

Πάυλος Κόντος

**Η ΚΑΝΤΙΑΝΗ
ΗΘΙΚΗ ΤΗΣ ΥΠΟΣΧΕΣΗΣ**

φιλοσοφικό δοκίμιο

Εστία, 2005

Περιεχόμενα

Πρόλογος - Συντομογραφίες

Εισαγωγή

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ

Κεφάλαιο I: Η υπόσχεση ως καθήκον και ως θεμέλιο κάθε καθήκοντος

Κεφάλαιο II: Η φιλία ως μια άλλη υπόσχεση

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ

Κεφάλαιο III: Η καθολικοποίηση της υπόσχεσης είναι αυτο-καταστροφική
(Arendt και Kant)

Κεφάλαιο IV: Ο ήρωας της αλήθειας και η ομολογία
(Dostojevski και Kant)

Πίνακας 1: Ερμηνεία του καθεστώτος της υπόσχεσης στο καντιανό *corpus*

Επίλογος: Η θεμελίωση της υπόσχεσης

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ: μετάφραση καντιανών κειμένων

- Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών [σς. 422, 429-430]
- Μεταφυσική των ηθών [σς. 272-273, 429-431]
- Διαλέξεις περί ηθικής φιλοσοφίας [GS 27, σς. 446-448]
- «Για ένα υποτιθέμενο δικαίωμα να ψεύδεται κανείς από φιλανθρωπία»
[GS 8, σς. 423-430]

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Η ενασχόληση με τη θεματική της παρούσας μελέτης είχε ως αφορμή της μια διάλεξη στο πλαίσιο του σεμιναρίου των διδασκόντων του *Τμήματος Φιλοσοφίας* της Πάτρας. Το υλικό του δεύτερου κεφαλαίου οφείλεται σε μια ανακοίνωση με θέμα: «Le rôle de l'amitié chez Aristote et Kant» (Louvain, 2004), υπό έκδοση στο συλλογικό τόμο: *L'amitié chez Aristote* (επιμέλεια Destrée P. – Steel C., Peeters, Bruxelles). Το κεφάλαιο που αφιερώνεται στη σκέψη της Hannah Arendt, το μοναδικό με άμεσο φαινομενολογικό ενδιαφέρον, είναι καρπός της μαθητείας μου δίπλα στον Jacques Taminiaux.

Η προσθήκη μεταφρασμένων χωρίων και κειμένων από το έργο του Kant θεωρήθηκε αναγκαία για τη διευκόλυνση του αναγνώστη. Πηγή έμπνευσης υπήρξε η αντίστοιχη έκδοση των Geismann G. - Oberer H.: *Kant und das Recht der Lüge*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1986. Ωστόσο, το δικό μας μέλημα δεν ήταν να καταγραφούν τα σχετικά χωρία στο σύνολό τους, αλλά να παρουσιασθούν όσα αποδείχτηκαν κρίσιμα για την ερμηνευτική μας προσέγγιση.

Ο υπότιτλος 'φιλοσοφικό δοκίμιο' κρίθηκε σκόπιμος ως διευκρίνιση για τη συμπερίληψη του κεφαλαίου που αναφέρεται στον Dostojevski.

Ευχαριστίες πρέπει να δίνονται σε όσους είχαν τη γενναιοδωρία να μελετήσουν και να σχολιάσουν κάποια κεφάλαια ή το σύνολο του βιβλίου κατά τη συγγραφή τους, στους Στέλιο Βιρβιδάκη, Φιλήμονα Παιονίδη, Ιόλη Πατέλη, Κώστα Σαργέντη, Θανάση Χονδρομάρα. Δράττομαι, επίσης, της ευκαιρίας να ευχαριστήσω τη Δρ. Evgenia Cherkasova, που είχε την ευγενή διάθεση να μου παράσχει πολύτιμες βιβλιογραφικές πληροφορίες σχετικές με το έργο του Dostojevski. Ευχαριστίες, τέλος, οφείλω και στους εκδότες της σειράς, το Γιώργο και την Ελένη, για τον ενθουσιασμό με τον οποίο φιλοξένησαν το κείμενό μου.

ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ

Όλες οι παραπομπές στα έργα¹ του Kant ακολουθούν την έκδοση: *Kants gesammelte Schriften*, Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter, Berlin. Χρησιμοποιήσαμε επίσης την αγγλική έκδοση: *The Cambridge Edition of the Works of I. Kant*, Cambridge University Press, 1996-1997.

- Ανθρωπολογία:* *Ανθρωπολογία από πραγματολογική άποψη [Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, GS 7]*
- Διαλέξεις:* *Διαλέξεις περί ηθικής φιλοσοφίας [Vorlesungen über Moralphilosophie, GS 27 και 29]*
- Διαφωτισμός:* «Απάντηση στο ερώτημα: Τι είναι διαφωτισμός ;» [*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung ?, GS 8*] [«Τι είναι διαφωτισμός;», μετ. Ν. Σκουτερόπουλος, στο: *Τι είναι διαφωτισμός*, Κριτική, 1989, σς. 17-29]
- Διένεξη:* *Η διένεξη των σχολών [Die Streit der Fakultäten, GS 7]*
- Ειρήνη:* *Προς την αιώνια ειρήνη [Zum ewigen Friede, GS 8]* [*Για την αιώνια ειρήνη*, μετ. Α. Πόταγα, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 1992]
- Θεωρία/πράξη:* «Για το κοινό απόφθεγμα: τούτο μπορεί να είναι ορθό στη θεωρία αλλά δεν ισχύει στην πράξη» [*Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, GS 8*]
- ΘΜΗ:* *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών [Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, GS 4]*[*Τα θεμέλια της μεταφυσικής των ηθών*, μετ. Γ. Τζαβάρας, Δωδώνη, Αθήνα, 1984]
- Θρησκεία:* *Η Θρησκεία στα όρια του λόγου και μόνον [Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, GS 6]*
- ΚΚΔ:* *Κριτική της κριτικής δύναμης [Kritik der Urteilskraft, GS 5]* [*Κριτική της κριτικής δύναμης*, μετ. Κ. Ανδρουλιδάκης, Ιδεόγραμμα, Αθήνα, 2003]

¹ Ως προς την ελληνική απόδοση του τίτλου των έργων ακολουθούμε τις προτάσεις του Κ. Ανδρουλιδάκη στη μετάφρασή του της ΚΚΔ (2003), σς. 463-466.

- ΚΚΛ: *Κριτική του καθαρού λόγου* [*Kritik der reinen Vernunft*, GS 3-4]
[*Κριτική του καθαρού λόγου*, μετ. Α. Γιανναράς, Παπαζήσης, Αθήνα, 1979]
- ΚΠΛ: *Κριτική του πρακτικού λόγου* [*Kritik der praktischen Vernunft*, GS 5]
- ΜΗ: *Μεταφυσική των ηθών* [*Die Metaphysik der Sitten*, GS 6]
- Παιδαγωγική: *Περί παιδαγωγικής* [*Über Pädagogik*, GS 9]
- Στοχασμοί: *Στοχασμοί για την ανθρωπολογία* [*Reflexionen zur Anthropologie*, GS 15]
- ΥΔΨ: «Για ένα υποτιθέμενο δικαίωμα να ψεύδεται κανείς από φιλανθρωπία» [*Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*, GS 8]

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η διατύπωση ‘καντιανή ηθική της υπόσχεσης’ περιγράφει το φιλόδοξο ερευνητικό στόχο να αναδειχθεί η έννοια της υπόσχεσης σε κεντρικό άξονα της καντιανής ηθικής και, κατ’ επέκταση, σε θεμελιώδη προκείμενη κάθε ηθικής θεωρίας.

Κατ’ αρχάς, αυτή η σκοποθεσία φαντάζει μάλλον εύλογη, τουλάχιστον στο εσωτερικό της καντιανής φιλοσοφίας, καθώς, πράγματι, δεν μπορεί να μην αναγνωρίσει κανείς την πανταχού παρουσία της έννοιας της υπόσχεσης στο καντιανό *corpus*. Είναι χαρακτηριστικό ότι η ‘υπόσχεση’, λειτουργώντας εν είδει επωδού, φέρεται να αποτυπώνει τις σταθερές της καντιανής ηθικής σκέψης αναφορικά με τη σύλληψη του αγαθού και του κακού στην απολυτότητά τους.² Πιο συγκεκριμένα, αφενός, η ψευδής υπόσχεση συμπεκνώνει ό,τι ο Kant κατανοεί ως πηγή του κακού, στο μέτρο που αφορά «αυτό που φαίνεται να αποτελεί το κύριο θεμέλιο του κακού στον άνθρωπο» (*Θρησκεία*, 43 υποσημ.). Αφετέρου, η τήρηση των υποσχέσεων ονοματίζει εκείνο το καθήκον που είναι σε θέση, κατ’ αποκλειστικότητα, να εξασφαλίσει τόσο την έννομη όσο και την ‘ηθικά άξια’ συμπεριφορά του πράττοντος. Περαιτέρω, ιδιαίτερη μνεία αξίζει το παραγνωρισμένο γεγονός ότι η υπόσχεση αντανακλά, αν όχι αποκαλύπτει, την τελολογική (βλέπε χριστιανική) διάσταση της καντιανής σκέψης, είτε συνδυάζεται με αντίστοιχη παραπομπή στη Βίβλο και στο πρώτο ψεύδος των πρωτόπλαστων,³ είτε αφορά στην αντίληψη ότι στον πρακτικό λόγο εμφωλεύει η ‘υπόσχεση/ επαγγελία’ για την πραγμάτωση του αγαθού στον κόσμο.⁴

Παρόλη την παραπάνω πολυσημία, οι μελετητές συνδέουν, κατά κύριο λόγο, την υπόσχεση με το περίφημο πρόβλημα της ‘ψευδούς υπόσχεσης’ προς τους άλλους

² Ήδη στις *Παρατηρήσεις για το αίσθημα του ωραίου και του υψηλού* του 1764, ο Kant είχε συνδέσει τον ‘μελαγχολικό’ (εννοώντας εκείνον που συλλαμβάνει το υψηλό) με την αληθοέπεια: «[Για τον μελαγχολικό] η αληθοέπεια είναι κάτι το υψηλό, μισεί το ψέμα και την κρυψίνοια» [*Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (GS 2), 221].

³ «Είναι αξιοσημείωτο ότι η Βίβλος χρονολογεί το πρώτο έγκλημα, μέσω του οποίου το κακό εισήλθε στον κόσμο, όχι από την *αδελφοκτονία* (του Κάιν), αλλά από το πρώτο *ψέμα*» (*MH*, 431). Βλέπε επίσης: *Θρησκεία*, 43.

⁴ *ΚΚΑ*, 471.

και προς τον εαυτό μου και με τα καθήκοντα που επιβάλλονται εν προκειμένω από τον πρακτικό λόγο σε όλο το πλάτος της ηθικής και της πολιτικής σφαίρας. Ωστόσο, όπως θα καταδειχθεί στη συνέχεια, πρόκειται για μια άκρως περιοριστική και, τελικά, πλημμελή αντιμετώπιση του ζητήματος, στο μέτρο που δεν λαμβάνει υπόψη της τον τρόπο (ίσως λιγότερο προφανή) με τον οποίο η δομή της υπόσχεσης ανυψώνεται σε συνθήκη δυνατότητας τόσο της ταυτότητας του πράττοντος όσο και της ίδιας της τάξης του δικαίου. Παρά την απροθυμία τού Kant να παράσχει το μίτο της εσωτερικής τους συνάφειας, αυτά τα πεδία τα σχετιζόμενα με την υπόσχεση (και άλλα που δεν ονοματίζονται ρητά αλλά που νομιμοποιούμε να εισαγάγουμε) δεν μπορούν να κατανοηθούν παρά μόνο στον αλληλοσυσχετισμό τους.

Ως εκ τούτου, το πρώτο μέλημα της παρούσης εργασίας δεν θα είναι άλλο από την καταγραφή των παραπάνω ποικίλων εκφάνσεων της υπόσχεσης (εργασία καινοφανής, καθόσον γνωρίζουμε, στη διεθνή βιβλιογραφία). Αν και φαινομενικά περιγραφική, αυτή η χαρτογράφηση της έννοιας θα μας επιτρέψει να κατανοήσουμε ποιο είναι το κυρίαρχο ηθικό και δικαϊκό μοντέλο που υπόκειται της όλης καντιανής πραγμάτευσης της υπόσχεσης. Και αυτό δεν είναι άλλο από την ταύτιση της υπόσχεσης με ένα είδος (δικαϊκού) συμβολαίου. Στην ουσία, καλούμαστε λοιπόν να φωτίσουμε τη νομιμότητα της παραπάνω ταύτισης. Στο πρώτο κεφάλαιο του δοκιμίου, θα αποπειραθούμε να προσεγγίσουμε κριτικά αυτό το ερώτημα μέσω της ανάλυσης του (περίφημου) διλήμματος αν θα πρέπει να πω ή όχι αλήθεια σε έναν επίδοξο δολοφόνο που με ρωτά εάν το υποψήφιο θύμα του κρύβεται στο σπίτι μου. Στόχος μας θα είναι μια ερμηνευτική αποτίμηση των προϋποθέσεων ισχύος του καντιανού επιχειρήματος, δηλαδή η παρουσίασή του και η τροποποίησή του, ώστε να καταστεί όχι απλώς κατανοητό αλλά και νόμιμο.

Είναι, ωστόσο, η ίδια η αποκάλυψη της παντοδυναμίας του παραπάνω μοντέλου επί του συνόλου της ηθικής σφαίρας που μάς οδήγησε στην αναζήτηση των συνεπειών αυτής της επικυριαρχίας και, άρα, στην κατάδειξη των ορίων κάθε ταύτισης της υπόσχεσης με ένα είδος συμβολαίου. Ερευνητικός μας στόχος θα είναι εφεξής η ανάδειξη των σημείων εσωτερικής έντασης και η αναζήτηση τρόπων διεύρυνσης και εσωτερικής διαφοροποίησης της υπόσχεσης, ώστε αυτή να πάψει να αντανακλά αποκλειστικά και μόνο τις επιταγές του συμβολαϊκού μοτίβου και να προσαρμοστεί στην ιδιοτυπία όλων των επιμέρους περιοχών εντός της ηθικής και της πολιτικής σφαίρας (πράγμα που σημαίνει, βέβαια, ότι αναζητούμε μια ευρύτερη έννοια

υπόσχεσης που θα σέβεται την αυτοτέλεια και της ηθικής και της δικαιοσύνης τάξης). Τρεις τέτοιες ρήξεις με το δικαιοσύνη μοντέλο αντιστοιχούν στα τρία επόμενα κεφάλαια της μελέτης μας.

Η πρώτη ρήξη αφορά το πεδίο της άμεσης διυποκειμενικότητας (που ορίζεται φιλοσοφικά ως 'φιλία', η περιοχή όπου οι ανθρώπινες σχέσεις παύουν να συρρικνώνονται στο σεβασμό των όρων ενός συμβολαίου). Συγκεκριμένα, θα δειχθεί ότι η 'φιλία' αναγκάζεται από τον Kant να ικανοποιήσει κριτήρια που έχουν σχηματιστεί με βάση το 'ξένο' προς αυτήν πρότυπο της 'συμβολαϊκής' υπόσχεσης, με αποτέλεσμα να αλλοιώνεται ριζικά ως ηθικό φαινόμενο. Αλλά η αδυναμία της φιλίας να λειτουργήσει εντός της τάξης του δικαίου δεν θα πρέπει, όπως θέλει ο Kant, να συνιστά και αίτιο εξοστρακισμού της από το πεδίο της πράξης. *Η φιλία ως μια άλλη υπόσχεση* θα πρέπει να αξιωθεί του ηθικού καθεστώτος που της αρμόζει.⁵

Στη συνέχεια, την ίδια σκοποθεσία θα υπηρετήσει η επίκληση κριτηρίων και θέσεων συγγενών μεν ξένων δε προς την καντιανή σκέψη. Οδηγοί μας σε αυτή την προσέγγιση θα τθούν η σύγχρονη μετα-καντιανή ηθική θεωρία της Hannah Arendt και η χριστιανικής έμπνευσης πρακτική φιλοσοφία του Fiodor Dostojevski (ερευνητικές επιλογές οι οποίες, φυσικά, επιδέχονται κριτικό έλεγχο). Μέσα από αυτή την αντιπαράθεση θα έρθει στην επιφάνεια μια επιπλέον διττή δυσχέρεια της καντιανής σύλληψης της υπόσχεσης και πιθανοί τρόποι υπέρβασής της. Θα επιχειρήσουμε να δείξουμε ότι, *παραδόξως, το ριζικό πρόβλημα του καντιανού μοντέλου δεν είναι άλλο από τη σύνδεσή του με μια ιδιόμορφη σύλληψη της (ελεύθερης) αιτιότητας*. Τούτο έχει αρνητικές συνέπειες για αμφότερες την ηθική και τη δικαιοσύνη τάξη. Η μεν πρώτη βλέπει να καταδικάζεται σε αποτυχία κάθε προσπάθεια να περιγραφεί προσφυσώς η ταυτότητα του ηθικού υποκειμένου, καθώς στο πρακτικό εγώ αντιστοιχεί μια *ανοικτή υπόσχεση* που δεν νοείται ως απλή πραγμάτωση μιας δικαιοσύνης δέσμευσης. Η δε δεύτερη χρεώνεται την καντιανή εμμονή να θεωρούνται αθεράπευτες οι συνέπειες του ψεύδους μέσα στον κόσμο. Τότε, όμως, παραγνωρίζεται η ηθική βαρύτητα της 'ομολογίας' του λάθους και ό,τι αυτή συνεπάγεται για την αναγνώριση της ελευθερίας ως δημιουργικής ικανότητας του ίδιου του διυποκειμενικού πράττειν.

⁵ Το κεφάλαιο αυτό εντάσσεται στο πρώτο μέρος του παρόντος βιβλίου, διότι αντιστοιχεί σε ό,τι συνηθίζουμε να ονομάζουμε 'εσωτερική κριτική' μιας θεωρίας.

Εδώ ολοκληρώνεται το ερευνητικό έργο που περιγράφει ο τίτλος της μελέτης, καταλήγοντας μάλιστα στο να τον υπονομεύσει, αφού τελικά αυτό που προτείνεται είναι η διόρθωση και ο εμπλουτισμός του καντιανού μοντέλου. Ταυτόχρονα, ωστόσο, γεγονός που συνειδητοποιήθηκε εκ των υστέρων, η παρούσα ερμηνεία της ‘ηθικής τής υπόσχεσης’ φαίνεται να ανταποκρίνεται, εκ των πραγμάτων, στο σύγχρονο αίτημα να υπερβαθεί η κάθετη διάκριση μεταξύ της καντιανής και της αριστοτελικής παράδοσης.⁶ Και τούτο στο μέτρο που η υπόσχεση ικανοποιεί μεν την απαίτηση της κανονικότητας, θέτει δε εκ νέου την πράξη και την ταυτότητα του πράττοντος ως θεμέλια του πρακτικού λόγου.

Ωστόσο, ακόμα και στην περίπτωση που οι παραπάνω αναλύσεις αποδειχθούν τεκμηριωμένες, θα πρέπει επιπλέον να δειχθεί γιατί η δομή της υπόσχεσης καθαυτή χαίρει μιας τέτοιας ιδιαίτερης σημασίας για την ηθική φιλοσοφία.⁷ Μια διερευνητική απάντηση στο τελευταίο ερώτημα θα επιχειρηθεί στον επίλογο της μελέτης μας, όπου θα εξετασθεί όχι πλέον το πώς η υπόσχεση θεμελιώνει την πρακτική σφαίρα αλλά το εάν αυτή η ίδια χρήζει μιας περαιτέρω θεμελίωσης. Θα ισχυρισθούμε ότι αυτή της η προνομιακή θέση οφείλεται στον ιδιότυπο τρόπο με τον οποίο η υπόσχεση ικανοποιεί δύο αιτήματα κάθε μη-μεταφυσικής ηθικής θεωρίας. Το πρώτο, μάλλον καθολικά αποδεκτό σήμερα, αφορά την ανάγκη διυποκειμενικής θεμελίωσης κάθε ηθικής αρχής. Το δεύτερο, προς διερεύνηση,⁸ αφορά το γεγονός ότι ο πρακτικός λόγος δεν μπορεί να καθορίζει τους όρους ηθικότητας του πράττειν παρά μόνο εάν αυτοί συστοιχούν προς τη ‘γραμματική’ των ίδιων των πράξεων του υποκειμένου.

⁶ Βλέπε ενδεικτικά: Apel (1997), Honneth (1999), Sherman (1997).

⁷ Η επίμονη αναφορά μας στην ηθική φύση της ‘υπόσχεσης’ σκοπό έχει να υποδηλώσει ότι η εργασία μας δεν αφορά στην περιγραφή της υπόσχεσης ως ‘ομιλιακού ενεργήματος’. Παρά το ότι ο Kant προϋποθέτει μια περιγραφή της υπόσχεσης εξαιρετικά γειτονική προς εκείνη του Searle [βλέπε την επεξήγηση «του τρόπου με τον οποίο υποσχόμαστε» ή, ακόμα, και της «ανειλικρινούς υπόσχεσης» από τον Searle (1969), σς. 57-64], είναι προφανές ότι η τελευταία ουδόλως θέτει υπό έρευνα την προέλευση της δεσμευτικότητας της υπόσχεσης, δηλαδή τη θεμελίωση του ηθικού της καθεστώτος.

⁸ Πρόκειται για ένα ευρύτερο ερευνητικό πρόγραμμα, με ιδιαίτερο φαινομενολογικό ενδιαφέρον, που έχει δρομολογηθεί ήδη στο: Κόντος (2002) και, στην καντιανή εκδοχή του, στο: Κόντος (2004). Προς το παρόν, πάντως, δεν μπορούμε να ‘υποσχεθούμε’ παρά τη συνέχισή του.

Μια ‘ηθική της υπόσχεσης’, δηλαδή ο ισχυρισμός ότι η υπόσχεση συνιστά μια ιδιαίτερη μορφή ανθρώπινης δραστηριότητας που αφορά τη συγκρότηση της ηθικότητας, αυτο-προσδιορίζεται εν κατακλείδι ως μια προσπάθεια να «αποδείξουμε ότι υπάρχει καθαρός πρακτικός λόγος» (ΚΠΛ, 3).

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Ι:

Η υπόσχεση ως καθήκον και ως θεμέλιο κάθε καθήκοντος

Ένα από τα κρισιμότερα σημεία της καντιανής ηθικής και ειδικότερα της εφαρμογής της κατηγορικής προσταγής, ένα σημείο που χρωματίζει εν γένει την ερμηνευτική στάση απέναντί της και τις κρίσεις για τη γονιμότητά της, είναι εκείνο του παραδείγματος της ψευδούς υπόσχεσης. Η κρισιμότητά του αποδεικνύεται, αφενός, από το ότι αυτό το παράδειγμα επανέρχεται επίμονα στο καντιανό *corpus* [με αιχμή το ηθικό δίλημμα που αναπτύσσεται στο πολυσυζητημένο βραχύ κείμενο «Για ένα υποτιθέμενο δικαίωμα να ψεύδεται κανείς από φιλανθρωπία»] και, αφετέρου, από το ότι έχει γίνει στόχος ποικίλων και αυστηρών κριτικών ενστάσεων.

Η υιοθέτηση μιας από τις ακόλουθες επιλογές φαίνεται να είναι επιβεβλημένη: εάν η κατηγορική προσταγή δεν μπορεί να δώσει απάντηση σε αυτό το δίλημμα [το αν πρέπει να πω αλήθεια ή όχι σε έναν επίδοξο δολοφόνο που με ρωτά εάν το υποψήφιο θύμα του κρύβεται στο σπίτι μου] ή εν γένει στο ερώτημα για το πότε και εάν είναι ηθικά επιτρεπτό το ψεύδος, τότε είναι άγονη· εάν δώσει θετική απάντηση και υποστηρίζει ότι η αληθοέπεια και η ειλικρίνεια είναι καθολικές χωρίς εξαίρεση αρχές, τότε αντιτίθεται στην ηθική μας ευαισθησία και ενέχεται ως «ριγκοριστική»· και εάν δώσει αρνητική απάντηση και υποστηρίζει ότι το ψεύδος είναι ενίοτε ηθικά αποδεκτό, εκτίθεται στον κίνδυνο να καταστεί εσωτερικά αντιφατική. Αυτές είναι οι ερμηνευτικές επιλογές που προτείνονται στην εκτενή σχετική βιβλιογραφία⁹.

Σε αυτό το πρώτο κεφάλαιο, αφού πρώτα χαρτογραφήσουμε την ίδια την πολυσημία της καντιανής έννοιας της υπόσχεσης, θα υποστηρίξουμε ότι *ο πράττων έχει, εν ονόματι της υπόσχεσης ως αρχής/ θεμελίου της τάξης του δικαίου, δικαίωμα απέναντι στους άλλους και καθήκον απέναντι στον εαυτό του να μην ιδρύσει με τον επίδοξο δολοφόνο μια πρακτική υπόσχεσης.*

⁹ Για μια συνολική αξιολόγηση του προβλήματος στην ιστορία της ηθικής σκέψης, με ιδιαίτερη έμφαση στη σύγχρονη αναλυτική παράδοση, βλέπε: Παιονίδης (1994).

§ 1. Η υπόσχεση ως καθήκον απέναντι στους άλλους

Θα πρέπει να επισημανθεί ότι το βεληνεκές του παραδείγματος που ο Kant εισάγει στη *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών* (ΘΜΗ, 422) περιορίζεται στην ψευδή υπόσχεση και δεν επικαλύπτει την περίπτωση του ψέματος εν γένει, αφορά λοιπόν ρητά στο καθήκον μας απέναντι στους άλλους και παράγεται από την κατηγορική προσταγή στο μέτρο που ο αντίστοιχος γνώμονας δεν μπορεί να «νοηθεί» ως καθολικός νόμος της φύσης. Σύμφωνα με τις διακρίσεις της *Μεταφυσικής των ηθών*, εντάσσεται στο χώρο του δικαίου [δηλαδή προσδιορίζει τις «εξωτερικές πράξεις», τις πράξεις ως ηθικά γεγονότα, δίχως να εξετάζεται εάν το ίδιο το κίνητρό τους είναι το ηθικό καθήκον], ενώ το καθήκον να μην ψεύδομαι απέναντι στον εαυτό μου εντάσσεται στο πεδίο της ηθικής [δηλαδή, επικαλείται την ηθική αξιολόγηση των ιδίων των κινήτρων της πράξης].

Αυτή η κάθετη διάκριση προϋποθέτει, βέβαια, ότι δεν συνιστά κάθε ψέμα μια ψευδή υπόσχεση. Πράγματι, ο Kant χαράσσει αυτή τη διάκριση στη *Μεταφυσική των ηθών*: «τη μόνη αναλήθεια που θέλουμε να ονομάσουμε ψέμα, με τη δικαϊκή έννοια (*im rechtlichen Sinne*) του όρου, είναι εκείνη που άμεσα άπτεται ενός άλλου ως προς τα δικαιώματά του» (ΜΗ, 238 σημ.). Η ίδια πρόνοια λαμβάνεται και στο κείμενο «Για ένα υποτιθέμενο δικαίωμα να ψεύδεται κανείς από φιλανθρωπία», ήδη στις εναρκτήριες δηλώσεις του:

«Δεν θα ήθελα να οξύνω τόσο πολύ την αρχή αυτή ώστε να πω: «η αναλήθεια συνιστά παραβίαση του καθήκοντος προς εαυτόν». Διότι αυτό ανήκει στο χώρο της ηθικής, ενώ εδώ γίνεται λόγος για ένα καθήκον δικαίου. » (ΥΔΨ, 426, σημ.).¹⁰

Ενώ, λοιπόν, η εσκεμμένη αναλήθεια απαγορεύεται υπό τη στενή ηθική προοπτική [διότι αποτελεί πάντα παραβίαση ενός αναπόδραστου καθήκοντος απέναντι στον εαυτό μου ως ηθικό ον, καθόσον δηλώνει υποτίμηση της αξίας της ανθρώπινης προσωπικότητας],¹¹ η αναλήθεια εν γένει δεν μπορεί να απαγορεύεται σε επίπεδο

¹⁰ Βλέπε επίσης: ΜΗ, 429, *Διαλέξεις*/ 27, 702.

¹¹ «Το ψέμα σημαίνει απόρριψη και, τρόπον τινά, μηδενισμό της ανθρώπινης αξιοπρέπειας» (ΜΗ, 429). Αυτή η θέση χρήζει, προφανώς, περαιτέρω απόδειξης (βλέπε στη συνέχεια: κεφάλαιο III, §3). Τη σχέση μεταξύ αναλήθειας προς εαυτόν και ψευδούς υπόσχεσης προς τους άλλους μελετά με τρόπο πρωτότυπο ο Hill (1995), σς. 138-154.

δικαίου, διότι μόνο η ψευδής υπόσχεση είναι μια πράξη στην οποία έχει δικαιοδοσία ένα καθήκον δικαίου, καθώς μόνο αυτή αφορά την αξίωσή μας να υποχρεώσουμε τον άλλον να συμπεριφερθεί στο μέλλον με ένα συγκεκριμένο τρόπο, δηλαδή να δεσμευθεί ως προς την ελευθερία του. Άρα, η διάχυση ψευδών ειδήσεων ή φημών δεν συνιστά καθαυτή μια περίπτωση ψεύδους που έχει δικαϊκή ποιότητα. Στο εξής, λοιπόν, θα πρέπει να κατανοούμε ως δικαϊκά ουσιώδες ειδικά εκείνο το ψέμα που ταυτίζεται με την ψευδή, δηλαδή την ανειλικρινή, υπόσχεση [οι έννοιες ‘ψέμα/ ψεύδος’ και ‘ανειλικρινής’ υπόσχεση είναι συνώνυμες (βλέπε: ΜΗ, 429)].¹² Θα πρέπει, ωστόσο, να καταδείξουμε άμεσα γιατί η ψευδής υπόσχεση συνιστά παραβίαση ενός τέτοιου καθήκοντος και ποια η θεμελίωση αυτής της ηθικής αρχής.

Το ότι η ψευδής υπόσχεση δεν αποτελεί επιτρεπτή πράξη καταδεικνύεται άμεσα ήδη στη *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών*, στη συζήτηση με θέμα την πρώτη εκδοχή της κατηγορικής προσταγής, την εκδοχή του καθολικού (φυσικού) νόμου: εάν θέλω να δώσω μια ψευδή υπόσχεση για να κερδίσω τα χρήματα που χρειάζομαι, και εάν θέλω να λάβω υπόψη μου τις επιταγές της κατηγορικής προσταγής (εάν δηλαδή υιοθετώ έμμεσα την ηθική στάση),¹³ θα πρέπει να υποβάλω τον παραπάνω υποκειμενικό μου γνώμονα (*Maxim*) στο κριτήριο της κατηγορικής προσταγής (στην πρώτη της εκδοχή): «Πράττε μόνο σύμφωνα με ένα τέτοιο γνώμονα, μέσω του οποίου (*durch die*) μπορείς ταυτόχρονα να θέλεις, αυτός ο γνώμονας να γίνει καθολικός νόμος» (ΘΜΗ, 421). Καθολικοποιώντας τον γνώμονα, λαμβάνω την πρόταση: «ο καθένας θα δίνει μια ψευδή υπόσχεση, όταν το κίνητρό του είναι να

¹² Την εν λόγω διάκριση αξιοποιεί με τρόπο εξαντλητικό ο Babic (2000): «Το ψέμα ως τέτοιο δεν φέρει μέσα του αναγκαστικά αυτό το είδος εξαπάτησης με το οποίο έχουμε να κάνουμε στην εξωτερική ελευθερία» (σ. 442). Και συμπεραίνει ότι: «αν και το καθήκον να μην ψεύδεσαι είναι τέλειο και χωρίς εξαιρέσεις, υπάρχει ένα τέτοιο δικαίωμα να ψεύδεσαι» (σ. 434). Ήδη, ο Paton (1986), στο κλασικό σχετικό του άρθρο, είχε επισημάνει αυτές τις αποχρώσεις του ψεύδους. Ο Esser (2004) φωτίζει το γεγονός ότι αυτή η διάκριση συνδέεται με το ότι η καντιανή ηθική των αρετών είναι εκ των προτέρων «μια ηθική για πεπερασμένα όντα» (σς. 258 κε.).

¹³ Αυτό υπονοείται στη *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών* ήδη στο παράδειγμα της ψευδούς υπόσχεσης: «Έχει όμως ακόμα επαρκή ηθική συνείδηση για να αναρωτηθεί: δεν είναι ανεπίτρεπτο και ενάντιο στο καθήκον να βοηθήσω τον εαυτό μου να βγει από την ανάγκη με τέτοιο τρόπο ; [...]» (ΘΜΗ, 422, δική μας η υπογράμμιση).

διευκολύνει τους υποκειμενικούς του σκοπούς». Όπως έχει δειχθεί,¹⁴ προκύπτει τότε αντίφαση, και τούτο όχι στο εσωτερικό της καθολικής πρότασης «όλοι θα δίνουν ψευδείς υποσχέσεις», αλλά στην ταυτόχρονη ισχύ του γνώμονα (ως συγκεκριμένης σκοποθεσίας) και της καθολίκευσής του: δεν μπορώ ταυτόχρονα να επιδιώκω κάτι μέσω μιας υπόσχεσης και η *ψευδής* υπόσχεση να ισχύει ως καθολικός νόμος (της φύσης), διότι τότε κανείς δεν θα πίστευε κανέναν, με αποτέλεσμα να καταργηθεί η ίδια η δυνατότητα της υπόσχεσης και πρωτίστως της επίτευξης όποιων στόχων αυτή καθιστά δυνατούς. Τούτο, φυσικά, υπό την προϋπόθεση ότι υφίσταται μια δημόσια μνήμη, δηλαδή ότι οι άλλοι ενθυμούνται τις ψευδείς υποσχέσεις που έχουν δοθεί στο παρελθόν. Ο γνώμονάς μου θα ήταν τότε άνευ αντικειμένου και, φυσικά, δεν θα μπορούσε να εξασφαλίσει το σκοπό τον οποίο είχε κληθεί να εξυπηρετήσει:

«αυτό θα καθιστούσε καθαυτά αδύνατα αμφότερα *την υπόσχεση και τον όποιο σκοπό* συνδεόταν μαζί της, καθώς κανείς δεν θα πίστευε ότι του δόθηκε κάποια υπόσχεση» (ΘΜΗ, 422, δική μας η υπογράμμιση). Με άλλα λόγια, «ο γνώμονας [...] θα έπρεπε να αυτο-καταστραφεί» (ΘΜΗ, 403).

Δεν απαιτείται, συνεπώς, εδώ κάποια απόδειξη για το εάν η πρακτική της υπόσχεσης καθαυτή έχει ηθική αξία, για το εάν η απουσία της θα επηρέαζε με κάποιο τρόπο τη θεμελίωση του δικαίου ή της ίδιας της ηθικότητας. Το μόνο που αποδεικνύει η εφαρμογή της καθολίκευσης είναι ότι ο γνώμονας αντιφάσκει προς την καθολίκευσή του, δηλαδή αίρει την πρακτική πάνω στην οποία και ο ίδιος θα έπρεπε αναγκαστικά να στηριχθεί. Ας μην ξεχνάμε ότι, σύμφωνα με τον Kant, βρισκόμαστε στο επίπεδο των πράξεων των οποίων ο γνώμονας δεν μπορεί να «νοηθεί ως καθολικός νόμος της φύσης»: πρόκειται για μια ‘τυπική’ αντίφαση της βούλησης, για την αδυνατότητά της να λειτουργήσει ως μη-εσωτερικά αντιφατική [όντας αδιάφορο εάν τελικά ο εν λόγω άνθρωπος θα μπορέσει πράγματι, στον κόσμο της αιτιότητας, να τηρήσει την υπόσχεσή του, αφού η βούληση δεν μπορεί να κρίνεται ηθικά εκ των τυχαίων αποτελεσμάτων της πράξης στο χώρο της εμπειρίας].

¹⁴ Nell (1975), σς. 63-81, Korsgaard (1996), σς. 92-101. Η συγκεκριμένη διπλή παραπομπή υποδηλώνει ότι τασσόμαστε υπέρ της «πρακτικής ερμηνείας» της κατηγορικής προσταγής, που προϋποθέτει ως αφετηριακό σημείο την υιοθέτηση μιας υποκειμενικής αρχής (γνώμονα) επενδυμένης με ροπές και υποκειμενικές σκοπιμότητες. Βλέπε επίσης την εξαιρετική ανάλυση του Cramer (1991), σς. 43-48.

Υπό μία έννοια, ωστόσο, θα ήταν εξαιρετικά δύσκολο να αντιληφθεί κανείς τη βαρύτητα της κατηγορικής προσταγής, το ηθικό φορτίο της αντίστοιχης εντολής και την ηθική αξία ή απαξία της εν λόγω πράξης, εάν η μόνη δικαιολόγηση της συγκεκριμένης ηθικής κρίσης επαφιόταν στην εφαρμογή της πρώτης εκδοχής της κατηγορικής προσταγής. Θα απαιτηθούν πρόσθετες αναλύσεις για να οδηγηθεί «η πράξη [...] εγγύτερα στην εποπτεία (*der Anschauung zu nähern*)» (ΘΜΗ, 437). Αυτό είναι το μέλημα της καντιανής στρατηγικής να δοκιμάζονται οι εκδοχές της κατηγορικής προσταγής πάνω στα ίδια παραδείγματα, πάνω στα ίδια ηθικά διλήμματα. Με αυτόν τον τρόπο, όπως μας προειδοποιεί η μόλις προηγηθείσα καντιανή πρόταση, η πράξη της ψευδούς υπόσχεσης θα ενδυθεί επιπλέον, αρχικά λανθάνουσες, ηθικές ποιότητες.

Πράγματι, η ψευδής υπόσχεση συνιστά και παραβίαση της ακεραιότητας του άλλου ως σκοπού καθαυτού.¹⁵ Αυτό προκύπτει από την απλή εφαρμογή της αποφασιστικότερης (ως προς το περιεχόμενο, την ύλη της) εκδοχής της κατηγορικής προσταγής: «πράξε έτσι, ώστε να χρησιμοποιείς την ανθρωπότητα, είτε στο πρόσωπό σου είτε στο πρόσωπο του άλλου, πάντα ταυτόχρονα ως σκοπό και ποτέ απλά ως μέσον» (ΘΜΗ, 429). Προφανώς, στην περίπτωση της ψευδούς υπόσχεσης (σε αντίθεση με ό,τι συμβαίνει αναφορικά με την ηθικότητα της αναλήθειας προς τον εαυτό μας) καταργούμε στο πρόσωπο του άλλου την ανθρωπότητα ως σκοπό, κάνουμε «χρήση ενός άλλου ανθρώπινου όντος απλά ως μέσου» (ΘΜΗ, 429). Στην ουσία, όταν με πρόθεση δίνουμε μια υπόσχεση που γνωρίζουμε εκ των προτέρων ότι δεν θα τηρήσουμε, μετατρέπουμε σε απλό μέσον την ελεύθερη βούληση του άλλου. Δηλαδή, ενώ επικαλούμαστε τον άλλον ως έλλογο ηθικό ον που κατανοεί τι σημαίνει μια πρακτική της υπόσχεσης και που αυτοβούλως αποδέχεται να ενταχθεί σε αυτήν, ταυτόχρονα σκοπεύουμε να τον καταργήσουμε ως έλλογο ον, υπό την έννοια ότι παύουμε να τον αναγνωρίζουμε ως ένα ον που θέτει σκοπούς για τους οποίους είναι υπεύθυνο και τους οποίους, μόνο αυτό, έχει τη δικαιοδοσία να τους διαφοροποιεί ή να τους αίρει. Παύουμε να τον αναγνωρίζουμε, δηλαδή, ως ηθικό ον «που ενέχει το σκοπό αυτής της πράξης» (ΘΜΗ, 430). Προκύπτει και πάλι ένα είδος πρακτικής

¹⁵ Επιτρέψτε μου να σημειώσω εν παρόδω ότι ήδη ο Πλάτωνας είχε συνδέσει, σε άλλο βέβαια πλαίσιο, τη «μισολογία» με τη «μισανθρωπία» ως δύο αδιέξοδες στάσεις που μαρτυρούν την ίδια έλλειψη εμπιστοσύνης απέναντι στο Λόγο: «με τον ίδιο τρόπο προκύπτουν η μισολογία και η μισανθρωπία» (Φαίδων, 89 d).

αντίφασης. ‘Αντίφαση’: στο μέτρο που ταυτόχρονα προϋποθέτω και αίρω τον άλλον ως έλλογη βούληση που θέτει σκοπούς. ‘Πρακτική’¹⁶: στο μέτρο που η άρση της ελευθερίας του άλλου δεν συνιστά εννοιολογική/ τυπική αντίφαση, αλλά αντίφαση ως προς τους όρους συγκρότησης της ηθικής ελευθερίας.

Από τις παραπάνω θέσεις προκύπτουν τα εξής συμπεράσματα σχετικά με τις δυνατές ερμηνείες του καθήκοντος να μην δίνω ψευδείς υποσχέσεις:

α) όποιος ερμηνεύει το παράδειγμα της ψευδούς υπόσχεσης στη *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών* ως εσωτερική αντίφαση του πράττοντος¹⁷ αποτυγχάνει να κατανοήσει τη δομή της υπόσχεσης ως καθήκοντος προς τους άλλους και να τη διαχωρίσει από το καθήκον προς τον εαυτό μου να μην αυτο-εξαπατώμαι (να μην λέω αναλήθειες),

β) δεν μπορεί να ευσταθεί η λύση της Korsgaard (1996), σύμφωνα με την οποία «η εφαρμογή της διατύπωσης του καθολικού νόμου και εκείνη της διατύπωσης της ανθρωπότητας οδηγούν σε διαφορετικές απαντήσεις».¹⁸ Είδαμε ότι η κατηγορική προσταγή που θέτει την ανθρωπότητα ως σκοπό απλά επιβεβαιώνει και ενισχύει την εκδοχή της κατηγορικής προσταγής που καθολικοποιεί το γνώμονα σε νόμο της φύσης. Οι διατυπώσεις της κατηγορικής προσταγής δεν μπορούν να έχουν μεταξύ τους σχέσεις ρήξης παρά μόνο σχέσεις εμπλουτισμού,¹⁹ να φωτίζουν δηλαδή η μία την άλλη και να καθιστούν πιο προσιτή τη δομή της πράξης και την επιταγή του ηθικού νόμου.

§2. Η υπόσχεση ως κοινωνική πρακτική

¹⁶ Ούτως ή άλλως, πρακτική και όχι ‘τυπική’ είναι η αντίφαση κάθε είδους προσταγής, παρά τις όποιες αντίθετες παραπλανητικές υποδείξεις του καντιανού κειμένου (π.χ.: *ΘΜΗ*, 417). Για το ζήτημα αυτό, βλέπε: Patzig (1971), σς. 120-123.

¹⁷ Τέτοια είναι η ερμηνεία του Höffe (1993α, σς. 115-117). Οι διευκρινίσεις του [Höffe (1993 β) και κυρίως Höffe (1990), σς. 204-5] φαίνεται να κινούνται στο πλαίσιο της γνωστής ερμηνείας της πρακτικής αντίφασης. Βλέπε την κριτική του Niesters (1989), σ. 77. Στο ίδιο απόπημα μένει προσδεδεμένη και η Guillaume (1995), σς. 455-489.

¹⁸ Korsgaard (1996), σ. 143.

¹⁹ Βλέπε: Rogge (1993): «οι εκδοχές της κατηγορικής προσταγής συμβάλλουν με τρόπο ξεχωριστό στη διασάφηση και την εξειδίκευση της κατηγορικής προσταγής – βαθμιαία πλουτίζουν το νόημά της» (σ. 172).

Ως τι εισάγεται η υπόσχεση στο πλαίσιο της παραπάνω συζήτησης ; Στη *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών* παρουσιάζεται ως ένα ανάμεσα στα πολλά καθήκοντα προς τους άλλους, ως ένα απλό παράδειγμα. Θα μπορούσε κάλλιστα να έχει αντικατασταθεί από την αναφορά στο ζήτημα της ιδιοκτησίας ή της παρέμβασης στην ελευθερία των άλλων (*ΘΜΗ*, 430).²⁰

Πέρα από την περιορισμένη εμβέλειά του, το καθήκον της υπόσχεσης περιγράφει τι ισχύει από τη στιγμή που η υπόσχεση έχει ήδη δοθεί, τι ισχύει δηλαδή ως εσωτερική πρακτική λογική μιας συγκεκριμένης σύμβασης. Αν δεν υφίσταται μια ήδη ρητή υπόσχεση, κανένα καθήκον να φανώ αληθοεπής στο χώρο του δικαίου δεν έχει νόημα. Αν δεν υφίσταται αυτή η *declaratio*, δεν υφίστανται ούτε ψέμα ούτε αλήθεια ως παράμετροι της ‘εξωτερικής’ συμπεριφοράς μου, δηλαδή των καθηκόντων δικαίου. Η όλη πραγμάτευση του παραδείγματος βασίζεται στη σιωπηλή προϋπόθεση ότι μια τέτοια ρητή δήλωση έχει ήδη εκφερθεί και αφορά σαφώς τις ηθικές επιλογές που υφίστανται μετά τη ρητή υπόσχεση, «αν υποτεθεί ότι παρόλα αυτά [κάποιος] αποφασίζει να δώσει μια υπόσχεση» (*ΘΜΗ*, 422). Είναι χαρακτηριστική ως προς αυτό η υπενθύμιση που συνεχώς ο Kant επαναλαμβάνει και στις *Διαλέξεις*, αναφερόμενος σε παραδείγματα όπου κάποιος εχθρός, κλέφτης κτλ. με αναγκάζει να του αποκαλύψω την αλήθεια:

«αν υποτεθεί όμως ότι ανακοινώνω πράγματι πως προτίθεμαι να δηλώσω τις σκέψεις μου», «άπαξ και δηλώσουμε στον άλλον ότι θα του ανακοινώσουμε ό,τι έχουμε στο νου μας, εάν δεν το πράξουμε, τότε θα έχουμε σπάσει το συμβόλαιο» (*Διαλέξεις*/ 27, 448).

Την ίδια στρατηγική θα συναντήσει κανείς, όπως θα δούμε στη συνέχεια, και στο «Για ένα υποτιθέμενο δικαίωμα να ψεύδεται κανείς από φιλανθρωπία»: «η αληθοέπεια (άπαξ και κάποιος πρέπει να μιλήσει [εννοείται: αυτός στο σπίτι του οποίου κάποιος κρύβεται]) είναι απροϋπόθετο καθήκον» [(*ΥΔΨ*, 428), δικές μας όλες οι παραπάνω υπογραμμίσεις]. Μόνο υπό την προϋπόθεση ότι έχει προηγηθεί μια σαφής δήλωση υπόσχεσης, μόνο τότε το καθήκον της τήρησης της υπόσχεσης είναι απροϋπόθετο. [Αυτός ο περιορισμός ίσως φαντάζει αυθαίρετος, καθώς μοιάζει να επιτρέπει το ψεύδος κάθε φορά που δεν θα έχει δοθεί μια ρητή υπόσχεση. Στην

²⁰ Το αυτό συμβαίνει και στις *Διαλέξεις* (*Διαλέξεις*/ 29, 608-9).

πραγματικότητα, ο Kant θέλει απλώς να αποκλείσει την περίπτωση οι άλλοι να εξαγάγουν αυθαίρετα συμπεράσματα για τους υποκειμενικούς μας σκοπούς (*Διαλέξεις*, 446) και δεν υπαγορεύει να διακόπτονται οι καθημερινές μας δοσοληψίες από συνεχείς ρητές δηλώσεις των προθέσεών μας.]

Στη μέχρι τώρα εξεταζόμενη διάστασή της, η υπόσχεση εμφανίζεται, λοιπόν, ως μια «κοινωνική πρακτική»,²¹ η οποία οδηγείται στην αυτο-κατάργησή της κάθε φορά που οι κανόνες που τη συγκροτούν αναιρούνται, δηλαδή παύουν να γίνονται αποδεκτοί σε καθολική κλίμακα. Η πρακτική αντίφαση δεν θέλει να καταδείξει τίποτε παραπάνω από την αυτο-κατάργηση του γνώμονα μιας πράξης, όταν αυτός καθολικοποιείται, συναρτώμενος πλέον με την τύχη της ίδιας της πρακτικής της οποίας αποτελεί επιμέρους περίπτωση. Και αυτή η αντίφαση δεν αναδεικνύεται παρά στην πρακτική σφαίρα, για αυτό και ο Kant νοεί την ψευδή υπόσχεση ως «ηθική αδυνατότητα» (*Διαλέξεις*/ 29, 608), ως ένα ηθικό μη-ον.

Αυτή η αδυνατότητα αφορά περαιτέρω την ίδια την ταυτότητα της βούλησης. Ένα πρακτικό εγώ δίχως αληθοέπεια είναι ένα εγώ χωρίς ταυτότητα. Αυτό το εγώ δεν είναι το έλλογο ον εν γένει, αλλά ένα ανθρώπινο ον το οποίο, ευάλωτο στις ροπές, θέτει σε κίνδυνο την ταυτότητα της βούλησης. Για αυτό το λόγο, η *ταυτότητα* της βούλησης δεν είναι μια ιδιότητα της φύσης της (όπως συμβαίνει στη θεία βούληση) αλλά το περιεχόμενο μιας ηθικής επιταγής. Η εφαρμογή της κατηγορικής προσταγής ή, μάλλον, η συνείδηση της αναγκαιότητας να υποβάλλω τις πράξεις και τους γνώμονές τους στο κριτήριο της κατηγορικής προσταγής, δεν εξασφαλίζει απλά τη μη-αντίφαση των γνωμόνων και των αντίστοιχων πράξεων αλλά, βαθύτερα, η

²¹ Σε αυτό το επίπεδο της καντιανής θέσης, η υπόσχεση αντιστοιχεί, λοιπόν, σε εκείνο που ο Rawls καλεί «κοινωνική πρακτική των υποσχέσεων», η οποία στηρίζεται σε έναν κανόνα ως μια «απλή συστατική σύμβαση»: «[η πρακτική] υφίσταται σε μια κοινωνία, μόνο εφόσον τηρείται, κατά το μάλλον ή ήττον, κανονικά» [Rawls (2001), σς. 402-403]. Και το καντιανό καθήκον τήρησης της υπόσχεσης αντιστοιχεί στην έννοια της «υποχρέωσης» του Rawls. Δηλαδή σε ό,τι προκύπτει από την αρχή της ακριβοδικίας, από τη στιγμή που κάποιος εκούσια προσέρχεται στο εσωτερικό μιας πρακτικής, τη σκοπιμότητα και τα ευεργετήματα της οποίας επιθυμεί να οικειοποιηθεί (όπως υπονοεί η επιμονή του Kant στην αδυνατότητα να επιτευχθούν οι υποκειμενικοί σκοποί με τους οποίους κάποιος είχε επενδύσει την υπόσχεση). Η επισημανθείσα συγγένεια, ωστόσο, φαίνεται να ευθύνεται για το γεγονός ότι οι περισσότεροι σύγχρονοι σχολιαστές αναγνωρίζουν στον Kant *μόνο* αυτή τη διάσταση της υπόσχεσης.

κατηγορική προσταγή είναι μια αρχή που συνιστά «τη μόνη συνθήκη, υπό την οποία μια βούληση δεν μπορεί ποτέ να βρίσκεται σε σύγκρουση με τον εαυτό της» (ΘΜΗ, 437).²² Το καθήκον της υπόσχεσης, όπως και κάθε άλλο καθήκον τής πρακτικής μη-αντίφασης, αφορά συνεπώς και την ταυτότητα/ ορθολογικότητα της βούλησης.²³

Και όμως, αυτή η έννοια της υπόσχεσης ως μη-αντίφασης στο εσωτερικό μιας πρακτικής δεν είναι ούτε η μόνη σύλληψη της ψευδούς υπόσχεσης που καθοδηγεί την καντιανή σκέψη, ούτε η μόνη που υποβασιάζει την περίφημη θέση ότι δεν πρέπει να πω ψέματα στον επίδοξο δολοφόνο.

§3. Το υποτιθέμενο δικαίωμα να πω ψέματα από φιλανθρωπία

«‘θα ήταν έγκλημα το ψεύδος ενάντια σε ένα δολοφόνο που θα μας ρωτούσε εάν ο φίλος μας, τον οποίο καταδιώκει, έχει βρει καταφύγιο στο σπίτι’» (ΥΔΨ, 425).

Καταρχάς θα πρέπει να δοθεί ιδιαίτερη προσοχή στη διατύπωση της παραπάνω θέσης. Τρεις διευκρινίσεις επιβάλλονται. Πρώτον, αυτή η έννοια του ‘φίλου’ μένει εντελώς ασχολίαστη στη συνέχεια και υπονοείται ότι το υποψήφιο θύμα θα μπορούσε να είναι ο οποιοσδήποτε. Δεύτερον, η έννοια της ‘φιλανθρωπίας’ που παρουσιάζεται στον τίτλο του αντίστοιχου κειμένου είναι, με τη σειρά της, προβληματική στο μέτρο που υπονοεί μια ‘ροπή’, δηλαδή κάτι που, ούτως ή άλλως, δεν μπορεί να αποτελεί καθαυτό ηθική δικαιολόγηση μιας πράξης ή ενός γνώμονα. Το ζήτημα που προκύπτει στο παράδειγμα με τον επίδοξο δολοφόνο αφορά αποκλειστικά το εάν έχω το δικαίωμα να του πω ψέματα ή, καλλίτερα, εάν έχω αυτό το δικαίωμα δικαιολογώντας την πράξη μου στη βάση του ηθικού καθήκοντος της «αγαθοεργίας» (θα επανέλθουμε στη συνέχεια). Δεν θα πρέπει, τέλος, να μας παραπλανήσει η απουσία του όρου

²² Krüger (1967): «Η κατηγορική προσταγή είναι η διατυπωμένη εντολή προς την ύπαρξη ως απλό έλλογον (eine Anweisung zu sein)» (σ. 74). Για το θέμα της ταυτότητας της βούλησης, βλέπε επίσης: O’Neill (1989), σς. 81-104.

²³ Και στο επίπεδο των υποθετικών προστακτικών ή της ‘ετερονομίας’, η αληθοέπεια λειτουργεί ως θεμέλιο μιας «εσωτερικής συνοχής της ζωής μας» (Θρησκεία, 37). Αυτό το θεμέλιο, ωστόσο, είναι ασταθές και δεν μπορεί να αποσοβήσει τις ανεξέλεγκτες και αντικρουόμενες συνέπειες των ροπών, καθώς δεν ερείδεται στον ηθικό νόμο.

‘υπόσχεση’ στο παρόν κείμενο. Όταν ο Kant κάνει εδώ λόγο για ‘ψεύδος’ (*Lüge*) και αληθοέπεια (*Wahrhaftigkeit*) δεν εννοεί παρά «μια εσκεμμένα αναληθή δήλωση προς έναν άλλο άνθρωπο» (*ΥΔΨ*, 426) που αφορά τα καθήκοντα δικαίου. Το ψεύδος εδώ αντιστοιχεί με ακρίβεια σε ό,τι καλούσαμε μέχρι τώρα ‘ψευδή υπόσχεση’.

Μετά από αυτές τις επεξηγήσεις, ας δοθεί ιδιαίτερη προσοχή στις προκείμενες της συζήτησης. Καταρχάς, το κείμενο ακολουθεί το μίτο που μάς έχει παράσχει η *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών*, δηλαδή συνεχίζει να εννοεί την υπόσχεση ως μια ήδη ληφθείσα δέσμευση, ως μια κοινωνική πρακτική. Το ζήτημα θα αφορά τότε το τι θα πρέπει να συμβεί από τη στιγμή που έχω ήδη δώσει μια υπόσχεση. Όπως στην περίπτωση που με έχει συλλάβει ο εχθρός ‘υποθέτω’ ότι έχω δώσει μια υπόσχεση να πω την αλήθεια (*Διαλέξεις*/ 27, 447), έτσι κι εδώ ‘ας υποθέσουμε’ ότι έχω δεχθεί να μιλήσω στο εσωτερικό της πρακτικής της υπόσχεσης (*ΥΔΨ*, 428). Οι συνέπειες αυτής της υπόθεσης εργασίας θα μάς απασχολήσουν αργότερα.

Από τη στιγμή που έχει δοθεί μια υπόσχεση, δεν μπορεί να υφίσταται καμιά εξαίρεση ως προς τη βούλησή μου να φανώ συνεπής σε αυτήν και τούτο για τους εξής λόγους:

α) Το καθήκον να «μην ψεύδομαι» αποδίδει το καθήκον να μην δώσω μια ψευδή υπόσχεση (*ΥΔΨ*, 426 υποσημείωση) και είναι «απροϋπόθετο» (*ΥΔΨ*, 429), όπως συνεχώς επαναλαμβάνει εδώ ο Kant. Εάν υπήρχαν ηθικά καθήκοντα ή προθέσεις μιας αγαθής βούλησης που θα είχαν την εξουσιοδότηση να λειτουργούν ως δικαιολόγηση (και όχι φυσικά ως ροπή, όπως ίσως αφήνει να διαφανεί η λέξη «φιλάνθρωπία»)²⁴ για κάποιες εξαιρέσεις που θα ήσαν τον καθολικό και απροϋπόθετο χαρακτήρα του καθήκοντος της μη-ψευδούς υπόσχεσης, αυτό θα σήμαινε ότι τίθεται υπό αμφισβήτηση η σχέση ανάμεσα στην τάξη του δικαίου και σε αυτήν της ηθικής. Είναι, όμως, προφανές στα μάτια του Kant ότι οι απαιτήσεις του δικαίου δεν μπορεί να βρίσκονται σε αντίφαση με την τάξη της ηθικής, καθώς αποτελούν πρωτο-βάθμια κριτήρια για τη μη-αντίφαση μιας πράξης. Δεν είναι δυνατόν οι πράξεις «σύμφωνα με το καθήκον» να ορίζονται ως επιτρεπτές ή μη και, εκ των υστέρων, η ίδια βούληση, πράττοντας «από καθήκον», να αναιρεί όσα προηγουμένως έθεσε ως επιτρεπτά ή μη (*ΜΗ*, 220). Η σχέση μεταξύ καθηκόντων δικαίου και καθηκόντων αρετής είναι

²⁴ Φαίνεται, λοιπόν, περιττός ο κύκλος της ανάλυσης του Timmermann (2000) αναφορικά με τη φιλάνθρωπία ως απλή ροπή (σς. 273-277).

συμπληρωματική και όχι αντιθετική: τα πρώτα αποτελούν μια βάση που τα δεύτερα δεν νομιμοποιούνται να άρουν. Πολύ μάλλον, στο μέτρο που το ψέμα συνιστά πρακτική αντίφαση και αντίφαση της ίδιας της έλλογης βούλησης, συνάγεται ότι κανένα άλλο καθήκον δεν μπορεί να οικοδομηθεί στη βάση μιας αντίφασης.

β) Πέρα από αυτή την έμμεση απόδειξη, είναι δυνατόν να προβληθεί και ένα απλούστερο επιχειρήμα που καταδεικνύει ότι το να πω ψέματα σε έναν υποψήφιο δολοφόνο δεν μπορεί να είναι μια επιτρεπόμενη πράξη. Αυτό θα διαφανεί άμεσα, εάν κανείς υποβάλει τον αντίστοιχο γνώμονα στην εξέταση της κατηγορικής προσταγής, σύμφωνα με την απαίτηση για την καθολικοποίησή του σε νόμο της φύσης. «Πώς μπορεί να πράξει ο υ για να αποτρέψει το φόνο ; Προφανώς, ο υ πρέπει να πει επιτυχώς ψέματα στον χ. Μπορεί ο υ να πράξει ως εάν να ήταν καθολικός νόμος της φύσης το ότι τα άτομα ψεύδονται σε αυτές τις περιπτώσεις ; Νομίζω πώς όχι. Διότι τότε [...] ο κατά την πρόθεση δολοφόνος θα ήταν ενήμερος για αυτό το νόμο και θα ήξερε ότι πρόκειται να του πουν ψέματα».²⁵ Αυτή η ερμηνεία προκύπτει με ενάργεια από την απλή εφαρμογή της κατηγορικής προσταγής. Δεν χρειάζεται καμιά άλλη παραδοχή, εκτός από την απαίτηση να υποτεθεί ότι η χρήση της κατηγορικής προσταγής προϋποθέτει τη δημοσιότητα του καθολικού νόμου. Αυτή, ωστόσο, η προϋπόθεση είναι εγγενής σε κάθε εφαρμογή της κατηγορικής προσταγής. Κάθε μη-τήρηση μιας υπόσχεσης δεν οδηγεί σε αντίφαση όταν γίνει καθολικός νόμος, παρά αν υποθέσουμε ότι όλοι οι άνθρωποι γνωρίζουν πώς πράγματι ισχύει ένας τέτοιος νόμος, ότι διδάσκονται από την κοινή εμπειρία χάρη στη συσσώρευση μιας διαθέσιμης γνώσης.²⁶ Δεν υφίσταται, λοιπόν, κάποιος λόγος για να μην κάνουμε αποδεκτή την ετυμηγορία της κατηγορικής προσταγής και τούτο ισχύει *a fortiori* για όποιον ασπάζεται την ‘πρακτική’ ερμηνεία της αντίφασης: ο παραπάνω γνώμονας δεν είναι καθολικεύσιμος, αφού η αντίστοιχη πράξη γίνεται εξ ορισμού αναποτελεσματική, δηλαδή δεν μπορεί αυτός ο γνώμονας (και η σκοποθεσία του) να ισχύει ταυτόχρονα με την καθολικοποίησή του σε (δημοσίως γνωστό) νόμο της φύσης.²⁷

²⁵ Gillespie (1986), σ. 88.

²⁶ Nell (1975), σ. 66, Rawls (2000), σ. 171, Krüger (1967), σ. 120.

²⁷ Το παραπάνω επιχειρήμα έχει ως στόχο να σημειώσει ότι η λύση που προτάθηκε από την Korsgaard δεν μπορεί να ισχύει. Η Korsgaard δέχεται ότι ο γνώμονας σύμφωνα με τον οποίο θα έπρεπε να πω ψέματα στον υποψήφιο δολοφόνο δεν μπορεί να καθολικοποιηθεί στο μέτρο που ισχύει η αρχή της δημοσιότητας: «εάν ο καθένας έλεγε ψέματα σε αυτές τις περιπτώσεις,

Και όμως, ούτε αυτή είναι η μόνη θέση του Kant σχετικά με την απαγόρευση τού να δώσω μια ψευδή υπόσχεση, ούτε αυτή είναι η μόνη έννοια της υπόσχεσης που ο Kant επικαλείται, ούτε η παραπάνω λύση μπορεί να είναι και καταληκτική. Και τούτο για τον προφανή λόγο ότι αντιτίθεται σε κάθε ηθική ευαισθησία, οδηγώντας σε θέσεις που ουδείς θα ήταν διατεθειμένος να υιοθετήσει. Αυτή η λύση δεν επεξηγεί ακόμα τι πρέπει να πράξω στην περίπτωση που περιγράφει το παράδειγμα του δολοφόνου, δεν υποδεικνύει ότι θα πρέπει να πω την αλήθεια στο δολοφόνο, υποδεικνύει απλώς ότι δεν θα πρέπει να μην τηρήσω μια υπόσχεση αληθοέπειας από τη στιγμή που αυτή η υπόσχεση έχει ήδη δοθεί.

§4. Η υπόσχεση ως θεμέλιο του δικαίου

Η ηθική/ δικαϊκή ποιότητα της υπόσχεσης δεν εξαντλείται στο καθεστώς της ως κοινωνικής πρακτικής. Διαβάζοντας το καντιανό κείμενο, δεν μπορεί παρά να παρατηρήσει κανείς ότι εδώ δεν γίνεται λόγος για την υπόσχεση απλά και μόνο ως ένα επιμέρους ηθικό-δικαϊκό καθήκον, ως μια απλή περίπτωση εσωτερικής πρακτικής αντίφασης. Το να μην δίνω ψευδείς υποσχέσεις (αυτό που καλείται εδώ ειλικρίνεια/ αληθοέπεια) δεν αποτελεί απλώς ένα καθήκον, *αλλά ταυτόχρονα το θεμέλιο όλων των καθηκόντων δικαίου*:

«η αληθοέπεια (*Wahrhaftigkeit*) συνιστά καθήκον που θα πρέπει να ιδωθεί ως η βάση όλων των καθηκόντων που θεμελιώνονται σε συμβόλαια» (ΥΔΨ, 427).

ο δολοφόνος θα ήταν ενήμερος για αυτό και δεν θα μπορούσε να εξαπατηθεί από την απάντησή σου» [Korsgaard (1996), σ. 136]. Παραδόξως, ωστόσο, προτείνει ότι θα πρέπει να ερμηνεύσουμε το καντιανό παράδειγμα ως εάν αυτό να προϋπέθετε την άγνοιά μου για το ότι πράγματι ενώπιόν μου παρουσιάζεται ένας δολοφόνος [: «διότι ο δολοφόνος υποθέτει ότι εσύ δεν γνωρίζεις ότι βρίσκεται σε αυτή την κατάσταση» (σ. 137)]. Αυτή η προσέγγιση, ωστόσο, είναι εντελώς αβάσιμη. Ούτε ο Kant φαίνεται να την υπονοεί εδώ ή στα αντίστοιχα παραδείγματα των *Διαλέξεων*, ούτε συμβιβάζεται με την αρχή της δημοσιότητας. Το μεγαλύτερο φιλοσοφικό πρόβλημα που αναδύεται είναι ότι, στη βάση μιας τέτοιας υπόθεσης, ανοίγεται ο δρόμος για την επίκληση της άγνοιας και σε πλήθος άλλων περιπτώσεων, πράγμα που θα αλλοίωνε το αποτέλεσμα της εφαρμογής της κατηγορικής προσταγής. Βλέπε: Babic (1991), σς. 435-437.

Άρα, η τήρηση της υπόσχεσης συνιστά «την ύψιστη δικαιοπρακτική αρχή» (ΥΔΨ, 429), «το μόνο δυνατό θεμέλιο [του δικαίου]» (Διαλέξεις/ 27, 703). Ενώ λοιπόν φαινόταν να γίνεται λόγος για το τι ισχύει στο εσωτερικό μιας, μεταξύ άλλων, κοινωνικής πρακτικής, λάθρα, χωρίς κάποια εννοιολογική διασάφηση ή διαφοροποίηση σε σχέση με τη *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών*, αυτό το περιοριστικό πλαίσιο διαρρηγνύεται και η υπόσχεση ανυψώνεται πλέον σε θεμέλιο κάθε καθήκοντος απέναντι στους άλλους που έχει προκύψει στο επίπεδο μιας σύμβασης, καθορίζοντας την ίδια την ισχύ της τάξης του δικαίου εν γένει στην ηθική του διάσταση.²⁸ Πράγματι, ο Kant ακούραστα επαναλαμβάνει ότι:

«το ψεύδος [η ψευδής υπόσχεση] αχρηστεύει την πηγή του δικαίου» (ΥΔΨ, 426).

Στο κείμενο που εξετάζουμε δεν θα συναντήσει κανείς μια σαφή περιγραφή της υπόσχεσης (εδώ, του μη-ψεύδους, της ειλικρίνειας) ως θεμελίου του δικαίου. Θα πρέπει να ανατρέξει στη *Μεταφυσική των ηθών*, στη *Rechtslehre*, και πιο συγκεκριμένα στο κεφάλαιο που αφορά το ιδιωτικό δίκαιο και την ανάλυση της έννοιας του 'συμβολαίου'. Εκεί ο Kant ορίζει την υπόσχεση σε αναφορά με το θεμέλιο κάθε καθήκοντος δικαίου, στο μέτρο που η υπόσχεση λειτουργεί ως συγκροτησιακή συνθήκη δυνατότητας κάθε συμβολαίου και, άρα, κάθε δικαιοπρακτικής τάξης:

«Σε κάθε συμβόλαιο υπάρχουν [...] δύο [η υπόσχεση και η αποδοχή] συγκροτησιακές (*konstituierende*) δικαιοπρακτικές πράξεις της ελεύθερης επιλογής (*Willkür*)» (ΜΗ, 272).

Σε αυτή τη συνάφεια, η υπόσχεση δεν αντιμετωπίζεται ως μια επιμέρους «κοινωνική πρακτική» αλλά ως συγκροτησιακό στοιχείο της δομής κάθε δικαιοπρακτικής, κάθε συμβολαίου που διαμορφώνουν δύο ελεύθερα ηθικά όντα.²⁹ Στη συνέχεια θα χρησιμοποιήσουμε, λοιπόν, την έννοια της υπόσχεσης συμπεριλαμβάνοντας εντός της ό,τι το παραπάνω κείμενο αναγνωρίζει ως υπόσχεση και ως αποδοχή της. Είναι,

²⁸ Αυτή η διάσταση έχει φωτιστεί ήδη με σαφήνεια από τον Wagner (1986), σς. 99-100. Σε αυτήν επανέρχεται και το πιο πρόσφατο συναφές άρθρο, διακρίνοντας ανάμεσα σε επίπεδο «ηθικό», «τυπικά δικαιοπρακτικό» και «υλικό δικαιοπρακτικό» [Kim (2004), σς. 230-231].

²⁹ Την αναγωγή της υπόσχεσης στο ζήτημα του συμβολαίου υπογραμμίζει με σαφήνεια και ο Geismann (1988), σς. 309-310.

μάλιστα, αξιοσημείωτο ότι η υπόσχεση της αληθοέπειας συνιστά μια όλως ιδιόζουσα μορφή συμβολαίου, καθώς το αντικείμενό της δεν έχει υλικότητα και δεν μπορεί να αναγνωρισθεί ως ιδιοκτησία του άλλου. Θα μπορούσε να ισχυριστεί κανείς ότι αυτή ακριβώς η ιδιαιτερότητά της την καθιστά ικανή να λειτουργήσει ως υπερβατολογικός όρος κάθε συμβολαίου.³⁰

Ας δούμε με μεγαλύτερη σαφήνεια πώς ορίζει ο Kant αυτές τις σχέσεις. Ο Kant περιγράφει τη σύναψη ενός συμβολαίου ως συμφωνία δύο ελεύθερων υποκειμένων που δρουν, τρόπον τινά, από κοινού, συμφωνία τέτοιας υφής που ενισχύει αμφοτέρωθεν τα μέρη καθώς το καθένα «αποκτά μια ενεργή δεσμευτική αξίωση (*Obligation*) επί της ελευθερίας και των μέσων του άλλου» (*MH*, 274). Η υπόσχεση/ σύμβαση (έτσι θα την ονομάσουμε για να τη διακρίνουμε από την υπόσχεση ως ‘πρακτική’) είναι μια κοινή πράξη δύο υποκειμένων που ενέχουν ταυτόχρονα τον ίδιο σκοπό, δηλαδή που, όποιος και εάν είναι ο υποκειμενικός τους γνώμονας, δίνουν τη συγκατάθεσή τους στην προαγωγή μιας κοινής δράσης. Αφού δεν νοείται πράξη, σύμφωνα με τον Kant, που να μην προσδιορίζεται από ένα σκοπό,³¹ αυτή η κοινή δράση των υποκειμένων θα πρέπει να ορισθεί ως κοινή αποδοχή ενός σκοπού: ο καθένας θα πρέπει να «ενέχει ταυτόχρονα το σκοπό [της πράξης]» (*GMH*, 429). Αυτός ο κοινός σκοπός είναι που παράγεται από μια κοινή βούληση, από μια «ενοποιημένη (*vereinigten*) βούληση» (*MH*, 272). Ιδιαίτερη είναι η μέριμνα του Kant να εξασφαλίσει ότι αυτή η ενοποιημένη βούληση θα πρέπει να λειτουργεί ως ‘ενική’:

«οι δύο πράξεις, της υπόσχεσης και της αποδοχής, αναπαρίστανται όχι ως επάλληλες αλλά (όμοια με *ractum re initum*) ως προκύπτουσες από μια ενική κοινή βούληση» (*MH*, 273).

Τέλος, αυτή η ενοποιημένη (αγαθή) βούληση θα υπόκειται, βέβαια, καθότι βούληση, στις αρχές της πρακτικής μη-αντίφασης που ισχύουν για κάθε βούληση ως πρακτικό λόγο που παράγει ηθικά γεγονότα και ηθικές πράξεις.

Γιατί είναι η υπόσχεση εκείνη που συγκροτεί το συμβόλαιο ; Επειδή, όταν προϋποτίθεται η αυτονομία της βούλησης, το συμβόλαιο δεν μπορεί απλώς να υφίσταται ή να προϋπάρχει στο πλαίσιο μιας πολιτικής κοινότητας. Πρέπει να

³⁰ Δανειζόμαστε αυτή τη σκέψη από την αντίστοιχη εξαιρετική ανάλυση του J.L.Marion αναφορικά με το «*don*» [Marion (1997), σς. 103-168].

³¹ «Η έλλογη φύση διακρίνεται από το υπόλοιπο της φύσης δια τούτου, ότι θέτει η ίδια ένα σκοπό» (*GMH*, 437).

συνιστά *κατασκευή* της ίδιας της βούλησης των συμβαλλόμενων μερών. Η υπόσχεση αντιπροσωπεύει, λοιπόν, την ίδια η αυτονομία της βούλησης στην κατασκευαστική της λειτουργία.

Ιδού λοιπόν ποιο θα ήταν το αποτέλεσμα μιας ψευδούς υπόσχεσης σε αυτό το επίπεδο : θα καθιστούσε αδύνατη οποιαδήποτε κοινή βούληση και, άρα, οποιαδήποτε πράξη στη βάση μιας κοινής απόφασης ή δράσης και οποιοδήποτε καθήκον απέναντι στους άλλους ως ελεύθερα υποκείμενα πηγάζει στο εσωτερικό μιας κοινής πράξης τύπου συμβολαίου. Μια ψευδής υπόσχεση συνιστά μονομερή άρση του συμβολαίου, αποτέλεσμα που αντιτίθεται στον ίδιο τον ορισμό της υπόσχεσης/ συμβολαίου: «ένα δικαίωμα απέναντι σε ένα πρόσωπο δεν μπορεί ποτέ να αποκτηθεί πρωταρχικά (*ursprünglich*) και αυθαίρετα» (MH, 271). Η ψευδής υπόσχεση καταργεί, λοιπόν, την κοινή βούληση ως κοινή ή, πράγμα που είναι το ίδιο, καθιστά την κοινή βούληση εσωτερικά αντιφατική, ανίκανη να προβεί σε οποιαδήποτε πράξη και, φυσικά, ανίκανη να ακολουθήσει οποιοδήποτε καθήκον.

Παρ'όλα αυτά, το ζήτημα δεν έχει διασαφηνισθεί πλήρως, καθώς παραμένει ασαφές γιατί η υπόσχεση χαίρει αυτού του ιδιαίτερου καθεστώτος, γιατί καλείται να λειτουργήσει ως θεμέλιο του δικαίου. Πόσο μάλλον που ως θεμέλιο της τάξης του δικαίου έχει τεθεί εξαρχής η ελευθερία, ορισθείσα ως «καθολική αρχή του δικαίου» (MH, 230).³² Προφανώς, η βαθιά δομή της υπόσχεσης αφορά τη μορφή αυτής της ελευθερίας, όταν το ζητούμενο είναι να δειχθεί πώς είναι δυνατόν να ιδρυθεί μια 'κοινή βούληση', δηλαδή η αμοιβαία αξίωση σύμφωνα με την οποία ένα πρόσωπο έχει κατά κάποιο τρόπο δεσμεύσει τη βούληση ενός άλλου στη σκοποθεσία ενός κοινού στόχου.

Θα πρέπει να δείξουμε ότι η υπόσχεση αφορά τον καθορισμό της ελευθερίας ως θεμελίου του δικαίου. Ας μην ξεχνάμε ότι η ελευθερία είναι εκείνη που καθιστά τον άνθρωπο ηθικό ον δυνάμενο να συνάψει σχέσεις συμβολαίου:

«[η ελευθερία] είναι το μόνο πρωταρχικό δικαίωμα που ανήκει σε κάθε άνθρωπο χάρη στο ότι είναι άνθρωπος (*Menschheit*)» (MH, 237), όπου 'άνθρωπος' δεν σημαίνει φυσικό αλλά ηθικό ον.

³² Η με τα ίδια λόγια που είχαν χρησιμοποιηθεί προηγουμένως για την υπόσχεση: «[όλα τα καθήκοντα δικαίου] έχουν ως μόνο τους προσδιοριστικό θεμέλιο την ελευθερία» (*Διαλέξεις*/ 27, 532).

Το ζήτημα είναι ότι, στην τάξη του δικαίου, η εσωτερική λογική της ελευθερίας θα πρέπει να εξασφαλίζει τη δυνατότητα της συνύπαρξης (*zusammen bestehen*) των ελεύθερων προσώπων, δηλαδή να περιγράφει «το σύνολο των συνθηκών υπό τις οποίες η επιλογή τού ενός μπορεί να ενωθεί με την επιλογή του άλλου σύμφωνα με έναν καθολικό νόμο της ελευθερίας» (MH, 230). Εδώ θεμελιώνεται το καθήκον να επιτρέπω στην ελευθερία του άλλου να συνυπάρχει με την όποια υποκειμενική χρήση της δικής μου.

Τι προσθέτει στην παραπάνω αρχή του σεβασμού της ελευθερίας του άλλου η δομή της υπόσχεσης ; *Η υπόσχεση δεν αφορά εν γένει την ελευθερία του άλλου αλλά την ελευθερία στο μέτρο που η τελευταία υπεισέρχεται στην ίδρυση κοινών σκοπών*. Η ενοποιημένη ή ενική βούληση που εξετάσαμε προηγουμένως δεν ταυτίζεται με την απλή αμοιβαία άδεια συνύπαρξης της ελευθερίας του ενός με την ελευθερία του άλλου (την οποία μπορούμε να καλέσουμε ‘εξωτερική’ συνύπαρξη, δηλαδή παράλληλη ανάπτυξη δύο αυτόνομων, αλλά όχι αλληλο-υπονομευτικών, σκοποθεσιών). Περιγράφει το πώς, στη βάση αυτής της αμοιβαίας συνύπαρξης, είναι (δικαιϊκά) δυνατόν να ιδρυθεί ένας κοινός σκοπός, μια ενική βούληση/ σκοποθεσία. Ο μοναδικός δυνατός τρόπος να ιδρυθεί μια τέτοια ενική βούληση είναι η ελευθερία του ενός να «αποκτήσει μια ενεργό δεσμευτική αξίωση (*Obligation*) επί της ελευθερίας και των μέσων του άλλου» (MH, 274). Ο Kant σημειώνει ρητά ότι η δομή της υπόσχεσης/ συμβολαίου συνιστά τη μόνη δυνατότητα μιας τέτοιας αμοιβαίας δέσμευσης:

«το σύνολο (το σύστημα) των κανόνων σύμφωνα με το οποίο μπορώ να έχω μια τέτοια κατοχή της επιλογής του άλλου [...] είναι μόνο ένα» (MH, 271, δική μας η υπογράμμιση).

Άρα, η υπόσχεση περιγράφει πώς είναι δυνατή η ελευθερία ως αμοιβαία δέσμευση.³³

Στο πλαίσιο της *Rechtslehre* το ζήτημα αφορά τη δυνατότητα να υφίσταται ένα σύστημα που δεν θα οδηγεί την ελευθερία σε αντιφάσεις.³⁴ Αυτή τη δυνατότητα

³³ Η υπόσχεση και ως κοινωνική πρακτική και ως συνθήκη του δικαίου σχετίζεται με την «ένωση των ανθρώπων για κάποιο (κοινό) σκοπό» είτε αυτός είναι, στην πρώτη περίπτωση, απλό συμβεβηκός, είτε, στη δεύτερη περίπτωση, σκοπός καθαυτός και «υψιστος τυπικός όρος όλων των εξωτερικών καθηκόντων» (*Θεωρία/ Πράξη*, 289).

³⁴ «Η απόδειξη μιας αρχής της ηθικής θα πρέπει να επικαλεστεί, πέρα από την έννοια της ίδιας της ελευθερίας, έναν αναγκαίο σκοπό της ανθρωπότητας, ενώ η απόδειξη μιας αρχής

εξυπηρετεί και η εισαγωγή της έννοιας της 'βίας'. Αυτή τη δυνατότητα περιγράφει και η πρόταση που έχουμε ήδη παραθέσει: «το σύνολο των συνθηκών υπό τις οποίες η επιλογή τού ενός μπορεί να ενωθεί με την επιλογή του άλλου σύμφωνα με έναν καθολικό νόμο της ελευθερίας» (MH, 230). Άρα, εδώ εξετάζεται ποια είναι η μόνη *a priori* δυνατή μορφή αυτής της αμοιβαίας δέσμευσης των ελευθεριών ούτως, ώστε η ελευθερία να μην είναι εσωτερικά αντιφατική. *Η αναγκαιότητα που εδώ φωτίζεται δεν είναι η αναγκαιότητα του ότι πρέπει να υφίσταται εξωτερική ελευθερία, αλλά εκείνη του πώς πρέπει να υφίσταται.*

Αυτό το ζήτημα *δεν ταυτίζεται*, βέβαια, ούτε με το ερώτημα γιατί θα πρέπει η ελευθερία να συνιστά αξία, ούτε με το περαιτέρω ερώτημα γιατί θα πρέπει η ελευθερία να υφίσταται ως αμοιβαία δέσμευση.

Για να αποδειχθεί το πρώτο, έχουμε προφανώς ανάγκη από μια ηθική (και όχι δικαϊκή) ερμηνεία. Και αυτή η ερμηνεία θα δείχνει το σημείο όπου η δικαϊκή τάξη, ως έμμεσα ηθική (όπως συνεχώς επαναλαμβάνει ο Kant),³⁵ θεμελιώνεται στην ηθική τάξη. Πρόκειται δίχως άλλο για τη θέση σύμφωνα με την οποία η ελευθερία ως τέτοια δεν βρίσκει τη δικαιολόγησή της στο πλαίσιο του δικαίου. Αφενός, η ελευθερία «ανήκει στον κάθε άνθρωπο χάρη στο ότι είναι άνθρωπος (*Menschheit*)» (MH, 237), δηλαδή χάρη στο ότι συλλαμβάνεται ηθικά ως σκοπός καθαυτός. Αφετέρου, η ελευθερία δεν είναι προσβάσιμη ως τέτοια παρά μόνο στο φως του ηθικού νόμου (MH, 239). Δηλαδή, η αξία της ελευθερίας είναι ηθικής φύσης. Αυτό ουδόλως καθορίζει, ωστόσο, την απόδειξη των νόμων δια των οποίων εξασφαλίζεται η μη-αντίφαση της ελευθερίας, και ένας τέτοιος νόμος είναι αυτός της αμοιβαίας δέσμευσης ως υπόσχεσης.

Για να αποδειχθεί το δεύτερο, θα πρέπει και πάλι να εξέλθουμε από τη σφαίρα του δικαίου και να επικαλεσθούμε τους έλλογους σκοπούς που καλείται *a priori* να υπηρετήσει η ελευθερία, και όχι απλώς να καταδείξουμε το σύστημα που διασφαλίζει

του δικαίου θα πρέπει να αποδείξει μόνο ότι μια σχέση μεταξύ των ανθρώπων είναι τέτοια που είναι συμβατή με την ίδια την έννοια της ελευθερίας» [Guyer (2002), σ. 43]. Εμμένοντας σε αυτή τη διατύπωση, λαμβάνουμε θέση έναντι της διαφωνίας μεταξύ των Guyer (2002) και Wood (2002) σχετικά με το καθεστώς ανεξαρτησίας της τάξης του δικαίου.

³⁵ «Όλα τα καθήκοντα, επειδή και μόνο συνιστούν καθήκοντα, ανήκουν στο χώρο της ηθικής» (MH, 219).

τη μη-αντίφαση στην πραγμάτωση αυτών των σκοπών (το τελευταίο είναι το αντικείμενο της *Rechtslehre*). Το ερώτημα θα είναι τότε εάν υφίσταται «οδός που να οδηγεί έξω από το παιχνίδι του δικαίου».³⁶ Και αυτή η οδός δεν μπορεί παρά να ορίζεται από το εγχείρημα να αποδειχθεί ότι θα ήταν αντιφατικό για την έλλογη βούληση να μην βούλεται την ελευθερία ως αμοιβαιότητα. Ενώ το ζήτημα του δικαίου αφορά την απόδειξη του ότι αυτή η αμοιβαιότητα θα πρέπει να έχει τη μορφή μιας αμοιβαίας δέσμευσης ως υπόσχεσης, το ερώτημα της ηθικής τάξης αφορά το γιατί η ελευθερία πρέπει να βούλεται να ορίζεται ως αμοιβαιότητα. Ας σημειωθεί επίσης ότι, ενώ στο χώρο του δικαίου το οποίο επιχείρημα οργανώνεται μέσω της αναπόφευκτης επίκλησης ‘καθολικών εμπειρικών’ δεδομένων,³⁷ η «πρακτική προοπτική» (*MH*, 250) της αμιγώς ηθικής σφαίρας επιβάλλει την αναφορά στην *a priori* συγκρότηση της βούλησης. Αφορά το έλλογο ενδιαφέρον της βούλησης να κάνει χρήση όσων διευκολύνουν την πραγμάτωση των σκοπών της, υπό τον όρο βέβαια ότι υπάρχει ένα σύστημα που καθιστά αυτή τη χρήση μη-αντιφατική. Το γιατί η έλλογη βούληση ‘θέλει’ να ορίζεται ως αμοιβαιότητα αποδεικνύεται μονάχα στη βάση των έλλογων σκοπών της. Αυτό το εγχείρημα είχε έρθει σε πέρας ήδη στη *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών*, στην ενότητα που αφορούσε στο καθήκον της αγαθοεργίας (*ΘΜΗ*, 423). Η αμοιβαιότητα της σκοποθεσίας είναι μια έλλογη επιλογή της ελεύθερης βούλησης, στο μέτρο που αυτή, ως περατή, έχει κάθε λόγο να θέλει να εξασφαλίσει τη συνδρομή των άλλων στην πραγμάτωση των σχεδίων της (θα επανέλθουμε στη συνέχεια).

Η υπόσχεση ως θεμέλιο του δικαίου περιγράφει, λοιπόν, το μοναδικό σύστημα υπό το οποίο είναι δυνατή η ελευθερία ως αμοιβαιότητα (ως αμοιβαία δέσμευση), διατυπώνει δηλαδή τη ‘γραμματική’ της δικαϊκής ελευθερίας υπό την

³⁶ Ludwig (2002), σ. 165.

³⁷ Χαρακτηριστική είναι η στρατηγική του Kant ως προς τη δικαιολόγηση της ιδιοκτησίας και την κατοχή των εξωτερικών πραγμάτων. Ο φαινομενικά αντι-καντιανός όρος ‘καθολικά εμπειρικά’ δεδομένα αναφέρεται στις καντιανές παρατηρήσεις σχετικά με την πυκνότητα του ανθρώπινου πληθυσμού και την ανάγκη μερισμού της γης. Βλέπε την εξαιρετική ανάλυση της Flikschuh (2000), σς. 134-143 και τις αποστάσεις που τηρεί από τη θέση του Höffe (1992).

πρακτική κατηγορία της ‘αμοιβαιότητας’ (*wechselseitig*).³⁸ Το αυτό μπορεί να διατυπωθεί ως εξής: *η δομή της υπόσχεσης ως θεμελίου της τάξης του δικαίου συνιστά μια a priori αναγκαιότητα της ελευθερίας ως αμοιβαιότητας.*

Ως τέτοια, η υπόσχεση/ σύμβαση δεν αποτελεί, φυσικά, το περιεχόμενο ενός καθήκοντος δικαίου αλλά το θεμέλιό του, την *υπερβατολογική συνθήκη* δυνατότητάς του. Επανερχόμαστε, συνεπώς, και πάλι στη θέση του κειμένου «Για ένα υποτιθέμενο δικαίωμα να ψεύδεται κανείς από φιλανθρωπία», σύμφωνα με την οποία η υπόσχεση αποτελεί το θεμέλιο όλων των καθηκόντων δικαίου, δηλαδή την υπερβατολογική τους θεμελίωση. Η εικόνα που προκύπτει είναι πλέον σαφής: η υπόσχεση (προφανώς, υπό δύο διαφορετικές της μορφές) επωμίζεται ένα διττό ρόλο. Ως συνώνυμη της δυνατότητας μιας κοινής βούλησης, δηλαδή μιας αμοιβαία δεσμευμένης ελευθερίας, συνιστά αρχή και θεμέλιο κάθε καθήκοντος δικαίου. Ταυτόχρονα, όμως, ως επιμέρους κοινωνική πρακτική, συνιστά ένα επιμέρους καθήκον δικαίου που εξάγεται (στο πλαίσιο της *Μεταφυσικής των ηθών*) από την κανονιστική ρύθμιση της ελευθερίας [στο πλαίσιο της *Θεμελίωσης της μεταφυσικής των ηθών*, εξάγεται άμεσα από την εφαρμογή της κατηγορικής προσταγής]. Ο *Kant συλλαμβάνει την υπόσχεση ταυτόχρονα ως θεμέλιο και ως περιεχόμενο των καθηκόντων δικαίου στην ηθική τους διάσταση.*

Προς διευκρίνιση της παραπάνω θέσης είναι αναγκαίες δύο επισημάνσεις. Πρώτον, στην πραγματικότητα, δεν έχουμε απομακρυνθεί από την αρχική εξέταση του θέματος, καθόσον η εδώ έννοια της ελευθερίας μεταφράζει, στη γλώσσα των εξωτερικών πράξεων, την έννοια του ανθρώπου ως σκοπού καθαυτού. Εάν η ηθική τάξη θεμελιώνεται τελικά στη σύλληψη του ανθρώπου ως σκοπού καθαυτού, η τάξη του δικαίου θα αφορά εκείνο το δικαίωμα που ανήκει στον άνθρωπο ως ηθικό ον, και αυτό το δικαίωμα είναι η ελευθερία. Υπό αυτή την έννοια, η βαθιά δομή της υπόσχεσης δεν μπορεί να περιορίζει την εμβέλειά της στο συγκεκριμένο άνθρωπο που ίσως βλάπτεται ίσως όχι από την άρση της υπόσχεσης, αλλά «συνιστά μια αδικία που καταφέρεται ενάντια στην ανθρωπότητα εν γένει» (*ΥΔΨ*, 426), δηλαδή εναντίον της ελευθερίας καθαυτής ως θεμελίου του δικαίου.

³⁸ Η ‘αμοιβαιότητα’ ορίζεται στο πλαίσιο των κατηγοριών της αναφοράς (*KPII*, 66) ως αμοιβαία αναφορά του ενός προσώπου στη συνθήκη (*Zustand*) των άλλων. Βλέπε: Haas (1997) και ειδικότερα: σς. 68-69.

Δεύτερον, αυτή η χειρονομία του Kant, το να συλλάβει την υπόσχεση ταυτόχρονα ως θεμέλιο του δικαίου και ως περιεχόμενο των καθηκόντων δικαίου, δεν συναντάται εδώ για πρώτη φορά, αλλά αντανακλά αυτό που ήδη είχε επισυμβεί στην περίπτωση της ‘αυτονομίας’.³⁹ Αν παραβλέψει κανείς το πρόβλημα της ασάφειας, του ότι δηλαδή πουθενά ο Kant δεν τη θεματοποιεί και δεν τη διασαφηνίζει, δεν είναι δύσκολο να επεξηγηθεί γιατί αυτή η διττή λειτουργία είναι εσωτερικά συνεκτική: τούτο συμβαίνει διότι αυτό που απαιτείται στο εσωτερικό της καντιανής ηθικής «είναι απλά να πράξω αναστοχαστικά στο φως των ιδιοτήτων που έχει η βούληση».⁴⁰ Δεδομένου ότι εδώ η υπόσχεση προσδιορίζεται ως κατηγορία της ελευθερίας, δηλαδή ως αμοιβαία δεσμευμένη ελευθερία, το καθήκον του δικαίου δεν μπορεί να απαιτεί παρά πράξεις που θα σέβονται αυτή την αρχή, δηλαδή πράξεις που θα είναι σύμφωνες με την τήρηση των υποσχέσεων.

Θα πρέπει, πάντως, να επιμείνουμε στην περιγραφή της διαφοράς που αντιδιαστέλλει ριζικά την υπόσχεση ως αρχή της τάξης του δικαίου από την υπόσχεση ως κοινωνική πρακτική, ως επιμέρους καθήκον δικαίου.⁴¹

α) *Η πρώτη είναι ενική και αποτελεί το θεμέλιο όλων των καθηκόντων δικαίου. Υπό αυτή την έννοια, κάθε σχέση (αναφορά) μεταξύ δύο ελεύθερων υποκειμένων που δεσμεύονται αμοιβαία ενώπιον ενός κοινού σκοπού εμφορείται αναγκαστικά από τη δομή της ‘υπόσχεσης’. Η υπόσχεση ως κοινωνική πρακτική είναι πληθυντικού*

³⁹Η αυτονομία λειτουργεί ταυτόχρονα ως θεμέλιο και ως περιεχόμενο της κατηγορικής προσταγής. Βλέπε την ανάλυση του Allison [(1990), σς. 104-106]. Και πάλι μάλιστα θα συναντήσει κανείς, από την πλευρά του Kant, την ίδια ασάφεια, όπως εύστοχα έχει παρατηρήσει ο Bittner [(1989), σ. 77]: «Στην κατηγορική προσταγή, η έννοια της ίδιας και όμως καθολικής νομοθεσίας συνιστά κριτήριο για τις πράξεις μας [...] αντίθετα, στην αρχή της αυτονομίας αυτή η έννοια συνιστά κριτήριο των νόμων της πράξης [...] Η πρώτη δήλωση βεβαιώνει την ισχύ μιας ηθικής προσταγής, ενώ η δεύτερη βεβαιώνει ότι υπάρχει μια προϋπόθεση για την ισχύ των ηθικών προσταγών [...] Ο Kant συχνά συγχέει την αρχή της αυτονομίας με το περιεχόμενο της κατηγορικής προσταγής».

⁴⁰ Allison (1990), σ. 106. Η πρόταση αφορά εκεί την έννοια της αυτονομίας.

⁴¹ Αυτή η διάκριση φαίνεται να είναι πολύ πιο στέρεα από εκείνη που επιχειρεί να εκθέσει ο Scanlon (1991) όταν, στην προσπάθειά του να ορίσει τι θα ήταν η ‘υπόσχεση’ πριν από την εισαγωγή σε μια ρητή ‘πρακτική’ υπόσχεσης, εμπλέκει την προβληματική κατηγορία μιας ‘φυσικής’ μορφής υπόσχεσης (σς. 295-327).

αριθμού και αναφέρεται σε ποικίλες ‘κοινωνικές πρακτικές’, η καθεμία εκ των οποίων έχει περαιτέρω τη δική της εσωτερική λογική, τους δικούς της όρους συμβολαίου και ίσως τους δικούς της περαιτέρω εσωτερικούς κανόνες.⁴²

β) *Η υπόσχεση/ σύμβαση είναι μια υπερβατολογική αρχή που δεσμεύει την ελεύθερη βούληση στο μέτρο που αυτή προσδιορίζεται από την κατηγορία της αμοιβαιότητας. Δεν μπορεί να συλληφθεί με όρους χρονικούς, δεν εκκινεί κάποια στιγμή μέσα στο χρόνο, όπως άλλωστε ισχύει για την υπερβατολογική ελευθερία της βούλησης. Ήδη, ως γνωστόν, η Κριτική του καθαρού λόγου (στο κεφάλαιο των αντινομιών) είχε επεξηγήσει ότι η ελευθερία συνιστά μια έναρξη ως προς την αιτιότητα και όχι ως προς το χρόνο (ΚΚΛ, Β 478). Αντίθετα, η υπόσχεση ως κοινωνική πρακτική δεν ισχύει παρά μόνο από τη στιγμή της ρητής ίδρυσής της, παρά μόνο από τη στιγμή που δύο ελεύθερα έλλογα όντα καθορίζουν έναν κοινό στόχο. Πριν από αυτή τη στιγμή, δεν υφίσταται, όπως ήδη είδαμε, καμιά αξίωση και καμιά δέσμευση, ουδόλως έχει νόημα να γίνεται λόγος για ‘αλήθεια’ και ‘ψεύδος’ από δικαϊκή σκοπιά.*

γ) Προφανώς, υφίσταται μία ακόμα θεμελιώδης διαφορά μεταξύ των δύο αυτών διαστάσεων της υπόσχεσης. *Η πρώτη είναι αναπόδραστη: όσον αφορά την υπόσχεση ως αρχή της τάξης του δικαίου, δεν έχει νόημα να πω, εάν πράττω ως ηθικό έλλογον, ότι την παρακάμπτω (ότι πράττω χωρίς να τη λαμβάνω υπόψη μου), αφού συνιστά υπερβατολογική συνθήκη δυνατότητας της ίδιας της τάξης του δικαίου, κατηγορία της ελευθερίας ως αμοιβαίας δέσμευσης. Αυτή η αρχή (Prinzip) υπαγορεύει ότι καμιά διαπροσωπική πράξη που αξιώνει ότι αποτελεί προϊόν μιας ενικής βούλησης δεν μπορεί να είναι ηθικά επιτρεπτή, εάν δεν σέβεται την αρχή της αμοιβαίας δέσμευσης της ελευθερίας. Αντίθετα, δεν είμαι υποχρεωμένος να συνάψω αυτή ή την άλλη κοινωνική πρακτική της υπόσχεσης. Το εάν θα το πράξω εξαρτάται, εξ ορισμού (MH, 271), από τη δική μου ελεύθερη κάθε φορά επιλογή (Willkür) και από τους εκάστοτε υποκειμενικούς μου σκοπούς. Τίποτε δεν με υποχρεώνει ηθικά ή δεν με εξαναγκάζει δικαϊκά να οδηγηθώ στη μία ή την άλλη επιμέρους δέσμευση [όλα τα παραδείγματα του Kant υπογραμμίζουν ότι δεν μπορώ να απαιτήσω (ursprünglich) από τον άλλον να δώσει μία υπόσχεση]. Αυτό που μου επιβάλλεται από ένα καθήκον δικαίου είναι να τηρώ την υπόσχεσή μου, άπαξ και αποφασίσω να δώσω μία υπόσχεση. Και αυτό που μου επιβάλλεται από την υπόσχεση ως κατηγορία της*

⁴² Σχετικές είναι οι επεξηγήσεις του Kant για την εσωτερική λογική της αληθοέπειας στην περίπτωση της φιλίας (*Διαλέξεις*/ 27, 450). Βλέπε κεφάλαιο III.

ελευθερίας είναι να ιδρύω μια κοινή βούληση μόνο υπό τη μορφή μιας υπόσχεσης. Αυτή η τελευταία παρατήρηση θα φανεί εξαιρετικά χρήσιμη στη συνέχεια της ανάλυσής μας και θα φωτισθεί αναδρομικά με περισσότερο φως.

§5. Το ‘ατελές’ καθήκον να δίνω υποσχέσεις

Ας συνοψίσουμε τα συμπεράσματα των προηγούμενων επιχειρημάτων αναφορικά με το περίφημο ηθικό πρόβλημα που καλούμαι να επιλύσω. Μέχρι τώρα έχουμε δείξει ότι: α) στο επίπεδο της υπόσχεσης ως κοινωνικής πρακτικής, δεν δικαιούται κανείς να μην τηρήσει μια δοθείσα υπόσχεση, β) η υπόσχεση ως το έσχατο θεμέλιο της ίδιας της τάξης του δικαίου συνιστά την υπερβατολογική πρακτική αναγκαιότητα κάθε αμοιβαίας σχέσης δύο ελεύθερων υποκειμένων (της έλλογης βούλησης στην τάξη των εξωτερικών πράξεων).

Επιστρέφοντας, ωστόσο, στο περίφημο δίλημμα υπό εξέταση, δεν φαίνεται, καταρχάς, να έχουμε άρει το πρόβλημα σχετικά με τη ‘σύγκρουση’ καθηκόντων που εμφανίζεται εδώ πιεστική. Παραμένει ακόμα σε εκκρεμότητα η αντίθεση των εδώ συμπερασμάτων προς την ηθική αξία που έχει η ανθρώπινη ζωή σύμφωνα με την ηθική μας ευαισθησία, αλλά και στο εσωτερικό της καντιανής ηθικής. Συνεχίζει να επικρέμεται το ηθικό δίλημμα για το εάν θα πρέπει να δώσω την πρέπουσα βαρύτητα στη ζωτική ανάγκη του άλλου για βοήθεια ή εάν θα πρέπει να πω την αλήθεια. Αυτό το δίλημμα φαίνεται να λαμβάνει, με καντιανούς όρους, την εξής μορφή: από τη μια, υφίσταται το δικαϊκό καθήκον να μην αναιρέσω την υπόσχεσή μου, δηλαδή ένα αναπόδραστο καθήκον που μου επιβάλλει κάτι σε σχέση με μια συγκεκριμένη πράξη· από την άλλη, υφίσταται το ηθικό ‘αρεταϊκό’ καθήκον να προστατεύσω την ανθρώπινη ζωή ενός άλλου, δηλαδή ένα καθήκον να λαμβάνω την ανάγκη του άλλου ως ηθικό έρεισμα των πράξεών μου ή, καλύτερα, των γνωμόνων μου. Αυτό το δεύτερο καθήκον δεν αφορά σε συγκεκριμένες πράξεις αλλά σε γνώμονες πράξεων, με συνέπεια να εμπεριέχει ένα στοιχείο ακαθοριστίας (χαλαρότητας):

«να αφήνει έναν ελεύθερο χώρο (*latitudo*) για ελεύθερη επιλογή στο πώς να ακολουθήσει κανείς το νόμο, δηλαδή ο νόμος δεν μπορεί να διασαφηνίσει με ακρίβεια με ποιο τρόπο και κατά πόσο θα πρέπει κάποιος να προαγάγει μέσω

της πράξης του το σκοπό εκείνο που αποτελεί ταυτόχρονα και καθήκον» (MH, 390).

Φαίνεται, λοιπόν, να προκύπτει ότι εδώ το καθήκον δικαίου να τηρήσω την υπόσχεση έχει ηθικό προβάδισμα έναντι του ‘αρεταϊκού’ καθήκοντος να βοηθήσω τον άλλον (έστω κι αν αυτή η βοήθεια προστάζεται με βάση τις ανάγκες του ως έλλογης βούλησης που θέτει στόχους).

Την πιο σαφή διατύπωση αυτής της ερμηνευτικής προσέγγισης θα τη συναντήσουμε στις αναλύσεις της Barbara Herman. Σύμφωνα με την πάγια θέση της, ένα καθήκον αρετής που θα μου ζητούσε να υιοθετήσω ως ηθική μου αρχή (πρακτική) το να προσφέρω αρωγή στους άλλους όταν με χρειάζονται, ένα τέτοιο ατελές καθήκον δεν με προστάζει να εκτελέσω συγκεκριμένες πράξεις ούτε να τις εκτελώ κάθε φορά που ένα τέτοιο πρόβλημα προκύπτει. Γι’ αυτό ακριβώς καλείται και ατελές, επειδή με καλεί να υιοθετήσω ένα «γνώμονα γενικής στάσης». Δεν πρέπει, συνεπώς, να δώσω μια ψευδή υπόσχεση ακολουθώντας ένα ηθικό καθήκον σεβασμού των αναγκών του άλλου, γιατί αυτή η ψευδής υπόσχεση αποτελεί άρνηση της ακεραιότητας του προσώπου του άλλου (απόλυτη αξία), ενώ ο γνώμονας που με καλεί να θεωρώ τη βοήθεια προς έναν άλλον άνθρωπο ως ηθική επιταγή συνιστά ένα ατελές καθήκον αρετής. Συνεπώς, η απάντηση στο ερώτημα εάν πρέπει να πω ψέματα για να βοηθήσω τον άλλον είναι αρνητική. Αφού εδώ δεν κινούμαστε από ιδιοτελή κίνητρα αλλά από την ηθική ανάγκη τού να μην υποβάλουμε τη βούληση σε πρακτική αντίφαση, «το να αποτύχουμε να δώσουμε βοήθεια δεν είναι ασύμβατο με το σεβασμό της ανθρώπινης πράξης».⁴³

Και όμως, η παραπάνω ερμηνεία δεν μπορεί να είναι ικανοποιητική. Αντίθετα, είναι παραπλανητική στο μέτρο που υπονοεί ότι εδώ θα πρέπει να εξετασθεί η προτεραιότητα ενός τέλει καθήκοντος απέναντι σε ένα ατελές καθήκον, όσο διαλλακτικοί κι αν είμαστε σε σχέση με τον ορισμό αυτών των εννοιών.⁴⁴

⁴³ Herman (1993), σ. 156. Αυτή η παρατήρηση αντιστοιχεί στην προηγούμενη θέση μας ότι τα καθήκοντα δικαίου είναι αναπόδραστα, αφού θέτουν ζήτημα εσωτερικής αντίφασης της βούλησης.

⁴⁴ Έχει γίνει σαφές ότι η διάκριση μεταξύ τέλειων και ατελών καθηκόντων είναι ιδιαίτερα προβληματική [βλέπε: Nell (1975), σς. 43-58 και Guyer (1993), σς. 369-373]. Είναι, για παράδειγμα, προφανές ότι το ‘αρεταϊκό’ καθήκον να μην λέω ψέματα στον εαυτό μου, αν και

Ας δούμε τα πράγματα με μεγαλύτερη καθαρότητα. Είναι προφανές ότι, από τη στιγμή που θα δώσω μια υπόσχεση, είμαι ηθικά υποχρεωμένος να την τηρήσω. Από τη στιγμή που ‘υποθέσουμε’ ότι δίνω στον επίδοξο δολοφόνο την υπόσχεση να του πω την αλήθεια σε σχέση με το ερώτημά του, έχω ήδη αποφασίσει ότι δεν θα λάβω υπόψη μου το ‘ατελές’ καθήκον να παράσχω βοήθεια στο επίδοξο θύμα του, ότι θα αγνοήσω ‘ηθικά’ την αξία που συνιστά ο κίνδυνος να χάσει τη ζωή του. Από τη στιγμή που έχω αποφασίσει να ιδρύσω μια πρακτική υπόσχεσης, έχω ήδη αποφασίσει ποιο είναι το «ισχυρότερο θεμέλιο της υποχρέωσης» (MH, 224). *Μεταξύ τίνων έχω επιλέξει ; Προφανώς, όχι μεταξύ του τέλειου καθήκοντος να τηρήσω την υπόσχεσή μου και του ατελούς καθήκοντος να βοηθήσω τον άλλον, αλλά μεταξύ του να δώσω μια υπόσχεση και του να βοηθήσω τον άλλον.* Το ατελές καθήκον χάνει, φυσικά, κάθε ισχύ από τη στιγμή που θα αποφασίσω ότι δεσμεύομαι στο εσωτερικό μιας υπόσχεσης,

‘αρεταϊκό’, δεν είναι ‘ατελές’, αφού αφορά την ηθική απαγόρευση κάθε τέτοιας συγκεκριμένης πράξης. Εξαιρετικά σημαντικό είναι επίσης να προσεχθεί ότι το ‘αρεταϊκό’ καθήκον της αγαθοεργίας δεν μου επιτρέπει να θεωρώ, όποτε εγώ κρίνω, την πραγματική ζωτική ανάγκη του άλλου ως ‘ηθικό γεγονός’, αλλά απλώς με απαλλάσσει από την τραγική θέση που θα συνιστούσε η αδυναμία μου να αντεπεξέλθω ταυτόχρονα σε δύο ‘αρεταϊκά’ καθήκοντα (για παράδειγμα, το να σώσω δύο ανθρώπους που έχουν ταυτόχρονα την ανάγκη μου). Αυτό το ‘ελεύθερο πεδίο’ ουδόλως εναποθέτει στην ελεύθερη επιλογή μου το εάν η ανθρώπινη ζωή και οι ανάγκες της ‘πρέπει’ να αποτελούν ‘ηθικό γεγονός’, καθώς δεν μου επιτρέπεται να αγνοήσω ένα ‘ηθικό γεγονός’ που καθορίζεται από ένα τέτοιο ‘ατελές’ καθήκον ή να το υποτιμήσω σε σύγκριση με ένα δικό μου υποκειμενικό στόχο. Είναι χαρακτηριστικό ότι, στο καντιανό παράδειγμα (MH, 390), η μόνη άδεια που έχω είναι να σώσω τους γονείς μου αντί για τους γείτονές μου. Δηλαδή, ούτως ή άλλως, η ζωτική ανάγκη των άλλων επιβάλλεται ως ‘ηθικό γεγονός’. Ούτε δικαιούμαι να αναβάλλω την αντίστοιχη πράξη, επικαλούμενος ένα γνώμονα που θα δικαιολογεί αυτή την αναβολή με βάση το αιτιολογικό πως προτίθεται να βοηθήσω κάποιον άλλον κάποια άλλη στιγμή [εξαιρετικές είναι οι παρατηρήσεις του Cummiskey (1996) : «Το (όχι τόσο) ατελές καθήκον της αγαθοεργίας» (σς. 105-123). Την ίδια θέση, αν και από άλλη προοπτική, θα βρει κανείς στον Forschner (1983), σς. 32-33]. Πάντως, ας μην υποτιμηθεί η αναγκαιότητα αυτής της διάκρισης τέλειων και ατελών καθηκόντων, η οποία εξασφαλίζει τη διάκριση μεταξύ των τάξεων του δικαίου και της ηθικής. Ως προς αυτό, η θέση του Kant γειτνιάζει με εκείνη του Mill (2002), σς. 142-143.

καθώς «το αποτέλεσμα της βούλευσης είναι η υποχρέωση».⁴⁵ Υπό αυτό το νόημα θα πρέπει να κατανοηθεί και η θέση του Kant, σύμφωνα με την οποία, άπαξ και αποφασίσει κάποιος να δώσει μια υπόσχεση αληθοέπειας στον επίδοξο δολοφόνο, δηλαδή άπαξ και επιλέξει τι συνιστά για αυτόν υποχρέωση στην προκειμένη περίπτωση, «δεν είναι ουδόλως ελεύθερος να επιλέξει» (ΥΔΨ, 428). Η ελευθερία επιλογής έχει ως τόπο της τη βούλευση που αποφασίζει εάν θα δώσω ή όχι μια υπόσχεση και, προφανώς, αυτή η ελευθερία δεν υφίσταται, άπαξ και η υπόσχεση δοθεί.

Το πρόβλημα, λοιπόν, σχηματοποιείται με ολοκληρωτικά διαφορετικό τρόπο από ό,τι συνήθως πιστεύεται. Τα δύο θεμέλια της υποχρέωσης δεν είναι ένα τέλειο και ένα ατελές καθήκον, αφού η υπόσχεση δεν έχει ακόμα δοθεί. *Τα δύο θεμέλια που θα καθορίσουν τη βούλευσή μου είναι, όπως θα δείξουμε, δύο 'ατελή' καθήκοντα:* αφενός, να δώσω ή όχι μια υπόσχεση και, αφετέρου, να βοηθήσω ή όχι κάποιον που έχει την ανάγκη μου για να σωθεί. Η όποια απόφαση θα πρέπει να ληφθεί επί αυτού του ηθικού εδάφους, επί αυτών των ηθικών 'γεγονότων'.

Πριν από όποια άλλη θεσιληψία, θα πρέπει να αποσαφηνισθούν δύο πράγματα. Πρώτον, κατά πόσο αυτή η συλλογιστική δρομολογείται από το ίδιο το καντιανό κείμενο και, δεύτερον, υπό ποια έννοια το να δώσω μια υπόσχεση αποτελεί ένα 'ατελές' καθήκον. Το πρώτο έχει σχεδόν ήδηδειχθεί, ενώ για το δεύτερο θα απαιτηθούν επιπλέον διευκρινίσεις.

Το πρώτο επόμενο βήμα θα είναι, λοιπόν, να εξακριβωθεί κατά πόσο αυτή η λύση είναι σύμφωνη με την καντιανή ηθική σκέψη και την όλη σύλληψη του προβλήματος. Οι κάτωθι υποδείξεις φαίνεται να επαρκούν για τη στήριξη αυτής της θέσης, μολονότι ο Kant δεν τη διατυπώνει ρητά.

Η όλη πραγμάτευση του ζητήματος και στο σύντομο κείμενο «Για ένα υποτιθέμενο δικαίωμα να ψεύδεται κανείς από φιλανθρωπία» και στις *Διαλέξεις* ρητά αποδέχεται ότι εδώ το επιχείρημα στηρίζεται στην 'υπόθεση εργασίας' ότι έχω ήδη δώσει μια υπόσχεση. Θα πρέπει, μάλιστα, να σημειωθεί ότι ο ίδιος ο Kant θεωρεί αυτή την υπόθεση εξεζητημένη και ενάντια στην κοινή εμπειρία, ενάντια σε ό,τι αναμένει και εκείνος που ζητά από εμένα μια τέτοια υπόσχεση, ο επίδοξος δολοφόνος

⁴⁵ Herman (1993), σ. 168. Είναι χαρακτηριστικό ότι εδώ ακολουθούμε τη συλλογιστική της ίδιας της Herman.

ή ο εχθρός που με έχει συλλάβει. Ουδόλως, ωστόσο, συνάγεται ότι αυτή η ‘υπόθεση’ είναι η μόνη δυνατή.⁴⁶ Πολύ μάλλον, ο ίδιος ο Kant σημειώνει ότι ο άλλος δεν έχει κανένα δικαίωμα να απαιτήσει από εμένα την συν-ίδρυση μιας τέτοιας υπόσχεσης.

Η φιλοσοφική βαρύτητα αυτής της ‘υπόθεσης εργασίας’ είναι η εξής: με βάση αυτή την υπόθεση, το ζήτημα τίθεται στη βάση της υπόσχεσης ως κοινωνικής πρακτικής και επιλύεται στη βάση της κατηγορικής προσταγής. Εάν, λοιπόν, υιοθετήσουμε την ‘υπόθεση εργασίας’ ότι η υπόσχεση έχει ήδη δοθεί, δεν αφήνουμε σε εκκρεμότητα κανένα ηθικό ζήτημα. Άπαξ και η υπόσχεση δοθεί, δεν είναι πλέον εν ισχύ το ηθικό γεγονός που συνίσταται στην ανάγκη να βοηθήσω τον άλλον. Για να φανερωθεί η βαρύτητα αυτού του γεγονότος ως προς την απόφαση της βούλησης, θα πρέπει να υιοθετήσω την προοπτική εκείνη που ισχύει πριν την απόφαση να δώσω την υπόσχεση, τη στιγμή δηλαδή που υφίστανται ακόμα εν ισχύ και τα δύο ηθικά γεγονότα, και εκείνο του να δώσω μια υπόσχεση και εκείνο της ανάγκης του άλλου για βοήθεια.

Περαιτέρω, ως προς την εσωτερική λογική του κειμένου «Για ένα υποτιθέμενο δικαίωμα να ψεύδεται κανείς από φιλανθρωπία», εάν υιοθετήσουμε την ‘υπόθεση’ ότι η υπόσχεση έχει ήδη δοθεί, τότε ουδόλως φαίνεται να απαιτείται όλη η δυσχερής ανάπτυξη του επιχειρήματος που αφορά στην υπόσχεση ως αρχή και θεμέλιο της τάξης του δικαίου. Η στρατηγική της εμμενούς πρακτικής αντίφασης στο εσωτερικό μιας κοινωνικής πρακτικής θα ήταν επαρκής, έργο που η *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών* είχε ήδη φέρει σε πέρας. *A fortiori*, σε αυτή την περίπτωση, το κείμενο «Για ένα υποτιθέμενο δικαίωμα να ψεύδεται κανείς από φιλανθρωπία» δεν θα μπορούσε να αξιώνει ότι επιτυγχάνει το βαθύτερο στόχο του, για τον απλό λόγο ότι η εσωτερική αντίφαση της πρακτικής της υπόσχεσης δεν αποδεικνύει ότι η υπόσχεση συνιστά αρχή του δικαίου, ένα καθήκον που θεμελιώνει όλα τα άλλα.

Για να είναι, ωστόσο, νόμιμη η ερμηνευτική μας προσέγγιση, θα πρέπει να δειχθεί ότι το να ‘δίνω υποσχέσεις’ συνιστά ένα ηθικό γεγονός και μάλιστα,

⁴⁶ Άρα, το να μην δώσω υπόσχεση δεν θα πρέπει να εξαιρεθεί εξαρχής ως αδύνατη υπόθεση. Αντίθετα, αυτή η στρατηγική φαίνεται να κατευθύνει τον Kant στο αντίστοιχο παράδειγμα στις *Διαλέξεις* ή όταν συζητά το ζήτημα της *aequivocatio* (της αμφισημίας), το κατά πόσον θα πρέπει σε τέτοιες περιπτώσεις να απαντώ χωρίς να μπορεί ο άλλος να εξαγάγει οποιοδήποτε συμπέρασμα από τα λεγόμενά μου (*Διαλέξεις*/ 27, 448-449).

συγκεκριμένα, ένα ‘ατελές’ καθήκον (ή, ορθότερα, ένα καθήκον ευρέων απαιτήσεων).⁴⁷ Ιδού το δεύτερο βήμα που είχε ανακοινωθεί προηγουμένως. Το ότι το να δίνω υποσχέσεις δεν αποτελεί ‘τέλειο’ καθήκον είναι προφανές, εκ του ότι, όπως έχουμε επισημάνει, εναποτίθεται στην απόλυτα ελεύθερη επιλογή μου εάν θα δώσω μια συγκεκριμένη υπόσχεση ή όχι. Το κρίσιμο ερώτημα είναι γιατί κάποιος θα πρέπει εν γένει να δίνει υποσχέσεις δεσμεύοντας τοιουτοτρόπως την ελευθερία του. Γιατί δεν έχω το δικαίωμα να απέχω από κάθε κοινωνική πρακτική της υπόσχεσης, στηριζόμενος αποκλειστικά στις δικές μου δυνατότητες ή, τουλάχιστον, να εισέρχομαι σε μια τέτοια πρακτική μόνο στην περίπτωση που έχω ιδιοτελές ενδιαφέρον ;

Πρόκειται για το ερώτημα που ήδη θέσαμε στην §4. Πέρα από τα όσα είδαμε εκεί, ο ίδιος ο ορισμός της κοινής βούλησης ως βούλησης που ιδρύει ένα «κοινό σκοπό» υποδεικνύει ότι η καντιανή απάντηση δεν μπορεί να προκύψει παρά με αναφορά στους σκοπούς της έλλογης βούλησης (καλύτερα, στους έλλογους σκοπούς της), δηλαδή με βάση ό,τι ισχύει για όλα τα ‘ατελή’ καθήκοντα. Το χαρακτηριστικότερο παράδειγμα μιας τέτοιας ανάλυσης μάς το προσφέρει το καθήκον της αγαθοεργίας. Εν συντομία⁴⁸, το ζήτημα είναι ότι η βούληση δεν μπορεί να μην θέλει να υπάρχουν καθόλου πρακτικές υπόσχεσης στον κόσμο, διότι η πρακτική της υπόσχεσης πορίζει τα αναγκαία μέσα για την ενεργοποίηση της βούλησης ως ικανότητας να θέτουμε σκοπούς. Η βούληση του καθενός έχει έλλογο ενδιαφέρον να λειτουργεί ως κοινή βούληση, αφού έτσι εξασφαλίζει την επιτευξιμότητα των στόχων της. Είναι αντιφατικό να ορίζομαι ως βούληση που θέτει σκοπούς και ταυτόχρονα να καταργώ τα μέσα για την επίτευξη αυτών των σκοπών, δηλαδή, εδώ, τη δυνατότητα να δίνω υποσχέσεις: «είναι αδύνατο να βούλομαι μια τέτοια αρχή να ισχύει παντού ως νόμος της φύσης» (*ΘΜΗ*, 423). Κι αν κάποιος άνθρωπος ισχυρισθεί ότι δεν χρειάζεται τις υποσχέσεις και τη χάραξη κοινών στόχων, τότε βρίσκεται σε αντίφαση με την έλλογη βούλησή του, αφού κάθε εύθραυστο και

⁴⁷ Σύμφωνα με την διάκριση της Nell (1975), σ. 47.

⁴⁸ Ακολουθούμε εδώ τις εξαιρετικές αναλύσεις των Nell (1975), σς. 101-110, και Herman (1993), σς. 45-72. Η διόρθωση που έχει προτείνει ο Cummiskey [(1996), σ. 108] (σύμφωνα με την οποία κάθε ον, ακόμα κι ένα μη-περατό θεϊκό υποκείμενο, θα πρέπει να αναγνωρίζει την περατότητα ως ηθικά σημαντική παράμετρο) είναι εξαιρετικά εύστοχη, αλλά δεν αλλοιώνει την παρούσα ανάλυση του θέματος, που αφορά μόνο τις ανθρώπινες δοσοληψίες.

πεπερασμένο ον έχει συνείδηση ότι θα χρειαστεί κάποια στιγμή (διατύπωση οντολογική, και όχι εμπειρική) τη συνδρομή των πρακτικών της υπόσχεσης (*ΘΜΗ*, 423 και *ΜΗ*, 452-453). Το να δίνω υποσχέσεις προστάζεται, λοιπόν, από ένα ‘ατελές’ καθήκον, στη βάση των σκοπών που αναγκαστικά ‘πρέπει’ να υιοθετεί η έλλογη βούληση:

Οι άνθρωποι δίνουν υποσχέσεις διότι έτσι «προάγουν με τρόπο αμοιβαίο τους κοινούς τους σκοπούς και είναι ικανοί να ενωθούν για κοινούς στόχους» (*Διαλέξεις/ 27*, 702-703).

Αυτό δεν σημαίνει ότι θα πρέπει πάντα να αποδέχομαι την όποια πρόσκληση για την συν-ίδρυση αυτής ή της άλλης υπόσχεσης (αυτό, άλλωστε, θα ήταν αντίθετο προς το γεγονός ότι η κάθε επιμέρους υπόσχεση είναι προϊόν της ελεύθερης επιλογής μου). Σημαίνει ότι δεν έχω το ηθικό δικαίωμα να αρνηθώ ολωσδιόλου τη σύναψη υποσχέσεων ή να υιοθετήσω γνώμονες η καθολικοποίηση των οποίων θα οδηγούσε στην άρση κάθε πρακτικής υποσχέσεων. Θα πρέπει το να δίνω υποσχέσεις να αποτελεί για μένα ένα ‘ηθικό γεγονός’ που θα κινητοποιεί την ηθική μου ευαισθησία. Και τούτο με την ίδια λογική που η καντιανή ηθική απορρίπτει τις αιτιάσεις ενός έλλογου εγωιστή.

Συμπεραίνουμε ότι το να ‘δίνω υποσχέσεις’ αποτελεί ένα καθήκον που εδράζεται στην αρχή/ θεμέλιο της τάξης της αρετής, ενώ το να ‘τηρώ την υπόσχεσή μου’ εδράζεται στην αρχή/ θεμέλιο της τάξης του δικαίου. Μεταξύ τους δεν υφίσταται σχέση αντιθετική αλλά συμπληρωματική. Το δεύτερο καθήκον επιβάλλει να τηρώ τις υποσχέσεις, χωρίς να με καλεί να δίνω υποσχέσεις. Το πρώτο με καλεί να δίνω υποσχέσεις, προϋποθέτοντας ότι υπακούω στο νόμο της μη-αντίφασης, δηλαδή ότι βούλομαι να τηρήσω τις υποσχέσεις μου. Είναι εξάλλου προφανές ότι το να μην δώσω μια συγκεκριμένη υπόσχεση ουδόλως έρχεται σε αντίθεση με την τάξη του δικαίου, που αφορά το τι ισχύει, άπαξ και μια υπόσχεση έχει ήδη δοθεί. Έχω, λοιπόν, το δικαίωμα να μην δώσω μια υπόσχεση, αλλά έχω το ‘ατελές’ ηθικό καθήκον να δίνω υποσχέσεις.

§ 6. Η υπόσχεση και η διακύβευση της ελευθερίας μου

Το ζήτημα έχει, συνεπώς, διευθετηθεί ως πρόβλημα ελεύθερης επιλογής ενώπιον δύο ατελών καθηκόντων, αφενός του να δώσω βοήθεια σε κάποιον που

κινδυνεύει η ζωή του και, αφετέρου, του να δίνω υποσχέσεις. Στη βάση τίνος κριτηρίου θα πρέπει να αποφασίσει η ελεύθερη επιλογή μου ; Πρόκειται άραγε για μια υποκειμενική επιλογή ή υπεισέρχεται κάποιο καθήκον που βαρύνει καθοριστικά στον προσδιορισμό του ‘ισχυρότερου θεμελίου της υποχρέωσης’ ; Θα δείξουμε στη συνέχεια ότι έχω το καθήκον να μην ιδρύω την πρακτική μιας υπόσχεσης, κάθε φορά που αυτό θα οδηγήσει στην μετατροπή μου σε απλό μέσον.

Ας διατυπώσουμε καταρχάς τον γνώμονα που προκύπτει τη στιγμή που βρίσκομαι ενώπιον των δύο ατελών καθηκόντων, δηλαδή, προφανώς, χωρίς να δεχθούμε την υπόθεση ότι η υπόσχεση έχει ήδη δοθεί. «Δεν θα ιδρύω μια πρακτική υπόσχεσης, όταν μου το ζητά κάποιος για να εξυπηρετήσει ένα δολοφονικό σχέδιο». Είναι πρόδηλο ότι αυτός ο γνώμονας δεν είναι εσωτερικά αντιφατικός, αφού η καθολίκευσή του [«ουδείς δέχεται να συνάψει μια υπόσχεση, όταν του το προτείνει ένας δολοφόνος»] δεν δημιουργεί κανένα πρακτικό πρόβλημα. Υποκειμενικός σκοπός της πράξης μου σε αυτή την περίπτωση είναι να εμποδίσω την πραγμάτωση του σκοπού του δολοφόνου, δηλαδή να βοηθήσω το υποψήφιο θύμα του. Αυτός ο σκοπός ουδόλως ακυρώνεται από την ταυτόχρονη αποδοχή του καθολικού νόμου. Ακόμα και η ρητή παραδοχή του ενώπιον του επίδοξου δολοφόνου δεν ακυρώνει το σκοπό μου. Και η δημοσιοποίηση του καθολικού νόμου δεν προσφέρει καμιά αποτελεσματική γνώση στο δολοφόνο, ο οποίος δεν έχει καμιά διέξοδο ενώπιον της απόφασής μου να μην συνάψω μαζί του ένα ομιλιακό (επικοινωνιακό) ‘παίγνιο’ υπόσχεσης. Πριν από μια τέτοια ρητή υπόσχεση, δεν υφίσταται αλήθεια ή ψέμα στο επίπεδο του δικαίου. Άρα, ο καθολικός νόμος δεν αναιρεί ούτε την αποτελεσματικότητα της πράξης μου και του γνώμονά της. Η εξαίρεση που θέτω, το ότι αρνούμαι να συναινέσω στην ίδρυση μιας υπόσχεσης, όταν διακυβεύεται η ανάγκη κάποιου να σωθεί, δεν είναι καταχρηστική, δεν υπόκειται στον κίνδυνο που περιγράφει η τάση «να επιτρέπουμε απλά στον εαυτό μας κάποιες εξαιρέσεις» (ΘΜΗ, 424). Αντίθετα, αυτή μου η άρνηση έχει ως κίνητρό της ένα ‘ατελές’ καθήκον προς τον άλλον, είναι δηλαδή ηθικά θεμελιωμένη.

Το ηθικό πρόβλημα είναι στην ουσία του πολύ οξύτερο. *Όχι μόνο έχω το δικαίωμα να μην συνάψω ένα συμβόλαιο υπόσχεσης με έναν υποψήφιο δολοφόνο, αλλά έχω την ηθική υποχρέωση να μην συνάψω ένα τέτοιο συμβόλαιο, διότι αυτό που διακυβεύεται είναι η ηθική μου φύση.*

Ας δούμε αυτή τη διάσταση του προβλήματος εγγύτερα. Η πράξη του επίδοξου δολοφόνου δεν μπορεί να οριστεί ως προσπάθεια να ανακαλύψει πού κρύβεται το υποψήφιο θύμα του. Αυτό που πράγματι επιχειρεί ο δολοφόνος είναι να χρησιμοποιήσει το ερώτημά του ως μέσον για την υλοποίηση του στόχου του. Βασίζόμενος στο ότι έχω το καθήκον να τηρήσω μια υπόσχεση άπαξ και συναφθεί ένα συμβόλαιο υπόσχεσης, με οδηγεί στη σύναψη ενός τέτοιου συμβολαίου για να τη χρησιμοποιήσει ως μέσον για το δικό του ιδιοτελή σκοπό.

Αυτή η προσέγγιση του διλήμματος στηρίζεται στο αντίστοιχο παράδειγμα του Kant, όπως το αναλύει στις *Διαλέξεις*. Στην περίπτωση που ένας κλέφτης με ρωτά εάν έχω χρήματα στο σπίτι μου, και γενικότερα σε κάθε περίπτωση που απειλούμαι, που κάποιος ασκεί βία επάνω μου και με αναγκάζει με τη βία⁴⁹ να συνάψω μαζί του μια σύμβαση, τη σύμβαση της αλήθειας και του μη-ψεύδους, έχω το δικαίωμα και μάλιστα την υποχρέωση να μην συνάψω μια τέτοια υπόσχεση. Και τούτο, γιατί σε αυτή την περίπτωση:

ο δολοφόνος «θέλει να κάνει κακή χρήση της αλήθειας μου», «της επιφυλάσσει μια άδικη χρήση» (*Διαλέξεις*/ 27, 448).

Ο δολοφόνος καταχράται την ίδια την ηθική μου συνείδηση, δηλαδή το πρόσωπό μου ως ηθικό υποκείμενο που συνάπτει μια πρακτική υπόσχεσης αποκλειστικά υπό την προϋπόθεση ότι θα την τηρήσει, ότι δηλαδή θα υπακούσει στον ηθικό νόμο που προστάζει την τήρηση των υποσχέσεων. Ο δολοφόνος καταχράται την έλλογη βούλησή μου, δηλαδή εδώ την ελευθερία μου, ως θεμέλιο της δυνατότητάς μου να εισέρχομαι σε σχέσεις αμοιβαίας δέσμευσης της ελευθερίας. Αυτό που διακυβεύεται εδώ δεν είναι, συνεπώς, η θέση μου εντός μιας πρακτικής της υπόσχεσης, αφού η υπόσχεση δεν έχει ακόμα δοθεί και, ως εκ τούτου, κανένα καθήκον δεν έχει ακόμα προκύψει από αυτήν. *Διακυβεύεται η υπερβατολογική μου δυνατότητα να πράττω ως έλλογη βούληση, να πράττω υπό τον νόμο που καθορίζει τη μη-αντιφατική αμοιβαιότητα της ελευθερίας.*

Δεχόμενος κάποιος να δώσει υπόσχεση ειλικρίνειας στον επίδοξο δολοφόνο, αποδέχεται να μετατρέψει τον εαυτό του ως ηθικό υποκείμενο (ως έλλογη βούληση)

⁴⁹ Εύστοχη είναι η παρατήρηση του Schrader (1974) σύμφωνα με την οποία η εισαγωγή της έννοιας της βίας καταδεικνύει ότι ο Kant λανθασμένα προσπάθησε να διαχωρίσει εδώ το χώρο ενός υπερβατολογικού ηθικού εγώ από εκείνον ενός πολιτικού προσώπου (σς. 137-140).

σε μέσον ενός άλλου. Αλλά μια τέτοια συμπεριφορά θα ήταν ενάντια στο ηθικό καθήκον (στενής απαίτησης) να μην επιτρέπει σε κανέναν να τον χρησιμοποιεί ως μέσον, καταργώντας την ανθρωπότητα στο πρόσωπό του. Μια τέτοια συμπεριφορά θα υπέπιπτε στο ηθικό σφάλμα της *δουλοπρέπειας*⁵⁰:

«[ως πρόσωπο] δεν πρέπει να αξιολογείται απλά ως μέσον για τους σκοπούς των άλλων», καθώς «η ανθρώπινη φύση (*Menschheit*) στο πρόσωπό του είναι το αντικείμενο του σεβασμού (*Achtung*) τον οποίο μπορεί να απαιτεί από κάθε άλλο ανθρώπινο ον» (*MH*, 434-435)⁵¹.

Αρνούμενος να συνάψω με τον υποψήφιο δολοφόνο ένα συμβόλαιο υπόσχεσης, διασώζω την ακεραιότητά μου ως ηθικού προσώπου. Ταυτόχρονα διασώζω την ‘ακεραιότητα’ της υπόσχεσης ως αρχής/ θεμελίου της τάξης του δικαίου, αφού της επιτρέπω να υφίσταται ως θεμέλιο της τάξης του δικαίου, δίχως να κινδυνεύει από οποιαδήποτε καταχρηστική εκμετάλλευσή της. Διαχειριζόμενος με ηθικά κριτήρια το ‘ατελές’ καθήκον να συνάπτω υποσχέσεις, διαφυλάσσω την υπόσχεση ως θεμέλιο της τάξης δικαίου. Η εξασφάλιση της ηθικής μου αξιοπρέπειας, δηλαδή η άρνηση της μετατροπής μου σε μέσον για τους σκοπούς ενός άλλου, συμπίπτει με την εξασφάλιση της ελευθερίας ως θεμελίου της ίδιας της τάξης της νομιμότητας.⁵²

⁵⁰ Η δουλοπρέπεια, αν και αναφέρεται στη σχέση μου με τον εαυτό μου, έχει διυποκειμενική βάση και λειτουργεί, τελικά, ως άρση της ίδιας της αυτονομίας μου στη δικαϊκή τάξη (*Θεωρία/ Πράξη*, 293).

⁵¹ Το ότι αυτό το καθήκον είναι ένα καθήκον προς εαυτόν ουδόλως αναιρεί την άμεση σχέση του με την τάξη του δικαίου, αφού αφορά στις ίδιες τις διαπροσωπικές σχέσεις και όχι στον εαυτό ως εσωτερικότητα. Βλέπε: Reath (1997): «προτείνω να ερμηνεύσουμε τον ισχυρισμό του Kant ότι το καθήκον προϋποθέτει έναν πράττοντα ο οποίος ενεργητικά επιβάλλει ή δεσμεύει το υποκείμενο ως τον ισχυρισμό ότι τα καθήκοντα δημιουργούνται χάρη στην αμοιβαία αλληλόδραση και την αμοιβαία επιρροή ισότιμα νομοθετούντων μελών μιας κοινωνίας σκοπών» (σ. 116).

⁵² Μόνο στο φως της διττής αυτής κατανόησης της έννοιας της υπόσχεσης, προσκτούν σαφήνεια οι διαισθητικά ορθές διατυπώσεις που συμφωνούν, χωρίς καμία ωστόσο εννοιολογική διασάφηση, με την παραπάνω θέση: « [...] για να είμαστε δίκαιοι προς τον Kant, καίτοι ενάντια στο γράμμα του Kant, θα πρέπει να διασώσουμε τη νομοθεσία έστω και με τίμημα το νόμο» [Vuillemin (1986), σ. 116]: «δεν μπορεί να υπάρξει δικαίωμα στο ψέμα, διότι αυτό θα εξασφάλιζε την καταστροφή της πηγής κάθε δικαίου» [Sedgwick (1991), σ. 49]. Ομοίως: Ebbinghaus (1986), σ. 79. Την ίδια θέση θα υποστηρίξει πειστικά, από τη

Αναγνωρίζει κανείς τη διπλή έννοια της υπόσχεσης: έχω καθήκον να μην εισέλθω σε μια επιμέρους πρακτική της υπόσχεσης, στο μέτρο που αυτή η άρνηση διαφυλάσσει την ακεραιότητα της έλλογης βούλησης, δηλαδή της ελευθερίας μου. Αρνούμαι να δώσω μια υπόσχεση (ως επιμέρους κοινωνική πρακτική) για να διασώσω την ηθική μου ακεραιότητα (και την έλλογη διαθεσιμότητά μου να δίνω υποσχέσεις) και την ίδια την υπόσχεση ως αρχή/ θεμέλιο του δικαίου.

Ουσιαστικότερα, προκύπτει ότι το συμβολαϊκό μοντέλο της υπόσχεσης φαίνεται να είναι σε θέση να περιγράψει προσφυώς τη δομή της δικαϊκής σφαίρας. Απομένει να εξετασθεί κατά πόσον αυτό το ίδιο καντιανό σχήμα αξιώνει ότι περιγράφει το σύνολο της πρακτικής σφαίρας και ποιες οι συνέπειες αυτής της αξίωσης.

σκοπία της πολιτικής φιλοσοφίας του Kant, και ο Bourgeois (1990): «η άρνηση ενός άδικου δικαίου είναι η ίδια άδικη, είναι μια άρνηση του ίδιου του δικαίου ως δικαίου» (σ. 53).

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΙΙ

Η φιλία ως άλλη υπόσχεση

«Θα πρέπει να σημειωθεί ότι, επειδή άφησα μόνο τον πιο πιστό μου φίλο να μάθει για την ύπαρξή του [του κειμένου για τη *Θρησκεία*], αυτό δεν έχει καταστεί δημόσιο» [*Διένεξη*, 6 (δική μας η υπογράμμιση)].

Είδαμε ότι η υπόσχεση αποτελεί «το μόνο δυνατό θεμέλιο» της δικαϊκής αμοιβαιότητας. Αυτό σημαίνει ότι καμιά αμοιβαία δραστηριότητα δεν μπορεί να λάβει χώρα σε επίπεδο δικαίου, η οποία δεν θα έχει τη μορφή ενός συμβολαίου και, άρα, δεν θα θεμελιώνεται σε μια μορφή υπόσχεσης. Διότι μόνο η τελευταία εξασφαλίζει την ταυτότητα της κοινής βούλησης των δύο υποκειμένων και μόνο αυτή διανοίγει ένα πεδίο κοινής δράσης στο έδαφος μιας απόλυτης και αδιαφιλονίκητης εμπιστοσύνης. Η υπόσχεση ιδρύει τη «δημόσια εμπιστοσύνη (*Vertrauen*)» (*Διαλέξεις*/27, 701), καθιστώντας τα υποκειμένα δικαϊκά αξιόπιστα.

Ωστόσο, η αμοιβαιότητα της τάξης του δικαίου ουδόλως εξαντλεί το εύρος των διαπροσωπικών αμοιβαίων ενεργειών. Χωρίς να αντιφάσκουν προς τα πρώτα, τα καθήκοντα αρετής κινούνται πέρα και πάνω από ό,τι επιβάλλεται ως δίκαιο και θα πρέπει να αφήνουν χώρο για μια αμοιβαιότητα ηθικής τάξης. Από τα καθήκοντα αρετής ένα μόνο μπορεί να ανταποκριθεί στην παραπάνω περιγραφή, αφού όλα τα υπόλοιπα είναι είτε καθήκοντα προς εαυτόν είτε καθήκοντα προς τους άλλους, όπου όμως υπονοείται μια μονόδρομη σχέση που αντιμετωπίζει τον άλλον ως δέκτη της δικής μου ενέργειας και όχι ως πόλο μιας αμφίδρομης σχέσης. Το κεντρικό καθήκον της αγαθοεργίας, για παράδειγμα, αφορά μεν την κατανόηση του άλλου ως ηθικού και ενδεούς όντος, αποκλείει δε κάθε στοιχείο αμοιβαιότητας. Η προσδοκία μιας ανταπόδοσης θα υπονόμει μάλιστα την ίδια την ουσία αυτού του καθήκοντος.

*Το μοναδικό καθήκον που αναλαμβάνει στο χώρο της ηθικής τάξης το ρόλο που διαδραματίζει η υπόσχεση στη δικαϊκή τάξη είναι το καθήκον της φιλίας.*⁵³ Ό,τι

⁵³ Η αρετή της φιλίας δεν έχει τύχει ιδιαίτερης προσοχής από τους σχολιαστές του Kant, πράγμα που οφείλεται προφανώς στο μόλις πρόσφατο ενδιαφέρον για τη *Μεταφυσική των ηθών*. Αποτελούσε δε και αποτελεί σταθερό σημείο κριτικής αναφοράς όσων επιμένουν ακόμα να βλέπουν στους πράττοντες της καντιανής ηθικής απλώς και μόνο τη μορφή μιας

ακολουθεί αξιώνει ότι αποκαλύπτει στην αντιπαράθεση μεταξύ φιλίας και υπόσχεσης τον αφανή μίτο (και τα αίτια του αδιεξόδου) της καντιανής ανάλυσης της φιλίας, ανάλυσης η οποία, σε πρώτη ανάγνωση, μοιάζει απλώς περιγραφική ή προσδεδεμένη στην αριστοτελική παράδοση. *Πρωτίστως, θα δειχθεί γιατί η καντιανή έννοια της υπόσχεσης είναι υπερβολικά στενή για να εφαρμοσθεί στην περιοχή της φιλίας και ποιες είναι οι συνέπειες αυτής της αναντιστοιχίας.*

§1. Ένας χώρος έξω από την υπόσχεση

Πριν από οποιαδήποτε άλλη διευκρίνιση, απαιτείται να δειχθεί ως προς τι οι σχέσεις που βασίζονται στην υπόσχεση δεν εξαντλούν το φάσμα της αμοιβαιότητας.

Το ερώτημα δεν αφορά την ηθική πηγή της υπόσχεσης. Έχουμε ήδη δείξει ότι αυτή θα πρέπει να αναζητηθεί στον πεπερασμένο χαρακτήρα της ανθρώπινης βούλησης και ότι θα πρέπει να διατυπωθεί ως αρεταϊκό καθήκον να δίνω υποσχέσεις.⁵⁴ Εδώ το ζήτημα αφορά την *a priori* αναγκαιότητα της βούλησης να αναπτύσσει σχέσεις που δεν θα βασίζονται στη δικαϊκή υπόσχεση. Όχι, βέβαια, σχέσεις που θα δικαιούνται να αντιφάσκουν προς τις επιταγές μιας υπόσχεσης, αφού δεν νοείται κάποια δυνατή αντίφαση προς τα καθήκοντα της τάξης του δικαίου. Αλλά σχέσεις οι οποίες, σεβόμενες ό,τι κατά τα άλλα έχει διαμειφθεί ως υπόσχεση, θα διανοίγουν ως τέτοιες ένα νέο χώρο αμοιβαιότητας με δική του θεμελίωση και δικές του επιταγές. Ένα χώρο ξένο, αν και όχι αντιφατικό, προς την υπόσχεση.

Γιατί ο Kant επικαλείται την ύπαρξη ενός τέτοιου πεδίου αμοιβαιότητας ; *Διότι, προφανώς, κατανοεί την αμοιβαιότητα της υπόσχεσης ως μη-ακέραιη, ως μη-πλήρη.* Πράγματι, οι σχέσεις υπόσχεσης συνιστούν ταυτόχρονα και μια μορφή κοινωνικοποίησης και μια μορφή απομόνωσης: αντιστοίχως, «την καλλιέργεια της

καθολικής ανθρωπότητας. Παρατίθενται στη συνέχεια τα καντιανά χωρία όπου τυγχάνει ευρείας επεξεργασίας το καθήκον της φιλίας και επισυνάπτεται μια, από όσο γνωρίζουμε, πλήρης σχετική βιβλιογραφία.

Καντιανά κείμενα: *MH*, 469-474, *Διαλέξεις*/ 27, 422-430, 675-686, *Διαλέξεις*/ 27-II/2, 1544-1550.

Βιβλιογραφικά στοιχεία: Badhwar (1987), Fasching (1989), James (1995), Korsgaard [(1996), σς. 188-221], Paton (1956), Sherman [(1997), σς. 187-238], Wood [(1999), σς. 275-282], Wood (1996).

⁵⁴ Βλέπε: κεφάλαιο I, §5.

κοινωνικής τάξης» και ένα είδος «φυλακής» (MH, 471-472). Συνάπτω μεν σχέσεις υπόσχεσης αλλά, φοβούμενος μην τυχόν οι σκέψεις, τα συναισθήματα και οι κρίσεις μου τύχουν κακής χρήσης (*Mißbrauch*), κλείνομαι στον εαυτό μου και διστάζω να αποκαλύψω τον εαυτό μου στους άλλους.⁵⁵ Τρόπον τινά, στις σχέσεις υπόσχεσης (στο χώρο της δικαϊκής αμοιβαιότητας) δεν μετέχω ως όλον αλλά με ένα μέρος του εαυτού μου, εκείνο που προστατεύεται από την ασφάλεια που παρέχει η τάξη του δικαίου. Αυτή η διάσπαση ανάμεσα σε έναν 'εξωτερικό' και δημόσιο εαυτό που δεσμεύεται από την κατηγορική προσταγή της αληθοέπειας ως *concordatio* (εντός της υπόσχεσης) και έναν 'εσωτερικό' εαυτό που θέλει να εκφράσει την αλήθεια του ως *correspondatio* (προς τον εσωτερικό του κόσμο) είναι ο γενέθλιος τόπος της καντιανής φιλίας:

«Η [ηθική] φιλία έχει την ακόλουθη βάση: είναι περίεργο ότι ακόμα και όταν δεσμευόμαστε σε κοινωνικές σχέσεις διαλόγου και συναδελφικότητας, δεν εισαγόμαστε έτι πλήρως στην κοινωνία» (*Διαλέξεις/ 27, 427, δικές μας οι υπογραμμίσεις*).

Αυτή η διαπίστωση δεν θα πρέπει να εκληφθεί ως μια εμπειρική πρόταση, υπό την έννοια της καθημερινής εμπειρίας που διδάσκει ότι διστάζουμε να εκθέσουμε πλήρως τον εαυτό μας στην κοινή θέα, ότι πάντα κρύβουμε ένα μέρος της προσωπικότητάς μας και ότι προφανώς δεν δίνουμε υποσχέσεις σε σχέση με αυτό που επιμελώς επικαλύπτουμε. Η καντιανή πρόταση είναι άλλης υφής: εκ της ουσίας της, η δικαϊκή υπόσχεση δεν μπορεί να καλύψει το σύνολο της αμοιβαιότητας, διότι υπάρχουν στοιχεία της ανθρώπινης βούλησης που είναι μεν επικοινωνήσιμα (που εισάγονται σε ένα είδος αμοιβαιότητας) αλλά που είναι αδύνατον να κοινοποιηθούν ως αντικείμενα μιας υπόσχεσης. Αυτή η αδυνατότητα συνεπάγεται την αδυνατότητα να μετάσχω στην υπόσχεση ως πλήρης εαυτός.

Ποια είναι η μορφή εκείνης της αμοιβαιότητας που καθιστά δυνατή την πλήρη συμμετοχή του εαυτού ; Σύμφωνα με τον Kant, αυτή δεν είναι μια αμοιβαιότητα-ενότητα κοινών στόχων, όπως κάθε δομή υπόσχεσης (*Διαλέξεις/ 27, 702*) αλλά μια *ενότητα αμοιβαίας αποκάλυψης*. Πλήρης παρουσιάζεται ο εαυτός κατ'εξάιρεση μέσω ενός ενεργήματος που τον θεματοποιεί, και αυτό το ενέργημα είναι η φιλία ως αμοιβαία «αποκάλυψη/ ανοικτότητα (*eröffnen*)»:

⁵⁵ Για την ιστορική-πολιτισμική καταγωγή αυτής της αντίληψης, βλέπε: Sennett (1999), κυρίως σς. 122-142, 329-340.

«Έχουμε ανάγκη από ένα φίλο τον οποίο μπορούμε να εμπιστευθούμε [...] από τον οποίο δεν μπορούμε ούτε χρειάζεται να κρύψουμε τίποτε [...] έχουμε λοιπόν μια ισχυρή τάση να ανοιγόμαστε σε αυτόν» (*Διαλέξεις/ 27, 427*)

Εδώ εστιάζει ο Kant τον πυρήνα της φιλίας. Η φιλία συνιστά μια ενότητα δύο προσώπων (*MH, 469*), ή μάλλον την ίδια την ενέργεια της ενοποίησής τους. Αυτή, ωστόσο, η ενότητα δεν έχει ως πρωταρχικό στόχο την προαγωγή κάποιου επιμέρους σκοπού, αλλά την ίδια την «αμοιβαία αποκάλυψη (*wechselseitiger Eröffnung*)» (*MH, 471*) κρυφών συναισθημάτων και κρίσεων. Και άρα, η ενοποιημένη βούληση που προκύπτει δεν ιδρύει ένα χώρο εξυπηρέτησης σκοπών αλλά, απλώς, ένα χώρο διαφάνειας. Όσο λοιπόν κι αν η καντιανή ψυχολογία θεωρεί αδύνατη ή και επικίνδυνη την πλήρη διαφάνεια του εαυτού είτε ενώπιον των φίλων είτε ενώπιον αυτού του ιδίου,⁵⁶ δεν παύει να ισχύει ότι η φιλία καθιστά δυνατή τη μέγιστη δυνατή διαύγεια/ ορατότητα του *πρακτικού* εγώ.

§2. Η φιλία ως έλλογος σκοπός

Η καλλιέργεια αυτής της αμοιβαιότητας συνιστά «ένα καθήκον που θέτει ο λόγος και όχι ένα σύνηθες αλλά ένα αξιότιμο καθήκον» (*MH, 469*).

Η αιτιολόγηση της φιλίας ως καθήκοντος προκύπτει σύμφωνα με ό,τι ισχύει για όλα τα καθήκοντα αρετής. *Αρκεί να προϋποθέσει κανείς ότι η ανάγκη για αποκάλυψη του εαυτού συνιστά μια αναγκαιότητα για την εκπλήρωση των σκοπών της έλλογης βούλησης.* Όντως, ο Kant δεν παύει να τονίζει ότι η ανθρώπινη βούληση έχει την ανάγκη να αποκαλύπτεται στους άλλους (*MH, 471*) και, άρα, έχει ανάγκη από τη δημιουργία ενός χώρου (ηθικής τάξης) που θα επιτρέψει μια τέτοια αποκάλυψη. Αυτός ο χώρος είναι δημιούργημα της φιλίας. Όταν, βέβαια, κάνουμε λόγο για ανάγκη της βούλησης δεν μπορεί να εννοούμε μια φυσική ανάγκη, διότι τότε θα εγκλωβιζόταν κανείς στο πλαίσιο της φιλίας ως φυσικού αισθήματος (*ästhetischen*) και δεν θα μπορούσε να περιγράψει την ‘ηθική’ φιλία. Ούτε θα πρέπει να υποτεθεί ότι η φιλία εξυπηρετεί έναν κάποιο περαιτέρω σκοπό, ότι συνιστά μέσον. Η φιλία

⁵⁶ Γι’ αυτό η φιλία εμπεριέχει αναγκαστικά το στοιχείο του ‘σεβασμού’, το οποίο απομακρύνει τον κίνδυνο μεταβολής της φιλίας σε μια συναισθηματική σχέση που θα καταργούσε την απαραίτητη εκείνη *απόσταση* που διασφαλίζει την αυτονομία και την αξιοπρέπεια των φίλων (*MH, 470*). Βλέπε: Baron (1997) και Wood (1996).

συνιστά καθήκον, διότι η αποκάλυψη του εαυτού συνιστά ανάγκη της έλλογης βούλησης, και τούτο στο μέτρο που τα συναισθήματα, οι προσωπικές θέσεις και οι κρίσεις χρειάζονται, από τη φύση τους, ένα χώρο ορατότητας: «ο μόνος καθαρός σκοπός της φιλίας» ως αμοιβαίας αποκάλυψης καθορίζεται από το ότι «δεν μπορούμε να διορθώσουμε δεδομένες ιδέες και σκέψεις παρά μόνο με το να τις μοιραζόμαστε» (*Διαλέξεις/ 27, 683*) [και *MH, 427*]. Αν αυτό ισχύει γενικά για την έλλογη σκέψη ή ακόμα και για τη φιλοσοφία που χρειάζονται το δημόσιο χώρο,⁵⁷ η φιλία θα πρέπει να προσφέρει μια αντίστοιχη κοινοποίηση σκέψεων και συναισθημάτων που δεν μπορούν να εκτεθούν δημόσια.

Η φιλία συνιστά λοιπόν καθήκον και, πιο συγκεκριμένα, καθήκον αρετής, αφού εμπεριέχει εκείνη τη *latitudo* που προσιδιάζει σε όλα τα αρεταϊκά καθήκοντα, καθώς δεν υπάρχουν σαφή όρια ή σαφείς οδηγίες για το εύρος αυτής της αποκάλυψης ή για το βαθμό έμπρακτου ενδιαφέροντος για το φίλο μου (*Διαλέξεις/ 27-II/2, 1545-1546*).

Καθώς, ωστόσο, συνιστά ένα καθήκον αρετής, επιδέχεται και μιας κατά περίπτωση εμπειρικής αιτιολόγησης. Το ποιος θα αναγνωρισθεί προνομιακά κάθε φορά ως φίλος δεν μπορεί να επιβάλλεται από την προσταγή κάποιου καθήκοντος, αλλά θα πρέπει να εναποτεθεί σε τυχαίους παράγοντες. Για παράδειγμα: «παρόμοιες συνθήκες ζωής, μια τυχαία ομοιότητα των περιστάσεων, μπορούν να προκαλέσουν μια ροπή στο να συνδεθούν δύο άνθρωποι και να εγκαθιδρύνουν πράγματι μια φιλία» (*Διαλέξεις/ 27, 681*). Αυτή η ‘ανεξέλεγκτη’ πλευρά της φιλίας οφείλεται δίχως άλλο στη διπλή της φύση: θεμελιώνεται και στο σεβασμό του άλλου και στην αρέσκεια (*complacentia*), η δεύτερη εκ των οποίων δεν μπορεί, προφανώς, να αποτελέσει αντικείμενο προσταγής (*Διαλέξεις/ 27, 676*). Ωστόσο, θα ήταν λάθος να ερμηνεύσει κανείς τη σχέση μεταξύ σεβασμού και αρέσκειας ως μια σχέση ισορροπίας, καθώς ηθική βαρύτητα ενέχει αποκλειστικά ο σεβασμός. Ο παράγοντας της αρέσκειας δεν δρα αντιστικτικά προς το σεβασμό [παρά τις όποιες παραπλανητικές διατυπώσεις του Kant (*MH, 470*)]: η παρουσία του επεξηγεί μόνο το πλεόνασμα που διαφοροποιεί το αυτόνομο πρόσωπο από το φίλο.

⁵⁷ Παράβαλε τον ορισμό της ελευθερίας: «να κάνει κανείς δημόσια χρήση της έλλογης δύναμης του παντού» (*Διαφωτισμός, 36-37*). Για την «αντινομία» της ελευθερίας που ο Kant αποδίδει στη φιλοσοφία, βλέπε: Ψυχοπαίδης (2001), σς. 197-207.

§3. Η φιλία ως μια άλλη υπόσχεση

Ας κλείσουμε εδώ την εισαγωγική διαλεύκανση της φιλίας στο εσωτερικό της καντιανής ηθικής, για να επανέλθουμε στον κύριο άξονα της προβληματικής μας που αφορά στην αντιπαράθεση μεταξύ φιλίας και υπόσχεσης.

Εάν, πράγματι, η φιλία αντιστοιχεί σε ένα είδος ‘πλήρους’ αμοιβαιότητας που δεν μπορεί να το πληρώσει η δομή της δικαϊκής υπόσχεσης, και εάν έχει ως στόχο της μια αποκάλυψη που και πάλι ίσταται έξω από το πλαίσιο της υπόσχεσης, θα πρέπει να διαθέτει ένα θεμέλιο τέτοιο που θα αναπληρώνει ό,τι εξασφάλιζε η υπόσχεση ως προς τη δικαϊκή αμοιβαιότητα. Και δεδομένου ότι η υπόσχεση παρήγαγε την ασφάλεια μιας μη-αντιφατικής ενικής βούλησης και ενός χώρου ‘δημόσιας εμπιστοσύνης’, η φιλία οφείλει να εφησυχάζει σε ένα δικό της ιδιαίζον θεμέλιο εμπιστοσύνης.

Η υπόσχεση ιδρύει (δημιουργεί και επιβάλλει) ένα δικαϊκό πεδίο αμοιβαίας εμπιστοσύνης, ενώ η φιλία δεν μπορεί παρά να προϋποθέτει την εμπιστοσύνη (*Vertrauen*). Οι φίλοι αποκαλύπτονται ο ένας στον άλλον διότι δεν φοβούνται την κατάχρηση της εμπιστοσύνης που επιδεικνύουν:

«η ηθική φιλία είναι η πλήρης εμπιστοσύνη [στην αμοιβαία αποκάλυψη του εαυτού]» (*MH*, 471), «η ίδια η ιδέα της φιλίας θεμελιώνεται στην αμοιβαία εμπιστοσύνη» (*Διαλέξεις/ 27*, 676).

Αυτό ισχύει, ωστόσο, υπό τον όρο ότι η αποκάλυψη δεν παράγει εμπιστοσύνη, καθώς εδώ «προϋποτίθεται η εμπιστοσύνη στην αγαθή βούληση της *Gesinnung* του άλλου» (*Διαλέξεις/ 27*, 425-426, *Διαλέξεις/ 27-II/2*, 1547, δική μας η υπογράμμιση). Είναι προφανές ότι αυτό το καθεστώς εμπιστοσύνης, ανίκανο να παραγάγει τη δικαϊκή ασφάλεια, χρεώνει τη φιλία με ένα εύθραυστο χαρακτήρα, με μια εσωτερική αβεβαιότητα (*MH*, 471) [το γιατί αυτή η ‘αυθόρμητη’ εμπιστοσύνη εντός της φιλίας είναι επισφαλής θα φανερωθεί στη συνέχεια].

Αυτό που έχει φιλοσοφικό ενδιαφέρον είναι να περιγράψουμε κατ’ αντιδιαστολή τη φιλία και τη δικαϊκή υπόσχεση ως δύο είδη του ευρύτερου γένους της εμπιστοσύνης/ υπόσχεσης: καλούμαστε να δείξουμε σε τι διαφέρουν τα δύο αυτά ριζικά αντίθετα και αλληλο-αποκλειόμενα (αν και όχι αντιφατικά) είδη αμοιβαιότητας.

Μόνο μετά από αυτή την πραγμάτευση θα είμαστε σε θέση να απαντήσουμε στο πάγιο ερώτημα για τη σχέση μεταξύ φιλίας και δικαιοσύνης, ένα ερώτημα που

εγκαινίασε η αριστοτελική ηθική.⁵⁸ Ένα πράγμα φαίνεται να είναι σίγουρο εκ των προτέρων: εφόσον πρόκειται για δύο διαφορετικές μορφές διαχείρισης της εμπιστοσύνης, η φιλία στην ιδιαιτερότητά της δεν μπορεί να προϋποθέτει την υπόσχεση που προσήκει στην τάξη του δικαίου, αν και ενέχει, όπως είδαμε, το σεβασμό του άλλου⁵⁹ (αυτός είναι ο λόγος που η εμπιστοσύνη δεν θα πρέπει να νοηθεί, με το συνήθη τρόπο, ως ένα μεθόριο σημείο στο οποίο καταλήγει η υπόσχεση και εκ του οποίου εκκινεί η φιλία). Η μελέτη της αντιπαράθεσης μεταξύ φιλίας και υπόσχεσης μπορεί να επιμερισθεί σε τέσσερις παρατηρήσεις:

α) Είδαμε προηγουμένως ότι η υπόσχεση δεν ισχύει παρά από τη στιγμή της σαφούς δήλωσης (*declaratio*) ότι πρόκειται να δώσω μια υπόσχεση αληθοέπειας. Πριν από αυτή τη ρητή δήλωση, «δεν υφίσταται ακόμα» (*Διαλέξεις/ 27, 447*) καμιά αλήθεια και κανένα ψεύδος στη δικαϊκή τάξη. Γι' αυτό το λόγο επέμενε ο Kant στην ταυτοχρονία της υπόσχεσης και της αποδοχής της ως συγκροτησιακών πράξεων ενός συμβολαίου.

Στη φιλία δεν υπάρχει κάποια παρόμοια ρητή στιγμή έναρξης ούτε κάποια ρητή δήλωση που ιδρύει τη φιλική σχέση ως σχέση εμπιστοσύνης. Είναι χαρακτηριστικό ότι, σύμφωνα με τον Kant, στη φιλία «πρέπει να έχω απλώς εμπιστοσύνη και όχι να θέτω αιτήματα» (*Διαλέξεις/ 27, 425*). *Η φιλία δεν εγκαινιάζεται από μια συγκεκριμένη ενέργεια, αλλά ιδρύεται χάρη στην αναγνώριση του ότι δύο άνθρωποι μοιράζονται τις ίδιες γενικές αρχές*. Για να γίνουν φίλοι, θα πρέπει να «έχουν τις ίδιες αρχές κατανόησης και ηθικότητας», να διακρίνονται από «αρμονία κρίσης», «να μην διαφέρουν στη λειτουργική δύναμη της κριτικής ικανότητας» (*Διαλέξεις/ 27, σς. 429, 683, 683-684 αντιστοίχως*),⁶⁰ καίτοι αυτή η αρμονία δεν μπορεί ποτέ να βεβαιωθεί απόλυτα.

Η παραπάνω φαινομενικά απλοϊκή παρατήρηση έχει ριζικές συνέπειες για το καντιανό μοντέλο της φιλίας, αφού επηρεάζει τον ίδιο τον ορισμό της ταυτότητας του

⁵⁸ Ας μας επιτραπεί η παραπομπή, χωρίς περαιτέρω σχολιασμό, στις αντίστοιχες θέσεις του Αριστοτέλη στα *Ηθικά Νικομάχεια*: 1155a 27-28.

⁵⁹ Διαφωνούμε, λοιπόν, ριζικά με την ερμηνεία της Sherman (1997), σ. 231.

⁶⁰ Βλέπε επίσης: «η αποκαλυπτόμενη ασυμβατότητα των αρχών τους απομακρύνει και καταστρέφει κάθε εγκαθίδρυση μιας φιλίας» (*Διαλέξεις/ 27, 681*).

ηθικού υποκειμένου. Συγκεκριμένα, η φιλία ως αποκλειστική σχέση με τον άλλον σηματοδοτεί και μια ιδιάζουσα σύλληψη του ίδιου του εγώ, που μπορεί να φωτισθεί περαιτέρω χάρη στην αντίθεσή της προς δύο διαφορετικές συλλήψεις του πρακτικού εγώ στον Kant.

Στο δικαϊκό χώρο, είδαμε ότι η υπόσχεση εξασφάλιζε και την ταυτότητα της έλλογης βούλησης, δηλαδή τη μη-αντίφαση. Ούτε η ενική βούληση δικαιούται να μην τηρήσει τις υποσχέσεις της, αντιφάσκοντας στον ίδιο τον εαυτό της, ούτε η ενοποιημένη/ ενική βούληση των δύο μερών της υπόσχεσης δικαιούται να αντιφάσκει προς τον εαυτό της. Η μη-αντίφαση είναι, βεβαίως, αδιάφορη για τις τυχόν άλλες επιλογές του υποκειμένου, ακόμα και για τη διαφοροποίηση βασικών ηθικών αρχών. Το μόνο που επιβάλλει είναι η εσωτερική συνοχή ως προς την επιμέρους σύναψη ενός συγκεκριμένου συμβολαίου.

Από την άλλη, ο εαυτός ως άλλος εμφανίζεται και ως αντικείμενο της αγάπης. Είτε ως καθήκον προς τους άλλους, είτε ως *a priori* αίσθημα της ηθικότητας (MH, 401-402), η αγάπη συλλαμβάνει τον άλλον απλώς ως έλλογη βούληση: δια της αγάπης ως καθήκοντος συλλαμβάνω πρακτικά την «αξιοπρέπεια της ανθρωπότητας σε ένα άλλο πρόσωπο» (MH, 449), ενώ δια της αγάπης ως *a priori* αισθήματος καθορίζονται οι «υποκειμενικοί όροι δεκτικότητας» (MH, 399) αυτής της αξιοπρέπειας. Ούτως ή άλλως, η ιδιαιτερότητα του άλλου παραμένει στο παρασκήνιο (αν όχι ηθελημένα αγνοημένη), καταδικασμένη να λειτουργεί ως πηγή του εγωισμού.⁶¹

Αντίθετα, η φιλία έχει ως αντικείμενό της την πλήρη αποκάλυψη του εαυτού, τις 'αρχές του', τον τρόπο με τον οποίο κρίνει την ηθική πραγματικότητα. Στη φιλία ούτε μετέχει κάποιος ως 'υπερβατολογικό πρακτικό εγώ'⁶² ούτε η ταυτότητά του

⁶¹ Ο Badhwar (1987) λανθασμένα συρρικνώνει την καντιανή έννοια του φίλου σε αυτό το είδος αγάπης που θεμελιώνεται σε μια 'υπερβατολογική σύλληψη' του άλλου (βλέπε: σς. 4, 16).

⁶² Θα πρέπει να απομακρυνθούμε από την επικίνδυνη ταύτιση της φιλίας με τα *a priori* αισθήματα της αγάπης και του σεβασμού, όπως το επιχειρεί ο James (1995), σς. 557-559. Ωστόσο, δεν μπορεί να μην επισημάνει κανείς εδώ ένα χάσμα στην αρχιτεκτονική ενότητα της καντιανής θεωρίας της αρετής. Ενώ τα δύο συστατικά στοιχεία της φιλίας, ο σεβασμός και η αγάπη, συνιστούν και *a priori* αισθήματα της ηθικότητας, η φιλία ως ενότητά τους δεν χαίρει ενός αντίστοιχου ηθικού καθεστώτος.

προσδιορίζεται ως μη-αντίφαση της βούλησης, δηλαδή με όρους αρνητικούς. Στη φιλία και στη δικαϊκή υπόσχεση μετέχουν διαφορετικοί εαυτοί.

β) Ας προστεθεί ότι η διαφοροποιημένη διυποκειμενική σχέση της φιλίας φανερώνεται και στη μορφή της ισότητας που της ιδιάζει. Η ισότητα στο χώρο της υπόσχεσης αφορούσε αποκλειστικά στην αναγνώριση του άλλου ως προσώπου που θα πρέπει να ενέχει το σκοπό της πράξης, δηλαδή ως αυτόνομης βούλησης. Ισότητα σημαίνει εδώ ότι δεν υπάρχει στον έναν κάποια μονομερής υποχρέωση έναντι του άλλου. Το ίδιο ισχύει και στο χώρο του δικαίου εν γένει, όπου η ισότητα ορίζεται μέσω της μη-παραβίασης της εξωτερικής ελευθερίας του άλλου, ως το προϊόν του σεβασμού του άλλου.

Τελείως διαφορετική είναι η μορφή της ισότητας⁶³ στο εσωτερικό της φιλίας. Για να την περιγράψουμε δεν επαρκεί η υπενθύμιση ότι και στη φιλία θα πρέπει να υφίσταται το καθήκον του σεβασμού, όπως ορίστηκε παραπάνω. Ούτε επαρκεί η απλή παραδοσιακή παρατήρηση ότι οι φίλοι είναι απόλυτα ίσοι μεταξύ τους (*Διαλέξεις/ 27, 676*). *Η ισότητα που προσιδιάζει στη φιλία φανερώνεται αποκλειστικά στην αντιδιαστολή της προς την ευεργεσία, αντιδιαστολή που αποτελεί μόνιμη αναφορά του Kant.*

«Ο ευεργέτης δεν είναι πλέον φίλος αλλά ‘αφεντικό’ [...] καθώς η ευεργεσία δημιουργεί μια υποχρέωση που δεν μπορεί να ξεπληρωθεί». «Η σχέση της φιλίας είναι μια σχέση ισότητας. [...] Και εάν ο άλλος γίνει ευεργέτης μου, [...] η πραγματική σχέση τελειώνει και η φιλία δεν υπάρχει πλέον» (*Διαλέξεις/ 27, 442 και 426* αντιστοίχως). «Διότι η σχέση του ευεργέτη συνιστά μια σχέση αμοιβαίας αγάπης αλλά όχι φιλίας, καθώς ο σεβασμός που απαιτείται δεν είναι πλέον ίσος» (*MH, 473*).⁶⁴

⁶³ Ένα ειδικότερο πρόβλημα που έρχεται στην επιφάνεια είναι η σχέση μεταξύ φιλίας και γάμου (*Διαλέξεις/ 27, 677, 683*), καθώς η φιλία μοιάζει να συνιστά, όπως και ο γάμος, μια «αμοιβαία κατοχή». Ωστόσο, οι διαφορές τους είναι σημαντικές (βλέπε: *MH, 277-280*): α) ο γάμος έχει ένα έρεισμα ολωσδιόλου ξένο προς τη φιλία, τη γενετήσια ορμή, β) είναι μια σχέση που χρήζει διασφάλισης μέσα στο χώρο του δικαίου, γ) δεν εμπεριέχει το στοιχείο της απόλυτης ισότητας, λόγω της ανωτερότητας του άρρενος. Για το ζήτημα του γάμου στον Kant, βλέπε Φαράκλας (2004).

⁶⁴ Και πάλι θα πρέπει να εξετασθεί η αριστοτελική αντήχηση αυτής της επίμονης θέσης: *HN, 1167b 30-1168a 20*. Βλέπε: Κόντος (2002), σς. 110-113.

Αυτές οι παρατηρήσεις του Kant είναι εξαιρετικής σημασίας για την κατανόηση της φιλίας και είναι απορίας άξιο το ότι δεν έχουν τύχει της απαιτούμενης προσοχής. Είναι πράγματι εντυπωσιακό το ότι ένα καθήκον αρετής προς τους άλλους, η αγαθοεργία, παρά την ηθική του δεσμευτικότητα, εμφανίζεται εντός της φιλίας ως κάτι το διαλυτικό. Καίτοι, προφανώς, δεν είναι σε θέση να καταργήσει την αυτονομία του ευεργετούμενου, απειλεί την ‘ηθική του προσωπικότητα’ όπως αυτή αξιώνει να εμφανίζεται στο εσωτερικό της φιλίας. Δεν επαρκεί να σημειώσει κανείς ότι εδώ ο ‘σεβασμός’ δεν χρησιμοποιείται με το σύνηθες αυστηρό νόημά του, υπονοώντας το σεβασμό που αποτείνουμε στον καθένα ανάλογα με την προσωπική του ηθική αξία (*meritum*).⁶⁵ Πολύ περισσότερο, θα πρέπει να κατανοηθεί γιατί η φιλία επιβάλλει να λαμβάνεται υπόψη αυτή η δεύτερη έννοια του σεβασμού. Και τούτο οφείλεται στο ότι η σχέση της φιλίας επιβάλλει τη δική της ‘γραμματική’, στο μέτρο ακριβώς που μετέχουμε σε αυτήν ως ‘πλήρεις’ εαυτοί και όχι απλώς ως έλλογες βουλήσεις. Και άρα στο ότι η φιλία ιδρύει μια ηθική ισότητα που δεν εξαντλείται στην ‘τυπική’ (*formal*) ισότητα των αυτόνομων υποκειμένων.

γ) Επειδή ακριβώς η φιλία δεν έχει συγκεκριμένη αρχή μέσα στο χρόνο και επειδή δεν συμμετέχουμε σε αυτήν υπό μια δικαϊκή δέσμευση, διαφοροποιείται εντελώς από την υπόσχεση ως προς τις επιπτώσεις της διακοπής της. Είδαμε ότι μια μονομερής άρση της υπόσχεσης αποτελεί ηθικό σφάλμα και, μάλιστα, αίρει το ίδιο το θεμέλιο της τάξης του δικαίου. Αποτελεί, πολύ μάλλον, μια «ηθική αδυνατότητα».

Η ‘μη-αντίφαση’ της φιλίας δεν σχετίζεται με το πρόωρο ή όχι τέλος της φιλικής σχέσης, αλλά αφορά τις προϋποθέσεις που ο ίδιος ο ορισμός της φιλίας είχε θέσει: τον «αμοιβαίο σεβασμό» των υποκειμένων (*MH*, 471). Πολύ μάλλον, η παύση της φιλίας δεν συνιστά απαξία. Όχι μόνο είναι φυσικό να διακόπτεται μια φιλική σχέση στο μέτρο που οι φίλοι «είναι δύσκολο να δουν ο ένας στο εσωτερικό του άλλου» (*Διαλέξεις/ 27*, 429). Ουσιαστικότερα, η μονομερής ή διμερής παύση της φιλίας ουδόλως θέτει εν αμφιβόλω την ίδια τη φιλία ως κοινωνική πρακτική. Μια φιλία που διεκόπη δεν παύει μάλιστα να αποτελεί αξία:

«το όνομα της φιλίας θα πρέπει να εμπνέει σεβασμό [...] και θα πρέπει να σεβόμαστε και εκ των υστέρων την προηγηθείσα φιλία» (*Διαλέξεις/ 27*, 430).

⁶⁵ Βλέπε: *KPA*, 77. Για τις διαφορετικές καντιανές έννοιες του σεβασμού, βλέπε: Köhl (1990), σς. 119-120.

Πέρα από την αντήχηση αριστοτελικών απόψεων,⁶⁶ αυτή η θέση αποδεικνύει ότι η φιλία δεν συνιστά ένα είδος δικαϊκής υπόσχεσης, όπου υφίσταται μια αμοιβαία δέσμευση που διατηρείται υποχρεωτικά μέχρι τη λήξη των όσων προβλέπονται σύμφωνα με τις δοθείσες διαβεβαιώσεις. Στη φιλία, η ίδια η αμοιβαιότητα, όσο χρόνο κι αν διατηρήθηκε η ενότητα των βουλήσεων, αποτελεί αξία. Και, εκ των υστέρων, παραμένει ως αξία το γεγονός καθαυτό ότι ιδρύθηκε μια τέτοια αμοιβαιότητα, στο μέτρο που προϋποτίθεται ότι υπήρξε εκ μέρους των δύο υποκειμένων αγαθή βούληση, εμπιστοσύνη, δυνατότητα αμοιβαίας αγάπης και σεβασμού, και τούτο ισχύει επειδή ακριβώς ο σκοπός της φιλίας είναι η αμοιβαία αποκάλυψη των υποκειμένων χωρίς αυτή να εξυπηρετεί περαιτέρω στόχους.

δ) Πώς είναι δυνατή μια σχέση εμπιστοσύνης που δεν εγκαθιδρύεται στη βάση μιας *declaratio* και που δεν δεσμεύει κανένα μέλος της ως προς τους χρονικούς περιορισμούς της συμμετοχής σε αυτή τη σχέση ; Πέρα από την αναγνώριση του ουσιωδώς εύθραυστου χαρακτήρα της φιλίας ως εμπιστοσύνης,⁶⁷ ποιο στοιχείο καθιστά δυνατή αυτή τη ριζική διαφορά μεταξύ των πρακτικών της υπόσχεσης και της φιλίας ;

Το αναπόσπαστο εκείνο στοιχείο της υπόσχεσης που στήριζε το δεσμευτικό χαρακτήρα της ήταν η δημοσιότητά της. Ήδη, ως δεύτερο παράδειγμα της κατηγορικής προσταγής, το καθήκον να τηρώ τις υποσχέσεις μου στηριζόταν στο ότι η ‘δημόσια γνώση’ της άρσης των υποσχέσεων θα οδηγούσε στην κατάργηση της ίδιας της πρακτικής των υποσχέσεων.

Η φιλία βρίσκεται σε απόλυτη ρήξη με τη δημοσιότητα. Ό,τι εμπεριέχεται στη φιλία είναι, εξ ορισμού, μη-δημόσιο και, δραματικότερα, η δημοσιοποίησή του σημαίνει παραβίαση του καθήκοντος της φιλίας.

Καταρχάς, ο Kant επαναλαμβάνει την αρχαιο-ελληνική θέση, σύμφωνα με την οποία η φιλία καταργείται ενώπιον της πολλότητας: δεν είναι δυνατόν να έχουμε πολλούς γνήσιους φίλους, αφού η φιλία προϋποθέτει «ένα μικρό κύκλο», όσο δε περισσότερους φίλους έχουμε τόσο «μειώνουμε» την πραγματική φιλία (*Διαλέξεις/*

⁶⁶ Βλέπε: *HN*, 1665b 30-35.

⁶⁷ Ο εύθραυστος χαρακτήρας της φιλίας ανάγεται λοιπόν στην αντίθεσή της προς κάθε τύπο συμβολαϊκής υπόσχεσης και όχι στην αδυναμία εξισορρόπησης μεταξύ αγάπης και σεβασμού, όπως ισχυρίζεται η Sherman (1997), σ. 226.

27, 685 και 57 αντιστοίχως). Η καθολική ανθρωπότητα δεν συνιστά, στα μάτια του Kant, δυνατό αντικείμενο φιλίας:

«Αυτός που είναι φίλος όλων δεν έχει έναν ιδιαίτερο φίλο, αλλά η φιλία είναι ένας ιδιαίτερος δεσμός» (*Διαλέξεις/ 27, 430*).

Η φιλία συνιστά μια αμοιβαία και αποκλειστική διωποκειμενική σχέση. Έχουμε ως φίλο τον συγκεκριμένο άλλον και, επιπλέον, τον απομονώνουμε από την πολλότητα και τον προικοδοτούμε με μια αποκλειστική σχέση εμπιστοσύνης. Εξ αυτού καθορίζεται και ένα συστατικό στοιχείο της εμπιστοσύνης εντός της φιλίας. Η φιλία δεν επιτρέπει τη δημόσια έκθεσή της, επιβάλλει ως καθήκον την προστασία της από τη δημοσιότητα. Πρόκειται, μάλλον, για το αντίστοιχο της αδυνατότητας που υφίσταται να ιδρύσω *originaliter* ένα συμβόλαιο υπόσχεσης. Δεν είναι τυχαίο ότι εδώ ο Kant εισάγει άπαξ στο χώρο της φιλίας την αναφορά σε μια *declaratio*: «η στενότερη φιλία απαιτεί ο συνετός και έμπιστος φίλος να είναι δεσμευμένος στο να μην μοιράζεται όσα μυστικά του έχουν εμπιστευθεί με κανέναν άλλον [...] χωρίς ρητή άδεια για κάτι τέτοιο» (*MH, 472*). Τα όρια της φιλίας καθορίζονται, λοιπόν, από την αντίθεσή της προς το δημόσιο χώρο. Και εντός αυτών των ορίων ισχύει ακριβώς το αντίστροφο από ό,τι ίσχυε στο χώρο των υποσχέσεων: ό,τι είναι δημόσιο, είναι αυτοκαταστροφικό.

§4. Η διττή αναπηρία της φιλίας

Επιχειρήσαμε να φέρουμε στην επιφάνεια τις σχέσεις της φιλίας στη διαφορά τους από κάθε διωποκειμενική σχέση που θεμελιώνεται στη δικαϊκή υπόσχεση: *οι φίλοι δεν υπόσχονται!*

Ωστόσο, αυτή η όξυνση της αντίθεσης μεταξύ του χώρου της φιλίας και εκείνου της υπόσχεσης δεν είναι άμοιρη συνεπειών. Και το καντιανό μοντέλο της φιλίας υφίσταται αυτές τις συνέπειες στην πιο ακραία τους μορφή. *Στην ουσία, η φιλία έχει εξ αρχής καταδικαστεί από τον Kant, εξαιτίας ακριβώς της επικυριαρχίας του μοντέλου της δικαϊκής υπόσχεσης, σε μια διττή αναπηρία: παραμένει ουσιωδώς ανενεργή και αναπόδεικτη.*

Η φιλία παραμένει ανενεργή στο μέτρο που δεν αφορά τις πράξεις των φίλων παρά μόνο την αμοιβαία αποκάλυψη «κρυφών κρίσεων και συναισθημάτων» (*MH,*

471), «συναισθημάτων, στάσεων και κρίσεων» (*Διαλέξεις/ 27, 427*). Αυτή μάλιστα η αποκάλυψη είναι ασύμβατη με κάθε έννοια πράξης,⁶⁸ καθώς:

«Γα συναισθήματα δεν μπορούν να αποκαλυφθούν με κανέναν άλλον τρόπο παρά μόνο μέσω της επικοινωνίας των σκέψεων» (*Διαλέξεις/ 27, 677*).

Οι φίλοι δεν πράττουν, δεν υιοθετούν κοινούς σκοπούς ούτε διευκολύνουν ο ένας τον άλλον στην επίτευξη των στόχων τους. Όλες αυτές οι δραστηριότητες εναποτίθενται, σύμφωνα με τον Kant, στο χώρο των υποσχέσεων. *Οι φίλοι δεν υπόσχονται, επειδή ακριβώς δεν πράττουν.*

Αυτός είναι και ο βαθύτερος λόγος για τον οποίο η φιλία παραμένει για πάντα *αναπόδεικτη*, όπως είναι άλλωστε και ο εσωτερικός χώρος των κινήτρων των μεμονωμένων ηθικών υποκειμένων. Για την ακρίβεια, ενώ η φιλία ορίστηκε ως αμοιβαία εμπιστοσύνη, αυτή η εμπιστοσύνη αποτελεί μάλλον ένα *desideratum* παρά μια προδιάθεση επιδεκτική απόδειξης. Είναι χαρακτηριστικός ο φόβος που εκφράζει ο Kant απέναντι σε κάθε πιθανότητα να απαιτηθεί μια απόδειξη της φιλίας:

«[η φιλία] δεν θα πρέπει να τίθεται προς απόδειξη γιατί αυτό είναι πάντα επικίνδυνο» (*MH, 471*) ή «δεν πρέπει ποτέ να αφήσουμε τον φίλο μας να φοβηθεί ότι θα απαιτήσουμε κάτι από αυτόν» (*Διαλέξεις/ 27, 685*).

Επειδή ακριβώς η φιλία ορίζεται ως ένα ιδεώδες και εξαιτίας της απαισιοδοξίας του Kant για ό,τι προκύπτει αυθόρμητα μέσα από την ανθρώπινη ψυχή, η καθαρότητα της φιλίας μπορεί να διασωθεί, εάν η φιλία αποκοπεί από κάθε εκδήλωσή της μέσω πράξεων, δηλαδή εξωτερικών αποδείξεων.

Στη βάση αυτής της ανάλυσης αποδεικνύεται παρακινδυνευμένη η θέση σύμφωνα με την οποία οι διυποκειμενικές σχέσεις φιλίας προοικονομούν το «βασίλειο των σκοπών»,⁶⁹ στο μέτρο που δείχθηκε ότι η φιλία στερείται κάθε εξωτερικότητας αναγκαίας για τη συγκρότηση ενός δημόσιου χώρου. Άλλωστε, θα ήταν άστοχο και ηθικά προβληματικό να ορίσουμε τη δημογραφική σύσταση⁷⁰ του

⁶⁸ Η Korsgaard (1996), αγνοώντας εντελώς αυτή την κρίσιμη παράμετρο, καταλήγει να εντάσσει την καντιανή φιλία στο πλαίσιο της υπευθυνότητας, όπου η ίδια προϋποθέτει ρητά την αναφορά σε δημόσιες πράξεις (βλέπε: σς. 203-212).

⁶⁹ Αυτό ισχυρίζονται οι: Wood (1999), σ. 279 και Korsgaard (1996), σ. 194. Δεν είναι τυχαίο ότι και οι δύο προϋποθέτουν, λανθασμένα κατά τη γνώμη μας, 'πράξεις' εντός της φιλίας.

⁷⁰ Δανειζόμαστε αυτή τη διατύπωση από τον τίτλο του άρθρου του Robinson (1994).

«βασιλείου των σκοπών» δίχως να συμπεριλάβουμε την παρουσία ηθικών πράξεων δημόσια αναγνωρίσιμων.

Εάν η ανάλυσή μας είναι εύστοχη, τότε είναι νόμιμος και ο ισχυρισμός ότι η επικυριαρχία του δικαϊκού μοντέλου της υπόσχεσης καθιστά προβληματική κάθε αναγνώριση της φιλίας (δηλαδή, της αμοιβαίας αποκάλυψης των υποκειμένων στην ιδιαιτερότητά τους) ως πρωτογενούς ηθικού στοιχείου της δημόσιας σφαίρας, καθόσον αποσυνδέει τη φιλία από το πράττειν.⁷¹ Επειδή, όμως, το ηθικό φαινόμενο της φιλίας εμπεριέχει αναγκαστικά το στοιχείο της πράξης (και ειδικότερα της κοινής πράξης και σκοποθεσίας), το ζητούμενο είναι να κατανοηθεί ότι το αίτημα της φιλίας επιβάλλει όχι την αποποίηση του μοντέλου της υπόσχεσης αλλά τη ρήξη με την αμιγώς δικαϊκή εκδοχή του. *Η φιλία προϋποθέτει μια άλλη υπόσχεση που δεν μπορεί να περιγραφεί με δικαϊκούς όρους.*

⁷¹ Αυτή η δυσχέρεια παραμένει εμφανής ακόμα και στις πιο διαλλακτικές προσπάθειες των σύγχρονων επιγόνων της καντιανής ηθικής. Τέτοια είναι η περίπτωση του Honneth (1999) που επιχειρεί να γεφυρώσει το παραπάνω χάσμα, χωρίς ωστόσο να αποδεσμεύεται από την πεποίθηση ότι, τελικά, το αίτημα της φιλίας είναι ηθικά ασθενέστερο σε σύγκριση με εκείνο του δικαϊκά αναγνωρίσιμου σεβασμού (σς. 127-150). Ενδιαφέρον θα είχε να δειχθεί, ακολουθώντας το επιχείρημα του Honneth, ότι το κοινό έδαφος κάθε τύπου 'αναγνώρισης' συγκροτείται ως ικανότητα του να δίνουμε υποσχέσεις (αν και διαφορετικών τύπων).

ΠΙΝΑΚΑΣ 1: Ερμηνεία του καθεστώτος της υπόσχεσης στο καντιανό *corpus**

<p>ΘΕΜΕΛΙΑ ΤΗΣ ΠΡΑΚΤΙΚΗΣ ΣΦΑΙΡΑΣ</p>	<p>Ηθική τάξη: αυτονομία <u>ταυτίζονται με την</u> δικαϊκή τάξη: εξωτερική ελευθερία</p>	<p>ΥΠΟΣΧΕΣΗ ως <i>a priori</i> θεμέλιο του δικαϊκού συμβολαίου ακεραιότητα του χαρακτήρα</p>
<p>ΠΑΡΑΓΩΓΗ ΚΑΘΗΚΟΝΤΩΝ</p>	<p>ηθική τάξη: { προς εαυτόν { προς εαυτόν { προς έτερον <u>ταυτίζονται με την</u> δικαϊκή τάξη: προς έτερον</p>	<p>ΥΠΟΣΧΕΣΗ ως αληθοέπεια ως κοινωνική πρακτική { τέλειο καθήκον ειλικρίνειας απέναντι στον εαυτό μου { τέλειο καθήκον της μη-δουλοπρέπειας της αληθοέπειας { ατελές καθήκον να δίνω υποσχέσεις</p>
<p>ΕΞΩΗΘΙΚΗ ΣΦΑΙΡΑ</p>	<p>Ηθικά αιτήματα: το ύψιστο αγαθό <u>αφορούν την</u> το ηθικά αδιάφορο</p>	<p>ΥΠΟΣΧΕΣΗ ως πραγματικά τηρηθείσα στον εμπειρικό κόσμο επαγγελία του Λόγου</p>

* Ο Πίνακας 1 έχει οργανωθεί έτσι, ώστε να καθιστά εποπτικό τόσο το σύνολο της πρακτικής σφαίρας όσο και τις τομές και τα επίπεδα θεμελίωσης που λειτουργούν εντός της. Το ζητούμενο είναι να δειχθεί ότι όλες αυτές οι καντιανές διακρίσεις αντιστοιχούν σε ισάριθμες έννοιες ‘υπόσχεσης’ (με την ευρεία έννοια του όρου). Οι κύριοι άξονες διαμόρφωσης του πίνακα είναι οι διακρίσεις: α) μεταξύ ηθικής και δικαϊκής σφαίρας, β) μεταξύ καθηκόντων προς εαυτόν και καθηκόντων προς έτερον, γ) μεταξύ τέλειων και ατελών καθηκόντων.

Πιο συγκεκριμένα:

1. Η αυτονομία ως θεμέλιο της ηθικής σφαίρας λειτουργεί ως εκείνη η ‘υπόσχεση’ που ταυτίζεται με τη διαμόρφωση του ‘χαρακτήρα’ [*ΚΠΛ, Παιδαγωγική, Ανθρωπολογία* (βλέπε: κεφάλαιο III, §3)].
2. Η εξωτερική ελευθερία ως θεμέλιο της δικαϊκής σφαίρας αντιστοιχεί στην υπόσχεση ως θεμέλιο κάθε συμβολαίου [*ΥΔΨ* (βλέπε: κεφάλαιο I, §4)].
3. Κατ’ αντιστοιχία προς την παραπάνω διάκριση, ο Kant οδηγείται στην περιγραφή των καθηκόντων. Στο επίπεδο της ηθικής τάξης, αυτά αφορούν στο τέλειο καθήκον να είμαι ειλικρινής απέναντι στον εαυτό μου [*MH*], το τέλειο καθήκον να μην επιτρέπω στους άλλους να κάνουν κακή χρήση της αληθοέπειάς μου γινόμενος δουλοπρεπής [*MH, Διαλέξεις*] και το ατελές καθήκον να μην αποφεύγω τη σύναψη υποσχέσεων (πρόκειται για δική μας ερμηνευτική παρέμβαση, όπως αναπτύσσεται στο κεφάλαιο I, §§5-6).
4. Σε επίπεδο δικαίου, η υπόσχεση συνιστά το τέλειο καθήκον της αληθοέπειας, όταν αυτή συναρτάται με την ελευθερία του άλλου [*MH, ΘΜΗ* (βλέπε: κεφάλαιο I, §2-3)].
5. Η εξω-ηθική σφαίρα έχει δύο όψεις, εκ των οποίων μόνη η πρώτη είναι ηθικά σημαντική, καθότι αναφέρεται στα αιτήματα του πρακτικού λόγου και ενέχει ένα τελολογικό στοιχείο ‘υπόσχεσης’ εν είδει ‘επαγγελίας’ [*ΚΚΔ, Θρησκεία* (βλέπε: κεφάλαιο III, §4)] . Η καθαρά εξω-ηθική σφαίρα, εκείνη που δεν φέρει κανένα ηθικό κατηγορημα, αφορά τη δυνατότητα του πράττοντος να τηρήσει ή όχι μια υπόσχεση στον εμπειρικό κόσμο.

Παράρτημα: μετάφραση καντιανών κειμένων

- *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών* [σς. 422, 429-430]
- *Μεταφυσική των ηθών* [σς. 272-273, 429-431]
- *Διαλέξεις περί ηθικής φιλοσοφίας* [GS 27, σς. 446-448]
- «Για ένα υποτιθέμενο δικαίωμα να ψεύδεται κανείς από φιλανθρωπία»
[GS 8, σς. 423-430]

Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών, σ. 422

« Ένας άλλος άνθρωπος⁷² βλέπει να πιέζεται από την ανάγκη να δανειστεί χρήματα. Ξέρει πολύ καλά ότι δεν θα είναι σε θέση να τα ξεπληρώσει, βλέπει όμως επίσης ότι δεν θα του δοθεί κανένα δάνειο, αν δεν δώσει τη στέρεα υπόσχεση ότι θα τα ξεπληρώσει σε ορισμένο χρόνο. Θα ήθελε να δώσει μια τέτοια υπόσχεση. Έχει, όμως, ακόμα επαρκή ηθική συνείδηση (*Gewissen*) για να αναρωτηθεί: δεν είναι ανεπίτρεπτο και ενάντιο στο καθήκον να βοηθήσω τον εαυτό μου να βγει από την ανάγκη με τέτοιο τρόπο ; Αν υποτεθεί ότι, παρόλα αυτά, αποφασίζει να δώσει μια τέτοια υπόσχεση, τότε ο γνώμονας της πράξης του θα μπορούσε να διατυπωθεί ως εξής: όταν θεωρώ ότι βρίσκομαι σε χρηματική ανάγκη, τότε θα δανείζομαι χρήματα και θα υπόσχομαι να τα ξεπληρώσω, έστω κι αν ξέρω ότι αυτό δεν θα συμβεί ποτέ. Αυτή η αρχή της φιλαυτίας ή του ιδίου οφέλους ίσως μεν να μπορεί να εναρμονισθεί κάλλιστα με την όλη μου μελλοντική ευημερία, αλλά τίθεται τώρα το ερώτημα εάν αυτή η αρχή είναι δίκαιη. Μετατρέπω λοιπόν την απαίτηση για φιλαυτία σε καθολικό νόμο και διευθετώ το ερώτημα ως εξής: τι θα συνέβαινε εάν ο γνώμονάς μου γινόταν καθολικός νόμος ; Βλέπω τότε πάραυτα ότι αυτός ο γνώμονας δεν θα μπορούσε ποτέ να ισχύσει ως καθολικός νόμος της φύσης όντας ταυτόχρονα συνεπής προς τον εαυτό του, αλλά ότι θα έπρεπε αναγκαστικά να αντιφάσκει προς τον εαυτό του. Διότι η καθολικότητα ενός τέτοιου νόμου (σύμφωνα με τον οποίο, όποιος θεωρεί ότι βρίσκεται σε ανάγκη, θα μπορούσε να υπόσχεται ό,τι θέλει, με την πρόθεση να μην τηρήσει την υπόσχεσή του), θα καθιστούσε καθαυτά αδύνατα αμφότερα την υπόσχεση και τον όποιο σκοπό συνδεόταν για τον καθένα μαζί της, καθώς κανείς δεν θα πίστευε ότι του δόθηκε κάποια υπόσχεση, αλλά θα περιγελούσε όλες αυτές τις ανακοινώσεις ως κενή πρόφαση».

⁷² [ΣτΜ] Πρόκειται για το δεύτερο παράδειγμα της κατηγορικής προσταγής. Το πρώτο αφορούσε στο ζήτημα της αυτοκτονίας.

Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών, σς. 429-430

« Δεύτερον, όσον αφορά στο αναγκαίο ή το οφειλόμενο καθήκον προς τους άλλους, αυτός που έχει στο νου του να δώσει μια ψευδή υπόσχεση στους άλλους διαβλέπει πάραυτα ότι θέλει να χρησιμοποιήσει έναν άλλο άνθρωπο απλώς ως μέσον, χωρίς ο τελευταίος να ενέχει ταυτόχρονα μέσα του το σκοπό [της πράξης]. Διότι αυτός τον οποίο θέλω να χρησιμοποιήσω μέσω μιας τέτοιας υπόσχεσης για τις δικές μου βλέψεις, δεν είναι δυνατόν να μπορεί να συμφωνήσει με τον τρόπο που του συμπεριφέρομαι και, άρα, να ενέχει ο ίδιος το σκοπό αυτής της πράξης. Εναργέστερα προβάλλει ενώπιόν μας αυτή η αντίθεση προς την αρχή άλλων ανθρώπων, εάν επικαλεστούμε παραδείγματα επίθεσης εναντίον της ελευθερίας και της ιδιοκτησίας των άλλων. Διότι τότε διαφαίνεται καθαρά ότι αυτός που παραβαίνει τα δικαιώματα των ανθρώπων έχει την πρόθεση να χρησιμοποιήσει το πρόσωπο των άλλων απλώς ως μέσον, χωρίς να λαμβάνει υπόψη του ότι οι άλλοι, ως έλλογα όντα, θα πρέπει να αξιολογούνται πάντα ταυτόχρονα ως σκοποί, δηλαδή μόνο ως όντα τέτοια που θα πρέπει να μπορούν να ενέχουν μέσα τους το σκοπό αυτής της ίδιας ακριβώς πράξης*.

* [Υποσημείωση του Kant]

Ας μην σκεφθεί κανείς ότι το κοινότοπο: *quod tibi non vis fieri ...* [ό,τι δεν θέλεις να σου κάνουν...] μπορεί να χρησιμεύσει εδώ ως καθοδηγητικός κανόνας ή ως αρχή. Διότι εξάγεται από την αρχή [της κατηγορικής προσταγής], αν και με διάφορους περιορισμούς. Δεν μπορεί να αποτελέσει καθολικό νόμο, διότι δεν ενέχει το θεμέλιο ούτε των καθηκόντων προς τον εαυτό μας ούτε των καθηκόντων-αγάπης προς τους άλλους (διότι, στα μάτια πολλών ανθρώπων, κάποιος θα συμφωνούσε ευχαρίστως ότι οι άλλοι δεν οφείλουν να τον ευεργετήσουν, εάν του επιτρεπόταν απλώς να απαλλαχθεί κι αυτός από το να τους παράσχει ευεργεσία) και, τέλος, ούτε των οφειλόμενων καθηκόντων προς αλλήλους. Διότι τότε ο εγκληματίας θα επιχειρηματολογούσε, επικαλούμενος αυτό το θεμέλιο, ενάντια στο δικαστή που τον τιμωρεί κοκ. »

Μεταφυσική των ηθών, Θεωρία του δικαίου, § 19, σς. 272-273

« Σε κάθε συμβόλαιο υπάρχουν δύο προπαρασκευαστικές και δύο συγκροτησιακές δικαϊκές πράξεις της ελεύθερης επιλογής.⁷³ Οι δύο πρώτες (εκείνες της διαπραγμάτευσης) είναι η προσφορά (*oblatio*) και η συγκατάθεση (*approbatio*). Οι δύο δεύτερες (δηλαδή, οι δύο της σύναψης) είναι η υπόσχεση (*promissum*) και η αποδοχή (*acceptatio*). Διότι μια προσφορά δεν μπορεί να κληθεί υπόσχεση νωρίτερα από τη στιγμή που θα έχω ήδη κρίνει πως ό,τι προσφέρθηκε (*oblatum*) είναι κάτι που μπορεί να γίνει αποδεκτό από το δέκτη της υπόσχεσης. Αυτό το τελευταίο έχει καθορισθεί από τις δύο πρώτες δηλώσεις, αλλά από μόνες αυτές τις δύο τίποτε δεν έχει ακόμα αποκτηθεί.

Αλλά ούτε μέσω της χωριστής βούλησης του υποσχόμενου ούτε μέσω εκείνης του δέκτη της υπόσχεσης (ως του αποδεχόμενου) μεταφέρεται στον δεύτερο ό,τι ανήκει στον πρώτο, παρά μόνο μέσω της ενοποιημένης βούλησης αμοτέρων, και, συνεπώς, μόνο στο μέτρο που οι δύο βουλήσεις δηλώνονται ταυτόχρονα. Αυτό, βέβαια, είναι αδύνατον να συμβεί μέσω εμπειρικών πράξεων δήλωσης, οι οποίες αναγκαστικά θα πρέπει να έπονται η μία της άλλης στο χρόνο και ποτέ να μην είναι ταυτόχρονες. Καθώς, εάν έχω υποσχεθεί κάτι και ο άλλος θέλει τώρα να το αποδεχθεί, μπορώ στο μεσοδιάστημα (όσο βραχύ κι αν είναι) να μετανιώσω για το ότι έδωσα την υπόσχεση, διότι πριν την αποδοχή είμαι ακόμα ελεύθερος. Για τον ίδιο λόγο, από την άλλη πλευρά, ο αποδεχόμενος έχει το ελεύθερο να μην θεωρήσει ότι δεσμεύεται ως προς την αντι-δήλωση [δηλαδή, την αποδοχή] που έπεται της υπόσχεσης. Οι εξωτερικές τυπικότητες (*solemnia*) κατά τη σύναψη ενός συμβολαίου (η χειραψία, ή το σπάσιμο μιας καλάμης (*stipula*) που κρατούν μαζί και οι δύο) και όλες οι επιβεβαιώσεις που προηγούνται και έπονται των δηλώσεων αποδεικνύουν μάλλον τη δυσχέρεια των δύο συμβαλλόμενων μερών για το πώς και με ποιο τρόπο πρόκειται να αναπαραστήσουν τις δηλώσεις τους (που πάντα απλώς έπονται η μία της άλλης) ως δύο δηλώσεις που υπάρχουν ταυτόχρονα σε μια στιγμή, πράγμα που ωστόσο δεν το επιτυγχάνουν. Διότι αυτές οι δηλώσεις αποτελούν πάντα πράξεις που απλώς έπονται η μία της άλλης μέσα στο χρόνο, ώστε, όταν υφίσταται η μία, η άλλη είτε δεν υφίσταται ακόμα είτε δεν υφίσταται πλέον.

⁷³ [ΣτΜ] *Willkür*: ελεύθερη επιλογή (αυτή η απόδοση, χωρίς να είναι άμοιρη προβλημάτων, τουλάχιστον δεν δημιουργεί ασάφειες στο παρόν συγκεκριμένο).

Αντίθετα, μόνο η υπερβατολογική παραγωγή της έννοιας της απόκτησης μέσω συμβολαίου μπορεί να άρει όλες αυτές τις δυσκολίες. Σε μια εξωτερική σχέση δικαίου, το γεγονός ότι περιέρχεται στην κατοχή μου η ελεύθερη επιλογή ενός άλλου (και ομοίως αμφίδρομα) συνιστά θεμέλιο καθορισμού της τελευταίας ένεκα μιας πράξης. Αυτό το κατανοούμε καταρχάς, σε εμπειρικό επίπεδο, μέσω της δήλωσης και της αντι-δήλωσης που εκφέρει η ελεύθερη επιλογή αμφοτέρων των μερών μέσα στο χρόνο (αφού ο χρόνος είναι ο αισθητικός όρος της κατάληψης), καθώς αμφοτέρες οι δικαϊκές πράξεις πάντα απλώς έπονται η μία της άλλης. Επειδή αυτή η σχέση (ως σχέση δικαίου) είναι καθαρά νοητική, αυτή η κατοχή αναπαρίσταται από τη βούληση (ως έλλογη ικανότητα νομοθεσίας) ως νοητή⁷⁴ (*possessio noumenon*), σύμφωνα με έννοιες της ελευθερίας και μετά από αφαίρεση εκείνων των εμπειρικών συνθηκών, όπως το τι είναι δικό μου ή δικό σου. Οπότε οι δύο πράξεις, της υπόσχεσης και της αποδοχής, αναπαρίστανται όχι ως επάλληλες αλλά (όμοια με *pactum re initum*) ως προκύπτουσες από μια ενική κοινή βούληση (αυτή που εκφράζεται με τη λέξη *ταυτόχρονα*)· και το αντικείμενο αυτών των πράξεων (*promissum*) αναπαρίσταται ως αποκτηθέν μέσω της παράλειψης των όρων της εμπειρίας και σύμφωνα με το νόμο του καθαρού πρακτικού λόγου».

⁷⁴ [ΣτΜ] Νοητή: *intelligibeler*, νοητική: *intellektuel*.

Μεταφυσική των ηθών, Θεωρία περί αρετής, § 9, σς.428-431

Περί του καθήκοντος του ανθρώπου προς εαυτόν απλώς ως ένα ηθικό ον

Αυτό το καθήκον αντιτίθεται στις κακίες:

ψεύδος, φιλαργυρία και ψευδή ταπεινοφροσύνη (δουλοπρέπεια)

I. Περί ψεύδους

§9

« Η μέγιστη παραβίαση του καθήκοντος του ανθρώπου απέναντι στον εαυτό του θεωρούμενο απλώς ως ηθικό ον (εξετάζοντας απλώς την ανθρωπότητα στο πρόσωπό του) είναι το αντίθετο της αληθοέπειας: το ψεύδος (*aliud lingua promptum, aliud pectore inclusum gerere*). Είναι αυτόδηλο ότι στην ηθική, όπου δεν προκύπτει καμία εξουσιοδότηση από την απουσία ζημίας έναντι των άλλων, κάθε τέτοια εσκεμμένη αναλήθεια στην ανακοίνωση των σκέψεών μας δεν θα μπορούσε να αποποιηθεί αυτό το σκληρό όνομα ‘ψεύδος’ (ενώ, στη θεωρία του δικαίου, μια εσκεμμένη αναλήθεια φέρει το όνομα ‘ψεύδος’, μόνο όταν παραβιάζει το δίκαιο ενός άλλου). Διότι η ανεντιμότητα (το να αποτελεί κάτι αντικείμενο ηθικής καταφρόνησης) που συνοδεύει το ψεύδος, συνοδεύει επίσης και τον ψευδόμενο, όπως η σκιά του. Το ψεύδος μπορεί να είναι εξωτερικό (*mendacium externum*) ή και εσωτερικό. Μέσω ενός εξωτερικού ψεύδους ο άνθρωπος καθιστά τον εαυτό του αντικείμενο καταφρόνησης στα μάτια των άλλων, ενώ μέσω ενός εσωτερικού ψεύδους καθιστά τον εαυτό του, πράγμα που είναι ακόμα χειρότερο, αντικείμενο καταφρόνησης στα ίδια τα δικά του τα μάτια και παραβιάζει την αξιοπρέπεια της ανθρωπότητας στο πρόσωπό του. Εδώ, δεν είναι η ζημία που μπορεί να προκύψει εκ του ψεύδους για τους άλλους ανθρώπους αυτό που αφορά την ιδιότητα της κακίας (διότι τότε αυτή η κακία θα συνίστατο απλώς στην παραβίαση του καθήκοντος απέναντι στους άλλους) και, συνεπώς, δεν λαμβάνεται εδώ υπόψη. Ούτε λαμβάνεται υπόψη η ζημία που επιφέρει ο ψευδόμενος στον εαυτό του. Διότι, τότε, το ψεύδος, ως σφάλμα της φρόνησης, θα ερχόταν σε αντίφαση απλώς προς τον πραγματιστικό και όχι προς τον ηθικό γνώμονα και ουδόλως θα ήταν δυνατόν να ιδωθεί ως παραβίαση του καθήκοντος. Το ψεύδος συνιστά απόρριψη και, τρόπον τινά, μηδενισμό της αξιοπρέπειας του ανθρώπου. Ένας άνθρωπος που δεν πιστεύει ο ίδιος αυτά που λέει σε κάποιον άλλον (έστω κι αν αυτός ο άλλος είναι ένα απλώς ιδεατό πρόσωπο) έχει έτι μικρότερη αξία από εκείνη που θα είχε, εάν ήταν απλώς πράγμα. Διότι ένα

πράγμα, χάρη στην ιδιότητά του να χρησιμεύει σε κάτι, μπορεί να καταστεί αντικείμενο χρήσης για κάποιον, καθώς είναι κάτι το πραγματικό και το δεδομένο. Αλλά η κοινοποίηση των σκέψεων ενός ανθρώπου σε κάποιον μέσα από λέξεις, οι οποίες ωστόσο εμπεριέχουν (εσκεμμένα) το αντίθετο από αυτό που σκέπτεται ο ομιλητής επί του προκειμένου, αποτελεί ένα σκοπό που αντιτίθεται προς τη φυσική σκοπιμότητα της ικανότητάς του να κοινοποιεί τις σκέψεις του, και συνιστά συνεπώς παραίτηση από την προσωπικότητά του, δηλώνει ένα απλώς παραπλανητικό φαινόμενο ανθρώπου και όχι τον ίδιο τον άνθρωπο. Η *αληθοέπεια* στις δηλώσεις μας καλείται επίσης *εντιμότητα* και, εάν οι δηλώσεις αποτελούν ταυτόχρονα υποσχέσεις, καλείται *ειλικρίνεια* αλλά, γενικότερα, καλείται *ευθύτητα*.⁷⁵

Το ψεύδος (με την ηθική έννοια της λέξης), ως εν γένει εσκεμμένη αναλήθεια, δεν χρειάζεται να είναι επιζήμιο για τους άλλους για να κριθεί απορριπτέο. Διότι τότε θα συνιστούσε παραβίαση των δικαιωμάτων των άλλων. Και στην περίπτωση που η αιτία του είναι απλά μια ελαφρόνοια ή και μια καλόκαρδη στάση, ακόμα και όταν επιδιώκεται μέσω αυτού του ψεύδους ένας πραγματικά αγαθός σκοπός, παρόλα αυτά ο τρόπος αυτός (ο τρόπος με τον οποίο επιδιώκουμε το σκοπό μας) συνιστά, εξαιτίας της μορφής του και μόνο, ένα έγκλημα του ανθρώπου ενάντια στο ίδιο του το πρόσωπο και μια μηδενική αξιοπρέπεια, τα οποία θα πρέπει να κάνουν αυτόν τον άνθρωπο αντικείμενο καταφρόνησης στα ίδια του τα μάτια.

Είναι εύκολο να αποδείξει κανείς την πραγματικότητα πολλών τέτοιων *εσωτερικών* ψεμάτων για τα οποία είναι υπεύθυνοι οι άνθρωποι. Αλλά φαίνεται να είναι δυσκολότερο να εξηγηθεί η δυνατότητά τους. Γιατί για κάτι τέτοιο απαιτείται ένα δεύτερο πρόσωπο το οποίο αποβλέπουμε να εξαπατήσουμε, αλλά το να εξαπατάμε εσκεμμένα τον εαυτό μας φαίνεται να ενέχει αντίφαση.

Ο άνθρωπος, ως ηθικό ον (*homo noumenon*), δεν μπορεί να χρησιμοποιήσει τον εαυτό του, ληφθέντα ως φυσικό ον (*homo phaenomenon*) αυτή τη φορά, ως απλό μέσον (ως μηχανή ομιλίας), σαν να μην ήταν ως φυσικό ον προσδεδεμένος στον εσωτερικό σκοπό της κοινοποίησης των σκέψεων. Αντίθετα, ο άνθρωπος είναι προσδεδεμένος στον όρο της συμφωνίας τού εαυτού του ως φυσικού όντος με τη δήλωσή του (*declaratio*) ως ηθικού όντος, και έχει την υποχρέωση της αληθοέπειας

⁷⁵ [ΣτΜ] *Wahrhaftigkeit*: αληθοέπεια, *Ehrlichkeit*: εντιμότητα, *Redlichkeit*: ειλικρίνεια, *Aufrichtigkeit*: ευθύτητα. Στις αναλύσεις του ο Kant χρησιμοποιεί ευρέως μόνο τον πρώτο όρο.

έναντι του εαυτού του. Για παράδειγμα, κάποιος ψεύδεται σχετικά με την πίστη του σε ένα μελλοντικό δικαστή του κόσμου όταν, ενώ δεν βρίσκει καμία τέτοια πίστη μέσα του, πείθει τον εαυτό του ότι δεν θα έβλαπτε, ίσως μάλιστα να ήταν και χρήσιμο, να γνωστοποιήσει (στις σκέψεις του) μια τέτοια πίστη ενώπιον ενός ανακριτή των ψυχών ώστε, υποκρινόμενος, να κερδίσει για παν ενδεχόμενο την εύνοιά του. Κάποιος ψεύδεται επίσης όταν, αν και δεν έχει καμία αμφιβολία για την ύπαρξη αυτού του κριτή, κολακεύει τον εαυτό του ότι σέβεται μέσα του το νόμο αυτού του κριτή, αν και δεν νιώθει μέσα του καμία άλλη ροπή εκτός από το φόβο της τιμωρίας.

Η ανειλικρίνεια συνιστά απλώς έλλειψη αυτοσυνειδησίας (*Gewissenhaftigkeit*), δηλαδή έλλειψη καθαρότητας της ομολογίας ενώπιον του *εσωτερικού μας δικαστή*, ο οποίος θα πρέπει να νοείται εδώ ως ένα άλλο πρόσωπο (εάν η αυτοσυνειδησία ληφθεί με το αυστηρότερο δυνατό νόημά της). Αυτό συμβαίνει, για παράδειγμα, όταν κάποιος ψεύδεται επειδή κατέχεται από επιθυμία (λόγω φιλαυτίας) για μια πράξη ή επειδή έχει ενώπιόν του έναν καθαυτό αγαθό σκοπό, οπότε το εσωτερικό ψεύδος (αν και είναι ενάντιο στο καθήκον του ανθρώπου απέναντι στον εαυτό του) λαμβάνει το όνομα μιας αδυναμίας, όπως συμβαίνει και με εκείνον που αγαπά κάποιον και επιθυμεί να βρίσκει στον αγαπημένο του αμιγώς καλές ιδιότητες, καθιστώντας αόρατα τα εμφανή λάθη του. Όμως, αυτή η μη-καθαρότητα στις δηλώσεις που διαπράττει κάποιος απέναντι στον εαυτό του αξίζει τη σοβαρότερη μομφή. Διότι από μια τέτοια επισφαλή θέση (αυτήν της πλαστότητας, που φαίνεται να είναι ριζωμένη στην ανθρώπινη φύση), άπαξ δηλαδή και παραβιάζεται η ύψιστη αρχή της αληθοέπειας, το κακό της μη-αληθοέπειας επεκτείνεται στις σχέσεις με τους άλλους ανθρώπους».

Διαλέξεις περί ηθικής φιλοσοφίας

Ηθική Φιλοσοφία του Collins, GS 27, σς. 446-448

« Εάν ένας άνθρωπος ανακοινώσει ότι σκοπεύει να αποκαλύψει τις προθέσεις του, θα πρέπει συνειδητά να τις αποκαλύψει πλήρως ή να είναι συγκρατημένος ; Εάν ανακοινώσει ότι σκοπεύει να αποκαλύψει τις προθέσεις του και δεν τις αποκαλύψει αλλά, αντ' αυτού, δώσει μια ψευδή αναφορά, τότε αυτό συνιστά *Falsiloquium*, αναλήθεια. *Falsiloquium* μπορεί να επέλθει και όταν ο άλλος δεν μπορεί να υποθέσει ότι θα ανακοινώσω τις προθέσεις μου. Κάποιος μπορεί να εξαπατήσει κάποιον άλλον χωρίς να του πει απολύτως τίποτε. Μπορώ να προσποιηθώ, μπορώ να ανακοινώσω κάτι, και εξ αυτού ο άλλος να εξαγάγει τι βούλομαι. Ο άλλος δεν έχει, όμως, το δικαίωμα να συναγάγει από την ανακοίνωσή μου τη δήλωση των προθέσεών μου και σε αυτή την περίπτωση δεν ψεύδομαι απέναντί του, διότι δεν έχω δηλώσει ότι θα ανακοινώσω τις προθέσεις μου. Για παράδειγμα, όταν ετοιμάζω τις βαλίτσες μου, οι άλλοι σκέπτονται ότι θα φύγω σε ταξίδι και αυτό θέλω να σκεφθούν. Αλλά οι άλλοι δεν έχουν το δικαίωμα να απαιτήσουν από εμένα μια δήλωση για το τι βούλομαι. Αυτό έκανε ο διάσημος Law: έκτιζε και, καθώς όλοι πίστευαν ότι δεν θα φύγει, αυτός έφυγε. Μπορώ, ωστόσο, επίσης να διαπράξω *Falsiloquium*, όταν έχω σκοπό να αποκρύψω από τον άλλον τις προθέσεις μου, ενώ ταυτόχρονα ο άλλος μπορεί να υποθέσει ότι πράγματι θα αποκρύψω τις προθέσεις μου, καθώς έχει την πρόθεση να κάνει κακή χρήση της αλήθειας μου. Για παράδειγμα, εάν ένας εχθρός με πιάσει από το λαιμό και με ρωτήσει που έχω τα χρήματα, τότε μπορώ σε αυτή την περίπτωση να αποκρύψω τις σκέψεις μου, καθώς αυτός σκοπεύει να κάνει κακή χρήση της αλήθειας. Αυτό δεν συνιστά, ωστόσο, ψεύδος (*Mendacium*), διότι ο άλλος ξέρει ότι θα κρατήσω τις σκέψεις μέσα μου και ότι δεν έχει κανένα δικαίωμα να απαιτήσει από μένα την αλήθεια. Αν υποτεθεί, όμως, ότι ανακοινώνω πράγματι ότι προτίθεμαι να δηλώσω τις σκέψεις μου, και εάν ο άλλος έχει πλήρη συνείδηση του ότι δεν έχει κανένα δικαίωμα να απαιτήσει κάτι τέτοιο από μένα (καθώς είναι άνθρωπος της απάτης), τότε τίθεται το ερώτημα: είμαι σε αυτή την περίπτωση ψεύτης ; Εάν ο άλλος με έχει εξαπατήσει και τον έχω και εγώ με τη σειρά μου εξαπατήσει, δεν έχω διαπράξει μεν αδικία απέναντι σε αυτόν τον άνθρωπο ο οποίος, αφού με έχει εξαπατήσει, δεν μπορεί να διαμαρτυρηθεί για αυτό. Παρόλα αυτά, είμαι ψεύτης διότι έχω πράξει ενάντια στο δίκαιο της ανθρωπότητας. Ένα *Falsiloquium* μπορεί λοιπόν

να συνιστά *Mendacium* -ψεύδος- , έστω κι αν δεν αντιτίθεται στο δίκαιο ενός συγκεκριμένου ανθρώπου.⁷⁶ Προς όποιον ψεύδεται ήδη από πριν απέναντί μου δεν διαπράττω καμιά αδικία, αν ψεύδομαι και εγώ με τη σειρά μου απέναντί του, αλλά πράττω ενάντια στο δίκαιο της ανθρωπότητας. Διότι έχω πράξει ενάντια στον όρο (ενάντια στο μέσον) υπό τον οποίο μπορεί να λάβει χώρα μια κοινωνία ανθρώπων και, συνεπώς, ενάντια στο δίκαιο της ανθρωπότητας. Εάν ένα κράτος σπάσει κάποτε την ειρήνη, δεν μπορεί το άλλο να σπάσει και αυτό την ειρήνη προς ανταπόδοση, διότι τότε, αν λάμβανε χώρα κάτι τέτοιο, καμιά ειρήνη δεν θα ήταν ασφαλής. Όταν λοιπόν κάτι δεν αντιτίθεται σε ένα συγκεκριμένο δικαίωμα ενός ανθρώπου, συνιστά παρόλα αυτά ψεύδος, διότι αντιτίθεται στο δίκαιο της ανθρωπότητας. Στην περίπτωση, τώρα, που ένας άνθρωπος δημοσιεύσει ψευδείς ειδήσεις, δεν κάνει κακό σε κανέναν άνθρωπο συγκεκριμένα, αλλά κάνει κακό στην ανθρωπότητα διότι, εάν αυτή η πράξη γινόταν καθολική, θα ματαιωνόταν η όρεξις του ανθρώπου για γνώση. Διότι, εκτός του θεωρησιακού λόγου, μπορώ να διευρύνω τις γνώσεις μου μέσω δύο οδών, μέσω της εμπειρίας και της αφήγησης. Καθώς όμως δεν μπορώ να έχω ο ίδιος εμπειρία για τα πάντα, εάν οι αφηγήσεις των άλλων επρόκειτο να είναι ψευδείς πληροφορίες, η όρεξις για γνώση δεν θα μπορούσε να ικανοποιηθεί. Ένα *mendacium* συνιστά *falsiloquium in praejudicium humanitatis* [που ζημιώνει την ανθρωπότητα], ακόμα κι όταν δεν αντιτίθεται σε ένα συγκεκριμένο *jus quaesitum* [ιδιαίτερο δικαίωμα] του άλλου. Υπό δικαϊκή έννοια, ένα *mendacium* συνιστά *falsiloquium in praejudicium alterius* [που ζημιώνει έναν άλλον άνθρωπο] και δεν μπορεί να συνιστά τίποτε άλλο αλλά, υπό ηθική έννοια, ένα *mendacium* συνιστά *falsiloquium in praejudicium humanitatis*. Δεν αποτελεί κάθε αναλήθεια ψεύδος, αλλά μόνο όταν δηλώνουμε ρητά ότι θέλουμε να δώσουμε στον άλλον να κατανοήσει τι έχουμε στο νου μας. Κάθε ψεύδος είναι κάτι απορριπτέο και άξιο καταφρόνησης διότι, άπαξ και δηλώσουμε στον άλλον ότι θα του ανακοινώσουμε ό,τι έχουμε στον νου μας, εάν δεν το πράξουμε, τότε θα έχουμε σπάσει το συμβόλαιο (*pactum*) και θα έχουμε πράξει ενάντια στο δίκαιο της ανθρωπότητας. Εάν, ωστόσο, θέλαμε να μείνουμε σε κάθε περίπτωση πιστοί στο γράμμα της αλήθειας, τότε ίσως να παραδίδαμε συχνά τους εαυτούς μας ως τίμημα στην κακία των άλλων, όσων ίσως ήθελαν να κάνουν κακή χρήση της αλήθειας μας. Εάν όλοι είχαν καλή προαίρεση, τότε όχι μόνο θα ήταν καθήκον το να μην ψεύδεται κάποιος, αλλά κανείς δεν θα ήθελε να ψεύδεται, διότι

⁷⁶ [ΣτΜ] Διαβάζουμε: ‘*keines*’ αντί για ‘*eines*’, ακολουθώντας την αγγλική έκδοση.

δεν θα ανησυχούσε για τίποτε. Αλλά τώρα, δεδομένου ότι οι άνθρωποι είναι μοχθηροί, είναι αλήθεια ότι διατρέχουμε κίνδυνο όταν ακολουθούμε κατά γράμμα την αλήθεια, και εξ αυτού έχει προκύψει η έννοια του αναγκαίου-ψεύδους, το οποίο αποτελεί ένα πολύ κρίσιμο σημείο για έναν ηθικό φιλόσοφο. Αλλά εάν μπορεί κανείς να κλέβει, να σκοτώνει ή να εξαπατά από ανάγκη, τότε η περίπτωση ανάγκης αναπληρώνει όλη τη σφαίρα της ηθικότητας διότι, όταν κάτι προβάλλεται ως περίπτωση ανάγκης, εναπόκειται στην κρίση του καθενός το κατά πόσον εκλαμβάνει τη συγκεκριμένη περίπτωση ως περίπτωση ανάγκης ή όχι. Και καθώς εδώ δεν είναι προσδιορισμένη η αρχή της κρίσης για το εάν πρόκειται για περίπτωση ανάγκης, οι ηθικοί κανόνες δεν θα είναι ασφαλείς. Για παράδειγμα, με ρωτά κάποιος που ξέρει ότι έχω χρήματα: έχεις χρήματα σπίτι σου ; Εάν παραμείνω σιωπηλός, τότε ο άλλος συμπεραίνει ότι πράγματι έχω χρήματα· εάν απαντήσω καταφατικά, τότε μου παίρνει τα χρήματα· εάν απαντήσω αρνητικά, τότε ψεύδομαι. Τι πρέπει να κάνω σε αυτή την περίπτωση ; Στο μέτρο που με αναγκάζουν (με τη βία που μου εξασκούν) να τους δώσω τη συγκατάθεσή μου και που, συνεπώς, γίνεται μια άδικη χρήση της απόφασής μου, και στο μέτρο που δεν μπορώ να διασώσω τον εαυτό μου μέσω της σιωπής, το ψεύδος αποτελεί ένα είδος άμυνας. Η δια της βίας αποσπασμένη δήλωσή μου που τυγχάνει κακής χρήσης μου επιτρέπει να υπερασπίσω τον εαυτό μου, διότι το να μου αποσπάσουν τη συγκατάθεσή μου ή τα χρήματά μου είναι το ίδιο και το αυτό. Συνεπώς, δεν υπάρχει περίπτωση στην οποία οφείλει να λάβει χώρα ένα αναγκαίο ψεύδος, παρά μόνο όταν εξαναγκάζομαι σε μια δήλωση και είμαι ταυτόχρονα πεπεισμένος ότι ο άλλος της επιφυλάσσει μια άδικη χρήση.

Τίθεται το ερώτημα εάν ένα ψεύδος που δεν ενδιαφέρει κανέναν και που δεν προκαλεί ζημία σε κανέναν είναι και αυτό πραγματικά ψεύδος. Είναι, διότι δηλώνω ότι θα ανακοινώσω τις προθέσεις μου και, όταν δεν τις δηλώσω ορθά, τότε δεν πράττω μεν προς ζημία (*in praejudicium*) ενός συγκεκριμένου ανθρώπου, αλλά πράττω παρόλα αυτά προς ζημία (*in praejudicium*) της ανθρωπότητας. Υπάρχουν περαιτέρω ψεύδη μέσω των οποίων εξαπατώ τον άλλον. Η εξαπάτηση είναι μια ψευδής υπόσχεση. Απιστία είναι όταν υποσχόμαστε κάτι με αληθοέπεια, αλλά δεν τρέφουμε επαρκώς μεγάλη εκτίμηση στην υπόσχεσή μας, ώστε να την εκπληρώσουμε. Όμως, η ψευδής υπόσχεση συνιστά προσβολή του άλλου και, εάν δεν συνιστά πάντα προσβολή, αποτελεί παρόλα αυτά πάντα κάτι το μοχθηρό. Για παράδειγμα, εάν υποσχεθώ σε κάποιον ότι θα του στείλω κρασί αλλά στη συνέχεια

τον κοροϊδέψω, αυτό είναι ήδη εξαπάτηση. Διότι, αν και ο άλλος δεν έχει κανένα δικαίωμα να μου ζητήσει μια τέτοια υπόσχεση, η πράξη μου συνιστά, ωστόσο, εξαπάτηση, αφού το κρασί ήταν ήδη, στο μυαλό του, μέρος της ιδιοκτησίας του.»⁷⁷

⁷⁷ [ΣτΜ] Διαβάζουμε: *'seinem'* αντί για *'meinem'*, ακολουθώντας την αγγλική έκδοση.

«Για ένα υποτιθέμενο δικαίωμα να ψεύδεται κανείς από φιλανθρωπία» (GS 8, σς. 423-430)

[425] Στο περιοδικό *Frankereich im Jahr 1979*, Μέρος VI, 1, στο κείμενο του Benjamin Constant υπό τον τίτλο «Επί των πολιτικών αντιδράσεων» περιλαμβάνονται τα ακόλουθα (σ. 123):

«Η ηθική αρχή: ‘είναι καθήκον να λέμε την αλήθεια’, εάν την εκλάβουμε απροϋπόθετα και μεμονωμένα, θα καθιστούσε κάθε κοινωνία αδύνατη. Την απόδειξη των παραπάνω τη βρίσκουμε στις πολύ άμεσες συνέπειες που έχει εξαγάγει ένας γερμανός φιλόσοφος από αυτή την αρχή, ο οποίος πηγαίνει τόσο μακριά, ώστε να ισχυρίζεται ότι ‘θα ήταν έγκλημα το ψεύδος ενάντια σε ένα δολοφόνο που θα μας ρωτούσε εάν ο φίλος μας τον οποίο καταδιώκει έχει βρει καταφύγιο στο σπίτι μας’».⁷⁸

Ο γάλλος φιλόσοφος αντικρούει (σ.124) αυτή την αρχή με τον ακόλουθο τρόπο: «Είναι καθήκον να λέμε την αλήθεια. Η έννοια του καθήκοντος είναι αδιαχώριστη από την έννοια του δικαίου. Καθήκον είναι αυτό που στην πλευρά τού ενός όντος αντιστοιχεί στο δικαίωμα του άλλου. Εκεί όπου δεν υφίσταται κανένα δικαίωμα, δεν υφίσταται και κανένα καθήκον. Το να λέμε την αλήθεια συνιστά, λοιπόν, καθήκον. Αλλά μόνο έναντι εκείνου που έχει δικαίωμα στην αλήθεια. Κανείς άνθρωπος δεν έχει ωστόσο δικαίωμα επί μιας αλήθειας που ζημιώνει τους άλλους».

Το *πρώτον ψεύδος*⁷⁹ ενυπάρχει εδώ στην πρόταση: «Το να λέμε την αλήθεια συνιστά, λοιπόν, καθήκον. Αλλά μόνο έναντι εκείνου που έχει δικαίωμα στην αλήθεια».

[426] Καταρχάς, θα πρέπει να παρατηρήσουμε ότι η έκφραση ‘έχω δικαίωμα στην αλήθεια’ είναι μια διατύπωση δίχως νόημα. Θα έπρεπε μάλλον να πούμε: ο άνθρωπος έχει δικαίωμα επί της δικής του ίδιας αληθοέπειας (*veracitas*), δηλαδή επί της

⁷⁸ [Σημείωση του εκδότη της γερμανικής μετάφρασης του γαλλικού κειμένου] Ο I.D.Michaelis από το Göttingen έχει εισαγάγει αυτή την παράξενη άποψη ακόμα παλαιότερα απ’ ό,τι ο Kant. Ότι ο Kant είναι ο φιλόσοφος για τον οποίο γίνεται εδώ λόγος, μου το έχει πει ο συντάκτης αυτού του κειμένου. K.Fr.Cramer+

+ [Σημείωση του Kant] Ας παραδεχτώ δια του παρόντος ότι αυτό πράγματι ειπώθηκε από εμένα σε κάποιο σημείο, το οποίο ωστόσο δεν μπορώ πλέον να φέρω στο μυαλό μου.

⁷⁹ [ΣτΜ] Ελληνικά στο κείμενο

υποκειμενικής αλήθειας στο πρόσωπό του. Γιατί το να έχεις δικαίωμα επί της αλήθειας αντικειμενικά θα σήμαινε ό,τι και : ‘θα εναπόκειται στη βούλησή σου, όπως συμβαίνει με το τι είναι δικό μου και τι δικό σου, το εάν μια δεδομένη πρόταση είναι αληθής ή ψευδής’. Πράγμα που θα οδηγούσε σε μια παράξενη λογική.

Τώρα, το πρώτο ερώτημα αφορά το εάν, σε περιπτώσεις όπου δεν μπορεί να υπεκφύγει με μια καταφατική ή αρνητική απάντηση, ο άνθρωπος εξουσιοδοτείται (έχει το δικαίωμα) να μην είναι αληθοεπής. Το δεύτερο ερώτημα αφορά το εάν είναι, ή όχι, πράγματι δεσμευμένος να είναι αληθοεπής ως προς μια συγκεκριμένη απόφαση, στην οποία τον υποχρέωσε ένας άδικος εξαναγκασμός, για να αποσοβήσει έτσι ένα επαπειλούμενο αδίκημα εναντίον του ή ενάντια σε κάποιον άλλον.

Η αληθοέπεια στις αποφάνσεις που δεν μπορούμε να αποφύγουμε αποτελεί ένα τυπικό καθήκον του ανθρώπου έναντι του οποιοδήποτε,⁸⁰ όσο σημαντική κι αν είναι η ζημία που τυχόν θα προκύψει για αυτόν ή τους άλλους. Κι αν, όταν κιβδηλεύω μια απόφασή μου, δεν κάνω κάτι άδικο σε αυτόν που με εξαναγκάζει με άδικο τρόπο σε αυτήν, ωστόσο, μέσω μιας τέτοιας κιβδηλοποιίας (η οποία μπορεί να κληθεί και ψεύδος, αν και όχι υπό δικαϊκή έννοια), κάνω κάτι άδικο ως προς το πιο ουσιαστικό μέρος του καθήκοντος εν γένει, δηλαδή επιφέρω (όσο εναπόκειται σε μένα) μια κατάσταση όπου οι αποφάνσεις (οι δηλώσεις) δεν γίνονται πιστευτές από κανέναν και όπου, συνακόλουθα, εκπίπτουν και απολλύουν την ισχύ τους όλα τα δικαιώματα που θεμελιώνονται σε συμβόλαια. Πράγμα που συνιστά μια αδικία που καταφέρεται ενάντια στην ανθρωπότητα εν γένει.

Το ψεύδος, λοιπόν, οριζόμενο απλώς ως εσκεμμένα αναληθής δήλωση προς ένα άλλο άνθρωπο, δεν χρήται της προσθήκης ότι θα πρέπει να ζημιώνει κάποιον άλλον, όπως το απαιτούν οι δικαστικοί στο δικό τους ορισμό (*mendacium est falsiloquium in praeiudicium alterius*). Διότι το ψεύδος πάντα ζημιώνει κάποιον άλλον (κι αν αυτός δεν είναι ένας άλλος άνθρωπος, είναι παρόλα αυτά η ανθρωπότητα εν γένει), και τούτο με το να αχρηστεύει την πηγή του δικαίου.

⁸⁰ Δεν θα ήθελα να οξύνω τόσο πολύ την αρχή αυτή ώστε να πω: «η αναλήθεια συνιστά παραβίαση του καθήκοντος προς εαυτόν». Διότι αυτό ανήκει στο χώρο της ηθικής, ενώ εδώ γίνεται λόγος για ένα καθήκον δικαίου. Η θεωρία περί της αρετής βλέπει σε αυτήν την παράβαση μόνο την έλλειψη αξιοπρέπειας και τη μομφή για αυτή την έλλειψη επισύρει ο ψευδόμενος απέναντι στον εαυτό του.

Ένα καλοπροαίρετο ψεύδος μπορεί, όμως, μέσω ενός τυχαίου συμβάντος (*casus*) να καταστεί αξιόποιο και σύμφωνα με αστικούς νόμους. Ό,τι όμως [427] διαφεύγει της υπαγωγής του σε ποινές απλά και μόνο μέσω ενός τυχαίου συμβάντος, μπορεί να κριθεί ως άδικο ακόμα και σύμφωνα με τους εξωτερικούς νόμους. Εάν, για παράδειγμα, εμποδίσεις μέσω ενός ψεύδους κάποιον, που μόλις τώρα σχεδιάζει ένα φόνο, να διαπράξει την πράξη του, είσαι δικαίκα υπεύθυνος για όλες τις συνέπειες που ίσως προκύψουν από αυτήν την πράξη σου. Εάν όμως εμμείνεις αυστηρά στην αλήθεια, τότε η δημόσια δικαιοσύνη δεν μπορεί τίποτα να σου προσάψει, όποιες κι αν είναι οι μη προβλεφθείσες συνέπειες. Είναι ωστόσο δυνατόν, αφού απαντήσεις με εντιμότητα καταφατικά στο δολοφόνο που σε ρωτά εάν είναι στο σπίτι σου αυτός τον οποίο εχθρεύεται, ο τελευταίος να έχει βγει έξω απαρατήρητα, και έτσι να μην πέσει πάνω στον δολοφόνο και να μην επιτελεστεί η πράξη. Εάν όμως εψεύσθης λέγοντας ότι δεν είναι τάχα στο σπίτι, και αυτός έχει στην πραγματικότητα βγει έξω (ενώ εσύ δεν έχεις λάβει γνώση), τότε ο δολοφόνος θα τον συναντήσει κατά τη διαφυγή του και θα διαπράξει την πράξη του: τότε δικαίως θα σε κατηγορούσαν ως τον αίτιο του θανάτου του. Εάν είχες πει την αλήθεια, στο μέτρο που τη γνώριζες, ίσως οι γείτονες να είχαν τρέξει και να είχαν συλλάβει το δολοφόνο τη στιγμή που θα αναζητούσε τον εχθρό του στο σπίτι, και να είχαν εμποδίσει την πράξη. Όποιος λοιπόν ψεύδεται, όσο καλοπροαίρετος κι αν είναι, θα πρέπει να είναι υπεύθυνος για τις συνέπειες ακόμα και ενώπιον του αστικού δικαστηρίου και να τιμωρηθεί για αυτές, όσο αδύνατον κι αν ήταν να προβλεφθούν. Διότι η αληθοέπεια συνιστά καθήκον που θα πρέπει να ιδωθεί ως η βάση όλων των καθηκόντων που θεμελιώνονται σε συμβόλαια, ο νόμος των οποίων καθίσταται αβέβαιος και άχρηστος, όταν επιτραπεί ακόμα και η ελαχιστότερη εξαίρεση απ' αυτόν.

Το παρακάτω συνιστά λοιπόν μια ιερή και απροϋπόθετα δεσμευτική εντολή του λόγου, που δεν θα πρέπει να περιοριστεί από οποιεσδήποτε ευκολίες: το να είσαι αληθοεπής (έντιμος) σε όλες τις δηλώσεις σου.

Σε αυτό το σημείο ο Constant κάνει μια καλοεξετασμένη και ταυτόχρονα ορθή παρατήρηση σχετικά με την αποδοκιμασία τέτοιων αυστηρών αρχών, που χάνονται δήθεν σε ατελέσφορες ιδέες και που είναι εκ τούτου απορριπτέες: «Κάθε φορά (λέει στο τέλος της σελίδας 123) που μια αρχή που έχει αποδειχθεί αληθής φαίνεται να είναι μη-εφαρμόσιμη, τούτο οφείλεται στο ότι δεν γνωρίζουμε τη μεσολαβούσα αρχή που εμπεριέχει το μέσον της εφαρμογής». Προσθέτει στα παραπάνω (σ. 121) τη θεωρία της *ισότητος* ως τον πρώτο κρίκο που συνδέει την

κοινωνική αλυσίδα: «Κανείς άνθρωπος δεν μπορεί να δεσμευθεί με διαφορετικό τρόπο παρά μέσω αυτών των νόμων στη διαμόρφωση των οποίων έχει συμβάλει. Σε μια κοινωνία με πολύ στενή αλληλουχία, αυτή η αρχή μπορεί να εφαρμοσθεί με άμεσο τρόπο και, [428] για να καταστεί συνήθης, δεν χρειάζεται καμιά μεσολαβούσα αρχή. Αλλά σε μια πολυπρόσωπη κοινωνία θα πρέπει να προστεθεί στην παραπάνω αρχή μια νέα, την οποία εισάγουμε εδώ. Αυτή η μεσολαβούσα αρχή είναι η εξής: ότι τα άτομα μπορούν να συμβάλλουν στη διαμόρφωση των νόμων είτε αυτοπροσώπως είτε μέσω *αντιπροσώπων*. Όποιος θέλει να εφαρμόσει την πρώτη αρχή σε μια πολυπρόσωπη κοινωνία, χωρίς να λάβει υπόψη του επιπρόσθετα τη μεσολαβούσα αρχή, θα επιτύγχανε αναπόφευκτα την καταστροφή της. Αλλά αυτή η κατάσταση από μόνη της, η οποία θα καταδείκνυε απλώς την άγνοια ή την αδεξιότητα του νομοθέτη, δεν θα απεδείκνυε τίποτε ενάντια στην πρώτη αρχή (σ. 122)». Και συμπεραίνει με τα εξής λόγια (σ. 125): «Μια αρχή που αναγνωρίζεται ως αληθής δεν πρέπει ποτέ να εγκαταλειφθεί, όσο προφανής κι αν είναι ο κίνδυνος που βρίσκεται μέσα της». Και όμως, ο καλός αυτός άνθρωπος εγκαταλείπει την απροϋπόθετη αρχή της αληθοέπειας, εξαιτίας του κινδύνου που επιφέρει για την κοινωνία. Διότι δεν μπορούσε να ανακαλύψει καμιά μεσολαβούσα αρχή που θα χρησίμευε στο να αποσοβήσει αυτόν τον κίνδυνο, δεδομένου ότι εδώ, πράγματι, δεν είναι δυνατόν να εισαχθεί καμιά τέτοια αρχή.

Εάν θέλουμε να διατηρήσουμε τα ονόματα των προσώπων που εισήχθησαν εδώ, μπορούμε να πούμε: ο «γάλλος φιλόσοφος» συγχέει την πράξη μέσω της οποίας κάποιος ζημιώνει κάποιον άλλον (*nocet*) (με το να λέει την αλήθεια, την οποία δεν μπορεί να αποφύγει να ομολογήσει) με την πράξη μέσω της οποίας κάνει κάτι *άδικο* στον άλλον (*laedit*). Συνιστά απλώς *συμβεβηκός* (*casus*) το ότι η αληθοέπεια της απόφασης προξένησε ζημία στον ένοικο του σπιτιού, και όχι μια *ελεύθερη πράξη* (με τη δικαϊκή σημασία της έννοιας). Διότι από το δικαίωμα να απαιτώ από κάποιον άλλον να οφείλει να ψεύδεται προς όφελός μου, θα προέκυπτε μια αξίωση που θα αντιτίθετο σε κάθε νομιμότητα. Αλλά κάθε άνθρωπος έχει όχι μόνο το δικαίωμα αλλά και το αυστηρό καθήκον της αληθοέπειας ως προς τις αποφάνσεις που δεν μπορεί να αποφύγει, όποια κι αν είναι η ζημία που προκαλείται σε αυτόν ή σε άλλους. Δεν είναι αυτός ο ίδιος που *επιτελεί* κυριολεκτικά ζημία σε εκείνον που υφίσταται τις συνέπειες, αλλά τη ζημία την *προκαλεί* το συμβεβηκός. Διότι αυτός δεν είναι επί του προκειμένου ουδόλως ελεύθερος να επιλέξει: διότι η αληθοέπεια είναι απροϋπόθετο καθήκον (άπαξ και κάποιος πρέπει να μιλήσει). Ο «γερμανός φιλόσοφος» δεν θα

αποδεχθεί, συνεπώς, ως αρχή του την πρόταση: «Το να λέμε την αλήθεια συνιστά, λοιπόν, καθήκον αλλά μόνο έναντι εκείνου που έχει δικαίωμα στην αλήθεια». Και τούτο, καταρχάς, εξαιτίας της ασαφούς διατύπωσης αυτής της αρχής, στο μέτρο που η αλήθεια δεν αποτελεί κτήμα το δικαίωμα επί του οποίου το παραχωρούμε στους μεν και το αρνούμαστε στους δε, και εν συνεχεία, προπάντων, [429] διότι το καθήκον της αληθοέπειας (για το οποίο και μόνο γίνεται λόγος εδώ) δεν κάνει καμιά διάκριση ανάμεσα σε πρόσωπα έναντι των οποίων έχει κάποιος αυτό το καθήκον ή έναντι των οποίων θα μπορούσε κανείς να απαλλαγεί από αυτό, καθώς αποτελεί *απροϋπόθετο καθήκον* που ισχύει σε όλες τις σχέσεις.

Για να μεταβούμε τώρα από μια *μεταφυσική* του δικαίου (η οποία κάνει *αφαίρεση* όλων των όρων της εμπειρίας) σε μια αρχή της *πολιτικής* (η οποία εφαρμόζει τις δικαϊκές έννοιες επί εμπειρικών περιπτώσεων) και, μέσω αυτής, στην επίλυση ενός προβλήματος της πολιτικής σύμφωνα με την καθολική δικαϊκή αρχή, ο φιλόσοφος θα δώσει: 1) *ένα αξίωμα*, μια αποδεικτικά-βέβαιη πρόταση η οποία προκύπτει άμεσα από τον ορισμό του εξωτερικού δικαίου (ως συνεκτικότητας της *ελευθερίας* του ενός με την ελευθερία τού κάθε άλλου σύμφωνα με ένα καθολικό νόμο), 2) *ένα αίτημα* (του εξωτερικού δημόσιου νόμου, ως της ενοποιημένης βούλησης όλων σύμφωνα με την αρχή της *ισότητας*, χωρίς την οποία δεν μπορεί να λάβει χώρα η ελευθερία κανενός), 3) *ένα πρόβλημα* για το πώς θα πρέπει να τεθεί το ότι σε μια κοινωνία, όσο μεγάλη κι αν είναι, διατηρείται η ομόνοια σύμφωνα με αρχές της ελευθερίας και της ισότητας (συγκεκριμένα, μέσω ενός αντιπροσωπευτικού συστήματος). Αυτό θα είναι τότε μια αρχή της *πολιτικής*, της οποίας η διευθέτηση και η οργάνωση θα εμπεριέχει διατάγματα (εξαχθέντα από την εμπειρική γνώση των ανθρώπων), που αφορούν μόνο το μηχανισμό του διοικητικού δικαίου και το πώς αυτό μπορεί να ρυθμιστεί τελεσφόρα. Δεν θα πρέπει να προσαρμοστεί το δίκαιο στην πολιτική, αλλά μάλλον θα πρέπει πάντα η πολιτική να προσαρμόζεται στο δίκαιο.

Ο συντάκτης του κειμένου λέει: «μια αρχή που έχει αναγνωρισθεί ως αληθής (και προσθέτω: που έχει αναγνωρισθεί *a priori*, δηλαδή αποδεικτικά) δεν πρέπει ποτέ να εγκαταλειφθεί, όσο προφανής κι αν είναι ο κίνδυνος που βρίσκεται μέσα της». Μόνο που εδώ καλούμαστε να κατανοήσουμε όχι τον κίνδυνο της (κατά συμβεβηκόσ) *πρόκλησης ζημίας* αλλά του να *πράξουμε κάτι άδικο εν γένει*. Πράγμα που θα συμβεί, εάν μετατρέψω το καθήκον της αληθοέπειας, το οποίο είναι πλήρως *απροϋπόθετο* και συνιστά τον ύψιστο δικαϊκό όρο των αποφάνσεων, σε ένα καθήκον υπό *προϋποθέσεις* και υποκείμενο σε άλλες οπτικές. Και, αν και με ένα κάποιο ψεύδος δεν κάνω κάτι

άδικο ενάντια σε κάποιον, παρόλα αυτά *παραβιάζω εν γένει* την αρχή του δικαίου αναφορικά με όλες τις αναπόφευκτα αναγκαίες αποφάνσεις (συνεπώς, πράττω κάτι άδικο υπό την τυπική και όχι υπό την υλική έννοια του όρου). Πράξη πολύ χειρότερη από το να διαπράξω μια αδικία έναντι κάποιου συγκεκριμένου ανθρώπου, καθώς η τελευταία αυτή πράξη δεν προϋποθέτει πάντα ότι υπάρχει στο υποκείμενο μια αρχή [που να θέτει την αδικία ως τέτοια].

[430] Όποιος δεν αγανακτεί ήδη με το ερώτημα που του απευθύνει κάποιος άλλος, κατά πόσο πρόκειται να δείξει αληθοέπεια στην ανακοίνωση που πρόκειται να κάνει, όποιος δεν αγανακτεί με την εκφρασθείσα υποψία εναντίον του ότι ίσως και να ψεύδεται, και ζητά να του επιτραπεί να σκεφθεί τις πιθανές εξαιρέσεις ως προς την αληθοέπεια, αυτός είναι ήδη (εν δυνάμει) ψευδόμενος. Διότι δείχνει ότι δεν αναγνωρίζει την αληθοέπεια ως καθήκον καθαυτό, αλλά διατηρεί για τον εαυτό του εξαιρέσεις από έναν κανόνα ο οποίος, από την ουσία του, δεν επιδέχεται καμιά εξαίρεση, διότι ακριβώς, εάν υπάρξουν εξαιρέσεις, αντιφάσκει προς τον εαυτό του.

Όλες οι δικαϊκές-πρακτικές αρχές πρέπει να ενέχουν αυστηρή αλήθεια, και οι εδώ επονομασθείσες μεσολαβούσες αρχές μπορούν να εμπεριέχουν μόνο τον εγγύτερο προσδιορισμό της εφαρμογής των δικαϊκών-πρακτικών αρχών στις προκύπτουσες περιπτώσεις (σύμφωνα με κανόνες της πολιτικής), αλλά δεν μπορούν ποτέ να εμπεριέχουν εξαιρέσεις από εκείνες. Διότι αυτές οι εξαιρέσεις θα μηδένιζαν την καθολικότητα χάρη στην οποία και μόνο εκείνες φέρουν το όνομα 'αρχές'.

BIBΛIOΓPAΦIA

- Allison H.** (1996), *Idealism and Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge
- (1990), *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge
- Apel K.-O.** (1997), *Diskurs und Verantwortung: Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Suhrkamp, Frankfurt a.m.
- Aul J.** (1983), «Aspekte des Universalisierungspostulats in Kants Ethik», *Neue Hefte für Philosophie*, 22, 62-94
- Babic J.** (2000), «Die Pflicht, nicht zu lügen», *Kant-Studien* 91/ 4, 433-466
- Badhwar N.** (1987), «Friends as Ends in Themselves», *Philosophy and Phenomenological Research*, 48/1, 1-23
- Baron M.** (1997), «Love and Respect in the *Doctrine of Virtue*», *The Southern Journal of Philosophy*, XXXVI, 29-44
- Beck L.W.** (1960), *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, The University of Chicago Press, Chicago/ London
- Benton R.** (1982), «Political experience and Lying», *Journal of the History of Ideas*, 43, 135-144
- Bittner R.** (1989), *What Reason Demands*, Cambridge University Press, Cambridge
- Bok S.** (1978), *Lying*, The Harvester Press, Sussex
- Bourgeois B.** (2000), *Φιλοσοφία και δικαιώματα του ανθρώπου*, μετ. Γ. Φαράκλας, Εστία, Αθήνα
- Briese O.** (1996), «Ethik der Endlichkeit», *Kant-Studien*, 87/3, 324-347
- Cramer K.** (1991), «Metaphysik und Erfahrung in Kants Grundlegung der Ethik», *Neue Hefte für Philosophie*, 30/31, 15-68
- Cummiskey D.** (1996), *Kantian Consequentialism*, Oxford University Press, Oxford
- Deleuze G.** (2000), *Η κριτική φιλοσοφία του Καντ*, μετ. Ε. Περδικούρη, Εστία, Αθήνα
- Ebeling H.** (1982), *Die ideale Sinndimension. Das Faktum der Vernunft und Handeln*, Alber, München
- Ebbinghaus J.** (1986), «Kant's Ableitung des Verbotes der Lüge aus dem Rechte der Menschheit», στο: Geismann G., Oberer H., *Kant und das Recht der Lüge*, 75-84
- (1976), «Die Formeln des kategorischen Imperativs und die Ableitung inhaltlich bestimmter Pflichten» στο: Prauss G., *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, 274-291

- Engstrom S.** (1997), «Kant's Conception of Practical Wisdom», *Kant-Studien*, 88/ 1, 16-43
- (επιμ., 1996), *Aristotle, Kant and the Stoics*, Cambridge University Press, Cambridge
- (1996), «Happiness and the Highest Good in Aristotle and Kant», *ibid.*, 102-140
- Esser A.M.** (2004), *Eine Ethik für Endliche*, Frommann-Holzboog, Stuttgart
- Fasching M.** (1989), *Zum Begriff der Freundschaft bei Aristoteles und Kant*, Königshausen & Neumann, Würzburg
- Ferrari J.** (2000), «Du droit de mentir», *L'année 1797: Kant et la Métaphysique des mœurs*, Vrin, Paris, 93-107
- Flikschuh K.** (2000), *Kant and Modern Political Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge
- Forschner M.** (1983), «Reine Morallehre und Anthropologie», *Neue Hefte für Philosophie*, 22, 25-44
- Geismann G.** (1988), «Versuch über Kants rechtliches Verbot der Lüge» στο: Oberer H. - Seel G., *Kant: Analysen-Probleme-Kritik*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 293-316
- Geismann G., Oberer H.** (επιμ., 1986), *Kant und das Recht der Lüge*, Königshausen & Neumann, Würzburg
- Gillespie N.** (1986), «Exceptions to the Categorical Imperative» στο: Geismann G., Oberer H., *Kant und das Recht der Lüge*, 85-94
- Guillaume A.M.** (1995), *Mal, mensonge et mauvaise foi*, Facultés universitaires Notre-Dame de la Paix, Namur
- Guyer P.** (2002), «Kant's Deductions of the Principles of Right» στο: Timmons M., *Kant's Metaphysics of Morals*, 23-64
- (2000), *Kant on Freedom, Law, and Happiness*, Cambridge University Press, Cambridge
- (1993), *Kant and the Experience of Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge
- Haas B.** (1997), «Die Kategorien der Freiheit» στο: Oberer H. - Seel G., *Kant: Analysen – Probleme – Kritik*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 41-76
- Habermas J.** (1992), *De l'éthique de la discussion [Erläuterungen zur Diskursethik]*, μετ., Le Cerf, Paris

- Heimsoeth H.** (1973), «Freiheit und Charakter» στο: Prauss G., *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, 292-309
- Henrich D.** (1994), *The Unity of Reason*, Harvard University Press, London/Cambridge
- (1992), *Aesthetic Judgment and the Moral Image of the World*, Stanford University Press, Stanford
- Herman B.** (1993), *The Practice of Moral Judgment*, Harvard University Press, Cambridge
- Hill T.E.** (1991), *Autonomy and Self-respect*, Cambridge University Press, Cambridge
- Höffe O.** (1993a), *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, μετ., Vrin, Paris
- (επιμ., 1993), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, V. Klostermann, Frankfurt a.m.
- (1993β), «Kants nichtempirische Verallgemeinerung», *ibid.*, 206-233
- (1992), «‘Even a Nation of Devils Needs the State’: the Dilemma of Natural Justice» στο: Williams H.L., *Essays on Kant’s Political Philosophy*, 120-142
- (1990), *Kategorische Rechtsprinzipien*, Suhrkamp, Frankfurt a.m.
- Honneth A.** (1999), *Από την επικοινωνία στην αναγνώριση*, μετ. Κ. Καβουλάκος, Πόλις, Αθήνα
- James D.** (1995), «Kant on Ideal Friendship in the *Doctrine of Virtue*», *Proceedings of the 8th International Kant Congress*, Marquette University Press, Memphis
- Jonas H.** (1983), *The Imperative of Responsibility*, The University of Chicago Press, Chicago/ London
- Kaulbach F.** (1996), *I. Kants Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Berlin
- Kerstein S.** (2002), *Kant’s Search for the Supreme Principle of Morality*, Cambridge University Press, Cambridge
- Kim J.-G.** (2004), «Kants Lügenverbot in sozialetischer Perspektive», *Kant-Studien*, 95/2, 226-234
- Klein H.D.** (1969), «Formale und materiale Prinzipien in Kants Ethik», *Kant-Studien*, 60, 183-197
- Kleingeld P.** (1990), «Moral und Verwirklichung», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 44/3, 425-441
- Köhl H.** (1990), *Kants Gesinnungsethik*, de Gruyter, Berlin
- König P.** (1994), *Autonomie und Autokratie*, de Gruyter, Berlin

- Κόντος Π.** (2002), *L'action morale chez Aristote*, PUF, Paris [*Η αριστοτελική ηθική ως οντολογία*, Κριτική, Αθήνα, 2000]
- (2004), «Οι κατηγορίες του αγαθού ως κατηγορίες της ηθικής πράξης» στο: *Καντ: Λόγος και εποπτεία*, Πρακτικά συνεδρίου/ Πάτρα 2004, υπό έκδοση
- Korsgaard C.** (1996), *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, Cambridge
- Krüger G.** (1967), *Philosophie und Moral in der kantischen Ethik*, Mohr, Tübingen
- Louden R.** (2000), *Kant's Impure Ethics*, Oxford University Press, Oxford
- Ludwig B.** (2002), "Whence Public Right?" στο Timmons M., *Kant's Metaphysics of Morals*, 159-184
- Marion J.L.** (1997), *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, PUF, Paris
- Migotti M.** (2003), «All Kinds of Promises», *Ethics*, 114/1, 60-87
- Mill J.S.** (2002), *Ωφελμισμός*, μετ. Φ. Παιονίδης, Πόλις, Αθήνα
- Munzel G.F.** (1999), *Kant's Conception of Moral Character*, The University of Chicago Press, Chicago/ London
- Nell O.** (1975), *Acting on Principle*, Columbia University Press, New York
- (O'Neill)** (1989), *Constructions of Reason*, Cambridge University Press, Cambridge
- Nenon T.** (1993), «Freedom, Responsibility, Character», *Jahrbuch für Recht und Ethik*, 1, 159-168
- Nisters T.** (1989), *Kants kategorischer Imperativ als Leitfaden humaner Praxis*, Verlag K. Albers, München
- Παιονίδης Φ.** (1994), *Ψευδολογία και ηθική*, Βάνιας, Θεσσαλονίκη
- Paton J.** (1986), «An alleged Right to Lie» στο: Geismann G., Oberer H., *Kant und das Recht der Lüge*, 46-60
- (1956), «Kant on Friendship», *Proceedings of the British Academy*, 42, 45-66
- Patzig G.** (1980), «Der kategorische Imperativ in der Ethik-Diskussion der Gegenwart» στο: *Tatsachen, Normen, Sätze*, Reclam, Stuttgart
- (1971), *Ethik ohne Metaphysik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen
- Pogge T.** (1993), «The categorical Imperative» στο: Höffe O., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 172-193
- Prauss G.** - (επιμ., 1986), *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*, V. Klostermann, Frankfurt a.m.
- (1983), *Kant über Freiheit als Autonomie*, V. Klostermann, Frankfurt a.m.

- (επιμ., 1973), *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, Kiepenheuer und Witsch, Köln
- Rawls J.** (2001), *Θεωρία της δικαιοσύνης*, επιμέλεια μετ. Α. Τάκη, Πόλις, Αθήνα
- (2000), *Lectures on the History of Morals*, Harvard University Press, Cambridge
- Reath A.** (1997), «Self-Legislation and Duties to Oneself», *The Southern Journal of Philosophy*, XXXVI, 103-124
- Robinson D.** (1994), «The Demography of the Kingdom of Ends», *Philosophy*, 69, 5-20
- Rossvaer V.** (1993), «The Categorical Imperative and the Natural Law Formula» στο: Höffe O., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 194-205
- Σαργέντης Κ.** (2003), «Ηθική ενόραση και αυτενέργεια της ανθρώπινης βούλησης», *Δευκαλίων*, 21/ 2, 189-217
- Scanlon T.M.** (1991), *What we Owe to Each Other*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge/ Massachusetts/ London
- Schmucker J.** (1997), «Der Formalismus und die materialen Zweckprinzipien in der Ethik Kants» στο Oberer H. - Seel G., *Kant: Analysen-Probleme-Kritik*, Königshausen & Neumann, 99-135
- Schneewind J.** (2001), *L'invention de l'autonomie*, μετ., Gallimard, Paris
- Schnoor C.** (1989), *Kant's kategorischer Imperativ als Kriterium der Richtigkeit des Handelns*, Mohr, Tübingen
- Schrader G.** (1974), «Persons, Roles and Duties», Kant-Kongress, *Kant-Studien Sonderhaft*, 124-148
- Schwemmer O.** (1983), «Die praktische Ohnmacht der reinen Vernunft», *Neue Hefte für Philosophie*, 22, 1-24
- Searle J.R.** (1969), *Speech Acts*, Cambridge University Press, Cambridge
- Sedwick S.** (1991), «On Lying and the Role of Content in Kant's Ethics», *Kant-Studien*, 82/1, 46-62
- Sennett R.** (1999), *Η τυραννία της οικειότητας*, μετ. Γ. Μερτίκας, Νεφέλη, Αθήνα
- Sherman N.** (1997), *Making a Necessity of Virtue*, Cambridge University Press, Cambridge
- Somer M.** (1983), «Mit dem Zufall leben», *Neue Hefte für Philosophie*, 22, 95-112
- Timmermann J.** (2000), «Kant und die Lüge als Pflicht», *Philosophisches Jahrbuch*, 107/2, 267-283

- Timmons M.** (επιμ., 2002), *Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*, Oxford University Press, Oxford
- Wagner H.** (1986), «Kant gegen ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen» στο: Geismann G., Oberer H., *Kant und das Recht der Lüge*, 95-102
- Williams H.L.** (επιμ., 1992), *Essays on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago
- Whiting J.** (1996), «Self-Love and Authoritative Virtue» στο: Engstrom S., *Aristotle, Kant and the Stoics*, 162-202
- Willaschek M.** (2002), «Which Imperatives of Right?» στο: Timmons M., *Kant's Metaphysics of Morals*, 65-88
- Wood A.** (2002), «The Final Form of Kant's Practical Philosophy», στο: Timmons M., *Kant's Metaphysics of Morals*, 1-22
- (1999), *Kant's Ethical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge
- (1996), «Self-Love, Self-Benevolence and Self-Conceit» στο: Engstrom S., *Aristotle, Kant and the Stoics*, 141-161
- Vuillemin J.** (1986), «On Lying» στο: Geismann G., Oberer H., *Kant und das Recht der Lüge*, 103-117
- Φαράκλας Γ.** (2004), «Αυτο-υποταγή και αλληλο-χρησιμοποίηση: κατασκευή του γάμου και του φύλου στον Kant και στον Fichte», *Kant: Λόγος και εποπτεία*, Πρακτικά συνεδρίου/ Πάτρα 2004, υπό έκδοση
- Ψυχοπαίδης Κ.** (2001), *Κριτική φιλοσοφία και λογική των θεσμών*, μετ. Ο. Σταθάτου, Εστία, Αθήνα
- Yovel Y.** (1989), *Kant and the Philosophy of History*, Princeton University Press, Princeton
- Zammito J.** (1992), *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*, The University of Chicago Press, Chicago/ London

Βιβλιογραφία ειδικά για το κεφάλαιο III

- Arendt H.** (1982), *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago/ London
- (1978), *The Life of the Mind*, Harcourt Brace & Company, San Diego/ New York/ London

- (1963), *Eichmann in Jerusalem. A report on the banality of evil*, The Viking Press, New York [Ο Αιχμάν στην Ιερουσαλήμ. Η κοινοτυπία του κακού, μετ. Α. Μέντζα, Θυρσός, Αθήνα, 1995]
- (1958), *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago/ London [Η ανθρώπινη κατάσταση, μετ. Σ. Ροζάνη - Γ. Λυκιαρδόπουλου, Γνώση, Αθήνα, 1986]
- (1996), «Τι είναι αυθεντία ;» στο: *Μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος*, μετ. Γ. Μερτίκας, Λεβιάθαν, Αθήνα, 143-220

Allison H. (1996), «Reflections on the Banality of (Radical) Evil» στο: *Idealism and Freedom*, 169-182

Deleuze G. (2002), *Ο Νίτσε και η φιλοσοφία*, μετ. Φ. Σιάτιστας – Α. Στυλιανού, Πλέθρον, Αθήνα

Disch L.J. (1994), *Hannah Arendt and the limits of philosophy*, Cornell U.P., Ithaca/ London

Gutschker T. (2002), *Aristotelische Diskurse*, Metzler Verlag, Stuttgart

Keenan A. (1994), «Promises, Promises. The abyss of freedom and the loss of the political in the world of Hannah Arendt», *Political Theory*, 22/2, 297-322

Νεχαμάς Α. (2002), *Νίτσε: Η ζωή σαν λογοτεχνία*, Α. Παπακωνσταντίνου - Α. Κόρκα, Αλεξάνδρεια, Αθήνα

Nietzsche F., *Zur Genealogie der Moral*, Sämtliche Werke 5, de Gruyter, Berlin/ New York, 1999

Riley P. (1992), «Hannah Arendt on Kant, Truth and Politics», στο: Williams H.L., *Essays on Kant's Political Philosophy*, 305-323

Ricoeur P. (2000), *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris

- (1985), *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris

Steinmann M. (2000), *Die Ethik Friedrich Nietzsches*, de Gruyter, Berlin/ New York

Taminiaux J. (1992), *La fille de Thrace et le penseur professionnel*, Payot, Paris

Βιβλιογραφία ειδικά για το κεφάλαιο IV

Ντοστογιέβσκη Φ., *Αδελφοί Καραμιάζοβ*, Α'-Β', μετ. Α. Αλεξάνδρου, Γκοβόστης, Αθήνα 1990

- *Έγκλημα και τιμωρία*, Α'-Δ', μετ. Α. Αλεξάνδρου, Γκοβόστης, Αθήνα, 1990

Breen B. (2004), *Dostoïevski. Dire la faute*, Michalon, Paris

Cherkasova E. (2002), *The Deontology of the Heart: A Study in Dostoevsky's and Kant's Ethics*, Diss., Penn State University

Eltchaninoff M. (1998), *Dostoïevski. Roman et philosophie*, PUF, Paris

Μακράκης Μ. (1981), «Οι δύο διαστάσεις της ελευθερίας» στο: Δρακόπουλος Π. (επιμ.), *Σπουδή στον Ντοστογιέφσκυ*, Εκδόσεις Imago, Αθήνα, 87-127

Μπερδιάγιεφ Ν. (1999), *Το πνεύμα του Ντοστογιέφσκυ*, μετ. Ν. Ματσούκα, Πουρνάρας, Θεσσαλονίκη

Παπαγιώργης Κ. (1990), *Ντοστογιέφσκυ*, Καστανιώτης, Αθήνα

Zander L.A. (1946), *Dostoïevsky. Le problème du Bien*, Corrêa, Paris