

ΗΘΙΚΗ ΑΙΣΘΗΣΗ, ΣΥΜΠΑΘΕΙΑ ΚΑΙ ΑΜΕΡΟΛΗΠΤΟΣ
ΠΑΡΑΤΗΡΗΤΗΣ: ΤΟ ΗΘΙΚΟ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟ
ΣΤΟΥΣ FRANCIS HUTCHESON ΚΑΙ ADAM SMITH

Η παρούσα εργασία αποσκοπεί στην ερμηνεία του ηθικού υποκειμένου στον σκωτικό Διαφωτισμό, και συγκεκριμένα στους Hutcheson και Smith, ως απάντηση στα αδιέξοδα που οδηγεί η απόπειρα διατύπωσης μιας φιλοσοφίας της ιστορίας κατά τον 18ο αιώνα. Και τούτα αποκρυσταλλώνονται αδρομερώς στα εξής δύο ερωτήματα: Υπάρχει εχέγγυο προόδου χωρίς Θεό; Είναι δυνατή η πρόοδος της ιστορίας εντός ενός εύθραυστου, απρόβλεπτου και εν πολλοίς ανάληγτου κοινωνικού πλαισίου όπως αυτού της αναδυόμενης φιλελεύθερης αγοράς;

Η προσφιλής ρομαντική μομφή περί μη συμβατότητας του ψυχρού, ορθολογιστικού Διαφωτισμού με την άνθιση της ιστορίας έχει προ πολλού ανασκευαστεί.¹ Το ζητούμενο εντούτοις δεν είναι τόσο η ανασκευή της ρομαντικής μομφής, όσο η ανάδειξη των ιδεολογικών χρήσεων και καταχρήσεων της φιλοσοφίας της ιστορίας εκ μέρους του Διαφωτισμού στην πάλη του τόσο κατά της θεολογίας όσο και κατά του σχετικισμού.

Συγκεκριμένα: Η προμετωπίδα του Διαφωτισμού ότι ο άνθρωπος είναι φύση με την διττή σημασία τόσο της εξωτερικής φύσης, ήτοι των γεωγραφικών όρων και ορίων της ανθρώπινης δραστηριότητας όσο και της εσωτερικής φύσης, του συνόλου των αισθήσεων, ορμών και παθών σηματοδοτεί την ίδια στιγμή την νίκη του επί του θεολογικού αντιπάλου αλλά και την ήττα του από τον αναδυόμενο μηδενισμό και σχετικισμό. Η ιδιάζουσα διαλεκτική, πάνω στην οποία προσκρούει η διαφωτιστική αντίληψη της ιστορίας, τουλάχιστον σύμφωνα με την ερμηνεία του Π. Κονδύλη,² είναι η ακόλουθη: Από την μια, η αποκατάσταση της

1. Την εν λόγω άποψη έχει υποστηρίξει σθεναρά – μεταξύ άλλων – ο Ernst Cassirer στην μελέτη του *The Philosophy of the Enlightenment*, Princeton University Press, Πρίνστον 1977, σ. 197-199. Ο πρώτος, ωστόσο, που αποδίδει στον Διαφωτισμό την ενδελεχή διερεύνηση των όρων δυνατότητας της ιστορίας είναι, αναμφίβολα, ο Dilthey, «Das achtzente Jahrhundert und die geschichtliche Welt», στο *Gesammelte Schriften*, τόμ. III (1927), σ. 209.

2. Π. Κονδύλης, *Ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, τόμ. 2, εκδ. Θεμέλιο, Αθήνα 1984.

μέχρι τούδε περιφρονημένης από την σχολαστική Οντολογία αισθητής διάστασης του ανθρώπου μετατρέπεται σε τελεσφόρο όπλο κατά θεολογικών ερμηνειών της ιστορίας μέσω ανιστορικών σχημάτων, όπως αυτών της θείας Πρόνοιας. Αλλά από την άλλη, η χειραφέτηση από την θεολογία οδηγεί σε μια νέα υποδούλωση: Αυτήν της έκπτωσης του υποκειμένου σε δεσμώτη της φυσικής αιτιότητας. Ο ορισμός του ανθρώπου ως φύσης, ο οποίος τον θέτει σε καθεστώς ομηρείας του φυσικού του περιβάλλοντος, της γεωγραφίας, του κλίματος, των εθίμων κ.ο.κ, εγείρει αναπόδραστα δύο ερωτήματα: Πρώτον, τούτο της δυνατότητας της ιστορίας να αποτελέσει το πεδίο πραγμάτωσης του Λόγου. Αν ο ιστορικός χρόνος εγκυμονεί νόημα και είναι συνώνυμος της προόδου, πώς είναι δυνατόν να ανιχνευθούν οι ίδιοι οι όροι δυνατότητάς του στην άπειρη πολυμορφία των φυσικών φαινομένων; Δεύτερον, η εξάρτηση του υποκειμένου από τους περιορισμούς της φύσης δεν διατρέχει τον κίνδυνο εκφυλισμού του σε πειθήνιο εξάρτημα της τελευταίας, απεμπολώντας οριστικά κάθε δυνατότητα ηθικότητας και πράξης;

Η απόπειρα επίλυσης των παραπάνω διλημάτων από τους Hutcheson και Smith έγκειται στην προϋπόθεση μιας ενιαίας, αμετάβλητης και απρόσβλητης από τις όποιες χωροχρονικές παραλλαγές ανθρώπινης φύσης, η οποία διέπεται από ηθικά συναισθήματα, με προεξέχοντα αυτό της ευμένειας³ – benevolence – στην περίπτωση του Hutcheson, και της συμπάθειας κατά τον Smith. Η αισιοδοξία που ενέχει η περί ενιαίας και αμετάβλητης φύσης παραπάνω θέση υπογραμμίζεται εντονότερα από την μετάλλαξη των ροπών, παθών και συναισθημάτων από ανάθεμα της φιλοσοφίας και αντίποδα ή ορκισμένο εχθρό του Λόγου σε όρο ύπαρξής του. Τα πάθη και τα συναισθήματα δεν αποτελούν παραδόξως προσκόμματα στην ηθική και την ιστορία αλλά εφιαλτήριά τους. Ενδεχομένως, τα ηθικά συναισθήματα που διέπουν το υποκείμενο του σκωτικού Διαφωτισμού γίνονται η γέφυρα του χάσματος ανάμεσα στην αιτιότητα που συνεπάγεται η αποκατάσταση της «χαμένης τιμής» του αισθητού και την κανονιστικότητα που είναι sine qua non όρος ύπαρξης κάθε κοινωνίας.

Ευμένεια και ηθική αίσθηση: Η περίπτωση του F. Hutcheson

Επιχειρώντας μια ιστορική επισκόπηση όλων των συστημάτων ηθικής φιλοσοφίας από την εποχή του Πλάτωνα στο τελευταίο μέρος της *Θεωρίας των ηθικών συναισθημάτων*, ο A. Smith υποστηρίζει ότι όλα ανεξαιρέτως τα συστήματα

3. Ως προς την απόδοση του όρου «benevolence» στην ελληνική, υιοθετώ την εκδοχή του Δ. Δρόσου που τον μεταφράζει «ευμένεια». Βλ. Διονύσης Γ. Δρόσος, *Αρετές και συμφέροντα: Η βρετανική ηθική σκέψη στο κατώφλι της νεωτερικότητας*, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, εκδ. Σαββάλα, Αθήνα 2008, σ. 206.

ηθικής περιστρέφονται γύρω από δύο ερωτήματα: Τι είναι η αρετή και πού συνίσταται, με άλλα λόγια ποια είναι η δύναμη ή η ικανότητα του νου που κάνει έναν χαρακτήρα ενάρετο;⁴ Ας δούμε πώς απαντά στα παραπάνω δύο ερωτήματα τόσο ο συγγραφέας όσο και ο Hutcheson.

Σε αντίθεση αφενός με τα ηθικά συστήματα που ταυτίζουν την αρετή με την φρόνηση (όπως αυτό του Επίκουρου), αφετέρου με όσα ταυτίζουν την αρετή με την ευθυδικία, ήτοι την ορθή πράξη που υπαγορεύεται από τον Λόγο και την ηθική κρίση που προηγείται οιασδήποτε ροπής, αίσθησης ή πάθους (όπως τα συστήματα του Πλάτωνα, των Στωικών αλλά και των μοντέρνων οπαδών τους, όπως του Clarke), για τον Hutcheson, τον οποίο ο Smith αναφέρει στις τελευταίες σελίδες της πραγματείας του περί συναισθημάτων, η αρετή δεν είναι τίποτε παρά μόνον ευμένεια.

Στο *Δοκίμιο περί της φύσης και της συμπεριφοράς των παθών και των ροπών*⁵ ο Hutcheson ισχυρίζεται ότι «η τελειότητα της αρετής συνίσταται σε μια καθολική ήρεμη ευμένεια, σε εκείνη την ροπή του νου να περιορίσει ή να αντισταθμίσει όχι μόνον τα εγωιστικά πάθη αλλά ακόμη και τις εν μέρει ευγενείς κλίσεις [...] θα μπορούσε κάποιος λοιπόν να αποκαλέσει αρετή, μαζί με πλείστους αρχαίους, *Vita secundum naturam*, δηλαδή να πράττει κανείς σύμφωνα με την ιδιοσυστασία της φύσης μας, όπως σχεδιάστηκε από τον Δημιουργό της».⁶

Η αρετή κατά Hutcheson εμφανίζεται παραδόξως ως μια θεολογική εκδοχή της διατύπωσης της καντιανής κατηγορικής προστακτικής, κατά την οποία οφείλει κανείς να πράττει κατά τέτοιον τρόπο, ώστε να αντιμετωπίζει την ανθρωπότητα, είτε στο πρόσωπό του είτε στο πρόσωπο οποιουδήποτε άλλου, ποτέ ως μέσο αλλά πάντοτε ως σκοπό.⁷ Η αρετή ως ευμένεια είναι η επιθυμία του δημόσιου αγαθού.⁸ Και αξιολογικό μέτρο όποιας πράξης αποσκοπεί στο δημόσιο αγαθό είναι η πρόθεση του δρώντος και όχι το αποτέλεσμα. Μια πράξη, παραδείγματος χάριν, που αποσκοπεί στο δημόσιο αγαθό, προκειμένου να ικανοποιήσει το ατομικό συμφέρον, έχει ήδη νοθευτεί με εγωισμό και ανεξαρτήτως της χρησιμότητάς της για το κοινωνικό σύνολο δεν μπορεί να θεωρηθεί ευμενής.⁹

4. A. Smith, *A Theory of Moral Sentiments*, Dover Publications, VII, I, Μινέολα, Νέα Υόρκη 2006, σ. 269.

5. F. Hutcheson, *Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections with Illustrations on the Moral Sense*, Liberty Fund, Ινδιανάπολη 2002.

6. *Ο.π.*, σ. 8.

7. Kant, *Θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών*, Γιάννης Τζαβάρας (εισαγ.-μτφρ.-σχόλια), εκδ. «Δωδώνη», Αθήνα-Ιωάννινα 1984, σ. 81.

8. F. Hutcheson, *Essay*, *ό.π.*, σ. 82.

9. Ο Hutcheson στο σημείο αυτό δίνει το εξής παράδειγμα: «Ας υποθέσουμε ότι ο Θεός μάς

Θα φαινόταν ακροβατισμός ή θα ακουγόταν ως παράταιρος ήχος ή «φάλτσο» στην ενορχηστρωμένη μελωδία της ιστορίας των ιδεών, αλλά η ιδέα της ευμένειας του Hutcheson ως ανόθευτη επιθυμία του δημόσιου αγαθού προσομοιάζει εν πολλοίς στην γενική βούληση του Rousseau. Η τελευταία, παρά τις ποικίλες παρερμηνεύσεις, παραμορφώσεις και καταχρήσεις που υπέστη, κατά τις οποίες συνιστά το άθροισμα των επιμέρους βουλήσεων και τίποτε πέραν τούτου, κατ' ουσία παραπέμπει στην βούληση που προσανατολίζεται με πυξίδα το δημόσιο αγαθό.¹⁰

Αν, ωστόσο, οι προϋποθέσεις διαμόρφωσης της γενικής βούλησης κατά Rousseau είναι θεσμικές, ήτοι είναι η ιδιότητα του πολίτη σε ένα ρεπουμπλικανικό κράτος, η μετουσίωση των μαζών σε «λαό» και επιπλέον ένα διαφωτισμένο εκπαιδευτικό σύστημα και μια δημόσια σφαίρα ως πεδίο άσκησης της δημόσιας χρήσης του Λόγου, για τον Hutcheson, η αρετή ως ευμένεια, ως η αγνή και ακόρεστη επιθυμία του δημόσιου αγαθού είναι ένας φυσικός προσδιορισμός και μόνο. Γράφει: «Η ευμένεια και η συμπόνοια [που μας διακρίνουν] [...] είναι προσδιορισμοί της φύσης μας, πρότεροι οιασδήποτε επιλογής μας από συμφέρον, που μας προτρέπουν να πράξουμε από την στιγμή που γνωρίζουμε άλλα ευαίσθητα και έλλογα όντα».¹¹

Τα ανθρώπινα όντα είναι επομένως φύσει προικισμένα με την προδιάθεση να επιθυμούν την ευτυχία των συνανθρώπων τους και τούτη «καμία εκπαίδευση ή λανθασμένες αρχές και συνήθειες [...] δεν μπορούν να ξεριζώσουν».¹²

Ποιο όμως είναι ακριβώς το νόημα του όρου «φύσει»; Με τον όρο αυτό ο Hutcheson αναφέρεται «σε εκείνες τις προδιαθέσεις ή τις πράξεις, στις οποίες κλίνουμε λόγω κάποιου μέρους της ιδιοσυστασίας ή συγκρότησής μας πρότερου της βούλησής μας [...] φαίνεται επομένως με βάση τα προσαναφερθέντα ότι μια κατάσταση [...] ανθρωπιάς, συμπόνοιας, αμοιβαίας βοήθειας [...] αγάπης της κοινότητας ή της πατρίδας [...] είναι η φυσική μας κατάσταση, στην οποία ρέπουμε φύσει».¹³

αποκάλυπτε ότι θα μας χάριζε ευτυχία μόνο αν η χώρα μας ευημερούσε. Τότε, από αγάπη για τους εαυτούς μας και μόνον θα επιθυμούσαμε δευτερευόντως την ευτυχία της χώρας μας ως απλό μέσο της δικής μας». (ό.π., σ. 23).

10. «[...] η γενική βούληση είναι πάντοτε ορθή και αποβλέπει στο δημόσιο συμφέρον [...] υπάρχει συχνά μεγάλη διαφορά ανάμεσα στην βούληση όλων και στην γενική βούληση. Η τελευταία αποβλέπει στο κοινό συμφέρον, ενώ η άλλη σε ιδιωτικά συμφέροντα και είναι απλώς άθροισμα επιμέρους βουλήσεων». [Ζαν-Ζακ Ρουσό, *Το κοινωνικό συμβόλαιο*, Βασιλική Γρηγοροπούλου και Αλφρέδος Σταϊνχάουερ (μτφρ.), Β. Γρηγοροπούλου (επιμ.-εισαγ.-σημειώσεις), εκδ. Πόλις, Αθήνα 2004, σ. 77-78].

11. F. Hutcheson, *Essay*, ό.π., σ. 67.

12. Ό.π., σ. 76.

13. Ό.π., σ. 130.

Αναμφισβήτητα, ο Hutcheson θεμελιώνει όλους τους αναγκαίους για την ανα- παραγωγή και ευημερία της κοινωνίας κανόνες και αξίες πάνω σε έναν προσδιο- ρισμό μιας καθ' όλα εύτακτης και ενιαίας ανθρώπινης φύσης. Ενδεχομένως, το εν λόγω εγχείρημα να στοιχειοθετεί μια στρατηγική απόκρουσης του σχετικι- σμού που συνεπάγεται η παντοδυναμία του αισθητού εν είδει νεωτερικού Θεού επί της γης. Θα ήταν μάλλον κοινότοπο να υπογραμμιστεί σε τούτο το σημείο, και σε αντίθεση προς τον Hutcheson, ο ρόλος των θεσμών ως μήτρας αξιών και κα- νόνων βίου, ως δημιουργούσας αρχής «ευμενών» και ενάρετων πολιτών. Και θα ήταν εξίσου κοινότοπο να αναδειχθεί ως κριτικό σημείο αιχμής η υποτίμηση του ρόλου της αυτονομίας και πράξης, που υποδηλώνει η θέση περί ευμένειας ως φυσικού προσδιορισμού.

Ωστόσο, στο σημείο τούτο οφείλει να υπογραμμίσει κανείς ότι η μομφή της πλήρους αποσιώπησης του ρόλου των ιστορικών θεσμών ως όρων διαμόρφωσης αρετών και εκφοράς ηθικών κρίσεων και η μονομερής έμφαση σε μία υπεριστορική και άχρονη φύση ως γενέθλιου τόπου των τελευταίων θα ήταν τουλάχιστον άδικη. Ο υπερτονισμός του φύσει της ευμένειας δεν αναιρεί τον προβληματισμό – έστω διάχυτο και «υπόγειο» – περί της μορφής, των θεμελίων αλλά και του ρόλου της αστικής κοινωνίας. Η «επιστήμη της ηθικής» του Hutcheson συνιστά κατ' ουσία την χαρτογράφηση ενός «ηθικού συστήματος της ανθρωπότητας», μιας οικουμενι- κής ηθικής κοινότητας, για την οποία είναι ικανή αλλά και προορίζεται η ανθρω- πινή φύση.¹⁴ Οι ιστορικοί θεσμοί, και ιδιαίτερα η αστική κοινωνία, συνιστούν το όχημα μετάβασης, τον όρο πραγμάτωσης ή τις θεσμικές «συντεταγμένες» της εν λόγω ηθικής κοινότητας, εφόσον επιφορτίζονται όχι μόνον με την μεγιστοποίηση της ευτυχίας του πληθυσμού που την απαρτίζει αλλά πρωτίστως με την μόρφωση του ηθικού προσώπου του πολίτη που πράττει με γνώμονα το δημόσιο αγαθό. Το τελευταίο αποτελεί τόσο το νομιμοποιητικό θεμέλιο της θέσπισης της πολιτικής εξουσίας όσο και τον σκοπό της άσκησης της. Παρά τα ιστορικά και θεσμικά του συμφραζόμενα, ωστόσο, που για μια ακόμη φορά το θέτουν εγγύτερα τόσο στην γενική βούληση του Rousseau όσο και στο ηθικό βασίλειο των σκοπών του Kant, το «ηθικό σύστημα της ανθρωπότητας» κατά Hutcheson είναι αδιανόητο, αν δεν υποστηρίζεται από την πανάγαθη βούληση του Θεού, όπως θα φανεί εν συνεχεία.¹⁵

14. Το σημείο τούτο τονίζει ο Knud Haakonssen στο έργο του *Natural Law and Moral Philosophy: From Grotius to the Scottish Enlightenment*, Cambridge University Press, Καίμπριτζ 1996, σ. 75.

15. Francis Hutcheson, *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, Δουβλίνο 1725, στο: *Collected Works*, τόμ. 1, Hildesheim 1969-1971, σ. 267-77, Francis Hutcheson, *A Short Introduction to Moral Philosophy*, Γλασκώβη 1747, στο: *Collected Works*, τόμ. 4, σ. 112 και Francis Hutcheson, *A System of Moral Philosophy*, τόμ. 1, στο: *Collected Works*, τόμ. 5, σ. 264-265.

Ενδεχομένως, η υπερβολική έμφαση στην ερμηνεία της ευμένειας ως φυσικού δεδομένου είναι δηλωτική του αγώνα και της αγωνίας να διασφαλιστεί η αναπαγωγή της κοινωνίας σε μια επισφαλής εποχή, σήμα κατατεθέν της οποίας είναι μια ανάληπτη αγορά, αποτελούμενη από επί μέρους ατομικούς δρώντες, καθέναν εκ των οποίων επιδιώκει το ατομικό του συμφέρον. Ενδεχομένως, η θέση περί ενιαίας, εύτακτης και ευμενούς φύσης να απηχεί την απόπειρα να εκβιαστεί με κάθε μέσο η ηθική εν τω μέσω ενός σχετικιστικού σύμπαντος. Άλλωστε, η αιρετική εικόνα μιας άκρατα εγωιστικής ανθρώπινης φύσης έχει ήδη σκιαγραφηθεί με τα πιο ζοφερά χρώματα από τον Hobbes, αποτελώντας διαρκή πρόκληση.

Επιστρέφοντας, σύμφωνα με την ανάλυση του A. Smith, ο δεύτερος άξονας, γύρω από τον οποίο περιστρέφονται όλα τα ηθικά συστήματα, αφορά τον όρο δυνατότητας ηθικής κρίσης και πράξης. Η απάντηση του Hutcheson είναι: Ηθική αίσθηση. Η τελευταία δεν παραπέμπει ούτε στην αγάπη του εαυτού αλλά ούτε και στον Λόγο. Απλούστατα διότι «πολλοί είναι ενάρητοι χωρίς να μπορούν να εξηγήσουν τι είναι αρετή».¹⁶ Αν και μια αμφισημία περί του όρου διατρέχει το κείμενο του Hutcheson, ο ίδιος εμμένει στην διάσταση της ηθικής αίσθησης ως φυσικού χαρακτηριστικού του ανθρώπου. Επιπλέον, η ηθική αίσθηση δεν είναι ούτε κανόνας ούτε πρόταση, ενώ μοναδικό εχέγγυο υπάρξής της είναι η καλοσύνη του Θεού. Η «ευμένης» φύση του υποκειμένου που μετατρέπεται κάθε δρώντα σε θεράποντα του κοινού καλού καταδεικνύει περίτρανα την πανάγαθη φύση του Θεού.

Προφανώς, η επίκληση του Θεού υπαγορεύεται από την κυρίαρχη στον Διαφωτισμό ιδέα της φυσικής θρησκείας. Ο Θεός δεν είναι πλέον η μήτρα των επιστημολογικών και ηθικών συστημάτων αλλά αντίθετα ο εγγυητής της ορθότητάς τους. Εν προκειμένω, ο Θεός είναι ο εγγυητής μιας εύτακτης και ενιαίας φύσης, η οποία εμφορούμενη από ευμένεια και αλληλεγγύη διασφαλίζει υπόρρητα την αναπαραγωγή της κοινωνίας. Ο Θεός του Hutcheson φαίνεται να αποτελεί προπύργιο κοινωνικής συνοχής ή συνώνυμο της ελπίδας ότι ο κόσμος δεν θα καταστραφεί εις πείσμα του ανταγωνισμού.

Το ερώτημα, ωστόσο, παραμένει: Γιατί ηθική αίσθηση και όχι Λόγος; Γιατί όχι έλλογες κρίσεις ως μέσα θεμελίωσης κανόνων βίου;

Η εν πολλοίς αμφίσημη ιδέα της ηθικής αίσθησης υπαγορεύεται κυρίως από την βαθιά δυσπιστία του Hutcheson στον Λόγο. Για τον Hutcheson ο Λόγος ορίζεται ως αναστοχασμός όχι μόνον διάφορων αγαθών αλλά και του πιο πρόσφορου και αποτελεσματικού τρόπου απόκτησής τους.¹⁷ Αν όμως ο Λόγος

16. F. Hutcheson, *Essays*, ό.π., σ. 4.

17. Ό.π., σ. 39.

συνίσταται στην διάκριση των πράξεων που προσανατολίζονται στο δημόσιο αγαθό,¹⁸ τότε δεν είναι αντίπαλος αλλά σύμμαχος και βοηθός της ηθικής αίσθησης. Παρ' όλα αυτά, καμία έλλογη ηθική κρίση δεν προηγείται της ηθικής αίσθησης. Σε αντίθεση με ορθολογιστικές προσεγγίσεις της ηθικής, για τον Hutcheson «κανείς Λόγος δεν προτρέπει σε πράξεις προτού τεθεί κάποιος σκοπός, και κανείς σκοπός, δεν τίθεται χωρίς να υπαγορεύεται από κάποιο ένστικτο ή κλίση».¹⁹ Εν προκειμένω όμως, τα κίνητρα των πράξεων στερούνται Λόγου; Η απάντηση είναι: «Όχι».

Σε ένα εκτενές χωρίο στο κείμενο περί ηθικής αίσθησης, ο Hutcheson αποδεικνύει την παραπάνω θέση διαμέσου της διάκρισης που κάνει μεταξύ προτρεπτικών και νομιμοποιητικών λόγων. Οι προηγούμενοι αναφέρονται στα κίνητρα που παρακινούν τους δρώντες να πράξουν κατά ένα συγκεκριμένο τρόπο. Σύμφωνα με το πρώτο από τα δύο παραδείγματα που παραθέτει, όποιος αρέσκεται στην καλοπέραση επιδιώκει τον πλούτο, διότι είναι το μοναδικό μέσο διασφάλισης μιας πολυτελούς ζωής. Κατά το δεύτερο, πιο αλτρουιστικό, παράδειγμα, σε ένα δίκαιο πόλεμο ο στρατιώτης θέτει σε κίνδυνο την ζωή του από αγάπη για την πατρίδα και το δημόσιο πνεύμα.

Το νήμα που συνδέει τα παραπάνω φαινομενικά αντίθετα παραδείγματα είναι ότι αμφότερα θέτουν ένα σκοπό, είτε πρόκειται περί πλούτου είτε περί αγάπης για την πατρίδα. Επιπλέον, αμφότερα υπαγορεύονται από μια επιθυμία ή ροπή. Ακόμα και στο δεύτερο παράδειγμα η απάντηση στον Λόγο που μας παρωθεί στην επιδίωξη του δημόσιου καλού θα μπορούσε να είναι ότι «η ποσότητα ευτυχίας ενός συστήματος είναι μεγαλύτερη από αυτήν ενός ατόμου. Μια ροπή προς την ευτυχία προηγείται επομένως του Λόγου παρά έπεται».²⁰ Ακόμα και αν ο ορθολογιστής ισχυρίζεται σθεναρά ότι η σκοποθεσία του δεύτερου παραδείγματος είναι έλλογη, απομένει να νοηματοδοτηθεί ο όρος «έλλογος».

Σε αντίθεση με τους προτρεπτικούς λόγους, οι νομιμοποιητικοί λόγοι αφορούν το ίδιο το τέλος μιας πράξης παρά τα κίνητρα ή τα μέσα πραγμάτωσής της. Εντούτοις, ο Hutcheson σχεδόν πραξικοπηματικά εμμένει σθεναρά στην ματαιοπονία του εγχειρήματος νοηματοδότησης του περιεχομένου τού εν λόγω τέλους. Η πράξη είναι έλλογη μόνον όταν διέπεται από ευμένεια. Άρα εκκρεμεί το ερώτημα: Είναι εχθρός του Λόγου;

Μάλλον αντι-ορθολογιστής. Ο Hutcheson υπεραμύνεται ενός Λόγου που όχι μόνον δεν αντιπαρατίθεται στις αισθήσεις, τα πάθη και τις ροπές, αλλά μάλ-

18. Ό.π., σ. 76.

19. Ό.π., σ. 179.

20. Ό.π., σ. 144.

λον συνιστά μια χλιαρή, ήρεμη – όπως ο ίδιος χαρακτηρίζει – ή μετριασμένη εκδοχή τους. Ανάγοντας εν τέλει την αρετή σε ζήτημα ορθής δοσολογίας παθών ο Hutcheson καταρρίπτει υπόρρητα το προαιώνιο ταμπού της ιστορίας της φιλοσοφίας: Την διαμάχη του Λόγου με το έτερό του, τα ένστικτα, τις επιθυμίες, τις ορμές και τα πάθη. Ο μόνος κίνδυνος που διαφαίνεται είναι η υπερβολική δόση που μπορεί να βλάψει σοβαρά την ενάρετη ψυχή και την κοινωνία.

Ο αμερόληπτος παρατηρητής τού A. Smith

Αν η φυσική θεολογία του Hutcheson είναι απότοκη της ατελέσφορης απόπειρας να εδραιωθεί η αποκατάσταση του αισθητού χωρίς όμως να τίθεται σε κίνδυνο η αναγκαία για την αναπαραγωγή της κοινωνίας κανονιστικότητα, η *θεωρία των ηθικών συναισθημάτων* του Smith αποτελεί την στιγμή της πραγμάτωσης της αίσιας έκβασής της.

Μια αδιόρατη ειρωνεία διακρίνει την κριτική του Smith στον Hutcheson στο τελευταίο μέρος της *Θεωρίας των ηθικών συναισθημάτων*. Η εξίσωση αρετής και ευμένειας είναι πολύ καλή για να είναι αληθινή όσον αφορά πεπερασμένα και θνητά όντα που μάχονται καθημερινά με την φύση προκειμένου να επιβιώσουν. Εν τέλει, δεν είναι και ιδιαίτερα δύσκολο για ένα «ανεξάρτητο, καθ' όλα τέλει ον, απολύτως άταρκες και ευτυχές από τον εαυτό του ον» να πράττει με ευμένεια.²¹ Ένα ον όμως τόσο ατελές, ώστε η επιβίωση του να απαιτεί αγώνα και μόχθο, θα πρέπει να πράττει με πιο μετριοπαθή και μετριόφρονα κίνητρα.

Επιπλέον, αν και φύσει «κοινωνικό ζώο», το ανθρώπινο ον δεν εμφορείται μόνο από ευγενή αισθήματα αγάπης και αλληλεγγύης. Η συγκρότηση κοινωνιών, κατά Smith, εμπεριέχει τόσο μια χρηστική διάσταση, κατά την οποία η κοινωνική συμβίωση αποτελεί κατ' εξοχήν μέσον εξυπηρέτησης των ατομικών συμφερόντων, όσο και μια δικαιοκή διάσταση. Η τελευταία παραπέμπει στην έννοια της νομιμότητας ως θετικού δικαίου, ήτοι του συνόλου των νόμων, η παραβίαση των οποίων επιφέρει κυρώσεις. Και η αναγκαιότητα θέσπισης νόμων μάλλον καταρρίπτει την ευγενή αυταπάτη των φύσει «ευμενών» υποκειμένων. Θυμίζοντας εν πολλοίς την καντιανή ιδέα του ρεπουμπλικανικού κράτους που μπορεί να συσταθεί ακόμη και από μια κοινωνία διαβόλων, ο Smith γράφει: «Αν υπήρχε μια κοινωνία ληστών και εγκληματιών, οι τελευταίοι θα έπρεπε τουλάχιστον να σταματούσαν να ληστεύουν και να δολοφονούν ο ένας τον άλλον. Η αγαθοπραξία, επομένως, είναι λιγότερο ουσιώδης για την ύπαρξη της κοινωνίας από την δικαιοσύνη».²²

21. A. Smith, *A Theory*, ό.π., σ. 304.

22. *Ο.π.*, σ. 86.

Όπως ήδη έχει αναφερθεί, για τον Smith όλα τα ηθικά συστήματα περιτρέφονται γύρω από τους εξής δύο άξονες: Τι είναι η αρετή και σε τι συνίσταται. Κατά παράδοξο και ειρωνικό τρόπο, ωστόσο, το ηθικό οικοδόμημα του ίδιου αδυνατεί να απαντήσει στο πρώτο ερώτημα. Κατά κάποιους ερμηνευτές, το γεγονός των έξι εκδόσεων της *Θεωρίας των ηθικών συναισθημάτων* που διατρέχουν μια περίοδο τριάντα χρόνων, είναι δηλωτικό της αμφιθυμίας του Smith να διασαφηνίσει τον όρο αρετή εντός του πεδίου του δικού του ηθικού συστήματος.²³

Στις πρώτες πέντε εκδόσεις η συζήτηση περί αρετής είναι περιορισμένη. Το δεύτερο μέρος αφιερώνει ένα μικρό χωρίο στην δικαιοσύνη και την αγαθοπραξία, ενώ το έκτο μέρος (το οποίο στις πρώτες πέντε εκδόσεις είναι και το τελευταίο) αποτελεί μια ιστορική έρευνα των διαφορετικών κατά καιρούς απόψεων περί αρετής. Αν κάτι διαφοροποιεί την έκτη και τελευταία έκδοση του 1790 από τις προγενέστερες, τούτο συνίσταται στην πρόσθεση ενός νέου εκτενούς μέρους που τιτλοφορείται «Περί του χαρακτήρα της αρετής» και αποτελεί τώρα το έκτο μέρος, ενώ το έκτο μέρος των προγενέστερων εκδόσεων, που είναι η ιστορική επισκόπηση των ηθικών συστημάτων του παρελθόντος, γίνεται το έβδομο και τελευταίο μέρος της έκδοσης του 1790.²⁴ Παρά ταύτα, η πρόσθεση του νέου μέρους αδυνατεί να ικανοποιήσει τον στόχο της να ορίσει την αρετή. Αντίθετα, μάλλον φαίνεται να απαντά στο δεύτερο ερώτημα, ήτοι στους όρους και τις προϋποθέσεις ηθικής κρίσης και πράξης. Ο Smith δεν ορίζει, αλλά ταξινομεί και περιγράφει τις τέσσερις κεντρικές, κατ' αυτόν, αρετές. Πρόκειται για την σύνεση – *prudence* – που αφορά την ατομική επιδίωξη της ευτυχίας, την δικαιοσύνη και την αγαθοπραξία, όπου αμφότερες αφορούν την επιδίωξη της ευτυχίας των άλλων και, τέλος, την αυτοκυριαρχία – *self-command* – που συνιστά μια μοντέρνα επανεγγραφή της πλατωνικής σωφροσύνης αλλά και της αντίστοιχης αρετής που απαντάται στους Στωικούς και χωρίς την οποία καμία αρετή δεν μπορεί να τελειοποιηθεί.

Όσον αφορά το δεύτερο ερώτημα, περί των όρων δυνατότητας ηθικής κρίσης και πράξης: Αν για τον Hutcheson η ηθική κρίση είναι άρρηκτα συνυφασμένη με

23. Υποστηρικτής τής εν λόγω άποψης είναι κυρίως ο D.D. Raphael (βλ. κυρίως το έργο του *The Impartial Spectator: Adam Smith's Moral Philosophy*, Oxford University Press, Οξφόρδη 2007, κυρίως το κεφ. 8, σ. 65-73. Ως προς την εκδοτική της ιστορία, η *Θεωρία των ηθικών συναισθημάτων* είδε πρώτη φορά το φως της δημοσιότητας το 1759. Ακολούθησαν οι επόμενες τέσσερις εκδόσεις τα έτη 1761, 1767, 1774 και 1781, οι οποίες συμπεριελάμβαναν ήσσονος σημασίας αν και όχι αμελητέες αλλαγές. Η μόνη έκδοση που περιλαμβάνει δραστηκές αλλαγές σε σχέση με τις προηγούμενες είναι η έκτη και τελευταία που δημοσιεύτηκε τον Μάιο του 1790.

24. A. Smith, *A Theory*, ό.π., σ. 64.

την ηθική αίσθηση, για τον Smith η μήτρα των ηθικών κρίσεων είναι η συμπάθεια. Η τελευταία είναι πολύ ευρύτερη από την συμπόνοια ή τον οίκτο του Rousseau της *Πραγματείας περί ανισότητας*.²⁵ εφόσον περιλαμβάνει την ικανότητα να μετέχει κανείς σε οποιοδήποτε πάθος²⁶ συμπεριλαμβανομένου και αυτού της χαράς.²⁷

Επιπλέον, ο Smith είναι ο πρώτος που υπερβαίνει την επιστημολογική ή ηθική διάσταση του όρου «συμπάθεια» προσδίδοντάς του πολιτική και ταξική διάσταση. Ο δημοκρατικός Smith χλευάζει την συμπάθεια που οι άνθρωποι αισθάνονται για εκπροσώπους της εξουσίας, του πλούτου και των διακρίσεων, οι τραγωδίες των οποίων «προκαλούν στον παρατηρητή δέκα φορές μεγαλύτερη συμπόνοια από αυτήν που θα προκαλούσαν αν είχαν συμβεί σε έναν κοινό θνητό».²⁸ Άλλωστε, οι βίοι και οι τύχες βασιλέων ενέπνευσαν μεγάλες τραγωδίες και «όλο το αθώο αίμα που χύθηκε στους εμφύλιους πολέμους προκάλεσε λιγότερη αγανάκτηση από τον θάνατο του Καρόλου του πρώτου».²⁹

Αν λοιπόν για τον Hutcheson η ηθική αίσθηση, την ύπαρξη της οποίας εγγυάται ένας πανάγαθος Θεός, προοιωνίζεται κοινωνική σύμπνοια και ευημερία, για τον πιο «μοντέρνο» Smith η συγκολλητική ύλη της κοινωνίας ανιχνεύεται στην συμπάθεια, την δυνατότητα της οποίας δεν εγγυάται κανένας Θεός. Ο μόνος Θεός που επικαλείται ο Smith είναι ο «επίγειος», «αμερόληπτος παρατηρητής». Τόσο ο πραγματικός όσο και ο ιδανικός παρατηρητής του Smith συνιστούν μοντέρνα, «εκκοσμικευμένα» αξιολογικά μέτρα αποτίμησης της ορθότητας των πράξεων. Για τον Smith μοναδικό τελεσφόρο τρόπο θεμελίωσης κανόνων αποτελεί η συμφωνία μεταξύ δρώντος και παρατηρητή. Ποιος όμως είναι ο παρατηρητής και πόσοι παρατηρητές υπάρχουν; Επιπλέον, αν ο Smith θεωρεί τα ηθικά συναισθήματα, εν προκειμένω την συμπάθεια, όχι μόνον ως συγκολλητική ύλη της κοινωνίας αλλά και ως μέσο θεμελίωσης ηθικών κρίσεων και πράξεων, το ερώτημα που εγείρεται είναι το εξής: Είναι απλώς το γεγονός του συναισθήματος της συμπάθειας αναγκαία και ικανή συνθήκη θεμελίωσης κανόνων και αξιών;

25. «Μιλώ για τον οίκτο, προδιάθεση που συμφέρει σε όντα τόσο αδύναμα και υποκείμενα σε τόσα δεινά όσα εμείς. Αρετή τόσο πιο παγκόσμια και τόσο πιο χρήσιμη για τον άνθρωπο, μιας και έρχεται πριν από κάθε σκέψη, και τόσο φυσική που ακόμη και τα ζώα φανερώνουν καμιά φορά σημάδια της». [J.Z. Rousseau, *Πραγματεία περί της καταγωγής και των θεμελίων της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους*, Μέλπω Αλεξίου-Καναγκίνη/Κώστας Σχορδύλης (μτφρ.), έκδ. Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1999, σ. 103].

26. A. Smith, *A Theory*, ό.π., σ. 1.

27. Ό.π., σ. 41.

28. Ό.π., σ. 50.

29. Ό.π., σ. 50.

Σε όλο το κείμενο ο Smith επικαλείται αδιαλείπτως τον παρατηρητή. Ο πραγματικός παρατηρητής συνιστά μοναδικό κριτή της ορθότητας των πράξεων. Γράφει: «Τα πάθη της ανθρώπινης φύσης επιδοκιμάζονται και φαίνονται ορθά όταν η καρδιά κάθε αμερόληπτου παρατηρητή εκφράζει προς αυτά συμπάθεια».³⁰

Όπως η ηθική αίσθηση, κατά Hutcheson, έτσι και η ικανότητα μιας πράξης να εγείρει την συμπάθεια του αμερόληπτου παρατηρητή είναι, κατά Smith, το μοναδικό κριτήριο της ορθότητάς της. Το ερώτημα εντούτοις που εγείρεται αφορά τους ίδιους τους λόγους, τις αιτίες ή τα κίνητρα που προκαλούν την συμπάθεια. Δεν προϋποθέτει η συμπάθεια του παρατηρητή ένα κοινό με αυτό του δρώντος σύνολο πεποιθήσεων, πίστεων, αξιών και κανόνων; Και δεν θα μπορούσε να υποθεθεί ότι το ηθικό συναίσθημα της συμπάθειας είναι «γέννημα-θρέμμα» έλλογης κρίσης και αναστοχασμού της κατάστασης του δρώντος; Και αν ναι, ποιοι οι όροι δυνατότητας των τελευταίων; Οι de facto αποδεκτοί κοινωνικοί κώδικες; Και αν όντως είναι αυτοί, πώς είναι δυνατή η εκφορά ηθικών κρίσεων εναντίον της υπάρχουσας κατάστασης πραγμάτων ή η συμπάθεια προς τους αιρετικούς, τους εικονοκλάστες και επαναστάτες; Προφανώς η συμπάθεια είναι ικανό αλλά όχι αναγκαίο μέτρο αποτίμησης πράξεων. Προφανώς κάτι περαιτέρω απαιτείται. Η απάντηση του Smith είναι αμφίσημη: «Η ικανότητα σε έναν άνθρωπο είναι μέτρο με το οποίο κρίνει την αντίστοιχη ικανότητα σε κάποιον άλλον. Κρίνω την όψη σου με βάση την δική μου, το αυτί σου με βάση το δικό μου, τον λόγο σου με τον λόγο μου, την μνησικαχία σου με την δική μου, την αγάπη σου με βάση την δική μου. Ούτε έχω ούτε μπορώ να έχω άλλο μέτρο κρίσης».³¹

Αντίστροφα, ο Smith παρουσιάζει τον ιδανικό παρατηρητή ως εσωτερικευμένη εκδοχή του πραγματικού. Ο ιδανικός παρατηρητής γίνεται η φωνή της συνείδησής μας, μια επίπονη άσκηση φαντασίας, ο διχασμός του εαυτού σε δύο περσόνες, αυτήν του δικαστή και αυτήν του κατηγορούμενου, του θεατή και του ερμηνευτή, ως εάν μετουσιωνόμαστε σε θεατές του έργου του δικού μας βίου επί σκηνής. Γράφει ο Smith: «Επιχειρούμε να εξετάσουμε την συμπεριφορά μας όπως θα φανταζόμαστε πώς θα την εξέταζε ο δίκαιος και αμερόληπτος παρατηρητής».³² Και κάπου αλλού: «Κανείς ποτέ δεν βάδισε σταθερά και απαρέγκλιτα στα μονοπάτια της σύνεσης, της δικαιοσύνης ή της αγαθοπραξίας, χωρίς η συμπεριφορά του να κατευθύνεται σε σχέση με τα συναισθήματα ενός υποτιθέμενου αμερόληπτου παρατηρητή».³³

30. Ό.π., σ. 68.

31. Ό.π., σ. 13.

32. Ό.π., σ. 111.

33. Ό.π., σ. 263.

Ο αμερόληπτος παρατηρητής, ο έσω άνθρωπος, ο «μέγας τρόφιμος του εσωτερικού μας κόσμου, ο μέγας έσω ημίθεος [...] που τις νύχτες μάς καλεί σε απολογισμό παραλείψεων και παραβάσεων και που οι μομφές του μας κάνουν να κοκκινίζουμε από ντροπή»³⁴ φαίνεται να είναι μια πρώιμη εκδοχή του υπερεγώ του Φρόουντ ή του «μεγάλου Άλλου» του G.H. Mead³⁵, ήτοι η εσωτερική της κοινωνικής καταστολής, η αποκήρυξη της αρχής της ευχαρίστησης ως αναγκαίου όρου για την επιβίωση ή την απρόσκοπτη αναπαραγωγή του καπιταλισμού στο στάδιο του *laissez-faire*.

Αν και ο Smith δεν επιδεικνύει την ίδια δυσπιστία προς τον Λόγο όπως ο Hutcheson, εντούτοις η πολυπόθητη συνέργεια συμπάθειας και Λόγου δεν στέφεται με απόλυτη επιτυχία. Παρ' όλα αυτά, ο Smith προπορεύεται του Hutcheson ως προς τα εξής:

Πρώτον, ο Smith δεν επικαλείται μια θεόπνευστη και θεόσταλτη ηθική ή ένα φυσικό δεδομένο ως εγγυητή ηθικοκανονιστικών αρχών. Η ηθική θεωρία του Smith είναι μια κοινωνική θεωρία του εαυτού.³⁶ Όρος μόρφωσης υποκειμενικότητας και ηθικής κρίσης είναι το έτερο υποκείμενο, ο άλλος.

Δεύτερον, ο Smith δεν επαναπαύεται στο ηθικό συναίσθημα, αλλά εισάγει την ιδέα των κανόνων όχι μόνον σε ό,τι αφορά το δίκαιο, αλλά και την ηθική. Για τον Smith η δικαιοσύνη είναι η μόνη αρετή που αποτελείται από κανόνες, η ακρίβεια των οποίων είναι συγκρίσιμη προς αυτήν των κανόνων της γραμματικής.³⁷ Παρ' όλα αυτά και η ηθική μορφώνει κανόνες που θεμελιώνονται στην εμπειρία, επαγωγικά. Γράφει: «Η συνεχής παρατήρησή μας της συμπεριφοράς των άλλων

34. Ό.π., σ. 246.

35. G.H. Mead, «The Genesis of the Self and Social Control», στο *Selected Writings*, εκδ. Andrew Reck (University of Chicago Press), Σικάγο 1964, σ. 284.

36. Οι κοινωνιολογικές συνδηλώσεις της ηθικής θεωρίας του Smith έχουν αναδειχθεί – μεταξύ άλλων – από τον Knud Haakonssen στο έργο του *Natural Law and Moral philosophy*, ό.π., σ. 131 αλλά και στο έργο του *The Science of a Legislator: The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*, Καίμπριτζ 1981, κυρίως κεφ. 3. Βλ. επίσης, D.D. Raphael, *The Impartial Spectator*, ό.π., σ. 47. Σε τούτο το σημείο ωστόσο, θα ήταν άξιον μνείας το γεγονός ότι ο πρόδρομος μιας κοινωνιολογικής αλλά και ιστορικής αντίληψης της διαμόρφωσης του ηθικού υποκειμένου είναι, αναμφίβολα, ο Hume. Εισάγοντας τις «τεχνητές αρετές» με προεξάρχουσα αυτήν της δικαιοσύνης, ο τελευταίος υπερβαίνει το δίπολο νόμου-φύσης, ήτοι μιας ηθικής που αποτελεί ανθρώπινη κατασκευή και επινόηση εν είδει νόμου από την μια, ενώ από την άλλη μιας ηθικής ως άχρονου και υπερϊστορικού δεδομένου που ελλοχεύει στα «μύχια» της ανθρώπινης φύσης. Οι «τεχνητές αρετές», κατά Hume, παραπέμπουν σε παγιωμένες κοινωνικές πρακτικές χρόνων που υιοθετούνται και μεταλλάσσονται σε ένα είδος «έξης», τουτέστιν «φυσικοποιούνται». [Βλ. David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Penguin Classics, Βιβλίο III (*Of Morals*), μέρος II, κεφ. 1, Λονδίνο 1985, σ. 529-536].

37. A. Smith, *A Theory*, ό.π., σ. 171.

μας οδηγεί ανεπαίσθητα στην διαμόρφωση συγκεκριμένων γενικών κανόνων όσον αφορά τι είναι κατάλληλο να γίνει ή να αποφευχθεί». ³⁸

Ο Smith καταφεύγει στον Λόγο, στον βαθμό που η επαγωγή είναι μια λειτουργία του τελευταίου. Ωστόσο, και με τα δικά του λόγια, «αν και ο Λόγος είναι, αναμφίβολα, η πηγή των γενικών κανόνων ηθικής και όλων των ηθικών κρίσεων που διατυπώνουμε μέσω αυτών, θα ήταν παράλογο και ανόητο να υποθέσουμε ότι οι πρώτες προσλήψεις του δίκαιου και του άδικου μπορούν να συναχθούν από τον Λόγο [...] αυτές οι πρώτες προσλήψεις λοιπόν, δεν γίνεται να αποτελούν αντικείμενο του Λόγου, αλλά της άμεσης αίσθησης και του συναισθήματος». ³⁹

Εφόσον η εν λόγω ηθική αίσθηση ή το συναισθήμα προηγείται του Λόγου, ο Smith συμπορεύεται με τον Hutcheson. Αν όμως για τον Hutcheson ο Λόγος είναι είτε απλός υπολογισμός είτε ένα ήρεμο πάθος, για τον Smith ο Λόγος συγκροτεί όρους δυνατότητας ηθικής κρίσης και αναστοχασμού, διά των οποίων διατυπώνονται κανόνες.

Τελειώνοντας, λέγεται ότι ο I. Kant εμπνεύστηκε από την ηθική θεωρία του Smith. ⁴⁰ Δεν είναι όμως η ιδέα της συμπάθειας το σημείο επαφής των δύο στοχαστών αλλά αυτή του αμερόληπτου παρατηρητή. ⁴¹ Παρά τις εμπειρικές και ψυχολογικές συνδηλώσεις του, ο διχασμός του αμερόληπτου παρατηρητή σε πραγματικό και ιδεατό παραπέμπει εν πολλοίς στο καντιανό νοούμενο εγώ που, μολονότι κατοικεί στο πεδίο της αναγκαιότητας, πράττει ηθικά και αυτόνομα υπακούοντας τον νόμο που το ίδιο θεσπίζει. Ο αμερόληπτος ιδανικός παρατηρητής ή η αξίωση θέσπισης κανόνων, η αποδοχή των οποίων δεν είναι απλή συνήθεια αλλά έλλογη πράξη, μπορεί να θεωρηθεί σωσίας του καντιανού νομοθέτη, της ηθικής τύπου Kant ως καθολικού νόμου που επιστρατεύεται ως αντίβαρο στον ηθικό σχετικισμό που επιφέρει ο εμπειρισμός. ⁴²

38. Ό.π., σ. 153.

39. Ό.π., σ. 153, 320.

40. Από επιστολή του Marcus Herz προς τον I. Kant στις 9 Ιουλίου του 1771 πληροφορείται ο αναγνώστης ότι ο Smith είναι ο «ευνοούμενος» – *Liebling* – του Kant. (I. Kant, *Gesammelte Schriften*, εκδ. Koeniglich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. X, 2. Abt.: Briefwechsel, Bd. 1, Βερολίνο 1922, σ. 126.

41. Αρχεί να ανατρέξει κανείς στην πρώτη κιόλας σελίδα του έργου *Τα θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών*, όπου προκειμένου να θεμελιώσει τον αρκτικό ισχυρισμό ότι το μόνο χωρίς περιορισμό καλό στον κόσμο είναι η «αγαθή βούληση», ο Kant επικαλείται τον αμερόληπτο παρατηρητή. Γράφει: «Ένας λογικός και αμερόληπτος θεατής, που βλέπει την αδιάκοπη ευημερία ενός όντος, το οποίο δεν είναι κοσμημένο με μια καθαρή και καλή θέληση, δεν μπορεί ποτέ να ευχαριστηθεί. Η καλή θέληση φαίνεται λοιπόν να είναι η απαραίτητη προϋπόθεση για να είναι κανείς άξιος ευτυχίας», *Τα θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών*, ό.π., σ. 34.

42. Ο εύστοχος παραλληλισμός ανήκει στον Christian Garve, τον μεγαλύτερο μεταφραστή και

Παράδοξο και αυθαίρετο θα ακουγόταν, αλλά η απόπειρα του Smith να θέσει όρους δυνατότητας ηθικής κρίσης και πράξης προσομοιάζει αρκετά σε καντιανού τύπου υπερβατολογική απόδειξη.

Ενδεχομένως, κάτι τέτοιο να συνιστούσε και το παυσίπονο αν όχι την οριστική θεραπεία τής κατά Smith πιο μελαγχολικής σκέψης, της υποψίας ενός ορφανού από πατέρα κόσμου.⁴³

εισηγητή της βρετανικής ηθικής και πολιτικής σκέψης στην Γερμανία κατά τον 18ο αιώνα. Βλ. *Uebersicht der vornehmsten Principien der Sittenlehre, von dem Zeitalter des Aristoteles an bis auf unsere Zeiten*, Μπρεσλάου 1798, σ. 166.

43. A. Smith, *A Theory*, ό.π., σ. 236.