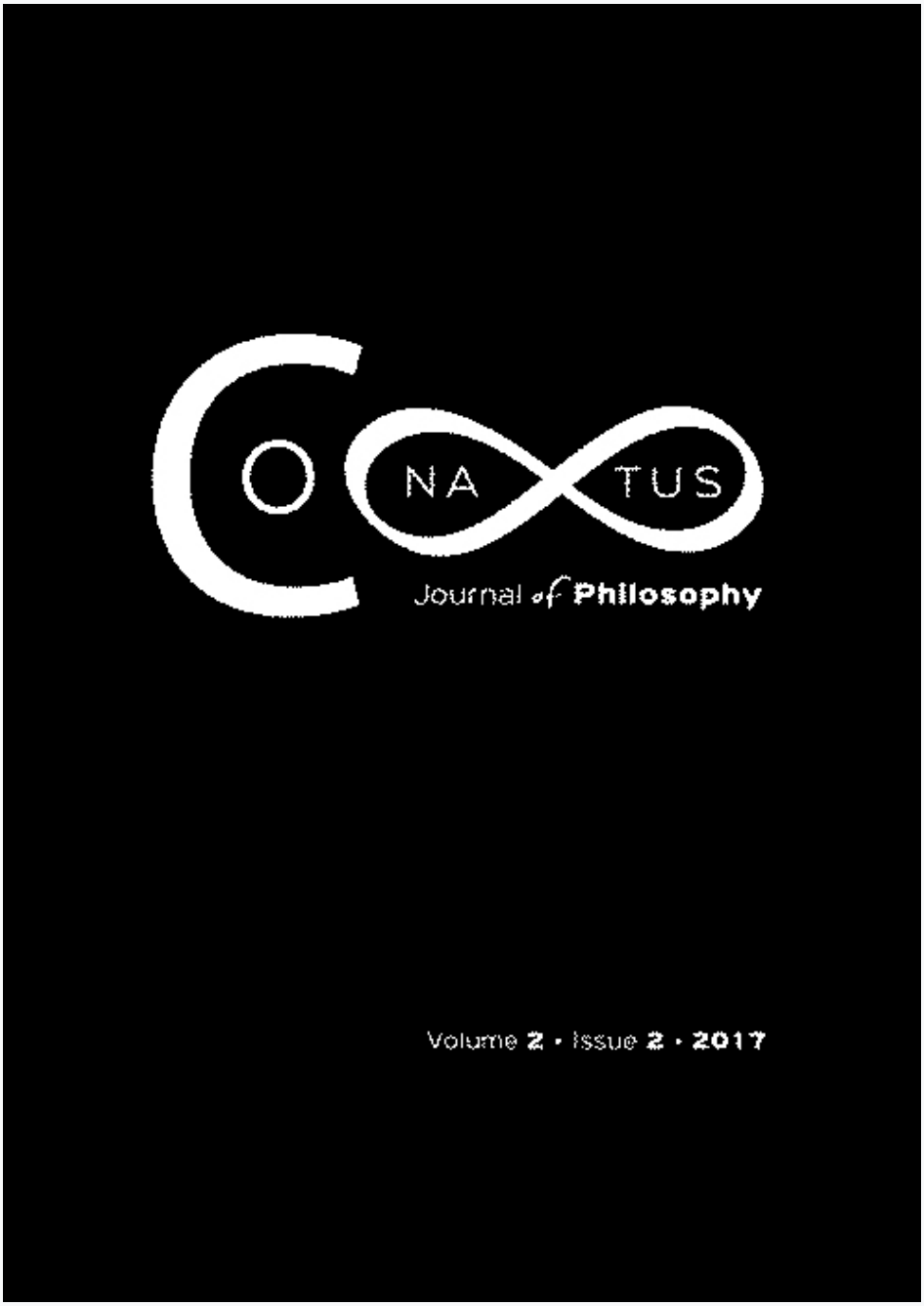
ePublishing

Conatus - Journal of Philosophy

Vol 2, No 2 (2017)

Conatus - Journal of Philosophy



https://epublishing.ekt.gr | e-Publisher: EKT | Downloaded at: 16/01/2026 10:06:22

CONATUS

Journal of Philosophy

Volume 2 • Issue 2 • 2017

Volume **2** • Issue **2** • **2017**
ISSN: 2459-3842

Editor

Evangelos Protopapadakis
NATIONAL AND KAPODISTRIAN UNIVERSITY OF ATHENS
DIRECTOR OF THE NKUoA APPLIED PHILOSOPHY RESEARCH LABORATORY

Managing Editor

Despina Vertzagia
NATIONAL AND KAPODISTRIAN UNIVERSITY OF ATHENS

Associate Editors

Angeliki Angeli
UNIVERSITY OF IOANNINA

Panagiotis Chrysopoulos
NATIONAL AND KAPODISTRIAN UNIVERSITY OF ATHENS

Triseugene Georgakopoulou
NATIONAL AND KAPODISTRIAN UNIVERSITY OF ATHENS

Meletis Dimitratos
NATIONAL TECHNICAL UNIVERSITY OF ATHENS

Thanos Kiosoglou
NATIONAL AND KAPODISTRIAN UNIVERSITY OF ATHENS

George Massias
ARISTOTLE UNIVERSITY OF THESSALONIKI

Jenny Pavlidou
NATIONAL AND KAPODISTRIAN UNIVERSITY OF ATHENS

Katerina Plevridi
NATIONAL AND KAPODISTRIAN UNIVERSITY OF ATHENS

Fotis Stamos
NATIONAL AND KAPODISTRIAN UNIVERSITY OF ATHENS

Georgia-Zoi Tsouchlaraki
UNIVERSITY OF PATRAS

Editorial Board

George Arabatzis
NATIONAL AND KAPODISTRIAN UNIVERSITY OF ATHENS

Vicky Iakovou
UNIVERSITY OF THE AEGEAN

Gerasimos Kakoliris
NATIONAL AND KAPODISTRIAN UNIVERSITY OF ATHENS

Paul Kalligas
NATIONAL AND KAPODISTRIAN UNIVERSITY OF ATHENS

Dimitris Lamprellis
PANTEION UNIVERSITY OF SOCIAL AND POLITICAL SCIENCES

Alexander Nehamas
PRINCETON UNIVERSITY

Vana Nicolaidou-Kyrianidou
NATIONAL AND KAPODISTRIAN UNIVERSITY OF ATHENS

Yannis Prelorentzos
UNIVERSITY OF IOANNINA

Georgios Steiris
NATIONAL AND KAPODISTRIAN UNIVERSITY OF ATHENS

Kostas Theologou
NATIONAL AND TECHNICAL UNIVERSITY OF ATHENS

Stavroula Tsinorema
UNIVERSITY OF CRETE

Voula Tsouna
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

George Vasilaros
NATIONAL AND KAPODISTRIAN UNIVERSITY OF ATHENS

Stelios Virvidakis
NATIONAL AND KAPODISTRIAN UNIVERSITY OF ATHENS

Editing

Kristalenia Kousouri, Anastasia Theodoulou, Dimitra Antoniou

Artwork and Design

Achilles Klissouras

Logo Design

Antigoni Panagiotidou

Conatus Journal of Philosophy

Contact information

School of Philosophy
7th floor, Office 746
e-mail: conatus@ppp.uoa.gr
www.conatus.ppp.uoa.gr

The NKUoA Applied Philosophy Research Lab

contents

Translations

ΗΘΙΚΗ ΕΝΙΣΧΥΣΗ, ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ ΚΑΙ ΤΟ ΜΗΧΑΝΗΜΑ ΤΟΥ ΘΕΟΥ **9**
Julian Savulescu & Ingmar Persson
Μετάφραση: Δήμητρα Βαγενά

ΠΡΑΓΜΑΤΕΙΑ ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΑΡΕΤΩΝ *και* ΚΑΠΟΥ ΣΤΟ ΑΝΟΛΟΚΛΗΡΩΤΟ [ΑΠΟΣΠΑΣΜΑΤΑ] **33**
Vladimir Jankélévitch
Εισαγωγή & Μετάφραση: Γιάννης Πρελορέντζος

Articles

DEBT AND SAD AFFECTS IN THE SOCIETY OF CONTROL **49**
Iwona Mtoźniak

DISINTEGRATING PARTICLES, NON-LOCAL CAUSATION AND CATEGORY MISTAKES: WHAT DO CONSERVATION LAWS HAVE TO DO WITH DUALISM? **63**
Rashad Rehman

ΑΞΙΟΛΟΓΗΣΗ ΤΗΣ ΚΡΕΟΦΑΓΙΑΣ: ΜΙΑ ΠΡΟΣΠΑΘΕΙΑ ΧΕΙΡΑΦΕΤΗΣΗΣ **75**
Αθανάσιος Κατσιλάκης

Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΑΠΟΨΗ ΤΟΥ SCHELLING ΣΤΗΝ ΕΝΝΟΙΑ ΤΟΥ ΚΑΚΟΥ ΤΟΥ LEIBNIZ **91**
Βερονίκη Πέτρου

Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΟΥ «ΕΡΓΟΥ ΤΕΧΝΗΣ» ΣΤΟΝ ARTHUR DANTO: ΣΥΛΛΟΓΙΣΤΙΚΗ ΠΟΡΕΙΑ ΚΑΙ ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ **103**
Δάφνη Χρυσικάκη

Interview

A GOOD LIFE: FRIENDSHIP, ART AND TRUTH **115**
Interview with Alexander Nehamas
Interview: Despina Vertzagia, Triseugene Georgakopoulou, Jenny Pavlidou, Katerina Plevridi, Fotis Stamos

translations

Conatus 2, no. 2 (2017): 9-31
DOI: http://dx.doi.org/10.12681/conatus.15991

Ηθική Ενίσχυση, Ελευθερία και το Μηχάνημα του Θεού[1]

Julian Savulescu & Ingmar Persson

Μετάφραση: *Δήμητρα Βαγενά*[1]
Επιμέλεια: *Ευάγγελος Δ. Πρωτοπαπαδάκης*[2]
E-mail address: [1]dvagena@ppp.uoa.gr, [2]eprotopa@ppp.uoa.gr

Ένα από τα πλέον αναπτυσσόμενα επί μέρους πεδία των γνωσιακών επιστημών είναι η επιστήμη της ηθικής. Προηγμένες τεχνικές της νευροεπιστήμης, όπως η νευροαπεικόνιση, καθώς και περίπλοκες φαρμακολογικές, ψυχολογικές και οικονομικές πειραματικές έρευνες αρχίζουν να αποκαλύπτουν τα νευρολογικά και ψυχολογικά θεμέλια της ηθικής κρίσης και συμπεριφοράς. Οι έρευνες αυτές έχουν καταστεί αντικείμενο έντονων αντιπαραθέσεων. Ορισμένοι νευροεπιστήμονες τάσσονται υπέρ μιας ηθικής βασισμένης στις χημικές διεργασίες που συμβαίνουν στον εγκέφαλο (Gazzaniga 2005) και ισχυρίζονται ότι οι ηθικές αποφάσεις μας πρέπει να είναι συμβατές με τις γνώσεις μας για τον ανθρώπινο εγκέφαλο, ή ακόμη και να συνάγονται απ' ευθείας από αυτές. Κάποιοι νευροεπιστήμονες έχουν ήδη ισχυρισθεί πως οι έρευνές τους έχουν δραματικές συνέπειες τόσο για την πρακτική άσκηση, όσο και για την ουσία της ηθικής. Υποστηρίζεται, φέρ' ειπείν, πως τα πορίσματα της νευροεπιστήμης καταδεικνύουν ότι η πολιτική αντιπαράθεση διεξάγεται κυρίως σε συναισθηματικό επίπεδο (Westen 2007), ή πως τα πορίσματα αυτά αμφισβητούν την – συνηθισμένη στην ηθική σκέψη – επίκληση της διαίσθησης (Sunstein 2005, Singer 2005). Επιπλέον, έχει υποστηριχθεί ότι τέτοιες έρευνες δυναμιτίζουν παγιωμένες ηθικές αντιλήψεις αφήνοντας εκτεθειμένη την καντιανή ηθική ως «απλή φαντασιοκοπία» που βασίζεται σε αυθόρμητες διαισθητικές αντιδράσεις (gut reactions), και ότι παρέχουν στήριξη στον ωφελιμισμό (Singer 2005, Greene 2008). Ορισμένες ηθικές θέσεις έχουν κατακριθεί ως «νευρολογικά αβάσιμες» (Casebeer & Churchlaud 2003, Churchlaud 2011).

Ηθική Ενίσχυση

Μολονότι οι ισχυρισμοί αυτοί έως τώρα δεν έχουν τεκμηριωθεί επαρκώς, φαντάζει

[1] Julian Savulescu and Ingmar Persson, "Moral Enhancement, Freedom and the God Machine", *The Monist* 95, no. 3 (2012): 399-421, https://doi.org/10.5840/monist201295321. Η μετάφραση δημοσιεύεται με την ευγενική συναίνεση των συγγραφέων και του *The Monist*, και με την από 25.05.2017 άδεια του εκδοτικού οίκου Oxford University Press προς το *Conatus - Journal of Philosophy* για την μετάφραση ολόκληρου του κειμένου στην Ελληνική και την συμπερίληψή του στην έντυπη και στην ηλεκτρονική έκδοση του περιοδικού.

αρκετά πιθανόν η επιστήμη να τροποποιήσει τις αντιλήψεις για την θεμελίωση της ηθικότητας στο μέλλον. Για την ακρίβεια, ενδέχεται να μπορεί να παράσχει ακόμη και μέσα συμμόρφωσης προς την ηθικότητα. Πρόσφατα, σε μια σειρά άρθρων και σε ένα βιβλίο (Persson and Savulescu forthcoming, Persson and Savulescu 2011a, b, and c, Persson and Savulescu 2010, Persson and Savulescu 2008) ισχυρισθήκαμε πως είναι επιτακτική η ανάγκη να διερευνήσουμε το ενδεχόμενο να χρησιμοποιηθεί η αναδυόμενη επιστήμη της ηθικής, ώστε να αναπτυχθούν τρόποι ενίσχυσης των ηθικών προδιαθέσεων. Το επιχείρημα έχει, περίπου, ως εξής:

Κατά το μεγαλύτερο διάστημα της ύπαρξης του ανθρώπινου είδους, τα ανθρώπινα όντα ζούσαν σε σχετικά μικρές και συνεκτικές κοινωνίες, με πρωτόγονη τεχνολογία που τους επέτρεπε να επηρεάζουν μόνον το πλέον άμεσο περιβάλλον τους. Η ηθική τους ψυχολογία προσαρμόστηκε κατά τρόπο τέτοιο, ώστε να τους καταστήσει ικανούς να επιβιώνουν σε τέτοιες συνθήκες. Αυτής της μορφής η ηθική ψυχολογία είναι «μυωπική», περιορισμένη να ενδιαφέρεται για όσους ανήκουν στο γειτνιάζον περιβάλλον καθώς και για το άμεσο μέλλον. Ωστόσο, χάρη στην επιστήμη και την τεχνολογία οι άνθρωποι μετέβαλλαν δραματικά τις συνθήκες της ζωής τους, ενώ η ηθική τους ψυχολογία παρέμεινε στην ουσία της αναλλοίωτη καθ' όλη την διάρκεια αυτής της τεχνολογικής και κοινωνικής επανάστασης, η οποία συνεχίζει να εκδιπλώνεται με όλο και διαρκώς αυξανόμενη ταχύτητα. Ζούμε πλέον σε κοινωνίες που αποτελούνται από εκατομμύρια πολίτες και διαθέτουμε προηγμένη τεχνοεπιστήμη, η οποία μας επιτρέπει να ασκούμε επιρροή που εκτείνεται σε ολόκληρο τον πλανήτη αλλά και βαθιά στο μέλλον. Αποτέλεσμα αυτού είναι η αυξανόμενη υποβάθμιση του περιβάλλοντος και η καταστροφική αλλαγή του κλίματος. Η προηγμένη τεχνοεπιστήμη έχει, επί πλέον, εξοπλίσει το είδος μας με πυρηνικά και βιολογικά όπλα μαζικής καταστροφής, τα οποία θα μπορούσαν να χρησιμοποιηθούν τόσο από κράτη σε πολέμους με έπαθλο τους φθίνοντες φυσικούς πόρους, όσο και από τρομοκράτες. Οι φιλελεύθερες δημοκρατίες δεν μπορούν να αντιμετωπίσουν τα προβλήματα αυτά αναπτύσσοντας καινοτόμες τεχνολογίες. Αυτό που απαιτείται είναι κάποιου είδους ενίσχυση των ηθικών προδιαθέσεων των πολιτών τους, η διεύρυνση της ηθικής μέριμνας αυτών πέραν του στενού προσωπικού τους κύκλου, ώστε να συμπεριλαμβάνει και όσους πρόκειται να υπάρξουν στο μέλλον. Η μεγιστοποίηση της δυνατότητάς μας να δρούμε, αποτέλεσμα της τεχνολογικής προόδου, πρέπει να εξισορροπηθεί από την ηθική μας ενίσχυση. Διαφορετικά, ισχυρισθήκαμε, ο πολιτισμός μας βρίσκεται σε κίνδυνο. Είναι αμφίβολο αν αυτή η ηθική ενίσχυση μπορεί να επιτευχθεί μέσω της παραδοσιακής ηθικής εκπαίδευσης. Υπάρχουν, επομένως, επαρκείς λόγοι να διερευνήσουμε την προοπτική της ηθικής ενίσχυσης με βιοϊατρικούς τρόπους.

Στο πρώτο μέρος αυτού του άρθρου θα σκιαγραφήσουμε τα επιστημονικά ευρήματα που υποδεικνύουν πως η ηθική ενίσχυση ενδέχεται να αποτελεί ρεαλιστική προοπτική. Στο δεύτερο θα εξετάσουμε εάν η ηθική βιοενίσχυση είναι συμβατή με την ατομική ελευθερία και την αυτονομία.

Η Νέα Επιστήμη του Ελέγχου της Συμπεριφοράς

Άραγε θα μπορούσαμε χρησιμοποιώντας τις βιολογικές μας γνώσεις να ασκήσουμε στρατηγικά στοχευμένη επιρροή στις ηθικές προδιαθέσεις και την συμπεριφορά των ανθρώπων; Υπάρχουν λόγοι να πιστεύουμε ότι μπορούμε. Στο πέρασμα των αιώνων τόσο τα φάρμακα όσο και οι χειρουργικές επεμβάσεις, όπως π.χ. η λοβοτομή, χρησιμοποιήθηκαν με σκοπό να ελεγχθεί η συμπεριφορά. Όμως, σήμερα, η εξελιγμένη και ισχυρή όσο ουδέποτε στο παρελθόν γνωσιακή επιστήμη παρέχει νέους και αποτελεσματικότερους τρόπους επηρεασμού των επιλογών των ανθρώπων. Διάφορες ψυχολογικές έρευνες θέτουν στην διάθεσή μας στρατηγικές επηρεασμού των επιλογών: μια ευρεία γκάμα ασύνειδων ερεθισμάτων μπορεί να επηρεάσει τον τρόπο που κάνουμε τις επιλογές μας μέσω της χρήσης εναυσμάτων (Kiesel et al. 2006). Μια τεχνική που συζητείται ιδιαίτερα είναι η στρατηγική της «ώθησης» (nudge strategy), η οποία χρησιμοποιεί όσα γνωρίζουμε για «γνωσιακές προκαταλήψεις» που μπορούν να επηρεάζουν εκούσιες επιλογές (Thaler and Sunstein 2008). Ιδέες όπως αυτές διαμορφώνουν τις πολιτικές υγείας (Charkrabortty 2008).

Πολλά από τα ευρέως συνταγογραφούμενα αντικαταθλιπτικά και αντιυπερτασικά (Terbeck et al. under review b) επιδρούν στην ηθική συμπεριφορά εν είδει παρενέργειας. Μάλιστα, πολλά φάρμακα ήδη συνταγογραφούνται ειδικώς λόγω της ιδιότητάς τους να μεταβάλουν τις επιλογές του ατόμου, επίδραση που σχετίζεται με την ηθική συμπεριφορά: η δισουλφιράμη, η οποία δρα κατά της κατάχρησης αλκοόλ, η ορλιστάμη που βοηθά στην απώλεια βάρους, και άλλες δραστικές ουσίες που ελέγχουν την γενετήσια ορμή με σκοπό την ελάττωση της υποτροπιάζουσας σεξουαλικής εγκληματικότητας. Η νευροψυχολογία όλο και περισσότερο παρέχει ισχυρά τεκμήρια για την βιολογική συσχέτιση διαφόρων γνωρισμάτων που συνδέονται με την ηθική, όπως είναι, φέρ' ειπείν, η επιθετικότητα, η εμπιστοσύνη και η ενσυναίσθηση. Ο Ramachadran και η ομάδα του έχουν αρχίσει να ταυτοποιούν τους νευρωνικούς τόπους της ενσυναίσθησης στους ανθρώπους και στα ζώα (Ramachadran and Oberman 2006). Αυτή η έρευνα μπορεί να οδηγήσει σε φαρμακευτικές παρεμβάσεις με στόχο να ενισχυθεί η ενσυναίσθηση, η συνεργασία και η εμπιστοσύνη (π.χ. De Dreu et al. 2011). Πράγματι, η δική μας εμπειρική έρευνα έχει ήδη αποδείξει ότι η προπανολόλη μπορεί να περιστείλει την ελλοχεύουσα φυλετική προκατάληψη (Terbeck et al. under review a) και να αποδυναμώσει την ωφελιμιστική κρίση (Terbeck et al. under review b).

Υπάρχουν και μη-φαρμακευτικοί τρόποι επηρεασμού της ηθικής συμπεριφοράς. Το έργο του Niels Birbaumer και των συνεργατών του γύρω από τεχνικές νευροανάδρασης υπόσχεται την ταχεία εκπαίδευση νέων συναισθηματικών αντιδράσεων (Sitaram et al. 2007; Sitaram et al. 2009; Caria et al. 2010) και θεωρείται πιθανός τρόπος θεραπείας της ψυχοπάθειας (Sitaram et al 2007).

Άλλες πιθανές τεχνικές επηρεασμού των επιλογών μας είναι η διακρανιακή μαγνητική διέγερση, η διέγερση του βαθέως εγκεφάλου, η διακρανική διέγερση αμέσου ρής (Cohen Kadosh et al. 2010) και η οπτογενετική, οι οποίες μας δίνουν την προοπτική

της εκ βαθέων χειραγώγησης μέσω της γενετικής τροποποίησης και της οπτικής διέγερσης. Αυτές οι τεχνολογίες μπορούν άμεσα να τροποποιούν τις συμπεριφορές μας, ενδεχομένως ακόμη και εκείνες που είναι αποτέλεσμα εθισμού (Carter et al. 2009).

Πράγματι, η διακρανιακή μαγνητική διέγερση έχει την δυνατότητα να επιδρά στον τρόπο με τον οποίον πραγματοποιούμε τις επιλογές μας, χωρίς αυτό να υποπίπτει στην αντίληψή μας (Brasil-Neto et al. 1992). Έρευνες για την απάλειψη του εγώ έχουν δείξει ότι ο αυτοέλεγχος είναι περιορισμένο μέσον – όσο περισσότερο έχει αντισταθεί σε κάποιον πειρασμό το υποκείμενο κατά το παρελθόν, τόσο πιο πιθανό είναι να ενδώσει σε έναν επόμενο στο μέλλον (Baumeister et al. 1998; Baumeister 2002). Το γεγονός αυτό συνηγορεί υπέρ ενός τεχνολογικώς απλού και εύκολα εφαρμόσιμου τρόπου επηρεασμού των επιλογών: του ελέγχου του αριθμού των ερεθισμάτων στα οποία εκτίθεται το υποκείμενο.

Η νευροεπιστήμη υπόσχεται να ερμηνεύσει τον εθισμό, ο οποίος αφ' εαυτού συμβάλλει στην εκδήλωση ηθικώς καταδικαστέων συμπεριφορών. Οι εθισμένοι δυσκολεύονται να αναβάλουν την ικανοποίηση του εθισμού τους, με αποτέλεσμα να προτιμούν μία μικρότερη άμεση ανταμοιβή από μία μεγαλύτερη, πλην όμως μακροπρόθεσμη. Ο Boettiger και οι συνεργάτες του (2007) διαπίστωσαν ότι αυτού του είδους η παρόρμηση συνδέεται με έντονη δραστηριότητα στον πλευρικό και προμετωπιαίο φλοιό, δραστηριότητα που μπορεί να προβλεφθεί σε μεγάλο βαθμό σε κάποιους γονότυπους. Ωστόσο, η επίδραση του περιβάλλοντος είναι εξ ίσου σημαντικός παράγοντας για την ερμηνεία του εθισμού. Το στρες είναι παράγοντας επικινδυνότητας, προφανώς εξαιτίας του τρόπου με τον οποίον επιδρά στα επίπεδα της ντοπαμίνης που εκκρίνεται από το μεσομεταιχμιακό-μεσοφλοιϊκό σύστημα (Wang et al. 2005). Οι πρώτες έρευνες δείχνουν ότι το χαμηλό κοινωνικό status με την σειρά του αυξάνει την ευαισθησία στον εθισμό, μέσω της επίδρασης που έχει στην έκφραση της ντοπαμίνης (Morgan et al. 2002).

Οξυτοκίνη και Σεροτονίνη

Μία ουσία που επιδρά στην ηθική συμπεριφορά είναι η ορμόνη -και νευροδιαβιβαστής- οξυτοκίνη. Τα επίπεδα της οξυτοκίνης στο αίμα αυξάνονται με φυσικό τρόπο μέσω της ερωτικής πράξης και της σωματικής επαφής. Μπορούν, ωστόσο, να αυξηθούν και με την χρήση ρινικού σπρέι. Η οξυτοκίνη αφ' ενός διευκολύνει τον τοκετό και τον θηλασμό στους ανθρώπους και σε άλλα θηλαστικά, αφ' ετέρου φαίνεται πως ρυθμίζει την εκδήλωση της μητρικής φροντίδας, την σύνδεση των ζευγαριών και άλλες φιλοκοινωνικές (pro-social) συμπεριφορές, όπως είναι η εμπιστοσύνη, η ενσυναίσθηση και η γενναιοδωρία (Insel et al. 2004). Όταν χορηγείται μέσω ρινικού σπρέι, η οξυτοκίνη εισχωρεί στον εγκέφαλο. Διάφορα φάρμακα ευρείας χρήσεως θεωρείται, επίσης, ότι επηρεάζουν την έκκριση ή το μεταβολισμό της οξυτοκίνης. Για παράδειγμα, τα συνδυαστικά αντισυλληπτικά χάπια, τα οποία σήμερα χρησιμοποιούνται από περισσότερες από εκατό εκατομμύρια γυναίκες σε ολόκληρο τον κόσμο, συνδέονται με την αύξη-

ση των επίπεδων της βασικής οξυτοκίνης και θεωρείται ότι ενισχύουν την έκκρισή της (Stock et al. 1994; Silber et al. 1987). Παρομοίως, τα γλυκοκορτικοειδή, τα οποία χρησιμοποιούνται ευρέως για την θεραπεία του άσθματος και άλλων φλεγμονωδών διαταραχών, πιστεύεται πως ρυθμίζουν τόσο την έκκριση της οξυτοκίνης, όσο και την έκφραση των υποδοχέων σεροτονίνης σε κάποια τμήματα του εγκεφάλου (Link et al. 1993; Liberzon et al. 1997).

Ο Kosfeld και η ομάδα του διερεύνησαν την σύνδεση της οξυτοκίνης με την εμπιστοσύνη σε ένα απλό παιχνίδι συνεργασίας (Kosfeld et al. 2005). Τα υποκείμενα του πειράματος χωρίστηκαν σε ζεύγη και ζητήθηκε από το πρώτο μέλος του κάθε ζεύγους (τον «επενδυτή») να διαλέξει ένα χρηματικό ποσό και να το προσφέρει στο δεύτερο μέλος (στον «καταπιστευματοδόχο»), γνωρίζοντας ότι το δεύτερο μέλος θα λάβει το τριπλάσιο ποσό από αυτό που θα του έδινε. Κατόπιν το δεύτερο μέλος διαλέγει ένα ποσό και το επιστρέφει στο πρώτο. Η αρχική πληρωμή μπορεί έτσι να θεωρηθεί ένδειξη εμπιστοσύνης, ενώ η επιστροφή μέρους του ποσού μπορεί να ερμηνευθεί ως ένδειξη αξιοπιστίας και ευγνωμοσύνης. Όσο μεγαλύτερη εμπιστοσύνη δείχνει ο επενδυτής, τόσο αυξάνεται το σύνολο του ποσού των χρημάτων που θα διατεθεί μεταξύ των δύο παικτών, αλλά ο επενδυτής επωφελείται μόνον στο βαθμό κατά τον οποίον ο καταπιστευματοδόχος είναι αξιόπιστος και εκφράζει την ευγνωμοσύνη του. Πριν από το παιχνίδι χορηγήθηκε κατά τυχαία σειρά στους συμμετέχοντες ρινικό σπρέι που περιείχε είτε οξυτοκίνη, είτε ψευδοφάρμακο (placebo). Οι επενδυτές στους οποίους χορηγήθηκε οξυτοκίνη επέδειξαν πολύ μεγαλύτερη εμπιστοσύνη – δηλαδή εμπιστεύτηκαν στον καταπιστευματοδόχο σημαντικά μεγαλύτερο ποσό χρημάτων.

Σε παρόμοιο πείραμα με εκείνο της ομάδας του Kosfeld ο Zak και οι συνεργάτες του διεπίστωσαν ότι η πρόσληψη ενδείξεων εμπιστοσύνης εκ μέρους του καταπιστευματοδόχου προκαλεί την απότομη αύξηση των επιπέδων της οξυτοκίνης, και πως ο βαθμός αξιοπιστίας του τελευταίου συσχετίζεται συγκεκριμένα και σε μεγάλο βαθμό με τα επίπεδα οξυτοκίνης (Zak et al. 2004). Έτσι, σε έναν πληθυσμό με γενικώς υψηλότερα του συνήθους επίπεδα οξυτοκίνης η μεγαλύτερη εμπιστοσύνη φαίνεται να συνδυάζεται με περισσότερη αξιοπιστία.

Παρόλα αυτά, η επίδραση της οξυτοκίνης στην εμπιστοσύνη και σε άλλες φιλοκοινωνικές συμπεριφορές φαίνεται να είναι ευαίσθητη στη συμμετοχή των ξένων στην ομάδα. Ο Carsten De Dreu και η ομάδα του (2010, 2011) εξέθεσαν υποκείμενα – στα οποία είχε χορηγηθεί με ρινικό σπρέι κατά τυχαία σειρά είτε οξυτοκίνη, είτε placebo – σε σενάρια ηθικού διλήμματος, στα πλαίσια των οποίων κάποιος θα έπρεπε να θυσιαστεί προκειμένου να σωθούν περισσότερα άτομα (De Dreu et al. 2011). Τα υποκείμενα στα οποία είχε χορηγηθεί οξυτοκίνη έτειναν σε υψηλότερο ποσοστό να επιλέγουν ως θύμα άτομο διαφορετικής φυλής προκειμένου να σωθεί μία ομάδα ατόμων αδιευκρίνιστης φυλής, παρά να θυσιάζουν ένα άτομο της δικής τους φυλής υπό τις ίδιες συνθήκες. Στην περίπτωση εκείνων στους οποίους χορηγήθηκε ψευδοφάρμακο η επιλογή του ατόμου [που θα θυσιαζόταν] δεν φάνηκε να εξαρτάται σε σημαντικό βαθμό από τη φυλή στην οποία αυτό ανήκε. Τα παραπάνω υποδηλώνουν ότι η επίδραση της οξυτοκί-

νης ενδέχεται να περιορίζεται στα μέλη της ίδιας ομάδας.

Περαιτέρω πειράματα από την ομάδα του De Dreu έδειξαν ότι η οξυτοκίνη έχει την ιδιότητα, επίσης, να μειώνει την εκδήλωση φιλοκοινωνικών συμπεριφορών προς άτομα που δεν ανήκουν στην ομάδα, σε περιπτώσεις κατά τις οποίες κάτι τέτοιο θα ευνοούσε τα μέλη της οικείας ομάδας. Η χορήγηση οξυτοκίνης σε υποκείμενα προ της συμμετοχής τους σε οικονομικής φύσεως ομαδικό παιχνίδι προκάλεσε αντιδράσεις «φροντίδας και προάσπισης» (tend and defend): αύξησε την εμπιστοσύνη και την συνεργασία μεταξύ των μελών της ομάδας, ωστόσο παράλληλα μείωσε την διάθεση συνεργασίας με μέλη άλλων ομάδων (χωρίς να δημιουργεί, όμως, εχθρότητα ή επιθετικότητα προς αυτά), σε περιπτώσεις κατά τις οποίες αυτό ευνοούσε τα άτομα της οικείας ομάδας (De Dreu et al. 2010).

Η εν λόγω μελέτη ενισχύει την υπόθεση ότι οι φιλοκοινωνικές επιπτώσεις της οξυτοκίνης είναι ορθότερο να περιγράφονται ως «φιλοκοινωνικές εντός της ομάδος», εφ' όσον η εν λόγω ορμόνη μπορεί στην πραγματικότητα να προκαλέσει αντικοινωνικές συμπεριφορές σε περιπτώσεις που κάτι τέτοιο θα προήγαγε το συμφέρον ενός μέλους της ομάδος. Έτσι, ενδέχεται τα υψηλά επίπεδα οξυτοκίνης να ενισχύουν την εμπιστοσύνη και την αμοιβαιότητα εντός μιας ομάδας προς την οποία το υποκείμενο διάκειται ήδη ευμενώς, αλλά να μην διευρύνουν την εμβέλεια των συναισθημάτων αυτών προς άλλες ομάδες. Στον βαθμό κατά τον οποίον η εύνοια προς την οικεία ομάδα φαίνεται να προάγει τις ταξικές και τις φυλετικές διακρίσεις, οι οποίες σε ακραίες περιπτώσεις παίρνουν την μορφή της γενοκτονίας και της τρομοκρατίας, η χορήγηση οξυτοκίνης δεν θα μπορούσε από μόνη της να αποτελέσει δραστική θεραπεία για τα δεινά αυτού του είδους.

Ένας ακόμη νευροδιαβιβαστής που εμπλέκεται στην ηθική συμπεριφορά είναι η σεροτονίνη. Οι εκλεκτικοί αναστολείς επαναπρόσληψης της σεροτονίνης (ΕΑΕΣ) χορηγούνται συχνά σε περιπτώσεις κατάθλιψης, άγχους και ιδεοψυχαναγκαστικής διαταραχής. Βοηθούν στον έλεγχο του φαγητού, του ύπνου και της ερωτικής ορμής. Εκατομμύρια άνθρωποι σε ολόκληρο τον κόσμο χρησιμοποιούν αυτά τα φάρμακα. Οι ΕΑΕΣ καθυστερούν την εκ νέου απορρόφηση της σεροτονίνης, ενός νευροδιαβιβαστή που επηρεάζει καίρια την διάθεση, επιτρέποντας έτσι σε μεγαλύτερες ποσότητες σεροτονίνης να είναι διαθέσιμες ώστε να διεγείρουν τους υποδοχείς. Ωστόσο, οι ΕΑΕΣ φαίνεται πως επίσης καθιστούν τα υποκείμενα περισσότερο δίκαια και πιο συνεργάσιμα. Οι Tse και Bond (2007) υπέβαλαν υποκείμενα στο *πείραμα του δικτάτορα* -στο πλαίσιο του οποίου ένας δικτάτορας αποφασίζει πώς θα μοιραστεί ένα συγκεκριμένο ποσό χρημάτων μεταξύ αυτού ή αυτής και ενός άλλου συμμετέχοντος- και ανακάλυψαν πως αυτοί στους οποίους είχε χορηγηθεί ο ΕΑΕΣ σιταλοπράμη μοίρασαν το ποσό περισσότερο δίκαια. Αντιθέτως, η εξάντληση του προδρόμου της σεροτονίνης (της τρυπτοφάνης), εξάντληση που οδηγεί σε χαμηλότερα επίπεδα σεροτονίνης, έχει ως αποτέλεσμα χαμηλότερα επίπεδα συνεργασίας στο παίγνιο του *διλήμματος του φυλακισμένου* (Wood et al. 2006). Η επίδραση αυτή παρατηρήθηκε μόνο στα υποκείμενα των οποίων η τρυπτοφάνη ήταν μειωμένη κατά τον πρώτο γύρο της δοκιμασίας, γεγονός που δηλώνει ότι η σεροτονίνη συνεισφέρει στην δημιουργία ενός συνεργατικού προτύπου ανταπόκρισης,

αλλά όχι στην διατήρησή του.

Στο *πείραμα του τελεσίγραφου* ανατίθεται σε ένα υποκείμενο να προτείνει κάτι και σε ένα άλλο να ανταποκριθεί στην πρόταση. Το πρώτο υποκείμενο προτείνει τη διανομή μιας αμοιβής (π.χ. χρημάτων) κατά τρόπο τέτοιον, ώστε να λαμβάνουν και οι δύο τους ένα μερίδιο. Το δεύτερο υποκείμενο έχει την δυνατότητα είτε να αποδεχτεί το μερίδιό του και να αποδώσει στον εισηγητή αυτό που αναλογεί σε εκείνον, είτε να απορρίψει την προσφορά. Στη δεύτερη περίπτωση κανείς τους δεν θα πάρει τίποτα. Τυπικά τα υποκείμενα συνήθως απορρίπτουν τις προσφορές που αξιολογούν ως υπερβολικά άδικες, παρότι η εκ μέρους τους απόρριψη μειώνει τις απολαβές τους (σε παιχνίδι ενός γύρου). Το τι αξιολογείται ως άδικο διαφοροποιείται από κουλτούρα σε κουλτούρα (Oosterbeek, Sloof and van de Kuilen 2004). Ο Crockett και η ομάδα του (2008) διαπίστωσαν ότι η εξάντληση της τρυπτοφάνης οδηγούσε σε αυξημένα ποσοστά απόρριψης των άδικων προσφορών, ποσοστά που μπορούσαν να ελεγχθούν μέσω της ρύθμισης της ποσότητας τρυπτοφάνης. Αυτό υποδηλώνει ότι οι ΕΑΕΣ ενδέχεται να καθιστούν τα υποκείμενα περισσότερο ευάλωτα σε εκμετάλλευση διαμορφώνοντας την εκτίμησή τους περί του τι θεωρείται (απαράδεκτα) άδικο. Παρόλα αυτά, δεν είναι ξεκάθαρος ο τρόπος με τον οποίον πρέπει να ερμηνεύονται τα αυξημένα ποσοστά απόρριψης των άδικων προφορών: πρόκειται όντως για εκδήλωση αυξημένου αισθήματος δικαίου ή μήπως περισσότερο για εντονότερη αποστροφή προς την ζημία των άλλων (των εισηγητών), όπως υποθέτει ο Crockett και η ομάδα του (2010); Όπως και να έχει πάντως, είναι ξεκάθαρο ότι η τροποποίηση αυτών των συστημάτων του εγκεφάλου με φάρμακα όπως οι ΕΑΕΣ παρακολουθείται από ηθικές συνέπειες.

Παρόλο που η επιστήμη του επηρεασμού των ηθικών προδιαθέσεων βρίσκεται ακόμη σε νηπιακό στάδιο, φαίνεται πως η επιστήμη θα θέτει στην διάθεσή μας όλο και ισχυρότερα μέσα επηρεασμού των επιλογών μας, των ηθικών συμπεριλαμβανομένων. Στο βιβλίο που υπογράφουμε από κοινού ισχυριζόμαστε μια τέτοια επιστημονική στόχευση πρέπει να έχει υψηλή προτεραιότητα και να επιδιώκεται δυναμικά: τόσο μεγάλη είναι η ανάγκη για ηθική ενίσχυση. Ωστόσο, μια ένσταση εγείρεται ξανά και ξανά, τόσο σε προφορικές συζητήσεις όσο και στην βιβλιογραφία: αυτού του είδους η ηθική ενίσχυση θα υπονόμευε την ελευθερία μας. Αυτήν ακριβώς την ένσταση θα προσπαθήσουμε αρχικά να παρουσιάσουμε με μεγαλύτερη σαφήνεια και, κατόπιν, να αντικρούσουμε.

Ηθική ενίσχυση και ελευθερία

Ο John Harris προέβαλε πρόσφατα μία ένσταση σε σχέση με την ηθική βιοενίσχυση, της οποίας την πατρότητα αποδίδει στον Milton. Ο Harris γράφει:

> *Όπως είναι γνωστό στο τρίτο βιβλίο του Χαμένου Παραδείσου ο Milton παρουσιάζει τον Θεό να λέει στον «Μονογενή Υιό» του ότι αν ο άνθρωπος εκμαυλισθεί από το «απατηλό ψεύδος» του Σατανά, ο μόνος που θα*

φταίει θα είναι ο ίδιος ο εαυτός του:
.....τίνος σφάλμα;
Τίνος, αν όχι του ιδίου; Ο αχάριστος, είχε από εμένα όλα όσα θα μπορούσε να έχει· τον έκανα δίκαιο και καλό, ικανό να είχε σταθεί, ωστόσο ελεύθερο να πέσει.[2]

Όταν ο Θεός λέει πως ο άνθρωπος «είχε από εμένα ό, τι θα μπορούσε να έχει», το δικαιολογεί με δύο τρόπους. Αρχικά με την ματαιόδοξη φράση «τον έκανα δίκαιο και καλό», και εν συνεχεία με μία καταπληκτική ανάλυση της ελευθερίας: «ικανό να είχε σταθεί, ωστόσο ελεύθερο να πέσει». Ο Θεός του Milton σίγουρα υπερεκτιμούσε το ρόλο του την στιγμή που υποστήριζε πως έκανε τους ανθρώπους δίκαιους, καλούς και όλα τα υπόλοιπα, αλλά η φύση ή, πιο συγκεκριμένα, η εξέλιξη, έκανε τα περισσότερα απ' αυτά για εμάς. Έχουμε σίγουρα εξελιχθεί κατά τρόπο τέτοιο, ώστε να διαθέτουμε μια ισχυρή αίσθηση του δικαίου και του ορθού, με άλλα λόγια να μας διακρίνει μια ενάρετη αίσθηση ηθικότητας. Ο Θεός, φυσικά, αναφερόμενος στην πτώση όταν συνέχαιρε τον εαυτό του που έκανε τον άνθρωπο «ικανό να είχε σταθεί, ωστόσο ελεύθερο να πέσει», υπογράμμιζε το είδος της υπαρξιακής ελευθερίας.... που μας επιτρέπει την αγαλλίαση και την ευχαρίστηση να επιλέγουμε (και να μεταβάλλουμε τις επιλογές μας κατά το δοκούν) τον δικό μας δρόμο στη ζωή. Και παρότι είμαστε ελεύθεροι να επιτρέψουμε σε άλλους να το κάνουν αυτό για εμάς, ή να υποκύψουμε στον πειρασμό, ή να πέσουμε, ή να εκφοβισθούμε, να δελεασθούμε ή να πεισθούμε να πέσουμε, έχουμε την δυνατότητα να σταθούμε, αν το επιλέξουμε.

Επομένως, όταν ο Milton βάζει το Θεό του να λέει ότι το ανθρώπινο είδος «είχε από εμένα όλα όσα θα μπορούσε να έχει», τονίζει ότι παρόλο που ο Θεός του μπορούσε να καταστήσει την πτώση μας αδύνατη, ακόμη και Αυτός δεν θα μπορούσε να κάνει κάτι τέτοιο και μας άφησε ελεύθερους. Η αυτονομία σίγουρα προϋποθέτει όχι μόνο την δυνατότητά μας να πέσουμε, αλλά και την ελευθερία να επιλέξουμε να πέσουμε, και αυτή ακριβώς η αυτονομία μας καθιστά αυτάρκεις· ικανούς να είχαμε σταθεί, ωστόσο ελεύθερους να πέσουμε (Harris 2011).

Ο Harris συνεχίζει υποστηρίζοντας ότι «...η σύλληψη του Milton αφορά τον καίριο ρόλο της προσωπικής ελευθερίας και της αυτονομίας: η ικανότητά μας να σταθούμε είναι άχρηστη, κυριολεκτικά ηθικώς χρεοκοπημένη, χωρίς την ελευθερία να πέσουμε» και «η ελευθερία μας να πέσουμε είναι πολύτιμη».

Οι απόψεις του Harris είναι ακραίες, ίσως υπερβολικές. Σύμφωνα με μία πιο μετριοπαθή εκδοχή της ένστασης αυτής, η ηθική ενίσχυση είναι επιζήμια γιατί περιορίζει την ελευθερία μας να σφάλλουμε και υπονομεύει την αυτονομία μας. Ο Harris υπονοεί ότι η ηθική ενίσχυση θα καθιστούσε με κάποιο τρόπο αδύνατο να συμπεριφερόμαστε κατά τρόπους ηθικώς καταδικαστέους. Αρχικά θα αναρωτηθούμε αν αυτό ισχύει, και μετά, στην περίπτωση που κάτι τέτοιο ισχύει, εάν θα ήταν κακό να μην έχουμε την δυνατότητα να συμπεριφερόμαστε ανήθικα – εξετάζοντας την συνολική εικόνα.

[2] Σ.τ.μ.: Η ποιητική απόδοση από τον μεταφραστή και τον επιμελητή.

Ηθική πράξη

Ηθική ενίσχυση σημαίνει το ηθικό πρόσωπο να διακρίνεται από τις προδιαθέσεις εκείνες που ευνοούν αφ' ενός τον σχηματισμό ορθών κρίσεων περί του τι είναι σωστό να πράττει, και αφ' ετέρου την εναρμόνιση των πράξεών του με τις κρίσεις του αυτές. Ωστόσο, υπάρχει διχογνωμία τόσο γύρω από το τι είναι σωστό, όσο και για τον τρόπο με τον οποίον θα μπορούσαμε να προβαίνουμε σε ορθές πράξεις. Η έννοια της ηθικής ενίσχυσης εξαρτάται από αυτό που αποδεχόμαστε ως ορθή πράξη.

Χάριν του επιχειρήματος, ας εξετάσουμε μία απλή ηθική θεωρία: τον ωφελιμισμό. Κατ' αυτόν ορθή είναι η πράξη εκείνη που μεγιστοποιεί την ωφέλεια. Χάριν απλότητας, ας εξετάσουμε τον προτιμησιακό ωφελιμισμό, ο οποίος θεωρεί πως ορθή πράξη είναι αυτή που ικανοποιεί στον μέγιστο βαθμό τις προτιμήσεις όλων όσων επηρεάζονται από αυτήν, σε περιπτώσεις κατά τις οποίες οι προτιμήσεις όλων όσων επηρεάζονται είναι ισότιμες.

Η ηθική ενίσχυση στην σκέψη ενός ωφελιμιστή απαιτεί, μεταξύ πολλών άλλων:

1. Γνωσιακή ενίσχυση - να υπολογίζει κάποιος με ακρίβεια τις συνέπειες της πράξης του και τον αντίκτυπό της στις προτιμήσεις των άλλων.
2. Έλεγχο της παρόρμησης, για να μπορεί κάποιος να πράττει σύμφωνα με την κρίση του περί του τι συνιστά ορθή πράξη.
3. Ετοιμότητα να θυσιάζει κάποιος την ικανοποίηση της δικής του προτίμησης προς χάριν της ικανοποίησης των προτιμήσεων άλλων.

Η τελευταία αξίωση είναι σημαντική. Είναι γνώρισμα της ηθικότητας -εν αντιθέσει προς την σύνεση και την ιδιοτέλεια- πως απαιτεί να θυσιάζουμε το προσωπικό μας συμφέρον προς χάριν εκείνου των άλλων ή, τουλάχιστον, προς χάριν κάποιου ηθικού κώδικα. Ο ωφελιμισμός είναι ιδιαίτερα απαιτητική ηθική θεωρία – ακόμη κι αν ικανοποιούνται τα συμφέροντα κάποιου άλλου ελάχιστα παραπάνω από τα δικά μας, θα πρέπει να ενεργήσουμε έτσι ώστε να ικανοποιηθούν τα συμφέροντα εκείνου, και όχι τα δικά μας. Για να μετέλθουμε ένα ακραίο παράδειγμα, εάν η ζωή σου πρόκειται να επιμηκυνθεί κατά 10 έτη χάρη σε μια θεραπεία και η ζωή κάποιου άλλου κατά 11, οφείλεις να διασφαλίσεις ότι ο άλλος θα έχει πρόσβαση στην συγκεκριμένη θεραπεία κατά προτεραιότητα σε σχέση με εσένα, ακόμη κι αν η προτεραιότητα αυτή είναι ελάχιστα υψηλότερη.

Και ενώ λίγοι άνθρωποι είναι ωφελιμιστές, αποτελεί γενικό γνώρισμα όλων των ηθικών παραδόσεων πως απαιτούν ένα βαθμό αυτοθυσίας και αλτρουισμού – οι συνθήκες και ο βαθμός διαφοροποιούνται ανάλογα με την παράδοση. Ωστόσο, αποτελεί προϋπόθεση της ηθικής πράξης πως κάποιος θα έπρεπε να θυσιάσει ή να περιορίσει το προσωπικό του συμφέρον του χάριν ενός ηθικού κώδικα επ' ωφελεία των άλλων.

Για παράδειγμα, μία παραλλαγή της συνεπειοκρατίας είναι αυτή της «εύκολης διάσωσης» (easy-rescue consequentialism), η οποία υποστηρίζει ότι όταν η βλάβη του

Α από το να πράξει x είναι μικρή και το όφελος κάποιου άλλου, του Β, είναι μεγάλο, τότε ο Α πρέπει να πράξει x. Αυτή η μορφή συνεπειοκρατίας δεν είναι απαιτητική, και όλοι θα επωφελούνταν από αυτή μακροπρόθεσμα. Παρόλα αυτά, απαιτεί την βραχυπρόθεσμη θυσία προσωπικών συμφερόντων.

Συνεπώς, η ετοιμότητα του ηθικού προσώπου να θυσιάζει το προσωπικό του συμφέρον χαρακτηρίζει ακόμη και τις μη απαιτητικές ηθικές παραδόσεις. Ωστόσο, ο βαθμός της ετοιμότητας αυτής, όπως συμβαίνει με όλα τα ανθρώπινα γνωρίσματα, διαφέρει από άτομο σε άτομο. Κάποιοι τείνουν σε μικρότερο βαθμό να κάνουν θυσίες, ή τις κάνουν λιγότερο συχνά, ή αυτές είναι μικρότερης έκτασης.

Η μεγιστοποίηση της ετοιμότητάς μας να θυσιάζουμε το προσωπικό μας συμφέρον χάριν του συμφέροντος των άλλων συνιστά ηθική ενίσχυση, ανεξαρτήτως της προσέγγισης της ηθικότητας που υιοθετούμε.

Μια βασική μορφή ηθικότητας αποτελεί αδιαμφισβήτητα ο αλτρουισμός.

Αλτρουισμός

Μία κοινή, συγκεκριμένη μορφή αυτοθυσίας είναι ο αλτρουισμός.[3] Ο αλτρουισμός συνεπάγεται την θυσία των προσωπικών συμφερόντων κάποιου για την ευημερία των άλλων (εν αντιθέσει προς την θυσία χάριν ενός ηθικού σκοπού, ο οποίος δεν αποβλέπει στην ευημερία).

Διάφοροι παράγοντες ενισχύουν την αλτρουιστική αυτοθυσία κατά τρόπο προβλέψιμο. Για παράδειγμα, αν κάποιος αντλεί ευχαρίστηση από την αλτρουιστική αυτοθυσία, αυτό θα αυξήσει την προθυμία του να θυσιάσει τα προσωπικά του συμφέροντα. Ο έπαινος και η εκτίμηση των άλλων ενισχύουν την αλτρουιστική αυτοθυσία. Το ίδιο επιτυγχάνει και η θεραπευτική αγωγή για την κατάθλιψη. Όλα αυτά κατά μία έννοια αποτελούν μέσα ηθικής ενίσχυσης. Υπάρχουν πολλά που μπορούμε να μάθουμε από τις θρησκείες ως προς αυτό, καθώς ο στόχος τους είναι να προκαλέσουν την αυτοθυσία. Φάρμακα, τελετουργίες, χοροί, τελετές μύησης κ.ά.τ., όλα αυτά έχουν χρησιμοποιηθεί για να ενισχύσουν την διάθεση αυτοθυσίας στα μέλη μιας ομάδας. Ωστόσο, είναι εφικτό να ελεγχθούν όχι μόνο οι καταστασιακές και κοινωνικές ορίζουσες της αυτοθυσίας, αλλά και οι βιολογικές.

Πέραν του αλτρουισμού, η αίσθηση δικαίου συνιστά κεντρική ηθική διάθεση. Τόσο το πρώτο, όσο και το δεύτερο διαθέτουν κάποια βιολογική βάση (Persson and Savulescu 2011b).[4] Ο Björn Wallace και οι συνεργάτες του ανακάλυψαν ότι στην περίπτωση των ομοζυγωτικών διδύμων (αυτών, δηλαδή, που διαθέτουν κοινό γονιδίωμα), η μεταξύ τους συσχέτιση ως προς το τι θεωρούν δίκαιο ή άδικο στο *παιχνίδι του τελεσιγράφου* είναι εκπληκτική. Δεν ισχύει το ίδιο στην περίπτωση των ετεροζυγωτικών διδύμων (2007, 15631-4). Αυτό υποδεικνύει ότι η αίσθηση δικαίου διαθέτει γενετικό υπόβαθρο.

---

[3] Ο αλτρουισμός αποτελεί ενδιαφέρον για τους άλλους, προς χάριν εκείνων. Δεν συνεπάγεται κατ' ανάγκην την αυτοθυσία, παρότι συχνά την προϋποθέτει. Αν την στιγμή του θανάτου μου με νοιάζει εάν θα βρείτε έναν θησαυρό, σκέφτομαι αλτρουιστικά, παρότι η διάθεσή μου αυτή δεν συνιστά αυτοθυσία, εφόσον δεν μπορώ να επωφεληθώ από τον θησαυρό ο ίδιος.

[4] Σε αυτή την ενότητα αντλείται υλικό από το Persson και Savulescu (2011b).

Κατά τον Simon Baron-Cohen (2003, 114) στους ομοζυγωτικούς διδύμους παρατηρείται, επίσης, εκπληκτική συσχέτιση σε ό, τι αφορά τον αλτρουισμό. Εάν γνωρίσματα όπως η αίσθηση του δικαίου και ο αλτρουισμός διαθέτουν γενετική βάση, είναι ανοικτός ο δρόμος για την βιολογική χειραγώγηση αυτών των γνωρισμάτων στο μέλλον. Ακόμη κι αν ο έλεγχος αυτών των γνωρισμάτων δεν είναι εφικτός, η τροποποίηση της ισχύος τους ή της φύσης τους – έστω σε μικρό βαθμό – μπορεί να έχει ηθικό αντίκτυπο.

Είναι εύλογο να σκεφτεί κανείς ότι σε γενικές γραμμές οι γυναίκες είναι σε μεγαλύτερο βαθμό κατάλληλες να εκδηλώνουν αλτρουιστικές συμπεριφορές. Ο Baron-Cohen (2003) ισχυρίζεται ότι οι γυναίκες διαθέτουν μεγαλύτερη ικανότητα ενσυναίσθησης από ό, τι οι άντρες. Έχουμε υποστηρίξει ότι η ενσυναίσθηση είναι η ικανότητα να φαντάζεται κανείς με ζωντάνια πώς είναι να βρίσκεται στη θέση του άλλου, να σκέφτεται, να αντιλαμβάνεται και να αισθάνεται όπως εκείνος (Persson and Savulescu 2011b). Συνεπώς, η ενσυναίσθηση – με τον τρόπο κατά τον οποίον την αντιλαμβανόμαστε – δεν προϋποθέτει κάποιο κίνητρο. Με τον τρόπο που την συλλαμβάνει ο Baron-Cohen, αν αντιλαμβανόμαστε σωστά, η ενσυναίσθηση αποτελεί απλώς ένα ακόμη συστατικό του αλτρουισμού, εφ' όσον θεωρούμε πως ο αλτρουισμός διαλαμβάνει επίσης μια συνιστώσα συμπαθητικού ενδιαφέροντος για τον τρόπο με τον οποίον αισθάνονται οι άλλοι: μας ενδιαφέρει να αισθάνονται καλά και να μην υποφέρουν.

Ο Baron-Cohen σημειώνει ότι η ενσυναίσθηση μπορεί να λειτουργήσει ως «τροχοπέδη στην επιθετικότητα» (2003, 35). Έτσι, είναι αναμενόμενο πως η μικρότερη ικανότητα των ανδρών για ενσυναίσθηση συμβαδίζει με μεγαλύτερη επίδειξη επιθετικότητας εκ μέρους τους, πράγμα που επιβεβαιώνεται από στατιστικά στοιχεία που αφορούν εγκλήματα όπως ο φόνος (βλ. π.χ. Baron-Cohen 2003, 36). Αυτό που υποστηρίζει ο Baron-Cohen δεν ότι οι γυναίκες διακρίνονται από μηδενική επιθετικότητα. Μάλλον ισχυρίζεται ότι η γυναικεία επιθετικότητα τείνει να παίρνει τις περισσότερο εκλεπτυσμένες μορφές του «πισώπλατου μαχαιρώματος», του κοινωνικού αποκλεισμού κ.λπ., αντί της ευθείας σωματικής επίθεσης, και αυτές οι περισσότερο εκλεπτυσμένες μορφές επιθετικότητας προϋποθέτουν κατανόηση της σκέψης του άλλου (2003, 35). Εάν οι γυναίκες διακρίνονται συνολικά από λιγότερο έντονες τάσεις να βλάπτουν τους άλλους, φαίνεται ότι θεωρητικά θα μπορούσαμε να καταστήσουμε τους άνδρες περισσότερο ηθικούς με βιοϊατρικές μεθόδους, εάν τους κάναμε να προσομοιάζουν περισσότερο σε γυναίκες, ή καλύτερα, σε εκείνους τους άνδρες που προσομοιάζουν περισσότερο σε γυναίκες σε ό, τι αφορά την ενσυναίσθηση και την επιθετικότητα.

Φαίνεται ξεκάθαρα σ' αυτά τα παραδείγματα ότι κάποιες μορφές ηθικής βιοενίσχυσης δεν θα περιόριζαν την ελευθερία ή την αυτονομία: οι γυναίκες δεν είναι λιγότερο ελεύθερες απ' τους άνδρες, επειδή λόγω της βιολογικής τους φύσης είναι περισσότερο αλτρουίστριες και λιγότερο επιθετικές.

Η ηθική ενίσχυση εύκολα πυροδοτεί συζητήσεις για την ελεύθερη βούληση και τον ντετερμινισμό. Η ηθική ενίσχυση - αυτή είναι η ανησυχία - καθορίζει κατά κάποιον τρόπο τις πράξεις μας και αίρει την ελευθερία της βούλησης.

Παρόλα αυτά, ελαφρώς βαθύτερος προβληματισμός αποκαλύπτει πως η περί ντε-

τερμινισμού συζήτηση δεν σχετίζεται με την αποδοχή της ηθικής ενίσχυσης. Ας υποθέσουμε, κατ' αρχάς, ότι η ελευθερία μας είναι συμβατή με το να είναι πλήρως καθορισμένο εάν θα πράξουμε αυτό που θεωρούμε καλό και δίκαιο ή όχι. Στην περίπτωση αυτή, η συνετή χρήση αποτελεσματικών τεχνικών ηθικής βιοενίσχυσης δεν θα περιόριζε την ελευθερία μας· απλώς θα μας επέβαλε να είμαστε συχνότερα, ίσως πάντοτε, αποφασισμένοι να πράττουμε αυτό που θεωρούμε αγαθό. Στην περίπτωση αυτή, θα πράτταμε όπως πράττει σήμερα ένα ηθικώς τέλειο άτομο.

Ας υποθέσουμε, από την άλλη, ότι είμαστε ελεύθεροι μόνο και μόνο επειδή η φύση μας δεν μας επιβάλλει να πράττομε αυτό που θεωρούμε αγαθό. Στην περίπτωση αυτή, η ηθική βιοενίσχυση δεν θα μπορούσε να είναι εντελώς αποτελεσματική, γιατί η αποτελεσματικότητά της θα περιοριζόταν από την απόλυτη ελευθερία που διαθέτουμε. Επομένως, ανεξάρτητα από το αν στο βασίλειο των ανθρωπίνων πράξεων κυριαρχεί ο ντετερμινισμός ή ελευθερία, η ηθική βιοενίσχυση δεν θα περιόριζε την ελευθερία μας.

Εν τούτοις, ορισμένοι επικριτές της ηθικής βιοενίσχυσης φαίνεται να υποστηρίζουν ότι αυτή θα μας μετέτρεπε σε ρομπότ χωρίς σκέψη, τα οποία θα ενεργούσαν χωρίς αποχρώντες λόγους. Ο John Harris γράφει ότι η ηθική βιοενίσχυση θα «άρει την ελευθερία μας να προβαίνουμε σε ηθικώς απαράδεκτες πράξεις, αντί απλώς να καταδείξει πως είναι σφάλμα να προβαίνουμε σε αυτές και να μας παράσχει ηθικούς, νομικούς και διασκεπτικούς λόγους να απέχουμε από αυτές» (2011, 7). Όμως, κατά την δική μας κρίση, όσοι θα είχαν υποβληθεί σε ηθική βιοενίσχυση θα έπρατταν για τους ίδιους λόγους που πράττουν σήμερα όσοι από εμάς διαθέτουν υψηλή ηθική συγκρότηση, και θα αδυνατούσαν να πράξουν κάτι που θα θεωρούσαν ηθικώς απαράδεκτο για τους ίδιους λόγους που αδυνατούν οι διαφόρων τύπων ενάρετοι άνθρωποι: είτε λόγω του ψυχισμού τους, είτε λόγω των κινήτρων τους. Για να καταλήξουμε, οι αγαθοί άνθρωποι, αυτοί που πάντοτε προσπαθούν να κάνουν αυτό που θεωρούν σωστό, δεν είναι απαραίτητα λιγότερο ελεύθεροι από αυτούς που ενίοτε αποτυγχάνουν (Persson and Savulescu 2011).

Βία και επιθετικότητα

Το αντίθετο της προαγωγής των συμφερόντων των άλλων είναι η πρόκληση βλάβης σε αυτούς. Ορισμένα από τα γνωρίσματα που προάγουν την πρόκληση βλάβης στους άλλους ευθύνονται για ηθικώς καταδικαστέες συμπεριφορές. Το κύριο παράδειγμα είναι η ψυχοπαθητική διαταραχή της προσωπικότητας, ωστόσο άλλες διαταραχές, όπως η αντικοινωνική, η μεταιχμιακή και η ναρκισσιστική διαταραχή της προσωπικότητας μπορούν να προκαλέσουν μεγάλη βλάβη σε όσους έρχονται σε επαφή με άτομα που πάσχουν από αυτές. Η μείωση της έκφρασης αυτών των διαταραχών, συνεπώς, συνιστά ηθική βιοενίσχυση.[5]

Οι διαταραχές της προσωπικότητας πλήττουν τους ανθρώπους σε ποσοστό 5-10% διογκώνοντας την ανάγκη για παροχή ψυχολογικών, κοινωνικών και ιατρο-

[5] Ευχαριστίες στην Hannah Pickard για τη συμβολή της στις παραγράφους που αναφέρονται στις διαταραχές της προσωπικότητας.

δικαστικών υπηρεσιών (NIMH 2033). Το 64% των ανδρών και το 50% των γυναικών που εμφανίζουν παραβατική συμπεριφορά πάσχουν από κάποια διαταραχή της προσωπικότητας (NOMS 2011). Η εκδήλωση των διαταραχών αυτών λαμβάνει τις μορφές της εγκληματικής συμπεριφοράς, του εθισμού, του αυτοτραυματισμού, της βίας, του εγωισμού, του θράσους, του αυθορμητισμού, της έλλειψης ενσυναίσθησης και μεταμέλειας, της αδυναμίας διαχείρισης της οργής και της διάθεσης εκμετάλλευσης των άλλων. Η διαταραχή της προσωπικότητας διακρίνεται από μια εγγενώς ηθική συνιστώσα: οι εκδηλώσεις της αποτελούν ηθικά παραπτώματα που προξενούν βλάβη στον πάσχοντα και στους άλλους (Charland 2004; Pickard 2009; 2011a).

Παράλληλα με τη γενετική προδιάθεση (Lang and Vernon 2001), ο σημαντικότερος παράγοντας πρόβλεψης των διαταραχών της προσωπικότητας είναι η ψυχοκοινωνική δυσπραγία στα πρώιμα στάδια της ζωής. Οι διαταραχές προσωπικότητας συνδέονται με την ψυχοπαθολογία των γονέων, τον εγκλεισμό σε ιδρύματα, την σεξουαλική, συναισθηματική και σωματική κακοποίηση (Paris 2001). Η χαοτική ή βίαιη συμπεριφορά και η συναισθηματική αστάθεια που αποτελούν ενδείξεις διαταραχών της προσωπικότητας αντανακλούν το πρώιμο περιβάλλον. Οι άνθρωποι με διαταραχές της προσωπικότητας συχνά δεν είχαν την ευκαιρία να τύχουν ηθικής εκπαίδευσης (Pickard 2011b).

Διαρκώς προκύπτουν όλο και περισσότερα τεκμήρια ότι οι διαταραχές της προσωπικότητας μπορούν να τύχουν φαρμακευτικής και ψυχολογικής αντιμετώπισης. Οι γιατροί συνταγογραφούν αντικαταθλιπτικά για την αντιμετώπιση των συμπτωμάτων της κατάθλιψης αλλά και της παρορμητικότητας (NIMH 2003), και ηρεμιστικά για βραχυχρόνιες κρίσεις (NICE 2009). Υπάρχουν εξειδικευμένες ψυχολογικές θεραπευτικές προσεγγίσεις: η γνωσιακή-συμπεριφοριστική (Devison 2008), η διαλεκτική-συμπεριφοριστική (Dimeff and Linehan 2001), η STEPPS (Blum et al. 2008),[6] η θεραπεία που βασίζεται στο ψυχολογικό υπόστρωμα (Fonagy et al. 2004)[7] και οι θεραπευτικές κοινότητες (Less et al. 1999). Οι θεραπείες αυτές ενισχύουν τις δυνατότητες του εγκεφάλου και τον αυτοέλεγχο και προάγουν την προσωπική αλλά και κοινωνική υπευθυνότητα (Pickard 2011a). Οι ψυχιατρικές παρεμβάσεις επενεργούν ως ηθική ενίσχυση (Pearce and Pickard 2009).

Άλλα γνωρίσματα απαραίτητα για την ηθική συμπεριφορά

Υπάρχουν άλλα γνωρίσματα που είναι απαραίτητα για την ηθική συμπεριφορά. Η διάθεση συνεργασίας με τους άλλους είναι ένα από αυτά. Όπως έχουμε δει, οι ΕΑΕΣ[8] ενισχύουν την διάθεση συνεργασίας. Ένα ακόμη γνώρισμα είναι ο έλεγχος της παρόρμησης. Εάν κάποιος δεν μπορεί να αντισταθεί στον πειρασμό να αναβάλει την ικανοποίησή του, είναι λιγότερο πιθανό να θυσιάσει τα συμφέροντά του χάριν ενός ηθικού σκοπού. Για τον λόγο αυτό σκευάσματα που ενισχύουν τον έλεγχο της παρόρ-

[6] Σ.τ.μ.: Systems Training for Emotional Predictability and Problem Solving.
[7] Σ.τ.μ: Mentalization-based therapy.
[8] Σ.τ.μ.: Εκλεκτικοί αναστολείς επαναπρόσληψης της σεροτονίνης (βλ. ενότητα Οξυτοκίνη και σεροτονίνη).

μησης μπορούν να συμβάλουν στην διεύρυνση της ηθικής συμπεριφοράς. Το Ritalin, το Adderall και άλλα φάρμακα βελτιώνουν τον έλεγχο της παρόρμησης σε παιδιά που πάσχουν από σύνδρομο αδυναμίας συγκέντρωσης, μειώνοντας πράγματι την βία και την αντικοινωνική συμπεριφορά.

Βέβαια, και τα δύο αυτά γνωρίσματα μπορούν να χρησιμοποιηθούν για δόλιους σκοπούς και να ενισχύσουν ανήθικες συμπεριφορές, καθιστώντας κάποιον επί παραδείγματι αποτελεσματικότερο εγκληματία ή Ναζί, περισσότερο πρόθυμο να συνεργαστεί με άλλους Ναζί και ικανό να ελέγχει τις παρορμήσεις του, όπως για παράδειγμα την παρόρμηση να βοηθά ανθρώπους που υποφέρουν, όπως δήλωσε ο Himmler. Εν τούτοις, ο συνδυασμός αυτών των γνωρισμάτων, ιδίως του αλτρουισμού που συνεπάγεται την ενσυναίσθηση και την συμπάθεια, θα απέτρεπε τέτοιες καταστροφικές συνέπειες.

Επαίτης στον δρόμο

Ο John είναι καθηγητής μαθηματικών στο Πανεπιστήμιο της Οξφόρδης. Κάθε μέρα περνά μπροστά από μια ζητιάνα που κάθεται στην είσοδο του Κολλεγίου του. Η ρακένδυτη γυναίκα ζητά 50 πέννες για να μπορέσει να εξασφαλίσει καταφύγιο για τη νύχτα. Ο John κάθε φορά αποστρέφει το βλέμμα του και περπατά όσο το δυνατόν πιο μακριά της. Ποτέ δεν της δίνει χρήματα. Ο John είναι σχετικά εύπορος και του αρέσει να αγοράζει φιάλες ακριβού claret από το κελάρι του Κολλεγίου για τον ίδιο και τους φίλους του.

Ο John αρχίζει να παίρνει ένα φάρμακο που τον κάνει να ενδιαφέρεται περισσότερο για τον πόνο των άλλων, να έχει μεγαλύτερη ενσυναίσθηση και να είναι ικανότερος να φαντάζεται με ζωντάνια πώς είναι να βρίσκεται στη θέση του άλλου. Το φάρμακο μοιάζει με «γυαλιά ηθικής μυωπίας»,[9] τα οποία τον βοηθούν να βλέπει τους άλλους πιο καθαρά. Βλέπει την ζητιάνα, συναισθάνεται εντονότερα τον πόνο της και έτσι αποφασίζει να της δώσει ένα μήλο. Δεν της δίνει χρήματα διότι πιστεύει ότι η ζητιάνα θα τα χρησιμοποιήσει απερίσκεπτα.

Στην περίπτωση αυτή υφίσταται το ορθό είδος σύνδεσης μεταξύ σκοπιμότητας και κρίσης. Ο John ενεργεί επί τη βάσει αιτίων, όπως κάθε άνθρωπος. Απλώς, έπρεπε να δει τα πράγματα με τον ορθό τρόπο. Το γεγονός ότι ο John προσέφερε το μήλο δεν αποτελεί ανελεύθερη πράξη, αλλά ενάρετη. Φανταστείτε τον John, από την στιγμή που ξεκίνησε να παίρνει το χάπι, να συμπεριφέρεται σταθερά με ηθικώς ορθό τρόπο. Δεν θα ήταν ανελεύθερος. Θα ήταν περισσότερο ενάρετος.

Η πληθυσμιακή ομάδα στην οποία είναι πιθανότερο η βιοενίσχυση να αποδειχθεί πιο αποτελεσματική είναι, ενδεχομένως, εκείνη των παιδιών κατά την πρώιμη φάση της ανάπτυξής τους. Χορηγώντας τους φάρμακα ή χειραγωγώντας τα με άλλα βιολογικά μέσα θα μπορούσαμε να ενισχύσουμε την ικανότητά τους να μαθαίνουν να συμπεριφέρονται ηθικά, ακριβώς όπως η γνωσιακή ενίσχυση μπορεί να τα κάνει ικανά

[9] Σ.τ.μ.: Παράβαλε την σχετική αναφορά στην σελίδα 2: «Αυτή η ηθική ψυχολογία είναι «μυωπική», περιορισμένη να...».

να αποκομίζουν γνώσεις αποτελεσματικότερα. Μια τέτοια – ενισχυμένη – ηθική εκπαίδευση οπωσδήποτε προϋποθέτει την συμβατική ηθική εκπαίδευση, ώστε τα παιδιά να διδάσκονται ορθές ηθικές αξίες, να μαθαίνουν να ενεργούν σε εναρμόνιση με τις αξίες τους κ.ά.τ. Όμως ο συνδυασμός των δύο τρόπων ηθικής εκπαίδευσης μπορεί να αποδειχθεί πολύ αποτελεσματικότερος απ' ό, τι ο καθένας μόνος του.

Σκεφθείτε αν καλλιεργούσαμε σε ένα παιδί την τάση να λαμβάνει υπ' όψιν του την οδύνη των άλλων και να αντιδρά σε αυτήν με συμπάθεια. Στο ενδεχόμενο αυτό θα μπορούσε να εγερθεί η αντίρρηση πως η βιολογική επεξεργασία αυτής της τάσης περιορίζει τις επιλογές του παιδιού στο μέλλον, το λεγόμενο «ανοιχτό μέλλον» του.

Ωστόσο, αυτό ακριβώς επιδιώκουμε διαρκώς μέσω της εκπαίδευσης, διαφόρων ιστοριών, της λογοτεχνίας και της ποινής. Τι θα άλλαζε στην περίπτωση που επιδιώκαμε το ίδιο προσφεύγοντας στα επιτεύγματα της γνωσιακής επιστήμης; Θα είχαμε επιστρατεύσει αυτές τις τεχνικές ακριβώς επειδή θα θέλαμε να καλλιεργήσουμε την ανάπτυξη αυτής της προδιάθεσης.

Η ενίσχυση δεν συνιστά εξαπάτηση. Η γνωσιακή βιοενίσχυση δεν δίνει έτοιμη γνώση – απαιτεί προσπάθεια και μελέτη. Η ηθική βιοενίσχυση δεν έχει την δυνατότητα να παράγει αφ' εαυτής ηθική συμπεριφορά, ωστόσο μπορεί να την καταστήσει ευκολότερα επιτεύξιμη και περισσότερο πιθανή.

Εξαλείφοντας την ανήθικη συμπεριφορά: το Μηχάνημα του Θεού

Βρισκόμαστε στο 2050. Η επιστήμη της ηθικής έχει εξελιχθεί πολύ - κάποιοι λένε ότι έχει φτάσει στο ζενίθ της. Η *οπτογενετική* απογειώθηκε το 2020. Είναι πλέον δυνατόν να παρεμβαίνουμε στο γονιδίωμα των ανθρώπινων εμβρύων κατά την πρώιμη ανάπτυξή τους. Διαθέτουμε σήμερα την δυνατότητα να εισάγουμε στα έμβρυα – αλλά και να τροποποιούμε – γονίδια, έτσι ώστε η δραστηριότητα μεμονωμένων νευρώνων να μπορεί αφ' ενός να μετρηθεί, αφ' ετέρου να χειραγωγηθεί με εξωτερικά μέσα.

Οι ΓΤΝ, οι γενετικά τροποποιημένοι νευρώνες, ενσωματώνουν «νανοσηματωρούς», οι οποίοι μας ενημερώνουν την στιγμή που δραστηριοποιείται κάθε μεμονωμένος νευρώνας. Οι ΓΤΝ εκπέμπουν «υπογραφές» ηλεκτρομαγνητικής ακτινοβολίας και μπορούν να ελεγχθούν μέσω μη ορατού φάσματος φωτός της ίδιας ακριβώς συχνότητας. Αυτές οι υπογραφές συλλέγονται από ένα δίκτυο επικοινωνίας πλανητικής εμβέλειας, το οποίο έχει αντικαταστήσει το προϋπάρχον δίκτυο κινητής τηλεφωνίας. Οι πληροφορίες μεταδίδονται σε βιοκβαντικούς υπολογιστές, οι οποίοι είναι τρισεκατομμύρια φορές εξυπνότεροι και ταχύτεροι από τον ισχυρότερο υπολογιστή που είχε υπάρξει στις αρχές της χιλιετίας.

Το Μεγάλο Πρόγραμμα Ηθικής (Great Moral Project) ολοκληρώθηκε το 2045. Περιελάμβανε την κατασκευή του πιο ισχυρού, αυτό-εκπαιδευόμενου και αυτό-εξελισσόμενου βιοκβαντικού υπολογιστή που κατασκευάστηκε ποτέ, ο οποίος ονομάστηκε *Μηχάνημα του Θεού* (God Machine). Το Μηχάνημα του Θεού παρακολουθεί τις σκέψεις, τις πεποιθήσεις, τις επιθυμίες και τις προθέσεις όλων των ανθρώπων. Είναι ικανό να τις τροποποιεί μέσα σε νανοδευτερόλεπτα, χωρίς η παρέμβασή του να γίνεται

αντιληπτή από κανέναν.

Το Μηχάνημα του Θεού είχε σχεδιασθεί έτσι ώστε να παρέχει στους ανθρώπους σχεδόν απόλυτη ελευθερία. Παρενέβαινε στις ανθρώπινες πράξεις μόνο για να αποτρέψει την πρόκληση μεγάλης βλάβης ή αδικίας και την εκδήλωση κατάφωρα ανήθικων συμπεριφορών. Για παράδειγμα, έπαψαν να συμβαίνουν δολοφονίες αθώων ανθρώπων. Την στιγμή που σχηματίζει κάποιος την πρόθεση να δολοφονήσει και καθίσταται αναπόδραστο πως το άτομο αυτό θα προβεί στην συγκεκριμένη πράξη, το Μηχάνημα του Θεού παρεμβαίνει και ο επίδοξος δολοφόνος «αλλάζει γνώμη». Το Μηχάνημα του Θεού δεν παρεμβαίνει ώστε να αποτρέψει μη ηθικές πράξεις ήσσονος σημασίας, όπως ελάσσονες περιπτώσεις ψευδολογίας ή απιστίας. Στην περίπτωση που πρόκειται να υπερβαθεί ένα συγκεκριμένο όριο προσβολής των συμφερόντων ενός όντος που αισθάνεται, μόνον τότε το Μηχάνημα του Θεού ενεργοποιεί την εξουσιαστική του παντοδυναμία.

Σήμερα πλέον το Μηχάνημα του Θεού σπάνια παρεμβαίνει. Στο πλαίσιο του Μεγάλου Προγράμματος Ηθικής οι άνθρωποι έχουν ενισχυθεί ηθικά, βιοϊατρικά, και με άλλους τρόπους. Ο αλτρουισμός και το αίσθημα δικαίου έχουν τώρα εδραιωθεί τόσο πολύ μέσα τους, ώστε σχεδόν ποτέ δεν επιλέγουν να πράξουν ανήθικα.

Οι άνθρωποι μπορούν ακόμη να επιλέξουν αυτόνομα να είναι ηθικοί, αφού εάν επιλέγουν ηθικώς αποδεκτές πράξεις το Μηχάνημα του Θεού δε παρεμβαίνει. Πράγματι, είναι ελεύθεροι να είναι ηθικοί. Ανελεύθεροι είναι μόνον ως προς το να προβαίνουν σε ιδιαζόντως ανήθικες πράξεις, όπως ο φόνος ή ο βιασμός. Αυτό θεωρείται προτιμότερο από την κάθειρξη, η οποία περιορίζει σωματικά την ελευθερία του ανθρώπου που περιπίπτει σε μεγάλα ηθικά παραπτώματα. Ενώ οι άνθρωποι «τον παλιό καιρό» δεν ήταν ελεύθεροι να πράξουν ανήθικα, αφού ο νόμος το απαγόρευε επ' απειλή ποινής, το Μηχάνημα του Θεού κατέστησε κυριολεκτικά αδύνατον να πράττουμε ανήθικα. Θεωρείται προτιμότερο ο επίδοξος δολοφόνος να «αλλάζει γνώμη», από το να καταδικάζεται σε ισόβια κάθειρξη αφότου έχει δολοφονήσει έναν αθώο άνθρωπο. Επιπλέον, ο παρ' ολίγον δολοφόνος ουδέποτε αντιλαμβάνεται πως η πρόθεσή του τροποποιήθηκε από μία εξωτερική αρχή. Διακατέχεται από την αίσθηση πως «άλλαξε γνώμη» αυθόρμητα – βιώνει μία ζωή απόλυτης ελευθερίας, παρότι δεν είναι ελεύθερος. Παρότι κάθε πρόθεσή του να σκοτώσει ή να βιάσει αυτομάτως μεταβάλλεται, αυτό το χρεώνει στην αποτελεσματικότητα της ηθικής εκπαίδευσης. Στην σκέψη του η μεταβολή αυτή φαίνεται ως εσωτερική αποστροφή προς το ενδεχόμενο να δολοφονήσει κάποιον αθώο. Ως αποτέλεσμα αυτού, οι άνθρωποι έχουν πάψει να σκοτώνουν ο ένας τον άλλον.

Οι άνθρωποι αντιλήφθηκαν την ύπαρξη του Μηχανήματος του Θεού και υποψιάστηκαν ότι πράγματι αυτό παρενέβαινε, ωστόσο κανείς δεν γνώριζε πόσο συχνά. Σε κάποιους η ιδέα της απόλυτης ελευθερίας ασκούσε τόσο έντονη γοητεία, ώστε συμμετείχαν σε επιπλέον μαθήματα Ηθικής Ενίσχυσης με σκοπό να λάβουν προηγμένη Γνωσιακή Συμπεριφοριστική Θεραπεία και να βοηθηθούν ώστε να απαλλαγούν από όλες τις κακές προθέσεις και επιθυμίες τους. Αυτοί οι εραστές της ελευθερίας διατήρησαν την απόλυτη ελευθερία τους.

Υπήρξε διχογνωμία ως προς το ποιές θα έπρεπε να χαρακτηρισθούν «ιδιαζόντως ανήθικες πράξεις» ώστε να εμπίπτουν στα όρια ελέγχου του Μηχανήματος του Θεού. Θα έπρεπε να εξαλειφθεί η αντιγραφή στις εξετάσεις; Η μοιχεία; Το Μηχάνημα αποφάσισε ότι θα έπρεπε να αποτρέπονται μόνον οι πράξεις που θα είχαν ως αποτέλεσμα τη φυλάκιση ενός ατόμου. Συνεπεία αυτού οι φυλακές έκλεισαν.

Φαίνεται πως αυτός είναι ο κόσμος που φοβούνται όσοι, όπως ο Harris, απορρίπτουν την ηθική ενίσχυση. Οι άνθρωποι δεν είναι πλέον «ελεύθεροι να πέσουν» ή, τουλάχιστον, να γκρεμοτσακιστούν.[10] Ωστόσο, θα μπορούσε να αναρωτηθεί κανείς τι το τόσο κακό έχει ένας κόσμος σαν αυτόν, τέλος πάντων; Όσοι αντιλαμβάνονται την ελευθερία ως υπέρτατη αξία και επιθυμούν να παραμείνουν απολύτως ελεύθεροι, έχουν την δυνατότητα να παραμείνουν – τουλάχιστον όσο ελεύθερος μπορεί να είναι ένας άνθρωπος. Και όλοι ζουν καλύτερα όταν εκλείπει το κακό. Οι άνθρωποι δεν φυλακίζονται, ούτε βλάπτουν ο ένας τον άλλον. Γιατί να μην κατασκευάσουμε ένα Μηχάνημα του Θεού ώστε να το χρησιμοποιήσουμε ως δικλίδα ασφαλείας, η οποία θα ενεργοποιείται σε περιπτώσεις κατά τις οποίες η ηθική ενίσχυση δεν έχει αποδειχθεί όσο αποτελεσματική απαιτείται;

Έχει σημασία να αναγνωρίσουμε πως, παρόλο που η ηθική ενίσχυση είναι εφικτή σ' έναν τέτοιο κόσμο χάρη σε βιοϊτρικά και συμβατικά μέσα, το Μηχάνημα του Θεού αφ' εαυτού δεν συνιστά ηθική ενίσχυση, αφού απλώς απαγορεύει στους ανθρώπους να πράττουν ανήθικα (παρότι ακόμη μπορούν να σχηματίζουν ανήθικες προθέσεις).

Η αυτονομία είναι η δυνατότητά μας να λαμβάνουμε καλά τεκμηριωμένες, έλλογες αποφάσεις και να πράττουμε σύμφωνα με αυτές. Υπάρχει μια περίπτωση το Μηχάνημα του Θεού να μην φαλκιδεύει την αυτονομία, ακόμη κι αν πράγματι αποτρέπει τους ανθρώπους από ανήθικες πράξεις – η περίπτωση οι άνθρωποι να συνδεθούν με αυτό οικειοθελώς. Κάτι τέτοιο θα συνιστούσε σύμβαση εκ των προτέρων δέσμευσης – παράδειγμα τέτοιας σύμβασης βρίσκουμε στην ιστορία του Οδυσσέα με τις Σειρήνες.

Ο Οδυσσέας και οι Σειρήνες

Η ιστορία του Οδυσσέα με τις Σειρήνες αποτελεί υποδειγματική περίπτωση αυτού που χαρακτηρίζουμε *παρακωλυτική* ή *παράλογη επιθυμία*, η οποία συγκρούεται με την ορθή κρίση. Ο Οδυσσέας επρόκειτο να περάσει με το πλοίο του από το νησί των Σειρήνων, των οποίων οι θελκτικές φωνές μάγευαν όλους όσους έπλεαν κοντά του. Οι Σειρήνες είχαν πρόσωπο γυναίκας, αλλά πόδια και φτερά πουλιών... [και] τραγουδούσαν σ' ένα πλάτωμα φτιαγμένο από σκελετούς ναυτικών, τους οποίους είχαν παρασύρει στον θάνατο, τόσο ακαταμάχητο ήταν το τραγούδι τους. Ο Οδυσσέας επιθυμούσε να ακούσει το ασυνήθιστο αυτό τραγούδι, συγχρόνως ήθελε να αποφύγει τη συνήθη

[10] Ας σημειωθεί ότι είναι «ελεύθεροι να επιλέξουν να πέσουν», και αυτό είναι εκείνο για το οποίο ανησυχεί ο Harris στο απόσπασμα που παραθέσαμε στην αρχή της ενότητας. Δεν μπορούν να μετατρέψουν την επιλογή αυτή σε πράξη. Παρόλα αυτά, χάρη στην ηθική ενίσχυση ελάχιστοι – ενδεχομένως, κανένας – θα έκαναν αυτή την επιλογή.

μοίρα των ναυτικών που υπέκυπταν σε αυτήν την επιθυμία. Έτσι, έφραξε τα αυτιά των συντρόφων του με κερί και τους διέταξε να τον δέσουν στο κατάρτι του πλοίου. Τους είπε: «Αν σας παρακαλέσω να με λύσετε, πρέπει να με δέσετε και άλλο, και πιο σφιχτά ακόμη». Πλέοντας πλάι στο νησί «οι Σειρήνες τραγουδούσαν τόσο όμορφα και το τραγούδι τους υποσχόταν την γνώση όλων των μελλούμενων». Ο Οδυσσέας φώναζε στους άνδρες του να τον λύσουν. Ωστόσο, οι άνδρες του υπάκουσαν στις εντολές που τους είχε από πριν δώσει και έσφιξαν τα δεσμά του περισσότερο. Πέρασαν με ασφάλεια (Graves 1960).[11]

Προτού πλεύσει προς το νησί των Σειρήνων ο Οδυσσέας προέβη σε μία λελογισμένη εκτίμηση αυτού που θα ήταν καλύτερο για εκείνον. Σκεπτόμενος καθαρά, με όλα τα δεδομένα στη διάθεσή του, σχεδίασε ένα στρατήγημα που θα του επέτρεπε αφ' ενός να ακούσει το τραγούδι των Σειρήνων, αφ' ετέρου να ζήσει. Η εντολή του να παραμείνει δεμένος ήταν μία έκφραση της αυτονομίας του.

Όσο το τραγούδι των Σειρήνων ασκούσε επιρροή επάνω του, η πιο έντονη επιθυμία του Οδυσσέα ήταν οι άνδρες του να τον ελευθερώσουν. Ωστόσο, ακόμη και εάν εκείνη την στιγμή πιθανότατα ήταν η μόνη που τον διακατείχε, ήταν μία παράλογη επιθυμία – το τραγούδι των Σειρήνων ήταν ακαταμάχητο. Βλέπουμε στην περίπτωση αυτή πόσο σημαντικό είναι να ματαιώνουμε κάποιες απ' τις επιθυμίες ενός ατόμου, ακόμη και τις πλέον σφοδρές, εάν επιθυμούμε να σεβαστούμε την αυτονομία του.[12]

Ακούσια φυλάκιση;

Όσοι αντιτίθενται στην δια του Μηχανήματος του Θεού ηθική ενίσχυση θα μπορούσαν να απαντήσουν: «Είναι αποδεκτό να ζητά κάποιος με την θέλησή του να συνδεθεί στο Μηχάνημα του Θεού επειδή επιθυμεί να απεμπολήσει την δυνατότητα να προβαίνει σε ιδιαζόντως ανήθικες ενέργειες. Αυτό που είναι λάθος είναι να συνδέουμε τους ανθρώπους είτε ενάντια στη θέλησή τους, είτε χωρίς τη συγκατάθεσή τους – θα ήταν λάθος εάν συνδέαμε ένα παιδί με ένα τέτοιο μηχάνημα.»

Όμως, θα ήταν πράγματι λάθος; Στο κάτω κάτω, θα καταβάλλαμε κάθε δυνατή προσπάθεια ώστε να παρεμποδίσουμε με φυσικούς τρόπους ένα παιδί, εάν γνωρίζαμε ότι πρόκειται να διαπράξει φόνο. Επιστρατεύουμε κάθε είδους ηθική εκπαίδευση προκειμένου να διαμορφώσουμε τις ίδιες τις επιθυμίες των παιδιών. Το Μηχάνημα του Θεού θα αφαιρούσε μόνο τις πλέον ανήθικες από αυτές, αφήνοντας το παιδί ελεύθερο να αναπτυχθεί κατά την διάρκεια της παιδικής ηλικίας και έχοντας αποφύγει τον στιγματισμό από την τέλεση ενός φόνου ή κάποιου άλλου σοβαρού εγκλήματος που επιφέρει ποινή – και χωρίς να φυλακισθεί. Με την ενηλικίωσή τους, τα παιδιά θα μπορούσαν να έχουν την επιλογή είτε να παραμείνουν συνδεδεμένα με το Μηχάνημα του Θεού, είτε να αποσυνδεθούν.

---

[11] Όλα τα αποσπάσματα σε αυτή την παράγραφο προέρχονται από το εν λόγω έργο.

[12] Η αντίληψη ότι κάποιες επιθυμίες μπορεί να περιορίζουν την έκφραση της αυτονομίας μας περιγράφεται και από τους Young (1986, ειδικά 9, 14, 50, 56), Frankfurt (1975, ειδικά 68-71) και Watson (1975, ειδικά 109-110, 117). Οι δύο τελευταίοι χρησιμοποιούν τον όρο ελευθερία (freedom) αντί του όρου αυτονομία (autonomy). Ο Feinberg παρέχει έναν λεπτομερή κατάλογο καταστάσεων που ενδέχεται να φαλκιδεύουν την αυτονομία (1973).

Η αξία της ελευθερίας να πέσουμε

Εάν κάτι δεν θα φαινόταν σωστό σε σχέση με το Μηχάνημα του Θεού, αυτό μάλλον θα ήταν να αναγκάζουμε ενήλικες να συνδέονται με αυτό ενάντια στην θέλησή τους. Βέβαια, οι εγκληματίες θα ήταν μάλλον απίθανο να επιλέγουν αυτοβούλως να συνδέονται με το Μηχάνημα του Θεού. Συνεπώς, προκειμένου να εξαλειφθεί η εγκληματικότητα, ορισμένοι θα έπρεπε να συνδεθούν χωρίς την θέλησή τους. Εντούτοις, ακόμη και αυτοί δεν θα ήταν πολλοί στην περίπτωση που εφαρμοζόταν ευρέως το πρόγραμμα της ηθικής ενίσχυσης, ιδίως εάν αυτό στόχευε στην ανάπτυξη του αλτρουισμού και του αισθήματος δικαίου, και εάν συνδυαζόταν με αποτελεσματικότερο έλεγχο της παρόρμησης, ώστε να αποτρέπονται τα ολισθήματα.

Ωστόσο, όσοι ελέγχονταν από το Μηχάνημα του Θεού θα είχαν απεμπολήσει την ελευθερία τους να πέσουν. Κάτι τέτοιο δεν θα συνιστούσε ηθική ενίσχυση για εκείνους – η ηθική τους ταυτότητα όντως θα υπαγόταν στην δικαιοδοσία του Μηχανήματος, το οποίο θα υποκαθιστούσε τις ανήθικες προθέσεις τους με ηθικώς αποδεκτές.

Η ελευθερία, ωστόσο, είναι μόνον μία – μεταξύ άλλων πολλών – αξία. Στον κόσμο του Μηχανήματος του Θεού δεν θα τελούνται βαριά εγκλήματα. Πέραν του δυνητικού εγκληματία, όλοι οι υπόλοιποι θα είναι ιδιαίτερα ωφελημένοι. Δεδομένης της μη ύπαρξης απολύτως αποτελεσματικής ηθικής ενίσχυσης, η θυσία της ελευθερίας μας ως προς μια μόνον πτυχή της – αυτήν της τέλεσης κακών πράξεων – θα αντισταθμιζόταν από σημαντικά οφέλη. Θα ήμασταν ελεύθεροι με άλλο τρόπο. Ακόμη και όταν το Μηχάνημα του Θεού πράγματι φαλκιδεύει την αυτονομία, η αξία της ανθρώπινης ευημερίας από κοινού με τον σεβασμό των θεμελιωδών δικαιωμάτων υπερακοντίζουν την αξία της αυτονομίας. Αυτό είναι αδιαμφισβήτητο. Όπως έγραψε ο Mill,

> *Ο μόνος λόγος, για τον οποίο μπορεί νόμιμα να ασκείται εξουσία σ' οποιοδήποτε μέλος μίας πολιτισμένης κοινότητας παρά τη θέλησή του, είναι η αποτροπή της ζημίας των άλλων. Το δικό του, φυσικό ή ηθικό, όφελος δεν αποτελεί βάσιμο λόγο. (Mill, 1859).*[13]

Υπάρχει περισσότερο συμβατός με την ηθικότητα τρόπος να αποτρέπουμε την πρόκληση ζημίας στους άλλους, από το να κάνουμε κάποιον να μεταβάλλει τις σκέψεις του; Ούτε τώρα είμαστε ελεύθεροι να διαπράττουμε σοβαρά εγκλήματα· ο νόμος τα απαγορεύει επ' απειλή ποινής. Αυτό που δεν είμαστε ελεύθεροι να πράττουμε, το Μηχάνημα του Θεού θα το εξαλείψει ακόμη και ως ενδεχόμενο. Εάν αυτό συνιστά κάποιου είδους απώλεια, αυτή θα υπερκερασθεί από το γεγονός πως ουδείς θα πέφτει θύμα ειδεχθούς εγκλήματος.

[13] Σ.τ.μ.: Η μετάφραση από το Τζων Στούαρτ Μιλ, *Περί Ελευθερίας*, μετάφραση Νίκος Μπαλής (Αθήνα: Επίκουρος, 1983). Το κείμενο που χρησιμοποιείται στην μετάφραση αναφέρεται εδώ, διότι στις Αναφορές διατηρείται η έκδοση στην οποία παραπέμπει ο συγγραφέας.

Συμπέρασμα

Η ηθική βιοενίσχυση ήδη εφαρμόζεται σε κάποιον βαθμό, στην περίπτωση όσων λαμβάνουν σκευάσματα όπως οι ΕΑΕΣ επί τη βάσει ψυχιατρικών ενδείξεων. Παρόλα αυτά, απουσιάζει ο στρατηγικός προγραμματισμός που θα στόχευε στην χρησιμοποίηση γνώσεων από την επιστήμη της ηθικής με σκοπό να βελτιωθούν αποφασιστικά και αποτελεσματικά οι ηθικές προδιαθέσεις και συμπεριφορές. Όμως, η ενίσχυση αυτή φαντάζει εφικτή και είναι – για πολλούς λόγους – θεμιτή.

Σε αυτό το κείμενο απασχοληθήκαμε με την ένσταση που εγείρεται ως προς το ότι η εφαρμογή της ηθικής βιοενίσχυσης θα αποτελούσε εσφαλμένη επιλογή επειδή θα περιόριζε την ελευθερία μας να πράττουμε μη-ηθικά και θα δυναμίτιζε την αυτονομία του ηθικού προσώπου, την πολύτιμη για εμάς ελευθερία να πίπτουμε. Ωστόσο, η ενίσχυση ηθικών προδιαθέσεων όπως ο αλτρουισμός και η αίσθηση δικαίου δεν θα φαλκίδευε την ελευθερία επιλογής – δε θα μας καθιστούσε λιγότερο ελεύθερους από εκείνους που ήδη τώρα ενεργούν επί τη βάσει ηθικών αρχών. Ακόμη κι αν η ελευθερία της επιλογής που διαθέτουμε έγκειται στο γεγονός πως οι επιλογές μας δεν ρυθμίζονται πλήρως από εξωτερικά αναγκαστικά αίτια, η ελευθερία αυτή δεν θα μπορούσε να περισταλεί δυνάμει της ηθικής ενίσχυσης – η ελευθερία αυτή μάλλον καταδεικνύει πως η αποδοτικότητα της ηθικής ενίσχυσης διαθέτει συγκεκριμένα όρια, είτε επιδιώκεται με συμβατικά μέσα, είτε με βιοϊατρικά.

Ισχυρισθήκαμε πως είναι δυνατόν να υπάρξουν τρόποι παρέμβασης όπως το Μηχάνημα του Θεού, οι οποίοι πράγματι προάγουν την ηθική συμπεριφορά και όντως ελέγχουν το ηθικό πρόσωπο υποτάσσοντάς το σε μια αλλότρια βούληση και στερώντας του την ελευθερία να πράττει κατά τρόπους ηθικώς καταδικαστέους. Αυτού του είδους οι παρεμβάσεις και ο τέτοιας μορφής έλεγχος είναι εύλογο να μην λογίζονται ως τρόποι ηθικής ενίσχυσης του ηθικού προσώπου – αντιθέτως, φαλκιδεύουν την αυτονομία υποκαθιστώντας προθέσεις που καταδικάζονται ηθικώς με τις αντίθετές τους. Παρά το γεγονός αυτό, ακόμη και παρεμβάσεις αυτού του είδους θα δικαιολογούνταν εάν απέτρεπαν μεγάλα δεινά.

Οι τεχνικές ηθικής ενίσχυσης που ευνοούν την ανάπτυξη του αλτρουισμού, όπως είναι η ενσυναίσθηση των δεινών και των συμφερόντων των άλλων σε συνδυασμό με την συμπαθητική ανταπόκριση προς αυτούς και την υψηλή ετοιμότητα να θυσιάζουμε τα ιδιωτικά μας συμφέροντα, την αυξημένη έφεση για συνεργασία και τον αποτελεσματικότερο έλεγχο της παρόρμησης, δεν θα υπονόμευαν την ελευθερία ή την αυτονομία. Ο αποτελεσματικότερος έλεγχος των παρορμήσεών μας, μάλιστα, είναι βέβαιο πως θα ενίσχυε την αυτονομία.

Είναι σαφές πως κάποιοι τρόποι ηθικής βιοενίσχυσης δεν φαλκιδεύουν την ελευθερία. Στην πραγματικότητα, ορισμένες μέθοδοι ενίσχυσης των απαραίτητων για την ηθικότητα προδιαθέσεων θα προήγαγαν την ελευθερία και την αυτονομία. Στις πλέον ακραίες περιπτώσεις, στο πλαίσιο των οποίων η τεχνολογία δύναται να άρει την ελευθερία μας να πράττουμε κατά τρόπους καταφανώς ηθικώς επιλήψιμους, η απώλεια της ελευθερίας αυτής υπερκεράννυται από την αποτροπή των δεινών που αυτού του είδους η τροποποίηση της συμπεριφοράς επιτρέπει.

Αναφορές

Baron-Cohen, Simon. The Essential Difference: Male and Female Brains and the Truth about Autism. Basic Books; New York: 2003.

Baumeister, Roy F.; Bratslavsky, Ellen; Muraven, Mark; Tice, Dianne M. Ego-depletion: Is the Active Self a Limited Resource? Journal of Personality and Social Psychology.1998; 74:1252–1265. [PubMed: 9599441]

Baumeister, Roy F. Ego Depletion and Self-Control Failure: An Energy Model of the Self's Executive Function. Self and Identity. 2002; 1:129–136.

Blum, Nancee; St. John, Don; Bruce, Pfhol; Stuart, Scott; McCormick, Brett; Allen, Jeff; Arndt, Stephan; Black, Donald W. Systems Training for Emotional Predictability and Problem Solving (STEPPS) for Outpatients With Borderline Personality Disorder: A Randomized Controlled Trial and 1-Year Follow-Up. American Journal of Psychiatry.2008; 165:468–478. [PubMed: 18281407]

Boettiger, Charlotte A.; Mitchell, Jennifer M.; Tavares, Venessa C.; Robertson, Margaret; Joslyn,Geoff; D'Esposito, Mark; Fields, Howard L. Immediate Reward Bias in Humans: Fronto-Parietal Networks and a Role for the Catechol-O-Methyltransferase 158Val/Val Genotype. The Journal of Neuroscience. 2007; 27(52):14383–14391. [PubMed: 18160646]

Brasil-Neto, Joachim P.; Pascual-Leone, Alvaro; Valls-Sole, Josep; Cohen, Leonardo G.; Hallett, Mark. Focal Transcranial Magnetic Stimulation and Response Bias in a Forced-Choice Task. Journal of Neurology, Neurosurgery, and Psychiatry.1992; 55:964–966.

Caria, Andrea; Sitaram, Ranganatha; Veit, Ralf; Begliomini, Chiara; Birbaumer, Niels. Volitional Control of Anterior Insula Activity Modulates the Response to Aversive Stimuli: A Real-Time Functional Magnetic Resonance Imaging Study. Biological Psychiatry. 2010; 68(5):425–432.[PubMed: 20570245]

Carter, Adrian; Hall, Wayne; Nutt, D. The Treatment of Addiction. In: Carter, Adrian; Capps, Benjamin; Hall, Wayne, editors. Addiction Neurobiology: Ethical and Social Implications. Office for Official Publications of the European Communities; Luxembourg: 2009. p. 29-50.

Casebeer, William; Churchland, Patricia S. The Neural Mechanisms of Moral Cognition. Biology and Philosophy.2003; 18:169–194.

Charkrabortty, Aditya. From Obama to Cameron: Why Do So Many Politicians Want a Piece of Richard Thaler? The Guardian. Jul. 2008 8 2008.

Charland, Louis. Moral treatment and the Personality Disorders. In: Radden, Jennifer, editor. The Philosophy of Psychiatry: A Companion. Oxford University Press; Oxford: 2004. p. 64-77.

Churchland, Patricia S. Braintrust: What Neuroscience Tells Us about Morality. Princeton University Press; Princeton: 2011.

Cohen, Kadosh; Sonja Soskic, Roi; Luculano, Teresa; Kanai, Ryota; Walsh, Vincent. Modulating Neuronal Activity Produces Specific and long-lasting changes in Numerical Competence. Current Biology. 2010; 20:2016–20. [PubMed: 21055945]

Crockett, Molly J.; Clark, Luke; Tabibnia, Golnaz; Lieberman, Matthew D.; Robbins, Trevor W. Serotonin Modulates Behavioral Reactions to Unfairness. Science. 2008; 320:1739. [PubMed: 18535210]

Crockett, Molly J.; Clark, Luke; Hauser, Marc D.; Robbins, Trevor W. Serotonin Selectively Influences Moral Judgment and Behavior Through Effects on Harm Aversion. Proceedings of the National Academy of Sciences. 2010; 107(40):17433–8.

Davidson, Kate. Cognitive Therapy for Personality Disorder. 2nd edition. Routledge; London: 2008.

De Dreu, Carsten K. W.; Greer, Lindred L.; Handgraaf, Michel J. J.; Shalvi, Shaul; Van Kleef, Gerben A.; Baas, Matthijs; Ten Velden, Femke S.; Van Dijk, Eric; Feith, Sander W. W. Neuropeptide Oxytocin Regulates Parochial Altruism in Intergroup Conflicts among Humans. Science. 2010;328:1408–11. [PubMed: 20538951]

De Dreu, Carsten K.W.; Greer, Lindred L.; Van Kleef, Gerben A.; Shalvi, Shaul; Handgraaf, Michel J. J. Oxytocin Promotes Human Ethnocentrism. Proceedings of the National Academy of Sciences. 2011; 108(4):1262–6. de Waal, Frans. The Age of Empathy. Souvenir Press; London: 2010.

Dimeff, Linda; Linehan, Marsha. Dialectical Behavioural Therapy in a Nutshell. The CaliforniaPsychologist.2001; 34:10–13.

Feinberg, Joel. Social Philosophy. Englewood Cliffs (N.J.); Prentice-Hall: 1973.

Fonagy, Peter; Gergely, Gyorgy; Jurist, Elliot L.; Target, Mary. Affect Regulation, Mentalization, and the Development of the Self. Karnac; London: 2004.

Frankfurt, Harry. Freedom of the will and the concept of a person. In: Philip Christman, John, editor. The Inner Citadel: Essays on Individual Autonomy. Oxford University Press; New York: 1989. p. 63-76.

Gazzaniga, Michael. S. The Ethical Brain. Dana Press; New York: 2005.

Graves, Robert. The Greek Myths. Volume 2. Penguin; London: 1960.

Greene, Joshua D. The Secret Joke of Kant's Soul. In: Sinnott-Armstrong, W., editor. Moral Psychology. Vol. Volume III – The Neuroscience of Morality. MIT Press; 2008. p. 35-79.

Harris, John. Moral Enhancement and Freedom. Bioethics. 2011; 25:102–111. [PubMed: 21133978]

Insel, Thomas R.; Fernald, Russell D. How the Brain Processes Social Information: Searching for the Social Brain. Annual Review of Neuroscience. 2004; 27:697–722.

Kiesel, Andrea; Wagener, Annika; Kunde, Wilfried; Hoffmann, Joachim; Fallgatter, Andreas J.; Stφcker, Christian. Unconscious Manipulation of Free Choice in Humans. Consciousness and Cognition.2006; 15:397–408. [PubMed: 16311045]

Kosfeld, Michael; Heinrichs, Markus; Zak, Paul J.; Fischbacher, Urs; Fehr, Ernst. Oxytocin Increases Trust in Humans. Nature. 2005; 435(7042):673–6. [PubMed: 15931222]

Lang, Kerry L.; Vernon, Philip A. "Genetics," in Handbook of Personality Disorders: Theory, Research and Treatment. Livesley, W. John, editor. Guildford Press; New York: 2001. p. 177-195.

Lees, Janine; Manning, Nick; Rawlings, Barbara. Therapeutic Community Effectiveness: A Systematic International Review of Therapeutic Community Treatment for People with Personality Disorders and Mentally Disordered Offenders. York Publishing; York: 1999.

Liberzon, Israel; Young, Elizabeth A. Effects of Stress and Glucocorticoids on CNS Oxytocin Receptor Binding. Psychoneuroendocrinology. 1997; 22(6):411–22. [PubMed: 9364620]

Link H, Dayanithi G, Gratzl M. Glucocorticoids Rapidly Inhibit Oxytocin-Stimulated Adrenocorticotropin Release from Rat Anterior Pituitary Cells, Without Modifying Intracellular Calcium Transients.Endocrinology.1993; 132:873–877. [PubMed: 8381078]

Mill, John Stuart. On Liberty. Oxford University; 1859. p. 21-22.

Morgan, Drake.; Grant, Kathleen A.; Gage, H. Donald; Mach, Robert H.; Kaplan, Jay R.; Prioleau, Osric; Nader, Susan H.; Buchheimer, Nancy; Ehrenkaufer, Richard; Nader, Michael. Social Dominance in Monkeys: Dopamine D2 Receptors and Cocaine Self-Administration. Nature Neuroscience.2002; 5:169–74. National Institute of Mental Health in England (NIMH(E)). Personality Disorder: No Longer a Diagnosis of Exclusion. NIMH(E); London: 2003.

National Offender Management Strategy (NOMS).Working with Personality Disordered Offenders: A Practitioner's Guide. NOMS; London: 2011.

National Institute of Clinical Excellence (NICE). Borderline Personality Disorder: Treatment And Management. NICE; London: 2009.

Oosterbeek, Hessell; Sloof, Randolph; van de Kuilen, Gijs. Cultural Differences in Ultimatum Game Experiments: Evidence from a Meta-Analysis. Experimental Economics. 2004; 7(2):171–188.

Paris, Joel. Psychosocial Adversity. In: Livesley, W. John, editor. Handbook of Personality Disorders: Theory, Research and Treatment. Guildford Press; New York: 2001. p. 231-241.

Pearce, Steve; Pickard, Hanna. The Moral Content of Psychiatric Treatment. British Journal of Psychiatry. 2009; 195:281–282. [PubMed: 19794191]

Persson, Ingmar; Savulescu, Julian. The Perils of Cognitive Enhancement and the Urgent Imperative to Enhance the Moral Character of Humanity. Journal of Applied Philosophy. 2008; 25(3):162–177.

---. Unfit for the Future? The Need for Moral Enhancement. Oxford University Press; Oxford: Forthcoming

---. The Turn for Ultimate Harm: A Reply to Fenton. Journal of Medical Ethics. 2011a; 37:441–444. [PubMed: 21343630]

---. Getting Moral Enhancement Right: The Desirability of Moral Enhancement. Bioethics.2011b doi:10.1111/j.1467-8519.2011.01907.x.

---. Unfit for the Future? Human Nature, Scientific Progress and the Need for Moral Enhancement. In: Savulescu, Julian; Meulen, Ruud Ter; Kahane, Guy, editors. Enhancing Human Capacities. Wiley-Blackwell; Oxford: 2011c.

---. Moral Transhumanism. Journal of Medicine and Philosophy. 2010; 35(6):656–669. [PubMed:21076074]

Pickard, Hanna. Mental Illness is Indeed A Myth. In: Broome, Matthew R.; Bortolotti, Lisa, editors. Psychiatry as Cognitive Neuroscience. Oxford University Press; Oxford: 2009. p. 83-101.

---. Responsibility Without Blame: Empathy and the Effective Treatment of Personality Disorder. Philosophy, Psychiatry, Psychology. 2011a; 18(3):209–224.

---. What is Personality Disorder? Philosophy, Psychiatry, Psychology. 2011 b; 18(3):171–184.

Ramachandran, Vilayanur S.; Oberman, Lindsay M. Broken Mirrors: A Theory Of Autism. ScientificAmerican.2006; 295:62–9. [PubMed: 17076085]

Silber, Mδrta; Almkvist, Ove; Larsson, Bertil; Stock, S.; Uvnδs-Moberg, Kerstin. The Effect Of Oral Contraceptive Pills on Levels of Oxytocins in Plasma and on Cognitive Functions. Contraception.1987; 36:641–650. [PubMed: 3128427]

Singer, Peter. Ethics and Intuitions. Journal of Ethics.2005; 9:331–52.

Sitaram, Ranganatha; Caria, Andrea; Veit, Ralf; Gaber, Tilman; Rota, Giuseppina; Kuebler, Andrea; Birbaumer, Niels. fMRI Brain-Computer Interface: A Tool for Neuroscientific Research and Treatment. Computational Intelligence And Neuroscience. 2007 Article ID 2548.

Sitaram, Ranganatha; Caria, Andrea; Birbaumer, Niels. Hemodynamic Brain-Computer Interfaces for Communication and Rehabilitation. Neural Networks. 2009; 22(9):1320–1328. [PubMed:19524399]

Stock S, Karlsson R, von Schoultz B. Serum Profiles of Oxytocin During Oral Contraceptive Treatment. Gynecological Endocrinology. 1994; 8(2):121–6. [PubMed: 7942079]

Sunstein, Cass. Moral Heuristics. Behavioral and Brain Sciences.2005; 28:531–542. [PubMed:16209802]

Terbeck, Sylvia; Kahane, Guy; McTavish, Sarah; Savulescu, Julian; Cowen, Philip; Hewstone, Miles. Beta-Adrenergic Blockade Reduces Implicit Negative Racial Bias. Under review a

---. Emotion in Moral Decision making: Beta Adrenergic Blockade Increases Deontological Moral Judgments. Under review b

Thaler, Richard H.; Sunstein, Cass. Nudge: Improving Decisions about Health, Wealth, and Happiness. Yale University Press; Yale: 2008.

Tse, Wai S.; Bond, Alyson J. Serotonergic Intervention Affects Both Social Dominance and Affiliative Behaviour. Psychopharmacology.2002; 161:324–330. [PubMed: 12021836]

Wallace, Bjφrn; Cesarini, David; Lichtenstein, Paul; Johannesson, Magnus. Heritability of Ultimatum Game Responder Behaviour. Proceedings of the National Academy of Sciences. 2007; 104(40):1,5631–4.

Wang, Bin; Shaham, Yavin; Zitzman, Dawnya; Azari, Soraya; Wise, Roy A.; Zhi-Bing, You. Cocaine Experience Establishes Control of Midbrain Glutamate and Dopamine by Corticotropin-Releasing Factor: A Role in Stress-Induced Relapse to Drug Seeking. Journal of Neuroscience.2005; 25:5389–96. [PubMed: 15930388]

Watson, Gary. Free Agency. In: Christman, John Philip, editor. The Inner Citadel: Essays on Individual Autonomy. Oxford University Press; New York: 1989. p. 109-22.

Westen, D. The Political Brain: The Role of Emotion in Deciding the Fate of the Nation. PublicAffairs books; 2007.

Wood, Richard M.; Rilling, James K.; Sanfey, Alan G.; Bhagwagar, Zubin; Rogers, Robert D. Effects of Tryptophan Depletion on the performance of an Iterated Prisoner's Dilemma Game in Healthy Adults. Neuropsychopharmacology. 2006; 31(5):1075–84. [PubMed: 16407905]

Young, Robert. Personal autonomy: Beyond negative and positive liberty. Croom Helm; London: 1986.

Zak, Paul; Kurzban, Robert; Matzner, William. Theç Neurobiology of Trust.Annals of the New York Academy of Sciences. 2004; 1032: 224–227. [PubMed: 15677415]

Conatus 2, no. 2 (2017): 33-46
DOI: http://dx.doi.org/10.12681/conatus.15990

Η Πραγματεία περί των αρετών (1949[1]) *και* Κάπου στο ανολοκλήρωτο (1978) [ΑΠΟΣΠΑΣΜΑΤΑ]

Vladimir Jankélévitch

Εισαγωγή, επιλογή χωρίων, μετάφραση: *Γιάννης Πρελορέντζος*
E-mail address: iprelore@uoi.gr

Αν μου συμβαίνει να αναμασάω ξανά και ξανά τα ίδια θέματα, να επανέρχομαι κατ' επανάληψη στα ίδια αντικείμενα και στις ίδιες αναλύσεις, μου φαίνεται πως πρόκειται πάντα για μια σπειροειδή κίνηση που επιτρέπει να προσεγγίσουμε κάθε φορά έναν ανώτερο βαθμό διασαφήνισης και κατανόησης και να ανακαλύψουμε κρυφές ιδιότητες και σχέσεις που περνούν απαρατήρητες. "Δεν μπορώ να κρίνω το έργο μου" έλεγε ο Πασκάλ "ενόσω το φτιάχνω· πρέπει να μιμηθώ τους ζωγράφους και να τραβηχτώ πίσω· αλλά όχι πολύ".[1]

Στο πεδίο της πρωτότυπης φιλοσοφικής δημιουργίας –διότι υπήρξε και εκλεκτός ιστορικός της φιλοσοφίας, ιδίως με τη διδακτορική διατριβή του *Η οδύσσεια της συνείδησης στην ύστερη φιλοσοφία του Schelling* (1933)–, παράλληλα προς τη μεταφυσική και την αισθητική (με έμφαση, εν προκειμένω, κυρίως στη μουσική δημιουργία, χωρίς όμως να περιοριστεί στις προσεγγίσεις αυτής της τέχνης), η ηθική αποτέλεσε θεμελιώδες μέλημα του φιλοσοφικού στοχασμού του Vladimir Jankélévitch (1903-1985). Στο σημαντικότερο πόνημά του περί ηθικής, την ογκώδη –τρίτομη στην τελική εκδοχή της– *Πραγματεία περί των αρετών* (1949[1]), ο Γάλλος φιλόσοφος εκκινεί από τις θεμελιώδεις προκείμενες της φιλοσοφικής του ανθρωπολογίας, τουτέστιν από την αναγνώριση και την ανάγκη αποδοχής της περατότητας του ανθρώπου –αναδεικνύοντας τα βασικά γνωρίσματα ή εκφάνσεις της, κυρίως το «νόμο της διαζευκτικής επιλογής»–, του έγχρονου χαρακτήρα του και της μικτής φύσης μας (οι άνθρωποι είμαστε

[1] Βλ. Pierre Bourdieu, *Πασκαλιανοί διαλογισμοί*, μετάφραση Έφη Γιαννοπούλου (Αθήνα: Πατάκη, 2016), 24.

όντα ψυχοσωματικά, μείγματα στιγμών και μεσοδιαστημάτων, και άγγελοι και κτήνη κ.λπ.). Ο εμβριθής στοχασμός του για τη σχέση ανάμεσα στο λέγειν, το ποιείν και το είναι προϋποθέτει τις αναλύσεις του περί ελευθερίας, στην οποία ερείδεται όλη η ηθική του φιλοσοφία, και, συνακόλουθα, περί ευθύνης και καταλογισμού. Στο πλαίσιο αυτό εγκύπτει στο βούλεσθαι, με έμφαση σε λεπτότατες αναλύσεις για τη σχέση ανάμεσα στην προαίρεση/πρόθεση, τη βούληση και την επιθυμία. Όλη η σοβαρότητα της ηθικής έγκειται κατ' αυτόν στην αγαθή προαίρεση και στη στηλίτευση των κακών προθέσεων.

Ο Jankélévitch υποστηρίζει ότι δεν υπάρχει ούτε μία λέξη που να μην είναι ουσιωδώς ηθική –και, συνακόλουθα, ότι κάθε κρίση μας είναι κατά το μάλλον ή ήττον αξιολογική κρίση– και, αντιτιθέμενος στις αφηρημένες κατασκευές της παραδοσιακής ηθικής, αποβλέπει διαρκώς στο συγκεκριμένο, τάση που τον συνδέει με την εποχή του.

Με απαράμιλλη συγγραφική δεξιοτεχνία –αληθινός βιρτουόζος της γραφής–, πραγματεύεται τις βασικότερες αρετές, αρχής γενομένης από την ανδρεία/θάρρος (courage), αρετή του αρχινίσματος και της στιγμής, και την πίστη (fidélité), αρετή της συνέχισης, και συνεχίζοντας με την ειλικρίνεια, την ταπεινοφροσύνη, τη μετριοφροσύνη κ.λπ. Όλη του η ηθική όμως κορυφώνεται και συνοψίζεται στην ανάγκη της αγάπης/έρωτα (amour), «πεμπτουσίας της ελευθερίας», την οποία συγκρίνει με άλλες μορφές υπέρβασης της φιλαυτίας, όπως η φιλία, η συμπάθεια, η ανεκτικότητα, ο σεβασμός ή η γενναιοφροσύνη, ασκώντας κριτική στα εγωκεντρικά κατάλοιπα παραδοσιακών θεωρήσεων του αλτρουισμού. Όλα τα σπουδαία, σε κάθε επίπεδο, γνωσιοθεωρητικό (λ.χ. η ευφυΐα), ηθικό (λ.χ. τα τόσο ευπρόσβλητα προτερήματα, όπως η αθωότητα, η μετριοφροσύνη, οι τύψεις, η ειρωνεία ή η χάρη) ή αισθητικό (λ.χ. το ύφος στη λογοτεχνία ή όσα μπορεί να εκφράσει η μουσική), προϋποθέτουν ότι δεν έχουμε επίγνωσή τους. Άπαξ και τα συνειδητοποιήσουμε, περιπίπτουμε στην αυταρέσκεια.

Η ηθική φιλοσοφία του Jankélévitch, στην οποία ξεχωριστή θέση αποδίδεται στο στοχασμό για τη συγχώρηση, το ασυγχώρητο και το απαράγραπτο, δομείται σε διαρκή –κριτικό και γόνιμο– διάλογο όχι μόνο με τους μείζονες φιλοσόφους και ηθοστοχαστές (moralistes) από την αρχαιότητα μέχρι την εποχή του, αλλά και με τη Βίβλο, τους Πατέρες της Εκκλησίας και τη χριστιανική θεολογία (ορθόδοξη, ρωμαιοκαθολική και προτεσταντική), με τη μεγάλη λογοτεχνία όλων των εποχών (ιδίως με το μυθιστόρημα, προπαντός ρωσικό και γαλλικό) και με τις τέχνες, πρωτίστως βεβαίως τη μουσική.

Η ηθική φιλοσοφία του Jankélévitch είναι αδύνατον να νοηθεί επαρκώς, αν δεν αναγνωρίσουμε –και αναδείξουμε– τον θεμελιώδη ρόλο που παίζουν σ' αυτήν το μυστήριο (σε αντιδιαστολή προς τα προβλήματα) και το παράδοξο και αν δεν λάβουμε υπόψη τις εμβριθείς αναλύσεις του για το χρόνο και τις συναφείς έννοιες (ιδίως τη στιγμή και το μεσοδιάστημα, αλλά και το γίγνεσθαι και τον καιρό).

Εξάλλου, η αναμέτρηση με βασικές ηθικοφιλοσοφικές θέσεις του Jankélévitch διαδραμάτισε και εξακολουθεί να διαδραματίζει σημαντικό ρόλο στην ηθική φιλοσοφία των τελευταίων δεκαετιών –ιδίως σε στοχαστές όπως ο Emmanuel Lévinas, ο Paul Ricoeur, ο Jacques Derrida και, πιο πρόσφατα, ο André Comte-Sponville, η Julia Kristeva και ο Frédéric Worms.

[ΑΠΟΣΠΑΣΜΑΤΑ]

Για τη φιλοσοφία

1 «Αν η φιλοσοφία είναι ουσιωδώς αμφισβητήσιμη, πάντα πρόσκαιρη και αμφιλεγόμενη, αν τίθεται ακατάπαυστα υπό αμφισβήτηση, τούτο συμβαίνει το δίχως άλλο εξαιτίας της ιδιαιτέρως αόριστης, ασαφούς και φευγαλέας φύσης των αντικειμένων της που δεν είναι αντικείμενα. Αντικείμενα συγκεχυμένα [diffus] και ρευστά/ευμετάβλητα [diffluents] μεταξύ όλων! Υπάρχει κάτι το νυχτιάτικο στο φιλοσοφικό "αντικείμενο". Ο χρόνος και ο φιλόσοφος του χρόνου είναι δύσμοιρα αδέλφια! Ομολογώντας τον ανεπίλυτο χαρακτήρα του απέραντου προβλήματός της, η φιλοσοφία γίνεται η ίδια πιο ευάλωτη... Η φιλοσοφία δεν κάνει "βήματα προόδου", σε αντιδιαστολή προς τις τεχνικές, και κυρίως προς τις τεχνικές που αφορούν σε εργαλεία, οχήματα και φορείς της ανθρώπινης κινητικότητας».[2]

2 **Ειδικότερα, ζωτική ανάγκη να αγωνιζόμαστε για τη φιλοσοφία (όσο και για την ελευθερία):** «Η αναγκαιότητα να αγωνιζόμαστε για τη φιλοσοφία είναι ίσως σχεδόν εξίσου ζωτική με τη μάχη άλλοτε υπέρ της ελευθερίας. [Γιατί;] Διότι επικρέμαται ο κίνδυνος η αντιφιλοσοφία, με την αποστείρωση και το στέρεμα στην πηγή, να παραγάγει μια γενιά αποβλακωμένων ατόμων, χειραγωγήσιμων και εντελώς υπάκουων, ανίκανων όχι μόνο να αντιδρούν, αλλά να κατανοούν τη διακύβευση. Δεν θα γνωρίζουν καν πια τι προέχει να διαφυλάξουμε. Αυτό που προέχει να διαφυλάξουμε είναι η συνείδηση της φιλοσοφίας, που είναι η συνείδηση νέτα σκέτα και, κατά συνέπεια, η φιλοσοφία νέτα σκέτα. Διότι η συνείδηση της φιλοσοφίας και η φιλοσοφία είναι ένα και το αυτό».[3]

3 **Σπουδαιότητα της φιλοσοφίας στην καθημερινή ζωή μας αλλά και όρια της άσκησης του φιλοσοφείν: κάποια στιγμή ο φιλόσοφος χρειάζεται να επιστρέψει στη μουσική:** «Ο αναστοχασμός, η φιλοσοφική εργασία τρέφουν την πρόζα της ύπαρξης, την καθημερινότητα των καθ' ημέραν συμβάντων· φτάνει όμως μια στιγμή όπου ο φιλόσοφος οφείλει να επανέλθει στη μουσική, όπως ο ποιητής, μπουχτισμένος από τα τετριμμένα λόγια, επιστρέφει στο ποίημα».[4]

---

[2] Βλ. Vl. Jankélévitch και Béatrice Berlowitz, *Quelque part dans l'inachevé* (Παρίσι: Éditions Gallimard, σειρά «Folio/Essais», 1990), 115-6. (1η δημοσίευση σ' αυτή τη σειρά 1987· 1η έκδοση 1978). Πρόκειται για την πνευματική αυτοβιογραφία του Jankélévitch, με τη μορφή εκτενών συνομιλιών, σε είκοσι εννέα ενότητες, με την B. Berlowitz. Ο τίτλος του βιβλίου έχει αντληθεί από «την ωραία διατύπωση του Rilke» (Jankélévitch and Berlowitz, *Quelque part dans l'inachevé*, 193).

[3] Jankélévitch και Berlowitz, *Quelque part dans l'inachevé*, 123-124.

[4] Jankélévitch και Berlowitz, *Quelque part dans l'inachevé*, 289.

Τι είναι μια ζωή;

«Εξαιτίας της διφορούμενης σχέσης την οποία διατηρεί η ψυχή με το όργανο-εμπόδιο του σώματος, η ύπαρξη θα είναι μια συνέχιση περιπετειώδης, ακατάπαυστα απειλούμενη, ακατάπαυστα παρατεινόμενη από κίνδυνο σε κίνδυνο, ακατάπαυστα αναζωπυρούμενη από στιγμή σε στιγμή· και εντούτοις αυτή η επισφαλής, άβολη και τόσο επικίνδυνη συνέχιση αποτελεί συνολικά μια βιώσιμη ύπαρξη! Η συνέχιση της ύπαρξης συντελείται με την κίνηση, δηλαδή πέφτει προς τα εμπρός, όπως ο ποδηλάτης. Δεν πρόκειται επομένως για μια άκοπη συνέχιση! Όπως και να έχει, κουτσά-στραβά, το έμβιο ον διαφυλάσσει την ασταθή ισορροπία του ανάμεσα σε αντιμαχόμενες δυνάμεις. Τούτο αποκαλείται μια *Ζωή*! Συνεχιζόμενος θάνατος που είναι μια συνεχιζόμενη ζωή, η οποία σώζεται από το μηδέν κάθε λεπτό, και τούτο in *extremis* [εις το νυν και αεί], έτσι είναι η ζωή του ανθρώπου, μοιρασμένη ανάμεσα στη μωρολογία των επαναλήψεων που την αφυδατώνουν και σ' αυτές τις ευλογημένες στιγμές που την εκτινάσσουν με σκαμπανεβάσματα και πρόσκαιρα την αναζωογονούν, για να την εγκαταλείψουν αμέσως στη νάρκη της. Οι στιγμές όμως αυτές είναι αδιαλείπτως επαναλήψιμες και μας επιτρέπεται να τις αναζητούμε. Η απογοητευτική αυτή λάμψη, μετά την οποία ξαναπέφτουμε στην κατήφεια και στη μικροπρέπεια, η πρόσφορη αυτή ευκαιρία, τέλος, είναι πάντα πιθανές για μας. Το απρόβλεπτο που μας φέρνει κάθε λεπτό, η επόμενη στιγμή μπορεί να μας το αφαιρέσει· αλλά ο διαρκής και ανεξάντλητος στιγμιαίος χαρακτήρας της ευκαιρίας είναι μια πρόσκληση να προχωράμε πάντα μακρύτερα, πέραν του εαυτού μας, και να επανεπινοούμε ακατάπαυστα μια αλήθεια που διαφεύγει».[5]

Η δράση, η ζωή, η δημιουργία ως το μυστήριο της επανέναρξης

«Στην περιπέτεια της δράσης συντελείται ανά πάσα στιγμή το συνεχιζόμενο θαύμα [miracle continué]: από κίνδυνο σε κίνδυνο κι από στιγμή σε στιγμή, η πτώση αναβάλλεται ακατάπαυστα, το ξεκίνημα ξαναρχίζει ασταμάτητα. Η δράση είναι η συνεχιζόμενη αναζωπύρωση μιας πάντα αρχικής περιπέτειας, μιας πάντα περιπετειώδους μύησης και τη βιώνουμε ως έναν ωραίο κίνδυνο... διότι δεν είναι κάτι άλλο από το μυστήριο της επανέναρξης. Αν έβγαζα από την τσέπη μου, μια λύση έτοιμη γι' αυτή την αντίφαση, όπως ο ταχυδακτυλουργός βγάζει από το τσεπάκι του ένα περιστέρι, θα περιερχόμασταν εκ νέου στην κυριολεκτική πιστότητα [fidélité littérale] και στη γραφειοκρατική απολίθωση. Αυτή η διαρκής επαγρύπνηση μας κρατά σε εγρήγορση, διότι η δημιουργία είναι κοπιώδης! Πρέπει, ανά πάσα στιγμή, να επανεπινοούμε το θαύμα της ζωής. Από τραγωδία σε τραγωδία, από συζυγικό καβγαδάκι σε συζυγικό καβγαδάκι και από κρίση σε κρίση, το ανεπίλυτο επιλύεται αρκούντως, χωρίς να πάψει να είναι ανεπίλυτο: οι αταίριαστοι υποφέρουν μαζί, ελπίζουν μαζί, γελάνε μαζί, συνεχίζουν τον ατέρμονα διάλογό τους και ολοκληρώνουν τη ζωτική πορεία τους στην οδό του χρόνου... Γι' αυτή την ανορθόλογα βιωμένη αντίφαση, γι' αυτό το αδύνατο-αναγκαίο, γι' αυτό το

[5] Jankélévitch και Berlowitz, *Quelque part dans l'inachevé*, 109-110.

ακατάπαυστα επιλυμένο και ακατάπαυστα αμφισβητούμενο ανεπίλυτο, ο καθένας από εμάς θα μπορούσε να ξαναπεί ό,τι έλεγε ο Heine για την επώδυνη ζωή του: και, παρά ταύτα, την έζησα... Μη με ρωτάτε όμως πώς».[6]

Σχέση ανάμεσα στη φιλαυτία και την φιλανθρωπία

Σε μια ρητά μπερξονικής έμπνευσης θέση, ο Jankélévitch υποστηρίζει ότι δεν γινόμαστε φιλάνθρωποι με αφετηρία τη φιλαυτία (διευρύνοντάς το πεδίο εφαρμογής του φιλείν), αλλά ότι «αντιθέτως, αυτός που εγκαθίσταται άπαξ στον εγωισμό δεν πρόκειται να βγει ποτέ απ' αυτόν, ακόμη κι αν τον φούσκωνε όλο και περισσότερο μέχρι να χωρέσει εντός του ολόκληρο το ανθρώπινο γένος». Και στην περίπτωση της ηθικής, ακριβώς όπως στην περίπτωση της κίνησης, ισχύει το «ή ευθύς αμέσως ή ποτέ»: «πρέπει να εγκατασταθούμε εξαρχής και διαμιάς σ' αυτή την ατμόσφαιρα αλτρουισμού, όπως ο Bergson εκκινεί εξαρχής από την κίνηση, δίχως να τη συναγάγει από τους σταθμούς που την οριοθετούν. Οφείλουμε να πούμε το εξής: ή ευθύς αμέσως ή ποτέ! Υπάρχει, στο ηθικό ενέργημα, είτε το θεωρεί κανείς αρνητικά ως θυσία είτε θετικά ως [χριστιανική] φιλανθρωπία [charité], κάτι το υπερβολικό που αρχίζει πάντα από τον εαυτό μας και που δεν πρόκειται να το συναντήσουμε κοσκινίζοντας, σκάβοντας, βαθαίνοντας την ηδονή μας. [...] Η απάρνηση των πάντων δεν είναι μια ιδιαίτερη περίπτωση των απαρνήσεων εν γένει, αλλά μια ηρωική απάρνηση που δεν μοιάζει με τίποτε άλλο –διότι το όλον είναι εντελώς διαφορετικής τάξεως από το μέρος».[7]

Ο όρος δυνατότητας για να είναι κάτι σπουδαίο, σε όλα τα επίπεδα – αναφορικά με τη γνώση (η ευφυΐα ή η πνευματική διάσταση της ύπαρξής μας), την ηθική (λ.χ. τα τόσο τρωτά προτερήματα, όπως η αθωότητα, η μετριοφροσύνη, οι τύψεις, η ειρωνεία, η χάρη) ή την αισθητική (λ.χ. το ύφος στη λογοτεχνία, όσα μπορεί να εκφράσει η μουσική κ.λπ.)– **είναι η μη επίγνωσή του. Άπαξ και το συνειδητοποιήσουμε, περιπίπτουμε στην αυταρέσκεια**.

«Η αυταρέσκεια [complaisance] είναι ο παράλογος αυτοοικτιρμός. Η αθωότητα είναι σαν αυτά τα προτερήματα για τα οποία μιλά ο Schelling: δεν μπορεί να είναι κανείς αγνός παρά υπό τον όρο να μην έχει την αγνότητα, δηλαδή να μην την κατέχει εν γνώσει του. Επί παραδείγματι, δεν μπορεί να είναι κανείς ευφυής και να το διατυμπανίζει ούτε να δηλώνει δημόσια ότι είναι πνευματώδης. Τούτο αληθεύει εξάλλου για τη μετριοφροσύνη, για τις τύψεις, για την ειρωνεία, για τη χάρη, για όλα αυτά τα τρωτά, απογοητευτικά και αντιμαχόμενα προτερήματα που δεν υπάρχουν παρά μόνο εν αγνοία τους· έτσι, σύμφωνα με τον Τολστόι, το άχαρο πρόσωπο της πριγκίπισσας Μαρίας λάμπει όποτε δεν σκέφτεται τον εαυτό της· είναι το φως της αθωότητας που ακτινοβολεί στο ακριμάτιστο μέτωπό της, σβήνοντας το μορφασμό των ανήσυχων ψεμάτων.

---

[6] Jankélévitch και Berlowitz, *Quelque part dans l'inachevé*, 137-138.

[7] Βλ. Vl. Jankélévitch, *Traité des vertus I: Le sérieux de l'intention* (Παρίσι: Éditions Flammarion, 2011), 84. Σειρά «Champs/Essais» (1η δημοσίευση –της αναθεωρημένης και λίαν εμπλουτισμένης έκδοσης, από το 1968 ως το 1972 - σ' αυτή τη σειρά 1983· 1η έκδοση Παρίσι, Éditions Bordas, 1949).

Και, αντιστρόφως, είναι η υπέρμετρη επίγνωση της γοητείας που ασκεί που καθιστά τον γοητευτικό άντρα επαγγελματία γόη. Αυτό που είμαι, λέει ο Angelus Silesius, δεν το γνωρίζω· και αυτό που γνωρίζω, δεν είμαι».[8]

Συνακόλουθα, ο «διαλυτικός» ρόλος της συνείδησης/συνειδητοποίησης στην περίπτωση της ηδονής και της ευτυχίας (όχι όμως και στην περίπτωση του πόνου)

«Η ηδονή, φευ, όπως άλλωστε η ίδια η ευτυχία, επωφελείται από τους συγκεχυμένους, απροσδιόριστους, θαμποφωτισμένους κατά προσέγγιση υπολογισμούς όπου βρίσκει καταφύγιο η ανησυχία μας. Έτσι, μην εμβαθύνετε, αλλά, αντιθέτως, γλιστρήστε και περιοριστείτε στο περίπου, αν θέλετε να μην ευτελίσετε την ηδονή σας. Διότι τέτοια είναι η ανισοτιμία των εκφάνσεων της συνείδησης: η συνείδηση της ηδονής διαλύει την ηδονή, ενώ αντιθέτως η συνείδηση του πόνου αυξάνει και επιδεινώνει τον πόνο· ακόμη περισσότερο, ο πόνος, που δεν είναι διαλυτός στη συνείδηση, δεν είναι ίσως παρά αυτή τούτη η συνείδηση, η θλιβερή ένοχη συνείδηση του σώματος ή του αποκομμένου οργάνου, *νόησις σώματος*,[9] ενώ ο προορισμός/ροπή [vocation] της ηδονής θα ήταν μάλλον, στα δύο όρια, η ακραία υποκειμενικότητα ή το άκρον άωτον της αντικειμενικότητας, η λησμονιά του εαυτού μέσω του αδιαιρέτου της ασυνειδησίας ή μέσω της εξωστρέφειας του εγώ στον κόσμο. Η συνειδητοποίηση της ηδονής μας σημαίνει ότι γνωρίζουμε πως έχει αρχίσει, πως εξελίσσεται, πως θα τελειώσει· ακόμη πιο αόριστα σημαίνει ότι γνωρίζουμε πως δεν είναι παρά ό,τι είναι –τίποτε πέραν του εαυτού της, δηλαδή, εν κατακλείδι, Μηδέν και μισό, λαμπερός αφρός και ουράνιο τόξο [...] Εξ ου αυτή η επίγευση πλήξης που συνιστά όλη την πίκρα των ηδονών μας όποτε αναστοχάζονται, έστω κατ' ελάχιστον, τον εαυτό τους. Τούτο είναι το διττό άγχος της ηδονής, το ένα εξωγενές και το άλλο ενδογενές: η ηδονή συρρικνώνεται μέσω της συνειδητοποίησης των ευμετάβλητων, ασταθών και εφήμερων όρων των οποίων προϋποθέτει τη συνένωση –διότι μια αληθινή ηδυπάθεια/λαγνεία [volupté] είναι, στον μπουχτισμένο από έγνοιες και από μνήμη ενήλικο, εξίσου δυσεπίτευκτη όσο και ένας γάμος από έρωτα· έτσι οφείλουμε να ευχαριστούμε την καλή τύχη μας για την ανέλπιστη χάρη που μας προσφέρει ενίοτε αυτά τα εύθραυστα λεπτά. Και, από την άλλη πλευρά, η ηδονή μεταπίπτει σε μελαγχολία όταν, πέραν κάθε αντικειμενικής αιτίας ανησυχίας για το μέλλον της, αποκαλύπτει στη συνείδηση την προσίδια ηδονική ματαιοδοξία της, την ανθρώπινη μηδαμινότητά της εν γένει. [...] Η ενάργεια της ηδονής δεν ήταν λοιπόν παρά ένα περίπου και μια μαζική έκφανση [effet de masse]. Έτσι ο Schopenhauer έχει δίκιο: όλη η θετικότητα της ηδονής είναι οδυνηρής υφής».[10]

[Μια σελίδα παρακάτω]: «Αυτή λοιπόν είναι η πρώτη ειρωνεία της ηδυπάθειας: ο

[8] Jankélévitch, *Traité des vertus I: Le sérieux de l'intention*, 160-161.
[9] Σ.τ.μ.: Στα ελληνικά στο πρωτότυπο.
[10] Βλ. Jankélévitch, *Traité des vertus I: Le sérieux de l'intention*, 63-64.

πόνος είναι το καρύκευμα της ηδονής, έτσι ώστε η ηδονή δεν θα είχε ποιοτική νοστιμάδα ούτε καν θα ήταν θυμικό συμβάν χωρίς την παρουσία του επώδυνου αντιθέτου της· δίχως την καλή θλίψη της, χωρίς αυτή τη δυστυχία της ευτυχίας της, η ηδονή δεν είναι τίποτε περισσότερο από μια συγκίνηση χωρισμένη από το συγκινησιακό της χορό, δεν είναι παρά ρητορικό σχήμα και πνοή της φωνής [souffle de la voix]. Το *λυπόμενον χαίρειν*[11] του Γοργία [496 e (*ανιώμενον χαίρειν* 497 a] και γενικά 494 c-497 d] η χαρά που παραδόξως διαψεύδεται [contredite] από την οδύνη, αντικαθιστά, είναι αλήθεια, την ενάργεια της ηδονής με την αμφισημία του συμπλέγματος. Δεν απολαμβάνουμε/γευόμαστε [goûtons] τίποτε το ατόφιο, επισημαίνει ο Montaigne [*Essais* II, 20]».[12]

Αγάπη/έρωτας και χριστιανική φιλανθρωπία

«Η φιλανθρωπία-αρετή [charité-vertu] μετέχει ταυτοχρόνως της αγάπης-συναισθήματος και της καλοσύνης. Η απλή αγάπη όμως είναι το μοναδικό συναίσθημα που είναι ήδη μια αρετή. Είναι ηθικό να αγαπάμε, όποιος κι αν είναι ο αγαπημένος, ακόμη κι αν ο αγαπημένος δεν είναι αγαπητός, δηλαδή δεν αξίζει τη στοργή [affection] με την οποία τον περιβάλλουμε· διότι η αγάπη/έρωτας, αν είναι ειλικρινής και παθιασμένη, έχει κατηγορική αξία και δικαιολογεί από μόνη της τους πιο περίεργους παραλογισμούς αυτού ο οποίος αγαπά. Μία τουλάχιστον φορά στη μέτρια ζωή του, ακόμη κι ο πιο ξερός άνθρωπος, ενόσω ήταν ερωτευμένος, θα έχει γνωρίσει τη χάρη να ζει για κάποιον άλλον, για μια γυναίκα: έτσι αναπολεί με απέραντη αναγνώριση αυτή τη βραχύβια εποχή της νιότης του όπου υπήρξε, όπως όλοι οι ερωτευμένοι, αληθινός, φυσικός και ανιδιοτελής· όπου, για μερικές εβδομάδες τουλάχιστον, έπαψε να αγαπά το χρήμα, ξέχασε να διεκδικεί τα δικαιώματά του και να προσπαθεί να εντυπωσιάσει· αποδείχθηκε ταπεινός και αυθόρμητος· δεν είχε άλλες έγνοιες, κατά τη διάρκεια των ευλογημένων αυτών ημερών, από την ευτυχία κάποιου άλλου, άλλες απολαύσεις από τις απολαύσεις κάποιου άλλου, νιώθοντας χαρούμενος με τις χαρές του και υποφέροντας με ό,τι τον έκανε να πονάει, φοβούμενος με τους φόβους και ελπίζοντας με τις ελπίδες του άλλου. Δεν υπάρχει σχεδόν κανένας, ακόμη και μεταξύ των πιο μαραμένων και των πιο παραμορφωμένων, που να μην ξαναέγινε προσωρινά απλός και αυθεντικός κατά τη διάρκεια αυτών των ετών, δεν υπάρχει συμβατική αστή που να μην γνώρισε έτσι το δικό της λεπτό αθωότητας και γεμάτης πάθος έντασης. Η θεϊκή εποχή του έρωτα, αλίμονο, δεν πρόκειται να επανέλθει ποτέ πια. Αυτές όμως οι οάσεις δροσιάς και ποίησης είναι σαν μαγεμένα μέρη χαμένα μέσα στην καθημερινή αθλιότητα· γοητευτικά ξέφωτα καταμεσής των ψεμάτων και των μορφασμών. – Το να αγαπάμε, λέμε, είναι μεν μια αρετή, αλλά μια στιγμιαία αρετή [vertu-minute], μια κατεπείγουσα αρετή [vertu-express]· η μπακάλικη και αστική σκληρότητα ανακτά πολύ σύντομα τα δικαιώματά της, αν ο έρωτας δεν αγαπά με όλη την ψυχή του και εκ βάθους καρδίας».[13]

[11] Σ.τ.μ.: Στα ελληνικά στο πρωτότυπο.
[12] Βλ. Jankélévitch, *Traité des vertus I: Le sérieux de l'intention*, 65.
[13] Βλ. Vl. Jankélévitch, *Traité des vertus II: Les vertus et l'amour*, ημίτομος 2 (Παρίσι: Éditions Flammarion, 2011), 173-174. Σειρά «Champs/Essais» (1η δημοσίευση – της αναθεωρημένης και λίαν εμπλουτισμένης έκδοσης, από το 1968 ως το 1972 – σ' αυτή τη σειρά 1986· 1η έκδοση Παρίσι, Éditions Bordas, 1949).

Τι ακριβώς όμως αγαπάμε στην άλλη/στον άλλο;

Ο Jankélévitch διερωτάται αν «αξίζει ο άλλος τη στοργή με την οποία τον περιβάλλουμε»[14] και, λίγες αράδες παρακάτω, υποστηρίζει τα ακόλουθα: «Αυτός ο ολόθυμος έρωτας απευθύνεται στην ανθρωπινότητα του ανθρώπου [l'humain de l'homme] και όχι στον άλφα ή τον βήτα σύντροφο λόγω της ομορφιάς του, του πνεύματός του, των χαρισμάτων του. Ας διευκρινίσουμε ωστόσο το εξής: αυτήν την καθολικά ανθρώπινη διάσταση κάθε πλάσματος, η ίδια η Αγάπη [Agapé] δεν την λατρεύει ποτέ ειμή μόνο με την ευκαιρία και αναφορικά με ένα ιδιαίτερο και ενικό πρόσωπο, με μια παρουσία· τελικά, αγαπά κανείς πάντα *κάποιον*, τούτον εδώ ή εκείνον, έτσι ώστε ουδέποτε αγαπάμε "εν γένει". Το να αγαπάς, όπως και το να ποιείς [Faire] απαιτεί ένα άμεσο αντικείμενο: τι ποιώ; Ποιον αγαπώ; Στις ερωτήσεις αυτές απαντούν το "κάτι" και το "κάποιος" που είναι, το πρώτο, η ύλη/περιεχόμενο [matière] της πράξης μας ή της εργασίας μας και, το δεύτερο, η σκόπευση της αγάπης μας. Η αγάπη απευθύνεται πάντα σε ένα δεύτερο πρόσωπο χωρίς το οποίο δεν θα ήταν παρά φληνάφημα και αφηρημένη έννοια».[15]

Δεν αγαπάμε κάποιον επειδή είναι αγαπητός, δεν είναι ο αγαπητός το έλλογο και καθωσπρέπει κίνητρο της αγάπης, αλλά είναι «η αδικαιολόγητη αγάπη που καθιστά αγαπητό τον αγαπημένο». Τους λόγους τους ανακαλύπτουμε εκ των υστέρων.

«Οι λόγοι, όπως θα έλεγε ο M. de Roannez, "έρχονται μετά". Στο σημείο αυτό, ο Bergson, καθιστώντας την προορατική [prévenante] απόφαση αιτία του βουλεύεσθαι [délibération], συμφωνεί με την παθιασμένη [passionnelle] λογική του Pascal. Θα δείξουμε το εξής: είναι η αδικαιολόγητη αγάπη/έρωτας [amour immotivé] που καθιστά αγαπητό τον αγαπημένο, δεν είναι ο αγαπητός που είναι το έλλογο και καθωσπρέπει κίνητρο της αγάπης. Δεν πρέπει λοιπόν να πιστεύουμε τον ερώντα [amant], που ανασυγκροτεί εκ των υστέρων την αιτιακή λογική του πάθους του επικαλούμενος, για παράδειγμα, την ομορφιά· όλως αντιθέτως, ας επιμείνουμε ακόμη, είναι η κατηγορική προσταγή της αγάπης που ομορφαίνει την αγαπημένη και ρυθμίζει έσωθεν την κεντρική διαδικασία της μεταρσίωσης και της "αποκρυστάλλωσης"· το πάθος υφαίνει υπομονετικά το μαγεμένο πέπλο του· οικοδομεί υπομονετικά το γεμάτο πάθος κατασκεύασμά του. Με άλλες εικόνες: το πάθος κάνει μέλι του οτιδήποτε συναντά, μεταμορφώνοντας τις αντιρρήσεις σε λόγους και το *μολονότι* σε *επειδή*. Ή, πράγμα που είναι το ίδιο [...], το αντικείμενο της προτίμησης είναι το μυστήριο της εαυτότητας [ipséité], η καθαρή παρουσία του υπαρκτού, ο άλλος εαυτός και όχι τα επίθετα του άλλου».[16]

---

[14] Βλ. Jankélévitch, *Traité des vertus II: Les vertus et l'amour*, 173.
[15] Βλ. Jankélévitch, *Traité des vertus II: Les vertus et l'amour*, 174.
[16] Βλ. Jankélévitch, *Traité des vertus I: Le sérieux de l'intention*, 225-226.

Πώς και γιατί η ελεημοσύνη και η φιλανθρωπία δεν είναι εκφάνσεις αλτρουισμού αλλά μορφές του εγωισμού:

«... αν η ελεημονητική σχέση είναι όντως κατ' εικόνα του αλλοτριωτικού καπιταλιστικού καθεστώτος μας, τούτο δεν συμβαίνει τόσο εξαιτίας της ίδιας της αγαθοεργίας όσο λόγω της ατιμωτικής κατάστασης επαιτείας στην οποία διατηρεί τον κατώτερο. Βεβαίως, η μαλθακότητα που επιφέρει ο οίκτος είναι ήδη, στον ευεργέτη, που νιώθει αυτό τον οίκτο, μια προσβολή στον ορθό λόγο· κυρίως όμως ο αυτοσκοπός δεν είναι φτιαγμένος για να ικετεύει τους ομοίους [pairs] του, αλλά για να τους τείνει το χέρι. Ιδού, επιπλέον, μια δεύτερη μαρξιστική ενδόμυχη σκέψη, η οποία, θέτοντας εν αμφιβόλω την ίδια την πρόθεση του δωρητή, θα συνδεόταν άνετα με την απαισιόδοξη και χωρίς αυταπάτες μισανθρωπία ενός Kant ή ενός La Rochefoucauld· κατ' αρχάς, η ελεημοσύνη μάς επιτρέπει, δίνοντας λίγα, να κρατάμε πολλά· έτσι, έχουμε τους σοβαρότερους λόγους να αμφιβάλλουμε για την αγνότητα, την αυθεντικότητα, τα ανεπίληπτα ελατήρια μιας ανιδιοτέλειας που δίνει για να λάβει. Κατόπιν η ελεημοσύνη μάς παρέχει πολύ φτηνά την ικανοποίηση του εκπληρωθέντος καθήκοντος. Επομένως η γενναιόδωρη διάθεση είναι διπλά ύποπτη· διπλή είναι επίσης η απάτη που καλύπτει έντεχνα τον εγωισμό μας ή την αυταρέσκειά μας και τα μεταμφιέζει σε αλτρουισμό. Τα αισθήματα αγάπης που εκδηλώνουμε στον άλλον άνθρωπο είναι μια παρακαμπτήριος ατραπός της φιλαυτίας ... Ας ομολογήσουμε ότι σ' αυτόν τον ταρτουφισμό[17] ανάγεται, σε μεγάλο τουλάχιστον βαθμό, η ευεργεσία των εχόντων και κατεχόντων· οι αγαθοεργίες της κυρίας, οι άρρωστοι της κυρίας, ο ζητιάνος της κυρίας είναι μια ουρανόπεμπτη ευλογία και σαν την χρόνια ήσυχη συνείδηση της ένοχης συνείδησης».[18]

Ο διαφορετικός (και μάλιστα αντίθετος) τρόπος αντιμετώπισης του άλλου ανθρώπου, από τη μία μέσω της περιέργειας, από την άλλη μέσω της συμπάθειας (που προϋποθέτει εξουδετέρωση της περιέργειας), της γενναιοφροσύνης και, κυρίως, της αγάπης.

Ο Jankélévitch, αφού εξήγησε ότι, πολύ συχνά, διαβάζουμε τα κείμενα των άλλων όχι από ειλικρινές ενδιαφέρον αλλά από περιέργεια (προσπαθώντας να εντοπίσουμε βιογραφικές, ανεκδοτολογικού τύπου, λεπτομέρειες), καταλήγει στο εξής συμπέρασμα: «Για να πούμε την αλήθεια, η συμπάθεια αρχίζει εκεί όπου δεν υπάρχει πια θέση για την περιέργεια· ας προσθέσουμε επιπλέον το εξής: είναι η περιέργεια που φράζει το δρόμο στη συμπάθεια! Αν είστε περίεργος για μένα, τούτο σημαίνει ότι δεν τρέφετε συμπάθεια για μένα. Αν επιδιώκετε να μάθετε κάτι για μένα, να εντοπίσετε κάποιες γαργαλιστικές λεπτομέρειες, τούτο σημαίνει ότι δεν θέλετε να με γνωρίσετε. Ναι, η περιέργεια αντιτίθεται στη συμπάθεια, όπως ο ερασιτέχνης στον εραστή, όπως η επιλογή [sélection]

[17] Σ.τ.μ.: Ο ταρτουφισμός σημαίνει, σύμφωνα με το *Λεξικό της Νέας Ελληνικής* του Γ. Μπαμπινιώτη, την υποκριτική ευσέβεια, την προσποιητή εντιμότητα, το να ηθικολογεί κανείς, προκειμένου να αποκρύψει δικά του ελαττώματα, τις πραγματικές του προθέσεις.

[18] Βλ. Jankélévitch, *Traité des vertus II: Les vertus et l'amour*, 155-156.

στην εκλογή [élection]· ο ερασιτέχνης επιλέγει, κατατάσσει και κατηγοριοποιεί τα άτομα με τον τρόπο ενός συλλέκτη που ταξινομεί δείγματα σε μια αφηρημένη σειρά ή σε ένα απρόσωπο είδος. Απεναντίας, η αγάπη είναι αδιάφορη για τις μικρές λεπτομέρειες και για τις υλικές ιδιαιτερότητες· είναι η ίδια η γενναιοδωρία της που της προσδίδει αυτή την αόριστη, αμελή και ενίοτε κάπως κατά προσέγγιση επίφαση [apparence]. Η αγάπη δεν διαλέγει χαρακτήρες, υιοθετεί ολόκληρη την προσωπικότητα με μια ολική και αδιαίρετη επιλογή. Η αγάπη δεν θέλει να γνωρίζει τίποτε για ό,τι αγαπά: αυτό που αγαπά είναι το κέντρο του ζωντανού προσώπου, διότι το πρόσωπο αυτό είναι για την αγάπη αυτοσκοπός, απαράμιλλη εαυτότητα, μοναδικό μυστήριο στον κόσμο».[19]

Για την αρετή της ανεκτικότητας, μία από τις ενδιάμεσες αρετές ανάμεσα στη δικαιοσύνη και την αγάπη

«Δεν είναι καλή κάθε ανεκτικότητα [tolérance]. Η μοναδική ανεκτικότητα που δικαιολογείται [...] δεν είναι αυτή που ανέχεται τα ελαττώματα των ανθρώπων ή τα ψέματά τους, αλλά αυτή που αναγνωρίζει τον άλλο στο πιο ουσιωδώς προσωπικό "μήνυμά" του· να όμως που αυτό που είναι το πιο προσωπικό δεν είναι τόσο οι γνώμες και οι πεποιθήσεις, ούτε, κατά μείζονα λόγο, οι ιδιοτροπίες του καθενός· είναι κυρίως η βούληση του άλλου και, πίσω απ' αυτή τη βούληση, τα τρίσβαθα της ελευθερίας του. Δεν είναι τόσο σημαντικό να ανεχόμαστε τις μανίες των ομοίων μας, τα τικ τους, τις παραξενιές τους, τις τρέλες τους, πόσω μάλλον τα σκανδαλώδη σφάλματά τους. Μόνο όταν πρόκειται για την ελευθερία του άλλου η ανεκτικότητα μπορεί να μεταμορφωθεί σε αγάπη. Έτσι εξηγείται γιατί η ανεκτικότητα δεν είναι απλώς μια βολική στάση, προορισμένη να μας απαλλάξει από το μίσος, γιατί απαιτεί μια προσπάθεια κατανόησης που μας κοστίζει. Παραδόξως, η θυσία αυτή προϋποθέτει ότι δεν θέλουμε υπερβολικά το καλό του άλλου. Η ανεκτικότητα, που είναι ο σεβασμός της βούλησης του άλλου, αποκλείει όχι μόνο την αδιαφορία, αλλά και την υπερβολικά καλή θέληση του καλού του άλλου, τη βούληση που νοιάζεται φανατικά για την σωτηρία της ψυχής μου, την υπερβολικά καλοπροαίρετη βούληση. Θεέ μου, προστατεύστε μας από αυτούς που θέλουν υπερβολικά το καλό μας!»[20]

Εγκώμιο της γενναιοφροσύνης και ύμνος στην αγάπη

«Η γενναιοφροσύνη καθιστά τον ανθρωπάκο αθλητή· δεκαπλασιάζει τη ζωτικότητα όσων υπήρξαν φθονεροί· η χάρη της γενναιοφροσύνης βοηθά ακόμη και τα παιδάρια να προσεγγίσουν προσωρινά το μεγαλείο των ηρώων. Το έχουμε ξαναπεί: όλοι σχεδόν οι άνθρωποι, συμπεριλαμβανομένων των ζηλιάρηδων και των χαμερπών, υπήρξαν γενναιόδωροι τουλάχιστον μία φορά στη ζωή τους, κατά τη διάρκεια της θεϊκής εποχής της αγάπης/έρωτα· υπήρξαν γενναιόδωροι επειδή αγαπούσαν κάποιον.

[19] Βλ. Jankélévitch και Berlowitz, *Quelque part dans l'inachevé*, 15-16.
[20] Βλ. Jankélévitch, *Traité des vertus II: Les vertus et l'amour*, 102.

Τη μέρα εκείνη, ακόμη και ο πιο μέτριος δεν τσιγγουνεύτηκε ούτε ο φιλάργυρος μέτρησε τα χρυσά νομίσματά του ούτε ο μικροπρεπής είχε στο πρόσωπό του το κάτωχρο χρώμα των φθονερών· εκείνη τη μέρα οι συμφεροντολόγοι ήταν ανιδιοτελείς και οι έμποροι, αντί να ζυγίσουν και να πουλήσουν τη μουστάρδα τους, για μια φορά την προσέφεραν χωρίς αντίτιμο. Κανένας επιχειρηματίας, όσο χοντρόπετσος κι αν είναι, δεν αναπολεί χωρίς συγκίνηση αυτές τις οάσεις δροσιάς και αλήθειας μέσα στην έρημο μιας μπακάλικης ύπαρξης· κανείς δεν αναλογίζεται χωρίς μια ανείπωτη ευγνωμοσύνη αυτή την εφήμερη άνοιξη των ερωτευμένων όπου ο επιχειρηματίας υπήρξε, και αυτός, ανιδιοτελής, γενναιόδωρος, ειλικρινής και ικανός να ενεργεί με μοναδική επιδίωξη να προσφέρει απλόχερα ικανοποίηση. Διότι, οποιοσδήποτε γνώρισε, έστω για μερικές ώρες, τη μεγάλη και υπέροχη και δροσιστική απλοποίηση [simplification],[21] τη σοβαρή χαρά που μας προσφέρει η αγάπη, αυτός θα μπορέσει να αναλογιστεί: έζησα· γνώρισα κι εγώ τη βραχυχρόνια μέθη μου και την ανοιξιάτικη βραδιά μου· η μοίρα μού χάρισε κάποια λεπτά μιας αλήθειας σε αντάλλαγμα της οποίας πολλοί σπουδαιοφανείς θα έδιναν με χαρά όλη τη μεγαλόσχημη ζωή τους· το να έχεις υπάρξει νέος, να έχεις ερωτευθεί, να έχεις πονέσει, να έχεις ελπίσει και να έχεις αναμείνει με πάθος από έναν άλλο την ευτυχία σου, -αυτή είναι βεβαίως η αυθεντική ζωή. Διότι τι είναι η αγάπη/έρωτας αν όχι το να ζεις και να νιώθεις ότι ζεις; Υπάρχει σε ένα δεκαπεντάλεπτο αλήθειας ό,τι χρειάζεται για να προσδώσεις νόημα και λόγο ύπαρξης σε μια μακρά ζωή χωρίς σάρκα και οστά. Στη γενναιοφροσύνη επαφίεται το να συνεχίσει αυτές τις προνομιακές στιγμές τη μία μέσα στην άλλη, το να διαιωνίσει αυτές τις εξαιρετικές στιγμές, το να παρατείνει αυτά τα μαγικά δεκαπεντάλεπτα ώστε η μικρή γενναιοφροσύνη-στιγμή, η κάπως ζηλιάρα και περιορισμένη γενναιοδωρία του έρωτα να γίνει η μεγάλη γενναιοδωρία μιας μεγαλόψυχης καρδιάς».[22]

Απιστία και πίστη (όχι μόνον όσον αφορά τον έρωτα)

«Η απιστία ούτε κάνει συλλογές ούτε αποθησαυρίζει. Αυτή είναι η δύναμή της, αλλά συνάμα και η αδυναμία της. Διότι η πίστη [fidélité], αρετή ουσιωδώς συζυγική, αντιπροσωπεύει την οικεία και μόνιμη μυχιότητα κάθε κουλτούρας/πνευματικού πολιτισμού· μόνον αυτή θεμελιώνει μια πνευματική και ηθική ζωή, μια καθημερινότητα ικανή να μας κρατά συντροφιά κατά την παρέλευση του γίγνεσθαι. Αντί για πρόσκαιρους δεσμούς, προτιμά τη μονοτονία και την κανονική κίνηση. Αν δεν υπήρχε, θα έπρεπε να την επινοήσουμε· αν όμως συνεχιζόταν χωρίς να έχει ξεκινήσει ποτέ, δεν θα υπήρχε

[21] Σ.τ.μ.: Ο γαλλικός όρος simplification αντιστοιχεί τις περισσότερες φορές, στη γραφίδα του Jankélévitch, στην *άπλωσιν* του Πλωτίνου, όπως είναι σαφές στα χωρία όπου ο Γάλλος φιλόσοφος επεξηγεί τον γαλλικό όρο χρησιμοποιώντας είτε τη γαλλική μεταγραφή *haplôse* (βλ. Χαρακτηριστικά: Vl. Jankélévitch, *Philosophie première* (Παρίσι: P.U.F., 2011), 118. Σειρά «Quadrige/Grands textes», (1η δημοσίευση από τον ίδιο εκδοτικό οίκο, στη σειρά «Bibliothèque de Philosophie contemporaine», 1953)· Jankélévitch, *Traité des vertus II: Les vertus et l'amour*, ημίτομος 1, 274, 317· Jankélévitch, *Traité des vertus III: L'innocence et la méchanceté*, 418· Vl. Jankélévitch, *Henri Bergson* (Παρίσι: P.U.F., 1999), 231, σημ. 1. Σειρά «Quadrige» (1η δημοσίευση της αναθεωρημένης και εμπλουτισμένης έκδοσης, 1959, 1η έκδοση, Παρίσι, Alcan, 1931). Για τον ελληνικό όρο *άπλωσις* στο πρωτότυπο, βλ. χαρακτηριστικά: Jankélévitch, *Philosophie première*, 127· Jankélévitch, *Traité des vertus II: Les vertus et l'amour*, ημίτομος 1, 310· Jankélévitch, *Henri Bergson*, 239-240, 247.

[22] Βλ. Jankélévitch, *Traité des vertus II: Les vertus et l'amour*, ημίτομος 2, 331-332.

–διότι το μεσοδιάστημα χωρίς τη στιγμή δεν είναι παρά όναρ. Έτσι η ύπαρξη θέλει ταυτοχρόνως τη συντήρηση [subsistance] και την ανάδυση [émergence]: την ανάδυση που την εμποδίζει να είναι ένα όνειρο, ακόμη κι αν αυτό το όνειρο αντέχει στο χρόνο· αλλά και τη συντήρηση που την εμποδίζει να είναι μια αναλαμπή, έστω αν η αναλαμπή αυτή είναι ένα πραγματικό συμβάν· είναι ταυτοχρόνως τόσο μόνιμη όσο η δυνατότητα και τόσο πραγματική [effective] όσο η απότομη εμφάνιση [surgissement]· είναι, εν ολίγοις, η *δύναμη να διαρκείς*· απαιτεί την βαριά πίστη που προσφύεται στο έδαφος και συνάμα την αέρινη τόλμη που αποσπάται από τη βαρύτητα. Κάθε άλλη ύπαρξη πλην αυτής της "ωραίας δύναμης" είναι καταδικασμένη να φυτοζωεί με μια εμβρυακή ζωή, μη βιώσιμη και θνησιγενή· κάθε ύπαρξη που δεν είναι αυτό το εν είδει φαντάσματος άυλο Είναι [cet être fantômal], είναι μια συνέχιση του θάρρους /ανδρείας [courage]. Κάθε χρόνο η ακαταπόνητη άνοιξη της ανάστασης γλιστρά προς τη συνέχιση της ήρεμης εποχής· κάθε χρόνο το μυστήριο της αναγέννησης, κάθε χρόνο η περιπετειώδης αιφνίδια εμφάνιση της άνοιξης καταλήγει σε μια νέα πίστη και σε μια νέα φάση. Στην *Πηνελόπη* του [Γάλλου μουσουργού] Gabriel Fauré βλέπει κανείς να συναντιούνται το μυστήριο της ανάδυσης και η γλυκύτητα της συνέχισης, το νύκτιο πνεύμα με το πνεύμα της μέρας».[23]

Εξαιρετική δύναμη που μπορεί να δώσει στη ζωή μας, σε πολλά επίπεδα, η επίγνωση της θνητότητάς μας. Η δυστυχία μιας ενδεχόμενης αθανασίας

«Το μόνο που ζητάει το ον είναι να υπάρχει! Και ωστόσο η ίδια η δύναμη της ζωής οφείλεται στην επισφάλειά της, στους κινδύνους που διατρέχει, στην γρηγορούσα κατάσταση ετοιμότητας που οι κίνδυνοι αυτοί της επιβάλλουν. Είναι επειδή μπορεί να πεθάνει που ο άνθρωπος μπορεί να σκέφτεται, να υποφέρει, να αγαπά και, προπαντός, να δημιουργεί. Αν διέθετε απεριόριστο χρόνο, ο άνθρωπος θα παρέμενε στείρος και η δράση πολύ σύντομα θα είχε αποκοιμηθεί σ' αυτή τη φυτική παθητικότητα που έχει βαπτισθεί πομπωδώς "αιωνιότητα". Σ' αυτά τα συμφραζόμενα, το τερατωδέστερο μαρτύριο θα ήταν όντως να καταδικαστεί κανείς να μην πεθάνει ποτέ όπως αυτή η Emilia Makropoulos του Janacek και του λιμπρετίστα του, του Capek, η οποία είναι τριακοσίων πενήντα ετών και παραμένει νέα και ωραία εις το διηνεκές, έχει τα μάτια και τη φωνή μιας κοπέλας με την οποία όλοι οι άντρες είναι ερωτευμένοι, αλλά νιώθει ξεθεωμένη και λέει στους γύρω της: εσείς οι υπόλοιποι θα πεθάνετε! Πόσο τυχεροί είστε!»[24]

Η τέχνη (εν προκειμένω το μυθιστόρημα και ο κινηματογράφος) βοηθά την τύχη ώστε να συμβούν συναντήσεις που σπανίως λαμβάνουν χώρα στην πεζή καθημερινή ζωή:

Αναφερόμενος σε ένα από τα προσφιλέστερα θέματά του, την αγάπη/έρωτα, και

[23] Βλ. Jankélévitch, *Traité des vertus II: Les vertus et l'amour*, ημίτομος 1, 177-178.
[24] Βλ. Jankélévitch και Berlowitz, *Quelque part dans l'inachevé*, 210.

δη τη ζήλια και τον παθιασμένο έρωτα, ο Jankélévitch υποστηρίζει τα εξής: «Πώς, αν το σκεφτούμε καλά, αυτός που αγαπά δεν θα έκανε ό,τι περνάει από το χέρι του για να περιφρουρήσει αυτό το τρισχαριτωμένο κρυστάλλινο οικοδόμημα που αποκαλείται δεσμός, για να εμποδίσει τους αντεραστές να το πλησιάσουν; Πώς να μην ευγνωμονούσε την αστάθμητη αρμονία, τη θαυματουργή συνδρομή περιστάσεων που υπηρέτησαν τα σχέδιά του; Είναι άραγε δυνατόν να μην γνωρίζει ότι αρκεί να μετατοπίσει τη μικρότερη απ' αυτές τις περιστάσεις, να αγγίξει μία μόλις απόχρωση ώστε να τεθεί σε κίνδυνο όλη η ερωτική περίσταση, όπως αρκεί να αλλάξουμε μία μόνο νότα στη μελωδία ή ένα μόλις φωνήεν στον τάδε στίχο του La Fontaine για να καταστραφεί η μαγεία του; Το τέχνασμα [artifice] του μυθιστορήματος και του κινηματογράφου συνίσταται ακριβώς στο ότι βοηθά την τύχη [hasard] ώστε να λαμβάνουν ενίοτε χώρα αυτές οι απίθανες συναντήσεις, όπως συμβαίνει στον Tourgueniev [παραπέμπει στις *Τρεις συναντήσεις (Trois Rencontres)*]· διότι, αν το μυθιστόρημα μιμείτο την τετριμμένη καθημερινότητα, δεν θα συνέβαινε ποτέ τίποτε και όσοι ήταν προορισμένοι ο ένας για τον άλλο δεν θα συναντιόντουσαν ποτέ. Αυτή η αλληλεξάρτηση των πεπρωμένων, αλληλεξάρτηση τόσο τεχνητή όσο και ήκιστα αληθοφανής, είναι ακριβώς ό,τι αποκαλείται μυθιστορηματικό· έτσι το δράμα του *Πελέας και Μελισάνθη*[25] γεννιέται στο δάσος στη διασταύρωση της μοίρας της Μελισάνθης και της πορείας που ακολουθεί ο Golaud. Ό,τι είναι ο ερωτευμένος μόνο σε σχέση με τους αντεραστές του, είναι ο ζηλιάρης για όλο τον κόσμο, [...] διότι η φύση του είναι μικροπρεπής».[26]

Varia

«Η νεωτερική συνείδηση δεν είναι διχασμένη μόνο ανάμεσα στη γνώση της και το βούλεσθαί της αλλά μεταξύ πολλών ασύμβατων μεταξύ τους βούλεσθαι. Ο Eugenio d'Ors περιέγραψε αυτή την ηδονική μπαρόκ κατάσταση ["baroquerie"], αυτή τη φρενιτιώδη νεωτερικότητα μιας συνείδησης που δεν γνωρίζει τι θέλει· για παράδειγμα η γυναίκα στις τραγωδίες του Ρακίνα σε τραγική κατάσταση, δηλαδή σε μπαρόκ κατάσταση, περιστρέφεται [γύρω από τον ήρωα] και το βάζει στα πόδια, πλησιάζει και απομακρύνεται [...]· οι γυναίκες στα μυθιστορήματα του Ντοστογιέφσκι, με τη σειρά τους, θέλουν διαδοχικά τα αντίθετα και μάλιστα από κοινού· δεν γνωρίζουν ξεκάθαρα τα συναισθήματά τους, δεν βλέπουν εναργώς τι συμβαίνει στην καρδιά τους, συνδυάζουν ολοθύμως τα υπέρ και τα κατά».[27]

«Από μια ψευδή υπόθεση συνάγονται μερικές φορές αληθείς συνέπειες –διότι υπάρχουν πολλά γόνιμα σφάλματα· και, αντιστρόφως, η αλήθεια, σύμφωνα με τον σκοταδισμό, μπορεί να είναι πιο επικίνδυνη από την απάτη. Πώς να εξηγήσουμε αυτό το γελοίο παράδοξο της επιβλαβούς αλήθειας και της ευεργετικής πλάνης;»[28]

---

[25] Σ.τ.μ.: Πρόκειται για έργο (*Pelléas et Mélisande*, 1892) του βραβευμένου με Νόμπελ Λογοτεχνίας (το 1911) γαλλόφωνου Βέλγου συγγραφέα Maurice Maeterlinck (1862-1949), το οποίο γνώρισε τέσσερις μουσικές διασκευές, κυρίως από τον Claude Debussy, το 1902 και τον Sibelius, το 1905.

[26] Βλ. Jankélévitch, *Traité des vertus II: Les vertus et l'amour*, ημίτομος 2, 330.

[27] Βλ. Jankélévitch, *Traité des vertus II: Les vertus et l'amour*, ημίτομος 1, 234.

[28] Βλ. Jankélévitch, *Traité des vertus II: Les vertus et l'amour*, ημίτομος 1, 249.

«Το να είναι κανείς διαρκώς και απότομα ειλικρινής σημαίνει ενίοτε ότι δεν είναι· και, αντιστρόφως, για να είναι κανείς βαθιά ειλικρινής, πρέπει να πάψει να είναι ειλικρινής».[29]

«Ουαί στα κτήνη που λένε διαρκώς την αλήθεια! Ουαί σε όσους δεν είπαν ποτέ ψέματα!».[30]

«Ο "διαλογισμός" του θανάτου είναι μια κενή σκέψη και εις μάτην η σαδιστική συνείδηση προεκτείνει αυτό το απογοητευτικό θέαμα κάνοντας το θύμα της να υποφέρει· δεν πεθαίνει κανείς σταδιακά, αλλά μονομιάς».[31]

[29] Βλ. Jankélévitch, *Traité des vertus II: Les vertus et l'amour*, ημίτομος 1, 251.
[30] Βλ. *αυτόθι*.
[31] Βλ. Jankélévitch, *Traité des vertus III: L'innocence et la méchanceté*, 250.

articles

I. Mloznkiak / *Conatus* 2, no. 2 (2017): 49-61
DOI: http://dx.doi.org/10.12681/conatus.15972

Debt and sad affects in the society of control[1]

Iwona Młoźniak
University of Warsaw, Warsaw, Poland
E-mail address: imlozniak@gmail.com
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-5644-7993

Abstract

The article presents an analysis of the notion of debt in the context of Deleuzean philosophy of affect. The interpretation presented on the following pages is "indebted" to Lazzarato's conception of the notion of debt as a figure of subjectivity typical for capitalism. Debt is understood as an assemblage of sad passions and considered in relation to social transformations, that have led to contemporary societies of control. The article shows the connection between the concept of debt and the process of individualization characteristic for contemporary society. Firstly, the concepts of control, debt and affect in the philosophy of Deleuze are put into consideration. Secondly, their relation to the forces and assemblages typical for contemporary societies is discussed. In order to grasp the social significance of the philosophical analysis, the article involves a sociological excursion that demonstrates sociological interpretation of the processes that were described in terms of philosophical analysis in the main body of the text.

In *The Making of the Indebted Man*, Maurizio Lazzarato claims that the subject of late capitalism is the indebted man. On the one hand, liabilities shape class relations, while on the other hand indebtedness is a tool for making subjectivity appropriate to class relations. Following Friedrich Nietzsche, Gilles Deleuze and Félix Guattari, Lazzarato stresses that debt became infinite with the beginning of Christianity. The shift to infinite debt or 'guilt' occurred because of the emergence of despotism and monotheism, which are new forms of social and religious life: "*The particularity of Christianity lies in the fact that it places us not only within a system of debt, but also within a system of 'interiorized debt*.'"[2] Sin is the main concept that underlies the mechanism of guilt, which cannot be redeemed since the creditor belongs to the sphere of the sacrum. The infinite relation of indebtedness was inherited by capitalism, which made debt immanent through its "secularization" on the economic level.[3] The concept

[1] The following text is revised version of the author's presentation given at the Deleuze and the Passions conference, Rotterdam, 17.05.2014.
[2] Maurizio Lazzarato, *The Making of the Indebted Man: An essay on the Neoliberal Condition*, trans. Joshua D. Jordan (Los Angeles: Semiotext(e), 2012), 78.
[3] Ibid., 77–78.

of debt refers to the power that captures people's capacity to act. This capture happens on two levels: on the level of political and market institutions, where the state acts as an apparatus of capture, and on the level of individualization, where it is connected to the passional regime as the main mode of subjectification in capitalism.

On the following pages—"indebted" to Lazzarato's interpretation—the notion of debt is understood as an assemblage of sad passions and considered in relation to social transformations that have led to contemporary societies of control.[4] Unlike Lazzarato's essay, the main topic of this chapter will be the connection between the concept of debt—encompassing varying assemblages of affects and passions—and individualization. Firstly, I consider the concepts of control, debt and affect. Secondly, I discuss their relation to the forces and assemblages typical for contemporary societies. In order to grasp the social meaning of the philosophical analysis my discussion will involve a sociological excursion, demonstrating the social processes that previously were described in terms of philosophical analysis.

Control and subjectification

Deleuze uses the notion of "society of control" in an interview with Antonio Negri[5] and in a short article entitled: "Postscript on the Societies of Control."[6] Control is the latest mutation of power and can be seen as a further development of Michel Foucault's concept of modes of power characteristic for modern societies. Control operates through 'soft' (i.e. they do not recall threat of physical coercion) and open assemblages, unlike the enclosed spaces of the panopticon, factory or prison, which are characteristic of disciplinary power.[7]

> *Confinements are molds, distinct moldings, while controls are a modulation, like a self-transmuting molding continually changing from one moment to the next or like a sieve whose mesh varies from one point to another.*[8]

> *Control is short-term and rapidly shifting, but at the same time continuous and unbounded, whereas discipline was long-term, infinite, and discontinuous. A man is no longer a man confined but a man in debt.*[9]

---

[4] Here, stress will be put on a less obvious and compelling aspect of control than cyber technology. For sociological descriptions of changing assemblages of technology and (institutional) power see Michalis Lianos, "Dangerization and the End of Deviance: The Institutional Environment," *British Journal of Criminology* 40, no. 2 (2000): 261-278.

[5] Gilles Deleuze, *Negotiations: 1972–1990*, trans. Martin Joughin (New York: Columbia University Press, 1995), 169-176.

[6] Ibid., 177-182.

[7] This does not imply that in societies where the power of control dominates the disciplinary power and its typical machines disappear. The notion of control (or discipline, or any other) refers to the predominant type of power in a particular time and space.

[8] Deleuze, *Negotiations*, 178-9.

[9] Ibid., 181.

The power of control operates through cybernetic machines which facilitate constant modulation of individuals and appropriation of singularities. However, as Deleuze points out, what counts are the collective assemblages that the machines enter. In other words, what creates control is not the usage of cyber technology, but rather assemblages of power which are typically continuous and flexible. This means that control recognizes and connects with the processes that take place in society. Control, being *a sieve with a transmuting mesh*, operates through an open system. It is infinite in the sense that it does not divide one's life (or social roles) into closed entities, but "transmutes" it over the course of time; from school to work, and from work to retirement (think of lifelong learning). Control is much harder to perceive and oppose, since power has become immanent, whereas in disciplinary society power used to be external, exercised by disciplinary institutions.[10] Therefore, the term "power of control" is to some extent misguiding. For Deleuze, society is not external to the individual, but rather a necessary milieu and a condition for human beings to live. This is why notions of individuality, originality, and authenticity belong to the dictionary of the very same social assemblage which creates subjects free from external influences. On a second, theoretical level, control refers to the creation of subjectivity, for which "infinite" means "immanent". Power needs to be understood twofold: as the power to act or to "affect and be affected"—that is, as potentiality (puissance)—, and as an external relation of forces, or social power (*pouvoir*).[11] Besides visible power relations, there is always another factor, namely *socialization*. Socialization is the manner of creating subjects in a specific time and place. In the latest mutation of capitalism, control is accompanied by a specific mode of subjectification which in *A Thousand Plateaus* is called the passional regime of signs.[12] A regime of signs is "*any specific [linguistic] formalization of expression*"[13] that is related to other fields and practices that are non-linguistic: "*there is always a form of content that is simultaneously inseparable from and independent of the form of expression, and the two forms pertain to assemblages that are not principally linguistic*."[14] The discursive content is strongly related to social and political structures, with technology and techniques used in a particular time and place (*dispositif*). A semiotic system is never pure; it is always a mixture of various semiotic regimes. Deleuze and Guattari, however, extracted traits characterizing four types of semiotic regimes: *presignifying, signifying, postsignifying* and *countersignifying* semiotics. Semiotic regimes creates a different regime of signs (paranoid and passional are of higher importance here as they refer to subjectification in modern societies). The passional regime, which is connected to postsignifying semiotics, is described as follows:

[10] For example, prisons, schools, factories, all of which based on system of penalties and function according to strict rules.
[11] Brian Massumi, "Notes on the Translation and Acknowledgements", in *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia, Gilles Deleuze and Félix Guattari*, trans. Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), xvii.
[12] Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*, 120.
[13] Ibid., 111.
[14] Ibid.

> *There is no longer a signifier-signified relation, but a subject of enunciation issuing from the point of subjectification and a subject of the statement in a determinable relation to the first subject. There is no longer sign-to-sign circularity, but a linear proceeding into which the sign is swept via subjects.*[15]

Subjectification is a key process here. Deleuze and Guattari see the Cartesian *cogito* (the reasonable, accountable and -what is even more important- individualized and professing one) as an example of the kind of subjectivity that is created in the passional regime. At the same time the individualized ego is an outcome of a strange socialization which subjects it to the society in which it does not believe. In other words, regimes of signs as part of a semiotic system are modes of socialization, which means that they can be interpreted as another attempt made by philosophical duo of Deleuze and Guattari- after *Anti-Oedipus*- to describe the social. The first one, made in Anti-Oedipus, based analysis on the notion of social machines.

Semiotic regimes can be arranged in a series: presignifying–signifying–postsignifying–countersignifying. In the case of social machines, these are series of territorial–despotic–capitalist machines which correspond to the series of regimes of signs.[16] The series do not coincide, however, because they do not exhibit the same phenomena, but rather present alternative manners of conducting a philosophical analysis of society. In the case of semiotic regimes stress is put on the psychological dimension of socialization (modes of subjectification), whereas social machines refer also to a dimension of this process different from the psychological one, i.e. the historical, structural dimension. Hence, these are two models of analysis: the one based on semiotic regimes refers to language as an important subjectifying factor, while the other one uses the notion of social machines. The latter can be called a Marxist model of analysis, because desire is conceived here in terms of production and its relation to the *socius* (the social and its structure). The birth of society is at the same time the birth of the subject, because of which the notion of socialization—and individualization as its type—can be understood as a synonym for subjectification.

Both series of semiotic regimes and social machines present the genealogy of subjectivity inspired by Nietzsche's *Genealogy of Morals*. The first, "primitive" machine corresponds to presignifying semiotics: the sign does not have the power of enunciation of a subject nor is it fixed and stable. Moreover, the inscription on the body (mnemotechnics) and the establishment of the subject-debtor, as was shown in the *Genealogy of Morals*,[17] takes place in a collective which is not yet organized in a form of State. Signifying semiotics is initiated when the State overcodes the

[15] Ibid., 127.
[16] They can be compared with Foucault's sovereignty–discipline–biopolitics/security.
[17] According to Nietzsche painful inscriptions on the body were the preliminary condition for establishment of individual as a subject who can remember and make promises. Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, ed. Walter Kaufmann, trans. Walter Kaufmann and Reginald J. Hollingdale, published together with *Ecce Homo*, ed. and trans. Walter Kaufmann (New York: Vintage Books, 1989), 60–64.

presignifying semiotics. That means that on the level of social organization human position in the group is now dependent on ones social and "economic" functions, features of his or her work (specialization). The political regime takes shape of despotic, aristocratic one. In *Mille plateaux* this shift is consider from a poststructuralist point of view where modes of subjectification are having semiotic character. Presignifying semiotics becomes signifying which leads to a despotic regime that can be read as a genetic basis for modern socialization. In the despotic social machine, the signifying regime of signs is characterized by circularity and infinity (every sign belongs to a chain that creates circles of interpretation; it is possible for a sign to change a chain—to be subjected under another center—but not to escape the system). The center is transcendent: "*the infinite set of signs refers to a supreme signifier presenting itself as both lack and excess (the despotic signifier, the limit of the system's deterritorialization) [...].*"[18] Signifying semiotics function along the lines of sovereign and disciplinary power in which the state apparatus is equal to (the body of) the sovereign-despot. At the same time it is the machine/regime where capitalism proceeds and develops. The instantaneous accumulation and expansion characteristic for capitalism comes to fruition in the next regime: the postsignifying regime. Here also the State is an important figure of power, although it acts as an outside axis supporting capitalist machine. For the capitalist machine, the State is still an apparatus of capture and a mode of actualization. The State appropriates the labor force and turns subjects into fixed identities (citizen, teacher), whose functionings are simultaneously deterritorialized, questioned and changed by capitalism. As Deleuze and Guattari state, postsignifying semiotics:

> *is defined by a decisive external occurrence, by a relation with the outside that is expressed more as an emotion than an idea, and more as effort or action than imagination ('active delusion rather than ideational delusion'); by a limited constellation operating in a single sector [...].*[19]

Socialization operates here through interpellation,[20] i.e., subjectification now implies the establishment of the 'ego' as a subject and a synonym of a human being. This is the most individualizing and abstract regime and because of the lack of a hierarchical point of subjectification, it is the most immanent one as well. In this sense it has a lot in common with capitalism as a machine operating through control:

> *A transcendent object that is more and more spiritualized, for a field of forces that is more and more immanent, more and more internalized. This describes the evolution of the infinite debt through Catholicism to the*

[18] Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*, 117.
[19] Ibid., 120.
[20] Ibid., 130.

Reformation. The extreme spiritualization of the despotic State and the extreme internalization of the capitalist field define bad conscience.[21]

The relation of indebtedness that accompanied capitalism and socialization along the very beginning changes with the transformations of its machines and semiotic regimes. Before clarifying the meaning of the above quotation that forms the core of this essay, other 'actors'—the seer, the priest, and the prophet—corresponding to those machines, need to be introduced, being key 'elements' of semiotic assemblages and figures of affects.

Affect and debt

The divide between affect and emotion and between subjective becoming and a subjective feeling is a new Deleuzian element in the philosophy of affects.[22] Without delving into the issue, it may be said that this definitional change allows the philosopher to write a general philosophy of nature, grasping the metaphysical postulate of the univocity of being (a human being is also a part of nature) and the multiplicity of its 'actualizations.' For social philosophy, this change in definition has equally important consequences. Firstly, a human being as a part of nature consists of multiple relations that cannot be reduced to the unity of self-consciousness. This move does not establish the individual as an emotional rather than a rational subject. On the contrary, it exceeds the opposition of emotional–rational. Secondly, an appropriate description of contemporary society needs terms that allow us to express the complexity and immanence of power[23] relations. Although it is tempting to straightforwardly call relations of power in society "control", this notion covers only one of multiple dimensions. Control is an element of one of the possible series of assemblages that enables us to think about contemporaneity. In order to bring the question of passions to the assemblage of control, the figures of the priest and the prophet need to be introduced as the names of those passions that connect with the mutations of debt in different social assemblages. Let us back to previously introduced problematics of regimes of sings in order to investigate the connections between them and the notion of control.

The figure of the priest came onto the scene with infinite debt, both introduced by the despotic regime (i.e., the despotic machine or the signifying regime of signs). The previous machine or regime of signs is characterized by territoriality and collective "identification". In this assemblage, however, socialization begins. Debt, the mode of creating a subject, is finite: it can be repaid, and re-established because

[21] Gilles Deleuze and Félix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, trans. Robert Hurley, Mark Seem and Helen R. Lane (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983), 268.
[22] Jason Read, "The Affective Economy: Producing and Consuming Affects in Deleuze and Guattari", in *Deleuze and the Passions*, ed. Ceciel Meiborg and Sjoerd van Tuinen (New York: Punctum Books, 2016).
[23] Here: *puissance* and *pouvoir*.

there is no signifying center to which it may be assigned. For the same reason the priest does not operate here. The situation changes with the establishment of a State that consists of a two-fold apparatus of capture: the despot embodies a direct filiation with transcendence (the center of significance) and the priest interprets God's words.[24] Accordingly, the multiplication of these "attractors" (the State and the temple) enables the establishment of the subject, which is individual and related to the infinite and transcendent. The debt also becomes infinite: it cannot be paid off, as it is incurred to God (like in the idea of the original sin). According to Nietzsche, infinite debt, the debt that cannot be repaid, was God's creation as he was the creditor who sacrificed himself for his debtor, making the debt unrepayable.[25] The role of the priest is to invoke this infinite indebtedness through interpretation of God's words and human actions. The modern psychoanalyst is the last type of priest, according to Deleuze and Guattari.[26] He or she endlessly gives interpretations that always follow an internalized and spiritualized Oedipal triangle. The specificity of the psychoanalyst-priest lies in the fact that the true interpreter is the client herself/himself and the process of interpretation never ends.[27] The descriptions above refer to the signifying semiotics.

There is, however, another regime of signs which functions in contemporary capitalism in a mixture with signifying semiotics: postsignifying semiotics. These semiotics and machinic assemblages follow another figure: the prophet who stands against the State apparatus, because in creating a new community[28] he does not need to *interpret* God's will, as he already *incorporates* it. This means that the prophet anticipates and obeys his will, even when he avoids doing what God commanded.

> *Unlike the seer [priest], the prophet interprets nothing: his delusion is active rather than ideational or imaginative; his relation to God is passional and authoritative rather than despotic and signifying; he anticipates and detects the powers (puissances) of the future rather than applying past and present powers (pouvoirs).*[29]

The difference between the two types of spiritual figures lies in their relationship to power. The priest is an executor or transmitter of established relations, while the prophet does not create new ones but confines himself to changes initiated by others. In this sense, the prophet is a figure of control that does not repress in a strict sense but operates like *a sieve with a transmuting mesh*. It seems that the figure of

[24] Deleuze and Guattari, *Anti-Oedipus*, 116.
[25] Ibid., 217.
[26] Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*, 114.
[27] Ibid.
[28] Ibid., 360, 383.
[29] Ibid., 124.

the prophet coincides with the transformation of debt into capitalist debt, due to the indefinite postponement accompanied by the anteriority of the indebtedness in relation to the debtor. According to Deleuze and Guattari, in capitalism the desire turns against itself similarly as it happens with relations of forces under the postsignifying regime of signs.[30] The death instinct in the subject is a "negative" desire. If desire is understood in terms of forces and relations of powers (*puissances*), then the aversion of desire may be interpreted as the domination of sad affects, that is of passivity.

The priest and the prophet are the names for particular and multiple organizations of forces and their relations. In the case of the priest the relation between powers is passive, as he can only capture already existing powers. The prophet, however, has the ability to anticipate and detect future relations of forces, which gives him the power to reverse the relation of power between forces. In this sense, the term "capturing of powers to act" can be understood as describing a manner in which control and semiotic figures function in capitalism. Contrary to the priest who acts "from without", the prophet operates "from within". In other words, higher abstraction is followed by incorporation. Hence, the prophet does not belong to the State apparatus, which can only capture singularities and becomings. The prophet, as a figure of capitalism, does not capture, but plugs into actual processes, which contributes to the immanentization of debt in capitalism.

Individuality and class relations (a sociological interlude)

Lazzarato distinguishes three kinds of debt that simultaneously penetrate political and individual lives. Private, sovereign and social debts correspond to the spheres of operation of governmentality and the making of different kinds of subjects,[31] such as juridical and economical, which refer to the spheres of state and market respectively. However, these figures could not cover the multiplicity of relations between those to be governed. In 1970s there was a danger of a "split" of governmentality into separate branches, which necessitated the invention of another sphere: the social. The emergence and existence of the social is strictly related to liberal governing[32] and encompasses both political and economic subjects.

Nikolas Rose makes a similar diagnosis of the social sphere. However, this sociologist uses the term "governing through communities"[33] to point out the changes which occurred in the social sphere. The characteristic for contemporaneity is division, dislocation and relocation of the "social" functions performed

[30] Deleuze and Guattari, *Anti-Oedipus*, 217.
[31] Lazzarato, *The Making of the Indebted Man*, 122-125.
[32] Ibid., 125.
[33] Nikolas Rose, "The Death of the Social? Re-figuring the Territory of Government", in *Economy and Society* 25, no. 3 (1996): 328, 352 [reprinted in: *Governing the Present. Administering Economic, Social and Personal Life*, ed. Peter Miller and Nikolas Rose (Cambridge: Polity Press, 2008), 85-113].
[34] Ibid., 339.

previously by the state. Society was a correlate of the welfare state, capturing individuals with the notions of social: protection, rights, justice, and solidarity.[34] At the end of the twentieth century, liberalism underwent a mutation and a new "idea" gained dominance: the community. Community brings three major changes: fragmentation (now the "point of attachment" of individuals is local and limited, but not necessarily located in particular space); the growing importance of identity discourse (identification with communities and having one's own identity is an obligation and a calling for every individual); and the introduction of moral language and valorization (one's social position, economic status health or lifestyle is judged ethically). The subject is seen as responsible, self-creating and reflexive as her/his bonds with the community are emotive and elective. The individual is both rational and emotional, making her/his morally responsible for herself/himself and the community.[35] An important attribute of the community is that it "exists and is to be achieved, yet the achievement is nothing more than the birth-to-presence of a form of being which pre-exists."[36] The status of the community in contemporary society is linked to the process of individualization. According to sociologist Ulrich Beck, individualization is a mode of socialization, which is characterized by the privatization of risk in people's lives because of the withdrawal of the nation state from its protective functions.[37] The individual is thought to be free in making decisions (choosing from many options) and responsible for the outcomes. Moreover, risk becomes the internalized risk of life itself (e.g. the risk of being old) and comes "from within".[38] In the same manner, community time is strangely curved in the process of socialization as it is the anticipation of the future (risk, creation of identity, etc.), not the sedimentation of the past (through memory, blood ties), whereas this future is already in the past. This is a time scheme similar to that of functioning of a prophet: the future relation of forces is anticipated and "overtaken" by the prophet. For Rose, and similarly in Deleuze's theory the anticipation of the future somehow squeezes the past, present and future in a manner that results in annihilation of the past and present. Community is always "in the making"—the prophet detects the future wishes of God. Everything takes place in the immanence of the subject. As Rose's analysis shows, subjects need to "catch" and "stick to" the communities that will accept and support them, in order to prove and announce their social legitimization through narration about the self. Constant communication helps subjects to anchor and stabilize themselves when the symbolic reality starts to become distorted[39] with the "end of the social".

---

[35] Ibid., 334.
[36] Ibid., 336.
[37] Ulrich Beck, "Loosing the Traditional: Individualization and Precarious Freedoms," in Ulrich Beck and Elisabeth Beck-Gernsheim, *Individualization: institutionalized individualism and its social and political consequences* (London: Sage, 2002), 1–21.
[38] Ibid., 2.
[39] Małgorzata Jacyno, "Digital technologies and technologies of the self," in *Youth and Media. New Media and Cultural Participation*, ed. Jacek Wasilewski (Bern: Peter Lang, 2013), 87–92.

The glaring feature of contemporary capitalism is that socialization does not coincide with the structure of the society in which it takes place. Put differently, needs and aspirations are detached from the capabilities of individuals.[40] This phenomenon, where one's (structural) possibilities are detached from one's capabilities, reveals a certain passional subjugation to the mechanism of labor, salary and consumption, thereby securing the endurance of the employer–employee relationship.[41] The Marxist-Spinozist clarification of this mechanism gives an insight into modern class relations but does not explain them fully. On the one hand, there is a constant moral valorization of social position, health, etc. These are seen as a matter of choice (of a level of education, doing sports, taking a job) and judged as good or bad decisions according to cultural patterns. For example, bad health is considered an effect of bad nutrition choices and a lack of physical activity, not as the outcome of working conditions or the lack of possibility to get specialist medical diagnosis and treatment.[42] This kind of judgment is moral in this sense that it establishes the subject as exclusively responsible for her/his health condition and—as an effect—guilt if this condition is different from the culturally accepted pattern. On the other hand, social differences are being "culturalized" as patterns of consumption that are seemingly dependent on individual taste and creativity, whereas in fact taste and creativity are manifestations of one's class position, meaning they depend on the amount of economic and cultural capital that one has.[43] In individualizing societies the power of class distinctions still operates, which specifies who is and is not legitimized as a fully-fledged human being.

The aforementioned insights were reached drawing on the theory of Foucault, which resonates with the analysis of Deleuze and Guattari. Moreover, similar ideas can be discerned in the field of social sciences: Anthony Giddens' diagnosis of reflexivity, Christopher Lasch's "narcissistic personality", or Beck's idea of individualization. Their research resonates with Lazzarato's and Rose's diagnoses of the transformations of liberalism in the second half of the twentieth century. In contemporary society responsibilities, risks and chances, which used to be assigned to the state, are increasingly being immanentized and privatized. The point of reference for individuals becomes the social and communities. The domain of the social and communities crosses the domains of the economical, political and juridical. That creates new a

[40] The lack of possibilities - membership of the lower classes - is conceived as a moral defect. Dunn's - see Elisabeth Dunn, *Privatizing Poland: Baby Food, Big Business and the Remaking of Labor* (New York: Cornell University Press, 2004), 144, 170–172) - and Lazzarato's research shows the disagreement for such categorization from those to whom it is applied. Disagreement, however, does not mean that counter discourses can easily (or ever) gain advantage.

[41] Frédéric Lordon, *Willing Slaves of Capital: Marx and Spinoza on Desire*, trans. Gabriel Ash (London, New York: Verso, 2014), 30-31.

[42] Barbara Cruikshank showed that the term "empowerment", used in welfare programs, suggests that social exclusion or poverty are a matter of "believing in oneself" and making choices. Barbara Cruikshank, "Revolutions within: self-government and self-esteem", in *Foucault and political reason: Liberalism, neo-liberalism and rationalities of government*, ed. Barry Andrew, Thomas Osborne and Nikolas Rose (London: UCL Press & Chicago: University of Chicago Press, 1996), 231-251.

[43] See Malgorzata Jacyno, "Cultural omnivorousness?", in *Youth and Media: New Media and Cultural Participation*, ed. Jacek Wasilewski (Bern: Peter Lang, 2013), 141.

"social subject", a figure that combines the economic subject with political and juridical ones, that were dissociated at the previous stage of liberalism. On the one hand, society seems to evaporate in the amalgam of free, diverse individuals who are not bound to any 'higher' entity. On the other hand, these individuals act within the frames of the actions of others. What is experienced is not the death of society but the birth of new modes of socialization and governing, such as individualization.

Debt and control

Debt is an assemblage of sad affects in the society of control. This implies that sad affects reduce body's (individual's) vital power. When transposed onto the psychic level, sad affects are those that set the frames of actions and individuation of human beings (subjectification). These boundaries are not predominantly good or evil; the functioning of a human entity is only possible within certain limits. At stake, then, is the manner in which they are established and what the resulting field within the boundaries is like. This process does not happen without a society, i.e., the sphere of relations surrounding the subject, such as hierarchy, language, law. Nietzsche, Foucault and Deleuze investigate the mutual processes of interiorization/exteriorization of subjectivity and society. They stress that society is conditioned by subjectification (the creation of ego or the self as it is plugged into a transcending structure) because of which, in this case, writing about affects necessarily involves writing about the psyche. Debt actualizes itself in the indebtedness of the individual very literally nowadays, but more importantly, it is a mode of subjectification. Debt is a mechanism enabling the settlement of subjectivity—"ego"—in relation to society, whilst simultaneously creating relations of power where the subject is guilty, that is, responsible for her/his indebtedness. The guilty subject is alone, because the debt is infinite, it can never be repaid, and at the same time individual and secularized. The subject cannot appeal to any transcendent or historical entity (law, fate, descent or society).

Debt changes according to the transformations of capitalism. Deleuze maintains that the never-ending expansion of capitalism runs twofold: outside, by broaching other terrains, modes of production, etc, and inside, through subjectification and incorporation. Hence, different modes of socialization and of social assemblages are necessary. Here, semiotics plays the role of the condition of possibility and the milieu of action for socialization. Semiotics is not transcendent nor does it impose a mode of functioning, but rather is an (analytically distinguishable) assemblage. Put differently, the regime of signs is a mode of socialization and an internal structure of thinking. Contemporary debt functions according to mixed semiotics, where the traits of signifying and postsignifying regime coexist. This coexistence can be recognized in the example of debt itself: the indebtedness to banks (loans incurred by individuals and states) and the way residues of the welfare state function are paradigmatic for

the external power of the despot. At the same time, however, there is another kind of indebtedness rising: immanent, with a disturbed order of time, where no one speaks about debt or obligation, rather the jargon of guilt and authenticity leads here. "You should" is not said to the subject indebted by an agent of power (state or religious), but is uttered by the subject herself/himself instead, like in the passional regime. The second kind of debt is of special interest here, as it is strictly connected with the society of control. Although the first kind of indebtedness is specifically linked and suited to the image of control, the second kind is more interesting and analytically more important. Although long-term loans and credit cards also establish a never ending cycle of borrowing and repaying debt as an apparatus of socialization results in immanent-infinite debt in a strict sense. It concerns individuals and creates specific subjects and a particular mode of power.

How is this possible? The answer was given by the aforementioned sociologists and should be translated into the notions used in Deleuze's description: Control is a power that, because of debt, operates on the level of affects as an internal, "incorporated" force: it does not capture, it hooks. Sad affects do not operate from without, but become internal. This means that the subject will act according to this affect as if it was a joyful one. The specificity of control does not lie in this process, as it is a typical mechanism of *ressentiment*, but in the fact that the subject is "hooked" by control and simultaneously detached through the mechanism characteristic for the passional regime of signs. There is not one fixed point of subjectification. The individual is being "interpellated" to be a subject, but the "point of subjectification" turns out to be the very self. Therefore, existence of the "self" (ego) enables power of control to anticipate and attach to the process of individuation. Control, however, similar to the despotic regime of signs, requires something external other than the ego anchoring points. These points can be Rose's "communities"[44] based on identification. A community does not have to call itself a community, it may be a kind of defined and shared identity (such as sexual or national) or a lifestyle (also attached to sexuality, hobby or religion), but it has to be created and supported. A community cannot replace the ego as the point of subjectification, but can "absorb" it. While the ego is subjugated to the community, the subject does not internalize the community; it is rather an emanation of subjectivity outside the individual. This is one of the series of control: mixed semiotics that operate through subjugation and "interpellation"; ego as a point of subjectification; community which enables attachment and narration; narration on the self (communication) as another point of fixation; debt is a particular assemblage of sad affects which attaches to individual forces, rather than capturing them. The game is no longer played outside, in society or the system. But has it ever, or has it just lost the character of semblance?

[44] Nikolas Rose, "The Death of the Social? Re-figuring the Territory of Government", in Economy and Society 25, no. 3 (1996): 328, 352 [reprinted in: *Governing the Present. Administering Economic, Social and Personal Life*, ed. Peter Miller and Nikolas Rose (Cambridge: Polity Press, 2008), 85–113].

References

Beck, Ulrich. "Losing the Traditional: Individualization and Precarious Freedoms". In I*ndividualization: institutionalized individualism and its social and political consequences*, edited by Ulrich Beck and Elisabeth Beck-Gernsheim, 1–21. London: Sage, 2002.

Cruikshank, Barbara. "Revolutions within: self- government and self-esteem". In F*oucault and political reason: Liberalism, neo-liberalism and rationalities of government*, edited by Barry Andrew, Thomas Osborne and Nikolas Rose, 231–251. London: UCL Press; Chicago: University of Chicago Press, 1996.

Deleuze, Gilles, and Fılix Guattari. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Translated by Robert Hurley, Mark Seem and Helen R. Lane. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.

Deleuze, Gilles. *Negotiations: 1972–1990*. Translated by Martin Joughin. New York: Columbia University Press, 1995.

Dunn, Elisabeth. *Privatizing Poland: Baby Food, Big Business and the Remaking of Labor*. New York: Cornell University Press, 2004.

Jacyno, Małgorzata. "Cultural omnivorousness?". In *Youth and Media: New Media and Cultural Participation*, edited by Jacek Wasilewski. Bern: Peter Lang, 2013.

Jacyno, Małgorzata. "Digital technologies and technologies of the self". In *Youth and Media. New Media and Cultural Participation*, edited by Jacek Wasilewski, 87–92. Bern: Peter Lang, 2013.

Lazzarato, Maurizio. *The Making of the Indebted Man: An essay on the Neoliberal Condition*. Translated by Joshua D. Jordan. Los Angeles: Semiotext(e), 2012.

Lianos, Michalis. "Dangerization and the End of Deviance: The Institutional Environment". *British Journal of Criminology* 40, no. 2 (2000): 261-278.

Lordon, Frıdıric. *Willing Slaves of Capital: Marx and Spinoza on Desire*. Translated by Gabriel Ash. London, New York: Verso, 2014.

Massumi, Brian. "Notes on the Translation and Acknowledgements". In Gilles Deleuze and Fılix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Translated by Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

Nietzsche, Friedrich. *On the Genealogy of Morals*. Edited by Walter Kaufmann, translated by Walter Kaufmann and Reginald J. Hollingdale. New York: Vintage Books, 1989.

Read, Jason. "The Affective Economy: Producing and Consuming Affects in Deleuze and Guattari". In *Deleuze and the Passions*, edited by Ceciel Meiborg and Sjoerd van Tuinen, 103-124. New York: Punctum Books, 2016.

Rose, Nikolas. "The Death of the Social? Re-figuring the Territory of Government". *Economy and Society* 25, no. 3 (1996): 327-356.

R. Rehman / *Conatus* 2, no. 2 (2017): 63-74
DOI: http://dx.doi.org/10.12681/conatus.15963

Disintegrating Particles, Non-Local Causation and Category Mistakes: What do Conservation Laws have to do with Dualism?[1]

Rashad Rehman
Western University, Ontario, Canada
E-mail address: rrehman8@uwo.ca
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-7587-4170

Abstract

The single most influential and widely accepted objection against any form of dualism, the belief that human beings are both body and soul, is the objection that dualism violates conservation laws in physics. The conservation laws objection against dualism posits that body and soul interaction is at best mysterious, and at worst impossible. While this objection has been both influential from the time of its initial formulation until present, this paper occupies itself with arguing that this objection is a fleeting one, and has successful answers from both scientific and philosophical perspectives. It is to this end that I provide three groups of responses to the conservation laws objection. First, I outline responses which take the 'laws of nature' as the proper entry point into the discussion. Secondly, I provide an analysis of those who argue that contemporary quantum physical data requires that the objection itself involves scientifically unjustified premises. Finally, I layout a philosophically oriented answer which argues that the objection is linguistically problematic since its demands on the dualist are categorically fallacious. From these groups of answers, I conclude that while the conservation laws objection has been arguably the most widely accepted objection against dualism, the objection is without philosophical justification.

> "*Given that the soul of a human being is only a thinking substance, how can it affect the bodily spirits, in order to bring about voluntary actions?*"
>
> Princess Elisabeth of Bohemia to Descartes, 1643

The philosophical skepticism -moulding into a scientific skepticism in later years of the dualist hypothesis ultimately began with the objection by Princess Elisabeth of Bohemia levelled against Descartes in 1643. Descartes'

[1] I would like to thank the Reviewer and Editor of ***Conatus*** for their patient and helpful reviews of the initial draft of this paper. I would also like to thank Prof. John Thorp for his metaphysics lectures -an essential space where I could formulate, and be challenged on, the thesis presented in this paper.

Meditations on First Philosophy (1641) famously argues that the self is an immaterial 'thing' distinct from the physically extended body. Having desired to sweep away all heretofore beliefs -developing his classical foundationalist epistemology-[2] he writes: "But what, then, am I? A thinking thing, it has been said. But what is a thinking thing? It is a thing that doubts, understands [conceives], affirms, denies, wills, refuses, that imagines and also perceives."[3] However, while the causal effectivity of such acts of the intellect might be questionable in itself, critics of Descartes' philosophical anthropology level a more lethal objection. The objection moves from the skepticism of a 'thinking substance' or 'immaterial thing (self, soul, ego, et cetera)' causally interacting with an 'extended body (physical substance, material object, et cetera).' Since the initial formulation of the problem, the objection has taken on a number of forms, and this paper attempts to engage with the objection in its most substantial formulations.[4] In this paper, then, I will exegetically present current perspectives in response to perhaps the most popular objection -variation, really, of Princess Bohemia's objection- to (almost any[5]) form of dualism; namely, the objection from the violation of conservation laws in physics. The free-will problem seems to be, for the dualist, relatively straightforward and linear; however, the problem is not establishing freedom of the soul per se, but of the soul and body *conjunction*.[6] I will take libertarianism to be roughly the view that a human being is free at a given moment, if and only if one can choose between two alternatives (x v not-x) without antecedent, determining causes.[7] I will take, then, 'libertarian dualist' to be the philosophical anthropological view -or view within the philosophy of mind- that in addition to libertarian free-will, the thesis that there is a body and soul -whatever their exact relation- is correct. So, two relevant questions arise: Even if the soul is free, how could it, in conjunction with the body, be free? More specifically, even granting this conjunction of soul and body, how could the soul and body be free, given that the soul cannot interact with the body (since it allegedly violates conservation laws)? For the dualist, then, the second of these questions is most important -since, without an answer, libertarian dualism must be given up. Structurally, then, I will lay out this paper by providing an exegesis of the main strategies for dealing with the objection from the violation of conservation laws, make brief observations about each of them, and conclude that while none of these suggestions establish their conclusion

---

[2] For an extensive exegesis and criticism of classical foundationalism see Alvin Plantinga's *Warrant: The Current Debate* (New York: Oxford University Press, 1993).

[3] René Descartes, "Meditations", in *The Rationalists* (New York: Anchor Press, 1960), Meditation II, 122.

[4] In this sense, this paper could be interpreted as doing part of the serious metaphysical work which, in the words of John Hawthorne in his "Cartesian Dualism", moves beyond treating merely the "pale caricature" of dualism, and its constant "frivolous dismissal[s]." Printed in Dean Zimmerman and Peter van Inwagen's *Persons: Human and Divine* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 98.

[5] I am unsure that Thomistic dualism is affected -but at any rate if it does (which I will grant for the sake of argument), this paper responds to it anyhow.

[6] For instance, it would not really matter if the soul was free if when conjoined with the body it was not (you would get, as it were, Stoic freedom where you could assent or dissent to actions as a spectator, but really make no real difference to the choices you perform that occur by necessity). I am indebted to Prof. J. Thorp's class for this historical note.

[7] Sometimes called the *Principle of Alternative Possibilities* (PAP).

conclusively, the objection from conservation laws is at best (currently) the best objection, but one less philosophically forceful than it is usually purported to be. More relevant to free will, if the libertarian relies on dualism to secure free will, to even get off the ground the conservation problem must be satisfactorily answered.

The characterization of the conservation law objection to dualism as, in the words of Kenneth Himma, "none thought to be more damaging",[8] should not be taken lightly; it is certainly the most popular -or most *well-known*- objection offered. However, there have been many notable attempts to respond to the problem of dualism violating conservation laws which merit philosophical attention. The arguments, though, are typically based on alleged inconsistencies with well-attested scientific theories. In this sense, the dichotomy involves a scientific theory, and a philosophical position -the latter, of course, takes precedence *a priori*. Hence, the dualist's response must involve consideration of (i) the nature of scientific laws, (ii) the allegation of dualism's inconsistency with those purported laws and (iii) a model in which the dualist -without being *ad hoc*- rejects those laws or shows how the alleged inconsistency is only apparent. Let me sketch the problem briefly, and, thereafter, lay out each of these distinct methods of dealing with the problem. I will also forestall a definition of "conservation laws", since there are different laws purported to be broken, and so I will only specify when necessary. The problem runs something like the following. Consider the movement of a billiard ball striking another billiard ball. We can reduce this to something like the causal formula 'x causes y'. Leaving spatial questions aside,[9] it is a relatively straightforward case: The ball itself has the capacity, or perhaps propensity, to move another ball in virtue of its properties i.e., having causal powers, being of such a shape as to be able to hit and causally affect another object, et cetera, in conjunction with its being hit by the stick ultimately moved by the person. The question, then, arises: Can a soul or mind or self (supposing it to be non-physical) causally affect a material object?[10] While an objection might be raised that this begs the question in that we are unsure about exactly what "material" or "physical" or even "nonphysical" means, I should like to respond that standard definitions suffice for our purposes, and it is best to overlook such a problem for now. Suppose that "matter" turns out to be just energy. One can still ask "how can something non-material (with no energy) causally affect something material (with energy)?". The same sorts of questions can be generated—and so the objection from ignorance is without warrant. But, assuming common

[8] Kenneth Einar Himma, "What is a problem for all is a problem for none: Substance dualism, physicalism, and the mind-body problem", *American Philosophical Quarterly* 42, no. 2 (2005): 81.

[9] One might want to ask "where did the causality take place?", for instance. In a brief reply, while this is a meaningful question, it is at best irrelevant in this discussion. What matters is that a cause occurred, its spatial location is unimportant i.e., in any arbitrarily chosen location there is still causality.

[10] If one speaks generally of "a non-physical thing interacting with a physical thing", one's analysis is without much merit. For instance, it is likely that not a "non-physical thing" cannot causally affect a "physical thing" as such, but only something like a substantial soul with the inherent capacity to causally interact with physical things. In other words, souls should not be thought of as *abstracta*.

sense definitions, -*pace* Berkeley- the question remains, and the question can be put more precisely: Given the law of conservation of mass and energy (matter and energy can neither go out of existence nor come into existence), how should we think of the dualist claim that a non-material thing can causally affect a material thing? Let me briefly outline some responses to the problem.

For simplicity, I will bundle the responses together. So, in the first group, there will be the "laws of nature" group which suggest that re-valuating the laws themselves seems to beget positive implications for thinking about conservation laws and dualism. Secondly, there is the "quantum mechanics" group which suggest that our current science makes improbable the objection from the violation of conservation laws. Lastly, I will give the "Craig-Moreland" response to the problem that the objection to dualism is semantically meaningless since "how" questions are mechanical, scientific questions and the soul's interaction with the body is *not* a scientific process operative through a medium of some sort i.e., energy exchange. I will now lay out these groups of positions.[11] To begin, C.S Lewis has written on the subject of the 'laws of nature', which I think is valuable to note as an initial response to the problem. Lewis' concern with the philosophical debate of dualism was not in mind in his paper; however, his contribution, though indirect, provides a useful conceptual framework in which scientific laws are interpreted. In this way, Lewis attempts to provide an ontological backdrop to the debate which is logically prior to the discussion of whether dualism violates laws—since delineating what these 'laws' are is explanatorily crucial. In his "The Laws of Nature", he writes the following:

> "*Up till now I had had a vague idea that the laws of Nature could make things happen. I now saw that this was exactly like thinking that you could increase your income by doing sums about it. The laws are the pattern to which events conform: the source of events must be sought elsewhere.*"[12]

By way of application, Lewis is suggesting that we think of laws as mere rules of nature, and not as causally efficacious ones. More relevantly, Lewis begins the discussion I am presenting here by noting that the laws do not causally affect anything i.e., if no soul acts in a body, the body thus operates solely based on laws; rather, Lewis points out that the laws are just patterns to which events conform, and so there is no *a priori* internal inconsistency in affirming the soul's causal activity. While Lewis does not take us to, nor answer the question of, the conservation laws themselves, Lewis' note serves as a precursor to Alvin Plantinga's formulation of the laws of

[11] This paper should not be taken as fundamentally exhaustive of all the 'groups' of responses that could be listed. The 'groups' I have devised to explicate are to my mind significant contributions to the discussion, and thus are printed here in a relatively chronological fashion. A future paper might involve (i) conjunctions of the aforementioned 'groups', (ii) additional 'groups' as well as (iii) nuanced versions of the groups heretofore spoken of. All of this is naturally beyond the scope of the paper itself—and in this sense this paper intentionally aims at narrowing the scope of the problem.

[12] C. S. Lewis, *God in the Dock: Essays on Theology and Ethics*, ed. Walter Hooper (Grand Rapids, Michigan and Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1970), 73.

nature as a contribution to the debate in question. The context in which Plantinga is writing is within the domain of the science and religion controversy, and in particular the question of the philosophical legitimacy of miracles. Thus, his understanding of scientific laws is derivative from his analysis of the concept of 'miracles', and their respective modal status. However, this metaphysical approach to the concept of 'law' clarifies the debate in the sense that the question of 'laws' -in the context of miracles, or, I suggest, dualism- isn't strictly speaking scientific, but philosophical.[13] In his *Where the Conflict Really Lies* (2011), Plantinga gives a definition of 'laws of nature' which is rather hospitable to dualism:

> "*(LN) When the universe is causally closed (when God is not acting specially in the world), P. For example, Newton's law of gravity would go as follows: (G) When the universe is causally closed, any two material objects attract each other with a force proportional to the product of their masses and inversely proportional to the square of the distance between them.*"[14]

As such, on Plantinga's framework, it could be added that the universe is not causally closed but that it involves acts which do not break the laws per se but which operate within the framework of a causally open universe. In Plantinga's view, the answer to whether the universe is open or closed is not really a scientific question; rather, it is a metaphysical or theological question.[15] Thus, so Plantinga could argue, the soul by causally affecting a material body does not violate laws because there is an implicit *ceteris paribus* clause which leaves this "causal space" open. In this sense, this answers the conservation law objection since there are, technically, no laws being violated.[16] While this might not help the dualist exactly even if true i.e., conservation laws would be broken at every instant, it points us in the right direction (at least *prima facie*): Why hold the conservation laws at all? As aforementioned, the question is philosophical: It asks about the consistency between the propositions *dualism is true* and *the conservation laws must be kept*. However, another group, the 'quantum mechanics' group, asks the deeper question of the necessity of holding conservation laws at all.

Quantum physics, the study of sub-elementary particles, so says this group, makes more plausible the dualist claim that a non-material thing can causally affect a material thing. Up first is Karl R. Popper, who, in his *The Self and Its Brain* (1985) argues that these 'conservation laws' had to be given up on scientific grounds (not

---

[13] Though he says 'metaphysical' or 'theological'.

[14] Alvin Plantinga, *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion and Naturalism* (New York, NY: Oxford University Press, 2011), 80.

[15] In addition, I don't think we necessarily need to be closed a priori to such explanations. See my "Theistic Explanations of the Ontology of Consciousness", *Discussions* 13, no.1 (2017): 17-23.

[16] I suppose the best objection to this is to suggest that this leaves God as acting *arbitrarily* in the world. For an answer which Plantinga gives in response, see his and Daniel Dennett's *Science and Religion: Are They Compatible*? (New York, NY: Oxford University Press, 2011), 63-65.

exactly quantum mechanical grounds, but something in the scientific neighborhood):

> "*The new theory could explain the push between pieces of matter (the 'impenetrability of matter') by the electrical repulsion of equally charged particles (the electron shells of the atoms). This was convincing, but it destroyed the idea that push was 'essential', depending on the essential space-filling property of matter, and that push was the model of all physical causal action. Other elementary particles are now known which cannot be interpreted as charged (or uncharged) bits of matter -matter in the sense of materialism- for they are* ***unstable****: they disintegrate. Moreover, even stable particles like electrons can be pairwise annihilated, with the production of photons (light quanta); and they can be created, out of a photon (a gamma ray). But light is not matter, though we may say that light and matter are forms of energy. Thus, the law of conservation of matter (and of mass) had to be given up.*"[17]

Popper thus suggests that conservation laws as an argument against dualism is without merit; for given counter-examples to the "push" theory of matter interaction i.e., unstable bits of matter, as well as counter-examples to the notion that matter cannot be destroyed i.e., electrons being pairwise annihilated, the notion that dualism violates conservation laws, even if true, is without much merit, since that law *itself* should be given up. One might suggest, though, that really what is happening is an avoidance of the real problem, since what one wants to know is *how* the soul moves the body (if it does) -emphasis on '*how*.' Does it do it through some mechanical process with energy exchange, for instance? It should be noted that what is happening here -as happened with the initial alleged inconsistency between dualism and conservation laws- is the calling into question the *scientific* legitimacy of dualism. It should be noted that this doesn't implicitly (nor explicitly) undermine the *philosophical* discussion that is taking place. The claim between the irreconcilability of conservation laws with dualism is a philosophical position, since it charges propositional inconsistency. As such, re-call that earlier in this paper I noted that a philosophical discussion of the matter would involve the consideration of the laws themselves, as well as the necessity of their constancy. In this way, the considerations from science do not supplant, but supplement, the philosophical discussion taking place. The motivation for or against dualism might be philosophical, religious or scientific; what is clear, though, is that the implications of the scientific data for dualism are intrinsically significant, since depending on one's answer to the question of the scientific laws in general, one can generate

[17] Karl Popper and J. C. Eccles, *The Self and Its Brain* (New York: Springer International, 1985), 6-7. As a typographical note, I do not omit Eccles' name from the essay accidentally insofar as 'Part 1' of the book is written exclusively by Popper. For a critical review of Popper's interactionist dualism, see Wilfrid Sellar's "A Note on Popper's Argument for Dualism", *Analysis* 15 (1954/55): 23-24.

one's philosophical position.[18] Alongside Popper's defense resides philosopher Robin Collins' defense, in his essay "Modern Physics and the Energy Conservation Objection to Mind-Body Dualism." He notes, significantly, that "underlying the EC [energy conservation] objection is the idea that causal interaction requires an exchange of energy."[19] He gives a lengthy counter-example to the claim that energy exchange is needed in fields like quantum physics. The thought here is not to prove definitively that such interaction actually takes place, but that positing this occurrence does not violate any known laws and has an analogical counter-part in the realm of quantum physics. Consider the following scenario:

> *"...consider two particles each with a spin of 1/2-- say two nitrogen (N) atoms -- initially bound together to form a system (such as the nitrogen molecule, N2) with a total spin of zero. Suppose we break these particles apart in a spaceship between Earth and Mars, with one of the particles going to Earth and one to Mars. Call the Earth-bound particle p_E and Mars-bound particle p_M. Further, suppose there is an observer on each planet that will measure the spin (in some prearranged direction Z) of the particle that arrives on her planet. Quantum mechanics dictates that each observer will either measure her particle as having a spin of +1/2 or -1/2. Further, because of conservation of spin and the fact that they are measuring the spin in the same direction Z, quantum mechanics dictates that if the Earth observer measures p_E as +1/2, then the Mars observer will measure p_M as -1/2, and vice versa: that is, the measurement results are anti-correlated. Consequently, if our Earth observer measures p_E as +1/2, she knows that the Mars observer will measure p_M as -1/2. The seemingly obvious explanation of this is that when the two particles were initially separated on the ship, the process of separation caused each of them to be in some definite state that was anti-correlated with its partner -- e.g., the p_M was forced into a +1/2 state while p_E was forced into a -1/2 state. This explanation is an example of what is called local causation. To*

[18] I would like to make two notes here. First, I am not espousing the logical priority of science over philosophy; I merely suggest that if 'laws' are part of the discussion and their nature is a scientific question—while things like whether there are *ceteris paribus* clauses within what is denoted by them aren't—then the philosophical discussion must work in conjunction with the scientific question. (Though one might object that conservation laws are simply irrelevant, as Moreland and Craig will argue later). Secondly, the importance of the considerations of the scientific data should not be underestimated in general. In fact, E. J. Lowe has suggested that the "serious area of concern" just is this scientific inconsistency: "The more serious area of concern is created by the suspicion that dualist views of the mind- body relation — and certainly those that are interactionist — are somehow at odds with the findings of modern physical science: not only physiology and neurology, but also, more fundamentally, physics itself." E. J. Lowe, "The Problem of Psychophysical Causation", *Australasian Journal of Philosophy* 70, no. 3 (1992): 263. Contrariwise, the opposite could be the case and there might be a 'scientific case' for dualism to be made: "...one might argue for dualism "on scientific grounds" in two ways: one, we are directly aware of the existence of something which, it happens, science cannot reduce to the material; two, to explain human behavior we must posit the existence of something which, in order to do its explanatory job, must have properties unlike those of matter." Alan Sussman, "Reflections on the chances for a scientific dualism", *Journal of Philosophy* 78 (1981): 95. The legitimacy of such an endeavor, of course, lies outside the scope of this paper.

[19] Ibid., 13.

see why this explanation only needs to invoke local causation, first note that it explains why pE was measured as +1/2 by saying that it had a certain attribute, being in a +1/2 state, that caused the measuring apparatus on Earth to register +1/2. This causation is purely local, since once p_E hits the apparatus, there is no longer any relevant spatial distance between it and the apparatus. In the same way, it explains using only local causation why the Mars observer apparatus registered -1/2 when measuring the spin of p_M. Finally, only local causation is required to explain why the two particles started off in their respective spin states via the mechanism that separated the two particles: when the two particles were bound together on the ship, no relevant spatial distance separated them from the mechanism that split them apart and imparted to them their respective spins, and hence only local causation was involved."[20]

Despite the intricacies and details of Collins' argument,[21] the question becomes, simply, "why can we not just posit local causation as the explanation of the correlations?". He notes that with John Bell's theorem vindicated in 1966, local causality as an explanation of the correlations is problematic. Indeed, he notes, since 1977 the predictions of quantum physics -implying local causality (i.e., energy exchange) as an explanation of the correlations as insufficient- have been vindicated.[22] This situation that Collins outlines is not merely restricted to isolated cases but "pervasive throughout the microscopic world, playing a fundamental role in the operation of nature".[23] Given Collins' argument, we should, then, ask the following derivative philosophical question: If there is no energy exchange taking place between soul and body (presumably), then *how* does the soul causally affect the body? What sort of mechanism is specifiable here? The philosophical implications of the quantum physical data are thus clear: Irregardless of one's theory of laws, quantum physics supplants the objection from conservation laws and *updates* the objection itself. The argument from conservation laws is, so says Collins, scientifically *outdated*; quantum physics gives us the philosophical 'right' -if I may use this term- to adopt a philosophical anthropology in which, say, causal interaction between soul and body is acceptable. While the argument for this conclusion is based on the scientific data available, the philosophical implications should not go unnoticed. I suggest two basic philosophical implications if Collins' argument is correct. Firstly, quantum physical data will positively supplement the debate regarding dualism; it lends credence to the idea that the soul -body or mind- body interaction is less

[20] Robin Collins, "Modern Physics and the Energy Conservation Objection to Mind-Body Dualism", http://home.messiah.edu/~rcollins/Mind-Body%20Problm/Modern%20Physics%20and%20the%20Energy%20Conservation%20Objection%20to%20Mind-body%20Dualism.doc.

[21] I only re-print his scenario in full inasmuch as what is required -for the objector to dualism from conservation laws- is a clear-cut case of non-local explanation which brings into question the necessity for local energy exchange.

[22] Ibid.

[23] Ibid.

mysterious and problematic than once thought. Secondly, if Collins is correct, it is ceteris paribus possible to suggest that progress in the field of philosophy has taken place; the dualism which was rejected based on an obscure, vague notion of the causality taking place is less vague given the mysteriousness of the same phenomena in the quantum world.[24] This notwithstanding, the last group, the 'Craig-Moreland' group, will attempt to provide a philosophical answer to this question of the 'how-question' from a more philosophical perspective of the analysis of 'how-questions' in general.

In their *Philosophical Foundations for a Christian Worldview*, J. P. Moreland and William Lane Craig offer an interesting response which may be unsatisfying for many,[25] but nonetheless merits attention. Their approach -from the analytic tradition in philosophy- is to analyze the linguistic formulation of the problem itself. Consider again an overview of the objection against dualism, schematized as an argument:

1 Any causal interaction from x to y must involve a mechanical, intermediary process specifiable, in principle, in scientific terms.

2 There is no mechanical, intermediary process specifiable, in principle, in scientific terms, regarding the soul's interaction with the body.

3 Therefore, dualism does not answer the how of the soul and body causal interaction, since there is no mechanical, intermediary process specifiable, in principle, in scientific terms.

The crucial premise is (1). The presupposition of the incoherence of a causal interaction without a mechanical, intermediary process is what is in question here; for these sorts of causal interactions are scientifically specifiable interactions i.e., describing how a billiard ball hits another billiard ball—and thus answers the 'how' of the process. Consider what Craig and Moreland suggest to this:

> "*...it may even be that a "how" question regarding the interaction between mind and body cannot even arise. A question about how A causally interacts with B is a request for an intervening mechanism between A and B that can be described...The interaction between mind and body may, and most likely is, direct and immediate. There is no intervening mechanism, and thus a "how" question describing that mechanism does not even arise*."[26]

[24] Alex Pruss argues for something similar regarding the mysteriousness of physical objects in general.

[25] Especially advocates of epistemological *scientism*. Though one could hold scientism and simultaneously hold that as long as there are *material effects* of the soul i.e., its moving the body, one could admit a non-material soul i.e., for its explanatory power. I suppose that even if the electron was non-material, we would still posit it for its explanatory power as we already do. Or maybe not—I am not sure (and it doesn't concern me much since I reject scientism).

[26] William Lane Craig and J. P. Moreland, *Philosophical Foundations for a Christian Worldview* (Downers Grove, Illinois: Intervarsity Press, 2001), 243-244.

On this view, the soul contacting the physical body does not have an interaction process or intermediary into which or through which the soul causally affects the body. Thus, no energy exchange takes place at all (and so no conservation laws are broken -though if Popper is right, this doesn't matter, and if Collins is right, this should be without worry *viz-a-viz* quantum mechanics). While this analysis of 'how' questions in the context of the debate seems *ad hoc*,[27] it has the virtue of (i) keeping the conservation laws (what the objector wants to preserve) and (ii) is consistent with a rejection (or acceptance) of Bell's theorem. As such, there is no interaction problem between the soul and body in that there are no laws broken. A demand, then, for a 'how' of the interaction presupposes that such interaction is mechanistic; since this is simply begging the question, there simply is no problem. The implications of this is that the question of dualism is really *philosophical*. The debate over whether scientific laws are inconsistent with dualism is ad hoc, since it makes a category mistake of applying scientific laws to what is meta-scientific, that is, something which is exempt from the realm of the scientific domain i.e., the soul does not obey physical laws. While the consistency between scientific theories and dualism seemed to have a shifting relationship over time, in the end, the objection itself was both outdated by further scientific discovery—and worse, by philosophical analysis. If the Craig-Moreland group is correct, the question of dualism should be decided on philosophical grounds, not scientific.

In this paper I hope I have shown that despite first appearances, the libertarian who adopts dualism to preserve freedom cannot be indicted on the grounds that conservation laws are broken. I have surveyed three groups of responses which I think help to show how the conservation problem is at best a fleeting one, and that despite the controversy of conservation laws, the objection might after all be predicated on a misunderstanding of the interaction itself between soul and body. Maybe it is a meaningless question to ask "how" the interaction takes place, maybe not. Perhaps, libertarian dualism doesn't solve anything, and we have fixed a problem for nothing. Again -maybe, *maybe not*. To be honest, I haven't made up my mind yet. But I don't see why libertarian dualism should be ruled out of the live explanatory options on the philosophical scene today in virtue of the objection given by Elizabeth of Bohemia to Descartes. At any rate, despite the route we take, it cannot be said that a law has been plausibly broken—and so the wrongly convicted libertarian dualism can enter into the world of philosophical disputation once again as a "viable competitor".[28]

---

[27] I suppose ad hoc only relative to certain ontologies.

[28] Lowe, "The Problem of Psychophysical Causation", 276. By logical implication, naturally, this renders, for instance, the notion of 'life after death' logically possible. Consider Richard Swinburne's concluding remarks of his paper "From mental/physical identity to substance dualism": "Since I am a pure mental substance, I may hope to continue to exist after the destruction of my body, and perhaps then to be given a new body. My acquiring a new body will consist in the new body being brought into causal interaction with the pure mental substance which is myself. The "resurrection of the body" of all humans at the "last day" (the "General Resurrection") is a central Christian doctrine. Catholics, Orthodox, and many Protestants also believe that the person continues to exist without a body in the period between death and the General Resurrection. Both these doctrines are fully compatible with the account of human nature which I have defended in this paper." Printed in Dean Zimmerman and Peter van Inwagen's *Persons: Human and Divine* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 164-165.

Descartes' perceptive remark at the end of Mediation II, then, remains relevant:

> "*But because it is difficult to rid one's self so promptly of an opinion to which one has been long accustomed, it will be desirable to tarry for some time at this stage, that, by long continued meditation, I may more deeply impress upon my memory this new knowledge*."[29]

References

Collins, Robin. "Modern Physics and the Energy Conservation Objection to Mind-Body Dualism". *American Philosophical Quarterly* 45, no. 1 (2008): 31-42.

Craig, William Lane, and J.P Moreland. *Philosophical Foundations for a Christian Worldview*. Downers Grove, Illinois: Intervarsity Press, 2001.

Dennett, Daniel. *Science and Religion: Are They Compatible?* New York: Oxford University Press, 2011.

Descartes, Renı. "Meditations". In *The Rationalists*. New York: Anchor Press, 1960.

Himma, Kenneth Einar. "What is a problem for all is a problem for none: Substance dualism, physicalism, and the mind-body problem". *American Philosophical Quarterly* 42, no. 2 (2005): 81-92.

Lewis, C. S. *God in the Dock: Essays on Theology and Ethics*. Grand Rapids, Michigan and Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 1970.

Lowe, E. J. "The Problem of Psychophysical Causation". *Australasian Journal of Philosophy* 70, no. 3 (1992): 263-276.

Plantinga, Alvin. *Warrant: The Current Debate*. New York: Oxford University Press, 1993.

Plantinga, Alvin. *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion and Naturalism*. New York: Oxford University Press, 2011.

Popper, Karl, and J. C. Eccles. *The Self and Its Brain*. New York: Springer, 1985.

Rehman, Rashad. "Theistic Explanations of the Ontology of Consciousness". *Discussions* 13, vol. 1 (2017): 17-23.

Sellar, Wilfrid. "A Note on Popper's Argument for Dualism". *Analysis* 15 (1954/55): 23-24.

Sussman, Alan. "Reflections on the chances for a scientific dualism". *Journal of Philosophy* 78, no. 2 (1981): 95-118.

Swinburne, Richard. "From mental/physical identity to substance dualism". In *Persons: Human and Divine*, edited by Dean Zimmerman and Peter van Inwagen, 147-179. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Zimmerman, Dean, and Peter van Inwagen. *Persons: Human and Divine*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

[29] Descartes, *Meditations*, Meditation II, 127.

Α. Κατσιλάκης / *Conatus* 2, no. 2 (2017): 75-89
DOI: http://dx.doi.org/10.12681/conatus.15974

Αξιολόγηση της κρεοφαγίας: μία προσπάθεια χειραφέτησης

Αθανάσιος Κατσιλάκης
Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών
E-mail address: thanos.ktsl@gmail.com
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-8892-0674

Περίληψη

Η ψευδαίσθηση που έχουμε ότι, υπερβαίνοντας και αψηφώντας τα υπάρχοντα κοινωνικά στερεότυπα, σχηματίζουμε απόλυτα ελεύθερα τις απόψεις και τη νοοτροπία μας, μάς εμποδίζει από το να αμφισβητήσουμε και να αναρωτηθούμε για ένα πολυδιάστατο φαινόμενο που διαπερνά υπόρρητα πλήθος κοινωνικών λειτουργιών: την κρεοφαγία. Το συγκεκριμένο άρθρο πραγματεύεται την ηθικότητα αυτής της κοινωνικής συμπεριφοράς. Αρχικά, αφού αξιολογούνται δύο επιχειρήματα υπέρ της κρεοφαγίας, εκ των οποίων το πρώτο προτάσσει τη «φυσικότητά» της και το δεύτερο βασίζεται στην παραδοχή της ανθρώπινης ανωτερότητας, καθίσταται εμφανές ότι αυτό που πρέπει να μας ενδιαφέρει είναι αν καταπατούνται τα συμφέροντα των ζώων που εκτρέφονται και σφαγιάζονται. Ως εκ τούτου, καθώς η εντατική βιομηχανική παραγωγή κρέατος προκαλεί, για λόγους μεγιστοποίησης του κέρδους, εκτεταμένο πόνο στα ζώα, πρέπει να κατακριθεί και να απορριφθεί ως ανήθικη. Έπειτα, όμως, τίθεται το ερώτημα αν επιτρέπεται ηθικά η ανώδυνη θανάτωση ενός ζώου που έχει διαβιώσει ευχάριστα. Οι απόψεις διίστανται: είτε η καθ' εαυτή θανάτωση ενός ζώου δεν εκλαμβάνεται ως βλάβη προς το ίδιο είτε πρέπει να αναγνωριστεί και να κατοχυρωθεί η έννοια των δικαιωμάτων των ζώων. Τέλος, γίνεται αναφορά στον καρνισμό, ο οποίος αφορά στο γεγονός ότι σε κάθε κοινωνία θεωρείται αποδεκτό να καταναλώνονται ορισμένα μόνο είδη κρέατος, και στους λόγους για τους οποίους επιτρέπεται ηθικά η κατανάλωση των φυτών και των καρπών τους.

Έχουμε την τάση να θεωρούμε τους εαυτούς μας άτομα σκεπτόμενα και απαλλαγμένα από κάθε είδους στερεότυπα που, με οξύ πνεύμα, δεν υιοθετούν άκριτα οποιαδήποτε στάση ζωής ή μόδα τους προβάλλουν τα Μ.Μ.Ε. και διαμορφώνουν συνειδητά και μετά από λεπτομερή στοχασμό τις όποιες θρησκευτικές, πολιτικές και, εν γένει, κοινωνικές αντιλήψεις τους. Στη δημιουργία αυτής της πεποίθησης έχει συμβάλει και ο ολοένα και πιο παγκοσμιοποιημένος κόσμος μας, που, με τη βοήθεια του διαδικτύου, αυτής της πύλης σε πάμπολλα ερεθίσματα, και της λεγόμενης κρίσης των αξιών, της περιθωριοποίησης, δηλαδή, παλαιότερων ηθικών στάσεων με την παράλληλη ανάδυση ενός νέου, λιγότερου αυστηρού, ηθικού κώδικα, μας επιτρέπει να αμφισβητούμε πιο εύκολα τον παραδοσιακό τρόπο σκέψης της κοινωνίας στην οποία έχουμε ανατραφεί, και μας δημιουργεί την εντύπωση πως εμείς δεν πρόκειται να μαζοποιηθούμε. Ωστόσο, επειδή δε θεωρώ πως ζούμε –ακόμη, τουλάχιστον– σε ένα

απόλυτα χαώδες συνονθύλευμα κοινωνικών φαντασιακών σημασιών, όπου επικρατεί παντελής αποπροσανατολισμός και έλλειψη κοινωνικών στόχων, μπορεί να πιάσουμε τους εαυτούς μας να μην έχουν διερωτηθεί για κάποιες παγιωμένες αντιλήψεις μας, που έχουν πλέον μετουσιωθεί σε συνήθειες. Μία τέτοια διερώτηση θα μπορούσε να είναι η εξής: «Γιατί τρώω νεκρά ζώα;» (που αφορά στη συνήθεια), της οποίας έπεται η άλλη διερώτηση: «Είναι σωστό να τρώω νεκρά ζώα;» (που αφορά στην αντίληψη).

Με αυτά τα δύο ερωτήματα θα ασχοληθεί το παρόν κείμενο, το οποίο επιχειρεί να εξετάσει φιλοσοφικά και κριτικά την πρακτική της κρεοφαγίας. Σκοπός του γράφοντος είναι να παρουσιάσει τη βασική προβληματική γύρω από το ζήτημα εκθέτοντας, παράλληλα, και τον στερεοτυπικό τρόπο σκέψης των περισσότερων ανθρώπων αναφορικά και με τις διατροφικές τους επιλογές και με το ηθικό status των ζώων.

Εντύπωση προκαλεί το γεγονός ότι ένας σύγχρονος κρεοφάγος θα δυσκολευόταν να θανατώσει ένα γουρούνι, ενώ αυτό θα ούρλιαζε και θα τιναζόταν από τον πόνο και ενώ θα ανέβλυζαν αίματα. Ο ίδιος άνθρωπος, παρ' όλ' αυτά, είναι ικανός να παραγγείλει έναν γύρο χοιρινό στο σουβλατζίδικο και να τον καταβροχθίσει με περισσή ευχαρίστηση αδιαφορώντας, μάλιστα, για το αν το ζώο υπέστη έναν ανώδυνο ή επώδυνο θάνατο. Σίγουρα, πάντως, δε σκοτώνει ο ίδιος το ζώο, του οποίου το πτώμα καταναλώνει, αλλά ο κτηνοτρόφος, ο σφαγέας και ο υπάλληλος του ταχυφαγείου θα πληρωθούν από τα χρήματα που ο ίδιος έδωσε· ουσιαστικά, με την επιλογή του, συμβάλλει στη διατήρηση της ζήτησης, η οποία πρέπει να ικανοποιηθεί. Σημειωτέον, κιόλας, ότι ο σημερινός καταναλωτής στην ελληνική κοινωνία, και σε οποιαδήποτε άλλη σύγχρονη κοινωνία, βρίσκεται, πιθανότατα, σε πλήρη άγνοια σχετικά με το πώς παράγεται το κρέας που καταναλώνει (υποθέτω πως λίγοι έχουν επισκεφθεί μία φάρμα εκτροφής και ακόμη λιγότεροι κάποιο σφαγείο), με αποτέλεσμα να αδυνατεί να συνειδητοποιήσει πως η βρώση κρέατος ισοδυναμεί με τη βρώση νεκρού σώματος, το οποίο ανήκε σε ένα άλλοτε ζωντανό ον, που σφάχτηκε, κατακρεουργήθηκε και, ενδεχομένως, αλέστηκε.

Προσφυγή στην φύση

Γιατί, όμως, να μη σφάζουμε ζώα για να φάμε τη σάρκα τους; Ένας κρεοφάγος, προκειμένου να υποστηρίξει την επιλογή του, θα μπορούσε να απαντήσει επιστρατεύοντας το εξής επιχείρημα, το οποίο βασίζεται στη μέθοδο της προσφυγής στη φύση ("appeal to nature"):

- Οτιδήποτε φυσικό είναι καλό και σωστό.
- Η κρεοφαγία είναι φυσική.
- Άρα, η κρεοφαγία είναι καλή και σωστή.

Η προσφυγή στη φύση, βέβαια, που πρεσβεύει πως καθετί φυσικό είναι ωφέλιμο, ενώ καθετί αφύσικο βλαβερό, δημιουργεί προβλήματα, καθώς, πρώτ' απ' όλα, είναι συνήθως ασαφές τι προσδιορίζεται ως φυσικό και τι ως αφύσικο, όταν χρησιμοποιείται το παραπάνω επιχείρημα.

Έστω, όμως, ότι παραδεχόμαστε πως φυσικό θα θεωρείται α) ό,τι προέρχεται απευθείας από τη φύση (σε αντιδιαστολή με ό,τι παρασκευάζεται από τον άνθρωπο) ή β) ό,τι συμβαίνει στο ζωικό βασίλειο ή γ) ό,τι συνάδει με τις φυσικές ροπές και τάσεις του ανθρώπου (ανεξάρτητα από τις επίκτητες και κοινωνικά κατασκευασμένες συμπεριφορές του).

Με βάση τον α΄ ορισμό, είναι αναγκαίο, αφ' ενός, να δεχόμαστε, χωρίς δεύτερη σκέψη, ως ευεργετικό καθετί που βρίσκεται ελεύθερο στη φύση, αφ' ετέρου, να αποκηρύσσουμε ως ανήθικο και επιζήμιο οτιδήποτε τεχνητό που κατασκευάζει ο άνθρωπος. Οπότε, δε θα πρέπει να ανησυχούμε σχετικά με το ποια μανιτάρια καταναλώνουμε, καθώς ως «φυσική» τροφή είναι απαραιτήτως ωφέλιμα για εμάς, παρ' όλο που πολλές ποικιλίες είναι δηλητηριώδεις για τον άνθρωπο και, δυνητικά, προκαλούν τον θάνατο. Θα πρέπει, κιόλας, να παροτρύνουμε τους ανθρώπους να ξεκινήσουν το κάπνισμα, διότι ο καπνός του τσιγάρου προέρχεται απευθείας από τη φύση και δεν μπορεί παρά να προάγει την υγεία και την ευζωία μας. Από την άλλη μεριά, θα πρέπει να σταματήσουμε να χρησιμοποιούμε παρακεταμόλη, απλώς επειδή είναι μια ουσία τεχνητή / συνθετική, παρά το ότι στις συνηθισμένες δόσεις έχει αναλγητική δράση και δε δημιουργεί επιπλοκές. Δε χρειάζεται να αναφερθούν κι άλλα παραδείγματα, ώστε να καταστεί σαφής η σαθρότητα του συγκεκριμένου συλλογισμού. Η αλήθεια είναι ότι κάτι τεχνητό μπορεί να είναι εξίσου ωφέλιμο ή εξίσου επιζήμιο σε σχέση με κάτι που λαμβάνεται άμεσα από τη φύση.

Με βάση τον β΄ ορισμό, πρέπει να αποτελεί υπόδειγμα και παράδειγμα προς μίμηση η συμπεριφορά των ζώων. Εφόσον κάποια ζώα χρησιμοποιούν για τροφή άλλα ζώα, μπορούμε κι εμείς οι άνθρωποι να σκοτώνουμε και να τρώμε ζώα. Ωστόσο, φαίνεται να είμαστε πολύ επιλεκτικοί με τις συμπεριφορές των ζώων τις οποίες αποφασίζουμε να ακολουθήσουμε. Για παράδειγμα, ενώ έχουν παρατηρηθεί μητέρες στη φύση να θανατώνουν και να τρώνε το νεογέννητο μωρό τους, επειδή αδυνατούν να το θρέψουν,[1] και αποτελεί πάγια τακτική σε πολλά είδη δύο αρσενικά που πολιορκούν το ίδιο θηλυκό άτομο να μάχονται σώμα με σώμα ώστε ο νικητής να κατακτήσει το θηλυκό,[2] τέτοιες συμπεριφορές, όσο «φυσικές» κι αν είναι, συνήθως καταδικάζονται ηθικά, αν συναντηθούν στην ανθρώπινη κοινωνία. Στο θέμα της κρεοφαγίας, ειδικότερα, αν οι σύγχρονοι κρεοφάγοι ήθελαν να υιοθετήσουν το «φυσικό» πρότυπο, θα έπρεπε, αντί να αγοράσουν το κρέας τους από το σούπερ-μάρκετ, να κυνηγήσουν, να πιάσουν και να σκοτώσουν οι ίδιοι κάποιο ζώο, το οποίο, φυσικά, θα κατανάλωναν ωμό.

Επίσης, δεδομένου πως πρέπει να μιμούμαστε τη συμπεριφορά των ζώων, είναι αναγκαίο να απορρίψουμε ένα πολύ μεγάλο μέρος του ανθρώπινου πολιτισμού, αν όχι όλον, όπως τη θρησκεία, το θέατρο, τη μουσική, τον ρουχισμό, τη φιλοσοφία, τη γρα-

[1] Virginia Morell, "Why Do Animals Sometimes Kill Their Babies?", *National Geographic*, 18 Μαρτίου 2014, http://news.nationalgeographic.com/news/2014/03/140328-sloth-bear-zoo-infanticide-chimps-bonobos-animals/.

[2] T. H. Clutton-Brock and E. Huchard, "Social competition and selection in males and females", *Philosophical Transactions of the Royal Society B* 368 (2013): 1-15, http://dx.doi.org/10.1098/rstb.2013.0074.

φή, την επιστήμη, τα αντιβιοτικά κ.λπ., απλώς επειδή αυτές οι καταστάσεις δε συναντιούνται στα ζώα. Προκειμένου να ξεπεραστεί αυτό το εμπόδιο, κάποιος θα επιστράτευε τον γ΄ ορισμό και θα αντέτεινε πως, επειδή εκ φύσεως διαθέτουμε υψηλό βαθμό ευφυΐας, όλα τα επιτεύγματά μας θεωρούνται φυσικά, άρα, και σωστά. Με έναν τέτοιον συλλογισμό, δικαιολογείται, φυσικά, η δημιουργία τέχνης, η πρόοδος της επιστήμης, η ύπαρξη σούπερ-μάρκετ και το ψήσιμο του φαγητού, αλλά καθίστανται ηθικές και συμπεριφορές, όπως η ρίψη ατομικών βομβών και η ύπαρξη στρατοπέδων συγκέντρωσης, οι οποίες πράγματι αποτελούν αποτέλεσμα ευρηματικότητας και ανθρώπινης ευφυΐας. Οπότε, και πάλι θα φερθούμε επιλεκτικά σχετικά με το ποιες ευφυείς συμπεριφορές μας θα επικροτήσουμε και ποιες θα αποδοκιμάσουμε. Μία τέτοια επιλογή, για να είναι έγκυρη και όχι αυθαίρετη, θα πρέπει, μάλλον, να βασιστεί στις αρχές της λογικής, χωρίς την παραμικρή αναφορά στο τι είναι φυσικό και τι αφύσικο.

Ας μη λησμονηθεί, κιόλας, πως σε μερικές περιπτώσεις η παραπομπή στο ζωικό βασίλειο δε μας προσφέρει καμία καθοδήγηση λόγω των πολλών, διαφορετικών και, συχνά, αντίθετων συμπεριφορών που παρατηρούνται. Για παράδειγμα, αν θέλαμε να αποφασίσουμε σχετικά με το αν η μόνιμη εγκατάσταση ενός λαού σε κάποιον τόπο είναι καλύτερη από τη νομαδική περιπλάνησή του, τότε η ύπαρξη αποδημητικών πουλιών αλλά και πληθυσμών ζώων που δε μετακινούνται πολύ μακριά από μια συγκεκριμένη περιοχή, δε θα ήταν, τηρουμένων των αναλογιών, ιδιαίτερα εξυπηρετική.

Ο γ΄ ορισμός, πάντως, είναι ίσως ο πιο χρήσιμος, όταν λαμβάνεται υπ' όψιν για αμιγώς βιολογικά / σωματικά γνωρίσματα. Δεν είναι παράλογο να θεωρήσουμε πως οτιδήποτε συμφωνεί με τη φυσιολογία μας μάς ωφελεί κιόλας. Και μέχρι ένα σημείο αυτό αληθεύει. Επί παραδείγματι, ο ύπνος, η τροφή, η απομάκρυνση από ένα καυτό αντικείμενο, η αναπαραγωγή, το περπάτημα κ.λπ. αποτελούν απόλυτα φυσικές διαδικασίες, υπαγορεύονται, δηλαδή, από τις ανάγκες του ανθρώπου ως ατόμου και ως είδους, και, φυσικά, είναι εξαιρετικά επωφελείς για εμάς, καθώς προάγουν την υγεία και την επιβίωσή μας. Υποθετικά, δηλαδή, αν η κρεοφαγία αποτελούσε τον μοναδικό τρόπο, για να επιβιώσουμε και να διατηρηθούμε υγιείς, τότε θα υπήρχε ένα σημαντικό επιχείρημα υπέρ της βρώσης κρέατος. Βέβαια, κάτι τέτοιο δε συμβαίνει. Παρ' όλο που ο άνθρωπος είναι παμφάγος, μπορεί, δηλαδή, να μεταβολίσει και φυτικές και ζωικές τροφές, δε χρειάζεται υποχρεωτικά να καταναλώσει κρέας, ώστε να επιβιώσει. Μία ορθώς σχεδιασμένη φυτοφαγική διατροφή καλύπτει όλες τις ανάγκες του ανθρώπου και μπορεί να αποτελέσει μία πολύ υγιεινή διατροφική επιλογή, γεγονός στο οποίο θα αναφερθώ και παρακάτω.

Φαίνεται, ωστόσο, σε μερικές περιπτώσεις, η ίδια μας η «φύση» να είναι ανεπαρκής και να χρειάζεται μία ενίσχυση, καθώς από μόνη της δεν μπορεί να μας υποστηρίξει εντελώς και να μας εξασφαλίσει την υγεία και την επιβίωση. Τέτοιες περιπτώσεις αφορούν στο ότι είναι απαραίτητος ο ρουχισμός και στο ότι συστήνεται να φοράμε γυαλιά ηλίου, παρ' όλο που το σώμα μας δεν έχει φύσει εφοδιαστεί με τρίχωμα ικανό να μας προστατεύει ούτε με κάποιον μηχανισμό προφύλαξης των οφθαλμών από την ηλιακή ακτινοβολία. Αυτό, όμως, δε σημαίνει πως ο ρουχισμός και τα γυαλιά ηλίου είναι απο-

φευκτέα, με το σκεπτικό ότι δε συμφωνούν με τη φυσιολογία μας.

Έχει καταστεί εμφανές, θεωρώ, πως η προσφυγή στη φύση ως επιχείρημα διαθέτει αδυναμίες. Οποιαδήποτε φυσική ουσία δεν είναι απαραίτητα θετική, δε χρειάζεται να υιοθετούμε κάθε ζωώδη συμπεριφορά και, εν γένει, βασιζόμαστε –και πρέπει να βασιζόμαστε– σε διαφορετικά κριτήρια, για να αξιολογήσουμε διάφορες καταστάσεις και κατορθώματά μας, ανεξάρτητα από τη «φυσικότητά» τους.

Ανθρωποκεντρισμός

Ένα άλλο επιχείρημα υπέρ της κρεοφαγίας είναι το ακόλουθο: «Το ανθρώπινο είδος είναι η κορωνίδα της δημιουργίας, κατέχει αξιολογικά ανώτερη θέση από οτιδήποτε άλλο υπάρχει στον κόσμο και δικαιωματικά αξιοποιεί όλους τους διαθέσιμους πόρους του πλανήτη, ώστε να ικανοποιήσει τις ανάγκες του· έναν τέτοιον πόρο αποτελούν και τα εκτρεφόμενα ζώα». Αυτός ο συλλογισμός στηρίζεται στην αρχή του ανθρωποκεντρισμού, που πρεσβεύει πως στο επίκεντρο του ενδιαφέροντος πρέπει να βρίσκεται η ευημερία του ανθρώπου, ο οποίος, μάλιστα, τοποθετείται σε ανώτερη ηθική και αξιακή θέση από τα υπόλοιπα όντα.

Αυτή η υψηλότερη θέση του ανθρώπου μερικές φορές συνεπάγεται και το ότι μόνο οι άνθρωποι διαθέτουν απόλυτη / εγγενή αξία, δηλαδή, χρήζουν προσοχής, προστασίας και φροντίδας, σε κάθε περίπτωση, ανεξάρτητα από τη χρησιμότητά τους για τους άλλους.[3] Αντίθετα, τα όντα με σχετική / έμμεση άξια χρήζουν προσοχής, προστασίας και φροντίδας ανάλογα με τον βαθμό χρησιμότητας και σπουδαιότητάς τους για κάποιον ή κάποιους ανθρώπους. Για παράδειγμα, απαγορεύεται ηθικά ο βανδαλισμός ιδιωτικής περιουσίας, όχι επειδή προκαλείται βλάβη στην ίδια την περιουσία, αλλά επειδή ζημιώνεται ο ιδιοκτήτης ή / και κάποιο άλλο ανθρώπινο ον που ωφελείται από αυτήν. Ομοίως, είναι απαράδεκτος ο βασανισμός ενός κατοικίδιου σκύλου, μόνο επειδή μία τέτοια πράξη είναι δυσάρεστη για τον κηδεμόνα του.[4] Επίσης, αν ορισμένα μη ανθρώπινα ζώα, που έχουν μόνο σχετική αξία, είναι άχρηστα για κάποιον άνθρωπο, τότε είναι ηθικά αδιάφορο ποια μεταχείριση θα δεχθούν, δεδομένου, βέβαια, ότι αυτή η μεταχείριση δε βλάπτει με κάποιον τρόπο τους ανθρώπους. Αν, δηλαδή, δεν έθιγε την ευημερία της ανθρωπότητας η κλιματική αλλαγή, δε θα ήταν ηθικά επιλήψιμο να αδιαφορήσουμε για τα χιλιάδες ζωικά και φυτικά είδη που θα επηρεάζονταν μεν αρνητικά, θα στερούνταν δε κάποιας χρησιμότητας για εμάς.

Προκειμένου να δικαιολογηθεί και να υποστηριχθεί λογικά η ανθρώπινη ανωτερότητα ή / και η απόδοση απόλυτης αξίας μόνο στους ανθρώπους, θα πρέπει να

[3] Ευάγγελος Δ. Πρωτοπαπαδάκης, «Μεταξύ ανθρωποκεντρικής και οικοκεντρικής ηθικής: τα δικαιώματα των ζώων», https://www.google.gr/url?sa=t&source=web&rct=j&url=http://www.ethics.gr/content/content/files/Omilia_Protopapadakis_pofyzo_solon.org_24-06-2009.pdf&ved=0ahUKEwjSjMqUgNDTAhXJY1AKHQcTB9YQFggaMAA&usg=AFQjCNEJ-MTYaRo4U8n7VfS6E4wRacMgwQ.

[4] Andrew Linzey, "For Animal Rights", in *The liberation debate: Rights at issue*, ed. Michael Leahy and Dan Cohn-Sherbok (London, New York: Routledge, 1996), 173.

βρεθεί ένα κοινό χαρακτηριστικό των ανθρώπων, μοναδικό στο ανθρώπινο είδος, που να αποτελεί επαρκή και αναγκαία συνθήκη, ώστε ο κάθε άνθρωπος να είναι κάτοχος «ανώτερης» ή απόλυτης αξίας. Αυτό το χαρακτηριστικό, που υποτίθεται πως μας διαχωρίζει από την υπόλοιπη δημιουργία, είναι, κατά κοινή σχεδόν ομολογία, η ευφυΐα μας· είμαστε το μόνο είδος που χρησιμοποιεί γλώσσα, είναι ικανό για σύνθετη και αφηρημένη σκέψη, διαθέτει ηθικές αξίες και ιδεώδη και δημιουργεί τέχνη και πολιτισμό. Ωστόσο, προκύπτει ένα πρόβλημα: υπάρχουν άνθρωποι που δε διαθέτουν τον βαθμό ευφυΐας που αποδίδουμε στους ανθρώπους συλλήβδην, όπως τα βρέφη, τα άτομα με σοβαρή νοητική υστέρηση και οι ηλικιωμένοι σε προχωρημένο στάδιο άνοιας. Αν θέλαμε να ήμασταν συνεπείς με τον συλλογισμό, θα έπρεπε να θεωρούμε αυτά τα άτομα κατώτερά μας –κι όχι μόνο τα συγκεκριμένα άτομα, αλλά και άλλους ανθρώπους των οποίων η ευφυΐα θα βρισκόταν κάτω από ένα συγκεκριμένο όριο (άραγε, πώς θα καθοριζόταν αυτό το όριο και ποιο θα ήταν;)– και να αδιαφορούμε για τις ανάγκες τους. Κι όμως, παραβαίνοντας τον συλλογισμό, διακηρύσσουμε την ισότητα μεταξύ των ανθρώπων, χτίζουμε ορφανοτροφεία, ιδρύουμε ειδικά διαμορφωμένα σχολεία, εγκαινιάζουμε οίκους ευγηρίας και, γενικά, κρίνουμε απαράδεκτο κάθε περιστατικό όπου άτομα με μειωμένες νοητικές ικανότητες δεν αντιμετωπίζονται ως ίσα προς τους υπόλοιπους ανθρώπους.

Συνεπώς, εφόσον δε θεωρούμε τους πολύ ευφυείς ανθρώπους ανώτερους και πιο σημαντικούς από τους λιγότερο ευφυείς, πώς μπορούμε να δικαιολογήσουμε την αντίληψή μας ότι τα ζώα είναι κατώτερά μας, απλώς επειδή είναι λιγότερο έξυπνα και στερούνται των σύνθετων, γνωστικών και νοητικών λειτουργιών μας;[5] Δύσκολα μπορούμε να δικαιολογήσουμε, με έγκυρο τρόπο, μία τέτοια θέση. Μπορούμε, όμως, απλώς να τη δεχτούμε, αλλά τότε, αφ' ενός, θα φερόμασταν προκατειλημμένα, στερεοτυπικά και αυθαίρετα, αφ' ετέρου, θα λεγόμασταν ειδιστές.

Ο **ειδισμός**[6] πρεσβεύει ότι τα όντα (πρέπει να) κατατάσσονται σε ανώτερα και κατώτερα με κριτήριο μόνο το βιολογικό τους είδος. Σήμερα, επειδή ανώτερα όντα θεωρούνται εκείνα που απλώς υπάγονται στο είδος "homo sapiens", είναι σύνηθες να δίνεται προτεραιότητα στα ανθρώπινα συμφέροντα και να καταπατούνται τα συμφέροντα που ανήκουν σε μη ανθρώπινα όντα.

Αυτή η απόρροια του ειδισμού, βέβαια, κατακρίνεται, καθώς, από τη στιγμή που κάποιο ον διαθέτει ορισμένα συμφέροντα, το είδος στο οποίο ανήκει, αποτελεί ένα χαρακτηριστικό άσχετο και ασήμαντο σχετικά με το αν πρέπει να αψηφήσουμε ή να ικανοποιήσουμε τα συμφέροντά του. Γι' αυτό ο Πίτερ Σίνγκερ υποστηρίζει πως η εφαρμογή της έννοιας της ισότητας δεν πρέπει να περιορίζεται στο ανθρώπινο είδος, αλλά

[5] Ο Τζέρεμυ Μπένθαμ ήδη από το 1789 είχε γράψει σχετικά με τα ζώα: «Το ερώτημα δεν είναι αν μπορούν να σκεφθούν λογικά ή αν μπορούν να μιλήσουν, αλλά αν μπορούν να υποφέρουν» ["The question is not, Can they *reason*? nor Can they *talk*? but Can they *suffer*?", βλ. Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation-The Collected Works of Jeremy Bentham*, επιμ. J. H. Burns και H. L. A. Hart (Oxford: Clarendon Press, 1996), 283].

[6] Η λέξη αποτελεί μετάφραση του αγγλικού όρου "speciesism", ο οποίος επινοήθηκε από τον Richard Ryder στις αρχές της δεκαετίας του 1970 και προέρχεται από το αγγλικό "species", που σημαίνει «είδος». Αν και έχουν προταθεί και άλλοι τρόποι απόδοσης του όρου στα ελληνικά, όπως «σπισισμός», «ειδοκρατία» και «ειδολογικός σωβινισμός» - βλ. Σταύρος Καραγεωργάκης, "Εισαγωγή", στο *Ζώα και Ηθική*, επιμ. Σταύρος Καραγεωργάκης (Αθήνα: Αντιγόνη, 2012), 29. *Το Φιλοσοφικό Λεξικό του Cambridge* (Αθήνα: Κέδρος, 2011), 396 προτιμά τον όρο «ειδισμός».

να επεκταθεί και σε όλα τα όντα που διαθέτουν συμφέροντα.[7] Αυτό δε σημαίνει πως πρέπει να αναγνωρίσουμε, λ.χ. τα ίδια δικαιώματα στα ζώα με αυτά που αναγνωρίζουμε στους ανθρώπους. Όσο παράλογο είναι να υποστηρίζουμε το δικαίωμα των ανδρών στην έκτρωση τόσο παράλογο είναι και το να υπερασπιζόμαστε το –καθαρά ανθρώπινο– δικαίωμα των ζώων στην ψήφο ή στην εργασία. Πρέπει, όμως, να αξιολογούμε και να αντιμετωπίζουμε παρόμοια συμφέροντα με παρόμοιο τρόπο· όχι μεροληπτικά, αλλά με βάση τις ανάγκες των ατόμων και ανεξάρτητα από το βιολογικό τους είδος. Δηλαδή, αφού ούτε ένα άλογο ούτε ένας άνθρωπος έχουν συμφέρον να πονάνε, δεν πρέπει να θεωρούμε τον έντονο πόνο ενός αλόγου λιγότερο σημαντικό από τον έντονο πόνο ενός ανθρώπου (δεδομένου ότι βιώνουν τον πόνο εξίσου έντονα και δυσάρεστα).[8]

Επομένως, αναφορικά με το επιχείρημα του ανθρωποκεντρισμού, εφόσον είναι αυθαίρετη η κρίση ότι οι άνθρωποι αποτελούν την αξιακή κορωνίδα της δημιουργίας, μάλλον, δε μας επιτρέπεται να μεταχειριζόμαστε και να εκμεταλλευόμαστε τα ζώα με όποιον τρόπο επιθυμούμε, προκειμένου να προωθήσουμε τα δικά μας συμφέροντα. Η κρεοφαγία, ειδικότερα, πρέπει να εξεταστεί σε συνάρτηση με το αν και σε ποιον βαθμό παραβιάζονται τα συμφέροντα των ζώων που εκτρέφονται και σφαγιάζονται.

Η ικανότητα του αισθάνεσθαι ("sentience")

Πώς, όμως, μπορούμε να σιγουρευτούμε πως ένα ζώο διαθέτει συμφέροντα ελλείψει, μάλιστα, της δυνατότητάς του να μας εξηγήσει επακριβώς ποια είναι αυτά; Η απάντηση είναι η εξής: το ότι ένα ον μπορεί να αισθάνεται πόνο και ευχαρίστηση ή, γενικότερα, να βιώνει συναισθήματα δηλώνει πως αυτό το ον διαθέτει ορισμένα συμφέροντα, τα οποία, όταν θιγούν, του προκαλούν δυσφορία και δυσαρέσκεια.[9] Αν ένα ον ήταν ανίκανο να βιώνει συναισθήματα, τότε, ακόμη κι αν ήταν βιολογικά ζωντανό, δε θα είχε ούτε προτιμήσεις ούτε επιθυμίες, η μη εκπλήρωση των οποίων θα του προκαλούσαν πόνο. Αυτή η διαπίστωση είναι σημαντική, καθώς πλέον γνωρίζουμε πως τα ζώα που, συνήθως, εκτρέφουμε, έχουν συμφέροντα και μπορούν να υποφέρουν, να βιώσουν, δηλαδή, έντονο πόνο, όταν αυτά τα συμφέροντα υπονομεύονται και δεν πληρούνται.[10]

Παγκοσμίως, το 2012 σφαγιάστηκαν για ανθρώπινη κατανάλωση περίπου 75 δισεκατομμύρια χερσαία ζώα,[11] ενώ στην Ελλάδα, ειδικότερα, το 2014 η ετήσια παραγω-

---

[7] Peter Singer, *Animal Liberation* (New York: The New York Review of Books, 1990), 5.
[8] Ibid., 15.
[9] Ibid., 7.
[10] "The Cambridge Declaration on Consciousness", http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf&ved=0ahUKEwiDpqHyg9DTAhWIzxQKHddQBxcQFggaMAA&usg=AFQjCNH_ciHo4pB3uKwdedOA7YzYRw_0w.
[11] "An HSI Report: The Impact of Animal Agriculture on Global Warming and Climate Change", *Humane Society International*, http://www.hsi.org/assets/pdfs/hsi-fa-white-papers/HSI_The_Impact_of_Animal_Agriculture_on_Global_Warming_and_Climate_Change.pdf&ved=0ahUKEwj_6Mnxh9DTAhWFEVAKHYMPB3kQFggaMAA&usg=AFQjCNEdyXm-658ox1Zzue4ZQb_S87pVmQ.

γή κρέατος ανήλθε σε 407 εκατομμύρια κιλά.[12] Ένα μεγάλο ποσοστό των ζώων που σφαγιάστηκαν και σφάζονται ακόμη σήμερα, διαβιώνουν υπό εντατικές, βιομηχανοποιημένες συνθήκες, που σκοπό έχουν να παραγάγουν ζωική πρωτεΐνη με τον γοργότερο δυνατό ρυθμό και με το μικρότερο δυνατό κόστος.

Στα εντατικοποιημένα εκτροφεία πουλερικών, για παράδειγμα, τα πτηνά, στριμωγμένα και συγκεντρωμένα κατά χιλιάδες σε κλειστά, μακρόστενα κτήρια, δεν έχουν πρόσβαση σε εξωτερικό χώρο, αδυνατούν να αναπτύξουν υγιείς κοινωνικές σχέσεις και ιεραρχίες, αναπνέουν σκόνη, επικίνδυνες ουσίες και παθογόνους μικροοργανισμούς, επειδή δε λαμβάνεται μέριμνα για την απομάκρυνση των περιττωμάτων τους, και, συχνά, επιτίθενται το ένα στο άλλο με τα ράμφη τους, εμφανίζοντας, παράλληλα, και καννιβαλιστικές τάσεις (προς πρόληψη τέτοιων συμπεριφορών, οι κτηνοτρόφοι κόβουν τα ράμφη, ενέργεια, πιθανότατα, επώδυνη για τα ζώα). Κατά συνέπεια, ένα μέρος των πτηνών είναι σύνηθες να πεθαίνει πριν ακόμα φτάσει στο σφαγείο.[13]

Τέτοιες συνθήκες εντατικοποιημένης εκτροφής αψηφούν πολλές από τις ανάγκες των ζώων, καταπιέζουν τα φυσικά τους ένστικτα, τους προξενούν σωματικές και ψυχολογικές βλάβες, προκαλούν έντονο πόνο και, προπαντός, καταπιέζουν τα συμφέροντά τους. Υπό παρόμοιες συνθήκες, αν και λιγότερο σκληρές, εκτρέφονται και πολλά από τα υπόλοιπα ζώα που προορίζονται για ανθρώπινη κατανάλωση. Δεδομένου ότι αυτή η εντατικοποίηση δεν υπαγορεύεται, σε καμία περίπτωση, από κάποια αναγκαιότητα και οφείλεται, κυρίως, στο γεγονός ότι οι βιομήχανοι επιζητούν υψηλό κέρδος, ενώ οι καταναλωτές επιθυμούν χαμηλότερη τιμή κρέατος, οι σύγχρονες μέθοδοι παραγωγής κρέατος και η συνειδητή κατανάλωση των προϊόντων τους πρέπει, οπωσδήποτε, να καταδικαστούν ηθικά.

Οι περισσότεροι κρεοφάγοι, μάλιστα, θα συμφωνούσαν με αυτό το συμπέρασμα, θεωρώντας πως δεν είναι σωστό τα ζώα να βασανίζονται, προκειμένου να τα φάνε. Γι' αυτό πολλοί επιλέγουν να αγοράζουν κρέας από φάρμες, όπου λαμβάνεται μέριμνα, ώστε τα ζώα να μεγαλώνουν όσο το δυνατόν ευχάριστα και να σφάζονται ανώδυνα.[14] Αν υποτεθεί, παρά τις πρακτικές δυσκολίες, ότι όλο το κρέας που καταναλώνουν οι άνθρωποι έχει παραχθεί με αυτόν τον τρόπο, τότε το ερώτημα που πρέπει να αντιμετωπίσουμε είναι αν ο θάνατος καθ' εαυτόν των ζώων είναι επιτρεπτός ή όχι.

Ο θάνατος καθ' εαυτόν

Κατά μία άποψη είναι επιτρεπτός. Ο Γουόρικ Φοξ υποστηρίζει πως η θανάτωση ενός ζώου, που δε συνοδεύεται από σωματικό πόνο, δε συνιστά βλάβη για το ίδιο το ζώο και, επομένως, δεν είναι απαραίτητα ηθικά επιλήψιμη, συμπέρασμα το οποίο συνάγει με τον ακόλουθο συλλογισμό.[15]

---

[12] «Η Ελλάς με Αριθμούς: Ιανουάριος-Μάρτιος 2017», *Ελληνική Στατιστική Αρχή* (ΕΛΣΤΑΤ), 68, http://www.statistics.gr/documents/20181/1515741/GreeceInFigures_2017Q1_GR.pdf/98616f15-bbbf-437f-aba0-79204e0f1839.

[13] Τζόναθαν Σάφραν Φόερ, *Τρώγοντας Ζώα*, μετάφραση Στέλλα Κασδάγλη (Αθήνα: Μελάνι, 2010), 148-149.

[14] Ibid., 260-261.

[15] Warwick Fox, "Forms of Harms and Our Obligations to Humans and Other Animals", στο *Animal Ethics: Past and Present Perspectives*, ed. Evangelos D. Protopapadakis (Berlin: Logos, 2012), 197-221.

Υπάρχουν τέσσερα «στρώματα ύπαρξης» ή, ούτως ειπείν, τέσσερα επίπεδα συνειδητότητας, που σχετίζονται με όσα όντα μπορούν να χαρακτηριστούν έμβια. Το πρώτο είναι το αμιγώς βιολογικό επίπεδο, όπου το ον εμφανίζει βασικά σημεία ζωής, ώστε να χαρακτηριστεί ζωντανό, αλλά ούτε μπορεί να βιώσει συναισθήματα ούτε έχει συνείδηση του εαυτού του. Τα άτομα σε μία τέτοια κατάσταση, όπως οι ασθενείς σε βαθύ κώμα που θα ήταν αδύνατο να ανακτήσουν τις νοητικές τους διεργασίες, ή ορισμένες μορφές ζωής, όπως τα βακτήρια και οι μύκητες, δε διαθέτουν κανένα συμφέρον, το οποίο ανεκπλήρωτο τους δημιουργεί δυσφορία, και, ως εκ τούτου, δεν μπορούν να βιώσουν κανενός είδους βλάβη. Ακόμη κι αν σταματήσουν οι βασικές λειτουργίες της ζωής να λαμβάνουν χώρα σε αυτά τα όντα, αυτό το γεγονός δεν έχει καμία σημασία για αυτά, καθώς στερούνται της αίσθησης του εαυτού.

Στο δεύτερο επίπεδο βρίσκονται τα όντα που είναι, από την καθαρά βιολογική άποψη, ζωντανά και ικανά να νιώσουν συναισθήματα, αλλά, και πάλι, δε διαθέτουν μία εικόνα του εαυτού τους. Πολλά μη ανθρώπινα ζώα εντάσσονται σε αυτήν την κατηγορία, κατά τον Φοξ, καθώς, παρ' όλο που μπορούν να υποφέρουν και να χαρούν, αδυνατούν να κατανοήσουν πως αποτελούν μία οντότητα ξεχωριστή από τα υπόλοιπα όντα, που αντιλαμβάνονται μέσω των αισθήσεών τους. Επομένως, για αυτούς τους οργανισμούς βλάβη δεν αποτελεί η παύση της ύπαρξής τους, αλλά μόνο η πρόκληση πόνου πάνω τους.

Το τρίτο επίπεδο συνδυάζει τη βιολογική ζωή, την ικανότητα του αισθάνεσθαι και την κατοχή μίας αυτοεικόνας που έχει, όμως, κάποιους περιορισμούς: τα άτομα αυτού του επιπέδου αναγνωρίζουν μεν τον εαυτό τους ως μία οντότητα διαφορετική από το υπόλοιπο περιβάλλον τους, κατανοούν δε μόνο πως υπάρχουν στο παρόν αδυνατώντας να συλλάβουν τον εαυτό τους ως κάτι που εξελίσσεται μέσα στον χρόνο. Αυτά τα πλάσματα που, ουσιαστικά, ζούνε στο «εδώ και τώρα», δεν μπορούν να βλαφθούν με τη διακοπή της ύπαρξής τους, κυρίως διότι τον θάνατό τους δεν τον εκλαμβάνουν ως το «τέλος της ιστορίας τους» ή ως το «τέλος του ταξιδιού της ζωής τους».

Στο τέταρτο και τελευταίο επίπεδο τοποθετούνται μόνο τα όντα που χρησιμοποιούν γλώσσα, όπως οι περισσότεροι άνθρωποι, αποκλειομένων λ.χ. των κωφάλαλων που δεν έχουν διδαχθεί νοηματική γλώσσα, διότι όχι απλώς διαθέτουν όλα τα προηγούμενα χαρακτηριστικά (βιολογική ζωή, ικανότητα του αισθάνεσθαι, αυτοσυνειδησία στο «εδώ και τώρα»), αλλά και αντιλαμβάνονται τον εαυτό τους ως εξελισσόμενο μέσα στον χρόνο, με παρελθόν, παρόν και μέλλον. Η κατάκτηση και η χρήση της γλώσσας ως ενός συστήματος συμβολικής επικοινωνίας επιτρέπει σε αυτά τα όντα να αναφέρονται σε περασμένα γεγονότα της ζωής τους και σε μελλοντικά σχέδια και επιθυμίες τους, με αποτέλεσμα να σχηματίζουν μία αυτοβιογραφική εικόνα του εαυτού τους, δομημένη και τοποθετημένη μέσα στον ρου του χρόνου. Οπότε, μόνο αυτά τα όντα βλάπτονται με τον θάνατο καθ' εαυτόν, επειδή αυτός συνεπάγεται και την απώλεια της αίσθησης του χρονικά εξελισσόμενου εαυτού.

Ένας πολύ ενδιαφέρων συλλογισμός, ο οποίος, όμως, έχει δεχθεί κριτική. Ο Γκάρυ Φράντσιον υποστηρίζει πως όντα που βιώνουν συναισθήματα και διαθέτουν

τη δυνατότητα να υποφέρουν και να χαίρονται, βλάπτονται με τον θάνατο καθ' εαυτόν.[16] Μία τέτοια δυνατότητα, παρατηρεί, δεν αποτελεί αυτοσκοπό, αλλά εξυπηρετεί την απώτερη επιδίωξη για επιβίωση και για συνέχιση της ύπαρξης. Εξάλλου, η ικανότητα του αισθάνεσθαι προϋποθέτει κάποιον βαθμό αυτοσυνειδησίας, καθώς τα ζώα, λ.χ., με αυτήν την ικανότητα θα αποφύγουν να ασκήσουν πόνο ή να τραυματίσουν τον εαυτό τους. Επομένως, ακόμα κι αν τα ζώα δε διαθέτουν μία αυτοβιογραφική εικόνα του εαυτού τους και ζούνε μόνο στο «εδώ και τώρα», αυτό δε σημαίνει ότι δεν αναγνωρίζουν, έστω και σε κάποιον υποτυπώδη βαθμό, τον εαυτό τους ή ότι δεν έχουν κανένα συμφέρον να συνεχίσουν την ύπαρξή τους ή ότι ο θάνατος δεν αποτελεί βλάβη για αυτά.

Δικαιώματα των ζώων

Στο ίδιο στρατόπεδο βρίσκεται και ο Τομ Ρίγκαν, ο οποίος υπερασπίστηκε και υποστήριξε την έννοια των δικαιωμάτων των ζώων. Παρατηρώντας πως τα εκτρεφόμενα ζώα βιώνουν εμπειρίες, έχουν επιθυμίες και προτιμήσεις, νιώθουν πόνο και ευχαρίστηση, κατέχουν μία αίσθηση του μελλοντικού τους εαυτού και νοιάζονται για την ευημερία τους,[17] πρότεινε ότι αυτά τα όντα αποτελούν υποκείμενα μίας ζωής ("subjects-of-a-life") και, ως εκ τούτου, διαθέτουν εγγενή / απόλυτη αξία. Κατά συνέπεια, δεν πρέπει να τα μεταχειριζόμαστε μόνο ως μέσα προς εκπλήρωση των σκοπών μας και οφείλουμε να τους αναγνωρίσουμε δικαιώματα, τα οποία δεσμευόμαστε να σεβαστούμε. Δεν επαρκεί, λοιπόν, απλώς να εξασφαλιστεί ότι τα εκτρεφόμενα ζώα δεν υποφέρουν, αλλά πρέπει να σταματήσει το συστηματικό λάθος «που επιτρέπει να αντιμετωπίζονται αυτά τα ζώα σαν να μην έχουν ανεξάρτητη αξία, ως αγαθά που προορίζονται για εμάς, ως ανανεώσιμοι πόροι».[18]

Καρνισμός

Ένα αξιοπρόσεκτο γεγονός λαμβάνει χώρα σε κάθε κρεοφαγική κοινωνία. Παρ' όλο που μπορεί να επιτρέπεται ηθικά η κρεοφαγία, απαγορεύεται η κατανάλωση όλων, άνευ διάκρισης, των ειδών κρέατος. Στην Ελλάδα, για παράδειγμα, θεωρείται απόλυτα φυσιολογική η βρώση κρέατος από μοσχάρια, χοίρους και κοτόπουλα, ενώ θα κατακριθεί αυστηρότατα αυτός που θα σκοτώσει και θα φάει έναν σκύλο ή μία γάτα. Στην Ινδία, πάλι, συχνά καταδικάζεται ηθικά αυτός που θα τραφεί με κρέας αγελάδας,[19] και στην Κίνα διοργανώνουν φεστιβάλ όπου απολαμβάνουν γεύματα με κρέας σκύλου,[20] πράξη η οποία δε διαφέρει τρομερά από το ελληνικό, παραδοσιακό σούβλισμα αρ-

---

[16] Gary Francione, "The Problems of Animal Welfare and the Importance of Vegan Education", in *Animal Ethics: Past and Present Perspectives*, ed. Evangelos D. Protopapadakis (Berlin: Logos, 2012), 257-270.

[17] Tom Regan, *The Case for Animal Rights* (Berkeley: The University of California Press, 1983), 243.

[18] Tom Regan, «Η υπόθεση των δικαιωμάτων των ζώων», μετάφραση Κωστής Κουράκης, στο *Ζώα και ηθική*, επιμ. Σταύρος Καραγεωργάκης (Αθήνα: Αντιγόνη, 2012), 73.

[19] Ακόμα και στο σύνταγμα της χώρας αναφέρεται πως το κράτος θα λαμβάνει μέτρα, με σκοπό την απαγόρευση της σφαγής των αγελάδων και των μοσχαριών ("The State [...] shall take [...] steps for [...] prohibiting the slaughter [...] of cows and calves"). Βλ. Άρθρο 48, *Σύνταγμα της Ινδίας*, https://india.gov.in/sites/upload_files/npi/files/coi_part_full.pdf.

[20] "Yulin dog meat festival begins in China amid widespread criticism", BBC News, 21 Ιουνίου 2016, http://www.bbc.com/news/world-asia-china-36583400.

νιών το Πάσχα. Ουσιαστικά, οι άνθρωποι μεταχειρίζονται με διαφορετικό τρόπο τα οικεία προς αυτούς ζώα τοποθετώντας τα σε δύο κατηγορίες: τα φαγώσιμα και τα μη φαγώσιμα,[21] όχι με κριτήριο τα βιολογικά τους χαρακτηριστικά, αλλά βάσει κοινωνικών πεποιθήσεων και παραδόσεων. Γι' αυτό ο σημερινός Έλληνας απολαμβάνει μεν κρέας μοσχαριού, αλλά θα απδιάσει αν του σερβιριστούν μπιφτέκια από κρέας σκύλου.

Μία τέτοια συμπεριφορά στηρίζεται στην αντίληψη του «καρνισμού».[22] Κατά τη Μέλανι Τζόυ, η οποία έχει ασχοληθεί εκτενώς με αυτό το ζήτημα,[23] ο καρνισμός συνεχίζει να υφίσταται, επειδή διαθέτει κάποιους αμυντικούς μηχανισμούς. Πρώτον, διατηρείται αφανής, καθώς, αφ' ενός, οι άνθρωποι δε θα αμφισβητήσουν τις κρεατικές τους επιλογές και, αφ' ετέρου, ο τρόπος παραγωγής του κρέατος και η λειτουργία των εκτροφείων και των σφαγείων δε διαδίδονται στο ευρύ κοινό. Δεύτερον, πολλές φορές, αν τεθεί υπό αμφισβήτηση ο καρνισμός, η επιλογή ορισμένων ειδών κρέατος έναντι άλλων αιτιολογείται ως φυσιολογική, φυσική και απαραίτητη (αιτιολόγηση, φυσικά, ανεπαρκής). Τρίτον, ο καρνισμός επιβάλλει μία πρόσληψη των πραγμάτων τέτοια που επιτρέπει τη θεώρηση των προς κατανάλωση ζώων ως αντικειμένων και ως αφηρημένων όντων, που είναι απόλυτα ομοιόμορφα και ομοιογενή και στερούνται οποιασδήποτε μοναδικότητας (παρ' όλο που αυτά τα ζώα δε διαφέρουν σημαντικά από τα ζώα που μαθαίνουμε να φροντίζουμε και να αγαπάμε, όπως οι σκύλοι και οι γάτες στην Ελλάδα).[24]

Γιατί επιτρέπεται η φυτοφαγία;

Η κρεοφαγία μπορεί να καταδικαστεί, είτε επειδή δεν μπορούμε, σε κάθε περίπτωση, να γνωρίζουμε αν το ζώο, του οποίου τη σάρκα καταναλώνουμε, βασανίστηκε κατά την εκτροφή και τον σφαγιασμό του (εκτός κι αν είμαστε σίγουροι για την ευχάριστη διαβίωσή του και την ανώδυνη σφαγή του) είτε επειδή, ακόμα κι αν δε βασανίστηκε, η ίδια η θανάτωσή του κρίνεται ανήθικη, μιας και δεν είναι απαραίτητη. Γιατί, όμως, δεν καταδικάζεται και η βρώση φυτών ή καρπών;

Η βασικότερη διαφορά μεταξύ των φυτών και των περισσότερων ζώων, που είναι σχετική με αυτό το ερώτημα, αφορά στην ικανότητα του αισθάνεσθαι. Επειδή τα ζώα νιώθουν συναισθήματα και είναι ικανά να βιώσουν πόνο και ευχαρίστηση, μπορούμε, με βεβαιότητα, να ισχυριστούμε ότι διαθέτουν συμφέροντα, τα οποία, όταν θίγονται, προκαλούν δυσαρέσκεια. Τα φυτά, αντίθετα, δε φαίνεται να έχουν αυτήν την ικανότητα, καθώς στερούνται των βιολογικών χαρακτηριστικών τα οποία

[21] Melanie Joe, *Why We Love Dogs, Eat Pigs and Wear Cows: An Introduction to Carnism* (San Francisco: Conari Press, 2009), 17.

[22] Ορισμός του «καρνισμού»: «το αφανές σύστημα πεποιθήσεων ή η ιδεολογία που μαθαίνει τους ανθρώπους να τρώνε συγκεκριμένα ζώα» ("Carnism is the invisible belief system, or ideology, that conditions people to eat certain animals", βλ. *Beyond Carnism for rational, compassionate food choices*, https://www.carnism.org).

[23] Την έννοια του καρνισμού, εν σπέρματι, τουλάχιστον, την είχε συλλάβει και ο Πίτερ Σίνγκερ. Γράφοντας για τη διαμόρφωση των στάσεών μας απέναντι στα ζώα, αναφέρει ότι η κατανάλωση σάρκας είναι αποτέλεσμα προκατάληψης και κοινωνικού συμβιβασμού και ότι η κοινωνία παροτρύνει τα παιδιά να δείχνουν συμπόνια μόνο στα ζώα που δεν τρώγονται [βλ. Peter Singer, *Animal Liberation* (New York: The New York Review of Books, 1990), 213-215].

[24] "What is Carnism?", *Beyond Carnism for rational, compassionate food choices*, https://www.carnism.org/carnism.

θεωρούνται υπεύθυνα και απαραίτητα για την εμπειρία του πόνου: εγκέφαλος ως τμήμα ενός κεντρικού νευρικού συστήματος και υποδοχείς πόνου. Ως εκ τούτου, είναι δύσκολο να δικαιολογήσουμε γιατί και πώς ο θάνατός τους συνιστά βλάβη για αυτά. Επομένως, εφόσον δεν ευσταθεί η άποψη ότι τα φυτά έχουν τη δυνατότητα να υποφέρουν και εφόσον η καθ' εαυτή θανάτωσή τους δεν μπορεί να θεωρηθεί ανήθικη, μπορούμε να καλλιεργούμε φυτά και να καταναλώνουμε και τους καρπούς και όποιο άλλο τμήμα τους επιθυμούμε.

Ωστόσο, καθώς τα τελευταία χρόνια έχει αναζωπυρωθεί το επιστημονικό ενδιαφέρον γύρω από τις συμπεριφορές και τις λειτουργίες των φυτών, έχει αμφισβητηθεί η παραπάνω θέση και έχουν διατυπωθεί απόψεις σχετικά με τον βαθμό και το είδος της ευφυΐας, της συνείδησης και της ικανότητας για αντίληψη στα φυτά.[25] Πράγματι, τα φυτά επιδεικνύουν μία σειρά από συμπεριφορές, παλαιότερα, ενδεχομένως, παραμελημένες, ώστε δημιουργούν την εντύπωση πως αποτελούν όντα που δεν κυβερνώνται από μηχανιστικούς νόμους, αλλά αναπτύσσονται δυναμικά στο περιβάλλον τους: εξερευνούν διαρκώς το περιβάλλον τους, ανταποκρίνονται σε ερεθίσματα, φροντίζουν να μεγιστοποιούν την έκθεσή τους στην ηλιακή ακτινοβολία και εκκρίνουν ουσίες, με σκοπό είτε την επικοινωνία με τα γειτονικά φυτά είτε την προστασία τους από κάποια απειλή.[26] Γι' αυτό ορισμένοι πρεσβεύουν πως, προς αποφυγή πρόκλησης βλάβης προς τα φυτά, πρέπει να γίνουμε καρποφάγοι / φρουτοφάγοι καταναλώνοντας οτιδήποτε αποσπάται φυσικά από ένα φυτό (όπως τα φρούτα, τα όσπρια και οι ξηροί καρποί) και αποφεύγοντας να τρώμε το ίδιο το φυτό ή τμήματά του (π.χ., το καρότο και το μπρόκολο είναι απαγορευμένα).[27] Παρ' όλ' αυτά, όπως έχει ήδη αναφερθεί, λόγω της έλλειψης τεκμηρίων που να πιστοποιούν ότι οι φυτικοί οργανισμοί έχουν τη δυνατότητα να βιώνουν πόνο ή να υποφέρουν, είναι δύσκολο να θεωρηθεί ότι η βρώση τους αποτελεί για τους ίδιους βλάβη.

Πάντως, δεν πρέπει να λησμονούμε πως απαιτείται τουλάχιστον δεκαπλάσια ποσότητα φυτικής τροφής, ώστε να παραχθεί μία μονάδα ζωικής τροφής (δηλαδή, ένα κιλό κρέατος χρειάζεται τουλάχιστον δέκα κιλά φυτικής τροφής για να παραχθεί).[28] Τουτέστιν, σκοτώνουμε και εκμεταλλευόμαστε περισσότερα φυτά, αν καταναλώνουμε κρέας, σε σχέση με το αν καταναλώνουμε απευθείας τις φυτικές τροφές.

Διατροφή χωρίς κρέας

Η αλήθεια είναι ότι μία αυστηρά φυτοφαγική διατροφή (που δεν περιλαμβάνει, δηλαδή, ούτε γαλακτοκομικά προϊόντα ούτε αβγά), σωστά σχεδιασμένη, όχι μόνο είναι υγιεινή, διατροφικά επαρκής και, ενδεχομένως, αποτρέπει και θεραπεύει ορισμένες

[25] Amedeo Alpi et al., "Plant neurobiology: No brain, no gain?", *Trends in Plant Science* 12, no. 4 (2007): 135-136.
[26] Michael Marder, "Plant Intentionality and the Phenomenological Framework of Plant Intelligence", *Plant Signaling & Behavior* 7, no. 11 (2012): 1365–1372.
[27] Laird Shaw, "A respectful diet: ethical botanical fruitarianism", http://withrespect.net.au/respect-for-life/diet.
[28] Peter Singer, *Animal Liberation*, 236.

ασθένειες, αλλά είναι και κατάλληλη για όλα τα στάδια της ζωής –την εγκυμοσύνη, τον θηλασμό, τη βρεφική ηλικία, την παιδική ηλικία, την εφηβεία,[29] την ύστερη ενήλικη ζωή κ.λπ. -και για αθλητές.[30,31,32]

Μία φυτοφαγική διατροφή, βέβαια, πρέπει να σχεδιαστεί σωστά, με τη βοήθεια ενός διατροφολόγου, ώστε να μην εμφανιστούν ελλείψεις σε θρεπτικά συστατικά. Ένα συστατικό που χρειάζεται ιδιαίτερη προσοχή, είναι η βιταμίνη Β12, η οποία δεν παράγεται από τον ανθρώπινο οργανισμό και δεν απαντά σε φυτικές τροφές. Γι' αυτό οι αυστηρά φυτοφάγοι πρέπει να εντάξουν στο διαιτολόγιό τους είτε τροφές στις οποίες έχει τεχνητά προστεθεί αυτή η βιταμίνη, είτε αντίστοιχα συμπληρώματα διατροφής, πράγμα που γεννά την απορία μήπως η φυτοφαγία δεν αποτελεί μία ορθή διατροφική επιλογή. Αληθεύει ότι, εάν δεν υπήρχε η δυνατότητα να ληφθεί αυτή η βιταμίνη από μη ζωικές τροφές, η αποκλειστική φυτοφαγία δε θα αποτελούσε τη σωστότερη επιλογή. Ωστόσο, κάτι τέτοιο δεν ισχύει για τους σημερινούς ανθρώπους, οι οποίοι ζουν σε σύγχρονες και ανεπτυγμένες κοινωνίες και έχουν πρόσβαση σε τρόφιμα εμπλουτισμένα με βιταμίνη Β12 και σε συμπληρώματα διατροφής.

Επίσης, πέραν της κατανάλωσης χερσαίων ζώων, θα πρέπει να εξετάσουμε και τη βρώση υδρόβιων ζώων. Πράγματι, η κατανάλωση ψαριών είναι, τουλάχιστον, προβληματική, καθώς τα ψάρια, κατά πάσα πιθανότητα, βιώνουν έναν επώδυνο θάνατο, όταν αλιεύονται, υποφέρουν, ενώ εκτρέφονται στις ιχθυοκαλλιέργειες[33] και, απαραιτήτως, θανατώνονται, προκειμένου να φαγωθούν.

Τέλος, ακόμα κι αν αφαιρέσουμε κάθε είδος κρέατος από τη διατροφή μας, πρέπει να εξεταστεί το ζήτημα της κατανάλωσης γαλακτοκομικών και αβγών. Δεδομένου ότι στις σύγχρονες, εντατικές μονάδες γαλακτοκομίας και αβγοπαραγωγής τα ζώα όχι μόνο βασανίζονται, ενόσω είναι ζωντανά, αλλά και, αφού παύσουν να είναι παραγωγικά, στέλνονται στο σφαγείο, όπου, πιθανότατα, πεθαίνουν επώδυνα, η συνειδητή κατανάλωση γαλακτοκομικών και αβγών βιομηχανικής παραγωγής πρέπει να καταδικαστεί ηθικά. Και αν είναι δυνατόν να εξασφαλιστεί ότι τα ζώα δεν υποφέρουν και είτε δε σφάζονται είτε σφάζονται ανώδυνα, τότε θα πρέπει να σκεφθούμε αν δικαιολογείται η χρήση ζώων προς δικό μας όφελος και ευχαρίστηση, ενώ δεν είναι απαραίτητη.

Αν και δυσάρεστο να το ομολογήσουμε, ο τρόπος σκέψης, η νοοτροπία και ο ηθικός μας κώδικας φαίνεται να έχουν διαποτιστεί από παραδεδεγμένες και ανεξέταστες αντιλήψεις. Η αξιολόγηση της κρεοφαγίας αποτελεί μία έκφανση της προσπάθειας για χειραφέτηση από διάφορες αυθαίρετες πεποιθήσεις και από εναπομείναντα στερεότυπα. Αφού υπερβούμε τις αντιφατικότητες και τις άμυνες του πνεύματός μας, δύο είναι

[29] «Φυτοφαγία στην Παιδική και Εφηβική Ηλικία», Εθνική Δράση Υγείας για τη Ζωή των Νέων (ΕΥΖΗΝ), http:// http://eyzin.minedu.gov.gr/Pages/Parents/SpecialNeedsSV.aspx?ArticleID=9#.WRBmsri2waN.

[30] Melina Vesanto, Winston Craig and Susan Levin, "Position of the Academy of Nutrition and Dietetics: Vegetarian Diets", *Journal of the Academy of Nutrition and Dietetics* 116, no. 12 (2016): 1970–1980.

[31] "Healthy Eating Guidelines for Vegans", *Dieticians of Canada*, https://www.dietitians.ca/Your-Health/Nutrition-A-Z/Vegetarian-Diets/Eating-Guidelines-for-Vegans.aspx.

[32] "Food Fact Sheet: Vegetarian diets", *The British Dietetic Association*, https://www.bda.uk.com/foodfacts/vegetarianfoodfacts.pdf.

[33] Τζόναθαν Σάφραν Φόερ, *Τρώγοντας Ζώα* (Αθήνα: Μελάνι, 2010), 213-214, 216-217 και 352-354.

τα ερωτήματα που πρέπει να θέσουμε στους εαυτούς μας: «Πόσο πόνο ανεχόμαστε να υποστεί αυτό που θα φάμε;» και «Πόσο δικαιολογημένοι είμαστε να στερήσουμε από ένα άλλο ζώο τη δυνατότητα να ζήσει, τη στιγμή που επιβιώνουμε κάλλιστα χωρίς να το κάνουμε;».

Αναφορές

Alpi, Amedeo, et al. "Plant Neurobiology: No brain, no gain?". *Trends in Plant Science* 12, no. 4 (2007): 135-136.

BBC News. "Yulin dog meat festival begins in China amid widespread criticism". 21 June 2016. http://www.bbc.com/news/world-asia-china-36583400.

Bentham, Jeremy. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation – The Collected Works of Jeremy Bentham*. Edited by J. H. Burns and H. L. A. Hart. Oxford: Clarendon Press, 1996.

Carnism. "Beyond Carnism for rational, compassionate food choices". Accessed 8 May 2017. https://www.carnism.org.

Clutton-Brock, T. H., and E. Huchard. "Social competition and selection in males and females", *Philosophical Transactions of the Royal Society B* 368 (2013): 1-15.

Dieticians of Canada. "Healthy Eating Guidelines for Vegans". Accessed 8 May 2017. https://www.dietitians.ca/Your-Health/Nutrition-A-Z/Vegetarian-Diets/Eating-Guidelines-for-Vegans.aspx.

Fox, Warwick. "Forms of Harms and Our Obligations to Humans and Other Animals". In *Animal Ethics: Past and Present Perspectives*, edited by Evangelos D. Protopapadakis, 197-221. Berlin: Logos, 2012.

Francione, Gary. "The Problems of Animal Welfare and the Importance of Vegan Education". In *Animal Ethics: Past and Present Perspectives*, edited by Evangelos D. Protopapadakis, 257-270. Berlin: Logos, 2012.

Humane Society International. "An HSI Report: The Impact of Animal Agriculture on Global Warming and Climate Change". http://www.hsi.org/assets/pdfs/hsi-fa-white- papers/HSI_The_Impact_of_Animal_Agriculture_on_Global_Warming_and_Climate_Change.pdf&ved=0ahUKEwj_6Mnxh9DTAhWFEVAKHYMPB3kQFggaMAA&usg=AFQjCNEdyXm-658ox1Zzue4ZQb_S87pVmQ.

Joe, Melanie. *Why We Love Dogs, Eat Pigs and Wear Cows: An Introduction to Carnism*. San Francisco: Conari Press, 2009.

Linzey, Andrew. "For Animal Rights". In *The liberation debate: Rights at issue*, edited by Michael Leahy and Dan Cohn-Sherbok, 168-185. London, New York: Routledge, 1996.

Marder, Michael. "Plant Intentionality and the Phenomenological Framework of Plant Intelligence". *Plant Signaling & Behavior* 7, no. 11 (2012): 1365–1372.

Morell, Virginia. "Why Do Animals Sometimes Kill Their Babies?". *National Geographic*, 18 Μαρτίου 2014. http://news.nationalgeographic.com/news/2014/03/140328-sloth-bear-zoo-infanticide-chimps-bonobos-animals/.

Regan, Tom. «Η υπόθεση των δικαιωμάτων των ζώων». Μετάφραση Κωστής Κουράκης. Στο *Ζώα και ηθική*, επιμέλεια Σταύρος Καραγεωργάκης. Αθήνα: Αντιγόνη, 2012.

Regan, Tom. *The Case for Animal Rights*. Berkeley: The University of California Press, 1983.

Shaw, Laird. "A Respectful Diet: Ethical Botanical Fruitarianism". Accessed 9 April 2017. http://withrespect.net.au/respect-for-life/diet.

Singer, Peter. *Animal Liberation*. New York: The New York Review of Books, 1990.

The British Dietetic Association. "Food Fact Sheet: Vegetarian diets". Accessed 8 May 2017. https://www.bda.uk.com/foodfacts/vegetarianfoodfacts.pdf.

The Cambridge Declaration on Consciousness. http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf&ved=0ahUKEwiDpqHyg9DTAhWIzxQKHddQBxcQFggaMAA&usg=AFQjCNH_ciHo4pB3uK-wde-dOA7YzYRw_0w.

Το Φιλοσοφικό Λεξικό του Cambridge. Επιμέλεια Robert Audi, Στέλιος Βιρβιδάκης και Γιώργος Ξηροπαΐδης. Αθήνα: Κέδρος, 2011.

Vesanto, Melina, Winston Craig, and Susan Levin, "Position of the Academy of Nutrition and Dietetics: Vegetarian Diets", *Journal of the Academy of Nutrition and Dietetics* 116, no. 12 (2016): 1970–1980.

Εθνική Δράση Υγείας για τη Ζωή των Νέων. «Φυτοφαγία στην Παιδική και Εφηβική Ηλικία». http://eyzin.minedu.gov.gr/Pages/Parents/SpecialNeedsSV.aspx?ArticleID=9#.WRBmsri2waN.

Ελληνική Στατιστική Αρχή. *Η Ελλάς με Αριθμούς: Ιανουάριος-Μάρτιος 2017*. http://www.statistics.gr/documents/20181/1515741/GreeceInFigures_2017Q1_GR.pdf/98616f15-bbbf-437f-aba0-79204e0f1839.

Καραγεωργάκης, Σταύρος. *Ζώα και Ηθική*. Αθήνα: Αντιγόνη, 2012.

Πρωτοπαπαδάκης, Ευάγγελος Δ. «Μεταξύ ανθρωποκεντρικής και οικοκεντρικής ηθικής: Τα δικαιώματα των ζώων». http://www.ethics.gr/content/content/files/Omilia_Protopapadakis_pofyzo_solon.org_24-06-2009.pdf&ved=0ahUKEwjSjMqUgNDTAhXJY1AKHQcTB9YQFggaMAA&usg=AFQjCNEJ-MTYaRo4U8n7VfS6E-

4wRacMgwQ.
Σύνταγμα της Ινδίας. https://india.gov.in/sites/upload_files/npi/files/coi_part_full.pdf.
Φόερ, Τζόναθαν Σάφραν. *Τρώγοντας Ζώα*. Μετάφραση Στέλλα Κασδάγλη. Αθήνα: Μελάνι, 2010.

Β. Πέτρου / *Conatus* 2, no. 2 (2017): 91-102
DOI: http://dx.doi.org/10.12681/conatus.15964

Η κριτική άποψη του Schelling στην έννοια του κακού του Leibniz[1]

Βερονίκη Πέτρου
Πανεπιστήμιο Πατρών
E-mail address: veronapetrou@gmail.com
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-2411-1728

Περίληψη

Η αποσαφήνιση της έννοιας του κακού συνιστά ένα διαχρονικό ζήτημα της φιλοσοφικής διερεύνησης. Δύο κομβικούς σταθμούς σε αυτή την πορεία αποτελούν το έργο της Θεοδικίας του Leibniz και το έργο για την ανθρώπινη ελευθερία του Schelling. Με σκοπό την αποκατάσταση της θεϊκής τελειότητας, έναντι μίας ενδεχομενικής κρίσης στην ηθική βάση της εποχής, ο Leibniz εισάγει το ελλειπτικό κακό, η αρχή του οποίου εμπεριέχεται στην ανθρώπινη νόηση. Ο Θεός εκλαμβάνεται ως δημιουργός του Καλύτερου Δυνατού Κόσμου, όπου το καλό μεγιστοποιείται στο πλέγμα των νόμων της απλότητας και της πληρότητας. Εξ άλλου, δεν συγχρωτίζεται με το κακό, παρά μόνο όσον αφορά τη γένεσή του. Το κακό μετατοπίζεται στην ανθρώπινη φύση, κυρίως λόγω της αδυναμίας της να στρέφεται προς τη θεϊκή. Το έργο του Schelling θα ασκήσει κριτική στις θέσεις της Θεοδικίας, αναδεικνύοντας την αντιφατική συσχέτιση της αισθητής παρουσίας του κακού με τη στέρηση της πραγματικότητάς του. Ο Schelling αντιπαρατάσσει την έντονη θετικότητα, όπως και πνευματικότητα, του κακού στη δραστικότητά του εντός του συμπαντικού γίγνεσθαι. Εκ παραλλήλου, αμφισβητεί τη θεϊκή επιλογή του μοναδικού καλύτερου κόσμου, εν μέσω της ακολουθίας των απείρων κενών δυνατοτήτων. Στον Θεό της αδιάλειπτης αυτοπραγμάτωσης συναρτάται το ανθρώπινο ον του βουλητικού δυναμικού και της ιδιαίτερης αλληλεπίδρασής του με τη φύση. Επί τη βάσει της ορισμένης συνάρτησης, καταδεικνύεται η οντολογική ομοιογένεια του κακού με το καλό, ενόσω η μεταξύ τους διαφοροποίηση επαφίεται στη δυνατότητα του ανθρώπου να ανατρέπει τις δυναμοκρατικές ισορροπίες και να αποδιαρθρώνει την ολότητα. Πρόκειται για δυνατότητα αποκλειστική της ανθρώπινης φύσης, κυρίως εντοπιζόμενη στην τάση της εαυτότητάς της προς επικράτηση. Στο παρόν άρθρο επιχειρείται η παρουσίαση των αποκλίσεων, αλλά και των πιθανών προσεγγίσεων, αμφότερων φιλοσοφικών θέσεων συναρτήσει της έννοιας του κακού. Το εγχείρημα πραγματοποιείται υπό το πρίσμα ενός υποθετικού διαλόγου, ο οποίος κατ' ουσίαν βασίζεται στην κριτική που ασκεί ο Schelling στα θεμελιώδη επιχειρήματα της Θεοδικίας του Leibniz.

Η έννοια του κακού συντάσσει ένα από τα πλέον σημαντικά ζητήματα της φιλοσοφικής σκέψης. Εγκαθιδρυμένο άοκνα στον πυρήνα της ηθικής φιλοσοφίας το κακό διαποτίζει, δια μέσου των πολύμορφων εκδηλώσεών του, κάθε πτυχή της

[1] «Η διδακτορική διατριβή υλοποιείται με υποτροφία του ΙΚΥ η οποία χρηματοδοτείται από την Πράξη «Ενίσχυση του ανθρώπινου ερευνητικού δυναμικού μέσω της υλοποίησης διδακτορικής έρευνας» από πόρους του ΕΠ «Ανάπτυξη Ανθρώπινου Δυναμικού, Εκπαίδευση και Δια Βίου Μάθηση», 2014-2020 με τη συγχρηματοδότηση του Ευρωπαϊκού Κοινωνικού Ταμείου (Ε.Κ.Τ.) και του Ελληνικού Δημοσίου».

ανθρώπινης πραγματικότητας.

Με σκοπό την κατανόηση της εδραίωσης του κακού εντός του κοσμικού γίγνεσθαι, επιβεβλημένη θα θεωρηθεί η ενδελεχής διερεύνηση τόσο της θεϊκής όσο και της ανθρώπινης συσχέτισης με αυτό. Πέραν των δύο βασικών συναρτήσεων, τα ερωτήματα, τα οποία θα αναδυθούν σωρηδόν κατά την εστίαση της έρευνας στον άξονα Θεός-άνθρωπος, προτάσσονται εξίσου επιτακτικά. Πιο συγκεκριμένα, προκειμένου να ανιχνευθεί η ρίζα του κακού, στο πλαίσιο της μελέτης της ανθρώπινης φύσης προσφέρεται η δυνατότητα της επιλογής δύο διαδρομών, είτε της διαδρομής του ανθρώπινου όντος των φαταλιστικών προδιαγραφών είτε εκείνης του ανθρώπινου όντος της βούλησης και της απόφασης για δράση.[2]

Αιώνες προ της διαμόρφωσης των ποικίλων θεοδικιών της μεταχριστιανικής εποχής, το πρόβλημα της συνάρτησης του κακού με τη θεϊκή οντότητα εντοπίζει μία ουσιώδη αρχέγονη πηγή του στη σκέψη του Επίκουρου, στην οποία διατυπώνεται η εξής *Απόδειξη κατά Περίπτωση: Ο Θεός είτε επιθυμεί να διώξει το κακό και δεν μπορεί. ή μπορεί να το κάνει αυτό και δεν το θέλει. ή ούτε μπορεί ούτε θέλει. ή και μπορεί και θέλει*.[3,4] Πρόκειται για τις τέσσερις περιπτώσεις ενός λογικού γρίφου, όπου η κάθε μία εξ αυτών υποπίπτει σε αντίφαση. Δεδομένου ότι το κακό συμβαίνει αδιαλείπτως, τεκμαίρεται είτε ένας ελαττωματικός είτε ένας υποχθόνιος θεός.[5] Ο Hume, δύο χιλιετίες μετέπειτα, θα επιβεβαιώσει τη διαχρονικότητα του γρίφου, αποδεχόμενος την αμφισβήτηση στο πρόσωπο του Θεού.[6]

Κατά τη θεϊστική οπτική του 17ου αιώνα, η τελειότητα και η απειρία του Θεού αναμετράται με τη χαρακτηριστική ατέλεια και την περατότητα του κακού. Ο Θεός αποποιείται οποιασδήποτε ανάμειξης στις πραγματώσεις του κακού, ενόσω η ευθύνη μετατοπίζεται εξ ολοκλήρου στην περατή ανθρώπινη φύση.[7] Το γεγονός, ωστόσο, του αφανιστικού σεισμού στη Λισαβόνα, στα μέσα του 18ου αιώνα, θα αποκαταστήσει την αντιστοίχιση του Θεού, τουλάχιστον ως ηθικού αυτουργού, με το κακό.[8]

Στη σκέψη του Leibniz και του Schelling διαφαίνονται δύο σημαντικές προσεγγίσεις στην έννοια του κακού που σηματοδοτούν όχι μόνο έναν εποικοδομητικό, αλλά και ανατρεπτικό υποθετικό διάλογο. Ιδωμένες υπό ξεχωριστές χωροχρονικές γωνίες,

---

[2] Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Philosophische Untersuchungen Über das Wesen der Menschlichen Freiheit und die Damit Zusammenhängenden Gegenstände* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1988), 339, 374. Οι αριθμητικές αναφορές είναι οι αντίστοιχες του συλλογικού έργου *Werke*, VII, 333-416.

[3] Bernard Schweizer, *Hating God: The Untold Story of Misotheism* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2010), 30-32.

[4] David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion and Other Writings*, ed. Dorothy Coleman (New York: Cambridge University Press, 2007), 155-157.

[5] Στην κάθε προαναφερθείσα περίπτωση, όσον αφορά στον πιστό οπαδό της θεϊκής οντότητας των συγκεκριμένων προδιαγραφών, ένα και μόνο γεγονός, ότι σύντομα θα βρεθεί αντιμέτωπος με σοβαρά και ανεπίλυτα προβλήματα, παραμένει βέβαιο, βλ. Nicholas Jolley, *Leibniz* (London: Routledge Edition, 2005), 156.

[6] Hume, *Dialogues*, 141-143.

[7] Gottfried Wilhelm Leibniz, *Essais de Théodicée sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l'Homme et l'Origine du Mal*, chr. et intr. Jacques Brunschwig (Paris: GF Flammarion, 1969), 27.

[8] Στο Ποίημα για την *Καταστροφή της Λισαβόνας* του 1756, ο Βολταίρος αντιτίθεται στις σύγχρονές του επικρατούσες ερμηνείες του κακού που περιπαίζουν τον πόνο και τα βάσανά των θυμάτων του. Βλ. Voltaire, "*Poème sur le Désastre de Lisbonne ou Examen de cet Axiome: Tout Est Bien*", http://www.atramenta.net/lire/poeme-sur-le-desastre-de-lisbonne/28616/1#oeuvre _page.

οι εν λόγω προσεγγίσεις προσφέρουν υλικό για περαιτέρω πνευματικές αναζητήσεις. Σε ηθικό πεδίο, αμφότερες οι θεωρήσεις προτάσσουν τις τοποθετήσεις τους έναντι μίας δυνητικής αντιμετώπισης του κακού.

Η εκδοχή του κακού στη φιλοσοφική θεώρηση του Leibniz

Στην ενδελεχή εξέταση της συμβατότητας ανάμεσα στη θεϊκή δικαιοσύνη και το κοσμικό κακό, εντός του έργου του *Δοκίμια Θεοδικίας για την Καλοσύνη του Θεού, την Ελευθερία του Ανθρώπου και την Καταγωγή του Κακού* του 1710, ο Leibniz πρωτίστως συνάδει με τη δύναμη της ανθρώπινης λογικής,[9] εμμένοντας στο μέλημά του για τη δικαίωση της δικαιοσύνης του Θεού καθ' εαυτήν.[10] Μάλιστα ο ίδιος, εν μέσω της στοιχειοθέτησης της υπερασπιστικής γραμμής προς χάριν του Θεού, επινοεί τον πλέον καθιερωμένο όρο *θεοδικία*, για τα ζητήματα της θεϊκής δικαίωσης στον συγχρωτισμό της με το κακό.[11]

Η δυνατότητα της συνύπαρξης του παντοδύναμου και πανάγαθου Θεού με το κακό συναρτάται με τον μοναδικό τρόπο της θεϊκής δημιουργίας. Ο Leibniz αναζητά την αποσαφήνιση του σχεσιακού πλέγματος, στο οποίο η ολότητα της ύψιστης αρμονικής υφής και της ισοδύναμα ανώτατης λειτουργικής δομής του υπάρχοντος κόσμου επιτρέπει την εκδήλωση του κακού, έστω και ως αποδυναμωμένου οντολογικά, πεπερασμένου, ως σχεδόν ανύπαρκτου.

Ο Leibniz θα αναγνωρίσει την επικινδυνότητα της συνάρτησης του κακού με τη θεϊκή φύση τόσο για την πίστη όσο και για τον ηθικό κώδικα της εποχής του. Στον πρόλογο της *Θεοδικίας* του ο φιλόσοφος θα ισχυριστεί ότι οι άνθρωποι «*Παρανοούν την καλοσύνη και τη δικαιοσύνη του κυρίαρχου τού σύμπαντος. φαντάζονται έναν Θεό που δεν του αξίζει ούτε να τον μιμηθούν ούτε να τον αγαπούν. Αυτό είναι που μου φάνηκε ως επικίνδυνη συνέπεια, επειδή είναι άκρως σημαντικό να μην μολυνθεί διόλου η ίδια η πηγή της ευλάβειας*».[12]

Με σκοπό την αντιμετώπιση της ενδεχομενικής κρίσης στα θεμέλια της πίστης, αφότου έγινε απαιτητή η ενίσχυση της θεώρησης του κακού ως ελλειπτικού, ο Leibniz διατυπώνει τη θεωρία περί του Καλύτερου Δυνατού Κόσμου. Σύμφωνα με τη θεωρία αυτή, ο Θεός-δημιουργός, κατόπιν συντηρητής του κοσμικού γίγνεσθαι, διέθεσε την παντοδυναμία και την παντογνωσία του στην κατάστρωση και εν συνεχεία στην πραγμάτωση του υπέρτατου σχεδίου του.[13] Ο Θεός επέλεξε και δημιούργησε τον

---

[9] Η κεντρικά εγκαθιδρυμένη στη σκέψη του Leibniz, η Αρχή του Αποχρώντος Λόγου, προσιδιάζει στη μεθοδολογική παραδοχή βάσει της οποίας: ό,τι δεν αναγκάζεται να εξαιρεθεί, εφόσον δεν συνιστά αντίφαση, δύναται να ισχύει, υπό την προϋπόθεση της απόδοσης αιτίου για τη συγκεκριμένη και για καμία άλλη ύπαρξή του. Βλ. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Η Μοναδολογία*, μετάφραση Στέφανος Λαζαρίδης, επιμ. και εισ. Διονύσιος Αναπολιτάνος (Θεσσαλονίκη: Υπερίων, 1997), §§ 31, 32, 36.

[10] Robert C. Sleigh Jr., "Remarks on Leibniz's Treatment of the Problem of Evil", in *The Problem of Evil in Early Modern Philosophy*, ed. Elmar J. Kremer and Michael J. Latzer (Toronto, Buffalo and London: University of Toronto Press, 2001), 165.

[11] Πρόκειται για σύνθετο όρο από τις ελληνικές λέξεις: *θεός* και *δίκη*, βλ. Jolley, *Leibniz*, 155.

[12] Leibniz, *Essais de Théodicée*, 29.

[13] Ibid., §§ 176, 178, 181, 185.

Καλύτερο Δυνατό Κόσμο.[14]

Η δικαίωση της θείας δικαιοσύνης αποπειράται να καταδειχθεί επί της εγγενούς προδιατεταγμένης εξισορρόπησης μεταξύ της πανάγαθης θεϊκής φύσης και των έμπρακτων πραγματώσεων του κακού.[15] Δεδομένου ότι ο συμβιωτικός άξονας του δημιουργικού θεϊκού και του κακού στοιχείου δεν επιδέχεται καμίας αμφισβήτησης, η θεοδικία θα αποδειχθεί βιώσιμη σε έλλογο πεδίο, εφόσον και εάν θα αποδειχθεί η λογική συμφωνία των ακόλουθων τριών προκείμενων:[16]

I. Ο Θεός είναι απολύτως καλός,
II. Ο Θεός είναι παντοδύναμος,
III. Το κακό υφίσταται στον κόσμο.

Η λογική συμφωνία δεν δύναται να επιτευχθεί παρά μόνο εντός του Καλύτερου Δυνατού Κόσμου, όπου όλες οι πανιδιότητες του Θεού είναι δικαιολογήσιμες, ισχύοντας ταυτοχρόνως στον υπέρτατο βαθμό.[17] Εξάλλου, η δημιουργία του Καλύτερου Δυνατού Κόσμου εκκινεί με τη θεϊκή επιλογή, προκειμένου να πραγματωθεί όχι μόνο για τον Θεό καθ' εαυτόν, αλλά επίσης για τον άνθρωπο και τις υπόλοιπες οντότητες:[18] «[...] *ο Θεός είναι δεσμευμένος από μία ηθική αναγκαιότητα, να δημιουργήσει τα πράγματα κατά τέτοιο τρόπο, έτσι ώστε να μην μπορεί να γίνει τίποτα καλύτερο*...».[19]

Η επιλογή και η επακόλουθη δημιουργία αποσκοπούν στον κόσμο που θα κυβερνάται δίκαια υπό τους νόμους της απλότητας και της πληρότητας, υπό τους όρους της συμβατότητας του πολλαπλού με το ενοποιημένο ένα.[20] Η επίτευξη της ολοκληρωμένης συγχρονικότητας, συναρτήσει της πολυπλοκότητας που επιτάσσει η πολυπρισματική οπτική του Leibniz, προσδίδει τη μεγαλύτερη δυνατή αίσθηση του καλού σε κοσμικό πεδίο. Κατά τον τρόπο αυτό, οι εκδηλώσεις του κακού εξισορροπούνται.[21]

Η *Θεοδικία* αποτελεί τη διεισδυτική προσέγγιση στην έννοια, τη φύση και τον εντοπισμό των καταβολών του κακού τόσο σε θεϊκό όσο και σε ανθρώπινο πεδίο. Ωστόσο, εκ πρώτης όψεως, η επιλογή του χαρακτηρισμού του κόσμου ως του καλύτερου δυνατού αντιστοιχίζεται ανεπιτυχώς σε μία τέλεια, στο ενδιάμεσο των πολύμορφικών εκδηλώσεων του κακού, πραγματικότητα. Στην πρωτόλεια ανάγνωση της θεωρίας του Καλύτερου Δυνατού Κόσμου, οι ερμηνείες διαδέχονται η μία την άλλη, θέτοντας επί τάπητος ακόμη και μία προκλητική στάση εκ μέρους του Leibniz.

---

[14] Περισσότερα για την επιλογή του Καλύτερου Δυνατού Κόσμου, βλ. Bertrand Russell, *A Critical Exposition of The Philosophy of Leibniz* (London and New York: Routledge, 1996), 41-43.
[15] Leibniz, *Essais de Théodicée*, 10.
[16] Ibid., 44.
[17] Ibid., § 8.
[18] «[...], *γύρω στα 1673, όπου ήδη διατύπωσα πως ο Θεός, έχοντας επιλέξει τον πιο τέλειο από όλους τους δυνατούς κόσμους, είχε παρακινηθεί από τη σοφία του να επιτρέψει το κακό το οποίο συνδέθηκε με αυτόν, αλλά το οποίο κακό εξακολούθησε να μην εμποδίζει τον κόσμο από το να είναι, υπό τη θεώρηση όλων των πραγμάτων, ο καλύτερος που θα μπορούσε να επιλεγεί*», Ibid., 44.
[19] Ibid., § 201.
[20] Αυτό το ενοποιημένο ένα, το βασικό κοσμογονικό υλικό του σύμπαντος του Leibniz, είναι η *Μονάδα* (Leibniz, *Μοναδολογία*, § 3). Πρόκειται για τη μεταφυσική αδιαίρετη οντότητα που εξισορροπεί την ενικότητα με την ολότητα, διατρέχοντας μία εσωτερικότητα ικανή να συμπεριλαμβάνει στην ανύπαρκτη έκτασή της ολόκληρο το συμπαντικό σχεδίασμα.
[21] Σχετικά με την πολυπλοκότητα του συστήματος στην κοσμοθεώρηση του Leibniz, βλ. Gilles Deleuze, *Η Πτύχωση, Ο Λάιμπνιτς και το Μπαρόκ*, μετάφραση Νίκος Ηλιάδης (Αθήνα: Πλέθρον, 2006), 16-17, 19, 21.

Η καυστική σάτιρα του έργου *Candide* του Voltaire υποδεικνύει τη γελοιότητα στην εμμονική πεποίθηση σχετικά με έναν κόσμο που εκλαμβάνεται ως ο καλύτερος δυνατός στη σύγκρισή του με οποιαδήποτε δυνητική του εκδοχή.[22] Το *Candide*, έργο αντιπροσωπευτικό της αντίδρασης κατά της θεωρίας του Καλύτερου Δυνατού Κόσμου, θα αποκαλύψει την ανάλγητη περιφρόνηση, εκ μέρους των πεποιθήσεων αυτής της συνομοταξίας, απέναντι στα αμαρτήματα, τα βάσανα και τις συμφορές του ανθρώπινου γένους.[23]

Καθ' όλη τη διάρκεια της φιλοσοφικής του ζωής, εκ παραλλήλου με τον απόηχο των πολλαπλών αντιδράσεων, των διφορούμενων ερμηνειών του έργου του, ο Leibniz ποτέ δεν αρνήθηκε την απαιτητική πρόκληση που εμπεριέχεται στην απόπειρα συμφιλίωσης του λόγου με την πίστη.[24] Στο πλαίσιο ενός ακραιφνούς ρασιοναλισμού,[25] ο φιλόσοφος τολμά την ένταξη του κακού στον υπαρκτό κόσμο, τον επιλεγμένο, άλλωστε, μέσα από μία απειρία άλλων χειρότερων, πιθανώς παράλογων, ασυνάρτητων και ανέφικτων στη σύγκρισή τους με αυτόν.[26]

Η εκδοχή του κακού στη φιλοσοφική θεώρηση του Schelling

Έναν περίπου αιώνα αργότερα, στον αντίποδα του υποβαθμισμένου αναγκαίου κακού της θεώρησης του Leibniz, ο Schelling καθοδηγεί τον άξονα Θεός-άνθρωπος-κακό προς μία εντελώς διαφοροποιημένη συνάρτηση. Εν πρώτοις, εντός του συμπαντικού σχήματος που πάσχει από την ανεξέλεγκτη και την εμμονική ανθρώπινη αυτοβούληση, η συνάρτηση άπτεται της πραγματικότητας της ανθρώπινης ελευθερίας στη συσχέτισή της με ένα κακό επ' ουδενί ελλειπτικό και στερημένο, παρά θετικό και βίαιο υπό δυναμοκρατικούς όρους.[27]

Ο Schelling θα ισχυριστεί την εγκαθίδρυση της εγωτιστικής τάσης των ανθρώπινων όντων προς κυριαρχία, στον συγχρονισμό τους με την εναργή ηγεμονική ροπή του μερικού έναντι της ολότητας,[28] όπως και με ένα είδος κακού που εκλαμβάνεται ως ισχυρά ενεργή πνευματική δύναμη. Παρ' όλα αυτά, η ανθρώπινη φύση δεν θα στερηθεί της δυνατότητάς της για καθολική μεταμόρφωση και ολοκληρωτική μεταστροφή προς το καλό.[29]

Η προαναγγελία για την προκλητική στροφή προς μία τρόπον τινά ανθρωπο-δικία έναντι της εκδήλωσης του κακού σηματοδοτεί την έναρξη των *Φιλοσοφικών Ερευνών*

---

[22] Jolley, *Leibniz*, 155.
[23] Voltaire, *Candide* (Paris: Librairie Larousse, 1970), 120-121.
[24] Leibniz, *Essais de Théodicée*, 43.
[25] Η θεμελίωση της θεοδικίας, επί τη βάσει του έλλογου δυναμικού, όχι μόνο επικυρώνει την πρόσβαση του ανθρώπινου όντος στην ενδότερη δόμηση των συστατικών της φύσης, παρά συντάσσεται υπέρ της πρωτοκαθεδρίας του επ' αυτής. Βλ. Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, *The Dialectic of Enlightenment-Philosophical Fragments*, ed. Gunzelin Schmid Noerr, trans. Edmund Jephcott (California: Stanford UP, 2002), 1-6, 63.
[26] Για τη διεκδίκηση της ύπαρξης οποιουδήποτε ενδεχομενικού κόσμου βλ. Leibniz, *Essais de Théodicée*, § 201.
[27] Schelling, *Freiheit*, 369-370.
[28] Ibid., 365, 361.
[29] Ibid., 389. Ο Dostoyevsky περιγράφει ανεπανάληπτα τη μεταστροφή αυτή. Βλ. Fedor Michajlovic Dostojevskij, *Έγκλημα και Τιμωρία*, τομ. Β', μετάφραση Σωτήρης Πατατζής (Αθήνα: Γράμματα, 1982), 317.
[30] Schelling, *Freiheit*, 347-348.

για την Ουσία της Ανθρώπινης Ελευθερίας και Περί Συναφών Θεμάτων του 1809. Όπου επακριβώς, ο Schelling επιχειρεί την αντίκρουση της παραδοσιακής τοποθέτησης του ανθρώπινου πνεύματος απέναντι στο υποθετικά άλογο της φύσης και εν συνεχεία την αντικατάστασή της με το δίπολο αναγκαιότητας – ελευθερίας.[30]

Στην ορολογία του Shelling κανένα σχεσιακό δίπολο δεν ερμηνεύεται ως πόλωση δράσεων σε συσχέτιση αλληλοακύρωσης ή ως διχοτόμηση, παρά ως δυναμική συνάρτηση αλληλεξάρτησης, που διαρκώς ανανεώνεται μέσω δημιουργικών συγκρούσεων. Στην προκειμένη διερεύνηση, αναζητείται το σημείο της σύμπτωσης της ελευθερίας με την αναγκαιότητα, υπό την προϋπόθεση ότι η πραγματικότητα αμφότερων στοιχείων δεν καταστρέφεται.[31]

Στο μεταίχμιο του Γερμανικού Ιδεαλισμού, ο Shelling αποπειράται την άρση της κραταιής αντιπαράθεσης ανάμεσα στη φύση και την ανθρώπινη ελευθερία. Σε ό,τι αφορά πιο συγκεκριμένα στη φυσική ερευνητική σφαίρα, οι μελέτες του Schelling εισήγαγαν τη φύση ως οργανική ολότητα, ως αέναη δραστηριότητα.[32] Εντός του δημιουργικού συμπαντικού πλέγματος, ο εαυτός είναι και η φύση στο σύνολό της και η ριζική ανθρώπινη περατότητα, εκλαμβανόμενη κυρίως ως η εσωτερική δύναμη προς την αυτοπραγμάτωση.[33] Πρωτίστως, η εισαγωγή του παράγοντα της φύσης εντός του εαυτού προσδίδει τον χαρακτήρα της οντολογικής ομοιογένειας στα στοιχεία τα οποία, ως επί το πλείστον, εκλαμβάνονταν διαχωρισμένα και αντιθετικά.

Πρόκειται για μία διάπλαση στην οποία η ελευθερία, από τη μία πλευρά, ακροβατεί στη ρίζα του άνουν, από την άλλη, συνυφαίνεται σε υπερβολικό βαθμό με το κακό. Εξάλλου, το «κακό» του Shelling δεν θα αποποιηθεί τη ζωτικότητά του ούτε την, εκ πρώτης όψεως παράδοξη, θετικότητά του η οποία απαιτείται για την ανάδευση της ίδιας της ζωής.[34]

Η κριτική του Schelling στο κακό υπό το φιλοσοφικό πρίσμα του Leibniz

Η ιδεατολογική αιτία του καλού και του κακού της Θεοδικίας του Leibniz εδράζει στον τόπο των αιώνιων αληθειών.[35] Ο Schelling θεωρεί ότι ο Leibniz εναποθέτει τις καταβολές του κακού, υπό την έννοια του προσιτού στον νου και όχι στις αισθήσεις, στην ιδεατή ανθρώπινη φύση, την εξ ολοκλήρου εξαρτώμενη από τις αιώνιες θεϊκές αλήθειες.[36] Αποδεχόμενος την ανθρώπινη φύση ως προσιδιάζουσα στη θεϊκή, ο Leibniz τής αναγνωρίζει τη διαρχία της νόησης και της βούλησης.[37] Οι νοητικές, ωστόσο, αιώνιες

[30] Ibid., 347-348.
[31] Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *System of Transcendental Idealism*, trans. Peter Heath (Charlottesville: University of Virginia Press, 1978), 392-93.
[32] Xavier Tilliette, Schelling *Une Philosophie En Devenir - I Le Système Vivant*, 2ème ed (Paris: Librairie Philosophique, 1992), 160, 163.
[33] Kyriaki Goudeli, "The potencies of beauty: Schelling on the question of Nature and Art", *Comparative and Continental Philosophy* 4, no. 2 (2012): 259.
[34] Περισσότερα για την έννοια της θετικότητας του κακού, βλ. Schelling, *Freiheit*, 369.
[35] Leibniz, *Essais de Théodicée*, § 20.
[36] Schelling, *Freiheit*, 367.
[37] Leibniz, *Essais de Théodicée*, 28. Leibniz, *Μοναδολογία*, §§ 33-38, §§ 43-45.

αλήθειες, επ' ουδενί οι βουλητικές, είναι εκείνες οι οποίες προσδένουν τη φύση των όντων, σηματοδοτώντας αφενός τη φυσική, αφετέρου την ηθική τους ζωή.[38]

Σύμφωνα με τον Leibniz, η νόηση εμπεριέχει την αρχή που επιτρέπει το κακό. Ο Θεός, τουναντίον, βούλεται το καλό, ενόσω δεν στρέφεται παρά μόνο προς αυτό.[39] Παρόλο που η θεϊκή νόηση παρέχει την αρχή του κακού, ούτε η φύση της συνάδει με αυτό ούτε καν εννοείται η μηδαμινή δυνατότητα της μεταμόρφωσής της σε αυτό. Συν τοις άλλοις, ο Leibniz διατείνεται την αποκλειστική δυνατότητα της θεϊκής να αναπαριστά, επί τη βάσει των αιώνιων αληθειών, τις υπόλοιπες φύσεις όπως ακριβώς αυτές έχουν.[40] Αλλιώς, αν οι οντότητες δεν είναι εκ φύσεως πεπερασμένες και λειψές, είναι Θεοί, κάτι το οποίο αναιρεί το υπάρχον κοσμικό σύμπλεγμα της τελειότητας του ενός και μοναδικού Θεού.[41]

Ανακεφαλαιώνοντας, κατ' αρχάς, ο Θεός δεν συνιστά την αποκλειστική αιτία του κακού, πέραν της πρωταρχικής αναγκαίας γένεσής του, κατά δεύτερον, βούλεται διαρκώς το καλό. Εξ αυτών των δύο θέσεων, η προξένηση των εκδηλώσεων του κακού κρίνεται μη καταλογίσιμη στον Θεό.[42] Στην ορισμένη τάξη πραγμάτων της φιλοσοφικής θεώρησης του Leibniz, το κακό της παθητικής και της άβουλης χροιάς αναδύεται από το φυσικό ελάττωμα. Επαφίεται, κατ' ουσίαν, στην αδύναμη ανθρώπινη βούληση, η οποία στρέφεται προς τη λαγνεία των αισθήσεων και δεν επιδιώκει, όπως θα όφειλε, τη θεϊκή τελειότητα.[43]

Στην αποδυνάμωση της ανθρώπινης βούλησης και την ανεπάρκειά της, όσον αφορά τη στροφή και την εστίασή της προς το καλό, ο Schelling επισημαίνει την αντιστοίχως ουσιώδη υποτίμηση του ανθρώπινου λόγου, η οποία σταδιακά τον καθιστά άγονο και ανενεργό. Όπως το ορίζει η φύση της περατότητας, το κακό κάνει αισθητή την παρουσία του, ενώ, ταυτόχρονα, στερείται οποιασδήποτε πραγματικότητας.[44] Η προφάνεια της αντίφασης θα μπορούσε να αποδειχθεί ικανή για τη διάβρωση των θεμελίων της καθεαυτήν πραγματικότητας του Leibniz.

Μολαταύτα, στο υπό εξέταση σύμπαν του Leibniz, θα επιχειρηθεί κατά κάποιον τρόπο η αποσαφήνιση της αντιφατικής χροιάς, όπου ακριβώς στοχεύει ένα σημαντικό μέρος της κριτικής άποψης του Schelling. Ένεκεν τούτου, καμία ξεχωριστή αρχή δεν απαιτείται για το κακό, ό,τι επακριβώς ισχύει για το κρύο ή το σκοτάδι.[45] Οποιαδήποτε ικανότητα ή δύναμη, που θα μπορούσε να αποδοθεί στο κακό, δεν απορρέει παρά μόνο συμπτωματικά.[46] Ο Leibniz παρομοιάζει το κακό με το παγωμένο νερό που σπάει το δοχείο εντός του οποίου περιέχεται. Κάτι τέτοιο, φυσικά, δεν υποδεικνύει την εγγενή θραυστική δύναμη του ψύχους έναντι του στέρεου υλικού του δοχείου, αλλά τη μείωση της κίνησης των μορίων του νερού, που επίσης αποτελεί κατάσταση στέρησης.[47] Αν και

[38] Schelling, *Freiheit*, 368.
[39] Leibniz, *Essais de Théodicée*, § 149.
[40] Ibid., § 20. Schelling, *Freiheit*, 367-368.
[41] Leibniz, *Essais de Théodicée*, 35.
[42] Schelling, *Freiheit*, 368.
[43] Leibniz, *Essais de Théodicée*, §§ 21, 30.
[44] Schelling, *Freiheit*, 367.
[45] Ibid., 369.
[46] Το κακό δεν απαιτεί ένα *principium maleficum* ούτε το κρύο ένα *primum frigidum*. Βλ. Leibniz, *Essais de Théodicée*, § 153.
[47] Ibid., §§ 153, 380.

συμπτωματική, η θετικότητα στο κακό επιδεικνύεται ως πλήρως συνυφασμένη, μάλιστα αναγκαία, με την εκδήλωσή του. Τι θα συνέβαινε, πάντως, στην περίπτωση που το κακό θα ξεχείλιζε από τη δική του πραγματική θετικότητα και την ισχυρή του δυναμική;[48]

Οι *Έρευνες* προσηλώνονται σε μεγάλο βαθμό στην ιδιαίτερη δυσκολία με την οποία θα έλθει αντιμέτωπο το εγχείρημα του Leibniz συναρτήσει της θετικότητας, στην οποία θα πρέπει κατ' ανάγκην να προσκολλάται το κακό. Κατά τον Schelling, το θετικό οφείλει να είναι υπαρκτό. Σε διαφορετική περίπτωση, το ανύπαρκτο κακό θα στηρίζονταν σε κάτι εξίσου ανύπαρκτο. Από την άλλη πλευρά, η πραγματικότητα της θετικότητας δεν δύναται να αντληθεί από κάτι άλλο πέραν του θεϊκού στοιχείου. Χωρίς να κατορθώσει να ανατρέψει τον προαναφερθέντα συλλογισμό, ο Leibniz εντέλει θα αναγκασθεί να προσάψει στην άμεπτη θεϊκή φύση την αιτία της υλικής όψης της αμαρτίας,[49] που, υπό την ερμηνευτική γωνία του Schelling, θα ειδωθεί ως εναργώς αντιφατική.

Στο πνεύμα της εποχής του, ο Leibniz ολοκληρώνει την επεξηγητική εικόνα της αντιπαράθεσης μεταξύ της υπαρκτής θετικότητας και του ελλειπτικού κακού δια μέσου της αντιστοίχισης του Νόμου της Φυσικής Αδράνειας (*inertia*) της ύλης.[50] Η τάση προς αδράνεια, πιο συγκεκριμένα η αντίσταση του ίδιου του σώματος στην κίνηση που προκαλεί ένα εξωτερικό αίτιο, αποτελεί εσώτερο περιοριστικό χαρακτηριστικό της ύλης, προσιδιάζοντας στο ελαττωματικό και το ατελές:[51] «*Και ο Θεός είναι τόσο λίγο η αιτία της αμαρτίας όσο και το ρεύμα του ποταμού είναι η αιτία της αργοπορίας του πλοίου. Η δύναμη επίσης σε σχέση με την ύλη είναι όπως το πνεύμα σε σχέση με τη σάρκα. το πνεύμα είναι πρόθυμο αλλά η σάρκα είναι αδύναμη, και τα πνεύματα ενεργούν...στο μέτρο που τα επιβλαβή σώματα δεν τα εμποδίζουν*».[52]

Στην αδράνεια της ύλης για την ανάδειξη της φυσικής έλλειψης, αλλά και της περατότητας των όντων, ο Schelling αντιπροτείνει ως απολύτως βέβαια τη θετική υπόσταση στο στερημένο και το ελλειπτικό του πρίσματος διύλισης του Leibniz. Ό,τι έχει χαρακτηριστεί, κατ' αυτόν τον τρόπο, θετικό δεν φέρει τη δυνατότητα της αντιπαράθεσης, παρά μόνο σε κάτι ανεπαρκές και ελαττωματικό. Κατά παρόμοιο τρόπο, δεν δύναται να πανηγυρίζει την ένταση της ζωής. Τιθέμενο στη βάση της πραγματικότητας, αυτό το υποτυπώδες, κατ' όνομα μόνο, θετικό κρίνεται ως κάτι άλλο. Συνάγεται τόσο διάφορο του θετικού όσο και του αρνητικού.[53] Αυτό το κακό στερείται της ζωής και κείται στα όρια του απονεκρωμένου. Θέτοντας ως πρωταρχικό του στόχο την άμεση αποκατάστασή του, ο Schelling προτείνει την αδράνεια ως εξίσου θετική, στο πλαίσιο του ενοποιητικού δυναμοκρατικού πλέγματος που ο ίδιος εισάγει.[54]

Επομένως, το κακό δεν συνιστά την οκνηρία που διαχέεται στα συστατικά στοιχεία του υποκειμένου. Απεναντίας, το κακό πραγματώνει την υπαρκτή αντίσταση της εαυτότητας, μάλλον καλύτερα της ατομικότητας, ως έκφρασης της εσώτατης επιθυμίας

[48] Schelling, *Freiheit*, 369.
[49] Για μία επεξήγηση της υλικής όψης της αμαρτίας, βλ. Schelling, *Freiheit*, 368.
[50] Ibid., 369.
[51] Ibid., 370.
[52] Leibniz, *Essais de Théodicée*, § 30.
[53] Schelling, *Freiheit*, 370.
[54] Ibid., 369, 370.

να επιβεβαιώνει τη σωματική της αυτοτέλεια, ακόμη και την υπαρκτική της αυτονομία.[55] Κατά τη σύλληψη του κακού, στον συγκεκριμένο βαθμό πραγματικότητας, ο Schelling καθ' ολοκληρίαν απορρίπτει το κακό της ελλειπτικής και της παθητικής φύσης, θεωρώντας ότι προέρχεται από τον πυρήνα της συμπυκνωμένης θετικότητας.

Η εκ βαθέων ανάλυση της εκδοχής του Leibniz περί αδράνειας καθοδηγεί τον Schelling στην αποδοχή της υποτυπώδους κατανόησης της μεταφυσικής περατότητας, όχι όμως της περατότητας ως του ειδοποιού χαρακτηριστικού του κοσμικού κακού.[56] Το θετικό της οπτικής του Schelling επαφίεται στο ολικό και το ενοποιητικό, ενώ στον αντίποδά του τίθεται η αποδιάρθρωση της ολότητας, η δυσαρμονία, η περιπλοκή και η αταξία των δυνάμεων.[57]

Ως εκ τούτου, συντάσσεται η νέα πραγματικότητα της αντιπαράθεσης του όλου με το μερικό, με άλλα λόγια, της ενότητας κατά της πολλαπλότητας υπό το καθεστώς της πολυδιάσπασης.[58] Εφόσον το υλικό δεν διαφοροποιείται στη συνεκτικότητα και τον κατακερματισμό, κατά τον ίδιο τρόπο, ούτε το κακό διαφοροποιείται οντολογικά από το καλό. Το καλό και το κακό προέρχονται από την ίδια ουσία, ενώ η ουσιαστική τους διαφοροποίηση επαφίεται αποκλειστικά και μόνο στη μεταβολή της μορφικής τους όψης.[59] Η διαπίστωση, ότι το ανθρώπινο είναι το μοναδικό έμβιο πλάσμα που αποδεικνύεται ικανό να πράττει το κακό,[60] έρχεται να επικυρώσει την απόρριψη της υποθετικής ελλειπτικής φύσης.[61] Άλλωστε, το κακό συνήθως παρουσιάζεται σύμφυτο με μία υπεροχή ατομικών δυνάμεων σε αντίθεση με το καλό.[62]

Ο Schelling θα αναγνωρίσει στο κακό ένα είδος πνευματικής δύναμης, παρόμοιας με της αντίστοιχης του καλού. Μέσω της διαστροφικής, εξάλλου, τάσης του κακού έναντι της εγκράτειας, δηλαδή, έναντι του μέτρου που εδρεύει στο καλό, θα είναι η δύναμη στο κακό εκείνη η οποία θα αντιπαρατάσσεται στη δύναμη του καλού. Η αδυναμία της δογματικής φιλοσοφίας να προβεί στην παραπάνω αναγνώριση θα είναι ό,τι την καθιστά προσκολλημένη, απλώς και μόνο, στο αφηρημένο των εννοιών απείρου - πεπερασμένου.[63]

Κατά έναν τρόπο παρόμοιο, η δυσαρμονία ορίζεται από την εσφαλμένη ενότητα και όχι από τη διαίρεση των δυνάμεων. Επομένως, η δυσαρμονία δεν χαρακτηρίζεται από τη στέρηση της αρμονίας ούτε από την απώλεια της ενότητας. Ο Schelling επεξηγεί τη συμπλοκή των εξεταζόμενων δυνάμεων μέσω του παραλληλισμού της αθεράπευτης ασθένειας, που παύει με τον θάνατο, με την κατάργηση της ενότητας που σηματοδοτεί

---

[55] Schelling, *Freiheit*, 370.
[56] Το κακό δεν προκύπτει από την ίδια την περατότητα, αλλά από την περατότητα που ανορθώνεται ως *Είναι αυθύπαρκτο*, βλ. Ibid.
[57] Ibid.
[58] Σχετικά με τη δυναμική της μερικότητας για την ανατροπή της ισορροπίας, βλ. ibid., 365.
[59] Ibid., 370.
[60] Σε αντίθεση με τον άνθρωπο, τα ζώα παραμένουν σε ενότητα με την ιδιαίτερη ουσία τους και δεν αλληλεπιδρούν με το πεπρωμένο, βλ. στο Jason M. Wirth, *The Conspiracy of Life -Meditations on Schelling and His Time* (USA: State University of New York Press, 2003), 170-171.
[61] «*Ο διάβολος, σύμφωνα με τη χριστιανική οπτική, δεν ήταν το πιο περιορισμένο πλάσμα, παρά μάλλον το λιγότερο περιορισμένο*», Schelling, *Freiheit*, 368.
[62] Ibid., 368-369.
[63] Ibid., 370-371.

τη λήξη της διαμάχης.[64] Όπως ο δογματισμός δεν θα μπορούσε ποτέ να αναγνωρίσει τη ρίζα της ελευθερίας στην ανεξάρτητη αρχή της φύσης, έτσι ακριβώς δεν δύναται να αντιληφθεί την επεξήγηση της εσφαλμένης ενότητας ούτε την απόδοση της ισχυρής θετικής χροιάς στο κακό.[65]

Όπως αποκαλύπτει ο Schelling, όχι μόνο διαμορφώνεται μία θετική διασύνδεση του κακού με το συμπαντικό γίγνεσθαι, δια μέσω του αλληλεπιδραστικού υλικού που παρέχει το απεριόριστο βουλητικό δυναμικό της ανθρώπινης υπόστασης, παρά η θετικότερη διασύνδεση που θα μπορούσε να εμπεριέχεται στη φύση.[66] Στην αντίπερα όχθη, η έννοια του κακού, που εισάγει ο Leibniz, αντιμετωπίζει την ανθρώπινη βούληση ως ανεπαρκή, ενόσω έχει ήδη αποδεχθεί τη θεϊκή ως απολύτως αποστασιοποιημένη από την πρώτη δυνατότητα του κακού. Σύγκαιρα, η συνάρτηση του Θεού με την καθ' εαυτήν νόησή του προσλαμβάνει μία χροιά περισσότερο παθητική.

Καθώς η περατότητα αποποιείται εξ ολοκλήρου τον στερητικό της χαρακτήρα, η συλλογιστική γραμμή του Schelling προσανατολίζεται προς την εσωτερική ενέργεια του Θεού, το είδος, δηλαδή, της εσώτερης δυναμικής προς την αυτοπραγμάτωση. Μία τέτοια δυναμική μετά δυσκολίας συγκρίνεται με ό,τι διαρκώς πλάθεται, ενόσω κάτι ανεπαίσθητο πάντοτε αφαιρείται από την τελειότητά του, κάτι υπολείπεται από το ολοκληρωμένο σαν κομμάτι που απότομα αποσπάται από αυτό.[67] Εντούτοις, ο Θεός του Schelling δεν είναι ο τέλειος, είναι ο Θεός της ετερότητας, όχι όμως της προβληματικής υφής υπό τους όρους του Leibniz. Πρόκειται μάλιστα για την ετερότητα που αποτελεί τον όρο της θεϊκής αυτοπραγμάτωσης, κατά πολύ μακράν της υποβαθμισμένης κατάστασης που υποτίθεται πως προκαλεί η έλλειψη.[68]

Στους φιλοσοφικούς τόπους του Schelling η περατότητα γιορτάζεται, ενώ η αμαρτία δεν θα θεωρηθεί ποτέ επί τη βάσει της παραδοσιακής χριστιανικής πρόσληψης που άμεσα σχετίζεται με την ανθρώπινη πτώση.[69] Ακόμα και ο Θεός είναι πεπερασμένος, είναι ο Θεός της αδιάλειπτης αυτοπραγμάτωσης.[70] Ανεξαρτήτως των δυνάμεων, της δυνατότητας ή της πραγματικότητας του κακού, ο άνθρωπος ποτέ δεν θα καταδικαστεί λόγω της περατότητάς του ούτε θα αμαρτήσει εξαιτίας της.[71] Στους φιλοσοφικούς, όμως, τόπους του Leibniz, το κακό που ερείδεται στο ατελές απαιτεί αρωγή, εξαγνισμό και αναμονή της σωτηρίας και της θείας χάρης.[72]

---

[64] Ibid., 366. Επίσης, για μία ιδιαίτερη ερμηνεία της αρρώστιας υπό το πρίσμα του Schelling, βλ. Wirth, *The Conspiracy of Life*, 172.
[65] Schelling, *Freiheit*, 371.
[66] Ibid., 369.
[67] Wirth, *The Conspiracy of Life*, 170-171.
[68] William Thomas, *The Finitudes of God -Notes on Schelling's Handwritten Remains* (USA: Writers Club Press, 2002), 2-4.
[69] Schelling, *Freiheit*, 374-375.
[70] Ibid., 364, 380.
[71] Martin Heidegger, *Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom*, trans. Joan Stambaugh (Athens, Ohio, and London: Ohio University Press, 1985), 119, 145.
[72] Ο Leibniz είχε, πάντως, αντιταχθεί σθεναρά στο δόγμα του Αγίου Αυγουστίνου αφενός σχετικά με την καταδίκη ολόκληρης της ανθρωπότητας εξαιτίας του αμαρτήματος του Αδάμ, αφετέρου για το γεγονός ότι από όλους τους ανθρώπους ελάχιστοι είναι όσοι εκλέγονται και προορίζονται για τη σωτηρία (Leibniz, *Essais de Théodicée*, 36, 38). Για μία διεξοδική ανάλυση του συγκεκριμένου ζητήματος, βλ. Elmar J. Kremer, "Leibniz and the 'Disciples of Saint Augustine' on the Fate of Infants Who Die Unbaptized", in *The Problem of Evil in Early Modern Philosophy*, ed. Elmar J. Kremer and Michael J. Latzer (Toronto, Buffalo and London: University of Toronto Press, 2001), 119-120.

Επί της διαλεκτικής βάσης του Schelling η ιδέα ενός Θεού, ο οποίος διαβουλεύεται με τον εαυτό του, ενώ κατόπιν επιλέγει ανάμεσα από άπειρους πιθανούς κόσμους, κρίνεται αθεμελίωτη. Τα επιχειρήματα κατά της ενότητας μεταξύ της δυνατότητας και της πραγματικότητας της θεϊκής δράσης θα προσδιοριστούν από τον Schelling στην τυπική έννοια της δυνατότητας.[73] Εμμένοντας στην ορισμένη έννοια, ότι όλα είναι πιθανά αρκεί να μην είναι αντιφατικά,[74] ο Leibniz διατείνεται ότι «[...] *ο Θεός διαλέγει μεταξύ των δυνατοτήτων, και για τον λόγο αυτό επιλέγει ελεύθερα, χωρίς κανέναν εξαναγκασμό. δεν θα υπήρχε καμία επιλογή, καθόλου ελευθερία, εάν δεν υπήρχε τίποτα άλλο παρά μία μόνο πιθανότητα*».[75]

Στην περίπτωση που θα ίσχυε κάτι τέτοιο, εάν, δηλαδή, τίποτα περισσότερο δεν θα υπολειπόταν της ελευθερίας από αυτήν την κενή δυνατότητα, τότε θα ήταν εφικτό να ειπωθεί ότι άπειρα πράγματα ήταν και εξακολουθούν να είναι δυνατά. Μία τέτοια ερμηνεία της θεϊκής ελευθερίας υποπίπτει σε σφάλμα, ενόσω τα όρια της δεν θα εδράζουν παρά μόνο στην ανθρώπινη νόηση.[76]

Ο Schelling θεωρεί το πλήθος των δυνατών κόσμων ως κάτι ακανόνιστο, υπό την έννοια μάλιστα του δυσεπίλυτου και του ανούσιου. Οι *Έρευνές* του θα υποδείξουν την απειρία των δυνατοτήτων στο αδιαμορφοποίητο υλικό των αρχέγονων θεμελίων της θεϊκής ύπαρξης. Όπου ακριβώς, πέρα από το πρωταρχικό ακανόνιστο, κείται το αρχέτυπο του μοναδικού δυνατού κόσμου, του βασισμένου στο είναι της θεϊκής υπόστασης.[77] Κατά την αληθινή δημιουργία, το αρχέτυπο θα είναι επακριβώς αυτό που ανυψώνεται από τη δυνατότητα στο εν ενεργεία [*aus der Potenz zum Actus*] μέσω του διαχωρισμού των δυνάμεων και του αποκλεισμού του ακανόνιστου: «*Στην ίδια τη θεϊκή νόηση, όμως, όπως και στην αρχέγονη σοφία, όπου ο Θεός πραγματοποιείται ιδανικά ή αρχετυπικά, υπάρχει, όπως υπάρχει μόνο ένας Θεός, έτσι και ένας μόνο δυνατός κόσμος*».[78]

Αναφορές

Atramenta. Voltaire, "*Poeme sur le Disastre de Lisbonne ou Examen de cet Axiome: Tout Est Bien*". Last modified November 17, 2017. http://www.atramenta.net/lire/poeme-sur-le-desastre-de-lisbonne/28616/1#oeuvre_page.

Deleuze, Gilles. *Η Πτύχωση: Ο Λάιμπνιτς και το Μπαρόκ*. Μετάφραση Νίκος Ηλιάδης. Αθήνα: Πλέθρον, 2006.

Dostojevskij, Fedor Michajlovic. *Έγκλημα και Τιμωρία*. Μετάφραση Σωτήρης Πατατζής. Αθήνα: Γράμματα, 1982.

Goudeli, Kyriaki. "The Potencies of Beauty: Schelling on the Question of Nature and Art". *Comparative and Continental Philosophy* 4, no. 2 (2012): 253-263.

Heidegger, Martin. *Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom*. Translated by Joan Stambaugh. Athens, Ohio & London: Ohio University Press, 1985.

[73] Schelling, *Freiheit*, 398.
[74] Ibid.
[75] Leibniz, *Essais de Théodicée*, § 235.
[76] Schelling, *Freiheit*, 398.
[77] Ibid.
[78] Ibid. Η μετάφραση των κειμένων στην ελληνική γλώσσα είναι δική μου, εκτός των περιπτώσεων όπου αναγράφεται η μεταφραστική πηγή.

Horkheimer, Max, and Theodor Adorno. *The Dialectic of Enlightenment - Philosophical Fragments*. Edited by Gunzelin Schmid Noerr, translated by Edmund Jephcott. California: Stanford University Press, 2002.

Hume, David. *Dialogues Concerning Natural Religion and Other Writings*. Edited by Dorothy Coleman. New York: Cambridge University Press, 2007.

Jolley, Nicholas. *Leibniz*. London: Routledge, 2005.

Kremer, Elmar J. "Leibniz and the 'Disciples of Saint Augustine' on the Fate of Infants Who Die Unbaptized". In *The Problem of Evil in Early Modern Philosophy*, edited by Elmar J. Kremer and Michael J. Latzer. Toronto, Buffalo & London: University of Toronto Press, 2001.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Essais de Thuodicue sur la Bontı de Dieu, la Libertı de l'Homme et l'Origine du Mal*. Paris: Flammarion, 1969.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Η Μοναδολογία*. Μετάφραση Στέφανος Λαζαρίδης, επιμέλεια και εισαγωγή Διονύσιος Αναπολιτάνος. Θεσσαλονίκη: Υπερίων, 1997.

Russell, Bertrand. *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*. London & New York: Routledge, 1996.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. *Philosophische Untersuchungen áber das Wesen der Menschlichen Freiheit und die Damit Zusammenhδngenden Gegenstδnde*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. *System of Transcendental Idealism*. Translated by Peter Heath. Charlottesville: University of Virginia Press, 1978.

Schweizer, Bernard. *Hating God: The Untold Story of Misotheism*. Oxford & New York: Oxford University Press, 2010.

Sleigh, Robert C. Jr. "Remarks on Leibniz's Treatment of the Problem of Evil". In *The Problem of Evil in Early Modern Philosophy*, edited by Elmar J. Kremer and Michael J. Latzer. Toronto, Buffalo & London: University of Toronto Press, 2001.

Thomas, William. *The Finitudes of God - Notes on Schelling's Handwritten Remains*. New York: Writers Club Press, 2002.

Tilliette, Xavier. *Schelling Une Philosophie En Devenir - Le Systeme Vivant*. Paris: Librairie Philosophique, 1992.

Wirth, Jason. *The Conspiracy of Life - Meditations on Schelling and His Time*. New York: State University of New York Press, 2003.

Δ. Χρυσικάκη / *Conatus* 2, no. 2 (2017): 103-113
DOI: http://dx.doi.org/10.12681/conatus.15973

Η έννοια του «έργου τέχνης» στον Arthur Danto: Συλλογιστική πορεία και μεθοδολογική προσέγγιση

Δάφνη Χρυσικάκη
Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης
E-mail address: daphnechr@yahoo.gr

Περίληψη

Η πραγμάτευση της έννοιας «έργο τέχνης» στον Arthur Danto λαμβάνει χώρα κάτω από τη διττή οπτική της Τέχνης της ίδιας ως διαδικασίας παραγωγής και της Φιλοσοφίας - Θεωρίας της Τέχνης ως μέσου αξιολόγησης στη βάση του Ιστορικισμού. Χρησιμοποιώντας το μεθοδολογικό εργαλείο της «μη διακριτότητας» μεταξύ έργων τέχνης και πραγματικών αντικειμένων, αντιληπτικά όμοιων (το "Brillo Box" ως εμπορικό αντικείμενο – το "Brillo Box" ως καλλιτεχνικό αντικείμενο) και το θεωρητικό όχημα της έρευνας πάνω στη διαμόρφωση ουσιωδών κριτηρίων για τον ορισμό του έργου τέχνης, ο Danto οδηγείται στο συμπέρασμα ότι η διαφορά μεταξύ έργου τέχνης και πραγματικού αντικειμένου δεν είναι αισθητηριακή ή αντιληπτική αλλά οντολογική και σημασιολογική κάτω από δύο αναγκαίες και επαρκείς συνθήκες: πρώτον την αναφορικότητα του έργου τέχνης και δεύτερον το νόημά του που παραπέμπει σ' ένα ορισμένο πλαίσιο ερμηνείας, όπου η πρόθεση του δημιουργού–καλλιτέχνη ίσταται συμπλεκόμενη με τη Θεωρία και την Ιστορία της Τέχνης. Η ανοιχτή διαλεκτική βάση αλληλένδεσης όλων των στοιχείων στη θεωρία του αποτελεί ένα γόνιμο έδαφος συζήτησης πάνω στα πιθανά ερωτήματα και προβλήματα που ανακύπτουν.

Διανύουμε μια εποχή, όπου η ήδη πληθωρική και πολυεπίπεδη ταυτόχρονα καλλιτεχνική παραγωγή συνυφαίνεται με μια ιδιαίτερα φορτισμένη μορφολογικά, υφολογικά, σημειολογικά και βέβαια, πια, πολιτισμικά περιρρέουσα ατμόσφαιρα.

Υπό το φως αυτών των εμφανιζόμενων και διαρκώς εξελισσόμενων, ίσως και αφανώς μεταλλασσόμενων, συνθηκών καλλιτεχνικής και χρονικής συγκυρίας, το ολοένα αυξανόμενο «αίτημα» νεοδημιουργούμενων, κάθε φορά, μορφών προς ένταξη στους κόλπους της Τέχνης, μαζί με τον επιζητούμενο ανάλογο ορισμό, προσδιορισμό και χαρακτηρισμό του «καλλιτεχνικού» ή του «έργου τέχνης», φυσικά στο αντίστοιχο είδος ή κατηγορία, επισύρει εκ νέου θεωρητικούς προβληματισμούς και ερωτήματα, κατά βάση εννοιολογικής φύσης και δομής. Με βάση το ορατό, πλέον, ενδεχόμενο σύγχυσης και συσκότισης της θέας και της κρίσης του σύγχρονου θεατή–αποδέκτη της Τέχνης, τώρα πια και της διάκρισης ή διακριτότητας των πεδίων (Τέχνης / μη Τέχνης), οι ειδήμονες της θεωρησιακής εποπτείας της Τέχνης (κριτικοί, θεωρητικοί, φιλόσοφοι της

Τέχνης) καλούνται να οικοδομήσουν ένα πλαίσιο θεώρησης ή και αναθεώρησης. Προς την κατεύθυνση αυτή δύναται να συνεισφέρει επαρκώς η επικαιροποίηση του στοχασμού του παρελθόντος πάνω σε ανάλογα, κατά το παρελθόν, αναφυόμενα ζητήματα, ιδιαίτερα των τελευταίων και πιο πρόσφατων δεκαετιών. Έτσι, η προσεκτική εστίαση στη συλλογιστική ολοκληρωμένων στοχαστών -όπως ο Arthur C. Danto, η θεώρηση του οποίου αναλύεται στο άρθρο που ακολουθεί- μπορεί να αποβεί γόνιμη και ουσιαστική κι όχι απλώς επικουρική, υπό το πρίσμα, πάντοτε, μιας διαλεκτικής ανάγνωσης και προσαρμογής στα καλλιτεχνικά «αιτούμενα» του σήμερα ή της κάθε εποχής.

Μέσα από μια διπλή οπτική, αυτήν της Τέχνης της ίδιας και αυτήν της Φιλοσοφίας της Τέχνης, που και οι δύο «ακουμπούν» στο υποστήριγμα της ιστορικότητας ή του ιστορικισμού, ο Danto επιχειρεί μια συνθετική[1] προσέγγιση του έργου τέχνης, η οποία απορρέει από τις δύο προσωπικές του ιδιότητες ως τεχνοκριτικού και θεωρητικού της Τέχνης ταυτόχρονα.

Αφετηρία της θεώρησής του, που παίρνει τη μορφή ενός εκτεταμένου προβληματισμού, στάθηκαν δύο θεμελιώδεις και εξίσου επιδραστικές παράμετροι: από τη μια το παραδοσιακό θεωρητικό σύστημα ορισμού και αποτίμησης των έργων τέχνης και από την άλλη μια πραγματική συνθήκη, συγκεκριμένα η έκθεση του έργου "Brillo Box"[2] στη Stable Gallery της N. Υόρκης το 1964 από τον πρωτοπόρο της Pop Art Andy Warhol. Σε μια βαθύτερη ανάλυση των δύο αυτών παραμέτρων γένεσης του προβληματισμού του μπορούν να ειπωθούν τα εξής:

Όσον αφορά την παραδοσιακή προσέγγιση της Τέχνης και των αντικειμένων της, δηλαδή των έργων τέχνης, αυτή κινείται στη βάση μια ουσιοκρατικής–οντολογικής θεώρησης, με την έννοια του ότι αναζητά διαχρονικά και ανιχνεύει στην πυρηνική δομή της έννοιας «έργο τέχνης» μια κοινή φύση, σταθερή, αμετάβλητη και άχρονη. Συνεπώς τα έργα τέχνης μπορούν a priori να προσδιοριστούν και να οριστούν ως έργα τέχνης, τόσο από τα αισθητά[3] -ουσιώδη[4] και αμετάβλητα- χαρακτηριστικά που διαθέτουν, τα οποία εν πολλοίς είναι κοινά, όσο και από το ιδιαίτερο καλλιτεχνικό είδος[5] στο οποίο ανήκουν. Κατά τον ίδιο τρόπο και η κριτική τους αποτίμηση από θεωρητικούς της Τέχνης και τεχνοκριτικούς εμπίπτει σε κριτήρια καθολικά εφαρμόσιμα. Έτσι, κατά την παραδοσιακή Αισθητική, τα έργα τέχνης διαφοροποιούνται σαφώς και ευδιάκριτα από τα καθημερινά χρηστικά αντικείμενα, όπως τα εργαλεία, τα εμπορικά και βιομηχανικά προϊόντα, τα αντικείμενα οικιακής χρήσης κ.α.

Όσον αφορά τη δεύτερη παράμετρο επίδρασης, είναι αλήθεια ότι η πρωτοποριακή και καινοτόμα εμφάνιση των ready–mades[6] της Pop Art, δηλαδή καθημερινών πραγ-

---

[1] Παναγιώτης Πούλος, «Arthur Danto: Η κρυφή γοητεία της θεωρίας», *Artime* 2 (2005): 44.
[2] Noel Carroll, "The End of Art?", *History and Theory* 37, no. 4 (1998): 19.
[3] Πούλος, «Arthur Danto», 45.
[4] Ibid. Για την παραδοσιακή Αισθητική τα ουσιώδη χαρακτηριστικά των έργων τέχνης είναι τα αισθητά, ενώ αυτό δεν συμβαίνει στον Danto.
[5] Ibid.
[6] Ενημερωτικά να αναφερθεί εδώ ότι το "Brillo Box" στην εμπορική του μορφή ήταν ένα χαρτονένιο κουτί απορρυπαντικού και στην καλλιτεχνική, όπως εκτέθηκε στη Stable Gallery της N. Υόρκης το 1964, απλώς η απεικόνιση του σε ξύλο κόντρα πλακέ.

ματικών αντικειμένων ως καλλιτεχνικών μορφών, αποτέλεσε ένα ριζοσπαστικό καλλιτεχνικό γεγονός το οποίο τάραξε τα νερά της καλλιτεχνικής κοινότητας της εποχής και πυροδότησε πλήθος συζητήσεων και κριτικής αρθρογραφίας. Αυτό γονιμοποίησε τη *θεωρητική σκέψη* του Danto, παρέχοντάς του ταυτόχρονα και το κύριο *μεθοδολογικό εργαλείο* του νεογεννηθέντος προβληματισμού πάνω στην Τέχνη και τα έργα τέχνης.

Η προβληματική του Danto εδραιώνεται στην πεποίθηση - στην εγειρόμενη τεχνητά, θα λέγαμε, πίστη - ότι ο διαχωρισμός έργων τέχνης και πραγματικών αντικειμένων δεν είναι πλέον αυτονόητος και απαιτείται όχι μόνον μια συστηματική ενδοσκόπηση στα ουσιώδη χαρακτηριστικά των «φαινομένων» της Τέχνης, δηλαδή των έργων τέχνης, αλλά και μια συνολική επισκόπηση, μια σπουδή της ίδιας της Τέχνης εν γένει, όχι μόνον στην οντολογική, αλλά και στην ιστορική της διάσταση, για να γίνει ορατός αυτός ο διαχωρισμός.

Έτσι ο Danto, σ' ένα πρώτο στάδιο, προβάλλει ως θεωρητικό φόντο μια ιστορική οπτική, η οποία γίνεται αισθητή στο *After the End of Art* (1997) και προέκυψε από το μετασχηματισμό[7] της φιλοσοφικής του οπτικής στο *The Transfiguration of the Commonplace* (1981), χωρίς, τελικά, η μια να αναιρεί την άλλη, αλλά να βρίσκονται σε μια κοινή πορεία. Πρόκειται για μια ιστορική οπτική η οποία συμπυκνώνεται σε δύο βασικά χαρακτηριστικά:

Το πρώτο είναι ότι: Εγκαινιάζοντας μια νεοεγελιανή[8] οπτική, διαπιστώνει ένα «τέλος» στην Τέχνη, «τέλος» όχι με την έννοια της λήξης[9] της καλλιτεχνικής παραγωγής, η οποία σαφώς και θα συνεχίζει να λαμβάνει χώρα, αλλά «τέλος» με την έννοια μιας οριακής ιστορικής στιγμής, όπου η Τέχνη με τη νεωτεριστική παρουσίαση και εγκόλπωση καθημερινών πραγματικών αντικειμένων ως καλλιτεχνικών, αναδιπλώνεται και εσωστρέφεται στη γραμμή του αυτοπροσδιορισμού και επαναπροσδιορισμού της ουσίας της με νέους όρους.

Το δεύτερο είναι ότι ορίζει ως απότοκο μια ιστορικής αναγκαιότητας το πεδίο διάκρισης των αντικειμένων της Τέχνης, δηλαδή των έργων τέχνης, από τα αντίστοιχά τους όμοια,[10] αντιληπτικά, πραγματικά καθημερινά αντικείμενα.

Σ' ένα δεύτερο στάδιο ο Danto χρησιμοποιεί ως μεθοδολογικό εργαλείο τη μέθοδο των "*indiscernibles*,"[11] δηλαδή των «δυσδιάκριτων» ή «μη διακριτών» οντοτήτων, μεταξύ έργων τέχνης και πραγματικών αντικειμένων. Με αυτήν τη μέθοδο καταδεικνύεται ότι δύο αντικείμενα όμοια, αντιληπτικά, διαφέρουν οντολογικά και νοηματικά. Η εφαρμογή της είναι καταφανής στην περίπτωση του "Brillo Box" ως εμπορικού προϊόντος και του "Brillo Box" ως καλλιτεχνικού αντικειμένου, τα οποία εξωτερικά είναι όμοια. Αυτό του Andy Warhol είναι έργο τέχνης, ενώ εκείνο του κατασκευαστή όχι. Η

[7] David Carrier, "Danto and His Critics: After the End of Art and Art History", *History and Theory* 37, no. 4 (1998): 1.
[8] Ibid., 1. Jane Forsey, "Philosophical Disenfranchisement in Danto's 'The End of Art'", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 59, no. 4 (2001): 403.
[9] Carroll, "The End of Art?", 18.
[10] Πούλος, «Arthur Danto», 45.
[11] Mark Rollins, "Arthur C. Danto (American Philosopher)", in *Key Writers on Art: The Twentieth Century*, ed. Chris Murray (London: Routledge, 2003).

συλλογιστική πορεία στην οποία στηρίζεται η συγκεκριμένη μέθοδος και φαίνεται στο έργο του *Η Μεταμόρφωση του Κοινότοπου* είναι αυτή της «εις άτοπον[12] απαγωγής» σε δύο φάσεις:[13] Η πρώτη φάση, η αρνητική, ισοδυναμεί με αποκλεισμό των μη έργων τέχνης. Η δεύτερη φάση, η θετική, ισοδυναμεί με αποδοχή και θέσπιση κριτηρίων για τα έργα τέχνης.

Ως υπόβαθρο του όλου εγχειρήματος, ο Danto διατηρεί έναν σταθερό προσανατολισμό στον στόχο της ανεύρεσης ουσιωδών χαρακτηριστικών στα έργα τέχνης και κατά συνέπεια σταθερών κριτηρίων διάκρισής τους από τα μη έργα τέχνης.

Με βάση, λοιπόν, την παραπάνω αναλυθείσα θεωρητική και μεθοδολογική ακολουθία ο Danto οριοθετεί, εντέλει, το πεδίο διάκρισης μεταξύ έργων τέχνης και μη έργων τέχνης, όπου από το τεράστιο φάσμα των μη έργων τέχνης επιλέγει, όπως είδαμε, τα πραγματικά καθημερινά αντικείμενα και μάλιστα αυτά που είναι όμοια από αισθητής πλευράς, για μια πιο ευέλικτη, νοηματικά και μεθοδολογικά, προσέγγιση του ίδιου του έργου τέχνης. Βέβαια, σε δεύτερο επίπεδο, αξιοποιεί μεθοδολογικά και τη σύγκριση με απλές αναπαραστάσεις, όπως διαγράμματα, γραφήματα, φωτογραφίες.[14] Το κέντρο βάρους όμως πέφτει στη σύγκριση με αντικείμενα του πραγματικού κόσμου που από εξωτερικής πλευράς είναι όμοια με τα αντίστοιχά τους καλλιτεχνικά δημιουργήματα.

Σε μια πρώτη συμπερασματική αποτύπωση, με βάση όσα προαναφέρθηκαν, προκύπτουν δύο συνιστώσες: Η πρώτη είναι ότι ο χαρακτηρισμός κάποιου πράγματος ως έργου τέχνης είναι ανεξάρτητος από οποιαδήποτε εγγενή[15] ιδιότητά του και οπωσδήποτε ανεξάρτητος από τις συμβάσεις[16] χάρη στις οποίες αυτό καταλήγει να είναι έργο τέχνης. Η δεύτερη είναι ότι η διαφορά του έργου τέχνης από το πραγματικό αντικείμενο δεν είναι αντιληπτικής ή υλικής τάξης, αλλά οντολογικής. Η οντολογική[17] διακριτότητα του έργου τέχνης, μέσω της ίδιας συμπαγούς επιχειρηματολογικής ακολουθίας, ανάγεται με τη σειρά της σε δύο αναγκαίες και επαρκείς συνθήκες: στην *αναφορικότητά* του (aboutness)[18] και στην ενσωμάτωση του *νοήματός* του που παραπέμπει στην *ερμηνεία* του, η οποία βρίσκεται στη βάση της προθεσιακής[19] δομής του.

Αναφορικότητα: Τα απλά αντικείμενα στερούνται[20] αναφορικότητας, ακριβώς επειδή είναι αντικείμενα και όχι αναπαραστάσεις. Δεν αναφέρονται κάπου. Υπάρχουν, δηλαδή σε σχέση με τον εαυτό τους και μόνον, είναι απλώς αυτά που είναι και δεν υφίστανται σε σχέση με κάτι άλλο. Έχουν παραχθεί και υπάρχουν χωρίς η ύπαρξή τους

---

[12] Πούλος, «Arthur Danto», 45.
[13] Ibid.
[14] Arthur C. Danto, *Η Μεταμόρφωση του Κοινότοπου*, μετάφραση Μαριλένα Καρρά (Αθήνα: Μεταίχμιο, 2004), 225-270.
[15] Ο Danto καταδεικνύει μέσα από τη συλλογιστική του πορεία ότι το έργο τέχνης δεν κουβαλά από τη γέννησή του τη στάμπα του έργου τέχνης, αλλά αυτό είναι μια μάλλον επίκτητη ιδιότητα - ουσιώδης μεν, αλλά όχι αισθητή - η οποία ανάγεται στις δύο αναγκαίες και επαρκείς συνθήκες που θέτει ο ίδιος και αναλύονται παρακάτω. Η λέξη «εγγενής» αναφέρεται από τον ίδιο. Danto, *Η Μεταμόρφωση του Κοινότοπου*, 62.
[16] Οι «συμβάσεις» που εννοεί ο Danto αφορούν την εκπλήρωση των εξωτερικών προϋποθέσεων αναγνώρισης ενός αντικειμένου ως έργου τέχνης οι οποίες και προκαταλαμβάνουν τη δήλωση και αποδοχή του ως τέτοιου από τον κόσμο της Τέχνης. Μια τέτοιου είδους αποδοχή καθίσταται για τον Danto προβληματική. Danto, *Η Μεταμόρφωση του Κοινότοπου*, 27, 66.
[17] Πούλος, «Arthur Danto», 45.
[18] Danto, Η *Μεταμόρφωση του Κοινότοπου*, 22.
[19] Πούλος, «Arthur Danto», 46.
[20] Danto, *Η Μεταμόρφωση του Κοινότοπου*, 22-23.

να «δείχνει» προς κάτι άλλο. Αντίθετα, τα έργα τέχνης, καθώς είναι πρώτιστα αναπαραστάσεις κάποιων άλλων πραγμάτων, κατά συνέπεια και πραγματικών αντικειμένων, υπάρχουν σε σχέση ή αναφορικά με αυτά τα «άλλα πράγματα». Υπό αυτήν την έννοια, ο χαρακτηρισμός κάποιου πράγματος ως έργου τέχνης προϋποθέτει μια συνθήκη σχεσιακού ετεροπροσδιορισμού, πράγμα που σημαίνει ότι το έργο τέχνης προσδιορίζεται ως τέτοιο, δηλαδή ως έργο τέχνης, σε σχέση με «κάτι άλλο», όπου αυτό το «κάτι άλλο» αποτελεί ταυτόχρονα το περιεχόμενό του το οποίο και εκφράζει. Έτσι, το έργο τέχνης νοηματοδοτείται ή σημασιοδοτείται.

Προς επίρρωση της άνω επιχειρηματολογίας με παραδείγματα ο Danto λέει χαρακτηριστικά πως ακόμη και αν το «τίποτα» είναι το θέμα ενός έργου τέχνης, όπως στην περίπτωση του ζωγραφικού έργου *Νιρβάνα*,[21] που συνθέτει μια εικόνα του κενού στα πλαίσια μιας μεταφυσικής απόδοσης, πάλι αυτό αναφέρεται «κάπου», έστω κι αν αυτό το «κάπου» είναι το «τίποτα». Από την άλλη, αυτό στο οποίο αναφέρεται το έργο τέχνης μπορεί να μην είναι το προφανές. Για παράδειγμα, ένας πίνακας που απεικονίζει ένα άλογο[22] μπορεί να μην αναφέρεται στα άλογα, αλλά στην αρχοντιά ή τη φύση ή σε ένα πλήθος άλλων πραγμάτων. Υπό αυτήν την έννοια, αυτό στο οποίο αναφέρεται ο πίνακας είναι το *περιεχόμενο* (content)[23] ή η *σημασία* του (meaning),[24] όπου το περιεχόμενο ή η σημασία, όπως καταδεικνύεται από το συγκεκριμένο παράδειγμα, δεν ταυτίζεται απαραίτητα με το θέμα του έργου τέχνης. Κατά συνέπεια, καθίσταται φανερό ότι τα έργα τέχνης διαθέτουν ένα «περιεχόμενο», μια «σημασία», ένα «νόημα». Και, όπως αναφέρει ο Π. Πούλος, είναι έργα τέχνης μόνον αν εκφράζουν[25] ή ενσαρκώνουν τη σημασία[26] τους και επομένως «δείχνουν ως προς τι ή αναφορικά με ποιο πράγμα υπάρχουν»,[27] έστω κι αν αυτή η αναφορικότητα δεν είναι στο εύλογο ή στο προφανές.

Έτσι, με βάση αυτήν την τελευταία εντός εισαγωγικών φράση του Π. Πούλου, βλέπουμε να υπάρχει στο σκεπτικό του Danto μια αμοιβαία εκπλήρωση των δύο συνθηκών που τέθηκαν παραπάνω - αναφορικότητα / νόημα-σημασία - και οι οποίες συνιστούν τους όρους διαχωρισμού ή διάκρισης του έργου τέχνης από το απλό πραγματικό αντικείμενο. Και είναι επίσης φανερό ότι στην ανάλυση του πρώτου όρου υπεισέρχεται αυτόματα και συνδετικά ο δεύτερος όρος τον οποίο και θα αναλύσουμε παρακάτω.

Νόημα-σημασία: Το «νόημα» του έργου τέχνης, σε μια ολοκληρωμένη θεώρηση, συνάπτεται με αυτό το οποίο δηλώνει το έργο τέχνης, τη *δήλωση-δηλωτικό στοιχείο*.[28] Εδώ η δήλωση δεν έχει την έννοια μιας εξωτερικής ή επιφανειακής απόδοσης ή επίφασης, δηλαδή το προφανές ή το φαινομενικό ή αυτό που δίνει την πρώτη εντύπωση,

[21] Danto, *Η Μεταμόρφωση του Κοινότοπου*, 20, 22.
[22] Rollins, "Arthur. C. Danto", 91.
[23] Ibid.
[24] Ibid.
[25] Πούλος, «Arthur Danto», 46.
[26] Ibid.
[27] Ibid.
[28] Από την άποψη αυτή, η «δηλωτικότητα» που αποδίδει ο Danto στο έργο τέχνης και η οποία δεν χαρακτηρίζει το πραγματικό αντικείμενο, ισοδυναμεί με τη διαφορά που υπάρχει ανάμεσα σ' ένα απλό αντανακλαστικό σήκωμα του χεριού (π.χ. νευρική σύσπαση) και σ' ένα βουλητικό ή νοηματικό σήκωμα του χεριού (π.χ. επίκληση, διαταγή).Το έργο τέχνης προσομοιώνεται με τη δεύτερη περίπτωση. *Danto, Η Μεταμόρφωση του Κοινότοπου*, 26.

αλλά την έννοια μιας εσωτερικής έκφρασης, νοηματοδοτούμενης μέσα σ' ένα πλαίσιο *ερμηνείας* του έργου, είτε στενό, είτε ευρύτερο. Και η ερμηνεία αυτή, όπως προαναφέρθηκε στην παρουσίαση των δύο συνθηκών καθορισμού, δίνεται στη βάση της *προθεσιακής δομής* του έργου τέχνης. Αυτά τα τρία στοιχεία -δήλωση, ερμηνεία, προθεσιακή δομή- που μόλις τώρα επισημάναμε και που είναι άρρηκτα συνδεδεμένα μεταξύ τους, συνθέτουν συνολικά αυτό που ο Danto καλεί «νόημα» του έργου τέχνης.

Βλέποντάς τα από κοντά αναλυτικότερα, μπορούμε να πούμε τα εξής: Αυτό που δηλώνει ένα έργο τέχνης είναι αυτό το οποίο εννοεί εσωτερικά, όταν ερμηνεύεται στη βάση της προθεσιακής δομής του. Και η «προθεσιακή δομή» μάς οδηγεί κατευθείαν στην καρδιά του έργου τέχνης που δεν είναι άλλη από τον ίδιο το δημιουργό του, δηλαδή τον καλλιτέχνη. Ο καλλιτέχνης συνιστά βέβαια τη βάση της ερμηνείας του έργου τέχνης, αλλά το όλο πλέγμα της ερμηνείας του έργου τέχνης έχει μια ευρύτερη σύσταση που συμπεριλαμβάνει αυτό που θα λέγαμε *θεωρία*[29] της Τέχνης, μια ατμόσφαιρα ή ένα περιβάλλον εικαστικής[30] θεώρησης, τουλάχιστον όσον αφορά τις οπτικές τέχνες, αλλά και μια γνώση της *Ιστορίας*[31] της Τέχνης. Αυτή η ιστορία της Τέχνης θα πρέπει να έχει εσωτερικευθεί[32] από τον ίδιο τον καλλιτέχνη και ταυτόχρονα να έχει αποτελέσει και κτήμα του κοινού ή των ειδημόνων (κριτικών, θεωρητικών της Τέχνης κλπ.) που αξιολογούν την Τέχνη και τα παράγωγά της. Ο Danto λέει χαρακτηριστικά:

«Αυτό που στο φινάλε κάνει τη διαφορά ανάμεσα στο κουτί "Brillo Box" και στο έργο τέχνης "Brillo Box" είναι μια ορισμένη θεωρία της Τέχνης. Είναι η θεωρία που το αναβιβάζει, το προάγει στον κόσμο της Τέχνης και το εμποδίζει από το να υποπέσει στην κατηγορία του πραγματικού αντικειμένου, η οποία δεν ορίζεται καλλιτεχνικά. Φυσικά, χωρίς τη θεωρία, είναι απίθανο να το δει κάποιος ως τέχνη και, για να το δει ως κομμάτι του κόσμου της Τέχνης, θα πρέπει να έχει βάλει στην πρώτη γραμμή μια καλή σχέση με τη θεωρία της Τέχνης ταυτόχρονα με την ενσωμάτωση ενός τμήματος της ιστορίας της πρόσφατης Νεοϋρκέζικης ζωγραφικής. Δεν θα μπορούσε να είναι Τέχνη πριν 50 χρόνια...Είναι ο ρόλος των καλλιτεχνικών θεωριών στις μέρες μας, όπως και πάντοτε, που καθιστά δυνατό τον κόσμο της Τέχνης και δυνατή την Τέχνη την ίδια».[33]

Επομένως, η συλλογιστική πορεία του Danto μέσα από τη συγκεκριμένη μεθοδολογική προσέγγιση (όμοια, αντιληπτικά, ζεύγη αντικειμένων) αποδεικνύει ότι:

Το κάθε υποψήφιο προς καλλιτεχνική αναγνώριση αντικείμενο δεν είναι ή δεν καθίσταται έργο τέχνης, αν δεν τύχει ερμηνείας. Το «είναι», η ουσία του έργου τέχνης είναι η ίδια η ερμηνεία του και έτσι το περίφημο "esse est percipi" του G. Berkeley μετασχηματίζεται σε "esse est interpretari" στον Danto. Και η ερμηνεία αυτή λαμβάνει χώρα μέσα σ' ένα πλαίσιο θεωρίας[34] της Τέχνης -γιατί η Τέχνη ανήκει σ' εκείνη την κα-

[29] Arthur C. Danto, "The Artworld", *The Journal of Philosophy* 61, no.19, (1964): 572, 581. Danto, *Η Μεταμόρφωση του Κοινότοπου*, 67.
[30] Danto, *Η Μεταμόρφωση του Κοινότοπου*, 87, 97.
[31] Ibid.
[32] Ibid.
[33] Danto, "The Artworld", 581.
[34] Ο Danto λέει χαρακτηριστικά: «Ερμηνεύω ένα έργο σημαίνει προσφέρω μια θεωρία σχετικά με αυτό στο οποίο αναφέρεται το έργο, σχετικά με το θέμα του». Danto, *Η Μεταμόρφωση του Κοινότοπου*, 208-209.

τηγορία των πραγμάτων των οποίων η ύπαρξη εξαρτάται[35] από τη θεωρία- η οποία συμβαδίζει με μια συνολικότερη ιστορική θεώρηση και προοπτική. Γιατί το έργο τέχνης, ως δημιούργημα ιδιαίτερου σημασιολογικού και σημειωτικού βάρους, ως μια σημαίνουσα[36] μορφή και όχι ως μια απλή μιμητική[37] αναπαράσταση ή ψευδαισθητική[38] απόδοση, βρίσκεται σε άμεση σχέση με το ιστορικό πλαίσιο παραγωγής και ερμηνείας του.

Χωρίς την ερμηνεία, λοιπόν, είναι αδύνατο να δει κανείς το ζωγραφικό πίνακα που απεικονίζει ένα κόκκινο τετράγωνο[39] ως «τη διάβαση της Ερυθράς θάλασσας από τους Ισραηλίτες», ερμηνεία που βασίζεται στην εξήγηση του ίδιου του καλλιτέχνη ότι «οι Ισραηλίτες έχουν ήδη περάσει απέναντι και οι Αιγύπτιοι έχουν πνιγεί». Αντιληπτικά, πρόκειται απλώς για ένα κόκκινο τετράγωνο και τίποτε άλλο.

Κατά τον ίδιο τρόπο, εκείνο το στοιχείο που αποσπά το "Brillo Box" του Andy Warhol από τον πραγματικό κόσμο και το καθιστά κομμάτι του κόσμου της Τέχνης είναι η φύση μιας ισχυρής[40] θεωρίας της Τέχνης που καταλήγει σε ερμηνεία. Και αυτός ο κόσμος, ο κόσμος της Τέχνης δεν είναι παρά ένας κόσμος *ερμηνευόμενων αντικειμένων*.

Αλλά ούτε χωρίς την Ιστορία της Τέχνης, ταυτόχρονα εσωτερικευμένη[41] από καλλιτέχνη και παρατηρητή, είναι δυνατόν να ιδωθεί ως έργο τέχνης η ζωγραφισμένη γραβάτα (*Λαιμοδέτης*)[42] του Picasso σε σχέση με μια πανομοιότυπα ζωγραφισμένη γραβάτα που υποθετικά θα μπορούσε να έχει ζωγραφίσει ένα παιδί.[43] Κι αυτό γιατί ο Picasso ζωγράφισε τη συγκεκριμένη γραβάτα μ' έναν ορισμένο τρόπο -δηλαδή λεία, με μπλε χρώμα, χωρίς σταξίματα και πινελιές- για ν' αντιπαρατεθεί εικαστικά στη μανία που είχε καταλάβει τους ζωγράφους της δεκαετίας του '50 να υπερφορτώνουν τους πίνακές τους με πινελιές και σταξίματα.

Σ' αυτό το τελευταίο παράδειγμα συνυπάρχουν η θεώρηση της Τέχνης με την Ιστορία της. Κι έχουμε να κάνουμε εδώ με δύο ζωγραφικά δημιουργήματα (όχι σύγκριση με απλό αντικείμενο -κι εδώ ο Danto διαφοροποιείται κάπως μεθοδολογικά) εκ των οποίων το ένα είναι έργο τέχνης, ενώ το άλλο όχι. Γιατί κάθε δημιούργημα για

---

[35] Danto, *Η Μεταμόρφωση του Κοινότοπου*, 224.

[36] *σημαίνουσα μορφή*: Αυτού του είδους τη μορφή διαθέτει το έργο τέχνης, ενώ δεν τη διαθέτει το πραγματικό αντικείμενο. Με μια διαφορετική διατύπωση είναι αυτό που ο Danto ονομάζει «σκοπιμότητα χωρίς ιδιαίτερο σκοπό». Danto, *Η Μεταμόρφωση του Κοινότοπου*, 65.

[37] *μιμητική αναπαράσταση*: Είναι φανερή εδώ η κριτική στάση του Danto απέναντι στη μιμητική θεωρία, τόσο στην πλατωνική της μορφή όσο και στις νεότερες εκδοχές της. Είναι μια θεωρία που όντας από τη φύση της απόλυτα μεταφυσική αδυνατεί να στηρίξει το εγχείρημα της διάκρισης μεταξύ έργου τέχνης και πραγματικών αντικειμένων, αλλά και μεταξύ έργου τέχνης και απλών αναπαραστάσεων, όπως γραφικές παραστάσεις, διαγράμματα κλπ. Danto, *Η Μεταμόρφωση του Κοινότοπου*, 249.

[38] *ψευδαισθητική απόδοση*: Ο Danto διατυπώνει ρητά την αντίθεσή του και απέναντι στην ιλουζιονιστική θεωρία (του Gombrich και των οπαδών του) που αποτελεί την ακραία κατάληξη της μιμητικής θεωρίας. Στα πλαίσια της, όπως λέει χαρακτηριστικά, ακυρώνεται κάθε σύμβαση, κάθε μέσο που χρησιμοποιεί η αληθινή Τέχνη και αποδυναμώνεται πλήρως η έννοια και η χρήση της καλλιτεχνικής γλώσσας. Έτσι, η Τέχνη εκπίπτει στην κατηγορία των αντίστοιχων υλικών της ισοδύναμων (π.χ. απλές αναπαραστάσεις) και εξισώνεται με αυτά. Danto, *Η Μεταμόρφωση του Κοινότοπου*, 260.

[39] Danto, *Η Μεταμόρφωση του Κοινότοπου*, 20-21, 224.

[40] Ibid.

[41] Ibid., 97.

[42] Ibid.

[43] Ibid.

να ιδωθεί ως έργο τέχνης πρέπει όχι μόνον να έχει αιτιώδη σχέση[44] με αυτόν που το δημιούργησε, αλλά και τη σωστή αιτιώδη σχέση ή τη σωστή αιτιώδη ιστορία,[45] όπως λέει χαρακτηριστικά ο Danto.

Η «*αιτιώδης σχέση*» ανάγεται απευθείας σ' εκείνο το στοιχείο του «νοήματος» που προαναφέραμε και είναι η «πρόθεση» του καλλιτέχνη ή η προθεσιακή δομή του έργου τέχνης. Σε μια υποθετική περίπτωση «τυχαίας» παραγωγής ενός έργου, όπως αυτού που θα έμοιαζε με τον *Πολωνό Ιππέα*[46] του Rembrandt και που θα μπορούσε να έχει προκύψει από τα τυχαία πιτσιλίσματα μιας μηχανής χρώματος πάνω στον καμβά, το στοιχείο της πρόθεσης του καλλιτέχνη δεν υφίσταται. Εδώ τα πράγματα διαφοροποιούνται ριζικά, έστω κι αν έχουμε να κάνουμε με ένα δημιούργημα όμοιο, αντιληπτικά, με τον αυθεντικό ζωγραφισμένο πίνακα από τον Rembrandt. Η απουσία προθεσιακής δημιουργίας στον «τυχαίο» πίνακα αίρει a priori ή καθιστά άχρηστη κάθε απόπειρα ερμηνείας του και επομένως ακυρώνει προκαταβολικά την ανίχνευση πιθανού νοήματος, όπου το «νόημα», όπως έχουμε ήδη πει, αποτελεί τη δεύτερη αναγκαία και επαρκή συνθήκη ορισμού και διάκρισης του έργου τέχνης.

Έτσι, αυτή η «αιτιώδης σχέση» που ορίζει ο Danto φαίνεται να έχει τη μορφή μιας συνειδητής εκ μέρους του καλλιτέχνη αιτιώδους σχέσης και όχι μιας μηχανιστικής αιτιώδους σχέσης. Από την άλλη, η σωστή αιτιώδης σχέση ή η σωστή αιτιώδης ιστορία που επικαλείται ο Danto και είναι το άμεσο συμπλήρωμα της αιτιώδους ιστορίας (το επίθετο «σωστή» κάνει τη διαφορά), προκρίνει το εκάστοτε δημιούργημα σε έργο τέχνης και το διασφαλίζει ως αναπαράσταση από μια αντίστοιχη αναπαράσταση που του μοιάζει απόλυτα, αλλά διαθέτει «διαφορετική[47] αιτιώδη ιστορία». Κατά τον Danto, λοιπόν, όπως σημειώνει ο Mark Rollins στο παρακάτω απόσπασμα:

«Υπάρχει μια ορθή ερμηνεία για κάθε έργο τέχνης και το μέτρο της ορθότητας παρέχεται από τις προθέσεις του καλλιτέχνη. Όμως, για να είμαστε ακριβείς, δεν είναι οι προθέσεις αυτές καθεαυτές που συνθέτουν το έργο τέχνης. Αυτό συντίθεται από την ερμηνεία για την οποία αυτές οι προθέσεις παρέχουν το «κριτήριο» (standard). Ένα πράγμα δεν είναι έργο τέχνης εξαιτίας της τυπικής του σχέσης με τον καλλιτέχνη, αλλά εξαιτίας ενός ευρύτερου πλαισίου μέσα στο οποίο ίστανται ο καλλιτέχνης και το έργο τέχνης. Όπως η Τέχνη, έτσι και οι «προθέσεις» είναι ιστορικά προσδιορισμένες. Δεν είναι δυνατές όλες οι προθέσεις σε όλες τις εποχές. Οι προθέσεις, λοιπόν, συμβαδίζουν με το νόημα, αλλά το δεύτερο δεν μπορεί να ταυτοποιηθεί μαζί με το πρώτο μόνον».[48]

Από όλα όσα έχουν ως τώρα ειπωθεί, αυτό που κυρίαρχα επιστεγάζει την όλη συλλογιστική και μεθοδολογική απόπειρα του Danto είναι η μετάθεση του προβλήματος του ορισμού του έργου τέχνης από το αισθητό -αντιληπτικό επίπεδο στο οντολογικό. Η ανεύρεση της ουσίας, του «είναι» του έργου τέχνης καθίσταται κυρίαρχος στόχος

---

[44] Η αιτιώδης σχέση μεταξύ καλλιτέχνη–έργου τέχνης έχει σαφώς την έννοια ότι το πρώτο είναι το αίτιο παραγωγής και το δεύτερο το παράγωγο και σαφώς αντιδιαστέλλεται προς την απλή σχέση ή τον απλό συσχετισμό μεταξύ τους. Danto, *Η Μεταμόρφωση του Κοινότοπου*, 94-95.
[45] Ibid.
[46] Ibid., 67, 83.
[47] Ibid., 94-95.
[48] Rollins, "Arthur C. Danto", 94-95.

της ανάλυσης του Danto. Αλλά κυρίαρχος στόχος της κριτικής του ανάλυσης είναι και η παράλληλη κατάδειξη ότι και η Τέχνη αυτή καθεαυτή έχει ουσία,[49] η οποία και μπορεί να οριστεί. Έτσι, ο Danto είναι σίγουρα και πρώτιστα ουσιοκράτης, καθώς αναζητά σταθερά και αμετάβλητα κριτήρια για τα έργα τέχνης που διατρέχουν όλες τις εποχές και τα εντοπίζει στις δύο αναγκαίες και επαρκείς συνθήκες που θέτει ο ίδιος και τις οποίες περιγράψαμε.

Από την άλλη, αυτός ο *καινοφανής ουσιολογισμός* ή νεο-ουσιολογισμός[50] του Danto είναι, όπως είδαμε, άρρηκτα συνδεδεμένος με μια *ιστοριοκρατική θεώρηση*. Εγκαινιάζοντας και διατηρώντας έναν συνεχή διάλογο ανάμεσα στην Τέχνη την ίδια, τη θεωρία της και τη Φιλοσοφία της Τέχνης στην ιστορική της προοπτική, ο Danto μεταβιβάζει τελικά το όλο πρόβλημα του ορισμού και αυτοπροσδιορισμού της Τέχνης στη Φιλοσοφία. Η λύση, δηλαδή, του προβλήματος, το οποίο ανακύπτει μέσα από τη διαφοροποιημένη εμφάνιση της Τέχνης σε μια οριακή στιγμή που σηματοδοτείται από την πρωτότυπη παρουσίαση πραγματικών αντικειμένων ως καλλιτεχνικών, ανατίθεται «αλλού».[51] Και αυτό το «αλλού» είναι η Φιλοσοφία που πλέον αναλαμβάνει την ευθύνη. Η Τέχνη γεννά το πρόβλημα, αλλά δεν μπορεί η ίδια να το λύσει και να δώσει απαντήσεις. Είναι αυτή που αναμφίβολα πυροδοτεί τις εξελίξεις μέσω των δημιουργών της -των καλλιτεχνών- αλλά αυτές τις εξελίξεις καλούνται να διαχειριστούν και να ερμηνεύσουν η *Φιλοσοφία* και η *Ιστορία της Τέχνης*.

Εν κατακλείδι, σε μια συμπερασματική διατομή, η αναγωγή του διερευνώμενου ζητήματος-προβλήματος που προκύπτει αναγκαία, όπως ο Danto εκτιμά, από καινοφανείς καλλιτεχνικές «σημάνσεις» δεν συνιστά παρά μια «μεταλλαγμένη», θα λέγαμε, αναγωγή του διαχρονικά και διαθεωρησιακά ολιστικού, φιλοσοφικά και αισθητικά, διδύμου μεγεθών Τέχνης-πραγματικότητας σε θεωρητικοφιλοσοφικό πυρήνα δια της «κατ' αντιπαράσταση» εξέτασης των παράγωγων εκφάνσεών τους στον πραγματικό κόσμο. Έτσι αναφύονται ορισμένα, σαφώς, βέβαια, διερευνητέα επακόλουθα:

Το πρώτο και πλέον ουσιώδες είναι ότι αυτή η αναγωγή ενέχει σε εμβρυακή μορφή -και κατ' επέκταση γεννά προβλήματα ή προβληματισμούς- έναν πιθανό εγκλωβισμό της Τέχνης σε κλειστά θεωρητικά και ερμηνευτικά σχήματα, ερμηνείες και προσεγγίσεις ή απόπειρες προσεγγίσεων (αναφορικές, σημειολογικές, σημασιολογικές κλπ. «αναγκαιότητες»), με επικείμενη «εγκαθίδρυση», κατά περίπτωση, νέων συμβάσεων (θεωρησιακών συμβάσεων ή συμβάσεων ερμηνείας αυτή τη φορά) -κάτι που σε προηγούμενο στάδιο σημειωνόταν και από τον ίδιο τον Danto ως απευκταίο κριτήριο- υπό το βάρος της υπάρχουσας, κάθε φορά, περιρρέουσας ατμόσφαιρας, καλλιτεχνικής, θεωρητικής και ιστορικής. Αυτό το τελευταίο δύναται να ιδωθεί ως αλληλένδετο με την απουσία ισοβαρούς «πρόσληψης», μέσα στο ίδιο το δομημένο από τον Danto πλαίσιο, της πνευματικής, ψυχολογικής, βιωματικής και στην ολότητά τους αισθητικής επίδρασης-

[49] David Carrier, "Gombrich and Danto on Defininig Art", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 54, no. 3, (1996): 279.
[50] Πούλος, «Arthur Danto», 45.
[51] Carroll, "*The End of Art*", 20.

εμπειρίας του αποδέκτη (θεατή, ακροατή κλπ.) της Τέχνης, δηλαδή του υποκειμένου. Από την άλλη, αν θέλουμε να παραμείνουμε διατρίβοντες σ' ένα αμιγώς οντολογικό πλαίσιο για την προσέγγιση του έργου τέχνης, δεν μπορούμε να αγνοήσουμε εκείνη τη μεταφυσική οπτική κατά την οποία η ευθύβολη, καθαρή, αφηρημένη και απερίσπαστη σύλληψη του «πράγματος καθεαυτού» υφίσταται ως τέτοια μόνον έξω από τα όποια παρέμβλητα θεωρητικά και εννοιολογικά σχήματα που λαμβάνουν αποφαντική μορφή.[52] Κι αυτό στο μέτρο, βέβαια, που ο Danto επιδιώκει μεν, όπως φαίνεται, μια διάκριση οντολογικής τάξης για το έργο τέχνης, επικαλείται δε θεωρητικά και θεωρησιακά ερείσματα.

Κατά συνέπεια, η αναγωγική οπτική επισύρει και μια επαπειλούμενη μη αυτονομία της Τέχνης ως προς τον προσδιορισμό των παραγώγων και των φαινομένων της εν γένει καθώς και ως προς τον αυτοπροσδιορισμό της ως φαινομένου.

Τέλος, αυτή η αναγωγική διάσταση καθιστά προβληματικό τον προσδιορισμό των καλλιτεχνικών μορφών εκείνων που δεν ανευρίσκουν τα αντίστοιχα όμοιά τους στον αισθητό κόσμο. Σε μια απόπειρα προσέγγισης ουσιολογικής και οντολογικής τάξης μέσα στο πλήθος των διαρκώς γεννώμενων καλλιτεχνικών αντικειμένων, η εναρμονισμένη σύμπραξη του αντιληπτικά, αισθητά προσλαμβανόμενου με το ουσιακό και το ενυπάρχον προς μια κατανόηση από την πλευρά του υποκειμένου, αισθητικής και καλλιτεχνικής ποιότητας, δεν είναι εύκολα επιτεύξιμη στην κατεύθυνση της αποφυγής μιας διάστασης ουσίας-φαινομένου πάνω στο έργο τέχνης.

Οπωσδήποτε, βέβαια, ως επιστέγασμα, οι ισορροπιστικές και μη κλειστές, σχετικά, διαδρομές σκέψης του Danto στο τεντωμένο σκοινί ανάμεσα στην ουσιοκρατία και στον ιστορικισμό, αφήνουν πολλά περιθώρια άμβλυνσης των όποιων θεωρητικών «κινδύνων», υπό το φως, πάντοτε, μιας γόνιμης διαλογικής ανάβασης, εντέλει μιας διαλεκτικής μεταξύ όλων των εμπλεκόμενων παραμέτρων.

Αναφορές

Carrier, David. "Danto and His Critics: After the End of Art and Art History". *History and Theory* 37, no. 4 (1998): 1-16.

Carrier, David. "Gombrich and Danto on Defining Art". *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 54, no. 3 (1996): 279-281.

Carroll, Noel. "The End of Art?". *History and Theory* 37, no. 4 (1998): 17-29.

Danto, Arthur. "The Artworld". *The Journal of Philosophy* 61, no. 19 (1964): 572-581.

Danto, Arthur. *Η Μεταμόρφωση του Κοινότοπου*. Μετάφραση Μαριλένα Καρρά. Αθήνα: Μεταίχμιο, 2004.

Forsey, Jane. "Philosophical Disenfranchisement in Danto's 'The End of Art'". *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 59, no. 4 (2001): 403-409.

Heidegger, Martin. *Η προέλευση του έργου τέχνης*. Μετάφραση Γιάννης Τζαβάρας. Αθήνα: Δωδώνη, 1986.

Rollins, Mark. "Arthur C. Danto (American Philosopher)". In *Key Writers on Art: The Twentieth Century*, edited by Chris Murray, 90-95. London: Routledge, 2003.

Πούλος, Παναγιώτης. «Arthur Danto: Η κρυφή γοητεία της θεωρίας», *Artime* 2 (2005): 44-46.

[52] Martin Heidegger, *Η προέλευση του έργου τέχνης*, μετάφραση Γιάννης Τζαβάρας (Αθήνα: Δωδώνη, 1986), 40–41.

interview

Conatus 2, no. 2 (2017): 115-121
DOI: http://dx.doi.org/10.12681/conatus.15992

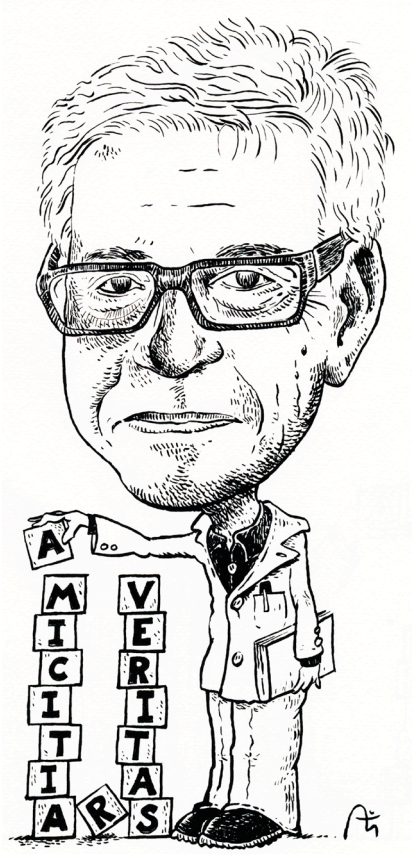
Alexander Nehamas
A good life: Friendship, Art and Truth

Interview

Interview Coordinator: *Despina Vertzagia*[1]
Interviewers: *Triseugene Georgakopoulou*[2]*, Jenny Pavlidou*[3]*, Katerina Plevridi*[4]*, Fotis Stamos*[5]

E-mail addresses: [1]dvertzagia@ppp.uoa.gr, [2]trisa93@hotmail.com, [3]jennypav@ppp.uoa.gr, [4]katplevridi@ppp.uoa.gr, [5]fottis.st@hotmail.com

In September 2017 Alexander Nehamas[1] *kindly accepted our invitation to have a meeting in Athens in order to discuss several issues of philosophical interest; with his latest publication* ***On Friendship*** *(New York: Basic Books, 2016) as a starting point we soon moved over to a multitude of topics Nehamas has so far dealt with. The whole conversation spirals around the probably most challenging and demanding issue as far as practical philosophy is concerned – yet one every moral agent needs to provide an adequate answer to during his lifetime: Values. Do they exclusively belong to the domain of morality? Nehamas claims that "although moral values [...] are important [...], they are not the only values that determine whether a life is or is not worthwhile". This view inevitably shifts the focus from individual values - even fundamental ones such as friendship, art and truth - to the real issue:* ***What is a good life, after all?***



[1] Alexander Nehamas is Edmund N. Carpenter II Class of 1943 Professor in the Humanities, Professor of Philosophy and Professor of Comparative Literature at the Department of Philosophy, Princeton University.

CONATUS: Your interest in art and friendship is based on your belief that morality is not the only thing that matters for a truly good life. To what extent and for which reasons do you think that morality is crucial for a life to be worthwhile? Is there a possibility for someone to live a meaningful and not absurd life without any moral values or standards?

ALEXANDER NEHAMAS: To say that morality is not the only thing that matters for a truly good life is not to say that it is completely irrelevant to such a goal. It is only to say that moral principles -the principles that govern our relationships to society, or humanity, as a whole- are only part of what makes a life a good one. It is also to say -and here where the claim becomes controversial- that such principles are not overriding: that they do not necessarily take priority over every other value that makes life good. Sometimes, when morality and art or morality and friendship come into conflict, it is morality, contrary, for example, to the view of Immanuel Kant, that must give way.

CONATUS: Beauty, in classical terms, was aligned to the moral good, in other words, aesthetic values were not self-contained. Are aesthetic values an Erfindung of modernity?

ALEXANDER NEHAMAS: The idea that aesthetic values may not be directly connected with morality arose when the fine arts began to be considered a system in their own right in the 18th century. Kant's Critique of the Power of Judgment distinguished "the judgment of taste" from both practical and moral judgments and paved the way for the "autonomy" that the aesthetic was granted in modernity. Kant himself did argue that beauty was a "symbol" of morality but the good and the beautiful had parted company by the beginning of the 20th century. Most aesthetic theorists considered the two independent of each other. Some, the Dadaists for example, went to the other extreme and thought that they were directly opposed: beauty (or, in my opinion, what they took beauty to be) became for them the seductive face of evil.

CONATUS: You claim that friendship, particularly, is not a matter of morality, but of aesthetics. Or, in other words, that friendship is more like art. Could you in brief explain this view?

ALEXANDER NEHAMAS: How is friendship like art (and beauty)? Moral principles are supposed to be impartial and universal. They apply equally to everyone and require us to treat anyone as we would treat everyone. Neither art nor friendship are like that. We don't treat our friends the way we treat the rest of the world and we don't all find the same things beautiful. Further, you and I can

like different people (have different friends) and different things (have different tastes) without faulting each other for our choices. Morality is based on the similarities—actual or hoped for—to one another; friendship, art, and beauty depend on and encourage our differences: they are what makes us individuals.

CONATUS: How important is friendship in comparison with art? Which has the most decisive role for a good life?

ALEXANDER NEHAMAS: I believe that both are absolutely necessary. A life without either one of them is sad and incomplete.

CONATUS: Do you believe that artists have clear intentions that penetrate their works and that we should look for them when we react to them? Should we also look into their life and biography, as you have done in the case of Cavafy, Montaigne, and others? Couldn't we admire the work as such, disconnecting it from its creator?

ALEXANDER NEHAMAS: A work of art, like a work of philosophy, is, first of all, a work. And it is not possible to understand a work without knowing what it was meant for, which means that we must look into the intentions with which it was made. Unfortunately, most thinking about intention takes to be a mental state that exists before the work is made—a "design or plan in the artist's mind" that precedes, causes, and explains the work. But it is impossible for an artist to have such a clear design or plan before the work is actually finished (if I knew what my poem would be before I wrote it, I would have written it, at least mentally, already!). What the work is, and what it was intended to be, come into being as the work itself comes into being. But we don't need to look into the artist's or the philosopher's mind in order to know the intention with which a work was created: to the extent that the work is successful, the intention with which it was created is fully within it. As to whether we should look into the biography of the work's creator, my view is that we can appeal to anything -anything- that is relevant to the work's interpretation. But I don't think that we can tell in advance, or in general, what is and what is not relevant to such a process: we can only make such a determination in particular cases. For example, certain aspects of Michel Foucault's life are essential to understanding his work; that is not true in the case, say, of Aristotle -at least, not as far as we know at this point. But that too, unlikely as it may be, may change.

CONATUS: Is it possible, in philosophy or any other discipline, for an individual to think or write without any other part of her / his individuality to interfere, except for her / his intellectuality? For example: does Plato's theory of Forms or Kant's

view of phenomena and noumena speak of its author in a veiled way? Can we detect in these theories something that comes directly from their very creators' character?

ALEXANDER NEHAMAS: The question presupposes that one's intellectual aspect is in principle distinct from other facets of one's personality: but is that really so? Doesn't one's "intellectuality" itself form part of one's character? Nietzsche says somewhere that when he tries to understand a philosopher's views, he always asks: "At what mode of life does all that aim?". That is, every important philosophical theory contains, implies, or serves a particular way of life. And, like every way of life, it too must involve every aspect of one's personality.

CONATUS: Taste in art seems to be something arbitrary and subjective. But, as Immanuel Kant put it, "we hope that the same pleasure is shared by others". Does that mean that art is meaningless without friends, or "de gustibus non est disputandum"? Is it, eventually, important for taste to be a matter of agreement, and especially an agreement among friends?

ALEXANDER NEHAMAS: Kant says something stronger: that we hope that the same pleasure is shared by everyone. But that can't be right: I want my taste to be different—interestingly different—from the taste of others, since identity of taste is, in the end, identity of character, and human beings rejoice in their differences from one another: we are not ants! On the other hand, it is equally wrong to think that taste can't ever be shared. We expect our friends, and people we respect or admire, to share (at least but also at most) part of our aesthetic choices. If, for example, someone very close to you despises something you like, you may come to doubt either that person or, perhaps, yourself; by the same token, if someone you despise likes something you like, you may face the same dilemma! We do want to share our tastes—with some people, some of the time.

CONATUS: As a thinker who is inspired by the arts and the creations of culture, how do you understand the term "mass culture"? According to your view, each individual judges something as aesthetically valuable with her/his own eyes. Also, the criteria to be used to evaluate beauty are utterly subjective, since beauty is a promise of a personal satisfaction. And what about "mass culture"? Would you apply the same criteria?

ALEXANDER NEHAMAS: "Mass" or "popular" culture refers to widely accessible cultural institutions that seem easy to understand and appreciate. In fact, I believe that even those who enjoy it (usually neither intellectuals nor the socially privileged who tend to maintain their distance from it) are much more

sophisticated in their appreciation of popular works than they seem to be to those who are unfamiliar with them. In any case, the popular culture of one time period often becomes the high culture of the next. In my view, classical Greek tragedy in antiquity was closer to today's popular culture than we might think if we have in mind its place in the culture of the contemporary world. The same was true of the novel in the 18th century, when it had its modern beginnings, of photography in the mid-19th century, or of film, jazz, and television in the 20th. But I don't agree with you that the criteria for evaluating beauty are "utterly subjective". As I have already said above, although such criteria are not universal, that does not make them subjective. They are, rather, intersubjective or, as I prefer, personal (person being individuals who are anchored within several larger groups, with all of which they must negotiate their judgments). There is a huge open space between the subjective and the objective and taste, judgments of beauty and art, and friendship fall within it.

CONATUS: You say that Foucault's care of the self is an act by which we try to invent ourselves, to produce by means of improvisation our own selves; it is in a way a matter of artistic creation. Do you believe that this interpretation of care of the self bumps against Foucault's views during his "archeological period", in which he sees the possibilities of creation and knowledge restricted by a latent system of rules of a particular era (épistémè)? In other words, is it possible for the care of the self, as a matter of art, to surpass its historic a priori?

ALEXANDER NEHAMAS: I believe that Foucault changed his views radically at least twice, perhaps even more often, in his life. The main distinctions are between his "archaeological" period, his "genealogical" period, and the period of the "care of the self". During all these periods, he envisaged the existence of what you call "latent rules" but he gave progressively more room for the manipulation, reformulation, and transcendence of these rules by individuals. Don't forget that "invention" or "improvisation" always occurs against a background of rules and principles, which inventors or improvisers use for their own purposes. Unless, for example, an object followed some of the rules that dictate what counts as a work of art during a particular period, it could not be recognized as a work of art in the first place. All invention and improvisation begins with what is given and, if successful, produces something that becomes given for those who follow. In short, "surpassing one's historic a priori" means going beyond it but only on the basis of emerging from it and, necessarily, preserving an overlap with it.

CONATUS: Returning to friendship: You claim it is a mechanism of individuality, but couldn't it be, under certain circumstances, a way to selflessness? Is there a thick self before the relationship, which remains persistent through it? Are there

extreme doings, which we do for the sake of a friendship that can lead to loss of our self?

ALEXANDER NEHAMAS: If you mean that a friend may act selflessly for a friend's sake, then I fully agree with you. But such selflessness is perfectly compatible with individuality: those who make great sacrifices are distinguished individuals who accomplish something that few others are capable of. My own view—which, I admit, is controversial—is that there is no such thing as a single "thick" self that persists throughout. We change and develop not only diachronically but synchronically as well: who we are with one of our friends is not the same as who we are with another. You and I can have a common friend but, as we say, we may like our friend for (perhaps only slightly) different reasons: but that is to say that the friend we both like is a (perhaps only slightly) different person for each one of us.

CONATUS: Ancient *philia*, and in particular Aristotelian one, in distinction from modern friendship which appears exclusively in the private realm, is a public matter. Do you think that Aristotle wrote about friendship in a purely political sense? Is there place for friendship during vita contemplativa (*bios theoretikos*)?

ALEXANDER NEHAMAS: The question of the social dimension of the theoretical life that Aristotle praises in the Nicomachean Ethics is extremely difficult to answer. He insists that the theoretical life, which he may identify with happiness (eudaimonia), is self-sufficient but he also issues a qualification. He says that the life of the wise person, who engages in theoria, is the most self-sufficient of all in that it needs others the least in order to be lived, but he concedes that it might be better, or easier, if one engages in it with others, whom he describes as "collaborators" (sunergous). In any case, I don't believe that we should identify philia with friendship. *Philia* is a general term for every relationship that is, so to speak, ethically salient—every relationship with someone who matters to us. That is why Aristotle can speak of "civic" philia, a relationship based on self-interest—that is an instrumental relationship, which by definition can't be a friendship—that binds the members of a single political unit to one another. I do think that the philia of the virtuous, which he identifies with philia's perfect form comes close to what we might describe as friendship today. But the general relationship philia refers to is much, much broader and more public than friendship as we understand it today.

CONATUS: Life for Socrates is meaningful only for the sake of searching the truth. What happens then if after Nietzsche and Foucault there is no truth or knowledge; what happens if truth and knowledge is only a matter of subjection

relations and of supremacy and by all means an invention among relations of power? What does it mean for us to still seeking the truth?

ALEXANDER NEHAMAS: We should be very careful about saying that either Nietzsche or Foucault claimed that "there is no truth or knowledge". Nietzsche, in particular (followed in most respects by Foucault), never denies that some views are true and some, false. What he does deny—and that, I admit, is a dangerous thought—is that the truth is not always valuable, as he believes our tradition has taught us to believe. In other words, something can be true and yet bad for someone to believe, while something may be false and yet good for someone to believe: one example of what he has in mind would be the Christian worldview, which he definitely rejects. But he doesn't infer from that rejection that no one should accept it. Nietzsche -wrongly in my opinion- divides human beings into two exclusive sorts, the strong and the weak and believes that the weak would be unable to survive without the consolations of Christianity. He believes therefore that it is good for these people to believe in Christianity despite the fact that it is false, while it would be bad for them to give up their religious beliefs and try to live their lives as the strong do. His view is arrogant and perhaps elitist but it is not a denial of truth. Truth is not relative for Nietzsche; but value is.

CONATUS: Do you agree with Hannah Arendt's statement: "I have never in my life 'loved' any people or collective group, neither the German people, the French, the Americans, nor the working class or anything of that sort. I indeed love only my friends, and the only kind of love I know of and believe in is the love of persons."? Can we love impersonally and impartial, or in other words, can we really be philanthropoi? And in the sphere of art, can we love art in general, can we be philotechnoi?

ALEXANDER NEHAMAS: I think Arendt is absolutely right. It is impossible to love a collective group, because love is essentially addressed to individuals. Loving a group is the other side of hating a group: it is a kind of racism. It is, in my opinion, equally impossible to love art in general, especially since most art, like everything else in the world, is very, very bad. We tend to think only of its highest exemplars when we think about art, but these are only a disappearingly small part of all the works of art that have been, and will be created. Bach and Mozart, Proust and Jane Austen, Velasquez and Manet are only the crest of the iceberg, most of it underwater, that art constitutes. And you may love them or some other artists (even bad ones, if you have no taste!) but never, in my opinion, art as a whole. Only the individual can be loved. Even the most accomplished philotechnos will dislike or be indifferent to most of the art in the world.

CONATUS