών συλλήψεων πολύ πιο τολμηρά και ξεκάθαρα από τους προκατόχους του, αν και ήταν υποχρεωμένος να καλύπτει τις θεμελιώδεις σκέψεις του με παραχωρήσεις στη θρησκευτική διδασκαλία, γιατί τότε ήταν αδύνατον να προχωρήσει χωρίς να κάνει παραχωρήσεις<sup>11</sup>.

Ο Shaftesbury πρώτα απ' όλα επιχειρήσε να δείξει ότι η ηθική αίσθηση δεν είναι παράγωγη, αλλά εγγενής στην ανθρώπινη φύση. Δεν είναι το αποτέλεσμα της αξιολόγησης που κάνουμε των ωφέλιμων και των βλαβερών επιπτώσεων των πράξεών μας· και «αυτός ο πρωταρχικός και αυθόρμητος χαρακτήρας της ηθικής μας αίσθησης αποδεικνύει ότι η ηθική βασίζεται σε ψυχικές καταστάσεις και ιδιότητες που η πηγή τους βρίσκεται στη φύση του ανθρώπου και μπορεί να την κρίνει μόνο δευτερευόντως, δηλαδή αφού εκδηλωθούν. Κρίνοντας τις εκδηλώσεις των αισθημάτων και των ενστίκτων του, ο άνθρωπος τα ονομάζει ηθικά ή ανήθικα».

Έτσι, η εγκαθίδρυση των βάσεων της ηθικής αξιώνει να υπάρχει το λογικό· για να καταλάβουμε τι είναι σωστό και τι λάθος, για να μας δοθεί η δυνατότητα να κάνουμε σωστές κρίσεις, έτσι ώστε «τίποτε φρικτό ή αφύσικο, τίποτε μη παραδειγματικό, τίποτε που να καταστρέφει εκείνη τη φυσική συμπάθεια που στηρίζει την κοινωνία ή το ανθρώπινο είδος, να μη μπορεί για οποιοδήποτε λόγο, ή δια μέσου οποιασδήποτε βασικής αρχής ή έννοιας της τιμής ή της θρησκείας, να πληττείται ή

να διώκεται την οποιαδήποτε στιγμή ως «καλό και σωστό αντικείμενο εκτίμησης».

Ο Shaftesbury αγνόησε τη θρησκεία για την ενδυνάμωση των ηθικών συλλήψεων. Ένας άνθρωπος που έγινε ηθικός υπό την επιρροή της θρησκείας, έγραψε, δεν έχει «περισσότερη χρηστότητα, ευσέβεια και αγιότητα, από όση ημερότητα ή ηπιότητα έχει μία γερά αλυσοδεμένη τίγρης» (βιβ. I, μέρος III, τμ. III, σ. 297. Βλ. και βιβ. II, μέρος II, τμ. I). Γενικά, ο Shaftesbury εκφράστηκε καθαρά, όταν εξέτασε τη θρησκεία και την αθεία.

Ο Shaftesbury εξήγησε την προέλευση των ηθικών συλλήψεων αποκλειστικά με το έμφυτο κοινωνικό ένστικτο, που ελέγχεται από το λογικό. Από αυτές αναπτύχθηκαν οι συλλήψεις «της ισοτιμίας και του δικαίου», και η ανάπτυξή τους επηρεάστηκε από την ακόλουθη σκέψη: «Για να αξίζει να ονομάζεται καλό ή ενάρετο, ένα πλάσμα πρέπει να έχει όλες τις κλίσεις και ψυχικές διαθέσεις του, τις νοητικές και ιδιοσυγκρασιακές προδιαθέσεις του, κατάλληλες και σύμφωνες με το καλό του είδους του, ή του συστήματος στο οποίο περιλαμβάνεται και του οποίου αποτελεί μέρος» (βιβ. II, μέρος I, τμ. I, σ. 280).

Επιπλέον, ο Shaftesbury απέδειξε ότι τα συμφέροντα της κοινωνίας και τα συμφέροντα του ατόμου όχι μόνο συμπίπτουν, αλλά είναι αδιαχώριστα. Η αγάπη για τη ζωή και η επιθυμία για ζωή, όταν τις τραβήξουμε ως τα άκρα, δεν είναι καθόλου προς το συμφέρον του ατόμου· γίνονται εμπόδιο στην ευτυχία του» (βιβ. II, μέρος II, τμ. II, σ. 318).

Στον Shaftesbury βρίσκουμε και τις απαρχές της ωφελιμιστικής αξιολόγησης των απολαύσεων, την οποία ανέπτυξαν αργότερα ο Τζον Στιούαρτ Μιλ και άλλοι ωφελιμιστές, στο χωρίο στο οποίο λέει ότι οι νοητικές απολαύσεις είναι προτιμότερες από τις αισθησιακές (Συμπέρασμα, σ. 337. Βλ. και βιβ. II, μέρος II, τμ. I, σ. 296). Και στο κείμενό του *The Moralists: A Philosophical Rhapsody, being a recital of certain Conversations on Natural and Moral Subjects (τομ. II του Characteristics...)*, που εκδόθηκε το 1709, όπου υποστήριξε τις θεωρίες του που εξέθεσε στο "An Inquiry Concerning Virtue or Merit" και χλεύασε «τη φυσική κατάσταση» στην οποία, όπως υπέθετε ο Χομπς, όλοι οι άνθρωποι ήταν μεταξύ τους εχθροί<sup>12</sup>.

Αξιζει να επισημάνουμε ότι ο Shaftesbury, απορρίπτοντας την άποψη του Χομπς, («ο άνθρωπος είναι λύκος για τον άνθρωπο») ήταν ο πρώτος που επισήμανε την ύπαρξη της αλληλοβοήθειας στα ζώα. Έγραψε: «Οι μορφωμένοι αρέσκονται να μιλούν γι' αυτή τη φαντασι-

κή φυσική κατάσταση»... αλλά «να λέμε απαξιωτικά για τον άνθρωπο πως είναι λύκος για τον άλλον άνθρωπο φαίνεται κάπως παράλογο, εάν σκεφτούμε ότι οι λύκοι είναι πολύ ευγενικοί και στοργικοί προς τους άλλους λύκους. Και τα δύο φύλα φροντίζουν και θρέφουν τα μικρά, και η στενή σχέση τους συνεχίζεται και μετά. Ουρλιάζουν ο ένας στον άλλο για να μαζέψουν συντροφιά ή για να κυνηγήσουν ή για να επιτεθούν στη λεία τους, ή συγκεντρώνονται όταν κάποιος ανακαλύψει ένα μεγάλο κουφάρι. Ακόμη και τα επιθετικά είδη έχουν την αίσθηση της κοινότητας και τρέχουν αγεληδόν για να βοηθήσουν συντρόφους τους που βρίσκονται σε δύσκολη θέση» (αυτόθι, σ. 83-84).

Έτσι, αυτό που είπαν ο Μπαίηκον, ο Γκρότιους και ο Σπινόζα ("mutuam juventum", δηλ. *αλληλοβοήθεια*) δεν χάθηκε και, με τον Shaftesbury, εντάχθηκε στο σύστημα της ηθικής. Τώρα, οι σοβαρές παρατηρήσεις των καλύτερων ζωολόγων μας, ιδίως στα αραιοκατοικημένα εδάφη της Αμερικής, και οι σοβαρές μελέτες της ζωής των πρωτόγονων φυλών κατά τον 19ο αι., μας έπεισαν ότι ο Shaftesbury είχε δίκιο. Δυστυχώς, μέχρι σήμερα υπάρχουν πολλοί «φυσιολίφες» και «εθνολόγοι» του γραφείου που επαναλαμβάνουν την παράλογη ρήση του Χομπς.

Οι απόψεις του Shaftesbury ήταν τόσο παράτολμες για την εποχή του και σε πολλά σημεία πλησίαζαν τόσο πολύ τα συμπεράσματα των σύγχρονων στοχαστών, ώστε θα πρέπει να πούμε λίγα ακόμη για τη διδασκαλία του. Ο Shaftesbury χώρισε τις ανθρώπινες τάσεις σε κοινωνικές, σε εγωιστικές και σε εκείνες που είναι ουσιαστικά μη «έμφυτες». Τέτοιες, έγραψε, είναι το μίσος, η μοχθηρία, τα πάθη. Η ηθική είναι μόνον η σωστή σχέση ανάμεσα στις κοινωνικές και τις εγωιστικές τάσεις («συναισθήματα»). Γενικά, ο Shaftesbury τόνισε την ανεξαρτησία της ηθικής από τη θρησκεία, και από τα θεωρησιακά κίνητρα, γιατί η πρωταρχική πηγή της βρίσκεται όχι στη σκέψη για τις πράξεις μας, αλλά στη φύση του ανθρώπου, στις ψυχικές διαθέσεις που ανέπτυξε στο διάβα των αιώνων. Επιπλέον, η ηθική είναι ανεξάρτητη και από τις επιδιώξεις της, γιατί ο άνθρωπος καθοδηγείται όχι από την υποτιθέμενη ωφελιμότητα του άλφα ή του βήτα τρόπου δράσης, αλλά από το αίσθημα εσωτερικής αρμονίας μέσα του, δηλαδή από το αίσθημα ικανοποίησης ή ανικανοποίησης μετά την πράξη.

Έτσι ο Shaftesbury, όπως επισήμανε ήδη ο Βουντ, τολμηρά διακήρυξε την ανεξάρτητη προέλευση της ηθικής αίσθησης. Κατάλαβε επίσης πως ένας ηθικός κώδικας αναπτύχθηκε αναπόφευκτα από αυτή την

πρωταρχική πηγή. Επιπλέον, αρνήθηκε κατηγορηματικά ότι οι ηθικές συλλήψεις προέρχονται από ωφελιμιστικές θεωρήσεις για το ωφέλιμο ή επιζήμιο μίας δεδομένης πράξης. Όλοι οι ηθικοί κανόνες των θρησκειών και οι νόμοι είναι παράγωγες, δευτερεύουσες μορφές, που την πρώτιστη βάση τους αποτελούν τα κληρονομικά ηθικά ένστικτα.

Εδώ η φυσιοκρατική ηθική φιλοσοφία του Shaftesbury διαφέρει τελείως από τη φυσιοκρατική φιλοσοφία των γάλλων στοχαστών του 18ου αι., περιλαμβανομένων των Εγκυκλοπαιδιστών, που προτίμησαν να τηρήσουν απέναντι στα ηθικά ζητήματα τη στάση του Επίκουρου και των οπαδών του. Αξίζει να επισημάνουμε ότι η διαφορά αυτή ήταν εμφανής ήδη στους ιδρυτές του νέου φιλοσοφικού κινήματος στην Αγγλία και στη Γαλλία, δηλαδή στον Μπαίηκον, που αμέσως υιοθέτησε την επιστημονική, φυσιοκρατική σκοπιά, και στον Ντεκάρτ, που δεν είχε ακόμη ορίσει καθαρά τη θέση του.

Όπως και αν έχει, την οπτική του Shaftesbury υιοθέτησε και ο Δαρβίνος (στο δεύτερο θεμελιώδες έργο του: *Η καταγωγή του ανθρώπου*). Την ίδια οπτική πρέπει αναπόφευκτα να υιοθετήσουν και όλοι οι απροκατάληπτοι φυσιοδίφες. Βλέπουμε τον Shaftesbury και ως πρόδρομο του Γκυώ (Guyau), στις ιδέες που ο δεύτερος ανέπτυξε στο βιβλίο του «Ηθική χωρίς υποχρέωση ούτε επικύρωση». Στα ίδια συμπεράσματα καταλήγει η σύγχρονη φυσική επιστήμη· έτσι, αφού μελέτησα την αλληλοβοήθεια στα ζώα και στους πρωτόγονους, κατέληξα ότι θα ήταν πιο εύκολο για τον άνθρωπο να ξαναγυρίσει στο βάδισμα στα τέσσερα παρά να απαρνηθεί τα ηθικά του ένστικτα, γιατί αυτά τα ένστικτα είχαν αναπτυχθεί στον ζωικό κόσμο πολύ πριν εμφανιστεί ο άνθρωπος στη γη (βλ. πιο κάτω Παράρτημα, σ. 321).

Ο Hutcheson, μαθητής του Shaftesbury, υποστήριξε πιο εμφαντικά από όλους τους συγχρόνους του το έμφυτο ηθικό αίσθημα. Ο Shaftesbury δεν εξήγησε επαρκώς γιατί η ανιδιοτελής προσπάθεια για το καλό των άλλων υπερτερεί από τις εκδηλώσεις του προσωπικού εγωισμού —και αυτή του η παράλειψη άφησε ανοιχτό τον δρόμο στη θρησκεία. Ο Hutcheson, αν και πίστευε πιο πολύ και σεβόταν πολύ περισσότερο από τον Shaftesbury τη θρησκεία, απέδειξε πιο εμφαντικά από όλους τους άλλους στοχαστές της εποχής του την ανεξάρτητη φύση των ηθικών μας κρίσεων.

Στα έργα του *Philosophiae moralis institutio compendiaria* (Glasgow 1742, Rotterdam 1745) και *System of Moral Philosophy* (London 1755) ο Hutcheson επιχειρήσε να αποδείξει ότι καθόλου δεν μας καθοδηγούν

οι σκέψεις για την ωφελιμότητα των καλών πράξεων και τη βλαβερότητα των κακών, αλλά ότι αισθανόμαστε ψυχική ικανοποίηση έπειτα από μία πράξη που αποσκοπεί στο καλό των άλλων και ότι ονομάζουμε μία τέτοια πράξη «ηθική» πριν αρχίσουμε να σκεφτόμαστε την ωφελιμότητα ή βλαβερότητά της. Αισθανόμαστε ψυχική ανικανοποίηση όταν κάνουμε κακές πράξεις, όπως ακριβώς μας ευχαριστεί η αρμονία στις αναλογίες ενός κτίσματος ή στη μουσική και μας δυσαρεστεί η έλλειψη αρμονίας στην αρχιτεκτονική ή στη μουσική. Το λογικό καθαυτό δεν θα ήταν ικανό να μας παρακινήσει σε μία πράξη που αποσκοπεί στο κοινό καλό, αν δεν είχαμε τη φυσική κλίση να ενεργούμε έτσι. Συνεπώς ο Hutcheson δίδει στο λογικό μία μάλλον υποδεέστερη θέση, πιθανόν πιο υποδεέστερη από όσο πρέπει. Υποστήριξε ότι το λογικό απλώς βάζει σε τάξη τις αισθήσεις και τις εντυπώσεις μας, και παίζει μόνον εκπαιδευτικό ρόλο· μας δίνει τη δυνατότητα να ζήσουμε εκείνες τις ανώτερες απολαύσεις που έχουν τη μέγιστη σημασία για την ευτυχία μας. Με το λογικό, γνωρίζουμε μεν τη συμπαντική τάξη και το κυβερνών Πνεύμα, αλλά από το λογικό απορρέουν και οι διαφορετικές απόψεις για την ερμηνεία του ηθικού και του ανήθικου, που οδηγούν διάφορους λαούς σε διαφορετικά στάδια ανάπτυξης να εγκαθιδρύσουν πολύ διαφορετικούς ηθικούς, μερικές φορές πολύ ανήθικους, κανόνες και έθιμα. Επονεϊδιστες πράξεις που έχουν διαπραχθεί σε διαφορετικές εποχές προήλθαν από εσφαλμένες νοητικές κρίσεις, ενώ η ηθική αίσθηση, αν αφεθεί από μόνη της, αδυνατεί να οδηγήσει σε μία ηθική απόφαση σε μία δύσκολη περίπτωση (βιβ. I, κεφ. V, § 7).

Εν τούτοις, μάλλον θα ήταν πιο σωστό να πούμε ότι το ηθικό αίσθημα εναντιωνόταν πάντα σ' αυτές τις ανέντιμες πράξεις, και ότι κατά καιρούς μεμονωμένα άτομα εξεγέρθηκαν εναντίον τους, αλλά δεν είχαν την αναγκαία ισχύ για να τις εμποδίσουν. Θα πρέπει να θυμηθούμε και σε ποιο βαθμό είναι υπεύθυνες οι θρησκείες για πολλές ηθικά εξευτελιστικές πράξεις. Καθώς αρνούνταν τον ρόλο του λογικού στην ανάπτυξη της ηθικής, οι θρησκείες σταθερά παρακινούσαν τους ανθρώπους να υπακούουν τους κυβερνώντες και να μισούν τους αλλόθρησκους, με αποκορύφωμα τις κτηνωδίες της Ιεράς Εξέτασης και τον αφανισμό ολόκληρων πόλεων εξ αιτίας θρησκευτικών διενέξεων.

Η αλήθεια είναι ότι ο Hutcheson θεώρησε κύρια αξία της θρησκείας τις απείρωσ ανώτερες ιδιότητες που αποδίδουμε στον Θεό —είδε ότι η δημιουργία της κοινωνικής λατρείας ικανοποίησε τις κοινωνικές ανάγκες του ανθρώπου. Αναμφίβολα η θρησκεία, όπως όλοι οι άλλοι

κοινωνικοί θεσμοί, βοηθά στη δημιουργία ενός ιδεώδους. Αλλά όπως έχουν επισημάνει πολλοί που έγραψαν για την ηθική, τον κύριο ρόλο στην κοινωνική ηθική τον παίζουν όχι τόσο τα ιδεώδη, όσο οι καθημερινές έξεις της κοινωνικής ζωής. Έτσι, οι χριστιανοί και οι βουδιστές άγιοι αναμφισβήτητα χρησιμεύουν ως πρότυπα και ως ένα βαθμό ως ερεθίσματα στην ηθική ζωή, αλλά δεν πρέπει να ξεχνούμε ότι οι περισσότεροι άνθρωποι έχουν μία μόνιμη δικαιολογία για να μη τους μιμούνται στη ζωή τους: «Δεν είμαστε άγιοι». Όσο για την κοινωνική επιρροή της θρησκείας, άλλοι κοινωνικοί θεσμοί και η καθημερινή ρουτίνα της ζωής αποδεικνύεται πως είναι πολύ ισχυρότερα από τις διδασκαλίες της θρησκείας. Ο κοινοκτημονικός τρόπος ζωής πολλών πρωτόγονων λαών διατηρεί μέσα τους το αίσθημα και τις έξεις της αλληλεγγύης πολύ καλύτερα από όσο κάνει η χριστιανική θρησκεία. Κατά τις συζητήσεις μου με τους «άγριους» όταν ταξίδευα στη Σιβηρία και τη Μαντζουρία, δυσκολευόμουν πάντα πολύ να εξηγήσω πώς στις χριστιανικές μας κοινωνίες άνθρωποι πεθαίνουν συχνά από την πείνα, ενώ δίπλα τους άλλοι ζουν πλουσιοπάροχα. Μία τέτοια κατάσταση είναι τελειώς ακατανόητη σε έναν Τούνγκους, σε έναν Αλεούτιο ή σε πολλούς άλλους «άγριους»: είναι πρωτόγονοι ειδωλολάτρες, αλλά έχουν τον φυλετικό τρόπο ζωής.

Το κύριο προτέρημα του Hutcheson ήταν ότι επιχείρησε να εξηγήσει γιατί οι ανιδιοτελείς ιδιότητες υπερτερούν όντως σε σχέση με τις στενά προσωπικές βλέψεις. Εξηγεί το γεγονός αυτό λέγοντας ότι έχουμε το αίσθημα εσωτερικής επιδοκμασίας, που πάντα εμφανίζεται, όταν το κοινωνικό αίσθημα υπερτερεί σε σχέση με τις εγωιστικές βλέψεις. Έτσι, απάλλαξε την ηθική από την υποχρέωση να δώσει τα πρωτεία στη θρησκεία ή σε σκέψεις για την ωφελιμότητα μίας συγκεκριμένης πράξης για το άτομο. Εν τούτοις, η διδασκαλία του είχε ένα βασικό μειονέκτημα: όπως οι πρόδρομοί του, δεν έκανε καμία διάκριση ανάμεσα σ' εκείνο που η ηθική ορίζει ως υποχρεωτικό και σ' εκείνο που θεωρεί απλώς επιθυμητό, οπότε το αποτέλεσμα ήταν πως δεν πρόσεξε ότι σε όλες τις ηθικές διδασκαλίες και συλλήψεις το υποχρεωτικό στοιχείο βασίζεται στην αναγνώριση της ισοτιμίας από το αίσθημα και το λογικό.

Εν τούτοις, το μειονέκτημα αυτό, όπως θα δούμε παρακάτω, το έχουν και οι περισσότεροι σύγχρονοι στοχαστές.

Δεν θα εξετάσω διεξοδικά τη διδασκαλία του γερμανού συγχρόνου του Shaftesbury και του Hutcheson, του Gottfried Wilhelm Leibnitz [Λάιμπνιτς], αν και έχει πολλά εποικοδομητικά στοιχεία η κριτική που



άσκησε στον Σπινόζα και τον Λοκ, και η απόπειρά του να συνδυάσει θεολογία και φιλοσοφία και να συμφιλιώσει τα ρεύματα σκέψης που εκφράστηκαν στον Καθολικισμό και στις διάφορες Προτεσταντικές σέκτες, καθώς και στην αγγλική και την σκοτσέζικη ηθική. Ως γνωστόν, ο Λάιμπνιτς, συγχρόνως με τον Νεύτωνα, εισήγαγε στα μαθηματικά μία νέα και πολύ γόνιμη μέθοδο για την έρευνα των φαινομένων με τη μελέτη των απειροελάχιστων μεταβολών. Πρότεινε και μία θεωρία για τη δομή της ύλης παρόμοια με τη σύγχρονη ατομική θεωρία. Αλλά ούτε η ευρύτατες γνώσεις του ούτε η λαμπρή του γραφή τον βοήθησαν να συμφιλιώσει τον φιλοσοφικό πανθεισμό με τη χριστιανική πίστη, ή την ηθική που βασίζεται στη μελέτη των θεμελιωδών ιδιοτήτων της ανθρώπινης φύσης με τη χριστιανική ηθική που βασίζεται στην πίστη στη μετά θάνατον ζωή.

Αλλά αν και ο Λάιμπνιτς απέτυχε στην απόπειρά του, βοήθησε πάντως στην ανάπτυξη της ηθικής, επισημαίνοντας τη σημασία του ενστίκτου του έμφυτου σε όλους τους ανθρώπους —του κοινωνικού— για την ανάπτυξη των θεμελιωδών ηθικών συλλήψεων στον άνθρωπο. Έδειξε και τη σημασία της ανάπτυξης της βούλησης για την οικοδόμηση των ιδανικών και του ηθικού χαρακτήρα του ατόμου. Διότι δεν είχε δοθεί η δέουσα προσοχή σε αυτούς τους παράγοντες.

Αναμφίβολα ο Λάιμπνιτς, στη νοητική του συγκρότηση και στη φιλοσοφία του, δεν μπόρεσε να απομακρυνθεί από τη θεολογική χριστιανική ηθική ούτε από τη σκέψη ότι η πίστη στη μετά θάνατον ζωή ενδυναμώνει τις ηθικές δυνάμεις του ανθρώπου. Αλλά κατά καιρούς πλησίασε τόσο πολύ τον αθεισμό του Bayle και του Shaftesbury, ώστε σαφώς ενίσχυσε την επιρροή των θεωριών τους. Από την άλλη, η αμφιταλάντευσή του ανάμεσα στη θρησκευτική και τη μη θρησκευτική ηθική οδήγησε αναπόφευκτα στη σκέψη ότι υπάρχει, στην ουσία της ηθικής, κάτι πέρα από τα ένστικτα, τα πάθη και τα αισθήματα· ότι το λογικό μας, όταν κρίνει τα «ηθικά» και «ανήθικα» φαινόμενα, δεν καθοδηγείται μόνον από σκέψεις για την προσωπική ή κοινωνική ωφελιμότητα, όπως βεβαίως η σχολή των νοησιοκρατών, των οπαδών του Επίκουρου· ότι υπάρχει στο λογικό μας κάτι γενικότερο, που αναγνωρίζεται γενικότερα. Ο Λάιμπνιτς δεν έφτασε ο ίδιος στο συμπέρασμα ότι η υπέρτατη αρχή που εμπλέκεται στο λογικό είναι η δικαιοσύνη, αλλά ετοίμασε τον δρόμο γι' αυτό. Από την άλλη, εξέφρασε τόσο όμορφα την ανάγκη για έναν υψηλόφρονα τρόπο σκέψης και πράξης, που εμπνέονται από τη λεγόμενη αυτοθυσία, απεικόνισε τόσο καλά τον ρόλο του

ιδεώδους στην ανάπτυξη της ηθικής, ώστε ετοίμασε το έδαφος για μία σημαντική νεωτερική διαφοροποίηση στις ηθικές μας συλλήψεις. Οδήγησε στον χωρισμό αυτού που πρέπει να χρησιμεύει ως αδιαφιλονίκητη βάση όλης της κοινωνικής ζωής, δηλαδή της δικαιοσύνης, από εκείνο που ο άνθρωπος δίνει σε άλλους επιπλέον από τη συνηθισμένη δικαιοσύνη —την ετοιμότητα για αυτοθυσία<sup>13</sup>.

ΟΓΔΟΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ.  
ΑΝΑΠΤΥΞΗ ΤΩΝ ΗΘΙΚΩΝ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΩΝ  
(17ος και 18ος αι. —συνέχεια)

Η απελευθέρωση της επιστήμης —άρα και των ηθικών διδασκαλιών— από τον ζυγό της εκκλησίας έγινε στη Γαλλία περίπου την ίδια εποχή όπως στην Αγγλία. Ο γάλλος στοχαστής Ρενέ Ντεκάρτ έπαιξε στο κίνημα αυτό τον ίδιο ηγετικό ρόλο που έπαιξε ο Φράνσις Μπαϊκον στην Αγγλία, και τα κυριότερα έργα τους εκδόθηκαν σχεδόν τον ίδιο καιρό<sup>1</sup>.

Αλλά για διάφορους λόγους, το γαλλικό κίνημα δεν ακολούθησε την πορεία του αγγλικού· στη Γαλλία, οι ελευθεριακές ιδέες εισέδυσαν σε πολύ ευρύτερους κύκλους και άσκησαν πολύ βαθύτερη επιρροή σε ολόκληρη την Ευρώπη από όσο το κίνημα με πρωτεργάτη τον Μπαϊκον, που προκάλεσε επανάσταση μόνο στην επιστήμη και στην επιστημονική εικονολογία.

Το απελευθερωτικό κίνημα στη Γαλλία άρχισε περί τα τέλη του 16ου αι., αλλά πήρε άλλο δρόμο από το αγγλικό, που εκδηλώθηκε με τη μορφή του Προτεσταντικού κινήματος και της επανάστασης των χωρικών και του λαού των πόλεων. Στη Γαλλία, η Επανάσταση ξέσπασε μόλις στα τέλη του 18ου αι., αλλά οι ελευθεριακές ιδέες άρχισαν να εξαπλώνονται ευρέως στη γαλλική κοινωνία πολύ πριν την Επανάσταση. Ο κύριος φορέας των ιδεών αυτών ήταν η λογοτεχνία. Ο πρώτος που εξέφρασε ελευθεριακές ιδέες στη γαλλική λογοτεχνία ήταν ο Ραμπελαί (1483;-1553), που το πνεύμα του μιμήθηκε ο Μονταίνι (1533-1592).

Ο Μονταίνι ήταν από τους λαμπρότερους γάλλους συγγραφείς. Ήταν ο πρώτος που εξέφρασε με ανάλαφρη, ευανάγνωστη μορφή, ακριβώς από τη σκοπιά του «καθαρού κοινού νου», παράτολμες και πολύ «αιρετικές» απόψεις για τη θρησκεία.

Τα περίφημα *Δοκίμια* του Μονταίνι (1583) γνώρισαν μεγάλη επιτυχία· έκαναν πολλές εκδόσεις και διαβάστηκαν σε όλη την Ευρώπη, και αργότερα ως και οι κορυφαίοι συγγραφείς του 18ου και του 19ου αι. πρόθυμα αναγνώριζαν τον Μονταίνι ως δάσκαλό τους. Το βιβλίο του βοήθησε ιδιαίτερα στην απελευθέρωση της ηθικής από τα παλιά σχολαστικά δόγματα.

Ο Μονταίνι έδωσε στα *Δοκίμια* μόνον ειλικρινείς ομολογίες για τον χαρακτήρα του και για τα ελατήρια των κρίσεων και των πράξεών του, και για τον χαρακτήρα των ανθρώπων του κύκλου του, γιατί γνώριζε ανθρώπους της ανώτατης κοινωνίας. Έκρινε τις ανθρώπινες πράξεις ως εκλεπτυσμένος, κάπως φιλόανθρωπος επικούρειος, που ο εγωτισμός του είχε μία ελαφρά φιλοσοφική χροιά· ξεσκέπασε τη θρησκευτική υποκρισία πίσω από την οποία συνήθιζαν να κρύβονται άλλοι επικούρειοι εγωιστές και οι θρησκευτικοί τους μέντορες. Έτσι, χάρη στο μεγάλο λογοτεχνικό του ταλέντο, ετοίμασε το έδαφος για τον κριτικό, σαρκαστικό τόνο προς τη θρησκεία, ο οποίος αργότερα, τον 18ο αι., διαπότισε όλη τη γαλλική λογοτεχνία. Δυστυχώς, ο Μονταίνι και οι διάδοχοί του μέχρι σήμερα δεν έστρεψαν μία παρόμοια λαϊκή, σαρκαστική κριτική εκ των έσω στον μηχανισμό της κρατικής κυβέρνησης, που έχει τώρα πάρει τη θέση της ιεραρχίας της εκκλησίας στη διακυβέρνηση της κοινωνικής ζωής των ανθρώπων.

Μία κάπως πιο σοβαρή έρευνα, αλλά με το ίδιο στιλ, επιχείρησε λίγο αργότερα ο θεολόγος και εξομολόγος της βασίλισσας Μαργαρίτας Pierre Charron (1541-1603). Το βιβλίο του *Traité de la sagesse* [Πραγματεία περί σοφίας] (1601) έγινε πολύ δημοφιλές. Αν και ο Charron παρέμεινε ιερέας, ήταν στην πραγματικότητα γνήσιος σκεπτικιστής, ο δε σκεπτικισμός του ήταν ακόμη οξύτερος από του Μονταίνι. Εξετάζοντας παρόμοια δόγματα σε διαφορετικές θρησκείες —χριστιανισμό και ειδωλολατρεία— ο Charron έδειξε πόσο πολλά κοινά έχουν και πόσο λίγο χρειάζεται η ηθική τη θρησκεία<sup>2</sup>.

Γενικά, αυτή η σκεπτικιστική και συγχρόνως ρεαλιστική στάση απέναντι στη θρησκεία αποτέλεσε το χαρακτηριστικό γνώρισμα της γαλλικής σκέψης του 18ου αι. και εκδηλώθηκε ιδιαίτερα στα γραπτά του Βολταίρου και των Εγκυκλοπαιδιστών, καθώς και στο μυθιστόρημα και στα δραματικά θεατρικά έργα της προεπαναστατικής περιόδου, και τέλος στην Επανάσταση.

Ο Μπαϊνκον έδωσε στην επιστήμη μία νέα και πολύ γόνιμη μέθοδο για τη μελέτη των φυσικών φαινομένων —την επαγωγική μέθοδο— και έτσι κατέστησε εφικτή την οικοδόμηση μίας επιστήμης για τη ζωή στη γη και για το σύμπαν, χωρίς την παρεμβολή θρησκευτικών και μεταφυσικών εξηγήσεων. Ο Ντεκάρτ, εν τούτοις, συνέχισε ως ένα βαθμό να χρησιμοποιεί τη μέθοδο της λογικής παραγωγής. Η σκέψη του προηγήθηκε από τις ανακαλύψεις στις οποίες έμελλε να οδηγήσει η επαγωγική έρευνα της φύσης, και επιχείρησε να εξηγήσει με φυσικο-μαθηματικά

θεωρήματα περιοχές της ζωής της φύσης που δεν είχαν ακόμη εξηγηθεί επιστημονικά —τις περιοχές στις οποίες μόλις τώρα αρχίζουμε να διεισδύουμε. Εν τούτοις, παρέμενε πάντα στο στέρεο έδαφος της φυσικής ερμηνείας των φαινομένων. Ώς και στις τολμηρότερες υποθέσεις του για τη δομή της ύλης παρέμεινε φυσικός, και επιχείρησε να εκφράσει τις υποθέσεις του με μαθηματική γλώσσα.

Εκδίδοντας τα έργα του στη Γαλλία, που δεν είχε ακόμη απελευθερωθεί από τον ζυγό της Καθολικής εκκλησίας —σε αντίθεση προς την Αγγλία—, ο Ντεκάρτ αναγκάστηκε να εκφράζει τα συμπεράσματά του πολύ επιφυλακτικά<sup>3</sup>.

Το 1628 αναγκάστηκε να φύγει από τη Γαλλία και να εγκατασταθεί στην Ολλανδία, όπου εξέδωσε τα *Φιλοσοφικά δοκίμια* το 1637. Το βιβλίο αυτό περιλάμβανε το θεμελιώδες του κείμενο *Λόγος περί της μεθόδου*, που επηρέασε πολύ την ανάπτυξη της φιλοσοφικής σκέψης και έθεσε τα θεμέλια της μηχανιστικής ερμηνείας της φύσης.

Ο Ντεκάρτ δεν ασχολήθηκε ιδιαίτερα με το ζήτημα της ηθικής και της σχέσης της με τη θρησκεία, και οι απόψεις του για τα ηθικά ζητήματα είναι γνωστές μόνον από τις επιστολές του στη βασίλισσα Χριστίνα της Σουηδίας.

Ακόμη και η σχέση της επιστήμης με τη θρησκεία δεν τον ενδιέφερε ιδιαίτερα, και η στάση του απέναντι στην εκκλησία ήταν επιφυλακτική, όπως όλων των γάλλων συγγραφέων της εποχής εκείνης. Ο θάνατος του Τζιορντάνο Μπρούνο στην πυρά ήταν κάτι που δεν ξεχνούσαν. Αλλά η απόπειρα του Ντεκάρτ να εξηγήσει τη ζωή του σύμπαντος με φυσικά φαινόμενα που επιδέχονται επακριβή μαθηματική έρευνα —η μέθοδός του ονομάστηκε «καρτεσιανή»— παραμέρισε τόσο τελεσίδικα όλες τις διδασκαλίες της εκκλησίας, ώστε η καρτεσιανή φιλοσοφία έγινε σύντομα εξ ίσου ισχυρό όπλο με την «επαγωγική μέθοδο» του Μπαϊκον για την απελευθέρωση της γνώσης από την πίστη.

Ο Ντεκάρτ επιμελώς απέφυγε όλες τις επιθέσεις στις διδαχές της εκκλησίας· έφτασε μάλιστα να προβάλει μία σειρά αποδείξεων για την ύπαρξη του Θεού. Εν τούτοις, οι αποδείξεις αυτές βασίζονται σε τόσο αφηρημένη συλλογιστική, ώστε έδωσαν την εντύπωση πως προβλήθηκαν μόνο για να αποφύγει να τον κατηγορήσουν για αθεϊσμό. Πάντως, το επιστημονικό μέρος της διδασκαλίας του Ντεκάρτ ήταν έτσι δομημένο, ώστε δεν περιείχε καμία ένδειξη για την παρεμβολή της θέλησης του Δημιουργού. Ο Θεός του Ντεκάρτ, όπως ο Θεός του Σπινόζα, ήταν το μεγάλο σύμπαν συνολικά, η φύση. Όταν έγραψε για την ψυχική

ζωή του ανθρώπου, επιχείρησε να την ερμηνεύσει με βάση τη φυσιολογία, παρά τις περιορισμένες γνώσεις φυσιολογίας που είχαν τότε οι άνθρωποι.

Αλλά στον κόσμο των ακριβών επιστημών, ιδίως στο πεδίο της μαθηματικής έρευνας των φυσικών φαινομένων, ο Ντεκάρτ έκανε αξιόλογα επιτεύγματα. Επινόησε μία νέα επιστήμη με τις μεθόδους του της μαθηματικής έρευνας, ιδίως στην αναλυτική γεωμετρία, την οποία ανα-δημιούργησε. Όχι μόνον ανακάλυψε νέες μεθόδους, αλλά και τις εφάρμοσε στην έρευνα ορισμένων από τα δυσκολότερα προβλήματα της φυσικής του σύμπαντος —στη μελέτη της στροβιλώδους κίνησης των απειροελάχιστων σωματιδίων της ύλης στο συμπαντικό διάστημα. Μόνο τώρα, κατά τη μελέτη του συμπαντικού αιθέρα, προσέγγισε πάλι η σύγχρονη φυσική τα θεμελιώδη προβλήματα της συμπαντικής ζωής.

Δίνοντας στην επιστήμη μία νέα μέθοδο για να διεισδύσει στα μυστήρια της φύσης, ο Ντεκάρτ, όπως ο Μπαίηκον, έδειξε συγχρόνως τη δύναμη της επιστήμης σε αντίθεση προς την αδυναμία των δεισιδαιμονιών και των ενορατικών/ δαισθητικών, δηλαδή υποθετικών, εξηγήσεων.

Λίγο πιο πριν, ο Κοπέρνικος είχε αποδείξει ότι η γη μας είναι απλώς ένας δορυφόρος του ήλιου, και ότι τα αναρίθμητα αστέρια που βλέπουμε είναι εκατομμύρια κόσμοι παρόμοιοι με το ηλιακό μας σύστημα. Έτσι, το αίτιο του σύμπαντος ξεδιπλώθηκε μπροστά στον άνθρωπο σε όλο του το μεγαλείο, και ο ανθρώπινος νους άρχισε να αναζητεί την εξήγηση της ύπαρξης του σύμπαντος. Ο Μπαίηκον ήταν ο πρώτος που βεβαίωσε ότι το πείραμα και η επαγωγική μέθοδος μπορούν να μας βοηθήσουν να καταλάβουμε τη ζωή αυτή, ενώ ο Ντεκάρτ επιχείρησε να εισδύσει στο Είναι του σύμπαντος και να μαντέψει τουλάχιστον ορισμένους θεμελιώδεις νόμους του —τους νόμους που διέπουν όχι μόνο το ηλιακό μας σύστημα αλλά και πολύ πιο πέρα από αυτό, τον αστρικό κόσμο.

Η αλήθεια είναι ότι αναζητώντας τις βάσεις για τη γνώση της φύσης στη μαθηματική σκέψη, όπως ονειρεύονταν ο Πυθαγόρας και οι μαθητές του και αργότερα ο Τζιορντάνο Μπρούνο, ο Ντεκάρτ μεγαλοποίησε τη σημασία της μεταφυσικής στη φιλοσοφία του 17ου και του 18ου αι. και βοήθησε αυτή τη φιλοσοφία να ομοιάσει με την επιστήμη στην αναζήτηση της αλήθειας, όχι με την παρατήρηση και το πείραμα, αλλά με την αφηρημένη σκέψη. Αλλά, από την άλλη, ο Ντεκάρτ τοποθέτησε τη φυσική σε μία βάση που της έδωσε τη δυνατότητα, τον 19ο αι., να

ανακαλύψει ότι η ουσία της θερμότητας και του ηλεκτρισμού είναι οι παλμικές κινήσεις ορισμένων σωματιδίων· έτσι η φυσική κατόρθωσε να ανακαλύψει, περί τα τέλη του 19ου αι., μία σειρά αόρατων παλμικών κινήσεων, από τις οποίες οι ακτίνες Χ απλώς μας εισήγαγαν σε μία απέραντη περιοχή στην οποία γίνονται ήδη αρκετές άλλες ανακαλύψεις, εξ ίσου εκπληκτικές με αυτές τις ακτίνες, όπως η ασύρματη τηλεφωνία<sup>4</sup>.

Ο Μπαιήκον θεμελίωσε μία νέα μέθοδο επιστημονικής έρευνας και προεικόνισε τις ανακαλύψεις του Λαμάρκ και του Δαρβίνου, επισημαίνοντας ότι υπό την επιρροή των μεταβαλλόμενων συνθηκών η φύση διαρκώς εξελίσσει νέα είδη ζώων και φυτών, ενώ ο Ντεκάρτ, με τη «θεωρία των στροβίλων/ δινών», προεικόνισε με μία έννοια τις επιστημονικές ανακαλύψεις του 19ου αι.

Μιλώντας για τον Επίκουρο, επισήμανα τη μεγάλη επιρροή που άσκησε με τη διδασκαλία του επί πέντε αιώνες στον ελληνικό και κατόπιν στον ρωμαϊκό κόσμο. Οι στωικοί εναντιώθηκαν πεισματικά στη διδασκαλία του, αλλά ακόμη και εξέχοντες εκπρόσωποι του στωικισμού, όπως ο Σενέκας και ο Επίκτητος, γοητεύτηκαν από τον επικουρισμό. Μόνον ο χριστιανισμός τον εξαφάνισε· αλλά ακόμη και χριστιανοί, όπως επισήμανε ο Γκυώ, ο Λουκιανός και ο Αυγουστίνος, του απέτισαν φόρο τιμής.

Όταν κατά τους αναγεννησιακούς χρόνους άρχισε η έρευνα και η μελέτη των μνημείων της ελληνο-ρωμαϊκής γνώσης, οι στοχαστές διάφορων τάσεων, που ήθελαν να απελευθερωθούν από τον ζυγό της εκκλησίας, άρχισαν να στρέφονται με ιδιαίτερη συμπάθεια στα γραπτά του Επίκουρου και των υποστηρικτών του: του Διογένη Λαέρτιου, του Κικέρωνα και ιδίως του Λουκρήτιου, που ήταν από τους πρωιμότερους προδρόμους της νεωτερικής επιστημονικής ερμηνείας της φύσης.

Το βασικό της επικούρειας διδασκαλίας είναι, όπως είδαμε, ότι, απορρίπτοντας καθετί υπερφυσικό και θαυματουργό, απέρριψε συγχρόνως την υπερφυσική προέλευση της ηθικής αίσθησης στον άνθρωπο. Εξήγησε την αίσθηση αυτή με την ορθολογική προσπάθεια για ευτυχία. Σύμφωνα με τον Επίκουρο, αυτή η ευτυχία συνίσταται όχι απλώς στην ικανοποίηση των σωματικών αναγκών, αλλά στην κατά το δυνατόν μεγαλύτερη πληρότητα ζωής, δηλαδή στην ικανοποίηση των ανώτερων αναγκών και αισθημάτων, περιλαμβανόμενης της ανάγκης για φιλία και κοινωνικότητα. Αυτήν ακριβώς τη μορφή «επικουρισμού» άρχισαν να υποστηρίζουν όσοι απέρριπταν τη θεολογική ηθική.

Ήδη κατά το δεύτερο ήμισυ του 16ου αι. ο Μονταίνι πήρε παρόμοια

ακριβώς στάση. Λίγο αργότερα, κατά τον 17ο αι., υιοθέτησε την επικούρεια οπτική στα ηθικά ζητήματα ο φιλόσοφος Pierre Gassendi, ένας μορφωμένος ιερέας, φυσικός, μαθηματικός και λόγιος.

Το 1624, όταν ήταν καθηγητής φιλοσοφίας στη νότιο Γαλλία, δημοσίευσε στη λατινική γλώσσα ένα έργο που εναντιωνόταν ανοιχτά στις διδασκαλίες του Αριστοτέλη, οι οποίες κυριαρχούσαν τότε στις εκκλησιαστικές σχολές<sup>5</sup>. Στην αστρονομία ο Γκασεντί προέβαλε εναντίον του Αριστοτέλη τις απόψεις του Κοπέρνικου, ο οποίος, ως γνωστόν, απέδειξε ότι η Γη όχι μόνο δεν βρίσκεται στο κέντρο του σύμπαντος, αλλά είναι απλώς ένας ήσσονος σημασίας δορυφόρος του Ήλιου. Εξ αιτίας των απόψεων αυτών ο Κοπέρνικος θεωρήθηκε από την εκκλησία επικίνδυνος αιρετικός. Στα ηθικά ζητήματα ο Γκασεντί πήρε ακριβώς τη στάση του Επίκουρου.

Ο άνθρωπος, βεβαίωσε ο Γκασεντί, επιδιώκει στη ζωή, πρώτα απ' όλα, «ευτυχία και απόλαυση», αλλά και οι δυο αυτές συλλήψεις, όπως επισήμανε ήδη ο αρχαίος Έλληνας φιλόσοφος, πρέπει να ερμηνευτούν με την ευρεία έννοια· όχι μόνο με την έννοια των σωματικών απολαύσεων, που για χάρη τους ο άνθρωπος είναι ικανός να βλάψει άλλους, αλλά πρωτίστως με την έννοια της εσωτερικής ειρήνης της ψυχής που μπορεί να την πετύχει ο άνθρωπος μόνον όταν βλέπει τους άλλους όχι ως εχθρούς αλλά ως συντρόφους. Έτσι, τα γραπτά του Γκασεντί ανταποκρίθηκαν στην ανάγκη των μορφωμένων τάξεων της εποχής εκείνης, που προσπαθούσαν να αποτινάξουν τον ζυγό της εκκλησίας και της δεισιδαιμονίας, αν και δεν είχαν ακόμη συνειδητοποιήσει την ανάγκη για την επιστημονική ερμηνεία της φύσης εν γένει. Η τάση αυτή τους έσπρωξε ακόμη περισσότερο προς το νέο ιδεώδες μίας κοινωνικής ζωής που βασίζεται στην ισοτιμία μεταξύ των ανθρώπων. Το ιδεώδες αυτό άρχισε να παίρνει μορφή κάπως αργότερα, τον 18ο αι.

Η εποχή του Μπαϊήκον και του Ντεκάρτ, δηλαδή η εποχή της αναβίωσης της επιστημονικής μελέτης της φύσης, αποτελεί και το σημείο καμπής στην ηθική. Οι στοχαστές άρχισαν να αναζητούν τις φυσικές πηγές της ηθικής στην ανθρώπινη φύση. Ο Χομπς, που έζησε κάπως αργότερα από τους δύο προαναφερθέντες ιδρυτές της νεωτερικής φυσικής επιστήμης (τα βασικά του έργα δημοσιεύθηκαν μεταξύ 1642 και 1658) ανέπτυξε, όπως είδαμε, ένα ολοκληρωμένο σύστημα ηθικής απαλλαγμένο από τη θρησκεία.

Δυστυχώς, όπως είπαμε, ο Χομπς ξεκίνησε με μία τελείως εσφαλμένη σύλληψη του πρωτόγονου ανθρώπου και της ανθρώπινης φύσης



εν γένει, και συνεπώς οδηγήθηκε σε τελείως εσφαλμένο συμπέρασμα. Αλλά άνοιξε ένα νέο μονοπάτι στη μελέτη της ηθικής, και έκτοτε μία σειρά στοχαστών αγωνίστηκαν να αποδείξουν ότι το ηθικό στοιχείο στον άνθρωπο δεν είναι το αποτέλεσμα του φόβου για την τιμωρία σε αυτή ή σε μία μετά θάνατον ζωή, αλλά το αποτέλεσμα της φυσικής ανάπτυξης των πραγματικά θεμελιωδών ιδιοτήτων της ανθρώπινης φύσης. Επιπλέον, όσο η νεωτερική ανθρωπότητα απελευθερώνεται από φόβους που της εμφύτευαν οι θρησκείες, υπάρχει μία ολοένα αυξανόμενη ανάγκη να ανεγείρουμε ευγενέστερα και πιο εκλεπτυσμένα οικοδομήματα κοινωνικής ζωής, και έτσι να υψώσουμε το ιδεώδες του ηθικού ανθρώπου σε ακόμη ανώτερη τελειότητα.

Είδαμε ήδη τι σκέφτονταν ο πανθειστής Σπινόζα (υποστηρικτής του Ντεκάρτ) και ο σύγχρονός του Λοκ για το ζήτημα αυτό. Αλλά ακόμη σαφέστερα ήταν τα όσα είπε ο γάλλος σύγχρονος του Λοκ Pierre Bayle.

Αφού ανατράφηκε με τη φιλοσοφία του Ντεκάρτ, ο Bayle, με την αξιοθαύμαστη *Εγκυκλοπαίδειά* του<sup>6</sup>, θεμελίωσε την επιστημονική ερμηνεία της φύσης που σύντομα άσκησε μεγάλη επιρροή στη διανοητική ανάπτυξη της ανθρωπότητας χάρη στον Χιούμ, τον Βολταίρο, τον Ντιντερό και τους Εγκυκλοπαιδιστές εν γένει. Ήταν ο πρώτος που υποστήριξε δημόσια την απελευθέρωση της ηθικής διδασκαλίας από τη θρησκεία.

Με αφετηρία τους ορισμούς που έδινε η εκκλησία, ο Bayle απέδειξε ότι η έλλειψη πίστης θα μπορούσε να θεωρηθεί πηγή ή στήριγμα του φαύλου τρόπου ζωής μόνον αν θεωρήσουμε Υπέρτατο Ηθικό Ιδεώδες την πίστη στην αγάπη του Θεού. Αλλά αυτό δεν ισχύει στην πραγματικότητα. Ως γνωστόν, η πίστη έχει διαφορετικό χαρακτήρα και συνδυάζεται με πολυάριθμες δεισιδαιμονίες. Άλλωστε, η προσκόλληση σε ορισμένους τύπους, ή και μία ειλικρινής πίστη στην αλήθεια των θρησκευτικών δογμάτων, δεν δίνει στον άνθρωπο τη δύναμη να τα τηρήσει· γι' αυτό, όλες οι θρησκείες προσθέτουν στις διδαχές τους απειλές για τιμωρία αν δεν τα τηρήσει. Από την άλλη, ως γνωστόν, η ηθική μπορεί να συνυπάρξει κάλλιστα με τον αθεϊσμό.

Συνεπώς, είναι ανάγκη να ερευνήσουμε τη δυνατότητα να εμπεριέχει η ανθρώπινη φύση ηθικές αρχές, που απορρέουν από την κοινωνική ζωή των ανθρώπων.

Καθοδηγούμενος από τις σκέψεις αυτές ο Bayle θεώρησε τις πρωταρχές της ηθικής «αιώνιο νόμο» —όχι με θεϊκή προέλευση, αλλά θε-

μελιώδη νόμο της φύσης ή μάλλον θεμελιώδες γεγονός της.

Δυστυχώς, το μυαλό του Bayle ήταν κυρίως σκεπτικιστικό και κριτικό· δεν ήταν κατάλληλο να οικοδομήσει ένα νέο σύστημα. Συνεπώς, δεν ανέπτυξε την ιδέα του για τη φυσική προέλευση της ηθικής στον άνθρωπο. Αλλά δεν του επιτράπηκε να ολοκληρώσει την κριτική του, γιατί συνάντησε τόσην εχθρότητα από το εκκλησιαστικό στρατόπεδο και τις άρχουσες τάξεις, ώστε μετρίασε εμφανώς την οξύτητα της έκφρασης των ιδεών του. Εν τούτοις, η εξέταση που έκανε της ορθόδοξης και της μετριοπαθούς θρησκευτικότητας ήταν τόσο έγκυρη και έξυπνη, ώστε μπορεί να θεωρηθεί άμεσος πρόδρομος του Ελβέτιου, του Βολταίρου και των Εγκυκλοπαιδιστών του 18ου αι.

Ο σύγχρονος του Bayle Λα Ροσφουκώ (La Rochefoucauld), αν και δεν δημιούργησε δικό του φιλοσοφικό σύστημα, έκανε πιθανόν ακόμη περισσότερα από τον Bayle για να προετοιμάσει στη Γαλλία το έδαφος για την επεξεργασία μίας ηθικής ανεξάρτητης από τη θρησκεία. Το πέτυχε με τη μεγάλη επιρροή του βιβλίου του *Αποφθέγματα* [Maximes]. Ο Λα Ροσφουκώ ήταν άνθρωπος του κόσμου, που συναναστρεφόταν την ανώτερη κοινωνία. Ως οξύς ψυχολόγος και άγρυπνος παρατηρητής, είδε καθαρά την κενότητα του ανώτερου στρώματος της γαλλικής κοινωνίας της εποχής του, την υποκρισία και τη ματαιοδοξία του. Είδε ότι, σε τελευταία ανάλυση, οι άνθρωποι αυτού του κύκλου καθοδηγούνταν αποκλειστικά από την επιθυμία του προσωπικού κέρδους ή της προσωπικής κοινωνικής ανόδου. Για τον Λα Ροσφουκώ, ήταν πρόδηλο ότι η τυπική θρησκεία δεν εμποδίζει τους ανθρώπους να κάνουν ανήθικες πράξεις και ζωγράφησε με μελανά χρώματα τη ζωή των συγχρόνων του. Βασιζόμενος στις παρατηρήσεις της ζωής αυτής συμπέρανε ότι ο εγωισμός είναι η μόνη κινητήρια δύναμη της ανθρώπινης δραστηριότητας, και η σκέψη αυτή υποβαστάζει όλο του το βιβλίο. Κατ' αυτόν, ο άνθρωπος αγαπά μόνο τον εαυτό του· ακόμη και στους άλλους, αγαπά μόνο τον εαυτό του. Όλα τα ανθρώπινα πάθη και προσκολλησεις είναι απλώς παραλλαγές τού ελαφρώς καλυμμένου εγωισμού. Ο Λα Ροσφουκώ εξήγησε με εγωιστικά κίνητρα ακόμη και τα καλύτερα αισθήματα του ανθρώπου· θεώρησε ότι η ανδρεία και το θάρρος είναι εκδηλώσεις ματαιοδοξίας, η γενναιοδωρία - εκδήλωση περηφάνιας, η ανοιχτοχεριά - καθαρή φιλοδοξία, η σεμνότητα - υποκρισία κτλ. Εν τούτοις, παρά τον πεσιμισμό του, ο Λα Ροσφουκώ βοήθησε πολύ στην αφύπνιση της κριτικής σκέψης στη Γαλλία· το δε βιβλίο του *Αποφθέγματα*, μαζί με τους *Χαρακτήρες* του συγχρόνου του Λα Μπρυγιέρ [La Bruyère], ήταν

τα αγαπημένα και τα πιο πλατιά διαδεδομένα βιβλία στη Γαλλία του τέλους του 17ου και των αρχών του 18ου αι.

Ο Λα Μπρυγιέρ ήταν λιγότερο πεσιμιστής από τον Λα Ροσφουκώ, αν και θεωρεί και αυτός τον άνθρωπο άδικο και αγάριστο —ανελέητο εγωιστή εκ φύσεως. Εν τούτοις, ο Λα Μπρυγιέρ φρονούσε ότι οι άνθρωποι αξίζει να αντιμετωπίζονται με επιείκεια, επειδή τους έχουν κάνει κακούς οι κακές συνθήκες ζωής· ο άνθρωπος είναι περισσότερο άτυχος παρά διεφθαρμένος.

Εν τούτοις, ο Bayle, ο Λα Ροσφουκώ και ο Λα Μπρυγιέρ, αν και αρνήθηκαν τη θρησκευτική ηθική, δεν μπόρεσαν να αναπτύξουν ένα ηθικό σύστημα που να βασίζεται σε καθαρά ηθικούς νόμους. Αυτό το επιχείρησαν αργότερα ο Λα Μετρί [La Mettrie], ο Ελβέτιος και ο Holbach.

Ο Λα Μετρί ήταν από τα πιο επαναστατικά μυαλά του 18ου αι.· με τα γραπτά του κήρυξε πόλεμο εναντίον όλων των μεταφυσικών, θρησκευτικών και πολιτικών παραδόσεων και, όπως ο Χομπς, επεξεργάστηκε μία υλιστική κοσμολογία με την ίδια τόλμη που σημάδεψε την ανάπτυξη της κατά τις δεκαετίες του 1850 και του 1860. Στα έργα του *Φυσική ιστορία της ανθρώπινης ψυχής*, *Ο άνθρωπος-φυτό*, *Ο άνθρωπος-μηχανή* αρνήθηκε την αθανασία της ψυχής και υποστήριξε υλιστικές απόψεις<sup>7</sup>. Ός και οι τίτλοι των βιβλίων του, ιδίως του *Ο άνθρωπος-μηχανή* (Παρίσι, 1748), δείχνουν πώς ερμήνευε την ανθρώπινη φύση. Έγραψε: «Η ψυχή μας δέχεται τα πάντα από το αίσθημα και τις αισθήσεις, και η φύση δεν περιέχει τίποτε εκτός από την ύλη που διέπεται από μηχανικούς νόμους». Για τις ιδέες του, ο Λα Μετρί εξορίστηκε από τη Γαλλία, και το βιβλίο του *Ο άνθρωπος-μηχανή* κήκε δημόσια στο Παρίσι. Συγχρόνως με τον Λα Μετρί, υλιστική φιλοσοφία εξέθεσε και ο Condillac (1715-1780), που ανέπτυξε τις ιδέες του σε δύο βιβλία: *Πραγματεία για την προέλευση της ανθρώπινης γνώσης* (1746) και *Πραγματεία για τις αισθήσεις* (1754).

Ο 18ος αι. ήταν πολύ αξιόλογη περίοδος στην ιστορία της ανάπτυξης της ανθρωπότητας. Μία σειρά στοχαστές, που αναδείχθηκαν στην Αγγλία και τη Γαλλία, ανοικοδόμησαν εξ ολοκλήρου τις βάσεις της σκέψης μας —τον τρόπο που βλέπουμε το εξωτερικό σύμπαν και την κατανόηση του εαυτού και των ηθικών μας συλλήψεων. Ο γάλλος φιλόσοφος Ελβέτιος επιχείρησε στα μέσα του 18ου αι. να συνοψίσει αυτές τις κατακτήσεις της επιστημονικής σκέψης στο περίφημο βιβλίο του *Περί πνεύματος*. Εδώ ο Ελβέτιος εξέθεσε με εύληπτη και ζωηρή

μορφή όλα τα επιστημονικά επιτεύγματα του τέλους του 17ου και του 18ου αι., ιδίως στο πεδίο της ηθικής.

Κατ' απαίτησιν των κληρικών του Παρισιού, το βιβλίο του Ελβέτιου κήκε στην πυρά το 1759, πράγμα που δεν το εμπόδισε να γνωρίσει ακόμη μεγαλύτερη επιτυχία. Τα ουσιώδη χαρακτηριστικά των ιδεών του είναι τα ακόλουθα: ο άνθρωπος είναι «αισθητηριακό» ζώο, και στη βάση της ανθρώπινης φύσης βρίσκονται οι αισθήσεις, από τις οποίες πηγάζουν όλες οι μορφές ανθρώπινης δραστηριότητας, που κατευθύνονται από την απόλαυση ή τον πόνο. Συνεπώς, ο ανώτατος ηθικός νόμος έγκειται στην επιζήτηση της απόλαυσης και στην αποφυγή του πόνου· αυτά τα δύο μάς δίνουν τη δυνατότητα να κρίνουμε τις ιδιότητες των πραγμάτων και τις πράξεις των άλλων. Ονομάζουμε αρετή το ευχάριστο και το ωφέλιμο, και φαυλότητα το αντίθετό του. Στις πιο ευγενείς και πιο ανιδιοτελείς του πράξεις ο άνθρωπος απλώς επιδιώκει την απόλαυση, και εκτελεί αυτές τις πράξεις όταν η απόλαυση που παρέχουν υπερβαίνει τον πόνο που πιθανόν θα φέρουν. Στο έργο της ανάπτυξης του ηθικού χαρακτήρα ο Ελβέτιος έδωσε μεγάλη σημασία στην εκπαίδευση, που πρέπει να αποσκοπεί να κάνει τον άνθρωπο να συνειδητοποιήσει ότι το προσωπικό του συμφέρον συνίσταται στην εναρμόνισή του με τα συμφέροντα των άλλων.

Η φιλοσοφία του Ελβέτιου και οι απόψεις του γνώρισαν μεγάλη επιτυχία και άσκησαν μεγάλη επιρροή στη γαλλική κοινωνία, προετοιμάζοντας το έδαφος για τις ιδέες των Εγκυκλοπαιδιστών που εμφανίστηκαν στο δεύτερο ήμισυ του 18ου αι.

Στα γραπτά του ο Holbach διατήρησε τις φιλοσοφικές απόψεις του Λα Μετρί και του Ελβέτιου. Εξέθεσε τις ιδέες του για την ηθική στο βιβλίο του *Κοινωνικό σύστημα* (1773), που καταδικάστηκε από το Γαλλικό Κοινοβούλιο το 1776.

Ο Holbach επιχείρησε να βασίσει την ηθική σε καθαρά φυσιοκρατική βάση, χωρίς μεταφυσικές υποθέσεις. Υποστήριξε ότι ο άνθρωπος πασχίζει μονίμως για την ευτυχία· η φύση του τον παρακινεί να αποφεύγει τον πόνο και να επιδιώκει την απόλαυση. Στην αναζήτηση της ευτυχίας ο άνθρωπος καθοδηγείται από τον Λόγο/ λογικό, δηλαδή από τη γνώση της αληθινής ευτυχίας και των μέσων για την επίτευξή της<sup>7</sup>. Η δικαιοσύνη συνίσταται στο ότι δίνει στον άνθρωπο τη δυνατότητα να επωφελείται από τις ικανότητες, τα δικαιώματά του και ό,τι είναι απαραίτητο για τη ζωή και την ευτυχία του, ή να μη παρεμποδίζει την ωφέλεια του εαυτού του (τομ I, σ. 104).

Τις ιδέες του Holbach συμμερίζονταν οι περισσότεροι γάλλοι Εγκυκλοπαιδιστές, που είχαν μ' αυτόν πολύ φιλικές σχέσεις. Το σαλόνι του στο Παρίσι ήταν το στέκι των πιο διακεκριμένων στοχαστών της εποχής εκείνης: του Ντιντερό, του ντ' Αλαμπέρ, του Γκριμ, του Ρουσώ, του Μαρμοντέλ κ.ά. Αυτοί ανέπτυξαν περαιτέρω τις ιδέες του Holbach και τις έκαναν ένα από τα θεμελιώδη στοιχεία του φιλοσοφικού συστήματος των Εγκυκλοπαιδιστών<sup>8</sup>.

Οι Εγκυκλοπαιδιστές και η φιλοσοφία τους είναι η κυριότερη και η πιο χαρακτηριστική έκφραση του πνεύματος του 18ου αι. Η *Εγκυκλοπαίδεια* συνοψίζει όλες τις επιτεύξεις της ανθρωπότητας στις σφαίρες της επιστήμης και της πολιτικής έως τα τέλη αυτής της περιόδου. Αποτελεί ένα πραγματικό μνημείο της επιστημονικής σκέψης του 18ου αι., γιατί συντάχθηκε με τη συνεργασία όλων των αξιόλογων ελευθεροφρόνων Γάλλων· αυτοί ανέπτυξαν το πνεύμα σαρωτικής κριτικής που ενέπνευσε αργότερα τους καλύτερους ανθρώπους της Γαλλικής επανάστασης.

Ως γνωστόν, πρωτεργάτες και εμπνευστές της *Εγκυκλοπαίδειας* ήταν οι φιλόσοφοι Ντιντερό (1713-1784) και ντ' Αλαμπέρ (1717-1783). Οι Εγκυκλοπαιδιστές αποσκοπούσαν στην απελευθέρωση του ανθρώπινου μυαλού με τη γνώση· έλαβαν εχθρική στάση απέναντι στην κυβέρνηση και απέναντι σε όλες τις παραδοσιακές ιδέες στις οποίες βασιζόταν η παλαιά κοινωνική τάξη πραγμάτων. Συνεπώς δεν είναι ν' απορούμε που εξ αρχής η κυβέρνηση και ο κλήρος κήρυξαν τον πόλεμο στην *Εγκυκλοπαίδεια* και όρθωσαν πολλά εμπόδια στον δρόμο της.

Φυσικά, η ηθική των Εγκυκλοπαιδιστών ήταν σύμφωνη με τις ιδέες που επικρατούσαν εκείνη την εποχή στη Γαλλία. Οι βασικές αρχές της *Εγκυκλοπαίδειας* ήταν οι εξής: ο άνθρωπος πασχίζει για την ευτυχία, και οι άνθρωποι συνδυάζονται σε κοινωνίες για να την επιτύχουν· όλοι οι άνθρωποι έχουν ίσα δικαιώματα στην ευτυχία και συνεπώς στα μέσα για να κατακτήσουν την ευτυχία· συνεπώς, το σωστό/ δίκαιο ταυτίζεται με το ωφέλιμο. Οι παρεξηγήσεις που απορρέουν από τις συγκρούσεις μεταξύ διαφόρων δικαιωμάτων πρέπει να ρυθμίζονται από τους νόμους, που είναι η έκφραση της κοινής βούλησης και πρέπει να επικυρώνουν μόνον ό,τι είναι ωφέλιμο για την ευτυχία όλων.

Την ίδια γενική τάση έχει και ο αβάς Raynal (1713-1796), που το έργο του *Ιστορία της εγκατάστασης και του εμπορίου των Ευρωπαίων στις Ινδίες* γράφηκε τόσο πολύ με το πνεύμα της *Εγκυκλοπαίδειας*, ώστε πολλοί το απέδωσαν στον Ντιντερό. Ήταν γραμμένο με τόσο ελ-

κυστικό ύφος, ώστε έκανε πολλές εκδόσεις σε μικρό χρονικό διάστημα. Το βιβλίο παρουσίαζε τη «φυσική κατάσταση» των αγρίων με αληθινά χρώματα, και αποκατέστησε την αλήθεια για την πραγματική φύση των πρωτογόνων, την οποία οι Καθολικοί ιεραπόστολοι απεικόνιζαν με τα μελανότερα χρώματα, σαν των δαιμόνων της κόλασης. Επιπλέον, ο Raynal υποστήριξε με θέρμη την απελευθέρωση των νέγρων, οπότε το βιβλίο του χαρακτηρίστηκε «Η Βίβλος των Νέγρων».

Το ίδιο ανθρωπιστικό και επιστημονικό πνεύμα δείχνουν και τα γραπτά του Ιταλού Μπεκάρια [Beccaria] (1738-1794). Τάχθηκε εναντίον της ωμότητας και υποστήριξε την κατάργηση των βασανιστηρίων και των θανατικών εκτελέσεων. Κήρυξε στην Ιταλία τις ιδέες των γάλλων Εγκυκλοπαιδιστών και το 1764 έγραψε το βιβλίο *Για τα εγκλήματα και την ποινή* [Dei delitti e delle pene], που μεταφράστηκε αμέσως στα γαλλικά από τον Αντρέ Μορελέ· προσθήκες έγραψαν ο Βολταίρος, ο Ντιντερό και ο Ελβέτιος. Ο Μπεκάρια απέδειξε στο βιβλίο του ότι οι σκληρές ποινές που επιβάλλονταν τότε στην Ευρώπη στους παραβάτες του νόμου όχι μόνο δεν ξερίζωσαν το έγκλημα, αλλά απεναντίας έκαναν πιο άγριο και ωμό τον γενικό τρόπο ζωής. Υποστήριξε τη διαφώτιση των μαζών ως τρόπο πρόληψης του εγκλήματος.

Στα τέλη του 17ου και στις αρχές του 18ου αι. δημοσιεύτηκαν στη Γαλλία πολλές «Ουτοπίες», δηλαδή απόπειρες απεικόνισης μίας ιδανικής ανθρώπινης κοινωνίας που βασίζεται στον Λόγο. Όλες αυτές οι Ουτοπίες βασίζονταν στην πίστη στη δύναμη του Λόγου/ λογικού και στην πίστη ότι η ηθική είναι έμφυτη ιδιότητα του ανθρώπου. Ο πιο αξιοπρόσεκτος γάλλος ουτοπικός συγγραφέας ήταν ο αβάς Morelly. Το 1753 δημοσίευσε το κοινοκτημονικό μυθιστόρημα *Naufrage des îles flottants* [Ναυάγιο των πλωτών νησιών], στο οποίο επιχειρεί να αποδείξει ότι οι άνθρωποι μπορούν να φτάσουν στην ευτυχημένη ζωή όχι με πολιτικές μεταρρυθμίσεις αλλά με τη συμμόρφωση στους νόμους της φύσης. Ο Μορελύ ανέπτυξε λεπτομερέστερα τις κοινοκτημονικές του ιδέες στο έργο του *Κώδικας της φύσης*. *Ή το αληθινό πνεύμα των νόμων της* (Παρίσι 1755). Εδώ περιγράφει λεπτομερώς την κοινοκτημονική δομή της κοινωνίας, στην οποία τίποτε δεν μπορεί να είναι ιδιοκτησία ενός ατόμου, εκτός από τα αντικείμενα καθημερινής χρήσης.

Τα βιβλία του Μορελύ άσκησαν μεγάλη επιρροή κατά την προεπαναστατική περίοδο και για πολύ καιρό χρησίμευαν ως πρότυπο για όλα τα σχέδια αναδιοργάνωσης της κοινωνίας με βάση κοινοκτημονικές αρχές. Πιθανότατα αυτά τα βιβλία επηρέασαν τον Mably (1709-1785),

που στα έργα του *Συζητήσεις του Φωκίωνα για τη σχέση της ηθικής με την πολιτική* [Entretiens de Phocion sur le rapport de la morale avec la politique] (1763) και *Το δικαίωμα και τα καθήκοντα του πολίτη* [Le droit et les devoirs du citoyen] υποστήριξε την κοινοκτημοσύνη των αγαθών [communauté des biens]. Σύμφωνα με τον Mably, η πλεονεξία είναι το κυριότερο εμπόδιο στον δρόμο της ανθρωπότητας προς μία ευτυχημένη και ηθική ζωή. Συνεπώς, είναι ανάγκη να καταστρέψουμε πρώτα απ' όλα αυτόν τον «αιώνιο εχθρό της ισότητας» και της ευτυχίας, αυξάνοντας την υλική ευημερία. Αργότερα, οι ιδέες αυτές ενέπνευσαν τον Γράκχο Μπαμπέφ που, μαζί με τους φίλους του Μπουοναρότι και Σουλβαίν Μαρσεάλ, οργάνωσαν τη «συνωμοσία των ίσων», για την οποία εκτελέστηκε ο Μπαμπέφ το 1797.

Δίπλα στην ουτοπική κριτική των κοινοκτημονιστών, στα μέσα του 18ου αι., οι φυσιοκράτες, με επικεφαλής τον Quesnay (1694-1774), επιχείρησαν μία καθαρά επιστημονική εξονυχιστική έρευνα της συγκαιρινής τους κοινωνίας και για πρώτη φορά επισήμαναν το θεμελιώδες σφάλμα του κοινωνικού συστήματος: τη διαίρεση της κοινωνίας σε μία παραγωγική τάξη και σε μία παρασιτική τάξη ιδιοκτητών. Έθεσαν για πρώτη φορά και το ζήτημα της εθνικοποίησης της γης. Η ανάγκη για αναδιοργάνωση της κοινωνίας γινόταν ολοένα πιο αισθητή και επιτακτική στη Γαλλία, και στα μέσα του 18ου αι. ο βαρώνος Μοντεσκιέ, ο μεγαλύτερος στοχαστής της εποχής του, δημοσίευσε τη δική του κριτική της παλαιάς τάξης πραγμάτων.

Το πρώτο έργο του Μοντεσκιέ, στο οποίο εξέταζε κριτικά τον δεσποτισμό και το κοινωνικό σύστημα εν γένει, ήταν οι *Περσικές επιστολές*. Το 1748 δημοσίευσε το βασικό του έργο *Το πνεύμα των νόμων*, ένα από τα σημαντικότερα βιβλία της εποχής εκείνης. Σ' αυτό του το βιβλίο ο Μοντεσκιέ εισήγαγε μία νέα ερμηνεία της ανθρώπινης κοινωνίας και των ηθών και των νόμων της, που τα θεωρούσε φυσικά αποτελέσματα της ανάπτυξης της κοινωνικής ζωής σε διαφορετικές συνθήκες.

*Το πνεύμα των νόμων* επηρέασε ιδιαίτερα όλους τους στοχαστές του δευτέρου μισού του 18ου αι. και ενέπνευσε πολλές έρευνες προς την ίδια κατεύθυνση κατά τις αρχές του 19ου. Ιδιαίτερα σημαντική στο έργο αυτό ήταν η εφαρμογή της επαγωγικής μεθόδου στην ανάπτυξη των κοινωνικών θεσμών —με την αυστηρή έννοια με την οποία εννοούσε τη μέθοδο αυτή ο Μπαίηκον— και ορισμένα δικά του ευρήματα είχαν μεγάλη σημασία την εποχή εκείνη. Η κριτική στη μοναρχική εξουσία, η πρόβλεψή του ότι η ζωή θα γινόταν πιο ειρηνική όσο θα

αναπτυσσόταν το βιομηχανικό σύστημα, η σταυροφορία του εναντίον των βίαιων ποινών για τις παραβιάσεις του αστικού δικαίου κτλ. έγιναν συνθήματα όλων των ελευθεριακών κινημάτων της Ευρώπης.

Η επιρροή που άσκησε ο Μοντεσκιέ στη σκέψη της εποχής του ήταν μακρόχρονη —αλλά εξ αιτίας του ύφους και του τρόπου γραφής τα βιβλία του ήταν προσιτά μόνο στους μορφωμένους. Ο Μοντεσκιέ δεν μπόρεσε, ή δεν θέλησε, να γράψει για τις λαϊκές μάζες. Για τον σκοπό αυτό απαιτούνταν ιδιαίτερες ιδιότητες: κυρίως ένα ύφος που κρατά τεταμένη την προσοχή και ξεκαθαρίζει όλες τις ιδέες που εκτίθενται. Τις ιδιότητες αυτές κατείχαν σε μεγάλο βαθμό δύο φιλόσοφοι της εποχής εκείνης, ο Βολταίρος και ο Ζαν-Ζακ Ρουσό, που έγιναν έτσι οι δύο στοχαστές που προετοίμασαν τη Γαλλία για την Επανάσταση και επηρέασαν πολύ την Επανάσταση.

Ο Βολταίρος ήταν εξαιρετικά προικισμένο μυαλό. Δεν ήταν φιλόσοφος με τη στενή σημασία της λέξης, αλλά χρησιμοποίησε τη φιλοσοφία ως ισχυρό όπλο εναντίον της προκατάληψης και της δεισιδαιμονίας. Δεν ήταν μοραλιστής με την κυριολεκτική σημασία της λέξης· οι ηθικές του διδαχές δεν ήταν βαθιές, αλλά ήταν εχθρικές προς όλες τις ασκητικές και μεταφυσικές υπερβολές. Ο Βολταίρος δεν είχε δικό του ηθικό σύστημα, αλλά με τα έργα του βοήθησε αξιόλογα την ενδυνάμωση της ηθικής της φιλανθρωπίας, του σεβασμού προς την ανθρώπινη προσωπικότητα. Σε όλα του τα γραπτά ο Βολταίρος ζητούσε θαρραλέα την ελευθερία της συνείδησης, την κατάργηση της Ιεράς Εξέτασης, των βασανιστηρίων, των θανατικών εκτελέσεων κτλ. Διέδωσε ευρέως τις ιδέες της ισότητας των πολιτών και του αστικού δικαίου, τις οποίες αργότερα η Επανάσταση επιχείρησε να εφαρμόσει στην πράξη<sup>9</sup>.

Παράλληλα με τον Βολταίρο, άσκησε και ο φιλόσοφος Ζαν-Ζακ Ρουσό ισχυρή επιρροή στη Γαλλική επανάσταση. Ο Ρουσό είχε τελείως διαφορετικό χαρακτήρα από τον Βολταίρο· ξεκίνησε κάνοντας επίθεση στο κοινωνικό σύστημα της εποχής του και κάλεσε τους ανθρώπους να ζουν απλά και φυσικά. Δίδαξε ότι ο άνθρωπος είναι εκ φύσεως καλός και ευγενικός, και ότι όλο το κακό προέρχεται από τον πολιτισμό. Ο Ρουσό εξήγησε τις ηθικές τάσεις με την επιθυμία του ανθρώπου για πρόοδο με τη σωστή έννοια, αλλά συγχρόνως υποστήριξε ότι ο στόχος της προόδου είναι τα ανώτερα κοινωνικά ιδεώδη. Είδε ως αφετηρία όλων των ορθολογικών κοινωνικών συστημάτων την ισοτιμία («όλοι οι άνθρωποι γεννιούνται ίσοι») και υποστήριξε με τόσο πάθος την αρχή αυτή, τόσο θελκτικά, τόσο πειστικά, ώστε τα γραπτά του άσκησαν τε-



ράστια επιρροή όχι μόνο στη Γαλλία, όπου η Επανάσταση έγραψε στο λάβαρό της «Ελευθερία, ισότητα, αδελφoσύνη», αλλά και σε ολόκληρη την Ευρώπη. Γενικά, ο Ρουσώ εμφανίζεται σε όλα του τα έργα ως ο φιλόσοφος του συναισθήματος, στο οποίο βλέπει τη ζωτική δύναμη που είναι ικανή να διορθώσει όλες τις ατέλειες και να κάνει μεγάλους άθλους. Είναι ο ενθουσιώδης υποστηρικτής και ο ποιητής των υψηλών ιδανικών, ο εμπνευστής των δικαιωμάτων του ανθρώπου και του πολίτη.

Μιλώντας για τη γαλλική φιλοσοφία του δεύτερου μισού του 18ου αι., πρέπει να αναφέρουμε και άλλους δύο στοχαστές, τους πρώτους που διατύπωσαν την ιδέα της *προόδου*, που έχει παίξει πολύ μεγάλο ρόλο στην ανάπτυξη της νεωτερικής ηθικής φιλοσοφίας: τον Τυργκό [Turgot] και τον Κοντορσέ [Condorcet].

Ο Τυργκό (1727-1781) ήταν ο πρώτος που διατύπωσε την ιδέα της ανθρώπινης προόδου στο έργο του *Λόγος για την παγκόσμια ιστορία*. Διατύπωσε τον νόμο της προόδου ως εξής: «Η φυλή των ανθρώπων, ενώ σταδιακά περνά από την ηρεμία στη δράση, αργά αλλά ακλόνητα κινείται προς ολοένα μεγαλύτερη τελειότητα, που συνίσταται στην ειλικρίνεια στη σκέψη, καλοσύνη στα έθιμα και δικαιοσύνη στους νόμους».

Ο Κοντορσέ (1743-1794), που έπεσε θύμα της Τρομοκρατίας, ανέπτυξε περαιτέρω την ιδέα της προόδου στο πασιγνωστο έργο του *Πίνακας των προόδων του ανθρώπινου πνεύματος* [Tableau des progrès de l' esprit humain] (1794). Όχι μόνον επιχείρησε να αποδείξει την ύπαρξη του νόμου της προόδου, αλλά και επιχείρησε να εξαγάγει τους νόμους της μελλοντικής κοινωνικής ανάπτυξης από την ιστορία του παρελθόντος της ανθρωπότητας. Βεβαίωσε ότι η πρόοδος συνίσταται στην προσπάθεια για κατάργηση των κοινωνικών ανισοτήτων μεταξύ των πολιτών. Πρόβλεψε ότι στο μέλλον οι άνθρωποι θα μάθουν να συνδυάζουν τους προσωπικούς σκοπούς με τα κοινά συμφέροντα και ότι η ηθική θα γίνει φυσική ανάγκη του ανθρώπου.

Όλες αυτές οι διδασκαλίες και ιδέες επηρέασαν με τον άλφα ή βήτα τρόπο το μεγάλο κοινωνικό κίνημα που ονομάστηκε «Γαλλική επανάσταση». Όπως είδαμε, η Επανάσταση αυτή είχε ήδη γίνει στο μυαλό των ανθρώπων περί τα τέλη του 18ου αι.: οι νέες, παράτολμες ιδέες, που τις ενέπνεε η αίσθηση της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, σάρωσαν σαν ορμητικό κύμα την κοινωνία και κατέστρεψαν τους απαρχαιωμένους θεσμούς και προκαταλήψεις. Η Επανάσταση τσάκισε τα τελευταία

απομεινάρια του φεουδαλικού συστήματος, αλλά οι νέοι θεσμοί τους οποίους δημιούργησε ήταν καρπός του φιλοσοφικού κινήματος που άρχισε στην Αγγλία και κορυφώθηκε στη Γαλλία. Η περίφημη «Διακήρυξη των δικαιωμάτων του ανθρώπου και του πολίτη» που έκανε η Γαλλική επανάσταση είναι μία σύνθεση των ιδεών που είχαν αναπτύξει στα γραπτά τους ο Μοντεσκιέ, ο Βολταίρος, ο Κοντορσέ και ο Ρουσώ. Οι θεμελιώδεις αρχές της είναι: όλοι οι άνθρωποι γεννιούνται ελεύθεροι και ίσοι· όλοι έχουν ίσο δικαίωμα να απολαμβάνουν τη ζωή και την ελευθερία· όλοι έχουν ίσο δικαίωμα να αναπτύσσουν τις φυσικές τους δυνάμεις και ικανότητες· όλοι έχουν δικαίωμα στην προσωπική ελευθερία και στην ελευθερία της συνείδησης. Σε όλες τις παραπάνω αρχές βλέπουμε με καθαρή και συνεπτυγμένη μορφή τις ιδέες του Χομπς και του Λοκ όπως τις ανέπτυξαν οι γάλλοι στοχαστές και φιλόσοφοι. Η Γαλλική επανάσταση ανέθεσε στις μέλλουσες γενεές να υλοποιήσουν το πρόγραμμα αυτό.

Οι ιδέες του Μπαίηκον και του Λοκ αναπτύχθηκαν λαμπρά στην Αγγλία κατά το δεύτερο μισό του 18ου αι. από τον μεγάλο στοχαστή και φιλόσοφο Νταϊήβιντ Χιούμ [Hume], το πιο ανεξάρτητο μυαλό του 18ου αι. Ο Χιούμ έδωσε στη νέα φιλοσοφία μία στέρεη βάση: την εφάρμοσε σε όλα τα πεδία της γνώσης, όπως ήθελε ο Μπαίηκον, και μ' αυτό άσκησε μεγάλη επιρροή στη μετέπειτα σκέψη. Ο Χιούμ ξεκίνησε διαχωρίζοντας αυστηρά την ηθική από τη θρησκεία· αρνήθηκε την επιρροή της θρησκείας στην εξέλιξη των ηθικών συλλήψεων, την οποία είχαν δεχθεί οι άγγλοι και σκοτσέζοι πρόδρομοί του με εξαίρεση τον Shaftesbury. Τήρησε την ίδια σκεπτικιστική στάση με τον Bayle, αν και έκανε ορισμένες παραχωρήσεις στο έργο του *Διάλογοι για τη φυσική θρησκεία* [Dialogues concerning Natural Religion]<sup>10</sup>.

Αναπτύσσοντας τις ιδέες του Μπαίηκον και του Bayle, ο Χιούμ έγραψε ότι οι άνθρωποι του ανεξάρτητου τύπου θα εξελίξουν τις δικές τους ηθικές συλλήψεις, αλλά «σε κάθε θρησκεία, όσο υπέροχος και αν είναι ο λεκτικός ορισμός της θεότητάς της, πολλοί λειτουργοί της, πιθανόν οι περισσότεροι, θα επιζητήσουν τη θεϊκή εύνοια όχι με την αρετή και τα καλά ήθη, τα μόνα που είναι αποδεκτά σε ένα τέλειο ον, αλλά με επιδερμικές λατρευτικές εκδηλώσεις, με ασυγκράτητο ζήλο, με φρενιτώδεις εκστάσεις ή πιστεύοντας σε μυστηριώδεις και παράλογες απόψεις»<sup>11</sup>.

Ο Χιούμ μιλά συχνά για τον «Υπέρτατο Δημιουργό», αλλά δεν θεωρούσε Αυτόν πηγή των ηθικών κρίσεων στον άνθρωπο. «Τίποτε δεν

μπορεί να διατηρήσει ανόθευτες τις γνήσιες αρχές της ηθικής όταν κρίνουμε την ανθρώπινη συμπεριφορά, παρά μόνον η απόλυτη αναγκαιότητα των αρχών αυτών για την ύπαρξη της κοινωνίας» (τμ. 13, σ. 443).

Το ηθικό μέρος της φιλοσοφίας του Χιούμ αντιπροσωπεύει βέβαια μία μερική περίπτωση της γενικής του άποψης για την προέλευση της γνώσης στον άνθρωπο: «Όλα τα υλικά της σκέψης απορρέουν από το εξωτερικό ή το εσωτερικό μας συναίσθημα» και όλες μας οι συλλήψεις προέρχονται από εντυπώσεις και από ιδέες που είναι προϊόν της μνήμης, της φαντασίας και της σκέψης<sup>12</sup>. Οι βάσεις όλης της γνώσης εδράζονται στη φυσική επιστήμη, και οι άλλες επιστήμες θα πρέπει να υιοθετήσουν τις μεθόδους της. Μόνο που θα πρέπει να θυμόμαστε ότι, όταν μελετούμε τους «νόμους» του φυσικού κόσμου, προχωρούμε πάντα με διαδοχικές «προσεγγίσεις».

Για την ηθική, ο Χιούμ επισήμανε ότι υπήρχαν ανέκαθεν διαφωνίες για το πού να αναζητήσουμε τις ρίζες της: στο λογικό ή στο συναίσθημα; Φτάνουμε στην ηθική με μία σειρά λογικών συλλογισμών ή άμεσα με το συναίσθημα και την ενόραση/ διαίσθηση; Είναι οι θεμελιώδεις αρχές της ηθικής ταυτόσημες για όλα τα σκεπτόμενα πλάσματα ή, όπως οι κρίσεις για την ομορφιά και την ασχήμια, διαφέρουν στους διαφορετικούς λαούς και αποτελούν προϊόν της ιστορικής εξέλιξης του ανθρώπου; Οι αρχαίοι φιλόσοφοι, αν και συχνά βεβαίωσαν ότι η ηθική είναι απλώς η συμμόρφωση στο λογικό, ακόμη πιο συχνά την πορίζονταν από την προτίμηση/ γούστο και το συναίσθημα. Εν τούτοις, οι νεωτερικοί στοχαστές κλίνουν περισσότερο να ευνοούν το λογικό και πορίζονται την ηθική από τις πιο αφηρημένες βασικές αρχές. Αλλά πιθανότατα η τελική μας κρίση στα ηθικά ζητήματα —πράγμα που καθιστά την ηθική ενεργό παράγοντα στη ζωή μας— καθορίζεται από «μία κάποια εσωτερική αίσθηση ή συναίσθημα, που η φύση έδωσε σε όλο το ανθρώπινο είδος». Αλλά για να στρώσουμε τον δρόμο για ένα τέτοιο συναίσθημα, πρέπει να κάνουμε πολλή προκαταρκτική σκέψη, να βγάλουμε σωστά συμπεράσματα, να αναλύσουμε έξυπνα τις σύνθετες σχέσεις και να εγκαθιδρύσουμε γενικές βάσεις —κοντολογίς, να προσπαθήσουμε με το λογικό<sup>13</sup>. Μ' άλλα λόγια, οι ηθικές μας συλλήψεις είναι προϊόν των συναισθημάτων και του λογικού μας, και της φυσικής τους ανάπτυξης στη ζωή των ανθρώπινων κοινωνιών.

Η προσπάθεια για το γενικό καλό είναι το χαρακτηριστικό γνώρισμα όλων των πράξεων που ονομάζουμε ηθικές, και ηθικό καθήκον

σημαίνει καθοδήγηση από σκέψεις για το γενικό καλό. Ο Χιούμ δεν αρνήθηκε την επιθυμία για προσωπική ευτυχία σ' αυτή την προσπάθεια για την ευζωία του κοινωνικού συνόλου, αλλά κατάλαβε επίσης ότι το ηθικό συναίσθημα δεν μπορεί να εξηγηθεί μόνο με εγωιστικά κίνητρα, όπως το εξήγησε ο Χομπς. Εκτός από την επιθυμία για το προσωπικό καλό, αναγνώρισε ως επιπλέον πηγές ηθικής τη συμπόνια, τη σύλληψη της δικαιοσύνης και το αίσθημα της καλοσύνης. Αλλά ερμήνευσε τη δικαιοσύνη όχι ως συνείδηση κάτι υποχρεωτικού, που εξελίσσεται μες στο μυαλό μας στην πορεία της κοινωνικής ζωής, αλλά μάλλον ως αρετή, ως μία μορφή φιλανθρωπίας/ ευσπλαχνίας. Έπειτα, ακολουθώντας τον Shaftesbury, επισήμανε το αίσθημα αρμονίας και πληρότητας, τη δυνατότητα για πλήρη ανάπτυξη της ανθρώπινης φύσης και την αισθητική συγκίνηση της ομορφιάς, που απορρέει από την πιο πλήρη ανάπτυξη της προσωπικότητας —μία ιδέα την οποία, ως γνωστόν, ανέπτυξε αξιολογικά πολύ αργότερα ο Γκυώ.

Το δεύτερο μέρος της πραγματείας του Χιούμ είναι αφιερωμένο στην καλοσύνη· σ' αυτό επισήμανε μεταξύ άλλων ότι η γλώσσα μας περιέχει πάρα πολλές λέξεις που αποδεικνύουν ότι η αμοιβαία καλοσύνη έχει τη γενική έγκριση της ανθρωπότητας. Κατόπιν, εξετάζοντας τη δικαιοσύνη, στο επόμενο μέρος του βιβλίου του, ο Χιούμ κάνει μία ενδιαφέρουσα παρατήρηση: η δικαιοσύνη είναι ωφέλιμη στην κοινωνία και άρα προκαλεί τον σεβασμό —ξεκάθαρα. Αλλά η ωφελιμότητα δεν μπορεί να είναι η μόνη πηγή αυτού του σεβασμού. Η δικαιοσύνη έχει αποδειχθεί πως είναι αναγκαία.

Όλες οι κοινωνικές αρετές θα άνθιζαν σε μία κοινωνία που θα είχε σε αφθονία τα πάντα, χωρίς ανάγκη για μόχθο, αλλά σε τέτοιες συνθήκες δεν θα γινόταν σκέψη για μία τόσο επιφυλακτική, ζηλότυπη αρετή όπως η δικαιοσύνη (τμ. 3, μέρος I, σ. 222). Γι' αυτό, ακόμη και τώρα, ό,τι είναι διαθέσιμο σε αφθονία αποτελεί κοινή ιδιοκτησία. Παρόμοια, αν το λογικό μας, η φιλία, η γενναιοδωρία ήταν ισχυρά αναπτυγμένα —δεν θα υπήρχε ανάγκη για δικαιοσύνη. «Γιατί να δένω έναν άλλο με ένα έργο ή υπόσχεση, όταν ξέρω ότι ήδη παρακινείται από την ισχυρότερη τάση να επιδιώκει την ευτυχία μου; ... Γιατί να βάζω ορόσημα ανάμεσα στο χωράφι του γείτονα και στο δικό μου;» κτλ. (σ. 223). Γενικά, όσο περισσότερη αμοιβαία καλοσύνη, τόσο μικρότερη ανάγκη για δικαιοσύνη. Αλλά αφού η ανθρώπινη κοινωνία βρίσκεται στην πραγματικότητα σε μία μέση κατάσταση, που απέχει πολύ από το ιδεώδες, ο άνθρωπος χρειάζεται τη σύλληψη της ιδιοκτησίας· χρειάζεται και τη

δικαιοσύνη. Άρα φαίνεται καθαρά ότι η ιδέα της δικαιοσύνης παρουσιάστηκε στον Χομπς κυρίως με το ένδυμα μίας ειλικρινούς δοσοληψίας, για να προστατεύει τα δικαιώματα ιδιοκτησίας και όχι με την ευρύτερη έννοια της ισοτιμίας. Έγραψε: «Έτσι, οι κανόνες της ισοτιμίας ή δικαιοσύνης εξαρτώνται εξ ολοκλήρου από την ιδιαίτερη κατάσταση και περίπτωση στην οποία βρίσκονται οι άνθρωποι, και προέρχονται από την Ωφελιμότητα που απορρέει για το δημόσιο/ κοινό καλό από την αυστηρή και κανονική τήρησή τους» (σ. 226).

Βέβαια, ο Χιούμ δεν πίστευε στην ύπαρξη μίας «Χρυσής Εποχής», ούτε θεωρούσε πιθανή μία περίοδο κατά την οποία ο άνθρωπος ζούσε μοναχικά. Η κοινωνία υπήρχε ανέκαθεν και, αν οι άνθρωποι είχαν ζήσει απομόνωμένοι, δεν θα είχαν αναπτύξει ούτε την έννοια της δικαιοσύνης ούτε κανόνες συμπεριφοράς (σ. 227-8).

Σύμφωνα με τον Χιούμ, η αίσθηση της δικαιοσύνης πιθανόν προήλθε από τη σκέψη για τις αμοιβαίες σχέσεις των ανθρώπων ή από το φυσικό ένστικτο «που η φύση έχει εμφυτεύσει στον καθένα μας για ευεργετικούς σκοπούς» (σ. 238). Αλλά η δεύτερη πρόταση πρέπει προφανώς να απορριφθεί. Ο οικουμενικός χαρακτήρας της σύλληψης της δικαιοσύνης δείχνει ότι ήταν αναπόφευκτο προϊόν της κοινωνικής ζωής. Η κοινωνία ήταν αδύνατον να υπάρξει χωρίς αυτή τη σύλληψη. Συνεπώς, πρέπει να αναγνωρίσουμε ότι «το μοναδικό θεμέλιο αυτής της αρετής είναι πως η δικαιοσύνη είναι αναγκαία για τη στήριξη της κοινωνίας». Η αναμφίλεκτη ωφελιμότητά της εξηγεί γιατί την συναντούμε παντού, και άλλωστε είναι «η πηγή ενός μεγάλου μέρους της αξίας που αποδόθηκε στην ανθρωπότητα, της καλοσύνης, της φιλίας, του ενδιαφέροντος για τα κοινά και άλλων κοινωνικών αρετών» (τμ. 3, μέρος 2, σ. 241).

Ο Χιούμ απέδωσε στη φιλαυτία σημαντικό ρόλο στην εξέλιξη των ηθικών έξεων και συλλήψεων, και κατάλαβε γιατί ορισμένοι φιλόσοφοι έκριναν βολικό να θεωρούν το ενδιαφέρον για την ευζωία της κοινωνίας απλή παραλλαγή του προσωπικού συμφέροντος. Αλλά σε πολλές περιπτώσεις το ηθικό συναίσθημα διατηρείται, ακόμη και όταν τα προσωπικά συμφέροντα δεν συμπίπτουν με το γενικό· συνεπώς, παραθέτοντας τέτοια παραδείγματα, ο Χιούμ κατηγορηματικά συμπεραίνει: «Πρέπει να απορρίψουμε τη θεωρία που εξηγεί όλα τα ηθικά συναισθήματα με τη βασική αρχή της φιλαυτίας» (τμ. 4, μέρος 2, σ. 256). «Τα συναισθήματα που πηγάζουν από την ανθρωπιά είναι τα ίδια σε όλους τους ανθρώπους και προκαλούν την ίδια επιδοκιμασία ή

αποδοκιμασία» (τμ. 9, μέρος 1, σ. 310).

Αφού δεν υπάρχει άνθρωπος που να θέλει να μην τον εγκρίνουν οι άλλοι, ο Χιούμ υποστήριξε ότι η πίστη στον Θεό δεν μπορεί να είναι η πηγή της ηθικής, γιατί η θρησκευτική πίστη δεν κάνει τους ανθρώπους ηθικούς, ενάρετους. Πολλοί θρησκευόμενοι, πιθανόν οι περισσότεροι, επιδιώκουν να γίνουν άξιοι της «θεϊκής εύνοιας» όχι με την αρετή και με την ηθική ζωή, αλλά τελώντας ιεροτελεστίες χωρίς νόημα ή πιστεύοντας βαθιά σε μυστικιστικές ιερές τελετές.

Ενώ δεν συμεριζόταν τις απόψεις του Χομπς, ότι τα παλιά χρόνια οι άνθρωποι ζούσαν σε κατάσταση διαρκούς σύγκρουσης μεταξύ τους, ο Χιούμ κάθε άλλο παρά έβλεπε στην ανθρώπινη φύση μόνο καλά στοιχεία. Αναγνώρισε ότι ο άνθρωπος καθοδηγείται στις πράξεις του από τη φιλαυτία, αλλά υποστήριξε και ότι ο άνθρωπος αναπτύσσει μία αίσθηση καθήκοντος προς τους άλλους.

Όταν ο άνθρωπος σκέφτεται λογικά και ήρεμα τις πράξεις του, τις οποίες προκάλεσαν διάφορες εντυπώσεις, ενορμήσεις ή πάθη, αισθάνεται την επιθυμία να αποκτήσει ορισμένα προτερήματα, και έτσι γεννιέται μέσα του η αίσθηση του καθήκοντος. Άρα, ως προς αυτό, ο Χιούμ συμφωνούσε με τον Σπινόζα. Αλλά όταν ανέλυσε την προέλευση των ηθικών κρίσεων για τις πράξεις μας, αντί να αναγνωρίσει τη διπλή τους πηγή — από το συναίσθημα και από το λογικό— ο Χιούμ αμφιταλαντεύτηκε ανάμεσά τους, ευνοώντας τότε το ένα και τότε το άλλο. Έφτασε μάλιστα να θέσει το ζήτημα μήπως υπάρχει μία ενδιάμεση ικανότητα του ανθρώπου, ανάμεσα στο λογικό και το συναίσθημα, και εν τέλει τάχθηκε υπέρ του συναισθήματος. Όπως ο Shaftesbury και ο Hutcheson, απέδωσε προφανώς στο λογικό μόνο την προετοιμασία για την κρίση και την εξέταση των γεγονότων. Αλλά η αποφασιστική ετυμηγορία δίδεται από το συναίσθημα και, μετά απ' αυτό, το καθήκον του λογικού είναι να επεξεργαστεί τους γενικούς κανόνες<sup>14</sup>.

Ο Χιούμ έδωσε ιδιαίτερη σημασία στο συμπάσχειν. Γιατί απαλύνει τις στενά εγωιστικές μας τάσεις και, μαζί με τη γενική, φυσική καλοσύνη του ανθρώπου, τις ξεπερνά. Έτσι, και αν ακόμη σκέψεις για την ωφελιμότητα του άλφα ή βήτα τρόπου ενεργείας μας ασκούν μία ορισμένη επιρροή, δεν αποφασίζουν εν τέλει αυτές για τα ηθικά ζητήματα. Ως γνωστόν, ο Άνταμ Σμιθ ανέπτυξε αργότερα αυτή τη σύλληψη του συμπάσχειν και της απέδωσε πρωταρχική σημασία στην εξέλιξη των ηθικών αρχών.

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η στάση του Χιούμ απέναντι στην

έννοια της δικαιοσύνης. Φυσικά, δεν μπορούσε να παραβλέψει την επιρροή της και αναγνώρισε τη σημασία της δικαιοσύνης στην ανάπτυξη των ηθικών συλλήψεων. Αλλά είτε επειδή δεν τόλμησε να δώσει προτεραιότητα στο λογικό στην πάλη του με το συναίσθημα είτε επειδή κατάλαβε ότι σε τελευταία ανάλυση η δικαιοσύνη είναι η αναγνώριση της ισότητας όλων των μελών της κοινωνίας —η βασική αρχή που δεν αναγνωρίζεται από τους νόμους— ο Χιούμ απέφυγε να σπάσει τους δεσμούς του με τους υφιστάμενους νόμους όπως τους είχε ήδη σπάσει με τη θρησκεία. Συνακόλουθα, απομάκρυνε τη δικαιοσύνη από τη σφαίρα της ηθικής και την παρουσίασε ως κάτι που αναπτύσσεται ανεξάρτητα στην κοινωνία, αποτέλεσμα ρυθμίσεων που επιβάλλει το κράτος.

Στο ζήτημα αυτό ο Χιούμ εμφανώς ακολούθησε τον Χομπς, ο οποίος, αφού πρώτα επισήμανε ότι η αυθαιρεσία (ή, πιο σωστά, τα συμφέροντα των αρχουσών τάξεων) ανέκαθεν επικρατούσε στη σφαίρα της θέσπισης νόμων, απομάκρυνε τελείως τον νόμο από τη σφαίρα της ηθικής ως κάτι που δεν συνδέεται καθόλου μ' αυτήν. Εν τούτοις, και στο σημείο αυτό, όπως και στο ζήτημα του ρόλου που παίζουν το συναίσθημα και το λογικό στην εξέλιξη των ηθικών αρχών, ο Χιούμ δεν έφτασε σε τελεσίδικό συμπέρασμα, με αποτέλεσμα όσοι έγραψαν για τη φιλοσοφία του να της δίνουν διαφορετικές ερμηνείες<sup>15</sup>. Γενικά, ο Χιούμ δεν προσέφερε μία συστηματική εξήγηση των ηθικών συλλήψεων και δεν δημιούργησε ένα νέο, οργανωμένο σύστημα ηθικής. Αλλά αφού δεν τον ικανοποιούσαν οι στερεότυπες εξηγήσεις, ανέλυσε τόσο επιμελώς και, σε ορισμένα σημεία, τόσο λαμπρά τα κίνητρα του ανθρώπου στην άπειρη ποικιλία των πράξεών του, απέδωσε τόσο μικρή επιρροή στη θρησκεία και στον εγωισμό καθώς και σε σκέψεις για την ωφελιμότητα των πράξεών μας, ώστε ανάγκασε τους μεταγενέστερους συγγραφείς να σκεφτούν τα προβλήματα αυτά διεξοδικότερα από όσο είχαν κάνει ως τότε. Ετοίμασε το έδαφος για την επιστημονική, φυσιοκρατική εξήγηση του ηθικού στοιχείου, αλλά συγχρόνως, όπως έχουν επισημάνει ορισμένοι ερμηνευτές του, ετοίμασε τον δρόμο και για τις αντίθετες, μη ορθολογικές, καντιανές εξηγήσεις<sup>16</sup>. Η επιρροή που άσκησε ο Χιούμ στη μετέπειτα εξέλιξη της ηθικής θα προσδιοριστεί όσο θα προχωρούμε στη μελέτη μας.

Από τους πιο διακεκριμένους συνεχιστές του Χιούμ στην Αγγλία ήταν ο Άνταμ Σμιθ, που το βιβλίο του *Η θεωρία του ηθικού συναισθήματος* (1759) έκανε δέκα εκδόσεις τον 18ο αι. Αργότερα, ο Σμιθ απέκτησε ιδιαίτερη φήμη ως συγγραφέας μίας σοβαρής οικονομικής

μελέτης, και το έργο του στο πεδίο της ηθικής συχνά παραβλέπεται. Αλλά η έρευνα των ηθικών συναισθημάτων που έκανε ήταν ένα νέο και αξιολογικό βήμα προς τα εμπρός, γιατί εξήγησε την ηθική σε καθαρά φυσική βάση, ως έμφυτη ιδιότητα της ανθρώπινης φύσης και όχι ως άνωθεν αποκάλυψη, και συγχρόνως έκρινε ότι η ηθική δεν εξαρτάται από τις σκέψεις του ανθρώπου για την ωφελιμότητα της άλφα ή της βήτα στάσης απέναντι στους συνανθρώπους του.

Η βασική κινητήρια δύναμη στην ανάπτυξη των ηθικών συλλήψεων ήταν κατά τον Σμιθ το συμπάσχειν, δηλαδή το συναίσθημα το έμφυτο στον άνθρωπο ως κοινωνικό ον. Όταν εγκρίνουμε ορισμένες πράξεις και δεν εγκρίνουμε άλλες, καθοδηγούμαστε όχι από σκέψεις για το κοινωνικό όφελος ή ζημία, όπως βεβαιώνουν οι ωφελιμιστές, αλλά έχουμε συνείδηση του πώς οι πράξεις αυτές θα επιδρούσαν σ' εμάς, και συνεπώς αναφαίνεται μέσα μας η συμφωνία ή διαφωνία των συναισθημάτων μας με τα συναισθήματα που προκάλεσαν αυτές τις πράξεις. Όταν είμαστε μάρτυρες της αθλιότητας των άλλων, είμαστε ικανοί να την συμμεριστούμε, και ονομάζουμε αυτό το συναίσθημα συμπάσχειν, συμπόνια· συχνά σπεύδουμε να βοηθήσουμε τους πονεμένους ή τους αδικημένους. Παρόμοια, όταν παρευρισκόμαστε στη χαρά των άλλων, βιώνουμε και εμείς ένα ευχάριστο συναίσθημα. Αισθανόμαστε δυσαρεστημένοι και μη ικανοποιημένοι όταν βλέπουμε κάποιους να κάνουν κακό σ' έναν άλλο άνθρωπο, και αισθανόμαστε ευγνωμοσύνη όταν βλέπουμε το καλό. Αυτή είναι μία ιδιότητα της ανθρώπινης φύσης· έχει αναπτυχθεί από την κοινωνική ζωή, και όχι από τη σκέψη για την κοινωνική ζημία/ βλάβη ή ωφελιμότητα της άλφα ή της βήτα πράξης, όπως βεβαίωσαν οι ωφελιμιστές και ο Χιούμ. Απλώς βιώνουμε μαζί με τους άλλους ό,τι βιώνουν εκείνοι και, καταδικάζοντας κάποιον που προκάλεσε πόνο στον άλλο, καταδικάζουμε αργότερα παρόμοια τον εαυτό μας, αν προκαλέσουμε λύπη σε έναν συνάνθρωπο. Έτσι, σιγά-σιγά, εξελίχθηκε η ηθική μας<sup>17</sup>.

Έτσι, ο Σμιθ απέρριψε την υπερφυσική προέλευση της ηθικής και εξήγησε την ηθική φυσικά, και συγχρόνως έδειξε πώς οι ηθικές συλλήψεις του ανθρώπου μπορούν να αναπτυχθούν πέρα από σκέψεις για την ωφελιμότητα του άλφα ή του βήτα τύπου αμοιβαίων σχέσεων —καθώς οι σκέψεις αυτές ήταν ως τότε ο μόνος τρόπος για να εξηγήσουμε το ηθικό στοιχείο στον άνθρωπο «χωρίς την εκ Θεού αποκάλυψη». Επιπλέον, ο Σμιθ δεν αρκέστηκε να δείξει γενικά αυτή την προέλευση των ηθικών συναισθημάτων. Απεναντίας, αφιέρωσε το μεγαλύ-



τερο μέρος του έργου του σε μία ανάλυση του τρόπου ανάπτυξης των διάφορων ηθικών συλλήψεων, παίρνοντας στην κάθε περίπτωση ως αφετηρία το αίσθημα του συμπάσχειν, ανεξάρτητα από όλες τις άλλες σκέψεις. Στο τέλος του έργου του εξήγησε πώς όλες οι θρησκείες, εξ αρχής, επωμίστηκαν ως κάτι φυσικό την προστασία και την υποστήριξη των ωφέλιμων τρόπων και ηθών.

Θα περιμέναμε ότι ο Σμιθ, έχοντας φτάσει να κατανοήσει έτσι την ηθική, θα αναγνώριζε ως βάση της ηθικής όχι μόνο το αίσθημα του συμπάσχειν, που αναπτύσσεται στην κοινωνική ζωή και όντως οδηγεί σε ηθικές κρίσεις, αλλά και μία ορισμένη νοητική συγκρότηση, που είναι απόρροια της κοινωνικότητας και παίρνει τη μορφή της δικαιοσύνης, δηλαδή της αναγνώρισης της ισοτιμίας/ ισότητας των μελών της κοινωνίας. Αλλά ενώ παραδέχθηκε τη συμμετοχή του λογικού και του συναισθήματος στην επεξεργασία των ηθικών κρίσεων, ο Σμιθ δεν τα διαχώρισε με σαφήνεια.

Άλλωστε, είναι επίσης πιθανό ότι, τον καιρό που έγραφε ο Σμιθ την πραγματεία του, πολύ πριν τη Γαλλική επανάσταση, η έννοια της ισοτιμίας τού ήταν ακόμη ξένη. Συνεπώς, αν και έδωσε μεγάλη σημασία στην αξία της δικαιοσύνης στις ηθικές μας κρίσεις, συνέλαβε εν τούτοις τη δικαιοσύνη κυρίως με τη νομική έννοια —με την έννοια της αποζημίωσης στον παθόντα και της τιμωρίας στον αδικούντα. Την αίσθηση της αγανάκτησης, την οποία αισθανόμαστε όταν βλέπουμε κάποιον να αδικείται, την απέδωσε σε κάτι που ονόμασε φυσική επιθυμία για ανταπόδοση και τιμωρία· και θεώρησε την επιθυμία αυτή βάση της κοινωνικότητας. Πρόσθεσε, βέβαια, ότι μόνον επώδυνες πράξεις, που τις προκάλεσαν ανάξια κίνητρα, αξίζουν τιμωρία. Αλλά δεν είπε λέξη για την ισότητα των ανθρώπων και, γενικά, έγραψε για τη νομική δικαιοσύνη και όχι για τη δικαιοσύνη την οποία επιζητεί ο νους/ ψυχή μας, ανεξάρτητα από τα δικαστήρια και τις ετυμηγορίες τους. Αλλά εξ αιτίας του περιορισμού αυτού χάνουμε από τα μάτια μας την κοινωνική αδικία —την ταξική αδικία που στηρίζουν τα δικαστήρια— την οποία η κοινωνία υποστηρίζει, αφού δεν της εναντιώνεται.

Οι σελίδες που αφιερώνει ο Σμιθ στη ζήτηση της δικαιοσύνης<sup>18</sup> μάς αφήνουν με τη γενική εντύπωση ότι κάτι μένει ανείπωτο. Είναι εξ ίσου αδύνατον να καθορίσουμε ποιο μερίδιο στην ανάπτυξη της ηθικής απέδωσε ο Σμιθ στο συναίσθημα και ποιο στο λογικό. Αλλά ένα φαίνεται καθαρά: ότι ο Σμιθ κατάλαβε το ηθικό στοιχείο στον άνθρωπο όχι ως κάτι μυστηριώδες, έμφυτο ή ως αποκάλυψη εκ Θεού, αλλά ως προϊ-

όν της κοινωνικότητας, που εξελίσσεται αργά στην ανθρωπότητα και προέρχεται όχι από σκέψεις για την ωφελιμότητα ή βλαβερότητα των διάφορων στοιχείων του χαρακτήρα, αλλά ως αναπόφευκτο επακόλουθο του συμπάσχειν του καθενός με τις χαρές και τις λύπες του συνανθρώπου του.

Ο Σμιθ αφιέρωσε λίγα αξιοθαύμαστα κεφάλαια [ιδίως μέρος 3, κεφ. 3], που μέχρι σήμερα δεν έχουν χάσει τη φρεσκάδα και την ομορφιά τους, στην ανάλυση της φυσικής ανάπτυξης της συνείδησης στον άνθρωπο, του «αμερόληπτου θεατή» μέσα μας, και συνάμα της αγάπης για την αξιοπρέπεια του χαρακτήρα και την ηθική ομορφιά. Τα παραδείγματά του τα παίρνει από την πραγματική ζωή (μερικές φορές από την κλασική λογοτεχνία) και παρουσιάζουν μεγάλο ενδιαφέρον για όποιον σκέφτεται βαθιά τα ηθικά ζητήματα και αναζητά δύναμη όχι σε άνωθεν αποκαλύψεις αλλά στα συναισθήματα και στο λογικό του. Εν τούτοις, διαβάζοντας τις σελίδες αυτές, λυπούμαστε που ο Σμιθ δεν εξέτασε από την ίδια σκοπιά τη στάση του ανθρώπου απέναντι στα διάφορα προβλήματα του κοινωνικού συστήματος, αφού, επιπλέον, την εποχή που έγραφε, προκαλούσαν ήδη αναστάτωση στην κοινωνία· και πλησίαζε η μέρα που τα προβλήματα αυτά έμελλε να εμφανιστούν στο πρώτο πλάνο, με τη μορφή της απαίτησης για κοινωνική δικαιοσύνη.

Όπως είδαμε, ο Σμιθ πρόσφερε μόνο μία εξήγηση της συμπάσχουσας στάσης μας απέναντι σε ορισμένες πράξεις και της καταδικαστικής μας στάσης απέναντι σε άλλες. Έκρινε πως με το μυαλό θεωρούμε ότι οι πράξεις αυτές έγιναν προς εμάς και φανταζόμαστε πως βρισκόμαστε στη θέση του αδικημένου.

Θα λέγαμε ότι, αφού με τη σκέψη μας μπαίνουμε στη θέση του αδικημένου, ο Σμιθ θα καταλάβαινε αυτό που πράγματι συμβαίνει στο μυαλό μας: αναγνωρίζουμε την ισοτιμία. Αν τοποθετηθώ με τη σκέψη μου στη θέση του αδικηθέντος, αναγνωρίζω με αυτό την ισότητά μας και την ίση μας ικανότητα να νιώσουμε την αδικία. Αλλά ο Σμιθ δεν σκέφτηκε έτσι. Δεν περιέλαβε στο συμπάσχειν το στοιχείο της ισοτιμίας και της δικαιοσύνης. Γενικά, όπως επισήμανε ο Jodl, απέφυγε να δώσει μία αντικειμενική βάση στην ηθική κρίση. Άλλωστε, ο Σμιθ παρέβλεψε τελείως την αναγκαιότητα να επισημάνει τη συνεχή ανάπτυξη του ηθικού αισθήματος στον άνθρωπο. Βέβαια, δεν μπορούμε να τον κατηγορήσουμε που δεν έφτασε στην ιδέα της σταδιακής ζωολογικής εξέλιξης του ανθρώπου, την οποία αναγνωρίσαμε τον 19ο αι. μελετώντας την εξέλιξη στη φύση. Αλλά παρέβλεψε τα μαθήματα καλοσύνης που πήρε

ο πρωτόγονος άνθρωπος από τη φύση, από τη ζωή των κοινωνιών των ζώων και για τα οποία είχαν ήδη μιλήσει ο Γκρότιους και ο Σπινόζα. Πρέπει να συμπληρώσουμε αυτή την έλλειψη και να επισημάνουμε ότι ένα πολύ σημαντικό γεγονός στην ανάπτυξη της ηθικής, το συμπάσχειν, δεν αποτελεί χαρακτηριστικό γνώρισμα του ανθρώπου: είναι έμφυτο στα περισσότερα έμβια και είχε ήδη αναπτυχθεί σε όλα τα αγελαία και κοινωνικά ζώα. Το συμπάσχειν είναι ένα θεμελιώδες γεγονός της φύσης και το συναντούμε σε όλα τα αγελαία ζώα και σε όλα τα πουλιά που φωλιάζουν μαζί. Και στις δύο περιπτώσεις, τα ισχυρότερα άτομα ορμούν για να διώξουν τον εχθρό, είτε είναι αρπακτικό ζώο είτε αρπακτικό πτηνό. Στα πτηνά έχουμε και την περίπτωση ενός είδους να παίρνει κοντά του τα μικρά ενός άλλου είδους, όταν πέφτουν από τη φωλιά. Αυτό, ως γνωστόν, έδωσε μεγάλη χαρά στον γηραιό Γκαίτε, όταν του το είπε ο Έκερμαν.

Όλο το έργο του Σμιθ για την ηθική επιδιώκει να δείξει ότι η ηθική όφειλε αναγκαστικά να αναπτυχθεί στον άνθρωπο ως αποτέλεσμα της φύσης του. Ο Σμιθ, δείχνοντας πώς η ανάπτυξη του χαρακτήρα επηρεάστηκε από τους κανόνες αμοιβαιότητας και ηθικής που ανέπτυξε η ανθρωπότητα, μίλησε ως γνήσιος φυσιοκράτης στη σφαίρα της σκέψης. Επισημαίνοντας ορισμένες τάσεις που ενδέχεται να εκτρέψουν τον άνθρωπο από την ηθική στάση προς τους άλλους, πρόσθεσε ότι η φύση μας εμπεριέχει έναν διορθωτικό παράγοντα γι' αυτή την ατέλεια. Παρατηρώντας συνεχώς τη συμπεριφορά των άλλων, φτάνουμε σε ορισμένους κανόνες για το τι να κάνουμε και τι να μην κάνουμε. Έτσι γίνεται η κοινωνική εκπαίδευση των χαρακτήρων και έτσι διαμορφώνονται οι γενικοί κανόνες της ηθικής (μέρος 3, κεφ. 4, σ. 221-8). Αλλά αμέσως μετά, στο επόμενο κεφάλαιο, βεβαιώνει ότι οι κανόνες ζωής, που εξελίχθηκαν έτσι, σωστά θεωρούνται Θεϊκοί Νόμοι. «Η θέαση αυτών των γενικών κανόνων συμπεριφοράς είναι αυτό που σωστά ονομάζεται αίσθηση του καθήκοντος, μία βασική αρχή με τις μεγαλύτερες επιπτώσεις στην ανθρώπινη ζωή και η μόνη βασική αρχή με την οποία οι περισσότεροι άνθρωποι είναι ικανοί να κατευθύνουν τις πράξεις τους». Και προσθέτει: «Αναμφισβήτητα, οι ηθικοί κανόνες μάς δίδονται για να κατευθύνουμε τη συμπεριφορά μας στη ζωή» (μέρος 3, κεφ. 5, σ. 233).

Αυτά τα σχόλια του Σμιθ δείχνουν σε ποια έκταση ήταν ακόμη δέσμιος της εποχής του και πόσο δύσκολο ήταν, ακόμη και για έναν πολύ λαμπρό και τολμηρό στοχαστή, να αναλύσει το ζήτημα της προέλευσης

της ηθικής, πριν οι άνθρωποι εξοικειωθούν με την ιδέα της επαναστατικής μεταβολής των κοινωνικών μορφών, καθώς και με τις κρίσεις για τις μορφές αυτές και τη στάση των ανθρώπων απέναντί τους.

Ο Σμιθ δεν περιορίστηκε να εξηγήσει την προέλευση της ηθικής. Ανέλυσε πολλά γεγονότα της καθημερινής ζωής, για να δείξει την αληθινή φύση της ηθικής στάσης των ανθρώπων στις συνηθισμένες τους σχέσεις. Από αυτή την άποψη, η στάση του ήταν η ίδια με των στωικών της αρχαίας Ελλάδας και της Ρώμης, ιδίως με του Σενέκα και του Επίκτητου. Θεώρησε το συμπάσχειν καθοδηγητικό και αποφασιστικό συναίσθημα στην εξέλιξη της ηθικής και παρέβλεψε τη σημασία του λογικού σε ζητήματα δικαιοσύνης και ισοτιμίας. Βέβαια, έκανε ορισμένες εξαιρετικές παρατηρήσεις για τη δικαιοσύνη<sup>19</sup>, αλλά δεν ανέφερε πουθενά τη θεμελιώδη σημασία της για την επεξεργασία των ηθικών συλλήψεων. Εστίασε την προσοχή του στην αίσθηση του καθήκοντος και σ' αυτό συμφώνησε απόλυτα με τους στωικούς —ιδιαίτερα με τον Επίκτητο και τον Μάρκο Αυρήλιο.

Γενικά, ο Σμιθ τοποθέτησε την ηθική σε ρεαλιστική βάση και έδειξε ότι τα ηθικά αισθήματα των ανθρώπων προέρχονται από το συμπάσχειν με άλλους ανθρώπους, αναπόφευκτο στην κοινωνική ζωή, και ότι αργότερα η εκπαίδευση της κοινωνίας συνεχίστηκε με τον ίδιο τρόπο και έτσι εξελίχθηκαν οι γενικοί κανόνες της ηθικής. Έδειξε πώς οι κανόνες αυτοί βρήκαν στήριξη στην κοινή συμφωνία των ανθρώπων και πώς σήμερα στρεφόμαστε σ' αυτούς σε περίπτωση αμφιβολίας, αφού τους θεωρούμε βάσεις της κρίσης μας.

Μ' αυτή του την άποψη ο Σμιθ προετοίμασε αναμφίβολα το έδαφος για την κατανόηση της ηθικής ως προϊόντος της κοινωνικής ζωής· η ηθική αυτή αναπτύχθηκε σιγά-σιγά στον άνθρωπο και η ανάπτυξη της συνεχίστηκε προς την ίδια κατεύθυνση μέχρι σήμερα —πάντα χωρίς την ανάγκη εξωτερικής εξουσίας/ ισχύος για την περαιτέρω πρόοδο της. Αυτόν τον δρόμο ακολούθησε η ηθική φιλοσοφία κατά τον 19ο αι.

Συνοψίζοντας, πρέπει να επισημάνουμε ότι σε όλες τις ηθικές διδασκαλίες που προήλθαν από, και αναπτύχθηκαν κατά, τον 17ο και τον 18ο αι., και πάσχισαν να εξηγήσουν την προέλευση της ηθικής καθαρά επιστημονικά, φυσιοκρατικά, είναι εμφανής η επιρροή της επικούρειας φιλοσοφίας. Σχεδόν όλοι οι σημαντικοί εκπρόσωποι της φιλοσοφίας, ιδίως τον 18ο αι., ήταν οπαδοί του Επικούρου. Αλλά, ενώ βασιζόνταν στη φιλοσοφία του Επικούρου, τα ηθικά δόγματα της νέας εποχής χωρίστηκαν σε δύο ρεύματα. Κοινό σημείο τους ήταν μόνον ότι

απέρριψαν τη θρησκευτική και τη μεταφυσική ερμηνεία της ηθικής. Οι εκπρόσωποι και των δύο τάσεων επιδίωξαν να εξηγήσουν φυσικά την προέλευση της ηθικής και εναντιώθηκαν στις αξιώσεις της εκκλησίας που συνέδεε την ηθική με τη θρησκεία.

Μία από αυτές τις ομάδες στη φιλοσοφία, ενώ αναγνώριζε μαζί με τον Επίκουρο ότι ο άνθρωπος πασχίζει πριν απ' όλα για την ευτυχία, βεβαίωσε εν τούτοις ότι ο άνθρωπος βρίσκει τη μέγιστη ευτυχία όχι όταν εκμεταλλεύεται άλλους για το ιδιωτικό του όφελος, αλλά όταν συνάπτει φιλικές αμοιβαίες σχέσεις με όλους τους συνανθρώπους του· ενώ οι υποστηρικτές της άλλης τάσης —με κύριο εκπρόσωπό τους τον Χομπς— συνέχισαν να θεωρούν την ηθική κάτι που με τη βία εμφυτεύθηκε στον άνθρωπο. Ο Χομπς και οι οπαδοί του θεώρησαν την ηθική όχι απόρροια της ανθρώπινης φύσης αλλά κάτι που της εμφύτευσε μία εξωτερική δύναμη. Μόνο που, στη θέση της θεότητας και της εκκλησίας, έβαλαν το κράτος και τον φόβο για τον «Λεβιάθαν» —τον εμφυτευτή της ηθικής στον άνθρωπο.

Έτσι, ένας μύθος αντικαταστάθηκε από άλλον. Πρέπει να επισημάσουμε ότι, την εποχή εκείνη, η αντικατάσταση της εκκλησίας από το κράτος (που βασίζεται σε ένα συμβόλαιο) είχε μεγάλη πολιτική σημασία. Η εκκλησία ανήγε την προέλευση της ηθικής στη Βούληση του Θεού· και θεωρούσε πως η ίδια ήταν ο αντιπρόσωπος του Θεού στη γη. Ενώ στο κράτος, αν και το ίδιο ελεύθερα επωφελήθηκε από αμνημονεύτων χρόνων από την υποστήριξη της εκκλησίας, οι προωθημένοι στοχαστές του 18ου αι. άρχισαν αμέσως να αποδίδουν γήινη προέλευση: απέδωσαν την εμφάνιση του κράτους στο σύμφωνο/ συμβόλαιο των ανθρώπων. Και αναμφίβολα όταν, στα τέλη του 18ου αι., άρχισε στην Ευρώπη ο αγώνας εναντίον της απολυταρχικής εξουσίας των «ελέω Θεού» βασιλέων, τον ωφέλησε ιδιαίτερα η θεωρία του κράτους που προερχόταν από το κοινωνικό συμβόλαιο.

Αυτή η διαίρεση σε δύο στρατόπεδα των στοχαστών που εξήγησαν την ηθική καθαρά επιστημονικά και φυσιοκρατικά παρατηρείται καθ' όλο τον 17ο και τον 18ο αι. Με τον καιρό, η απόστασή τους μεγαλώνει και η διαφωνία τους οξύνεται. Ενώ μία ομάδα στοχαστών συνειδητοποιεί ολοένα περισσότερο ότι η ηθική είναι απλώς και μόνον η σταδιακή ανάπτυξη μίας κοινωνικότητας έμφυτης στον άνθρωπο, άλλοι στοχαστές εξηγούν την ηθική ως προσπάθεια του ανθρώπου να κατακτήσει την προσωπική ευτυχία με τη σωστή έννοια. Φτάνουν σε δύο διαφορετικά συμπεράσματα, ανάλογα με την ομάδα στην οποία ανήκουν.

Ορισμένοι συνεχίζουν να βεβαιώνουν, όπως ο Χομπς, ότι ο άνθρωπος είναι «εμποτισμένος από το κακό» και βλέπουν τη σωτηρία μόνο σε μία αυστηρά οργανωμένη κεντρική εξουσία, που συγκρατεί τους ανθρώπους να μη μάχονται διαρκώς μεταξύ τους. Το ιδεώδες τους είναι ένα συγκεντρωτικό κράτος, που κυβερνά όλη τη ζωή της κοινωνίας —ως προς αυτό, συμβαδίζουν με την εκκλησία. Οι άλλοι, απεναντίας, υποστηρίζουν ότι μόνον η ευρεία ελευθερία της προσωπικότητας και οι μεγάλες ευκαιρίες για τους ανθρώπους να συνάπτουν διάφορες συμφωνίες μεταξύ τους θα μας οδηγήσουν σε ένα νέο κοινωνικό σύστημα, που θα βασίζεται στη σωστή/ δίκαιη κάλυψη των αναγκών.

Αυτές οι δύο απόψεις, μαζί με ορισμένες ενδιάμεσες, και ορισμένες θεωρίες που δέχονται λίγο-πολύ την ιδέα της θρησκευτικής προέλευσης της ηθικής, κυριαρχούν σήμερα. Αλλά από τη στιγμή που η θεωρία της εξέλιξης, δηλαδή της σταδιακής ανάπτυξης των πεποιθήσεων, ηθών και θεσμών, κατάκτησε μία θέση στην επιστήμη, η δεύτερη άποψη —που αποσκοπεί στην ελεύθερη οικοδόμηση της ζωής— πήρε σταδιακά το προβάδισμα.

Αμέσως πιο κάτω θα επιχειρήσουμε να ανιχνεύσουμε την ανάπτυξη των δύο αυτών ρευμάτων της ηθικής σκέψης στη σημερινή φιλοσοφία.

## ΕΝΑΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ.

## ΑΝΑΠΤΥΞΗ ΤΩΝ ΗΘΙΚΩΝ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΩΝ ΚΑΤΑ ΤΟΥΣ ΝΕΟΤΕΡΟΥΣ ΧΡΟΝΟΥΣ

(τέλη του 18ου και αρχές του 19ου αι.)

Όπως είπαμε προηγουμένως, οι διδασκαλίες των γάλλων φιλοσόφων του 18ου αι. —του Ελβέτιου, του Μοντεσκιέ, του Βολταίρου, των Εγκυκλοπαιδιστών Ντιντερό και ντ' Αλαμπέρ, και του Holbach— έπαιξαν σπουδαίο ρόλο στην ιστορία της εξέλιξης της ηθικής. Η τολμηρή άρνηση, από αυτούς τους στοχαστές, της σημασίας της θρησκείας για την ανάπτυξη των ηθικών συλλήψεων, οι δηλώσεις τους υπέρ της (πολιτικής τουλάχιστον) ισοτιμίας και, τέλος, η αποφασιστική επιρροή στην επεξεργασία των κοινωνικών μορφών της ζωής που απέδωσαν οι περισσότεροι φιλόσοφοι αυτοί στο ορθολογικά ερμηνευόμενο συναίσθημα της ιδιοτέλειας —όλοι αυτοί οι παράγοντες είχαν μεγάλη σημασία για τη διαμόρφωση σωστών συλλήψεων της ηθικής· και βοήθησαν την κοινωνία να συνειδητοποιήσει ότι η ηθική μπορεί να απελευθερωθεί τελείως από την επικύρωση της θρησκείας.

Εν τούτοις, η τρομοκρατία της Γαλλικής επανάστασης, η γενική εξέγερση που ακολούθησε την κατάργηση των φεουδαρχικών δικαιωμάτων και οι πόλεμοι μετά την Επανάσταση ανάγκασαν πολλούς στοχαστές να αναζητήσουν για άλλη μια φορά τη βάση της ηθικής σε μία υπερφυσική δύναμη, την οποία αναγνώρισαν σε λίγο-πολύ μεταμφιεσμένη μορφή. Η πολιτική και κοινωνική αντίδραση συμπορεύτηκαν στη σφαίρα της φιλοσοφίας με την αναβίωση της μεταφυσικής. Η αναβίωση αυτή άρχισε στη Γερμανία, όπου στα τέλη του 18ου αι. εμφανίστηκε ο μέγιστος γερμανός φιλόσοφος Ιμάνουελ Καντ (1724-1804). Η διδασκαλία του Καντ βρίσκεται στα σύνορα της μεταφυσικής φιλοσοφίας των παλαιότερων εποχών και της επιστημονικής φιλοσοφίας του 19ου αι. Θα εξετάσουμε σε αδρές γραμμές την ηθική φιλοσοφία του Καντ<sup>1</sup>.

Ο Καντ επιδίωξε να δημιουργήσει μία ορθολογική ηθική, δηλαδή μία θεωρία των ηθικών συλλήψεων τελείως διαφορετική από την εμπειρική ηθική που υποστήριζαν οι περισσότεροι γάλλοι και άγγλοι στοχαστές του 18ου αι. Το ηθικό σύστημα του Καντ είχε με τις προηγούμενες θεωρίες την ίδια σχέση που έχει η θεωρητική μηχανική με την εφαρ-

μοσμένη μηχανική.

Βέβαια, ο Καντ δεν επιδίωκε κάτι καινούργιο. Σχεδόν όλοι οι προηγούμενοι του στοχαστές επιχείρησαν να καθορίσουν τις ορθολογικές βάσεις της ηθικής. Αλλά σε αντίθεση προς τους άγγλους και γάλλους στοχαστές του 17ου και του 18ου αι., ο Καντ επιδίωξε να ανακαλύψει τους θεμελιώδεις νόμους της ηθικής όχι με τη μελέτη της ανθρώπινης φύσης και με την παρατήρηση της ζωής και των πράξεων των ανθρώπων, αλλά με την αφηρημένη σκέψη.

Αναζητώντας τη βάση της ηθικής, ο Καντ συμπέρανε ότι είναι η *αίσθηση του καθήκοντος*. Σύμφωνα με τον Καντ, αυτή η αίσθηση του καθήκοντος δεν προέρχεται από σκέψεις ωφελιμότητας (ιδιωτικής ή κοινωνικής) ούτε από το συμπάσχειν ή την καλοσύνη· είναι ιδιότητα του ανθρώπινου λογικού. Υπάρχουν δύο είδη κανόνων διαγωγής που μπορεί να δημιουργήσει το ανθρώπινο λογικό: ορισμένοι είναι υπό όρους, άλλοι είναι απόλυτοι. Για παράδειγμα: αν θέλεις να είσαι υγιής, ζήσε μετρημένα —κανόνας υπό όρους. Κάποιος που δεν θέλει να ζει μετρημένα, πιθανόν θα προτιμήσει να αμελήσει την υγεία του. Τέτοιες εντολές δεν περιέχουν τίποτε απόλυτο, και ο άνθρωπος μπορεί να τις τηρεί ή όχι. Σ' αυτή την κατηγορία κανόνων υπό όρους περιλαμβάνονται όλοι οι κανόνες συμπεριφοράς που βασίζονται στο συμφέρον —και τέτοιες υπό όρους εντολές δεν μπορούν να αποτελέσουν τη βάση της ηθικής. Οι ηθικοί κανόνες πρέπει να έχουν τον απόλυτο χαρακτήρα της *κατηγορικής επιταγής*, και η αίσθηση του καθήκοντος αποτελεί μία τέτοια κατηγορική επιταγή.

Όπως ακριβώς τα αξιώματα των καθαρών μαθηματικών δεν τα έχει πάρει ο άνθρωπος από την εμπειρία —σκέφτηκε ο Καντ— παρόμοια η αίσθηση του καθήκοντος, με την εγγενώς υποχρεωτική φύση της, έχει κάτι από τον χαρακτήρα ενός φυσικού νόμου και είναι έμφυτη στο μυαλό κάθε ορθολογικά σκεπτόμενου όντος. Είναι ιδιότητα του «καθαρού Λόγου». Δεν έχει σημασία που στην πραγματική ζωή ο άνθρωπος ποτέ δεν υπακούει εξ ολοκλήρου στην ηθική κατηγορική επιταγή. Το σημαντικό είναι ότι ο άνθρωπος δεν έφτασε να αναγνωρίζει την επιταγή αυτή με την παρατήρηση ή με τα συναισθήματά του, αλλά την ανακάλυψε, κατά κάποιο τρόπο, μέσα του και την αναγνώρισε ως υπέρτατο νόμο των πράξεών του.

Ποια είναι τότε η φύση του ηθικού καθήκοντος; Το καθήκον στην ουσία του είναι αυτό που έχει απόλυτη σημασία και συνεπώς δεν μπορεί ποτέ να είναι μέσον για την επίτευξη ενός άλλου σκοπού —είναι αυτοσκοπός. Τι, λοιπόν, έχει απόλυτη σημασία για τον άνθρωπο και



συνεπώς θα πρέπει να είναι ο σκοπός του;

Σύμφωνα με τον Καντ, «πιθανόν τίποτε δεν μπορούμε να συλλάβουμε στον κόσμο ή έξω απ' αυτόν, που να μπορεί να ονομαστεί καλό απλώς, δηλαδή χωρίς επιθετικό προσδιορισμό, εκτός από μία καλή θέληση», δηλαδή ελεύθερη και ορθολογική θέληση. Το καθετί στον κόσμο —λέει ο Καντ— έχει σχετική αξία και μόνο μία ορθολογική και ελεύθερη προσωπικότητα έχει απόλυτη αξία αφ' εαυτής. Συνεπώς, η ελεύθερη και ορθολογική θέληση, που κατέχει απόλυτη αξία, αποτελεί το αντικείμενο του ηθικού καθήκοντος. «Πρέπει να είσαι ελεύθερος και ορθολογικός»: αυτός είναι ο ηθικός νόμος<sup>2</sup>.

Αφού εγκαθίδρυσε αυτό τον ηθικό νόμο, ο Καντ πορίζεται την πρώτη διατύπωση της ηθικής διαγωγής: «Να ενεργείς ώστε να χρησιμοποιείς την ανθρωπότητα, τόσο στο πρόσωπό σου όσο και στο πρόσωπο οποιουδήποτε άλλου ανθρώπου, πάντα συγχρόνως ως σκοπό και ποτέ μόνον ως μέσον» (αγγλ. έκδ., σ. 47). Όλοι οι άνθρωποι, όπως εμείς, είναι προικισμένοι με ελεύθερη και ορθολογική θέληση· συνεπώς, δεν μπορούν ποτέ να είναι για μας μέσα για έναν σκοπό. Το ιδεώδες που πασχίζει να πλησιάσει η ηθική είναι, κατά τον Καντ, μία πολιτεία ελευθέρων και ορθολογικών ανθρώπινων προσωπικοτήτων· μία πολιτεία στην οποία κάθε προσωπικότητα είναι ο σκοπός όλων των άλλων. Πάνω σ' αυτή τη βάση, ο Καντ διατύπωσε ως εξής τον ηθικό νόμο: «Να ενεργείς πάντα σαν να έπρεπε ο γνώμονας της πράξης σου να γίνει με τη θέλησή σου καθολικός νόμος της φύσης» (σ. 39). Ή σε μία άλλη εκδοχή: «Να ενεργείς πάντα με τέτοιο τρόπο, ώστε να μπορείς να θέλεις να γίνει ο υποκειμενικός σου γνώμονας ένας καθολικός νόμος» (σ. 38). Ή πάλι: «Να ενεργείς μόνον έτσι ώστε η θέλησή σου, μέσω του γνώμονά της, να μπορεί να θεωρεί τον εαυτό της συγχρόνως ως καθολικό νομοθέτη» (σ. 18).

Η σύντομη πραγματεία στην οποία ο Καντ εξέθεσε αυτές τις ιδέες είναι γραμμένη με απλό και πειστικό ύφος, που απευθύνεται στα καλύτερα ένστικτα του ανθρώπου. Συνεπώς, μπορούμε εύκολα να φανταστούμε τι εξυψωτική επιρροή είχε η διδασκαλία του Καντ, ιδίως στη Γερμανία. Σε αντίθεση προς τις ευδαιμονιστικές και ωφελιμιστικές θεωρίες της ηθικής, που δίδασκαν στον άνθρωπο να είναι ηθικός επειδή θα έβρισκε στην ηθική διαγωγή την ευτυχία (ευδαιμονιστική θεωρία) ή το όφελος (ωφελιμιστική θεωρία), ο Καντ βεβαίωσε πως πρέπει να δι-άγουμε ηθική ζωή επειδή αυτό απαιτεί το λογικό μας. Για παράδειγμα, πρέπει να σέβεσαι την ελευθερία σου και την ελευθερία των άλλων,

όχι μόνον όταν αναμένεις απ' αυτό ευχαρίστηση ή ωφελιμότητα, αλλά πάντα και σε όλες τις περιστάσεις, επειδή η ελευθερία είναι απόλυτο καλό/ αγαθό και μόνον η ελευθερία αποτελεί αυτοσκοπό· όλα τα άλλα είναι απλώς μέσα. Μ' άλλα λόγια, σύμφωνα με τον Καντ, η ανθρωπινή προσωπικότητα αποτελεί τη βάση της ηθικής και του δικαίου.

Έτσι, η ηθική του Καντ είναι ιδιαίτερα κατάλληλη για εκείνους που, ενώ αμφισβητούν την υποχρεωτική φύση των εντολών της εκκλησίας ή της Βίβλου, διστάζουν συγχρόνως να υιοθετήσουν την οπτική της φυσικής επιστήμης. Παρόμοια, στον χώρο των μορφωμένων επιστημόνων, την ηθική του Καντ υποστηρίζουν εκείνοι που αρέσκονται να πιστεύουν ότι ο άνθρωπος εκτελεί πάνω στη γη μία αποστολή προκαθορισμένη από την «Υπέρτατη Βούληση» και βρίσκουν στη διδασκαλία του την έκφραση των «θολών τους πεποιθήσεων», μία επιβίωση της παλαιότερης πίστης που διασώζεται ακόμη.

Ο εξυψωτικός χαρακτήρας της ηθικής του Καντ είναι αναμφισβήτητος. Αλλά εν τέλει δεν μας λέει τίποτε για το βασικό πρόβλημα της ηθικής: την προέλευση της αίσθησης του καθήκοντος. Το να λέμε ότι ο άνθρωπος έχει συνείδηση μιας τόσο υψηλόφρονος αίσθησης του καθήκοντος ώστε θεωρεί πως είναι υποχρεωμένος να υπακούσει, δεν μας προχωρεί καθόλου περισσότερο από εκεί που είχαμε φτάσει με τον Χάτσεσον, που υποστήριξε ότι ο άνθρωπος κατέχει ένα έμφυτο ηθικό συναίσθημα το οποίο τον ωθεί να ενεργεί προς αυτή την κατεύθυνση, αφού επιπλέον η ανάπτυξη του συναίσθηματος επηρεάζεται αναμφίβολα από τον Λόγο/λογικό. Ο Λόγος, δίδαξε ο Καντ, μας επιβάλλει τον ηθικό νόμο, ο δε Λόγος είναι ανεξάρτητος από την εμπειρία και από την παρατήρηση της φύσης. Αλλά, αφού απέδειξε αυτή τη θεωρία με τόσο ζήλο και αφού την δίδαξε επί μία τετραετία μετά την έκδοση της *Κριτικής του πρακτικού Λόγου*, αναγκάστηκε εν τέλει να παραδεχθεί ότι αδυνατούσε να βρει στον άνθρωπο την πηγή του σεβασμού προς τον ηθικό νόμο και ότι έπρεπε να εγκαταλείψει την προσπάθεια να λύσει αυτό το θεμελιώδες πρόβλημα της ηθικής — υπαινισσόμενος, συγχρόνως, μία «θεική προέλευση» αυτής της θέασης του ηθικού νόμου.

Είναι δύσκολο να πούμε αν αυτή η αλλαγή οπτικής και αυτή η επistroφή στη θεολογική ηθική οφειλόταν στην επιρροή των επακολούθων της Γαλλικής επανάστασης ή εάν ο Καντ εξέφρασε το 1792 τις ιδέες που είχε ήδη στο μυαλό του όταν έγραφε τις *Θεμελιώδεις αρχές της μεταφυσικής των ηθών* και την *Κριτική του πρακτικού Λόγου*. Όπως και αν έχει, έχει πει τα ακόλουθα (που συνήθως δεν τα αναφέρουν οι

ερμηνευτές του): «Υπάρχει εν τούτοις ένα πράγμα στην ψυχή μας που δεν μπορούμε να πάψουμε να το βλέπουμε με τη μεγαλύτερη έκπληξη και σε σχέση με το οποίο ο θαυμασμός είναι σωστός ή και εξυψωτικός, και αυτό είναι η αρχική ηθική ικανότητα μέσα μας εν γένει. Τι υπάρχει μέσα μας (μπορούμε πιθανόν να αναρωτηθούμε) με το οποίο εμείς, που είμαστε σταθερά εξαρτημένοι από τη φύση για τόσο πολλές ανάγκες μας, υψωνόμαστε τόσο πιο ψηλά πάνω απ' αυτό στην ιδέα μιας αρχικής ικανότητας (μέσα μας) που τις βλέπουμε όλες ως τίποτε και τον εαυτό μας ως ανάξιο να υπάρχει, αν έμελλε να εντρυφήσουμε στην ικανοποίησή τους σε αντίθεση προς ένα νόμο τον οποίο εντέλλεται κυριαρχικά ο Λόγος μας· αν και μόνον αυτή η χαρά μπορεί να κάνει τη ζωή επιθυμητή, ενώ ο Λόγος δεν υπόσχεται τίποτε ούτε απειλεί... Το ακατανόητο αυτής της ικανότητας, μίας ικανότητας που διακηρύσσει τη θεϊκή της προέλευση, πρέπει να ενθουσιάζει το πνεύμα του ανθρώπου και να το ενδυναμώνει για κάθε θυσία την οποία ενδέχεται να του επιβάλλει ο σεβασμός αυτού του καθήκοντος»<sup>3</sup>.

Αφού έτσι αρνήθηκε τη σημασία και σχεδόν την ύπαρξη στον άνθρωπο του αισθήματος του συμπάσχειν και της κοινωνικότητας, στο οποίο έδωσαν τέτοιο βάρος ο Χάτσεσον και ο Άνταμ Σμιθ, και αφού εξήγησε την ηθική ικανότητα του ανθρώπου με τη θεμελιώδη ιδιότητα του Λόγου, ο Καντ δεν μπόρεσε βέβαια να βρει στη φύση κάτι που θα του έδειχνε τη φυσική προέλευση της ηθικής. Άρα αναγκάστηκε να στραφεί στο ενδεχόμενο της θεϊκής προέλευσης της αίσθησης του ηθικού καθήκοντος. Επιπλέον, οι επανειλημμένες του δηλώσεις ότι η αίσθηση του ηθικού καθήκοντος είναι έμφυτη στον άνθρωπο και σε όλα τα «ορθολογικώς σκεπτόμενα όντα» (με εξαίρεση τα ζώα) μας οδηγεί να σκεφτούμε, όπως επισήμανε ήδη ο Σοπενάουερ, ότι μιλώντας έτσι ο Καντ είχε στο μυαλό του τον «κόσμο των αγγέλων».

Πρέπει, εν τούτοις, να αναγνωρίσουμε ότι με τη φιλοσοφία και την ηθική του διδασκαλία ο Καντ βοήθησε ιδιαίτερα στην καταστροφή της παραδοσιακής θρησκευτικής ηθικής και στην προετοιμασία του εδάφους για μία νέα, καθαρά επιστημονική ηθική. Μπορούμε να πούμε χωρίς υπερβολή ότι ο Καντ βοήθησε να ετοιμαστεί ο δρόμος για την εξελικτική ηθική της εποχής μας. Πρέπει να θυμόμαστε και ότι, αναγνωρίζοντας τον εξυψωτικό χαρακτήρα της ηθικής, ο Καντ πολύ σωστά επισήμανε πως δεν μπορεί να βασίζεται σε σκέψεις ευτυχίας ή ωφελιμότητας, όπως βεβαίωσαν οι ευδαιμονιστές και οι ωφελιμιστές. Επιπλέον, ο Καντ έδειξε ότι η ηθική δεν μπορεί να βασιστεί απλώς

στο αίσθημα του συμπάσχειν και της ευσπλαχνίας/ συμπόνιας. Πράγματι, ανεξάρτητα από το πόσο πλήρως μπορεί να αναπτυχθεί σ' έναν άνθρωπο το αίσθημα του συμπάσχειν προς τους άλλους, υπάρχουν στιγμές στη ζωή κατά τις οποίες αυτό το πολύ ηθικό αίσθημα έρχεται σε αντίθεση προς άλλες τάσεις της φύσης μας: ο άνθρωπος αναγκάζεται να αποφασίσει πώς θα ενεργήσει σε μία τέτοια περίπτωση, και κάτι τέτοιες στιγμές ακούγεται η δυνατή φωνή της ηθικής συνείδησης. Το θεμελιώδες πρόβλημα της ηθικής έγκειται στον καθορισμό της ικανότητας με την οποία ο άνθρωπος μπορεί να αποφασίζει σε τέτοιες αντιφατικές περιπτώσεις και στο γιατί η απόφαση την οποία ονομάζουμε «ηθική» του δίνει εσωτερική ικανοποίηση και επιδοκιμάζεται από τους συνανθρώπους του. Ο Καντ δεν απάντησε σ' αυτό το θεμελιώδες πρόβλημα της ηθικής. Απλώς επισήμανε την εσωτερική πάλη στην ψυχή του ανθρώπου, και αναγνώρισε ότι τον αποφασιστικό ρόλο σ' αυτή την πάλη παίζει το λογικό και όχι το συναίσθημα. Μία τέτοια δήλωση δεν λύνει το πρόβλημα, επειδή οδηγεί αμέσως σε ένα άλλο ερώτημα: «Γιατί το λογικό μας παίρνει την άλφα και όχι τη βήτα απόφαση;» Ο Καντ σωστά αρνήθηκε να πει ότι κατά τη σύγκρουση δύο αντίθετων τάσεων το λογικό μας καθοδηγείται από σκέψεις για την ωφελιμότητα της ηθικής. Βέβαια, οι σκέψεις για την ωφελιμότητα των ηθικών πράξεων για την ανθρώπινη φυλή άσκησαν μεγάλη επιρροή στην ανάπτυξη των ηθικών μας συλλήψεων, αλλά παραμένει ακόμη κάτι στις ηθικές πράξεις που δεν μπορεί να εξηγηθεί με τη συνήθεια ούτε με σκέψεις για ωφελιμότητα ή βλάβη, και αυτό το κάτι πρέπει να το εξηγήσουμε. Παρόμοια, είναι ανεπαρκής και η σκέψη της εσωτερικής ικανοποίησης την οποία αισθανόμαστε όταν τελούμε μία ηθική πράξη· είναι ανάγκη να εξηγήσουμε γιατί αισθανόμαστε τέτοια ικανοποίηση, όπως ακριβώς όταν σκεφτόμαστε την επιρροή που ασκούν πάνω μας ορισμένοι συνδυασμοί ήχων και συνηχήσεων είναι ανάγκη να εξηγήσουμε γιατί ορισμένοι είναι ευχάριστοι στο αυτί μας ενώ άλλοι είναι δυσάρεστοι, γιατί ορισμένοι συνδυασμοί γραμμών και διαστάσεων στην αρχιτεκτονική τέρπουν το μάτι μας ενώ άλλοι όχι.

Έτσι, ο Καντ δεν μπόρεσε να απαντήσει στο θεμελιώδες ερώτημα της ηθικής. Αλλά με την έρευνά του για τη βαθύτερη ερμηνεία των ηθικών συλλήψεων, άνοιξε τον δρόμο για εκείνους που ακολούθησαν τις προτάσεις του Μπαίηκον και, όπως ο Δαρβίνος, επιχειρήσαν να εξηγήσουν την ηθική με το ένστικτο της κοινωνικότητας που είναι έμφυτο σε όλα τα αγελαία ζώα, και αποτελεί μία θεμελιώδη ιδιότητα

του ανθρώπου, που ολοένα περισσότερο αναπτύσσεται στην πορεία της εξέλιξής του.

Πολλά έχουν γραφεί για την ηθική φιλοσοφία του Καντ και πολλά θα μπορούσαμε να τους προσθέσουμε. Αλλά θα περιοριστώ σε λίγα ακόμη σχόλια.

Στις *Θεμελιώδεις αρχές της μεταφυσικής των ηθών* —το βασικό έργο του Καντ για την ηθική— ομολογεί ειλικρινά ότι δεν βλέπουμε γιατί πρέπει να ενεργούμε σε συμφωνία με τον ηθικό νόμο, «μ' άλλα λόγια, από πού ο ηθικός νόμος αντλεί την υποχρεωτικότητά του... Πρέπει να παραδεχθούμε ειλικρινά ότι εδώ υπάρχει κάτι σαν φαύλος κύκλος, από τον οποίο φαίνεται πως είναι αδύνατον να ξεφύγουμε. Στην τάξη των αποτελεσματικών αιτίων υποθέτουμε πως είμαστε ελεύθεροι, προκειμένου στην τάξη των σκοπών να μπορούμε να συλλάβουμε τον εαυτό μας ως υποταγμένο στους ηθικούς νόμους· και έπειτα θεωρούμε ότι είμαστε υποταγμένοι σε αυτούς τους νόμους, επειδή έχουμε αποδώσει στον εαυτό μας ελευθερία της βούλησης»<sup>4</sup>. Ο Καντ επιχειρήσει να διορθώσει αυτό το φαινομενικά λογικό λάθος με μία εξήγηση που αποτελεί την ουσία της γνωσιοθεωρίας του. Ο Λόγος, είπε, στέκει όχι μόνο πάνω από το συναίσθημα αλλά και πάνω από τη γνώση, γιατί περιέχει κάτι ανώτερο από αυτό που μας δίνουν οι αισθήσεις μας. «Ο Λόγος δείχνει έναν τόσο καθαρό αυθορμητισμό στην περίπτωση αυτού που καλώ ιδέες (Ιδεώδεις Συλλήψεις) ώστε με αυτό υπερβαίνει κατά πολύ όλα όσα μπορεί να του δώσει η ευαισθησία, και ασκεί την πιο σημαντική λειτουργία κάνοντας τη διάκριση του κόσμου της αίσθησης από τον κόσμο της κατανόησης, και με αυτό ορίζει τα όρια της κατανόησης» (αυτόθι, σ. 71). «Όταν συλλαμβάνουμε τον εαυτό μας ως ελεύθερο, μετατοπιζόμαστε στον κόσμο της κατανόησης ως μέλη του και αναγνωρίζουμε την αυτονομία της βούλησης με τη συνέπειά της, την ηθική· ενώ αν συλλαμβάνουμε τον εαυτό μας ως έχοντα μία υποχρέωση, θεωρούμε ότι ανήκουμε στην κόσμο της αίσθησης και συγχρόνως στον κόσμο της κατανόησης» (σ. 72). Η ελευθερία της βούλησης είναι απλώς μία ιδεώδης σύλληψη του Λόγου («ιδεώδης» με την καντιανή έννοια).

Προφανώς, ο Καντ εννοεί μ' αυτό ότι η «κατηγορική επιταγή» του, ο ηθικός νόμος του που συνιστά τον «θεμελιώδη νόμο του καθαρού ηθικού Λόγου», είναι η αναγκαία μορφή του σκέπτεσθαι του ανθρώπου. Αλλά δεν μπόρεσε να εξηγήσει από πού, για ποιες αιτίες, ο νους μας ανέπτυξε αυτήν ακριβώς τη μορφή σκέπτεσθαι. Σήμερα, πάντως,

αν δεν κάνω λάθος, μπορούμε να βεβαιώσουμε ότι προέρχεται από την έννοια της δικαιοσύνης, δηλαδή από την αναγνώριση της ισοτιμίας όλων των ανθρώπων. Πολλά έχουν γραφεί για την ουσία του καντιανού ηθικού νόμου. Αλλά αυτό που κυρίως εμπόδισε τη διατύπωση αυτού του νόμου να γίνει γενικά αποδεκτή ήταν η διαβεβαίωσή του ότι «η ηθική απόφαση πρέπει να είναι τέτοια, ώστε να μπορεί να γίνει αποδεκτή ως βάση του οικουμενικού νόμου». Αλλά να γίνει αποδεκτή από ποιον; Από τον Λόγο ενός ατόμου ή από την κοινωνία; Αν εννοεί από την κοινωνία, τότε ο μόνος κανόνας για την ομόφωνη κρίση για μία πράξη είναι το κοινό καλό, και τότε οδηγούμαστε αναπόφευκτα στη θεωρία του ωφελιμισμού ή του ευδαιμονισμού, τις οποίες τόσο επίμονα απέκρουε ο Καντ. Αλλά αν λέγοντας «μπορεί να γίνει αποδεκτή» εννοούσε ο Καντ ότι η βασική αρχή που καθοδηγεί την πράξη μου μπορεί και πρέπει να γίνει πρόθυμα αποδεκτή από τον Λόγο όλων των ανθρώπων, όχι εξ αιτίας της κοινωνικής ωφελιμότητας αλλά εξ αιτίας της καθαυτού φύσης του ανθρώπινου σκέπτεσθαι, τότε πρέπει να υπάρχει μία προσιδιάζουσα ιδιότητα στον ανθρώπινο Λόγο την οποία, δυστυχώς, ο Καντ απέτυχε να επισημάνει. Μία τέτοια προσιδιάζουσα ιδιότητα υπάρχει όντως και δεν είναι ανάγκη να διεξέλθουμε όλο το σύστημα της καντιανής μεταφυσικής για να την καταλάβουμε. Την προσέγγισαν ξεκάθαρα οι γάλλοι υλιστές, και οι άγγλοι και σκοτσέζοι στοχαστές. Αυτή η θεμελιώδης ιδιότητα του ανθρώπινου Λόγου είναι, όπως ήδη είπα, η έννοια της δικαιοσύνης, της ισοτιμίας. Δεν υπάρχει, και δεν μπορεί να υπάρξει, άλλος κανόνας που να μπορούσε να γίνει το οικουμενικό κριτήριο για να κρίνουμε τις ανθρώπινες πράξεις. Επιπλέον, το κριτήριο αυτό το αναγνωρίζουν, όχι πλήρως αλλά σε μεγάλο βαθμό, και άλλα σκεπτόμενα όντα, όχι οι άγγελοι όπως υπαινίχθηκε ο Καντ, αλλά πολλά κοινωνικά ζώα. Αυτή την ιδιότητα του Λόγου μας μπορούμε να την εξηγήσουμε μόνον αν την συνδυάσουμε με τη σταδιακή ανάπτυξη, δηλαδή την εξέλιξη, του ανθρώπου και του ζωικού κόσμου εν γένει. Αν αυτό ισχύει, είναι αδύνατον να αρνηθούμε ότι η κύρια προσπάθεια του ανθρώπου είναι η προσπάθειά του να κατακτήσει την προσωπική ευτυχία με την ευρύτερη σημασία της λέξης. Όλοι οι ευδαιμονιστές και ωφελιμιστές έχουν δίκιο στο σημείο αυτό. Αλλά είναι εξ ίσου αναμφισβήτητο ότι το ανασταλτικό ηθικό στοιχείο εκδηλώνεται παράλληλα με την προσπάθεια για προσωπική ευτυχία, στα αισθήματα κοινωνικότητας και συμπάθειας και στις πράξεις αλληλοβοήθειας, που παρατηρούνται ακόμη και στα ζώα. Καθώς προέρχονται εν μέρει από

το αίσθημα αδελφoσύνης και εν μέρει από τον Λόγο, αναπτύσσονται όσο προχωρεί η κοινωνία.

Η καντιανή κριτική αφύπνισε αναμφίβολα τη συνείδηση της γερμανικής κοινωνίας και την βοήθησε να περάσει αλώβητη μία κρίσιμη περίοδο. Αλλά δεν έδωσε στον Καντ τη δυνατότητα να ερευνήσει βαθύτερα τις βάσεις της ανθρώπινης κοινωνικότητας.

Μετά τον πανθείσμό του Γκαίτε, η καντιανή φιλοσοφία οδήγησε την κοινωνία πίσω στην υπερφυσική εξήγηση της ηθικής συνείδησης και την απομάκρυνε, σαν από ένα επικίνδυνο μονοπάτι, από την αναζήτηση της θεμελιώδους αρχής της ηθικής σε φυσικά αίτια και στη σταδιακή εξέλιξη της κοινωνίας —μία εξήγηση την οποία προσέγγισαν οι γάλλοι στοχαστές του 18ου αι.

Γενικά, οι σημερινοί θαυμαστές του Καντ θα έκαναν καλά να εμβαθύνουν και να διευρύνουν την ηθική φιλοσοφία του δασκάλου τους. Βέβαια, είναι επιθυμητό να «γίνει ο κανόνας της πράξης μας καθολικός νόμος». Αλλά μήπως ο Καντ ανακάλυψε αυτό τον νόμο; Είδαμε, σε όλες τις ηθικές διδασκαλίες των ωφελιμιστών και των ευδαιμονιστών, ότι το κοινό καλό αναγνωρίζεται ως βάση της ηθικής συμπεριφοράς. Το όλο ζήτημα είναι: Τι πρέπει να θεωρείται κοινό καλό; Και ο Καντ ούτε καν έψαξε να βρει απάντηση σ' αυτό το θεμελιώδες ηθικό ερώτημα, που απασχόλησε τόσο βαθιά τον Ρουσώ και άλλους γάλλους στοχαστές πριν τη Γαλλική επανάσταση, και ορισμένους άγγλους και σκοτσέζους στοχαστές. Ο Καντ αρκέστηκε να υπαινιχθεί τη Θεϊκή Βούληση και την πίστη στη μέλλουσα ζωή.

Όσο για τη δεύτερη διατύπωση του Καντ, «να ενεργείς ώστε να χρησιμοποιείς την ανθρωπότητα, τόσο στο πρόσωπό σου όσο και στο πρόσωπο οποιουδήποτε άλλου ανθρώπου, πάντα συγχρόνως ως σκοπό και ποτέ μόνον ως μέσον», αν διατυπωθεί απλούστερα, θα λέει: «Σε όλα τα ζητήματα που αφορούν την κοινωνία να έχεις στο μυαλό σου όχι μόνο τον εαυτό σου αλλά και τα συμφέροντα της κοινωνίας».

Αλλά αυτό το στοιχείο ανιδιοτέλειας, που το τόνισε τόσο πολύ ο Καντ και που θεώρησε τον τονισμό του μεγάλο φιλοσοφικό του επίτευγμα, είναι εξ ίσου παλαιό με την ηθική. Αποτέλεσε ήδη αντικείμενο διαφωνίας των στωικών και των επικούρειων στην αρχαία Ελλάδα και, κατά τον 17ο αι., των νοησιοκρατών και του Χομπς, του Λοκ, του Χιούμ κτλ. Επιπλέον, η διατύπωση του Καντ είναι αφ' εαυτής λαθεμένη. Ο άνθρωπος γίνεται αληθινά ηθικός όχι όταν υπακούει στην εντολή του νόμου, τον οποίο θεωρεί θεϊκό, και όχι όταν η σκέψη του χρωμα-

τίζεται από το ιδιοτελές στοιχείο της «ελπίδας και φόβου», που είναι η αναφορά του Καντ στη μέλλουσα ζωή· ο άνθρωπος είναι ηθικός μόνον όταν οι ηθικές του πράξεις έχουν γίνει δεύτερη φύση του.

Όπως επισήμανε ο Paulsen, ο Καντ είχε καλή γνώμη για τις λαϊκές μάζες στις οποίες εκδηλώνεται, πιο συχνά από όσο στις μορφωμένες τάξεις, η ισχυρή και απλή πίστη στο καθήκον. Αλλά δεν έφτασε να αναγνωρίσει την κοινωνική ισότητα των λαϊκών μαζών με τις άλλες τάξεις. Ενώ μίλησε τόσο όμορφα για την αίσθηση του καθήκοντος, και ζήτησε πράγματι να θεωρεί ο καθένας την πράξη του προς τους άλλους πράξη που είναι επιθυμητή για όλους με σεβασμό προς όλους, δεν τόλμησε να διατυπώσει τη βασική αρχή που διακήρυξαν ο Ρουσό και οι Εγκυκλοπαιδιστές, και η Επανάσταση την έγραψε στα λάβαρά της: *την ανθρωπινή ισότητα*. Του έλειψε αυτή η θαρραλέα συνέπεια. Είδε την αξία της διδασκαλίας του Ρουσό στις δευτερεύουσες επιπτώσεις της και όχι στη θεμελιώδη της ουσία —στην έκκληση στη δικαιοσύνη. Παρόμοια, τοποθετώντας τόσο ψηλά την έννοια του καθήκοντος, ο Καντ δεν αναρωτήθηκε: «Από πού αυτός ο σεβασμός;» Απέτυχε να προχωρήσει πιο πέρα από τις λέξεις «οικουμενικός νόμος» και δεν επιχείρησε να βρει μία άλλη αιτία για να σεβόμαστε αυτό τον νόμο, με εξαίρεση την πιθανή οικουμενικότητά του. Τέλος, αν και η εφαρμογή οποιουδήποτε κανόνα σε όλους ανεξαιρέτως τους ανθρώπους οδηγεί αναπόφευκτα στην έννοια της ισότητας όλων των ανθρώπων, ποτέ δεν έφτασε σ' αυτό το αναπόφευκτο συμπέρασμα και έθεσε την ηθική του υπό την προστασία ενός Υπέρτατου Όντος<sup>5</sup>.

Όλες αυτές οι σκέψεις χρησιμεύουν περαιτέρω για να επικυρώσουν τον τρόπο με τον οποίο εξηγούμε την προέλευση της καντιανής ηθικής. Είδε την ηθική χαλαρότητα των κοινωνιών στα τέλη του 18ου αι. ως αποτέλεσμα της ολέθριας επιρροής των αγγλοσαξόνων φιλοσόφων και των γάλλων Εγκυκλοπαιδιστών. Θέλησε να αποκαταστήσει τον σεβασμό προς το καθήκον, που είχε αναπτυχθεί στους ανθρώπους υπό την επιρροή της θρησκείας, και επιχείρησε να το κάνει αυτό στην ηθική του.

Δεν χρειάζεται να τονίσουμε εδώ σε ποιο βαθμό η καντιανή φιλοσοφία, με πρόσχημα το κοινό καλό, βοήθησε να κατασταλεί στη Γερμανία η φιλοσοφία της ανάπτυξης της προσωπικότητας. Αυτό το εξέτασαν ικανοποιητικά πολλοί σοβαροί κριτικοί της καντιανής φιλοσοφίας: Wundt, Paulsen, Jodl κ.ά.

«Το αθάνατο επίτευγμα του Καντ —έγραψε ο Γκράιτε— ήταν ότι μας



έβγαλε από την κατάσταση χαύνωσης στην οποία είχαμε βυθιστεί». Πράγματι, η ηθική του αναμφίβολα εισήγαγε μία πιο αυστηρή και ρωμαλέα στάση απέναντι στην ηθικότητα, στη θέση της χαλαρότητας η οποία, ενώ δεν προήλθε αναγκαστικά από τη φιλοσοφία του 18ου αι., δικαιολογήθηκε ως ένα βαθμό απ' αυτήν. Αλλά η διδασκαλία του Καντ δεν συνεισέφερε τίποτε στην περαιτέρω ανάπτυξη της ηθικής και στην καλύτερη κατανόησή της. Απεναντίας, αφού ικανοποίησε ως ένα βαθμό τη φιλοσοφική αναζήτηση της αλήθειας, η διδασκαλία του Καντ επιβράδυνε την ανάπτυξη της ηθικής στη Γερμανία. Μάταια ο Σίλερ (λόγω της εξοικείωσής του με την αρχαία Ελλάδα) προσπάθησε να κάνει τη σκέψη περί ηθικής να συνειδητοποιήσει ότι ο άνθρωπος γίνεται αληθινά ηθικός όχι όταν οι εντολές του καθήκοντος παλεύουν μέσα του εναντίον των παροτρύνσεων του συναισθήματος, αλλά όταν η ηθική στάση έχει γίνει δεύτερη φύση του. Μάταια προσπάθησε να δείξει ότι η γνήσια καλλιτεχνική ανάπτυξη (όχι αυτή που είναι σήμερα γνωστή με το όνομα «αισθητισμός/ εσπετισμός») βοηθά στον σχηματισμό της προσωπικότητας, ότι η ενατένιση της καλλιτεχνικής ωραιότητας, του κάλλους, και η δημιουργική τέχνη βοηθούν τον άνθρωπο να υψωθεί στο επίπεδο στο οποίο παύει να ακούει τη φωνή του ζωικού ενστίκτου και στο οποίο οδηγείται στον δρόμο προς τον Λόγο και την αγάπη για την ανθρωπότητα. Οι γερμανοί φιλόσοφοι που έγραψαν για την ηθική μετά τον Καντ, ενώ συνεισέφεραν ο καθένας τους τη δική του οπτική, συνέχισαν, όπως ο δάσκαλός τους, να κατέχουν την ενδιάμεση θέση ανάμεσα στη θεολογική και τη φιλοσοφική ερμηνεία της ηθικής. Δεν χάραξαν καινούργιους δρόμους, αλλά έδωσαν στους στοχαστές ορισμένα κοινωνικά ιδεώδη, μέσα στα στενά πλαίσια του ημιφεουδαλικού συστήματος της εποχής τους. Τον καιρό που στο πεδίο της ηθικής φιλοσοφίας μία σχολή των ωφελιμιστών, με επικεφαλής τον Μπένθαμ και τον Μιλ, προχωρούσε, και συνάμα η γέννηση της θετικιστικής σχολής του Αύγουστου Κοντ προετοίμαζε τη φιλοσοφία για την επιστημονική ηθική του Δαρβίνου και του Σπένσερ, η γερμανική ηθική συνέχισε να φυτοζωεί με τα ψίχουλα του καντιανισμού ή περιπλανιόταν στις ομίχλες της μεταφυσικής –κατά καιρούς μάλιστα επανερχόταν, λιγότερο ή περισσότερο ανοιχτά, στη θεολογική ηθική.

Εν τούτοις, πρέπει να πούμε ότι ακόμη και αν η γερμανική φιλοσοφία του πρώτου μισού του 19ου αι., όπως η γερμανική κοινωνία της εποχής εκείνης, δεν τόλμησε να κόψει τα δεσμά του φεουδαλικού συστήματος, βοήθησε όντως στην πολύ απαραίτητη ηθική αναβίωση της

Γερμανίας, εμπνέοντας τη νέα γενιά να υπηρετήσει πιο υψηλόφρονα και ιδεαλιστικά την κοινωνία. Από την άποψη αυτή, ο Φίχτε, ο Σέλινγκ και ο Χέγκελ κατέχουν τιμητική θέση στην ιστορία της φιλοσοφίας, και ανάμεσά τους ιδιαίτερη σημασία έχει ο Φίχτε.

Δεν θα εκθέσω εδώ τη διδασκαλία του, γιατί θα ήμουν υποχρεωμένος να χρησιμοποιήσω μία μεταφυσική γλώσσα που μόνο συσκοτίζει τη σκέψη αντί να την διαυγάσει. Οπότε παραπέμπω όποιους θέλουν να γνωρίσουν τη διδασκαλία του Φίχτε στο έξοχο βιβλίο του Jodl *Ιστορία της ηθικής*, στο οποίο ονομάζει τη διδασκαλία του Φίχτε «Ηθική της δημιουργικής ιδιοφυίας». Θα αναφέρω εδώ μόνον ένα συμπέρασμα της διδασκαλίας του, για να δείξω πόσο κοντά έφτασε ο Φίχτε σε ορισμένα συμπεράσματα της ορθολογικής, επιστημονικής ηθικής.

Η φιλοσοφία της αρχαίας Ελλάδας προσπάθησε να γίνει οδηγός στην ανθρώπινη ζωή. Το ίδιο επιδίωξε η ηθική φιλοσοφία του Φίχτε. Έθεσε πολύ υψηλές απαιτήσεις από την ηθική, δηλαδή επέμεινε στην πλήρη ανιδιοτέλεια των ηθικών κινήτρων και απέρριψε όλους τους εγωιστικούς σκοπούς. Ζήτησε πλήρη και καθαρή συνείδηση από την ανθρώπινη βούληση και έθεσε τους ευρύτερους και υψηλότερους στόχους, τους οποίους όρισε ως υπεροχή του Λόγου που επιτεύχθηκε με την ανθρώπινη ελευθερία και ξερίζωμα της ανθρώπινης αδράνειας.

Μ' άλλα λόγια, μπορούμε να πούμε ότι, σύμφωνα με τον Φίχτε, *η ηθική συνίσταται στον θρίαμβο της ουσίας του ανθρώπου*, της βάσης της σκέψης του, *πάνω σε όσα αφομοιώνει παθητικά από το περιβάλλον*.

Επιπλέον, ο Φίχτε υποστήριξε ότι η συνείδηση δεν πρέπει ποτέ να καθοδηγείται από την αυθεντία/ εξουσία. Εκείνος που οι πράξεις του βασίζονται στην αυθεντία/ εξουσία, ενεργεί χωρίς συνείδηση. Εύκολα μπορούμε να φανταστούμε πόσο εξυψωτική επιρροή είχαν κάτι τέτοια λόγια στη γερμανική νεολαία των δεκαετιών του 1820 και του 1830.

Έτσι, ο Φίχτε επανήλθε στη σκέψη που είχε εκφραστεί στην αρχαία Ελλάδα. Στη βάση των ηθικών κρίσεων βρίσκεται μία έμφυτη ιδιότητα του ανθρώπινου Λόγου, και ο άνθρωπος, για να είναι ηθικός, δεν έχει ανάγκη τη θεϊκή αποκάλυψη εκ των άνω ούτε τον φόβο της τιμωρίας σ' αυτή ή στη μετά θάνατον ζωή. Αυτό, όμως, δεν εμπόδισε τον Φίχτε να καταλήξει εν τέλει στο συμπέρασμα ότι καμία φιλοσοφία δεν μπορεί να επιβιώσει χωρίς θεϊκή αποκάλυψη.

Ο Krause πήγε ακόμη πιο πέρα<sup>6</sup>. Γι' αυτόν, φιλοσοφία και θεολογία ήταν ένα. Ο Baader οικοδόμησε τη φιλοσοφία του πάνω στα δόγματα της Καθολικής εκκλησίας και τα λεγόμενά του ήταν διαποτισμένα από

το πνεύμα της Καθολικής εκκλησίας<sup>7</sup>.

Ο φίλος του Baader Σέλινγκ πήγε ίσια στον θείσμό/ ντεϊσμό. Το ιδεώδες του είναι ο Πλάτων και ο Θεός του, ένας προσωπικός Θεός, που η αποκάλυψή Του θα έπρεπε να πάρει τη θέση όλης της φιλοσοφίας. Εν τούτοις, οι γερμανοί θεολόγοι επιτέθηκαν άγρια στον Σέλινγκ, παρ' ότι τους παραδόθηκε τόσο ολοκληρωτικά. Γιατί κατάλαβαν ότι ο Θεός του δεν ήταν ο χριστιανικός Θεός, αλλά μάλλον ο Θεός της φύσης, με την πάλη ανάμεσα στο καλό και το κακό. Άλλωστε, είδαν τι εξυψωτική επιρροή είχε η φιλοσοφία του Σέλινγκ στη νεολαία, επιρροή που δεν είχαν οι εκκλησιαστικές τους διδασκαλίες<sup>8</sup>.

Ο Χέγκελ (1790-1831) δεν αφιέρωσε ένα ιδιαίτερο έργο στην ηθική, αλλά εξετάζει τα ηθικά προβλήματα στη *Φιλοσοφία του δικαίου*<sup>9</sup>. Στη φιλοσοφία του, το δίκαιο και οι βάσεις του, και η διδασκαλία της ηθικής, συγχωνεύονται σε ένα —πολύ χαρακτηριστικό γνώρισμα του γερμανικού μυαλού του 19ου αι.

Αναλύοντας τον καντιανό ηθικό νόμο, ο Χέγκελ πρώτα απ' όλα επισήμανε ότι είναι λάθος να δεχόμαστε ως δικαιολόγηση του ηθικού κανόνα το ότι μπορεί γενικά να αναγνωριστεί ως επιθυμητός. Έδειξε πως είναι δυνατόν να βρούμε μία κάποια γενική βάση για κάθε πράξη ή και να ανυψώσουμε την κάθε πράξη στην περιωπή του καθήκοντος. Πράγματι, όλοι γνωρίζουμε ότι όχι μόνον οι άγριοι εκτελούν από μία αίσθηση του καθήκοντος ορισμένες πράξεις που εξηγείρουν τη συνείδησή μας (παιδοκτονία, βεντέτα πατριών), αλλά ότι ακόμη και πολιτισμένες κοινωνίες δέχονται ως γενικό κανόνα πράξεις που ορισμένοι από μας θεωρούμε τελείως αποκρουστικές (θανατική ποινή, εκμετάλλευση της εργασίας, ταξική ανισότητα κτλ.).

Με όλο τον οφειλόμενο σεβασμό στον Καντ, εκείνοι που σκέφτονται τη θεμελίωση των ηθικών εννοιών αισθάνονται ότι υπάρχει ένας γενικός κανόνας κρυμμένος στο βάθος των εννοιών αυτών. Είναι αξιοσημείωτο ότι από την εποχή της αρχαίας Ελλάδας οι στοχαστές αναζητούσαν μία κατάλληλη έκφραση, με τη μορφή μίας σύντομης, γενικά αποδεκτής διατύπωσης, για να ορίσουν τον συνδυασμό κρίσης και συναισθήματος (ή, πιο σωστά, κρίση εγκεκριμένη από το συναίσθημα) που βρίσκουμε στις ηθικές μας έννοιες.

Ένωσε και ο Χέγκελ αυτή την ανάγκη, και αναζήτησε στήριξη για την «ηθικότητα» (*Moralität*, ηθική της εσωτερικότητας) στους φυσικά αναπτυγμένους θεσμούς της οικογένειας, της κοινωνίας και ιδίως του κράτους. Χάρη στις τρεις αυτές επιρροές, έγραψε ο Χέγκελ, ο άνθρω-

πος καλλιιεργεί ένα τόσο στενό δεσμό με την ηθικότητα, ώστε αυτή χάνει γι' αυτόν τον χαρακτήρα του εξωτερικού καταναγκασμού· βλέπει σ' αυτήν την εκδήλωση της ελεύθερης βούλησής του. Οι ηθικές έννοιες που αναπτύχθηκαν έτσι είναι φυσικά αναλλοίωτες. Ενσαρκώνονταν πρώτα στην οικογένεια, κατόπιν στο κράτος — αλλά ακόμη κι εδώ έγιναν αλλαγές· νέες και ανώτερες μορφές ηθικότητας αναπτύσσονταν σταθερά, και ολοένα μεγαλύτερη έμφαση δινόταν στο δικαίωμα της προσωπικότητας να αναπτύσσεται ανεξάρτητα. Αλλά θα πρέπει να θυμόμαστε ότι η ηθικότητα ενός πρωτόγονου βοσκού έχει την ίδια αξία με την ηθικότητα ενός πολύ αναπτυγμένου ατόμου.

Στην ερμηνεία της ανάπτυξης των ηθικών εννοιών ο Χέγκελ αναμφίβολα προσέγγισε τους γάλλους φιλοσόφους οι οποίοι, ήδη στα τέλη του 18ου αι., έθεσαν τα θεμέλια της θεωρίας της εξέλιξης. Ο Χέγκελ ήταν ο πρώτος στοχαστής στη Γερμανία (εκτός από τον Γκαίτε) που έκτισε το φιλοσοφικό του σύστημα πάνω στην ιδέα της εξέλιξης, αν και στη διδασκαλία του η εξέλιξη αυτή πήρε τη μορφή της περίφημης τριάδας: *θέση, αντίθεση, σύνθεση* [σε ανώτερο επίπεδο]. Σε αντίθεση προς τον Καντ, ο Χέγκελ δίδαξε ότι ο απόλυτος Λόγος δεν είναι αναλλοίωτη αλήθεια ούτε αμετάβλητο σκέπτεσθαι· είναι ένας ζωντανός, διαρκώς κινούμενος και αναπτυσσόμενος Λόγος. Αυτός ο οικουμενικός Λόγος εκδηλώνεται στην ανθρωπότητα, που βρίσκει την αυτο-έκφρασή της στο κράτος. Στη φιλοσοφία του Χέγκελ, η ανθρώπινη προσωπικότητα είναι πλήρως απορροφημένη από το κράτος, στο οποίο οφείλει υπακοή ο άνθρωπος. Το άτομο είναι μόνον ένα όργανο στα χέρια του κράτους, και συνεπώς είναι μόνον ένα μέσον· σε καμία περίπτωση δεν μπορεί το άτομο να χρησιμεύσει ως σκοπός για το κράτος. Το κράτος, που κυβερνάται από μία διανοητική αριστοκρατία, αποκτά, στη φιλοσοφία του Χέγκελ, μία όψη υπεράνθρωπου, ημιθεϊκού θεσμού.

Εξυπακούεται ότι μία τέτοια σύλληψη της κοινωνίας ακυρώνει την ιδέα ότι η δικαιοσύνη/ ισοτιμία αποτελεί τη βάση των ηθικών κρίσεων. Είναι φανερό και ότι μία τόσο εξουσιαστική ερμηνεία της κοινωνικής δομής οδηγεί αναπόφευκτα πίσω στη θρησκεία, και συγκεκριμένα στον χριστιανισμό, ο οποίος με την εκκλησία του έπαιξε βασικό ρόλο στη δημιουργία του νεωτερικού κράτους. Συνακόλουθα ο Χέγκελ είδε ως καθαυτό πεδίο για τη δημιουργική δραστηριότητα του ανθρώπινου πνεύματος όχι τη σφαίρα της ελεύθερης οικοδόμησης της κοινωνικής ζωής αλλά τη σφαίρα της τέχνης, της θρησκείας και της φιλοσοφίας.

Όπως σωστά επισήμανε ο Eucken, στη φιλοσοφία του Χέγκελ έχου-

με ένα καλοδουλεμένο σύστημα που βασίζεται στους νόμους της λογικής: συγχρόνως, η ενόραση/ διαίσθηση παίζει σημαντικό ρόλο στη φιλοσοφία του. Αλλά αν ρωτούσαμε: είναι η ενόραση/ διαίσθηση του Χέγκελ συνεκτική με την όλη φιλοσοφία του; —θα έπρεπε να απαντήσουμε: Όχι.

Η φιλοσοφία του Χέγκελ άσκησε πολύ μεγάλη επιρροή όχι μόνο στη Γερμανία αλλά και σε άλλες χώρες (ιδίως στη Ρωσία). Αλλά οφείλει την επιρροή της όχι στις λογικές της διαβαθμίσεις, αλλά στη ζωντάνια των γραπτών του Χέγκελ. Συνεπώς, αν και η φιλοσοφία του Χέγκελ βοήθησε στη συμφιλίωση με την πραγματικότητα τονίζοντας ότι «όλα όσα υπάρχουν είναι ορθολογικά», χρησίμευσε συγχρόνως για να αφυπνίσει εκ νέου τη σκέψη και κόμισε ένα ορισμένο επαναστατικό πνεύμα στη φιλοσοφία· περιείχε ορισμένα προοδευτικά στοιχεία, και αυτά έδωσαν τη δυνατότητα στους λεγόμενους «αριστερούς» εγγελιανούς να χρησιμοποιήσουν τη διδασκαλία του Χέγκελ ως βάση της επαναστατικής τους σκέψης. Αλλά ακόμη και γι' αυτούς η αναποφασιστικότητα της εγγελιανής φιλοσοφίας αποδείχθηκε σταθερό εμπόδιο, ιδίως η υποταγή της στο κράτος. Άρα στην κριτική του κοινωνικού συστήματος, οι «αριστεροί» χεγκελιανοί μονίμως δίσταζαν όταν έφταναν να εξετάσουν τη θεμελίωση του κράτους.

Δεν θα εξετάσω διεξοδικά τη διδασκαλία του γερμανού φιλοσόφου Schleiermacher (1768-1834), που η ηθική φιλοσοφία του, εξ ίσου μεταφυσική με του Φίχτε, οικοδομήθηκε (ιδίως στη δεύτερη περίοδο της, 1819-1830) με βάση τη θεολογία, και όχι απλώς τη θρησκεία· δεν προσθέτει σχεδόν τίποτε στα όσα ήδη είπαν οι προκάτοχοί του. Θα επισημάνω απλώς ότι ο Σλάιερμαχερ υπέδειξε την τριπλή φύση των ηθικών πράξεων. Ο Λοκ, και η ευδαιμονιστική σχολή εν γένει, βεβαίωσε ότι η ηθική διαγωγή είναι το υπέρτατο καλό/ αγαθό· ο χριστιανισμός την θεώρησε αρετή και εκπλήρωση του καθήκοντος προς τον Δημιουργό· ο δε Καντ, ενώ αναγνώρισε την αρετή, είδε στην ηθική διαγωγή πρωτίστως την εκπλήρωση του καθήκοντος εν γένει. Για την ηθική διδασκαλία του Σλάιερμαχερ τα τρία αυτά στοιχεία είναι αδιαχώριστα, και τη θέση της δικαιοσύνης ως βασικού στοιχείου της ηθικής την παίρνει η χριστιανική αγάπη.

Γενικά, η φιλοσοφία του Σλάιερμαχερ αποτελεί την απόπειρα ενός Προτεστάντη θεολόγου να συμφιλιώσει τη θεολογία με τη φιλοσοφία. Επισημαίνοντας ότι ο άνθρωπος αισθάνεται τον δεσμό του με το Σύμπαν, την εξάρτησή του απ' αυτό, την επιθυμία να συγχωνευθεί με τη

ζωή της φύσης, προσπάθησε να παραστήσει αυτό το συναίσθημα ως καθαρά θρησκευτικό συναίσθημα, λησμονώντας, όπως σωστά επισήμανε ο Jodl, «ότι αυτός ο οικουμενικός δεσμός σφυρηλατεί και κτηνώδεις αλυσίδες που δένουν το αγωνιζόμενο πνεύμα με το χαμερπές και το άξεστο. Το ερώτημα: "Γιατί είμαι τέτοιος που είμαι;" τέθηκε στις μυστηριώδεις συμπαντικές δυνάμεις εξ ίσου συχνά με πικρή κατάρα και με ευγνωμοσύνη».

## ΔΕΚΑΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ.

## ΑΝΑΠΤΥΞΗ ΤΩΝ ΗΘΙΚΩΝ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΩΝ — 19ος αι.

Τον 19ο αι. εμφανίστηκαν τρία νέα ρεύματα στην ηθική: (1) Ο *θετικισμός*, που τον ανέπτυξε ο γάλλος φιλόσοφος Αύγουστος Κοντ και τον εκπροσώπησε επάξια στη Γερμανία ο Feuerbach [Φόουερμαχ]. (2) Ο *εξελικτισμός*, δηλαδή η διδασκαλία για τη σταδιακή ανάπτυξη όλων των έμβιων όντων, κοινωνικών θεσμών και πεποιθήσεων, και των ηθικών συλλήψεων του ανθρώπου. Η θεωρία αυτή δημιουργήθηκε από τον Κάρολο Δαρβίνο και αργότερα την επεξεργάστηκε διεξοδικά ο Χέρμπερτ Σπένσερ στην περίφημη *Συνθετική φιλοσοφία* του. (3) Ο *σοσιαλισμός*, δηλαδή η διδασκαλία της πολιτικής και κοινωνικής ισότητας των ανθρώπων. Η διδασκαλία αυτή προήλθε από τη Μεγάλη Γαλλική επανάσταση και από μεταγενέστερες οικονομικές θεωρίες που ήλθαν από τη γοργή ανάπτυξη της βιομηχανίας και του καπιταλισμού στην Ευρώπη. Και τα τρία αυτά ρεύματα άσκησαν ισχυρή επιρροή στην ανάπτυξη της ηθικής κατά τον 19ο αι. Εν τούτοις, μέχρι σήμερα, δεν έχει αναπτυχθεί ένα ολοκληρωμένο σύστημα ηθικής που να βασίζεται και στις τρεις αυτές διδασκαλίες. Ορισμένοι νεωτερικοί φιλόσοφοι, όπως ο Χέρμπερτ Σπένσερ, ο Γκυώ και εν μέρει ο Βίλχελμ Βουντ (Wundt), ο Πάουλσεν (Paulsen), ο Höffding, ο Gizycki και ο Eucken, επιχειρήσαν να δημιουργήσουν ένα σύστημα ηθικής με βάση τον θετικισμό και τον εξελικτισμό, αλλά αγνόησαν λίγο-πολύ τον σοσιαλισμό. Εν τούτοις, ο σοσιαλισμός αποτελεί ένα μεγάλο ηθικό ρεύμα, και στο εξής κανένα σύστημα ηθικής δεν θα μπορέσει να οικοδομηθεί χωρίς να παίρνει υπ' όψη τον σοσιαλισμό, που είναι η έκφραση της προσπάθειας των εργαζόμενων μαζών να κατακτήσουν την κοινωνική δικαιοσύνη και την ισοτιμία.

Πριν εξετάσουμε τις απόψεις περί ηθικής των κυριότερων εκπροσώπων των παραπάνω τριών ρευμάτων, θα μιλήσουμε συνοπτικά για το ηθικό σύστημα των άγγλων στοχαστών του πρώτου μισού του 19ου αι. Ο σκοτσέζος φιλόσοφος Mackintosh είναι ο πρόδρομος του θετικισμού στην Αγγλία. Ήταν ριζοσπαστικών πεποιθήσεων και φλογερός υπέρμαχος των ιδεών της Γαλλικής επανάστασης. Εξέθεσε την ηθική του διδασκαλία στο βιβλίο *Θεώρηση της ηθικής φιλοσοφίας*<sup>1</sup>, στο οποίο εξέτασε

συστηματικά όλες τις θεωρίες για την προέλευση της ηθικής που είχαν διατυπώσει ο Shaftesbury, ο Hutcheson, ο Χιούμ και ο Άνταμ Σμιθ. Όπως οι παραπάνω στοχαστές, ο Mackintosh αναγνώρισε ότι οι ηθικές πράξεις του ανθρώπου προέρχονται από το συναίσθημα και όχι από το λογικό. Τα ηθικά φαινόμενα, δίδαξε, είναι ιδιαίτερου τύπου συναισθήματα: συμπάθεια και αντιπάθεια, έγκριση και απόρριψη, σε σχέση με όλες μας τις ιδιότητες που γεννούν όλες μας τις πράξεις· σταδιακά, τα συναισθήματα αυτά συνδυάζονται και αποτελούν κάτι σαν ενιαίο όλον, μία ιδιαίτερη ιδιότητα του ψυχικού μας εαυτού, κάτι που μπορούμε να ονομάσουμε ηθική συνείδηση.

Έτσι, αισθανόμαστε ότι εξαρτάται από τη βούλησή μας το αν ενεργούμε με τη συνείδησή μας ή εναντίον της, και όταν ενεργούμε εναντίον της συνείδησής μας, φορτώνουμε σ' αυτήν την αδυναμία της βούλησής μας ή τη βούλησή μας για κακό.

Βλέπουμε ότι ο Mackintosh ανήγαγε τα πάντα στο συναίσθημα. Δεν άφησε χώρο για το λογικό. Επιπλέον, σύμφωνα μ' αυτόν, το ηθικό συναίσθημα είναι κάτι έμφυτο, εγγενές στη φύση του ανθρώπου και όχι προϊόν λογικού συλλογισμού ή ανατροφής.

Αυτό το ηθικό συναίσθημα, έγραψε ο Mackintosh, έχει αναμφίβολα επιτακτικό χαρακτήρα· απαιτεί μία ορισμένη στάση απέναντι στους ανθρώπους, επειδή συνειδητοποιούμε ότι τα ηθικά μας συναισθήματα, η από μέρους τους έγκριση ή καταδίκη των πράξεών μας, ενεργούν μέσα στα πλαίσια της βούλησής μας.

Διάφορα ηθικά κίνητρα συγχωνεύονται σιγά-σιγά σε ένα όλον στη σύλληψή μας, και ο συνδυασμός δύο ομάδων συναισθημάτων που δεν έχουν πράγματι τίποτε κοινό —το εγωιστικό συναίσθημα της αυτοσυντήρησης και το αίσθημα του συμπάσχειν με τους άλλους— καθορίζουν τον χαρακτήρα του ανθρώπου.

Αυτή ήταν, σύμφωνα με τον Mackintosh, η προέλευση της ηθικής και αυτό ήταν το κριτήριό της. Αλλά αυτές οι ηθικές βάσεις είναι τόσο ευεργετικές για τον άνθρωπο, δένουν τόσο γερά τον καθένα μας με το καλό ολόκληρης της κοινωνίας, ώστε αναπόφευκτα χρειάστηκε να αναπτυχθούν στην ανθρωπότητα.

Στο ζήτημα αυτό ο Mackintosh υιοθετεί την οπτική των ωφελιμιστών. Τόνισε ιδιαίτερα ότι είναι λάθος να συγχέουμε (όπως διαρκώς κάνουμε) το κριτήριο της ηθικής, δηλαδή αυτό που μας χρησιμεύει ως γνώμονας για να αποτιμήσουμε τις ιδιότητες και τις πράξεις του ανθρώπου, με εκείνο που μας ωθεί προσωπικά να επιθυμούμε ορισμένες



πράξεις και να ενεργούμε με ένα συγκεκριμένο τρόπο. Οι δύο αυτοί παράγοντες ανήκουν σε διαφορετικά πεδία, και θα έπρεπε πάντα να τους διαχωρίζουμε σε μία σοβαρή μελέτη. Έχει σημασία να ξέρουμε τι πράξεις και τι ιδιότητες εγκρίνουμε και απορρίπτουμε από την ηθική σκοπιά —αυτό είναι το κριτήριο, ο γνώμονας της ηθικής αποτίμησής μας. Αλλά πρέπει και να ξέρουμε αν η έγκριση και η απόρριψη είναι το προϊόν ενός αυθόρμητου συναισθήματος ή αν προέρχονται και αυτές από το μυαλό μας, αποτέλεσμα λογικού συλλογισμού. Τέλος, έχει σημασία να ξέρουμε αν η έγκριση και η απόρριψή μας προέρχονται από ένα συναίσθημα, αν αυτό το συναίσθημα είναι πρωταρχική ιδιότητα του οργανισμού μας ή αν αναπτύχθηκε σταδιακά μέσα μας υπό την επιρροή του Λόγου.

Αλλά αν πρέπει να διατυπώνουμε έτσι τα προβλήματα της ηθικής, τότε, όπως σωστά επισήμανε ο Jodl, «από ορισμένες απόψεις αυτή είναι η σαφέστερη και αληθέστερη παρατήρηση που έγινε ποτέ για τις βάσεις της ηθικής. Τότε γίνεται πράγματι σαφές ότι, αν υπάρχει κάτι έμφυτο στο ηθικό μας συναίσθημα, αυτό δεν εμποδίζει τον Λόγο να συνειδητοποιεί εκ των υστέρων ότι ορισμένα συναισθήματα και πράξεις, που αναπτύσσονται με την κοινωνική εκπαίδευση, είναι πολύτιμα για το κοινό καλό».

Θα προσθέσω πως γίνεται σαφές και ότι η *κοινωνικότητα*, και το αναγκαίο συνοδευτικό της —η αλληλοβοήθεια, χαρακτηριστικό των περισσότερων ζωικών ειδών και ακόμη περισσότερο του ανθρώπου— ήταν η πηγή των ηθικών αισθημάτων από την πρώτη εμφάνιση των ανθρωποειδών πλασμάτων στη γη και ότι τα κοινωνικά αισθήματα ενδυναμώθηκαν περαιτέρω από τη συνειδητοποίηση και την κατανόηση των γεγονότων της κοινωνικής ζωής, δηλαδή από την προσπάθεια του Λόγου. Όσο, δε, αναπτυσσόταν η κοινωνική ζωή και γινόταν πιο περίπλοκη, ο Λόγος αποκτούσε ακόμη μεγαλύτερη επιρροή στην ηθική συγκρότηση του ανθρώπου.

Τέλος, είναι εξ ίσου αναμφισβήτητο ότι το ηθικό αίσθημα μπορεί εύκολα να αμβλυνθεί εξ αιτίας του σκληρού αγώνα για την ύπαρξη ή εξ αιτίας της ανάπτυξης των ληστρικών ενστίκτων που κατά καιρούς αποκτούν μεγάλη ένταση σε ορισμένες φυλές και έθνη. Αυτό το ηθικό αίσθημα πιθανόν θα μαραινόταν τελείως, αν η φύση του ανθρώπου, καθώς και των περισσότερων πιο αναπτυγμένων ζώων, δεν ανέπτυσσε, εκτός από το αγελαίο ένστικτο, μία ορισμένη νοητική τάση που στηρίζει και δυναμώνει την επιρροή της κοινωνικότητας. Πιστεύω ότι

η επιρροή αυτή συνίσταται στην έννοια της *δικαιοσύνης*, που είναι σε τελευταία ανάλυση απλώς και μόνον η αναγνώριση της *ισοτιμίας* όλων των μελών μίας δεδομένης κοινωνίας. Σ' αυτή την ιδιότητα της σκέψης μας, που την συναντούμε ήδη στους πιο πρωτόγονους άγριους και ως ένα βαθμό στα αγελαία ζώα, οφείλουμε την ανάπτυξη μέσα μας των ηθικών συλλήψεων με τη μορφή μίας επίμονης, και κατά καιρούς ασύνειδα επιτακτικής δύναμης. Όσο για τη μεγαθυμία, που πολλές φορές φτάνει να γίνει αυτοθυσία και μόνον αυτή αξίζει πιθανόν το όνομα «ηθική», θα την εξετάσω πιο κάτω, όταν μιλήσω για το ηθικό σύστημα του Γκυώ.

Δεν θα επεκταθώ στην αγγλική φιλοσοφία του τέλους του 18ου και των αρχών του 19ου αι. Αποτελεί αντίδραση στη Γαλλική επανάσταση και στην προεπαναστατική φιλοσοφία των Εγκυκλοπαιδιστών, και εναντιώνεται στις τολμηρές ιδέες που εξέφρασε ο Ουίλιαμ Γκόντγουιν στο βιβλίο του *Έρευνα για την πολιτική δικαιοσύνη*, στο οποίο εκθέτει ολοκληρωμένα και σοβαρά την αντίληψη που ονομάστηκε αργότερα «αναρχισμός»<sup>2</sup>. Είναι πολύ εποικοδομητικό να γνωρίσουμε την αγγλική φιλοσοφία αυτής της περιόδου. Παραπέμπω όποιον ενδιαφέρεται στον δεύτερο τόμο του εξαιρετικού βιβλίου του Jodl *Ιστορία της ηθικής*.

Θα προσθέσω μόνον ότι, γενικά, οι άγγλοι στοχαστές αυτής της περιόδου επιχείρησαν ιδιαίτερα να αποδείξουν ότι δεν αρκεί μόνο το συναίσθημα για να εξηγήσουμε την ηθική. Έτσι, ο Stewart, διαπρεπής εκπρόσωπος της εποχής εκείνης, υποστηρίζει ότι η ηθική δεν μπορεί να εξηγηθεί ικανοποιητικά ούτε με τα «αντανακλαστικά αισθήματα» του Shaftesbury ούτε με τη «συνείδηση» του Butler κτλ. Αφού επισήμανε το ασυμφιλίωτο των διάφορων θεωριών της ηθικής, που ορισμένες τους βασίζονται στην καλοσύνη, άλλες στη δικαιοσύνη, στην ορθολογική ιδιοτέλεια ή στην υπακοή στη θέληση του Θεού, δεν θέλησε να αναγνωρίσει, όπως ο Χιούμ, ότι μόνη η ορθολογική κρίση αδυνατεί να μας δώσει μία σύλληψη του καλού ή του ωραίου· έδειξε, συγχρόνως, πόσο απέχουν τα ηθικά φαινόμενα στον άνθρωπο από μία απλή συναισθηματική ενόρμηση.

Θα περιμέναμε ότι, αφού έφτασε στο συμπέρασμα πως σε όλες τις ηθικές συλλήψεις ο Λόγος συνέχει τις διάφορες αντιλήψεις μας και κατόπιν αναπτύσσει νέες συλλήψεις στο εσωτερικό του (έφτασε να αναφέρει τη «μαθηματική έννοια της ισότητας»), ο Stewart θα έπρεπε να φτάσει στην ιδέα της δικαιοσύνης. Αλλά υπό την επιρροή των παλιών ιδεών της ενορατικής/ δαισθητικής σχολής ή των νέων τάσεων που,

μετά τη Γαλλική επανάσταση, αρνήθηκαν την ισότητα των δικαιωμάτων όλων των ανθρώπων, ο Stewart δεν ανέπτυξε τις σκέψεις του και δεν κατέληξε σε συγκεκριμένο συμπέρασμα.

Νέες ιδέες στη σφαίρα της ηθικής εισήγαγε στην Αγγλία ένας σύγχρονος του Mackintosh, ο Ιερεμίας Μπένθαμ. Ο Μπένθαμ δεν ήταν φιλόσοφος με τη στενή σημασία της λέξης. Ήταν νομικός, και ειδικότητά του ήταν το δίκαιο και η πρακτική εφαρμογή του. Αντιμετωπίζοντας αρνητικά το δίκαιο με τη μορφή με την οποία εκφραζόταν στη νομοθεσία κατά τα χιλιάδες χρόνια απουσίας των ανθρώπινων δικαιωμάτων, ο Μπένθαμ προσπάθησε να βρει τις βαθιές, αυστηρά επιστημονικές θεωρητικές βάσεις του δικαίου, που θα τις ενέκριναν ο Λόγος και η συνείδηση.

Κατά τον Μπένθαμ, το δίκαιο συμπίπτει με την ηθική, και συνεπώς ονόμασε το πρώτο του βιβλίο, στο οποίο εξέθετε τη θεωρία του, *Εισαγωγή στις βασικές αρχές των ηθών και της νομοθεσίας* (Λονδίνο 1789, 2η έκδ. 1823).

Ο Μπένθαμ, όπως ο Ελβέτιος, βλέπει τη βασική αρχή όλης της ηθικής και του δικαίου στη μεγαλύτερη ευτυχία των περισσότερων ανθρώπων. Την ίδια αρχή, όπως είδαμε, υιοθέτησε ο Χομπς ως βάση της ηθικής του. Αλλά ο Μπένθαμ και οι οπαδοί του (Μιλ κ.ά.) έβγαλε από την αρχή αυτή συμπεράσματα εκ διαμέτρου αντίθετα προς του Χομπς. Ο αντιδραστικός Χομπς, υπό την επιρροή της επανάστασης του 1648 την οποία είχε ζήσει, υποστήριξε ότι τη μεγαλύτερη ευτυχία μπορεί να την δώσει στον άνθρωπο μόνο μία ισχυρή εξουσία. Ο Μπένθαμ, που αυτοαποκαλούνταν «φιλάνθρωπος», έφτασε να αναγνωρίζει την ισότητα ως επιθυμητό στόχο. Αν και απέρριψε τη σοσιαλιστική διδασκαλία του Όουεν, αναγνώρισε ότι «η ισότητα πλούτου θα βοηθούσε να πετύχουμε τη μεγαλύτερη ευτυχία των περισσότερων ανθρώπων, αρκεί η πραγμάτωση αυτής της ισότητας να μην οδηγούσε σε επαναστατικά ξεσπάσματα». Όσο για το δίκαιο εν γένει, έφτασε σε σχεδόν αναρχικά συμπεράσματα, υποστηρίζοντας ότι όσο λιγότεροι οι νόμοι, τόσο το καλύτερο: «Οι νόμοι είναι περιορισμός της έμφυτης ικανότητας του ανθρώπου να ενεργεί και συνεπώς, από την οπτική γωνία του απόλυτου, αντιπροσωπεύουν κάτι κακό».

Ο Μπένθαμ άσκησε αυστηρή κριτική σε όλα τα υπάρχοντα συστήματα και σε όλες τις θεωρίες περί ηθικής της εποχής του. Αλλά ενώ έφτασε σε σχεδόν σοσιαλιστικά αν όχι αναρχικά συμπεράσματα, δεν τόλμησε να προχωρήσει τις ιδέες του ως τη λογική τους κατάληξη και

έστρεψε τις προσπάθειές του κυρίως στον καθορισμό των απολαύσεων που είναι οι πιο μεγάλες, οι πιο ανθεκτικές στον χρόνο και οι πιο γόνιμες. Αφού οι διαφορετικοί άνθρωποι καταλαβαίνουν διαφορετικά την ευτυχία τη δική τους και των ανθρώπων εν γένει, και αδυνατούν να καθορίσουν τι τους οδηγεί στην ευτυχία και τι στον πόνο, ενώ είναι ακόμη πιθανότερο να πέσουν έξω σε ό,τι αφορά το γενικό καλό, ο Μπένθαμ προσπάθησε να καθορίσει τι δίνει στο άτομο και στην κοινωνία τη δυνατότητα για μεγαλύτερη ευτυχία.

Η επιζήτηση της ευτυχίας είναι μία προσπάθεια για την προσωπική απόλαυση —συνεπώς ο Μπένθαμ, όπως ο προκάτοχός του στην αρχαία Ελλάδα, ο Επίκουρος, επιχείρησε να καθορίσει ποια απόλαυση μπορεί να μας δώσει τη μεγαλύτερη ευτυχία· όχι μόνο στιγμιαία ευτυχία, αλλά διαρκή, έστω και αν συνδέεται με πόνο. Γι' αυτό προσπάθησε να εγκαθιδρύσει κάτι σαν «κλίμακα απολαύσεων» και στην κορυφή αυτής της κλίμακας τοποθέτησε τις ισχυρότερες και βαθύτερες απολαύσεις· εκείνες που δεν είναι συμπτωματικές ή στιγμιαίες, αλλά που μπορούν να διαρκέσουν μια ζωή· εκείνες που είναι σίγουρες και τέλος εκείνες που η πραγμάτωσή τους είναι κοντινή και δεν αναβάλλεται για ένα μακρινό και απροσδιόριστο μέλλον.

Η ένταση μίας απόλαυσης, η διάρκειά της· η βεβαιότητα ή η μη βεβαιότητά της· η χρονική της εγγύτητα ή απόσταση· αυτά είναι τα τέσσερα κριτήρια που προσπάθησε να εδραιώσει ο Μπένθαμ στην «αριθμητική της απόλαυσης»· σ' αυτά πρόσθεσε και τη γονιμότητα, δηλαδή την ικανότητα μίας δεδομένης απόλαυσης να γεννά νέες απολαύσεις, και την έκταση, δηλαδή την ικανότητα του ανθρώπου να δίνει απόλαυση όχι μόνο στον εαυτό του αλλά και στους άλλους. Παράλληλα με την «κλίμακα των απολαύσεων», ο Μπένθαμ σχημάτισε και την «κλίμακα των πόνων», στην οποία έκανε τη διάκριση ανάμεσα στις ενοχλήσεις που βλάπτουν τα άτομα και σ' εκείνες που βλάπτουν όλα τα μέλη της κοινωνίας ή μία ομάδα ανθρώπων, και τέλος στα βάσανα και τις συμφορές που υπονομεύουν ανεπανόρθωτα τη δύναμη του ατόμου ή όλης της κοινωνίας.

Επιδιώκοντας να εξηγήσει το ηθικό αίσθημα, ο Μπένθαμ δεν αρκέστηκε στις παλαιότερες εξηγήσεις της προέλευσης της ηθικής από ένα έμφυτο ηθικό αίσθημα (φυσικό ή εμπνευσμένο εκ των άνω), συμπάθεια και αντιπάθεια, «συνείδηση», «ηθικό καθήκον» κτλ. —και μόνη η μνεία της λέξης «αρετή», που συνδέθηκε στην ιστορία με την τρομερή Ιερά Εξέταση, του προκαλούσε αγανάκτηση.

Αυτές του οι σκέψεις εκφράζονται απερίφραστα και αναπτύσσονται διεξοδικά στο έργο του *Δεοντολογία ή Η επιστήμη της ηθικής*, το οποίο επιμελήθηκε και εξέδωσε μετά τον θάνατό του ο φίλος του John Bowring (σε δύο τόμους, το 1834).

Η ηθική πρέπει να οικοδομείται σε διαφορετικές βάσεις, έκρινε ο Μπένθαμ. Είναι χρέος των στοχαστών να αποδείξουν ότι μία «ενάρετη» πράξη είναι ένας σωστός υπολογισμός, μία προσωρινή θυσία που θα μας δώσει μετά τη μέγιστη απόλαυση· ενώ μία ανήθικη πράξη είναι ένας εσφαλμένος υπολογισμός. Ο άνθρωπος πρέπει να επιδιώκει την προσωπική του απόλαυση, το προσωπικό του συμφέρον.

Έτσι μίλησαν ο Επίκουρος και πολλοί υποστηρικτές του, λόγου χάρη ο Mandeville στο περίφημο έργο του *Μύθος των μελισσών*. Αλλά όπως επισήμανε ο Γκυώ, ο Μπένθαμ εισάγει εδώ μία αξιοπρόσεκτη διόρθωση, με την οποία ο ωφελιμισμός κάνει ένα μεγάλο βήμα εμπρός. Η αρετή δεν είναι απλώς ένας υπολογισμός, έγραψε ο Μπένθαμ· υπονοεί και μία ορισμένη προσπάθεια, έναν αγώνα —ο άνθρωπος θυσιάζει την άμεση απόλαυση για χάρη μίας μεγαλύτερης μελλοντικής απόλαυσης. Ο Μπένθαμ επέμεινε ιδιαίτερα σ' αυτή τη θυσία, που είναι στην πραγματικότητα αυτοθυσία, έστω και προσωρινή. Πράγματι, αν δεν το έβλεπε αυτό, θα αρνούσαν να αναγνωρίσει αυτό που συνιστά τουλάχιστον τη μισή ζωή του ζωικού κόσμου, των λιγότερο πολιτισμένων αγρίων και μέχρι τη ζωή των βιομηχανικών μας κοινωνιών. Πολλοί που αυτοαποκαλούνται ωφελιμιστές διαπράττουν πράγματι αυτό το λάθος. Αλλά ο Μπένθαμ κατάλαβε πού θα οδηγούσε ο ωφελιμισμός χωρίς αυτή τη διόρθωση και συνεπώς επέστησε ιδιαίτερα την προσοχή σ' αυτήν<sup>3</sup>. Αναμενόμενο ήταν να τονίσει τη διόρθωση αυτή και ο Τζον Στιούαρτ Μιλ, γιατί έγραψε την εποχή που η κοινοκτημονική διδασκαλία του Όουεν —η οποία επίσης απέρριπτε όλη την ηθική που εμφυτευόταν εκ των άνω— είχε ήδη διαδοθεί ευρύτατα στην Αγγλία.

Ο Μπένθαμ απέδειξε ότι αυτά τα κριτήρια του καλού και του κακού δεν χρησιμεύουν μόνον ως βάση της ηθικής αποτίμησης των πράξεών μας, αλλά πρέπει να χρησιμεύουν και ως βάση όλης της νομοθεσίας. Αποτελούν το κριτήριο της ηθικής, τον γνώμονα, τη λυδία λίθο της. Αλλά εδώ εισέρχονται και ορισμένες άλλες σκέψεις, που επηρεάζουν αξιοπρόσεκτα και τροποποιούν τις συλλήψεις του ηθικού και του επιθυμητού για τα άτομα και για ολόκληρες κοινωνίες σε διάφορες περιόδους της ανάπτυξής τους. Η διανοητική ανάπτυξη του ανθρώπου, η θρησκεία, η ιδιοσυγκρασία, η κατάσταση της υγείας, η ανατροφή του,

η κοινωνική του θέση και το πολιτικό σύστημα —όλοι οι παραπάνω παράγοντες μεταβάλλουν τις ηθικές συλλήψεις των ατόμων και των κοινωνιών. Ο Μπένθαμ, επιδιώκοντας να λύσει τα νομοθετικά προβλήματα, ανέλυσε επιμελώς όλες τις παραπάνω επιρροές. Μ' όλα ταύτα, αν και εμπνεόταν από ανώτερα κίνητρα και εκτιμούσε πλήρως την ηθική ομορφιά της αυτοθυσίας, δεν έδειξε πού, πώς και γιατί το ένστικτο θριαμβεύει επί της ψυχρής κρίσης του Λόγου, ποια είναι η σχέση του Λόγου με το ένστικτο, και πού βρίσκεται η ζωτική τους σύνδεση. Βρίσκουμε στον Μπένθαμ την ενστικτώδη ισχύ της κοινωνικότητας, αλλά δεν βλέπουμε πώς αυτή συμβαδίζει με τον μεθοδικό Λόγο, συνεπώς αισθανόμαστε ότι η ηθική του είναι ανολοκλήρωτη και καταλαβαίνουμε γιατί πολλοί, όταν την γνώρισαν, έμειναν ανικανοποίητοι και συνέχισαν να αναζητούν την ενίσχυση των ηθικών τους τάσεων άλλοι στη θρησκεία και άλλοι στο γέννημά της: στην καντιανή ηθική του καθήκοντος.

Από την άλλη, είναι αναμφισβήτητο ότι η κριτική του Μπένθαμ διαποτίζεται από την επιθυμία να ωθήσει τους ανθρώπους προς τη δημιουργικότητα, που θα τους έδινε όχι μόνο προσωπική ικανοποίηση αλλά και μία ευρεία κατανόηση των κοινωνικών προβλημάτων· επιδιώκει και να τους εμπνεύσει ευγενείς παρορμήσεις. Ο σκοπός του Μπένθαμ είναι να εμπνέονται ο νόμος και η νομοθεσία όχι από τις τρέχουσες συλλήψεις της ανθρώπινης ευτυχίας κάτω από το σταθερό χέρι της εξουσίας/ισχύος, αλλά από τις ανώτερες σκέψεις της μεγαλύτερης ευτυχίας των περισσότερων μελών της κοινωνίας.

Έχοντας στο μυαλό αυτό το χαρακτηριστικό της ηθικής του Μπένθαμ και το γενικό πνεύμα του έργου του, την υψηλόφρονα επιδίωξή του, τη μέριμνά του για να διατηρηθούν στην κοινωνία τα μέσα για την ικανοποίηση των προσωπικών εγχειρημάτων των ατόμων, και την από μέρους του κατανόηση του αισθητικού στοιχείου στην αίσθηση του καθήκοντος, εύκολα καταλαβαίνουμε γιατί, παρά την αριθμητικά στεγνή αφετηρία της, η διδασκαλία του Μπένθαμ επηρέασε τόσο πολύ τους καλύτερους ανθρώπους της εποχής του. Είναι φανερό και γιατί άνθρωποι που μελέτησαν επιμελώς τη διδασκαλία του, όπως ο Γκυώ, θεωρούν τον Μπένθαμ γνήσιο ιδρυτή της αγγλικής ωφελιμιστικής σχολής —στην οποία ανήκει εν μέρει και ο Σπένσερ.

Τις ιδέες του Μπένθαμ ανέπτυξαν περαιτέρω οι υποστηρικτές του, με επικεφαλής τον Τζαίημς Μιλ και τον γιό του, Τζον Στιούαρτ Μιλ (1806-1873), που το βιβλίο του *Ωφελιμισμός* (1861) αποτελεί την κα-

λύτερη έκθεση της ωφελιμιστικής ηθικής.

Αν και ο Τζον Στιούαρτ Μιλ έγραψε μόνον αυτό το βιβλίο για τη θεωρία της ηθικής, συντέλεσε εν τούτοις αποφασιστικά στην επιστήμη της ηθικής και ολοκλήρωσε λογικά την ωφελιμιστική διδασκαλία. Σ' αυτό του το βιβλίο, καθώς και στα όσα έγραψε για την οικονομία, ο Μιλ λέει πως είναι ανάγκη να ανοικοδομήσουμε την κοινωνική ζωή πάνω σε νέες ηθικές βάσεις.

Για την ανοικοδόμηση αυτή, ο Μιλ έκρινε πως δεν έχουμε ανάγκη το θρησκευτικό κίνητρο της ηθικής ούτε τη νομοθεσία που προέρχεται από τον καθαρό Λόγο (η προσπάθεια του Καντ προς αυτή την κατεύθυνση οδήγησε σε πλήρη αποτυχία): έκρινε εφικτό να βασίσουμε όλη την ηθική διδασκαλία σε μία θεμελιώδη αρχή: στη σωστή, δηλαδή ορθολογική, προσπάθεια για τη μεγαλύτερη ευτυχία. Αυτή την ερμηνεία της προέλευσης της ηθικής την είχε ήδη δώσει ο Χιούμ. Αλλά ο Μιλ, όπως θα περιμέναμε από έναν στοχαστή του δεύτερου μισού του 19ου αι., συμπλήρωσε την παραπάνω ιδέα επισημαίνοντας τη συνεχή ανάπτυξη των ηθικών συλλήψεων στον άνθρωπο, χάρη στην κοινωνική ζωή. Το ηθικό στοιχείο δεν είναι έμφυτο στον άνθρωπο, αλλά είναι προϊόν της εξέλιξης.

Η ανθρωπότητα έχει ορισμένες έξοχες ιδιότητες, αλλά και ορισμένες κακές: ορισμένα άτομα είναι έτοιμα να εργαστούν για το καλό του συνόλου, αλλά άλλα δεν θέλουν να ενδιαφερθούν γι' αυτό. Οι συλλήψεις τού τι είναι καλό για την κοινωνία, και συνεπώς για το άτομο, είναι ακόμη πολύ συγκεχυμένες. Αλλά αν βλέπουμε σ' αυτό τον αγώνα μία πρόοδο προς το καλύτερο, αυτή οφείλεται στο ότι κάθε ανθρώπινη κοινωνία ενδιαφέρεται να υπερτερούν τα στοιχεία του καλού, δηλαδή της κοινής ευζωίας ή, για να μιλήσουμε καντιανά, να υπερτερούν τα αλτρουιστικά στοιχεία σε σχέση με τα εγωιστικά. Μ' άλλα λόγια, βρίσκουμε στην κοινωνική ζωή μία σύνθεση των ηθικών τάσεων, που βασίζονται στην αίσθηση του καθήκοντος, με τις τάσεις που προέρχονται από τη βασική αρχή της μεγαλύτερης ευτυχίας (ευδαιμονισμό) ή της μεγαλύτερης ωφελιμότητας (ωφελιμισμό).

Η ηθική, λέει ο Μιλ, είναι το προϊόν της αλληλεπίδρασης της ψυχικής δομής του ατόμου, και της κοινωνίας: και αν δούμε την ηθική από αυτή τη σκοπιά, έχουμε μία σειρά από ευρείς και θελκτικούς ορίζοντες και μία σειρά από γόνιμα και υψηλόφρονα προβλήματα στη σφαίρα της ανοικοδόμησης της κοινωνίας. Απ' αυτή τη σκοπιά, θα πρέπει να δούμε την ηθική ως *το άθροισμα των απαιτήσεων που εγείρει η κοινωνία*

από τον χαρακτήρα και τη βούληση των μελών της προς το συμφέρον της ευζωίας τους και της περαιτέρω ανάπτυξής τους. Αλλά αυτό δεν είναι ένας νεκρός τύπος, μα, απεναντίας, κάτι ζωντανό, κάτι που όχι μόνο νομιμοποιεί τη δυνατότητα αλλαγής, αλλά την απαιτεί κιόλας: αυτό δεν είναι η νομιμοποίηση εκείνου που υπήρξε και πιθανόν ακόμη υπάρχει ζώντας παραπάνω από όσο έπρεπε, ως επιβίωση, αλλά μία ζωτική αρχή για να οικοδομήσουμε το μέλλον. Εάν υπάρχει σύγκρουση ορισμένων μερίδων που ερμηνεύουν διαφορετικά τα προβλήματα του μέλλοντος, εάν η προσπάθεια για βελτίωση συγκρούεται με την παλαιά συνήθεια, οι μόνες αποδείξεις που μπορούν να υπάρξουν, ή το μόνο κριτήριο για να τις ελέγξουμε, είναι η ευζωία της ανθρωπότητας και η βελτίωσή της.

Μπορούμε να δούμε, ακόμη και απ' αυτή τη σύντομη σκιαγράφιση, τι ορίζοντες άνοιξε ο Μιλ εφαρμόζοντας στη ζωή τη βασική αρχή της ωφελιμότητας. Γι' αυτό, άσκησε μεγάλη επιρροή στους συγχαιρινούς του, αφού επιπλέον τα έργα του ήταν γραμμένα με απλότητα και σαφήνεια<sup>4</sup>.

Αλλά η βασική αρχή της δικαιοσύνης, την οποία είχε επισημάνει ήδη ο Χιούμ, απουσίαζε από τη συλλογιστική του Μιλ: ο Μιλ αναφέρεται στη δικαιοσύνη μόνο προς το τέλος του βιβλίου του, εκεί που μιλά για ένα κριτήριο με το οποίο μπορούμε να ελέγξουμε την ορθότητα των συμπερασμάτων στα οποία έφτασαν τα διάφορα κινήματα που προσπάθησαν να εξασφαλίσουν την υπεροχή στην πορεία της σταδιακής ανάπτυξης της κοινωνίας.

Όσο για το ερώτημα «Σε ποια έκταση η βασική αρχή της ωφελιμότητας, δηλαδή ο ωφελιμισμός, μπορεί να θεωρηθεί επαρκής για την εξήγηση του ηθικού στοιχείου στην ανθρωπότητα;», θα το εξετάσουμε πιο κάτω. Εδώ έχει σημασία να επισημάνουμε το βήμα προς τα εμπρός που έκανε η ηθική, την επιθυμία να την ανεγείρουμε αποκλειστικά πάνω σε ορθολογική βάση, χωρίς την ανοιχτή ή καλυμμένη επιρροή της θρησκείας. Πριν εκθέσουμε την ηθική του θετικισμού και του εξελικτισμού, θα πρέπει να σταθούμε, έστω για λίγο, στην ηθική διδασκαλία ορισμένων φιλοσόφων του 19ου αι., οι οποίοι, αν και είχαν μεταφυσική και πνευματοκρατική οπτική, επηρέασαν ως ένα βαθμό την ανάπτυξη της νεωτερικής ηθικής. Θα αναφέρω τον Άρτουρ Σοπενάουερ στη Γερμανία και τον Victor Cousin και τον μαθητή του, Théodore Jouffroy, στη Γαλλία.

Οι διαφορετικοί συγγραφείς βλέπουν πολύ διαφορετικά την ηθική



διδασκαλία του Σοπενάουερ(1788-1860), όπως άλλωστε και όλα όσα έγραψε αυτός ο πεσιμιστής φιλόσοφος, που ο πεσιμισμός του προερχόταν όχι από την ενεργητική του συμπάθεια για την ανθρωπότητα αλλά από την άκρως εγωιστική του φύση.

Ο κόσμος μας, δίδαξε ο Σοπενάουερ, είναι ατελής κόσμος· η ζωή μας είναι βάσανο· η «θέληση για ζωή» γεννά μέσα μας επιθυμίες, που, προσπαθώντας να τις ικανοποιήσουμε, συναντούμε εμπόδια· και παλεύοντας με αυτά τα εμπόδια, υποφέρουμε. Αλλά μόλις περάσουμε το εμπόδιο και εκπληρώσουμε την επιθυμία, ξανάρχεται η ανικανοποίηση. Ως ενεργώς συμμετέχοντες στη ζωή, υποφέρουμε. Η πρόοδος δεν διώχνει τα βάσανα. Απεναντίας, όσο αναπτύσσεται η κουλτούρα, αυξάνουν και οι ανάγκες μας· η αποτυχία να τις ικανοποιήσουμε, γεννά καινούργια βάσανα, καινούργιες απογοητεύσεις.

Με την ανάπτυξη της προόδου και της κουλτούρας, το ανθρώπινο μυαλό γίνεται πιο ευαίσθητο στα βάσανα και αποκτά την ικανότητα όχι μόνο να αισθάνεται τον δικό του πόνο και βάσανα, αλλά και να συμμερίζεται τα βάσανα των άλλων ανθρώπων και μέχρι των ζώων. Αποτέλεσμα είναι ότι ο άνθρωπος αναπτύσσει τα αισθήματα συμπόνιας, που αποτελούν τη βάση της ηθικής και την πηγή όλων των ηθικών πράξεων.

Έτσι, ο Σοπενάουερ αρνήθηκε να δει οτιδήποτε ηθικό σε πράξεις ή σε έναν τρόπο ζωής που βασίζεται σε σκέψεις εγωισμού και προσπάθειας για ευτυχία. Αλλά απέρριψε και την καντιανή αίσθηση του καθήκοντος ως βάση της ηθικής. Σύμφωνα με τον Σοπενάουερ, *η ηθική αρχίζει μόνον όταν ο άνθρωπος ενεργεί με έναν ορισμένο τρόπο από συμπάθεια προς τους άλλους, από συμπόνια*. Αυτό το αίσθημα της συμπόνιας, έγραψε ο Σοπενάουερ, είναι πρωταρχικό αίσθημα, έμφυτο στον άνθρωπο, και αυτό αποτελεί τη βάση όλων των ηθικών τάσεων —όχι οι προσωπικές σκέψεις του εγωισμού ή της αίσθησης του καθήκοντος.

Επιπλέον, ο Σοπενάουερ επισήμανε δύο όψεις του αισθήματος συμπάθειας: *σε ορισμένες περιπτώσεις κάτι με εμποδίζει να προκαλέσω πόνο στον άλλο, και σε άλλες κάτι με παρακινεί να ενεργήσω όταν κάποιος άλλος υποφέρει*. Στην πρώτη περίπτωση το αποτέλεσμα είναι η απλή δικαιοσύνη, στη δεύτερη έχουμε μία εκδήλωση της αγάπης για τον πλησίον μας.

Η διάκριση που κάνει εδώ ο Σοπενάουερ είναι αναμφισβήτητα ένα βήμα μπρος. Είναι αναγκαία. Όπως επισήμανα ήδη στο δεύτερο κεφάλαιο

λαιο, τη διάκριση αυτή την κάνουν και οι άγριοι, που λένε ότι πρέπει να κάνουμε ορισμένα πράγματα, ενώ είναι απλώς ντροπιαστικό να μην κάνουμε άλλα, και πιστεύω ότι με τον καιρό αυτή η διάκριση θα θεωρείται θεμελιώδης, γιατί οι ηθικές μας συλλήψεις εκφράζονται με τον καλύτερο τρόπο στο τρίπτυχο *κοινωνικότητα, δικαιοσύνη, μεγαθυμία*, ή στην καθαυτό κοινωνικότητα.

Δυστυχώς, η προϋπόθεση που έθεσε ο Σοπενάουερ για να χωρίσει αυτό που ονόμασε δικαιοσύνη από την αγάπη για τους συνανθρώπους μας (φιλαλληλία) μάλλον δεν είναι σωστή. Αντί να δείξει ότι, αφού η συμπόνια οδήγησε τον άνθρωπο στη δικαιοσύνη, η δικαιοσύνη είναι η αναγνώριση της ισοτιμίας όλων των ανθρώπων, συμπέρασμα στο οποίο είχε ήδη φτάσει η ηθική του τέλους του 18ου και των αρχών του 19ου αι., αναζήτησε την εξήγηση του συναισθήματος αυτού στη μεταφυσική ισότητα όλων των ανθρώπων από την άποψη της ουσίας τους. Επιπλέον, ταυτίζοντας τη δικαιοσύνη με τη συμπόνια, δηλαδή ενώνοντας μία νοητική σύλληψη και ένα συναίσθημα που έχουν διαφορετική προέλευση, μείωσε αξιοπρόσεκτα τη σημασία ενός θεμελιώδους στοιχείου της ηθικής: της δικαιοσύνης. Τελικά, συνέδεσε αυτό που είναι δίκαιο/ σωστό, και άρα έχει υποχρεωτικό χαρακτήρα, με εκείνο που είναι επιθυμητό, όπως μία ενόρμηση γενναιοδωρίας. Συνεπώς, όπως οι περισσότεροι που έγραψαν για την ηθική, έκανε ανεπαρκή διάκριση δύο κινήτρων: ενός που λέει «μην κάνεις στον άλλο ό,τι δεν θέλεις να σου κάνουν» και του άλλου που λέει «δώσε ελεύθερα στον άλλο, χωρίς να σε νοιάζει τι θα λάβεις σε αντάλλαγμα».

Αντί να δείξει ότι έχουμε εδώ μία εκδήλωση δύο διαφορετικών συλλήψεων της στάσης μας προς τους άλλους, ο Σοπενάουερ είδε μόνο μία διαφορά στον βαθμό κατά τον οποίο επηρεάζουν τη βούλησή μας. Στην πρώτη περίπτωση ο άνθρωπος αδρανεί και αποφεύγει να πληγώσει τον άλλο, ενώ στη δεύτερη ενεργεί, παρακινήμένος από την αγάπη για τους συνανθρώπους του. Πράγματι, η διάκριση πηγαίνει πολύ βαθύτερα, και είναι αδύνατον να εξετάσουμε σωστά τις βάσεις της ηθικής, αν δεν αναγνωρίσουμε ως πρώτη της αρχή τη *δικαιοσύνη* με την έννοια της *ισοτιμίας*, έπειτα από την οποία μπορούμε να συστήσουμε και τη *μεγαθυμία*, την οποία ο Γκυώ έξοχα χαρακτήρισε σπάταλο ξόδεμα της νόησης, των αισθημάτων και της βούλησης ενός ανθρώπου για το καλό άλλων ή όλων.

Βέβαια, αφού ο Σοπενάουερ είδε τη συμπόνια ως πράξη δικαιοσύνης, δεν μπορούσε να κάνει χωρίς τη σύλληψη της δικαιοσύνης, με

την έννοια της αναγνώρισης της ισοτιμίας. Πράγματι, το γεγονός ότι είμαστε ικανοί να αισθανόμαστε συμπάθεια για τους άλλους, να επηρεαζόμαστε από τις χαρές και τις λύπες τους και να τις συμμεριζόμαστε με τους άλλους —το γεγονός αυτό θα ήταν ανεξήγητο, αν δεν κατείχαμε μία συνειδητή ή υποσυνειδητή ικανότητα να ταυτιζόμαστε με τους άλλους. Κανένας δεν θα κατείχε μία τέτοια ικανότητα, αν θεωρούσε πως βρισκόταν μακριά από τους άλλους και ήταν άνισος προς αυτούς, τουλάχιστον ως προς τον τρόπο που νιώθει τις χαρές και τις λύπες, το καλό και το κακό, τη φιλικότητα και την εχθρότητα. Η ενόρμηση ενός ανθρώπου που βουτάει στο ποτάμι (μερικές φορές και χωρίς να ξέρει κολύμπι) για να σώσει έναν άλλο, ή που εκτίθεται στις σφαίρες για να μαζέψει τον τραυματία από το πεδίο της μάχης, μπορεί να εξηγηθεί μόνον αν αναγνωρίσουμε την ισότητα του κάθε ανθρώπου με όλους τους άλλους<sup>5</sup>.

Αλλά ξεκινώντας από την πρόταση ότι η ζωή είναι κακή και ότι τα κατώτερα επίπεδα ηθικής χαρακτηρίζονται από μία ισχυρή ανάπτυξη του εγωισμού, μία παθιασμένη επιθυμία για ζωή, ο Σοπενάουερ βεβαίωσε ότι, μαζί με την ανάπτυξη του αισθήματος της συμπόνιας, ο άνθρωπος αποκτά την ικανότητα να συνειδητοποιεί και να νιώθει τα βάσανα των άλλων και άρα γίνεται ακόμη πιο δυστυχισμένος. Υποστήριξε ότι μόνον ο ασκητισμός, το αποτράβηγμα από τον κόσμο και η αισθητική/ εστέτικη ενατένιση της φύσης μπορούν να θαμπώσουν μέσα μας τις επιθυμητικές ενορμήσεις, να μας ελευθερώσουν από τον ζυγό των παθών μας και να μας οδηγήσουν στον ύψιστο στόχο της ηθικής: στην «εκμηδένιση της θέλησης για ζωή». Αποτέλεσμα αυτής της εκμηδένισης της θέλησης για ζωή, είναι ότι ο κόσμος θα φτάσει στην κατάσταση της απόλυτης ακινησίας, στη Νιρβάνα.

Βέβαια, αυτή η πεσιμιστική φιλοσοφία είναι μία φιλοσοφία θανάτου και όχι ζωής, και συνεπώς η πεσιμιστική ηθική αδυνατεί να δημιουργήσει ένα στέρεο και ενεργητικό κίνημα στην κοινωνία. Επέμεινα στην ηθική διδασκαλία του Σοπενάουερ μόνον επειδή, με την εναντίωσή του στην καντιανή ηθική, ιδίως στην καντιανή θεωρία του καθήκοντος, ο Σοπενάουερ αναμφισβήτητα βοήθησε να προετοιμαστεί στη Γερμανία το έδαφος για την περίοδο κατά την οποία στοχαστές και φιλόσοφοι θα άρχιζαν να αναζητούν τις βάσεις της ηθικής στην ανθρώπινη φύση και στην ανάπτυξη της κοινωνικότητας. Αλλά χάρη στις προσωπικές ιδιαιτερότητές του, ο Σοπενάουερ δεν μπόρεσε να δώσει νέα κατεύθυνση στην ηθική. Όσο για την έξοχη ανάλυση του προβλήματος της

ελευθερίας της βούλησης και τη σημασία της βούλησης ως ενεργητικής δύναμης στην κοινωνική ζωή, θα τις μελετήσουμε πιο κάτω. Αν και η μετεπαναστατική περίοδος στη Γαλλία δεν παρήγαγε τέτοιες πεσιμιστικές διδασκαλίες όπως του Σοπενάουερ, η εποχή της αποκατάστασης των Βουρβόνων και η Ιουλιανή Αυτοκρατορία σημαδεύονται από την άνθηση της πνευματοκρατικής φιλοσοφίας. Κατά την περίοδο αυτή, οι προοδευτικές ιδέες των Εγκυκλοπαιδιστών, του Βολταίρου, του Μοντεσκιέ και του Κοντορσέ αντικαταστάθηκαν από τις θεωρίες του Victor de Bonald, του Josephe de Maistre, του Maine de Biran, του Royer Collard, του Victor Cousin και άλλων εκπροσώπων της αντίδρασης στη σφαίρα της φιλοσοφικής σκέψης.

Δεν θα εκθέσουμε τις διδασκαλίες τους, αλλά απλώς θα επισημάνουμε ότι η ηθική θεωρία του πιο διαπρεπούς και με τη μεγαλύτερη επιρροή, του Victor Cousin [Κουζέν], είναι η ηθική διδασκαλία της παραδοσιακής πνευματοκρατίας.

Θα πρέπει να επισημάνουμε και την απόπειρα του μαθητή τού Κουζέν, του Théodore Jouffroy [Ζουφρουά], να δείξει τη σημασία που έχει για την ηθική εκείνο το στοιχείο της ηθικότητας που ονομάζω στο ηθικό μου σύστημα *αυτοθυσία ή μεγαθυμία*, δηλαδή εκείνες οι στιγμές που ο άνθρωπος δίνει στους άλλους τις δυνάμεις του, και ενίοτε τη ζωή του, χωρίς να σκέφτεται τι θα πάρει σε αντάλλαγμα.

Ο Ζουφρουά απέτυχε να αποτιμήσει σωστά τη σημασία του στοιχείου αυτού, αλλά κατάλαβε ότι αυτό που οι άνθρωποι ονομάζουν αυτοθυσία είναι όντως στοιχείο της ηθικής. Αλλά όπως οι προκάτοχοί του, ο Ζουφρουά μπέρδεψε αυτό το στοιχείο της ηθικής με την ηθική εν γένει<sup>6</sup>. Θα πρέπει εν τούτοις να επισημάνουμε ότι όλο το έργο της σχολής αυτής είχε ως χαρακτηριστικό τη μεγάλη απροσδιοριστία και τον εκλεκτικισμό και, πιθανόν γι' αυτό, κάτι το ανολοκλήρωτο. Όπως είδαμε, το δεύτερο ήμισυ του 18ου αι. σημαδεύτηκε από την τολμηρή κριτική των επιστημονικών, φιλοσοφικών, πολιτικών και ηθικών συλλήψεων που επικρατούσαν έως τότε, μία κριτική που δεν περιορίστηκε μέσα στις ακαδημίες. Στη Γαλλία, οι νέες ιδέες διαδόθηκαν ευρύτατα στην κοινωνία και σύντομα έφεραν μία ριζική αλλαγή στους υπάρχοντες κρατικούς θεσμούς και σε όλη τη ζωή του γαλλικού λαού: οικονομική, πνευματική και θρησκευτική. Μετά την Επανάσταση, σε μία σειρά πολέμων που κράτησαν με μικροδιαλείμματα έως το 1815, οι νέες συλλήψεις της κοινωνικής ζωής, ιδίως οι ιδέες της οικονομικής ισότητας, διαδόθηκαν αρχικά από τους αβασίλευτους δημοκράτες και

κατόπιν από τις στρατιές του Ναπολέοντα σε ολόκληρη τη δυτική και σε ένα μέρος της κεντρικής Ευρώπης. Βέβαια, τα «Δικαιώματα του ανθρώπου» που εισήγαγαν οι Γάλλοι στα κατακτημένα εδάφη, η διακήρυξη της προσωπικής ισότητας όλων των πολιτών και η κατάργηση της δουλοπαροικίας, δεν επέζησαν μετά την παλινόρθωση των Βουρβόνων στον γαλλικό θρόνο. Επιπλέον, σύντομα εμφανίστηκε στην Ευρώπη η γενική πνευματική αντίδραση που συνοδεύτηκε από πολιτική αντίδραση. Αυστρία, Ρωσία και Πρωσία ίδρυσαν την «Ιερά Συμμαχία», που είχε για στόχο να διατηρήσει στην Ευρώπη το μοναρχικό και το φεουδαλικό σύστημα. Εν τούτοις, στην Ευρώπη άρχισε η νέα πολιτική ζωή, ιδίως στη Γαλλία, όπου, μετά δεκαπέντε χρόνια λυσσαλέας αντίδρασης, η Επανάσταση του Ιουλίου του 1830 έδωσε νέα ζωή σε όλες τις σφαίρες: πολιτική, οικονομική, επιστημονική και φιλοσοφική.

Εξυπακούεται ότι η αντίδραση εναντίον της Επανάστασης και των καινοτομιών της, που μαινόταν στην Ευρώπη επί τριάντα χρόνια, πέτυχε σε μεγάλο βαθμό να αναχαιτίσει την πνευματική και φιλοσοφική επιρροή του 18ου αι. και της Επανάστασης, αλλά με την πρώτη πνοή ελευθερίας, που φύσηξε στην Ευρώπη με την Επανάσταση του Ιουλίου και την εκθρόνιση των Βουρβόνων, το ανανεωμένο πνευματικό κίνημα ξαναζωντάνεψε στη Γαλλία και στην Αγγλία.

Ήδη κατά τη δεκαετία του 1830 νέες βιομηχανικές δυνάμεις άρχισαν να αναπτύσσονται στην Ευρώπη: άρχισαν να στήνονται σιδηροδρομικά δίκτυα, τα ατμόπλοια με προπέλα έκαναν εφικτά τα μακρινά υπερωκεάνεια ταξίδια, κατασκευάστηκαν μεγάλα εργοστάσια που επεξεργάζονταν τις πρώτες ύλες με βελτιωμένα μηχανήματα, αναπτύχθηκε η μεγάλη μεταλλουργία χάρη στην πρόοδο της χημείας κτλ. Η οικονομική ζωή ανοικοδομήθηκε σε νέες βάσεις, και πρόβαλε η νεοσχηματισμένη τάξη του αστεακού προλεταριάτου με τις απαιτήσεις της. Υπό την επιρροή των συνθηκών ζωής και της διδασκαλίας των πρώτων ιδρυτών του σοσιαλισμού —Φουριέ, Σαιν-Σιμόν και Όουεν— το σοσιαλιστικό εργατικό κίνημα άρχισε να αναπτύσσεται σταθερά στη Γαλλία και την Αγγλία. Συγχρόνως, άρχισε να διαμορφώνεται μία νέα επιστήμη, που βασιζόταν εξ ολοκλήρου στο πείραμα και στην παρατήρηση και ήταν απαλλαγμένη από τις θεολογικές και μεταφυσικές εικασίες. Οι βάσεις της νέας επιστήμης είχαν ήδη τεθεί περί τα τέλη του 18ου αι. από τον Λαπλάς στην αστρονομία, τον Λαβουαζιέ στη φυσική και τη χημεία, τον Μπυφόν και τον Λαμάρκ στη ζωολογία και τη βιολογία, από τους φυσιοκράτες και τον Κοντορσέ στις κοινωνικές επιστήμες. Μαζί με την

ανάπτυξη της νέας επιστήμης αναδύθηκε στη Γαλλία, κατά τη δεκαετία του 1830, η νέα φιλοσοφία που ονομάστηκε *θετικισμός*. Ιδρυτής της ήταν ο Αύγουστος Κοντ.

Ενώ στη Γερμανία η φιλοσοφία των επιγόνων του Καντ, του Φίχτε και του Σέλλινγκ συνέχισε να παλεύει ενάντια στα δεσμά μίας ημι-θρησκευτικής μεταφυσικής, δηλαδή θεωριών που δεν είχαν σαφή επιστημονική βάση, η θετικιστική φιλοσοφία αποτίναξε όλες τις μεταφυσικές συλλήψεις και προσπάθησε να γίνει θετική γνώση, όπως είχε επιχειρήσει να την κάνει ο Αριστοτέλης πριν δύο χιλιάδες χρόνια. Η επιστήμη έθεσε για στόχο της να αναγνωρίζει μόνον εκείνα τα συμπεράσματα στα οποία φτάνουμε με το πείραμα, η δε φιλοσοφία να ενώσει όλη τη γνώση που απέκτησαν έτσι οι διάφορες επιστήμες σε μία ενοποιημένη σύλληψη του σύμπαντος. Αυτές οι διδασκαλίες του τέλους του 18ου και των αρχών του 19ου αι. (οι θεωρίες του Λαπλάς, του Λαβουαζιέ, του Μπουφόν και του Λαμάρκ) άνοιξαν στον άνθρωπο έναν νέο κόσμο αέναα δραστήριων φυσικών δυνάμεων. Το ίδιο έκαναν στη σφαίρα της οικονομίας και της ιστορίας ο Σαιν-Σιμόν και οι υποστηρικτές του, ιδίως ο ιστορικός August Thierry [Τιερύ], και πολλοί άλλοι επιστήμονες που αποτίναξαν τον ζυγό της μεταφυσικής.

Ο Κοντ συνειδητοποίησε την ανάγκη να ενοποιηθούν όλες αυτές οι νέες κατακτήσεις και επιτεύξεις της επιστημονικής σκέψης. Αποφάσισε να ενοποιήσει όλες τις επιστήμες σε ένα μόνο τακτοποιημένο σύστημα και να αποδείξει τη στενή αλληλεξάρτηση όλων των φαινομένων της φύσης, την αλληλουχία τους, την κοινή τους βάση και τους νόμους της ανάπτυξής τους. Συγχρόνως, ο Κοντ έθεσε και το θεμέλιο των νέων επιστημών, όπως η βιολογία (επιστήμη της ανάπτυξης της φυτικής και ζωικής ζωής), η ανθρωπολογία (επιστήμη της ανάπτυξης του ανθρώπου) και η κοινωνιολογία (επιστήμη των ανθρώπινων κοινωνιών). Αναγνωρίζοντας ότι όλα τα όντα υποτάσσονται στους ίδιους φυσικούς νόμους, ο Κοντ προέτρεψε τους στοχαστές να μελετήσουν τις ζωικές κοινωνίες για να καταλάβουν τις πρωτόγονες ανθρώπινες κοινωνίες και για να εξηγήσει την προέλευση των ηθικών συναισθημάτων στον άνθρωπο, ο Κοντ μίλησε ήδη για κοινωνικά ένστικτα.

Η ουσία του θετικισμού είναι η συγκεκριμένη επιστημονική γνώση, και η γνώση είναι πρόβλεψη [*savoir c'est prévoir*], δίδαξε ο Κοντ, και η πρόβλεψη είναι αναγκαία για να επεκτείνουμε την ισχύ/ δύναμη του ανθρώπου πάνω στη φύση και, έτσι, να βελτιώσουμε τη ζωή των κοινωνιών. Ο Κοντ προέτρεψε τους επιστήμονες και τους διανοητές να

κατέβουν στη γη από τη σφαίρα των ονείρων και των νοητικών εικασιών, να έρθουν κοντά στους ανθρώπους που μάταια αγωνίζονται επί αιώνες, να τους βοηθήσουν να οικοδομήσουν μία καλύτερη ζωή, μία ζωή με μεγαλύτερη πληρότητα, με μεγαλύτερη ποικιλία, με μεγαλύτερη δημιουργικότητα, να τους βοηθήσουν να γνωρίσουν τη φύση, να χαρούν τη σφύζουσα ζωή της, να χρησιμοποιήσουν τις δυνάμεις της, να ελευθερώσουν τον άνθρωπο από την εκμετάλλευση κάνοντας την εργασία του πιο παραγωγική. Συγχρόνως, η φιλοσοφία του Κοντ επιδίωξε να ελευθερώσει τον άνθρωπο από τις αλυσίδες του θρησκευτικού φόβου προς τη φύση και τις δυνάμεις της, και αναζήτησε τις βάσεις της ζωής μίας ελεύθερης προσωπικότητας στο κοινωνικό περιβάλλον όχι στον καταναγκασμό αλλά σε ένα κοινωνικό συμβόλαιο που έγινε ελεύθερα αποδεκτό.

Όλα όσα οι Εγκυκλοπαιδιστές προέβλεψαν ασαφώς στην επιστήμη και στη φιλοσοφία, όλα όσα έλαμψαν σαν ιδεώδες μπροστά στα πνευματικά μάτια των καλύτερων ανθρώπων της Γαλλικής επανάστασης, όλα όσα άρχισαν να εκφράζουν και να προλέγουν ο Σαιν-Σιμόν, ο Φουριέ και ο Όουεν, όλα όσα προσπάθησαν να πετύχουν οι καλύτεροι άνθρωποι του τέλους του 18ου και των αρχών του 19ου αι. — όλα αυτά ο Κοντ επιχείρησε να τα συνδυάσει, να τα ενισχύσει και να τα επικυρώσει με τη θετικιστική του φιλοσοφία. Από αυτή τη «φιλοσοφία», δηλαδή από αυτές τις γενικεύσεις και ιδέες, έμελλε να αναδυθούν νέες επιστήμες, νέες τέχνες, νέες συλλήψεις του σύμπαντος και μία νέα ηθική.

Βέβαια, θα ήταν απλοϊκό να περιμένουμε ότι ένα φιλοσοφικό σύστημα, οσοδήποτε ολοκληρωμένο, μπορεί να δημιουργήσει νέες επιστήμες, νέα τέχνη και νέα ηθική. Κάθε φιλοσοφία είναι μόνο μία γενίκευση, το αποτέλεσμα της πνευματικής κίνησης σε όλες τις σφαίρες της ζωής, ενώ τα στοιχεία γι' αυτή τη γενίκευση τα παρέχει η ανάπτυξη της τέχνης, της επιστήμης και των κοινωνικών θεσμών. Η φιλοσοφία μπορεί μόνο να εμπνεύσει την επιστήμη και την τέχνη. Ένα σωστά δραστηριοποιούμενο σύστημα σκέψης, συνδυάζοντας τα όσα έχουν ήδη γίνει στην κάθε σφαίρα ξεχωριστά, δίνει αναπόφευκτα στο καθένα τους μία νέα κατεύθυνση, νέες δυνάμεις, νέα δημιουργική ώθηση, νέα και καλύτερη συστηματοποίηση.

Αυτό ακριβώς συνέβη. Το πρώτο ήμισυ του 19ου αι. έδωσε στη φιλοσοφία τον θετικισμό· στην επιστήμη, τη θεωρία της εξέλιξης και μία σειρά λαμπρών επιστημονικών ανακαλύψεων που σημάδεψαν τη

χρονική περίοδο 1856 με 1872 (αφθαρσία της ύλης, μηχανική θεωρία της θερμότητας, ομοιογένεια των φυσικών δυνάμεων, φασματική ανάλυση [φασματοσκοπία], μετατρεψιμότητα της ύλης στα ουράνια σώματα, ψυχολογία της φυσιολογίας, εξέλιξη της φυσιολογίας των οργάνων του σώματος κτλ.)· στην κοινωνιολογία, τον σοσιαλισμό των τριών μεγάλων ιδρυτών (Φουριέ, Σαιν-Σιμόν και Όουεν) και των διαδόχων τους· και στην ηθική, μία ελεύθερη ηθική, που δεν μας επιβάλλεται από κάπου αλλού αλλά απορρέει από τα έμφυτα χαρίσματα της ανθρωπίνης φύσης. Τέλος, υπό την επιρροή όλων αυτών των κατακτήσεων της επιστήμης, καταλάβαμε καλύτερα τη βαθιά σύνδεση του ανθρώπου με τα άλλα ευαίσθητα πλάσματα, και της διαδικασίας του σκέπτεσθαι του ανθρώπου με την εξωτερική του ζωή.

Η φιλοσοφία του θετικισμού επιχείρησε να συνδυάσει όλα τα αποτελέσματα και τις κατακτήσεις της επιστημονικής σκέψης, και όλες τις ανώτερες βλέψεις του ανθρώπου, και συνάμα να κάνει τον άνθρωπο να συνειδητοποιήσει ζωηρά την ενότητα αυτή. Αυτό που σπιθοβόλησε στο μυαλό του Σπινόζα και του Γκαίτε όταν μίλησαν για τη ζωή της φύσης και του ανθρώπου, έμελλε να εκφραστεί στη νέα φιλοσοφία ως λογικά αναπόφευκτη νοητική γενίκευση.

Εξυπακούεται ότι ο Κοντ, αφού έβλεπε έτσι τη «φιλοσοφία», έδωσε πρωτίστη σημασία στην ηθική. Αλλά την πορίστηκε όχι από την ψυχολογία των κεχωρισμένων ατόμων, όχι με τη μορφή τού ηθικού κηρύγματος όπως γινόταν στη Γερμανία, αλλά ως κάτι τελείως φυσικό, λογική συνέπεια όλης της ιστορίας της ανάπτυξης των ανθρωπίνων κοινωνιών. Τονίζοντας την ανάγκη για ιστορική έρευνα στις σφαίρες της ανθρωπολογίας και της ηθικής, ο Κοντ είχε πιθανόν στο μυαλό του αυτό που έκαναν στο πεδίο της συγκριτικής ζωολογίας ο Μπυφόν [Buffon] και κατόπι ο Κυβιέ [Cuvier], το οποίο επαλήθευσε πλήρως τις απόψεις του Λαμάρκ [Lamarck] για την αργή, σταδιακή εξέλιξη των ανώτερων ζώων, αν και ο αντιδραστικός Κυβιέ αμφισβήτησε αυτή την άποψη. Ο Κοντ παρέβαλε τη σημασία της ιστορικής έρευνας στις επιστήμες αυτές με τη σημασία της συγκριτικής ζωολογίας στο πεδίο της βιολογίας.

Θεώρησε την ηθική μία μεγάλη δύναμη, ικανή να εξυψώσει τον άνθρωπο πάνω από το επίπεδο των καθημερινών συμφερόντων. Ο Κοντ επιχείρησε να βασίσει το σύστημα ηθικής του σε ένα θετικό θεμέλιο, στη μελέτη της πραγματικής ανάπτυξης από το ζωικό αγελαίο ένστικτο και από την απλή κοινωνικότητα έως τις ανώτερες εκδηλώσεις του. Και μολονότι περί τα τέλη της ζωής του —είτε αυτό οφείλεται στην παρακ-



μή των πνευματικών του δυνάμεων είτε στην επιρροή της Κλοτίλντ ντε Βω— έκανε παραχωρήσεις στη θρησκεία, όπως πολλοί προκάτοχοί του, και έφτασε να ιδρύσει τη δική του εκκλησία<sup>7</sup>, οι παραχωρήσεις αυτές δεν μπορούν καθόλου να εξαχθούν από το πρώτο του έργο, τη *Θετικιστική φιλοσοφία*. Οι παραχωρήσεις αυτές ήταν απλώς προσθήκες, και μάλιστα περιττές προσθήκες, όπως καλά κατάλαβαν οι καλύτεροι μαθητές του, ο Littré και ο Βγρουβον, και οι υποστηρικτές του στην Αγγλία, τη Γερμανία και τη Ρωσία.

Ο Κοντ εξέθεσε τις απόψεις του για την ηθική στο έργο του *Physique sociale* και άντλησε τις κύριες ιδέες του για τις βάσεις και το περιεχόμενο των ηθικών συλλήψεων όχι από αφηρημένες εικοτολογίες, αλλά από τα γενικά γεγονότα της ανθρώπινης κοινωνικότητας και της ανθρώπινης ιστορίας. Το κύριο συμπέρασμά του ήταν ότι οι κοινωνικές τάσεις του ανθρώπου μπορούν να εξηγηθούν μόνο με μία εσωτερική ιδιότητα, δηλαδή με το ένστικτο και την παρακίνησή του προς την κοινωνική ζωή. Για να το εναντιώσει στον εγωισμό, ο Κοντ ονόμασε το ένστικτο αυτό *αλτρουισμό* και το θεώρησε θεμελιώδη ιδιότητα της ανθρώπινης φύσης· επιπλέον, ήταν ο πρώτος που επισήμανε τολμηρά ότι η ίδια έμφυτη τάση υπάρχει και στα ζώα.

Είναι απολύτως αδύνατον να χωρίσουμε το ένστικτο από την επιρροή του Λόγου. Με τη βοήθεια του Λόγου δημιουργούμε από τα έμφυτα συναισθήματα και τάσεις μας αυτό που ονομάζουμε ηθικές συλλήψεις, με αποτέλεσμα το ηθικό στοιχείο στον άνθρωπο να είναι συνάμα έμφυτο και προϊόν της εξέλιξης. Ερχόμαστε στον κόσμο ως όντα ήδη προικισμένα με μία υποτυπώδη ηθική· αλλά μπορούμε να γίνουμε ηθικοί/ ενάρετοι άνθρωποι μόνον αν αναπτύξουμε αυτή την υποτυπώδη ηθική. Ηθικές τάσεις παρατηρούνται και στα κοινωνικά ζώα, αλλά η ηθική ως συνδυασμένο προϊόν ενστίκτου, συναισθήματος και Λόγου υπάρχει μόνο στον άνθρωπο. Αναπτύχθηκε σταδιακά, αναπτύσσεται σήμερα και θα συνεχίσει να αναπτύσσεται —πράγμα που εξηγεί τη διαφορά στις ηθικές συλλήψεις των διάφορων λαών σε διαφορετικές χρονικές περιόδους. Αυτή η ποικιλία οδήγησε ορισμένους επιπόλαιους αρνητές της ηθικής να συμπεράνουν ότι η ηθική δεν είναι κάτι απόλυτο, δεν έχει θετικές βάσεις στην ανθρώπινη φύση ούτε στον ανθρώπινο Λόγο.

Μελετώντας τις μεταβολές των ηθικών συλλήψεων, λέει ο Κοντ, είναι εύκολο να πειστούμε ότι υπάρχει σε όλες ένα σταθερό στοιχείο: η κατανόηση τού τι οφείλουμε στους άλλους για την υλοποίηση του

προσωπικού μας συμφέροντος. Έτσι, ο Κοντ αναγνώρισε το ωφελιμιστικό στοιχείο στην ηθική, δηλαδή την επιρροή των σκέψεων προσωπικής ωφέλειας και εγωισμού στην ανάπτυξη των ηθικών συλλήψεων που αργότερα εξελίσσονται σε κανόνες διαγωγής. Αλλά κατάλαβε πάρα πολύ καλά τη σημασία που έχουν για την ανάπτυξη της ηθικής τρεις ισχυρές δυνάμεις: *το αίσθημα της κοινωνικότητας, η αλληλοσυμπάθεια και ο Λόγος*, και έτσι απέφυγε το λάθος των ωφελιμιστών που απέδωσαν τη βασική επιρροή στο ένστικτο και στο προσωπικό συμφέρον.

Η ηθική, δίδαξε ο Κοντ, όπως η ανθρώπινη φύση —και όπως όλα στη φύση, θα προσθέταμε— είναι κάτι ήδη αναπτυγμένο και συγχρόνως αναπτυσσόμενο. Σ' αυτή τη διαδικασία ανάπτυξης της ηθικής μεγάλο ρόλο παίζουν η οικογένεια και η κοινωνία. Η οικογένεια βοηθά ιδιαίτερα την ανάπτυξη του μέρους της ηθικής που προέρχεται από τον Λόγο. Εν τούτοις, δύσκολα θα συμφωνήσουμε με αυτή την οριοθέτηση, επειδή με την κοινωνική ανατροφή της νεολαίας, όπως στα οικοτροφεία και στα κολέγια μας, λόγου χάρη, και σε ορισμένους άγριους, ιδίως των νησιών του Ειρηνικού, το ένστικτο της αγέλης, η αίσθηση της τιμής και της φυλετικής περηφάνιας, το θρησκευτικό αίσθημα κτλ. αναπτύσσονται πολύ πιο ισχυρά από όσο στην οικογένεια.

Τέλος, θα πρέπει να επισημάνουμε άλλο ένα χαρακτηριστικό της θετικιστικής ηθικής. Ο Κοντ τόνισε ιδιαίτερα τη μεγάλη σημασία της θετικιστικής ερμηνείας του σύμπαντος. Αυτή πρέπει να οδηγήσει τους ανθρώπους να πιστέψουν στη στενή εξάρτηση της κάθε ατομικής ζωής από τη ζωή της ανθρωπότητας συνολικά. Συνεπώς, είναι ανάγκη να καταλαβαίνει ο καθένας μας τη ζωή του σύμπαντος, την τάξη του σύμπαντος· και η κατανόηση αυτή θα πρέπει να χρησιμεύσει ως βάση για την ατομική και την κοινωνική ζωή. Θα πρέπει και να αναπτυχθεί στον καθένα μας μία τέτοια συνείδηση του τί είναι ενάρετο στη ζωή μας, ώστε κάθε μας πράξη και κάθε μας κίνητρο να μπορεί να εκτίθεται ελεύθερα στην ενδελεχή εξέταση από όλους. Κάθε ψέμα συνεπάγεται μείωση του «Εγώ», την παραδοχή κάποιου πως είναι κατώτερος από τους άλλους. Εξ ου και ο κανόνας του Κοντ: "vivre au grand jour", να ζεις σαν να μην έχεις τίποτε να κρύψεις από τους άλλους.

Ο Κοντ επισήμανε τρία συστατικά στοιχεία στην ηθική: *την ουσία της*, δηλαδή τις θεμελιώδεις αρχές και την προέλευσή της· *τη σημασία της για την κοινωνία*· και *την εξέλιξή της* και τους παράγοντες που διέπουν την εξέλιξή της. Η ηθική, δίδαξε ο Κοντ, αναπτύσσεται πάνω σε ιστορική βάση. Υπάρχει μία φυσική εξέλιξη, και η εξέλιξη αυτή είναι

πρόοδος, ο θρίαμβος των ανθρώπινων ιδιοτήτων πάνω στις ζωικές, ο θρίαμβος του ανθρώπου πάνω στο ζώο. Ο υπέρτατος ηθικός νόμος οδηγεί το άτομο να δίνει δευτερεύουσα θέση στα εγωιστικά του συμφέροντα: το υπέρτατο καθήκον είναι το κοινωνικό καθήκον. Έτσι, θα πρέπει να πάρουμε ως βάση της ηθικής το συμφέρον της ανθρωπότητας, της οποίας ο καθένας μας αποτελεί απλώς ένα άτομο, που ζει μόνο για μια στιγμή και χάνεται για να μεταβιβάσει ζωή σε άλλα άτομα. Ηθική σημαίνει να ζεις για τους άλλους.

Αυτή είναι συνοπτικά η ηθική διδασκαλία του Κοντ. Τις επιστημονικές και τις ηθικές του ιδέες συνέχισαν να τις αναπτύσσουν στη Γαλλία οι μαθητές του, ιδίως ο Émile Littré και ο G.N. Vgroubon, που εξέδιδαν από το 1867 έως το 1883 το περιοδικό *Philosophie positive*, στο οποίο δημοσιεύτηκαν άρθρα που φώτιζαν διάφορες πτυχές του θετικισμού. Πιο κάτω, θα εξετάσουμε πώς εξήγησε τη σύλληψη της δικαιοσύνης ο Littré.

Συμπερασματικά, θα επισημάνουμε ότι ο θετικισμός άσκησε ισχυρή και πολύ γόνιμη επιρροή στην ανάπτυξη των επιστημών: μπορούμε να πούμε άφοβα ότι σχεδόν όλοι οι καλύτεροι σύγχρονοι επιστήμονες, στα φιλοσοφικά τους συμπεράσματα, προσεγγίζουν πολύ τον θετικισμό. Στην Αγγλία, όλη η φιλοσοφία του Σπένσερ, με τις θεμελιώδεις αρχές της στις οποίες συμφωνούν οι περισσότεροι φυσιοδίφες, είναι μία θετικιστική φιλοσοφία —αν και ο Χέρμπερτ Σπένσερ, που φαίνεται πως ανέπτυξε αυτή τη φιλοσοφία εν μέρει ανεξάρτητα, αν και λίγο μεταγενέστερα από τον Κοντ, επανειλημμένα επιχείρησε να απομακρυνθεί από τον γάλλο στοχαστή.

Κατά τη δεκαετία του 1850, μία διδασκαλία παρόμοια από πολλές απόψεις με του Κοντ κήρυξε στη Γερμανία ο Λουδοβίκος Φόουερμαχ [Feuerbach, 1804-1872]. Θα εξετάσουμε τη διδασκαλία του για την ηθική.

Η φιλοσοφία του Φόουερμαχ αξίζει να την εξετάσουμε πιο επιστημονικά, επειδή επηρέασε ιδιαίτερα τη σύγχρονη σκέψη της Γερμανίας. Αλλά αφού το κυριότερο αντικείμενο της φιλοσοφίας του ήταν όχι τόσο η επεξεργασία των βάσεων της ηθικής όσο η κριτική της θρησκείας, η διεξοδική εξέταση της διδασκαλίας του Φόουερμαχ θα με απομάκρυνε πολύ από το θέμα μου. Συνεπώς, θα περιοριστώ στα νέα στοιχεία που πρόσθεσε ο Φόουερμαχ στη θετικιστική ηθική. Ο Φόουερμαχ δεν προβλήθηκε ως θετικιστής που βασίζει τη φιλοσοφία του στα ακριβή στοιχεία που αντλήθηκαν από τη μελέτη της ανθρώπινης φύσης. Αρχι-

σε να γράφει επηρεασμένος από τον Χέγκελ και μόνο σταδιακά, υποβάλλοντας σε λαμπρή και τολμηρή κριτική τη μεταφυσική φιλοσοφία του Καντ, του Σέλλινγκ, του Χέγκελ και την «ιδεαλιστική» φιλοσοφία εν γένει, έγινε φιλόσοφος με «ρεαλιστική» οπτική. Πρώτα εξέθεσε τις βασικές του σκέψεις με μορφή αφορισμών το 1842-43, σε δύο άρθρα<sup>8</sup>, και μόνο μετά το 1858 έστρεψε την προσοχή του στην ηθική. Το 1866, στο έργο του *Θεός, ελευθερία και αθανασία από ανθρωπολογική άποψη* ενέταξε ένα τμήμα για την ελευθερία της βούλησης, και κατόπιν έγραψε μία σειρά άρθρων για την ηθική φιλοσοφία που πραγματεύονταν τα θεμελιώδη προβλήματα της ηθικής. Αλλά και σ' αυτά, όπως επισημαίνει ο Jodl από τον οποίο αντλώ κυρίως τα στοιχεία μου<sup>9</sup>, δεν την εξετάζει ενδελεχώς· σε πολλά ζητήματα αναφέρεται μόνον ακροθιγώς. Εν τούτοις, τα έργα του, αν τα πάρουμε όλα μαζί, συγκροτούν μία επαρκώς ολοκληρωμένη έκθεση του επιστημονικού εμπειρισμού στην ηθική, στην οποία πρόσθεσε κάτι σημαντικό ο Knapp στο έργο του *Σύστημα της φιλοσοφίας του δικαίου*<sup>10</sup>. Τα βαθυστόχαστα γραπτά του Φόουερμπαχ, που ευτυχώς ήταν γραμμένα σε απλή, ευκολονόητη γλώσσα, διέγειραν τη γερμανική ηθική σκέψη.

Η αλήθεια είναι ότι ο Φόουερμπαχ δεν απέφυγε ορισμένες πολύ χτυπητές αντιφάσεις. Ενώ επιχείρησε να βασίσει την ηθική του φιλοσοφία στα συγκεκριμένα γεγονότα της ζωής και υποστήριξε τον ευδαιμονισμό —δηλαδή εξήγησε την ανάπτυξη των ηθικών τάσεων στην ανθρωπότητα με την προσπάθεια για μία πιο ευτυχισμένη ζωή— συγχρόνως εγκωμίασε την ηθική του Καντ και του Φίχτε, που σαφώς ανταγωνιζόταν τον αγγλο-σκοτσέζικο ευδαιμονισμό και αναζητούσε την εξήγηση της ηθικής στη θρησκευτική αποκάλυψη.

Η επιτυχία της φιλοσοφίας του Φόουερμπαχ εξηγείται απόλυτα από τη ρεαλιστική, επιστημονική τάση της κοινής γνώμης κατά το δεύτερο ήμισυ του 19ου αι. Η καντιανή μεταφυσική και η θρησκευτικότητα του Φίχτε και του Σέλλινγκ πιθανόν δεν μπόρεσαν να κυριαρχήσουν στη σκέψη σε μία εποχή που σημαδεύτηκε από μία αιφνίδια άνθηση της γνώσης της φύσης και της συμπαντικής ζωής —σε μία εποχή που συνδέθηκε με τα ονόματα του Δαρβίνου, του Τζάουλ, του Φάραντεϋ, του Χέλμχολτς, του Κλωντ Μπερνάρ κ.ά. στην επιστήμη, και του Κοντ στη φιλοσοφία. Ο θετικισμός, ή *ρεαλισμός* όπως τον ονόμασαν στη Γερμανία, ήταν το φυσικό επακόλουθο αυτής της αναβίωσης και της επιτυχίας της φυσικής επιστήμης έπειτα από πενήντα χρόνια συσσώρευσης επιστημονικών στοιχείων.

Αλλά ο Jodl επισημαίνει στη φιλοσοφία του Φόουερμαχ μία ιδιαίτε-  
ρότητα, στην οποία αποδίδει «το μυστικό της επιτυχίας του ρεαλιστικού  
κινήματος» στη Γερμανία. Αυτή ήταν η «εξαγνισμένη και εμβαθυμένη  
ερμηνεία της θέλησης και των εκδηλώσεών της», σε αντίθεση προς την  
«αφηρημένη και σχολαστική ερμηνεία της ηθικής από την ιδεαλιστική  
σχολή».

Η ιδεαλιστική σχολή εξήγησε θεωρητικά τις ανώτερες ηθικές εκδη-  
λώσεις της βούλησης με κάτι εξωτερικό, και το «ξερίζωμα αυτών των  
λαθεμένων συλλήψεων, που έκαναν ο Σοπενάουερ και ο Μπένεκε, ση-  
μαδεύει μία ολόκληρη εποχή στη γερμανική ηθική».

Ο Φόουερμαχ γράφει: «Αν κάθε ηθική έχει για αντικείμενό της την  
ανθρώπινη βούληση και τις σχέσεις της, πρέπει αναγκαστικά να της  
προσθέσουμε ότι δεν μπορεί να υπάρχει βούληση εκεί που δεν υπάρ-  
χει εσωτερική πίεση· και εκεί που δεν υπάρχει εσωτερική πίεση για  
ευτυχία, δεν μπορεί να υπάρχει κανενός είδους εσωτερική πίεση. Η  
ενόρμηση προς την ευτυχία είναι η εσωτερική πίεση των εσωτερικών  
πιέσεων· όπου η ύπαρξη είναι δεμένη με τη βούληση, η επιθυμία και  
η επιθυμία για ευτυχία είναι αδιαχώριστες, αν όχι ταυτόσημες. "Θέλω"  
σημαίνει "δεν θέλω να υποφέρω", δεν θέλω την εκμηδένιση, αλλά  
θέλω να επιζώ και να ευημερώ... Ηθική χωρίς ευτυχία είναι σαν λέξη  
χωρίς νόημα».

Αυτή η ερμηνεία της ηθικής έφερε φυσικά μία πλήρη επανάσταση  
στη γερμανική σκέψη. Αλλά, όπως επισημαίνει ο Jodl, «ο Φόουερμαχ  
συνέδεσε την επανάσταση αυτή με τα ονόματα του Λοκ, του Μαλ-  
μπράνς και του Ελβέτιου». Για τους στοχαστές της δυτικής Ευρώπης  
αυτή η ερμηνεία της ηθικής αίσθησης δεν παρουσίαζε τίποτε καινούρ-  
γιο, αν και ο Φόουερμαχ την εξέφρασε με μία μορφή με την οποία κέρ-  
δισε ευρύτερη διάδοση από όσην είχε γνωρίσει με τους παλαιότερους  
ευδαιμονιστές.

Όσο για το ερώτημα: πώς η εγωιστική προσπάθεια ενός ατόμου για  
την προσωπική του ευτυχία μετατρέπεται στο «φαινομενικό της αντί-  
θετο, σε αυτοσυγκράτηση και σε δραστηριότητα για το καλό των άλ-  
λων», η εξήγηση του Φόουερμαχ δεν εξηγεί πραγματικά τίποτε. Απλώς  
επαναλαμβάνει το ερώτημα, αλλά με τη μορφή βεβαίωσης. Λέει ο Φό-  
ουερμαχ: «Αναμφίβολα, η βασική αρχή της ηθικής είναι η ευτυχία, όχι  
όμως η ευτυχία συμπυκνωμένη σε ένα πρόσωπο, αλλά η ευτυχία που  
εκτείνεται σε πολλά διαφορετικά πρόσωπα, που περιλαμβάνουν εμένα  
και εσένα, δηλαδή όχι η μονόπλευρη, αλλά η δίπλευρη ή πολύπλευρη

ευτυχία». Αλλά αυτό δεν είναι λύση. Το πρόβλημα της ηθικής φιλοσοφίας είναι να εξηγήσουμε γιατί τα αισθήματα και οι σκέψεις του ανθρώπου παίρνουν μία τέτοια στροφή ώστε να μπορεί αυτός να αισθάνεται και να σκέφτεται το συμφέρον των άλλων, ή και όλων των ανθρώπων, όπως τα δικά του συμφέροντα. Είναι αυτό έμφυτο ένστικτο ή είναι μία κρίση που κάνει ο Λόγος μας, ο οποίος σταθμίζει τα συμφέροντά του, τα ταυτίζει με τα συμφέροντα των άλλων, και γίνεται αργότερα έξη; Ή μήπως είναι ένα ασύνειδο αίσθημα, όπως βεβαιώνουν οι ατομικιστές, στο οποίο θα πρέπει να αντιστεκόμαστε; Τέλος, από πού προήλθε αυτή η παράξενη αίσθηση —όχι ακριβώς συνείδηση και όχι πραγματικά συναισθημα— της υποχρέωσης, του καθήκοντος, αυτή η ταύτιση των συμφερόντων ενός ατόμου με τα συμφέροντα όλων;

Αυτά ακριβώς τα ερωτήματα μελετά η ηθική από τους χρόνους της αρχαίας Ελλάδας και δίνει πολύ αντιφατικές απαντήσεις: αποκάλυψη εκ των άνω· ορθολογικά κατανοημένος εγωισμός· το αγελαίο ένστικτο· φόβος για τιμωρία στη μετά θάνατον ζωή· λογικό· απερισκεπτη ενόρμηση κτλ. Ο Φόουερμαχ δεν μπόρεσε να δώσει νέες ή ικανοποιητικές απαντήσεις σ' αυτά.

Ο Jodl, που βλέπει με μεγάλη συμπάθεια τον Φόουερμαχ, επισημαίνει: «Υπάρχει προφανώς ένα κενό στην έκθεση του Φόουερμαχ. Δεν δείχνει ότι η αντιπαράταξη εμού και εσού δεν είναι αντιπαράταξη δύο προσώπων αλλά του ατόμου και της κοινωνίας». Αλλά ακόμη και αυτή η επισήμανση αφήνει αναπάντητα τα ερωτήματα, που διατηρούν όλη την ισχύ τους.

Αυτή η παράλειψη, συνεχίζει ο Jodl, συμπληρώθηκε από τον Κναπ στο *Σύστημα φιλοσοφίας του δικαίου*. Ο Κναπ ρητά παρουσίασε τα συμφέροντα της πατριάς [clan] ως λογική αφετηρία της ηθικής διαδικασίας. Η ορθολογική αξία της ηθικής αυξάνει όσο πιο πολύ ο άνθρωπος ταυτίζει τον εαυτό του και τα συμφέροντά του με μία ολοένα ευρύτερη ομάδα ανθρώπων και εν τέλει με την ανθρωπότητα συνολικά. Έτσι, ο Κναπ επέστρεψε στο ένστικτο της κοινωνικότητας, το οποίο είχε ήδη αναγνωρίσει ο Μπαϊνκον πως ήταν ισχυρότερο και διαρκέστερα ενεργητικό ένστικτο από το ένστικτο της προσωπικής ικανοποίησης.

Όσοι θέλουν να γνωρίσουν καλύτερα την ηθική του Φόουερμαχ, ας διαβάσουν τα εύληπτα έργα του, που βασίζονται στην παρατήρηση της ζωής και όχι σε αφηρημένες εικασίες και είναι γεμάτα με πολύτιμες σκέψεις. Συστήνουμε και την εξαιρετη έκθεσή της από τον Jodl. Συνοψίζοντας, θα αναφέρω απλώς την εξήγηση που δίνει ο Φόουερμαχ για

τη διάκριση ανάμεσα σε τάσεις (εγωιστική και κοινωνική) και σε καθήκον, και στη σημασία που έχει η παραπάνω διάκριση για την ηθική. Το γεγονός ότι η εγγενής τάση και η αίσθηση του καθήκοντος συχνά αντιφάσκουν, δεν σημαίνει πως είναι αναπόδραστα ανταγωνιστικές και πρέπει να παραμείνουν ανταγωνιστικές. Απεναντίας, όλη η ηθική εκπαίδευση προσπαθεί να εξαλείψει τον ανταγωνισμό αυτόν, και ακόμη και όταν ένας άνθρωπος διακινδυνεύει τη ζωή του για κάτι που θεωρεί καθήκον του, αισθάνεται ότι, αν και η δράση ενδέχεται να οδηγήσει στην εκμηδένισή του, η αδράνεια θα ήταν αναμφίβολα ηθική εκμηδένιση. Αλλά εδώ αφήνουμε ήδη τη σφαίρα της απλής δικαιοσύνης και μπαίνουμε στην επικράτεια του τρίτου μέρους της ηθικής τριλογίας, για την οποία θα μιλήσω πιο κάτω. Εδώ θα αρκεστώ να επισημάνω έναν ορισμό του Φόουερμπαχ, που πλησιάζει πολύ τη σύλληψη της δικαιοσύνης: «Η ηθική βούληση είναι μία βούληση που δεν θέλει να κάνει κακό, επειδή δεν θέλει να πάθει κακό».

Το θεμελιώδες πρόβλημα της φιλοσοφίας του Φόουερμπαχ είναι η εύρεση της σωστής στάσης της φιλοσοφίας απέναντι στη θρησκεία. Είναι γνωστή η αρνητική στάση του φιλοσόφου απέναντι στη θρησκεία. Αλλά ενώ επιχειρεί να ελευθερώσει την ανθρωπότητα από την κυριαρχία της θρησκείας, ο Φόουερμπαχ, όπως ο Κοντ, δεν χάνει από τα μάτια του τα αίτια της προέλευσής της και την επιρροή της στην ανθρώπινη ιστορία —την επιρροή που δεν έπρεπε καθόλου να ξεχνούν εκείνοι που, υιοθετώντας επιστημονική στάση, πολεμούν τη θρησκεία και τη δεισιδαιμονία που ενσαρκώνεται στην εκκλησία και στην κοσμική της συμμαχία με το κράτος. Η αποκάλυψη στην οποία βασίζεται η θρησκεία, δίδαξε ο Φόουερμπαχ, δεν προέρχεται από μία θεότητα, αλλά είναι η έκφραση των ασαφών αισθημάτων τού τι είναι ωφέλιμο για τους ανθρώπους εν γένει. Τα θρησκευτικά ιδεώδη και εντολές εκφράζουν τα ιδεώδη της ανθρωπότητας, και είναι επιθυμητό να καθοδηγείται το άτομο από αυτά τα ιδεώδη στις σχέσεις του με τους συνανθρώπους του. Η παραπάνω σκέψη είναι απολύτως αληθινή, γιατί αλλιώς καμία θρησκεία δεν θα μπορούσε να αποκτήσει την ισχύ/εξουσία που έχουν όλες οι θρησκείες πάνω στον άνθρωπο. Αλλά δεν πρέπει να ξεχνούμε ότι οι μάγοι, οι σαμάνοι και οι κληρικοί έως σήμερα έχουν προσθέσει στις θεμελιώδεις θρησκευτικές και ηθικές εντολές ένα ολόκληρο εποικοδόμημα εκφοβιστικών και δεισιδαιμονικών συλλήψεων. Σ' αυτές περιλαμβάνεται το καθήκον να υποτασσόμαστε στις ανισότητες της κοινωνικής τάξης και της κλάσας, που πάνω τους ανεγέρθηκε όλο το

κοινωνικό οικοδόμημα το οποίο ανέλαβαν να στηρίζουν οι εκπρόσωποι της εκκλησίας. Κάθε κράτος αποτελεί μία συμμαχία των πλούσιων εναντίον των φτωχών, και των αρχουσών τάξεων — στρατιωτικών, δικηγόρων, κυβερνώντων και κληρικών— εναντίον των κυβερνωμένων. Οι κληρικοί όλων των θρησκειών, ως ενεργά μέλη της κρατικής συμμαχίας, ανέκαθεν εισήγαν στα «ιδεώδη της πατριάς» εντολές και συστάσεις που εξυπηρετούσαν με τον καλύτερο τρόπο τα συμφέροντα της κρατικής συμμαχίας, δηλαδή των προνομιούχων τάξεων.



## ΕΝΔΕΚΑΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ.

## ΑΝΑΠΤΥΞΗ ΤΩΝ ΗΘΙΚΩΝ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΩΝ.

19ος αι.(συνέχεια)

Από τη σύντομη επισκόπηση των διάφορων εξηγήσεων για την προέλευση της ηθικής βλέπουμε ότι σχεδόν όλοι όσοι έγραψαν για το ζήτημα αυτό έφτασαν στο συμπέρασμα ότι κατέχουμε ένα εσωτερικό συναίσθημα που μας οδηγεί να ταυτιζόμαστε με τους άλλους. Κάθε στοχαστής έδωσε δικό του όνομα στο συναίσθημα αυτό και εξήγησε με τον δικό του τρόπο την προέλευσή του. Ορισμένοι μίλησαν για εγγενές ηθικό συναίσθημα χωρίς να δώσουν περαιτέρω εξηγήσεις· άλλοι, που επιχείρησαν να εμβαθύνουν στην ουσία του συναίσθηματος αυτού, το ονόμασαν συμπάθεια, συμπόνια ενός ανθρώπου για τους άλλους, τους ίσους του· ορισμένοι, όπως ο Καντ, μη κάνοντας διάκριση ανάμεσα στις παρακινήσεις των συναισθημάτων μας και στις επιταγές του Λόγου μας, που το πιο συχνά και πιθανόν πάντα σε συνδυασμό κυβερνούν τις πράξεις μας, προτίμησαν να μιλήσουν για συνείδηση ή προσταγή της καρδιάς και του Λόγου ή για αίσθηση του καθήκοντος ή απλώς για συνείδηση του καθήκοντος που υπάρχει σε όλους μας. Δεν εξέτασαν από πού προέρχονται αυτά και πώς έχουν αναπτυχθεί στον άνθρωπο, όπως κάνουν τώρα οι συγγραφείς της ανθρωπολογικής και της εξελικτικής σχολής. Πλάι σ' αυτές τις εξηγήσεις της προέλευσης της ηθικής, μία άλλη ομάδα στοχαστών, που δεν θεωρούν το ένστικτο και το συναίσθημα επαρκή εξήγηση των ηθικών τάσεων στον άνθρωπο, αναζήτησαν τη λύση στον Λόγο. Η στάση αυτή είναι ιδιαίτερα εμφανής στους γάλλους συγγραφείς του δεύτερου μισού του 18ου αι., ιδίως στους Εγκυκλοπαιδιστές και βασικά στον Ελβέτιο. Αλλά αν και επιχείρησαν να εξηγήσουν τις ηθικές τάσεις του ανθρώπου αποκλειστικά ως αποτέλεσμα της ψυχρής λογικής και του εγωισμού, αναγνώρισαν συγχρόνως μία άλλη ενεργό δύναμη, τον πρακτικό ιδεαλισμό. Αυτή πολύ συχνά κάνει τον άνθρωπο να ενεργεί από συμπάθεια, από συμπόνια, αφού τον κάνει να μπαίνει στη θέση του αδικημένου και να ταυτίζεται με τον άλλο.

Μένοντας πιστοί στη θεμελιώδη οπτική τους, οι γάλλοι στοχαστές εξήγησαν αυτές τις πράξεις με τον Λόγο, που βρίσκει την ικανοποίηση

του εγωισμού και των «ανώτερων αναγκών» του ανθρώπου σε πράξεις που αποσκοπούν στο καλό των συνανθρώπων του.

Ως γνωστόν, η ολοκληρωμένη ανάπτυξη των απόψεων αυτών, που αποδόθηκαν στον Μπένθαμ, έγινε από τον μαθητή του Τζον Στιούαρτ Μιλ.

Παράλληλα προς αυτούς τους στοχαστές, υπήρχαν ανέκαθεν δύο ακόμη ομάδες ηθικών φιλοσόφων που επιχειρήσαν να τοποθετήσουν την ηθική σε τελείως διαφορετική βάση.

Ορισμένοι απ' αυτούς υποστήριξαν ότι το ηθικό ένστικτο, συναίσθημα, τάση —ή όπως αλλιώς το ονόμαζαν— το έχει εμφυτεύσει στον άνθρωπο ο Δημιουργός της Φύσης και έτσι συνέδεσαν την ηθική με τη θρησκεία. Η ομάδα αυτή επηρέασε λιγότερο ή περισσότερο άμεσα όλη την ηθική σκέψη έως τους πιο πρόσφατους χρόνους. Η άλλη ομάδα ηθικών φιλοσόφων, που την αντιπροσώπευαν στην αρχαία Ελλάδα ορισμένοι σοφιστές, τον 17ο αι. ο Μαντεβίλ και τον 19ο αι. ο Νίτσε, πήρε τελείως αρνητική και κοροϊδευτική στάση απέναντι σε κάθε ηθική και την θεώρησε επιβίωση του θρησκευτικού περιβάλλοντος και των δεισιδαιμονιών. Τα κύρια επιχειρήματά τους ήταν η κατάδειξη της θρησκευτικής φύσης της ηθικής και η ποικιλία και η μεταβλητότητα των ηθικών συλλήψεων.

Θα επανέλθουμε στις δύο αυτές ομάδες. Προς το παρόν, θα επισημάνουμε ότι σε όλους τους συγγραφείς για την ηθική που υπέθεσαν ότι προέρχεται από τα έμφυτα ένστικτα, από το αίσθημα της συμπάθειας κτλ., έχουμε ήδη, στη μία ή στην άλλη μορφή, μία ένδειξη της συνειδητοποίησης ότι μία βάση της ηθικής βρίσκεται στο πώς συλλαμβάνει το μυαλό μας τη δικαιοσύνη.

Είδαμε ήδη ότι πολλοί συγγραφείς και στοχαστές —μεταξύ των οποίων ο Χιούμ, ο Ελβέτιος και ο Ρουσώ— πλησίασαν πολύ τη σύλληψη της δικαιοσύνης ως συστατικού και αναγκαίου μέρους της ηθικής· εν τούτοις, δεν εκφράστηκαν καθαρά και τελεσιδίκια για τη σημασία που έχει η δικαιοσύνη για την ηθική.

Τέλος, η μεγάλη Γαλλική επανάσταση, που οι περισσότεροι ηγέτες της ήταν υπό την επιρροή του Ρουσώ, εισήγαγαν στη νομοθεσία και στη ζωή την ιδέα της *πολιτικής ισότητας*, δηλαδή της ισότητας των δικαιωμάτων όλων των πολιτών του κράτους. Τα έτη 1793-94, ορισμένοι προχώρησαν ακόμη περισσότερο και απαιτήσαν «πραγματική ισότητα», δηλαδή *οικονομική ισότητα*. Αυτές οι νέες ιδέες αναπτύχθηκαν κατά την Επανάσταση στις Λαϊκές Εταιρείες και στις Λέσχες των

Ακραιών από τους «Λυσσασμένους» [Eragés], τους «αναρχικούς» κ.ά. Ως γνωστόν, οι υποστηρικτές των ιδεών αυτών ηττήθηκαν κατά τη Θερμιδοριανή αντίδραση (Ιούλιος 1794), όταν οι Γιρονδίνιοι ανέκτησαν την εξουσία. Αυτοί, πάλι, σύντομα ανατράπηκαν από τη στρατιωτική δικτατορία. Αλλά η απαίτηση για ένα επαναστατικό πρόγραμμα –κατάργηση όλων των υπολειμμάτων του φεουδαρχισμού και αξίωση της ισότητας δικαιωμάτων– διαδόθηκε από τις δημοκρατικές στρατιές της Γαλλίας σε όλη την Ευρώπη, μέχρι τη Ρωσία. Και μολονότι το 1815 οι νικητές Σύμμαχοι, με επικεφαλής τη Ρωσία και τη Γερμανία, κατόρθωσαν να παλινρθώσουν τους Βουρβόνους, η «πολιτική ισότητα» και η κατάργηση όλων των επιβιώσεων της φεουδαρχικής ανισότητας έγιναν τα συνθήματα του επιθυμητού πολιτικού συστήματος σε ολόκληρη την Ευρώπη και εξακολουθούν να είναι και σήμερα.

Έτσι, στα τέλη του 18ου και στις αρχές του 19ου αι. πολλοί στοχαστές άρχισαν να θεωρούν βάση της ανθρώπινης ηθικής τη δικαιοσύνη, αλλά αυτή τους η άποψη δεν έγινε γενικά αποδεκτή για δύο λόγους, τον ένα ψυχολογικό και τον άλλο ιστορικό. Πράγματι, δίπλα στη σύλληψη της δικαιοσύνης και στην προσπάθεια για την κατάκτησή της, υπάρχει στον άνθρωπο και η προσπάθεια για προσωπική κυριαρχία, για εξουσία πάνω στους άλλους. Σε ολόκληρη την ιστορία της ανθρωπότητας, ήδη από τους παλαιότερους χρόνους, συγκρούονται τα ακόλουθα δύο στοιχεία: *η προσπάθεια για δικαιοσύνη, δηλαδή για ισοτιμία, και η προσπάθεια για κυριαρχία του ατόμου πάνω στους άλλους ή πάνω στους πολλούς.* Η πάλη ανάμεσα στις δύο αυτές τάσεις εκδηλώνεται και στις πιο πρωτόγονες κοινωνίες. Οι «πρεσβύτεροι», με τη συσσωρευμένη σοφία της πείρας τους, που είδαν ότι όλη η φυλή υπέφερε από αλλαγές στον φυλετικό τρόπο ζωής ή που είχαν ζήσει περιόδους στέρησης, φοβούνταν όλες τις καινοτομίες και με την εξουσία/ αυθεντία τους εναντιώνονταν σε όλες τις αλλαγές. Για να προστατεύσουν τα εδραιωμένα έθιμα ίδρυσαν τους πρώτους θεσμούς της άρχουσας εξουσίας στην κοινωνία. Σταδιακά, συμάχησαν μαζί τους οι μάγοι και οι σαμάνοι, και οργάνωσαν μυστικές εταιρείες για να διατηρήσουν υποταγμένα τα άλλα μέλη της φυλής και να διαφυλάξουν τις παραδόσεις και το κατεστημένο σύστημα της φυλετικής ζωής. Στην αρχή, οι εταιρείες αυτές αναμφίβολα υποστήριξαν την ισότητα δικαιωμάτων, εμποδίζοντας τα άτομα να γίνουν υπερβολικά πλούσια ή να αποκτήσουν κυρίαρχη εξουσία στο εσωτερικό της φυλής. Αλλά οι ίδιες αυτές μυστικές εταιρείες πρώτες εναντιώθηκαν στην αποδοχή της ισοτιμίας

ως θεμελιώδους αρχής της κοινωνικής ζωής.

Αλλά αυτό που βρίσκουμε στις κοινωνίες των πρωτόγονων αγρίων και γενικά στους ανθρώπους που ζουν με τον φυλετικό τρόπο ζωής έχει συνεχιστεί σε ολόκληρη την ιστορία της ανθρωπότητας μέχρι σήμερα. Οι μάγοι της Ανατολής, οι ιερείς της Αιγύπτου, της αρχαίας Ελλάδας και της Ρώμης, που ήταν οι πρώτοι ερευνητές της φύσης και των μυστηρίων της, και κατόπιν οι βασιλείς και οι τύραννοι της Ανατολής, οι αυτοκράτορες και οι συγκλητικοί της Ρώμης, οι εκκλησιαστικοί ηγέμονες της Δυτικής Ευρώπης, οι στρατιωτικοί, οι δικαστές κτλ. –όλοι επιχειρήσαν με κάθε τρόπο να εμποδίσουν τις ιδέες της ισοτιμίας, που διαρκώς επιδίωκαν να εκφραστούν στην κοινωνία, να πραγματωθούν στη ζωή και να απειλήσουν το δικό τους δικαίωμα στην ανισότητα, στην κυριαρχία.

Εύκολα καταλαβαίνουμε σε ποια έκταση η αναγνώριση της ισοτιμίας ως θεμελιώδους αρχής της κοινωνικής ζωής καθυστέρησε εξ αιτίας αυτής της επιρροής του πιο έμπειρου, του πιο αναπτυγμένου και συχνά του πιο ομοιογενούς μέρους της κοινωνίας, με την υποστήριξη της δεισιδαιμονίας και της θρησκείας. Είναι επίσης προφανές πόσο δύσκολο ήταν να καταργηθεί η ανισότητα, που αναπτύχθηκε ιστορικά στην κοινωνία με τη μορφή της δουλείας, της δουλοπαροικίας, των ταξικών διακρίσεων, των «τίτλων ευγενείας» κ.ά., αφού επιπλέον η ανισότητα αυτή επικυρωνόταν από τη θρησκεία και –αλίμονο!– από την επιστήμη.

Η φιλοσοφία του 18ου αι., και το λαϊκό κίνημα στη Γαλλία που κατέληξε στην Επανάσταση, ήταν μία ισχυρή προσπάθεια αποτίναξης του πανάρχαιου ζυγού και θεμελίωσης του νέου κοινωνικού συστήματος πάνω στη βασική αρχή της ισοτιμίας. Αλλά ο τρομερός κοινωνικός αγώνας που αναπτύχθηκε στη Γαλλία κατά την Επανάσταση, η άγρια αιματοχυσία και τα είκοσι έτη ευρωπαϊκών πολέμων, καθυστέρησαν αξιοπρόσεκτα την υλοποίηση των ιδεών της ισοτιμίας. Μόνον εξήντα χρόνια μετά την απαρχή της Μεγάλης Επανάστασης, δηλαδή το 1848, άρχισε πάλι στην Ευρώπη ένα νέο λαϊκό κίνημα με το λάβαρο της ισοτιμίας, που κι αυτό όμως πνίγηκε στο αίμα έπειτα από λίγους μήνες. Μετά από αυτές τις επαναστατικές απόπειρες, μόνο κατά το δεύτερο ήμισυ της δεκαετίας του 1850 έγινε η μεγάλη επανάσταση στις φυσικές επιστήμες, που είχε ως αποτέλεσμα τη δημιουργία μίας νέας γενικευτικής θεωρίας: *της θεωρίας της εξέλιξης*.

Ήδη τη δεκαετία του 1830 ο θετικιστής φιλόσοφος Αύγουστος Κοντ

και οι θεμελιωτές του σοσιαλισμού –ο Σαιν-Σιμόν και ο Φουριέ (ιδίως οι διάδοχοί του) στη Γαλλία και ο Ρόμπερτ Όουεν στην Αγγλία– επιχειρήσαν να εφαρμόσουν στη ζωή των ανθρώπινων κοινωνιών τη θεωρία της σταδιακής εξέλιξης της ζωής των φυτών και των ζώων, την οποία προώθησαν ο Μπυφόν και ο Λαμάρκ και εν μέρει οι Εγκυκλοπαιδιστές. Κατά το δεύτερο ήμισυ του 19ου αι. η μελέτη της ανάπτυξης των κοινωνικών θεσμών του ανθρώπου κατέστησε εφικτό για πρώτη φορά να συνειδητοποιήσουμε πλήρως τη σημασία της ανάπτυξης στην ανθρωπότητα της θεμελιώδους σύλληψης όλης της κοινωνικής ζωής: της ισοτιμίας.

Έχουμε δει πόσο πολύ ο Χιούμ, και ακόμη περισσότερο ο Άνταμ Σμιθ και ο Ελβέτιος (ιδίως στο δεύτερο έργο του *De l' homme, de ses facultés individuelles et de son éducation* που εκδόθηκε μετά θάνατον το 1793), προσέγγισαν στην αναγνώριση της δικαιοσύνης, και συνεπώς της ισοτιμίας, ως βάσης της ηθικής στον άνθρωπο.

Η διακήρυξη της ισότητας με τη «Διακήρυξη των δικαιωμάτων του ανθρώπου» τον καιρό της Γαλλικής επανάστασης (το 1791) τόνισε ακόμη περισσότερο αυτή τη θεμελιώδη αρχή της ηθικής.

Πρέπει να επισημάνουμε εδώ ένα εξαιρετικά σημαντικό και ουσιαστικό βήμα προς τα εμπρός που έγινε σχετικά με τη σύλληψη της δικαιοσύνης. Στα τέλη του 18ου και στις αρχές του 19ου αι. πολλοί στοχαστές και φιλόσοφοι άρχισαν να εννοούν, όταν έλεγαν δικαιοσύνη και ισοτιμία, όχι μόνο την πολιτική ισότητα και την ισότητα των πολιτών, αλλά κυρίως την οικονομική ισότητα. Έχουμε ήδη αναφέρει ότι ο Morely, στο μυθιστόρημά του *Basiliade, Naufrage des îles flottantes* και ιδίως στο έργο του *Code de la Nature*, απαίτησε ανοιχτά και τελεσίδικα την πλήρη ισότητα των περιουσιακών στοιχείων. Ο Mably, στο έργο του *Traité de la Legislation ou Principes des lois* (Άμστερνταμ, 1776), απέδειξε πολύ επιδέξια ότι η πολιτική ισότητα από μόνη της δεν θα ήταν ολοκληρωμένη χωρίς την οικονομική ισότητα, και ότι η ισότητα θα ήταν κούφια λέξη αν έμελλε να διατηρηθεί η ιδιωτική ιδιοκτησία. Ακόμη και ο μετριοπαθής Κοντορσέ διακήρυξε ότι όλος ο πλούτος είναι αποτέλεσμα σφετερισμού (Condorcet, *Esquisse d' un tableau historique du progrès de l' esprit humaine*, 1794). Τέλος, ο παθιασμένος Brissot, που εκτελέστηκε στην γκιλοτίνα και ήταν Γιρονδίνος, δηλαδή μετριοπαθής δημοκράτης, βεβαίωσε σε μία σειρά φυλλαδίων του ότι η ιδιωτική ιδιοκτησία είναι έγκλημα εναντίον της φύσης<sup>1</sup>.

Όλες αυτές οι ελπίδες και οι προσπάθειες για την πραγμάτωση της

οικονομικής ισότητας εκφράστηκαν περί τα τέλη της Επανάστασης στην κομμουνιστική/ κοινokτημονική διδασκαλία του Γράκχου Μπαμπέφ.

Μετά την Επανάσταση, στις αρχές του 19ου αι., οι ιδέες της οικονομικής δικαιοσύνης και της οικονομικής ισότητας προβλήθηκαν στη διδασκαλία που ονομάστηκε *σοσιαλισμός*. Οι πατέρες του ήταν στη Γαλλία ο Σαιν-Σιμόν και ο Φουριέ, και στην Αγγλία ο Ρόμπερτ Όουεν. Ήδη αυτοί οι πρώτοι ιδρυτές του σοσιαλισμού έχουν δύο διαφορετικές απόψεις για τον τρόπο με τον οποίο θα εγκαθιδρύνουν στην κοινωνία την κοινωνική και οικονομική ισότητα. Ο Σαιν-Σιμόν δίδαξε ότι ένα δίκαιο κοινωνικό σύστημα μπορεί να οργανωθεί μόνο με τη βοήθεια της άρχουσας εξουσίας, ενώ ο Φουριέ, και ως ένα βαθμό ο Όουεν, υποστήριξαν ότι η κοινωνική δικαιοσύνη μπορεί να επιτευχθεί χωρίς την παρέμβαση του κράτους. Έτσι, η ερμηνεία του σοσιαλισμού από τον Σαιν-Σιμόν είναι εξουσιαστική, ενώ από τον Φουριέ ελευθεριακή.

Στα μέσα του 19ου αι. άρχισαν να αναπτύσσουν τις σοσιαλιστικές ιδέες πολλοί στοχαστές, από τους οποίους θα πρέπει να αναφέρουμε: στη Γαλλία τον Κονσιντεράν, τον Πιέρ Λερού, τον Λουί Μπλαν, τον Καμπέ, τον Βιντάλ και τον Πεκέρ, και αργότερα τον Προυντόν, στη Γερμανία τον Καρλ Μαρξ, τον Ένγκελς, τον Ροντμπέρτους και τον Σαίφλε, στη Ρωσία τον Μπακούνιν, τον Τσερνισέφσκι, τον Λαβρόφ κ.ά.<sup>2</sup> Όλοι αυτοί οι στοχαστές και οι οπαδοί τους προσπάθησαν είτε να διαδώσουν τις σοσιαλιστικές ιδέες με εύληπτη μορφή είτε να τις θεμελιώσουν πάνω σε επιστημονική βάση.

Οι ιδέες των πρώτων θεωρητικών του σοσιαλισμού, καθώς άρχισαν να παίρνουν πιο συγκεκριμένη μορφή, γέννησαν τα δύο κύρια σοσιαλιστικά κινήματα: τον *εξουσιαστικό κομμουνισμό και τον αναρχικό (αντιεξουσιαστικό) κομμουνισμό*, και λίγες ενδιάμεσες μορφές. Αυτές είναι οι σχολές του κρατικού καπιταλισμού (κρατική ιδιοκτησία όλων των μέσων παραγωγής), του κολεκτιβισμού, της συνεργασιακής οργάνωσης, του δημοτικού σοσιαλισμού (ημι-σοσιαλιστικοί θεσμοί που ιδρύονται από τις πόλεις) κτλ.

Συγχρόνως, αυτές οι σκέψεις των ιδρυτών του σοσιαλισμού (ιδίως του Όουεν) βοήθησαν να δημιουργηθεί στους κόλπους των εργατών ένα τεράστιο κίνημα, οικονομικό στη μορφή, αλλά βαθιά ηθικό στην πράξη. Το κίνημα αυτό επιδιώκει να ενώσει όλους τους εργαζόμενους σε κλαδικά συνδικάτα, με σκοπό την άμεση πάλη εναντίον του καπιταλισμού. Τα έτη 1864-1879 το κίνημα αυτό γέννησε την [Πρώτη] Διεθνή (Διεθνή Συμμαχία των Εργατών), που επιχειρήσει να εγκαθιδρύνει

τη διεθνή συνεργασία και συντονισμό των συνδικάτων.

Τρεις θεμελιώδεις αρχές προέβαλε αυτό το πνευματικό και επαναστατικό κίνημα:

1. *Κατάργηση του συστήματος της μισθωτής εργασίας, που είναι απλώς μία νεωτερική μορφή της παλαιάς δουλείας και δουλοπαροικίας.*

2. *Κατάργηση της ιδιωτικής ιδιοκτησίας όλων των αναγκαίων για την παραγωγή και για την κοινωνική οργάνωση της ανταλλαγής προϊόντων.*

3. *Απελευθέρωση των ατόμων και της κοινωνίας από τη μορφή πολιτικής υποδούλωσης –το κράτος– που χρησιμεύει για να στηρίζει και να διατηρεί την οικονομική δουλεία.*

Η πραγματοποίηση των τριών παραπάνω στόχων είναι απαραίτητη για την εγκαθίδρυση μίας κοινωνικής δικαιοσύνης που θα συνάδει με τις ηθικές απαιτήσεις της εποχής μας. Γιατί κατά τα τριάντα περασμένα χρόνια η συνειδητοποίηση της αναγκαιότητας αυτής έχει εισδύσει στο μυαλό όχι μόνο των εργαζομένων, αλλά και των προοδευτικών ανθρώπων όλων των τάξεων.

Από τους σοσιαλιστές, ο Προυντόν (1809-1865) πλησίασε περισσότερο από οποιονδήποτε άλλο στην αναγνώριση της δικαιοσύνης ως βάσης της ηθικής. Η σημασία του Προυντόν στην ιστορία της ανάπτυξης της ηθικής περνά συνήθως απαρατήρητη, όπως και του Δαρβίνου στον ίδιο τομέα. Εν τούτοις, ο ιστορικός της Ηθικής, ο Γιοντλ, δεν δίστασε να τοποθετήσει αυτόν τον γεωργό-συνθέτη –άνθρωπο αυτοδίδακτο, που με μεγάλες δυσκολίες μορφώθηκε και ήταν στοχαστής, και μάλιστα πρωτότυπος στοχαστής– δίπλα στους βαθυστόχαστους και μορφωμένους φιλοσόφους που επεξεργάστηκαν τη θεωρία της ηθικής.

Βέβαια, προβάλλοντας τη δικαιοσύνη ως θεμελιώδη αρχή της ηθικής, ο Προυντόν είχε επηρεαστεί αφ' ενός από τον Χιούμ, τον Άνταμ Σμιθ, τον Μοντεσκιέ, τον Βολταίρο και τους Εγκυκλοπαιδιστές, και από τη μεγάλη Γαλλική επανάσταση, και αφ' ετέρου από τη γερμανική φιλοσοφία, και από τον Αύγουστο Κοντ και από όλο το σοσιαλιστικό κίνημα της δεκαετίας του 1840. Λίγα χρόνια αργότερα, το κίνημα αυτό πήρε τη μορφή της Διεθνούς Αδελφότητας των Εργατών, που πρόβαλλε ως σύνθημά του την ακόλουθη αρχή των ελευθεροτεκτόνων: «*Δεν υπάρχουν δικαιώματα χωρίς υποχρεώσεις· δεν υπάρχουν υποχρεώσεις χωρίς δικαιώματα*».

Αλλά η αξία του Προυντόν έγκειται στο ότι υπέδειξε καθαρά τη θε-

μελιώδη αρχή που προήλθε από την κληρονομιά της Μεγάλης επανάστασης –τη σύλληψη της ισοτιμίας και συνεπώς της δικαιοσύνης– και έδειξε ότι η σύλληψη αυτή βρισκόταν ανέκαθεν στη βάση της κοινωνικής ζωής και συνεπώς όλης της ηθικής, παρά το γεγονός ότι οι φιλόσοφοι την προσπερνούσαν σαν να ήταν ανύπαρκτη ή ήταν απλούστατα απρόθυμοι να της αποδώσουν πρωταρχική σημασία.

Ήδη στο πρώιμο έργο του *Τι είναι η ιδιοκτησία;* (1840) ο Προυντόν ταύτισε τη δικαιοσύνη με την ισότητα (πιο σωστά: με την ισοτιμία), παραπέμποντας στον αρχαίο ορισμό της δικαιοσύνης: *Justum aequale est, iniustum inaequale* [Το δίκαιο είναι ίσο, το άδικο άνισο]. Αργότερα, επανήλθε επανειλημμένα στο ζήτημα αυτό στα έργα του *Οικονομικές αντιφάσεις* (αγγλ. μτφ. 1888) και *Φιλοσοφία της προόδου* (1853). Αλλά επεξεργάστηκε με πληρότητα αυτή τη σύλληψη της δικαιοσύνης στο τρίτομο έργο του *Για τη δικαιοσύνη στην επανάσταση και στην εκκλησία* (1858).

Η αλήθεια είναι ότι το έργο αυτό δεν περιλαμβάνει μία αυστηρά συστηματική έκθεση των ηθικών απόψεων του Προυντόν, αλλά τέτοιες απόψεις εκφράζονται με επαρκή σαφήνεια σε πολλά σημεία του έργου αυτού. Θα ήταν δύσκολο και ανώφελο να δούμε ποιες ιδέες είναι του Προυντόν και ποιες έχει πάρει από παλαιότερους στοχαστές. Συνεπώς, θα τις σκιαγραφήσω απλώς σε αδρές γραμμές.

Ο Προυντόν θεωρεί την ηθική διδασκαλία μέρος της γενικής επιστήμης του δικαίου. Το πρόβλημα του ερευνητή είναι να καθορίσει τις βάσεις αυτής της διδασκαλίας: την ουσία, την προέλευση και την επικύρωσή της, δηλαδή το τι δίνει στον νόμο και στην ηθική υποχρεωτικό χαρακτήρα και έχει εκπαιδευτική αξία. Επιπλέον, ο Προυντόν, όπως ο Κοντ και οι Εγκυκλοπαιδιστές, αρνείται κατηγορηματικά να οικοδομήσει τη δική του φιλοσοφία του δικαίου και της ηθικής σε θρησκευτική ή μεταφυσική βάση. Είναι ανάγκη, λέει, να μελετήσουμε τη ζωή των κοινωνιών και να μάθουμε από αυτήν τι χρησιμεύει στην κοινωνία ως καθοδηγητική αρχή (*Τι είναι η ιδιοκτησία;* σ. 181 κ.ε., βλ. και σ. 220-21).

Έως τότε όλα τα ηθικά συστήματα κατασκευάζονταν λίγο-πολύ υπό την επιρροή της θρησκείας, και ούτε μία διδασκαλία δεν τόλμησε να προβάλλει την ισοτιμία των ανθρώπων και την ισότητα των οικονομικών δικαιωμάτων ως βάση της ηθικής. Ο Προυντόν επιχείρησε να το κάνει όσο ήταν δυνατόν κάτι τέτοιο την εποχή της ναπολεόντειας λογοκρισίας, που επαγρυπνούσε εναντίον του σοσιαλισμού και του αθεϊσμού. Ο Προυντόν θέλησε να δημιουργήσει, όπως είπε, μία φιλοσοφία



του λαού που βασιζόταν στη γνώση. Θεωρεί το βιβλίο του *Για τη δικαιοσύνη στην επανάσταση και στην εκκλησία* μία προσπάθεια προς αυτή την κατεύθυνση. Η επιδίωξη αυτής της φιλοσοφίας, όπως και όλης της γνώσης, είναι η πρόγνωση, έτσι ώστε να μπορεί να υποδειχθεί το μονοπάτι της κοινωνικής ζωής προτού πραγματικά ανοιχθεί.

Ο Προυντόν θεωρεί την αίσθηση προσωπικής αξιοπρέπειας αληθινή ουσία της δικαιοσύνης και θεμελιώδη αρχή όλης της ηθικής. Αν η αίσθηση αυτή είναι αναπτυγμένη σε ένα άτομο, γίνεται μία αίσθηση ανθρώπινης αξιοπρέπειας σε σχέση με όλους τους ανθρώπους, φίλους ή εχθρούς. Το δίκαιο είναι μία ικανότητα, έμφυτη σε όλους, να αξιώνουμε από όλους τους άλλους να σέβονται την ανθρώπινη αξιοπρέπεια· και το καθήκον είναι η αξίωση που έχουμε από τον καθένα να αναγνωρίζει αυτή την αξιοπρέπεια στους άλλους. Δεν μπορούμε να τους αγαπούμε όλους, αλλά οφείλουμε να σεβόμαστε την αξιοπρέπεια όλων. Δεν μπορούμε να αξιώνουμε την αγάπη των άλλων, αλλά έχουμε αναμφισβήτητο το δικαίωμα να αξιώνουμε σεβασμό για την προσωπικότητά μας. Είναι αδύνατον να κτίσουμε μία νέα κοινωνία πάνω στην αμοιβαία αγάπη, αλλά μπορούμε και πρέπει να την κτίσουμε πάνω στην απαίτηση για αμοιβαίο σεβασμό.

«Να αισθανόμαστε και να επιβεβαιώνουμε την ανθρώπινη αξιοπρέπεια πρώτα σε όλα όσα αφορούν εμάς, και κατόπιν στην προσωπικότητα των συνανθρώπων μας, χωρίς να πέφτουμε στον εγωισμό και χωρίς να δίνουμε προσοχή στη θεότητα ούτε στην κοινωνία – αυτό είναι δίκαιο/ σωστό. Να είμαστε έτοιμοι σε όλες τις περιστάσεις να ενεργήσουμε ενεργητικά προς υπεράσπιση αυτής της αξιοπρέπειας – αυτό είναι δικαιοσύνη».

Θα περιμέναμε εδώ ο Προυντόν να διακηρύξει τελεσίδικα ότι μία ελεύθερη κοινωνία μπορεί να οικοδομηθεί μόνο πάνω στην ισοτιμία. Αλλά δεν το έκανε, πιθανόν εξ αιτίας της ναπολεόντειας λογοκρισίας· διαβάζοντας το *Για τη δικαιοσύνη...* φαίνεται σχεδόν αναπόφευκτο αυτό το συμπέρασμα (ισοτιμία) και υπονοείται σε πολλά σημεία.

Στο ζήτημα της προέλευσης της αίσθησης της δικαιοσύνης ο Προυντόν απάντησε όπως ο Κοντ και η νεωτερική επιστήμη: αντιπροσωπεύει το προϊόν της ανάπτυξης των ανθρώπινων κοινωνιών.

Για να εξηγήσει την προέλευση του ηθικού στοιχείου, ο Προυντόν επιχείρησε να βρει για την ηθική, δηλαδή για τη δικαιοσύνη (*Για τη*

δικαιοσύνη..., τόμ. Ι, σ. 216), μία οργανική βάση στην ψυχική δομή του ανθρώπου. Η δικαιοσύνη, λέει, δεν έρχεται από επάνω ούτε είναι ένα προϊόν υπολογισμού των συμφερόντων του κάθε ανθρώπου, γιατί καμία κοινωνική τάξη πραγμάτων δεν μπορεί να οικοδομηθεί πάνω σε μία τέτοια βάση. Επιπλέον, η ιδιότητα αυτή είναι κάτι διαφορετικό από τη φυσική καλοσύνη στον άνθρωπο, από το αίσθημα της συμπάθειας ή από το ένστικτο της κοινωνικότητας που πάνω του επιχειρήσαν να βασίσουν την ηθική οι θετικιστές. Ο άνθρωπος κατέχεται από ένα ιδιαίτερο συναίσθημα, ανώτερο από το αίσθημα της κοινωνικότητας: από την αίσθηση της εναρετότητας, από τη συνείδηση του ίσου δικαιώματος όλων των ανθρώπων σε έναν αμοιβαίο σεβασμό για την προσωπικότητά<sup>3</sup>.

Όπως επισημαίνει ο Γιοντλ, «έτσι, μετά τις πολύ σθεναρές διαμαρτυρίες του εναντίον της υπερβατικότητας, ο Προυντόν στρέφεται εν τέλει στην παλιά κληρονομιά της διαισθητικής ηθικής: στη συνείδηση» (*Geschichte der Ethik*, κεφ. 11, σ. 267). Αλλά το σχόλιο αυτό δεν είναι απολύτως σωστό. Ο Προυντόν ήθελε απλώς να πει ότι η σύλληψη της δικαιοσύνης δεν μπορεί να είναι απλώς μία έμφυτη τάση, επειδή, αν ήταν, θα δυσκολευόμασταν να εξηγήσουμε την υπεροχή της στον αγώνα με άλλες τάσεις που συνεχώς παρακινούν τον άνθρωπο να αδικεί τους άλλους. Η τάση να προστατεύουμε τα συμφέροντα των άλλων σε βάρος του δικού μας συμφέροντος δεν μπορεί να είναι μόνον ένα έμφυτο συναίσθημα, αν και οι υποτυπώδεις μορφές του ήταν ανέκαθεν παρούσες στον άνθρωπο, αλλά αυτές οι υποτυπώδεις μορφές πρέπει να αναπτυχθούν. Και το συναίσθημα αυτό μπορεί να αναπτυχθεί στην κοινωνία μόνο με την εμπειρία/πείρα, και αυτό πράγματι συνέβη.

Εξετάζοντας τις αντιφάσεις που μας δείχνει η ιστορία των ανθρωπίνων κοινωνιών ανάμεσα στη σύλληψη της δικαιοσύνης την εγγενή στον άνθρωπο και στην κοινωνική αδικία (που υποστηρίζεται από τις κυρίαρχες εξουσίες και από τις εκκλησίες), ο Προυντόν έφτασε στο συμπέρασμα ότι αν και η σύλληψη της δικαιοσύνης είναι εγγενής στον άνθρωπο, χρειάστηκε να περάσουν χιλιάδες χρόνια πριν η ιδέα της δικαιοσύνης εισέλθει ως θεμελιώδης σύλληψη στη νομοθεσία –την εποχή της Γαλλικής επανάστασης στη «Διακήρυξη των δικαιωμάτων του ανθρώπου».

Όπως ο Κοντ, ο Προυντόν συνειδητοποίησε ότι η ανθρωπότητα προόδευε και ήταν πεπεισμένος ότι θα είχαμε και περαιτέρω πρόοδο. Βέβαια, στο μυαλό του είχε όχι απλώς την ανάπτυξη του υλικού πολιτι-

σμού (των υλικών συνθηκών της ζωής), αλλά κυρίως του πνευματικού πολιτισμού, του διαφωτισμού, δηλαδή την ανάπτυξη της διανοητικής και της πνευματικής οργάνωσης της κοινωνίας, τη βελτίωση στους θεσμούς και στις αμοιβαίες σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων. Σε αυτή την πρόοδο, απέδωσε μεγάλη σημασία στη δημιουργία ιδανικών, στα ιδεώδη που σε ορισμένες περιόδους αποκτούν την προτεραιότητα σε σχέση με τις ευτελείς καθημερινές μέριμνες, όταν η ασυμφωνία ανάμεσα στον νόμο (που θεωρείται η ύψιστη έκφραση της δικαιοσύνης) και στην πραγματική ζωή (όπως αναπτύσσεται υπό την εξουσία της νομοθεσίας) μεγαλώνει και γίνεται εκθαμβωτική, ανυπόφορη αντίφαση.

Θα έχουμε πιο κάτω την ευκαιρία να επανέλθουμε στη σημασία της δικαιοσύνης για την επεξεργασία των ηθικών συλλήψεων. Προς το παρόν, θα αρκεστώ να επισημάνω ότι κανένας δεν προετοίμασε το έδαφος για τη σωστή κατανόηση αυτής της θεμελιώδους σύλληψης όλης της ηθικής τόσο καλά όπως ο Προυντόν.

Η υψηλότερη ηθική επιδίωξη του ανθρώπου είναι η κατάκτηση/ επίτευξη της δικαιοσύνης. Ολόκληρη η ιστορία της ανθρωπότητας, λέει ο Προυντόν, είναι η ιστορία της προσπάθειας των ανθρώπων να επιτύχουν/κατακτήσουν τη δικαιοσύνη σε αυτήν εδώ τη ζωή. Όλες οι μεγάλες επαναστάσεις δεν είναι τίποτε άλλο παρά η απόπειρα να κατακτήσουν τη δικαιοσύνη με τη βία· και αφού κατά την επανάσταση τα μέσα, δηλαδή η βία, προσωρινά επικράτησαν πάνω στην παλαιά μορφή καταπίεσης, το πραγματικό αποτέλεσμα ήταν πάντα η αντικατάσταση μίας τυραννίας από μία άλλη. Εν τούτοις, το προωθητικό κίνητρο όλων των επαναστατικών κινημάτων ήταν πάντα η δικαιοσύνη, και όλες οι επαναστάσεις, ανεξάρτητα από το σε τι εκφυλίστηκαν αργότερα, πάντα εισήγαν στην κοινωνική ζωή έναν ορισμένο βαθμό δικαιοσύνης. Όλες αυτές οι μερικές πραγματώσεις της δικαιοσύνης θα οδηγήσουν τελικά στον ολοκληρωμένο θρίαμβο της δικαιοσύνης πάνω στη γη.

Γιατί, παρ' όλες τις επαναστάσεις που έγιναν, ούτε ένα έθνος δεν έχει ακόμη επιτύχει/ κατακτήσει την πλήρη δικαιοσύνη; Η κύρια αιτία είναι ότι η έννοια της δικαιοσύνης δεν έχει ακόμη εισδύσει στο μυαλό των περισσότερων ανθρώπων. Αφού πηγάζει από το μυαλό ενός μόνον ανθρώπου, η έννοια της δικαιοσύνης πρέπει να γίνει μία κοινωνική ιδέα, που θα εμπνεύσει την επανάσταση. Η αφετηρία της αίσθησης της δικαιοσύνης είναι το αίσθημα της προσωπικής αξιοπρέπειας. Όταν ενωνόμαστε με άλλους, βρίσκουμε ότι το αίσθημα αυτό γενικεύεται και γίνεται το αίσθημα της ανθρωπίνης αξιοπρέπειας. Ένα λογικό πλάσμα

αναγνωρίζει το αίσθημα αυτό σε ένα άλλο – φίλο ή εχθρό– όπως στον εαυτό του. Σε αυτό, η δικαιοσύνη διαφέρει από την αγάπη και από όλα τα άλλα είδη συμπάθειας· γι' αυτό και η δικαιοσύνη είναι το αντίθετο του εγωισμού, και γι' αυτό η επιρροή που ασκεί πάνω μας η δικαιοσύνη είναι ισχυρότερη από όλα τα άλλα αισθήματα. Για τον ίδιο λόγο, στην περίπτωση ενός πρωτόγονου ανθρώπου στον οποίο η αίσθηση της προσωπικής αξιοπρέπειας εκδηλώνεται ωμά και του οποίου οι τάσεις που αποσκοπούν στον εαυτό του επικρατούν πάνω στις κοινωνικές, η δικαιοσύνη εκφράζεται με τη μορφή μίας υπερφυσικής εντολής και εδράζεται στη θρησκεία. Αλλά σιγά-σιγά, υπό την επιρροή της θρησκείας, η αίσθηση της δικαιοσύνης (ο Προυντόν γράφει απλώς «δικαιοσύνη», χωρίς να διευκρινίζει αν μιλά για σύλληψη ή για αίσθημα) εκφυλίζεται. Σε αντίθεση προς την ουσία του, το αίσθημα αυτό γίνεται αριστοκρατικό, και στον χριστιανισμό (και σε ορισμένες παλαιότερες θρησκείες) φτάνει σε σημείο να ταπεινώνει την ανθρωπότητα. Με πρόσχημα τον σεβασμό για τον Θεό, ο σεβασμός προς τον άνθρωπο εξαφανίζεται, και από τη στιγμή που καταστρέφεται ο σεβασμός αυτός, υποκύπτει και η δικαιοσύνη, και έτσι η κοινωνία εκφυλίζεται.

Έπειτα γίνεται μία επανάσταση, που εγκαινιάζει μία νέα εποχή για την ανθρωπότητα. Δίνει τη δυνατότητα στη δικαιοσύνη, που μόνον ασαφώς γινόταν αντιληπτή παλαιότερα, να εμφανιστεί με όλη την καθαρότητα και πληρότητα της θεμελιώδους ιδέας της. «Η δικαιοσύνη είναι απόλυτη και αναλλοίωτη· δεν γνωρίζει λιγότερο ή περισσότερο» (*Για τη δικαιοσύνη...*, II, σ. 194-95). Είναι αξιοπρόσεκτο, τονίζει ο Προυντόν, ότι από την πτώση της Βασίλης και μετά, το 1789, δεν υπήρξε ούτε μία κυβέρνηση στη Γαλλία που να τόλμησε ανοιχτά να αρνηθεί τη δικαιοσύνη και να διακηρύξει πως είναι καθαρά αντεπαναστατική. Εν τούτοις, όλες οι κυβερνήσεις βίασαν τη δικαιοσύνη, ακόμη και η κυβέρνηση της εποχής της Τρομοκρατίας, ακόμη και ο Ροβεσπιέρος –ιδίως ο Ροβεσπιέρος (αυτόθι, σ. 196).

Εν τούτοις, ο Προυντόν επισήμανε ότι θα πρέπει να προσέχουμε να μην καταπατούμε τα δικαιώματα του ατόμου για χάρη των συμφερόντων της κοινωνίας. Η αληθινή δικαιοσύνη συνίσταται στην εναρμόνιση των συμφερόντων της κοινωνίας με του ατόμου. Αν ερμηνευθεί έτσι, η δικαιοσύνη δεν έχει τίποτε το μυστηριώδες ή μυστικιστικό. Ούτε είναι μία επιθυμία για προσωπικό όφελος, αφού θεωρώ καθήκον μου να απαιτώ σεβασμό για τους συνανθρώπους μου και για τον εαυτό μου. Η δικαιοσύνη απαιτεί σεβασμό για την προσωπική αξιοπρέπεια ακόμη

και του εχθρού (εξ ου και ο διεθνής στρατιωτικός κώδικας).

Αφού ο άνθρωπος είναι πλάσμα ικανό να προοδεύει, η δικαιοσύνη ανοίγει τον δρόμο για να προοδεύουν όλοι το ίδιο. Συνεπώς, έγραψε ο Προυντόν, η δικαιοσύνη εκφράστηκε στις παλαιότερες θρησκείες, στον Μωσαϊκό νόμο λόγου χάρη, που μας καλεί να αγαπούμε τον Θεό με όλη μας την καρδιά, με όλη μας την ψυχή, με όλη μας τη δύναμη, και να αγαπούμε τον πλησίον μας όπως τον εαυτό μας (στο βιβλίο του Τωβίτ [4, 15] λέγεται να μην κάνουμε στους άλλους ό,τι δεν θέλουμε να κάνουν αυτοί σε εμάς). Παρόμοιες απόψεις εξέφρασαν και οι πυθαγόρειοι, ο Επίκουρος και ο Αριστοτέλης, και την ίδια απαίτηση πρόεβαλαν και μη θρησκευόμενοι φιλόσοφοι, όπως ο Γκασεντί, ο Χομπς, ο Μπένθαμ, ο Ελβέτιος κ.ά.<sup>4</sup>

Κοντολογίς, βρίσκουμε ότι η ισοτιμία θεωρείται παντού βάση της ηθικής ή, όπως έγραψε ο Προυντόν: σε ό,τι αφορά τις διαπροσωπικές σχέσεις, χωρίς ισότητα, δεν υπάρχει δικαιοσύνη (αυτόθι, ΙΙΙ, σ. 206).

Δυστυχώς, όλοι οι θιασώτες της κυρίαρχης εξουσίας, ακόμη και οι κρατικοί σοσιαλιστές, δεν δέχονται αυτή τη θεμελιώδη αρχή όλης της ηθικής και συνεχίζουν να υποστηρίζουν πως είναι αναγκαία η ανισότητα και η ανισοτιμία που ενυπάρχουν στο κράτος. Παρ' όλ' αυτά, η ισοτιμία έγινε από άποψη αρχής η βάση όλων των διακηρύξεων της Μεγάλης Γαλλικής επανάστασης (όπως ακριβώς είχε γίνει προηγουμένως δεκτή στη Διακήρυξη των δικαιωμάτων στις Ηνωμένες Πολιτείες της Αμερικής). Ήδη η Διακήρυξη του 1789 έλεγε ότι «η φύση έκανε όλους τους ανθρώπους ελεύθερους και ίσους». Το ίδιο επανέλαβε η Διακήρυξη της 24ης Ιουλίου 1793.

Η Επανάσταση κήρυξε την ισότητα των ατόμων, την ισότητα των πολιτικών και αστικών δικαιωμάτων, και την ισότητα απέναντι στον νόμο και στα δικαστήρια. Επιπλέον, δημιούργησε μία νέα κοινωνική οικονομία, αναγνωρίζοντας, αντί των ιδιωτικών δικαιωμάτων, τη βασική αρχή της ισοδύναμης αξίας των αμοιβαίων εξυπηρητήσεων<sup>5</sup>.

Η ουσία της δικαιοσύνης είναι ο σεβασμός προς τους συνανθρώπους μας, τόνιζε διαρκώς ο Προυντόν. Γνωρίζουμε τη φύση της δικαιοσύνης, έγραψε, και μπορούμε να δώσουμε τον ακόλουθο ορισμό της:

«Να σέβεσαι τον πλησίον σου όπως τον εαυτό σου, και αν ακόμη δεν μπορείς να τον αγαπήσεις, και να μην επιτρέπεις ούτε στον εαυτό σου ούτε σε εκείνον να συμπεριφέρεστε χωρίς σεβασμό. Χωρίς ισότητα, δεν υπάρχει δικαιοσύνη» (αυτόθι, Ι, 204, 206)<sup>6</sup>.

Δυστυχώς, η βασική αυτή αρχή δεν έχει ακόμη επιτευχθεί ούτε στη

νομοθεσία ούτε στα δικαστήρια, και ασφαλώς ούτε στην εκκλησία.

Η οικονομία υπέδειξε μία διέξοδο –να καταμεριστεί η εργασία για να αυξηθεί η παραγωγή, αύξηση που είναι βέβαια απαραίτητη· αλλά έδειξε επίσης, τουλάχιστον όπως λένε ορισμένοι οικονομολόγοι, π.χ. ο Ρόσι, ότι αυτή η διαίρεση της εργασίας οδηγεί στην απόθραυση των εργατών και στη δημιουργία μίας τάξης δούλων. Βλέπουμε, έτσι, ότι η μόνη δυνατή διέξοδος από αυτή την κατάσταση είναι η αμοιβαιότητα των υπηρεσιών, αντί για την καθυπόταξη της μίας υπηρεσίας στην άλλη (I, 269), και συνεπώς η ισότητα δικαιωμάτων και απολαβών. Αυτό ακριβώς διακήρυξε η Εθνοσυνέλευση στις 15 Φεβρουαρίου και στις 24 Ιουλίου 1793, που όρισε την ελευθερία και την ισότητα όλων απέναντι στον νόμο, και η διακήρυξη αυτή επαναλήφθηκε το 1795, το 1799, το 1814, το 1830 και το 1848 (I, 270). Κατά τον Προυντόν, η δικαιοσύνη δεν είναι απλώς μία ανασταλτική κοινωνική δύναμη. Είναι δημιουργική δύναμη, όπως ο Λόγος/ λογικό και η εργασία<sup>7</sup>. Κατόπιν, αφού επισήμανε, όπως είχε κάνει ήδη ο Μπαίηκον, ότι η σκέψη γεννιέται από τη δράση, και αφιέρωσε ορισμένες εξαιρετες σελίδες στην αναγκαιότητα της χειρωνακτικής εργασίας και στη σπουδή των επαγγελματιών στα σχολεία για να διευρύνουμε την επιστημονική μας εκπαίδευση, ο Προυντόν προχωρεί και εξετάζει πώς εφαρμόζεται η δικαιοσύνη σε διάφορες περιπτώσεις: σε σχέση με τα άτομα, στη διανομή του πλούτου, στο κράτος, στην εκπαίδευση και στη νοοτροπία.

Ο Προυντόν όφειλε να αναγνωρίσει ότι η ανάπτυξη της δικαιοσύνης στις ανθρώπινες κοινωνίες χρειάζεται καιρό: απαιτείται μία υψηλή ανάπτυξη των ιδεωδών και του αισθήματος αλληλεγγύης όλων με όλους, και αυτό μπορούμε να το επιτύχουμε μόνο με μία μακρά ατομική και κοινωνική εξέλιξη. Θα επανέλθουμε σ' αυτό πιο κάτω. Απλώς θα προσθέσω εδώ ότι όλο αυτό το κομμάτι του βιβλίου του Προυντόν, και το συμπέρασμά του στο οποίο καθορίζει πού έγκειται η επικύρωση της σύλληψης της δικαιοσύνης, περιλαμβάνει πολλές ιδέες ερεθιστικές για τη σκέψη. Αυτή η πνευματική διέγερση που προκαλεί είναι χαρακτηριστική όλων των γραπτών του Προυντόν, πράγμα που επισήμαναν ο Χέρτσεν και πολλοί άλλοι.

Εν τούτοις, παρά τα όσα έξοχα λέει για τη δικαιοσύνη, ο Προυντόν δεν έκανε καθαρά τη διάκριση ανάμεσα στις δύο έννοιες που έχει η γαλλική λέξη justice [δικαιοσύνη]. Η μία έννοια είναι ισότητα, με τη μαθηματική έννοια, ενώ η άλλη είναι η απονομή της δικαιοσύνης, δηλαδή η πράξη του κρίνειν, η απόφαση του δικαστηρίου και ακόμη και

το να παίρνει κάποιος τον νόμο στα χέρια του. Βέβαια, όταν μιλούμε στην ηθική για δικαιοσύνη, την θεωρούμε μόνο με την πρώτη έννοια, αλλά ο Προυντόν χρησιμοποίησε μερικές φορές τη λέξη justice και με τη δεύτερη έννοια, πράγμα που δημιουργεί ορισμένες φορές μια ασάφεια. Γι' αυτό, πιθανόν, δεν προσπάθησε να ανιχνεύσει την προέλευση αυτής της έννοιας στον άνθρωπο –πρόβλημα με το οποίο ασχολήθηκε δια μακρών ο Λιτρέ, όπως θα δούμε.

Όπως και αν έχει, από τότε που κυκλοφόρησε το έργο του Προυντόν *Για τη δικαιοσύνη...* ήταν πλέον αδύνατον να οικοδομηθεί ένα ηθικό σύστημα που δεν αναγνώριζε ως βάση του την ισοτιμία, την ισότητα όλων των πολιτών από άποψη δικαιωμάτων. Μάλλον γι' αυτό επιχείρησαν όλοι να αποσιωπήσουν αυτό το συγκεκριμένο έργο του Προυντόν, και μόνον ο Γιοντλ δεν φοβήθηκε να το μελετήσει και έδωσε στον γάλλο επαναστάτη εξέχουσα θέση στην ιστορία της ηθικής που έγραψε. Η αλήθεια είναι ότι οι τρεις τόμοι που αφιέρωσε ο Προυντόν στη δικαιοσύνη περιέχουν πολλά άσχετα με αυτήν ζητήματα, εκτενή πολεμική εναντίον της εκκλησίας (αν και ο τίτλος το δικαιολογεί αυτό, αφού επιπλέον γίνεται λόγος για τη δικαιοσύνη όχι στην εκκλησία αλλά στον χριστιανισμό και γενικά στις ηθικές διδαχές των θρησκειών): περιέχουν και δύο κείμενα για τη γυναίκα, με τα οποία φυσικά δεν θα συμφωνήσουν οι περισσότεροι συγγραφείς της εποχής μας: περιέχουν, τέλος, πολλές παρεκβάσεις που, αν και τον βοηθούν να εκθέσει τις απόψεις του, θολώνουν το βασικό ζήτημα. Αλλά παρ' όλ' αυτά έχουμε επιτέλους στο έργο του Προυντόν μία έρευνα στην οποία η δικαιοσύνη (την οποία ακροθιγώς άγγιξαν πολλοί συγγραφείς που πραγματεύτηκαν το πρόβλημα της ηθικής) πήρε τη θέση που της πρέπει: στο έργο αυτό επιτέλους ειπώθηκε ότι δικαιοσύνη είναι η αναγνώριση της ισοτιμίας και της προσπάθειας των ανθρώπων για ισότητα, και ότι αυτή αποτελεί τη βάση όλων των ηθικών μας συλλήψεων.

Η ηθική για καιρό κινιόταν προς αυτή τη θέση. Αλλά ήταν πάντα τόσο γερά δεμένη με τη θρησκεία, και κατά τους πρόσφατους αιώνες με τον χριστιανισμό, ώστε αυτό δεν το εξέφρασε πλήρως κανένας προκάτοχος του Προυντόν.

Τέλος, θα πρέπει να επισημάνω ότι το έργο του Προυντόν *Για τη δικαιοσύνη...* κάνει μία νύξη στην τριπλή φύση της ηθικής. Έδειξε στον πρώτο τόμο –αν και μόνο παρεμπιπτόντως, σε λίγες αράδες– την πρωταρχική πηγή της ηθικής: την *κοινωνικότητα*, που παρατηρείται ακόμη και στα ζώα. Και πιο κάτω, προς το τέλος του έργου του, μίλησε για το

τρίτο συστατικό στοιχείο όλης της επιστημονικής και της θρησκευτικής ηθικής: το *ιδεώδες*. Αλλά δεν έδειξε πού τίθεται η διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στη δικαιοσύνη (που λέει: «να δίνεις ό,τι οφείλεις» και έτσι περιστέλλεται σε μία μαθηματική εξίσωση) και σε αυτό που ο άνθρωπος δίνει σε έναν άλλο ή σε όλους «πιο πάνω από ό,τι οφείλει», χωρίς να σταθμίζει τι δίνει ή τι παίρνει –πράγμα που, κατά τη γνώμη μου, αποτελεί αναγκαίο, συστατικό μέρος της ηθικής. Αλλά ήδη κρίνει αναγκαίο να συμπληρώσει τη δικαιοσύνη με το *ιδεώδες*, δηλαδή με την προσπάθεια για ιδεαλιστικές πράξεις, χάρη στο οποίο, λέει ο Προυντόν, ο τρόπος με τον οποίο συλλαμβάνουμε τη δικαιοσύνη διαρκώς διευρύνεται και εξευγενίζεται. Πράγματι, έπειτα από όλα όσα έζησε η ανθρωπότητα από την εποχή της Αμερικάνικης και των δύο Γαλλικών επαναστάσεων, ο τρόπος με τον οποίο συλλαμβάνουμε τη δικαιοσύνη δεν είναι ο ίδιος με του τέλους του 18ου αι., τότε που κανένας φιλελεύθερος ηθικολόγος δεν διαμαρτυρόταν για τη δουλοπαροικία και τη δουλεία.

Θα εξετάσουμε τώρα μία σειρά έργων που έγραψαν για την ηθική οι στοχαστές με εξελικτική οπτική, στοχαστές που δέχονται τη δαρβινία θεωρία της εξέλιξης όλης της οργανικής ζωής και της κοινωνικής ζωής στον άνθρωπο. Εδώ θα πρέπει να περιλάβουμε και έργα σύγχρονων στοχαστών, επειδή σχεδόν όλοι όσοι έγραψαν για την ηθική κατά το δεύτερο ήμισυ του 19ου αι. δείχνουν πως έχουν επηρεαστεί από την εξελικτική θεωρία της σταδιακής ανάπτυξης –που γοργά κατέκτησε το μυαλό των ανθρώπων από τότε που ο Δαρβίνος την εφάρμοσε τόσο επιμελώς στην οργανική φύση.

Ακόμη και σ' εκείνους που δεν έγραψαν ειδικά για την ανάπτυξη της ηθικής αίσθησης στους ανθρώπους, βρίσκουμε ενδείξεις της σταδιακής ανάπτυξης αυτής της αίσθησης παράλληλα με την ανάπτυξη άλλων συλλήψεων (διανοητικής, επιστημονικής, θρησκευτικής, πολιτικής) και όλων εν γένει των μορφών κοινωνικής ζωής. Έτσι, η θεωρία του Δαρβίνου είχε τεράστια και αποφασιστική επίδραση στην πρόοδο της νεωτερικής ρεαλιστικής ηθικής, ή τουλάχιστον σε ορισμένες τάσεις της. Εν τούτοις, θα περιοριστώ να εξετάσω μόνο τρεις κορυφαίους εκπροσώπους της εξελικτικής ηθικής: τον Χέρμπερτ Σπένσερ, τον Χάξλεϋ, ως άμεσο βοηθό του Δαρβίνου, και τον Γκυώ, αν και υπάρχει ένα σύνολο πολύ αξιόλογων έργων για την ηθική που γράφηκαν στο πνεύμα της θεωρίας της εξέλιξης –όπως το μεγάλο έργο του Westermarck *Η καταγωγή και η ανάπτυξη των ηθικών ιδεών*, του Bastian *Ο άνθρωπος στην ιστορία*, του Gizičky κ.ά., για να μην αναφέρω μη πρωτότυπα



έργα, όπως του Kidd και του Sutherland, ή τα εκλαϊκευμένα έργα που έγραψαν για τις ανάγκες της προπαγάνδας πολλοί σοσιαλιστές, σοσιαλδημοκράτες και αναρχικοί.

Έχω ήδη εξετάσει την ηθική του Δαρβίνου (στο τρίτο κεφάλαιο). Συνοπτικά, ανάγεται στα ακόλουθα: γνωρίζουμε ότι υπάρχει μία ηθική αίσθηση στον άνθρωπο και φυσικά τίθεται το ερώτημα ποια είναι η προέλευσή της. Είναι πάρα πολύ απίθανο να την αποκτά ο καθένας μας από μόνος του, από τη στιγμή που δεχόμαστε τη γενική θεωρία της σταδιακής ανάπτυξης του ανθρώπου. Πράγματι, πρέπει να αναζητήσουμε την προέλευση της αίσθησης αυτής στην ανάπτυξη των αισθημάτων κοινωνικότητας –ενστικτώδους ή έμφυτης– σε όλα τα κοινωνικά ζώα και στον άνθρωπο. Εξ αιτίας της δύναμης αυτού του αισθήματος, ένα ζώο θέλει να σχηματίσει κοινωνία με άλλα ομοειδή του πλάσματα, να γνωρίσει τον εαυτό του σε συμπάθεια/ σύμπνοια με αυτά· αλλά αυτή η συμπάθεια/ σύμπνοια δεν πρέπει να ερμηνευθεί με την έννοια του οίκτου ή της αγάπης, αλλά με τη στενή έννοια της λέξης, ως αίσθηση συντροφικότητας, συνύπαρξης, ικανότητα του ανθρώπου να επηρεάζεται από τα συναισθήματα των άλλων.

Αυτό το αίσθημα κοινωνικής συμπάθειας/ σύμπνοιας, που αναπτύσσεται σταδιακά όσο αυξάνει η πολυπλοκότητα της κοινωνικής ζωής, γίνεται ολοένα πιο διαφοροποιημένο, ορθολογικό και ελεύθερο στις εκδηλώσεις του. Στον άνθρωπο, το αίσθημα της κοινωνικής συμπάθειας γίνεται η πηγή της ηθικής. Αλλά πώς αναπτύσσονται απ' αυτό οι ηθικές συλλήψεις; Ο Δαρβίνος απαντά ως εξής: ο άνθρωπος κατέχει μνήμη και την ικανότητα να σκέφτεται λογικά. Όταν ένας άνθρωπος δεν ακούει τη φωνή του αισθήματος κοινωνικής συμπάθειας και ακολουθεί ένα αντίθετο αίσθημα, όπως το μίσος για τους άλλους, τότε, μετά από μία σύντομη αίσθηση απόλαυσης ή ικανοποίησης, βιώνει ένα αίσθημα εσωτερικής δυσaréσκειας και μία συντριπτική αίσθηση μεταμέλειας. Κατά καιρούς, ακόμη και την ίδια τη στιγμή της εσωτερικής πάλης στον άνθρωπο ανάμεσα στο αίσθημα κοινωνικής συμπάθειας και στις αντίθετες τάσεις, το λογικό επιτακτικά δείχνει πως είναι ανάγκη ο άνθρωπος να ακολουθήσει το αίσθημα της κοινωνικής συμπάθειας και παρουσιάζει τις συνέπειες και τα αποτελέσματα της πράξης· σε μία τέτοια περίπτωση, πρέπει να υπακούσει στον αναστοχασμό και στη συνείδηση που επιτάσσουν οι ωθήσεις της κοινωνικής συμπάθειας και όχι οι αντίθετες τάσεις, οπότε γίνεται αισθητή η συνείδηση του καθήκοντος, η συνείδηση του σωστού τρόπου ενέργειας. Όλα τα ζώα στα

οποία τα ένστικτα της κοινωνικότητας, περιλαμβανομένων των πατρικών και υικών ενστίκτων, είναι ισχυρά αναπτυγμένα, θα αποκτήσουν αναπόφευκτα ηθική αίσθηση ή συνείδηση, φτάνει οι νοητικές τους ικανότητες να έχουν αναπτυχθεί στην ίδια έκταση με του ανθρώπου (*Η καταγωγή του ανθρώπου*, αγγλ. έκδ. 1859, κεφ. IV, σ. 149-150).

Αργότερα, σε ένα μεταγενέστερο στάδιο της ανάπτυξης, όταν η κοινωνική ζωή των ανθρώπων φτάνει σε υψηλό επίπεδο, το ηθικό αίσθημα βρίσκει ισχυρό στήριγμα στην κοινή γνώμη, που δείχνει τον τρόπο να ενεργούμε για το κοινό καλό. Αυτή η κοινή γνώμη δεν είναι καθόλου μία καλοδοουλεμένη επινόηση μίας συμβατικής ανατροφής, όπως μάλλον επιπόλαια βεβαίωσαν ο Μαντεβιλ και οι σύγχρονοι υποστηρικτές του, αλλά είναι το αποτέλεσμα της ανάπτυξης της αμοιβαίας συμπάθειας και της αμοιβαιότητας στην κοινωνία. Σιγά-σιγά κάτι τέτοιες πράξεις για το κοινό καλό γίνονται συνήθεια.

Δεν θα επαναλάβω εδώ την περαιτέρω επιχειρηματολογία του Δαρβίνου για την προέλευση της ηθικής στον άνθρωπο, γιατί την έχω ήδη σχολιάσει (στο τρίτο κεφάλαιο). Απλώς θα επισημάνω ότι έτσι ο Δαρβίνος επανήλθε στην ιδέα που είχε εκφράσει ο Μπαϊκον στη *Μεγάλη εγκαθίδρυση*. Έχω ήδη επισημάνει ότι ο Μπαϊκον ήταν ο πρώτος που έδειξε ότι το κοινωνικό ένστικτο είναι «πιο ισχυρό» από το προσωπικό ένστικτο. Στο ίδιο συμπέρασμα κατέληξε, όπως είδαμε, και ο Ούγκο Γκρότιους.

Οι ιδέες του Μπαϊκον και του Δαρβίνου για τη μεγαλύτερη δύναμη, μονιμότητα και υπεροχή του ενστίκτου της κοινωνικής αυτοσυντήρησης σε σχέση με το ένστικτο της προσωπικής αυτοσυντήρησης έριξε τόσο λαμπρό φως στις πρώιμες περιόδους της προόδου της ηθικής στους ανθρώπους, ώστε θα φαινόταν πως οι ιδέες αυτές θα έπρεπε να αποτελούν το θεμέλιο όλων των σύγχρονων έργων για την ηθική. Κι όμως, αυτές οι απόψεις του Μπαϊκον και του Δαρβίνου πέρασαν σχεδόν απαρατήρητες. Όταν, λόγου χάρη, μίλησα σε ορισμένους άγγλους δαρβινικούς φυσιοδίφες για τις ηθικές απόψεις του Δαρβίνου, πολλοί απ' αυτούς ρώτησαν: Έγραψε ο Δαρβίνος για την ηθική; Ενώ άλλοι νόμισαν ότι είχα αναφερθεί στον «ανελέητο αγώνα για την ύπαρξη» ως θεμελιώδη αρχή της ζωής των ανθρώπινων κοινωνιών· και πάντα με μεγάλη έκπληξη με άκουγαν να λέω ότι ο Δαρβίνος εξήγησε την προέλευση της αίσθησης του ηθικού καθήκοντος στον άνθρωπο με την υπεροχή του αισθήματος κοινωνικής συμπάθειας σε σχέση με τον προσωπικό εγωισμό. Γι' αυτούς, ο δαρβινισμός ήταν ο αγώνας για την

ύπαρξη του καθενός εναντίον όλων των άλλων, και γι' αυτό δεν πήραν υπ' όψη τους τίποτε άλλο από τα όσα είπε ο Δαρβίνος<sup>8</sup>.

Αυτή η ερμηνεία του «δαρβινισμού» επηρέασε ιδιαίτερα το έργο του κυριότερου μαθητή του Δαρβίνου, του Χάξλεϋ, τον οποίο ο Δαρβίνος επέλεξε για να εκλαϊκεύσει τις απόψεις του για τη μεταβλητότητα των ειδών.

Αυτός ο λαμπρός εξελικτιστής, που με τόσην επιτυχία επιβεβαίωσε και διέδωσε τη διδασκαλία του Δαρβίνου για τη σταδιακή ανάπτυξη των οργανικών μορφών στη γη, αποδείχθηκε τελείως ανίκανος να ακολουθήσει τον μεγάλο του δάσκαλο στη σφαίρα της ηθικής σκέψης. Ως γνωστόν, ο Χάξλεϋ εξέθεσε τις απόψεις του για το ζήτημα αυτό λίγο πριν πεθάνει, σε μία διάλεξη στο πανεπιστήμιο της Οξφόρδης το 1893 με τίτλο «Εξέλιξη και ηθική»<sup>9</sup>. Είναι επίσης γνωστό από την αλληλογραφία του Χάξλεϋ, την οποία δημοσίευσε ο γιος του, ότι έδωσε μεγάλη σημασία σ' αυτή τη διάλεξη, την οποία προετοίμασε με μεγάλη επιμέλεια. Ο Τύπος εξέλαβε τη διάλεξη αυτή ως αγνωστικιστικό μανιφέστο<sup>10</sup>, και οι περισσότεροι άγγλοι αναγνώστες την θεώρησαν πως ήταν η τελευταία λέξη της νεωτερικής επιστήμης για τις βάσεις της ηθικής, δηλαδή για τον τελικό σκοπό όλων των φιλοσοφικών συστημάτων. Θα πρέπει επίσης να πούμε ότι σ' αυτή τη μελέτη της εξέλιξης και της ηθικής έδωσε πολύ μεγάλη σημασία όχι μόνον επειδή ήταν η έκφραση των απόψεων που είχε ένας από τους κορυφαίους της επιστημονικής σκέψης, που σε όλη του τη ζωή αγωνίστηκε για την αναγνώριση της εξελικτικής φιλοσοφίας, και όχι μόνον επειδή ήταν τόσο καλοδουλεμένη ώστε χαιρετίστηκε ως ένα από τα ανώτερα πρότυπα αγγλικής πρόζας, αλλά κυρίως επειδή εξέφρασε εκείνες ακριβώς τις απόψεις για την ηθική που επικρατούν τώρα στις μορφωμένες τάξεις όλων των εθνών, που είναι τόσο βαθιά ριζωμένες και θεωρούνται τόσο ακαταμάχητες, ώστε μπορούμε να τις ονομάσουμε θρησκεία αυτών των τάξεων.

Η δεσπόζουσα σκέψη της έρευνας αυτής, το λάιτ-μοτίφ που διαπότιζε ολόκληρη τη διάλεξη, είναι η ακόλουθη:

Υπάρχει μία «συμπαντική διαδικασία», δηλαδή η οικουμενική ζωή, και μία «ηθική διαδικασία», δηλαδή η ηθική ζωή, και οι διαδικασίες αυτές είναι εκ διαμέτρου αντίθετες μεταξύ τους, η μία είναι η άρνηση της άλλης. Η φύση συνολικά, που περιλαμβάνει τα φυτά, τα ζώα και τον πρωτόγονο άνθρωπο, είναι υποταγμένη στη συμπαντική διαδικασία· η διαδικασία αυτή είναι βαμμένη με αίμα, αντιπροσωπεύει τον θρίαμβο του γερού ράμφους και του κοφτερού νυχιού. Η διαδικασία αυτή είναι

μία άρνηση όλων των ηθικών αρχών. Ο πόνος είναι η μοίρα όλων των ευαίσθητων πλασμάτων και αποτελεί ουσιαστικό συστατικό όλης της συμπαντικής διαδικασίας. Οι μέθοδοι του αγώνα για την ύπαρξη που χρησιμοποιούν ο πίθηκος και η τίγρη είναι τα διακριτικά της χαρακτηριστικά. «Στην περίπτωση της ανθρωπότητας (στο πρωτόγονο στάδιο), η αυτοεπιβεβαίωση, η ανενδοίαστη αρπαγή όλων όσα μπορεί να αρπάξει κάποιος, το πεισματικό κράτημα όλων όσα μπορεί να κρατήσει, αποτελούν την ουσία του αγώνα για την ύπαρξη» (σ. 51).

Και πάει λέγοντας, με το ίδιο πνεύμα. Κοντολογίς, το μάθημα που διδάσκει η φύση είναι το μάθημα του «απόλυτου κακού».

Έτσι, αυτό που μαθαίνουμε από τη φύση είναι: κακό και ανηθικότητα. Δεν είναι ότι το καλό και το κακό περίπου εξισορροποούνται στη φύση. Όχι, το κακό επικρατεί και θριαμβεύει. Δεν μπορούμε να μάθουμε από τη φύση ούτε καν ότι η κοινωνικότητα και ο αυτοπεριορισμός του ατόμου είναι τα κύρια μέσα της επιτυχίας στη συμπαντική διαδικασία της εξέλιξης. Στη διάλεξή του ο Χάξλεϋ κατηγορηματικά αρνήθηκε μία τέτοια ερμηνεία της ζωής· επίμονα επιχείρησε να αποδείξει ότι η «συμπαντική φύση δεν είναι σχολείο αρετής, αλλά το στρατηγείο του εχθρού της ηθικής φύσης» (αυτόθι, σ. 75). «Η πρακτική εκείνου που είναι ηθικά καλύτερο –που το ονομάζουμε καλοσύνη ή αρετή– υπονοεί μία συμπεριφορά που, από όλες τις απόψεις, εναντιώνεται σε εκείνη που οδηγεί στην επιτυχία στον συμπαντικό αγώνα για την ύπαρξη... Αντικρούει τη μονομαχική θεωρία της ύπαρξης» (σ. 81-82).

Μέσα σ' αυτή τη συμπαντική ζωή, που διάρκεσε αναρίθμητες χιλιάδες χρόνια και συνεχώς διδάσκει μαθήματα πάλης και ανηθικότητας, ξάφνου αναδύεται, χωρίς καμία φυσική αιτία και κανείς δεν ξέρει από πού, η «ηθική διαδικασία», δηλαδή η ηθική ζωή που εμφυτεύθηκε στον άνθρωπο κατά την πρόσφατη περίοδο της ανάπτυξής του, δεν ξέρουμε από ποιον ή από πού, αλλά οπωσδήποτε όχι από τη φύση. «Η συμπαντική εξέλιξη –τονίζει ο Χάξλεϋ– αδυνατεί να δώσει καλύτερο λόγο από αυτόν που είχαμε προηγουμένως, για τον οποίο αυτό που καλούμε καλό είναι προτιμότερο από εκείνο που καλούμε κακό» (σ. 80). Εν τούτοις, για έναν άγνωστο λόγο, αρχίζει στην ανθρώπινη κοινωνία η «κοινωνική πρόοδος» που δεν αποτελεί κομμάτι της «συμπαντικής διαδικασίας» (δηλαδή της οικουμενικής ζωής), αλλά «σημαίνει έναν έλεγχο της συμπαντικής διαδικασίας σε κάθε βήμα και την αντικατάστασή της από κάτι άλλο, που μπορούμε να το ονομάσουμε ηθική διαδικασία· που το τέλος/ σκοπός της δεν είναι η επιβίωση εκείνων που

έτυχε να είναι οι καταλληλότεροι, σε σχέση με το σύνολο των συνθηκών που κατακτούν, αλλά εκείνων που είναι ηθικά οι καλύτεροι» (σ. 81). Γιατί, από πού ήρθε αυτή η ξαφνική επανάσταση στους τρόπους της φύσης σε σχέση με την οργανική πρόοδο, δηλαδή με τη σταδιακή τελειοποίηση της δομής; Ο Χάξλεϋ δεν λέει τίποτε γι' αυτό, αλλά συνεχίζει να μας θυμίζει επίμονα ότι η ηθική διαδικασία δεν είναι συνέχιση της συμπαντικής· εμφανίστηκε ως αντιστάθμισμα προς τη συμπαντική διαδικασία και αποτελεί «πνευματώδη και ισχυρό εχθρό της».

Έτσι, ο Χάξλεϋ βεβαίωσε ότι το μάθημα που διδάσκει η φύση είναι στην πραγματικότητα ένα μάθημα του κακού (σ. 85), αλλά, όταν οι άνθρωποι συνδυάστηκαν σε οργανωμένες κοινωνίες, εμφανίστηκε, άγνωστο από πού, μία «ηθική διαδικασία», που εναντιώνεται απόλυτα σε όλα όσα μας διδάσκει η φύση. Κατόπιν, νόμος, ήθη και πολιτισμός συνέχισαν να αναπτύσσουν αυτή τη διαδικασία.

Αλλά ποιες είναι οι ρίζες, ποια είναι η προέλευση της ηθικής διαδικασίας; Δεν μπορεί να προέρχεται από την παρατήρηση της φύσης, επειδή, όπως βεβαιώνει ο Χάξλεϋ, η φύση μάς διδάσκει το αντίθετο· δεν μπορεί να έχει κληρονομηθεί από τις προ-ανθρώπινες εποχές, επειδή στις αγέλες των ζώων, πριν την εμφάνιση του ανθρώπου, δεν υπήρχε ηθική διαδικασία ούτε καν σε εμβρυώδη μορφή. Συνεπώς, η προέλευσή της βρίσκεται έξω από τη φύση. Άρα ο ηθικός νόμος που λέει να συγκρατούμε τις προσωπικές μας ενορμήσεις και πάθη δεν προήλθε –όπως ο Μωσαϊκός νόμος– από ήδη υπάρχοντα ήθη, από έξεις που είχαν ήδη ενσωματωθεί στην ανθρώπινη φύση, αλλά δόθηκε μόνον ως εκ Θεού αποκάλυψη, που φώτισε το μυαλό του νομοθέτη. Η προέλευσή της ήταν υπερανθρώπινη, και ακόμη περισσότερο: υπερφυσική.

Αυτό το συμπέρασμα βγάζουμε τόσο προφανώς από τον Χάξλεϋ, ώστε, αμέσως μετά τη διάλεξή του στην Οξφόρδη, ο διαπρεπής και άξιος εξελικτιστής George Mivart, που ήταν και ένθερμος Καθολικός, δημοσίευσε στο περιοδικό *Nineteenth Century* ένα άρθρο στο οποίο συνέχαιρε τον φίλο του που επανήλθε στις διδαχές της Καθολικής εκκλησίας. Αφού παραθέτει τα όσα αναφέραμε πιο πάνω, ο Mivart έγραψε: «Έτσι ακριβώς! Θα ήταν δύσκολο να διακηρύξουμε πιο emphaticά ότι η ηθική δεν θα μπορούσε ποτέ να αποτελεί αναπόσπαστο κομμάτι της γενικής διαδικασίας της εξέλιξης»<sup>11</sup>. Ο άνθρωπος δεν θα μπορούσε εκούσια και συνειδητά να επινοήσει την ηθική ιδέα. «Ήταν μέσα σ' αυτόν, αλλά όχι από αυτόν, όχι δική του» (σ. 207). Προέρχεται από τον «Θεό Δημιουργό».

Πράγματι, ισχύει το ένα από τα δύο: Είτε οι ηθικές συλλήψεις του ανθρώπου είναι απλώς η περαιτέρω ανάπτυξη των ηθικών έξεων της αλληλοβοήθειας, που είναι τόσο γενικά εγγενής στα κοινωνικά ζώα ώστε θα μπορούσαμε να την ονομάσουμε νόμο της φύσης –και τότε οι ηθικές μας συλλήψεις, στο μέτρο που είναι το προϊόν του Λόγου, δεν είναι τίποτε άλλο παρά το συμπέρασμα στο οποίο έφτασε ο άνθρωπος παρατηρώντας τη φύση, και στον βαθμό που είναι το προϊόν της έξης και του ενστίκτου, αποτελούν μία περαιτέρω ανάπτυξη των ενστίκτων και των έξεων που είναι έμφυτες στα κοινωνικά ζώα. Είτε οι ηθικές μας συλλήψεις είναι αποκαλύψεις εκ των άνω, και όλες οι περαιτέρω έρευνες της ηθικής γίνονται απλή ερμηνεία της θέλησης του Θεού. Αυτό το συμπέρασμα έβγαινε αναπόφευκτα από τη διάλεξη του Χάξλεϋ.

Μετά, όταν ο Χάξλεϋ τύπωσε αυτή του τη διάλεξη σε φυλλάδιο με πολλές και προσεγμένες σημειώσεις, περιέλαβε μία σημείωση<sup>12</sup> στην οποία αναιρεί τη θέση του και καταστρέφει την ουσία της διάλεξής του, γιατί αναγνωρίζει στη σημείωση αυτή ότι η ηθική διαδικασία αποτελεί «αναπόσπαστο μέρος της γενικής διαδικασίας της εξέλιξης», δηλαδή της «συμπαντικής διαδικασίας», η οποία περιείχε ήδη τα σπέρματα της ηθικής διαδικασίας.

Έτσι, αποδεικνύεται ότι όλα όσα είπε στη διάλεξη για τις δύο αντίθετες και ανταγωνιστικές διαδικασίες, τη φυσική και την ηθική, ήταν εσφαλμένα. Η κοινωνικότητα των ζώων περιέχει ήδη τα σπέρματα της ηθικής ζωής, τα οποία απλώς συνέχισαν να αναπτύσσονται και να τελειοποιούνται στις ανθρώπινες κοινωνίες.

Δεν ξέρουμε τι έκανε τον Χάξλεϋ να αλλάξει εκ διαμέτρου απόψεις. Μπορούμε μόνο να υποθέσουμε ότι επηρεάστηκε από τον προσωπικό του φίλο, καθηγητή Ramones της Οξφόρδης, που προήδρευε κατά τη διάλεξη του Χάξλεϋ «Εξέλιξη και ηθική». Εκείνη την εποχή ο Ramones διεξήγε μία εξαιρετικά ενδιαφέρουσα έρευνα για την ηθική στα ζώα.

Ως εξαιρετικά φιλαλήθης και ανθρωπιστής, ο Ramones πιθανόν διαμαρτυρήθηκε για τα συμπεράσματα του Χάξλεϋ και επισήμανε ότι δεν ήταν σωστά τεκμηριωμένα. Πιθανόν επηρεασμένος από αυτή τη διαμαρτυρία εισήγαγε ο Χάξλεϋ τη σημείωση η οποία ανασκεύαζε στην ουσία όσα είχε υποστηρίξει στη διάλεξή του. Δυστυχώς, ο θάνατος εμπόδισε τον Ramones να ολοκληρώσει το έργο του για την ηθική στα ζώα· είχε συγκεντρώσει πολύ υλικό γι' αυτό το έργο<sup>13</sup>.

[Εδώ τελειώνει το χειρόγραφο του ενδέκατου κεφαλαίου.]

## ΔΩΔΕΚΑΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ.

ΑΝΑΠΤΥΞΗ ΤΩΝ ΗΘΙΚΩΝ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΩΝ – 19ος αι.  
(συνέχεια)

Ο 19ος αι. προσέγγισε το πρόβλημα της ηθικής από μία νέα σκοπιά: από τη σκοπιά της σταδιακής της ανάπτυξης στον άνθρωπο, αρχής γενομένης από την πρωτόγονη εποχή. Βλέποντας όλη τη φύση ως αποτέλεσμα της δραστηριότητας των φυσικών δυνάμεων και της εξέλιξης, η νέα φιλοσοφία χρειάστηκε να ερμηνεύσει την ηθική από την ίδια σκοπιά.

Το έδαφος για μία τέτοια ερμηνεία της ηθικής είχε ήδη ετοιμαστεί στα τέλη του 18ου αι. Η μελέτη της ζωής των πρωτόγονων αγρίων, η υπόθεση του Λαπλάς για την προέλευση του ηλιακού μας συστήματος και ιδίως η θεωρία της εξέλιξης στον φυτικό και στον ζωικό κόσμο –που είχε ήδη υποδειχθεί από τον Μπυφόν και τον Λαμάρκ, και μετά, κατά τη δεκαετία του 1820, προωθήθηκε από τον Geoffroy-Saint-Hilaire– τα ιστορικά έργα προς την ίδια κατεύθυνση που έγραψαν οι σαιν-σιμονικοί, ιδίως ο Αυγουστίνος Τιερύ, και τέλος η θετικιστική φιλοσοφία του Αύγουστου Κοντ, όλα αυτά μαζί ετοίμασαν τον δρόμο για την αφομοίωση της θεωρίας της εξέλιξης σε ολόκληρο τον φυτικό και ζωικό κόσμο και, συνεπώς, στον ανθρώπινο κόσμο. Το 1859 κυκλοφόρησε το περίφημο έργο του Δαρβίνου, το οποίο παρουσίασε ολοκληρωμένα και συστηματικά τη θεωρία της εξέλιξης.

Πριν τον Δαρβίνο, το 1850, η θεωρία της εξέλιξης, αν και ελλιπώς αναπτυγμένη, προβλήθηκε από τον Χέρμπερτ Σπένσερ στο έργο του *Κοινωνική στατιστική*. Αλλά οι σκέψεις που διατύπωσε ο Σπένσερ στο βιβλίο αυτό διέφεραν τόσο πολύ από τις απόψεις που επικρατούσαν τότε στην Αγγλία, ώστε οι ιδέες του αγνοήθηκαν. Ο Σπένσερ αναγνωρίστηκε ως στοχαστής μόνον αφού άρχισε να δημοσιεύει υπό τον συλλογικό τίτλο *Συνθετική φιλοσοφία* μία σειρά αξιολογικών φιλοσοφικών ερευνών στις οποίες εξέθετε την ανάπτυξη του ηλιακού μας συστήματος, την ανάπτυξη της ζωής στη γη και τέλος την ανάπτυξη του ανθρώπινου είδους, της σκέψης του και των κοινωνιών του.

Η ηθική, όπως πολύ σωστά υποστήριξε ο Σπένσερ, αποτελεί μία υποκατηγορία της γενικής φιλοσοφίας της φύσης. Πρώτα ανέλυσε τις

βασικές αρχές του σύμπαντος και την προέλευση του ηλιακού μας συστήματος, που γεννήθηκε ως αποτέλεσμα της δραστηριότητας μηχανικών δυνάμεων· έπειτα, τις βασικές αρχές της βιολογίας, δηλαδή της επιστήμης της ζωής με τη μορφή που πήρε στη γη· μετά, τις βασικές αρχές της ψυχολογίας, δηλαδή της επιστήμης της ψυχικής ζωής των ζώων και του ανθρώπου· κατόπιν, τις βασικές αρχές της κοινωνιολογίας, δηλαδή της επιστήμης της κοινωνικότητας· και τέλος, τις βασικές αρχές της ηθικής, δηλαδή της επιστήμης εκείνων των αμοιβαίων σχέσεων των έμβιων όντων που έχουν τη φύση της υποχρέωσης και που, συνεπώς, συγχέονταν για πολύ καιρό με τη θρησκεία<sup>1</sup>.

Μόνο προς το τέλος της ζωής του, την άνοιξη του 1890, όταν το μεγαλύτερο μέρος της *Ηθικής* είχε ήδη γραφεί, ο Σπένσερ δημοσίευσε δύο άρθρα σε ένα περιοδικό στα οποία για πρώτη φορά μίλησε για την κοινωνικότητα και την ηθική στα ζώα, ενώ έως τότε είχε εστιάσει την προσοχή του στον «αγώνα για την ύπαρξη» και ερμήνευσε την εφαρμογή του, στα ζώα και στους ανθρώπους, ως αγώνα του καθενός εναντίον όλων των άλλων για τα μέσα της ύπαρξης.

Κατόπιν, αν και είχε ήδη εκφράσει τις απόψεις αυτές στην *Κοινωνική στατιστική*, ο Σπένσερ δημοσίευσε τη δεκαετία του 1890 το βιβλιαράκι *Το άτομο ενάντια στο κράτος*, στο οποίο εξέθετε τις απόψεις του εναντίον του αναπόφευκτου κρατικού συγκεντρωτισμού και καταπίεσης. Στο σημείο αυτό πλησίασε πολύ τον πρώτο θεωρητικό του αναρχισμού, τον Ουίλιαμ Γκόντνινγκ, που το βιβλίο του *Έρευνα για την πολιτική δικαιοσύνη* ήταν ακόμη πιο αξιοπρόσεκτο επειδή κυκλοφόρησε την ίδια στιγμή που θριάμβευε στη Γαλλία ο επαναστατικός Γιακωβινισμός, δηλαδή η απεριόριστη εξουσία της επαναστατικής κυβέρνησης. Ο Γκόντνινγκ συμφωνούσε απόλυτα με τα γιακωβίνικα ιδεώδη της πολιτικής και οικονομικής ισότητας<sup>2</sup>, αλλά πήρε αρνητική στάση απέναντι στην προσπάθειά τους να δημιουργήσουν το κράτος που απορροφά τα πάντα και θα καταστρέψει τα δικαιώματα του ατόμου. Παρόμοια, ο Σπένσερ τάχθηκε εναντίον του δεσποτισμού του κράτους και εξέφρασε τις απόψεις του για το ζήτημα αυτό το 1842<sup>3</sup>.

Ο Σπένσερ, στα βιβλία του *Κοινωνική στατιστική* και *Οι βασικές αρχές της ηθικής*, εξέθεσε τη θεμελιώδη του ιδέα ότι ο άνθρωπος, όπως τα κατώτερα πλάσματα, είναι ικανός να αλλάζει απεριόριστα για να προσαρμοστεί στις συνθήκες του περιβάλλοντος. Συνεπώς, με μία σειρά σταδιακών αλλαγών, ο άνθρωπος μετασχηματίζεται όταν μεταβαίνει από μία φύση κατάλληλη για την πρωτόγονη άγρια ζωή του, σε



μία φύση κατάλληλη για την εδραία, πολιτισμένη ζωή. Η διαδικασία αυτή πραγματοποιείται με την καταπίεση ορισμένων πρωτόγονων χαρακτηριστικών του ανθρώπινου οργανισμού, όπως, λόγου χάρη, τα πολεμοχαρή γνώρισματα του χαρακτήρα, που είναι πλέον άχρηστα εξ αιτίας της αλλαγής των συνθηκών και της ανάπτυξης πιο ειρηνικών σχέσεων.

Βαθμιαία, υπό την επιρροή των εξωτερικών συνθηκών της ζωής και της ανάπτυξης των εσωτερικών, ατομικών ιδιοτήτων, και με την αυξανόμενη πολυπλοκότητα της κοινωνικής ζωής, η ανθρωπότητα εξελίσσει πιο πολιτισμένες μορφές ζωής και πιο ειρηνικές έξεις και χρήσεις, που οδηγούν σε μία πιο στενή συνεργασία. Ο μεγαλύτερος παράγοντας στη διαδικασία αυτή ήταν, κατά τον Σπένσερ, το αίσθημα της συμπάθειας (ή συμπόνιας).

Βέβαια, η λιγότερο ή περισσότερο αρμονική συνεργασία υπονοεί έναν ορισμένο περιορισμό της ατομικής ελευθερίας, αποτέλεσμα της συμπάσχουσας μέριμνας για την ελευθερία των άλλων. Βαθμιαία εξελίσσεται στην κοινωνία μία δίκαιη/ ισότιμη διαγωγή του ατόμου και μία δίκαιη/ ισότιμη κοινωνική τάξη πραγμάτων, στην οποία το κάθε άτομο ενεργεί σε συμφωνία με τον νόμο της ίσης ελευθερίας όλων των μελών της κοινωνίας. Όσο οι άνθρωποι συνηθίζουν την κοινωνική ζωή, αναπτύσσουν αμοιβαία συμπάθεια, η οποία συγκροτεί αργότερα τη λεγόμενη «ηθική αίσθηση». Παράλληλα με την ανάπτυξη αυτής της ηθικής αίσθησης αναδύονται στον άνθρωπο διανοητικές συλλήψεις των δίκαιων ανθρώπινων σχέσεων, που διασάφηνίζονται όσο βελτιώνεται η μορφή της κοινωνικής ζωής. Έτσι, επιτυγχάνεται η συμφιλίωση των ατομικών φύσεων με τις κοινωνικές απαιτήσεις. Ο Σπένσερ ελπίζει ότι η κοινωνική ζωή θα προοδεύσει κατά τρόπο τέτοιο ώστε τελικά να επιτύχει τη μέγιστη ανάπτυξη της προσωπικότητας (εξατομίκευση, δηλαδή ανάπτυξη της ατομικότητας και όχι του «ατομικισμού»), μαζί με τη μέγιστη ανάπτυξη της κοινωνικότητας. Ο Σπένσερ είναι πεπεισμένος ότι η εξέλιξη και η πρόοδος θα οδηγήσουν σε μία τέτοια κοινωνική ισορροπία ώστε ο κάθε άνθρωπος, εκπληρώνοντας τις επιθυμίες της δικής του ζωής, να βοηθά αυθόρμητα και εκούσια στην εκπλήρωση των επιθυμιών της ζωής όλων των άλλων<sup>4</sup>.

Κατά τον Σπένσερ, η επιδίωξη της ηθικής είναι η εγκαθίδρυση κανόνων ηθικής διαγωγής σε επιστημονική βάση. Η τοποθέτηση της επιστήμης της ηθικής σε τέτοια θεμέλια είναι ιδιαίτερα απαραίτητη τώρα, που η εξουσία/ αυθεντία της εκκλησίας συρρικνώνεται και οι ηθικές

διδασχές δεν έχουν πια αυτό το στήριγμα. Συγχρόνως, η ηθική διδασχή πρέπει να ελευθερωθεί από τις προκαταλήψεις και από τον μοναστικό ασκητισμό, που έκαναν μεγάλη ζημία στη σωστή κατανόηση της ηθικής. Από την άλλη, η ηθική δεν θα έπρεπε να εξασθενεί επειδή διαστάζουμε να απορρίψουμε πλήρως τον στενό εγωισμό. Η ηθική, όταν εδράζεται σε επιστημονική βάση, ικανοποιεί την απαίτηση αυτή, γιατί οι ηθικές αρχές που αντλούνται επιστημονικά συμπίπτουν από όλες τις απόψεις με τις ηθικές αρχές που αντλούνται διαφορετικά –κάτι που, δυστυχώς, οι θρησκευόμενοι αρνούνται κατηγορηματικά να αναγνωρίσουν και μάλιστα προσβάλλονται όταν τους επισημάνει κάποιος αυτή τη σύμπτωση.

Αφού υπέδειξε έτσι την επιδίωξη της ηθικής, ο Σπένσερ προσέγγισε το ηθικό πρόβλημα, έχοντας ως αφετηρία ορισμένες απλούστατες παρατηρήσεις. Για να καταλάβουμε τη διαγωγή και τον τρόπο ζωής των ανθρώπων, πρέπει να τους δούμε, από μία άποψη, ως οργανικό όλον, που αρχίζει από τα ζώα. Καθώς μεταβαίνουμε από τις απλούστατες μορφές ζωής στις ανώτερες και πιο περίπλοκες, βλέπουμε ότι η διαγωγή και ο τρόπος ύπαρξής τους είναι ολοένα καλύτερα προσαρμοσμένα στο περιβάλλον. Επιπλέον, οι προσαρμογές αυτές στοχεύουν πάντα είτε στην ενδυνάμωση της ζωτικότητας του ατόμου είτε στην ενδυνάμωση της ζωτικότητας του είδους, η δε δεύτερη συνδέεται ολοένα περισσότερο με τη διατήρηση του ατόμου όσο πιο πολύ πλησιάζουμε τις ανώτερες μορφές του ζωικού κόσμου. Πράγματι, η φροντίδα των γονέων για τα τέκνα τους είναι ήδη κάτι που δείχνει τη στενή σύνδεση της αυτοδιατήρησης του ατόμου και της διατήρησης του είδους· και αυτή η φροντίδα μεγαλώνει και παίρνει τον χαρακτήρα της προσωπικής προσκόλλησης όσο πλησιάζουμε στις ανώτερες μορφές της ζωικής ζωής.

Δυστυχώς, θα πρέπει να επισημάνουμε ότι, καθώς τον παρέσυρε μακριά η θεωρία του αγώνα για την ύπαρξη, ο Σπένσερ δεν έδωσε εκείνο τον καιρό επαρκή προσοχή στο γεγονός ότι σε κάθε ομοταξία ζώων ορισμένα είδη δείχνουν μία ανάπτυξη της αλληλοβοήθειας, και ανάλογα με το πόσο ο παράγοντας αυτός αποκτά μεγαλύτερη σημασία στη ζωή του είδους, η διάρκεια ζωής του ατόμου παρατείνεται και συγχρόνως η πείρα συσσωρεύεται, πράγμα που βοηθά το συγκεκριμένο είδος στον αγώνα εναντίον των εχθρών του.

Αλλά, συνέχισε ο Σπένσερ, η απλή προσαρμογή στις εξωτερικές συνθήκες είναι ανεπαρκής: η πορεία της εξέλιξης βαίνει παράλληλα

με τη γενική βελτίωση των μορφών ζωής. Ο αγώνας για την ύπαρξη μεταξύ των ατόμων μειώνεται μεταξύ των ανθρώπων, όσο το μαχητικό και αρπακτικό στάδιο αντικαθίσταται από τη λεγόμενη βιομηχανική συνεργασία. Στην πορεία της διαδικασίας αυτής, εμφανίζονται οι στοιχειώδεις μορφές των ηθικών κρίσεων.

Τι ονομάζουμε καλό ή κακό; Ονομάζουμε καλό αυτό που εκπληρώνει τον στόχο του· και κακό αυτό που δεν ανταποκρίνεται στον στόχο του. Έτσι, καλό σπίτι είναι αυτό που μας προφυλάσσει σωστά από το κρύο και τη βροχή. Το ίδιο κριτήριο εφαρμόζουμε στις πράξεις μας: «Καλά έκανες που άλλαξες τα βρεγμένα ρούχα σου» ή «Έκανες κακά που εμπιστεύθηκες αυτόν τον άνθρωπο», και εννοούμε ότι οι πράξεις μας ήταν ή δεν ήταν κατάλληλες για την επιδίωξή μας. Αλλά αυτό ακριβώς συνιστά τη σταδιακή ανάπτυξη της συμπεριφοράς μας.

Υπάρχουν και διαφορετικών ειδών επιδιώξεις. Μπορεί να είναι καθαρά προσωπικές, όπως στις δύο περιπτώσεις που αναφέραμε, ή να είναι ευρύτερα κοινωνικές. Μπορεί να εμπλέκουν την τύχη όχι μόνον ενός ατόμου, αλλά και του ανθρώπινου είδους (§ 8).

Επιπλέον, όλες οι επιδιώξεις αναφέρονται όχι μόνο στη διατήρηση της ζωής αλλά και στην εντατικοποίησή της, οπότε το πρόβλημα γίνεται ολοένα ευρύτερο και το καλό της κοινωνίας τείνει ολοένα περισσότερο να περιλαμβάνει το καλό του ατόμου. Συνεπώς, καλούμε καλή μία συμπεριφορά όταν συντελεί στην πληρότητα και την ποικιλία της ζωής μας και της ζωής των άλλων –κάνει τη ζωή γεμάτη ευχάριστες εμπειρίες, δηλαδή πιο πλούσια σε περιεχόμενο, πιο ωραία, πιο έντονη<sup>5</sup>. Έτσι εξηγεί ο Σπένσερ την προέλευση και τη σταδιακή ανάπτυξη των ηθικών συλλήψεων στον άνθρωπο· δεν τις αναζητά στις αφηρημένες μεταφυσικές συλλήψεις ούτε στις επιταγές της θρησκείας, ούτε τέλος στη συγκριτική αξιολόγηση των προσωπικών απολαύσεων και οφελών, όπως προτείνουν οι ωφελιμιστές στοχαστές. Όπως ο Κοντ, ο Σπένσερ θεωρεί τις ηθικές συλλήψεις εξ ίσου αναγκαίο προϊόν της κοινωνικής ανάπτυξης, όπως η πρόοδος του Λόγου, της τέχνης, της γνώσης, του μουσικού γούστου ή της αισθητικής αίσθησης. Θα προσθέταμε σ' αυτό ότι η περαιτέρω ανάπτυξη του ενστίκτου της ορδής, που εξελίσσεται στο αίσθημα του «αμοιβαίου δεσμού» της αλληλεγγύης ή της αλληλεξάρτησης όλων από τον ένα και του ενός από όλους, είναι εξ ίσου αναπόφευκτο αποτέλεσμα της κοινωνικής ζωής, όπως η ανάπτυξη του Λόγου, της παρατηρητικότητας, της ευαισθησίας προς τις εντυπώσεις και άλλων ανθρώπινων ιδιοτήτων.

Έτσι, είναι αναμφισβήτητο ότι οι ηθικές συλλήψεις του ανθρώπου έχουν συσσωρευθεί στη φυλή των ανθρώπων ήδη από τις παλαιότερες εποχές. Οι στοιχειώδεις μορφές τους εκδηλώθηκαν στα ζώα εξ αιτίας της κοινωνικής τους ζωής. Αλλά γιατί η πορεία της εξέλιξης ακολούθησε αυτήν και όχι την αντίθετη κατεύθυνση; Γιατί δεν πήρε την κατεύθυνση του αγώνα όλων εναντίον όλων; Στο παραπάνω ερώτημα έπρεπε, κατά τη γνώμη μου, να απαντήσει η εξελικτική ηθική ως εξής: επειδή μία τέτοια ανάπτυξη οδήγησε στη διατήρηση του είδους, στην επιβίωσή του, ενώ η αδυναμία να αναπτύξει αυτές τις ιδιότητες της κοινωνικότητας, στην περίπτωση των ζώων και των ανθρώπινων φυλών, οδήγησε μοιραία στην αδυναμία να επιβιώσουν στον γενικό αγώνα για την ύπαρξη ενάντια στη φύση και συνεπώς οδήγησε ζώα και ανθρώπους σε εξαφάνιση. Ή, όπως απαντά ο Σπένσερ μαζί με όλους τους ευδαιμονιστές: επειδή ο άνθρωπος βρήκε απόλαυση στις πράξεις εκείνες που οδηγούν στο καλό της κοινωνίας και επισήμανε σε εκείνους που τάσσονται με το μέρος της θρησκείας ότι τα λόγια του Ευαγγελίου «Μακάριοι οι ελεήμονες», «Μακάριοι οι ειρηνοποιοί», «Μακάριος όποιος νοιάζεται για τον φτωχό» ήδη υπονοούν την κατάσταση ευλογίας, δηλαδή την απόλαυση που δίνει η τέλεση τέτοιων πράξεων (§ 14). Βέβαια, η απάντηση αυτή δεν αποκλείει μία αντίρρηση από μέρους της διαισθητικής ηθικής, που μπορεί να πει, και λέει, ότι «ήταν το θέλημα των θεών ή του Δημιουργού να αισθάνεται ο άνθρωπος ιδιαίτερα ικανοποιημένος, όταν οι πράξεις του οδηγούν στο καλό των άλλων ή όταν υπακούει στις εντολές του Θεού».

Ανεξάρτητα από το κριτήριο που υιοθετούμε για να κρίνουμε τις πράξεις –η υψηλή τελειότητα του χαρακτήρα ή η ορθότητα του κινήτρου– θα δούμε, συνεχίζει ο Σπένσερ, «ότι ο ορισμός της τελειότητας, της αρετής, της ορθότητας, αναπόφευκτα μας ανάγει στην ευτυχία, που βιώθηκε με μια κάποια μορφή, κάποια στιγμή, από ένα πρόσωπο, ως θεμελιώδη ιδέα». «Έτσι ώστε καμία σχολή δεν μπορεί να αποφύγει να εκλάβει για υπέρτατο ηθικό στόχο μία επιθυμητή ψυχική κατάσταση που ονομάζεται εκπλήρωση, ικανοποίηση, ευτυχία» (§ 15). Εν τούτοις, η εξελικτική ηθική δεν συμφωνεί απόλυτα με την εξήγηση αυτή, γιατί δεν μπορεί να παραδεχθεί ότι το ηθικό στοιχείο αποτελεί μόνο και μόνο την τυχαία συσσώρευση έξεων που βοήθησαν το είδος στον αγώνα του για την ύπαρξη. Γιατί, ρωτά ο εξελικτικός φιλόσοφος, δίνουν στον άνθρωπο μεγαλύτερη ικανοποίηση όχι οι εγωιστικές αλλά οι αλτρουιστικές έξεις; Δεν συνιστούν η κοινωνικότητα την οποία παρατηρούμε

παντού στη φύση και η αλληλοβοήθεια που αναπτύσσεται μέσα από την κοινωνική ζωή –δεν συνιστούν αυτές ένα μέσον τόσο γενικό στον αγώνα για την ύπαρξη ώστε η εγωιστική αυτοεπιβεβαίωση και η βία να αποδεικνύονται αδύναμες και ανίσχυρες απέναντί τους; Συνεπώς, δεν συνιστούν τα αισθήματα κοινωνικότητας και αλληλοβοήθειας, από τα οποία σταδιακά και αναπόφευκτα θα αναπτυχθούν οι ηθικές μας συλλήψεις –δεν συνιστούν μία θεμελιώδη ιδιότητα της ανθρωπίνης ή και της ζωικής φύσης εξ ίσου με την ανάγκη για τροφή;

Θα εξετάσω λεπτομερώς τα ζητήματα αυτά στο θεωρητικό μέρος του βιβλίου μου, γιατί τα θεωρώ θεμελιώδη για την ηθική. Προς το παρόν, θα επισημάνω μόνον ότι ο Σπένσερ άφησε αναπάντητα τα θεμελιώδη αυτά ερωτήματα. Μόνον αργότερα τα σκέφτηκε, με αποτέλεσμα να αμφιταλαντεύεται ανάμεσα στη φυσιοκρατική, εξελικτική ηθική και στη διαισθητική (δηλαδή την εμπνεόμενη εκ των άνω). Αλλά απέδειξε σαφώς την ανάγκη να τοποθετήσουμε τις βασικές αρχές της ηθικής σε επιστημονική βάση, καθώς και την έλλειψη μίας τέτοιας βάσης στα ηθικά συστήματα που προτάθηκαν παλαιότερα (§ 18-23).

Ο Σπένσερ επισήμανε ότι, μελετώντας τα διάφορα συστήματα της ηθικής επιστήμης, απορούμε όταν βλέπουμε ότι λείπει από αυτά η σύλληψη της αιτιότητας στη σφαίρα της ηθικής. Οι στοχαστές της αρχαιότητας υποστήριξαν ότι η ηθική συνείδηση έχει εμφυτευθεί στον άνθρωπο από τον Θεό ή από τους θεούς, αλλά λησμόνησαν ότι αν οι πράξεις τις οποίες ονομάζουμε κακές, επειδή είναι αντίθετες προς τη θέληση του Θεού, δεν είχαν *per se* [καθ' εαυτές] επιζήμιες επιπτώσεις, δεν θα είχαμε ανακαλύψει ποτέ ότι η ανυπακοή στο θέλημα του Θεού έχει επιζήμιο αντίκτυπο στην κοινωνία και ότι η εκπλήρωση του θελήματος του Θεού θα οδηγήσει στο καλό.

Αλλά εξ ίσου σφάλλουν οι στοχαστές που, όπως ο Πλάτων, ο Αριστοτέλης και ο Χομπς, βλέπουν την πηγή του καλού και του κακού στους νόμους που επέβαλε καταναγκαστικά η κυρίαρχη εξουσία ή το κοινωνικό συμβόλαιο. Αν έτσι ήταν, θα έπρεπε να αναγνωρίσουμε ότι δεν υπάρχει εγγενής διάκριση ανάμεσα στις συνέπειες των πράξεων, καλών και κακών, επειδή η ταξινόμηση όλων των πράξεων σε καλές και κακές γίνεται από την κυρίαρχη εξουσία ή από τους ανθρώπους όταν συνάπτουν το συμβόλαιο (§ 19).

Παρόμοια, λέει ο Σπένσερ, όταν οι φιλόσοφοι εξηγούν το ηθικό στοιχείο στον άνθρωπο με την αποκάλυψη εκ των άνω, σιωπηρά παραδέχονται μ' αυτό ότι οι ανθρωπίνες πράξεις και τα αποτελέσματά

τους δεν συνδέονται με αναπόφευκτες και φυσικές αιτιακές σχέσεις τις οποίες μπορούμε να γνωρίσουμε και μπορούν να πάρουν τη θέση της εκ Θεού αποκάλυψης (§ 20).

Ακόμη και οι ωφελιστές, συνεχίζει ο Σπένσερ, κάνουν εν μέρει αυτό το λάθος, γιατί μόνον εν μέρει αναγνωρίζουν την προέλευση των ηθικών συλλήψεων από φυσικά αίτια. Κατόπιν προχωρεί και διασαφηνίζει τη σκέψη του με το ακόλουθο παράδειγμα: κάθε επιστήμη αρχίζει συσσωρεύοντας παρατηρήσεις. Οι αρχαίοι Έλληνες και Αιγύπτιοι μπορούσαν και προέβλεπαν τη θέση των διάφορων πλανητών μία συγκεκριμένη ημερομηνία πολύ πριν ανακαλυφθεί ο νόμος της παγκόσμιας έλξης και της βαρύτητας. Η γνώση αυτή αποκτήθηκε με την παρατήρηση, χωρίς να γνωρίζουν καθόλου τα αίτια. Μόνο μετά την ανακάλυψη του νόμου της παγκόσμιας έλξης, αφού μάθαμε τα αίτια και τους νόμους της κίνησης των πλανητών, μόνο τότε ο καθορισμός των κινήσεών τους έπαψε να είναι εμπειρικός και έγινε επιστημονικός, ορθολογικός. Το ίδιο ισχύει για την ωφελιστική ηθική. Βέβαια, οι ωφελιστές αναγνωρίζουν την ύπαρξη μίας κάποιας αιτιακής σύνδεσης, εξ αιτίας της οποίας θεωρούμε ορισμένες πράξεις καλές και άλλες κακές· αλλά αποτυγχάνουν να εξηγήσουν ποια είναι αυτή η σύνδεση. Εν τούτοις, δεν αρκεί να πούμε ότι ορισμένες πράξεις είναι χρήσιμες στην κοινωνία και άλλες είναι επιζήμιες· αυτή είναι απλώς μία πραγματολογική διαπίστωση, ενώ εμείς θέλουμε να γνωρίσουμε τη γενική αιτία της ηθικής –το γενικό κριτήριο με το οποίο μπορούμε να κάνουμε τη διάκριση ανάμεσα στο καλό και στο κακό. Αναζητούμε μία ορθολογική γενίκευση, για να ποριστούμε τους γενικούς κανόνες διαγωγής από μία σαφώς ορισμένη γενική αιτία. Αυτός είναι ο στόχος της επιστήμης της ηθικής (§ 21).

Φυσικά, το έδαφος για την ηθική το είχε προετοιμάσει η ανάπτυξη των άλλων επιστημών. Έχουμε φτάσει τώρα να εξετάζουμε τα ηθικά φαινόμενα ως φαινόμενα της εξέλιξης, που βρίσκονται σε συμφωνία με τους φυσικούς, βιολογικούς και κοινωνικούς νόμους (§ 22-23).

Γενικά, ο Σπένσερ πήρε σαφώς τη θέση της ωφελιστικής ηθικής και βεβαίωσε ότι αφού το καλό στη ζωή είναι αυτό που αυξάνει την ευτυχία, και το κακό αυτό που την μειώνει, έπεται ότι η ηθική στην ανθρωπότητα είναι αναμφισβήτητα αυτό που αυξάνει την ευτυχία στη ζωή. Ανεξάρτητα από το πόσο οι θρησκευτικές ή πολιτικές προκαταλήψεις τείνουν πιθανόν να θολώσουν την ιδέα αυτή, λέει ο Σπένσερ, όλα τα διαφορετικά συστήματα ηθικής έχουν οικοδομηθεί πάνω σ' αυτή τη

θεμελιώδη αρχή (§ 11).

Τα κεφάλαια, που αφιερώνει ο Σπένσερ στην εξέταση της συμπεριφοράς από φυσική και βιολογική σκοπιά, είναι πολύ εποικοδομητικά, γιατί δείχνουν καθαρά, με παραδείγματα παρμένα από τη ζωή, τι στάση θα έπρεπε να τηρεί σε σχέση με την ερμηνεία της ηθικής μία επιστήμη που βασίζεται στη θεωρία της εξέλιξης<sup>6</sup>.

Στα δύο αυτά κεφάλαια, ο Σπένσερ δίνει την εξήγηση της φυσικής προέλευσης των θεμελιωδών στοιχείων που εισέρχονται σε όλες τις ηθικές διδασκαλίες. Γνωρίζουμε, λόγου χάρη, ότι μία ορισμένη λογική αλληλουχία ενεργειών, μία συνοχή/ συνεκτικότητα, αποτελεί ένα διακριτικό γνώρισμα της ανθρώπινης ηθικής, μαζί με μία συνεκτικότητα (ποτέ δεν μπορούμε να προβλέψουμε τις πράξεις ανθρώπων με ασθένη, ταλαντευόμενη θέληση)· έπειτα έρχεται η ισορροπία στις πράξεις (δεν αναμένουμε από έναν ηθικά αναπτυγμένο άνθρωπο μία σπασμωδική, ανισόρροπη συμπεριφορά, άσχετη με την παλαιότερη ζωή του), μαζί με την προσαρμοστικότητα στο αλλαγμένο περιβάλλον. Τέλος, υπάρχει και μία ανάγκη για ποικιλία και για πληρότητα στη ζωή. Αυτό ακριβώς αναμένουμε από ένα αναπτυγμένο άτομο. Η ύπαρξη αυτών των ιδιοτήτων μάς χρησιμεύει ως κριτήριο για την ηθική αξιολόγηση των ανθρώπων. Οι ιδιότητες αυτές αναπτύσσονται και στα ζώα, καθώς μεταβαίνουμε από τους πιο πρωτόγονους οργανισμούς στους πιο σύνθετους, και εν τέλει στον άνθρωπο.

Έτσι, σαφώς ηθικές ιδιότητες εξελίσσονται στην πορεία της σταδιακής ανάπτυξης των ζώων. Παρόμοια, στο ανθρώπινο είδος, καθώς μεταβαίνουμε από την πρωτόγονη, άγρια κατάσταση σε πιο σύνθετες μορφές κοινωνικής ζωής, παρατηρούμε τη σταδιακή εξέλιξη ενός ανώτερου τύπου ανθρώπου. Αλλά ο ανώτερος τύπος ανθρώπου μπορεί να αναπτυχθεί μόνο σε μία κοινωνία πολύ αναπτυγμένων ανθρώπων. Μία πλήρης, με πλούσια ποικιλία ζωή ενός ανθρώπου μπορεί να εκδηλωθεί μόνο σε μία κοινωνία που ζει μία ζωή πλήρη και με πλούσια ποικιλία.

Σ' αυτά τα συμπεράσματα έφτασε ο Σπένσερ, εξετάζοντας τις ιδιότητες που καλούμε ηθικές από τη σκοπιά της μεγαλύτερης πληρότητας της ζωής, δηλαδή από τη βιολογική σκοπιά. Τα γεγονότα τον οδήγησαν να συμπεράνει ότι αναμφίβολα υπάρχει μία φυσική εσωτερική σύνδεση ανάμεσα σε αυτό που μας δίνει ευχαρίστηση και σε αυτό που μας δίνει αυξημένη ζωτικότητα και, συνεπώς, ανάμεσα στην ένταση των συναισθηματικών εμπειριών και στη διάρκεια της ζωής. Βέβαια, το συμπέρασμα αυτό βρίσκεται σε άμεση αντίθεση προς τις τρέχουσες συλλήψεις

της υπερφυσικής προέλευσης της ηθικής.

Ο Σπένσερ επισημαίνει περαιτέρω ότι υπάρχουν ορισμένοι τύποι απολαύσεων που εξελίχθηκαν κατά την εποχή που επικρατούσε στις ανθρώπινες κοινωνίες το αρπακτικό σύστημα· αλλά βαθμιαία, με τη μετάβαση από το μαχητικό σύστημα στο ειρηνικό, βιομηχανικό σύστημα, η αξιολόγηση του ευχάριστου και του δυσάρεστου υφίσταται μία μεταβολή. Δεν βρίσκουμε πια την ίδια απόλαυση όπως ο άγριος στη μάχη, στην πολεμική πανουργία και στον φόνο.

Γενικά, εύκολα έδειξε ο Σπένσερ σε ποια έκταση η απόλαυση και η χαρά στη ζωή αυξάνουν τη ζωτικότητα, τη δημιουργικότητα και την παραγωγικότητα, και συνεπώς αυξάνουν την ευτυχία της ζωής· ενώ η λύπη και τα βάσανα μειώνουν τη ζωτικότητα. Εξυπακούεται ότι η υπερβολική απόλαυση μπορεί προσωρινά, ή και μόνιμα, να μειώσει τη ζωτικότητα, την εργατικότητα και τη δημιουργικότητα.

Η αποτυχία να αναγνωρίσουμε αυτή την τελευταία αλήθεια –αποτυχία που οφείλεται στη θεολογία (και στο πολεμόχαρο πνεύμα των πρωτόγονων κοινωνιών)– όχι μόνο δίνει λάθος κατεύθυνση σε όλη τη σκέψη περί ηθικής, αλλά ζημιώνει και τη ζωή. Η ζωή δεν ερευνά τα κίνητρα που οδηγούν έναν άνθρωπο να διαγεί μια φυσικώς εξουθενωτική ζωή· τιμωρεί τον υπεραφοσιωμένο επιστήμονα και τον κοινό μεθύστακα.

Είναι, λοιπόν, φανερό ότι ο Σπένσερ τάχθηκε σαφώς στο πλευρό των «ευδαιμονιστών» ή «ηδονιστών», δηλαδή εκείνων που βλέπουν την ανάπτυξη της ηθικής ως επιδίωξη της μέγιστης ευτυχίας, της μέγιστης πληρότητας της ζωής. Αλλά ακόμη δεν είναι σαφές γιατί ο άνθρωπος βρίσκει τη μεγαλύτερη απόλαυσή του στη ζωή την οποία ονομάζουμε ηθική. Ανακύπτει το ερώτημα: δεν υπάρχει, άραγε, στη φύση του ανθρώπου κάτι που προτιμά την απόλαυση την οποία δίνει η «ηθική» στάση έναντι όλων των άλλων; Ο Σπένσερ δεν απαντά στο ερώτημα αυτό.

Εν τούτοις, η ουσία της ηθικής διδασκαλίας του Σπένσερ περιέχεται σ' αυτό το κεφάλαιο για την ψυχολογία, για την ψυχική εμπειρία που, κατά την αργή εξέλιξη της ανθρωπότητας, οδήγησε στην επεξεργασία ορισμένων συλλήψεων που ονομάζονται «ηθικές».

Όπως πάντα, ο Σπένσερ αρχίζει με την απλούστερη περίπτωση. Ένα υδρόβιο πλάσμα αισθάνεται την προσέγγιση κάποιου πράγματος. Αυτή η διέγερση παράγει στο πλάσμα μία απλή αίσθηση, και η αίσθηση αυτή προκαλεί μία κίνηση. Το πλάσμα κρύβεται ή ορμά προς το πράγμα,



ανάλογα με το αν το βλέπει σαν εχθρό ή σαν λεία.

Εδώ έχουμε την απλούστερη μορφή αυτού που γεμίζει όλη μας τη ζωή. Κάτι εξωτερικό παράγει μέσα μας μία ορισμένη αίσθηση, και αποκρινόμαστε με δράση, κάνοντας κάτι. Για παράδειγμα, διαβάζουμε στην εφημερίδα μία αγγελία για ένα ενοικιαζόμενο διαμέρισμα. Η αγγελία περιγράφει τα πλεονεκτήματα του διαμερίσματος και σχηματίζουμε στον νου μας μία εικόνα του, που παράγει μία ορισμένη αίσθηση που ακολουθείται από πράξη: ή ρωτούμε να μάθουμε πιο πολλά για το διαμέρισμα ή δεν ασχολούμαστε άλλο μ' αυτό.

Αλλά μπορεί να έχουμε μία πολύ πιο περίπλοκη περίπτωση. Πράγματι, «ο νους μας αποτελείται από αισθήματα και από τις σχέσεις μεταξύ των αισθημάτων. Με σύνθεση των σχέσεων και των ιδεών των σχέσεων, αναδύεται η νόηση. Με σύνθεση των αισθημάτων και των ιδεών των αισθημάτων, αναδύεται η συγκίνηση» (§ 41). Ενώ ένα κατώτερο ζώο ή ένας υπανάπτυκτος άγριος επιτίθεται γοργά στην υποτιθέμενη λεία, ένας πιο αναπτυγμένος άνθρωπος ή ένα πιο έμπειρο ζώο σταθμίζει τις συνέπειες της πράξης του. Το ίδιο συμβαίνει και στις ηθικές πράξεις. Ο κλέφτης δεν σταθμίζει όλες τις πιθανότητες και συνέπειες της πράξης του, αλλά ένας ευσυνείδητος άνθρωπος τις σκέφτεται όχι μόνο σε σχέση με τον εαυτό του αλλά και σε σχέση με τον άλλο, συχνά και με όλους τους άλλους, με την κοινωνία. Τέλος δε, στην περίπτωση του διανοητικώς αναπτυγμένου ανθρώπου, οι πράξεις τις οποίες καλούμε δίκαιες καθορίζονται συχνά από πολύ περίπλοκες θεωρήσεις απόμακρων επιδιώξεων, και σε τέτοιες περιπτώσεις γίνονται ολοένα περισσότερο ιδεώδεις.

Βέβαια, σε όλα είναι πιθανή η υπερβολή. Ο συλλογισμός μπορεί να οδηγήσει σε ακραία συμπεράσματα. Αυτό συμβαίνει σ' εκείνους που, απορρίπτοντας τις παρούσες χαρές προς χάριν του μέλλοντος, φτάνουν στον ασκητισμό και χάνουν την ικανότητα να διάγουν μία ενεργητική ζωή. Αλλά δεν μας ενδιαφέρουν οι υπερβολές. Το σημαντικό στη συζήτησή μας είναι ότι μας δίνει μία ιδέα για την προέλευση των ηθικών κρίσεων και για την ανάπτυξή τους παράλληλα με την ανάπτυξη της κοινωνικής ζωής. Μας δείχνει πώς πιο περίπλοκες, και συνεπώς ευρύτερες κρίσεις, αποκτούν την υπεροχή πάνω στις πιο απλές και πρωτόγονες.

Στη ζωή των ανθρώπινων κοινωνιών πρέπει αναγκαστικά να περάσει πολύς καιρός πριν τα περισσότερα μέλη τους μάθουν να υποτάσσουν τις πρώτες αυθόρμητες ενορμήσεις τους στην εξέταση πιο από-

μακρών επιπτώσεων. Η συνήθεια να υποτάσσουμε τις ασύνειδες τάσεις μας στις κοινωνικές θεωρήσεις με βάση την προσωπική μας εμπειρία αναπτύσσεται πρώτα σε κειχωρισμένα άτομα, και κατόπιν το μεγάλο πλήθος τέτοιων ατομικών επαγωγικών συμπερασμάτων συνδυάζεται στην ηθική της φυλής, που στηρίζεται από την παράδοση και μεταβιβάζεται από γενιά σε γενιά.

Στην αρχή οι πρωτόγονοι άνθρωποι αναπτύσσουν φόβο για την οργή των συνανθρώπων τους· κατόπιν, φόβο για τον αρχηγό (συνήθως τον στρατιωτικό αρχηγό), που πρέπει να τον υπακούουν αν θέλουν να πολεμήσουν τη διπλανή φυλή· και τέλος, φόβο για τα φαντάσματα, δηλαδή για τα πνεύματα των νεκρών, που θεωρείται ότι σταθερά επηρεάζουν τις υποθέσεις των ζωντανών. Αυτά τα τρία είδη φόβου συγκρατούν την τάση του άγριου να ικανοποιήσει αμέσως τις επιθυμίες του, και εν τέλει εξελίσσονται στα φαινόμενα της κοινωνικής ζωής που ονομάζουμε τώρα κοινή γνώμη, πολιτική εξουσία/ ισχύ και εξουσία/ αυθεντία της εκκλησίας. Εν τούτοις, θα πρέπει να κάνουμε μία διάκριση ανάμεσα σε αυτούς τους ανασταλτικούς παράγοντες και στα ηθικά συναισθήματα και έξεις που αναπτύχθηκαν από αυτούς –γιατί το ηθικό συναίσθημα και η συνείδηση βλέπουν όχι τις εξωτερικές συνέπειες της πράξης πάνω στους άλλους, αλλά τις εσωτερικές, πάνω στον ίδιο τον άνθρωπο.

Μ' άλλα λόγια, όπως έγραψε ο Σπένσερ στον Μιλ, η θεμελιώδης ηθική διαίσθηση των ανθρώπων είναι το αποτέλεσμα της συσσωρευμένης πείρας για την ωφελιμότητα ενός συγκεκριμένου είδους αμοιβαίων σχέσεων. Μόνο σταδιακά έφτασε η διαίσθηση αυτή να ανεξαρτητοποιηθεί από την πείρα/ εμπειρία. Έτσι, την εποχή που ο Σπένσερ έγραφε αυτό το κομμάτι των *Βασικών αρχών της ηθικής* (το 1879), δεν είδε καμία εσωτερική αιτία για την ύπαρξη του ηθικού στοιχείου μέσα στον άνθρωπο. Έκανε το πρώτο βήμα προς αυτή την κατεύθυνση μόνο το 1890, όταν έγραψε για το περιοδικό *Nineteenth Century* δύο άρθρα για την Αλληλοβοήθεια και παρέθεσε ορισμένα στοιχεία για τα ηθικά αισθήματα σε ορισμένα ζώα (βλ. πιο πάνω, τρίτο κεφ.).

Περαιτέρω, εξετάζοντας την ανάπτυξη των ηθικών συλλήψεων από κοινωνιολογική σκοπιά, δηλαδή από τη σκοπιά της ανάπτυξης των κοινωνικών θεσμών, ο Σπένσερ επισήμανε πρώτα από όλα ότι, από τότε που οι άνθρωποι ζουν σε κοινωνίες, πείθονται αναπόφευκτα ότι είναι προς το συμφέρον κάθε μέλους της κοινωνίας να υποστηρίξει τη ζωή της κοινωνίας, και αν ακόμη κατά καιρούς μία τέτοια δράση εναντιώ-

νεται στις προσωπικές ενορμήσεις και επιθυμίες του. Αλλά, δυστυχώς, βάσιζε ακόμη τη συλλογιστική του στην εσφαλμένη άποψη, που είχε εδραιωθεί από την εποχή του Χομπς, ότι οι πρωτόγονοι άνθρωποι ζούσαν όχι σε κοινωνίες αλλά μοναχοί τους ή σε μικρές ομάδες. Σε σχέση με τη μετέπειτα εξέλιξη της ανθρωπότητας, δέχθηκε την απλουστευμένη άποψη που καθιέρωσε ο Κοντ: τη σταδιακή μετάβαση των νεωτερικών κοινωνιών από το πολεμόχαρο, μαχόμενο κράτος στη φιλειρηνική, βιομηχανική κοινότητα.

Γι' αυτό, έγραψε, συναντούμε στους νεωτερικούς ανθρώπους δύο κώδικες ηθικής: «Να μισείς και να καταστρέφεις τον εχθρό σου» και «Να αγαπάς και να βοηθάς τον συνάνθρωπό σου». «Να υπακούεις στο φιλόμαχο κράτος» και «Να είσαι ανεξάρτητος πολίτης και να προσπαθείς να περιορίσεις την ισχύ του κράτους».

Ακόμη και στους σημερινούς πολιτισμένους λαούς επιτρέπεται η καθυπόταξη των γυναικών και των παιδιών, αν και ακούγονται διαμαρτυρίες και εγείρονται απαιτήσεις για ισότητα των δικαιωμάτων των δύο φύλων ενώπιον του νόμου. Όλα αυτά μαζί οδηγούν στην αντινομία, στη μεσοβέζικη ηθική, που συνίσταται σε μία σειρά συμβιβασμών και παζαρεμάτων με τη συνείδησή μας.

Απεναντίας, η ηθική του φιλειρηνικού κοινωνικού συστήματος, αν θέλουμε να εκφράσουμε την ουσία του, είναι απλούστατη: μπορούμε μάλιστα να πούμε πως αποτελείται από αυταπόδεικτες αλήθειες. Προφανώς, αυτό που συνιστά το κακό στην κοινωνία περιλαμβάνει όλες τις επιθετικές ενέργειες ενός μέλους της κοινωνίας εναντίον των άλλων, γιατί, αν ανεχθούμε τέτοιες ενέργειες, εξασθενεί ο κοινωνικός δεσμός. Είναι προφανές ότι η διατήρηση της κοινωνίας απαιτεί τη συνεργασία των ανθρώπων. Επιπλέον δε, αν η συνεργασία δεν ασκείται για την υπεράσπιση της ομάδας, δεν θα κινητοποιηθεί και για την ικανοποίηση των πιο πιεστικών αναγκών: τροφή, στέγη, κυνήγι κτλ. Κάθε σκέψη για την ωφελιμότητα της κοινωνίας θα χαθεί (§ 51).

Ανεξάρτητα από το πόσο λίγες είναι οι ανάγκες της κοινωνίας και ανεξάρτητα από το πόσο πρωτόγονα είναι τα μέσα για την ικανοποίησή τους, η συνεργασία είναι αναγκαία: εκδηλώνεται στους πρωτόγονους λαούς στο κυνήγι, στην από κοινού καλλιέργεια της γης κτλ. Μετά, με την ανώτερη ανάπτυξη της κοινωνικής ζωής, εμφανίζεται μία μορφή συνεργασίας στην οποία τα καθήκοντα των διαφορετικών μελών της κοινωνίας δεν είναι παρόμοια, αν και όλοι έχουν την ίδια επιδίωξη. Τέλος, αναπτύσσεται μία άλλη μορφή συνεργασίας στην οποία και η

φύση της εργασίας και οι στόχοι της είναι διαφορετικοί, αλλά η εργασία αυτή συνεισφέρει, εν τούτοις, στη γενική ευζωία. Εδώ συναντούμε ήδη τη διαίρεση της εργασίας και εγείρεται το ερώτημα: «Πώς να διανεμηθούν τα προϊόντα της εργασίας;» Μόνο μία απάντηση μπορεί να δοθεί στο ερώτημα αυτό: με εκούσια συμφωνία, έτσι ώστε η ανταμοιβή για την εργασία να καταστήσει εφικτή την αναπλήρωση της ενέργειας που δαπανήθηκε, όπως ακριβώς συμβαίνει στη φύση. Σ' αυτό πρέπει να προσθέσουμε: «Και για να καταστήσουμε δυνατόν να δαπανούμε ενεργητικότητα σε εργασία που πιθανόν δεν έχει ακόμη αναγνωρισθεί ως αναγκαία και που δίνει ευχαρίστηση στα κεχωρισμένα μέλη της κοινωνίας, αλλά που πιθανόν με τον καιρό θα αποδειχθεί ωφέλιμη για την κοινωνία συνολικά».

Αλλά αυτό δεν είναι αρκετό, συνεχίζει ο Σπένσερ. Μπορούμε να φανταστούμε μία βιομηχανική κοινωνία, στην οποία οι άνθρωποι διάγουν μία ειρηνική ζωή και τηρούν όλα τους τα συμβόλαια αλλά λείπει η συνεργασία για το κοινό καλό, και στην οποία κανένας δεν νοιάζεται για το κοινό συμφέρον. Σε μία τέτοια κοινωνία δεν έχουμε φτάσει στο όριο της εξέλιξης της συμπεριφοράς, γιατί θα μπορούσαμε πιθανόν να δείξουμε ότι η μορφή ανάπτυξης που συμπληρώνει τη δικαιοσύνη με φιλανθρωπία είναι μία μορφή προσαρμοσμένη σε ένα ατελές κοινωνικό σύστημα (§ 54).

«Έτσι, η κοινωνιολογική θέαση της ηθικής συμπληρώνει τη φυσική, τη βιολογική και την ψυχολογική άποψη» (§ 55). Αφού έτσι εγκαθίδρυσε τις θεμελιώδεις αρχές της ηθικής από τη σκοπιά της εξέλιξης, ο Σπένσερ έγραψε ένα επιπρόσθετο κεφάλαιο στο οποίο απαντά στις επιθέσεις προς τον ωφελιμισμό και, μεταξύ άλλων, εξετάζει τον ρόλο που έπαιξε η δικαιοσύνη στην επεξεργασία των ηθικών συλλήψεων<sup>7</sup>.

Επιχειρηματολογώντας εναντίον της αποδοχής της δικαιοσύνης ως βάσης της ηθικής, ο ωφελιμιστής Μπένθαμ έγραψε: «Αλλά δικαιοσύνη, τι εννοούμε όταν λέμε δικαιοσύνη; Και γιατί όχι ευτυχία, αλλά δικαιοσύνη; Ο καθένας ξέρει τι είναι ευτυχία... Αλλά το τι είναι δικαιοσύνη – αυτό σε κάθε περίπτωση είναι αντικείμενο διενέξεων. Ανεξάρτητα από το νόημα της λέξης δικαιοσύνη, σε τι άλλο αποσκοπεί, αν όχι να είναι μέσον για την κατάκτηση της ευτυχίας;» (*Συνταγματικός κώδικας*, κεφ. 16, τμ. 6).

Ο Σπένσερ απάντησε στο ερώτημα αυτό επισημαίνοντας ότι όλες οι ανθρώπινες κοινωνίες – νομαδικές, εδραίες και βιομηχανικές – προσπαθούν να κατακτήσουν την ευτυχία, αν και η καθεμιά χρησιμοποιεί δια-

φορετικά μέσα για να το πετύχει. Αλλά υπάρχουν ορισμένες αναγκαίες συνθήκες, κοινές σε όλες: αρμονική συνεργασία, απουσία άμεσης επιθετικότητας και απουσία έμμεσης επιθετικότητας με τη μορφή ρήξης του συμβολαίου. Αυτές οι τρεις συνθήκες μαζί, περιστέλλονται σε μία: διατήρηση των δίκαιων, ισότιμων σχέσεων» (§ 61). Η βεβαίωση αυτή του Σπένσερ έχει μεγάλη σημασία, γιατί τονίζει το γεγονός ότι πολύ διαφορετικά ηθικά συστήματα, θρησκευτικά και μη, περιλαμβανομένης της θεωρίας της εξέλιξης, συμφωνούν και αναγνωρίζουν την ισοτιμία ως βασική αρχή της ηθικής. Όλα συμφωνούν ότι ο σκοπός της κοινωνικότητας είναι η ευζωία του καθενός και όλων, και ότι η ισοτιμία αποτελεί το αναγκαίο μέσον για την επίτευξη αυτής της ευζωίας. Και, θα προσθέσω –ανεξάρτητα από το πόσο συχνά η αρχή της ισοτιμίας παραβιάστηκε στην ιστορία της ανθρωπότητας, ανεξάρτητα από το πόσο επιμελώς οι νομοθέτες έως σήμερα κατέβαλαν κάθε προσπάθεια να την παρακάμψουν και οι φιλόσοφοι της ηθικής να την αποσιωπήσουν– μ’ όλα ταύτα, η αναγνώριση της ισοτιμίας αποτελεί τη βάση όλων των ηθικών συλλήψεων και όλων των ηθικών διδασκαλιών.

Έτσι, απαντώντας στον ωφελιμιστή Μπένθαμ, ο Σπένσερ έπιασε την ουσία της δικής μας ερμηνείας της δικαιοσύνης, δηλαδή την αναγνώριση της ισοτιμίας. Σ’ αυτό το συμπέρασμα είχε φτάσει ήδη ο Αριστοτέλης, όταν έγραψε: «το δίκαιο, συνεπώς, θα είναι το νόμιμο και το ίσο· και το άδικο θα είναι το άνομο και το άνισο». Παρόμοια, οι Ρωμαίοι ταύτισαν δικαιοσύνη και ισοτιμία [equity], «λέξη που προέρχεται από το *aequus*, όπου η λέξη *aequus* έχει και τη σημασία δίκαιος ή αμερόληπτος» (§ 60)<sup>8</sup>. Αυτή η έννοια της λέξης δικαιοσύνη έχει πλήρως διατηρηθεί στη νεωτερική νομοθεσία, που απαγορεύει την άμεση και την έμμεση (με τη μορφή της ρήξης του συμβολαίου) επίθεση, που και οι δύο αποτελούν ανισότητα. Όλες αυτές οι σκέψεις, καταλήγει ο Σπένσερ, «δείχνουν την ταύτιση της δικαιοσύνης με την ισότητα» (§ 60).

Ιδιαίτερα εποικοδομητικά είναι τα κεφάλαια που αφιέρωσε ο Σπένσερ στην εξέταση του εγωισμού και του αλτρουισμού. Σ’ αυτά εκθέτει τα θεμέλια της ηθικής του.

Κατ’ αρχήν, διαφορετικές φυλές ανθρώπων σε διαφορετικές εποχές δεν ερμήνευαν με τον ίδιο τρόπο την απόλαυση και τον πόνο. Αυτό που κάποτε θεωρούνταν απόλαυση έπαυε να θεωρείται απόλαυση· και αντιστρόφως, αυτό που θεωρούνταν κοπιαστικό, γίνεται απόλαυση στις νέες συνθήκες ζωής. Έτσι, λόγου χάρη, τώρα απολαμβάνουμε τη σπορά, αλλά όχι τον θερισμό. Οι συνθήκες της εργασίας έχουν αλλάξει

και αρχίζουμε να απολαμβάνουμε πράγματα που παλαιότερα θεωρούνταν κουραστικά. Θα λέγαμε γενικά ότι κάθε εργασία την οποία καθιστούν απαραίτητη οι συνθήκες της ζωής μπορεί να συνοδεύεται από απόλαυση και, με τον καιρό, όντως θα συνοδεύεται.

Ώστε τι είναι αλτρουισμός, εάν δεν τον ορίσουμε ως αγάπη για τους άλλους, αν όχι μέριμνα για τις ανάγκες τους; Και τι είναι εγωισμός, δηλαδή αγάπη για τον εαυτό μας;

«Ένα πλάσμα πρέπει πρώτα να ζει και μετά να ενεργεί». Συνεπώς η διατήρηση της ζωής του είναι η πρώτηστη μέριμνα κάθε έμβιου όντος. «Ο εγωισμός προηγείται του αλτρουισμού», έγραψε ο Σπένσερ. «Οι ενέργειες που απαιτούνται για τη συνεχιζόμενη αυτοσυντήρηση, περιλαμβανομένης της απόλαυσης των οφελών από κάτι τέτοιες ενέργειες, είναι οι πρώτες προϋποθέσεις για την οικουμενική ευζωία. Αυτή η διαρκής υπερόχη του εγωισμού σε σχέση με τον αλτρουισμό εκδηλώνεται περαιτέρω όταν σκεφτούμε τη ζωή στην πορεία της εξέλιξης» (§ 68). Έτσι, η άποψη ότι κάθε άτομο θα κερδίζει ή θα χάνει ανάλογα με τις ιδιότητες της φύσης του, κληρονομημένες ή επίκτητες, γίνεται ολοένα πιο εύλογη. Αυτό ισοδυναμεί με την παραδοχή ότι «οι εγωιστικές αξιώσεις πρέπει να έχουν την προτεραιότητα σε σχέση με τις αλτρουιστικές» (§ 68-69). Εν τούτοις, το συμπέρασμα αυτό είναι εσφαλμένο, ακόμη και μόνον επειδή η νεωτερική ανάπτυξη της κοινωνίας εμφανίζει την τάση να δώσει στον καθένα μας τη δυνατότητα να χαίρεται όχι μόνο τα προσωπικά του οφέλη, αλλά, σε πολύ μεγαλύτερη έκταση, τα κοινωνικά οφέλη.

Τα ρούχα μας, τα σπίτια μας και οι σύγχρονες ανέσεις μας είναι προϊόντα της παγκόσμιας βιομηχανίας. Οι πόλεις μας, με τους δρόμους, τα σχολεία, τις πινακοθήκες και τα θέατρα τους είναι όλα προϊόντα της παγκόσμιας ανάπτυξης επί πολλούς αιώνες. Όλοι απολαμβάνουμε τα πλεονεκτήματα των σιδηροδρόμων: δέστε πόσο τα εκτιμά ο αγρότης που, για πρώτη φορά, κάθεται σε ένα βαγόνι έπειτα από μία μακρά πεζοπορία μες στη βροχή. Αλλά δεν δημιούργησε αυτός τους σιδηροδρόμους.

Όλα αυτά είναι προϊόν συλλογικής και όχι ιδιωτικής δημιουργίας, οπότε ο νόμος της ζωής αντικρούει ευθέως το συμπέρασμα του Σπένσερ. Ο νόμος αυτός λέει ότι με την ανάπτυξη του πολιτισμού ο άνθρωπος συνηθίζει ολοένα περισσότερο να επωφελείται από επιτεύξεις όχι αυτού του ίδιου, αλλά της ανθρωπότητας συνολικά. Αυτό το βίωσε κατά την πιο παλαιά περίοδο του φυλετικού συστήματος. Μελετήστε

ένα χωριό των πιο πρωτόγονων νησιωτών του Ειρηνικού ωκεανού, με το μεγάλο του κοινό σπίτι, με τις δένδροστοιχίες, τις βάρκες, τους κυνηγετικούς κανόνες, τους κανόνες των δικαίων σχέσεων με τους γείτονές του κτλ. Ακόμη και τα επιβιώνοντα υπολείμματα ανθρώπων της Παγετωνικής περιόδου, οι Εσκιμώοι, έχουν δικό τους πολιτισμό και δικές τους γνώσεις, που τα επεξεργάστηκαν όλοι μαζί και όχι μόνον ένα άτομο. Οπότε ακόμη και ο Σπένσερ χρειάστηκε να διατυπώσει τον θεμελιώδη κανόνα της ζωής παίρνοντας υπ' όψη του τον ακόλουθο περιορισμό: «Η επιδίωξη της ιδιωτικής ευτυχίας μέσα στα πλαίσια που προδιαγράφουν οι κοινωνικές συνθήκες» (§ 70, σ. 190). Πράγματι, κατά την περίοδο του φυλετικού τρόπου ζωής –γιατί δεν υπήρξε περίοδος που ο άνθρωπος ζούσε μοναχικά– ο άγριος διδάχθηκε από τα παιδικά του χρόνια ότι είναι αδύνατη η ζωή σε απομόνωση και η απόλαυση της ζωής σε απομόνωση. Πάνω σ' αυτή τη βάση, και όχι πάνω στη βάση του εγωισμού, διαμορφώνεται η ζωή του, όπως ακριβώς σε μία αποικία από φώκιες ή σε μία μυρμηγκοφωλιά.

Γενικά, το μέρος του βιβλίου του Σπένσερ που είναι αφιερωμένο στην υπεράσπιση του εγωτισμού (§ 71-73) είναι πολύ αδύναμο. Αναμφίβολα χρειαζόταν μία υπεράσπιση του εγωτισμού, αφού επιπλέον, όπως έδειξε ο Σπένσερ στην αρχή της πραγματείας του, οι θρησκευόμενοι ηθικολόγοι έγειραν πολλές παράλογες απαιτήσεις από το άτομο. Αλλά τα επιχειρήματα του Σπένσερ περιορίστηκαν σε μία υπεράσπιση του νιτσεικού «ξανθού κτήνους» και όχι στη δικαιολόγηση «ενός νου υγιή σε σώμα υγιές». Γι' αυτό και φτάνει στο ακόλουθο συμπέρασμα: «Έτσι, δείχθηκε καθαρά ότι ο εγωισμός προηγείται του αλτρουισμού από άποψη επιτακτικότητας» (§ 74) –τόσο αόριστο, που είτε δεν δίνει καμία πληροφορία είτε οδηγεί σε λαθεμένα συμπεράσματα.

Η αλήθεια είναι ότι στο επόμενο κεφάλαιο («Αλτρουισμός εναντίον εγωισμού») ο Σπένσερ, μιμούμενος το δικαστικό σύστημα του κατήγορου και του συνήγορου, επιχειρήσε να τονίσει τη μεγάλη σημασία του αλτρουισμού στη ζωή της φύσης. Στα πουλιά, στις προσπάθειές τους να προστατεύσουν τα μικρά τους διακινδυνεύοντας τη ζωή τους, έχουμε αμέσως τον γνήσιο αλτρουισμό, κι ας είναι μόνο μισο-συνειδητός. Αλλά η διακινδύνευση θα ήταν η ίδια, είτε το αίσθημα ήταν συνειδητό είτε ασύνειδο. Έτσι, ο Σπένσερ αναγκάστηκε να αναγνωρίσει ότι «η αυτοθυσία δεν είναι λιγότερο πρωταρχική από την αυτοσυντήρηση» (§ 75).

Σε μεταγενέστερα στάδια της εξέλιξης των ζώων και των ανθρώ-

πων, υπάρχει ολοένα πιο πλήρης μετάβαση από τον ασύνειδο γονεϊκό αλτρουισμό στον συνειδητό, και εμφανίζονται νέες μορφές ταύτισης των προσωπικών συμφερόντων με τα συμφέροντα ενός συντρόφου και κατόπιν της κοινωνίας.

Ακόμη και οι αλτρουιστικές δραστηριότητες περιέχουν το στοιχείο της εγωιστικής απόλαυσης, όπως παραδειγματικά εμφανίζεται στην τέχνη, που τείνει να μας ενώνει όλους σε μία κοινή χαρά. «Ώστε από τη χαραυγή της ζωής ο εγωισμός εξαρτιόταν από τον αλτρουισμό όπως ο αλτρουισμός εξαρτιόταν από τον εγωισμό» (§ 81).

Αυτή η παρατήρηση του Σπένσερ είναι σωστότατη. Αλλά αν πρέπει να δεχθούμε τη λέξη «αλτρουισμός», που εισήγαγε ο Κοντ, ως το αντίθετο του εγωισμού, τότε, τι είναι η ηθική; Τι προσπαθούσε να πετύχει η ηθική, που εξελίχθηκε στις κοινωνίες των ζώων και των ανθρώπων, αν όχι την εναντίωση στα κεντρίσματα του στενού εγωισμού και την ωρίμανση της ανθρωπότητας σε συμφωνία με το πνεύμα της ανάπτυξης του αλτρουισμού; Ώς και οι εκφράσεις «εγωισμός» και «αλτρουισμός» είναι εσφαλμένες, επειδή δεν μπορεί να υπάρξει αμιγής αλτρουισμός χωρίς μία πρόσμειξη προσωπικής απόλαυσης, συνεπώς χωρίς εγωισμό. Οπότε, θα ήταν μάλλον πιο σωστό να πούμε ότι η ηθική αποσκοπεί στην ανάπτυξη των κοινωνικών έξεων και στην εξασθένηση των στενά προσωπικών έξεων. Αυτές οι τελευταίες κάνουν το άτομο να χάνει από τα μάτια του την κοινωνία όταν κοιτάζει τον εαυτό του, και συνεπώς αποτυγχάνουν να πετύχουν τον στόχο τους, δηλαδή την ευζωία του ατόμου, ενώ η ανάπτυξη των έξεων της από κοινού εργασίας και της αλληλοβοήθειας εν γένει οδηγεί σε μία σειρά ευεργετικών συνεπειών για την οικογένεια και για την κοινωνία.

Αφού εξέτασε στο πρώτο μέρος του βιβλίου του («Τα δεδομένα της ηθικής») την προέλευση του ηθικού στοιχείου στον άνθρωπο από σκοπιά φυσική, βιολογική, ψυχολογική και κοινωνιολογική, ο Σπένσερ προχώρησε να αναλύσει την ουσία της ηθικής. Στον άνθρωπο και στην κοινωνία, έγραψε, διεξάγεται ένας διαρκής αγώνας ανάμεσα σε εγωισμό και αλτρουισμό, και ο στόχος της ηθικής είναι να συμφιλιώσει αυτές τις δύο αντίθετες τάσεις. Οι άνθρωποι πετυχαίνουν αυτή τη συμφιλίωση, ή και τον θρίαμβο των κοινωνικών τάσεων πάνω στις εγωιστικές, τροποποιώντας σταδιακά τις βάσεις των κοινωνιών τους.

Σε σχέση με την προέλευση της συμφιλίωσης αυτής ο Σπένσερ, δυστυχώς, συνέχισε να πρεσβεύει την άποψη που είχε εκφράσει ο Χομπς. Σκέφτηκε ότι κάποτε οι άνθρωποι ζούσαν όπως ορισμένα άγρια θηρία, όπως οι τίγρεις (θα πρέπει να πούμε ότι πολύ λίγα ζώα ζουν σήμερα



τέτοια ζωή), πάντα έτοιμοι να επιτεθούν και να σκοτώσουν ο ένας τον άλλο. Μετά, μία ωραία μέρα, οι άνθρωποι αποφάσισαν να ενωθούν σε κοινωνία, και έκτοτε αναπτύχθηκε η κοινωνικότητα.

Αρχικά, η κοινωνική οργάνωση ήταν στρατιωτική ή μαχητική. Όλα ήταν υποταγμένα στις απαιτήσεις του πολέμου και του αγώνα. Η στρατιωτική ανδρεία θεωρούνταν η ανώτερη αρετή, η ικανότητα να αποσπάς από τους γείτονές σου τα κρασιά, τα κοπάδια ή όποια άλλα κτήματά τους θεωρούνταν το μεγαλύτερο προτέρημα και, συνεπώς, η ηθική διαμορφώθηκε σε συμφωνία με αυτό το ιδεώδες. Μόνο σταδιακά άρχισε να αναπτύσσεται το νέο κοινωνικό σύστημα, το βιομηχανικό σύστημα στο οποίο ζούμε τώρα, αν και τα διακριτικά γνωρίσματα του μαχητικού συστήματος έχουν κάθε άλλο παρά εξαφανιστεί. Αλλά σήμερα τα χαρακτηριστικά του βιομηχανικού συστήματος έχουν ήδη εξελιχθεί, και μαζί μ' αυτά μία νέα ηθική, στην οποία υπερέχουν τα χαρακτηριστικά της φιλειρηνικής κοινωνικότητας όπως η συμπάθεια· συγχρόνως, εμφανίστηκαν πολλές νέες αρετές, άγνωστες στον παλαιότερο τρόπο ζωής.

Ο αναγνώστης μπορεί να επιβεβαιώσει από πολλά έργα σύγχρονων και παλαιότερων συγγραφέων (που τα αναφέρω στην *Αλληλοβοήθεια*) σε ποιο βαθμό είναι εσφαλμένη ή φανταστική η άποψη του Σπένσερ για τους πρωτόγονους λαούς. Αλλά δεν είναι αυτό το ζήτημα. Είναι ιδιαίτερα σημαντικό να ξέρουμε τη μετέπειτα πορεία της ανάπτυξης των ηθικών συλλήψεων στον άνθρωπο.

Στην αρχή, η εγκαθίδρυση κανόνων συμπεριφοράς ενέπιπε στη δικαιοδοσία της θρησκείας. Εξήρε τον πόλεμο και τις στρατιωτικές αρετές: θάρρος, υπακοή στους ανωτέρους, ανοικτιρμοσύνη κτλ. Αλλά πλάι στη θρησκευτική ηθική άρχισε να αναπτύσσεται η ωφελιμιστική ηθική. Ίχνη της επισημαίνουμε στην αρχαία Αίγυπτο. Αργότερα, στον Σωκράτη και τον Αριστοτέλη, η ηθική διαχωρίζεται από τη θρησκεία, και εισάγεται στην αξιολόγηση της ανθρώπινης συμπεριφοράς το στοιχείο της κοινωνικής ωφελιμότητας, δηλαδή του ωφελιμισμού. Το στοιχείο αυτό αγωνίζεται εναντίον του θρησκευτικού στοιχείου καθ' όλη τη διάρκεια του Μεσαίωνα, και κατόπιν, όπως είδαμε, από την Αναγέννηση και μετά, η ωφελιμιστική κατεύθυνση ξανάρχεται στο προσκήνιο και δυναμώνει ιδιαίτερα κατά το δεύτερο ήμισυ του 18ου αι. Τον 19ο αι., από τον καιρό του Μπένθαμ και του Μιλ, λέει ο Σπένσερ, «έχουμε την ωφελιμότητα καθιερωμένη ως μοναδικό γνώμονα διαγωγής» (§ 116) –πράγμα, παρεμπιπτόντως, τελείως εσφαλμένο, γιατί ο ίδιος ο Σπέν-

σερ αποκλίνει κάπως στην ηθική του από μία τόσο στενή ερμηνεία της ηθικής. Η έξη να ακολουθούμε καθορισμένους κανόνες συμπεριφοράς, καθώς και η θρησκεία και η αξιολόγηση της ωφελιμότητας διάφορων εθίμων, γέννησαν αισθήματα και συλλήψεις προσαρμοσμένα σε συγκεκριμένους ηθικούς κανόνες, και έτσι αναπτύχθηκε η προτίμηση για τον τρόπο διαγωγής που οδηγεί στην κοινωνική ευζωία· έπειτα ήρθε η αντιπάθεια ή και η απόρριψη της συμπεριφοράς που οδηγεί στα αντίθετα αποτελέσματα. Για να επιβεβαιώσει την άποψη αυτή, ο Σπένσερ (§ 117) αναφέρει παραδείγματα από τα βιβλία της αρχαίας Ινδίας και από τον Κομφούκιο, που δείχνουν πώς εξελίχθηκε η ηθική, ανεξάρτητα από την υπόσχεση της άνωθεν επιβράβευσης. Σύμφωνα με τον Σπένσερ, η ανάπτυξη αυτή οφειλόταν στην επιβίωση εκείνων που ήταν καλύτερα προσαρμοσμένοι από τους άλλους στο ειρηνικό κοινωνικό σύστημα.

Εν τούτοις, ο Σπένσερ δεν είδε τίποτε εκτός από ωφελιμότητα στην όλη πρόοδο των ηθικών συναισθημάτων. Δεν επισήμανε καμία καθοδηγητική αρχή που προερχόταν από τον Λόγο ή το συναίσθημα. Σε ένα ορισμένο σύστημα οι άνθρωποι βρήκαν ωφέλιμο να διεξάγουν πολέμους και να λεηλατούν, και συνακόλουθα ανέπτυξαν κανόνες συμπεριφοράς που εξύψωναν τη βία και τη λεηλασία στην περιωπή των ηθικών αρχών. Η ανάπτυξη του βιομηχανικού-εμποροκρατικού συστήματος συμβάδισε με μία αλλαγή αισθημάτων και συλλήψεων, και κανόνων συμπεριφοράς –και ακολούθησαν μία νέα θρησκεία και μία νέα ηθική. Μαζί μ' αυτά ήρθε και κάτι που ο Σπένσερ ονομάζει επικουρική/βοηθητική ηθική («προ-ηθική»), μία σειρά νόμων και κανόνων συμπεριφοράς, άλλοτε ανόητων, όπως η μονομαχία, και άλλοτε πολύ ασαφούς προέλευσης.

Αξίζει να επισημάνουμε ότι ο Σπένσερ, με τη χαρακτηριστική του ευσυνειδησία, επισήμανε ορισμένα στοιχεία που δεν μπορούν να εξηγηθούν από τη σκοπιά του αποκλειστικά με την ωφελιμιστική τάση της ηθικής.

Ως γνωστόν, στο διάβα των δεκαεννέα αιώνων που έχουν παρέλθει από την εμφάνιση της χριστιανικής διδασκαλίας, η στρατιωτική αρπακτικότητα ποτέ δεν έπαψε να εξαίρεται ως η ύψιστη αρετή. Μέχρι σήμερα, ο Μέγας Αλέξανδρος, ο Κάρολος, ο Μέγας Πέτρος, ο Φρειδερίκος Β', ο Ναπολέον, θεωρούνται ήρωες. Εν τούτοις, στην ινδική *Μαχαμπαράτα*, ιδίως στο δεύτερο μέρος, υποστηρίχθηκε μία τελείως διαφορετική συμπεριφορά:

*Να συμπεριφέρεσαι στους άλλους  
 όπως θα ήθελες να συμπεριφέρονται κι αυτοί σ' εσένα.  
 Μην κάνεις τίποτε στον πλησίον σου,  
 που δεν θα ήθελες να κάνει σ' εσένα ο πλησίον σου.  
 Ο άνθρωπος αποκτά έναν κανόνα δράσης  
 όταν βλέπει τον πλησίον του όπως τον εαυτό του.*

Ο κινέζος στοχαστής Λάο Τσε δίδαξε ότι «η ειρήνη είναι η ύψιστη επιδίωξη». Οι πέρσες στοχαστές και το Λευιτικόν της Παλαιάς Διαθήκης δίδαξαν το ίδιο, πολύ πριν εμφανιστούν ο βουδισμός και ο χριστιανισμός. Αλλά τη μεγαλύτερη αντίφαση στη θεωρία του Σπένσερ την συναντούμε σε αυτό που ο ίδιος ευσυνειδήτητα επισήμανε σε σχέση με τον ειρηνικό τρόπο ζωής ορισμένων άγριων φυλών, όπως, λόγου χάρη, οι ιθαγενείς κάτοικοι της νήσου Σουμάτρας ή οι Θαρου των Ιμαλαΐων, η λίγκα των Ιροκέζων που περιγράφει ο Μόργκαν (1851) κτλ. (§ 128). Τα στοιχεία αυτά, καθώς και οι πολυάριθμες περιπτώσεις που επισήμανα στο έργο μου *Αλληλοβοήθεια* σε σχέση με τους αγρίους και την ανθρωπότητα κατά τη λεγόμενη «βάρβαρη», δηλαδή τη «φυλετική» περίοδο, και τα πάμπολλα στοιχεία που περιλαμβάνονται στα υπάρχοντα έργα της ανθρωπολογίας –όλα αυτά είναι σαφώς τεκμηριωμένα. Δείχνουν ότι ενώ, κατά την ίδρυση νέων κρατών ή σε ήδη υπάρχοντα κράτη, την ηθική της αρπαγής, της βίας και της δουλείας την είχαν σε μεγάλη υπόληψη οι άρχουσες τάξεις, υπήρχε στις λαϊκές μάζες, ήδη από την εποχή των πιο πρωτόγονων αγρίων, μία άλλη ηθική: η ηθική της ισοτιμίας και, συνεπώς, της αμοιβαίας καλοσύνης. Αυτή η ηθική ήδη υποστηρίχθηκε και προβλήθηκε ως υπόδειγμα στα πιο πρωτόγονα έπη, όπως επισήμανα στο δεύτερο κεφάλαιο.

Στο δεύτερο μέρος του έργου του *Βασικές αρχές της ηθικής*, στο υποκεφάλαιο «Οι επαγωγές της ηθικής», ο Σπένσερ κατέληξε στο συμπέρασμα ότι τα ηθικά φαινόμενα είναι εξαιρετικά περίπλοκα και ότι είναι δύσκολο να κάνουμε οποιαδήποτε γενίκευση γι' αυτά. Πράγματι, τα συμπεράσματά του είναι ασαφή, και μόνον ένα πράγμα επιχειρεί ν' αποδείξει: ότι η μετάβαση από το μαχητικό σύστημα στην ειρηνική, βιομηχανική ζωή οδηγεί στην ανάπτυξη μίας σειράς ειρηνικών κοινωνικών αρετών, όπως είχε ήδη επισημάνει ο Κοντ. Έπειτα απ' αυτό, έγραψε ο Σπένσερ, «ότι η θεωρία της εγγενούς ηθικής αίσθησης στην αρχική της μορφή δεν ισχύει, αλλά σκιαγραφεί μία αλήθεια, και μάλιστα πολύ ανώτερη αλήθεια –ότι τα αισθήματα και οι ιδέες που επικρα-

τούν σε μία κοινωνία είναι προσαρμοσμένα στις δραστηριότητες που κυριαρχούν σ' αυτήν» (§ 191).

Ο αναγνώστης έχει πιθανόν προσέξει πόσο απροσδόκητα φτάνει σ' αυτό το σχεδόν κοινότοπο συμπέρασμα. Θα ήταν πιο σωστό να συνοψίσουμε τα στοιχεία που δίνει ο Σπένσερ, και πολλά άλλα παρόμοια στοιχεία που παίρνουμε από τη μελέτη των πρωτόγονων λαών, ως εξής: Η βάση όλης της ηθικής έγκειται στο αίσθημα της κοινωνικότητας, που είναι εγγενές σε ολόκληρο τον ζωικό κόσμο, και στην έννοια της ισοτιμίας, που αποτελεί μία από τις θεμελιώδεις πρώτιστης σημασίας έννοιες του ανθρώπινου Λόγου. Δυστυχώς, τα αρπακτικά ένστικτα που επιβιώνουν ακόμη στους ανθρώπους από την εποχή των πρωτόγονων σταδίων της ανάπτυξής τους αλληλεπιδρούν με την αναγνώριση του αισθήματος της κοινωνικότητας και με τη συνείδηση της ισοτιμίας ως θεμελιώδους αρχής των ηθικών κρίσεων. Τα ένστικτα αυτά δεν διατηρήθηκαν μόνο, αλλά και αναπτύχθηκαν ισχυρά σε διάφορες περιόδους της ιστορίας, καθώς δημιουργούνταν νέες μέθοδοι πλουτισμού: όσο αναπτυσσόταν η γεωργία και αντικαθιστούσε το κυνήγι, και την ακολούθησαν το εμπόριο, η βιομηχανία, οι τράπεζες, οι σιδηρόδρομοι, η ναυσιπλοΐα και τέλος οι στρατιωτικές εφευρέσεις – κοντολογίς, όλα όσα έδωσαν τη δυνατότητα σε ορισμένες κοινωνίες, που προηγήθηκαν από τις άλλες, να πλουτίσουν σε βάρος των πιο καθυστερημένων γειτόνων τους. Παρακολούθησαμε την τελευταία πράξη της διαδικασίας αυτής στον φοβερό πόλεμο του 1914.

Ο δεύτερος τόμος της *Ηθικής* του Σπένσερ είναι αφιερωμένος στις δύο θεμελιώδεις έννοιες της ηθικής: στη δικαιοσύνη και σε αυτό που υπερβαίνει την απλή δικαιοσύνη και το ονομάζει «φιλανθρωπία, αρνητική και θετική», δηλαδή αυτό που θα ονομάζαμε «μεγαθυμία», αν και ούτε αυτός ο όρος είναι τελείως ικανοποιητικός. Ακόμη και στις ζωικές κοινωνίες, έγραψε ο Σπένσερ στα κεφάλαια που προσέθεσε στην *Ηθική* του το 1890, μπορούμε να ξεχωρίσουμε καλές και κακές πράξεις, και ονομάζουμε καλές, δηλαδή αλτρουιστικές, εκείνες τις πράξεις που ωφελούν όχι τόσο το άτομο όσο τη δεδομένη κοινωνία και που βοηθούν στη διατήρηση των άλλων απόμων ή του είδους εν γένει. Από αυτές εξελίσσεται αυτό που μπορούμε να ονομάσουμε «υπο-ανθρώπινη δικαιοσύνη», που σταδιακά αναπτύσσεται ολοένα περισσότερο. Οι εγωιστικές ενορμήσεις δεν εκδηλώνονται ανεμπόδιστα στην κοινωνία, οι ισχυρότεροι αρχίζουν να υπερασπίζονται τους αδυνάμους, οι ατομικές ιδιαιτερότητες αποκτούν μεγαλύτερη σημασία και, γενικά, παράγο-

νται τύποι ουσιώδεις για την κοινωνική ζωή. Έτσι, αναπτύσσονται στα ζώα διάφορες μορφές κοινωνικότητας. Υπάρχουν, βέβαια, ορισμένες εξαιρέσεις, οι οποίες όμως σταδιακά εξαφανίζονται.

Επιπλέον, στα δύο κεφάλαια για τη δικαιοσύνη, ο Σπένσερ δείχνει ότι αυτό το αίσθημα αναπτύχθηκε αρχικά από προσωπικά, εγωιστικά κίνητρα (φόβος για την εκδίκηση του αδικηθέντος ή των συντρόφων του ή των νεκρών προγόνων) και ότι, μαζί με τη διανοητική ανάπτυξη των ανθρώπων, αναδύθηκε βαθμιαία το αίσθημα της αμοιβαίας συμπάθειας. Κατόπιν, άρχισε να εξελίσσεται η ορθολογική σύλληψη της δικαιοσύνης, αν και η ανάπτυξή της εμποδίστηκε από πολέμους –αρχικά μεταξύ φυλών, μετά μεταξύ εθνών. Με τους αρχαίους Έλληνες, όπως μπορούμε να δούμε από τα γραπτά των στοχαστών τους, η έννοια της δικαιοσύνης καθορίστηκε σαφέστερα. Το ίδιο συνέβη και κατά τον Μεσαίωνα, όταν ο φόνος ή ο ακρωτηριασμός εξιλεωνόταν με αποζημίωση προς τον ζημιωθέντα, με άνισα ποσά που εξαρτώνταν από την κοινωνική τάξη στην οποία ανήκε ο ζημιωθείς. Μόνο στα τέλη του 18ου και στις αρχές του 19ου αι. διαβάζουμε στον Μπένθαμ και στον Μιλ: «ο καθένας να μετράει ως ένας, κανένας για περισσότερο από έναν». Αυτή η έννοια της ισοτιμίας γίνεται τώρα δεκτή από τους σοσιαλιστές. Εν τούτοις, ο Σπένσερ δεν εγκρίνει αυτή τη νέα βασική αρχή της ισότητας, η οποία, θα προσθέσω, έχει αναγνωριστεί μόνον από τον καιρό της Πρώτης Γαλλικής επανάστασης· την βλέπει να οδηγεί πιθανόν στην εξάλειψη του είδους (§ 268). Συνεπώς, ενώ δεν απορρίπτει αυτή τη βασική αρχή, επιδιώκει έναν συμβιβασμό, όπως επανειλημμένα έκανε και σε άλλα κεφάλαια της συνθετικής φιλοσοφίας του.

Στη θεωρία αναγνωρίζει πλήρως την ισότητα των δικαιωμάτων, αλλά, ακολουθώντας μία συλλογιστική παρόμοια με εκείνη που χρησιμοποίησε όταν έγραψε για τον συνειρμό και τις υπερβατολογικές θεωρίες της νόησης, αναζητά στη ζωή μία συμφιλίωση ανάμεσα στην επιθυμητή ισοτιμία και στις ανισότητες απαιτήσεις των ανθρώπων. Από γενιά σε γενιά, έγραψε ο Σπένσερ, επήλθε η προσαρμογή των αισθημάτων μας στις απαιτήσεις της ζωής μας, και, ως αποτέλεσμα, επήλθε μία συμφιλίωση της διαισθητικής και της ωφελιμιστικής θεωρίας της ηθικής.

Γενικά, ο Σπένσερ ερμηνεύει ως εξής τη δικαιοσύνη: «Κάθε άνθρωπος είναι ελεύθερος να κάνει αυτό που θέλει, αρκεί να μην καταπατά την ίση ελευθερία οποιουδήποτε άλλου. Η ελευθερία του καθενός περιορίζεται μόνον από την ίδια ελευθερία όλων» (§ 272).

«Αν έχουμε στο μυαλό –έγραψε ο Σπένσερ– ότι, αν και όχι ο άμεσος στόχος, η μεγαλύτερη ποσότητα ευτυχίας είναι ο μακρινός στόχος, βλέπουμε καθαρά ότι η σφαίρα μέσα στην οποία ο καθένας μπορεί να επιδιώξει την ευτυχία του έχει ένα όριο, που από την άλλη του μεριά βρίσκονται οι παρόμοια περιορισμένες σφαίρες δράσης των πλησίον του» (§ 273). Η διόρθωση αυτή, λέει ο Σπένσερ, εισάγεται σταδιακά στην πορεία των αμοιβαίων σχέσεων μεταξύ των διάφορων φυλών και στο εσωτερικό της κάθε φυλής· και όσο γίνεται συνηθισμένη στη ζωή, αναπτύσσεται η επιθυμητή έννοια της δικαιοσύνης.

Ορισμένες πρωτόγονες φυλές, σε πολύ χαμηλό στάδιο ανάπτυξης, έχουν εν τούτοις μία πολύ καθαρότερη σύλληψη της δικαιοσύνης από όσο οι πιο αναπτυγμένοι λαοί, που διατηρούν ακόμη τις έξεις του παλαιότερου μαχητικού συστήματος στη ζωή και στη σκέψη τους. Είναι αναμφισβήτητο –εάν δεχθούμε την υπόθεση της εξέλιξης– ότι αυτή η φυσικώς διαμορφωμένη σύλληψη της δικαιοσύνης, ενεργώντας στο ανθρώπινο μυαλό για μία πολύ μακρά χρονική περίοδο, παρήγαγε άμεσα ή έμμεσα μία συγκεκριμένη οργάνωση του νευρικού μας συστήματος, και από αυτό προήλθε ένας συγκεκριμένος τρόπος σκέψης, έτσι ώστε τα συμπεράσματα του Λόγου μας, που προήλθαν από τις εμπειρίες αναρίθμητων ανθρώπων, είναι εξ ίσου έγκυρα με τα συμπεράσματα που βγάδιει ένα άτομο από τις προσωπικές του εμπειρίες. Και αν ακόμη δεν είναι σωστά στην κυριολεξία, μπορούν, παρ' όλ' αυτά, να χρησιμοποιηθούν για να εγκαθιδρυθεί η αλήθεια<sup>9</sup>.

Μ' αυτό ο Σπένσερ τελειώνει τη συζήτηση για τις βάσεις της ηθικής και προχωρεί στην εφαρμογή τους στη ζωή των κοινωνιών, από τη σκοπιά της απόλυτης και της σχετικής ηθικής, αυτής που εξελίσσεται στην πραγματική ζωή (κεφ. ΙΧ έως ΧΧΙΙ). Κατόπιν, αφιερώνει επτά κεφάλαια στην εξέταση του κράτους, της ουσίας και των λειτουργιών του. Όπως ο προκάτοχός του ο Γκόντγουιν, ασκεί αυστηρή κριτική στις νεωτερικές θεωρίες του κράτους και στην υποταγή όλης της κοινωνικής ζωής σ' αυτό.

Ο Σπένσερ είχε απόλυτο δίκιο που εισήγαγε στην ηθική την εξέταση της μορφής που έχει πάρει η κοινωνική ζωή· πριν απ' αυτόν, ελάχιστα είχε προσεχθεί το ζήτημα αυτό. Οι συλλήψεις της ηθικής από τους ανθρώπους εξαρτώνται τελείως από τη μορφή που πήρε η κοινωνική τους ζωή σε έναν δεδομένο τόπο και χρόνο. Στο εάν βασίζεται στην πλήρη υποταγή στην κεντρική εξουσία –εκκλησιαστική ή κοσμική– στον απολυταρχισμό ή στην αντιπροσωπευτική διακυβέρνηση, στη συγκεντρο-

ποίηση ή στις συμφωνίες των ελεύθερων πόλεων και των κοινοτήτων των χωριών· στο εάν η οικονομική ζωή βασίζεται στην κυριαρχία του κεφαλαίου ή στη βασική αρχή της συνεργασιακής κοινοπολιτείας –όλα αυτά αντανακλώνται στις ηθικές συλλήψεις των ανθρώπων και στις ηθικές διδασκαλίες της δεδομένης εποχής.

Για να πειστούμε για την αλήθεια της παραπάνω δήλωσης, αρκεί να εξετάσουμε προσεκτικά τις ηθικές συλλήψεις της εποχής μας. Με τον σχηματισμό των μεγάλων κρατών και τη γοργή ανάπτυξη της μικρής και μεγάλης βιομηχανίας και του τραπεζικού συστήματος, και, δια μέσου αυτών, των νέων τρόπων απόκτησης πλούτου, αναπτύχθηκε και ο αγώνας για την κυριαρχία και για τον πλουτισμό ορισμένων από τον μόχθο των άλλων. Για την εξυπηρέτηση των επιδιώξεων αυτών, διεξάγονταν διαρκώς αιματηροί πόλεμοι κατά τα περασμένα εκατόν τριάντα χρόνια. Εξ ου και τα ζητήματα της κρατικής εξουσίας/ ισχύος, της ενίσχυσης ή εξασθένησης αυτής της εξουσίας/ ισχύος, της συγκέντρωσης και της αποκέντρωσης, του δικαιώματος του λαού στη γη του, της εξουσίας/ ισχύος του κεφαλαίου κτλ. –όλα αυτά τα προβλήματα έγιναν φλέγοντα. Από τη λύση τους προς τη μία ή την άλλη κατεύθυνση εξαρτάται αναπόφευκτα η λύση των ηθικών προβλημάτων. Η ηθική κάθε κοινωνίας αντανακλά τις εγκαθιδρυμένες μορφές της κοινωνικής της ζωής. Συνεπώς, ο Σπένσερ σωστά εισήγαγε στην ηθική την έρευνα του κράτους.

Πρώτα απ' όλα κατέδειξε ότι οι μορφές του κράτους, δηλαδή οι μορφές πολιτικής ζωής, είναι μεταβλητές, όπως όλα τα άλλα στη φύση. Πράγματι, γνωρίζουμε από την ιστορία πώς έχουν αλλάξει οι μορφές των ανθρώπινων κοινωνιών: φυλετικό σύστημα, ομοσπονδίες κοινοτήτων, συγκεντρωτικά κράτη. Κατόπιν, συμφωνώντας με τον Αύγουστο Κοντ, ο Σπένσερ είπε ότι στην ιστορία βλέπουμε δύο τύπους κοινωνικής οργάνωσης: την πολεμόχαρη ή μαχητική μορφή κράτους που, κατά τον Σπένσερ, επικρατούσε στις πρωτόγονες κοινωνίες· και μία ειρηνική, βιομηχανική μορφή, που η μετάβαση σ' αυτήν πραγματοποιείται σταδιακά σήμερα στο πολιτισμένο κομμάτι της ανθρωπότητας.

Αφού αναγνώρισαν την ίση ελευθερία όλων των μελών της κοινωνίας, οι άνθρωποι αναγκάστηκαν να αναγνωρίσουν και την πολιτική ισότητα των δικαιωμάτων, δηλαδή το δικαίωμα όλων των ανθρώπων να επιλέγουν την κυβέρνησή τους. Αλλά, σχολιάζει ο Σπένσερ, ακόμη και αυτό δεν είναι αρκετό, γιατί ένα τέτοιο σύστημα δεν εξαλείφει τα ανταγωνιστικά συμφέροντα των διαφορετικών κοινωνικών τάξεων.

Φτάνει, λοιπόν, στο συμπέρασμα ότι η νεωτερική ανθρωπότητα, παρά τα πλεονεκτήματα της λεγόμενης πολιτικής ισότητας δικαιωμάτων, θα αποτύχει να εξασφαλίσει την πραγματική ισότητα στο εγγύς μέλλον (§ 352).

Δεν θα εξετάσω εδώ τις απόψεις του Σπένσερ για τα δικαιώματα των πολιτών στο κράτος· είναι οι ίδιες με του μέσου ανθρώπου της μεσαίας τάξης τη δεκαετία του 1840· συνεπώς, εναντιώθηκε σφόδρα στην αναγνώριση των πολιτικών δικαιωμάτων των γυναικών. Αλλά θα πρέπει να εξετάσουμε τη γενική ιδέα του Σπένσερ για το κράτος. Μας βεβαιώνει ότι το κράτος δημιουργήθηκε από τον πόλεμο. «Όπου δεν υπήρξε ή δεν υπάρχει πόλεμος, δεν υπάρχει κυβέρνηση» (§ 356). Όλες οι κυβερνήσεις και όλες οι άρχουσες εξουσίες προήλθαν από τον πόλεμο. Βέβαια, σημαντικό ρόλο στη διαμόρφωση της κρατικής εξουσίας έπαιξε όχι μόνον η ανάγκη για αρχηγό σε περίπτωση πολέμου, αλλά και η ανάγκη για έναν δικαστή που να δικάζει τις διαμάχες στο εσωτερικό της ομάδας. Ο Σπένσερ αναγνώρισε αυτή την ανάγκη, και εν τούτοις είδε ως βασικό αίτιο για την άνοδο και την ανάπτυξη του κράτους την αναγκαιότητα να υπάρχει ένας αρχηγός σε καιρό πολέμου<sup>10</sup>. Χρειάζεται ένας μακρός πόλεμος για να μετατρέψει την άρχουσα εξουσία της κυβέρνησης σε στρατιωτική δικτατορία.

Η αλήθεια είναι ότι οι απόψεις του Σπένσερ είναι αντιδραστικές από πολλές απόψεις, ακόμη και από τη σκοπιά των εξουσιαστικών της εποχής μας. Αλλά από μία άποψη προχώρησε περισσότερο από πολλούς ριζοσπάστες εξουσιαστικούς, περιλαμβανομένης της κομμουνιστικής ομάδας των απολογητών του κράτους, όταν διαμαρτυρήθηκε εναντίον του απεριόριστου δικαιώματος του κράτους να διαθέτει το πρόσωπο και την ελευθερία των πολιτών του. Στις *Βασικές αρχές της ηθικής*, ο Σπένσερ αφιέρωσε λίγες ιδιαίτερα βαθυστόχαστες σελίδες στον ρόλο και τη σημασία του κράτους· εδώ είναι συνεχιστής του Γκόντγουιν, που πρώτος υποστήριξε την αντικρατική αντίληψη που είναι τώρα γνωστή ως «αναρχισμός».

Έγραψε ο Σπένσερ: «Ενώ τα έθνη της Ευρώπης μοιράζονται μεταξύ τους χώρες της γης που κατοικούνται από κατώτερους λαούς, αδιαφορώντας κυνικά για τις επιθυμίες των λαών αυτών, είναι ανόητο να αναμένουμε στο κάθε τέτοιο έθνος η κυβέρνηση να μπορεί να βλέπει τόσο τρυφερά τις επιθυμίες των ατόμων ώστε αυτές να την αποτρέπουν να λάβει το άλφα ή το βήτα μέτρο. Για όσο καιρό η εξουσία να κάνει κατακτήσεις στο εξωτερικό υποτίθεται πως δίνει δικαιώματα πάνω στις



κατακτημένες χώρες, θα πρέπει φυσικά να επιβιώνει στο εσωτερικό το δόγμα ότι ένας Νόμος του κοινοβουλίου μπορεί να κάνει τα πάντα –ότι το σύνολο θα επιβληθεί, μάλλον σωστά, απεριόριστα πάνω στις ιδιωτικές βουλήσεις» (§ 364).

Εν τούτοις, μία τέτοια στάση απέναντι στην ανθρώπινη προσωπικότητα είναι απλώς μία επιβίωση από παλαιότερες εποχές. Η σημερινή επιδίωξη των πολιτισμένων κοινωνιών είναι να δίνουν τη δυνατότητα στον καθένα «να εκπληρώνει τις απαιτήσεις της φύσης του χωρίς να παρεμβάλλεται στην εκπλήρωση παρόμοιων απαιτήσεων των άλλων» (§ 365). Αναλύοντας αυτή την κατάσταση, ο Σπένσερ κατέληξε στο συμπέρασμα ότι η λειτουργία του κράτους θα πρέπει να περιοριστεί αποκλειστικά στη διατήρηση της δικαιοσύνης. Κάθε δραστηριότητα πέρα από αυτό, αποτελεί παραβίαση της δικαιοσύνης.

Αλλά, καταλήγει ο Σπένσερ, σύντομα οι κομματικοί πολιτικοί, που υπόσχονται στον λαό όλων των ειδών τα οφέλη στο όνομα του κόμματός τους, θα προσέξουν εκείνους που αξιώνουν τον περιορισμό της κυβερνητικής παρέμβασης στη ζωή των ατόμων. Εν τούτοις, ο Σπένσερ αφιερώνει τρία κεφάλαια στην εξέταση «Των ορίων των κρατικών καθηκόντων» και κλείνοντας αυτά τα κεφάλαια επιχειρεί να δείξει πόσο ανόητες είναι οι προσπάθειες των νομοθετών να ξεριζώσουν με τους νόμους τις διαφορές των ανθρώπινων φύσεων. Έχοντας αυτό στο μυαλό, οι εγκληματικοί παραλογισμοί, όπως εκείνοι που διαπράχθηκαν παλαιότερα για να μεταστρέψουν όλους τους ανθρώπους στην ίδια πίστη, επαναλαμβάνονται έως σήμερα, και οι χριστιανικοί λαοί, με τις αναρίθμητες εκκλησίες και τους κληρικούς τους, είναι εξ ίσου εκδικητικοί και πολεμοχαρείς όπως οι βάρβαροι. Στο μεταξύ, η ζωή, ανεξάρτητα από κυβερνήσεις, οδηγεί προς την ανάπτυξη ενός καλύτερου τύπου ανθρώπου.

Δυστυχώς, ο Σπένσερ απέτυχε να επισημάνει στην *Ηθική* του τι είναι αυτό που στη νεωτερική κοινωνία στηρίζει κυρίως τη δίψα για πλουτισμό σε βάρος των καθυστερημένων φυλών και λαών. Παρέκαμψε ελαφρά τη καρδία το θεμελιώδες γεγονός ότι οι νεωτερικές πολιτισμένες κοινωνίες κατέχουν πολλές δυνατότητες, χωρίς να φύγουν από την πατρίδα τους, να δρέπουν τα οφέλη του μόχθου πάμφτωχων ανθρώπων, που υποχρεώνονται να πουλούν την εργασία τους και τον εαυτό τους για να συντηρήσουν τα παιδιά και το σπιτικό τους. Εξ αιτίας αυτού, που αποτελεί την ουσία της νεωτερικής κοινωνίας, η ανθρώπινη εργασία είναι τόσο λίγο οργανωμένη και χρησιμοποιείται τόσο

αντιοικονομικά, ώστε η παραγωγικότητά της, στη γεωργία και στη βιομηχανία, παραμένει μέχρι σήμερα πολύ μικρότερη από όσο μπορεί και θα έπρεπε να είναι.

Η εργασία, και ακόμη και η ζωή των εργατών και των αγροτών, αξιολογούνται τόσο φτηνά σήμερα, ώστε οι εργάτες χρειάστηκε να διεξαγάγουν μακρό και κοπιαστικό αγώνα για να αποσπάσουν από τους κυβερνώντες τους την επιθεώρηση των εργοστασίων από εργασιακούς επόπτες και την προστασία των εργατών από τραυματισμό από τα μηχανήματα και από τη δηλητηρίαση ενήλικων και μικρών παιδιών από δηλητηριώδη αέρια.

Ενώ προβάλλει ως θαρραλέος αντίπαλος της πολιτικής εξουσίας/ ισχύος του κράτους, ο Σπένσερ, αν και είχε επαρκείς γνώσεις αρκετών προδρόμων του στο πεδίο των οικονομικών, ήταν άτολμος στο πεδίο αυτό, και, όπως οι φίλοι του του φιλελεύθερου στρατοπέδου, απλώς διαμαρτυρήθηκε εναντίον του μονοπωλίου στη γη. Από φόβο για την επανάσταση, δεν τόλμησε να υψώσει ανοιχτά και τολμηρά το ανάστημά του και να εναντιωθεί στην εκμετάλλευση της εργασίας από τη βιομηχανία.

Ο Σπένσερ αφιερώνει τα δύο τελευταία μέρη της *Ηθικής* του στην «Ηθική της κοινωνικής ζωής», που την υποδιαιρεί σε δύο μέρη: «Αρνητική φιλανθρωπία» και «Θετική φιλανθρωπία».

Στην αρχή του έργου του (§ 54), ο Σπένσερ επισήμανε ότι μόνον η δικαιοσύνη δεν θα είναι αρκετή για τη ζωή της κοινωνίας, ότι η δικαιοσύνη πρέπει να συμπληρώνεται από πράξεις –για το καλό των άλλων ή ολόκληρης της κοινωνίας– για τις οποίες ο άνθρωπος δεν περιμένει ανταμοιβή.

Σ' αυτή την κατηγορία πράξεων έδωσε την ονομασία «φιλανθρωπία», «γενναιοδωρία», και επισήμανε το ενδιαφέρον γεγονός ότι, στην πορεία των αλλαγών που επέρχονται τώρα στην κοινωνική ζωή, πολλοί παύουν να αναγνωρίζουν «τη διαχωριστική γραμμή ανάμεσα σε πράγματα που πρέπει να αξιώνονται ως δικαιώματα και σε πράγματα που πρέπει να γίνονται δεκτά ως φιλανθρωπία» (§ 389).

Ο Σπένσερ φοβόταν ιδιαίτερα αυτή τη «σύγχυση» και έσπευσε να ταχθεί εναντίον των απαιτήσεων που εγείρουν σήμερα οι εργαζόμενες μάζες. Κατά τη γνώμη του, οι απαιτήσεις αυτές οδηγούν σε «εκφυλισμό» και, πράγμα ακόμη πιο επιβλαβές, «στον κομμουνισμό και στον αναρχισμό». Η ισότητα των αμοιβών στην εργασία, έγραψε, οδηγεί στον κομμουνισμό, και μετά έρχεται «το δόγμα του Ραβασόλ» που υπο-

στηρίζει ότι «κάθε άνθρωπος πρέπει να αρπάζει ό,τι του αρέσει και να "καταστέλλει", όπως είπε ο Ραβασόλ, όποιον στέκει στον δρόμο του. Έρχεται η αναρχία και η επιστροφή στον αδίστακτο αγώνα για τη ζωή, όπως στα άγρια θηρία» (§ 391).

Είναι αναγκαίο να προσπαθήσουμε να μετριάσουμε την αυστηρότητα του νόμου της εξολόθρευσης του λιγότερο προσαρμοσμένου, ο οποίος, σύμφωνα με τον Σπένσερ, ισχύει στη φύση, αλλά αυτός ο «μετριασμός» θα έπρεπε να ανατεθεί στην ιδιωτική ευσπλαχνία, και όχι στο κράτος.

Σ' αυτό το σημείο ο Σπένσερ παύει να σκέφτεται κριτικά και δέχεται τις απόψεις του πιο κοινού ανθρώπου. Ξεχνά τελείως ότι η μεγάλη μάζα των ανθρώπων αδυνατούν να αποκτήσουν τα αναγκαία της ζωής, αδυναμία που αναπτύχθηκε στις κοινωνίες μας εξ αιτίας του σφετερισμού της εξουσίας/ ισχύος από το κράτος και της ταξικής νομοθεσίας: αν και σε ένα άλλο σημείο μιλά πολύ σοφά εναντίον του σφετερισμού της γης στην Αγγλία από τους τωρινούς της κατόχους. Αλλά τον ανησυχεί η σκέψη ότι στη σημερινή Ευρώπη οι εργαζόμενες μάζες εγείρουν υπερβολικές απαιτήσεις από τη νομοθεσία προς όφελός τους. Επιχειρώντας να διαχωρίσει αυτό που δικαίως οφείλεται στις μάζες από εκείνο που μπορεί να τους δοθεί από φιλανθρωπία, ξεχνά ότι το αίτιο της ανέχειας και της χαμηλής παραγωγικότητας των μαζών είναι ακριβώς το αρπακτικό σύστημα, που εγκαθιδρύθηκε με τις κατακτήσεις και τη νομοθεσία, με αποτέλεσμα να πρέπει τώρα να καταστρέψουμε τα δεινά που συσώρευσαν το κράτος και οι νόμοι του.

Η διδασκαλία του Σπένσερ ερμηνεύει εσφαλμένα και τον «αγώνα για την ύπαρξη». Βλέπει σ' αυτόν μόνο την εξολόθρευση του μη προσαρμοζόμενου, ενώ θα έπρεπε να θεωρήσουμε βασικό του χαρακτηριστικό την επιβίωση εκείνων που προσαρμόζονται στις μεταβαλλόμενες συνθήκες ζωής. Όπως ήδη επισήμανα αλλού (*Η αλληλοβοήθεια*), η διαφορά ανάμεσα στις δύο αυτές ερμηνείες είναι τεράστια. Στη μία περίπτωση, ο παρατηρητής βλέπει τον αγώνα ανάμεσα στα άτομα της ίδιας ομάδας ή, για να ακριβολογούμε, δεν βλέπει, αλλά φαντάζεται μες στο μυαλό του έναν τέτοιο αγώνα. Στην άλλη περίπτωση, βλέπει τον αγώνα με τις εχθρικές δυνάμεις της φύσης ή με τα άλλα είδη ζώων, που διεξάγεται από ομάδες ζώων από κοινού, δια μέσου της αλληλοβοήθειας. Όποιος παρατηρήσει επιμελώς την πραγματική ζωή των ζώων (όπως έκανε, λόγου χάρη, ο Brehm, τον οποίο ο Darwin δικαιολογημένα αποκάλεσε μεγάλο φυσιοδίφη), θα δει τι τεράστιο ρόλο

παίζει η κοινωνικότητα στον αγώνα για την ύπαρξη. Θα υποχρεωθεί να αναγνωρίσει ότι, στα αναρίθμητα είδη ζώων, επιβιώνουν εκείνα τα είδη ή ομάδες που είναι πιο ευαίσθητα στις μεταβαλλόμενες συνθήκες ζωής, εκείνα που, από άποψη φυσιολογίας, είναι πιο ευαίσθητα και πιο επιρρεπή στην παραλλαγή, και εκείνα που δείχνουν τη μεγαλύτερη ανάπτυξη του ενστίκτου της αγέλης και της κοινωνικότητας, πράγμα που πρώτα από όλα οδηγεί, όπως σωστά επισήμανε ο Δαρβίνος<sup>11</sup>, στην καλύτερη ανάπτυξη των νοητικών ικανοτήτων.

Δυστυχώς, ο Σπένσερ δεν το πρόσεξε αυτό, και μολονότι στα δύο άρθρα που δημοσίευσε στο περιοδικό *Nineteenth Century* το 1890 εν μέρει διόρθωσε αυτό το λάθος μιλώντας για την κοινωνικότητα στα ζώα και τη σημασία της (τα δύο αυτά άρθρα περιλαμβάνονται στον δεύτερο τόμο των *Βασικών αρχών της ηθικής*), εν τούτοις, η όλη δομή της ηθικής του θεωρίας, την οποία είχε επεξεργαστεί παλαιότερα, πάσχει από την εσφαλμένη προκειμένη.

## ΔΕΚΑΤΟ ΤΡΙΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ.

ΑΝΑΠΤΥΞΗ ΤΩΝ ΗΘΙΚΩΝ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΩΝ – 19ος ΑΙ.

(ολοκλήρωση)

Από τις πολλές απόπειρες που έκαναν οι φιλόσοφοι και οι στοχαστές του δεύτερου μισού του 19ου αι. να οικοδομήσουν την ηθική πάνω σε αμιγώς επιστημονική βάση, πρέπει να εξετάσουμε επιμελώς το έργο του προικισμένου γάλλου στοχαστή J.-M. Guyau (1854-1888), ο οποίος δυστυχώς πέθανε πολύ νέος. Ο Γκυώ επιδίωξε να ελευθερώσει την ηθική από όλες τις μυστικιστικές, υπερφυσικές, θεϊκές αποκαλύψεις, από όλους τους εξωτερικούς καταναγκασμούς και καθήκοντα και, από την άλλη, επιθυμούσε να εξαλείψει από τη σφαίρα της ηθικής τις θεωρήσεις προσωπικών, υλικών συμφερόντων ή την προσπάθεια για ευτυχία, πάνω στις οποίες βάσιζαν την ηθική οι ωφελιμιστές.

Η ηθική διδασκαλία του Γκυώ είχε συλληφθεί με τόση επιμέλεια και εκτεθεί με τόσο τέλεια μορφή, ώστε είναι απλό να δώσουμε με λίγα λόγια την ουσία της. Όταν ήταν πολύ νέος, ο Γκυώ έγραψε ένα σπουδαίο έργο για τις ηθικές θεωρίες του Επίκουρου<sup>1</sup>. Πέντε χρόνια μετά τη δημοσίευση αυτού του βιβλίου, ο Γκυώ εξέδωσε το δεύτερο πολύ αξιόλογο βιβλίο του, *La morale anglaise contemporaine* [Η συγκαίρινη μας αγγλική ηθική] (1879).

Σ' αυτό το έργο ο Γκυώ εξέθετε και εξέταζε κριτικά την ηθική διδασκαλία του Μπένθαμ, των Μιλ (πατρός και υιού), του Δαρβίνου, του Σπένσερ και του Βαίν. Τέλος, το 1884, δημοσίευσε το αξιόλογο έργο του *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*<sup>2</sup>, που εξέπληξε τους μελετητές με τα καινοτόμα και σωστά συμπεράσματά του και με τη γλαφυρότητά του. Το βιβλίο αυτό έκανε οκτώ εκδόσεις στη Γαλλία και μεταφράστηκε σ' όλες τις ευρωπαϊκές γλώσσες.

Ο Γκυώ τοποθετεί στη βάση της ηθικής του την έννοια της ζωής με την ευρύτερη σημασία της λέξης. Η ζωή εκδηλώνεται με αύξηση, με πολλαπλασιασμό, με εξάπλωση. Σύμφωνα με τον Γκυώ, η ηθική θα έπρεπε να είναι μία διδασκαλία για τα μέσα με τα οποία η φύση επιτυγχάνει την ιδιαίτερη επιδίωξή της: την αύξηση και την ανάπτυξη της ζωής. Συνεπώς, το ηθικό στοιχείο στον άνθρωπο δεν έχει ανάγκη από καταναγκασμό, από αναγκαστική υποχρέωση, από επικύρωση εκ

των άνω· αναπτύσσεται μέσα μας, εξ αιτίας της ανάγκης του ανθρώπου να ζει γεμάτη, έντονη, παραγωγική ζωή. Ο άνθρωπος δεν αρκείται στη συνήθη, κοινότοπη ύπαρξη· αναζητά την ευκαιρία να επεκτείνει τα όριά της, να επιταχύνει τον ρυθμό της, να την γεμίσει με ποικίλες εκφράσεις και συναισθηματικές εμπειρίες. Όσο αισθάνεται πως έχει τη δυνατότητα να πετύχει αυτόν τον στόχο, δεν θα περιμένει κανέναν καταναγκασμό ή διαταγή από τα έξω. «Το καθήκον», λέει ο Γκυώ, είναι «η συνείδηση μίας ορισμένης εσωτερικής δύναμης, εκ φύσεως ανώτερης από όλες τις άλλες δυνάμεις. Το να αισθάνεται εσωτερικά το μεγαλύτερο που ένας άνθρωπος είναι ικανός να κάνει είναι πράγματι η πρώτη συνείδηση εκείνου που είναι το καθήκον του να κάνει»<sup>3</sup>.

Αισθανόμαστε, ιδίως σε μία ορισμένη ηλικία, ότι έχουμε πιο πολλές δυνάμεις από όσες χρειαζόμαστε για την προσωπική μας ζωή, και πρόθυμα θέτουμε αυτές μας τις δυνάμεις στην υπηρεσία των άλλων. Από αυτή τη συνείδηση της υπεράφθονης ζωτικής δύναμης, που προσπαθεί να εκδηλωθεί στην πράξη, απορρέει αυτό που συνήθως ονομάζουμε αυτοθυσία. Αισθανόμαστε πως κατέχουμε πιο πολλή ενέργεια από όσην είναι απαραίτητη για την καθημερινή μας ζωή, και προσφέρουμε αυτή την ενέργεια στους άλλους. Ξεκινούμε για ένα μακρινό ταξίδι, αναλαμβάνουμε ένα εκπαιδευτικό εγχείρημα ή δίνουμε το θάρρος, την πρωτοβουλία, την επιμονή και την καρτερία μας σε ένα κοινό εγχείρημα.

Το ίδιο ισχύει για τη συμπόνια μας για τις λύπες των άλλων. Έχουμε συνείδηση, όπως λέει ο Γκυώ, ότι υπάρχουν πολύ περισσότερες σκέψεις στο μυαλό μας και ότι υπάρχει στην καρδιά μας πιο πολλή συμπάθεια ή και πιο πολλή αγάπη, πιο πολλή χαρά και πιο πολλά δάκρυα από όσα απαιτούνται για την αυτοσυντήρησή μας· και έτσι τα δίνουμε στους άλλους, χωρίς να νοιαζόμαστε για τις συνέπειες. Αυτό απαιτεί η φύση μας –όπως ακριβώς ένα φυτό οφείλει να ανθίσει, έστω και αν η άνθιση ακολουθείται από τον θάνατο.

Ο άνθρωπος κατέχει μία «ηθική γονιμότητα». «Η ατομική ζωή θα πρέπει να διαχέεται στους άλλους και, αν είναι ανάγκη, να δίδεται κιόλας... Αυτή η διάχυση είναι η καθαυτό προϋπόθεση της αληθινής ζωής» (Συμπέρασμα, σ. 209). «Η ζωή έχει δύο πτυχές», λέει ο Γκυώ: «Από τη μία, είναι διατροφή και αφομοίωση· από την άλλη, παραγωγή και γονιμότητα. Όσο περισσότερα παίρνει, τόσο περισσότερα χρειάζεται να δώσει· αυτός είναι ο νόμος της».

«Η δαπάνη, το ξόδεμα είναι μία προϋπόθεση της ζωής. Είναι η εκ-

πνοή που ακολουθεί την εισπνοή». Η ζωή που ξεχειλίζει είναι η αληθινή ζωή. «Υπάρχει μία ορισμένη γενναιοδωρία που είναι αδιαχώριστη από την ύπαρξη, και που χωρίς αυτήν πεθαίνουμε, μαραινόμαστε εσωτερικά. Πρέπει να δώσουμε μπουμπούκια· η ηθική, η ανιδιοτέλεια, είναι το άνθος της ανθρώπινης ζωής» (I, II, 86-87).

Ο Γκυώ επισημαίνει και πόσο θελκτικά είναι ο αγώνας και η διακινδύνευση. Πράγματι, αρκεί να αναθυμηθούμε χιλιάδες περιπτώσεις κατά τις οποίες ο άνθρωπος οφείλει να αγωνιστεί και διατρέχει κινδύνους, ενίοτε και σοβαρούς, σε όλες τις περιόδους της ζωής, ακόμη και αφού ασπρίσουν τα μαλλιά του, μόνο και μόνο επειδή τον γοητεύουν ο αγώνας και η διακινδύνευση. Ο νεαρός Mzygi δεν είναι ο μόνος που το λέει, αναθυμούμενος λίγες ώρες ζωής με ελευθερία και αγώνα:

*Ναι, γέρο, έζησα· και αν στη ζωή μου  
δεν υπήρχαν αυτές οι τρεις θαυμάσιες μέρες,  
θα ήταν πιο λυπηρή από χίλιες απόψεις  
από όλα όσα προδίδουν τα αδύναμα γηρατιά σου.  
(Λερμοντοφ, Mzygi).*

Όλες οι μεγάλες ανακαλύψεις και εξερευνήσεις της υδρογείου και της φύσης εν γένει, όλες οι παράτολμες προσπάθειες να διεισδύσουμε στα μυστήρια της ζωής και του σύμπαντος ή να χρησιμοποιήσουμε με νέα μορφή τις δυνάμεις της φύσης, σε μακρινά θαλασσινά ταξίδια τον 16ο αι. ή στην αεροπολία τώρα, όλες οι προσπάθειες να ανοικοδομήσουμε την κοινωνία πάνω σε νέες βάσεις που έγιναν με κίνδυνο της ζωής, όλες οι νέες τάσεις στη σφαίρα της τέχνης – όλα αυτά προήλθαν από τη δίψα για αγώνα και διακινδύνευση που κατά καιρούς κατακυρίευσε κεχωρισμένα άτομα ή κοινωνικές ομάδες ή και ολόκληρα έθνη. Αυτή ήταν η κινητήρια δύναμη της ανθρώπινης προόδου.

Τέλος, προσθέτει ο Γκυώ, υπάρχει και μία μεταφυσική διακινδύνευση, όταν προβάλλεται μία νέα υπόθεση στη σφαίρα της επιστημονικής ή κοινωνικής έρευνας ή σκέψης, καθώς και στη σφαίρα της προσωπικής ή κοινωνικής δράσης.

Αυτό ακριβώς υποβαστάζει το ηθικό οικοδόμημα και την ηθική πρόοδο της κοινωνίας· η ηρωική πράξη, «όχι μόνο στη μάχη ή στον αγώνα» αλλά και στα πετάγματα της παράτολμης σκέψης και στην ανασυγκρότηση της προσωπικής και της κοινωνικής ζωής.

Όσο για την επικύρωση των ηθικών συλλήψεων και τάσεων που

αναβρύζουν μέσα μας –με άλλα λόγια, αυτό που τους δίδει υποχρεωτικό χαρακτήρα– είναι γνωστό ότι οι άνθρωποι ανέκαθεν αναζήτησαν τέτοια επιβεβαίωση και επικύρωση στη θρησκεία, σε εντολές που λάμβαναν εκ των άνω και υποστηρίζονταν από τον φόβο για τιμωρία ή από την υπόσχεση για ανταμοιβή στη μέλλουσα ζωή. Βέβαια, ο Γκυώ δεν είδε καμία ανάγκη γι' αυτό, και συνακόλουθα αφιέρωσε ορισμένα κεφάλαια του βιβλίου του για να εξηγήσει την προέλευση της υποχρεωτικότητας των ηθικών κανόνων. Τα κεφάλαια αυτά είναι τόσο εξαιρετικά και τόσο καλογραμμένα, ώστε θα έπρεπε να τα διαβάσουμε στο γαλλικό πρωτότυπο. Ακολουθούν οι θεμελιώδεις σκέψεις του:

Πρώτα απ' όλα, ο Γκυώ επισήμανε ότι υπάρχει μέσα μας η εσωτερική έγκριση των ηθικών πράξεων και η καταδίκη των αντικοινωνικών πράξεων. Αυτή έχει αναπτυχθεί από το πιο μακρινό παρελθόν, εξ αιτίας της κοινωνικής ζωής. Η ηθική επιδοκιμασία και αποδοκιμασία εμφυσήθηκαν στον άνθρωπο από την ενστικτώδη δικαιοσύνη. Τέλος, το αίσθημα της αγάπης και της αδελφοσύνης, που είναι εγγενές στον άνθρωπο, ενέργησε και αυτό προς την ίδια κατεύθυνση<sup>4</sup>.

Γενικά, υπάρχουν δύο ειδών τάσεις στον άνθρωπο: οι μεν, είναι ακόμη ασυνείδεις τάσεις, ένστικτα και έξεις, που γεννούν σκέψεις οι οποίες δεν είναι τελείως καθарές, και οι δε είναι πλήρως συνειδητές σκέψεις και συνειδητές ροπές της θέλησης. Η ηθική στέκει στη διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στις δύο: οφείλει πάντα να κάνει μία επιλογή ανάμεσα στις δύο. Δυστυχώς, οι στοχαστές που έγραψαν για την ηθική δεν πρόσεξαν πόσο πολύ το συνειδητό σ' εμάς εξαρτάται από το ασυνείδητο (I, 1, 79).

Εν τούτοις, η μελέτη των ηθών στις ανθρώπινες κοινωνίες δείχνει σε ποιο βαθμό οι πράξεις του ανθρώπου επηρεάζονται από το ασυνείδητο. Μελετώντας αυτή την επιρροή, επισημαίνουμε ότι το ένστικτο της αυτοσυντήρησης δεν αρκεί για να εξηγήσει όλες τις προσπάθειες του ανθρώπου –όπως υποστηρίζουν οι ωφελιμιστές. Δίπλα στο ένστικτο της αυτοσυντήρησης υπάρχει μέσα μας ένα άλλο ένστικτο: η προσπάθεια για μία ζωή με μεγαλύτερη ένταση και ποικιλία, η διεύρυνση των ορίων της ζωής πέρα από τη σφαίρα της αυτοσυντήρησης. Η ζωή δεν περιορίζεται στη διατροφή, απαιτεί πνευματική γονιμότητα και πνευματική δραστηριότητα πλούσια σε εντυπώσεις, αισθήματα και εκδηλώσεις της θέλησης.

Βέβαια, τέτοιες εκδηλώσεις της θέλησης –όπως σωστά επισήμαναν ορισμένοι επικριτές του Γκυώ– ενδέχεται να ενεργούν, και συχνά ενερ-



γούν, ενάντια στα συμφέροντα της κοινωνίας. Αλλά είναι γεγονός ότι οι αντικοινωνικές τάσεις (στις οποίες έδωσαν τόσο μεγάλη σημασία ο Μαντεβίλ και ο Νίτσε) δεν αρκούν ούτε αυτές για να εξηγήσουν όλες τις ανθρώπινες προσπάθειες που πηγαινουν πέρα από τα όρια της σκέψης αυτοσυντήρησης, επειδή δίπλα στις αντικοινωνικές τάσεις υπάρχει και μία προσπάθεια για κοινωνικότητα, για ζωή εναρμονισμένη με τη ζωή της κοινωνίας συνολικά, και οι δεύτερες τάσεις δεν είναι λιγότερο ισχυρές από τις πρώτες. Ο άνθρωπος προσπαθεί να πετύχει σχέσεις καλής γειτονίας και δικαιοσύνη.

Είναι κρίμα που ο Γκυώ δεν ανέπτυξε πληρέστερα αυτές τις δύο τελευταίες σκέψεις στο θεμελιώδες έργο του· αργότερα, μίλησε λεπτομερέστερα για τις ιδέες αυτές στο κείμενό του *Education et heredité* [Εκπαίδευση και κληρονομικότητα]<sup>5</sup>.

Ο Γκυώ κατάλαβε ότι η ηθική δεν μπορούσε να οικοδομηθεί μόνο πάνω στον εγωισμό, όπως φρονούσαν ο Επίκουρος και αργότερα οι άγγλοι ωφελιμιστές. Κατάλαβε ότι μόνον η εσωτερική αρμονία και η ενότητα του όντος (*l'unité de l'être*) δεν αρκούν· κατάλαβε ότι η ηθική περιλαμβάνει και το ένστικτο της κοινωνικότητας<sup>6</sup>. Μόνο που δεν έδωσε στο ένστικτο αυτό την αληθινή του σημασία, σε αντίθεση προς τον Μπαϊκον και τον Δαρβίνο ο οποίος έφτασε να βεβαιώσει ότι στον άνθρωπο και σε πολλά ζώα αυτό το ένστικτο είναι ισχυρότερο και ενεργεί πιο μόνιμα από το ένστικτο της αυτοσυντήρησης. Ο Γκυώ δεν εκτίμησε σωστά και τον αποφασιστικό ρόλο που παίζει σε περιπτώσεις ηθικής αναποφασιστικότητας η ολοένα διευρυνόμενη σύλληψη της δικαιοσύνης, δηλαδή της ισοτιμίας των ανθρώπων<sup>7</sup>.

Ο Γκυώ εξηγεί τη συνείδηση της υποχρεωτικής φύσης της ηθικής, την οποία αναμφίβολα νιώθουμε μέσα μας, ως εξής:

«Αρκεί να θεωρήσουμε τις κανονικές κατευθύνσεις της ψυχικής ζωής· θα βρούμε πάντα κάτι σαν εσωτερική πίεση που ασκείται από τη δραστηριότητα προς αυτές τις κατευθύνσεις». Έτσι, «η ηθική υποχρέωση, που έχει τη ρίζα της στη λειτουργία της ζωής, τυχαίνει να έρχεται από άποψη αρχής πριν από τη σκεπτόμενη συνείδηση, και αναβρύζει από τα σκοτεινά και ασύνειδα βάθη της ύπαρξής μας» (I, III, 97).

Η αίσθηση του καθήκοντος, συνεχίζει, δεν είναι ανίκητη· μπορεί να κατασταλεί. Αλλά, όπως έδειξε ο Δαρβίνος, παραμένει μέσα μας, συνεχίζει να ζει και μας θυμίζει την ύπαρξή της όποτε ενεργούμε ενάντια στην αίσθηση του καθήκοντος· αισθανόμαστε εσωτερική δυσaréσκεια, και αναδύεται μέσα μας μία συνείδηση ηθικών στόχων. Ο Γκυώ παρα-

θέτει εδώ λίγα εξαιρετα παραδείγματα αυτής της ισχύος και αναφέρει τα λεγόμενα του Σπένσερ, που προέβλεψε μία εποχή κατά την οποία το αλτρουιστικό ένστικτο έμελλε να αναπτυχθεί τόσο πολύ στον άνθρωπο, ώστε να το υπακούει χωρίς εμφανή προσπάθεια (επισημαίνω ότι πολλοί ζουν ήδη έτσι), και θα έρθει η μέρα που οι άνθρωποι θα τσακώνονται μεταξύ τους για το ποιος θα κάνει μία πράξη αυτοθυσίας. Όπως έγραψε ο Γκυώ: «Η αυτοθυσία παίρνει τη θέση της ανάμεσα στους γενικούς νόμους της ζωής... Αφοβία ή αυτοθυσία δεν είναι μόνον η άρνηση του εαυτού και της προσωπικής ζωής· είναι η ίδια η ζωή που έχει εξυψωθεί σε μεγαλείο» (II, 1, 125).

Στις περισσότερες περιπτώσεις, η αυτοθυσία παίρνει τη μορφή όχι της πλήρους θυσίας, δηλαδή της θυσίας της ζωής, αλλά της διακινδύνευσης ή της παραίτησης από ορισμένα προνόμια. Στον αγώνα και στον κίνδυνο, ο άνθρωπος ελπίζει στη νίκη. Η προσδοκία αυτής της νίκης τού δίνει την αίσθηση της χαράς και της πληρότητας της ζωής. Ακόμη και πολλά ζώα χαίρονται να παίζουν με τον κίνδυνο· έτσι, λόγου χάρη, ορισμένα είδη πιθήκων παίζουν με τους κροκοδείλους. Και στους ανθρώπους είναι πολύ κοινή η επιθυμία να τα βάζουν με τις αναποδιές: ο άνθρωπος έχει κατά καιρούς την ανάγκη να αισθάνεται μεγάλος, να έχει συνείδηση της δύναμης και της ελευθερίας της θέλησής του. Αποκτά τη συνείδηση αυτή με τον αγώνα –αγώνα ενάντια στον εαυτό του και στα πάθη του, ή ενάντια στα εξωτερικά εμπόδια. Μιλούμε εδώ για ανάγκες της φυσιολογίας, και συνήθως τα συναισθήματα που μας ωθούν σε επικίνδυνες πράξεις γίνονται πιο έντονα ανάλογα με το πόσο μεγάλος είναι ο κίνδυνος.

Αλλά η ηθική αίσθηση δεν ωθεί τον άνθρωπο μόνο προς τη διακινδύνευση· καθοδηγεί τις πράξεις του, ακόμη και όταν απειλείται από αναπόφευκτο θάνατο. Στο σημείο αυτό η ιστορία διδάσκει στην ανθρωπότητα –τουλάχιστον σ' εκείνους που είναι πρόθυμοι να αφομοιώσουν τα μαθήματά της– ότι «η αυτοθυσία είναι μία από τις πιο πολύτιμες και ισχυρές δυνάμεις στην ιστορία. Για να κάνει η ανθρωπότητα –αυτό το μεγάλο νωθρό σώμα– ένα βήμα μπρος, χρειαζόταν ανέκαθεν ένα σοκ κατά το οποίο συντρίβονταν ορισμένα άτομα» (II, 1, 127).

Εδώ ο Γκυώ έγραψε πολλές εξαιρετικές σελίδες για να δείξει ότι η αυτοθυσία είναι κάτι φυσικό, ακόμη και σε περιπτώσεις που ο άνθρωπος αντιμετωπίζει τον αναπόφευκτο θάνατο και, επιπλέον, δεν θρέφει καμία ελπίδα ανταμοιβής στη μετά θάνατον ζωή. Είναι, εν τούτοις, ανάγκη να προσθέσουμε στις σελίδες αυτές ότι το ίδιο συμβαίνει με όλα

τα κοινωνικά ζώα. Η αυτοθυσία για χάρη της οικογένειας ή της ομάδας είναι κανόνας στον ζωικό κόσμο· ο άνθρωπος, ως κοινωνικό ζώο, δεν αποτελεί βέβαια εξαίρεση.

Κατόπιν, ο Γκυώ επισήμανε μία άλλη ιδιότητα της ανθρώπινης φύσης, η οποία παίρνει κατά καιρούς στην ηθική τη θέση της αίσθησης του προδιαγραμμαμένου καθήκοντος. Είναι η επιθυμία της διανοητικής διακινδύνευσης, δηλαδή η ικανότητα να προβάλει μία παράτολμη εικασία –όπως απέδειξε ο Πλάτων– και να ποριστεί απ’ αυτήν την ηθική του. Όλοι οι διακεκριμένοι κοινωνικοί μεταρρυθμιστές καθοδηγούνταν από την άλφα ή βήτα σύλληψη της καλύτερης ζωής της ανθρωπότητας, και μολονότι αδυνατούσαν να αποδείξουν μαθηματικά το επιθυμητό και το εφικτό της ανοικοδόμησης της κοινωνίας προς μία συγκεκριμένη κατεύθυνση, ο μεταρρυθμιστής, που έμοιαζε από την άποψη αυτή πολύ με τον καλλιτέχνη, αφιέρωνε όλη του τη ζωή, όλες του τις ικανότητες, όλη του την ενεργητικότητα, στο έργο αυτής της ανοικοδόμησης. Σε τέτοιες περιπτώσεις, έγραψε ο Γκυώ, «η εικασία έχει πρακτικά το ίδιο αποτέλεσμα με την πίστη –μέχρι γεννά μία επακόλουθη πίστη η οποία, εν τούτοις, δεν είναι αποφατική όπως η άλλη». Ο Καντ άρχισε μία επανάσταση στην ηθική φιλοσοφία, όταν θέλησε να κάνει «αυτόνομη» τη βούληση αντί να την κάνει να υποκλίνεται εμπρός σε έναν νόμο ανώτερό της· αλλά σταμάτησε στα μισά του δρόμου. Πίστεψε ότι η ατομική ελευθερία του ηθικού δρώντα μπορούσε να συμφιλιωθεί με την οικουμενικότητα του νόμου... Η αληθινή «αυτονομία» πρέπει να παράγει πρωτοτυπία του ατόμου, όχι γενική ομοιομορφία... Όσο μεγαλύτερος ο αριθμός των διαφορετικών θεωριών που προσφέρονται προς επιλογήν στην ανθρωπότητα, τόσο μεγαλύτερη θα είναι η αξία της μελλοντικής και τελικής συμφωνίας (II, II, 139-140). Όσο για το «απρόσιτο» των ιδεωδών, ο Γκυώ απάντησε σ’ αυτό με ποιητικά λόγια: «Όσο πιο απομακρυσμένο είναι το ιδεώδες από την πραγματικότητα, τόσο πιο επιθυμητό φαίνεται. Και αφού η επιθυμία είναι η υπέρτατη δύναμη, το πιο απόμακρο ιδεώδες κυβερνά τη μεγαλύτερη δύναμη» (II, II, 145).

Αλλά η παράτολμη σκέψη που δεν σταματά στα μισά του δρόμου οδηγεί σε εξ ίσου ενεργητική δράση. «Όλες οι θρησκείες λένε: “Ελπίζω επειδή πιστεύω, και επειδή πιστεύω σε μία έξωθεν αποκάλυψη”. Εμείς πρέπει να λέμε: “Πιστεύω επειδή ελπίζω, και ελπίζω επειδή αισθάνομαι μέσα μου μία τελείως εσωτερική ενέργεια που θα πρέπει να την συνυπολογίσω στο πρόβλημα”... Μόνον η δράση μάς δίνει εμπιστοσύνη στον εαυτό μας, στους άλλους, στον κόσμο. Ο αφηρημένος διαλογισμός,

η μοναχική σκέψη, εξασθενούν εν τέλει τις ζωτικές δυνάμεις» (II, II, 148).

Σύμφωνα με τον Γκυώ, αυτό πρόκειται να πάρει τη θέση της επικύρωσης, την οποία οι υποστηρικτές της χριστιανικής ηθικής αναζητήσαν στη θρησκεία και στην υπόσχεση μίας καλύτερης ζωής μετά τον θάνατο. Πρώτα απ' όλα, βρίσκουμε μέσα μας την επιδοκιμασία της ηθικής πράξης, επειδή η ηθική μας αίσθηση, η αίσθηση της αδελφουσύνης, έχει αναπτυχθεί στον άνθρωπο από αρχαιοτάτων χρόνων μέσα από την κοινωνική ζωή και από την παρατήρηση της φύσης. Μετά ο άνθρωπος βρίσκει παρόμοια επιδοκιμασία στις ημισυνειδητές κλίσεις, έξεις και ένστικτα, τα οποία, αν και δεν είναι ακόμη σαφή, είναι βαθιά φυτεμένα στη φύση του ανθρώπου ως κοινωνικού όντος. Όλη η φυλή των ανθρώπων έχει μεγαλώσει υπό τις επιρροές αυτές επί χιλιάδες χρόνια, και αν υπάρχουν ενίοτε περίοδοι στη ζωή της ανθρωπότητας κατά τις οποίες όλες αυτές οι καλύτερες ιδιότητες φαίνεται να είναι λησμονημένες, έπειτα από ένα χρονικό διάστημα η ανθρωπότητα αρχίζει πάλι να προσπαθεί να τις ανακατακτήσει. Και όταν αναζητούμε την προέλευση των αισθημάτων αυτών, βρίσκουμε ότι είναι εμφυτεμένα στον άνθρωπο ακόμη πιο βαθιά και από τη συνειδήσή του.

Κατόπιν, για να εξηγήσει τη δύναμη του ηθικού στοιχείου στον άνθρωπο, ο Γκυώ ανέλυσε την έκταση στην οποία είναι ανεπτυγμένη σ' αυτόν η ικανότητα για αυτοθυσία και έδειξε σε πόσο μεγάλο βαθμό η επιθυμία για διακινδύνευση και για αγώνα είναι εγγενής στους ανθρώπους, όχι μόνο στο μυαλό των ηγετών, αλλά και στις μέριμνες της καθημερινής ζωής. Τα χωρία αυτά είναι από τα καλύτερα του έργου του.

Γενικά, μπορούμε να πούμε ότι στην πραγματεία του για τις βάσεις της ηθικής χωρίς υποχρέωση και χωρίς την επικύρωση της θρησκείας, ο Γκυώ εξέφρασε τη σύγχρονη ερμηνεία της ηθικής και των προβλημάτων της με τη μορφή που έπαιρνε στο μυαλό των μορφωμένων περί τις αρχές του 20ού αι.

Είναι φανερό από τα παραπάνω ότι ο Γκυώ δεν επιδίωξε να ξετυλίξει όλες τις βασικές αρχές της ηθικής, αλλά απλώς θέλησε να αποδείξει ότι η ηθική, για να πραγματωθεί και να αναπτυχθεί, δεν έχει ανάγκη την έννοια της υποχρέωσης ή, γενικά, οποιαδήποτε επικύρωση εκ των άνω.

Το γεγονός ότι ο άνθρωπος επιδιώκει να δημιουργήσει ένταση στη ζωή του, δηλαδή να της δώσει ποικιλία –αν νιώθει μέσα του τη δύνα-

μη να ζήσει μία τέτοια ζωή– αυτό το γεγονός γίνεται στην ερμηνεία του Γκυώ ένα ισχυρό κάλεσμα να ζήσουμε σωστά μία τέτοια ζωή. Από την άλλη, ο άνθρωπος ωθείται στον ίδιο δρόμο από την επιθυμία και τη χαρά της διακινδύνευσης και του συγκεκριμένου αγώνα, και από τη χαρά της διακινδύνευσης στη σκέψη («μεταφυσική διακινδύνευση» την ονομάζει ο Γκυώ). Μ' άλλα λόγια, ο άνθρωπος ωθείται προς την ίδια κατεύθυνση από την ευχαρίστηση που αισθάνεται καθώς προχωρεί προς το υποθετικό στις σκέψεις του, στη ζωή του, στη δράση του, δηλαδή προς εκείνο το οποίο συλλαμβάνουμε μόνον ως εφικτό.

Αυτό αντικαθιστά στη φυσιοκρατική ηθική την αίσθηση της υποχρέωσης την οποία δέχεται η θρησκευτική ηθική. Όσο για την επικύρωση στη νατουραλιστική ηθική, δηλαδή όσον αφορά την επικύρωσή της από κάτι ανώτερο, κάτι γενικότερο, έχουμε το φυσικό αίσθημα της επιδοκιμασίας των ηθικών πράξεων, και μία διαισθητική ημι-συνείδηση, την ηθική επικύρωση, που προέρχεται από τη σύλληψη της δικαιοσύνης, ακόμη ασύνειδη, αλλά εγγενή σε όλους μας. Τέλος, υπάρχει η περαιτέρω επιδοκιμασία από τα εσωτερικά μας αισθήματα αγάπης και αδελφοσύνης.

Αυτή τη μορφή πήραν για τον Γκυώ οι συλλήψεις της ηθικής. Αν προέρχονται από τον Επίκουρο, είχαν αξιόλογα εμβαθυνθεί και, αντί για τον επικούρειο «σοφό υπολογισμό», έχουμε ήδη εδώ μία φυσιοκρατική ηθική, που αναπτύσσεται στον άνθρωπο εξ αιτίας της κοινωνικής του ζωής. Η ύπαρξη μίας τέτοιας ηθικής έγινε κατανοητή από τον Μπαίηκον, τον Γκρότιους, τον Σπινόζα, τον Γκαίτε, τον Κοντ, τον Δαρβίνο και εν μέρει από τον Σπένσερ, αλλά ακόμη την αρνούνται με πείσμα εκείνοι που προτιμούν να μιλούν για τον άνθρωπο ως ον το οποίο, αν και δημιουργήθηκε «κατ' εικόνα του Θεού», είναι στην πραγματικότητα υπάκουος δούλος του Διαβόλου, και ο οποίος μπορεί να αναγκαστεί να περιορίσει την έμφυτη ανηθικότητά του μόνο με τις απειλές του μαστιγίου και της φυλακής όσο ζει και με τις απειλές της κόλασης στη μετά θάνατον ζωή.

## ΔΕΚΑΤΟ ΤΕΤΑΡΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ. ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ

Θα επιχειρήσουμε τώρα να συνοψίσουμε τη σύντομη ιστορική μας ανασκόπηση των διάφορων ηθικών διδασκαλιών.

Είδαμε ότι, από την εποχή των αρχαίων Ελλήνων μέχρι σήμερα, υπήρξαν δύο βασικές σχολές στην ηθική. Οι μιν υποστήριξαν ότι οι ηθικές συλλήψεις εισάγονται στον άνθρωπο άνωθεν και συνεπώς συνέδεσαν την ηθική με τη θρησκεία. Οι δε είδαν την πηγή της ηθικής μέσα στον ίδιο τον άνθρωπο και επιχείρησαν να ελευθερώσουν την ηθική από την επικύρωση της θρησκείας και να δημιουργήσουν μία ρεαλιστική ηθική. Ορισμένοι απ' αυτούς υποστήριξαν ότι το κύριο ελατήριο όλων των ανθρώπινων πράξεων βρίσκεται σε κάτι που ορισμένοι ονομάζουν απόλαυση/ ηδονή, άλλοι μακαριότητα ή ευτυχία, κοντολογίς σε κάτι που δίνει στον άνθρωπο τη μεγαλύτερη χαρά και τέρψη. Όλες οι πράξεις γίνονται για τον σκοπό αυτό. Ο άνθρωπος ενδέχεται να επιζητεί την ικανοποίηση των πιο ταπεινών ή των πιο υψηλών του κλίσεων, αλλά πάντα επιδιώκει αυτό που του δίνει ευτυχία, ικανοποίηση, ή τουλάχιστον μία ελπίδα για ευτυχία και ικανοποίηση στο μέλλον.

Βέβαια, ανεξάρτητα από το πώς ενεργούμε, εάν επιδιώκουμε πρώτα απ' όλα την απόλαυση και την προσωπική ικανοποίηση ή εάν σκόπιμα παραιτούμαστε από τις άμεσες απολαύσεις για χάρη μεγαλύτερων μελλοντικών, ενεργούμε πάντα προς την κατεύθυνση στην οποία, τη δεδομένη στιγμή, βρίσκουμε τη μεγαλύτερη ικανοποίηση. Συνεπώς, ένας ηδονιστής στοχαστής δικαιολογείται να πει ότι όλη η ηθική περιορίζεται στην επιζήτηση, από κάθε άνθρωπο, εκείνου που του δίδει τη μεγαλύτερη απόλαυση, και αν ακόμη θα έπρεπε, όπως ο Μπένθαμ, να επιλέξουμε ως επιδίωξή μας τη μεγαλύτερη ευτυχία των περισσότερων ανθρώπων. Εν τούτοις, δεν έπεται απ' αυτό ότι, αφού ενεργήσω με έναν τρόπο, δεν θα με κυριεύσει η λύπη –ίσως και για όλη μου τη ζωή– επειδή ενέργησα με τον άλφα και όχι με τον βήτα τρόπο.

Αυτό, αν δεν κάνω λάθος, μας οδηγεί στο συμπέρασμα ότι οι συγγραφείς που βεβαιώνουν ότι «ο καθένας επιδιώκει αυτό που του δίνει τη μέγιστη ικανοποίηση» δεν έχουν φτάσει σε μία λύση, έτσι ώστε το θεμελιώδες ζήτημα να καθορίσουμε τις βάσεις της ηθικής, που αποτε-

λεί το κύριο πρόβλημα όλης της έρευνας στο πεδίο αυτό, παραμένει ανοιχτό.

Ούτε και απαντούν στο ζήτημα αυτό οι συγγραφείς που, όπως οι νεωτερικοί ωφελιμιστές Μπένθαμ, Μιλ και πολλοί άλλοι, λένε: «Αποφεύγοντας να απαντήσεις σε μία προσβολή με μία προσβολή, έχεις απλώς αποφύγει μία περιττή δυσφορία, μία αυτοκατηγορία για έλλειψη αυτοελέγχου και για σκαιοότητα, τις οποίες δεν εγκρίνεις για τον εαυτό σου. Ακολούθησες τον δρόμο που σου έδωσε τη μέγιστη ικανοποίηση και τώρα πιθανόν φτάνεις να σκέφτεσαι: Πόσο λογική, πόσο καλή ήταν η διαγωγή μου». Σ' αυτό ορισμένοι «ρεαλιστές» πιθανόν θα πρόσθεταν: «Σας παρακαλώ μη μιλάτε σ' εμένα για αλτρουισμό και αγάπη σας για τον πλησίον. Ενεργήσατε σαν έξυπνος εγωιστής –αυτό είναι όλο». Εν τούτοις, το πρόβλημα της ηθικής δεν έχει προχωρήσει ούτε βήμα, και με όλα αυτά τα επιχειρήματα. Δεν έχουμε μάθει τίποτε για την προέλευση της ηθικής και δεν έχουμε ανακαλύψει εάν μία καλοσυνάτη στάση προς τους συνανθρώπους μας είναι επιθυμητή, και εάν είναι, σε ποιο βαθμό είναι. Ο στοχαστής είναι, όπως και προηγουμένως, αντιμέτωπος με το ερώτημα: «Είναι δυνατόν η ηθική να είναι απλώς ένα τυχαίο φαινόμενο στη ζωή των ανθρώπων και, σε έναν ορισμένο βαθμό, στη ζωή των κοινωνικών ζώων; Είναι δυνατόν να μην έχει θεμέλιο βαθύτερο από την τυχαία καλοσυνάτη μου διάθεση που ακολουθείται από το συμπέρασμα του λογικού μου ότι μία τέτοια καλοσύνη είναι επωφελής για μένα, επειδή με απαλλάσσει από περαιτέρω δυσaréσκεια; Επιπλέον, αφού οι άνθρωποι υποστηρίζουν ότι δεν πρέπει να απαντούμε σε κάθε προσβολή με καλοσύνη και ότι υπάρχουν προσβολές που κανένας δεν θα έπρεπε να ανέχεται, ανεξάρτητα σε ποιον γίνονται, είναι πράγματι δυνατόν να μην υπάρχει κριτήριο με το οποίο να μπορούμε να κάνουμε τη διάκριση ανάμεσα σε διάφορων ειδών προσβολές, και ότι όλα εξαρτώνται από τον υπολογισμό του προσωπικού συμφέροντος ή απλώς από τη στιγμιαία ψυχική διάθεση, κάτι τυχαίο;»

Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι «η μεγαλύτερη ευτυχία της κοινωνίας», που υποστηρίχθηκε ως βάση της ηθικής από την παλαιότατη περίοδο της ζωής των ανθρώπων, και ιδιαίτερα προβλήθηκε πρόσφατα από ορθολογικούς στοχαστές, αποτελεί πράγματι την πρώτιστη βάση όλης της ηθικής. Αλλά η σύλληψη αυτή, από μόνη της, είναι υπερβολικά αφηρημένη και απόμακρη, και δεν θα ήταν ικανή να δημιουργήσει ηθικές έξεις και έναν ηθικό τρόπο σκέψης. Γι' αυτό, ήδη από την πιο μακρινή αρχαιότητα, οι στοχαστές αναζήτησαν μία πιο ευσταθή βάση της ηθικής.

Στους πρωτόγονους λαούς οι μυστικές συμμαχίες των μάγων, σαμάνων, μάντεων (δηλαδή οι συμμαχίες των επιστημόνων της εποχής εκείνης) κατέφυγαν στον εκφοβισμό, ιδίως των γυναικών και των παιδιών, με διάφορες αλλόκοτες τελετουργίες, πράγμα που οδήγησε στη σταδιακή ανάπτυξη των θρησκειών<sup>1</sup>. Οι θρησκείες επιβεβαίωσαν τα ήθη και τα έθιμα που είχαν αναγνωριστεί ως ωφέλιμα για τη ζωή όλης της φυλής, γιατί είχαν χρησιμεύσει για να χαλιναγωγούν τα εγωιστικά ένστικτα και ενορμήσεις των ατόμων. Αργότερα, στην αρχαία Ελλάδα, διάφορες φιλοσοφικές σχολές, και ακόμη αργότερα, στην Ασία, την Ευρώπη και την Αμερική, πιο πνευματικές θρησκείες, εργάστηκαν για τον ίδιο σκοπό. Αλλά από τον 17ο αι. και μετά, όταν στην Ευρώπη η εξουσία των θρησκευτικών αρχών άρχισε να παρακμάζει, ανέκυψε η ανάγκη να ανακαλύψουμε διαφορετικά θεμέλια για τις ηθικές συλλήψεις. Τότε, ακολουθώντας τον Επίκουρο, ορισμένοι άρχισαν να προβάλλουν τη βασική αρχή του προσωπικού οφέλους, απόλαυσης και ευτυχίας με την ονομασία ηδονισμός ή ευδαιμονισμός, ενώ άλλοι, ακολουθώντας κυρίως τον Πλάτωνα και τους στωικούς, συνέχισαν λίγο-πολύ να αναζητούν στήριξη στη θρησκεία ή στράφηκαν στη συμπόνια, στη συμπάθεια, που αναμφισβήτητα υπάρχει σε όλα τα κοινωνικά ζώα και είναι πολύ πιο αναπτυγμένη στον άνθρωπο, ως αντιστάθμισμα των εγωιστικών τάσεων.

Στις δύο αυτές τάσεις ο Πάουλεν πρόσθεσε στην εποχή μας τον «ενεργισμό», που το ουσιώδες χαρακτηριστικό του θεωρεί πως είναι «η αυτοσυντήρηση και η πραγματοποίηση της υψηλότερης επιδίωξης της θέλησης: η ελευθερία του ορθολογικού Εγώ και η τέλεια ανάπτυξη και άσκηση όλων των ανθρώπινων δυνάμεων»<sup>2</sup>.

Αλλά και ο «ενεργισμός» αποτυγχάνει να απαντήσει στο ερώτημα: «γιατί η διαγωγή ορισμένων ανθρώπων και ο τρόπος σκέψης τους προκαλεί ευχάριστα ή δυσάρεστα αισθήματα στον θεατή;». Ή γιατί τα ευχάριστα αισθήματα μπορούν να επικρατήσουν σε σχέση με τα αντίθετά τους και κατόπιν να γίνουν έξη και να ρυθμίζουν τις μελλοντικές μας πράξεις; Αν αυτό δεν είναι τυχαίο, τι συμβαίνει; Για ποιο λόγο οι ηθικές τάσεις επιβάλλονται στις ανήθικες; Είναι ο λόγος η ωφελιμότητα, ο υπολογισμός, το στάθμισμα των διάφορων απολαύσεων και η επιλογή των πιο έντονων και των πιο μόνιμων απ' αυτές, όπως διδάξε ο Μπένθαμ; Ή μήπως είναι η δομή του ανθρώπου και όλων των κοινωνικών ζώων, αυτό που μας ωθεί κυρίως προς αυτό που ονομάζουμε ηθική –έστω και αν, υπό την επιρροή της πλεονεξίας, της ματαιοδοξίας



και της δίψας για εξουσία είμαστε συγχρόνως ικανοί για ατιμίες όπως η εκμετάλλευση μίας κοινωνικής τάξης από μία άλλη ή πράξεων όπως αυτές που διαπράχθηκαν συχνά κατά τον πρόσφατο πόλεμο [Α' Παγκόσμιο]: δηλητηριώδη αέρια, υποβρύχια, Ζέπελιν που βομβάρδιζαν πόλεις, ολοσχερής καταστροφή κατακτημένων εδαφών από τους κατακτητές κτλ.;

Πράγματι, μήπως η ζωή και η όλη ιστορία των ανθρώπων δεν μας διδάσκουν ότι, αν οι άνθρωποι καθοδηγούνταν αποκλειστικά από σκέψεις προσωπικού οφέλους, δεν θα ήταν εφικτή καμία κοινωνική ζωή; Ολόκληρη η ιστορία της ανθρωπότητας δείχνει ότι ο άνθρωπος είναι μέγας σοφιστής και ότι το μυαλό του μπορεί να βρει, με εκπληκτική ευκολία, κάθε λογής δικαιολογία για εκείνο στο οποίο τον ωθούν οι επιθυμίες και τα πάθη του.

Ακόμη και για ένα έγκλημα όπως ο κατακτητικός πόλεμος του 20ού αι. [Α' Παγκόσμιος], που θα έπρεπε να κάνει όλον τον κόσμο να φρίξει, ακόμη και γι' αυτό το έγκλημα ο γερμανός Κάιζερ και εκατομμύρια υπήκοοί του, περιλαμβανομένων των ριζοσπαστών και των σοσιαλιστών, πρόβαλαν τη δικαιολογία πως θα ωφελούσε τον γερμανικό λαό και ορισμένοι άλλοι, ακόμη πιο επιτήδαιοι σοφιστές, έφτασαν να δουν σ' αυτόν ένα όφελος για όλη την ανθρωπότητα.

Ο Πάουλσεν περιλαμβάνει στους αντιπροσώπους των διάφορων μορφών «ενεργισμού» στοχαστές όπως ο Χομπς, ο Σπινόζα, ο Ζέιφτσμπερ, ο Λάιμπνιτς, ο Βολφ, και η αλήθεια, λέει, είναι προφανώς με το μέρος του ενεργισμού. Και συνεχίζει: «Στις πρόσφατες εποχές, η εξελικτική φιλοσοφία φτάνει στο ακόλουθο σημείο: ένας ορισμένος ιδεώδης τύπος, και η έκφρασή του στη δραστηριότητα, είναι η πραγματική επιδίωξη όλης της ζωής και όλης της προσπάθειας» (σ. 272-4).

Τα επιχειρήματα με τα οποία ο Πάουλσεν στηρίζει την άποψή του είναι πολύτιμα, γιατί φωτίζουν ορισμένες πλευρές της ηθικής ζωής από τη σκοπιά της θέλησης, που στην ανάπτυξή της δεν έδωσαν την απαιτούμενη προσοχή οι συγγραφείς που πραγματεύτηκαν την ηθική. Εν τούτοις, τα επιχειρήματα αυτά δεν δείχνουν στο τι η ενεργητική έκφραση του ιδεώδους τύπου διαφέρει στα ηθικά ζητήματα από την επιζήτηση στη ζωή της «μεγαλύτερης ποσότητας ευχάριστων αισθήσεων» (σ. 272).

Το πρώτο αναπόφευκτα ανάγεται στο δεύτερο, και θα μπορούσε εύκολα να φτάσει στη βασική αρχή «θέλω ό,τι θέλω», αν δεν υπήρχε στον άνθρωπο κάτι σαν ανασταλτικό αντανakλαστικό που ενεργεί σε

στιγμές πάθους, κάτι όπως η αντιπάθεια για την εξαπάτηση, η απέχθεια για την κυριαρχία, η αίσθηση της ισότητας κτλ.

Να βεβαιώνουμε και να αποδεικνύουμε, όπως κάνει ο Πάουλσεν, ότι η απάτη και η αδικία οδηγούν τον άνθρωπο στην καταστροφή είναι αναμφίβολα καλό και αναγκαίο. Αλλά δεν αρκεί. Η ηθική δεν ικανοποιείται με την απλή γνώση αυτού του γεγονότος: πρέπει να εξηγήσει και γιατί η ζωή της εξαπάτησης και της αδικίας οδηγεί στην καταστροφή. Είναι επειδή αυτή ήταν η θέληση του Δημιουργού της φύσης, στον οποίο αναφέρεται ο χριστιανισμός, ή επειδή το ψέμα σημαίνει πάντα αυτοεξευτελισμό, παραδοχή ότι ο ψευδόμενος είναι κατώτερος, ασθενέστερος από εκείνον στον οποίο λέει το ψέμα, και συνεπώς, χάνοντας τον αυτοσεβασμό του, ο άνθρωπος γίνεται ακόμη ασθενέστερος; Το να ενεργούμε άδικα σημαίνει να εκπαιδεύουμε το μυαλό μας να σκέφτεται άδικα, δηλαδή να σακατεύουμε ό,τι πολυτιμότερο έχουμε: την ικανότητα να σκεφτόμαστε σωστά.

Σ' αυτά τα ερωτήματα πρέπει να απαντήσει η ηθική που έρχεται να αντικαταστήσει τη θρησκευτική ηθική. Συνεπώς, δεν είναι δυνατόν να λύσουμε το πρόβλημα της συνείδησης και της φύσης της, όπως έκανε ο Πάουλσεν, λέγοντας απλώς ότι η συνείδηση είναι, από άποψη προέλευσης, απλώς «μία εθιμική συνείδηση», που προδιαγράφεται από την ανατροφή, από την κρίση της κοινωνίας για το τι είναι πρόπον και τι άπρεπο, αξιέπαινο ή τιμωρητέο· και τέλος από τη θρησκευτική εξουσία (σ. 363). Τέτοιες εξηγήσεις προκάλεσαν την επιπόλαια άρνηση της ηθικής από τον Μαντεβίλ, τον Στίρνερ κ.ά. Γεγονός είναι ότι, ενώ ο τρόπος ζωής καθορίζεται από την ιστορία της ανάπτυξης μίας δεδομένης κοινωνίας, από την άλλη μεριά, η συνείδηση, όπως θα επιχειρήσω να δείξω, έχει πολύ βαθύτερη προέλευση: προέρχεται από τη συνειδητοποίηση της ισοτιμίας, που φυσιολογικά αναπτύσσεται στον άνθρωπο και σε όλα τα κοινωνικά ζώα...

[Εδώ τελειώνει το χειρόγραφο.]

## ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

## ΠΡΩΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

1. Αρκεί να αναφέρουμε εδώ τα κριτικά και ιστορικά έργα του Paulsen, του Wundt, του Leslie Stephen, του Lichtenberger, του Fouillée, του De Roberty και πολλών άλλων.

2. Βλ. A. Fouillée, *Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive* (2η έκδ., Paris 1896). Paul Desjardins, *Le devoir présent*, που έκανε πέντε εκδόσεις σε μικρό χρονικό διάστημα (6η έκδ., Paris 1896)· και πολλά άλλα.

3. Αυτό συνέβη πράγματι με τον Χάξλεϋ στη διάλεξή του με τίτλο *Εξέλιξη και ηθική*, στην οποία αρχικά αρνήθηκε την παρουσία οποιασδήποτε ηθικής αρχής στη ζωή της φύσης και αυτή του η διαβεβαίωση τον ανάγκασε να αναγνωρίσει την ύπαρξη της ηθικής αρχής έξω από τη φύση. Έπειτα αναίρεσε και αυτή την άποψη σε ένα μεταγενέστερο σχόλιο, στο οποίο αναγνώρισε την παρουσία της ηθικής αρχής στην κοινωνική ζωή των ζώων. [Το δοκίμιο *Εξέλιξη και ηθική*, που γράφηκε το 1893, περιλαμβάνεται στον 9ο τόμο των *Απάντων* του Χάξλεϋ, που εκδόθηκαν στη Νέα Υόρκη].

4. Στο περιοδικό *Nineteenth Century* (1890, 1891, 1892, 1894, 1896) και στο βιβλίο μου *Αλληλοβοήθεια: Ένας παράγοντας της εξέλιξης*, 2η αγγλ. έκδ., London 1904.

5. Βλ. για το ζήτημα αυτό τις παρατηρήσεις του Λούντ Μόργκαν και την απάντησή μου σ' αυτές. [Conwy L. Morgan, *Animal Behaviour*, London 1900, σ. 227 κ.ε. Η απάντηση περιλαμβάνεται σε μία υποσημείωση στην *Αλληλοβοήθεια*].

## ΔΕΥΤΕΡΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

1. Βλ. Eckermann, *Gespräche mit Goethe* [Συνομιλίες με τον Γκαίτε], Leipzig 1848, vol. III, σ. 219, 221. Ο Έκερμαν είπε στον Γκαίτε ότι ένα ξεπεταρούδι, που έπεσε από τη φωλιά του όταν ο Έκερμαν σκότωσε τη μητέρα του, το περιμάζεψε η μητέρα ενός άλλου είδους πουλιού. Ο Γκαίτε συγκινήθηκε βαθύτατα και είπε: «Αν αυτό αποδειχθεί πως είναι γεγονός ευρέως διαδεδομένο, θα εξηγήσει το "θεϊκό στοιχείο στη φύση"». Οι ζωολόγοι των αρχών του 19ου αι., που μελέτησαν τη ζωή των ζώων στις ακόμη ακατοίκητες περιοχές της αμερικανικής ηπείρου, και ένας φυσιοδίφης όπως ο Μπρεμ, έχουν δείξει ότι αυτό που επισήμανε ο Έκερμαν είναι μάλλον κοινό στον ζωικό κόσμο.

2. Alfred Fouillée, *La psychologie des idées-forces*, Paris 1893, δίδιομο έργο (3η έκδ., διευρυμένη, Paris 1912).

3. Καντ, *Θεμέλια της μεταφυσικής των ηθών*.

4. Εν τούτοις, αργότερα προχώρησε και πιο πέρα. Από το έργο του *Φιλοσοφική θεωρία της πίστης*, που εκδόθηκε το 1792, έπεται ότι, αν στην αρχή τοποθέτησε την ορθολογική ηθική εναντίον της αντιχριστιανικής διδασκαλίας της εποχής εκείνης, κατέληξε να αναγνωρίσει το «αδιανόητο της ηθικής ιδιότητας, δείχνοντας τη θεϊκή της προέλευση» (*Kant's Works*, Hartenstein's Edition, vol. IV, σ. 143-144).

5. «Η Ηθική δεν θα του πει: "Πρέπει να κάνεις αυτό", αλλά θα αναρωτηθεί μαζί του: "Τι θέλεις, πραγματικά και οριστικά, και όχι μόνο σε μία ψυχική διάθεση της στιγμής;"» (F. Paulsen, *System der Ethik*, 2 τόμ., Berlin 1896, том. I, σ. 20).

6. M. Guyau, *A Sketch of Morality independent of Obligation or Sanction*, αγγλ. μτφ. Gertrude Kapteyn, London (Watts) 1898.

7. Ο Βουντ κάνει μία πολύ ενδιαφέρουσα παρατήρηση: «Γιατί, αν δεν μας παραπλανούν όλες οι ενδείξεις, συμβαίνει τώρα μία επανάσταση της [κοινής] γνώμης, στην οποία ο ακραίος ατομικισμός του Διαφωτισμού δίνει τη θέση του σε μία αναβίωση του οικουμενισμού της αρχαιότητας, που συμπληρώνεται με μία καλύτερη έννοια της ελευθερίας της ανθρωπίνης προσωπικότητας —μία βελτίωση που χρωστούμε στον ατομικισμό» (*Ethics*, III, σ. 34 της αγγλικής μτφ., σ. 459 του γερμανικού πρωτοτύπου).

8. C.P. Tiele, *Geschichte der Religion in Altertum*, γερμ. μτφ. G. Gehrlich, Gotha 1903, τόμ. II, σ. 163 κ.ε.

### ΤΡΙΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

1. Στο έργο του *History of Modern Philosophy* ο δανός καθηγητής σκιαγραφεί θαυμάσια τη φιλοσοφική σημασία του έργου του Δαρβίνου. *Geschichte der neueren Philosophie*, γερμ. μτφ. F. Bendixen, Leipzig 1896, τόμ. II, σ.487 κ.ε.

2. Η καταγωγή του ανθρώπου, αγγλ. έκδ., κεφ. 4, σ. 148 κ.ε. Όλα τα παραθέματα είναι από την πρόσφατη έκδοση του κ. Μάρραιου (1901).

3. Όχι πολύ αργότερα, ο Χέρμπερτ Σπένσερ, που αρχικά πήρε αρνητική στάση απέναντι στην ηθική στα ζώα, ανέφερε παρόμοια παραδείγματα στο περιοδικό του James Knowles *Nineteenth Century*. Τα αναδημοσιεύει στο βιβλίο του *Principles of Ethics*, τόμ. 2, παράρτ. 1.

4. Η αδυναμία ενός μυρμηγκιού, ενός σκύλου ή μίας γάτας να κάνουν μία ανακάλυψη ή να βρουν τη σωστή λύση σε ένα πρόβλημα, την οποία τόσο συχνά επισημαίνουν ορισμένοι συγγραφείς που έγραψαν για το ζήτημα αυτό, δεν αποδεικνύει ότι υπάρχει ουσιώδης διαφορά ανάμεσα στη νοημοσύνη του ανθρώπου και στη νοημοσύνη των ζώων, επειδή την ίδια έλλειψη επινοητικότητας συναντούμε μονίμως και στους ανθρώπους. Όπως το μυρμηγκί σε ένα πείραμα του

Τζον Λάμποκ, χιλιάδες άνθρωποι σε ένα άγνωστο περιβάλλον θα επιχειρήσουν παρόμοια να περάσουν από τα αβαθή ένα ποτάμι, και θα χαθούν στην απόπειρα αυτή, πριν προσπαθήσουν να γεφυρώσουν το ποτάμι με μία αυτοσχέδια γέφυρα — με έναν πεσμένο κορμό, λόγου χάρη. Από την άλλη, βρίσκουμε σε ζώα τη συλλογική νοημοσύνη μίας μυρμηγκοφωλιάς ή μίας κυψέλης μελισσών. Αν ένα μυρμήγκι ή μια μέλισσα στις χίλιες τύχει να βρει τη σωστή λύση, τα άλλα την μιμούνται. Έτσι λύνουν προβλήματα πολύ πιο δύσκολα από εκείνα στα οποία το μεμονωμένο μυρμήγκι ή μέλισσα απέτυχε τόσο οικτρά στα πειράματα ορισμένων φυσιολογικών και, θα προσθέσω, όπως οι ίδιοι οι φυσιολογικές αποτυγχάνουν στο στήσιμο των πειραμάτων τους και στα συμπεράσματά τους. Θα πρέπει να θυμηθούμε τις μέλισσες στη Διεθνή Έκθεση του Παρισιού και το κόλπο που έκαναν για να μην τις ενοχλούν οι άνθρωποι διαρκώς στην εργασία τους — κάλυψαν το παραθυράκι παρατήρησης με κερί (βλ. *Η αλληλοβοήθεια*, κεφ. Ι)— ή οποιοδήποτε άλλο πασίγνωστο γεγονός της επινοητικότητας των μελισσών, των μυρμηγκιών, των λύκων που κυνηγούν ομαδικά.

5. Σε μία έξοχη ανάλυση του κοινωνικού ενστίκτου (σ. 231-32), ο καθηγητής Λούντ Μόργκαν λέει: «Και σ' αυτό το ερώτημα ο πρίγκιπας Κροπότκιν, μαζί με τον Δαρβίνο και τον Espinas, θα απαντούσε πιθανόν χωρίς να διστάσει ότι το πρωταρχικό σπέρμα της κοινωνικής κοινότητας έγκειται στην παρατεταμένη συνοχή της ομάδας των γονέων και των γόνων». Πράγματι· μόνο που θα πρόσθετα: «ή των γόνων χωρίς τους γονείς», επειδή η προσθήκη αυτή θα συμφωνούσε καλύτερα με τα γεγονότα που αναφέραμε πιο πάνω, ενώ αποδίδει πιστότερα και την άποψη του Δαρβίνου.

6. Έκδ. των έργων του Καντ από τον Hartenstein, τόμ. IV, σ. 143-44, αγγλ. μτφρ. Th. K. Abbott, *Kant's Critique of Practical Reason and Other Works*, London 1879, σ. 425-27.

7. Σε μία υποσημείωση, ο Δαρβίνος, με τη συνήθη βαθιά του διαίσθηση, κάνει εν τούτοις μία εξαίρεση. Επισημαίνει: «Η εχθρότητα ή το μίσος φαίνεται πως είναι κι αυτή ένα πολύ επίμονο συναίσθημα, πιθανόν περισσότερο από όλα τ' άλλα που μπορούμε να κατονομάσουμε... Έτσι, το συναίσθημα αυτό θα φαινόταν πως είναι εγγενές, και είναι ασφαλώς πάρα πολύ επίμονο. Φαίνεται πως είναι το συμπλήρωμα και το αντίθετο του γνήσιου κοινωνικού ενστίκτου» (σημ. 27, κεφ. 4, σ. 114, 2η έκδ. Νέα Υόρκη 1917). Αυτό το συναίσθημα, τόσο βαθιά ριζωμένο στη ζωική φύση, εξηγεί προφανώς τους σκληρούς πολέμους μεταξύ διαφόρων φυλών ή ομάδων σε αρκετά ζωικά είδη και στους ανθρώπους. Εξηγεί και την ταυτόχρονη ύπαρξη δύο διαφορετικών κωδίκων ηθικής στα πολιτισμένα έθνη. Αλλά αυτό το ακόμη παραμελημένο ζήτημα μπορεί να αντιμετωπιστεί καλύτερα όταν εξετάσουμε την έννοια της δικαιοσύνης.

8. *On the Dignity and Advancement of Learning*, βιβλ. VII, κεφ. 1. Τα επιχειρήματα του Μπαϊκον υπέρ της άποψης αυτής είναι βέβαια ανεπαρκή. Αλλά θα πρέπει να έχουμε στο μυαλό μας ότι απλώς σκιαγραφούσε σε αδρές γραμμές μία επιστήμη την οποία έμελλε να επεξεργαστούν οι διάδοχοί του. Την ίδια άποψη εξέφρασαν αργότερα ο Hugo Grotius και ορισμένοι άλλοι στοχαστές.

9. Ο καθηγητής Kessler του πανεπιστημίου της Πετρούπολης έδωσε μία διάλεξη για τον «Νόμο της αλληλοβοήθειας», πριν από μία συνάντηση του Ρωσικού Συνεδρίου των Φυσιολογών τον Ιανουάριο του 1880. Δημοσιεύθηκε στο περιοδικό *Trudi* της Εταιρείας Φυσιολογών της Πετρούπολης. Βλ. και *Η αλληλοβοήθεια*, αγγλ. έκδ., σ. χ και σ. 6-8.

10. Βλ. Έκερμαν, *Συνομιλίες με τον Γκαίτε*.

11. Το έργο του Σπένσερ *Data of Ethics* κυκλοφόρησε το 1879 και το έργο του *Justice* το 1891, δηλαδή πολύ πιο μετά από την *Καταγωγή του ανθρώπου* του Δαρβίνου, που εκδόθηκε το 1871. Αλλά το έργο του *Κοινωνική στατιστική* είχε εκδοθεί το 1850. Ο Σπένσερ σωστά τόνισε τις διαφορές της φιλοσοφίας του από τη φιλοσοφία του Αύγουστου Κοντ. Αλλά η επίδραση που δέχθηκε από τον πατέρα του θετικισμού είναι αναμφισβήτητη, παρά τον πολύ διαφορετικό τρόπο σκέψης των δύο φιλοσόφων. Για να αντιληφθούμε την επιρροή του Κοντ, θα ήταν αρκετό να παραβάλουμε τις απόψεις του Σπένσερ για τη βιολογία με τις αντίστοιχες του γάλλου φιλοσόφου, ιδίως αυτές που διατυπώνονται στο 3ο κεφ. του *Discours preliminaire (Politique positive, 1ος τόμ.)*.

Στην ηθική του Σπένσερ η επιρροή του Κοντ είναι ιδιαίτερα εμφανής στη σημασία που έδωσε ο Σπένσερ στη διάκριση του «μαχητικού» και του «βιομηχανικού» σταδίου της ανθρωπότητας, και στην αντίθεση «εγωισμού» και «αλτρουισμού». Τη λέξη «αλτρουισμός» την χρησιμοποιεί πολύ ευρύτερα από όσο ο Κοντ, που την δημιούργησε και την χρησιμοποίησε πρώτος.

12. «Έτσι, η θετική ηθική διαφέρει όχι μόνον από τη μεταφυσική αλλά και από τη θεολογική ηθική, καθώς παίρνει ως οικουμενική αρχή την άμεση υπεροχή των κοινωνικών συναισθημάτων» (*Politique positive, Discours préliminaires, 2ο μέρος, σ. 93, και αλλού*). Δυστυχώς, οι εκλάμψεις ιδιοφυίας που βρίσκουμε διάσπαρτες στο έργο *Discours préliminaires* αμαυρώνονται από τις μεταγενέστερες ιδέες του Κοντ, που δύσκολα μπορούμε να τις θεωρήσουμε ανάπτυξη της θετικής μεθόδου.

13. Το αναφέρει στο έργο του *Mental Evolution in Animals*, London 1883, σ. 352.

14. Guyau, *Esquisse d' une morale sans obligation ni sanction*, Paris 1896.

15. Το έργο του καθηγητή Lloyd Morgan, που αργότερα ξανάγραψε το παλαιότερο βιβλίο του για τη ζωική νοημοσύνη με τον νέο τίτλο *Animal Behaviour*

(London 1900), δεν έχει ακόμη ολοκληρωθεί και θα πρέπει να το αναφέρουμε μόνο σαν υπόσχεση για ολοκληρωμένη μελέτη του ζητήματος, ιδίως από τη σκοπιά της συγκριτικής ψυχολογίας. Στον πρόλογο του έργου μου *Αλληλοβοήθεια* αναφέρω και άλλα έργα που πραγματεύονται το ίδιο ζήτημα, από τα οποία ιδιαίτερη μνεία αξίζει το *Des sociétés animales* (Paris 1877) του Espinas.

16. Ο Κίπλινγκ το κατάλαβε αυτό πολύ καλά στον *Μόγλη* του.

17. Οι μορφωμένοι γεωλόγοι βεβαιώνουν ότι κατά την Τριτογενή περίοδο υπήρχαν σχεδόν χίλια διαφορετικά είδη πιθήκων.

18. Βλ. *Αλληλοβοήθεια*, κεφ. 1 και 2, και Παράρτημα. Από την έκδοση του βιβλίου μου και μετά, έχω συγκεντρώσει πολλά στοιχεία που επιβεβαιώνουν το ίδιο.

19. Τις συνάξεις αυτές αναφέρει και ο καθηγητής Κέσλερ. Αναφορές σ' αυτές συναντούμε και σε όλους τους ζωολόγους πεδίου [σε αντιδιαστολή προς τους ζωολόγους γραφείου].

20. Είναι δυνατόν να παραμείνουν αδημοσίευτα τα σημαντικά στοιχεία για την ηθική των ζώων που συγκέντρωσε ο Romanes;

21. John O. Brant-Sero, «Dekanawideh», στο περιοδικό *Man*, 1901, том. I, τεύχ. 134, σ.166.

#### ΤΕΤΑΡΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

1. Κάθε σκέψη, όπως σωστά επισήμανε ο Φουιγιέ, έχει την τάση να γίνεται ολοένα πιο αντικειμενική, δηλαδή να απαρνείται τις προσωπικές θεωρήσεις και να περνά σταδιακά σε γενικές θεωρήσεις. (Fouillée, *Critique des systèmes de morale contemporaine*, Paris 1883, σ. 18). Έτσι σχηματίζεται σταδιακά το κοινωνικό ιδεώδες, δηλαδή η σύλληψη ενός εφικτού καλύτερου συστήματος.

2. Βλ. για το ζήτημα αυτό: Karl Groos, *Play of Animals*, (αγγλ. μτφ. Elisabeth L. Baldwin, N. York 1898).

3. Ο αναγνώστης θα βρει πολλά στοιχεία που σχετίζονται με την υποτυπώδη ηθική στα κοινωνικά ζώα στα εξαιρετικά έργα του Espinas, που ανέλυσε διάφορα στάδια της κοινωνικότητας των ζώων στο βιβλίο του *Des sociétés animales* (Paris 1877). Βλ. και Romanes, *Animal Intelligence*, και τα βιβλία του Huber και του Forel για τα μυρμήγκια, και του Büchner, *Liebe und Liebesleben in der Thierwelt* (1879, διευρυμένη έκδ. 1886).

4. Ο Ελί Ρεκλύ (αδελφός του γεωγράφου Ελιζέ Ρεκλύ) έγραψε λαμπρές σελίδες για τη σημασία του «μεγάλου πλήθους» των νεκρών προγόνων στο ολιγοσέλιδο αλλά πλούσιο σε ιδέες και στοιχεία βιβλίο του *Les primitifs*, Paris 1885.[βλ. τη βιογραφία του, γραμμένη από τον Μαξ Νετλάου, εκδ.Τροπή]

5. Ο Σπένσερ αναλύει διεξοδικά τα στοιχεία αυτά στο έργο του *Βασικές αρ-*

χές της ηθικής (τόμ. ΙΧ και Χ του έργου του *Σύστημα συνθετικής φιλοσοφίας*, 1898).

6. *Descriptive Sociology*, με ταξινόμηση και συντονισμό από τον Herbert Spencer, με συλλογή και επιλογή από τον Davis Duncan, τον Richard Scharrig και τον James Collier, οκτάτομο έργο.

7. Είναι πολύ πιθανό ότι με τη σταδιακή τήξη του στρώματος πάγου, που την εποχή της μεγαλύτερης ανάπτυξής του στο βόρειο ημισφαίριο εκτεινόταν περίπου σε 50 βαθμούς βόρειο πλάτος, οι φυλές αυτές κινούνταν συνεχώς προς βορράν υπό την πίεση του αυξανόμενου πληθυσμού των νοτιότερων περιοχών της γης (Ινδία, βόρεια Αφρική κτλ.) στις οποίες δεν είχε φτάσει το στρώμα πάγου.

8. *Memoirs from the Unalashkinsky District*, Petrograd 1840, τρίτομο έργο. Αποσπάσματα του παραπάνω έργου δίνει ο Healey Dall στο βιβλίο του *Alaska*. Παρόμοιες παρατηρήσεις για τις φυλές των Εσκιμών της Γρηλανδίας, και για τους αυστραλούς άγριους της Νέας Γουινέας, έχουμε στα έργα του Mikhlucho-Maklay και ορισμένων άλλων. [Ο Ivan Yevseyevich Venyaminov (Βενιαμίνοφ, 1797-1879) διετέλεσε αργότερα μητροπολίτης Μόσχας].

9. Απαριθμώντας τις βασικές αρχές της αλεούτιας ηθικής, ο Βενιαμίνοφ λέει: «Είναι ντροπή να πεθάνεις χωρίς να έχεις σκοτώσει ούτε έναν εχθρό». Αυτό το παρέλειψα, επειδή νομίζω πως βασίζεται σε μία παρανόηση. Η λέξη «εχθρός» σημαίνει άνθρωπο όχι από τη φυλή σου· γιατί ο Βενιαμίνοφ λέει ότι στον πληθυσμό των 60.000 ανθρώπων εκεί έγινε μόνον ένας φόνος μέσα σε σαράντα χρόνια, και αναπόφευκτα ακολουθήθηκε από βεντέτα ή από συμφιλίωση μετά την καταβολή αποζημίωσης. Άρα ο εχθρός που ήταν απαραίτητο να σκοτώσεις ήταν από άλλη φυλή. Αλλά ο Βενιαμίνοφ δεν μιλά για οποιαδήποτε μόνιμη έχθρα μεταξύ των πατριών ή φυλών. Ήθελε πιθανόν να γράψει «είναι ντροπή να πεθάνεις χωρίς να έχεις σκοτώσει τον εχθρό τον οποίο όφειλες να σκοτώσεις κατ' απαίτηση της βεντέτας». Δυστυχώς, αυτή την άποψη την έχουν ακόμη και στις λεγόμενες «πολιτισμένες» κοινωνίες οι υποστηρικτές της θανατικής ποινής.

10. Η διαφύλαξη της φωτιάς είναι πολύ σημαντική. Ο Mikhlucho-Maklay γράφει ότι οι κάτοικοι της Νέας Γουινέας, με τους οποίους έζησε, διατηρούν ακόμη έναν θρύλο που περιγράφει πώς οι πρόγονοί τους υπέφεραν κάποτε από σκορβούτο επειδή άφησαν τη φωτιά να σβήσει, και έμειναν χωρίς φωτιά για μεγάλο διάστημα, ώσπου κατάφεραν να μεταφέρουν φωτιά από ένα γειτονικό νησί. [Ο Ν. Mikhlucho-Maklay (1846-88) ήταν ρώσος περιηγητής και φυσιοδίφης.]

11. Σύμφωνα με τα έθιμα των Μπουριατών, που ζουν στην περιοχή Σαγιάνου



κοντά στο Οκίνσκι, όποτε σκοτώνεται ένα κριάρι, όλο το χωριό συγκεντρώνεται στη φωτιά όπου ετοιμάζεται η γιορτή και συμμετέχουν όλοι στο γεύμα. Το ίδιο έθιμο συναντάται και στους Μπουριάτες της περιοχής Βερκολένσκυ.

12. Όποιος θέλει να βρει περισσότερες πληροφορίες για το ζήτημα αυτό, ας μελετήσει τα μνημειώδη έργα: Waitz, *Anthropologie der Naturvölker* (Leipzig 1859-72), Post, *Afrikanische Jurisprudenz* (Oldenburg 1887) και *Die Geschlechtsgenossenschaft der Urzeit* (Oldenburg 1885), M. Kovalevsky, *Primitive Law* (1876) και *Tableau des origines de la famille et de la propriété* (Stockholm 1890), L. Morgan, *Ancient Society* (1878), Dr. H. Rink, *The Eskimo Tribes* (Copenhagen 1887-91) και πολλές μελέτες που αναγράφονται ως βιβλιογραφία στα παραπάνω έργα. Βλ. και το δικό μου έργο *Αλληλοβοήθεια*.

13. Adolf Bastian, *Der Mensch in der Geschichte* (τρίτομο έργο, 1860), Sir Geo Grey, *Journals of Two Expeditions* (1841) και όλες τις αξιόπιστες αφηγήσεις για τη ζωή των αγρίων. Για τον ρόλο του εκφοβισμού δια μέσου της «κατάρας», βλ. το περίφημο έργο του καθηγητή Westermarck, *Marriage Ceremonies in Morocco*, 1914 και το κείμενό του *L' âr: The Tranference of Conditional Oaths in Morocco*, που περιλαμβάνεται στο *Anthropological Essays Presented to Edward Burnett Tylor* (Oxford 1907), σ. 361-374).

#### ΠΕΜΠΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

1. Βλ. σημ. 3 του 3ου κεφ.

2. Ορισμένοι αμερικανοί ερευνητές αποκαλούν αυτά τα τελετουργικά «χορούς» στην πραγματικότητα, έχουν πολύ βαθύτερη σημασία από την απλή διασκέδαση. Χρησιμεύουν για να διατηρούν όλα τα καθιερωμένα έθιμα του κυνηγιού και του ψαρέματος, και ολόκληρο τον φυλετικό τρόπο ζωής.

3. Στο εκτενές έργο του που βασίζεται στην εξοικείωση με τους κατοίκους του Μαρόκου και στη μελέτη της πολύτομης βιβλιογραφίας για τους πρωτόγονους λαούς, ο καθηγητής Ουέστερμαρκ έδειξε τι σημαντικό ρόλο έπαιξε και ακόμη παίζει η «κατάρα» στην εγκαθίδρυση των υποχρεωτικών εθίμων και παραδόσεων. Ένας άνθρωπος που τον καταράστηκε ο πατέρας ή η μάνα του, ή ολόκληρη η πατριά, ή έστω ένα άτομο που δεν συνδέεται μαζί του (για άρνηση βοήθειας ή για προσβολή) θα υποστεί την εκδίκηση των αόρατων πνευμάτων, των ίσκιων των προγόνων και των δυνάμεων της φύσης.

3α. «Μεταφυσική» σημαίνει έξω από τη φυσική, δηλαδή πέρα από τον τομέα των φυσικών νόμων. Ο Αριστοτέλης έδωσε την ονομασία αυτή σε ένα μέρος των έργων του (*Τα μετά τα φυσικά*).

4. Πλάτων, *Αλκιβιάδης*, I, 118. Όλα τα παραθέματα είναι από αυτόν τον διάλογο.

5. Αριστοτέλους, *Ηθικά Νικομάχεια*. Από εδώ είναι όλα τα παραθέματα.

6. «Αλλά πρέπει να ερευνησουμε το ζήτημα της δικαιοσύνης και της αδικίας, και να δούμε τι είδους πράξεις αφορά, τι είδους μέση κατάσταση είναι η δικαιοσύνη, και μεταξύ ποιών πραγμάτων το σωστό/ δίκαιο, δηλαδή η αφηρημένη βασική αρχή της δικαιοσύνης, είναι το μέσον/ μεσότης» —έτσι αρχίζει το βιβλ. 5, κεφ. 1, 1.

7. «Τώρα ο παραβάτης του νόμου εμφανίζεται πως είναι άδικος, και ο άνθρωπος που παίρνει πιο πολλά από το μερίδιό του, και ο άνισος άνθρωπος». Έτσι, η σύλληψη της δικαιοσύνης σημαίνει συγχρόνως το νόμιμο και το ισότιμο (στάση απέναντι σε ανθρώπους). Και συνεχίζει: «Αλλά οι νόμοι αναφέρουν όλα τα ζητήματα, με σκοπό είτε το κοινό πλεονέκτημα όλων είτε των ανθρώπων στην εξουσία είτε των καλύτερων πολιτών» (βιβλ. 5, κεφ. 1, 6, 10). Έτσι, όπως είναι αναμενόμενο σε μία κοινωνία που βασίζεται στη δουλεία, η ερμηνεία της Δικαιοσύνης από τον Αριστοτέλη, ως υπακοή στον νόμο, τον οδηγεί να δεχθεί την ανισότητα των ανθρώπων.

8. «Συνεπώς, η δικαιοσύνη δεν είναι μία υποδιαίρεση της αρετής, αλλά το όλον της αρετής· ούτε και το αντίθετο, η αδικία, είναι ένα μέρος του ελαττώματος, αλλά το όλον του ελαττώματος» (βιβ. 5, κεφ. 1, 14).

9. Πρόσθεσε: «Αυτό είναι φανερό από την έκφραση "ανάλογα με την αξία"· γιατί στη διανομή όλοι συμφωνούν ότι η δικαιοσύνη θα πρέπει να είναι η συμφωνία με έναν γνώμονα αξίας, εν τούτοις δεν θεωρούν όλοι τον ίδιο γνώμονα· εκείνοι που κλίνουν στη δημοκρατία, θεωρούν γνώμονα την ελευθερία· εκείνοι που κλίνουν στην ολιγαρχία, τον πλούτο· [άλλοι, την ευγένεια καταγωγής] και εκείνοι που κλίνουν στην αριστοκρατία, την αρετή» (βιβ. 5, κεφ. 4, 3). Και συνοψίζοντας όλα όσα είπε για να υποστηρίξει αυτή την ιδέα, καταλήγει: «Τώρα έχουμε πει τι είναι το δίκαιο και το άδικο. Αλλά αφού αποφασίσαμε για αυτό, είναι φανερό ότι το να ενεργούμε δίκαια είναι η μεσότητα ανάμεσα στο να ενεργούμε άδικα και να υποφέρουμε την αδικία· γιατί το ένα είναι να έχεις πάρα πολλά, και το άλλο πάρα πολύ λίγα. Αλλά η δικαιοσύνη είναι μία μέση κατάσταση» κτλ. (βιβ. 5, κεφ. 6, 13). Αλλά επανέρχεται στο ζήτημα· έτσι, στο βιβ. 8, κεφ. 7, 3, έγραψε: «η ισότητα σε αναλογία προς την αξία αξίζει την πρώτη θέση στη δικαιοσύνη, και η ισότητα ως προς την ποσότητα τη δεύτερη». Φτάνει μάλιστα να υπερασπιστεί τη δουλεία, λέγοντας τα ακόλουθα: «Αλλά το δίκαιο στην περίπτωση του κυρίου και του δούλου, και του πατέρα και του παιδιού, δεν είναι το ίδιο ... γιατί δεν υπάρχει αδικία αφηρημένα, προς τα κτήματά μας· ένας δούλος και ένα παιδί [ώσπου να φτάσει σε μία ορισμένη ηλικία] και δεν έχει ακόμη αποχωριστεί τον πατέρα του, αφού είναι κατά κάποιο τρόπο κομμάτι του· και κανένας δεν επιλέγει εκούσια να βλάψει τον εαυτό του· άρα δεν υπάρ-

χει αδικία απέναντι στον εαυτό μας» (βιβ. 5, κεφ. 7, 7).

10. Στην έκθεση της διδασκαλίας του Επίκουρου ακολουθώ κυρίως το έξοχο έργο του Γκυώ (*Guyau, La Morale d' Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, Paris 1917, 3η διευρ. έκδ.), στο οποίο μελέτησε θεμελιωδώς όχι μόνο τα λίγα γραπτά του Επίκουρου που έχουν φτάσει σ' εμάς αλλά και τα γραπτά εκείνων που εξέθεσαν τη διδασκαλία του μετά τον θάνατό του. Καλή ανάλυση της διδασκαλίας του Επίκουρου κάνουν και ο Jodl, ο Wundt, ο Paulsen κ.ά.

11. Αυτό το δείχνουν πολύ καλά πολλοί στοχαστές — και ο Γκυώ (κεφ. 3, § 1, κεφ. 4, εισαγ.).

12. Στο ίδιο, κεφ. 4, § 1.

13. Στο ίδιο, βιβ. I, κεφ. 4, § 2.

14. Υποσχόμενος στους ανθρώπους ότι οι εκλεκτοί δεν θα μείνουν στο υπόγειο σκότος αλλά θα ανέλθουν στις φωτεινές εκτάσεις του Ουρανού/ Παραδείσου, ο χριστιανισμός, επισημαίνει ο Γκυώ, έφερε ολοκληρωμένη επανάσταση στο μυαλό των ανθρώπων. Ο καθένας μπορούσε να θρέφει την ελπίδα πως θα είναι εκλεκτός.

15. Ο Επίκτητος δεν έκρινε απαραίτητο να μελετήσει τη φύση για να γνωρίσει την ουσία των νόμων της. Η ψυχή μας —είπε— τους γνωρίζει άμεσα/ αδιαμεσολάβητα, επειδή έχει στενή σχέση με τη θεότητα.

16. Ο φυσιοκρατικός πανθεισμός των πρώτων στωικών μετατράπηκε, στη διδασκαλία του Κικέρωνα, σε φυσιοκρατικό θείσμό, έγραψε ο Jodl (τομ. I. σ. 27). Και ο Σενέκας συντέλεσε σ' αυτό τον μετασχηματισμό του στωικισμού.

17. Eucken, *Die Lebensanschauungen der grossen Denker*, 7η έκδ., 1907, σ. 90.

## ΕΚΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

1. Ο Γκυώ επισήμανε (στην εξαιρετη πραγματεία του για τη φιλοσοφία του Επίκουρου) ότι η φιλοσοφία αυτή μέσα σε λίγους αιώνες ένωσε πολλούς εξαιρετους ανθρώπους· αυτό είναι απόλυτα σωστό. Μέσα στη μεγάλη μάζα των ανθρώπων υπάρχει πάντα ένας πυρήνας που αποτελείται από ανθρώπους τους οποίους καμία ποσότητα φιλοσοφείν, θρησκευτικού ή τελειώς σκεπτικιστικού, δεν μπορεί να κάνει καλύτερους ή χειρότερους με την κοινωνική έννοια. Αλλά δίπλα τους υπάρχει μία μεγάλη μάζα μέσωσ ανθρώπων, που διαρκώς αμφιταλαντεύονται και διαρκώς ασπάζονται την κυρίαρχη διδασκαλία της εποχής. Για την πλειονότητα αυτή, τους ανθρώπους με αδύναμο χαρακτήρα, η φιλοσοφία του Επίκουρου χρησίμευσε ως δικαιολόγηση της κοινωνικής τους αδιαφορίας. Οι άλλοι, εν τούτοις, που αναζητούσαν ένα ιδεώδες, στράφηκαν στη θρησκεία για να το βρουν.

2. Με το τέλος της Παγετωνικής περιόδου, και μετά της Λιμναίας περιόδου [υποδιαίρεση της ύστερης Παγετωνικής (Πλειστοκαινού)] που ακολούθησε μετά το λιώσιμο των πάγων, άρχισε η γοργή αποξήρανση των μεγάλων υψιπέδων της κεντρικής Ασίας. Οι χώρες αυτές είναι σήμερα ακατοίκητες έρημοι, με τα ερείπια άλλοτε ακμαζουσών πόλεων θαμμένα τώρα στην άμμο. Αυτή η αποξήρανση ανάγκασε τους κατοίκους των υψιπέδων να κατέβουν στα νότια —στην Ινδία— και να ανέβουν στα βόρεια —στις πεδιάδες της Τζουνγκάρια και της Σιβηρίας, από όπου κινήθηκαν προς δυσμάς, στις εύφορες πεδιάδες της νότιας Ρωσίας και της κεντρικής Ευρώπης. Ολόκληροι λαοί μετανάστευσαν έτσι, και εύκολα φανταζόμαστε τι τρόπο ενέπνευσαν αυτές οι μεταναστεύσεις στους άλλους λαούς που είχαν ήδη εγκατασταθεί στις πεδιάδες της Ευρώπης. Οι νεοφερμένοι είτε λεηλάτησαν τους αυτόχθονες λαούς είτε αφάνισαν τον πληθυσμό ολόκληρων περιοχών όταν προέβαλε αντίσταση. Ό,τι έζησε ο ρωσικός λαός κατά τον 13ο αι., με την εισβολή των Μογγόλων, η Ευρώπη το έζησε κατά τους πρώτους εφτά-οκτώ αιώνες μ.Χ., εξ αιτίας της μετανάστευσης των ορδών που επέλαυναν, η μία μετά την άλλη, από την κεντρική Ασία. Η Ισπανία και η νότιος Γαλλία υπέφεραν παρόμοια από την εισβολή των Αράβων, που ήρθαν στην Ευρώπη από τη βόρειο Αφρική, για τους ίδιους λόγους, δηλαδή την ξηρασία.

3. Ο ευαγγελιστής Λουκάς αναφέρει την ύπαρξη πολλών τέτοιων κειμένων στο εισαγωγικό μέρος του Ευαγγελίου του (κεφ. 1, 1-4), όπου συνέλεξε και επεξέτεινε προγενέστερες μαρτυρίες.

4. Οι παραχές στην Ιουδαία φαίνεται πως άρχισαν τα χρόνια που κήρυττε ο Χριστός (βλ. Κατά Λουκάν, 13, 1 και Κατά Μάρκον 15, 7).

5. Στη Ρωσία, η απαγόρευση ίσχυσε έως το 1859 ή 1860. Θυμούμαι ζωηρά τι μεγάλη εντύπωση έκανε στην Πετρούπολη η πρώτη έκδοση της Καινής Διαθήκης στη ρωσική γλώσσα και θυμούμαι πως όλοι έσπευσαν να αγοράσουν αυτή την ασυνήθιστη έκδοση από το Συνοδικό Τυπογραφείο —το μόνο μέρος από το οποίο μπορούσαν να την προμηθευτούν.

6. Υπάρχουν πάμπολλα βιβλία για την προετοιμασία του εδάφους για τον χριστιανισμό από τη διδασκαλία του Πλάτωνα, ιδίως από τα όσα είπε για την ψυχή· και από τις διδασκαλίες των στωικών και από άλλες παλαιότερες διδασκαλίες. Ας αναφέρουμε ιδιαίτερα το δίτομο έργο του Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in der ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1902.

7. Βλ., λόγου χάρη, την περιγραφή της ζωής των Αλεούτιων, που εκείνο τον καιρό κατασκεύαζαν ακόμη λίθινα μαχαίρια και βέλη (στο βιβλίο του Βενιαμίνοφ, που αναφέραμε πιο πάνω). Βλ. και τις παρόμοιες περιγραφές των Εσκιμώων της Γρηλανδίας από μία πρόσφατη δανέζικη γεωγραφική αποστολή

(Dr. Henry Rink, *The Eskimo Tribes*).

8. Στον Μωσαϊκό Νόμο (Λευτικόν ΙΘ, 18), συναντούμε ήδη τα λόγια: «Δεν θα εκδικείσαι ούτε θα παραπονείσαι για τα παιδιά του λαού σου». Εν τούτοις, η εντολή αυτή στέκει μόνη και δεν συναντούμε ίχνη της στην κατοπινή ιστορία του Ισραήλ. Απεναντίας, σ' ένα άλλο χωρίο (Έξοδος, ΚΑ, 21) επιτρέπεται να χτυπάς ατιμωρητί τον δούλο σου ή την υπηρέτριά σου, φτάνει μόνο να μην πεθάνουν τις επόμενες μία-δυό μέρες, και τέλος, όπως σε όλες τις ομάδες που ζούσαν ακόμη στο φυλετικό στάδιο, σε περίπτωση συμπλοκής, «αν γίνει οποιαδήποτε βλάβη/ ζημία, τότε θα δώσεις ζωή αντί ζωής, οφθαλμόν αντί οφθαλμού, οδόντα αντί οδόντος, χείρα αντί χείρας, πόδα αντί ποδός, πυρά αντί πυράς, πληγή αντί πληγής» (23-25).

9. «Να υποτάσσεσθε σε κάθε εντολή του ανθρώπου για χάρη του Κυρίου· αν είναι ο βασιλέας, θα τον θεωρείτε υπέρτατο· ή στους κυβερνώντες, σαν να στέλνονται από Αυτόν για τιμωρία των αμαρτωλών και για τον εγκωμιασμό εκείνων που κάνουν το καλό», έγραψε ο Πέτρος, όταν στη Ρώμη κυβερνούσαν οι κτηνώδεις αυτοκράτορες Καλιγούλας και Νέρων (Πρώτη Επιστολή, Β, 13, 14). Και παρακάτω: «Υπηρέτες, να υποτάσσεσθε στους κυρίους σας με όλο τον φόβο· όχι μόνο στους καλούς και ήπιους, αλλά και στους κακούς» (18-25). Όσο για τις συμβουλές που έδινε στους πιστούς ο Παύλος, είναι πράγματι αηδιαστικό να μιλούμε γι' αυτές· είναι εκ διαμέτρου αντίθετες προς τη διδασκαλία του Χριστού: «Ας υποταχθεί η κάθε ψυχή στις ανώτερες εξουσίες/ δυνάμεις. Γιατί δεν υπάρχει εξουσία/ δύναμη εκτός από του Θεού... «Αυτός (ο κυβερνών, ο άρχοντας) είναι χρισμένος από τον Θεό» (Προς Ρωμαίους, ΙΓ, 1-5). Ανόσια πρόσταξε τους δούλους να υπακούουν στους κυρίους τους «όπως στον Χριστό»· εν πάση περιπτώσει, αυτό λέει στην Προς Εφεσίους (ΣΤ, 5), που αναγνωρίζεται από την Εκκλησία ως γνήσια επιστολή του Παύλου. Όσο για τους κυρίους, αντί να τους παρακινεί να παραιτηθούν από την εργασία των δούλων, απλώς τους συμβουλεύει να είναι συγκρατημένοι —«να μετριάσουν την αυστηρότητά τους». Επιπλέον, ο Παύλος αξιώνει ιδιαίτερη υπακοή από εκείνους τους δούλους που «έχουν πιστούς [χριστιανούς] κυρίους...· επειδή είναι πιστοί και προσφιλείς» (Προς Τιμόθεον, Πρώτη, ΣΤ, 2. Προς Κολοσσαείς, Γ, 22. Προς Τίτον, Β, 9 και Γ, 1).

10. Ο Ευγένιος Σύη, στο αξιόλογο δεκαπεντάτομο μυθιστόρημά του *Τα μυστήρια των Παρισίων: ιστορία μίας προλεταριακής οικογένειας στο διάβα των αιώνων*, παρουσιάζει μία συγκλονιστική σκηνή στην οποία ο Μεγάλος Ιεροεξεταστής κατηγορεί τον Χριστό για το λάθος του να είναι πάρα πολύ επιεικής με τους ανθρώπους. Ως γνωστόν, ο Ντοστογιέφσκι, μεγάλος θαυμαστής του Σύη, εισήγαγε μία παρόμοια σκηνή στο μυθιστόρημά του *Αδελφοί Καραμάζοφ*. Για

να αντιληφθούμε πλήρως σε ποια έκταση παρενέβη η εκκλησία στην ελεύθερη ανάπτυξη της ηθικής και όλων των φυσικών επιστημών, αρκεί να επισκοπήσουμε τα πεπραγμένα της Ιεράς Εξέτασης έως τον 19ο αι. Στην Ισπανία καταργήθηκε μόλις το 1808 από τον γαλλικό στρατό, αφού είχε δικάσει και σχεδόν πάντα βασανίσει, μέσα σε 320 χρόνια, πάνω από 340.000 ανθρώπους, από τους οποίους οι 32.000 κήκαν «αυτοπροσώπως» στην πυρά, 17.659 κήκαν τα «ομοιώματά» τους και 291.450 υποβλήθηκαν σε ποικίλα βασανιστήρια. Στη Γαλλία, η Ιερά Εξέταση καταργήθηκε μόλις το 1772. Η εξουσία της ήταν τόσο μεγάλη, ώστε έκανε ακόμη και έναν μετριοπαθή συγγραφέα όπως ο Μπυφόν να απαρνηθεί δημόσια τα γεωλογικά του συμπεράσματα για την ηλικία των γεωλογικών στρωμάτων, την οποία είχε εκθέσει στον πρώτο τόμο της περίφημης περιγραφής των ζώων που κατοικούσαν την υδρόγειο. Στην Ιταλία, αν και η Ιερά Εξέταση είχε κατά τόπους καταργηθεί στα τέλη του 18ου αι., σύντομα επανιδρύθηκε και συνέχισε να υπάρχει στην κεντρική Ιταλία έως τα μέσα του 19ου αι. Στη Ρώμη —στην παπική Ρώμη— τα υπολείμματά της υπάρχουν ακόμη με τη μορφή του Μυστικού Δικαστηρίου, ενώ ορισμένες ομάδες Ιησουιτών της Ισπανίας, του Βελγίου και της Γερμανίας υποστηρίζουν την επανίδρυσή της.

11. Πρόσφατα, ιδίως στη Γερμανία και τη Ρωσία, συχνά συγχέονται οι έννοιες «κουλτούρα» και «πολιτισμός». Εν τούτοις, κατά τη δεκαετία του 1860 ήταν σαφείς. Ο όρος «κουλτούρα» χρησιμοποιούνταν τότε προκειμένου για την ανάπτυξη των εξωτερικών ανέσεων της ζωής: υγιεινή, μέσα επικοινωνίας, κομψότητα της οικιακής επίπλωσης κτλ., ενώ ο όρος «πολιτισμός», ή διαφωτισμός, αναφερόταν στην ανάπτυξη της γνώσης, της σκέψης, της δημιουργικότητας και της προσπάθειας για ένα καλύτερο κοινωνικό σύστημα. [Σήμερα, έχει επικρατήσει η αντίθετη χρήση –Στμ.]

12. Ο John Williams Draper στη μελέτη του *Conflicts of Science with Religion* (1875) έδειξε πόσα στοιχεία από τις παγανιστικές λατρείες της Μικράς Ασίας, της Αιγύπτου κτλ. αναμείχθηκαν με τον χριστιανισμό. Δεν πρόσεξε, εν τούτοις, ιδιαίτερα την πολύ μεγαλύτερη επιρροή του βουδισμού, η οποία δεν έχει ακόμη μελετηθεί όπως πρέπει.

13. Τα έργα του μεγάλου ιδρυτή της φυσικής επιστήμης, του Αριστοτέλη, έγιναν γνωστά για πρώτη φορά στη μεσαιωνική Ευρώπη όταν μεταφράστηκαν από τα αραβικά στα λατινικά.

14. Οι Σταυροφορίες προκάλεσαν τεράστιες μετακινήσεις πληθυσμού. Όπως είπαμε και πιο πάνω, ένας δουλοπάροικος που έραβε έναν σταυρό στο μανίκι και έσμιγε με τους σταυροφόρους έπαυε να είναι δουλοπάροικος.

15. Υπάρχουν πολλές εξαιρετες πραγματείες γι' αυτή την περίοδο της ιστορίας, αλλά τις αποσιωπούν τα κρατικά μας σχολεία και πανεπιστήμια. Ο ανα-

γνώστης θα βρει έναν κατάλογό τους στο έργο μου *Αλληλοβοήθεια*, στο οποίο σκιαγραφώ σε αδρές γραμμές τη ζωή στις μεσαιωνικές ελεύθερες πόλεις.

15α. Βλ. γι' αυτά: Νόρμαν Κον, *Αγώνες για την έλευση της Χιλιετούς Βασιλείας του Θεού: Επαναστάτες χιλιαστές και μυστικιστές αναρχικοί του Μεσαίωνα*, εκδ. Νησίδες [Στμ.].

16. Το αξιόλογο έργο του Τζιορντάνο Μπρούνο *Spaccio della bestia trionfante* εκδόθηκε το 1584 και πέρασε σχεδόν απαρατήρητο. Παρόμοια, το βιβλίο του Charron *De la sagesse*, που εκδόθηκε το 1601 (στην έκδοση του 1604 το τολμηρό χωρίο για τη θρησκεία παραλείφθηκε) και στο οποίο καταβλήθηκε προσπάθεια να βασιστεί η ηθικότητα καθαρά στον κοινό νοου, φαίνεται πως δεν έγινε γνωστό έξω από τη Γαλλία. Εν τούτοις, τα *Δοκίμια* του Μονταίνι (1588), στα οποία μιλά για πολλές και διαφορετικές θρησκείες, γνώρισαν μεγάλη επιτυχία.

17. Αξίζει να επισημάνουμε ότι ο ιστορικός της Ηθικής Jodl, που εκθέτει με οξυδέρκεια όλες τις νέες επιρροές στην ηθική φιλοσοφία, δεν δίνει βάρος στα λίγα λόγια με τα οποία εξέφρασε ο Μπαίηκον την ιδέα του. Ο Jodl είδε στα λόγια αυτά την ηχώ της ελληνικής φιλοσοφίας, ή του λεγόμενου ηθικού νόμου, *lex naturalis* (1573)· ενώ ο Μπαίηκον, αντλώντας την ηθική από την κοινωνικότητα, που είναι έμφυτη στον άνθρωπο και στα περισσότερα ζώα, έδωσε μία νέα, επιστημονική εξήγηση των πρωταρχικών θεμελίων της ηθικής.

18. Παραθέτω από τη γαλλική μετάφραση: *De iure bellis. Le droit de guerre et de paix* (Άμστερνταμ 1688, Χάγη 1703).

#### ΕΒΔΟΜΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

1. Ως γνωστόν, η Αγγλική επανάσταση άρχισε το 1639. Το πρώτο έργο του Χομπς, το *De Cive*, πρωτοεκδόθηκε στο Παρίσι το 1648 στα λατινικά. Μόλις τρία χρόνια αργότερα (1651) εκδόθηκε στο Λονδίνο στα αγγλικά. Το δεύτερο έργο του Χομπς, *Λεβιάθαν*, εκδόθηκε στην Αγγλία το 1652, τρία χρόνια μετά την εκτέλεση του βασιλιά.

2. Έτσι, στη σημείωση στην παράγραφο που παραθέσαμε πιο πάνω ο Χομπς έγραψε: «Είναι πράγματι αλήθεια ότι η μοναξιά είναι εχθρός για τους ανθρώπους. Τα μικρά παιδιά έχουν ανάγκη από άλλους για να τα βοηθήσουν να ζήσουν και οι πιο ώριμοι άνθρωποι έχουν επίσης ανάγκη από βοήθεια. Οπότε δεν αρνούμαι ότι οι άνθρωποι (εξαναγκασμένοι από τη φύση) επιθυμούν να συναντιούνται. Αλλά οι κοινωνίες δεν είναι απλές συναντήσεις ανθρώπων, αλλά δεσμοί, που για τη δημιουργία τους είναι αναγκαία η πίστη και τα συμβόλαια». Αν προβληθεί η ένσταση ότι εάν οι άνθρωποι ήταν όπως τους παρουσιάζει ο Χομπς θα απέφευγαν ο ένας τον άλλο, ο Χομπς απαντά ότι έτσι έχουν τα πράγμα-

τα, γιατί «όταν πηγαίνουν για ύπνο, κλείνουν τις πόρτες τους, όσοι ταξιδεύουν έχουν μαζί τους σπαθί» κτλ.

3. «Η αιτία του αμοιβαίου φόβου είναι εν μέρει η φυσική ισότητα των ανθρώπων, εν μέρει η αμοιβαία τους επιθυμία να πληγώσουν». Και αφού είναι εύκολο «ακόμη και ο πιο αδύναμος άνθρωπος να σκοτώσει τον πιο δυνατό» και αφού «είναι ίσοι εκείνοι που μπορούν να κάνουν ίσα πράγματα ο ένας στον άλλο ..., άρα όλοι οι άνθρωποι είναι εκ φύσεως ίσοι, και η ανισότητα την οποία τώρα βλέπουμε οφείλεται στους νόμους» (I, 3). Έως τότε, «από το δίκαιο της φύσης» ο καθένας είναι ο υπέρτατος κριτής των μέσων που χρησιμοποιεί για την αυτο-διατήρησή του (I, 8, 9). «Από το δίκαιο της φύσης όλοι οι άνθρωποι έχουν ίσο δικαίωμα σε όλα τα πράγματα» (I, 10). Αλλά αφού αυτή η κατάσταση θα οδηγούσε σε διαρκή πόλεμο, οι άνθρωποι σύναψαν ένα κοινωνικό συμβόλαιο που εγκαθιδρύει την ειρήνη και «από το δίκαιο της φύσης» δεσμεύονται όλοι να τηρούν αυτό το συμβόλαιο.

4. Σύμφωνα με τον Χομπς, η ηθική φιλοσοφία είναι απλώς η επιστήμη του τι είναι καλό και τι κακό στις αμοιβαίες σχέσεις των ανθρώπων και στην ανθρώπινη κοινωνία. «Καλό και κακό είναι ονόματα που δίδονται σε πράγματα για να δείξουν ότι ελκύνουν ή απωθούν τους ανθρώπους που τα κάνουν. Αλλά αυτά που ελκύνουν τους ανθρώπους είναι ποικίλα, ανάλογα με τη συγκρότηση, τα ήθη, τις απόψεις τους». Συνεπώς, οι άνθρωποι διαφέρουν και στον τρόπο με τον οποίο ερμηνεύουν το καλό και το κακό (*Philosophical Rudiments*, III, 31, London 1651, σ. 55).

5. Η βεβαίωση ότι ο άνθρωπος δεν είναι ελεύθερος και μπορεί να κάνει μόνο αυτό που είναι αποτέλεσμα της φύσης του, σε συνδυασμό με μία παρόμοια βεβαίωση για τον Θεό, συναντάται σε πολλά χωρία της *Ηθικής* του Σπινόζα. Έτσι, στον πρόλογο στο Τέταρτο μέρος («Για την ανθρώπινη δουλειά ή Για τη δύναμη των συναισθημάτων»), γράφει: «εκείνο το αιώνιο και άπειρο Ον που καλούμε Θεό ή Φύση ενεργεί με την ίδια αναγκαιότητα με την οποία υπάρχει».

6. Fr. Jodl, *Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft*, Stuttgart und Berlin 1912.

7. *To An Essay Concerning Human Understanding* εκδόθηκε το 1690, δυο χρόνια μετά την εγκαθίδρυση της συνταγματικής μοναρχίας στην Αγγλία.

8. *Two Treatises of Government*, 1689. *An Epistle on Tolerance*, 1690. *The Reasonableness of Christianity*, 1697.

9. *An Essay Concerning Human Understanding*, βιβ. I, κεφ. 3, 2.

10. Ο Λοκ γράφει: «Αλλά πρέπει αυτός ο πιο ακλόνητος κανόνας της ηθικής και θεμέλιο όλης της κοινωνικής αρετής, ότι κάποιος πρέπει να συμπεριφέρεται όπως θα ήθελε να του συμπεριφέρονται, να προταθεί σε κάποιον που ποτέ



δεν έχει ακούσει προηγουμένως γι' αυτόν, όταν θα μπορούσε λογικότερα να ρωτήσει για ποιον λόγο;» (βιβ. Ι, κεφ. 3, § 4). Σ' αυτό ένας χριστιανός θα απαντούσε: «Επειδή ο Θεός, που έχει την ισχύ της αιώνιας ζωής και θανάτου, μας το ζητά». Αλλά αν ρωτήσουμε έναν χομπσιανό γιατί, θα απαντήσει: «Επειδή το απαιτεί το κοινό/ δημόσιο συμφέρον, και ο Λεβιάθαν θα σε τιμωρήσει αν δεν το κάνεις» (§ 5). «Η αρετή εγκρίνεται γενικά όχι επειδή είναι έμφυτη αλλά επειδή είναι επωφελής» (§ 6). «Η γενική αρχή της ηθικής, να κάνεις ό,τι θέλεις να σου κάνουν, πιο πολύ συστήνεται παρά πράττεται» (§ 7). Συνεπώς ο Λοκ ακολούθησε εξ ολοκλήρου τον Χομπς στο σημείο αυτό, και δεν πρόσεξε ότι οι έξεις κληρονομούνται και εξελίσσονται σε ένστικτα, και ότι τα ένστικτα, δηλαδή εκείνα που ήταν τότε γνωστά ως «ορέξεις», είναι σε μεγάλη έκταση κληρονομικά. Στον αγώνα του εναντίον των έμφυτων ιδεών, δεν πρόσεξε την κληρονομικότητα, αν και τη σημασία της την είχαν ήδη καταλάβει ο Μπαίηκον και εν μέρει ο Σπινόζα.

11. *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times...*, υπό Anthony, Earl of Shaftesbury, London 1900, δίτομο έργο.

12. *The Moralists*: «Το ότι ήταν η φυσική τους κατάσταση να ζουν έτσι ξεχωριστά δεν μπορούμε να το δεχθούμε, είναι παραλογοισμός. Γιατί πιο γρήγορα αφαιρείς από το πλάσμα όλα τα άλλα συναισθήματα από όσο αυτά που θρέφει για την κοινωνία και τα όμοιά του» (μέρ. ΙΙ, τμ. ΙV, σ. 80). Παρακάτω λέει: «Αν, από την άλλη, η συγκρότησή τους είναι όπως η δική μας..., αν έχουν μνήμη και αισθήσεις και συναισθήματα..., είναι προφανές ότι δεν μπορούν περισσότερο με την καλή τους θέληση να απέχουν από την κοινωνία από όσο μπορούν πιθανόν να διατηρηθούν χωρίς αυτήν» (μέρ. ΙΙ, τμ. V, σ. 82). Επιπλέον, ο Σέιφτσμπερυ επισήμανε την ανισχυρότητα των παιδιών του ανθρώπου και την ανάγκη τους για προστασία και για τροφή. «Δεν θα πρέπει αυτή η ανθρώπινη οικογένεια να εξελίχθηκε σύντομα σε φυλή και αυτή η φυλή σε έθνος; Ή και αν παρέμεινε φυλή, πάλι δεν ήταν μία κοινωνία για αμοιβαία άμυνα και για το κοινό συμφέρον;» Συνεπώς, η κοινωνία πρέπει να είναι φυσική κατάσταση για τον άνθρωπο, και «έξω από την κοινωνία και την κοινότητα ποτέ δεν επιβίωσε ούτε και θα μπορούσε να επιβιώσει» (μέρ. ΙΙ, τμ. ΙV, σ. 83). Αυτή τη σκέψη, όπως θα δούμε, επανέλαβε αργότερα ο Χιούμ.

13. Τα κυριότερα φιλοσοφικά έργα του Λάιμπνιτς είναι τα ακόλουθα: *Essais de théodiekie sur la bonté de Dieu, la liberté de l' home et l' origine du mal* (1710), *Nouveaux essays sur l' entendement humain* (αντίκρουση του Λοκ, που γράφηκε το 1704 και εκδόθηκε μόλις το 1760), *Systeme nouveau de la nature et de la communication des substances* (1765).

## ΟΓΔΟΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

1. Το *Novum Organum* του Bacon εκδόθηκε το 1620. Το *Discours de la methode* του Ντεκάρτ το 1637 στο Παρίσι.

2. Ο Γιόντλ, στο έργο του *Geschichte der Ethik ...*, παραθέτει ένα χωρίο από την πρώτη έκδοση της *Traité de la sagesse* (1601) που παραλείφθηκε στις επόμενες εκδόσεις. Σ' αυτό ο Charron δηλώνει καθαρά ότι «θα του άρεσε να βλέπει αφοσίωση και θρησκευτικότητα, αλλά όχι για να εμφυτεύσουν στον άνθρωπο την ηθική, η οποία έχει γεννηθεί μαζί του και του έχει δοθεί από τη φύση, αλλά για να ολοκληρώσουν, ως κορωνίδα της, την ηθική» (τόμ. Ι, σ. 189, γερμ. έκδ. 1912). Το χωρίο αυτό δείχνει ότι η ερμηνεία της ηθικής ως εγγενούς ιδιότητας του ανθρώπου ήταν πολύ ευρύτερα διαδεδομένη στους στοχαστές από όσο δείχνουν τα κείμενά τους.

3. Έτσι, λόγου χάρη, από τις επιστολές του Ντεκάρτ στον φίλο του Μερσέν, τον Ιούλιο του 1633 και τον Ιανουάριο του 1634 τις οποίες παραθέτει ο Lange (*History of Materialism*), βλέπουμε ότι μαθαίνοντας για τη δεύτερη σύλληψη του Γαλιλέου από την Ιερά Εξέταση και για την καταδίκη του βιβλίου του – πιθανότατα για την άποψή του περί της περιστροφής της γης– ο Ντεκάρτ ήταν έτοιμος να απαρνηθεί την ίδια άποψη που θα εξέφραζε στο έργο του. Έχουμε ενδείξεις και για άλλες τέτοιου τύπου παραχωρήσεις.

4. Βλ. το άρθρο μου *Unsuspected Radiations* στο περιοδικό των επιστημονικών ανακαλύψεων του 19ου αι. που περιλαμβάνεται στο *The Annual Report of the Smithsonian Institute* για το 1900 και στο περιοδικό *Nineteenth Century* (τεύχ. Δεκεμβρίου 1900).

5. *Exercitationes paradoxiae adversus Aristotelae*. Εν τούτοις, έπειτα από επιμονή των φίλων του παρέλειψε πέντε κεφάλαια αυτού του έργου του, επειδή η εκκλησία, βασίζοντας την υπόθεσή της στα βιβλία που αναγνώριζε ως ιερά, υποστήριζε σθεναρά τον Αριστοτέλη και τον Πτολεμαίο, που δίδασκαν ότι η Γη βρίσκεται στο κέντρο του σύμπαντος, ενώ ο Ήλιος, οι πλανήτες και τα άστρα περιστρέφονται γύρω της. Επιπλέον, μόλις πριν πέντε χρόνια, το 1619, κήκε στην πυρά ο Μπονίνι για ένα παρόμοιο αιρετικό έργο. Επιπλέον, ο Γκασεντί αντέκρουσε τη διδασκαλία του Ντεκάρτ για τη δομή της ύλης και εξέθεσε τη δική του άποψη, που συγγενεύει πολύ με τη σύγχρονη ατομική θεωρία. Δύο έργα του για τον Επίκουρο δημοσίευσε ο Γκασεντί την εποχή που κατείχε καθηγητική έδρα στο College de France. Το θεμελιώδες έργο του *Syntagma philosophiae Epicuri* εκδόθηκε μετά τον θάνατό του, το 1768 στο Άμστερνταμ.

6. *Dictionnaire historique et critique*, που εκδόθηκε στο Ρότερνταμ το 1697, αρχικά σε δύο τόμους και αργότερα, το 1820, σε 16 τόμους, στο Παρίσι. Ο Bayle εξέφρασε για πρώτη φορά τις αντιθρησκευτικές του απόψεις το 1680,

με αφορμή την εμφάνιση ενός κομήτη και τις δεισιδαιμονίες που κατέδειξε το γεγονός αυτό, σε ένα φυλλάδιο με τίτλο *Pensées diverses sur la comete*. Το φυλλάδιο αυτό, φυσικά, απαγορεύτηκε λίγο μετά την έκδοσή του.

7. *Système social*, τόμ. I, σ. 17.

8. Οι απόψεις του Holbach χρησιμοποιήθηκαν σε μεγάλη έκταση και από τους άγγλους ωφελιμιστές.

9. Φυσικά, ο Βολταίρος δεν μπορεί να θεωρηθεί ούτε επαναστάτης ούτε δημοκράτης. Ποτέ δεν ζήτησε την ανατροπή του κοινωνικού συστήματος της εποχής του, και ακόμη και όποτε μιλούσε για ισότητα των ανθρώπων αναγνώριζε μεν αυτή την ισότητα «από άποψη αρχής», αλλά στην κοινωνία, έλεγε, «οι άνθρωποι παίζουν διαφορετικούς ρόλους». «Όλοι οι άνθρωποι είναι ίσοι ως άνθρωποι, αλλά δεν είναι ίσοι ως μέλη της κοινωνίας» (*Pensées sur l' Administration*, αγγλ. έκδ., τόμ. V, σ. 351). Το πολιτικό ιδεώδες του Βολταίρου ήταν η «φωτισμένη δεσποτεία», που θα κυβερνούσε προς όφελος του λαού.

10. Τα κυριότερα έργα του Χιούμ είναι: *Treatise Upon Human Nature* (London, 1738-40, τρίτομο έργο), *Enquiry Concerning the Principles of Morals* (Edinburgh, 1751), *Enquiry Concerning Human Understanding* (London, 1748), *Natural History of Religion* (London, 1752).

11. *The Natural History of Religion*, τμ. Xiv, σ. 443-444, στον δεύτερο τόμο του *Essays and Treatises on Several Subjects* (Edinburgh, 1817).

12. *An Enquiry Concerning Human Understanding* τμ. ii, τόμ. II (Edinburgh, 1817).

13. *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, τμ. I, στο *Essays and Treatises...*, ό.π., τόμ. II.

14. *Natural History of Religion*, τμ. xiv, σ. 443-444, τόμ. II. «Εκείνοι που αναλαμβάνουν τα πιο εγκληματικά και πιο επικίνδυνα εγχειρήματα είναι συνήθως οι πιο δεισιδαιμονες... Η αφοσίωση και η θρησκευτική τους πίστη απορρέουν από τους φόβους τους» (αυτόθι, σ. 447). [Η πρώτη πρόταση είναι από τον Διόδωρο Σικελιώτη.]

15. Οι απόψεις των διάφορων συγγραφέων για τη φιλοσοφία του Χιούμ διαφέρουν ως προς το σημείο αυτό. Ο Pflaiderer υποστήριξε ότι ο Χιούμ απλώς προετοίμασε το έδαφος για τις απόψεις του Καντ για τον «πρακτικό Λόγο», ενώ ο Gizycki και ο Jodl έχουν άλλη γνώμη. Ο Γιόντλ (στην προαναφερθείσα *Ιστορία της ηθικής του*) διατύπωσε μία πολύ αληθινή σκέψη: «Η ηθική δεν μπορεί ποτέ να γίνει ενεργητικός παράγοντας, αν η ηθική ανάπτυξη και η εκπαίδευση δεν έχουν τις πραγματικές της βάσεις –αυτό αποδείχθηκε αδιάσειστα από τον Χιούμ. Αλλά λησμόνησε ένα πράγμα: την ικανότητα να διατυπώνουμε ένα ηθικό ιδεώδες. Δεν άφησε θέση γι' αυτή την ικανότητα στην ερμηνεία του Λόγου

που έδωσε, στην οποία παρουσίασε τον Λόγο να ασχολείται αποκλειστικά με τη σύνθεση και την ανάλυση των εννοιών. Αυτό, βέβαια, δεν είναι η αφετηρία της ηθικής· ούτε και είναι η αφετηρία της ανθρώπινης δραστηριότητας στο πεδίο του σκέπτεσθαι ή της δημιουργικής προσπάθειας. Αλλά τα στοιχεία της ηθικής ζωής γίνονται κατανοητά μόνον εάν υποθέσουμε ότι η εκπαίδευση και η εμπειρία/ πείρα προετοιμάζουν το έδαφος για τα ιδεώδη στα οποία το διανοητικό και το πρακτικό στοιχείο είναι αλληλένδετα και περιέχουν μία εσωτερική τάση προς την πραγματοποίηση» (*Gesch. der Ethik*, τόμ. I, κεφ. 7, σημ. 29). Μ' άλλα λόγια, συναίσθημα και λογικό είναι εξ ίσου απαραίτητα για την ανάπτυξη των ηθικών συλλήψεων και για τη μεταστροφή τους στα κίνητρα των πράξεών μας [Edmund Pfliegerer, *Empirik und Skepsis in David Hume's Philosophie* (Berlin 1874). Georg von Gizycki, *Die Ethik David Hume's* (Breslau 1878).]

16. Εξέθεσε λεπτομερώς απόψεις που πλησίαζαν στον αθεϊσμό στο έργο του *Dialogues Concerning Natural Religion* και στο τμ. XV του έργου του *Natural History of Religion*.

17. Ο Σμιθ έδωσε τόσο μεγάλη σημασία στην ερμηνεία αυτή, ώστε την περιέλαβε και στον τίτλο του βιβλίου του: *The Theory of Moral Sentiments, or an essay towards an analysis of the principles by which men naturally judge concerning the conduct and character first of their neighbours, and afterwards of themselves* [Η θεωρία των ηθικών συναισθημάτων, ή ένα δοκίμιο για μία ανάλυση των βασικών αρχών με τις οποίες οι άνθρωποι φυσικά κρίνουν τη συμπεριφορά και τον χαρακτήρα πρώτα των πλησίον τους και κατόπιν του εαυτού τους].

18. Σε μία ιστορική ανασκόπηση των παλαιότερων ερμηνειών της ηθικής, ο Σμιθ κάνει το ακόλουθο σχόλιο. Μιλάει για τους ωφελιμιστές και δίνει την ακόλουθη εξήγηση για τον τρόπο με τον οποίο φτάνουν στο συμπέρασμά τους, ότι οι ηθικές συλλήψεις προήλθαν από σκέψεις ωφελιμότητας: «Η ανθρώπινη κοινωνία, όταν την σκεφτόμαστε αφηρημένα και φιλοσοφικά, μοιάζει με έναν μεγάλο, τεράστιο μηχανισμό, που οι ομαλές και αρμονικές κινήσεις του παράγουν χίλια ευχάριστα αποτελέσματα». Όσο λιγότερη περιττή τριβή υπάρχει στον μηχανισμό, τόσο πιο χαριτωμένη και όμορφη θα είναι η δράση του. Παρόμοια, στη ζωή, ορισμένες πράξεις τείνουν να παράγουν μία ζωή χωρίς τριβή και συγκρούσεις, ενώ άλλες θα έχουν το αντίθετο αποτέλεσμα· αλλά όσο λιγότεροι οι λόγοι για σύγκρουση, τόσο πιο εύκολα και ομαλά θα κυλάει η κοινωνική ζωή. Συνεπώς, όταν οι ωφελιμιστές συγγραφείς μάς περιγράφουν τα αναρίθμητα πλεονεκτήματα της κοινωνικής ζωής και τις νέες και ευρείες προοπτικές που ανοίγει στον άνθρωπο η κοινωνικότητα, ο αναγνώστης «συνήθως χαίρεται τόσο πολύ με την ανακάλυψη, ώστε σπάνια στέκεται να σκεφτεί ότι αυτή η πολιτική

άποψη, αφού ποτέ δεν του πέρασε προηγουμένως από το μυαλό, δεν μπορεί πιθανόν να είναι ο λόγος εκείνης της έγκρισης και απόρριψης με τις οποίες είχε συνηθίσει να εξετάζει αυτές τις διαφορετικές ποιότητες» (δηλαδή τα μειονεκτήματα και τα προτερήματα του ανθρώπου). Παρόμοια, όταν διαβάζουμε στην ιστορία για τις καλές ιδιότητες ενός ήρωα, τον συμπαθούμε όχι επειδή αυτές του οι ιδιότητες θα μπορούσαν να είναι επωφελείς για μας, αλλά επειδή φανταζόμαστε τι θα είχαμε νιώσει άμα είχαμε ζήσει στην εποχή του. Τέτοια συμπάθεια προς ανθρώπους του παρελθόντος δεν μπορεί να θεωρηθεί εκδήλωση του εγωισμού μας.

Γενικά, ο Σμιθ φρονούσε ότι η επιτυχία των θεωριών που εξηγούν την ηθική με τον εγωισμό οφείλεται σε ελλιπή και εσφαλμένη κατανόηση της ηθικής (μέρ. VII, τμ. III, κεφ. I, σ. 163-165).

19. «Υπάρχει, εν τούτοις, μία αρετή, της οποίας οι γενικοί κανόνες καθορίζουν, με τη μέγιστη ακρίβεια, όλες τις εξωτερικές πράξεις που απαιτεί. Η αρετή αυτή είναι η δικαιοσύνη... Όταν πράττουμε τις άλλες αρετές... θα πρέπει να εξετάζουμε τον σκοπό και το θεμέλιο του κανόνα πιο πολύ από τον ίδιο τον κανόνα. Αλλά αλλιώς έχουν τα πράγματα με τη δικαιοσύνη» κτλ. (μέρ. III, κεφ. VI, σ. 249).

## ΕΝΑΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

1. Ο Καντ διατύπωσε την ηθική φιλοσοφία του σε τρία έργα: *Θεμελιώδεις αρχές της μεταφυσικής των ηθών* (1785), *Κριτική του πρακτικού Λόγου* (1788), *Μεταφυσική των ηθών* (1797). Είναι επίσης αναγκαίο να περιλάβουμε και τα άρθρα του για τη θρησκεία (*Η θρησκεία μέσα στα όρια μόνο του Λόγου*, ή αλλιώς *Philosophische Religionlehre*).

Πλήρη ανάλυση της ηθικής φιλοσοφίας του Καντ μπορούμε να διαβάσουμε στα έργα του Jodl, του Wundt, του Paulsen κ.ά.

2. *Θεμελιώδεις αρχές της μεταφυσικής των ηθών*, μέρ. I, σ. 9 της αγγλ. μτφ.

3. *Η φιλοσοφική θεωρία της θρησκείας* (*Philosophische Religionlehre*), τέλος του μέρ. I, Γενικές παρατηρήσεις, αγγλ. μτφ. σ. 357-358.

4. Αυτόθι, σ. 69.

5. Για τη σχέση της καντιανής ηθικής με τον χριστιανισμό αφ' ενός και με τον εγωιστικό ωφελιμισμό αφ' ετέρου, βλ. ιδίως το έργο του Βουντ, το μέρος «Συστήματα ηθικής», δεύτερος τόμος.

6. Karl Christian F. Krause (1781-1832).

7. Franz Xavier Baader (1765-1841).

8. Στη Ρωσία γνωρίζουμε, λόγου χάρη, από την αλληλογραφία του Μπακού-

νιν τι εξυψωτική επίδραση είχε αρχικά η φιλοσοφία του Σέλινγκ στους νέους του κύκλου των Νικολάι Στάνκεβιτς (1813-1840) και Μιχαήλ Μπακούνιν (1814-1876). Αλλά παρά κάποιες σωστές διαισθήσεις που εκφράζονταν ασαφώς (για το καλό και το κακό, λόγου χάρη), η φιλοσοφία του Σέλινγκ, εξ αιτίας των μυστικιστικών της στοιχείων, σύντομα έσβησε υπό την επιρροή της επιστημονικής σκέψης.

9. *Θεμελιώδεις αρχές της φιλοσοφίας του δικαίου* (1821). Βλ. και τη *Φαινομενολογία του πνεύματος* και την *Εγκυκλοπαίδεια των φιλοσοφικών επιστημών*, για την επιστημονική ανάλυση του φυσικού δικαίου.

#### ΔΕΚΑΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

1. *Dissertation on the progress of ethical philosophy*, στον πρώτο τόμο της *Encyclopaedia Britannica* (8η έκδ.). Αργότερα, το έργο αυτό ανατυπώθηκε επανειλημμένα μόνο του.

2. *Godwin, Enquiry concerning political Justice and its Influence on General Virtue and Happiness*, διτομο έργο (London 1793). Από φόβο μη διωχθούν οι αντιμοναρχικοί δημοκράτες φίλοι του Γκόντγουιν, οι αναρχικές και κοινοκτημονικές/ κομμουνιστικές βεβαιώσεις του Γκόντγουιν παραλείφθηκαν από τη δεύτερη έκδοση.

3. *Guyau, La morale anglaise contemporaine* (Paris 1879).

4. Θα πρέπει να προσθέσουμε ότι αναπτύσσοντας τις ιδέες του Μπένθαμ ο Τζον Στιούαρτ Μιλ εισήγαγε πολύ νέο υλικό. Λόγου χάρη, ο Μπένθαμ, εκθέτοντας την ωφελμιστική θεωρία της ηθικής, είχε στο μυαλό του μόνο την ποσότητα καλού και συνεπώς ονόμασε τη θεωρία του «ηθική αριθμητική», ενώ ο Μιλ εισήγαγε στον ωφελμισμό ένα νέο στοιχείο, την ποιότητα, και μ' αυτό έθεσε τις βάσεις της ηθικής αισθητικής. Ο Μιλ χώρισε τις απολαύσεις σε ανώτερες και κατώτερες, σ' αυτές που αξίζει να προτιμούμε και σ' εκείνες που δεν αξίζει. Γι' αυτό είπε ότι «ένας δυστυχής Σωκράτης είναι ηθικά ανώτερος από ένα ικανοποιημένο γουρούνι». Να αισθάνεσαι άνθρωπος σημαίνει να έχεις συνείδηση της εσωτερικής σου αξίας, να αισθάνεσαι την αξιοπρέπειά σου, και όταν κρίνεις τις διάφορες πράξεις θα πρέπει να έχεις στο μυαλό το καθήκον που σου επιβάλλει η ανθρώπινη αξιοπρέπεια. Εδώ ο Μιλ ήδη υψώνεται πάνω από τον στενό ωφελμισμό και υποδεικνύει ευρύτερες βάσεις της ηθικής από την ωφελιμότητα και την απόλαυση [σημ. του ρώσου εκδότη Λέμπεντεφ].

5. Παλαιότερα, όταν επικρατούσε στους χωρικούς η δουλοπαροικία, πάρα πολλοί γαιοκτήμονες, πραγματικοί δουλοκτήτες, δεν διανοούνταν ότι οι δουλοπάροικοί τους ήταν προικισμένοι με «εξυψωμένα και εξευγενισμένα» αισθήματα όπως εκείνοι. Άρα ήταν μεγάλο προτέρημα του Τουργκένιεφ, του Γκριγκόροβιτς

κ.ά. που πέτυχαν να εμφυτεύσουν στην καρδιά των γαιοκτημόνων τη σκέψη ότι και οι δουλοπάροικοι είχαν τα ίδια συναισθήματα όπως οι αφέντες τους. Πριν απ' αυτούς, κάτι τέτοιο θα θεωρούνταν μείωση, υποβάθμιση των υψηλών συναισθημάτων των «κυρίων». Και στην Αγγλία, σε μία συγκεκριμένη τάξη ανθρώπων συνάντησα μία παρόμοια στάση απέναντι στα «χέρια», δηλαδή τους εργάτες των εργοστασίων, των ορυχείων κτλ., αν και η αγγλική «κομητεία» [διοικητική μονάδα] και η «ενορία» έχουν ήδη κάνει πολλά για να ξεριζώσουν αυτή την ταξική αλαζονία.

6. Jouffroy, *Cours de Droit Naturel*, τ. I, σ. 88-90 (Paris 1858).

7. Ο Κοντ ίδρυσε τη θετικιστική του εκκλησία και τη νέα του θρησκεία στην οποία υπέρτατη θεότητα ήταν η «Ανθρωπότητα». Κατά τη γνώμη του, αυτή η θρησκεία της Ανθρωπότητας έμελλε να αντικαταστήσει την παρωχημένη χριστιανική πίστη. Η θρησκεία της Ανθρωπότητας επιβιώνει ακόμη σ' ένα μικρό κύκλο οπαδών του Κοντ, που θέλουν να διατηρήσουν τις τελετουργίες της στις οποίες αποδίδουν εκπαιδευτική αξία.

8. Προκαταρκτικές θέσεις για τη μεταρρύθμιση στη φιλοσοφία (*Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*, 1842) και *Θεμέλια της φιλοσοφίας του μέλλοντος* (*Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, 1843).

9. Jodl, *Geschichte der Ethik*, τ. II.

10. Ludwig Knapp, *System der Rechtsphilosophie*, σ. 107-108, το παραθέτει ο Jodl.

## ΕΝΔΕΚΑΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

1. Πολύ και πολύτιμο υλικό για το ζήτημα των σοσιαλιστικών τάσεων κατά τον 18ο αι. μας δίνει η μονογραφία του André Lichtenberger, *Le socialisme au XVIII<sup>e</sup> siècle* (Paris 1895).

2. Ο Francois Vidal ήταν γάλλος σοσιαλιστής των αγώνων του 1848. Ο Constantin Pecquer (1801-87), έγραψε το έργο *Economie sociale*. Ο Albert Schaeffe ήταν συγγραφέας του τετράτομου έργου *Bau und Leben des Sozialen Koerpers* (1875-78). Ο Chernychevsky ήταν ρώσος σοσιαλιστής και συγγραφέας. Ο Piotr Lavron (1823-1900) έγραψε τα *Historical Letters*, που κυκλοφορούν σε γαλλική και γερμανική μτφ.

3. Στο σημείο αυτό ο Γιοντλ κάνει το ίδιο λάθος με τον Προυντόν, καθώς ταυτίζει την ηθική εν γένει με τη δικαιοσύνη, η οποία, κατά τη γνώμη μου, αποτελεί ένα στοιχείο της ηθικής.

4. Εκτός από το έργο του *Για τη δικαιοσύνη...* (1858), διατυπώνει πολύ αξιόλογες σκέψεις για την ηθική και τη δικαιοσύνη στο έργο του *Σύστημα των οικονομικών αντιφάσεων ή Φιλοσοφία της αθλιότητας*, έργο που δεν έχασε τί-

ποτε από την αξία του, παρά τα όσα κακεντρεχή έγραψε γι' αυτό ο Μαρξ στην *Αθλιότητα της φιλοσοφίας*. Βλ. και τα έργα του: *Γενική ιδέα για την επανάσταση τον 19ο αι.* και *Τι είναι η ιδιοκτησία*; Στο μυαλό του Προυντόν διαμορφωνόταν ένα ηθικό σύστημα ήδη από τον καιρό που πρωτοεμφανίστηκε στα γράμματα, στις αρχές της δεκαετίας του 1840.

5. Αυτό που λένε οι κομμουνιστές («στον καθένα ανάλογα με τις ανάγκες του, από τον καθένα ανάλογα με τις ικανότητές του»), προσθέτει ο Προυντόν, μπορεί να ισχύσει μόνο σε μία οικογένεια. Αυτό που είπε ο Σαιν-Σιμόν («στον καθένα ανάλογα με τις ικανότητές του, σε κάθε ικανότητα ανάλογα με τα έργα της») είναι πλήρης άρνηση της πραγματικής ισότητας και της ισότητας δικαιωμάτων. Σε μία φουριερική κοινότητα η βασική αρχή της αμοιβαιότητας αναγνωρίζεται, αλλά στην εφαρμογή σε ένα άτομο ο Φουριέ αρνιόταν τη δικαιοσύνη. Από την άλλη, η βασική αρχή που εφαρμόζει η ανθρωπότητα ήδη από το πιο μακρινό παρελθόν είναι πιο απλή και, το σημαντικότερο, πιο αξιοπρόσεκτη· αξία αποδίδεται μόνο στα προϊόντα της φιλοπονίας, πράγμα που δεν θίγει την προσωπική αξιοπρέπεια, και η οικονομική οργάνωση περιστέλλεται σε κάτι απλό: ανταλλαγή.

6. Ο άνθρωπος είναι πλάσμα «ορθολογικό και εργατικό, το πιο φιλόνομο και το πιο κοινωνικό πλάσμα, που πασχίζει κυρίως όχι για την αγάπη, αλλά για ένα δίκαιο ανώτερο από την αγάπη. Εξ ου και η ηρωική αυτοθυσία για την επιστήμη, που είναι άγνωστη στις μάζες· γεννιούνται μάρτυρες του μόχθου και της φιλοπονίας, που τους αποσιωπούν τα μυθιστορήματα και τα θεατρικά έργα· εξ ου και αυτό που λέγεται: να πεθαίνεις για την πατρίδα». «Ας υποκλιθώ μπροστά σ' εσάς, που ξέρατε πώς να ξεσηκωθείτε και πώς να πεθάνετε το 1789, το 1792, το 1830. Ήσασταν αφοσιωμένοι στην ελευθερία και είστε πιο ζωντανοί από εμάς, που την έχουμε χάσει». «Να γεννήσεις μία ιδέα, να δημιουργήσεις ένα βιβλίο, ένα ποίημα, μία μηχανή· κοντολογίς, όπως λέγεται, να δημιουργήσεις το αριστούργημά σου· να προσφέρεις μία υπηρεσία στην πατρίδα σου και στην ανθρωπότητα, να σώσεις μία ανθρώπινη ζωή, να κάνεις μία καλή πράξη και να επανορθώσεις μία αδικία –όλ' αυτά είναι να αναπαράγεις στην κοινωνική ζωή, όμοια με την αναπαραγωγή στην οργανική ζωή». Η ζωή του ανθρώπου αποκτά την πληρότητά της όταν ικανοποιεί τις ακόλουθες προϋποθέσεις: αγάπη, παιδιά, οικογένεια· εργασία, βιομηχανική αναπαραγωγή· και κοινωνικότητα, δηλαδή συμμετοχή στη ζωή και στην πρόοδο της ανθρωπότητας. (Μελέτη Πέμπτη, κεφ. V, τόμ. II, σ. 128-130.

7. Και ο Σπινόζα αναφέρεται στην αλληλοβοήθεια μεταξύ των ζώων (*mutuum iuventum*) ως σημαντικό χαρακτηριστικό της κοινωνικής τους ζωής. Και αν ένα τέτοιο ένστικτο υπάρχει στα ζώα είναι προφανές ότι, στον αγώνα για



την ύπαρξη, εκείνα τα είδη είχαν την καλύτερη δυνατότητα να επιβιώσουν σε δύσκολες συνθήκες ζωής και να πολλαπλασιαστούν, τα οποία χρησιμοποίησαν περισσότερο αυτό το ένστικτο. Συνεπώς, αυτό το ένστικτο έμελλε να αναπτύσσεται ολοένα περισσότερο, ιδίως αφού η ανάπτυξη της ομιλούμενης γλώσσας, και συνεπώς της παράδοσης, αύξησε την κοινωνική επιρροή των ανθρώπων που τηρούσαν πιο αυστηρά τους νόμους και είχαν μεγαλύτερη πείρα. Φυσικά, σε τέτοιες συνθήκες, από τα πολλά είδη που μοιάζουν πολύ με τον άνθρωπο με τα οποία ερχόταν σε σύγκρουση ο άνθρωπος, επιβίωσαν τα είδη, στα οποία το αίσθημα της αλληλοβοήθειας ήταν ισχυρά αναπτυγμένο, στα οποία το αίσθημα της κοινωνικής αυτοσυντήρησης επικρατούσε από το αίσθημα της ατομικής αυτοσυντήρησης, γιατί το δεύτερο ήταν πιθανόν να ενεργήσει ορισμένες φορές ενάντια στο συμφέρον της φυλής.

8. Σε ένα γράμμα του, δεν θυμούμαι ακριβώς σε ποιον, ο Δαρβίνος έγραψε: «Το ζήτημα αυτό δεν προσέχτηκε, πιθανόν επειδή έγραψα πολύ λίγα γι' αυτό». Αυτό ακριβώς συνέβη με αυτά που έγραψε για την ηθική και, οφείλω να προσθέσω, με πολλά που έγραψε για τον «λαμαρκισμό». Στην εποχή μας, εποχή του καπιταλισμού και του μερκαντιλισμού, ο «αγώνας για την ύπαρξη» ταίριαζε τόσο καλά στις ανάγκες της πλειονότητας, ώστε επισκίασε όλα τα άλλα.

9. Η διάλεξη αυτή δημοσιεύτηκε την ίδια χρονιά σε φυλλάδιο, με καλοδουλεμένες και πολύ αξιόλογες σημειώσεις. Αργότερα ο Χάξλεϋ έγραψε μία ερμηνευτική εισαγωγή (Προλεγόμενα) μαζί με την οποία δημοσιεύτηκε η διάλεξη του στα *Collected Essays* και στη λαϊκή έκδοση *Essays, Ethical and Political* (1903).

10. Η λέξη «αγνωστικιστής» πρωτοεισήχθη από μία μικρή ομάδα αμφιβαλλόντων στοχαστών, που συγκεντρώθηκαν γύρω από τον εκδότη του περιοδικού *Nineteenth Century* James Knowles. Προτίμησαν την ονομασία «αγνωστικιστές» (δηλαδή που αρνούνται τη γνώση) από την ονομασία «αθεϊστές».

11. St. George Mivart, "Evolution in Professor Huxley", *Nineteenth Century*, Aug. 1893, σ. 198.

12. Σημ. 19 στο φυλλάδιο, σημ. 20 στο *Collected Essays* και στη λαϊκή έκδοση *Essays, Ethical and Political*.

13. Όταν αποφάσισα να δώσω μία διάλεξη στο Λονδίνο για την Αλληλοβοήθεια στον κόσμο των ζώων, ο James Knowles, που είχε δείξει μεγάλο ενδιαφέρον για τις απόψεις μου και τις είχε συζητήσει με τον φίλο και γείτονά του Σπένσερ, μου σύστησε να καλέσω ως πρόεδρο της συγκέντρωσης τον Romanes, ο οποίος δέχθηκε την πρόσκλησή μου. Στο τέλος της διάλεξης, κλείνοντας τη συγκέντρωση, τόνισε τη σημασία του έργου μου και συνόψισε ως εξής: «Ο Κροπότκιν έχει αναμφίβολα αποδείξει ότι αν και εξωτερικοί πόλεμοι διεξάγονται

σε ολόκληρη τη φύση από όλα τα είδη, οι εσωτερικοί [εμφύλιοι] πόλεμοι είναι πολύ λιγότεροι, και στα περισσότερα είδη επικρατούν η αλληλοβοήθεια και η συνεργασία με διάφορες μορφές. Ο αγώνας για την ύπαρξη, λέει ο Κροπότκιν, πρέπει να γίνει κατανοητός με τη μεταφορική έννοια...». Καθόμουν δίπλα του και του ψιθύρισα: «Αυτό δεν το είπα εγώ, αλλά ο Δαρβίνος, στην αρχή-αρχή του τρίτου κεφαλαίου: "Περί του αγώνα για την ύπαρξη"». Ο Romanes αμέσως επανέλαβε τα λόγια μου στο ακροατήριο και πρόσθεσε ότι αυτός ακριβώς είναι ο τρόπος με τον οποίο ερμηνεύεται σωστά ο όρος του Δαρβίνου, όχι κυριολεκτικά αλλά μεταφορικά. Αν ο Romanes είχε εργαστεί άλλα ένα-δυο χρόνια, θα είχαμε αναμφίβολα ένα αξιόλογο έργο για την ηθική των ζώων. Ορισμένα πράγματα που παρατήρησε στον σκύλο του είναι εκπληκτικά και έχουν ήδη γίνει ευρέως γνωστά. Αλλά τα πολλά στοιχεία που συγκέντρωσε, θα ήταν ακόμη πιο σημαντικά. Δυστυχώς, κανένας άγγλος δαρβινιστής δεν έχει ακόμη χρησιμοποιήσει και δημοσιεύσει το υλικό αυτό. Ο «δαρβινισμός» τους είναι εξ ίσου ρηχός με του Χάξελεϋ.

#### ΔΩΔΕΚΑΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

1. Σύμφωνα με μία τέτοια ερμηνεία της φιλοσοφίας, πριν αρχίσει τις *Principles of Ethics* [Βασικές αρχές της ηθικής], ο Σπένσερ δημοσίευσε με γενικό τίτλο *Synthetic Philosophy* [Συνθετική φιλοσοφία] την ακόλουθη σειρά έργων: *First Principles*, *The Principles of Biology*, *The Principles of Psychology*, *The Principles of Sociology*.

2. Βλ. την πρώτη έκδοση της *Enquiry concerning Political Justice* (1793). Στη δεύτερη έκδοση (1796) παραλείφθηκαν τα κομμουνιστικά χωρία, πιθανόν επειδή διώκονταν δικαστικά οι φίλοι του Γκόντγουιν.

3. Βλ. *The Proper Sphere of Government* (London 1842).

4. Στην έκθεσή μου ακολουθώ πιστά τα όσα έγραψε ο ίδιος ο Σπένσερ στον πρόλογο στην έκδοση του 1793, σε σύνδεση με το συνδυασμένο βάρος των έργων του *Social Statistics*, *Principles of Ethics*. Θα δούμε ότι η «εξελικτική ηθική» του, την οποία εξέθεσε στο *Social Statistics*, διαμορφώθηκε στο μυαλό του πριν εκδοθεί *Η καταγωγή των ειδών* του Δαρβίνου. Αλλά είναι αναμφισβήτητη η επιρροή που άσκησαν οι ιδέες του Κοντ στον Σπένσερ.

5. Κοντολογίς, λέει ο Σπένσερ, «εκείνη η τέλεια εναρμόνιση των πράξεων με τις επιδιώξεις στη διατήρηση της ατομικής ζωής και στην ανατροφή των νέων ατόμων, που πραγματοποιείται από τον καθένα χωρίς να εμποδίζει τους άλλους να πετύχουν την ίδια τέλεια εναρμόνιση, φαίνεται, εξ ορισμού, ότι αποτελεί ένα είδος συμπεριφοράς την οποία μπορούμε να προσεγγίσουμε μόνον όσο παρακμάζει και σβήνει ο πόλεμος» (§ 6).

6. Από καιρό έχει γίνει αισθητή η ανάγκη για μία σύντομη εκλαϊκευμένη έκθεση της ηθικής του Σπένσερ, με μία καλή εισαγωγή που θα επισήμαινε τις ατέλειές της.

7. Εναντιούμενος στον ηδονισμό, δηλαδή σε μία διδασκαλία που εξηγεί την ανάπτυξη των ηθικών συλλήψεων με την ορθολογική επιδίωξη της προσωπικής ή κοινωνικής ευτυχίας, ο Sidgwick επισήμανε πως είναι αδύνατον να μετρήσουμε τον ευχάριστο και τον δυσάρεστο αντίκτυπο μίας δεδομένης πράξης σύμφωνα με το σχήμα που επινόησε ο Μιλ. Απαντώντας στον Sidgwick, ο Σπένσερ έφτασε στο συμπέρασμα ότι ο ωφελιμισμός που εξετάζει σε κάθε επιμέρους περίπτωση ποια συμπεριφορά θα οδηγήσει στο μεγαλύτερο άθροισμα ευχάριστων αισθήσεων, δηλαδή ο ατομικά εμπειρικός ωφελιμισμός, χρησιμεύει μόνον ως εισαγωγή στον ορθολογικό ωφελιμισμό. Αυτό που χρησίμευσε ως μέσον για την κατάκτηση της ευζωίας, γίνεται σταδιακά η επιδίωξη της ανθρωπότητας. Ορισμένοι τρόποι αντίδρασης απέναντι στα προβλήματα της ζωής γίνονται έξεις, και ο άνθρωπος δεν χρειάζεται πια να αναρωτιέται σε κάθε επιμέρους περίπτωση: «Τι θα μου δώσει μεγαλύτερη ευχαρίστηση, το να σπεύσω να βοηθήσω έναν άνθρωπο που κινδυνεύει ή το να μην το κάνω; Να απαντήσω στην αγένεια με αγένεια ή όχι;» Ένας ορισμένος τρόπος συμπεριφοράς γίνεται έξη (§ 57-58).

8. Ο Σπένσερ αναφέρεται εδώ και στον ακόλουθο Ψαλμό του Δαβίδ: «Ακου το δίκαιο, Κύριε... Ας δουν τα μάτια σου τα πράγματα που είναι ίσα».

9. Εάν αυτή η παράγραφος (§ 279) δεν ήταν τόσο μακροσκελής, θα άξιζε να την παραθέσουμε ολόκληρη. Και οι επόμενες δύο παράγραφοι είναι σημαντικές για την κατανόηση της ηθικής του Σπένσερ σχετικά με το ζήτημα της δικαιοσύνης. Για το ίδιο ζήτημα, στο ένατο κεφ. («Κριτικές και εξηγήσεις») απαντά στις ενστάσεις του Sidgwick προς τον ηδονισμό, δηλαδή τη θεωρία της ηθικής που βασίζεται στην επιδίωξη της ευτυχίας. Συμφώνησε με τον Sidgwick ότι οι μετρήσεις των απολαύσεων και των πόνων που έκαναν οι ωφελιμιστές χρειάζονται επικύρωση ή έλεγχο με άλλα μέσα, και επέστησε την προσοχή στο εξής: όσο ο άνθρωπος αναπτύσσει τα μέσα για να ικανοποιεί τις επιθυμίες του, αυτές οι επιθυμίες γίνονται ολοένα πιο περίπλοκες. Πολύ συχνά ο άνθρωπος επιδιώκει όχι μόνο τον σκοπό (ορισμένες απολαύσεις, λόγου χάρη, ή τον πλούτο), αλλά τα μέσα που οδηγούν σ' αυτόν. Έτσι, ένας ορθολογικός, έλλογος ωφελιμισμός αναπτύσσεται σταδιακά από την αυθόρμητη επιδίωξη της απόλαυσης. Αυτός ο ορθολογικός ωφελιμισμός μάς ωθεί σε μία ζωή που εναρμονίζεται με ορισμένες θεμελιώδεις αρχές της ηθικής. Είναι λάθος να βεβαιώνουμε, όπως έκανε ο Μπένθαμ, ότι η δικαιοσύνη, ως σκοπός της ζωής, μας είναι ακατανόητη, ενώ η ευτυχία γίνεται εύκολα κατανοητή. Οι πρωτόγονοι λαοί δεν έχουν λέξη που να εκφράζει την έννοια «ευτυχία», ενώ έχουν μία σαφέστατη σύλληψη της δικαιο-

οσύνης, την οποία ορίζει ο Αριστοτέλης ως εξής: «Ο άδικος είναι και κάποιος που παίρνει πιο πολλά από όσα δικαιούται». Σ' αυτό θα προσθέσω ότι ο κανόνας που διατυπώνεται εδώ τηρείται πολύ αυστηρά από τους αγρίους στο πιο πρωτόγονο στάδιο που μας είναι γνωστό. Γενικά, ο Σπένσερ σωστά βεβαίωσε ότι η δικαιοσύνη γίνεται πιο εύκολα κατανοητή από την ευτυχία ως κανόνας συμπεριφοράς.

10. Γενικά, ο Σπένσερ, όπως πολλοί άλλοι, χρησιμοποίησε τη λέξη «κράτος» αδιακρίτως για διάφορες μορφές κοινωνίας, ενώ θα έπρεπε να την χρησιμοποιήσει για εκείνες μόνο τις κοινωνίες με ιεραρχικό σύστημα και συγκεντροποίηση, που εξελίχθηκαν στην αρχαία Ελλάδα από την εποχή του Φιλίππου Β' και του Μεγάλου Αλεξάνδρου, στη Ρώμη περί τα τέλη της Δημοκρατίας και κατά την περίοδο της αυτοκρατορίας, και στην Ευρώπη μετά τον 15ο και τον 16ο αι.

Από την άλλη, η ομοσπονδία των φυλών και των ελεύθερων μεσαιωνικών πόλεων, με τις λίγκες τους, που άρχισαν τον 11ο και 12ο αι. και επιβίωσαν μέχρι τον σχηματισμό των καθαυτών κρατών με τη συγκεντρωτική τους εξουσία, θα έπρεπε μάλλον να ονομάζονται «πόλεις», «λίγκες πόλεων», «ομοσπονδίες φυλών» κτλ. Πράγματι, η χρήση τη λέξη «κράτος» για τη Γαλατία της εποχής των Μεροβιγγείων ή για τη μογγολική ομοσπονδία της εποχής του Τζένγκις Χαν ή για τις μεσαιωνικές ελεύθερες πόλεις και τις ελεύθερες λίγκες τους, δίνει μία τελείως λαθεμένη εικόνα της ζωής την εποχή εκείνη. (Βλ. *Αλληλοβοήθεια*, κεφ. ν, νί, vii).

11. Στο έργο του *Η καταγωγή του ανθρώπου*, στο οποίο αναθεώρησε τις παλαιότερες απόψεις του για τον αγώνα για την ύπαρξη -εκείνες που είχε διατυπώσει στην *Προέλευση των ειδών*.

#### ΔΕΚΑΤΟ ΤΡΙΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

1. *La morale d' Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines* (Η ηθική του Επίκουρου και οι σχέσεις της με τις σημερινές θεωρίες). Το έργο αυτό εκδόθηκε το 1874 και τιμήθηκε με το βραβείο της Γαλλικής Ακαδημίας Ηθικών και Πολιτικών Επιστημών.

2. *Σκιαγράφημα ηθικής χωρίς υποχρέωση ή επικύρωση*, αγγλ. μτφ, 1898. Όπως έδειξε ο Φουιγιέ στο βιβλίο του *Ο Νίτσε και ο αμοραλισμός*, ο Νίτσε πήρε πολλά από το δοκίμιο του Γκυώ και είχε μονίμως το βιβλίο αυτό στο γραφείο του. Για τη φιλοσοφία του Γκυώ, βλ. το έργο του Fouillé *Morale des idées-forces* κ.ά.

3. *Σκιαγράφημα ηθικής χωρίς υποχρέωση ή επικύρωση*, αγγλ. μτφ., βιβ. Ι, κεφ. iii, σ. 91.

4. Σε ποια έκταση αυτές οι παρατηρήσεις του Γκυώ, τις οποίες δυστυχώς

δεν ανέπτυξε περαιτέρω, ήταν σωστές, το έχουμε ήδη δείξει στο δεύτερο κεφ. του βιβλίου μας, όπου επισημάναμε ότι αυτές οι τάσεις στον άνθρωπο ήταν το φυσικό επακόλουθο της κοινωνικής ζωής πολλών ζωικών ειδών και του παλιότερου ανθρώπου, και της κοινωνικότητας που αναπτύχθηκε στις συνθήκες αυτές και χωρίς την οποία κανένα ζώο δεν θα μπορούσε να επιβιώσει στον αγώνα για την ύπαρξη κόντρα στις αντίξοες δυνάμεις της φύσης.

5. Οι προσθήκες αυτές δημοσιεύτηκαν στην έβδομη έκδοση της αγγλικής μετάφρασης, το 1891.

6. Έγραψε ο Γκυώ: «Ηθικότητα δεν είναι τίποτε άλλο παρά ενότητα ύπαρξης. Από την άλλη, ανηθικότητα είναι η διαίρεση στα δύο –μία αντίθεση διαφορετικών ιδιοτήτων, που η μία περιορίζει την άλλη».

7. Κοντολογίς, σκεφτόμαστε τα είδη, σκεφτόμαστε τις συνθήκες στις οποίες είναι εφικτή η ζωή των ειδών, συλλαμβάνουμε την ύπαρξη ενός ορισμένου κανονικού τύπου ανθρώπου προσαρμοσμένου στις συνθήκες αυτές, φτάνουμε μάλιστα να συλλάβουμε τη ζωή ολόκληρου του είδους ως προσαρμοσμένου στον κόσμο, και, πράγματι, τις συνθήκες στις οποίες διατηρείται η προσαρμογή αυτή (*Education and Heredity* [Εκπαίδευση και κληρονομικότητα], αγγλ. μτφ., κεφ. II, υποδ. III, σ. 77).

#### ΔΕΚΑΤΟ ΤΕΤΑΡΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

1. Σε πολλές φυλές Ινδιάνων της Β. Αμερικής, κατά την τέλεση των ιεροτελεσιών τους, αν ένας άνδρας αφήσει να πέσει η μάσκα από το πρόσωπό του έτσι ώστε να το δουν οι γυναίκες, σφαγιάζεται αμέσως και οι άλλοι λένε ότι τον σκότωσε ένα πνεύμα. Η ιεροτελεστία επιδιώκει να τρομοκρατήσει τις γυναίκες και τα παιδιά.

2. Freidrich Paulsen, *A System of Ethics*, αγγλ. μτφ. Frank Thilly, N. York 1899.

#### ΠΡΟΣΘΗΚΗ

Ιδού πώς περιγράφει τον εαυτό του ο Σέιφτσμπερτ στο έργο του *Οι ηθικοί-λόγοι*, «που είναι από την άποψη της αρετής αυτοί που αργότερα ονομάστηκαν ρεαλιστές. Ο συγγραφέας επιχειρεί να δείξει ότι υπάρχει πράγματι κάτι καθεαυτό, και στη φύση των πραγμάτων· όχι αυθαίρετο ούτε φανταστικό, που δεν συγκροτείται από τα έξω, που είναι ανεξάρτητο από τα έθιμο, την ιδιοτροπία ή τη θέληση· ούτε καν από την Υπέρτατη Θέληση, που δεν μπορεί καθόλου να το κυβερνήσει· αλλά αφού είναι αναγκαστικά καλό, κυβερνάται απ' αυτήν και πάντα εναρμονίζεται μ' αυτήν» (μέρ. II, τμ. III, σ. 52-3).

Σε ένα άλλο χωρίο γράφει ο Σέιφτσμπερτ: «Ούτε ο φόβος της Κόλασης

ούτε χιλιάδες τρόμοι της Θεότητας υποδηλώνουν την ύπαρξη της συνείδησης· συνείδηση έχουμε μόνον όπου υπάρχει η κατανόηση του τι είναι εσφαλμένο, απεχθές, ηθικά διαστρεβλωμένο και μεμπτό. Και όπου έτσι έχουν τα πράγματα, εκεί πρέπει να έχει αντίκρισμα η συνείδηση και να αναμένεται αναγκαστικά τιμωρία· ακόμη και αν δεν υπάρχει ρητή απειλή» (*An Inquiry Concerning Virtue*, βιβ. II, μέρ. II, τμ. I. σ. 305).

Ακολουθεί ένα χωρίο από το έργο του *Characteristics*: «Το έχετε ακούσει, φίλοι μου, είναι κοινοτοπία, ότι το συμφέρον κυβερνά τον κόσμο. Αλλά, πιστεύω, όποιος παρατηρήσει καλά τις υποθέσεις του κόσμου, θα βρει ότι πάθος, ψυχική διάθεση, ιδιοτροπία, ζήλος, διχόνοια και χιλιάδες άλλα, που εναντιώνονται στο ιδιωτικό συμφέρον, παίζουν εξ ίσου σημαντικό ρόλο στην κίνηση της μηχανής του κόσμου» (*Characteristics*, μέρ. III, τμ. III, σ. 77). Είναι δύσκολο να πιστέψουμε, συνεχίζει ο Σέιφτσμπερυ, ότι δεν θα πρέπει να πάρουμε καθόλου υπ' όψη μας «τα καλύτερα και πιο διευρυμένα συναισθήματα· ότι τίποτε δεν πρέπει να θεωρείται πως κάνουμε από καλοσύνη ή γενναιοδωρία, τίποτε από καθαρή καλοσύνη ή φιλία, ούτε από οποιοδήποτε κοινωνικό ή φυσικό αίσθημα· όταν πιθανόν οι κύριες πηγές του μηχανισμού αυτού βρίσκονται είτε σε αυτά τα ίδια τα φυσικά αισθήματα είτε σε ένα σύνθετο είδος που απορρέει απ' αυτά, και διατηρεί περισσότερο από το μισό της φύσης τους» (σ. 77-8). Και χλεύασε τον Χομπς και άλλους υποστηρικτές της εγωιστικής ερμηνείας της ζωής: «Γιατί σ' αυτό θα πρέπει να συμφωνούμε όλοι, ότι δηλαδή πρέπει να επιδιώκουμε την ευτυχία και πράγματι αυτήν ανέκαθεν επιδίωκαν οι άνθρωποι· αλλά εάν αυτή την βρίσκουμε ακολουθώντας τη φύση και δίνοντας διέξοδο στο κοινό συναίσθημα, ή στην καταστολή της, και μετατρέποντας κάθε πάθος σε ιδιωτικό προτέρημα, σε στενό αυτοσκοπό ή στη διατήρηση της απλής ζωής, αυτό αποτελεί αντικείμενο διαμάχης μεταξύ μας» (σ. 80-81). «Ένας άνθρωπος δεν είναι σε τίποτε τόσο ο εαυτός του όσο είναι στην ιδιοσυγκρασία του και στον χαρακτήρα των παθών και των αισθημάτων του. Αν χάσει αυτό που είναι ανθρώπινο και άξιο σ' αυτά, είναι εξ ίσου χαμένος για τον εαυτό του, όπως όταν χάνει τη μνήμη και την κατανόησή του» (σ. 81).

Θα προσθέσω και την ακόλουθη παρατήρηση: Ο Σέιφτσμπερυ φυσικά δεν αναγνώρισε την ελεύθερη βούληση. Έγραψε: «Γιατί η βούληση δεν είναι ποτέ τόσο ελεύθερη, την κυβερνούν η ψυχική διάθεση και η φαντασίωση» (Πραγματεία III, «Συμβουλή σε έναν συγγραφέα», μέρ. I, τμ. II, σ. 122).

## ΕΠΙΜΕΤΡΟ

Ο ρώσος πρίγκιπας Πιότρ Κροπότκιν (1842-1921), γόνος αριστοκρατικής οικογενείας, ξεκίνησε από υπασπιστής του τσάρου και εξελίχθηκε σε έναν από τους πατέρες του αναρχισμού. Υπηρέτησε ως αξιωματικός του ρωσικού στρατού (κάνοντας παράλληλα γεωλογικές και βιολογικές παρατηρήσεις) στη Σιβηρία και αργότερα φυλακίστηκε για τις ιδέες του στο φοβερό φρούριο Πετροπαβλόσκ. Δραπέτευσε από τη φυλακή και διέφυγε στη Νορβηγία και κατόπιν στην Αγγλία, όπου εγκαταστάθηκε μέχρι τη Ρωσική επανάσταση του 1917. Στο μεταξύ, ταξίδεψε στην Ελβετία και στη Γαλλία (όπου φυλακίστηκε πάλι), για να αγωνιστεί για τη διάδοση του αναρχισμού και την οργάνωση του αναρχικού κινήματος. Επέστρεψε στη Ρωσία το 1918, αρχικά στην Πετρούπολη· αλλά έπειτα από συμβουλή των γιατρών του, εγκαταστάθηκε στο κτήμα του στο Ντημήτρόφ της κεντρικής Ρωσίας (60 χιλιόμετρα βόρεια της Μόσχας) όπου και πέθανε τον Φεβρουάριο του 1921. Η κηδεία του ήταν η τελευταία μεγάλη διαδήλωση των αναρχικών στη Ρωσία (λίγο πιο πριν, είχε αρχίσει η καταδίωξη και η εξόντωσή τους από τους μπολσεβίκους).

Από τα έργα του, εκτός από τα πολλά προπαγανδιστικά κείμενα που έγραψε για να προσηλυτίσει στον αναρχισμό τους εργάτες και τους νέους, ξεχωρίζουν τα απομνημονεύματά του (*Αναμνήσεις ενός επαναστάτη*) και τα δύο μείζονα θεωρητικά του βιβλία: *Αλληλοβοήθεια* και *Ηθική* (που έμεινε ανολοκλήρωτο). Τα δύο τελευταία του βιβλία είναι αλληλένδετα –αφού βασίζει σε μεγάλο μέρος την Ηθική του στην κοινωνικότητα και την αλληλοβοήθεια των ζώων, η οποία κατόπιν επεκτείνεται και στους ανθρώπους.

Τα τρία πρώτα κεφάλαια της *Ηθικής* είχαν δημοσιευθεί, σε μία πρώτη μορφή, στο περιοδικό *Nineteenth Century* τα έτη 1905-1906. Το έργο θα ήταν δίτομο, με πρώτο τόμο τον παρόντα, από τον οποίο όμως λείπει το κεφάλαιο που θα εξέταζε τις περί ηθικής απόψεις του Στίρνερ, του Νίτσε και του Τολστόι. Ο δεύτερος τόμος θα εξέθετε τις βάσεις της ρεαλιστικής ηθικής και τις επιδιώξεις της. Γράφηκαν μόνο μερικά κομμάτια του.

Η παρούσα μετάφραση έγινε από την αγγλική μετάφραση του πρωτότυπου ρωσικού κειμένου (που επιμελήθηκε και εξέδωσε ο Ν. Λέμπεντεφ) την οποία έκαναν ο Λούις Σ. Φρήντλαντ και ο Τζότζεφ Ρ. Πιροσνίκοφ (με τη βοήθεια της γυναίκας και της θυγατέρας του Κροπότκιν) το 1924, για να εκδοθεί το βιβλίο στην Αμερική. Προσπάθησα να ξεπεράσω το πρόβλημα της μετάφρασης από μετάφραση με την πείρα που έχω από τη μετάφραση άλλων κειμένων του Κροπότκιν από τα γαλλικά και αγγλικά τους πρωτότυπα (ο Κροπότκιν έγραψε και στα αγγλικά και στα γαλλικά, τα οποία κατείχε καλά. Σημειωτέον ότι στο Λον-

δίνο κέρδιζε το ψωμί του μεταφράζοντας στα αγγλικά ρωσικές γεωγραφικές και γεωλογικές μελέτες. Οι *Αναμνήσεις* του έχουν γραφεί και στα αγγλικά και στα ρώσικα. Το περίφημο βιβλίο του *Αγροί, εργοστάσια, εργαστήρια*, στο οποίο, μεταξύ άλλων, αντικρούει την άποψη του Μαρξ για τον θάνατο των μικρών βιοτεχνιών όσο αναπτύσσεται ο καπιταλισμός, έχει γραφεί στα αγγλικά).

Για τα παραθέματα χρησιμοποίησα τις μεταφράσεις: του Ι.Συκουτρή (Πλάτωνος *Συμπόσιον*), του Β.Μαγγίνα (Αριστοτέλους *Ηθικά Νικομάχεια*), του Ι.Τζαβάρα (Καντ, *Προλεγόμενα σε μία μεταφυσική των ηθών*), του Κ.Ανδρουλιδάκη (Καντ, *Κριτική του πρακτικού Λόγου*), του Ν.Κουντουριώτου (Σπινόζα, *Ηθική*).

Β. Τ., Δεκέμβρης 2006



