



ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ
Εθνικόν και Καποδιστριακόν
Πανεπιστήμιον Αθηνών
— ΙΔΡΥΘΕΝ ΤΟ 1837 —

ΝΟΜΙΚΗ ΣΧΟΛΗ

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ Ν. ΣΕΜΕΡΤΖΑΚΗΣ
(Α.Μ.: 1892)

ΚΑΝΟΝΙΣΤΙΚΗ ΣΥΝΟΧΗ ΚΑΙ ΔΙΚΑΙΩΜΑΤΑ

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ
ΑΘΗΝΑ, 2022

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ Ν. ΣΕΜΕΡΤΖΑΚΗΣ
ΚΑΝΟΝΙΣΤΙΚΗ ΣΥΝΟΧΗ ΚΑΙ ΔΙΚΑΙΩΜΑΤΑ

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

ΤΡΙΜΕΛΗΣ ΣΥΜΒΟΥΛΕΥΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

ΕΠΙΒΛΕΠΩΝ: ΠΑΥΛΟΣ ΣΟΥΡΛΑΣ, Ομότιμος Καθηγητής Νομικής Σχολής Ε.Κ.Π.Α.

ΜΕΛΗ: ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΠΑΠΑΓΕΩΡΓΙΟΥ, Καθηγητής Νομικής Σχολής Ε.Κ.Π.Α.
ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ ΒΟΥΤΣΑΚΗΣ, Αναπληρωτής Καθηγητής Νομικής Σχολής Ε.Κ.Π.Α.

ΕΠΤΑΜΕΛΗΣ ΕΞΕΤΑΣΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

ΠΑΥΛΟΣ ΣΟΥΡΛΑΣ, Ομότιμος Καθηγητής Νομικής Σχολής Ε.Κ.Π.Α.
ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΠΑΠΑΓΕΩΡΓΙΟΥ, Καθηγητής Νομικής Σχολής Ε.Κ.Π.Α.
ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ ΒΟΥΤΣΑΚΗΣ, Αναπληρωτής Καθηγητής Νομικής Σχολής Ε.Κ.Π.Α.
ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΑΝΔΡΟΥΛΙΔΑΚΗΣ, Καθηγητής τμήματος Φιλοσοφικών και
Κοινωνικών Σπουδών της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Κρήτης
ΣΤΑΥΡΟΥΛΑ ΤΣΙΝΟΡΕΜΑ, Καθηγήτρια τμήματος Φιλοσοφικών και Κοινωνικών
Σπουδών της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Κρήτης
ΦΙΛΙΠΠΟΣ ΒΑΣΙΛΟΓΙΑΝΝΗΣ, Αναπληρωτής Καθηγητής Νομικής Σχολής Ε.Κ.Π.Α.
ΝΙΚΟΛΑΟΣ ΠΑΠΑΣΠΥΡΟΥ, Αναπληρωτής Καθηγητής Νομικής Σχολής Ε.Κ.Π.Α.

Copyright © Κωνσταντίνος Ν. Σεμερτζάκης, 2022

Με επιφύλαξη παντός δικαιώματος. All rights reserved.

Απαγορεύεται η αντιγραφή, αποθήκευση και διανομή της παρούσας εργασίας, εξ ολοκλήρου ή τμήματος αυτής, για εμπορικό σκοπό. Επιτρέπεται η ανατύπωση, αποθήκευση και διανομή για σκοπό μη κερδοσκοπικό, εκπαιδευτικής ή ερευνητικής φύσης, υπό την προϋπόθεση να αναφέρεται η πηγή προέλευσης και να διατηρείται το παρόν μήνυμα.

Οι απόψεις και θέσεις που περιέχονται σε αυτήν την εργασία εκφράζουν τον συγγραφέα και δεν πρέπει να ερμηνευθεί ότι αντιπροσωπεύουν τις επίσημες θέσεις του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών.

Στους γονείς και στον αδελφό μου

Για να στηρίζεται ευσταθώς ένα σώμα, είναι απαραίτητο να έχει τουλάχιστον τρία σημεία στήριξης που να μη βρίσκονται σε ευθεία γραμμή, είπε ο Ρόιτχαμερ.

Thomas Bernhard*

* Thomas Bernhard, *Korrektur* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1975) [= Thomas Bernhard, *Διόρθωση* (Αθήνα: Εξάντας, 1998), μτφρ. Βασίλης Τομανάς]

Περιεχόμενα

Περίληψη (Abstract).....	13
Εισαγωγή	15

Μέρος Πρώτο *Κανονιστική Συνοχή*

Κεφάλαιο Α΄. Λόγος, λόγοι και ορθολογικές αρχές

1.1. Εισαγωγικές παρατηρήσεις.....	37
1.2. Ουσιαστικές και δομικές όψεις της κανονιστικότητας	
1.2.1. Δύο σχέσεις	45
1.2.2. Συμμεταβολή και επιγένεση των ουσιαστικών σχέσεων	46
1.2.3. Συμμεταβολή και επιγένεση των δομικών σχέσεων. Τυπικοί και ουσιαστικοί νοησιακοί λόγοι	49

Κεφάλαιο Β΄. Ιδεαλιστικός αναγωγισμός

2.1.1. Αναλυτικός ιδεαλισμός: Η περίπτωση της <i>εννοιολογικής</i> ιδεαλιστικής αναγωγής	57
2.1.2. Μια ουσιοκρατική αντίρρηση.....	62
2.1.3. <i>De dicto</i> και <i>de re</i> ορθολογική αναγκαιότητα	63
2.1.4. Καταστασιακές και διαδικαστικές επιταγές	65
2.1.5. Η ένσταση της συμμετρίας	67
2.1.6. Συμπέρασμα.....	93
2.1.7. Το σφάλμα του αναλυτικού ιδεαλισμού	94
2.2.1. Μη αναλυτικός ιδεαλισμός: Η περίπτωση της <i>οντολογικής</i> ιδεαλιστικής αναγωγής	99
2.2.2. Λογοδοτικό και λογοσυστατικό μοντέλο της κανονιστικότητας μέσα από το παράδειγμα ενός παιχνιδιού	114
2.2.3. Μερικές αμφιβολίες	119

Κεφάλαιο Γ΄. Ουσιοκρατικός αναγωγισμός

3.1.1. Η ορθολογικότητα ως ισχνή αξιολογική έννοια: Η περίπτωση της <i>εννοιολογικής</i> ουσιοκρατικής αναγωγής.....	122
3.1.2. Αντισυμμετρικές, συμμετρικές και μη συμμετρικές σχέσεις.....	123
3.1.3. Η αναγνώριση των λόγων ως ικανή συνθήκη της ορθολογικότητας.....	125
3.1.4. Η προσήκουσα ανταπόκριση στους λόγους ως ικανή συνθήκη της ορθολογικότητας	132
3.2.1. Η ορθολογικότητα ως περιεκτική αξιολογική έννοια: οι δύο όψεις της <i>οντολογικής</i> ουσιοκρατικής αναγωγής.....	142

3.2.2. Η εσωτερική όψη της οντολογικής ουσιολογικής αναγωγής	144
3.2.3. Η εξωτερική όψη της οντολογικής ουσιολογικής αναγωγής	
3.2.3.1. Κανονιστική μεταβίβαση	150
3.2.3.2. Η διαφάνεια των ορθολογικών αρχών	154

Κεφάλαιο Δ΄. Το λογοσυστατικό μοντέλο της κανονιστικότητας

4.1. Ουσιαστικοί λόγοι και ορθολογικές αρχές υπό το πρίσμα του λογοσυστατικού μοντέλου	158
4.2. Υπερβατολογικός ιδεαλισμός και το πρακτικό διαφέρον του λόγου	166
4.3. Η διαφάνεια της εργαλειακής ορθολογικής αρχής υπό το πρίσμα του λογοσυστατικού μοντέλου.....	183
4.4. Συμπεράσματα	192

Μέρος Δεύτερο

Δικαιώματα

Κεφάλαιο Α΄. Πρόσωπα

1.1. Η βαθιά συμβολαιοκρατία του λόγου	203
1.2. Η ορθολογιστική αντίληψη περί προσωπικότητας	207
1.3. Η αναγωγιστική αντίληψη περί προσωπικότητας.....	220
1.4. Η κανονιστική αντίληψη περί προσωπικότητας.....	226

Κεφάλαιο Β΄. Λόγοι και δικαιώματα

2.1. Τα δικαιώματα υπό το λογοδοτικό μοντέλο της κανονιστικότητας	250
2.2. Τα δικαιώματα υπό το λογοσυστατικό μοντέλο της κανονιστικότητας	264
2.2.1. Η διατάραξη της ουσιαστικής ισότητας των προσώπων.....	266
2.2.2. Η διατάραξη της διακριτότητας των προσώπων	272
2.2.3. Η προσβολή της <i>stricto sensu</i> αξιοπρέπειας του προσώπου	286
2.3. Θεωρίες της βούλησης	
2.3.1. Η κλασική θεωρία της βούλησης	290
2.3.2. Η σύγχρονη θεωρία της βούλησης.....	292
2.3.3. Η διπλά ανεστραμμένη εκδοχή της θεωρίας της βούλησης.....	299

Κεφάλαιο Γ΄. Κανονιστικές ασυνέπειες και δικαιώματα

3.1. Εισαγωγικές παρατηρήσεις.....	314
3.2. Δεοντικές αντιφάσεις	
3.2.1.1. Το παράδειγμα της κατάστασης ανάγκης ως λόγου άρσης του αδίκου	317
3.2.1.2. Δικαίωμα προς εύλογη αποζημίωση;.....	333
3.2.2. Το παράδειγμα της αυτοάμυνας ως λόγου άρσης του αδίκου	342
3.2.3. Εντάσεις μεταξύ ελευθεριών και δεοντικές αντιφάσεις	350

3.3. Δεοντικές συγκρούσεις: ηθικά και νομικά διλήμματα	365
3.3.1. Η σύγκρουση θετικών καθηκόντων.....	367
3.3.2. Η σύγκρουση θετικών <i>ενοχικών</i> αξιώσεων	
3.3.2.1. Το πρόβλημα της διπλής υποσχετικής σύμβασης.....	388
3.3.2.2. Από την ηθική στο δίκαιο: μια πρώτη προσέγγιση.....	395
3.3.2.3. Η επίλυση του προβλήματος.....	399
3.3.2.4. Δικαίωμα προς αποζημίωση;.....	405
3.3.3.1. Δεοντικές συγκρούσεις και το παράδειγμα του βαγονέτου.....	411
3.3.3.2. Το πρόβλημα του βρόχου και η αιτιακή θεωρία της Frances Kamm.....	435
3.3.3.3. Η λύση βάσει του λογοσυστατικού μοντέλου	446

Κεφάλαιο Δ΄. Συνταγματικά δικαιώματα και εντάσεις

4.1. Το κράτος ως προσωποποίηση του λόγου	453
4.2. Η κανονιστική ισχύς της έννομης τάξης.....	459
4.3.1. Συνταγματικά δικαιώματα: αρχές ή κανόνες;.....	480
4.3.2. Τα συνταγματικά δικαιώματα ως αρμοί του λόγου και όχι ως κανόνες δικαίου	
4.3.2.1. Ο νομοθέτης ως αυτουργός σε κατάσταση ανάγκης;.....	498
4.3.2.2. Ανατέμνοντας το σταθμιστικό ενέργημα	503
4.3.2.3. Αξιοπρέπεια εν ευρεία εννοία vs. αναλογικότητα: Η αξιοπρέπεια ως ένα ακόμα υπό στάθμιση αγαθό;	511
4.3.2.4. Η κανονιστική ασημαντότητα των ποσοτικών μεγεθών και ο κανόνας της διπλής προσμέτρησης.....	522
4.3.3. Συγκεφαλαίωση και συμπεράσματα.....	545
4.3.4. Η πιθανότητα επίλυσης ενός προβλήματος ως υπό στάθμιση ποσοτικό μέγεθος.....	548
4.3.5. Η πιθανότητα του προβλήματος ως υπό στάθμιση ποσοτικό μέγεθος.....	556

Παραρτήματα

A: Αξίωση ίσης μέριμνας και σεβασμού; Τα δικαιώματα ως ατού	563
B: Το καθήκον βοήθειας και ο κανόνας της τετραπλής προσμέτρησης.....	568

Βιβλιογραφία	573
--------------------	-----

Περίληψη

Αντικείμενο της διδακτορικής διατριβής αποτελεί η δυνατότητα της έντασης μεταξύ των δικαιωμάτων. Το ζήτημα προσεγγίζεται μέσα από την αναδίφηση του εννοιακού τριπτύχου της ορθολογικότητας, των ουσιαστικών λόγων προς το πράττειν και των δικαιωμάτων, καθώς και της εγγενούς συνάφειας στην οποία οι κανονιστικές αυτές κατηγορίες τελούν μεταξύ τους.

Το ζεύγος της ορθολογικότητας και των ουσιαστικών λόγων εξετάζεται στο πρώτο μέρος της διατριβής, το οποίο επιγράφεται «Κανονιστική συνοχή». Σε αυτό εγκύπτω στο τυπικό ζήτημα της συνοχής των αποφάνσεων του λόγου, προσπαθώντας να απαντήσω στο ερώτημα: «τι είναι αυτό που καθιστά συνεκτικό και ακέραιο ένα οποιοδήποτε κανονιστικό σύστημα;». Τα ζεύγη των ουσιαστικών λόγων και των δικαιωμάτων αφενός, των δικαιωμάτων και της ορθολογικότητας αφετέρου, αποτελούν αντίστοιχα το αναλυτικό και το διαλεκτικό σκέλος του δεύτερου μέρους υπό τον τίτλο «Δικαιώματα». Εδώ προσπαθώ να διακριβώσω τη θέση που κατέχουν τα δικαιώματα εντός ενός συστήματος πρακτικών κανόνων και αρχών.

Βασική θέση που διέπει όλες τις αναπτύξεις στο πλαίσιο αυτής της εργασίας είναι πως η κανονιστικότητα δεν περιορίζεται σε ό,τι μπορεί να εισφερθεί ως κατ' αρχήν βάσιμη δικαιολόγηση μιας συμπεριφοράς κατά τη διαδικασία του λόγον διδόναι· εκδηλώνεται ήδη σε ένα επίπεδο βαθύτερο από αυτό της παροχής λόγων: στο επίπεδο της σύστασής τους. Τόσο οι ορθολογικές αρχές όσο και τα δικαιώματα αναπτύσσουν την κανονιστική τους ισχύ σε τούτο το επίπεδο, μας δεσμεύουν δε με έναν τρόπο ριζικότερο από αυτόν των ουσιαστικών λόγων: όχι με το να δικαιολογούν μια συμπεριφορά, αλλά με το να θέτουν τα όρια της δικαιολογησιμότητάς της, τα όρια του τι μπορεί να δικαιολογηθεί και του τι μπορεί να αποτελέσει πρακτικό λόγο.

Υπό το λογοσυστατικό πρότυπο της κανονιστικότητας, οι κατηγορίες των δικαιωμάτων δεν ανάγονται σε σχέσεις ουσιαστικών λόγων, ούτε αποτελούν οι ίδιες πηγή τέτοιων λόγων, όπως κατά κόρον υποστηρίζεται· κατά συνέπεια, δεν μπορούν να ιδωθούν ούτε ως κανόνες ούτε ως αρχές. Θα πρέπει αντίθετα να τις αντιληφθούμε ως τους λογικούς αρμούς που συνέχουν και συγχρόνως διαχωρίζουν τα δομικά στοιχεία του λόγου, τα πρόσωπα, συγκροτώντας την κανονιστική επικράτεια. Αυτή η αντίληψη των δικαιωμάτων διατρέχει το κανονιστικό πεδίο από την ηθική ως τη συνταγματική και την ευρύτερη έννομη τάξη, προσδιορίζοντας τη φύση του δικαίου και της δεσμευτικότητάς του.

Το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγω είναι ότι τα δικαιώματα, ως σχέσεις ισότητας, διακριτότητας και *stricto sensu* αξιοπρέπειας μεταξύ των προσώπων, αποτελούν το θεμέλιο της κανονιστικής ισχύος τόσο της ορθολογικότητας όσο και των ουσιαστικών λόγων, του συνολικού δηλαδή οικοδομήματος του λόγου. Υπό αυτήν την έννοια, δεν εναρμονίζονται απλώς με την ιδέα της κανονιστικής συνοχής, αλλά αποτελούν αναγκαία συνθήκη της. Ως εκ τούτου, η ένταση μεταξύ των δικαιωμάτων είναι λογικώς και κανονιστικώς αδύνατη.

Abstract

The thesis sets out to ascertain the (im)possibility of tension between rights. The issue is approached through delving into the conceptual triptych of rationality, substantive reasons for action and rights, as well as the intrinsic relations that hold between these normative categories.

The pair of rationality and practical reasons is examined in the first part of the thesis, under the title “Normative consistency”. The formal issue of the coherence of reason’s verdicts is subjected to scrutiny in order for an answer to be provided to the question: “what confers cohesion and integrity to a normative system?”. The pair of substantive reasons and rights and the one of rights and rationality constitute the analytic and the dialectic components of the second part, under the title “Rights”. In this part, I endeavour to shed light on the exact position that rights occupy in a system of practical rules and principles.

The main tenet that underpins every theoretical elaboration of the subject is that normativity is not confined to what can serve as a *ceteris paribus* sufficient justificatory ground for the endorsement of a propositional attitude in the course of a reason-giving procedure; normativity is already manifested at the deeper level of the constitution of justification. Both rational principles and rights deploy their normative force at this level, hence they bind us in a more profound and radical way than reasons: not by justifying a behavior, but by setting the bounds of its justifiability; the bounds of what can be justified and of what can justify it.

According to the reason-constitutive model of normativity, the categories of rights are not reduced to reasons relations, neither are they sources of substantive reasons of a common or a special kind, as it is widely argued. Accordingly, rights can be regarded neither as rules, nor as practical principles. Instead, we should conceive them as the logical joints that simultaneously cohere and separate the structural elements of reason, persons, establishing the normative domain. This conception of rights underlies the domain, from the moral to the constitutional and the legal order in general, determining the essence of law and its bindingness.

The conclusion I reach is that rights, as the bilateral relations of substantive equality, absolute distinctiveness and *stricto sensu* dignity between persons, lay the foundations of the normative force of rational principles and practical reasons, of the entire edifice of reason. On this view, rights not only harmonize with the idea of normative consistency, but also constitute its necessary conditions. Hence, the tension between rights is logically and normatively impossible.

Εισαγωγή

1.

Η κατηγορία των δικαιωμάτων δεν αποτελεί *επινόηση* της νεωτερικότητας. Οι προπάτορες του Διαφωτισμού δεν υπήρξαν ευρηματικότεροι ως προς αυτά σε σχέση με τους δασκάλους τους· ευτύχησαν μάλλον ενός μεγαλύτερου αναστοχαστικού βάθους αναφορικά με την ηθική υπόσταση της ανθρώπινης φύσης.¹ Έκτοτε, ζητούμενο της θεωρητικής ενασχόλησης με τα δικαιώματα παραμένει η εμβάθυνση.

Αντικείμενο αυτής της διατριβής είναι η ένταση των δικαιωμάτων. Είναι δυνατόν τα δικαιώματα να τελούν σε σχέσεις δυσαρμονίας; Είναι δυνατό να συγκρούονται, όπως συμβαίνει με τους *pro tanto* λόγους προς το πράττειν, ή μήπως έχουμε να κάνουμε απλώς με εναντιοφάνειες, με συγκρούσεις αντίρροπων ισχυρισμών περί της ισχύος των δικαιωμάτων στο πλαίσιο μιας αντιδικίας, εκ των οποίων ισχυρισμών τουλάχιστον ο ένας θα είναι ψευδής; Δεν μπορούμε να απαντήσουμε σε αυτά τα ερωτήματα, εάν πρώτα δεν σχηματίσουμε μια σαφή εικόνα του τι είναι τα δικαιώματα και σε τι συνίστανται οι μεταξύ τους σχέσεις αρμονίας και δυσαρμονίας.

Από πολλούς φιλοσόφους τα δύο αυτά ζητήματα, η φύση των δικαιωμάτων και οι μεταξύ τους σχέσεις, εκλαμβάνονται ως απολύτως διακριτά. Ερωτήματα του τύπου «τι είναι ένα δικαίωμα;» ή «τι προστατεύει ένα δικαίωμα;» αφορούν στο ουσιαστικό ζήτημα της φύσης των δικαιωμάτων, απαντώνται συνεπώς από *ουσιαστικές* θεωρίες, όπως είναι, για παράδειγμα, οι αντιλήψεις των δικαιωμάτων ως συμφερόντων ή ως επιλογών. Οι σχέσεις μεταξύ των δικαιωμάτων αφορούν αντίθετα στο *τυπικό* ζήτημα της μορφής τους· αποτελούν συνεπώς το αντικείμενο πραγμάτευσης μιας *τυπικής* θεωρίας, μιας μορφολογίας των δικαιωμάτων. Τέτοια είναι, για παράδειγμα, η αντίληψη των *prima facie* δικαιωμάτων ή η θεωρία της εξειδίκευσης. Οι θεωρίες αυτές δεν μας παρέχουν μια απάντηση στο ερώτημα «τι είναι ένα δικαίωμα;». Αποδίδουν απλώς στα δικαιώματα ένα σχήμα το οποίο εξασφαλίζει την εναρμόνιση της ισχύος τους, αποκλείοντας έτσι τη δυνατότητα ανάδυσης δεοντικών ασυνεπειών εντός της ηθικής και της έννομης τάξης.

Μια τυπική θεωρία λειτουργεί, θα λέγαμε, σαν ένα άδειο δοχείο, το οποίο μπορεί να αποκτήσει ένα περιεχόμενο, όποιο κι αν είναι αυτό, αρκεί απλώς να μην υπερβαθεί ο περιορισμός της χωρητικότητάς του. Είναι όμως αυτή η μεταφορά ικανή να συλλάβει μια ουσιώδη αλήθεια για τα δικαιώματα; Ένα κενό περιεχομένου δοχείο είναι αυθυπόστατο τόσο εννοιολογικά όσο και οντολογικά. Δεν είναι δηλαδή απαραίτητο να τοποθετήσουμε κάτι εντός του, προκειμένου να το αποκαλέσουμε «δοχείο». Εντούτοις, η τοποθέτηση αυτή είναι η *ratio essendi* του. Χωρίς την προοπτική να υποδεχτεί κάτι οντολογικά διακριτό από το ίδιο, το δοχείο δεν θα είχε λόγο ύπαρξης· δεν θα μπορούσε καν να αποκληθεί «δοχείο». Κατ' αναλογία, μια τυπική θεωρία είναι κανονιστικός αυθυπόστατη. Προκειμένου να την αντιληφθούμε ως τέτοια, δεν

¹ Για την ανάδυση της έννοιας του δικαιώματος μέσα από τη θεωρητική επεξεργασία κατηγοριών του ρωμαϊκού δικαίου βλ. Richard Tuck, *Natural Rights Theories: Their Origin and Development* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), κεφ. 1.

χρειάζεται να τη συμπληρώσουμε με μια ουσιαστική θεωρία που θα προσθέτει ένα αντικείμενο προστασίας ή μεγιστοποίησης στο ήδη υπάρχον σχήμα. Μια τυπική θεωρία της κανονιστικότητας μας λέει απλώς ότι ένα ρυθμιστικό μέσο μπορεί να είναι είτε μια αρχή (ένας *pro tanto* λόγος) είτε ένας κανόνας (ένας επαρκής ή αποφασιστικός λόγος). Ωστόσο, η συμπλήρωση από μια ουσιαστική θεωρία είναι η *ratio essendi* της. Χωρίς την προοπτική του συνδυασμού τους με μια ουσιαστική θεωρία, οι τυπικές θεωρίες δεν θα είχαν νόημα.

Εξετάζοντας το ζήτημα της ενδεχομενικής σύνδεσης από την πλευρά των ουσιαστικών θεωριών, μπορούμε να προβούμε σε αντίστοιχες παρατηρήσεις. Το περιεχόμενο ενός δοχείου είναι οντολογικώς και εννοιολογικώς ανεξάρτητο από το ίδιο το δοχείο. Μπορούμε να συλλάβουμε πλήρως την ουσία του χωρίς να το εννοιολογήσουμε ως «περιεχόμενο ενός δοχείου». Κατ' αναλογία, τα προστατευόμενα συμφέροντα και οι επιλογές διατηρούν την κανονιστική και εννοιολογική τους ανεξάρτησία από κάθε θεωρητική μορφή. Ακόμα και προτού αποκτήσουν ένα συγκεκριμένο σχήμα, είναι *δικαιώματα*, παρέχουν δηλαδή μια πλήρη απάντηση στα ουσιαστικά μας ερωτήματα.

Ως εκ τούτου, η ανάγκη σχηματοποίησης των δικαιωμάτων είναι μόνο εργαλειώδης. Δεν υπάρχει λόγος να τοποθετήσουμε κάτι σε ένα δοχείο, παρά μόνο εάν θέλουμε να επιτύχουμε ένα σκοπό ανεξάρτητο από την υπόσταση του ίδιου του αντικειμένου, όπως, για παράδειγμα, να το αποθηκεύσουμε, να το μεταφέρουμε ή να το συγκρίνουμε με κάτι άλλο. Κατ' αναλογία, δεν υπάρχει λόγος να μορφοποιήσουμε ένα δικαίωμα, εννοιολογώντας το ως κανόνα ή αρχή, παρά μόνο εάν επιδιώκουμε ένα σκοπό ανεξάρτητο από την υπόσταση των δικαιωμάτων: τη μέσω της συστάθμισης εναρμόνιση τους σε περίπτωση έγερσης αντιφατικών ισχυρισμών περί της ισχύος τους.

Υπάρχει όμως ένα σοβαρό πρόβλημα με την εικόνα των δικαιωμάτων που έχουμε αρχίσει να σχηματίζουμε. Μια τυπική θεωρία επιλύει το πρόβλημα των αντινομιών με το να μας υποδεικνύει με ποιον τρόπο μας δεσμεύουν τα δικαιώματα: ως *pro tanto* λόγοι, οι οποίοι απλώς συνηγορούν υπέρ της τέλεσης ή της παράλειψης μιας πράξης, ή ως αποφασιστικοί λόγοι, οι οποίοι καθιστούν την τέλεση επιβεβλημένη ή απαγορευμένη. Αυτό όμως δεν μπορεί παρά να αποτελεί μέρος μιας ουσιαστικής θεωρίας. Πώς γίνεται να έχουμε μια ολοκληρωμένη απάντηση στο ερώτημα «τι είναι ένα δικαίωμα;», εάν δεν γνωρίζουμε τον τρόπο με τον οποίο τα δικαιώματα δεσμεύουν τη συμπεριφορά μας; Εάν οι ουσιαστικές θεωρίες, βάσει των οποίων τα δικαιώματα γίνονται αντιληπτά ως προστατευόμενα συμφέροντα ή επιλογές, πρέπει να συμπληρωθούν από μια τυπική θεωρία που θα αφορά στην ίδια την κανονιστική τους ισχύ, τότε δεν πρόκειται στην πραγματικότητα για μια ουσιαστική θεωρία *δικαιωμάτων*. Αλλά και αντιστρόφως: εάν μια θεωρία προσδιορίζει τον τρόπο με τον οποίο μας δεσμεύουν τα δικαιώματα, χρήζει όμως συμπλήρωσεως από μια ουσιαστική θεωρία που θα μας δίνει απαντήσεις περί της φύσεώς τους, τότε δεν έχουμε να κάνουμε με μια τυπική θεωρία, αλλά με μια *κενή ουσιαστική* θεωρία δικαιωμάτων.

Γίνεται έτσι προφανές ότι μια κενή ουσιαστική θεωρία δεν δύναται να αποκτήσει περιεχόμενο. Η κενότητα αποτελεί ένα χαρακτηριστικό που επιβάλλει στις θεωρίες αυτές η αδυναμία τους να συλλάβουν την αναγκαία σχέση των τυπικών και

ουσιαστικών στοιχείων της δικαιολόγησης. Τίποτα κανονιστικό δεν θεμελιώνεται ερήμην της λογικής του μορφής. Αυτό που οι θεωρίες των συμφερόντων και της βούλησης τοποθετούν εκ των υστέρων σε ένα λογικό σχήμα δεν μπορεί να είναι ένα δικαίωμα, εκτός και αν νοήσουμε το τελευταίο ως μια μη κανονιστική, μεταφυσική ιδιότητα του υποκειμένου. Και, ασφαλώς, κάτι που δεν είναι δικαίωμα δεν μπορεί να μετατραπεί σε αυτό, απλώς και μόνο επειδή τοποθετήθηκε σε ένα σχήμα. Οι ουσιαστικές και τυπικές θεωρίες δικαιωμάτων δεν μπορούν λοιπόν να λειτουργήσουν συμπληρωματικά. Η αμοιβαία θεραπεία των ανεπαρκειών τους είναι αδύνατη, διότι στην πραγματικότητα η ρίζα τους είναι κοινή: η παρείσφρηση στοιχείων ενδεχομενικότητας στη μεταξύ τους συνάφεια, άρα η αποτυχία σύλληψης της αναγκαίας σύνδεσης λογικής μορφής και περιεχομένου. Η κανονιστικότητα συνίσταται ακριβώς στην αναγκαία σύζευξη αυτών των δύο: των τυπικών/υποκειμενικών (λογική μορφή) και των ουσιαστικών/αντικειμενικών στοιχείων (περιεχόμενο) της πραγματικότητας. Υποκειμενικότητα, αντικειμενικότητα και κανονιστικότητα συγκροτούνται εν ταυτώ μέσω αυτής της σύζευξης.

Εάν λοιπόν τα δικαιώματα αποτελούν κανονιστικές κατηγορίες, τότε μια θεωρία που καλείται να απαντήσει στο ερώτημα «τι είναι δικαίωμα;» θα πρέπει να προσδιορίζει με ακρίβεια τη θέση τους εντός της επικράτειας του λόγου· θα πρέπει δηλαδή να αναδεικνύει την εγγενή τους σχέση με τους πρακτικούς μας λόγους και με τους κανόνες της λογικής. Έχοντας κάνει όμως αυτό, έχει απαντήσει ήδη και στο ερώτημα των λογικά δυνατών σχέσεων μεταξύ των δικαιωμάτων. Το τυπικό αυτό ζήτημα μπορεί να επιλυθεί μόνο στο πλαίσιο μιας ουσιαστικής θεωρίας. Η πορεία που θα χρειαστεί να ακολουθήσουμε προς την οικοδόμηση μιας τέτοιας θεωρίας δεν θα είναι σύντομη.

2.

Η βασική θέση που υπερασπίζομαι στα πλαίσια αυτής της εργασίας είναι ότι οι κατηγορίες των δικαιωμάτων δεν ανάγονται σε σχέσεις ουσιαστικών λόγων ούτε αποτελούν οι ίδιες πηγή τέτοιων λόγων, όπως υποστηρίζεται κατά κόρον· θα πρέπει απεναντίας να τις αντιληφθούμε ως δομικά συστατικά του λόγου ή, καλύτερα, ως τους αρμούς εκείνους που διατηρούν τον *ατομικιστικό* του χαρακτήρα. Αυτή η αντίληψη εδράζεται σε μια ερμηνεία του περιώνυμου χωρίου από την Υπερβατολογική Μεθοδολογία της *Κριτικής του Καθαρού Λόγου* όπου ο Καντ θεμελιώνει την αυθεντία του Λόγου στην ιδέα της ελευθερίας: «Στην ελευθερία της κριτικής στηρίζεται η ίδια η ύπαρξη του Λόγου, ο οποίος δεν έχει δικτατορικό κύρος αλλά πάντοτε η ετυμολογία του δεν είναι τίποτε άλλο από την ομοφωνία ελευθέρων πολιτών, καθένας από τους οποίους θα πρέπει να μπορεί να εκφράζει τις αντιρρήσεις του, ακόμη και την αρνησικυρία του, χωρίς επιφυλάξεις».² Η διατριβή στο σύνολό της θα μπορούσε μάλιστα να ιδωθεί ως μια ερμηνευτική προσέγγιση του χωρίου αυτού. Τούτη η προσέγγιση είναι που συνέχει τα δύο μέρη στα οποία αρθρώνεται το βασικό σώμα της εργα-

² Immanuel Kant, *Κριτική του καθαρού Λόγου* (στο εξής *ΚΚΛ*), A738-739/B766-767. Οι παραπομπές στην *ΚΚΛ* αναφέρονται στην Α' έκδοση του 1781 και στη Β' έκδοση του 1787. Για τη μετάφραση του συγκεκριμένου χωρίου βλ. Ιμμάνουελ Καντ, *Επιλογή από το έργο του* (Αθήνα: Στιγμή, 2008), εισαγωγή, επιλογή, μετάφραση: Κώστας Ανδρουλιδάκης.

σίας μου. Από αυτά, το μεν πρώτο επιγράφεται «Κανονιστική συνοχή», το δε δεύτερο «Δικαιώματα».

Στο πρώτο μέρος εγκύπτω στο τυπικό ζήτημα της συνοχής των αποφάνσεων του λόγου. Τι είναι αυτό που μας επιτρέπει να μιλάμε για μία, ενιαία απόφαση; Το ίδιο ερώτημα μπορεί να αναδιατυπωθεί ως εξής: Τι είναι αυτό που καθιστά συνεκτικό και ακέραιο ένα οποιοδήποτε κανονιστικό σύστημα; Στο δεύτερο μέρος προσπαθώ να διακριβώσω τη θέση που κατέχουν τα δικαιώματα (και δη το δικαίωμα αρνησικυρίας για το οποίο κάνει λόγο ο Καντ) σε έναν σύστημα πρακτικών κανόνων και αρχών. Η έρευνά μας για τη φύση της κανονιστικότητας έχει όμως και μια δεύτερη όψη: αποτελεί παράλληλα και μια έρευνα για τη φύση της υποκειμενικότητας, ιδωμένης ως μιας τρίπτυχης σχέσης του υποκειμένου με τον εαυτό του, με τον κόσμο και με τα άλλα υποκείμενα. Ποια είναι η συμβολή του υποκειμένου στην ανάδυση της κανονιστικότητας; Μπορούμε να θεωρήσουμε την προσωπικότητα ως μια μεταφυσική ιδιότητα του υποκειμένου, πρότερη και ανεξάρτητη του λόγου; Η απάντηση που δίνω στο δεύτερο ερώτημα είναι αρνητική. Αντιλαμβάνομαι την έννοια της προσωπικότητας ως αμιγώς κανονιστική, ως κάτι που δεν μπορούμε να νοήσουμε παρά μόνο σε συνάφεια με την αυθεντία του λόγου. Ωσαύτως, κανονιστική είναι και καθεμία από τις τρεις πτυχές της υποκειμενικότητας. Κοινή τους ρίζα άλλωστε, της ίδιας της φύσης της υποκειμενικότητας δηλαδή, είναι η κανονιστική διάσταση του ανθρώπινου νου, η καντιανή δηλαδή θεώρηση της νόησης ως ικανότητας για κανόνες. Σε αυτό το πλαίσιο οι τρεις πτυχές της υποκειμενικότητας συλλαμβάνονται από τις κατηγορίες της ορθολογικότητας, των ουσιαστικών λόγων και των δικαιωμάτων αντιστοίχως. Με τις δύο πρώτες, καθώς και με τη μεταξύ τους σχέση, θα ασχοληθούμε στο πρώτο μέρος της διατριβής. Η τρίτη πτυχή της υποκειμενικότητας και οι σχέσεις της με τις δύο προηγούμενες θα αποτελέσουν το αντικείμενο των αναπτύξεών μας στο δεύτερο μέρος.

Θα πρέπει, βέβαια, να διευκρινιστεί εξ αρχής ότι η προσπάθειά μου να κατάνοήσω το συμβολαϊκό σχήμα που αποτελεί, σύμφωνα με τον Καντ, την πηγή της κανονιστικότητας δεν προβάλλει αξιώσεις πιστότητας με το καντιανό έργο, αλλά μάλλον φιλοσοφικής ορθότητας. Εάν κάτι με ωθεί στο να μιλήσω για *ερμηνευτική προσέγγιση*, είναι η πεποίθησή μου πως ό,τι ενδιαφέρον, γόνιμο ή ορθό παρουσιάζεται εδώ μπορεί να χαρακτηριστεί ως καντιανής καταβολής με τη στενότερη ή έστω την ευρύτερη έννοια του όρου. Άλλωστε, τα όρια μεταξύ ερμηνείας και δημιουργικής σκέψης δεν είναι πάντοτε ευδιάκριτα. Συμμερίζομαι λοιπόν ανεπιφύλακτα αυτό που δηλώνει ο Ronald Dworkin εν είδει ομολογίας: «Το έργο των φιλοσοφικών συμβόλων είναι τόσο πλούσιο ώστε να επιτρέπει την οικειοποίηση μέσω της ερμηνείας. Ο καθένας ή η καθεμία από μας έχει τον δικό του ή τον δικό της Immanuel Kant».³

3.

Το ζήτημα της κανονιστικής συνοχής εξετάζεται υπό το πρίσμα της σχέσης ουσιαστικών λόγων και ορθολογικότητας. Δικαιούμαστε άραγε να χαρακτηρίσουμε

³ Και συνεχίζει: «εφεξής δε ο καθένας μας θα αγωνίζεται να εξασφαλίσει την ευλογία του John Rawls». Βλ. Ronald Dworkin, «Rawls and the Law», *Fordham Law Review* 72 (2004), 1405. [=Ronald Dworkin, «Ο Rawls και το δίκαιο», *Ισοπολιτεία* 8 (2004), μτφρ. Δημήτρης Κυρίτσης, 107-108].

μια από αυτές τις κατηγορίες «πρωταρχική» υπό την έννοια ότι δεν μπορεί να αναλυθεί περαιτέρω, ούτε να αναχθεί σε κάτι έξω από αυτήν; Δικαιούμαστε άραγε να μιλάμε για μια «θεμελιώδη» κατηγορία, στην οποία ανάγονται τελικά όλες οι άλλες; Χωρίς να αποστρέψουμε το βλέμμα μας από την ομολογη όψη του προβλήματος της κανονιστικότητας, αυτή δηλαδή που αφορά στην κατανόηση της υποκειμενικότητας, διερευνώ τη δυνατότητα της εννοιολογικής και οντολογικής αναγωγής των λόγων στην ορθολογικότητα και αντιστρόφως (κεφ. Β' και Γ'). Διαφορετικές εκδοχές του αναγωγιστικού προγράμματος έχουν υποστηριχθεί από φιλοσόφους, όπως ο Donald Davidson, ο T. M. Scanlon, ο Joseph Raz, ο Derek Parfit και η Christine Korsgaard. Καταλήγω στο συμπέρασμα ότι και οι τέσσερις αναγωγικές στρατηγικές αποτυγχάνουν να αναδείξουν την κανονιστική υφή τόσο των ορθολογικών αρχών όσο και των ουσιαστικών λόγων. Κοινό σημείο αφετηρίας είναι η αποδοχή αυτού που αποκαλώ *λογοδοτικό μοντέλο* της κανονιστικότητας. Σύμφωνα με αυτό το μοντέλο, η έννοια του κανονιστικού περιορίζεται μόνο σε ό,τι μπορεί να εισφερθεί ως κατ' αρχήν βάσιμη δικαιολογία μιας συμπεριφοράς στα πλαίσια της διαδικασίας του λόγον δίδοναι.

Στο λογοδοτικό μοντέλο αντιτάσσω το *λογοσυστατικό* (κεφ. Δ'). Βάσει αυτού, η ορθολογικότητα αναπτύσσει την κανονιστική της ισχύ σε ένα επίπεδο βαθύτερο από αυτό της παροχής λόγων: στο επίπεδο της σύστασής τους. Αναλύω τον ιδιαίτερο τρόπο με τον οποίο μας δεσμεύουν γενικά οι συστατικοί κανόνες μιας πρακτικής και τον αντιπαραβάλλω με τη δεσμευτικότητα των ουσιαστικών λόγων (ενότητα 2.2.2.). Στη συνέχεια εξετάζω τη συστατική λειτουργία που επιτελούν οι ορθολογικές αρχές στα πλαίσια τόσο των επιστημικών όσο και των πρακτικών λόγων (ενότητα 4.1.). Οι ορθολογικές αρχές είναι συστατικές των λόγων υπό την εξής έννοια: αυτό που απαιτεί ένας αποφασιστικός λόγος είναι η πλήρωση των προϋποθέσεων για την κλήση σε εφαρμογή εκείνης της ορθολογικής αρχής που προσδίδει στην *pro tanto* δικαιολογητική σχέση τη λογική της δομή. Η συστατική λειτουργία εκδηλώνεται σε πολλαπλά στάδια: α) στο στάδιο της εμπειρικής πρόσληψης της πραγματικότητας, κατά το οποίο οι τυπικοί κανόνες σύνθεσης που διέπουν τη νόηση εφαρμόζονται αναγκαστικά, ήτοι επιβάλλονται από τον νου και κατά τη σύνθεση του πολλαπλού των κατ' αίσθηση εποπτειών σε μια ενιαία *παράσταση* της πραγματικότητας, καθιστώντας δυνατή την κανονιστική θέαση του κόσμου, την αντίληψή του δηλαδή ως δικαιολογητικού θεμελίου των νοητικών μας στάσεων· β) στο *δικονομικό* στάδιο της δικαιολόγησης, όπου οι ίδιοι τυπικοί κανόνες προσδιορίζουν τη δομή του δέοντος που μας απευθύνουν οι λόγοι, θέτοντας έτσι τις προϋποθέσεις του *παραδεκτού* που θα πρέπει να πληροί μια εκτίμηση, προκειμένου στη συνέχεια να υποβληθεί στον ουσιαστικό έλεγχο της δικαιολογησιμότητάς της· γ) στο *διατακτικό* στάδιο, όπου οι τυπικοί κανόνες είναι αυτοί που επιτρέπουν, επιτάσσουν ή απαγορεύουν την υιοθέτηση της νοητικής στάσης υπέρ της οποίας αποφανθήκαμε ότι συνηγορεί ο ουσιαστικός λόγος.

Σύμφωνα με την αρχή της *αυτοπάθειας*, το γεγονός ότι μια εκτίμηση συνηγορεί υπέρ της υιοθέτησης της νοητικής στάσης *a* είναι ένας κανόνας που απαιτεί από το υποκείμενο να αναγνώρισει την ισχύ του και να τη λάβει υπ' όψιν του κατά τη διαβούλευσή του. Συναφώς, το γεγονός ότι μια εκτίμηση συνιστά αποφασιστικό λόγο υπέρ της υιοθέτησης της νοητικής στάσης *a* αποτελεί έναν κανόνα που επιτάσσει όχι την υιοθέτηση της στάσης αυτής, αλλά την αναγνώριση της ισχύος του εν λόγω κανό-

να, άρα τον σχηματισμό εκείνων των νοητικών στάσεων που θα καταστήσουν *ορθολογικώς αναγκαία* την υιοθέτηση της *a*. Προκειμένου, δηλαδή, να δεσμευτούμε ως προς την υιοθέτηση της *a*, δεν αρκεί η ισχύς ενός λόγου· θα πρέπει εμείς οι ίδιοι να κάνουμε κάτι, να προβούμε σε μια σειρά νοητικών ενεργημάτων, τα οποία θα καλέσουν σε εφαρμογή κάποιες κρίσιμες ορθολογικές αρχές. Ο αποφασιστικός λόγος επιτάσσει να επιβάλουμε εμείς οι ίδιοι στον εαυτό μας την υποχρέωση υιοθέτησης της *a*. Συμμορφούμενοι με το δέον των λόγων, επί της ουσίας, *αυτοδεσμευόμαστε*.

Το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγω είναι ότι η λογική συνέπεια και συνοχή αποτελούν αναγκαία γνωρίσματα της κανονιστικότητας. Υπό το φως του λογοσυστατικού μοντέλου, ορθολογικότητα και λόγοι αποτελούν δύο αμοιβαίως μη αναγώγιμες κανονιστικές κατηγορίες, η δεσμευτικότητα των οποίων τελεί σε αλληλεξάρτηση: οι καθарές κατηγορίες της νόησης περιβάλλονται την ισχύ ενός (τυπικού) κανόνα, ακριβώς *επειδή* είναι συστατικές του δέοντος των ουσιαστικών λόγων.

Η αρχή της αυτοπάθειας των ουσιαστικών λόγων συνέχεται με την ιδέα ενός μετριοπαθούς, *επιστημολογικού* κονστρουκτιβισμού και ενός σύστοιχου, εξίσου μετριοπαθούς, υπερβατολογικού ρεαλισμού ως οντολογικής θεώρησης των λόγων. Το θεωρητικό αυτό τρίπτυχο αναδεικνύει τον κεντρικό ρόλο του υποκειμένου εντός της επικράτειας των λόγων, μιας επικράτειας αντικειμενικής ισχύος, αλλά αμιγώς ανθρωποκεντρικής. Ο ρόλος που αντιστοιχεί στην εξουσία αυτοδέσμευσης είναι ο ρόλος του δικαστή, ως μιας έποψης του λόγου. Από την έποψη αυτή αποφαινόμαστε για την ισχύ των ουσιαστικών λόγων, είναι δε η ίδια η απόφασή μας, ακόμα και αν είναι εσφαλμένη, που μας υποχρεώνει, ως διαδίκους πια, να υιοθετήσουμε μια συγκεκριμένη νοητική στάση. Οι ουσιαστικοί λόγοι απευθύνονται σε εμάς υπό την ιδιότητα του δικαστή, υπό την ιδιότητα του φορέα μιας εξουσίας αυτοδέσμευσης, και μας επιτάσσουν να αναγνωρίσουμε την ισχύ τους. Από εκεί και πέρα, για να δεσμευτούμε και υπό την ιδιότητα του διαδίκου απαιτείται η μεσολάβηση της ισχύος των ορθολογικών αρχών.

Πώς όμως μπορούμε να ανταποκριθούμε στο κέλευσμα των ουσιαστικών λόγων; Πώς μπορούμε να αναγνωρίσουμε την ισχύ τους; Ελλείψει μιας ενορατικής ικανότητας, της ικανότητας μιας άμεσης νοητικής αναπαράστασης μιας κανονιστικής αλήθειας ανεξάρτητης του νου, ο μόνος τρόπος να αναγνωρίσουμε μια τέτοια αλήθεια είναι να την κατασκευάσουμε εμείς οι ίδιοι, καθοδηγούμενοι από τον λόγο. Καλούμαστε δηλαδή να μετακινηθούμε από την έποψη του δικαστή σε αυτήν του νομοθέτη. Το δικανικής υφής ερώτημα «ποιοι κανόνες ισχύουν;» μπορεί να απαντηθεί, μόνο εάν μεταστοιχειωθεί στο νομοθετικής υφής ερώτημα «ποιους κανόνες και περιορισμούς θα έθετα στον εαυτό μου, εάν μου δινόταν αυτή η εξουσία;». Το ότι λαμβάνουμε νοερά την έποψη του νομοθέτη δεν σημαίνει, βέβαια, ότι μετατρέπουμε όντως σε νομοθέτες. Ομοίως, τα ρυθμιστικά μέσα που υιοθετούμε από την έποψη αυτή δεν αρύονται την κανονιστική τους ισχύ από το γεγονός της υιοθέτησής τους. Για το λογοσυστατικό μοντέλο, ο κονστρουκτιβισμός δεν αποτελεί μια οντολογία των κανονιστικών αληθειών, αλλά μια επιστημολογική προσέγγιση.

Άλλωστε, αντικείμενο του δέοντος ενός ουσιαστικού λόγου είναι ακριβώς η ανακάλυψή του μέσω μιας κατασκευής από έλλογα όντα, όπως εμείς. Από το αντικείμενο του δέοντος ποριζόμαστε και τη *ratio essendi* του. Οι λόγοι υπάρχουν για

να αυτοδεσμευόμαστε από την αναγνώριση της ισχύος τους. Επομένως, η αναγνώριση δεν ισοδυναμεί απλώς με ανακάλυψη των ήδη υποστατών θεμελίων των λόγων, αλλά αποτελεί μέρος της θεμελίωσης. Η συστατικότητα των ορθολογικών αρχών προσδίδει στη θεμελίωση έναν χαρακτήρα όχι απλώς ενεργητικό, αλλά *δημιουργικό*, καθώς αυτό που κάνουμε είναι να *συνενώνουμε* ασύνδετες νοητικές στάσεις, να απορρίπτουμε κάποιες και να υιοθετούμε κάποιες άλλες, ακολουθώντας αυστηρά κριτήρια ορθότητας. Όταν όμως ολοκληρώσουμε τη θεμελίωση, δεν μπορούμε παρά να αναγνωρίσουμε στο δημιούργημά μας, στην κατασκευή μας, κάτι που προϋπήρχε και που ως σύνολο, έστω και διαισθητικά, νοηματοδοτούσε και καθοδηγούσε κάθε επιμέρους βήμα μας. Μόνον έτσι θα μπορέσουμε να αντιληφθούμε την εργασία μας ως *θεμελίωση* και όχι ως μια σαθρή σώρευση υλικών της νόησης, μη διεπόμενη από κανόνες. Μπορούμε λοιπόν να λέμε ότι θεμελιώνουμε το δέον των αποφασιστικών λόγων χωρίς να χρησιμοποιούμε εισαγωγικά, όπως δεν χρησιμοποιούμε εισαγωγικά, όταν λέμε ότι *φτιάξαμε* ένα παζλ, καίτοι η τελική εικόνα προϋπήρχε ως σύνολο και μας καθοδηγούσε στην κατασκευή του. Η θεμελίωση των λόγων μοιάζει λοιπόν περισσότερο με την κατάσκευή ενός παζλ' όχι με την ανακάλυψη μιας κρυμμένης τοιχογραφίας, ούτε με τη φιλοτέχνηση ενός ψηφιδωτού. Σε αυτήν ενυπάρχει ταυτόχρονα το στοιχείο της δημιουργίας και της ανακάλυψης.

Οδηγούμαστε στο συμπέρασμα ότι το υποκείμενο δεν μπορεί να ιδωθεί ως *νομοθέτης*, ως *δημιουργός* των κανόνων που του υποδεικνύουν ποιες νοητικές στάσεις θα πρέπει να υιοθετήσει. Η απόρριψη όμως της ιδεαλιστικής αυτής θέσης δεν μας οδηγεί στην αντίπερα όχθη του ουσιοκρατικού αναγωγισμού και στην αντίληψη του υποκειμένου ως απλού αποδέκτη των επιταγών των ουσιαστικών λόγων. Η πρώτη πτυχή της υποκειμενικότητας, η σχέση του υποκειμένου με τον εαυτό του, θα πρέπει να ιδωθεί ως μια δικανικής φύσεως εξουσία αυτοδέσμευσης, η οποία προϋποθέτει την ισχύ *αντικειμενικών* κανόνων. Όπως η δεσμευτικότητα των ορθολογικών αρχών δεν μπορεί να νοηθεί ανεξάρτητα από τη δεσμευτικότητα των ουσιαστικών λόγων και αντιστρόφως, έτσι και η σύλληψη της έννοιας του εαυτού, δηλαδή της σχέσης του υποκειμένου με τον εαυτό του, είναι δυνατή, μόνο εάν συσχετίσουμε και αντιπαραβάλλουμε το υποκείμενο με κάτι μη υποκειμενικό, μόνο εάν το τοποθετήσουμε εντός του κόσμου. Τούτη η τοποθέτηση συντελείται τη στιγμή που η αυτενεργούσα νόηση, συναντώμενη με μια πραγματικότητα ανεξάρτητη από την ίδια, εφαρμόζει αναγκαίως τις κατηγορίες που διέπουν τη λειτουργία της στη διαδικασία αισθητηριακής πρόσληψης αυτής της πραγματικότητας. Τη στιγμή αυτή αναδύονται οι έννοιες του υποκειμενικού, του αντικειμενικού και του κανονιστικού. Εξουσία αυτοδέσμευσης και κανονιστική θέαση του κόσμου θεμελιώνονται εν ταυτώ.

4.

Ποιο είναι όμως αυτό το θεμέλιο; Θέτοντας το παραπάνω ερώτημα οδηγούμε την έρευνά μας σε ένα επίπεδο συστατικότητας βαθύτερο από αυτό της ορθολογικότητας. Η σχέση του υποκειμένου με τον κόσμο, αυτό που αποκαλέσαμε κανονιστική θέαση της πραγματικότητας, δεν έχει παρουσιαστεί μέχρι στιγμής στην πληρότητά της. Η οργάνωση των πολλαπλών αισθητηριακών εντυπώσεων βάσει των κατηγοριών της νόησης οδηγεί στον σχηματισμό μιας εποπτείας, μιας άμεσης παράστασης της

πραγματικότητας. Με ποιον όμως τρόπο μια εποπτεία αναπαριστά τον κόσμο; Με το να συνηγορεί υπέρ της υιοθέτησης μιας πεποίθησης περί του τι συμβαίνει πράγματι στον κόσμο. Μια πεποίθηση είναι όμως μια εννοιολόγηση του κόσμου, δηλαδή μια έμμεση αναπαράστασή του. Τίθεται λοιπόν εκ νέου το ερώτημα: με ποιον τρόπο μια εννοιολόγηση αναπαριστά τον κόσμο; Η απάντηση είναι: με το να στηρίζεται σε μια άμεση αναπαράσταση, η οποία συνηγορεί υπέρ της. Αδυνατούμε δηλαδή να αντιληφθούμε το νόημα μιας παράστασης, εάν δεν αναφερθούμε στη σχέση συνηγορίας που τη συνδέει με μιαν άλλη παράσταση. Ο θεωρητικός κύκλος της συνηγορίας, εάν νοηθεί ως σχέση δύο παραστάσεων, μοιάζει να κλείνει, αφήνοντας εκτός το άμεσο ή έμμεσο αντικείμενό τους, τον κόσμο. Οι ουσιαστικοί μας λόγοι δεν θα μπορούσαν ωστόσο να συνίστανται σε μια κλειστή, αυτοαναφορική σχέση. Κάτι τέτοιο θα οδηγούσε σε ματαίωση της κανονιστικής σχέσης του υποκειμένου με τον κόσμο και συνακόλουθα της ίδιας της αυτοσχυσίας του, ως εξουσίας αυτοδέσμευσης. Για να αποφύγουμε την απώλεια του κανονιστικού φαινομένου, θα πρέπει να διευρύνουμε τον κανονιστικό κύκλο, ώστε να περιλάβει και τον κόσμο *καθ' εαυτόν* ως κάτι οντολογικώς διακριτό από τις παραστάσεις που σχηματίζουμε για εκείνον.

Στην ενότητα 4.2., μια ενότητα κεντρικής σημασίας για το σύνολο της διατριβής, επιχειρώ να δείξω ότι ο μόνος τρόπος να νοήσουμε τον κόσμο ως κάτι πραγματικό είναι να τον αντιληφθούμε ως το *πραγματικό* ενός κανόνα και δη πρακτικού, ως πηγή πρακτικών λόγων. Από την επιστημική σκοπιά ο κόσμος *καθ' εαυτόν* είναι κανονιστικά αδρανής, υπό την έννοια ότι δεν μας παρέχει λόγους προς το πεποιθέναι. Ένας κανονιστικά ασήμαντος κόσμος δεν θα μπορούσε όμως να αποτελέσει το αντικείμενο μιας αναπαράστασης. Για την ακρίβεια έναν τέτοιο κόσμο δεν θα ήμασταν καν σε θέση να τον σκεφτούμε ως κάτι πραγματικό. Δεδομένης της κανονιστικής διάστασης του νου, μπορούμε να νοήσουμε ως πραγματικό μόνο ό,τι σχετίζεται αναγκαιώς με έναν κανόνα. Για έλλογα όντα με τις δικές μας γνωστικές δυνατότητες και περιορισμούς, η κατηγορία της πραγματικότητας μπορεί να αφορά σε έναν κανόνα ή στα γεγονότα που επέχουν θέση *πραγματικού* στο πλαίσιο του κανόνα αυτού ή, τέλος, στις νοητικές, προτασιακές στάσεις που οφείλουμε να υιοθετήσουμε *κατ' εφαρμογή* του. Με την προσθήκη της πρακτικής διάστασης ο *καθ' εαυτόν* κόσμος, ως πηγή πρακτικών λόγων, καθίσταται φορέας νοήματος, και, ως εκ τούτου, ένα δυνατό αντικείμενο αναπαράστασης. Είναι ακριβώς το πρακτικό νόημα του κόσμου, το πρακτικό ενδιαφέρον μας για όσα διαδραματίζονται εντός του, που καθιστά κανονιστικώς κρίσιμες από θεωρητική σκοπιά τις παραστάσεις μας για αυτόν. Η κατηγορία των επιστημικών λόγων θα ήταν δηλαδή αδύνατη χωρίς αυτήν των πρακτικών. Τούτη την αλήθεια συλλαμβάνει η βαθιά ριζωμένη στον λόγο δικανική μεταφορά, καθώς και στο επίπεδο της θεσμικής πραγματικότητας αυτό που κινητοποιεί το θεωρητικό ενδιαφέρον του δικαστή για την απόδειξη ενός ισχυρισμού περί ενός γεγονότος *p*, είναι πάντοτε ένας πρακτικός κανόνας, ο οποίος προσδίδει κανονιστική κρισιμότητα στο γεγονός με το να εξαρτά από αυτό την επέλευση μιας έννομης συνέπειας.

Το πρακτικό νόημα του κόσμου αποτελεί το κανονιστικό αντίβαρο της επιστημικής του αδράνειας. Η δικανική μεταφορά, η αντίληψη δηλαδή της αυτοσχυσίας του υποκειμένου ως εξουσίας αυτοδέσμευσης, αναδεικνύει τη σημασία του υπερβατολογικού ιδεαλισμού ως αναγκαίου θεωρητικού πλαισίου κάθε προσπάθειας εξήγη-

σης του κανονιστικού φαινομένου. Πράγματι, η κανονιστική θέση του δικαστή είναι ασύμβατη με τη γνώση των κρίσιμων πραγματικών περιστατικών που θα πρέπει να αποδειχθούν ενώπιον του δικαστηρίου. Μια τέτοια γνώση και η επίκλησή της θα του προσέδιδαν αυτοδικαίως την ιδιότητα του μάρτυρα, σηματοδοτώντας παράλληλα την απώλεια της ιδιότητας του δικαστή. Η γνώση του δικαστή μπορεί λοιπόν να βασιστεί μόνο σε συγκεκριμένα στοιχεία στα οποία ο νόμος αποδίδει αποδεικτική αξία.

Κατ' αναλογία, θα λέγαμε πως, δεδομένων των επιστημικών περιορισμών που μας επιβάλλει η αισθητηριακή και νοητική μας σκευή, οι ουσιαστικοί λόγοι διανοίγουν τη μοναδική οδό που καθιστά δυνατή τη θεωρησιακή μας πρόσβαση στον κόσμο. Οι άμεσες παραστάσεις του κόσμου θα πρέπει να εκληφθούν ως αποδεικτικά στοιχεία και ο λόγος ως το κανονιστικό πλαίσιο που τους αποδίδει τη δικαιολογητική/αποδεικτική τους αξία. Η ιδέα ενός πράγματος καθ' εαυτό, μιας πραγματικότητας την οποία μπορούμε να προσεγγίσουμε γνωστικά μόνο μέσω των παραστάσεών μας, αλλά ποτέ ανεξάρτητα από αυτές, είναι λοιπόν θεμελιώδης για την επικράτεια των λόγων, τόσο των επιστημικών όσο και των πρακτικών. Όπως είδαμε, οι επιστημικοί λόγοι συνιστανται σε μια σχέση συνηγορίας μεταξύ δύο αναπαραστάσεων του κόσμου, μιας άμεσης (εποπτεία) και μιας έμμεσης (εννοιολόγηση). Χωρίς την έννοια ενός πράγματος οντολογικώς ανεξάρτητου από την άμεση παρασάση που σχηματίζουμε για αυτό δεν θα μπορούσαμε να μιλάμε για *πράσταση*, άρα ούτε για μια σχέση συνηγορίας. Ουσιώδης όμως δεν είναι μόνο η έννοια του πράγματος, αλλά και η αναγκαία άγνοιά μας για αυτό, η αδυναμία μας να αποκτήσουμε την οποιαδήποτε θεωρητική γνώση, εάν το σκεφτούμε έξω από το παραστατικό περιβάλλον που διαμορφώνει η αισθητικότητα και η νόησή μας. Διότι εάν μπορούσαμε να ποριστούμε μια τέτοια γνώση, τότε οι παραστάσεις μας θα ήταν περιττές, γεγονός που θα σήμαινε την απώλεια της αναγκαιότητας, ήτοι της δεσμευτικότητας των λόγων, αλλά και της κανονιστικότητας εν γένει. Η κανονιστική θέαση του κόσμου, η αντίληψη δηλαδή των άμεσων παραστάσεών μας για αυτόν ως το πραγματικό ενός θεωρησιακού κανόνα και του ίδιου του κόσμου ως το πραγματικό ενός πρακτικού κανόνα, είναι λοιπόν δυνατή αλλά και αναγκαία, χάρις στους γνωστικούς περιορισμούς που καθιστούν τον κόσμο επιστημικώς αδρανή για εμάς ή ίσως εξαιτίας αυτών των περιορισμών.

Η διεύρυνση του κανονιστικού κύκλου με την εισαγωγή της έννοιας ενός πράγματος καθ' εαυτό ως φορέα πρακτικού νοήματος μας βοηθάει να κατανοήσουμε σε μεγαλύτερο βάθος τη φύση της δικανικής εξουσίας αυτοδέσμευσης και να οδηγήσουμε την έρευνά μας πιο κοντά στα θεμέλιά της. Θα πρέπει συνεπώς να δεχθούμε την ισχύ ενός κανονιστικού συστήματος θεμελιωδέστερου αυτού των ουσιαστικών λόγων, από το οποίο θα πηγάζουν τόσο η δικαστική εξουσία του υποκειμένου όσο και η δεσμευτικότητα των ίδιων των λόγων. Θα πρέπει επίσης να μη λησμονούμε ότι η ανάδειξη του θεμελίου της εξουσίας ισοδυναμεί με προσδιορισμό της φύσης του υποκειμένου του λόγου. Τούτο το υποκείμενο αποτελεί κομμάτι του κόσμου καθ' εαυτόν· μπορούμε συνεπώς να το σκεφτούμε ως κάτι πραγματικό, μόνο εάν του αποδώσουμε πρακτικό νόημα. Το πρακτικό του νόημα δεν γίνεται όμως να ταυτίζεται με το νόημα ενός πράγματος καθ' εαυτό, διότι έτσι θα αποτυγχάναμε να συλλάβουμε το στοιχείο της εξουσίας, το γεγονός ότι η κανονιστική διάσταση της νόησής του είναι αυτή που προσδιορίζει τι μπορεί να θεωρηθεί ως πραγματικό. Το υποκείμενο του

λόγου δεν μπορεί λοιπόν να ιδωθεί το ίδιο ως ένας πρακτικός λόγος. Καθώς τώρα το ζήτημα του θεμελίου της εξουσίας και του πρακτικού νοήματος της ύπαρξης του υποκειμένου ταυτίζονται, μπορούμε να πούμε ότι το θεμελιώδες κανονιστικό σύστημα που αναζητάμε έχει πρακτική διάσταση.

Θα πρέπει, βέβαια, να παρατηρήσουμε ότι, εάν υπάρχει πράγματι ένα κανονιστικό σύστημα θεμελιωδέστερο των ουσιαστικών λόγων, τότε τα ρυθμιστικά μέσα της κανονιστικής σφαίρας δεν μπορεί να εξαντλούνται στους λόγους και στις ορθολογικές αρχές. Θα υπάρχουν ρυθμιστικά μέσα που θα μας δεσμεύουν όχι ως φορείς μιας δικαστικής εξουσίας, όπως οι λόγοι, αλλά αμέσως ως αυτουργούς. Το δέον που θα μας απευθύνουν δηλαδή δεν θα αφορά στην αναγνώριση της ισχύος ενός λόγου, αλλά στην τέλεση ή στην παράλειψη μιας πράξης, ανεξάρτητα από την απόφασή μας περί του πρακτέου. Το δέον αυτό θα προσδιορίζει τη φύση του υποκειμένου, ως θεμέλιο της σχέσης του τόσο με τον εαυτό του, όσο και με τον κόσμο.

Γνωρίζουμε ότι οι δύο αυτές πτυχές της υποκειμενικότητας δεν μπορούν να ιδωθούν ανεξάρτητα η μια από την άλλη. Η σχέση του υποκειμένου με τον εαυτό του είναι, βέβαια, η αυτοσυνείδησή του. «Έχω συνείδηση του εαυτού μου» σημαίνει ότι έχω συνείδηση της συνείδησής μου. Η τελευταία όμως θα πρέπει να έχει ένα αντικείμενο διακριτό από την ίδια, κάτι που να *μην* είναι υποκειμενικό. Μπορώ λοιπόν να έχω συνείδηση του εαυτού μου, μόνο εάν έχω συνείδηση του κόσμου που με περιβάλλει ως κάτι που διακρίνεται κατηγορικά από αυτήν τη συνείδηση. Αλλά και αντίστροφα: μπορώ να έχω συνείδηση του κόσμου που με περιβάλλει ως κάτι που διακρίνεται κατηγορικά από τη συνείδησή μου, μόνο εάν έχω συνείδηση του εαυτού ως υποκειμένου. Η έννοια της υποκειμενικότητας προϋποθέτει την έννοια της αντικειμενικότητας και προϋποτίθεται από αυτήν.

Η έννοια της αντικειμενικότητας είναι αναγκαία για τη σύλληψη της έννοιας του υποκειμένου, δεν επαρκεί όμως προκειμένου να αντιληφθούμε τη σχέση στην οποία τελεί τούτο το υποκείμενο *με τον εαυτό του*. Για να συμβεί αυτό, θα πρέπει να το αντιπαραβάλουμε και να το συσχετίσουμε με κάτι υποκειμενικό μεν, αλλά διακριτό από το ίδιο: με ένα άλλο υποκείμενο. Μόνο εάν τοποθετήσουμε τον εαυτό μας εντός του κόσμου *και μεταξύ άλλων υποκειμένων*, θα μπορέσουμε να τον αντιληφθούμε ως κάτι πραγματικό, ως φορέα ενός νοήματος και δη πρακτικού. Η έννοια της διυποκειμενικότητας είναι όμως απαραίτητη και για την εντελή σύλληψη της έννοιας της αντικειμενικότητας, καθώς κάτι μπορεί να θεωρηθεί αντικειμενικό, μόνο εάν μπορεί να προσεγγιστεί από περισσότερες της μίας συνειδήσεις, από περισσότερες της μίας υποκειμενικές επόψεις. Ο κανονιστικός κύκλος διευρύνεται και ολοκληρώνεται με την εισδοχή σε αυτόν του στοιχείου της διυποκειμενικότητας. Τούτο το στοιχείο είναι που αποσείει οριστικά τον κίνδυνο της αυτοαναφορικότητας του λόγου, ενός κινδύνου του οποίου η πραγμάτωση θα ματαίωνε την ανάδυση του κανονιστικού φαινομένου. Θα πρέπει βέβαια να τονιστεί ότι η διυποκειμενικότητα δεν συνίσταται στην ύπαρξη ή στη δυνατότητα ύπαρξης περισσότερων υποκειμένων, αλλά στη *σχέση* που συνδέει τα υποκείμενα αυτά κατά τη σύσταση και την επίκληση των ουσιαστικών λόγων, μια σχέση που ακριβώς ως συγκροτητική των λόγων θα είναι και η ίδια κανονιστική.

Έχουμε πλέον εντοπίσει τα δύο κρίσιμα στοιχεία που μας υποδεικνύουν τη φύση του θεμελιώδους κανονιστικού συστήματος του λόγου. Τα ρυθμιστικά μέσα του συστήματος αυτού δεν μας δεσμεύουν υπό την ιδιότητα του φορέα μιας εξουσίας αυτοδέσμευσης, αλλά υπό την ιδιότητα του αυτουργού. Δεν μας υποδεικνύουν δηλαδή πώς θα πρέπει να αποφανθούμε περί του πρακτέου, αλλά πώς θα πρέπει να ενεργήσουμε. Επιπλέον, τα ρυθμιστικά αυτά μέσα συγκροτούν και διέπουν τη σχέση του υποκειμένου με ένα άλλο υποκείμενο. Ως εκ τούτου, μας υποδεικνύουν ποιες πράξεις επιτρέπεται, επιβάλλεται ή απαγορεύεται να τελέσουμε, όχι όμως γενικά, αλλά έναντι ενός συγκεκριμένου προσώπου. Το κανονιστικό σύστημα που αναζητάμε είναι λοιπόν ένα σύστημα δικαιωμάτων ή, ισοδύναμα, ένα πλέγμα σχέσεων ισότητας, διακριτότητας και *stricto sensu* αξιοπρέπειας που συνδέει τα υποκείμενα του λόγου. Σε αυτές τις σχέσεις συνίσταται μάλιστα η ίδια η έννοια του προσώπου, υπό την κανονιστική της ερμηνεία, τη μόνη ερμηνεία που μας επιτρέπει να αντιληφθούμε την προσωπικότητα ως αντικειμενικώς πραγματική. Οι σχέσεις δικαιωμάτων είναι που προσδίδουν πρακτικό νόημα στον κόσμο καθ' εαυτόν, καθιστώντας τον πρακτικό λόγο. Αυτό είναι και το θεμέλιο της δικαστικής εξουσίας του λόγου. Η ίδια η εξουσία ωστόσο δεν μπορεί να ιδωθεί ως δικαίωμα, καθώς πρόκειται για σχέση όχι προσώπων, αλλά επόψεων: της έποψης του δικαστή και αυτής του διαδίκου. Η δομή όμως αυτής της σχέσης είναι ακριβώς η ίδια με τη δομή ενός δικαιώματος. Μπορούμε συνεπώς να υποστηρίξουμε ότι η δικαστική εξουσία του λόγου αποτελεί προείκασμα μιας θεσμικής εξουσίας, ως πραγματικού δικαιώματος, ή ότι η θεσμική δικαστική εξουσία εξωτερικεύει ή προσωποποιεί το ορθολογικό δέον. Το κανονιστικό σύστημα των δικαιωμάτων μας παρέχει το απαραίτητο εννοιολογικό πλαίσιο για να κατανοήσουμε τη δεσμευτικότητα των λόγων.

Κάθε ουσιαστικός λόγος θα πρέπει λοιπόν να ιδωθεί ως μια σχέση μεταξύ ίσων, διακριτών και ελεύθερων προσώπων, από τη χορεία των οποίων δεν μπορεί να εκβληθεί κανείς. Τυχόν εξοβελισμός έστω και ενός προσώπου θα σήμαινε αυτοδικαίως τη ματαίωση της ισχύος του συγκεκριμένου λόγου. Τα πρόσωπα αποτελούν *λογοθέτες* υπό την κυριολεκτική σημασία του όρου, καθώς ως δικαιολογητικά ορόσημα, θέτουν τα όρια του τι μπορεί να αποτελέσει πρακτικό λόγο και τι όχι. Σε αυτό το θεωρητικό σχήμα, τα δικαιώματα επέχουν τη θέση των αρμών μεταξύ των προσώπων, διασφαλίζοντας έτσι την ατομικιστική δομή του λόγου.

Η οικοδόμηση μιας γενικής θεωρίας δικαιωμάτων είναι η προσπάθεια που αναλαμβάνω στο δεύτερο μέρος της εργασίας μου. Μια τέτοια θεωρία θα πρέπει απαραίτητως να φωτίζει την εγγενή σχέση των δικαιωμάτων αφενός με τους ουσιαστικούς λόγους προς το πράττειν, αφετέρου με τις ορθολογικές αρχές. Στην πρώτη περίπτωση κάνουμε λόγο για την *αναλυτική* των δικαιωμάτων, ενώ στη δεύτερη για τη *διαλεκτική*. Αναλυτική και διαλεκτική αποτελούν τα δύο αναπόσπαστα τμήματα της στοιχειολογίας των δικαιωμάτων. Ο κανονιστικός κύκλος κλείνει λοιπόν με επιστροφή από τη σχέση της διυποκειμενικότητας στην εξουσία αυτοδέσμευσης διαμέσου της κανονιστικής θέασης του κόσμου. Στο δεύτερο μέρος η πορεία που ακολουθούμε είναι αντίστροφη αυτής του πρώτου μέρους.

5.

Το πρώτο βήμα προς την κατεύθυνση της συγκρότησης μιας γενικής θεωρίας δικαιωμάτων είναι ο προσδιορισμός της θέσης που κατέχουν τα πρόσωπα, τα υποκείμενα των δικαιωμάτων, εντός του οικοδομήματος του λόγου (κεφ. Α'). Εξετάζω δύο αντιλήψεις της προσωπικότητας, την ορθολογιστική και την αναγωγιστική και τις απορρίπτω αμφότερες. Υποστηρίζω αφενός ότι τα όρια της ταυτότητας και της διακριτότητας των προσώπων δεν είναι δεδομένα πριν και ανεξάρτητα από τον λόγο, αφετέρου ότι το εγχείρημα της εννοιολογικής αναγωγής της προσωπικότητας σε ένα ψυχολογικό γεγονός προϋποθέτει μια εσφαλμένη οντολογική θεώρηση των νοητικών γεγονότων. Αντί αυτών των αντιλήψεων και σε συνάφεια με τις αναπτύξεις που προηγήθηκαν, προτείνω μια κανονιστική θεώρηση της προσωπικότητας. Πρόκειται κυρίως για τη θεώρηση του λόγου ως μια σχέση ελεύθερων, ίσων και διακριτών προσώπων και για τη θεώρηση του προσώπου ως κάτι που δεν μπορεί να λάβει αντικειμενική υπόσταση ερήμην του λόγου. Σύμφωνα με αυτήν την αντίληψη της προσωπικότητας ως μιας εξωγενούς, σχεσιακής ιδιότητας, ο προσδιορισμός των ορίων ταυτότητας ή διακριτότητας των προσώπων και η σύσταση ή θεμελίωση του λόγου είναι μία και η αυτή φιλοσοφική εργασία. Εάν τούτα τα όρια δεν αποτελούν γεγονότα οντολογικώς πρότερα και ανεξάρτητα του λόγου, τότε οι σχέσεις ταυτότητας και διακριτότητας θα πρέπει να συλλαμβάνονται από προτάσεις στις οποίες η χρήση της γλώσσας δεν είναι περιγραφική, αλλά κανονιστική. Και καθώς το θεωρητικό ενδιαφέρον του λόγου για την έννοια της προσωπικότητας είναι περιορισμένο, όπως δείξαμε στο πρώτο μέρος, οι προτάσεις αυτές δεν θα έχουν να κάνουν με τους επιστημικούς, αλλά με τους πρακτικούς μας λόγους. Οι πρακτικές εκείνες κατηγορίες οι οποίες συλλαμβάνουν με τη μεγαλύτερη δυνατή ενάργεια τη διακριτότητα μεταξύ των προσώπων είναι αυτές των δικαιωμάτων, όπως τις έχει αποτυπώσει στο αναλυτικό του σχήμα ο W. N. Hohfeld. Τούτη η ιδιαίτερη κατηγορία ηθικού κατ' αρχάς δέοντος είναι που προσδιορίζει τα όρια μεταξύ των προσώπων. Ο αντικειμενικός χαρακτήρας της ηθικής προσωπικότητας έλκεται από την αντικειμενικότητα του δέοντος των δικαιωμάτων. Επιπλέον, προσδιορισμός των κανονιστικών ορίων των προσώπων σημαίνει και οριοθέτηση του πεδίου εφαρμογής των ορθολογικών αρχών, άρα σύσταση της ίδιας της λογικής επικράτειας. Στο καντιανό συμβολαϊκό σχήμα τα δικαιώματα επέχουν θέση *αρμών* του λόγου.

Το δεύτερο βήμα που επιχειρώ είναι η θεμελίωση της αντικειμενικής ισχύος αυτού του δέοντος ή, διαφορετικά, η διαπίστωση του τρόπου με τον οποίο τα δικαιώματα μας δεσμεύουν (κεφ. Β'). Προσεγγίζω και πάλι το ζήτημα υπό το φως του λογοδοτικού μοντέλου, της αντίληψης δηλαδή ότι τα δικαιώματα μας δεσμεύουν όπως ακριβώς και οι λόγοι προς το πράττειν. Εξετάζω τρεις κύριες εκδοχές του μοντέλου αυτού, σύμφωνα με τις οποίες τα δικαιώματα είτε αποτελούν τα ίδια λόγους προς το πράττειν, είτε ανάγονται ως προς την κανονιστικότητά τους σε σχέσεις *pro tanto*, επαρκών ή αποφασιστικών λόγων, είτε αποτελούν δευτεροβάθμιους λόγους θεμελιωτικούς καθηκόντων. Υποστηρίζω ότι πέρα από τις ιδιαίτερες αδυναμίες καθεμιάς από τις εκδοχές του, το λογοδοτικό μοντέλο, εξαιτίας των σταθμιστικών του ενεργημάτων, δεν μας επιτρέπει να συλλάβουμε τον ιδιαίτερο τρόπο με τον οποίο τα δικαιώματα, και ιδίως οι αξιώσεις, δεσμεύουν τη συμπεριφορά μας. Οι αξιώσεις δεν

μας δεσμεύουν, όπως οι αποφασιστικοί λόγοι προς το πράττειν, με το να μας υποδεικνύουν την ορθή μεταξύ περισσότερων επιλογών, αλλά με ένα ριζικότερο τρόπο: με το να μας στερούν την επιλογή να τελέσουμε ή να παραλείψουμε μια πράξη. Όταν λέμε ότι κάποιος έχει έναντι ημών την αξίωση να προβούμε σε μια ενέργεια, δεν εννοούμε ότι μας βαρύνει ένας αποφασιστικός λόγος υπέρ της ενέργειας αυτής, ένας λόγος ο οποίος σταθμίστηκε με άλλους ανταγωνιστικούς λόγους και κατίσχυσε αυτών. Εννοούμε ότι έχουμε έναν ουσιαστικό λόγο ο οποίος *απόθησε* την κανονιστική σημασία που μπορεί να είχαν άλλες ανταγωνιστικές εκτιμήσεις.

Εξηγώ το φαινόμενο της κανονιστικής απόθησης και πάλι με αναφορά στην κανονιστική αντίληψη της προσωπικότητας και του λογοσυστατικού μοντέλου. Κρίσιμη είναι η κατηγορία της αξιοπρέπειας *en ευρεία εννοία*, η οποία αναλύεται στις σχέσεις της ουσιαστικής ισότητας και της διακριτότητας των προσώπων, καθώς και στη *stricto sensu* αξιοπρέπειά τους. Οι τρεις όψεις της αξιοπρέπειας αναδεικνύονται όχι ως αιτήματα που στηρίζονται σε ουσιαστικούς λόγους, αλλά ως προϋποθέσεις της ισχύος των λόγων αυτών, ως *δικαιολογητικά ορόσημα*. Μια εκτίμηση δεν μπορεί να αποτελεί έναν *pro tanto* λόγο, όταν με την αναγνώριση της ισχύος της και άρα της δυνατότητας του αυτουργού να προβεί σε μια στάθμιση, ο τελευταίος αποκτά μια πλεονεκτική θέση έναντι κάποιου άλλου εντός του κανονιστικού πεδίου, ή συσκοτίζεται η μεταξύ τους διακριτότητα ή αμφισβητείται η ίδια η ικανότητα του φορέα της αξίωσης να αυτενεργεί. Το δικαίωμα της αρνησικυρίας στο οποίο αναφέρεται ο Καντ θεωρώ ότι συνίσταται στην προβολή αυτού του είδους των ισχυρισμών.

Κατόπιν, εξετάζω τη συγγένεια της αντίληψης των δικαιωμάτων ως αρμών του λόγου με τις θεωρίες της βούλησης. Εντοπίζω το βασικό πρόβλημα τόσο της κλασικής (Immanuel Kant) όσο και της σύγχρονης (H. L. A. Hart) εκδοχής των θεωριών αυτών στη θέση ότι πυρήνας της κανονιστικότητας των δικαιωμάτων είναι μια επιλογή του *φορέα* τους. Σύμφωνα με αυτήν την αντίληψη, η έννοια της επιλογής, άρα και η ισχύς των ουσιαστικών λόγων είναι πρότερες και ανεξάρτητες από τα δικαιώματα, με αποτέλεσμα η εγγενής τους σχέση να τίθεται *en αμφιβόλω*. Η ανασκευή τούτης της θέσης, βάσει του λογοσυστατικού μοντέλου, διατηρεί τα θέλγητρα των θεωριών της βούλησης, θεραπεύοντας παράλληλα τις αδυναμίες που κατά καιρούς τους έχουν καταμαρτυρήσει οι επικριτές τους.

6.

Έχοντας αναγνωρίσει τις ορθολογικές αρχές ως συστατικές των ουσιαστικών λόγων και έχοντας προσδιορίσει την εγγενή σχέση των λόγων με τα δικαιώματα, η εμπλοκή των τελευταίων σε καταστάσεις αντινομιών στα πλαίσια ενός κανονιστικού συστήματος μοιάζει αδύνατη. Η αντίληψη των δικαιωμάτων ως αρμών του λόγου δεν μας επιτρέπει απλώς να τα εντάξουμε στο συνεκτικό κανονιστικό του σύστημα, αλλά τα καθιστά αναγκαία δομικά του στοιχεία. Με διαφορετική διατύπωση, η ιδέα των δικαιωμάτων δεν εναρμονίζεται απλώς με την ιδέα της κανονιστικής συνοχής, αλλά αποτελεί αναγκαία συνθήκη της. Στο κεφάλαιο Γ' στρέφω το ενδιαφέρον μου στο πρόβλημα των δεοντικών ασυνεπειών στο οποίο φαίνεται να οδηγούν οι εντάσεις μεταξύ αντικρουόμενων ισχυρισμών περί των δικαιωμάτων και επιβεβαιώνω το παραπάνω συμπέρασμα. Εάν τα κεφάλαια Α' και Β' επέχουν τη θέση της Αναλυτικής

στη Στοιχειολογία των δικαιωμάτων, το επόμενο κεφάλαιο θα πρέπει να ιδωθεί ως η Διαλεκτική αυτής της Στοιχειολογίας, καθώς επιλαμβάνεται της άρσης των αντινομιών στις οποίες μοιάζει να εμπλέκονται τα δικαιώματα ή, ακριβέστερα, της ανάδειξης κάθε τέτοιας αντινομίας ως μιας απλής εναντιοφάνειας.

Διακρίνω δύο είδη ασυνεπειών: τις δεοντικές αντιφάσεις και τις δεοντικές συγκρούσεις. Στην πρώτη περίπτωση εξετάζω το ζήτημα της έντασης μεταξύ της ελευθερίας τέλεσης μιας πράξης και της αξίωσης παράλειψής της μέσα από τα παραδείγματα της κατάστασης ανάγκης ως λόγου άρσης του αδίκου και της άμυνας. Στην ίδια κατηγορία δεοντικής ασυνέπειας εξετάζω και την περίπτωση της έντασης μεταξύ δύο ανταγωνιστικών ελευθεριών μέσα από το παράδειγμα της κατάστασης ανάγκης ως λόγου άρσης του καταλογισμού. Παρουσιάζω τα δύο διαφορετικά μοντέλα σκέψης που έχουν ακολουθήσει οι φιλόσοφοι, προκειμένου να εξασφαλιστεί η ακεραιότητα της ηθικής και της έννομης τάξης: τη θεωρία των *prima facie* δικαιωμάτων και τη θεωρία της εξειδίκευσης. Αμφότερες εκκινούν από την παραδοχή του λογοδοτικού μοντέλου της κανονιστικότητας σύμφωνα με την οποία το δέον των αξιώσεων ανάγεται στο δέον των αποφασιστικών λόγων, οι δε ελευθερίες σε μια σχέση επαρκών λόγων. Προσεγγίζω τα ζητήματα αυτά υπό το πρίσμα του λογοσυστατικού μοντέλου και προτείνω μια διαφορετική θεμελίωση των οικείων ελευθεριών.

Στη δεύτερη κατηγορία ασυνεπειών, αυτήν των δεοντικών συγκρούσεων, ανήκουν όλες οι περιπτώσεις ηθικών και νομικών διλημμάτων. Εξετάζω αρχικά την περίπτωση της έντασης μεταξύ δύο θετικών καθηκόντων βοήθειας (και των συσχετικών τους αξιώσεων), ένταση που προκαλείται από το γεγονός ότι ο φορέας τους είναι σε θέση να εκπληρώσει μόνο το ένα από αυτά. Ακολουθώντας και πάλι το λογοδοτικό μοντέλο, οι φιλόσοφοι διχάζονται μεταξύ της άρνησης του απόλυτου χαρακτήρα των δικαιωμάτων (θεωρία των *prima facie* δικαιωμάτων) και της απάλειψης τουλάχιστον ενός εκ των δικαιωμάτων που τελούν σε ένταση (θεωρία της εξειδίκευσης). Αντιλαμβανόμενοι όμως τις αξιώσεις ως αρμούς τους λόγου και αντλώντας από τα πορίσματα του πρώτου μέρους, αναφορικά με τον λογοσυστατικό χαρακτήρα των λογικών αρχών, μπορούμε να εμμείνουμε στον απόλυτο χαρακτήρα των αξιώσεων, χωρίς την ανάγκη απάλειψής τους και χωρίς να υπονομεύσουμε τη συνοχή της ηθικής ή της έννομης τάξης. Απολύτως ουσιώδης στο σημείο αυτό αναδεικνύεται η υπερβατολογική θεμελίωση της εξουσίας του αυτουργού να λάβει μια απόφαση ως προς τα αντίρροπα καθήκοντα που τον δεσμεύουν.

Στη συνέχεια στρέφομαι στο πεδίο του ιδιωτικού και συγκεκριμένα του ενοχικού δικαίου. Εδώ η βασική κατηγορία που επέχει θέση δικαιολογητικού ορόσημου δεν είναι αυτή της ουσιαστικής ισότητας, όπως στα προηγούμενα παραδείγματα, αλλά της διακριτότητας των προσώπων. Το πρόβλημα της διπλής υποσχετικής σύμβασης και οι αντικρουόμενες αξιώσεις που αυτή γεννά θέτουν σε δοκιμασία τη συνοχή της ηθικής τάξης, διότι εδώ η εξουσία του αυτουργού να επιλέξει σε ποιο από τα δύο καθήκοντα (στη θεμελίωση των οποίων συνέβαλε η αυτονομία και της δικής του βούλησης) θα συμμορφωθεί, αναλαμβάνοντας παράλληλα την υποχρέωση να αποζημιώσει τον έτερο δανειστή, δεν μπορεί να θεμελιωθεί κάτι τέτοιο θα μετέτρεπε την αρχική τους σχέση σε διαζευκτική ενοχή. Ελλείπει όμως ενός εξουσιαστικού υποκειμένου, η θεμελίωση των αξιώσεων είναι αδύνατη, γεγονός που συσκοτίζει τη

διακριτότητα των εμπλεκόμενων προσώπων. Η αυθεντία της κανονιστικής επικράτειας ως σχέσης μεταξύ ίσων, ελεύθερων και απολύτως *διακριτών* προσώπων, καθιστά αναγκαίο τον μετασχηματισμό της ηθικής τάξης σε έννομη. Ο μετασχηματισμός αυτός σηματοδοτεί την ανάδυση του κράτους, ως φορέα μιας αναγκαίας και καθολικής εξουσίας. Στην αντίληψη του κράτους ως προσωποποίησης ή υποστασιοποίησης της τριτοπρόσωπης έποψης του λόγου επανερχόμαστε στην τελευταία ενότητα.

Πριν όμως, εγκύπτουμε στο περιώνυμο (ψευδο)πρόβλημα του βαγονέτου και στην πρόκληση με την οποία αυτό και οι πολλαπλές παραλλαγές του υποτίθεται ότι φέρνουν αντιμέτωπη μια συνεπή δεοντοκρατική αντίληψη της ηθικής. Και πάλι η σωστή ερμηνεία και εφαρμογή των κατηγοριών της ουσιαστικής ισότητας και της *stricto sensu* αξιοπρέπειας των προσώπων μας βοηθούν να οριοθετήσουμε την ισχύ των ουσιαστικών πρακτικών λόγων, διαγιγνώσκοντας ορθά τις αξιώσεις των μερών και αποκαλύπτοντας για μια ακόμη φορά την αδυνατότητα της μεταξύ τους έντασης. Παράλληλα, μας βοηθούν να αναγνωρίσουμε τον κατ' επίφαση χαρακτήρα των φιλοσοφικών προβλημάτων που θέτει η οικογένεια των παραδειγμάτων αυτών. Πράγματι, το πρόβλημα του βαγονέτου εκλαμβάνεται ως *πρόβλημα* στην ονομαστική του αξία όχι από την οπτική γωνία των ακραιφνώς συνεπειοκρατών ή δεοντοκρατών φιλοσόφων, αλλά από τη σκοπιά εκείνων οι οποίοι αντιλαμβάνονται τις δεοντοκρατικές αρχές ή ακόμη και τα δικαιώματα ως τυφλά σημεία στο οπτικό πεδίο ενός συνεπειοκράτη.

Τέλος, εφαρμόζω τα πορίσματα της διερεύνησης της έννοιας του δικαιώματος υπό το λογοσυστατικό μοντέλο στο χώρο του συνταγματικού δικαίου (κεφ. Δ'). Εξετάζω τις ανταγωνιστικές αντιλήψεις των ατομικών συνταγματικών δικαιωμάτων ως *αρχών* και ως *κανόνων δικαίου* (μια διάκριση που αντιστοιχεί σε αυτήν μεταξύ της θεωρίας των *prima facie* δικαιωμάτων και της εξειδίκευσης) και τις απορρίπτω αμφοτέρως, ως απορρέουσες από την κοινή πηγή του λογοδοτικού μοντέλου. Σύμφωνα με τη συγκεκριμένη οπτική, το κράτος κατά τη νομοθετική και τη δικαστική του λειτουργία εμφανίζεται ως αυτουργός που καλείται να επιδιώξει και να επιτύχει σκοπούς, ενίοτε αντίρροπους, επιβαλλόμενους από ένα νόμο ανώτερης τυπικής ισχύος. Μεταξύ των σκοπών αυτών είναι και η προστασία των δικαιωμάτων. Σε περίπτωση έντασης, όπου δηλαδή η συνεπίτευξη των σκοπών αυτών είναι αδύνατη, το κράτος μοιάζει να εμπλέκεται σε μια κατάσταση ανάγκης, με το ίδιο να επέχει θέση τρίτου. Καλείται έτσι να σταθμίσει τους *δικούς του* λόγους προς το πράττειν, βάσει της αρχής της αναλογικότητας, προκειμένου να αποφανθεί σε ποιο βαθμό οφείλει να επιτύχει τον κάθε σκοπό. Η γενική εικόνα του κράτους ως αυτουργού σε ό,τι έχει να κάνει με τα δικαιώματα των πολιτών είναι εσφαλμένη. Τόσο ο νομοθέτης όσο και ο δικαστής οφείλουν να εστιάζουν την προσοχή τους στους πρακτικούς λόγους των πολιτών και να διαγνώσουν την ισχύ των μεταξύ τους σχέσεων ηθικών δικαιωμάτων.

Αυτή είναι η ουσία της καντιανής αντίληψης του κράτους ως προσωποποίησης ή υποστασιοποίησης του λόγου. Υπό τη συγκεκριμένη αντίληψη, η ανάδυση του κράτους αποτελεί αίτημα ολοκλήρωσης του λόγου, προκειμένου τα ήδη ισχυρά δικαιώματα να αναπτύξουν *πλήρη* δεσμευτική ισχύ, να καταστούν τίτλοι εξαναγκασμού. Υποστασιοποίηση του λόγου σημαίνει ακριβώς εντελή εξωτερίκευση της τριτοπρόσωπης λογικής έποψης, από την οποία καθίστανται δυνατές οι *a priori* συνθετικές

κρίσεις που αφορούν στα δικαιώματα. Μόνο υπό αυτήν την αντίληψη το κράτος μπορεί να ιδωθεί ως *κράτος δικαίου* από αυτήν την υποστασιοποίηση και μόνο αντλεί την εξουσία δέσμευσης της συμπεριφοράς των πολιτών.

Ποιες είναι όμως οι αναγκαίες συνθήκες πλήρους εξωτερίκευσης της έποψης του λόγου; Διαπιστώνω αρχικά ότι η έποψη αυτή, από την οποία τίθενται και απαντώνται τα πρακτικά ερωτήματα, δεν είναι ενιαία και ακατάτμητη. Ο αναστοχασμός των προϋποθέσεων της πρακτικής μας διαβούλευσης απαιτεί τη διαδοχική μεταβολή της οπτικής γωνίας από την οποία καθίσταται δυνατή η κατανόηση του τι ακριβώς κάνουμε, όταν εξετάζουμε την ισχύ και το σθένος των πρακτικών μας λόγων. Η μεταβολή αυτή δεν είναι ασφαλώς τυχαία. Η διαδοχή των επόψεων έχει τον χαρακτήρα μιας *ακολουθίας*, μιας αυστηρά προδιαγεγραμμένης διανοητικής πορείας, κατά την οποία η υιοθέτηση μιας έποψης αποκτά νόημα, μόνο εάν θεωρήσουμε ότι οδηγεί κατά λογική αναγκαιότητα στην εγκατάλειψή της και στην υιοθέτηση μιας άλλης, με περισσότερες κάθε φορά εγγυήσεις για την αντικειμενικότητα των κρίσεων που διατυπώνονται από αυτήν. Εάν λοιπόν η έποψη του λόγου, το εν ω της συνθέσεως των *a priori* συνθετικών μας κρίσεων για τα δικαιώματα, δεν είναι ενιαία και αδιαίρετη, τότε ούτε η εξωτερίκευσή της μπορεί να είναι ενιαία και αδιαίρετη. Υποστασιοποίηση του λόγου σημαίνει υποστασιοποίηση των διαφορετικών διαβουλευτικών επόψεων με άλλα λόγια, σημαίνει διάκριση των λειτουργιών του κράτους. Πρόκειται για την αρχική συνθήκη εξωτερίκευσης.

Η δεύτερη συνθήκη είναι η δημοσιότητα ως τυπικός όρος της ισχύος των επιστημικών και πρακτικών μας λόγων. Όσο η αναγνώριση της ισχύος των δικαιωμάτων και η συμμόρφωση προς αυτά παραμένει προσωπικό ζήτημα των μερών, τα διαβουλευτικά ενεργήματα των τελευταίων διατηρούν έναν ενδόμυχο χαρακτήρα. Η εξωτερίκευση της έποψης του λόγου μέσω της υποστασιοποίησής της συνεπάγεται την εξωτερίκευση των διαβουλευτικών ενεργημάτων των κρατικών οργάνων. Το τι ακριβώς σημαίνει αυτό εξαρτάται από την εξουσία που το κάθε όργανο ασκεί.

Τελευταία θεμελιώδης συνθήκη είναι η ενσωμάτωση στην έννομη τάξη των ηθικών μας δικαιωμάτων. Όπως γνωρίζουμε, τα ηθικά δικαιώματα είναι κανονιστικές σχέσεις μεταξύ δύο προσώπων, υπό την τριτοπρόσωπη έποψη του λόγου. Είδαμε όμως ότι, προκειμένου τα δικαιώματα να αναπτύξουν πλήρη δεσμευτική ισχύ, η έποψη του λόγου θα πρέπει να καταστεί εξωτερική ως προς τα μέρη, να αποκτήσει και η ίδια προσωπικότητα. Η σχέση των δικαιωμάτων μετατρέπεται έτσι από διμερή σε τριμερή. Τούτο δεν σημαίνει παρά τη μετουσίωση των δικαιωμάτων από ηθικά σε νομικά. Μεταξύ των δύο μερών, του Α και του Β, παρεμβάλλεται ένα τρίτο πρόσωπο, η υποστασιοποιημένη έποψη του λόγου, το κράτος δικαίου. Το νομικό πλέον δικαίωμα του Α έναντι του Β αποτελεί σύνθεση δύο επιμέρους κανονιστικών σχέσεων: i) της συνταγματικής αξίωσης του Α έναντι του κράτους να κατοχυρώσει νομοθετικά τη σχέση ηθικού δικαιώματος που τον συνδέει με τον Β, θεσπίζοντας τους ανάλογους επιτρεπτικούς, επιτακτικούς ή απαγορευτικούς κανόνες δικαίου, ii) της υποχρέωσης του Β να συμμορφωθεί προς τους κανόνες δικαίου που τέθηκαν σε ισχύ σε συμμόρφωση προς την υπό i) συνταγματική υποχρέωση. Οι αποφάσεις του κράτους σε νομοθετικό και δικαστικό επίπεδο έχουν λοιπόν με τη σειρά τους εξαναγκαστό χαρακτήρα για τους πολίτες, εν προκειμένω για τον Β. Η δεσμευτικότητα των αποφάσεων

αυτών είναι η δεσμευτικότητα του ηθικού δικαιώματος του Α έναντι του Β, η οποία, αφού τριτενήργησε έναντι του κράτους, επέστρεψε στον αρχικό της αποδέκτη, ενισχυμένη με την απειλή του κρατικού εξαναγκασμού. Υπό αυτήν την έννοια της αμφιμέρειας, το κράτος αναπτύσσει μια *κατοπτρική* λειτουργία αναφορικά με τα δικαιώματα, καθώς αντανakλά προς τους πολίτες την κανονιστική ισχύ που και το ίδιο δέχεται, υποκείμενο σε αυτήν.

Η προβολή της θεωρίας των δικαιωμάτων ως αρμών του λόγου στη συνταγματική, αλλά και ευρύτερα στην έννομη τάξη αποκαλύπτει τον αντιθετικιστικό, φυσικοδικαικό τους χαρακτήρα. Τα θεμέλια της κανονιστικής ισχύος του δικαίου θα πρέπει να αναζητηθούν όχι στην κορυφή της πυραμίδας του δικαίου, αλλά στη βάση της, στις συνθήκες αληθείας των *a priori* συνθετικών κρίσεων για τα ηθικά μας δικαιώματα. Η εννοιακή μεστότητα και πυκνότητα που χαρακτηρίζει τη βάση της δικαιοκούς πυραμίδας είναι αυτή που καθιστά δυνατή (αλλά και αναγκαία) την οικοδόμησή της, ως μια διαδικασία κλιμακούμενης αφαίρεσης. Το Σύνταγμα, το ύπατο αφαιρετικό στάδιο αυτής της διαδικασίας, θα πρέπει να ιδωθεί ως το *επιστέγασμα* του δικαιοκού οικοδομήματος, ως η κορωνίδα του. Η στήριξη της έννομης τάξης σε ένα κείμενο μέγιστης απίσχανσης και αφαίρεσης αναφορικά με τις ουσιαστικές κανονιστικές του έννοιες αποτελεί ένα παράδοξο αντίστοιχο του οικοδομικού παραδόξου της στήριξης μιας πυραμίδας στην κορυφή της.⁴ Δεδομένης μάλιστα της αντίληψης του δικαίου ως υποστασιοποιημένου λόγου, η ιδέα της συνταγματικής τάξης μπορεί και πρέπει να ιδωθεί ως η κορωνίδα του οικοδομήματος του λόγου.

7.

Όταν, πριν από δέκα περίπου χρόνια, ανέλαβα την εκπόνηση της διδακτορικής μου διατριβής, ως κύριο ζητούμενο της μελέτης μου έθεσα την κατά το δυνατόν πιστή αποτύπωση της φιλοσοφικής διαδρομής που είχα ακολουθήσει λίγα χρόνια νωρίτερα ως μεταπτυχιακός φοιτητής της Φιλοσοφίας του Δικαίου στη Νομική Σχολή του Πανεπιστημίου Αθηνών. Αναζητούσα ένα θέμα που θα αφορούσε μεν στο βασικό αντικείμενο των μεταπτυχιακών μου σπουδών, στα δικαιώματα, οι ιδιαίτερες όμως προκλήσεις που θα έθετε η πραγμάτευσή του θα οδηγούσαν την έρευνά μου στο απώτατο θεμέλιο του δικαίου και της ηθικής, στον ίδιο τον λόγο. Τίποτα από όσα είχα διδαχθεί δεν ήθελα να μείνει αναξιοποίητο, διότι τίποτα δεν υστερούσε σε σημασία.

Έχοντας ανά χείρας τον καρπό αυτής της έρευνας, αντιλαμβάνομαι ότι ο ύψιστος έπαινος που θα μπορούσε να της αποδοθεί είναι η αναγνώριση από τους καθηγητές μου του (ευκρινούς στα δικά μου μάτια) αποτυπώματος που οι παραδόσεις τους άφησαν στις σκέψεις που τη συγκροτούν. Αναφέρομαι συγκεκριμένα στον ομότιμο καθηγητή της φιλοσοφίας του δικαίου στη Νομική Σχολή του Ε.Κ.Π.Α. Παύλο Σούρλα, στον καθηγητή Κωνσταντίνο Παπαγεωργίου, στον αναπληρωτή

⁴ Από την άποψη αυτή η αντίληψη του Hans Kelsen για τη θεμελίωση της κανονιστικής ισχύος του δικαίου φαίνεται να υποπίπτει σε ένα σφάλμα αντίστοιχο με εκείνο του μεθοδολογικού και οντολογικού μονισμού του γερμανικού ιδεαλισμού. Για τη διάσταση αυτή ανάμεσα στον Καντ και τους επιγόνους του, καθώς και για την καντιανή μεταφορά της βελόνας, βλ. Ντήτερ Χένριχ, *Μεταξύ Καντ και Χέγκελ. Διαλέξεις για τον γερμανικό ιδεαλισμό* (Ηράκλειο, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2018), μτφρ. Θεόδωρης Δρίτσας, 91-107.

καθηγητή Βασίλη Βουτσάκη, στον αναπληρωτή καθηγητή Φίλιππο Βασιλόγιαννη και στον επίκουρο καθηγητή της Νομικής Σχολής του Α.Π.Θ. Ανδρέα Τάκη. Καίτοι αναγνωρίζω την οφειλή μου προς το πρόσωπό τους, διατηρώ παράλληλα τη βεβαιότητα ότι η οφειλή αυτή είναι πολύ βαθύτερη απ' ό,τι είμαι σε θέση να εκτιμήσω τη δεδομένη τουλάχιστον στιγμή.

Στον καθηγητή μου ήδη από τις προπτυχιακές μου σπουδές και επιβλέποντα της διατριβής μου, Παύλο Σούρλα, οφείλω τις πλέον βασικές κατευθύνσεις της σκέψης μου: την καντιανή θεώρηση της κανονιστικότητας, απαλλαγμένη από πολλές εκ των τρεχουσών (παρ)ερμηνειών που κρατούν μεταξύ των δεοντοκρατών φιλοσόφων, καθώς και την αντιθετικιστική προσέγγιση του δικαίου. Ακόμα και σήμερα ανατρέχω στις σημειώσεις των προ δεκαπενταετίας παραδόσεών του, τις οποίες ούτως ή άλλως διατηρώ με ενάργεια στη μνήμη μου. Τον ευχαριστώ θερμά για όλα αυτά, όπως και για την ενθάρρυνση και την εμπιστοσύνη του, που τόσο μεγάλη σημασία είχαν για εμένα.

Ιδιαίτερες ευχαριστίες οφείλω στον καθηγητή μου, Κωνσταντίνο Παπαγεωργίου. Το παράδειμά του μέσα από τη διδασκαλία, το ερευνητικό του έργο και την εν γένει παρουσία του, ένα παράδειγμα σοβαρότητας και αφοσίωσης, επιτέλεσε για εμένα έναν ασφαλή καθοδηγητικό ρόλο όλα αυτά τα χρόνια και θα εξακολουθήσει να επιτελεί.

Όταν ο Βασίλης Βουτσάκης, καθηγητής μου ήδη από το πρώτο εξάμηνο των προπτυχιακών μου σπουδών, μου πρότεινε ως θέμα τη σύγκρουση των δικαιωμάτων, δέχθηκα χωρίς κανένα δισταγμό, όχι επειδή πείστηκα εξ αρχής ότι αυτό ήταν το θέμα με το οποίο θα έπρεπε να ασχοληθώ, εάν ήθελα να κατανοήσω σε βάθος την έννοια του δικαιώματος, αλλά επειδή ήμουν βέβαιος πως θα πειθόμουν στην πορεία. Οι λόγοι στους οποίους βασίσα και βασίζω την εμπιστοσύνη μου προς το πρόσωπό του αποτελούν μέρος μόνο των λόγων για τους οποίους του οφείλω την πιο βαθιά ευγνωμοσύνη. Οι συζητήσεις μας και οι καίριες υποδείξεις του σε πρώιμες και πιο ολοκληρωμένες εκδοχές του κειμένου της διατριβής υπήρξαν για εμένα αφορμή του πιο γόνιμου αναστοχασμού. Σε περιόδους σύγχυσης ή δυστοκίας ακόμα και ο νοερός διάλογος μαζί του ένιωθα ότι μπορούσε να με ωφελήσει παρών και εν τη απουσία του.

Ο καθηγητής μου, Φίλιππος Βασιλόγιαννης, άτυπο μέλος της συμβουλευτικής μου επιτροπής, δεν σταμάτησε ποτέ να εκδηλώνει το ενδιαφέρον του για την εξέλιξη της εργασίας μου και να με ενθαρρύνει για την ολοκλήρωσή της. Το εύρος των φιλοσοφικών του ενδιαφερόντων, η ικανότητα να μεταδίδει τον ενθουσιασμό του για αυτά και η πληθωρικότητά του ως συνομιλητή και ως συγγραφέα, καθιστούν κάθε επαφή με τη σκέψη του πηγή γνήσιας πνευματικής απόλαυσης.

Είχα την τύχη να παρουσιάσω τμήματα της εργασίας μου στο πλαίσιο του Ανωτέρου Σεμιναρίου της Φιλοσοφίας του Δικαίου και να επωφεληθώ από τα σχόλια των συμμετεχόντων. Ιδιαίτερες ευχαριστίες οφείλω στον Νίκο Στυλιανίδη για το γνήσιο ενδιαφέρον του και τα πάντοτε εύστοχα σχόλιά του. Η καθηγήτρια Σύγχρονης, Νεότερης Φιλοσοφίας και Βιοηθικής του Πανεπιστημίου Κρήτης, Βούλα Τσινόρεμα, μου έδωσε την ευκαιρία να παρουσιάσω μέρος του κεφαλαίου της διατριβής μου για τις συγκρούσεις καθηκόντων στην 9^η Ετήσια Επιστημονική Συνάντηση «Βιοηθικά

Προβλήματα στις Επιστήμες της Ζωής» τον Οκτώβριο του 2016. Την ευχαριστώ θερμά.

Για το αδιάπτωτο ενδιαφέρον του, την ηθική του στήριξη, τις πολύτιμες συμβουλές του και τις εποικοδομητικές για την εργασία μου συζητήσεις μας ευχαριστώ βαθύτατα τον καθηγητή της Φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο Κρήτης, Κώστα Ανδρουλιδάκη. Άλλωστε, από μόνη της η υποδειγματική δεξίωση των καντιανών έργων στη γλώσσα μας αρκεί για να θεμελιώσει την πιο ουσιαστική σχέση πνευματικής οφειλής προς το πρόσωπό του.

Δεν θα μπορούσα να μην αναφερθώ στην πολύπλευρη βοήθεια που μου προσέφερε όλα αυτά τα χρόνια η επιστημονική συνεργάτιδα του Τομέα μας, Ανίτα Συριοπούλου. Επωμίστηκε η ίδια ευθύνες που μου αναλογούσαν, προκειμένου να αφοσιωθώ απερίσπαστος στη μελέτη μου. Την ευχαριστώ μέσα από την καρδιά μου. Ευχαριστώ, τέλος, τη διδάκτορα της Φιλοσοφίας του Δικαίου Ευίνα Γλαντζή για την ηθική στήριξη που μου παρέσχε, διαγράφοντας και η ίδια μια παράλληλη πορεία προς την ολοκλήρωση της δικής της διατριβής.

Η βαθύτερη οφειλή μου είναι προς τους γονείς μου, Νίκο και Φιλαρέτη, οι οποίοι μοιράστηκαν μαζί μου την αγωνία της ολοκλήρωσης αυτής της εργασίας. Μέχρι το τέλος φρόντισαν να με απαλλάξουν από άγχη και μέριμνες που θα με αποσπούσαν από τη μοναδική ενασχόλησή μου τα τελευταία χρόνια, παρέχοντάς μου κάθε δυνατή στήριξη. Χωρίς την αμέριστη συμπαράστασή τους η προσπάθειά μου δεν θα είχε αποδώσει καρπούς. Η αφιέρωση σε αυτούς και στον αδελφό μου της διδακτορικής μου διατριβής είναι η ταπεινή έκφραση της ευγνωμοσύνης και της αγάπης μου.

Μέρος Πρώτο



Κανονιστική συνοχή

Κεφάλαιο Α'

Λόγος, λόγοι και ορθολογικές αρχές

1.1. Εισαγωγικές παρατηρήσεις

Αντιλαμβάνομαι τις αξιώσεις μεταξύ των προσώπων ως δομικά συστατικά του Λόγου ή καλύτερα ως τους *αρμούς* εκείνους που διατηρούν τον ατομικιστικό του χαρακτήρα. Τούτη η αντίληψη εδράζεται σε μια ερμηνεία του χωρίου από την Υπερβατολογική Μεθοδολογία της πρώτης *Κριτικής* όπου ο Καντ θεμελιώνει την αυθεντία του Λόγου στην ιδέα της ελευθερίας: «Στην ελευθερία της κριτικής στηρίζεται η ίδια η ύπαρξη του Λόγου, ο οποίος δεν έχει δικτατορικό κύρος αλλά πάντοτε η ετυμολογία του δεν είναι τίποτε άλλο από την ομοφωνία ελευθέρων πολιτών, καθένας από τους οποίους θα πρέπει να μπορεί να εκφράζει τις αντιρρήσεις του, ακόμη και την αρνησικυρία του, χωρίς επιφυλάξεις». ⁵ Το συμβολαϊκό αυτό σχήμα των ελευθέρων πολιτών που ως φορείς ενός δικαιώματος αρνησικυρίας επιλέγουν αρχές καθολικής ισχύος μας φέρνει στον νου τον ορισμό του T. M. Scanlon για την έννοια του ηθικού σφάλματος. Σύμφωνα με τον ορισμό αυτό, μια πράξη είναι ηθικά εσφαλμένη, εάν και μόνο εάν κάθε αρχή που την επιτρέπει θα μπορούσε *εύλογα* να απορριφθεί από ανθρώπους που κινούνται από το ιδεώδες της αναζήτησης αρχών για τη γενική ρύθμιση της συμπεριφοράς, τέτοιων που άλλοι, εμφορούμενοι από το ίδιο ιδεώδες, δεν θα μπορούσαν *εύλογα* να απορρίψουν. ⁶

Κοινή και στα δύο σχήματα είναι η υιοθέτηση ενός *ατομικιστικού περιορισμού* κατά την προβολή των αμφιβολιών επί ποινή απαραδέκτου, οι τελευταίες εγείρονται μόνο από άτομα εκ μέρους των ίδιων ή άλλων ατόμων, ποτέ όμως εκ μέρους μιας ομάδας ή ένωσης προσώπων, εκτός κι αν η τελευταία έχει αποκτήσει προσωπικότητα σύμφωνα με τους ορισμούς του νόμου. Εδώ όμως εντοπίζεται και η πλέον σημαντική διαφορά μεταξύ των δύο σχημάτων: στη συμβολαιοκρατία του Scanlon οι αμφιβολίες συνίστανται σε ατομικιστικούς *λόγους*, εξ ου και η έμφαση με την οποία επισημαίνεται ο *εύλογος* χαρακτήρας της απόρριψης των προτεινόμενων αρχών. Στη συμβολαιοκρατία του Καντ μια τέτοια λύση δεν φαίνεται, εκ πρώτης όψεως, να είναι διαθέσιμη. Οι προβαλλόμενες ενστάσεις ή αντιρρήσεις δεν μπορούν μάλλον να στηριχτούν σε λόγους, καθώς αυτό που στο τέλος θα μείνει απρόσβλητο από οποιαδήποτε αμφιβολία θα είναι ο ίδιος ο Λόγος. Η συμβολαιοκρατία του Καντ μοιάζει βαθύτερη από αυτήν του Scanlon. Με αυτήν δεν ζητείται απλώς η ανίχνευση μιας ιδιότητας των πράξεων, της ορθότητάς τους ή μη, βάσει των ουσιαστικών λόγων που συνηγορούν υπέρ της υιοθέτησης ή της απόρριψης των αρχών που τις επιτρέπουν, αλλά ο προσδιορισμός του ίδιου του Λόγου και της αυθεντικής του απόφασης. Το ερώτημα που ανακύπτει άμεσα συνοδεύεται από μια πιεστική υποψία κυκλικότητας: πού μπορεί να ερείδονται οι αμφιβολίες για τον καθορισμό του Λόγου, εάν όχι σε

⁵ ΚΚΑ Α738-739/Β766-767.

⁶ T. M. Scanlon, *What We Owe To Each Other* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998), 4.

ουσιαστικούς λόγους; Η απάντηση «στις έννοιες της αυτουργίας και της νόησης και στις συστατικές τους αρχές, τις αρχές της ορθολογικότητας» φαντάζει ως η μόνη δυνατή λύση, σύμφωνα με μια άποψη που κρατεί μεταξύ των ερμηνευτών του Καντ.⁷

Οδηγούμαστε λοιπόν πλησίστιοι στην καρδιά ενός προβλήματος που προκαλεί έριδες μεταξύ των φιλοσόφων σήμερα περισσότερο από ποτέ. Ποια είναι η ακριβής σχέση ανάμεσα στον Λόγο, στις ορθολογικές αρχές και στους ουσιαστικούς λόγους; Δικαιούμαστε άραγε να χαρακτηρίσουμε τουλάχιστον μια από αυτές τις έννοιες «πρωταρχική» υπό το νόημα ότι δεν μπορεί να αναλυθεί περαιτέρω, ούτε να αναχθεί σε κάτι έξω από αυτήν; Δικαιούμαστε άραγε να μιλάμε για μια «θεμελιώδη» έννοια, στην οποία ανάγονται τελικά όλες οι άλλες;

Προτού εγκύψουμε σε αυτά τα ζητήματα, μια εννοιολογική αποσαφήνιση θα ήταν ίσως χρήσιμη. Όταν οι φιλόσοφοι αναφέρονται στον «Λόγο», εννοούν την ιδιότητα του νου να αναπτύσσει μια αμιγή αυτενέργεια κατά την αλληλεπίδρασή του με τον φυσικό κόσμο.⁸ Τούτη η αυτενέργεια θα έτεινε προς την ασυδοσία, εάν δεν τη διείπε ένα σώμα πολύ γενικών ρυθμιστικών αρχών.⁹ Έτσι, η θεωρητική εργασία του Λόγου υπακούει μεταξύ άλλων στους κανόνες συμπερασμού του προτασιακού λογισμού (*modus ponens*, *modus tollens* κλπ.) και στην αρχή των συνολικών ενδείξεων, που εισήγαγε ο Carnap,¹⁰ ενώ την πρακτική του εργασία ρυθμίζουν επιπλέον οι αρχές της δεοντικής λογικής και της εργαλειακότητας, για να αναφερθώ μόνο στις πλέον προφανείς. Καθίσταται σαφές ήδη από την αρχή ότι το ρυθμιστικό αντικείμενο της ορθολογικότητας είναι οι τυπικές σχέσεις στις οποίες τελούν οι νοητικές μας στάσεις. Την κρίσιμη εννοιολογική τριάδα συμπληρώνουν οι *pro tanto* λόγοι, οι

⁷ Βλ., για παράδειγμα, T. M. Scanlon, «How I Am Not a Kantian», στο Derek Parfit, *On What Matters* Vol.2 (New York: Oxford University Press, 2011), 121. Ως κοιτίδα αυτών των ερμηνειών θεωρούνται οι παραδόσεις του John Rawls για την ηθική φιλοσοφία του Immanuel Kant, ιδίως για τη μεταηθική εκείνη αντίληψη που ο Rawls αποκαλεί «ηθικό κονστρουκτιβισμό». Βλ. John Rawls, *Lectures On The History of Moral Philosophy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000), Barbara Hermann (ed.), 235-252.

⁸ Η έννοια της αυτενέργειας συλλαμβάνει, νομίζω, τόσο την καντιανή αντίληψη της ορθολογικότητας ως αυτονομίας του νου όσο και τη ρεαλιστική θεώρησή της ως ιδιότητας αναγνώρισης και αξιολόγησης των ουσιαστικών λόγων και κινητοποίησης από αυτούς. Η Christine Korsgaard αποδίδει εσφαλμένα στην τελευταία μια διάσταση παθητικότητας, ανάλογη με αυτήν της αισθητηριακής πρόσληψης της πραγματικότητας. Και τούτο διότι υιοθετεί μια αυστηρή, οντολογική ερμηνεία του καντιανού κονστρουκτιβισμού, παραβλέποντας τη δυνατότητα μιας ήπιας, *επιστημολογικής* εκδοχής του. Βλ. ιδίως τη μελέτη της «The Activity of Reason», στο R. Jay Wallace, Rahul Kumar, Samuel Freeman (eds.), *Reasons and Recognition. Essays on the Philosophy of T. M. Scanlon*, (Oxford: Oxford University Press, 2011), 3-22. Η αποδοχή ενός μετριοπαθούς κονστρουκτιβισμού, σύστοιχου ενός επίσης μετριοπαθούς, *υπερβατολογικού* ρεαλισμού αναφορικά με τους λόγους, δεν φαίνεται πάντως να διασκεδάζει τις ανησυχίες που εκφράζει ο Βασίλης Βουτσάκης αναφορικά με τις πρακτικές και επιστημολογικές προεκτάσεις του ρεαλισμού. (Βλ. Βασίλη Βουτσάκη, «Λόγοι και ηθικά πρόσωπα», *αδημοσίευτο χειρόγραφο*). Επ' αυτού, βλ. αναλυτικότερα Μέρος II, Ενότητα 4.1.

⁹ Ο Robert Brandom αναπτύσσει την καντιανή ιδέα ότι ο έλλογος περιορισμός από κανόνες αποτελεί εγγενές χαρακτηριστικό της ελευθερίας στη μελέτη του «Freedom and Constraint by Norms», *American Philosophical Quarterly* 16 (1979), 187-196. Για την εγγενή σχέση Λόγου, ελευθερίας και κανόνων στον Καντ βλ. Κώστα Ανδρουλιδάκη, *Καντιανή Ηθική: Θεμελιώδη Ζητήματα και Προοπτικές* (Αθήνα: Σμίλη, 2018), 2η έκδοση, 35-72.

¹⁰ Rudolf Carnap, «On the application of inductive logic», *Philosophy and Phenomenological Research* 8 (1947), 133-148.

ουσιαστικές εκείνες εκτιμήσεις που συνηγορούν υπέρ ή κατά μιας νοητικής στάσης¹¹, συμμετέχοντας με αυτόν τον τρόπο στη δικαιολόγηση της υιοθέτησης ή της απόρριψης μιας πεποίθησης ή μιας πρόθεσης ή κάθε άλλης στάσης από εκείνες που επιδέχονται κριτική αποτίμηση.¹² Ενίοτε, όμως, το ουσιαστικό «λόγος» χρησιμοποιείται στα πλαίσια ενός συνεκδοχικού σχήματος για να δηλώσει τη συνισταμένη των πολλαπλών ουσιαστικών λόγων, την οριστική δηλαδή απόφαση για το τι νοητικές στάσεις επιτρέπεται, απαγορεύεται ή επιβάλλεται να υιοθετήσουμε, απόφαση που μπορεί να προκύψει μόνο μετά από συνεκτίμηση όλων των κρίσιμων για την επίδικη περίπτωση λόγων.¹³

Έχοντας προβεί σε αυτές τις διευκρινίσεις, μπορούμε να ισχυριστούμε το εξής: τα ερωτήματα που θέσαμε προηγουμένως αναφορικά με τη σχέση ουσιαστικών λόγων και ορθολογικών αρχών θα πρέπει να ιδωθούν ως αναδιατυπώσεις του προβλήματος της φύσης της *υποκειμενικότητας*. Κάνοντας λόγο για τη φύση της υποκειμενικότητας, αναφερόμαστε στην τριπλή σχέση του υποκειμένου με τον ίδιο του τον εαυτό, με τον κόσμο και με τα άλλα υποκείμενα. Κοινή ρίζα των τριών πτυχών αυτής της σχέσης, της ίδιας της φύσης της υποκειμενικότητας, είναι η κανονιστική διάσταση του ανθρώπινου νου, η καντιανή δηλαδή θεώρηση της νόησης ως ικανότητας για κανόνες.

Η τοποθέτηση του προβλήματος σε αυτήν τη βάση μας επιτρέπει να αντιληφθούμε ήδη από την αρχή ότι η κανονιστικότητα ενεργοποιείται σε ένα επίπεδο βαθύτερο από αυτό της παροχής λόγων: σε αυτό της σύστασής τους. Το καθήκον να αναγνωρίσουμε τους ουσιαστικούς λόγους που μας δεσμεύουν συνεπάγεται το καθήκον να φέρουμε στο προσκήνιο τους κανόνες που διέπουν τη νόησή μας και να τους αναβιβάσουμε στο επίπεδο του λόγου. Με άλλα λόγια, συνεπάγεται τη δέσμευσή μας από ορθολογικές αρχές. Η ανάδειξη της κανονιστικής υφής της υποκειμενικότητας και η τοποθέτησή της στο επίκεντρο της έρευνάς μας έχει όμως ιδιαίτερη σημασία και για το ζήτημα των δικαιωμάτων, που εδώ μας αφορά. Όπως θα δούμε στη συνέχεια¹⁴, οι τρεις σχέσεις του υποκειμένου με τον εαυτό του, τον κόσμο και τα άλλα υποκείμενα είναι αλληλένδετες, υπό την έννοια ότι καμία δεν μπορεί να συμπληρωθεί ερήμην των άλλων δύο. Η στενή συνάφεια των σχέσεων δείχνει ασφαλώς προς την ενότητα του θεωρητικού και του πρακτικού λόγου. Υπό αυτό το πρίσμα, μπορούμε να διακρίνουμε, αν και για την ώρα όχι ευκρινώς, ότι ο ρόλος των δικαιωμάτων, ως κατηγοριών ιδρυτικών των δυποκειμενικών σχέσεων, προβάλλει ως θεμελιωδέστερος από αυτόν που επιτελούν τόσο οι ουσιαστικοί λόγοι, όσο και οι ορθολογικές αρχές εντός του κανονιστικού πεδίου, χωρίς μάλιστα να περιορίζεται στην πρακτική

¹¹ Ο γενικός αυτός ορισμός, τον οποίο προτείνουν φιλόσοφοι, όπως ο Joseph Raz και ο T. M. Scanlon, παρουσιάζει μια σημαντική αρετή: επιτρέπει την εισαγωγή διακρίσεων στην κατηγορία γένους «λόγος», λαμβάνοντας υπ' όψιν τους διαφορετικούς τρόπους με τους οποίους μια εκτίμηση μπορεί να συνηγορήσει υπέρ μιας στάσης. Παρακάτω θα καταδειχθεί η αναγκαιότητα της διάκρισης μεταξύ *κινητοποιιών* και *κανονιστικών λόγων*.

¹² Για την έννοια των «judgment-sensitive attitudes» βλ. T. M. Scanlon, *What We Owe To Each Other*, 18-22.

¹³ Για την τριπλή διάκριση μεταξύ Λόγου, λόγων και ορθολογικών αρχών, βλ. Christine M. Korsgaard, «Acting for a Reason» στο Christine M. Korsgaard, *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology* (New York: Oxford University Press, 2008), 207-208.

¹⁴ Βλ. ιδίως Μέρος I, Ενότητα 4.2 και Μέρος II, Ενότητα 1.4.

διάσταση της κανονιστικότητας, αλλά επεκτεινόμενη και στη θεωρησιακή. Τούτος ο ρόλος, τον οποίο θα εξετάσουμε ενδελεχώς στο δεύτερο μέρος αυτής της εργασίας, θα αρχίσει να σχηματοποιείται ήδη από τις συμπερασματικές σκέψεις που θα διατυπώσουμε στο τέλος του πρώτου μέρους.

Ας επιστρέψουμε όμως στα αρχικά μας ερωτήματα. Θα διαπιστώσουμε ότι η απάντηση του Scanlon σε αυτά έχει ήδη διαγραφεί: πρωταρχική έννοια είναι εκείνη των ουσιαστικών λόγων· οι κρίσεις μας περί των λόγων αυτών όχι μόνο λαμβάνουν τιμές αληθείας, αλλά επιπλέον, και αυτό είναι το πιο ενδιαφέρον, εκφράζουν μη αναγώγιμες κανονιστικές αλήθειες. Αυτό σημαίνει ότι δεν αποτελούν «απεικονίσεις» μη κανονιστικών γεγονότων, φυσικών ή υπερβατικών. Σημαίνει επίσης ότι, ως ονομαστικά κανονιστικά γεγονότα, οι αληθείς ισχυρισμοί περί των ουσιαστικών λόγων δεν ανάγονται σε άλλα θεμελιωδέστερα κανονιστικά γεγονότα, στην αλήθεια δηλαδή ισχυρισμών περί του αγαθού ή του ορθολογικού ή άλλων κανονιστικών κατηγορημάτων. Η κρίση ότι υπό συγκεκριμένες συνθήκες ένα γεγονός αποτελεί λόγο σχηματισμού μιας πεποίθησης ή μιας πρόθεσης αποτυπώνει μια σχέση γεγονότων, προσώπων και διανοητικών στάσεων, η οποία δεν μπορεί να αναλυθεί στα επιμέρους στοιχεία της, ιδωμένα απλώς ως άθροισμα. Η αλήθεια της κρίσης δεν ανάγεται στην αλήθεια των στοιχείων της σχέσης, ούτε όμως σε μια βασικότερη κανονιστική σχέση. Αποτελεί η ίδια ένα αυτοτελές κανονιστικό γεγονός.

Η ιδέα της μη αναγωγιμότητας καθ' εαυτήν δεν θέτει υπό αμφισβήτηση την κανονιστικότητα των ορθολογικών αρχών. Θα μπορούσαμε κάλλιστα να υποθέσουμε την ύπαρξη δύο ανεξάρτητων, αμοιβαίως μη αναγώγιμων πηγών κανονιστικών ισχυρισμών, των ουσιαστικών λόγων και των ορθολογικών αρχών, θα δυσκολευόμασταν όμως να προσδιορίσουμε τη μεταξύ τους σχέση. Το τελευταίο ωστόσο είναι αναγκαίο προκειμένου να αποφευχθούν οι αντινομίες εντός της επικράτειας του Λόγου, οι περιπτώσεις δηλαδή εκείνες όπου η ίδια συμπεριφορά, ο σχηματισμός μιας πεποίθησης ή μιας πρόθεσης, λαμβάνει αντιφατικές δεοντικές τιμές, παγιδεύοντας στοχαστές και αυτουργούς στη δίνη μιας ανυπέρβατης απορίας. Διότι με ποιον άλλο τρόπο θα μπορούσαν να εξέλθουν από αυτήν; Σίγουρα όχι με τη στάθμιση των αντιφατικών επιταγών. Κάτι τέτοιο θα απαιτούσε την επίκληση είτε μιας τυχαίας και εντελώς αστήρικτης διαίσθησης, είτε ενός κριτηρίου στάθμισης. Από πού όμως θα μπορούσαμε να ποριστούμε αυτό το κριτήριο, αν όχι από μια τρίτη, *ανώτερη* πηγή κανονιστικότητας; Το πρόβλημα είναι ότι η προσφυγή στην έννοια της ιεραρχίας, η αναζήτηση δηλαδή του θεμέλιου της ισχύος ενός κανόνα σε έναν άλλο, ανώτερο κανόνα, αντιστρατεύεται πλήρως την ιδέα της μη αναγωγιμότητας, από την οποία εκκινήσαμε.

Με αυτήν τη διαπίστωση, είμαστε πλέον σε θέση να κατανοήσουμε τη δυσκολία προσδιορισμού της σχέσης ανάμεσα σε δύο μη αναγώγιμες πηγές κανονιστικότητας: αν η παραπάνω γραμμή σκέψης είναι ορθή, τότε αυτή η σχέση δεν μπορεί να υπάρξει. Πράγματι μια τέτοια σχέση θα ήταν κατ' ανάγκη ιεραρχική· θα έπρεπε να θεωρήσουμε ότι οι λόγοι αποτελούν το θεμέλιο της κανονιστικότητας των ορθολογικών επιταγών ή το αντίστροφο ή να δεχθούμε ότι ορθολογικότητα και λόγοι είναι μεν αμοιβαίως μη αναγώγιμες κανονιστικές πηγές, η ισχύς όμως και των δύο απορρέει εν τέλει από μια ανώτερη πηγή. Με άλλα λόγια θα έπρεπε να αρνηθούμε την ιδέα της μη αναγωγιμότητας, από την οποία ξεκινήσαμε. Αφού λοιπόν καμία

λύση για την απόσειση των αντινομιών δεν φαίνεται προς το παρόν συμβατή με την εκδοχή των δύο μη αναγώγιμων πηγών και δεδομένου ότι δύσκολα θα μπορούσαμε να αποδεχθούμε μια κατακερματισμένη εικόνα της κανονιστικότητας, θα πρέπει να στραφούμε προς στις υπόλοιπες διαθέσιμες επιλογές μας.

Το πρώτο βήμα είναι να εισαγάγουμε την ιδέα του *θεμελιωτισμού*, να θεωρήσουμε δηλαδή ότι μία εκ των δύο εννοιών, είτε αυτή της ορθολογικότητας είτε των ουσιαστικών λόγων, όχι απλώς δεν χρειάζεται να συσχετιστεί με κάποια ξένη προς την ίδια έννοια για να αντλήσει το κανονιστικό της φορτίο, αλλά επιπλέον είναι αυτή στην οποία ανάγεται εν τέλει κάθε έννοια με κανονιστικό περιεχόμενο, ως προς το περιεχόμενο αυτό. Το δεύτερο βήμα είναι να προσδιορίσουμε με ακρίβεια το είδος της αναγωγικής σχέσης.

Αυτήν τη σύντομη πορεία ακολουθούν πολλοί από τους φιλοσόφους που αποδέχονται την πρωταρχικότητα των ουσιαστικών λόγων. Εκλαμβάνοντας την κανονιστικότητα ως την περιοχή εκείνη των ισχυρισμών που αφορούν στους λόγους, συνοδεύουν την έννοια της μη αναγωγιμότητας με την ακόμα ισχυρότερη θέση περί *θεμελιωτισμού*: μας λένε πως όλες οι κανονιστικές αλήθειες ανάγονται σε αλήθειες περί των κρίσιμων ουσιαστικών λόγων. Εάν είμαστε σε θέση να συλλάβουμε πλήρως το περιεχόμενο μιας έννοιας χωρίς να προβούμε στη χρήση ενός κατηγορήματος του τύπου «...αποτελεί λόγο υπέρ ή κατά μιας στάσης *a*», τότε η έννοια αυτή δεν είναι κανονιστική. Εάν αντίθετα η επιστράτευση ενός τέτοιου κατηγορήματος είναι αναγκαία για την κατοχή και την εντελή χρήση της έννοιας, τότε αυτό μας αρκεί προκειμένου να ισχυριστούμε ότι η έννοια έχει κανονιστική υφή.

Τούτη η αναγωγή επιδέχεται δύο διαφορετικές ερμηνείες. Μπορούμε, κατ' αρχάς, να τη νοήσουμε απλώς ως *οντολογική*. Θα βοηθούσε στο σημείο αυτό αν αναλογιζόμασταν την περίπτωση των *περιεκτικών* ηθικών εννοιών¹⁵, όπως είναι για παράδειγμα η «γενναιότητα» ή η «ωμότητα». Οι κατηγορίες αυτές χαρακτηρίζονται από τη μικτή, οντολογική και αξιολογική τους φύση¹⁶ προκειμένου να αποδώσουμε τη σημασία τους, θα πρέπει να διακρίνουμε μεταξύ του *πραγματολογικού* και του *κανονιστικού* τους περιεχομένου, της αποτύπωσης δηλαδή μιας συμπεριφοράς που λαμβάνει χώρα στον εξωτερικό κόσμο και του αξιολογικού ή δεοντικού προσδιορισμού της. Ακολουθώντας τώρα το υπόδειγμα της ουσιοκρατικής οντολογικής αναγωγής, θα ισχυριζόμασταν πως, μολονότι το περιγραφικό περιεχόμενο των κατηγοριών αυτών δεν συλλαμβάνεται με όρους πρακτικών λόγων, η κανονιστική του σημασία ανάγεται οντολογικά σε κάποιες ουσιαστικές δικαιολογητικές σχέσεις.¹⁶

Ωστόσο, η ουσιοκρατική αναγωγή μπορεί να νοηθεί επιπλέον και ως *εννοιολογική*. Σύμφωνα με αυτήν την αντίληψη, η έννοια του λόγου δεν συλλαμβάνει απλώς

¹⁵ Οι *μεστές* ή *περιεκτικές* ηθικές έννοιες (thick ethical concepts) αντιδιαστέλλονται προς έννοιες όπως η «ορθότητα», το «αγαθό» ή το «ηθικό σφάλμα», οι οποίες χαρακτηρίζονται ως *ισχνές* (thin). Τη διάκριση εισήγαγε ο Bernard Williams στο βιβλίο του *Ethics and the Limits of Philosophy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985) [= *Η Ηθική και τα Όρια της Φιλοσοφίας*, μτφρ.: Χρ. Γραμμένου, επιμέλεια: Α. Χατζημωυσής (Αθήνα: Εκδόσεις Αρσενίδη, 2009), 211-214]

¹⁶ Όπως αναφέρει ο John Skorupski, «το μόνο κανονιστικό συστατικό κάθε κανονιστικής έννοιας είναι η έννοια του λόγου. Για να συλλάβει κανείς το διακριτό κανονιστικό της περιεχόμενο είναι αναγκαία και επαρκής η σύλληψη της έννοιας ενός λόγου». John Skorupski, *The Domain of Reasons* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 2.

την κανονιστική σημασία μιας έννοιας με πραγματολογικό περιεχόμενο· συλλαμβάνει αντίθετα το πλήρες νόημα εννοιών που στερούνται μιας κρίσιμης πραγματολογικής βάσης, δεκτικής περιγραφής. Πρόκειται για ισχνές ηθικές έννοιες, το περιεχόμενο των οποίων, έχοντας αμιγώς κανονιστικό χαρακτήρα, εξαντλείται ή συνίσταται σε σχέσεις ουσιαστικών λόγων.

Το πλέον χαρακτηριστικό παράδειγμα εννοιολογικής ουσιοκρατικής αναγωγής αποτελούν οι μεταθετικές θεωρήσεις της αξίας και του δέοντος.¹⁷ Οι απολογητές τους αρνούνται την ύπαρξη μιας πρότερης μεταφυσικής ιδιότητας του αγαθού ή της αξίας, η οποία, όταν απαντά σε ένα αντικείμενο, μας παρέχει λόγους υιοθέτησης συγκεκριμένων στάσεων απέναντί του και υποστηρίζουν ότι η ιδιότητα αυτή έγκειται τελικά στην κανονιστική σημασία άλλων, μη αξιολογικών ιδιοτήτων του αντικειμένου, εκείνων που συνιστούν τους παραπάνω λόγους. Δεν ισχύει δηλαδή ότι έχουμε λόγους να επιδιώκουμε την εξοικείωσή μας με την τέχνη, επειδή η τέχνη είναι κάτι καλό, επειδή έχει αξία. Ισχύει μάλλον το αντίστροφο: η τέχνη έχει αξία, επειδή έχουμε λόγους να επιζητούμε την επαφή μαζί της, να την προωθούμε, να τη θαυμάζουμε. Οι λόγοι αυτοί συνίστανται σε μη αξιολογικές εκτιμήσεις για τη φύση και τις ιδιότητες ενός έργου τέχνης, με τις οποίες λαμβάνονται υπ' όψιν αισθητικές, ψυχολογικές ή και άλλες παράμετροι.

Το ίδιο μπορεί να ειπωθεί προκειμένου και για την έννοια του δέοντος ή του ηθικού σφάλματος: το κανονιστικό γεγονός ότι οφείλουμε να υιοθετήσουμε μια νοητική στάση δεν αποτελεί αποφασιστικό λόγο υπέρ της υιοθέτησής της. Η αλήθεια είναι ότι οφείλουμε να υιοθετήσουμε μια στάση, επειδή έχουμε έναν αποφασιστικό λόγο υπέρ αυτής. Ομοίως, το κανονιστικό γεγονός ότι μια πράξη είναι ηθικώς εσφαλμένη δεν αποτελεί λόγο κατά της τέλεσής της. Για τους μεταθετιστές ισχύει το ακριβώς αντίθετο: το κανονιστικό γεγονός ότι υπάρχουν αποφασιστικοί, ηθικοί λόγοι κατά μιας πράξης καθιστούν την τελευταία ηθικώς εσφαλμένη.¹⁸

Σε αντίθεση τώρα με την ιδέα της μη αναγωγιμότητας, ο ισχυρισμός περί θεμελιωτισμού αναφορικά με τους ουσιαστικούς λόγους μπορεί να θέσει υπό αμφισβήτηση την κανονιστική ισχύ των ορθολογικών αρχών. Διότι, εάν ο ισχυρισμός αυτός είναι αληθής, θα πρέπει να υποθέσουμε την ύπαρξη μιας εννοιολογικής ή έστω οντολογικής συνάφειας μεταξύ των αρχών και των λόγων, η οποία θα επιτρέπει την αναγωγή των σχέσεων ορθολογικότητας σε σχέσεις ουσιαστικών εκτιμήσεων. Αν παρ' ελπίδα διαπιστώσουμε την αδυνατότητα μιας τέτοιας συνάφειας, θα πρέπει, αρνούμενοι τη δεοντική φύση της ορθολογικότητας, να της αποδώσουμε έναν απλώς

¹⁷ Ως «μεταθετικές» αποδίδω τον όρο «buck-passing», τον οποίο εισήγαγε ο Scanlon για να προσδιορίσει την αφηρημένη, τυπική θεώρηση της αξίας και του αγαθού που προτείνει ο ίδιος, ως αντιδιαστολή προς τις παραδοσιακές τελεολογικές αντιλήψεις. Τον όρο αυτόν αποδίδει περιφραστικά ο Στέλιος Βιρβιδάκης ως ανάλυση της αξίας η οποία «δίνει τη σκυτάλη». Βλ. Στέλιου Βιρβιδάκη, *Η Υφή της Ηθικής Πραγματικότητας* (Αθήνα: Εκδόσεις Leader Books, 2009), 370. Για τις αναπτώξεις του αμερικανού φιλοσόφου, βλ. T. M. Scanlon, *What We Owe To Each Other*, 95-100. Για μια εμβριθή κριτική εξέταση αυτής της θέσης, πρβλ. Pekka Väyrynen, «Resisting the Buck-Passing Account of Value», στο Russ Shafer-Landau (ed.), *Oxford Studies in Metaethics, Vol.1* (Oxford: Oxford University Press), 295-324.

¹⁸ Για μια αντίκρουση της μεταθετικής αντίληψης του ηθικού δέοντος βλ. Stephen Darwall, «But It Would Be Wrong», στο Ellen Frankel Paul (ed.), *Moral Obligation* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 135-57.

συμβουλευτικό ή αξιολογικό χαρακτήρα. Έτσι τουλάχιστον διατείνονται οι ουσιοκράτες.

Δεν θα πρέπει όμως να λησμονούμε πως, εάν αποτύχουν οι στρατηγικές αναγωγής των σχέσεων ορθολογικότητας σε ουσιαστικές σχέσεις λόγων, απομένει η δυνατότητα μιας αντίστροφης αναγωγής, στο πλαίσιο της οποίας θεμελιώδης είναι η έννοια της ορθολογικότητας. Τυχόν ευόδωσή της θα επιβεβαίωνε την υπόθεση ότι οι αμφιβολίες που προβάλλονται από τους πολίτες στο πλαίσιο του καντιανού συμβολικού σχήματος του Λόγου ερείδονται στις συστατικές, ορθολογικές αρχές της νόησης και της πράξης. Η ιδέα του *ιδεαλιστικού* θεμελιωτισμού μπορεί να ακολουθήσει με τη σειρά της δύο αναγωγικά μονοπάτια. Μπορούμε να μιλήσουμε για οντολογική ή για εννοιολογική αναγωγή των λόγων στην ορθολογικότητα. Στην πρώτη περίπτωση, η ορθολογικότητα συλλαμβάνει μόνο αυτό που είναι κανονιστικό σε σχέση με τους λόγους, την ορθολογική αναγκαιότητα υιοθέτησης μιας νοητικής στάσης. Το ότι μια ορθολογική αρχή επιτάσσει την υιοθέτηση μιας νοητικής στάσης αποτελεί για εμάς λόγο να υιοθετήσουμε τη στάση αυτή. Υπό την προσέγγιση, δηλαδή, της οντολογικής ιδεαλιστικής αναγωγής, η ορθολογικότητα μας παρέχει λόγους. Αυτή την ερμηνεία του κανονιστικού φαινομένου υιοθετεί η Christine Korsgaard, με τις θέσεις της οποίας θα ασχοληθούμε αργότερα. Στη δεύτερη περίπτωση, η ορθολογικότητα συλλαμβάνει το πλήρες νόημα των λόγων. Το κατηγορημα «...είναι εύλογος» είναι αναλυτικώς ισοδύναμο με το κατηγορημα «...είναι ορθολογικώς σύννομος», έχει ακριβώς την ίδια σημασία. Υπό το πρίσμα λοιπόν της εννοιολογικής ιδεαλιστικής αναγωγής, δεν μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι οι ορθολογικές αρχές μας παρέχουν λόγους, διότι κάτι τέτοιο θα συνιστούσε ταυτολογία.

Παρά τις σαφείς και ασυμβίβαστες διαφορές τους, ο ουσιοκρατικός και ο ιδεαλιστικός θεμελιωτισμός εκκινούν από μια κοινή προκείμενη, αποδεχόμενοι αυτό που θα αποκαλέσω *λογοδοτικό μοντέλο* της κανονιστικότητας. Σύμφωνα με αυτό το μοντέλο, η έννοια του κανονιστικού περιορίζεται μόνο σε ό,τι μπορεί να εισφερθεί ως κατ' αρχήν βάσιμη δικαιολογία μιας συμπεριφοράς στα πλαίσια της διαδικασίας του λόγον δίδοναι. Κανονιστικό είναι μόνο ό,τι μπορεί να λειτουργήσει ως πηγή ουσιαστικών λόγων. Ο Joseph Raz, ένας από τους πιο εύγλωττους απολογητές του ουσιοκρατικού ρεαλισμού, συλλαμβάνει τις βασικές αρχές του λογοδοτικού μοντέλου, όταν διαπιστώνει πως «η κανονιστικότητα οτιδήποτε μπορεί να χαρακτηριστεί κανονιστικό συνίσταται στον τρόπο με τον οποίο αυτό αποτελεί λόγο ή παρέχει λόγους ή συνδέεται με τους λόγους με κάποιο διαφορετικό τρόπο».¹⁹ Και λίγο αργότερα συμπληρώνει εν είδει συμπεράσματος: «έτσι, σε τελευταία ανάλυση, η εξήγηση της κανονιστικότητας είναι η εξήγηση του τι θα πει να αποτελεί κάτι λόγο».²⁰ Αυτό που μας εκθέτει ο Raz δεν είναι μια αντίληψη περί κανονιστικότητας που απηχεί τις θέσεις του ουσιοκρατικού ρεαλισμού αυστηρά. Πρόκειται αντίθετα για τη γενική

¹⁹ Joseph Raz, «Explaining Normativity: On Rationality and the Justification of Reason», στο *Engaging Reason: On the Theory of Value and Action* (New York: Oxford University Press, 1999), 67. Βλ. επίσης του ιδίου, «Reason, Reasons and Normativity», *Oxford Studies in Metaethics* 5 (2010), 5. Πρβλ. Robert Hanna, *Rationality and Logic* (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2006), 201επ. του ιδίου, «Rationality and the Ethics of Logic», *The Journal of Philosophy* 103 (2006), 67-100.

²⁰ Joseph Raz, *Engaging Reason*, 67.

έννοια της κανονιστικότητας, στην οποία συνεπινεύουν ουσιοκράτες και ιδεαλιστές. Οι δρόμοι των δύο χωρίζονται, όταν καλούνται πια να ερμηνεύσουν αυτήν την έννοια, να προσδιορίσουν επακριβώς τον τρόπο με τον οποίο οι λόγοι συνδέονται με μια πηγή επιταγών, εν προκειμένω με την ορθολογικότητα. Για τους ουσιοκράτες, οι διαφορετικοί τρόποι σύνδεσης στους οποίους αναφέρεται ο Raz είναι οι διαφορετικοί τρόποι με τους οποίους η ορθολογικότητα μπορεί να αναχθεί στην κατηγορία των ουσιαστικών λόγων. Για τους ιδεαλιστές ισχύει το αντίστροφο. Το αναγωγικό τους εγχείρημα είναι μια προσπάθεια να εξηγήσουν τι θα πει να αποτελεί κάτι λόγο, βασισμένοι στην ορθολογικότητα. Ουσιοκράτες και ιδεαλιστές μας προτείνουν δύο διαφορετικές αντιλήψεις της ίδιας έννοιας της κανονιστικότητας.²¹

Θεωρώ ότι το λογοδοτικό μοντέλο αδυνατεί να συλλάβει σε όλες του τις πτυχές, και δη στις σημαντικότερες, το φαινόμενο της κανονιστικότητας.²² Στη συνέχεια θα εξετάσω τη δυνατότητα της εννοιολογικής και οντολογικής αναγωγής των λόγων στην ορθολογικότητα και αντιστρόφως. Θα υποστηρίξω ότι και οι τέσσερις αναγωγικές στρατηγικές αποτυγχάνουν να αναδείξουν την κανονιστική υφή τόσο της ορθολογικότητας όσο και των λόγων. Στο λογοδοτικό μοντέλο θα αντιτάξω το *λογοσυστατικό*. Σύμφωνα με αυτό, η ορθολογικότητα αναπτύσσει την κανονιστική της ισχύ σε ένα επίπεδο βαθύτερο από αυτό της παροχής λόγων, στο επίπεδο της σύστασής τους. Οφείλουμε να συμμορφωνόμαστε προς τις επιταγές που μας απευθύνει η ορθολογικότητα, δεν μπορούμε όμως να τις επικαλεστούμε, προκειμένου να δικαιολογήσουμε την υιοθέτηση μιας νοητικής στάσης. Οι ορθολογικές επιταγές δεν μπορούν να κριθούν ως βάσιμα ή αβάσιμα δικαιολογητικά ερείσματα, διότι η επίκλησή τους καθίσταται κρίσιμη σε ένα προγενέστερο ελεγκτικό στάδιο, στο στάδιο του *παραδεκτού*. Οι ορθολογικές αρχές μας απευθύνουν ένα δέον διακριτό από αυτό των λόγων, υπό την έννοια ότι το κανονιστικό τους αντικείμενο δεν συμπίπτει. Τούτη η διακριτότητα είναι που αποτρέπει την ανάδυση αντινομιών εντός του κανονιστικού πεδίου. Υπό το φως του λογοσυστατικού μοντέλου της ορθολογικότητας, μπορούμε πια να μιλάμε για δύο αμοιβαίως μη αναγώγιμες πηγές κανονιστικών ισχυρισμών.

Πριν όμως ακολουθήσουμε τις αναγωγικές οδούς του λογοδοτικού μοντέλου, θα αναπτύξω σε σχετικά αδρές γραμμές μια καταγωγική, οντολογική όψη του προβλήματος που μας απασχολεί: πρόκειται για το ζήτημα της επιγένεσης του ορθολογικού σε σχέση με το νοητικό. Θα εξετάσω το ζήτημα αυτό σε αντιδιαστολή προς την ομόλογη οντολογική όψη των αληθειών περί των ουσιαστικών λόγων και θα αποδώσω την κανονιστική ιδιορρυθμία της ορθολογικότητας στην απόκλιση των δύο όψεων. Τούτη η απόκλιση φαίνεται να υπονομεύει εξαρχής κάθε αναγωγικό εγχείρημα. Θα στραφώ έπειτα προς την κατεύθυνση της ιδεαλιστικής εννοιολογικής αναγωγής.

²¹ Για τη διάκριση μεταξύ μιας έννοιας (concept) και των αντιλήψεων (conceptions) περί αυτής βλ. John Rawls, *Θεωρία της Δικαιοσύνης* (Αθήνα: Εκδόσεις Πόλις, 2001), 30. Πρβλ. H. L. A. Hart, *The Concept of Law* (New York: Oxford University Press, 1994), 160.

²² Όπως θα δούμε και στη συνέχεια, το λογοδοτικό μοντέλο δεν μπορεί να συλλάβει τον τρόπο με τον οποίο μας δεσμεύουν οι συστατικοί κανόνες μιας πρακτικής, φέρ' ειπείν ενός παιχνιδιού. Οι κανόνες αυτοί μας δεσμεύουν όχι με το να μας υποδεικνύουν μια επιλογή, με το να αποτελούν δηλαδή οι ίδιοι λόγους προς το πράττειν, αλλά με ένα ριζικότερο τρόπο: με το να μας στερούν επιλογές, επειδή αυτές προσκρούουν είτε στα όρια της κατανοησιμότητας, είτε στα όρια της δικαιολογησιμότητας. Στην πρώτη περίπτωση τον συστατικό ρόλο επιτελούν οι ορθολογικές αρχές, στη δεύτερη τα δικαιώματα.

Θα αναλογιστώ την περίπτωση μιας τυπικής συνεκτικιστικής αντίληψης της κανονιστικότητας και θα προβάλω επάνω της την κριτική της ουσιοκρατίας. Οι αμοιβαίες αδυναμίες των δύο θέσεων θα μας οδηγήσουν γρήγορα στην ιδεαλιστική οντολογική αναγωγή και στην καντιανή θεώρηση της ορθολογικότητας που υιοθετεί η Korsgaard.

1.2. Ουσιαστικές και δομικές όψεις της κανονιστικότητας

1.2.1. Δύο σχέσεις

Οι βασικές προκειμένες στις οποίες στηρίζεται κάθε αντίληψη περί της κανονιστικής ισχύος των ορθολογικών αρχών αναφέρονται στις οντολογικές διαφορές δύο διακριτών κανονιστικών σχέσεων: των *ουσιαστικών* και των *δομικών*. Στις οντολογικές διαφορές των σχέσεων αντιστοιχούν οι σημασιολογικές και γραμματικές διαφορές των κρίσεων που τις συλλαμβάνουν.²³ Έτσι, οι ουσιαστικές κρίσεις περί των λόγων έχουν τη γενική μορφή $R(p, x, c, a)$.²⁴ Μας λένε ότι υπό τις περιστάσεις c ένα γεγονός p αποτελεί για τον x λόγο προκειμένου αυτός να υιοθετήσει μια προτασιακή στάση a , μια πρόθεση δηλαδή ή μια πεποίθηση ή οποιαδήποτε άλλη νοητική στάση, επιδεκτική κριτικής αποτίμησης. Αντίθετα, οι δομικές κρίσεις περί της ορθολογικότητας δεν αφορούν στην *ουσιαστική* δικαιολόγηση μιας στάσης, αλλά στην *τυπική* εγκυρότητα του συνδυασμού περισσότερων στάσεων σε συγχρονικό και διαχρονικό επίπεδο, ήτοι στους δυνατούς τρόπους με τους οποίους αυτές μπορούν να συνυπάρξουν αρμονικά σε μια δεδομένη χρονική στιγμή, καθώς και στη διαδικασία μετάβασης από μια νοητική στάση σε μιαν άλλη, διαδικασία που προϋποθέτει την έκταση μεταξύ δύο διαφορετικών χρονικών σημείων. Ξεκινάμε, για παράδειγμα, από τη διαπίστωση ενός συνδυασμού πεποιθήσεων που φέρει ο στοχαστής Σ σε μια δεδομένη χρονική στιγμή και στη συνέχεια εξετάζουμε εάν οι πεποιθήσεις αυτές είναι συμβατές μεταξύ τους ως προς το περιεχόμενό τους. Οι ορθολογικές αρχές *προδιαγράφουν* κατ' αρχήν τους τρόπους με τους οποίους ένας τέτοιος συνδυασμός μπορεί να είναι έγκυρος. Αν υποθέσουμε δηλαδή ότι ο Σ έχει κατά τη χρονική στιγμή t τις πεποιθήσεις a , $(a \rightarrow b)$ και $(\sim b)$, τότε με συνδυαστική εφαρμογή της αρχής *modus ponens* και της αρχής της μη αντίφασης διαπιστώνουμε ότι η εναρμόνιση των τριών αυτών πεποιθήσεων είναι λογικά αδύνατη. Αν πάλι κατά τη χρονική στιγμή t , ο Σ φέρει τις πεποιθήσεις a και $(a \rightarrow b)$, τότε η αρχή *modus ponens* απαιτεί από αυτόν την υιοθέτηση της πεποίθησης b σε μια μεταγενέστερη στιγμή t' . Ανακύπτει λοιπόν το ερώτημα εάν αυτή η διαφορά ανάμεσα στα δύο είδη κρίσεων επιτρέπει την εννοιολογική συσχέτιση ορθολογικότητας και λόγων· συνακόλουθα δε, εάν επιτρέπει την αναγωγή των ουσιαστικών σχέσεων δικαιολόγησης σε δομικές σχέσεις εγκυρότητας.

Κοινή τόσο στις δικαιολογητικές όσο και στις δομικές κρίσεις είναι η αναφορά σε μια πεποίθηση ή σε μια πρόθεση ή σε κάποια άλλη *νοητική στάση*. Ό,τι μπορεί να νοηθεί στη θέση της μεταβλητής a , ό,τι ανήκει στην τάξη των πραγμάτων για τα

²³ Για τη διάκριση μεταξύ δομικών και ουσιαστικών κρίσεων βλ. T. M. Scanlon, «Structural Irrationality», στο Geoffrey Brennan, Robert Goodin, Frank Jackson, Michael Smith eds., *Common Minds: Themes from the Philosophy of Philip Pettit* (New York: Oxford University Press, 2007).

²⁴ Ο John Skorupski προσθέτει δύο ακόμα μεταβλητές στη σχέση R , αυτήν του χρόνου (t) και αυτήν του βαθμού σθένους του λόγου (d). Βλ. John Skorupski, *The Domain of Reasons*, 37.

οποία είναι δυνατόν να ζητηθούν λόγοι εκλαμβάνεται συνήθως από τους φιλοσόφους ως «εσωτερικό γεγονός», ως μια κατάσταση του νου με προτασιακό χαρακτήρα. Διαπιστώνουμε τώρα ότι η σχέση εσωτερικών και εξωτερικών γεγονότων συλλαμβάνεται μόνο από τις ουσιαστικές κρίσεις, ως μια δικαιολογητική σχέση ανάμεσα σε ένα δεκτικό περιγραφής γεγονός p και μια νοητική στάση a . Οι δομικές κρίσεις αντίθετα περιορίζονται σε εκείνες τις σχέσεις μεταξύ των εσωτερικών γεγονότων, οι οποίες εκ πρώτης όψεως παρουσιάζουν κανονιστικό ενδιαφέρον. Το ενδιαφέρον έγκειται απόκλειστικά στο γεγονός ότι αυτές οι σχέσεις διασφαλίζουν τη συνοχή του παραστασιακού περιεχομένου της νόησης. Εδώ όμως εντοπίζεται και το βασικό τους πρόβλημα, σύμφωνα τουλάχιστον με τον ουσιολογικό ρεαλισμό: εάν οι δομικές κρίσεις δεν μπορούν, υπερβαίνοντας τον «εσωτερικό κόσμο» του υποκειμένου, να αναφερθούν στον εξωτερικό, αντικειμενικό κόσμο, μήπως απουσιάζει από αυτές πλήρως η *δεοντική* διάσταση της κανονιστικότητας; Οι ορθολογικές αρχές εμφανίζονται απρόσφορες να μας υποδείξουν ποιες στάσεις *θα πρέπει* να υιοθετήσουμε *απέναντι στον φυσικό κόσμο*, τι πεποιθήσεις ή τι προθέσεις *οφείλουμε* να σχηματίσουμε, ώστε να ανταποκριθούμε προσηκόντως *σε αυτόν*. Το κανονιστικό φαινόμενο γεννιέται κατά τη στιγμή της τοποθέτησης του νου μέσα στον κόσμο, κατά τη στιγμή που αισθητικότητα και νόηση, δεκτικότητα και αυτενέργεια, συνεργάζονται για τον σχηματισμό μιας *παράστασης του κόσμου*, μιας *εποπτείας*.²⁵ Ανακύπτουν τότε τα εξής ερωτήματα: τι αποκαλύπτει μια τέτοια παράσταση σε έμας ως στοχαστές για αυτό που λαμβάνει χώρα εντός του κόσμου; Και επιπλέον: πώς οφείλουμε ως αυτουργοί να ανταποκριθούμε σε αυτό που μας αποκαλύπτεται; Τούτα τα ερωτήματα συλλαμβάνουν τον πυρήνα της κανονιστικής θέασης του κόσμου, της θεώρησης δηλαδή σύμφωνα με την οποία ο μόνος τρόπος να προσεγγίσουμε γνωστικά την πραγματικότητα είναι να αντιληφθούμε τόσο την ίδια όσο και την εμπειρική της πρόσληψη ως το πραγματικό ενός κανόνα που μας υποδεικνύει την υιοθέτηση νοητικών στάσεων. Η μετάβαση από την υποκειμενικότητα της νόησης σε μια αντικειμενική θεώρηση του κόσμου θα ήταν αδύνατη χωρίς την εισαγωγή των δεοντικών τρόπων: του επιτρεπτού, του υποχρεωτικού, του απαγορευμένου. Αδύνατη όμως θα ήταν και η χρήση των ίδιων κατηγοριών από ένα σολιψιστικά περιχαρακωμένο νου.²⁶ Την έννοια του «κανόνα» υπαγορεύει λοιπόν μια πρακτική και θεωρητική αναγκαιότητα: η αρμονική σύζευξη των υποκειμενικών και αντικειμενικών όψεων της γνώσης και της πράξης.

1.2.2. Συμμεταβολή και επιγένεση των ουσιαστικών σχέσεων

Προκειμένου να κατανοήσουμε αυτήν την αναγκαιότητα, αλλά και τη βαθύτερη οντολογική διαφορά ανάμεσα στις ουσιαστικές και τις δομικές σχέσεις, θα πρέπει να αντιληφθούμε τους βασικούς τρόπους με τους οποίους ένα ονομαστικό κανονιστικό γεγονός, μια αληθής δηλαδή κρίση περί των ουσιαστικών λόγων που μας δεσμεύ-

²⁵ Για την καντιανή έννοια της παράστασης, καθώς και για την *πρώτη* κανονιστική στιγμή, βλ. αναλυτικότερα Μέρος I, Ενότητα 4.2.

²⁶ Βλ. το επιχείρημα που αναπτύσσει ο Ludwig Wittgenstein περί της (α)δυνατότητας μιας ιδιωτικής γλώσσας στο έργο του *Φιλοσοφικές Έρευνες* (Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση, 1977), μτφρ. Παύλος Χριστοδουλίδης, §§ 244-271.

ουν, συνδέεται με ένα ή περισσότερα φυσικά γεγονότα.²⁷ Για τον σκοπό αυτό, θα επικαλεστούμε τις έννοιες της *συμμεταβολής* και της *επιγένεσης*. Όπως θα δείξουμε, οι έννοιες αυτές είναι εγγεγραμμένες στη δομή κάθε κανόνα, ο δε «μηχανισμός» τους μας αποκαλύπτει κάθε φορά που καταστρώνουμε ένα συλλογισμό με μείζονα πρόταση τον ίδιο τον κανόνα και συμπεράσμα τη διαπίστωση της επέλευσης ή μη της συνέπειας που αυτός προβλέπει. Οι κατηγορίες της συμμεταβολής και της επιγένεσης ρίχνουν λοιπόν φως στη φύση των κανόνων που εξετάζουμε. Υπό το φως αυτό, θα αναρωτηθούμε στην επόμενη ενότητα εάν οι ορθολογικές αρχές μπορούν πράγματι να ιδωθούν ως κανόνες και να συσχετιστούν κατά κάποιον τρόπο με τους ουσιαστικούς λόγους. Προς το παρόν θα εστιάσουμε στους τελευταίους.

Λέμε ότι τα ουσιαστικά²⁸ κανονιστικά γεγονότα *εξαρτώνται* από τα κανονιστικά κρίσιμα φυσικά γεγονότα και *μεταβάλλονται* μαζί με αυτά. Σύμφωνα με την ιδέα της *συμμεταβολής*, κάποιες αλλαγές στον φυσικό κόσμο αποτελούν από μόνες τους ικανή συνθήκη για τη μεταβολή ενός κανονιστικού γεγονότος. Λέμε επίσης ότι τα κανονιστικά γεγονότα παραμένουν σταθερά, όταν τα φυσικά γεγονότα δεν παραλλάσσουν. Σύμφωνα με την ιδέα της *επιγένεσης*, οι αλλαγές στο φυσικό κόσμο αποτελούν αναγκαία συνθήκη για τη μεταβολή ενός κανονιστικού γεγονότος.²⁹

Τίποτα το μεταφυσικώς ύποπτο δεν υποκρύπτουν οι προηγούμενες προτάσεις. Οι ιδέες της συμμεταβολής και της επιγένεσης αποτελούν αναπόσπαστο μέρος της λογικής της εφαρμογής ενός κανόνα. Η αναφορά σε *κανονιστικώς* κρίσιμα φυσικά γεγονότα προϋποθέτει ακριβώς την ισχύ κάποιου γενικού κανόνα ή κάποιας αρχής: *κρίσιμα* καθίστανται εκείνα τα γεγονότα που ανήκουν στο πραγματικό του προσήκοντος κανόνα.³⁰ Εντός της επικράτειας των λόγων θέση γενικού κανόνα επέχει πάντα μια κρίση της μορφής $R(p, x, c, a)$. Οι περιστάσεις c και το γεγονός p αποτελούν το *πραγματικό* του κανόνα, τις προϋποθέσεις που πρέπει να συντρέχουν προκειμένου να επέλθει η προβλεπόμενη κανονιστική συνέπεια, η σχετική με την υιοθέτηση της στάσης a .³¹ Η μεταβλητή x ενδεικνύει την καθολική ποσοτικοποίηση της κρίσης, υπό την έννοια ότι η τελευταία είναι αληθής για κάθε x . Αυτό, μεταξύ άλλων, είναι που της προσδίδει, άλλωστε, τον χαρακτήρα ενός γενικού κανόνα. Έτσι, το γεγονός ότι κάποιος, υπό φυσιολογικές συνθήκες οπτικής και ακουστικής, έχει την αίσθηση ότι

²⁷ Πρβλ. T. M. Scanlon, *Being Realistic About Reasons*, Lecture 2, 28. Για τη διάκριση μεταξύ ονομαστικών (nominal) και ουσιαστικών, πραγματικών (substantial) γεγονότων, βλ. John Skorupski, *The Domain of Reasons*, 7-9, 61-63.

²⁸ Εδώ τα ουσιαστικά κανονιστικά γεγονότα δεν αντιδιαστέλλονται από τα ονομαστικά γεγονότα, αλλά από τα δομικά, των οποίων η κανονιστική υφή δεν έχει ακόμα διακριβωθεί.

²⁹ Για τον ορισμό της επιγένεσης βλ. Simon Blackburn, *Essays in Quasi-Realism* (Oxford: Oxford University Press, 1993), 115.

³⁰ Ποιος είναι αυτός ο κανόνας και πώς τον επιλέγουμε μεταξύ περισσότερων κανόνων που από μια πρώτη ματιά θα μπορούσαν να κληθούν σε εφαρμογή; Το επιστημολογικό αυτό ζήτημα, που μαζί με τις σύστοιχες οντολογικές του όψεις αποτελεί τη μήτρα του ψευδοπροβλήματος των αντινομιών και των ηθικών διλημμάτων, θα μας απασχολήσει αργότερα. Εδώ θα επικεντρωθούμε κυρίως στη σχέση του κανόνα με τα μη κανονιστικά γεγονότα.

³¹ Η κανονιστική συνέπεια δεν είναι άλλη από το γεγονός ότι, υπό τις συγκεκριμένες συνθήκες και για το συγκεκριμένο υποκείμενο, το p αποτελεί λόγο υπέρ της υιοθέτησης της νοητικής στάσης a . Το γεγονός αυτό είναι κανονιστικό, συνεπώς ταυτίζεται, όπως θα διαπιστώσουμε στη συνέχεια, με το γεγονός ότι το υποκείμενο *οφείλει* να αναγνωρίσει πως υπό τις συγκεκριμένες συνθήκες το p αποτελεί για το ίδιο (το υποκείμενο) λόγο υπέρ της υιοθέτησης της νοητικής στάσης a .

έξω από το παράθυρό του βρέχει είναι για αυτόν ένας επιστημικός λόγος υπέρ του σχηματισμού της πεποίθησης ότι βρέχει. Επιπλέον, το ίδιο το γεγονός ότι βρέχει είναι ένας πρακτικός λόγος που στηρίζει την από μέρους του χρήση ομπρέλας κατά τον περίπατό του.

Χρειαζόμαστε τώρα έναν ασφαλή τρόπο μετάβασης από την καθολικότητα και τη γενικότητα³² της κρίσης $R(p, x, c, a)$ στην ατομικότητα και ειδικότητα μιας κρίσης, όπου τη θέση της μεταβλητής x καταλαμβάνει ένα συγκεκριμένο όνομα και της μεταβλητής a , ένα δείγμα αυτής της κατηγορίας των πράξεων. Η αναγκαιότητα αυτής της μετάβασης ή, διαφορετικά, η αναγκαιότητα της εφαρμογής εμπεριέχεται στην έννοια του κανόνα. Θα πρέπει δηλαδή να μπορούμε να καταλήξουμε σε μια κρίση του τύπου «εγώ, ο K , έχω έναν επαρκή επιστημικό λόγο να υιοθετήσω την πεποίθηση ότι βρέχει» ή «ο A έχει έναν επαρκή πρακτικό λόγο να υιοθετήσει την πρόθεση χρήσης μιας ομπρέλας», προκειμένου να υποστηρίξουμε ότι η καθολική κρίση $R(p, x, c, a)$ είναι ένας κανόνας. Το κατηγορημα της ατομικής κρίσης είναι ίδιο με το κατηγορημα της καθολικής. Συνεπώς, έχουμε κι εδώ να κάνουμε με μια κανονιστική πρόταση. Καθώς όμως το υποκείμενο της τελευταίας είναι ένα εξατομικευμένο πρόσωπο, η κανονιστική αυτή πρόταση είναι *ατομική*.³³

Για να μεταβούμε έγκυρα από μια καθολική, γενική και αφηρημένη κανονιστική πρόταση, ήτοι από έναν κανόνα, σε μια ενική κρίση αρκεί να ακολουθήσουμε το οικείο σχήμα της παραγωγής. Μειζων πρόταση του κατηγορικού συλλογισμού μας θα είναι βεβαίως μια καθολική, καταφατική πρόταση, ο γενικός κανόνας $R(p, x, c, a)$. Με την ελάχιστο πρόταση θα επισημαίνονται τα πραγματικά περιστατικά της υπό εξέταση περίπτωσης, οι φυσιολογικές οπτικές και ακουστικές συνθήκες και η εμπειρία της βροχής στην περίπτωση του επιστημικού κανόνα για παράδειγμα. Από τη θετική ή την αρνητική έκβαση της υπαγωγής των περιστατικών αυτών στο πραγματικό του γενικού κανόνα θα εξαρτηθεί η επέλευση της κανονιστικής συνέπειας. Η αυθεντική διάγνωση του λόγου για τον τρόπο με τον οποίο ρυθμίζεται η υπό κρίση σχέση θα αποτυπωθεί εν τέλει στο συμπέρασμα του συλλογισμού, θα έχει δε το χαρακτήρα μιας ατομικής κανονιστικής πρότασης, όπως διαπιστώσαμε μόλις παραπάνω.³⁴ Από τον γενικό κανόνα R δεν μπορεί, ωστόσο, να παραχθεί μια κρίση για το εάν επιτρέπεται, απαγορεύεται ή επιβάλλεται η υιοθέτηση της νοητικής στάσης a . Ο κανόνας R επιτάσσει σε εκείνον που έχει συνείδηση των περιστάσεων c και του

³² Για τη λεπτή διάκριση μεταξύ καθολικότητας και γενικότητας, βλ. R. M. Hare, «Universalisability», στο R. M. Hare, *Essays on the Moral Concepts* (London: The Macmillan Press Ltd, 1972), 18, 27-28. Πρβλ. John Rawls, *Θεωρία της Δικαιοσύνης*, 167-169.

³³ Ο Παύλος Σούρλας αμφισβητεί τη δυνατότητα ισχύος ενός ατομικού κανόνα, επικαλούμενος ως αναγκαίο, εννοιακό γνώρισμα κάθε κανόνα το στοιχείο του γενικού και του αφηρημένου. Βλ. Παύλου Σούρλα, *Δίκαιο και Δικανική Κρίση. Μια φιλοσοφική αναθεώρηση της μεθοδολογίας του δικαίου* (Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2017), 297-300. Πρβλ. Κώστα Σταμάτη, *Η θεμελίωση των νομικών κρίσεων: Εισαγωγή στη μεθοδολογία του δικαίου* (Αθήνα - Θεσσαλονίκη: Σάκκουλας, 2003), 295. Hans Kelsen, *Pure Theory of Law* (Berkeley, University of California Press, 1967), μτφρ. Max Knight, 16, 19. του ίδιου, *General Theory of Law and State* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1949), 37-38. Παύλου Σούρλα, *Θεμελιώδη ζητήματα της μεθοδολογίας του δικαίου. Μέρος Α': Θεωρητική στοιχείωση* (Αθήνα-Κομοτηνή: Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, 1986), 111.

³⁴ Ο λόγος διαγιγνώσκει τον τρόπο με τον οποίο ο ίδιος ρυθμίζει τις κρινόμενες σχέσεις. Η πολλαπλότητα των ρόλων του λόγου σε κάθε φιλοσοφική και μεταφιλοσοφική έρευνα συλλαμβάνεται από τη δικανική μεταφορά της πρώτης Κριτικής του Καντ.

γεγονότος p να αναγνωρίσει το γεγονός αυτό ως λόγο, να το θεωρήσει δηλαδή απλώς ως μια εκτίμηση που συνηγορεί υπέρ της υιοθέτησης της στάσης a . Προκειμένου όμως να αποδώσουμε μια δεοντική τιμή στην υιοθέτηση αυτής της στάσης θα πρέπει πρώτα να αποφανθούμε για τη συγκριτική τιμή βάρους του συγκεκριμένου λόγου, για το εάν δηλαδή έχουμε να κάνουμε με έναν *pro tanto*, επαρκή ή αποφασιστικό λόγο. Για να συμβεί αυτό, απαιτείται ασφαλώς να λάβουμε υπ' όψιν μας όλους τους κανόνες R που τυχόν συρρέουν, όλες δηλαδή τις εκτιμήσεις που, υπό τις περιστάσεις c , συνηγορούν υπέρ νοητικών στάσεων διαφορετικών της a . Ως εκ τούτου, η κρίση για το εάν η υιοθέτηση της στάσης a είναι επιτρεπτή, απαγορευμένη ή επιβεβλημένη δεν μπορεί να προκύψει συμπερασματικά από μια καθολική κρίση R αποτελεί αντίθετα το προϊόν στάθμισης, ουσιαστικής, δηλαδή, συνεκτίμησης περισσότερων λόγων.

Παρατηρούμε στο σημείο αυτό ότι οι ιδέες της συμμεταβολής και της επιγένεσης περιγράφουν τους λογικούς μηχανισμούς που αναπτύσσονται ανάμεσα στις προκειμένες και το συμπέρασμα του κατηγορικού συλλογισμού. Το κανονιστικό γεγονός που υπόκειται σε μεταβολή είναι αποκλειστικά και μόνον η ατομική, ενική κρίση η οποία περιέχεται στο συμπέρασμα.³⁵ Τα κρίσιμα περιγραφικά γεγονότα που δύνανται να προκαλέσουν τη μεταβολή της είναι όσα δηλώνονται στην ελάσσονα πρόταση. Για να καταστούν όμως δυνατές οι σχέσεις της συμμεταβολής και της επιγένεσης απαιτείται πρωτίστως να αναγνωρίσουμε στον γενικό κανόνα της μείζονος πρότασης ένα είδος *ασυλίας* απέναντι στις συνεχείς αλλαγές των μη κανονιστικών γεγονότων. Αυτή η ασυλία εκδηλώνεται κανονιστικά με τον τρόπο της *αναγκαιότητας*. Η επιγένεση και η συμμεταβολή μπορούν πλέον να ιδωθούν ως επιφαινόμενα της εφαρμογής ενός αναγκαίου κανόνα σε έναν κόσμο άπειρων δυνατοτήτων. Έτσι, η ατομική κρίση $R(p, K, a)$ θα είναι αληθής κάθε φορά που οι περιστάσεις c συνοδεύουν το γεγονός p και δεν συντρέχει κάποιο άλλο εξαιρετικό γεγονός.³⁶ και τούτο διότι στην περίπτωση αυτή θα καλείται πάντοτε σε εφαρμογή ο κανόνας $R(p, x, c, a)$. Όταν αντίθετα τα γεγονότα και οι περιστάσεις παραλλάσσουν, η κρίση $R(p, K, a)$ καθίσταται αναγκαστικά ψευδής, όχι όμως διότι ο κανόνας $R(p, x, c, a)$ μεταβλήθηκε, αλλά διότι απλούστατα δεν βρήκε εφαρμογή.³⁷

Το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγουμε λοιπόν είναι ότι η σχέση συμμεταβολής και επιγένεσης μεταξύ κανονιστικών και μη κανονιστικών γεγονότων καθίσταται δυνατή, εάν και μόνο εάν αληθεύουν αναγκαιώς κάποιες γενικές και καθολικές κανονιστικές προτάσεις.

1.2.3. Συμμεταβολή και επιγένεση των δομικών σχέσεων. Τυπικοί και ουσιαστικοί νοησιακοί λόγοι.

Θα εξετάσουμε τώρα το ζήτημα της κανονιστικότητας των ορθολογικών αρχών, εντάσσοντάς το σε ένα ανάλογο παραγωγικό σχήμα. Είδαμε νωρίτερα ότι ο

³⁵ Βλ. τη διάκριση του Scanlon μεταξύ αμιγών και μικτών κανονιστικών ισχυρισμών στο *Being Realistic About Reasons*, 37επ.

³⁶ Το εξαιρετικό αυτό γεγονός θα καθιστούσε *κρίσιμο* ένας άλλος γενικός κανόνας, ο $R(s, x, c', \sim a)$ για παράδειγμα, ο οποίος θα εφαρμοζόταν αντί του $R(p, x, c, a)$.

³⁷ Ο K μπορεί, παρά ταύτα, να έχει ένα διαφορετικό λόγο να τελέσει την πράξη a .

σκεπτικισμός για το ζήτημα αυτό εκκινεί από την αδυναμία των ορθολογικών αρχών να συλλάβουν τη δικαιολογητική σχέση νοός και κόσμου.³⁸ Μπορούμε όμως να αμβλύνουμε αυτόν τον σκεπτικισμό, εάν σκεφτούμε ότι με την παραπάνω διάκριση δεν εισάγεται ένας άτεγκτος δυϊσμός. Πράγματι, υπό μίαν έννοια, ο νους δεν είναι παρά η υποκειμενική οπτική γωνία από την οποία προσεγγίζουμε γνωστικά τον κόσμο, συμπεριλαμβανομένου μάλιστα και του ίδιου μας του νου. Υπό μίαν άλλη όμως έννοια, ο τελευταίος αποτελεί ήδη μέρος αυτού που αντιλαμβανόμαστε ως κόσμο.³⁹ Από κοινού τα νοητικά και τα φυσικά γεγονότα απαρτίζουν όλα όσα συμβαίνουν εντός του κόσμου.

Αυτή η διττή φύση της νόησης, ως έποψης και ως τμήματος της πραγματικότητας, είναι που γεννά το πρόβλημα της κανονιστικής ιδιορρυθμίας της ορθολογικότητας: διότι η τιμή αληθείας των ατομικών δομικών κρίσεων δεν εξαρτάται από τα φυσικά γεγονότα που δικαιολογούν ουσιαστικά την υιοθέτηση μιας προτασιακής στάσης, αλλά από τα εσωτερικά, νοητικά γεγονότα που έχουν ως «τόπο» τους το υποκείμενο. Για να προσάψουμε στον στοχαστή Σ τη μομφή της ανορθολογικότητας, αρκεί να διαπιστώσουμε ότι από τις πεποιθήσεις $B(a)$ και $B(a \rightarrow b)$ συνήγαγε, για παράδειγμα, την πεποίθηση $B(\sim b)$ ή ότι, εν πάση περιπτώσει, απέτυχε να συναγάγει την πεποίθηση $B(b)$. Κρίσιμες είναι, δηλαδή, οι ψυχολογικές κρίσεις για τις νοητικές στάσεις που έχει υιοθετήσει ήδη το υποκείμενο και όχι οι περιγραφικές κρίσεις για τα γεγονότα που λαμβάνουν χώρα στον κόσμο ή οι κανονιστικές κρίσεις για τη δικαιολογητική σημασία αυτών των γεγονότων.

Πώς όμως μπορούμε να νοήσουμε την εξάρτηση των ατομικών δομικών κρίσεων από τη νόηση; Εάν οι κρίσεις αυτές μεταβάλλονται μαζί με τις νοητικές στάσεις και επιγίνονται αυτών, τότε θα πρέπει να δεχθούμε ότι οι καθολικές δομικές κρίσεις αναπτύσσουν την ισχύ ενός κανόνα. Είναι δε αυτό που πράγματι συμβαίνει, καθώς οι κρίσεις μας για το ποιες νοητικές στάσεις οφείλουμε κατ' ορθολογική επιταγή να υιοθετήσουμε μεταβάλλονται, εάν και μόνο εάν μεταβάλλονται και οι κρίσιμες νοητικές καταστάσεις. Κάτι τέτοιο συνεπάγεται ασφαλώς την αναγκαιότητα των αρχών που προσδιορίζουν ποιες νοητικές στάσεις είναι ορθολογικώς κρίσιμες και σε τι συνίσταται αυτή η κρισιμότητα.

Έτσι όμως δεν αναβιώνει η αρχική μας ανησυχία για την παρείσφρηση αντινομιών εντός του κανονιστικού πεδίου; Θα ήταν όντως ανορθολογικό εκ μέρους του Σ να υιοθετήσει την πεποίθηση $B(\sim b)$, δεν αποκλείεται όμως τον σχηματισμό αυτής της πεποίθησης να υπαγορεύουν αποφασιστικοί επιστημικοί λόγοι. Φυσικά, ακόμα και αυτή η διάσταση μεταξύ ορθολογικού και ουσιαστικού δέοντος μπορεί να εξηγηθεί βάσει της θέσης που θα υποστηρίξω στη συνέχεια, ότι δηλαδή η ορθολογικότητα αποτελεί αναγκαία, όχι όμως και ικανή συνθήκη της ορθής αναγνώρισης των λόγων και της προσήκουσας συμμόρφωσης προς τα κελεύσματά τους. Όμως η εξήγηση της διάστασης σε καμία περίπτωση δεν μας αρκεί: απαιτείται επιπλέον η απενοχοποίησή

³⁸ Βλ. παραπάνω Μέρος I, Ενότητα 1.2.1.

³⁹ Σχετικές είναι οι αναπτύξεις του Thomas Nagel στο πρώτο κεφάλαιο του βιβλίου του *The View from Nowhere* (Oxford University Press, 1986). [=Η Θέα από το Πουθενά (Αθήνα: Εκδόσεις Κριτική, 2000), μτφρ. Χρήστος Σταματέλος, επιμ. Στέλιος Βιρβιδάκης] του ίδιου «Subjective and Objective», στο Thomas Nagel, *Mortal Questions* (New York: Cambridge University Press, 1979), 196-213.

της. Πριν από το συνεχώς επανακάμπτον ζήτημα των αντινομιών, τίθεται λοιπόν ένα προκαταρκτικό ερώτημα: αποτελεί η διττότητα της νόησης το κλειδί για τη σωστή πρόσληψη της σχέσης μεταξύ της ορθολογικότητας και των ουσιαστικών λόγων; Εάν ναι, τότε το ζήτημα της ακεραιότητας του κανονιστικού πεδίου παύει να αποτελεί πηγή εύλογης ανησυχίας.

Το αποφασιστικό βήμα προς μια ικανοποιητική απάντηση είναι να αντιληφθούμε το είδος της διττότητας που χαρακτηρίζει τη νόηση. Υπό ποια δηλαδή έννοια μπορούμε να ισχυριστούμε ότι οι υποκειμενικές επόψεις ενοικούν στην αντικειμενικότητα του κόσμου; Εκτελώντας αυτό το βήμα, η προσοχή μας δεν θα πρέπει να αποσπαστεί από τη σημασία που έχει η διττότητα όχι μόνο για την κανονιστικότητα των ορθολογικών αρχών, αλλά για το κανονιστικό φαινόμενο καθ' εαυτό. Δεν θα πρέπει επίσης να μας διαφεύγει το γεγονός ότι η έρευνά μας για τη φύση της κανονιστικότητας είναι μια έρευνα για τη φύση της ίδιας της υποκειμενικότητας, ιδωμένης ως μιας τριπλής σχέσης του υποκειμένου με τον εαυτό του, με τον κόσμο και με τα άλλα υποκείμενα. Ο κανονιστικός κύκλος δεν μπορεί να κλείσει αφήνοντας εκτός τόσο τον κόσμο όσο και το στοιχείο της διυποκειμενικότητας. Θα αδυνατούσαμε πράγματι να διαγράψουμε έναν κύκλο με κέντρο το υποκείμενο, εάν αντιλαμβανόμασταν το τελευταίο ως μια απλή σχέση με τον εαυτό του, και τούτο, διότι, μας είναι εξαρχής αδύνατο να εστιάσουμε αποκλειστικά στην *αυτοσχεσία* του υποκειμένου. Η σύλληψη της έννοιας του εαυτού, ήτοι της σχέσης του υποκειμένου με τον εαυτό του, είναι δυνατή, μόνο εάν συσχετίσουμε και αντιπαραβάλουμε το υποκείμενο α) με κάτι υποκειμενικό μεν, αλλά διακριτό από εμάς, δηλαδή με άλλα υποκείμενα, και β) με κάτι μη υποκειμενικό, δηλαδή με τον κόσμο. Μόνο εάν τοποθετήσουμε τον εαυτό μας εντός του κόσμου και μεταξύ άλλων υποκειμένων, θα μπορούσαμε να τον αντιληφθούμε ως κάτι πραγματικό, ως φορέα ενός νοήματος και δη πρακτικού, όπως θα έχουμε την ευκαιρία να δούμε στη συνέχεια.⁴⁰ Διαφορετικά, οι έννοιες του υποκειμενικού, του αντικειμενικού και του κανονιστικού θα μας διέφευγαν.

Υπάρχει όμως πάντοτε ο κίνδυνος της απώλειας του κέντρου, όταν προσπαθούμε να κατανοήσουμε την κανονιστική ισχύ της ορθολογικότητας, δεδομένων των σχέσεων συμμεταβολής και επιγένεσης με το νοητικό. Στη συνέχεια αυτής της ενότητας θα επιχειρήσουμε να ακολουθήσουμε τη θεωρητική οδό που οδηγεί στην πραγμάτωση αυτού του κινδύνου, στην απώλεια του υποκειμένου και του κανονιστικού φαινομένου εν ταυτώ. Η αποτυχία του ιδεαλισμού, η οποία θα μας απασχολήσει στο δεύτερο κεφάλαιο, θα λειτουργήσει λοιπόν ως οδόσημο για την πορεία που θα πρέπει να ακολουθήσουμε κατά τη διερεύνηση της φύσης της κανονιστικότητας.

Μπορούμε τώρα να κατανοήσουμε τη σημασία, της διττότητας της νόησης, εάν εγκλωπώσουμε, χάριν του επιχειρήματος, την αντίθετη άποψη περί ενός άτεγκτου δυϊσμού μεταξύ νός και κόσμου ή, διαφορετικά, μεταξύ *εννοιακού σχήματος* και *εμπειρικού περιεχομένου*.⁴¹ Έχω ήδη ισχυριστεί ότι το κανονιστικό φαινόμενο γεννιέ-

⁴⁰ Την ίδια στιγμή αντιλαμβανόμαστε για πρώτη φορά και τον κόσμο ως κάτι πραγματικό, ως φορέα πρακτικού νοήματος. Υποκειμενικότητα, αντικειμενικότητα και κανονιστικότητα αναφέρονται δηλαδή εν ταυτώ· καμία από αυτές δεν μπορεί να θεωρηθεί βασικότερη έναντι των άλλων.

⁴¹ Ο δυϊσμός αυτός αποτελεί, κατά τον Donald Davidson, το Τρίτο Δόγμα του Εμπειρισμού. Τούτο έρχεται να προστεθεί στα Δύο Δόγματα εναντίον των οποίων έχει ήδη επιτεθεί ο W.V.O Quine, στη

ται κατά την τοποθέτηση του νου μέσα στον κόσμο. Με την τοπογραφική αυτή μεταφορά δεν εννοώ κάτι διαφορετικό από τη θεμελίωση μιας λογικής σχέσης ανάμεσα στη νόηση και τον κόσμο, μιας σχέσης δικαιολόγησης δηλαδή, όπως αυτή αποτυπώνεται στην κρίση $R(p, x, c, a)$. Εάν όμως δεχθούμε ότι μεταξύ της νόησης και του κόσμου μεσολαβεί ένα απαράβατο όριο, τότε η πρώτη που τίθεται εν αμφιβόλω είναι η κανονιστική υφή όχι της ορθολογικότητας, αλλά των ουσιαστικών λόγων. Πράγματι, ένας άτεγκτος δυϊσμός εννοιακού σχήματος και περιεχομένου θα σήμαινε την αποδιοργάνωση της σχέσης R . Πώς άραγε ένα περιγραφικό γεγονός p που λαμβάνει χώρα στον κόσμο θα μπορούσε να σχετιστεί λογικά με μια νοητική στάση a , παρέχοντάς της ένα δικαιολογητικό έρεισμα;

Το σύνορο που τοποθετεί ο δυϊσμός ανάμεσα στη νόηση και τον κόσμο προσδιορίζει δύο διακριτούς λογικούς χώρους, έναν *εσωτερικό* του νου και έναν *εξωτερικό*.⁴² Το σύνορο αυτό, θεωρούμενο έξωθεν, από την πλευρά του κόσμου, αποτελεί την, κατά τον Καντ, *αισθητικότητα* μας, δηλαδή τη δεκτικότητα μας, την παθητική ικανότητα της αισθητηριακής πρόσληψης των δεδομένων του περιβάλλοντος.⁴³ Οτιδήποτε λαμβάνει χώρα έξωθεν του συνόρου της νόησης διέπεται από αιτιακούς νόμους. Συνεπώς, αιτιακές δεν είναι μόνοι οι σχέσεις μεταξύ των εξωτερικών γεγονότων, αλλά και μεταξύ των γεγονότων αυτών και του γνωστικού υποκειμένου, καθώς η πρόσπτωση του κόσμου στην αισθητικότητα του υποκειμένου αυτού βρίσκεται, σύμφωνα πάντα με τη δυϊστική αντίληψη, μεταξύ εκείνων που λαμβάνουν χώρα έξωθεν των ορίων της νόησης.

Σε αντίθεση με τον λογικό χώρο της φύσης και την επικράτεια των αιτιακών νόμων που αυτός ορίζει, ο χώρος έσωθεν του συνόρου, ο λογικός χώρος των εννοιών, περιχαράκνει την επικράτεια των λόγων. Πρόκειται για τον χώρο της ελευθερίας, εκεί όπου δραστηριοποιείται η αυτενέργεια της νόησης. Εντός του χώρου αυτού

διάκριση μεταξύ αναλυτικών και συνθετικών κρίσεων και στην αντίληψη ότι κάθε περιγραφική κρίση αναφορικά με τον εξωτερικό κόσμο μπορεί να κριθεί ατομικά από το δικαστήριο της εμπειρίας. Ο Davidson θεωρεί πως εάν καταρρίψουμε και το τρίτο δόγμα στερούμε από τον εμπειρισμό κάθε υποστηρίξιμη προκειμένη του. Βλ. W.V.O Quine, «Two Dogmas of Empiricism», στο W.V.O Quine, *From a Logical Point of View* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1961), 20-46· Donald Davidson, «On the Very Idea of a Conceptual Scheme», στο Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1984), 183-198· του ιδίου, «A Coherence Theory of Truth and Knowledge», στο Ernest LePore (ed.), *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson* (Oxford: Basil Blackwell, 1986), 307-319.

⁴² Ο ακριβής προσδιορισμός της σχέσης μεταξύ των δύο λογικών χώρων αποτελεί τη βασική μέριμνα του John McDowell στη σειρά διαλέξεων που παρέδωσε στο πανεπιστήμιο της Οξφόρδης προς τιμήν του John Locke υπό τον τίτλο *Mind and World*. Η διάκριση έλκεται από την πολύ σημαντική εργασία του Wilfrid Sellars, «Empiricism and the Philosophy of Mind», στο Herbert Feigl, Michael Scriven (eds.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* vol.1 (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1956), 253-329 [= Ο Εμπειρισμός και η Φιλοσοφία του Νου, μτφρ., σημ., επίμ. Χρήστος Μαρσέλλος (Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της Εστίας, 2005)]. Το πρόβλημα των δύο χώρων αποτελεί αναδιατύπωση του προβλήματος της αλληλεπίδρασης εννοιών και εποπτειών κατά την παραγωγή της γνώσης. Η επισήμανση του Καντ ότι «εννοήματα χωρίς περιεχόμενο είναι κενά, εποπτείες χωρίς έννοιες είναι τυφλές» (ΚΚΛ Α51/Β75) μας δίνει τον μίτο που θα μας οδηγήσει στη λύση των δύο αμοιβαίως μη αναγώγιμων κανονιστικών πηγών.

⁴³ Όπως αναφέρει ο Καντ, «Η ικανότητα (δεκτικότητα) να προσλαμβάνουμε παραστάσεις ανάλογα με το πώς πάσχουμε από τα αντικείμενα ονομάζεται αισθητικότητα» (ΚΚΛ Α19/Β33). [= *Κριτική του καθαρού Λόγου*, τόμοι Α' και Β': (Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση, 1977-1979), εισ., μτφρ., σχόλια Αναστάσιος Γιανναράς.

εκτυλίσσονται τα νοητικά γεγονότα, η υιοθέτηση δηλαδή νοητικών στάσεων με προτασιακό ή, αλλιώς, *παραστασιακό* περιεχόμενο.

Το ερώτημα που αναφέρεται είναι το εξής: πώς είναι δυνατή η κτήση ενός παραστασιακού περιεχομένου; Πώς δηλαδή μια πεποίθηση μπορεί να αναφέρεται στο τι συμβαίνει σε έναν χώρο έξω από τον νου και, υπό αυτήν την έννοια, να άπτεται του κόσμου; Η λύση στο πρόβλημα της αποβλεπτικότητας των νοητικών στάσεων από μέρους της δυϊστικής αντίληψης έχει ήδη υπονοηθεί. Ο νους δεν μπορεί να παραπέμψει απευθείας στον κόσμο. Μεταξύ τους μεσολαβεί μια *διεπιφάνεια*, όπως αποκαλείται συχνά στη θεωρία της αντίληψης, ένα απαράβατο λογικό σύνορο, όπως το έχουμε περιγράψει.⁴⁴ Η διεπιφάνεια, ιδωμένη έσωθεν αυτήν τη φορά, συντίθεται από τις αισθητηριακές εντυπώσεις, τα δεδομένα της αισθητικότητας, τα οποία απλώς παραλαμβάνουμε από το περιβάλλον. Η εμβέλεια της αντίληψης δεν εκτείνεται λοιπόν μέχρι τον κόσμο, αλλά σταματάει στη διεπιφάνεια, στο έσωθεν πέρασ της νόησης. Τα αισθητηριακά δεδομένα που απαντούν εκεί είναι το μόνο άμεσο αντιληπτικό αντικείμενο. Δεδομένου τώρα ότι στην εμπειρία, η οποία κομίζει τις πληροφορίες από τον λογικό χώρο της φύσης στον λογικό χώρο των εννοιών, αποδίδεται ο αιτιακός χαρακτήρας μιας αμιγώς εξωεννοιακής, εξωλογικής επιβολής του κόσμου στο αισθητικό υποκείμενο, τα αιτιατά των προσκρούσεων, οι αισθητηριακές εντυπώσεις, δεν διαθέτουν εννοιακή διάρθρωση, άρα ούτε προτασιακό περιεχόμενο. Οι εντυπώσεις, μολονότι συγκαταλέγονται, από κοινού με τις νοητικές στάσεις, στα *εσωτερικά επεισόδια* του υποκειμένου, δεν μοιράζονται την άμεση γνωσιολογική αξία των δεύτερων, διότι δεν μπορούν να αναλάβουν ένα συναγωγικό ρόλο ως προκείμενες ή ως συμπεράσματα των συλλογισμών μέσω των οποίων μεταφέρονται τα γνωστικά φορτία εντός της επικράτειας της ελευθερίας και των λόγων. Σε αυτήν την επικράτεια οι εντυπώσεις δεν νομιμοποιούνται να παρίστανται. Αποτελούν απλώς την εσωτερική όψη της δεκτικότητας. Ο ρόλος τους ως προς την υιοθέτηση πεποιθήσεων με ένα συγκεκριμένο περιεχόμενο είναι εξηγητικός και όχι δικαιολογητικός. Λειτουργίες δικαιολόγησης επιτελούν μόνο οι έννοιες του λογικού χώρου των εννοιών. Άρα, λόγο υπέρ ή κατά μιας νοητικής στάσης μπορεί να αποτελέσει μόνο ένα εσωτερικό επεισόδιο με προτασιακό περιεχόμενο, μια άλλη νοητική στάση.

Σύμφωνα λοιπόν με την αντίληψη περί ενός άτεγκτου δυϊσμού, οι κρίσεις της μορφής $R(p, x, c, a)$ αποτυπώνουν σχέσεις όχι ουσιαστικών, αλλά *νοησιακών* λόγων, καθώς τη θέση της μεταβλητής p καταλαμβάνουν πλέον όχι εξωτερικά, περιγραφικά γεγονότα, αλλά νοητικές στάσεις όμοιες της a . Έτσι, για παράδειγμα, την υιοθέτηση μιας πεποίθησης $B(a)$ μπορεί να δικαιολογήσει μόνο μια πεποίθηση $B(p)$. Αυτό που συναντάμε σε μια νοητική στάση και το οποίο απουσιάζει από τα εμπειρικά προσληψίμα γεγονότα, αυτό που, σε αντίθεση με τα δεύτερα, καθιστά την πρώτη κατάλληλη για το ρόλο της δικαιολογητικής βάσης στο πλαίσιο της σχέσης R είναι, κατ' αρχάς,

⁴⁴ Για την έννοια της διεπιφάνειας (interface) και τη θέση που αυτή κατέχει στο πλαίσιο ετερόκλητων αντιλήψεων περί της σχέσης νόησης και κόσμου, αντιλήψεων που εκτείνονται από τον μεταφυσικό ρεαλισμό μέχρι τον αντιρεαλισμό, βλ., μεταξύ άλλων, Hilary Putnam, «Sense, Nonsense and the Senses: An Inquiry into the Powers of the Human Mind», *Journal of Philosophy* 91 (9) (1994), 445-517. Στις διαλέξεις αυτές ο Putnam ασκεί κριτική στον μύθο της διεπιφάνειας και τάσσεται υπέρ ενός φυσικού, «αφελούς» ρεαλισμού του κοινού νου.

το προτασιακό της περιεχόμενο. Το περιεχόμενο αυτό αποτελεί τη μία όψη της νόησης. Είναι η διάσταση εκείνη που της επιτρέπει να προσεγγίζει τα ακρότατα όριά της προς τον κόσμο, παραπέμποντας σε αυτόν έστω και έμμεσα, σύμφωνα πάντα με τους δυϊστές. Υπάρχει όμως και η δεύτερη, αυστηρά υποκειμενική, ψυχολογική όψη. Η όψη αυτή μπορεί να αφορά είτε στο γεγονός της απόκτησης μιας νοητικής στάσης καθ' εαυτό είτε ακόμα στην *καταγωγή* της, στη διαδικασία δηλαδή του σχηματισμού της από μια κατά κανόνα αξιόπιστη πηγή, όπως, φερ' ειπείν, στη συναγωγή της από μια άλλη, δικαιολογημένη νοητική στάση, η στην απευθείας διαμόρφωσή της μέσω της ενδοσκόπησης, της αντίληψης ή της μνήμης. Τι είναι λοιπόν αυτό που επωμίζεται το δικαιολογητικό βάρος των νοησιακών λόγων; Το ίδιο το νοητικό γεγονός της υιοθέτησης μιας πεποίθησης p , το περιεχόμενό της ή η διαδικασία σχηματισμού της;

Ας επιστρέψουμε για μια ακόμη φορά στον στοχαστή Σ . Ας του αποδώσουμε την πεποίθηση $B(a)$ και ας δεχθούμε ότι αληθεύει η κρίση $(a \rightarrow b)$. Μπορούμε επίσης στη θέση της μεταβλητής a να νοήσουμε την κρίση «Βρέχει» και στη θέση της σχέσης $(a \rightarrow b)$ την υποθετική κρίση «Εάν βρέξει, θα λειώσει το χιόνι». Δικαιούμαστε άραγε να ισχυριστούμε ότι ο Σ έχει ένα νοησιακό λόγο να υιοθετήσει την πεποίθηση $B(b)$; Σύμφωνα με την πρώτη δυνατή εκδοχή, ο Σ έχει έναν τέτοιο λόγο, εάν και μόνο εάν έχει ήδη υιοθετήσει και την πεποίθηση $B(a \rightarrow b)$. Σύμφωνα με τη δεύτερη δυνατή εκδοχή, η πεποίθηση a μπορεί να αποτελέσει για τον Σ έναν νοησιακό λόγο υπέρ της υιοθέτησης της πεποίθησης $B(b)$, είτε αυτός έχει υιοθετήσει την πεποίθηση $B(a \rightarrow b)$ είτε όχι. Κρίσιμη εδώ, από την έποψη της δικαιολόγησης, είναι η σημασία του προτασιακού περιεχομένου των δύο πεποιθήσεων. Σύμφωνα, τέλος, με την τρίτη δυνατή εκδοχή, το νοητικό γεγονός της απλής υιοθέτησης δεν αρκεί ως δικαιολογητικό υπόβαθρο· απαιτείται επιπλέον αυτό το νοητικό γεγονός να μπορεί, εν τέλει, να εξηγηθεί με αναφορά σε μια πηγή, η οποία, κατά τεκμήριο, δεν μας παρέχει παραπλανητικές πληροφορίες σχετικά με το τι συμβαίνει στον κόσμο. Οι τάξεις των νοησιακών λόγων που διαμορφώνονται αντίστοιχα είναι αυτές των *τυπικών*, των *ουσιαστικών* και των *καταγωγικών* λόγων.

Η ερμηνευτική εκδοχή των τυπικών νοησιακών λόγων δεν δέχεται ότι από την κρίση a μπορεί να συναχθεί η κρίση b . Εκλαμβάνει την περίοδο «Βρέχει, συνεπώς αναγκαστικά θα λειώσει το χιόνι» όχι ως ένα αυτοτελές επιχείρημα, αλλά ως ένα *ενθύμημα*, ως ένα λανθάνοντα, μικτό υποθετικό συλλογισμό, του οποίου η μείζων πρόταση, η κρίση $(a \rightarrow b)$, έχει αποσιωπηθεί. Η αναγκαιότητα που εκφράζει η παραπάνω περίοδος γίνεται αντιληπτή ως αμιγώς *λογική*, απορρέουσα από την αρχή *modus ponens*. Ο Σ δεσμεύεται λοιπόν να υιοθετήσει την πεποίθηση $B(b)$, μόνο εάν έχει υιοθετήσει προηγουμένως και τις δύο προκειμένες του λανθάνοντος συλλογισμού και επειδή ακριβώς τις έχει υιοθετήσει.

Η ερμηνευτική εκδοχή των ουσιαστικών νοησιακών λόγων, αντίθετα, θεωρεί ότι είναι δυνατή, αλλά και αναγκαία η συναγωγή της κρίσης b απευθείας από την κρίση a . Το επιχείρημα «Βρέχει, συνεπώς αναγκαστικά θα λειώσει το χιόνι» είναι ολοκληρωμένο και αυτοτελές, όχι απλώς ένας συντετμημένος συλλογισμός. Την εγκυρότητά του την αντλεί από μια *υλική* αρχή συμπερασμού, η ισχύς της οποίας δεν είναι παράγωγη της ισχύος ενός τυπικού, ορθολογικού κανόνα. Σύμφωνα μάλιστα με

κάποιους συναγωγιστές φιλοσόφους, αυτού του είδους οι αρχές, πέραν της εγγενούς, αυθεντικής ισχύος που αναπτύσσουν, είναι προς τούτους συστατικές του νοήματος των εκφράσεων «Βρέχει» και «Θα λειώσει το χιόνι», υπό την έννοια ότι κάποιος αντιλαμβάνεται πλήρως τη σημασία τους, μόνο εάν είναι σε θέση να προβεί σε μια σειρά συναγωγών, μεταξύ των οποίων περιλαμβάνεται και η συναγωγή της δεύτερης έκφρασης από την πρώτη.⁴⁵ Καθώς τώρα το είδος της αναγκαιότητας μιας συναγωγής εξαρτάται από την αρχή συμπερασμού από την οποία απορρέει, η αναγκαιότητα που μας απασχολεί εδώ είναι και αυτή *υλική*, αφορά δηλαδή αποκλειστικά στο παραστασιακό περιεχόμενο των κρίσεων, και όχι στον τυχόν ενστερνισμό τους εκ μέρους του υποκειμένου. Έτσι, η πεποίθηση $B(a)$ έχει, για εκείνον που την υιοθετεί, αυτοτελή κανονιστική σημασία, η οποία κατατείνει στην υιοθέτηση της πεποίθησης $B(b)$, χωρίς την ανάγκη σύμπραξης της ενδιάμεσης πεποίθησης $B(a \rightarrow b)$. Η κανονιστική αυτή σημασία δεν έλκεται από κάποια ορθολογική αρχή, αλλά από ουσιαστικές εκτιμήσεις.

Η ερμηνευτική εκδοχή των καταγωγικών νοησιακών λόγων, τέλος, αποτελεί ένα συγκεκριμένο των δύο παραπάνω εκδοχών. Εμφανίζει στοιχεία υποκειμενικότητας, καθώς αφορά πρωτίστως στη νοητική διαδικασία σχηματισμού των προτασιακών στάσεων. Εμφανίζει όμως και αντικειμενικά στοιχεία, καθώς μεταξύ του συνόλου των πεποιθήσεών μας διακρίνει μια κατηγορία θεμελιωδών ή βασικών πεποιθήσεων, το περιεχόμενο των οποίων αποτελεί *μη συναγωγική γνώση*. Πρόκειται για πεποιθήσεις που συνοδεύονται από ένα μαχητό τεκμήριο αληθείας, λόγω της γενικώς αξιόπιστης εξηγητικής τους ερείσεως. Από αυτήν την κατηγορία έλκει στη συνέχεια τη νομιμοποίησή της κάθε άλλη πεποίθηση. Ωστόσο, η γνωσιολογική αξία των πεποιθήσεων, θεμελιωδών ή μη, το εάν δηλαδή μπορούμε να τις θεωρήσουμε αφενός μεν ως πεποιθήσεις, αφετέρου δε ως δικαιολογημένες και αληθείς, δεν προσδιορίζεται ατομικά, αλλά στο πλαίσιο των συναγωγικών σχέσεων που αναπτύσσονται εντός του δοξαστικού συστήματος του στοχαστή. Έτσι, εάν η πεποίθηση $B(a)$ έχει το έσχατο εξηγητικό της υπόβαθρο στην αισθητηριακή εντύπωση του Σ ότι βρέχει, τότε θα πρόκειται για μια μη συναγωγική γνώση, υπό την αυστηρή όμως συνθήκη ότι ο Σ είναι σε θέση να αντιληφθεί την πεποίθηση $B(a)$ ως λόγο σχηματισμού άλλων πεποιθήσεων τις οποίες αυτή συνεπάγεται. Μεταξύ αυτών ανήκει ασφαλώς και η πεποίθηση $B(b)$.

Αυτό που θα πρέπει να συγκρατήσουμε από τις αναπτύξεις που προηγήθηκαν είναι ότι η ουσιώδης προκειμένη που αφορά στη συνάφεια νόησης και κόσμου για κάθε δυνατή εκδοχή των νοησιακών λόγων αποτυγχάνει να συλλάβει το είδος της διττότητας που αναζητάμε. Για την ακρίβεια, η θεώρηση των νοησιακών λόγων από-

⁴⁵ Ο Wilfrid Sellars επιχειρηματολογεί δια μακρών υπέρ της άποψης ότι «οι υλικοί κανόνες (συμπερασμού) είναι εξίσου *ουσιώδεις για το νόημα* (άρα και για τη γλώσσα και τη σκέψη), όπως και οι τυπικοί κανόνες, συνεισφέροντας τις αρχιτεκτονικές λεπτομέρειες της δομής του εντός των αναλημμάτων της λογικής μορφής». Βλ. Wilfrid Sellars, «Inference and Meaning», *Mind* 62 (247) (1953), 313-338. Σχετικές είναι και οι αναπτύξεις του Robert Brandom για τον σημασιολογικό συναγωγισμό και τον σημασιολογικό ολισμό, για τη σελαρσιανή, εν πολλοίς, θέση, σύμφωνα με την οποία, προκειμένου μια απόκριση στο περιβάλλον να διαθέτει εννοιακό περιεχόμενο, θα πρέπει να μπορεί να παίξει ένα ρόλο εντός του συναγωγικού παιγνίου του ισχυρίζεσθαι και του λόγον διδόναι. Βλ. Robert Brandom, *Articulating Reasons. An Introduction to Inferentialism* (Cambridge, MA and London: Harvard University Press, 2000), 45-77. Βλ. επίσης του ίδιου, *Making it Explicit* (Cambridge, MA and London: Harvard University Press, 1994), 67-140.

κλείει τη δυνατότητα μιας τέτοιας συνάφειας εν γένει. Εκκινώντας από την κατηγορική διάκριση νόησης και πραγματικότητας, διαπιστώσαμε ότι ένα τείχος, αυτό της διεπιφάνειας, υψώνεται ανάμεσά τους, εμποδίζοντας την προσέγγιση της δεύτερης από την πρώτη. Ο μόνος τρόπος να αρθεί η διεπιφάνεια χωρίς να θιγεί το δικαιολογητικό πλαίσιο των νοησιακών λόγων είναι να υπονομευθεί η διακριτότητα της νόησης και του κόσμου, να θεωρήσουμε δηλαδή πως σκέψη και είναι ταυτίζονται. Είτε έτσι είτε αλλιώς, η αποδοχή της δυνατότητας των νοησιακών λόγων μας εγκλωβίζει στα δεσμά ενός αμετροεπούς ιδεαλισμού.

Όσο εκδιπλώνεται η συλλογιστική του πρώτου μέρους, θα έχουμε την ευκαιρία να εξετάσουμε τον τρόπο με τον οποίο διαμορφώνεται η σχέση ορθολογικότητας και λόγων, εάν αποδώσουμε στους δεύτερους ένα νοησιακό χαρακτήρα, υπό τις παραπάνω «καθαρές» ερμηνευτικές εκδοχές, κυρίως την τυπική και δευτερευόντως την ουσιαστική.⁴⁶ Από την προσοχή μας δεν θα πρέπει να διαφεύγει ο ομόλογος στόχος που θέσαμε εξ αρχής: η διακρίβωση της φύσης της υποκειμενικότητας μέσω της διαύγασης της συμβολής της στην ανάδυση του κανονιστικού φαινομένου. Στο επόμενο κεφάλαιο θα στραφούμε σε δύο διαφορετικές ιδεαλιστικές αποχρώσεις που μπορεί να λάβει η θεωρία των τυπικών νοησιακών λόγων: μία που αποδέχεται τη δυϊστική προκείμενη και μία που την απορρίπτει. Τα σφάλματα που θα εντοπίσουμε θα μας βοηθήσουν να προβούμε σε μια πρώτη σχηματοποίηση του περιγράμματος του λογοσυστατικού μοντέλου.

⁴⁶ Βλ. Μέρος I, Κεφάλαιο Β' και Ενότητα 4.2. αντιστοίχως.

Κεφάλαιο Β'

Ιδεαλιστικός αναγωγισμός

2.1.1. Αναλυτικός ιδεαλισμός: Η περίπτωση της εννοιολογικής ιδεαλιστικής αναγωγής

Η δυνατότητα των τυπικών νοησιακών λόγων καταφάσκει τη θέση περί ορθολογικού θεμελιωτισμού. Η σχέση στην οποία τελούν τούτοι οι λόγοι με την ορθολογικότητα μπορεί να υπαχθεί κάτω από τον τίτλο του αναλυτικού ιδεαλισμού. Σύμφωνα με τον τελευταίο, κανονιστικές έννοιες όπως «λόγος», «εύλογος» ή «δικαιολόγηση» δεν είναι πρωταρχικές, στερούνται δηλαδή ενός μη αναγώγιμου χαρακτήρα. Οι όροι στους οποίους μπορούν να αναλυθούν περαιτέρω είναι οι όροι της τυπικής εγκυρότητας, της ορθολογικότητας. Το νόημα των προτάσεων «η υιοθέτηση μιας νοητικής στάσης $MA(b)$ είναι εύλογη» και «η υιοθέτηση μιας νοητικής στάσης $MA(b)$ είναι ορθολογικώς σύννομη» συμπίπτει. Δεν υπάρχει δηλαδή κάτι στη σημασία της λέξης «εύλογος» που να μη συλλαμβάνεται ήδη από τη λέξη «ορθολογικός» και αντιστρόφως. Ως αναλυτικώς ισοδύναμες, οι δύο έννοιες αφορούν στην ίδια ακριβώς ιδιότητα, περιγράφουν με διαφορετικό τρόπο το ίδιο ακριβώς κανονιστικό γεγονός.

Μπορούμε να αντιληφθούμε το γιατί: είδαμε ότι η πεποίθηση $B(a)$ καθ' εαυτήν δεν μπορεί να αποτελέσει για τον στοχαστή Σ έναν τυπικό νοησιακό λόγο υιοθέτησης της πεποίθησης $B(b)$, ακόμα κι αν δεχθούμε την αλήθεια της κρίσης ($a \rightarrow b$). Για να το θέσουμε διαφορετικά, η αλήθεια της κρίσης ($a \rightarrow b$) δεν αρκεί, ούτε όμως απαιτείται, προκειμένου να θεμελιωθεί η αναγκαιότητα της μετάβασης από την πεποίθηση $B(a)$, που έχει ήδη υιοθετηθεί, σε μια νέα πεποίθηση $B(b)$. Διαφορετικά, η αναγκαιότητα για την οποία μιλάμε θα ήταν υλική και η πεποίθηση $B(a)$ θα συνιστούσε έναν ουσιαστικό νοησιακό λόγο. Για τη θεωρία των τυπικών νοησιακών λόγων, αυτό που απαιτείται είναι η ένταξη της κρίσης ($a \rightarrow b$) στο δοξαστικό σύστημα του Σ , ο σχηματισμός δηλαδή μιας πεποίθησης με το ίδιο παραστασιακό περιεχόμενο. Τι είναι όμως αυτό που διαφοροποιεί την κανονιστική σημασία της πεποίθησης $B(a)$ στο πλαίσιο δύο διαφορετικών δοξαστικών συστημάτων, εκ των οποίων μόνο στο ένα, στο πλέον περιεκτικό, συγκαταλέγεται και η πεποίθηση $B(a \rightarrow b)$; Προφανώς, η ισχύς μιας ορθολογικής αρχής. Στο περιεκτικό δοξαστικό σύστημα, όχι όμως και στο λιτό, καλείται σε εφαρμογή ο κανόνας *modus ponens*. Λέμε λοιπόν ότι ο Σ οφείλει, επί ποινή ανορθολογικότητας, να σχηματίσει την πεποίθηση $B(b)$ ή ότι η υιοθέτηση της πεποίθησης $B(b)$ υπαγορεύεται από μια ορθολογική επιταγή. Αυτή η επιταγή είναι που προσδίδει στις πεποιθήσεις $B(a)$ και $B(a \rightarrow b)$ την ιδιότητα του λόγου. Ο Σ έχει ένα σύνθετο, τυπικό νοησιακό λόγο να υιοθετήσει την πεποίθηση $B(b)$, επειδή η

παράλειψη αυτής της υιοθέτησης θα συνιστούσε παραβίαση του κανόνα *modus ponens*.⁴⁷

Ακολουθώντας την ερμηνευτική εκδοχή των τυπικών νοησιακών λόγων, καταλήγουμε λοιπόν στη διαπίστωση ότι η ορθολογικότητα αποτελεί την πρωταρχική και θεμελιώδη έννοια στην οποία ανάγεται κάθε άλλη έννοια με κανονιστικό περιεχόμενο. Είδαμε μάλιστα ότι η έννοια του λόγου δεν ανάγεται μόνο ως προς το κανονιστικό της περιεχόμενο σε αυτήν της ορθολογικότητας· η σχέση συνηγορίας ενός τυπικού νοησιακού λόγου *συνίσταται* σε εκείνη τη σχέση μεταξύ των προτασιακών στάσεων του υποκειμένου η οποία καθίσταται κρίσιμη βάσει μιας ορθολογικής αρχής. Δεν έχουμε δηλαδή να κάνουμε απλώς με μια περίπτωση οντολογικής αναγωγής, αλλά επιπλέον με μια περίπτωση εννοιολογικής αναγωγής. Σύμφωνα με αυτήν τη γραμμή σκέψης, οι αμφιβολίες που προσδιορίζουν την οριστική απόφαση του λόγου στο καντιανό συμβολαϊκό σχήμα δεν είναι παρά τυπικές εκτιμήσεις ορθολογικότητας.

Με την αποδοχή της δυνατότητας των τυπικών νοησιακών λόγων διαμορφώνεται ένα πλαίσιο δικαιολόγησης που παρουσιάζει στοιχεία προσιδιάζοντα στον συνεκτικισμό υπό μια *φορμαλιστική* παραλλαγή του. Η ένταξη μιας κατηγορίας λόγων στο ευρύτερο κανονιστικό της περιβάλλον επιτρέπει την ανάδειξη των αδυναμιών της με μεγαλύτερη ενάργεια. Θα προσπαθήσω να δείξω ότι, βάσει της αρχής της χάριτος, βέλτιστη είναι η ερμηνεία που αντιλαμβάνεται την κατηγορία των τυπικών νοησιακών λόγων ως ουσιώδες συστατικό ενός *τυπικού* συνεκτικισμού· διότι από τη στιγμή που θα τοποθετήσουμε τους λόγους στο συνεκτικιστικό τους πλαίσιο κάμπτεται μια ουσιοκρατική αντίρρηση την οποία οφείλουμε να λάβουμε σοβαρά υπ' όψιν μας και η οποία αφορά στην αυτοδικαιολόγηση των νοητικών μας στάσεων. Μια κριτική κατά των τυπικών νοησιακών λόγων μπορεί να τελεσφορήσει, μόνο εάν ιδωθεί ως κριτική κατά του ίδιου του τυπικού συνεκτικισμού.

Σύμφωνα λοιπόν με μια γενική συνεκτικιστική αντίληψη της δικαιολόγησης, δεν χρειάζεται, ούτε μπορούμε να εξέλθουμε στον κόσμο προκειμένου να ανεύρουμε την πηγή νομιμοποίησης των νοητικών μας στάσεων. Άλλωστε η σχέση εξωτερικών και εσωτερικών γεγονότων είναι αιτιακή, όχι δικαιολογητική, εξηγητική και όχι ερμηνευτική. Σχέσεις δικαιολόγησης δύνανται να αναπτυχθούν μόνο μεταξύ των νοητικών γεγονότων. Κατά συνέπεια, ουσιαστικό λόγο υπέρ της υιοθέτησης μιας προτασιακής στάσης μπορεί να αποτελέσει μόνο μια άλλη προτασιακή στάση.⁴⁸ Ο συνεκτικισμός αποδίδει στους λόγους έναν αμιγώς *νοησιακό* χαρακτήρα.⁴⁹ Η νόηση με τη σειρά της παρουσιάζεται ως ένα αυτόαρκες δικαιολογητικό σύστημα, η κανονιστική διάσταση του οποίου περιορίζεται στην επίτευξη μιας κατάστασης ισορροπίας μεταξύ διαφορετικών στάσεων. Πρόκειται, θα λέγαμε, για ένα αίτημα ακεραιότητας ή, διαφορετικά, για την πρακτική και θεωρητική ανάγκη μιας ενοποιημένης σύλληψης του περιβάλλοντος ως *κόσμου*. Θα μπορούσαμε πολύ πρόχειρα να πούμε ότι η

⁴⁷ Περιττό να πούμε ότι το ίδιο θα ίσχυε, ακόμα και αν η κρίση ($a \rightarrow b$) ήταν ψευδής.

⁴⁸ Βλ. Donald Davidson, "A Coherence Theory of Truth and Knowledge", in Ernest LePore, ed. *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson* (Basil Blackwell, Oxford, 1986), 310.

⁴⁹ Attitudinal reasons

αναγκαιότητα της εναρμόνισης των νοητικών μας στάσεων δεν είναι παρά η υποκειμενική όψη της κανονιστικής ισχύος της ορθολογικότητας. Ποια είναι όμως η φύση αυτής της ισχύος και ποια η ακριβής σχέση της με την κανονιστικότητα των λόγων;

Μέχρι στιγμής, βλέπουμε απλώς να αρθρώνεται η δυϊστική προκειμένη των νομιμοποιητικών στεγανών μεταξύ νόησης και κόσμου. Η ίδια όμως προκειμένη μπορεί να απαντά και σε άλλες ερμηνείες της κατηγορίας των νοησιακών λόγων. Θα πρέπει λοιπόν να εισαγάγουμε στο γενικό συνεκτικιστικό σχήμα το στοιχείο της τυπικότητας και να θεωρήσουμε πως τη δικαιολογητική λειτουργία των προτασιακών στάσεων ενεργοποιεί το γυμνό νοητικό γεγονός της υιοθέτησής τους από το υποκείμενο ή, όπως μπορούμε να ισχυριστούμε πλέον, το νοητικό γεγονός της ένταξής τους στο δοξαστικό σύστημα του στοχαστή.

Αρκεί τώρα να φέρουμε στο μυαλό μας το μηχανισμό της παραγωγής και τα επιφανόμενα της συμμεταβολής και της επιγένεσης. Στο κανονιστικό πεδίο που ορίζει ο τυπικός συνεκτικισμός θέση μείζονος πρότασης ή γενικού κανόνα επέχει μια κρίση της μορφής $dR(p, x, c, a)$. Μπορούμε, δείγματος χάριν, να πούμε ότι:

(ΤΛ) Όποιος σε μια δεδομένη στιγμή t φέρει τις πεποιθήσεις $B(a)$ και $B(a \rightarrow b)$ έχει έναν αποφασιστικό επιστημικό λόγο να σχηματίσει την πεποίθηση $B(b)$.

Εδώ το γεγονός p δεν είναι άλλο από το νοητικό ενέργημα της ένταξης των πεποιθήσεων $B(a)$ και $B(a \rightarrow b)$ στο δοξαστικό σύστημα του x . Το δοξαστικό αυτό σύστημα με τη σειρά του δεν είναι παρά οι περιστάσεις c . Αφού λοιπόν έχουμε δεχθεί ότι όλοι οι λόγοι είναι νοησιακοί με την τυπική σημασία του όρου, θα πρέπει συνακόλουθα να αναγνωρίσουμε πως το κατηγορήμα της κρίσης $dR(p, x, c, a)$ «...έχει ένα αποφασιστικό επιστημικό λόγο να...» είναι καθ' ύλην ισοδύναμο με ένα ορθολογικό δέον, ως κατηγορήμα των δομικών κρίσεων. Μπορούμε συνεπώς να τρέψουμε την αρχή περί των λόγων της μείζονος πρότασης σε μια ορθολογική αρχή:

(ΟΑ) Όποιος σε μια δεδομένη στιγμή t φέρει τις πεποιθήσεις $B(a)$ και $B(a \rightarrow b)$ οφείλει κατ' ορθολογική επιταγή να σχηματίσει την πεποίθηση $B(b)$.

Στο εξής αυτό που έχει σημασία είναι να προσδιοριστεί με μεγαλύτερη ακρίβεια η σχέση ανάμεσα στις κρίσεις ΤΛ και ΟΑ, όπως την αντιλαμβάνεται ο τυπικός συνεκτικισμός. Άλλωστε υλική ισοδυναμία δεν σημαίνει ταυτότητα. Σημαίνει απλώς ότι οι δύο κρίσεις λαμβάνουν αναγκαστικά την ίδια τιμή αληθείας: εάν αληθεύει η ΤΛ, αληθεύει και η ΟΑ και αντιστρόφως. Αυτή όμως η φαινομενικά ισχνή διαπίστωση φωτίζει, έστω αμυδρά, το ζήτημα της συνάφειας μεταξύ ορθολογικότητας και τυπικών νοησιακών λόγων. Διότι η σχέση της αμοιβαίας συνεπαγωγής ενέχει αναμφίβολα το στοιχείο της αναγκαιότητας: είναι δε μάλλον εύκολο να εντοπίσουμε το στοιχείο αυτό στον αναγωγικό χαρακτήρα της σχέσης, στην ύπαρξη μίας πρωταρχικής και θεμελιώδους κανονιστικής έννοιας. Ποια είναι αυτή, σύμφωνα με τους απολογητές του τυπικού συνεκτικισμού;

Μπορούμε να αποπειραθούμε μια απάντηση εκ μέρους τους. Θα ξεκινούσε ως εξής: «Δεν θα υπερβαίναμε τα λογικά όρια της ταυτολογίας, εάν διαπιστώναμε ότι η εναρμόνιση των πεποιθήσεων και γενικά των προτασιακών μας στάσεων σημαίνει απλώς εναρμόνιση του παραστασιακού τους περιεχομένου. Θα ήταν όμως λάθος να συμπεράνουμε εξ αυτού ότι ο συνεκτικισμός εναποθέτει το κανονιστικό βάρος των νοητικών μας στάσεων στην ουσία τους. Η αναζήτηση της δικαιολογητικής βάσης μιας πεποίθησης στο περιεχόμενο μιας άλλης πεποίθησης, θα μας οδηγούσε κατευθείαν στην αντίπερα όχθη της θεμελιοκρατίας. Η γνώση και οι δομές της δικαιολόγησης θα προσομοιάζαν τότε με την αντίστοιχη δομή μιας αρχιτεκτονικής κατάσκευής, θα οφείλαμε συνεπώς να διακρίνουμε με επιμέλεια τα γνωστικά στοιχεία που συγκροτούν τα θεμέλιά της από εκείνα που ανήκουν στο εποικοδόμημα. Έτσι, το περιεχόμενο κάθε βάσιμης πεποίθησης θα προέκυπτε κατά συμπερασμό από το περιεχόμενο μιας άλλης, βασικότερης πεποίθησης. Τούτη η κίνηση προς τα πίσω θα εκτεινόταν στο διηνεκές, αν δεν αναγνωρίζαμε την ύπαρξη μιας κατηγορίας θεμελιωδών πεποιθήσεων, στην οποία θα μπορούσε να στηριχθεί συνολικά το νοητικό οικοδόμημα. Το δικαιολογητικό έρεισμα των τελευταίων θα βρισκόταν όχι στο περιεχόμενο κάποιας άλλης πεποίθησης, αλλά έξω από τον νου, στον κόσμο και στην εμπειρία που μας πορίζουν οι αντιληπτικές μας ικανότητες.

Θα μπορούσαμε ενδεχομένως να μείνουμε πιστοί στη θέση ότι η εμπειρία προσφέρεται όχι ως δικαιολογητική, αλλά ως εξηγητική βάση των νοητικών μας στάσεων, εάν υιοθετούσαμε την καταγωγική ερμηνεία των λόγων. Και πάλι όμως η αρχιτεκτονική μεταφορά θα ήταν παρούσα. Η δικαιολόγηση θα αρθρωνόταν σε επίπεδα, με έσχατο έρεισμα μια κατηγορία πεποιθήσεων που θα αντλούσαμε από αξιόπιστες πηγές. Εάν όμως δεχθούμε τον άτεγκτο δυισμό μεταξύ νοητικού σχήματος και εμπειρικού περιεχομένου, θα πρέπει να θεωρήσουμε ότι η γνωστική μας επαφή με τον κόσμο δεν μπορεί να είναι άμεση. Η αντίληψή μας φτάνει μέχρι τη διεπιφάνεια. Οι μαρτυρίες που έχουμε από τον κόσμο φτάνουν στο υποκείμενο με τη μεσολάβηση της εμπειρίας. Πώς λοιπόν δικαιούμαστε να ισχυριστούμε ότι οι αισθητηριακές εντυπώσεις αποτελούν πηγή αξιόπιστης γνώσης; Θα έπρεπε να μπορούμε βρεθούμε από την εξωτερική πλευρά του συνόρου της νόησης, για να αντιπαραβάλουμε τις μαρτυρίες που μας κομίζει η εμπειρία με τον ίδιο τον κόσμο. Αυτό όμως είναι αδύνατο».

Για τους συνεκτικιστές, η αρχιτεκτονική μεταφορά δεν μπορεί να γίνει δεκτή. Το έργο της δικαιολόγησης, μας λένε, έχει ολιστικό, όχι ατομιστικό χαρακτήρα. Η δικαιολογησιμότητα μιας πεποίθησης δεν συνίσταται στη δυνατότητα συναγωγής της από το περιεχόμενο μιας άλλης πεποίθησης, αλλά στην αναγκαιότητα της ένταξής της σε ένα συνεκτικό δοξαστικό σχήμα. Η γνώση αρθρώνεται τελικά ως πλέγμα ή δίκτυο πεποιθήσεων, όχι ως πολυεπίπεδο οικοδόμημα. Για τον συνεκτικισμό, κανονιστικά κρίσιμο δεν είναι το περιεχόμενο των πεποιθήσεων, αλλά το νοητικό γεγονός της υιοθέτησής τους καθ' εαυτό. Τέτοιου είδους γεγονότα απαρτίζουν την κατηγορία των νοησιακών λόγων. Η έμφαση στο γυμνό νοητικό γεγονός της υιοθέτησης αναιρεί τη διάκριση μεταξύ θεμελιωδών και μη θεμελιωδών προτασιακών στάσεων και επιφέρει έναν κανονιστικό εξισωτισμό. Εντός του τυπικού συνεκτικιστικού πλαισίου κάθε στάση έχει την ίδια δικαιολογητική ισχύ με τις υπόλοιπες. Επανερχόμενοι στο

παράδειγμά μας και διερμηνεύοντας τους συνεκτικιστές, θα ισχυριζόμασταν ότι ο λόγος υπέρ του σχηματισμού της πεποιθήσης $B(b)$ συνίσταται στο γεγονός της προηγούμενης αρμονικής ένταξης των πεποιθήσεων $B(a)$ και $B(a \rightarrow b)$ στο δοξαστικό σύστημα του στοχαστή.

Και θα συνέχιζαν: «Πλέον διακρίνεται εναργώς η εννοιολογική και οντολογική συνάφεια ανάμεσα στις σχέσεις λόγων και στις σχέσεις ορθολογικότητας. Στην ερώτηση “γιατί ο συνδυασμός των δύο αυτών πεποιθήσεων αποτελεί λόγο υπέρ της υιοθέτησης της πεποιθήσης $B(b)$;” εμείς, οι συνεκτικιστές, απαντάμε: διότι έτσι επιτυγχάνεται με τον βέλτιστο τρόπο η εναρμόνιση των πεποιθήσεών μας. Την ίδια απάντηση δίνουμε, προκειμένου και για την υιοθέτηση των αρχικών πεποιθήσεων $B(a)$ και $B(a \rightarrow b)$. Το είδος της δικαιολόγησης που επιχειρείται εδώ δεν έχει ουσιαστικό, παρά μόνον τυπικό χαρακτήρα, καθότι για τη θεμελίωση της βασιμότητας των πεποιθήσεων γίνεται επίκληση όχι των “αποδεικτικών στοιχείων” που μας πορίζει η εμπειρία, αλλά της σχέσης στην οποία αυτές τελούν.

Παρατηρούμε λοιπόν ότι εντός του τυπικού συνεκτικιστικού πεδίου η έννοια του *pro tanto* λόγου δεν είναι πρωταρχική, συνεπώς ούτε θεμελιώδης. Πρωταρχική είναι η έννοια του *δέοντος* και μάλιστα ενός τυπικού, ορθολογικού *δέοντος*. Αυτό που προσδίδει στις δύο πεποιθήσεις την ιδιότητα του λόγου είναι η ορθολογικότητα, η αναγκαιότητα δηλαδή της εναρμόνισης των νοητικών μας στάσεων. Ο συνεκτικισμός αντιλαμβάνεται την ορθολογικότητα όχι ως την ικανότητα του νου να αναγνωρίζει τους ήδη κανονιστικά ισχυρούς λόγους και να ανταποκρίνεται προσηκόντως σε αυτούς, αλλά ως το θεμέλιο της κανονιστικής τους ισχύος. Είναι λοιπόν η κρίση ΓΛ περί των λόγων που ανάγεται στη δομική κρίση ΟΑ και όχι το αντίστροφο».

Εάν έτσι έχουν τα πράγματα, μπορούμε τότε να προβούμε στις εξής παρατηρήσεις: ο καθολικός κανόνας που περιέχεται στη μείζονα πρόταση του παραγωγικού μας συλλογισμού μπορεί να αποτυπωθεί αναλυτικώς ισοδύναμα είτε ως μια καθολική δομική κρίση είτε ως μια κρίση της μορφής $dR(p, x, c, a)$. Οι δύο κρίσεις συλλαμβάνουν στην ουσία το ίδιο κανονιστικό γεγονός, περιγράφουν με διαφορετικό τρόπο την ίδια ιδιότητα του νοητικού ενεργήματος υιοθέτησης μιας προτασιακής στάσης. Αφού τώρα η μόνη μη αναγώγιμη κανονιστική έννοια στο πλαίσιο του τυπικού συνεκτικισμού είναι αυτή της ορθολογικότητας, η ατομική κρίση $dR(\Sigma, b)$ ανάγεται τελικά στην καθ' ύλην ισοδύναμη ατομική δομική κρίση που επιτάσσει στον στοχαστή Σ τον σχηματισμό της πεποιθήσης $B(b)$ επί ποινή ανορθολογικότητας. Τώρα πια όλα τα στοιχεία της παραγωγής βρίσκονται στη θέση τους, επιτρέποντάς μας την εκφορά μίας ακόμα ταυτολογικής κρίσης εκ μέρους των συνεκτικιστών. Θα λέγαμε λοιπόν ότι τα ονομαστικά κανονιστικά γεγονότα, τόσο οι ατομικές κρίσεις περί των τυπικών νοησιακών λόγων όσο και οι ατομικές δομικές κρίσεις, επιγίνονται όχι των φυσικών, αλλά των νοητικών γεγονότων και μεταβάλλονται μαζί με αυτά.

Διαπιστώνουμε λοιπόν ότι η δυνατότητα των νοησιακών λόγων αποτελεί ικανή και αναγκαία συνθήκη της ισχύος κάποιων εγγενώς κανονιστικών ορθολογικών αρχών. Αυτό, σύμφωνα πάντα με το λογοδοτικό μοντέλο, με την αντίληψη ότι η κανονιστική υφή της ορθολογικότητας έγκειται στην ικανότητά της να αποτελεί πηγή λόγων. Διότι οι μόνοι λόγοι που μπορούν να απορρεύσουν από μια ορθολογική αρχή

χωρίς να διαταραχθούν τα φαινόμενα της συμμεταβολής και της επιγένεσης είναι λόγοι με τυπικό νοησιακό χαρακτήρα. Αλλά και η κανονιστικότητα αυτής της κατηγορίας των λόγων μπορεί να εξηγηθεί μόνο με αναφορά στις σχέσεις των νοητικών στάσεων του υποκειμένου, οι οποίες διέπονται από αρχές της ορθολογικότητας. Τέλος, καθίσταται αντιληπτό πως το κανονιστικό περιβάλλον του συνεκτικισμού, υπό μια ψιλή, φορμαλιστική εκδοχή του, είναι το μόνο κατάλληλο να φιλοξενήσει τους τυπικούς νοησιακούς λόγους. Και τούτο, διότι μόνο αυτό το περιβάλλον δύναται να εξασφαλίσει την κανονιστική ισοσθένεια των νοητικών στάσεων, η δικαιολογητική σημασία των οποίων έλκεται αποκλειστικά από το γεγονός της αρμονικής ένταξής τους στο δοξαστικό σύστημα του στοχαστή και όχι από μια υποτιθέμενη ιεραρχία εντός αυτού του συστήματος. Ως εκ τούτου το κανονιστικό περιβάλλον του τυπικού συνεκτικισμού είναι και το μόνο κατάλληλο να φιλοξενήσει την ιδέα περί αναλυτικού ιδεαλισμού.

2.1.2. Μια ουσιοκρατική αντίρρηση

Οι ουσιοκράτες αρνούνται τη δυνατότητα των νοησιακών λόγων. Υποστηρίζουν ότι η αντίληψη περί της δικαιολογητικής αυτάρκειας της νόησης οδηγεί σε απαράδεκτες συνεπαγωγές. Θεωρούν μάλιστα ότι το πρόβλημα είναι γενικότερο, ότι δηλαδή ενσκήπτει κάθε φορά που προσπαθούμε να θεμελιώσουμε μια σχέση αναγωγής των λόγων στην ορθολογικότητα.

Μπορούμε να αναφέρουμε δύο παραδείγματα που εισφέρει ο Niko Kolodny, τα οποία καταδεικνύουν το, νομιζόμενο έστω, πρόβλημα. Στο πρώτο από αυτά, η ορθολογικότητα επιτάσσει την υιοθέτηση μιας διανοητικής στάσης, όταν πιστεύουμε ότι έχουμε αποφασιστικό λόγο να προβούμε σε αυτήν. Εάν τώρα θεωρήσουμε ότι η ορθολογικότητα είναι εγγενώς ή έστω παραγωγώς κανονιστική σύμφωνα με το λογοδοτικό μοντέλο, ότι δηλαδή μας παρέχει λόγους, θα πρέπει συνακόλουθα να δεχθούμε ότι η πεποίθησή μας για την ύπαρξη ενός επαρκούς λόγου αποτελεί η ίδια λόγο για την υιοθέτηση της κρίσιμης στάσης. Συναφές είναι και το δεύτερο παράδειγμα. Σε αυτό γίνεται επίκληση της αρχής *modus ponens*, στην οποία έχουμε ήδη αναφερθεί. Εάν θεωρήσουμε κι εδώ ότι η ορθολογικότητα συνδέεται αναγωγικά με την κατηγορία των λόγων, θα πρέπει τότε να προσχωρήσουμε σε μια συνεκτικιστική θέση περί δικαιολόγησης: θα πρέπει δηλαδή να δεχθούμε ότι η υιοθέτηση μιας πεποίθησης ή το περιεχόμενό της αποτελεί για τον στοχαστή λόγο υπέρ του σχηματισμού άλλων πεποιθήσεων, εκείνων που θεωρεί ότι η αρχική του πεποίθηση συνεπάγεται. Δεδομένου τώρα ότι κάθε πεποίθηση συνεπάγεται τον εαυτό της, ήτοι μια πεποίθηση με το ίδιο περιεχόμενο, καταλήγουμε στην εξής παραδοξότητα: το γεγονός της υιοθέτησης μιας πεποίθησης αποτελεί λόγο υπέρ της πεποίθησης αυτής.⁵⁰

Το πρόβλημα της κυκλικής δικαιολόγησης,⁵¹ κοινό και στα δύο παραδείγματα, εμφανίζεται ως τυπικό χαρακτηριστικό όλων των κλειστών, αυτοαναφορικών συστημάτων δικαιολόγησης. Προβάλλεται δε από τους ουσιοκράτες ως επιχείρημα ενά-

⁵⁰ Βλ. Niko Kolodny, «Why Be Rational?», 512, 514.

⁵¹ Ο Michael Bratman ονομάζει το φαινόμενο αυτό «bootstrapping». Βλ. στο έργο του *Intentions, Plans and Practical Reason* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1987), 24-27.

ντια στη δυνατότητα τόσο των νοησιακών λόγων, όσο και της θεμελίωσης μιας αναγωγικής σχέσης ανάμεσα στις ουσιαστικές και τις δομικές κρίσεις.

2.1.3. *De dicto* και *de re* ορθολογική αναγκαιότητα

Ο John Broome παραμένει επικριτικός απέναντι στην ιδέα των νοησιακών λόγων⁵², θεωρεί εντούτοις ότι το πρόβλημα της κυκλικής δικαιολόγησης είναι επιφαντικό. Συνεπώς, δεν αποκλείεται η εννοιολογική συνάφεια ορθολογικότητας και λόγων. Αυτό συμβαίνει διότι ως παράμετρο στην ερμηνεία του ορθολογικού δέοντος θέτει το κανονιστικό *έρος* ή τα *όρια* των ορθολογικών επιταγών.⁵³ Ας μείνουμε στο παράδειγμα της αρχής *modus ponens*. Θα διαπιστώσουμε ότι στον ερμηνευτή παρέχεται η δυνατότητα δύο διαφορετικών αναγνώσεων. Σύμφωνα με την πρώτη, την οποία αποτυπώσαμε στην μείζονα πρόταση OA του συλλογισμού μας, το ορθολογικό δέον έχει ως αντικείμενο την υιοθέτηση της πεποίθησης $B(b)$. Αν παραστήσουμε την κατηγορία της αναγκαιότητας με τον τροπικό τελεστή \square , τον προσδιορισμό της ορθολογικότητας ως r και την υιοθέτηση μιας πεποίθησης με έναν αντίστοιχο τελεστή B , θα έχουμε τη σχέση: $[B(a) \ \& \ B(a \rightarrow b)] \rightarrow r \square B(b)$. Οι αγκύλες περικλείουν το ηγούμενο της λανθάνουσας υποθετικής κρίσης στην οποία αναλύεται η ορθολογική μας αρχή. Αν αυτό αληθεύει, αν δηλαδή αμφοτέρως οι πεποιθήσεις $B(a)$ και $B(a \rightarrow b)$ απαντούν στο δοξαστικό σύστημα του στοχαστή, τότε η τροπική συνέπεια προσαρτάται στο επόμενο, δίνοντάς μας το συμπέρασμα $r \square B(b)$. Υπό την ανάγνωση αυτή, οι ορθολογικές επιταγές έχουν *στενά κανονιστικά όρια*, αποδίδουν δηλαδή μια σχέση *de re* ορθολογικής αναγκαιότητας.

Μόλις λίγες παραγράφους πριν, όταν εκθέσαμε την κριτική στη δυνατότητα των νοησιακών λόγων από μέρους των ουσιοκρατών, υιοθετήσαμε αυτήν ακριβώς την ανάγνωση. Το πρόβλημα της αυτοδικαιολόγησης ενέσκηψε, επειδή θεωρήσαμε επιτρεπτή την απόσπαση ενός κανονιστικού συμπεράσματος από τις ηγούμενες πεποιθήσεις. Για να καταστεί αυτό εύληπτο, αρκεί να νοήσουμε την πρόταση a στη θέση της πρότασης b και να υποθέσουμε ότι ορθολογικότητα και λόγοι συνδέονται με κάποιου είδους αναγωγική σχέση, άρα ότι η ορθολογική αναγκαιότητα μπορεί να μεταγραφεί και ως μια σχέση αποφασιστικών λόγων dR . Θα καταλήξουμε τότε στην προβληματική κρίση $B(a) \rightarrow dRB(a)$. Το γεγονός δηλαδή ότι ο Σ υιοθέτησε την πεποίθηση $B(a)$ συνεπάγεται έναν αποφασιστικό λόγο υπέρ της υιοθέτησης και της διατήρησης της πεποίθησης αυτής.

Να γιατί ο Broome διατείνεται πως όλες οι ορθολογικές αρχές έχουν αυστηρώς *ευρέα όρια*: διότι έτσι αποφεύγονται αφενός η παραδοξότητα των αυτοδικαιολογούμενων στάσεων, αφετέρου η ματαιώση της διαίσθησής μας για τη δεοντική υφή

⁵² Βλ. John Broome, «Does rationality consist in responding correctly to reasons?», *Journal of Moral Philosophy* 4 (2007), 349-374.

⁵³ Βλ. John Broome, «Normative Requirements», *Ratio* 12 (1999), 398-419. Το πολύ σημαντικό αυτό άρθρο αποτέλεσε το θεμέλιο των μετέπειτα ερευνών του Broome στο πεδίο της ορθολογικότητας. Η βεβαιότητά του, ωστόσο, ότι οι ορθολογικές αρχές αποτελούν μια κατηγορία κανονιστικών επιταγών, βεβαιότητα που υποδηλώνεται ήδη από τον τίτλο του κειμένου, στη συνέχεια κλονίστηκε, δίνοντας τη θέση της σε έναν ταλαντευόμενο «αγωνιστικισμό». Βλ. επίσης τη μελέτη του ίδιου «Wide or Narrow Scope?», *Mind* 116 (2007), 359-370, καθώς και τις πιο πρόσφατες αναλύσεις του στο *Rationality through Reasoning*, 133-147.

της ορθολογικότητας. Σύμφωνα με τη δεύτερη ανάγνωση της αρχής *modus ponens*, η ορθολογικότητα δεν επιτάσσει την υιοθέτηση της πεποιθήσης $B(b)$. Το κανονιστικό της εύρος, όντας πλατύτερο, καταλαμβάνει την ίδια τη λογική-υποθετική σχέση της συνεπαγωγής στην οποία τελούν οι τρεις κρίσιμες πεποιθήσεις. Η τροπική κρίση που διαμορφώνεται υπό αυτήν την ερμηνεία έχει ως εξής: $\Box\{[B(a) \& B(a \rightarrow b)] \rightarrow B(b)\}$. Είναι όμως προφανές ότι από αυτήν τη σχέση, ακόμα κι αν δεχθούμε τη δυνατότητα της αναγωγής, δεν μπορεί να συναχθεί η επιστημολογικά αβάσιμη κρίση $B(a) \rightarrow \Box B(a)$. Κατά τον Broome, οι ορθολογικές επιταγές δεν επιτρέπουν την απόσπαση ενός κανονιστικού συμπεράσματος, όταν αληθεύει το υποθετικό σκέλος της κρίσης. Η κανονιστική συνέπεια της αληθούς υπόθεσης προσαρτάται στον υποθετικό λόγο συνολικά, όχι στην απόδοσή του. Οι ορθολογικές επιταγές αποδίδουν μια σχέση *de dicto* αναγκαιότητας.⁵⁴

Χωρίς τον κίνδυνο της κυκλικής δικαιολόγησης, η εννοιολογική συσχέτιση ορθολογικότητας και λόγων καθίσταται μεν δυνατή, τοποθετείται ωστόσο σε εντελώς διαφορετική βάση. Πλέον δεν μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι οι ορθολογικές αρχές μας παρέχουν ειδικούς λόγους για το σχηματισμό των νοητικών μας στάσεων. Ούτε μπορούμε να ταυτίσουμε την ορθολογικότητα με την ικανότητα αναγνώρισης των ειδικών λόγων που κείνται εκτός του νου και ανεξάρτητα από αυτόν. Η έννοια ενός *ειδικού* λόγου, ενός λόγου που προσδιορίζει δεοντικά μια συγκεκριμένη νοητική στάση, θα μας οδηγούσε χωρίς χρονοτριβή στην ερμηνεία των στενών ορίων. Εάν όμως ο καθοδηγητικός ρόλος των ορθολογικών αρχών έγκειται στην υπόδειξη όχι των στάσεων που οφείλουμε να υιοθετούμε, αλλά των σχέσεων στις οποίες αυτές θα πρέπει να τελούν, τότε η μόνη δυνατή εννοιολογική σύνδεση της ορθολογικότητας είναι με μια κατηγορία *γενικών* λόγων. Οι λόγοι αυτοί, συνιστάμενοι είτε στην αξία του να είναι κανείς εν γένει ορθολογικός είτε στις συνέπειες που θα επέφερε η συμμόρφωση ή μη προς τις επιμέρους επιταγές της ορθολογικότητας, θα απαντούν σε ερωτήματα του τύπου «γιατί θα πρέπει να υιοθετώ πεποιθήσεις οι οποίες δεν αντιφάσκουν μεταξύ τους;» ή «γιατί θα πρέπει να επιλέγω τα κατάλληλα μέσα για την επίτευξη των σκοπών μου;», ερωτήματα που, από κοινού με άλλα παρεμφερή, συνοψίζονται στη γενικότερη απορία «γιατί θα πρέπει να είμαι ορθολογικός;». Τούτη η απορία θα ήταν όμως εντελώς ασυνάρτητη, εάν η ορθολογικότητα, αναπτύσσοντας την ισχύ της μέσα σε στενά κανονιστικά όρια, παρουσιαζόταν σε μας ως εννοιολογικά ή οντολογικά συναφής με τους ειδικούς λόγους που έχουμε προς το πράττειν ή το πιστεύειν. Σε αυτήν την περίπτωση η απορία θα αναδιατυπωνόταν ως εξής: «για ποιο λόγο θα πρέπει να βασίζω τις πράξεις και τις πεποιθήσεις μου σε λόγους;». Αυτό όμως είναι ένα ερώτημα που δεν μπορεί να τεθεί με αξιώσεις σοβαρότητας· προϋποθέτει μια κατηγορία δευτεροβάθμιων λόγων που δεν υπάρχει, ενώ παράλληλα προδίδει έλλειψη κατανόησης του τι σημαίνει «πράττω» και

⁵⁴ Βλ. και Jay R. Wallace, «Normativity, Commitment, and Instrumental Reason», στο Ray. J. Wallace, *Normativity and the Will: Selected Essays on Moral Psychology and Practical Reason* (Oxford: Clarendon Press, 2006). Για μια ανάλογη θέση βλ. Gilbert Harman, *Change in View: Principles of Reasoning* (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1986), 11-20. Ασφαλώς, ο πρώτος που έθεσε υπό αμφισβήτηση την ικανότητα των αρχών της τυπικής λογικής να επιτελέσουν έναν καθοδηγητικό ρόλο κατά τον σχηματισμό των νοητικών μας στάσεων είναι ο Stephen E. Toulmin. Βλ. το κλασικό έργο του *The Uses of Argument* (New York: Cambridge University Press, 2003), ενημ. έκδ.

«στοχαζομαι». Σύμφωνα λοιπόν με την ερμηνεία των ευρέων ορίων, όλες οι δομικές κρίσεις ανάγονται στις ουσιαστικές κρίσεις περί των λόγων που έχουμε να είμαστε ορθολογικοί. Η κανονιστική ισχύς της ορθολογικότητας έλκεται από αυτούς τους λόγους, επιβάλλοντάς μας την αντίληψη περί της παράγωγης κανονιστικής ισχύς των ορθολογικών αρχών.⁵⁵

Διαπιστώνουμε πως η ερμηνεία των ευρέων κανονιστικών ορίων υπερασπίζεται τη δυνατότητα μιας αναγωγικής σχέσης ανάμεσα στην ορθολογικότητα και στους λόγους έναντι της αντίρρησης της κυκλικής δικαιολόγησης, η υπεράσπιση όμως αυτή στρέφεται κατά του αναλυτικού ιδεαλισμού και της ιδέας των τυπικών νοησιακών λόγων, καθότι η βασιμότητα και των δύο προϋποθέτει την εγγενή κανονιστική ισχύ αρχών που χαρακτηρίζονται από στενά όρια. Θα υποστηρίξω στη συνέχεια ότι η ανάγνωση των ευρέων κανονιστικών ορίων είναι εσφαλμένη. Ορθολογικές αρχές των οποίων η λογική μορφή συνίσταται στη σχέση της συνεπαγωγής ($p \rightarrow q$), όπως η αρχή *modus ponens* ή η υποθετική προσταγή, χαρακτηρίζονται από στενά κανονιστικά όρια. Η αντίρρηση του κανονιστικού εύρους καταπίπτει για να επανακάμψει εκείνη της αυτοδικαιολόγησης.⁵⁶

2.1.4. Καταστασιακές και διαδικαστικές επιταγές

Η ανάγνωση των ευρέων ορίων που υιοθετεί ο Broome, έχει ακόμα μία συνεπαγωγή, στην οποία αξίζει να αναφερθούμε λόγω της κρισιμότητάς της για την κατανόηση της φύσης της ορθολογικότητας και του κανονιστικού φαινομένου εν γένει. Η διαπίστωση ότι οι ορθολογικές αρχές ρυθμίζουν τις σχέσεις μεταξύ των νοητικών μας στάσεων επιδέχεται με τη σειρά της δύο διαφορετικές ερμηνείες.

Σύμφωνα με την πρώτη, οι ορθολογικές αρχές περιορίζονται στο να μας υποδεικνύουν τις σχέσεις στις οποίες θα πρέπει να τελούν οι διανοητικές μας στάσεις σε μια δεδομένη χρονική στιγμή, ώστε να μην εγερθεί εναντίον μας η μομφή της ανορθολογικότητας. Τούτη η ερμηνεία αποδίδει σε αρχές, όπως αυτή της εργαλειακής ορθολογικότητας ή της μη αντίφασης, έναν αυστηρώς συγχρονικό χαρακτήρα, υπό την έννοια ότι η διαδικασία του σχηματισμού μιας στάσης από το περιεχόμενο μιας άλλης στάσης, διαδικασία που προϋποθέτει την έκταση μεταξύ δύο διαφορετικών χρονικών σημείων, εκφεύγει πλήρως του ορθολογικού τους ελέγχου. Σύμφωνα με τη δεύτερη ερμηνεία, οι ορθολογικές αρχές μας δείχνουν την πορεία που πρέπει να ακολουθήσουμε, προκειμένου να διαπεραιωθούμε με έγκυρο τρόπο από το προτασιακό περιεχόμενο μιας νοητικής κατάστασης σε αυτό μιας άλλης. Η ορθολογικότητα λαμβάνει εδώ ένα διαχρονικό, διαδικαστικό χαρακτήρα. Ο ψόγος της μη συμμόρφωσης προς τις επιταγές της προϋποθέτει γνώση όχι μόνο των νοητικών στάσεων του υποκειμένου συγχρονικά, αλλά και της διαδικασίας που οδήγησε στην υιοθέτησή τους.⁵⁷

Ας εξετάσουμε, παραδείγματος χάριν, την αρχή της μη αντίφασης. Έστω λοιπόν ότι ο στοχαστής Σ φέρει κατά τη χρονική στιγμή d τις πεποιθήσεις $B(a)$, $B(c)$

⁵⁵ Παρά ταύτα, στο ύστερο έργο του ο Broome αντιμετωπίζει με σκεπτικισμό τη δυνατότητα θεμελίωσης μιας εννοιολογικής σχέσης ανάμεσα στην ορθολογικότητα και την κατηγορία των γενικών λόγων.

⁵⁶ Βλ. Μέρος I, Ενότητες 2.1.5. - 2.1.7.

⁵⁷ Βλ. σχετικά Niko Kolodny, «State or Process Requirements?», *Mind* 116 (2007), 371-385.

και $B(c \rightarrow \sim a)$. Σε μια τέτοια περίπτωση καλείται σε εφαρμογή η γενική αρχή της μη αντίφασης $\Gamma \Box \sim B(a \& \sim a)$, από την οποία απορρέει ο ειδικότερος κανόνας $\Gamma \Box \sim B(a \& c)$. Η ορθολογικότητα, υπό την ανάγνωση των ευρέων ορίων, απαγορεύει στον Σ να φέρει *συγχρόνως* τις αντιφατικές πεποιθήσεις $B(a)$, $B(c)$ και $B(c \rightarrow \sim a)$. Το κανονιστικό περιεχόμενο του εφαρμοστέου κανόνα εξαντλείται, ωστόσο, σε αυτήν την απαγόρευση. Ούτε αυτός ούτε κάποια άλλη ορθολογική αρχή μπορούν να *υποδείξουν* στον Σ ποια εκ των δύο πεποιθήσεων θα πρέπει να αναθεωρήσει. Ο προσδιορισμός του τρόπου συμμόρφωσης προς τα ορθολογικά κελεύσματα εναπόκειται στον ίδιο τον στοχαστή, ο οποίος καλείται να ασκήσει ένα δικαίωμα επιλογής. Θα λέγαμε δηλαδή ότι, ως προς το ζήτημα αυτό, η αρχή της μη αντίφασης εξοπλίζει τον A με μια *διακριτική ευχέρεια*. Ο τελευταίος μπορεί, επί παραδείγματι, να αναθεωρήσει την πεποίθηση $B(c)$ χάριν της πεποίθησης $B(a)$ ή και το αντίστροφο. Μπορεί ακόμα να εγκαταλείψει και τις δύο πεποιθήσεις και να υιοθετήσει μια τρίτη. Αυτό που δεν μπορεί να κάνει είναι να εμμένει στην πεποίθηση ότι οι αλληλοαναιρούμενες, βάσει της δικής του πεποίθησης, προτάσεις a και c είναι αμφότερες αληθείς. Η παραχώρηση μιας σφαίρας διακριτικής ευχέρειας αποτελεί χαρακτηριστικό γνώρισμα της κανονιστικότητας των ευρέων ορίων: εάν το δέον που απευθύνει η ορθολογικότητα κατάλαμβάνει συνολικά τη σχέση μεταξύ πλειόνων στάσεων και όχι μια μεμονωμένη στάση, τότε η ευθυγράμμισή μας με τις επιταγές της είναι προφανές ότι μπορεί να γίνει με περισσότερους του ενός τρόπους. Αυτό που έχει σημασία από τη σκοπιά των ορθολογικών αρχών, υπό την ερμηνεία των ευρέων ορίων, είναι η νοητική κατάσταση της συνύπαρξης περισσότερων στάσεων στον ίδιο χρόνο, όχι η διαδικασία σχηματισμού τους από το περιεχόμενο κάποιων άλλων στάσεων.

Υπό το φως αυτής της ερμηνείας, η οικεία μας αρχή *modus ponens* μπορεί με τη σειρά της να ιδωθεί ως μια καταστασιακή επιταγή. Η αρχή αυτή, υποστηρίζει ο Broome, δεν επιτάσσει την υιοθέτηση μιας νοητικής στάσης στη βάση μιας χρονικά προηγούμενης νοητικής κατάστασης του υποκειμένου. Δεν επιτάσσει δηλαδή στον στοχαστή Σ να σχηματίσει την πεποίθηση $B(b)$ κατά τη χρονική στιγμή d' , επειδή κατά την προγενέστερη στιγμή d έφερε τις πεποιθήσεις $B(a)$ και $B(a \rightarrow b)$. Αυτό συμβαίνει, διότι, σύμφωνα πάντα με τον Broome, τη χρονική στιγμή d' ο Σ ενδέχεται να έχει εγκαταλείψει μία από τις προκειμένες πεποιθήσεις. Η αρχή *modus ponens* μας επισημαίνει απλώς ότι, εάν ο Σ , κατά τη στιγμή d , δεν έχει ήδη υιοθετήσει την πεποίθηση $B(b)$, πάσχει από ανορθολογικότητα. Η ανορθολογικότητα αυτή θεραπεύεται, εάν, κατά τη στιγμή d' , ο Σ έχει πλέον υιοθετήσει την πεποίθηση $B(b)$ ή έχει εγκαταλείψει μία από τις δύο προκειμένες πεποιθήσεις $B(a)$ και $B(a \rightarrow b)$.

Εάν λοιπόν αληθεύει ο ισχυρισμός ότι η ορθολογικότητα έχει έναν αμιγώς συγχρονικό χαρακτήρα, αυτό σημαίνει ότι η μετάβασή μας από τις ανεπίτρεπτες νοητικές καταστάσεις $B(a \& \sim a)$ και $[B(a) \& B(a \rightarrow b) \& \sim B(b)]$, σε μεταγενέστερες, διορθωμένες καταστάσεις, όπου κάποιες πεποιθήσεις έχουν εγκαταλειφθεί ή κάποιες νέες έχουν υιοθετηθεί, δεν διέπεται από *επιτακτικούς* ορθολογικούς κανόνες. Δεν φαίνεται δηλαδή να υπάρχει μια ορθολογική διαδικασία υιοθέτησης, μετασχηματισμού και αναθεώρησης των νοητικών μας στάσεων. Το πώς αυτές προέκυψαν ή σχηματίστηκαν μέσα στο χρόνο μας είναι παντελώς αδιάφορο από τη σκοπιά των κατά-

στασιακών επιταγών. Οι δομικές μας κρίσεις αφορούν σε δεδομένες νοητικές κατά-στάσεις, όχι σε ενδιάμεσες νοητικές διαδικασίες με μεταβατικό χαρακτήρα. Έτσι, προκειμένου να κρίνουμε, βάσει αυτών των επιταγών, εάν κάποιος είναι ορθολογικά σύννομος, αρκεί να εξετάσουμε τις νοητικές του καταστάσεις σε μια συγκεκριμένη χρονική στιγμή.

2.1.5. Η ένσταση της συμμετρίας

Ο Mark Schroeder έχει εγείρει μια εύλογη ένσταση κατά της ερμηνείας της *de dicto* ορθολογικής αναγκαιότητας, συνακόλουθα δε και κατά της αντίληψης των ορθολογικών αρχών ως καταστασιακών επιταγών.⁵⁸ Διαπιστώνει ότι οι ορθολογικές επιταγές υπό την ερμηνεία των ευρέων ορίων εμφανίζουν ένα είδος *συμμετρίας*, το οποίο τις φέρνει σε δυσαρμονία με τις έγκριτες εκτιμήσεις μας για το τι είναι ορθολογικό και τι όχι. Το φαινόμενο της συμμετρίας εκλείπει, εάν υιοθετήσουμε την ανταγωνιστική θεώρηση των στενών ορίων. Στην ενότητα αυτή θα επιβεβαιώσουμε τη βασιμότητα της ένστασης του Schroeder και θα οδηγηθούμε στο συμπέρασμα ότι το βαθύτερο πρόβλημα της ερμηνείας της *de dicto* ορθολογικής αναγκαιότητας είναι η ανοχή της κανονιστικής αδιαφορίας, το γεγονός δηλαδή ότι δεν εκλαμβάνει ως ορθολογικό σφάλμα την αδιαφορία του υποκειμένου για το τι απαιτούν από αυτό οι ουσιαστικοί λόγοι. Η υπεράσπιση της θεωρίας των στενών ορίων θα μας οδηγήσει στη σημαντική διαπίστωση ότι η κανονιστικότητα των ορθολογικών αρχών εκδηλώνεται σε πολλαπλά και βαθύτερα επίπεδα, όχι μόνο στο ρυθμιστικό στάδιο της υπόδειξης των νοητικών στάσεων που θα πρέπει να υιοθετηθούν.⁵⁹ Η επάνοδος στην ερμηνεία της *de re* ορθολογικής αναγκαιότητας συνεπιφέρει βέβαια την επανάκαμψη της υποψίας περί κυκλικής δικαιολόγησης, που γεννά η θεωρία των τυπικών νοησιακών λόγων. Με αυτήν την υποψία, αλλά και με το πραγματικό πρόβλημα του αναλυτικού ιδεαλισμού θα ασχοληθούμε στην ενότητα 2.1.7. Προς το παρόν, θα στραφούμε στην ένσταση της συμμετρίας.

Ας υποθέσουμε ότι ο αυτουργός A έχει την πρόθεση να εκπληρώσει τον σκοπό a [$I(a)$]. Έχει επίσης την πεποίθηση ότι η τέλεση της πράξης b είναι αναγκαία για την πραγμάτωση του σκοπού του [$B(ab)$]. Εάν δεχθούμε τη θεώρηση των στενών ορίων, τότε η εργαλειακή ορθολογική αρχή απαιτεί από τον A να υιοθετήσει την πρόθεση τέλεσης της πράξης b [$I(b)$]. Δεν απαιτεί από αυτόν να υιοθετήσει την πεποίθηση Bab , εάν φέρει ήδη τις προθέσεις $I(a)$ και $I(b)$. Ούτε απαιτεί την υιοθέτηση της πρόθεσης $I(a)$, εάν ο A έχει ήδη υιοθετήσει την πρόθεση $I(b)$ και πιστεύει ότι η πράξη b αποτελεί μέσο για την επίτευξη του σκοπού a . Η σχέση της *de re* ορθολογικής αναγκαιότητας μεταξύ των στάσεων [$I(a)$ & $B(ab)$] αφενός και της πρόθεσης $I(b)$ αφετέρου δεν είναι συμμετρική. Το προτασιακό περιεχόμενο της τελευταίας επέχει απόκλειστικά θέση συμπεράσματος στον πρακτικό συλλογισμό του A , όχι ελάχιστος πρότασης. Εννοείται βέβαια ότι στον A δεν παρέχεται εναλλακτικά η δυνατότητα να

⁵⁸ Βλ. Mark Schroeder, «The scope of instrumental reason», *Philosophical Perspectives*, 18 (2004), 339-340, 346-347.

⁵⁹ Με τη σημασία αυτής της διαπίστωσης για τη σχέση ορθολογικότητας και λόγων υπό το πρίσμα του λογοσυστατικού μοντέλου θα ασχοληθούμε επιστημαμένως στην ενότητα 4.3. του πρώτου μέρους.

αναθεωρήσει την πεποίθηση Bab , σε περίπτωση που φέρει μεν την πρόθεση $I(a)$, όχι όμως και την $I(b)$.⁶⁰

Αντίθετα, η *de dicto* ορθολογική αναγκαιότητα ορίζει μια σχέση *συμμετρίας* μεταξύ των παραπάνω νοητικών στάσεων, του ζεύγους $[I(a) \& B(ab)]$ και της πρόθεσης $I(b)$. Η εργαλειακή αρχή της ορθολογικότητας δεν απαιτεί από τον αυτουργό A να υιοθετήσει την πρόθεση $I(b)$, σε περίπτωση που φέρει την πρόθεση Ia και την πεποίθηση $B(ab)$. Απαιτεί απλώς οι νοητικές στάσεις $I(a)$ και $B(ab)$ να συνοδεύονται από την πρόθεση $I(b)$. Αυτό σημαίνει ότι ο A οφείλει κατ' ορθολογική επιταγή είτε να υιοθετήσει την πρόθεση $I(b)$ είτε να εγκαταλείψει μία εκ των στάσεων $I(a)$ και $B(ab)$. Η συμμετρία της *de dicto* ορθολογικής αναγκαιότητας συνίσταται στο ότι το προτασιακό περιεχόμενο καθεμιάς από τις τρεις νοητικές στάσεις μπορεί να λειτουργήσει τόσο ως ελάσσων πρόταση όσο και ως συμπέρασμα στον πρακτικό συλλογισμό του A .

Μπορούμε να πούμε ότι η εγκατάλειψη της πρόθεσης $I(a)$ δεν αντίκειται σε κάποια αρχή της πρακτικής ορθολογικότητας· σίγουρα όχι στην εργαλειακή αρχή. Δεν είναι διόλου ανορθολογικό να παραιτείται κάποιος από την επιδίωξη ενός σκοπού, όταν διαπιστώνει, επί παραδείγματι, ότι τα μέσα που είναι αναγκαία για την επίτευξή του συνεπάγονται για τον ίδιο δυσανάλογα μεγάλο κόστος. Σε αυτήν την περίπτωση, οι πρακτικοί λόγοι κατά της υιοθέτησης της πρόθεσης $I(b)$ δικαιολογούν την εγκατάλειψη της πρόθεσης $I(a)$. Είναι όμως διαφορετικό να υποστηρίζουμε ότι μια συμπεριφορά δεν αντίκειται σε έναν κανόνα από το να υποστηρίζουμε ότι η ίδια συμπεριφορά αποτελεί έναν τρόπο συμμόρφωσης προς τον κανόνα αυτόν.

Η εγκατάλειψη της πεποίθησης $B(ab)$, απεναντίας, έρχεται σε σύγκρουση με την κοινή μας αντίληψη περί του τι είναι επιστημικά ορθολογικό και τι όχι. Η εργαλειακή αρχή της ορθολογικότητας, υπό την ερμηνεία των ευρέων ορίων, φαίνεται να επιτρέπει την εγκατάλειψη ή την αναθεώρηση της πεποίθησης $B(ab)$ όχι στη βάση του προτασιακού περιεχομένου άλλων πεποιθήσεων που φέρει ο A ως στοχαστής, αλλά στη βάση των προθέσεων του ως αυτουργού. Αυτό που εμφανίζεται ως σύννομο προς την πρακτική ορθολογικότητα είναι καταφανώς ανορθολογικό από επιστημική σκοπιά. Μπορούμε να ανεχθούμε την παρείσφρηση μιας τόσο ριζικής αντινομίας εντός του πεδίου της ορθολογικότητας, δεχόμενοι ότι η σχέση της ορθολογικής αναγκαιότητας ανάμεσα στις προκειμένες και τη συμπερασματική νοητική στάση της εργαλειακής αρχής είναι συμμετρική;

Στην πραγματικότητα το πρόβλημα είναι βαθύτερο από αυτό που μας επισημαίνει ο Schroeder, από μια ασυμφωνία δηλαδή αναφορικά με το τι μας επιτρέπουν ή τι απαιτούν από εμάς η επιστημική και η πρακτική ορθολογικότητα. Ένας υποστηρικτής της ερμηνείας των ευρέων ορίων, προκειμένου να ανασκευάσει την ένσταση της συμμετρίας, θα υποστήριζε ότι η εργαλειακή αρχή δίνει τη δυνατότητα στον αυτουργό να αναθεωρήσει την πεποίθηση $B(ab)$ απλώς, όχι επειδή δεν έχει υιοθετήσει την πρόθεση $I(b)$. Το εάν η αναθεώρηση αυτή είναι ορθολογικώς σύννομη θα κριθεί τελικά, βάσει αρχών της επιστημικής ορθολογικότητας και μόνο. Όπως θα δούμε, αυτή

⁶⁰ Μια τέτοια εναλλακτική δυνατότητα είναι ιδίον της συμμετρίας που χαρακτηρίζει την *de dicto* ορθολογική αναγκαιότητα.

είναι η γραμμή άμυνας την οποία ακολουθεί και ο Broome. Το πρόβλημα είναι ότι, στοιχιζόμενοι σε αυτήν τη γραμμή, θα πρέπει να καταλήξουμε στο συμπέρασμα ότι ο αυτουργός συμμορφώνεται εν τέλει με τις αρχές τις επιστημικής ορθολογικότητας και όχι με την εργαλειακή αρχή.

Το γεγονός ότι ο A, εγκαταλείποντας την B(ab), δεν παραβιάζει την ευρέων ορίων αρχή της εργαλειακότητας, δεν σημαίνει ότι συμμορφώνεται προς τα κελεύσματα της. Μπορούμε να ισχυριστούμε ότι έχουμε συμμορφωθεί με μια ορθολογική αρχή, μόνο όταν πρόκειται για μια αρχή την οποία έχουμε ακολουθήσει κατά τον πρακτικό ή τον θεωρητικό λογισμό μας. «Ακολουθώ» μια αρχή δεν σημαίνει ότι υιοθετώ απλώς τη συμπερασματική νοητική στάση της. Ας υποθέσουμε ότι ο αυτουργός A δυσκολεύεται να υιοθετήσει την πρόθεση I(b), βασιζόμενος στην πρόθεση I(a) και στην πεποίθηση B(ab). Μεσολαβεί όμως η επικοινωνία του με τη B, στην οποία υπόσχεται ότι θα τελέσει την πράξη b. Ο A εκλαμβάνει το γεγονός της υπόσχεσης ως ένα αποφασιστικό λόγο υπέρ της I(b) και έτσι υιοθετεί την πρόθεση αυτή. Μολονότι δεν παραβιάζει την εργαλειακή αρχή, δεν μπορούμε να πούμε ότι έχει ανταποκριθεί στην επιταγή της. Κατά τον πρακτικό λογισμό που οδήγησε στην υιοθέτηση της I(b), δεν έλαβε υπ' όψιν του το προτασιακό περιεχόμενο των I(a) και B(ab), προκείμενων στάσεων της εργαλειακής αρχής, αλλά το περιεχόμενο της B[dRI(b)], προκείμενης μιας διαφορετικής ορθολογικής αρχής με συμπερασματική νοητική στάση ομοίως την I(b). Αυτή τη δεύτερη αρχή ακολούθησε ο A, προς τα δικά της κελεύσματα συμμορφώθηκε. Ο κινητοποιός του λόγος δεν ήταν ο εργαλειακός λόγος που συλλαμβάνεται από τις προκείμενες τις εργαλειακής αρχής, αλλά ο αποφασιστικός λόγος που γεννήθηκε από την υπόσχεσή του προς τη B. Για να υποστηρίξουμε λοιπόν ότι ένας αυτουργός ή στοχαστής ακολούθησε μια ορθολογική αρχή και άρα συμμορφώθηκε προς τις επιταγές της, θα πρέπει οι προκείμενες νοητικές της στάσεις να αποτελούν το ερμηνευτικό υπόβαθρο της υιοθέτησης της συμπερασματικής στάσης.

Ο υποστηρικτής της ερμηνείας της *de dicto* ορθολογικής αναγκαιότητας δεν μπορεί λοιπόν να ισχυριστεί ότι ο A, εγκαταλείποντας απλώς την πεποίθηση B(ab), συμμορφώνεται με την επιταγή της ευρέων ορίων εργαλειακής αρχής. Θα πρέπει επιπλέον η εγκατάλειψη αυτή να έχει βασιστεί στον περιεχόμενο των προκείμενων νοητικών στάσεων I(a) και \sim I(b). Μπορούμε να πούμε ότι ο A ακολούθησε την εργαλειακή αρχή κατά τον πρακτικό λογισμό του, μόνο εάν εγκατέλειψε την B(ab), επειδή πρωτύτερα είχε υιοθετήσει την πρόθεση I(a) και είχε παραλείψει να υιοθετήσει την I(b). Όμως τι είδους κινητοποιό λόγο δύναται να αντλήσει ο A από τις προκείμενες αυτές; Οι μόνες εκτιμήσεις που θα μπορούσαν να ωθήσουν τον A στην απόρριψη της B(ab) είναι η αποφυγή μιας κατάστασης ανορθολογικότητας σε συνδυασμό με τους πρακτικούς του λόγους υπέρ της I(a) και κατά της I(b). Ο κινητοποιός λόγος που προκύπτει από αυτές τις εκτιμήσεις δεν αφορά λοιπόν σε ένα γεγονός με επιστημική αξία, όπως, φέρ' ειπείν, σε μια εποπτεία, σε ένα πείραμα ή σε μια μαρτυρία, αλλά σε ένα γεγονός που σχετίζεται με την ίδια τη νοητική κατάσταση του να φέρει κανείς την πεποίθηση B(ab). Καθώς τώρα οι κινητοποιοί λόγοι είναι οι μόνοι υποψήφιοι για την κάλυψη της θέσης ενός δικαιολογητικού λόγου, συμπεραίνουμε ότι η απόρριψη της πεποίθησης B(ab) ως τρόπος συμμόρφωσης προς την εργαλειακή αρχή μπορεί να βασιστεί δικαιολογητικά μόνο σε καταστασιογενείς λόγους, σε λόγους

δηλαδή που αντλούνται από την εγγενή ή εργαλειακή αξία που έχει για κάποιον το να βρίσκεται σε μια συγκεκριμένη νοητική κατάσταση.⁶¹

Γίνεται τώρα αντιληπτό ότι το πρόβλημα με τη συμμετρία της *de dicto* ορθολογικής αναγκαιότητας δεν περιορίζεται στην ένταση ανάμεσα στην επιστημική και στην πρακτική ορθολογικότητα, αλλά επεκτείνεται και στο πεδίο των ουσιαστικών λόγων. Πλέον όμως δεν μιλάμε για σύγκρουση της έποψης του αυτουργού με αυτήν του στοχαστή, αλλά για σύγχυσή τους. Όσον αφορά στον σχηματισμό των πεποιθήσεων, ένας πραγματιστικός λόγος, όπως είναι όλοι οι καταστασιογενείς, δεν ερίζει με την κατηγορία των επιστημικών λόγων, καθώς διεκδικεί και ο ίδιος μια θέση σε αυτήν την κατηγορία. Στηρίζεται σε μια ερμηνεία της έννοιας του επιστημικού λόγου η οποία προσδιορίζει τις εκτιμήσεις που συνηγορούν υπέρ μιας πεποίθησης, απαντώντας στο ερώτημα «από πρακτική σκοπιά τι είναι καλύτερο να πιστέψω;». Η έποψη του στοχαστή εμπεριέχεται δηλαδή στην έποψη του αυτουργού.

Η ίδια σύγχυση ενσκήπτει και όταν λάβουμε ως αφετηρία μας όχι μια πρακτική, αλλά μια επιστημική ορθολογική αρχή. Ας υποθέσουμε ότι ο στοχαστής Σ του παραδείγματός μας, κατά τη χρονική στιγμή d' , μεταγενέστερη της d , έχει πάψει να διχάζεται μεταξύ του αντιφατικού δοξαστικού ζεύγους $B(a \& c)$ πλέον φέρει μόνο την πεποίθηση $B(a)$. Ας υποθέσουμε περαιτέρω τρεις διαφορετικές εκδοχές για το πώς επήλθε αυτή η μεταβολή. Σύμφωνα με την πρώτη, ο Σ, αφού εξέτασε το περιεχόμενο των δύο πεποιθήσεων καθώς και τα κρίσιμα για την υπόθεση πραγματικά περιστατικά, έκρινε ότι τα στοιχεία που είχε στη διάθεσή του συνηγορούσαν υπέρ της αλήθειας της πρότασης a . Για τον λόγο αυτό απέρριψε την πεποίθηση $B(c)$. Σύμφωνα με τη δεύτερη εκδοχή, ο Σ, προέβη στον ίδιο έλεγχο, και έκρινε ότι τα κρίσιμα στοιχεία συνηγορούσαν υπέρ της αλήθειας της πρότασης c . Εκτίμησε όμως πως ένας πιθανός κόσμος στον οποίο αληθεύει η πρόταση a είναι προτιμότερος από έναν κόσμο στον οποίο αληθεύει η πρόταση c . Ως εκ τούτου, μετέβαλε την αρχική του εκτίμηση για τα στοιχεία που στηρίζουν το ψεύδος της πρώτης και διατήρησε την οικεία πεποίθηση, εγκαταλείποντας την $B(c)$. Σύμφωνα, τέλος, με την τρίτη εκδοχή, η πεποίθηση $B(a)$ είναι το μόνο ψυχολογικό στοιχείο που διασώθηκε από μια διάλειαση της μνήμης του Σ.

Ακολουθώντας την αντίληψη των ορθολογικών αρχών ως αμιγώς καταστασιακών, συγχρονικών, ευρέων ορίων επιταγών, καλούμαστε να συμφωνήσουμε ως προς την τελική, αξιολογική απόφαση: εναντίον του Σ δεν μπορεί να εγερθεί η μομφή της ανορθολογικότητας σε καμία από τις τρεις εκδοχές. Η νοητική κατάσταση $B(a)$ που διαπιστώνεται κατά τη χρονική στιγμή d' , μετά δηλαδή την έκπτωση της πεποίθησης $B(c)$ από τη συνείδηση του στοχαστή, δεν συνιστά παραβίαση της αρχής της μη αντίφασης κι αυτό είναι το μόνο που χρειάζεται να λάβουμε υπ' όψιν για την αξιολόγησή μας. Εάν η ίδια νοητική κατάσταση απαντά σε περισσότερες περιπτώσεις, δεν μπορεί να είναι ορθολογικώς σύννομη μόνο σε μερικές από αυτές. Η κρίση μας θα πρέπει να είναι ενιαία. Τούτο βέβαια απορρέει από τον αυστηρώς συγχρονικό χαρακτήρα που αποδίδεται στις ορθολογικές αρχές· το πρόβλημα που δημιουργείται

⁶¹ Για τη διάκριση μεταξύ αντικειμενικογενών και καταστασιογενών λόγων θα γίνει λόγος στη συνέχεια αυτής της ενότητας.

από την υποτιθέμενη συμμετρία της ορθολογικής αναγκαιότητας δεν έχει διαφανεί ακόμα.

Φυσικά δεν είναι εύκολο να δεχθούμε ότι οι τρεις εκδοχές θα πρέπει να κριθούν με τον ίδιο τρόπο από τη σκοπιά της ορθολογικότητας. Αυτό είναι κάτι στο οποίο δεν διαφωνεί ούτε ο Broome. Στη δεύτερη εκδοχή ανιχνεύουμε, διαισθητικά κατ' αρχάς, ένα σφάλμα στη διανοητική πορεία που ακολουθεί ο στοχαστής από τη διαπίστωση της αντίφασης προς την άρση της. Αυτό, σε αντίθεση με την πρώτη εκδοχή, δικαιολογεί μια επιτίμηση από μέρους μας. Στην τρίτη εκδοχή διαπιστώνουμε ότι η διανοητική πορεία έχει παρακαμφθεί εντελώς. Η έκπτωση της μίας εκ των δύο αντιφατικών πεποιθήσεων δεν αποτελεί προϊόν ορθολογικής διεργασίας, αλλά ένα τυχαίο γεγονός, μη δυνάμενο να αποδοθεί στην αυτενέργεια του στοχαστή. Εδώ, σε αντίθεση με τη δεύτερη εκδοχή, δεν δικαιολογείται ο ψόγος επί της διαδικασίας. Δεν δικαιολογείται όμως ούτε ο έπαινος της συμμόρφωσης προς ένα ορθολογικό δέον. Τον έπαινο αυτό θα αποσπούσε μάλλον ο A της πρώτης εκδοχής.

Η υπόθεση που κάνουμε είναι διττή· υπολαμβάνουμε αφενός πως η αξιολόγηση των τριών εκδοχών δεν μπορεί να είναι ενιαία, αφετέρου πως τη διαφοροποίηση υπαγορεύουν εν μέρει οι κρίσιμες δομικές σχέσεις που αφορούν στον στοχαστή. Εάν ο Σ του δευτέρου παραδείγματος αξίζει τη μομφή μας για κάποιο σφάλμα στο οποίο υπέπεσε κατά τη διαβούλευσή του, τότε το σφάλμα αυτό συνίσταται ασφαλώς και στην παράβαση ενός ορθολογικού κανόνα. Η μομφή μας θα ήταν όμως εντελώς αβάσιμη, εάν η ορθολογικότητα μας απηύθυνε αποκλειστικά καταστασιακές επιταγές. Θα πρέπει συνεπώς να δεχθούμε πως τη διαβούλευσή μας διέπουν κανόνες διαχρονικής κανονιστικής εμβέλειας, ρυθμιστικοί της διαδικασίας με την οποία σχηματίζουμε τις νοητικές μας στάσεις. Έναν ή περισσότερους από αυτούς τους κανόνες ακολούθησε, παραβίασε και παρέκαμψε διαδοχικά ο Σ στις τρεις εκδοχές που παρουσιάσαμε. Η κρίση μας για την ορθολογική αξία που ενυπάρχει σε καθεμία από αυτές παραλλάσσει, επειδή η στάση του Σ απέναντι στους ίδιους κανόνες είναι κάθε φορά διαφορετική. Μεγαλύτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει σαφώς η στάση της παράβασης. Ο εντοπισμός ενός στοιχείου ανορθολογικότητας στη σκέψη του Σ θα μας βοηθήσει να εξαγάγουμε μερικά κρίσιμα συμπεράσματα για την κανονιστικότητα των ορθολογικών αρχών, ιδίως για το φαινόμενο της ασυμμετρίας. Δίχως άλλο η φύση του σφάλματος ενδεικνύει τη φύση του κανόνα και αντιστρόφως.

Σύμφωνα με τη δεύτερη εκδοχή, ο Σ εγκαινιάζει τη διαβούλευσή του, διαπιστώνοντας την αξία μιας κατάστασης του κόσμου, αυτής που απεικονίζεται στην πρόταση *a*. Κατόπιν μεταφέρει την αξία αυτή σε μια νοητική στάση, στην πεποίθηση ότι η πρόταση *a* είναι αληθής, ισοδύναμα δε και στη νοητική κατάσταση κατά την οποία ο στοχαστής φέρει αυτήν την πεποίθηση. Ο Σ θεωρεί δηλαδή ότι υπάρχουν γεγονότα που προσδίδουν αξία σε μια τέτοια κατάσταση. Θεωρεί προς τούτοις ότι αυτά τα γεγονότα ή, ενδεχομένως, το ίδιο το αξιακό φορτίο της νοητικής κατάστασης αποτελούν λόγο υπέρ του σχηματισμού της οικείας πεποίθησης. Ο γνώμονάς του αρθρώνεται πολύ αδρά ως εξής: «Υπό μίαν έννοια, είναι καλό να πιστεύω ότι η πρόταση *a* είναι αληθής· άρα έχω ένα λόγο να το πιστεύω». Ο λόγος αυτός δεν είναι βέβαια επιστημικός υπό τη συνήθη σημασία του όρου, καθώς η έννοια της γνώσης τοποθετείται σε ένα πρακτικό ή αξιακό επίπεδο· οι συνθήκες αληθείας της πρότασης *a* επα-

ναπροσδιορίζονται και πλέον εντοπίζονται στα γεγονότα εκείνα που καθιστούν την υιοθέτησή της επιθυμητή ή άξια προτίμησης από τη σκοπιά ενός επαρκώς ενημερωμένου αυτουργού.

Η σύγκυση δύο διακριτών επόψεων, του στοχαστή και του αυτουργού, αποτελεί μια ασφαλή ένδειξη ανορθολογικότητας.⁶² Μας είναι πράγματι δύσκολο να αντιληφθούμε με ποιον τρόπο ισχυρισμοί πρακτικής φύσεως μπορούν να υποσκελίσουν ή έστω να υποκαταστήσουν ισχυρισμούς περί της αλήθειας ή του ψεύδους μιας πρότασης και να συνηγορήσουν υπέρ ή κατά μιας πεποίθησης με αυτό το παραστασιακό περιεχόμενο. Κάποιοι φιλόσοφοι αντιμετωπίζουν με εξαιρετικά επικριτική διάθεση την ιδέα ότι είναι γενικά δυνατή μια κατηγορία καταστασιογενών λόγων σε αντιδιαστολή προς τους αντικειμενικογενείς λόγους.⁶³ Υποστηρίζουν ότι η εγγενής ή εργαλειακή αξία μιας νοητικής κατάστασης στην οποία το υποκείμενο φέρει μια στάση $MA(a)$ δεν μπορεί να δικαιολογήσει την υιοθέτηση της στάσης αυτής, εάν υπάρχουν άλλα γεγονότα που συνδέονται, όχι πια με την κατάσταση, αλλά με το ίδιο το αντικείμενο της στάσης, γεγονότα που αποτελούν λόγο κατά της υιοθέτησής της. Εάν αντίθετα τα γεγονότα αυτά δικαιολογούν το σχηματισμό της επίμαχης στάσης, τότε μας παρέχουν τους μόνους κρίσιμους για την υπόθεση λόγους. Σε μια τέτοια περίπτωση η επίκληση των γεγονότων στα οποία ανάγεται η πρακτική αξία του σχηματισμού δεν προσθέτει ένα επιπλέον κανονιστικό μέγεθος που θα πρέπει να ληφθεί υπ' όψιν, είναι συνεπώς περιττή. Η δικαιολογητική σημασία αυτών των γεγονότων, αν μπορούμε να μιλάμε για μια τέτοια σημασία, επικαλύπτεται πλήρως από το κανονιστικό φορτίο των (α)λόγων.

Σε τι ακριβώς συνίσταται όμως η ανορθολογικότητα, την οποία ενέδειξε η σύγκυση των επόψεων; Για να μπορέσουμε να αποφανθούμε ότι ο Σ έχει αποφύγει ένα παράπτωμα, συγχρονικής έστω, ανορθολογικότητας, θα πρέπει πρώτα να διακριβώσουμε τις πεποιθήσεις του αναφορικά με τους (α)λόγους που στηρίζουν την καθεμιά από τις δύο αντιφατικές στάσεις και στη συνέχεια να προσδιορίσουμε τις δυνατές και αδύνατες σχέσεις ανάμεσα στις πεποιθήσεις αυτές και στη νέα, διορθωμένη, νοητική του κατάσταση. Δύο είναι οι βασικές λογικές αδυνατότητες που θα πρέπει να έχουμε κατά νου. Ο στοχαστής δεν μπορεί να εμμείνει στην πεποίθηση $B(a)$, εάν πιστεύει ότι τα στοιχεία που καταδεικνύουν την αλήθεια του παραστασιακού της περιεχομένου είναι ανεπαρκή. Ισοδύναμα, δεν μπορεί να απορρίψει την πεποίθηση $B(c)$, εάν πιστεύει ότι αυτή έχει ένα εδραίο νομιμοποιητικό έρεισμα.

⁶² Πρβλ. τις αναπτύξεις του Gilbert Harman για τη δυνατότητα των πραγματιστικών λόγων στο *Reasoning, Meaning, and Mind* (Oxford: Clarendon Press, 1999), 93-116.

⁶³ Πρόκειται για απόδοση των όρων «state-given» και «object given reasons». Ο Derek Parfit ασκεί ενδελεχή κριτική στη δυνατότητα των καταστασιογενών λόγων, βασιζόμενος εν πολλοίς στην ιδέα της κανονιστικής τους ασημαντότητας. Μπορεί, μας λέει, να έχουμε αντικειμενικογενείς λόγους να θέλουμε να βρεθούμε σε μια νοητική κατάσταση, δεν έχουμε όμως καταστασιογενείς λόγους να υιοθετήσουμε αυτήν την κατάσταση. Βλ. Derek Parfit, «Rationality and Reasons», στο D. Egonsson, B. Petersson, J. Josefsson και T. Ronnow-Rasmussen (eds.), *Exploring Practical Philosophy: From Action to Values*, (Ashgate: 2001), 24' του ιδίου, *On What Matters* Vol.1 (New York: Oxford University Press, 2011), 50-51 και 420-432. Βλ. επίσης Allan Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgment* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1990), 39. Στο εξής θα τους αποκαλώ (κ)λόγους και (α)λόγους αντίστοιχα.

Ας υποθέσουμε όμως ότι ο Σ δεν υποπίπτει σε κανένα από τα δύο λογικά ατοπήματα. Αρκεί αυτή η διαπίστωση για να καταλήξουμε στο συμπέρασμα ότι είναι ορθολογικά σύννομος; Δεν θα πρέπει άραγε να φέρει την αντίθετη πεποίθηση περί της επάρκειας των δικαιολογητικών στοιχείων; Δεν θα πρέπει δηλαδή να πιστεύει ότι έχει έναν επαρκή ουσιαστικό λόγο υπέρ της υιοθέτησης της πεποίθησης $B(a)$ και κατά της $B(c)$; Αναδιατυπωμένο, το ερώτημα αυτό μπορεί να τεθεί σε μια πιο θεμελιακή βάση: οφείλουμε ανά πάσα στιγμή και επί ποινή ανορθολογικότητας να φέρουμε την πεποίθηση της βασιμότητας κάθε μας πεποίθησης; Η απάντηση είναι, κατ' αρχήν, όχι.

Πολύ συχνά σχηματίζουμε πεποιθήσεις με ένα μάλλον αυθόρμητο τρόπο. Καταλήγουμε σε αυτές μέσω ενός παραγωγικού ή επαγωγικού συμπερασμού, δίχως πρωτύτερα να έχουμε ασχοληθεί σοβαρά με τον έλεγχο της ορθότητας των προκειμένων. Δεν αποκλείεται μάλιστα να εξακολουθήσουμε επί μακρόν να φέρουμε τις πεποιθήσεις αυτές με τη μορφή της συνεπίγνωσης, στο πίσω μέρος του μυαλού μας, χωρίς ποτέ να εγείρουμε το ερώτημα της βασιμότητάς τους. Το γεγονός αυτό δεν υποδηλώνει αδιαφορία για τις επιταγές της ορθολογικότητας. Όσο οι νοητικές μας στάσεις αδρανούν κάτω από την επιφάνεια της συνείδησης, δεν αισθανόμαστε την ανάγκη να επιδοθούμε στο δικαιολογητικό παίγνιο, να αναζητήσουμε το θεμέλιό τους. Ενώπιόν μας δεν έχουμε προς το παρόν ένα παράδειγμα ανορθολογικότητας.

Ενδέχεται βέβαια κάποια στιγμή οι πεποιθήσεις αυτές να ανέλθουν στην επιφάνεια, να κληθούν να αποτελέσουν μέρος της διαβούλευσής μας ως προκείμενες των θεωρητικών ή των πρακτικών μας συλλογισμών. Στην περίπτωση αυτή το αίτημα της εύρεσης των κρίσιμων υποστηρικτικών λόγων τίθεται σε εμάς αυτοδικαίως. Είναι μάλιστα ιδιαίτερα πειστικό, όταν οι αναδυόμενες πεποιθήσεις εμφανίζουν μεταξύ τους ασυμβατότητες, που ενδεχομένως εξικνούνται μέχρι της αντίφασης.

Αυτήν ακριβώς την κανονιστική πίεση βιώνει ο Σ . Διαπιστώνει πως δεν καλείται να άρει απλώς τη συγχρονική ανορθολογικότητα της κατάστασης $B(a \ \& \ \sim a)$, εγκαταλείποντας μία τουλάχιστον πεποίθηση· καλείται επιπλέον να σχηματίσει μια βασικότερη πεποίθηση αναφορικά με τους ουσιαστικούς λόγους που δικαιολογούν τη νέα νοητική του κατάσταση. Έχει συνείδηση, θα λέγαμε, της ισχύος ενός ορθολογικού κανόνα, ο οποίος διέπει τη σκέψη του, ρυθμίζοντας την ειδικότερη, θεμελιωτική σχέση μεταξύ δύο νοητικών στάσεων. Η κατάφαση όμως ενός (κ)λόγου υπέρ της πεποίθησης $B(a)$ στη δεύτερη εκδοχή του παραδείγματος περιορίζει τη σχέση αυτή σε μια δευτερεύουσα, εργαλειακή λειτουργία, στη διαφύλαξη ή στην ακεραίωση της πρακτικής αξίας της κατάστασης $B(a)$, επιβάλλοντας παράλληλα μια στρεβλή αντίληψη της ορθολογικότητας, ως εγγυήτριας του αξιακού φορτίου που ενυπάρχει σε κάθε νοητική κατάσταση. Η έποψη του αυτουργού εμπλέκεται έτσι σε ένα θεωρητικό ζήτημα. Ο Σ δεν μπορεί να θεωρήσει περαιωμένη την πρακτική αξία της κατάστασης $B(a)$, εάν περιοριστεί στην πεποίθηση περί των (κ)λόγων που καθιστούν την υιοθέτησή της ελκυστική από πρακτική σκοπιά, εάν δεν υιοθετήσει περαιτέρω την πεποίθηση της ορθότητάς της στη θεωρητική πια βάση των (α)λόγων. Πρόκειται, κατά την κρίση του, για ένα ορθολογικό καθήκον. Εάν είναι καλό, εάν αξίζει από πρακτική σκοπιά να πιστεύει ότι η πρόταση a είναι αληθής, τότε η αξία αυτή ολοκληρώνεται, μόνο εάν πιστέψει περαιτέρω ότι τα στοιχεία που καταδεικνύουν την αλήθεια της a είναι επαρκή.

Βλέπουμε λοιπόν ότι ο Σ δεν μπορεί να εγκαταλείψει πλήρως την έποψη του στοχαστή, χάριν της έποψης του αυτουργού. Για να το θέσουμε διαφορετικά, δεν μπορεί να αντικαταστήσει το ερώτημα «τι ισχύει στην πραγματικότητα;» με το ερώτημα «τι θα ήθελα να ισχύει;» ή «τι θέλω να πιστεύω ότι ισχύει;», έστω κι αν επιμένει στην αξιακή αντίληψη της ορθολογικότητας. Για την επιτέλεση του πρακτικού της ρόλου, η ιδέα των (κ)λόγων όχι μόνο δεν αποκλείει, αλλά προς τούτους απαιτεί την ύπαρξη (α)λόγων. Η μεταξύ τους ένταση αποσοβείται, διότι οι (κ)λόγοι λειτουργούν εν τέλει και ως δευτεροβάθμιοι λόγοι, ως λόγοι για τον σχηματισμό πεποιθήσεων αναφορικά με τους (α)λόγους. Η έποψη δηλαδή του στοχαστή αποκτά την κανονιστική της κρισιμότητα μόνο υπό τη θεμελιωδέστερη έποψη του αυτουργού. Ποια είναι όμως η σημασία αυτών των διαπιστώσεων για το ζήτημα της ορθολογικής αναγκαιότητας που μας απασχολεί;

Ας εξετάσουμε την περίπτωση του Μ, η οποία μπορεί να υπαχθεί στη δεύτερη εκδοχή του παραδείγματος του στοχαστή Σ. Ο Μ έχει παρατηρήσει ότι εμφανίζει τα συμπτώματα μιας ανίατης ασθένειας και, βάσει αυτών των συμπτωμάτων, σχηματίζει την πεποίθηση $B(i)$, ότι δηλαδή έχει πράγματι νοσήσει. Αυτό του προκαλεί αφόρητη ψυχική πίεση, αντιλαμβάνεται ωστόσο ότι η πίεση θα υποχωρούσε, εάν αναθεωρούσε την πεποίθηση $B(i)$ και υιοθετούσε την αντίθετη πεποίθηση $B(h)$.⁶⁴ Εκλαμβάνει μάλιστα αυτό το γεγονός ως έναν (κ)λόγο υπέρ της απόρριψης της $B(i)$ και της υιοθέτησης της $B(h)$. Θεωρεί ειδικότερα ότι τα γεγονότα που προσδίδουν αξία στη φυσική κατάσταση κατά την οποία κάποιος είναι υγιής, από κοινού με γεγονότα που θάλπουν αυτήν την αξία και που σχετίζονται με τη νοητική κατάσταση κατά την οποία κάποιος πιστεύει ότι είναι υγιής, συνιστούν λόγους υπέρ της υιοθέτησης της πεποίθησης αυτής.

Φέρ' ειπείν, η ψυχική ένταση που προκαλεί στον Μ η πεποίθηση της ασθένειάς του ενδέχεται να επιδεινώσει ακόμα περισσότερο την κατάσταση της υγείας του, συντέμνοντας το ήδη βραχύ προσδόκιμο όριο επιβίωσής του. Αντίθετα, το προσδόκιμο αυτό μπορεί να εκταθεί με την αναθεώρηση της $B(i)$ και την υιοθέτηση της πεποίθησης ότι δεν νοσεί. Οι δύο αυτές νοητικές ενέργειες θα αποκαταστήσουν την ψυχική του ηρεμία και θα αποτρέψουν την περαιτέρω επιβάρυνση της υγείας του. Τούτο το γεγονός, σε συνδυασμό με τα γεγονότα που καθιστούν την υγεία άξια προστασίας και φροντίδας, παρέχει στον Μ έναν (κ)λόγο υπέρ της υιοθέτησης της πεποίθησης $B(h)$.

Με την υιοθέτηση αυτής της πεποίθησης καταφέρνει άραγε ο Μ να ανταποκριθεί προσηκόντως στο κανονιστικό περιεχόμενο του (κ)λόγου που έχει αναγνωρίσει; Η απάντηση είναι «όχι». Ο Σ εξακολουθεί να πιστεύει ότι εμφανίζει τα συμπτώματα της ασθένειας, μολονότι πιστεύει πλέον ότι δεν νοσεί. Η ορθολογική ένταση μεταξύ των δύο πεποιθήσεων δεν μπορεί να αγνοηθεί. Εάν ο λόγος υιοθέτησης της $B(h)$ ήταν η αποκατάσταση της ψυχικής του ηρεμίας, τότε ο στοχαστής θα πρέπει με κάποιον τρόπο να «κατευνάσει» την ένταση αυτή, η οποία όχι μόνο δεν διασφαλίζει

⁶⁴ Δεν αρκεί εδώ η νοητική κατάσταση $\sim B(i)$, κατά την οποία ο στοχαστής έχει απλώς εγκαταλείψει την πεποίθηση ότι νοσεί, χωρίς όμως να έχει υιοθετήσει την πεποίθηση περί του αντιθέτου, δηλαδή την $B(h)$. Θα επρόκειτο για μια κατάσταση αμφιβολίας, η οποία θα επέτεινε μάλλον, παρά θα μετρίαζε την αγωνία του Μ.

την ψυχική του ηρεμία, αλλά αντιθέτως την υπονομεύει, ματαιώνοντας τον σκοπό για τον οποίο υιοθετήθηκε η $B(h)$. Ο ενδεδειγμένος τρόπος κατευνασμού της ορθολογικής και ψυχικής έντασης είναι να υιοθετήσει την πεποίθηση ότι τα συμπτώματα αυτά δεν αποτελούν αποφασιστικό *αντικειμενικογενή* λόγο υπέρ της $B(i)$ κι ότι τα κανονιστικώς κρίσιμα γεγονότα συνηγορούν τελικά υπέρ της $B(h)$. Μόνο τότε λοιπόν συμμορφώνεται προσηκόντως ο M με τον (κ)λόγο που έχει αναγνωρίσει, όταν υιοθετεί όχι μόνο την πεποίθηση ότι δεν νοσεί, αλλά και την πεποίθηση $B[dRB(h)]$, ότι δηλαδή έχει αποφασιστικούς (α)λόγους να πιστεύει ότι δεν νοσεί.

Μπορεί, συνεπώς, η υιοθέτηση της πεποίθησης περί της επαρκούς αντικειμενικογενούς θεμελίωσης της $B(h)$ να είναι αναγκαία, η αναγκαιότητά της όμως είναι πρακτική. Για τον M , η σημασία της επιστημικής αξίας των πεποιθήσεών του εξαντλείται στην εμβάθυνση και την ολοκλήρωση της πρακτικής τους αξίας. Αντιλαμβανόμεστε τώρα τον τρόπο με τον οποίο η πραγματιστική φύση της θεωρίας των (κ)λόγων εργαλειοποιεί τόσο τις ουσιαστικές σχέσεις δικαιολόγησης ανάμεσα στον κόσμο και στις νοητικές μας στάσεις, όσο και τις δομικές, ορθολογικές σχέσεις μεταξύ των στάσεων αυτών. Ο M θεωρεί ότι οφείλει να υιοθετήσει την $B[dRB(h)]$, όχι επειδή οι ενδείξεις που έχει στη διάθεσή του συνηγορούν υπέρ της αλήθειας της πρότασης h , αλλά επειδή αυτή η πεποίθηση θεμελιώνει την επιστημική αξία της πρακτικά ωφέλιμης πεποίθησης $B(h)$. Η ίδια η σχέση της θεμελίωσης λειτουργεί ως αγωγός, μέσω του οποίου η ωφελιμότητα μεταφέρεται από την $B(h)$ στην $B[dRB(h)]$ · αυτός είναι άλλωστε και ο λόγος για τον οποίο ο Σ υιοθετεί τελικά την πεποίθηση $B[dRB(h)]$.

Η ριζική εργαλειακότητα των ουσιαστικών, δικαιολογητικών σχέσεων αναδεικνύεται, ωστόσο, σε περιπτώσεις όπου οι νοητικές στάσεις αποσυνδέονται από τις δικαιολογητικές πεποιθήσεις που τις στηρίζουν για λόγους ωφελιμότητας. Μπορούμε να φανταστούμε μια παραλλαγή των γνωστών παραδειγμάτων του Parfit⁶⁵, στην οποία ο εκκεντρικός Τυράννος απειλεί τον M με θάνατο, εάν δεν υιοθετήσει την πεποίθηση ότι δεν νοσεί, διατηρώντας παράλληλα την πεποίθηση ότι έχει αποφασιστικούς (α)λόγους να πιστεύει πως νοσεί. Σύμφωνα με τη θεωρία των (κ)λόγων, η απειλή της θανάτωσης συνιστά λόγο υπέρ της υιοθέτησης της πεποίθησης $B(h)$ και της διατήρησης της $B[dRB(i)]$.

Η παραλλαγή του παραδείγματος του Τυράννου καταδεικνύει τη ριζική εργαλειακότητα και των ορθολογικών αρχών. Το πρόβλημα που εντόπισε αρχικά ο M στο ζεύγος των πεποιθήσεων $B(h)$ και $B[dRB(i)]$ έγκειται όχι στη μεταξύ τους ορθολογική ένταση καθ' εαυτήν, αλλά στην ψυχική ένταση που προκαλεί η υπομονόμευση της πρώτης πεποίθησης από τη δεύτερη. Εκεί η ανορθολογικότητα έβαινε επιζήμια. Στην περίπτωση του Τυράννου όμως, είναι η προσήλωση στις ορθολογικές επιταγές που θα οδηγήσει τελικά στην απώλεια της ζωής του M . Ο τελευταίος έχει έναν (κ)λόγο να είναι ανορθολογικός. Πρέπει όμως να προσέξουμε ότι η ανορθολογικότητα στην οποία αναφερόμαστε άπτεται της σχέσης ανάμεσα στην $B(h)$ και στην πεποίθηση του M περί των κρίσιμων *αντικειμενικογενών* λόγων. Πρόκειται, θα λέγαμε, για ένα είδος *αντικειμενικογενούς* ανορθολογικότητας. Διότι, από τη σκοπιά της θεωρίας

⁶⁵ Βλ. Derek Parfit, *On What Matters* Vol.1, 420-432.

των (κ)λόγων, ο Μ είναι καθ' όλα ορθολογικός σύννομος: πιστεύει ότι έχει έναν (κ)λόγο υπέρ των πεποιθήσεων $B(h)$ και $B[dRB(i)]$ και ως εκ τούτου διαμορφώνει ανάλογα τη νοητική του κατάσταση. Ενώπιόν μας έχουμε μια περίπτωση καταστασιογενούς ορθολογικότητας.

Το πρόβλημα με τον αξιακό χρωματισμό της ορθολογικότητας έγκειται λοιπόν στη διχοτόμησή της σε αντικειμενικογενή και καταστασιογενή. Η διχοτόμηση αυτή είναι αναγκαία, εάν ο θεωρητικός των (κ)λόγων θέλει να μείνει πιστός σε κάποιες πολύ ισχυρές διασθήσεις για το τι είναι ορθολογικό και τι όχι. Η αξιακή επένδυση αφορά αποκλειστικά στην (α)ορθολογικότητα. Η συμμόρφωση προς τις δικές της υποδείξεις είναι που κρίνεται βάσει της συμβολής της στην επίτευξη κάποιου σκοπού. Όμως ο θεωρητικός των (κ)λόγων δεν θα μπορούσε να αρκεστεί σε μια τόσο εύκαμπτη αντίληψη περί ορθολογικότητας. Άλλωστε η ανορθολογικότητα επισύρει ένα είδος ψόγου· η αντίληψη των (κ)λόγων θα έπασχε από μια σοβαρή αδυναμία, εάν δεν μπορούσε να προστατέψει από τον ψόγο αυτό εκείνους οι οποίοι αναγνωρίζουν τέτοιους λόγους και ανταποκρίνονται προσηκόντως σε αυτούς. Εάν οι στοχαστές και οι αυτουργοί έχουν αποφασιστικούς (κ)λόγους να παραβιάζουν ενίοτε τις αρχές της (α)ορθολογικότητας, τότε η υπακοή στα κελεύσματα αυτών των λόγων θα πρέπει συνολικά να κρίνεται ορθολογική.

Στο παράδειγμα του εκκεντρικού Τυράννου, ο Μ υποπίπτει σε ένα σφάλμα (α)ανορθολογικότητας, καθώς δεν ανταποκρίνεται προσηκόντως στους (α)λόγους που έχει αναγνωρίσει. Όμως ο θεωρητικός των (κ)λόγων δεν μπορεί να αγνοήσει ολοκληρωτικά τις αξιώσεις που εγείρει η ορθολογικότητα. Ανεξάρτητα από τις ουσιαστικές του αντιλήψεις για το ποια γεγονότα συνιστούν λόγους, δεν μπορεί να απεμπολήσει κάποιες κοινές, έγκριτες εκτιμήσεις για την τυπική εγκυρότητα των νοητικών μας καταστάσεων, οι οποίες είναι σύμφυτες με την εμπειρία της διαβούλευσής μας, θεωρητικής ή πρακτικής. Όταν, λόγου χάρη, αναζητώντας τα κανονιστικά θεμέλια μιας νοητικής στάσης, διαπιστώνουμε ότι η υιοθέτηση ή η διατήρησή της δεν μπορεί να δικαιολογηθεί επαρκώς, αισθανόμαστε την υποχρέωση να την απορρίψουμε. Θεωρούμε μάλιστα ότι αυτή η υποχρέωση πηγάζει μερικώς από μια ορθολογική αρχή, άρα ότι η εμμονή μας σε μια, κατά την πεποίθησή μας, αβάσιμη στάση στρέφει επάνω μας τη μομφή της ανορθολογικότητας.

Ο Μ προδίδει αυτήν την εκτίμηση, καθώς υιοθετεί την πεποίθηση ότι είναι υγιής, μολονότι πιστεύει ότι η συμπτωματολογία που εμφανίζει δεν δικαιολογεί μια τέτοια πεποίθηση. Αυτό όμως συμβαίνει στο κατώτερο επίπεδο της (α)ορθολογικότητας. Διότι σε ένα ανώτερο, δευτέρου βαθμού επίπεδο, αυτό της (κ)ορθολογικότητας, ο Μ μένει πιστός στις εκτιμήσεις του για τις δομικές σχέσεις των νοητικών του στασεων, πιστεύοντας ότι έχει επαρκείς (κ)λόγους να υιοθετήσει την πεποίθηση $B(h)$. Η ορθολογική αρχή που παραβιάζεται, για να διασωθεί εν τέλει σε ένα ανώτερο κανονιστικό επίπεδο, παρουσιάζει και πάλι τη συντακτική δομή μιας υποθετικής κρίσης:

(ΑνΛ) Εάν πιστεύουμε ότι στερούμαστε επαρκούς λόγου υπέρ της υιοθέτησης ή της διατήρησης μιας νοητικής στάσης, τότε οφείλουμε επί ποινή

ανορθολογικότητας να μην την υιοθετήσουμε ή να την εγκαταλείψουμε αντιστοίχως.

Δεν μας απασχολούν εδώ οι διαφορετικές αντιλήψεις περί των λόγων, εάν δηλαδή πρόκειται για αντικειμενικογενείς ή για καταστασιογενείς λόγους. Μας ενδιαφέρει μονάχα η δομική σχέση ανάμεσα σε μια νοητική στάση και στην αρνητική δικαιολογητική της πεποίθηση. Ο Νίκο Kolodny μας επισημαίνει πως η αρχή ΑνΛ χαρακτηρίζεται από στενά κανονιστικά όρια. Σε περίπτωση που αληθεύει η υπόθεση, το ορθολογικό δέον προσαρτάται στην απόδοση, όχι στην υποθετική σχέση συνολικά. Αυτό σημαίνει ότι δεν διαθέτουμε κανενός είδους διακριτική ευχέρεια αναφορικά με τον τρόπο συμμόρφωσής μας προς αυτήν. Δεν μπορούμε δηλαδή να διατηρήσουμε την υπό κρίση στάση και να εγκαταλείψουμε την πεποίθηση της αβασιμότητάς της. Ούτε μπορούμε να αναθεωρήσουμε αμφότερες τις παραπάνω νοητικές στάσεις, υποκρινόμενοι ότι το θεμελιωτικό πρόβλημα που επιλύσαμε δεν μας απασχόλησε ποτέ. Ο μόνος τρόπος συμμόρφωσης προς την επιταγή της αρχής ΑνΛ είναι η απόρριψη της αβάσιμης, κατά την πεποίθησή μας, στάσης. Η ΑνΛ συλλαμβάνει μια μη συμμετρική σχέση *de re* ορθολογικής αναγκαιότητας.

Υπάρχει μία ακόμα συναφής διαίσθηση την οποία ο Μ δεν μπορεί να παραμερίσει. Όταν, κατά τη διαβούλευσή μας, διαπιστώνουμε ότι όλες οι εκτιμήσεις συνηγορούν υπέρ της βασιμότητας μιας στάσης, αισθανόμαστε ακολούθως το ορθολογικό καθήκον να την υιοθετήσουμε. Ο Μ στο παράδειγμα του εκκεντρικού Τυράννου ματαίωσε αυτήν τη διαίσθηση στο επίπεδο της (α)ορθολογικότητας, καθώς παρέλειψε να υιοθετήσει την πεποίθηση ότι νοσεί. Στο επίπεδο της (κ)ορθολογικότητας, αντιθέτως, έμεινε συνεπής σε αυτήν, δεδομένης της πεποίθησής του ότι έχει αποφασιστικούς (κ)λόγους υπέρ της $B(h)$. Η αρχή που αντιστοιχεί στη δεύτερη διαίσθηση είναι η εξής:

(ΑπΛ) Εάν πιστεύουμε ότι έχουμε αποφασιστικούς λόγους υπέρ της υιοθέτησης ή της διατήρησης μιας νοητικής στάσης, τότε οφείλουμε επί ποινή ανορθολογικότητας να την υιοθετήσουμε ή να μην την εγκαταλείψουμε αντιστοίχως.

Κατ' αντιστοιχία προς την ΑνΛ, αυτό που μας ενδιαφέρει εδώ είναι η δομική σχέση ανάμεσα σε μια νοητική στάση και στη θετική δικαιολογητική της πεποίθηση. Τα κανονιστικά όρια της αρχής ΑπΛ είναι ωσαύτως στενά. Η ορθολογικότητα δεν μας επιτάσσει απλώς να φέρουμε ταυτόχρονα τις δύο αυτές στάσεις. Εάν ήταν έτσι, η αρχή ΑπΛ θα εμφάνιζε τη συμμετρία των καταστασιακών επιταγών, θα αναγνώριζε δηλαδή την ίδια ορθολογική αξία τόσο στην κατάσταση κατά την οποία και οι δύο νοητικές στάσεις είναι παρούσες και εναργείς όσο και στην κατάσταση κατά την οποία οι στάσεις αυτές έχουν εγκαταλειφθεί.

Όπως όμως γνωρίζουμε πλέον, δύσκολα θα δεχόμασταν ότι είμαστε ορθολογικά σύννομοι, εάν, αφού σχηματίζαμε, μαζί με τον Σ της δεύτερης εκδοχής, την πεποίθηση περί της επάρκειας των αντικειμενικογενών λόγων υπέρ της στάσης $B(c)$, στη συνέχεια εγκαταλείπαμε την πεποίθηση αυτή διότι, υπό ένα πρακτικό ή

αξιακό πρίσμα, η $B(c)$ δεν μας ήταν αρεστή. Στην περίπτωση αυτή το πρόβλημα της ανορθολογικότητας δεν εντοπίζεται στη διαμορφωθείσα νοητική κατάσταση. Αυτή είναι καθόλα έγκυρη, δεδομένου ότι δεν αντίκειται σε κάποια συγχρονική, καταστασιακή αρχή. Το πρόβλημα έγκειται στη διαδικασία σχηματισμού της. Αυτό σημαίνει πως τη διαβούλευσή μας διέπουν διαχρονικές αρχές, μία ή περισσότερες εκ των οποίων παραβιάστηκαν. Ποια ή ποιες είναι αυτές;

Σύμφωνα με τον Kolodny, οι κρίσιμες αρχές δεν είναι άλλες από τις ΑνΛ και ΑπΛ. Ως επιταγές στενών ορίων, μας επισημαίνουν ότι οφείλουμε να υιοθετήσουμε ή να απορρίψουμε μια στάση, ακριβώς επειδή προηγουμένως σχηματίσαμε την πεποίθηση της βασιμότητας ή της αβασιμότητάς της αντίστοιχα. Μας καθοδηγούν δηλαδή στη μετάβαση από μια νοητική κατάσταση σε μιαν άλλη, καλύπτοντας την απόσταση μεταξύ δύο διαφορετικών χρονικών σημείων.

Τόσο η ΑνΛ όσο και η ΑπΛ προδιαγράφουν την διανοητική πορεία που πρέπει να ακολουθήσουμε από τη στιγμή που θα σχηματίσουμε μια θετική ή αρνητική πεποίθηση δικαιολόγησης, από τη στιγμή δηλαδή που θα αποφανθούμε περί της ύπαρξης ή της ανυπαρξίας ενός αποφασιστικού ή επαρκούς λόγου υπέρ μιας στάσης. Η πορεία αυτή είναι ένας μονόδρομος από τον σχηματισμό της πεποίθησης δικαιολόγησης προς την υιοθέτηση ή την απόρριψη της υπό κρίση στάσης. Ο Σ της δεύτερης εκδοχής παρεξέκλινε αυτής της πορείας. Η νοητική του κατάσταση θα ήταν τυπικά έγκυρη, εάν η σχέση της ορθολογικής αναγκαιότητας μεταξύ της πεποίθησης δικαιολόγησης και της $B(a)$ εμφάνιζε τη συμμετρία μιας επιταγής ευρέων ορίων. Δεν συμβαίνει όμως κάτι τέτοιο.

Αυτό το αναγνωρίζει ο Broome. Αναγνωρίζει επίσης ότι η ερμηνεία των στενών ορίων είναι ένας τρόπος να εξηγήσουμε το φαινόμενο της ασύμμετρης ορθολογικής αναγκαιότητας ανάμεσα σε μια πεποίθηση δικαιολόγησης και στη νοητική στάση στην οποία αφορά. Θεωρεί ωστόσο ότι αυτή η ερμηνεία είναι εσφαλμένη. Κατά τον Broome, εάν η ορθολογικότητα μας απηύθυνε επιταγές στενών ορίων, θα μας εγκλώβιζε στη μέγγενη ανυπέρβλητων αντινομιών. Εάν, φερ' ειπείν, ο στοχαστής Σ πίστευε ότι έχει αποφασιστικούς λόγους τόσο υπέρ της πεποίθησης $B(a)$ όσο και υπέρ της πεποίθησης $B(\sim a)$, τότε θα όφειλε, βάσει της ΑπΛ, να υιοθετήσει αμφότερες τις πεποιθήσεις $B(a)$ και $B(\sim a)$. Θα όφειλε όμως και να παραλείψει την από κοινού υιοθέτησή τους, βάσει της αρχής της μη αντίφασης. Βλέπουμε δηλαδή ότι ο Σ θα αδυνατούσε να συμμορφωθεί προς τις επιταγές της ΑπΛ χωρίς να παραβιάσει την αρχή της μη αντίφασης και αντιστρόφως. Οι δύο αρχές φαίνεται εκ πρώτης όψεως να τελούν σε ένταση. Μπορούμε άραγε να εξομαλύνουμε τη σχέση τους ή μήπως πίσω από την ένταση που διαπιστώσαμε αρχικά σοβεί μια κατάσταση σύγκρουσης;

Το νήμα της διαβούλευσης του Σ άρχισε να περίπλεκεται από τη στιγμή της υιοθέτησης των δύο δικαιολογητικών πεποιθήσεων, των πεποιθήσεων αναφορικά με τους κρίσιμους επιστημικούς λόγους. Ο μόνος τρόπος να αρθεί η εκ πρώτης όψεως αντινομία είναι λοιπόν η εγκατάλειψη της μίας εκ των δύο αυτών πεποιθήσεων. Το πρόβλημα που εντοπίζει ο Broome, αναφορικά με την ερμηνεία της *de re* ορθολογικής αναγκαιότητας, έγκειται στο εξής: η αρχή ΑπΛ, ως μια ορθολογική επιταγή στενών ορίων, δεν μπορεί να υποδείξει στον Σ την αναγκαιότητα της εγκατάλειψης μιας δικαιολογητικής πεποίθησης. Ο δεοντικός προσδιορισμός της ΑπΛ προσαρτάται

αποκλειστικά στις πεποιθήσεις $B(a)$ και $B(\sim a)$. Οι πεποιθήσεις για τους λόγους που τις θεμελιώνουν δεν εμπίπτουν στο κανονιστικό της εύρος· αποτελούν απλώς το *πραγματικό* της μείζονος πρότασης, την προϋπόθεση που θέτει η ΑπΛ, προκειμένου να επέλθει η κανονιστική της συνέπεια, η ορθολογική δηλαδή αναγκαιότητα της υιοθέτησης των πεποιθήσεων $B(a)$ και $B(\sim a)$. Η υιοθέτηση ή η εγκατάλειψη των τελευταίων είναι ο μόνος τρόπος συμμόρφωσης του Σ προς τις επιταγές της ΑπΛ και της ΑνΛ. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο ο Broome υποστηρίζει ότι η ερμηνεία της *de re* ορθολογικής αναγκαιότητας δεν μας επιτρέπει να απεμπλακούμε από τις αντινομίες που ανακύπτουν εντός του κανονιστικού πεδίου. Η ένταση που διαγνώστηκε αρχικά αποδεικνύεται εν τέλει μια ανυποχώρητη σύγκρουση.

Το πρόβλημα αυτό επιλύεται, σύμφωνα πάντα με τον Broome, εάν μετατρέψουμε την ΑπΛ σε μια επιταγή ευρέων ορίων (ΑπΛ'). Στην περίπτωση αυτή η υιοθέτηση των πεποιθήσεων $B(a)$ και $B(\sim a)$ δεν αποτελεί τον μοναδικό τρόπο συμμόρφωσης. Η ΑπΛ' απαιτεί από τον στοχαστή, εάν κατά τη χρονική στιγμή d πιστεύει ότι έχει αποφασιστικούς λόγους υπέρ της υιοθέτησης μιας νοητικής στάσης, να φέρει κατά την ίδια χρονική στιγμή τη στάση αυτή. Αυτό σημαίνει ότι οι δικαιολογητικές πεποιθήσεις που αφορούν στις πεποιθήσεις $B(a)$ και $B(\sim a)$ εμπίπτουν, από κοινού με τις $B(a)$ και $B(\sim a)$, στο κανονιστικό εύρος της ΑπΛ'. Βάσει της αρχής αυτής, ο Σ έχει, για παράδειγμα, τη δυνατότητα είτε να υιοθετήσει την $B(a)$ είτε να εγκαταλείψει την πεποίθηση περί των αποφασιστικών λόγων που τη στηρίζουν. Και οι δύο νοητικές καταστάσεις εναρμονίζονται με τις επιταγές της ΑπΛ', καθώς το μόνο που αυτή απαγορεύει είναι η διαμόρφωση μιας νοητικής κατάστασης, κατά την οποία ο Σ φέρει την πεποίθηση ότι έχει αποφασιστικούς επιστημικούς λόγους υπέρ της $B(a)$, χωρίς ταυτόχρονα να πιστεύει ότι η πρόταση a είναι αληθής. Είναι λοιπόν η ίδια η ΑπΛ' που του επιτρέπει να θεραπεύσει τις όποιες αντινομίες, καθότι με την κλήση της σε εφαρμογή παρέχεται στον στοχαστή η διακριτική ευχέρεια αναθεώρησης των δικαιολογητικών του πεποιθήσεων.

Η σχέση της *de dicto* ορθολογικής αναγκαιότητας που αποτυπώνεται στην ΑπΛ' επιτρέπει την απεμπλοκή από τις αντινομίες οι οποίες ενδέχεται να προκύψουν στα πλαίσια της επικράτειας των λόγων. Επανακάμπει όμως ο προβληματισμός αναφορικά με το φαινόμενο της ασυμμετρίας που γεννούν οι δικαιολογητικές πεποιθήσεις: μπορούν οι καταστασιακές, ευρέων ορίων επιταγές που πηγάζουν από την ΑπΛ' να ανταποκριθούν στις εξηγητικές προκλήσεις που θέτει το φαινόμενο αυτό; Πώς η συμπεριφορά του Σ της δεύτερης εκδοχής μπορεί να κριθεί ανορθολογική, βάσει των αρχών ΑνΛ' και ΑπΛ';

Είδαμε ότι, για τον Broome, η παράλειψη υιοθέτησης της $B(a)$ και η εγκατάλειψη της δικαιολογητικής πεποίθησης υπέρ της υιοθέτησης αυτής αποτελούν έναν από τους τρόπους συμμόρφωσης προς την ΑπΛ'. Εξ αυτού όμως, μας λέει ο ίδιος, δεν συνάγεται ότι, υπό την *de dicto* ερμηνεία της, η σχέση της ορθολογικής αναγκαιότητας μεταξύ των δύο πεποιθήσεων θα πρέπει να θεωρείται συμμετρική. Αυτό που εμποδίζει γενικά την ανάπτυξη μιας σχέσης συμμετρίας είναι το προτασιακό τους περιεχόμενο: η δικαιολογητική πεποίθηση αφορά στους αποφασιστικούς λόγους που έχουμε υπέρ της $B(a)$, δηλαδή υπέρ της πεποίθησης ότι η πρόταση a είναι αληθής. Είναι λοιπόν ορθολογικό να σχηματίσουμε την πεποίθηση $B(a)$, επειδή πιστεύουμε

ότι έχουμε αποφασιστικούς λόγους υπέρ αυτής. Ο σύνδεσμος «επειδή» δηλώνει εδώ μια σχέση *δικαιολογητικής ερείσεως*. Δεν ισχύει όμως και το αντίστροφο. Τούτη η σχέση δεν θα μπορούσε να είναι συμμετρική, καθώς δικαιολογητικό έρεισμα μιας νοητικής στάσης αποτελούν μόνο οι ουσιαστικοί λόγοι, το προτασιακό δηλαδή περιεχόμενο των δικαιολογητικών πεποιθήσεων.

Η σχέση λοιπόν της ορθολογικής αναγκαιότητας που εξετάζουμε δεν είναι αμφίδρομη. Κατευθύνεται αποκλειστικά από την πεποίθηση δικαιολόγησης προς την $B(a)$. Συνεπώς, δεν είναι ορθολογικό να αναθεωρήσουμε την πεποίθηση περί της ανεπάρκειας των λόγων υπέρ της $B(a)$, *επειδή* έτυχε να έχουμε υιοθετήσει πρωύτερα την πεποίθηση $B(a)$. Ούτε είναι ορθολογικό να αναθεωρήσουμε την πεποίθησή μας για τους αποφασιστικούς λόγους, *επειδή* δεν πιστεύουμε ότι η πρόταση a είναι αληθής. Οι δύο αυτές δομικές κρίσεις καθίστανται αληθείς, βάσει ορθολογικών επιταγών που ο Broome ονομάζει *απαγορεύσεις ερείσεως*.⁶⁶ Πρόκειται για μια γενική κατηγορία κανόνων που απαγορεύουν στον αυτουργό ή στον στοχαστή να υιοθετεί ή να παραλείπει να υιοθετήσει νοητικές στάσεις, έχοντας ως *δικαιολογητικό έρεισμα* την υιοθέτηση ή την παράλειψη υιοθέτησης κάποιων άλλων νοητικών στάσεων. Για παράδειγμα, μας λέει ο Broome, η ορθολογικότητα επιτάσσει να μην παραλείπουμε να υιοθετήσουμε την πεποίθηση ότι οφείλουμε να τελέσουμε την πράξη F *επί τη* *βάσει* της απουσίας πρόθεσης από μέρος μας να τελέσουμε την πράξη F .⁶⁷ Σε αντίθεση με την ΑπΛ', επιταγές, όπως η προηγούμενη, είναι *διαχρονικές*: δεν αφορούν στο επιτρεπτό ή μη της συρροής περισσότερων νοητικών στάσεων σε μια δεδομένη χρονική στιγμή, αλλά στο επιτρεπτό ή μη της θεμελίωσης μιας νοητικής στάσης στο γεγονός της χρονικά προγενέστερης υιοθέτησης ή παράλειψης υιοθέτησης μιας άλλης στάσης.

Κατά τον Broome λοιπόν, οι κρίσεις μας για το τι είναι ορθολογικό και τι όχι δεν μπορούν να στηριχθούν αποκλειστικά σε συγχρονικές, καταστασιακές, ευρέων ορίων επιταγές. Αν την ορθολογική τάξη αποτελούσαν μόνο τέτοιες αρχές, όλες οι σχέσεις ορθολογικής αναγκαιότητας θα ήταν συμμετρικές. Αυτό που διαρρηγγύνει τελικά τη συμμετρία και μας νομιμοποιεί να εγείρουμε τη μομφή της ανορθολογικότητας σε περιπτώσεις όπως αυτές του Σ της δεύτερης εκδοχής είναι η ισχύς κάποιων μη συμμετρικών απαγορεύσεων ερείσεως. Ο Broome μας λέει πως, μολονότι υπάρχουν απαγορευτικοί, άρα και επιτρεπτικοί κανόνες ερείσεως, δεν υπάρχουν αντίστοιχοι επιτακτικοί κανόνες. Η αποδοχή τέτοιων κανόνων θα σήμαινε κατάφαση της ερμηνείας της *de re* ορθολογικής αναγκαιότητας. Επιταγές ερείσεως θα απέρρεαν από αρχές με στενά όρια, όπως οι ΑνΛ και ΑπΛ, τέτοιου είδους όμως αρχές δεν αναπτύσσονται, κατά τον Broome, κανονιστική ισχύ.

Δικαιούμαστε τώρα να αναρωτηθούμε: εάν το απώτατο δικαιολογητικό έρεισμα μιας νοητικής στάσης είναι η πεποίθηση για τους λόγους που τη στηρίζουν και εάν η σχέση της δικαιολογητικής ερείσεως έχει πράγματι σημασία, όπως μαρτυράει η ισχύς των επιτρεπτικών και απαγορευτικών κανόνων ερείσεως, τότε γιατί να μην υπάρχουν και επιταγές ερείσεως; Γιατί δηλαδή ο σχηματισμός της πεποίθησης ότι

⁶⁶ Βλ. John Broome, *Rationality Through Reasoning*, 140-141, 186-191.

⁶⁷ Το «οφείλουμε» εδώ ανάγεται σε μια σχέση ουσιαστικών λόγων, είναι συνεπώς ισοδύναμο με το κατηγορημα «έχουμε αποφασιστικούς λόγους».

έχουμε αποφασιστικούς λόγους υπέρ μιας στάσης να μη γεννά ένα ορθολογικό καθήκον με αντικείμενο τη στάση αυτή; Είναι άραγε ορθολογικά σύννομη η συμπεριφορά εκείνου ο οποίος φέρει μια νοητική στάση και την πεποίθηση δικαιολόγησής της, χωρίς όμως να βασίζει την πρώτη στη δεύτερη; Γράφει ο Broome: «Ας υποθέσουμε ότι είχες πάντα την πρόθεση να τελέσεις την πράξη F , μόνο τώρα όμως σχημάτισες την πεποίθηση ότι οφείλεις να προβείς σε αυτήν. Η πρόθεσή σου δεν βασίζεται στην πεποίθησή σου, παρ' όλα αυτά όμως μπορεί να είσαι ορθολογικός».⁶⁸ Αυτό δεν είναι ακριβές.

Εάν οι λόγοι αποτελούν ένα κανονιστικά σημαντικό μέγεθος, τότε η υιοθέτηση μιας θετικής ή αρνητικής δικαιολογητικής πεποίθησης θα πρέπει να συνοδεύεται πάντα από μια νέα νοητική ενέργεια, με την οποία το υποκείμενο θα εκδηλώνει την ανταπόκρισή του στους λόγους που το ίδιο διέγινωσε. Στο παράδειγμα του Broome, εάν διαπιστώναμε την απουσία επαρκών λόγων υπέρ της πρόθεσης $I(F)$, θα έπρεπε κατ' ορθολογική επιταγή να την εγκαταλείψουμε. Η εγκατάλειψη θα ήταν μια νέα νοητική ενέργεια, βασισμένη στην αρνητική δικαιολογητική πεποίθησή μας. Καθώς τώρα διαπιστώνουμε εκ των υστέρων ότι έχουμε αποφασιστικούς λόγους υπέρ της $I(F)$, αυτό που οφείλουμε να κάνουμε, πάντα κατ' ορθολογική επιταγή, είναι να διατηρήσουμε την υπό κρίση πρόθεση. Φυσικά δεν επέρχεται κάποια μεταβολή στη νοητική μας κατάσταση, αφού η $I(F)$, που απαντούσε πριν, εξακολουθεί να υπάρχει. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι η διατήρησή της δεν αποτελεί μια καινούρια νοητική ενέργεια, η οποία μάλιστα πρέπει να έχει ως δικαιολογητικό της έρεισμα τη νεόκτητη πεποίθησή μας περί των αποφασιστικών λόγων, εάν το υποκείμενο θέλει να μείνει απρόσβλητο από την μομφή της ανορθολογικότητας. Στη συνέχεια θα επιχειρηματολογήσω υπέρ αυτού του ορθολογικού δέοντος. Θα προσπαθήσω να δείξω ότι η σχέση ανάμεσα σε μια νοητική στάση και στη δικαιολογητική της πεποίθηση είναι ορθολογικώς σύννομη, εάν και μόνο εάν η πρώτη βασίζεται στη δεύτερη. Η σχέση της αναγκαιότητας μεταξύ των δύο αυτών στάσεων συλλαμβάνεται από την ΑπΛ και όχι από την ευρέων ορίων ΑπΛ', όπως υποστηρίζει ο Broome.

Όπως έχουμε ήδη επισημάνει, στο επίπεδο της (κ)ορθολογικότητας θεραπεύονται τα σφάλματα που παρεισέφησαν στο υποδεέστερο επίπεδο της (α)ορθολογικότητας λόγω της εισαγωγής των (κ)λόγων. Αυτό, σύμφωνα πάντα με τους θεωρητικούς που υποστηρίζουν τη δυνατότητα μιας τέτοιας κατηγορίας λόγων. Εάν καμία ορθολογική αρχή δεν παραβιάζεται στο υποδεέστερο επίπεδο, αυτό σημαίνει ότι δεν υπάρχουν ενεργοί (κ)λόγοι, άρα ότι δεν υπάρχει περιθώριο μετάβασής μας στο ανώτερο επίπεδο ορθολογικότητας. Ας υποθέσουμε ότι ο εκκεντρικός Τύραννος, υπό την απειλή της θανάτωσης, προστάζει τον Μ να ανταποκριθεί με τον προσήκοντα τρόπο στην πεποίθησή του ότι έχει αποφασιστικούς λόγους υπέρ της $B(i)$, ακολουθώντας την *de re* ερμηνεία. Προκειμένου να μην πραγματοποιηθεί η απειλή, ο Μ θα πρέπει να υιοθετήσει την πεποίθηση $B(i)$, επειδή πιστεύει ότι έχει αποφασιστικούς (α)λόγους υπέρ αυτής. Θα πρέπει δηλαδή η πεποίθηση $B[dRB(i)]$ να αποτελέσει το ερμηνευτικό υπόβαθρο της νέας νοητικής του ενέργειας. Κατά τη θεωρητική του διαβούλευση, ο Μ καλείται να ακολουθήσει την ΑπΛ και να συμμορφωθεί προς τις επιταγές της. Δεν

⁶⁸ John Broome, *Rationality Through Reasoning*, 141.

επιτρέπεται να βασίσει την υιοθέτηση της $B(i)$ σε πραγματιστικές εκτιμήσεις, όπως, για παράδειγμα, στο γεγονός ότι η προσήκουσα ανταπόκριση στην $B[dRB(i)]$ θα αποτρέψει τη θανάτωσή του, και να τις εκλάβει ως (κ)λόγους. Υπακούοντας στην προσταγή του Τυράννου, ο Μ δεν παραβιάζει καμία ορθολογική αρχή στο (α)επίπεδο. Η συμμόρφωσή του προς τον επιτακτικό κανόνα ερείσεως που θέτει η ΑπΛ ματαιώνει τη μετάβαση σε ένα ανώτερο επίπεδο ορθολογικότητας.

Θα διατεινόταν κάποιος ότι η αποφυγή της θανάτωσης συνιστά για τον Μ έναν αποφασιστικό (κ)λόγο όχι υπέρ της υιοθέτησης της $B(i)$, αλλά υπέρ της ανταπόκρισης στην πεποίθησή του για τους κρίσιμους (α)λόγους. Ένας τέτοιος (κ)λόγος θα μπορούσε να υπαχθεί στην κατηγορία των δευτεροβάθμιων λόγων που έχει εισηγηθεί ο Joseph Raz.⁶⁹ Οι κατά Raz δευτεροβάθμιοι λόγοι αποφεύγουν το καταφανές ορθολογικό και ουσιαστικό σφάλμα των (κ)λόγων που εξετάζαμε ως τώρα: δεν πρόκειται για λόγους υπέρ του *σχηματισμού* πεποιθήσεων περί των πρωτοβάθμιων λόγων μας, αλλά για τους λόγους που έχουμε να ενεργούμε ή να παραλείπουμε να ενεργήσουμε βάσει πρωτοβάθμιων λόγων τους οποίους αναγνωρίζουμε, στηριζόμενοι όχι σε πραγματιστικές εκτιμήσεις για την αξία μιας νοητικής κατάστασης, αλλά στο ίδιο το αντικείμενο της υπό κρίση προτασιακής στάσης.

Ασφαλώς τούτη η θέση δεν είναι λιγότερο προβληματική από τη σκοπιά της (α)ορθολογικότητας. Δεν είναι ουσιαστικώς βάσιμη ούτε ορθολογικώς σύννομη η συμπεριφορά εκείνου ο οποίος παραλείπει να ενεργήσει σύμφωνα με τους (α)λόγους που διέγνωσε, επικαλούμενος πραγματιστικές εκτιμήσεις. Ομοίως, θα πρέπει να κρίνουμε ορθολογικώς ύποπτη τη συμπεριφορά εκείνου ο οποίος ενεργεί σύμφωνα με τους (α)λόγους που αναγνώρισε, επειδή θεωρεί ότι αυτή είναι η βέλτιστη επιλογή από μια πρακτική σκοπιά. Μπορούμε όμως να υποστηρίξουμε ότι στη δεύτερη περίπτωση το υποκείμενο έχει ανταποκριθεί προσηκόντως στην πεποίθησή του για τους (α)λόγους; Εάν η απάντηση ήταν καταφατική, αυτό θα σήμαινε ότι η συμμόρφωση προς την ΑπΛ δεν είναι ικανή συνθήκη ορθολογικότητας.

Ο υποστηρικτής της *de dicto* ορθολογικής αναγκαιότητας των δικαιολογητικών πεποιθήσεων θα προσπαθούσε να συλλάβει το τελευταίο τυπικό παράπτωμα, επικαλούμενος μια απαγόρευση ερείσεως. Θα έλεγε ότι η ορθολογικότητα απαγορεύει στον στοχαστή να βασίσει σε μια πραγματιστική εκτίμηση την ανταπόκρισή του στους διαγνωσθέντες (α)λόγους. Ωστόσο, αυτός ο απαγορευτικός κανόνας ερείσεως πηγάζει από μια ουσιαστική εκτίμηση· αφορά στην αντίληψή μας περί του τι συνιστά βάσιμο δικαιολογητικό έρεισμα, τι είναι ένας ουσιαστικός λόγος. Εδώ όμως δεν αρκεί απλώς να επισημάνουμε ότι η θεωρία των (κ)λόγων είναι εσφαλμένη. Αυτό είναι κάτι στο οποίο μπορούν να ομολογήσουν οι απολογητές τόσο της *de re* όσο και της *de dicto* ανάγνωσης. Είναι επίσης κάτι το οποίο αφορά στους (κ)λόγους γενικά και όχι ειδικότερα σε αυτούς που εντάσσονται στην κατά Raz οικογένεια των δευτεροβάθμιων λόγων.

Οι τελευταίοι εμφανίζουν επιπλέον μια εσωτερική ασυνέπεια, η οποία απουσιάζει από τους (κ)λόγους που μας απασχόλησαν μέχρι τώρα. Η διχοτόμηση της

⁶⁹ Βλ. Joseph Raz, *Practical Reasons and Norms*, (New York: Oxford University Press, 1999), 35-48, ιδίως στη σελ. 39.

ορθολογικότητας σε δύο επίπεδα διατηρείται, πλέον όμως στο (κ)επίπεδο δεν θεραπεύονται οι ανορθολογικότητες που παρεισέφησαν στο (α)επίπεδο, λόγω της εισδοχής ενός (κ)λόγου. Το (κ)επίπεδο αποτελεί το θεμέλιο της ορθολογικής αναγκαιότητας που αναπτύσσεται στο (α)επίπεδο. Εάν δεχθούμε ότι υπάρχουν (κ)λόγοι που συνηγορούν υπέρ της προσήκουσας ανταπόκρισής μας στους διαγνωσθέντες (α)λόγους, τότε η συμμόρφωσή μας προς τους πρώτους συνεπάγεται αναγκαστικά τη συμμόρφωσή μας και προς τους δεύτερους. Διαμορφώνεται έτσι μια κατάσταση κατά την οποία το υποκείμενο ενεργεί βάσει ενός (κ)λόγου, χωρίς να παραβιάζει καμία τυπική αρχή στο επίπεδο της (α)ορθολογικότητας. Είναι όμως δυνατό μια νοητική ενέργεια να θεωρείται ορθολογικώς σύννομη με βάση τα κριτήρια και του (α) και του (κ) επιπέδου; Καθώς στην περίπτωση ενός (α) και ενός (κ)λόγου δεν έχουμε να κάνουμε με δύο κανόνες από διαφορετική μεν πηγή, που όμως τυχαίνει να ρυθμίζουν με τον ίδιο τρόπο την ίδια συμπεριφορά, η μόνη εναλλακτική λύση για να στηρίξουμε μια καταφατική απάντηση θα ήταν να δεχθούμε την ύπαρξη ενός ενιαίου, θεμελιώδους κανόνα με ισχύ και στα δύο επίπεδα ορθολογικότητας, ενός κανόνα που θα ενσωμάτωνε και αντικειμενικογενή και καταστασιογενή κριτήρια δικαιολόγησης.

Την ενιαία φύση ενός τέτοιου κανόνα διεκδικούν οι (κ)λόγοι που εξετάζουμε. Σε αυτήν οφείλονται οι αντιφάσεις τους. Προκειμένου να αποφανθούμε για το εάν κάποιος ανταποκρίθηκε προσηκόντως στην πεποίθησή του για τους (α)λόγους, θα πρέπει να εφαρμόσουμε αποκλειστικά τα κριτήρια της (α)ορθολογικότητας, ακόμα και αν δεχόμαστε ότι η αναγκαιότητα της τελευταίας θεμελιώνεται σε ένα ανώτερο επίπεδο. Με βάση λοιπόν αυτά τα κριτήρια, ακόμα και ο υποστηρικτής της θεωρίας των (κ)λόγων θα δυσκολευόταν να χαρακτηρίσει ως ορθολογική τη συμπεριφορά εκείνου ο οποίος ενήργησε σύμφωνα με τις επιταγές των (α)λόγων, επειδή εκτίμησε ότι αυτό είναι επωφελές, ακολουθώντας δηλαδή έναν (κ)λόγο. Κατ' επέκταση, θα δυσκολευόταν να ισχυριστεί ότι το ίδιο υποκείμενο ανταποκρίθηκε με τον προσηκόντα τρόπο στην πεποίθησή του για τους (α)λόγους που το δεσμεύουν, ανεξαρτήτως της ερμηνείας (*de dicto* ή *de re*) με την οποία θα προσέγγιζε την έννοια της προσήκουσας ανταπόκρισης. Θα αναγκαζόταν τότε να δεχθεί ότι το υποκείμενο παραβίασε το πρόσταγμα του (κ)λόγου, συμμορφούμενο προς αυτό. Δεν αρκεί λοιπόν να επαναλάβουμε τη συνήθη, ουσιαστική κριτική κατά της θεωρίας των (κ)λόγων γενικά. Από τη σκοπιά της ορθολογικότητας απαιτείται επιπλέον να δειχθεί ότι η θεωρία των κατά Raz δευτοροβάθμιων, καταστασιογενών λόγων πάσχει από προβλήματα εσωτερικής συνοχής.

Προς τον σκοπό αυτό, χρειάζεται να εντοπίσουμε μια τυπική εκτίμηση για τη σχέση των νοητικών στάσεων του M, η οποία θα εμφανίζει δύο γνωρίσματα: πρώτον, θα επανακάμπτει στο ανώτερο επίπεδο της (κ)ορθολογικότητας, κάθε φορά που θα παραγκωνίζεται στο (α)επίπεδο, καταδεικνύοντας ότι οι θεωρητικοί των (α) και (κ)λόγων, παρά τις διαφορετικές ουσιαστικές τους αντιλήψεις για τη δικαιολόγηση, μοιράζονται τις ίδιες δομικές εκτιμήσεις εγκυρότητας· δεύτερον, η εκτίμηση αυτή θα ενσωματώνεται σε μια αρχή, η συμμόρφωση προς την οποία θα αποκλείει τη μετάβαση στο (κ)επίπεδο.

Η ΑπΛ' και η απαγόρευση ερείσεως που αναφέραμε δεν ενσωματώνουν την εκτίμηση που αναζητάμε. Η πρώτη, ως αμιγώς καταστασιακή, συγχρονικού χαρακτή-

ρα αρχή, δεν παραβιάζεται καν στο επίπεδο της (α)ορθολογικότητας. Η δεύτερη, μολονότι παραβιάζεται, δεν μπορεί να επανακάμψει και να ληφθεί υπ' όψιν στο (κ)επίπεδο, διότι, όπως είδαμε, στηρίζεται ακριβώς στην ουσιαστική εκτίμηση ότι η ορθολογικότητα δεν αναπτύσσει την ισχύ της σε ένα τέτοιο επίπεδο. Η θεώρηση της *de dicto* ορθολογικής αναγκαιότητας δεν μπορεί να συλλάβει την εγγενή αντίφαση της θέσης ότι ο Μ έχει (κ)λόγους να ανταποκριθεί προσηκόντως στους (α)λόγους που αναγνώρισε.

Η *de re* θεώρηση φαίνεται να υπόσχεται περισσότερα εκεί όπου απέτυχε η ανταγωνιστική της ερμηνεία. Η ΑπΛ ενσωματώνει πράγματι μια τυπική-ουσιαστική εκτίμηση, την οποία δεν μπορεί να αγνοήσει στο (κ)επίπεδο ο θεωρητικός των (κ)λόγων. Αυτό μας το έδειξαν ήδη τα προηγούμενα παραδείγματα του εκκεντρικού Τυράννου. Η ίδια εκτίμηση, όταν ληφθεί υπ' όψιν στο (α)επίπεδο, αποκλείει τη μετάβαση σε έναν ανώτερο βαθμό ορθολογικότητας, όχι μόνο διορθωτικό, αλλά και θεμελιωτικό. Αυτό είναι κάτι που θα διαπιστώσουμε με αφορμή το τελευταίο μας παράδειγμα. Η συμμόρφωση προς την ΑπΛ θα λέγαμε ότι απορροφά την κανονιστική σημασία των πραγματιστικών εκτιμήσεων.

Η τυπική-ουσιαστική εκτίμηση που ενσωματώνει η ΑπΛ μας είναι γνωστή. Προκειμένου να αποφανθούμε για την ορθολογική αξία της νοητικής κατάστασης του Μ, δεν αρκεί η συνύπαρξη της $B(i)$ και της δικαιολογητικής της πεποίθησης στο δοξαστικό σύστημα του στοχαστή. Για να μπορέσουμε να βεβαιώσουμε ότι ο Μ συμμορφώθηκε προς τα κελεύσματα της ΑπΛ, θα πρέπει η πρώτη να έχει βασιστεί στη δεύτερη. Με διαφορετική διατύπωση, θα πρέπει η δικαιολογητική πεποίθηση να αποτελεί το ερμηνευτικό-δικαιολογητικό υπόβαθρο της υιοθέτησης της $B(i)$ · θα πρέπει ο Μ να σχημάτισε την τελευταία, επειδή πίστευε ότι έχει αποφασιστικούς λόγους να το κάνει.

Αυτό είναι και το νόημα της «προσήκουσας ανταπόκρισης» στην εντολή του Τυράννου. Όμως η προσήκουσα ανταπόκριση σε μια πεποίθηση περί των (α)λόγων δεν αποτελεί μια ακόμα νοητική κατάσταση, η αξία της οποίας θα μπορούσε να δώσει στο υποκείμενο έναν πραγματιστικό (κ)λόγο υπέρ ή κατά αυτής. Αποτελεί αντίθετα μια σχέση δικαιολογητικής ερείσεως, η οποία δεν έχει ανάγκη ούτε μπορεί να θεμελιωθεί σε κάτι έξω από αυτήν. Εάν ο Μ είχε έναν αποφασιστικό (κ)λόγο να συμμορφωθεί με τις επιταγές των διαγνωσθέντων αποφασιστικών (α)λόγων, τότε απώτατο δικαιολογητικό θεμέλιο της $B(i)$ θα ήταν ο πρώτος και όχι οι δεύτερες. Κατ' επέκταση, εάν ανταποκρινόταν, ως όφειλε, σε αυτόν τον λόγο, απώτατο ερμηνευτικό υπόβαθρο της υιοθέτησης της $B(i)$ θα ήταν η πεποίθησή του για τον αποφασιστικό (κ)λόγο, όχι η $B[dRB(i)]$. Σε αυτήν την περίπτωση όμως δεν θα μπορούσαμε να μιλάμε για προσήκουσα ανταπόκριση του Μ στη δικαιολογητική του πεποίθηση, ούτε βέβαια για συμμόρφωσή του προς τις επιταγές της ΑπΛ στο (α)επίπεδο. Κατά τη διαβούλευσή του, η εκτίμηση που θα βάραινε περισσότερο για την υιοθέτηση της $B(i)$ θα ήταν μια εκτίμηση εντελώς ξένη προς τους διαγνωσθέντες (α)λόγους. Πολλώ μάλλον, στη σχέση ερείσεως ανάμεσα στην $B[dRB(i)]$ και στην $B(i)$ θα αποδιδόταν μια πρωτεύοντως εργαλειακή αξία· η δικαιολογητική, θεμελιωτική της αξία θα υποβαθμιζόταν κι έτσι θα αλλοιωνόταν ο ίδιος ο χαρακτήρας της ως σχέσης *ερείσεως*.

Θα καταλήγαμε τότε στο εξής άτοπο συμπέρασμα: η επίκληση από μέρους του Μ ενός (κ)λόγου υπέρ της συμμόρφωσής του προς τους διαγνωσθέντες (α)λόγους θα καθιστούσε αδύνατη αυτή τη συμμόρφωση. Εάν το γεγονός της αποσόβησης της θανάτωσής του αποτελούσε για τον Μ έναν αποφασιστικό (κ)λόγο υπέρ της προσήκουσας ανταπόκρισης στην B[dRB(i)], τότε, ενεργώντας σύμφωνα με αυτόν τον λόγο, ο στοχαστής μας θα παραβίαζε την προσταγή του Τυράννου, συντείνοντας με αυτόν τον τρόπο στην πραγμάτωση της απειλής του. Στην ίδια ασυνέπεια καταλήγουμε, εάν ξεκινήσουμε από το κανονιστικό περιεχόμενο όχι του (κ), αλλά του (α) αποφασιστικού λόγου. Προσήκουσα ανταπόκριση στον τελευταίο σημαίνει ότι ο Μ θα πρέπει να αντιπαρέλθει οποιαδήποτε ανταγωνιστική ή συνηγορούσα πραγματιστική εκτίμηση, κατά τη διαβούλευσή του. Ένας αποφασιστικός (κ)λόγος υπέρ της συμμόρφωσης προς τα κελεύσματα των (α)λόγων θα ήταν λοιπόν μια επιταγή παράβλεψής του.

Ένας (κ)λόγος, ενταγμένος στην κατά Raz οικογένεια των δευτεροβάθμιων λόγων, βαίνει αυτοματαιούμενος.⁷⁰ Σε αυτό το συμπέρασμα, το οποίο εναρμονίζεται με την κοινή μας αντίληψη περί του τι συνιστά παραβίαση των κριτηρίων της (α)ορθολογικότητας αναφορικά με την προσήκουσα ανταπόκριση σε μια δικαιολογητική πεποίθηση, οδηγηθήκαμε μέσω μιας ερμηνείας, η οποία αναγνωρίζει αυστηρότερους όρους για την προσήκουσα ανταπόκριση από ό,τι υπολαμβάνουν οι υποστηρικτές της *de dicto* θεώρησης. Σύμφωνα με αυτήν την απαιτητικότερη ερμηνεία, δεν αρκεί το υποκείμενο να ενεργεί σύμφωνα με την πεποίθησή του για τους ουσιαστικούς λόγους, προκειμένου να κριθεί ορθολογικώς σύννομο· θα πρέπει προς τούτοις να ενεργεί και *ένεκα* της πεποίθησης αυτής. Αυτό ακριβώς είναι που απαιτεί η ΑπΛ από εμάς. Οι τυπικές εκτιμήσεις της ελαστικότερης ΑπΛ' αδυνατούν να συλλάβουν τη βαθιά αντιφατικότητα της ιδέας των (κ)λόγων που εξετάζουμε, διότι η σχέση της *συμφωνίας*, στην οποία αρκούνται, σε αντίθεση με αυτήν της ερείσεως, είναι μια συγχρονική νοητική κατάσταση· ως εκ τούτου, είναι κατ' αρχήν δυνατό να θεωρηθεί ως πηγή (κ)λόγων χωρίς να προκληθούν λογικές εντάσεις. Ακόμα λοιπόν κι αν το πρόσταγμα της ΑπΛ' μπορεί να συνοδευτεί από μια απαγόρευση ερείσεως, η απαγόρευση αυτή θα βασίζεται αποκλειστικά σε εκτιμήσεις ουσιαστικής φύσεως κατά της δυνατότητας των (κ)λόγων γενικά.

Η τελευταία εκδοχή του παραδείγματος του Τυράννου μας έδειξε ότι η *de re* ερμηνεία είναι σε θέση να συλλάβει με ακρίβεια το είδος της αναγκαιότητας που αναπτύσσεται ανάμεσα σε μια νοητική στάση και τη δικαιολογητική της πεποίθηση, καθώς η συμμόρφωση προς τις επιταγές της ΑπΛ δεν επιτρέπει την παρείσφρηση κανενός από τα ορθολογικά παραπτώματα τα οποία απαγορεύουν οι κανόνες ερείσεως της *de dicto* ερμηνείας.

Μπορούμε τώρα να εξετάσουμε μια διαφορετική περίπτωση. Ο Μ πιστεύει ότι νοσει και προσπαθεί να διακριβώσει εάν η πεποίθησή του αυτή είναι εύλογη. Στο σημείο αυτό παρεμβαίνει ο εκκεντρικός Τύραννος και, υπό την απειλή πάντα της

⁷⁰ Η πανουργία του Τυράννου δεν θα μπορούσε άλλωστε να έχει ως σύμμαχό της τον λόγο. Η αποσόβηση της θανάτωσης του Μ δεν αποτελεί για αυτόν έναν (κ)λόγο να ανταποκριθεί στη δικαιολογητική του πεποίθηση, αλλά έναν (α)λόγο να *θέλει* να ανταποκριθεί σε αυτήν, όπως θα επεσήμαινε ο Parfit.

θανάτωσης, τον προστάζει να αδιαφορήσει πλήρως για τη δικαιολογητική πεποίθηση που θα σχηματίσει. Του παρέχει δηλαδή τη διακριτική ευχέρεια είτε να εγκαταλείψει την πεποίθηση ότι νοσεί είτε να τη διατηρήσει, του απαγορεύει όμως σε κάθε περίπτωση να λάβει υπ' όψιν του την εκτίμησή του για το εάν η πεποίθηση αυτή είναι εύλογη. Ο Μ αποφαινεται τελικά ότι έχει αποφασιστικούς λόγους υπέρ της B(i). Για να αποτρέψει την πραγμάτωση της απειλής του Τυράννου, διατηρεί την πεποίθηση B(i), χωρίς όμως να βασίσει αυτή τη νέα νοητική του ενέργεια στη δικαιολογητική του πεποίθηση. Υπάρχει κάποιο ορθολογικό σφάλμα σε αυτή τη συμπεριφορά;

Η απάντηση που θα έδινε ένας υποστηρικτής της *de dicto* ορθολογικής αναγκαιότητας σε αυτό το ερώτημα θα ήταν μάλλον αποφαιτική. Ο Μ δεν παραβιάζει την ευρέων ορίων ΑπΛ', καθώς φέρει συγχρόνως τις πεποιθήσεις B[dRB(i)] και B(i). Δεν παραβιάζει ούτε κάποιον κανόνα ερείσεως αναφορικά με τη δεύτερη, καθώς η υιοθέτηση αρχικά και στη συνέχεια η διατήρηση της B(i) δεν βασίστηκαν σε κάποια προηγούμενη νοητική στάση του Μ. Θα μπορούσε άραγε να εγείρει την ένσταση ότι ο Μ παραβίασε μια απαγόρευση ερείσεως αναφορικά με την B[dRB(i)], επειδή στήριξε την αδιαφορία του για αυτή σε μια πραγματιστική εκτίμηση; Τι θα σήμαινε η βασιμότητα μιας τέτοιας ένστασης; Εάν το πρόβλημα εντοπιζόταν στο δικαιολογητικό έρεισμα της αδιαφορίας και όχι στην αδιαφορία καθ' εαυτήν, τότε θα έπρεπε να δεχθούμε ότι ισχύουν και επιτρεπτικοί κανόνες ερείσεως, ότι δηλαδή η αδιαφορία μας για τους λόγους μπορεί να είναι εύλογη. Στο σημείο αυτό ο υποστηρικτής της *de dicto* ερμηνείας θα αναζητούσε ενδεχομένως τη συνηγορία του Joseph Raz και της θεωρίας του για τους αποκλείοντες λόγους.

«Ένας αποκλείων λόγος είναι ένας δευτέρου βαθμού λόγος να παραλείψει κανείς να ενεργήσει βάσει κάποιου λόγου». ⁷¹ Μεταξύ άλλων, ο Raz αναφέρει το παράδειγμα του Jeremy, ο οποίος λαμβάνει την εντολή από ιεραρχικά ανώτερό του αξιωματικό να ιδιοποιηθεί και να χρησιμοποιήσει το όχημα ενός πολίτη. Ο Jeremy αναγνωρίζει ότι μπορεί να υπάρχουν πολύ ισχυροί λόγοι κατά της πράξης ιδιοποίησης, θεωρεί όμως ότι αυτό δεν έχει σημασία στη συγκεκριμένη περίπτωση, διότι οφείλει να υπακούει στις εντολές των ανωτέρων του χωρίς να υπεισέρχεται στην αξιολόγηση του περιεχόμενου τους. Ισχυρίζεται ότι «η εντολή είναι ένας λόγος να κάνεις αυτό που σε προστάζουν, αδιαφορώντας για τη στάθμιση των λόγων». ⁷² Αυτή η αδιαφορία είναι όμως εντελώς διαφορετική από την αδιαφορία στο παράδειγμα του Τυράννου.

Ο Raz διακρίνει επιμελώς ανάμεσα στο περιεχόμενο μιας εντολής και στη φύση της αυθεντίας από την οποία αυτή εκπορεύεται. Ο Jeremy εκλαμβάνει την εντολή του ανωτέρου του ως έναν πρωτοβάθμιο λόγο να τελέσει την πράξη που αποτελεί το περιεχόμενό της. Την εκλαμβάνει όμως και ως ένα δευτεροβάθμιο αποκλείοντα λόγο «να μην πράξει στη βάση ορισμένων πρωτοβάθμιων λόγων οι οποίοι βρίσκουν εφαρμογή στη συγκεκριμένη περίπτωση και οι οποίοι θα συνεπάγονταν ότι οφείλει να μην ιδιοποιηθεί το όχημα, εάν δεν ίσχυε ο αποκλείων λόγος». ⁷³ Η δεύτερη προσέγγιση συνάπτεται με τον τρόπο με τον οποίο ο Jeremy αντιλαμβάνεται τις έννοιες της

⁷¹ Joseph Raz, *Practical Reason and Norms*, 39.

⁷² Ο.π. 38.

⁷³ Ο.π. 42.

αυθεντίας, της ιεραρχίας και της εντολής. Θεωρεί ότι εάν ήταν επιτρεπτό οι ιεραρχικά κατώτεροι να ασκούν έλεγχο στο περιεχόμενο των εντολών που λαμβάνουν από τους ανωτέρους τους, σταθμίζοντας τους κρίσιμους λόγους και ενεργώντας σύμφωνα με αυτήν τη στάθμιση, τότε δεν θα είχε νόημα να μιλάμε για «εντολή», για «ιεραρχία» και για την «αυθεντία» του ιεραρχικά ανώτερου. Η υπέρβαση της κριτικής αμφισβήτησης και του ελέγχου αποτελεί εννοιολογικό στοιχείο της αυθεντίας.

Στο παράδειγμα του Τυράννου παρατηρούμε ότι η διάκριση ανάμεσα στο περιεχόμενο της εντολής και στη φύση της αυθεντίας συσκοτίζεται. Ο Μ δεν οφείλει να κάνει κάτι, *αδιαφορώντας* για τους κρίσιμους λόγους που διέγνωσε. Οφείλει μόνο να αδιαφορήσει για αυτούς. Η αδιαφορία αποτελεί το αντικείμενο της εντολής του Τυράννου και όχι απλώς ένα εννοιολογικό στοιχείο της αυθεντίας του. Βάσει αυτής της εντολής, ο Μ έχει έναν πρωτοβάθμιο λόγο να αδιαφορήσει για τους άλλους πρωτοβάθμιους λόγους του. Αυτό είναι προφανώς άτοπο. Η αδυναμία επίκλησης εκτιμήσεων ικανών να δικαιολογήσουν την αδιαφορία μας για τις σχέσεις δικαιολόγησης δείχνει ότι η στάση της αδιαφορίας καθ' εαυτήν είναι ανορθολογική.

Η ερμηνεία της *de dicto* ορθολογικής αναγκαιότητας δεν μπορεί να συλλάβει αυτήν την αλήθεια. Ο υποστηρικτής της θα έπρεπε να επικαλεστεί μια αρχή που να εντοπίζει την ανορθολογικότητα της συμπεριφοράς του Μ στην ίδια την αδιαφορία του για τους κρίσιμους διαγνωσθέντες λόγους και όχι στο ότι η αδιαφορία αυτή βασίστηκε σε πραγματιστικές εκτιμήσεις. Τέτοια όμως αρχή δεν υπάρχει μεταξύ των συγχρονικών, ευρέων ορίων αρχών, στις οποίες ανήκει και η ΑπΛ'. Ο Broome έχει δίκιο, όταν υποστηρίζει πως, από την έποψη της ορθολογικότητας, η υιοθέτηση μιας νοητικής στάσης δεν είναι αναγκαίο να στηρίζεται σε μια προηγούμενη δικαιολογητική πεποίθηση. Σφάλλει όμως, όταν εξ αυτού συνάγει πως στο κανονιστικό πεδίο δεν ισχύουν επιτακτικοί κανόνες ερείσεως. Διότι από τη στιγμή που κάποιος σχηματίζει την πεποίθηση ότι έχει αποφασιστικούς λόγους υπέρ μιας ήδη υιοθετηθείσας νοητικής στάσης, οφείλει κατ' ορθολογική επιταγή να διατηρήσει τη στάση αυτή. Οφείλει δηλαδή να διατηρήσει την υπό κρίση στάση, *επειδή* ακριβώς διέγνωσε την ισχύ απόφασιςτικών λόγων υπέρ αυτής. Τούτο το ορθολογικό δέον μπορεί να απορρεύσει μόνο από τη διαχρονική, στενών ορίων αρχή ΑπΛ, η οποία συνιστά βεβαίως μια επιταγή ερείσεως. Η παράβασή του μαρτυρά άνευ άλλου τινός την αδιαφορία του υποκειμένου για τους λόγους, μια αδιαφορία που, υπό το φως της *de dicto* ορθολογικής αναγκαιότητας, δεν μπορεί να καταδικαστεί.

Γνωρίζουμε ήδη ότι η δυσπιστία του Broome απέναντι στην *de re* ορθολογική αναγκαιότητα επιταγών, όπως η ΑπΛ, οφείλεται στην εκτίμησή του πως τέτοιου είδους επιταγές δεν προστατεύουν τους στοχαστές και τους αυτουργούς από τη μέγγενη των αντινομιών. Η εκτίμηση αυτή είναι εσφαλμένη. Στηρίζεται σε μια ατομιστική ερμηνεία των ορθολογικών αρχών, η οποία όμως αφίσταται της εμπειρίας μας κατά την ερμηνεία και εφαρμογή των κανόνων γενικά. Ο Broome θεωρεί ότι είναι συνολικά η ορθολογικότητα που προστάζει μέσω των επιμέρους αρχών της. Αναφέρει, για παράδειγμα, αποτυπώνοντας την ΑπΛ': «Η ορθολογικότητα απαιτεί από εσένα, εάν πιστεύεις ότι οφείλεις να προβείς στην πράξη *F*, να φέρεις την πρόθεση τέλεσής

της».⁷⁴ Η θέση αυτή επιδέχεται δύο διαφορετικές ερμηνείες: σύμφωνα με την ατομιστική ερμηνεία, το τι απαιτεί από εμάς μια επιμέρους ορθολογική αρχή, άρα και η ορθολογικότητα συνολικά, προσδιορίζεται αποκλειστικά από το περιεχόμενο της αρχής αυτής. Σύμφωνα με την ολιστική ερμηνεία, θα πρέπει να λάβουμε υπ' όψιν μας όλες τις κρίσιμες δομικές, αλλά και ουσιαστικές εκτιμήσεις, προκειμένου να αποφανθούμε περί του τι απαιτεί από εμάς μια επιμέρους ορθολογική επιταγή σε μια συγκεκριμένη περίπτωση.

Ο Broome φαίνεται να υιοθετεί την ατομιστική ερμηνεία, όταν, λόγου χάρη, αναφέρεται στη σχέση της ΑπΛ' με τις απαγορεύσεις ερείσεως. Μας λέει ότι μια τέτοια απαγόρευση εξαιρεί, ως ορθολογικά επιλήψιμο, έναν από τους τρόπους συμμόρφωσης προς την ευρέων ορίων ΑπΛ'.⁷⁵ Βάσει της τελευταίας, η νοητική κατάσταση του Σ στη δεύτερη εκδοχή κρίνεται ορθολογικώς σύννομη· ο Σ έχει τη διακριτική ευχέρεια να εγκαταλείψει από κοινού την πεποίθησή του για τους αποφασιστικούς λόγους υπέρ της $B(c)$ και την ίδια τη $B(c)$. Η ΑπΛ' δεν θέτει κανέναν περιορισμό ως προς το πού θα βασιστεί δικαιολογητικά η άσκηση αυτής της ευχέρειας. Λόγω του συγχρονικού, καταστασιακού της χαρακτήρα, τέτοιου είδους περιορισμοί εκφεύγουν του ρυθμιστικού της περιεχομένου. Εμπίπτουν αντίθετα στο ρυθμιστικό περιεχόμενο μιας διαχρονικής απαγόρευσης ερείσεως, η οποία δεν επιτρέπει στον Σ να αναθεωρήσει την $B[dRB(c)]$, επειδή απλώς προτιμάει να μη διατηρήσει την $B(c)$. Η ίδια λοιπόν συμπεριφορά που επιτρέπεται βάσει της ΑπΛ' απαγορεύεται βάσει κάποιας άλλης ορθολογικής αρχής. Και μπορεί η συνοχή του κανονιστικού πεδίου να μην πλήττεται, διότι οι απαγορεύσεις ερείσεως είναι ειδικότερες σε σχέση με την ΑπΛ', δεν γίνεται όμως να παρακάμψουμε το εξής πρόβλημα: εάν η ΑπΛ' επιτρέπει στον Σ μια καταφανώς ανορθολογική συμπεριφορά, τότε πώς μπορούμε να ισχυριστούμε ότι πρόκειται για ορθολογική αρχή;

Υποστηρίζω τώρα ότι η βασική αντίρρηση του Broome αναφορικά με τις στενών ορίων επιταγές δεν συνδέεται με τη φύση της *de re* ορθολογικής αναγκαιότητας, αλλά με την εσφαλμένη ατομιστική ερμηνεία, υπό το φως της οποίας τις προσεγγίζει. Όπως είδαμε, ο Broome διατείνεται πως οι δικαιολογητικές πεποιθήσεις κείνται εκτός του κανονιστικού εύρους της ΑπΛ. Εάν λοιπόν ο στοχαστής Σ φέρει παρ' ελπίδα δύο αντιφατικές δικαιολογητικές πεποιθήσεις, δεν θα μπορεί να βασιστεί στην ΑπΛ, προκειμένου να τις αναθεωρήσει. Θα πρέπει αντ' αυτού να συμμορφωθεί προς τις επιταγές της και να υιοθετήσει αντίστοιχα δύο αντιφατικές νοητικές στάσεις. Η εικόνα που μας δίνει ο Broome για την ερμηνεία και την εφαρμογή των ορθολογικών αρχών είναι σαφώς ατομιστική. Εάν ο Σ πιστεύει ότι έχει αποφασιστικούς λόγους υπέρ της πεποίθησης $B(a)$, τότε καλείται αυτομάτως σε εφαρμογή η αρχή ΑπΛ. Για να διαπιστώσουμε τον τρόπο με τον οποίο ρυθμίζει η ΑπΛ τη συγκεκριμένη περίπτωση δεν χρειάζεται να λάβουμε υπ' όψιν μας καμία άλλη εκτίμηση. Δεν χρειάζεται δηλαδή να εξετάσουμε εάν υπάρχουν άλλες κρίσιμες νοητικές στάσεις ή αρχές που συρρέουν. Ο σχηματισμός της πεποίθησης $B[dRB(a)]$ δημιουργεί άνευ άλλου τινός το ορθολογικό καθήκον υιοθέτησης της $B(a)$.

⁷⁴ John Broome, *Rationality Through Reasoning*, 139.

⁷⁵ Ο.π. 141.

Ξεκινώντας όμως με αυτές τις παραδοχές για την ερμηνεία και την εφαρμογή των ορθολογικών αρχών, τίποτα δεν μπορεί να μας εγγυηθεί ότι δεν θα ενσκήψουν αντινομίες στη συνέχεια, όταν για παράδειγμα ο Σ κληθεί να ανταποκριθεί στην πεποίθηση $B[dRB(\sim a)]$. Ο κίνδυνος των αντινομιών και της εμπλοκής σε διλημματικές καταστάσεις αποσιείται, εάν προσχωρήσουμε εξ αρχής σε μια ολιστική αντίληψη της ορθολογικότητας. Σύμφωνα με την αντίληψη αυτή, ο σχηματισμός της πεποίθησης $B[dRB(a)]$ δεν θέτει αυτοδικαίως σε εφαρμογή την αρχή ΑπΛ. Ο Σ θα πρέπει πρώτα να διακρίνει τις συναφείς νοητικές του στάσεις. Συναφείς προς την $B[dRB(a)]$ είναι εκείνες οι στάσεις που συνδέονται μαζί της μέσω κάποιων ορθολογικών αρχών και δομικών εκτιμήσεων. Η πεποίθηση $B[dRB(\sim a)]$ είναι ασφαλώς μία από αυτές, η δε συνάφειά της καθορίζεται από την ΑπΛ και από την αρχή της μη αντίφασης. Η πρώτη κανονιστική συμβολή της ορθολογικότητας έγκειται λοιπόν όχι στη ρύθμιση της επίδικης περίπτωσης, αλλά στον προσδιορισμό όλων των κρίσιμων νοητικών στασεων που πρέπει να συνεκτιμηθούν. Η δεύτερη συμβολή έγκειται στην ανάδειξη του προβλήματος της αντίφασης. Ο Σ συνειδητοποιεί ότι θα πρέπει να επανεξετάσει τα στοιχεία που έχει στη διάθεσή του και να κρίνει εκ νέου εάν οι λόγοι υπέρ της μίας νοητικής στάσης υπερσχύουν έναντι της άλλης. Εάν καταλήξει τελικά στο συμπέρασμα ότι έχει αποφασιστικούς λόγους υπέρ της $B(a)$, τότε μόνο τίθεται σε εφαρμογή η ΑπΛ, η οποία του υποδεικνύει να υιοθετήσει την πεποίθηση αυτή.

Βλέπουμε ότι η ολιστική προσέγγιση της ορθολογικότητας δεν μας επιτρέπει να διαγνώσουμε τι απαιτεί από εμάς μια αρχή, όπως η ΑπΛ, εάν πρώτα δεν συνυπολογίσουμε όλες τις συναφείς νοητικές στάσεις, *συμπεριλαμβανομένων* των ουσιαστικών εκτιμήσεών μας περί των λόγων, καθώς και τις κρίσιμες ορθολογικές αρχές. Όταν όμως γίνει και αυτό, έχει πλέον εξαντληθεί κάθε περιθώριο διαφορετικής ρύθμισης από αυτήν ή κάποια άλλη αρχή. Ότι επιτάσσει μία αρχή είναι αυτό που επιτάσσει η ορθολογικότητα συνολικά ως ένα σύστημα δομικών αρχών και εκτιμήσεων. Σε αντίθεση με την ατομιστική ερμηνεία, η ολιστική προσέγγιση δεν επιτρέπει καν την ανάδυση εντάσεων, πόσω μάλλον τον εγκλωβισμό σε ανεπίλυτες αντινομίες.

Πρέπει λοιπόν να απορριφθεί η ένσταση των αντινομιών που ήγειρε ο Broome κατά της ανάγνωσης των στενών ορίων. Σημαίνει όμως αυτό ότι θα πρέπει τελικά να προκρίνουμε μια τέτοια ανάγνωση ως ορθή; Ο απολογητής της θεωρίας των στενών ορίων θα απαντούσε αρνητικά. Θα υποστήριζε ότι το προηγούμενο επιχείρημα στρέφεται κατά της ατομιστικής ερμηνείας των ορθολογικών αρχών και ότι, ελλείψει κάποιου αναγκαίου συσχετισμού της ερμηνείας αυτής με την ανάγνωση των ευρέων ορίων, η τελευταία παραμένει αλώβητη. Θα συνέχιζε, ισχυριζόμενος ότι η κλήση σε εφαρμογή της αρχής ΑπΛ κατά το τελευταίο στάδιο της ορθολογικής συμβολής αποτελεί ένα ψευδές φαινόμενο. Διότι στα δύο προηγούμενα στάδια η αρχή βάσει της οποίας προσδιορίστηκαν η συναφής νοητική στάση της $B[dRB(a)]$ και το πρόβλημα της μεταξύ τους αντίφασης δεν ήταν η στενών ορίων επιταγή ΑπΛ, αλλά η ευρέων ορίων ΑπΛ', από κοινού φυσικά με την αρχή της μη αντίφασης και τους κανόνες ερείσεως. Είναι, θα επέμεναν, η ευρύτητα των ορίων που παρέχει στον Σ τη δυνατότητα να επανεξετάσει και να αναθεωρήσει τις δικαιολογητικές του πεποιθήσεις. Είδαμε όμως ότι οι ευρέων ορίων αρχές μπορεί να είναι πρόσφορες για τη διάκριση των συναφών στασεων, δεν είναι όμως εξίσου επιτυχείς στη σύλληψη

κάθε ορθολογικού σφάλματος, όπως μας έδειξε η περίπτωση της αδιαφορίας για τη σχέση της δικαιολογητικής ερείσεως. Η ερμηνεία της *de re* ορθολογικής αναγκαιότητας με την εισαγωγή των επιταγών ερείσεως αποφεύγει τέτοιου είδους περιορισμούς. Παράλληλα δεν υστερεί σε ευελιξία όσον αφορά στα ζητήματα της επανεξέτασης και της αναθεώρησης συγκριτικά με την ανταγωνιστική ανάγνωση της *de dicto* αναγκαιότητας. Σε αυτό θα στραφούμε αμέσως τώρα.

Κατά το πρώτο και δεύτερο στάδιο της ορθολογικής συμβολής, ο Σ λαμβάνει υπ' όψιν του τη στενών ορίων ΑπΛ και την αρχή της μη αντίφασης. Οι αρχές αυτές τον βοηθούν, αφ' ενός, να διακρίνει την πεποίθηση $B[dRB(\sim a)]$ ως συναφή της $B[dRB(a)]$, αφ' ετέρου και εν ταυτώ, να διαγνώσει το πρόβλημα της αντίφασης στο οποίο οδηγεί η από κοινού υιοθέτησή τους. Για να επιτύχει τους δύο αυτούς στόχους θα πρέπει να αναγνώσει την ΑπΛ υπό το φως της ατομιστικής ερμηνείας: θα πρέπει δηλαδή να αναρωτηθεί τι θα απαιτούσε η ορθολογικότητα από αυτόν, εάν από μόνο του το νοητικό γεγονός της υιοθέτησης της $B[dRB(a)]$ αρκούσε για να θέσει σε εφαρμογή την ΑπΛ: ή, εναλλακτικά, τι θα απαιτούσε η ορθολογικότητα από αυτόν, εάν η $B[dRB(a)]$ ήταν η μοναδική νοητική του στάση. Βλέπουμε ότι ο ρόλος της ατομιστικής ερμηνείας είναι διαγνωστικός. Τα δύο πρώτα επίπεδα της ορθολογικής συμβολής μπορούν να χαρακτηριστούν ωσαύτως διαγνωστικά. Οι δομικές κρίσεις στις οποίες καταλήγει τελικά ο Σ , εφαρμόζοντας την ατομιστική ερμηνεία, είναι οι εξής:

$$(I) B[dRB(a)] \rightarrow r\Box B(a)$$

$$(II) B[dRB(\sim a)] \rightarrow r\Box B(\sim a)$$

$$(III) r\Box \sim [B(a) \& B(\sim a)]$$

Καταδεικνύεται έτσι το πρόβλημα της έντασης ανάμεσα στην ΑπΛ και στην αρχή της μη αντίφασης, το οποίο ο Σ καλείται να επιλύσει στο ρυθμιστικό, τρίτο επίπεδο. Προς το παρόν, η ορθολογικότητα δεν μπορεί να απαιτήσει από αυτόν τίποτε άλλο, πέρα από την άρση της φαινομένης αντινομίας.

Διαπιστώνουμε ότι τα διαγνωστικά στάδια δεν θα πρέπει να θεωρηθούν υποδεέστερα σε σχέση με το ρυθμιστικό, καθότι οι όποιες αστοχίες σημειωθούν στα πρώτα μεταφέρονται αναγκαστικά και στο τελευταίο. Μια κρίσιμη συναφής νοητική στάση που διαλανθάνει την προσοχή του υποκειμένου ή μια ανακριβής σύλληψη του προβλήματος εμποδίζουν τη θεραπεία της ανορθολογικότητας. Μια ικανοποιητική ερμηνεία της ορθολογικής αναγκαιότητας λοιπόν θα πρέπει να είναι αρκούντως δύσκαμπτη, ώστε να μπορεί να συλλαμβάνει τις εντάσεις που απειλούν την ακεραιότητα του κανονιστικού πεδίου, αλλά και αρκούντως ευέλικτη, ώστε να μπορεί να τις κατευνάξει. Η ευκαμψία των αρχών ευρέων ορίων, για την οποία επαίρονται οι απολογητές της οικείας ερμηνείας, αποτελεί αρετή, όταν πλέον έχουμε εισέλθει στο τρίτο στάδιο της ορθολογικής συμβολής: στα δύο προηγούμενα στάδια ενδέχεται να αποτελεί σοβαρό μειονέκτημα. Η ευρέων ορίων ΑπΛ', φέρ' ειπείν, αποδείχθηκε υπέρ το δέον ελαστική, με αποτελέσμα την αδυναμία της να αναγνωρίσει την αδιαφορία για τις επιταγές των λόγων ως μια ανορθολογική στάση. Αποδεικνύεται όμως αρκούντως ανελαστική, ώστε να μην επιτρέπει τη συνύπαρξη των πεποιθήσεων

$B[dRB(a)]$ και $B[dRB(\sim a)]$ στο δοξαστικό σύστημα του Σ , λόγω βεβαίως της συγχρονικής φύσης αυτού του ορθολογικού σφάλματος.

Όταν λοιπόν ο Broome ψέγει την ΑπΛ ως ευεπίφορη στην παραγωγή αντινομιών, αναφέρεται εν πρώτοις στην ικανότητά της να καταδεικνύει με ενάργεια τις ορθολογικές εντάσεις σε περιπτώσεις, όπως αυτή που εξετάζουμε: το να έχει βέβαια μια αρχή αυτήν την ικανότητα δεν συνιστά σε καμία περίπτωση κάτι αξιόμιπτο. Κυρίως όμως αναφέρεται στην ακαμψία που υποτίθεται ότι επιδεικνύει η ΑπΛ στο τρίτο στάδιο, όταν καλείται να άρει την εκ πρώτης όψεως αντινομία. Η ακαμψία αποδίδεται στο γεγονός ότι οι πεποιθήσεις $B[dRB(a)]$ και $B[dRB(\sim a)]$ κείνται εκτός του υπερβολικά στενού κανονιστικού εύρους της ΑπΛ, όπως αποτυπώνεται και στις σχέσεις (I) και (II). Αυτό εμποδίζει τον Σ να αναθεωρήσει μία εκ των δύο ή και τις δύο δικαιολογητικές του πεποιθήσεις και να διορθώσει με αυτόν τον τρόπο το σφάλμα του, στηριζόμενος στο κανονιστικό περιεχόμενο της ίδιας της ΑπΛ. Το πλεονέκτημα της ΑπΛ' έναντι της ΑπΛ έγκειται στην υπέρβαση αυτής της αδυναμίας με τη διεύρυνση των κανονιστικών της ορίων, ώστε να περικλείσουν και τις δικαιολογητικές πεποιθήσεις. Η σχέση της *de dicto* ορθολογικής αναγκαιότητας αποτυπώνεται ως εξής:

$$(I') \quad r \Box \{B[dRB(a)] \rightarrow B(a)\}$$

$$(II') \quad r \Box \{B[dRB(\sim a)] \rightarrow B(\sim a)\}$$

Ο Broome σφάλλει, όταν διατείνεται πως η κανονιστική διεύρυνση είναι αυτή που προσδίδει στην ΑπΛ' τη χαρακτηριστική ευκαμψία της. Η τελευταία οφείλεται στη *λογική μορφή* της ΑπΛ', στη σχέση της καθ' ύλην συνεπαγωγής. Εάν ο Σ μπορεί να συμμορφωθεί προς τις επιταγές της (I'), εγκαταλείποντας την $B[dRB(a)]$, είναι γιατί προτάσεις του τύπου $(p \rightarrow q)$ είναι αληθείς, όταν η πρόταση p είναι ψευδής, ανεξαρτήτως της τιμής αληθείας της q . Ο Broome θα αντέτεινε ότι δεν είναι η σχέση της συνεπαγωγής καθ' εαυτήν που καθιστά την ΑπΛ' ευέλικτη, αλλά το γεγονός ότι αυτή η σχέση εμπίπτει στο ρυθμιστικό εύρος της ορθολογικότητας. Η άποψη όμως αυτή εκκινεί από τη λανθασμένη ατομιστική ερμηνεία με την οποία ο Broome προσεγγίζει ερμηνευτικά τις ορθολογικές αρχές. Το ότι οι δικαιολογητικές πεποιθήσεις δεν ανήκουν στο κανονιστικό εύρος μιας αρχής δεν σημαίνει ότι εξαιρούνται από το κανονιστικό εύρος της ορθολογικότητας συλλήβδην, καθώς, για να διαγνώσουμε τι απαιτεί από εμάς η ΑπΛ, μέσω δε αυτής και η ορθολογικότητα, σε μια συγκεκριμένη περίπτωση, θα πρέπει να συνεκτιμήσουμε όλες τις συναφείς νοητικές στάσεις και όλες τις κρίσιμες ορθολογικές αρχές, μεταξύ των οποίων και αυτές που ρυθμίζουν το σχηματισμό των δικαιολογητικών μας πεποιθήσεων. Για παράδειγμα, ο Σ θα πρέπει να λάβει υπ' όψιν του την αρχή που απαγορεύει την υιοθέτηση και διατήρηση αντιφατικών δικαιολογητικών πεποιθήσεων καθώς κι εκείνη που επιτάσσει την επανεξέταση όλων των κρίσιμων στοιχείων, προκειμένου να αποκτήσει μια συνεκτική εικόνα του τι απαιτούν οι λόγοι από αυτόν.

Επειδή τώρα η σχέση της συνεπαγωγής αποτελεί τη λογική μορφή και της ΑπΛ, δεν προκύπτει από πουθενά ότι στο τρίτο επίπεδο της ορθολογικής συμβολής οι αρχές στενών ορίων αποδεικνύονται λιγότερο ευέλικτες σε σχέση με τις αρχές ευρέων ορίων και άρα απρόσφορες για την απόσπηση των εντάσεων. Ο Σ έχει τη δυνατότητα να αναθεωρήσει τις δικαιολογητικές του πεποιθήσεις, χωρίς να αξιοποιήσει την

υποτιθέμενη διακριτική ευχέρεια που του παρέχει η ΑπΛ', χωρίς να παραβιάσει τη δήθεν ανελαστική ΑπΛ, υπακούοντας απλώς στους απαγορευτικούς και επιτακτικούς κανόνες που συρρέουν με την τελευταία.

Προκειμένου βέβαια για τη δομική κρίση (I), η οποία θεμελιώνεται στην ΑπΛ, τη θέση της μεταβλητής q δεν καταλαμβάνει η πεποίθηση $B(a)$, όπως συμβαίνει στην περίπτωση της κρίσης (I'), αλλά η ορθολογική αναγκαιότητα της υιοθέτησης ή της διατήρησής της. Αναλογιζόμενοι τώρα την οντολογική σχέση της ορθολογικότητας με τη νόηση καθώς και τις τιμές αληθείας που μπορεί να δεχθεί κάθε πρόταση της λογικής μορφής ($p \rightarrow q$), θα λέγαμε ότι η ορθολογική αναγκαιότητα υιοθέτησης της $B(a)$ επιγίνεται της $B[dRB(a)]$, δεν μεταβάλλεται όμως μαζί με αυτήν. Βάσει της (I), το μόνο που καθίσταται λογικά αδύνατο, άρα και ορθολογικά ανεπίτρεπτο, είναι να νοήσουμε ένα κόσμο στον οποίο η ορθολογικότητα δεν απαιτεί από τον Σ να υιοθετήσει την $B(a)$, μολονότι αυτός, ευρισκόμενος στο ρυθμιστικό επίπεδο, φέρει την πεποίθηση $B[dRB(a)]$. Το μόνο που καθίσταται λογικά αναγκαίο, άρα και ορθολογικά επιβεβλημένο, είναι ο Σ , ο οποίος φέρει την πεποίθηση $B[dRB(a)]$, ευρισκόμενος στο ρυθμιστικό επίπεδο, να υιοθετήσει την πεποίθηση $B(a)$. Απεναντίας, είναι δυνατό να εγκαταλείψει την $B[dRB(a)]$, χωρίς αυτό να επηρεάσει την ορθολογική αναγκαιότητα υιοθέτησης της $B(a)$. Ενδέχεται δηλαδή η ορθολογικότητα να εξακολουθεί να επιτάσσει την υιοθέτηση της $B(a)$, λόγω άλλων, συναφών νοητικών του στάσεων και άλλων ορθολογικών αρχών.

Η ευκαμψία της ΑπΛ οφείλεται, όπως είδαμε, στη λογική της μορφή καθ' εαυτήν, δεν είναι συνεπώς κάτι το οποίο μπορούμε να πιστώσουμε στη θεώρηση της *de re* ορθολογικής αναγκαιότητας. Στην τελευταία, υπό την ολιστική της πάντα ανάγνωση, θα πρέπει ωστόσο να αναγνωρίσουμε ένα ακόμα πλεονέκτημα σε σχέση με την ανταγωνιστική προσέγγιση της *de dicto* αναγκαιότητας. Εγκαταλείποντας την πεποίθηση $B[dRB(a)]$, ο Σ δεν παραβιάζει την ΑπΛ, ούτε όμως συμμορφώνεται προς το κέλευσμά της. Η ΑπΛ ούτε επιτρέπει, ούτε απαγορεύει, ούτε επιβάλλει την οποιαδήποτε νοητική ενέργεια αναφορικά με την $B[dRB(a)]$, καθώς η πεποίθηση αυτή εκφεύγει του ρυθμιστικού της εύρους. Σε ένα συλλογισμό με μείζονα πρόταση την ΑπΛ η πεποίθηση $B[dRB(a)]$ αποτελεί πάντα, όπως έχουμε επισημάνει, το περιεχόμενο της ελάχιστονης πρότασης και ποτέ το συμπέρασμα. Εγκατελείποντας λοιπόν αυτήν την πεποίθηση ο Σ συμμορφώνεται με τη νέα του απόφαση για τους κρίσιμους λόγους, ακολουθεί δηλαδή έναν ορθολογικό κανόνα διαφορετικό από αυτόν που θέτει η ΑπΛ.

Αντίθετα, σύμφωνα με τη θεώρηση της *de dicto* ορθολογικής αναγκαιότητας, η εγκατάλειψη της $B[dRB(a)]$ αποτελεί έναν από τους τρόπους συμμόρφωσης του Σ προς τις επιταγές της ευρέων ορίων ΑπΛ'. Κάτι τέτοιο όμως δεν θα μπορούσε να γίνει δεκτό. Η ΑπΛ', όπως άλλωστε και η ΑπΛ, ορίζει μια σχέση αναγκαιότητας ανάμεσα σε μια νοητική στάση και στη δικαιολογητική της πεποίθηση. Η σχέση αυτή παραμένει ενεργή όσο το υποκείμενο διατηρεί την τελευταία πεποίθηση και διακόπτεται, μόλις την απορρίψει. Όσο η σχέση της αναγκαιότητας παραμένει ενεργή, το υποκείμενο μπορεί να παραβιάσει την ορθολογική αρχή που την ορίζει ή να συμμορφωθεί με αυτήν, παραλείποντας να υιοθετήσει ή υιοθετώντας αντίστοιχα την υπό κρίση νοητική στάση, εν προκειμένω την $B(a)$. Όταν όμως διακοπεί αυτή η

σχέση, δεν υπάρχει πλέον περιθώριο παραβίασης ή συμμόρφωσης. Εάν ο Σ εγκαταλείψει την πεποίθηση $B[dRB(a)]$, τότε δεν υπάρχει τρόπος να παραβιάσει την ΑπΛ', διότι η (Γ') θα παραμείνει αληθής είτε αυτός υιοθετήσει την $B(a)$ είτε όχι. Αυτό αποτελεί ένδειξη ότι η σχέση της αναγκαιότητας έχει διαρραγεί. Εάν όμως δεν υπάρχει δυνατότητα παραβίασης ενός κανόνα, εκλείπει και η δυνατότητα συμμόρφωσης προς αυτόν. Και φυσικά είναι δύσκολο να επινεύσουμε στην άποψη ότι η ίδια η εγκατάλειψη της $B[dRB(a)]$ συνιστά τρόπο συμμόρφωσης προς την ΑπΛ'· μόνο ως μια παραδοξότητα θα υποδεχόμασταν την ιδέα ότι η διάρρηξη της σχέσης ορθολογικής αναγκαιότητας ανάμεσα σε δύο νοητικές στάσεις μπορεί να γίνει καθ' υπαγόρευση της αρχής που ορίζει αυτήν την αναγκαιότητα.

Βεβαίως ο Σ μπορεί να διαρρήξει τη σχέση αυτή εφαρμόζοντας άλλες ορθολογικές αρχές· αυτό συμβαίνει, όταν, για παράδειγμα, διαπιστώνει ότι η δικαιολογητική του πεποίθηση είναι εσφαλμένη. Η μόνη ευελιξία που καλείται να επιδείξει τότε η ΑπΛ' είναι η δυνατότητα της συνερμηνείας και της συνεφαρμογής της υπό το φως όλων των κρίσιμων ορθολογικών αρχών, ώστε να μην ενσκήπτουν αντινομίες, ώστε η συμμόρφωση προς μια αρχή να μην ισοδυναμεί με παραβίαση κάποιας άλλης. Όμως ο Broome, εγκλωβισμένος σε μια ατομιστική θεώρηση του ορθολογικού φαινομένου και προκειμένου να αποσει τον κίνδυνο των αντινομιών, έχει ανάγκη από μια ισχυρότερη αντίληψη της ευελιξίας, σύμφωνα με την οποία η εγκατάλειψη της δικαιολογητικής πεποίθησης θα πρέπει να ρυθμίζεται από την ίδια αρχή που ορίζει τη σχέση ορθολογικής αναγκαιότητας ανάμεσα στις πεποιθήσεις $B[dRB(a)]$ και $B(a)$. Καταδείξαμε το παράδοξο μιας τέτοιας κανονιστικής διεύρυνσης. Ο μόνος τρόπος να το αποφύγουμε είναι να τοποθετήσουμε τις δικαιολογητικές πεποιθήσεις εκτός του ρυθμιστικού εύρους αυτής της αρχής, να προκρίνουμε δηλαδή την εκδοχή των στενών κανονιστικών ορίων, που χαρακτηρίζουν την ΑπΛ.

2.1.6. Συμπέρασμα

Η ερμηνεία της *de dicto* ορθολογικής αναγκαιότητας δεν μπορεί να αντιμετωπίσει την ένσταση της συμμετρίας την οποία διατύπωσε ο Mark Schroeder. Από την άλλη, μπορούμε να προσφέρουμε πειστικές απαντήσεις στις αιτιάσεις του Broome ότι η ανταγωνιστική *de re* ερμηνεία θάλπει τις αντινομίες εντός του κανονιστικού πεδίου. Αυτό σημαίνει όχι μόνο ότι θα πρέπει να προκρίνουμε τη στενών ορίων αρχή ΑπΛ αντί της ευρέων ορίων ΑπΛ'· σημαίνει ότι θα πρέπει να ερμηνεύουμε οποιαδήποτε αρχή έχει τη λογική μορφή $(p \rightarrow q)$ ως μια αρχή στενών κανονιστικών ορίων. Τα χαρακτηριστικότερα παραδείγματα είναι αυτά της αρχής *modus ponens* και της εργαλειακής αρχής του πρακτικού λόγου. Εάν κάποιος φέρει τις πεποιθήσεις $B(p)$ και $B(p \rightarrow q)$, τότε η ορθολογικότητα στο ρυθμιστικό της επίπεδο θα απαιτούσε από αυτόν να υιοθετήσει την πεποίθηση $B(q)$ · και, αντιστοίχως, εάν κάποιος έχει την πρόθεση $I(a)$ και πιστεύει ότι αναγκαίο μέσο για την επίτευξη του σκοπού a είναι η τέλεση της πράξης b , τότε η ορθολογικότητα στο ρυθμιστικό της επίπεδο θα απαιτούσε από αυτόν να υιοθετήσει την πρόθεση $I(b)$.

Θυμόμαστε όμως ότι η *de dicto* ερμηνεία αποκλείει την ανάδυση του προβλήματος της κυκλικής δικαιολόγησης κι έτσι μας επιτρέπει να αναγνωρίσουμε την ορθο-

λογικότητα ως πηγή λόγων, δηλαδή ως πηγή κανονιστικών ισχυρισμών, βάσει του λογοδοτικού μοντέλου. Απορρίπτοντας την *de dicto* ερμηνεία, η ένσταση της κυκλικής δικαιολόγησης επανακάμπει. Μπορούμε άραγε να την ανασκευάσουμε, επιμένοντας παράλληλα στη λογοδοτική λειτουργία της ορθολογικότητας; Το ερώτημα αυτό προοικονομεί τη στροφή μας προς την καντιανή αντίληψη της ορθολογικότητας και των λόγων που προτείνει η Korsgaard. Υπάρχει βέβαια και μια ριζικότερη εναλλακτική λύση: η οριστική εγκατάλειψη του λογοδοτικού μοντέλου, της ιδέας ότι οι ορθολογικές επιταγές οφείλουν τη δεοντική, κανονιστική τους υφή στο γεγονός ότι μας παρέχουν ουσιαστικούς λόγους. Πριν όμως εξετάσουμε τις δυνατότητες που μας διανοίγονται, θα κάνουμε ένα βήμα πίσω και θα αναρωτηθούμε εάν η ένσταση της κυκλικής δικαιολόγησης μπορεί να προβληθεί βάσιμα ενάντια στην κατηγορία των τυπικών νοησιακών λόγων.

2.1.7. Το σφάλμα του αναλυτικού ιδεαλισμού

Ο Broome δεν εντάσσει τους νοησιακούς λόγους στο κανονιστικό πλαίσιο του αναλυτικού ιδεαλισμού, εντός του οποίου η ορθολογικότητα αναπτύσει μια εγγενή λογοδοτική λειτουργία. Εξετάζει αντίθετα το ζήτημα αυτής της κατηγορίας των λόγων ως ένα πιθανό επιχείρημα υπέρ της εννοιολογικής αναγωγής της ορθολογικότητας στους λόγους, υπέρ της αντίληψης ότι η έννοια των δομικών, ορθολογικών σχέσεων συλλαμβάνεται πλήρως από την έννοια των ουσιαστικών, δικαιολογητικών σχέσεων. Πρόκειται για τη θέση ότι η ορθολογικότητα συνίσταται στην προσήκουσα ανταπόκρισή μας στους λόγους. Η θέση αυτή συνεπάγεται μια ασθενέστερη, τη θέση περί ισοδυναμίας, σύμφωνα με την οποία κάποιος είναι ορθολογικός, εάν και μόνο εάν ανταποκρίνεται με τον δέοντα τρόπο στους λόγους.⁷⁶ Σε αυτήν τη θέση επιτίθεται ο Broome, εγείροντας τη *γρήγορη ένσταση*.⁷⁷ Εάν η γρήγορη ένσταση αρκεί για να ανασκευαστεί η θέση περί ισοδυναμίας, αρκεί κατά λογική αναγκαιότητα για να ανασκευαστεί και η ισχυρότερη θέση της εννοιολογικής αναγωγής.

Η γρήγορη ένσταση στηρίζεται στην ιδέα ότι οι δομικές, ορθολογικές σχέσεις μεταβάλλονται μαζί με τα νοητικά γεγονότα και επιγίγνεται αυτών. Ο αυτουργός A, ο οποίος δεν έχει υιοθετήσει την πρόθεση $I(a)$, μολονότι έχει έναν αποφασιστικό λόγο να το κάνει, είναι ανορθολογικός μόνο εάν έχει ήδη αναγνωρίσει την ύπαρξη αυτού του λόγου. Αυτό σημαίνει ότι κάποιος μπορεί να μη συμμορφώνεται προς τους λόγους που τον δεσμεύουν, εντούτοις να είναι ορθολογικά σύννομος. Η θέση περί ισοδυναμίας είναι συνεπώς εσφαλμένη.

Ο Broome θεωρεί ότι μπορούμε να αντικρούσουμε τη γρήγορη ένσταση, εάν επεκτείνουμε τις σχέσεις της συµµεταβολής και της επιγένεσης επί του νοητικού και στους λόγους, εάν δηλαδή αντιληφθούμε τους τελευταίους ως νοησιακούς υπό την τυπική τους σημασία.⁷⁸ Θα λέγαμε τότε ότι οι πεποιθήσεις $B(p)$ και $B(p \rightarrow q)$, τις

⁷⁶ John Broome, *Rationality Through Reasoning*, 72.

⁷⁷ Ο.π. 74.

⁷⁸ Το ότι ο Broome αναφέρεται στην κατηγορία εκείνων των νοησιακών λόγων τους οποίους έχω χαρακτηρίσει ως *τυπικούς* δηλώνεται στη σημείωση που παραθέτει στη σελίδα 76 του *Rationality Through Reasoning*. Εκεί διευκρινίζει: «στο βιβλίο αυτό χρησιμοποίησά τους όρους “πεποίθηση” και

οποιές έχει υιοθετήσει ο στοχαστής Σ , συνιστούν από κοινού ένα νοησιακό λόγο υπέρ της υιοθέτησης της πεποίθησης $B(q)$. Σε αυτήν την περίπτωση η υιοθέτηση της $B(q)$ θα αποτελούσε αναγκαστικά και εν ταυτώ συμμόρφωση προς τις επιταγές τόσο των νοησιακών λόγων $B(p)$ και $B(p \rightarrow q)$ όσο και της ορθολογικής αρχής *modus ponens*. Γενικά η συμμόρφωση με κάθε νοησιακό λόγο συνεπάγεται τη συμμόρφωση προς μια ορθολογική αρχή. Ομοίως η παραβίαση της επιταγής οποιουδήποτε νοησιακού λόγου συνεπάγεται την παραβίαση μιας ορθολογικής αρχής. Αυτό συμβαίνει ακόμα και αν ο Σ δεν πιστεύει ότι έχει έναν τέτοιο λόγο. Ισχύει δηλαδή η θέση περί ισοδυναμίας.

Ωστόσο ο Broome απορρίπτει τη θεωρία των νοησιακών λόγων. Οι λόγοι αυτοί δεν μπορούν να αποφύγουν τη μεταξύ τους σύγκρουση, όπως συμβαίνει γενικά με τις εκτιμήσεις που συνηγορούν υπέρ ή κατά της υιοθέτησης μιας νοητικής στάσης, υπό οποιαδήποτε ερμηνεία τους. Σε περίπτωση λοιπόν που δύο νοησιακοί λόγοι συγκρούονται καλούμαστε, κατά τον Broome, να λάβουμε υπ' όψιν μας τη διάσταση του βάρους τους και να ενεργήσουμε σύμφωνα με το αποτέλεσμα της στάθμισης στην οποία θα προβούμε. Έστω ότι ο A έχει την πρόθεση $I(a)$ και πιστεύει ότι η τέλεση της πράξης b αποτελεί αναγκαίο μέσο για την επίτευξη του σκοπού a . Από κοινού η πρόθεση $I(a)$ και η πεποίθηση $B(ab)$ αποτελούν για τον A ένα νοησιακό λόγο υπέρ της υιοθέτησης της πρόθεσης $I(b)$. Η υιοθέτηση της πρόθεσης αυτής αποτελεί παράλληλα και το αντικείμενο ενός ορθολογικού καθήκοντος βάσει της εργαλειακής αρχής της ορθολογικότητας. Ας υποθέσουμε όμως περαιτέρω ότι ο A φέρει και την πρόθεση $I(\sim b)$. Η πρόθεση αυτή είναι ένας νοησιακός λόγος κατά της υιοθέτησης της $I(b)$. Παραλείποντας να υιοθετήσει την $I(b)$ ο αυτουργός συμμορφώνεται και προς την αρχή της μη αντίφασης. Οι δύο ορθολογικές αρχές, η εργαλειακή και αυτή της μη αντίφασης, φαίνεται να τελούν σε ένταση. Ο A σταθμίζει τους δύο ανταγωνιστικούς λόγους και καταλήγει στο ότι κατ'ισχύει ο δεύτερος. Συμμορφούμενος με αυτόν, παραλείπει να υιοθετήσει την πρόθεση $I(b)$. Κατά τον Broome, ο A έχει ενεργήσει σύμφωνα με τις επιταγές των νοησιακών τους λόγων, έχει παραβιάσει εντούτοις την εργαλειακή αρχή της ορθολογικότητας. Αυτό είναι κάτι που δεν θα έπρεπε να επιτρέπεται στην επικράτεια των νοησιακών λόγων.

Ο Broome εξετάζει και απορρίπτει τη βασιμότητα μιας πιθανής απάντησης εκ μέρους των υποστηρικτών της θεωρίας αυτής. Η απάντησή του μας φέρνει στις παρυφές του τυπικού συνεκτικισμού, καθώς οι νοησιακοί λόγοι εκλαμβάνονται πλέον ως δομικά μέρη ενός δικτύου δικαιολόγησης, εντός του οποίου η κάθε νοητική στάση του υποκειμένου θεμελιώνει τις υπόλοιπες και θεμελιώνεται αμοιβαίως σε αυτές. Σύμφωνα με τη θεωρία του δικτύου, οι νοησιακοί λόγοι συνδέονται μεταξύ τους με τέτοιο τρόπο, ώστε να είναι αδύνατον δύο από αυτούς να αντιτίθενται μεταξύ τους χωρίς το υποκείμενο να αποτυγχάνει να ανταποκριθεί σε κάποιον τρίτο λόγο. Μαζί λοιπόν με τις ορθολογικές επιταγές παραβιάζονται αναγκαστικά και τα κελεύσματα των λόγων κι έτσι η θέση περί ισοδυναμίας παραμένει αλώβητη. Ο Broome απορρίπτει τη θεωρία αυτή υποστηρίζοντας ότι για κάθε τρίτο λόγο δεν αποκλείεται να

“πρόθεση” για να αναφερθώ σε στάσεις και όχι στο περιεχόμενο των στάσεων». Και συνεχίζει, υπογραμμίζοντας ότι μπορούμε να εκλάβουμε μια στάση ή ένα συνδυασμό στάσεων ως λόγο, μπορούμε όμως ισοδύναμα να θεωρήσουμε ότι ο λόγος αυτός συνίσταται στο γεγονός της υιοθέτησης της στάσης ή του συνδυασμού των στάσεων.

υπάρχει ένας τέταρτος, ανταγωνιστικός και ισχυρότερος αυτού νοησιακός λόγος στον οποίο ανταποκρίνεται τελικά το υποκείμενο. Εξακολουθεί δηλαδή να εντάσσει τους νοησιακούς λόγους, ακόμα και υπό τη θεώρηση του δικτύου, σε ένα κανονιστικό πλαίσιο, όπου η ορθολογικότητα ανάγεται εννοιολογικά στις σχέσεις δικαιολόγησης. Η βασική ουσιοκρατική σκέψη παραμένει αμετάβλητη: η ορθολογικότητα γίνεται αντιληπτή ως η ικανότητα του νου να αναγνωρίζει τους λόγους και να ανταποκρίνεται προσηκόντως σε αυτούς. Θα λέγαμε ότι κάποιος είναι ορθολογικός, εάν και μόνο εάν ανταποκρίνεται προσηκόντως στους λόγους. Και καθώς εδώ αναφερόμαστε σε λόγους με νοησιακή υφή, θα διευκρινίζαμε ότι κάποιος είναι ορθολογικός, εάν και μόνο εάν ανταποκρίνεται προσηκόντως στις νοητικές στάσεις τις οποίες τυχαίνει να έχει υιοθετήσει. Έτσι όμως η θεωρία των νοησιακών λόγων αφήνεται εκτεθειμένη στην ένσταση της αυτοδικαιολόγησης: το γεγονός, για παράδειγμα, ότι κάποιος έχει υιοθετήσει την πεποίθηση $B(p)$ θα πρέπει να θεωρηθεί ως λόγος υπέρ της πεποίθησης $B(p)$.

Επιπλέον, υπό το πρίσμα αυτό, η οντολογία των νοησιακών λόγων εμφανίζει μια παραδοξότητα. Σύμφωνα με τη γενική ουσιοκρατική θέση, οι λόγοι αναπτύσσουν την ισχύ τους πέρα και ανεξάρτητα από κάθε νοητική αναγκαιότητα. Θα μπορούσαμε ενδεχομένως να υποστηρίξουμε κάτι τέτοιο, εάν ως λόγους εκλαμβάναμε τα φυσικά γεγονότα, όχι όμως τις νοητικές μας στάσεις. Οι νοησιακοί λόγοι θα έπρεπε την ίδια στιγμή να βρίσκονται εντός και εκτός του νου, να αποτελούν υλικό της νόησης, διατηρώντας παράλληλα την κανονιστική τους ανεξαρτησία από αυτήν. Προκειμένου να άρουμε την οντολογική αυτή παραδοξότητα, θα πρέπει να απομακρύνουμε την κατηγορία των νοησιακών λόγων από το κανονιστικό πλαίσιο στον οποίο την ενέταξε ο Broome και να την τοποθετήσουμε στο φυσικό της χώρο, αυτόν που διαμορφώνει η αντίληψη περί της εγγενούς λογοδοτικής ικανότητας της ορθολογικότητας. Εάν οι νοητικές μας στάσεις μπορούν να δικαιολογήσουν το σχηματισμό άλλων στάσεων, είναι διότι με αυτόν τον τρόπο θεραπεύεται η ανάγκη της εναρμόνισής τους. Πρόκειται, όπως έχουμε επισημάνει, για μια λογική ανάγκη, για μια απαίτηση συνοχής και ακεραιότητας. Η ίδια η ορθολογικότητα προσδίδει λοιπόν στις νοητικές στάσεις την ιδιότητα του λόγου. Αυτή όμως η ιδιότητα προσλαμβάνεται αποκλειστικά εντός ενός τυπικού συνεκτικιστικού σχήματος, εντός ενός δικτύου εκτιμήσεων οι οποίες συνιστούν λόγους ακριβώς επειδή εναρμονίζονται μεταξύ τους.

Καλούμαστε τώρα να διαπιστώσουμε εάν η ένσταση της κυκλικής δικαιολόγησης δύναται να εγερθεί ενάντια σε μια τυπική συνεκτικιστική αντίληψη της ορθολογικότητας. Εφαρμόζοντας την αρχή *modus ponens*, είδαμε ότι η υιοθέτηση μιας πεποίθησης δεν μπορεί να αποτελέσει λόγο υπέρ του σχηματισμού άλλων πεποιθήσεων, εκείνων που προκύπτουν από το περιεχόμενό της. Εάν, επί παραδείγματι, φέρουμε τις πεποιθήσεις $B(p)$ και $B(p \rightarrow q)$, η ορθολογικότητα μας επιτάσσει να υιοθετήσουμε την πεποίθηση $B(q)$. Δεν δικαιούμαστε όμως να συσχετίσουμε εννοιολογικά αυτό το ορθολογικό καθήκον με μια ουσιαστική, δικαιολογητική κρίση, να ισχυριστούμε δηλαδή προς τούτοις ότι έχουμε έναν ουσιαστικό λόγο υπέρ της πεποίθησης $B(q)$. Ο λόγος αυτός δεν θα ήταν άλλος από την υιοθέτηση των προκειμένων πεποιθήσεων $B(p)$ και $B(p \rightarrow q)$ συνδυαστικά. Τότε όμως θα έπρεπε να δεχθούμε ως αλη-

θή και τον ισχυρισμό ότι η υιοθέτηση μιας πεποίθησης αποτελεί λόγο υπέρ της διατήρησής της. Και τούτο διότι κάθε πεποίθηση $B(p)$ συνοδεύεται αναγκαστικά από την πεποίθηση $B(p \rightarrow p)$. Όμως ο ισχυρισμός αυτός είναι χωρίς αμφιβολία ψευδής. Άρα, καταλήγουν οι ουσιοκράτες, θα πρέπει να θεωρήσουμε αδύνατη την εννοιολογική συσχέτιση ορθολογικότητας και λόγων.

Παρατηρούμε τώρα ότι για να ευδοωθεί η υπό κρίση ένσταση θα πρέπει να νοήσουμε τη δικαιολογητική διαδικασία μέσα στα όρια της θεμελιοκρατικής αρχιτεκτονικής μεταφοράς. Σύμφωνα με αυτήν, κάθε πεποίθηση θεμελιώνεται *ατομιστικά*, προκύπτει δηλαδή κατά συμπερασμό από το περιεχόμενο μιας άλλης, βασικότερης πεποίθησης, ακριβώς όπως στην περίπτωση των πεποιθήσεων $B(p)$ και $B(q)$ που εξετάσαμε. Η εισδοχή νοησιακών λόγων σε ένα τέτοιο *θεμελιοκρατικό* σχήμα θα γεννούσε βέβαια το πρόβλημα της αυτοδικαιολόγησης. Είδαμε όμως ότι η κατηγορία των νοησιακών λόγων απλώς παρεπιδημεί σε τούτο το σχήμα. Οικείο μέρος για αυτήν είναι το πλέγμα των πεποιθήσεων που υφάινεται υπό τους όρους του συνεκτικισμού. Εδώ η δικαιολόγηση έχει *ολιστικό* χαρακτήρα. Ο λόγος για τον σχηματισμό της πεποίθησης $B(q)$ δεν είναι η προηγούμενη υιοθέτηση των μεμονωμένων πεποιθήσεων $B(p)$ και $B(p \rightarrow q)$, από το περιεχόμενο των οποίων απορρέει. Είναι το σύνθετο γεγονός ότι η πεποίθηση $B(q)$ απορρέει από το περιεχόμενο δύο άλλων πεποιθήσεων, οι οποίες εντάσσονται ήδη αρμονικά στο δοξαστικό σύστημα του στοχαστή. Λέω «σύνθετο», διότι το γεγονός αυτό έχει ένα μικτό νοητικό και κανονιστικό χαρακτήρα. Συνίσταται αφενός από το νοητικό γεγονός της υιοθέτησης των πεποιθήσεων $B(p)$ και $B(p \rightarrow q)$ σε προγενέστερο χρόνο και αφετέρου από το κανονιστικό γεγονός της εναρμόνισης αυτής της πεποίθησης με τις λοιπές πεποιθήσεις του στοχαστή. Τη διάσταση της κανονιστικότητας εισφέρει ακριβώς ο όρος της εναρμόνισης, η επίτευξη και η διασφάλιση της οποίας προϋποθέτουν την ισχύ ορθολογικών αρχών. Με αυτόν τον τρόπο επιβεβαιώνουν οι τελευταίες τον εγγενώς κανονιστικό τους χαρακτήρα. Μια τέτοια αρχή άλλωστε, η αρχή *modus ponens*, είναι που εγγυάται την αρμονική ένταξη και της πεποίθησης $B(q)$ στο δοξαστικό σύστημα όπου ανήκουν ήδη οι πεποιθήσεις $B(p)$ και $B(p \rightarrow q)$.

Εντός του συστήματος πια δεν μπορούμε να πούμε ότι η μια πεποίθηση είναι βασικότερη της άλλης. Οι δικαιολογητικές σχέσεις που αναπτύσσονται έχουν το στοιχείο της αμοιβαιότητας. Οι πεποιθήσεις δικαιολογούνται συνολικά ως πλέγμα, με μοναδικό κριτήριο τη συνοχή τους, την ακεραιότητα του γνωστικού συστήματος που απαρτίζουν. Σε αυτήν όμως την ολιστική απεικόνιση του κανονιστικού φαινομένου είναι προφανές ότι η ένσταση της αυτοδικαιολόγησης δεν μπορεί να ευδοκιμήσει. Ακολουθώντας μια συνεκτικιστική επιχειρηματολογία δεν θα καταλήγαμε ποτέ στον εσφαλμένο ισχυρισμό ότι η υιοθέτηση μιας πεποίθησης αποτελεί λόγο υπέρ της διατήρησής της, διότι ποτέ δεν θα ξεκινούσαμε από τη γενική παραδοχή ότι ένα γυμνό νοητικό γεγονός μπορεί από μόνο του να δικαιολογήσει ένα άλλο νοητικό γεγονός.

Η θεωρία του τυπικού συνεκτικισμού αποκρούει την ένσταση της αυτοδικαιολόγησης. Αυτό όμως το επιτυγχάνει όσον αφορά στη δικαιολόγηση των πρωτοβάθμιων νοητικών στάσεων, θεωρούμενων μία προς μία, ως μέρη ενός πλέγματος

νοητικών στάσεων του ιδίου βαθμού. Δεν τα καταφέρνει εξίσου καλά με τη θεμελίωση του πλέγματος καθ' εαυτόν. Η δικαιολόγηση του τελευταίου δεν μπορεί να βασιστεί σε έναν εξωγενή παράγοντα. Τούτη η κανονιστική αυτάρκεια γεννά υποψίες όχι πια για τις μεμονωμένες δικαιολογητικές πράξεις, αλλά για την ίδια την έννοια της δικαιολόγησης, όπως την αντιλαμβάνεται ο αναλυτικός ιδεαλισμός. Ας υποθέσουμε ότι ο Σ πιστεύει πως έχει έναν αποφασιστικό τυπικό νοησιακό λόγο να υιοθετήσει την πεποίθηση $B(q)$. Η πεποίθηση αυτή γεννάει άραγε το ορθολογικό καθήκον υιοθέτησης της $B(q)$; Ισχύει δηλαδή η αρχή ΑπΛ; Η απάντηση και στα δύο ερωτήματα θα πρέπει να είναι αρνητική. Γνωρίζουμε ότι για τον αναλυτικό ιδεαλισμό οι φράσεις «... έχει έναν αποφασιστικό λόγο να...» και «... οφείλει κατ' ορθολογική επιταγή να...» είναι αναλυτικώς ισοδύναμες. Εάν λοιπόν ίσχυε η ΑπΛ, θα αποφαινόμασταν ότι ο Σ έχει έναν αποφασιστικό λόγο να υιοθετήσει την πεποίθηση $B(q)$, επειδή πιστεύει ότι έχει έναν αποφασιστικό λόγο να το κάνει ή ισοδύναμα ότι οφείλει κατ' ορθολογική επιταγή να υιοθετήσει την πεποίθηση $B(q)$, επειδή πιστεύει ότι αυτό είναι το ορθολογικό του καθήκον.

Το σχήμα του συνεκτικισμού δεν μπορεί να λύσει τούτο το νέο πρόβλημα κυκλικής δικαιολόγησης, καθώς οι πεποιθήσεις περί των λόγων δεν αποτελούν μέρος του δικαιολογητικού πλέγματος που σχηματίζουν οι υπόλοιπες πεποιθήσεις του στοχαστή. Η πεποίθηση του Σ ότι έχει έναν αποφασιστικό λόγο υπέρ της $B(q)$ δεν είναι παρά η πεποίθηση ότι φέρει τις πεποιθήσεις $B(p)$ και $B(p \rightarrow q)$ και ότι οι τελευταίες εντάσσονται αρμονικά στο δοξαστικό του σύστημα. Πρόκειται δηλαδή για μια δευτέρου βαθμού πεποίθηση, η οποία δεν μπορεί ούτε να θεμελιώσει δικαιολογητικά πεποιθήσεις, όπως η $B(p)$ ή $B(q)$, ούτε να θεμελιωθεί σε αυτές.

Καθώς δεν μπορούμε να εγκαταλείψουμε την τυπική εκτίμηση ότι είναι ανορθολογικός εκείνος που παραλείπει να ενεργήσει με ένα συγκεκριμένο τρόπο, μολονότι πιστεύει ότι έχει αποφασιστικούς λόγους να το κάνει, πρέπει να δεχθούμε ότι στο κανονιστικό πλαίσιο του αναλυτικού ιδεαλισμού ισχύει η ευρέων ορίων αρχή ΑπΛ'. Ο Σ οφείλει βάσει αυτής είτε να εγκαταλείψει την πεποίθηση ότι έχει αποφασιστικούς λόγους υπέρ της $B(q)$ είτε να υιοθετήσει την $B(q)$. Δεν οφείλει σε καμία περίπτωση να βασίσει την υιοθέτηση της τελευταίας στην πεποίθησή του περί των αποφασιστικών λόγων. Αποφεύγοντας όμως το πρόβλημα της αυτοδικαιολόγησης, ο αναλυτικός ιδεαλισμός καθίσταται ευάλωτος στην ένσταση της αδιαφορίας για τα κελεύσματα των λόγων, την οποία εγείραμε εναντίον της ερμηνείας της *de dicto* ορθολογικής αναγκαιότητας. Δεδομένης μάλιστα της σχέσης αναλυτικής ισοδυναμίας, η αδιαφορία για τα κελεύσματα των λόγων ανάγεται στην αδιαφορία για τις ορθολογικές επιταγές. Για τον αναλυτικό ιδεαλισμό, το να συμμορφωνόμαστε με τις πεποιθήσεις μας περί του τι είναι ορθολογικό και τι όχι αποτελεί αναγκαία συνθήκη της ορθολογικότητας. Εάν ο Σ πιστεύει εσφαλμένα ότι η $B(q)$ εναρμονίζεται με το δοξαστικό του σύστημα, η συμμόρφωσή του με αυτήν την πεποίθηση δεν τον καθιστά ορθολογικά σύννομο. Εάν όμως η πεποίθηση είναι ορθή, τότε θα πρέπει να αποτελέσει το δικαιολογητικό-ερμηνευτικό υπόβαθρο της υιοθέτησης της $B(q)$. Ο Σ θα είναι δηλαδή ανορθολογικός, εάν δεν βασίσει την υιοθέτηση της $B(q)$ στην πεποίθησή του ότι αυτό είναι κάτι που του επιτάσσει η ορθολογικότητα. Μια τέτοια στάση θα μαρτυρούσε αναμφίβολα την αδιαφορία του για τα ορθολογικά κελεύσματα, για τις συστα-

τικές και ρυθμιστικές αρχές του κανονιστικού πεδίου, όπως το αντιλαμβάνεται ο αναλυτικός ιδεαλισμός. Με βάση τα κριτήρια του τελευταίου η στάση αυτή δεν μπορεί να γίνει ανεκτή. Εάν η ορθολογικότητα δεν διεκδικούσε να επιτελέσει αναγκαστικά μια λειτουργία καθοδηγητική της νόησης του Σ , αυτό θα σήμαινε ότι δεν αποτελεί πηγή λόγων. Ως μόνη λύση φαντάζει η επάνοδος στην ερμηνεία της *de re* ορθολογικής αναγκαιότητας και στην αρχή ΑπΛ.

Ο αναλυτικός ιδεαλισμός είναι καταδικασμένος να ταλαντεύεται μεταξύ των ενστάσεων της κυκλικής δικαιολόγησης και της κανονιστικής αδιαφορίας. Αυτό συμβαίνει, διότι εντός του κανονιστικού πεδίου δεν επιτρέπει την παρείσφρηση παραγόντων εξωτερικών της νόησης, στους οποίους η τελευταία θα μπορούσε να αναζητήσει τα δικαιολογητικά της θεμέλια. Στη σχέση $R(p, x, c, a)$ οι μεταβλητές p και a αντιστοιχούν σε νοητικά γεγονότα, τα οποία γίνονται αντιληπτά ως αυθύπαρκτες οντότητες που εγκατοικούν σε ένα «εσωτερικό βασίλειο», τον νου, διατηρώντας πλήρη οντολογική και επιστημολογική ανεξαρτησία από τον εξωτερικό κόσμο.⁷⁹ Αυτή η καρτεσιανή αντίληψη της νόησης ως ενός ενδόμυχου, ιδιωτικού χώρου καθιστά την κυκλικότητα εγγενές χαρακτηριστικό του κανονιστικού φαινομένου. Η κανονιστικότητα παύει να εμφανίζει αυτήν την παθογένεια, μόνο εάν της αφαιρέσουμε τη σημασία της, μόνο εάν θεωρήσουμε ότι μπορούμε να αδιαφορούμε για τις πεποιθήσεις μας περί του τι απαιτούν από εμάς οι λόγοι χωρίς να προδίδουμε την ορθολογική μας φύση.

2.2.1. Μη αναλυτικός ιδεαλισμός: Η περίπτωση της οντολογικής ιδεαλιστικής αναγωγής

Η παθογένεια που διαγνώσαμε παραπάνω δεν πλήττει την ιδέα των τυπικών νοησιακών λόγων καθ' εαυτήν, αλλά την υπαγωγή της στο ερμηνευτικό πλαίσιο του αναλυτικού ιδεαλισμού. Γνωρίζουμε ότι, για τον αναλυτικό ιδεαλισμό, τα κατηγορήματα «...είναι εύλογος» και «...είναι ορθολογικά σύννομος» έχουν ακριβώς το ίδιο νόημα. Πρόκειται για δύο αναλυτικά ισοδύναμους τρόπους περιγραφής του ίδιου γεγονότος ή της ίδιας ιδιότητας. Η θέση περί αναλυτικής ισοδυναμίας εκπίπτει, εάν εγκαταλείψουμε την καρτεσιανή αντίληψη του νου και την ιδέα της κανονιστικής του αυτάρκειας.

Η Christine Korsgaard κάνει ακριβώς αυτό. Αποδίδει με τη σειρά της στους λόγους έναν τυπικό νοησιακό χαρακτήρα. Δέχεται δηλαδή πως το νοητικό γεγονός ότι ο στοχαστής Σ φέρει τις πεποιθήσεις $B(p)$ και $B(p \rightarrow q)$ αποτελεί για αυτόν έναν επιστημικό λόγο να υιοθετήσει την πρόθεση $B(q)$ · ομοίως, στο πρακτικό πεδίο αναγνωρίζει το νοητικό γεγονός ότι ο αυτουργός A φέρει την πρόθεση $I(a)$ και την πεποίθηση $B(a \rightarrow b)$ ως έναν πρακτικό λόγο υπέρ της υιοθέτησης της πρόθεσης $I(b)$ από μέρους του A . Απορρίπτει ωστόσο την καρτεσιανή ερμηνεία των πεποιθήσεων και των προθέσεων ως οντοτήτων που εδράζονται σε ένα χώρο πλήρως αυτονομημένο από τον κόσμο. Τούτη η ερμηνεία αναιρεί τη δυνατότητά μας να ερχόμαστε

⁷⁹ Για μια κριτική θεώρηση αυτής της καρτεσιανής αντίληψης του νου βλ. John McDowell, «Singular Thought and the Extent of Inner Space», στο John McDowell, *Meaning, Knowledge and Reality* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998), 228-259.

σε επαφή με οτιδήποτε τοποθετείται εκτός των ορίων του νου, γεγονός που οδηγεί τελικά στην απώλεια του ίδιου του κόσμου.

Οι καταβολές της σκέψης της, μολονότι ιδεαλιστικές, δεν επιτρέπουν στην Korsgaard να ανεχθεί μια τέτοια απώλεια. Θέλοντας να μείνει πιστή στην καντιανή, υπερβατολογική παράδοση, επιχειρεί τη διάσωση της επαφής μας με τον κόσμο μέσω της ανάδειξης του τρόπου με τον οποίο η αυτενέργεια της νόησης συμβάλλει στην εμπειρική του πρόσληψη και γνώση. Η Korsgaard δεν αντιλαμβάνεται τις πεποιθήσεις και τις προθέσεις ως απλές νοητικές καταστάσεις, ως δεδομένα του νου τα οποία ανέρχονται στην επιφάνεια της συνείδησης μέσω μιας διαδικασίας ενδοσκόπησης. Αυτό που αποκαλούμε «νοητική στάση» δεν είναι ένα οντολογικά αυθύπαρκτο εύρημα του αναστοχασμού, αλλά το ίδιο το στοχαστικό και αναστοχαστικό ενέργημα, μια δραστηριότητα, την οποία είμαστε σε θέση να επιτελέσουμε χάρη στην ενεργητική διάσταση του νου μας. Η δραστηριότητα αυτή, μας λέει η Korsgaard, δεν είναι άλλη από την αναπαράσταση ή την εννοιολόγηση του κόσμου με ένα συγκεκριμένο τρόπο στην περίπτωση των πεποιθήσεων, από τη σύσταση της πρακτικής μας ταυτότητας στην περίπτωση των προθέσεων.

Πιστεύω κάτι αναφορικά με το πώς έχουν τα πράγματα στον κόσμο σημαίνει ότι αναπαριστώ τον τελευταίο στο πεδίο των εννοιών με τέτοιο τρόπο, ώστε το περιεχόμενο της πεποίθησής μου να εντάσσεται αρμονικά σε μια ευρύτερη, συνεκτική κοσμοεικόνα. Δεν έχουμε εδώ να κάνουμε με ένα λογικά προδιαρθρωμένο κόσμο, η ακριβής αναπαράσταση του οποίου προσδίδει εξ αντανακλάσεως στις πεποιθήσεις μας το στοιχείο της συνοχής. Είναι αντίθετα η ακεραιότητα του δοξαστικού μας συστήματος που ενοποιεί λογικά το περιβάλλον των πολλαπλών μας εντυπώσεων, καθιστώντας το αυτό που αποκαλούμε *κόσμο*.

Ομοίως, όταν υιοθετώ μια πρόθεση, δεν κανω κάτι άλλο από το να προσδιορίζω ή να επαναπροσδιορίζω, έστω και ανεπίγνωστα, την πρακτική μου ταυτότητα.⁸⁰ Μπορούμε πάντα να ερμηνεύουμε τις επιλογές μας, υπό το φως μιας αντίληψης για τον εαυτό μας, για το ποιοι πραγματικά είμαστε, ακόμα και αν δεν έχουμε κατά νου μια τέτοια αντίληψη κάθε φορά που προβαίνουμε σε μια επιλογή. Οφείλουμε, τονίζει η Korsgaard, να αναγνωρίσουμε ότι πίσω από τις επιλογές μας δεν κρύβεται ένας οντολογικά προκαθορισμένος εαυτός, αλλά ότι, αντίστροφα, η ταυτότητά μας έχει συσταθεί και εξακολουθεί να διαμορφώνεται στη βάση των επιλογών αυτών.

Μέχρι στιγμής η έννοια της πρακτικής ταυτότητας είναι περιγραφική· στη διαπίστωσή της μπορεί να καταλήξει ο καθένας από την έποψη του εξωτερικού παρατηρητή των πράξεών μας. Όταν τώρα ερχόμαστε αντιμέτωποι με ένα πειστικό πρακτικό ερώτημα, όταν, φέρ' ειπείν, καλούμαστε να επιλέξουμε μεταξύ των πράξεων *a* και *b*, η έποψη στην οποία τοποθετούμε τον εαυτό μας μετατοπίζεται προς τα έσω, από αυτήν του παρατηρητή σε εκείνην του αυτουργού. Το ενδιαφέρον μας στρέφεται πλέον, όχι στην περιγραφική, αλλά στην κανονιστική όψη της ταυτότητάς μας, στην

⁸⁰ Βλ. Christine M. Korsgaard, «The Activity of Reason», στο R. Jay Wallace, Rahul Kumar, Samuel Freeman (eds.), *Reasons and Recognition. Essays on the Philosophy of T. M. Scanlon*, (Oxford: Oxford University Press, 2011), 15-16. Το ίδιο επιχείρημα αναπτύσσει και στο βιβλίο της *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity* (New York: Oxford University Press, 2009), 18-26.

αντίληψη όχι του ποιοι είμαστε, αλλά του ποιοι θα πρέπει να είμαστε.⁸¹ Η κανονιστική μας ταυτότητα περιλαμβάνει τις εκτιμήσεις μας για το τι είναι αυτό που προσδίδει αξία στον βίο μας. Θα πρέπει τώρα να σταθούμε στο εξής: η περιγραφική μας ταυτότητα αποκτά το νόημά της και άρα μπορεί να νοηθεί ως μια *συνεκτική* θεώρηση ενός εαυτού, του εαυτού μας, μόνο υπό το ερμηνευτικό φως της κανονιστικής μας ταυτότητας. Μόνο σε εκείνον του οποίου οι επιλογές μπορούν να ερμηνευθούν βάσει της αντίληψής του για το πώς αξίζει να διάγει τον βίο του, δικαιούμαστε να αποδώσουμε το χαρακτηριστικό της *ακεραιότητας*, την ουσία δηλαδή της πρακτικής ταυτότητας.⁸² Απεναντίας, έχουμε συχνά την αίσθηση ότι δεν γνωρίζουμε ή δεν αναγνωρίζουμε αυτόν που παρακάμπτει με ευκολία τις κανονιστικές του εκτιμήσεις, υποκύπτοντας στις παρορμήσεις του. Το γεγονός ότι οι επιλογές του δεν μπορούν να ερμηνευθούν με αναφορά στην κανονιστική του ταυτότητα μας δυσκολεύει να καταλήξουμε σε μια συνεκτική περιγραφή του ποιος πραγματικά είναι. «Δεν γνωρίζουμε ή δεν αναγνωρίζουμε» σημαίνει ότι δεν μπορούμε να ενοποιήσουμε την αντίληψή μας για το υποκειμένο μιας πολλαπλής συμπεριφοράς και να την αναγάγουμε σε μια περιγραφική ταυτότητα⁸³ σημαίνει ότι δεν μπορούμε να αναγνωρίσουμε το υποκείμενο αυτό ως ένα πρόσωπο.⁸³

Ως ενότητα του πολλαπλού, η ακεραιότητα του κόσμου και του εαυτού μπορεί να εξασφαλιστεί μόνο μέσω της λογικής συσχέτισης των πεποιθήσεων και των προθέσεων μας, καθώς οι ίδιοι στερούνται, όπως είδαμε, μιας προκαθορισμένης λογικής δομής. Η συσχέτιση αυτή αποτελεί αίτημα της ορθολογικότητας. Οι ορθολογικές αρχές μας επιτάσσουν να προσαρμόζουμε τις νοητικές μας στάσεις στους κανόνες της λογικής, στον κανόνα *modus ponens*, για παράδειγμα, ή σε αυτόν της μη αντίφασης, για να αναφερθώ μόνο στους πλέον οικείους μας. Όπως επισημαίνει emphaticά η Korsgaard, οι ορθολογικές αρχές είναι αρχές ενοποίησης.⁸⁴

Δεν είμαστε όμως ακόμα σε θέση να υποστηρίξουμε ότι αυτό που απαιτεί η ορθολογικότητα αποτελεί για εμάς ένα δέον, ότι δηλαδή οι ορθολογικές αρχές αναπτύσσουν κανονιστική ισχύ. Τα σκεπτικιστικά ερωτήματα που διατυπώνουν κάποιοι ουσιοκράτες εγείρονται σε αυτό ακριβώς το σημείο: γιατί να θεωρήσω ότι οι επιταγές της ορθολογικότητας με δεσμεύουν; Γιατί να είμαι ορθολογικός, εάν, συμμορφούμενος προς τους κανόνες της λογικής, ενδέχεται να παραβιάσω τα κελεύσματα των ουσιαστικών λόγων;

Η Korsgaard δεν θεωρεί ότι ο σκεπτικισμός αποτελεί πρόκληση για την κατάφαση της κανονιστικότητας των ορθολογικών αρχών. Αντιλαμβάνεται μάλιστα τα σκεπτικιστικά ερωτήματα ως στερούμενα νοήματος.⁸⁵ Η στρατηγική της απέναντι

⁸¹ Η Korsgaard δεν διακρίνει με ενάργεια τις δύο όψεις της πρακτικής ταυτότητας. Θεωρώ ωστόσο ότι αυτή η ερμηνεία δεν προδίδει τη σκέψη της. Για την έννοια της πρακτικής ταυτότητας υπό την κανονιστική της εκδοχή και τον ρόλο της στην επικράτεια του πρακτικού λόγου, βλ. Christine M. Korsgaard, *The Sources of Normativity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 90-130 και ειδικότερα 100-102.

⁸² *Ο.π.* 102.

⁸³ Η στενή συνάφεια κανονιστικών και περιγραφικών στοιχείων μας ωθεί να κατατάξουμε την έννοια της πρακτικής ταυτότητας μεταξύ των μεστών ή περιεκτικών αξιολογικών εννοιών.

⁸⁴ Βλ. Christine M. Korsgaard, «The Activity of Reason», 13.

⁸⁵ Βλ. και Christine M. Korsgaard, «The Normativity of Instrumental Reason» στο *The Constitution of Agency* (New York: Oxford University Press, 2008), 56.

τους συνίσταται ακριβώς στην ανάδειξη της ασυναρτησίας τους και όχι στην εισφορά μιας θετικής απάντησης. Δεν μπορούμε, μας λέει, να αμφισβητούμε τη δεοντική υφή της ορθολογικότητας, διότι οι αρχές της «αποτελούν τις συστατικές αρχές της δραστηριότητας του λόγου». ⁸⁶ Τι ακριβώς σημαίνει αυτό για το ζήτημα που εξετάζουμε;

Το επιχείρημα της Korsgaard, όπως το ερμηνεύω και το ανασυνθέτω, αρθρώνεται σε δύο βασικά στάδια. Στο πρώτο στάδιο καταδεικνύεται ότι η ορθολογικότητα επιτελεί μια λειτουργία συστατική της ίδιας της νόησης. Πρόκειται για μια θέση την οποία αντλεί απευθείας από την καντιανή διδασκαλία. Στις πανεπιστημιακές του παραδόσεις για τη Λογική ο Καντ αναφέρει: «Όπως όλες οι ικανότητές μας συνολικά, έτσι και η νόηση ειδικά διέπεται κατά τη δραστηριότητά της από κανόνες, τους οποίους μπορούμε να διερευνήσουμε... Όλοι οι κανόνες σύμφωνα με τους οποίους ενεργεί η νόηση είναι είτε *αναγκαίοι* είτε *τυχαίοι*... Αυτή η επιστήμη των αναγκαίων νόμων της νόησης και του Λόγου εν γένει, ή –πράγμα που είναι το ίδιο– της απλής μορφής του νοείν εν γένει, ονομάζεται *Λογική*». ⁸⁷

Η θέση περί της συστατικής λειτουργίας της ορθολογικότητας αναφορικά με τη νόηση επιδέχεται δύο διαφορετικές ερμηνείες, την *εξωτερική* και την *εσωτερική*. Στην πρώτη ερμηνεία προσχωρεί ο Donald Davidson, όταν κάνει λόγο για την ορθολογικότητα ως *συστατικό ιδεώδες* του νοητικού φαινομένου. ⁸⁸ Ο Davidson είναι υποστηρικτής της θεωρίας των *ουσιαστικών* νοησιακών λόγων. ⁸⁹ Διατείνεται πως κανονιστικά κρίσιμο είναι το περιεχόμενο των νοητικών στάσεων και όχι το γυμνό γεγονός της υιοθέτησής τους. Ή, διαφορετικά, κανονιστικά κρίσιμη είναι η «έξωθεν» σχέση της νοητικής στάσης με τον κόσμο και όχι η «έσωθεν» σχέση της με το νοητικό υποκείμενο. Ως εκ τούτου, κάθε νοητική στάση *θεμελιώνει* και άρα *συνεπάγεται* για το υποκείμενό της ορθολογικά καθήκοντα· δεν θεμελιώνεται η ίδια σε αυτά. Σύμφωνα με την εξωτερική ερμηνεία του συστατικού χαρακτήρα της ορθολογικότητας, η υπαγωγή στις αρχές της τελευταίας αποτελεί αναγκαία συνθήκη της νόησης. ⁹⁰

⁸⁶ Ο.π. 12.

⁸⁷ Immanuel Kant, *Λογική* (Αθήνα: Printa, 2014) μτφρ., εις. σημ., σχόλια Χάρης Τασάκος, 11-13. (Στο εξής *JL*). Η αρίθμηση των σελίδων γίνεται σύμφωνα με την έκδοση της Ακαδημίας του Βερολίνου.

⁸⁸ Βλ. Donald Davidson, «Mental Events», στο *Essays on Actions and Events* (Oxford: Clarendon Press, 1980), 222-223. Ένα από τα βασικότερα μελήματα της φιλοσοφίας του Davidson είναι η διασφάλιση μιας αδιαμεσολάβητης σχέσης ανάμεσα στον νου και τον κόσμο. Το εγχείρημά του παίρνει τη μορφή της πολεμικής απέναντι στον δυϊσμό εννοιακού σχήματος και περιεχομένου, ο οποίος τροφοδοτεί τόσο τις εμπειριστικές όσο και τις ιδεαλιστικές θεωρήσεις, περιβάλλοντας την επαφή μας με τον κόσμο με μια αχλύ μυστηρίου. Όταν λοιπόν ο Davidson αναφέρεται στη νόηση, αυτό που πρωτίστως τον ενδιαφέρει είναι η *αποβλεπτικότητα* της, η ικανότητά της να άπτεται του κόσμου. Αυτή η επαφή, που αποτυπώνεται στο παραστασιακό περιεχόμενο των νοητικών στάσεων, είναι που προσδίδει στις τελευταίες την κανονιστική τους σημασία.

⁸⁹ Έτσι θα πρέπει να ερμηνευθεί ο γνωστός αφορισμός του Davidson, σύμφωνα με τον οποίο «τίποτα δεν μπορεί να θεωρηθεί ως λόγος υπέρ της υιοθέτησης μιας πεποίθησης παρά μόνο μια άλλη πεποίθηση», ως εισηγητικός ενός δικαιολογητικού σχήματος *ουσιαστικού* συνεκτικισμού. Βλ. Donald Davidson, «A coherence Theory of Truth and Knowledge», στο Ernest LePore (ed.), *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson* (Oxford: Basil Blackwell, 1986), 310.

⁹⁰ Ο συστατικός ρόλος της ορθολογικότητας μας αποκαλύπτεται, όταν προσπαθούμε να *ερμηνεύσουμε* ριζικά τη γλωσσική συμπεριφορά ενός υποκειμένου, όταν δηλαδή επιχειρούμε να αποδώσουμε παραστασιακό περιεχόμενο στις νοητικές του στάσεις και σε γλωσσικά σημεία τη σημασία των οποίων αγνοούμε πλήρως. Ο Davidson υποστηρίζει ότι είναι αδύνατο να φέρουμε εις πέρας αυτό, όπως και

Απεναντίας, η Korsgaard υιοθετεί την *εσωτερική* ερμηνεία. Θεωρεί ότι οι νοητικές στάσεις δεν συνεπάγονται απλώς ορθολογικά καθήκοντα για το υποκείμενο, αλλά *συνίστανται* σε αυτά τα καθήκοντα. Χαρακτηριστικό είναι το παρακάτω απόσπασμα:

Σχεδόν όλοι οι φιλόσοφοι θα συμφωνούσαν ότι το να πιστεύεις πως η πρόταση p είναι αληθής σχετίζεται με τα ακόλουθα: με την ετοιμότητα να βεβαιώσεις ότι η p είναι αληθής· με την ετοιμότητα να χρησιμοποιήσεις την p ως προκειμένη στους συλλογισμούς σου για άλλα ζητήματα· με την ετοιμότητα να δεχθείς τις λογικές συνέπειες της p · και με την ετοιμότητα να ενεργήσεις ως εάν η p ήταν αληθής. Ας ονομάσουμε τα παραπάνω τα συμπαρομαρτούντα της πεποίθησης. Κάποιοι φιλόσοφοι θεωρούν ότι μια πεποίθηση είναι μια νοητική κατάσταση, κάτι το οποίο απλώς είτε υπάρχει είτε δεν υπάρχει, και ότι τα συμπαρομαρτούντα της λειτουργούν ως ενδείξεις για το εάν κάποιος τελεί σε αυτήν τη νοητική κατάσταση ή όχι. Εάν, φερ' ειπείν, κάποιος βεβαιώνει κάτι ειλικρινώς, δεν συμπεριφέρεται όμως σαν αυτό να ήταν αληθές, τότε οι ενδείξεις είναι ασαφείς. Κάποιοι άλλοι φιλόσοφοι θεωρούν ότι τα συμπαρομαρτούντα μιας πεποίθησης είναι συστατικά της πεποίθησης: το να λέει κανείς ότι προβαίνεις σε αυτό *έχει το ίδιο νόημα* με το να λέει ότι πιστεύεις κάτι. Εάν κάποιος βεβαιώνει με ειλικρίνεια κάτι, χωρίς όμως να ενεργεί σαν αυτό να ήταν αληθές, τότε φαίνεται πως έχουμε να κάνουμε με μια αντίφαση· δεν αποκλείεται να μπούμε στον πειρασμό να αρνηθούμε ότι ήταν ειλικρινής σε τελευταία ανάλυση. Η ίδια εκλαμβάνω τα συμπαρομαρτούντα της πεποίθησης ως συστατικές αρχές του πεποιθέναι: ως κανονιστικά μέτρα που πηγάζουν από την ίδια του τη φύση.⁹¹

Η Korsgaard μας λέει ότι η λογική σχέση στην οποία τελεί η νοητική στάση $B(p)$ με τις $B(p \rightarrow q)$ και $B(q)$ δεν είναι *εξωτερική* της $B(p)$, όπως συμβαίνει, λόγου χάριν, στο καρτεσιανό μοντέλο του νου. Εκεί οι ορθολογικές αρχές διέπουν τη σχέση μεταξύ αυθύπαρκτων νοητικών οντοτήτων, καθεμία εκ των οποίων καταλαμβάνει μια ξεχωριστή θέση στην επικράτεια του νου. Αλλά και στο μοντέλο του ουσιαστικού συνεκτικισμού που προτείνει ο Davidson, στο οποίο τέτοιες οντολογικές ακροβασίες δεν έχουν θέση, οι λογικές σχέσεις είδαμε ότι αφορούν στο παραστασιακό περιεχόμενο των νοητικών στάσεων. Στο ιδεαλιστικό μοντέλο της Korsgaard, αντίθετα, η λογική

οποιοδήποτε άλλο ερμηνευτικό έργο, εάν δεν αξιοποιήσουμε την κατά Quine αρχή της *χάριτος*. Ο Quine εισάγει την αρχή της *χάριτος* στο πλαίσιο του νοητικού πειράματος της ριζικής *μετάφρασης*, ενός πειράματος παρεμφερούς με αυτό της ριζικής ερμηνείας, το οποίο όμως εστιάζει περισσότερο στο πεδίο της γλώσσας και λιγότερο σε αυτό της νόησης. [Βλ. W. V. Quine, *Word and Object* (Cambridge, MA: MIT Press, 1960), 58-59]. Σύμφωνα με την αρχή αυτή, θα πρέπει να θεωρήσουμε ότι το υποκείμενο, τα ενεργήματα του οποίου καλούμαστε να ερμηνεύσουμε, δεν έχει παραβιάσει τους κανόνες της λογικής. Η βασική ιδέα στην οποία στηρίζεται ο Davidson είναι ότι μια συμπεριφορά μπορεί να θεωρηθεί ως φορέας νοήματος και άρα ως πρόσφορο αντικείμενο ερμηνείας και κατανόησης, μόνο όταν εκδηλώνεται βάσει λόγων. Και καθώς λόγος υπέρ μιας νοητικής στάσης μπορεί να είναι μόνο μια άλλη νοητική στάση, η ριζική ερμηνεία είναι δυνατή, μόνο όταν η σχέση μεταξύ των κρίσιμων νοητικών στάσεων του υποκειμένου είναι τυπικά έγκυρη, σύμφωνη δηλαδή με τους κανόνες της λογικής. Εάν, για παράδειγμα, η στάση $B(p)$ δεν μπορεί να ενταχθεί αρμονικά στο δοξαστικό σύστημα ενός στοχαστή, τότε στην προσπάθειά μας να τον κατανοήσουμε ριζικά, δεν δικαιούμαστε να του αποδώσουμε την πεποίθηση ότι η πρόταση p είναι αληθής. Ακολουθώντας αυτή τη γραμμή σκέψης, καταλήγουμε στο συμπέρασμα ότι στο υποκείμενο που δεν δεσμεύεται από τους κανόνες της λογικής, δεν δικαιούμαστε να αποδώσουμε καμία νοητική στάση. Αυτή είναι η έννοια υπό την οποία ο Davidson αντιλαμβάνεται την ορθολογικότητα ως συστατικό ιδεώδες της νοητικότητας.

⁹¹ Christine M. Korsgaard, «The Activity of Reason», 16.

σχέση της $B(p)$ με τις συναφείς $B(p \rightarrow q)$ και $B(q)$ είναι *εσωτερική* της $B(p)$, αποτελεί δηλαδή συστατικό της κομμάτι, επειδή η έμφαση δίνεται όχι στην επαφή των νοητικών στάσεων με τον κόσμο, αλλά στο ίδιο το ενέργημα της νόησης και στο υποκείμενο της, το κοινό υποκείμενο των τριών νοητικών στάσεων: εάν η πεποίθηση $B(p)$ συνιστά μια εννοιακή αναπαράσταση του κόσμου με ένα συγκεκριμένο τρόπο, τότε οι λογικοί της δεσμοί με κάθε συναφή προς αυτήν πεποίθηση, ως συνεκτικοί αρμοί της αναπαράστασης, εμπεριέχονται ήδη στο ενέργημα της $B(p)$.

Η έμφαση στο υποκείμενο μιας δραστηριότητας ανοίγει τη δίοδο για το δεύτερο στάδιο του επιχειρήματος που ανασυνθέτουμε. Στο στάδιο αυτό επιχειρείται η σύνδεση της κανονιστικότητας, του δέοντος που μας απευθύνουν οι ορθολογικές αρχές, με τους λόγους. Μέχρι στιγμής γνωρίζουμε ότι η ορθολογικότητα είναι συστατική των πεποιθήσεων και των προθέσεων μας, των δραστηριοτήτων αναπαράστασης του κόσμου στο πεδίο των εννοιών και σύστασης της πρακτικής μας ταυτότητας. Γιατί όμως θα πρέπει να συμμορφωνόμαστε προς τις επιταγές της; Το ερώτημα αυτό δεν νοηματοδοτείται από τη σκεπτικιστική άρνηση ή έστω αμφισβήτηση των ουσιοκρατών. Δεν πρόκειται για ένα *εξωτερικό* ερώτημα, με το οποίο ζητείται η εύρεση ενός γενικού λόγου υπέρ του να είμαστε ορθολογικοί. Η Korsgaard δεν αμφιβάλλει ούτε για την κανονιστική υφή της ορθολογικότητας, ούτε για την ασυναρτησία των εξωτερικών ερωτημάτων. Αυτό που την ενδιαφέρει είναι η κατανόηση του κανονιστικού φαινομένου. Το παραπάνω ερώτημα θα μπορούσε λοιπόν να αναδιατυπωθεί ως ένα ερώτημα θεμελίωσης: από πού πηγάζει η κανονιστική ισχύς των ορθολογικών επιταγών;

Η Korsgaard θεωρεί ότι οφείλουμε να συμμορφωνόμαστε προς τις συστατικές αρχές της σκέψης και της νόησης, επειδή, ως έλλογα όντα, δεν μπορούμε παρά να στοχαζόμαστε και να πράττουμε. Αναφορικά με τις αρχές της πρακτικής ορθολογικότητας γράφει: «Η αναγκαιότητα συμμόρφωσης προς τις αρχές του πρακτικού λόγου ανάγεται στην αναγκαιότητα του να είναι κανείς ένας ενιαίος αυτουργός. Εάν όμως αληθεύει ότι η αυτουργία απαιτεί ενότητα, τότε η αναγκαιότητα του να είναι κανείς ένας ενιαίος αυτουργός ανάγεται στην αναγκαιότητα του να είναι αυτουργός. Και αν αληθεύει ότι η πράξη απαιτεί έναν αυτουργό, η αναγκαιότητα του να είναι κανείς αυτουργός ανάγεται στην αναγκαιότητα του πράττειν. Όμως η αναγκαιότητα του πράττειν, όπως έχουμε δει, δεν είναι παρά η ανθρώπινη κατάσταση. Οι αρχές του πρακτικού λόγου είναι λοιπόν κανονιστικές για εμάς, επειδή απλώς πρέπει να πράττουμε».⁹² Μπορούμε κάλλιστα να αναπτύξουμε ένα ανάλογο επιχειρήμα το οποίο θα καταλήγει στη διαπίστωση: «Οι αρχές του θεωρητικού λόγου είναι κανονιστικές για εμάς, απλώς επειδή πρέπει να στοχαζόμαστε». Ο συλλογισμός που ακολουθεί η Korsgaard αρθρώνεται λοιπόν ως εξής:

- 1) Οι ορθολογικές αρχές είναι συστατικές του στοχασμού και της πράξης.
- 2) Ο στοχασμός και η πράξη αποτελούν για εμάς αναγκαίες δραστηριότητες.⁹³

⁹² Βλ. Christine M. Korsgaard, *Self-Constitution*, 25-26.

⁹³ Αυτό είναι άλλωστε που μας καθιστά έλλογα όντα: το ότι επιδιόμαστε αναγκαστικά σε δραστηριότητες οι οποίες διέπονται από ορθολογικές αρχές.

3) Άρα, η συμμόρφωσή μας προς τις επιταγές των ορθολογικών αρχών είναι *αναγκαία*.⁹⁴

Το επιχείρημα της Korsgaard⁹⁵ εντοπίζει την πηγή του δεοντικού χαρακτήρα της ορθολογικότητας σε εμάς τους ίδιους, στην έλλογη φύση μας και στις αναγκαιότητες που αυτή συνεπάγεται. Πιο συγκεκριμένα, η πηγή του δέοντος βρίσκεται στην αναστοχαστική δομή του ανθρώπινου νου, η οποία προσδίδει στον τελευταίο το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό της αυτοσυνειδησίας, καθιστώντας παράλληλα δυνατή, αλλά και αναγκαία την έγερση ερωτημάτων του τύπου «γιατί να σχηματίσω αυτήν την πεποίθηση;» ή «γιατί να υιοθετήσω αυτήν την πρόθεση;», ερωτημάτων που κατατείνουν στον προσδιορισμό ενός *θεμέλιου*⁹⁶ για τις νοητικές μας στάσεις.

Μπορούμε τώρα να θεωρήσουμε ότι οι ορθολογικές αρχές, ως συστατικές της νόησης, ορίζουν σχέσεις θεμελίωσης. Η λογική σχέση της συνεπαγωγής, παραδείγματος χάριν, ανάμεσα στις προτάσεις p και q καθιστά την πεποίθηση $B(p)$ θεμέλιο της $B(q)$, ενώ αντίθετα η σχέση της αντίφασης αποκλείει τη θεμελίωση της $B(\sim p)$ επί της $B(p)$. Η ορθολογικότητα εμφανίζεται πρόσφορη να απαντήσει στα αναστοχαστικά μας ερωτήματα και αυτό είναι, κατά την Korsgaard, που της προσδίδει τη δεοντική της υφή. Η σχέση της θεμελίωσης ανάμεσα στην $B(p)$ και την $B(q)$ από ένα καθαρά ψυχολογικό μέγεθος μετατρέπεται σε ένα κανονιστικό γεγονός· το θεμέλιο μπορεί πλέον να ιδωθεί ως ένας λόγος. Επιπλέον, καθώς η ορθολογικότητα είναι συστατική της νόησης υπό την «έσωθεν» ερμηνεία, είναι δηλαδή συστατική των ίδιων των νοητικών μας στάσεων, καθεμία από αυτές θα πρέπει να ιδωθεί ως ένα δέον, ως κανόνας, ως λόγος, ή, όπως το θέτει η Korsgaard, ως «δεσμεύση να πορευθούμε με ένα συγκεκριμένο τρόπο».⁹⁷ Όπως έχουμε επισημάνει ήδη από την αρχή, η Korsgaard αντιλαμβάνεται τις νοητικές στάσεις ως *τυπικούς νοησιακούς λόγους*. Είναι το γεγονός, ή ακριβέστερα το ενέργημα, της υιοθέτησης μιας νοητικής στάσης που την καθιστά λόγο.

⁹⁴ Πρόκειται για τη συστασιοκρατική (constitutivist) αντίληψη της κανονιστικότητας. Εκτός από την Korsgaard, την αντίληψη αυτοί έχουν υιοθετήσει μεταξύ άλλων ο Peter Railton και ο J. David Velleman. Βλ. Peter Railton, «On the Hypothetical and Non-Hypothetical in Reasoning about Belief and Action», στο G. Cullity, B. Gaut (eds.), *Ethics and Practical Reason* (Oxford: Clarendon Press, 1997), 53-79· J. David Velleman, *Practical Reflection* (Princeton: Princeton University Press, 1989), κεφ. 7· του ίδιου, *The Possibility of Practical Reason* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 170-199· του ίδιου, *How We Get Along* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), ιδίως 115-158.

⁹⁵ Οι παραπάνω προκειμένες εντάσσονται στη συλλογιστική πορεία ενός ευρύτερου υπερβατολογικού επιχειρήματος που καταστρώνει η Korsgaard, προκειμένου να αναδείξει τα θεμέλια της κανονιστικότητας. Για μια κριτική αυτού του επιχειρήματος, βλ. Στέλιου Βιρβιδάκη, «Πρόβληματα ερμηνείας και εφαρμογής της καντιανής ηθικής φιλοσοφίας», στο Κωνσταντίνου Καβουλάκου (ed.), *Ιμμάνουελ Καντ: Πρακτικός Λόγος και Νεωτερικότητα* (Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, 2006), 33-39, κυρίως όμως του ίδιου, «Les Arguments Transcendants et la Problème de la Justification Transcendantale de la Normativité Morale», *Philosophiques* 28 (2001), 109-128.

⁹⁶ Η Korsgaard θεωρεί ότι ο όρος «θεμέλιο», τον οποίο ανασύρει από το καντιανό εννοιακό οπλοστάσιο, αποτελεί το γένος τόσο των *αιτιών* όσο και των *λόγων*. Αυτή είναι η απάντησή της στην ουσιοκρατική αντίληψη ότι οι λόγοι αποτελούν μη αναγώγιμες κανονιστικές έννοιες, οι οποίες δεν δύνανται να αναλυθούν περαιτέρω ή να οριστούν με επίκληση βασικότερων εννοιών. Βλ. Christine M. Korsgaard, «The Activity of Reason», 6.

⁹⁷ Βλ. Christine M. Korsgaard, «The Activity of Reason», 17.

Η θέση αυτή είναι σαφώς ιδεαλιστική. Στον νου αναγνωρίζεται η εξουσία να προσδιορίζει ο ίδιος τα δικαιολογητικά θεμέλια των στάσεων του, να τους προσδίδει ο ίδιος κανονιστική ισχύ. Οι σχέσεις δικαιολόγησης μεταβάλλονται μαζί με τις νοητικές στάσεις του υποκειμένου και επιγίνονται αυτών, ακριβώς όπως οι δομικές σχέσεις της ορθολογικότητας. Ωστόσο ο ιδεαλισμός της Korsgaard δεν είναι αναλυτικός. Οι δικαιολογητικές σχέσεις της μορφής $R(p, x, c, a)$ ανάγονται οντολογικά στις δομικές σχέσεις της ορθολογικότητας, όχι όμως και εννοιολογικά τα κατηγορήματα «...είναι ορθολογικός» και «...είναι εύλογος» δεν είναι αναλυτικώς ισοδύναμα, δεν έχουν δηλαδή την ίδια σημασία, μολονότι αναφέρονται στο ίδιο γεγονός, σε μία και την αυτή ιδιότητα: στη δεσμευτικότητα της υιοθέτησης μιας νοητικής στάσης.⁹⁸

Έχοντας ανασυνθέσει τα δύο βασικά στάδια του επιχειρήματος της Korsgaard για τη θεμελίωση της κανονιστικής ισχύος της ορθολογικότητας, μπορούμε να προβούμε σε κάποιες παρατηρήσεις που θα μας αποκαλύψουν τα τρωτά του σημεία. Η πρώτη παρατήρηση έχει να κάνει με το μοντέλο της κανονιστικότητας που ακολουθεί η Korsgaard για τις ορθολογικές αρχές. Το μοντέλο αυτό δεν είναι άλλο από το *λογοδοτικό*, το ίδιο δηλαδή με αυτό που χρησιμοποιούν οι οπαδοί του ουσιοκρατικού αναγωγισμού, στους οποίους επιτίθεται. Γνωρίζουμε ότι, σύμφωνα με το λογοδοτικό μοντέλο, οι ορθολογικές αρχές αναπτύσσουν κανονιστική ισχύ, μόνο εάν μπορούν να λειτουργήσουν ως πηγή λόγων. Αυτό επιδιώκει να αποδείξει η Korsgaard στο δεύτερο στάδιο του επιχειρήματος που ανασυνέθεσα: οι ορθολογικές αρχές μας δεσμεύουν, επειδή μας υποδεικνύουν τα θεμέλια των νοητικών μας στάσεων. Το τρίτο βήμα, στο οποίο καταδεικνύεται η λογοσυστατική λειτουργία της ορθολογικότητας, δεν έχει καμία συμβολή στη θεμελίωση της κανονιστικότητάς της. Μάλιστα το πόρισμά του δεν στηρίζεται σε κάποιο αυτοτελές ουσιαστικό επιχείρημα, απορρέει λογικά από τα πορίσματα των δύο πρώτων σταδίων. Ο συλλογισμός της Korsgaard αρθρώνεται τελικά ως εξής:

- 1) Η ορθολογικότητα επιτελεί μια λειτουργία συστατική της νόησης και δη και, υπό την *εσωτερική* ερμηνεία, των ίδιων των νοητικών στάσεων του υποκειμένου.
- 2) Επειδή ως έλλογα όντα δεν μπορούμε παρά να στοχαζόμαστε και να πράττουμε, να σχηματίζουμε δηλαδή κατ' αναγκαιότητα πεποιθήσεις και προθέσεις, αναπαριστώντας τον κόσμο και τον εαυτό μας εντός του κόσμου, θα

⁹⁸ Το εννοιακό στοιχείο της κατηγορίας των ουσιαστικών λόγων που δεν μπορεί να αναχθεί στην έννοια της ορθολογικότητας είναι αυτό της δημοσιότητας ή του ουδέτερου ως προς το υποκείμενο χαρακτήρα τους. Το στοιχείο αυτό καθιστά ένα λόγο *αντικειμενικό*. (Ο.π. 14). Η Korsgaard αντιλαμβάνεται τους αντικειμενικούς λόγους ως λόγους υποκειμενικούς οι οποίοι έχουν προκύψει από ορθώς εκτελεσμένες νοητικές διεργασίες. (Ο.π. 7). Η βασική έννοια είναι δηλαδή αυτή του υποκειμενικού λόγου. Ένας αντικειμενικός λόγος μας δεσμεύει όπως ακριβώς και ένας υποκειμενικός, με τον τρόπο δηλαδή που μας δεσμεύουν οι ορθολογικές αρχές. Η ορθολογικότητα λοιπόν συλλαμβάνει και εξηγεί πλήρως την έννοια ενός υποκειμενικού λόγου, αλλά μόνο την καθ' εαυτήν δεσμευτικότητα ενός αντικειμενικού λόγου, το στοιχείο της δημοσιότητας της ισχύος των αντικειμενικών λόγων δεν μπορεί να αναχθεί στην ορθολογικότητα. Εξ ου και ο αναγωγισμός της Korsgaard είναι απλώς οντολογικός. Εάν δεν αναγνώριζε τη δυνατότητα των αντικειμενικών λόγων, η θεωρία της θα εξέπιπτε στον εννοιολογικό αναγωγισμό του αναλυτικού ιδεαλισμού.

πρέπει να δεχθούμε ότι οι συστατικές αρχές του στοχασμού και της πράξης είναι κανονιστικές, θέτουν για εμάς ένα δέον, αποτελούν πηγή λόγων.

- 3) Εάν η ορθολογικότητα είναι συστατική των νοητικών στάσεων (1) και αναπτύσσει κανονιστική ισχύ (2), τότε οι νοητικές στάσεις έχουν δεοντική υφή, συνιστούν για εμάς (τυπικούς νοησιακούς) λόγους.
- 4) Εάν η ορθολογικότητα είναι συστατική των νοητικών στάσεων (1) και οι νοητικές στάσεις αποτελούν λόγους (3), τότε η ορθολογικότητα είναι συστατική του λόγου.

Η δεύτερη παρατήρηση έχει να κάνει με τη δεοντική φύση που αποδίδεται στις νοητικές στάσεις. Εάν η υιοθέτηση μιας νοητικής στάσης είναι ταυτόχρονα ένα νοητικό και ένα κανονιστικό γεγονός, τότε εκπίπτει επί της ουσίας η διάκριση ανάμεσα στην ερμηνεία και τη δικαιολόγηση μιας συμπεριφοράς. Ας υποθέσουμε ότι στην ερώτηση «γιατί πιστεύεις ότι η πρόταση q είναι αληθής;» ο στοχαστής Σ αποκρίνεται: (α) «διότι πιστεύω ότι οι προτάσεις p και $p \rightarrow q$ είναι αληθείς». Αυτό που μας προσφέρει η απάντησή του είναι το ψυχολογικό κλειδί της ερμηνείας και κατανόησης της υιοθέτησης της $B(q)$, όχι το κανονιστικό κλειδί της δικαιολόγησής της. Το τελευταίο θα συνέβαινε, εάν η απάντηση ήταν: (β) «διότι οι προτάσεις p και $p \rightarrow q$ είναι αληθείς». Η υιοθέτηση των πεποιθήσεων $B(p)$ και $B(p \rightarrow q)$ αποτελεί το ψυχολογικό θεμέλιο της υιοθέτησης της $B(q)$, το ερώτημα όμως εάν αποτελεί επιπλέον και το κανονιστικό της θεμέλιο παραμένει ανοικτό. Θα μπορούσε κάποιος να ανταπαντήσει στον Σ , θέτοντάς του μία ακόμα ερώτηση: «μπορεί να πιστεύεις ότι οι προτάσεις p , $p \rightarrow q$ και q είναι αληθείς, έχεις όμως επαρκείς λόγους να το πιστεύεις;». Θεωρούμε ότι το ερώτημα αυτό δεν στερείται νοήματος, διότι κρίνουμε πως ερμηνεία και δικαιολόγηση θα πρέπει να μη συγχέονται, δεδομένου ότι οι λειτουργίες του λόγου δεν ανάγονται σε αυτές της νόησης. Έχουμε όμως επαρκείς λόγους να πιστεύουμε κάτι τέτοιο;

Η Korsgaard δεν φαίνεται να εντοπίζει κάποια κρίσιμη διαφορά ανάμεσα στις απαντήσεις (α) και (β). Τόσο η πρώτη, με τη έμφασή της στο νοητικό γεγονός του πεποιθέναι, όσο και η δεύτερη, με την έμφαση στην τιμή αληθείας των προτάσεων, αφορούν στην ίδια εννοιακή αναπαράσταση του κόσμου. Άλλωστε, η αναπαράσταση του κόσμου και η σύσταση της ταυτότητάς μας στο θεωρητικό και στο πρακτικό πεδίο αντίστοιχα αποτελούν, όπως έχουμε δει, την κοινή δραστηριότητα της νόησης και του λόγου. Κατά την Korsgaard, στην πρώτη του απάντηση ο Σ ερμηνεύει και δικαιολογεί την υιοθέτηση της $B(q)$ με τον ίδιο τρόπο που το κάνει και στη δεύτερη. Η πεποίθησή του για την αλήθεια των προτάσεων p και $p \rightarrow q$ αποτελεί κανονιστικό λόγο υπέρ της υιοθέτησης της πεποίθησης $B(q)$: στο αναγκαίο ερμηνευτικό υπόβαθρο της τελευταίας ανήκει η εννοιολόγηση του κόσμου, από την οποία όμως εξαρτάται η τιμή αληθείας των προτάσεων p και $p \rightarrow q$. Η απάντηση (α) δεν αφήνει λοιπόν ανοικτό το αρχικό ερώτημα προς τον Σ . Το δεύτερο ερώτημα τίθεται πλεοναστικά.

Η γνώριμη αντίρρηση περί κυκλικής δικαιολόγησης παραμονεύει: δεδομένου ότι η πρόταση $p \rightarrow p$ είναι αναγκαίως αληθής, η υιοθέτηση της πεποίθησης $B(p)$ από

τον στοχαστή δημιουργεί εκ του μηδενός ένα λόγο υπέρ της διατήρησής της. Αυτό όμως όχι απλώς δεν συνιστά πρόβλημα για την Korsgaard, αλλά αποτελεί προς τούτοις την ουσία της αντίληψής της για την κανονιστικότητα. Οι λόγοι πράγματι κατασκευάζονται εκ του μηδενός από τους αυτουργούς και τους στοχαστές, δυνάμει της αναστοχαστικής δομής του νου τους. Πηγή των λόγων είναι η *αυτονομία* του υποκειμένου, η αυθεντία της *έλλογης* φύσης μας. Οι νοητικές στάσεις επωμίζονται το κανονιστικό τους φορτίο τη στιγμή που επιτυγχάνουν στη δοκιμασία της *αναστοχαστικής έγκρισης*. Όπως γράφει η Korsgaard: «“Λόγος” σημαίνει αναστοχαστική επιτυχία».⁹⁹ Σε πείσμα των ουσιοκρατών δεν υπάρχουν κανονιστικές αλήθειες περί των επιστημικών και πρακτικών μας λόγων, προτού τους δημιουργήσει ο νους και η βούληση με την αυτενέργειά τους.

Ακόμα όμως και αν, κατά τον αναστοχασμό του, το υποκείμενο λαμβάνει υπ' όψιν κανονιστικές εκτιμήσεις, ο ίδιος ο αναστοχασμός, όπως άλλωστε και η έκβασή του, η αναστοχαστική έγκριση ή απόρριψη της επίδικης νοητικής στάσης, αποτελούν ψυχολογικές κατηγορίες. Όταν εγκρίνουμε αναστοχαστικά μια νοητική στάση, αυτό που κάνουμε είναι να *εκλαμβάνουμε* την ίδια ή το περιεχόμενό της ως λόγο. Το να *εκλαμβάνουμε* όμως κάτι ως λόγο συνιστά ένα ψυχολογικό γεγονός. Το να *είναι* κάτι λόγος, αντίθετα, συνιστά ένα κανονιστικό γεγονός. Πώς τώρα γεγονότα της πρώτης κατηγορίας μπορούν στη συνέχεια να θεμελιώσουν γεγονότα της δεύτερης κατηγορίας; Πώς μπορούμε να υποκαταστήσουμε τη δικαιολόγηση μιας συμπεριφοράς με την ερμηνεία της; Πώς μπορούμε να αναγάγουμε τη δραστηριότητα του λόγου σε αυτήν της νόησης; Πώς μπορούμε, επικαλούμενοι τον Καντ, να διολισθήσουμε σε έναν ψυχολογισμό, για τον οποίο τόσο άδικα κατηγορήθηκε και ο ίδιος, μολονότι υπήρξε ο πρώτος, σφοδρότερος και εμβριθέστερος επικριτής του;¹⁰⁰

⁹⁹ Βλ. Christine M. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, 97.

¹⁰⁰ Κάτω από τον γενικό τίτλο του «λογικού ψυχολογισμού» υπάγονται οι θεωρίες που υποστηρίζουν την αναγωγή της λογικής στην εμπειρική ή πειραματική ψυχολογία, υποβαθμίζοντας τον *a priori* χαρακτήρα των λογικών αρχών σε *a posteriori* επαγωγικούς κανόνες. Η θέση του Καντ ότι η λογική είναι η επιστήμη των νόμων που διέπουν τη νόηση ώθησε κάποιους φιλοσόφους να τον κατατάξουν στη χορεία των υποστηρικτών του ψυχολογικού αναγωγισμού. Ατυχώς, διότι είναι περιώνυμη η σπουδή του να διακρίνει τους *αναγκαίους* κανόνες που διέπουν ένα γνωστικό πεδίο από τους *τυχαίους* κανόνες που περιγράφουν τη συμπεριφορά των υποκειμένων εντός του πεδίου αυτού. Αναφορικά με τη λογική γράφει τα εξής: «Όλοι οι κανόνες σύμφωνα με τους οποίους ενεργεί η νόηση είναι είτε *αναγκαίοι* είτε *τυχαίοι*. Χωρίς τους πρώτους δεν θα ήταν δυνατή καμία χρήση της νόησης· χωρίς τους δεύτερους δεν θα λάμβανε χώρα μια ορισμένη συγκεκριμένη χρήση της νόησης. Οι τυχαίοι κανόνες που συναρτώνται με ένα καθορισμένο αντικείμενο της γνώσης παρουσιάζουν τόση ποικιλία, όση και τα ίδια τα αντικείμενα. Έτσι, παραδείγματος χάριν, υπάρχει μια χρήση της νόησης στα Μαθηματικά, στη Μεταφυσική, στην Ηθική κλπ. Οι κανόνες αυτής της ειδικής, καθορισμένης χρήσης της νόησης στις εν λόγω επιστήμες είναι τυχαίοι, διότι είναι τυχαίο ότι νοώ το τάδε ή το δείνα αντικείμενο, στο οποίο αναφέρονται αυτοί οι ειδικοί κανόνες. Αν όμως θέσουμε κατά μέρος κάθε γνώση που πρέπει να ποριστούμε από τα *αντικείμενα*, και αναλογιστούμε απλώς τη χρήση της νόησης εν γένει, θα ανακαλύψουμε εκείνους τους κανόνες που είναι απολύτως αναγκαίοι από κάθε άποψη και ανεξάρτητα από τα ιδιαίτερα αντικείμενα του νοείν, διότι χωρίς αυτούς δεν θα μπορούσαμε να νοήσουμε καθόλου. Μπορούμε μάλιστα να τους συλλάβουμε *a priori*, δηλαδή *ανεξάρτητα από κάθε εμπειρία*, αφού περιλαμβάνουν για όλα τα αντικείμενα, αφού περιλαμβάνουν, για όλα τα *αντικείμενα αδιακρίτως*, απλώς και μόνο τους όρους της χρήσης της νόησης εν γένει, τόσο της *καθαρής* όσο και της *εμπειρικής*» (*JL* 9:12). Για τη θέση ότι ο υπερβατολογικός ιδεαλισμός του Καντ στιγματίζεται από τις παραχωρήσεις του στον λογικό ψυχολογισμό, βλ. A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (New York: Dover, 1952), 64-83. Εκεί ο Ayer εντοπίζει τη ρίζα του καντιανού ψυχολογισμού στην εισαγωγή ενός ψυχολογικού κριτηρίου για τη διάκριση μεταξύ αναλυτικών και συνθετικών κρίσεων: νοώντας το

Ασφαλώς τίποτε από τα παραπάνω δεν μπορεί να συμβεί. Ο κανονιστικός ψυχολογισμός της Korsgaard πρέπει να απορριφθεί ως μια αβάσιμη αναγωγική αντίληψη των λόγων. Το σφάλμα του ψυχολογισμού μολύνει ασφαλώς και το επιχείρημα με το οποίο επιδιώκεται η θεμελίωση του λογοδοτικού χαρακτήρα της ορθολογικότητας. Πρόκειται για την τρίτη μας παρατήρηση.

Είδαμε ότι το συμπέρασμα του επιχειρήματος αυτού συνοψίζεται ως εξής: *οφείλουμε να συμμορφωνόμαστε προς τις συστατικές αρχές του στοχασμού και της πράξης, επειδή, ως έλλογα όντα, δεν μπορούμε παρά να στοχαζόμαστε και να πράττουμε.* Η πρόταση αυτή συλλαμβάνει τη σχέση ανάμεσα σε δύο αναγκαιότητες. Η πρώτη από αυτές δεν είναι άλλη από το κανονιστικό δέον των λόγων. Εάν πιστεύω ότι η τέλεση της πράξης *b* είναι αναγκαία για την επίτευξη του σκοπού *a*, τότε η εργαλειακή αρχή της ορθολογικότητας μου επιτάσσει να υιοθετήσω την πρόθεση *I(b)* και αυτό, κατά την Korsgaard, είναι ένας λόγος υπέρ της υιοθέτησής της. Ποια είναι όμως η φύση της δεύτερης αναγκαιότητας, στην οποία ανάγεται η δεοντικότητα των ορθολογικών αρχών;¹⁰¹ Τι είναι αυτό που μας ωθεί αναπόδραστα να σκεφτόμαστε και να πράττουμε;¹⁰²

Κρίσιμη για την απάντησή μας είναι η φύση του ίδιου του στοχασμού και της ίδιας της πράξης, ως δραστηριοτήτων που διεξάγονται σύμφωνα με την «παράσταση νόμων», σύμφωνα με λόγους. Δεν πρόκειται λοιπόν για τη φυσική αναγκαιότητα να ανταποκριθούμε στις προκλήσεις με τις οποίες μας θέτει αντιμέτωπους το περιβάλλον, διότι σε αυτές τις προκλήσεις μπορούμε να ανταποκριθούμε ενστικτωδώς, όπως ακριβώς τα άλογα όντα. Δεν πρόκειται ούτε για μια *λογική* αναγκαιότητα, για την κανονιστικότητα που αναπτύσσουν οι αποφασιστικοί ουσιαστικοί λόγοι. Ένας ουσιοκράτης δεν θα μιλούσε για την αναγκαιότητα να πράττουμε γενικά, αλλά για την αναγκαιότητα να προβαίνουμε σε συγκεκριμένες πράξεις. Σε ποιες πράξεις; Στο ερώτημα αυτό μας απαντούν οι κρίσιμοι ουσιαστικοί λόγοι. Άρα, η αναγκαιότητα των πράξεων ανάγεται στην αναγκαιότητα των αποφασιστικών λόγων που τις επιτάσσουν. Ευρισκόμενος σε ένα φλεγόμενο κτήριο, ο *A* δεν αισθάνεται την ανάγκη να ενεργήσει γενικά· αισθάνεται την ανάγκη να ενεργήσει προς μία συγκεκριμένη κατεύθυνση: να εγκαταλείψει το κτήριο. Η ανάγκη αυτή δεν είναι παρά ο ψυχολογικός αντίκτυπος της αναγνώρισης ενός αποφασιστικού λόγου που του επιτάσσει να προστατεύσει τη ζωή του. Θα αντέτεινε κανείς ότι η αναγνώριση ενός λόγου είναι ένα νοητικό γεγονός

υποκείμενο μιας κρίσης, νοούμε ήδη και το κατηγορημα που του αποδίδεται με αυτήν; Εάν ναι, τότε η άρνηση της (αναλυτικής) κρίσης συνιστά μια λογική αντίφαση. Κατά τον Ayer, πρόκειται για αναγωγή των λογικών κριτηρίων της ταυτότητας και της αντίφασης στο ψυχολογικό κριτήριο του τι *νοούμε*. Για μια αντίκρουση της θέσης αυτής, βλ. Robert Hanna, *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy* (New York: Oxford University Press, 2001), 70-77. Στον βαθμό που η Korsgaard αναγνωρίζει τον *a priori* χαρακτήρα των κανόνων της λογικής, δεν υπόκειται ούτε η ίδια στη μομφή του λογικού ψυχολογισμού. Εκλαμβάνει ωστόσο το *τχαιίο* νοητικό γεγονός ότι «νοώ το τάδε ή το δείνα αντικείμενο» ως πηγή λόγων, γεγονός που την καθιστά ευάλωτη στη μομφή ενός *κανονιστικού ψυχολογισμού*, μιας ασύγνωστης αναγωγής του ίδιου του Λόγου στις λειτουργίες της νόησης.

¹⁰¹ Πριν από αυτό θα μπορούσε κανείς να αναρωτηθεί: είναι όντως αναγκαία η απουργία; Ο David Enoch απαντάει αποφαστικά, αρνούμενος έτσι και την κατηγορικότητα των συστατικών της κανόνων. Βλ. τη μελέτη του «Agency, Shmagency: Why Normativity Won't Come from What Is Constitutive of Action», *Philosophical Review* 115 (2006), 169-198.

¹⁰² Βλ. Luca Ferrero, «Constitutivism and the Inescapability of Agency», *Oxford Studies in Metaethics* 4 (2009), 303-333.

και ότι, συνεπώς, η αναγκαιότητα της διαφυγής είναι μια ορθολογική αναγκαιότητα. Όμως η υποκειμενική αίσθηση της ανάγκης τέλεσης μιας πράξης δεν θα πρέπει να συγχέεται με την αντικειμενική αναγκαιότητά της. Η πρώτη, ως καθαρά ψυχολογικό μέγεθος, μπορεί να εξηγηθεί βάσει των δικαιολογητικών πεποιθήσεων του υποκειμένου και της *de re* ορθολογικής αναγκαιότητας. Γιατί όμως μια πεποίθηση περί των αποφασιστικών λόγων δημιουργεί στο υποκείμενό της την πειστική ανάγκη να πράξει αναλόγως; Διότι, εάν οι αποφασιστικοί λόγοι είναι αυτοί που καθιστούν μια πράξη αναγκαία, τότε η πεποίθηση της ύπαρξής τους είναι η πεποίθηση της αναγκαιότητας μιας πράξης. Και πάλι όμως εδώ μιλάμε για την αναγκαιότητα μιας επιμέρους πράξης, όχι για την αναγκαιότητα του να πράττουμε γενικά. Για να κατανοήσουμε λοιπόν υπό ποια έννοια ως έλλογα όντα δεν μπορούμε παρά να πράττουμε θα πρέπει να έχουμε κατά νου α) ότι κάθε πράξη διέπεται από *pro tanto* λόγους που συνηγορούν υπέρ της τέλεσης ή της παράλειψής της, β) ότι αυτή η υπαγωγή στους λόγους είναι που καθιστά μια συμπεριφορά *πράξη* και γ) ότι οι *pro tanto* λόγοι μας δεσμεύουν *κατηγορικά* όχι να προβούμε ή να μην προβούμε σε μια ενέργεια, αλλά να αναγνωρίσουμε την ισχύ τους και να τους λάβουμε υπ' όψιν κατά την πρακτική μας διαβούλευση.¹⁰³ Ως έλλογα όντα λοιπόν δεν μπορούμε παρά να πράττουμε, διότι δεσμευόμαστε *κατηγορικά* από ουσιαστικούς λόγους, διότι αδυνατούμε να ξεφύγουμε από την κανονιστική τους ισχύ. Αυτό βέβαια είναι κάτι με το οποίο η Korsgaard δεν θα μπορούσε να συμφωνήσει, καθώς στην αναγκαιότητα της πράξης προσπαθεί να θεμελιώσει την εξουσία των ορθολογικών αρχών να μας παρέχουν λόγους.

Κατά την Korsgaard, η δεύτερη αναγκαιότητα δεν πηγάζει από τις φυσικές ή κανονιστικές προκλήσεις του κόσμου, αλλά από τις προκλήσεις που μας θέτει η έλλογη φύση μας ή αλλιώς η αναστοχαστική δομή του νου μας. Πρόκειται, θα λέγαμε, για μια ψυχολογική αναγκαιότητα. Η αυτοσυνειδησία, η οποία διακρίνει τις νοητικές λειτουργίες μας κατά τον σχηματισμό των προτασιακών στάσεων, μας αναγκάζει κάθε φορά να λαμβάνουμε μια *αναστοχαστική απόσταση* από αυτές, να υποβάλλουμε σε κριτικό έλεγχο τη βασιμότητά τους, να αναζητάμε το θεμέλιό τους. Τούτα τα θεμέλια, οι λόγοι, δεν είναι οντολογικώς ανεξάρτητα του νου, όπως διατείνονται οι ουσιοκράτες. Διαβουλεύομενοι, δεν προσπαθούμε να *εντοπίσουμε* τους κρίσιμους ουσιαστικούς λόγους και να τους ανασύρουμε από την πραγματικότητα στην οποία εγκατοικούν. Αυτή η μεταφυσικώς βεβαρυμένη εικόνα περιβάλλει την ύπαρξη, τη γνώση και τη δεσμευτικότητα των λόγων με μια αχλύ μυστηρίου. Πώς συμβιβάζεται η οντολογία των μη αναγώγιμων κανονιστικών γεγονότων με τη φυσιοκρατική αντίληψη ενός *απομαγευμένου* κόσμου; Πώς μπορούμε να λάβουμε γνώση αυτών των γεγονότων; Πώς η γνώση τους μπορεί να μας καθοδηγήσει κατά τη θεωρητική και πρακτική μας διαβούλευση; Η αχλύς διαλύεται, εάν αποκαθλώσουμε τη μεταφυσική εικόνα και στη θέση της τοποθετήσουμε μια *πρακτική*: είναι ο ίδιος ο νους που *κατάσκειάζει* τους λόγους, διότι τους έχει *ανάγκη*, προκειμένου να περατώσει τη λειτουρ-

¹⁰³ Η θέση σύμφωνα με την οποία το δέον που μας απευθύνουν οι ουσιαστικοί λόγοι αφορά αποκλειστικά στην υιοθέτηση της πεποίθησης ισχύος τους είναι κεντρικής σημασίας στο πλαίσιο του λογοσυστατικού μοντέλου.

γία του. «Εάν το πρόβλημα προκύπτει από τον αναστοχασμό, τότε το ίδιο πρέπει να συμβαίνει και με τη λύση», αναφέρει η Korsgaard.¹⁰⁴

Η βασική της ιδέα είναι ότι η αναστοχαστική δομή του νου, άρα και η ανάγκη του για λόγους, μπορούν να κατανοηθούν δυνάμει των συστατικών ορθολογικών αρχών, οι οποίες μας επιβάλλουν να σκεφτόμαστε κάθε νοητική στάση ως θεμέλιο και ακολουθία άλλων νοητικών στάσεων. Τότε όμως τίποτε δεν μπορεί να μας υποδείξει ποια θα πρέπει να είναι αυτά τα θεμέλια, παρα μόνο οι ορθολογικές αρχές. Γιατί όμως να πιστέψουμε ότι ο νους είναι ικανός να θεραπεύσει μια ανάγκη που δημιούργησε ο ίδιος; Η βεβαιότητα της Korsgaard σε αυτό το σημείο είναι εξίσου ύποπτη για μεταφυσικώς αστήρικτες προϋποθέσεις με αυτήν που αποδίδει στους ουσιοκράτες και για την οποία τους εγκαλεί, με τη βεβαιότητα ότι οι λόγοι βρίσκονται εκεί με προκαθορισμένη τιμή βάρους, έτοιμοι να τους ανακαλύψουμε και να τους επικαλεστούμε, όποτε χρειαστούμε την καθοδήγησή τους. Καθίστανται άραγε οι κανονιστικές αλήθειες λιγότερο μυστηριώδεις, εάν θεωρήσουμε ότι πηγάζουν από τον νου ή μήπως με αυτήν την προσέγγιση συσκοτίζεται ακόμα και η αντίληψή μας για τη νόηση και τα όρια της εξουσίας της να αυτενεργεί;

Σύμφωνα με την καντιανή διδασκαλία, είναι ο λόγος που ορίζει τη νόηση και όχι το αντίστροφο. Μιλώντας για «ορισμό» εννοούμε ακριβώς τη θέση ορίων στη δράση της, τον αυθεντικό καθορισμό της δικαιοδοσίας της. Όπως η νόηση προσδίδει ενότητα στο πολλαπλό των εποπειών συνθέτοντάς τις σε έννοιες, έτσι και ο λόγος προσδίδει *a priori* ενότητα στο πολλαπλό των εννοιών. Ο λόγος επιτελεί σε σχέση με τη νόηση μια λειτουργία ανάλογη αυτής που επιτελεί η νόηση σε σχέση με τα δεδομένα της αισθητικότητας. Γράφει ο Καντ:

Αν η νόηση είναι η δύναμη της ενότητας των φαινομένων δια μέσου των κανόνων, ο λόγος τότε αποτελεί τη δύναμη της ενότητας των κανόνων της νόησης που τελούν κάτω από αρχές. Ο λόγος λοιπόν δεν αναφέρεται ποτέ κατά πρώτον στην εμπειρία ή σε οποιοδήποτε αντικείμενο, αλλά στη νόηση, με τον σκοπό να προσδώσει στις πολλαπλές γνώσεις της δι' εννοιών ενότητα *a priori*, που μπορεί να ονομάζεται ενότητα του λόγου, και η οποία είναι εντελώς διαφορετική απ' αυτήν που δύναται να επιτευχθεί δια της νοήσεως.¹⁰⁵

Συμβουλευόμενοι τώρα τον πίνακα των κατηγοριών και ανιχνεύοντας τη σχέση μεταξύ των κατηγοριών του ποσού, διαπιστώνουμε ότι η πολλαπλότητα, θεωρούμενη ως ενότητα, μας δίνει την τρίτη κατηγορία, της ολότητας.¹⁰⁶ Οδηγούμαστε έτσι στη θεμελιώδη αρχή της ολότητας των όρων¹⁰⁷ και στις προκύπτουσες από αυτήν ιδέες του καθαρού λόγου, τις κατηγορίες δηλαδή της διάνοιας, απελευθερωμένες από κάθε δυνατό εμπειρικό περιορισμό. Οι ιδέες, κατά τον Καντ, αποτελούν *ρυθμιστικές*

¹⁰⁴ Christine M. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, 93.

¹⁰⁵ ΚΚΑ Α302/Β359

¹⁰⁶ Βλ. ΚΚΑ Β111

¹⁰⁷ Σύμφωνα με την αρχή αυτή: «Εάν είναι δεδομένο το υποκείμενο σε όρους, τότε επίσης είναι δεδομένο και ολόκληρο το σύνολο των όρων [και], κατά συνέπεια, και το παντάπασιν Απόλυτο, δια μέσου του οποίου μόνο ήταν δυνατό και εκείνο [το υποκείμενο σε όρους]. Έτσι οι υπερβατολογικές ιδέες δεν θα είναι, π ρ ώ τ ο ν, τίποτε άλλο ουσιαστικά παρά Κατηγορίες διευρυμένες μέχρι το Απόλυτο, και εκείνες [οι ιδέες] θα μπορούν να συγκεντρωθούν [αναχθούν] σε έναν πίνακα, ο οποίος είναι συντεταγμένος σύμφωνα με τους τίτλους των τελευταίων [των Κατηγοριών]». (ΚΚΑ Α409/Β436)

λογικές αρχές: η λειτουργία τους συνίσταται στο να κατευθύνουν τη νόηση προς το σημείο εκείνο όπου κάθε έννοια, καθαρή ή εμπειρική, συγκλίνει. Ως οι πλέον αφηρημένες και συνεκτικές θεωρητικές έννοιες, οι ιδέες αποτελούν το όλον, υπό το οποίο συναρμόζονται οι επιμέρους γνώσεις μας. Το όλον προηγείται κάθε μερικότερης έννοιας, προσδιορίζοντας *a priori* τους όρους και τη θέση της εντός του συνολικού οικοδομήματος της νόησης. Η συστηματική ενότητα που επιτυγχάνεται μέσω των ιδεών είναι κρίσιμη, διότι χωρίς αυτήν «δεν θα είχαμε απολύτως κανένα λόγο, χωρίς τούτον όμως καμμιάν συνεκτικά συνεχόμενη χρήση της διανοίας και ελλείψει αυτής της χρήσεως δεν θα είχαμε κανένα επαρκές χαρακτηριστικό γνώρισμα [κριτήριο] εμπειρικής αλήθειας».¹⁰⁸ Η υπαγωγή των κανόνων της νόησης στη ρυθμιστικότητα των αρχών του λόγου είναι αναγκαία για τον προσδιορισμό αυστηρών κριτηρίων εφαρμογής τους. Ο νους από μόνος του αδυνατεί να προσδιορίσει τα όρια της χρήσης του. Κι ενώ μπορεί κάλλιστα να συνθέτει σε έννοιες το πολλαπλό των εποπτειών, δεν θα γνώριζε μέχρι που δικαιούται να επεκτείνει τη δράση του. Το ενδεχόμενο να υπερβεί ανεπίγνωστα τη δικαιοδοσία του και να επεκτείνει τα όρια της ισχύος των κανόνων του πέρα από το πεδίο της εμπειρικής εποπτείας, θα καθιστούσε επισφαλής κάθε του γνώση. Την πιο κρίσιμη στιγμή επεμβαίνει ο λόγος και με τις ιδέες του περιορίζει τη χρήση των κατηγοριών αποκλειστικά στο χώρο των φαινομένων, διακρίνοντας με τη μέγιστη ενάργεια αυτό που μπορούμε να *γνωρίσουμε* από εκείνο που απλώς δικαιούμαστε να *νοούμε*. Όπως λοιπόν η νόηση οργανώνει και συστηματοποιεί τα δεδομένα της εποπτείας και με αυτόν τον τρόπο υποστασιοποιεί οντολογικά τον αισθητό κόσμο,¹⁰⁹ έτσι και ο λόγος οργανώνει και συστηματοποιεί τις έννοιες του νου και με αυτό τον τρόπο τις υποστασιοποιεί κανονιστικά.

Ο κανονιστικός ψυχολογισμός της Korsgaard προδίδει την υπερβατολογική σκέψη του Καντ, στην οποία σκοπούσε να μείνει πιστή, εκπίπτοντας σε έναν αμετροεπή ιδεαλισμό. Με την αναγωγή της λειτουργίας του λόγου σε αυτήν της νόησης αναγνωρίζεται στην τελευταία η εξουσία να προσδιορίζει αυθεντικά τις κανονιστικές αλήθειες που αφορούν στη δράση της. Σε αυτό της το έργο τίποτα δεν μπορεί να την περιορίσει, άρα ούτε και να την καθοδηγήσει, παρέχοντάς της ένα μέτρο ορθότητας. Εάν όμως ο νους μπορεί να επιλύσει ένα πρόβλημα που παρήγαγε ο ίδιος και μάλιστα χωρίς να υπόκειται σε κανέναν έξωθεν περιορισμό, τότε δεν δικαιούμαστε να μιλάμε καν για ένα πρόβλημα αναφορικά με την κανονιστική σχέση νόησης και κόσμου. Θα ήμασταν πράγματι αντιμέτωποι με το πρόβλημα της δικαιολόγησης των νοητικών μας στάσεων, εάν οι κανόνες που υποδεικνύουν τη λύση του προβλήματος, οι ουσιαστικοί μας λόγοι, δεν αντλούσαν την ισχύ τους από την εξουσία του νου. Δεχόμενοι όμως μια τέτοια εξουσία, υποχρεούμαστε να αντιληφθούμε το πρόβλημα ως *αμιγώς* νοητικό, όχι πλέον σχετιζόμενο με τη συνάφεια νόησης και κόσμου. Ο ιδεαλισμός της Korsgaard καταφέρνει να άρει τη διεπιφάνεια που χωρίζει τον νου από τον κόσμο, με ένα δυσβάστακτο όμως κόστος: τη συσκότιση της μεταξύ τους διάκρισης.¹¹⁰

¹⁰⁸ ΚΚΑ Α651/Β679

¹⁰⁹ Ισοδύναμα, θα μπορούσαμε να μιλήσουμε για την *επιστημική* υποστασιοποίηση της *έποψης* του αισθητού κόσμου.

¹¹⁰ Βλ. Μέρος Ι, Ενότητα 1.2.3.

Η κανονιστικότητα των ορθολογικών αρχών είναι αδύνατον να εξηγηθεί βάσει των ψυχολογικών αναγκαιοτήτων του ανθρώπινου νου. Οι τελευταίες ορίζουν απλώς μια κανονικότητα και τίποτα περισσότερο. Το μείζον σφάλμα της Korsgaard εντοπίζεται στο δεύτερο στάδιο του επιχειρήματός της και συγκεκριμένα στην αποδοχή του λογοδοτικού μοντέλου της κανονιστικότητας, σύμφωνα με το οποίο οι ορθολογικές αρχές αναπτύσσουν κανονιστική ισχύ, εάν και μόνο εάν είναι σε θέση να μας δώσουν λόγους προς το πράττειν και το πεποιθένα. Ασφαλώς ένα τέτοιο λάθος δεν θα μπορούσε παρά να επιμολύνει και τα υπόλοιπα στάδια του επιχειρήματος. Για παράδειγμα, δεν μπορεί κάποιος να θεμελιώσει την κανονιστική ισχύ της ορθολογικότητας στην προκείμενη θέση ότι οι ορθολογικές αρχές είναι συστατικές της νόησης, διότι αυτή η θέση προϋποθέτει ήδη την κανονιστική ισχύ που προσπαθεί να αποδείξει. Πώς μπορούμε να ισχυριστούμε ότι κάποιος στοχάζεται περί του τι συμβαίνει στον κόσμο ή σχηματίζει προθέσεις για το πώς θα ενεργήσει εντός του κόσμου, εάν δεν δεσμεύεται ήδη από τις ορθολογικές αρχές; Το ψυχολογικό ζήτημα εάν πράγματι συμμορφώνεται προς τις αρχές αυτές είναι αδιάφορο για τη σύσταση του νοητικού φαινομένου. Για να το θέσουμε διαφορετικά, αναγκαία συνθήκη του νοείν είναι η *δέσμευση* του υποκειμένου από τις επιταγές της ορθολογικότητας και όχι η συμφωνία κάθε νοητικής του ενέργειας με τις επιταγές αυτές. Ο μόνος τρόπος λοιπόν να επιστρατευτεί η νόηση ως προκείμενη ενός συλλογισμού για τη θεμελίωση της κανονιστικής ισχύος των ορθολογικών αρχών είναι μέσω ενός *υπερβατολογικού* επιχειρήματος:

- 1) *Νοώ*, μόνο εάν οι αρχές της ορθολογικότητας αναπτύσσουν για εμένα κανονιστική ισχύ.
- 2) *Νοώ*.
- 3) Άρα οι αρχές της ορθολογικότητας αναπτύσσουν για εμένα κανονιστική ισχύ.

Σύμφωνα με αυτό το υπερβατολογικό σκεπτικό, τη συστατική λειτουργία της νόησης επιτελούν τα ορθολογικά μας καθήκοντα και όχι οι ορθολογικές αρχές καθ' εαυτές. Όμως η Korsgaard υποστηρίζει το αντίθετο. Το μόνο που θεωρεί ότι μπορεί να συναχθεί από την προκείμενη «νοώ» είναι η συμμόρφωση του υποκειμένου με τις ορθολογικές επιταγές, όχι το καθήκον συμμόρφωσης. Την αναγκαιότητα της ορθολογικότητας μπορεί να θεμελιώσει μόνο η αναγκαιότητα της νόησης.

Ακόμα όμως και αν θεωρήσουμε επιτυχή την έκβαση των δύο σταδίων, το συμπέρασμα το οποίο απορρέει τυπικά από αυτά, η κατάφαση της λογοσυστατικής λειτουργίας της ορθολογικότητας, δεν συμβιβάζεται ουσιαστικά με την κατάφαση της λογοδοτικής λειτουργίας στο δεύτερο στάδιο. Κανένα σύστημα κανόνων δεν μπορεί να είναι συστατικό μιας πρακτικής και ταυτόχρονα να λειτουργεί ως πηγή λόγων για τα υποκειμένα της. Στη συνέχεια θα επιχειρηματολογήσω υπέρ αυτής της αδυνατότητας. Εάν η θέση που υποστηρίζω είναι ορθή, τότε για την κατανόηση της κανονιστικότητας των ορθολογικών αρχών θα πρέπει να επιλέξουμε μεταξύ του λογοδοτικού και του λογοσυστατικού μοντέλου. Στην επόμενη ενότητα, την τελευταία του δεύτερου κεφαλαίου, θα προσπαθήσω να σκιαγραφήσω τη λογοσυστατική λειτουργία

της ορθολογικότητας και να δείξω ότι η επιτέλεση αυτής της λειτουργίας είναι ικανό θεμέλιο ενός δέοντος διακριτού από το δέον των ουσιαστικών λόγων.

2.2.2. Λογοδοτικό και λογοσυστατικό μοντέλο της κανονιστικότητας μέσα από το παράδειγμα ενός παιχνιδιού

Ας δούμε τώρα γιατί ο ορθολογικές αρχές δεν μπορούν να ιδωθούν εν ταυτώ ως συστατικές της δραστηριότητας του λόγου και ως πηγή δικαιολογητικών ισχυρισμών. Κρίσιμη στο σημείο τούτο είναι η διάκριση στην οποία προβαίνει ο John Rawls μεταξύ δύο τύπων κανόνων ή δύο τρόπων να αντιληφθούμε τους κανόνες που αφορούν σε μια πρακτική.¹¹¹ Στην πρώτη κατηγορία υπάγονται οι κανόνες που ορίζουν την πρακτική, που της προσδίδουν την ιδιαίτερη φυσιογνωμία της και τη διαφοροποιούν από άλλες πρακτικές. Στη δεύτερη κατηγορία υπάγονται οι κανόνες βάσει των οποίων δικαιολογούνται οι επιμέρους ενέργειες στα πλαίσια μιας ήδη ορισμένης πρακτικής. Οι κανόνες της πρώτης κατηγορίας ονομάζονται *συστατικοί* της δεύτερης *περιληπτικοί*.¹¹² Για παράδειγμα, οι κανόνες που ορίζουν τη διάταξη, τις ιδιότητες και την αξία των πεσσών στο σκάκι είναι συστατικοί του συγκεκριμένου παιχνιδιού. Το ίδιο και ο κανόνας που θέτει τον αντικειμενικό σκοπό στον οποίο κατατείνει η κάθε παρτίδα: την αναπόδραστη παγίδευση του αντίπαλου βασιλιά. Αντίθετα, οι κανόνες (ή, ακριβέστερα, οι αρχές) που απαρτίζουν τη θεωρία του ανοίγματος είναι περιληπτικοί. Οι αρχές αυτές ενσωματώνουν στο περιεχόμενό τους το πόρισμα, την «περίληψη» μιας ανάλυσης σχετικά με το ποιες κινήσεις μπορούν να εξασφαλίσουν στους παίκτες ένα αρχικό πλεονέκτημα στην επιδίωξη του αντικειμενικού σκοπού τους. Είναι μάλιστα εξαιρετικά χρήσιμες, διότι συμβάλλουν στην οικονομία του χρόνου με το να καθιστούν περιττούς πολύπλοκους και ευεπίφορους στο λάθος υπολογισμούς κατά τη διάρκεια του παιχνιδιού.

Οι συστατικοί κανόνες της πρακτικής εμφανίζουν ετούτο το χαρακτηριστικό, σύμφωνα με τον Rawls: είναι λογικά πρότεροι των ιδιαίτερων περιπτώσεων στις οποίες εφαρμόζονται. «Κι αυτό διότι δεν μπορεί να υπάρξει μια συγκεκριμένη περίπτωση πράξης που να υπόκειται σε έναν κανόνα της πρακτικής, αν δεν υφίσταται η πρακτική».¹¹³ Τούτο σημαίνει ότι μια κίνηση που δεν είναι σύμφωνη με τους συστατικούς κανόνες ενός παιχνιδιού δεν μπορεί καν να ιδωθεί ως «κίνηση» στο πλαίσιο του παιχνιδιού αυτού. Διαγράφοντας με τον ίππο μου την πορεία ενός αξιωματικού έχω παραβιάσει ένα συστατικό κανόνα του παιχνιδιού που αποκαλούμε «σκάκι». Ένας παρατηρητής που θα διαπίστωνε μια κανονικότητα στην παραβίαση αυτή θα εξήγε βάσιμα το συμπέρασμα ότι δεν παίζω σκάκι, αλλά ενδεχομένως κάποιο άλλο παιχνίδι.

¹¹¹ Με τον όρο «πρακτική» δηλώνεται «κάθε είδους δραστηριότητα προδιαγεγραμμένη από ένα σύστημα κανόνων, το οποίο ορίζει αξιώματα, ρόλους, κινήσεις, ποινές, μορφές υπεράσπισης κ.λ.π., προσδίδοντας στη δραστηριότητα την ιδιαίτερη δομή της». Βλ. John Rawls, «Two Concepts of Rules», *The Philosophical Review* 64 (1955), 3 υπ.1. [Πλέον περιλαμβάνεται στον τόμο John Rawls, *Collected Papers* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001), Samuel Freeman (ed.)]

¹¹² Πρβλ. τη διάκριση μεταξύ συστατικών και ρυθμιστικών κανόνων στο John Searle, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969).

¹¹³ Ο.π. 25.

Βλέπουμε λοιπόν ότι οι συστατικοί κανόνες μιας πρακτικής δεσμεύουν τα υποκείμενά της με έναν ιδιαίτερο τρόπο: δεν τα υποχρεώνουν απλώς να υπακούν στα κελεύσματά τους από τη σκοπιά της πρακτικής που ορίζουν, καθιστούν *αδιανόητη* τη μη συμμόρφωση προς αυτούς. Κάτι τέτοιο έχει ασφαλώς συνέπειες για το είδος της κανονιστικής ισχύος που αναπτύσσουν οι συστατικοί κανόνες. Οι τελευταίοι δεσμεύουν τα υποκείμενα της πρακτικής, χωρίς όμως να τους παρέχουν *συστατικούς* λόγους. Δεν μπορούμε, παραδείγματος χάριν, να ισχυριστούμε ότι ο σκακιστής έχει ένα λόγο να κινήσει τον ίππο του με τον τρόπο που του υποδεικνύει ο οικείος συστατικός κανόνας. Η ισχύς ενός λόγου προϋποθέτει αναγκαία τη *δυνατότητα* μιας *επιλογής*. Αναζητάμε ένα λόγο υπέρ της πράξης *x*, όταν η τέλεσή της δεν είναι αυτονόητη, όταν η παράλειψή της παρουσιάζεται ως μια εναλλακτική δυνατότητα. Μιλώντας εδώ για «δυνατότητα» αναφερόμαστε, όχι στη φυσική δυνατότητα παράλειψης της *x*, αλλά στην κανονιστική δυνατότητα δικαιολόγησής της. Μπορούμε να υποβάλουμε την τέλεση της *x* στον κριτικό έλεγχο των λόγων, εάν και μόνο εάν είναι δυνατό να υποβάλουμε και την παράλειψή της στον ίδιο έλεγχο. Αυτό προκύπτει από το γεγονός ότι, κατ' αναγκαιότητα, ένας λόγος υπέρ της τέλεσης μιας πράξης είναι ταυτόχρονα και λόγος κατά της παράλειψής της. Κάθε λόγος προς το πράττειν μπορεί λοιπόν να ιδωθεί ως ρυθμιστής της επιλογής ανάμεσα στην τέλεση και την παράλειψη μιας πράξης.

Είναι τώρα σαφές ότι οι συστατικοί κανόνες μιας πρακτικής δεν επιτελούν έναν τέτοιο ρυθμιστικό ρόλο. Μολονότι οφείλουμε να κινούμε τον ίππο με τον τρόπο που ορίζει ένας συστατικός κανόνας, δεν μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι ο κανόνας αυτός μας παρέχει ένα λόγο. Ένας λόγος να κινήσουμε τον ίππο μας με τον προβλεπόμενο τρόπο είναι ένας λόγος να μην τον κινήσουμε διαφορετικά. Αυτό σημαίνει ότι το να κινήσουμε τον ίππο με κάποιον άλλο τρόπο πέραν του οριζομένου είναι μια εναλλακτική επιλογή, υπέρ και κατά της οποίας μπορούν να εισφερθούν λόγοι. Εάν οι συστατικοί κανόνες μας παρείχαν λόγους, οι λόγοι αυτοί θα ρύθμιζαν την επιλογή να κινήσουμε τον ίππο σύμφωνα με τον προβλεπόμενο τρόπο ή κάπως αλλιώς, σύμφωνα δηλαδή με τον κανόνα ή κατά παράβαση αυτού. Από τη σκοπιά του σκακιστή όμως, η παραβίαση των συστατικών κανόνων του παιχνιδιού δεν αποτελεί μια επιλογή. Ερωτηθείς: «γιατί κίνησες τον ίππο σου με αυτόν τον τρόπο;», θα απαντούσε: «διότι αυτό προβλέπουν οι κανόνες του παιχνιδιού». Η απάντησή του όμως δεν συνιστά επίκληση ενός λόγου. Το ερώτημα που του τέθηκε περιλαμβάνει ένα αποσιωπούμενο σκέλος. Μια πλήρης διατύπωσή του θα ήταν: «γιατί κίνησες τον ίππο σου με αυτόν τον τρόπο και όχι με κάποιον άλλο;». Ο σκακιστής θα σχημάτιζε βάσιμα την πεποίθηση ότι ο ερωτών αγνοεί τους συστατικούς κανόνες, διότι για κάποιον που ξέρει να παίζει σκάκι μια τέτοια ερώτηση στερείται νοήματος. Με την απάντησή του λοιπόν ο σκακιστής δεν δικαιολογεί μια επιλογή· υποδεικνύει αντ' αυτού τα όρια κάθε δικαιολόγησης, άρα και τα όρια των επιλογών στα πλαίσια της σκακιστικής πρακτικής.

Ένας σκακιστής, διαβουλευόμενος προτού προβεί στην επόμενη κίνησή του, δεν αντιμετωπίζει το δίλημμα εάν θα συμμορφωθεί ή όχι προς τους οικείους συστατικούς κανόνες, εάν θα χρησιμοποιήσει τον ίππο του ως ίππο ή ως αξιωματικό. Αυτό που τον απασχολεί είναι ο εντοπισμός της βέλτιστης κίνησης ή, για να το

θέσουμε διαφορετικά, η αναγνώριση ενός αποφασιστικού *πρακτικού* λόγου. Όμως οι συστατικοί κανόνες του παιχνιδιού δεν μπορούν να τον βοηθήσουν σε αυτήν του την αναζήτηση. Μια κρίση του τύπου «η κίνηση Ιδ5 είναι η βέλτιστη κίνηση» παρουσιάζει ένα σύνθετο χαρακτήρα, αναλύεται δε στις εξής δύο επιμέρους κρίσεις: α) η κίνηση Ιδ5 είναι πράγματι μια *έγκυρη* κίνηση στο σκάκι, β) η κίνηση Ιδ5 είναι *επιπλέον* η *βέλτιστη* κίνηση, υπό την έννοια ότι προωθεί με τον καλύτερο τρόπο ένα σχέδιο επικράτησης. Η διατύπωση της πρώτης κρίσης προϋποθέτει την εφαρμογή ενός συστατικού κανόνα που ορίζει την κίνηση του ίππου. Στην περίπτωση της δεύτερης κρίσης οι συστατικοί κανόνες παρέχουν το κριτήριο της *καλής* κίνησης. Το κριτήριο αυτό δεν είναι άλλο από το κατά πόσο μια κίνηση συμβάλλει στην επίτευξη του αντικειμενικού σκοπού του παιχνιδιού. Όμως οι συστατικοί κανόνες δεν μπορούν να μας υποδείξουν ποιες κινήσεις πληρούν αυτό το κριτήριο· δεν μπορούν λειτουργήσουν ως πηγές πρακτικών λόγων για τους σκακιστές. Η διατύπωση της δεύτερης κρίσης προϋποθέτει την εφαρμογή ενός περιληπτικού κανόνα, μιας σκακιστικής αρχής. Κατά τη διαβούλευσή του και προκειμένου να επιλέξει την επόμενη κίνηση, ο σκακιστής καθοδηγείται μόνον από τους περιληπτικούς κανόνες του παιχνιδιού. Από την εσωτερική σκοπιά μόνον αυτοί επιτελούν μια *ρυθμιστική λειτουργία*.

Μια σκακιστική αρχή είναι μια μη αναγώγιμη κανονιστική αλήθεια περί των πρακτικών λόγων που δεσμεύουν έναν σκακιστή. Μια τέτοια αρχή επιτάσσει στους σκακιστές να αποκτούν τον έλεγχο των κεντρικών τετραγώνων ήδη από το ξεκίνημα της παρτίδας. Μια άλλη αρχή τους απαγορεύει να εκθέτουν τον βασιλιά τους σε διαβλεπόμενες απειλές. Το γεγονός ότι μια κίνηση χ εξυπηρετεί τον σκοπό της κατάληψης ενός στρατηγικού τετραγώνου είναι ένας *pro tanto* λόγος υπέρ αυτής. Το γεγονός ότι μια κίνηση ψ αποδυναμώνει την άμυνα του βασιλιά είναι ένας *pro tanto* λόγος εναντίον της. Τι συμβαίνει όμως όταν οι κινήσεις χ και ψ είναι μία και η αυτή κίνηση; Έχουμε εδώ να κάνουμε με μια κοινότατη περίπτωση σύγκρουσης λόγων, η οποία αντιστοιχεί σε μια σύγκρουση ή ένταση αρχών. Η σύγκρουση αίρεται με τη διαδικασία της στάθμισης ή της εξειδίκευσης του περιεχομένου των λόγων, κατά την οποία τίθεται το ερώτημα «ποιος εκ των δύο λόγων είναι ισχυρότερος στη συγκεκριμένη περίπτωση;». Για την απάντηση, θα πρέπει να ληφθεί υπ' όψιν το κριτήριο του αντικειμενικού σκοπού. Ας υποθέσουμε τώρα ότι η κίνηση χ εξυπηρετεί με τον καλύτερο τρόπο τον σκοπό παγίδευσης του αντίπαλου βασιλιά. Τότε ο λόγος υπέρ αυτής είναι αποφασιστικός και, ως εκ τούτου, υποσκελίζει κάθε αντίρροπο *pro tanto* λόγο. Ο σκακιστής έχει λοιπόν έναν αποφασιστικό λόγο να μην υπακούσει στο κέλευσμα του αμυντικού περιληπτικού κανόνα, ο οποίος στη συγκεκριμένη δεν βρίσκει εφαρμογή.

Αυτό είναι τυπικό στις περιπτώσεις σύγκρουσης, όπου μία ή περισσότερες από τις αρχές που τελούν σε ένταση θα πρέπει να παρακαμφθούν. Είναι όμως εντελώς ξένο προς τη λογική των συστατικών κανόνων της πρακτικής. Η σύγκρουση μεταξύ των κανόνων αυτών δεν είναι νοητή, διότι, όπως είδαμε, από τη σκοπιά των υποκειμένων της πρακτικής, δεν είναι νοητή η μη συμμόρφωση προς τα κείμενα των συστατικών αρχών. Τυχόν αντινομίες που ενσκήπτουν παρ' ελπίδα κατά την άσκηση της πρακτικής μαρτυρούν μια ατέλεια στο σχεδιασμό της, καλούν δε σε

αναθεώρηση των κανόνων της, όχι σε στάθμισή τους. Μια τέτοια στάθμιση στερείται νοήματος· καθώς οι συστατικοί κανόνες συμβάλλουν εξίσου στη δημιουργία του παιχνιδιού, θα πρέπει να θεωρούνται ισοβαρείς. Η δυνατότητα ωστόσο της σύγκρουσης είναι ουσιώδης για την ισχύ των λόγων. Το ίδιο και η ανισοκατανομή του βάρους των λόγων, με επίκληση της οποίας επιλύονται οι όποιες συγκρούσεις. Διαφορετικά, σε περίπτωση αναγκαίας ισοζυγίας τους, οι λόγοι θα αδυνατούσαν να μας καθοδηγήσουν στον σχηματισμό των νοητικών μας στάσεων. Εάν λοιπόν η λογική δομή των συστατικών κανόνων αποκλείει την ανάδυση αντινομιών και τη συνακόλουθη καταφυγή στη διαδικασία στάθμισης, τότε οι κανόνες αυτοί δεν μπορούν να λειτουργήσουν ως πηγές λόγων.

Στο ίδιο συμπέρασμα θα καταλήξουμε, εάν αναλογιστούμε τη σχέση ανάμεσα στα κανονιστικά και τα περιγραφικά γεγονότα. Γνωρίζουμε ότι τα κανονιστικά γεγονότα περί των λόγων που έχει ένα υποκείμενο μεταβάλλονται μαζί με τα κρίσιμα περιγραφικά γεγονότα και επιγίνονται αυτών. Στην περίπτωση πρακτικών, όπως το σκάκι, ποια είναι τα περιγραφικά γεγονότα την κρισιμότητα των οποίων θα πρέπει να εκτιμήσουμε; Μια πιθανή απάντηση θα ήταν η εξής: το ίδιο το γεγονός ότι κάποιος παίζει σκάκι. Θα προέκυπτε τότε ο παρακάτω συλλογισμός:

Π1: Όποιος παίζει σκάκι (και μόνον αυτός) έχει λόγο να συμμορφώνεται προς τους συστατικούς κανόνες του παιχνιδιού.

Π2: Ο Α παίζει σκάκι.

Σ: Άρα, ο Α έχει λόγο να συμμορφώνεται προς τους συστατικούς κανόνες του παιχνιδιού.

Το κανονιστικό γεγονός που αποτυπώνεται στο συμπέρασμα Σ μεταβάλλεται, όταν μεταβάλλεται η τιμή αληθείας της Π2 και παραμένει σταθερό, όταν η τελευταία δεν παραλλάσσει. Όμως η πρόταση Π1 δεν είναι αληθής. Το γεγονός ότι κάποιος επιδίδεται σε ένα παιχνίδι δεν είναι ένα αμιγώς περιγραφικό γεγονός. «Επιδίδομαι σε ένα παιχνίδι» σημαίνει «ακολουθώ τους συστατικούς κανόνες ενός παιχνιδιού». Για να διατυπώσουμε λοιπόν την κρίση ότι ο Α παίζει σκάκι, θα πρέπει να διαπιστώσουμε ότι εφαρμόζει σωστά τους συστατικούς κανόνες του παιχνιδιού αυτού, ότι συμμορφώνεται προς τα κελεύσματά τους. Τότε όμως η πρόταση Π1 μπορεί να μεταγραφεί, δίνοντάς μας την πρόταση Π1*:

Π1*: Όποιος συμμορφώνεται προς τους συστατικούς κανόνες του σκακιού έχει λόγο να συμμορφώνεται προς αυτούς.

Η πρόταση Π1* αποκαλύπτει το άτοπο που ενυπάρχει ήδη στην Π1. Πρόκειται για το άτοπο της ισχύος *συστατικών* λόγων. Η ορθή απάντηση στο ερώτημα για τα κρίσιμα περιγραφικά γεγονότα θα μας δείξει ότι από τους συστατικούς κανόνες δεν μπορούν να εκπηγούν ούτε οι *πρακτικοί* λόγοι που καθοδηγούν τους παίκτες κατά τη διαβούλευσή τους.

Τα γεγονότα που αναζητάμε είναι οι θέσεις των πεσσών στη σκακιέρα σε μια δεδομένη στιγμή της παρτίδας. Κάθε φορά που οι κρίσιμες θέσεις μεταβάλλονται,

επαναπροσδιορίζονται και οι πρακτικοί λόγοι υπέρ της κίνησης την οποία θα πρέπει να τελέσει ο σκακιστής, ανταποκρινόμενος στις μεταβολές. Όταν αντίθετα οι κρίσιμες θέσεις παραμένουν στάθερές, σταθεροί παραμένουν και οι λόγοι. Γνωρίζουμε ότι για την παραγωγή των φαινομένων της συμμεταβολής και της επιγένεσης απαιτείται η ισχύς ενός κανόνα, στο πραγματικό του οποίου εμπίπτουν τα κρίσιμα περιγραφικά γεγονότα. Όταν συντρέχουν τα γεγονότα αυτά, επέρχεται πάντοτε η συνέπεια του κανόνα, η δέσμευση δηλαδή του υποκειμένου από ένα λόγο. Όταν τα γεγονότα μεταβάλλονται, καλείται σε εφαρμογή ένας νέος κανόνας και επέρχεται μια νέα κανονιστική συνέπεια. Οι κανόνες αυτοί, η εφαρμογή των οποίων εξαρτάται από τις κρίσιμες μεταβολές των περιγραφικών γεγονότων και οι οποίοι μας παρέχουν τους εκάστοτε αποφασιστικούς πρακτικούς λόγους, δεν μπορούν να ανήκουν στην κατηγορία των συστατικών κανόνων του παιχνιδιού. Τα περιγραφικά γεγονότα, οι θέσεις των πεσσών στη σκακιάρα, δεν προκύπτουν τυχαία, αλλά πάντα σε συμφωνία με τους συστατικούς κανόνες του παιχνιδιού. Υπό το φως αυτών των κανόνων αποκτά την ιδιαίτερη σημασία του το γεγονός ότι κάποιοι πεσσοί καταλαμβάνουν κάποια τετράγωνα μιας ασπρόμαυρης επιφάνειας. Είναι λοιπόν οι συστατικοί κανόνες που δημιουργούν τα σκακιστικά περιγραφικά γεγονότα και διέπουν τις μεταβολές τους. Τα γεγονότα αυτά αποτελούν μέρος του διατακτικού και όχι του πραγματικού τους· δεν συνιστούν προϋπόθεση εφαρμογής τους. Ακολουθώντας τη γραμμή σκέψης του Rawls, θα λέγαμε ότι οι συστατικοί κανόνες προηγούνται λογικά των κρίσιμων μεταβολών. Από αυτό συνάγεται όμως ότι οι συστατικοί κανόνες δεν μπορούν να λειτουργήσουν ως πηγή πρακτικών λόγων, διότι η κλήση τους σε εφαρμογή δεν θα μπορούσε να εξαρτάται με τον τρόπο που υποδεικνύουν τα φαινόμενα της συμμεταβολής και της επιγένεσης από περιγραφικά γεγονότα που οι ίδιοι δημιούργησαν.

Από την άλλη, οι περιληπτικοί κανόνες έπονται λογικά των ιδιαίτερων περιπτώσεων εφαρμογής τους, όπως παρατηρεί ο Rawls. Τα κρίσιμα περιγραφικά γεγονότα ανήκουν όντως στο πραγματικό τους, αποτελούν προϋπόθεση της εφαρμογής τους. Αυτό σημαίνει ότι διαφορετικά γεγονότα καλούν σε εφαρμογή διαφορετικούς κανόνες και θέτουν σε ισχύ διαφορετικούς λόγους. Τα φαινόμενα της συμμεταβολής και της επιγένεσης μπορούν να εξηγηθούν, μόνο εάν θεωρήσουμε ως αποκλειστική πηγή πρακτικών λόγων τους περιληπτικούς κανόνες.

Μέχρι στιγμής έχουμε δει ότι οι συστατικοί σκακιστικοί κανόνες δεν μπορούν να λειτουργήσουν ως πηγή λόγων. Μάλιστα η αδυναμία τους αυτή είναι διπλή: οι σκακιστικοί κανόνες δεν μας παρέχουν ένα *συστατικό* λόγο να κινούμε τους πεσσούς με τον προβλεπόμενο τρόπο· δεν μας παρέχουν όμως ούτε έναν *πρακτικό* λόγο σε μια δεδομένη στιγμή της παρτίδας να κινήσουμε (έγκυρα) κάποιον πεσσοί αντί κάποιου άλλου σε ένα συγκεκριμένο τετράγωνο και όχι σε κάποιο άλλο. Στις δύο κατηγορίες λόγων αντιστοιχούν δύο κατηγορίες επιλογών. Γνωρίζουμε λοιπόν ότι οι συστατικοί κανόνες δεν ρυθμίζουν τις επιλογές που εμπίπτουν σε αυτές τις κατηγορίες. Η ιδιαίτερη όμως κανονιστική τους υφή προκύπτει ακριβώς από τη συνάφειά τους με τις δύο κατηγορίες λόγων και επιλογών. Αυτή η διπλή σχέση είναι που τους καθιστά α) *συστατικούς* και β) *κανόνες*.

Ο κανόνας που ορίζει την κίνηση ενός ίππου αποκτά τη συστατική του ιδιότητα με το να καθιστά αδιανόητα τα διλήμματα και τις επιλογές που αφορούν στο

κανονιστικό του αντικείμενο, την κίνηση των ίππων, με το να αποκλείει τη γέννηση λόγων που εμπíπτουν στην πρώτη κατηγορία, με το να θέτει τα όρια του τι είναι επιδεκτικό δικαιολόγησης στο πλαίσιο της συγκεκριμένης πρακτικής και τι όχι. Τη στιγμή λοιπόν που κτάται η συστατική της πρακτικής ιδιότητα κτάται και η ιδιότητα του κανόνα. Διότι με τη δημιουργία της πρακτικής του σκακιού δημιουργείται και μια ιδιαίτερη κατηγορία λόγων, αυτών που αποκάλεσα *πρακτικούς*, οι οποίοι αναπτύσσουν την κανονιστική τους ισχύ, και άρα μπορούν να θεωρηθούν ως λόγοι, μόνο στα πλαίσια της οριζόμενης πρακτικής. Ο λόγος που έχει ο σκακιστής να προβεί στην κίνηση Iδ5 δεν απορρέει ασφαλώς από τους συστατικούς κανόνες του παιχνιδιού. Ενσωματώνεται αντίθετα σε έναν περιληπτικό κανόνα, που δεσμεύει τα υποκείμενά του. Όμως ο πρακτικός λόγος και ο συναφής περιληπτικός κανόνας δεν θα υπήρχαν ερήμην των κανόνων που ορίζουν τις ιδιότητες των ίππων, τη λογική και τον αντικειμενικό σκοπό του παιχνιδιού. Η σημασία των δύο τελευταίων θα πρέπει να εξαρθεί. Η λογική του παιχνιδιού, σύμφωνα με την οποία κάθε κίνηση κατατείνει στην επίτευξη ενός τελικού σκοπού, προσδίδει στους *πρακτικούς* λόγους την ιδιαίτερη δομή τους, τους κατατάσσει στην κατηγορία των *εργαλειακών* λόγων. Οι λόγοι αυτοί θέτουν ως κριτήριο δικαιολόγησης το εάν μια πράξη αποτελεί πρόσφορο ή αναγκαίο μέσο για την πραγμάτωση ενός σκοπού. Το κριτήριο αυτό είναι *τυπικό*. Με την εξειδίκευση του αντικειμενικού σκοπού του παιχνιδιού διαμορφώνεται πλέον ένα *ουσιαστικό* κριτήριο δικαιολόγησης, μια εκτίμηση που καθορίζει τι μπορεί να θεωρηθεί ως λόγος υπέρ μιας κίνησης. Οι συστατικοί κανόνες του παιχνιδιού είναι λοιπόν συστατικοί και της κατηγορίας των *πρακτικών* λόγων και είναι αυτό που τους προσδίδει την ιδιαίτερη κανονιστική τους ισχύ, που τους καθιστά *κανόνες*. Το δέον που μας απευθύνουν είναι διακριτό από το δέον των λόγων, με το οποίο ωστόσο τελούν σε στενή συνάφεια, καθότι θεμελιώνονται εν ταυτώ: το δέον των συστατικών κανόνων θεμελιώνεται με τη σύσταση της κατηγορίας των λόγων που ενσωματώνονται στους περιληπτικούς κανόνες.

2.2.3. Μερικές αμφιβολίες

Εάν δεν σφάλλω στο επιχείρημα που εξέθεσα παραπάνω, τότε οι ορθολογικές αρχές δεν μπορούν να είναι συστατικές της δραστηριότητας του λόγου και την ίδια στιγμή να παρέχουν δικαιολογητικά ερείσματα στις νοητικές μας στάσεις. Απέρριψα ως ένα παράδειγμα κανονιστικού ψυχολογισμού τη θέση της Korsgaard ότι η ορθολογικότητα αποτελεί πηγή λόγων και προσπάθησα να προσδιορίσω τον ιδιαίτερο τρόπο με τον οποίο οι συστατικές αρχές μιας πρακτικής καθίστανται κανονιστικές.

Η προσπάθεια της οντολογικής ιδεαλιστικής αναγωγής απεδείχθη ατυχής, όπως ακριβώς συνέβη και με την εννοιολογική ιδεαλιστική αναγωγή. Η διπλή αυτή αποτυχία δεν σηματοδοτεί, βέβαια, την εγκατάλειψη του λογοδοτικού μοντέλου. Όπως γνωρίζουμε, το τελευταίο μας υποδεικνύει δύο ακόμα εναλλακτικές οδούς συσχέτισης της ορθολογικότητας με τους λόγους: την εννοιολογική και την οντολογική *ουσιοκρατική* αναγωγή. Θα διερευνήσω τη δυνατότητα των δύο ουσιοκρατικών αναγωγικών στρατηγικών και θα τις απορρίψω αμφότερες. Η εξέταση της εννοιολογικής αναγωγής, συγκεκριμένα, θα με οδηγήσει στο εξής συμπέρασμα: μολονότι η ορθολογικότητα δεν συνίσταται στην προσήκουσα ανταπόκριση στα κελεύσματα των λόγων,

αποτελεί εντούτοις αναγκαία συνθήκη της. Με αυτήν τη διαπίστωση όμως απομακρυνόμαστε από την ιδέα ότι η ορθολογικότητα εισφέρει ισχυρισμούς στο πλαίσιο της διαδικασίας του λόγου διδόναι και προσεγγίζουμε το λογοσυστατικό μοντέλο. Μένει να δειχθεί ότι οι ορθολογικές αρχές επιτελούν πράγματι μια λειτουργία συστατική του λόγου ανάλογη με αυτήν των συστατικών κανόνων των παιχνιδιών και τότε όλες οι προκείμενες θα είναι στη θέση τους, ώστε να μπορούμε πλέον να ισχυριστούμε πως η ορθολογικότητα αναπτύσσει κανονιστική ισχύ.

Θα μπορούσε κάποιος να αμφισβητήσει εκ των προτέρων την παραδοχή ότι το επιχείρημα των παιχνιδιών είναι πρόσφορο να μας αποκαλύψει την υφή της δραστηριότητας του λόγου και των κανόνων του. Πώς μπορεί μια τέτοια δραστηριότητα να χαρακτηριστεί ως *πρακτική*; Πρακτικές, όπως τα παιχνίδια, εμφανίζουν δύο στοιχεία «αυθαιρεσίας». Το πρώτο από αυτά έχει να κάνει με τον *θετικό* χαρακτήρα των συστατικών τους κανόνων. Οι κανόνες αυτοί θα μπορούσαν να μην είχαν τεθεί καν ή να είχαν τεθεί με διαφορετικό τρόπο· τίποτα επίσης δεν αποκλείει την αναθεώρησή τους στο μέλλον. Το δεύτερο στοιχείο αυθαιρεσίας έχει να κάνει με τη δεσμευτικότητα των συστατικών κανόνων· στην ισχύ τους υπόκεινται μόνο όσοι *επιλέγουν* να επιδοθούν στην οικεία πρακτική.

Στα δύο στοιχεία αυθαιρεσίας των παιχνιδιών η δραστηριότητα του λόγου έχει να αντιτάξει δύο στοιχεία αναγκαιότητας: α) οι συστατικοί της κανόνες έχουν *a priori* χαρακτήρα. Αυτό σημαίνει ότι η ισχύς τους δεν πηγάζει από μια προηγούμενη απόφαση, από μια επίσημη πράξη θεσμοθέτησης. Σημαίνει επίσης ότι οι εν λόγω κανόνες δεν θα μπορούσαν να έχουν διαφορετικό περιεχόμενο και, ως εκ τούτου, δεν υπόκεινται σε αναθεώρηση. β) Συνεπεία του *a priori* χαρακτήρα των συστατικών της κανόνων, η συμμετοχή μας στη δραστηριότητα του λόγου δεν αποτελεί αντικείμενο επιλογής. Συναφώς, η δέσμευσή μας από τους κανόνες της δεν είναι αποτέλεσμα μιας πράξης προσχώρησης στην πρακτική, αλλά επέρχεται δυνάμει της έλλογης φύσης μας και μόνο. Υποστηρίζεται μάλιστα ότι η αναγκαιότητα της δραστηριότητας του λόγου έχει μία ακόμα όψη, καθώς αδυνατούμε ακόμα και να *αποτύχουμε* να πάρουμε μέρος σε αυτήν. Μια κίνηση επάνω στη σκακιέρα η οποία δεν είναι σύμφωνη με τους συστατικούς σκακιστικούς κανόνες δεν θεωρείται καν *κίνηση* στα πλαίσια του παιχνιδιού αυτού. Αντίθετα, η υιοθέτηση μιας νοητικής στάσης εξακολουθεί να αποτελεί μια έγκυρη «κίνηση» στα πλαίσια της δραστηριότητας του λόγου, ακόμα και αν με αυτήν παραβιάζεται κάποια ορθολογική αρχή. Πολλώ μάλλον, δεν αποκλείεται να είναι και η βέλτιστη «κίνηση», καθώς οι ουσιαστικοί λόγοι μπορεί συνηγορούν υπέρ αυτής.

Η διαφοροποίηση στη φύση μιας τυχαίας από μια αναγκαία πρακτική γεννά μια αμφιβολία: υπάρχει άραγε κάτι κοινό, μια κρίσιμη ομοιότητα ανάμεσα στα παιχνίδια και στη δραστηριότητα του λόγου, που μας επιτρέπει να κατατάσσουμε και τις δύο στην κατηγορία της *πρακτικής*; Εάν στην περίπτωση της δεύτερης, μιλώντας για *πρακτική*, διανθίζουμε απλώς τη ρητορική μας με ένα σχήμα λόγου, τότε ασφαλώς δεν κυριολεκτούμε ούτε όταν αναφερόμαστε στους συστατικούς της κανόνες. Διότι αυτοί οι κανόνες μοιάζει να προϋποθέτουν μια πράξη σύστασης, μια επιλογή, άρα την επίκληση λόγων.

Γιατί όμως θα πρέπει να θεωρήσουμε την τυχαιότητα ως εννοιολογικό στοιχείο της πρακτικής; Πρακτική δεν είναι άραγε απλώς μια προδιαγεγραμμένη δραστηριότητα, κάτι που κάνουμε συνειδητά και το οποίο εμφανίζει μια κανονικότητα; Από την εσωτερική έποψη, την έποψη της διαβούλευσης του σκακιστή, η πρακτική του παιχνιδιού ταυτίζεται με τη δραστηριότητα του λόγου: ο σκακιστής αναζητάει, όπως είδαμε, τη βέλτιστη κίνηση, έναν αποφασιστικό πρακτικό λόγο.

Αν υπάρχει ένα σημείο απόκλισης, αυτό θα αφορά στη δυνατότητα ή μη ενός σημείου έξωθεν εποπτείας της δραστηριότητας του λόγου. Μπορούμε, για παράδειγμα, να αναζητήσουμε τους λόγους που συνηγορούν υπέρ ή κατά της ενασχόλησής μας με το σκάκι, υπέρ ή κατά της δέσμευσής μας δηλαδή από τους συστατικούς και τους περιληπτικούς κανόνες του παιχνιδιού. Μπορούμε επίσης να αναρωτηθούμε εάν δικαιολογείται η διατήρηση σε ισχύ κάποιων από τους συστατικούς κανόνες ή εάν θα ήταν προτιμότερη η αναθεώρησή τους. Και το κυριότερο: μπορούμε να ερμηνεύσουμε και να κατανοήσουμε τη συμπεριφορά δύο ανθρώπων που κινούν πεσσούς σε μια ασπρόμαυρη επιφάνεια, χωρίς να έχουμε προηγούμενη γνώση των κανόνων που ακολουθούν. Αυτό που απαιτείται είναι ένα ελάχιστο σημείο κανονιστικής επαφής, η κατοχή της έννοιας του κανόνα γενικά. Το περιεχόμενο των συγκεκριμένων κανόνων μπορούμε να το διαπιστώσουμε εμπειρικά, εντοπίζοντας την κανονικότητα των κινήσεων και αποδίδοντας στα υποκείμενα της πρακτικής εκείνες τις πεποιθήσεις και τις προθέσεις που νοηματοδοτούν τις επιλογές τους.

Τι από τα παραπάνω, όμως, μπορούμε να κάνουμε προκειμένου για την ίδια τη δραστηριότητα του λόγου, δεδομένου μάλιστα ότι στην εσωτερική της έποψη εμπεριέχεται ήδη ακόμα και η εξωτερική σκοπιά από την οποία προσεγγίζουμε την πρακτική του παιχνιδιού; Υπάρχει άραγε ένα εξωτερικό σημείο θέασης από το οποίο μπορούμε να εποπτεύσουμε και τη δραστηριότητα του λόγου; Εάν ορθή είναι η καταφατική απάντηση, αυτό σημαίνει ότι ερωτήματα του τύπου «γιατί να είμαι ορθολογικός;» είναι εύλογα. Τότε όμως γίνεται προφανές ότι δεν μπορούμε να αποδώσουμε στην ορθολογικότητα μια λογοσυστατική λειτουργία, καθώς η συμμόρφωσή μας προς τις επιταγές της απαιτείται να στηρίζεται ήδη σε λόγους. Ερωτήματα περί της δεσμευτικότητας των ορθολογικών αρχών, που διατυπώνονται πάντα με σκεπτικιστική διάθεση, μας εισάγουν στην προβληματική της οντολογικής ουσιοκρατικής αναγωγής. Πώς ανταποκρίνεται το λογοσυστατικό μοντέλο στην πρόκληση των εξωτερικών ερωτημάτων; Προτού καταπιαστούμε με αυτό το ζήτημα, θα εξετάζουμε την ισχυρότερη, εννοιολογική εκδοχή της ουσιοκρατικής αναγωγής, σύμφωνα με την οποία η ορθολογικότητα αποτελεί μια ισχυρή κανονιστική έννοια.

Κεφάλαιο Γ'

Ουσιοκρατικός αναγωγισμός

3.1.1. Η ορθολογικότητα ως ισχνή αξιολογική έννοια: Η περίπτωση της εννοιολογικής ουσιοκρατικής αναγωγής

Γνωρίζουμε ότι η σχέση της εννοιολογικής αναγωγής είναι μια σχέση αναλυτικής ισοδυναμίας μεταξύ δύο εννοιών: οι έννοιες αυτές έχουν ακριβώς το ίδιο νόημα και, ως εκ τούτου, αναφέρονται στην ίδια ιδιότητα, συλλαμβάνουν το ίδιο γεγονός. Εν προκειμένω, τα κατηγορήματα «...είναι ορθολογικά σύννομος» και «...είναι εύλογος» έχουν ακριβώς την ίδια σημασία, άρα και οι ιδιότητες του ορθολογικού και του εύλογου αποτελούν μία και την αυτή ιδιότητα. Σε αντίθεση όμως με την ιδεαλιστική κατεύθυνση της αναγωγής, είναι οι δομικές σχέσεις της ορθολογικότητας που ανάγονται στις σχέσεις των ουσιαστικών λόγων, σύμφωνα πάντα με τους απολογητές του ουσιοκρατικού ρεαλισμού. Σε αυτήν την περίπτωση η κατηγορία των λόγων συλλαμβάνει το πλήρες νόημα της ορθολογικότητας. Η τελευταία στερείται ενός πρόσθετου πραγματολογικού περιεχομένου· αποτελεί, δηλαδή, μια ισχνή κανονιστική έννοια. Στον αντίποδα του αναλυτικού ιδεαλισμού θα μπορούσαμε να μιλήσουμε για έναν *αναλυτικό* ουσιοκρατικό ρεαλισμό.

Ακολουθώντας αυτό το νήμα σκέψης, θα λέγαμε ότι η ορθολογικότητα *συνίσταται* στην αναγνώριση των κρίσιμων ουσιαστικών λόγων και στην ανταπόκριση με τον προσήκοντα τρόπο στο κέλευσμά τους. Αυτό σημαίνει ότι η αποτυχία αναγνώρισης οποιουδήποτε λόγου, επιστημικού, πρακτικού ή αξιολογικού, επισείει αναγκαστικά τη μομφή της ανορθολογικότητας. Έτσι, είναι ανορθολογικός ο ιδιοφυής σκακιστής που σε μια εξαιρετικά πολύπλοκη θέση στο μέσον της παρτίδας και υπό την πίεση του χρόνου δεν καταφέρνει να εντοπίσει τη βέλτιστη για το σκοπό του κίνηση, να αναγνωρίσει δηλαδή έναν αποφασιστικό πρακτικό λόγο. Όμως η κρίση αυτή προδίδει τόσο το γλωσσικό μας αισθητήριο όσο και τις αξιολογικές μας διαισθήσεις. Θεωρούμε ότι στην περίπτωση του ιδιοφυούς σκακιστή δεν αρμόζει η χρήση της λέξης «ανορθολογικότητα»· δεν αρμόζει καν η χρήση της λέξης «μομφή». Εκείνος που αποτυγχάνει να αναγνωρίσει έναν ουσιαστικό λόγο, όταν αυτό είναι εξαιρετικά δύσκολο, δεν είναι άξιος καμίας μομφής, πολλώ δε μάλλον της μομφής περί ανορθολογικότητας. Ακόμα όμως και ο ανίσχυρος σκακιστής που αδυνατεί να διαγνώσει τους πλέον προφανείς λόγους υπέρ ή κατά μιας κίνησης δεν υπόκειται, σύμφωνα με το ίδιο αισθητήριο, στη μομφή της ανορθολογικότητας, αλλά σε αυτήν του «κακού παίκτη».

Το γλωσσικό μας αισθητήριο συλλαμβάνει μια οντολογική διαφορά, η οποία δεν επιτρέπει κανενός είδους εννοιολογική αναγωγική συσχέτιση της ορθολογικότητας και των ουσιαστικών λόγων. Η διαφορά αυτή έγκειται, ασφαλώς, στα φαινόμενα της *συμμεταβολής* και της *επιγένεσης*. Οι δύο σκακιστές θα είναι ανορθολογικοί, σε περίπτωση που δεν καταφέρουν να συμμορφωθούν προς τις *πεποιθήσεις τους* για τους

λόγους που τους δεσμεύουν, όχι προς τους λόγους καθ' εαυτούς.¹¹⁴ Εάν πιστεύουν ότι έχουν έναν αποφασιστικό λόγο υπέρ μιας κίνησης και αποτύχουν να υιοθετήσουν την πρόθεση τέλεσης της κίνησης αυτής, τότε είναι υπόλογοι για ανορθολογικότητα, έστω και αν η πεποίθησή τους για τους λόγους είναι εσφαλμένη, έστω και αν η κίνηση την οποία τελικά προέκριναν είναι η σωστή. Από την άλλη, εάν πιστεύουν ότι έχουν έναν αποφασιστικό λόγο υπέρ της κίνησης την οποία τελούν, τότε δεν μπορούν να ελεγχθούν για ανορθολογικότητα· το ζήτημα της ορθότητας της πεποίθησής τους για τον κρίσιμο λόγο είναι και εδώ αδιάφορο.

Ο Broome θεωρεί πως θα μπορούσαμε να εισφέρουμε ένα επιχείρημα υπέρ της εννοιολογικής αναγωγής, εάν δεχόμασταν ότι οι αλήθειες περί των λόγων επιγίνονται όχι των περιγραφικών γεγονότων, αλλά των νοητικών στάσεων.¹¹⁵ Θα δικαιούμασταν τότε να ισχυριστούμε ότι η ορθολογικότητα συνίσταται στην αναγνώριση των λόγων και στην προσήκουσα ανταπόκριση σε αυτούς, καθώς ως «λόγους» θα εκλαμβάναμε τους νοησιακούς και μάλιστα υπό την τυπική εκδοχή, την οποία έχουμε ήδη εκθέσει. Δεν θα χρειαζόταν λοιπόν να εξέλθουμε των ορίων του νου προκειμένου να δικαιολογήσουμε μια στάση κι έτσι θα μέναμε πιστοί στην ιδέα της επιγένεσης του ορθολογικού σε σχέση με το νοητικό.

Ωστόσο ο Broome αρνείται την ύπαρξη τυπικών νοησιακών λόγων, συνακόλουθα δε τη δυνατότητα της εννοιολογικής αναγωγής. Κι ενώ ως προς τις αρνήσεις καθ' εαυτές έχει σαφώς δίκιο, σφάλλει, νομίζω, ως προς τη σχέση της συνεπαγωγής που υπολαμβάνει ότι τις συνδέει.¹¹⁶ Η ισχύς των νοησιακών λόγων δεν θα σήμαινε ότι η ορθολογικότητα ανάγεται σε αυτούς, αλλά το αντίστροφο. Εάν κάτι θα μπορούσε να προσδώσει την αντικειμενική ισχύ του λόγου στις νοητικές μας στάσεις, αυτό θα ήταν η αναγκαιότητα της εναρμόνισής τους, όπως εκφράζεται μέσω των ορθολογικών επιταγών. Θα λέγαμε τότε ότι η αναγνώριση των νοησιακών λόγων και η συμμόρφωσή μας προς αυτούς συνίστανται στη συμμόρφωσή μας προς τις επιταγές της ορθολογικότητας. Συνεπώς, τα επιχειρήματα υπέρ ή κατά της δυνατότητας των τυπικών νοησιακών λόγων δεν μπορούν να ιδωθούν ως επιχειρήματα υπέρ ή κατά της εννοιολογικής αναγωγής των σχέσεων ορθολογικότητας σε σχέσεις ουσιαστικών λόγων.

3.1.2. Αντισυμμετρικές, συμμετρικές και μη συμμετρικές σχέσεις

Απορρίψαμε τη θέση που υποστηρίζει ότι η σχέση ανάμεσα στις κατηγορίες της ορθολογικότητας και των ουσιαστικών λόγων είναι μια σχέση *αναλυτικής*

¹¹⁴ Ο Scanlon στην περίπτωση αυτή κάνει λόγο για την *εν στενή έννοια* ανορθολογικότητα. Αυτή η ερμηνεία, την οποία ο ίδιος προκρίνει, είναι σύστοιχη με την αντίληψη της ορθολογικότητας ως προσήκουσας ανταπόκρισης στις *πεποιθήσεις* του υποκειμένου για τους ουσιαστικούς του λόγους. Διακρίνεται λοιπόν από την ανορθολογικότητα υπό την ευρεία της έννοια, η οποία συνίσταται στην αποτυχία συμμόρφωσης προς τους λόγους καθ' εαυτούς. Βλ. *What We Owe to Each Other*, 25-30.

¹¹⁵ Βλ. John Broome, «Is Rationality Normative?», 169. Πρβλ. του ίδιου, *Rationality through Reasoning*, 75-82. Εδώ ο Broome εξετάζει και απορρίπτει τη θεωρία των νοησιακών λόγων όχι ως επιχείρημα υπέρ της αναγωγής της ορθολογικότητας σε σχέσεις λόγων, αλλά ως επιχείρημα υπέρ της ασθενέστερης θέσης, σύμφωνα με την οποία η ορθολογικότητα αποτελεί ικανή συνθήκη της ανταπόκρισής μας στους ουσιαστικούς λόγους.

¹¹⁶ Βλ. αναλυτικότερα τις αναπτύξεις του προηγούμενου κεφαλαίου.

ισοδυναμίας. Θα πρέπει τώρα να εξετάσουμε τον ασθενέστερο ισχυρισμό περί της καθ' ύλην ισοδυναμίας των δύο κατηγοριών.

Όταν η ταυτότητα δύο στοιχείων είναι αναγκαία συνθήκη για την αμοιβαία συνεπαγωγή τους, λέμε ότι η σχέση που τα συνδέει είναι *αντισυμμετρική*. Η οντολογική διαφορά ως προς το ζήτημα της επιγένεσης μας έδειξε ότι η ορθολογικότητα και η προσήκουσα ανταπόκριση στους ουσιαστικούς λόγους δεν μπορούν να ταυτιστούν. Ως εκ τούτου, η σχέση τους δεν είναι αντισυμμετρική. Αυτό από μόνο του δεν αποκλείει τη δυνατότητα της αμοιβαίας συνεπαγωγής των δύο στοιχείων. Μια τέτοια σχέση θα ήταν απλώς συμμετρική. Σε αυτήν την περίπτωση τα δύο στοιχεία της θα ήταν καθ' ύλην ισοδύναμα, χωρίς όμως να ταυτίζονται. Θα λέγαμε τότε ότι είμαστε ορθολογικοί, εάν και μόνο εάν ανταποκρινόμαστε προσηκόντως στους ουσιαστικούς λόγους. Η κρίση αυτή έχει δύο σκέλη. Θα πρέπει να αληθεύουν αμφότερα, προκειμένου να θεωρήσουμε την κρίση αληθή.

Σύμφωνα με το πρώτο σκέλος, η προσήκουσα ανταπόκριση στους λόγους είναι ικανή συνθήκη της ορθολογικότητας. Εκείνος που ανταποκρίνεται σωστά σε αυτούς είναι άνευ άλλου τινός ορθολογικός. Σύμφωνα με το δεύτερο σκέλος, η προσήκουσα ανταπόκριση στους λόγους είναι αναγκαία συνθήκη της ορθολογικότητας. Εάν αποτύχουμε να αναγνωρίσουμε την κανονιστική σημασία ενός γεγονότος και να ανταποκριθούμε με τον ορθό τρόπο σε αυτήν, είμαστε ανορθολογικοί.

Η κρίση του δεύτερου σκέλους είναι ψευδής. Η διαφορά στο ζήτημα της συμμεταβολής και της επιγένεσης, η οποία μας έδειξε αρχικά ότι τα δύο μέρη δεν ταυτίζονται, συνηγορεί τώρα κατά της αλήθειας της ασθενέστερης αυτής κρίσης. Δεν μπορούμε να κατηγορήσουμε τους σκακιστές του παραδείγματός μας για ανορθολογικότητα, εάν οι εσφαλμένες πεποιθήσεις τους για τους κρίσιμους ουσιαστικούς λόγους τελούν σε αρμονία μεταξύ τους και αποτελούν τη βάση του σχηματισμού των κατάλληλων προθέσεων για την τέλεση κινήσεων. Η διαπίστωση αυτή μας αρκεί προκειμένου να καταλήξουμε στο συμπέρασμα ότι η ορθολογικότητα και η ανταπόκριση στους λόγους δεν αποτελούν δύο καθ' ύλην ισοδύναμες έννοιες.

Ο Broome κάνει ένα βήμα παραπέρα. Θεωρεί πως και η κρίση του πρώτου σκέλους είναι ψευδής. Η προσήκουσα ανταπόκριση στους λόγους, μας λέει, δεν αποτελεί ικανή συνθήκη της ορθολογικότητας. Η αντίθετη άποψη εκκινεί, κατά τον Broome, από μια περίεργη μεταφυσική αντίληψη, σύμφωνα με την οποία ο νους θα αποκτήσει αυτομάτως συνοχή, εάν προσαρμοστεί κατάλληλα στον κόσμο.¹¹⁷ Η αντίληψη αυτή είναι σαφέστατα εσφαλμένη. Αποδίδει στον κόσμο μια λογική διάρθρωση εντελώς ανεξάρτητη από την αυτενέργεια της νόησης. Η ορθολογικότητα γίνεται στη συνέχεια αντιληπτή ως αντικατοπτρισμός της προϋπάρχουσας λογικής δομής του κόσμου στον νου. Γιατί όμως να θεωρήσουμε ότι η κρίση του πρώτου σκέλους προϋποθέτει αυτήν τη μεταφυσική αντίληψη; Τι ακριβώς σημαίνει η προσαρμογή μας στον κόσμο και πότε αυτή θεωρείται κατάλληλη;

Ως «προσαρμογή» ο Broome αντιλαμβάνεται τη νοητική ανταπόκριση στον κόσμο μέσω του σχηματισμού προτασιακών στάσεων. Ο κόσμος νοείται εδώ ως το σύνολο των *στοιχείων* ή των *ενδείξεων* που είναι επιστημικώς προσιτά στο

¹¹⁷ Βλ. John Broome, *Rationality through Reasoning*, 84.

υποκείμενο και δικαιολογούν την υιοθέτηση της πεποίθησης ότι μια περιγραφική πρόταση είναι αληθής, ακόμα και αν αυτή είναι στην πραγματικότητα ψευδής, ακόμα δηλαδή και αν δεν ανταποκρίνεται στον κόσμο, ιδωμένο αυτήν τη φορά ως το σύνολο εκείνων που συμβαίνουν ή έχουν συμβεί. Κατάλληλη είναι λοιπόν η προσαρμογή, όταν η ανταπόκριση γίνεται με ορθό τρόπο, όταν το περιεχόμενο των προτασιακών στάσεων που υιοθετούμε βασίζεται σε τουλάχιστον επαρκείς λόγους. Μιλώντας, συνεπώς, για κατάλληλη προσαρμογή στον κόσμο, ο Broome εννοεί την προσήκουσα ανταπόκριση στους λόγους.

Γιατί τότε επέλεξε τη μεταφυσική γλώσσα της σχέσης νοός και κόσμου και όχι απευθείας τη δικαιολογητική γλώσσα των ουσιαστικών λόγων; Ο Broome πιστεύει ότι ο μόνος τρόπος να νοήσουμε την ανταπόκριση στους λόγους ως ικανή συνθήκη της ορθολογικότητας είναι να προσχωρήσουμε στην ύποπτη μεταφυσική αντίληψη ότι ο κόσμος «εκπέμπει» κατά κάποιο μυστηριώδη τρόπο τους λόγους, ότι οι λόγοι αυτοί αποτελούν ένα συνεκτικό σύνολο, καθώς ο κόσμος είναι ήδη λογικά διαρθρωμένος, άρα ότι η αναγνώριση και η ανταπόκριση σε αυτούς μας καθιστά άνευ άλλου τινός ορθολογικούς. Η ένσταση του Broome σε αυτήν την αντίληψη έχει να κάνει με την τοποθέτηση της ορθολογικότητας εντός του κόσμου. Υπολαμβάνει ότι ο τόπος της ορθολογικότητας είναι ο νους' οι ορθολογικές σχέσεις και εντάσεις αποτελούν αποκλειστικά ένα νοητικό φαινόμενο. Αντίθετα, τόπος των ουσιαστικών λόγων είναι ο κόσμος. Ο διϊσμός ορθολογικότητας και λόγων αντιστοιχεί λοιπόν στον διϊσμό νόησης και κόσμου. Έτσι εξηγείται η δυσκολία που αντιμετωπίζουμε, όταν προσπαθούμε να συσχετίσουμε εννοιολογικά ή οντολογικά τα δύο στοιχεία.

Εάν αυτές οι ερμηνευτικές παρατηρήσεις είναι σωστές, τότε ο Broome δεν μοιάζει να έχει κάποια σοβαρή αντίρρηση ως προς τη μεταφυσική θεώρηση που θέλει τον κόσμο να «εκπέμπει» ουσιαστικούς λόγους. Φαίνεται να πιστεύει ότι κάτι τέτοιο προκύπτει από τη σχέση επιγένεσης των δεύτερων αναφορικά με τον πρώτο. Αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο υποστηρίζει ότι η κρίση του πρώτου σκέλους είναι ψευδής. Εάν τοποθετήσουμε την ορθολογικότητα στο πεδίο της νόησης και όχι του κόσμου, δεν μπορούμε, κατά τον Broome, να θεωρήσουμε ότι οι ορθολογικές αρχές εμπλέκονται κατά τρόπο αναγκαίο στη διαδικασία αναγνώρισης των ουσιαστικών λόγων και συμμόρφωσης προς το κανονιστικό τους περιεχόμενο.

Η άποψη αυτή είναι εσφαλμένη. Θα υποστηρίξω στη συνέχεια ότι η ορθολογικότητα διαδραματίζει έναν ενεργό ρόλο κατά την αναγνώριση των λόγων. Τούτη η θέση απορρέει από τη γενικότερη καντιανή αντίληψη, σύμφωνα με την οποία οι νοητικές μας λειτουργίες δραστηριοποιούνται ήδη κατά την εμπειρική πρόσληψη του κόσμου. Σε αυτήν τη γενικότερη αντίληψη θα αναφερθώ αργότερα. Το επιχείρημα που θα αναπτύξω εδώ δείχνει ότι η αναγνώριση των ουσιαστικών λόγων είναι ικανή συνθήκη της ορθολογικότητας. Καθώς δεν ισχύει και το αντίστροφο, η σχέση μεταξύ των δύο στοιχείων είναι μη συμμετρική.

3.1.3. Η αναγνώριση των λόγων ως ικανή συνθήκη της ορθολογικότητας

Ο Broome εισφέρει στη συζήτηση ένα παράδειγμα, προκειμένου να αποδείξει ότι μπορούμε να ανταποκρινομάστε στους κρίσιμους ουσιαστικούς λόγους και,

εντούτοις, να είμαστε ανορθολογικοί.¹¹⁸ Μας καλεί να εισέλθουμε στη διαβουλευτική θέση ενός ταξιδιώτη ο οποίος ετοιμάζει τις αποσκευές του και διχάζεται αναφορικά με το εάν θα πρέπει να πάρει μαζί του ένα ζευγάρι κιάλια. Οι λόγοι υπέρ και κατά είναι εξίσου ισχυροί: οι μεν δεν υπερισχύουν των δε και αντιστρόφως. Αυτό σημαίνει ότι οι κρίσιμοι ουσιαστικοί λόγοι *δεν απαιτούν* κάτι από τον ταξιδιώτη· δεν του επιτάσσουν ούτε να πάρει τα κιάλια μαζί του ούτε να μην τα πάρει. Ο ταξιδιώτης είναι ελεύθερος να επιλέξει τι θα πράξει. Κατ' επέκταση, δεν του επιτάσσουν το σχηματισμό της πρόθεσης να πάρει τα κιάλια, ούτε όμως και της πρόθεσης να μην τα πάρει.

Ας υποθέσουμε τώρα ότι ο ταξιδιώτης σχηματίζει και διατηρεί και τις δύο προθέσεις. Καθώς το περιεχόμενό τους είναι αντιφατικό, έχουμε ενώπιόν μας μια περίπτωση ανορθολογικότητας. Ο Broome στη συνέχεια παρατηρεί πως η διατήρηση των δύο προθέσεων, μολονότι παραβιάζει την ορθολογική αρχή της μη αντίφασης, δεν αντίκειται στους ουσιαστικούς λόγους του ταξιδιώτη. Οι λόγοι *δεν απαιτούν* από αυτόν τη μη υιοθέτηση της πρόθεσης να πάρει ή να μην πάρει τα κιάλια. Η στάση του ταξιδιώτη είναι λοιπόν σύμφωνη με την κανονιστική διάταξη των ουσιαστικών λόγων, όχι όμως και με αυτήν της ορθολογικότητας. Άρα, καταλήγει ο Broome, η ανταπόκριση στους πρώτους δεν είναι ικανή συνθήκη της δεύτερης.

Όταν ισχυριζόμαστε ότι οι λόγοι υπέρ μιας επιλογής είναι εξίσου ισχυροί με τους λόγους κατά της επιλογής αυτής, πράγμα που κάνει και ο Broome στο παράδειγμα που μόλις εκθέσαμε, εννοούμε ότι οι λόγοι αυτοί είναι *επαρκείς*. Επαρκής είναι ο πρακτικός λόγος υπέρ μιας πρόθεσης $I(a)$, όταν αυτός δεν κρίνεται ασθενέστερος και άρα δεν υποσκελίζεται από άλλους ανταγωνιστικούς λόγους κατά της ίδιας ή υπέρ άλλων δυνατών νοητικών στάσεων.¹¹⁹ Ισχύει δηλαδή ότι η επίκληση ενός τέτοιου λόγου *αρκεί*, προκειμένου να δικαιολογήσουμε την υιοθέτηση της στάσης $I(a)$ στον εαυτό μας και στους εταίρους μας. Διαπιστώνουμε στο σημείο αυτό ότι δεν μπορούμε να συλλάβουμε την έννοια ενός επαρκούς λόγου, εάν πρώτα δεν αποδώσουμε στους συρρέοντες ανταγωνιστικούς λόγους μια τιμή βάρους. Υπάρχουν λόγοι με μεγαλύτερη, μικρότερη ή ίση τιμή, ισχυρότεροι, ασθενέστεροι ή ισοδύναμοι. Θα λέγαμε λοιπόν ότι οι επαρκείς λόγοι υπέρ και κατά μιας στάσης είναι ισοδύναμοι ή ισοβαρείς· η σχέση τους είναι αυτή της ισοζυγίας. Όταν αναγνωρίζουμε την ύπαρξη δύο επαρκών λόγων σε μια τέτοια περίπτωση, αναγνωρίζουμε ότι κανένας από αυτούς δεν συγκρούεται με κάποιον ισχυρότερο λόγο, ούτε είναι ο ίδιος ισχυρότερος έναντι των ανταγωνιστικών του λόγων. Αναγνωρίζουμε δηλαδή ότι δεν συντρέχει ένας *αποφασιστικός* λόγος. Μπορούμε τώρα να αναδιατυπώσουμε, επισημαίνοντας ότι

α) θα αδυνατούσαμε να συλλάβουμε την έννοια ενός επαρκούς λόγου, εάν πρώτα δεν συλλαμβάναμε την έννοια ενός *αποφασιστικού* λόγου.

Αποφασιστικός είναι ο λόγος που κατισχύει έναντι των άλλων ανταγωνιστικών λόγων, ιδωμένων ατομικά ή σε συνδυασμό.

¹¹⁸ Ο.π. 86.

¹¹⁹ Βλ. Derek Parfit, *On What Matters* Vol.1, 32-33.

Οι σχέσεις «...δεν είναι ασθενέστεροι των...» και «...δεν υποσκελίζονται από...», με τις οποίες ορίζουμε τους επαρκείς λόγους, είναι αντισυμμετρικές. Εάν αληθεύει η κρίση «οι λόγοι υπέρ της πράξης *a* δεν είναι ασθενέστεροι των αντίρροπων¹²⁰ λόγων κατά της πράξης *a*», τότε η αντίστροφη κρίση «οι λόγοι κατά της πράξης *a* δεν είναι ασθενέστεροι των αντίρροπων λόγων υπέρ της πράξης *a*» είναι αληθής, μόνο εάν οι λόγοι υπέρ και κατά της πράξης *a* είναι ισοβαρείς. Αυτό μας δείχνει ότι είναι λογικά δυνατό να έχουμε δύο αντίρροπους επαρκείς λόγους προς το πράττειν. Δεν μπορούμε όμως να ισχυριστούμε το ίδιο προκειμένου και για τους αποφασιστικούς λόγους. Οι σχέσεις «...ισχυρότεροι των...» και «...κατисχύουν έναντι των...», με τις οποίες ορίζουμε τους αποφασιστικούς λόγους, είναι ασυμμετρικές. Εάν αληθεύει η κρίση «οι λόγοι υπέρ της πράξης *a* είναι ισχυρότεροι των αντίρροπων λόγων κατά της πράξης *a*», τότε η αντίστροφη κρίση «οι λόγοι κατά της πράξης *a* είναι ισχυρότεροι των αντίρροπων λόγων *a*» είναι αναγκαστικά ψευδής. Αυτό μας δείχνει ότι δεν είναι εννοιολογικά δυνατό να έχουμε δύο αντίρροπους αποφασιστικούς λόγους.

Τις ίδιες σχέσεις μπορούμε να τις συλλάβουμε και με δεοντικούς όρους. Ένας επαρκής λόγος αποτελεί το θεμέλιο ενός επιτρεπτικού κανόνα. Δύο αντίρροποι επαρκείς λόγοι αποτελούν το θεμέλιο δύο επιτρεπτικών κανόνων και της διακριτικής ευχέρειας του αυτουργού να προβεί σε μία επιλογή. Ένας αποφασιστικός λόγος, αντίθετα, αποτελεί το θεμέλιο ενός δέοντος, ενός επιτακτικού ή απαγορευτικού κανόνα. Όταν έχουμε έναν αποφασιστικό λόγο να τελέσουμε ή να παραλείψουμε μια πράξη, τότε οφείλουμε να την τελέσουμε ή να την παραλείψουμε. Δύο αντίρροποι αποφασιστικοί λόγοι θα θεμελιώναν λοιπόν την ισχύ ενός επιτακτικού και ενός απαγορευτικού κανόνα με το ίδιο αντικείμενο, θα γεννούσαν δηλαδή την υποχρέωση τέλεσης και παράλειψης της ίδια πράξης, επιτρέποντας την παρείσδυση δεοντικών αντιφάσεων στο κανονιστικό πεδίο. Κάτι τέτοιο αντίκειται φυσικά στην αρχή της δεοντικής συνοχής, η οποία ορίζει ακριβώς πως το καθήκον τέλεσης μιας πράξης συνεπάγεται την άρνηση του καθήκοντος παράλειψής της. Η αρχή της δεοντικής συνοχής προκύπτει από τον συνδυασμό δύο επιμέρους αρχών. Σύμφωνα με την πρώτη, εάν οφείλουμε να προβούμε σε μια πράξη, τότε, κατά μείζονα λόγο, επιτρέπεται να προβούμε σε αυτήν. Με όρους ουσιαστικών λόγων θα λέγαμε ότι, εάν έχουμε έναν αποφασιστικό λόγο να προβούμε σε μια πράξη, τότε, κατά μείζονα λόγο, έχουμε έναν επαρκή λόγο να προβούμε σε αυτήν. Σύμφωνα με τη δεύτερη δεοντική αρχή, εάν επιτρέπεται να τελέσουμε μια πράξη, αυτό σημαίνει ότι δεν οφείλουμε να την παραλείψουμε. Με όρους ουσιαστικών λόγων η αρχή αυτή θα αναδιατυπωνόταν ως εξής: εάν έχουμε έναν επαρκή λόγο να τελέσουμε μια πράξη, αυτό σημαίνει ότι δεν έχουμε έναν αποφασιστικό λόγο να την παραλείψουμε.¹²¹

¹²⁰ Ως «αντίρροπους» εννόω τους ανταγωνιστικούς λόγους που δικαιολογούν την τέλεση και την παράλειψη της ίδιας πράξης.

¹²¹ Λογικά αδύνατη είναι και η ισχύς δύο αποφασιστικών λόγων υπέρ διαφορετικών πράξεων, των *a* και *b* για παράδειγμα, όταν η από κοινού τέλεσή τους είναι πρακτικά αδύνατη. Στην περίπτωση αυτή καλείται σε εφαρμογή η δεοντική αρχή της συνεπαγωγής. Σύμφωνα με αυτήν την αρχή, εάν η τέλεση της πράξης *a* συνεπάγεται την τέλεση της πράξης *b* και οφείλουμε να τελέσουμε την πράξη *a*, τότε οφείλουμε να τελέσουμε και την πράξη *b*. Στο παράδειγμά μας η τέλεση της *a* συνεπάγεται την παράλειψη της *b*. Άρα, εάν οφείλουμε να τελέσουμε την πρώτη, τότε οφείλουμε να παραλείψουμε τη

Καταλήγουμε λοιπόν από διαφορετική οδό στο συμπέρασμα ότι είναι δυνατό να συρρέουν δύο αντίρροποι επαρκείς λόγοι, όχι όμως και δύο αντίρροποι αποφασιστικοί λόγοι. Η διαπίστωση αυτή δεν βασίζεται σε ουσιαστικές εκτιμήσεις σχετικές με το περιεχόμενο των λόγων· απορρέει από την ίδια την έννοια ενός *επαρκούς* κι ενός *αποφασιστικού* λόγου, αφού ληφθούν υπ' όψιν οι τυπικές σχέσεις μεταξύ των κανόνων που θεμελιώνουν οι λόγοι αυτοί ή ακριβέστερα οι τυπικές σχέσεις μεταξύ των δεοντικών τρόπων, του επιτρεπτού, του υποχρεωτικού και του απαγορευμένου. Συνεπώς,

β) θα αδυνατούσαμε να συλλάβουμε την έννοια ενός αποφασιστικού λόγου, εάν δεν συλλαμβάναμε τις τυπικές σχέσεις μεταξύ περισσοτέρων επιτακτικών ή απαγορευτικών κανόνων.

Το επόμενο ερώτημα είναι: θα μπορούσε κάποιος να συλλάβει τις τυπικές σχέσεις μεταξύ περισσοτέρων επιτακτικών και απαγορευτικών κανόνων, εάν δεν συνελάμβανε τις τυπικές σχέσεις μεταξύ των νοητικών του στάσεων; Πιο συγκεκριμένα, θα μπορούσε να αναγνωρίσει τη δεσμευτικότητα της αρχής της δεοντικής συνοχής, εάν αποτύγχανε να αναγνωρίσει την ανορθολογικότητα της από κοινού υιοθέτησης των προθέσεων $I(a)$ και $I(\sim a)$; Εάν τη δεοντική τιμή αυτής της νοητικής κατάστασης δεν την προσδιόριζε η αρχή της μη αντίφασης, τότε κάποιος λόγος θα έπρεπε να το κάνει· διαφορετικά θα έπρεπε να δεχθούμε ότι η νοητική κατάσταση $[I(a) \& I(\sim a)]$ κείται εκτός του κανονιστικού πεδίου. Ο λόγος αυτός θα ήταν μάλιστα καταστασιογενής, καθώς καμία αντικειμενική εκτίμηση δεν θα μπορούσε να συνηγορήσει υπέρ ή κατά μιας αντιφατικής νοητικής κατάστασης. Τι θα σήμαινε όμως η επίκληση ενός καταστασιογενούς λόγου; Θα σήμαινε ότι, υπό συγκεκριμένες περιστάσεις, η από κοινού υιοθέτηση δύο αντιφατικών προθέσεων θα μπορούσε να επιτρέπεται ή ακόμα και να επιβάλλεται. Στην τελευταία περίπτωση, θα ίσχυε η δεοντικώς δεσμευμένη σχέση $O[I(a) \& I(\sim a)]$, η οποία είναι ισοδύναμη με τη σχέση $OI(a) \& OI(\sim a)$. Δεν θα ήταν συνεπώς αληθές πως το καθήκον τέλεσης μιας πράξης συνεπάγεται ότι η πράξη αυτή είναι επιτρεπτή. Μαζί με την αρχή της μη αντίφασης θα έχανε τη δεσμευτικότητά της και η αρχή της δεοντικής συνοχής. Άρα,

γ) θα αδυνατούσαμε να συλλάβουμε τις τυπικές σχέσεις μεταξύ περισσοτέρων επιτακτικών ή απαγορευτικών κανόνων, εάν δεν συλλαμβάναμε τις τυπικές σχέσεις μεταξύ των νοητικών μας στάσεων.

Από τις προκειμένες α) και β) και γ) συνάγουμε ότι

δ) θα αδυνατούσαμε να συλλάβουμε την έννοια ενός επαρκούς λόγου, εάν δεν συλλαμβάναμε τις τυπικές σχέσεις μεταξύ περισσοτέρων επιτακτικών ή απαγορευτικών κανόνων, αλλά και μεταξύ των νοητικών μας στάσεων.

δεύτερη. Η, ισοδύναμα, εάν έχουμε έναν αποφασιστικό λόγο να τελέσουμε την πρώτη, τότε έχουμε έναν αποφασιστικό λόγο να παραλείψουμε τη δεύτερη. Η αρχή της δεοντικής συνοχής μας υποδεικνύει στη συνέχεια ότι ένα καθήκον τέλεσης της πράξης b δεν θα μπορούσε να θεμελιωθεί.

Το επόμενο βήμα είναι να δειχθεί πως η αναγνώριση ενός λόγου δεν περιορίζεται στη διαπίστωση ότι μια εκτίμηση συνηγορεί γενικά υπέρ της υιοθέτησης μιας νοητικής στάσης· περιλαμβάνει υποχρεωτικά και τον ακριβή προσδιορισμό της τιμής σθένους ή βάρους του σε σχέση με τους ανταγωνιστικούς ως προς αυτόν λόγους. Ένας αυτουργός που δεν μπορεί να αποφανθεί σε μια δεδομένη περίπτωση αν ένας κρίσιμος πρακτικός λόγος είναι *pro tanto*, επαρκής ή αποφασιστικός δεν έχει προχωρήσει σε ορθή αναγνώριση των λόγων που τον δεσμεύουν. Η σινεφίλ Σ αναγνωρίζει το γεγονός της πρώτης προβολής μιας πολυαναμενόμενης ταινίας ως ένα λόγο να επισκεφθεί τον συνοικιακό κινηματογράφο. Αναγνωρίζει επίσης το γεγονός της νοσηλείας της φίλης της και της ανάγκης της για συμπαράσταση ως ένα λόγο να την επισκεφθεί στο νοσοκομείο. Αναγνωρίζει τέλος ότι οι δύο λόγοι είναι ανταγωνιστικοί μεταξύ τους, καθώς η τέλεση της μιας πράξης συνεπάγεται την παράλειψη της άλλης. Ωστόσο δεν μπορεί να σταθμίσει τους δύο λόγους και να διαπιστώσει εάν κάποιος εκ των δύο είναι ισχυρότερος. Δεν μπορεί δηλαδή να διαγνώσει τι απαιτούν συνολικά οι λόγοι από αυτήν· στο πρακτικό ερώτημα «τι πρέπει να κάνω;» η απάντηση της διαφεύγει. Φαίνεται λοιπόν ότι οι λόγοι που έχει αναγνωρίσει η Σ δεν επιτελούν την καθοδηγητική τους λειτουργία.¹²² Αυτό όμως συνιστά ένα παράδοξο, καθώς, εάν οι πρακτικοί λόγοι αδυνατούσαν να καθοδηγήσουν τον αυτουργό, τότε τίποτα δεν θα μπορούσε να το κάνει, γεγονός που θα υπονόμει την ίδια τη δυνατότητα της πράξης. Συνιστά όμως παράδοξο και υπό μια βαθύτερη έννοια: εκτιμήσεις που δεν επιτελούν έναν καθοδηγητικό ρόλο, που δεν υποδεικνύουν στο υποκείμενο ποιες νοητικές στάσεις θα πρέπει να υιοθετήσει, δεν μπορούμε να πούμε ότι συνηγορούν, υπό κάποια κανονιστικά κρίσιμη έννοια, υπέρ μιας στάσης, ότι συνιστούν λόγο υπέρ αυτής. Φθάνουμε έτσι στο συμπέρασμα ότι η αναγνώριση των λόγων από μέρους της Σ δεν ήταν πλήρης. Αυτό που λείπει είναι η διακρίβωση της μεταξύ τους σχέσης. Ο ακριβής προσδιορισμός της σχέσης αυτής αποτελεί αναγκαία συνθήκη της ορθής αναγνώρισης όχι μόνο του τι απαιτεί ο λόγος συνολικά, αλλά και της κανονιστικής σημασίας των επιμέρους εκτιμήσεων ατομικά. Η κανονιστική σημασία που έχει για τη Σ η ανάγκη της φίλης της για συμπαράσταση δεν έγκειται μόνο στο ότι το γεγονός αυτό συνηγορεί υπέρ της επίσκεψης στο νοσοκομείο· δεν έγκειται μόνο στο ότι ένα γεγονός, ως πρακτικό πρόβλημα, έλκει κανονιστικά μια πράξη, ως λύση του προβλήματος. Η έλξη αυτή έχει μια τιμή, η οποία εξαρτάται εν μέρει από την ηθική ή φρονησιακή σημασία του προβλήματος: όσο μεγαλύτερη είναι αυτή, τόσο ισχυρότερη είναι η ελκτική δύναμη που ασκεί στην πράξη. Η ορθή αναγνώριση της κανονιστικής σημασίας ενός γεγονότος προϋποθέτει λοιπόν και την ορθή αναγνώριση της τιμής της ελκτικής αυτής δύναμης, της τιμής του κανονιστικού βάρους του συγκεκριμένου λόγου. Εάν η Σ δεν διαπιστώνει ότι η ηθική σημασία του δεύτερου προβλήματος είναι μεγαλύτερη από τη φρονησιακή σημασία του πρώτου

¹²² Σύμφωνα με την Korsgaard, «[έ]νας πρακτικός λόγος πρέπει να λειτουργεί τόσο ως κίνητρο όσο και ως οδηγός ή απαίτηση». Αλλά και ο John Gibbons παρατηρεί ότι οι κανονιστικοί λόγοι «πρέπει να είναι ικανοί να μας καθοδηγούν υπό κάποια ουσιώδη έννοια». Βλ. Christine M. Korsgaard, *The Constitution of Agency*, 31· John Gibbons, *The Norm of Belief* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 132.

προβλήματος, τούτο σημαίνει ότι δεν έχει προβεί σε ορθή αναγνώριση κανενός εκ των δύο λόγων.

Έχουμε δείξει επίσης ότι αναγκαία συνθήκη του προσδιορισμού της σχέσης δύο λόγων είναι η σωστή διάκριση από μέρους του υποκειμένου των τυπικών σχέσεων του δέοντος και των κρίσιμων νοητικών στάσεων, η συμμόρφωσή του δηλαδή με τους κανόνες της λογικής, συμπεριλαμβανομένου του ειδικότερου κλάδου της δεοντικής λογικής. Από τα παραπάνω συμπεραίνουμε ότι η ορθολογικότητα είναι αναγκαία συνθήκη της αναγνώρισης των λόγων. Τούτη η πρόταση είναι λογικά ισοδύναμη της κρίσης «η αναγνώριση των ουσιαστικών λόγων είναι ικανή συνθήκη της ορθολογικότητας», την αλήθεια της οποίας θέλησα να αποδείξω. Οι κρίσεις αυτές μας επισημαίνουν ότι το υποκείμενο δεν μπορεί να φέρει ανορθολογικές πεποιθήσεις ως προς το τι *οφείλει* να κάνει και παρ' όλα αυτά να έχει προβεί σε ορθή αναγνώριση των ουσιαστικών λόγων. Ας υποθέσουμε ότι ο ταξιδιώτης στο παράδειγμα του Broome έχει αναγνωρίσει την ύπαρξη λόγων υπέρ και κατά της επιλογής να πάρει μαζί του τα κιάλια και έχει σχηματίσει την πεποίθηση ότι οφείλει να τελέσει και να παραλείψει την πράξη αυτή, άρα ότι οφείλει να υιοθετήσει δύο προθέσεις με αντιφατικό περιεχόμενο. Οι σύνθετες αυτές πεποιθήσεις, οι οποίες απαντούν κατά κόρον στην περίπτωση των ηθικών διλημμάτων, δεν είναι ορθολογικά σύννομες. Ο ταξιδιώτης δείχνει να μην ενοχλείται από την αντινομία που στοιχειοθετεί η παράλληλη ισχύς ενός επιτακτικού κι ενός απαγορευτικού κανόνα με το ίδιο αντικείμενο. Συνακόλουθα, δείχνει να μην προβληματίζεται ούτε από την ανορθολογικότητα της υιοθέτησης δύο αντιφατικών προθέσεων. Μπορούμε άραγε μετά από αυτά να υποστηρίξουμε ότι έχει αναγνωρίσει με το σωστό τρόπο τους κρίσιμους ουσιαστικούς λόγους; Σίγουρα όχι. Μολονότι διαπίστωσε την ύπαρξη και τη μεταξύ τους ισοζυγία, απέτυχε να τους εννοήσει απλώς ως επαρκείς, ως θεμέλιο δύο επιτρεπτικών κανόνων. Προσέδωσε έτσι στην πραγματικότητα μια μη συνεκτική δεοντική εικόνα.

Σε έσχατη ανάλυση, ορθή αναγνώριση των λόγων σημαίνει ορθή διάγνωση του τρόπου με τον οποίο ο λόγος ρυθμίζει την επίδικη σχέση.¹²³ Τι απαιτούν *συνολικά* οι λόγοι από το υποκείμενο, εάν υποθέσουμε ότι απαιτούν κάτι; Αυτό είναι το ερώτημα στο οποίο το υποκείμενο της διαβούλευσης καλείται να δώσει μια απάντηση. Και ασφαλώς οι λόγοι δεν μπορούν να εκφράζουν αντιφατικές απαιτήσεις. Εάν, παρ' ελπίδα, αυτή είναι η απόφαση του υποκειμένου, τότε το πρόβλημα δεν βρίσκεται στους λόγους, αλλά στην ίδια την απόφαση και στην αναγνώρισή τους.

Θα μπορούσε στο σημείο αυτό να προβληθεί μια αντίρρηση: η ορθή διάκριση των δεοντικών σχέσεων αποτελεί πράγματι αναγκαία συνθήκη της απόφασης του ταξιδιώτη για το πώς ρυθμίζει ο λόγος την υπόθεσή του, όχι όμως και η συμμόρφωσή του με την αρχή της μη αντίφασης και η εγκατάλειψη μίας εκ των προθέσεων $I(a)$ και $I(\sim a)$. Ο ταξιδιώτης μπορεί να διαπιστώσει ότι έχει επαρκείς λόγους υπέρ της διατήρησης και των δύο προθέσεων, χωρίς να έχει εγκαταλείψει καμία από αυτές. Άρα, η ορθή αναγνώριση των λόγων δεν αποτελεί ικανή συνθήκη της ορθολογικό-

¹²³ Με τον όρο «λόγος» δηλώνεται εδώ συνεκδοχικά το σύνολο των κρίσιμων λόγων που πρέπει να ληφθούν υπ' όψιν σε μια συγκεκριμένη περίπτωση. Δεν πρόκειται δηλαδή για τον Λόγο ως την ιδιότητα αυτενέργειας της νόησης.

τητας. Το πρόβλημα με αυτήν την αντίρρηση βρίσκεται στη σύγκυση των διαφορετικών σταδίων της ορθολογικής συμβολής. Κατά την αναγνώριση των ουσιαστικών λόγων, οι ορθολογικές αρχές επιτελούν τη *διαγνωστική*, όχι τη ρυθμιστική τους λειτουργία. Στα δύο πρώτα επίπεδα της ορθολογικής συμβολής η αρχή της μη αντίφασης δεν επιτάσσει την εγκατάλειψη μίας εκ των προθέσεων $I(a)$ και $I(\sim a)$, αλλά την αναγνώρισή τους ως *συναφών*, λόγω του αντιφατικού προτασιακού τους περιεχομένου. Η αναγνώριση αυτή είναι απαραίτητη, προκειμένου να δημιουργηθεί το αντικείμενο της ουσιαστικής κρίσης: «ποια από τις δύο προθέσεις έχω περισσότερο λόγο να διατηρήσω;». Μόνο με τη διαπίστωση της ισοζυγίας των λόγων ο ταξιδιώτης μεταβαίνει στο ρυθμιστικό επίπεδο της ορθολογικότητας, όπου η αρχή της μη αντίφασης του απαγορεύει την από κοινού διατήρησή τους. Μπορούμε λοιπόν να ψέξουμε τον ταξιδιώτη για ανορθολογικότητα, εάν και μόνο εάν, α) πριν την αναγνώριση της επάρκειας των λόγων απέτυχε να αντιληφθεί το πρόβλημα της αντίφασης μεταξύ των προθέσεων $I(a)$ και $I(\sim a)$ και την ανάγκη άρσης της (διαγνωστικό επίπεδο) ή β) μετά την αναγνώριση της επάρκειας των λόγων δεν εγκατέλειψε τη μία από τις δύο προθέσεις (ρυθμιστικό επίπεδο). Η σύγκυση των δύο επιπέδων είναι ανεπίτρεπτη. Δεν είναι άξιος καμιάς μομφής για όσο διάστημα διατηρεί τις δύο προθέσεις αυτός που αναγνώρισε τη μεταξύ τους αντίφαση και συνεκτιμά τους λόγους που τις στηρίζουν, προκειμένου να διατηρήσει μόνο τη μία. Η στάση του αυτή αποτελεί πλήρη συμμόρφωση προς τις επιταγές της ορθολογικότητας, κατά τη διαγνωστική της λειτουργία.

Δεδομένης τώρα της μη συμμετρικής σχέσης ανάμεσα στην αναγνώριση των λόγων και στην ορθολογικότητα δικαιούμαστε να διατυπώσουμε μια ακόμα πιο ισχυρή θέση, την οποία έχω ήδη υπαινιχθεί: ένα νοήμον ον που αδυνατεί γενικά να διακρίνει τις κρίσιμες τυπικές σχέσεις των νοητικών του στάσεων, άρα και τις τυπικές δεοντικές σχέσεις, και να διαπιστώνει σε κάθε περίπτωση, έστω και εσφαλμένα, ότι το τάδε γεγονός αποτελεί έναν *pro tanto* ή *επαρκή* ή *αποφασιστικό* λόγο υπέρ της υιοθέτησης της στάσης a , δεν είναι καν σε θέση να αναγνωρίσει το γεγονός αυτό ως *λόγο*, να προβεί δηλαδή στην ουσιαστική εκτίμηση πως τέτοιου είδους γεγονότα συνηγορούν κατ' αρχήν υπέρ της υιοθέτησης συγκεκριμένων νοητικών στάσεων. Διότι ποια θα ήταν η σημασία της συνηγορίας για το ον αυτό; Όπως θα τονίσουμε και στη συνέχεια, η έννοια της συνηγορίας αποκτά την κανονιστική της υφή χάρις στη συνάφειά της με ένα *δέον*. Η σκέψη είναι η εξής: εάν η εκτίμηση που συνηγορεί υπέρ μιας νοητικής στάσης ήταν η μόνη κρίσιμη ή η ισχυρότερη από τις ανταγωνιστικές προς αυτήν εκτιμήσεις, τότε το υποκείμενο θα είχε έναν αποφασιστικό λόγο να υιοθετήσει τη συγκεκριμένη στάση, άρα θα *όφειλε* να το κάνει.¹²⁴ Προσπάθησα όμως

¹²⁴ Βλ. αντίθετα T. M. Scanlon, *Being Realistic about Reasons*, 105-106. Ο Scanlon υποστηρίζει ότι υπάρχουν λόγοι η συμμόρφωση προς τους οποίους είναι προαιρετική, ακόμα και αν δεν υπάρχουν εξίσου ισχυροί ανταγωνιστικοί λόγοι, βάσει των οποίων ενεργεί ο αουτουργός. Τότε όμως υπό ποια έννοια η συνηγορία υπέρ μιας πράξης αποτελεί ένα *κανονιστικό* μέγεθος; Εάν ένας λόγος, ελλείψει άλλων εξίσου ισχυρών λόγων, δεν ανάγεται σε *αποφασιστικός*, δεν θεμελιώνει δηλαδή ένα δέον, τότε είτε δεν πρόκειται καν για λόγο, είτε η κατηγορία των λόγων δεν αποτελεί μια *κανονιστική* κατηγορία. Βλ. επίσης Jonathan Dancy, «Enticing Reasons» στο R. J. Wallace, M. Smith, S. Scheffler και P. Pettit (eds.), *Reason and Value: Themes from the Moral Philosophy of Joseph Raz* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 91-118.

να δείξω ότι ένα ον που δεν είναι σε θέση να συλλάβει τις τυπικές σχέσεις του δέοντος, δεν μπορεί να συλλάβει ούτε το ίδιο το δέον ως έννοια. Ως εκ τούτου, δεν μπορεί να αντιληφθεί καμία εκτίμηση ως ουσιαστικό λόγο. Καταλήγουμε έτσι σε μια τελευταία διαπίστωση:

ε) θα αδυνατούσαμε να συλλάβουμε την έννοια ενός *pro tanto* λόγου, εάν δεν ήμασταν σε θέση να συλλάβουμε τις τυπικές σχέσεις μεταξύ περισσοτέρων επιτακτικών ή απαγορευτικών κανόνων, αλλά και μεταξύ των νοητικών μας στάσεων.

3.1.4. Η προσήκουσα ανταπόκριση στους λόγους ως ικανή συνθήκη της ορθολογικότητας

Η μεταφυσική αντίληψη της νόησης ως δεκτικότητας των λόγων που εκλύει ο κόσμος εκτός από παράδοξη είναι και αδύνατη. Ένας νους δεν θα μπορούσε να συλλάβει *παθητικά* τους λόγους αυτούς και να καταστεί εμμέσως συνεκτικός, διότι η αυτενέργεια της νόησης πρέπει να δραστηριοποιηθεί ήδη κατά την αναγνώριση των λόγων με την εφαρμογή των τυπικών της κανόνων. Μιλώντας για λόγους και για την ορθή αναγνώρισή τους, δεν αναφέρομαι στις επιμέρους εκτιμήσεις, ατομικά ορισμένες, αλλά στη συνολική τους ρύθμιση, στην οποία καταλήγουμε, αφού αποδώσουμε στην καθεμία μια τιμή βάρους. Εάν όμως η ορθή αναγνώριση των ουσιαστικών λόγων απαιτεί κάποιες τυπικές εκτιμήσεις για τις κρίσιμες δεοντικές σχέσεις, αυτό είναι μια ένδειξη της στενής συνάφειας λόγων και ορθολογικότητας. Η τελευταία θα πρέπει να διαδραματίζει κάποιο ρόλο ήδη κατά τη σύσταση των λόγων, αυτή τη φορά ιδωμένων ατομικά. Και μολονότι θα ήταν μάλλον πρώιμη η προσπάθεια προσδιορισμού αυτής της συνάφειας και αυτού του ρόλου, δεν θα πρέπει να μας διαφύγει μια συνεπαγωγή τους: η προσήκουσα ανταπόκριση στους ουσιαστικούς λόγους δεν θα μπορούσε να οδηγεί σε παραβίαση των αρχών της ορθολογικότητας.

Τι εννοούμε όμως όταν μιλάμε για προσήκουσα ανταπόκριση; Υπό ποιες προϋποθέσεις δικαιούμαστε, φερ' ειπείν, να βεβαιώσουμε ότι ένα υποκείμενο έχει ανταποκριθεί προσηκόντως στον αποφασιστικό επιστημικό λόγο να υιοθετήσει την πεποίθηση $B(a)$; Στο ζήτημα αυτό θα επανέλθω στην επόμενη ενότητα. Εδώ θα αρκεστώ στην επισήμανση τριών αναγκαίων προϋποθέσεων: το υποκείμενο θα πρέπει, πρώτον, να έχει αναγνωρίσει ορθώς την ύπαρξη του κρίσιμου λόγου· θα πρέπει, δεύτερον, να έχει υιοθετήσει την πεποίθηση $B(a)$ · τέλος, η αναγνώριση του κρίσιμου λόγου θα πρέπει να είναι αυτή που ώθησε τον στοχαστή στον σχηματισμό της πεποίθησης ότι η πρόταση a είναι αληθής. Ανάμεσα στον λόγο και την υιοθέτηση της πεποίθησης θα πρέπει να αναπτύσσεται ένας *δικαιολογητικός* σύνδεσμος. Στο ερώτημα «γιατί υιοθέτησες αυτήν την πεποίθηση;» η απάντηση «διότι είχα έναν αποφασιστικό λόγο να το κάνω» μαρτυρά τον προσήκοντα χαρακτήρα της ανταπόκρισης. Έτσι, δεν ανταποκρίνεται *καθόλου* στον κρίσιμο επιστημικό λόγο εκείνος που, έχοντας αποτύχει να τον αναγνωρίσει, διαμορφώνει την ορθή πεποίθηση $B(a)$ από τύχη ή διαίσθηση. Αντιθέτως, ανταποκρίνεται, όχι όμως *προσηκόντως*, εκείνος που ναι μεν αναγνωρίζει την ισχύ του λόγου, δεν καταφέρνει όμως να σχηματίσει την επιβαλλόμενη πεποίθηση.

Ομοίως, δεν ανταποκρίνεται *προσηκόντως* εκείνος που διαμορφώνει την πεποίθηση $B(a)$, όχι γιατί του το υπαγορεύει ο αποφασιστικός λόγος που ορθώς αναγνώρισε, αλλά γιατί η αλήθεια της πρότασης a αποτελεί για αυτόν έναν ευσεβή πόθο.

Ο Broome δέχεται τη δεύτερη προϋπόθεση. Δέχεται επίσης ότι αυτή δεν είναι αρκετή, ότι θα πρέπει να υπάρχει κάποιου είδους σύνδεσμος ανάμεσα στην υιοθέτηση μιας νοητικής στάσης και στους λόγους που τη στηρίζουν. Ο σύνδεσμος αυτός μπορεί να είναι εξηγητικός ή να εκφράζεται απλώς μέσω μιας αντίθετης του πραγματικού υπόθεσης. Δεν φαίνεται όμως να τον απασχολεί ιδιαίτερα το κατά πόσον η αναγνώριση των λόγων είναι κρίσιμη για την ανάπτυξη αυτού του συνδέσμου. Δηλώνει μάλιστα ότι ο ακριβής προσδιορισμός της φύσης του συνδέσμου δεν είναι απαραίτητος προκειμένου να διαπιστώσουμε εάν η ανταπόκριση στους λόγους αποτελεί ικανή συνθήκη της ορθολογικότητας.¹²⁵

Είδαμε ότι η άποψη του Broome ως προς αυτό το ζήτημα είναι αρνητική. Θεωρεί ότι ο ταξιδιώτης του παραδείγματός του έχει ανταποκριθεί *προσηκόντως* στους ουσιαστικούς λόγους, μολονότι έχει υιοθετήσει δύο προθέσεις με αντιφατικό περιεχόμενο. Και τούτο διότι, όπως επισημάνθηκε παραπάνω, οι λόγοι δεν απαιτούν από αυτόν να μην υιοθετήσει κάποια από τις δύο προθέσεις. Άρα, καταλήγει ο Broome, είναι δυνατό η υιοθέτηση μιας νοητικής στάσης ή ενός συνδυασμού νοητικών στάσεων να αντίκειται στις επιταγές της ορθολογικότητας, όχι όμως και στα κ-ελεύσματα των ουσιαστικών λόγων. Βέβαια, το γεγονός ότι μια νοητική κατάσταση δεν αντίκειται στους λόγους δεν σημαίνει ότι είναι σύμφωνη προς αυτούς. Θα μπορούσε απλώς να είναι κανονιστικώς αδιάφορη από τη σκοπιά τους, να εκφεύγει του ουσιαστικού τους ελέγχου. Σε μια τέτοια περίπτωση δεν θα νομιμοποιούμασταν να ισχυριστούμε ότι ο φορέας της νοητικής κατάστασης έχει ανταποκριθεί *προσηκόντως* στους κανόνες των λόγων. Συνεπώς, αυτό που εννοεί ο Broome είναι ότι η από κοινού υιοθέτηση των δύο αντιφατικών προθέσεων είναι σύμφωνη με αυτούς τους κανόνες. Ας δούμε εάν έχει δίκιο.

Όταν έχουμε έναν επαρκή λόγο να τελέσουμε μια πράξη a , μπορούμε να πούμε ότι έχουμε συμμορφωθεί *προσηκόντως* με αυτόν, εάν υιοθετήσουμε κάποιες κρίσιμες νοητικές στάσεις, μεταξύ των οποίων και την πρόθεση να τελέσουμε την πράξη a . Τυχόν αποτυχία κατά την τέλεσή της δεν σημαίνει αποτυχία συμμόρφωσης προς τον κρίσιμο λόγο. Έτσι, εάν έχω έναν επαρκή λόγο να παρακολουθήσω τη θεατρική παράσταση στην οποία συμμετέχει μια φίλη μου, απαιτείται, αλλά και αρκεί, να υιοθετήσω την πεποίθηση ισχύος αυτού του λόγου καθώς και την πρόθεση παρακολούθησης της παράστασης, προκειμένου να ανταποκριθώ σωστά στον λόγο.¹²⁶ Εάν παρ' ελπίδα δεν καταφέρω να παρακολουθήσω την παράσταση λόγω ενός εκτάκτου και εντελώς απρόβλεπτου γεγονότος, της μηχανικής βλάβης του μεταφορικού μου μέσου για παράδειγμα, η συμμόρφωσή μου προς τον κρίσιμο λόγο δεν αίρεται· δεν αμφισβητείται καν.

Ο λόγος υπέρ της τέλεσης της πράξης a είναι και λόγος υπέρ της υιοθέτησης της πρόθεσης τέλεσής της: το ίδιο γεγονός που δικαιολογεί την πρώτη δικαιολογεί

¹²⁵ John Broome, *Rationality through Reasoning*, 73-74.

¹²⁶ Εννοείται φυσικά ότι πρέπει να απαντά και ο δικαιολογητικός/ερμηνευτικός σύνδεσμος ανάμεσα στην αναγνώριση του λόγου και στην υιοθέτηση της πρόθεσης.

αναγκαστικά και τη δεύτερη. Ισχύει επίσης ότι ένας επαρκής λόγος θεμελιώνει έναν επιτρεπτικό κανόνα. Η υιοθέτηση δηλαδή μιας νοητικής στάσης επιτρέπεται, όταν μπορεί να δικαιολογηθεί επαρκώς και εξ αυτού ακριβώς του λόγου. Ένας επαρκής *πρακτικός* λόγος, τώρα, θεμελιώνει έναν κανόνα που μας επιτρέπει αφενός να τελέσουμε μια πράξη, αφετέρου να υιοθετήσουμε την πρόθεση τέλεσής της.

Στο πρακτικό όμως πεδίο δεν αποκλείεται η συρροή δύο αντίρροπων επαρκών λόγων. Αυτό συμβαίνει στο παράδειγμα του Broome. Ο ταξιδιώτης του παραδείγματος έχει επαρκείς λόγους να τελέσει και να παραλείψει την πράξη *a*. Συρρέουν λοιπόν δύο κανόνες που του επιτρέπουν να υιοθετήσει δύο αντιφατικές προθέσεις. Είναι πολύ σημαντικό να συγκρατήσουμε ότι πρόκειται για δύο απλούς επιτρεπτικούς κανόνες, όχι για έναν σύνθετο. Μπορούμε στο σημείο αυτό με τον τελεστή *P* να δηλώσουμε την ισχύ ενός επιτρεπτικού κανόνα. Εάν λοιπόν οι επαρκείς λόγοι του ταξιδιώτη είναι αφενός οι $sR(a)$ και $sR(\sim a)$, αφετέρου οι $sRI(a)$ και $sRI(\sim a)$, τότε το πρώτο ζεύγος λόγων θεμελιώνει τους επιτρεπτικούς κανόνες $P(a)$ και $P(\sim a)$, το δε δεύτερο ζεύγος τους επιτρεπτικούς κανόνες $PI(a)$ και $PI(\sim a)$. Είναι άραγε βάσιμος ο ισχυρισμός του Broome, ότι η υιοθέτηση αμφοτέρων των προθέσεων $I(a)$ και $I(\sim a)$ από μέρους του ταξιδιώτη δεν αντίκειται στη συνολική ρύθμιση του λόγου, δεδομένης της ισχύος των κανόνων $PI(a)$ και $PI(\sim a)$;

Ήδη από την αρχή διαπιστώνουμε ότι οι δύο αυτοί κανόνες δεν αποτελούν τη συνολική ρύθμιση του λόγου. Μάλιστα δεν μας επιτρέπουν καν τη συναγωγή της συνολικής ρύθμισης από το κανονιστικό τους περιεχόμενο. Πρώτα απ' όλα, αγνοούμε τη μεταξύ τους σχέση, μια σχέση η οποία θα πρέπει να υφίσταται αναγκαστικά: εάν οι δύο κανόνες δεν συνδέονταν με κάποιον τρόπο, δεν θα μπορούσαμε να μιλάμε για συνολική ρύθμιση του λόγου. Πρόκειται μήπως για τη σχέση της σύζευξης, της διάζευξης, της συνεπαγωγής; Πώς μπορούμε να το γνωρίζουμε; Ας πάρουμε, για παράδειγμα, τη σχέση της σύζευξης: $PI(a) \& PI(\sim a)$. Βλέπουμε εδώ ότι η υιοθέτηση καθεμιάς εκ των δύο προθέσεων έχει λάβει τη δεοντική της τιμή: πρόκειται για μια σχέση μεταξύ δύο επιτρεπτικών κανόνων. Η σχέση όμως της σύζευξης καθ' εαυτήν είναι δεοντικώς απροσδιόριστη ή ελεύθερη. Αυτό μας δείχνει πως ούτε εδώ έχουμε να κάνουμε με μια συνολική ρύθμιση. Η ρύθμιση αυτή προϋποθέτει μια δεοντικώς προσδιορισμένη ή δεσμευμένη σχέση. Η σχέση αυτή δεν θα συνδέει δύο κανόνες, αλλά τις νοητικές ενέργειες υιοθέτησης των δύο προθέσεων καθ' εαυτές, απογυμνωμένες δεοντικά. Τέτοια είναι η σχέση $P[PI(a) \& I(\sim a)]$. Εδώ η δεοντική τιμή καταλαμβάνει την ίδια τη συζευκτική σχέση στο σύνολό της, όχι μεμονωμένα τα δύο επιμέρους στοιχεία της. Πρόκειται δηλαδή για μια συνολική ρύθμιση του λόγου.

Μόνο από μια συνολική ρύθμιση, άρα από μια ή περισσότερες δεοντικώς δεσμευμένες σχέσεις μπορούμε να συναγάγουμε τον τρόπο σύνδεσης των δύο κανόνων. Προς τούτοις, μόνο από τέτοιες σχέσεις μπορούμε να συναγάγουμε τον δεοντικό τρόπο των κανόνων αυτών, εάν δηλαδή πρόκειται για επιτακτικούς, απαγορευτικούς ή επιτρεπτικούς κανόνες. Αυτό οφείλεται στην ολιστική φύση της κανονιστικότητας, για την οποία έχουμε ήδη μιλήσει: δεν είμαστε σε θέση να προσδιορίσουμε τι απαιτεί ή τι μας επιτρέπει ο κάθε λόγος ατομικά, προτού αποφανθούμε περί του τι προβλέπουν συνολικά οι λόγοι σε μια συγκεκριμένη υπόθεση.

Το ερώτημα που ανακύπτει τώρα θα μπορούσε να αποτελέσει μια έκφραση δυσπιστίας ή επιφύλαξης: πώς γίνεται από έναν απροσδιόριστο αριθμό *pro tanto* λόγων, οι οποίοι τελούν συχνά σε ένταση, εάν όχι σε σύγκρουση, να συγκροτείται τελικά ένα ενιαίο κανονιστικό πεδίο; Ο ίδιος προβληματισμός μπορεί να τεθεί και σε μικρότερη κλίμακα. Έστω ότι η εκτίμηση *p* συνηγορεί υπέρ της τέλεσης της πράξης *a*, η εκτίμηση *q* συνηγορεί υπέρ της τέλεσης της πράξης *b*, ως αυτουργός όμως έχω τη δυνατότητα να τελέσω μόνο τη μία από αυτές. Ισχύουν δηλαδή οι σχέσεις ($a \supset \sim b$) και ($b \supset \sim a$). Ας δεχθούμε επίσης ότι οι εκτιμήσεις *p* και *q* είναι οι μόνες κρίσιμες στη συγκεκριμένη περίπτωση. Πώς τώρα από δύο ανταγωνιστικές εκτιμήσεις μπορούμε να οδηγηθούμε σε μια ενιαία, συνεκτική απόφαση για το τι επιτρέπεται, επιβάλλεται ή επιτάσσεται να πράξουμε; Μια τέτοια απόφαση, για παράδειγμα, που θα επέτρεπε ή θα επέβαλλε την τέλεση της πράξης *a* θα μας απάλλαζε από τη μομφή της μη συμμόρφωσης με τον λόγο υπέρ της *b*. «Έχω έναν επαρκή λόγο να υιοθετήσω μια νοητική στάση» σημαίνει ότι κανείς δεν μπορεί να με ψέξει βάσιμα, εάν τελικά την υιοθετήσω. Για να συμβεί όμως αυτό, θα πρέπει το ρυθμιστικό περιεχόμενο της μιας εκτίμησης, το αντικείμενο της συνηγορίας της δηλαδή, να *άπτεται* με κάποιον τρόπο του ρυθμιστικού περιεχομένου της άλλης. Ή, για να το θέσουμε διαφορετικά, οι δύο ανταγωνιστικές εκτιμήσεις θα πρέπει να *συγκλίνουν*. Τούτη η σύγκλιση είναι που τους προσδίδει την κανονιστική τους κρισιμότητα, που τις μετατρέπει σε *pro tanto* λόγους. Τούτη η σύγκλιση είναι, επίσης, που διαμορφώνει για τον αυτουργό το πλαίσιο μιας επιλογής, που του επιτρέπει να σταθμίσει τους κρίσιμους λόγους και να διαπιστώσει εάν κάποιος από αυτούς υπερिσχύει των άλλων. Μόνον έτσι οι αρχικές εκτιμήσεις μετατρέπονται σε επαρκείς ή αποφασιστικές δικαιολογητικές βάσεις. Χωρίς τη δυνατότητα της σύγκλισης το κανονιστικό πεδίο θα κατακερματιζόταν σε ασύμμετρες εκτιμήσεις, γεγονός που θα μας ενέπλεκε σε μια κατάσταση πρακτικής απορίας, καθώς η συμμόρφωσή μας με τη μία θα συνεπαγόταν την παραβίαση πολλών άλλων. Οι έννοιες της ορθότητας και του σφάλματος δεν θα είχαν πλέον κανένα αντίκρισμα. Το ίδιο και η έννοια του κανόνα. Πώς λοιπόν οι λόγοι συγκλίνουν κανονιστικά;

Σύμφωνα με μια πρώτη αντίληψη, η σύγκλιση επιτυγχάνεται μέσω της *επαλληλίας* των λόγων: το ίδιο γεγονός που συνηγορεί υπέρ της τέλεσης μιας πράξης συνηγορεί, υπό τις συγκεκριμένες συνθήκες, και υπέρ της μη συμμόρφωσής μας με άλλους, ανταγωνιστικούς λόγους. Λειτουργεί, θα λέγαμε, και ως πρωτοβάθμιος και ως δευτεροβάθμιος λόγος. Στο παράδειγμά μας, ο *pro tanto* λόγος υπέρ της υιοθέτησης της πρόθεσης να τελέσουμε την πράξη *a* είναι και λόγος υπέρ της παράλειψης υιοθέτησης της πρόθεσης να τελέσουμε την πράξη *b* και αντιστρόφως. Εάν οι δύο λόγοι κριθούν ισοβαρείς, τότε ο καθένας από αυτούς μας επιτρέπει να μη συμμορφωθούμε με τον άλλο, αποσειόντας έτσι τη μομφή της παραβίασής του. Οι ίδιες, δηλαδή, ουσιαστικές εκτιμήσεις που δικαιολογούν την υιοθέτηση ή τη διατήρηση της πρόθεσης $I(a)$ δικαιολογούν και τη μη υιοθέτηση ή την εγκατάλειψη της πρόθεσης $I(b)$ και αντιστρόφως. Μπορούμε πλέον να μιλάμε όχι απλώς για ισοβαρείς, αλλά για *επαρκείς* λόγους. Αξίζει, επίσης, να επισημάνουμε ότι, υπό τη θεώρηση αυτή, η σύγκλιση με την οποία αποσοβείται ο κατακερματισμός της πρακτικής κανονιστικότητας έχει αμι-

γώς *ουσιαστική* υφή: μόνοι οι ουσιαστικοί λόγοι αρκούν για να συγκροτήσουν ένα συνεκτικό κανονιστικό σύστημα' οι μεταξύ τους σχέσεις δεν απαιτείται να διέπονται από ρυθμιστικές ορθολογικές αρχές, προκειμένου να επιτευχθεί η σύγκλιση.

Σύμφωνα με μια δεύτερη αντίληψη, η σύγκλιση επιτυγχάνεται μέσω της κανονιστικής *διασταύρωσης* των λόγων. Οι *pro tanto* λόγοι προς το πράττειν δεν έχουν την ικανότητα να επικαλύπτονται ως προς το ρυθμιστικό τους περιεχόμενο, δεν ρυθμίζουν δηλαδή τη συμμόρφωσή μας με τους ανταγωνιστικούς προς αυτούς λόγους. Μεταξύ του ρυθμιστικού τους περιεχομένου αναπτύσσονται κενά, τα οποία οι ίδιοι αδυνατούν να πληρώσουν. Ο χώρος των ουσιαστικών λόγων είναι πράγματι κατακερματισμένος. Βέβαια, οι συγκρούσεις που ενσκήπτουν επιλύονται μέσω της στάθμισης των λόγων, η οποία συνίσταται στην επίκληση ουσιαστικών εκτιμήσεων. Όμως, τόσο η σύγκρουση όσο και η διαδικασία της σύγκλισης που απαιτείται για την ακεραίωση του κανονιστικού πεδίου διέπονται από ορθολογικές αρχές. Συνεπώς, δεν είναι δυνατόν η ανταπόκριση στους λόγους να συνοδεύεται από παραβίαση επιταγών της ορθολογικότητας.

Συντασσόμενοι με τη θεώρηση της κανονιστικής διασταύρωσης, θα πρέπει να δεχθούμε ότι, υπό συγκεκριμένες συνθήκες, ο λόγος τέλεσης της πράξης a είναι και λόγος παράλειψης της πράξης b και αντιστρόφως. Το ίδιο, δηλαδή, γεγονός που συνηγορεί υπέρ της υιοθέτησης της πρόθεσης $I(a)$ συνηγορεί και υπέρ της υιοθέτησης της πρόθεσης $I(\sim b)$ και αντιστρόφως, όχι υπέρ της παράλειψης υιοθέτησης της πρόθεσης $I(b)$. Με αυτόν τον τρόπο οι δύο λόγοι συγκλίνουν κανονιστικά. Εάν, λοιπόν, οι λόγοι αυτοί είναι εξίσου ισχυροί και επιλέξουμε να συμμορφωθούμε με τον πρώτο, κανείς δεν θα μπορεί να μας ψέξει για τη μη συμμόρφωσή μας με τον δεύτερο. Κανείς, δηλαδή, δεν θα μπορεί να μας κατηγορήσει ότι επιλέξαμε τον πρώτο λόγο αντί του δεύτερου' η κατηγορία αυτή θα ευσταθούσε, μόνο εάν ο δεύτερος λόγος ήταν ισχυρότερος του πρώτου. Κανείς επίσης δεν θα μπορεί να μας κατηγορήσει ότι, επιλέγοντας τον πρώτο λόγο, παραλείψαμε μεμπτώς να συμμορφωθούμε και με τον δεύτερο, διότι η προσήκουσα συμμόρφωση με τον λόγο υπέρ της πράξης a και άρα η υιοθέτηση της πρόθεσης $I(\sim b)$ θα καθιστούσε ανορθολογική, βάσει της αρχής της μη αντίφασης, την υιοθέτηση της πρόθεσης $I(b)$, δηλαδή τη συμμόρφωσή μας και με τον λόγο υπέρ της πράξης b . Βλέπουμε λοιπόν ότι η σύγκλιση των δύο λόγων προς μία ενιαία ρύθμιση θα ήταν αδύνατη χωρίς τη ρυθμιστική λειτουργία που επιτελεί η ορθολογικότητα.

Ποια από τις δύο αντιλήψεις είναι όμως η ορθή; Για να απαντήσουμε στο ερώτημα αυτό, θα πρέπει να εξετάσουμε το ρυθμιστικό περιεχόμενο των λόγων ή αλλιώς το ρυθμιστικό τους εύρος. Έτσι, διαπιστώνουμε ότι ο λόγος $sR(a)$ είναι ταυτόσημος με τον $sR(\sim a)$. Έχω έναν επαρκή λόγο να κάνω κάτι σημαίνει ότι έχω έναν επαρκή λόγο να μην το παραλείψω. Αυτό είναι μια ταυτολογία, καθώς η τέλεση και παράλειψη της ίδιας πράξης στον ίδιο χρόνο είναι *λογικά* αδύνατες. Ομοίως, ο λόγος $sRI(a)$ ταυτίζεται με τον λόγο $sRI(\sim a)$. Ταυτίζεται άραγε και με τον λόγο $sR\sim I(\sim a)$; Εάν ναι, τότε θα λέγαμε ότι ο λόγος $sRI(a)$ ρυθμίζει την υιοθέτηση της πρόθεσης $I(\sim a)$: δεν την απαγορεύει, απλώς επιτρέπει την παράλειψή της. Το ίδιο θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε και για τον αντίρροπο λόγο $sRI(\sim a)$: δεν απαγορεύει την υιοθέτηση της πρόθεσης $I(a)$, απλώς επιτρέπει την παράλειψή της. Είναι δηλαδή

ταυτόσημος με τον λόγο $sR\sim I(a)$. Θα καταλήγαμε έτσι στο συμπέρασμα ότι η υιοθέτηση καθεμιάς από τις προθέσεις $I(a)$ και $I(\sim a)$ ρυθμίζεται και από τους δύο λόγους, και από τον $sRI(a)$ και από τον $sRI(\sim a)$, ή, διαφορετικά, ότι οι λόγοι $sRI(a)$ και $sRI(\sim a)$ έχουν το ίδιο ρυθμιστικό εύρος.

Σε αυτήν τη θεώρηση του κανονιστικού εύρους θα πρέπει να προσχωρήσουν όσοι συμερίζονται την αντίληψη της επαλληλίας των λόγων. Θυμίζουμε ότι, σύμφωνα με αυτήν την αντίληψη, ο μόνος τρόπος να συμμορφωθούμε με έναν λόγο, χωρίς να παραβιάσουμε άλλους εξίσου ισχυρούς ανταγωνιστικούς λόγους είναι να θεωρήσουμε ότι ο πρώτος μας επιτρέπει να μη συμμορφωθούμε με τους υπόλοιπους. Αυτή είναι επίσης η θεώρηση την οποία δεσμεύεται να προσυπογράψει ο Broome, προκειμένου να στηρίζει την άποψή του ότι η ορθολογικότητα δεν αποτελεί αναγκαία συνθήκη της προσήκουσας ανταπόκρισής μας στους λόγους. Εάν η υιοθέτηση αμφότερων των προθέσεων $I(a)$ και $I(\sim a)$ δεν αντίκειται στη συνολική ρύθμιση των λόγων, τότε θα πρέπει να μην αντίκειται ούτε στους λόγους $sRI(a)$ και $sRI(\sim a)$ ατομικά, δοθέντων, πρώτον, ότι το βάρος του κάθε λόγου μπορεί να προκύψει από τη συνεκτίμηση όλων των κρίσιμων ουσιαστικών εκτιμήσεων και, δεύτερον, ότι η συνεκτίμηση αυτή αρκεί για τον προσδιορισμό της συνολικής ρύθμισης των λόγων. Είδαμε παραπάνω ότι στο ρυθμιστικό εύρος του λόγου $sRI(a)$ δεν εμπίπτει μόνο η υιοθέτηση της πρόθεσης $I(a)$ · εμπίπτει και η υιοθέτηση της πρόθεσης $I(\sim a)$. Αυτό σημαίνει ότι η υιοθέτηση ή μη της πρόθεσης $I(\sim a)$ μπορεί να κριθεί βάσει του λόγου $sRI(a)$. Είδαμε επίσης ότι ο λόγος αυτός δεν επιτάσσει την παράλειψη υιοθέτησης της πρόθεσης $I(\sim a)$ · απλώς την επιτρέπει, αφήνοντας παράλληλα ανοικτό το κανονιστικό πεδίο σε κάποιον άλλο λόγο να καταστήσει επιτρεπτή και τη διατήρησή της. Άρα, ο από κοινού σχηματισμός των προθέσεων $I(a)$ και $I(\sim a)$ από μέρους του ταξιδιώτη στο παράδειγμα του Broome δεν αντίκειται στον λόγο $sRI(a)$. Το ίδιο μπορεί να ειπωθεί προκειμένου για τον λόγο $sRI(\sim a)$, όπως άλλωστε και για τη συνολική ρύθμιση των λόγων. Η θεώρηση της επαλληλίας των λόγων μας καλεί να αποδεχθούμε την ισχύ των ταυτοτήτων $sRI(a) = sR\sim I(\sim a)$ και $sRI(\sim a) = sR\sim I(a)$, η αλήθεια όμως είναι ότι έχουμε επαρκείς λόγους να μην το κάνουμε.

Σχηματίζοντας την πρόθεση $I(\sim a)$ ανταποκρινόμαστε στους λόγους $sR(\sim a)$ και $sRI(\sim a)$. Εάν η πρώτη ταυτότητα ήταν αληθής, ο λόγος $sRI(a)$ θα μετατρέπεται, όπως γνωρίζουμε, σε έναν δευτεροβάθμιο λόγο: δεν θα δικαιολογούσε απλώς την υιοθέτηση της πεποίθησης $I(a)$, θα δικαιολογούσε επιπλέον τη μη συμμόρφωση του υποκειμένου με τους λόγους $sR(\sim a)$ και $sRI(\sim a)$. Ομοίως, βάσει της δεύτερης ταυτότητας, ο λόγος $sRI(\sim a)$ θα ρύθμιζε την κανονιστική ισχύ του λόγου $sRI(a)$, θα αναβαθμιζόταν συνεπώς και αυτός. Έτσι όμως η σύγκρουση των λόγων θα μεταφερόταν σε ένα ανώτερο επίπεδο, κάτι απαράδεκτο για τους υποστηρικτές της θεωρίας των δευτεροβάθμιων λόγων. Σύμφωνα με τη θεωρία αυτή, οι δευτεροβάθμιοι λόγοι επιλύουν τις συγκρούσεις που ανακύπτουν μεταξύ των πρωτοβάθμιων λόγων με το να μας υποδεικνύουν με ποιους από αυτούς θα πρέπει να συμμορφωθούμε, κατά παράκαμψη της μεταξύ τους στάθμισης. Εδώ όμως η στάθμιση έχει ήδη συντελεστεί, οι λόγοι κρίθηκαν ισοβαρείς, η δε προσφυγή μας σε έναν ανώτερο βαθμό κρίσης ήταν αναγκαία όχι για να αποφανθούμε περί του τι θα πράξουμε, αλλά

διότι μόνον έτσι θα μπορούσαμε να δικαιολογήσουμε τη συμμόρφωσή μας με έναν από τους δύο λόγους.

Η περίπτωση της ταυτότητας $sR(a) = sR(\sim a)$ είναι διαφορετική, εάν την προσεγγίσουμε υπό το πρίσμα της κανονιστικής διασταύρωσης. Εδώ το ίδιο γεγονός που δικαιολογεί την τέλεση της πράξης a δικαιολογεί και τη μη παράλειψή της. Δεν προκύπτει όμως από αυτήν την ταυτότητα ότι ο λόγος $sR(a)$ δικαιολογεί τη μη συμμόρφωση προς τον λόγο $sR(\sim a)$. Για να κατανοήσουμε το γιατί μπορούμε εναλλακτικά να εξετάσουμε την περίπτωση δύο διαφορετικών πράξεων, a και b , η ταυτόχρονη τέλεση των οποίων είναι *πρακτικά* αδύνατη, όχι *λογικά* αδύνατη, όπως στην περίπτωση των πράξεων a και $\sim a$. Στο παράδειγμα του Broome ο ταξιδιώτης αναρωτιέται εάν αντί για τα κιάλια (a) θα έπρεπε να πάρει μαζί του περισσότερο ρουχισμό (b). Οι λόγοι υπέρ της μιας και της άλλης επιλογής είναι ισοβαρείς, άρα επαρκείς. Ωστόσο ο ταξιδιώτης πρέπει να επιλέξει, καθώς ο κενός χώρος στις αποσκευές του είναι περιορισμένος. Εδώ ο λόγος $sR(a)$ είναι και λόγος κατά της επιλογής b . Αυτό όμως δεν τον μετατρέπει σε δευτεροβάθμιο λόγο. Ο λόγος $sR(a)$ δεν δικαιολογεί τη μη συμμόρφωση του ταξιδιώτη με τον λόγο $sR(b)$. Δικαιολογεί την παράλειψη της πράξης b . Δικαιολογεί επίσης τον σχηματισμό της πρόθεσης $I(\sim b)$. Ούτε όμως η παράλειψη της πράξης b , ούτε ο σχηματισμός της πρόθεσης $I(\sim b)$ συνιστούν παράλειψη συμμόρφωσης προς τον λόγο $sR(b)$. Μόνο η παράλειψη υιοθέτησης της πρόθεσης $I(b)$ θα συνιστούσε κάτι τέτοιο. Και η παράλειψη αυτή δεν δικαιολογείται από τον λόγο $sR(a)$.

Γιατί λοιπόν η ουσιοκρατική αντίληψη για την κανονιστική επαλληλία των λόγων θα πρέπει να απορριφθεί; Γιατί ο λόγος $sRI(a)$ δεν μπορεί να ιδωθεί ως δευτεροβάθμιος λόγος που ρυθμίζει τη συμμόρφωσή μας με τον ανταγωνιστικό λόγο $sRI(\sim a)$; Ή, ισοδύναμα, γιατί δεν μπορούμε να ισχυριστούμε ότι ο λόγος $sRI(a)$ δικαιολογεί και άρα επιτρέπει την εγκατάλειψη της πρόθεσης $I(\sim a)$; Διότι κανένας λόγος δεν μπορεί να συνηγορήσει υπέρ της παράλειψης υιοθέτησης ή της εγκατάλειψης μιας νοητικής στάσης, πόσω μάλλον να τη δικαιολογήσει. Οι *pro tanto* λόγοι συνηγορούν μόνο υπέρ νοητικών *στάσεων*, όπως η $I(a)$ και η $I(\sim a)$. Η απουσία νοητικών στάσεων, όπως η $\sim I(\sim a)$, είναι μια νοητική *κατάσταση* για την οποία δεν μπορούν να ζητηθούν και να εισφερθούν αντικειμενικογενείς λόγοι.¹²⁷ Οι ταυτότητες $sRI(a) = sR\sim I(\sim a)$ και $sRI(\sim a) = sR\sim I(a)$ δεν ισχύουν λοιπόν, διότι οι λόγοι $R\sim I(\sim a)$ και $R\sim I(a)$ δεν μπορούν καν να νοηθούν.

Ας υποθέσουμε τώρα ότι ο ταξιδιώτης προκρίνει τελικά την επιλογή a . Διατηρεί την πρόθεση να πάρει μαζί του τα κιάλια, εγκαταλείποντας παράλληλα την αντιφατική ως προς αυτήν πρόθεση $I(\sim a)$. Στην απόρριψη της τελευταίας ο ταξιδιώτης δεν καθοδηγείται άμεσα από τον λόγο $sR(a)$, ούτε όμως από κάποιον άλλο λόγο. Εάν ερωτηθεί «γιατί έπαυες να φέρεις την πρόθεση $I(\sim a)$;», θα απαντήσει: «διότι επέλεξα να πάρω τα κιάλια». Με αυτήν όμως την απάντηση ο ταξιδιώτης δεν επικαλείται κάποιο λόγο που δικαιολογεί τη νοητική κατάσταση $\sim I(\sim a)$. Υποδεικνύει αντ' αυτού στον ερωτώντα τα όρια της δικαιολόγησης: από τη στιγμή που αποφάσισε να πάρει

¹²⁷ Οι μόνοι λόγοι που θα μπορούσαν να εισφερθούν, θα ανήκαν στην κατηγορία των (κ)λόγων, θα επρόκειτο δηλαδή για γεγονότα που θα αφορούσαν όχι στον κόσμο, αλλά στη νοητική κατάσταση της απουσίας της $I(\sim a)$.

μαζί του τα κιάλια, θα ήταν ανορθολογικό και άρα *αδιανόητο* να διατηρήσει την πρόθεση $I(\sim a)$. Θα μπορούσε στη συνέχεια να ερωτηθεί γιατί αποφάσισε να πάρει τα κιάλια και να αποκριθεί, επικαλούμενος τον λόγο $sR(a)$. Η δεύτερη όμως ερώτηση έχει διαφορετικό αντικείμενο από την πρώτη. Οι λόγοι $sR(a)$ και $sR(\sim a)$ δεν επικαλύπτονται ως προς το ρυθμιστικό τους περιεχόμενο. Ο πρώτος ρυθμίζει την υιοθέτηση της πρόθεσης $I(a)$, ο δεύτερος την υιοθέτηση της πρόθεσης $I(\sim a)$. Η υιοθέτηση της τελευταίας δεν μπορεί να κριθεί βάσει του λόγου $sR(a)$. Δεν μπορούμε δηλαδή να ισχυριστούμε ότι ο λόγος αυτός την επιτάσσει, την απαγορεύει ή την επιτρέπει. Το ίδιο ισχύει και για τον λόγο $sR(\sim a)$ ως προς τη σχέση του με την πρόθεση $I(a)$. Συμπεραίνουμε λοιπόν ότι η νοητική κατάσταση της από κοινού υιοθέτησης δύο αντιφατικών προθέσεων, της $I(a)$ και της $I(\sim a)$, εκφεύγει του ουσιαστικού ελέγχου των λόγων $sR(a)$ και $sR(\sim a)$, ιδωμένων ατομικά.

Μπορούμε παρ' όλα αυτά να υποστηρίξουμε ότι η νοητική κατάσταση του ταξιδιώτη δεν είναι σύμφωνη με τη συνολική ρύθμιση του λόγου. Αυτό συμβαίνει διότι η συνολική ρύθμιση δεν προκύπτει από την απλή σώρευση των κρίσιμων ουσιαστικών εκτιμήσεων. Οι ασύμμετροι μεταξύ τους λόγοι θα ήταν αδύνατο να μας δώσουν μια ενιαία λύση σε κάθε πρακτικό πρόβλημα, χωρίς την εναρμόνιση που εξασφαλίζουν οι ορθολογικές αρχές. Η ορθολογικότητα είναι αυτή που συγκροτεί τους λόγους σε ένα ακέραιο και συνεκτικό κανονιστικό σύστημα. Στο παράδειγμά μας, το συμπέρασμα ότι ο λόγος $RI(a)$ είναι επαρκής προκύπτει από τη συνεκτίμηση του λόγου $RI(\sim a)$. Το γεγονός όμως ότι ο ταξιδιώτης μπορεί να συνεκτιμήσει τους δύο λόγους και να καταλήξει στην ενιαία απόφαση ότι είναι επαρκείς μας δείχνει ότι οι λόγοι αυτοί συγκλίνουν ως προς το ρυθμιστικό τους περιεχόμενο. Έτσι, εάν ο αυτουργός διατηρήσει την πρόθεση $I(a)$ και εγκαταλείψει την πρόθεση $I(\sim a)$, δεν θα έχει παραλείψει *μεμπτώς* να συμμορφωθεί με τον λόγο $sRI(\sim a)$, όχι όμως επειδή ο λόγος $sRI(a)$ δικαιολογεί τη μη συμμόρφωση με τον λόγο $sRI(\sim a)$, όπως θα διατεινόταν οι υποστηρικτές της κανονιστικής επαλληλίας, αλλά επειδή η προσήκουσα ανταπόκριση στον ένα λόγο θα καθιστούσε ανορθολογική την προσήκουσα ανταπόκριση και στον άλλο. Εάν δεν δεσμευόταν από την αρχή της μη αντίφασης, οι δύο εκτιμήσεις δεν θα συνέκλιναν, δεν θα μπορούσαμε συνεπώς να μιλήσουμε για *μία ενιαία* απόφαση, για δύο *επαρκείς* λόγους, για δύο *επιτρεπτικούς* κανόνες. Η ορθολογική σχέση των προθέσεων $I(a)$ και $I(\sim a)$ έχει ήδη ληφθεί υπ' όψιν, όταν αποφαινόμαστε για την επάρκεια των λόγων. Κατά συνέπεια, το εάν η από κοινού υιοθέτησή τους επιτρέπεται από τον λόγο συνολικά ή αντίκειται σε αυτόν δεν προκύπτει από τους λόγους $sRI(a)$ και $sRI(\sim a)$ αποτελεί αντίθετα θεμέλιο της δικαιολογητικής τους επάρκειας.

Ποια είναι λοιπόν η ενιαία λύση του λόγου στο πρόβλημα του ταξιδιώτη; Η λύση αυτή θα προκύπτει από μια δεοντικώς δεσμευμένη σχέση. Ο Broome φαίνεται να υποστηρίζει ότι η σχέση αυτή είναι ο επιτρεπτικός κανόνας $P[I(a) \& I(\sim a)]$. Σε αυτό το σημείο λαμβάνει υπ' όψιν του έναν πιθανό αντίλογο. Κάποιος, μας λέει, θα μπορούσε να ισχυριστεί ότι οι λόγοι απαιτούν από τον ταξιδιώτη να μην υιοθετήσει αμφότερες τις προθέσεις $I(a)$ και $I(\sim a)$, διότι αυτό θα τον οδηγούσε σε κάποιες ενέργειες που αργότερα θα ματαιώνονταν. Για παράδειγμα, αδίκως θα έψαχνε τα κιάλια στην αποθήκη, εάν τελικά αποφάσιζε να μην τα πάρει μαζί του. Ακολουθώ-

ντας τη γνωστή πια διάκριση του Derek Parfit μεταξύ (α) και (κ) λόγων, θα λέγαμε ότι οι λόγοι αυτοί ανήκουν στη δεύτερη κατηγορία: πηγάζουν από γεγονότα που αφορούν όχι στο *αντικείμενο* των προθέσεων, αλλά στη *νοητική κατάσταση* του να φέρει κανείς αυτές τις προθέσεις. Όμως ο Parfit έχει δείξει πως τέτοιοι λόγοι δεν υπάρχουν. Μπορεί να έχουμε λόγους να *θέλουμε* να βρεθούμε σε μια νοητική κατάσταση, δεν έχουμε όμως (κ)λόγους να *υιοθετήσουμε* αυτήν την κατάσταση.¹²⁸ Είναι τώρα ενδιαφέρον ότι ο Broome δεν επικαλείται την κριτική του Parfit για να αναιρέσει τον αντίλογο. Αντ' αυτού, επικαλείται και ο ίδιος έναν (κ)λόγο, προκειμένου να αποδείξει πως το να φέρει ο ταξιδιώτης δύο αντιφατικές προθέσεις είναι στην πραγματικότητα ωφέλιμο. Και τούτο διότι ακόμα κι αν δεν πάρει τα κιάλια μαζί του, για παράδειγμα, θα τα έχει πλέον πρόχειρα σε περίπτωση που τα χρειαστεί στο μέλλον.

Δεν θα πρέπει να προκαλεί έκπληξη το γεγονός πως τόσο για την υπεράσπιση όσο και για την απόρριψη της σχέσης $P[I(a) \& I(\sim a)]$ μπορούν να εισφερθούν μόνο (Κ) λόγοι. Δεν είναι δυνατόν να υπάρχουν (α)λόγοι υπέρ ή κατά μιας ανορθολογικής νοητικής κατάστασης. Είδαμε ότι λόγος υπέρ της υιοθέτησης μιας πρόθεσης για τέλεση μιας πράξης είναι μόνο ο λόγος υπέρ της τέλεσης της πράξης αυτής. Εάν η τέλεση της πράξης είναι επιτρεπτή, τότε επιτρέπεται και η υιοθέτηση της πρόθεσης. Για να διαπιστώσουμε λοιπόν αν επιτρέπεται να υιοθετήσουμε αμφότερες τις προθέσεις $I(a)$ και $I(\sim a)$ σε μια δεδομένη χρονική στιγμή, θα πρέπει πρώτα να δούμε εάν επιτρέπεται να τελέσουμε και να παραλείψουμε ταυτόχρονα την πράξη a , εάν δηλαδή υπάρχουν επαρκείς λόγοι υπέρ της σύνθετης συμπεριφοράς $(a \& \sim a)$. Καθώς όμως η συμπεριφορά αυτή είναι λογικά αδύνατη, δεν υπάρχουν λόγοι ούτε υπέρ ούτε κατά της τέλεσής της. Συνεπώς, δεν μπορούμε να πούμε ότι επιβάλλεται, απαγορεύεται ή επιτρέπεται, βάσει ενός (α)λόγου. Ομοίως, δεν μπορούμε να ισχυριστούμε ότι, βάσει των (κ)λόγων, επιβάλλεται, απαγορεύεται ή επιτρέπεται να υιοθετήσουμε από κοινού τις αντιφατικές προθέσεις $I(a)$ και $I(\sim a)$, καθώς, όπως μόλις είδαμε, τέτοιοι λόγοι δεν υπάρχουν.

Η λύση που προτείνει ο Broome πάσχει, συν τοις άλλοις, και από τη σκοπιά της δεοντικής λογικής. Ο Broome συνάγει το συμπέρασμα ότι επιτρέπεται η από κοινού υιοθέτηση των δύο αντιφατικών προθέσεων από τη διαπίστωση ότι οι λόγοι επιτρέπουν την υιοθέτηση καθεμιάς από αυτές χωριστά. Εκλαμβάνει δηλαδή ως έγκυρη την αρχή ότι η σχέση $P(a) \& P(b)$ συνεπάγεται κατ' αναγκαιότητα τη σχέση $P(a \& b)$, κάτι που προφανώς δεν ισχύει. Δεν αποκλείεται βέβαια οι δύο σχέσεις να είναι πράγματι αληθείς, αυτό όμως δεν συμβαίνει στην περίπτωση που εξετάζουμε. Το δεόν της ορθολογικής αρχής της μη αντίφασης αποτελεί, όπως τουλάχιστον προσπάθησα να δείξω, θεμέλιο των δύο επιτρεπτικών κανόνων $PI(a)$ και $PI(\sim a)$: εάν δεν μας δέσμευε η αρχή αυτή, δεν θα μπορούσαμε να μιλάμε για δύο *επαρκείς* λόγους. Ως εκ τούτου, η σχέση $P[I(a) \& I(\sim a)]$ είναι αναγκαστικά ψευδής. Ακολουθώντας μάλιστα το σκεπτικό της προηγούμενης ενότητας, θα προσθέταμε ότι σε αυτήν την περίπτωση δεν θα δικαιούμασταν να μιλήσουμε καν για *λόγους*. Εάν δύο ανταγωνιστικές εκτιμήσεις αδυνατούν να συγκλίνουν κανονιστικά, επιτρέποντάς μας την εξαγωγή μιας ενιαίας, εύλογης απόφασης, τότε δεν μπορούμε να ισχυριστούμε ότι οι

¹²⁸ Βλ. Derek Parfit, *On What Matters* Vol.1, 50-51 και 420-432.

εκτιμήσεις αυτές *συνηγορούν* υπέρ κάποιας νοητικής στάσης, ότι αποτελούν λόγους. Όπως επισημάναμε τότε και θα τονίσουμε ξανά στη συνέχεια, η έννοια της συνηγορίας αποκτά την κανονιστική της σημασία χάρις στη συνάφειά της με ένα *δέον*, στη θεμελίωση του οποίου κατατείνει. Χωρίς όμως τη δυνατότητα της σύγκλισης, κανένα *δέον* δεν θα μπορούσε να θεμελιωθεί, συνεπώς τίποτα δεν θα γινόταν αντιληπτό ως κανονιστικό μέγεθος.

Στην ενότητα αυτή απέρριψα την αντίληψη της σύγκλισης ως αμοιβαίας επικάλυψης του ρυθμιστικού περιεχομένου των λόγων και προέκρινα αντ' αυτής τη θεώρηση της κανονιστικής διασταύρωσης, επισημαίνοντας τον κρίσιμο ρόλο της ορθολογικότητας για τη συγκρότηση ενός ενιαίου και συνεκτικού κανονιστικού πεδίου. Το συμπέρασμα μου είναι ότι ο ταξιδιώτης του Broome, παραβιάζοντας την αρχή της μη αντίφασης των προθέσεων του, απέτυχε να ανταποκριθεί προσηκόντως στους λόγους του. Μπορεί η συμπεριφορά του να μην αντίκειται στους δύο λόγους ατομικά, αυτό όμως απεφεύχθη όχι επειδή καθένας από τους λόγους ρυθμίζει την υιοθέτηση της αντιφατικής πρόθεσης σε σχέση με αυτήν υπέρ της οποίας συνηγορεί. Δεν ισχύει δηλαδή ότι ο λόγος $sRI(a)$ *δεν απαγορεύει* την υιοθέτηση της πρόθεσης $I(\sim a)$. Ισχύει ότι η υιοθέτηση της πρόθεσης αυτής δεν εμπίπτει στο ρυθμιστικό περιεχόμενο του λόγου $sRI(a)$, ως εκ τούτου δεν μπορούμε να προβούμε σε ισχυρισμούς για τη δεοντική της τιμή, βασιζόμενοι σε αυτόν τον λόγο. Το σφάλμα της ανορθολογικότητας του Broome είναι βαθύτερο από την παραβίαση ενός ουσιαστικού λόγου. Συνίσταται στην παραβίαση μιας αρχής, χωρίς την ισχύ της οποίας δεν θα ίσχυαν ούτε οι λόγοι $RI(a)$ και $RI(\sim a)$.

Αυτό λοιπόν που επιβάλλει ο λόγος στον ταξιδιώτη και στον καθένα που μπορεί να βρεθεί σε ανάλογη θέση είναι να επιλέξει μεταξύ των πράξεων a και $\sim a$, άρα να απορρίψει τουλάχιστον μία από τις δύο προθέσεις. Ισχύει δηλαδή η δεοντικός δεσμευμένη διαζευκτική σχέση $O[\sim I(a) \vee \sim I(\sim a)]$. Αυτή είναι η συνολική ρύθμιση του λόγου. Εδώ, η έννοια του *δέοντος*, που συμβολίζεται με τον τελεστή O , είναι τυπική και ουσιαστική. Είναι τυπική, διότι συλλαμβάνει την ανορθολογικότητα της από κοινού υιοθέτησης δύο αντιφατικών προθέσεων. Πρόκειται ασφαλώς για την ορθολογική αρχή της μη αντίφασης. Η έννοια του *δέοντος* έχει όμως και μια έντονη ουσιαστική χροιά, διότι *προϋποθέτει* την αναγνώριση από μέρους του υποκειμένου της ύπαρξης επαρκών λόγων υπέρ και των δύο αντιφατικών προθέσεων. Η ορθολογικότητα, θυμίζουμε, επιτελεί εδώ τη λειτουργία του τρίτου σταδίου: αφού έχει υποδείξει στον ταξιδιώτη τις ασυνέπειες των νοητικών του στάσεων, πλέον ρυθμίζει τη συμπεριφορά του. Γνωρίζουμε επίσης ότι κατά το τρίτο στάδιο της ορθολογικής συμβολής έχουν ήδη ληφθεί υπ' όψιν όλες οι κρίσιμες νοητικές στάσεις του υποκειμένου, μεταξύ των οποίων δεσπόζουσα θέση κατέχουν οι πεποιθήσεις του για τους ουσιαστικούς λόγους που το δεσμεύουν. Εάν μόνο η υιοθέτηση της πρόθεσης $I(a)$ ερειδόταν σε επαρκείς λόγους, τότε ο αυτοργός θα δεσμευόταν από την ουσιαστική και τυπική επιταγή $O[I(a) \& \sim I(\sim a)]$. Θα όφειλε δηλαδή να αναγνωρίσει την ύπαρξη των λόγων αυτών και στη συνέχεια, βάσει των αρχών $A\pi\Lambda$ και $A\nu\Lambda$, να διατηρήσει την πρόθεση $I(a)$ και να εγκαταλείψει την πρόθεση $I(\sim a)$. Εάν αντίθετα, ο ταξιδιώτης είχε αναγνωρίσει απλώς την ισχύ δύο *pro tanto* λόγων, τότε η ορθολογικότητα θα περιοριζόταν στη διαγνωστική της λειτουργία. Θα του

υποδείκνυε δηλαδή την αντίφαση των προθέσεων $I(a)$ και $I(\sim a)$ και την αναγκαιότητα να σταθμίσει τους δύο λόγους, προκειμένου να διαπιστώσει τη μεταξύ τους σχέση.

Ο Broome υπολαμβάνει ότι η σχέση $P[I(a) \& I(\sim a)]$ έχει αμιγώς ουσιαστική υφή. Αφορά αποκλειστικά στους κρίσιμους λόγους, η συμμόρφωση προς τους οποίους ενδέχεται να οδηγεί σε παραβίαση των επιταγών της ορθολογικότητας. Όπως όμως διαπιστώσαμε, οι λόγοι στους οποίους τελικά αφορά ανήκουν στην κανονιστικά ασήμαντη και ανίσχυρη κατηγορία των καταστασιογενών λόγων. Οι δεοντικώς δεσμευμένες σχέσεις, μέσω των οποίων δίνεται η ενιαία λύση του λόγου στα πρακτικά προβλήματα, έχουν αναγκαστικά και μικτή φύση, ουσιαστική και τυπική. Αυτό σημαίνει πως είναι αδύνατον για κάποιον να συμμορφωθεί προς τις επιταγές των ουσιαστικών λόγων, παραβιάζοντας μια ορθολογική αρχή. Από τα παραπάνω συνάγουμε το συμπέρασμα ότι η προσήκουσα ανταπόκριση στους λόγους είναι ικανή συνθήκη της ορθολογικότητας.

3.2.1. Η ορθολογικότητα ως περιεκτική αξιολογική έννοια: οι δύο όψεις της οντολογικής ουσιοκρατικής αναγωγής

Δοκιμάσαμε την αιχμηρότητα μίας εκ των ακμών του ουσιοκρατικού επιχειρήματος, της θεώρησης της ορθολογικότητας ως ισχνής αξιολογικής έννοιας. Διαπιστώσαμε ότι η αναγωγή του εννοιακού της περιεχομένου στην κατηγορία των ουσιαστικών λόγων δεν μπορεί να ευοδωθεί. Η ορθολογικότητα δεν συνίσταται στην προσήκουσα ανταπόκρισή μας στους ουσιαστικούς λόγους. Δεν ισχύει δηλαδή η σχέση αναλυτικής ισοδυναμίας ανάμεσα στην ορθολογικότητα και τους λόγους. Δεν ισχύει όμως ούτε η ασθενέστερη σχέση της καθ' ύλην ισοδυναμίας τους. Αληθεύει εντούτοις ένα από τα δύο σκέλη της τελευταίας: η ορθολογικότητα αποτελεί αναγκαία συνθήκη της ορθής αναγνώρισης των λόγων και της προσήκουσας ανταπόκρισης στα κελεύσματά τους. Πρόκειται για μια πρώτη ένδειξη ότι το δέον των ορθολογικών αρχών δραστηριοποιείται ήδη εντός του δέοντος των λόγων.

Ωστόσο το αναγωγικό εγχείρημα μπορεί να ακολουθήσει μια εναλλακτική οδό. Μπορούμε να επιμείνουμε στη βασική ουσιοκρατική θέση, σύμφωνα με την οποία το κανονιστικό περιεχόμενο κάθε έννοιας συλλαμβάνεται από λόγους, και να υποθέσουμε αυτήν τη φορά πως η ορθολογικότητα διαθέτει επιπλέον ένα πραγματολογικό περιεχόμενο· αποτελεί δηλαδή μια περιεκτική έννοια. Σε αυτήν την περίπτωση η κατηγορία των λόγων δεν συλλαμβάνει το πλήρες νόημα της ορθολογικότητας, αλλά μόνο την κανονιστική της υφή. Έχουμε λοιπόν να κάνουμε με μια οντολογική αναγωγή των σχέσεων ορθολογικότητας σε σχέσεις ουσιαστικών λόγων.

Εάν δεχθούμε τη δυνατότητα μιας τέτοιας αναγωγής, αυτό σημαίνει ότι εκλαμβάνουμε την ορθολογικότητα ως μια περιεκτική αξιολογική έννοια, ως μια αρετή.¹²⁹ Αντιστοίχως δε, η ανορθολογικότητα παρουσιάζεται ως ένα ελάττωμα. Πιο συγκεκριμένα, ο Νίκο Kolodny έχει υποστηρίξει ότι θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε την ορθολογικότητα ως μια *εκτελεστική* αρετή. Οι εκτελεστικές αρετές, όπως το θάρρος, η αποφασιστικότητα, η επιμονή ή ο αυτοέλεγχος, αποτελούν τις κατάλληλες

¹²⁹ Βλ. σχετικά Ralph Wedgwood, *The Value of Rationality* (Oxford: Oxford University Press, 2017), κεφ. 6.

προδιαθέσεις, ώστε το υποκείμενο να μπορεί να πράττει σύμφωνα με τις προθέσεις του ή τις πεποιθήσεις του για τους κρίσιμους ουσιαστικούς λόγους. Από αυτήν την άποψη, ο χαρακτήρας τους είναι *εργαλειακός*: οι εκτελεστικές αρετές συγκαταλέγονται στα αναγκαία μέσα για την προώθηση των σχεδίων του υποκειμένου, για την επίτευξη των σκοπών του.¹³⁰ Ας υποθέσουμε, επί παραδείγματι, ότι ένας αυτουργός έρχεται αντιμέτωπος με τα εξής δύο κανονιστικά γεγονότα: α) το γεγονός ότι ο Θ τελεί σε κίνδυνο ζωής παρέχει στον αυτουργό έναν επαρκή λόγο να επέμβει υπέρ της λύτρωσής του, β) το γεγονός ότι η επέμβαση του αυτουργού θα ενεργοποιήσει και για τον ίδιο έναν ανάλογο κίνδυνο αποτελεί επαρκή λόγο κατά της επέμβασης αυτής. Μπορούμε τώρα να πούμε ότι η γενναιότητα ως αρετή συνίσταται στην προδιάθεση του αυτουργού να παρακάμψει το κανονιστικό γεγονός β) χάριν του α). Το να έχει κανείς αυτήν την προδιάθεση είναι ένα μέσο που του επιτρέπει να πράττει σύμφωνα με ορισμένες πεποιθήσεις του για τους ουσιαστικούς λόγους.

Ο John Broome ακολουθεί μια ανάλογη γραμμή σκέψης. Εξετάζει το ενδεχόμενο η κανονιστική ισχύς των ορθολογικών αρχών να μπορεί να θεμελιωθεί μέσω μιας αντίληψης της ορθολογικότητας ως προδιάθεσης. Η κανονιστικότητα για την οποία θα μιλούσαμε σε περίπτωση ευόδωσης ενός τέτοιου επιχειρήματος θα ήταν *παράγωγη*. Όπως επισημαίνει ο Broome, «μια πηγή επιταγών είναι παραγωγώς κανονιστική, όταν είναι κανονιστική και η εξήγηση για αυτό προέρχεται από κάποια διαφορετική πηγή κανονιστικών επιταγών. Με άλλα λόγια, μια πηγή είναι παραγωγώς κανονιστική, όταν καθίσταται κανονιστική από κάποια διαφορετική κανονιστική πηγή».¹³¹ Όταν ο Broome αναφέρει ότι μια πηγή επιταγών είναι κανονιστική, εννοεί ότι οι επιταγές αυτές συνιστούν αναγκαστικά λόγους.¹³² Στην περίπτωση μας, εάν η ορθολογικότητα έχει κάποια αξία, η οποία ωστόσο έλκεται αποκλειστικά από τη σημασία των σκοπών στην επίτευξη των οποίων συμβάλλει, τότε μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι αποτελεί η ίδια πηγή λόγων, όχι όμως και ότι η λογοδοτική της ικανότητα είναι εγγενής.¹³³ Σύμφωνα με τη θέση αυτή, το ίδιο το γεγονός ότι η ορθολογικότητα μας επιτάσσει να υιοθετήσουμε μια στάση αποτελεί έναν *pro tanto* λόγο υπέρ της υιοθέτησης αυτής. Αυτό όμως συμβαίνει διότι έχουμε ήδη ένα λόγο να είμαστε ορθολογικοί, ο οποίος δεν πηγάζει από την ορθολογικότητα. Ο πρώτος λόγος είναι ένας ειδικός, εσωτερικός λόγος: ο δεύτερος απεναντίας είναι γενικός και εξωτερικός.

¹³⁰ Βλ. Niko Kolodny, «Why be rational», *Mind* 114 (2005), 553-554.

¹³¹ Βλ. John Broome, *Rationality through Reasoning* (Wiley Blackwell Press, 2013), 197.

¹³² Αυτό προκύπτει από το Κανονιστικό Ερώτημα που θέτει ο Broome σχετικά με την αλήθεια της κρίσης: αναγκαστικά, εάν η ορθολογικότητα επιτάσσει στον N το F, τότε αυτό το γεγονός είναι ένας λόγος για τον N υπέρ του F. Ο.π., 192.

¹³³ Πρβλ. και John Broome, «Is rationality normative?». Στο άρθρο αυτό ο Broome προβαίνει σε έναν τριμερή διαχωρισμό των πιθανών μορφών που θα μπορούσε να έχει η εννοιολογική συσχέτιση ορθολογικότητας και λόγων. Στις μορφές αυτές αντιστοιχούν τρεις διαφορετικοί «βαθμοί έντασης» της κανονιστικής ισχύος της ορθολογικότητας. Έτσι, ο Broome διακρίνει μεταξύ της ισχυρής, της ενδιάμεσης και της ασθενούς κανονιστικότητας. (Οι δύο πρώτες κατηγορίες υπάγονται στη γενικότερη αντίληψη περί της εγγενούς κανονιστικότητας των ορθολογικών αρχών. Αυτό που τις διαφοροποιεί είναι η θεώρηση των λόγων που οι τελευταίες παρέχουν ως επαρκών ή *pro tanto* αντίστοιχα. Η τελευταία κατηγορία, αυτή της ασθενούς κανονιστικότητας, αντιστοιχεί πλήρως στην αντίληψη της παράγωγης κανονιστικότητας).

Διαπιστώνουμε λοιπόν ότι, υπό τη θεώρηση της παράγωγης κανονιστικότητας, το ζήτημα της οντολογικής συνάφειας λόγων και ορθολογικότητας διχοτομείται. Το ειδικό εσωτερικό ερώτημα εάν οι ορθολογικές αρχές μας παρέχουν λόγους δεν καθιστά πλεοναστικό και άνευ νοήματος το γενικό, εξωτερικό ερώτημα «γιατί να είμαι ορθολογικός;» ούτε το ειδικό εξωτερικό ερώτημα «για ποιο λόγο να συμμορφωθώ προς μια επιμέρους ορθολογική επιταγή;». Τουναντίον, στο πλαίσιο της αρεταϊκής αντίληψης της ορθολογικότητας, η απάντηση στα εξωτερικά ερωτήματα είναι αναγκαία για τη διαπίστωση της κανονιστικότητας των ορθολογικών αρχών. Προς την κατεύθυνση της ορθής απάντησης μας δείχνει, υποτίθεται, η εργαλειακή φύση των εκτελεστικών αρετών: έχουμε ένα γενικό λόγο να είμαστε ορθολογικοί, διότι έτσι προωθούμε με τον βέλτιστο τρόπο τους στόχους μας.

3.2.2. Η εσωτερική όψη της οντολογικής ουσιοκρατικής αναγωγής

Η κανονιστική υφή της ορθολογικότητας θα έπρεπε συνεπώς να ανάγεται στην έννοια ενός τέτοιου γενικού λόγου, που θα δικαιολογούσε τη συμμόρφωσή μας με μια κατηγορία ειδικών λόγων προς το πράττειν, το πεποιθέναι και το αισθάνεσθαι. Ο γενικός αυτός λόγος θα αποτελούσε το θεμέλιο των ειδικών, την πηγή της κανονιστικής ισχύος των ορθολογικών αρχών. Γνωρίζουμε όμως ότι οι περιεκτικές αξιολογικές έννοιες διακρίνονται για τον μικτό, πραγματολογικό και κανονιστικό τους χαρακτήρα. Σύμφωνα με τους ουσιοκράτες, το κανονιστικό περιεχόμενο των εννοιών αυτών συλλαμβάνεται αναγκαστικά από κατηγορήματα πρακτικών λόγων. Υπό την αρεταϊκή της αντίληψη, λοιπόν, η ορθολογικότητα συνάπτεται με τους λόγους όχι μόνο εξωτερικά, μέσω μιας εκτίμησης που συνηγορεί υπέρ της. Σε αυτήν την περίπτωση, η έννοια της ορθολογικότητας θα μπορούσε να συλληφθεί ανεξάρτητα από την έννοια των λόγων. Όμως η ορθολογικότητα ως αρετή αποτελεί ήδη μια κανονιστική έννοια, συνίσταται δηλαδή σε μια ιδιαίτερη σχέση του υποκειμένου με τους λόγους. Η ουσιοκρατική οντολογική αναγωγή θα πρέπει λοιπόν να ιδωθεί και ως μια εσωτερική αναγωγή, ως μια αναγωγή που συνετελείται εντός της σύνθετης έννοιας της ορθολογικότητας, προτού και δίχως να χρειαστεί να εκταθούμε πέρα από τα όριά της. Πώς όμως μπορεί να συμβαίνει κάτι τέτοιο; Πώς γίνεται από μια εσωτερική σκοπιά η ορθολογικότητα να ανάγεται σε κάτι έξω από αυτήν; Δεν πρόκειται άραγε για μια αντίφαση;

Η πρόκληση που θέτει η δυνατότητα των περιεκτικών αξιολογικών εννοιών έχει να κάνει με το υποτιθέμενο αγεφύρωτο χάσμα ανάμεσα στο ον και το δέον. Διότι μπορεί στο θεωρητικό επίπεδο της εφαρμογής αυτών των εννοιών να διαχωρίζουμε τα πραγματολογικά από τα αξιολογικά τους στοιχεία, σε ένα βαθύτερο όμως οντολογικό επίπεδο τα στοιχεία αυτά τελούν σε μια αδιάρρηκτη σχέση. Το γεγονός αυτό μας επιτρέπει να υποστηρίξουμε ότι τα αξιολογικά στοιχεία, ως μέρος μιας οντικής-δεοντικής ενότητας, αποτελούν και αυτά κομμάτι του κόσμου. Θα λέγαμε επομένως ότι με τη χρήση των μεστών ηθικών εννοιών δεν προβαίνουμε απλώς στην αξιολόγηση μιας πραγματικότητας που έχει ήδη συλληφθεί και μπορεί να περιγραφεί με μη αξιολογικούς όρους. Οι μεστές ηθικές έννοιες μετέχουν και οι ίδιες της περιγραφής της πραγματικότητας. Όταν χαρακτηρίζουμε μια συμπεριφορά ως «γενναία» ή «ωμή» ή «αγενή», ο ισχυρισμός μας είναι εν ταυτώ περιγραφικός και κανονιστικός

υπό την εξής έννοια: είναι περιγραφικός επειδή εμπειρικλείει αξιολογικές και γενικότερα κανονιστικές κρίσεις. Η επίκληση των κρίσιμων αξιολογικών στοιχείων είναι λοιπόν αναγκαία συνθήκη, προκειμένου να συλλάβουμε και να περιγράψουμε επαρκώς την πραγματικότητα στην οποία αναφέρονται οι μεστές έννοιες. Τα πραγματολογικά στοιχεία από μόνα τους δεν επαρκούν για τον σκοπό αυτό.

Πώς γίνεται όμως να μιλάμε για την ενότητα του πραγματολογικού και του κανονιστικού περιεχομένου στην περίπτωση των μεστών ηθικών εννοιών; Και συνακόλουθα, πώς συμβιβάζεται αυτή η ενότητα με τη θέση ότι τα κανονιστικά γεγονότα επιγίνονται των περιγραφικών; Για την άρση της απόστασης μεταξύ όντος και δέοντος ή έστω για τη γεφύρωση του χάσματος θα πρέπει να υποθέσουμε την ύπαρξη μίας και της αυτής έννοιας, ο ρόλος της οποίας θα είναι ουσιώδης τόσο στο επίπεδο της περιγραφής όσο και σε αυτό της αξιολόγησης. Η έννοια που αναζητάμε δεν είναι άλλη από αυτήν ενός ουσιαστικού πρακτικού λόγου. Τούτη η έννοια εμφανίζει μια δισημία που της δίνει τη δυνατότητα να παρεισφρέει και στα δύο επίπεδα, νοηματοδοτώντας τα αμφότερα και επιτρέποντας τη συνύπαρξη και αλληλεπίδρασή τους εντός του ίδιου εννοιολογικού πλαισίου.¹³⁴ Η πρώτη σημασία είναι αυτή του *κινητοποιού* λόγου. Πρόκειται για τις ουσιαστικές εκτιμήσεις που το υποκείμενο της συμπεριφοράς λαμβάνει υπ' όψιν κατά την πρακτική του διαβούλευση και τις οποίες τελικά θα επικαλούνταν, εάν κάποιος του έθετε το ερμηνευτικό ερώτημα «γιατί ενήργησες με αυτόν τον τρόπο;» Οι κινητοποιού λόγοι μας βοηθούν να *ερμηνεύσουμε* και να *κατανοήσουμε* μια συμπεριφορά' μας βοηθούν δηλαδή, πρώτον, να τη νοήσουμε ως ένα γεγονός διαφορετικής τάξεως από τα φυσικά γεγονότα και, δεύτερον, να την *περιγράψουμε*, διακρίνοντάς την από άλλες συμπεριφορές. Από τη στιγμή που θα αντιληφθούμε ένα γεγονός ως απότοκο της αυτενέργειας ενός υποκειμένου, ως προϊόν της ελεύθερης δηλαδή εκτίμησης και στάθμισης ουσιαστικών λόγων, μπορούμε στη συνέχεια να αναρωτηθούμε αν η εκτίμηση αυτή ήταν ορθή, αν κατά τη διαδικασία της στάθμισης έπρεπε να προκρίνει κάποιον άλλο, ισχυρότερο λόγο, αν υπήρχαν άλλες κρίσιμες εκτιμήσεις τις οποίες το υποκείμενο όφειλε να εκλάβει ως λόγους.

Μεταβαίνουμε με αυτόν τον τρόπο στη δεύτερη σημασία της έννοιας των ουσιαστικών λόγων, αυτήν ενός *κανονιστικού* λόγου. Οι κανονιστικοί λόγοι δεν αφορούν στην κατανόηση των νοητικών στάσεων ενός υποκειμένου, αλλά στη *δικαιολόγησή* τους. Απαντούν σε ερωτήματα του τύπου «γιατί πρέπει να υιοθετήσω τη νοητική στάση *a*;» ή «*νομιμοποιούμαι* να υιοθετήσω τη στάση *b*;». Ένας κανονιστικός λόγος συνδέεται λοιπόν με την ισχύ ενός κανόνα και μάλιστα με δύο τρόπους: πρώτον, από κοινού με άλλους *pro tanto* λόγους αποτελεί συστατικό ενός δέοντος, ενός κανόνα, που μας υποδεικνύει ποιες στάσεις οφείλουμε να υιοθετούμε.¹³⁵ Δεύτερον, συνιστά και ο ίδιος έναν αυτοτελή κανόνα. Όπως θα δούμε στη συνέχεια, κάθε ουσιαστικός λόγος είναι η απαίτηση να αναγνωρίσουμε μια εκτίμηση, ένα γεγονός, ως δικαιολογητική βάση υπέρ ή κατά μιας νοητικής στάσης.

¹³⁴ Για τη διάκριση μεταξύ κινητοποιών και κανονιστικών λόγων βλ. Jonathan Dancy, *Practical Reality*, (Oxford: Oxford University Press, 2000), 1-25.

¹³⁵ Για την αντίληψη των ουσιαστικών λόγων ως συστατικών ενός δέοντος βλ. Laura Schroeter, Francois Schroeter, «Reasons as right-makers», *Philosophical Explorations*, 12 (2009), 279-296.

Όλοι οι κανονιστικοί λόγοι είναι δυνάμει κινητοποιοί, μπορούν δηλαδή να εισφερθούν ως ικανοποιητική απάντηση σε ένα ερμηνευτικό ερώτημα. Δεν αληθεύει όμως το αντίστροφο, καθώς δεν πληρούν όλοι οι κινητοποιοί λόγοι τα κριτήρια της αντικειμενικότητας και της καθολικότητας ενός δέοντος. Ωστόσο, ο ρόλος που επιτελούν στο πεδίο της ερμηνείας και της κατανόησης μιας συμπεριφοράς με το να της προσδίδουν τη λογική της δομή, καθιστά τους κινητοποιούς λόγους τους μοναδικούς διεκδικητές της θέσης ενός κανονιστικού λόγου. Μάλιστα, όπως θα δούμε και στη συνέχεια, είναι ακριβώς η ένταξή τους στη διαδικασία της δικαιολόγησης που μας επιτρέπει να τους υπαγάγουμε στη γενική κατηγορία «λόγος», διατηρώντας παράλληλα τη μεταξύ τους διάκριση. Διότι η δικαιολόγηση εμπεριέχει αναγκαστικά τη δυνατότητα της ερμηνείας, χωρίς όμως να συμβαίνει και το αντίστροφο: μια πράξη είναι πάντοτε κατανοητή, όταν ο αυτουργός της είναι σε θέση να τη δικαιολογήσει· μια πράξη αντίθετα που μπορεί να καταστεί κατανοητή, ενδέχεται να είναι αδικαιολόγητη.

Η ασυμμετρία αυτή ορίζει τη διάκριση ανάμεσα στην κατανόηση και τη δικαιολόγηση, αντιστοίχως δε ανάμεσα στους κινητοποιούς και τους κανονιστικούς λόγους. Παράλληλα όμως υποδεικνύει την ενότητά τους. Αδυνατούμε πράγματι να σκεφτούμε το επίπεδο της ερμηνείας παρά μόνο σε συνάφεια με αυτό της δικαιολόγησης. Αδυνατούμε να σκεφτούμε έναν κινητοποιό λόγο για τον οποίο δεν μπορεί να τεθεί περαιτέρω το ερώτημα της δικαιολόγησης. Μια εκτίμηση η οποία δεν δύναται να υποβληθεί στη δοκιμασία κρίσης και αξιολόγησης βάσει ενός δέοντος είναι απρόσφορη να συνηγορήσει υπέρ οποιασδήποτε στάσης, άρα και να κινητοποιήσει τα υποκείμενα υπέρ της υιοθέτησής της. Από την άλλη, αδυνατούμε να σκεφτούμε το επίπεδο της δικαιολόγησης παρά μόνο σε συνάφεια με αυτό της ερμηνείας. Μια εκτίμηση η οποία είναι λογικά αδύνατον να προσδώσει νόημα σε μια συμπεριφορά, να αποτελέσει δηλαδή κινητοποιό της λόγο, όχι απλώς δεν είναι σε θέση να τη δικαιολογήσει, αλλά επιπλέον δεν μπορεί καν να υποβληθεί στη δοκιμασία της κρίσης και της αξιολόγησης βάσει ενός δέοντος.

Η ενότητα ερμηνείας και δικαιολόγησης, ήτοι των λόγων, κινητοποιιών και κανονιστικών, φωτίζει την ενότητα του πραγματολογικού και του κανονιστικού περιεχομένου των μεστών ηθικών εννοιών. Υπάρχουν εκτιμήσεις οι οποίες είναι κανονιστικά διαυγείς, αποτελούν δηλαδή αναφανδόν λόγο υπέρ ή κατά μιας στάσης. Για παράδειγμα, το γεγονός ότι μια πράξη θα προκαλέσει αφόρητο πόνο σε κάποιο πρόσωπο είναι ένας *pro tanto* λόγος κατά του σχηματισμού της πρόθεσης τέλεσης της πράξης αυτής. Επειδή το γεγονός αυτό είναι κανονιστικά διαυγές, μπορούμε βάσιμα να υποθέσουμε ότι ο καθένας το αναγνωρίζει ως έναν τέτοιο λόγο. Εάν επιπλέον δεν συντρέχει κάποιος ισχυρότερος ανταγωνιστικός λόγος, ικανός να δικαιολογήσει την υπό κρίση πράξη, τότε ο κατ' αρχάς *pro tanto* λόγος καθίσταται αποφασιστικός.¹³⁶ Ισχύει δηλαδή ότι *οφείλουμε να παραλείψουμε την πράξη αυτή*. Τούτο το κανονιστικό

¹³⁶ Ένας ανταγωνιστικός λόγος μπορεί να κριθεί ότι κατ' αρχάς, επί παραδείγματι, στην προστασία ενός υπέρτερου αγαθού, φορέας του οποίου είναι το υποκείμενο που υφίσταται τον πόνο. Έτσι, ο ακρωτηριασμός ενός τραυματισμένου στρατιώτη με πλημμελή αναισθητική προεργασία είναι δικαιολογημένος, όταν αποτελεί τον μοναδικό τρόπο να σωθεί η ζωή του και ο στρατιώτης δεν έχει εκφράσει γνήσια και ρητά την αντίρρησή του.

γεγονός είναι επίσης διαυγές, μπορούμε συνεπώς και εδώ να υποθέσουμε βάσιμα ότι ο καθένας το αναγνωρίζει.

Σε περίπτωση λοιπόν που ο αυτουργός Α προκαλέσει με πρόθεση και χωρίς καμία δικαιολογία αφόρητο πόνο σε κάποιον, μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι είχε γνώση της ύπαρξης ενός αποφασιστικού λόγου που του απαγόρευε να προχωρήσει στην ενέργειά του, εντούτοις αδιαφόρησε. Αποδίδοντας στον Α μια πεποίθηση για ένα κανονιστικό γεγονός, προβαίνουμε στην ουσία σε έναν ισχυρισμό με ψυχολογικό περιεχόμενο. Ο ισχυρισμός αυτός τοποθετείται στο ερμηνευτικό επίπεδο, κατατείνει δηλαδή στην κατανόηση της συμπεριφοράς του Α. Μια τέτοια όμως ερμηνεία θα ήταν αδύνατη, εάν προηγουμένως δεν είχαμε διαπιστώσει το κρίσιμο κανονιστικό γεγονός ότι η πράξη του Α είναι αδικαιολόγητη και μάλιστα κατά τρόπο πρόδηλο.

Έχουμε εντοπίσει πια τα δύο στοιχεία που καθιστούν αναγκαία την ενότητα του πραγματολογικού και του κανονιστικού περιεχομένου των περιεκτικών ηθικών εννοιών. Το πρώτο είναι η συνάφεια ερμηνείας και δικαιολόγησης: αφού η διαδικασία της δικαιολόγησης εμπεριέχει τη δυνατότητα της ερμηνείας, τότε κάποιες κανονιστικές κρίσεις μπορούν να αποτελέσουν το θεμέλιο ψυχολογικών κρίσεων, που μας επιτρέπουν την κατανόηση μιας συμπεριφοράς. Το δεύτερο στοιχείο απαντά στο ερώτημα «ποιες είναι αυτές οι κανονιστικές κρίσεις;». Πρόκειται για κρίσεις η αλήθεια των οποίων, όχι απλώς δεν επιδέχεται καμία αμφιβολία, αλλά επιπλέον είναι προφανής στον καθένα. Τέτοια είναι, για παράδειγμα η κρίση «το γεγονός ότι μια πράξη θα ενεργοποιήσει ένα σημαντικό κίνδυνο για τον αυτουργό αποτελεί για αυτόν ένα *pro tanto* λόγο κατά της τέλεσης της πράξης» ή η κρίση για την κανονιστική σημασία της πρόκλησης πόνου, που εξετάσαμε παραπάνω. Στις περιπτώσεις αυτές τα πραγματολογικά στοιχεία της υπόθεσης, το γεγονός δηλαδή της πρόκλησης κινδύνου ή πόνου, είναι, όπως έχουμε επισημάνει, κανονιστικώς διαυγή· μας αποκαλύπτουν άνευ άλλου τινός τον τρόπο με τον οποίο θα πρέπει να ανταποκριθούμε σε αυτά. Δεδομένης λοιπόν της συνάφειας των πραγματολογικών και των κανονιστικών στοιχείων, μας είναι αδύνατον να περιγράψουμε τη συμπεριφορά του Α, απογυμνώνοντας τα πρώτα από την κανονιστική τους υφή. Εάν υπήρχε κάποιο γεγονός, ικανό να δικαιολογήσει την πρόκληση του πόνου, θα έπρεπε να αναφερθεί, διαφορετικά η περιγραφή μας θα ήταν ελλιπής. Εάν, για παράδειγμα, με την πράξη του Α αποσοβείται η τρώση ενός υπέρτερου αγαθού του υποκειμένου που υφίσταται την οδύνη, τότε, χαρακτηρίζοντας την πράξη αυτή ως «πρόκληση πόνου», προδίδουμε το αντικειμενικό της νόημα. Το ποια πραγματολογικά στοιχεία είναι επιπλέον αναγκαία για την επαρκή περιγραφή μιας συμπεριφοράς προσδιορίζεται λοιπόν από την κανονιστική τους σημασία, από την ικανότητά τους να συμβάλουν στη διαδικασία δικαιολόγησης και ερμηνείας της. Εάν αντιθέτως κανένα γεγονός δεν μπορεί να λειτουργήσει ως νομιμοποιητικό έρεισμα μιας συμπεριφοράς, τότε ο προσδιορισμός της ως «αδικαιολόγητης» δηλώνει ακριβώς την απουσία άλλων κανονιστικώς κρίσιμων πραγματολογικών στοιχείων. Ασφαλώς, η δήλωση αυτής της απουσίας είναι απαραίτητη για την εντελή περιγραφή της συμπεριφοράς.

Τούτη την αναγκαιότητα συλλαμβάνει η περιεκτική αξιολογική έννοια της ωμότητας. Ωμή δεν είναι κάθε προκλητική του πόνου πράξη, αλλά μόνο εκείνη που επιπλέον δεν μπορεί να δικαιολογηθεί. Θα αδυνατούσαμε λοιπόν να κατανοήσουμε

αυτήν, αλλά και κάθε άλλη περιεκτική ηθική έννοια, εάν αποτυγχάναμε να συλλάβουμε την κανονιστική σημασία του πραγματολογικού της περιεχομένου. Η σημασία αυτή ανάγεται, κατά τους ουσιοκράτες, σε σχέσεις κανονιστικών λόγων. Έτσι, μπορεί, όπως έχουμε ήδη τονίσει, το πραγματολογικό και το κανονιστικό περιεχόμενο των εννοιών αυτών να τελούν σε μία ενότητα, εντούτοις διατηρούν τη διακριτότητά τους. Το γεγονός ότι δεν συντήκονται μας επιτρέπει να επιμείνουμε στον ισχυρισμό πως τα κανονιστικά γεγονότα μεταβάλλονται μαζί με τα περιγραφικά γεγονότα και επιγίνονται αυτών. Από την άλλη, το γεγονός ότι τα πραγματολογικά και τα κανονιστικά γεγονότα συνάπτονται στενώς μας επιτρέπει να σχηματίζουμε κανονιστικές κρίσεις με αντικείμενο τις ίδιες τις μεστές ηθικές έννοιες. Μπορούμε δηλαδή να ισχυριζόμαστε ότι έχουμε αποφασιστικούς ή *pro tanto* λόγους να ανταποκρινόμαστε με συγκεκριμένους τρόπους στην ωμότητα, την αγένεια ή τη γενναιοδωρία. Οι λόγοι αυτοί θα είναι είτε πρακτικοί είτε αξιολογικοί. Στην πρώτη κατηγορία ανήκουν οι εκτιμήσεις που συνηγορούν υπέρ του να είμαστε γενναιόδωροι ή κατά του να υιοθετούμε στάσεις που θεωρούνται αγενείς. Στη δεύτερη κατηγορία υπάγονται οι εκτιμήσεις που δικαιολογούν την καταδίκη μιας ωμής συμπεριφοράς και τον ψόγο που στρέφεται κατά του αυτουργού της.

Νομιμοποιούμε άραγε να υιοθετήσουμε μια αντίληψη της ορθολογικότητας ως περιεκτικής αξιολογικής έννοιας; Για να απαντήσουμε καταφατικά, θα πρέπει να βεβαιωθούμε ότι στην περίπτωσή της απαντούν τα δύο στοιχεία που διασφαλίζουν την αναγκαία ενότητα ανάμεσα σε ένα πραγματολογικό και ένα κανονιστικό περιεχόμενο.

Όταν κάνουμε λόγο για σχέσεις ορθολογικότητας, τα κρίσιμα πραγματολογικά στοιχεία δεν είναι άλλα από τις νοητικές στάσεις ενός υποκειμένου. Μπορούμε να επιστρέψουμε στο παράδειγμα του στοχαστή Σ, ο οποίος φέρει τις πεποιθήσεις $B(a)$: Βρέχει και $B(a \rightarrow b)$: Εάν βρέξει, θα λειώσει το χιόνι. Υπό ποια έννοια η υιοθέτηση της πεποίθησης $B(b)$ αποτελεί εκδήλωση μιας αρετής και όχι απλώς συμμόρφωση προς μια επιταγή; Η ενότητα ερμηνείας και δικαιολόγησης αδυνατεί να εξασφαλίσει κατά οποιονδήποτε τρόπο, πόσω μάλλον κατ' αναγκαιότητα, την ενότητα του πραγματολογικού και του κανονιστικού περιεχομένου της ορθολογικότητας. Για τη σύμπληξη της τελευταίας, θα έπρεπε να δεχθούμε ότι οι νοητικές στάσεις, που αποτελούν το πραγματολογικό περιεχόμενο της ορθολογικότητας, είναι κανονιστικώς διαυγείς, μας παρέχουν δηλαδή λόγους και μάλιστα προδήλως. Θα είχαμε εδώ να κάνουμε με την κατηγορία των *τυπικών νοησιακών* λόγων. Γνωρίζουμε ότι στην περίπτωση των λόγων αυτών το κανονιστικό βάρος φέρει το ίδιο το νοητικό γεγονός της υιοθέτησης μιας νοητικής στάσης, όχι το προτασιακό της περιεχόμενο.

Όμως η δυνατότητα μιας τέτοιας κατηγορίας λόγων θα υπονόμει την ενότητα που επιζητάμε. Στην περίπτωση της ορθολογικότητας, οι νοητικές στάσεις του υποκειμένου αποτελούν τόσο το πραγματολογικό της περιεχόμενο όσο και το αντικείμενο της ερμηνείας. Αυτό όμως μετατρέπει την υποτιθέμενη ενότητα πραγματολογικού και κανονιστικού περιεχομένου σε ένα διάλληλο κύκλο. Εάν οι νοητικές στάσεις συνιστούν λόγους, τότε τα πρόδηλα κανονιστικά γεγονότα δεν μπορούν να αποτελέσουν το θεμέλιο ψυχολογικών ισχυρισμών. Θα καταλήγαμε να αποδίδουμε στο υποκείμενο νοητικές στάσεις τις οποίες γνωρίζουμε ήδη ότι έχει, τις ίδιες δηλαδή νοητι-

κές στάσεις από τις οποίες εκκινήσαμε, αναγνωρίζοντας την κανονιστική τους διαύγεια. Θα επρόκειτο για μια μορφή κανονιστικού ψυχολογισμού, όπου η σχέση ερμηνείας και δικαιολόγησης παρουσιάζεται διαστρεβλωμένη: η δεύτερη δεν εμπεριέχει πια την πρώτη, αλλά ανάγεται σε αυτήν.

Η παραπάνω σκέψη δείχνει ότι η ορθολογικότητα όχι απλώς δεν αποτελεί μια περιεκτική αξιολογική έννοια, αλλά δεν μπορεί καν να νοηθεί ως τέτοια, καθώς εμπερικλείει μια εγγενή αντίφαση. Εάν δεχόμασταν τη δυνατότητα των τυπικών νοησιακών λόγων, τότε οι κανονιστικές αλήθειες περί των λόγων που έχουμε θα μεταβάλλονταν μαζί με τις κρίσιμες νοητικές μας στάσεις και θα επιγίγγονταν αυτών, ό,τι δηλαδή συμβαίνει με τις επιταγές της ορθολογικότητας. Εάν το νοητικό γεγονός της υιοθέτησης των πεποιθήσεων $B(a)$ και $B(a \rightarrow b)$ αποτελεί για τον Σ λόγο υπέρ του σχηματισμού της πεποίθησης $B(b)$, θα πρέπει να υπάρχει μια εξήγηση για αυτό. Και η εξήγηση δεν μπορεί να είναι άλλη από την εξής: η αναγκαιότητα ενός νοησιακού λόγου υπέρ της $B(b)$ είναι η αναγκαιότητα της εναρμόνισης των νοητικών στάσεων του υποκειμένου. Τούτη η αναγκαιότητα απορρέει ασφαλώς από την επιταγή της αρχής *modus ponens*. Γενικά, τους έγκυρους τρόπους συνδυασμού των νοητικών μας στάσεων μας τους υποδεικνύουν οι ορθολογικές αρχές. Δεν είναι λοιπόν η ορθολογικότητα που ανάγεται στους λόγους, αλλά το αντίστροφο.

Στην αρχή της ενότητας έθεσα το ερώτημα εάν είναι δυνατόν από μια εσωτερική σκοπιά να αναγάγουμε την ορθολογικότητα σε κάτι έξω από αυτήν, σε κάτι έξω από τη νόηση. Η αναγωγή αυτή είναι απαραίτητη, προκειμένου να νοήσουμε την ορθολογικότητα ως μια περιεκτική αξιολογική έννοια, ως μια έννοια της οποίας η κανονιστική σημασία συλλαμβάνεται από σχέσεις ουσιαστικών λόγων. Τώρα διαπιστώνουμε ότι αυτό είναι αδύνατον. Η εγγενής αντίφαση που διαπιστώσαμε προκύπτει αμέσως μόλις προσπαθήσουμε να προσδώσουμε την απαιτούμενη ενότητα στο πραγματολογικό και στο κανονιστικό περιεχόμενο της ορθολογικότητας. Από την εσωτερική σκοπιά της νόησης μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι μεταξύ της ορθολογικότητας και των λόγων αναπτύσσεται μια αναγωγική σχέση, μόνο εάν θεωρήσουμε ότι λόγοι είναι οι ίδιες οι νοητικές μας στάσεις και συγκεκριμένα το νοητικό γεγονός της υιοθέτησής τους. Τέτοιοι λόγοι μπορούν να πηγάζουν, όμως, μόνο από τις επιταγές της ορθολογικότητας, δεδομένου ότι είναι αυτές που ρυθμίζουν τις τυπικές-δομικές σχέσεις μεταξύ των νοητικών μας στάσεων. Η ενότητα του πραγματολογικού και του κανονιστικού περιεχομένου δεν συνεπάγεται λοιπόν μια σχέση οντολογικής αναγωγής της ορθολογικότητας στους λόγους, αλλά μια ισχυρότερη και ανεστραμμένη σχέση *εννοιολογικής* αναγωγής των λόγων στην ορθολογικότητα: η έννοια της ορθολογικότητας συλλαμβάνει πλήρως την έννοια των τυπικών νοησιακών λόγων' το κατηγορήμα «... είναι εύλογος» έχει ακριβώς την ίδια σημασία με το κατηγορήμα «...είναι ορθολογικός». Βλέπουμε δηλαδή ότι στο πλαίσιο ενός *αναλυτικού ιδεαλισμού* η απαιτούμενη ενότητα εκπίπτει σε συμφυρμό, σε ουσιαστική άρση της διάκρισης μεταξύ πραγματολογικού και κανονιστικού περιεχομένου. Ως εκ τούτου, η θεώρηση της ορθολογικότητας ως περιεκτικής αξιολογικής έννοιας δεν είναι δυνατή.

3.2.3. Η εξωτερική όψη της οντολογικής ουσιοκρατικής αναγωγής

3.2.3.1. Κανονιστική μεταβίβαση

Εάν η αρεταϊκή θεώρηση της ορθολογικότητας πάσχει από ένα πρόβλημα εσωτερικής συνοχής, αυτό δεν σημαίνει απλώς ότι η ορθολογικότητα δεν αποτελεί μια περιεκτική αξιολογική έννοια¹³⁷· σημαίνει ότι δεν μπορούμε καν να τη νοήσουμε ως τέτοια. Η αδυνατότητα της εσωτερικής οντολογικής αναγωγής προδιαγράφει όμως και το είδος της αποτυχίας που θα πρέπει να αναμένουμε, όταν προσεγγίσουμε το ίδιο ζήτημα από την εξωτερική του πλευρά, όταν δηλαδή θέσουμε το γενικό εξωτερικό ερώτημα «γιατί να είμαι ορθολογικός;». Εάν η ορθολογικότητα δεν μπορεί να νοηθεί ως αρετή, τότε δεν ισχύει απλώς ότι δεν έχουμε αρκετά ισχυρούς λόγους υπέρ του να είμαστε ορθολογικοί. Ισχύει αντίθετα ότι τέτοιοι λόγοι δεν μπορούν καν να υπάρξουν. Θα προσπαθήσω να δείξω πως η αδυνατότητα αυτή οφείλεται στο ότι η ισχύς των λόγων γενικά προϋποθέτει την ισχύ ορθολογικών αρχών. Αυτό δεν σημαίνει ότι οι ορθολογικές αρχές μας παρέχουν λόγους. Έχουμε ήδη απορρίψει την ιδεαλιστική οντολογική αναγωγή. Ανασκευάζοντας και την ουσιοκρατική εκδοχή της, στερούμε από το λογοδοτικό μοντέλο τα τελευταία του επιχειρήματα και στρεφόμεστε προς το λογοσυστατικό μοντέλο.

Είδαμε ότι οι γενικοί εξωτερικοί λόγοι υπέρ του να είμαστε ορθολογικοί αποτελούν, υποτίθεται, το θεμέλιο των ειδικών εξωτερικών και εσωτερικών λόγων, την πηγή της κανονιστικής ισχύος των ορθολογικών αρχών. Όμως καμία σχέση οντολογικής αναγωγής δεν μπορεί να αναπτυχθεί ανάμεσα σε αυτές τις αρχές και στους γενικούς λόγους συμμόρφωσης. Όπως παρατηρεί ο Broome, η σχέση μεταξύ της ορθολογικότητας ως προδιάθεσης και της υπακοής στις ορθολογικές επιταγές είναι αιτιακή, όχι λογική. Η προδιάθεση της ορθολογικότητας απλώς προκαλεί τη συμμόρφωσή μας με τις ορθολογικές επιταγές¹³⁸· δεν είναι σε θέση να τη δικαιολογήσει. Έτσι, ακόμα κι αν δεχθούμε ότι οφείλουμε για κάποιο λόγο να αποκτήσουμε και να διατηρήσουμε τη συγκεκριμένη προδιάθεση, δεν μπορούμε από αυτό το κανονιστικό γεγονός να προχωρήσουμε στην παραγωγή ενός νέου κανονιστικού γεγονότος και να ισχυριστούμε ότι έχουμε λόγο να υπακούμε σε κάθε επιμέρους ορθολογική επιταγή.¹³⁷

Ο Broome στρέφει την κριτική του κατά της δυνατότητας μετάβασης από ένα γενικό εξωτερικό λόγο υπέρ της ορθολογικότητας σε έναν ειδικό εξωτερικό λόγο.¹³⁸ Δεν αποκλείει ωστόσο το ενδεχόμενο, πέρα από τα επιχειρήματα που εξετάζει, να υπάρχει κάποιος άλλος τρόπος λογικής σύνδεσης, ο οποίος θα καθιστά την ορθολογικότητα παραγωγός κανονιστική. Όπως παραδέχεται, ένας τέτοιος τρόπος του διαφεύγει. Αυτό που δεν αμφισβητεί πάντως είναι ότι εξωτερικά ερωτήματα του τύπου «γιατί να είμαι ορθολογικός» έχουν πράγματι νόημα.

¹³⁷ *Ο.π.*, 201.

¹³⁸ Ο Broome εξετάζει και απορρίπτει ένα ακόμα επιχειρήμα για τη θεμελίωση της παράγωγης κανονιστικής ισχύος των ορθολογικών επιταγών. Αυτή τη φορά υιοθετεί την αντίληψη της ορθολογικότητας ως *ιδιότητας*¹³⁸· πρόκειται για την ιδιότητα που αναγνωρίζουμε σε εκείνον ο οποίος ικανοποιεί όλες τις επιμέρους απαιτήσεις της ορθολογικότητας ή έστω κάποιες από αυτές. Όπως όμως το επιχειρήμα που εκκινεί από τη θεώρηση της ορθολογικότητας ως προδιάθεσης, έτσι και το νέο επιχειρήμα του Broome αποτυγχάνει, κατά τον ίδιο, να αντλήσει ένα λόγο υπέρ της συμμόρφωσης με μια ορθολογική επιταγή από τον λόγο που έχουμε να είμαστε εν γένει ορθολογικοί. *Ο.π.*, 201-204.

Εδώ, νομίζω, έγκειται το λάθος του. Το πρόβλημα δεν εντοπίζεται το πρώτον στην παραγωγή ενός ειδικού εξωτερικού λόγου από ένα γενικό· εγκαινιάζεται ήδη από την παραδοχή της δυνατότητας εξωτερικών λόγων όσον αφορά στη θεμελίωση της ορθολογικότητας. Αν κάτι πρέπει να εγκαταλειφθεί είναι η ιδέα ότι οι ορθολογικές αρχές αναπτύσσουν παράγωγη κανονιστική ισχύ, ότι η αυθεντία τους είναι ένα εξωτερικό ως προς αυτές ζήτημα. Τούτη η ιδέα είναι εσφαλμένη· πολύ περισσότερο, δεν είναι καν συνεκτική.

Όταν θέτουμε το ερώτημα «για ποιο λόγο να είμαστε ορθολογικοί;» και αναζητάμε την απάντηση σε μια πηγή διαφορετική από την ορθολογικότητα, χρειαζόμαστε ένα λογικό σχήμα που θα μεταφέρει το κανονιστικό φορτίο ενός λόγου από την πηγή αυτή στις ορθολογικές επιταγές. Το λογικό σχήμα θα μπορούσε να μας δίνεται, επί παραδείγματι, μέσω ενός τυπικού κανόνα συμπερασμού. Στο επιχείρημα του Broome έχουμε το οικείο σχήμα μέσου-σκοπού. Όπως είπαμε, ο Broome δέχεται, έστω κι αν δεν μπορεί να προσδιορίσει επακριβώς, την ισχύ κάποιας αρχής κανονιστικής μεταβίβασης, η οποία προδιαγράφει έναν έγκυρο τρόπο μεταφοράς του κανονιστικού φορτίου από τον επιδιωκόμενο σκοπό στο μέσο επίτευξής του. Το κανονιστικό αυτό φορτίο μπορεί να ξεκινάει από έναν *pro tanto* λόγο και να καταλήγει σε έναν αποφασιστικό λόγο, σε ένα δέον. Στην τελευταία περίπτωση η αρχή που αναζητάμε εντάσσεται στο σώμα αρχών της δεοντικής λογικής. Πρόκειται για την αρχή της συνεπαγωγής, σύμφωνα με την οποία, εάν οφείλουμε να τελέσουμε μια πράξη p και εάν για την τέλεσή της πράξης αυτής είναι αναγκαία η τέλεση μιας πράξης q , διαφορετικής της p , τότε οφείλουμε να τελέσουμε και την πράξη q .

Οφείλουμε, για παράδειγμα, να εκτρέψουμε το ακυβέρνητο βαγονέτο από την πορεία του προς τη Θ , επειδή αυτό είναι αναγκαίο για την αποσόβηση του βίαιου θανάτου της, δεδομένου ότι και η αποσόβηση ενός βίαιου θανάτου είναι κατ' αρχήν ένα καθήκον. Μπορούμε να νοήσουμε τη δεοντική μεταβίβαση που δηλώνεται με τον σύνδεσμο «επειδή» κατά τρόπο είτε ατομιστικό είτε ολιστικό. Σύμφωνα με τον πρώτο, το δέον του σκοπού, το καθήκον αποτροπής του θανάτου της Θ , θεμελιώνεται πριν και ανεξάρτητα από το δέον του μέσου, το καθήκον εκτροπής του βαγονέτου ή ανακοπής της πορείας του. Η θεμελίωση αυτή επιτυγχάνεται με την επίκληση αξιολογικών ή τελεολογικών εκτιμήσεων ή των επιθυμιών του αυτουργού, με αντικειμενικές δηλαδή κρίσεις που αφορούν στην αξία αγαθών, όπως η ζωή, ή καταστάσεων του κόσμου όπου προωθείται η διατήρηση αυτών των αγαθών ή αποτρέπεται η τρώση τους ή τέλος με υποκειμενικές κρίσεις που αφορούν στην απλή επιθυμία του αυτουργού να επιτύχει ένα σκοπό. Κατόπιν η θεμελίωση του δέοντος για το μέσο έχει, θα λέγαμε, *παράγωγο* χαρακτήρα. Η ατομιστική ερμηνεία της μεταβίβασης επιτρέπει την *παραγωγή* ενός δεοντικού γεγονότος από ένα άλλο, προϋπάρχον δεοντικό γεγονός με χρήση του σχήματος μέσου-σκοπού.

Τούτη η ερμηνεία της κανονιστικής μεταβίβασης είναι εσφαλμένη, όπως μας δείχνει μια γνωστή παραλλαγή της υπόθεσης του βαγονέτου: εάν ο μόνος τρόπος αποσόβησης του θανάτου της Θ είναι η ανακοπή της πορείας του βαγονέτου με χρήση του σώματος του E ως αναχώματος, από την οποία θα επέλθει με βεβαιότητα ο θάνατός του, τότε δεν ισχύει ότι οφείλουμε να ανακόψουμε την πορεία του βαγονέτου· το αντίθετο θα οδηγούσε σε παραβίαση ενός αρνητικού καθήκοντος, συσχετικού

μιας αξίωσης που απευθύνει ο Ε προς εμάς. Ακολουθώντας όμως την ατομιστική αντίληψη για τον καθορισμό του δεοντικού φορτίου, θα πρέπει να δεχτούμε ότι και σε αυτήν την περίπτωση βαρυνόμαστε από το καθήκον αποτροπής του θανάτου της Θ, καθώς οι κρίσιμες αξιολογικές εκτιμήσεις για το αγαθό της ζωής ή η επιθυμία του αυτουργού για τη διαφύλαξή της δεν παραλλάσσουν. Βέβαια, η μεταβίβαση του ήδη προσδιορισμένου δεοντικού φορτίου από το σκοπό προς το μέσο ανακόπτεται στη συνέχεια εξαιτίας του αντίρροπου καθήκοντος παράλειψης της πράξης που αποτελεί το αναγκαίο μέσο. Αυτή η προσέγγιση δεν ευσταθεί. Εάν οφείλουμε να παραλείψουμε μια πράξη που είναι αναγκαία για την επίτευξη ενός σκοπού, τότε δεν μπορεί να αληθεύει ότι οφείλουμε να επιτύχουμε τον σκοπό αυτό.

Προκύπτει λοιπόν από τα δύο παραδείγματα του βαγονέτου ότι οι σκοποί δεν διαθέτουν ένα δεδομένο δεοντικό φορτίο ανεξάρτητα από το δεοντικό φορτίο των διαθέσιμων μέσων. Ως εκ τούτου, δεν μπορούμε να αποφανθούμε για τη δεοντική τιμή των μεν, προτού αποφανθούμε για τη δεοντική τιμή των δε. Ούτε μπορούμε να παραγάγουμε τη δεύτερη τιμή από την πρώτη. Η κρίση μας για το τι οφείλουμε να πράξουμε έχει ολιστικό χαρακτήρα. Αφορά στην κατάγνωση όχι δύο διακριτών δεόντων με διαφορετική μέθοδο θεμελίωσης, αλλά ενός ενιαίου καθήκοντος, το οποίο προκύπτει από τη συνεκτίμηση όλων των λόγων που συνηγορούν υπέρ ή κατά της τέλεσης μιας πράξης, συμπεριλαμβανομένων και των εύλογων σκοπών που επιτυγχάνονται με την τέλεσή της. Έτσι, η κρίση ότι οφείλουμε να μη θυσιάσουμε τον Ε χάριν της Θ δεν συνιστά απόφαση αποκλειστικά για τη δεοντική τιμή του μέσου, αφήνοντας ανοικτό τον προσδιορισμό της αντίστοιχης τιμής του σκοπού. Συνιστά αντίθετα μια συνολική απόφαση, από την οποία προκύπτει τόσο η απαγόρευση της χρήσης του μέσου όσο και η μη αναγκαιότητα του σκοπού. Πρόκειται στην ουσία για την κρίση ότι οι λόγοι κατά της θανάτωσης του Ε είναι οι μόνοι ισχύοντες στη συγκεκριμένη περίπτωση. Ο ολιστικός χαρακτήρας της κρίσης έγκειται στο ότι, προκειμένου να προσδιορίσουμε την ισχύ των λόγων αυτών, χρειάστηκε να λάβουμε υπ' όψιν και τις ανταγωνιστικές εκτιμήσεις υπέρ της λύτρωσης της Θ από τον κίνδυνο ζωής στον οποίο περιήλθε. Χρειάστηκε, με άλλα λόγια, να διαπιστώσουμε ότι ο σκοπός αυτός όχι απλώς δεν μπορεί να δικαιολογήσει τη χρήση του αναγκαίου για την επίτευξή του μέσου, αλλά, για την ακρίβεια, δεν μπορεί καν να συνηγορήσει υπέρ του.¹³⁹

Μολονότι απορρίψαμε την ερμηνεία της δεοντικής παραγωγής, η ιδέα της κανονιστικής μεταβίβασης θα πρέπει να διατηρηθεί. Η ένταξή της σε ένα ολιστικό δεοντικό πλαίσιο δεν προσδίδει στην κανονιστική επικοινωνία μέσου-σκοπού έναν αμφίδρομο χαρακτήρα. Μπορεί πράγματι στην παραλλαγή της υπόθεσης του βαγονέτου που εξετάσαμε η δεοντική τιμή του σκοπού να «αποφασίζεται» τελικά από τις ουσιαστικές εκτιμήσεις κατά της υιοθέτησης του μέσου. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι έχουμε κάποιο είδος μεταβίβασης ενός θετικού δεοντικού ή κανονιστικού φορτίου από το μέσο προς το σκοπό. Εάν συνέβαινε κάτι τέτοιο, τότε από το γεγονός ότι οφείλουμε να μη θανατώσουμε τον Ε θα παραγόταν ένα αρνητικό καθήκον, βάσει του οποίου θα οφείλαμε να μη σώσουμε τη Θ. Κάτι τέτοιο όμως δεν αληθεύει. Αληθεύει αντίθετα ότι δεν οφείλουμε να τη σώσουμε, ελλείψει άλλου πρόσφορου μέσου, ότι

¹³⁹ Για τα ζητήματα αυτά βλ. αναλυτικά Μέρος II, Ενότητα 3.3.3.1.

δηλαδή δεν βαρυνόμαστε από ένα θετικό καθήκον. Εδώ δεν μπορούμε να μιλήσουμε για μεταβίβαση ενός *αρνητικού* δεοντικού φορτίου από το μέσο στον σκοπό, αλλά για ανακοπή ή ματαίωση της μεταβίβασης του θετικού κανονιστικού φορτίου από τον σκοπό στο μέσο. Αυτό που συμβαίνει είναι πως το γεγονός ότι η Θ τελεί σε κίνδυνο ζωής δεν μπορεί καν να συνηγορήσει υπέρ της θανάτωσης του E , δεν μπορεί καν να θεωρηθεί ως *pro tanto* λόγος υπέρ της, διότι την κανονιστική μεταβίβαση από τον σκοπό προς τον μέσο ματαίωσε μια αξίωση του E . Οι *pro tanto* λόγοι υπέρ της υιοθέτησης του σκοπού λύτρωσης της Θ από τον κίνδυνο που την απειλεί παραμένουν βέβαια σε ισχύ και, αν τυχόν καταστεί διαθέσιμο ένα νέο μέσο, μπορεί να μετατραπούν σε αποφασιστικούς λόγους *προς το πράττειν*.

Άλλωστε, ακόμα και στο επίπεδο του δέοντος παρατηρείται μια ασυμμετρία, η οποία μπορεί να εξηγηθεί, μόνο εάν δεχθούμε τη δυνατότητα μεταφοράς κανονιστικού φορτίου από τον σκοπό προς το μέσο. Όσον αφορά στο αρχικό παράδειγμα, μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι οφείλουμε να εκτρέψουμε το βαγονέτο, *επειδή* οφείλουμε να απωθήσουμε έναν κίνδυνο κατά της ζωής της Θ . Δεν μπορούμε όμως να ισχυριστούμε και το αντίστροφο. Προκειμένου να αντιληφθούμε αυτήν την ασυμμετρία θα πρέπει να μεταβούμε στο βασικότερο επίπεδο των *pro tanto* λόγων, των συστατικών δηλαδή του δέοντος. Θα ήταν δύσκολο να αρνηθούμε την πραγματικότητα σύνθετων κανονιστικών γεγονότων εργαλειακής υφής. Θεωρούμε πως εάν η πράξη q συνιστά μέσο για την επίτευξη ενός σκοπού p , η υιοθέτηση του οποίου υποστηρίζεται ήδη από *pro tanto* λόγους, τότε έχουμε έναν *pro tanto* εργαλειακό λόγο υπέρ της τέλεσης της πράξης q , υπό την προϋπόθεση ότι δεν συντρέχουν γεγονότα που ανακόπτουν την κανονιστική μεταβίβαση, υπό την προϋπόθεση δηλαδή ότι δεν θεμελιώνεται μια αξίωση κατά της χρήσης του μέσου. Η αλήθεια αυτή έχει σύνθετο χαρακτήρα. Αναλύεται α) στο γεγονός ότι η υιοθέτηση του σκοπού p ερείδεται σε λόγους, β) στο γεγονός ότι η πράξη q αποτελεί μέσο για την εξυπηρέτηση του σκοπού p και γ) στο γεγονός ότι, χάρις στη σχέση μέσου-σκοπού, η εκτίμηση που συνηγορεί υπέρ του σκοπού p μπορεί, υπό συγκεκριμένες συνθήκες, να συνηγορήσει και υπέρ της πράξης q .

Παρατηρούμε τώρα ότι το πρώτο και το τρίτο γεγονός είναι κανονιστικά. Αυτό που έχει σημασία είναι η ύπαρξη ενός λόγου και όχι η υιοθέτηση του σκοπού από το υποκείμενο. Ψυχολογικά αδιάφορο είναι και το δεύτερο γεγονός. Αυτό που μας ενδιαφέρει είναι η πράξη q να αποτελεί πράγματι μέσο για την επίτευξη του σκοπού p , ανεξάρτητα από το εάν το υποκείμενο πιστεύει κάτι τέτοιο. Αυτό μας δείχνει ότι θα πρέπει να αποφεύγεται αυστηρά η σύγχυση μεταξύ του ζητήματος των εργαλειακών λόγων και του γειτονικού ζητήματος της εργαλειακής ορθολογικότητας. Το τελευταίο δεν έχει να κάνει με την ουσία της δικαιολόγησης των νοητικών στάσεων, αλλά με τη συνοχή τους, ένα θέμα καθαρά τυπικό. Το μόνο που απαιτεί η ορθολογικότητα από το υποκείμενο είναι να συνοδεύει την πρόθεση επίτευξης του σκοπού p και την πεποίθηση ότι η πράξη q αποτελεί αναγκαίο μέσο για αυτήν με την πρόθεση τέλεσης της πράξης q τίποτα περισσότερο. Το ζήτημα της δικαιολόγησης των δύο προθέσεων καθώς και της ορθότητας της ενδιάμεσης πεποίθησης είναι αδιάφορο από τη σκοπιά της ορθολογικότητας.

Η διάκριση ανάμεσα στην κανονιστική μεταβίβαση από ένα σκοπό προς το μέσο και στην εργαλειακή ορθολογικότητα επιτρέπει, υποτίθεται, τη θεμελίωση της παράγωγης κανονιστικής ισχύος των ορθολογικών αρχών, χωρίς να ανακύπτει το πρόβλημα της λήψης του ζητουμένου. Διότι, εάν η μεταβίβαση ενός κανονιστικού φορτίου προς την ορθολογικότητα γινόταν με τη μεσολάβηση της εργαλειακής ορθολογικής επιταγής ή έστω απαιτούσε μια τέτοια μεσολάβηση, αυτό θα σήμαινε πως η εν λόγω επιταγή είναι ήδη κανονιστική. Μπορούμε όμως να υποστηρίξουμε ότι η ορθολογικότητα δεν είναι αναγκαία για την κανονιστική μεταβίβαση απλώς και μόνο επειδή δεχθήκαμε τη μεταξύ τους διάκριση;

3.2.3.2. Η διαφάνεια των ορθολογικών αρχών

Αυτό πιστεύουν οι φιλόσοφοι που προσχωρούν στον ουσιολογικό ρεαλισμό. Ο Joseph Raz, για παράδειγμα, αναγνωρίζει εντός του κανονιστικού πεδίου την ισχύ μιας αρχής την οποία αποκαλεί *θεραπευτική*. Σύμφωνα με την αρχή αυτή, «όταν έχουμε ένα μη υποσκελισθέντα λόγο να προβούμε σε μια πράξη, έχουμε λόγο να εκτελέσουμε οποιοδήποτε (αν και μόνο ένα) από τα δυνατά (για εμάς) εναλλακτικά σχέδια που εξυπηρετούν την τέλεσή της».¹⁴⁰ Από τη θεραπευτική αρχή αντλείται μια γενική κατηγορία λόγων, των *θεραπευτικών*, στην οποία περιλαμβάνονται ασφαλώς και οι αποκαλούμενοι εργαλειακοί λόγοι. Αν κάτι διακρίνει τους θεραπευτικούς λόγους από άλλες κατηγορίες πρακτικών λόγων, είναι η ιδιαίτερη δομή του περιεχομένου τους, το γεγονός ότι αυτό που δικαιολογεί την επίδικη πράξη είναι η συμβολή της στην ευόδωση του σκοπού μιας άλλης πράξης, η οποία λειτουργεί ως κανονιστική πηγή. Καθώς τώρα ο Raz αντιλαμβάνεται την ορθολογικότητα ως την ικανότητα ορθής αντίληψης ή αναγνώρισης των ουσιαστικών λόγων και προσήκουσας ανταπόκρισης σε αυτούς, η δομή της εργαλειακής ορθολογικής αρχής αντανακλά απλώς τη δομή των θεραπευτικών λόγων. Το σχήμα μέσου-σκοπού δεν έχει έναν εγγενή ορθολογικό χαρακτήρα· αποκτά την κανονιστική του σημασία μόνο στο πλαίσιο των δικαιολογητικών σχέσεων που ορίζουν οι λόγοι. Εντός των δομικών σχέσεων της ορθολογικότητας απλώς παρεπιδημεί.¹⁴¹ Το ίδιο ισχύει και για κάθε άλλο λογικό σχήμα μέσω του οποίου μπορεί να μεταφερθεί το κανονιστικό φορτίο μιας νοητικής στάσης σε μιαν άλλη. Για παράδειγμα, η αρχή *modus ponens* αντανακλά τη λογική δομή ενός ουσιαστικού λόγου το περιεχόμενο του οποίου έχει συναχθεί από το περιεχόμενο μιας άλλης εύλογης πεποίθησης.¹⁴²

Οι ουσιολογικές αυτές αντιλήψεις έχουν βρει την πιο εναργή έκφρασή τους στη θεώρηση της *διαφάνειας* που διατύπωσε ο Niko Kolodny, αναφορικά με την

¹⁴⁰ Joseph Raz, «The Myth of Instrumental Rationality», *Journal of Ethics & Social Philosophy* 1 (2005), 5-6. Βλ. επίσης του ιδίου, «Instrumental Rationality: A Reprise», *Journal of Ethics & Social Philosophy* 1 (2005).

¹⁴¹ Βλ. αντίθετα Simon Rippon, «In Defense of The Wide-Scope Instrumental Principle», *Journal of Ethics and Social Philosophy* 5 (2010), 1-21.

¹⁴² Ανάλογες απόψεις έχει διατυπώσει και ο Niko Kolodny σε σειρά μελετών του. Βλ. Niko Kolodny, «The Myth of Practical Consistency», *European Journal of Philosophy* 16 (2008), 366-402· του ιδίου «Why be Disposed to Be Coherent?», *Ethics* 188 (2008), 437-463· του ιδίου «Instrumental Reasons», στο D. Star (ed.), *The Oxford Handbook of Reasons and Normativity* (Oxford: Oxford University Press, 2018).

κανονιστική υφή της ορθολογικότητας.¹⁴³ Σύμφωνα με τη θεώρηση αυτή, όταν ο αυτουργός A διαβουλεύεται περί του τι θα πράξει, αυτό που αισθάνεται δεν είναι η κανονιστική πίεση των ορθολογικών αρχών, αλλά των ουσιαστικών λόγων που πιστεύει ότι έχει. Η σκέψη του μπορεί να είναι, για παράδειγμα, η εξής: «έχω έναν αποφασιστικό λόγο να επιταχύνω την τήξη του χιονιού στον κήπο μου για να επιτύχω τον σκοπό αυτό *θα πρέπει να προμηθευτώ άμεσα αλάτι* άρα, έχω έναν αποφασιστικό λόγο να προμηθευτώ άμεσα αλάτι». Ενδέχεται βέβαια κάποια από τις δύο προκείμενες πεποιθήσεις να είναι εσφαλμένη και ο αυτουργός να μην έχει στην πραγματικότητα έναν τέτοιο λόγο. Τότε πώς εξηγείται η αίσθηση της αναγκαιότητας που βιώνει; Σε αυτό το ερώτημα μπορούμε να απαντήσουμε μόνο εάν εγκαταλείψουμε την εσωτερική έποψη και προσεγγίσουμε το κανονιστικό φαινόμενο από τη σκοπιά του παρατηρητή της ψυχολογίας του A, του ερμηνευτή της συμπεριφοράς του. Από την εξωτερική έποψη γνωρίζουμε ότι είναι η ορθολογικότητα που απαιτεί από τον A να υιοθετήσει την πρόθεση τέλεσης της πράξης q, όχι κάποιος ουσιαστικός λόγος. Ο εξωτερικός παρατηρητής θα διαπίστωνε: «ο A πιστεύει ότι έχει έναν αποφασιστικό λόγο να επιταχύνει την τήξη του χιονιού στον κήπο του *πιστεύει επίσης ότι η άμεση προμήθεια αλατιού αποτελεί αναγκαίο μέσο για την επίτευξη του σκοπού του* άρα καταλήγει στο συμπέρασμα ότι έχει έναν αποφασιστικό λόγο να προμηθευτεί άμεσα αλάτι, διότι θα ήταν αντίθετο προς τις επιταγές της ορθολογικότητας να μην υιοθετήσει την πρόθεση τέλεσης μιας πράξης που πιστεύει ότι είναι αναγκαία για την πραγμάτωση ενός, κατά την εκτίμησή του, επιβεβλημένου σκοπού».

Από την εσωτερική έποψη της διαβούλευσης βέβαια οι επιταγές της ορθολογικότητας είναι *διάφανες*, υπό την έννοια ότι ο A δεν αντιλαμβάνεται την αναγκαιότητά τους. Την αναγκαιότητα της ορθολογικότητας ο αυτουργός την αποδίδει στους λόγους, που *νομίζει* ότι τον δεσμεύουν. «Αυτή η θεώρηση», μας λέει ο Kolodny, «δεν γεννά την ανάγκη μιας δεύτερης πρωταρχικής έννοιας: μιας επιπρόσθετης κανονιστικής έννοιας πέραν αυτής ενός λόγου. Η (φαινομενική) κανονιστική ισχύς του «δέοντος» της ορθολογικότητας απορρέει από ένα (φαινομενικό) λόγο, τον λόγο που το υποκείμενο πιστεύει ότι έχει».¹⁴⁴

Η εξωτερική έποψη είναι λοιπόν αυτή από την οποία «το δέον της ορθολογικότητας και το δέον των λόγων διχοτομούνται». Από αυτήν την έποψη εγείρονται τα γενικά και ειδικά εξωτερικά ερωτήματα σχετικά με τη δεσμευτικότητα της ορθολογικότητας, ερωτήματα του τύπου «γιατί να είμαι ορθολογικός;» ή «γιατί να συμμορφωθώ με την τάδε ή τη δείνα ορθολογική επιταγή;». Η υποψία που γεννιέται αφορά στο εάν είναι δυνατό να εποπτεύσουμε τη διαβουλευτική διαδικασία από ένα σημείο έξω από αυτήν. Ευρισκόμενοι σε ένα τέτοιο σημείο, θα είχαμε πάψει να δεσμευόμαστε από τους ίδιους κανόνες, ουσιαστικούς ή τυπικούς, οι οποίοι δεσμεύουν το διαβουλευτικό υποκείμενο. Τότε όμως ποιο το νόημα των παραπάνω ερωτημάτων; Οι ουσιοκράτες φαίνεται να κατασκευάζουν μια θεωρητική έποψη από την οποία η

¹⁴³ Βλ. Niko Kolodny, «Why Be Rational?», 557-560. Την αρχή της διαφάνειας υιοθετεί και ο T. M. Scanlon. Βλ. σχετικά τη συμβολή του «Structural Irrationality», στο Geoffrey Brennan, Robert Goodin, Frank Jackson, Michael Smith eds., *Common Minds: Themes from the Philosophy of Philip Pettit* (New York: Oxford University Press, 2007), 87-88.

¹⁴⁴ Niko Kolodny, «Why Be Rational?», 558.

ορθολογικότητα έχει αμιγώς περιγραφική ή ψυχολογική σημασία και από την οποία προσπαθούν στη συνέχεια να εντοπίσουν την κανονιστική της υφή. Μάταια βεβαίως, καθώς η κανονιστικότητα της ορθολογικότητας έχει ήδη υποσκαφθεί από τις προϋποθέσεις της δυνατότητας μιας εξωτερικής έποψης.

Άλλωστε, για να μπορέσουμε να ερμηνεύσουμε και να κατανοήσουμε τη συμπεριφορά του Α, απαιτείται να διατηρήσουμε με αυτόν ένα σημείο κανονιστικής επαφής. Η σκέψη του ερμηνευόμενου και του ερμηνευτή θα πρέπει να έχουν μια κοινή λογική δομή. Δεν θα μπορούσαμε, λόγου χάριν, να καταλάβουμε γιατί ο Α πιστεύει ότι έχει ένα λόγο υπέρ της πράξης q , εάν δεν μας δέσμευε από κοινού όχι μόνο η αρχή της κανονιστικής μεταβίβασης, αλλά και η εργαλειακή αρχή της ορθολογικότητας. Για την ακρίβεια χωρίς τις ορθολογικές αρχές δεν θα μπορούσαμε να αποδώσουμε καμία νοητική στάση στον Α. Για εμάς η συμπεριφορά του θα στερούταν πλήρως νοήματος, εάν δεν την εξετάζαμε υπό το φως των αρχών που τη συνέχουν.

Απαιτείται λοιπόν να εντοπίσουμε ένα κοινό σημείο, ουσιώδες τόσο στο ερμηνευτικό όσο και στο κανονιστικό επίπεδο. Το σημείο αυτό μας το εξασφαλίζει φυσικά η κατηγορία των ουσιαστικών πρακτικών λόγων, χάρις στη δισημία στην οποία έχουμε ήδη αναφερθεί. Ως *κινητοποιοί*, οι λόγοι καθίστανται κρίσιμοι στο ψυχολογικό επίπεδο της ερμηνείας και κατανόησης μιας συμπεριφοράς, στο ίδιο δηλαδή επίπεδο όπου καθίστανται κρίσιμες και οι ορθολογικές αρχές. Ως *κανονιστικοί*, οι λόγοι καθίστανται κρίσιμοι στο επίπεδο της δικαιολόγησης, εκεί όπου η ορθολογικότητα δεν παίζει κανένα ρόλο, κατά τους ουσιοκράτες. Εάν λοιπόν από την εξωτερική σκοπιά η ορθολογικότητα και οι λόγοι διχοτομούνται, η διχοτόμηση αυτή θα αφορά και στις δύο σημασίες των πρακτικών λόγων. Δεδομένου όμως ότι η διχοτόμηση παραπέμπει σε έναν άτεγκτο δυϊσμό και όχι σε μια απλή δυϊκότητα, πώς μπορούμε να μιλάμε για «λόγους» τόσο στην περίπτωση των κανονιστικών όσο και την περίπτωση των κινητοποιιών λόγων;

Η απαίτηση για μια κανονιστική επαφή ανάμεσα στον ερμηνευόμενο και τον ερμηνευτή μας δείχνει ότι μια αμιγώς εξωτερική της διαβούλευσης έποψη είναι αδύνατη. Εάν για να κατανοήσουμε και να περιγράψουμε τη νοητική κατάσταση του Α χρειάζεται να καταλάβουμε κι εμείς ένα εσωτερικό σημείο θέασης, να παρακολουθήσουμε τη διαβούλευσή του, διαβουλεύόμενοι και οι ίδιοι μαζί του, δεσμευόμενοι συνεπώς από τους ίδιους κανόνες, τότε δεν μπορούμε να υποστηρίξουμε με ακρίβεια ότι το δέον των λόγων και της ορθολογικότητας διχοτομούνται. Η δυϊκότητα τους δεν εξικνείται μέχρι του δυϊσμού. Ποια είναι όμως η ακριβής σχέση μεταξύ των δύο; Πώς η αναγκαιότητα της ορθολογικότητας μπορεί να είναι διάφανη και εντούτοις να μας δεσμεύει με έναν τρόπο διαφορετικό από αυτό των λόγων;

Με τη διατύπωση των παραπάνω ερωτημάτων στρέφουμε πλέον το ενδιαφέρον μας από το λογοδοτικό στο λογοσυστατικό μοντέλο της κανονιστικότητας. Σε αυτό το κεφάλαιο ακολουθήσαμε τη δεύτερη κατεύθυνση που μπορεί να πάρει ο αναγωγικός συσχετισμός λόγων και ορθολογικότητας: την κατεύθυνση της ουσιοκρατικής αναγωγής. Εξετάσαμε και απορρίψαμε την εννοιολογική εκδοχή της, διαπιστώσαμε όμως ότι η ορθολογικότητα αποτελεί αναγκαία συνθήκη της ορθής αναγνώρισης των λόγων και της προσήκουσας συμμόρφωσης προς τα κελεύσματά τους. Απορ-

ρίψαμε επίσης την έτερη εκδοχή της ουσιοκρατικής αναγωγής: την οντολογική. Το συμπέρασμα που αξίζει να συγκρατήσουμε εν όψει των κατοπινών μας αναπτύξεων είναι ότι αδυνατούμε να προσεγγίσουμε το ζήτημα της δεσμευτικότητας των ορθολογικών αρχών από μια *εξωτερική, περιγραφική, μη κανονιστική* οπτική γωνία: από μια τέτοια έποψη η έρευνά μας θα ήταν εξαρχής υπονομευμένη. Δεν μπορούμε λοιπόν να συλλάβουμε τη σχέση λόγων και ορθολογικότητας παρά μόνο από την εσωτερική έποψη του διαβουλευόμενου υποκειμένου. Από την έποψη όμως αυτή η αναγκαιότητα της ορθολογικότητας εμφανίζει το χαρακτηριστικό της διαφάνειας. Ο μόνος τρόπος να την εντοπίσουμε και να τη φέρουμε προ των οφθαλμών μας είναι να αναστοχαστούμε τις συνθήκες δυνατότητας της εσωτερικής έποψης του λόγου. Οδηγούμαστε έτσι πίσω, σε μια παρατήρηση εν είδει αμφιβολίας στην οποία είχαμε προβεί κατά την ολοκλήρωση το δευτέρου κεφαλαίου. Είχαμε δει τότε ότι η αδυναμία μας να προσεγγίσουμε το ζήτημα της κανονιστικότητας από μια αμιγώς εξωτερική έποψη ενδεχομένως να πλήττει την ευστοχία της αναλογίας μεταξύ των ορθολογικών αρχών και των συστατικών κανόνων ενός παιχνιδιού. Πλέον, μετά και την ανασκευή του ουσιοκρατικού αναγωγισμού, βρισκόμαστε στην πλεονεκτική θέση να γνωρίζουμε ότι η αμφιβολία αυτή δεν είναι εύλογη. Εάν η ορθή αναγνώριση των λόγων και η προσήκουσα συμμόρφωση προς το δέον τους συνεπάγονται τη συμμόρφωση του υποκειμένου και προς τις αρχές της ορθολογικότητας, τότε οι αρχές αυτές δεν μπορεί παρά να αναπτύσσουν δεσμευτική ισχύ, η οποία, όπως προσπάθησα να δείξω σε αυτό το κεφάλαιο, δεν αναγέται στη δεσμευτική ισχύ των λόγων.

Στο επόμενο κεφάλαιο θα εξετάσουμε τις προϋποθέσεις επιτυχίας της αναλογίας, αναδεικνύοντας τον συστατικό χαρακτήρα που επιτελεί η ορθολογικότητα εντός του κανονιστικού πεδίου και τον ιδιαίτερο τρόπο με τον οποίο μας δεσμεύουν οι αρχές της. Ισοδύναμα, θα διερευνήσουμε τη συμβολή της υποκειμενικότητας στην ανάδυση του κανονιστικού φαινομένου. Η απόρριψη του ιδεαλιστικού αναγωγισμού μας έδειξε ότι το υποκείμενο δεν μπορεί να ιδωθεί ως *νομοθέτης*, ως *δημιουργός* των κανόνων που του υποδεικνύουν ποιες νοητικές στάσεις θα πρέπει να υιοθετήσει. Η απόρριψη του ουσιοκρατικού αναγωγισμού από την άλλη δεν μας επιτρέπει να αντιλαμβανόμαστε το υποκείμενο ούτε ως απλό αποδέκτη των επιταγών των ουσιαστικών λόγων. Ποια είναι λοιπόν η φύση της υποκειμενικότητας;

Κεφάλαιο Δ'

Το λογοσυστατικό μοντέλο της κανονιστικότητας

4.1. Ουσιαστικοί λόγοι και ορθολογικές αρχές υπό το πρίσμα του λογοσυστατικού μοντέλου

Ας σκεφτούμε λίγο τι είδους απαιτήσεις μας απευθύνουν οι ουσιαστικοί λόγοι. Οι ουσιοκράτες φιλόσοφοι θεωρούν ότι ανταποκρινόμαστε με τον προσήκοντα τρόπο στο κανονιστικό περιεχόμενο ενός λόγου υπέρ της πρόθεσης $I(q)$, εάν υιοθετήσουμε την πρόθεση αυτή. Όμως η υιοθέτηση της πρόθεσης $I(q)$ δεν είναι ικανή συνθήκη της προσήκουσας ανταπόκρισης στον οικείο λόγο. Δεν είναι βέβαια ούτε αναγκαία συνθήκη, διότι ο λόγος αυτός ενδέχεται να είναι απλώς *pro tanto*. Ένας *pro tanto* λόγος ούτε επιτάσσει, ούτε απαγορεύει, ούτε επιτρέπει την υιοθέτηση νοητικών στάσεων. Πρόκειται απλώς για την κανονιστική αλήθεια ότι μια εκτίμηση *συνηγορεί* υπέρ της υιοθέτησης μιας νοητικής στάσης. Από μόνη της αυτή η αλήθεια δεν μπορεί να επιτελέσει έναν καθοδηγητικό ρόλο. Προκειμένου να αποφανθούμε περί του πρακτέου, θα πρέπει να σταθμίσουμε όλους τους κρίσιμους *pro tanto* λόγους και να διαπιστώσουμε εάν αυτοί είναι επαρκείς ή αποφασιστικοί υπέρ της μίας ή της άλλης νοητικής στάσης. Εάν όμως οι *pro tanto* λόγοι δεν συνιστούν οι ίδιοι κανόνες για την υιοθέτηση νοητικών στάσεων, τότε γιατί τους εκλαμβάνουμε ως κανονιστικά μεγέθη και μάλιστα πρωταρχικά; Οι ουσιοκράτες θα απαντούσαν: «διότι αποτελούν τα συστατικά του δέοντος που μας απευθύνουν οι αποφασιστικοί λόγοι. Οι τελευταίοι δεν είναι παρά *pro tanto* λόγοι, οι οποίοι στις συγκεκριμένες συνθήκες κατίσχυσαν έναντι άλλων *pro tanto* λόγων».¹⁴⁵ Τότε όμως οι λόγοι που υποσκελίστηκαν παύουν να αποτελούν κανονιστικά μεγέθη, παύουν να συνιστούν λόγους; Ή μήπως δεν ήταν εξαρχής; Κι αν δεν ήταν, τότε με ποια κριτήρια τους υποβάλαμε στη διαδικασία της στάθμισης; Αυτό που θα πρέπει να δειχθεί είναι η κανονιστική υφή της συνηγορίας. Υπό ποια έννοια το γεγονός ότι μια εκτίμηση *συνηγορεί απλώς* υπέρ της υιοθέτησης μιας νοητικής στάσης αποτελεί έναν κανόνα;

Η υιοθέτηση της πρόθεσης $I(q)$ δεν αποτελεί ούτε ικανή συνθήκη της προσήκουσας ανταπόκρισής μας στον οικείο λόγο. Ας υποθέσουμε ότι ο λόγος αυτός είναι αποφασιστικός. Αρκεί ο σχηματισμός της $I(q)$ για να πούμε ότι A ανταποκρίθηκε με τον προσήκοντα τρόπο προς το κέλευσμά του;¹⁴⁶ Έχω ήδη υποστηρίξει ότι η απάντηση θα πρέπει να είναι αρνητική, επισημαίνοντας δύο ακόμα αναγκαίες προϋποθέσεις: πρώτον, ο A θα πρέπει να έχει αναγνωρίσει ορθά την ύπαρξη του κρίσιμου αποφασιστικού λόγου και, δεύτερον, θα πρέπει η αναγνώρισή του να είναι αυτή που τον ώθησε στην υιοθέτηση της $I(q)$: ανάμεσα στην αναγνώριση και την υιοθέτηση θα πρέπει

¹⁴⁵ Ο John Broome θεωρεί ότι οι *pro tanto* λόγοι αποτελούν λόγους, επειδή συνιστούν μέρος της εξήγησης ενός κανονιστικού γεγονότος: του γεγονότος ότι *οφείλουμε* να υιοθετήσουμε μια συγκεκριμένη νοητική στάση. Βλ. John Broome, «Reasons» στο R. J. Wallace, M. Smith, S. Scheffler, και P. Pettit (eds.), *Reason and Value: Themes from the Moral Philosophy of Joseph Raz* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 28-55.

¹⁴⁶ Για μια καταφατική απάντηση βλ. Joseph Raz, *Practical Reasons and Norms*, 178-182.

να αναπτύσσεται ένας δικαιολογητικός-ερμηνευτικός σύνδεσμος. Όμως η δεύτερη προϋπόθεση αποτελεί μια επιταγή της ορθολογικότητας, την οποία διαπιστώνουμε από την εξωτερική έποψη της διαβούλευσης, όπως θα έλεγε ο Kolodny. Πρόκειται ασφαλώς για τη γνωστή μας ΑπΛ: όποιος πιστεύει ότι έχει αποφασιστικό λόγο υπέρ της υιοθέτησης μιας νοητικής στάσης οφείλει, κατ' ορθολογική επιταγή, να υιοθετήσει τη στάση αυτή.

Θεωρώ, λοιπόν, ότι το ιδιαίτερο δέον που μας απευθύνουν οι λόγοι έχει ως αντικείμενό του την ορθή αναγνώρισή τους, την υιοθέτηση όχι της νοητικής στάσης που δικαιολογούν, αλλά της πεποίθησης ισχύος τους. Πρόκειται για την αρχή της *αυτοπάθειας* των λόγων. Μια αλήθεια περί της ύπαρξης ενός λόγου, περί του γεγονότος δηλαδή ότι υπό τις συνθήκες c μια εκτίμηση p συνηγορεί υπέρ του σχηματισμού της νοητικής στάσης $MA(\alpha)$ από το υποκείμενο x , είναι ένας κανόνας που απαιτεί από τον x να διαπιστώσει την κανονιστική σημασία που έχει για τον ίδιο η αλήθεια της πρότασης p και να τη λάβει υπ' όψιν του κατά τη διαβουλεύσή του. Η ίδια η συνηγορία καθίσταται κανονιστική υπό την εξής έννοια: εάν το γεγονός p ήταν η μόνη κρίσιμη παράμετρος, τότε το υποκείμενο θα *όφειλε* να υιοθετήσει την πεποίθηση ότι έχει έναν αποφασιστικό λόγο υπέρ της νοητικής στάσης $MA(\alpha)$, θα *όφειλε* δηλαδή να καταστήσει ορθολογικώς αναγκαίο τον σχηματισμό της νοητικής αυτής στάσης. Εξ ου και ο συστατικός χαρακτήρας της ορθολογικότητας αναφορικά με το δέον των ουσιαστικών λόγων.

Οι ουσιαστικοί λόγοι μας δεσμεύουν λοιπόν *αμέσως* όχι με την ιδιότητα του στοχαστή ή του αυτουργού, αλλά με την ιδιότητα του φορέα μιας *δικαστικής εξουσίας*. Ένας αποφασιστικός λόγος υπέρ της $MA(\alpha)$ δεν απαιτεί από εμάς να υιοθετήσουμε τη νοητική αυτή στάση· απαιτεί τουναντίον να *αποφανθούμε* κατά τέτοιο τρόπο για τους λόγους που μας δεσμεύουν, ώστε να καταστήσουμε υποχρεωτική, ήτοι κανονιστικώς αναγκαία, την υιοθέτηση της προτασιακής στάσης $MA(\alpha)$ · με άλλα λόγια, απαιτεί από εμάς να αυτοδεσμευτούμε. Κάνοντας λόγο για μια δικανική κρίση ή απόφαση δεν εννοούμε κάτι άλλο από την αναγνώριση της ισχύος του αποφασιστικού λόγου και την εφαρμογή του στην περίπτωση μας, για την αναγνώριση δηλαδή της κανονιστικής αλήθειας ότι εμείς οι ίδιοι, υπό τις συγκεκριμένες περιστάσεις, δεσμευόμαστε από αυτόν τον λόγο. Αυτή η αναγνώριση, η ίδια η απόφασή μας, είναι που μας υποχρεώνει να υιοθετήσουμε τη $MA(\alpha)$. Δεν πρόκειται, συνεπώς, για το δέον ενός αποφασιστικού ουσιαστικού λόγου, όπως θα διατείνονταν οι ουσιοκράτες φιλόσοφοι. Πρόκειται, αντίθετα, για το δέον που μας απευθύνει η ορθολογικότητα. Ας δούμε το γιατί αναλυτικότερα.

Στην περίπτωση που εξετάζουμε, η σχέση ενός *pro tanto* εργαλειακού λόγου υπέρ της πράξης q είναι ένας κανόνας που απαιτεί από τον αυτουργό να συνειδητοποιήσει: α) πως έχει έναν *pro tanto* λόγο υπέρ της υιοθέτησης του σκοπού p , β) πως έχει έναν αποφασιστικό λόγο υπέρ της πεποίθησης ότι η τέλεση της πράξης q είναι αναγκαία ή/και ικανή συνθήκη για την ευόδωση του σκοπού p , γ) πως έχει έναν *pro tanto* εργαλειακό λόγο υπέρ της q , ως λογική συνέπεια των α) και β). Η συμμόρφωση του αυτουργού προς την επιταγή αυτού του λόγου δεν καθιστά ορθολογικώς αναγκαία την υιοθέτηση της πρόθεσης $I(q)$. Οι ορθολογικές αρχές στο πλαίσιο των *pro tanto* λόγων αναπτύσσουν την ισχύ τους στο πρώτο επίπεδο της κανονιστικής συμβο-

λής· δεν ρυθμίζουν δηλαδή την υπό κρίση περίπτωση, αλλά προσδιορίζουν τις κρίσιμες νοητικές στάσεις που, λόγω της συνάφειάς τους, θα πρέπει να συνεκτιμηθούν.

Έστω τώρα ότι δεν συρρέει κάποια εξίσου ή περισσότερο ισχυρή ανταγωνιστική εκτίμηση. Σε αυτήν την περίπτωση ο παραπάνω εργαλειακός λόγος υπέρ της $I(q)$ είναι αποφασιστικός. Πρόκειται για ένα σύνθετο κανόνα που απαιτεί από τον αυτουργό A να υιοθετήσει όχι την πρόθεση $I(q)$, αλλά την πεποίθηση: α) ότι έχει έναν αποφασιστικό λόγο υπέρ της υιοθέτησης του σκοπού p , β) ότι έχει έναν αποφασιστικό λόγο υπέρ της πεποίθησης πως η τέλεση της πράξης q είναι αναγκαία ή/και ικανή για την ευόδωση του σκοπού p , γ) ότι έχει έναν αποφασιστικό εργαλειακό λόγο υπέρ της q , ως λογική συνέπεια των α) και β). Συμμορφούμενος με τις απαιτήσεις α) και β), η υιοθέτηση της πρόθεσης $I(p)$ και της πεποίθησης $B(p \rightarrow q)$ καθίσταται ορθολογικώς αναγκαία, βάσει της αρχής ΑπΛ. Συμμορφούμενος με την επιταγή της ΑπΛ, η υιοθέτηση της πρόθεσης $I(q)$ καθίσταται ορθολογικώς αναγκαία, βάσει της εργαλειακής αρχής της ορθολογικότητας. Συμμορφούμενος με την απαίτηση γ), η υιοθέτηση της $I(q)$ καθίσταται ορθολογικώς αναγκαία, βάσει της αρχής ΑπΛ αυτήν τη φορά. Στο πλαίσιο ενός αποφασιστικού λόγου οι ορθολογικές αρχές επιτελούν πια τη ρυθμιστική τους λειτουργία.

Το ίδιο συμβαίνει και στην περίπτωση των επιστημικών λόγων. Ας υποθέσουμε αρχικά ότι αληθεύει η πρόταση «Βρέχει» και ας δεχθούμε στη συνέχεια ότι ο στοχαστής Σ έχει την οπτική εντύπωση πως βρέχει, έχει αποφασιστικούς λόγους να πιστεύει ότι, εάν βρέξει, θα λειώσει το χιόνι και ενδιαφέρεται όντως για το εάν θα λειώσει το χιόνι ή όχι.¹⁴⁷ Υπό αυτές τις συνθήκες, το γεγονός της οπτικής εντύπωσης της βροχής αποτελεί για τον Σ έναν αποφασιστικό λόγο υπέρ της υιοθέτησης της πεποίθησης ότι θα λειώσει το χιόνι. Τούτη η σχέση είναι ένας κανόνας που απαιτεί από τον στοχαστή Σ να υιοθετήσει την πεποίθηση ισχύος ενός αποφασιστικού λόγου α) υπέρ της πεποίθησης ότι βρέχει, β) υπέρ της πεποίθησης ότι εάν βρέξει θα λειώσει το χιόνι και γ) υπέρ της πεποίθησης ότι θα λειώσει το χιόνι, ως λογική συνέπεια των α) και β). Εάν ο Σ ανταποκριθεί προσηκόντως στις επιταγές αυτού του λόγου, τότε η υιοθέτηση της πεποίθησης ότι θα λειώσει το χιόνι καθίσταται ορθολογικώς αναγκαία, βάσει των αρχών *modus ponens* και ΑπΛ.

Αλλά και κατά τη σύσταση των λόγων υπέρ μιας μη συναγωγικά κτώμενης πεποίθησης η ορθολογικότητα είναι ενεργή. Το γεγονός ότι ο Σ βλέπει από το παράθυρό του τη βροχή αποτελεί για τον ίδιο έναν αποφασιστικό λόγο υπέρ του σχηματισμού της πεποίθησης ότι βρέχει. Ο λόγος αυτός είναι ένας κανόνας που απαιτεί από τον στοχαστή να αναγνωρίσει την κανονιστική κρισιμότητα της οπτικής του εντύπωσης, το γεγονός δηλαδή ότι η τελευταία συνηγορεί υπέρ μιας πεποίθησης. Τούτο σημαίνει ότι ο Σ θα πρέπει να αποκτήσει συνείδηση¹⁴⁸ της εντύπωσής του, καθώς και

¹⁴⁷ Το ενδιαφέρον αυτό, όπως θα δούμε στην επόμενη ενότητα, είναι πρακτικής φύσεως.

¹⁴⁸ Τι ακριβώς σημαίνει η απαίτηση *συνειδητοποίησης* της οπτικής εντύπωσης, η οποία βαρύνει τον στοχαστή Σ ; Κρίσιμες είναι εδώ οι εννοιολογικές διακρίσεις στις οποίες προβαίνει ο Καντ, αναφορικά με τον όρο της *παράστασης* (βλ. *ΚΚΑ* A320/B376-377). «Παράσταση» είναι, για τον Καντ, η έννοια γένους στην οποία υπάγεται κάθε γνωσιακή, νοητική μας κατάσταση. Η πρώτη σημαντική κατηγορία εντός του γένους είναι αυτή των παραστάσεων που συνοδεύονται από συνείδηση. Στις παραδόσεις του για τη Λογική την έκδοση των οποίων επιμελήθηκε ο Gottlob Jäsche, ο Καντ χαρακτηρίζει τις παραστάσεις αυτές *ευκρινείς* και τις αντιδιαστέλλει από τις *αμυδρές*, από τις παραστάσεις των οποίων

δεν έχουμε συνείδηση (Βλ. *JL* 9: 33). Μεταξύ των ευκρινών παραστάσεων, άλλες στερούνται αποβλεπτικότητα και άρα αναφέρονται αποκλειστικά στο υποκείμενό τους ως τροποποίηση της κατάστασής του, ενώ άλλες αναφέρονται σε κάποιο αντικείμενο. Οι πρώτες καλούνται αισθήσεις, οι δεύτερες γνώσεις. Οι γνώσεις πάλι διακρίνονται σε εποπτείες και έννοιες· οι εποπτείες αναφέρονται άμεσα σε ένα ατομικά ορισμένο αντικείμενο, ενώ οι έννοιες αναφέρονται έμμεσα σε περισσότερα αντικείμενα, μέσω ενός κοινού χαρακτηριστικού τους γνωρίσματος. Το βασικό ερώτημα είναι λοιπόν το εξής: η οπτική εντύπωση που αποτελεί τη δικαιολογητική βάση p της πεποίθησης του Σ ότι βρέχει τι είδους παράσταση αποτελεί; Πρόκειται άραγε για μια αίσθηση ή για μια γνώση (εποπτεία); Σε κάθε περίπτωση θα έχουμε να κάνουμε με μια παράσταση που συνοδεύεται από συνείδηση. Τότε όμως προς τι η περαιτέρω απαίτηση *συνειδητοποίησης* που εκπορεύεται από τον κανόνα $R(p, x, c, a)$; Σε σχέση με το βασικό ερώτημα: όπως θα καταστεί σαφές και στη συνέχεια, το γεγονός p στην περίπτωση των μη συναγωγικά κτώμενων πεποιθήσεων μπορεί να είναι μόνο μια εποπτεία, μια παράσταση με αποβλεπτικότητα. Μόνο μια παράσταση που αναφέρεται άμεσα στον κόσμο, μπορεί να αποτελέσει θεμέλιο της πεποίθησής μας για το τι πράγματι συμβαίνει σε αυτόν. Επιπλέον, οι εποπτείες αποτελούν παραστάσεις στις οποίες έχουν ήδη εκδηλώσει την ισχύ τους οι κανόνες του νου, κατά τη σύνθεση του πολλαπλού που μας πορίζει η αισθητικότητα. Το γεγονός αυτό καθιστά δυνατή την κανονιστική τους σύνδεση με νοητικά γεγονότα, όπως η υιοθέτηση πεποιθήσεων. Τίποτε από τα δύο δεν ισχύει προκειμένου για τις αισθήσεις. Οι τελευταίες δεν έχουν αποβλεπτικότητα, δεν πρόκειται δηλαδή για παραστάσεις που τοποθετούν το αντικείμενό τους μέσα στον χώρο· ως εκ τούτου, δεν μπορούν να δικαιολογήσουν τις πεποιθήσεις μας για τον κόσμο. Δεν διαθέτουν επίσης λογική δομή, άρα δεν μπορούν να ενταχθούν στο κανονιστικό πλαίσιο της σχέσης $R(p, x, c, a)$. Σε σχέση με το δεύτερο ερώτημα: πώς γίνεται ο κανόνας $R(p, x, c, a)$ να απαιτεί τη συνειδητοποίηση του γεγονότος p , μιας παράστασης που συνοδεύεται ήδη από τη συνείδηση του υποκειμένου; Πρόκειται άραγε για έναν πλεονασμό; Θα πρέπει στο σημείο αυτό να ανατρέξουμε στο απόσπασμα της δεύτερης έκδοσης της *ΚΚΑ* με το οποίο ο Καντ εγκαινιάζει την πραγμάτευση της υπερβατολογικής ενότητας της καταλήψεως. Γράφει συγκεκριμένα: «Το: *Εγώ νοώ*, αυτό πρέπει να έχει τη δυνατότητα να συνοδεύει όλες μου τις παραστάσεις· γιατί διαφορετικά θα μπορούσε να σχηματιστεί μέσα μου η παράσταση από κάτι, που δεν θα ήταν δυνατό να νοηθεί, πράγμα που ακριβώς σημαίνει ή ότι η παράσταση είναι αδύνατη ή τουλάχιστον για μένα τίποτε» (*ΚΚΑ* B131-132). Οι εποπτείες, δυνάμει της λογικής δομής της *σύνθεσής* τους, ανήκουν ήδη στην ενότητα της κατάληψης του υποκειμένου, η οποία είναι ακριβώς μια ενότητα *συνθετική*. Άρα, οι εποπτείες μπορούν να *νοηθούν*, να συνοδευτούν από την κρίση «*Εγώ νοώ*». Οι αισθήσεις, αντίθετα, επειδή δεν αναφέρονται στον κόσμο, δεν τελούν σε χωροχρονική συνάφεια με άλλες παραστάσεις, δεν μπορούν συνεπώς να συσχετιστούν λογικά με αυτές. Τοποθετούνται, λοιπόν, εκτός της συνθετικής ενότητας της κατάληψής μας, εκτός της εμβέλειας της νόησής μας. Μολονότι πρόκειται για ενσυνείδητες παραστάσεις, δεν έχουν για εμάς καμία επιστημική αξία, παραμένουν ένα *τίποτε*. Για αυτό άλλωστε δεν μπορούν να αποτελέσουν το πραγματικό του κανόνα $R(p, x, c, a)$. Για να ενταχθούν στην ενότητα της συνείδησής μας, θα πρέπει να συνδεθούν λογικά με άλλες παραστάσεις, να τοποθετηθούν δηλαδή στον χώρο μαζί τους. Έτσι όμως θα έπαυαν να αποτελούν αισθήσεις· θα μετατρέπονταν σε εποπτείες. Και φυσικά ο κανόνας $R(p, x, c, a)$ δεν μπορεί να απαιτήσει από το υποκείμενο τη μετατροπή μιας αίσθησης σε εποπτεία, την ένταξή της δηλαδή στη συνθετική ενότητα της καταλήψεως. Και τούτο διότι η σύνθεση διαφορετικών παραστάσεων σε μία εποπτεία είναι «το απλό αποτέλεσμα της ικανότητας της φαντασίας, μιας τυφλής, μολονότι απαραίτητης λειτουργίας της ψυχής, που χωρίς αυτήν δεν θα είχαμε καθόλου γνώση, αλλά και που σπάνια μας είναι συνειδητή» (*ΚΚΑ* A78-B103). Αυτό του οποίου μπορούμε να έχουμε ανά πάσα στιγμή συνείδηση είναι το αποτέλεσμα της σύνθεσης, όχι όμως και η διαδικασία της. Ο κανόνας $R(p, x, c, a)$ επιτάσσει λοιπόν τη συνειδητοποίηση αυτού του αποτελέσματος. Πρόκειται για μια συνείδηση βαθύτερη από αυτήν η οποία συνοδεύει τις αισθήσεις και τις εποπτείες ως παραστάσεις. Ο Καντ την αντιλαμβάνεται ως μια δευτεροβάθμια παράσταση: «Στην πραγματικότητα, η συνείδηση είναι μια παράσταση ότι μια άλλη παράσταση υπάρχει εντός μου» (*JL* 33). Η αντιπαραβολή τους μπορεί να γίνει στη βάση των στοιχείων της υποκειμενικότητας και της αντικειμενικότητας που διακρίνει τα διαφορετικά είδη παραστάσεων. Η συνειδητότητα των αισθήσεων έχει αμιγώς υποκειμενική διάσταση. Όπως το θέτει ο Nagel, σχετίζεται με το πώς μοιάζει από την οπτική γωνία του υποκειμένου ο σχηματισμός μιας τέτοιας παράστασης. [Βλ. Thomas Nagel, «What is it like to be a bat?», στο Thomas Nagel, *Mortal Questions* (New York: Cambridge University Press, 1979), 166]. Η συνειδητότητα των εποπτειών έχει απεναντίας αντικειμενικό χαρακτήρα, καθώς αφορά σε αυτό που λαμβάνει χώρα στον κόσμο και όχι στον τρόπο με τον οποίο το υποκείμενο πάσχει από αυτό. Η συνείδηση όμως που συνδέεται με τη συνθετική ενότητα της καταλήψεως συνενώνει αδιάρηκτα στοιχεία υποκειμενικότητας και αντικειμενικότητας. Η βαθύτερη συνείδηση που απαιτεί λοιπόν ο κανόνας $R(p, x, c, a)$ δεν είναι παρά μια μορφή αυτοσυνειδησίας. «Γιατί η εμπειρική συνείδηση, η οποία συνοδεύει διάφορες

του τι αυτή του αποκαλύπτει για τον κόσμο. Θα πρέπει δηλαδή, κατ' επιταγή του αποφασιστικού λόγου, να υιοθετήσει, πρώτον, την πεποίθηση ότι έχει μια οπτική εντύπωση με το συγκεκριμένο περιεχόμενο και, δεύτερον, την πεποίθηση ότι υπό τις συγκεκριμένες συνθήκες, η εντύπωση αυτή συνεπάγεται την αλήθεια της πρότασης «Βρέχει». Εάν όμως ο Σ συμμορφωθεί προς τα δύο αυτά κελεύσματα, θα περιέλθει σε μια νοητική κατάσταση, κατά την οποία η υιοθέτηση της πεποίθησης ότι βρέχει θα είναι ορθολογικώς αναγκαία, βάσει της αρχής *modus ponens*.

Βλέπουμε λοιπόν ότι το δέον μιας ουσιαστικής δικαιολογητικής σχέσης $R(p, x, c, a)$ αφορά στις νοητικές στάσεις που θα πρέπει να σχηματίσει το υποκείμενο, προκειμένου να καταστεί ορθολογικώς αναγκαία η υιοθέτηση της στάσης υπέρ της οποίας συνηγορεί. Αυτό που απαιτεί ένας αποφασιστικός λόγος είναι να πληρωθούν οι προϋποθέσεις για την κλήση σε εφαρμογή εκείνης της ορθολογικής αρχής που προσδίδει στην *pro tanto* ουσιαστική δικαιολογητική σχέση τη λογική της δομή. Ή, για να το θέσουμε διαφορετικά, ανακαλώντας και τη δισημία των ουσιαστικών λόγων, σκοπός ή, ορθότερα, *ratio* του δέοντος που μας απευθύνει ένας αποφασιστικός λόγος είναι να καταστήσουμε *κινητοποιό* μας λόγο την εκτίμηση ότι το γεγονός p συνηγορεί υπέρ της υιοθέτησης της νοητικής στάσης $MA(a)$ και άρα να υιοθετήσουμε τη στάση αυτή.¹⁴⁹ Έτσι αποκτά την κανονιστική της υφή η έννοια της συνηγορίας υπέρ μιας νοητικής στάσης. Αλλά και η ορθολογική αναγκαιότητα μετατρέπεται σε κανονιστική κατηγορία, σε ένα δέον, με το να αποτελεί αναγκαίο συστατικό του περιεχομένου του δέοντος που μας απευθύνουν οι λόγοι. Τα δύο δέοντα συνιστώνται εν ταυτώ, αποκλείοντας έτσι τη δυνατότητα θεμελίωσης του ενός στο άλλο.

παραστάσεις, είναι αυτή καθαυτή διεσπαρμένη και χωρίς αναφορά προς την ταυτότητα του υποκειμένου. Άρα η αναφορά αυτή δεν πραγματώνεται ακόμα με το ότι εγώ συνοδεύω κάθε παράσταση με συνείδηση, αλλά με το ότι εγώ προσθέτω τη μία στην άλλη και έχω συνείδηση της συνθέσεώς τους» (ΚΚΑ Β133). Ο κανόνας $R(p, x, c, a)$ απαιτεί από τον Σ να συνοδεύσει την παράσταση της βροχής με την κρίση «εγώ νοώ», να συνειδητοποιήσει ότι αυτός, ως *στοχαστής*, φέρει όντως τη συγκεκριμένη παράσταση, αυτός ο ίδιος δηλαδή στοχαστής στον οποίο ανήκει το πολλαπλό της αισθητικότητας, από το οποίο συνέθεσε την κρίσιμη εποπτεία. Όπως θα δούμε βέβαια αργότερα, το είδος αυτό της αυτοσυνειδησίας είναι αναγκαίο, ωστόσο δεν αρκεί. Απαιτείται επιπλέον η υιοθέτηση μιας αντίληψης του εαυτού που τον τοποθετεί εντός του χρόνου και του χώρου, η ταύτιση του τελικά με ένα σώμα. Μόνον έτσι μπορεί πια ο Σ να διαπιστώσει την κανονιστική σημασία που έχει για τον ίδιο η οπτική εντύπωση της βροχής, ότι δηλαδή, ως μια γνήσια εμπειρία, συνηγορεί υπέρ της υιοθέτησης της πεποίθησης πως βρέχει.

¹⁴⁹ Ως σκοπό ή *ratio* του δέοντος των αποφασιστικών λόγων θα πρέπει να εκλάβουμε την αρχή εκείνη που φωτίζει δικαιολογητικά την υποχρέωσή μας να αναγνωρίζουμε την ισχύ τους. Η *ratio* εδώ δεν αποτελεί το ερμηνευτικό κλειδί του κανονιστικού περιεχομένου των λόγων, αλλά το *θεμέλιο* της ισχύος τους, της δεσμευτικότητάς τους. Το περιεχόμενο της αρχής ταυτίζεται με το περιεχόμενο μιας διεσταλμένης κατηγορικής προσταγής, η οποία θέτει ως ανώτατο δικαιολογητικό κριτήριο κάθε προτασιακής μας στάσης την καθολικευσιμότητα. Η διευρυμένη κατηγορική προσταγή επιτάσσει να υιοθετούμε κατ' αποκλειστικότητα νοητικές στάσεις για τις οποίες έχουμε επαρκείς λόγους. Οφείλουμε λοιπόν να αναγνωρίζουμε ορθώς τους κρίσιμους πρακτικούς και επιστημικούς μας λόγους, διότι η κατηγορική προσταγή μας υποχρεώνει να ενεργούμε πάντα σύμφωνα με αυτούς. Αντιλαμβανόμαστε τώρα γιατί κάποιος που αναγνωρίζει ορθώς την ύπαρξη ενός αποφασιστικού λόγου υπέρ της υιοθέτησης της πρόθεσης $I(a)$ δεν ανταποκρίνεται *προσηκόντως* στο δέον του, παρά μόνο εάν υιοθετήσει τη στάση $I(a)$, καίτοι η υιοθέτησή της δεν αποτελεί αντικείμενο του δέοντος αυτού. Για την έννοια της *rationis legis*, ως ερμηνευτικού κλειδιού του νόμου, βλ. Παύλο Κ. Σούρλα, *Justi atque injusti scientia: Μια Εισαγωγή στην Επιστήμη του Δικαίου* (Αθήνα: Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, 1995), 176-180.

Αναφερόμενοι στην ορθολογικότητα και στους λόγους, μπορούμε πλέον να μιλάμε για δύο πρωταρχικές, αμοιβαίως μη αναγώγιμες κανονιστικές έννοιες. Μάλιστα, το γεγονός ότι το ρυθμιστικό τους περιεχόμενο δεν ταυτίζεται αποκλείει την ανάδυση αντινομιών εντός του κανονιστικού πεδίου. Ας υποθέσουμε ότι ο στοχαστής Σ πιστεύει πως έχει έναν αποφασιστικό λόγο να υιοθετήσει την πεποίθηση ότι δεν βρέχει. Η ορθολογικότητα, μέσω της αρχής ΑπΛ, απαιτεί από αυτόν να υιοθετήσει την εν λόγω πεποίθηση. Η αλήθεια όμως είναι ότι έχει έναν αποφασιστικό λόγο να υιοθετήσει την ακριβώς αντίθετη πεποίθηση. Εάν θεωρήσουμε ότι ο λόγος αυτός απαιτεί από τον Σ να υιοθετήσει την πεποίθηση ότι βρέχει, τότε ερχόμαστε αντιμέτωποι με μια κανονιστική σύγκρουση: ορθολογικότητα και λόγοι επιτάσσουν την υιοθέτηση δύο αντιφατικών πεποιθήσεων. Για να άρουν αυτήν την αντινομία, οι ουσιοκράτες προτείνουν να εγκαταλείψουμε την ιδέα ότι οι ορθολογικές αρχές αναπτύσσουν κανονιστική ισχύ. Εάν όλα τα στοιχεία συνηγορούν υπέρ της πεποίθησης ότι δεν βρέχει, τότε η ορθολογικότητα δεν μπορεί να απαιτεί από τον Σ να πιστέψει το αντίθετο.

Τούτη η άποψη παραβλέπει το γεγονός ότι χωρίς τη δεσμευτικότητα των ορθολογικών αρχών η αντιφατικότητα των πεποιθήσεων θα έπανε να αποτελεί πρόβλημα. Ακολουθώντας το λογοσυστατικό μοντέλο στο παραπάνω παράδειγμα, μπορούμε να διαπιστώσουμε πώς ορθολογικότητα και λόγοι μας απευθύνουν δύο διακριτά δέοντα χωρίς να εμπλέκονται στη μέγγενη των αντινομιών. Όπως έχουμε ήδη δει, ο αποφασιστικός λόγος υπέρ της πεποίθησης ότι βρέχει δεν απαιτεί από τον στοχαστή να υιοθετήσει αυτήν την πεποίθηση· απαιτεί τη διαπίστωση της κανονιστικής σημασίας των γεγονότων που συνηγορούν υπέρ αυτής· απαιτεί με άλλα λόγια τον σχηματισμό εκείνων των πεποιθήσεων που θα καταστήσουν ορθολογικώς αναγκαία την υιοθέτηση της πεποίθησης ότι βρέχει. Μπορούμε λοιπόν να οδηγηθούμε κανονιστικά από τον αποφασιστικό λόγο στην πεποίθηση ότι βρέχει, μόνο όμως μέσω της ορθολογικότητας.

Οι ουσιοκράτες δεν θα δέχονταν μια τέτοια λύση. Θα υποστήριζαν ότι, ακόμα και υπό αυτήν τη θεώρηση, η ορθολογικότητα θα μας δέσμευε, μόνο εάν οι επιταγές της εναρμονίζονταν με τις επιταγές των ουσιαστικών λόγων. Εάν ο Σ οφείλει να σχηματίσει την πεποίθηση $B[dRB(a)]$, τότε η εσφαλμένη πεποίθηση $B[dRB(\sim a)]$ θα πρέπει να εγκαταλειφθεί. Πώς λοιπόν να προκύψει από αυτήν το ορθολογικό καθήκον υιοθέτησης της $B(\sim a)$; Ορθολογικά καθήκοντα απορρέουν μόνο από εύλογες νοητικές στάσεις. Η αρχή *modus ponens*, για παράδειγμα, καλείται σε εφαρμογή ως μια πηγή επιταγών, μόνο αφού ο Σ υιοθετήσει την ορθή πεποίθηση ότι η οπτική του εντύπωση για τη βροχή δεν είναι μια ψευδαίσθηση, αλλά μια αληθής αντίληψη, η οποία συνεπάγεται την αλήθεια της πρότασης «Βρέχει». Σε αυτήν την περίπτωση όμως η κανονιστικότητα της ανάγεται στην κανονιστικότητα των λόγων που δικαιολογούν την υιοθέτηση της παραπάνω πεποίθησης.

Σύμφωνα λοιπόν με τους ουσιοκράτες το λογοσυστατικό μοντέλο θα πρέπει να απορριφθεί. Εναντίον του φαίνεται να έχει και τη μαρτυρία των φαινομένων της συμεταβολής και της επιγένεσης. Εάν οι ορθολογικές επιταγές ρυθμίζουν τη σχέση μεταξύ των νοητικών μας στάσεων, πώς μπορεί να είναι συστατικές μιας σχέσης $R(p, c, x, a)$; Μια ουσιαστική, δικαιολογητική σχέση της μορφής R συνδέει κανονιστικά

ένα γεγονός, το οποίο συλλαμβάνουμε εμπειρικά, με τη νοητική στάση υπέρ της οποίας συνηγορεί. Είναι λοιπόν το περιγραφικό γεγονός p που τελεί σε δικαιολογητική συνάφεια με τη νοητική στάση $MA(a)$ και όχι η πεποίθησή μας για την αλήθεια της πρότασης p . Η ορθολογικότητα, κατά τους απολογητές του ουσιοκρατικού ρεαλισμού, δεν είναι ενεργή εντός της σχέσης R , συνεπώς δεν παίζει κανένα ρόλο κατά τη σύστασή της. Αντιθέτως ενεργοποιείται κανονιστικά μόνο αφού η σχέση R έχει ήδη θεμελιωθεί, μόνο αφού ο x έχει έρθει σε εμπειρική επαφή με το γεγονός p και έχει αναγνωρίσει την κανονιστική του σημασία. Το αντίθετο θα σήμαινε ότι η ορθολογικότητα δραστηριοποιείται ήδη εντός της εμπειρίας, κάτι στο οποίο οι ουσιοκράτες δεν φαίνονται διατεθειμένοι να επινεύσουν. Αυτό δεν θα πρέπει να μας ξαφνιάζει: γνωρίζουμε ότι για τους ουσιοκράτες η δυϊκότητα ορθολογικότητας και λόγων άγεται στα ακρότατα όρια ενός άτεγκτου δυϊσμού. Ο δυϊσμός αυτός όμως δεν είναι παρά η κανονιστική όψη του οντολογικού δυϊσμού ανάμεσα στη νόηση και τον κόσμο, δυνάμει των φαινομένων της συμμεταβολής και της επιγένεσης.

Αναφύεται τώρα το εξής ερώτημα: εάν αληθεύει η προκείμενη του άτεγκτου δυϊσμού, εάν η εμπειρία είναι μια αμιγώς εξωλογική δραστηριότητα, τότε με ποιον τρόπο ένα εμπειρικά διαπιστωμένο γεγονός p μπορεί να συνηγορήσει υπέρ μιας νοητικής στάσης; Με ποιον τρόπο δηλαδή θα μπορούσε να θεμελιωθεί η σχέση R , παρέχοντάς μας ουσιαστικούς λόγους; Έχουμε ήδη επισημάνει, αναφερόμενοι στο ζήτημα της επιγένεσης του ορθολογικού σε σχέση με το νοητικό, ότι σε μια τέτοια περίπτωση η σχέση του κόσμου με τη νόηση δεν θα ήταν δικαιολογητική, αλλά αιτιώδης. Η επαφή μας με τον κόσμο και η διάγνωσή μας περί του τι συμβαίνει σε αυτόν δεν θα ήταν άμεση, αλλά θα απαιτούσε τη μεσολάβηση αιτιακών νόμων που θα εξηγούσαν πώς από συγκεκριμένα γεγονότα προκαλούνται στο υποκείμενο συγκεκριμένες αισθητηριακές εντυπώσεις. Η εμπειρία θα λειτουργούσε λοιπόν όχι ως κανονιστικό, αλλά ως εξηγητικό θεμέλιο των νοητικών μας στάσεων.

Το πρόβλημα είναι ότι μια έμμεση επαφή με τον κόσμο είναι αδύνατη. Η ματαίωση της κανονιστικής θέασης του κόσμου θα διερρήγγυε παντάπασιν τη σχέση του νου με αυτόν. Εάν η εμπειρία δεν ήταν ήδη λογικά δομημένη, εάν δεν διέθετε ένα ελάχιστο εννοιακό περιεχόμενο, τότε πώς τα δεδομένα που υποτίθεται ότι κομίζει θα μπορούσαν να οργανωθούν συντακτικά ως περιεχόμενο των νοητικών μας στασεων;¹⁵⁰ Πώς θα μπορούσαμε, για παράδειγμα, να πιστέψουμε ότι κάτι συμβαίνει στον κόσμο ή να επιδιώξουμε να προκαλέσουμε μια αλλαγή σε αυτό που ήδη συμβαίνει; Και

¹⁵⁰ Σύμφωνα με τον Davidson, μια διεπιφάνεια μεταξύ της νόησης και του κόσμου θα μετέτρεπε την εμπειρία σε αγγελιοφόρο, σε κοιμητή πληροφοριών σχετικά με το τι συμβαίνει στον κόσμο. Το πρόβλημα που διαπιστώνει ο Davidson αφορά στον έλεγχο της εγκυρότητας των πληροφοριών: πώς θα μπορούσαμε να βεβαιωθούμε ότι ο αγγελιοφόρος δεν ψεύδεται; Ωστόσο, ο McDowell, αντλώντας από την καντιανή θεωρία της αντίληψης, εντοπίζει μια βαθύτερη αδυναμία στη θεωρία της διεπιφάνειας. Γράφει συγκεκριμένα: «Το πραγματικό όμως πρόβλημα που δημιουργείται όταν νοούμε τις εμπειρίες ως μεσάζοντες είναι ότι αδυνατούμε να κατανοήσουμε πώς είναι δυνατό οι εμπειρίες, νοούμενες κατ' αυτό τον τρόπο, να μας πουν το οτιδήποτε, ειλικρινώς ή ανειλικρινώς». Η αδυναμία των εμπειριών να μας πουν κάτι για τον κόσμο οφείλεται στην απουσία ενός ελάχιστου, αναγκαίου εννοιακού περιεχομένου, στην οποία τις καταδικάζει η θεώρησή τους ως προσπτώσεων του κόσμου στην αισθητικότητα του υποκειμένου. Βλ. Donald Davidson, «A Coherence Theory of Truth and Knowledge», 312 και John McDowell, *Mind and World*, 143 [ελλ. έκδ., 314].

ακόμα ριζικότερα: εν αδυναμία να συγκροτήσουμε το προτασιακό τους περιεχόμενο, πώς θα μπορούσαμε να έχουμε γενικά νοητικές στάσεις;

Θα υποστήριζε κάποιος ότι σε μια τέτοια περίπτωση δεν θα μπορούσαμε να νοήσουμε τίποτε άλλο πέραν ίσως από λογικές αλήθειες, οι οποίες δεν επιδέχονται καν ουσιαστική δικαιολόγηση και οι οποίες, ως ταυτολογικές, δεν επεκτείνουν ούτε κατά τι τη γνώση μας για τον κόσμο. Ακόμα όμως και οι λογικές αλήθειες δεν θα μας δέσμευαν. Αποδεχόμενοι τον άτεγκτο δυϊσμό νόησης και κόσμου, είδαμε ότι ο μόνος τρόπος να διασώσουμε τη σχέση R είναι να θεωρήσουμε ότι τον ρόλο δικαιολόγησης της νοητικής στάσης $MI(a)$ επιτελεί όχι το φυσικό γεγονός p , αλλά το νοητικό γεγονός υιοθέτησης της πεποίθησης ότι η πρόταση p είναι αληθής. Εξετάσαμε όμως και απορρίψαμε τη δυνατότητα μιας κατηγορίας τυπικών νοησιακών λόγων στα πλαίσια τόσο ενός αναλυτικού όσο και ενός μη αναλυτικού ιδεαλισμού. Μάλιστα, η κριτική που διατύπωσα για τον αναλυτικό ιδεαλισμό κατέληξε στο ότι η μοναδική δίοδος διαφυγής από μια κυκλική αντίληψη περί δικαιολόγησης είναι η αδιαφορία των υποκειμένων για το τι απαιτούν οι λόγοι από αυτά. Τούτη η αδιαφορία δεν πλήττει όμως μόνο την κανονιστικότητα των λόγων· πλήττει και την κανονιστικότητα των ορθολογικών αρχών, δεδομένης της σχέσης αναλυτικής ισοδυναμίας, την οποία αποδέχεται ο τυπικός συνεκτικισμός. Άλλωστε, η αδιαφορία για τους λόγους συνεπάγεται την αδιαφορία και για τις πεποιθήσεις μας περί των λόγων, άρα για την αρχή ΑπΛ. Η διάρρηξη της σχέσης νοός και κόσμου οδηγεί σε απώλεια του κανονιστικού φαινομένου συλλήβδην και, κατ' επέκταση, της ίδιας της νόησης, η οποία στερείται των συστατικών και ρυθμιστικών αρχών που τις προσδίδουν την αναστοχαστική της δομή.

Προκειμένου να αποτρέψουμε αυτήν την απώλεια, θα πρέπει να άρουμε τη διεπιφάνεια που εμποδίζει τον νου να φτάσει μέχρι τον κόσμο. Θα πρέπει να διαπιστώσουμε ότι η κανονιστική θέαση του κόσμου, η αντίληψή του δηλαδή ως απώτατου δικαιολογητικού θεμελίου των πεποιθήσεων και των προθέσεών μας, δεν είναι *ένας* *ακόμα* από τους τρόπους προσέγγισης του κόσμου, συμπληρωματικός ενδεχομένως της εμπειρικής θεάσης. Είναι ο μόνος τρόπος που διαθέτουν έλλογα όντα, όπως εμείς. Η εμπειρία θα πρέπει να ιδωθεί ως μέρος της κανονιστικής θεάσης και όχι ως προθάλαμός της. Ο ασφαλέστερος σύμμαχός μας σε ένα τέτοιο εγχείρημα είναι ο Καντ.¹⁵¹

¹⁵¹ Θα μπορούσε κανείς να αντιτείνει ήδη από την αρχή ότι και ο υπερβατολογικός ιδεαλισμός του Καντ διαταράσσει την αδιαμεσολάβητη σχέση του νου με τον κόσμο. Και τούτο, διότι επιτρέπει τη γνώση των αντικειμένων ως *φαινομένων* και όχι ως πραγμάτων *καθ' εαυτά*. Κάθε μας γνώση φέρει αναγκαστικά την υπερβατολογική επένδυση της αισθητικότητας και της νόησής μας, συνεπώς δεν πρόκειται για γνώση του κόσμου όπως πραγματικά είναι, αλλά όπως μας *παρουσιάζεται*. Αυτό όμως δεν συνεπάγεται το είδος της απώλειας που προσπαθούμε να αποφύγουμε, το κανονιστικό δηλαδή ρήγμα ανάμεσα στη νόηση και τον κόσμο, το οποίο θα στερούσε από την πρώτη τη δυνατότητα ενός αντικειμένου. Σύμφωνα με την επιστημολογία του υπερβατολογικού ιδεαλισμού, η αδυναμία μας να *γνωρίσουμε* τα πράγματα *καθ' εαυτά* δεν συνοδεύεται από την αδυναμία μας να τα *νοήσουμε*. Σκοπός της καταφυγής μας στον Καντ είναι να διαπιστώσουμε τον τρόπο με τον οποίο οι κανόνες που διέπουν τη νόηση αναπτύσσουν *αντικειμενική* ισχύ, εφαρμόζονται δηλαδή *a priori* σε αντικείμενα της εμπειρίας. Η ιδεαλιστική πτυχή της απάντησης την οποία μας προτείνει ο Καντ έγκειται στο ότι ο νους *επιβάλλει* τους κανόνες του στα αντικείμενα και υπό αυτήν την έννοια είναι ο ίδιος που τα δημιουργεί. Με αυτήν την επιβολή εξασφαλίζεται η κανονιστική επαφή νοός και κόσμου. Ο νους προσδίδει τη λογική δομή των κανόνων του στον κόσμο, όπως τον αντιλαμβανόμαστε μέσω των αισθήσεων,

4.2. Υπερβατολογικός ιδεαλισμός και το πρακτικό διαφέρον του λόγου

Η αφομοίωση της καντιανής διδαχής μας έχει δείξει ότι οι εννοιακές μας ικανότητες δεν εκδηλώνονται το πρώτον κατά τον σχηματισμό των κρίσεών μας αναφορικά με τα όσα μας παραδίδει η εμπειρία¹⁵²· έχουν ήδη ενεργοποιηθεί μέσα στην εμπειρία. Η τελευταία γίνεται αντιληπτή όχι ως μια παθητική υποδοχή των δεδομένων του περιβάλλοντος, αλλά ως αξεδιάλυτη συνύπαρξη και αλληλεπίδραση εποπτειών και καθαρών εννοιών. Ωστόσο, είναι οι δυνατές μορφές των κρίσεών μας, αυτό δηλαδή που μένει εάν προβούμε σε αφαίρεση του περιεχομένου τους, οι οποίες αποτελούν τον *μίτο* για την ανακάλυψη των λογικών λειτουργιών της νόησης και μέσω αυτών των καθαρών εννοιών του νου.¹⁵²

Πιο συγκεκριμένα, η καντιανή επιστημολογία εκκινεί από τη θέση ότι «η γνώση κάθε τουλάχιστο ανθρώπινου νου είναι γνώση μέσω εννοιών, όχι εποπτειακή αλλά συλλογιστική».¹⁵³ Οτιδήποτε λοιπόν αποτελεί αντικείμενο γνώσης μπορεί να εκφραστεί μόνο μέσω μιας κρίσης. Μια κρίση τώρα δεν είναι παρά «η παράσταση της ενότητας της συνείδησης διαφόρων παραστάσεων, ή η παράσταση των σχέσεών τους, στον βαθμό που αποτελούν μια έννοια».¹⁵⁴ Η ενότητα στην οποία αναφέρεται ο Καντ είναι *αντικειμενική*. Δεν αφορά δηλαδή στην *εσωτερική μας αίσθηση* για το τι συμβαίνει στον κόσμο, κατά την οποία διαφορετικές παραστάσεις συνδέονται συνειρμικά και, ως εκ τούτου, τυχαία. Η ενότητα που επιτυγχάνεται με αυτόν τον τρόπο έχει, κατά τον Καντ, μόνο υποκειμενικό κύρος καθότι αναφέρεται σε φαινόμενα και όχι σε αντικείμενα.¹⁵⁵ Δηλώνοντας για παράδειγμα ότι αντιλαμβάνομαι μια πράσινη επιφάνεια, κάθε φορά που κοιτάω αυτό το βιβλίο, αναφέρομαι σε μια υποκειμενική, αμιγώς ψυχολογική σύνδεση δύο παραστάσεων, που εδράζεται στην κατ' αίσθηση αντίληψή μου για το πώς έχουν τα πράγματα και όχι στα ίδια τα πράγματα, στο ίδιο το βιβλίο. Αντίθετα, την κρίση «αυτό το βιβλίο είναι πράσινο» διέπει μια αντικειμενική ενότητα, καθώς οι δύο παραστάσεις, του βιβλίου και του πράσινου, είναι συνδεδεμένες στο αντικείμενο του βιβλίου και όχι στην αντίληψη του υποκειμένου. Κατά συνέπεια, η ενότητά τους είναι αναγκαία, όχι υπό την έννοια ότι το βιβλίο εμφανίζει κατ' αναγκαιότητα μια δευτερεύουσα ιδιότητα, όπως το πράσινο χρώμα, αλλά υπό την έννοια ότι η παράσταση αυτής της τυχαίας ιδιότητας συνδέεται με την παράσταση του βιβλίου «*δυνάμει της αναγκαίας ενότητας της καταλήψεως στη σύνθεση των εποπτειών*».¹⁵⁶

μετατρέποντας έτσι την εμπειρία σε πηγή επιστημικών και πρακτικών κανόνων, σε πηγή δικαιολογητικών θεμελίων της υιοθέτησης νοητικών στάσεων. Βλ. ΚΚΑ Β165-168. Για μια παρατεταμένη επίθεση όχι μόνο κατά του υπερβατολογικού ιδεαλισμού, αλλά γενικότερα κατά της νεωτερικής αντίληψης περί της αναπαραστατικής δύναμης του νου, βλ. Richard Rorty, *Η φιλοσοφία και ο καθρέφτης της φύσης* (Αθήνα: Εκδόσεις Κριτική, 2001), μτφρ. Πάρις Μπουρλάκης, Γιώργος Φουρτούνης· επιμ. Φιλήμων Παιονίδης.

¹⁵² Βλ. ΚΚΑ Α66/Β91 κ.ε.

¹⁵³ ΚΚΑ Α68/Β93.

¹⁵⁴ *JL* 9:101. Βλ. και ΚΚΑ Β141.

¹⁵⁵ Για τη διάκριση μεταξύ αντικειμενικής και υποκειμενικής ενότητας της συνείδησης βλ. ΚΚΑ Β139-140.

¹⁵⁶ ΚΚΑ Β142.

Η διάκριση μεταξύ αντικειμενικής και υποκειμενικής ενότητας της συνείδησης και η συσχέτιση μόνο της πρώτης με το κύρος των κρίσεων είναι εξαιρετικά σημαντικές, διότι μας αποκαλύπτουν τη βαθιά συνάφεια της λογικής δομής των κρίσεων και του κόσμου. Σύμφωνα με τη βασική προκειμένη της *μεταφυσικής παραγωγής* των καθαρών εννοιών που καταστρώνει ο Καντ στην Υπερβατολογική Αναλυτική της πρώτης *Κριτικής*, «η ίδια λειτουργία που προσδίνει ενότητα στις διάφορες παραστάσεις σε μια κρίση, προσδίνει επίσης ενότητα και στην απλή σύνθεση διάφορων παραστάσεων σε μιαν εποπτεία, η οποία, γενικά εκφραζόμενη, ονομάζεται καθαρή έννοια του νου».¹⁵⁷ Το υπερβατολογικό νήμα που ακολουθεί η σκέψη του Καντ είναι το εξής: α) εάν η αναγκαία ενότητα των παραστάσεων εντός μιας κρίσης έχει μια συγκεκριμένη μορφή, τότε οι έννοιες των αντικειμένων που συσχετίζονται εντός της κρίσης θα πρέπει να έχουν δομηθεί με τέτοιο τρόπο, ώστε να είναι συμβατές με τη συγκεκριμένη μορφή ενότητας· β) εάν αληθεύει η απόδοση του προηγούμενου υποθετικού λόγου, τότε το πολλαπλό της εποπτείας των αντικειμένων θα πρέπει να έχει δομηθεί με τέτοιο τρόπο, ώστε να μπορούν να συγκροτηθούν οι εν λόγω έννοιες με τρόπο συμβατό προς την ενότητα των κρίσεων.¹⁵⁸

Αυτό που μας λέει ο Καντ είναι ότι η ίδια λειτουργία που δραστηριοποιείται κατά την άσκηση της κριτικής μας ικανότητας, δραστηριοποιείται και κατά τη σύνθεση των εποπειών. Η ενότητα λοιπόν των κρίσεων και αυτή της εποπτείας έχουν την ίδια πηγή, που δεν είναι άλλη από το κανονιστικό σύστημα της γενικής λογικής. Οι αρχές της γενικής λογικής είναι αυτές που προδιαγράφουν τον τρόπο με τον οποίο *λειτουργεί* η νόηση κατά την εκτέλεση των κρίσεων, κατά την υπαγωγή δηλαδή μιας γνώσης στην αντικειμενική ενότητα της κατάληψης του υποκειμένου. Ο Καντ υπάγει τις λογικές αυτές λειτουργίες, που προσδιορίζουν τις δυνατές μορφές των κρίσεων, στους τέσσερις γενικούς τίτλους της ποσότητας, της ποιότητας, της αναφοράς και του τρόπου, καθένας από τους οποίους υποδιαιρείται στη συνέχεια τριπλώς, δίνοντάς μας τον πίνακα των τυπικών λειτουργιών της κρίσης.¹⁵⁹ Έτσι, για παράδειγμα, η μορφή των διαζευκτικών ως προς την αναφορά τους κρίσεων αντλείται από την αρχή της μη αντίφασης, ενώ των υποθετικών από την αρχή της λογικής συνεπαγωγής.

Κατόπιν, από τον πίνακα των λογικών λειτουργιών ο Καντ παράγει τις καθарές έννοιες του νου ή τις κατηγορίες. Πρόκειται για τις δυνατές μορφές, για τη λογική δομή που πρέπει να έχουν οι έννοιες των αντικειμένων γενικά, προκειμένου να αποτελέσουν *παραδεκτώ*ς μέρος των κρίσεών μας για τον κόσμο.¹⁶⁰ Λόγου χάρη, οι καθарές έννοιες της ουσίας και του συμβεβηκότος ή της ιδιότητας δεν είναι παρά συντακτικές μορφές που μας επιτρέπουν να σχηματίζουμε κατηγορικές κρίσεις του τύπου «Αυτό το μολύβι είναι πράσινο». Η έννοια της *ουσίας* μας υπαγορεύει να νοήσουμε το αντικείμενο «μολύβι» ως *υποκείμενο* μιας κρίσης, *κατηγόρημα* της οποίας είναι απόδοση στο αντικείμενο της *ιδιότητας* του πράσινου χρώματος. Νοώντας όμως τα αντικείμενα ως συντακτικά μέρη μιας κρίσης, δεσμευόμαστε ήδη

¹⁵⁷ ΚΚΑ Α79/Β104.

¹⁵⁸ Πρβλ. Paul Guyer, *Kant* (New York: Routledge, 2006), 75.

¹⁵⁹ Βλ. ΚΚΑ Α70/Β95

¹⁶⁰ Βλ. ΚΚΑ Α80/Β106

από τις λογικές αρχές που διέπουν το σχηματισμό της κρίσης αυτής και της σχέσης της με άλλες κρίσεις.

Σύμφωνα λοιπόν με το επιχείρημα της μεταφυσικής παραγωγής των κατηγοριών, ο τρόπος με τον οποίο νοούμε τα αντικείμενα προδιαγράφεται από τις αρχές της γενικής λογικής: η ορθολογικότητα δραστηριοποιείται κατά τον σχηματισμό όχι μόνο των κρίσεων μας, αλλά και των εννοιών των αντικειμένων στα οποία αφορούν οι κρίσεις αυτές. Η μεταφυσική παραγωγή ανέδειξε τις καθαρές έννοιες του νου ως τις λογικές λειτουργίες ενοποίησης των παραστάσεων ενός αντικειμένου σε μία εποπτεία. Ο ρόλος της ορθολογικότητας, όπως αναδεικνύεται μέσω της μεταφυσικής παραγωγής των καθαρών εννοιών, είναι λοιπόν διττός, αρνητικός και θετικός. Ο πρώτος έχει να κάνει με τον προσδιορισμό του τι μπορεί να θεωρηθεί *έγκυρα* ως έννοια και τι όχι. Γράφει ο Καντ: «Ωστόσο μπορώ να νοώ ό,τι θέλω, αρκεί να μην έρχομαι σε αντίθεση με τον εαυτό μου, δηλαδή αρκεί η έννοια μου να αποτελεί μια δυνατή σκέψη, αν και δεν μπορώ να εγγυηθώ ότι στο σύμπαν όλων των δυνατοτήτων θα ανταποκρίνεται ή όχι σ' αυτή και ένα αντικείμενο».¹⁶¹ Από το παραπάνω απόσπασμα προκύπτει ότι οι λογικές αρχές ορίζουν τις προϋποθέσεις του *παραδεκτού* για την κατασκευή και χρήση των εννοιών. Δεν μπορώ, για παράδειγμα, να νοήσω ένα μη εκτατό σώμα, διότι ήδη εντός της έννοιας του σώματος περιέχεται ως κατηγορημα η έννοια της έκτασης. Η έννοια ενός μη εκτατού σώματος παραβιάζει την αρχή της μη αντίφασης και ως εκ τούτου είναι *απαράδεκτη*: δεν μπορεί καν να θεωρηθεί ως έννοια.

Ο δεύτερος και κυριότερος ρόλος που η μεταφυσική παραγωγή αποδίδει στην ορθολογικότητα αφορά πλέον όχι στη δομή της *έννοιας* ενός αντικειμένου, αλλά στην υπερβατολογική δομή που πρέπει να έχει το ίδιο αντικείμενο, προκειμένου να κατάσται νοητό. Εδώ δεν αρκεί απλώς η μη παραβίαση των αρχών της γενικής λογικής, η οποία άλλωστε ενδέχεται να είναι τυχαία. Απαιτείται η αυτενέργεια του νου κατά τη σύνθεση του πολλαπλού των παραστάσεων του αντικειμένου σε μία εποπτεία να *καθοδηγείται* από τις αρχές αυτές. Όμως το μόνο που μπορούν να προσδιορίσουν οι λογικές αρχές είναι ακριβώς η δομή των παραστάσεων, όχι το περιεχόμενό τους. Ομοίως, οι καθαρές έννοιες στερούνται ενός *ουσιαστικού* σημασιολογικού περιεχομένου, περιοριζόμενες σε μια αμιγώς *λογική* σημασία. Σύμφωνα με τη σημασιολογική επισήμανση του Καντ, «[ο]ι καθαρές έννοιες του νου διατηρούν αναμφισβήτητα και μετά την αφαίρεση όλων των κατ' αίσθηση όρων μια σημασία αλλά μόνο λογική, τη σημασία δηλ. της ψιλής ενότητας των παραστάσεων, στις οποίες όμως δεν μπορεί να δοθή κανένα αντικείμενο, συνεπώς και καμιά σημασία, η οποία θα μπορούσε να προσφέρει μια γνώση αντικειμένου».¹⁶² Τα αντικείμενα, λοιπόν, στα οποία αναφέρονται οι καθαρές έννοιες περιορίζονται με τη σειρά τους στην κατηγορία των *υπερβατολογικών* αντικειμένων. Πρόκειται απλώς για τις δυνατές μορφές της ενότητας των παραστάσεών μας, οι οποίες μας επιτρέπουν να νοήσουμε τα αντικείμενα, όχι όμως και να τα γνωρίσουμε.¹⁶³

¹⁶¹ ΚΚΑ Βxxvii υπ.

¹⁶² ΚΚΑ Α147/Β186.

¹⁶³ Για την έννοια του υπερβατολογικού αντικειμένου βλ. ΚΚΑ Α108-110.

Μέχρι στιγμής έχουμε δει ότι οι αρχές της γενικής λογικής εφαρμόζονται κατά την οργάνωση της εποπτείας των αντικειμένων. Τα αντικείμενα όμως στο σταδιο της μεταφυσικής παραγωγής έχουν μόνο υπερβατολογική, όχι πλήρη οντολογική υπόσταση. Συναφώς η εποπτεία λαμβάνει εδώ την πολύ γενική της σημασία, αυτή της άμεσης πρόσληψης του αντικειμένου.¹⁶⁴ Τούτη η σημασία περιλαμβάνει τόσο την κατ' αίσθηση εποπτεία όντων όπως εμείς, όσο και το είδος της εποπτείας που προσιδιάζει σε όντα με διαφορετικές αισθητηριακές και νοητικές λειτουργίες. Σκοπός μας, όμως, τον οποίο προσδιορίσαμε από την αρχή αυτής της παρέκβασης, είναι να διαπιστώσουμε εάν η ορθολογικότητα έχει ενεργοποιηθεί και κατά την εμπειρική πρόσληψη των αντικειμένων, όχι μόνο κατά τη νόηση τους ή κατά τον σχηματισμό κρίσεων.

Αυτό είναι και το επόμενο βήμα του Καντ. Δεν αρκεί, μας λέει, η τυπικά έγκυρη κατασκευή και χρήση των εννοιών για την εξασφάλιση της γνώσης των αντικειμένων. Απαιτείται επιπλέον οι έννοιες να είναι *αντικειμενικά έγκυρες* και *αντικειμενικά πραγματικές*. Αντικειμενικά έγκυρες είναι οι έννοιες που αναφέρονται σε *δυνατά* αντικείμενα. Αντικειμενικά πραγματικές είναι οι έννοιες που αναφέρονται σε *πραγματικά* αντικείμενα. Το κρίσιμο ερώτημα που αναφέρεται αφορά ασφαλώς στην ερμηνεία των κατηγοριών της δυνατότητας και της πραγματικότητας. Σε αυτό ακριβώς το σημείο ο Καντ εισάγει την ανθρωποκεντρική παράμετρο του υπερβατολογικού του επιχειρήματος. Πρόκειται, επισημαίνει, για την πραγματικότητα που μας αποκαλύπτεται μέσω της εμπειρίας και για τη δυνατότητα της εμπειρίας αυτής. Συναφώς, τα αντικείμενα στα οποία εφαρμόζονται οι έννοιες είναι αντικείμενα προσιτά στη γνωστική μας ικανότητα, συμβατά δηλαδή με τα μορφικά χαρακτηριστικά της ανθρώπινης εμπειρίας και νόησης.

Θα λέγαμε ότι η απαίτηση για αντικειμενική εγκυρότητα μιας έννοιας τοποθετείται στο πρώτο στάδιο ελέγχου της *βασιμότητας* της κρίσης που την περιέχει. Ακολουθώντας την κατά Quine δικανική μεταφορά, σύμφωνα με την οποία η αισθητηριακή μας εμπειρία λειτουργεί ως δικαστήριο των προτάσεών μας για τον κόσμο¹⁶⁵, μπορούμε να συμπληρώσουμε ότι η αντικειμενική εγκυρότητα των εννοιών αντιστοιχεί στη *νομική* βασιμότητα των αιτημάτων που διατυπώνονται ενώπιον ενός δικαστηρίου. Όπως το νόμο βάσιμο αίτημα διαλαμβάνει όλα τα πραγματικά περιστατικά που ο εφαρμοστέος κανόνας δικαίου θέτει ως προϋποθέσεις για την επέλευση της κρίσιμης έννομης συνέπειας σε περίπτωση που αυτά αποδειχθούν αληθινά, έτσι και μια αντικειμενικώς έγκυρη έννοια αναφέρεται σε αντικείμενα που πληρούν όλες τις υπερβατολογικές συνθήκες της εμπειρίας, επιτρέποντάς μας στη συνέχεια, με καταφυγή στην κατ' αίσθηση αντίληψη, να διαγνώσουμε την αλήθεια ή, διαφορετικά, την αντικειμενική πραγματικότητα των κρίσεων που την περιέχουν.

Το ποιες είναι οι υπερβατολογικές συνθήκες της εμπειρίας ορίζονται από το κανονιστικό εκείνο σύστημα που ο Καντ ονομάζει υπερβατολογική λογική. Η υπερβατολογική λογική δεν περιορίζεται στον προσδιορισμό της λογικής και συντακτικής δομής των εννοιών και των προτάσεων, όπως συμβαίνει με τη γενική λογική, αλλά

¹⁶⁴ ΚΚΑ Α19/Β33.

¹⁶⁵ Βλ. W. V. Quine, «Two Dogmas of Empiricism», 41 [= «Δύο Δόγματα του Εμπειρισμού», 143].

αφορά επιπλέον και πρωτίστως στην εμπειρική εγκυρότητα των *a priori* παραστάσεων μας, εποπτειών ή εννοιών, στο πώς δηλαδή αυτές οι παραστάσεις μπορούν να αναφέρονται *a priori* σε αντικείμενα της εμπειρίας.¹⁶⁶ Η υπερβατολογική λογική έχει λοιπόν ανθρωποκεντρικό χαρακτήρα, καθότι βασίζει το κανονιστικό της περιεχόμενο στην ιδιοσυστασία της ανθρώπινης αισθητικότητας και νόησης. Η μεταφυσική παραγωγή των καθαρών εννοιών του νου μας έδειξε ότι οι αρχές της γενικής λογικής εφαρμόζονται κατά τη σύνθεση του πολλαπλού των εποπτειών ενός αντικειμένου γενικά, ενός αντικειμένου που μπορεί να απαντά σε κάθε λογικά και εννοιολογικά δυνατό κόσμο. Η *υπερβατολογική* παραγωγή καλείται να τώρα να μας δείξει ότι οι αρχές της γενικής λογικής βρίσκουν εφαρμογή κατά τη σύνθεση του πολλαπλού των *κατ' αίσθηση* εποπτειών ενός αντικειμένου που απαντά μόνο σε εκείνους τους λογικά και εννοιολογικά δυνατούς κόσμους οι οποίοι επιπλέον είναι προσιτοί στην ανθρώπινη εμπειρία. Πρόκειται για τους κόσμους που ενσωματώνουν τις τυπικές, υπερβατολογικές συνθήκες της αισθητικότητάς μας, που μοιράζονται δηλαδή την ίδια χωροχρονική δομή με τον δικό μας κόσμο.

Το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγει ο Καντ είναι ότι οι καθαρές έννοιες του νου αποτελούν *a priori* συνθήκες της εμπειρίας, της γνώσης μας δηλαδή για τα αντικείμενα μέσω συνδεδεμένων *κατ' αίσθηση* αντιλήψεων.¹⁶⁷ Η εμπειρική αυτή σύνδεση θα πρέπει να είναι σύμφωνη με τους κανόνες που προσδιορίζουν τις μορφές ενότητας των κρίσεων. Γιατί; Διότι, κατά τον Καντ, ο χώρος και χρόνος, οι καθαρές μορφές κάθε *κατ' αίσθηση* εποπτείας μας, είναι και οι ίδιες εποπτείες, συνίστανται συνεπώς στην ενότητα της σύνθεσης ενός πολλαπλού ομοειδών παραστάσεων σε μια συνείδηση. Αυτή όμως η σύνθεση είδαμε ότι εκτελείται *κατ' ανάγκη* σύμφωνα με τις καθαρές έννοιες του νου, καθοδηγείται δηλαδή από τις αρχές της γενικής λογικής, η οποία προσδιορίζει τις μορφές ενότητας όχι μόνο των κρίσεων, αλλά και των εννοιών και των εποπτειών των εν γένει αντικειμένων στα οποία αναφέρονται. Εάν λοιπόν οι γενικές αρχές της λογικής εξασφαλίζουν την ενότητα του χώρου και του χρόνου ως εποπτειών και εάν η εμπειρία μας έχει αναγκαστικά χωροχρονική δομή, τότε η ορθολογικότητα δραστηριοποιείται ήδη εντός της εμπειρίας.

Η ομολογη λογική διάρθρωση εμπειρίας και κρίσεων επιτρέπει στην πρώτη να φέρνει τα αντικείμενα των αισθήσεων «εντός του οπτικού μας πεδίου», όπως γράφει ο McDowell,¹⁶⁸ και μάλιστα ως συντακτικά μέρη μιας δυνατής κρίσης. Θα

¹⁶⁶ ΚΚΑ Α55-57/Β79-82.

¹⁶⁷ ΚΚΑ Β161.

¹⁶⁸ Βλ. John McDowell, «Avoiding the Myth of the Given», στο John McDowell, *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel and Sellars* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009), 260-261. Σε αυτό το άρθρο ο McDowell διαφοροποιείται από τις προηγούμενες αναπτύξεις του στις διαλέξεις υπό τον τίτλο *Mind and World*. Είχε υποστηρίξει τότε ότι η εμπειρία φέρει *προτασιακό* περιεχόμενο, παραγνωρίζοντας, όπως παραδέχεται, τον τρόπο με τον οποίο ο Καντ αντιλαμβάνεται τις εποπτείες. Τώρα διαπιστώνει ότι οι καντιανές εποπτείες δεν έχουν *προτασιακό* περιεχόμενο. Στον πρόλογο της ελληνικής έκδοσης των διαλέξεών του γράφει: «Οι εποπτείες δεν μας λένε ότι τα πράγματα έχουν *έτσι*. Οι εποπτείες φέρνουν τα αντικείμενα εντός του οπτικού μας πεδίου. Το κάνουν αυτό χάρη στο γεγονός ότι διαθέτουν εννοιακό περιεχόμενο που προσιδιάζει σε γνωρίσματα αντικειμένων, ενοποιημένο σύμφωνα με μια ενότητα κατηγορικού χαρακτήρα, μια ενότητα που, για να χρησιμοποιήσουμε τα λόγια του Καντ, κομίζει το περιεχόμενο μιας τυπικής έννοιας ενός αντικειμένου». Η ενότητα αυτή δεν ταυτίζεται με την (προτασιακή) ενότητα των κρίσεων, εκπορεύεται όμως, όπως μας έδειξε το

έλεγε κανείς¹⁶⁹ ότι, έχοντας ενώπιόν μας ένα λογικά διαρθρωμένο κόσμο, το μόνο που πρέπει να κάνουμε προκειμένου να αποφανθούμε περί του τι συμβαίνει σε αυτόν είναι να αντλήσουμε από το εννοιακό μας οπλοστάσιο τις κατάλληλες εμπειρικές έννοιες και να τις τοποθετήσουμε στην προκαθορισμένη από τον νου συντακτική τους θέση. Όμως η κανονιστική συνάφεια νούς και εμπειρίας δεν εξασφαλίζεται τη στιγμή που ο κόσμος καταλαμβάνει τη θέση του εντός του οπτικού μας πεδίου. Αντίθετα, η δυνατότητα αυτής της κατάληψης προϋποθέτει ότι η κανονιστική συνάφεια έχει ήδη εμπεδωθεί. Τα δεδομένα της εμπειρίας θα πρέπει εξαρχής να γίνονται αντιληπτά ως *νόμιμα τεκμήρια* που δικαιολογούν την υιοθέτηση πεποιθήσεων αναφορικά με τον κόσμο, δυνάμει της ισχύος ενός κανόνα, της ουσιαστικής σχέσης $R(p, x, c, a)$.¹⁷⁰ Πώς μπορεί να συμβεί κάτι τέτοιο; Και, διευρύνοντας την απορία μας: πώς ένα περιγραφικό γεγονός p μπορεί, χάρις στη λογική δομή του, να λειτουργήσει ως δικαιολογητικό θεμέλιο, ως έσχατη πηγή λόγων για τον σχηματισμό μιας νοητικής στάσης $MA(a)$;

Η ιδεαλιστική συμβολή του Καντ στο ζήτημα της πηγής του κανονιστικού φαινομένου έγκειται στην ανάδειξη του μονομερούς ρόλου που αναλαμβάνει η νόηση κατά την κανονιστική της σύναψη με τον κόσμο. Ο Καντ αντιλαμβάνεται τον νου «ως την ικανότητα για κανόνες»¹⁷¹, ως την *a priori* πηγή των ιεραρχικά ανώτερων νόμων στους οποίους υπάγεται και από τους οποίους αντλεί την ισχύ του κάθε νόμος της φύσης.¹⁷² Σύμφωνα με το *επιγενετικό* σύστημα του καθαρού λόγου, οι *a priori* κανόνες σύνθεσης του νου, όπως ενσωματώνονται στις καθαρές του έννοιες, εμπεριέχουν τις αρχές της δυνατότητας κάθε εμπειρίας, κατ' αίσθηση ή μη.¹⁷³ Δεν αληθεύει λοιπόν η θέση ότι η εμπειρία είναι αυτή που διαμορφώνει τους κανόνες της σύνθεσης. Δεν αληθεύει ούτε η θέση περί *προκαθορισμού* του καθαρού λόγου, κατά την οποία οι κανόνες του νου μπορούν να εφαρμοστούν σε αντικείμενα της εμπειρίας, επειδή ο κόσμος *τυγχάνει* να έχει την ίδια δομή με αυτούς.¹⁷⁴ Σε μια τέτοια περίπτωση, οι κανόνες της γενικής λογικής δεν θα χαρακτηρίζονταν από κανενός είδους αναγκαιότητα, δεν θα δικαιούμασταν συνεπώς να μιλάμε για *κανόνες*. Προκειμένου να θεμελιώσουμε την κανονιστική ισχύ της λογικής, την *a priori* δηλαδή εφαρμογή των κανόνων της στον κόσμο, θα πρέπει να θεωρήσουμε ότι ο νους είναι σε θέση να *επιβάλλει* τους κανόνες αυτούς στην εμπειρία και τα αντικείμενά της, χωρίς τα τελευταία να μπορούν να προβάλουν την όποια αντίσταση.

Μέσω λοιπόν της αυτενεργούς επιβολής των νόμων της νόησης στα αντικείμενα της κατ' αίσθηση εποπτείας, η εμπειρική θέαση του κόσμου εμβαπτίζεται στην κανονιστικότητα, γίνεται η βάση της κανονιστικής του θέασης. Εάν τα δεδομένα της

επιχείρημα της μεταφυσικής παραγωγής των κατηγοριών του νου, από την ίδια λειτουργία. Βλ. Τζων Μακντάουελ, *Ο Νους και ο Κόσμος*, 12-13.

¹⁶⁹ Ενδεχομένως ο Frege, όχι πάντως ο Irad Kimhi. Βλ. τη μονογραφία του *Thinking and Being* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2018), ιδίως το δεύτερο κεφάλαιο.

¹⁷⁰ Για την έννοια του νομίμου τεκμηρίου στην πολιτική μας δικονομία βλ. Γιώργο Χρ. Νικολόπουλο, *Το Δίκαιο της Αποδείξεως* (Αθήνα: Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, 2005), 90-97.

¹⁷¹ *KK1 A126*.

¹⁷² Βλ. *KK1 A127*.

¹⁷³ Βλ. *KK1 B167*. Για την καντιανή ιδέα της *επιγένεσης* ως νοητικού μηχανισμού γέννησης των παραστάσεών μας, βλ. Robert Hanna, *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*, 31-45.

¹⁷⁴ Βλ. *KK1 B167-168*.

εμπειρίας είναι ήδη διαρθρωμένα σύμφωνα με τους κανόνες σύνθεσης του νου, όπως πράγματι μας δείχνει ο Καντ, τότε η κατ' αίσθηση αντίληψή μας για τον κόσμο θα πρέπει να έχει για εμάς μια εγγενή κανονιστική σημασία: θα πρέπει να μπορεί να συνδεθεί με συγκεκριμένες νοητικές στάσεις στα πλαίσια ενός κανόνα. Οι σχέσεις των νοητικών στάσεων μεταξύ τους διέπονται ασφαλώς από τους κανόνες σύνθεσης του νου, οι οποίοι πλέον μας δεσμεύουν ως αρχές της ορθολογικότητας. Το πλαίσιο όμως εντός τους οποίου, πέρα από τη δραστηριοποίηση των ορθολογικών αρχών, λαμβάνει χώρα και η κανονιστική σύνδεση του εμπειρικά προσλαμβανόμενου κόσμου με τον νου είναι αυτό της ουσιαστικής δικαιολογητικής σχέσης $R(p, x, c, a)$.

Η σχέση της συνηγορίας ανάμεσα στο περιγραφικό γεγονός p και στη νοητική στάση $MA(a)$ είναι διακριτή από τις δομικές ορθολογικές σχέσεις των νοητικών στάσεων. Θα ήταν όμως αδύνατη, εάν η εμπειρία δεν διέθετε ήδη μια εγγενή κανονιστική υφή, χάρις στη λογική διάρθρωση που της επιβάλλουν οι κανόνες του νου. Διότι όταν η εμπειρία φέρνει τον κόσμο «εντός του οπτικού μας πεδίου», το κάνει σύμφωνα με τη γενική δομή ενός κανόνα: ο κόσμος φτάνει ενώπιόν μας ως το *πραγματικό* του κανόνα αυτού, ως προϋπόθεση, δηλαδή, προκειμένου να επέλθει η κρίσιμη κανονιστική συνέπεια, η υποχρέωση υιοθέτησης συγκεκριμένων νοητικών στάσεων. Πρόκειται ασφαλώς για έναν κανόνα της μορφής $R(p, x, c, a)$.

Αλλά και οι αρχές της γενικής λογικής δεν θα είχαν για εμάς κανονιστική ισχύ, εάν ο εμπειρικά προσλαμβανόμενος κόσμος δεν μπορούσε να ιδωθεί ως το πραγματικό ενός κανόνα $R(p, x, c, a)$, ως ένας λόγος. Είδαμε ότι, σύμφωνα με το λογοσυστατικό μοντέλο, τα δύο δέοντα, των ορθολογικών επιταγών και των ουσιαστικών λόγων, είναι αμοιβαίως μη αναγώγιμα, καθώς συνιστώνται εν ταυτώ. Μπορούμε τώρα να αντιληφθούμε το γιατί: διότι και η αντικειμενική εγκυρότητα των καθαρών εννοιών του νου συνιστάται εν ταυτώ με την αντικειμενική εγκυρότητα των κατ' αίσθηση εποπτειών.

Όταν επισημαίνουμε ότι οι υποκειμενικές επόψεις ενοικούν στην αντικειμενικότητα του κόσμου, φαίνεται να υπολαμβάνουμε ότι η αντικειμενικότητα αποτελεί ένα χαρακτηριστικό που θα πρέπει να αποδίδουμε αποκλειστικά στον φυσικό κόσμο, σαν να επρόκειτο για μια ενύπαρκτη ιδιότητά του. Αυτό όμως δεν είναι ακριβές. Η αντικειμενικότητα γεννιέται εκεί ακριβώς όπου συγκλίνουν και συνεργούν η δεκτικότητα των αισθήσεων και η αυτενέργεια της νόησης. Δεν έχουμε όμως να κάνουμε με την αντικειμενικότητα της εμπειρίας μονομερώς. Έχουμε να κάνουμε με την αντικειμενικότητα της εμπειρίας και της νόησης από κοινού. Οι μεν αισθητηριακές εντυπώσεις καθίστανται αντικειμενικές, επειδή η πρόσληψή τους μεσολαβείται από έννοιες, η δε νόηση εμβαπτίζεται στην αντικειμενικότητα κατά την πρόσμιξή της με την εμπειρία, κατά την εννοιακή επένδυση του κόσμου.¹⁷⁵

¹⁷⁵ Ο Robert Hanna υποστηρίζει ότι η αντικειμενική εγκυρότητα των *a priori* εννοιών έλκεται από αυτήν των κατ' αίσθηση εποπτειών. Διακρίνει έτσι μεταξύ πρωτογενούς και δευτερογενούς αντικειμενικής εγκυρότητας (POV, SOV) των παραστασιακών περιεχομένων. Ένα παραστασιακό περιεχόμενο έχει POV, εάν και μόνο εάν αναφέρεται σε ένα δυνατό ή πραγματικό αντικείμενο της εμπειρίας μέσω της κατ' αίσθηση εποπτείας. Από αυτήν την ισοδυναμία προκύπτει ως μια ταυτολογία ότι οι κατ' αίσθηση εποπτείες έχουν αυτομάτως POV. Αντίθετα, μια *a priori* έννοια μπορεί να είναι αντικειμενικώς έγκυρη μόνο δευτερογενώς, ως προϋπόθεση της αντικειμενικής εγκυρότητας μιας κατ' αίσθηση εποπτείας, εμπειρικής έννοιας ή κρίσης. Και όπως έδειξε ο Καντ με το επιχείρημα της

Έχοντας εκθέσει τις βασικές προκείμενες του λογοσυστατικού μοντέλου, μία επισήμανση κρίνεται ακόμα αναγκαία. Εάν ο νους επιβάλλει τους νόμους του στα αντικείμενα της κατ' αίσθηση εποπτείας, τότε καταλίπτει ο άτεγκτος δυϊσμός νόησης και εμπειρικού κόσμου. Η διεπιφάνεια που υποτίθεται ότι μεσολαβεί μεταξύ τους αίρεται και ο «ανθρώπινος νους γεμίζει τον κόσμο», όπως προσφυώς αναφέρει ένας σύγχρονος μελετητής του Καντ, απηχώντας τον ιδεαλισμό του τελευταίου.¹⁷⁶ Μπορούμε άραγε να συμπεράνουμε εξ αυτού ότι δεν υπάρχει καμία οντολογική διάσταση ανάμεσα στο προτασιακό περιεχόμενο μιας αληθούς πεποίθησης και στο περιγραφικό γεγονός στο οποίο αυτή αναφέρεται;¹⁷⁷ Θα μπορούσε κάποιος να διατυπώσει τις ακόλουθες σκέψεις: «Το γεγονός “βρέχει” δεν είναι οντολογικά διαφορετικό από αυτό που πιστεύει ότι λαμβάνει χώρα στον κόσμο εκείνος που φέρει την πεποίθηση ότι βρέχει, εφόσον βέβαια η πεποίθησή του αυτή δεν είναι εσφαλμένη. Τούτη η ταυ-

υπερβατολογικής παραγωγής τους, οι καθαρές έννοιες του νου αποτελούν αναγκαία συνθήκη της δυνατότητας κάθε κατ' αίσθηση εποπτείας. Εάν όμως οι καθαρές έννοιες είναι αυτές που προσδίδουν στην εμπειρία την αντικειμενική της εγκυρότητα, τότε δεν μπορούμε να μιλάμε για πρωτογένεια και δευτερογένεια, αλλά για μια ενιαία μορφή αντικειμενικότητας, που κτάται με το ίδιο ενέργημα και κατά την ίδια στιγμή τόσο για τον νου όσο και για την εμπειρία. Βλ. Robert Hanna, *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*, 92-95.

¹⁷⁶ Ο.π. 71.

¹⁷⁷ Ο Wittgenstein θεωρεί ότι η ταυτότητα του γεγονότος και του περιεχομένου της σκέψης έχει τον χαρακτήρα της κοινοτοπίας. Γράφει συγκεκριμένα: «Όταν λέμε, και εννοούμε, πως συμβαίνει αυτό κι αυτό, μ' αυτό που εννοούμε δεν σταματούμε κάπου πριν από το γεγονός, αλλά εννοούμε: αυτό κι αυτό είναι έτσι κι έτσι». Η διάγνωση μιας κοινοτοπίας από τον Wittgenstein σηματοδοτεί ένα ησυχαστικό κάλεσμα από μέρους του. Αρκετοί φιλόσοφοι ανταποκρίθηκαν σε αυτό το κάλεσμα. Ο ύστερος Putnam, για παράδειγμα, υποστηρίζει ένα ρεαλισμό του κοινού νου τόσο για την αντίληψη όσο και για τη σκέψη, επηρεασμένος σαφώς και από τη δυσπιστία του John McDowell απέναντι στην αναγκαιότητα της οικοδομητικής φιλοσοφίας. Η αναγκαιότητα αυτή συνάπτεται με την αναγκαιότητα γαφύρωσης των χασμάτων που διανοίγουν οι διάφοροι δυϊσμοί (σκέψης και κόσμου, υποκειμένου και αντικειμένου, λόγου και φύσης), όταν η φιλοσοφικός υγιής αντιμετώπιση αυτών των προβλημάτων είναι η διάγνωση των παρανοήσεων που τα γέννησαν. Το διπλό ερώτημα που τίθεται εν προκειμένω αφορά στο εάν οι παρανοήσεις από τις οποίες αναδύθηκε ο δυϊσμός σκέψης και κόσμου μπορούν να αναδειχθούν χωρίς την επίκληση των υπερβατολογικών συνθηκών της εμπειρίας και εάν αυτή η επίκληση είναι συμβατή με μια ησυχαστική στάση ή αποτελεί, αντίθετα, μέρος μιας εξηγητικής θεωρίας στο πλαίσιο της οικοδομητικής φιλοσοφίας. Βλ. Ludwig Wittgenstein, *Φιλοσοφικές Έρευνες*, §95' Hilary Putnam, *Sense, Nonsense, and the Senses*, ιδίως τη δεύτερη διάλεξη' John McDowell, *Mind and World*, 27-29, 91-95. Για την αμφισβήτηση της θέσης του McDowell ότι η ησυχαστική προσέγγιση μέσω ενός φυσικοποιημένου πλατωνισμού (naturalized platonism) αρκεί για την εντελή σύλληψη και κατανόηση του κανονιστικού φαινομένου, βλ. μεταξύ άλλων Charles Larmore, *The Autonomy of Morality* (New York: Cambridge University Press, 2008), 47-66. Για την ενότητα σκέψης και κόσμου ως μια κοινοτοπία υπό την παραπάνω βιτγκενσταϊνική έννοια, βλ. Irad Kimhi, *Thinking and Being* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2018). Η θέση που υποστηρίζει ο Kimhi είναι μάλιστα πιο ριζική από την αντίστοιχη του McDowell, καθώς πρόκειται για μια ταυτότητα του κόσμου με τη σκέψη γενικά, όχι με μια αληθή σκέψη. Για τον Kimhi, αντικείμενο της σκέψης είναι ο ίδιος ο κόσμος και όχι μια αληθής ή ψευδής πρόταση που αναφέρεται σε αυτόν. Κατά συνέπεια, μια ψευδής σκέψη καθίσταται αδύνατη.

Όπως γίνεται σαφές, τούτη η αντίληψη έρχεται σε ευθεία σύγκρουση με τα θεμέλια της αναλυτικής φιλοσοφικής παράδοσης, όπως αυτά έχουν τεθεί στο έργο του Gottlob Frege. Η διάκριση μεταξύ λογικής και ψυχολογίας καταρρέει. Οι κρίσεις μας παύουν να γίνονται αντιληπτές ως προτασιακές στάσεις. Η λογική στερείται τον κανονιστικό της χαρακτήρα, καθώς παύει με τη σειρά της να γίνεται αντιληπτή ως η επιστήμη που μας υποδεικνύει πώς θα πρέπει να σκεφτόμαστε' περιορίζεται αντίθετα στην περιγραφή του πώς πράγματι σκεφτόμαστε, του τι μπορεί να αποτελέσει σκέψη και τι όχι. Πρβλ. Sebastian Rödl, *Self-Consciousness and Objectivity: An Introduction to Absolute Idealism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2018)' του ίδιου, «The force and the content of judgment», *European Journal of Philosophy* 28 (2020), 506-517.

τότητα εξασφαλίζεται από το γεγονός ότι η νομοθετική εξουσία του νου δεν σταματάει σε ένα σημείο πριν τον κόσμο, στις εντυπώσεις, φερ' ειπείν, που αποκομίζουμε μέσω των αισθήσεων, αλλά φθάνει *μέχρι* τον κόσμο, προσδίδοντας στα γεγονότα που τον αποτελούν τη λογική τους δομή και καθιστώντας τα με αυτόν τον τρόπο κανονιστικώς κρίσιμα. Εάν όμως δεχθούμε την οντολογική ταυτότητα των περιγραφικών γεγονότων και του αντίστοιχου προτασιακού περιεχόμενου των αληθών πεποιθήσεών μας, οφείλουμε συνακόλουθα να δεχθούμε πως τη θέση της μεταβλητής p στο κανονιστικό πλαίσιο της σχέσης $R(p, x, c, a)$ μπορεί να καταλάβει, όχι μόνο το γεγονός “βρέχει”, αλλά και η πεποίθηση του υποκειμένου x ότι βρέχει».

Η αλήθεια των παραπάνω σκέψεων, θα μας υποχρέωνε να αναγνωρίσουμε τη δυνατότητα των *ουσιαστικών* νοησιακών λόγων και να τους εντάξουμε στο πλαίσιο του λογοσυστατικού μοντέλου. Εάν κάποιος πιστεύει αληθώς ότι βρέχει, τότε έχει έναν *pro tanto* λόγο να υιοθετήσει την πεποίθηση ότι θα λειώσει το χιόνι που έχει σωρευτεί στον κήπο του. Ο λόγος αυτός δεν συνίσταται στο νοητικό γεγονός της υιοθέτησης της πεποίθησης ότι βρέχει· σε μια τέτοια περίπτωση θα μιλούσαμε για έναν *τυπικό* νοησιακό λόγο. Συνίσταται αντίθετα στο γεγονός ότι η πεποίθηση αυτή είναι αληθής, το οποίο με τη σειρά του είναι ταυτόσημο με το γεγονός “βρέχει”.

Ο υποστηρικτής της δυνατότητας των ουσιαστικών νοησιακών λόγων θα προσέθετε: «Η ταυτότητα για την οποία συζητάμε είναι κρίσιμη, διότι χωρίς αυτήν οι αλήθειες περί των λόγων δεν θα ήταν δεσμευτικές για εμάς. Εάν επιμέναμε όχι απλώς στον άτεγκτο δυισμό νούς και κόσμος, αλλά ακόμα και στην απλή διττότητά τους, αυτό θα σήμαινε το εξής: το γεγονός ότι βρέχει θα αποτελούσε πράγματι έναν *pro tanto* λόγο υπέρ της υιοθέτησης της πεποίθησης ότι θα λειώσει το χιόνι, εμείς όμως, ακόμα και αν αναγνωρίζαμε την *ύπαρξη* αυτού του λόγου, δεν θα είχαμε λόγο να υιοθετήσουμε την κρίσιμη πεποίθηση· οι νοητικές μας στάσεις δεν θα αφορούσαν στο γεγονός “βρέχει” καθ' εαυτό, αλλά σε μια επισφαλής, λογικά ανεπεξέργαστη αισθητηριακή εντύπωση, η οποία θα προκαλούσε αιτιωδώς την υιοθέτηση της σχετικής πεποιθήσεως, δεν θα ήταν όμως σε θέση να τη δικαιολογήσει. Εάν το προτασιακό περιεχόμενο της πεποιθήσεώς μας ότι ένα γεγονός λαμβάνει χώρα στον κόσμο ήταν οντολογικά διαφορετικό του ίδιου του γεγονότος, τότε ο νους μας θα βρισκόταν εκτός της δικαιοδοσίας των λόγων».

Οι σκέψεις που διατυπώθηκαν παραπάνω ως συνηγορία υπέρ της ισχύος ουσιαστικών νοησιακών λόγων δεν είναι ορθές. Η οντολογική ταυτότητα μεταξύ p και $B(p)$ δεν αληθεύει, ακόμα και αν, ακολουθώντας τον Frege, αντιληφθούμε το γεγονός p ως μια αληθή σκέψη. Ας δούμε το γιατί. Μπορούμε να αναδιατυπώσουμε όσα έχουμε ήδη υποστηρίξει αναφορικά με τους επιστημικούς μας λόγους, χρησιμοποιώντας αυτήν τη φορά ένα ιδίωμα που θα μας φέρει εγγύτερα στη γλώσσα της *Κριτικής του Καθαρού Λόγου*. Θα λέγαμε λοιπόν ότι η σχέση $R(p, x, c, a)$ εξασφαλίζει την αναγκαία, ήτοι κανονιστική, διασύνδεση μεταξύ δύο διαφορετικής κατηγορίας παραστάσεων: των εποπειθειών και των εννοιών. Μπορούμε να τις ονομάσουμε παραστάσεις ε και ν αντιστοίχως. Ισχύει επομένως ότι συγκεκριμένες παραστάσεις ε συνηγορούν υπέρ συγκεκριμένων εννοιολογήσεων.

Η αναγκαία διασύνδεση των παραστάσεων ε και ν είναι δυνατή χάρις στην ομοιογένεια των *a priori* στοιχείων τους. Οι κατηγορίες του νου, ως καθαρές μορφές

των εννοιών, συγκροτούν, όπως είδαμε, την οργανωτική δομή τόσο του περιεχομένου των εποπτειών, όσο και της καθαρής μορφής του χώρου και του χρόνου. Αλλά και οι ίδιες οι κατηγορίες του νου δεν θα μπορούσαν να εφαρμοστούν στα δεδομένα της εμπειρίας, άρα δεν θα αποτελούσαν κανόνες της νόησης, εάν οι εποπτείες δεν διέθεταν και οι ίδιες μια *a priori* μορφή. Τούτη η μορφή, ο χώρος και ο χρόνος, καθιστά δυνατό τον κατάλληλο *σχηματισμό* των κατηγοριών, ούτως ώστε αυτές να εφαρμοστούν αναγκαία στην ετεροειδή, κατά τα άλλα, κατηγορία των παραστάσεων ε ή, όπως έχουμε τονίσει πρωτύτερα, να *επιβληθούν* σε αυτές.¹⁷⁸ Αυτή η αμφίδρομη σχέση μας δείχνει ότι εποπτείες και κατηγορίες του νου δεν μπορούν να υπάρξουν χωριστά οι μεν από τις δε.

Είναι λοιπόν οι παραστάσεις ε και όχι η ίδια η πραγματικότητα που αποτελούν το πραγματικό του κανόνα $R(p, x, c, a)$, τον επιστημικό λόγο. Ο κανόνας αυτός απαιτεί από το υποκείμενο x , ως φορέα μιας δικαστικής εξουσίας, να αναγνωρίσει πως το γεγονός ότι έχει σχηματίσει μια παράσταση ε αποτελεί για αυτόν λόγο να την *αναπαράσσει* ως v , να την εννοιολογήσει δηλαδή με ένα συγκεκριμένο τρόπο, καθιστώντας δήλη τη λογική δομή της ως συντακτική πλέον δομή της νέας παράστασης v . Η παράσταση v είναι λοιπόν μια αναπαράσταση της παράστασης ε . Θα προβαίναμε ακριβώς στον ίδιο ισχυρισμό, εάν υποστηρίζαμε ότι ο κανόνας $R(p, x, c, a)$ απαιτεί από το υποκείμενο x να συνειδητοποιήσει τι είναι αυτό που του αποκαλύπτει η παράσταση ε . Τι ακριβώς αναπαριστά μια εποπτεία; Ο κοινός νους θα απαντούσε: κάτι που λαμβάνει χώρα στον κόσμο. Κάθε όμως απάντηση σε αυτό το ερώτημα είναι μια εννοιολόγηση, μια παράσταση v , για την οποία μπορούμε να θέσουμε το ανάλογο ερώτημα: «Τι αναπαριστά μια έννοια;». Και μολονότι ο κίνδυνος μιας επ' άπειρον αναδρομής είναι ορατός, η απάντηση του κοινού νου μοιάζει απολύτως φυσική. Εδώ ακριβώς έγκειται η κοινοτοπία που διαγιγνώσκουν φιλόσοφοι, όπως ο Wittgenstein και ο McDowell.¹⁷⁹ Ο τρόπος με τον οποίο ο McDowell αντιλαμβάνεται αυτήν την κοινοτοπία ξεκινάει από την παραδοχή ότι το ερώτημα «τι ακριβώς αναπαριστά μια εποπτεία;» αφορά στο *αντικείμενο* της εποπτείας. Το ερώτημα είναι δηλαδή ανάλογο της απορίας που μπορεί κανείς να διατυπώσει, αντικρίζοντας μια προσωπογραφία: «Ποιο είναι το πρόσωπο που εικονίζεται;». Η κοινοτοπία έχει λοιπόν το εξής νόημα, σύμφωνα με τη συγκεκριμένη ερμηνεία: αυτό που σκεφτόμαστε δεν μπορεί να είναι διαφορετικό από την εννοιακή του παράσταση· ειδάλως, δεν θα ήμασταν σε θέση να το σκεφτούμε. Αυτό που σκεφτόμαστε όμως, εφόσον δεν υποπίπτουμε σε κάποιο σφάλμα, είναι αυτό που συμβαίνει πράγματι στον κόσμο. Καταλήγουμε έτσι στο συμπέρασμα ότι οι εννοιακές παραστάσεις μας για την πραγματικότητα ταυτίζονται με την ίδια την πραγματικότητα.

Η ερμηνεία της κοινοτοπίας στην οποία προβαίνει ο McDowell, εάν συνδυαστεί με τη θέση ότι οι παραστάσεις v έχουν ως αντικείμενό τους τις παραστάσεις ε μας εγκλωβίζει στην παγίδα ενός διάλληλου κύκλου: η παράσταση ε αναπαριστά την παράσταση v , η οποία αναπαριστά την παράσταση ε και ούτω καθεξής. Ας υποθέσουμε λοιπόν ότι κάποιος απορρίπτει αυτήν τη θέση και αντ' αυτής υποστηρίζει πως

¹⁷⁸ Ο Καντ αναφέρεται μόνο στη μορφή του χρόνου. Βλ. *ΚΚΑ* A137/B176 - A147/B187.

¹⁷⁹ Βλ. παραπάνω υπ. 177.

αντικείμενο μιας παράστασης ν είναι ο ίδιος ο κόσμος, όχι μια παράσταση ϵ του κόσμου αυτού. Για να μπορέσουμε να προσδιορίσουμε το αντικείμενο μιας εποπτείας με επίκληση μιας έννοιας θα πρέπει να θεωρήσουμε ότι το αντικείμενο των δύο παραστάσεων είναι κοινό. Τούτο το αντικείμενο θα είναι εν ταυτώ ένα δυνατό αντικείμενο εμπειρίας και ένα δυνατό αντικείμενο σκέψης. Εποπτείες και έννοιες αποτελούν διαφορετικές παραστάσεις του ίδιου αντικειμένου. Αυτό που αναπαριστούν αμφοτέρως, με διαφορετικό τρόπο η καθεμία, είναι κάτι που απλώς μπορούμε να το σκεφτούμε. Οι εποπτείες φέρνουν ενώπιον της συνείδησής μας ένα τέτοιο αντικείμενο και το γεγονός αυτό συνιστά λόγο να σκεφτούμε πράγματι το αντικείμενο, να το αναπαραστήσουμε εννοιακά.

Η θέση αυτή δεν ευσταθεί. Δεν μπορούμε να δεχθούμε ότι ο κόσμος συγκροτείται από δυνατά περιεχόμενα σκέψης τα οποία η εποπτεία απλώς τοποθετεί προ των οφθαλμών μας. Σε αυτήν την περίπτωση η εποπτεία ως παράσταση θα στερούταν της ενεργητικής, δυναμικής της διάστασης, δεν θα μπορούσε δηλαδή να ιδωθεί ως το προϊόν της παραστατικής ικανότητας του νου. Θα επρόκειτο αντίθετα για έναν αντικατοπτρισμό της πραγματικότητας στη διεπιφάνεια που υψώνεται ανάμεσα στον κόσμο και τον νου. Η θέση ότι οι παραστάσεις ν έχουν ως αντικείμενό τους τον ίδιο τον κόσμο θα κατέπιπτε. Όπως έχουμε ήδη διαπιστώσει, η αντίληψη της νόησης ως καθρέφτη της πραγματικότητας δεν μπορεί να εξηγήσει την κανονιστική συνάφεια ανάμεσα στις νοητικές, προτασιακές μας στάσεις και στον κόσμο, άρα ούτε τη δυνατότητα του ίδιου του προτασιακού περιεχομένου των παραστάσεων αυτών, δηλαδή της εννοιακής αναπαράστασης του κόσμου.¹⁸⁰ Η σκέψη ότι ένα αντικείμενο μπορεί να έχει δύο άμεσες παραστάσεις, μια ϵ και μια ν , μας βοηθάει να δούμε το ίδιο πρόβλημα υπό μια νέα οπτική γωνία. Από μόνη της η κοινότητα του αντικειμένου δεν μπορεί να θεμελιώσει μια σχέση μεταξύ των δύο παραστάσεων, πέραν της ενδεχόμενης συνύπαρξής τους. Πώς μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι μεταξύ των δύο παραστάσεων αναπτύσσεται μια αναγκαία σχέση; Γιατί να θεωρήσουμε ότι μια τέτοια σχέση, εάν όντως υπάρχει, είναι κανονιστική και όχι αιτιακή; Και γιατί να υποθέσουμε ότι η σχέση αυτή κατευθύνεται από την παράσταση ϵ στην παράσταση ν ; Γιατί δηλαδή να δεχθούμε ότι η πρώτη αποτελεί λόγο ή αιτία της δεύτερης και όχι το αντίστροφο; Γιατί η παράσταση ν να εννοιολογεί μια εποπτεία αντί να απεικονίζεται απλώς από αυτήν; Είναι αδύνατον να απαντήσουμε σε αυτά τα ερωτήματα, εάν δεν στρέψουμε την προσοχή μας από το αντικείμενο της παράστασης στην ίδια την παράσταση. Υπό ποια έννοια και υπό ποιους όρους η τελευταία αναφέρεται σε κάτι διαφορετικό από την ίδια;

Ο μόνος τρόπος να αποκαταστήσουμε την άμεση σχέση νούς και κόσμου είναι να δεχθούμε πως η ίδια η εποπτεία συγκροτεί το πολλαπλό των παραστάσεων της σε δυνατά περιεχόμενα σκέψης. Η συγκρότηση αυτή επιτυγχάνεται με τη δραστηριοποίηση της αυτενέργειας του νου ήδη κατά την εμπειρική πρόσληψη του κόσμου, με

¹⁸⁰ Σε αντίθεση με ό,τι υποστηρίζει ο Richard Rorty στο έργο του *Η φιλοσοφία και ο καθρέφτης της φύσης*, η παραστατική ικανότητα της νόησης δεν ταυτίζεται με μια αντικατοπτρική λειτουργία, με την αντίληψη του νου ως καθρέφτη της πραγματικότητας: για την ακρίβεια η παραστατική ικανότητα δεν είναι καν συμβατή με μια τέτοια λειτουργία, ακριβώς λόγω του δυναμικού, δημιουργικού της χαρακτήρα.

τη σύνθεση δηλαδή του πολλαπλού της εποπτείας βάσει των κανόνων που θέτει ο ίδιος και η μορφή της αισθητικότητάς μας, υπό την καθοδήγηση της ιδέας ενός υπερβατολογικού αντικειμένου. Τούτο σημαίνει πως αντικείμενο μιας παράστασης ν, της εννοιολόγησης του κόσμου, δεν είναι ο κόσμος καθ' εαυτόν, αλλά ο κόσμος όπως τον αναπαριστά η νόηση και η αισθητικότητά μας. Με άλλα λόγια, αντικείμενο μιας παράστασης ν είναι μια παράσταση ε.

Αυτό δεν συνεπάγεται απώλεια της άμεσης επαφής μας με τον κόσμο. Η φύση της νόησης ως ικανότητας για αυθόρμητη εφαρμογή κανόνων καθορίζει και τη μοναδική επιστημική όδο που μπορούμε να ακολουθήσουμε, ώστε να προσεγγίσουμε γνωστικά την πραγματικότητα. Πρόκειται ασφαλώς για την κανονιστική θέαση του κόσμου, όπως την έχουμε χαρακτηρίσει. Η εποπτεία οργανώνει τα εμπειρικά δεδομένα κατά τέτοιον τρόπο, ώστε να φθάνουν ενώπιόν μας ως το πραγματικό ενός κανόνα. Το γεγονός ότι η παράσταση ν αναφέρεται σε μια παράσταση ε της πραγματικότητας και όχι στην πραγματικότητα καθ' εαυτήν δεν υπονομεύει το στοιχείο της αμεσότητας, καθώς ο νους έχει έρθει σε άμεση επαφή με την πραγματικότητα ήδη κατά τη συγκρότηση της παράστασης ε.

Μπορούμε τώρα να επανέλθουμε στην κοινοτοπία, η ερμηνεία της οποίας εκκρεμεί. Θυμίζω ότι ξεκινήσαμε από τη διατύπωση του ερωτήματος «τι ακριβώς αναπαριστά μια εποπτεία;», ερώτημα στο οποίο μας επιτάσσει να απαντήσουμε η κατηγορία των επιστημικών λόγων. Διαπιστώσαμε στη συνέχεια ότι η απάντηση του κοινού νου «κάτι που λαμβάνει χώρα εντός του κόσμου» δεν μπορεί να αναφέρεται στο αντικείμενο της εποπτείας, αλλά στην ίδια την εποπτεία. Επανερχόμενοι στη μεταφορά της προσωπογραφίας, θα λέγαμε πως η απορία «τι αναπαριστά μια εποπτεία;» είναι ανάλογη όχι του ερωτήματος «ποιο είναι το πρόσωπο που απεικονίζεται σε αυτόν τον πίνακα;», αλλά του ερωτήματος «τι απεικονίζεται σε αυτόν τον πίνακα;». Εδώ μας ενδιαφέρει η εννοιολόγηση εκείνου που μας παρουσιάζεται, το ότι δηλαδή πρόκειται για ένα πρόσωπο με συγκεκριμένα χαρακτηριστικά, και όχι η ταυτοποίηση του προσώπου με κάτι έξω από τον ζωγραφικό πίνακα. Άλλωστε στην περίπτωση των εποπειών, η ταυτοποίηση αυτή δεν χρειάζεται τη μεσολάβηση μιας εννοιακής αναπαράστασης, όπως συμβαίνει με μια προσωπογραφία· προκύπτει αντίθετα από την ίδια την εποπτεία, δεδομένου ότι πρόκειται για μια άμεση παράσταση ενός αντικειμένου, σε αντίθεση με τις έννοιες.¹⁸¹ Επιμένοντας όμως να ρωτάμε για το αντικείμενο αυτό, επιμένουμε στην πραγματικότητα σε ένα άτοπο εγχείρημα: στην παράσταση ενός αντικειμένου εκτός κάθε παραστατικού πλαισίου. Το πράγμα καθ' εαυτό είναι κάτι για το οποίο δεν μπορούμε να μιλήσουμε με γνωστικές αξιώσεις. Είναι επίσης κάτι το οποίο δεν μπορούμε να δείξουμε, διότι το δεικνύει συνιστά ένα ενέργημα στον χώρο και, ως εκ τούτου, κατατείνει στον σχηματισμό μιας εποπτείας. Εντούτοις η ιδέα ενός πράγματος καθ' εαυτό, μιας πραγματικότητας την οποία μπορούμε να προσεγγίσουμε γνωστικά μόνο μέσω των παραστάσεών μας, αλλά ποτέ ανεξάρτητα από αυτές, είναι θεμελιώδης για την επικράτεια των λόγων, τόσο των επιστημικών

¹⁸¹ Βλ. ΚΚΑ Α19/Β33.

όσο και των πρακτικών.¹⁸² Όπως είδαμε, οι επιστημικοί λόγοι είναι μια σχέση συνηγορίας μιας παράστασης ε υπέρ μιας παράστασης ν . Χωρίς την έννοια ενός πράγματος οντολογικά ανεξάρτητου από την παρασάσταση ε που σχηματίζουμε για αυτό δεν θα μπορούσαμε να μιλάμε για παράσταση, άρα ούτε για μια σχέση συνηγορίας. Ουσιώδης όμως δεν είναι μόνο η έννοια του πράγματος, αλλά και η αναγκαία άγνοιά μας για αυτό, η αδυναμία μας να αποκτήσουμε την οποιαδήποτε θεωρητική γνώση για αυτό, εάν το σκεφτούμε έξω από το παραστατικό μας περιβάλλον. Διότι εάν μπορούσαμε να ποριστούμε μια τέτοια γνώση, τότε οι παραστάσεις μας θα ήταν περιττές, γεγονός που θα σήμαινε την απώλεια της αναγκαιότητας, ήτοι της κανονιστικότητας των λόγων.

Δεδομένων λοιπόν των επιστημικών μας περιορισμών, οι ουσιαστικοί λόγοι διανοίγουν τη μοναδική οδό που καθιστά δυνατή τη θεωρησιακή μας πρόσβαση στον κόσμο. Γνωρίζουμε ότι, σύμφωνα με το λογοσυστατικό μοντέλο, οι λόγοι απευθύνονται σε εμάς άμεσα ως φορείς όχι της ιδιότητας του στοχαστή ή του αυτουργού, αλλά εκείνης του δικαστή. Δεν πρόκειται εδώ απλώς για μια επιφανειακή δικανική μεταφορά, αλλά για μια ιδέα που συλλαμβάνει τη διάκριση και τη στενότητα συνάφεια του δέοντος των ουσιαστικών λόγων και των ορθολογικών επιταγών. Αυτή η μεταφορά μας βοηθάει να κατανοήσουμε βαθύτερα την αναγκαιότητα της άγνοιας, καθότι η κανονιστική θέση του δικαστή είναι ασύμβατη με τη γνώση των κρίσιμων πραγματικών περιστατικών που θα πρέπει να αποδειχθούν ενώπιον του δικαστηρίου. Μια τέτοια γνώση και η επίκλησή της θα του προσέδιδαν αυτοδικαίως την ιδιότητα του μάρτυρα, σηματοδοτώντας παράλληλα την απώλεια της ιδιότητας του δικαστή.

Η δικανική μεταφορά μας βοηθάει να κατανοήσουμε και κάτι ακόμα, αναφορικά με την αναγκαιότητα της άγνοιας που συνάπτεται με την ιδέα του πράγματος καθ' εαυτό: την ανάδυση της σύμφυτης πρακτικής διάστασης του κανονιστικού φαινομένου. Είδαμε ότι η αναγκαιότητα της άγνοιας ή, διαφορετικά, η αδυναμία μας να γνωρίσουμε την πραγματικότητα εκτός του *a priori* παραστατικού πλαισίου που μας επιβάλλει η αισθητικότητα και η νόησή μας, αποτελεί αναγκαία συνθήκη της δυνατότητας των επιστημικών λόγων και της συναφούς κανονιστικής θέασης του κόσμου. Δεν μπορούμε λοιπόν παρά να σκεφτόμαστε το πράγμα καθ' εαυτό. Αυτό όμως μοιάζει οξύμωρο: πώς μπορούμε να σκεφτόμαστε κάτι εκτός ενός παραστατικού πλαισίου; Η σκέψη αυτή δεν αποτελεί ήδη ένα τέτοιο πλαίσιο; Για να απομακρύνουμε την όποια υποψία περί μιας αντίφασης στα θεμέλια του υπερβατολογικού ιδεαλισμού, θα πρέπει να αναλογιστούμε ότι η σκέψη μας δεν είναι τίποτε άλλο παρά εφαρμογή κανόνων. Όταν λοιπόν σκεφτόμαστε κάτι, το σκεφτόμαστε πάντα σε σχέση με έναν κανόνα. Για έλλογα όντα με τις δικές μας γνωστικές δυνατότητες, πραγμα-

¹⁸² Υιοθετώ εδώ την *επαισιολογική* ή *σημασιολογική* ανάγνωση της καντιανής διάκρισης μεταξύ φαινομένων και πραγμάτων καθ' εαυτά. Σύμφωνα με αυτήν την ανάγνωση, η διάκριση δεν έχει οντολογικό υπόβαθρο, δεν αφορά δηλαδή σε δύο διαφορετικές κατηγορίες πραγμάτων που συγκροτούν δύο διαφορετικούς κόσμους. Πρόκειται αντίθετα για δύο διαφορετικές οπτικές γωνίες θέασης του ίδιου κόσμου, για δύο διαφορετικούς τρόπους να μιλήσουμε για τα ίδια ακριβώς πράγματα. Η διάκριση θέτει το *επιστημολογικό* ζήτημα του τι μπορούμε να γνωρίσουμε και τι όχι για τον ένα και μοναδικό κόσμο στον οποίο εγκατοικούμε. Για την ανάγνωση αυτή βλ. Henry E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense* (New Haven: Yale University Press, 2004), 50-73. Για την ανταγωνιστική, *οντολογική* ανάγνωση των δύο κόσμων, βλ. Paul Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 333-344.

τικό είναι ό,τι σχετίζεται με έναν κανόνα. Η κατηγορία της πραγματικότητας αφορά λοιπόν α) στον ίδιο τον κανόνα, β) στο γεγονός που επέχει θέση *πραγματικού* στο πλαίσιο του κανόνα αυτού, γ) στις νοητικές, προτασιακές στάσεις που οφείλουμε να υιοθετήσουμε κατ' εφαρμογή του.

Υπο ποια έννοια λοιπόν σκεφτόμαστε το πράγμα καθ' εαυτό ως κάτι *πραγματικό* χωρίς να υποπίπτουμε σε αντίφαση; Σίγουρα όχι υπό την έννοια ενός κανόνα, καθώς αυτός συνίσταται στον λογικό συσχετισμό παραστάσεων. Σίγουρα όχι υπό την έννοια του περιεχομένου μιας προτασιακής στάσης που επέχει θέση κανονιστικής συνέπειας, διότι έτσι θα οδηγούμασταν και πάλι στην ταύτιση της πραγματικότητας με το περιεχόμενο της σκέψης. Όταν λοιπόν σκεφτόμαστε το πράγμα καθ' εαυτό ως κάτι πραγματικό, το σκεφτόμαστε ως το πραγματικό ενός κανόνα. Τι κανόνα όμως; Όχι βέβαια ενός θεωρησιακού κανόνα, ενός επιστημικού λόγου. Αυτό καθ' εαυτό το γεγονός ότι κάτι συμβαίνει στον κόσμο δεν συνηγορεί υπέρ του σχηματισμού μιας πεποίθησης. Το γεγονός, για παράδειγμα, ότι βρέχει δεν αποτελεί λόγο να σχηματίσω την πεποίθηση ότι σύντομα θα λειώσει το χιόνι στον κήπο μου. Εάν δεν γνωρίζω ότι βρέχει, δεν έχω κανένα λόγο να πιστέψω ότι το χιόνι θα λειώσει σύντομα. Εάν εντούτοις βλέπω τη βροχή από το παράθυρό μου, τότε έχω πράγματι έναν τέτοιο λόγο. Είναι όμως η εποπτεία της βροχής, όχι καθ' εαυτό το γεγονός ότι βρέχει, που επιτελεί τη δικαιολογητική λειτουργία. Άλλωστε η εποπτεία είναι αυτή που συνηγορεί και υπέρ της υιοθέτησης της πεποίθησης ότι βρέχει. Από θεωρητική σκοπιά το γεγονός της βροχής είναι κανονιστικά αδρανές. Ωστόσο, ένα από κάθε άποψη κανονιστικά αδρανές γεγονός δεν θα μπορούσε να αποτελέσει αντικείμενο ούτε μιας εποπτείας ούτε μιας έννοιας, ως πραγματικό και κανονιστική συνέπεια αντίστοιχα ενός επιστημικού λόγου. Δεν θα επρόκειτο καν για κάτι πραγματικό, για ένα γεγονός. Προκειμένου να καταστούν δυνατοί οι επιστημικοί λόγοι, θα πρέπει το καθ' εαυτό γεγονός της βροχής να μπορεί να είναι κανονιστικώς σημαντικό, αν και όχι από θεωρητική σκοπιά. Η σκοπιά που αναζητάμε δεν είναι άλλη από την πρακτική.

Μπορούμε λοιπόν να ισχυριστούμε πως, όταν σκεφτόμαστε το πράγμα καθ' εαυτό ως κάτι πραγματικό, το σκεφτόμαστε ως το πραγματικό ενός πρακτικού κανόνα. Με άλλα λόγια, το σκεφτόμαστε ως πρακτικό λόγο. Κάτι τέτοιο προϋποθέτει ασφαλώς την ενεργοποίηση της παραστατικής μας ικανότητας. Εδώ όμως είναι το γεγονός καθ' εαυτό που επιτελεί τη δικαιολογητική λειτουργία και όχι η εποπτεία μας για αυτό ή η εννοιολόγησή της. Για παράδειγμα, κάποιος που εγκαταλείπει το διαμέρισμά του, αγνοώντας ότι έξω βρέχει, δεν έχει λόγο να πάρει μαζί του την ομπρέλα του. Θα είχε, αντίθετα, έναν τέτοιο λόγο, εάν είχε κοιτάξει έξω από το παράθυρό του. Σε αυτήν την περίπτωση η εποπτεία της βροχής θα ήταν πράγματι κανονιστικώς κρίσιμη, η κρισιμότητά της όμως δεν θα ήταν η ίδια με αυτήν στο πλαίσιο μιας επιστημικής σχέσης $R(p, x, c, a)$. Όπως γνωρίζουμε, στο πλαίσιο μιας τέτοιας σχέσης η εποπτεία επέχει τη θέση του γεγονότος p , είναι δηλαδή ένας λόγος προς το πεποιθέναι. Απεναντίας, στο πλαίσιο μιας πρακτικής σχέσης $R(p, x, c, a)$ ο ρόλος της εποπτείας περιορίζεται σε αυτόν μιας κρίσιμης περίπτωσης c . Πρακτικός λόγος p είναι το γεγονός ότι βρέχει *καθ' εαυτό*. Τούτο το γεγονός αποτελεί για τον x λόγο να πάρει την ομπρέλα του, φεύγοντας από το διαμέρισμά του, *υπό την προϋπόθεση* όμως ότι πληρούται το πραγματικό ενός θεωρησιακού κανόνα, ενός επιστημικού λόγου

υπέρ της υιοθέτησης της πεποίθησης ότι βρέχει. Το τελευταίο θα συμβαίνει, εάν, φερ' ειπείν, ο x έχει δει τη βροχή από το παράθυρό του. Ο πρακτικός κανόνας $R(p, x, c, a)$ απαιτεί από τον x , ως δικαστή, να αντιληφθεί το καθ' εαυτό γεγονός p ως ένα πρακτικό πρόβλημα που χρήζει επίλυσης από τον ίδιο. Για να ανταποκριθεί στο καθήκον που του επιβάλλει ο συγκεκριμένος πρακτικός κανόνας, ο x θα πρέπει προηγουμένως να έχει συμμορφωθεί με το αντίστοιχο καθήκον του επιστημικού κανόνα που του επιτάσσει να εννοιολογήσει την εποπτεία από το παράθυρό του ως μια εποπτεία βροχής. Έχοντας αντιληφθεί τι του αποκαλύπτει η εποπτεία για τον κόσμο, είναι πλέον σε θέση να προβεί στην ολοκλήρωση της εννοιολόγησης του τελευταίου ως λόγου υπέρ μιας συγκεκριμένης πράξης. Πλέον, όμως, αυτό που εννοιολογείται δεν είναι μια παράσταση της πραγματικότητας, αλλά η ίδια η πραγματικότητα. Η παράσταση «πρακτικό πρόβλημα προς επίλυση» ή «πρακτικός λόγος» είναι δηλαδή μια άμεση παράσταση ενός γεγονότος, όχι μια αναπαράσταση της εποπτείας της βροχής ή της έννοιας «βρέχει».

Ολοκληρώνεται έτσι ο νοηματικός κύκλος του κανονιστικού φαινομένου. Είδαμε ότι η κανονιστικότητα γεννιέται τη στιγμή που ο ανθρώπινος νους εφαρμόζει αναγκαία, ήτοι επιβάλλει τις κατηγορίες που διέπουν τη λειτουργία του στο πολλαπλό των αισθητηριακών του εντυπώσεων, ενοποιώντας τις και συγκροτώντας μια παράσταση του κόσμου, μια εποπτεία. Για να εφαρμοστούν όμως οι καθαρές νοητικές κατηγορίες στα αισθητηριακά δεδομένα, ώστε τα τελευταία να μας αποκαλύψουν τελικά κάτι για τον κόσμο, δεν αρκεί ο σχηματισμός των κατηγοριών. Ο σχηματισμός επιτρέπει απλώς τη μορφική γεφύρωση δύο διαφορετικής τάξεως παραστάσεων: των εννοιών και των εποπτειών. Για τη θεμελίωση μιας κανονιστικής σχέσης συνηγορίας μεταξύ των δύο, απαιτείται επιπλέον η γεφύρωση του αντικειμένου της παράστασης με την έννοια μιας παράστασης γενικά. Θα πρέπει δηλαδή να υπάρχει ένας άμεσος νοηματικός δεσμός ανάμεσα στις παραστάσεις μας για τον κόσμο και στον ίδιο τον κόσμο. Δεν μπορούμε να περιοριστούμε στον άμεσο δεσμό που εγκαθιδρύει η εποπτεία. Διότι με ποιον ακριβώς τρόπο μια εποπτεία αναπαριστά τον κόσμο, εάν όχι με το να συνηγορεί υπέρ της υιοθέτησης μιας πεποίθησης, μιας παράστασης v περί του τι συμβαίνει στον κόσμο; Αλλά και μια πεποίθηση αναπαριστά τον κόσμο, μόνο υπό την έννοια ότι υπέρ της συνηγορεί μια εποπτεία. Αδυνατούμε δηλαδή να αντιληφθούμε το νόημα μιας παράστασης, εάν δεν αναφερθούμε στη σχέση συνηγορίας που τη συνδέει με μια άλλη παράσταση. Ο θεωρητικός κύκλος της συνηγορίας, εάν νοηθεί ως σχέση δύο παραστάσεων, μοιάζει να κλείνει, αφήνοντας εκτός το άμεσο ή έμμεσο αντικείμενό τους, τον κόσμο. Έτσι, όμως η ίδια η σχέση της συνηγορίας, η σχέση ενός θεωρητικού λόγου, καθίσταται αδύνατη. Εάν, παρά ταύτα, οι θεωρητικοί λόγοι όντως μας δεσμεύουν, τότε θα πρέπει να υπάρχει μια έννοια που να εφαρμόζεται στο πράγμα καθ' εαυτό άμεσα, χωρίς δηλαδή τη μεσολάβηση της εποπτείας, μια έννοια που θα μας επιτρέπει να σκεφτόμαστε τον κόσμο καθ' εαυτόν ως κάτι πραγματικό. Πρόκειται ασφαλώς για την έννοια του πρακτικού λόγου. Με την προσθήκη της πρακτικής διάστασης ο κανονιστικός κύκλος διευρύνεται, ώστε να περιλάβει και το καθ' εαυτό αντικείμενο των παραστασεών μας. Όπως θα δούμε στο πρώτο κεφάλαιο του δεύτερου μέρους, η εισαγωγή της πρακτικής διάστασης μας βοηθάει να αντιληφθούμε τους επιστημικούς μας λόγους, ήτοι την έννοια της

συνηγορίας, όχι ως σχέση μεταξύ νόησης και κόσμου, αλλά ως σχέση μεταξύ προσώπων αναφορικά με τον κόσμο. Η ένταξη του πράγματος καθ' εαυτό στον κανονιστικό κύκλο δεν μπορεί να νοηθεί χωρίς την ένταξη σε αυτόν και της χορείας των έλλογων υποκειμένων.

Μπορούμε λοιπόν να θεωρήσουμε την εποπτεία ως *παράσταση* μιας πραγματικότητας, μόνο εάν αντιληφθούμε τον κόσμο ως το πραγματικό ενός πρακτικού κανόνα, ως έναν πρακτικό λόγο. Μπορούμε δηλαδή να θεωρήσουμε ότι η εποπτεία μας αποκαλύπτει κάτι για μια πραγματικότητα ανεξάρτητη από αυτήν, άρα ότι αποτελεί επιστημικό λόγο υπέρ του σχηματισμού μιας νέας παράστασης, μιας εννοιολόγησης της πραγματικότητας, μόνο εάν θεωρήσουμε αυτήν την πραγματικότητα ως φέρουσα πρακτικό νόημα ή αξία, ως πηγή πρακτικών λόγων. Η έννοια ενός επιστημικού λόγου είναι αδύνατη χωρίς την έννοια ενός πρακτικού λόγου. Με διαφορετική διατύπωση, η ισχύς ενός επιστημικού λόγου είναι αδύνατη χωρίς την ισχύ ενός πρακτικού λόγου. Προκειμένου όμως να ανταποκριθεί κανείς στο καθήκον που επιβάλλει ένας πρακτικός λόγος, προκειμένου δηλαδή να αναγνωρίσει για τι είδους πρακτικό πρόβλημα μιλάμε, θα πρέπει να ανταποκριθεί στον επιστημικό λόγο που τον καλεί να αναγνωρίσει τι του αποκαλύπτει μια εποπτεία για τον κόσμο. Επιστρέφοντας εκεί απ' όπου ξεκινήσαμε, στο πρακτικό νόημα του κόσμου, έχουμε διαγράψει έναν πλήρη κύκλο: τον κύκλο της κανονιστικότητας.

Μπορούμε να καταφύγουμε και πάλι στη δικανική μεταφορά για να επιβεβαιώσουμε ότι τα συμπεράσματά μας δεν αφίστανται της πιο οικείας θεσμικής κοινοτοπίας. Ο δικαστής δεν μπορεί να γνωρίζει τον εφαρμοστέο κανόνα δικαίου, εάν δεν πειστεί για την αλήθεια των ισχυρισμών που προβάλλουν οι αντίδικοι αναφορικά με τα κρίσιμα πραγματικά περιστατικά. Αυτό όμως που καθιστά κρίσιμο ένα πραγματικό περιστατικό είναι πάντοτε ένας κανόνας δικαίου, ο οποίος το ανάγει σε προϋπόθεση για την επέλευση μιας έννομης συνέπειας. Αυτό ακριβώς ισχύει και για τους θεωρητικούς μας λόγους. Το γεγονός ότι βλέπω από το παραθυρό μου τη βροχή δεν αποτελεί άνευ άλλου τινός λόγο να σχηματίσω την πεποίθηση ότι βρέχει. Δεν δεσμεύομαι δηλαδή άνευ άλλου τινός από έναν κανόνα που επιτάσσει να αναγνωρίσω την ισχύ ενός τέτοιου λόγου. Γνωρίζουμε ότι αυτή η δέσμευση αναλύεται σε δύο επιμέρους καθήκοντα: α) στο καθήκον να τοποθετήσω στο επίκεντρο της συνείδησής μου την εποπτεία της βροχής και να αναρωτηθώ τι μου αποκαλύπτει για τον κόσμο, β) στο καθήκον να διαπιστώσω τι μου αποκαλύπτει αυτή η εποπτεία για τον κόσμο. Το θεωρητικό διαφέρον του λόγου περιορίζεται στο υπό β) στοιχείο. Αυτό που το γεννά είναι ακριβώς η τοποθέτηση της εποπτείας στο επίκεντρο της συνείδησής μου. Η ίδια όμως η τοποθέτηση δεν μπορεί να κινείται από ένα τέτοιο διαφέρον. Εάν ο θεωρητικός λόγος απαιτούσε από εμάς να διατηρούμε στην επιφάνεια της συνείδησής μας κάθε παράσταση *ε* που τυχαίνει να σχηματίζουμε, ακόμα και τις πιο συνήθεις, τετριμμένες ή αδιάφορες, θα μιλούσαμε τότε για εγκαθίδρυση μιας στυγνότατης τυραννίας της συνείδησης. Κάτι τέτοιο αποτρέπεται, διότι η θεμελίωση του υπό α) καθήκοντος είναι στην πραγματικότητα ζήτημα *πρακτικής δέσμευσης*. Απαραίτητη δηλαδή προϋπόθεση της θεωρητικής μου δέσμευσης να αποκτήσω συνείδηση της εποπτείας της βροχής είναι το καθ' εαυτό γεγονός της βροχής να έχει για εμένα *πρακτικό ενδιαφέρον*, να αποτελεί για εμένα έναν πρακτικό λόγο. Με διαφορετική διατύπωση, *απαραί-*

τητη προϋπόθεση της ισχύος ενός επιστημικού λόγου είναι η ισχύς ενός πρακτικού λόγου.

Έστω, λοιπόν, ότι κοιτάζω αφηρημένος από το παράθυρό μου τη στιγμή που αρχίζει να βρέχει σιγανά. Το γεγονός αυτό μου είναι πρακτικά αδιάφορο, καθώς σκοπεύω να περάσω όλη τη μέρα εντός του διαμερίσματός μου. Μολονότι έχω σχηματίσει την εποπτεία της βροχής, δεν οφείλω να υιοθετήσω την πεποίθηση ότι βρέχει. Εάν δεν το κάνω, δεν θα έχω παραβιάσει κάποια απαίτηση του λόγου. Δεν αποκλείεται βέβαια η εποπτεία αυτή να βρεθεί όντως στο επίκεντρο της συνείδησής μου, ενδεχομένως επειδή στο μέρος όπου ζω η βροχή δεν είναι ένα συνηθισμένο φαινόμενο. Σε αυτήν την περίπτωση κινητοποιείται το θεωρητικό ενδιαφέρον του λόγου και πλέον δεσμεύομαι από το υπό β) καθήκον. Φυσικά, αυτό που δικαιολογεί την υιοθέτηση της πεποίθησης ότι βρέχει είναι η εποπτεία που σχημάτισα και όχι το γεγονός ότι αυτή η εποπτεία έτυχε να ανέλθει στην επιφάνεια της συνείδησής μου.

Δεν θα μπορούσαμε όμως να μείνουμε εδώ. Εάν η κινητοποίηση του θεωρητικού ενδιαφέροντος του λόγου δεν μπορούσε να συμβεί παρά μόνο τυχαία, οι επιστημικοί λόγοι θα στερούνταν του στοιχείου της αναγκαιότητας. Στην πραγματικότητα δεν θα μιλούσαμε καν για θεωρητικό ενδιαφέρον και για λόγους. Για την ανάδυση της κανονιστικότητας απαιτείται το θεωρητικό ενδιαφέρον του λόγου να μπορεί να κινητοποιείται και κατ' αναγκαιότητα. Ασφαλώς, η αναγκαιότητα αυτή θα είναι θεωρητική, καθώς πρόκειται για την αναγκαιότητα των επιστημικών μας λόγων. Θα είναι όμως εν ταυτώ και πρακτική, διότι το ενδιαφέρον που οδηγεί στη θεμελίωσή της είναι πρακτικό, διέπεται δηλαδή από λόγους προς το πράττειν.

Ας υποθέσουμε τώρα ότι κοιτάζω από το παράθυρο, σκεπτόμενος ότι θα ήταν καλή ιδέα να βγω για έναν περίπατο. Σε αυτήν την περίπτωση, η εποπτεία της βροχής αποτελεί για εμένα ένα λόγο να σχηματίσω την πεποίθηση ότι βρέχει. Το καθ' εαυτό γεγονός της βροχής δεν είναι πλέον μια ασήμαντη λεπτομέρεια, όπως το γεγονός ότι τρία χελιδόνια διασχίζουν τον ουρανό. Πρόκειται αντίθετα για ένα πρακτικώς κρίσιμο γεγονός. Και αυτό που το καθιστά κρίσιμο είναι μια σειρά πρακτικών κανόνων $R(p, x, c, a)$ στους οποίους το γεγονός της βροχής επέχει θέση του πραγματικού p , είναι δηλαδή ένας πρακτικός λόγος. Τέτοιος είναι, μεταξύ άλλων, ο κανόνας ότι το γεγονός της βροχής συνηγορεί υπέρ της χρήσης ομπρέλας ή υπέρ της αναβολής ή της ματαίωσης του περιπάτου. Έχω λοιπόν πρακτικό ενδιαφέρον να έχω τεταμένη την προσοχή μου για γεγονότα που είναι κανονιστικώς κρίσιμα, υπό την έννοια ότι αποτελούν για εμένα λόγους προς το πράττειν. Με διαφορετική διατύπωση, έχω πρακτικό ενδιαφέρον να θέτω στο προσκήνιο της συνείδησής μου τέτοιου είδους γεγονότα, να τα καθιστώ και θεωρητικώς ενδιαφέροντα. Χωρίς τους πρακτικούς μας λόγους και το ιδιαίτερο ενδιαφέρον που εμπνέουν για τον κόσμο καθ' εαυτόν, η ισχύς των επιστημικών μας λόγων θα ήταν αδύνατη. Εάν ο κόσμος στερούταν πρακτικού νοήματος, θα στερούταν και θεωρητικού ενδιαφέροντος.

Ολοκληρώνοντας τις δύο πρώτες ενότητες αυτού του κεφαλαίου, είμαστε σε θέση να συνοψίσουμε το βασικό πόρισμα της έκθεσης του λογοσυστατικού μοντέλου: οι ουσιαστικοί λόγοι, τόσο οι επιστημικοί όσο και οι πρακτικοί, απευθύνονται σε εμάς όχι με την ιδιότητα του στοχαστή ή του αυτουργού αντίστοιχα, αλλά με την ιδιότητα του φορέα μιας δικαστικής υφής εξουσίας αυτοδέσμευσης. Αυτό που μας

υποχρεώνει να υιοθετήσουμε τη νοητική στάση υπέρ της οποίας συνηγορεί ένας αποφασιστικός λόγος δεν είναι ο ίδιος ο λόγος, αλλά η απόφασή μας για την ισχύ του. Η δικανική μεταφορά δεν θα πρέπει να ιδωθεί ως ακκισμός ενός φιλοπαίγμονα φιλοσοφικού λόγου, αλλά ως ο πυρήνας μιας αντίληψης για τη σχέση ουσιαστικών λόγων και ορθολογικότητας. Η αναδίφηση αυτής της μεταφοράς επικεντρώθηκε μέχρι στιγμής στους ουσιαστικούς μας λόγους και στην ανάδειξη του πρωτείου της πρακτικής διάστασης της κανονιστικότητας. Στην επόμενη ενότητα θα στραφούμε στον συστατικό χαρακτήρα των ορθολογικών αρχών.

4.3. Η διαφάνεια της εργαλειακής ορθολογικής αρχής υπό το πρίσμα του λογοσυστατικού μοντέλου

Το λογοσυστατικό μοντέλο μας επιτρέπει να δούμε πώς η ορθολογικότητα μπορεί να θέτει κανόνες στη συμπεριφορά μας και δη σε ένα επίπεδο βαθύτερο από αυτό της παροχής λόγων. Η αναγκαιότητα της ορθολογικότητας καθίσταται *διάφανη* από την εσωτερική έποψη της διαβούλευσης, ακριβώς επειδή αναπτύσσει την κανονιστική της ισχύ σε αυτό το βαθύτερο επίπεδο. Η διαφάνεια της αναγκαιότητας αποτελεί τυπικό χαρακτηριστικό των συστατικών κανόνων εν γένει, ένα γνώρισμα του ιδιαίτερου τρόπου με τον οποίο μας δεσμεύουν και όχι μια ένδειξη της κανονιστικής τους αδράνειας.

Ας αναλογιστούμε την περίπτωση των συστατικών κανόνων μιας πρακτικής γενικά. Ο ιδιαίτερος τρόπος με τον οποίο οι κανόνες αυτοί δεσμεύουν τα υποκείμενα της πρακτικής μας είναι γνωστός: δεν τα υποχρεώνουν απλώς να υπακούν στα κελεύσματά τους από τη σκοπιά της πρακτικής που ορίζουν, καθιστούν *αδιανόητη* τη μη συμμόρφωση προς αυτούς. Η αναγκαιότητά τους δεν γίνεται αισθητή από την εσωτερική σκοπιά της διαβούλευσης, διότι η συμμόρφωση προς το κέλευσμά τους είναι αυτονόητη, δεν χρήζει δικαιολόγησης, δεν απαιτεί την επίκληση ενός λόγου. Είδαμε, φερ' ειπείν, ότι ο κανόνας που ορίζει την κίνηση ενός ίππου στο σκάκι αποκτά τη συστατική του ιδιότητα με το να καθιστά *αδιανόητα* τα διλήμματα και τις επιλογές που αφορούν στο κανονιστικό του αντικείμενο, τον τρόπο κίνησης των ίππων, με το να αποκλείει τη γέννηση λόγων που θα ρυθμίζαν τέτοιες επιλογές, με το να θέτει τα όρια του τι είναι επιδεκτικό δικαιολόγησης στο πλαίσιο της συγκεκριμένης πρακτικής και τι όχι. Είδαμε επίσης ότι η χάραξη των ορίων δικαιολόγησης ισοδυναμεί με τη σύσταση μιας κατηγορίας πρακτικών λόγων, η οποία με τη σειρά της ισοδυναμεί με τη σύσταση της ίδιας της πρακτικής. Ένα και το αυτό λοιπόν γεγονός σύστασης θεμελιώνει την κανονιστική ισχύ τόσο των συστατικών κανόνων της πρακτικής όσο και των λόγων που ρυθμίζουν τη συμπεριφορά των υποκειμένων της.

Εάν το λογοσυστατικό μοντέλο είναι βάσιμο, τότε ό,τι ειπώθηκε για τους συστατικούς κανόνες μιας πρακτικής ισχύει κατ' αναλογία και για τις ορθολογικές επιταγές. Η εργαλειακή ορθολογική αρχή, για παράδειγμα, θα πρέπει να θεωρήσουμε ότι *ανάγεται* σε ένα συστατικό κανόνα της πράξης με το να καθιστά *αδιανόητη* την *επιλογή* παραβίασής της. Όπως οι κανόνες που ορίζουν τις κινήσεις των πεσσών στο σκάκι, έτσι και η εργαλειακή αρχή προβλέπει τις ελάχιστες προϋποθέσεις που πρέπει

να πληροί ένας γνώμονας, προκειμένου να εξετάσουμε στη συνέχεια εάν έχουμε επαρκείς λόγους να πράξουμε σύμφωνα με αυτόν. Ένας γνώμονας που δεν έχει κατασκευαστεί σύμφωνα με την εργαλειακή αρχή, δεν μπορεί να υποβληθεί από τον αυτουργό στη δοκιμασία της κατ' ουσίαν δικαιολόγησής του. Εάν ενεργήσουμε σύμφωνα με αυτόν τον γνώμονα, δεν θα έχουμε ενεργήσει σύμφωνα με την πεποίθησή μας για το τι απαιτούν οι λόγοι από εμάς. Η πράξη μας θα είναι ακατανόητη, απροσπέλαστη από κάθε ερμηνευτική εργασία. Θα προσθέταμε λοιπόν ότι, όπως οι συστατικοί κανόνες του παιχνιδιού, με το να καθιστούν αδιανόητη την επιλογή της μη συμμόρφωσης προς αυτούς, θέτουν τα όρια κάθε δυνατής δικαιολόγησης στα πλαίσια του παιχνιδιού και έτσι δημιουργούν μια νέα κατηγορία πρακτικών λόγων, έτσι και οι ορθολογικές αρχές με το να καθιστούν αδιανόητη την επιλογή της μη συμμόρφωσης προς αυτές, θέτουν τα όρια κάθε δυνατής δικαιολόγησης γενικά και έτσι συνιστούν την ίδια την κατηγορία των ουσιαστικών λόγων, την ίδια την έννοια της επιλογής.

Στη συνέχεια και μέχρι το τέλος αυτής της ενότητας, θα εγκύψουμε στον λογοσυστατικό χαρακτήρα της εργαλειακής ορθολογικής αρχής. Θα προσπαθήσω να αναδείξω τον τρόπο με τον οποίο η αρχή αυτή θέτει τα όρια της πρακτικής δικαιολόγησης. Πώς, δηλαδή, προσδιορίζοντας αυτό που μπορούμε να κατανοήσουμε γενικά και όχι από τη σκοπιά μιας τυχαίας πρακτικής, δημιουργούμε το αντικείμενο της δικαιολόγησης; Τυχόν διαπίστωση ότι η δεσμευτικότητα της εργαλειακής αρχής μπορεί να εξηγηθεί επαρκώς βάσει του λογοσυστατικού κανονιστικού μοντέλου θα σημάνει την αποτυχία της οντολογικής αναγωγής της ορθολογικότητας σε σχέσεις ουσιαστικών λόγων. Θα ήταν πράγματι αδύνατο να ισχυριστούμε ότι η κανονιστικότητα των ορθολογικών αρχών ανάγεται σε έναν εργαλειακό λόγο, σε μια εκτίμηση που συνηγορεί υπέρ του να είμαστε ορθολογικοί, επειδή με αυτόν τον τρόπο επιτυγχάνουμε κάποιον εύλογο σκοπό μας. Και τούτο διότι η ισχύς ενός τέτοιου εργαλειακού λόγου προϋποθέτει ήδη την κανονιστική ισχύ της ορθολογικότητας, μια ισχύ που ενεργοποιείται σε ένα επίπεδο βαθύτερο από αυτό της παροχής λόγων.

Μέχρι στιγμής έχουμε δει ότι το δέον ενός αποφασιστικού εργαλειακού λόγου υπέρ της πρόθεσης $I(q)$ αφορά στον σχηματισμό εκείνων των νοητικών στάσεων που θα καταστήσουν την υιοθέτησή της ορθολογικώς αναγκαία, βάσει της εργαλειακής αρχής. Για μια επαρκή όμως εξήγηση της κανονιστικότητας της τελευταίας υπό το πρίσμα του λογοσυστατικού μοντέλου απαιτείται επιπλέον να δειχθεί η συμβολή της, ως κανόνα της νόησης, στον τρόπο με τον οποίο ο κόσμος καθίσταται αντικείμενο θέασης από την οπτική γωνία ενός αυτουργού.

Επιστρέφουμε λοιπόν στην οντολογική όψη της σχέσης μέσου-σκοπού, στην οποία έχουμε ήδη αναφερθεί. Παρατηρήσαμε τότε πως το γεγονός ότι μια πράξη αποτελεί μέσο για την επίτευξη ενός σκοπού δεν έχει ψυχολογική υφή, καθώς είναι ανεξάρτητο από την υιοθέτηση της πρόθεσης επίτευξης του σκοπού από το υποκείμενο. Το γεγονός αυτό αποτυπώνει μια αλήθεια για τον κόσμο, για το πώς έχουν τα πράγματα. Το ότι η χρήση αλατιού αποτελεί ένα μέσο για την ταχύτερη τήξη του χιονιού είναι μια αλήθεια που σχετίζεται με τις ιδιότητες του χιονιού και του αλατιού, όχι με τις ιδιότητες του νου του υποκειμένου. Εάν έχω έναν ουσιαστικό λόγο να επιταχύνω το λειώσιμο του χιονιού που έχει σωρευτεί στον κήπο μου, τότε έχω έναν

εργαλειακό λόγο να προμηθευτώ αλάτι. Το κανονιστικό φορτίο του λόγου μεταβιβάστηκε μέσω μια αλήθειας για τον κόσμο, όχι για τις νοητικές μου στάσεις. Ο λόγος αυτός είναι ισχυρός, ακόμα κι αν δεν έχω την πρόθεση να επιταχύνω την τήξη ή, σε περίπτωση που έχω υιοθετήσει την πρόθεση αυτή, ακόμα κι αν αγνοώ την κρίσιμη ιδιότητα του αλατιού. Στις περιπτώσεις αυτές, εάν δεν προμηθευτώ τελικά το αλάτι, δεν θα έχω παραβιάσει την εργαλειακή ορθολογική αρχή, αλλά την επιταγή ενός ουσιαστικού λόγου, την ισχύ του οποίου απέτυχα να αναγνωρίσω. Η παραβίαση του δέοντος του ουσιαστικού λόγου συνίσταται *αμέσως* σε αυτήν την αποτυχία και μόνον εμμέσως στην παράλειψη της προμήθειας.

Το ότι κάτι αποτελεί μέσο για κάτι άλλο είναι λοιπόν μια αλήθεια για το πώς έχουν τα πράγματα στον κόσμο. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι στον κόσμο υπάρχουν πράγματα με παγιωμένη την ιδιότητα του μέσου ή του σκοπού ή ότι τα ίδια είναι εκ της φύσεώς τους κατηγοριοποιημένα ως μέσα και σκοποί, όπως θα μπορούσε ενδεχομένως να ισχυριστεί κάποιος στα πλαίσια ενός μεταφυσικού ρεαλισμού. Η σχέση μέσου-σκοπού δηλώνει μια ενότητα *υποκειμενικών* και *αντικειμενικών* στοιχείων που δεν απαντά στον κόσμο. Μπορούμε να χαρακτηρίσουμε κάτι ως μέσο μόνο σε συνάρτηση με έναν *υποκειμενικό* σκοπό, είτε αυτός έχει υιοθετηθεί είτε όχι. Ομοίως κάτι συνιστά σκοπό, μόνο επειδή σε αυτό κατατείνει *αντικειμενικά* κάτι άλλο, το οποίο αποκαλούμε μέσο. Αυτό είναι χαρακτηριστικό του ιδιαίτερου είδους αιτιότητας που αποτελεί η ελευθερία. Όπως όμως η καθαρή έννοια της αιτιότητας δεν είναι, σύμφωνα με την καντιανή διδαχή, παρά ένας κανόνας απαραίτητος για να νοήσουμε τον κόσμο ως στοχαστές, έτσι και η σχέση μέσου-σκοπού δεν είναι παρά ένας κανόνας απαραίτητος για να νοήσουμε τον κόσμο ως αυτουργοί. Η ενότητα που συμπληγνύει αυτή η σχέση είναι λοιπόν μια *αναγκαία* προβολή του νου στον κόσμο. Τούτη η ενότητα είναι συστατική των γνώμωνών μας. Κατά τον Καντ, γνώμονας είναι μια υποκειμενική πρακτική αρχή η οποία συνιστά καθοριστικό *λόγο* της θέλησης.¹⁸³ Πρόκειται για μια κρίση του τύπου: «Θα προβώ στην πράξη *q*, ώστε, υπό τις συγκεκριμένες συνθήκες, να επιτύχω τον σκοπό *p*». Υπό ποια έννοια τώρα η εργαλειακή ορθολογική αρχή θέτει τις *προϋποθέσεις του παραδεκτού*, προκειμένου να εξετάσουμε εάν έχουμε επαρκείς λόγους να πράξουμε σύμφωνα με ένα γνώμονα; Η δικονομική λειτουργία της αρχής αυτής θα φωτίσει το ζήτημα της ενότητας αντικειμενικών και υποκειμενικών στοιχείων στο πλαίσιο της σχέσης που εξετάζουμε.

Ας δούμε την περίπτωση των *R* και $\sim R$. Αμφότεροι έχουν υιοθετήσει προσωρινά τον γνώμονα *M*: «Θα προμηθευτώ ζάχαρη, ώστε να επιταχύνω την τήξη του χιονιού στην αυλή μου». Ο *R* έχει την εσφαλμένη πεποίθηση ότι η ζάχαρη επιταχύνει το λειώσιμο του χιονιού. Ο $\sim R$ αντίθετα έχει την ορθή πεποίθηση ότι το αλάτι και όχι η ζάχαρη επιτυγχάνει το σκοπό αυτό. Ο $\sim R$ ελέγχεται για ανορθολογικότητα, όχι όμως και ο *R*. Τόσο ο *R* όσο και $\sim R$ έχουν έναν επαρκή λόγο να υιοθετήσουν την πρόθεση ταχύτερης τήξης του χιονιού. Ο λόγος μπορεί να συνίσταται στο ότι η συνεχιζόμενη χιονόπτωση θα επιφέρει τελικά τον αποκλεισμό τους. Δεδομένης της σχέσης μέσου-σκοπού, ο λόγος αυτός μεταβιβάζεται στην πράξη προμήθειας αλατιού,

¹⁸³ Βλ. Ιμμάνουελ Καντ, *Κριτική του Πρακτικού Λόγου* (Αθήνα Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», 2004), μτφ., σημ., επιλεγ. Κώστας Ανδρουλιδάκης, 5:19-20. Η αρίθμηση των σελίδων γίνεται σύμφωνα με την έκδοση της Ακαδημίας του Βερολίνου.

όχι ζάχαρης. Έχει άραγε αυτή η κανονιστική αλήθεια την ίδια σημασία για τους R και $\sim R$; Μπορούν και οι δύο αυτοουργοί να υποβάλουν το γνώμονα M στη δοκιμασία της κατηγορικής προσταγής, να εξετάσουν δηλαδή εάν αυτός είναι καθολικεύσιμος, εάν αποτυπώνει έναν έστω *pro tanto* λόγο προς το πράττειν; Η απάντηση θα πρέπει να είναι αρνητική.

Μόνον ο R έχει την πεποίθηση ότι ο γνώμονάς του συλλαμβάνει μια αληθή σχέση μέσου-σκοπού, συνεπώς μόνον αυτός θεωρεί ότι είναι δυνατή μια κανονιστική μεταβίβαση από τον σκοπό *p* στην πρόθεση για την τέλεση της πράξης *q*. Ο R, αφού πρώτα διαπιστώσει ότι έχει όντως έναν επαρκή ή ακόμα και αποφασιστικό λόγο υπέρ της επιδίωξης του σκοπού *p*, θα εξετάσει στη συνέχεια εάν η πεποίθησή του για τη σχέση μέσου-σκοπού είναι επίσης εύλογη. Εάν κρίνει ότι οφείλει να εγκαταλείψει την πεποίθηση αυτή ως εσφαλμένη, κάτι που είναι αληθές, θα οδηγηθεί στο συμπέρασμα πως ο λόγος υπέρ της επιδίωξης της ταχύτερης τήξης του χιονιού δεν μπορεί να αποτελέσει και λόγο υπέρ της προμήθειας ζάχαρης. Ο γνώμονας M δεν αποτυπώνει για αυτόν έναν *pro tanto* λόγο.

Πώς όμως θα μπορούσε και ο $\sim R$ να καταλήξει στο ίδιο συμπέρασμα; Ο τελευταίος γνωρίζει ότι η προμήθεια ζάχαρης δεν αποτελεί μέσο για την τήξη του χιονιού. Εντούτοις προχωράει στην κατασκευή του γνώμονα M. Η στάση του προδίδει, αν μη τι άλλο, αδιαφορία για τις επιταγές της εργαλειακής αρχής της ορθολογικότητας. Προδίδει όμως και αδιαφορία για τις επιταγές των ουσιαστικών λόγων. Ο $\sim R$ πιστεύει ότι, ακόμα και αν έχει έναν επαρκή λόγο υπέρ της πραγμάτωσης του σκοπού του, τούτος ο λόγος δεν μεταβιβάζεται στην πράξη η οποία δηλώνεται στον γνώμονα M. Για τον $\sim R$, το ζήτημα της ουσιαστικής δικαιολόγησης του γνώμονά του είναι άνευ σημασίας. Το ερώτημα εάν ο γνώμονας αυτός του παρέχει ένα λόγο προς το πράττειν δεν αναφύεται καν, από τη στιγμή που έχει παραβιάσει την εργαλειακή ορθολογική αρχή.

Μπορούμε να αντιληφθούμε τη *δικονομική* σημασία της αρχής αυτής, εάν αναλογιστούμε ότι η σχέση μέσου-σκοπού λειτουργεί σε δύο επίπεδα: στο επίπεδο της κατανόησης και σε αυτό της δικαιολόγησης. Η εργαλειακή ορθολογική αρχή επιτελεί τον ρυθμιστικό της ρόλο στο πρώτο επίπεδο· η αρχή της κανονιστικής μεταβίβασης στο δεύτερο. Γίνεται αμέσως εμφανής η κατ' αρχήν υποκειμενική διάσταση της κατανόησης σε αντιδιαστολή προς την αντικειμενικότητα της δικαιολόγησης. Προκειμένου να κατανοήσουμε τη συμπεριφορά των R και $\sim R$ θα πρέπει να εξετάσουμε τις νοητικές τους στάσεις: τι είναι αυτό που επιδιώκουν και ποιος είναι, κατά την εκτίμησή τους, ο βέλτιστος τρόπος για να το επιτύχουν; Υπό το πρίσμα αυτό, η υιοθέτηση του γνώμονα M από τον R, δεδομένης της πεποίθησής του για το τι αποτελεί κατάλληλο μέσο στη συγκεκριμένη περίπτωση, είναι απολύτως κατανοητή. Δεν συμβαίνει όμως το ίδιο αναφορικά με τον $\sim R$. Ο $\sim R$ γνωρίζει ότι, εάν πράξει σύμφωνα με τον γνώμονα M, δεν θα επιτύχει τον σκοπό του. Γιατί λοιπόν να υιοθετήσει έναν τέτοιο γνώμονα;

Στο επίπεδο της δικαιολόγησης τέτοια ερμηνευτικά ερωτήματα δεν αναφύονται. Ο γνώμονας M δεν αποτυπώνει κανένα *pro tanto* λόγο, συνεπώς η κατασκευή του στερείται επαρκούς δικαιολόγησης. Αυτό ισχύει τόσο για τον R όσο και για τον $\sim R$. Αμφότεροι έχουν έναν επαρκή εργαλειακό λόγο να προμηθευτούν αλάτι. Πρόκει-

ται για μια αντικειμενική κανονιστική αλήθεια, ανεξάρτητη από τις υποκειμενικές νοητικές τους στάσεις.

Η δικονομική σημασία της εργαλειακής αρχής δεν έγκειται λοιπόν στον καθορισμό του αποτελέσματος της δικαιολογητικής διαδικασίας, της οριστικής δηλαδή απόφασης για το εάν ένας γνώμονας αποτυπώνει ή όχι έναν επαρκή πρακτικό λόγο. Ας υποθέσουμε ότι οι αυτουργοί R' και $\sim R'$ έχουν σχηματίσει τον γνώμονα M' , με τον οποίο εκφράζουν την πρόθεσή τους να προμηθευτούν αλάτι, προκειμένου να επιταχύνουν την τήξη του χιονιού στην αυλή τους. Τώρα όμως είναι ο R' που φέρει την ορθή πεποίθηση ότι η χρήση αλατιού ενδείκνυται για την πραγμάτωση του σκοπού αυτού. Ο $\sim R'$ από την άλλη σφάλει, αποδίδοντας την κρίσιμη τηκτική ιδιότητα στη ζάχαρη. Βλέπουμε ότι σε αυτό το παράδειγμα η στάση του $\sim R'$ δεν μπορεί να γίνει κατανοητή, εντούτοις ο γνώμονας που υιοθετεί αποτυπώνει έναν επαρκή εργαλειακό λόγο.

Η εργαλειακή αρχή ορίζει τις προϋποθέσεις που πρέπει να πληρούνται, προκειμένου το διαβουλευτικό υποκείμενο να κινήσει τη δικαιολογητική διαδικασία αναφορικά με ένα γνώμονά του, να υποβάλει δηλαδή τον τελευταίο στην κριτική δοκιμασία του λόγον διδόναι. Η κατανοησιμότητα μιας συμπεριφοράς μας επιτρέπει να βεβαιώσουμε ότι το υποκείμενο ενήργησε σύμφωνα με τις εκτιμήσεις του για τους βέλτιστους λόγους. «Γιατί όμως να επιμεινουμε στη δικονομική αξία της εργαλειακής ορθολογικότητας ως προϋπόθεσης της παραδεκτής προσφυγής μας στο δικαστήριο του λόγου;», θα αναρωτιόταν ένας ουσιοκράτης. «Δεν είναι μήπως η ετυμηγορία του δικαστηρίου καθ' εαυτήν που έχει σημασία για το κανονιστικό φαινόμενο; Από αυτήν τη σημασία δεν έλκει την οποία αξία της η εργαλειακή ορθολογική αρχή;» Ο ίδιος ουσιοκράτης, συνεχίζοντας, θα μπορούσε να ισχυριστεί ότι είναι η παραβίαση της αρχής της κανονιστικής μεταβίβασης που αποκλείει την προσφυγή στο δικαστήριο του λόγου και όχι η εργαλειακή αρχή. Εάν ο $\sim R$ πιστεύει ότι έχει έναν επαρκή λόγο υπέρ της επιδίωξης του σκοπού p , ότι η τέλεση της πράξης q αποτελεί αναγκαίο μέσο για την επίτευξη αυτού του σκοπού και ότι δεν συντρέχει κάποια εξαιρετική περίπτωση, τότε θα πρέπει να καταλήξει στο συμπέρασμα ότι έχει έναν επαρκή εργαλειακό λόγο να προβεί στην πράξη q .

Εδώ κινούμαστε ακόμα στο πεδίο της υποκειμενικότητας, των νοητικών στάσεων του $\sim R$. Θα μπορούσαμε να κάνουμε λόγο για την ορθολογική αρχή της κανονιστικής μεταβίβασης. Η αποτυχία του $\sim R$ να σχηματίσει την πεποίθηση περί του επαρκούς λόγου υπέρ της προμήθειας αλατιού συνιστά παραβίαση αυτής της αρχής. Εάν, παρά την υιοθέτηση αυτής της πεποίθησης, ο $\sim R$ εμμείνει στην πρόθεση προμήθειας ζάχαρης, τότε βρισκόμαστε αντιμέτωποι με ένα ακόμα παράδειγμα ανορθολογικότητας. Και στις δύο εκδοχές, η στάση του $\sim R$ μαρτυρά την αδιαφορία του για τις ορθολογικές επιταγές. Ωστόσο, αυτή η τυπική αδιαφορία δεν έχει αυτότελή απαξία, κατά τον ουσιοκράτη μας. Είναι μεμπτή, επειδή αποτελεί αντανάκλαση της αδιαφορίας για την ουσιαστική αρχή της κανονιστικής μεταβίβασης. Ο $\sim R$ γνωρίζει ότι, εάν όντως έχει ένα λόγο υπέρ του σκοπού p και εάν η σχέση μέσου-σκοπού μεταξύ q και p είναι βάσιμη, τότε έχει έναν εργαλειακό λόγο υπέρ της πράξης q . Η αδιαφορία του για αυτήν την κανονιστική αλήθεια συνιστά πρωτίστως αδιαφορία για τα κελύσματα των ίδιων των ουσιαστικών λόγων και δευτερευόντως για τις συνεπα-

γωγές των νοητικών του στάσεων. Η παραβίαση της εργαλειακής αρχής και της ορθολογικής αρχής της κανονιστικής μεταβίβασης είναι παρεπόμενη μιας ουσιαστικής παραβίασης, ένα *επιφαινόμενο* της.¹⁸⁴ Η εργαλειακή ανορθολογικότητα αποτελεί απλώς ένα σύμπτωμα της μη συμμόρφωσης προς έναν ουσιαστικό εργαλειακό λόγο η ύπαρξη του οποίου είναι σε γνώση του $\sim R$.

Το σκεπτικό του ουσιοκράτη στηρίζεται στις παραδοχές του λογοδοτικού μοντέλου και είναι, ως εκ τούτου, εσφαλμένο. Εκκινεί από τη θέση ότι η ενότητα του σχήματος μέσου-σκοπού απαντά ήδη θεμελιωμένη στον κόσμο κατά τρόπο αντικειμενικό και δη ανεξάρτητα από τη συμβολή του ανθρώπινου νου. Υπό αυτήν την αντίληψη, μια κρίση του τύπου «η τέλεση της πράξης q αποτελεί μέσο για την επίτευξη του σκοπού p » είναι μια *a posteriori* συνθετική κρίση, όπως ακριβώς και η κρίση «βρέχει», αποτυπώνει δε ένα γεγονός το οποίο μπορεί να εισφερθεί παραδεκτά ως δικαιολογητική βάση στη διαδικασία λογοδοσίας για τον σχηματισμό της πρόθεσης $I(q)$.

Μέσω αυτής της ανάγνωσης σκοπείται η άρση του μυστηρίου που περιβάλλει το φαινόμενο της κανονιστικής μεταβίβασης. «Πώς ένα γεγονός που αφορά στον κόσμο μπορεί να λειτουργεί όχι ως λόγος, με ίδιον κανονιστικό φορτίο, αλλά ως αγωγός μεταβίβασης του κανονιστικού φορτίου άλλων γεγονότων;», αναρωτιούνται οι ουσιοκράτες. «Η ιδέα ενός αγωγού κανονιστικού φορτίου δεν εισάγει μια μεταφυσικώς ύποπτη προκείμενη στη θεμελίωση των εργαλειακών λόγων; Μπορούμε άραγε να θεωρήσουμε βάσιμα ότι η θεμελίωση αυτή επιτυγχάνεται χάρις στην απλή διοχέτευση ενός κανονιστικού φορτίου από μια νοητική στάση προς μια άλλη μέσω ενός μυστηριώδους, κανονιστικά αδρανούς γεγονότος;». Ο μόνος τρόπος να διασκεδάσουμε την υποψία μιας έωλης μεταφυσικής θεμελίωσης, σύμφωνα πάντα με τους ουσιοκράτες, είναι να απορριψουμε την ιδέα της κανονιστικής μεταβίβασης και να δεχθούμε ότι τα γεγονότα που συνηγορούν υπέρ της επίτευξης του σκοπού p από κοινού με το γεγονός ότι η πράξη q αποτελεί μέσο για την επίτευξη αυτού σκοπού συνιστούν έναν εργαλειακό λόγο υπέρ της τέλεσης της πράξης q . Η σκέψη τους είναι η εξής: το γεγονός ότι η σώρευση του χιονιού στον κήπο του R θα επιφέρει τον αποκλεισμό του αποτελεί για αυτόν έναν λόγο να επιδιώξει την ταχύτερη τήξη του χιονιού. Το γεγονός όμως αυτό δεν έχει αυτοτελή κανονιστική σημασία, διότι δεν μπορεί από μόνο του να υποδείξει στον R τον τρόπο με τον οποίο θα επιτύχει την τήξη. Από την άλλη, το γεγονός ότι η χρήση του αλατιού αποτελεί μέσο επιτάχυνσης της τήξης συνιστά για τον R έναν εργαλειακό λόγο να προμηθευτεί αλάτι, μόνο όμως επειδή έχει ήδη ένα λόγο να υιοθετήσει την πρόθεση τήξης του χιονιού. Ούτε αυτό το γεγονός, δηλαδή, έχει αυτοτελή κανονιστική σημασία. Μόνο από κοινού τα δύο γεγονότα μπορούν να συνηγορήσουν υπέρ της προμήθειας του αλατιού. Πώς όμως δύο διαφορετικά γεγονότα μπορούν να συμπληρώσουν αμοιβαίως την κανονιστική τους σημασία και να συνδημιουργήσουν ένα λόγο;

Αυτό που τα συνδέει είναι προφανώς η ενότητα μέσου-σκοπού. Το πρώτο γεγονός συνηγορεί υπέρ της υιοθέτησης μιας πρόθεσης, μόνο επειδή η πρόθεση αυτή μπορεί να ιδωθεί ως ένας σκοπός, το μέσο προς την επίτευξη του οποίου υποδεικνύεται από το δεύτερο γεγονός. Χωρίς τη σχέση μέσου-σκοπού το πρώτο γεγονός δεν

¹⁸⁴ Βλ. Niko Kolodny, «The Myth of Practical Consistency», 390.

θα μπορούσε καν να θεωρηθεί ως λόγος. Σύμφωνα όμως με την ουσιοκρατική ερμηνεία, το δεύτερο γεγονός, αυτό που αφορά στη σχέση μέσου προς σκοπό, είναι της ίδιας τάξης με το πρώτο· οι κρίσεις που το συλλαμβάνουν είναι ωσαύτως *a posteriori*, εξού και η δυνατότητα πρόσκτησης της κανονιστικής του σημασίας. Εάν αντίθετα οι κρίσεις αυτές ήταν αναγκαίως αληθείς, το φαινόμενο της συµμεταβολής και της επιγένεσης των κανονιστικών αληθειών σε σχέση με τον φυσικό κόσμο δεν θα γεννιόταν, κάτι που δεν θα μας επέτρεπε να μιλήσουμε για λόγους στην περίπτωση των σχέσεων μέσου προς σκοπό. Πώς λοιπόν η σχέση αυτή, η οποία δεν μπορεί να συνηγορήσει αυτοτελώς υπέρ μιας νοητικής στάσης, συναρµόζει τελικά τα δύο γεγονότα σε μία κανονιστική ενότητα, θεµελιώνοντας την κατηγορία των εργαλειακών λόγων; Τούτο το ερώτηµα µας δείχνει πως το γεγονός ότι κάτι αποτελεί µέσο για την επίτευξη ενός σκοπού δεν είναι ένα αµιγώς περιγραφικό γεγονός· θα πρέπει να αναγνωρίσουμε σε αυτό ένα στοιχείο αναγκαιότητας.

Η ουσιοκρατική ερμηνεία, που αντιλαµβάνεται το σχήµα μέσου-σκοπού όχι ως αγωγό µεταβίβασης κανονιστικού φορτίου, αλλά ως πηγή ουσιαστικών δικαιολογητικών εκτιµήσεων, αγνοεί τη συµβολή της νόησης στον τρόπο θέασης του κόσµου ως δικαιολογητικού θεµελίου των νοητικών µας στάσεων, άρα και στη σύσταση των ουσιαστικών µας λόγων. Οι κρίσεις περί της σχέσης μέσου-σκοπού θα ήταν λάθος να εκληφθούν ως *a posteriori*. Μπορεί η τιµή αληθείας τους να εξαρτάται πράγµατι από τις ιδιότητες των πράξεων και των αντικειµένων, η σχέση μέσου-σκοπού καθ' εαυτήν όμως, ως μια αναγκαία ενότητα υποκειµενικών και αντικειµενικών στοιχείων, δεν έχει εμπειρική υφή. Εάν δεν υπήρχαν ελεύθερα όντα, ικανά να θέτουν και να επιδιώκουν σκοπούς, σε τίποτα δεν θα μπορούσε να αποδοθεί η ιδιότητα του μέσου. Οι αλήθειες για τη σχέση μέσου-σκοπού δεν είναι απλώς αλήθειες για τον κόσµο· είναι αλήθειες για τον κόσµο, ιδωµένο από την έποψη ενός ελλόγου όντος µε ελεύθερη βούληση. Ο *a priori* χαρακτήρας των σχετικών κρίσεων έλκεται λοιπόν από τη συµβολή της νόησης κατά τη σύµψηξη της ενότητας μέσου-σκοπού. Τούτη η ενότητα θεµελιώνεται χάρις στα ενεργήµατα σύνθεσης τα οποία εκπορεύονται από τον νου και διέπονται από τους κανόνες του. Με άλλα λόγια, ο νους επιβάλλει την εφαρµογή των κανόνων του στην πραγµατικότητα, προκειµένου αυτή να ιδωθεί ως πηγή λόγων. Να γιατί οι αποφασιστικοί εργαλειακοί λόγοι, όπως άλλωστε και η αρχή της κανονιστικής µεταβίβασης, επιτάσσουν την υιοθέτηση εκείνων των νοητικών στάσεων, που θα καθιστούσαν ορθολογικώς αναγκαία την υιοθέτηση της πρόθεσης χρήσης του μέσου.

Πολύ σωστά οι απολογητές του ουσιοκρατικού ρεαλισµού υποστηρίζουν ότι τα γεγονότα που συνηγορούν υπέρ της επίτευξης του σκοπού *p* από κοινού µε το γεγονός ότι η πράξη *q* αποτελεί µέσο για την επίτευξη αυτού σκοπού συνιστούν έναν εργαλειακό λόγο υπέρ της τέλεσης της πράξης *q*. Σφάλλουν, όμως, όταν προτείνουν την εγκατάλειψη της αρχής της κανονιστικής µεταβίβασης και την υιοθέτηση της ιδέας ότι δύο γεγονότα µε µη αυτοτελή κανονιστική σημασία ενώνονται για να δηµιουργήσουν έναν εργαλειακό λόγο. Το γεγονός που συνηγορεί υπέρ της υιοθέτησης του σκοπού τήξης του χιονιού συνηγορεί συνηγορεί *αυτοτελώς* και υπέρ της χρήσης αλατιού. Το γεγονός ότι η χρήση αλατιού αποτελεί µέσο για την επιτάχυνση της τήξης συµµετέχει στη δικαιολογητική διαδικασία, όχι όμως ως ένας λόγος µε µη

αυτοτελή κανονιστική σημασία, αλλά ως συστατικό στοιχείο της κανονιστικής σημασίας του πρώτου γεγονότος, υπό την έννοια ότι *κατευθύνει* τη συνηγορία αυτού του γεγονότος προς τη χρήση του μέσου. Η αρχή της κανονιστικής μεταβίβασης δεν είναι λοιπόν κάτι διαφορετικό από τις σχέσεις λόγων στις οποίες αφορά, εδώ από την κατηγορία των εργαλειακών λόγων. Το κανονιστικό περιεχόμενο της αρχής αυτής είναι το κανονιστικό περιεχόμενο ενός εργαλειακού λόγου. Και οι δύο επιβάλλουν, υπό συγκεκριμένες συνθήκες, στο υποκείμενο να σχηματίσει την πεποίθηση ότι οι λόγοι που συνηγορούν υπέρ της επιδίωξης ενός σκοπού συνηγορούν και υπέρ της χρήσης του κατάλληλου μέσου.

Εάν λοιπόν δεχθούμε ορθώς ότι το σχήμα μέσου-σκοπού είναι ουσιώδες μόνο εντός του υποκειμενικού, νοητικού πλαισίου ενός γνώμονα, θα πρέπει συνακόλουθα να θεωρήσουμε την αρχή της εργαλειακής ορθολογικότητας ως συστατική της ουσιαστικής αρχής της κανονιστικής μεταβίβασης. Η εργαλειακότητα λειτουργεί ως κριτήριο για τη δικαιολόγηση μιας νοητικής στάσης, *επειδή* λειτουργεί ως κριτήριο και για την κατανόηση της υιοθέτησής της. Καθώς και οι δύο αυτές λειτουργίες είναι πρωταρχικές, δεν μπορούμε να ισχυριστούμε ότι η μία είναι αναγώγιμη στην άλλη, όπως δεν μπορούμε να ισχυριστούμε κάτι ανάλογο αναφορικά με τις δύο αρχές που ενσωματώνουν κανονιστικά το κριτήριο της εργαλειακότητας. Άλλωστε, το ρυθμιστικό πεδίο των δύο αρχών δεν ταυτίζεται. Η εργαλειακή ορθολογικότητα δεν ρυθμίζει τους όρους δικαιολογησιμότητας των νοητικών στάσεων, αλλά τις προϋποθέσεις υποβολής τους στον δικαιολογητικό έλεγχο.

Μπορούμε τώρα να εξηγήσουμε την αναγκαιότητα του να μιλάμε όχι μόνο για το εάν πράγματι ένας γνώμονας αποτυπώνει μια σχέση λόγου, αλλά και για το εάν ο αυτουργός μπορεί, από δικονομική σκοπιά, να υποβάλει παραδεκτά τον γνώμονά του στην κρίση του δικαστηρίου του λόγου. Η δικονομική αυτή προϋπόθεση αποτελεί το σημείο τομής μεταξύ των λειτουργιών της κατανόησης και της δικαιολόγησης, υπογραμμίζει τη συνάφειά τους. Η λειτουργία της κατανόησης αποκτά κανονιστική σημασία, όχι διότι συμβάλλει άμεσα στο δικαιολογητικό έργο, αλλά διότι ενσωματώνεται σε ένα προπαρασκευαστικό στάδιο της δικαιολογητικής διαδικασίας, στο στάδιο της διάγνωσης των κρίσιμων νοητικών στάσεων και των μεταξύ τους τυπικών σχέσεων. Χωρίς ένα τέτοιο σημείο τομής, θα κατέρρευε μια κρίσιμη διάκριση στην οποία αναφερθήκαμε, όταν εξετάζαμε την εσωτερική πλευρά της οντολογικής ουσιοκρατικής αναγωγής, η διάκριση μεταξύ κινητοποιιών και κανονιστικών λόγων. Κινητοποιοί, θυμίζω, είναι οι λόγοι που ώθησαν το υποκείμενο σε μια συγκεκριμένη συμπεριφορά. Η επίκλησή τους λαμβάνει χώρα στο επίπεδο της κατανόησης και της ερμηνείας μιας πράξης, καθώς είναι αυτοί ακριβώς που συλλαμβάνουν και εμπερικλείουν το νόημα της. Ένας κινητοποιός λόγος δεν είναι παρά ένας γνώμονας, η υιοθέτηση του οποίου πληροί της προϋποθέσεις του παραδεκτού που ορίζει η εργαλειακή ορθολογικότητα, ώστε στη συνέχεια να υποβληθεί σε κριτικό έλεγχο και να διακριβωθεί εάν μπορεί να αποτελέσει επαρκές δικαιολογητικό έρεισμα της πράξης στην οποία κατατείνει, εάν δηλαδή συνιστά έναν κανονιστικό λόγο.

Έχουμε ήδη επισημάνει ότι ο γνώμονας M δεν αποτυπώνει μια σχέση κανονιστικού λόγου για τους R και $\sim R$. Τώρα διαπιστώνουμε ότι ο γνώμονας αυτός λειτουργεί ως ένας κινητοποιός λόγος για τον R , καθώς μας παρέχει το ερμηνευτικό κλειδί

της ενέργειάς του να προμηθευτεί ζάχαρη. Δεν μπορεί όμως να ειπωθεί το ίδιο αναφορικά με τον $\sim R$, καθώς η υιοθέτηση του γνώμονα M από μέρους του, σε συνδυασμό με την πεποίθησή της αναποτελεσματικότητάς του, δεν μας βοηθάει να απαντήσουμε στο ερώτημα γιατί ενήργησε με αυτόν τον τρόπο. Και στις δύο περιπτώσεις ο γνώμονας M παραμένει σταθερός. Η απόκλιση ως προς την ερμηνευτική του αξία οφείλεται στη διαφορετική πεποίθηση των δύο αυτουργών για την κρίσιμη σχέση μέσου-σκοπού, στο ευρύτερο δηλαδή σύστημα των νοητικών στάσεων εντός του οποίου τοποθετούν τον γνώμονά τους. Αυτό που μας επιτρέπει να μιλάμε για έναν κινητοποιό λόγο μόνο στη μία περίπτωση είναι η διαφορετική στάση των R και $\sim R$ απέναντι στις επιταγές της εργαλειακής ορθολογικότητας.

Η εργαλειακή ορθολογικότητα θέτει λοιπόν τους όρους προκειμένου ένας γνώμονας να καταστεί «κινητοποιός λόγος». Τι κοινό έχει όμως ο τελευταίος με έναν κανονιστικό λόγο, ώστε να νομιμοποιούμαστε να τους υπαγάγουμε αμφοτέρους στη γενική κατηγορία του λόγου; Η απάντηση βρίσκεται στον ρόλο που επιτελούν οι κινητοποιοί λόγοι εντός του πλαισίου της δικαιολογητικής διαδικασίας. Οι γνώμονες που έχουν κατασκευαστεί σύμφωνα με τις επιταγές της εργαλειακής ορθολογικότητας αποτελούν τους μοναδικούς υποψηφίους για την κατάληψη της θέσης ενός κανονιστικού πρακτικού λόγου μετά την επιτυχή έκβαση της δοκιμασίας του κριτικού ελέγχου. Εάν οι επιταγές αυτές δεν ήταν δεσμευτικές για εμάς, τίποτα δεν θα μπορούσε να λειτουργήσει ως κανονιστικός λόγος. Η κατηγορία του λόγου θα ήταν μια κενή κατηγορία.

Το σημείο τομής μεταξύ της κατανόησης και της δικαιολόγησης, οι δικονομικές, δηλαδή, προϋποθέσεις του παραδεκτού, τις οποίες καθορίζει η εργαλειακή ορθολογικότητα, έχει ταυτόχρονα υποκειμενική και αντικειμενική υφή. Η υποκειμενική υφή προσδίδεται από τη φύση των ορθολογικών επιταγών, η εφαρμογή των οποίων εξαρτάται αποκλειστικά από τις νοητικές στάσεις του υποκειμένου. Η πρόσκτηση της αντικειμενικής υφής συντελείται με την αναγκαία τοποθέτηση της εργαλειακής ορθολογικότητας στο ευρύτερο πλαίσιο της δικαιολόγησης. Το πλαίσιο αυτό διέπεται από αντικειμενικούς κανόνες, καθώς οι αλήθειες περί των λόγων είναι ανεξάρτητες του νου, ανεξάρτητες δηλαδή των υποκειμενικών στάσεων αυτουργών και στοχαστών.

Εν κατακλείδι λοιπόν: η δικονομική σημασία της ορθολογικότητας ως προϋπόθεσης της παραδεκτής υποβολής των νοητικών μας στάσεων στον ουσιαστικό έλεγχο της δικαιολόγησης συνδέεται με το επιστημικό επίπεδο της αναγνώρισης των λόγων. Πρόκειται για τη δικανική στιγμή που ο διάδικος προσφεύγει στον δικαστή αιτώντας μια αυθεντική απόφαση περί του εάν οι νοητικές του στάσεις είναι εύλογες ή, διαφορετικά, μια αυθεντική αναγνώριση των λόγων που τον δεσμεύουν.

Σε αυτό το στάδιο οι νοητικές στάσεις του υποκειμένου ενδέχεται να μην είναι καν συνεκτικές. Κάτι τέτοιο όμως δεν συνεπάγεται παραβίαση των επιταγών της ορθολογικότητας. Προς το παρόν η ορθολογικότητα επιτελεί απλώς τη διαγνωστική λειτουργία του εντοπισμού των συναφών νοητικών στάσεων και του προσδιορισμού των μεταξύ τους σχέσεων. Τυχόν ανίχνευση ασυνεπειών, όπως στο παράδειγμα των $\sim R$ και $\sim R'$, καθιστά ακόμα πιο επιτακτική την προσφυγή στο δικαστήριο του λόγου. Σε αυτήν την περίπτωση τα ερωτήματα που θα διατυπωθούν θα αφορούν στον τρόπο

άρσης της ανορθολογικότητας: «Έχω λόγο να διατηρήσω την πρόθεση επιτάχυνσης τήξης του χιονιού; Έχω λόγο να διατηρήσω την πεποίθησή μου για το κατάλληλο μέσο τήξης; Έχω έναν εργαλειακό λόγο να διατηρήσω την πρόθεσή μου για χρήση του μέσου;».

Τέτοιου είδους ερωτήματα εκκινούν από το *έλλογο συμφέρον*¹⁸⁵ του υποκειμένου να απεμπλακεί από τις καταστάσεις θεωρητικής ή πρακτικής απορίας στις οποίες τον ενέπλεξε η ανορθολογικότητα, μέσω της καθοδήγησης του λόγου. Η ύπαρξη ελλόγου συμφέροντος αποτελεί τη διαδικαστική προϋπόθεση που θα πρέπει να συντρέξει, προκειμένου το υποκείμενο να εμφανιστεί ενώπιον του δικαστηρίου με την ιδιότητα του διαδίκου ή, για να το θέσουμε διαφορετικά, προκειμένου το υποκείμενο να υιοθετήσει την έποψη του διαδίκου. Το έλλογο συμφέρον θεμελιώνεται τη στιγμή που το υποκείμενο συμμορφώνεται με τις επιταγές της ορθολογικότητας στο διαγνωστικό επίπεδο. Τη στιγμή αυτή δημιουργείται και το αντικείμενο της κρίσης, μια εκτίμηση που *μπορεί* να λειτουργήσει ως κινητοποιός λόγος και για την οποία εγείρεται στη συνέχεια το κανονιστικό ερώτημα *εάν επιτρέπεται* ή *εάν θα πρέπει* να λειτουργήσει ως τέτοιος, εάν δηλαδή είναι και ένας κανονιστικός λόγος. Οι $\sim R$ και $\sim R'$ δεν έχουν λοιπόν έλλογο συμφέρον προσφυγής στο δικαστήριο του λόγου και άρα δεν μπορούν να λάβουν την ιδιότητα του διαδίκου, διότι, δεδομένων των πεποιθήσεών τους για τα μέσα και τους σκοπούς, κανείς από τους δύο δεν εκλαμβάνει τον γνώμονά του ως λόγο. Ως εκ τούτου, δεν ανακύπτει για αυτούς το ερώτημα *εάν ο γνώμονάς τους αποτυπώνει όντως ένα λόγο*.

4.4. Συμπεράσματα

Καταλήγουμε έτσι σε ένα συμπέρασμα, το οποίο βρίσκεται στον πυρήνα της θέσης που υποστηρίζω εδώ: για την ανάδυση του κανονιστικού φαινομένου απαιτείται η συνέργεια υποκειμενικότητας και αντικειμενικότητας κατά τρόπο μάλιστα συγκροτητικό και των τριών: κανονιστικότητα, υποκειμενικότητα και αντικειμενικότητα αναφέρονται εν ταυτώ. Η αναγκαιότητα της τοποθέτησης της εργαλειακής ορθολογικότητας στο πεδίο των ουσιαστικών λόγων και της απόδοσης σε αυτήν ενός δικονομικού ρόλου είναι διττή, καθώς χωρίς αυτήν δεν θα μπορούσαμε να αντιληφθούμε ως κανονιστικά μέσα ούτε την εργαλειακή αρχή ούτε όμως και τους ίδιους τους λόγους. Πράγματι, δεν θα υποχρεούμασταν να προσαρμόζουμε τις νοητικές μας στάσεις στις επιταγές της εργαλειακής ορθολογικότητας, εάν αυτή η προσαρμογή δεν ήταν αναγκαία, προκειμένου στη συνέχεια να ασχοληθούμε με το ερώτημα *εάν ο γνώμονάς μας αποτυπώνει πράγματι έναν κανονιστικό πρακτικό λόγο*. Από την άλλη, οι γνώμονές μας θα ήταν εντελώς απρόσφοροι να αποτυπώσουν έναν κανονιστικό λόγο, εάν το υποκειμενικό ζήτημα της παραδεκτής υποβολής τους στη δοκιμασία της δικαιολόγησης δεν είχε καμία σημασία για όντα, όπως εμείς. Στην περίπτωση αυτή θα αδυνατούσαμε ακόμα και να νοήσουμε τους γνώμονές μας ως κινητοποιούς λόγους, ως υποκειμενικές πρακτικές αρχές. Όπως έχουμε ήδη επισημάνει, οι ουσιαστικοί λόγοι αποκτούν τον δεοντικό τους χαρακτήρα με το να καλούν σε εφαρμογή κρίσιμες

¹⁸⁵ Το έλλογο συμφέρον, ως διαδικαστική προϋπόθεση που ορίζει η δικονομία του λόγου προκειμένου να αχθεί μια αίτηση στην κατ' ουσίαν εξέταση της βασιμότητάς της, βρίσκει το ακριβές της δικαιοκώ αντίστοιχο στην έννοια του εννόμου συμφέροντος της πολιτικής μας δικονομίας (άρθρο 68 ΚΠΔ).

ορθολογικές αρχές, με το να καθιστούν ορθολογικώς, δηλαδή υποκειμενικώς, αναγκαία την υιοθέτηση της νοητικής στάσης υπέρ της οποίας συνηγορούν.

Η θεώρηση των κινητοποιών λόγων ως των μοναδικών διεκδικητών της θέσης ενός κανονιστικού λόγου καταδεικνύει ότι η δεσμευτικότητα των τελευταίων συνάπτεται με τη δεσμευτικότητα της αρχής της εργαλειακής ορθολογικότητας. Αυτή η διαπίστωση δεν αφήνει αλώβητη την αντίληψη περί παράγωγης κανονιστικής ισχύος της ορθολογικότητας υπό την αρεταϊκή της ερμηνεία. Προηγουμένως απορρίψαμε τη μέθοδο της δεοντικής παραγωγής, άρα και την εκδοχή ότι το ήδη καθορισμένο δέον ενός σκοπού p μπορεί να μεταβιβαστεί στην τέλεση της αναγκαίας ή/και ικανής για την επίτευξή του πράξης q . Υιοθετήσαμε την αντίληψη ότι το δέον μέσου και σκοπού είναι ενιαίο, προσδιορίζεται δε ολιστικά, αφού συνεκτιμήσουμε το σύνολο των κρίσιμων ουσιαστικών λόγων που αφορούν τόσο στην υιοθέτηση του σκοπού όσο και στη χρήση του μέσου. Το γεγονός ότι η πράξη q αποτελεί μέσο για την πραγμάτωση του σκοπού p είναι μία μόνο από τις εκτιμήσεις που θα πρέπει να λάβουμε υπ' όψιν μας.

Δεν μπορούμε λοιπόν να θεωρήσουμε ότι στην ορθολογικότητα, ιδωμένη ως αρετή ή προδιάθεση, προσαρτάται το ατομιστικά καθορισμένο δέον των σκοπών που θεραπεύει. Ακολουθώντας, βέβαια, την αντίληψη περί παράγωγης κανονιστικότητας, θα μπορούσε κάποιος να ισχυριστεί ότι οφείλουμε να είμαστε ορθολογικοί, επειδή με αυτόν τον τρόπο εξυπηρετείται ένας σκοπός που αποτελεί ταυτόχρονα και καθήκον. Τούτος ο ισχυρισμός στηρίζεται στην ιδέα όχι της δεοντικής, αλλά της κανονιστικής μεταβίβασης. Αυτό σημαίνει απλώς ότι ο *εργαλειακός* λόγος υπέρ της ορθολογικότητας κατισχύει έναντι άλλων, ανταγωνιστικών λόγων, συνιστώντας ένα ενιαίο δέον για την ίδια και για τον σκοπό που πραγματώνει. Η δυνατότητα εφαρμογής της αρχής της κανονιστικής μεταβίβασης στη συγκεκριμένη περίπτωση, άρα η δυνατότητα άντλησης ενός εργαλειακού λόγου υπέρ της ορθολογικότητας δια του σχήματος μέσου-σκοπού, προϋποθέτει ότι το σχήμα αυτό έχει θεμελιωθεί ανεξάρτητα από οποιαδήποτε ορθολογική επιταγή. Τούτη όμως η ουσιοκρατική προκείμενη έρχεται σε σύγκρουση με τα συμπεράσματα στα οποία καταλήξαμε λίγο πριν, ότι δηλαδή η αρχή της εργαλειακής ορθολογικότητας είναι συστατική του σχήματος μέσου-σκοπού και ότι η δυνατότητα των εργαλειακών λόγων συνεπάγεται την κανονιστική ισχύ αυτής της ορθολογικής αρχής.

Από μια πρώτη και ακηδή ματιά, το πρόβλημα της ουσιοκρατικής αντίληψης περί παράγωγης κανονιστικότητας των ορθολογικών αρχών ίσως δεν φαίνεται να είναι βαθύτερο από τη λήψη του ζητουμένου, ένα ούτως ή άλλως βαρύ λογικό ατόπημα. Δεν μπορούμε να υποστηρίξουμε πως έχουμε έναν ουσιαστικό λόγο να είμαστε ορθολογικοί, ο οποίος συνίσταται στο γεγονός ότι η ορθολογικότητα αποτελεί μέσο για την επίτευξη κάποιων εύλογων σκοπών, διότι η σχέση μέσου – σκοπού προϋποθέτει ήδη τη δεσμευτικότητα της εργαλειακής ορθολογικής αρχής. Η αλήθεια όμως είναι ακόμα πιο επιβαρυντική για την αντίληψη που εξετάζουμε.

Η κανονιστικότητα που οφείλουμε να αναγνωρίσουμε στην εργαλειακή ορθολογικότητα δεν έχει παράγωγο χαρακτήρα, κάτι που, αν συνέβαινε, θα μας επέτρεπε να κάνουμε λόγο για λήψη του ζητουμένου. Η ορθολογικότητα αναπτύσσει εγγενή κανονιστική ισχύ, όχι όμως με την έννοια που της αποδίδουν οι ουσιοκράτες, έννοια

την οποία υιοθετεί και ο Broome. Σύμφωνα με την έννοια αυτή, μια πηγή επιταγών είναι εγγενώς κανονιστική, εάν και μόνο εάν οι επιταγές της μας παρέχουν λόγους προς το πράττειν και για την εξήγηση αυτού του κανονιστικού γεγονότος δεν χρειάζεται να επικαλεστούμε κάποια άλλη πηγή επιταγών. Είδαμε όμως ότι η αρχή της εργαλειακής ορθολογικότητας είναι δεσμευτική για εμάς, χωρίς να μας παρέχει ουσιαστικούς πρακτικούς λόγους. Η υπακοή μας σε αυτήν δεν είναι δεκτική δικαιολόγησης. Πρόκειται για μια πρακτική την οποία ακολουθούμε κατ' αναγκαιότητα, προκειμένου να ενεργήσουμε εν τέλει σύμφωνα με την αντίληψή μας για τους κρίσιμους πρακτικούς λόγους. Δεν έχει λοιπόν νόημα να αναζητάμε κανονιστικούς λόγους υπέρ της συμμόρφωσής μας με αυτήν. Σε αντίθετη περίπτωση, και δεδομένου ότι ένας κανονιστικός λόγος είναι κατ' ανάγκην ένας κινητοποιός λόγος, θα είχε νόημα να αναζητάμε και κινητοποιούς λόγους υπέρ της συμμόρφωσής μας. Η υπακοή μας δηλαδή στην εργαλειακή ορθολογικότητα δεν θα ήταν αυτονόητη. Προκειμένου να καταστεί κατανοητή στους άλλους, θα έπρεπε να επικαλεστούμε τους λόγους που μας ώθησαν σε αυτήν. Όμως η εργαλειακή ορθολογική αρχή είναι συστατική των κινητοποιών λόγων, άρα και της ίδιας της λειτουργίας της κατανόησης· όπως έχουμε ήδη επισημάνει, κινητοποιός λόγος είναι ο γνώμονας του οποίου η υιοθέτηση είναι σύμφωνη με την υποθετική προσταγή. Αυτό είναι το πρώτο δικονομικό στάδιο της ελεγκτικής διαδικασίας που κατατείνει σε μια οριστική απόφαση για το εάν ο επίδικος γνώμονας αποτυπώνει μια σχέση κανονιστικού λόγου. Δεν μπορεί λοιπόν να νοηθεί ένας λόγος που να ερμηνεύει την υπακοή μας στην ορθολογικότητα. Κατά συνέπεια, δεν μπορεί να νοηθεί ούτε ένας λόγος που να δικαιολογεί αυτήν την υπακοή.

Η περίπτωση της εργαλειακής ορθολογικότητας επιβεβαιώνει ότι, για τη σύλληψη και τον εντελή φωτισμό του κανονιστικού φαινομένου, το *λογοδοτικό* ή δικαιολογητικό μοντέλο δεν επαρκεί· θα πρέπει να συμπληρωθεί από ένα βασικότερο μοντέλο, το *λογοσυστατικό*. Βάσει αυτού του μοντέλου και μόνο μπορούμε να αντιληφθούμε την κανονιστική υφή των ορθολογικών επιταγών γενικότερα. Την υφή αυτή προσδίδει η επιτέλεση μιας λειτουργίας θεμελιωδέστερης της παροχής λόγων: η λειτουργία του καθορισμού και της εν ταυτώ περιγραφής κάποιων νοητικών πρακτικών που ακολουθούν τα έλλογα όντα κατά την αναγνώριση των κανονιστικών λόγων και την ανταπόκριση στα κελεύσματά τους. Τούτη η λειτουργία είναι θεμελιώδης, διότι οι πρακτικές τις οποίες προδιαγράφει η ορθολογικότητα είναι ουσιώδεις για να αντιληφθούμε τον κόσμο ως δικαιολογητικό θεμέλιο των νοητικών μας στάσεων.

Μπορούμε λοιπόν να υποστηρίξουμε ότι μια *ουσιώδης* πρακτική κατά τη διαδικασία της αναγνώρισης των λόγων και της ανταπόκρισης σε αυτούς είναι μια πρακτική την οποία *ακολουθούν* τα έλλογα όντα. Είναι όμως και μια πρακτική την οποία *οφείλει* να ακολουθεί κάποιος ως έλλογο ον. Η πρώτη πρόταση έχει περιγραφικό ή έστω οιονεί περιγραφικό χαρακτήρα.¹⁸⁶ Ο χαρακτήρας της δεύτερης είναι δεο-

¹⁸⁶ Η επίκληση των συστατικών κανόνων δεν αρκεί για να περιγράψουμε *πλήρως* αυτό που κάνουν όσοι επιδίδονται σε μια πρακτική. Δεν μπορούμε, για παράδειγμα, προκειμένου να περιγράψουμε μια παρτίδα σκακιού, να αρκεστούμε στην απλή επισήμανση του τρόπου με τον οποίο οι δύο παίκτες κινούν τους πεσσούς. Θα πρέπει να αναφέρουμε καταλεπτώς τις *συγκεκριμένες* κινήσεις στις οποίες αυτοί προβαίνουν. Ασφαλώς, τούτες οι κινήσεις θα είναι σύμφωνες με τους συστατικούς κανόνες του

ντικός. Οντολογικά ή εννοιολογικά, καμία από τις δύο προτάσεις δεν ανάγεται στην άλλη. Δεν δικαιούμαστε δηλαδή να ισχυριστούμε ότι οφείλουμε να συμμορφωνόμαστε με τις επιταγές της ορθολογικότητας, *επειδή* αυτές περιγράφουν μια αναγκαία πρακτική. Ούτε όμως δικαιούμαστε να ισχυριστούμε ότι ακολουθούμε τη συγκεκριμένη νοητική πρακτική αναγνώρισης και συμμόρφωσης, *επειδή* αυτό είναι που μας *επιτάσσει* η ορθολογικότητα. Οποιαδήποτε αναγωγή θα προϋπέθετε μια πρακτική για την οποία είναι δυνατόν να ζητηθούν και να δοθούν λόγοι. Όμως η θεμελιακότητα των ορθολογικών αρχών και ο ουσιώδης χαρακτήρας τους για την αναγνώριση και την ανταπόκριση στους λόγους αποτυπώνεται στο γεγονός ότι οι αρχές αυτές είναι (οιονεί) περιγραφικές και κανονιστικές εν ταυτώ. Θα αδυνατούσαμε δηλαδή να συλλάβουμε τον περιγραφικό τους χαρακτήρα, εάν δεν τις νοούσαμε ταυτόχρονα και ως δεσμευτικές.¹⁸⁷ Από την άλλη όμως, θα αδυνατούσαμε να αντιληφθούμε τον ιδιαίτερο τρόπο με τον οποίο μας δεσμεύει η ορθολογικότητα, εάν μας διέφευγε η περιγραφική της διάσταση. Η συμμόρφωσή μας προς τις επιταγές της δεν είναι λοιπόν κάτι το οποίο *απλώς* κάνουμε¹⁸⁸· είναι κάτι το οποίο κάνουμε *κατ' αναγκαιότητα*, και μάλιστα υπό διττή έννοια: υπό την έννοια ότι, επιδιδόμενοι στην πρακτική της αναγνώρισης των λόγων και της συμμόρφωσης προς αυτούς, δεν μπορούμε παρά να ακολουθούμε αυτό που μας επιτάσσει η ορθολογικότητα. Τυχόν απόκλιση από το ορθολογικώς δέον μας θέτει εκτός της συγκεκριμένης πρακτικής, όπως ακριβώς συμβαίνει και με την απόκλιση από τους συστατικούς κανόνες του σκακιού. Χωρίς αμφιβολία, ακόμα και όταν παραβιάζουμε τα ορθολογικά μας καθήκοντα, εξακολουθούμε να σκεφτόμαστε και να πράττουμε. Επιβεβαιώνεται έτσι το πόρισμά μας ότι η ορθολογικότητα καθ' εαυτήν είναι συστατική όχι της νόησης και της πράξης, αλλά του *αναστοχασμού* μας για τα δικαιολογητικά θεμέλια των προτασιακών μας στάσεων. Συστατική της νόησης και της πράξης είναι, αντίθετα, η ίδια η υπαγωγή μας στο ορθολογικώς δέον και όχι η συμμόρφωσή μας προς αυτό. Μπορούμε δηλαδή να υποστηρίξουμε ότι σκεφτόμαστε και πράττουμε ακόμα και όταν παραβιάζουμε ορθολογικές αρχές. Αυτό άλλωστε συνιστά προϋπόθεση του δεοντικού χαρακτήρα των εν λόγων αρχών και της δυνατότητας της εφαρμογής τους. Τα ονοματικά σύνολα «ανορθολογική σκέψη» και «ανορθολογική πράξη» δεν θα μπορούσαν να αποτελούν ένα οξύμωρο σχήμα και την ίδια στιγμή να χρησιμοποιούνται για την απόδοση μομφής. Οι ορθολογικές αρχές δεν περιγράφουν λοιπόν αυτό που κάνουμε όταν σκεφτόμαστε ή πράττουμε. Διότι μπορεί *συνήθως* να σκεφτόμαστε και να πράττουμε ορθολογικά, αυτό όμως δεν συμβαίνει

παιχνιδιού. Αυτός είναι άλλωστε και ο τρόπος με τον οποίο οι συστατικοί κανόνες καθίστανται κρίσιμοι για τον σκοπό της περιγραφής: με το να *δημιουργούν* το αντικείμενό της. Εξ ου και είναι ορθότερο να μιλάμε για *οιονεί* και όχι *αμιγώς* περιγραφικό χαρακτήρα των συστατικών κανόνων: ακόμα και όταν μετέχουν της περιγραφής, μετέχουν ως *κανόνες*. Μπορούμε να συλλάβουμε το νόημα με μεγαλύτερη ευκρίνεια, εάν φανταστούμε μια περιγραφή βασισμένη αποκλειστικά σε συστατικούς κανόνες. Στην περίπτωση αυτή θα κάναμε λόγο για την περιγραφή όχι μιας *συγκεκριμένης* παρτίδας, αλλά του τι κάνει *γενικά* όποιος παίζει σκάκι. Ο *οιονεί* χαρακτήρας της περιγραφής έγκειται στο ότι, καταγράφοντας τη συμπεριφορά του σκακιστή, δεν κάνουμε κάτι άλλο από το να καταγράφουμε τους κανόνες στους οποίους υπάγεται και τους οποίους εφαρμόζει.

¹⁸⁷ Εξ ου και ο *οιονεί* περιγραφικός τους χαρακτήρας. Βλ. προηγούμενη υποσημείωση.

¹⁸⁸ Βλ. αντίθετα Jonathan Lear, «Leaving the World Alone», *The Journal of Philosophy* 79 (1982), 382-403, για τη θέση του ύστερου Wittgenstein.

πάντα, άρα δεν συμβαίνει *κατά εννοιολογική αναγκαιότητα*.¹⁸⁹ Οι ορθολογικές αρχές περιγράφουν αυτό που, *κατά εννοιολογική αναγκαιότητα*, κάνουμε, όταν αναζητάμε τους ουσιαστικούς λόγους που μας δεσμεύουν και όταν ανταποκρινόμαστε σε αυτούς.

Η αναγκαιότητα συμμόρφωσης προς τις ορθολογικές επιταγές δεν είναι όμως μόνο εννοιολογική. Όπως είδαμε, είναι και κανονιστική. Θα αναρωτιόταν κάποιος: πώς είναι δυνατόν να οφείλουμε να κάνουμε αυτό το οποίο, ούτως ή άλλως, κάνουμε; Όσοι θεωρούν πειστική αυτήν την ερώτηση αντιλαμβάνονται το κανονιστικό φαινόμενο βάσει του λογοδοτικού μοντέλου και μόνο. Δεν αναγνωρίζουν ένα βαθύτερο επίπεδο κανονιστικότητας το οποίο έχει να κάνει, όχι με τη λειτουργία του λόγον δίδοναι, αλλά με τη βασικότερη λειτουργία της σύστασης των λόγων. Οι εκτιμήσεις που ανήκουν σε αυτό το βαθύτερο επίπεδο δεν μπορούν να επηρεάσουν τη στάθμιση των λόγων που έχουμε υπέρ ή κατά της υιοθέτησης μιας νοητικής στάσης. Χωρίς αυτές όμως δεν θα μπορούσε καν να θεμελιωθεί η σχέση των ουσιαστικών λόγων ανάμεσα στον κόσμο και το νοητικό υποκείμενο. Η ορθολογικότητα συμβάλλει στην ανάδυση του κανονιστικού φαινομένου, εισφέροντας εκείνα τα στοιχεία υποκειμενικότητας που είναι αναγκαία, προκειμένου οι λόγοι να καταστούν δεσμευτικοί, να αναπτύξουν δηλαδή την καθοδηγητική τους λειτουργία για έλλογα όντα, όπως εμείς. Δεν έχει λοιπόν νόημα να μιλάμε για τη δικαιολόγηση της ορθολογικότητας, καθώς η ορθολογικότητα αποτελεί ένα από τα δομικά συστατικά των δικαιολογητικών σχέσεων.

Η ιδέα περί της παράγωγης κανονιστικής ισχύος των ορθολογικών αρχών βασίζεται αποκλειστικά στο λογοδοτικό μοντέλο, αγνοώντας πλήρως το βαθύτερο, λογοσυστατικό επίπεδο της κανονιστικότητας. Αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο οι ουσιοκράτες θεωρούν δυνατή την έγερση εξωτερικών ερωτημάτων αναφορικά με το ζήτημα αυτό. Ακολουθώντας όμως το λογοσυστατικό μοντέλο, διαπιστώνουμε ότι τα λογικά σχήματα μεταφοράς του κανονιστικού φορτίου μιας πηγής ισχυρισμών σε μιαν άλλη δομούνται πάνω σε ορθολογικές βάσεις. Μας είναι λοιπόν αδύνατο να θεμελιώσουμε την παράγωγη κανονιστική ισχύ της ορθολογικότητας, εάν δεν δεχθούμε την ύπαρξη κάποιων εγγενώς κανονιστικών ορθολογικών αρχών. Η ιδέα περί παράγωγης κανονιστικότητας των ορθολογικών αρχών εμπεριέχει μια αντίφαση, η οποία στερεί κάθε νόημα από τα εξωτερικά ερωτήματα για τη θεμελίωση της ισχύος τους, άρα και από την ιδέα των γενικών και ειδικών εξωτερικών λόγων υπέρ της ορθολογικότητας.

Μπορούμε τώρα να συγκεντρώσουμε τα νήματα των σκέψεων που έχουμε διατυπώσει στο πρώτο μέρος και να καταλήξουμε στο βασικό μας πόρισμα για τη σχέση ορθολογικότητας και ουσιαστικών λόγων. Το πόρισμα αυτό αφορά τελικά στη φύση του ίδιου του υποκειμένου: οι λόγοι απευθύνονται σε έμας ως φορείς μιας *εξουσίας* και μάλιστα δικαστικής. Απαιτούν από εμάς να αναγνωρίσουμε την ισχύ

¹⁸⁹ Βλ. αντίθετα Christine M. Korsgaard, «Aristotle's Function Argument», στο Christine M. Korsgaard, *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology* (New York: Oxford University Press, 2008), 143-144, καθώς και στην Εισαγωγή του τόμου, 7-10. Η Korsgaard, όπως γνωρίζουμε, αντιλαμβάνεται την ορθολογικότητα ως συστατική της νόησης και της πράξης. Ως εκ τούτου, θεωρεί ότι οι ορθολογικές αρχές μας παρέχουν μια περιγραφή του τι ακριβώς κάνει το υποκείμενο όταν σκέφτεται ή όταν πράττει. Αυτό δεν είναι ορθό.

τους ή, ισοδύναμα, να υιοθετήσουμε εκείνες τις νοητικές στάσεις οι οποίες θα κατάστησουν ορθολογικώς αναγκαίο τον σχηματισμό της προτασιακής στάσης υπέρ της οποίας συνηγορούν. Αυτό δηλαδή που μας υποχρεώνει να υιοθετήσουμε την συγκεκριμένη στάση δεν είναι η ισχύς του ουσιαστικού λόγου καθ' εαυτήν, αλλά η απόφανσή μας για την ισχύ του.

Ποια είναι όμως η πηγή αυτής της εξουσίας; Θέτοντας το παραπάνω ερώτημα, οδηγούμε την έρευνά μας σε ένα συστατικό επίπεδο βαθύτερο από αυτό της ορθολογικότητας. Η εγκατάλειψη του λογοδοτικού μοντέλου και των αναγωγικών στρατηγικών καθιστά εκ των προτέρων απορριπτές δύο πιθανές απαντήσεις. Το θεμέλιο της δικαστικής εξουσίας δεν μπορεί να είναι η ίδια η σχέση $R(p, x, c, a)$. Εάν ο κανόνας $R(p, x, c, a)$ μας δεσμεύει ως φορείς μιας εξουσίας, τότε η ισχύς του κανόνα αυτού προϋποθέτει τη θεμελίωση. Το θεμέλιο της εξουσίας δεν μπορεί όμως να αναζητηθεί ούτε στην ίδια τη νόηση. Όπως γνωρίζουμε, η κανονιστικότητα γεννιέται τη στιγμή που ο ανθρώπινος νους εφαρμόζει αναγκαίως τις κατηγορίες που διέπουν τη λειτουργία του στα πολλαπλά δεδομένα της εμπειρίας προκειμένου να συγκροτήσει μια ενοποιημένη παράσταση του κόσμου, μια εποπτεία. Είδαμε ότι η εποπτεία αναπαριστά τον κόσμο με το να συνηγορεί υπέρ του σχηματισμού μιας ακόμα παράστασης, μιας εννοιολόγησης. Είναι δηλαδή ο ίδιος ο νους που συγκροτεί τους επιστημικούς λόγους που τον δεσμεύουν. Αυτό όμως δεν συνεπάγεται μια νομοθετική εξουσία της νόησης, από την οποία θα μπορούσε να πηγάζει και η δικαστική της εξουσία. Το ότι ο νους κατασκευάζει το γεγονός p , το οποίο συνηγορεί υπέρ της υιοθέτησης της νοητικής στάσης a , δεν σημαίνει ότι κατασκευάζει και την ίδια τη σχέση συνηγορίας, την ίδια την κανονιστική αλήθεια $R(p, x, c, a)$. Άλλωστε, μια εποπτεία δεν θα μπορούσε να αναπαραστήσει τον κόσμο, εάν δεν ήταν *a priori* αληθής η σχέση $R(p, x, c, a)$. Δεν είναι λοιπόν ο σχηματισμός της εποπτείας που την καθιστά αληθή. Τούτη η σχέση αληθεύει κατ' αναγκαιότητα, αν και μόνο ως *δυνάμει* κανονιστική. Με αυτήν δηλώνεται απλώς ότι μια παράσταση ε συνηγορεί υπέρ μιας παράστασης ν για εκείνο το ον που διαθέτει την κατάλληλη νοητική και αισθητηριακή σκευή, ώστε να σχηματίσει την παράσταση ε . Πρόκειται για μια αναλυτική αλήθεια, καθώς το κατηγορήμα εμπιρεύεται ήδη στην έννοια της παράστασης ε . Ωστόσο, κανένας δεν υποχρεούται να αναγνωρίσει αυτήν την αλήθεια πριν τον σχηματισμό της εποπτείας. Αυτό που προσδίδει κανονιστικότητα στη σχέση $R(p, x, c, a)$, αυτό που την κάνει δεσμευτική για εμάς, είναι ακριβώς η οργάνωση των εμπειρικών δεδομένων βάσει των καθαρών κατηγοριών του νου και η συγκρότηση μιας παράστασης ε . Η συμβολή της νόησης στην ανάδυση του κανονιστικού φαινομένου δεν συναπάγεται λοιπόν τη νομοθετική της εξουσία. Επιπλέον, η ισχύς των λόγων προϋποθέτει ότι αυτό που αναπαριστά η εποπτεία είναι κάτι πραγματικό, οντολογικώς ανεξάρτητο από την ίδια την παράσταση. Και όπως πλέον γνωρίζουμε, μπορούμε να σκεφτούμε τον κόσμο καθ' εαυτόν ως κάτι πραγματικό, μόνο εάν τον σκεφτούμε ως το πραγματικό ενός πρακτικού κανόνα, ως έναν πρακτικό λόγο. Η υποτιθέμενη νομοθετική εξουσία της νόησης θα έπρεπε λοιπόν να επεκταθεί και στο πρακτικό πεδίο. Σε τελευταία ανάλυση, εάν ο νους μπορούσε να θεμελιώσει ο ίδιος την εξουσία του να αυτοδεσμεύεται, δεν θα μιλούσαμε κατά κυριολεξία για δέσμευση, ούτε για την αντικειμενική ισχύ κανόνων.

Η διεύρυνση του κανονιστικού κύκλου με την εισαγωγή της έννοιας ενός πράγματος καθ' εαυτό ως φορέα πρακτικού νόηματος αποτελεί ένα αποφασιστικό βήμα στην επίλυση του προβλήματος της θεμελιώσης. Θα πρέπει συνεπώς να δεχθούμε την ισχύ ενός κανονιστικού συστήματος θεμελιωδέστερου αυτού των ουσιαστικών λόγων, από το οποίο θα πηγάζουν τόσο η δικαστική εξουσία του υποκειμένου όσο και η δεσμευτικότητα των ιδίων των λόγων.¹⁹⁰ Θα πρέπει επίσης να έχουμε κατά νου ότι η ανάδειξη του θεμελίου της εξουσίας ισοδυναμεί με προσδιορισμό της φύσης του υποκειμένου του λόγου. Τούτο το υποκείμενο αποτελεί κομμάτι του κόσμου καθ' εαυτόν· μπορούμε συνεπώς να το σκεφτούμε ως κάτι πραγματικό, μόνο εάν του αποδώσουμε πρακτικό νόημα. Το πρακτικό του νόημα δεν γίνεται όμως να ταυτίζεται με το νόημα ενός πράγματος καθ' εαυτό, διότι έτσι θα αποτυγχάναμε να συλλάβουμε το στοιχείο της εξουσίας. Το υποκείμενο του λόγου δεν μπορεί λοιπόν να ιδωθεί ως ένα γεγονός *p*, ως ένας πρακτικός λόγος. Καθώς τώρα το ζήτημα του θεμελίου της εξουσίας και του πρακτικού νόηματος της ύπαρξης του υποκειμένου ταυτίζονται μπορούμε να πούμε ότι το θεμελιώδες κανονιστικό σύστημα που αναζητάμε έχει πρακτική διάσταση.

Βέβαια, και αυτό είναι πολύ σημαντικό, εάν υπάρχει πράγματι ένα κανονιστικό σύστημα θεμελιωδέστερο των ουσιαστικών λόγων, τότε τα ρυθμιστικά μέσα της κανονιστικής σφαίρας δεν μπορεί να εξαντλούνται στους λόγους και στις ορθολογικές αρχές. Θα υπάρχουν ρυθμιστικά μέσα που θα μας δεσμεύουν όχι ως φορείς μιας δικαστικής εξουσίας, όπως οι λόγοι, αλλά αμέσως ως αυτουργούς. Το δέον που θα μας απευθύνουν δηλαδή δεν θα αφορά στην αναγνώριση της ισχύος ενός λόγου, αλλά στην τέλεση ή στην παράλειψη μιας πράξης, ανεξάρτητα από την απόφασή μας περί του πρακτέου. Πρόκειται, όπως θα δούμε, για το δέον της αξίωσης ενός υποκειμένου του λόγου *έναντι ενός άλλου υποκειμένου*. Ο κανονιστικός κύκλος διευρύνεται και ολοκληρώνεται με την εισδοχή σε αυτόν του στοιχείου της διυποκειμενικότητας. Τούτο το στοιχείο είναι που αποσειεί οριστικά τον κίνδυνο της αυτοαναφορικότητας του λόγου, ενός κινδύνου του οποίου η πραγμάτωση θα ματαίωνε την ανάδυση του κανονιστικού φαινομένου. Το κανονιστικό σύστημα που αναζητάμε είναι λοιπόν ένα σύστημα *δικαιωμάτων* ή, ισοδύναμα, ένα πλέγμα σχέσεων ισότητας, διακριτότητας και *stricto sensu* αξιοπρέπειας που συνδέει τα υποκείμενα του λόγου. Σε αυτές τις σχέσεις συνίσταται μάλιστα η ίδια η έννοια του προσώπου, υπό την κανονιστική της ερμηνεία, τη μόνη ερμηνεία που μας επιτρέπει να αντιληφθούμε την προσωπικότητα ως αντικειμενικώς πραγματική. Οι σχέσεις δικαιωμάτων είναι που προσδίδουν πρακτικό νόημα στον κόσμο καθ' εαυτόν, καθιστώντας τον πρακτικό λόγο. Αυτό είναι και το θεμέλιο της δικαστικής εξουσίας του λόγου. Η ίδια η εξουσία ωστόσο δεν μπορεί να ιδωθεί ως δικαίωμα, καθώς πρόκειται για σχέση όχι προσώπων, αλλά επόψεων: της έποψης του δικαστή και αυτής του διαδίκου. Ωστόσο, η δομή αυτής της σχέσης είναι ακριβώς η ίδια με τη δομή ενός δικαιώματος. Μπορούμε συνεπώς να υποστηρίξουμε ότι η δικαστική εξουσία του λόγου αποτελεί προείκασμα μιας θεσμικής εξουσίας, ως πραγματικού δικαιώματος, ή ότι η θεσμική δικαστική εξουσία

¹⁹⁰ Εάν το θεμέλιο της εξουσίας είχε μη κανονιστικό χαρακτήρα, θα οδηγούμασταν σε έναν αναγωγισμό που θα υπέσκαπτε τη δυνατότητα της κανονιστικότητας.

εξωτερικεύει ή προσωποποιεί το ορθολογικό δέον. Το κανονιστικό σύστημα των δικαιωμάτων μας παρέχει το απαραίτητο εννοιολογικό πλαίσιο για να κατανοήσουμε τη δεσμευτικότητα των λόγων.

Κάθε ουσιαστικός λόγος θα πρέπει λοιπόν να ιδωθεί ως μια σχέση μεταξύ ίσων, διακριτών και ελεύθερων προσώπων, από τη χορεία των οποίων δεν μπορεί να εκβληθεί κανείς. Τυχόν εξοβελισμός έστω και ενός προσώπου θα σήμαινε αυτοδικαίως τη ματαίωση της ισχύος του συγκεκριμένου λόγου. Τα πρόσωπα αποτελούν *λογοθέτες* υπό την κυριολεκτική σημασία του όρου, καθώς ως δικαιολογητικά ορόσημα, θέτουν τα όρια του τι μπορεί να αποτελέσει πρακτικό λόγο και τι όχι. Σε αυτό το θεωρητικό σχήμα, τα δικαιώματα επέχουν τη θέση των αρμών μεταξύ των προσώπων, διασφαλίζοντας έτσι την ατομικιστική δομή του λόγου. Με αυτά τα ζητήματα θα ασχοληθούμε επισταμένως στο δεύτερο μέρος της διατριβής.

Μέρος Δεύτερο



Δικαιώματα

Κεφάλαιο Α'

Πρόσωπα

1.1. Η βαθιά συμβολαιοκρατία του λόγου

Σε ό,τι προηγήθηκε εξετάσαμε διεξοδικά το ζήτημα της σχέσης ανάμεσα στις ορθολογικές αρχές και τους ουσιαστικούς λόγους. Διαπιστώσαμε ότι οι πρώτες, ως συστατικές του κανονιστικού περιεχομένου των δεύτερων, διέπουν τον μηχανισμό της κανονιστικής διασταύρωσης, μέσω του οποίου ανταγωνιστικές εκτιμήσεις συγκλίνουν μεταξύ τους, συγκροτώντας ένα ενιαίο σύστημα λόγων. Η λογική συνοχή και συνέπεια αναδεικνύονται έτσι ως αναγκαία γνωρίσματα των κανονιστικών μας συστημάτων. Οι αντιφάσεις και η έλλειψη συνοχής δεν στερούν απλώς τη συστηματικότητα από ένα σύνολο προτάσεων που σκοπεύει στη ρύθμιση της συμπεριφοράς μας· του στερούν επίσης την κανονιστικότητα, την ικανότητά του να μας δεσμεύσει, καθώς από ένα τέτοιο σύνολο προτάσεων δεν μπορούν να εκπηγάσουν λόγοι.

Είδαμε επίσης ότι η συμβολή του υποκειμένου στην επίτευξη της συνοχής, άρα και στην ανάδυση του ίδιου του κανονιστικού φαινομένου είναι καθοριστική, καθώς η κανονιστική θέαση του κόσμου είναι δυνατή μόνο από μια ενοποιημένη οπτική γωνία. Και όπως γνωρίζουμε πλέον, είναι η αυτενεργός και αναγκαία εφαρμογή των κατηγοριών που διέπουν τη νόηση του υποκειμένου αυτή που προσδίδει ενότητα και συνοχή στην οπτική του γωνία. Η αναδίφηση της κανονιστικότητας ταυτίστηκε στο πρώτο μέρος με την αναδίφηση της φύσης του υποκειμένου. Καταλήξαμε στο συμπέρασμα ότι, βάσει του λογοσυστατικού μοντέλου, το υποκείμενο δεν μπορεί να ιδωθεί ούτε ως νομοθέτης, ως δημιουργός των ουσιαστικών λόγων, ούτε όμως ως απλώς αποδέκτης κανόνων που του υποδεικνύουν ποιες νοητικές στάσεις θα πρέπει να υιοθετήσει. Οι ουσιαστικοί λόγοι απευθύνονται σε εμάς ως φορείς μιας δικαστικής εξουσίας, στο πλαίσιο της οποίας αφενός φέρουμε την υποχρέωση να αναγνωρίσουμε την ισχύ των κρίσιμων ουσιαστικών λόγων, αφετέρου απολαύουμε της εξουσίας να δεσμεύουμε οι ίδιοι τον εαυτό μας, αποφαινόμενοι, έστω και εσφαλμένα, για την ισχύ των λόγων αυτών. Η αντίληψη του υποκειμένου ως δικαστή συμβαδίζει λοιπόν με την εικόνα που σχηματίσαμε για τη δεσμευτικότητα των ορθολογικών αρχών και των ουσιαστικών λόγων, υπό το φως του λογοσυστατικού μοντέλου της κανονιστικότητας. Έχουμε ήδη προοικονομήσει ότι η ανάγκη θεμελίωσης της δικαστικής εξουσίας του υποκειμένου, ταυτόσημη με την ανάγκη βαθύτερης κατανόησης της φύσης της υποκειμενικότητας, μας οδηγεί στην επικράτεια των δικαιωμάτων.

Στο δεύτερο μέρος θα εγκύψουμε στο ζήτημα των δικαιωμάτων και της θέσης που αυτά μπορούν να καταλάβουν στα πλαίσια ενός κανονιστικού συστήματος. Τούτη η θέση δεν μοιάζει ακλόνητη, αν αναλογιστούμε ότι, σύμφωνα με την κρατούσα άποψη στην ηθική και στη νομική θεωρία, οι αντινομίες ενδημούν στον χώρο των δικαιωμάτων. Το βασικό ερώτημα που θα μας απασχολήσει είναι το εξής: είναι νοητή, δηλαδή λογικά δυνατή, η σύγκρουση μεταξύ των δικαιωμάτων; Κάνοντας λόγο για «σύγκρουση» δεν αναφερόμαστε σε κάθε είδους ένταση που μπορεί να ανακύψει

μεταξύ των αντιμαχόμενων ισχυρισμών που προβάλλουν τα μέρη μιας αντιδικίας σχετικά με τα δικαιώματά τους. Αναφερόμαστε σε εντάσεις που παρουσιάζουν ένα ιδιαίτερο φιλοσοφικό ενδιαφέρον. Τούτο το ενδιαφέρον έγκειται όχι στο καθ' εαυτό ερμηνευτικό, ουσιαστικό ζήτημα του προσδιορισμού του κανονιστικού περιεχόμενου ενός δικαιώματος, αλλά κυρίως στο τυπικό ζήτημα της λογικής σχέσης στην οποία τελεί το περιεχόμενο περισσότερων δικαιωμάτων. Φιλοσοφικά ενδιαφέρουσα θα ήταν λοιπόν εκείνη η ένταση που θα έθετε σε αμφισβήτηση βασικές αρχές της δεοντικής λογικής, υποσκάπτοντας έτσι τη συνοχή του κανονιστικού συστήματος εντός του οποίου τα δικαιώματα αναπτύσσουν την ισχύ τους, της ηθικής και της έννομης τάξης δηλαδή. Σε αυτήν την κατηγορία εντάσεων υπάγεται και η σύγκρουση δικαιωμάτων με τη στενή έννοια του όρου.

Τι θα συνεπαγόταν όμως η δυνατότητα μιας έντασης με αυτήν τη σημασία για την κανονιστική υφή των δικαιωμάτων; Τι θα συνεπαγόταν δηλαδή η δυνατότητα έγερσης δύο ισχυρισμών περί των δικαιωμάτων από τα μέρη μιας αντιδικίας το περιεχόμενο των οποίων θα ήταν μεν αληθές, όχι όμως και συμβατό με μία ή περισσότερες αρχές της παραδεδομένης δεοντικής λογικής; Κάτι τέτοιο θα έθετε ασφαλώς εν αμφιβόλω την κανονιστικότητα των δικαιωμάτων. Εάν η επίκληση των τελευταίων δεν διέπεται από τις αρχές της δεοντικής λογικής, γεννιέται η υποψία ότι το δέον που μας απευθύνουν όχι απλώς είναι οντολογικά διαφορετικό από αυτό των αποφασιστικών λόγων, αλλά ότι δεν αποτελεί καν ένα δέον. Προκειμένου να διασώσουμε την κανονιστικότητα των δικαιωμάτων, θα πρέπει να υιοθετήσουμε μια αντίληψη για αυτά που να αναδεικνύει την εγγενή τους σχέση με τους ουσιαστικούς πρακτικούς μας λόγους. Μια τέτοια σχέση θα τοποθετούσε αρμονικά τα δικαιώματα εντός του πεδίου ισχύος της δεοντικής λογικής, αποκλείοντας με τον τρόπο αυτό τη δυνατότητα σύγκρουσής τους.

Ποια θέση καταλαμβάνουν λοιπόν τα δικαιώματα εντός της επικράτειας του λόγου, εάν καταλαμβάνουν μια θέση; Θα πρέπει στο σημείο αυτό να ξεναφέρουμε στο μυαλό μας τη γνωστή περικοπή από την Υπερβατολογική Μεθοδολογία της πρώτης *Κριτικής*, με την οποία ξεκινήσαμε την πραγμάτευση της σχέσης ουσιαστικών λόγων και ορθολογικότητας στο πρώτο μέρος. Όπως είδαμε τότε, ο Καντ θεμελιώνει την αυθεντία του λόγου στην ιδέα της ελευθερίας: «Στην ελευθερία της κριτικής στηρίζεται η ίδια η ύπαρξη του Λόγου, ο οποίος δεν έχει δικτατορικό κύρος αλλά πάντοτε η ετυμηγορία του δεν είναι τίποτε άλλο από την ομοφωνία ελευθέρων πολιτών, καθένας από τους οποίους θα πρέπει να μπορεί να εκφράζει τις αντιρρήσεις του, ακόμη και την αρνησικυρία του, χωρίς επιφυλάξεις».¹⁹¹

Έχοντας απορρίψει το λογοδοτικό μοντέλο της κανονιστικότητας των ορθολογικών αρχών, μπορούμε να διαβεβαιώσουμε ότι οι κρίσιμες αμφιβολίες δεν συνίστανται στο γυμνό νοητικό γεγονός της υιοθέτησης κάποιων νοητικών στάσεων από μερους του υποκειμένου· αφορούν αντίθετα σε ουσιαστικά γεγονότα που, κατά την εκτίμηση του υποκειμένου, συνηγορούν υπέρ ή κατά της υιοθέτησης μιας νοητικής στάσης. *Δικονομικά*, οι αμφιβολίες μπορούν να προβληθούν με τη μορφή είτε της

¹⁹¹ ΚΚΑ Α738-739/Β766-767

ένστασης είτε της άρνησης.¹⁹² Με την ένσταση, το υποκείμενο δέχεται ότι η εκτίμηση p , την οποία έχει ήδη εισφέρει κάποιος άλλος πολίτης, αποτελεί όντως έναν *pro tanto* λόγο υπέρ μιας πράξης a , πλην όμως επικαλείται τη συρροή ενός ισχυρότερου, ανταγωνιστικού λόγου υπέρ μιας διαφορετικής πράξης, της b , συνεπώς κατά της a . Με την άρνηση, το υποκείμενο απορρίπτει είτε τον ισχυρισμό ότι το γεγονός p αληθεύει είτε τον ισχυρισμό ότι το γεγονός p συνηγορεί υπέρ της πράξης a , επικαλούμενο στη δεύτερη περίπτωση ένα γεγονός q το οποίο υποσκάπτει κανονιστικά τη σχέση συνηγορίας μεταξύ p και a .¹⁹³

Είχαμε εκφράσει αρχικά την ανησυχία μας για μια υποψία κυκλικότητας που ρίχνει τη σκιά της στην προσπάθεια θεμελίωσης της αυθεντίας του λόγου με επίκληση ουσιαστικών εκτιμήσεων, δηλαδή ουσιαστικών λόγων. Η ανησυχία αυτή είναι αβάσιμη. Εδώ η χρήση του όρου «λόγος» δεν αποτελεί παρά ένα συνεκδοχικό σχήμα. Αυτό που ζητείται είναι η θεμελίωση της *συνολικής* απόφασης του λόγου, το εάν δηλαδή επιτρέπεται, επιβάλλεται ή απαγορεύεται να υιοθετήσουμε μια νοητική στάση. Τοποθετημένες σε αυτό το πλαίσιο και μέσω του μηχανισμού της κανονιστικής διασταύρωσης, οι ουσιαστικές εκτιμήσεις μετατρέπονται σε λόγους. Ως *pro tanto* λόγοι προς το πράττειν χαρακτηρίζονται λοιπόν εκείνες οι ουσιαστικές εκτιμήσεις που θα μπορούσαν να καθορίσουν την απόφασή μας για τη δεοντική τιμή της υιοθέτησης μιας νοητικής στάσης, ακόμα και αν στη συγκεκριμένη περίπτωση δεν είναι επαρκείς. Η υποψία της κυκλικότητας αποσείεται, διότι η έννοια ενός *pro tanto* λόγου δεν είναι κανονιστικά πρότερη και ανεξάρτητη από αυτήν μιας συνολικής, εύλογης απόφασης, ενός δέοντος.¹⁹⁴

Το πρόβλημα που θα πρέπει να αντιμετωπίσουμε είναι διαφορετικό και εν πολλοίς ριζικότερο. Αφορά στον *ατομικιστικό περιορισμό* που υιοθετεί ο Καντ για τη θεμελίωση της αυθεντίας του λόγου και ο οποίος, όπως επισημάναμε, προσδίδει στη θεώρησή του τον χαρακτήρα μιας βαθιάς συμβολαιοκρατίας. Σύμφωνα με τον περιορισμό αυτό, οι αμφιβολίες προβάλλονται, επί ποινή απαραδέκτου, μόνον από *ατομικά* ορισμένα πρόσωπα. Γιατί όμως να υιοθετήσουμε τον περιορισμό αυτό; Η ρεαλιστική αντίληψη για την οντολογία της δικαιολογητικής σχέσης $R(p, x, c, a)$, την οποία αποδίδω και στον Καντ, αναγνωρίζει στις κανονιστικές αλήθειες την ανεξαρτησία τους από την αυτενέργεια του νου. Τότε όμως γιατί είναι σημαντικό το δικονομικό

¹⁹² Για τη δικονομική και ουσιαστική όψη αυτής της διάκρισης βλ. Κ. Δ. Κεραμέως, *Αστικό Δικονομικό Δίκαιο. Γενικό Μέρος* (Αθήνα-Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Σάκκουλα, 1986), 232-239· Απόστολου Σ. Γεωργιάδη, *Γενικές Αρχές Αστικού Δικαίου* (Αθήνα-Κομοτηνή: Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, 2002), 252-257.

¹⁹³ Για την έννοια της κανονιστικής υπόσκαψης (undercutting) βλ. κυρίως Τ. Μ. Scanlon, *Being Realistic about Reasons* (New York: Oxford University Press, 2014), 105.

¹⁹⁴ Ο Allan Gibbard αναγνωρίζει ως κοινό γνώρισμα όλων των κανονιστικών εννοιών το ότι είναι «έμπλεες δέοντος». Βλ. τη μελέτη του «Knowing What to Do, Seeing What to Do», στο Philip Stratton-Lake (ed.), *Ethical Intuitionism: Re-evaluations* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 212. Ο Broome, σε αντίθεση με τον Raz και τον Scanlon, θεωρεί ως θεμελιώδη κανονιστική κατηγορία αυτήν του δέοντος και όχι των *pro tanto* λόγων· αντιλαμβάνεται δε τους τελευταίους ως τις εκτιμήσεις εκείνες που επικαλούμαστε, προκειμένου να εξηγήσουμε γιατί οφείλουμε να προβούμε σε μια ενέργεια. Βλ. τη μελέτη του «Reasons», 28-55. Στο πρώτο μέρος τούτης της εργασίας υιοθέτησα αυτό που μοιάζει ως μια *φυσική* αντίληψη για την κανονιστικότητα: την αντίληψη ότι η βασική κανονιστική κατηγορία είναι αυτή του δέοντος. Υποστήριξα μάλιστα ότι οι ορθολογικές αρχές και οι ουσιαστικοί λόγοι αποτελούν τις δύο πρωταρχικές, αμοιβαίως μη αναγώγιμες δεοντικές πηγές.

κό ζήτημα της ταυτότητας του υποκειμένου που τις επικαλείται; Φαίνεται πως η εισαγωγή του ατομικιστικού περιορισμού και, μέσω αυτού, η εξασφάλιση μιας εγγενούς σχέσης των κανονιστικών αληθειών με το υποκείμενο συνηγορούν υπέρ κάποιας μορφής ιδεαλιστικού αναγωγισμού, από αυτές που έχουμε ήδη απορρίψει. Πράγματι, εάν η υιοθέτηση μιας νοητικής στάσης p από τον x δικαιολογεί την από μέρους του υιοθέτηση και της νοητικής στάσης a , τότε η ταυτότητα του x είναι ουσιώδης για τη θεμελίωση του λόγου υπέρ της a . Αυτή όμως είναι μια θέση την οποία θα πρέπει να συνεχίσουμε να απορρίπτουμε. Η εγγενής συσχέτιση της ταυτότητας του προσώπου με τις κανονιστικές αλήθειες περί των λόγων, όπως προκύπτει από τις αναπτύξεις του Καντ, θα πρέπει να αναζητηθεί αλλού.

Εάν το ζήτημα της προσωπικής ταυτότητας είναι ουσιώδες για την αυθεντία του λόγου, θα πρέπει να ιδωθεί και ως βάση για την άρνηση της θεμελίωσης ουσιαστικών πρακτικών λόγων. Θα πρέπει δηλαδή να θεωρήσουμε ότι υπάρχουν περιπτώσεις όπου το γεγονός p δεν αποτελεί λόγο υπέρ της τέλεσης της πράξης a από τον x , επειδή διαφορετικά η ταυτότητα του τελευταίου θα εμφανιζόταν αδικαιολόγητα διευρυμένη σε βάρος ενός άλλου προσώπου, του y , συσκοτίζοντας τη διακρίτοσή τους. Μια τέτοια άρνηση θα είχε σαφώς προσωποπαγή χαρακτήρα, γεγονός που θα προσδιόριζε και τον χαρακτήρα του ίδιου του λόγου. Ορθή χάραξη των ορίων μεταξύ των προσώπων θα σήμαινε τότε και ορθή χάραξη των ορίων της δικαιολόγησης.

Δεν είναι δύσκολο να διαπιστώσουμε ότι ο Καντ μας καλεί πράγματι να εστιάσουμε την προσοχή μας σε μια ιδιαίτερη κατηγορία αμφιβολιών ή, για να είμαστε ακριβείς, σε μια ιδιαίτερη κατηγορία άρνησης: το *veto*. Εξοπλίζοντας τα υποκείμενα του λόγου με τη δυνατότητα της αρνησικυρίας, ο Καντ δεν εξασφαλίζει απλώς την καθολική μορφή των κανονιστικών αληθειών. Αυτό θα μπορούσε να επιτευχθεί και με μόνη την απρόσωπη προβολή των ενστάσεων και των αρνήσεων, στα πρότυπα ενός ουσιοκρατικού αναγωγισμού. Εντάσσοντας όμως τη δυνατότητα της αρνησικυρίας στο εννοιακό περιεχόμενο του λόγου, ο Καντ εξασφαλίζει επιπλέον την αναγκαία, εγγενή σύνδεση του τελευταίου με το ζήτημα της προσωπικής ταυτότητας.

Αυτό συμβαίνει, κατ' αρχάς, διότι η δυνατότητα στην οποία αναφέρεται ο Καντ δεν είναι η *πραγματική* δυνατότητα ενός προσώπου να εκφράζει τις αμφιβολίες του σε ζητήματα που το αφορούν· πρόκειται αντίθετα για μια *κανονιστική* δυνατότητα: στα πλαίσια του λόγου, ο κάθε ελεύθερος πολίτης *θα πρέπει* να μπορεί να εγείρει τις αντιρρήσεις του. Είναι δηλαδή ο ίδιος ο λόγος που εξασφαλίζει στα υποκείμενά του αυτή τη δυνατότητα, βάσει μιας συστατικής του αρχής. Η εν λόγω συστατικότητα έχει μάλιστα διττή όψη, καθώς αφορά εν ταυτώ στη συγκρότηση του ίδιου του λόγου και στην πρόσκτηση της ιδιότητας του ελεύθερου πολίτη. Πράγματι, δυνάμει αυτής της αρχής ο λόγος συγκροτείται ως μια *σχέση* ελεύθερων πολιτών. Αλλά και η ιδιότητα του ελεύθερου πολίτη κτάται χάρις στη συστατική αρχή του λόγου, αναφορικά μάλιστα και με τα δύο της στοιχεία: αφενός, είναι η κανονιστική δυνατότητα της αρνησικυρίας που μας καθιστά *ελεύθερους*· αφετέρου, είναι η υπαγωγή μας σε ένα κοινό, ενιαίο κανονιστικό περιβάλλον, στην επικράτεια του λόγου, που μας προσδίδει την ιδιότητα του πολίτη.

Σύμφωνα με αυτήν την ανάγνωση, η κανονιστική υφή της δυνατότητας αρνησικυρίας αρκεί, προκειμένου να μιλήσουμε για μια εγγενή σχέση των προσώπων με

το λόγο ή, διαφορετικά, προκειμένου να αποκτήσει ο τελευταίος έναν ατομικιστικό χαρακτήρα. Για το λογοσυστατικό μοντέλο, η έννοια του προσώπου είναι μια αμιγώς κανονιστική έννοια. Ούτε εννοιολογικώς ούτε οντολογικώς τα πρόσωπα μπορούν να θεωρηθούν ανεξάρτητα από τους ουσιαστικούς λόγους που τα δεσμεύουν. Μεταξύ των δύο μερών δεν υπάρχει κάποιο στο οποίο θα πρέπει να αποδώσουμε ένα εννοιολογικό ή οντολογικό πρωτείο. Την κανονιστική αυτή αντίληψη της προσωπικότητας θα αναπτύξω και θα υπερασπιστώ στο πρώτο κεφάλαιο του δεύτερου μέρους. Θα την αντιπαραβάλλω προς δύο αποκλίνουσες θεωρήσεις, τα σφάλματα των οποίων προσπαθεί να αναδείξει και να υπερβεί η ίδια: την ορθολογιστική και την εμπειριστική/αναγωγιστική. Θα καταφύγουμε για μια ακόμα φορά στο θεωρητικό οικοδόμημα του υπερβατολογικού ιδεαλισμού και θα ανακαλέσουμε ένα από τα βασικά διδάγματα που αντλήσαμε στο πρώτο μέρος: οι γνωστικοί περιορισμοί τους οποίους μας επιβάλλει η υπερβατολογική δομή της αισθητικότητας και της νόησης καθιστούν την κανονιστική θέαση του κόσμου, ήτοι τη θεμελίωση της γνώσης αποκλειστικά σε ουσιαστικούς λόγους, τον μοναδικό τρόπο επιστημικής προσέγγισης της πραγματικότητας. Η εξ αιτίας των περιορισμών αυτών αδυναμία μας να αναγνωρίσουμε μια οντολογική διάσταση στην έννοια της προσωπικότητας αφενός, η αναγκαιότητα να σκεφτόμαστε τον εαυτό μας ως πρόσωπο, προκειμένου να λάβουμε μια θέση εντός του κόσμου ως στοχαστές και αυτουργοί αφετέρου, μας υπαγορεύουν την κανονιστική αντίληψη της προσωπικότητας. Πρόκειται, όπως θα δούμε, για μια θεώρηση βάσει της οποίας η προσωπικότητα θα πρέπει να ιδωθεί όχι ως μια μεταφυσική, ψυχολογική ή φυσική ιδιότητα των έλλογων όντων, αλλά ως συνιστάμενη στις κανονιστικές σχέσεις που μας συνδέουν με τα άλλα υποκείμενα του λόγου, σχέσεις που εμπίπτουν στην κατηγορία των δικαιωμάτων. Πρώτο βήμα της πορείας μας προς αυτήν την κατηγορία θα είναι η έκθεση και η κριτική της δογματικής, ορθολογιστικής αντίληψης της προσωπικότητας.

1.2. Η ορθολογιστική αντίληψη περί προσωπικότητας

Σύμφωνα με μια αντίληψη, η οποία ανάγεται στον Ντεκάρτ, τα πρόσωπα είναι οντολογικώς ανεξάρτητα από τον λόγο. Ο εαυτός θα πρέπει να ιδωθεί ως μια απλή, διανοητική ουσία, διακριτή από το σώμα και ταυτόσημη στον χρόνο, της οποίας αποκτάμε γνώση αναστοχαστικά, κατά τη ροή της συνείδησής μας. Πρόκειται ασφαλώς για την ψυχή. Ο λόγος, υπό την ίδια αντίληψη, απλώς εννοικεί μέσα μας, αποκτάμε δε επιστημική πρόσβαση σε αυτόν και στις μεθόδους του ενδοσκοπικά.¹⁹⁵ Υπάρχει, θα λέγαμε, μια βαθιά, μεταφυσική έννοια της ταυτότητας και της διακριτότητας των προσώπων, η οποία, ως πρότερη και ανεξάρτητη του λόγου, είναι εν μέρει προσδιοριστική αυτού. Τα όρια δηλαδή μεταξύ της ταυτότητας και της διακριτότητας των προσώπων προσδιορίζουν, ως ένα βαθμό, τους λόγους μας προς το πράττειν. Υπό την καρτεσιανή οπτική, τα πρόσωπα σχετίζονται με τους λόγους, η σχέση τους όμως δεν είναι εγγενής. Το γεγονός της διακριτότητας των x και y ως προσώπων είναι ένα μεταφυσικό, μη κανονιστικό γεγονός, το οποίο όμως έχει κανονιστική σημασία, υπό

¹⁹⁵ Βλ. René Descartes, *Λόγος περί της Μεθόδου* (Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση, 1976), μτφρ. Χριστόφορος Χρηστίδης, 5.

την έννοια ότι μπορεί να καταλάβει τη θέση της μεταβλητής p εντός της σχέσης $R(p, x, c, a)$. Η καρτσεσιανή αντίληψη του προσώπου δεν είναι συμβατή με τη βαθιά συμβολαιοκρατία περί των λόγων.¹⁹⁶

Στην αντίληψη αυτή ο Καντ καταμαρτυρά μια σειρά *παραλογισμών*, στο πλαίσιο των αναλύσεών του για την *ορθολογική ψυχολογία*. Ένας παραλογισμός είναι ένας αληθοφανής, πλην όμως ψευδής ως προς τη *μορφή* του συλλογισμού του λόγου, με τον οποίο εξαπατά κανείς τον ίδιο του τον εαυτό. Τούτο συμβαίνει, διότι ενώ οι προκείμενες του συλλογισμού ενδέχεται να είναι αληθείς, το σφάλμα κατά την εκτέλεσή του είναι πάντοτε συγκαλυμμένο, γεγονός που του προσδίδει μια επίφαση εγκυρότητας. Στην περίπτωση των παραλογισμών της ορθολογικής ψυχολογίας το επαναλαμβανόμενο σφάλμα έγκειται στη σύγχυση της σημασίας των λέξεων που επέχουν τη θέση του μέσου όρου στις δύο προκείμενες. Συγκεκριμένα, ο μέσος όρος εισάγεται στη μείζονα πρόταση με διαφορετική σημασία από αυτήν που λαμβάνει στην ελάσσονα πρόταση.¹⁹⁷ Κάτι τέτοιο, βέβαια, δεν επιτρέπει την έγκυρη εξαγωγή του συμπεράσματος, το οποίο ωστόσο φαίνεται ότι απορρέει αβίαστα από τις προκείμενες. Εναπόκειται πια στον κριτικό φιλόσοφο να αναδείξει την κρίσιμη αμφισημία και να αποκαλύψει την αυταπάτη του λόγου. Όπως θα δούμε και στη συνέχεια, το λάθος στο οποίο υποπίπτουν οι ορθολογιστές φιλόσοφοι, μεταξύ των οποίων και ο Ντεκάρτ, είναι το ότι εκλαμβάνουν τις υπερβατολογικές προϋποθέσεις της εμπειρικής γνώσης για τον κόσμο ως μεταφυσικές ιδιότητες του υποκειμένου της εμπειρίας.¹⁹⁸ Ας δούμε όμως εν συντομία και από λίγο εγγύτερα τον τρίτο παραλογισμό της ορθολογικής ψυχολογίας, τον παραλογισμό της προσωπικότητας.

Ο συλλογισμός αρθρώνεται ως εξής:

A: Ό,τι έχει συνείδηση της αριθμητικής ταυτότητας του ίδιου του εαυτού του σε διάφορους χρόνους είναι κατά τούτο ένα *πρόσωπο*.

B: Η ψυχή έχει συνείδηση της αριθμητικής ταυτότητας του ίδιου του εαυτού της σε διάφορους χρόνους.

Σ: Άρα, η ψυχή είναι ένα πρόσωπο.

Η μείζων πρόταση είναι *a priori* αναλυτική. Πρόκειται για τον ορισμό της έννοιας του προσώπου που υιοθετούν οι ορθολογιστές, τον οποίο δέχεται και ο Καντ. Θα πρέπει όμως να προσέξουμε ότι ο ορισμός, όπως είναι διατυπωμένος, επιδέχεται δύο ερμηνείες. Σύμφωνα με την *de dicto* ερμηνεία, η συνείδηση της αριθμητικής ταυτό-

¹⁹⁶ Για τις διαφορές στην αντίληψη που υιοθετούν ο Ντεκάρτ και ο Καντ αναφορικά με τη αυθεντία του λόγου, καθώς και για τον τρόπο με τον οποίο αυτές αποτυπώνονται στην αρχιτεκτονική δομή τόσο του *Λόγου περί της Μεθόδου* και των *Μεταφυσικών Στοχασμών* όσο και της *Κριτικής του Καθαρού Λόγου* βλ. Onora O' Neill, *Constructions of Reasons: Explorations of Kant's Practical Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 3-27.

¹⁹⁷ Βλ. *JL*, 9:134-135, *KKL* A341/B399.

¹⁹⁸ Για μια εξαιρετικά διεισδυτική ανάγνωση του καντιανού επιχειρήματος βλ. Peter Strawson, *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason* (London: Routledge, 1966), 162-169. Για μια κριτική προσέγγιση της ανάγνωσης που επιχειρεί ο Strawson βλ. Béatrice Longuenesse, *I, Me, Mine: Back to Kant, and Back Again* (Oxford: Oxford University Press, 2017), 158-163. Πολύ διαφωτιστικές είναι όμως και οι ερμηνευτικές της παρατηρήσεις αναφορικά με το ίδιο το καντιανό κείμενο. Βλ. συγκεκριμένα το κεφάλαιο 6.

τητας του υποκειμένου είναι αναγκαία, αλλά και *ικανή* συνθήκη της προσωπικότητάς του. Δεν απαιτείται η αριθμητική ταυτότητα να είναι επιπλέον και *πραγματική*· δεν απαιτείται δηλαδή η ύπαρξη μιας ουσίας, η οποία, ως αμετάβλητη στον χρόνο, θα αποτελεί το υποκείμενο των νοητικών στάσεων που κτώνται σε διαφορετικές χρονικές στιγμές, άρα και το πραγματικό υπόβαθρο της ψυχολογικής του συνέχειας. Εάν κάτι έχει σημασία στο ζήτημα της προσωπικότητας, είναι ακριβώς αυτή η ψυχολογική συνέχεια. Εξού και η συνείδηση της αριθμητικής ταυτότητας, ως ένα αμιγώς ψυχολογικό στοιχείο, απαιτείται, αλλά και αρκεί για την αναγνώριση της προσωπικότητας του υποκειμένου. Την αναγωγιστική αυτή ερμηνεία, σε αρκετές παραλλαγές, υιοθετούν οι εμπειριστές φιλόσοφοι.

Σύμφωνα με την *de re* ερμηνεία, η συνείδηση της αριθμητικής ταυτότητας του υποκειμένου είναι αναγκαία, όχι όμως και *ικανή* συνθήκη της προσωπικότητάς του. Απαιτείται επιπλέον η αριθμητική ταυτότητα να έχει οντολογική υπόσταση, να αποτελεί ένα γεγονός. Πέραν δηλαδή από το ψυχολογικό στοιχείο της συνείδησης, απαιτείται και ένα μεταφυσικό στοιχείο: η *ύπαρξη* μιας *διανοητικής ουσίας*. Το υποκείμενο θα πρέπει να έχει συνείδηση της ταυτότητάς του ως κάτι πραγματικού. Θα πρέπει, με άλλα λόγια, να έχει συνείδηση ότι αποτελεί *πράγματι* μια νοούσα ουσία, καθώς μόνο μια τέτοια ουσία μπορεί να παραμένει ταυτόσημη στον χρόνο και την ίδια στιγμή να έχει επίγνωση της ταυτότητάς της. Η *de re* ερμηνεία είναι αυτή που προκρίνουν οι ορθολογιστές φιλόσοφοι, αλλά και ο Καντ.

Ο τελευταίος, ωστόσο, διαπιστώνει μια σημασιολογική μεταβολή στο πέρασμα από τη μείζονα στην ελάσσονα πρόταση. Ο μέσος όρος, το συντακτικό υποκείμενο της μείζονος πρότασης και το κατηγορήμα της ελάσσονος, θα πρέπει να ερμηνευθεί και στις δύο περιπτώσεις με τον ίδιο τρόπο, προκειμένου ο συλλογισμός της προσωπικότητας να καταστεί έγκυρος. Αφού οι ορθολογιστές ακολουθούν την *de re* ερμηνεία για τον όρο «συνείδηση της αριθμητικής ταυτότητας» στην πρόταση Α, θα πρέπει να κάνουν το ίδιο και στην πρόταση Β. Αυτό όμως δεν συμβαίνει. Η συνείδηση της αριθμητικής ταυτότητας που έχουμε για τον εαυτό μας είναι απλώς η συνείδηση μιας *de dicto* ταυτότητας. Πρόκειται, με άλλα λόγια, για ένα αναλυτικό, εννοιολογικό ζήτημα. Αναστοχαζόμενοι επάνω στα κανονιστικά θεμέλια των νοητικών μας στάσεων, επάνω στους επιστημικούς και πρακτικούς μας λόγους, αποκτάμε *πράγματι* συνείδηση της ταυτότητας του εαυτού μας, ως υποκειμένου της νόησης. Η συνείδηση όμως αυτή δεν είναι παρά η συνείδηση της ταυτότητας του ίδιου του νοητικού ενεργήματος. Γράφει ο Καντ στα πλαίσια της πραγμάτευσής του για την υπερβατολογική παραγωγή των καθαρών εννοιών:

Άρα, η πρωταρχική και αναγκαία συνείδηση της ταυτότητας του ίδιου εγώ είναι συγχρόνως και συνείδηση μιας εξίσου αναγκαίας ενότητας της συνθέσεως όλων των φαινομένων σύμφωνα προς έννοιες, δηλ. προς κανόνες, οι οποίοι όχι μόνο τα κάνουν να αναπαράγονται κατ' αναγκαιότητα αλλά και καθορίζουν έτσι ένα αντικείμενο στην εποπτεία τους, δηλ. την έννοια του κάτι, μέσα στην οποία αυτά συνεχονται κατ' αναγκαιότητα· γιατί το πνεύμα δεν θα μπορούσε ποτέ να νοήσει την ταυτότητα του εαυτού του και μάλιστα *a priori* μες στην πολλαπλότητα των παραστάσεών του, εάν δεν είχε μπροστά στα μάτια του την ταυτότητα του ενεργήματός του, το οποίο υποβάλλει κάθε σύνθεση της προσλήψεως (η οποία είναι

εμπειρική) σε μια υπερβατική ενότητα και έτσι καθιστά δυνατή *a priori* τη συνοχή τους σύμφωνα προς κανόνες.¹⁹⁹

Για τον Καντ, λοιπόν, τόσο η κρίση «Εγώ νοώ», η οποία θα πρέπει να συνοδεύει κάθε μας παράσταση, όσο κατ' επέκταση και η ίδια η παράσταση του εαυτού μας μέσω της αντωνυμίας «Εγώ» αποτελούν απλώς εννοιακή έκφραση της υπερβατολογικής ενότητας της καταλήψεως.

Το εννοιολογικό αυτό ζήτημα δεν αποκτά οντολογική διάσταση, ακόμα και αν εντάξουμε τη συνείδηση της ταυτότητας στο πλαίσιο της εποπτείας και συγκεκριμένα στο πλαίσιο της καθαρής μορφής της εσωτερικής αίσθησης, στον χρόνο. Πράγματι, η συνείδηση της αριθμητικής ταυτότητας του εαυτού μας δεν είναι παρά η συνείδηση της χρονικής διαδοχής νοητικών στάσεων, τις οποίες αποδίδουμε στο ίδιο υπερβατολογικό υποκείμενο. Η ψυχή, το συντακτικό υποκείμενο της ελάχιστονης πρότασης του ψευδούς συλλογισμού, είναι ακριβώς η αντίληψη του εαυτού μας ως αντικειμένου της εσωτερικής αίσθησης, του ιδιαίτερου τρόπου με τον οποίο αποκτάμε επιστημική πρόσβαση στις νοητικές μας στάσεις. Θα ήταν όμως λάθος να θεωρήσουμε ότι η συνείδηση της αριθμητικής ταυτότητας αποτελεί γνώση αυτού του αντικειμένου ως μιας απλής, νοητικής ουσίας, ταυτόσημης στον χρόνο. Σύμφωνα με το καντιανό επιστημικό μοντέλο, αντικείμενα γνώσης είναι μόνο τα αντικείμενα της εποπτείας, αντικείμενα δηλαδή που είναι τοποθετημένα μέσα στον χώρο και τον χρόνο. Η ψυχή, ως αντικείμενο της εσωτερικής εποπτείας, δεν θα μπορούσε να παρασταθεί εντός του χώρου. Πέραν όμως, αλλά και εξαιτίας αυτού, στερούμαστε μια παράστασή της ακόμα και εντός του χρόνου. Στην περίπτωση της εσωτερικής αίσθησης είναι η παράσταση του χρόνου που τοποθετείται εντός μας και όχι η παράσταση του εαυτού μας εντός του χρόνου. Κάτι τέτοιο δεν μας επιτρέπει φυσικά να ξεφύγουμε από την επικράτεια των εννοιών. Ελλείπει εποπτειών, οι προτάσεις μας για την αριθμητική ταυτότητα δεν είναι συνθετικές· αποτυπώνουν απλώς αναλυτικές αλήθειες, όχι αλήθειες για τα όντα. Η συνείδησή μας για την αριθμητική μας ταυτότητα παραμένει απλώς συνείδηση μιας *de dicto* ταυτότητας. Είναι χαρακτηριστική η διαπίστωση του Καντ:

Πάνω σ' αυτή τη βάση η προσωπικότης της ψυχής δεν θα έπρεπε ούτε καν να θεωρείται ως εξαγόμενη δια συλλογισμού, αλλά ως μια εντελώς ταυτολογική πρόταση της αυτοσυνειδησίας μέσα στον χρόνο, και τούτο αποτελεί επίσης την αιτία, για την οποία η πρόταση αυτή ισχύει *a priori*. Γιατί στην πραγματικότητα δεν λέει τίποτα περισσότερο από το ότι: καθ' όλο τον χρόνο, κατά τον οποίο έχω συνείδηση του εαυτού μου μέσα μου, έχω συνείδηση αυτού του χρόνου μέσα μου ως χρόνου ανήκοντος στην ενότητα του Εγώ μου, και είναι ένα και το αυτό πράγμα, είτε λέω: αυτός όλος ο χρόνος είναι μέσα σε μένα, ως ατομικής ενότητος, ή ότι καθ' όλον αυτό τον χρόνο διατελώ σε αριθμητική ταυτότητα.²⁰⁰

Συνεχίζει μάλιστα επισημαίνοντας ότι η ταυτότητα του προσώπου *πρέπει να απαντά αναπόφευκτα* μέσα στην ίδια μας τη συνείδηση.²⁰¹ Η αναγκαιότητα στην οποία

¹⁹⁹ ΚΚΑ Α109.

²⁰⁰ ΚΚΑ Α362 [=Κριτική του καθαρού Λόγου. Υπερβατική Διαλεκτική και Υπερβατική Μεθοδολογία (Αθήνα, 2006), εισ., μτφρ., παρατ. Μιχαήλ Φ. Δημητρακόπουλος]

²⁰¹ ΚΚΑ Α363.

αναφέρεται ο Καντ είναι βέβαια η εννοιολογική, αναλυτική αναγκαιότητα. Αποκτώ συνείδηση της αριθμητικής ταυτότητας της σκέψης μου σημαίνει ότι αποδίδω στον εαυτό μου σκέψεις που έλαβαν χώρα σε διαφορετικές χρονικές στιγμές, εντάσσοντάς της στην ενότητα της υπερβατολογικής μου κατάληξης. Τούτο όμως θα ήταν αδύνατο, εάν δεν *αναπαριστούσα* τον εαυτό μου ως πρόσωπο υπό την ορθολογιστική έννοια του όρου, εάν δεν τον αντιλαμβανόμουν ως το σταθερό και αμετάβλητο υποκείμενο όλων μου των σκέψεων, ως μια ταυτόσημη στον χρόνο νοητική ουσία. Η συνείδηση δηλαδή της διαχρονικής ενότητας της σκέψης μου θα ήταν αδύνατη χωρίς την ορθολογιστική *έννοια* του προσώπου με την οποία μάλιστα ταυτίζεται, όπως τονίζει ο Καντ στο προηγούμενο παράθεμα. Το ότι όμως δεν μπορώ παρά να *σκέφτομαι* τον εαυτό μου ως πρόσωπο δεν σημαίνει ότι είμαι όντως πρόσωπο. Η έννοια της προσωπικότητας, όπως άλλωστε και αυτή της ουσιαστικότητας και της απλότητας, αποτελεί αναγκαίο υποκειμενικό όρο της σκέψης και, ως τέτοιος, δεν θα πρέπει να συγχέεται με τη γνώση ενός αντικειμένου.²⁰² Η εσωτερική αίσθηση δεν μας παρέχει κανένα κριτήριο ασφαλούς διάκρισης ανάμεσα στη συνείδηση της *de re* αριθμητικής ταυτότητας του εαυτού μας και σε εκείνο που αποτελεί απλώς την ταυτότητα της συνείδησής μας σε διαφορετικούς χρόνους.

Για να ξεφύγουμε από τη σχέση της αναλυτικής ισοδυναμίας ανάμεσα στη συνείδηση της ταυτότητας και στην ταυτότητα της συνείδησης, θα πρέπει να εξέλθουμε από τα επιστημικά όρια της εσωτερικής αίσθησης και να τοποθετήσουμε την παράσταση του εαυτού μας εντός του χρόνου. Γνωρίζουμε ότι, σύμφωνα με την ορθολογιστική αντίληψη, δεν αρκεί το ψυχολογικό στοιχείο της συνείδησης της αριθμητικής του ταυτότητας από μέρους του υποκειμένου, προκειμένου να το θεωρήσουμε ως πρόσωπο. Απαιτείται επιπλέον το οντολογικό στοιχείο της πραγματικής του ταυτότητας σε διαφορετικές χρονικές στιγμές. Για να νοήσουμε λοιπόν τον εαυτό μας ως πρόσωπο, θα πρέπει να είμαστε σε θέση να σκεφτούμε την αριθμητική μας ταυτότητα ως κάτι το οποίο μπορεί μεν (και πρέπει να μπορεί) να καταστεί αντικείμενο της συνείδησής μας, πλην όμως είναι ανεξάρτητο αυτής. Συνακόλουθα δε, για να σκεφτούμε την αριθμητική μας ταυτότητα ως κάτι *αντικειμενικό*, θα πρέπει να θεωρήσουμε ότι η συνείδησή μας αποτελεί απλώς *μια υποκειμενική* οπτική γωνία, μια έποψη, και άρα ότι το ίδιο ζήτημα μπορούμε να το προσεγγίσουμε και από την έποψη ενός άλλου.

Πράγματι, οι έννοιες της υποκειμενικότητας και της αντικειμενικότητας δεν μπορούν να ιδωθούν η μια ανεξάρτητα της άλλης. Η *υποκειμενική* μου έποψη του κόσμου μπορεί να νοηθεί ως τέτοια, μόνο εάν θεωρήσουμε ότι αποβλέπει σε έναν *αντικειμενικό* κόσμο. Χωρίς την έννοια της αντικειμενικότητας δεν μπορούμε καν να σκεφτούμε την έννοια μιας υποκειμενικής έποψης. Εδώ ίσως έγκειται ένα από τα προβλήματα του σολιψισμού: η απώλεια της αντικειμενικότητας του κόσμου οδηγεί αναπόφευκτα και στην απώλεια της αυτοσυνειδησίας. Το σολιψιστικό υποκείμενο δεν θα μπορούσε να έχει μια αντίληψη του κόσμου ως έκφανσης του εαυτού του, διότι δεν θα μπορούσε να έχει καν μια αντίληψη της υποκειμενικότητάς του. Οι νοητικές του στάσεις θα άπτονταν του κόσμου με τον τρόπο που άπτονται οι αισθή-

²⁰² ΚΚΑ Α 396.

σεις, όχι οι εποπτείες. Θα στερούνταν δηλαδή τη λογική δομή και τη δυνατότητα εννοιολόγησης, άρα και τη δυνατότητα να συνοδευτούν από την ανωτέρου βαθμού συνείδηση που χαρακτηρίζει τον αναστοχασμό και εκφράζεται μέσω της κρίσης «εγώ νοώ». Η υποκειμενικότητα της έποψης δεν μπορεί λοιπόν να νοηθεί χωρίς την αντικειμενικότητα του κόσμου. Αλλά και η αντικειμενικότητα δεν μπορεί να νοηθεί χωρίς τη δυνατότητα πολλαπλών υποκειμενικών επόψεων. Εάν υποστηρίζαμε ότι ένας αντικειμενικός κόσμος μπορεί να να ιδωθεί κατ' αναγκαιότητα από μία μόνο οπτική γωνία, θα υποπίπταμε σε αντίφαση.

Προκειμένου για το ζήτημα της ταυτότητας, θα λέγαμε λοιπόν το εξής: η αναγνώριση της δυνατότητας μιας έποψης διαφορετικής από τη δική μας είναι αναγκαία, καθώς, εάν την αριθμητική μας ταυτότητα μπορούσαμε να την προσεγγίσουμε μόνο από τη δική μας οπτική γωνία, τότε η διάκριση υποκειμενικότητας και αντικειμενικότητας θα κατέρρεε και η συνείδηση της ταυτότητας θα παρέμενε απλώς *de dicto*, αναλυτικώς ισοδύναμη δηλαδή της ταυτότητας της συνείδησης. Σε αυτήν την περίπτωση, τα αντικείμενα της συνείδησης δεν θα μπορούσαν να ιδωθούν ως ανεξάρτητα αυτής.

Το ίδιο σκεπτικό μπορούμε να το εκφράσουμε και διαφορετικά: είδαμε ότι η έννοια της *de re* αριθμητικής ταυτότητας απαιτεί τον απεγκλωβισμό από τα επιστημικά όρια της εσωτερικής αίσθησης, ούτως ώστε η παράσταση του εαυτού μας να είναι αυτή που θα τοποθετηθεί εντός του χρόνου και όχι το αντίστροφο. «Απεγκλωβισμός από τα επιστημικά όρια της εσωτερικής μου αίσθησης» σημαίνει όμως «απεγκλωβισμός από τα επιστημικά όρια της συνείδησής μου». Και ασφαλώς εδώ δεν έχουμε να κάνουμε με ένα αίτημα εξόδου από μια κατάσταση συνείδησης, αλλά με ένα αίτημα βαθύτερης αυτοσυνειδησίας. Η έμφαση της απαίτησης απεγκλωβισμού θα πρέπει να δοθεί όχι στο ενέργημα της συνείδησης, αλλά στο υποκειμενό της, στο γεγονός ότι πρόκειται για τη *δική μου* συνείδηση. Καλούμαστε δηλαδή να αντιληφθούμε τη συνείδησή μας ως μια *υποκειμενική έποψη της αντικειμενικής πραγματικότητας*, η δυνατότητα της οποίας προϋποθέτει τη δυνατότητα και άλλων υποκειμενικών επόψεων. Ο απεγκλωβισμός από τα επιστημικά όρια της εσωτερικής μου αίσθησης σημαίνει λοιπόν την αναγνώριση της δυνατότητας άλλων επόψεων, άλλων συνειδήσεων.²⁰³

²⁰³ Τούτη η παρατήρηση συνδέεται με τις αντίστοιχες σκέψεις που είχαμε διατυπώσει στο πρώτο μέρος αναφορικά με τη φύση της υποκειμενικότητας. (Βλ. Μέρος I, Ενότητες 1.1, 1.2.3, 4.2.). Είχαμε επισημάνει τότε ότι η υποκειμενικότητα δεν μπορεί να νοηθεί αλλιώς, παρά μόνο ως μια τριπλή *σχέση* του υποκειμένου με τον εαυτό του, με τον κόσμο και με τα άλλα υποκείμενα του λόγου. Μάλιστα, καμία από τις τρεις πτυχές αυτής της σχέσης δεν μπορεί να ιδωθεί ανεξάρτητα από τις υπόλοιπες. Η σχέση του υποκειμένου με τον εαυτό του είναι, βέβαια, η αυτοσυνείδησή του. «Έχω συνείδηση του εαυτού μου» σημαίνει ότι έχω συνείδηση της συνείδησής μου. Η τελευταία όμως θα πρέπει να έχει ένα αντικείμενο διακριτό από την ίδια, κάτι που να *μην* είναι υποκειμενικό. Μπορώ λοιπόν να έχω συνείδηση του εαυτού μου, μόνο εάν έχω συνείδηση του κόσμου που με περιβάλλει ως κάτι που διακρίνεται κατηγορικά από αυτήν την συνείδηση. Αλλά και αντίστροφα: μπορώ να έχω συνείδηση του κόσμου που με περιβάλλει ως κάτι που διακρίνεται κατηγορικά από τη συνείδησή μου, μόνο εάν έχω συνείδηση του εαυτού ως υποκειμένου. Η έννοια της υποκειμενικότητας προϋποθέτει την έννοια της αντικειμενικότητας και προϋποτίθεται από αυτήν. Και, ασφαλώς, αμφότερες προϋποθέτουν τη διυποκειμενικότητα, καθώς κάτι μπορεί να θεωρηθεί αντικειμενικό, μόνο εάν μπορεί να προσεγγιστεί από περισσότερες της μίας συνειδήσεις, από περισσότερες της μίας υποκειμενικές επόψεις. Αυτό που έχει ιδιαίτερη σημασία για την έννοια της διυποκειμενικότητας είναι ότι δεν πρόκειται απλώς για τη

Οι διαπιστώσεις που προηγήθηκαν μας δίνουν το εννοιολογικό πλαίσιο εντός του οποίου θα πρέπει να εξετάσουμε το ζήτημα της αριθμητικής μας ταυτότητας, δηλαδή της προσωπικότητάς μας. Κατά τη μετάβαση στο πεδίο της γνωσιολογίας οφείλουμε να σεβαστούμε αυτούς τους περιορισμούς. Εάν, για να νοήσουμε τον εαυτό μας ως πρόσωπο, θα πρέπει αναγκαστικά να δεχθούμε τη δυνατότητα διαφορετικών υποκειμενικών επόψεων από τις οποίες μπορεί να ιδωθεί η αριθμητική μας ταυτότητα, τι συνεπάγεται αυτό για τις προϋποθέσεις γνώσης της προσωπικότητάς μας; Θα πρέπει στο σημείο αυτό να εισαγάγουμε την έννοια της τριτοπρόσωπης έποψης. Στην έποψη αυτή εισερχόμαστε, αφού προβούμε σε μια αφαίρεση, αφού δηλαδή απομονώσουμε εκείνα τα αντικείμενα της συνείδησης που είναι προσιτά κατ' αναγκαιότητα μόνο από μία έποψη. Θα πρόκειται ασφαλώς για μια αναλυτική αναγκαιότητα: ό,τι προκύπτει από την ανάλυση της έννοιας της πρωτοπρόσωπης υποκειμενικής έποψης, δεν μπορεί να καταστεί αντικείμενο συνείδησης από μια τριτοπρόσωπη έποψη· συνεπώς, δεν αποτελεί κομμάτι της αντικειμενικότητας και τοποθετείται εκτός της γνωστικής μας εμβέλειας.

Λέμε λοιπόν πως τη γνώση της προσωπικότητάς μας μπορούμε να την αναζητήσουμε *μόνο* από την τριτοπρόσωπη έποψη. Η γνώση της αριθμητικής μας ταυτότητας ως ενός *αντικειμενικού* στοιχείου είναι αδύνατη από τη δική μας, πρωτοπρόσωπη υποκειμενική έποψη, διότι από αυτήν την έποψη μπορούμε μεν να σκεφτόμαστε την ταυτότητά μας ως κάτι αντικειμενικό, δεν μπορούμε όμως να διακρίνουμε με βεβαιότητα εάν η ταυτότητα της οποίας αποκτάμε συνείδηση είναι αυτή ενός γνωστικού αντικειμένου ή απλώς η αριθμητική ταυτότητα της ίδιας μας της συνείδησης. Το επιστημολογικό ερώτημα στο οποίο καλούμαστε να απαντήσουμε είναι το εξής: η προσωπικότητα της ψυχής, ως αντικείμενο της συνείδησης, είναι προσιτή από την τριτοπρόσωπη έποψη ή πρόκειται για μια όψη της πρωτοπρόσωπης οπτικής γωνίας, με την οποία συνδέεται αναλυτικά;

Ανατρέχοντας στα επιχειρήματα του Καντ από τις Αναλογίες της Εμπειρίας,²⁰⁴ θα διαπιστώσουμε ότι η διάκριση μεταξύ υποκειμενικότητας και αντικειμενικότητας είναι δυνατή, εάν και μόνο εάν η χρονική τάξη της εσωτερικής αίσθησης είναι διαφορετική από τη χρονική τάξη του αντικειμένου. Για την ακρίβεια, το επιστημολογικό ζήτημα της διάκρισης ανάμεσα στην υποκειμενικότητα και την αντικειμενικότητα ανάγεται, κατά τον Καντ, στο ζήτημα της διάκρισης ανάμεσα στην υποκειμενική και την αντικειμενική χρονική τάξη. Υποκειμενική χρονική τάξη είναι ο χρόνος της πρόσληψης των παραστασεών μας, η καθαρή μορφή της εσωτερικής μας αίσθησης. Πρόκειται για μια τάξη *διαδοχής*, κατά την οποία οι παραστάσεις παρατίθενται με τρόπο ώστε η μία να ακολουθεί την άλλη σε μια γραμμική σειρά. Είναι σημαντικό ότι από την υποκειμενική χρονική τάξη απουσιάζει το στοιχείο της αναγκαιότητας. Η ακολουθία των παραστάσεων εξαρτάται από τον τρόπο με τον οποίο έτυχε να

δυνατότητα ύπαρξης περισσότερων υποκειμένων, αλλά για τη *σχέση* που συνδέει τα υποκείμενα αυτά κατά την ανταλλαγή των ουσιαστικών λόγων. Όπως θα δούμε, συστατικές της σχέσης αυτής είναι οι κατηγορίες των δικαιωμάτων.

²⁰⁴ Βλ. Georges Dicker, *Kant's Theory of Knowledge: An Analytical Introduction* (New York: Oxford University Press, 2004), 112-193· Paul Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 207-276· Henry Allison, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense* (New Haven: Yale University Press, 2004), 229-274.

προσληφθούν, έναν τρόπο ο οποίος θα μπορούσε να είναι διαφορετικός. Ο αυθαίρετος χαρακτήρας της υποκειμενικής χρονικής τάξης μου επιτρέπει επίσης να αναδιατάσω με τη φαντασία μου τη σειρά των παραστάσεων. Ακόμα δηλαδή και αν έχω προσλάβει το πολλαπλό των παραστάσεων δύο ουράνιων σωμάτων, ξεκινώντας από αυτό που βρίσκεται μπροστά μου, στον βορρά, και καταλήγοντας σε αυτό που βρίσκεται πίσω μου, στον νότο, στη φαντασία μου μπορώ κάλλιστα να αντιστρέψω τη σειρά των παραστάσεων, όπως κάλλιστα μπορώ να προτάξω την παράσταση του ήχου ενός κεραυνού της παράστασης της λάμψης του. Ο Καντ επικαλείται το παράδειγμα του ποταμόπλοιου που κινείται από το σημείο α κατά τη χρονική στιγμή A στο σημείο β κατά τη χρονική στιγμή B . Και εδώ η φαντασία μπορεί να αναδιατάξει τις παραστάσεις, ούτως ώστε η θέση του ποταμόπλοιου κατά τη στιγμή B να προταχθεί της θέσης κατά τη στιγμή A . Το γεγονός ότι η πρώτη αναδιάταξη είναι επιτρεπτή, όχι όμως η δεύτερη και η τρίτη, μας δείχνει ότι η χρονική τάξη στην οποία τοποθετούνται τα αντικείμενα των παραστάσεών μας είναι διαφορετική από αυτήν των ίδιων των παραστάσεων ως νοητικών γεγονότων. Πώς μπορούμε λοιπόν να διακρίνουμε την αντικειμενική χρονική τάξη από την υποκειμενική; Πώς μπορούμε να θεμελιώσουμε την κρίση μας ότι η δεύτερη και η τρίτη αναδιάταξη είναι εσφαλμένες σε αντίθεση με την πρώτη;

Είναι προφανές ότι δεν έχουμε τη δυνατότητα να στηριχθούμε στα δεδομένα της εποπτείας, διότι η ίδια η αντικειμενική χρονική τάξη δεν αποτελεί αντικείμενο της κατ' αίσθηση αντίληψης. Δεν θα ήταν λοιπόν βάσιμος ο ισχυρισμός ότι η αναδιάταξη των παραστάσεων στο παράδειγμα του ποταμόπλοιου είναι ανεπίτρεπτη, επειδή η σειρά τους, κατά την αρχική μας παρατήρηση, ήταν η αντίστροφη, διότι η σειρά αυτή δεν είναι κάτι το οποίο αντιληφθήκαμε μέσω της εξωτερικής αίσθησης. Το μόνο που αντιληφθήκαμε με αυτόν τον τρόπο ήταν το πολλαπλό των παραστάσεων, το οποίο στη συνέχεια συνέθεσε κατά διαδοχική σειρά η φαντασία μας στα πλαίσια πια της εσωτερικής αίσθησης. Όπως επισημαίνει ο Καντ, «η σύνδεση (των δύο κατ' αίσθηση αντιλήψεων εν χρόνω) εδώ δεν είναι έργο της ψιλής αισθήσεως και της εποπτείας, αλλά το δημιούργημα μιας συνθετικής δυνάμεως της φαντασίας, η οποία καθορίζει την εσωτερική αίσθηση όσον αφορά τη χρονική σχέση».²⁰⁵ Η ίδια συνθετική δύναμη δραστηριοποιείται και στο παράδειγμα των ουράνιων σωμάτων. Και εκεί οι αντιλήψεις μας διατάσσονται διαδοχικά, αυτό όμως δεν μας απαγορεύει να τις αναδιατάξουμε, μένοντας πιστοί στην αναπαράσταση του κόσμου. Το κριτήριο λοιπόν του επιτρεπτού ή μη μιας αναδιάταξης δεν μπορεί να αναζητηθεί ούτε στην εσωτερική αίσθηση, διότι η υποκειμενική χρονική τάξη είναι ένα γεγονός, όχι ένας κανόνας. Καθώς η εποπτεία, εξωτερική ή εσωτερική, ενός αντικειμένου δεν μπορεί να μας πορίσει το ζητούμενο κριτήριο, ο Καντ στρέφεται προς την έννοια του.

Η σκέψη του είναι η εξής: εάν ο χρόνος δεν μπορεί να γίνει κατ' αίσθηση αντιληπτός, τότε η αντικειμενική χρονική τάξη θα πρέπει με κάποιον τρόπο να αποτυπώνεται στην εννοιολόγηση του κόσμου. Σύμφωνα με τη βασική αρχή που διέπει τις αναλογίες της εμπειρίας, η γνώση των αντικειμένων μέσω κατ' αίσθηση αντιλήψεων

²⁰⁵ ΚΚΑ Α189/233.

είναι δυνατή μόνο χάρις στην παράσταση της αναγκαίας σύνδεσής τους.²⁰⁶ η δε παράσταση της αναγκαίας σύνδεσης των κατ' αίσθηση αντιλήψεων είναι δυνατή μόνο μέσω *a priori* κανόνων. Οι κανόνες που αναζητάμε δεν είναι άλλοι από τις έννοιες των γνωστικών αντικειμένων στην πιο αφηρημένη και καθαρή τους μορφή: σε αυτήν των κατηγοριών του νου. Κρίσιμες καθίστανται κυρίως οι κατηγορίες της αναφοράς. Η έννοια του ουράνιου σώματος, φέρ' ειπείν, είναι η έννοια ενός αντικειμένου, η *ουσία* του οποίου παραμένει αμετάβλητη στο χρόνο όσο η κατάστασή του μεταβάλλεται. Η καθαρή έννοια της ουσίας αποτελεί το αναγκαίο υπόστρωμα που μας βοηθάει να συλλάβουμε την αντικειμενική χρονική τάξη στην οποία τοποθετείται το αντικείμενο της αντίληψής μας. Αυτό το επιτυγχάνει με το να *αντιπροσωπεύει* μέσα στα φαινόμενα τον ίδιο τον χρόνο, τη μονιμότητα και την ασυλία του από κάθε μεταβολή, διαμορφώνοντας έτσι το κατάλληλο, σταθερό γνωστικό πλαίσιο εντός του οποίου μπορεί κανείς να σχηματίσει την παράσταση της συγχρονικότητας ή της διαδοχικότητας των φαινομένων. Η έννοια της ουσίας, της μονιμότητας δηλαδή στον χρόνο, ως μορφή της εμπειρικής έννοιας του σώματος, είναι αναγκαία για τον σχηματισμό της ίδιας της έννοιας «σώμα» και για την ταυτοποίηση κάθε φορά των παραστάσεών μας με συγκεκριμένα αντικείμενα στον χώρο. Χωρίς τη δυνατότητα ταυτοποίησης δεν θα μπορούσαμε να διανοηθούμε ότι *κάτι* μεταβάλλεται ως προς την κατάστασή του, διότι η μεταβολή προϋποθέτει ακριβώς την αριθμητική ταυτότητα του υποκειμένου της.

Όπως όμως δεν μπορούμε να έχουμε κατ' αίσθηση αντίληψη του ίδιου του χρόνου και άρα χρειαζόμαστε μια καθαρή έννοια που να αναπαριστά τη μονιμότητά του, το ίδιο συμβαίνει και με τους χρονικούς προσδιορισμούς της διαδοχής και της συγχρονικότητας. Οι κρίσιμες έννοιες είναι αυτές που συμπληρώνουν το τρίπτυχο των κατηγοριών της αναφοράς: η αιτιότητα και η κοινωνία. Ας ξεκινήσουμε από την αιτιότητα.

Η έννοια της αιτιότητας συλλαμβάνει και αναπαριστά την ακολουθία δύο καταστάσεων ως την αντικειμενική χρονική τους τάξη, με το να ορίζει τη μία ως αίτιο και τη δεύτερη ως αιτιατό. Έτσι όμως αποκλείει τη δυνατότητα αναδιάταξης των παραστάσεών τους από τη συνθετική δύναμη της φαντασίας, καθώς το αιτιατό δεν μπορεί να προηγείται χρονικά του αιτίου του. Ο βασικός κανόνας που διέπει, φέρ' ειπείν, τη σύνθεση του πολλαπλού των παραστάσεων στην εποπτεία του πλοίου και του ποταμού είναι και πάλι η κατηγορία της ουσίας, η οποία μας εξασφαλίζει το υπόστρωμα μονιμότητας του χρόνου. Δεν είναι όμως η μόνη κατηγορία που καλείται σε εφαρμογή. Για να συνθέσουμε το πολλαπλό των παραστάσεων κατά τέτοιο τρόπο, ώστε να μας δώσουν την εποπτεία ενός πλοίου που *κινείται*, που μεταβάλλει συνεχώς τη θέση τους εντός του ποταμού, θα πρέπει να εφαρμόσουμε επιπλέον την κατηγορία της αιτιότητας. Η κατηγορία αυτή μας βοηθάει να διακρίνουμε την αντικειμενική από την υποκειμενική χρονική τάξη. Αμφότερες είναι διαδοχικές. Η παράσταση του πλοίου στο σημείο *α* προηγείται της παράστασής του στο σημείο *β*, όπως και η θέση του πλοίου στο σημείο *α* προηγείται της θέσης του στο σημείο *β*. Ενώ όμως η φαντασία μπορεί να αναδιατάσσει ελεύθερα την ακολουθία των παραστάσεων στην

²⁰⁶ ΚΚΑ Α176/Β218.

εσωτερική αίσθηση, η αντικειμενική χρονική τάξη προσδιορίζεται αναγκαία από αιτιακούς νόμους που αφορούν στη μηχανική της πλεύσης του ποταμόπλοιου ή στην ταχύτητα του φωτός και του ήχου, προκειμένου για το παράδειγμα του κεραυνού. Βάσει αυτών των νόμων, μπορούμε να αποφανθούμε ότι η αναδιάταξη που προτάσσει την παράσταση του πλοίου στη θέση β είναι ανεπίτρεπτη, διότι προδίδει την πραγματικότητα ή, διαφορετικά, την αντικειμενική χρονική τάξη των γεγονότων.

Η έννοια της κοινωνίας από την άλλη συλλαμβάνει και αναπαριστά τη συγχρονικότητα δύο ουσιών. Λέμε ότι δύο ουσίες τελούν σε σχέση κοινωνίας, όταν αυτές αλληλεπιδρούν αιτιακά, όταν δηλαδή η μια ουσία περιέχει προσδιορισμούς, η αρχή των οποίων εμπεριέχεται στην άλλη ουσία.²⁰⁷ Η συγχρονικότητα δύο ουσιών, της X και Ψ , δεν είναι κάτι που μπορούμε να το γνωρίσουμε άμεσα, προσλαμβάνοντάς το μέσω της εποπτείας, αλλά κάτι το οποίο μπορούμε μόνο να συμπεράνουμε από την ισχύ ενός νόμου, σύμφωνα με τον οποίο η X δεν θα μπορούσε να βρίσκεται στην κατάσταση χ κατά τη χρονική στιγμή A , εάν κατά την ίδια χρονική στιγμή η Ψ δεν βρισκόταν στην κατάσταση ψ και αντιστρόφως. Τα ουράνια σώματα του παραδείγματος τελούν όντως σε μια σχέση αιτιακής αλληλεπίδρασης μέσω της αμοιβαίας βαρυτικής τους έλξης, η οποία προσδιορίζει τη θέση και την κίνησή τους στον χώρο. Εάν το ένα υπήρχε ερήμην του άλλου, η κατάστασή του θα ήταν διαφορετική. Από αυτό καταλήγουμε στο συμπέρασμα ότι τα δύο ουράνια σώματα συνυπάρχουν. Η συγχρονικότητα είναι η αντικειμενική χρονική τους τάξη. Καθώς η χρονική αυτή τάξη είναι διαφορετική από την υποκειμενική τάξη της διαδοχής των παραστάσεων τους στην εσωτερική αίσθηση, μπορούμε να υποστηρίξουμε με βεβαιότητα ότι τα αντικείμενα της συνείδησής μας είναι ανεξάρτητα από αυτήν. Μπορούμε επίσης να κατανοήσουμε γιατί η αναδιάταξη των παραστάσεων στην περίπτωση της εποπτείας των ουράνιων σωμάτων είναι επιτρεπτή. Δεδομένης της συγχρονικότητας τους, η διάταξη των παραστάσεων τους στην εσωτερική αίσθηση είναι ελεύθερη: είτε προτάξουμε την παράσταση του βόρειου ουράνιου σώματος είτε αυτήν του νότιου η αντικειμενική χρονική τάξη δεν προδίδεται. Η συγχρονικότητα των αντικειμένων σημαίνει ακριβώς τη δυνατότητα της αμοιβαίας διαδοχής των κατ' αίσθηση αντιλήψεών τους.

Η διάκριση ανάμεσα στην υποκειμενική χρονική τάξη και σε μια τάξη που συλλαμβάνεται μέσω *a priori* κανόνων μας αποκαλύπτει την ύπαρξη ενός αντικειμενικού κόσμου, ενός κόσμου που υπάρχει ανεξάρτητα από τη νόησή μας. Τι σημαίνει αυτή η διάκριση για το ζήτημα της προσωπικότητας που μας απασχολεί; Μπορούμε να βεβαιώσουμε ότι ενοικούμε ως πρόσωπα σε έναν τέτοιο κόσμο; Θυμίζω ότι το επιστημολογικό ερώτημα στο οποίο πρέπει να απαντήσουμε είναι το εξής: μπορεί η προσωπικότητα της ψυχής να καταστεί αντικείμενο της συνείδησης από την τριτοπρόσωπη έποψη ή αποτελεί απλώς μια αναλυτική πτυχή της πρωτοπρόσωπης έποψης; Το επιχείρημα από τις Αναλογίες της Εμπειρίας μας έδειξε ότι η προσωπικότητα είναι προσιτή από την τριτοπρόσωπη έποψη, εάν και μόνο εάν η χρονική της τάξη είναι διαφορετική από αυτήν της εσωτερικής αίσθησης. Τότε και μόνο τότε μπορούμε να βεβαιώσουμε ότι η αριθμητική ταυτότητα της οποίας αποκτάμε συνείδηση είναι ένα

²⁰⁷ ΚΚΑ, Α211/Β257-258.

de re στοιχείο, διακριτό από την ίδια τη συνείδηση και τη δική της ταυτότητα στον χρόνο.

Το πρόβλημα βέβαια, προκειμένου για την αριθμητική μας ταυτότητα, είναι ότι στην περίπτωση της αντικείμενο της συνείδησης είναι η ίδια η χρονική τάξη της εσωτερικής μας αίσθησης, δηλαδή η παράσταση του χρόνου εντός μας. Μολονότι μέσω της εσωτερικής μας αίσθησης αποκτάμε συνείδηση της ύπαρξής μας, η οποία μάλιστα είναι προσδιορισμένη κατά την υποκειμενική χρονική τάξη της διαδοχής των νοητικών μας στάσεων, στερούμαστε μια παράσταση του εαυτού μας στην οποία θα μπορούσαμε να αποδώσουμε έναν αντικειμενικό χρονικό προσδιορισμό. Το να σκεφτούμε τον εαυτό μας ως μια νοητική ουσία, κατά την ορθολογιστική αντίληψη της προσωπικότητας, δεν μας βοηθάει καθόλου. Μια τέτοια ουσία, η ψυχή, αποτελεί, υποτίθεται, το σταθερό οντολογικό υπόστρωμα της χρονικής διαδοχής των νοητικών μας στάσεων. Κατά την ορθολογιστική ψυχολογία, τα νοητικά συμβάντα θα πρέπει να εκληφθούν ακριβώς ως καταστάσεις της ψυχής. Παρ' όλα αυτά, η ψυχή δεν μπορεί να λάβει έναν αντικειμενικό χρονικό προσδιορισμό.

Για να επέλθει η απαιτούμενη διαφοροποίηση στις χρονικές τάξεις, θα πρέπει να τοποθετήσουμε την παράσταση του εαυτού μας εντός του χρόνου. Αυτός ο χρόνος όμως δεν μπορεί να είναι η καθαρή μορφή της δικής μας εσωτερικής αίσθησης και ο λόγος είναι προφανής: αδυνατούμε να παραστήσουμε τον εαυτό μας εντός του χρόνου τον οποίο έχουμε ήδη παραστήσει εντός του εαυτού μας. Ο χρόνος στον οποίο καλούμαστε να τοποθετήσουμε την παράσταση του εαυτού μας για να τη διακρίνουμε επιστημολογικά ως ένα αντικειμενικό μέγεθος μπορεί να είναι μόνο η καθαρή μορφή της εσωτερικής αίσθησης κάποιου τρίτου.

Είδαμε ότι για τον απεγκλωβισμό από τα επιστημικά όρια της εσωτερικής μας αίσθησης απαιτείται η υιοθέτηση της εσωτερικής αίσθησης ενός τρίτου. Αντικείμενο γνώσης μπορεί να καταστεί μόνο ό,τι μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο της εσωτερικής αίσθησης του καθένα. Ωστόσο, η πρωτοπρόσωπη και η τριτοπρόσωπη υποκειμενική έποψη θα πρέπει να μοιράζονται ένα κοινό σημείο αναφοράς, διότι διαφορετικά η ασυμμετρία τους θα μας οδηγούσε στον σολιψισμό και στην απώλεια της διάκρισης μεταξύ υποκειμενικότητας και αντικειμενικότητας. Θα πρέπει δηλαδή οι διαφορετικές επόψεις να αναφέρονται σε κάτι ανεξάρτητο από αυτές, το οποίο γνωστικά να είναι προσβάσιμο και από τις δύο. Εδώ καθίσταται κρίσιμη η καθαρή εποπτεία του χώρου, η μορφή της εξωτερικής μας αίσθησης. Σύμφωνα με τα διδάγματα της Υπερβατολογικής Αισθητικής, ο ανθρώπινος νους μπορεί να παραστήσει αυτό που είναι ανεξάρτητο από τις ίδιες του τις παραστάσεις μόνο εντός του χώρου.²⁰⁸ Το κοινό σημείο αναφοράς που καθιστά δυνατή την ύπαρξη περισσότερων υποκειμενικών επόψεων είναι λοιπόν ο χώρος και η παράσταση των αντικειμένων εντός του. Η απόδοση αντικειμενικών χρονικών προσδιορισμών μόνο εντός του χώρου μπορεί να πραγματοποιηθεί. Το παραδείγμα των ουράνιων σωμάτων και του ποταμόπλοιου είναι ενδεικτικά. Εάν δεν μπορούσαμε να παραστήσουμε τα δύο σώματα ως κατέχοντα διαφορετικές θέσεις στον χώρο τόσο μεταξύ τους, όσο και αναφορικά με τον παρατηρητή, δεν θα μπορούσαμε να συλλάβουμε τη συγχρονικότητά τους.

²⁰⁸ ΚΚΑ Α23/Β38.

Ομοίως, χωρίς την παράσταση του πλοίου σε διαφορετικές θέσεις εντός του ποταμού, δεν θα μπορούσαμε να συλλάβουμε τη διαδοχικότητα της κίνησής του.

Η έννοια της αντικειμενικότητας στον Καντ συνυφαίνεται λοιπόν με χωρο-χρονικούς προσδιορισμούς. Τη θέση αυτή διατυπώνει αναφανδόν στο επιχείρημά του από την Ανασκευή του Ιδεαλισμού. Εκεί υπογραμμίζει, εν είδει θεωρήματος, ότι η εμπειρικά καθορισμένη συνείδηση της υπάρξής μας αποδεικνύει την ύπαρξη των αντικειμένων έξω από εμάς στον *χώρο*. Ο εμπειρικός καθορισμός της συνείδησης της υπάρξής μας δεν είναι παρά ένας χρονικός καθορισμός. Πρόκειται για την υποκειμενική χρονική τάξη της διαδοχής των παραστάσεων των οποίων αποκτούμε συνείδηση. Στη συνέχεια ο Καντ επαναλαμβάνει ότι κάθε χρονικός προσδιορισμός προϋποθέτει κάτι το *μόνιμα υπάρχον* στην κατ' αίσθηση αντίληψη, μια ουσία, δηλαδή, που θα λειτουργεί ως το σταθερό σημείο αναφοράς βάσει του οποίου θα διαγιγνώσκουμε κάθε φορά τις σχέσεις συγχρονικότητας και διαδοχικότητας. Αυτό το *μόνιμα υπάρχον*, μας λέει ο Καντ, δεν μπορεί να βρίσκεται μέσα μας, να συνδέεται δηλαδή εγγενώς με την ύπαρξή μας ως μια νοητική ουσία, διότι ο χρονικός καθορισμός της ίδιας μας της υπάρξής προϋποθέτει αυτό το *μόνιμα υπάρχον*. Το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγει είναι ότι ακόμα και η υποκειμενική χρονική τάξη, ως χρονικός προσδιορισμός, είναι δυνατή μόνο υπό την προϋπόθεση της ύπαρξης πραγμάτων *έξω από εμάς*, τοποθετημένων δηλαδή στον *χώρο*.

Με τη βοήθεια του Καντ διαπιστώνουμε λοιπόν ότι η υπέρβαση της πρωτοπρόσωπης έποψης της συνείδησης χάριν μιας έποψης την οποία μπορεί να υιοθετήσει ο καθένας απαιτεί την τοποθέτηση των αντικειμένων της συνείδησης σε ένα χωρο-χρονικό πλαίσιο. Η μόνη δοκιμασία βάσει της οποίας μπορούμε να βεβαιώσουμε την ανεξαρτησία ενός συνειδησιακού αντικειμένου από την ίδια τη συνείδηση είναι η τοποθέτηση της παράστασης του αντικειμένου εντός του χώρου και του χρόνου. Τι θα συμβεί εάν υποβάλουμε την παράσταση του εαυτού μας σε αυτή τη δοκιμασία; Γράφει ο Καντ:

Όταν όμως παρακολουθώ τον εαυτό μου από την έποψη ενός άλλου (ως αντικείμενο της εξωτερικής του εποπτείας), τότε αυτός ο εξωτερικός παρατηρητής με εξετάζει για εντελώς πρώτη φορά *μέσα στον χρόνο*, γιατί ο χρόνος στη συγκατάληψη παριστάνεται ουσιαστικά μόνο *μέσα μου*. Ο παρατηρητής αυτός λοιπόν, από το Εγώ, το οποίο συνοδεύει όλες τις παραστάσεις στη συνείδησή μου κατά πάντα χρόνο και μάλιστα με πλήρη ταυτότητα, έστω και αν το αποδέχεται [παραχωρητικά], δεν θα συμπεράνει ωστόσο ακόμη [από αυτό] για την αντικειμενική διαρκή μονιμότητα του ίδιου μου του Εγώ. Γιατί, καθώς ο χρόνος στον οποίο με τοποθετεί ο παρατηρητής δεν είναι εκείνος που απαντά στην ιδική μου αισθητικότητα, αλλά στη δική του, η ταυτότης έτσι, η οποία είναι αναγκαστικά συνδεδεμένη με τη συνείδησή μου, δεν είναι γι' αυτό τον λόγο [και] με τη δική του συνείδηση, δηλαδή με την εξωτερική εποπτεία του υποκειμένου μου, συνδεδεμένη.²⁰⁹

Η υιοθέτηση της τριτοπρόσωπης έποψης ενός εξωτερικού παρατηρητή μας επιτρέπει να απεγκλωβιστούμε από τα επιστημικά όρια της εσωτερικής μας αίσθησης, δεν μας επιτρέπει όμως να αποκτήσουμε γνώση της προσωπικότητάς μας. Είδαμε ότι

²⁰⁹ ΚΚΑ Α362-363.

παραμένοντας εντός των ορίων αυτών, τοποθετώντας δηλαδή την παράσταση του χρόνου εντός μας, δεν μπορούμε να διακρίνουμε τη συνείδηση της αριθμητικής μας ταυτότητας από την αριθμητική ταυτότητα της συνείδησής μας. Εξερχόμενοι αυτών των ορίων με την υιοθέτηση της έποψης ενός άλλου, τοποθετώντας δηλαδή την παράσταση του εαυτού μας εντός του χρόνου και του χώρου, βλέπουμε ότι η συνείδηση της ταυτότητας μπορεί μεν να διακριθεί από την ταυτότητα της συνείδησης, με ένα όμως δυσβάστακτο κόστος: την πλήρη αποσύνδεσή τους αναφορικά με το αντικείμενο και το υποκείμενό τους. Πράγματι, η υιοθέτηση της υποκειμενικής τριτοπρόσωπης έποψης μας επιτρέπει να διακρίνουμε επιστημολογικά την *de re* αριθμητική ταυτότητα από μια απλώς *de dicto*, αναλυτικής δηλαδή υφής, ταυτότητα της συνείδησης. Αυτό συμβαίνει διότι η χρονική τάξη του εαυτού μας δεν ταυτίζεται πλέον με αυτήν της εσωτερικής μας αίσθησης· πρόκειται αντίθετα για μια αντικειμενική χρονική τάξη, την οποία μπορεί να διακρίνει ο καθένας. Τούτη η διαφοροποίηση επιτρέπει την ανάδειξη της ταυτότητας ως ενός αντικειμενικού στοιχείου μέσα από την υποκειμενικότητα. Δεν αρκεί όμως αυτό για να μιλήσουμε για γνώση της προσωπικότητάς μας. Η υποκειμενικότητα μέσα από την οποία αναδεικνύεται η *de re* αριθμητική ταυτότητα δεν είναι η δική μας, αλλά αυτή που χαρακτηρίζει την έποψη του άλλου. Η συνείδηση όμως της προσωπικότητάς μας είναι δυνατή μόνο από τη δική μας εσωτερική υποκειμενική οπτική γωνία. Από την έποψη του εξωτερικού παρατηρητή μπορούμε να αποκτήσουμε συνείδηση της αριθμητικής ταυτότητας όχι μιας υποτιθέμενης νοητικής ουσίας, της ψυχής, αλλά μιας ουσίας τοποθετημένης μέσα στον χώρο και τον χρόνο, ενός σώματος δηλαδή. Και φυσικά η συνείδηση μιας τέτοιας ταυτότητας δεν συνδέεται πλέον αναλυτικά με την ταυτότητα της συνείδησης του εξωτερικού παρατηρητή, άρα δεν συντρέχει ο κίνδυνος σύγχυσής τους: η ταυτότητα της συνείδησης του παρατηρητή αποτελεί αναγκαία συνθήκη της από μέρους του συνείδησης του πολλαπλού των παραστάσεων και της σύνθεσής τους υπό την έννοια «σώμα». Εάν οι παραστάσεις δεν ανήκαν σε μία και την αυτή συνείδηση, δεν θα μιλούσαμε για πολλαπλό των παραστάσεων, αλλά για σκόρπιες παραστάσεις, οι οποίες, ερήμην ενός υποκειμένου σύνθεσης, θα ήταν αδύνατο να συνδεθούν υπό την έννοια ενός αριθμητικά ταυτόσημου σώματος.

Το επιστημολογικό λοιπόν πρόβλημα της ορθολογιστικής αντίληψης περί προσωπικότητας συνοψίζεται ως εξής: ικανές και αναγκαίες συνθήκες της προσωπικότητας ενός υποκειμένου είναι α) η συνείδηση από μέρους του υποκειμένου της αριθμητικής του ταυτότητας και β) η οντολογική υπόσταση αυτής της ταυτότητας. Η πρώτη προϋπόθεση μπορεί να ικανοποιηθεί μόνο από την πρωτοπρόσωπη, εσωτερική έποψη του υποκειμένου, από την οποία όμως το ίδιο το υποκείμενο είναι αδύνατο να βεβαιώσει την πλήρωση της δεύτερης προϋπόθεσης, το εάν, δηλαδή, η συνείδηση της ταυτότητάς του είναι κάτι διαφορετικό από την ταυτότητα της συνείδησής του. Για μια τέτοια διαπίστωση απαιτείται μια τριτοπρόσωπη, εξωτερική έποψη. Από την έποψη όμως αυτή μπορούμε να αποκτήσουμε γνώση της ταυτότητας όχι μιας νοητικής ουσίας, της ψυχής, που είναι και το ζητούμενο για τους ορθολογιστές, αλλά ενός σώματος. Η αριθμητική ταυτότητα της ψυχής αποτελεί αντικείμενο συνείδησης αποκλειστικά από την πρωτοπρόσωπη έποψη, με την οποία συνδέεται αναλυτικά. Πρόκειται λοιπόν για τη συνείδηση μιας *de dicto* ταυτότητας, αναλυτικώς ισοδύνα-

μης με την ταυτότητα της συνείδησης του υποκειμένου. Αναστοχαζόμενοι επάνω στην ενότητα του περιεχομένου των νοητικών μας στάσεων, αποκτάμε συνείδηση του εαυτού μας, όχι όμως ως μιας οντότητας, αλλά ως ενός τυπικού-λογικού όρου των σκέψεών μας και της συνοχής τους.²¹⁰ Το Εγώ, ως υποκείμενο της κρίσης «εγώ νοώ», η οποία θα πρέπει να συνοδεύει κάθε παράστασή μας, προκειμένου η τελευταία να καταστεί για εμάς κανονιστικώς σημαντική, και η οποία αποτελεί απλώς την εννοιακή έκφραση της υπερβατολογικής ενότητας της καταλήψεώς μας, δεν αναφέρεται λοιπόν σε ένα ουσιαστικό υποκείμενο, αλλά στην αναγκαία εκείνη υποκειμενική έποψη, υπό την οποία συντίθεται σε μία ενότητα το περιεχόμενο των νοητικών μας στάσεων.

Από την ταυτότητα της συνείδησης δεν μπορούμε φυσικά να συμπεράνουμε την πραγματική ταυτότητα του υποκειμένου. Διότι η ταυτότητα της συνείδησης, η ενότητα της καταλήψεως δηλαδή, μπορεί να αποτελεί απλώς αντικείμενο μεταβίβασης από μια νοητική ουσία σε μιαν άλλη. Ο Καντ χρησιμοποιεί την αναλογία της σφαίρας που προσκρούει επάνω σε μιαν άλλη σφαίρα, μεταδίδοντάς της την κινητική της ενέργεια. Κατά τον ίδιο τρόπο, μας λέει, θα μπορούσαμε να υποθέσουμε μια σειρά νοητικών ουσιών, καθεμία από τις οποίες μεταγγίζει στην επόμενη όλες τις παραστάσεις της και την ενότητα της συνείδησής τους. Στην τελευταία ουσία αυτής της σειράς περιέρχονται λοιπόν όλες οι παραστάσεις των προηγούμενων ουσιών. Η τελευταία ουσία έχει συνείδηση ότι οι παραστάσεις αυτές της ανήκουν. Γίνεται έτσι φανερό ότι η ταυτότητα της συνείδησης των παραστάσεων μπορεί να έχει ως υποκείμενό της όχι μόνο μια αριθμητικά ταυτόσημη νοητική ουσία, αλλά και μια σειρά διακριτών ουσιών που μεταβιβάζουν διαδοχικά τη συνειδησιακή τους ενότητα. Εάν συμβαίνει το ένα ή το άλλο είναι κάτι που εκφεύγει της γνωστικής μας εμβέλειας.²¹¹

Επανερχόμενοι στον συλλογισμό των ορθολογιστών, θα διαπιστώναμε ότι το συμπέρασμα Σ περί της προσωπικότητάς μας δεν μπορεί να προκύψει από τις προκείμενες Α και Β, διότι η ελάσσων πρόταση δεν καταφάσκει τη συνείδηση της *de re* αριθμητικής ταυτότητας, την οποία απαιτεί η μείζων πρόταση, ο ορισμός της έννοιας «πρόσωπο». Δεν δικαιούμαστε λοιπόν να υποστηρίξουμε ότι τα όρια ανάμεσα στη διακριτότητα και την ταυτότητα των προσώπων είναι δεδομένα πριν και ανεξάρτητα από τον λόγο. Με άλλα λόγια, δεν δικαιούμαστε να εκλαμβάνουμε τα όρια αυτά ως μεταφυσικά, μη κανονιστικά γεγονότα, τα οποία διαθέτουν την κανονιστική σημασία μιας εκτίμησης p στα πλαίσια της σχέσης $R(p, x, c, a)$, τα οποία δηλαδή αποτελούν λόγους προς το πράττειν.

1.3. Η αναγωγιστική αντίληψη περί προσωπικότητας

Το γεγονός ότι δεν διαθέτουμε θεωρητική οδό γνώσης της αριθμητικής ταυτότητας του εαυτού μας, βάσει της ορθολογιστικής αντίληψης περί προσωπικότητας, ώθησε κάποιους εμπειριστές φιλοσόφους να θεωρήσουν ότι η αντίληψη αυτή θα πρέπει να εγκαταλειφθεί, χάριν μιας αναγωγιστικής προσέγγισης. Σύμφωνα με αυτήν την προσέγγιση, το γεγονός της προσωπικότητάς μας, της αριθμητικής μας

²¹⁰ ΚΚ1 Α363.

²¹¹ ΚΚ1 Α364.

ταυτότητας σε διαφορετικές χρονικές στιγμές, περιλαμβάνει αναγκαία ή συνίσταται σε κάποια πιο συγκεκριμένα γεγονότα, στην ύπαρξη μιας φυσικής και νοητικής συνέχειας, ενός σώματος, ενός εγκεφάλου και ενός συνεκτικού νου. Τίποτε περισσότερο δεν απαιτείται. Δεν απαιτείται, λόγου χάριν, η ύπαρξη μιας οντότητας διακριτής τόσο από το σώμα και τον εγκέφαλο όσο και από άλλες ανάλογες οντότητες. Δεν απαιτείται γενικά κανενός είδους γεγονός πέραν της ύπαρξης ενός σώματος και/ή ενός νου.

Ο John Locke, για παράδειγμα, έχει υποστηρίξει ότι το κριτήριο της προσωπικής ταυτότητας είναι αμιγώς ψυχολογικό. Πρόκειται για το είδος της ψυχολογικής συνέχειας που μας αποκαλύπτεται επιστημικά μέσω της μνήμης και ειδικότερα μέσω της ανάκλησης παρελθουσών εμπειριών. Αυτή η ψυχολογική συνέχεια αποτελεί, κατά τον Locke, αναγκαία και ικανή συνθήκη προκειμένου να καταστήσουμε πρόσωπα. Για να το θέσουμε λίγο διαφορετικά, η προσωπική μας ταυτότητα συνίσταται σε αυτού του είδους την ψυχολογική συνέχεια.²¹²

Ο Derek Parfit έχει αναπτύξει μια πιο επεξεργασμένη και εκλεπτυσμένη εκδοχή του λοκιανού ψυχολογικού αναγωγισμού, διευρύνοντας, αφενός, την κατηγορία των νοητικών στάσεων βάσει των οποίων θα κριθεί η ψυχολογική συνέχεια, καθιστώντας, αφετέρου, λιγότερο απαιτητικό το κριτήριο της ψυχολογικής συνέχειας. Σύμφωνα με αυτήν την εκδοχή, κρίσιμα ψυχολογικά στοιχεία είναι όχι μόνο οι αναμνήσεις των εμπειριών μας, αλλά και άλλες νοητικές στάσεις, όπως πεποιθήσεις, προθέσεις ή συναισθήματα. Προκειμένου να αποφανθούμε ότι μεταξύ του *X* σήμερα και του *Y* πριν από είκοσι χρόνια θεμελιώνεται η σχέση της αριθμητικής ταυτότητας, ότι δηλαδή οι *X* και *Y* αποτελούν ένα και το αυτό πρόσωπο, δεν απαιτείται ο *X* να θυμάται εμπειρίες που ο *Y* είχε πριν από είκοσι χρόνια. Δεν απαιτείται δηλαδή μια άμεση ψυχολογική σύναψη μεταξύ των *X* και *Y*, όπως θα ήθελε ο Locke. Για την πλήρωση του κριτηρίου της ψυχολογικής συνέχειας απαιτείται, αλλά και αρκεί, μια επάλληλη αλυσίδα τέτοιων ψυχολογικών συνάψεων. Δεν απαιτείται δηλαδή ο *X* να έχει αναμνήσεις από τις προ εικοσαετίας εμπειρίες του, ούτε να διατηρεί τις πεποιθήσεις ή τις προθέσεις που είχε τότε. Απαιτείται, αλλά και αρκεί, κάθε μέρα να διατηρεί αρκετές άμεσες ψυχολογικές συνάψεις με την προηγούμενη μέρα. Οι συνάψεις αυτές ενδέχεται να εκλείψουν πλήρως στο βάθος της εικοσαετίας, αυτό όμως δεν αναιρεί την αριθμητική του ταυτότητα. Σημασία έχει το γεγονός της ψυχολογικής συνέχειας το οποίο συνίσταται ακριβώς στην ύπαρξη αλυσιδωτών άμεσων συνάψεων.²¹³

Εάν θεωρήσουμε τα παραπάνω αναγωγικά σχήματα ως αναλυτικά, τότε δεχόμαστε ότι το να είναι κανείς πρόσωπο σημαίνει ακριβώς την πλήρωση των αναγωγικών κριτηρίων. Σημαίνει δηλαδή την ύπαρξη ενός αριθμητικά ταυτώσημου σώματος ή εγκεφάλου ή μιας ψυχολογικής συνέχειας. Οι λέξεις «πρόσωπο» και «ψυχολογική συνέχεια» αναφέροντα στην ίδια ιδιότητα και έχουν ακριβώς την ίδια σημασία. Κάτι τέτοιο συνεπάγεται τη δυνατότητα να μιλάμε για τον κόσμο χωρίς να αναφερόμαστε καθόλου στα πρόσωπα. Φιλόσοφοι, όπως ο Lichtenberg και ο Parfit έχουν υποστη-

²¹² Βλ. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (Oxford: Clarendon Press, 1975), βιβλίο 2, κεφ. 27. Ο Sydney Shoemaker υπερασπίζεται αυτή τη θέση στο άρθρο του «Persons and Their Pasts», *American Philosophical Quarterly* 7 (1970), 269-285. Πρβλ. και David Wiggins, *Sameness and Substance Renewed* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 193-244.

²¹³ Βλ. Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford: Clarendon Press, 1984), 204-209.

ρίξει ότι μπορούμε να περιγράψουμε πλήρως την πραγματικότητα, συμπεριλαμβανομένων του βίου μας και των σκέψεών μας με έναν *απρόσωπο* τρόπο, χωρίς δηλαδή να ισχυριστούμε ότι υπάρχουν πρόσωπα. Αρκεί, για παράδειγμα, η καταγραφή των νοητικών μας στάσεων και η ανάδειξη της ενότητας και της συνοχής τους χωρίς καμία αναφορά στο κοινό τους υποκείμενο. Η τελευταία αναφορά δεν προσθέτει τίποτα στην περιγραφή. Είναι απλώς ένας άλλος, αναλυτικά ισοδύναμος τρόπος να μιλήσουμε για το ίδιο ζήτημα, για την ενότητα της σκέψης μας.²¹⁴

Μια άλλη συνέπεια του αναγωγισμού εντοπίζεται στο πρακτικό πεδίο. Καθώς δεν αποτελούμε πρόσωπα υπό μια βαθιά μεταφυσική έννοια, το ζήτημα της ταυτότητας και της διακριτότητας των προσώπων ως οντοτήτων δεν έχει την φρονησιακή και ηθική σημασία που συνήθως του αποδίδουμε. Σημασία έχει το γεγονός της πλήρωσης του αναγωγικού κριτηρίου. Μόνο δηλαδή το γεγονός της φυσικής ή ψυχικής συνέχειας μπορεί να μας δώσει φρονησιακούς και ηθικούς λόγους προς το πράττειν. Το σκεπτικό είναι το εξής: επειδή δεν είμαι μια αριθμητικώς ταυτόσημη νοητική ουσία, η ταυτότητα του εαυτού μου σήμερα (K) με τον εαυτό μου σε τριάντα χρόνια (K') δεν συνιστά ένα απόλυτο μέγεθος. Αντιθέτως, επιδέχεται διαβαθμίσεις, ανάλογα με τον αριθμό και την ενάργεια των ψυχολογικών συνάψεων που θα διατηρώ. Εάν οι συνάψεις αυτές είναι πολύ λίγες και ασθενείς, τότε ασθενής θα είναι και η ταυτότητα του K με τον K'. Τούτο το γεγονός έχει κανονιστική σημασία, διότι φρονησιακοί λόγοι που συνηγορούν υπέρ της ανάληψης σημαντικών βαρών στο παρόν από τον K με σκοπό την άντληση κάποιου οφέλους στο μέλλον από τον K' ενδέχεται να αποδυναμωθούν ή να εκλείψουν και να δώσουν τη θέση τους σε ηθικούς λόγους, σαν οι K και K' να ήταν δύο διαφορετικά πρόσωπα.

Εάν τώρα δεν υπάρχει μια βαθιά μεταφυσική έννοια της ταυτότητάς μου σε διαφορετικές χρονικές στιγμές, τότε δεν υπάρχει ούτε μια βαθιά μεταφυσική έννοια υπό την οποία δύο διαφορετικά πρόσωπα, ο K και ο X, διακρίνονται. Μπορούμε να πούμε ότι τελικά η σχέση αφενός μεταξύ των K και K' αφετέρου μεταξύ των K και X ενδέχεται να μην είναι τόσο διαφορετική όσο θα ήταν εάν οι K και X ήταν δύο διακριτές νοητικές ουσίες. Κανονιστική σημασία έχει και πάλι το γεγονός της ψυχολογικής συνέχειας. Αυτό συνεπάγεται ότι προσωπαγείς ηθικές κατηγορίες, όπως τα δικαιώματα, δεν έχουν τη σημασία που συνήθως τους αποδίδουμε.

Ο αναγωγισμός και οι βασικές συνεπαγωγές του θα πρέπει να απορριφθούν. Το γεγονός ότι η συνείδηση της ταυτότητας αποτελεί απλώς μια αναλυτική πτυχή της πρωτοπρόσωπης, εσωτερικής έποψης δεν συνηγορεί από μόνο του υπέρ των αναγωγικών αντιλήψεων. Είδαμε ότι το ζήτημα της αριθμητικής ταυτότητας του εαυτού μας ως μιας νοητικής ουσίας δεν μπορεί να εξεταστεί από μια τριτοπρόσωπη, εξωτερική έποψη. Αυτό σημαίνει ότι *δεν μπορούμε* να έχουμε λόγους υπέρ της υιοθέτησης της πεποίθησης ότι υπάρχουν ταυτόσημες στον χρόνο, απλές, νοητικές ουσίες, διακριτές από το σώμα. Οι ορθολογιστές λοιπόν οφείλουν να εγκαταλείψουν τη σχετική τους πεποίθηση. Τούτο όμως δεν συνεπάγεται την αλήθεια της πεποίθησης ότι *δεν υπάρχουν* τέτοιες νοητικές ουσίες. Το ορθολογικό καθήκον εγκατάλειψης της πεποίθησης B(a) ελλείψει επαρκών λόγων δεν συνεπάγεται το ορθολογικό καθήκον υιοθέτησης

²¹⁴ Ο.π. 212-217.

της πεποιθήσης $B(\sim a)$, διότι και στην περίπτωση της τελευταίας πεποιθήσης οι λόγοι ενδέχεται να είναι ανεπαρκείς. Βέβαια η περίπτωση που εξετάζουμε είναι διαφορετική. Η διαπίστωσή μας δεν ήταν ότι *δεν έχουμε* επαρκείς λόγους να υιοθετήσουμε την ορθολογιστική αντίληψη περί προσωπικότητας, αλλά ότι *δεν μπορούμε* να έχουμε τέτοιους λόγους, διότι η συνείδηση της αριθμητικής ταυτότητας της ψυχής δεν είναι δυνατή από μια τριτοπρόσωπη έποψη, μια έποψη που ο καθένας θα μπορούσε να υιοθετήσει. Τότε όμως δεν μπορούμε να έχουμε λόγους ούτε υπέρ της υιοθέτησης της πεποίθησης ότι δεν υπάρχουν νοητικές ουσίες. Το ζήτημα της προσωπικότητας της ψυχής κείται πέραν των ορίων της γνωστικής μας εμβέλειας. Επί του θέματος μπορούμε να εκφέρουμε μόνο αναλυτικές κρίσεις, βασισμένοι στις έννοιες της αριθμητικής ταυτότητας, του εαυτού και της ενότητας της συνείδησης. Δεν μπορούμε να εκφέρουμε καμία συνθετική κρίση και άρα να διευρύνουμε τη γνώση μας για το τι πραγματικά είμαστε. Τέτοιες κρίσεις θα είναι απροσδιόριστες ως προς την τιμή αληθείας τους. Η ορθή στάση είναι λοιπόν η αποχή από το σχηματισμό οποιασδήποτε πεποίθησης σχετικά με την προσωπικότητα της ψυχής. Όπως οι ορθολογιστές φιλόσοφοι, έτσι και οι εμπειριστές θα πρέπει να απορρίψουν την πεποίθηση ότι δεν υπάρχουν ταυτόσημες στον χρόνο νοητικές ουσίες. Θα πρέπει άραγε να εγκαταλειφθούν συλλήβδην και οι αναγωγιστικές προσεγγίσεις; Αυτό δεν μπορούμε να το βεβαιώσουμε ακόμα. Μέχρι στιγμής έχειδειχθεί ότι η απουσία λόγων υπέρ της πεποίθησης ότι υπάρχουν διακριτές από το σώμα οντότητες δεν συνηγορεί υπέρ της πεποίθησης ότι τα πρόσωπα συνίστανται σε ένα σώμα και μια ψυχολογική συνέχεια.

Ποια θα πρέπει να είναι η τύχη της αναγωγιστικής θέσης για τη δυνατότητα μιας απρόσωπης περιγραφής της πραγματικότητας, συμπεριλαμβανομένων του ίδιου μας του βίου και των σκέψεών μας; Όπως έχουμε ήδη επισημάνει, η προσωπική ταυτότητα της οποίας αποκτάμε συνείδηση από την πρωτοπρόσωπη, εσωτερική έποψη είναι αναλυτικώς ισοδύναμη με την ενότητα-ταυτότητα της συνείδησής μας. Από αυτήν τη διαπίστωση εκκινούν κάποιοι εμπειριστές φιλόσοφοι για να υποστηρίξουν ότι ο λόγος περί των προσώπων μπορεί να αντικατασταθεί από τον λόγο περί της ενότητας του βίου ή της σκέψης μας χωρίς καμία νοηματική απώλεια. Ας δούμε τον μερικότερο ισχυρισμό που προβάλλει ο Parfit, ότι δηλαδή μπορούμε να περιγράψουμε πλήρως τις σκέψεις μας χωρίς να τις αποδώσουμε στον εαυτό μας ως υποκειμένους, χωρίς να ισχυριστούμε ότι έχουν έναν στοχαστή.

Αντί για σκέψεις θα μπορούσαμε να μιλήσουμε για νοητικές προτασιακές στάσεις. Κρίσιμη για τους αναγωγιστές είναι η ψυχολογική ενότητα των νοητικών στάσεων, το γεγονός ότι υπάγονται σε μία συνειδησιακή ενότητα. Τι συμβαίνει όμως με την κανονιστική τους ενότητα; Επειδή διαθέτουν προτασιακό περιεχόμενο, οι νοητικές στάσεις αναπτύσσουν μεταξύ τους λογικές σχέσεις. Δύο πεποιθήσεις ή δύο προθέσεις του ίδιου υποκειμένου με αντιφατικό περιεχόμενο δεν τελούν σε κανονιστική ενότητα. Ωστόσο η ψυχολογική τους ενότητα όχι απλώς διατηρείται, αλλά αποτελεί και αναγκαία συνθήκη προκειμένου να μιλήσουμε για αντιφατικότητα: εάν οι δύο πεποιθήσεις ή προθέσεις ανήκαν σε διαφορετικές συνειδησιακές ενότητες, σε διαφορετικά υποκείμενα, η μομφή της ανορθολογικότητας δεν θα μπορούσε να στοιχειοθετηθεί. Είδαμε όμως ότι οι ορθολογικές αρχές είναι κανονιστικές, επειδή είναι συστατικές των σχέσεων ουσιαστικών λόγων $R(p, x, c, a)$. Είδαμε επίσης ότι οι

νοητικές μας στάσεις μπορούν να έχουν προτασιακό περιεχόμενο και άρα να άπτονται της πραγματικότητας μόνο χάρις στην κανονιστική σύναψη νοός και κόσμου. Η σύναψη αυτή επιτυγχάνεται μέσω της αυτενεργούς επιβολής των κανόνων της νόησης στα αντικείμενα της κατ' αίσθηση εποπτείας. Μάλιστα είναι αυτοί οι κανόνες και η ενότητα την οποία εξασφαλίζουν που προσδιορίζουν γενικά την έννοια ενός αντικειμένου.²¹⁵ Το αποτέλεσμα αυτής της επιβολής είναι ότι η κατ' αίσθηση αντίληψη του κόσμου αποκτά για εμάς μια εγγενή κανονιστική σημασία, υπό την έννοια ότι μπορεί πλέον να συνδεθεί με συγκεκριμένες νοητικές στάσεις στα πλαίσια ενός κανόνα. Ο κανόνας αυτός δεν είναι άλλος από την ουσιαστική δικαιολογητική σχέση $R(p, x, c, a)$.

Διαπιστώνουμε λοιπόν ότι η σχέση των νοητικών μας στάσεων με το κανονιστικό φαινόμενο είναι ουσιώδης. Χωρίς τη δυνατότητα ένταξής τους στη σχέση $R(p, x, c, a)$, οι νοητικές μας στάσεις δεν θα διέθεταν προτασιακό περιεχόμενο και δεν θα ανέπτυσσαν μεταξύ τους λογικές σχέσεις στο πλαίσιο μιας συνειδησιακής ενότητας. Θα περιοριζόνταν στην κατηγορία των παραστάσεων που ο Καντ αποκαλεί αισθήσεις, παραστάσεις δηλαδή που συνοδεύονται μεν από συνείδηση, πλην όμως δεν μπορούν να αποτελέσουν αντικείμενο της κρίσης «εγώ νοώ», ακριβώς επειδή δεν μπορούν να εννοιολογηθούν. Ως εκ τούτου, οι παραστάσεις αυτές δεν έχουν καμία κανονιστική σημασία' όπως γράφει ο Καντ, παραμένουν για εμάς ένα τίποτα.²¹⁶

Αυτή η αναγκαία ένταξη των προτασιακών μας στάσεων στο πλαίσιο της σχέσης $R(p, x, c, a)$ καθιστά ατελή την απρόσωπη περιγραφή τους. Ποιο είναι άραγε το υποκείμενο της σχέσης αυτής, το οποίο μπορεί να καταλάβει τη θέση της μεταβλητής x ; Ας θυμηθούμε το παράδειγμα της βροχής: Εάν εγώ βλέπω από το παράθυρο ότι βρέχει, τότε εγώ έχω έναν αποφασιστικό λόγο να υιοθετήσω την πεποίθηση ότι βρέχει $[B(r)]$. Ποιο είναι όμως αυτό το εγώ, το υποκείμενο του αποφασιστικού λόγου; Πρόκειται άραγε για το τυπικό Εγώ, το λογικό υποκείμενο της κρίσης «Εγώ νοώ»; Σίγουρα όχι. Γνωρίζουμε ότι το υποκείμενο αυτό δεν αποτελεί τίποτα περισσότερο από έκφραση της υπερβατολογικής ενότητας της κατάληψης. Πρόκειται για έναν τυπικό-λογικό όρο των σκέψεών μας, για το αναλυτικό ισοδύναμο της ταυτότητας της συνείδησης. Το τυπικό εγώ δεν αποτελεί καν μία έννοια, καθώς στερείται γενικότητας: εφαρμόζεται αποκλειστικά και μόνο στο υποκείμενο που αποκτά συνείδηση της αυτενεργούς συνθετικής δύναμης της νόησης του.²¹⁷ Η συνείδηση αυτή δεν συνοδεύεται από τη συνείδηση της δυνατότητας και άλλων υποκειμενικών, πρωτοπρόσωπων επόψεων μιας αντικειμενικής πραγματικότητας, άρα τελικά από τη συνείδηση της δυνατότητας μιας τριτοπρόσωπης έποψης. Η δυνατότητα όμως αυτή είναι απαραίτητη για τη θεμελίωση του κανόνα $R(p, x, c, a)$. Ο κανόνας αυτός ορίζει στην ουσία μια σχέση ατομικώς ορισμένων προσώπων ($x_1, x_2, x_3, \dots, x_n$), μια σχέση ελεύθερων πολιτών, όπως προτιμάει ο Καντ, εκ των οποίων κανείς δεν έχει βάση άσκησης του δικαιώματος αρνησικυρίας. Στο παράδειγμά μας ο κανόνας διατυπώνεται ως εξής: *Καθένας* που, υπό συγκεκριμένες συνθήκες, έχει την οπτική

²¹⁵ ΚΚΑ Α108.

²¹⁶ ΚΚΑ Β131-132.

²¹⁷ Ο Καντ χαρακτηρίζει το τυπικό εγώ ως μια *αίσθηση*, την αίσθηση που βιώνει το υποκείμενο, όταν πάσχει από το ίδιο το ενέργημα της σκέψης του.

εντύπωση ότι βρέχει, έχει έναν αποφασιστικό λόγο να υιοθετήσει την πεποίθηση $B(r)$. Η αόριστη αντωνυμία «καθένας» αποτελεί εννοιακή έκφραση της μεταβλητής x , της τριτοπρόσωπης δηλαδή έποψης. Το συμπέρασμά μας είναι ότι το τυπικό Εγώ, ως μια αμιγώς πρωτοπρόσωπη έποψη, δεν μπορεί να λάβει τη θέση της μεταβλητής x . Σε διαφορετική περίπτωση, ο κανόνας $R(p, x, c, a)$ θα μετατρεπόταν σε έναν *ιδιωτικό* κανόνα, κάτι που αποτελεί σαφώς ένα οξύμωρο σχήμα.

Όταν λέω ότι εγώ έχω έναν αποφασιστικό λόγο να υιοθετήσω την πεποίθηση $B(r)$, εννοώ ότι εγώ, ο ΚΣ, δεσμεύομαι από αυτόν τον λόγο. Εδώ το «εγώ» είναι πράγματι μια έννοια. Τη χρησιμοποιώ για να εξατομικεύσω τον εαυτό μου, όχι απλώς ως υποκείμενο της αυτενέργειας της νόησής μου, αλλά ως υποκείμενο ενός αντικειμενικού λόγου, ο οποίος δεσμεύει τον καθένα. Αναγνωρίζω δηλαδή τη δυνατότητα και άλλων προσώπων να χρησιμοποιήσουν την ίδια αντωνυμία για να αναφερθούν στον εαυτό τους, ως υποκείμενα που δεσμεύονται από τον λόγο αυτό. Η αντίληψη που έχω για τον εαυτό μου ως υποκείμενο λόγων δεν είναι λοιπόν η τυπική αντίληψη μιας συνειδησιακής ενότητας ως αναγκαίου λογικού όρου της σκέψης. Είναι η μεστή, ουσιαστική αντίληψη μιας ενσώματης οντότητας, τοποθετημένης στον χώρο και τον χρόνο, η οποία έχει συνείδηση της αριθμητικής της ταυτότητας. Η μεστή αυτή αντίληψη είναι απαραίτητη, προκειμένου να αναγνωρίσουμε την ισχύ των λόγων.

Στο παράδειγμά μας και πάλι: ο αποφασιστικός λόγος που εξετάζουμε είναι ένας κανόνας που επιτάσσει σε αυτόν που βλέπει από το παράθυρό του τη βροχή να σχηματίσει α) την πεποίθηση ότι έχει την οπτική εντύπωση πως βρέχει και β) την πεποίθηση ότι, υπό τις συγκεκριμένες συνθήκες, η εντύπωση αυτή συνεπάγεται την αλήθεια της πρότασης «βρέχει». Είδαμε ότι η πρώτη απαίτηση αφορά στην κατάκτηση ενός υψηλότερου βαθμού συνείδησης της παράστασης ότι βρέχει. Η παράσταση αυτή, η οποία έχει υπαχθεί ήδη στην ενότητα της υπερβατολογικής μας κατάληψης, θα πρέπει να συνοδευτεί από την κρίση «εγώ νοώ». Εδώ έχουμε να κάνουμε ασφαλώς με το τυπικό Εγώ, με την εναλλακτική έκφραση της συνειδησιακής μας ενότητας. Ως εκ τούτου, το περιεχόμενο της πρώτης απαίτησης μπορεί να διατυπωθεί κατά τρόπο απρόσωπο. Μπορούμε δηλαδή να πούμε ότι σε αυτό το αρχικό στάδιο ο λόγος μας καλεί να ξεχωρίσουμε την παράσταση της βροχής μεταξύ του συνόλου των παραστάσεων μας και να την τοποθετήσουμε στο επικέντρο της συνείδησής μας, προκειμένου στη συνέχεια να διαγνώσουμε την κανονιστική της σημασία.

Η τυπική αντίληψη του εαυτού μας δεν αρκεί, αναφορικά με τη δεύτερη απαίτηση. Εδώ πλέον καλούμαστε να αναγνωρίσουμε την κανονιστική σημασία που έχει για εμάς η παράσταση της βροχής, υπό τις συγκεκριμένες συνθήκες c . Η αναγνώριση της κρισιμότητας των συνθηκών αυτών προϋποθέτουν μια αντίληψη του εαυτού μας ενταγμένου στον χώρο και τον χρόνο. Ως συνθήκες c θα πρέπει να εκλάβουμε τις περιστάσεις στις οποίες βασιζόμαστε για να βεβαιώσουμε ότι η κατ' αίσθηση αντίληψή μας είναι μια αληθής αντίληψη, μια γνήσια εμπειρία και όχι μια παραίσθηση. Οι περιστάσεις αυτές αφορούν, μεταξύ άλλων, στη χωρική και χρονική μας συνάφεια με το γεγονός της βροχής και στον τρόπο με τον οποίο το σώμα μας και ιδίως τα όργανα της όρασής μας επηρεάζονται από το γεγονός αυτό. Αρνητικά δε, αφορούν στην απουσία συνθηκών που θα έθεταν υπό αμφισβήτηση τη γνησιότητα

των αντιλήψεών μας, όπως, για παράδειγμα, η λήψη κάποιου φαρμάκου που γνωρίζουμε ότι μας προκαλεί παραισθήσεις.

Καταλήγουμε λοιπόν στο εξής: το τυπικό Εγώ δεν μπορεί να καταλάβει τη θέση της μεταβλητής x για δύο λόγους: πρώτον, καθώς συνδέεται αναλυτικά με την πρωτοπρόσωπη έποψη είναι ακατάλληλο να συλλάβει την τριτοπρόσωπη έποψη από την οποία και μόνο μπορεί να αναγνωριστει η αντικειμενικότητα των ουσιαστικών λόγων· δεύτερον, η λήψη της τριτοπρόσωπης έποψης απαιτεί την υιοθέτηση μιας αντίληψης του εαυτού μας, όχι απλώς ως υποκειμένου της νόησης, αλλά ως ενσώματης οντότητας, τοποθετημένης στον χώρο και τον χρόνο. Η σχέση $R(p, x, c, a)$ δεν είναι λοιπόν μια απρόσωπη σχέση, ούτε μπορεί να περιγραφεί ως τέτοια.

Τότε όμως ούτε οι νοητικές μας στάσεις, οι σκέψεις μας, μπορούν να περιγραφούν απρόσωπα, με αναφορά μόνο στη συνειδησιακή τους ενότητα. Η παράλειψη αναφοράς του υποκειμένου τους θα τις αποσυνέδεε από τη σχέση $R(p, x, c, a)$, άρα και από τον ίδιο τον κόσμο. Διότι, όπως είδαμε, η κανονιστική θέαση της πραγματικότητας, η αντίληψη δηλαδή του κόσμου ως δικαιολογητικού θεμελίου των νοητικών μας στάσεων, είναι ο μόνος τρόπος να την προσεγγίσουμε γνωστικά. Μια απρόσωπη περιγραφή των σκέψεών μας θα ήταν εντελής, μόνο εάν τις εκλαμβάναμε, κατά έναν καρτεσιανό τρόπο, ως αυθύπαρκτες νοητικές οντότητες, ανεξάρτητες του υλικού κόσμου, εγκατοικούσες σε μία ψυχή. Έχουμε όμως επισημάνει ότι μια τέτοια θέση δεν ευσταθεί. Και ο ίδιος ο Parfit άλλωστε την απορρίπτει.

1.4. Η κανονιστική αντίληψη περί προσωπικότητας

Εξετάσαμε δύο αντιλήψεις της προσωπικότητας, την ορθολογιστική και την αναγωγιστική. Διαπιστώσαμε ότι δεν μπορούμε να έχουμε λόγους ούτε υπέρ ούτε κατά της πρώτης. Διαπιστώσαμε επίσης ότι το εγχείρημα της εννοιολογικής αναγωγής της προσωπικότητας σε ένα ψυχολογικό γεγονός προϋποθέτει μια εσφαλμένη οντολογική θεώρηση των νοητικών γεγονότων. Περιερχόμαστε έτσι σε μια κατάσταση απορίας: ως έλλογα όντα έχουμε αναγκαστικά συνείδηση της προσωπικότητάς μας· ειδικά όμως ως ανθρώπινα όντα, εξαιτίας των επιστημικών περιορισμών μας, δεν μπορούμε να γνωρίζουμε σε τι ακριβώς συνίσταται η προσωπικότητα αυτή. Η απορία αυτή διατυπώνεται από την *ανθρώπινη έποψη*, από την έποψη ενός ελλόγου όντος με συγκεκριμένους γνωστικούς περιορισμούς.

Η ορθολογιστική αντίληψη, απαλλαγμένη από τον παραλογισμό της ορθολογιστικής ψυχολογίας, επιτυγχάνει να συλλάβει αυτήν ακριβώς την έποψη: την έποψη ενός όντος που δεν μπορεί παρά να σκέφτεται τον εαυτό του ως πρόσωπο, χωρίς όμως να είναι σε θέση να βασίσει αυτή του τη σκέψη σε ουσιαστικούς επιστημικούς λόγους, χωρίς δηλαδή να μπορεί να οδηγηθεί στη γνώση. Ο Καντ καταλήγει στο ίδιο συμπέρασμα, όταν γράφει πως «όπως η έννοια της ουσίας και του απλού, έτσι ακριβώς και η έννοια της προσωπικότητας μπορεί να παραμένει (καθ' όσον αυτή είναι απλώς υπερβατική, δηλαδή ενότης του υποκειμένου, το οποίο κατά τα λοιπά μας είναι άγνωστο, στους προσδιορισμούς όμως του οποίου υπάρχει δια της συγκαταλήψεως μια παντελής σύνδεση)»²¹⁸. Εάν η χρήση της έννοιας της προσωπικότητας

²¹⁸ ΚΚΑ Α365.

περιοριζόταν στο θεωρητικό πεδίο, το ενδιαφέρον του λόγου για αυτήν θα ήταν εξαιρετικά ισχνό. Η σημασία της ωστόσο αναδεικνύεται κατ' εξοχήν στο πρακτικό πεδίο, γεγονός που συνομολογούν οι ορθολογιστές με προεξάρχοντα τον Leibniz και κάποιοι από τους επιφανέστερους εμπειριστές φιλοσόφους. Ο Locke, για παράδειγμα, αντιλαμβάνεται την έννοια της προσωπικότητας ως μια *δικανική* έννοια, απολύτως κρίσιμη για τον καταλογισμό μιας πράξης σε έναν αυτουργό και για τη συνακόλουθη ευθύνη του τελευταίου, για τον ψόγο, την επιβράβευση ή την τιμωρία.²¹⁹

Ο Καντ προχωράει ένα βήμα παραπέρα. Υποστηρίζει ότι η έννοια της προσωπικότητας δεν είναι μόνο αναγκαία για πρακτική χρήση· είναι επιπλέον και επαρκής.²²⁰ Κάποιοι σχολιαστές καταφεύγουν στις αναλύσεις της τρίτης Αντινομίας και του τρίτου μέρους της *Θεμελίωσης της Μεταφυσικής των Ηθών*, προκειμένου να ερμηνεύσουν αυτήν τη θέση.²²¹ Εάν σκεφτούμε, μας λένε, τον εαυτό μας μόνο ως μέλος του αισθητού κόσμου, τότε θα πρέπει να δεχτούμε ότι κάθε μας ενέργεια προσδιορίζεται αναπόδραστα από τους αιτιακούς νόμους της φύσης. Η θέλησή μας, δηλαδή, ως μια μορφή αιτιότητας, είναι πάντοτε και ένα αιτιατό. Μια τέτοια ετερονομία όμως δεν θα απέκλειε απλώς την πρακτική χρήση της έννοιας της προσωπικότητας· θα στερούσε γενικά το πεδίο εφαρμογής πρακτικών κατηγοριών, όπως είναι, φέρ' ειπείν, η έννοια της πράξης, του αυτουργού, της ηθικής ευθύνης ή του καταλογισμού. Η πρακτική χρήση του λόγου είναι δυνατή, μόνο εάν θεωρήσουμε τον εαυτό μας, υπό την υπερβοτολογική ιδέα της ελευθερίας, ως μια απλή διανοητική ουσία, ταυτόσημη στον χρόνο, η οποία εγκατοικεί σε έναν νοητό κόσμο, υπόκειται στους νόμους του, που δεν είναι παρά νόμοι της λογικής, δηλαδή της ελευθερίας, και άρα έχει την ικανότητα να αυτενεργεί, να εγκαινιάζει η ίδια μια αιτιακή αλυσίδα εντός του αισθητού κόσμου και όχι να αποτελεί απλώς έναν κρίκο της.²²²

Το επιχείρημα αυτό παρουσιάζει την ορθολογιστική έννοια της προσωπικότητας ως αναγκαία, όχι όμως και ως επαρκή για τη χρήση πρακτικών κατηγοριών. Τούτο συμβαίνει, διότι περιορίζεται στην εσωστρεφή όψη της προσωπικότητας, σε αυτήν της ταυτότητας, αγνοώντας την εξωστρεφή της όψη, αυτήν της διακριτότητας των προσώπων. Πράγματι, η αριθμητική ταυτότητα του αυτουργού μιας άδικης πράξης και του κατηγορούμενου για την πράξη αυτή είναι αναγκαία συνθήκη του καταλογισμού της ευθύνης της στον δεύτερο. Είναι επίσης αναγκαία συνθήκη, προκειμένου να τον χαρακτηρίσουμε ως ηθικό πρόσωπο, ως ένα υποκείμενο που έχει συνείδηση της δέσμευσής του από ηθικούς κανόνες. Δεν είναι όμως επαρκής για έναν τέτοιο χαρακτηρισμό. Δεν είναι επαρκής για την είσοδό μας στο πρακτικό πεδίο εν γένει.

Οι πλέον βασικές κατηγορίες του πεδίου αυτού είναι οι κατηγορίες της δεοντικής λογικής: το επιτρεπτό, το υποχρεωτικό, το απαγορευμένο. Οι έννοιες της άδικης πράξης και των ηθικών κανόνων αναλύονται σε αυτές τις κατηγορίες. Κρίσιμη όμως για τον προσδιορισμό της δεοντικής τιμής μιας πράξης είναι κυρίως η εξωστρεφής όψη της προσωπικότητας, αυτή της διακριτότητας των προσώπων. Έστω, για

²¹⁹ Βλ. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, βιβλίο 2, κεφ. 27.

²²⁰ *ΚΚΑ* A365-366.

²²¹ Βλ., για παράδειγμα, Béatrice Longuenesse, *I, Me, Mine: Back to Kant, and Back Again*, 152 επ.

²²² Βλ. *ΚΚΑ* A533-534/B561-562, A549-558/B577-586· *ΟΜΗ* 4:453.

παράδειγμα, ότι ο Α καταστρέφει με πρόθεση ένα αντικείμενο που ανήκει στον Β. Στην περίπτωση αυτή ο Α έχει τελέσει μια άδικη πράξη, μόνο εάν ο Α και ο Β είναι διακριτά πρόσωπα. Δεν μπορούμε εδώ να υποστηρίξουμε ότι εάν δεν πληρούνται τα κριτήρια της προσωπικής ταυτότητας, τότε πληρούνται αυτοδικαίως τα κριτήρια της διακριτότητάς τους. Δεν μπορούμε δηλαδή να θεωρήσουμε τη διακριτότητα των προσώπων ως την αρνητική έκφραση της ταυτότητάς τους και αντιστρόφως. Θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε κάτι τέτοιο, μόνο εάν η συνείδηση της αριθμητικής μας ταυτότητας αρκούσε για την κατάφαση της προσωπικότητάς μας και *επιπλέον* περιελάμβανε τη συνείδηση της ύπαρξης και άλλων προσώπων. Τίποτε όμως από τα δύο δεν αληθεύει. Πώς λοιπόν η έννοια της προσωπικότητας υπό την ορθολογιστική της αντίληψη είναι επαρκής για πρακτική χρήση;

Το κλειδί της απάντησης βρίσκεται στην προϋπόθεση την οποία θέτει ο Καντ: η ορθολογιστική αντίληψη της προσωπικότητας είναι επαρκής και αναγκαία για πρακτική χρήση, *εφόσον* τη θεωρήσουμε απλώς ως υπερβατική, ως ενότητα δηλαδή ενός υποκειμένου, το οποίο κατά τα άλλα μας είναι άγνωστο. Σύμφωνα με αυτή τη θέση, αποκτάμε συνείδηση του εαυτού μας ως ηθικού προσώπου, ως υποκειμένου δηλαδή στον ηθικό νόμο, εάν και μόνο εάν υιοθετήσουμε την ανθρώπινη έποψη, την έποψη ενός ελλόγου όντος που έχει κατ' αναγκαιότητα συνείδηση της προσωπικότητάς του, αγνοεί όμως, επίσης κατ' αναγκαιότητα, τη φύση αυτής της προσωπικότητας, εξαιτίας των επιστημικών του περιορισμών.

Γιατί είναι κρίσιμη η αναγκαιότητα της άγνοιάς μας;²²³ Θυμίζω πως τη διαπίστωση ότι το γεγονός της προσωπικής ταυτότητας εκφεύγει της γνωστικής μας ικανότητας την έχουμε ήδη εκφράσει με δύο αναλυτικά ισοδύναμους τρόπους: α) το ζήτημα της συνείδησης της αριθμητικής μας ταυτότητας δεν μπορούμε να το προσεγγίσουμε από μια τριτοπρόσωπη, εξωτερική έποψη, από μια έποψη την οποία μπορεί να λάβει ο *καθένας*· β) δεν υπάρχουν γεγονότα *p* ικανά να συνηγορήσουν υπέρ ή κατά της πεποίθησης της προσωπικής μας ταυτότητας στο πλαίσιο της σχέσης $R(p, x, c, a)$. Υποκείμενο τόσο της τριτοπρόσωπης έποψης όσο και της σχέσης $R(p, x, c, a)$ είναι η αντωνυμία «καθένας», η οποία αναφέρεται αορίστως στην ολότητα των πραγματικών και δυνατικών επόψεων $x_1, x_2, x_3, \dots, x_n$. Η διαπίστωση των γνωστικών μας περιορισμών αναφορικά με το ζήτημα της προσωπικής ταυτότητας συνυφαίνεται αναγκαστικά με την αναγνώριση της δυνατότητας ύπαρξης και άλλων οπτικών γωνιών, ατομικά ορισμένων και άρα διακριτών μεταξύ τους.

Εάν τώρα η αριθμητική ταυτότητα του εαυτού είναι επιστημικά απρόσιτη σε εμάς, τότε δεν επιτρέπεται να την αντιλαμβανόμαστε ως κάτι πραγματικό, ως ένα γεγονός οντολογικά πρότερο και ανεξάρτητο του λόγου. Ακολούθως, δεν μας επιτρέπεται να την τοποθετούμε στη θέση της μεταβλητής *p* ή των περιστάσεων *c* και να αναζητούμε την κανονιστική της σημασία. Η προσωπική ταυτότητα δεν αποτελεί για έμας έναν πρακτικό λόγο, μια εκτίμηση με τιμή βάρους που συνηγορεί υπέρ κάποιας συμπεριφοράς και η οποία θα πρέπει κάθε φορά να σταθμίζεται με άλλους ανταγωνιστικούς *pro tanto* λόγους. Ωστόσο, έχουμε αναγκαστικά συνείδηση της *de dicto*

²²³ Βλ. Μέρος Ι, Ενότητα 4.2, όπου και αναπτύσσεται η σημασία των γνωστικών μας περιορισμών για την ανάδυση του κανονιστικού φαινομένου.

αριθμητικής μας ταυτότητας ή, διαφορετικά, δεν μπορούμε παρά να *σκεφτόμαστε* τον εαυτό μας ως πρόσωπο. Χωρίς την ορθολογιστική έννοια του προσώπου, η αυτοσυνειδησία και, κατ' επέκταση, η σκέψη μας συνολικά θα ήταν αδύνατες. Τούτο σημαίνει ότι η έννοια αυτή, ήτοι η έννοια της ψυχής ως μιας διανοητικής ουσίας, αριθμητικά ταυτόσημης στον χρόνο, δεν είναι μια κοινή έννοια. Πρόκειται, όπως μας λέει ο Καντ, για μια *καθαρή έννοια του λόγου* ή για μια *υπερβατολογική ιδέα*. Σε τι λοιπόν έγκειται η αναγκαιότητα των ιδεών του λόγου;

Μια ιδέα δεν είναι παρά μια κατηγορία της διάνοιας την οποία ο λόγος απελευθερώνει από κάθε δυνατό εμπειρικό περιορισμό, διευρύνοντάς την πέρα από τα όρια της αισθητικότητας. Στην απελευθέρωση αυτή οδηγεί η φυσική τάση του λόγου να χωρεί επέκεινα της εμπειρίας και να ζητεί το απόλυτο, σύμφωνα με τη θεμελιώδη αρχή της ολότητας των όρων:

Εάν είναι δεδομένο το υποκείμενο σε όρους, τότε επίσης είναι επίσης δεδομένο και ολόκληρο το σύνολο των όρων [και], κατά συνέπεια, και το παντάπασιν Απόλυτο, δια μέσου του οποίου μόνο ήταν δυνατό και εκείνο [το υποκείμενο σε όρους]. Έτσι οι υπερβατολογικές ιδέες δεν θα είναι, πρώτον, τίποτε άλλο παρά Κατηγορίες διευρυμένες μέχρι το Απόλυτο, και εκείνες [οι ιδέες] θαμπορούν να συγκεντρωθούν [αναχθούν] σε έναν πίνακα, ο οποίος είναι συντεταγμένος σύμφωνα με τους τίτλους των τελευταίων [των Κατηγοριών].²²⁴

Εξικνούμενη μέχρι το απόλυτο, η κατηγορία της ουσίας μας δίνει την ιδέα της ψυχής, ως την απόλυτη ενότητα του νοούντος υποκειμένου, ως το απόλυτο υποκείμενο όλων των κατηγορικών κρίσεων.

Η διαφορά ανάμεσα στη νόηση και τον λόγο, ήτοι η διαφορά ανάμεσα στις κατηγορίες του νου και τις υπερβατολογικές ιδέες, συνίσταται στο εξής: ενώ η νόηση ως «η δύναμη της ενότητας των φαινομένων δια μέσου των κανόνων» αναφέρεται άμεσα στην εμπειρία, ο λόγος αναφέρεται πρωτίστως στη νόηση και μόνο έμμεσα στην εμπειρία. Σκοπός του είναι να προσδώσει *a priori* ενότητα στο πολλαπλό των εννοιών, όπως ακριβώς οι καθαρές κατηγορίες του νου προσδίδουν *a priori* ενότητα στο πολλαπλό της εποπτείας. Πρόκειται, λέει ο Καντ, για μια ενότητα του λόγου, «η οποία είναι εντελώς διαφορετική από αυτήν που δύναται να επιτευχθεί δια της νοήσεως»²²⁵. Και καθώς μπορούμε να ενοποιήσουμε το πολλαπλό, μόνο ένα το θεωρήσουμε ως *ολότητα*,²²⁶ οδηγούμαστε στη θεμελιώδη αρχή της ολότητας των όρων και στις προκύπτουσες από αυτήν ιδέες του καθαρού λόγου. Τούτες οι ιδέες αποτελούν, κατά τον Καντ, *ρυθμιστικές λογικές αρχές*: η λειτουργία τους συνίσταται στο να κατευθύνουν τη διάνοια προς το σημείο εκείνο όπου κάθε έννοια, καθαρή ή εμπειρική, συγκλίνει. Ως οι πλέον αφηρημένες και συνεκτικές θεωρητικές έννοιες, οι ιδέες αποτελούν το όλον, υπό το οποίο συναρμολογούνται οι επιμέρους γνώσεις μας. Το όλον προηγείται κάθε μερικότερης έννοιας, προσδιορίζοντας *a priori* τους όρους και τη θέση της εντός του συνολικού οικοδομήματος της νόησης. Η συστηματική ενότητα που επιτυγχάνεται μέσω των ιδεών είναι κρίσιμη, διότι χωρίς αυτήν «δεν θα είχαμε απολύτως κανένα λόγο, χωρίς τούτον όμως καμμιάν συνεκτικά συνεχόμενη

²²⁴ ΚΚΑ Α409/Β436. Βλ. όμως και ΚΚΑ Α321-Α332/Β378-Β389.

²²⁵ ΚΚΑ Α302/Β359.

²²⁶ ΚΚΑ Β111.

χρήση της διανοίας και ελλείπει αυτής της χρήσεως δεν θα είχαμε κανένα επαρκές χαρακτηριστικό γνώρισμα [κριτήριο] εμπειρικής αλήθειας». ²²⁷ Αναγνωρίζοντας συνεπώς την αντικειμενικότητα κάθε εμπειρικής γνώσης δεσμευόμαστε να αποδεχθούμε την εγκυρότητα των ρυθμιστικών λογικών αρχών, ιδωμένων όχι ως αυθύπαρκτες υπερβατικές οντότητες, αλλά ως αναγκαίες *επόψεις*, ²²⁸ από τις οποίες ο κόσμος καθίσταται προσιτός στη νόησή μας.

Όταν λοιπόν ο Καντ λέει ότι έχουμε αναγκαστικά συνείδηση της αριθμητικής μας ταυτότητας ή ότι δεν μπορούμε παρά να σκεφτόμαστε τον εαυτό μας ως πρόσωπο, εννοεί ότι δεν μπορούμε παρά να ατενίζουμε τον κόσμο από την οπτική γωνία ενός προσώπου. Η ιδιαιτερότητα της αναγκαίας αυτής οπτικής γωνίας έγκειται στο ότι καθιστά δυνατή την *κανονιστική* θέαση του κόσμου, στο ότι μας επιτρέπει να αντιλαμβανόμαστε αυτό που προσλαμβάνουμε αισθητηριακά ως δικαιολογητικό θεμέλιο των νοητικών μας στάσεων. Βέβαια, η οπτική γωνία ενός προσώπου υπό την ορθολογιστική του έννοια άπτεται άμεσα της νόησης και μόνο μέσω αυτής του κόσμου. Πρόκειται για μια έποψη την οποία υιοθετώ αναγκαστικά, *όταν αναστοχάζομαι*, όταν αντικείμενο της σκέψης μου καθιστώ τις ίδιες τις νοητικές μου στάσεις. Διότι οι μόνες νοητικές στάσεις των οποίων δύναμαι να αποκτήσω συνείδηση είναι οι δικές μου και διότι μόνο από την έποψη ενός ενιαίου υποκειμένου, μιας διανοητικής ουσίας ταυτόσημης στον χρόνο, μπορώ να έχω συνείδηση ότι αυτό που σκέφτομαι είναι οι *δικές μου* νοητικές στάσεις. Επιπλέον, μόνο από αυτήν την έποψη είναι δυνατή η κανονιστική θέαση του κόσμου, καθώς χωρίς την ενοποιημένη αντίληψη της πραγματικότητας που εξασφαλίζει η ενοποιημένη αντίληψη του υποκειμένου τίποτε από όσα λαμβάνουν χώρα εντός του κόσμου δεν θα μπορούσε να αποτελέσει για *εμένα* έναν επιστημικό ή πρακτικό λόγο.

Δεν είναι όμως μόνο οι καθαρές έννοιες του λόγου οι οποίες μπορούν να ιδωθούν ως *επόψεις*. Το ίδιο ισχύει και για τις εμπειρικές έννοιες στις οποίες υπάγονται τα υποκείμενα. Η βασική διαφορά είναι ότι οι δεύτερες, ως εμπειρικές *επόψεις*, αναφέρονται άμεσα στον κόσμο, ενώ οι πρώτες, ως *επόψεις* του λόγου, αναφέρονται άμεσα στις εμπειρικές *επόψεις* και μόνο δια μέσου αυτών στον κόσμο. Εγκύπτοντας στη διαφορά ετούτη και διερευνώντας την περαιτέρω, θα καταλήξουμε σε χρήσιμα συμπεράσματα για την έννοια της προσωπικότητας.

Ας υποθέσουμε ότι *e* είναι μια εμπειρική έννοια· φέρ' ειπείν, η έννοια ενός στρατιώτη εν καιρώ πολέμου. Όταν σκεφτόμαι τον εαυτό μου υπό την έννοια *e*, δεν κάνω κάτι διαφορετικό από το να υιοθετώ μια συγκεκριμένη οπτική γωνία: την οπτική γωνία κάποιου στον οποίο εφαρμόζεται *πράγματι* η έννοια *e*. Μέλημά μου είναι να διαπιστώσω πώς μοιάζει ο κόσμος στα δικά του μάτια, μεταθέτοντας νοερά τον εαυτό μου στη θέση του. Προϋπόθεση τώρα για να σκεφτώ τον εαυτό μου υπό μίαν έννοια είναι η *δυνατότητα* εφαρμογής της σε συγκεκριμένες περιπτώσεις ή, διαφορετικά, η *ύπαρξη* αντικειμενικών κριτηρίων εφαρμογής. Απαιτείται δηλαδή η ύπαρξη α) *εννοιολογικών* κριτηρίων, η ικανοποίηση των οποίων είναι ικανή και αναγκαία συνθήκη της υπαγωγής μου στην εν λόγω έννοια και β) *εμπειρικών* κριτηρίων διάγνωσης της ικα-

²²⁷ ΚΚΑ Α651/Β679.

²²⁸ ΚΚΑ Α681/Β709.

νοποίησης των κριτηρίων υπαγωγής. Ελλείπει των πρώτων δεν μπορούμε να μιλάμε καν για μια έννοια. Ελλείπει των δεύτερων, η έννοια δεν μπορεί να ιδωθεί ως εμπειρική, ως μια έποψη του κόσμου. Δυνάμει των κριτηρίων υπαγωγής και διάγνωσης, η σκέψη του εαυτού μου υπό μια εμπειρική έννοια είναι αναγκαστικά μια σκέψη του εαυτού εντός του κόσμου, άρα μια σκέψη για τον ίδιο τον κόσμο.

Έχουμε εδώ να κάνουμε με αναλυτικές αλήθειες. Όταν αναρωτιέμαι πώς φαίνεται ο κόσμος από την έποψη *e* και πώς θα έμοιαζε ο κόσμος, εάν πληρούνταν στην περίπτωση μου οι προϋποθέσεις εφαρμογής της έννοιας *e*, αναρωτιέμαι ακριβώς το ίδιο πράγμα. Καθώς κριτήρια εφαρμογής της έννοιας ενός στρατιώτη εν καιρώ πολέμου είναι η διεξαγωγή ενός πολέμου και η συμμετοχή μου σε αυτόν, καταλήγουμε στην ταυτολογική διαπίστωση πως, όταν σκέφτομαι τον εαυτό μου ως στρατιώτη σε περίοδο πολέμου, σκέφτομαι ότι συμμετέχω σε έναν πόλεμο. Πρόκειται για μια σκέψη που αφορά τόσο στον εαυτό μου όσο και στον κόσμο. Εάν δεν υπήρχαν κριτήρια υπαγωγής, δεν θα υπήρχε έννοια από την έποψη της οποίας θα μπορούσα να σκεφτώ τον εαυτό. Εάν πάλι υπήρχαν κριτήρια υπαγωγής, όχι όμως και εμπειρικά κριτήρια διάγνωσης, τότε το ερώτημα «πώς μοιάζει ο κόσμος από την έποψη *e*;» θα στερούταν νοήματος, καθώς σκεπτόμενος τον εαυτό μου υπό την έννοια *e*, θα τον απομόνωνα από τους χωροχρονικούς προσδιορισμούς του περιβάλλοντος.

Έχει σημασία να επιμείνουμε στο εξής: κρίσιμη για την υιοθέτηση μιας νοητικής έποψης είναι η *δυνατότητα* εφαρμογής μιας έννοιας και όχι η ορθότητα της εφαρμογής· η *ύπαρξη* κριτηρίων υπαγωγής και διάγνωσης και όχι η ικανοποίησή τους σε μια συγκεκριμένη περίπτωση. Άλλωστε, η οπτική γωνία εκείνου που υπάγεται *όντως* σε μια έννοια δεν διαφέρει από την οπτική γωνία εκείνου που νομίζει *εσφαλμένα* ότι υπάγεται σε αυτήν. Στα μάτια, λόγου χάριν, της μητέρας που, αγνοώντας για καιρό την τύχη του παιδιού της, *πιστεύει* (εύλογα ίσως) ότι είναι νεκρό, ενώ αυτό ζει, ο κόσμος φαίνεται ακριβώς όπως θα φαινόταν εάν το παιδί της ήταν *όντως* νεκρό. Αυτό δεν ανατρέπει, αλλά, απεναντίας, επιβεβαιώνει τη θέση ότι για να υιοθετήσουμε την έποψη *e*, θα πρέπει να μετατεθούμε νοερά στη θέση κάποιου που υπάγεται *όντως* στην έννοια *e*. Έστω και ανεπίγνωστα, αυτό επιτυγχάνει η μητέρα που θεωρεί *εσφαλμένα* το παιδί της νεκρό· απλώς σκέφτεται τον εαυτό της υπό μian έννοια, αγνοώντας τη μη υπαγωγή της σε αυτήν. Πρόκειται για μια νοερή και όχι εν τοις πράγμασι μετάθεση, η οποία θα ήταν αδύνατη χωρίς την ύπαρξη αντικειμενικών κριτηρίων εφαρμογής.

Ας στραφούμε τώρα στην ορθολογιστική έννοια του προσώπου. Όπως γνωρίζουμε, τα εννοιολογικά κριτήρια υπαγωγής σε αυτήν είναι δύο: α) το ψυχολογικό κριτήριο της συνείδησης της αριθμητικής ταυτότητας και β) το οντολογικό κριτήριο της αριθμητικής ταυτότητας μιας διανοητικής ουσίας. Το πρόβλημα με την ορθολογιστική έννοια είναι ότι η πλήρωση των προϋποθέσεων υπαγωγής δεν υπόκεινται σε εμπειρικά κριτήρια διάγνωσης. Ως εκ τούτου, η εφαρμογή της είναι αδύνατη. Και καθώς τίποτα στον κόσμο δεν μπορεί να λειτουργήσει ως απόδειξη του γεγονότος ότι αποτελούμε διανοητικές ουσίες, η ορθολογιστική έννοια της προσωπικότητας δεν μπορεί να θεωρηθεί ως οπτική γωνία του κόσμου. Σκεπτόμενος τον εαυτό μου ως πρόσωπο υπό αυτήν την έννοια, δεν σκέφτομαι τον κόσμο· σκέφτομαι απλώς και μόνον τον εαυτό μου.

Στο πλαίσιο ωστόσο του υπερβατολογικού ιδεαλισμού η έννοια της διανοητικής ουσίας δεν είναι η έννοια μιας υπερβατικής οντότητας, πρότερης και ανεξάρτητης του λόγου, την οποία συλλαμβάνουμε με τη δύναμη της φαντασίας ή μέσω μιας ενδοσκοπικής καταβύθισης. Πρόκειται, αντίθετα, για μια κατηγορία την οποία παρήγαγε η αυτενέργεια του λόγου όχι εκ του μηδενός, αλλά με αφετηρία της μια κατηγορία της διάνοιας, την ουσία, την οποία στη συνέχεια απελευθέρωσε από τα δεσμά της εμπειρίας, τοποθετώντας την εκτός της γνωστικής μας εμβέλειας, προκειμένου να συγκροτήσει εντός του κόσμου ένα ενοποιημένο γνωστικό υποκείμενο, μια ενοποιημένη οπτική γωνία. Χωρίς αυτήν την οπτική γωνία, ο κόσμος δεν θα μπορούσε να ιδωθεί ως δικαιολογητικό θεμέλιο των νοητικών μας στάσεων και ο ίδιος ο λόγος θα ματαιωνόταν· η έννοια της προσωπικότητας αποτελεί μια υπερβατολογική συνθήκη της ισχύος του. Βλέπουμε δηλαδή ότι ο υπερβατολογικός ιδεαλισμός μετασχηματίζει την κατηγορία μιας υπερβατικής οντότητας στην κατηγορία μιας έποψης του λόγου, της τριτοπρόσωπης έποψης x , ως υποκειμένου του κανόνα $R(p, x, c, a)$.

Η έποψη αυτή, όπως έχει τονιστεί, δεν άπτεται άμεσα του κόσμου. Είναι μια οπτική γωνία από την οποία προσεγγίζουμε τις νοητικές μας στάσεις ως ανήκουσες σε μια συνειδησιακή ενότητα, ως υποκείμενες στις επιταγές της ορθολογικότητας. Χωρίς αυτήν, η υιοθέτηση της οπτικής γωνίας των εμπειρικών εννοιών θα ήταν αδύνατη, καθώς η άμεση σχέση νόησης και κόσμου θα στερούταν την προοπτική της γνώσης. Σκεπτόμενος λοιπόν τον εαυτό μου ως πρόσωπο υπό την υπερβατολογική του εκδοχή, δεν σκέφτομαι άμεσα τον κόσμο. Δεν αληθεύει όμως ότι σκέφτομαι απλώς και μόνον τον εαυτό μου, αποκομμένο από το περιβάλλον του. Σκέφτομαι τον εαυτό μου ως μια διανοητική ενότητα, ως έναν αναγκαίο όρο της γνωσιακής μου συνάφειας με τον κόσμο.

Μια πολύ σημαντική πτυχή του ζητήματος της προσωπικότητας αφορά στην οντολογική της διάσταση. Ως η έννοια της τριτοπρόσωπης έποψης x , η προσωπικότητα θα πρέπει να θεωρείται *οντολογικώς* σύμφυτη και όχι ανεξάρτητη του λόγου. Πρόκειται για την *κανονιστική* αντίληψη της προσωπικότητας, δύναμει της οποίας το ενδιαφέρον μας μετατοπίζεται από το πεδίο της μεταφυσικής, σε αυτό των όρων ισχύος της σχέσης $R(p, x, c, a)$. Στον πυρήνα της κανονιστικής αντίληψης βρίσκεται η ιδέα πως ό,τι μπορούμε να γνωρίσουμε για τη φύση μας ως προσώπων, μεταξύ των οποίων και τα κριτήρια υπαγωγής και διάγνωσης, το ποριζόμαστε αναστοχαζόμενοι τη θέση μας εντός της σχέσης $R(p, x, c, a)$.

Η αυτοσυνειδησία, η ικανότητα δηλαδή να αναστοχαζόμαστε επάνω στις νοητικές μας στάσεις, είναι αυτή που μας καθιστά έλλογα όντα και μας τοποθετεί αναγκαστικά στη θέση του υποκειμένου της οπτικής γωνίας x εντός της σχέσης $R(p, x, c, a)$. Το ότι όμως δεν μπορούμε να θεωρήσουμε την προσωπικότητα ως ένα εξωλογικό γεγονός p και άρα ως πηγή πρακτικών λόγων σημαίνει άραγε ότι είμαστε απλώς γνωστικά υποκείμενα, ικανά να αναγνωρίζουμε κανονιστικές αλήθειες και να συμμορφωνόμαστε προς αυτές; Σύμφωνα με την κανονιστική αντίληψη της προσωπικότητας, η ίδια η *ύπαρξή* μας είναι θεμελιώδης για την επικράτεια των λόγων, καθώς την οριοθετεί. Όπως θα υποστηρίξω στη συνέχεια, η ύπαρξη ενός ελλόγου όντος λειτουργεί ως *δικαιολογητικό ορόσημο* εντός της επικράτειας αυτής, υπό την έννοια ότι θέτει περιορισμούς στην κανονιστική σημασία που κάποια γεγονότα μπορούν να

λάβουν ανάλογα με τις περιστάσεις. Πρόκειται για μια αλήθεια στην οποία καταλήγουμε, εάν αναλογιστούμε τι σημαίνει να είναι κανείς δυνητικό υποκείμενο της τριτοπρόσωπης έποψης x , τι σημαίνει να ανήκει στη χορεία των λογοθετών $x_1, x_2, x_3, \dots x_n$.²²⁹

Τρεις είναι οι κρίσιμες αναλυτικές αλήθειες αναφορικά με την έννοια της τριτοπρόσωπης έποψης. Καθεμία από αυτές συνδέεται με μία από τις τρεις πτυχές της *εν ευρεία εννοία* αξιοπρέπειας, η οποία, όπως θα φανεί στη συνέχεια, ταυτίζεται με την ίδια την έννοια του προσωπικότητας. Πρόκειται για την *stricto sensu* αξιοπρέπεια, για τη διακριτότητα και για την ισότητα των προσώπων.

Σύμφωνα με την πρώτη αναλυτική αλήθεια, κάθε έλλογο ον *ανεξαιρέτως* θα πρέπει να μπορεί να καταλάβει την οπτική γωνία x , προκειμένου να καταστεί ισχυρή η σχέση $R(p, x, c, a)$. Άρνηση της ιδιότητας του ελλόγου όντος και άρα αποβολή του υποκειμένου από τη χορεία των λογοθετών $x_1, x_2, x_3, \dots x_n$ θα συνιστούσε προσβολή της *εν στενή εννοία* αξιοπρέπειάς του και θα απέκλειε την ισχύ της σχέσης $R(p, x, c, a)$, καθώς η διαπίστωση ότι το γεγονός p συνηγορεί υπέρ της νοητικής στάσης a δεν θα είχε γίνει από την τριτοπρόσωπη έποψη x , από μια έποψη την οποία μπορεί να λάβει ο *καθένας* και η οποία προσδίδει στις σχέσεις λόγων τον καθολικό τους χαρακτήρα.

Σύμφωνα με τη δεύτερη, κάθε έλλογο ον θα πρέπει να μπορεί να καταλάβει την οπτική γωνία x *αυτοτελώς* και όχι υπαγόμενο στην οπτική γωνία ενός άλλου ελλόγου όντος. Το αντίθετο θα σήμαινε προσβολή της αρχής της διακριτότητας, γεγονός που θα συνεπέφερε και πάλι τον αποκλεισμό της ισχύος της σχέσης $R(p, x, c, a)$. Η αιτιολογία είναι η ίδια: εάν η οπτική γωνία x_2 υπαχθεί στην οπτική γωνία x_1 , τότε η διαπίστωση πως το γεγονός p συνηγορεί υπέρ της νοητικής στάσης a δεν μπορεί να γίνει από την τριτοπρόσωπη έποψη x , από μια έποψη την οποία δύναται να λάβει ο *καθένας για τον εαυτό του*, καθώς από τη χορεία των λογοθετών έχει εξαιρεθεί ο x_2 , ως μια αυτοτελής, διακριτή οπτική γωνία.

Σύμφωνα με την τρίτη, η σχέση $R(p, x, c, a)$ αληθεύει για ένα εκ των μελών της χορείας των λογοθετών $x_1, x_2, x_3, \dots x_n$, εάν και μόνο εάν αληθεύει και για τα υπόλοιπα. Πρόκειται για την αρχή της *τυπικής* ισότητας.²³⁰ Δεν θα μπορούσαμε δηλαδή να ισχυριστούμε ότι μια σχέση λόγου αληθεύει για όλους πλην του x_2 , διότι και σε αυτήν την περίπτωση θα είχαμε εκβολή ενός ελλόγου όντος από τη χορεία των λογοθετών, η έποψη x θα έπαυε να είναι μια τριτοπρόσωπη έποψη και η σχέση $R(p, x, c, a)$, στερούμενη την καθολικότητά της, δεν θα ανέπτυσσε κανονιστική ισχύ.

Οι αρχές της διακριτότητας και της ισότητας, όπως διατυπώθηκαν παραπάνω, έχουν τυπικό χαρακτήρα, καθώς προκύπτουν από την ανάλυση της έννοιας μιας τριτοπρόσωπης έποψης και μόνο. Αφορούν δηλαδή στη σχέση μεταξύ περισσότερων

²²⁹ Πρόκειται για την *πανανθρώπινη ηθική κοινοπολιτεία*, όπως πολύ πιο γλαφυρά και κανονιστικώς μεστά την αποκαλεί ο Κωνσταντίνος Παπαγεωργίου στη μελέτη του *Οι πρόσφυγες και τα καθήκοντά μας απέναντί τους* (Αθήνα: Πόλις, 2017), 17.

²³⁰ Ο Κωνσταντίνος Παπαγεωργίου κάνει λόγο για *πρωτο-ισότητα*. Για τη σημασία και τους περιορισμούς της, καθώς και για την ιστορική διαδρομή της περαιτέρω θεωρητικής της εκδίπλωσης, βλ. τη συμβολή του «Οι μεταπτώσεις της ισότητας: Από την πολιτική ρητορική στην πολιτική φιλοσοφία», στο Βάσως Κιντή, Χλόης Μπάλλα, Γιώργου Φαράκλα (επιμ.), *Τόποι: Αντίδωρα στον Παντελή Μπασάκο* (Ρέθυμνο, Φιλοσοφική Σχολή Πανεπιστημίου Κρήτης, 2019), 143-170.

οπτικών γωνιών χωρίς να λαμβάνεται υπ' όψιν κανένα ουσιαστικό κριτήριο, όπως το υποκείμενο ή το αντικείμενό τους. Η αρχή της *stricto sensu* αξιοπρέπειας, απεναντίας, δίνει έμφαση σε αυτά ακριβώς τα κριτήρια. Το αντικειμενικό κριτήριο, η κανονιστική δηλαδή θέαση του κόσμου που επιτυγχάνεται από την τριτοπρόσωπη έποψη, προσδιορίζει το υποκειμενικό κριτήριο, τους ικανούς και αναγκαίους όρους που πρέπει να πληροί κάποιος, ώστε να καταστεί υποκείμενο της έποψης του λόγου. Μέχρι στιγμής έχουμε αναφερθεί σε έναν από τους αναγκαίους όρους: στην ικανότητα αναστοχασμού επάνω στις νοητικές του στάσεις και αναζήτησης των δικαιολογητικών τους θεμελίων. Δεν είναι όμως ο μοναδικός.

Υποκείμενο της έποψης του λόγου δεν είναι το *εγώ* ως ένας τυπικός όρος της σκέψης. Ως ένας τέτοιος όρος, άλλωστε, ως μια πρωτοπρόσωπη, νοητική έποψη, το *εγώ* δεν αποτελεί καν μια έννοια, αναφερόμενη σε κάτι εντός του κόσμου.²³¹ συνεπώς δεν μπορεί να εφαρμοστεί σε αυτό η αρχή της διακριτότητας. Διότι το τυπικό *εγώ* δεν είναι ένα υποκείμενο που καταλαμβάνει μια έποψη· είναι η ίδια η έποψη. Και η έποψη αυτή δεν είναι μια οπτική γωνία θέασης του κόσμου, την οποία θα μπορούσαν να καταλάβουν διαφορετικά υποκείμενα, αλλά η οπτική γωνία της σύνθεσης και της ενότητας των νοητικών μας ενεργημάτων. Ως τέτοια είναι η ίδια για όλους. Η τριτοπρόσωπη έποψη αντίθετα, ακριβώς επειδή αφορά στην κανονιστική θέαση του κόσμου, θα πρέπει εξ' ορισμού να μπορεί να υιοθετηθεί από περισσότερα του ενός *ατομικώς ορισμένα* υποκείμενα.

Είναι πολύ σημαντικό να διαπιστώσουμε ότι η χρήση κριτηρίων για την εξατομίκευση, για τη διάκριση δηλαδή ενός ελλόγου όντος από τα υπόλοιπα, δεν εισφέρεται ως λύση στο μεταφυσικό πρόβλημα της αριθμητικής ταυτότητας του εαυτού.²³² Εγγράφεται, αντιθέτως, στο πλαίσιο της επίλυσης ενός κανονιστικού προβλήματος: της θεμελίωσης της ισχύος του κανόνα $R(p, x, c, a)$. Το γενικότερο ερώτημα στο οποίο καλούμαστε να απαντήσουμε αφορά στη δυνατότητα μιας δικαιολογητικής σχέσης ανάμεσα στον νου και στον κόσμο. Στο πρώτο μέρος αυτής της εργασίας είχαμε δει ότι η δικαιολογητική σχέση ανάμεσα στο γεγονός p και στη νοητική στάση a είναι δυνατή χάρις στην ομολογη λογική δομή νοός και κόσμου. Η κοινότητα της δομής των p και a , είναι, σύμφωνα με τη διδασκαλία του Καντ, το αποτέλεσμα της μονομερούς επιβολής των κανόνων του νου στον κόσμο, μέσω της σύνθεσης των πολλαπλών δεδομένων της εποπτείας. Εδώ θα δώσουμε έμφαση στο γεγονός ότι η επιβολή αυτή θα ήταν αδύνατη χωρίς την εποπτεία, καθώς τότε θα στερούταν αντικειμένου· η εποπτεία με τη σειρά της θα ήταν αδύνατη χωρίς την αιτιακή σχέση μας με τον κόσμο· και η αιτιακή αυτή σχέση θα ήταν, τέλος, αδύνατη χωρίς την ένταξη της λογικής έποψης x εντός των περιστάσεων c ως μέρος τους, ως μέρος του ίδιου του κόσμου. Στη διαπίστωση αυτή θα καταλήξουμε, εάν καταπιστούμε με το ειδικότερο ερώτημα που αφορά στο πώς μια υποκειμενική έποψη μπορεί να λάβει τη θέση της μεταβλητής x , ζήτημα που συνδέεται με το στάδιο της εφαρμογής του κανόνα $R(p, x, c, a)$ σε μια συγκεκριμένη περίπτωση. Θα δούμε τότε πως

²³¹ Βλ. G. E. M. Anscombe, «The First Person», στο Samuel D. Guttenplan (ed.), *Mind and Language: Wolfson College Lectures, 1974* (Oxford: Oxford University Press, 1975), 45-65.

²³² Πρβλ. Peter F. Strawson, *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics* (London: Routledge, 1959), 23-30.

τα κριτήρια που θα πρέπει να χρησιμοποιήσουμε για να απαντήσουμε στο ερώτημα αυτό καθορίζουν και τα κριτήρια εξατομίκευσης των ελλόγων όντων.

Όπως γνωρίζουμε, η σχέση $R(p, x, c, a)$ είναι ένας κανόνας, σύμφωνα με τον οποίο το γεγονός p συνηγορεί υπέρ της υιοθέτησης της νοητικής στάσης a για κάθε πρόσωπο x το οποίο τελεί υπό τις περιστάσεις c . Προκειμένου τώρα να συμπεράνω ότι το γεγονός p συνηγορεί υπέρ της νοητικής στάσης a για εμένα, τον ΚΣ, θα πρέπει να διαπιστώσω εάν τελώ υπό τις περιστάσεις c . Θα πρέπει δηλαδή να νοήσω τον εαυτό μου ως μέρος των περιστάσεων αυτών, ως μια ενσώματη οντότητα, τοποθετημένη εντός του κόσμου, υποκειμένη στους χωροχρονικούς της προσδιορισμούς και τους αιτιακούς της όρους. Με άλλα λόγια, θα πρέπει να καταφύγω στη χρήση εμπειρικών κριτηρίων: στη θέση που καταλαμβάνει ένα σώμα, το σώμα μου, εντός του κόσμου μια συγκεκριμένη χρονική στιγμή.

Τα συμπεράσματα στα οποία καταλήγουμε είναι δύο. Το πρώτο έχει να κάνει με τη φύση της έποψης του λόγου. Οι υποκειμενικές λογικές επόψεις δεν είναι ξένες προς τους εμπειρικούς προσδιορισμούς του κόσμου. Είναι επόψεις εντός του κόσμου αυτού, αποτελούν μέρος της υπερβατολογικής δομής του. Το δεύτερο συμπέρασμα αφορά στην κανονιστική αντίληψη του προσώπου που ήδη έχει αρχίσει να διαμορφώνεται. Όταν, ως αυτουργός, προβαίνω σε χρήση των εμπειρικών κριτηρίων, ζητούμενο για εμένα δεν είναι να διακρίνω τον εαυτό μου από κάποιον άλλο ή να διαπιστώσω την αριθμητική μου ταυτότητα. Ζητούμενο είναι να διακριβώσω την αλήθεια της ελάσσονος πρότασης ενός συλλογισμού, μείζων πρόταση του οποίου είναι ο κανόνας $R(p, x, c, a)$. Αυτό που με απασχολεί είναι το εάν τελώ ή δεν τελώ υπό τις κρίσιμες περιστάσεις c και όχι το εάν αυτός που τελεί υπό τις περιστάσεις c είμαι εγώ ή κάποιος άλλος. Ωστόσο, τα εμπειρικά κριτήρια που θα επιστρατεύσω για να απαντήσω σε τούτο το ερώτημα είναι διαθέσιμα και στον καθένα, προκειμένου να απαντήσει τόσο στο ίδιο ερώτημα, όσο και σε αυτό περί της εξατομίκευσης, περί της ταυτότητας δηλαδή εκείνου που, ευρισκόμενος υπό τις περιστάσεις c , έχει λόγο να υιοθετήσει τη νοητική στάση a (π.χ. την πρόθεση λύτρωσης κάποιου άλλου από ένα θανάσιμο κίνδυνο). Τα εμπειρικά κριτήρια δεν αποτελούν βέβαια σε καμία περίπτωση ικανές συνθήκες της προσωπικής ταυτότητας. Ρόλος τους είναι να εξασφαλίσουν την ένταξη της οπτικής γωνίας x στις περιστάσεις του κόσμου, ώστε να θεμελιωθεί η σχέση $R(p, x, c, a)$ κι εμείς να καταστούμε υποκειμενά της. Πρόκειται, όπως προείπαμε, για ένα αμιγώς κανονιστικό ζήτημα και όχι για την επίλυση ενός προβλήματος μεταφυσικής.²³³

Ο λόγος λοιπόν για τον οποίο η προσφυγή σε εμπειρικά κριτήρια απαιτείται προκειμένου να διακρίνουμε ένα έλλογο ον από ένα άλλο δεν είναι ότι η ταυτότητά μας ανάγεται στα κριτήρια αυτά. Ένεκα των επιστημικών μας περιορισμών, αφετηρία κάθε προσπάθειας εξατομίκευσης μπορεί να είναι μόνο μια ταυτολογική διαπίστωση αναφορικά με τη φύση μας: ένα έλλογο ον είναι ένα δυνητικό υποκειμένο της σχέσης

²³³ Ως προς τη σημασία του σωματικού κριτηρίου για την επίλυση του μεταφυσικού προβλήματος της προσωπικής ταυτότητας βλ. Bernard Williams, «Personal Identity and Individuation», στο Bernard Williams, *Problems of the Self: Philosophical Papers 1956-1972* (New York: Cambridge University Press, 1973), 1-18. Από τον ίδιο τόμο βλ. ακόμα «Bodily Continuity and Personal Identity», 19-25· «The Self and the Future», 46-63· «Are Persons Bodies?», 64-81.

$R(p, x, c, a)$. Η εξατομίκευση και η διάκριση των υποκειμένων ως *ελλόγων όντων* είναι νοητή μόνο στο πλαίσιο αυτής της σχέσης. Λέμε, επομένως, ότι δύο υποκείμενα είναι διακριτά, εάν και μόνο εάν είναι δυνατόν ένας κανόνας τύπου $R(p, x, c, a)$ να εφαρμοστεί στην περίπτωση του ενός, όχι όμως και στην περίπτωση του άλλου. Με αυτόν τον τρόπο καθίστανται κρίσιμα για το ζήτημα της εξατομίκευσης τα εμπειρικά κριτήρια. Διότι η εφαρμογή του κανόνα $R(p, x, c, a)$ σε μια συγκεκριμένη βιοτική σχέση εξαρτάται από τη χωροχρονική συνάφεια του υποκειμένου με τις συνθήκες c . Η συνάφεια αυτή θα είναι αναγκαστικά η ίδια, όταν πρόκειται για μια αριθμητικά ταυτόσημη ενσώματη οντότητα, όχι όμως και στην περίπτωση διαφορετικών σωμάτων. Η εξατομίκευση λοιπόν των ελλόγων όντων γίνεται με τα εμπειρικά κριτήρια βάσει των οποίων θεμελιώνουμε την ελάχιστοα πρόταση των πρακτικών μας συλλογισμών.

Ας κάνουμε μια παύση για να δούμε πού ακριβώς βρισκόμαστε. Εκκινώντας από την αδυναμία μας να γνωρίσουμε αυτό που αναπόφευκτα νοούμε και ωθούμενοι από την αναγκαιότητα εφαρμογής των κανόνων $R(p, x, c, a)$, καταλήξαμε σε μια αντίληψη του εαυτού εξίσου μεστή και ουσιαστική με την επιστημικά απρόσιτη ορθολογιστική, πλην όμως βασισμένη σε χωροχρονικούς προσδιορισμούς. Υπό το φως αυτής αντίληψης, διαπιστώνουμε την ανάγκη να επανεκτιμήσουμε το περιεχόμενο των αρχών της διακριτότητας και της ισότητας, ως αρχών που αφορούν πλέον στις σχέσεις των *υποκειμένων* της τριτοπρόσωπης έποψης. Η τυπική εκδοχή των αρχών αυτών, ως ρυθμιστικών των σχέσεων μεταξύ υποκειμενικών *οπτικών γωνιών*, όπου διαφοροποιείται από την ουσιαστική, θα πρέπει να θεωρήσουμε ότι εμπεριέχεται σε αυτήν και ότι μπορούμε να την αποσπάσουμε μέσω μιας αφαιρετικής διαδικασίας.

Η αφαιρετική διαδικασία δεν είναι απαραίτητη στην περίπτωση της αρχής της διακριτότητας. Εδώ, ακόμα και αν τα υποκείμενα γίνουν αντιληπτά ως ενσώματες οντότητες με αυτοσυνηδισία και όχι απλώς ως επόψεις, η έμφαση εξακολουθεί να δίνεται στο λογικό σκέλος, στην ικανότητά τους να καταλαμβάνουν *αυτοτελώς* την τριτοπρόσωπη έποψη x . Αυτό που απαγορεύει η αρχή της διακριτότητας δεν είναι η σύγχυση των σωμάτων, η υπαγωγή ενός υποκειμένου στους εμπειρικούς προσδιορισμούς του άλλου. Η διακριτότητα δύο ενσώματων οντοτήτων είναι ένα εμπειρικό ζήτημα, το οποίο διαπιστώνεται με τη χρήση των ανάλογων κριτηρίων. Ως εκ τούτου, δεν μπορεί να καταστεί αντικείμενο ρύθμισης. Αποτελεί, αντίθετα, προϋπόθεση για την εφαρμογή της αρχής της διακριτότητας. Πράγματι, έχει νόημα να μιλάμε για σύγχυση της διακριτότητας δύο επόψεων, μόνο εάν πρόκειται για την έποψη δύο διακριτών ενσώματων οντοτήτων. Το πρόβλημα που θέτει η αρχή της διακριτότητας ως εμπόδιο στην ισχύ ενός λόγου είναι ακριβώς η αντιμετώπιση δύο τέτοιων οντοτήτων σαν να επρόκειτο για φορείς μίας αυτοσυνειδησίας, για υποκείμενα μίας μόνο έποψης του λόγου. Αυτό λοιπόν που απαγορεύει η συγκεκριμένη αρχή, είτε υπό την τυπική είτε υπό την ουσιαστική της εκδοχή, είναι η σύγχυση των επόψεων, η υπαγωγή ενός υποκειμένου στην οπτική γωνία κάποιου άλλου. Θα δούμε τι ακριβώς σημαίνει αυτό, όταν ασχοληθούμε επισταμένως με την αρχή της διακριτότητας στον οικείο τόπο.²³⁴ Προς το παρόν, μας αρκεί η διαπίστωση ότι η τυπική και η ουσιαστική εκδοχή της

²³⁴ Βλ. Μέρος II, Ενότητα 2.2.2.

αρχής αυτής ταυτίζονται. Συνεπώς, η διατύπωση της δεύτερης αναλυτικής αλήθειας μπορεί να διατηρηθεί ως έχει.

Δεν ισχύει όμως το ίδιο και για την αρχή της ισότητας. Εκθέτοντας την τυπική εκδοχή της, είχαμε επισημάνει ότι η σχέση $R(p, x, c, a)$ δεν μπορεί να αληθεύει για μερικά μόνο από τα μέλη της χορείας των λογοθετών $x_1, x_2, x_3, \dots, x_n$. Ο καθένας θα πρέπει να μπορεί να καταλάβει την έποψη x . Διαφορετικά, η σχέση $R(p, x, c, a)$ θα στερούταν την καθολικότητά της και, κατά συνέπεια, την ισχύ της. Σύμφωνα με την αρχή της τυπικής ισότητας, τα υποκείμενα του λόγου γίνονται αντιληπτά ως υποκειμενικές επόψεις και μόνο, άρα η θέση στην οποία μπορούν να τοποθετηθούν είναι αποκλειστικά αυτή της μεταβλητής x . Διαπιστώσαμε όμως ότι ο κανόνας $R(p, x, c, a)$ δεν μπορεί να εφαρμοστεί, εάν το δυνητικό υποκείμενο της έποψης x δεν τελεί σε χωροχρονική συνάφεια με τον κόσμο και συγκεκριμένα με τις κρίσιμες περιστάσεις c . Προκειμένου δηλαδή μια οντότητα να θεωρηθεί ως υποκείμενο του λόγου και να μπορέσει να υπαχθεί στη μεταβλητή x , θα πρέπει να μπορεί να υπαχθεί και στο πραγματικό του κανόνα $R(p, x, c, a)$ υπό τη μεταβλητή c , βάσει εμπειρικών κριτηρίων. Μια έποψη του λόγου δεν μπορεί λοιπόν παρά να αποτελεί μια έποψη εντός του κόσμου, άρα μια αφαιρετική σύλληψη ενός ανθρώπινου όντος, μιας ενσώματης οντότητας με αυτοσυνειδησία. Εάν όμως η σχέση της τυπικής ισότητας προκύπτει από την ανάλυση της έννοιας της τριτοπρόσωπης έποψης και εάν η έποψη αυτή έχει αποσπαστεί αφαιρετικά από την ουσιαστικότερη έννοια ενός ανθρώπινου όντος, τότε φαίνεται εύλογο να υποστηρίξουμε ότι η αρχή της τυπικής ισότητας συνιστά αφαιρετική σύλληψη της αρχής της ουσιαστικής ισότητας, με την τελευταία να αφορά όχι στη σχέση μεταξύ λογικών επόψεων, αλλά στη σχέση των υποκειμένων των επόψεων αυτών, ιδωμένων ως ενσώματων οντοτήτων με αυτοσυνειδησία.

Οι δύο εκδοχές της αρχής της ισότητας δεν ταυτίζονται, όπως συμβαίνει στην περίπτωση της αρχής της διακριτότητας. Η διαφορά έγκειται στο ότι η διακριτότητα μπορεί να θεωρηθεί τόσο ως μια εμπειρικά διαγνώσιμη σχέση ενσώματων οντοτήτων, όσο και ως ένα κανονιστικό αίτημα που αφορά στη σχέση ελλόγων όντων. Η ισότητα όμως μπορεί να ιδωθεί μόνο ως ένα κανονιστικό αίτημα. Εάν λοιπόν η ενσώματη διάσταση του εαυτού έχει κάποια σημασία για το ζήτημα της ισότητας που μας απασχολεί, η σημασία αυτή δεν θα εντοπίζεται στις προϋποθέσεις της εφαρμογής της εν λόγω αρχής, αλλά στη διαμόρφωση του περιεχομένου της.

Η ουσιαστική αντίληψη του εαυτού καθιστά κρίσιμες για την αρχή της ισότητας τις εκτιμήσεις περί του αγαθού. Καθώς τα έλλογα όντα δεν είναι απλές επόψεις, αλλά μετέχουν του κόσμου, θα πρέπει κάθε φορά που αποφαινόμαστε για την ισχύ ενός ουσιαστικού λόγου προς το πράττειν να λαμβάνουμε υπ' όψιν τον τρόπο με τον οποίο η συμπεριφορά του αυτουργού επιδρά αιτιακά επάνω τους, έμμεσα ή άμεσα, στο πλαίσιο των περιστάσεων c . Σύμφωνα με την αρχή της ουσιαστικής ισότητας, η ισχύς του κανόνα $R(p, x, c, a)$ αποκλείεται, εάν, υπό τις συγκεκριμένες συνθήκες, η πράξη a , η οποία τελείται χάριν της εξυπηρέτησης ενός αγαθού του αυτουργού x_1 ή κάποιου άλλου (x_2), συνεπάγεται τη βλάβη ενός κατά πολύ σημαντικότερου ειρηνευμένου αγαθού του αμέτοχου x_3 .²³⁵ Εάν θεωρήσουμε ότι υπό τις

²³⁵ Όχι όμως μόνο τότε. Βλ. αναλυτικότερα Μέρος II, Ενότητα 4.3.2.4.

συγκεκριμένες συνθήκες το γεγονός p αποτελεί για τον x_1 έναν έστω ασθενή *pro tanto* λόγο υπέρ της a , αναγνωρίζουμε σε αυτόν την αρμοδιότητα να λάβει μια απόφαση για ένα αλλότριο αγαθό, σταθμίζοντάς το με ένα κατά πολύ υποδεέστερο σε αξία ίδιον αγαθό. Ασφαλώς, ο λόγος αυτός θα σταθμιστεί με τις αντίρροπες εκτιμήσεις υπέρ της παράλειψης της a και θα υποσκελιστεί από αυτές. Σημασία όμως έχει ότι η κατάφαση της ισχύος του *pro tanto* λόγου p υπέρ της a καθιστά αρμόδιο για αυτό το σταθμιστικό ενέργημα τον φορέα του αξιακά υποδεέστερου αγαθού. Τούτο το γεγονός τον τοποθετεί σε μια καταφανώς πλεονεκτική έναντι του x_3 θέση εντός της επικράτειας των λόγων. Σημαίνει απόδοση σε αυτόν ενός υψηλότερου κανονιστικού *status*, ήτοι παγίωση εντός της επικράτειας αυτής μιας σχέσης ανισότητας. Μπορούμε να νοήσουμε τα υποκείμενα x_1 και x_3 ως ίσα, εάν και μόνο εάν αναγνωρίσουμε στο τελευταίο ένα δικαίωμα αρνησικυρίας αναφορικά με την ισχύ της σχέσης $R(p, x, c, a)$, εάν και μόνο εάν θεωρήσουμε ότι το γεγονός της τρώσης του αγαθού του απωθεί την κανονιστική σημασία του γεγονότος p , τη συνηγορία του υπέρ της πράξης a .

Το ζήτημα που θέτει η αρχή της ουσιαστικής ισότητας δεν έχει να κάνει με την αξία ενός αγαθού αναφορικά με διαφορετικά υποκείμενα, όπως εκφράζεται, φέρ' ειπείν, στην κρίση ότι η ζωή καθενός είναι ίσης αξίας με τη ζωή των υπολοίπων. Δεν έχει να κάνει ούτε με το υποτιθέμενο ίσο δικαίωμα όλων στην απόλαυση αγαθών. Μια τέτοια ερμηνεία της αρχής της ισότητας μας καλεί να αντιληφθούμε τον εαυτό μας ως φορέα συμφερόντων και τίποτα περισσότερο. Τα δικαιώματα επιτελούν απλώς μια προστατευτική λειτουργία αναφορικά με το συγκεκριμένο *status*, χωρίς όμως να μετέχουν σε αυτό. Μπορούμε δηλαδή να συλλάβουμε την έννοια του προσώπου χωρίς να αναφερθούμε στα δικαιώματα. Ομοίως, η ισότητα αποτελεί είτε το αντικείμενο είτε έναν προσδιορισμό της προστασίας των δικαιωμάτων. Σε κάθε περίπτωση η ισότητα και τα δικαιώματα δεν συνδέονται εγγενώς με την προσωπικότητα. Έτσι, όμως, η κρίσιμη όψη της αυτενέργειας ενός ελλόγου όντος μας διαφεύγει. Αντιθέτως, η ερμηνεία που υιοθετήσαμε εδώ θέτει στο επίκεντρό της την ισχύ ενός *pro tanto* λόγου, δηλαδή την αρμοδιότητα λήψης μιας απόφασης αναφορικά με τα αγαθά πλειόνων υποκειμένων, όταν αυτά τελούν σε ένταση.

Θα αντέτεινε κάποιος ότι σε περιπτώσεις σαν αυτή που εξετάσαμε, όπου ένα υποκείμενο, ο x_1 , αποκτά ένα κανονιστικό πλεονέκτημα από την ισχύ του κανόνα $R(p, x, c, a)$ έναντι ενός άλλου υποκειμένου, του x_3 , δεν τίθεται ζήτημα ανισότητας. Αυτό συμβαίνει, διότι η σχέση $R(p, x, c, a)$ επέχει ακριβώς θέση κανόνα, ο οποίος εξ ορισμού, ένεκα της γενικότητας και της καθολικότητάς του, δεν μπορεί να ευνοήσει αποκλειστικά ένα υποκείμενο· το ποιος θα ευνοηθεί από αυτόν εξαρτάται από τα πραγματικά περιστατικά που αποτυπώνονται στην ελάχιστονα πρόταση του συλλογισμού. Έτσι, υπό διαφορετικές συνθήκες, εάν δηλαδή ο x_3 βρισκόταν στη θέση του x_1 και αντιστρόφως, θα ήταν ο πρώτος που θα εξασφάλιζε μια πλεονεκτική θέση έναντι του δεύτερου. Η τυπική ισότητα, η δυνατότητα δηλαδή καθενός να καταλάβει τη θέση της μεταβλητής x , αρκεί.

Ακόμα όμως και αν ο κανόνας $R(p, x, c, a)$ δεν ευνοεί κάποιον κατά ατομικά ορισμένο τρόπο, παρά ταύτα ευνοεί κάποιον εις βάρος κάποιου άλλου. Εγκαθιδρύει δηλαδή στο κανονιστικό επίπεδο μια σχέση ανισότητας, την οποία υποτίθεται ότι θεραπεύει στο επίπεδο των πραγματικών περιστατικών η δυνατότητα της αμοιβαίας

υποκατάστασης των υποκειμένων στις θέσεις του πλεονεκτούντος και του μειονεκτούντος. Αποσυνδεδεμένο όμως από ουσιαστικές εκτιμήσεις, το ζήτημα της τυπικής πλέον ισότητας χάνει τον κανονιστικό του χαρακτήρα και εκπίπτει στο πραγματικό ζήτημα της δυνατότητας εναλλαγής σε θέσεις ουσιαστικής ανισότητας. Είναι προφανές ότι στην περίπτωση αυτή δεν μπορούμε να μιλάμε για ισότητα.

Ως κανονιστική κατηγορία η ισότητα πρέπει να κρίνεται στο επίπεδο του κανόνα $R(p, x, c, a)$, ανεξάρτητα από την εφαρμογή του σε συγκεκριμένες βιοτικές σχέσεις. Ασφαλώς, αληθεύει ότι εάν υπό τις περιστάσεις c το γεγονός p συνηγορεί υπέρ της τέλεσης της πράξης a από τον x_1 , τότε το ίδιο ισχύει και για τον x_3 . Πρόκειται, όπως είδαμε, για μια αλήθεια που προκύπτει από την ανάλυση της έννοιας της τριτοπρόσωπης έποψης. Αληθεύει επίσης ότι, υπό αυτήν την έννοια, τα υποκείμενα x_1 και x_3 είναι τυπικώς ίσα. Γενικεύοντας, θα λέγαμε ότι η χορεία των λογοθετών $x_1, x_2, x_3, \dots, x_n$ είναι ένα σύνολο τυπικώς ίσων υποκειμένων· ένα υποκείμενο ανήκει στη χορεία αυτή, εάν και μόνο εάν είναι τυπικώς ίσο με τα υπόλοιπα μέλη. Πρόκειται και πάλι για μια αναλυτική αλήθεια. Διαπιστώσαμε όμως ότι, ερήμην των ουσιαστικών μας εκτιμήσεων για την αξία των διακυβευόμενων αγαθών, η κατηγορία της ισότητας χάνει την κανονιστική της υφή, άρα και την ίδια την ονομαστική της αξία. Έχει λοιπόν νόημα να μιλάμε για την τυπική ισότητα, μόνο εάν την αντιλαμβανόμαστε ως το υπόλοιπο της αφαίρεσης των εκτιμήσεων περί του αγαθού από την ισότητα υπό την ουσιαστική της έννοια. Η σκέψη αυτή συνέχεται με την αντίστοιχη σκέψη που είχαμε κάνει για τα υποκείμενα της τριτοπρόσωπης έποψης. Είχαμε επισημάνει τότε πως υποκείμενα της έποψης του λόγου μπορεί να είναι μόνο έλλογα, ενσώματα όντα. Μπορούμε, βέβαια, να νοήσουμε τα υποκείμενα $x_1, x_2, x_3, \dots, x_n$ ως τυπικές επόψεις, μόνο όμως εάν θεωρήσουμε την τυπική έποψη, το έλλογο στοιχείο, ως το υπόλοιπο της αφαίρεσης του ενσώματος στοιχείου από την εμπειρικά προσδιορισμένη αντίληψη του εαυτού. Ισχύει επομένως και η ακόλουθη *a priori* συνθετική αλήθεια: η χορεία των λογοθετών $x_1, x_2, x_3, \dots, x_n$ είναι ένα σύνολο ουσιαστικώς ίσων υποκειμένων· ένα υποκείμενο ανήκει στη χορεία αυτή, εάν και μόνο εάν είναι ουσιαστικώς ίσο με τα υπόλοιπα μέλη. Άρα, ο ίδιος ο κανόνας $R(p, x, c, a)$ είναι μια σχέση ουσιαστικώς ίσων υποκειμένων. Στο παράδειγμά μας, η ισχύς του κανόνα $R(p, x, c, a)$ θα υποβίβαζε τον x_3 σε μια κανονιστικώς υποδεέστερη έναντι του x_1 θέση· θα τον εξοβέλιζε, συνεπώς, από τη χορεία των υποκειμένων που μπορούν να υπαχθούν στη μεταβλητή x , από τη χορεία δηλαδή όχι μόνο των ουσιαστικώς, αλλά και των τυπικώς ίσων υποκειμένων. Το αίτημα της τυπικής ισότητας ικανοποιείται, εάν και μόνο εάν ικανοποιείται το αίτημα της ουσιαστικής ισότητας.

Μπορούμε σε αυτό το σημείο να συνοψίσουμε το επιχείρημά μας. Στόχος μας εξ αρχής ήταν να επαληθεύσουμε τον ισχυρισμό του Καντ ότι η ορθολογιστική αντίληψη του προσώπου υπό την υπερβατολογική της εκδοχή είναι ικανή για πρακτική χρήση. Διαπιστώσαμε ότι στο πλαίσιο του υπερβατολογικού ιδεαλισμού η ορθολογιστική έννοια του προσώπου μετασχηματίζεται σε κανονιστική: η ιδέα μιας υπερβατικής οντότητας παραχωρεί τη θέση της στην έννοια μιας έποψης του λόγου, της τριτοπρόσωπης έποψης x . Από την ανάλυση της έννοιας αυτής καταλήξαμε στη διατύπωση της αρχής της αξιοπρέπειας εν στενή έννοια και των τυπικών αρχών της διακρίτωσης και της ισότητας. Η περαιτέρω όμως διερεύνηση των όρων ισχύος του

κανόνα $R(p, x, c, a)$ μας έδειξε ότι για να συσχετιστούν κανονιστικά το γεγονός p και η νοητική στάση a θα πρέπει η οπτική γωνία x να αποτελεί μέρος των περιστάσεων c , να τοποθετείται εντός του κόσμου. Η έννοια λοιπόν του προσώπου ως έποψης του λόγου μετασηματίζεται ξανά, αυτήν τη φορά στην έννοια μιας έλλογης, ενσώματης οντότητας, ενός ανθρώπου. Η νέα, ουσιαστική αντίληψη του προσώπου μας επιβάλλει να αντιληφθούμε τις τυπικές αρχές της διακριτότητας και της ισότητας ως απορρέουσες από μια ουσιαστική εκδοχή τους, η οποία ρυθμίζει τη σχέση όχι μεταξύ επόψεων, αλλά μεταξύ των υποκειμένων των επόψεων αυτών, μεταξύ προσώπων. Υπό την ουσιαστική τους εκδοχή, οι αρχές της διακριτότητας και της ισότητας, από κοινού με αυτήν της *stricto sensu* αξιοπρέπειας, συνιστούν τους τρεις κανονιστικούς βραχίονες της αρχής της *en ευρεία* έννοια αξιοπρέπειας, της ίδιας της ηθικής προσωπικότητας.

Η εγγενής συνάφεια λόγων και προσώπων έχει λοιπόν αμφίδρομο χαρακτήρα: η αντικειμενική δικαιολογητική σχέση $R(p, x, c, a)$ ανάμεσα στις νοητικές μας στάσεις και τα γεγονότα p δεν είναι μια άμεση σχέση νοός και κόσμου, αλλά μια σχέση αναγκαίας ομοφωνίας μεταξύ των διακριτών και ίσων προσώπων $x_1, x_2, x_3, \dots, x_n$, η ύπαρξη καθενός εκ των οποίων αποτελεί συστατικό στοιχείο της σχέσης και λειτουργεί ως όριο του τι μπορεί να αποτελέσει έναν *pro tanto* πρακτικό λόγο²³⁶ και τα ίδια όμως τα υποκείμενα $x_1, x_2, x_3, \dots, x_n$ δεν μπορούν να νοηθούν ως πρόσωπα πριν και ανεξάρτητα από τη σχέση $R(p, x, c, a)$. Αυτό που τα καθιστά πρόσωπα είναι ακριβώς η ένταξή τους στο πλαίσιο μιας σχέσης δικαιολόγησης, ως δομικών της στοιχείων. Ο προσδιορισμός λοιπόν των ορίων ταυτότητας, διακριτότητας και ισότητας των προσώπων και η σύσταση ή θεμελίωση του λόγου είναι μία και η αυτή φιλοσοφική εργασία.

Η κανονιστική αντίληψη περί της προσωπικότητας δεν είναι απλώς μια θεώρηση του εαυτού μας ως ενός υποκειμένου που έχει συνείδηση του καθήκοντός του να υιοθετεί νοητικές στάσεις οι οποίες στηρίζονται σε επαρκείς λόγους, τις οποίες δηλαδή μπορεί να δικαιολογήσει τόσο έναντι του εαυτού του όσο και έναντι των εταίρων του. Πρόκειται για μια ευρύτερη αντίληψη του λόγου και της θέσης μας εντός του. Εάν λοιπόν η ταυτότητα των προσώπων δεν αποτελεί ένα γεγονός οντολογικώς πρότερο και ανεξάρτητο του λόγου, θα πρέπει να συλλαμβάνεται από προτάσεις στις οποίες η χρήση της γλώσσας δεν είναι περιγραφική, αλλά κανονιστική. Και καθώς τα όρια του θεωρητικού ενδιαφέροντος του λόγου για την έννοια της προσωπικότητας, ως όρια της γνωστικής μας εμβέλειας, τα έχουμε ήδη συναντήσει, οι προτάσεις αυτές δεν θα έχουν να κάνουν με τους επιστημικούς, αλλά με τους πρακτικούς μας λόγους. Διότι η τρίπτυχη αρχή της *en ευρεία* έννοια αξιοπρέπειας αφορά στη συμπεριφορά μας έναντι των άλλων προσώπων, αποτελεί όριο του τι μπορεί να ισχύσει ως λόγος προς το πράττειν. Άλλωστε, όπως έχουμε τονίσει, μπορούμε να νοήσουμε τα πρόσωπα ως κομμάτι του κόσμου καθ' εαυτόν, εάν και μόνο εάν τα αντιληφθούμε ως φορείς ενός *πρακτικού* νοήματος.²³⁶

Θα πρέπει λοιπόν να αναζητήσουμε τις πρακτικές εκείνες προτάσεις οι οποίες συλλαμβάνουν με τη μεγαλύτερη δυνατή ενάργεια την έννοια του προσώπου υπό την

²³⁶ Βλ. Μέρος I, Ενότητα 4.2.

κανονιστική της θεώρηση. Προκειμένου να κρίνουμε τον βαθμό ενάργεια, θα πρέπει να έχουμε κατά νου κάτι εξαιρετικά σημαντικό: εάν ο σχηματισμός των κανονιστικών ορίων μεταξύ των προσώπων ισοδυναμεί με τη θεμελίωση του λόγου και εάν ο λόγος αποτελεί μια σχέση, τότε οι πρακτικές προτάσεις που συλλαμβάνουν την έννοια της προσωπικότητας θα πρέπει να αποτυπώνουν μια κανονιστική σχέση μεταξύ υποκειμένων, όχι απλώς ένα κανονιστικό γεγονός. Ένα κανονιστικό γεγονός είναι, όπως γνωρίζουμε, μια αλήθεια περί ενός ουσιαστικού λόγου, περί μιας σχέσης αναγκαίας ομοφωνίας μεταξύ προσώπων. Στο πλαίσιο αυτής της σχέσης κανένα πρόσωπο, καίτοι έχει το δικαίωμα, δεν μπορεί να προβάλει *βάσιμα* μια ένσταση αναφορικά με το σθένος του λόγου ή μια αντίρρηση αναφορικά με την ισχύ του. Με αυτήν την επισήμανση όμως δεν βρισκόμαστε ακόμα στον πυρήνα της διαπροσωπικής σχέσης στην οποία συνίσταται ο λόγος. Και στις δύο περιπτώσεις μιλάμε για την επίκληση μιας αλήθειας περί ενός ουσιαστικού λόγου. Η αλήθεια όμως αυτή δεν θα αφορούσε σε μια σχέση μεταξύ προσώπων, εάν η εμπλοκή των τελευταίων περιοριζόταν στη δυνατότητα επίκλησής της. Για να μπορέσουμε να αντιληφθούμε τον λόγο ως μια διαπροσωπική σχέση θα πρέπει να στραφούμε στο ιδιαίτερο είδος αντίρρησης στο οποίο δίνει έμφαση ο Καντ: στο *veto*. Το κανονιστικό σύστημα που ορίζει πότε το *veto* ασκείται βασίμως είναι πράγματι θεμελιωδέστερο των ουσιαστικών λόγων και αφορά, όπως είδαμε, στη σχέση ελευθερίας, ισότητας και διακριτότητας μεταξύ των έλλογων υποκειμένων, στην προσωπικότητα δηλαδή υπό την κανονιστική της έννοια. Οι πρακτικές προτάσεις που αναζητάμε είναι λοιπόν τα ρυθμιστικά μέσα του θεμελιώδους αυτού κανονιστικού συστήματος.²³⁷

Μια επισήμανση είναι ακόμα απαραίτητη, προτού προχωρήσουμε. Όταν κάνουμε λόγο για τη σύλληψη με τη μέγιστη δυνατή ενάργεια της έννοιας του προσώπου από μια πρακτική πρόταση, εννοούμε την αποτύπωσή της ήδη στη συντακτική δομή της πρότασης. Υπό αυτήν την έννοια, μόνο τα τυπικά στοιχεία της προσωπικότητας μπορούν να συλληφθούν από μια συντακτική δομή, καθώς και ό,τι απορρέει αναλυτικά από αυτά. Τα ουσιαστικά στοιχεία, αντίθετα, θα προκύψουν μέσω της θεμελιώσης των πρακτικών προτάσεων. Αναμένουμε λοιπόν οι προτάσεις που αναζητάμε να συλλαμβάνουν τη σχέση διακριτότητας των προσώπων, της οποίας η ουσιαστική εκδοχή ταυτίζεται, όπως είδαμε, με την τυπική. Αναμένουμε επίσης να συλλαμβάνουν την αρχή της *stricto sensu* αξιοπρέπειας, η οποία μας παρέχει τη βασική έννοια του υποκειμένου. Στην ίδια συντακτική δομή, ωστόσο, δεν θα μπορεί να αποτυπωθεί η αρχή της ουσιαστικής, ούτε όμως και της τυπικής ισότητας, καθώς η δεύτερη προϋποθέτει την πρώτη, από την οποία συνάγεται αφαιρετικά.

Με αυτές τις προκαταρκτικές σκέψεις είμαστε πλέον σε θέση να προχωρήσουμε στην έρευνά μας. Θα λέγαμε λοιπόν ότι οι κατηγορίες της δεοντικής τροπικότητας και οι προτάσεις που τις περιέχουν προϋποθέτουν τη διακριτότητα των προσώ-

²³⁷ Θα πρέπει στο σημείο αυτό να παρατηρήσουμε και το εξής: εάν η τρίπτυχη αρχή της εν ευρεία εννοία αξιοπρέπειας ταυτίζεται με την κανονιστική αντίληψη της προσωπικότητας, τότε βρισκόμαστε κοντά στη λύση του προβλήματος για τη φύση της υποκειμενικότητας που μας κληροδότησαν οι πραγματεύσεις του πρώτου μέρους: η εξουσία αυτοδέσμευσης του υποκειμένου θεμελιώνεται στο κανονιστικό σύστημα που θέτει τους όρους βασιμότητας άσκησης του *veto*. Η σχέση μεταξύ των επόμενων δικαστή και διαδίκου θα πρέπει να ιδωθεί ως *προείκασμα* μιας σχέσης προσώπων, προκειμένου να αντιληφθούμε την κρισιμότητά του για την ανάδυση του κανονιστικού φαινομένου.

πων, χωρίς όμως να τη συλλαμβάνουν. Εάν μια πράξη επιτρέπεται, επιβάλλεται ή απαγορεύεται, αυτό είναι κάτι που το καθορίζουν οι ουσιαστικοί λόγοι. Συνεπώς, οι δεοντικές μας κρίσεις συνεπάγονται τη σχέση μας ως προσώπων. Όπως όμως έχουμε τονίσει, η έννοια του προσώπου δεν μας είναι με κανέναν τρόπο δεδομένη. Δεν μπορούμε λοιπόν απλώς να προϋποθέτουμε τη σχέση των προσώπων ως βάση και μόνο των δεοντικών μας κρίσεων. Κάποιες από τις κρίσεις μας θα πρέπει να αφορούν την ίδια αυτή σχέση. Τούτες οι δεοντικές κρίσεις δεν θα μας λένε τι οφείλουμε να πράττουμε γενικά, αλλά τι οφείλουμε να πράττουμε απέναντι σε *ίσα και ελεύθερα πρόσωπα, διακριτά από εμάς*· θα ρυθμίζουν δηλαδή τη σχέση μας με αυτούς, προσδιορίζοντας ποιες συμπεριφορές μας είναι συμβατές και ποιες όχι με την τρίπτυχη αρχή της εν ευρεία έννοια αξιοπρέπειας. Μια τέτοια κατηγορία δεοντικών κρίσεων, που αφορά στο τι οφείλουμε ο ένας στον άλλο, υπόσχεται πράγματι περισσότερα αναφορικά με τη σύλληψη της διακριτότητας των προσώπων.

Εάν οι X και Y συνδέονται στο πλαίσιο μιας σχέσης $R(p, x, c, a)$ και εάν η τέλεση της πράξης a δεν είναι κάτι που ο X οφείλει γενικά, αλλά κάτι που οφείλει συγκεκριμένα στον Y , τότε μπορούμε να πούμε ότι ο X υπέχει ένα καθήκον απέναντι στον Y . Ακολουθώντας το παράδειγμα της Judith Thomson,²³⁸ μπορούμε να μεταγράψουμε την κρίση αυτή ως $D_{x, y, a}$. Προς τούτους, θα πρέπει να νοήσουμε μια συσχετική προς το καθήκον αυτό κατηγορία, η οποία θα εκφράζει τη σχέση των X και Y από την πλευρά του Y . Σύμφωνα με το αναλυτικό εννοιακό σχήμα του W. N. Hohfeld για τα νομικά δικαιώματα, το οποίο μπορούμε να αξιοποιήσουμε σε ένα ευρύτερο κανονιστικό φάσμα, ώστε να περιλάβουμε και την ηθική πέραν της νομικής χρήσης της γλώσσας, η συσχετική προς το καθήκον κατηγορία ονομάζεται *αξίωση*.²³⁹ Η νέα κρίση θα αποτυπώνεται λοιπόν ως $C_{y, x, a}$. Καθώς τώρα η απουσία καθήκοντος από μέρος του X για τέλεση της πράξης a ισοδυναμεί με μια *ελευθερία* ή ένα *προνόμιο* του τελευταίου έναντι του Y να τελέσει την πράξη αυτή, μπορούμε να πούμε ότι η ελευθερία ή το προνόμιο του X είναι συσχετικό της έλλειψης αξίωσης από τη μεριά του Y . Βλέπουμε δηλαδή ότι οι κατηγορίες του καθήκοντος και της αξίωσης, οι αρνήσεις και οι μεταξύ τους συσχετισμοί συμπληρώνουν τον λογικό χώρο της δεοντικής σφαίρας αναφορικά με τον δεοντικό προσδιορισμό των επιμέρους πράξεων, όπως και οι κατηγορίες της δεοντικής τροπικότητας.

²³⁸ Judith Jarvis Thomson, *The Realm of Rights* (Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press, 1990), 41.

²³⁹ Η αναλυτική εργασία του Hohfeld πάνω στη διασάφηση των χρήσεων του όρου «δικαίωμα» στις οποίες προβαίνουν οι νομικοί είναι κεφαλαιώδους σημασίας. Όπως προσφυστάτα παρατηρεί ο Hillel Steiner, «[η] απαρχή της σοφίας για αυτά τα ζητήματα ομολογείται ευρέως ότι είναι η κατηγοριοποίηση των δικαυκών θέσεων που ανέπτυξε ο Wesley N. Hohfeld». Βλ. Hillel Steiner, *An Essay on Rights* (Oxford: Blackwell, 1994), 59. Για το εννοιακό του σχήμα θα γίνει πιο αναλυτικά λόγος στη συνέχεια. Προς το παρόν, θα αρκεστούμε στην απλή έκθεσή του. Οι τέσσερις κατηγορίες οι οποίες συλλαμβάνουν και εξαντλούν τις διαφορετικές χρήσεις της λέξης δικαίωμα από τους νομικούς είναι, κατά τον Hohfeld οι εξής: αξίωση, ελευθερία, εξουσία, ασυλία. Η αντιστοιχισή τους με τις κατηγορίες «έλλειψη αξιώσεως», «καθήκον», «αδυναμία», «συμμόρφωση» μας δίνει τέσσερα ζεύγη αντιθέτων. Η διασταύρωσή τους μας δίνει τέσσερα ζεύγη συσχετικών (correlative) εννοιών: αξίωση-καθήκον, ελευθερία-έλλειψη αξιώσεως, εξουσία-συμμόρφωση, ασυλία-αδυναμία. Βλ. Wesley Newcomb Hohfeld, «Some Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning», στο Wesley Newcomb Hohfeld, (W. W. Cook ed.) *Fundamental Legal Conceptions As Applied In Judicial Reasoning* (New Haven: Yale University Press, 1923), 36.

Είναι πολύ κρίσιμο να προβούμε εξ αρχής σε κάποιες διαπιστώσεις, στις οποίες θα επανέλθουμε και στη συνέχεια. Η πρώτη διαπίστωση έχει να κάνει με τη σχέση ανάμεσα στις κατηγορίες του Hohfeld και στους δεοντικούς τρόπους και συγκεκριμένα με την αδυναμία να αναγάγουμε τις πρώτες στις δεύτερες. Όπως έχουμε πει, η πρόταση «ο Y έχει αξίωση έναντι του X να τελέσει την πράξη a » είναι αναλυτικώς ισοδύναμη με την πρόταση «ο X υπέχει καθήκον έναντι του Y να τελέσει την πράξη a ». Μια αξίωση είναι λοιπόν ένα δέον, μια επιταγή ή μια απαγόρευση που απευθύνεται από ένα πρόσωπο προς ένα άλλο. Δεν ισχύει επομένως ότι ο X οφείλει γενικά να τελέσει την πράξη a : το οφείλει συγκεκριμένα στον Y . Και αυτό δεν σημαίνει φυσικά ότι η τέλεση της πράξης a είναι επιβεβλημένη, διότι, βάσει της εννοιολογίας των δικαιωμάτων, δεν αποκλείεται ο X να οφείλει στον Z την παράλειψη της ίδιας πράξης.²⁴⁰ Από την κατάφαση λοιπόν της σχέσης $C_{y, x, a}$ δεν μπορεί να προκύψει αναλυτικά η δεοντική τιμή της πράξης a , εάν δηλαδή αυτή επιτρέπεται, επιβάλλεται ή απαγορεύεται να τελεστεί. Το μόνο που μπορεί να προκύψει αναλυτικά από τη σχέση $C_{y, x, a}$ είναι η σχέση $D_{x, y, a}$ και αντιστρόφως.

Το ίδιο ισχύει και με την κατηγορία της ελευθερίας. Όταν λέμε ότι ο X είναι ελεύθερος έναντι του Y να τελέσει την πράξη a , δεν εννοούμε ότι η τέλεση της πράξης a είναι επιτρεπτή. Το μόνο που εννοούμε είναι ότι δεν αληθεύουν οι κρίσεις $C_{y, x, a}$ και $D_{x, y, a}$. Η πράξη a μπορεί τελικά να απαγορεύεται είτε επειδή κάποιος άλλος, ο Z , έχει αξίωση παράλειψής της έναντι του X , είτε επειδή ο τελευταίος οφείλει να την παραλείψει για λόγους που δεν συνδέονται με δικαιώματα των εταίρων του: για λόγους αρετής ή φρόνησης, φερ' ειπείν.

Οι κατηγορίες των δικαιωμάτων δεν αντιστοιχούν λοιπόν πλήρως στις κατηγορίες της δεοντικής τροπικότητας. Οι πρώτες αφορούν σε κανονιστικές σχέσεις, οι δεύτερες γενικώς σε κανονιστικά γεγονότα. Μπορούμε τώρα να προσθέσουμε ότι ο χαρακτήρας των πρώτων είναι θεμελιώδης σε σχέση τις δεύτερες. Ο λόγος είναι προφανής: οι σχέσεις δικαιωμάτων προσδιορίζουν εν μέρει τη δεοντική τιμή των πράξεων. Υπάρχει όμως και ένας βαθύτερος λόγος. Εάν εξετάσουμε προσεκτικά τις κατηγορίες των δικαιωμάτων στις οποίες έχουμε αναφερθεί μέχρι τώρα, θα δούμε ότι το αντιθετικό ζεύγος καθήκον-ελευθερία παρουσιάζει μια δομική ομοιότητα: το υποκείμενό τους ταυτίζεται κατ' αναγκαιότητα με το υποκείμενο του δέοντος που ενσωματώνουν, άρα και της πράξης a . Φορέας του καθήκοντος $D_{x, y, a}$, για παράδειγμα, είναι ο X , το ίδιο δηλαδή πρόσωπο που οφείλει στον Y να τελέσει την πράξη a : ομοίως, φορέας της ελευθερίας τέλεσης της a είναι εκείνο το πρόσωπο το οποίο δεν βαρύνεται έναντι κάποιου άλλου προσώπου με το καθήκον να την παραλείψει. Δεν συμβαίνει το ίδιο στην περίπτωση των αξιώσεων. Εδώ το υποκείμενο του δικαιώματος διαφοροποιείται κατ' αναγκαιότητα από το υποκείμενο της οικείας πράξης που επιτάσσεται ή απαγορεύεται. Υποκείμενο της αξίωσης $C_{y, x, a}$, για παράδειγμα, είναι ο Y , ενώ της πράξης a , ο X . Αυτή η διαφοροποίηση των υποκειμένων επιτρέπει στην έννοια της αξίωσης να συλλάβει τη διακριτότητα των προσώπων με τη μεγαλύτερη δυνατή

²⁴⁰ Η ακόμα και στον Y ; Ο Matthew Kramer, ο οποίος απαντάει καταφατικά, δέχεται τη δυνατότητα της σύγκρουσης των δικαιωμάτων, επικαλούμενος ακριβώς την εννοιολογία τους. Βλ. σχετικά τη συμβολή του, «Rights without Trimmings», στο Matthew H. Kramer, N. E. Simmonds, Hillel Steiner, *A Debate over Rights* (New York: Oxford University Press, 1998), 19.

ενάργεια σε σχέση με τις υπόλοιπες κατηγορίες του Hohfeld, αλλά και σε σχέση με οποιαδήποτε άλλη κανονιστική κατηγορία. Διότι, στο περιεχόμενο αυτής της έννοιας τόσο ο X όσο και ο Y εμφανίζονται εν ταυτώ ως συντακτικά υποκείμενα και ως υποκείμενα του λόγου. Αντίθετα, στο εννοιακό περιεχόμενο του καθήκοντος μόνον ο X εμφανίζεται ως υποκείμενο, ενώ η συντακτική θέση του Y εντός του κατηγορήματος περιορίζεται σε αυτήν του έμμεσου αντικειμένου. Τη θέση όμως αυτή μπορούν κάλλιστα να καταλάβουν *μη* υποκείμενα του λόγου ή υποκείμενα που ταυτίζονται με τον φορέα του καθήκοντος. Έχει δηλαδή νόημα να πω «το οφείλω στη μνήμη του Y » ή «το οφείλω στον εαυτό μου», δεν μπορούμε όμως να ισχυριστούμε το ίδιο προκειμένου για τις αξιώσεις. Ομοίως, στο εννοιακό περιεχόμενο της ελευθερίας μόνο ο X , ο αυτουργός και φορέας της, εμφανίζεται ως συντακτικό υποκείμενο. Εξ ου και η κατηγορία αυτή αποτυγχάνει να συλλάβει τη διακριτότητα των προσώπων με τη μέγιστη δυνατή ενάργεια, καίτοι την προϋποθέτει. Πολύ συχνά, άλλωστε, αναφερόμαστε στην ελευθερία μας να προβούμε σε μια ενέργεια, παραλείποντας να επισημάνουμε έναντι ποίου προσώπου αυτή στρέφεται. Για να αντιληφθούμε την ελευθερία τέλεσης της a ως σχέση δύο διακριτών προσώπων, θα πρέπει να τη νοήσουμε ως απουσία αξίωσης του Y έναντι του X , αναφορικά με την παράλειψη της a από τον τελευταίο.

Οι αξιώσεις είναι λοιπόν το βασικό ρυθμιστικό μέσο του θεμελιώδους κανονιστικού συστήματος που συγκροτεί τον λόγο ως μια σχέση μεταξύ ελεύθερων, ίσων και απολύτως διακριτών προσώπων. Στο πλαίσιο αυτής της σχέσης και μόνο ένα γεγονός καθ' εαυτό μετασχηματίζεται από μια αιτιακή πρόκληση του περιβάλλοντος σε πρακτικό πρόβλημα που επιζητεί μια λύση, σε λόγο προς το πράττειν. Η σχέση $R(p, x, c, a)$ θα πρέπει λοιπόν να ιδωθεί ως μια σχέση δικαιωμάτων, μια σχέση ελευθερίας, ισότητας και διακριτότητας, κατά την οποία κανείς δεν δύναται να ασκήσει βάσιμα το δικαίωμα αρνησικυρίας αναφορικά με τη συνηγορία του γεγονότος p υπέρ της τέλεσης της a , επικαλούμενος μία από τις πτυχές της αρχής της αξιοπρέπειας εν ευρεία έννοια. Μπορούμε λοιπόν να πούμε ότι ο αυτουργός έχει ένα λόγο (και όχι απλώς ένα κίνητρο ή μια αιτία) να τελέσει την πράξη a , επειδή κανένας δεν έχει από αυτόν την αξίωση να την παραλείψει, επειδή είναι *ελεύθερος έναντι όλων* να προβεί σε αυτήν. Χωρίς το κανονιστικό και εννοιολογικό πλαίσιο που διαμορφώνουν τα δικαιώματα, δεν θα μιλούσαμε για λόγους και για πράξεις, αλλά μόνο για αίτια και για αιτιατά.

Καθώς τώρα οι κρίσεις που αποτυπώνουν τη διακριτότητα των προσώπων είναι πρακτικές, η χρήση της έννοιας του προσώπου εντός των κρίσεων αυτών είναι οσαύτως πρακτική. Πρόκειται συγκεκριμένα για την έννοια του ηθικού προσώπου ως υποκειμένου δικαιωμάτων και καθηκόντων. Στην έννοια του ηθικού προσώπου οδηγηθήκαμε, μετασχηματίζοντας την ορθολογιστική αντίληψη περί προσωπικότητας σε κανονιστική, ένεκα και των γνωστικών μας περιορισμών. Δεν θα καταλήγαμε σε αυτήν την έννοια, εάν αποδεχόμασταν την κοινή θέση των ορθολογιστών και των εμπειριστών, σύμφωνα με την οποία τα γεγονότα της προσωπικής ταυτότητας και διακριτότητας δεν είναι κανονιστικά γεγονότα, αλλά απλώς γεγονότα με κανονιστική σημασία, όπως οι εκτιμήσεις p . Η ορθολογιστική λοιπόν έννοια του προσώπου υπό την καντιανή υπερβατολογική της εκδοχή είναι όχι μόνο αναγκαία, αλλά και επαρκής

για πρακτική χρήση. Είναι αυτή που μας εισαγει στο πρακτικό πεδίο, καθιστώντας εννοιολογικά και κανονιστικά δυνατούς τους λόγους προς το πράττειν.

Έχει πλέον καταστεί σαφής ο θεμελιώδης χαρακτήρας των δικαιωμάτων και ιδίως των αξιώσεων στο πεδίο της κανονιστικότητας. Είδαμε ότι χρειαζόμαστε την έννοια του προσώπου, προκειμένου ο λόγος να προσλάβει τον ατομικιστικό του χαρακτήρα. Είδαμε επίσης ότι η διαμόρφωση της προσήκουσας αντίληψης αυτής της έννοιας ισοδυναμεί με την αυτοσύσταση του ίδιου του λόγου. Διαπιστώνουμε τώρα ότι οι αξιώσεις είναι αυτές που *ορίζουν* τα πρόσωπα και διασφαλίζουν τη διακριτότητά τους. Είναι αυτές που διατηρούν τον ατομικιστικό χαρακτήρα του λόγου, τον οποίο οι ίδιες του προσοδίδουν, εξασφαλίζοντας τον μη εκτατό και άτμητο χαρακτήρα της βούλησης. Κατοχυρώνουν, δηλαδή, ότι η βούληση ή η συνείδηση ενός και του αυτού προσώπου αφενός δεν θα διεκδικήσει την κατάληψη της βούλησης ή της συνείδησης άλλων προσώπων, αφετέρου δεν θα διαιρεθεί, δίνοντας πρακτική υπόσταση σε περισσότερα του ενός πρόσωπα εντός της ίδιας συνειδησιακής ενότητας.

Το πρώτο συμβαίνει στο βασίλειο $\sim R$. Οι πολίτες του βασιλείου αυτού δεν είναι υπήκοοι του μονάρχη· αποτελούν προέκταση της προσωπικότητάς του, αλλά και κάτι περισσότερο: λειτουργούν ως όργανά του. Ενημερώνονται αδιαλείπτως για τις νοητικές του στάσεις, οι οποίες θεωρούνται αυτομάτως και δίκες τους. Είναι μάλιστα οι μοναδικές νοητικές στάσεις που έχουν για αυτούς κανονιστική σημασία, μαζί φυσικά με την πεποίθηση ότι πρόκειται για τις νοητικές στάσεις του μονάρχη τους. Ας υποθέσουμε, για παράδειγμα, ότι ο μονάρχης έχει την πρόθεση $I(a)$ και την πεποίθηση ότι αναγκαίο μέσο για την επίτευξη του σκοπού a είναι η τέλεση της πράξης b . Σε αυτήν την περίπτωση οι πολίτες φέρουν το ορθολογικό καθήκον να υιοθετήσουν την πρόθεση $I(b)$, χάριν του μονάρχη. Δεν έχουν το δικαίωμα να κρίνουν τον εύλογο χαρακτήρα της πρόθεσης αυτής, ούτε κάποιας άλλης νοητικής στάσης. Το μόνο που μπορούν να κάνουν είναι να εφαρμόζουν τις ορθολογικές αρχές, προκειμένου να εντοπίζουν τις συναφείς νοητικές στάσεις, να επισημαίνουν τις όποιες λογικές εντάσεις αναπτύσσονται μεταξύ τους και να συμμορφώνονται εντέλει με τις επιταγές της ορθολογικότητας, προβαίνοντας στις ανάλογες πράξεις. Οι πολίτες του βασιλείου $\sim R$ δεν πράττουν σύμφωνα με λόγους, αλλά ενδεχομένως σύμφωνα με τις πεποιθήσεις του μονάρχη για τους λόγους αυτούς. Τα μόνα καθήκοντα που υπέχουν είναι καθήκοντα ορθολογικότητας. Συνακόλουθα, το μόνο σφάλμα στο οποίο μπορούν να υποπέσουν είναι το σφάλμα της ανορθολογικότητας. Στο βασίλειο $\sim R$ μοναδικό πρόσωπο και φορέας του δικαιώματος προβολής ενστάσεων και αντιρρήσεων κατά τη διαδικασία της λογοθεσίας είναι ο μονάρχης. Εάν όμως ο λόγος είναι μια σχέση μεταξύ ηθικών προσώπων, τότε η σχέση του μονάρχη με τους πολίτες δεν διέπεται από τον λόγο. Ο τελευταίος έχει εξοβελιστεί από το βασίλειο $\sim R$, μαζί φυσικά με την κανονιστική αντίληψη περί προσωπικότητας και τις συναφείς κατηγορίες των δικαιωμάτων.

Το δεύτερο συμβαίνει, εάν θεωρήσουμε τον παρελθόντα ή τον μέλλοντα εαυτό μας ως διακριτά πρόσωπα. Εδώ η μεταβολή των ορίων της προσωπικότητας με περιορισμό των ορίων της συνειδησιακής ενότητας θα σήμαινε και περιορισμό του πεδίου εφαρμογής των ορθολογικών αρχών. Συνακόλουθα, θα σήμαινε αλλαγές στη δέσμευσή μας από τους λόγους. Για παράδειγμα, οι φρονησιακοί λόγοι θα έπρεπε να

ιδωθούν ως ηθικοί. Ο παρελθών και ο μέλλον εαυτός μας θα ήταν λοιπόν φορείς του δικαιώματος αρνησικυρίας, θα μπορούσαν δηλαδή να προβάλουν *αυτοτελώς* τις ενστάσεις και τις αντιρρήσεις τους ως ελεύθερα και ίσα πρόσωπα.

Για να αποφευχθούν αυτές οι δομικές μεταβολές στο κανονιστικό πεδίο, δεν αρκεί να υιοθετήσουμε μια αντίληψη του προσώπου που να εναρμονίζεται με τα όρια της συνειδησιακής του ενότητας, σύμφωνα με τον κανόνα «μία συνειδησιακή ενότητα – ένα πρόσωπο». Όπως είδαμε, ο ψυχολογικός αναγωγισμός του Parfit μένει πιστός σε αυτόν τον κανόνα. Το κάνει όμως με το να υιοθετεί την πεποίθηση ότι το πρόσωπο *συνίσταται* σε αυτήν τη συνειδησιακή ενότητα, γεγονός που οδηγεί επίσης σε σύγχυση των ορίων ανάμεσα στην ορθολογικότητα, τους φρονησιακούς και τους ηθικούς λόγους.

Η κανονιστική αντίληψη της προσωπικότητας μένει επίσης πιστή στον κανόνα «μία συνειδησιακή ενότητα – ένα πρόσωπο». Στα πλαίσια όμως αυτής της αντίληψης και σε αντίθεση με τις ορθολογιστικές και τις εμπειριστικές θεωρήσεις, η προσωπικότητα δεν εκλαμβάνεται ως μια οντολογική ή ψυχολογική, αλλά ως μια κανονιστική κατηγορία, η οποία δεν μπορεί να νοηθεί ως κάτι αντικειμενικό, ως κάτι ανεξάρτητο της συνείδησής μας, παρά μόνο εντός του κανόνα $R(p, x, c, a)$. Είδαμε ότι οι σχέσεις $D_{x, y, a}$ και $C_{y, x, a}$ συλλαμβάνουν με τη μέγιστη δυνατή ενάργεια την ταυτότητα και τη διακριτότητα των προσώπων. Είναι λοιπόν οι αξιώσεις, μια ιδιαίτερη κατηγορία ηθικών προσταγών, οι οποίες προσδιορίζουν τα κανονιστικά όρια των προσώπων. Ο αντικειμενικός χαρακτήρας της ηθικής προσωπικότητας έλκεται από την αντικειμενικότητα αυτών των ηθικών προσταγών. Επιπλέον, προσδιορισμός των κανονιστικών ορίων των προσώπων σημαίνει και οριοθέτηση του πεδίου εφαρμογής της ορθολογικότητας, άρα σύσταση της ίδιας της λογικής επικράτειας. Στο καντιανό συμβλαϊκό σχήμα οι αξιώσεις επέχουν θέση *αρμών* του λόγου.

Η έννοια των δικαιωμάτων συνδέεται με αυτήν ακριβώς τη λειτουργία της εξατομίκευσης, της διάκρισης δηλαδή των προσώπων βάσει πρακτικών αρχών. Αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο από τις τέσσερις κατηγορίες του Hohfeld μόνο οι αξιώσεις αποτελούν δικαιώματα με τη στενή έννοια του όρου. Οι ελευθερίες, οι εξουσίες και οι ασυλίες μπορούν να χαρακτηριστούν ως δικαιώματα υπό μια ευρύτερη έννοια μόνο χάρις στις λογικές και υπερβατολογικές²⁴¹ σχέσεις που μπορούν να αναπτύξουν με τις αξιώσεις και μόνο στο πλαίσιο ενός κανονιστικού συστήματος που αναγνωρίζει τα πρόσωπα και τις αξιώσεις τους.

Τυχόν διάρρηξη των αρμών του λόγου θα συνεπαγόταν και τον εκφυλισμό του. Σε αυτήν την περίπτωση δεν θα μπορούσαμε να μιλάμε για ηθικά πρόσωπα. Κατά μείζονα λόγο, δεν θα μπορούσαμε να μιλάμε για τις μεταξύ τους σχέσεις υπό το πρίσμα του κανόνα $R(p, x, c, a)$. Είναι αυτό που συμβαίνει στην Ουδαμούπολη του Joel Feinberg.²⁴² Σε τούτη τη χώρα, προϊόν φιλοσοφικής φαντασίας, οι πολίτες διαθέτουν μια αγαθή βούληση και την κατάλληλη ψυχολογική σκευή, που τους

²⁴¹ Οι λογικές σχέσεις συνεπαγωγής και αντίφασης αποτυπώνονται στους πίνακες του Hohfeld (βλ. Μέρος II, Ενότητα 2.3.2.) Για την υπερβατολογική σχέση μεταξύ αξιώσεων και εξουσιών βλ. παρακάτω Ενότητες 2.2.2 και κυρίως 2.3.2.

²⁴² Joel Feinberg, «The Nature and Value of Rights», στο Joel Feinberg, *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty: Essays in Social Philosophy* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980).

επιτρέπει να επιτελούν με προθυμία το καθήκον τους. Δεν είναι όμως φορείς δικαιωμάτων υπό τη στενή τους έννοια, ούτε βαρύνονται από συσχετικά καθήκοντα απέναντι στους άλλους. Ο Feinberg θέτει το ερώτημα εάν μια τέτοια χώρα είναι ηθικά ελκυστική, αν δηλαδή έχουμε λόγους να προτιμήσουμε την Ουδαμούπολη από μια χώρα της οποίας οι πολίτες δεν έχουν κατακτήσει την αρετή στον ίδιο βαθμό, πλην όμως είναι σε θέση να απευθύνουν αξιώσεις στους συμπολίτες τους. Πιστεύω ότι ο Feinberg μας φέρνει αντιμέτωπους με ένα ψευδοδίλημμα, καθώς η Ουδαμούπολη δεν αποτελεί καν ένα δυνατό κόσμο. Οι πολίτες αυτού του κόσμου δεν είναι υποκείμενα νομικών ούτε όμως και ηθικών αξιώσεων. Στην Ουδαμούπολη, όπως και στο βασίλειο $\sim R$, η έννοια της αξίωσης δεν είναι άγνωστη, μπορεί όμως να εφαρμοστεί μόνο στην περίπτωση του ανώτατου άρχοντα, ο οποίος διατηρεί το «μονοπάλιο» των δικαιωμάτων και της ηθικής προσωπικότητας.²⁴³ Ο Feinberg θεωρεί ως αποφασιστικής σημασίας μειονέκτημα το γεγονός ότι οι πολίτες της Ουδαμούπολης στερούνται της ηθικής προσωπικότητας και άρα του ιδιαίτερου είδους αξίας που συνεπάγεται η έγερση μιας αξίωσης. Παραβλέπει όμως ότι μόνο η πρακτική χρήση της λέξης «πρόσωπο», η οποία δηλώνει το υποκείμενο δικαιωμάτων και υποχρεώσεων, μπορεί να συνοδευτεί από το στοιχείο της αντικειμενικότητας. Εάν κάποιος δεν διαθέτει ηθική προσωπικότητα, τότε δεν υπάρχει τρόπος να βεβαιώσουμε ότι αποτελεί πρόσωπο υπό κάποια άλλη έννοια. Εάν αληθεύουν η κανονιστική αντίληψη της προσωπικότητας και η σύστοιχη θεώρηση των αξιώσεων ως αρμών του λόγου, τότε οι πολίτες της Ουδαμούπολης δεν μπορούν καν να θεωρηθούν ως υποκείμενα της σχέσης $R(p, x, c, a)$: δεν δεσμεύονται από ουσιαστικούς λόγους, συνεπώς ούτε από τους κανόνες της ηθικής ή της έννομης τάξης. Στην Ουδαμούπολη ο λόγος δεν έχει θέση.

Είδαμε πως ούτε στο βασίλειο $\sim R$ έχει θέση ο λόγος, αυτό όμως συμβαίνει εξαιτίας μιας πολιτικής απόφασης του μονάρχη. Οι πολίτες του βασιλείου αυτού είναι φορείς ηθικών αξιώσεων, ασχέτως εάν ο μονάρχης δεν τις αναγνωρίζει. Ένας κόσμος όπου ο ανώτατος άρχοντας θεωρεί τους υπηκόους του απλώς ως όργανά του, προβάλλοντας σε αυτούς τις δικές του νοητικές στάσεις, είναι πράγματι ένας ηθικά αποκρουστικός, πλην όμως δυνατός κόσμος. Στην περίπτωση της Ουδαμούπολης, αντίθετα, η δυστοπία παραχωρεί τη θέση της στην ουτοπία. Εδώ δεν αληθεύει ότι ο ανώτατος άρχοντας αποτυγχάνει να αναγνωρίσει τις ηθικές αξιώσεις των πολιτών του από κακοβουλία ή έστω επειδή δεν διαθέτει ένα αρκετά εκλεπτυσμένο οπλοστάσιο ηθικών εννοιών. Οι πολίτες της Ουδαμούπολης δεν έχουν ηθικές αξιώσεις. Αυτό σημαίνει ότι δεν μπορούν να εξατομικευτούν ως υποκείμενα $x_1, x_2, x_3, \dots, x_n$ της σχέσης $R(p, x, c, a)$, συνεπώς ούτε ως υποκείμενα οποιασδήποτε κανονιστικής τάξης. Ως σύστημα κανόνων και πολιτικής οργάνωσης, η Ουδαμούπολη δεν είναι ηθικώς ελαττωματική· είναι λογικώς αδύνατη. Πρόκειται για ένα βασίλειο $\sim \diamond R$.

Κλείνοντας αυτήν την ενότητα, θα σταθώ στη βασικότερη εκκρεμότητα που μας κατέλιπε η πραγμάτευση της κανονιστικής αντίληψης περί προσωπικότητας. Γνωρίζουμε πλέον πολύ καλά ότι το ενδιαφέρον που παρουσιάζει το ζήτημα της προσωπικότητας δεν είναι απλώς θεωρητικό, αλλά πρωτίστως πρακτικό. Γνωρίζουμε επίσης πως το γεγονός ότι αποτελούμε πρόσωπα δεν είναι ένα γεγονός οντολογικής ή

²⁴³ Ο.π. 147-148.

ψυχολογικής υφής με κανονιστική σημασία, αλλά ένα κανονιστικό γεγονός που αφορά στις σχέσεις αξιώσεων και καθηκόντων με άλλα πρόσωπα. Διαφορετικές αντιλήψεις περί προσωπικότητας οδηγούν σε διαφορετικές αντιλήψεις για τον ίδιο τον λόγο και την αυθεντία του. Έχω προκρίνει το σχήμα μιας βαθιάς συμβολαιοκρατίας του λόγου, το οποίο συμπλήρωσα με μια κανονιστική αντίληψη των προσώπων και μια θεώρηση των αξιώσεων ως αρμών του λόγου. Η διαφορά ανάμεσα σε αυτό το σχήμα και σε κάθε άλλο που θέτει ως βάση του λόγου μια θεωρητικά προκαθορισμένη αντίληψη του εαυτού θα πρέπει να εκδηλώνεται με κάποιον τρόπο κατά την πρακτική μας διαβούλευση. Σε τι συνίσταται λοιπόν τούτη η διαφορά; Αυτό είναι ένα ερώτημα στο οποίο δεν μπορούμε να απαντήσουμε, προτού αποκτήσουμε μια σαφή εικόνα για τη σχέση στην οποία τελούν οι αξιώσεις με τους ουσιαστικούς πρακτικούς λόγους.

Στο επόμενο κεφάλαιο θα καταπιαστούμε με αυτό το ζήτημα, προσεγγίζοντάς το υπό το φως της γνωστής μας διάκρισης μεταξύ λογοδοτικού και λογοσυστατικού μοντέλου. Θα εξετάσω τρεις βασικές εκδοχές της αντίληψης σύμφωνα με την οποία τα δικαιώματα αποτελούν κανονιστικές κατηγορίες επειδή είναι πρακτικοί λόγοι ή επειδή ανάγονται, ως προς τη δεσμευτικότητά τους, σε σχέσεις λόγων. Σε αυτή την αντίληψη θα αντιπαραβάλω τη θεώρηση των δικαιωμάτων υπό το λογοσυστατικό μοντέλο. Θα ερμηνεύσω διεξοδικότερα την αρχή της εν ευρεία εννοία αξιοπρέπειας ως προς τις τρεις πτυχές της (την αρχή της ουσιαστικής ισότητας, της διακριτότητας και της *stricto sensu* αξιοπρέπειας) και θα εντάξω την αντίληψη των δικαιωμάτων ως αρμών του λόγου στην ευρύτερη οικογένεια των θεωριών της βούλησης.

Οι αναπτύξεις αυτές θα φωτίσουν περαιτέρω τα θεμέλια της εξουσίας αυτοδέσμευσης του υποκειμένου, άρα και της ίδιας της φύσης της υποκειμενικότητας. Ήδη όμως η εικόνα που έχουμε σχηματίσει είναι αρκετά σαφής. Έχουμε επισημάνει ότι η φύση της υποκειμενικότητας έγκειται στην τριπλή σχέση του υποκειμένου με τον εαυτό του, με τον κόσμο και με τα άλλα υποκείμενα του λόγου. Δεδομένης της εγγενούς κανονιστικής διάστασης του ανθρώπινου νου, δεν θα πρέπει να προκαλεί έκπληξη το πόρισμα στο οποίο καταλήξαμε σε αυτό το κεφάλαιο: η έννοια της προσωπικότητας είναι μια αμιγώς κανονιστική έννοια. Αυτό σημαίνει πως καθεμία από τις τρεις σχέσεις στις οποίες συνίσταται το υποκείμενο είναι ωσαύτως κανονιστική. Στο πρώτο μέρος αυτής της εργασίας εγκύψαμε στη σχέση του υποκειμένου με τον κόσμο και με τον εαυτό του. Κάναμε λόγο για την κανονιστική θέαση του κόσμου, ως τον μοναδικό τρόπο γνωστικής προσέγγισης της πραγματικότητας για όντα με τη δική μας νοητική και αισθητηριακή σκευή. Μιλήσαμε, συναφώς, για την εξουσία αυτοδέσμευσης του υποκειμένου, η οποία μας επιβάλλει να αντιληφθούμε τη σχέση του υποκειμένου με τον εαυτό του ως μια κανονιστική σχέση δύο επόψεων: του δικαστή και του διαδίκου. Διαπιστώσαμε επίσης ότι για να καταστεί δυνατή η σχέση του υποκειμένου τόσο με τον εαυτό του όσο και με τον κόσμο, θα πρέπει να αναγνωρίσουμε τον τελευταίο ως φορέα πρακτικού νοήματος, ως πηγή λόγων προς το πράττειν. Συνεχίζοντας την έρευνά μας, είδαμε σε αυτό το κεφάλαιο ότι οι πρακτικοί λόγοι δεν είναι παρά κανονιστικές σχέσεις μεταξύ ίσων και διακριτών υποκειμένων του λόγου, ήτοι σχέσεις δικαιωμάτων. Η αντίληψη της προσωπικότητας όχι ως μιας οντότητας, αλλά ως κανονιστικής σχέσης που συνδέει περισσότερα έλλογα όντα, δεν

συμπληρώνει απλώς το τρίπτυχο της υποκειμενικότητας²⁴⁴ παρέχει, προς τούτοις, το αναγκαίο, αλλά και ικανό πλαίσιο κατανόησης τόσο της κανονιστικής αντίληψης του κόσμου, όσο και της εξουσίας αυτοδέσμευσης του υποκειμένου. Η τελευταία έχει νόημα, μόνο εάν ιδωθεί ως «πρόπλασμα» μιας σχέσης όχι επόψεων, αλλά προσώπων, ως προείκασμα ενός δικαιώματος, μιας *θεσμικής* εξουσίας. Ισοδύναμα, η θεσμική εξουσία του δικαστή έναντι του διαδίκου θα πρέπει να ιδωθεί ως εξωτερίκευση της δεσμευτικότητας των πρακτικών λόγων και των ορθολογικών αρχών. Η αναγκαιότητα του θεσμικού μετασχηματισμού δεν μας είναι ακόμα προφανής²⁴⁴ θα χρειαστεί η μετάβαση στο διαλεκτικό κομμάτι αυτής της εργασίας και στην πραγμάτευση του ζητήματος των αντινομιών.²⁴⁴ Προς το παρόν, ας εστιάσουμε την προσοχή μας στη σχέση των δικαιωμάτων με τους πρακτικούς μας λόγους.

²⁴⁴ Βλ. Μέρος II, Ενότητες 3.3.2.2 και 4.1.

Κεφάλαιο Β'

Λόγοι και δικαιώματα

2.1. Τα δικαιώματα υπό το λογοδοτικό μοντέλο της κανονιστικότητας

Βαθιά ριζωμένη στη θεωρία των δικαιωμάτων είναι η αντίληψη που θέτει τις αξιώσεις υπό το φως του λογοδοτικού μοντέλου της κανονιστικότητας. Θυμίζω ότι, σύμφωνα με αυτό το μοντέλο, ένα στοιχείο είναι κανονιστικά σημαντικό, εάν και μόνο εάν μπορεί να εισφερθεί ως μια κρίσιμη εκτίμηση κατά τη διαδικασία του λόγον διδόναι. Τούτο συμβαίνει, εάν το στοιχείο αυτό είτε αποτελεί το ίδιο λόγο²⁴⁵, είτε σχετίζεται αναγωγικά με λόγους. Εφαρμόζοντας το λογοδοτικό μοντέλο στη μελέτη της φύσης και της κανονιστικότητας των δικαιωμάτων, μπορούμε λοιπόν να διακρίνουμε ανάμεσα στην υπό στενή έννοια λογοδοτική τους λειτουργία και στην απλή, αναγωγιστική εκδοχή αυτής της λειτουργίας.

Ας δούμε, δείγματος χάριν, τι γράφει η Frances M. Kamm, αναφερόμενη στην ουσιολογική θέση του Scanlon για την υπό στενή έννοια λογοδοτική λειτουργία των δικαιωμάτων:

Επιπλέον, [ο Scanlon] θεωρεί πως μολονότι έχουμε λόγο να προσφέρουμε τη βοήθειά μας σε ένα ζώο ευρισκόμενο σε ανάγκη, μπορεί να έχουμε τον ίδιο λόγο να συνδράμουμε ένα έλλογον ον που χρήζει βοήθειας *συν έναν πρόσθετο λόγο*, ο οποίος δεν συντρέχει στην περίπτωση του ζώου· μπορεί, δηλαδή, να οφείλουμε στο έλλογον ον να το βοηθήσουμε. Υπό αυτήν τη θεώρηση (όπως σημειώθηκε παραπάνω), η «μεγαλύτερη» ηθική σημασία ή αξία των ελλόγων όντων (προσώπων) μπορεί να ιδωθεί (εν μέρει) ως ο πρόσθετος παράγοντας στις μεταξύ μας σχέσεις, το ότι δηλαδή τους οφείλουμε κάποιες συμπεριφορές ή, όπως θα έλεγα επίσης, το ότι έχουν αξιώσεις έναντι ημών.²⁴⁶

Η ηθική σημασία ή αξία των ελλόγων όντων αποτελεί ειδικότερη εκδοχή εκείνου που η Kamm αποκαλεί *ηθικό status*.²⁴⁷ Με δικά της λόγια και πάλι: «Θα έλεγα ότι *μια οντότητα έχει ηθικό status, όταν αφ' εαυτής και χάριν αυτής μπορεί να μας δώσει λόγους να προβούμε σε ενέργειες, όπως να μην την καταστρέψουμε ή να της παρασχέσουμε βοήθεια*».²⁴⁸

Σύμφωνα με αυτήν την άποψη, το γεγονός ότι είμαστε πρόσωπα αποτελεί πηγή *pro tanto* πρακτικών λόγων. Κάποιοι από τους λόγους αυτούς έχουν αυξημένη

²⁴⁵ Γράφει σχετικά ο Stephen Darwall: «Απ' όσο γνωρίζω, κανένας δεν αρνείται πως το γεγονός ότι μια πράξη θα παραβίαζε τα δικαιώματα κάποιου αποτελεί λόγο παράλειψής της». Βλ. τη μελέτη του «But It Would Be Wrong», 151. Ο Darwall θεωρεί τα δικαιώματα ως λόγους προς το πράττειν που μας δεσμεύουν από τη σκοπιά του *δευτέρου προσώπου*. Πρβλ. Carl Wellman, *Real Rights* (New York: Oxford University Press, 1995), 251επ.

²⁴⁶ F. M. Kamm, *Intricate Ethics: Rights, Responsibilities, and Permissible Harm* (New York: Oxford University Press), 232 (έμφαση δική μου).

²⁴⁷ Για την έννοια του ηθικού *status* βλ. και Thomas Nagel, «Personal Rights and Public Space», στο Thomas Nagel, *Concealment and Exposure § Other Essays* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 31-52.

²⁴⁸ Ο.π. 229.

ισχύ, καθώς απηχούν ή εκφράζουν την ιδιαίτερη αξία του προσώπου, την αυτονομία του και την περιορισμένη εξουσία που μπορεί να ασκήσει επάνω στους άλλους.²⁴⁹ Οι λόγοι αυτοί δεν είναι άλλοι από τις αξιώσεις μας. Έτσι, για παράδειγμα, το γεγονός ότι ο Y έχει την αξίωση έναντι του X να τελέσει την πράξη *a*, ή, ισοδύναμα, το γεγονός ότι ο X υπέχει έναντι του Y το καθήκον να τελέσει την πράξη *a* αποτελεί για τον X έναν πολύ ισχυρό *pro tanto* λόγο να προβεί στην πράξη αυτή. Το αυξημένο σθένος του λόγου αυτού οφείλεται στο ότι αποτελεί έκφραση της ιδιαίτερης αξίας της πηγής του, της προσωπικότητας του Y. Εάν ο X δεν τελέσει την πράξη *a*, μολονότι δεν συντρέχει κάποιος ισχυρότερος *pro tanto* λόγος, τότε δεν θα έχει υποπέσει απλώς σε ένα ηθικό σφάλμα, αλλά σε ένα σφάλμα εις βάρος του Y *προσωπικά*.

Τη βασική προκείμενη της άποψης αυτής την έχουμε ήδη ανασκευάσει, απορρίπτοντας τις θεωρητικά προκαθορισμένες αντιλήψεις του εαυτού, υπό τις οποίες η προσωπικότητα αποτελεί ένα γεγονός πρότερο και ανεξάρτητο του λόγου. Η αδυναμία μας να αποκτήσουμε γνώση ενός τέτοιου γεγονότος, συνεπιφέρει και την αδυναμία μας να το εκλάβουμε ως πηγή λόγων. Η θέση που εξετάζουμε μοιάζει να προϋποθέτει μια τέτοια αντίληψη του εαυτού. Η Kamm χρησιμοποιεί την έννοια του προσώπου με τη θεωρητική σημασία της έλλογης οντότητας και στη συνέχεια αναζητά την κανονιστική της σημασία. Το ηθικό *status* συλλαμβάνει τη βαθύτερη αξία μιας τέτοιας οντότητας. Εάν όμως τα πρόσωπα και τα μεταξύ τους όρια είναι δεδομένα πριν από τον λόγο, τότε οι αξιώσεις δεν μπορούν να διεκδικήσουν ένα συστατικό ως προς αυτά ρόλο. Περιορίζονται απλώς στο να προστατεύουν τα ήδη τεθειμένα όρια. Ιδωμένα με αυτόν τον τρόπο, τα πρόσωπα *εκπέμπουν* καθήκοντα, τα οποία προσλαμβάνονται ως πρακτικοί λόγοι από τους αυτουργούς. Οι αξιώσεις έχουν τον χαρακτήρα μιας μεταφυσικής ιδιότητας του υποκειμένου.²⁵⁰

Η αναγωγιστική εκδοχή του λογοδοτικού μοντέλου για τα δικαιώματα αποφεύγει τις μεταφυσικές περιπλοκές. Σύμφωνα με αυτήν την εκδοχή, οι αξιώσεις και τα συσχετικά τους καθήκοντα δεν είναι πρακτικοί λόγοι, αλλά *ανάγονται* σε σχέσεις λόγων. Εάν ο X οφείλει στον Y να τελέσει την πράξη *a*, τούτο *σημαίνει* ότι ο X έχει έναν πολύ ισχυρό λόγο να τελέσει την πράξη *a*. Δεν σημαίνει ότι ο λόγος αυτός είναι η ίδια η αξίωση του Y. Δεν χρειάζεται λοιπόν να υποθέσουμε ότι οι ουσιαστικοί λόγοι πηγάζουν μυστηριωδώς από την προσωπικότητά μας, την οποία συνακόλουθα θα πρέπει να αντιληφθούμε ως κάτι που έχει προσδιοριστεί πριν και ανεξάρτητα από αυτούς. Οι λόγοι στους οποίους *ανάγονται* οι αξιώσεις μας είναι οικείοι. Πρόκειται, φέρ' ειπείν, για το γεγονός ότι ο X υποσχέστηκε στον Y να τελέσει την πράξη *a* ή για το γεγονός ότι ο A βρίσκεται σε κίνδυνο ζωής.

²⁴⁹ Ο.π. 247.

²⁵⁰ Ο μεταφυσικός χαρακτήρας των αξιώσεων ως ιδιοτήτων του προσώπου δηλώνεται ήδη από την έννοια της *εκπομπής*, η οποία δεν προϋποθέτει ούτε κάποια προηγούμενη ενέργεια *άσκησης* τους εκ μέρους του υποκειμένου, ούτε μια συστατική σχέση με την ίδια την προσωπικότητα. Τα πρόσωπα έχουν αξιώσεις *απλώς* και μόνο επειδή είναι πρόσωπα. Επιπλέον –και αυτό είναι ιδιαίτερος κρίσιμο– μπορούμε να κατανοήσουμε τι σημαίνει να είναι κανείς πρόσωπο, χωρίς να καταφύγουμε στην έννοια των δικαιωμάτων. Πρόκειται για ένα οντολογικό ζήτημα, το οποίο έχει ασφαλώς ιδιαίτερη κανονιστική σημασία· η σημασία όμως αυτή απλώς επιγίγνεται του οντολογικού ζητήματος. Τα δικαιώματα αφορούν στη σχέση μεταξύ των προσώπων, η σχέση όμως αυτή δεν είναι συστατική της προσωπικότητας. Για το λογοδοτικό μοντέλο, η έννοια του προσώπου είναι η έννοια μιας ουσίας, όχι μιας σχέσης.

Στην αναγωγιστική εκδοχή της λογοδοτικής λειτουργίας των δικαιωμάτων μπορούμε να αναγνωρίσουμε δύο υποκατηγορίες αναφορικά με το είδος των λόγων στους οποίους ανάγονται τα δικαιώματα ως προς την κανονιστική τους σημασία. Κάποιοι φιλόσοφοι υποστηρίζουν ότι τα δικαιώματα ανάγονται και σε σχέσεις *pro tanto* λόγων, ενώ κάποιοι άλλοι περιορίζουν τον αναγωγικό συσχετισμό στις σχέσεις αποφασιστικών λόγων. Οι πρώτοι αντιλαμβάνονται τα δικαιώματα ως *prima facie*, οι δεύτεροι ως απόλυτα. Στην πολύ κρίσιμη αυτή διάκριση θα επανέλθουμε αργότερα. Προς το παρόν θα αρκεστούμε μόνο στο να επισημάνουμε τα αναγωγιστικά χαρακτηριστικά των δύο αντιλήψεων.

Η Judith Thomson ανήκει στην πρώτη κατηγορία των φιλοσόφων. Γράφει χαρακτηριστικά: «Μπορούμε λοιπόν τώρα να πούμε: δίνοντας αυτήν την υπόσχεση στον X, ο Y δημιούργησε μια τέτοια κατάσταση πραγμάτων, ώστε ο X να έχει έναντι αυτού ένα *prima facie* δικαίωμα [αξίωση] τέλεσης της συγκεκριμένης πράξης, το οποίο σημαίνει συζευκτικά ότι α) *ceteris paribus*, ο Y οφείλει να τελέσει την πράξη και β) εάν ο Y οφείλει να τελέσει την πράξη, τότε ο X έχει δικαίωμα [αξίωση] έναντι του Y για τέλεση της πράξης από τον τελευταίο».²⁵¹

Η Thomson αντιλαμβάνεται το γεγονός της υπόσχεσης τέλεσης μιας πράξης ως μια εκτίμηση η οποία μπορεί να προσδιορίσει τη δεοντική τιμή των πράξεων του Y. Ενδέχεται όμως να μην είναι η μόνη κρίσιμη εκτίμηση η οποία θα πρέπει να ληφθεί υπ' όψιν. Το γεγονός της υπόσχεσης αποτελεί απλώς έναν *pro tanto* λόγο για τον Y, συνηγορεί δηλαδή υπέρ της τέλεσης της πράξης από αυτόν. Ο όρος του αμετάβλητου των λοιπών κρίσιμων παραγόντων αντικατοπτρίζει ακριβώς τον *pro tanto* χαρακτήρα του λόγου: εάν και μόνο εάν δεν συντρέχει κάποια ισχυρότερη ανταγωνιστική εκτίμηση, το γεγονός της υπόσχεσης καθίσταται αποφασιστικός λόγος και ο Y οφείλει να τελέσει τη σχετική πράξη. Στη σχέση του *pro tanto* λόγου ανάγονται η *prima facie* αξίωση του X και το *prima facie* καθήκον του Y. Στη σχέση του αποφασιστικού λόγου ανάγονται η ολοκληρωμένη αξίωση του X και το ολοκληρωμένο καθήκον του Y.

Οι φιλόσοφοι που ανήκουν στη δεύτερη κατηγορία αρνούνται τη δυνατότητα των *prima facie* δικαιωμάτων. Υποστηρίζουν πως οι αξιώσεις ανάγονται ως προς την κανονιστική τους σημασία σε αλήθειες περί των αποφασιστικών λόγων που δεσμεύουν το υποκείμενο του συσχετικού τους καθήκοντος. Κάθε αξίωση είναι λοιπόν απόλυτη, υπό την έννοια ότι συνεπάγεται ένα δέον. Πρόκειται για το συμπέρασμα της πρακτικής μας διαβούλευσης που αφορά στον προσδιορισμό της δεοντικής τιμής των πράξεών μας και όχι για μια προκειμένη της, όπως διατείνονται οι θεωρητικοί των *prima facie* δικαιωμάτων.

Σύμφωνα με τον Christopher Heath Wellman, «τα δικαιώματα συνίστανται σε λόγους και η αναφορά σε ένα ηθικό δικαίωμα είναι ένας τρόπος να εκθέσουμε με ακρίβεια την ηθική σχέση που αναπτύσσεται μεταξύ των μερών δυνάμει του αστερισμού των ηθικών λόγων που έχει το καθένα. Έτσι, η επίκληση ενός δικαιώματος έχει εξηγητική ισχύ υπό μια περιορισμένη έννοια, καθώς η παρουσία ενός δικαιώματος συνεπάγεται ένα συγκεκριμένο συσχετισμό ηθικών λόγων που εξηγεί το επιτρεπτό ή

²⁵¹ Judith Thomson, *The Realm of Rights*, 119.

ανεπίτρεπτο μιας δεδομένης πράξης».²⁵² Και λίγο αργότερα εκφράζει με ακόμα μεγαλύτερη σαφήνεια τη θέση περί εννοιολογικού αναγωγισμού των σχέσεων δικαιωμάτων σε σχέσεις αποφασιστικών λόγων, όταν γράφει πως η πρόταση «ο Α έχει ένα ηθικό δικαίωμα έναντι του Β» είναι αναλυτικώς ισοδύναμη με την πρόταση «η στάθμιση των ηθικών λόγων είναι τέτοια, ώστε ο Α να καταλαμβάνει μια πλεονεκτική θέση έναντι του Β στο ηθικό βασίλειο».²⁵³

Το πρόβλημα με αυτές τις αναγωγιστικές αντιλήψεις δεν είναι απλώς ότι καθιστούν περιττή την αναφορά στα δικαιώματα· είναι μάλλον ότι αποτυγχάνουν να συλλάβουν την κανονιστική ισχύ των δικαιωμάτων, τον ιδιαίτερο τρόπο με τον οποίο μας δεσμεύουν. Οι θεωρητικοί τόσο των *prima facie* όσο και των απόλυτων δικαιωμάτων συμφωνούν ότι το δέον των αξιώσεων ανάγεται στο δέον των αποφασιστικών λόγων. Συμφωνούν δηλαδή ότι θεμέλιο των σχέσεων $D_{x, y, a}$ και $C_{y, x, a}$ είναι το αποτέλεσμα της στάθμισης των ουσιαστικών πρακτικών μας λόγων. Εάν όμως έχουμε έναν αποφασιστικό λόγο να τελέσουμε μια πράξη, αυτό συνεπάγεται απλώς ότι οφείλουμε να την τελέσουμε, όχι ότι οφείλουμε να την τελέσουμε έναντι κάποιου άλλου. Η κανονιστική αλήθεια της ισχύος ενός αποφασιστικού λόγου δεν συνεπάγεται λοιπόν την αλήθεια της σχέσης $D_{x, y, a}$, άρα ούτε και της σχέσης $C_{y, x, a}$. Εάν όμως οι σχέσεις αποφασιστικών λόγων και δικαιωμάτων δεν είναι καθ' ύλην ισοδύναμες, κατά μείζονα λόγο δεν είναι είναι ούτε αναλυτικώς ισοδύναμες.

Η αναγωγιστική εκδοχή της λογοδοτικής λειτουργίας των δικαιωμάτων απόφεύγει τις μεταφυσικές περιπλοκές γύρω από την έννοια της προσωπικότητας, αποδίδοντας, αφενός, την κανονιστικότητα των αξιώσεων στην κανονιστική σημασία των εκτιμήσεων που μπορούν να λάβουν τη θέση της μεταβλητής p στο πλαίσιο του κανόνα $R(p, x, c, a)$, παραλείποντας, αφετέρου, την εξέταση του ρόλου των προσώπων και των μεταξύ τους σχέσεων εντός αυτού του κανόνα. Τα δικαιώματα γίνονται έτσι αντιληπτά ως προσδιορισμοί της δεοντικής τιμής μιας πράξης ή ως η ίδια η δεοντική τιμή και όχι ως μια σχέση μεταξύ προσώπων, η οποία στην επικράτεια των ουσιαστικών λόγων είναι θεμελιωδέστερη των κατηγοριών της δεοντικής τροπικότητας. Στην προσπάθειά τους να εξηγήσουν την κανονιστικότητα των δικαιωμάτων, συνδέοντάς τα με τους λόγους, οι αναγωγιστικές θεωρίες παραλείπουν τελικά να δώσουν μια απάντηση στο ουσιαστικό ερώτημα «τι είναι ένα δικαίωμα;». Για την ακρίβεια, η ίδια η έγερση αυτού του ερωτήματος στερείται νοήματος από τη σκοπιά του αναγωγισμού. Γιατί να μιλάμε για δικαιώματα και όχι για λόγους, αφού ο τρόπος με τον οποίο μας δεσμεύουν δεν διαφέρει; Υπό την προσέγγιση αυτή, τα δικαιώματα χάνουν ολοσχερώς όχι μόνο την κανονιστική, αλλά και την κατηγορική τους αυτοτέλεια έναντι των λόγων.²⁵⁴

²⁵² Christopher Heath Wellman, «On Conflicts Between Rights», *Law and Philosophy* 14 (1995), 282.

²⁵³ *Αυτόθι*.

²⁵⁴ Υπό την προσέγγιση της εν στενή έννοια λογοδοτικής τους λειτουργίας, τα δικαιώματα στερούνται με την κανονιστική τους αυτοτέλεια έναντι των λόγων, εξακολουθούν όμως να διακρίνονται κατηγορικώς από αυτά, με τον ίδιο τρόπο που το γεγονός p διακρίνεται από τη σχέση $R(p, x, c, a)$, της οποίας αποτελεί μέρος. Εάν τα δικαιώματα είναι λόγοι, τότε έχει νόημα να θέτουμε το ερώτημα «τι είναι ένα δικαίωμα;», όπως ακριβώς έχει νόημα να εγείρουμε ανάλογα ερωτήματα για κάθε γεγονός p . Σύμφωνα με την αναγωγιστική εκδοχή, αντίθετα, τα δικαιώματα δεν γίνονται αντιληπτά ως γεγονότα p · απλώς

Η τελευταία οδός προσέγγισης, υπό το λογοδοτικό μοντέλο, του ζητήματος της ιδιαίτερης κανονιστικότητας των δικαιωμάτων περνάει λοιπόν μέσα από την άρνηση της θέσης ότι τα δικαιώματα είναι σχέσεις προσώπων. Ας ονομάσουμε αυτήν τη θέση εκδοχή της *διάκρισης*. Κάποιοι φιλόσοφοι, ακολουθώντας αυτήν την οδό, προβαίνουν σε έναν διαχωρισμό. Τα δικαιώματα, μας λένε, δεν συνίστανται στις τέσσερις κατηγορίες του Hohfeld, στις αξιώσεις, τις ελευθερίες, τις εξουσίες και τις ασυλίες. Οι χοφελντιανές κατηγορίες ορίζουν πράγματι ένα ιδιαίτερο είδος νομικών και ηθικών σχέσεων μεταξύ των προσώπων, οι οποίες έχουν ως δικαιολογητικό τους θεμέλιο κάποιες γενικές αρχές.²⁵⁵ Οι αρχές αυτές αναγνωρίζουν την αξία που έχουν για εμάς, ως ηθικά πρόσωπα και ως πολίτες, αγαθά όπως η ελευθερία, η αυτονομία, ο ιδιωτικός βίος, η ιδιοκτησία ή η έκφραση των ιδεών μας. Διαμορφώνεται έτσι μια δικαιολογητική σχέση $R(v, x, c, hr)$, κατά την οποία μια αξία v θεμελιώνει, *ceteris paribus*, μία οι περισσότερες χοφελντιανές σχέσεις.

Η οδός της διάκρισης μας οδηγεί σε δύο παράδρομους. Μπορούμε να θεωρήσουμε ότι τα δικαιώματα ταυτίζονται με τις αξίες που συνηγορούν υπέρ της θεμελίωσης των χοφελντιανών σχέσεων, αποτελώντας, υπό αυτήν την έννοια, πρακτικούς λόγους, αναπτύσσοντας δηλαδή μια *stricto sensu* λογοδοτική λειτουργία. Εναλλακτικά, μπορούμε να θεωρήσουμε ότι τα δικαιώματα δεν ταυτίζονται με τις αξίες, αλλά ανάγονται ως προς την κανονιστικότητά τους στη δικαιολογητική σχέση $R(v, x, c, hr)$. Η αντιλογία μεταξύ των θεωρητικών των *prima facie* και των απόλυτων δικαιωμάτων σχετικά με τη θέση που αυτά κατέχουν στην πρακτική μας διαβούλευση επιλύεται ως εξής: τα μεν δικαιώματα ως πρακτικοί λόγοι, ή ως αναγόμενα σε σχέσεις πρακτικών λόγων επέχουν θέση προκειμένης, οι δε χοφελντιανές κατηγορίες επέχουν θέση συμπεράσματος.²⁵⁶

Πώς τώρα η εκδοχή της διάκρισης συλλαμβάνει τον ιδιαίτερο τρόπο με τον οποίο μας δεσμεύουν τα δικαιώματα, αποφεύγοντας τις μεταφυσικές περιπλοκές μιας θεωρητικά προκαθορισμένης αντίληψης της προσωπικότητας; Πώς δηλαδή επιτυγχάνει, εάν το επιτυγχάνει τελικά, να διαχωρίσει τις κατηγορίες των δικαιωμάτων από αυτές της δεοντικής τροπικότητας; Στα ερωτήματα αυτά θα πρέπει να προτάξουμε ένα βασικότερο, που σχετίζεται με τον ίδιο τον κανόνα $R(v, x, c, hr)$: πώς μπορεί μια εκτίμηση v να δικαιολογεί οτιδήποτε άλλο πέρα από την υιοθέτηση νοητικών στασεων;

ανάγονται στην κανονιστική σημασία τέτοιων γεγονότων. Και ασφαλώς δεν έχει νόημα να αναρωτιόμαστε τι είναι αυτό που ανάγεται στη σχέση $R(p, x, c, a)$, διότι ο μόνος τρόπος να προσδιορίσουμε την έννοια του δικαιώματος είναι ακριβώς μέσω του αναγωγικού συσχετισμού της με τους πρακτικούς μας λόγους.

²⁵⁵ Για τον Neil MacCormick το νομικό δικαίωμα ενός προσώπου δεν είναι συσχετικό του καθήκοντος που υπέχει ένα άλλο πρόσωπο· αποτελεί αντίθετα λόγο για την επιβολή καθηκόντων. Οι κατηγορίες του Hohfeld δεν ταυτίζονται συνεπώς με τα δικαιώματα: οι πρώτες μπορεί να προσφερθούν από τον νομοθέτη ως «κανονιστική προστασία» των δικαιωμάτων. Βλ. N MacCormick, «Rights in Legislation», στο P.M.S. Hacker και Joseph Raz (eds.) *Law, Morality and Society* (Oxford: Clarendon Press, 1977), 203-205. Ανάλογες σκέψεις έχει διατυπώσει και ο Joseph Raz. Βλ. μεταξύ άλλων Joseph Raz, *The Concept of a Legal System* (Oxford: Clarendon Press, 1980), 179-180· του ιδίου, *The Morality of Freedom* (New York: Oxford University Press, 1986), 171.

²⁵⁶ Βλ. Pavlos Eleftheriadis, *Legal Rights* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 107-128.

Από τη σκοπία του λογοδοτικού μοντέλου, το σημείο εκκίνησης το οποίο υπόσχεται την καλύτερη απάντηση στα παραπάνω ερωτήματα είναι η θεωρία του Joseph Raz για τους δευτεροβάθμιους λόγους. Οι λόγοι αυτοί, μας λέει ο Raz, δεν συνηγορούν υπέρ της τέλεσης ή παράλειψης μιας πράξης, αλλά υπέρ του να ενεργήσουμε ή να μην ενεργήσουμε, *ακολουθώντας*²⁵⁷ *κάποιους λόγους*. Η κατηγορία των δευτεροβάθμιων λόγων στην οποία ο Raz δίνει ιδιαίτερη έμφαση είναι αυτή των αποκλειόντων λόγων.²⁵⁸ Ένας αποκλειών λόγος είναι ένας λόγος δευτέρου βαθμού που συνηγορεί υπέρ του να μη λάβουμε υπ' όψιν κάποιους λόγους κατά την πρακτική μας διαβούλευση,²⁵⁹ άρα να μην ενεργήσουμε βάσει αυτών.²⁶⁰

Την πεποίθηση ότι η καλύτερη ερμηνεία της εκδοχής της διάκρισης είναι η θεώρηση των δικαιωμάτων ως δευτεροβάθμιων λόγων ενθαρρύνει το γεγονός ότι και η αντίληψη του Raz για τα δικαιώματα εντάσσεται σε αυτήν την εκδοχή του λογοδοτικού μοντέλου. Σύμφωνα με τον ορισμό του Raz, ο X έχει ένα δικαίωμα, εάν και μόνο εάν α) μπορεί να είναι γενικά φορέας δικαιωμάτων και β) *ceteris paribus*, ένα συμφέρον του είναι επαρκής λόγος επιβολής ενός καθήκοντος σε άλλα πρόσωπα.²⁶¹ Βλέπουμε ότι ο Raz δέχεται την ισχύ ενός κανόνα $R(v, x, c, hr)$. Ο επαρκής όμως λόγος στον οποίο αναφέρεται ο Raz δεν θα μπορούσε να είναι παρά ένας δευτεροβάθμιος λόγος. Και τούτο, διότι το καθήκον το οποίο θεμελιώνει συνίσταται ήδη σε μια σχέση πρωτοβάθμιων λόγων.

Ας δούμε ένα παράδειγμα: η N βρίσκεται στην παραλία, βυθισμένη στις σελίδες ενός βιβλίου, όταν αντιλαμβάνεται τον A να καλεί σε βοήθεια. Καθώς εκείνη την ώρα δεν υπάρχουν άλλοι λουόμενοι στην παραλία, οι εκκλήσεις του A έχουν ως μοναδική αποδέκτρια τη N, η οποία μάλιστα τυγχάνει δεινή κολυμβήτρια· η αποσόβηση του πνιγμού του επαφίεται αποκλειστικά σε αυτήν. Δύσκολα θα μπορούσαμε να αρνηθούμε ότι η N έχει ένα καθήκον έναντι του A να τον λυτρώσει από τον κίνδυνο ζωής στον οποίο τελεί. Δεν οφείλει απλώς να τον σώσει· το οφείλει *προσωπικά στον ίδιο*. Ποιος είναι λοιπόν ο συσχετισμός των λόγων πίσω από αυτό το καθήκον;

Το γεγονός ότι ο A κινδυνεύει να χάσει τη ζωή του είναι για τη N ένας *pro tanto* λόγος να επέμβει και να τον σώσει. Έχουμε λοιπόν τη δικαιολογητική σχέση $R(d, x, c, s)$. Το γεγονός δηλαδή *d*, υπό τις συγκεκριμένες συνθήκες, συνηγορεί υπέρ της υιοθέτησης από τη N της πρόθεσης να προβεί στην ενέργεια διάσωσης *s*. Ο λόγος όμως αυτός δεν είναι ικανός να θεμελιώσει ένα καθήκον. Σύμφωνα με την εκδοχή της

²⁵⁷ Πολύ σημαντική είναι εδώ η διάκριση μεταξύ του «πράττω σύμφωνα με ένα λόγο» (conform) και του «πράττω βάσει του λόγου αυτού» ή «ακολουθώ τον λόγο αυτό» (comply). Η σημασία της διάκρισης θα φανεί στη συνέχεια.

²⁵⁸ Χωρίς να αποδέχεται τη θεωρία της διάκρισης, η Kamm παρατηρεί ότι οι λόγοι προς το πράττειν που μας παρέχουν τα δικαιώματα φαίνεται να λειτουργούν ως αποκλειόντες λόγοι. Βλ. F. M. Kamm, *Intricate Ethics*, 237. Για μια ανάλογη αντίληψη αναφορικά με τα συνταγματικά δικαιώματα, βλ. Richard H. Pildes, «Avoiding Balancing: The Role of Exclusionary Reasons in Constitutional Law», *Hastings Law Journal* 45 (1994), 711-751.

²⁵⁹ Για τη λειτουργία αυτή, βλ. και τις αναλύσεις του H. L. A. Hart αναφορικά με τη χομπσιανή αυθεντία των προσταγών στη μελέτη του «Commands and Authoritative Legal Reasons», στο H. L. A. Hart, *Essays on Bentham*, (Oxford: Clarendon Press, 1982), 253-254. Βλ. επίσης Ανδρέα X. Τάκη, *Η ηθικά αδιαφορία του νόμου. Νομικός θετικισμός και αναλυτική φιλοσοφία* (Αθήνα: Πόλις, 2006), 264-270.

²⁶⁰ Βλ. Joseph Raz, *Practical Reasons and Norms*, 39.

²⁶¹ Βλ. τον ορισμό του Raz για τα δικαιώματα στο *The Morality of Freedom*, 166.

διάκρισης, το καθήκον θεμελιώνεται σε μια πολύ σημαντική για τον Α αξία, η οποία λειτουργεί ως δευτεροβάθμιος λόγος. Ο λόγος αυτός δεν δικαιολογεί το εάν η Ν θα προβεί στη συγκεκριμένη ενέργεια διάσωσης, αλλά το εάν θα λάβει υπ' όψιν της κάποιους ανταγωνιστικούς λόγους κατά την πρακτική της διαβούλευση και εάν θα ενεργήσει βάσει αυτών. Ποιοι είναι λοιπόν οι ανταγωνιστικοί προς την $R(d, x, c, s)$ λόγοι; Το γεγονός e , το ότι δηλαδή η αναγνωστική απόλαυση είναι κάτι καλό αποτελεί για τη Ν ένα λόγο υπέρ της εξακολούθησης της ανάγνωσης. Καθώς η εξακολούθηση της ανάγνωσης συνεπάγεται την παράλειψη διάσωσης του Α, η σχέση $R(e, x, c, r)$ είναι ανταγωνιστική ως προς τη σχέση $R(d, x, c, s)$.

Προκειμένου να θεμελιώσουμε το καθήκον διάσωσης έναντι του Α, αρκεί άραγε να σταθμίσουμε τους δύο λόγους και να ισχυριστούμε ότι ο λόγος $R(d, x, c, s)$ κατισχύει του λόγου $R(e, x, c, r)$; Όχι, βέβαια. Μια τέτοια στάθμιση θα μας έδειχνε ότι η Ν έχει έναν αποφασιστικό λόγο να σπεύσει σε διάσωση του Α. Αυτό θα ήταν αρκετό για εκείνους που διατείνονται ότι η σχέση αξίωσης-καθήκοντος ανάγεται σε μια σχέση αποφασιστικών λόγων. Είδαμε όμως ότι, εάν κάποιος έχει έναν αποφασιστικό λόγο να προβεί σε μια πράξη a , τότε απλώς οφείλει να προβεί σε αυτήν. Δεν συνεπάγεται δηλαδή ότι το οφείλει προσωπικά σε κάποιον. Μπορούμε τώρα να διαπιστώσουμε το γιατί. Η στάθμιση των λόγων $R(d, x, c, s)$ και $R(e, x, c, r)$ απαιτεί από εμάς να εκτιμήσουμε συγκριτικά την αξία των δύο αγαθών που διακυβεύονται, της ζωής και της αναγνωστικής απόλαυσης. Εδώ η ταυτότητα των προσώπων δεν παίζει κανένα ρόλο. Η σύγκριση δηλαδή δεν είναι ανάμεσα στη ζωή του Α και στην αναγνωστική απόλαυση της Ν είναι ανάμεσα στα αγαθά της ζωής και της αναγνωστικής απόλαυσης γενικά και απρόσωπα. Δεν είναι λοιπόν η ζωή του Α που έχει μεγαλύτερη βαρύτητα από την αναγνωστική απόλαυση της Ν. Το αποτέλεσμα της σύγκρισης θα ήταν το ίδιο, ακόμα και αν επρόκειτο για αγαθά του ίδιου προσώπου ή οποιωνδήποτε άλλων. Τα κρίσιμα ουσιαστικά επιχειρήματα που εισφέρονται για τον σκοπό αυτό έχουν αμιγώς αντικειμενικό χαρακτήρα. Με την αφαίρεση λοιπόν κάθε προσωπικού στοιχείου, η στάθμιση των λόγων $R(d, x, c, s)$ και $R(e, x, c, r)$ είναι ανίκανη να θεμελιώσει μια δεοντική σχέση κατά την οποία η Ν οφείλει *προσωπικά στον Α* την τέλεση μιας πράξης.

Η θεωρία των δευτεροβάθμιων λόγων, με την παράκαμψη της στάθμισης, υπόσχεται πράγματι περισσότερα αναφορικά με τη θεμελίωση μιας τέτοιας σχέσης. Ακόμα όμως και αυτή η παράκαμψη δεν αρκεί για τη σύλληψη της ιδιαίτερης δεσμευτικότητας των δικαιωμάτων. Είδαμε ότι σύμφωνα με την εκδοχή της διάκρισης, ο Α έχει ένα *prima facie* δικαίωμα στη ζωή, επειδή η αξία αυτού του αγαθού θεμελιώνει, *ceteris paribus*, την υποχρέωση των άλλων να το προστατέψουν, να μην το θέσουν σε κίνδυνο, να μην το πλήξουν κλπ. Είδαμε επίσης ότι η θεμελίωση συνίσταται στη σχέση $R(v, x, c, hr)$, ήτοι μια σχέση δευτεροβάθμιου λόγου. Η αξία της ζωής συνηγορεί δηλαδή όχι υπέρ της διάσωσης του Α, αλλά υπέρ της εκβολής της δικαιολογητικής σχέσης $R(e, x, c, r)$ από την πρακτική διαβούλευση της Ν. Με την εκβολή αυτή, μόνη κρίσιμη δικαιολογητική σχέση καθίσταται η $R(d, x, c, s)$. Βάσει αυτής, οφείλει η Ν να ενεργήσει.

Η βασική ιδέα πίσω από την παράκαμψη της στάθμισης των σχέσεων $R(e, x, c, r)$ και $R(d, x, c, s)$, η οποία θεμελιώνει το καθήκον της Ν έναντι του Α, είναι,

νομίζω, η εξής: η N δεν νομιμοποιείται να αναστοχαστεί, να σταθμίσει και να αποφασίσει υπέρ ποίου αγαθού θα ενεργήσει, διότι πρόκειται για δύο αγαθά α) τα οποία δεν ανήκουν αμφότερα στην ίδια και β) εκ των οποίων το ένα, το αλλότριον, έχει καταφανώς μεγαλύτερη αξία σε σχέση με το άλλο. Εάν επρόκειτο για δύο αγαθά της N, τότε αυτή θα μπορούσε να τα συνεκτιμήσει και να αναγνωρίσει ότι ο λόγος που αφορά στη διατήρηση της ζωής της υπερακοντίζει τον λόγο υπέρ της εξακολούθησης της αναγνωστικής της απόλαυσης. Εάν το διακυβευόμενο αγαθό του A ήταν παρεμφερές ή ίσης αξίας με αυτό της N, τότε η τελευταία θα μπορούσε και πάλι να προβεί σε σταθμίσεις και να αποφασίσει εάν θα διατηρήσει ή θα θυσιάσει το δικό της αγαθό, βάσει των κρίσιμων ουσιαστικών λόγων. Στο παράδειγμά μας όμως κάτι τέτοιο δεν ισχύει. Η συνεκτίμηση από μέρους της N της δικής της αναγνωστικής απόλαυσης και της ζωής του A θα πρόδιδε είτε την αδιαφορία της για τη διακριτότητα του A ως προσώπου είτε την πεποίθησή της ότι η ίδια βρίσκεται στην πλεονεκτική θέση έναντι του A να λαμβάνει αποφάσεις για τη ζωή του. Στην πρώτη περίπτωση, ακόμα και αν η ζυγαριά έκλινε υπέρ του αγαθού της ζωής, θα ήταν η αντικειμενική της αξία που θα είχε υποσκελίσει την αξία της αναγνωστικής απόλαυσης· το πρόσωπο του A θα ήταν αδιάφορο για τη θεμελίωση του σχετικού καθήκοντος. Στη δεύτερη περίπτωση, η απόφαση της N να θυσιάσει την αναγνωστική της απόλαυση, δεν θα αποτελούσε εκπλήρωση ενός έστω απρόσωπου καθήκοντος, αλλά μια παραχώρηση προς τον A, μια έκφραση της αγαθοβουλίας της.

Η απαίτηση για παράκαμψη της στάθμισης αντανακλά στο επίπεδο της διαβούλευσης την ηθική σημασία της διακριτότητας και της ισότητας των προσώπων. Τα καθήκοντα που θεμελιώνονται λοιπόν βάσει αυτής της παράκαμψης είναι καθήκοντα προς κάποιο πρόσωπο, όχι απλώς δεοντικοί τρόποι. Συνεπώς, το καθήκον της N να λυτρώσει τον A από τον κίνδυνο ζωής στον οποίο τελεί εμφανίζεται ως ένα καθήκον προς τον A προσωπικά.

Πιστεύω ότι αυτός είναι ο βέλτιστος τρόπος να ερμηνεύσει κανείς την εκδοχή της διάκρισης. Εντούτοις, και αυτή η εκδοχή του λογοδοτικού μοντέλου σχετικά με την κανονιστικότητα των δικαιωμάτων θα πρέπει να απορριφθεί. Το κλειδί για την αποκάλυψη των προβλημάτων από τα οποία πάσχει η θεώρησή τους ως δευτεροβάθμιων λόγων είναι ο όρος *ceteris paribus*. Εάν εντάξουμε τον όρο αυτό στην αντίληψή μας για τα δικαιώματα, όπως κάνει μεταξύ άλλων ο Raz, τότε η παράκαμψη της στάθμισης ματαιώνεται. Τούτο συμβαίνει, διότι, προκειμένου να θεμελιωθεί το καθήκον, θα πρέπει να συνεκτιμηθούν και εκείνοι οι λόγοι οι οποίοι στη συνέχεια θα αποβληθούν από τη διαδικασία της στάθμισης. Με άλλα λόγια, η ματαίωση της στάθμισης προϋποθέτει ήδη τη στάθμιση αυτή.

Ας δούμε ξανά το παράδειγμα της N. Ο A είναι φορέας ενός δικαιώματος στη ζωή, διότι έχει ικανότητα δικαίου και διότι η αξία της ζωής είναι *ceteris paribus* ικανό θεμέλιο καθηκόντων προς τους άλλους. Αυτό σημαίνει ότι η αξία της ζωής, εκτός από εξαιρετικές περιπτώσεις, είναι για εμάς ένας επαρκής δευτεροβάθμιος λόγος να πράττουμε σύμφωνα με λόγους της μορφής $R(d, x, c, s)$, κατά παράκαμψη της στάθμισής τους με άλλους λόγους. Πώς όμως θα γνωρίζουμε ότι δεν συντρέχει κάποια εξαιρετική περίπτωση, εάν δεν λάβουμε υπ' όψιν μας όλους τους κρίσιμους πρακτικούς λόγους; Ο λόγος $R(e, x, c, r)$, φέρ' ειπείν, δεν θα μπορούσε να αποβληθεί από τη

διαδικασία στάθμισης με τον λόγο $R(d, x, c, s)$, εάν προηγουμένως δεν είχε συνεκτιμηθεί με αυτόν, ώστε να διαπιστωθεί ότι δεν βρισκόμαστε ενώπιον μιας εξαιρετικής περίπτωσης. Ματαιώση όμως της παράκαμψης της στάθμισης σημαίνει και ματαιώση της σύνδεσης του καθήκοντος με το πρόσωπο του φορέα του δικαιώματος. Ως εκ τούτου, το καθήκον που θεμελιώνεται ταυτίζεται τελικά με τον δεοντικό τρόπο του υποχρεωτικού ή του απαγορευμένου.

Το πρόβλημα μπορούμε να το αντιληφθούμε και ως προς την εναλλαγή των επόψεων στην οποία συνίσταται η πρακτική διαβούλευση της αυτουργού. Το υποκείμενο που διενεργεί τη στάθμιση είναι η ίδια η αυτουργός, ωστόσο η οπτική γωνία που λαμβάνει κατά την εκτέλεση του σταθμιστικού ενεργήματος δεν ταυτίζεται με την οπτική γωνία του δρώντος υποκειμένου. Πρόκειται διαδοχικά για την έποψη του δικαστή, ο οποίος διερωτάται «πώς ρυθμίζει η ηθική τάξη τη συγκεκριμένη περίπτωση;» και σε τελευταία ανάλυση για την έποψη του νομοθέτη, ο οποίος καλείται να απαντήσει στο ερώτημα «πώς θα πρέπει να ρυθμιστούν περιπτώσεις όπως αυτή;». Θα λέγαμε ότι το σταθμιστικό ενέργημα εκτελείται από την οπτική γωνία του συννομοθέτη στο βασίλειο των σκοπών, κατά τον Καντ, ή του εκπροσώπου της ηθικής κοινότητας, κατά τον Darwall. Η συνεκτίμηση των ανταγωνιστικών λόγων, δεν εμπίπτει στην αποκλειστική αρμοδιότητα της N αποτελεί αντίθετα άσκηση μιας συναρμοδιότητας, την οποία μοιράζεται με κάθε μέλος της χορείας των ηθικών προσώπων.²⁶² Από την οπτική γωνία του συννομοθέτη η αυτουργός λαμβάνει υπ' όψιν της όλες τις κανονιστικά κρίσιμες εκτιμήσεις και προβαίνει σε μια *αυθεντική* διάγνωση του τι επιτρέπει, επιτάσσει ή απαγορεύει ο λόγος σε περίπτωση που κάποιος τελεί υπό θανάσιμο κίνδυνο. Το αποτέλεσμα αυτής της στάθμισης είναι ένας *επιτακτικός κανόνας*²⁶³, ο οποίος επιβάλλει την παροχή βοήθειας, με την προϋπόθεση ότι αυτή είναι δυνατή και δεν θέτει υπό τον κίνδυνο μιας ουσιώδους βλάβης τον αυτουργό. Από την οπτική του δικαστή, η αυτουργός καλείται να εφαρμόσει τον κανόνα αυτό στην υπό εξέταση βιοτική σχέση και να αποφανθεί αυθεντικά περί του τι επιτρέπει, επιτάσσει ή απαγορεύει ο λόγος στη *συγκεκριμένη* περίπτωση. Από την οπτική γωνία της αυτουργού, τέλος, η N οφείλει να συμμορφωθεί προς στην παραπάνω διάγνωση. Καθώς έχει διέλθει όλες τις διαβουλευτικές επόψεις, περιθώριο για περαιτέρω σταθμίσεις δεν υπάρχει. Για τη N , η απόφαση από την οπτική γωνία του δικαστηρίου αποτελεί έναν πρώτου βαθμού λόγο να τελέσει την s , αλλά και έναν δευτέρου βαθμού λόγο να μη λάβει καθόλου υπ' όψιν της την κανονιστική εκτίμηση $R(e, x, c, r)$, άρα να μην ενεργήσει βάσει αυτής. Το ίδιο ισχύει και για τον επιτακτικό κανόνα που τίθεται σε ισχύ από την έποψη του νομοθέτη. Και ο κανόνας αυτός θα πρέπει να ιδωθεί ως

²⁶² Έτσι δικαιολογείται και ο ψόγος από μέρους των εκπροσώπων της ηθικής κοινότητας, σε περίπτωση παραβίασης ενός τέλειου καθήκοντος. Βλ. Stephen Darwall, *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2006), 7' του ίδιου, *Morality, Authority, and Law: Essays in Second-Personal Ethics I* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 136.

²⁶³ Όπως τονίζει ο Raz, οι κανόνες «[β]ασίζονται σε λόγους. Συνήθως, κάθε κανόνας βασίζεται σε έναν αριθμό λόγων, αντανάκλα δε μια κρίση ότι εντός των ορίων εφαρμογής του κανόνα οι λόγοι αυτοί υπερνικούν κάποιους, αν και όχι αναγκαστικά όλους τους συγκρουόμενους λόγους. Μεταφορικά μιλώντας, οι κανόνες αποτελούν εκφράσεις συμβιβασμών, κρίσεων περί του αποτελέσματος των συγκρούσεων». Βλ. Joseph Raz, «Facing up: A Reply», *Southern California Law Review* 62 (1989), 1155-1156.

πρωτοβάθμιος και δευτεροβάθμιος λόγος προς το πράττειν για τη Ν. Μάλιστα, είναι ο επιτακτικός κανόνας που προσδίδει στη δικαστική απόφαση τη διττή κανονιστική της υφή. Το ίδιο μπορεί να ειπωθεί εν τέλει και για το θεμέλιο του κανόνα αυτού, το συμφέρον του Α. Η εξυπηρέτηση του συμφέροντος αυτού αποτελεί για τη Ν έναν πρωτοβάθμιο λόγο να τελέσει την s και έναν δευτεροβάθμιο λόγο να μη συνεκτιμήσει την κανονιστική σημασία του γεγονότος e .

Σύμφωνα με τη θεωρία της διάκρισης, το συμφέρον του Α στη ζωή μπορεί να ιδωθεί ως δικαίωμα και άρα ως δευτεροβάθμιος λόγος, εάν και μόνο εάν είναι ικανό να θεμελιώσει έναν ηθικό κανόνα που να επιτάσσει ή να απαγορεύει μια ορισμένη συμπεριφορά σε κάποιον άλλον. Η ισχύς ενός τέτοιου κανόνα αποτελεί το αναγκαίο συνδετικό στοιχείο ανάμεσα στο συμφέρον του Α ως δικαίωμα και στο καθήκον της Ν έναντι του Α. Καθώς τα δικαιώματα, οι κανόνες και τα καθήκοντα δεν συνδέονται με σχέσεις αμοιβαίας συνεπαγωγής, αλλά θεμελίωσης, αποτρέπεται η απορρόφηση των τελευταίων από τις δύο κατηγορίες της δεοντικής τροπικότητας: έτσι, μπορούμε να μιλάμε όχι απλώς για καθήκοντα τέλεσης ή παράλειψης μιας πράξης, αλλά για καθήκοντα προς ένα άλλο πρόσωπο. Όπως είδαμε, το καθήκον της Ν δεν περιορίζεται στην υποχρέωση τέλεσης της s . Συνίσταται επιπλέον στην υποχρέωσή της να λάβει υπ' όψιν κάποιες εκτιμήσεις αντί κάποιων άλλων, γεγονός που αντικατοπτρίζει τον οφειλόμενο έναντι του Α σεβασμό ως ενός ίσου προς αυτήν προσώπου. Είδαμε όμως πως τούτη η υποχρέωση έχει νόημα μόνο υπό τη στενή οπτική γωνία της αυτουργού. Υπό τη νομοθετική και τη δικαστική έποψη, η υιοθέτηση των οποίων είναι αναγκαία συνθήκη της πρακτικής διαβούλευσης, η Ν θα πρέπει να συνεκτιμήσει κάθε συρρέοντα λόγο, προκειμένου να διαγνώσει την ισχύ του κρίσιμου ηθικού κανόνα και των πιθανών εξαιρέσεών του. Η αυθεντική της απόφαση από τις επόψεις αυτές αποτελεί για την ίδια ένα δευτεροβάθμιο λόγο που απαγορεύει απλώς την επανεκτέλεση του σταθμιστικού ενεργήματος από την οπτική γωνία της αυτουργού. Κατά τα άλλα, δικαίωμα, κανόνας και καθήκον έχουν θεμελιωθεί στη βάση αυτού του σταθμιστικού ενεργήματος.

Η απάλειψη του όρου *ceteris paribus* με σκοπό την οριστική παράκαμψη της στάθμισης μεταθέτει το πρόβλημα από τη φύση του καθήκοντος στην ίδια τη θεμελίωση. Με την απάλειψη του όρου, το δικαίωμα της ζωής δεν θα πρέπει πλέον να θεωρείται ως μια εκτίμηση που συνηγορεί απλώς υπέρ του να ενεργούμε σύμφωνα με τον λόγο $R(d, x, c, s)$. Θα πρέπει αντ' αυτού να θεωρηθεί ως ένας κανόνας που επιβάλλει να ενεργούμε με αυτόν τον τρόπο. Τι θα συνέβαινε όμως, εάν συνέρρεαν περισσότεροι ομοειδείς λόγοι; Τι θα συνέβαινε, για παράδειγμα, εάν, εκτός από τον Α, καλούσε σε βοήθεια και ο Β, η Ν όμως μπορούσε να σπεύσει σε βοήθεια μόνο του ενός; Τότε το μεν δικαίωμα του Α θα επέτασσε την παράκαμψη της στάθμισης του λόγου διάσωσης του Β, το δε δικαίωμα του Β θα επέτασσε την παράκαμψη της στάθμισης του λόγου διάσωσης του Α. Η ίδια εκτίμηση, η αξία της ζωής, θα επέβαλλε να πράξουμε και να μην πράξουμε σύμφωνα με τον λόγο $R(d, x, c, s)$. Πώς άραγε θα μπορούσε να αρθεί αυτή η αντινομία; Με επίκληση ενός τριτοβάθμιου λόγου;

Η εμφάνιση τέτοιου είδους αντινομιών αποτελεί σύμπτωμα της αδυναμίας θεμελίωσης την οποία προκαλεί η απάλειψη του όρου *ceteris paribus*. Είδαμε ότι, σύμφωνα με την εκδοχή της διάκρισης, τα δικαιώματα δεν ταυτίζονται με τις χοφελ-

ντιανές σχέσεις' αποτελούν αντίθετα το δικαιολογητικό τους θεμέλιο ή έστω ανάγονται σε αυτό. Η δικαιολόγηση όμως δεν νοείται χωρίς την εισφορά και τη συνεκτίμηση *pro tanto* λόγων, εκτιμήσεων δηλαδή που απλώς συνηγορούν υπέρ του αντικείμενου της δικαιολόγησης. Η λογοδοτική λειτουργία την οποία υποτίθεται ότι επιτελούν τα δικαιώματα απαιτεί να εκλάβουμε τα τελευταία ως *pro tanto* λόγους, υποκείμενους σε στάθμιση. Εάν αντίθετα τα αντιληφθούμε ως κανόνες που επιβάλλουν καθήκοντα, τότε όχι απλώς τα καθιστούμε ανίκανα να δικαιολογήσουν τις χοφελντιανές σχέσεις, αλλά επιπλέον διευρύνουμε το αίτημα δικαιολόγησης: πλέον θα πρέπει να αναζητήσουμε υπό στάθμιση λόγους και για την ισχύ των κανόνων αυτών.

Το πρόβλημα της θεμελίωσης, όπως και αυτό της στάθμισης, αποτελεί τελικά αντανάκλαση του βαθύτερου προβλήματος εσωτερικής συνοχής το οποίο ταλανίζει τη θεωρία των αποκλειόντων λόγων. Έχουμε ήδη πει και θα το επαναλάβουμε: η σχέση ενός *pro tanto* λόγου $R(p, x, c, a)$ αποτελεί ένα δέον, σύμφωνα με το οποίο οφείλουμε να αναγνωρίσουμε την κανονιστική σημασία ενός γεγονότος p και να τη λάβουμε υπ' όψιν μας, κατά τη θεωρητική ή την πρακτική μας διαβούλευση. Αναφορικά με το πρακτικό πεδίο συγκεκριμένα, λαμβάνω υπ' όψιν μου ένα λόγο σημαίνει ότι τον συνεκτιμώ ή, διαφορετικά, τον σταθμίζω με άλλους κρίσιμους λόγους, προκειμένου να αποφανθώ για τη δεοντική τιμή των πράξεών μου. Διαπιστώνουμε λοιπόν ότι η ισχύς ενός *pro tanto* πρακτικού λόγου είναι ασύμβατη με την ισχύ ενός δευτεροβάθμιου λόγου που μας απαγορεύει να τον λάβουμε υπ' όψιν μας. Διότι αυτό που δεν οφείλουμε να το συνεκτιμήσουμε κατά την πρακτική μας διαβούλευση δεν αποτελεί λόγο προς το πράττειν' πόσω μάλλον αυτό που οφείλουμε να μην το συνεκτιμήσουμε.

Κρίσιμη στο σημείο αυτό καθίσταται η διάκριση την οποία επικαλεστήκαμε νωρίτερα μεταξύ των δύο αντιλήψεων για το τι απαιτούν οι λόγοι από εμάς: απαιτούν άραγε να πράττουμε σύμφωνα με αυτούς ή βάσει αυτών; Όταν ο αυτουργός πράττει σύμφωνα με ένα λόγο, απλώς υιοθετεί την πρόθεση τέλεσης της πράξης υπέρ της οποίας ο λόγος αυτός συνηγορεί. Λέμε τότε ότι *συμμορφώνεται* προς τον συγκεκριμένο λόγο. Όταν αντίθετα ο αυτουργός ενεργεί βάσει ενός λόγου, δεν υιοθετεί απλώς την πρόθεση τέλεσης της πράξης υπέρ της οποίας ο λόγος συνηγορεί' υιοθετεί την πρόθεση, *επειδή* υπέρ αυτής συνηγορεί ο συγκεκριμένος λόγος.

Ο Raz θεωρεί ότι οι λόγοι προς το πράττειν είναι λόγοι προς απλή συμμόρφωση.²⁶⁴ Το εάν πράττουμε βάσει του λόγου ή όχι, το εάν δηλαδή καθιστούμε τη συνείδηση της ισχύος του κινητοποιού μας λόγο, ήτοι κίνητρο της πράξης μας, είναι ένα ερμηνευτικό ζήτημα, αφορά δηλαδή αποκλειστικά και μόνο στο υποκειμενικό νόημα της πράξης και όχι στη δικαιολόγησή της. Ως εκ τούτου, η θεωρία των δευτεροβάθμιων λόγων δεν στερείται συνοχής. Οι αποκλείοντες λόγοι δεν υπαγορεύουν τη μη συμμόρφωση με έναν πρωτοβάθμιο λόγο, δεν στρέφονται δηλαδή κατά της κανονιστικής ισχύος του λόγου αυτού. Υπαγορεύουν αντίθετα να μην ενεργήσουμε βάσει του συγκεκριμένου λόγου, να μην τον καταστήσουμε κίνητρό μας.²⁶⁵

²⁶⁴ Βλ. Joseph Raz, *Practical Reasons and Norms*, 178-182.

²⁶⁵ Ο.π. 185. Για εναλλακτικές ερμηνείες ή αμφισημίες της θεωρίας των δευτεροβάθμιων λόγων, βλ. M. S. Moore, «Authority, law, and Razian reasons», *Southern California Law Review* 62 (1989), 854 επ' βλ. επίσης Stephen Perry, «Second Order Reasons, Uncertainty and Legal Theory», *Southern*

Είδαμε όμως στο πρώτο μέρος αυτής της εργασίας ότι οι λόγοι γενικά, αλλά και ειδικότερα οι λόγοι προς το πράττειν, δεν θέτουν ζήτημα απλής συμμόρφωσης.²⁶⁶ Δείξαμε τότε ότι ένας *pro tanto* λόγος p υπέρ της τέλεσης μιας πράξης a είναι ένας κανόνας που μας επιτάσσει να αναγνωρίσουμε την ισχύ του. Τούτο σημαίνει: α) να αντιληφθούμε ένα συγκεκριμένο γεγονός p ως πρακτικό πρόβλημα το οποίο συνηγορεί υπέρ της υιοθέτησης της πρόθεσης επίλυσής του· σημαίνει ακόμα β) να αναγνωρίσουμε την ισχύ ενός λόγου υπέρ του σχηματισμού της πεποίθησης ότι η τέλεση της a επιλύει το πρόβλημα p · σημαίνει τέλος να αντιληφθούμε την κανονιστική συνέπεια των δύο παραπάνω ότι δηλαδή το γεγονός p συνηγορεί υπέρ της τέλεσης της πράξης a . Η υιοθέτηση των νοητικών στάσεων υπό α) και β) καθιστά εν τέλει ορθολογικώς αναγκαίο τον σχηματισμό της πρόθεσης τέλεσης της πράξης a , υπέρ της οποίας συνηγορεί ο λόγος p .²⁶⁷ Ο κανόνας $dR(p, x, c, a)$ δεν μας επιτάσσει λοιπόν να

California Law Review 62 (1989), 928-929. Ο Raz, ωστόσο, επιμένει ότι οι δευτεροβάθμιοι λόγοι έχουν ως αντικείμενό τους τα κίνητρα του αυτουργού. Βλ. την απάντησή του στο Joseph Raz, «Facing up: A reply», 1156.

²⁶⁶ Διαφορετικά δεν θα μιλούσαμε για λόγους προς το πράττειν, αλλά αποκλειστικά και μόνον για λόγους προς το κρίνειν. Οι λόγοι δεν θα ανέπτυσσαν μια καθοδηγητική λειτουργία για τον αυτουργό. Θα έθεταν απλώς το μέτρο βάσει του οποίου, ως δικαστές πια, θα κρίναμε *ex post* εάν μια συμπεριφορά δική μας ή κάποιου άλλου είναι άξια μομφής ή όχι.

²⁶⁷ Η ορθολογική δομή των ουσιαστικών λόγων εξασφαλίζει ότι η συμμόρφωση προς αυτούς θα καταστήσει τη συνείδηση της ισχύος τους κίνητρο προς την πράξη. Η έννοια ενός κινητοποιού λόγου αποτυπώνεται ήδη στη δομή των κανονιστικών λόγων. Πιστεύω ότι αυτή είναι μια αντίληψη που απηχεί τις βασικές θέσεις του Καντ για την αυθεντία του λόγου. Η Korsgaard υιοθετεί μια διαφορετική αντίληψη, η οποία, κατά τη γνώμη της, έλκεται από το έργο του Αριστοτέλη και του Καντ. Διαφωνεί με τον Raz ως προς το ότι οι πρακτικοί λόγοι είναι απλώς λόγοι συμμόρφωσης. Θεωρεί δηλαδή ότι η σχέση κανονιστικών και κινητοποιών λόγων είναι εγγενής. Για την Korsgaard, όμως, η βασική έννοια είναι αυτή του κινητοποιού λόγου, στη δομή του οποίου αποτυπώνεται η έννοια του κανονιστικού. Όπως γράφει, «[τ]ο να έχεις ένα λόγο σημαίνει να κινητοποιείσαι από τη συνείδηση του προσήκοντος χαρακτήρα του κινήτρου σου». Σύμφωνα με αυτήν την αντίληψη, προϋπόθεση για την ισχύ ενός κανονιστικού λόγου είναι η ύπαρξη ενός κινήτρου από το οποίο, ως αυτουργό, λαμβάνουμε την απαιτούμενη αναστοχαστική απόσταση, προκειμένου να εξετάσουμε εάν αυτό μπορεί να λάβει την έγκρισή μας, εάν μπορεί να ιδωθεί ως πρακτικός λόγος. Μέσω της δοκιμασίας της αναστοχαστικής έγκρισης το αρχικό μας κίνητρο εμβαπτίζεται ηθικά, διότι πλέον αυτό που μας κινητοποιεί είναι η συνείδηση της επιτυχούς υποβολής του στη συγκεκριμένη δοκιμασία. (Βλ. σχετικά την εξαιρετική μελέτη της φιλοσόφου «Acting for a Reason», στο Christine M. Korsgaard, *The Constitution of Agency*, 207-229. Το παράθεμα είναι από τη σελίδα 215).

Έχει ενδιαφέρον τώρα να δούμε πώς οι δύο καντιανές ερμηνείες αντεπεξέρχονται στη μομφή του W. D. Ross κατά της ισχύος της κατηγορικής προσταγής. [Βλ. στο βιβλίο του *The Right and the Good* (Oxford: Clarendon Press, 2002), 5.] Σύμφωνα με τον Ross, δεν μπορούμε να επιλέξουμε τη δημιουργία των κινήτρων μας από τη μια στιγμή στην άλλη, αλλά μόνο να τα καλλιεργήσουμε συν τω χρόνω. Στην πράξη είναι δυνατό να μας ωθήσουν κίνητρα που είναι ήδη ενεργά. Καθώς όμως η έννοια του δέοντος συνεπάγεται τη δυνατότητα συμμόρφωσης προς αυτό, δεν μπορεί να ισχύει ότι οφείλουμε να πράττουμε από σεβασμό στο καθήκον μας. Διαφορετικές εκδοχές αυτής της κριτικής έχουν διατυπωθεί αναφορικά και με τη θεωρία των δευτεροβάθμιων λόγων του Raz. Ο M. S. Moore, φερ' ειπείν, παρατηρεί ότι δεν μπορούμε να επιλέξουμε τους λόγους βάσει των οποίων ενεργούμε. (M. S. Moore, *Ο.π.*, 879' υπέρ της θέσης αυτής επιχειρηματολογεί και ο Daniel Whiting στη μελέτη του «Against Second-Order Reasons», *Noûs* 51 (2017), 403-406). Και τούτο, αφενός διότι οι λόγοι δεν συγκαταλέγονται μεταξύ των δυνατών αντικειμένων της θέλησής μας, αφετέρου διότι δεν μπορούμε να καταστήσουμε κάτι κίνητρο των πράξεών μας, κατά τον ίδιο τρόπο που δεν μπορούμε γενικά να κατασκευάζουμε αιτιατούς δεσμούς εκ του μη όντος.

Ούτε όμως η αντίληψη της Korsgaard περί του τι θα πει «πράττω βάσει ενός λόγου» ούτε και η θεώρηση που απορρέει από το λογοσοσιατικό μοντέλο της κανονιστικότητας στηρίζονται στην προϋπόθεση ότι το να ακολουθούμε ένα λόγο είναι ζήτημα επιλογής, άρα ότι απαιτείται η ισχύς ενός επιπλέον λόγου. Η αντίληψη της Korsgaard περί της κανονιστικότητας προϋποθέτει ένα ήδη ενεργό

υιοθετήσουμε απλώς την πρόθεση τέλεσης της *a*. Μας επιτάσσει να *ακολουθήσουμε* μια *ορθολογικά* προδιαγεγραμμένη διανοητική πορεία που οδηγεί τελικά στην υιοθέτηση της κρίσιμης πρόθεσης, ως συμμόρφωση προς ένα ορθολογικό καθήκον. Το συμπέρασμά μας είναι ότι ένας δευτεροβάθμιος λόγος που θα μας απαγόρευε να ενεργήσουμε βάσει ενός πρωτοβάθμιου λόγου, που θα μας απαγόρευε δηλαδή να ακολουθήσουμε τη διανοητική πορεία προς την οποία μας δείχνει ο τελευταίος, θα στρεφόταν ευθέως κατά της κανονιστικότητάς του. Η συνισχύς των δύο λόγων είναι λοιπόν αδύνατη.

Έχει άραγε νόημα να υποστηρίξουμε ότι το δικαίωμα του *A*, ως ένας δευτεροβάθμιος λόγος, είναι αυτό που ματαιώνει την ισχύ του κανόνα $R(e, x, c, r)$?²⁶⁸ Εάν ναι, τότε μπορούμε να μιλάμε και για οριστική ματαίωση της στάθμισης, όχι απλώς για μια αποτυχημένη προσπάθεια παράκαμψής της. Ένας τέτοιος δευτεροβάθμιος λόγος θα υπαγόρευε στη *N* να *μην* αναγνωρίσει το γεγονός *e* ως λόγο υπέρ της *r*.²⁶⁹ Θα της υπαγόρευε να *μην* υιοθετήσει εκείνες της νοητικές στάσεις που θα καθιστούσαν ορθολογικώς αναγκαία την πρόθεση εξακολούθησης της ανάγνωσης.²⁷⁰ Λόγους όμως μπορούμε να έχουμε μόνο υπέρ της υιοθέτησης μιας πεποίθησης ότι κάτι συμβαίνει ή δεν συμβαίνει ή της πρόθεσης να τελέσουμε ή να παραλείψουμε μια πράξη. Η μη υιοθέτηση μιας νοητικής στάσης είναι μια διανοητική κατάσταση υπέρ της οποίας μόνο καταστασιογενείς λόγοι μπορούν να εισφερθούν. Για τη θεμελίωση της ισχύος ενός τέτοιου λόγου απαιτείται ένα επιχείρημα που να καταδεικνύει γιατί το να βρίσκεται κάποιος σε μια συγκεκριμένη διανοητική κατάσταση είναι κάτι καλό ή κακό. Στο παράδειγμά μας ένα τέτοιο επιχείρημα θα μπορούσε να λάβει το εξής περιεχόμενο: η διανοητική κατάσταση κατά την οποία η *N* έχει υιοθετήσει την πεποίθηση ισχύος του κανόνα $R(e, x, c, r)$ μαρτυρά έλλειψη σεβασμού για το δικαίωμα του *A*.

κίνητρο, κατά την απαίτηση του Ross, το οποίο απλώς εμβαπτίζεται ηθικά μέσα από τη δοκιμασία αναστοχαστικής έγκρισης της κατηγορικής προσταγής. Δεν πρόκειται εδώ για τη δημιουργία ενός νέου αιτιακού δεσμού, αλλά για την έγκριση ή την απόρριψη ενός ήδη υπάρχοντος. Σύμφωνα τώρα με την αντίληψη που υποστηρίζεται εδώ, ο ίδιος ο αποφασιστικός λόγος είναι ένας κανόνας που απαιτεί από τον αυτουργό να δημιουργήσει *εκ του μη όντος* ένα κίνητρο, σχηματίζοντας εκείνες τις νοητικές στάσεις που θα καταστήσουν ορθολογικώς αναγκαία την υιοθέτηση της πρόθεσης τέλεσης της πράξης υπέρ της οποίας συνηγορεί ο λόγος. Όπως είδαμε στο πρώτο μέρος αυτής της εργασίας, η δέσμευση από τις ορθολογικές αρχές κατά τη ρυθμιστική τους λειτουργία δίνει στο υποκείμενο την αίσθηση ότι η συμμόρφωση προς αυτές δεν αποτελεί μια επιλογή ανάμεσα σε άλλες: είναι αντίθετα ένας μονόδρομος, καθώς η μη υιοθέτηση της πρόθεσης τέλεσης μιας πράξης είναι *αδιανόητη* από τη σκοπιά εκείνου που έχει υιοθετήσει την πρόθεση επίλυσης ενός προβλήματος και την πεποίθηση ότι η τέλεση της συγκεκριμένης πράξης είναι ικανή και αναγκαία συνθήκη της επίλυσης. Η *αυτοπάθεια* που αναπτύσσουν οι ουσιαστικοί λόγοι, δυνάμει της ορθολογικής τους δομής, τους προσδίδει κανονιστική και πρακτική αυτάρκεια. Για την ανάπτυξη της δεσμευτικής τους ισχύος δεν απαιτείται κάτι έξω από αυτούς: ούτε ένα προλογικό κίνητρο ούτε ένας ανωτέρου βαθμού λόγος.

²⁶⁸ Ο N. P. Adams υιοθετεί την αντίληψη ότι οι αποκλειόντες λόγοι στρέφονται κατά της κανονιστικότητας κάποιων πρωτοβάθμιων λόγων και όχι, όπως διατείνεται ο Raz, κατά της κινητοποιού λειτουργίας τους. Βλ. τη μελέτη του «In Defense of Exclusionary Reasons», *Philosophical Studies* (2020), 1-19.

²⁶⁹ Πρβλ. τη διάκριση μεταξύ κινητοποιού και ορθολογικής κατασίγασης των πρακτικών λόγων στο Jeffrey Seidman, «Two Sides of “Silencing”», *The Philosophical Quarterly* 55 (2005), 68-77. Για την αριστοτελική ιδέα της κατασίγασης και τον ρόλο της στην αρεταϊκή ηθική φιλοσοφία του John McDowell θα γίνει λόγος στη συνέχεια.

²⁷⁰ Στην πραγματικότητα δεν θα της επέτασσε κάτι διαφορετικό από το να μη λάβει υπ' όψιν της τον συγκεκριμένο λόγο κατά την πρακτική της διαβούλευση, άρα να μην ενεργήσει βάσει αυτού. Οι δύο απαιτήσεις ταυτίζονται.

συνεπώς, η Ν έχει λόγο να μην υιοθετήσει την πεποίθηση αυτή. Πρωτίστως, έχει λόγο να μην υιοθετήσει την πρόθεση επίλυσης του πρακτικού προβλήματος της αναζήτησης της αναγνωστικής απόλαυσης.

Έχουμε ήδη αναφερθεί στην κανονιστική ασημαντότητα αυτής της κατηγορίας των εκτιμήσεων.²⁷¹ Εδώ θα μας απασχολήσει η σύνδεσή τους με τους δευτεροβάθμιους λόγους και τα δικαιώματα. Ως προς το πρώτο, αρκεί να παρατηρήσουμε ότι δεν χρειαζόμαστε δευτεροβάθμιους λόγους για να υιοθετήσουμε ή να μην υιοθετήσουμε την πεποίθηση ισχύος ή μη ισχύος ενός λόγου. Η σχέση $R(p, x, c, a)$ είναι ένας κανόνας που απαιτεί ο ίδιος την αναγνώριση της ισχύος του, υπό την έννοια που έχουμε εξηγήσει πολλάκις. Η *αυτοπάθεια* των ουσιαστικών λόγων αποκλείει όχι μόνο την αναγκαιότητα, αλλά και τη δυνατότητα των δευτεροβάθμιων λόγων, καθώς δεν αφήνει κανένα ρυθμιστικό κενό εντός του κανονιστικού πεδίου, για την κάλυψη του οποίου θα μπορούσαμε να προσφύγουμε σε μια κατηγορία λόγων ανωτέρου βαθμού. Έχοντας αυτό κατά νου, μπορούμε επιπλέον να διαπιστώσουμε ότι, ακόμα και αν είναι βάσιμη, η απαίτηση να μην αναγνωρίσουμε την ισχύ ενός πρακτικού λόγου ή, ισοδύναμα, να μην τον συνεκτιμήσουμε από κοινού με τους ανταγωνιστικούς προς αυτόν λόγους κατά την πρακτική μας διαβούλευση δεν είναι σε θέση να στερήσει την κανονιστική ισχύ ενός πρωτοβάθμιου λόγου. Τούτη η απαίτηση μπορεί να ιδωθεί μόνο ως *ορθολογική*, ως μια απαίτηση δεσμευτική για εκείνον που έχει ήδη υιοθετήσει την πεποίθηση μη ισχύος του συγκεκριμένου λόγου. Το εάν όμως ο λόγος αυτός είναι όντως ισχυρός δεν εξαρτάται από τις πεποιθήσεις του ατουργού, δεν μπορεί συνεπώς να επηρεαστεί από αυτές.

Ως προς το δεύτερο, η σύνδεση αυτή είναι προβληματική και για τον επιπλέον λόγο ότι διαρρηγνύει την άμεση σχέση των δικαιωμάτων με την πράξη ως προς την εξωτερική της διάσταση, ως μια αιτιακή επίδραση που εκδηλώνεται στον κόσμο. Τα δικαιώματα θεμελιώνουν καθήκοντα πρακτικής διαβούλευσης, όχι τέλεσης ή παράλειψης μιας πράξης. Το δικαίωμα του Α θεμελιώνει το καθήκον της Ν να μη θεωρήσει το γεγονός e ως λόγο υπέρ της r και να μην ενεργήσει *βάσει* αυτής της εκτίμησης. Δεν της απαγορεύει να τελέσει την e , βασισμένη ίσως σε ένα διαφορετικό λόγο. Το συμπέρασμά μας είναι ότι τα δικαιώματα δεν μπορούν να θεωρηθούν ως δευτεροβάθμιοι λόγοι που αποκλείουν την ισχύ πρωτοβάθμιων λόγων προς το πράττειν.

Θα πρέπει να παραδεχθούμε πως, μολονότι απορριπτέα, η εκδοχή της διάκρισης σημειώνει μια πρόοδο σε σχέση με τις υπόλοιπες αναγωγιστικές θεωρήσεις των δικαιωμάτων που εντάσσονται στο λογοδοτικό μοντέλο. Με την ιδέα της παράκαμψης της στάθμισης, την οποία αποδίδω στους θιασώτες αυτής της εκδοχής, επιχειρείται ένα βήμα προς τη σύνδεση του καθήκοντος με το πρόσωπο του φορέα του αντίστοιχου δικαιώματος, χωρίς την ανάγκη μιας μεταφυσικής της προσωπικότητας. Το βήμα αυτό δεν ολοκληρώνεται βέβαια, διότι η ιδέα μιας *εύλογης* παράκαμψης της στάθμισης λόγων συνιστά αντίφαση. Η θεμελίωση ενός δέοντος προς ένα πρόσωπο συντελείται, μόνο εάν η στάθμιση αυτή κριθεί ότι στερείται αντικειμένου, μόνο δηλαδή με *απαλοιφή* του στοιχείου του *ευλόγου*. Στο παράδειγμά μας μπορούμε να

²⁷¹ Βλ. Μέρος Ι, Ενότητα 2.1.5. Πρβλ. όμως Christian Piller, «Kinds of Practical Reasons: Attitude-Related Reasons and Exclusionary Reasons», στο S. Miguens, J. A. Pinto και C. E. Mauro (eds.), *Analyses* (Porto University, 2006), 98-105.

πούμε ότι η Ν οφείλει προσωπικά στον Α να τον σώσει, μόνο εάν, καταφεύγοντας στον μηχανισμό σύγκλισης²⁷² και απώθησης της κανονιστικής σημασίας των γεγονότων d και e , θεωρήσουμε ότι η αξία της αναγνωστικής απόλαυσης, υπό τις συγκεκριμένες συνθήκες, δεν συνιστά έναν *pro tanto* λόγο, δεν συνηγορεί δηλαδή υπέρ της εξακολούθησης της ανάγνωσης, διότι αυτή η κανονιστική σημασία *απωθείται* από το γεγονός d . Δεν αρκεί φυσικά η διαπίστωση ενός αρνητικού κανονιστικού γεγονότος για τη θεμελίωση του καθήκοντος προς τον Α. Η εξήγηση του γεγονότος αυτού θα πρέπει να σχετίζεται με το ζήτημα της προσωπικότητας. Είδαμε ότι για τους υποστηρικτές της λογοδοτικής εκδοχής της διάκρισης η ηθική σημασία της προσωπικότητας εκδηλώνεται στο επίπεδο της στάθμισης. Για την κανονιστική αντίληψη της προσωπικότητας αντίθετα, η σημασία αυτή εκδηλώνεται πολύ πιο πριν, στο επίπεδο της θεμελίωσης της σχέσης $R(p, x, c, a)$, εντός της οποίας η έννοια του προσώπου επιτελεί ένα συστατικό ρόλο. Εάν είναι έτσι, τότε η διατάραξη των κανονιστικών ορίων των προσώπων δεν μπορεί να στηρίζεται σε *pro tanto* λόγους. Σε αυτό θα στραφούμε αμέσως τώρα.

2.2. Τα δικαιώματα υπό το λογοσυστατικό μοντέλο της κανονιστικότητας

Σύμφωνα με τη βαθιά συμβολαιοκρατική αντίληψη του λόγου που υποστηρίζω, οι αξιώσεις λειτουργούν ως αρμοί του λόγου: δεν προστατεύουν, αλλά είναι οι ίδιες τα όρια ανάμεσα στα πρόσωπα, προσδίδοντας έτσι στον λόγο τον ατομικιστικό του χαρακτήρα. Ο ρόλος των αξιώσεων δεν είναι λογοδοτικός, υπό οποιαδήποτε εκδοχή του· είναι μάλλον *λογοσυστατικός*. Εάν μια κρίση της μορφής $R(p, x, c, a)$ είναι αληθής, αυτό σημαίνει πως όλα τα δομικά συστατικά του λόγου βρίσκονται στη θέση τους. Εάν αντίθετα με την τέλεση της πράξης a θίγεται κάποια αξίωση, τότε στερούμαστε ενός δομικού στοιχείου της σχέσης $R(p, x, c, a)$: κατάφαση της σχέσης αυτής θα σήμαινε αυθαίρετη μετακίνηση των ορίων των προσώπων $x_1, x_2, x_3, \dots, x_n$ και εκβολή ενός εξ αυτών από τη χορεία των ίσων και ελεύθερων λογοθετών. Η κρίση $R(p, x, c, a)$ είναι λοιπόν ψευδής σε αυτήν την περίπτωση· το γεγονός p δεν μπορεί να θεωρηθεί ως *pro tanto* λόγος, ως μια ουσιαστική εκτίμηση ικανή να συνηγορήσει υπέρ της πρόθεσης τέλεσης της πράξης a . Η κρίση $R(p, x, c, a)$ θα ήταν αληθής, μόνο εάν το υποκείμενο της αξίωσης παράλειψης της πράξης a δεν ελάμβανε τη θέση της μεταβλητής x , δεν συγκαταλεγόταν δηλαδή μεταξύ των ελεύθερων και ίσων προσώπων $x_1, x_2, x_3, \dots, x_n$. Η κρίση $R(p, x, c, a)$ θα ήταν αληθής, μόνο εάν δεν ήταν καθολική. Αυτό όμως συνιστά αντίφαση.

Έτσι, για παράδειγμα, θεμέλιο p στη σύμβαση του χρησιδανείου αποτελεί η συμφωνία ανάμεσα στον χρησάμενο και στον χρήστη για παράδοση του αντικειμένου και απόδοσή του μετά τη λύση της μεταξύ τους σχέσης. Ερωτηθείς λοιπόν γιατί να επιστρέψει το εν λόγω αντικείμενο, ο χρησάμενος μπορεί να αποκριθεί: «Διότι το είχα υποσχεθεί». Τούτη η απάντηση αρκεί προκειμένου ο τελευταίος να καταστήσει κατανοητή, αλλά και να δικαιολογήσει την πρόθεσή του. Ας υποθέσουμε όμως ότι ο ερωτών επιμένει, καθότι δεν θεωρεί πως το γεγονός της υπόσχεσης συνιστά έναν

²⁷² Υπό την εκδοχή της κανονιστικής διασταύρωσης. Για τη διάκριση μεταξύ επαλληλίας και διασταύρωσης βλ. Μέρος Ι, Ενότητα 3.1.4.

επαρκή λόγο, δεδομένου ότι ο χρησάμενος έχει περισσότερο ανάγκη το αντικείμενο από τον χρήστη. Σε αυτήν την περίπτωση ο χρησάμενος μπορεί να αντιτείνει: «Μα είναι καθήκον μου απέναντι στον χρήστη να του το επιστρέψω». Επικαλούμενος το καθήκον του, ο χρησάμενος δεν εισφέρει κάποιον καινούριο λόγο. Επισημαίνει απλώς στον ερωτώντα ότι με την αρχική του απόκριση έχει ήδη εξαντλήσει τα όρια της δικαιολόγησης, συνεπώς κάθε περαιτέρω ερώτηση στερείται νοήματος. Η σχέση αξίωσης-καθήκοντος ανάμεσα σε αυτόν και τον χρήστη δεν προσφέρεται για τη δικαιολόγηση της απόδοσης του αντικειμένου. Η αναφορά στη σχέση αυτή είναι για τον χρησάμενο ένας σύντομος τρόπος να προβεί σε μια σύνθετη κρίση περί των ουσιαστικών λόγων: στην κρίση αφενός ότι το γεγονός της υπόσχεσης αποτελεί για τον ίδιο έναν *pro tanto* λόγο να αποδώσει το αντικείμενο $[R(p, x, c, a)]$, αφετέρου δε, και αυτό είναι το σημαντικότερο, ότι το γεγονός της ανάγκης του *δεν μπορεί, όχι απλώς να δικαιολογήσει επαρκώς, αλλά ούτε καν να συνηγορήσει υπέρ της μη απόδοσης του αντικειμένου, διότι διαφορετικά η προσωπικότητα του χρήστη δεν θα μπορούσε να διακριθεί από αυτήν του χρησάμενου* $[\sim\Diamond R(n, x, c, \sim a)]$.

Η αντίληψη των δικαιωμάτων ως αρμών του λόγου δεν είναι αναγωγιστική. Η σχέση αξίωσης-καθήκοντος ανάμεσα στον χρησάμενο και στον χρήστη είναι καθ' ύλην, αλλά και *αναλυτικώς* ισοδύναμη με την κρίση $R(p, x, c, a) \& \sim\Diamond R(n, x, c, \sim a)$ · δεν είναι όμως *αναλυτικώς* ισοδύναμη με την κρίση $R(p, x, c, a) \& \sim R(n, x, c, \sim a)$, κάτι που, εάν ίσχυε, θα θεμελίωνε πράγματι μια σχέση αναγωγής. Η τροπικότητα του δεύτερου σκέλους της πρώτης κρίσης, της σχέσης $\sim\Diamond R(n, x, c, \sim a)$, δεν μπορεί να εξηγηθεί αποκλειστικά και μόνο βάσει των πραγματικών περιστατικών της συμφωνίας και της ανάγκης, διότι σε αυτήν την περίπτωση θα μιλούσαμε απλώς για μη θεμελίωση του λόγου $R(n, x, c, \sim a)$, όχι για *λογική αδυναμία* θεμελίωσής του. Ο συγκεκριμένος τρόπος μαρτυρά μια εγγενή αντίφαση στην προσπάθειά μας να νοήσουμε τον λόγο αυτό, μια αντίφαση που, όπως θα δούμε, εξηγείται με αναφορά σε ένα δομικό του συστατικό, στα όρια της προσωπικότητας των δύο αντισυμβαλλόμενων μερών.

Πώς όμως εκδηλώνεται ο συστατικός χαρακτήρας των αξιώσεων αναφορικά με τις σχέσεις των *pro tanto* λόγων; Συναφές είναι και το επόμενο ερώτημα: πότε μπορούμε να μιλάμε για αυθαίρετη μετακίνηση των ορίων των προσώπων; Η απάντηση «όταν θίγεται κάποια αξίωσή τους» δεν μας ικανοποιεί, διότι αποτελεί λήψη του ζητουμένου: τα όρια των προσώπων *είναι* οι αξιώσεις τους και τα συσχετικά τους καθήκοντα. Οδηγός μας λοιπόν δεν μπορεί να είναι κάτι διαφορετικό από την ίδια την εννοιολογία της προσωπικότητας. Κρίσιμη είναι φυσικά η ορθολογιστική αντίληψη του προσώπου, ως ενός όντος με αυτοσυνειδησία, ήτοι προικισμένου με λόγο. Εξίσου σημαντικές όμως είναι και οι έννοιες που συλλαμβάνουν τη σχέση των προσώπων $x_1, x_2, x_3, \dots, x_n$, ως υποκειμένων του κανόνα $R(p, x, c, a)$. Πρόκειται για τις γνωστές μας έννοιες της ουσιαστικής ισότητας και της διακριτότητας, οι οποίες έτσι αναδεικνύονται όχι ως αιτήματα που στηρίζονται σε ουσιαστικούς λόγους, αλλά ως προϋποθέσεις της ισχύος των λόγων αυτών.

Για αυθαίρετη μετακίνηση των ορίων των προσώπων μπορούμε λοιπόν να μιλάμε, όταν διαταράσσεται η ισότητά τους, όταν συσκοτίζεται η διακριτότητά τους και όταν αμφισβητείται η ιδιότητά τους ως προσώπων καθ' εαυτήν, η ικανότητά τους

να αυτενεργούν ή, διαφορετικά, όταν θίγεται η αξιοπρέπειά τους εν στενή εννοία. Πρόκειται για τρεις διαφορετικές βάσεις άσκησης του δικαιώματος της αρνησικυρίας, στις οποίες θεμελιώνονται τρεις κατηγορίες δικαιωμάτων: η πρώτη αφορά στα δικαιώματά μας σε βασικά αγαθά, η νομική προστασία των οποίων παίρνει τη μορφή της ποινικής απαγόρευσης και της συνταγματικής κατοχύρωσης· η δεύτερη αφορά σε δικαιώματα και καθήκοντα που γεννά η αυτονομία της βούλησής μας και ως εκ τούτου τοποθετούνται στον πυρήνα του ιδιωτικού δικαίου· η τρίτη κατηγορία περιλαμβάνει την αξίωση σεβασμού που οφείλουμε στους άλλους ένεκα της ιδιότητάς τους ως προσώπων, μια αξίωση που τοποθετείται στο πεδίο της αρετής.

2.2.1. Η διατάραξη της ουσιαστικής ισότητας των προσώπων

Ας επιστρέψουμε για μια ακόμα φορά στο παράδειγμα της Ν. Αυτήν τη φορά θα εξετάσουμε τους πρακτικούς λόγους που τη δεσμεύουν, λαμβάνοντας υπ' όψιν τον «μηχανισμό» της κανονιστικής σύγκλισης. Έχουμε ήδη τονίσει τη σημασία του μηχανισμού αυτού για τη συγκρότηση του κανονιστικού πεδίου. Το ενδιαφέρον μας τότε είχε επικεντρωθεί στον ρόλο των ορθολογικών αρχών κατά την εμπέδωση της κανονιστικής συνοχής. Εδώ θα επικεντρωθούμε στους λόγους προς το πράττειν. Πριν όμως, μια σύντομη επισκόπηση θα ήταν ίσως χρήσιμη.

Έστω ότι η εκτίμηση p συνηγορεί υπέρ της τέλεσης της πράξης a , η εκτίμηση q συνηγορεί υπέρ της τέλεσης της πράξης b , ως αυτουργοί όμως έχουμε τη δυνατότητα να προβούμε μόνο στη μία από αυτές. Η τέλεση της a συνεπάγεται δηλαδή την παράλειψη της b και αντιστρόφως. Ας δεχθούμε επίσης ότι οι εκτιμήσεις p και q είναι οι μόνες κρίσιμες στη συγκεκριμένη περίπτωση. Το βασικό ερώτημα είναι πώς από δύο ανταγωνιστικές εκτιμήσεις μπορούμε να οδηγηθούμε σε μια ενιαία, συνεκτική απόφαση του λόγου για το τι επιτρέπεται, επιβάλλεται ή επιτάσσεται να πράξουμε, ούτως ώστε η συμμόρφωση με τον ένα λόγο να μη συνεπάγεται την παραβίαση του άλλου. Είχαμε δει ότι για να συμβεί αυτό θα πρέπει το ρυθμιστικό περιεχόμενο της μιας εκτίμησης, το αντικείμενο της συνηγορίας της δηλαδή, να άπτεται με κάποιον τρόπο του ρυθμιστικού περιεχομένου της άλλης. Αυτή είναι η έννοια της κανονιστικής σύγκλισης.²⁷³ Τούτη η σύγκλιση είναι που προσδίδει στις εκτιμήσεις την κανονιστική τους βαρύτητα, που τις μετατρέπει σε *pro tanto* λόγους. Τούτη η σύγκλιση επίσης, και αυτό έχει εξαιρετική σημασία, είναι που διαμορφώνει για τον αυτουργό το πλαίσιο μιας επιλογής, που του επιτρέπει να σταθμίσει τους κρίσιμους λόγους και να διαπιστώσει εάν κάποιος από αυτούς υπερισχύει των άλλων. Μόνον έτσι οι αρχικές εκτιμήσεις που απλώς *ωθούσαν* τον αυτουργό υπέρ μιας πράξης μετατρέπονται σε επαρκείς ή αποφασιστικές δικαιολογητικές βάσεις. Χωρίς τη δυνατότητα της σύγκλισης το κανονιστικό πεδίο θα κατακερματιζόταν σε ασύμμετρες εκτιμήσεις, γεγονός που θα μας ενέπλεκε σε μια κατάσταση πρακτικής απορίας, καθώς η συμμόρφωσή μας με τη μία θα συνεπαγόταν την παραβίαση πολλών άλλων. Οι έννοιες της ορθότητας και του σφάλματος δεν θα είχαν τότε κανένα αντίκρισμα. Το ίδιο και η έννοια ενός κανόνα.

²⁷³ Βλ. Μέρος Ι, Ενότητα 3.1.4.

Θυμίζω επίσης ότι έχουμε εξετάσει δύο προσεγγίσεις για το πώς συγκλίνουν οι ουσιαστικοί λόγοι. Ανασκέυασα την προσέγγιση της επαλληλίας και υποστήριξα αυτήν της κανονιστικής διασταύρωσης. Σύμφωνα με την τελευταία, ο λόγος τέλεσης της πράξης a είναι και λόγος παράλειψης της πράξης b .²⁷⁴ Εάν δηλαδή, υπό τις συγκεκριμένες συνθήκες, ένα γεγονός συνηγορεί υπέρ της υιοθέτησης της πρόθεσης $I(a)$, τότε συνηγορεί και υπέρ της υιοθέτησης της πρόθεσης $I(\sim b)$.

Τι συμβαίνει τώρα με τη δυνατότητα σύγκλισης των εκτιμήσεων e και d , της αναγνωστικής απόλαυσης της N και του κινδύνου ζωής του A ; Η εκτίμηση d συγκλίνει πράγματι προς το ρυθμιστικό αντικείμενο της εκτίμησης e . Το γεγονός ότι ο A τελεί σε κίνδυνο ζωής συνηγορεί, υπό τις συγκεκριμένες συνθήκες, υπέρ της διάσωσής του από τη N και υπέρ της διακοπής της ανάγνωσης από την τελευταία. Έχουμε λοιπόν την ταυτότητα $R(d, x, c, s) = R(d, x, c, \sim r)$. Συγκλίνει άραγε και η εκτίμηση e προς το ρυθμιστικό περιεχόμενο της εκτίμησης d ; Εάν ναι, τότε προκύπτει η ταυτότητα $R(e, x, c, r) = R(e, x, c, \sim s)$. Βλέπουμε δηλαδή ότι η αμοιβαία σύγκλιση οδηγεί στη διασταύρωση των λόγων $R(d, x, c, s)$ και $R(e, x, c, r)$. Διαμορφώνεται έτσι για τη N ένα πλαίσιο επιλογής, το οποίο της εξασφαλίζει τη δυνατότητα ή, καλύτερα, την *αρμοδιότητα* ή την *εξουσία* να σταθμίσει τους δύο λόγους και να ενεργήσει αναλόγως. Εάν κρίνει ότι ο λόγος $R(d, x, c, s)$ είναι ασθενέστερος του λόγου $R(e, x, c, r)$ και παραλείπει να σπεύσει σε βοήθεια του A , τότε θα έχει προβεί απλώς σε μια ηθικώς εσφαλμένη επιλογή.

Ωστόσο, η εκτίμηση e δεν συγκλίνει προς την εκτίμηση d , υπό την έννοια ότι δεν άπτεται του ρυθμιστικού της περιεχομένου. Το γεγονός της αναγνωστικής απόλαυσης δεν συνηγορεί υπέρ της παράλειψης διάσωσης του A . Συνεπώς, υπό τις συγκεκριμένες συνθήκες, δεδομένου δηλαδή του κινδύνου ζωής του A , δεν μπορεί να συνηγορήσει ούτε υπέρ της εξακολούθησης της ανάγνωσης. Αυτό που συμβαίνει είναι ότι η εκτίμηση d , ο κίνδυνος ζωής τον οποίο διατρέχει ο A , *απωθεί* τον λόγο $R(e, x, c, r)$ · δεν επιτρέπει δηλαδή στο γεγονός της αναγνωστικής απόλαυσης να αναπτύξει τη συνήθη κανονιστική του σημασία, τη συνηγορία υπέρ της ανάγνωσης. Καθώς οι δύο ανταγωνιστικές εκτιμήσεις δεν διασταυρώνονται, μεταξύ τους δεν μπορεί να συγκροτηθεί το πλαίσιο μιας δυνατής επιλογής για την αυτοργό.

Η N οφείλει λοιπόν να εγκαταλείψει την ανάγνωση και να επέμβει χάριν του A . Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι έχει έναν αποφασιστικό λόγο να το κάνει, όπως θα υποστήριζε κάποιος, εμπνεόμενος από την αναγωγιστική εκδοχή της λογοδοτικής λειτουργίας των δικαιωμάτων. Το καθήκον της δεν θεμελιώθηκε, επειδή ο λόγος υπέρ της διάσωσης του A σταθμίστηκε με άλλους, ανταγωνιστικούς λόγους και κρίθηκε ισχυρότερος από αυτούς. Συνακόλουθα, το καθήκον της δεν τη δεσμεύει με τον τρόπο που θα τη δέσμευε ένας αποφασιστικός λόγος, υποδεικνύοντάς της, δηλαδή, ποια είναι η σωστή επιλογή μεταξύ περισσότερων εύλογων πράξεων. Αντ' αυτού, το καθήκον της συνίσταται στη στέρηση μιας επιλογής και άρα στη δέσμευσή της κατά

²⁷⁴ Αυτό εμποδίζει τη μετατροπή του σε δευτεροβάθμιο λόγο, κάτι που δεν επιτυγχάνεται υπό την εκδοχή της κανονιστικής επαλληλίας. Γνωρίζουμε ότι, σύμφωνα με την τελευταία, κάθε λόγος *επικαλύπτει* το ρυθμιστικό αντικείμενο των ανταγωνιστικών προς αυτόν λόγων. Τούτο σημαίνει ότι ο λόγος υπέρ της τέλεσης της πράξης a δεν συνηγορεί υπέρ της υιοθέτησης της πρόθεσης $I(\sim b)$, αλλά υπέρ της παράλειψης υιοθέτησης της πρόθεσης $I(b)$. Πρόκειται δηλαδή (και) για έναν αποκλείοντα λόγο.

ένα ριζικότερο τρόπο. Πράγματι, η Ν δεν είναι ελεύθερη να επιλέξει ανάμεσα στην εξακολούθηση της ανάγνωσης και στη διάσωση του Α. Δεν έχουμε εδώ να κάνουμε με δύο ενέργειες που στηρίζονται αμφότερες σε *pro tanto* λόγους, οι οποίοι θα πρέπει να συνεκτιμηθούν. Η Ν έχει λόγο να προβεί μόνο στη δεύτερη ενέργεια και τούτο διότι, όπως είδαμε, ο λόγος αυτός απώθησε μια εκτίμηση που, υπό διαφορετικές συνθήκες, θα συνηγορούσε υπέρ της ανάγνωσης, μην επιτρέποντας σε αυτήν να αναπτύξει την κανονιστική ισχύ ενός *pro tanto* λόγου. Εάν λοιπόν η Ν εγκαταλείψει τον Α, δεν θα έχει προβεί σε μια λανθασμένη επιλογή. Το σφάλμα της θα είναι πολύ σοβαρότερο: θα έχει οικειοποιηθεί μια επιλογή που δεν της ανήκει ή, διαφορετικά, θα έχει προσβάλει μια αξίωση του Α.

Ποια είναι όμως η έννοια της απώθησης και πώς δικαιολογείται; Γιατί να μη θεωρήσουμε ότι η Ν έχει έναν *pro tanto* λόγο να συνεχίσει την ανάγνωση, πλην όμως ο λόγος αυτός είναι ασθενέστερος του $R(d, x, c, s)$; Δύο είναι οι κρίσιμες διαπιστώσεις με τις οποίες θα πρέπει να ξεκινήσει τη διαβούλευσή της η Ν. Η πρώτη διαπίστωση είναι το αποτέλεσμα της συνεκτίμησης των διακυβευόμενων αγαθών. Από τη συνεκτίμηση αυτή προκύπτει πως το αγαθό της ζωής είναι κατά πολύ υπέρτερο του αγαθού της αναγνωστικής απόλαυσης. Η δεύτερη εκτίμηση έχει να κάνει με την ιδιότητα του φορέα του υπέρτερου αγαθού. Πρόκειται για ένα υποκείμενο του λόγου, για ένα πρόσωπο, και δη διακριτό από την αυτουργό.

Εάν τα αγαθά ήταν ομοειδή ή έστω ισάξια, τότε θα διαμορφωνόταν για τη Ν το κατάλληλο πλαίσιο επιλογής, συνεπώς και η αναγκαιότητα στάθμισης εκτιμήσεων, κάποιες από τις οποίες θα σχετίζονταν όχι με την ιδιότητα του προσώπου καθ' εαυτήν, αλλά με την κατάσταση του (π.χ. με την ηλικία του, το ηθικό ποιόν του, την οικονομική του επιφάνεια, ή την επαγγελματική του ενασχόληση). Η αυτουργός θα μπορούσε, για παράδειγμα, να συγκρίνει τη σημασία που έχει για την ίδια και τον Α η διατήρηση του αγαθού, δεδομένων των ενδιαφερόντων τους, ή να λάβει υπ' όψιν της μια πιθανή σχέση οικειότητας, η οποία θα συνηγορούσε υπέρ του να θυσιάσει το δικό της αγαθό χάριν του αγαθού του προσφιλιούς της Α.

Καμία από αυτές τις εκτιμήσεις δεν είναι κρίσιμη στην περίπτωση που το αγαθό του Α το οποίο βρίσκεται σε επισφάλεια είναι κατά πολύ υπέρτερο του αγαθού της Ν. Εδώ η κατάσταση του Α καλύπτεται κανονιστικά από το πέπλο της άγνοιας. Το μόνο που έχει σημασία είναι η ιδιότητα των προσώπων καθ' εαυτήν και η διακριτότητά τους. Πώς λοιπόν θα αποτυπωθεί η σημασία της προσωπικότητας του Α στην απόφαση του λόγου; Είδαμε ότι σύμφωνα με την εκδοχή της διάκρισης, την οποία συμερίζεται και ο Raz, η σημασία της διακριτότητας των προσώπων εκφράζεται μέσω της παράκαμψης της στάθμισης των ανταγωνιστικών λόγων. Όπως τονίσαμε όμως, μια τέτοια παράκαμψη είναι αδύνατη. Ένας *pro tanto* πρακτικός λόγος είναι μια εκτίμηση που οφείλουμε να σταθμίσουμε κατά τη διαβούλευσή μας. Το σφάλμα της θεώρησης των δικαιωμάτων ως δευτεροβάθμιων λόγων είναι ότι στο παράδειγμά μας καταφάσκουν την ισχύ του λόγου $R(e, x, c, r)$, αναγνωρίζοντας στη Ν την ελευθερία της επιλογής. Τα δικαιώματα είναι απλώς μια εκτίμηση για το ποια θα πρέπει να είναι αυτή η επιλογή. Εξ ου και η αδυναμία της εκδοχής της διάκρισης να συλλάβει την έννοια ενός καθήκοντος όχι απλώς ως δέοντος, αλλά ως μιας πράξης ή παράλειψης οφειλόμενης σε κάποιο πρόσωπο.

Διαπιστώνουμε τώρα ότι κρίσιμη για τη σύλληψη της ιδιαίτερης δεσμευτικότητας των δικαιωμάτων δεν είναι η παράκαμψη της στάθμισης, αλλά η άρνηση της ίδιας της δυνατότητας της στάθμισης, ήτοι η στέρηση μιας επιλογής του φορέα του συσχετικού καθήκοντος. Μάλιστα το καθήκον συνίσταται σε αυτήν ακριβώς τη στέρηση. Εντός της επικράτειας του λόγου η στέρηση της επιλογής της Ν ανάμεσα στην εξακολούθηση της ανάγνωσης και στη συνδρομή προς τον Α αποτελεί τον μοναδικό τρόπο εκδήλωσης σεβασμού προς το πρόσωπο του τελευταίου, μέσω της αναγνώρισης της αξίας που έχει για τον ίδιο το υπέρτερο αγαθό της ζωής. Στο επίπεδο των *pro tanto* λόγων που συγκροτούν την επιλογή, ο σεβασμός εκφράζεται μέσω της απόθησης του λόγου $R(e, x, c, r)$. Το γεγονός του κινδύνου ζωής του Α συγκλίνει προς το ρυθμιστικό περιεχόμενο της εκτίμησης για την κανονιστική σημασία της αναγνωστικής απόλαυσης, αποτελώντας έναν λόγο υπέρ της άμεσης διακοπής της ανάγνωσης. Την ίδια στιγμή όμως δεν επιτρέπει στην εκτίμηση της αναγνωστικής απόλαυσης να συγκλίνει προς το περιεχόμενο της δικής του κανονιστικής σημασίας, να υπεισέλθει ρυθμιστικά στο αντικείμενό της. Δεν του επιτρέπει δηλαδή να αναχθεί σε έναν *pro tanto* λόγο υπέρ της παράλειψης της διάσωσης, άρα ούτε και υπέρ της εξακολούθησης της ανάγνωσης.

Εάν ο κίνδυνος ζωής του Α δεν ήταν ικανός να στέρησει από την αναγνωστική απόλαυση τη συνήθη κανονιστική της σημασία, αυτό δεν θα μαρτυρούσε έλλειψη σεβασμού προς το αγαθό της ζωής γενικά· τούτος ο σεβασμός θα εκδηλωνόταν με την κατίσχυση του λόγου $R(d, x, c, s)$ έναντι του λόγου $R(e, x, c, r)$ κατά τη διαδικασία της στάθμισης. Θα μαρτυρούσε αντίθετα έλλειψη σεβασμού προς το πρόσωπο του Α. Για την ακρίβεια, η ισχύς της *pro tanto* δικαιολογητικής σχέσης $R(e, x, c, r)$ και η συνεφεκόμενη ταυτότητα $R(e, x, c, r) = R(e, x, c, \sim s)$ θα έπλητταν την ισότητα των Α και Ν και θα υποβάθμιζαν τον πρώτο σε απλό φορέα συμφερόντων· εν προκειμένω, σε φορέα του έστω πολύ ισχυρού συμφέροντος στη ζωή. Διότι, βάσει της κανονιστικής αντίληψης, τα πρόσωπα, ως υποκείμενα της δικαιολογητικής σχέσης $R(p, x, c, a)$, δεν εγείρουν απλώς ενστάσεις κατά τη διαδικασία της λογοθεσίας. Η προσωπικότητά τους συμφύεται πρωτίστως με το δικαίωμα της αρνησικυρίας. Εάν ο Α δεχόταν την ισχύ του λόγου $R(e, x, c, r)$ και απλώς εισέφερε τον ανταγωνιστικό λόγο $R(d, x, c, s)$ ως μια πιο βαρύνουσα εκτίμηση την οποία η αυτουργός θα έπρεπε να λάβει υπ' όψιν της, θα υποβίβαζε τον εαυτό του στη θέση ενός διαδίκου που θα αιτούσε προστασία, αναγνωρίζοντας παράλληλα στη Ν ένα κανονιστικό *status* ανώτερο από το δικό του, αυτό της δικαστού.²⁷⁵ Η ισχύς του λόγου $R(e, x, c, r)$ θα σήμαινε ότι ο Α

²⁷⁵ Θα βοηθούσε, νομίζω, στην κατανόηση της αντίληψης των δικαιωμάτων ως αρμών του λόγου η αντιδιαστολή της από τη θεώρησή τους ως *δευτεροπρόσωπων* λόγων. Πρόκειται για την αντίληψη που υιοθετεί ο Stephen Darwall. Για τον Darwall, η αξίωση του Α έναντι της Ν συνδέεται άρρηκτα τόσο εννοιολογικά όσο και κανονιστικά με την πρακτική του *αυθεντία* να απευθύνει προσωπικά στη Ν την *επιτελεστική* εκφορά «Βοήθησέ με». Η αξίωση αυτή δεν συνιστά για την αυτουργό έναν ουδέτερο προς αυτήν (*agent-neutral*) λόγο να επιφέρει απλώς στον κόσμο μια αλλαγή επί τα βελτίω. Η ιδιαιτερότητα της αξίωσης ως *λόγου* προς το πράττειν έγκειται στις εννοιολογικές προϋποθέσεις ισχύος της: απαιτείται ένα κανονιστικό πλαίσιο, εντός του οποίου τα δύο μέρη αναγνωρίζουν αμοιβαία την *αυθεντία* τους να προβάλλουν απαιτήσεις και να δεσμεύουν με αυτόν τον τρόπο την έτερη πλευρά, καθιστώντας την υπεύθυνη για την τέλεση ή την παράλειψη μιας πράξης. Εντός αυτού του πλαισίου οι λόγοι ανταλλάσσονται από την δευτεροπρόσωπη οπτική γωνία, είναι συνεπώς και οι ίδιοι δευτεροπρόσωποι. Για τον Darwall, οι έννοιες της πρακτικής αυθεντίας, της (έγκυρης κατά Feinberg) αξίωσης, της ευθύνης

δεν συγκαταλέγεται στη χορεία των ίσων και ελεύθερων προσώπων $x_1, x_2, x_3, \dots, x_n$, στην οποία ανήκει η Ν.²⁷⁶

Μπορούμε λοιπόν να μιλήσουμε για την ισότητα των Ν και Α ως προσώπων, μόνο εάν αναγνωρίσουμε στον τελευταίο το δικαίωμα της αρνησικυρίας, το δικαίωμα δηλαδή να ισχυριστεί την έλλειψη ισχύος του λόγου $R(e, x, c, r)$. Στην περίπτωση

και των δευτεροπρόσωπων λόγων προς το πράττειν σχηματίζουν ένα κλειστό εννοιακό πλέγμα, ένεκα του μη αναγώγιμου δευτεροπρόσωπου στοιχείου που ενυπάρχει και στις τέσσερις καθώς και των σχέσεων αμοιβαίας συνεπαγωγής που αναπτύσσονται μεταξύ τους.

Το ερώτημα είναι τώρα: από ποια οπτική γωνία εκφέρεται το επιτελεστικό «Βοήθησέ με» ανάλογα με το εάν ιδωθεί ως προβολή μιας ένστασης ή ως άσκηση ενός δικαιώματος αρνησικυρίας; Στην πρώτη περίπτωση ο Α δέχεται ότι η Ν έχει ένα λόγο να μην τον βοηθήσει, παρ' όλα αυτά επικαλείται την ισχύ του ανταγωνιστικού λόγου d υπέρ της τέλεσης της s , ο οποίος βαρύνει την αυτουργό και υποσκελίζει τον προηγούμενο λόγο της. Στη δεύτερη περίπτωση ο Α επικαλείται τον ίδιο ακριβώς λόγο υπέρ της τέλεσης της s από τη Ν, αρνείται όμως την ισχύ του λόγου υπέρ της r και κατά της s , χάριν της σχέσης ισότητας που τον συνδέει με την αυτουργό. Είδαμε ότι μόνο στη δεύτερη περίπτωση ο Α επικαλείται την ισχύ μιας αξίωσής του έναντι της Ν. Και στις δύο περιπτώσεις όμως ο μοναδικός λόγος που εισφέρει ο Α είναι ο λόγος της σχέσης $R(d, x, c, s)$. Αλλά αυτός είναι ένας λόγος ουδέτερος προς την αυτουργό, ένας λόγος που δεν απευθύνεται από την δευτεροπρόσωπη έποψη. Και ασφαλώς η αξίωση του Α δεν αποτελεί έναν επιπλέον λόγο τέλεσης της s , διακριτό από αυτόν της σχέσης $R(d, x, c, s)$.

Σύμφωνα με το λογοσυστατικό μοντέλο, η αξίωση του Α συνίσταται στην ισχύ του κανόνα $R(d, x, c, s)$ και στην απόθεση του $R(e, x, c, r)$ χάριν της σχέσης ισότητας των Α και Ν. Το γεγονός της απόθεσης δεν παρέχει στην αυτουργό έναν επιπλέον πρακτικό λόγο, αλλά συνίσταται στη στέρηση ενός, καθιστώντας την τέλεση της s κανονιστικό μονόδρομο. Αυτός είναι ο ριζικός τρόπος με τον οποίο μας δεσμεύουν οι αξιώσεις: στερώντας μας μια επιλογή και όχι δίδοντάς μας ένα επιπλέον λόγο υπέρ μιας άλλης. Θα λέγαμε λοιπόν ότι: α) η αξίωση δεν αποτελεί έναν δευτεροπρόσωπο λόγο, αλλά κάτι θεμελιωδέστερο: ένα δομικό συστατικό της επικράτειας των λόγων· β) η επιτελεστική εκφορά δεν ταυτίζεται με την άσκηση της αξίωσης, διότι οι αξιώσεις δεν *ασκούνται*· αυτό που ασκείται είναι η εξουσία του φορέα της αξίωσης να απαιτήσει την εκπλήρωση του καθήκοντος· γ) αυτή η άσκηση, το επιτελεστικό ενέργημα, δεν αποτελεί έναν *αυτοτελή* πρακτικό λόγο για τη Ν. Ο *μόνος* λόγος που εξακολουθεί να τη δεσμεύει είναι ο ουδέτερος προς την αυτουργό $R(d, x, c, s)$. Με την άσκηση της εξουσίας του ο Α απλώς της επισημαίνει αυτήν την κανονιστική αλήθεια.

Για την έννοια των επιτελεστικών εκφορών και τη διάκρισή τους από τις διαπιστωτικές βλ. J. L. Austin, *How to Do Things With Words* (Oxford: Oxford University Press, 1962), [= Τζ. Λ. Ωστιν, *Πώς να Κάνουμε Πράγματα με τις Λέξεις* (Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της Εστίας, 2003), προλ., μτφρ.: Αλέξανδρος Μπίστης· επιμ., απόδ. όρων, επίμετρο: Χάρης Χρόνης. Για την έννοια των δευτεροπρόσωπων λόγων και τη σχετική αντίληψη των δικαιωμάτων βλ. Stephen Darwall, *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability*, ιδίως 3-147' του ίδιου *Morality, Authority, and Law: Essays in Second-Personal Ethics I*, 135-167.

²⁷⁶ Θα μπορούσε κάποιος να αντιτείνει ότι η πλεονεκτική θέση την οποία καταλαμβάνει η Ν έναντι του Α σε ένα σύστημα κανόνων όπου αληθεύει ο κανόνας $R(e, x, c, r)$ δεν πλήττει τη μεταξύ τους σχέση ισότητας, επικαλούμενος την καθολικότητα του κανόνα αυτού. Η σχέση ισότητας θα ανατρεπόταν, εάν και μόνο εάν ο κανόνας $R(e, x, c, r)$ ήταν ατομικός, εάν και μόνο εάν υποκείμενό του ήταν αποκλειστικά η Ν. Σε αυτήν την περίπτωση η Ν θα απολάμβανε όντως ενός ανώτερου κανονιστικού *status*, διότι μόνο η δική της αναγνωστική απόλαυση θα συνηγορούσε υπέρ της παράλειψης λύτρωσης οποιουδήποτε άλλου από έναν κίνδυνο ζωής. Απεναντίας, η καθολικότητα του κανόνα $R(e, x, c, r)$ έχει το νόημα ότι τη θέση της αυτουργού Ν θα μπορούσε να καταλάβει ο οποιοσδήποτε, ακόμα και ο Α. Μπορούμε πράγματι να φανταστούμε καταστάσεις του κόσμου, όπου οι Ν και Α εναλλάσσονται στους ρόλους του δικαστή και του διαδίκου. Πρόκειται για τη γνωστή μας εκδοχή της τυπικής ισότητας. Τούτη η εναλλαγή εξασφαλίζει, υποτίθεται, τη μεταξύ τους ισότητα. Αυτό όμως δεν μπορεί να γίνει δεκτό. Η ισότητα των προσώπων είναι μια κανονιστική έννοια, η οποία συνδέεται άρρηκτα με τα δικαιώματά τους. Η αποδοχή της καθολικής σχέσης $R(e, x, c, r)$ θα σήμαινε ότι κανείς δεν έχει απέναντι στους άλλους αξίωση βοήθειας σε περιπτώσεις όπου κινδυνεύει η ζωή του. Εάν ήταν όμως έτσι, τότε δεν θα μπορούσαμε να μιλάμε καν για πρόσωπα, υπό την κανονιστική τους έννοια, πόσω μάλλον για τη μεταξύ τους σχέση ισότητας. Όπως γνωρίζουμε, εν απουσία των δικαιωμάτων, η ισότητα θα αναγόταν σε μια εμπειρική έννοια, ήτοι στην πραγματική δυνατότητα εναλλαγής σε θέσεις ανισότητας. Βλ. Μέρος II, Ενότητα 1.4.

αυτή ο Α δεν εμφανίζεται ενώπιον της Ν ως διάδικος, αλλά ως συννομοθέτης της επικράτειας των λόγων, ο οποίος μπορεί να επικαλείται όχι απλώς συμφέροντα, αλλά την ίδια του την προσωπικότητα και τα όρια της προσωπικότητας της Ν. Με άλλα λόγια, μπορεί να εγείρει αξιώσεις. Η επίκληση της προσωπικότητας ή της αξίωσής του είναι ακριβώς το ίδιο, διότι, όπως είδαμε, βάσει της κανονιστικής αντίληψης της προσωπικότητας και του λογοσυστατικού χαρακτήρα των δικαιωμάτων, τα όρια μεταξύ των προσώπων είναι οι αξιώσεις τους.

Συνοψίζοντας: η άσκηση του *veto* με το οποίο είναι εξοπλισμένοι οι πολίτες του Καντ κατά τη λογοθετική τους λειτουργία συνίσταται στην έγερση μιας αξίωσης. Η προσωπαγής υφή του *veto* συλλαμβάνεται πλήρως από την κανονιστική αντίληψη του προσώπου ως υποκειμένου αξιώσεων και μόνο. Η έννοια της αρνησικυρίας, από την άλλη, γίνεται κατανοητή, υπό το φως του λογοσυστατικού χαρακτήρα των προσώπων και των αξιώσεων. Όταν ο Α αξιώνει από τη Ν να σπεύσει χάριν της σωτηρίας του, στην ουσία της επισημαίνει ότι ο μόνος λόγος που τη δεσμεύει είναι αυτός της δικαιολογητικής σχέσης $R(d, x, c, s)$. Η αναγνωστική απόλαυση δεν αποτελεί για τη Ν έναν έστω *pro tanto* λόγο να συνεχίσει το διάβασμα και άρα να παραλείψει τη βοήθειά της προς τον Α, διότι το γεγονός ότι κινδυνεύει ένα κατά πολύ υπέρτερο αγαθό του δεύτερου, η ζωή του, απωθεί τον λόγο $R(e, x, c, r)$, δεν επιτρέπει δηλαδή στην αναγνωστική απόλαυση να συγκλίνει προς την εκτίμηση d , να διασταυρώσει μαζί της το ρυθμιστικό της περιεχόμενο και να αναπτύξει τη συνήθη κανονιστική της σημασία. Εάν αντίθετα ίσχυε ο κανόνας $R(e, x, c, r)$, η σχέση των Α και Ν δεν θα ήταν η παρατακτική σχέση δύο ελεύθερων και ίσων προσώπων, αλλά μια σχέση υποτακτική. Η Ν θα εξοπλιζόταν με την αρμοδιότητα μιας επιλογής και θα επιβαρυνόταν μόνο με το απρόσωπο καθήκον να σταθμίσει σωστά τους λόγους $R(d, x, c, s)$ και $R(e, x, c, r)$. Στην επικράτεια του λόγου θα καταλάμβανε την πλεονεκτική θέση της δικαστού, στην οποία θα προσέφευγε ο Α ως απλός φορέας ενός συμφέροντος, ελπίζοντας στην ορθή της κρίση.

Αυτή είναι, βάσει του λογοσυστατικού μοντέλου, η δομή της θεμελίωσης μιας συγκεκριμένης κατηγορίας δικαιωμάτων: των δικαιωμάτων που έχουμε ως ηθικά πρόσωπα σε ορισμένα βασικά αγαθά. Το περιεχόμενο της θεμελίωσης μας το παρέχει μια θεωρία των αγαθών αυτών. Μια τέτοια θεωρία καλείται να απαντήσει σε ερωτήματα, όπως: «ποια είναι τα αγαθά αυτά;», «σε τι έγκειται η αξία τους;», «ποια η μεταξύ τους σχέση και ιεράρχηση;». Η κατηγορία αυτών των δικαιωμάτων, η σημασία της οποίας επικυρώνεται από τη νομική τους κατοχύρωση σε κείμενα όπως το Σύνταγμα ή ο Ποινικός Κώδικας, δεν είναι βέβαια η μόνη. Υπάρχουν δικαιώματα που σχετίζονται όχι με την αντικειμενική αξία που έχουν για εμάς ως πρόσωπα κάποια αγαθά, αλλά με την αυτονομία της βούλησής μας, με την ικανότητά μας δηλαδή να συνάπτουμε με τους εταίρους μας αμοιβαίως δεσμευτικές σχέσεις.

Αυτή η κατηγορία των δικαιωμάτων θα μας απασχολήσει στη συνέχεια. Πριν όμως μια επισήμανση είναι σημαντική εν είδει προΐδεασμού για τις αναπτύξεις που θα ακολουθήσουν: η αξίωση του Α, όπως και κάθε αξίωση, δεν είναι γενικής εφαρμογής, όπως διατείνονται οι θεωρητικοί των *prima facie* δικαιωμάτων. Τόσο αυτή όσο και το συσχετικό της καθήκον έχουν ως αντικείμενό τους το αντικείμενο της επιλογής που στερείται η Ν. Ο Α δεν μπορεί να αξιώσει γενικά τη βοήθεια της

τελευταίας. Μπορεί να αξιώσει συγκεκριμένα να διακόψει την ανάγνωση και να σπεύσει σε βοήθειά του. Η σημασία της επισήμανσης αυτής θα αναδειχθεί, όταν εγκύψουμε στο ζήτημα της σύγκρουσης των δικαιωμάτων.

2.2.2. Η διατάραξη της διακριτότητας των προσώπων

Ας ξεκινήσουμε και πάλι με ένα παράδειγμα. Ο Σ έχει αποφασίσει να δει μια ταινία στον κινηματογράφο, προτού διαπιστώσει ότι την ίδια ώρα μεταδίδεται τηλεοπτικώς ο αγώνας της ομάδας του. Το γεγονός αυτό είναι ένα λόγος να αναιρέσει την αρχική του απόφαση και να μείνει τελικά στο σπίτι. Οι ανταγωνιστικές εκτιμήσεις που συνηγορούν υπέρ της παρακολούθησης της ταινίας και του αγώνα διασταυρώνουν το ρυθμιστικό τους περιεχόμενο, διαμορφώνοντας για τον Σ το πλαίσιο μιας επιλογής. Ο αυτουργός καλείται να σταθμίσει όλους τους κρίσιμους λόγους και να λάβει εκ νέου μια απόφαση.

Τα πράγματα θα ήταν διαφορετικά, εάν ο Σ είχε συμφωνήσει με τη φίλη του Μ να πάνε μαζί στον κινηματογράφο. Στην περίπτωση αυτή δεν έχουμε να κάνουμε με μια μονομερή απόφαση, αλλά με μια συναπόφαση, με τη σύμπτωση της βούλησης δύο διαφορετικών προσώπων.²⁷⁷ Δεδομένου του συστατικού ρόλου που έχουν τα πρόσωπα εντός της σχέσης $R(p, x, c, a)$, θα πρέπει να αναμένουμε ότι η εμπλοκή της βούλησης της Μ προκαλεί μεταβολή στους ίδιους τους *pro tanto* λόγους που ο Σ θα πρέπει να συνεκτιμήσει κατά την πρακτική του διαβούλευση και όχι απλώς στο σθένος τους. Η πρώτη διαφοροποίηση είναι και η προφανής: το γεγονός της συμφωνίας με τη Μ αποτελεί για τον Σ ένα λόγο να μεταβεί στον κινηματογράφο. Ο λόγος αυτός είναι μάλιστα διακριτός από τους λόγους που ούτως ή άλλως έχει ο Σ να παρακολουθήσει μια ταινία στον κινηματογράφο, ανεξάρτητα δηλαδή από τη συμφωνία του με τη Μ. Ποια είναι όμως εκείνη η ιδιότητα της συμφωνίας στην οποία οφείλεται η λογοδοτική της λειτουργία; Σε αυτό το σημείο οι φιλόσοφοι στρέφουν το βλέμμα τους προς το βασικό εννοιακό συστατικό των συμφωνιών, την υπόσχεση.²⁷⁸ Θεωρούν ότι κάποια ιδιότητα της υπόσχεσης είναι αυτή που γεννά για εκείνον που

²⁷⁷ Ο Raz θεωρεί ότι από κανονιστική σκοπιά η διαφορά αυτή δεν είναι ουσιώδης. Ο πυρήνας της δεσμευτικότητας των συμφωνιών είναι οι υποσχέσεις που ανταλλάσσουν τα δύο μέρη. Οι υποσχέσεις όμως παρουσιάζουν μια βασική *μορφολογική* ομοιότητα με τις αποφάσεις, καθώς αληθεύει για αμφότερες ότι δεν μπορούν παρά να ιδωθούν από το υποκείμενό τους ως λόγοι υπέρ μιας συγκεκριμένης συμπεριφοράς, ως λόγοι μάλιστα *ανεξάρτητοι* από το περιεχόμενο της υπόσχεσης ή της απόφασης. Ο Scanlon διαφωνεί ως προς τη λογοδοτική λειτουργία των αποφάσεων. Υποστηρίζει ορθά ότι οι αποκλείοντες λόγοι που μας παρέχουν οι αποφάσεις μας είναι αμιγώς πραγματιστικής φύσης. Βλ. Joseph Raz, «Reasons for Action, Decisions and Norms», *Mind* 84 (1975), 492-493· T. M. Scanlon, «Reasons: A Puzzling Duality?», στο R. J. Wallace, M. Smith, S. Scheffler και P. Pettit (eds.), *Reason and Value: Themes from the Moral Philosophy of Joseph Raz* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 231-246.

²⁷⁸ Βλ. αντί άλλων τη μονογραφία του Charles Fried, *Contract as Promise: A Theory of Contractual Obligation* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1981), καθώς και τις εξαιρετικές μελέτες της Seana Valentine Shiffrin, «Is a Contract a Promise?», στο Andrei Marmor (ed.), *The Routledge Companion to the Philosophy of Law* (London: Routledge, 2012), 241-257 και «The Divergence of Contract and Promise», *Harvard Law Review* 120 (2007), 709-749. Για μια προσπάθεια ανασκευής των θέσεων της Shiffrin, βλ. Michael G. Pratt, «Contract: Not Promise», *Florida State University Law Review* 35 (2008), 801-816.

την παρέχει έναν ξεχωριστό λόγο να ενεργήσει σε συμφωνία με το περιεχόμενο της. Δεν ομονοούν βέβαια ως προς το ποια είναι η κρίσιμη ιδιότητα.²⁷⁹

Κάποιοι, για παράδειγμα, θεωρούν πως με το να δίνει κανείς μια υπόσχεση προσχωρεί σε μια συμβατικά προκαθορισμένη πρακτική και άρα υπάγεται αναγκαστικά στους συστατικούς της κανόνες, θεμελιωδέστερος εκ των οποίων είναι ο κανόνας που επιβάλλει την τήρηση των υποσχέσεων.²⁸⁰ Σύμφωνα με τη συμβασιοκρατική αυτή αντίληψη, ύπατο έρεισμα της δεσμευτικότητας των υποσχέσεων είναι οι λόγοι που καθιστούν ηθικά και φρονησιακά ελκυστική τη συμβατική πρακτική των υποσχέσεων, άρα και την προσχώρησή μας σε αυτήν.²⁸¹ Κατά μια πιο εκλεπτυσμένη εκδοχή, η δεσμευτικότητα των υποσχέσεων πηγάζει από μια γενικότερη ηθικοδικαιική αρχή, σύμφωνα με την οποία, όταν κάποιος αποδέχεται τα οφέλη που απορρέουν από την εκούσια συμμετοχή του σε μια δίκαιη κοινωνική πρακτική, οφείλει υπακοή στους συστατικούς της κανόνες.²⁸²

Κάποιοι άλλοι φιλόσοφοι διατείνονται πως κρίσιμη είναι η ιδιότητα μιας υπόσχεσης να μεταβάλλει τις περιστάσεις των μερών με το να δημιουργεί στον αποδέκτη της την προσδοκία ότι ο υποσχόμενος θα προβεί σε μια συγκεκριμένη πράξη ή παράλειψη.²⁸³ Αθέτηση της υπόσχεσης θα συνιστούσε διάψευση των προσδοκιών που σκοπίμως δημιουργήθηκαν και προδοσία της κατακτηθείσας εμπιστοσύνης. Σε τελευταία ανάλυση, θα ισοδυναμούσε με εξαπάτηση. Σύμφωνα με αυτήν την αντίληψη, οι υποσχέσεις γεννούν ηθικούς λόγους, «διότι έχουμε ανάγκη να μπορούμε να παρέχουμε και να λαμβάνουμε αξιόπιστες διαβεβαιώσεις σχετικά με το τι θα κάνουμε».²⁸⁴

²⁷⁹ Για μια γενική επισκόπηση και ταξινόμηση των διαφορετικών θεωριών που έχουν διατυπωθεί βλ. Allen Habib, «Promises», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/promises/>>.

²⁸⁰ Ιστορικός εκφραστής αυτής της θέωσης είναι ο Σκώτος φιλόσοφος David Hume. Βλ. *A Treatise on Human Nature* (Oxford: Clarendon Press, 2000), David Fate Norton και Mary J. Norton (eds.), Βιβλίο 3, Μέρος 2, Τμήμα 5. Η G. E. M. Anscombe τοποθετεί την προβληματική του Hume υπό το πρίσμα της ύστερης φιλοσοφίας του Ludwig Wittgenstein στις μελέτες της «On Promising and its Justice, and Whether it Need be Respected in *Foro Interno*» και ιδίως «Rules, Rights and Promises», αμφότερες στο G. E. M. Anscombe, *Ethics, Religion and Politics: Collected Philosophical Papers III* (Oxford: Basil Blackwell, 1981), 10-21 και 97-103 αντίστοιχα. Συμβασιοκρατικές αντιλήψεις για τη δεσμευτικότητα των υποσχέσεων υιοθετούν μεταξύ άλλων και οι John Rawls και David Gauthier. Βλ. John Rawls, *Θεωρία της Δικαιοσύνης*, 402-408· David Gauthier, *Morals by Agreement* (Oxford: Clarendon Press, 1986).

²⁸¹ Η πρακτική των υποσχέσεων, ήτοι η ισχύς των συστατικών της κανόνων είναι, για παράδειγμα, ουσιώδης για την καλλιέργεια και την εμπέδωση σχέσεων εμπιστοσύνης μεταξύ των μερών, οι οποίες με τη σειρά τους είναι απολύτως αναγκαίες για την ευόδωση της κοινωνικής συνεργασίας και του συντονισμού της δράσης των πολιτών.

²⁸² Πρόκειται για τη ρωσιανή αρχή της ακριβοδικίας. Βλ. John Rawls, *Θεωρία της Δικαιοσύνης*, 142-148, καθώς και 399-408.

²⁸³ Βλ., μεταξύ άλλων, P. S. Atiyah, *Promises, Morals, and Law* (Oxford: Clarendon Press, 1981), κεφάλαιο 7· Judith Jarvis Thomson, *The Realm of Rights*, 294-321. Ωστόσο, την πλέον παραδειγματική επεξεργασία αυτής της θέσης, ενταγμένη βέβαια σε ένα συμβολαιοκρατικό πλαίσιο δικαιολόγησης, την οφείλουμε στον T. M. Scanlon. Βλ. τη μελέτη του «Promises and Practices», *Philosophy and Public Affairs* 19 (1990), 199-226· του ίδιου, *What We Owe To Each Other*, 295-327· του ίδιου, «Promises and Contracts», στο Peter Benson (ed.), *The Theory of Contract Law: New Essays* (New York: Cambridge University Press, 2001), 86-117.

²⁸⁴ Βλ. T. M. Scanlon, «Reasons: A Puzzling Duality?», 245.

Τέλος, κάποιοι αντιλαμβάνονται τις υποσχέσεις ως έκφραση της εξουσίας μας να αυτοδεσμευόμαστε έναντι άλλων προσώπων.²⁸⁵ Κρίσιμη ιδιότητα, σύμφωνα με αυτήν τη θεώρηση, είναι η καταλληλότητα των υποσχέσεων αναφορικά με την εξυπηρέτηση του συμφέροντός μας να ελέγχουμε με αποτελεσματικό τρόπο τη ζωή μας.²⁸⁶ Συναφής με την τρίτη αντίληψη, αν και διακριτή από αυτήν, είναι η θεώρηση των υποσχέσεων ως αγωγών μεταφοράς ενός δικαιώματος από τον παρέχοντα μια υπόσχεση στον παραλήπτη της. Πρόκειται για το δικαίωμα του πρώτου να αποφασίζει για το πώς θα πράξει σε ορισμένες περιστάσεις.²⁸⁷ Με την παροχή μιας έγκυρης υπόσχεσης το δικαίωμα αυτό μεταβαίνει στον παραλήπτη της, ο οποίος πλέον έχει την εξουσία να αποφασίσει εάν ο παρέχων την υπόσχεση θα ενεργήσει σύμφωνα με αυτήν ή όχι.

Εκθέσαμε σε πολύ αδρές γραμμές τρεις αντιλήψεις περί της δεσμευτικότητας των υποσχέσεων: τη συμβασιοκρατική, την αντίληψη των προσδοκιών και την εξουσιαστική. Παρά τις ουσιώδεις διαφορές τους, κοινή και στις τρεις αντιλήψεις είναι η θέση ότι μια υπόσχεση, ως μονομερής δήλωση βούλησης, ως εξωτερίκευση της πρόθεσης του υποσχόμενου να τελέσει ή να παραλείψει μια πράξη ή, ακριβέστερα, ως εξωτερίκευση της πρόθεσης δέσμευσής του προς αυτήν την κατεύθυνση, μπορεί να θεμελιώσει για τον ίδιο ένα καθήκον, ερήμην της βούλησης του αποδέκτη της υπόσχεσης. Τούτη η θέση είναι εσφαλμένη. Ασφαλώς, ένα πρόσωπο μπορεί άνευ άλλου τινός να θεμελιώσει αυτοβούλως ένα ιδιον καθήκον. Η βούλησή του όμως θα πρέπει να έχει εξωτερικευθεί όχι με μια δήλωση, αλλά με μια πράξη, η οποία προκαλεί αιτιακά ή παραλείπει να αποτρέψει ένα αποτέλεσμα, κάτι *οντολογικώς ανεξάρτητο* από την ίδια. Επιφέροντας με πρόθεση φθορά στην περιουσία κάποιου άλλου, θέτω ο ίδιος τις βάσεις ισχύος του καθήκοντός μου να τον αποζημιώσω.²⁸⁸ Το

²⁸⁵ Βλ. Joseph Raz, «Promises and Obligations», στο P.M.S. Hacker και Joseph Raz (eds.), *Law, Society and Morality: Essays in Honour of H.L.A. Hart* (Oxford: Clarendon Press, 1977), 210-228· του ίδιου «Is There a Reason to Keep a Promise?», *Legal Studies Research Papers Series* (Columbia Law School, 2012), διαθέσιμο στον διαδικτυακό τόπο <http://ssrn.com/abstract=2162656>.

²⁸⁶ Καταστρώνοντας, για παράδειγμα, μακροπρόθεσμα σχέδια, για την υλοποίηση των οποίων απαιτείται συνεργασία και εμπιστοσύνη. Η αξία του συμφέροντος ελέγχου αποτελεί, κατά τον Raz, το θεμέλιο της εξουσίας αυτοδέσμευσης που ασκείται με την παροχή υποσχέσεων. Βλ. Joseph Raz, «Is There a Reason to Keep a Promise?», 5-6, 26.

²⁸⁷ Βλ. H.L.A. Hart, «Are there any Natural Rights», στο Jeremy Waldron (ed.), *Theories of Rights* (New York: Oxford University Press, 1984), 84-85. Βλ. επίσης Seana Valentine Shiffrin, «Immoral, Conflicting and Redundant Promises», στο R. Jay Wallace, Rahul Kumar και Samuel Freeman (eds.), *Reasons and Recognition: Essays on the Philosophy of T. M. Scanlon* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 156.

²⁸⁸ Μπορούμε να ισχυριστούμε ότι η με πρόθεση πρόκληση φθοράς στην ιδιοκτησία κάποιου άλλου αποτελεί άσκηση μιας εξουσίας, απλώς και μόνο επειδή οδηγεί στη μεταβολή της νομικής κατάστασης των δύο μερών και συγκεκριμένα στη γέννηση μιας αξίωσης αποζημίωσης και του συσχετικού της καθήκοντος; Ο Matthew Kramer απαντάει καταφατικά. Θεωρεί αβάσιμη την ανησυχία που εκφράζει τόσο ο Joseph Raz όσο και ο C. F. H. Tapper πως κάτι τέτοιο θα σήμαινε ότι έχουμε την εξουσία να τελούμε άδικες πράξεις. Ο Kramer απαντάει ότι πρόκειται για την εξουσία μεταβολής της νομικής κατάστασης των εμπλεκόμενων προσώπων, όχι για την εξουσία παραβίασης του νόμου, η οποία δεν θεμελιώνεται. Η εξουσία μεταβολής είναι συμβατή με την ισχύ καθηκόντων παράλειψης της άσκησης τους. Ο Kramer έχει δίκιο ως προς το τελευταίο, αυτό όμως θέτει μια πρόκληση για την αντίληψη των εξουσιών ως *δικαιωμάτων*. Πώς είναι δυνατόν να έχω το δικαίωμα να κάνω κάτι που κάποιος άλλος έχει το δικαίωμα (αξίωση) να μην το κάνω; Εδώ δεν μας βοηθάει η απάντηση του Kramer ότι το πρόβλημα είναι κατ' επίφαση, επειδή το αντικείμενο των εξουσιών είναι η μεταβολή μιας νομικής κατάστασης, ενώ των αξιώσεων η τέλεση ή παράλειψη μιας πράξης. Διότι, εάν μια εξουσία αφορά

καθήκον αυτό δεν θα είχε θεμελιωθεί, εάν η πρόκληση της φθοράς δεν μπορούσε να ιδωθεί ως εξωτερίκευση συγκεκριμένων νοητικών μου στάσεων έναντι της πραγματικότητας,²⁸⁹ ως προϊόν της βούλησής μου. Ο νοητικός μου δεσμός τόσο με την ενέργεια όσο και με το αιτιακό της αποτέλεσμα είναι αναγκαίος, προκειμένου να θεωρηθώ υπεύθυνος για αυτό. Για τη θεμελίωση λοιπόν ενός καθήκοντος δεν αρκεί η απλή δήλωση της πρόθεσης δέσμευσης του αυτουργού· απαιτείται ο νοητικός του δεσμός με κάτι οντολογικώς ανεξάρτητο από τον ίδιο, με μια μεταβολή η οποία λαμβάνει χώρα στον κόσμο. Αυτή η μεταβολή με την οποία ο αυτουργός τελεί σε μια ορισμένη νοητική σχέση αποτελεί για τον ίδιο λόγο προς το πράττειν. Η λογοδοτική λειτουργία της υπόσχεσης υπόκειται λοιπόν στον γενικό κανόνα της ισχύος ενός ουσιαστικού λόγου, ως μιας *a priori* συνθετικής αλήθειας: θα πρέπει να υπάρχουν δύο οντολογικώς ανεξάρτητα σημεία, το υποκείμενο *x* και το γεγονός *p*, τα οποία συνδέονται αναγκαία υπό την τριτοπρόσωπη έποψη του λόγου, δυνάμει δηλαδή ενός τρίτου σημείου.

Η αντίληψη των προσδοκιών υπακούει πράγματι σε αυτόν τον κανόνα. Μια υπόσχεση μας δεσμεύει, δυνάμει μιας μεταβολής οντολογικώς ανεξάρτητης από την ίδια και από εμάς, ως αυτουργούς: της πρόκλησης προσδοκιών σε κάποιον άλλον. Αυτή η πρόκληση είναι τελικά που αποτελεί την έσχατη πηγή πρακτικών λόγων για τον αυτουργό και όχι η ίδια η παροχή της υπόσχεσης.²⁹⁰ Όμως η πρόκληση μιας προσδοκίας, ακριβώς εξαιτίας της οντολογικής της ανεξαρτησίας από την παροχή της υπόσχεσης, δεν τελεί υπό τον πλήρη έλεγχο της θέλησης του αυτουργού. Ως εκ τούτου, δεν μπορούμε να πούμε ότι η υπόσχεση έχει το νόημα της δέσμευσής μας έναντι κάποιου άλλου, για τον ίδιο λόγο που αδυνατούμε να υποστηρίξουμε κάτι ανάλογο και ως προς το παραπάνω παράδειγμα. Πράγματι, η με πρόθεση και χωρίς δικαιολογία φθορά ξένης ιδιοκτησίας οδηγεί στη δέσμευσή μας προς αποζημίωση, δεν έχει όμως το νόημα μιας τέτοιας δέσμευσης, υπό την έννοια ότι δεν συνιστά εξωτερίκευση της πρόθεσής μας να δεσμευτούμε ότι θα αποζημιώσουμε τον ιδιοκτήτη· έχει απλώς το νόημα μιας αδικοπραξίας. Ομοίως, η παροχή μιας υπόσχεσης, υπό τη συγκεκριμένη αντίληψη, έχει το νόημα της σκόπιμης δημιουργίας προσδοκιών στον αποδέκτη της, μπορεί συνεπώς να οδηγήσει στη δέσμευση του αυτουργού, ήτοι στη θεμελίωση ενός καθήκοντος, μόνο εάν επέλθει το οντολογικώς ανεξάρτητο της υπόσχεσης αποτέλεσμα της γέννησης μιας προσδοκίας. Δεν μπορεί όμως να ιδωθεί

μόνο στο νομικό αποτέλεσμα που μπορεί να προκαλέσει η τέλεση μιας πράξης, ανεξάρτητα από το εάν έχουμε ή δεν έχουμε το δικαίωμα να προβούμε σε αυτήν, τότε είναι σαφές ότι οι εξουσίες δεν μπορούν να συγκαταλέγονται μεταξύ των δικαιωμάτων. Βλ. Matthew H. Kramer, «Rights Without Trimmings» 103-105· Joseph Raz, «Legal Rights», στο Joseph Raz, *Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics* (Oxford: Clarendon Press, 1995), 267-268· C. F. H. Tapper, «Powers and Secondary Rules of Change», στο A. W. B. Simpson (ed.), *Oxford Essays in Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1973), 245.

²⁸⁹ Π.χ. της πρόθεσής μου να τελέσω μια πράξη, της πεποίθησής μου ότι η τέλεση της πράξης αυτής μπορεί να προκαλέσει ένα αποτέλεσμα, της επιδίωξης του αποτελέσματος ή έστω της αποδοχής επέλευσής του.

²⁹⁰ Βλ. Nicos Stavropoulos, «The Relevance of Coercion: Some Preliminaries», *Ratio Juris* 22 (2009), 343. Του ίδιου, «Obligations, Interpretivism and the Legal Point of View», στο Andrei Marmor (ed.), *The Routledge Companion to the Philosophy of Law* (London: Routledge, 2012), 78-83, όπου και η αντιδιαστολή της ουσιαστικής (έμμεσης) προσέγγισης της λογοδοτικής λειτουργίας των υποσχέσεων, την οποία ακολουθεί ο Scanlon, από την τυπική (άμεση) προσέγγιση του Raz.

ως αυτό που πραγματικά είναι: ως εξωτερίκευση της βούλησης δέσμευσης του αυτουργού.²⁹¹

Η συμβασιοκρατική και η εξουσιαστική αντίληψη δεν αντιμετωπίζουν αυτό το πρόβλημα' όπως είδαμε όμως, παραβιάζουν τον κανόνα των τριών σημείων. Διαπιστώνουμε λοιπόν ότι δεν μπορούμε να αντιλαμβανόμαστε τις υποσχέσεις ως αυτό που πραγματικά είναι και ταυτόχρονα να τις θεωρούμε ως λόγους προς το πράττειν για τον αυτουργό. Θα πρέπει συνεπώς να εγκαταλείψουμε τη θέση ότι η παροχή μιας υπόσχεσης για τέλεση μιας πράξης, το γεγονός δηλαδή της εξωτερίκευσης μιας νοητικής στάσης του αυτουργού, μπορεί να αποτελέσει για αυτόν λόγο υπέρ της τέλεσης της συγκεκριμένης πράξης. Αυτό δεν σημαίνει ότι η παροχή μιας υπόσχεσης παραμένει ένα κανονιστικώς ανεπίδοτο γεγονός. Η σημασία της έγκειται όχι στην αυτοτελή λογοδοτική της λειτουργία, αλλά στον ρόλο της κατά τη σύναψη μιας συμφωνίας. Το γεγονός αυτής της σύναψης είναι που αποτελεί για τον αυτουργό λόγο προς το πράττειν.

Κάνοντας λόγο για συμφωνία, δεν αναφερόμαστε αποκλειστικά σε αμοτεροβαρείς συμβάσεις, σε συμβάσεις όπου και τα δύο μέρη αναλαμβάνουν αμοιβαίως από μια υποχρέωση. Ο λόγος μας περιλαμβάνει και τις ετεροβαρείς.²⁹² Η γενική μορφή μιας αμοτεροβαρούς συμφωνίας είναι η εξής: «Αναλαμβάνω την υποχρέωση (υπόσχομαι) να τελέσω ή να παραλείψω την πράξη *a*, υπό την προϋπόθεση ότι θα αναλάβεις την υποχρέωση (θα υποσχεθείς) να τελέσεις ή να παραλείψεις την πράξη *b* ως αντιστάθμισμα».²⁹³ Αυτό σημαίνει ότι δεσμεύομαι αναφορικά με την πράξη *a*, εάν και μόνο εάν ο αντισυμβαλλόμενός μου δεσμευτεί και ο ίδιος αναφορικά με την πράξη *b*. Η αρχική μου υπόσχεση έχει λοιπόν το νόημα της υποβολής μιας πρότασης αμοιβαίας δέσμευσης, η αποδοχή της οποίας από τον αντισυμβαλλόμενο θεμελιώνει και για τους δύο μας από ένα καθήκον. Η υποβολή της πρότασης από μέρους μου ισοδυναμεί με άσκηση μιας εξουσίας: του δικαίωματος να μεταβάλω τόσο τη δική μου ηθικοδικαική κατάσταση, όσο και αυτή του αντισυμβαλλόμενού μου. Ως προς εμένα, η μεταβολή συνίσταται στην παραίτηση από την *ασυλία* μου, αναφορικά με το καθήκον τέλεσης ή παράλειψης της *a*. Η παραίτησή μου από αυτήν την *ασυλία* ισοδυναμεί όμως και με παραχώρηση στον αντισυμβαλλόμενο μιας *εξουσίας* με το ίδιο περιεχόμενο, η οποία ασκείται με την αποδοχή της πρότασης, με τη σύναψη της συμφωνίας. Αποδεχόμενος την πρόταση, ο αντισυμβαλλόμενος με δεσμεύει να τελέσω ή να παραλείψω την πράξη *a*. Παράλληλα, αναλαμβάνει ο ίδιος το καθήκον να τελέσει ή να παραλείψει την πράξη *b*. Διαπιστώνουμε ότι αυτό που οδηγεί στη δεσμευσή μου δεν είναι η μονομερής άσκηση μιας εξουσίας από εμένα. Η θεμελίωση του καθήκοντός μου είναι το αποτέλεσμα της συνδυασμένης άσκησης των εξουσιών δύο προσώπων. Δεν μπορούμε συνεπώς να κάνουμε λόγο για *αυτοδέσμευση*, ούτε να υποστηρίξουμε ότι ο πυρήνας της κανονιστικότητας των συμφωνιών είναι η υπόσχεση.

²⁹¹ Πρβλ. την κριτική που διατυπώνει ο Joseph Raz για τις θέσεις του P. S. Atiyah στη βιβλιοκρισία του «Promises in Morality and Law», *Harvard Law Review* 95 (1982), 923-927.

²⁹² Για τη σχετική διάκριση, βλ. Απόστολου Σ. Γεωργιάδη, *Ενοχικό Δίκαιο - Γενικό Μέρος*, §4 αρ.10 επ. Μιχ. Π. Σταθόπουλου, *Γενικό Ενοχικό Δίκαιο*, 275-278.

²⁹³ Βλ. και Μέρος II, Ενότητα 3.2.2.4.

Το ότι αληθεύει το αντίστροφο καθίσταται σαφές, εάν αναλογιστούμε την περίπτωση των ετεροβαρών συμβάσεων. Η γενική μορφή μιας ετεροβαρούς συμφωνίας είναι η εξής: «Αναλαμβάνω την υποχρέωση (υπόσχομαι) να τελέσω ή να παραλείψω την πράξη *a*, υπό την προϋπόθεση ότι συμφωνείς να αναλάβω την υποχρέωση αυτή». Η προϋπόθεση της αποδοχής τίθεται τις περισσότερες φορές σιωπηρά. Συνηθίζουμε να λέμε απλώς «Υπόσχομαι να τελέσω την πράξη *a*». Η αποσιώπηση όμως δεν σημαίνει και κανονιστική ασημαντότητα. Η προϋπόθεση είναι απολύτως κρίσιμη, διότι, όπως θα δούμε στη συνέχεια, είναι αυτή που εξασφαλίζει την ικανοποίηση του κανόνα των τριών σημείων. Τούτο σημαίνει ότι δεσμεύομαι αναφορικά με την πράξη *a*, εάν και μόνο εάν ο αντισυμβαλλόμενός μου συμφωνεί ως προς την τέλεση ή την παράλειψή της. Η υπόσχεσή μου έχει λοιπόν το νόημα της υποβολής μιας πρότασης μονομερούς δέσμευσης, η αποδοχή της οποίας από τον αντισυμβαλλόμενο θεμελιώνει για εμένα ένα καθήκον.²⁹⁴ Η υποβολή της πρότασης από μέρους μου ισοδυναμεί με άσκηση μιας εξουσίας: του δικαιώματος να μεταβάλω τόσο τη δική μου ηθικοδικαϊκή κατάσταση, όσο και αυτή του αντισυμβαλλόμενού μου. Ως προς εμένα, η μεταβολή συνίσταται στην παραίτηση από την *ασυλία* μου, αναφορικά με το καθήκον τέλεσης ή παράλειψης της *a*. Η παραίτησή μου όμως από αυτήν την ασυλία ισοδυναμεί με τη μετατροπή της σε *συμμόρφωση*, άρα και με την παραχώρηση στον αντισυμβαλλόμενο μιας *εξουσίας* με το ίδιο περιεχόμενο, η οποία ασκείται με την αποδοχή της πρότασης, με τη σύναψη της συμφωνίας. Αποδεχόμενος την πρόταση, ο αντισυμβαλλόμενος με δεσμεύει να τελέσω ή να παραλείψω την πράξη *a*. Η άσκηση της εξουσίας του έχει δηλαδή ως αποτέλεσμα τη στέρηση μιας ελευθερίας μου, ήτοι τη θεμελίωση ενός καθήκοντος. Έχει όμως και το επιπλέον αποτέλεσμα της θεμελίωσης της εξουσίας του αντισυμβαλλόμενου, συσχετική της *συμμόρφωσής* μου, να απαιτήσει την εκπλήρωση του καθήκοντος από μέρους μου ή να με *απαλλάξει* από αυτήν.²⁹⁵

Καταλήγουμε και εδώ στο συμπέρασμα ότι αυτό που οδηγεί στη δέσμευσή μου δεν είναι η μονομερής άσκηση μιας εξουσίας από εμένα. Η θεμελίωση του καθήκοντός μου είναι το αποτέλεσμα της συνδυαστικής άσκησης των εξουσιών δύο προσώπων. Δεν μπορούμε συνεπώς να κάνουμε λόγο για *αυτοδέσμευση* στην περίπτωση της υπόσχεσης. Πυρήνας της κανονιστικότητας της υπόσχεσης είναι μια συμφωνία. Η

²⁹⁴ Η αποδοχή μπορεί βέβαια να γίνει και με την τέλεση μιας πράξης, ανάλογα και με το περιεχόμενο της υπόσχεσης. Η δήλωσή μου προς τον αντισυμβαλλόμενο μπορεί να είναι η εξής: «Αναλαμβάνω την υποχρέωση (υπόσχομαι) να τελέσω ή να παραλείψω την πράξη *a*, υπό την προϋπόθεση ότι θα τελέσεις την πράξη *b*». Σε αυτή την περίπτωση η τέλεση της *b* συνεπάγεται τη δέσμευσή μου, εάν και μόνο εάν έχει το νόημα της έμπρακτης αποδοχής της πρότασής μου, ήτοι της συμφωνίας του αντισυμβαλλόμενου μέρους να τελέσω ή να παραλείψω την *a*.

²⁹⁵ Δεν είναι λοιπόν ορθή η θέση της Shiffrin ότι μια δεσμευτική υπόσχεση περιλαμβάνει τη μεταφορά από τον Α στον Β του δικαιώματος απόφασης ως προς το εάν ο πρώτος θα ενεργήσει με ένα συγκεκριμένο τρόπο. Το δικαίωμα του Α να αποφασίσει εάν θα τελέσει μια πράξη ή όχι είναι μια ελευθερία. Το δικαίωμα του Β να αποφασίσει εάν ο Α θα τελέσει μια πράξη ή όχι είναι μια εξουσία. Καθώς τα δικαιώματα δεν ταυτίζονται, δεν μπορούμε να μιλήσουμε για *μεταφορά*. Όπως είδαμε, το δικαίωμα του Β θεμελιώνεται με την παραίτηση του Α από την ασυλία του έναντι του πρώτου αναφορικά με την ελευθερία τέλεσης της πράξης ή, ισοδύναμα, με την πρόσκτηση από τον Β της *εξουσίας* έναντι του Α να του στερήσει ή όχι την ελευθερία αυτή και με την άσκηση της εν λόγω εξουσίας και την τελική αποστέρηση της ελευθερίας του Α. Βλ. Seana Valentine Shiffrin, «Immoral, Conflicting and Redundant Promises», 156.

συμφωνία, χάρις στην εμπλοκή της βούλησης ενός δευτέρου προσώπου, απολύτως διακριτού από τον αυτουργό, μπορεί να αποτελέσει για τον τελευταίο ένα λόγο προς το πράττειν, ήτοι ένα γεγονός p οντολογικώς ανεξάρτητο από το υποκείμενο x , το οποίο συνδέεται αναγκαίως με αυτό υπό την τριτοπρόσωπη έποψη του λόγου. Η σύνδεση του υποκειμένου x και των νοητικών του στάσεων με τη συμφωνία και όχι με τη μονομερή του υπόσχεση ικανοποιεί την απαίτηση του κανόνα των τριών σημείων.

Η συνηγορία βέβαια του γεγονότος της σύναψης μιας συμφωνίας υπέρ της τέλεσης ή της παράλειψης μιας πράξης δεν συλλαμβάνει τον ιδιαίτερο τρόπο δέσμευσης των μερών. Δεν συλλαμβάνει καν την πλήρη κανονιστική σημασία που έχει για τους αντισυμβαλλόμενους η σύναψη αυτή. Καλούμαστε επιπλέον και απαραίτητως να διαπιστώσουμε τις σχέσεις σύγκλισης και απόθησης με την κανονιστική σημασία άλλων, ανταγωνιστικών ως προς αυτήν εκτιμήσεων. Στο αρχικό μας παράδειγμα θα πρέπει να δούμε τι συμβαίνει με το γεγονός m της ταυτόχρονης μετάδοσης του αγώνα; Στην εκδοχή της μονομερούς απόφασης το γεγονός αυτό ήταν για τον Σ ένας λόγος να μείνει στο σπίτι και να παρακολουθήσει τον αγώνα. Στην εκδοχή της συμφωνίας το ίδιο γεγονός έχει διαφορετική κανονιστική σημασία: συνηγορεί υπέρ του να ζητήσει από τη M να ματαιώσουν ή έστω να αναβάλουν τη συνάντησή τους, να συνάψουν δηλαδή μια νέα συμφωνία. Πώς εξηγείται αυτή η διαφοροποίηση;

Εάν το γεγονός m συνηγορούσε και στη δεύτερη εκδοχή υπέρ της παρακολούθησης του αγώνα, τότε ο Σ θα είχε την επιλογή να λύσει μονομερώς τη συμφωνία του με τη M . Σε σχέση με την πρώτη εκδοχή, όπου κι εκεί στοιχειοθετείται η επιλογή του Σ να αναιρέσει την απόφασή του, δεν θα υπήρχε καμία διαφορά. Αυτό θα σήμαινε ότι η μονομερής απόφαση δεσμεύει τον αυτουργό με τον ίδιο τρόπο που τον δεσμεύει και η συμφωνία του με τη M . Συνακόλουθα, θα σήμαινε ότι η διακριτότητα του προσώπου της δεν έχει καμία κανονιστική σημασία. Ενδεχομένως ο Σ θα όφειλε απλώς να ενημερώσει τη M για τη ματαίωση της συνάντησής τους. Αυτό όμως δεν είναι ακριβές. Η σχέση του Σ με τη M θα ήταν όμοια με αυτήν του μονάρχη του βασιλείου $\sim R$ και των υπηκόων του, υπό την περιορισμένη έννοια ότι η προσωπικότητα της M θα αποτελούσε απλώς προέκταση της προσωπικότητας του Σ . Η βούληση του τελευταίου θα καταλάμβανε και θα απορροφούσε πλήρως τη βούλησή της. Με την ανακοίνωση της απόφασής του να λύσει τη συμφωνία τους ο Σ δεν θα εκπλήρωνε λοιπόν ένα καθήκον ενημέρωσης προς τη M · θα της κοινοποιούσε απλώς την πρόθεσή του να παρακολουθήσει τον αγώνα. Η M θα έπρεπε στη συνέχεια να διαμορφώσει τις δικές της νοητικές στάσεις κατά τρόπο, ώστε να είναι ορθολογικά συμβατές με την πρόθεση του Σ , ωσάν η πρόθεση αυτή να ήταν δική της.

Ο μόνος τρόπος να θεωρηθεί η M ως ένα πρόσωπο διακριτό του Σ στα πλαίσια της επικράτειας του λόγου είναι να της εξασφαλιστεί κατά τη διαδικασία αναθεώρησης της αρχικής συμφωνίας ένας ρόλος εξίσου σημαντικός με αυτόν που είχε κατά τη σύναψή της, ένας ρόλος εξίσου σημαντικός με αυτόν που έχει και ο Σ . Και καθώς ο λόγος για τον οποίο ο τελευταίος επιδιώκει την ανατροπή της συμφωνίας αφορά στις υποκειμενικές του προτιμήσεις, ο μόνος τρόπος να μην αποδοθούν οι προτιμήσεις αυτές στη M , διασαλεύοντας τα όρια διακριτότητας της προσωπικότητάς της, είναι να της αναγνωριστεί η αρμοδιότητα να εκτιμήσει η ίδια τη βαρύτητά τους, την αξία δηλαδή που έχει για τον Σ το γεγονός m , και να τη συγκρίνει με τη βαρύτητα

των δικών της πρακτικών λόγων υπέρ ή κατά της διατήρησης σε ισχύ της συμφωνίας, λόγων στους οποίους συμπεριλαμβάνονται και οι δικές της υποκειμενικές προτιμήσεις. Ο Σ υποβάλει δηλαδή στην Μ μια πρόταση λύσης της συμφωνίας τους, η δε λύση θα επέλθει, εάν και μόνο εάν η Μ αποδεχθεί την πρόταση, κάτι που εμπίπτει στη σφαίρα της εξουσίας της.

Στο επίπεδο των ουσιαστικών λόγων οι παραπάνω σκέψεις αποτυπώνονται ως εξής: η σύναψη της συμφωνίας ανάμεσα στη Μ και τον Σ στερεί από το γεγονός m τη συνήθη κανονιστική του σημασία, τη σημασία που θα είχε εάν ο Σ αποφάσιζε μονομερώς να πάει στον κινηματογράφο, και του προσδίδει μια νέα: το γεγονός m αποτελεί για τον Σ έναν *pro tanto* λόγο όχι να παρακολουθήσει τον αγώνα, αλλά να ζητήσει από τη Μ τη μεταβολή της αρχικής τους συμφωνίας. Η επίκληση αυτής της κανονιστικής αλήθειας από τη Μ ισοδυναμεί με την προβολή μιας αξίωσης. Τούτη η αξίωση, όπως και η αξίωση του Α, δεν έχει ένα γενικό περιεχόμενο: αντικείμενό της είναι το αντικείμενο της επιλογής που στερείται ο Σ. Ο τελευταίος δεν οφείλει γενικά στη Μ να τηρήσει τη συμφωνία τους: οφείλει συγκεκριμένα να τη συναντήσει στον κινηματογράφο, *παρалаίποντας* την παρακολούθηση του αγώνα.

Η παρατήρηση αυτή μας οδηγεί στη σκέψη ότι η συμφωνία δεν μπορεί να απωθήσει την κανονιστική σημασία οποιουδήποτε γεγονότος. Εάν, κατευθυνόμενος στον κινηματογράφο, ο Σ γίνει μάρτυρας ενός ατυχήματος το οποίο περιάγει τον Θ σε κατάσταση κινδύνου ζωής (d_{θ}), τότε έχει ένα λόγο να λυτρώσει το θύμα από τον κίνδυνο αυτό (s), άρα και να αθετήσει την υπόσχεσή του προς τη Μ. Για τη διάσωση του Θ ενδεχομένως να απαιτείται η κατάβαση μιας πολύ απότομης πλαγιάς, γεγονός που συνεπάγεται έναν εξίσου σημαντικό κίνδυνο ζωής για τον Σ (d_{Σ}). Σε αυτήν την περίπτωση μπορούμε να μιλήσουμε για υπέρβαση του δέοντος: ο Σ δεν οφείλει να αναλάβει αυτόν τον κίνδυνο: το μόνο που υποχρεούται να κάνει είναι να καλέσει σε βοήθεια. Παρά ταύτα, ο λόγος υπέρ της διάσωσης είναι ισχυρός, συγκροτώντας για τον αυτουργό το πλαίσιο μιας επιλογής και άρα μιας στάθμισης. Η Μ δεν έχει λοιπόν αξίωση από τον Σ να τη συναντήσει στον κινηματογράφο, *παρалаίποντας* να λυτρώσει τον Θ από τον κίνδυνο που απειλεί τη ζωή του. Εάν ο Σ αποφασίσει να καλέσει σε βοήθεια, ώστε στη συνέχεια να συναντήσει εγκαίρως στο προκαθορισμένο μέρος τη Μ, αυτό δεν θα πρέπει να εκληφθεί ως εκπλήρωση του καθήκοντος του προς την τελευταία. Ο Σ θα έχει αξιοποιήσει τη μία από τις επιλογές που του παρέχονται εντός των ορίων της ελευθερίας του. Θα μπορούσε κάλλιστα να επιλέξει να βοηθήσει ο ίδιος τον Θ, αποτυγχάνοντας να εμφανιστεί στο ραντεβού του. Τότε ασφαλώς δεν θα γινόταν λόγος για παραβίαση ενός καθήκοντος προς τη Μ.

Γιατί όμως να θεωρήσουμε ότι η κατάσταση του Θ, το γεγονός d_{θ} , αποτελεί για τον Σ ένα λόγο να τον βοηθήσει, άρα ένα λόγο να αθετήσει τη συμφωνία του με τη Μ; Γιατί να μη δεχθούμε ότι η συμφωνία απωθεί τον λόγο υπέρ της επέμβασης χάριν του Θ, προκειμένου να διαφυλαχθεί η διακριτικότητα του προσώπου της Μ; Θα μπορούσαμε δηλαδή να ισχυριστούμε ότι η προηγούμενη σύναψη της συμφωνίας στερεί από το γεγονός d_{θ} τη συνήθη κανονιστική του σημασία και του προσδίδει μια νέα: το γεγονός αυτό αποτελεί για τον Σ έναν *pro tanto* λόγο όχι να σπεύσει σε βοήθειά του Θ, όπως θα συνέβαινε ερήμην της συμφωνίας, αλλά να ζητήσει από τη Μ να αναβάλουν ή να ματαιώσουν τη συνάντησή τους, προκειμένου στη συνέχεια να

επιχειρήσει την ενέργεια διάσωσης. Κάτι τέτοιο φυσικά δεν αληθεύει. Η ισχύς του λόγου υπέρ της διάσωσης δεν υπονομεύει τη διακριτότητα της M , διότι βασίζεται στην αντικειμενική αξία της ζωής, την οποία οφείλει να αναγνωρίσει και η ίδια, και όχι στις υποκειμενικές προτιμήσεις του Σ , οι οποίες, ισχύοντος του λόγου, θα έπρεπε να θεωρηθούν και δικές της προτιμήσεις.

Το ότι η σχέση $R(d_{\theta}, x, c, s)$ δεν διασαλεύει τα όρια της προσωπικότητας των M και Σ εις βάρος της πρώτης είναι η μία μόνο όψη του νομίσματος. Εάν όμως θέλουμε να δείξουμε ότι η σχέση διακριτότητας των προσώπων είναι συστατική του γενικού κανόνα $R(p, x, c, a)$, άρα ότι τα δικαιώματα λειτουργούν ως αρμοί του λόγου, θα πρέπει επιπλέον να ισχυριστούμε πειστικά ότι η απώθηση της σχέσης $R(d, x, c, s)$ από το γεγονός της συμφωνίας θα έπληττε αυτή τη φορά τη διακριτότητα του Σ έναντι της M . Θα πρέπει, με άλλα λόγια, να δείξουμε ότι η αλήθεια της σχέσης $R(d_{\theta}, x, c, s)$ είναι αναγκαία, προκειμένου να νοήσουμε τον Σ ως ένα πρόσωπο διακριτό της M , και άρα ως φορέα ενός δικαιώματος: της ελευθερίας έναντι της M να προβεί στην ενέργεια s . Ας υποθέσουμε λοιπόν ότι οι M και Σ διαλαμβάνουν στη συμφωνία τους έναν όρο, σύμφωνα με τον οποίο η ανατροπή των αποτελεσμάτων της μπορεί να επέλθει μόνο με νέα κοινή τους απόφαση. Κάτι τέτοιο ισοδυναμεί με μια *συμβατική*, όχι κανονιστική, απώθηση του λόγου $R(d_{\theta}, x, c, s)$. Τι σημαίνει όμως για τη σχέση των M και Σ η ισχύς του όρου της συναπόφασης; Και εδώ, όπως και στην περίπτωση του γεγονότος m , καθένα από τα δύο μέρη καλείται να προβεί σε μία στάθμιση. Ο Σ θα πρέπει να συνεκτιμήσει τον κίνδυνο που διατρέχει ο Θ και τον ανάλογο κίνδυνο που συνεπάγεται για τον ίδιο η προσπάθεια διάσωσής του. Σε περίπτωση που κρίνει ότι οι λόγοι που συνηγορούν υπέρ της διάσωσης είναι τουλάχιστον επαρκείς, θα πρέπει να υποβάλει στη M πρόταση λύσης της συμφωνίας τους. Η M από τη μεριά της θα πρέπει να συνεκτιμήσει την κατάσταση και να αποφασίσει. Τον τελικό λόγο θα τον έχει αυτή. Βάσει του όρου της συναπόφασης, ο Σ δεν είναι ελεύθερος έναντι της M να προβεί στην ενέργεια s , παραλείποντας τη συνάντησή του με τη M στερείται δηλαδή μια επιλογή με αυτό το περιεχόμενο. Ισοδύναμα, η M έχει την αξίωση έναντι του Σ να τη συναντήσει στον κινηματογράφο, *παραλείποντας τη διάσωση του Θ* . Έχει επιπλέον την εξουσία να απαλλάξει τον Σ από αυτήν του την υποχρέωση, της ανήκει δηλαδή η επιλογή την οποία στερείται ο τελευταίος. Η παραδοχή όμως ότι στη M ανήκει η επιλογή για το εάν ο Σ θα τη συναντήσει στον κινηματογράφο ή εάν θα επιχειρήσει να λυτρώσει τον Θ από τον κίνδυνο που απειλεί τη ζωή του μήπως παραβιάζει την αρχή της διακριτότητας των προσώπων; Μήπως δηλαδή η M εισέρχεται αυθαίρετα στη σφαίρα της προσωπικότητας του Σ ; Η απάντηση θα πρέπει να είναι καταφατική.

Ας μην ξεχνάμε ποιος ακριβώς είναι ο χαρακτήρας της υπέρ το δέον ενέργειας s . Πρόκειται για μια πράξη την οποία ο Σ θα όφειλε να τελέσει, εάν αυτή δεν συνεπαγόταν κανένα κίνδυνο για το ίδιο ή εάν ο κίνδυνος ήταν πάντως δυσανάλογα μικρός σε σχέση με αυτόν που διατρέχει ο Θ . Ακριβέστερα, πρόκειται για κάτι το οποίο ο Σ θα όφειλε στον ίδιο τον Θ προσωπικά. Το καθήκον αυτό θα ήταν συσχετικό μιας αξίωσης του τελευταίου με το ίδιο περιεχόμενο, της αξίωσης να τον βοηθήσει, παραλείποντας τη συνάντησή του με τη M . Υπό τις νέες συνθήκες c' , ο κίνδυνος ζωής του Θ θα στερούσε τη συνήθη κανονιστική σημασία της συμφωνίας των M και

Σ. Εάν δεν συνέβαινε κάτι τέτοιο, τότε θα ανέκυπτε το πρόβλημα της ισότητας. Ο Θ θα εμφανιζόταν ενώπιον του δικαστή Σ σαν διάδικος που αιτεί την προστασία ενός συμφέροντός του, χωρίς να είναι σε θέση να απαιτήσει τίποτα. Από την άλλη, η αρμοδιότητα του Σ να σταθμίσει ένα δικό του συμφέρον με ένα κατά πολύ υπέρτερο αλλότριο αγαθό και να λάβει μια απόφαση για αυτό θα τον τοποθετούσε σε μια καταφανώς πλεονεκτική θέση έναντι του Θ εντός της επικράτειας των λόγων.

Ποια είναι όμως η διαφορά στις συνθήκες c και c' που μας επιτρέπει στην πρώτη περίπτωση να τοποθετούμε την πράξη s πέραν των ορίων του δέοντος, ενώ στη δεύτερη περίπτωση εντός των ορίων ενός τέλειου καθήκοντος, συσχετικού μιας αξίωσης του Θ; Η διαφορά έγκειται στον κίνδυνο ζωής που συνεπάγεται για τον αυτουργό η τέλεση της s . Ποια αλλαγή επιφέρει σε κανονιστικό επίπεδο ο κίνδυνος αυτός; Από τον κίνδυνο d_{Σ} , το γεγονός d_{Θ} θα αποτελούσε για τον Σ έναν *pro tanto* λόγο υπέρ της πράξης s ο οποίος θα απωθούσε την κανονιστική σημασία που έχει για τον αυτουργό η συμφωνία του με τη Μ. Όταν ο κίνδυνος είναι υπαρκτός, το γεγονός d_{Θ} δεν λειτουργεί απωθητικά, δεν θεμελιώνει δηλαδή ένα τέλειο καθήκον τέλεσης της πράξης s από τον Σ· ο κίνδυνος d_{Σ} αποτελεί για τον τελευταίο έναν *pro tanto* λόγο υπέρ της παράλειψης της s . Και ασφαλώς η ισχύς του λόγου $R(d_{\Theta}, x, c, s)$ δεν κλονίζεται από το κανονιστικό γεγονός ότι ο Σ έχει έναν *pro tanto* λόγο να συναντήσει τη Μ στον κινηματογράφο. Όπως είδαμε η σύναψη της συμφωνίας δεν μπορεί να απωθήσει τον λόγο $R(d_{\Theta}, x, c, s)$ χάριν της διακριτότητας της Μ, καθώς ο λόγος αυτός σχετίζεται με την αντικειμενική αξία της ζωής και όχι με τις υποκειμενικές προτιμήσεις του Σ. Τώρα όμως είμαστε σε θέση να διαπιστώσουμε ότι η ισχύς του λόγου $R(d_{\Theta}, x, c, s)$ όχι μόνο δεν διασαλεύει τη διακριτότητα της Μ έναντι του Σ, αλλά προς τούτοις είναι αναγκαία για την εμπέδωση της διακριτότητας του δεύτερου έναντι της πρώτης.

Εάν η μόνη διαφορά ανάμεσα στις περιστάσεις c και c' είναι ο κίνδυνος που συνεπάγεται η τέλεση της s για τον Σ, τότε και η μοναδική μεταβολή στο πεδίο των λόγων θα αφορά στην κανονιστική θέση του τελευταίου. Αφού, υπό τις περιστάσεις c' , η Μ δεν έχει καμία εξουσία επάνω στον Σ αναφορικά με το τι θα πράξει, το ίδιο θα πρέπει να συμβαίνει και υπό τις περιστάσεις c . Εάν, υπό τις περιστάσεις αυτές, ο Σ εξακολουθεί να έχει έναν *pro tanto* λόγο να συναντήσει τη Μ, τούτο συμβαίνει δυνάμει του ότι το γεγονός d_{Σ} αποτελεί για αυτόν έναν *pro tanto* λόγο να παραλείψει την s . Απολύτως κρίσιμη καθίσταται λοιπόν η στάθμιση ανάμεσα στους κινδύνους d_{Θ} και d_{Σ} · αποκλειστικά δε αρμόδιος να προβεί σε αυτήν δεν είναι ούτε η Μ ούτε ο Θ, αλλά ο αυτουργός Σ. Εάν ο Σ αποφασίσει να αναδεχθεί τον κίνδυνο d_{Σ} , τότε θα πρέπει να θεωρήσουμε ότι είναι ελεύθερος να προβεί στην πράξη s . Θα πρέπει με άλλα λόγια να θεωρήσουμε ότι αληθεύει η σχέση $R(d_{\Theta}, x, c, s)$. Σε αντίθεση περίπτωση, εάν δηλαδή το γεγονός d_{Θ} συνηγορούσε όχι υπέρ της τέλεσης της s από τον Σ, αλλά υπέρ της υποβολής αίτησης προς τη Μ για απαλλαγή του από την υποχρέωση να τη συναντήσει, θα φαλκιδευόταν ο αποκλειστικός χαρακτήρας της αρμοδιότητάς του. Το κανονιστικό πεδίο θα προσομοίαζε τότε με το βασίλειο $\sim R$, ο δε Σ θα επέιχε θέση υπηκόου, του οποίου οι αποφάσεις τελούν υπό την έγκριση του μονάρχη, εν προκειμένω της Μ, έχουν δηλαδή πρακτική βαρύτητα μόνο εφόσον δεν συγκρούονται με μια βούληση η οποία δεν είναι απλώς ανώτερη της δικής του, αλλά

επιπλέον την απορροφά. Ο μόνος τρόπος λοιπόν να νοήσουμε τον Σ ως ένα πρόσωπο διακριτό της M , ως ένα υποκείμενο του οποίου η βούληση διατηρεί την αυτοτέλειά της σε σχέση με τη βούληση της τελευταίας, είναι να αναγνωρίσουμε την ελευθερία του έναντι της M να προβεί στην ενέργεια s , ή, διαφορετικά, να αναγνωρίσουμε την ισχύ του λόγου $R(d_\theta, x, c, s)$. Η σχέση διακριτότητας των Σ και M , και άρα η ελευθερία του πρώτου έναντι της δεύτερης, αναδεικνύονται λοιπόν ως αρμοί του λόγου $R(d_\theta, x, c, s)$.

Καίτοι ο όρος λύσης της συμφωνίας μόνο με συναπόφαση των μερών είναι άκυρος, τούτη η ακυρότητα δεν ενέχει το στοιχείο της αυθαιρεσίας. Σύμφωνα με τη βαθιά καντιανή συμβολαιοκρατία, κάθε λόγος είναι μια *αναγκαία* σύμβαση μεταξύ των προσώπων $x_1, x_2, x_3, \dots, x_n$, υπό την έννοια ότι κανένα από αυτά δεν μπορεί να ασκήσει βάσιμα το δικαίωμα της αρνησικυρίας. Εν προκειμένω, τόσο ο λόγος $R(d_\theta, x, c, s)$ όσο και ο λόγος $R(d_\theta, x, c', s)$, οι οποίοι, δυνάμει της κανονιστικής διασταύρωσης είναι και λόγοι υπέρ της παράλειψης συνάντησης των M και Σ , λειτουργούν ως μια αναγκαία σύμβαση μεταξύ των δύο. Πιο συγκεκριμένα, η απόφαση του Σ να πράξει σύμφωνα με τον λόγο $R(d_\theta, x, c, s)$ μπορεί να ιδωθεί ως άσκηση μιας εξουσίας, η οποία τον απαλλάσσει από την υποχρέωση να συναντήσει τη M , στερώντας ταυτόχρονα από την τελευταία τη συσχετική της αξίωση. Με το ίδιο όμως βουλητικό ενέργημα που αίρει το καθήκον του ενεργοποιεί μια νέα, δευτερογενή τούτη τη φορά, υποχρέωση: πρόκειται για το καθήκον ενημέρωσης της M περί του ατυχήματος και περί της λήψης της απόφασης τέλεσης της s . Η ενημέρωση για τέτοιου είδους διαλυτικά γεγονότα συγκαταλέγεται στα καθήκοντα που αναλαμβάνουν οι αντισυμβαλλόμενοι με κάθε συμφωνία τους, θεμελιώνεται δε στο ίδιο το συμβάν της σύναψής της. Προς το παρόν δηλαδή η αρχική συμφωνία είναι ακόμα ενεργή. Η σύναψη της νέας, *αναγκαίας* σύμβασης θα ολοκληρωθεί τη στιγμή που η M θα λάβει γνώση των κρίσιμων αυτών γεγονότων. Από τη στιγμή αυτή η αρχική συμφωνία ανατρέπεται, παύει συνεπώς να δεσμεύει υπό οποιονδήποτε τρόπο, πρωτογενώς ή δευτερογενώς, τα δύο μέρη.²⁹⁶

²⁹⁶ Έχει ενδιαφέρον να δούμε πώς το λογοσυστατικό μοντέλο αντιμετωπίζει το πρόβλημα της μη μεταβατικότητας της ιδιότητας του επιτρεπτού. Οι δύο πρώτες προκειμένες έχουν να κάνουν με τη φύση και τις κανονιστικές ιδιαιτερότητες μιας υπέρ το δέον πράξης. Ο αυτουργός, για παράδειγμα, επιτρέπεται να αθετήσει την υπόσχεσή του να συναντήσει μια φίλη του, προκειμένου να λυτρώσει κάποιον από έναν κίνδυνο ζωής, θέτοντας ο ίδιος τον εαυτό του σε έναν ανάλογο κίνδυνο. Καθώς τέτοιου είδους πράξεις υπερβαίνουν τα όρια του δέοντος, ένας αυτουργός επιτρέπεται να παραλείψει τη λυτρωτική ενέργεια χάριν μιας υποκειμενικής του προτίμησης (π.χ. της παρακολούθησης ενός αγώνα στην τηλεόραση). Μολονότι τώρα ο αυτουργός α) επιτρέπεται να αθετήσει την υπόσχεσή του χάριν της λυτρωτικής ενέργειας και β) επιτρέπεται να παραλείψει τη λυτρωτική ενέργεια, προκρίνοντας μια υποκειμενική του προτίμηση, γ) δεν επιτρέπεται να αθετήσει την υπόσχεσή του, προκρίνοντας αντ' αυτής την επιδίωξη ενός υποκειμενικού του σκοπού. Φιλόσοφοι που πρόσκεινται στη θεωρία των *prima facie* δικαιωμάτων, όπως η F. M. Kamm, προσπαθούν να εξηγήσουν τη μη μεταβατικότητα, επικαλούμενοι κριτήρια αυστηρότητας ή σπουδαιότητας των δικαιωμάτων και των συσχετικών τους καθηκόντων, η εφαρμογή των οποίων μας επιτρέπει να κρίνουμε πότε η αθέτηση ενός καθήκοντος είναι δικαιολογημένη και πότε όχι. [Βλ. F. M. Kamm, *Morality, Mortality Vol. II: Rights, Duties, and Status* (New York: Oxford University Press, 1996), κεφ. 12]. Ακολουθώντας όμως το λογοσυστατικό μοντέλο, διαπιστώνουμε ότι η μη μεταβατικότητα εξηγείται ήδη από τη θεμελίωση των καθηκόντων και τον προσδιορισμό του περιεχομένου τους: δεν ανακύπτει σε ένα μεταγενέστερο στάδιο ως ένας γρίφος, η επίλυση του οποίου απαιτεί στάθμιση των ήδη θεμελιωμένων καθηκόντων με τους ανταγωνιστικούς πρακτικούς μας λόγους, βάσει συγκεκριμένων κριτηρίων. Όπως είδαμε, το

Υπό τις περιστάσεις c' , η κατάσταση διαφοροποιείται ως εξής: εδώ δεν απαιτείται ένα βουλευτικό ενέργημα εκ μέρους του αυτοργού Σ , προκειμένου να αρθεί το καθήκον συνάντησής του με τη M . Το καθήκον αυτό παύει να υφίσταται, ένεκα της κανονιστικής απόθησης, μόλις ο Σ αντιληφθεί το γεγονός d_θ . Ταυτόχρονα, γεννιέται η δευτερογενής υποχρέωση ενημέρωσης της M , όπως ανωτέρω. Με την εκπλήρωση αυτής της υποχρέωσης λύνεται αυτοδικαίως η αρχική συμφωνία, χωρίς δηλαδή να απαιτείται η σύμφωνη γνώμη της M . Αρκεί η κανονιστική αδυναμία της να διαφωνήσει, ασκώντας το δικαίωμα της αρνησικυρίας αναφορικά με τον λόγο $R(d_\theta, x, c', s)$. Σε αυτό το πλαίσιο κανονιστικών συγκλίσεων και απωθήσεων, η M , ο Σ και ο Θ συνυπάρχουν ως ίσα και διακριτά πρόσωπα. Ως προαπαιτούμενα του λόγου, η ισότητα και η διακριτότητα δεν τελούν σε ένταση.

Κλείνοντας, θα ήταν χρήσιμο, εν όψει ιδίως των κατοπινών μας αναπτύξεων αναφορικά με τη χοφελντιανή κατηγορία της εξουσίας, να προβούμε σε κάποιες διαπιστώσεις που προκύπτουν από την ενασχόλησή μας με το ζήτημα της δεσμευτικότητας των συμφωνιών. Όπως είδαμε, η διακριτότητα των προσώπων είναι κρίσιμη τόσο για τη θεμελίωση της λογοδοτικής λειτουργίας της συμφωνίας (καθώς χάρις σε αυτήν εξασφαλίζεται η οντολογική ανεξαρτησία του γεγονότος της σύναψής της από τις νοητικές στάσεις του αυτοργού), όσο και για την απόθεση της κανονιστικής σημασίας άλλων γεγονότων, όπως του m . Αναδεικνύεται έτσι η λογοσυστατική λειτουργία της σχέσης αξίωσης-καθήκοντος μεταξύ των μερών. Το σημείο αυτό είναι κρίσιμο, διότι μόνο αφού έχουμε διαπιστώσει την ισχύ των αξιώσεων και των καθηκόντων που συνδέουν τα δύο μέρη μπορούμε στη συνέχεια να αναφερθούμε στις κατηγορίες της εξουσίας, της συμμόρφωσης, της ασυλίας και της αδυναμίας. Στην ισχύ των κατηγοριών αυτών καταλήγουμε μέσω μιας υπερβατολογικής σκέψης. Ερωτάται: πώς είναι δυνατόν η ελευθερία τέλεσης μιας πράξης (της παρακολούθησης του αγώνα από τον Σ , επί παραδείγματι) να αντικαθίσταται, μετά τη σύναψη της συμφωνίας, από το καθήκον παράλειψής της; Το ότι πρόκειται για αντικατάσταση και όχι για συνισχύ είναι άλλωστε αναγκαίο για τη διατήρηση της κανονιστικής συνοχής της ηθικής και της έννομης τάξης. Το ότι έχει όντως επέλθει αυτή η μεταβολή θα πρέπει να εκληφθεί ως δεδομένο, καθώς μόνον έτσι ο Σ και η M μπορούν να συνυπάρχουν εντός του ίδιου κανονιστικού συστήματος ως δύο *διακριτά πρόσωπα*. Για να εξηγήσουμε αυτήν την αντικατάσταση, θα πρέπει να συλλάβουμε την έννοια ενός δικαιώματος διακριτού από την ελευθερία του Σ , το οποίο έχει ως αντικείμενό του αυτήν ακριβώς την ελευθερία, και από το οποίο ο Σ παραιτείται, ασκώντας ένα διαφορετικό δικαίωμα, της ίδιας φύσης με αυτό που παραχωρεί στη M τη στιγμή που της προτείνει τη σύναψη της μεταξύ τους συμφωνίας. Το πρώτο δικαίωμα είναι μια ασυλία, το δεύτερο μια

περιεχόμενο ενός θετικού τέλειου καθήκοντος καθορίζεται όχι μόνο από τον πρακτικό λόγο που συνηγορεί υπέρ της επιβαλλόμενης πράξης, αλλά και από την κανονιστική σημασία των γεγονότων που απωθεί ο λόγος αυτός. Ο Σ του παραδείγματός μας δεν έχει ένα γενικό καθήκον να συναντήσει τη M στον κινηματογράφο, αλλά το ειδικότερο καθήκον να τη συναντήσει, παραλείποντας την παρακολούθηση του αγώνα. Το καθήκον του θεμελίωσε η απόθεση της κανονιστικής σημασίας του γεγονότος m από την κανονιστική σημασία της σύναψης της συμφωνίας, χάριν της διακριτότητας της M . Αντιθέτως, η κανονιστική σημασία που έχει για τον Σ το γεγονός του κινδύνου d_θ δεν απωθείται (χάριν της διακριτότητας του Σ αυτή τη φορά) και έτσι ο αυτοργός δεν βαρύνεται από το καθήκον να συναντήσει τη M , παραλείποντας τη διάσωση του Θ .

εξουσία.²⁹⁷ Θα πρέπει κατόπιν να συλλάβουμε τις τυπικές σχέσεις συναπαγωγής και αντίφασης που αναπτύσσονται μεταξύ των δύο δευτεροβάθμιων αυτών δικαιωμάτων. Και όλα αυτά, επαναλαμβάνω, προκειμένου να *εξηγήσουμε* την παύση της ισχύος μιας ελευθερίας και τη θεμελίωση της ισχύος μιας αξίωσης. Η δευτεροβάθμια κατηγορία της εξουσίας καθίσταται κανονιστικώς σημαντική, επειδή ακριβώς αποτελεί αναγκαία συνθήκη της θεμελίωσης μιας πρωτοβάθμιας σχέσης δικαιωμάτων.

Σύμφωνα με την υπερβατολογική προσέγγιση που υιοθετήσαμε, θεμελιώδης κατηγορία δικαιώματος είναι αυτή της αξίωσης. Θα αναρωτιόταν όμως κάποιος εάν επαληθεύεται κάτι τέτοιο στο παράδειγμα των συμφωνιών. Δεν είναι η άσκηση της εξουσίας των μερών που θέτει σε ισχύ τα έως τότε ανυπόστατα ενοχικά δικαιώματα και καθήκοντά τους; Δεν είναι λοιπόν το δικαίωμα της εξουσίας θεμελιώδες των ενοχικών αξιώσεων; Θα πρέπει εδώ να είμαστε ιδιαίτερος προσεκτικοί. Μια εξουσία έχει ως αντικείμενό της τη *μεταβολή* των υφιστάμενων δικαιωμάτων, όχι τη δημιουργία λόγων. Άλλωστε, η ανθρώπινη αυτουργία είναι αδύνατον να θέσει σε ισχύ αμιγείς κανονιστικές αλήθειες. Μπορώ με τη συμπεριφορά μου να καταστήσω αληθές ότι έχω έναν ουσιαστικό λόγο να προβώ σε μια πράξη. Δεν μπορώ όμως να καταστήσω αληθές ότι ένα γεγονός αποτελεί έναν τέτοιο λόγο, ότι συνηγορεί υπέρ της τέλεσης της συγκεκριμένης πράξης. Μπορώ, για παράδειγμα, προκαλώντας φθορά στην ιδιοκτησία κάποιου, να καταστήσω αληθές ότι έχω ένα λόγο υπέρ της αποζημίωσης του ιδιοκτήτη. Δεν μπορώ όμως να καταστήσω αληθές ότι η με πρόθεση πρόκληση βλάβης στην περιουσία κάποιου αποτελεί *pro tanto* λόγο υπέρ της αποζημίωσής μου. Το ίδιο ακριβώς ισχύει και στην περίπτωση της συμφωνίας. Όπως γνωρίζουμε, κανόνες τύπου $R(p, x, c, a)$ αποτελούν τη μείζονα πρόταση του πρακτικού μας συλλογισμού, ελάσσων πρόταση του οποίου είναι η κατάφαση του γεγονότος p και των περιστάσεων c και συμπέρασμα η διάγνωση ότι ο αυτουργός έχει έναν *pro tanto* λόγο (το γεγονός p) να τελέσει την πράξη a . Η πρόκληση μιας φθοράς ή η σύναψη μιας συμφωνίας λαμβάνονται υπ' όψιν στο στάδιο της κατάστρωσης της ελάσσονος πρότασης. Η μοναδική λογική λειτουργία τους είναι να καλούν σε εφαρμογή έναν κανόνα, όχι να τον θέτουν σε ισχύ.

Δεν ευσταθεί, επομένως, ο ισχυρισμός ότι η εξουσία σύναψης μιας συμφωνίας είναι θεμελιώδης αναφορικά με τις ενοχικές αξιώσεις των μερών. Η συνδυαστική άσκηση των εξουσιών στην οποία συνίσταται η σύναψη της συμφωνίας καθιστά αληθή την κρίση ότι τα δύο μέρη έχουν αναλάβει αμοιβαίως κάποια καθήκοντα με συγκεκριμένο περιεχόμενο. Η ίδια όμως η εξουσία δεν μπορεί να καταστήσει αληθή την κρίση ότι η σύναψη μιας συμφωνίας συνεπάγεται τη θεμελίωση καθήκοντων και αξιώσεων για τα δύο μέρη. Οι αντισυμβαλλόμενοι έχουν τη δυνατότητα, ήτοι την εξουσία, να καθορίσουν το περιεχόμενο των καθηκόντων αυτών, όχι όμως και το εάν η συμφωνία θα οδηγήσει όντως στη θεμελίωση καθηκόντων και αξιώσεων. Η άσκηση της εξουσίας αφορά αποκλειστικά και μόνο στην πλήρωση του πραγματικού ενός ήδη ισχυρού κανόνα της μορφής $R(p, x, c, a)$, ο οποίος προβλέπει τη λογοδοτική λειτουρ-

²⁹⁷ Όπως θα δούμε και στη συνέχεια (Μέρος II, Ενότητα 2.3.2.), η κατηγορία της εξουσίας είναι βασικότερη της ασυλίας, καθώς δεν θα μπορούσαμε να διακρίνουμε την τελευταία από την ελευθερία του Σ , εάν δεν ήμασταν σε θέση να τη νοήσουμε ως αντικείμενο της εξουσίας του, εάν δεν ήταν δυνατή η παραίτηση του Σ από αυτήν, ήτοι η μετατροπή της σε *συμμόρφωση*, συσχετική μιας εξουσίας της M .

γία της σύναψης μιας συμφωνίας. Η ισχύς του κανόνα αυτού εκφεύγει της εξουσίας των μερών. Πολύ περισσότερο, είναι αυτός που συγκροτεί το απαραίτητο κανονιστικό πλαίσιο, εκτός του οποίου δεν θα είχε νόημα να μιλάμε για την εξουσία σύναψης μιας συμφωνίας. Ο κανόνας που προβλέπει τη λογοδοτική λειτουργία των συμφωνιών προϋποθέτει την ύπαρξη υποκειμένων ικανών να προβαίνουν στη σύναψή τους, ασκώντας τις σχετικές εξουσίες, οι οποίες προκύπτουν από την ίδια τη λογική του κανόνα. Αυτή όμως είναι η ουσία του υπερβατολογικού μας επιχειρήματος.

Έχοντας διατυπώσει τις παραπάνω σκέψεις, είμαστε σε θέση να απαντήσουμε με μεγαλύτερη ευχέρεια σε ένα ερώτημα που αφήσαμε εκκρεμές: αποτελεί άσκηση εξουσίας η με πρόθεση πρόκληση φθοράς στην ιδιοκτησία κάποιου άλλου, απλώς και μόνο επειδή οδηγεί στη μεταβολή της νομικής κατάστασης των δύο μερών και συγκεκριμένα στη γέννηση μιας αξίωσης αποζημίωσης και του συσχετικού της καθήκοντος;²⁹⁸ Η απάντηση είναι αρνητική. Τι είναι αυτό που διαφοροποιεί τη σύναψη μιας συμφωνίας από την τέλεση μιας αδικοπραξίας; Γιατί στην πρώτη περίπτωση μπορούμε να κάνουμε λόγο για άσκηση μιας εξουσίας, ενώ στη δεύτερη κάτι τέτοιο είναι αδύνατο; Η διαφορά έγκειται στο εξής: στη δεύτερη περίπτωση η τέλεση μιας πράξης από τον αυτουργό προκαλεί αιτιακά ένα αποτέλεσμα, τη φθορά, η οποία αποτελεί λόγο αποζημίωσης και το θεμέλιο ενός καθήκοντος και της συσχετικής του αξίωσης. Ανάμεσα δηλαδή στην πράξη και στη θεμελίωση των δικαιωμάτων μεσολαβεί αναγκαστικά κάτι οντολογικώς ανεξάρτητο και από τα δύο. Η δυνατότητα μεταβολής των δικαιωμάτων των μερών ανάγεται στην αιτιακή δυνατότητα της πράξης να προκαλέσει ένα γεγονός το οποίο αποτελεί ένα λόγο προς το πράττειν. Θα συνιστούσε συνεπώς κατηγορικό σφάλμα²⁹⁹ η ταύτιση της αιτιακής δυνατότητας με την κανονιστική έννοια ενός δικαιώματος. Για τη θεμελίωση μιας εξουσίας απαιτείται ένα κανονιστικό πλαίσιο που να καθιστά δυνατή την άμεση μεταβολή των δικαιωμάτων, όχι ένα αιτιακό πλαίσιο που να καθιστά δυνατή τη μεταβολή των κρίσιμων περιστάσεων. Στη δεύτερη περίπτωση το κανονιστικό πλαίσιο ορίζει απλώς την κανονιστική σημασία των εκάστοτε περιστάσεων· δεν καθιστά δυνατή, ούτε βέβαια και αδύνατη, τη μεταβολή των δικαιωμάτων.

Στην πρώτη περίπτωση, αντίθετα, η σύναψη της συμφωνίας δεν αποτελεί ένα αποτέλεσμα, κάτι οντολογικώς ανεξάρτητο από την πράξη· είναι η ίδια η πράξη, την οποία συνεκτελούν τα δύο μέρη. Ανάμεσα σε αυτήν και στα δικαιώματα δεν παρεμβάλλεται κάτι άλλο ως θεμέλιο των τελευταίων. Αυτή η αμεσότητα είναι απαραίτητη, προκειμένου να αντιληφθούμε την πράξη ως άσκηση ενός δικαιώματος, μιας εξουσίας. Διότι εδώ είναι το κανονιστικό και όχι κάποιο αιτιακό πλαίσιο που καθιστά δυνατή τη μεταβολή της νομικής κατάστασης των μερών. Τούτη η δυνατότητα είναι λοιπόν μια κανονιστική έννοια. Θεμέλιο των ενοχικών δικαιωμάτων είναι η ίδια η σύναψη μιας συμφωνίας, ως σύμπραξη. Με την σύμπραξη αυτή καθίσταται αληθές ότι κάθε μέρος αναλαμβάνει έναντι του άλλου ορισμένα καθήκοντα και εξοπλίζεται με ορισμένες αξιώσεις. Αυτή η σχέση αξίωσης-καθήκοντος είναι που προσδίδει στο γεγονός

²⁹⁸ Βλ. παραπάνω υπ. 288.

²⁹⁹ Για την έννοια του κατηγορικού σφάλματος, βλ. Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* (London, New York: Routledge, 2009), 60th Anniversary Edition, 6-8.

της σύναψης της συμφωνίας την ιδιαίτερη κανονιστική της σημασία, που την καθιστά λόγο προς το πράττειν. Στην πρώτη περίπτωση λοιπόν η θεμελίωση των δικαιωμάτων αποτελεί το αντικείμενο της πράξης και όχι την κανονιστική σημασία ενός από τα αποτελέσματά της.

2.2.3. Η προβολή της *stricto sensu* αξιοπρέπειας του προσώπου

Μέσα από την εξέταση των προηγούμενων παραδειγμάτων διαπιστώσαμε ότι η ιδέα της ισότητας και της διακριτότητας των προσώπων είναι δυνατή, μόνο εάν θεωρήσουμε ότι κάποια γεγονότα στερούνται τη συνήθη κανονιστική τους σημασία ή, ισοδύναμα, βάσει της αντίληψης των δικαιωμάτων ως αρμών του λόγου, μόνο εάν δεχθούμε τη θεμελίωση μιας σχέσης αξίωσης-καθήκοντος. Υπάρχει όμως και ένας ριζικότερος τρόπος να διαταράξει κανείς τα όρια μεταξύ των προσώπων: να συμπεριφερθεί σε κάποιον σαν να μην επρόκειτο καν για πρόσωπο.

Η πλέον εμφαντική απαγόρευση αυτής της συμπεριφοράς απαντά στη *Θεμελίωση της Μεταφυσικής των Ηθών* του Καντ. Πρόκειται για τη δεύτερη διατύπωση της κατηγορικής προσταγής, σύμφωνα με την οποία οφείλουμε να πράττουμε κατά τρόπο ώστε να χρησιμοποιούμε την ανθρωπότητα, τόσο στο πρόσωπό μας όσο και στο πρόσωπο κάθε άλλου ανθρώπου, «*πάντοτε συγχρόνως ως σκοπό και ουδέποτε απλώς και μόνον ως μέσον*».³⁰⁰ Πρόκειται για τον αποκαλούμενο *τύπο της ανθρωπότητας*. Χωρίς τη φιλοδοξία μιας πιστής ερμηνευτικής προσέγγισης θα αρκεστώ σε κάποιες παρατηρήσεις, οι οποίες, πιστεύω, δεν προδίδουν τη φιλοσοφική στόχευση του Καντ. Το πρώτο σκέλος της προσταγής ενσωματώνει έναν κανόνα που επιτάσσει στον αυτουργό να αντιμετωπίζει τα πρόσωπα *πάντοτε* ως σκοπούς, κατά την πρακτική του διαβούλευση, και να ενεργεί αναλόγως. Η έμφαση στο επίρρημα «*πάντοτε*» υπογραμμίζει ότι η ανθρωπότητα δεν αποτελεί έναν κοινό σκοπό, αλλά έναν *αυτοσκοπό*. «*Η έλλογη φύση υπάρχει ως σκοπός καθ' εαυτόν*» είχε επισημάνει ο Καντ λίγο πριν την εισαγωγή της δεύτερης διατύπωσης.

Η διαφορά ανάμεσα σε ένα σκοπό και έναν αυτοσκοπό θα πρέπει ασφαλώς να αναζητηθεί στον ρόλο που επιτελούν εντός του κανονιστικού πεδίου. Ένας σκοπός θεμελιώνεται δικαιολογητικά σε *pro tanto* λόγους προς το πράττειν, το κανονιστικό φορτίο των οποίων μεταβιβάζεται κατ' αρχήν στα μέσα της επίτευξής του. Ένας αυτοσκοπός αντίθετα δεν χρήζει θεμελίωσης σε *pro tanto* λόγους, ούτε αποτελεί ο ίδιος λόγο για την ανάληψη των κατάλληλων μέσων. Η έννοια του αυτοσκοπού δεν είναι η έννοια ενός ουσιαστικού λόγου, αλλά ενός δικαιολογητικού ορόσημου: κατά την εξέταση των πρακτικών μας λόγων, θα πρέπει να αντιμετωπίζουμε την έλλογη φύση όχι ως πηγή λόγων, αλλά ως όριο του τι μπορεί να θεωρηθεί λόγος. Η διαφορά ανάμεσα σε έναν λόγο και ένα δικαιολογητικό ορόσημο πρέπει πλέον να μας είναι ευδιάκριτη. Ένας σκοπός, εφόσον διαπιστώσουμε ότι ερείδεται σε έναν *pro tanto* πρακτικό λόγο, θα πρέπει να συνεκτιμηθεί με άλλους, ανταγωνιστικούς λόγους, ενδεχομένως και με άλλους, ανταγωνιστικούς σκοπούς. Ένας σκοπός μπορεί λοιπόν

³⁰⁰ Βλ. Ιμάνουελ Καντ, *Θεμελίωση της Μεταφυσικής των Ηθών* (Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2017), μτφρ., σχόλια, επίμ. Κώστας Ανδρουλιδάκης (στο εξής *ΘΜΗ*), 4:429. (Ο αριθμός 4 δηλώνει τον τόμο των *Απάντων* του Καντ από την έκδοση της Ακαδημίας Επιστημών του Βερολίνου, ο δεύτερος αριθμός δηλώνει τη σελίδα της έκδοσης αυτής.)

να παραμεριστεί χάριν ενός σημαντικότερου σκοπού, όταν η από κοινού επιδίωξή τους δεν είναι δυνατή. Δεν συμβαίνει το ίδιο με τα δικαιολογητικά ορόσημα. Τα όρια της δικαιολόγησης δεν υπόκεινται σε στάθμιση, διότι πρόκειται ακριβώς για τα όρια της ίδιας της στάθμισης. Ως εκ τούτου, δεν μπορεί να υπάρξει ένας *pro tanto* λόγος, μια εκτίμηση, που να συνηγορεί υπέρ του παραμερισμού ενός ορόσημου του λόγου. Τα ορόσημα είναι απόλυτα δέοντα που προστάζουν κατηγορικά. Ένα τέτοιο δέον είναι και η έλλογη φύση μας, η προσωπικότητά μας. Οι προσταγές που απευθύνει είναι βεβαίως οι αξιώσεις.

Διαπιστώνουμε λοιπόν ότι, όσον αφορά στις σχέσεις που αναπτύσσουμε με άλλα πρόσωπα, το πρώτο σκέλος του τύπου της ανθρωπότητας συμπυκνώνει τις προηγούμενες αναπτύξεις μας. «Οφείλω, κατά την πρακτική μου διαβούλευση, να αντιμετωπίζω τους εταίρους μου ως αυτοσκοπούς και να πράττω αναλόγως» σημαίνει ότι οφείλω να τους αντιμετωπίζω ως διακριτά και ίσα πρόσωπα και να υπακούω στις αξιώσεις που μου απευθύνουν. Η αποτυχία όμως να συμμορφωθώ προς την αξίωση ενός προσώπου δεν σημαίνει ότι τον έχω αντιμετωπίσει ως μέσο. Το δεύτερο σκέλος του τύπου της ανθρωπότητας συλλαμβάνει έναν τρίτο τρόπο διατάραξης των ορίων των προσώπων, πέραν της άρνησης της ισότητας και της διακριτότητάς τους.

Η χρησιμοποίηση κάποιου μόνο ως μέσου για την επίτευξη ενός σκοπού μπορεί να έχει δύο σημασίες. Η πρώτη σημασία σχετίζεται με τις πράξεις του εξαναγκασμού και της εξαπάτησης.³⁰¹ Εδώ ο αυτουργός Ε αναγνωρίζει στο υποκείμενο την ιδιότητα του αυτενεργούντος προσώπου. Αυτήν ακριβώς την ιδιότητα προσπαθεί να εργαλειοποιήσει, να την αξιοποιήσει αποκλειστικά ως μέσο προς όφελός του. Ο Ε ομοιάζει με τον μονάρχη του βασιλείου ~R ως προς αυτό: προσπαθεί να επεκτείνει την προσωπικότητά του σε βάρος της προσωπικότητας κάποιου άλλου, προκειμένου να τον μετατρέψει σε όργανό του. Η αντιδιαστολή προς τη στάση του Ο είναι αποκαλυπτική. Έστω λοιπόν ότι ο Ο έχει απόλυτη ανάγκη ενός χρηματικού ποσού και για τον λόγο αυτό απευθύνεται στον Δ. Του εκθέτει το πρόβλημα, ζητάει τη βοήθειά του και του υπόσχεται ειλικρινώς ότι θα του επιστρέψει το ποσό εντός συγκεκριμένης προθεσμίας, παρέχοντάς του μάλιστα και εγγυήσεις. Εδώ ο Ο αντιμετωπίζει τον Δ ως μέσο για την επίλυση του προβλήματός του. Η συμπεριφορά του ωστόσο δεν είναι ηθικώς ή νομικώς μεμπτή, διότι για τον Ο ο Δ αποτελεί ταυτόχρονα και σκοπό. Ο αυτουργός δεν αναγνωρίζει απλώς τον Δ ως ένα ον προικισμένο με λόγο και άρα με τη θεμελιώδη ικανότητα να αυτενεργεί τον αντιμετωπίζει και ως τέτοιο, επιδεικνύοντας εμπράκτως το σεβασμό του προς την έλλογη φύση του: του παρέχει όλες τις κρίσιμες πληροφορίες και του δίνει τη δυνατότητα να κάνει χρήση της αυτενέργειάς του, λαμβάνοντας μια ενημερωμένη απόφαση. Με άλλα λόγια δεν προσπαθεί να τον μετατρέψει σε όργανό του, αλλά του συμπεριφέρεται, όπως αρμόζει να συμπεριφερόμαστε σε ένα πρόσωπο διακριτό από εμάς.

Ο Ε αποτυγχάνει να συμπεριφερθεί με αυτόν τον τρόπο. Μπορούμε να τον φανταστούμε να απευθύνει στον Δ την απειλή χρήσης βίας εναντίον του ή της δημοσιοποίησης ενός επονειδιστού μυστικού του ιδιωτικού του βίου, προκειμένου να

³⁰¹ Πρβλ. Christine M. Korsgaard, «The Reasons We Can Share: An Attack on the Distinction between Agent-Relative and Agent-Neutral Values», στο Christine M. Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 295-296.

του αποσπάσει το χρηματικό ποσό. Ή μπορούμε να τον φανταστούμε να υπόσχεται ανειλικρινώς την επιστροφή του ποσού και να παρέχει ψευδείς εγγυήσεις, έχοντας ως σκοπό να το ιδιοποιηθεί, μόλις περιέλθει στην κατοχή του. Η περίπτωση των Ο και Ε παρουσιάζει δύο ομοιότητες: αμφότεροι αναγνωρίζουν στον Δ την ικανότητα να αυτενεργεί, όπως αμφότεροι επιδιώκουν την υιοθέτηση από μέρους του της πρόθεσης $I(I)$, της πρόθεσης να τους μεταβιβάσει την κατοχή του χρηματικού ποσού. Η διαφορά συνίσταται στο ότι η συμπεριφορά του Ε μαρτυρά πλήρη έλλειψη σεβασμού προς την αξία που προσδίδει στον Δ η ικανότητα αυτενέργειας. Η απόπειρα εξαναγκασμού ή εξαπάτησης αποτελεί στην ουσία μια προσπάθεια του Ε να προβεί ο ίδιος σε χρήση της αυτενέργειας του Δ, να την εντάξει δηλαδή στο πλαίσιο της δικής του αυτενέργειας, ως μέσο για την επίτευξη του σκοπού του. Και ασφαλώς η εργαλειοποίηση της αυτενέργειας του Δ συνιστά εργαλειοποίηση του ίδιου του Δ ως προσώπου, ο οποίος πλέον μετατρέπεται σε όργανο. Η «εμφύτευση» της πρόθεσης $I(I)$ μεταξύ των νοητικών του στάσεων ισοδυναμεί λοιπόν με κατάληψη της προσωπικότητάς του από την προσωπικότητα του Ε.

Αποτελεί άραγε το γεγονός της απόλυτης ανάγκης στην οποία έχει περιέλθει ο Ε έναν έστω *pro tanto* λόγο υπέρ του εξαναγκασμού ή της εξαπάτησης του Δ; Ένας τέτοιος λόγος θα ήταν μια αναγκαία σχέση ανάμεσα στους Ε και Δ ως διακριτά πρόσωπα. Ωστόσο, πράξεις εξαναγκασμού ή εξαπάτησης υπάγουν την προσωπικότητα του θύματος στην προσωπικότητα του θύτη, στερόντας της τη διακριτότητά της. Η απάντηση συνεπώς θα πρέπει να είναι αρνητική. Για τον Ε θεμελιώνεται ένα καθήκον να απέχει από τέτοιες πράξεις, συσχετικό της αξίωσης του Δ με το ίδιο περιεχόμενο. Η παραβίαση αυτού του καθήκοντος ενέχει μεγαλύτερη ηθική και νομική απαξία από την παραβίαση καθηκόντων που θεμελιώνονται στη σύναψη μιας συμφωνίας. Διότι εδώ πέρα από την κατάληψη της προσωπικότητας του Δ έχουμε επιπλέον τη μετατροπή του σε όργανο του Ε. Η συμπεριφορά του τελευταίου καθίσταται ποινικώς ενδιαφέρουσα, μεταξύ άλλων, και για αυτόν τον λόγο.³⁰²

Η χρησιμοποίηση κάποιου *μόνο* ως μέσου για την επίτευξη ενός σκοπού έχει και μια δεύτερη σημασία. Η σημασία αυτή σχετίζεται με πράξεις βίας, οι οποίες κατατείνουν όχι στην καθοδήγηση της αυτενέργειας του θύματος, αλλά στην πλήρη παράκαμψή της. Έχουμε ήδη αναφερθεί στη γνωστή παραλλαγή της υπόθεσης του βαγονέτου: ένα βαγονέτο κατευθύνεται με μεγάλη ταχύτητα προς το μέρος όπου εργάζονται πέντε άνθρωποι. Ο μόνος τρόπος να ανακόψουμε την πορεία του και να αποσοβήσουμε τον θάνατο των πέντε εργατών είναι να σπρώξουμε τον Χ στις ράγες, να χρησιμοποιήσουμε το σώμα του ως ανάχωμα. Στο κλασικό παράδειγμα ο αυτουργός προβλέπει τον θάνατο του Χ και έρχεται αντιμέτωπος με το ερώτημα εάν επιτρέπεται να προκαλέσει μια τέτοια συνέπεια χάριν της διάσωσης των πέντε. Το κόστος για τον Χ, η απώλεια της ζωής του, ενδέχεται βέβαια να μας αποσπάσει την προσοχή από το νόημα της πράξης καθ' εαυτήν, τη χρησιμοποίηση δηλαδή ενός προσώπου του ως μέσου για την επίτευξη ενός σκοπού, όποιος κι αν είναι ο σκοπός. Προκειμένου να προσηλωθούμε σε αυτό το νόημα, μπορούμε να απαλείψουμε τις συνέπειες για τον Χ.

³⁰² Κρίσιμα μεταξύ άλλων είναι, για παράδειγμα, τα άρθρα 385 Π.Κ., 386 Π.Κ. και (το πλέον καταργηθέν) 392 Π.Κ. για την εκβίαση, την απάτη και τη δόλια αποδοχή παροχών αντίστοιχα.

Έστω λοιπόν ότι η πτώση και η πρόσκρουση με το βαγονέτο, κατά ένα μαγικό τρόπο, δεν θα του προκαλέσουν ούτε μια απλή έστω σωματική βλάβη και αυτό είναι κάτι που μπορούμε να το προβλέψουμε με βεβαιότητα. Σε αυτήν την περίπτωση επιτρέπεται να τον ωθήσουμε στις ράγες;

Το πρώτο μας βήμα είναι να εξετάσουμε εάν το γεγονός του κινδύνου ζωής στον οποίο τελούν οι πέντε εργάτες είναι ένας *pro tanto* λόγος να προβούμε σε αυτήν την ενέργεια. Σε περίπτωση καταφατικής απάντησης θα πρέπει να εξετάσουμε περαιτέρω εάν ο λόγος αυτός είναι και επαρκής. Ένας τέτοιος λόγος θα έχει εργαλειώδη χαρακτήρα. Έχουμε πράγματι έναν *pro tanto* λόγο να επιδιώξουμε τη διάδοση των πέντε εργατών και η χρησιμοποίηση του σώματος του X είναι ένα πρόσφορο μέσο για την επίτευξη αυτού του σκοπού. Το ερώτημα είναι εάν το κανονιστικό φορτίο μπορεί να μεταβεί από την επιδίωξη του σκοπού στην υιοθέτηση του μέσου ή εάν υπάρχει μια κρίσιμη εκτίμηση που ανακόπτει την πορεία της κανονιστικής μεταβίβασης. Δεδομένου τώρα ότι εάν χρησιμοποιήσουμε τον X ως ανάχωμα, θα τον έχουμε μεταχειριστεί σαν να μην επρόκειτο για ένα ον με τη θεμελιώδη ικανότητα της αυτενέργειας που του προσδίδει ο λόγος, αλλά απλώς σαν ένα βαρύ αντικείμενο, το ερώτημα αναδιατυπώνεται ως εξής: έχουμε έναν *pro tanto* λόγο να συμπεριφερθούμε σε ένα πρόσωπο σαν μην επρόκειτο για πρόσωπο; Ή, ισοδύναμα: έχουμε έναν *pro tanto* λόγο να συμπεριφερθούμε σε έναν φορέα του δικαιώματος αρνησικυρίας σαν να μην ήταν φορέας του δικαιώματος αυτού; Το ερώτημα αυτό καταδεικνύει με τον εναργέστερο τρόπο την αντίφαση που ανακύπτει κάθε φορά που προσπαθούμε να νοήσουμε έναν *pro tanto* λόγο υπέρ μιας πράξης που διαταράσσει τα όρια μεταξύ των προσώπων. Για την υποτιθέμενη θεμελίωση ενός τέτοιου λόγου θα έπρεπε να θεωρήσουμε ότι ένα πρόσωπο, ο A, η M, ο X των παραδειγμάτων μας, δεν συγκαταλέγεται μεταξύ των υποκειμένων $x_1, x_2, x_3, \dots, x_n$ της δικαιολογητικής σχέσης $R(p, x, c, a)$, μεταξύ των ίσων και ελεύθερων προσώπων, που δικαιούνται να εγείρουν τις ενστάσεις και τις αντιρρήσεις τους κατά τη διαδικασία της λογοθεσίας. Η αποβολή όμως ενός εξ αυτών από τη χορεία των ηθικών προσώπων θα στερούσε από την απόφαση των υπολοίπων το στοιχείο της καθολικότητας. Η απόφασή τους δεν θα ήταν μια απόφαση του λόγου.

Εξ ου και το γεγονός του κινδύνου ζωής ενός προσώπου δεν μπορεί να συνηγορήσει υπέρ της χρήσης του σώματος ενός άλλου προσώπου με σκοπό τη διάσωσή του. Η επίκληση αυτής της κανονιστικής αλήθειας από τον X ισοδυναμεί με έγερση της αξίωσης να μην τον ωθήσουμε στις ράγες. Πρόκειται για μια αξίωση σεβασμού της προσωπικότητάς του, συσχετικής ενός τέλειου καθήκοντος *αρετής* που υπέχουμε απέναντί του.³⁰³

³⁰³ Αξίζει να παραθέσουμε εδώ ένα απόσπασμα από την αρετολογία της *Μεταφυσικής των Ηθών*, στο οποίο ο Καντ διατυπώνει με τον πλέον εύγλωττο και εμφατικό τρόπο την ιδέα ενός τέλειου καθήκοντος σεβασμού: «Κάθε άνθρωπος έχει θεμιτή αξίωση για σεβασμό από τους συνανθρώπους του, και υποχρεούται γι' αυτόν αμοιβαίως έναντι κάθε άλλου. Η ίδια η ανθρωπότητα είναι μια αξιοπρέπεια' πράγματι, ο άνθρωπος δεν μπορεί να χρησιμοποιείται από κανέναν άνθρωπο (ούτε από άλλους ούτε ακόμη και από τον ίδιο τον εαυτό του) απλώς ως μέσον, αλλά πρέπει να χρησιμοποιείται πάντοτε συγχρόνως ως σκοπός, και σε τούτο ακριβώς συνίσταται η αξιοπρέπεία του (η προσωπικότητά του), λόγω της οποίας υψώνεται υπεράνω όλων των άλλων κοσμικών όντων που δεν είναι άνθρωποι και ωστόσο μπορούν να χρησιμοποιηθούν, άρα υπεράνω όλων των πραγμάτων. Όπως λοιπόν δεν μπορεί να ο ίδιος να

2.3. Θεωρίες της βούλησης.

2.3.1. Η κλασική θεωρία της βούλησης

Σύμφωνα με την αντίληψη των δικαιωμάτων ως αρμών του λόγου, η έννοια της *επιλογής* αποτελεί τον πυρήνα της κανονιστικότητάς τους. Μπορούμε λοιπόν να εντάξουμε την αντίληψη αυτή στην οικογένεια των θεωριών της βούλησης. Οι θεωρίες της βούλησης έλκουν τη φιλοσοφική τους καταγωγή από την καντιανή φιλοσοφία του δικαίου, όπως αυτή έχει αναπτυχθεί στη *Μεταφυσική των Ηθών*.³⁰⁴ Οι αντιλήψεις του Καντ για τα δικαιώματα τοποθετούνται στο κέντρο της ευρύτερης θεώρησής του για τη νομιμοποίηση του κρατικού εξαναγκασμού.

Το δίκαιο, κατά τον Καντ, είναι «το σύνολο των όρων υπό τους οποίους η προαίρεση του ενός μπορεί να ενωθεί με την προαίρεση του άλλου σύμφωνα με έναν καθολικό νόμο της ελευθερίας».³⁰⁵ Μια πράξη είναι λοιπόν άδικη, ήτοι παραβιάζει ένα δικαίωμα, εάν και μόνο εάν, κατά τον γνώμονά της, η ελευθερία της προαίρεσης του αυτουργού δεν μπορεί να συνυπάρξει με την ελευθερία κάποιου άλλου προσώπου, σύμφωνα με έναν καθολικό νόμο. Τα δικαιώματα, υπό αυτήν την προσέγγιση, δεν είναι παρά προστατευμένες σφαίρες ίσης ατομικής ελευθερίας. Εάν μια επιλογή εμπίπτει σε αυτήν τη σφαίρα, μπορούμε να μιλάμε για μια επιτρεπτή επιλογή. Προβαίνοντας σε αυτήν, ο αυτουργός ασκεί ένα δικαίωμά του. Παράλληλα, όμως η επιλογή αυτή ενδύεται ένα πέπλο προστασίας: κανείς δεν επιτρέπεται να παρέμβει και να εμποδίσει τον αυτουργό κατά την τέλεση της πράξης. Ο *απαραβίαστος* χαρακτήρας της προκύπτει *αναλυτικά* από το γεγονός ότι ο αυτουργός είναι ελεύθερος να προβεί σε αυτήν. Πράγματι, για τον Καντ, οι σφαίρες ελευθερίας των προσώπων πληρούν τον δικαιοκώ χώρο. Αυτό σημαίνει πως η τέλεση μιας πράξης είτε θα λαμβάνει χώρα εντός της σφαίρας ελευθερίας του αυτουργού είτε θα συνιστά εισβολή στη σφαίρα ελευθερίας κάποιου άλλου προσώπου. Τούτη η εισβολή σημαίνει άραγε και παραβίαση της ελευθερίας; Η απάντηση του Καντ είναι καταφατική. Τα όρια των ελευθεριών έχουν νόημα από κανονιστική σκοπιά, μόνο εάν συνδεθούν αναγκαία με την απαγόρευση υπέρβασής τους. Η απαγόρευση αυτή θα πρέπει μάλιστα να θεωρηθεί διττός, τόσο προς τα έξω όσο και προς τα μέσα. Η προς τα έξω θεώρηση ταυτίζει τα όρια με τις ελευθερίες των άλλων προσώπων, οι οποίες, ως εκ τούτου, συνεπάγονται για τον αυτουργό το καθήκον να μην εισέλθει στη σφαίρα ελευθερίας τους. Σύμφωνα με την προς τα έσω θεώρηση, η ελευθερία του αυτουργού συνεπάγεται για τους άλλους ένα καθήκον μη παρέμβασης κατά την άσκησή της.

Ακολουθώντας λοιπόν το εννοιακό σχήμα του Καντ, μπορούμε να πούμε ότι από δικαιοκή σκοπιά μια πράξη αποτελεί αναγκαστικά είτε ενάσκηση είτε παραβίαση μιας ελευθερίας. Για την ακρίβεια, η έννοια της ελευθερίας συνεπάγεται την έννοια

απαλλοτριώσει με καμιά τιμή τον εαυτό του (πράγμα που θα αντέβαινε στο καθήκον της αυτοεκτιμήσεως), έτσι δεν μπορεί και να πράττει εναντίον της εξ ίσου αναγκαίας αυτοεκτιμήσεως των άλλων, ως ανθρώπων, δηλαδή υποχρεούται να αναγνωρίζει πρακτικώς την αξιοπρέπεια της ανθρωπότητας σε κάθε άλλον άνθρωπο, επομένως τον δεσμεύει ένα καθήκον που αναφέρεται στον σεβασμό ο οποίος πρέπει κατ' ανάγκην να επιδεικνύεται σε κάθε άλλον άνθρωπο». *MH* 6:462.

³⁰⁴ Πάντως, ανάλογες θεωρίες, που δίνουν έμφαση στην αυτονομία του ατόμου, απαντούν και παλαιότερα. Βλ. Γρηγόρη Μολύβα, *Δικαιώματα και Θεωρίες Δικαιοσύνης* (Αθήνα: Εκδόσεις Πόλις, 2007), 78-79.

³⁰⁵ *MH* 6:230.

του απαραβίαστου, τη θεμελίωση δηλαδή ενός καθήκοντος παράλειψης οποιασδήποτε παρεμπόδισής της. Από αυτήν τη διαπίστωση και μέσω της αρχής της αντίφασης ο Καντ καταλήγει στο συμπέρασμα ότι το δίκαιο συνάπτεται με την εξουσία εξαναγκασμού εκείνου που το παραβιάζει. Ο εξαναγκασμός περιορίζει μεν την ελευθερία του προσώπου που τον υφίσταται, δεν παραβιάζει ωστόσο κάποιο δικαίωμά του, διότι στην ουσία πρόκειται για εξαναγκασμό συμμόρφωσης με τις επιταγές της ελευθερίας, σύμφωνα με έναν καθολικό νόμο. Είναι σημαντικό να διαπιστώσουμε ότι το επιχείρημα του Καντ για τη νομιμοποίηση του κρατικού εξαναγκασμού προϋποθέτει ένα κανονιστικό σύστημα συνεπές προς τις θεμελιώδεις αρχές της δεοντικής λογικής. Η καντιανή αντίληψη του δικαίου πληροί αυτήν την προϋπόθεση: σε ένα κανονιστικό σύστημα που έχει διαρθρωθεί σε συμβατές σφαίρες ίσης ελευθερίας, είναι λογικά αδύνατο να ενσκήψουν αντινομίες με τη μορφή της σύγκρουσης των δικαιωμάτων.

Δεν θα μας απασχολήσει εδώ η εγελιανή κριτική περί φορμαλισμού, η κριτική ότι η αντίληψη του Καντ για το δίκαιο και τα δικαιώματα στηρίζεται αποκλειστικά στα μορφικά χαρακτηριστικά της θέλησης, ιδίως στη δυνατότητα αρμονικής συνύπαρξης με τη θέληση άλλων προσώπων, μένοντας αδιάφορη για το περιεχόμενό της.³⁰⁶ Θα σταθούμε αντίθετα στις επικρίσεις που εγείρονται με αφορμή τις αναλυτικές κατακτήσεις στο πεδίο της θεωρίας των δικαιωμάτων, όπως αυτές εκφράζονται ιδίως μέσα από την τυπολογία του Hohfeld. Είδαμε ότι, σύμφωνα με τον Αμερικανό νομικό, η ελευθερία τέλεσης της πράξης *a* από τον *X* έναντι του *Y* συνεπάγεται την απουσία καθήκοντος παράλειψης της πράξης αυτής από τον πρώτο έναντι του δεύτερου. Δεν συνεπάγεται αντίθετα κανένα καθήκον έναντι οποιουδήποτε για μη παρεμπόδιση της άσκησης αυτής της ελευθερίας. Το καθήκον τέλεσης ή παράλειψης μιας πράξης είναι συσχετικά μιας αξίωσης, όχι μιας ελευθερίας, η δε ανάλυση της έννοιας του δικαιώματος μας έδειξε ότι η ελευθερία και η αξίωση δεν αποτελούν μέρη ενός ενιαίου δικαιώματος, αλλά δύο διαφορετικά δικαιώματα, τα οποία τελούν σε συγκεκριμένες τυπικές σχέσεις.

Το ερώτημα που ανακύπτει είναι το εξής: μεταξύ των εννοιακών σχημάτων του Καντ και του Hohfeld ποιο είναι το ορθό; Είναι αυτονόητο, αλλά αξίζει να το επισημάνουμε, ότι η απάντηση που θα δώσουμε σε αυτό το ερώτημα δεν θα είναι μια αναλυτική αλήθεια. Για να κρίνουμε την επιτυχία ενός αναλυτικού επιχειρήματος, θα πρέπει να έχουμε μια ουσιαστική αντίληψη της υπό ανάλυση έννοιας. Στη συγκεκριμένη περίπτωση θα πρέπει να βασιστούμε σε μια ουσιαστική αντίληψη του δικαιώματος *ως ηθικής και νομικής κατηγορίας*, προκειμένου να αποφανθούμε για τις τυπικές του σχέσεις με άλλες, συναφείς κατηγορίες, όπως αυτήν του καθήκοντος.

Η ουσιαστική αντίληψη του Καντ για τα δικαιώματα στηρίζεται σε δύο βασικές προκειμένες: στη θέση περί της αυτοουργίας και στη θέση περί του κανονιστικού πυρήνα. Σύμφωνα με την πρώτη θέση, η οποία αποτελεί τη συστατική αρχή κάθε θεωρίας της βούλησης, τα δικαιώματα συνδέονται εγγενώς με την αυτοουργία. Σύμφωνα με τη δεύτερη, πυρήνας της κανονιστικότητας των δικαιωμάτων είναι μια

³⁰⁶ Βλ. G. W. F. Hegel, *The Philosophy of Right* (Oxford: Oxford University Press, 1952), 135. Για την κριτική έναντι του φορμαλισμού της καντιανής ηθικής γενικότερα βλ. Κώστα Αδνρουλιδάκη, «Κριτικές της καντιανής ηθικής», στο Κωνσταντίνου Καβουλάκου (ed.), *Ιμάνουελ Καντ: Πρακτικός Λόγος και Νεωτερικότητα* (Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, 2006), 114-121.

επιλογή του φορέα τους. Το συμπέρασμά του είναι ότι μόνο υπό την ιδιότητα του αυτουργού μπορεί ένα πρόσωπο να θεωρηθεί φορέας δικαιωμάτων, τα οποία μάλιστα θα πρέπει να νοηθούν αυστηρά ως ελευθερίες με εξαναγκαστό χαρακτήρα. Απόρριψη της αναλυτικής σύνδεσης μεταξύ ελευθεριών και καθηκόντων σημαίνει απόρριψη τουλάχιστον μίας από τις βασικές προκείμενες.

2.3.2. Η σύγχρονη θεωρία της βούλησης

Η σύγχρονη θεωρία της βούλησης λαμβάνει υπ' όψιν της τον αναλυτικό κατακερματισμό της έννοιας του δικαιώματος. Την ίδια στιγμή όμως προσπαθεί να ενσωματώσει σε αυτό το νέο εννοιολογικό περιβάλλον τα στοιχεία εκείνα της κλασικής θεωρίας της βούλησης που την καθιστούν φιλοσοφικά ελκυστικότερη σε σχέση με τις ανταγωνιστικές προς αυτήν αντιλήψεις. Τα στοιχεία αυτά είναι ο συνδυασμός του ενεργητικού χαρακτήρα των δικαιωμάτων, όπως αυτός συλλαμβάνεται από την έννοια της *επιλογής*, με την επιτακτικότητα και τον εξαναγκαστό τους χαρακτήρα. Την πλέον παραδειγματική διατύπωση μιας σύγχρονης θεωρίας της βούλησης την οφείλουμε στον Άγγλο φιλόσοφο του δικαίου H. L. A. Hart. Ενώ για τον Καντ τα καθήκοντα αποτελούν το προστατευτικό περίβλημα των επιλογών ως λογική συνέπεια της ελευθερίας μας να προβούμε σε αυτές, για τον Hart συνιστούν το αντικείμενό τους.³⁰⁷ Ο αναλυτικός δεσμός τον οποίο δέχεται ο Καντ ανάμεσα στην ελευθερία και το καθήκον διαρρηγνύεται. Το καθήκον πλέον αναγνωρίζεται ως σύστοιχο ενός δικαιώματος διακριτού από την ελευθερία: της αξίωσης. Μια αξίωση είναι λοιπόν το δικαίωμα του φορέα της να επιλέξει ανάμεσα στην εξάλειψη ενός καθήκοντος και στην απαίτηση της εκπλήρωσής του. «Φέρω μια αξίωση» σημαίνει ότι βρίσκομαι στη νομική ή ηθική θέση να ασκώ έλεγχο στο καθήκον που βαρύνει κάποιον άλλο.

Ένα πρώτο πρόβλημα που αμέσως γίνεται αντιληπτό είναι το εξής: δεδομένης της συσχετικότητας αξιώσεων-καθηκόντων, το δικαίωμα να εξαλείψουμε ή να επιδιώξουμε την εκπλήρωση ενός καθήκοντος είναι ένα δικαίωμα ανώτερου βαθμού από την αξίωση, καθώς πρόκειται ακριβώς για το δικαίωμα να εξαλείψουμε ή να απαιτήσουμε την εκπλήρωση της ίδιας της αξίωσής μας. Πώς λοιπόν ο Hart ταυτίζει την αξίωση με αυτό το δικαίωμα, ήτοι με μια *εξουσία*; Η σύγχρονη θεωρία της βούλησης φαίνεται ότι τελικά προδίδει την εννοιολογική καθαρότητα με την οποία θέλησε να προικίσει την κλασική εκδοχή της, συγχέοντας κατηγορίες δικαιωμάτων διαφορετικού βαθμού.³⁰⁸

Ωστόσο το πρόβλημα αυτό δεν είναι παρά ένα σύμπτωμα μιας βασικότερης αδυναμίας της θεώρησης του Hart για τα δικαιώματα. Για τον Άγγλο φιλόσοφο, η κρισιμότητα της έννοιας της επιλογής δεν έγκειται μόνο στην εξήγηση της ιδιαίτερης κανονιστικής υφής των αξιώσεων. Σε αυτήν την έννοια εντοπίζει προς τούτους τη λύση ενός εκ των προβλημάτων που μας κληροδότησε η τυπολογία του Hohfeld: σε τι έγκειται η συγγένεια των κατηγοριών της αξίωσης, της ελευθερίας, της εξουσίας

³⁰⁷ Βλ. N. E. Simmonds, «Rights at the Cutting Edge» στο Matthew H. Kramer, N. E. Simmonds, Hillel Steiner, *A Debate over Rights*, 215.

³⁰⁸ Πρβλ. τη διάκριση μεταξύ πρωτευόντων και δευτερευόντων κανόνων δικαίου στο H. L. A. Hart, *The Concept of Law* (New York: Oxford University Press, 1994), 79-99. Για μια υπεράσπιση του Hart έναντι αυτής της κατηγορίας, βλ. N. E. Simmonds, «Rights at the Cutting Edge», 221-223.

και της ασυλίας, ώστε να μπορούμε να τις υπάγουμε από κοινού στο γένος του δικαιώματος; Ίδού η απάντηση του Hart:

Το ενοποιητικό στοιχείο³⁰⁹ μοιάζει να είναι το εξής: και στις τέσσερις περιπτώσεις το δίκαιο αναγνωρίζει συγκεκριμένα την επιλογή ενός ατόμου είτε αρνητικά με το να μην τη δυσχεραίνει ή να μην την παρακωλύει (ελευθερία και ασυλία) είτε θετικά, προσδίδοντάς της νομική ισχύ (αξίωση και εξουσία).³¹⁰

Ο Hart αναζητά τον πυρήνα της έννοιας του δικαιώματος, έχοντας ως γνώμονά του το στοιχείο της συσχετικότητας, δηλαδή τις σχέσεις συνεπαγωγής, όπως προκύπτουν από τον πίνακα του Hohfeld:

Αξίωση	Ελευθερία	Εξουσία	Ασυλία
Καθήκον	Έλλειψη αξίωσης	Συμμόρφωση	Αδυναμία

Το στοιχείο αυτό είναι όντως κρίσιμο, διότι στην αναγκαστική συσχέτιση των αξιώσεων με ένα καθήκον οφείλεται πράγματι η ιδιαίτερη δεσμευτικότητά τους. Ωστόσο, η συσχετικότητα μας εξασφαλίζει μια αναλυτική αποσαφήνιση των τεσσάρων κατηγοριών, ιδωμένων στην ατομικότητά τους, χωρίς να συλλαμβάνει την τυπική σχέση που αναπτύσσεται μεταξύ τους. Η τυπική αυτή σχέση είναι εξίσου σημαντική με το στοιχείο της συσχετικότητας, διότι από κοινού θα μας πορίσουν τελικά το ενοποιητικό στοιχείο των δικαιωμάτων.

Η τυπική σχέση μεταξύ των κατηγοριών αποτυπώνεται σε ζεύγη όχι συνεπαγωγής, αλλά αντίφασης. Τα ζεύγη αυτά σχηματίζονται από μια κατηγορία δικαιώματος και το συσχετικό μέρος του έτερου ομοβάθμιου δικαιώματος. Προκύπτουν έτσι τα εξής ζεύγη αντιθέτων:

³⁰⁹ Δεν είναι αυτονόητο ότι η συγγένεια των τεσσάρων κατηγοριών του Hohfeld θα πρέπει να συνίσταται στην ύπαρξη ενός κοινού εννοιακού στοιχείου. Η ενιαία χρήση του όρου «δικαίωμα» και για τις τέσσερις κατηγορίες μπορεί να υποδηλώνει απλώς μια *οικογενειακή ομοιότητα* και τίποτα περισσότερο. Αυτή είναι η θέση που υποστηρίζει ο Leif Wenar στο άρθρο του «The Nature of Rights», *Philosophy and Public Affairs* 33 (2005), 223-252. Η αναζήτηση ενός κοινού κριτηρίου από τους υποστηρικτές της θεωρίας της βούλησης και των συμφερόντων αποτελεί, σύμφωνα με τον Wenar, την αιχμή της προσπάθειάς τους να εντάξουν τα δικαιώματα σε ένα ευρύτερο, συνεκτικό κανονιστικό περιβάλλον. Όσο ευρύ όμως και αν είναι αυτό το περιβάλλον, δεν παύει να λειτουργεί περιοριστικά ως προς τις αναλυτικές φιλοδοξίες των παραπάνω θεωριών. Το κόστος της επόπτευσης των δικαιωμάτων από την οπτική γωνία μιας επιμέρους κανονιστικής θεωρίας είναι η απομάκρυνση από το πεδίο της καθημερινής γλώσσας και η κατ' αναγκαιότητα συνεφελκόμενη αποτυχία να περιληφθεί υπό ένα ενιαίο δικαιολογητικό πλαίσιο η ποικιλία των διαφορετικών, ανομοιογενών χρήσεων του όρου δικαίωμα. Αυτό που χρειαζόμαστε, πάντα κατά τον Wenar, είναι μια *περιγραφική* θεωρία που να συλλαμβάνει την κοινή μας αντίληψη για τα δικαιώματα, φέρνοντας στο προσκήνιο με αναλυτικά εργαλεία τις εντελώς διακριτές, μη αναγώγιμες *λειτουργίες* που αυτά επιτελούν. Για μια κριτική των θέσεων του Wenar, βλ. Matthew H. Kramer και Hillel Steiner, «Theories of Rights: Is There a Third Way?», *Oxford Journal of Legal Studies* 27 (2007), 282-299. Για την έννοια της οικογενειακής ομοιότητας, βλ. Ludwig Wittgenstein, *Φιλοσοφικές Έρευνες* (μτφρ. Παύλος Χριστοδουλίδης) (Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση, 1977), §§ 65-71.

³¹⁰ H. L. A. Hart, «Definition and Theory in Jurisprudence», στο H. L. A. Hart, *Essays in Jurisprudence and Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 1983), υπ.35.

Αξίωση	Ελευθερία	Εξουσία	Ασυλία
Έλλειψη αξίωσης	Καθήκον	Αδυναμία	Συμμόρφωση

Το ενοποιητικό στοιχείο ανάμεσα στην αξίωση και την ελευθερία θα πρέπει λοιπόν να εξηγεί και το στοιχείο της αντιθετικότητας. Θα πρέπει να είναι αυτό που δημιουργεί την αντιθετικότητα. Θα πρέπει να είναι κάτι του οποίου η μεν κατάφαση θα θεμελιώνει τη μια κατηγορία δικαιώματος, η δε άρνηση θα θεμελιώνει την άλλη. Αυτό το κάτι είναι όντως μια επιλογή. Σύμφωνα με το λογοσυστατικό μοντέλο, πρόκειται για μια επιλογή ή στέρηση της οποίας καθιστά τον αυτουργό φορέα ενός καθήκοντος συσχετικού της αξίωσης ενός άλλου προσώπου,³¹¹ η δε κατάφασή της καθιστά τον ίδιο αυτουργό φορέα μιας ελευθερίας.

Υπό το λογοσυστατικό μοντέλο, τα δικαιώματα τελούν σε εγγενή σχέση με τον λόγο, καθώς, όπως είδαμε, αποτελούν τους αρμούς που διατηρούν τον ατομικιστικό του χαρακτήρα. Τώρα διαπιστώνουμε μια άλλη όψη της εγγενούς αυτής σχέσης, η οποία μάλιστα μας βοηθάει να αντιληφθούμε τη συνάφεια των πρωτοβάθμιων κατηγοριών (αξίωση, ελευθερία) με τις δευτεροβάθμιες (εξουσία, ασυλία). Η αξίωση και η ελευθερία έχουν ως αντικείμενό τους την τέλεση μιας πράξης, κατά τον προσδιορισμό της δεοντικής τιμής της οποίας ο ρόλος τους είναι θεμελιώδης. Τα δύο αυτά δικαιώματα συνδέονται λοιπόν εγγενώς με την αυτουργία. Αυτουργός στην περίπτωση της σχέσης ελευθερίας-έλλειψης αξίωσης είναι ο φορέας του δικαιώματος. Δεν συμβαίνει όμως το ίδιο στην περίπτωση της σχέσης αξίωσης-καθήκοντος. Εδώ αυτουργός είναι όχι ο φορέας του δικαιώματος, αλλά του συσχετικού του καθήκοντος. Ορθώς λοιπόν η αντίληψη των δικαιωμάτων ως αρμών του λόγου εντοπίζει το ενοποιητικό στοιχείο των αξιώσεων και των ελευθεριών στην επιλογή του αυτουργού, μολονότι αυτός δεν είναι φορέας του δικαιώματος της αξίωσης.

Αναφορικά τώρα με τις δευτεροβάθμιες κατηγορίες ισχύουν τα εξής: Η εξουσία και η ασυλία δεν έχουν ως άμεσο αντικείμενό τους την τέλεση μιας πράξης, αλλά τη διατήρηση ή τη μεταβολή των πρωτοβάθμιων σχέσεων, οι οποίες σχετίζονται με τις αξιώσεις και τις ελευθερίες μας. Θα ήταν πράγματι δελεαστικό, ένεκα της απλότητας της θέσης, να ισχυριστούμε ότι το ενοποιητικό στοιχείο της εξουσίας και της ασυλίας, αυτό που μας επιτρέπει να τις υπαγάγουμε αμφοτέρως στο γένος «δικαίωμα» είναι ακριβώς η επιλογή ανάμεσα στη διατήρηση ή τη μεταβολή της ηθικής ή νομικής κατάστασης ενός προσώπου, όπως αυτή διαμορφώνεται από τις αξιώσεις, τα καθήκοντα και τις ελευθερίες του. Η στέρηση αυτής της επιλογής από τον αυτουργό τον καθιστά φορέα μιας αδυναμίας, συσχετικής του δικαιώματος της ασυλίας ενός άλλου προσώπου. Η κατάφαση αυτής της επιλογής καθιστά τον αυτουργό φορέα του δικαιώματος της εξουσίας.

Τούτη η θέση αναφορικά με το ενοποιητικό στοιχείο δεν είναι ακριβής. Έχουμε ήδη επισημάνει την εγγενή, εννοιολογική σχέση της επιλογής με την ισχύ πρακτικών λόγων. Επιλέγω να τελέσω μια πράξη σημαίνει ότι λαμβάνω μια απόφαση βάσει

³¹¹ Την αντίθετη άποψη αναφορικά με τη σχέση καθήκοντος - επιλογής διατυπώνει ο N. E. Simmonds στη μελέτη του «Rights at the Cutting Edge», 220.

ισχυρών *pro tanto* λόγων.³¹² Μπορούμε δηλαδή να αντιληφθούμε την τέλεση μιας πράξης ως το αντικείμενο μιας *επιλογής*, εάν και μόνο εάν υπέρ της τέλεσης συνηγορεί τουλάχιστον ένας *pro tanto* λόγος. Σύμφωνα με την κανονιστική αντίληψη της προσωπικότητας και το λογοσυστατικό μοντέλο, οι σχέσεις ισότητας και διακριτότητας μεταξύ των προσώπων, άρα και οι σχέσεις αξιώσεων, καθηκόντων και ελευθεριών, αποτελούν δομικά στοιχεία της ισχύος των *pro tanto* λόγων. Η έννοια της επιλογής συνδέεται λοιπόν εγγενώς με αυτές των πρωτοβάθμιων κατηγοριών του Hohfeld, όχι όμως και με αυτές των δευτεροβάθμιων κατηγοριών. Εάν θεωρήσουμε ότι η άσκηση μιας εξουσίας συνίσταται στη λήψη μιας απόφασης βάσει ισχυρών *pro tanto* λόγων, υποπίπτουμε στο σφάλμα της σύγχυσης δευτεροβάθμιων και πρωτοβάθμιων κατηγοριών. Υπολαμβάνουμε δηλαδή ότι μια εξουσία συνεπάγεται για τον φορέα της και μια ελευθερία, άρα ότι η εξουσία να προβούμε σε μια ενέργεια είναι ασύμβατη με το καθήκον να την παραλείψουμε.³¹³ Γεννάται όμως το ερώτημα: εάν αληθεύει η παραπάνω σχέση συνεπαγωγής, δεν υπονομεύεται άραγε η θέση τόσο της εξουσίας όσο και της ασυλίας μεταξύ των δεοντικών τρόπων; Γιατί να μιλάμε για την εξουσία ως μια διακριτή δεοντική κατηγορία; Δεν θα ήταν ακριβέστερο εάν κάναμε λόγο για μια δευτεροβάθμια ελευθερία; Ομοίως, η ασυλία θα μπορούσε να ιδωθεί ως μια δεύτερου βαθμού αξίωση μη μεταβολής της ηθικής και νομικής μας κατάστασης.

Το πρόβλημα που αντιμετωπίζουμε εδώ δεν αφορά στην οικονομία ή στην ακρίβεια των όρων που χρησιμοποιούμε για τη ρύθμιση των διαπροσωπικών μας σχέσεων· αφορά στη ρύθμιση καθ' εαυτήν. Κρίσιμη για τη διάγνωση του προβλήματος είναι η διάκριση μεταξύ *μονομερών* και *διμερών* ελευθεριών. Μονομερές είναι η ελευθερία της οποίας το αντικείμενο περιορίζεται είτε στην τέλεση είτε στην παράλειψη μιας πράξης.³¹⁴ Σε αυτήν την περίπτωση το έτερο μέρος της διάζευξης αποτελεί το αντικείμενο ενός αρνητικού καθήκοντος. Μπορεί δηλαδή να είμαι ελεύθερος και ταυτόχρονα να οφείλω να τελέσω μια πράξη έναντι κάποιου προσώπου.³¹⁵ Διμερές είναι αντίθετα η ελευθερία μου, όταν επιτρέπεται έναντι ενός προσώπου τόσο η τέλεση όσο και η παράλειψη μιας πράξης. Το ότι η διάκριση μεταξύ μονομερούς και διμερούς ελευθερίας είναι εννοιολογικά δυνατή γίνεται εύκολα αντιληπτό από τη σκοπιά του λογοσυστατικού μοντέλου. Από τη σκοπιά αυτή αναδείξαμε την αναγκαία σχέση της έννοιας της ελευθερίας με αυτήν της επιλογής και της ισχύος ενός *pro tanto* πρακτικού λόγου. Η αλήθεια λοιπόν περί της μονομερούς ελευθερίας του *Y* έναντι του *X* να τελέσει την πράξη *a* συνεπάγεται την αλήθεια περί της ισχύος ενός *pro tanto* λόγου υπέρ της πράξης αυτής και περί της απώθησης όλων των εκτιμήσεων που θα μπορούσαν να συνηγορήσουν υπέρ της παράλειψής της χάριν της σχέσης

³¹² Βλ. και Joseph Raz, «Reasons in Conflict», στο Joseph Raz, *From Normativity to Responsibility* (New York: Oxford University Press, 2011), 178.

³¹³ Σε αυτό το σφάλμα υποπίπτει, για παράδειγμα, ο Hillel Steiner, στοιχιζόμενος με τη θεωρία της βούλησης του Hart. Βλ. Hillel Steiner, «Working Rights», στο Matthew H. Kramer, N. E. Simmonds, Hillel Steiner, *A Debate over Rights*, 242-243.

³¹⁴ Για τη διάκριση αυτή βλ. H. L. A. Hart, «Legal Rights», στο H. L. A. Hart, *Essays on Bentham: Studies in Jurisprudence and Political Theory* (Oxford: Clarendon Press, 1982), 166-167.

³¹⁵ Αξίζει να επισημανθεί ότι, σύμφωνα με την τυπολογία του Hohfeld, το καθήκον τέλεσης μιας πράξης δεν συνεπάγεται και την ελευθερία τέλεσής της. Από το καθήκον αυτό το μόνο που μπορεί να προκύψει αναλυτικά είναι η άρνηση της ελευθερίας παράλειψής της.

ισότητας ή διακριτότητας που συνδέει τα δύο πρόσωπα. Για τον *Y* η τέλεση της *a* αποτελεί μια δυνατή επιλογή, όχι όμως και η παράλειψή της.

Μπορούμε όμως να ισχυριστούμε ότι και η διάκριση μεταξύ μονομερούς και διμερούς εξουσίας είναι εννοιολογικά δυνατή; Κάποιοι φιλόσοφοι απαντούν καταφατικά.³¹⁶ Οι φιλόσοφοι αυτοί ανιχνεύουν μια σχέση λογικής αντιστοιχίας ή ομολογίας μεταξύ των πρωτοβάθμιων και των δευτεροβάθμιων σχέσεων. Οι ασυλίες, μας λένε, έχουν την ίδια λογική δομή με τις αξιώσεις, καθώς αφορούν στη συμπεριφορά ενός προσώπου διακριτού από τον φορέα των δικαιωμάτων. Συνακόλουθα, οι ελευθερίες έχουν την ίδια λογική δομή με τις εξουσίες, καθώς συνίστανται στην κατάφαση μιας επιλογής του φορέα των δικαιωμάτων αυτών.³¹⁷ Αυτή όμως η δομική ομοιότητα δεν αρκεί, προκειμένου να μιλήσουμε για μια τέλεια λογική αντιστοιχία. Αυτό που δεν μας επιτρέπει να αντιληφθούμε τις εξουσίες ως δευτέρου βαθμού ελευθερίες είναι ακριβώς η διάκριση μεταξύ μονομερών και διμερών ελευθεριών. Μια εξουσία θα πρέπει κατ' ανάγκην να είναι διμερής.³¹⁸

Πράγματι, δεν έχει νόημα να ισχυριστούμε ότι ο *X* έχει την εξουσία να μεταβάλει τη νομική κατάσταση του *Y*, απαλλάσσοντάς τον από ένα καθήκον του έναντι του ιδίου, εάν η εξουσία αυτή δεν συνοδεύεται από την εξουσία να μην προχωρήσει στην εν λόγω μεταβολή. Για να κατανοήσουμε το γιατί, ας υποθέσουμε ότι ο *X* στερείται πράγματι την εξουσία να μην απαλλάξει τον *Y* από το καθήκον του. Αυτό σημαίνει ότι καμία ενέργεια ή παράλειψη του *X* δεν μπορεί να έχει ως αποτέλεσμα τη διατήρηση της ισχύος του συγκεκριμένου καθήκοντος. Το καθήκον δηλαδή έχει πάψει να είναι ισχυρό, ανεξάρτητα από την οποιαδήποτε ενέργεια του *X*. Η εξουσία του τελευταίου να μεταβάλει τη νομική κατάσταση του *Y* στερείται αντικειμένου, άρα υπόστασης.

Παρά ταύτα, οι πράξεις με τις οποίες ασκείται το δικαίωμα της εξουσίας δεν μπορούν παρά να υπάγονται σε λόγους, άρα και στις πρωτοβάθμιες κατηγορίες των δικαιωμάτων. Ενδέχεται έτσι υπέρ της τέλεσης μιας πράξης να συνηγορεί το γεγονός *p*, υπέρ της παράλειψής της όμως να μη συνηγορεί καμία εκτίμηση και η εξήγηση για αυτό το αρνητικό κανονιστικό γεγονός να είναι η απόθεση της συγκεκριμένης κανονιστικής σημασίας των εκτιμήσεων χάριν της ισότητας ή της διακριτότητας των προσώπων. Δεν αποκλείεται δηλαδή ο φορέας της εξουσίας να έχει ένα τέλειο καθήκον, συσχετικό της αξίωσης ενός τρίτου, να ασκήσει ή να μην ασκήσει την εξουσία του. Διαπιστώνουμε λοιπόν ότι η κατηγορία της εξουσίας δεν συνδέεται αναγκαία με την έννοια της επιλογής και των *pro tanto* λόγων. Εάν η επιλογή είναι μια απόφαση που βασίζεται σε ισχυρούς κανονιστικούς λόγους, τότε εννοιακό στοιχείο της εξουσίας αποτελεί μόνο η μορφή της επιλογής, το γυμνό βουλευτικό της περίβλημα, απελευθερωμένο από κάθε λογικό περιορισμό: η απόφαση. Ο φορέας μιας εξουσίας έχει το δικαίωμα να λάβει μια απόφαση για την ηθική ή νομική κατάσταση

³¹⁶ Έτσι, για παράδειγμα, οι Kramer και Steiner στο άρθρο τους «Theories of Rights: Is There a Third Way?», 284-288.

³¹⁷ Για τη λογική αντιστοιχία μεταξύ αξιώσεων-ασυλιών και ελευθεριών-εξουσιών στο τυπολογικό σχήμα του Hohfeld, βλ. L. W. Sumner, *The Moral Foundation of Rights* (Oxford: Clarendon Press, 1987), 29-31.

³¹⁸ Επ' αυτού, βλ. N. E. Simmonds, «Rights at the Cutting Edge», 155-156.

ενός έτερου προσώπου, παραβλέποντας εντελώς ζητήματα ισχύος ή βάρους των κρίσιμων πρακτικών λόγων. Μπορεί, για παράδειγμα, να μη λάβει υπ' όψιν του κανένα λόγο, και, αντ' αυτού, να εξαρτήσει την απόφασή του από μια διαδικασία τυχαίας εκλογής· ή μπορεί να ενεργήσει βάσει ενός λόγου ο οποίος έχει υποσκελιστεί από μια ισχυρότερη κανονιστική εκτίμηση· ή μπορεί να ενεργήσει βάσει μιας εκτίμησης που έχει απωθηθεί χάριν της διακριτότητας ή της *stricto sensu* αξιοπρέπειας ενός άλλου πρόσωπου, κατά παράβαση ενίοτε μιας αξίωσης του τελευταίου.

Εύλογα γεννιούνται στο σημείο αυτό κάποιες ανησυχίες. Μια πρώτη ανησυχία αφορά στο αίτημα της κανονιστικής συνοχής: εάν ο μόνος τρόπος να αντιληφθούμε την εξουσία ως μια αυθυπόστατη κατηγορία δικαιώματος, εννοιολογικά διακριτή από τη διαφορετικού βαθμού κατηγορία της ελευθερίας, είναι να δεχθούμε τη δυνατότητα της έντασής της με την κατηγορία των αξιώσεων, δεν υποσκάπτεται άραγε η ακεραιότητα της ηθικής και της έννομης τάξης; Μια δεύτερη ανησυχία αφορά στο μεταηθικό θεμέλιο της κανονιστικότητας: εάν η εξουσία μεταβολής των ήδη ισχυρών αξιώσεων και ελευθεριών δεν περιορίζεται εγγενώς από τους λόγους, μήπως το λογοσυστατικό μοντέλο εκπίπτει τελικά σε μια ηθικώς ανεξέλεγκτη αποφασιοκρατία;³¹⁹ Η απάντηση και στα δύο ερωτήματα είναι αρνητική. Αμφότερες οι ανησυχίες διασκεδάζονται, εάν σκεφτούμε ότι, σύμφωνα με το λογοσυστατικό μοντέλο, η θεμελίωση των εξουσιών έχει υπερβατολογικό χαρακτήρα σε σχέση με τις αξιώσεις μας. Όπως θα δούμε διεξοδικότερα στη συνέχεια, μια εξουσία είναι ισχυρή, εάν και μόνο εάν είναι αναγκαία για τη θεμελίωση ή την ολοκλήρωση της ισχύος μιας αξίωσης³²⁰, εάν και μόνο εάν είναι αναγκαία για την εμπέδωση των σχέσεων ισότητας και διακριτότητας μεταξύ των προσώπων και για τη διαφύλαξη της συνοχής των κανονιστικών μας συστημάτων.³²¹

Έχοντας προβεί στις παραπάνω διαπιστώσεις, μπορούμε να αναγνωρίσουμε μία ακόμα ασυμμετρία μεταξύ των ελευθεριών και των εξουσιών αφενός, των αξιώσεων και των ασυλιών αφετέρου. Όπως είδαμε, η βασική πρωτοβάθμια κατηγορία δικαιώματος, αυτή που συλλαμβάνει με τη μέγιστη δυνατή ενάργεια τα δύο εμπλεκόμενα μέρη ως δύο *διακριτά πρόσωπα*, είναι η κατηγορία της αξίωσης. Θα ανέμενε κανείς, βασισμένος στην απατηλή λογική αντιστοιχία, ότι βασική δευτεροβάθμια κατηγορία είναι αυτή της ασυλίας. Αυτό όμως δεν αληθεύει. Η ασυλία είναι, θα λέγαμε, η *φυσιολογική* κατάσταση των ελευθεριών και των αξιώσεων μας, η κατάσταση στην οποία αναπτύσσουν τη δεσμευτική τους ισχύ υπό συνήθεις συνθήκες. Πότε οι συνθήκες καθίστανται ασυνήθεις; Όταν η θεμελίωση δύο αξιώσεων είναι αναγκαία, προκειμένου να νοήσουμε δύο πρόσωπα ως ίσα ή διακριτά, ταυτόχρονα όμως η συνισχύς τους οδηγεί σε δεοντικές ασυνέπειες, οι οποίες μπορούν να αποφευχθούν μόνο εάν νοήσουμε ένα τρίτο πρόσωπο, επιφορτισμένο να λάβει μια απόφαση για το ποια από

³¹⁹ Για μια πολυμέτρη κριτική της αποφασιοκρατίας και ειδικότερα της *περιγραφικής* θεωρίας περί απόφασης του Παναγιώτη Κονδύλη από τη σκοπιά μιας γνωσιοκρατικής-ρεαλιστικής αντίληψης της κανονιστικότητας, βλ. Φίλιππου Βασιλόγιαννη, «Περιγραφική θεωρία της απόφασης και μεταηθική», στο βιβλίο του *Φιλοσοφία μετά John Rawls* (Αθήνα: Εκδόσεις Ευρασία, 2021), 185-211.

³²⁰ Το δεύτερο αφορά αποκλειστικά στην κρατική εξουσία. Βλ. αναλυτικότερα τις ενότητες 3.2.2.2., 3.2.2.3., 4.1. και 4.2.

³²¹ Ο Φ. Βασιλόγιαννης (ό.π.) κάνει λόγο για κανονιστική προτεραιότητα της υποχρεωτικότητας έναντι της απόφασης.

τις δύο αξιώσεις θα ικανοποιηθεί. Είναι ακριβώς η δυνατότητα τέτοιου είδους ασυνήθων καταστάσεων και άρα η αναγκαιότητα της κατηγορίας της εξουσίας, που μετατρέπει τη συνήθη κατάσταση των πρωτοβάθμιων δικαιωμάτων, την αδυναμία μεταβολής τους από ένα έτερο πρόσωπο, σε ένα αυθυπόστατο δευτεροβάθμιο δικαίωμα. Κρίσιμη είναι και πάλι η λογική σχέση στην οποία τελούν οι δύο δευτεροβάθμιες κατηγορίες, καθώς η μια συνεπάγεται την άρνηση της άλλης.

Οι παραπάνω σκέψεις μας επιτρέπουν να δούμε με καθαρότερη ματιά το πρόβλημα της σύγχρονης θεωρίας της βούλησης, ως ένα πρόβλημα εσωτερικής συνοχής. Το ενοποιητικό στοιχείο των τεσσάρων κατηγοριών του Hohfeld είναι, κατά τον Hart, μια επιλογή που έχουν οι φορείς των αντίστοιχων δικαιωμάτων. Ο Hart δέχεται δηλαδή τη δεύτερη βασική προκειμένη του Καντ, τη θέση περί του κανονιστικού πυρήνα. Ως θιασώτης μιας θεωρίας της βούλησης, δέχεται ασφαλώς και την πρώτη προκειμένη, τη θέση περί της αυτουργίας, η οποία προσδίδει στα δικαιώματα τον ενεργητικό τους χαρακτήρα. Αυτό σημαίνει ότι μοιράζεται με τον Καντ την ίδια ουσιαστική αντίληψη για τα δικαιώματα, σύμφωνα με την οποία φορέας τους μπορεί να είναι ένα πρόσωπο υπό την ιδιότητα του αυτουργού και μόνο. Τούτη όμως η αντίληψη είναι συμβατή αποκλειστικά με το εννοιακό σχήμα του Καντ, κατά το οποίο τα δικαιώματα νοούνται ως ελευθερίες συσχετικές καθηκόντων. Δεν είναι αντίθετα συμβατή με την τυπολογία του Hohfeld. Οι κατηγορίες τις οποίες αποτυγχάνει να αγκαλιάσει εξηγητικά είναι αυτές της αξίωσης και της ασυλίας, διότι, όπως είδαμε, οι φορείς αυτών των δικαιωμάτων δεν έχουν την ιδιότητα του αυτουργού· αυτουργοί είναι όσοι βαρύνονται με τα συσχετικά καθήκοντα και τις συσχετικές αδυναμίες αντιστοίχως. Η προσπάθεια του Hart να εντάξει την καντιανή αντίληψη για τα δικαιώματα στο εννοιολογικό περιβάλλον που διαμορφώθηκε μετά τον Hohfeld επιβαρύνει τη σύγχρονη θεωρία της βούλησης με ένα ανυπέρβλητο πρόβλημα εσωτερικής συνοχής: κανονιστικός πυρήνας των δικαιωμάτων εξακολουθεί να θεωρείται μια επιλογή των φορέων τους, ακόμα και αν οι τελευταίοι δεν είναι αυτουργοί, ακόμα δηλαδή και αν η ηθική ή νομική τους θέση δεν απαιτεί από αυτούς να προβούν σε μια επιλογή. Έτσι όμως η σχέση των δικαιωμάτων με την αυτουργία μένει μετέωρη. Και καθώς «αυτουργία» και επιλογή δεν σημαίνουν τίποτε άλλο παρά αναζήτηση των κρίσιμων ουσιαστικών λόγων, αναγνώρισή τους και συμμόρφωση προς αυτούς, μετέωρη, υπό τη σύγχρονη θεωρία της βούλησης, μένει και η εγγενής σχέση των δικαιωμάτων με τον λόγο.

Ο Hart επιχειρεί βέβαια την επάνοδο στο επίπεδο της αυτουργίας, η προσπάθειά του όμως είναι καταδικασμένη. Καθώς ο πυρήνας της κανονιστικότητας των αξιώσεων δεν μπορεί να αναζητηθεί σε μια επιλογή του υποκειμένου τους, διότι σε επιλογές καλούνται να προβούν μόνο όσοι βρίσκονται στη θέση του αυτουργού, ο Hart οικειοποιείται για λογαριασμό του φορέα της αξίωσης την επιλογή ενός τω όντι αυτουργού, του φορέα μιας εξουσίας. Πρόκειται ασφαλώς για το δικαίωμα εξάλειψης ή επιδίωξης της εκπλήρωσης ενός καθήκοντος συσχετικού μιας αξίωσης. Έτσι γεννιέται το πρόβλημα της σύγκυσης ετεροβάθμιων κανόνων. Ανάλογη είναι και η δυσκολία που ανακύπτει σχετικά με την κατηγορία της ασυλίας. Στο ύστερο έργο του, ο Hart, διαπιστώνοντας την αδυναμία του να εξοπλίσει τον φορέα της ασυλίας με την επιλογή ενός τω όντι αυτουργού, όπως είναι ο φορέας μιας ελευθερίας, καταλήγει

στην παραδοχή ότι οι ασυλίες εκφεύγουν της εξηγητικής εμβέλειας της θεωρίας της βούλησης.³²²

2.3.3. Η διπλά ανεστραμμένη εκδοχή της θεωρίας της βούλησης

Η κλασική θεωρία της βούλησης είναι αυστηρά προσανατολισμένη στην αυτουργία, καθώς πρωταγωνιστές σε αυτήν είναι τα πρόσωπα ως φορείς ελευθεριών. Ακόμα όμως και η αντίληψη του Καντ για τα δικαιώματα, μολονότι συνεκτική, στερεί από αυτά την εγγενή τους σχέση με τον λόγο. Είδαμε ότι το σφάλμα εσωτερικής συνοχής της σύγχρονης θεωρίας της βούλησης έγκειται στο ότι αναγνωρίζει ως πυρήνα της κανονιστικότητας των δικαιωμάτων μια επιλογή του φορέα τους, *ακόμα και αν ο τελευταίος στερείται την ιδιότητα του αυτουργού, την ιδιότητα εκείνου που καλείται να επιλέξει*. Θα περιμέναμε από τον Hart μια νέα ουσιαστική αντίληψη για τα δικαιώματα, η οποία θα επέτρεπε τον εννοιακό κατακερματισμό τους στις τέσσερις κατηγορίες του Hohfeld. Αποδεχόμενος όμως τις βασικές προκείμενες του Καντ, τις θέσεις περί της αυτουργίας και του κανονιστικού πυρήνα, ο Hart δεσμεύεται ορθολογικά να συνταχθεί και με την καντιανή εννοιολόγηση των δικαιωμάτων.

Η μόνη οδός που μπορεί κάποιος να ακολουθήσει, προκειμένου να διατυπώσει μια διαφορετική ουσιαστική αντίληψη στο πλαίσιο μιας ευρύτερης θεωρίας της βούλησης είναι να απορρίψει τη θέση περί του κανονιστικού πυρήνα, τη θέση ότι πηγή της δεσμευτικότητας των δικαιωμάτων είναι μια επιλογή του φορέα τους. Η θέση αυτή δεν μπορεί να απορριφθεί ως προς το σκέλος της επιλογής, διότι κάτι τέτοιο θα συνιστούσε ανασκευή της θεωρίας της βούλησης συλλήβδην. Θα πρέπει αντ' αυτού να απορριφθεί ως προς το σκέλος του υποκειμένου της επιλογής.

Πράγματι, η θέση περί του κανονιστικού πυρήνα είναι εσφαλμένη. Το σφάλμα βέβαια εμφανίζεται με διαφορετική μορφή, ανάλογα με το εάν εξετάσουμε τη θέση ως προκείμενη μιας μη συνεκτικής θεωρίας, όπως αυτής του Hart, ή μιας συνεκτικής θεωρίας, όπως αυτής του Καντ. Στη πρώτη περίπτωση, το σφάλμα αντανακλά την έλλειψη συνοχής που ταλανίζει τη σύγχρονη θεωρία της βούλησης και έτσι δεν μας επιτρέπει να το αντιληφθούμε στην καθαρότητά του. Στη δεύτερη περίπτωση αντίθετα μπορούμε να κατανοήσουμε την αληθινή φύση του προβλήματος, το οποίο συνδέεται με την ένταξη της θεωρίας της βούλησης στο πλαίσιο του λογοδοτικού μοντέλου της κανονιστικότητας.

Ο Καντ ξεκινάει από μια επιλογή, την οποία κρίνει ζωτικής σημασίας για την αυτονομία του υποκειμένου της και, εξ αυτού του λόγου, τη θωρακίζει με καθήκοντα μη παρεμπόδισής της. Με αυτόν τον τρόπο θεμελιώνεται ένα δικαίωμα, φορέας του οποίου είναι το υποκείμενο της επιλογής. Ο προσδιορισμός των προστατευτικών καθηκόντων, ο οποίος ισοδυναμεί με προσδιορισμό των ορίων της ελευθερίας των άλλων προσώπων, γίνεται, μας λέει ο Καντ, σύμφωνα με καθολικούς νόμους, δηλαδή σύμφωνα με λόγους. Η δεσμευτικότητα των δικαιωμάτων ανάγεται λοιπόν στη δε-

³²² Για την ύστερη θεωρία του Hart περί των δικαιωμάτων, στην οποία εισάγει την αντίληψή του για την επιλογή ως μια διμερή (bilateral) ελευθερία, βλ. H. L. A. Hart, «Legal Rights», στο H. L. A. Hart, *Essays on Bentham: Studies in Jurisprudence and Political Theory* (Oxford: Clarendon Press, 1982), 188. Για τα όρια της θεωρίας της βούλησης σε σχέση με την κατηγορία της ασυλίας, βλ. σς.190-192 της ίδιας μελέτης.

σμευτικότητα αυτών των λόγων. Αλλά και το ίδιο το σημείο εκκίνησης της καντιανής επιχειρηματολογίας, η έννοια της επιλογής, ενδεικνύει τον λογοδοτικό χαρακτήρα των δικαιωμάτων, υπό την κλασική θεωρία της βούλησης. Μια επιλογή έχει ως αντικείμενό της πράξεις οι οποίες στηρίζονται σε *pro tanto* λόγους. Η έννοια του δικαιώματος οικοδομείται στη συνέχεια γύρω από την έννοια της επιλογής. Προκειμένου λοιπόν το καντιανό επιχείρημα να μην καταστεί κυκλικό, θα πρέπει τόσο η επιλογή όσο και οι *pro tanto* δικαιολογητικές εκτιμήσεις που τη συγκροτούν να θεωρηθούν εντελώς ανεξάρτητες από την έννοια του δικαιώματος. Άρα, τα δικαιώματα δεν μπορεί να είναι συστατικά της κανονιστικής σημασίας κάποιων γεγονότων, δηλαδή συστατικά των πρακτικών μας λόγων' απεναντίας προσδιορίζονται από αυτούς και μας δεσμεύουν όπως αυτοί. Εγκλωβισμένος λοιπόν στη στενωπό του λογοδοτικού μοντέλου εξαιτίας της θέσης περί του κανονιστικού πυρήνα, ο Καντ δεν καταφέρνει να αναγνωρίσει την εγγενή σχέση των δικαιωμάτων με τον λόγο. Η μόνη σχέση την οποία μπορεί να υποστηρίξει είναι αυτή της αναγωγής.

Ωστόσο, η θεωρία της βούλησης μπορεί να ιδωθεί και υπό το λογοσυστατικό μοντέλο. Σύμφωνα με το μοντέλο αυτό, πυρήνας των δικαιωμάτων εξακολουθεί να είναι μια επιλογή, υποκείμενό της όμως δεν είναι αναγκαστικά ο φορέας των δικαιωμάτων. Και τούτο διότι η έννοια του δικαιώματος δεν οικοδομείται γύρω από μια ανεξάρτητη από αυτήν έννοια της επιλογής. Η σχέση των δικαιωμάτων διαρθρώνεται γύρω από την επιλογή με τον εξής τρόπο: ξεκινάμε από την αναγνώριση των κρίσιμων *pro tanto* λόγων προς το πράττειν, εξετάζοντας ιδίως τον τρόπο με τον οποίο οι ανταγωνιστικές εκτιμήσεις συγκλίνουν ή απωθούνται. Σε περίπτωση σύγκλισης συγκροτείται για τον αυτουργό ένα πλαίσιο στάθμισης των εκτιμήσεων, οι οποίες πλέον μπορούν να θεωρηθούν ως *pro tanto* λόγοι. Πρόκειται για ένα πλαίσιο επιλογής, το υποκείμενο της οποίας είναι και υποκείμενο μιας ελευθερίας. Εάν αντίθετα μια εκτίμηση απωθεί την κανονιστική σημασία των ανταγωνιστικών της εκτιμήσεων, προκειμένου να μην η θέση ενός προσώπου μεταξύ των ελεύθερων και ίσων υποκειμένων της σχέσης $R(p, x, c, a)$, τότε ο αυτουργός στερείται μια επιλογή. Πλέον δεν είναι υποκείμενο μιας ελευθερίας, αλλά ενός τέλειου καθήκοντος. Εάν μάλιστα το πρόσωπο του οποίου η λογοθετική ιδιότητα διακυβεύεται είναι διακριτό από τον αυτουργό, τότε το πρόσωπο αυτό είναι φορέας μιας αξίωσης συσχετικής του παραπάνω καθήκοντος.

Η αντίληψη των δικαιωμάτων ως αρμών του λόγου εντάσσεται στην ευρεία οικογένεια των θεωριών της βούλησης, καθώς δέχεται την πρώτη προκειμένη του Καντ, τη θέση περί της εγγενούς σύνδεσης των δικαιωμάτων με την αυτουργία. Διαφοροποιείται ωστόσο από την κλασική και τη σύγχρονη εκδοχή της θεωρίας αυτής, απορρίπτοντας τη δεύτερη προκειμένη. Συγκεκριμένα, απορρίπτει τον περιορισμό που θέτει ο Καντ ως προς το υποκείμενο της κρίσιμης επιλογής. Κανονιστικός πυρήνας των δικαιωμάτων δεν είναι μια επιλογή του φορέα τους, αλλά η επιλογή αυτή καθ' εαυτήν, όπως συγκροτείται ή αποκλείεται από τον μηχανισμό της κανονιστικής σύγκλισης και απόθησης. Ανοίγει έτσι ο δρόμος για να θεωρηθούν ως αυτοτελή δικαιώματα ηθικές και νομικές κατηγορίες, όπως είναι η αξίωση και η ασυλία, το υποκείμενο των οποίων δεν έχει την ιδιότητα του αυτουργού.

Η αντίληψη των δικαιωμάτων υπό το φως του λογοσυστατικού μοντέλου δεν είναι λοιπόν απλώς συμβατή με το εννοιακό σχήμα του Hohfeld, αλλά επιπλέον το προϋποθέτει. Εξηγεί με ικανοποιητικό τρόπο τις τυπικές σχέσεις αντίθεσης και συνεπαγωγής που προκύπτουν μεταξύ των πρωτοβάθμιων κατηγοριών της αξίωσης, του καθήκοντος, της ελευθερίας και της έλλειψης αξίωσης, διότι κοινός τους πυρήνας είναι μία και η αυτή επιλογή του αυτουργού. Το ίδιο συμβαίνει και με τις δευτεροβάθμιες κατηγορίες της ασυλίας, της αδυναμίας, της εξουσίας και της συμμόρφωσης. Μας βοηθάει επίσης να κατανοήσουμε τον ισχυρισμό του Hohfeld σύμφωνα με τον οποίο δικαίωμα υπό στενή έννοια είναι μόνο μια αξίωση. Στην επικράτεια του λόγου η σημασία της κανονιστικής απώθησης, με την οποία θεμελιώνονται οι σχέσεις αξίωσης-καθήκοντος, είναι θεμελιώδης, διότι, κατά την εξήγησή της, αποκτάμε για πρώτη φορά μια αντικειμενική αντίληψη του εαυτού μας ως *προσώπου*, ως ενός διακριτού, ίσου και ελεύθερου υποκειμένου του λόγου, εξοπλισμένου με το δικαίωμα της αρνησικυρίας. Γνωρίζουμε άλλωστε ότι τα δικαιώματα δεν είναι παρά σχέσεις προσώπων, μια αλήθεια που συλλαμβάνεται με τη μέγιστη ενάργεια από την κρίση $C_{y, x, a}$ και αντανakλάται ήδη στη λογική-συντακτική της δομή, καθώς εδώ ο φορέας του δικαιώματος και ο αυτουργός είναι διαφορετικά πρόσωπα και επέχουν αμφότεροι θέση υποκειμένου. Βασικές κατηγορίες είναι λοιπόν αυτές της αξίωσης και του καθήκοντος, με τις οποίες προσδιορίζονται τα όρια μεταξύ των προσώπων. Η ελευθερία καθίσταται δικαίωμα χάρις στη λογική της συνάφεια με την κατηγορία ενός *stricto sensu* δικαιώματος, δεδομένου ότι συνεπάγεται την άρνηση της αξίωσης ενός άλλου πρόσωπου με αντίθετο περιεχόμενο. Αυτή η συνάφεια είναι που μας επιτρέπει να νοήσουμε την ελευθερία όχι ως μια απλή δυνατότητα που μας παρέχεται από ένα σύστημα κανόνων, αλλά ως την κανονιστική δυνατότητα τέλεσης μιας πράξης έναντι κάποιου άλλου προσώπου με το οποίο τελούμε σε σχέση διακριτότητας και ισότητας ή, διαφορετικά, ως τη δυνατότητα τέλεσης μιας πράξης έναντι κάποιου προσώπου το οποίο δεν μπορεί να προβάλει βάσιμα *veto* στην ισχύ ενός *pro tanto* λόγου υπέρ της πράξης αυτής. Άρα, η εξέταση για το εάν θεμελιώνεται μια ελευθερία έχει αρνητικό χαρακτήρα: αυτό που θα πρέπει να διαπιστώσουμε είναι ότι κανένα πρόσωπο δεν έχει έναντι ημών μια αξίωση με αντίθετο περιεχόμενο, ότι δηλαδή στα πλαίσια της κανονιστικής ισχύος του κινητοποιού μας λόγου δεν υπάρχει κάποιο πρόσωπο το οποίο να μην αντιμετωπίζεται με όρους ισότητας και διακριτότητας. Μπορούμε λοιπόν να υποστηρίξουμε ότι η αντίληψη των δικαιωμάτων ως αρμών του λόγου είναι μια διπλά ανεστραμμένη εκδοχή της κλασικής και της σύγχρονης θεωρίας της βούλησης, καθώς κεντρική της έννοια δεν είναι μια επιλογή που έχει ο φορέας του δικαιώματος, αλλά μια επιλογή την οποία στερείται ο φορέας του καθήκοντος.

Ο Καντ δεν συνδέει την αντίληψή του για τα δικαιώματα με τον μηχανισμό της κανονιστικής σύγκλισης και απώθησης και, ως εκ τούτου, αποτυγχάνει να αναδείξει την εγγενή σχέση των δικαιωμάτων με τον λόγο. Παρ' όλα αυτά, δεν νομίζω ότι θα έσφαλλα, εάν υποστήριζα πως η θεώρηση των δικαιωμάτων ως αρμών του λόγου είναι μια κατ' εξοχήν καντιανή προσέγγιση, διότι κατ' εξοχήν καντιανή είναι και η ιδέα της κανονιστικής απώθησης, του μηχανισμού θεμελίωσης των αξιώσεων. Θα μπορούσε, μάλιστα, να είναι η ίδια η θέση του Καντ, όπως αυτή εκφράζεται στην

πρώτη διατύπωση της κατηγορικής προσταγής: «Πράττε μόνο σύμφωνα με τον γνώμονα εκείνο με τον οποίο μπορείς συγχρόνως να θέλεις να γίνει καθολικός νόμος».³²³

Η κατηγορική προσταγή απαιτεί από εμάς να πράττουμε πάντα σύμφωνα με καθολικεύσιμους γνώμονες ή, διαφορετικά, *βάσει* επαρκών λόγων.³²⁴ Η κατηγορικότητα της ηθικής συνίσταται αποκλειστικά σε αυτό. Επαρκής, όπως γνωρίζουμε, είναι ο λόγος που δεν έχει υποσκελιστεί από κάποιον άλλο, ισχυρότερο λόγο. Βάσει των προηγούμενων αναπτύξεών μας, ως επαρκείς μπορούμε να χαρακτηρίσουμε τόσο τους ηθικούς λόγους που συνεκτιμήθηκαν με άλλους ηθικούς ή φρονησιακούς λόγους και και κρίθηκαν ισχυρότεροι ή έστω εξίσου ισχυροί, όσο και τους λόγους που απώθησαν τις ανταγωνιστικές προς αυτούς εκτιμήσεις, που τους στέρησαν τη συνήθη κανονιστική τους σημασία. Ακολουθώντας την ορολογία του Καντ, θα λέγαμε ότι τα καθήκοντα που θεμελιώνονται στην πρώτη περίπτωση είναι *ατελή*, ενώ τα καθήκοντα που θεμελιώνονται στη δεύτερη περίπτωση είναι *τέλεια*.

Στη *Θεμελίωση της Μεταφυσικής των Ηθών* ο Καντ διακρίνει ανάμεσα σε δύο τρόπους με τους οποίους ένας γνώμονας μπορεί να αποτύχει στη δοκιμασία της καθολίκευσης. Αμφότεροι συνίστανται σε μια λογική αντίφαση. Στη μεν πρώτη περίπτωση η αντίφαση καθιστά αδύνατη ακόμα και αυτήν τη σύλληψη του γνώμονα ως καθολικού νόμου. Απεναντίας, στη δεύτερη περίπτωση η αντίφαση ενυπάρχει όχι στη σύλληψη, αλλά στη θέλησή μας, ή, διαφορετικά, μεταξύ των προθέσεών μας. Μπορούμε δηλαδή να νοήσουμε τον γνώμονα ως καθολικό νόμο, αδυνατούμε εντούτοις να θελήσουμε έναν κόσμο στον οποίο ο γνώμονας αυτός θα αναπτύσσει καθολική ισχύ. Στη διάκριση μεταξύ των δύο ειδών αντίφασης αντιστοιχεί η διάκριση μεταξύ *τέλειων* και *ατελών* καθηκόντων. Τα καθήκοντα που θεμελιώνονται στην πρώτη περίπτωση είναι *τέλεια*. Τα καθήκοντα που θεμελιώνονται στη δεύτερη είναι *ατελή*.

Μεταφέροντας τη συζήτηση στο επίπεδο των *pro tanto* λόγων, θα λέγαμε ότι είναι λογικά αδύνατο να νοήσουμε μια εκτίμηση που να συνηγορεί υπέρ της τέλεσης ή της παράλειψης μιας πράξης, η οποία, υπό τις συγκεκριμένες συνθήκες, συνεπάγεται την παραβίαση ενός τέλειου καθήκοντος. Από την άλλη, όταν βαρύνομαστε από το ατελές καθήκον να επιδιώξουμε ένα σκοπό (π.χ. την ευδαιμονία των άλλων μέσω της ευεργεσίας τους³²⁵) είναι λογικά δυνατό να νοήσουμε έναν *pro tanto* λόγο υπέρ της επιδίωξης ενός άλλου, ασύμβατου με αυτόν σκοπού (π.χ. την επισώρευση πλού-

³²³ *ΘΜΗ* 4:421.

³²⁴ Δεν θα πρέπει να μας ξενίζει το γεγονός πως για την ανεύρεση του κανονιστικού θεμελίου των δικαιωμάτων καταφεύγουμε στην κατηγορική προσταγή. Για την ενιαία πηγή της κανονιστικότητας, όπως την αντιλαμβάνεται ο Καντ, είτε πρόκειται για την ηθική είτε για το δίκαιο, βλ. Κωνσταντίνου Παπαγεωργίου, «Δίκαιο και Ελευθερία», *The Books' Journal* 59 (2015), 43.

³²⁵ Πρόκειται για το τέταρτο παράδειγμα που εισφέρει ο Καντ στη *Θεμελίωση της Μεταφυσικής των Ηθών*, το δεύτερο στην κατηγορία των ατελών καθηκόντων. Το έτερο παράδειγμα της ίδιας κατηγορίας αφορά στην καλλιέργεια των φυσικών του δυνάμεων (πνευματικών, ψυχικών και σωματικών) προς το σκοπό της αύξησης της φυσικής του τελειότητας. Για τα ατελή αυτά καθήκοντα, ως καθήκοντα αρετής, βλ. *ΘΜΗ* 4:423, καθώς και *ΜΗ* 6:444-446, 452-454. Βλ. επίσης τον προβληματισμό του Thomas Nagel για την έννοια της αντίφασης στη βούληση αναφορικά με το τέταρτο παράδειγμα στο Thomas Nagel, *Equality and Partiality* (Oxford University Press, 1991), [= Τόμας Νέιγκελ, *Ισότητα και Μεροληψία*, (Αθήνα: Εκκρεμές, 2011), μτφρ.: Κώστας Ν. Κουκουζέλης, Παναγιώτης Γ. Φλέσσας· εισαγωγή, επιμέλεια: Κώστας Ν. Κουκουζέλης· επίμετρο: Κωνσταντίνος Παπαγεωργίου, 99-114.] Σχετικά με το ζήτημα της θεμελίωσης ενός καθήκοντος αρωγής βλ. Κωνσταντίνου Παπαγεωργίου, *Οι πρόσφυγες και τα καθήκοντά μας απέναντί τους*, 39-43, ιδίως υπ. 28.

του για την πραγμάτωση ενός μελλοντικού σχεδίου). Ο λόγος αυτός θα πρέπει να συνεκτιμηθεί με κάθε άλλο, ανταγωνιστικό ή επιρρωνύοντα λόγο, προκειμένου να προσδιοριστεί η δεοντική τιμή των πράξεών μας.

Μολονότι η ιδέα μιας αντίφασης στη βούληση δεν είναι άμοιρη ερμηνευτικών προβλημάτων, η αντίφαση στη σύλληψη είναι αυτή που προκαλεί τις πιο έντονες αμφιλογίες. Είναι μάλιστα αυτή που παρουσιάζει ενδιαφέρον για τη θεωρία των δικαιωμάτων. Ο Καντ παραθέτει δύο παραδείγματα τέλειων καθηκόντων: το ένα αφορά στην αυτοκτονία και το άλλο στη συμβατική σχέση του δανείου. Πρόκειται στην πραγματικότητα για δύο ευρύτερες κατηγορίες περιπτώσεων, στη μεν πρώτη από τις οποίες μπορούμε να εντάξουμε πράξεις ποινικού ενδιαφέροντος, όπως η ανθρωποκτονία, στη δε δεύτερη αντισυμβατικές συμπεριφορές στα πλαίσια πρακτικών του ιδιωτικού κυρίως δικαίου. Κατά την εξέταση των παραδειγμάτων αυτών, το ενδιαφέρον του Καντ επικεντρώνεται στον γνώμονα του αυτουργού. Στο παράδειγμα της αυτοκτονίας ο γνώμονας είναι: «Από φιλαυτία θέτω ως αρχή μου να συντομεύσω τη ζωή μου εάν η παράτασή της απειλεί με περισσότερα δεινά από όσες ανέσεις υπόσχεται».³²⁶ Αντίστοιχα δε στο παράδειγμα του δανείου: «Όταν πιστεύω ότι ευρίσκομαι σε οικονομική ανάγκη, θα δανείζομαι χρήματα και θα υπόσχομαι να τα επιστρέψω, μολονότι γνωρίζω πως δεν θα συμβεί αυτό ποτέ».³²⁷

Η Christine Korsgaard έχει κατατάξει σε τρεις οικογένειες ερμηνευτικών προσεγγίσεων τις απαντήσεις που έχουν δοθεί στο ερώτημα: ποια είναι η κοινή φύση της αντίφασης που προκύπτει κατά τη δοκιμασία καθολίκευσης των γνώμωνων; Σύμφωνα με την πρώτη ερμηνευτική προσέγγιση, έχουμε να κάνουμε με μια *λογική* αντίφαση: εάν οι δύο γνώμονες ιδωθούν ως καθολικοί νόμοι, τότε οι αντιστοιχές πράξεις ή πρακτικές δεν θα μπορούσαν καν να νοηθούν. Εάν δηλαδή ήταν επιτρεπτό για τον καθένα, προκειμένου να εξασφαλίσει ένα χρηματικό ποσό ή ένα αντικείμενο, να υπόσχεται ψευδώς την επιστροφή του στον αντισυμβαλλόμενο του, τότε πρακτικές όπως το δάνειο ή το χρησιδάνειο θα έπαυαν να υπάρχουν και η πράξη της ψευδούς υπόσχεσης δεν θα είχε το νόημα που έχει στο πλαίσιο της σύναψης μιας σύμβασης. Σύμφωνα με τη δεύτερη προσέγγιση, η αντίφαση είναι τελολογική: εάν οι δύο γνώμονες ιδωθούν ως καθολικοί νόμοι, τότε ο φυσικός σκοπός των πράξεων υπέρ των οποίων συνηγορούν, όπως αυτός καθορίζεται από ένα τελολογικό σύστημα εναρμόνισης των σκοπών όλων των πράξεων, δεν θα μπορεί πλέον να επιδιωχθεί. Φυσικός σκοπός μιας υπόσχεσης είναι η οικοδόμηση της εμπιστοσύνης μεταξύ των συναλλασσόμενων μερών. Τον σκοπό αυτό θα υπονόμει ασφαλώς η καθολίκευση της πρακτικής των ψευδών υποσχέσεων.³²⁸ Σύμφωνα με την τρίτη ερμηνευτική προσέγγιση, υπέρ της οποίας τάσσεται η Korsgaard,³²⁹ η αντίφαση είναι πρακτική: η πράξη που πριν την καθολίκευση συνιστούσε, κατά τον γνώμονά της, πρόσφορο μέσο

³²⁶ ΘΜΗ 4:422.

³²⁷ *Αυτόθι*.

³²⁸ Την τελολογική ερμηνεία υιοθετεί μεταξύ άλλων ο H. J. Paton. Βλ. συγκεκριμένα H. J. Paton, *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy* (London: Hutchinson's University Library, 1947), 146-157.

³²⁹ Βλ. τη μελέτη της, «Formula of Universal Law», στο Christine M. Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 77-105.

για την επίτευξη ενός σκοπού, μετά την καθολίκευση στερείται την αποτελεσματικότητά της.

Και οι τρεις ερμηνείες βασίζονται σε μια αλήθεια για την ισχύ των συστατικών κανόνων μιας πρακτικής: εάν μεταβληθούν οι κανόνες αυτοί, μεταβάλλεται και η ίδια η πρακτική. Το παιχνίδι, για παράδειγμα, στο οποίο οι πεσσοί έχουν διαφορετική αξία και τρόπο κίνησης απ' ό,τι στο σκάκι δεν μπορεί να ταυτιστεί με το σκάκι· είναι ένα διαφορετικό παιχνίδι. Στην πρακτική των ιδιωτικών συμφωνιών έγκυρη «κίνηση» θεωρείται μια υπόσχεση η οποία δίδεται με την πρόθεση να γίνει αντιληπτή από τον αποδέκτη της ως ειλικρινής, δημιουργώντας σε αυτόν την προσδοκία τήρησής της. Εάν ίσχυε ένας καθολικός κανόνας που θα επέτρεπε τις ψευδείς υποσχέσεις, η νέα πρακτική που θα διαμορφωνόταν βάσει αυτού του κανόνα δεν θα είχε σχέση με τη σύναψη συμφωνιών· θα ήταν μια διαφορετική πρακτική. Στο παράδειγμα του δανείου ο Καντ επικαλείται πράγματι τον συστατικό χαρακτήρα των κανόνων για τη συμφωνία, όταν παριστά με τη φαντασία του έναν κόσμο στον οποίο ισχύει ως καθολικός νόμος ο γνώμονας του αυτουργού: «Πράγματι, εάν ίσχυε ως καθολικός νόμος: ότι καθένας που πιστεύει ότι ευρίσκεται σε ανάγκη μπορεί να υπόσχεται ό,τι του αρέσει, με την πρόθεση να μην το τηρήσει, τότε τούτο θα καθιστούσε αδύνατη τόσο την υπόσχεση όσο και τον σκοπό που τυχόν συνδέει κανείς μ' αυτήν, καθώς κανείς δεν θα πίστευε πως του είχαν υποσχεθεί κάτι, αλλά θα θεωρούσε κάθε τέτοια δήλωση ως καταγέλαστη και μάταιη πρόφαση».³³⁰

Θα πρέπει τώρα να διαπιστώσουμε ότι η αναφορά στη φύση των συστατικών κανόνων μιας πρακτικής δεν μας βοηθάει να συλλάβουμε το είδος της αντίφασης που ενσκήπτει, όταν υποβάλλουμε τον γνώμονα έστω και του δεύτερου μόνο παραδείγματος του Καντ στη δοκιμασία της καθολικευσιμότητας. Οι κανόνες αυτοί δεν είναι κρίσιμοι από ηθική σκοπιά, κάτι που προκύπτει από το γεγονός ότι στο παράδειγμα του δανείου δεν παραβιάζονται. Όπως είδαμε, έγκυρη «κίνηση» στην περίπτωση των συμβάσεων, δεδομένου του συστατικού τους κανόνα, είναι η υπόσχεση που δίδεται με την πρόθεση να γίνει αντιληπτή ως μια γνήσια δέσμευση. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι ο αυτουργός στο παράδειγμα του Καντ προβαίνει σε μια έγκυρη κίνηση, καθώς επιδιώκει πράγματι να πείσει για την ειλικρίνεια της υπόσχεσής του. Εάν ο αποδέκτης της υπόσχεσης πειστεί και συναφθεί η συμφωνία, τότε αυτή αναπτύσσει πλήρως την κανονιστική της ισχύ: ο αυτουργός καθίσταται οφειλέτης, συνεπώς δεσμεύεται να επιστρέψει το χρηματικό ποσό εντός της προθεσμίας που ο ίδιος προσδιόρισε κατά την υπόσχεσή του. Καταλήγουμε λοιπόν στο πολύ σημαντικό συμπέρασμα ότι για τη συμβατική δέσμευση του αυτουργού ο γνώμονάς του, το τι πραγματικά επεδίωκε, δεν παίζει κανένα ρόλο. Σημασία έχει μόνο η τέλεση έγκυρων «κινήσεων» από τα δύο μέρη, βάσει των συστατικών κανόνων της πρακτικής, όχι οι υποκειμενικοί σκοποί τους.

Για το ζήτημα του επιτρεπτού ή μη μιας πράξης, ωστόσο, οι υποκειμενικοί σκοποί του αυτουργού, όπως αυτοί αποτυπώνονται στον γνώμονά του, είναι απολύτως κρίσιμοι, όχι διότι καθορίζουν οι ίδιες τη δεοντική τιμή της πράξης, αλλά διότι προσδιορίζουν το ποια είναι η πράξη αυτή. Και φυσικά η πράξη δεν είναι απλώς οι

³³⁰ *GMH* 4:422.

συνέπειές της. Πρόκειται για ένα ενέργημα που εμφορείται από νόημα, το οποίο δεν είναι άλλο από τον γνώμονα του αυτουργού, από την πρόθεσή του.³³¹ Η σημασία των γνωμόνων και των προθέσεων στη διαδικασία της δικαιολόγησης μας είναι γνωστή: ο γνώμονας αποτελεί τον κινητοποιό λόγο του αυτουργού, μια εκτίμηση που μπορεί να τον ωθήσει στην πράξη. Η εκτίμηση αυτή είναι η μόνη που μπορεί να υποβληθεί *παραδεκτά* στη δοκιμασία της καθολικευσιμότητας, προκειμένου να αποφανθούμε εάν αποτελεί επιπλέον και έναν κανονιστικό λόγο. Για να διαπιστώσουμε λοιπόν τη δεοντική τιμή μιας πράξης δεν αρκεί να λάβουμε υπ' όψιν τις συνέπειές της· θα πρέπει επιπλέον να συνεκτιμήσουμε το σκοπό που επεδίωκε ο αυτουργός και να προβούμε στην κρίση κατά πόσο οι λόγοι που συνηγορούν υπέρ του σκοπού αυτού μπορούν να συνηγορήσουν και υπέρ της παραγωγής των συνεπειών της πράξης.

Ορθώς λοιπόν ο Καντ δίνει έμφαση στον γνώμονα, ως το κεντρικό υποκειμενικό στοιχείο της διαδικασίας του λόγον διδόναι. Τώρα όμως καθίσταται λιγότερο κατανόητή η επιλογή του να καταφύγει στους συστατικούς κανόνες της πρακτικής των συμβάσεων, για τη δεσμευτικότητα της οποίας το περιεχόμενο των γνωμόνων είναι αδιάφορο, προκειμένου να αναδείξει την ανηθικότητα της ψευδούς υπόσχεσης. Ο αυτουργός πράγματι χρησιμοποιεί τους κανόνες αυτούς με σκοπό να εξαπατήσει τον αντισυμβαλλόμενο του, κάτι που αντίκειται στην κατηγορική προσταγή. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι η αντίφαση στη σύλληψη του επίδικου γνώμονα ως καθολικού νόμου μπορεί να εξηγηθεί με αναφορά στον συστατικό χαρακτήρα των συγκεκριμένων κανόνων, στο γεγονός ότι με τη ριζική αναθεώρησή τους μεταβάλλεται η ίδια η πρακτική. Ως εκ τούτου, δεν σημαίνει ότι η αντίφαση στη σύλληψη συνίσταται σε μια αλήθεια του τύπου: σε έναν κόσμο όπου κάθε υπόσχεση εκλαμβάνεται ως απόπειρα εξαπάτησης κανείς δεν θα μπορούσε να εξαπατήσει τους άλλους, δίνοντας υποσχέσεις. Διότι αυτή δεν είναι παρά μια αναλυτική αλήθεια για την έννοια της εξαπάτησης. Η ανάδειξη της ηθικής απαξίας του γνώμονα απαιτεί όμως κάτι περισσότερο από την ταυτολογική διαπίστωση ότι, εάν οι άλλοι γνώριζαν πως προσπαθούμε να τους εξαπατήσουμε, τότε δεν θα μπορούσαμε να τους εξαπατήσουμε. Η αντίφαση που αναζητάμε θα πρέπει να αφορά στη θεμελίωση ενός λόγου, όχι στην ανάλυση μιας έννοιας.

Το πρόβλημα στο παράδειγμα της αυτοκτονίας και γενικότερα στις πράξεις ποινικού ενδιαφέροντος μας αποκαλύπτεται πλέον στην καθαρότητά του. Εδώ η αντίφαση δεν μπορεί να αναζητηθεί, έστω και εσφαλμένα, με αναφορά στο ειδικότερο κανονιστικό πλαίσιο μιας πρακτικής, διότι μια τέτοια πρακτική δεν υπάρχει. Κάποιοι από τους ερμηνευτές του Καντ, οι οποίοι θεωρούν αναγκαία την καταφυγή σε ένα τέτοιο πλαίσιο, καταλήγουν στο συμπέρασμα ότι ο Καντ κακώς εντοπίζει μια αντίφαση στη *σύλληψη* του γνώμονα της αυτοκτονίας ως καθολικού νόμου. Αντ' αυτής κάνουν λόγο για μια αντίφαση στη βούληση.

Ωστόσο τα καθήκοντα του ποινικού και του αστικού δικαίου ανήκουν από κοινού στην κατηγορία των τέλειων καθηκόντων: απαιτούν την τέλεση ή την παράλειψη συγκεκριμένων πράξεων, χωρίς να αφήνουν στον αυτουργό το περιθώριο συνε-

³³¹ Για την αναγκαία, εννοιολογική σύνδεση της πρόθεσης με τους λόγους προς το πράττειν, βλ. τη μονογραφία της G. E. M. Anscombe, *Intention* (Oxford: Basil Blackwell, 1963), 2^η έκδ.

κτιμήσεων και σταθμίσεων, όπως συμβαίνει, φερ' ειπείν, με το ατελές καθήκον της ευεργεσίας ή της καλλιέργειας των ταλέντων μας. Το γεγονός λοιπόν ότι καμία πρακτική δεν είναι κρίσιμη για τη θεμελίωση του αρνητικού καθήκοντος στο παράδειγμα της αυτοκτονίας επιβεβαιώνει τον ισχυρισμό ότι σε σχέση με την ισχύ ενός τέλει καθήκοντος η αναφορά στους συστατικούς κανόνες μιας πρακτικής είναι άτοπη, ακόμα και όταν πρόκειται για τους συστατικούς κανόνες των πρακτικών του ιδιωτικού δικαίου και για τη θεμελίωση των συμβατικών μας υποχρεώσεων. Η αντίφαση στη σύλληψη ως καθολικών νόμων του γνώμονα του αυτόχειρα και του δανειολήπτη θα πρέπει να έχει μία και την αυτή εξήγηση, βάσει ενός αντικειμενικού κριτηρίου.

Αυτό που λείπει από τη θεώρηση του Καντ είναι ακριβώς το αντικειμενικό κριτήριο αποτυχίας στη δοκιμασία της καθολικευσιμότητας. Τούτο όμως δεν σημαίνει ότι δεν υπάρχει σε αυτή θέση για ένα τέτοιο κριτήριο. Είναι αλήθεια ότι η δοκιμασία της καθολικευσιμότητας έχει μια προφανή υποκειμενική διάσταση, καθώς ο ίδιος ο αυτουργός καλείται να ελέγξει τη δυνατότητα καθολίκευσης των γνώμων του. Για μια ηθική της αυτονομίας όμως, δεν αρκεί η, κατά τα άλλα, αναγκαία υποκειμενική διάσταση που συνδέεται με την εξουσία του αυτουργού να εκκινεί ο ίδιος τη δικαιοδοτική διαδικασία, να εισφέρει τους υπό κρίση γνώμονες, να αποφαινεται για τη δυνατότητά τους να ισχύσουν ως νόμοι δεσμευτικοί για τον καθένα και να ενστερνίζεται αυτήν του την απόφαση. Διότι μια κρίση βασισμένη στις αυθαίρετες, υποκειμενικές κλίσεις του αυτουργού θα αποτελεί εκδήλωση της ετερονομίας της βούλησής του. Εξίσου αναγκαιώς λοιπόν η απόφαση θα πρέπει να βασίζεται σε αντικειμενικά κριτήρια.

Με αυτήν τη διαπίστωση είμαστε πλέον σε θέση να μιλάμε όχι απλώς για την καθολικευσιμότητα ενός γνώμονα, αλλά για την καθολικότητα ως μορφή του, ως μια αντικειμενική ιδιότητα ενός λόγου προς το πράττειν. Εάν η καθολικευσιμότητα ενός γνώμονα αφορά στη δυνατότητά μας να τον θεωρήσουμε ως λόγο, η καθολικότητα αφορά στην ιδιότητα ενός γεγονότος να συνηγορήσει αντικειμενικά υπέρ της υιοθέτησης μιας πρόθεσης. Μπορούμε τώρα να μεταγράψουμε τη σκέψη του Καντ σε όρους ουσιαστικών λόγων.

Η κατηγορική προσταγή απαιτεί από εμάς να πράττουμε πάντα σύμφωνα με καθολικεύσιμους γνώμονες ή, διαφορετικά, σύμφωνα με επαρκείς λόγους. Η κατηγορικότητα της ηθικής συνίσταται αποκλειστικά σε αυτό. Επαρκής, όπως γνωρίζουμε, είναι ο λόγος που δεν έχει υποσκελιστεί από κάποιον άλλο, ισχυρότερο λόγο. Βάσει των προηγούμενων αναπτύξεών μας, ως επαρκείς μπορούμε να χαρακτηρίσουμε τόσο τους ηθικούς λόγους που συνεκτιμήθηκαν με άλλους ηθικούς ή φρονησιακούς λόγους και κρίθηκαν ισχυρότεροι ή έστω εξίσου ισχυροί, όσο και τους λόγους που απώθησαν τις ανταγωνιστικές προς αυτούς εκτιμήσεις, που τους στέρησαν τη συνήθη κανονιστική τους σημασία. Ακολουθώντας την ορολογία του Καντ, θα λέγαμε ότι τα καθήκοντα που θεμελιώνονται στην πρώτη περίπτωση είναι *ατελή*, ενώ αυτά που θεμελιώνονται στη δεύτερη περίπτωση είναι *τέλεια*.

Έχουμε λοιπόν ένα τέλει καθήκον να τελέσουμε ή να παραλείψουμε μια πράξη, εάν και μόνο εάν, υπό τις συγκεκριμένες περιστάσεις, είναι λογικά αδύνατο να νοήσουμε μια εκτίμηση που να δικαιολογεί την παράλειψη ή την τέλεση της πράξης αυτής αντίστοιχα, που να λειτουργεί δηλαδή ως επαρκής λόγος. Εάν όμως είναι αδύ-

νατο να συλλάβουμε μια εκτίμηση ως επαρκή λόγο, τότε είναι αδύνατο να τη συλλάβουμε ακόμα και ως *pro tanto* λόγο· διότι *pro tanto* λόγος υπέρ μιας νοητικής στάσης είναι ακριβώς μια εκτίμηση η οποία, *ceteris paribus*, δικαιολογεί την υιοθέτηση της στάσης αυτής. Μπορούμε λοιπόν να αναδιατυπώσουμε ως εξής: έχουμε ένα τέλειο καθήκον να τελέσουμε ή να παραλείψουμε μια πράξη, εάν και μόνο εάν, υπό τις συγκεκριμένες συνθήκες, είναι λογικά αδύνατο να νοήσουμε μια εκτίμηση που να συνηγορεί υπέρ της παράλειψης ή της τέλεσης της πράξης αυτής αντίστοιχα, που να λειτουργεί δηλαδή ως *pro tanto* λόγος. Από την άλλη, όταν βαρύνομαστε από το ατελές καθήκον να επιδιώξουμε ένα σκοπό είναι λογικά δυνατό να νοήσουμε έναν *pro tanto* λόγο υπέρ της επιδίωξης ενός άλλου, ασύμβατου με αυτόν σκοπού. Ο λόγος αυτός θα πρέπει να συνεκτιμηθεί με κάθε άλλο, ανταγωνιστικό ή επιρρωνύοντα λόγο, προκειμένου να προσδιοριστεί η δεοντική τιμή των πράξεών μας.

Στο παράδειγμα της αυτοκτονίας το πρόβλημα με τον γνώμονα του αυτουργού δεν είναι απλώς ότι δεν αποτυπώνει έναν *επαρκή* λόγο. Οι ατυχίες που ενσκήπτουν στη ζωή κάποιου δεν μπορούν να αποτελέσουν καν έναν *pro tanto* λόγο υπέρ μιας ενέργειας που θα έχει ως αποτέλεσμα την απώλεια της ζωής του.³³² Το γεγονός ακριβώς ότι μια ενέργεια θα έχει αυτή τη συνέπεια *απωθεί* κανονιστικά την εκτίμηση ότι η ίδια ενέργεια είναι ικανή να τερματίσει τις ατυχίες του αυτουργού της, υπό την έννοια ότι δεν της επιτρέπει να συνηγορήσει υπέρ της. Και τούτο διότι, σύμφωνα με το νόημα της πράξης, όπως αυτό αποτυπώνεται στον γνώμονα που εξετάζει ο Καντ, η ζωή δεν διαθέτει εγγενή αξία· την όποια αξία της την αντλεί από την ευδαιμονία που

³³² Εάν ο γνώμονας του αυτόχειρα δεν μπορεί να αποτελέσει έναν *pro tanto* λόγο υπέρ της αυτοκτονίας, τούτο σημαίνει ότι ο αυτουργός στερείται την επιλογή να τερματίσει τη ζωή του ή να αζακολουθήσει να υπομένει τις δυσκολίες. Το τέλειο καθήκον του δεν είναι λοιπόν ένα γενικό, ανελαστικό καθήκον να μην αυτοκτονήσει. Συνίσταται αντ' αυτού στη στέρηση της *συγκεκριμένης* επιλογής. Για τη θεμελίωση ενός τέλειου καθήκοντος θα πρέπει να λαβουμε υπ' όψιν μας τον γνώμονα του αυτουργού και να εξετάσουμε εάν η εκτίμηση την οποία θέτει ως κινητοποιό του λόγο αποτελεί όντως έναν κανονιστικό *pro tanto* λόγο. Εάν διαπιστώσουμε ότι κάτι τέτοιο δεν συμβαίνει, διότι σύμφωνα με το νόημα του γνώμονα ένα πρόσωπο αποβάλλεται από τη χορεία των ίσων και ελεύθερων λογοθετών, τότε ο αυτουργός έχει ένα τέλειο καθήκον να μην ενεργήσει σύμφωνα με τον γνώμονα αυτό. Δεν αποκλείεται λοιπόν να υπάρχουν γεγονότα που να συνηγορούν υπέρ της αυτοκτονίας και μάλιστα να αποτελούν και επαρκή λόγο. Ο Καντ φαίνεται ότι αναγνωρίζει αυτή τη δυνατότητα στη *Μεταφυσική των Ηθών*. Μεταξύ άλλων παραδειγμάτων, παραθέτει και το εξής: «Ένας άνδρας αισθανόταν κιόλας την υδροφοβία, ως αποτέλεσμα του δήγματος ενός λυσσασμένου σκύλου, και αφού δήλωσε ότι δεν είχε ποτέ ακούσει να έχει θεραπευτεί κάποιος από αυτό, αυτοκτόνησε, ώστε, όπως είπε σε ένα σημείωμα που άφησε, να μην κάμει και άλλους ανθρώπους δυστυχημένους με τη λύσσα του (της οποίας την εκδήλωση αισθανόταν ήδη)· ερωτάται αν έπραξε άδικα» *MH* 6:423-424. Εδώ ο αυτόχειρας δεν επιλέγει να αυτοκτονήσει προκειμένου να αποφύγει μια δυσκολία η οποία μπορεί να αντιμετωπιστεί έστω και με μεγάλο κόστος. Το κάνει για να επισπεύσει μια ούτως ή άλλως σύντομη όσο και επώδυνη πορεία προς τον αναπότρεπτο θάνατό του, αλλά και για να προστατεύσει τους οικείους του. Δεν θεωρεί ότι η αξία της ζωής του συνίσταται στο καθαρό υπόλοιπο προσωπικής ευτυχίας που του εξασφαλίζει, αλλά τη συνδέει με εκτιμήσεις για την αξιοπρέπειά του. Θα μπορούσαμε λοιπόν να καταλήξουμε στο συμπέρασμα ότι ο γνώμονάς του αποτυπώνει έναν επαρκή λόγο υπέρ της αυτοκτονίας. Τελικά, πάντως, η απάντηση που προκρίνει ο Καντ στο ερώτημά του είναι αρνητική. Βλ. σχετικά, John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, 193. Κυρίως, όμως, βλ. Φίλιππου Βασιλόγιαννη, «Αυτοκτονία και ευθανασία: η πρόκληση της καντιανής περιπτώσιολογίας», *The Art of Crime* (2018), με έμφαση στα μεθοδολογικά και ουσιαστικά ζητήματα που εγείρει η περιπτώσιολογία της αρετολογίας στη *Μεταφυσική των Ηθών*. Βλ. επίσης του ίδιου, *Το Μίσος για τη Φιλελεύθερη Δημοκρατία* (Αθήνα: Εκδόσεις Ευρασία, 2019), 75. Πρβλ. Thomas Hill Jr., «Self-Regarding Suicide», στο Thomas Hill Jr., *Autonomy and Self-Respect* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 85-103.

εξασφαλίζει ή που μπορεί να εξασφαλίσει στον φορέα της. Η εισδοχή ενός τέτοιου λόγου στην κανονιστική επικράτεια θα σήμαινε ότι μια ζωή που δεν υπόσχεται καμία ευτυχία στερείται οποιασδήποτε αξίας. Ο φορέας της δεν έχει καν συμφέρον να τη ζει. Πρόκειται για μια ζωή που, σύμφωνα πάντα με τον γνώμονα του επίδοξου αυτόχειρα, δεν αξίζει ούτε να βιωθεί, ούτε να διαφυλαχθεί από τον ίδιο ή από τους άλλους. Δεν υπάρχει λόγος να συνεχίζεται, ενώ αντίθετα υπάρχουν λόγοι να τερματιστεί και μάλιστα όχι μόνον από τον φορέα της. Για αυτήν ο καθένας δικαιούται να παίρνει αποφάσεις, προβαίνοντας σε σταθμίσεις και υπολογισμούς ευδαιμονίας, με τον φορέα της να μην μπορεί να προβάλει όχι απλώς *veto*, αλλά ούτε καν μια απλή ένσταση. Διότι μια τέτοια ένσταση θα βασιζόταν ακριβώς στην προσδοκία της ευδαιμονίας, μια προσδοκία που εδώ δεν δικαιολογείται.³³³

Σύμφωνα με τα παραπάνω, η διατάραξη της σχέσης ισότητας που συνδέει τον επίδοξο αυτόχειρα με τους εταίρους του θα πρέπει να θεωρείται δεδομένη. Υπό την ιδιότητα ενός απλού υποκειμένου ευδαιμονίας, ο αυτουργός εξαιρεί τον εαυτό του από τη χορεία των ίσων και ελεύθερων προσώπων ως υποκειμένων της δικαιολογητικής σχέσης $R(p, x, c, a)$. Η αντίφαση που ανακύπτει στην προσπάθειά μας να συλλάβουμε τον γνώμονα του αυτόχειρα ως έναν *pro tanto* λόγο μας είναι γνωστή: εάν εκλάβουμε τον γνώμονα αυτό ως ένα *pro tanto* λόγο υπέρ της αυτοκτονίας, θα πρέπει συνακόλουθα να θεωρήσουμε ότι ο αυτουργός δεν συγκαταλέγεται μεταξύ των υποκειμένων $x_1, x_2, x_3, \dots, x_n$ της δικαιολογητικής σχέσης $R(p, x, c, a)$ ως ίσων και ελεύθερων προσώπων, διότι το ηθικό του *status*, σύμφωνα με τον γνώμονα, είναι αυτό ενός υποδεέστερου όντος. Η αποβολή του όμως από τη χορεία των ηθικών προσώπων θα στερούσε από τον *pro tanto* λόγο τη μορφή της καθολικότητας, άρα θα του στερούσε την ίδια την ιδιότητα του λόγου.

Το δεύτερο παράδειγμα, αυτό του δανείου, το έχουμε εξετάσει ήδη, υπό το πρίσμα μάλιστα της δεύτερης διατύπωσης της κατηγορικής προσταγής. Θυμίζω ότι στη θέση του αυτουργού είχαμε τοποθετήσει τον Ε, ενώ στη θέση του δανειστή τον Δ. Είχαμε πει τότε ότι η ανάγκη του Ε για χρήματα δεν μπορεί να αποτελέσει έναν *pro tanto* λόγο υπέρ της εξαπάτησης του Δ, διότι σύμφωνα με το νόημα της πράξης αυτής, ο Δ δεν συνιστά ένα πρόσωπο διακριτό του Ε, αλλά μια προέκταση της προσωπικότητάς του, ή, ακριβέστερα, ένα όργανό του. Ο γνώμονας του Ε στερείται λοιπόν της καθολικής μορφής ενός λόγου, διότι δεν συγκαταλέγει τον Δ μεταξύ των υποκειμένων $x_1, x_2, x_3, \dots, x_n$ της δικαιολογητικής σχέσης $R(p, x, c, a)$ ως ένα πρόσωπο διακριτό από τον Ε. Η αντίφαση είναι και πάλι παρούσα: μπορούμε να νοήσουμε τον γνώμονα της εξαπάτησης ως καθολικό νόμο, μόνο εάν εξαιρέσουμε ένα πρόσωπο από την κατηγορία των προσώπων που δικαιούνται να εγείρουν τις ενστάσεις και τις αντιρρήσεις τους κατά τη διαδικασία της λογοθεσίας, μόνο δηλαδή εάν παραβιάσουμε την αρχή της ομοφωνίας, στην οποία βασίζεται η καθολικότητα των ουσιαστικών λόγων. Εδώ μάλιστα, επειδή το πρόσωπο του οποίου διακυβεύεται η θέση μεταξύ των λογοθετών είναι διαφορετικό από αυτό του αυτουργού, στο τέλειο καθήκον του τελευταίου αντιστοιχεί μία αξίωση του πρώτου.

³³³ Πρβλ. Φίλιππου Βασιλόγιαννη, «Η ανθρώπινη αξιοπρέπεια ως εξ υποκειμένου δίκαιο: ένα φιλοσοφικό σχόλιο στην ιστορία μιας νομικής έννοιας», στο *Αντικίνησση - Τιμητικός Τόμος Σπύρου Ν. Τρωιάνου*, Πρώτος Τόμος (Αθήνα: Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, 2013), 144.

Βλέπουμε λοιπόν ότι οι σχέσεις ισότητας και διακριτότητας μεταξύ των προσώπων μας παρέχουν το ενιαίο αντικειμενικό κριτήριο αποτυχίας ενός γνώμονα στη δοκιμασία της καθολικευσιμότητας. Εάν είναι λογικά αδύνατο να συλλάβουμε ένα γνώμονα ως καθολικό νόμο, αυτό οφείλεται στο ότι ο γνώμονας δεν μπορεί αντικειμενικά όχι απλώς να δικαιολογήσει επαρκώς, αλλά ούτε καν να συνηγορήσει υπέρ της πράξης στην οποία κατατείνει.³³⁴ Η λύση αυτή, η οποία βασίζεται στον μηχανισμό της σύγκλισης και απώθησης των πρακτικών λόγων και στην κανονιστική

³³⁴ Θα ήταν ίσως χρήσιμο να αντιδιαστείλουμε την καντιανής χροιάς έννοια της κανονιστικής απώθησης από την αριστοτελικής έμπνευσης έννοια της *κατασίγασης* (silencing), την οποία εισήγαγε ο John McDowell. Ο McDowell θεωρεί πως η κατασίγαση αποτελεί χαρακτηριστικό γνώρισμα της κατηγορικότητας των ηθικών προσταγών, συμπεριλαμβανομένων των καθηκόντων αρετής· ιδίως αυτών. Περιορίζει ωστόσο την ανάλυσή του στο υποκειμενικό επίπεδο της φαινομενολογίας της ηθικής μας εμπειρίας. Η κατασίγαση είναι ένα ψυχολογικό, όχι κανονιστικό φαινόμενο. Δεν συλλαμβάνει τον τρόπο με τον οποίο μας δεσμεύει όντως η ηθική, αλλά τον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβάνεται τη δέσμευσή του ένας ενάρετος αυτουργός. Τούτος ο αυτουργός, όταν αναγνωρίζει την ισχύ ενός καθήκοντος αρετής, παύει να εκλαμβάνει ως λόγους εκτιμήσεις που συνηγορούν υπέρ μιας πράξης, η τέλεση της οποίας, υπό τις συγκεκριμένες συνθήκες, συνεπάγεται την παραβίαση του καθήκοντός του. Έτσι όμως η ισχύς των καθηκόντων αρετής και η αναγνώρισή τους αποσυνδέονται από την ισχύ και την αναγνώριση των κρίσιμων πρακτικών λόγων. Πώς θεμελιώνονται άραγε οι αρχές από τις οποίες απορρέουν τα επιμέρους καθήκοντα και στις οποίες βασίζεται η απόδοση του χαρακτηρισμού «ενάρετος» στον αυτουργό; Σε ζητήματα θεμελίωσης σημασία δεν έχει το τι εκλαμβάνει ο ενάρετος αυτουργός ως λόγους, αλλά το τι ισχύει πράγματι ως λόγος. Ειδεμής το επιχείρημα κινδυνεύει να καταστεί κυκλικό.

Μπορούμε άραγε να αποφύγουμε αυτόν τον κίνδυνο, υποστηρίζοντας ότι ο ενάρετος αυτουργός δεν εκλαμβάνει κάποιες εκτιμήσεις ως λόγους, επειδή πράγματι οι εκτιμήσεις αυτές δεν είναι λόγοι; Κάτι τέτοιο θα συμβάδιζε με τη ρεαλιστική αντίληψη του McDowell για τους λόγους. Ωστόσο, η λύση αυτή θα πρέπει να απορριφθεί. Η ιδέα της κατασίγασης προϋποθέτει έναν ισχυρό λόγο, ο οποίος όμως χάνει την πρακτικότητά του, ήτοι την ικανότητά του να παρακινήσει προς το πράττειν τον ενάρετο αυτουργό. Οι επιταγές της αρετής θυμίζουν το κερύ στα αφτιά των συντρόφων του Οδυσσέα που δεν επιτρέπει στο τραγούδι των Σειρήνων να ακουστεί. Θα μπορούσαμε, συνεπώς, να ισχυριστούμε ότι οι επιταγές της αρετής λειτουργούν για τον ενάρετο αυτουργό ως αποκλείοντες λόγοι και να στρέψουμε προς την ιδέα της κατασίγασης την κριτική που απηύθηνα στη θεωρία των δευτεροβάθμιων λόγων. Επιπλέον, θα ήταν λάθος να υποστηρίξει κανείς ότι οι επιταγές της αρετής μας δεσμεύουν με τον τρόπο που μας δεσμεύουν τα τέλεια καθήκοντα, στερώντας μας δηλαδή μια επιλογή. Διότι μόνο μερικά από τα καθήκοντα αρετής είναι τέλεια· στην πλειοψηφία τους πρόκειται για ατελή καθήκοντα, τα οποία μας δεσμεύουν με το να μας υποδεικνύουν τη σωστή επιλογή, δηλαδή τον ισχυρότερο λόγο, βάσει του οποίου θα πρέπει να ενεργήσουμε.

Το αντικειμενικό σύστημα της κατασίγασης είναι αυτό που ο T. M. Scanlon ονομάζει *υπόσκαψη* (undercutting). Γράφει ο Scanlon: «Μια εκτίμηση q που ισχύει υπό τις περιστάσεις c *υποσκάπτει* (*undercuts*) την εκτίμηση p ως λόγο υπέρ της τέλεσης της πράξης a υπό τις περιστάσεις c , εάν δεν αληθεύει η σχέση $R(p, x, c, a)$, αληθεύει όμως η σχέση $R(p, x, c', a)$, όπου ως περιστάσεις c' θα πρέπει να νοήσουμε μια κατάσταση κανονιστικά όσο το δυνατόν περισσότερο όμοια με τις περιστάσεις c , στην οποία ισχύει η εκτίμηση p , όχι όμως και η q ». Ο Scanlon βέβαια δεν συνδέει την κανονιστική υπόσκαψη με τη θεμελίωση των τέλειων καθηκόντων, πόσω μάλλον με τη θεμελίωση των δικαιωμάτων. Άλλωστε, η έννοια της υπόσκαψης είναι στενότερη από αυτήν της κανονιστικής απώθησης. Η στέρηση της συνήθους κανονιστικής σημασίας ενός γεγονότος θεμελιώνει ένα θετικό καθήκον, ένα καθήκον να προβούμε σε μια ενέργεια. Στην περίπτωση όμως των αρνητικών καθηκόντων, το κρίσιμο γεγονός δεν στερεί από ένα άλλο την κανονιστική σημασία που θα είχε υπό διαφορετικές συνθήκες· απλώς δεν του επιτρέπει να αναπτύξει μια ανταγωνιστική κανονιστική σημασία. Όσον αφορά πάντως στη θεμελίωση των τέλειων καθηκόντων, εκείνου που οφείλουμε ο ένας στον άλλο, ο Scanlon φαίνεται να προσχωρεί στη θέση του McDowell, όπως παραδέχεται άλλωστε και ο ίδιος. Βλ. John McDowell, «Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?», στο John McDowell, *Mind, Value and Reality* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998), 90-91· Από τον ίδιο τόμο, βλ. «The Role of *Eudaimonia* in Aristotle's Ethics», 3-22· «Virtue and Reason», 50-76. Πρβλ. T. M. Scanlon, *Being Realistic about Reasons*, 105· του ίδιου, *What We Owe to Each Other*, 157 και 390 υπ.10.

αντίληψη περί προσωπικότητας είναι, πιστεύω, συνεπής με τις καντιανές πρωταρχές του δικαίου και της ηθικής. Εάν ο Καντ την υιοθετούσε, δεν θα είχε οδηγηθεί στην αντίληψη του δικαίου ως ενός χώρου αποτελούμενου από απαραβίαστες προσωπικές σφαίρες ελευθερίας, τα όρια των οποίων προσδιορίζονται από ουσιαστικούς λόγους, έτσι ώστε, σύμφωνα με τη γνωστή παραστατική διατύπωση, η ελευθερία του ενός να σταματάει εκεί που ξεκινάει η ελευθερία του άλλου. Υπό την αντίληψη των δικαιωμάτων ως αρμών του λόγου, το δίκαιο συνίσταται σε μια ενιαία σφαίρα ελευθερίας, εντός της οποίας οι επιλογές του ενός προσώπου, άρα και η ελευθερία του, ενδέχεται να παρεμποδίζουν την άσκηση της ελευθερίας των άλλων προσώπων και να παρεμποδίζονται από αυτές. Το όρια του δικαίου, ήτοι της ενιαίας σφαίρας ελευθερίας, ήτοι των επιλογών των προσώπων, προσδιορίζονται από την ίδια την ύπαρξη των προσώπων υπό την κανονιστική τους αντίληψη, δηλαδή από τις αξιώσεις τους και τα συσχετικά τους καθήκοντα.

Η ιδέα μιας ενιαίας σφαίρας ελευθερίας είναι κεντρικής σημασίας στο πλαίσιο του λογοσυστατικού μοντέλου της κανονιστικότητας. Γνωρίζουμε ότι, σύμφωνα με το συγκεκριμένο πρότυπο, «έχω έναν *pro tanto* λόγο να τελέσω την πράξη *α*» σημαίνει ότι είμαι ελεύθερος έναντι του οποιουδήποτε να προβώ σε αυτήν. Η ενιαία σφαίρα της ελευθερίας, δηλαδή το δίκαιο, συμπίπτει κατ' αναγκαιότητα με την επικράτεια των πρακτικών μας λόγων. Εάν λοιπόν δεχθούμε τη δυνατότητα πολλών *ατομικών* σφαιρών ελευθερίας, θα πρέπει συνακόλουθα να δεχθούμε και τη δυνατότητα *ατομικών* ή *ιδιωτικών* πρακτικών λόγων. Οι λόγοι αυτοί θα είναι βέβαια καθολικοί, υπό την έννοια ότι θα ισχύουν για τον *καθένα*, διαμορφώνοντας εν τέλει ένα ενιαίο κανονιστικό πεδίο. Ούτε οι λόγοι, όμως, ούτε η ελευθερία θα μπορούν τότε να ιδωθούν ως μια σχέση μεταξύ προσώπων. Η ενιαία σφαίρα της ελευθερίας θα προκύπτει απλώς από το άθροισμα των ατομικών σφαιρών, καθεμία από τις οποίες θα έχει συγκροτηθεί ερήμην των υπολοίπων. Κάτι τέτοιο δεν είναι όμως δυνατό, δεδομένης της σημασίας που έχει η σχέση μας με τα άλλα πρόσωπα τόσο για την ανάδυση του κανονιστικού φαινομένου, όσο (και συναφώς) και για την κατανόηση της ίδιας της υποκειμενικότητας.

Το πρόβλημα της ατομικότητας των λόγων μπορεί να αποφευχθεί, εάν θεωρήσουμε ότι οι σχέσεις ελευθερίας δεν θεμελιώνουν την ισχύ *pro tanto* λόγων, αλλά, αντιθέτως, ανάγονται οι ίδιες στην ισχύ επαρκών λόγων προς το πράττειν. Τούτο σημαίνει εγκατάλειψη του λογοσυστατικού και προσχώρηση στο λογοδοτικό μοντέλο της κανονιστικότητας. Για τη θεμελίωση των ατομικών σφαιρών ελευθερίας απαιτείται πλέον η στάθμιση ουσιαστικών λόγων. Και καθώς έχουμε απορρίψει την ιδέα της θεμελίωσής τους σε μια ατομική σφαίρα ελευθερίας, μπορούμε και πρέπει να θεωρήσουμε ότι οι λόγοι αυτοί συγκροτούν ήδη ένα ενιαίο κανονιστικό σύστημα. Η αποσύνδεση όμως της έννοιας της ελευθερίας από αυτήν των *pro tanto* λόγων μας εμποδίζει να αντιληφθούμε τους τελευταίους ως σχέσεις δικαιωμάτων, άρα και τα δικαιώματα ως μια κατηγορία θεμελιωδέστερη των λόγων. Όπως είδαμε, βάσει της αναγωγιστικής προσέγγισης, τα δικαιώματα αφομοιώνονται όχι μόνο κανονιστικά, αλλά και εννοιολογικά από την κατηγορία των λόγων.

Η ιδέα του λόγου και του δικαίου ως μιας ενιαίας σφαίρας ελευθερίας μας επιτρέπει να συλλάβουμε την εγγενή σχέση των δικαιωμάτων με τους ουσιαστικούς

μας λόγους. Αυτό που προσδίδει ενότητα και συνοχή στον λόγο και στο δίκαιο, που καθιστά την κανονιστικότητα ένα ενιαίο πεδίο, είναι η συστατική λειτουργία που επιτελούν αφενός οι ορθολογικές αρχές, αφετέρου τα δικαιώματα ή, διαφορετικά, οι σχέσεις ισότητας, διακριτότητας και *stricto sensu* αξιοπρέπειας μεταξύ των προσώπων. Με την ορθολογικότητα ασχοληθήκαμε στο πρώτο μέρος αυτής της εργασίας. Ο θεμελιώδης χαρακτήρας των δικαιωμάτων αποτέλεσε το αντικείμενο των πραγματεύσεων μας στα δύο πρώτα κεφάλαια του δεύτερου μέρους, στο αναλυτικό δηλαδή κομμάτι της στοιχειολογίας μας. Διαπιστώσαμε πως τόσο οι ορθολογικές αρχές όσο και οι σχέσεις δικαιωμάτων θέτουν τα όρια του τι μπορεί να δικαιολογηθεί, σε διαφορετικό όμως επίπεδο οι μεν από τις δε: οι πρώτες στο δικονομικό επίπεδο, προσδιορίζοντας τους όρους *παραδεκτής* προσφυγής στο δικαστήριο του λόγου· οι δεύτερες στο ουσιαστικό επίπεδο της *βασιμότητας* των ισχυρισμών μας περί του τι μπορεί να αποτελέσει λόγο προς το πράττειν *για ίσα και απολύτως διακριτά έλλογα όντα*.

Ποια είναι όμως η σχέση μεταξύ των δύο επιπέδων, μεταξύ των δύο συστατικών στοιχείων των ουσιαστικών μας λόγων; Είναι δυνατό τα δικαιώματα να ρυθμίζουν τη συμπεριφορά μας με τρόπο που να μας φέρνει αντιμέτωπους με τις επιταγές της ορθολογικότητας; Είναι δηλαδή νοητή η σύγκρουση των δικαιωμάτων; Τα ερωτήματα αυτά σηματοδοτούν τη στροφή στη διαλεκτική της στοιχειολογίας μας για τα δικαιώματα. Η στροφή αυτή είναι απαραίτητη, προκειμένου να εμπεδώσουμε την αντίληψή μας για τον λόγο ως *ενιαίο* και *συνεκτικό* κανονιστικό σύστημα. Είναι επίσης απαραίτητη για να αποκτήσουμε μια ολοκληρωμένη εικόνα της υποκειμενικότητας, μια εικόνα που αρχίσαμε να σχηματίζουμε από το πρώτο μέρος αυτής της εργασίας, και που, όπως είδαμε, ταυτίζεται με την εικόνα της κανονιστικότητας. Γνωρίζουμε ότι, ένεκα της κανονιστικής διάστασης του νου, η έννοια του υποκειμένου δεν μπορεί παρά να έχει κανονιστική υφή. Κανονιστική υφή θα έχει λοιπόν καθεμιά από τις τρεις πτυχές της σχέσης στην οποία συνίσταται η υποκειμενικότητα. Με αυτό το σκεπτικό οδηγηθήκαμε στην αντίληψη της σχέσης του υποκειμένου με τον εαυτό του ως *εξουσία αυτοδέσμευσης*, με τον κόσμο ως *κανονιστική θέαση*, ήτοι ως αναγνώριση επιστημικών και πρακτικών λόγων, και με τα άλλα υποκείμενα του λόγου ως σχέσεις δικαιωμάτων. Ακολουθήσαμε την πορεία εκδίπλωσης του κανονιστικού φαινομένου από την αυτοσχασία του υποκειμένου στις σχέσεις δικαιωμάτων. Είδαμε ότι δεν μπορούμε να θεωρήσουμε πως η υιοθέτηση νοητικών στάσεων μας δεσμεύει να υιοθετήσουμε άλλες, εκείνες που απορρέουν λογικά από τις πρώτες, παρά μόνο εάν δεχθούμε ότι οι άμεσες παραστάσεις που σχηματίζουμε για την πραγματικότητα αποτελούν για εμάς επιστημικούς λόγους. Αλλά και αντιστρόφως η ισχύς των λόγων αυτών θα ήταν αδύνατη χωρίς την εξουσία μας να αυτοδεσμευόμαστε. Είδαμε επίσης ότι για να αντιληφθούμε τις άμεσες παραστάσεις μας ως επιστημικούς λόγους, θα πρέπει να εκλάβουμε το αντικείμενό τους ως το *πραγματικό* ενός κανόνα, ως έναν πρακτικό λόγο. Εντοπίσαμε, τέλος, το θεμέλιο των λόγων αυτών στις σχέσεις δικαιωμάτων μεταξύ των προσώπων.

Η αναδίφηση της τρίπτυχης σχέσης της υποκειμενικότητας μας οδήγησε έτσι στη σύλληψη δύο επιπλέον σχέσεων: α) της συστατικής σχέσης μεταξύ της εξουσίας αυτοδέσμευσης (της κανονιστικής ισχύος των ορθολογικών αρχών) και της κανονιστικής θέασης του κόσμου (των ουσιαστικών λόγων)· β) της σχέσης θεμελίωσης των

λόγων στις κατηγορίες των δικαιωμάτων. Για να ολοκληρωθεί όμως ο κύκλος της κανονιστικότητας, θα πρέπει από τα δικαιώματα να επιστρέψουμε στο σημείο αφετηρίας μας, στη σχέση του υποκειμένου με τον εαυτό του. Από τις σχέσεις α) και β) μπορούμε λοιπόν να συναγάγουμε τη γ): τη σχέση θεμελίωσης της εξουσίας αυτοδέσμευσης στις κατηγορίες των δικαιωμάτων.

Αυτό που προσδίδει κανονιστική ισχύ στις ορθολογικές αρχές είναι η θέση του υποκειμένου μεταξύ των ίσων, ελεύθερων και διακριτών λογοθετών $x_1, x_2, x_3, \dots, x_n$, στη χορεία δηλαδή εκείνη που συγκροτείται και διέπεται από σχέσεις δικαιωμάτων. Όπως έχουμε τονίσει, για τη θεμελίωση της εξουσίας αυτοδέσμευσης απαιτείται ένα κανονιστικό σύστημα τα ρυθμιστικά μέσα του οποίου απευθύνονται σε εμάς όχι υπό την ιδιότητα του δικαστή, αλλά υπό τη βασικότερη ιδιότητα του αυτουργού. Τα ρυθμιστικά αυτά μέσα, που δεν είναι άλλα από τις αξιώσεις, μας υποδεικνύουν όχι πώς οφείλουμε να αποφαινόμαστε περί του πρακτέου, αλλά πώς οφείλουμε να πράττουμε έναντι άλλων προσώπων, σε ποιες ενέργειες να προβαίνουμε και τι να παραλείπουμε, ώστε να μη διαταράζουμε τη σχέση ισότητας και διακριτότητας που μας συνδέει. Αυτό που μας δεσμεύει στην περίπτωση των αξιώσεων δεν είναι η απόφασή μας για την ισχύ ενός λόγου, αλλά η ίδια η παρουσία άλλων προσώπων, υπό την κανονιστική αντίληψη της προσωπικότητας που έχουμε υποστηρίξει εδώ, υπό τη θεώρησή της ως δικαιολογητικού ορόσημου. Προσδιορίζοντας τα όρια του τι μπορεί να δικαιολογηθεί και τι όχι, των εκτιμήσεων δηλαδή που εναρμονίζονται ή που αποτυγχάνουν να εναρμονιστούν με τις σχέσεις ισότητας και διακριτότητας και τη *stricto sensu* αξιοπρέπεια των προσώπων, οι αξιώσεις προσδίδουν κανονιστική υπόσταση στην επικράτεια των λόγων' οριοθετώντας την, τη θεμελιώνουν. Θεμελιώνουν δηλαδή το καθήκον μας να αναγνωρίζουμε την ισχύ των ουσιαστικών λόγων και την εξουσία μας να δεσμευόμαστε ακριβώς από την εκπλήρωση αυτού του καθήκοντος. Επανερχόμαστε λοιπόν στον ισχυρισμό μας ότι η εξουσία αυτοδέσμευσης ως σχέση του υποκειμένου με τον εαυτό του και ως κανονιστική κατηγορία έχει νόημα μόνο στο πλαίσιο των σχέσεων ισότητας και διακριτότητας στις οποίες τελούμε με τα άλλα υποκείμενα του λόγου, στο πλαίσιο δηλαδή των σχέσεων δικαιωμάτων, των οποίων αποτελεί και προείκασμα.

Διαπιστώνουμε πλέον ότι, η διαλεκτική των δικαιωμάτων, σύμφωνα με το λογοσυστατικό μοντέλο, δεν επιτρέπει την ανάδυση αντινομιών. Εάν τα δικαιώματα είναι αυτά που θεμελιώνουν την κανονιστική ισχύ των ορθολογικών αρχών, τότε η οποιαδήποτε ένταση μεταξύ τους καθίσταται αδύνατη. Έτσι, όμως, δεν εκφράζουμε παρά ένα αξίωμα της θεώρησης των δικαιωμάτων ως αρμών του λόγου, κάτι στο οποίο δεν μπορούμε να αρκεστούμε. Για να επαληθεύσουμε την αδυνατότητα της σύγκρουσής τους, θα πρέπει να εξετάσουμε περιπτώσιολογικά τις δυνατές μορφές που μπορεί να πάρει η εντάση μεταξύ των ισχυρισμών δύο αντίδικων μερών αναφορικά με τα δικαιώματά τους. Το διακύβευμα της διαλεκτικής αυτής προσέγγισης δεν είναι βέβαια η βασιμότητα του λογοσυστατικού μοντέλου της κανονιστικότητας, αλλά κάτι πολύ σημαντικότερο: η ίδια η δεσμευτικότητα των δικαιωμάτων. Εάν η σύγκρουσή τους είναι όντως δυνατή, εάν δηλαδή τα δικαιώματα ρυθμίζουν τη συμπεριφορά μας με τρόπο που δεν είναι κατ' αναγκαιότητα σύμφωνος με τις αρχές της

ορθολογικότητας και πιο συγκεκριμένα με αυτές της δεοντικής λογικής, τότε δεν μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι τα δικαιώματα θέτουν για εμάς ένα δέον.

Κεφάλαιο Γ'

Κανονιστικές ασυνέπειες και δικαιώματα

3.1. Εισαγωγικές παρατηρήσεις

Έχοντας ανιχνεύσει τη θέση και τον ρόλο των δικαιωμάτων ως αρμών του λόγου στο πεδίο της κανονιστικότητας, μπορούμε τώρα να στραφούμε στο ζήτημα των αντινομιών. Στην αρχή του δεύτερου μέρους επεσήμανα ότι η ένταση μεταξύ των δικαιωμάτων ελκύει το φιλοσοφικό μας ενδιαφέρον στον βαθμό που γεννά δεοντικές ασυνέπειες.³³⁵ Οι ασυνέπειες αυτές μπορεί να πάρουν τη μορφή είτε της αντίφασης είτε της σύγκρουσης.³³⁶ Για δεοντική αντίφαση μιλάμε, όταν η τέλεση ή η παράλειψη μιας πράξης επιβάλλεται βάσει ενός κανόνα, ενώ η παράλειψη ή η τέλεσή της αντίστοιχα επιτρέπεται βάσει ενός άλλου κανόνα του ίδιου κανονιστικού συστήματος. Η δεοντική σύγκρουση από την άλλη ενσκήπτει, όταν αληθεύει πως οφείλουμε να τελέσουμε και να παραλείψουμε την ίδια πράξη. Τέτοιου είδους συγκρούσεις αντίκεινται στη αρχή της δεοντικής συνοχής, η οποία ορίζει πως το καθήκον τέλεσης μιας πράξης συνεπάγεται την άρνηση του καθήκοντος παράλειψής της. Η αρχή της συνοχής προκύπτει από τον συνδυασμό δύο επιμέρους αρχών: σύμφωνα με την πρώτη, εάν οφείλουμε να προβούμε σε μια πράξη, τότε, κατά μείζονα λόγο, επιτρέπεται να προβούμε σε αυτήν· σύμφωνα με τη δεύτερη, εάν επιτρέπεται να προβούμε σε μια πράξη, αυτό σημαίνει ότι δεν οφείλουμε να την παραλείψουμε.³³⁷

Όπως είδαμε, η κλασική θεωρία της βούλησης δεν επιτρέπει την ανάδυση αντινομιών της μίας ή της άλλης μορφής αναφορικά με τα δικαιώματα εντός της έννομης τάξης, διότι οι προσωπικές σφαίρες ελευθερίας είναι ασύμπτωτες. Οι αρχές της μη αντίφασης και της συνοχής γίνονται κατ' αναγκαιότητα σεβαστές, διότι οι κατηγορίες των δικαιωμάτων ανάγονται τελικά στις κατηγορίες της δεοντικής τροπικότητας. Το σχήμα των ασύμπτωτων σφαιρών ελευθερίας εξυπηρετεί αυτήν ακριβώς την αναγωγή. Εάν μια πράξη εμπίπτει στη σφαίρα ελευθερίας ενός προσώπου, τούτο σημαίνει ότι η τέλεσή της είναι επιτρεπτή. Εάν στη σφαίρα αυτή εμπίπτει μόνο η τέλεση ή μόνο η παράλειψή της, τούτο σημαίνει ότι η πράξη είναι επιβεβλημένη ή απαγορευμένη αντίστοιχα. Η αναγωγή έχει ως σκοπό να επιτρέψει την απρόσκοπτη εφαρμογή όλων των αρχών της δεοντικής λογικής στο πεδίο των δικαιωμάτων.

Αυτό καθίσταται απολύτως σαφές στον τρόπο με τον οποίο ο Καντ αντιλαμβάνεται τη σύγκρουση καθηκόντων:

³³⁵ Ο Ανδρέας Γαζής, υιοθετώντας την αντίληψη που διαμορφώθηκε από τους Πανδεκτιστές, θεωρεί πως σύγκρουση δικαιωμάτων υφίσταται, όταν περισσότερα δικαιώματα συναντώνται κατά τρόπο ώστε να καθίσταται αδυνατή η πλήρης άσκηση πάντων. Βλ. Ανδρέα Γαζή, *Η Σύγκρουσις των Δικαιωμάτων* (Αθήνα: Εκδόσεις Αντ. Σάκκουλα, 1999), 3.

³³⁶ Για μια τυπολογία των κανονιστικών ασυνεπειών βλ. H. Hammer Hill, «A functional taxonomy of normative conflict», *Law and Philosophy* 6 (1987), 227-247. Βλ. επίσης Stephen Munzer, «Validity and legal conflicts», *Yale Law Journal* 82 (1973), 1140-1174, ιδίως 1142-1143.

³³⁷ Α) $Ob \supset Pb$, Β) $Pb \equiv \sim O \sim b$. Από Α) και Β) προκύπτει ότι Γ) $Ob \supset \sim O \sim b$. Πρόκειται ασφαλώς για την αρχή της δεοντικής συνοχής.

Μια σύγκρουση καθηκόντων (*collisio officiorum s. obligationum*) θα ήταν η σχέση τους με την οποία το ένα καθήκον θα αναιρούσε το άλλο (εντελώς ή εν μέρει). – Επειδή όμως το καθήκον και η υποχρέωση είναι εν γένει έννοιες οι οποίες εκφράζουν την αντικειμενική πρακτική αναγκαιότητα ορισμένων πράξεων, και δύο αντίθετοι μεταξύ τους κανόνες δεν μπορούν να είναι συγχρόνως αναγκαίοι, αλλά, εάν είναι καθήκον να πράξει κανείς σύμφωνα με τον ένα κανόνα, τότε το να πράξει κανείς σύμφωνα με τον αντίθετο κανόνα, όχι απλώς δεν αποτελεί καθήκον, αλλά είναι μάλιστα αντίθετο προς το καθήκον, για τούτο μια σύγκρουση καθηκόντων και υποχρεώσεων είναι απολύτως αδιανόητη (*obligationes non colliduntur* [οι υποχρεώσεις δεν συγκρούονται]). Αλλά μπορεί κάλλιστα σε ένα υποκείμενο και τον κανόνα τον οποίο αυτό επιτάσσει στον εαυτό του, να συνδέονται δύο λόγοι της υποχρέωσης (*rationes obligandi*), από τους οποίους όμως ο ένας ή ο άλλος να μην είναι επαρκής για την υποχρέωση (*rationes obligandi non obligantes*), οπότε το ένα από αυτά δεν είναι καθήκον. – Όταν συγκρούονται δυο τέτοιοι λόγοι, η πρακτική φιλοσοφία δεν λέγει: ότι υπερισχύει η ισχυρότερη υποχρέωση (*fortior obligatio vincit*), αλλά ότι επικρατεί ο ισχυρότερος λόγος της υποχρέωσης (*fortior obligandi ratio vincit*).³³⁸

Η σκιά του λογοδοτικού μοντέλου είναι και εδώ ορατή. Η δεσμευτικότητα ενός τέλειου καθήκοντος είναι η δεσμευτικότητα των λόγων που το θεμελιώνουν. «Έχω ένα τέλειο καθήκον να προβώ σε μια πράξη» σημαίνει ότι έχω αποφασιστικούς λόγους να προβώ σε αυτήν. Και καθώς είναι αδύνατο να δεσμευόμαι από αποφασιστικούς λόγους υπέρ δύο πρακτικά ή λογικά ασύμβατων πράξεων, είναι επίσης αδύνατο να δεσμευόμαι από δύο αντιθετικά καθήκοντα.

Η αναγωγή των κατηγοριών των δικαιωμάτων σε αυτές της δεοντικής λογικής δεν αποτελεί παρά μια όψη του λογοδοτικού μοντέλου της κανονιστικότητας και, ως εκ τούτου, είναι καταδικασμένη να αποτύχει. Η αποτυχία της εκδηλώνεται και σε σχέση με τις αρχές της δεοντικής λογικής, την απρόσκοπτη εφαρμογή των οποίων επιδιώκουν. Όπως έχουμε ξαναπεί, οι κατηγορίες του επιτρεπτού, του υποχρεωτικού και του απαγορευμένου συλλαμβάνουν κανονιστικά γεγονότα, ενώ οι κατηγορίες των δικαιωμάτων είναι κατηγορίες δυαδικών κανονιστικών σχέσεων, οι οποίες μπορούν να εκφραστούν μέσω επιτρεπτικών, υποχρεωτικών και απαγορευτικών προτάσεων. Αυτό σημαίνει ότι οι σχέσεις δικαιωμάτων θα πρέπει να είναι συμβατές με τις τυπικές σχέσεις που αναπτύσσονται μεταξύ των δεοντικών τρόπων. Για τον αναγωγικό ισχυρισμό όμως κάτι τέτοιο δεν είναι αρκετό· οι τυπικές σχέσεις μεταξύ των κατηγοριών των δικαιωμάτων θα πρέπει να ταυτίζονται με αυτές μεταξύ των δεοντικών τρόπων. Σύμφωνα τώρα με το σχήμα των ασύμπτωτων σφαιρών ελευθερίας, η κατηγορία της ελευθερίας δεν συνεπάγεται απλώς την απουσία ενός καθήκοντος από την πλευρά του φορέα της, αλλά επιπλέον την επιβάρυνση του έτερου μέρους της σχέσης με ένα καθήκον μη παρέμβασης. Εάν λοιπόν η ελευθερία αναγόταν στην έννοια του επιτρεπτού, τότε και η έννοια του επιτρεπτού θα έπρεπε να συνεπάγεται απαγορεύσεις, κάτι που ασφαλώς δεν συμβαδίζει με τις αρχές της δεοντικής λογικής.

Η τυπολογία του Hohfeld δεν επιτρέπει την αναγωγή της ελευθερίας στην κατηγορία του επιτρεπτού. Το ότι ο X είναι ελεύθερος έναντι του Y να τελέσει την πράξη *a*, σημαίνει απλώς ότι ο Y δεν έχει από τον X την αξίωση να παραλείψει την

³³⁸ MH 6:224. Βλ. τις ερμηνευτικές παρατηρήσεις της Barbara Herman στο βιβλίο της *The Practice of Moral Judgment* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1993), 165επ.

πράξη αυτή ή, ισοδύναμα, ότι ο X δεν βαρύνεται έναντι του Y από ένα καθήκον παράλειψης. Το επιτρεπτικό ρυθμιστικό μέσο που ορίζει τη σχέση των X και Y είναι συμβατό με την αρχή της δεοντικής λογικής, σύμφωνα με την οποία, εάν επιτρέπεται να προβούμε σε μια πράξη, αυτό σημαίνει ότι δεν οφείλουμε να την παραλείψουμε. Ωστόσο, η ελευθερία δεν ανάγεται στην κατηγορία του επιτρεπτού, διότι η αρχή αυτή καλείται σε εφαρμογή αποκλειστικά στο πλαίσιο μιας δυαδικής σχέσης, όπως αυτή μεταξύ των X και Y. Ο X ενδέχεται τελικά να μην επιτρέπεται να τελέσει την πράξη *a*, να μην έχει δηλαδή έναν επαρκή λόγο υπέρ αυτής. Δεν αποκλείεται, για παράδειγμα, η παράλειψή της να στηρίζεται σε έναν αποφασιστικό φρονησιακό λόγο ή να αποτελεί το αντικείμενο ενός καθήκοντος αρετής ή ενός τέλειου καθήκοντος, συσχετικού της αξίωσης του Z.

Η διάκριση ανάμεσα στην ελευθερία και τον δεοντικό τρόπο του επιτρεπτού δεν οδηγεί σε αντινομίες. Το ότι ο X είναι ελεύθερος έναντι του Y να τελέσει μια πράξη, όχι όμως και έναντι του Z, δεν εγείρει κανένα πρόβλημα συνέπειας της ηθικής ή της έννομης τάξης. Τα πράγματα δεν είναι τόσο ξεκάθαρα στην περίπτωση των αξιώσεων και των καθηκόντων. Γνωρίζουμε πλέον πολύ καλά ότι η πρόταση «ο Y έχει αξίωση έναντι του X να τελέσει την πράξη *a*» είναι αναλυτικώς ισοδύναμη με την πρόταση «ο X υπέχει καθήκον έναντι του Y να τελέσει την πράξη *a*». Μια αξίωση είναι λοιπόν ένα επιτακτικό ή απαγορευτικό δέον που διέπει τη σχέση δύο προσώπων. Δεν ισχύει επομένως ότι ο X οφείλει γενικά να τελέσει την πράξη *a*: το οφείλει συγκεκριμένα στον Y. Άρα, από το καθήκον αυτό δεν μπορεί να συναχθεί ότι επιτρέπεται γενικά να τελέσει την πράξη *a*. Κάποιοι φιλόσοφοι υποστηρίζουν μάλιστα πως δεν μπορεί να συναχθεί ότι επιτρέπεται να την τελέσει ούτε μόνο όσον αφορά στον Y.³³⁹ Το μόνο που μπορεί να προκύψει αναλυτικά από την κατάφαση της αξίωσης τέλεσης μιας πράξης είναι η άρνηση της ελευθερίας παράλειψής της. Δεν φαίνεται, συνεπώς, εννοιολογικά αδύνατο η τέλεση μιας πράξης που επιτάσσεται αναφορικά με ένα πρόσωπο να απαγορεύεται αναφορικά με ένα διαφορετικό ή ακόμα και με το ίδιο πρόσωπο, έναντι του οποίου φέρουμε ένα καθήκον παράλειψης.

Διαπιστώνουμε ότι αυτό που είναι λογικά αδύνατο, βάσει των κανόνων της δεοντικής λογικής,³⁴⁰ παρουσιάζεται ως εννοιολογικά δυνατό στα πλαίσια της γλώσσας των δικαιωμάτων. Εάν όμως όντως η θεμελίωση των αξιώσεων δεν διέπεται από τις αρχές της δεοντικής λογικής, μήπως επιβεβαιώνεται η υποψία που είχαμε εκφράσει στην αρχή του δεύτερου μέρους, ότι τα δικαιώματα δεν έχουν δεοντική υφή; Θα πρέπει εδώ να επαναλάβουμε ότι ο προσδιορισμός των τυπικών σχέσεων μεταξύ των κατηγοριών του Hohfeld δεν είναι ένα εννοιολογικό ζήτημα το οποίο μπορούμε να προσεγγίσουμε αποκλειστικά με αναλυτικά εργαλεία. Απαιτείται επιπλέον και πρωτίστως να στηριχθούμε σε μια ουσιαστική αντίληψη για τα δικαιώματα. Πώς αντιμετωπίζει το πρόβλημα των αντινομιών η αντίληψη των δικαιωμάτων ως αρμών

³³⁹ Βλ. αντίθετα L. W. Sumner, *The Moral Foundation of Rights* (Oxford: Clarendon Press, 1987), 33.

³⁴⁰ Βλ. σχετικά G. H. von Wright, «Deontic Logic», *Mind* 60 (1951), 1-15· «Is There a Logic of Norms?», *Ratio Juris* 4 (1991), 265-283· *Norm and Action. A Logical Enquiry* (London: Routledge & Kegan Paul, 1963)· «Deontic Logic: A Personal View», *Ratio Juris* 12 (1999), 26-38· «On the Logic of Norms and Actions», στο Risto Hilpinen (ed.) *New Studies in Deontic Logic: Norms, Actions, and the Foundations of Ethics* (Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1981), 3-35.

του λόγου; Καταφέρνει άραγε να αποσει τις αμφιβολίες για την κανονιστικότητά τους; Οι αναπτύξεις που έχουν προηγηθεί μας ενθαρρύνουν προς μια καταφατική απάντηση στο δεύτερο ερώτημα. Διότι, εάν αναλογιστούμε, αφενός, ότι τα δικαιώματα συνδέονται εγγενώς με τους πρακτικούς μας λόγους, καθώς θεμελιώνονται μέσω του μηχανισμού της κανονιστικής σύγκλισης και απόθησης και, αφετέρου, ότι οι ορθολογικές αρχές είναι συστατικές του κανονιστικού περιεχομένου των ουσιαστικών μας λόγων, θα καταλήξουμε στο συμπέρασμα ότι η ανάδυση αντινομιών σχετικά με τα δικαιώματα είναι λογικά αδύνατη. Στα επόμενα κεφάλαια θα προσπαθήσω να επιβεβαιώσω αυτό το συμπέρασμα. Θα εξετάσω τις διαφορετικές μορφές που μπορεί να πάρει η ένταση των δικαιωμάτων και θα καταδείξω ότι η ένταση αυτή δεν εξικνείται μέχρι της αντίφασης ή της σύγκρουσης και της διασάλευσης της κανονιστικής συνοχής.

3.2. Δεοντικές αντιφάσεις.

3.2.1.1. Το παράδειγμα της κατάστασης ανάγκης ως λόγου άρσης του αδίκου

Θα ξεκινήσουμε με την πρώτη μορφή κανονιστικής ασυνέπειας, τη δεοντική αντίφαση. Είναι δυνατό η συνισχύς δύο δικαιωμάτων να προκαλέσει αυτού του είδους την ασυνέπεια; Θα πρέπει κατ' αρχάς να ξεκαθαρίσουμε σε ποιες κατηγορίες δικαιωμάτων αναφερόμαστε. Σε μια δεοντική αντίφαση ο ένας από τους δύο εμπλεκόμενους κανόνες είναι πάντοτε ένας επιτρεπτικός κανόνας, ενώ ο έτερος είναι είτε μια προσταγή είτε μια απαγόρευση. Στο περιοριστικό πλαίσιο μιας δυαδικής σχέσης προσώπων η δεοντική αντίφαση θα έπαιρνε λοιπόν τη μορφή της έντασης ανάμεσα σε μια ελευθερία και μια αξίωση. Το ένα μέρος της σχέσης, ας πούμε ο Α, θα ήταν ελεύθερος έναντι του Β να τελέσει την πράξη p , ο δε Β θα είχε έναντι του Α την αξίωση παράλειψης της πράξης αυτής.

Μια ματιά στο εννοιακό σχήμα του Hohfeld και συγκεκριμένα στα ζεύγη των αντιθέτων μας δείχνει ότι οι ελευθερίες και οι αξιώσεις δεν μπορούν να εμπλακούν στο είδος των αντινομιών που μας ενδιαφέρει. Η πρόταση «ο Α είναι ελεύθερος απέναντι στον Β να τελέσει την πράξη p » είναι αναλυτικώς ισοδύναμη με τις προτάσεις «ο Α δεν βαρύνεται από ένα καθήκον έναντι του Β να παραλείψει την τέλεση της πράξης p » και «ο Β δεν έχει μια αξίωση έναντι του Α να παραλείψει την τέλεση της πράξης p ». Είναι λοιπόν αδύνατη η ένταση ανάμεσα στην ελευθερία του Α και στην αξίωση του Β, διότι είναι αδύνατη η συνισχύς των δύο δικαιωμάτων: η ελευθερία του ενός συνίσταται ακριβώς στην απουσία μιας αξίωσης από μέρους του άλλου. Σε περίπτωση αντιδικίας, η ένταση ανάμεσα στην επίκληση μιας ελευθερίας από μέρους του Α και μιας αξίωσης από μέρους του Β επιλύεται μέσω της ερμηνείας των κρίσιμων επιτρεπτικών ρυθμιστικών μέσων, υπό το φως των αντίστοιχων απαγορευτικών και αντιστρόφως. Ο ακριβής προσδιορισμός του ουσιαστικού τους περιεχομένου θα οδηγήσει σε κατάφαση είτε της ελευθερίας του Α να προβεί στην πράξη p είτε της αξίωσης του Β για παράλειψή της. Αυτό λοιπόν που εκ πρώτης όψεως μοιάζει με ένταση δικαιωμάτων αποδεικνύεται τελικά μια απλή σύγκρουση ισχυρισμών περί των δικαιωμάτων.

Ας δούμε ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα, το οποίο επικαλείται ο Joel Feinberg.³⁴¹ Στο παράδειγμα αυτό ένας πεζοπόρος (ας τον αποκαλέσουμε Π) περιδιάβαζε μια ορεινή περιοχή, όταν αυτή πλήττεται ξαφνικά από μια σφοδρή όσο και απρόβλεπτη χιονοθύελλα. Για καλή του τύχη, συναντά στον δρόμο του ένα κατάφυγιο. Εισέρχεται σε αυτό, αφού πρώτα παραβιάζει ένα παράθυρο και μένει εκεί ώσπου να κοπάσει η χιονοθύελλα, καταναλώνοντας τις προμήθειες του ιδιοκτήτη και χρησιμοποιώντας τα έπιπλα του ως καύσιμη ύλη, προκειμένου να ζεσταθεί. Οι ενέργειες του πεζοπόρου είναι δικαιολογημένες, καθώς η ζωή του βρίσκεται σε κίνδυνο. Η ένταση που εντοπίζει ο Feinberg αφορά λοιπόν στη σχέση ανάμεσα στο δικαίωμα του πεζοπόρου να προστατεύσει τη ζωή του και στο δικαίωμα του κυρίου του καταφυγίου να αποκρούσει την εισβολή σε αυτό και τη φθορά του εξοπλισμού του. Έτσι, η ίδια πράξη η οποία επιτρέπεται βάσει του δικαιώματος του πεζοπόρου, απαγορεύεται βάσει του δικαιώματος κυριότητας επί του καταφυγίου. Πρόκειται ασφαλώς για μια δεοντική αντίφαση. Πώς αντιμετωπίζει η θεωρία τούτη την ασυνέπεια, η οποία θέτει εν αμφιβόλω την κανονιστική υφή των δικαιωμάτων;

Προς την κατεύθυνση της αρμονικής τους ένταξης στο πεδίο εφαρμογής των αρχών της δεοντικής λογικής δύο είναι τα βασικά νήματα σκέψης που έχουν ακολουθηθεί. Οι φιλόσοφοι που ακολουθούν το πρώτο νήμα καταφάσκουν την ισχύ και των δύο δικαιωμάτων: τόσο της ελευθερίας του πεζοπόρου να εισέλθει στην ξένη ιδιοκτησία και να προβεί σε εκείνες τις ενέργειες που, μολονότι βλαπτικές για την ιδιοκτησία, είναι αναγκαίες προκειμένου να διατηρηθεί ο ίδιος στη ζωή όσο και της αξίωσης του ιδιοκτήτη του καταφυγίου για παράλειψη όλων των παραπάνω πράξεων. Ωστόσο, παρά την συνισχύ των δύο δικαιωμάτων το πρόβλημα της αντίφασης δεν ανακύπτει, διότι οι αξιώσεις, σύμφωνα πάντα με τους φιλοσόφους αυτούς, δεν συνεπάγονται ένα δέον. Πρόκειται απλώς για *prima facie* αξιώσεις, όπως *prima facie* είναι και τα συσχετικά προς αυτές καθήκοντα.³⁴²

Η θεωρία των *prima facie* αξιώσεων εντάσσεται, όπως γνωρίζουμε, στην ευρύτερη εκείνη οπτική που προσεγγίζει τα δικαιώματα υπό το φως του λογοδοτικού μοντέλου της κανονιστικότητας. Σύμφωνα με τη θεωρία αυτή, οι αξιώσεις αποτελούν οι ίδιες *pro tanto* λόγους ή ανάγονται, ως προς την κανονιστικότητά τους, σε αλήθειες για τους κρίσιμους *pro tanto* λόγους, στην αλήθεια δηλαδή ότι μια εκτίμηση *p* συνηγορεί υπέρ της τέλεσης μιας πράξης *a* από τον αυτουργό *x* υπό τις περιστάσεις *c* ή αποτελούν, *ceteris paribus*, δευτεροβάθμιους αποκλείοντες λόγους. Έχουμε τονίσει ότι, η κανονιστικότητα ενός *pro tanto* λόγου έγκειται αφενός στο ότι οφείλουμε να τον αναγνωρίσουμε και να τον λάβουμε υπ' όψιν κατά τη διαβούλευσή μας, αφετέρου

³⁴¹ Joel Feinberg, «Voluntary Euthanasia and the Inalienable Right to Life», *Philosophy & Public Affairs* 7 (1978), 102.

³⁴² Πρόκειται για μετακένωση και καθιέρωση της ορολογίας του David Ross για τα καθήκοντα στη θεωρία των δικαιωμάτων. Βλ. David Ross, *The Right and the Good* (Oxford: Clarendon Press, 2002), 19-20, 28-29. Ορθώς παρατηρείται όμως ότι ο όρος «*prima facie*» δεν είναι ακριβής, καθώς υποδηλώνει μόνο φαινομενική ισχύ. Άλλωστε, αυτό είναι κάτι που πρώτος αναγνώρισε ο ίδιος ο Ross (ό.π. 20). Πιο ικανοποιητική είναι η χρήση του όρου *pro tanto*, όπως ακριβώς και για τους πρακτικούς μας λόγους. Βλ. Γρηγόρη Μολύβα, *Δικαιώματα και Θεωρίες Δικαιοσύνης*, 97. Βλ. επίσης George Letsas, «The Scope and Balancing of Rights: Diagnostic or Constitutive?», στο Eva Brems, Janneke Gerards (eds.), *Shaping Rights in ECHR: The Role of the European Court of Human Rights in Determining the Scope of Human Rights* (Cambridge University Press, 2014).

στο ότι, εάν αποδειχθεί ισχυρότερος όλων των ανταγωνιστικών προς αυτόν λόγων, τότε η τέλεση της *a* θα είναι επιβεβλημένη. Προκειμένου λοιπόν να διαπιστώσουμε τη δεοντική τιμή της πράξης *a* θα πρέπει να σταθμίσουμε όλες τις κρίσιμες εκτιμήσεις που συνηγορούν υπέρ και κατά αυτής, προσδιορίζοντας τη συγκριτική τιμή βάρους που φέρει η καθεμία υπό τις συγκεκριμένες περιστάσεις. Έτσι, ακόμα και όταν ο *Y* έχει μια αξίωση έναντι του *X*, ο τελευταίος ενδέχεται να μην οφείλει να συμμορφωθεί. Αυτό θα συμβαίνει στην περίπτωση της συρροής ενός ισχυρότερου λόγου, μιας αντίρροπης αξίωσης ίσως, όχι όμως απαραίτητα. Εάν, εντούτοις, κατά τη διαδικασία της στάθμισης, η αξίωση αυτή κατισχύσει των ανταγωνιστικών της εκτιμήσεων, ο *X* θα οφείλει να τελέσει την πράξη *a*, υπό την έννοια ότι θα δεσμεύεται από έναν αποφασιστικό λόγο να το κάνει. Μόνο τότε θα μπορούμε να μιλήσουμε για μια ολοκληρωμένη αξίωση, συσχετική ενός ολοκληρωμένου καθήκοντος. Οι υποστηρικτές της θεωρίας των *prima facie* δικαιωμάτων θυσιάζουν την απολυτότητα των δικαιωμάτων χάριν της γενικότητας της εφαρμογής τους.³⁴³

Στο παράδειγμα του Feinberg, ο θεωρητικός της αναγωγιστικής, ας πούμε, εκδοχής των *prima facie* δικαιωμάτων θα υποστήριζε ότι η δεσμευτικότητα της αξίωσης του ιδιοκτήτη ανάγεται στην κανονιστική σημασία ενός θεσμικά κρίσιμου γεγονότος *ο*: της μακροχρόνιας νομής του ακινήτου ή της σύναψης μιας σύμβασης μεταβίβασης με τήρηση των νόμιμων τύπων ή της κληρονομικής διαδοχής. Τέτοιου είδους γεγονότα αποτελούν για τον καθένα από εμάς *pro tanto* λόγους παράλειψης των ενεργειών στις οποίες προέβη ο πεζοπόρος. Ο ιδιοκτήτης του καταφυγίου έχει λοιπόν μια *prima facie* αξίωση έναντι του τελευταίου με το ίδιο αντικείμενο. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι ο πεζοπόρος όφειλε να παραλείψει τις ενέργειές του. Κάτι τέτοιο θα συνέβαινε, μόνο εάν οι *pro tanto* λόγοι υπέρ των ενεργειών αυτών υπολείπονταν σε σθένος των αντίρροπων λόγων που του παρέχουν τα θεσμικά κρίσιμα γεγονότα. Στην περίπτωση αυτή ο πεζοπόρος θα είχε έναν αποφασιστικό λόγο να παραλείψει τις ενέργειές του. Θα μιλούσαμε τότε για μια ολοκληρωμένη αξίωση του ιδιοκτήτη και, αντιστοίχως, για ένα ολοκληρωμένο καθήκον του *Π*, ο οποίος δεν θα ήταν ασφαλώς ελεύθερος να εισέλθει στο καταφύγιο. Στο παράδειγμά μας όμως ο κίνδυνος ζωής στον οποίο τελεί ο δεύτερος είναι ένας λόγος ισχυρότερος από αυτούς στους οποίους ανάγεται η κανονιστικότητα της *prima facie* αξίωσης του πρώτου. Αλλά ακόμα και αν ήταν ισοσθενής σε σχέση με αυτούς, ο πεζοπόρος θα είχε έναν επαρκή λόγο, άρα θα ήταν ελεύθερος, να προβεί στις ενέργειες στις οποίες τελικά προέβη. Οι ενέργειες αυτές είναι λοιπόν δικαιολογημένες, όπως δικαιολογημένη είναι και η παραβίαση της *prima facie* αξίωσης του ιδιοκτήτη. Καθώς δεν θεμελιώνεται ένα δέον, δεν καλούνται σε εφαρμογή οι αρχές της δεοντικής λογικής, άρα δεν μπορούμε να μιλάμε για μια αντίφαση. Δεν ισχύει δηλαδή ότι ο πεζοπόρος επιτρέπεται και ταυτόχρονα απαγορεύεται να εισέλθει στο καταφύγιο. Ισχύει μόνο το πρώτο. Η ελευθερία του

³⁴³ Την αντίληψη αυτή για τα δικαιώματα υιοθετούν, μεταξύ άλλων, η Judith Thomson και η Frances Kamm, οι οποίες ωστόσο αποφεύγουν τη χρήση του όρου «prima facie». Βλ. Judith Jarvis Thomson, *The Realm of Rights* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990), 118-120· F. M. Kamm, «Conflicts of Rights: A Typology», στο F. M. Kamm, *Intricate Ethics* (New York: Oxford University Press, 2007), 285-301. Για μια εμπειριστατωμένη κριτική της αντίληψης των *prima facie* δικαιωμάτων, βλ., αντί άλλων, A. I. Melden, «The Play of Rights», *Monist* 56 (1972), 479-502.

βρίσκεται πράγματι σε ένταση με την *prima facie* αξίωση του ιδιοκτήτη, αυτή όμως η ένταση δεν δημιουργεί ασυνέπειες στην ηθική και στην έννομη τάξη.

Οι φιλόσοφοι που ακολουθούν το δεύτερο νήμα σκέψης συμφωνούν στο ότι το δέον των αξιώσεων ανάγεται στο δέον των αποφασιστικών λόγων. Σε αντίθεση όμως με τους θιασώτες των *prima facie* δικαιωμάτων, υποστηρίζουν ότι τα δικαιώματα είναι *απόλυτα*. Κάνουμε λόγο για απόλυτα δικαιώματα, όταν η κρίση περί της αξίωσης του Y για τέλεση μιας πράξης *a* από τον X *συνεπάγεται* την κρίση ότι ο X *οφείλει* να τελέσει την πράξη *a* έναντι του Y.³⁴⁴ Κάθε αξίωση συνεπάγεται δηλαδή ένα ολοκληρωμένο καθήκον, ένα δέον. Σε αυτήν την περίπτωση η κατάφαση της αξίωσης καλεί αυτοδικαίως σε εφαρμογή τους κανόνες της δεοντικής λογικής. Ωστόσο το πρόβλημα της αντίφασης δεν ανακύπτει ούτε εδώ, διότι σε μία και την αυτή επίδικη σχέση ο αυτουργός δεν μπορεί να έχει έναν αποφασιστικό λόγο να παραλείψει την τέλεση μιας πράξης και έναν επαρκή λόγο να προβεί σε αυτήν. Ή, ακολουθώντας τον αναγωγικό συσχετισμό, θα λέγαμε ότι ο πεζοπόρος του παραδείγματος δεν μπορεί να είναι ελεύθερος έναντι του ιδιοκτήτη να εισέλθει στο καταφύγιο και την ίδια στιγμή να βαρύνεται από ένα καθήκον, συσχετικό της αξίωσης του δεύτερου, να παραλείψει την ενέργεια αυτή.

Διαπιστώνουμε τώρα ότι η αναγνώριση ενός απόλυτου δικαιώματος αποτελεί το συμπέρασμα της πρακτικής μας διαβούλευσης, όχι μια προκείμενη αυτής. Καταλήγουμε δε σε τούτο το συμπέρασμα, αφού λάβουμε υπ' όψιν όλους τους κρίσιμους πρακτικούς λόγους και τους σταθμίσουμε. Σύμφωνα με αυτήν την αντίληψη, τη θεώρηση της *εξειδίκευσης*, όπως αποκαλείται, οι αρχές αναγνώρισης των δικαιωμάτων περιλαμβάνουν στη διατύπωσή τους προτάσεις με τις οποίες εισάγονται εξαιρέσεις από ένα γενικό κανόνα. Αναλύονται, δηλαδή, σε μία κύρια πρόταση που προσδιορίζει με γενικότητα το αντικείμενό τους (για παράδειγμα: Καθένας έχει αξίωση έναντι του οποιουδήποτε να μην εισέρχεται στη σφαίρα της ατομικής του ιδιοκτησίας,...) και σε μία ή περισσότερες δευτερεύουσες υποθετικές προτάσεις που το εξειδικεύουν περαιτέρω μέσω μιας σειράς εξαιρέσεων (...εκτός εάν η είσοδος σε αυτήν είναι αναγκαία για την προστασία της ζωής του αυτουργού ή κάποιου τρίτου).³⁴⁵ Τα δικαιώματα είναι μεν απόλυτα και καθολικά, όχι όμως και γενικά. Τυχόν πλήρωση του πραγματικού έστω και μιας υποθετικής πρότασης αποκλείει τη θεμελίωσή τους.³⁴⁶

³⁴⁴ Βλ. Judith Jarvis Thomson, *The Realm of Rights*, 79-87. Πρβλ. Alan Gewirth, «Are There Any Absolute Rights?», στο Jeremy Waldron (ed.), *Theories of Rights* (Oxford: Oxford University Press, 1984), 92. Πρβλ. επίσης τις πολύ ενδιαφέρουσες αναπτύξεις του Joel Feinberg, στο έργο του *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty: Essays in Social Philosophy*, 225 και κυρίως στο *Social Philosophy* (Engelwood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1973), 80.

³⁴⁵ Η J. J. Thomson θα χαρακτήριζε αυτήν τη μέθοδο εξειδίκευσης *γεγονοτική* (factual) και θα τη διέκρινε από την *ηθική* (moral) εξειδίκευση. Η τελευταία θα έπαιρνε την εξής μορφή: «Καθένας έχει αξίωση έναντι του οποιουδήποτε να μην εισέρχεται στη σφαίρα της ατομικής του ιδιοκτησίας *αδίκως*». Τούτο μοιάζει ταυτολογικό, εκτός και αν θεωρήσουμε ότι αυτό που εννοεί η Thomson με τον όρο «αδίκως» είναι «χωρίς επαρκή δικαιολογία». Υπό αυτήν την ερμηνεία όμως, οι δύο τύποι εξειδίκευσης δεν διαφέρουν σε κάτι, καθώς η επαρκής δικαιολόγηση προϋποθέτει την επίκληση γεγονότων. Βλ. Judith Jarvis Thomson, «Self-Defense and Rights» στο Judith Jarvis Thomson, *Rights, Restitution, and Risk* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986), 37.

³⁴⁶ Η βιβλιογραφία στην οποία μπορεί να ανατρέξει κανείς αναφορικά με τη θεωρία της εξειδίκευσης είναι πλούσια. Ενδεικτικά μόνο: T. M. Scanlon, «Adjusting Rights, Balancing Values» *Fordham Law Review* 72 (2004), 1477-1486· Henry S. Richardson, «Specifying Norms as a Way to Resolve Concrete

Αυτή είναι μια θέση με την οποία δεν μπορούν να συνταχθούν οι θιασώτες των *prima facie* δικαιωμάτων. Δεν αποδίδουμε, μας λένε, τη δέουσα σημασία στις αξιώσεις, εάν τις αντιληφθούμε ως συμπεράσματα ενός συλλογισμού. Μόνο ως προκειμένες, συνεχίζουν, τα δικαιώματα αναπτύσσουν την «εξηγητική τους ισχύ», την ικανότητά τους δηλαδή να προσδιορίζουν από κοινού με άλλους παράγοντες τη δεοντική τιμή των πράξεων. Και καθώς ο εκ των προτέρων εντελής προσδιορισμός τους μέσω υποθετικών προτάσεων είναι αδύνατος, δεν μπορούμε να τα επικαλεστούμε, προκειμένου να εξηγήσουμε γιατί οφείλουμε να κάνουμε κάτι. Τα απόλυτα δικαιώματα απλώς συνεπάγονται καθήκοντα, δεν τα θεμελιώνουν. Επιπλέον, μόνο εάν δεχθούμε ότι οι αξιώσεις, ως *pro tanto* λόγοι ή ως αναγόμενες σε σχέσεις *pro tanto* λόγων, διατηρούν την κανονιστικότητά τους, ακόμα και όταν δεν αρκούν για να θεμελιώσουν ένα δέον, θα μπορούσαμε να εξηγήσουμε το ηθικό υπόλοιπο που προκύπτει από την «αθέτησή» τους.³⁴⁷ Το υπόλοιπό αυτό συνίσταται συνήθως στη δευτερογενή υποχρέωση παροχής εξηγήσεων, αίτησης συγγνώμης, καταβολής εύλογης αποζημίωσης ή ακόμα και στη γέννηση αισθημάτων μετάνοιας, ενοχής, τύψεων ή και άλλων.³⁴⁸

Οι υποστηρικτές της θεωρίας της εξειδίκευσης έχουν προσπαθήσει να απαντήσουν στις παραπάνω αιτιάσεις, ο διάλογος όμως που προέκυψε σχετικά με τα συγκριτικά μειονεκτήματα και τις αρετές των δύο θεωριών δεν είναι ιδιαίτερα διαφωτιστικός ως προς το ζήτημα της φύσης των δικαιωμάτων. Δεν θα υπεισέλθω σε αυτόν τον διάλογο. Θα αρκεστώ μόνο στην ανάδειξη του λόγου της αστοχίας του. Ο λόγος δεν είναι φυσικά άλλος από το γεγονός ότι τόσο η θεωρία της εξειδίκευσης όσο και αυτή των *prima facie* δικαιωμάτων αποτελούν δύο αντιμαχόμενες ερμηνείες στα πλαίσια

Ethical Problems», *Philosophy and Public Affairs* 19 (1990), 279-310· Grégoire Webber, «Proportionality and Absolute Rights», στο Vicki Jackson, Mark Tushnet (eds.), *Proportionality: New Frontiers, New Challenges* (Cambridge University Press, 2016)· Hallie Liberto, «The Moral Specification of Rights: A Restricted Version», *Law and Philosophy* 33 (2014), 175-206· W. A. Parent, «Judith Thomson and the Logic of Rights», *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 37 (1980), 405-418· Jack Donnelly, «The Force of Rights: Parent on 'Moral Specification'», *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 47 (1985), 131-139· José Juan Moreso, «Ways of Solving Conflicts of Constitutional Rights: Proportionalism and Specificationism», *Ratio Juris* 25 (2012), 31-46· John Oberdiek, «Specifying Rights Out of Necessity», *Oxford Journal of Legal Studies* 28 (2008), 127-146· του ίδιου, «Specifying Constitutional Rights»· του ίδιου «Lost in Moral Space: On the Infringing/Violating Distinction and its Place in the Theory of Rights», *Law and Philosophy* 23 (2004) 325-346· του ίδιου «What's Wrong with Infringements (Insofar as Infringements Are not Wrong): A Reply», *Law and Philosophy* 27 (2008), 293-307· Phillip Montague, «Specification and Moral Rights», *Law and Philosophy* 34 (2015), 241-256· Russ Shafer-Landau, «Specifying Absolute Rights», *Arizona Law Review* 37 (1995), 209-225.

³⁴⁷ Ως «αθέτηση» αποδίδει ο Γρηγόρης Μολύβας τον όρο «infringement», τον οποίο οι θεωρητικοί των *prima facie* δικαιωμάτων χρησιμοποιούν για να δηλώσουν τη δικαιολογημένη υπερακόντιση του κανονιστικού περιεχομένου μιας αξίωσης. Η αθέτηση αντιδιαστέλλεται από την *παραβίαση* του δέοντος μιας ολοκληρωμένης αξίωσης. Βλ. Judith Jarvis Thomson, *The Realm of Rights*, 122. Για μια κριτική θεώρηση βλ. John Oberdiek, «Lost in Moral Space: On the Infringing/Violating Distinction and its Place in the Theory of Rights», 325-346. Για την αντίκρουση των θέσεων του Oberdiek βλ. Andrew Botterell, «In Defence of Infringement», *Law and Philosophy* 27 (2008), 269-292.

³⁴⁸ Βλ. Judith Jarvis Thomson, «Self-Defense and Rights», στο Judith Jarvis Thomson, *Rights, Restitution, and Risk* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986). 41· της ίδιας, *The Realm of Rights*, 84-86· Walter Sinnott - Armstrong, «Moral Dilemmas and Rights», στο H. E. Mason (ed.), *Moral Dilemmas and Moral Theory* (New York: Oxford University Press, 1996), 54-55.

της ίδιας, υπερβολικά στενής αντίληψης της κανονιστικότητας: του λογοδοτικού μοντέλου.

Οι υποστηρικτές αμφοτέρων των θεωριών συμφωνούν στο ότι οι σχέσεις δικαιωμάτων είναι σχέσεις λόγων ή έστω ανάγονται σε αυτές: τούτη μάλιστα η συνάφεια με τους λόγους είναι που προσδίδει στα δικαιώματα τη δεοντικότητα τους. Συμφωνούν επίσης στο ότι το δέον των δικαιωμάτων θεμελιώνεται μέσω της διαδικασίας στάθμισης.³⁴⁹ Διαφωνούν, εντούτοις, ως προς την έκταση της συνάφειας. Οι θεωρητικοί των απόλυτων δικαιωμάτων την περιορίζουν στις σχέσεις αποφασιστικών λόγων, οι θεωρητικοί των *prima facie* δικαιωμάτων την επεκτείνουν και στους *pro tanto* λόγους, με συνέπεια και τα ίδια τα δικαιώματα να αποτελούν αντικείμενο στάθμισης. Έτσι όμως αποτυγχάνουν να συλλάβουν τον τρόπο με τον οποίο μας δεσμεύουν οι αξιώσεις, έναν τρόπο ριζικότερο από αυτόν των λόγων. Ομοίως, αποτυγχάνουν να συλλάβουν τον τρόπο με τον οποίο μας απελευθερώνει η απουσία μιας αξίωσης.

³⁴⁹ Με την αναγωγή του δέοντος των αξιώσεων σε αυτό των αποφασιστικών λόγων καταπίπτει η διάκριση στην οποία προβαίνει ο Carl Wellman μεταξύ *απόλυτων* και *πραγματικών* (actual) δικαιωμάτων. [Βλ. Carl Wellman, *Real Rights* (New York: Oxford University Press, 1995), 244-251]. Σύμφωνα με αυτήν τη διάκριση, απόλυτο είναι το δικαίωμα που *δεν μπορεί* να υποσκελιστεί από οποιαδήποτε ανταγωνιστική εκτίμηση, ήτοι που ισχύει σε κάθε δυνατή περίπτωση. Πραγματικό, αντίθετα, είναι το δικαίωμα το οποίο απλώς δεν υπερακοντίστηκε σε μια *συγκεκριμένη* περίπτωση, καίτοι, υπό διαφορετικές συνθήκες, κάτι τέτοιο δεν αποκλείεται να συμβεί. Εάν όμως το δέον των δικαιωμάτων θεμελιώνεται μέσω ενός σταθμιστικού ενεργήματος, τότε κάθε πραγματικό δικαίωμα είναι και απόλυτο και κάθε απόλυτο δικαίωμα, εφόσον κληθεί σε εφαρμογή, καθίσταται πραγματικό.

Η παρανόηση εκκινεί από μια βασικότερη, ψευδείς περιγραφή διάκριση, που αφορά στον τρόπο με τον οποίο ένα δικαίωμα μπορεί να περιοριστεί, ανάλογα με το μοντέλο θεώρησής του. Επηρεασμένος από τον Feinberg, ο Wellman υπολαμβάνει ότι ένα δικαίωμα, υπό το μοντέλο της εξειδίκευσης, είναι επιδεκτικό περιορισμών μόνο ως προς το περιεχόμενό του και ποτέ ως προς τις περιστάσεις εφαρμογής του. Η αδυνατότητα περιορισμού αναφορικά με αυτές τις περιστάσεις είναι που προσδίδει στα δικαιώματα τον απόλυτο χαρακτήρα τους. Αντίθετα, ένα *prima facie* δικαίωμα επιδέχεται περιορισμούς μόνο ως προς τις περιστάσεις κατά τις οποίες καλείται σε εφαρμογή και ποτέ ως προς το περιεχόμενό του, το οποίο έτσι διατηρεί τη γενικότητά του. Εκλαμβάνοντας όμως τούτη τη διάκριση ως γνήσια, αποτυγχάνουμε να αναγνωρίσουμε ότι οι περιορισμοί του περιεχομένου *είναι* περιορισμοί των περιστάσεων, διότι αυτές οι περιστάσεις, τα γεγονότα στα οποία καλούμαστε να αναταποκριθούμε ως αυτουργοί, είναι το έσχατο δικαιολογητικό θεμέλιο των πράξεών μας.

Ας δούμε το παράδειγμα της συκοφαντικής δυσφήμισης, ως υποτιθέμενου περιορισμού του περιεχομένου της ελευθερίας της έκφρασης ή ως εξαίρεσης από αυτό. Έστω ότι *a* το περιεχόμενο ενός ισχυρισμού. Και έστω ότι 1) ο ισχυρισμός αυτός είναι ψευδής, ισχύει δηλαδή $\sim a$ 2) ο ισχυρισμός αυτός μπορεί να βλάψει την τιμή και την υπόληψη του Β 3) έχω γνώση των υπό 1) και 2). Μπορούμε να πούμε ότι υπό τις περιστάσεις αυτές, ήτοι υπό τις περιστάσεις 1, 2 και 3, δεν είμαι ελεύθερος έναντι του Β να προβώ δημόσια στον ισχυρισμό *a*. Μπορούμε όμως να εγγράψουμε τις περιστάσεις αυτές στο περιεχόμενο της ελευθερίας έκφρασης και να πούμε ότι δεν είμαι ελεύθερος έναντι του Β να τον *συκοφαντήσω*. Οι δύο διατυπώσεις είναι αναλυτικώς ισοδύναμες. «Συκοφαντώ τον Β» σημαίνει «προβαίνω δημόσια σε έναν ισχυρισμό *a* υπό τις περιστάσεις 1, 2 και 3». Και, ασφαλώς, εάν αναρωτηθούμε γιατί η συκοφαντική δυσφήμιση εξαιρείται από το περιεχόμενο της ελευθερίας της έκφρασης, θα πρέπει να καταφύγουμε στις κρίσιμες περιστάσεις και ιδίως στα γεγονότα υπό 1 και 2, ως λόγους παράλειψης του ισχυρισμού *a*, αλλά και ως εννοιακά στοιχεία της συκοφαντίας. Οι περιορισμοί του περιεχομένου δεν αποτελούν λοιπόν παρα μια γλωσσική συντόμηση των κανονιστικών κρίσιμων περιορισμών των περιστάσεων.

Καθώς εκλείπει η δυνατότητα διάκρισης μεταξύ των περιορισμών, εκλείπει και η δυνατότητα να αντιληφθούμε την έννοια ενός απόλυτου δικαιώματος με τον τρόπο που το κάνουν ο Feinberg και ο Wellman. Αυτό που τελικά εννοούν οι υποστηρικτές του μοντέλου της εξειδίκευσης, όταν κάνουν λόγο για απόλυτα δικαιώματα, δεν διαφέρει από αυτό που ο Wellman αποκαλεί «πραγματικά» δικαιώματα.

Ας ξεκινήσουμε από το δεύτερο. Και οι δύο υποστηρίζουν ορθώς ότι ο πεζοπόρος στο παράδειγμα του Feinberg είναι ελεύθερος έναντι του ιδιοκτήτη να εισέλθει στο καταφύγιο. Εσφαλμένως όμως θεωρούν ότι για τη θεμελίωση της ελευθερίας απαιτείται στάθμιση του λόγου υπέρ της ενέργειας αυτής με άλλους, ανταγωνιστικούς λόγους και μη υποσκελισμός του. Με διαφορετική διατύπωση, εσφαλμένως υποστηρίζουν ότι η ελευθερία τέλεσης μιας πράξης συνεπάγεται την ύπαρξη επαρκών λόγων υπέρ της πράξης αυτής. Η βασική τους ιδέα είναι να αντιστοιχίσουν τις κατηγορίες των δικαιωμάτων με αυτές της δεοντικής τροπικότητας, προκειμένου να εντάξουν ομαλά τις πρώτες στο πεδίο ισχύος των κανόνων της δεοντικής λογικής. Τοποθετούν λοιπόν απέναντι στην κατηγορία της ελευθερίας αυτήν του επιτρεπτού και απέναντι στο ζεύγος (ολοκληρωμένη) αξίωση - (ολοκληρωμένο) καθήκον τις κατηγορίες του επιβεβλημένου και του απαγορευμένου. Καθώς τώρα «επιτρέπεται να προβώ σε μια ενέργεια» σημαίνει ότι έχω επαρκείς λόγους υπέρ αυτής, η ελευθερία αντιστοιχίζεται τελικά με την ύπαρξη επαρκών λόγων. Από την άλλη, καθώς «επιβάλλεται ή απαγορεύεται να τελέσω μια πράξη σημαίνει ότι έχω αποφασιστικούς λόγους υπέρ ή κατά αυτής» το ζεύγος (ολοκληρωμένη) αξίωση - (ολοκληρωμένο) καθήκον αντιστοιχίζεται τελικά με την ύπαρξη αποφασιστικών λόγων. Το αποτέλεσμα είναι ότι οι τυπικές σχέσεις που αναπτύσσονται μεταξύ των δεοντικών τρόπων προβάλλονται επάνω στις κατηγορίες των δικαιωμάτων. Τούτη η προβολή είναι όμως αποτυχημένη, όπως γνωρίζουμε.

Σύμφωνα με το λογοσυστατικό μοντέλο, η ελευθερία τέλεσης μιας πράξης *a* συνεπάγεται την ισχύ ενός *pro tanto* λόγου υπέρ αυτής, όχι ενός επαρκούς λόγου. Η ελευθερία, όπως άλλωστε και η άρνηση του συσχετικού της μέρους, η αξίωση, δεν θεμελιώνεται κατά τη διαδικασία στάθμισης των ουσιαστικών λόγων, αλλά μέσω του προγενέστερου και βασικότερου μηχανισμού σύγκλισης και απώθησης των κρίσιμων εκτιμήσεων. Μιλάμε για μια ελευθερία, εάν και μόνο εάν η εκτίμηση που συνηγορεί υπέρ της *a* δεν απωθείται κανονιστικά από μια ανταγωνιστική εκτίμηση προκειμένου να διαφυλαχθεί η θέση ενός υποκειμένου μεταξύ των ίσων και ελεύθερων λογοθετών. Η ισχύς ενός *pro tanto* λόγου υπέρ της πράξης *a* καθιστά την πράξη αυτή αντικείμενο μιας επιλογής στην οποία ο αυτουργός είναι ελεύθερος να προβεί. Αυτό δεν σημαίνει ότι η επιλογή είναι δικαιολογημένη, ότι η τέλεση της πράξης *a* είναι επιτρεπτή, ότι ο *pro tanto* λόγος που τη στηρίζει είναι και επαρκής. Η δεοντική τιμή της *a* θα προσδιοριστεί στο μεταγενέστερο στάδιο της στάθμισης των ουσιαστικών λόγων.

Ο καθένας, φέρ' ειπείν, είναι ελεύθερος να στηρίζει με την ψήφο του ένα κόμμα το οποίο μετέρχεται ρητορική μίσους για να εκφράσει τις ξενοφοβικές του θέσεις. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι μια τέτοια ψήφος είναι επιτρεπτή, ότι δηλαδή οι λόγοι υπέρ της είναι επαρκείς. Τουναντίον, έχουμε αποφασιστικούς λόγους να μη στηρίζουμε ξενοφοβικά κόμματα. Το καθήκον που θεμελιώνεται δεν είναι λοιπόν τέλειο, συσχετικό μιας ενδεχόμενης αξίωσης εκείνων κατά των οποίων στρέφεται η ρητορική μίσους. Πρόκειται για ένα ατελές καθήκον προσωπικής αρετής, σχετιζόμενο με το είδος του κόσμου στον οποίο θα θέλαμε να συμβιώνουμε με τους εταίρους μας.

Ένα άλλο παράδειγμα είναι το εξής: ενόψει μιας προγραμματισμένης συναυλίας ο μουσικός Υ θα πρέπει να κάνει εντατικές πρόβες με το συγκρότημά του. Ο

πλέον κατάλληλος μεταξύ των χώρων που μπορούν να φιλοξενήσουν τις πρόβες τους είναι μια μεγάλη αποθήκη στο πίσω μέρος της αυλής του σπιτιού του. Ο Υ γνωρίζει όμως ότι η περίοδος της προετοιμασίας τους συμπίπτει με την περίοδο των εξετάσεων για την εισαγωγή στο πανεπιστήμιο, υποψήφιος για την οποία είναι και ο γείτονάς του Χ. Το γεγονός ότι ο Χ έχει ανάγκη από ησυχία, ώστε να μελετήσει, είναι για τον Υ ένας λόγος να αναζητήσει έναν άλλο χώρο για τις πρόβες του συγκροτήματός του. Ο λόγος όμως αυτός δεν απωθεί την κανονιστική σημασία που έχουν για τον ίδιο η αναγκαιότητα της δικής του προετοιμασίας για τη συναυλία και η καταλληλότητα του σπιτιού του. Τούτες οι εκτιμήσεις αποτελούν για τον Υ έναν *pro tanto* λόγο να κάνει πρόβες στην αποθήκη του σπιτιού του. Η ισχύς ενός τέτοιου λόγου δεν διαταράσσει τη σχέση ισότητας των Υ και Χ. Ο λόγος αυτός από κοινού με τον αντίρροπο λόγο υπέρ της αναζήτησης ενός διαφορετικού χώρου διαμορφώνουν για τον Υ ένα πλαίσιο επιλογής, εντός του οποίου είναι ηθικά και νομικά αρμόδιος να σταθμίσει δύο *παρεμφερείς* ανάγκες και να πράξει αναλόγως. Διατάραξη των ορίων της ισότητας θα είχαμε αντιθέτως, εάν δεχόμασταν ότι ο Υ στερείται ενός *pro tanto* λόγου, άρα και της επιλογής να κάνει πρόβες στο σπίτι του, ένεκα της ανάγκης του Χ για ησυχία. Αυτό θα σήμαινε ότι η δική του ανάγκη να προετοιμαστεί για τη συναυλία είναι για τον ίδιο κανονιστικά κρίσιμη στο βαθμό και μόνο που δεν συγκρούεται με την ανάγκη του Χ. Στην επικράτεια των λόγων ο Χ θα καταλάμβανε μια προνομιακή σχέση έναντι του Υ.

Ο πρώτος είναι λοιπόν ελεύθερος έναντι του δεύτερου να κάνει πρόβες στο σπίτι του. Ισοδύναμα, ο Υ δεν βαρύνεται από ένα τέλειο καθήκον, συσχετικό της αξίωσης του Χ, να παραλείπει αυτήν την ενέργεια. Ωστόσο ο Υ οφείλει να την παραλείψει, διότι ο λόγος κατά αυτής είναι ισχυρότερος του λόγου υπέρ της. Μολονότι δηλαδή είναι ελεύθερος να προβεί σε μια επιλογή, τούτη η επιλογή είναι εσφαλμένη. Και εδώ, όπως και στο παράδειγμα της ψήφου, μια πράξη αποτελεί αντικείμενο μιας ελευθερίας, όχι όμως και ενός επιτρεπτικού κανόνα.³⁵⁰

Πίσω τώρα στο παράδειγμα του Feinberg. Σε αντίθεση με το λογοδοτικό μοντέλο, το οποίο μας καλεί να ξεκινήσουμε με την κατάφαση δύο *pro tanto* λόγων, ορισμένων ατομιστικά, και στη συνέχεια να τους σταθμίσουμε, το λογοσυστατικό μοντέλο μας υποχρεώνει να κάνουμε ένα βήμα πίσω. Σημείο εκκίνησης δεν είναι οι σχέσεις *pro tanto* λόγων, αλλά τα κρίσιμα γεγονότα στα οποία αυτές θεμελιώνονται, το δε ενδιαφέρον μας θα πρέπει να επικεντρωθεί στον εάν η κανονιστική τους

³⁵⁰ Βλ. Jeremy Waldron, «A Right to do Wrong», στο Jeremy Waldron, *Liberal Rights: Collected Papers 1981-1991* (New York: Cambridge University Press, 1993), 63-87· Daniel Shapiro, «Conflicts and Rights», *Philosophical Studies* 55 (1989), 263-278. Για τη θεμελίωση ενός δικαιώματος του σφάλειν στην καταβολή της ηθικής μας συνείδησης, με έμφαση όχι στην έννοια της ελευθερίας, αλλά σε αυτήν της αξίωσης βλ. Βασίλη Βουτσάκη, «Το δικαίωμα στο λάθος», *The Books' Journal* 112 (2020), 28-35, καθώς επίσης τον πολύ ενδιαφέροντα και διαφωτιστικό διάλογο που εγκαινίασε το άρθρο αυτό ανάμεσα στον συγγραφέα του και στον Κώστα Ανδρουλιδάκη. Βλ. συγκεκριμένα, Κώστα Ανδρουλιδάκη, «Δικαίωμα στο ηθικό λάθος; Υπό όρους και με διευκρινίσεις. Ένα σχόλιο στην άποψη του Βασίλη Βουτσάκη», *The Books' Journal* 115 (2021), 8-12· Βασίλη Βουτσάκη, «Η αξία της αξίωσης. Απάντηση στον Κώστα Ανδρουλιδάκη», *The Books' Journal* 116 (2021), 8-9· Κώστα Ανδρουλιδάκη, «Ηθικά σφάλματα: Υπεράσπιση και έμπρακτη μεταμέλεια. Συμπληρωματικό σχόλιο στην άποψη του Βασίλη Βουτσάκη», *The Books' Journal* 117 (2021), 10-12.

σημασία μπορεί να διασταυρωθεί, ώστε να μιλήσουμε για δύο *pro tanto* λόγους, άρα για ένα πλαίσιο επιλογής του αυτουργού, ή εάν μία από αυτές τις εκτιμήσεις απωθείται κανονιστικά από την έτερη. Τα θεσμικώς κρίσιμα γεγονότα ο στα οποία θεμελιώνεται λοιπόν η κυριότητα επί του ακινήτου και επί των κινητών πραγμάτων είναι για τον πεζοπόρο ένας *pro tanto* λόγος να μην παραβιάσει την είσοδο του καταφυγίου και μην προκαλέσει φθορές στα ακτικείμενα που βρίσκονται εντός του. Απωθεί άραγε αυτός ο λόγος την κανονιστική σημασία που έχει για τον ίδιο ο κίνδυνος ζωής στον οποίο τελεί ή μήπως το γεγονός αυτό αποτελεί για τον πεζοπόρο έναν *pro tanto* λόγο να εισέλθει στο καταφύγιο; Εάν αληθεύει το πρώτο, αυτό σημαίνει ότι ο κύριος του καταφυγίου είχε από τον πεζοπόρο την αξίωση να παραλείψει τις ενέργειες στις οποίες τελικά προέβη. Εάν αληθεύει το δεύτερο, ο πεζοπόρος ήταν ελεύθερος έναντι του ιδιοκτήτη να πράξει ό,τι έπραξε. Το ερώτημα λοιπόν είναι: η ισχύς ενός *pro tanto* λόγου υπέρ των ενεργειών του πεζοπόρου, άρα η δυνατότητα στάθμισης που αυτή συνεπάγεται για τον ίδιο, τον τοποθετεί σε μια ηθικώς πλεονεκτικότερη θέση έναντι του ιδιοκτήτη, διαταράσσοντας τη μεταξύ τους σχέση ισότητας; Η απάντηση θα πρέπει να είναι αρνητική. Η ισχύς ενός τέτοιου λόγου σημαίνει ότι ο ορειβάτης είναι ελεύθερος να λάβει μια απόφαση για ένα αλλότριο αγαθό, όπως είναι η ιδιοκτησία. Στην επικράτεια των λόγων καταλαμβάνει τη θέση του δικαστή στον οποίο προσφεύγει ο κύριος του καταφυγίου ως διάδικος, επικαλούμενος ένα απλό συμφέρον του. Εδώ, όμως, σε αντίθεση με το παράδειγμα της Ν και του Α, η σχέση δικαστή και διαδίκου δεν είναι μια σχέση ανισότητας. Όπως έχουμε επισημάνει, αρμόδιος να λαμβάνει αποφάσεις και να επιλέγει σε τέτοιες περιπτώσεις είναι ο φορέας του υπέρτερου από τα διακυβευόμενα αγαθά. Και η ζωή είναι ένα τέτοιο αγαθό, συγκρινόμενη τόσο με την αναγνωστική απόλαυση όσο και με την ατομική ιδιοκτησία. Η θέση του δικαστή που εξασφαλίζει λοιπόν η επικράτεια των λόγων για τον ορειβάτη δεν χαρίζει σε αυτόν ένα αθέμιτο πλεονέκτημα έναντι του ιδιοκτήτη. Αποτελεί απλώς το κανονιστικό αντιστάθμισμα για τη δεινή θέση στην οποία έχει βρεθεί και από την οποία μπορεί να εξέλθει μόνο με την τρώση ενός κατά πολύ υποδεέστερου αλλότριου αγαθού.

Διαφορετικά, εάν ο κίνδυνος ζωής δεν αποτελούσε για τον Π έναν *pro tanto* λόγο εισόδου στο καταφύγιο, εάν δηλαδή ο ιδιοκτήτης είχε μια αξίωση παράλειψης αυτής της ενέργειας, τι βαρύτητα θα είχε η ζωή του πεζοπόρου στο κανονιστικό πεδίο; Το γεγονός του κινδύνου ζωής θα αποτελούσε για τον ιδιοκτήτη έναν *pro tanto* λόγο να απαλλάξει τον Π από το καθήκον παράλειψης της εισόδου. Ο ιδιοκτήτης δηλαδή εκτός από την αξίωσή του θα είχε και την εξουσία παραίτησης από αυτήν. Και πάλι συναντάμε τη γνωστή δικανική εικόνα: ο Π στον ρόλο του διαδίκου θα προσέφευγε στον ιδιοκτήτη/δικαστή, ζητώντας να του επιτραπεί η είσοδος. Ως μοναδικό του όπλο θα είχε την προβολή της ένστασης ότι οι λόγοι που συνηγορούν υπέρ της παραίτησης του ιδιοκτήτη από την επιδίωξη της αξίωσής του είναι ισχυρότεροι από τους λόγους που συνηγορούν υπέρ της απαγόρευσης της εισόδου. Ο Π θα εμφανιζόταν δηλαδή απλώς ως φορέας ενός έστω πολύ σθεναρού συμφέροντος στη ζωή, ενώ ο ιδιοκτήτης ως έχων την αρμοδιότητα να σταθμίσει το συμφέρον αυτό με το δικό του συμφέρον στην ατομική του ιδιοκτησία, προκειμένου να αποφανθεί επί του αιτήματος του προσφεύγοντος Π. Αυτή όμως είναι πράγματι μια σχέση ανισότη-

τας: η επικράτεια των λόγων θα εξασφάλιζε για τον ιδιοκτήτη μια πλεονεκτική θέση έναντι του Π με το να τον καθιστά αρμόδιο να λαμβάνει αποφάσεις για τη ζωή του τελευταίου. Η μειονεκτική θέση του Π έναντι του ιδιοκτήτη, ήτοι η σχέση ανισότητας μεταξύ τους, θα αποτελούσε το ακριβές κανονιστικό αντίστοιχο της εκ των πραγμάτων δεινής θέσης στην οποία έχει περιέλθει λόγω της χιονοθύελλας. Αυτό όμως αντίκειται ήδη στην έννοια της κανονιστικότητας αναφορικά με το πράττειν, η ουσία της οποίας είναι η ανταπόκριση στην πραγματικότητα και όχι ο αντικατοπτρισμός της. Η αναγνώριση της ελευθερίας του Π να εισέλθει στο καταφύγιο αποτελεί έκφραση της ισότητας των δύο προσώπων, ταυτόχρονα όμως και τη βέλτιστη απάντηση του κανονιστικού πεδίου στις προκλήσεις της πραγματικότητας.

Λέγοντας λοιπόν ότι ο πεζοπόρος είναι ελεύθερος να εισέλθει στο καταφύγιο εννοούμε απλώς ότι έχει έναν *pro tanto* λόγο να το κάνει. Δεν εννοούμε *κατ' αναγκαιότητα* ότι ο λόγος αυτός είναι και επαρκής, ότι η εν λόγω ενέργεια είναι επιτρεπτή. Στο παράδειγμά μας βέβαια ο λόγος βάσει του οποίου ενήργησε ο Π είναι όντως επαρκής, αυτή όμως η διαπίστωση δεν προκύπτει αναλυτικά από την κατάφαση της ελευθερίας του. Η σύνδεση της ελευθερίας με την ισχύ επαρκών λόγων είναι ένα τυχαίο γεγονός, εξαρτώμενο από τα πραγματικά περιστατικά. Θα μπορούσε δηλαδή ο πεζοπόρος να δεσμεύεται από έναν αποφασιστικό λόγο να παραλείψει την ενέργεια στην οποία *παρ' όλα αυτά* ήταν ελεύθερος να προβεί. Ας υποθέσουμε ότι τα οικήματα στα οποία μπορεί να καταφύγει για να προστατευτεί από τη χιονοθύελλα είναι δύο. Πρόκειται μάλιστα για δύο πανομοιότυπα κτίσματα με πανομοιότυπο εξοπλισμό, όπως διαπιστώνει και ο ίδιος, ρίχνοντας μια ματιά από το παράθυρο. Αυτό σημαίνει ότι το κόστος από τις φθορές που αναγκαστικά θα προκαλέσει στο ένα ή στο άλλο οίκημα δεν θα διαφέρει. Τούτο δε είναι κρίσιμο, διότι ο Π δεν έχει την οικονομική δυνατότητα να καταβάλει έστω μια εύλογη αποζημίωση στον ιδιοκτήτη. Την κάλυψη της ζημιάς θα την επωμιστεί αποκλειστικά ο τελευταίος. Παράλληλα όμως συνειδητοποιεί από τα ονοματεπώνυμα στην είσοδο ότι οι δύο ιδιοκτήτες του είναι γνωστοί. Ο Φ είναι ένας πολύ εύπορος φίλος του, για τον οποίο το κόστος αποκατάστασης των φθορών θα είναι μια αμελητέα επιβάρυνση. Πόσω μάλλον, αν σκεφτεί κανείς ότι απέναντι στον πεζοπόρο νιώθει βαθύτατη ευγνωμοσύνη για μια παλιά εξυπηρέτηση. Πολλές φορές είχε εκφράσει την επιθυμία να του ανταποδώσει το ευεργέτημα, ζητώντας του μάλιστα, εάν ποτέ βρεθεί στην ανάγκη, να απευθυνθεί πρώτα στον ίδιο. Ο Π γνωρίζει λοιπόν ότι, εάν καταφύγει στο οίκημα του Φ, όχι μόνο δεν θα δυσχεράνει οικονομικά τον ιδιοκτήτη, αλλά επιπλέον θα του προσφέρει μια πρώτης τάξεως ευκαιρία ανταπόδοσης της οφειλόμενης χάρις. Αντιθέτως, με τον έτερο ιδιοκτήτη, τον Ε, τον συνδέει μια σχέση αμοιβαίας εχθρότητας. Ο πεζοπόρος γνωρίζει πως ο Ε έχει μια οικονομική ευχέρεια, όχι όμως στον ίδιο βαθμό με τον Φ· το βάρος αποκατάστασης της ζημιάς δεν θα είναι για αυτόν αμελητέο. Γνωρίζει, επιπλέον, ότι η ψυχική αναστάτωση του Ε θα επιταθεί, όταν αντιληφθεί την ταυτότητα του προσώπου που προκάλεσε τις φθορές. Παρά ταύτα, ή μάλλον ακριβώς για αυτό, για να εκδικηθεί τον Ε, ο πεζοπόρος αποφασίζει να καταφύγει στο δικό του οίκημα.

Αναμφισβήτητα, το γεγονός ότι έτσι αποσειεί τον κίνδυνο ζωής που τον απειλεί αποτελεί για αυτόν έναν *pro tanto* λόγο να εισέλθει σε ένα από τα δύο οικήματα. Έχουμε λοιπόν τη σχέση $R(l, x, c, \phi/\epsilon)$. Τα θεσμικώς κρίσιμα γεγονότα στα

οποία θεμελιώνεται η κυριότητα επί των οικημάτων αποτελούν έναν *pro tanto* λόγο κατά της ενέργειας αυτής, διαμορφώνοντας την αντίρροπη σχέση $R(o, x, c, \sim\varphi/\varepsilon)$. Ο πρώτος λόγος είναι ισχυρότερος του δεύτερου εξαιτίας της αξιακής υπεροχής του αγαθού της ανθρώπινης ζωής και της βεβαιότητας της τρώσης του. Ο Π καλείται λοιπόν να επιλέξει ανάμεσα στο καταφύγιο του Φ και του Ε. Οι λόγοι που συνηγορούν υπέρ της καθεμίας επιλογής δεν είναι ισοσθενείς. Ο Φ μπορεί ευκολότερα να καλύψει το κόστος των φθορών και επιπλέον η γνώση ότι με κάποιον τρόπο βοήθησε τον φίλο του σε μια τόσο κρίσιμη στιγμή θα τον χαροποιούσε ιδιαίτερα. Ο πεζοπόρος έχει λοιπόν αποφασιστικούς λόγους να καταφύγει στο οίκημα του φίλου του.

Εάν δεχόμασταν ότι η κατάφαση της ελευθερίας τέλεσης μιας πράξης συνεπάγεται την ισχύ επαρκών λόγων υπέρ αυτής, τότε θα έπρεπε να αρνηθούμε ότι ο πεζοπόρος είναι ελεύθερος να καταλύσει στο οίκημα του Ε, καθώς οι λόγοι που στηρίζουν την ενέργειά του δεν αποδείχθηκαν επαρκείς κατά τη στάθμιση με τους αντίρροπους προς αυτούς λόγους. Μπορούμε όμως πράγματι να αρνηθούμε κάτι τέτοιο; Μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι ο Ε έχει από αυτόν την αξίωση να μην καταφύγει στο οίκημά του; Η ηθική μας διαίσθηση μας υπαγορεύει μια κοινή αποφαστική απάντηση στα δύο ερωτήματα. Το λογосуστατικό μοντέλο μας εξασφαλίζει μια λύση η οποία δεν αφίσταται της διαίσθησης αυτής. Σε σχέση με τη βασική εκδοχή του παραδείγματος του Feinberg δεν υπάρχει καμιά διαφοροποίηση των κανονιστικώς κρίσιμων συνθηκών. Αναγκαίο μέσο για την αποσόβηση του θανάτου του ορειβάτη εξακολουθεί να είναι η καταφυγή σε μια ξένη ιδιοκτησία και η πρόκληση φθορών σε αυτή. Εδώ απλώς ο αυτουργός έχει μια επιπλέον επιλογή, του ίδιου όμως ακριβώς κόστους. Το γεγονός ότι ο Φ είναι πλουσιότερος του Ε δεν επηρεάζει την ισχύ του λόγου $R(l, x, c, \varepsilon)$. Υπό τις νέες δηλαδή συνθήκες, το θεσμικό γεγονός o δεν απωθεί τον λόγο $R(l, x, c, \varepsilon)$, διότι, σύμφωνα με το νόημα μιας πράξης που γίνεται για αυτόν τον λόγο, ο Ε αντιμετωπίζεται από τον ορειβάτη ως ίσο και ελεύθερο πρόσωπο, διακριτό από τον ίδιο. Άλλωστε, τα ποταπά κίνητρα εκδίκησης του πεζοπόρου δεν έχουν να κάνουν με τη στάθμιση των λόγων $R(l, x, c, \varepsilon)$ και $R(o, x, c, \sim\varepsilon)$, δηλαδή με την επιλογή εάν θα προστατέψει τη ζωή του ή όχι, αλλά με την επιλογή ανάμεσα στο οίκημα του Φ και του Ε. Αμυνόμενος λοιπόν ο Ε, δεν μπορεί να κάνει χρήση του δικαιώματος αρνησικυρίας, ήτοι να αρνηθεί την ισχύ του λόγου $R(l, x, c, \varepsilon)$. Μπορεί απλώς να προβάλλει την ένσταση πως, μολοντί ο λόγος αυτός είναι ισχυρός, υπολείπεται σε σθένος των λόγων υπέρ της αναζήτησης καταφυγίου στο οίκημα του Φ. Εάν ο Π παρ' όλα αυτά καταφύγει στο οίκημα του Ε δεν θα έχει παραβιάσει μια αξίωση του τελευταίου' θα έχει προβεί σε μια εσφαλμένη επιλογή ή, διαφορετικά, θα έχει ασκήσει την ελευθερία του με λάθος τρόπο.

Οι υποστηρικτές του λογοδοτικού μοντέλου έχουν στη διάθεσή τους έναν ελιγμό. Μπορούν να ισχυριστούν ότι η ελευθερία του πεζοπόρου να καταφύγει στο οίκημα του Ε θεμελιώνεται μέσω της στάθμισης του λόγου $R(l, x, c, \varepsilon)$ όχι με όλους του κρίσιμους πρακτικούς λόγους, αλλά μόνο με τον λόγο $R(o, x, c, \sim\varepsilon)$. Ο δεύτερος λόγος δεν κατίζει του πρώτου. Ο πεζοπόρος έχει λοιπόν έναν επαρκή λόγο έναντι του Ε να εισέλθει στο οίκημά του. Με αυτόν τον τρόπο διαμορφώνεται μεταξύ τους η σχέση ελευθερίας-έλλειψης αξίωσης αναφορικά με την πράξη ε . Ωστόσο το σταθμιστικό ενέργημα δεν έχει ακόμα ολοκληρωθεί. Ο λόγος $R(l, x, c, \varepsilon)$, ο οποίος κατίζει

σε του λόγου $R(o, x, c, \sim\varepsilon)$ στην πρώτη στάθμιση ενδέχεται τελικά να υποσκελιστεί από κάποιον άλλο λόγο, όπως συμβαίνει πράγματι στο παράδειγμά μας. Έτσι, ο πεζοπόρος είναι ελεύθερος έναντι του E να τελέσει την πράξη ε , στην οποία εντούτοις δεν επιτρέπεται να προβεί.

Τούτη η προσπάθεια να αποσυνδεθούν οι κατηγορίες των δικαιωμάτων από αυτές της δεοντικής λογικής μέσω μιας κατά ζεύγη στάθμισης είναι αποτυχημένη. Η αποτυχία αυτή απλώς υπογραμμίζει την ακαταλληλότητα κάθε σταθμιστικού ενεργήματος να θεμελιώσει σχέσεις δικαιωμάτων. Γνωρίζουμε ότι ο λόγος $R(l, x, c, \varepsilon)$ εκτοπίζει τον λόγο $R(o, x, c, \sim\varepsilon)$ βάσει αμιγώς αντικειμενικών κριτηρίων που σχετίζεται με την ιεράρχηση των αγαθών, την πιθανολόγηση και τον βαθμό της τρώσης τους, ανεξαρτήτως του φορέα τους, της ταυτότητας ή διακριτότητας των προσώπων τους. Ως εκ τούτου, η προσωποπαγής σχέση ελευθερίας-έλλειψης αξίωσης που συνδέει τον ορειβάτη και τον E αναφορικά με την πράξη ε δεν μπορεί ούτε να αναχθεί σε μια σχέση επάρκειας των λόγων ούτε να ταυτιστεί με αυτήν. Πέρα όμως από το γενικό επιχείρημα κατά του λογοδοτικού μοντέλου μπορούμε να διατυπώσουμε και ένα ειδικότερο, στρεφόμενο συγκεκριμένα εναντίον της κατά ζεύγη στάθμισης. Ας υποθέσουμε ότι σε μικρή απόσταση από το καταφύγιο του E βρίσκεται ένα πανδοχείο. Ο πεζοπόρος γνωρίζει την ύπαρξη του πανδοχείου, καθώς και ότι μπορεί να φθάσει σε αυτό με ασφάλεια. Θεωρεί ωστόσο ότι θα ήταν πιο εύκολο και πιο βολικό για αυτόν να μην προχωρήσει, αλλά να καταλύσει στο οίκημα του E . Υπό τις συγκεκριμένες συνθήκες c' , η εισβολή στην ξένη ιδιοκτησία και η πρόκληση φθορών σε αυτήν είναι μεν πρόσφορη για την προστασία της ζωής του Π , όχι όμως και αναγκαία. Ο πεζοπόρος έχει έναν αποφασιστικό λόγο να καταλύσει στο πανδοχείο. Ακολουθώντας τη μέθοδο της συνολικής στάθμισης, ο υποστηρικτής του λογοδοτικού μοντέλου θα καταλήξει (με λάθος βέβαια τρόπο) στο σωστό συμπέρασμα ότι ο πεζοπόρος δεν είναι ελεύθερος να καταλύσει στο οίκημα του E . Με τη μέθοδο όμως της κατά ζεύγη στάθμισης, θα πρέπει να απομονώσει τους λόγους $R(l, x, c', \varepsilon)$ και $R(o, x, c', \sim\varepsilon)$ και να τους υποβάλει σε χωριστή στάθμιση. Και καθώς ο πρώτος λόγος δεν υποσκελίζεται από τον δεύτερο, το συμπέρασμα θα είναι ότι ο πεζοπόρος είναι μεν ελεύθερος να τελέσει την πράξη ε , πλην όμως έχει έναν αποφασιστικό λόγο να την παραλείψει και να κατευθυνθεί προς το πανδοχείο.

Το συμπέρασμα είναι εσφαλμένο. Το γεγονός ότι η εισβολή σε μια ξένη ιδιοκτησία και η πρόκληση φθορών σε αυτή δεν αποτελούν αναγκαία μέσα για τη λύτρωση του ορειβάτη από τον κίνδυνο ζωής στερεί από αυτόν την ελευθερία τέλεσης της πράξης ε . Μπορούμε άραγε, εφαρμόζοντας την κατά ζεύγη στάθμιση, να αρνηθούμε τη θεμελίωση της ελευθερίας; Μια πιθανή λύση θα ήταν να θεωρήσουμε ότι το γεγονός της μη αναγκαιότητας του μέσου αποδυναμώνει την ισχύ του λόγου $R(l, x, c', \varepsilon)$ με αποτέλεσμα την εκτόπισή του από τον λόγο $R(o, x, c', \sim\varepsilon)$ κατά τη μεταξύ τους στάθμιση. Το επιχείρημα θα βασιζόταν μεταξύ άλλων στη σκέψη ότι η μέθοδος της κατά ζεύγη στάθμισης δεν νοθεύεται, διότι το γεγονός της μη αναγκαιότητας δεν εισφέρεται ως ένας ακόμα υπό συνεκτίμηση λόγος, αλλά ως μια κρίσιμη περίπτωση c . Διατυπώνοντας την ένστασή του, ο ιδιοκτήτης θα ισχυριζόταν πως το γεγονός h , ότι δηλαδή πλησίον του καταφυγίου του βρίσκεται ένα πανδοχείο, εξασθενίζει απλώς τον λόγο $R(l, x, c', \varepsilon)$ έναντι του λόγου $R(o, x, c', \sim\varepsilon)$, χωρίς να χρειά-

ζεται να λάβουμε υπ' όψιν μας ότι επιπλέον αποτελεί για τον ορειβάτη έναν αυτοτελή λόγο να κατευθυνθεί προς το πανδοχείο. Άλλωστε η αξίωση του E έχει το νόημα της απαγόρευσης εισόδου στο καταφύγιό του, όχι της υπόδειξης μιας εναλλακτικής λύσης για τον πεζοπόρο. Αυτό δεν είναι ακριβές. Το γεγονός h όντως αποδυναμώνει τον λόγο $R(l, x, c', \varepsilon)$, όχι όμως συγκεκριμένα έναντι του λόγου $R(o, x, c', \sim\varepsilon)$, αλλά γενικά έναντι των λόγων υπέρ της παράλειψης της ε . Και τούτο, διότι δίπλα στον λόγο $R(o, x, c', \sim\varepsilon)$ προστίθεται ένας ακόμα. Το γεγονός h αποτελεί για τον πεζοπόρο έναν λόγο να κατευθυνθεί προς το πανδοχείο. Ταυτόχρονα όμως, δυνάμει του μηχανισμού της κανονιστικής διασταύρωσης, είναι και ένας λόγος υπέρ της παράλειψης της ε . Έτσι, η συγκριτική τιμή βάρους του λόγου $R(l, x, c', \varepsilon)$ βαίνει μειούμενη, καθώς οι αντίρροποι λόγοι με τους οποίους σταθμίζεται είναι πλέον δύο. Τούτο, φυσικά, συνιστά εγκατάλειψη της μεθόδου της κατά ζεύγη στάθμισης.

Το πρόβλημα δεν διορθώνεται, ακόμα και εάν θεωρήσουμε ότι η στάθμιση δεν αφορά σε ζεύγη λόγων, αλλά σε ζεύγη προσώπων. Σύμφωνα με αυτήν την ερμηνεία της μεθόδου, κρίσιμη για τον προσδιορισμό του τι επιτρέπεται και τι απαγορεύεται να πράξει ο πεζοπόρος έναντι του E , είναι η συνεκτίμηση όχι μόνο των λόγων $R(l, x, c', \varepsilon)$ και $R(o, x, c', \sim\varepsilon)$, αλλά όλων των λόγων που διέπουν τη σχέση τους και που μπορούν να απευθύνουν ο ένας στον άλλο. Έτσι, στο παράδειγμα του πανδοχείου θα οδηγούμασταν ορθώς (με λάθος βέβαια τρόπο) σε άρνηση της ελευθερίας του πεζοπόρου να τελέσει την πράξη ε , καθώς θα σταθμίζαμε και τον λόγο $R(h, x, c', \sim\varepsilon)$. Στο παράδειγμα όμως των δύο καταφυγίων θα επαναλαμβανόταν το σφάλμα της συνολικής στάθμισης, καθώς και εδώ θα υπαβαλλόταν σε στάθμιση ο λόγος $R(l, x, c', \varphi)$, ο οποίος, ως ισχυρότερος του ανταγωνιστικού λόγου $R(l, x, c', \varepsilon)$, θα στερούσε από τον πεζοπόρο την ελευθερία να καταλύσει στο οίκημα του E .

Μια τελευταία λύση θα ήταν να υποστηρίξουμε ότι, υπό τις συγκεκριμένες συνθήκες, το γεγονός του κινδύνου ζωής δεν συνηγορεί καν υπέρ της πράξης ε . Κατά μείζονα λόγο, ο πεζοπόρος στερείται ενός επαρκούς λόγου να εισέλθει στο καταφύγιο του E συνεπώς δεν είναι ελεύθερος να προβεί σε αυτήν την ενέργεια. Ακόμα όμως και έτσι, το μόνο που συνάγεται είναι ότι ο πεζοπόρος έχει έναν αποφασιστικό λόγο να καταλύσει στο πανδοχείο. Το προσωποπαγές καθήκον έναντι του E να μην εισέλθει στο οίκημά του, όπως και η συσχετική αξίωση του τελευταίου, δεν μπορούν να θεμελιωθούν με μόνη την αναφορά στους πρακτικούς λόγους και την ισχύ τους.

Διαπιστώνουμε λοιπόν ξανά, με αφορμή αυτήν τη φορά το παράδειγμα του Feinberg, την ακαταλληλότητα κάθε σταθμιστικού ενεργήματος να συλλάβει τον τρόπο με τον οποίο μας δεσμεύουν ή μας απελευθερώνουν οι σχέσεις δικαιωμάτων. Στην περίπτωση των παραλλαγών που εξετάσαμε, η ακαταλληλότητα αυτή εκδηλώνεται ήδη κατά το πρωταρχικό στάδιο της αναγνώρισης και της κατάφασής του. Στο παράδειγμα του εύπορου Φ η συνολική στάθμιση των λόγων μας οδηγεί εσφαλμένα στην άρνηση της ελευθερίας του ορειβάτη να τελέσει την πράξη ε , ενώ η κατά ζεύγη στάθμιση, που υποτίθεται ότι θεραπεύει την παραπάνω αδυναμία, καταφάσκει εσφαλμένα την ίδια ελευθερία στην παραλλαγή του πανδοχείου. Η έσχατη καταφυγή στα πλαίσια του λογοδοτικού μοντέλου είναι λοιπόν η παράκαμψη της στάθμισης, όπως αυτή επιχειρείται από τους απολογητές της εκδοχής της διάκρισης. Στη δογματική του εμπραγμάτου δικαίου κρατεί όντως η άποψη ότι η αξίωση του E στο παράδειγμα του

πανδοχείου δεν ταυτίζεται με το δικαίωμα της κυριότητας που απολαμβάνει επί του καταφυγίου, αλλά απορρέει από αυτό.³⁵¹ Με άλλα λόγια, το δικαίωμα της κυριότητας αποτελεί το δικαιολογητικό έρεισμα της άξιωσης. Σύμφωνα με τη βέλτιστη ερμηνεία αυτής της εκδοχής, η αξία της ατομικής ιδιοκτησίας, ως ενός πολύ ισχυρού συμφέροντος, αποτελεί για τον ορειβάτη έναν αποφασιστικό δευτεροβάθμιο λόγο να ενεργήσει καθ' υπαγόρευση του λόγου $R(o, x, c', \sim \epsilon)$, παρακάμπτοντας τη στάθμισή του με τον λόγο $R(l, x, c', \epsilon)$. Η στάθμιση παρακάμπτεται, διότι η τρώση του αγαθού της ατομικής ιδιοκτησίας δεν είναι αναγκαία για την εξασφάλιση της ζωής του ορειβάτη. Έτσι, μπορούμε να μιλάμε όχι απλώς για ένα καθήκον του ορειβάτη, αλλά για ένα καθήκον απέναντι στον Ε προσωπικά. Έχουμε ήδη επικρίνει την εκδοχή της διάκρισης, ανασκευάζοντας γενικά τη θεωρία των δευτεροβάθμιων λόγων και καταδεικνύοντας ότι η ισχύς ενός λόγου καθιστά αδύνατη την παράκαμψη της στάθμισής του. Εδώ θα εστιάσουμε την προσοχή μας ειδικά στο δικαίωμα της κυριότητας.

Το δικαίωμα αυτό ιδρύει μια *αναγκαία* σχέση ανάμεσα στον φορέα του και σε ένα πράγμα. Καθώς ο τρόπος της αναγκαιότητας συνάπτεται με την αφαίρεση κάθε εμπειρικού προσδιορισμού ως συνθήκης αληθείας μιας πρότασης, αναγκαία είναι εκείνη η σχέση που έχει απογυμνωθεί από τους εμπειρικούς της όρους. Πρόκειται, θα λέγαμε, για μια *νοητή* σχέση, στο πλαίσιο της οποίας το πρόσωπο συνδέεται με το πράγμα, ακόμα και όταν δεν το έχει υπό την κατοχή του, υπό τον *φυσικό* του εξουσιασμό. Ως αναγκαία, η σχέση αυτή δεν έχει απλώς κανονιστική σημασία, δεν αποτελεί δηλαδή έναν λόγο είναι η ίδια μια κανονιστική σχέση, συνιστάμενη στην ισχύ επιτρεπτικών, επιτακτικών και απαγορευτικών κανόνων. Οι προτάσεις που τη συλλαμβάνουν είναι *a priori* συνθετικές: τα πρόσωπα συνδέονται κατ' αναγκαιότητα με τα πράγματα μόνο από την έποψη ενός ελεύθερου πολίτη που ομονοεί με τους εταίρους του, μόνο δηλαδή από την έποψη του λόγου, υπό την καντιανή του αντίληψη.

Σε αντίθεση λοιπόν με την κρατούσα άποψη, το δικαίωμα της κυριότητας δεν ιδρύει μια άμεση σχέση του προσώπου με το πράγμα, από την οποία απορρέουν στη συνέχεια οι σχέσεις του φορέα του με τους με τους εταίρους του, ως σχέσεις αποκλεισμού. Ανάμεσα στο πρόσωπο και το πράγμα αναπτύσσεται μόνο μια έμμεση σχέση, καθώς μεταξύ τους παρεμβάλλεται η άμεση σχέση σύμπνοιας των ελεύθερων και ίσων πολιτών αναφορικά με το αντικείμενο αυτό. Η δεύτερη αυτή σχέση συνίσταται στην προβολή αντιρρήσεων και ενστάσεων κατά τη διαδικασία της λογοθεσίας. Συνίσταται ιδίως στην άσκηση του δικαιώματος αρνησικυρίας απέναντι στον ισχυρισμό ενός προσώπου x ότι μια εκτίμηση συνηγορεί υπέρ της χρήσης του πράγματος από το ίδιο. Όταν η άσκηση του δικαιώματος είναι αβάσιμη, αυτό σημαίνει ότι το πρόσωπο x έχει όντως έναν *pro tanto* λόγο να χρησιμοποιήσει το πράγμα, άρα ότι είναι ελεύθερο να το κάνει. Όταν αντίθετα η άσκηση της αρνησικυρίας είναι βάσιμη, τότε το πρόσωπο που προέβη σε αυτήν έχει αξίωση έναντι του x να παραλείψει τη χρήση του πράγματος, καθώς και την εξουσία να του την επιτρέψει, απαλλάσσοντάς το από το καθήκον του.

³⁵¹ Για τη θέση αυτή της παραδοσιακής διδασκαλίας του εμπραγμάτου δικαίου καθώς και για την ανασκευή της βλ. Φίλιππου Βασιλόγιαννη, *Πρόσωπα, Λόγοι και Πράγματα: Ιδιοκτησία και Μη Διανεμητική Δικαιοσύνη* (Αθήνα: Εκδόσεις Ευρασία, 2015), 61-68.

Δεν θα ασχοληθούμε εδώ με το φιλοσοφικό ζήτημα της θεμελίωσης του δικαιώματος κυριότητας, με το εάν δηλαδή υπάρχουν κάποια θεσμικώς κρίσιμα γεγονότα *ο* που, υπό συγκεκριμένες συνθήκες, απωθούν την κανονιστική σημασία άλλων εκτιμήσεων.³⁵² Θα περιοριστούμε μόνο σε μια σημαντική διαπίστωση: εάν το στοιχείο της αναγκαιότητας στη σχέση προσώπων και πραγμάτων προσδίδεται από τα ρυθμιστικά μέσα που διέπουν τις σχέσεις μεταξύ των προσώπων αναφορικά με τα πράγματα, ήτοι από τις σχέσεις ελευθεριών, αξιώσεων, εξουσιών και ασυλιών, τότε το δικαίωμα της κυριότητας *συνίσταται* στις σχέσεις αυτές, δεν τις δικαιολογεί. Ο *in rem* χαρακτήρας της κυριότητας δεν σημαίνει ότι ο Ε έχει ένα δικαίωμα το οποίο μπορεί να αντιτάξει στον καθένα· σημαίνει ότι έχει τόσα δικαιώματα όσα και τα πρόσωπα στα οποία μπορεί να απευθύνει τους σχετικούς επιτρεπτικούς, επιτακτικούς ή απαγορευτικούς τίτλους.³⁵³

Εάν λοιπόν τα σταθμιστικά ενεργήματα δεν μας βοηθούν να αναγνωρίσουμε τις σχέσεις αξιώσεων-καθηκόντων και ελευθεριών-μη αξιώσεων και εάν η παράκαμψη της στάθμισης δύο ισχυρών λόγων κατ' επιταγήν ενός δευτεροβάθμιου λόγου είναι αδύνατη, τότε στο παράδειγμα του πανδοχείου θα πρέπει αφενός η σχέση $R(l, x, c', \varepsilon)$ να μην είναι ισχυρή, αφετέρου το κανονιστικό αυτό γεγονός να εξηγείται με αναφορά στην προσωπικότητα του Ε. Μόνο έτσι μπορούμε να θεμελιώσουμε μια αξίωση του τελευταίου. Πράγματι, εάν η σχέση $R(l, x, c', \varepsilon)$ ήταν ισχυρή, τότε ο πεζοπόρος θα είχε μια επιλογή ανάμεσα στην τέλεση ή την παράλειψη της πράξης ε , μολονότι η πράξη αυτή δεν είναι απαραίτητη για την απόσχιση του κινδύνου που απειλεί τη ζωή του. Αυτό θα μπορούσε να σημαίνει δύο πράγματα: είτε ότι η σχέση του Ε με το καταφύγιο δεν έχει το στοιχείο της αναγκαιότητας, άρα ο πεζοπόρος δεν οφείλει *συγκεκριμένα* στον Ε να παραλείψει την πράξη ε , είτε ότι ο πεζοπόρος έχει παρεισφύσει στην αναγκαία αυτή σχέση, οικειοποιούμενος την κρίσιμη επιλογή. Στην πρώτη λύση θα προσχωρούσαν σε κάθε περίπτωση όσοι αρνιούνται ότι η αξία της ατομικής ιδιοκτησίας δεν είναι τέτοια, ώστε να επιτρέπει σε γεγονότα *ο* να απωθούν κανονιστικά άλλες εκτιμήσεις. Εάν όμως πιστεύουμε γενικά στη δυνατότητα των εμπράγματων δικαιωμάτων και ειδικότερα στην ιδιότητα του συγκεκριμένου θεσμικού γεγονότος *ο* να απωθεί την κανονιστική σημασία άλλων γεγονότων, θα πρέπει να δεχθούμε τη δεύτερη λύση και να αναγνωρίσουμε στον Ε την αξίωση παράλειψης της ε από τον πεζοπόρο. Εδώ η ισχύς του λόγου $R(l, x, c', \varepsilon)$ δεν θα λειτουργούσε ως κανονιστικό αντιστάθμισμα για την άλλως αναπότρεπτη απώλεια της ζωής του, όπως στη βασική εκδοχή του παραδείγματος. Θα μετέθετε αντίθετα τον πεζοπόρο στη θέση ενός δικαστή, εξοπλισμένου με την αρμοδιότητα να λάβει την απόφασή του, σταθμίζοντας τους λόγους $R(l, x, c', \varepsilon)$ και $R(o, x, c', \sim\varepsilon)$. Η αναγνώριση στον πεζοπόρο αυτού του δικαιώματος δεν θα τον τοποθετούσε σε μια πλεονεκτικότερη θέση έναντι του Ε στην επικράτεια των λόγων· θα τον τοποθετούσε ακριβώς στη θέση του Ε, καθώς, υπό τις περιστάσεις c' , ο ιδιοκτήτης είναι ο μόνος

³⁵² Για μια εδραία, καντιανής πνοής θεμελίωση του εν λόγω δικαιώματος βλ. Φίλιππου Βασιλόγιαννη, *Πρόσωπα, Λόγοι και Πράγματα*.

³⁵³ Ό.π. 65. Βλ. και Wesley Newcomb Hohfeld, *Fundamental Legal Conceptions As Applied In Judicial Reasoning*, 91-96.

που μπορεί να αποφασίσει εάν ο ορειβάτης θα εισέλθει ή όχι στο καταφύγιο. Ο λόγος $R(l, x, c', \varepsilon)$ αντίκειται λοιπόν όχι στην αρχή της ισότητας, αλλά σε αυτήν της διακριτότητας, στη συστατική δηλαδή αρχή των δικαιωμάτων του ιδιωτικού δικαίου.

Μπορούμε, τέλος, να φανταστούμε μια παραλλαγή του παραδείγματος στην οποία η σχέση ισότητας ανάμεσα στον πεζοπόρο και στον ιδιοκτήτη είναι αυτή που διαταράσσεται. Ας υποθέσουμε ότι το καταφύγιο είναι εξοπλισμένο με ένα μηχανισμό ασφαλείας ο οποίος είναι αδύνατο να παραβιαστεί. Ο ιδιοκτήτης, εποπτεύοντας τον χώρο μέσα από ένα κλειστό κύκλωμα παρακολούθησης, αντιλαμβάνεται τον πεζοπόρο, ταυτόχρονα όμως συνειδητοποιεί και την κατάσταση: ο τελευταίος αναζητά προστασία από τη χιονοθύελλα. Με το πάτημα ενός κουμπιού μπορεί να επιτρέψει την είσοδό του στο καταφύγιο. Σε διαφορετική περίπτωση, ο κίνδυνος ζωής τον οποίο διατρέχει ο Π θα επιταθεί. Είναι ο ιδιοκτήτης ελεύθερος να μην πατήσει το κουμπί; Οι υποστηρικτές του λογοδοτικού μοντέλου, οι θεωρητικοί τόσο των *prima facie* όσο και των απόλυτων δικαιωμάτων, θα απαντούσαν αποφασιστικά, ισχυριζόμενοι ότι το θεσμικό γεγονός στο οποίο θεμελιώνεται η κυριότητα επί του καταφυγίου δεν αποτελεί για τον ιδιοκτήτη έναν *επαρκή* λόγο υπέρ αυτής της παράλειψης. Η αλήθεια είναι όμως ότι το θεσμικό αυτό γεγονός αδυνατεί όχι απλώς να δικαιολογήσει την παράλειψη, αλλά ακόμα και να συνηγορήσει υπέρ της, να αναπτύξει δηλαδή τη δεσμευτικότητα ενός *pro tanto* λόγου. Εάν ήταν ισχυρός ένας τέτοιος λόγος, εάν αλήθευε δηλαδή η σχέση $R(o, x, c, \sim b)$, τότε η απόφαση περί του πρακτέου θα βασιζόταν σε ένα σταθμιστικό ενέργημα, στο οποίο θα είχε το δικαίωμα να προβεί ο ιδιοκτήτης, ανάμεσα σε αυτόν τον λόγο και σε όλες τις κρίσιμες εκτιμήσεις, ανταγωνιστικές και μη. Ο ιδιοκτήτης θα όφειλε να πατήσει το κουμπί, υπό την έννοια ότι θα είχε έναν αποφασιστικό λόγο να το κάνει. Το καθήκον του θα θεμελιώνε η αντικειμενική αξιακή υπεροχή του αγαθού της ανθρώπινης ζωής έναντι της ατομικής ιδιοκτησίας σε συνδυασμό με τη βεβαιότητα της τρώσης του. Κανένα στοιχείο σχετιζόμενο με την προσωπικότητα του πεζοπόρου δεν θα ήταν κρίσιμο για αυτήν τη θεμελίωση. Θα λέγαμε λοιπόν ότι ο ιδιοκτήτης οφείλει απλώς να πατήσει το κουμπί, δεν το οφείλει *συγκεκριμένα* στον Π. Το καθήκον του δεν είναι συσχετικό μιας αξίωσης του τελευταίου.

Αυτό που του στερεί τον προσωποπαγή του χαρακτήρα είναι το γεγονός ότι η ισχύς του λόγου $R(o, x, c, \sim b)$ δεν συμβαδίζει με μια από τις συστατικές κανονιστικές αρχές που διέπει τις σχέσεις μεταξύ των προσώπων, την αρχή της ουσιαστικής ισότητας. Ο λόγος $R(o, x, c, \sim b)$ μεταθέτει τον ιδιοκτήτη στη θέση του δικαστή, τον δε πεζοπόρο στη θέση ενός διαδίκου που αιτεί προστασία. Σε αντίθεση όμως με την προηγούμενη παραλλαγή, εδώ έχουμε να κάνουμε με μια σχέση ανισότητας. Στον ιδιοκτήτη αναγνωρίζεται το δικαίωμα να προβεί σε μια συνεκτίμηση των αντιμαχόμενων λόγων, τούτο όμως το δικαίωμα δεν αποτελεί ένα κανονιστικό αντιστάθμισμα της δυσμενούς του κατάστασης. Στην κατάσταση αυτή βρίσκεται πάντα ο πεζοπόρος, ως φορέας του υπέρτερου από τα διακυβευόμενα αγαθά. Εξοπλισμένος λοιπόν με το δικαίωμα της στάθμισης, ο ιδιοκτήτης αποκτά μια πλεονεκτική θέση έναντι του πεζοπόρου στην επικράτεια των λόγων. Ο τελευταίος υπάγεται πλέον στη δικαιοδοτική του κρίση: εμφανίζεται ενώπιόν του ως απλός φορέας ενός ισχυρού συμφέροντος, ζητώντας από τον ιδιοκτήτη να αναγνωρίσει ότι ο λόγος υπέρ της λύτρωσής του από

τον κίνδυνο ζωής κατισχύει του λόγου $R(o, x, c, \sim b)$. Ακόμα και αν ο ιδιοκτήτης προκρίνει τον δεύτερο λόγο, το σφάλμα του θα είναι ακριβώς αυτό: μια λανθασμένη απόφαση στο πλαίσιο της δικαιοδοσίας του. Ακόμα και έτσι δηλαδή θα έχει πράξει σύμφωνα με έναν ισχυρό λόγο, ο οποίος απλώς δεν ήταν επαρκής.

Η σχέση ισότητας μπορεί να αποκατασταθεί, εάν και μόνο εάν αρνηθούμε την υπαγωγή του πεζοπόρου στη δικαιοδοτική κρίση του ιδιοκτήτη, προκειμένου για ένα τόσο σημαντικό αγαθό, όπως η ζωή. Για να συμβεί αυτό θα πρέπει να απαλείψουμε τη δυνατότητα στάθμισης των αντίρροπων λόγων από τον τελευταίο, άρα την ισχύ του λόγου $R(o, x, c, \sim b)$. Το κανονιστικό όπλο του πεζοπόρου απέναντί του δεν θα είναι η ένσταση, η προβολή δηλαδή ενός ισχυρότερου αντίρροπου λόγου, αλλά το δικαίωμα της αρνησικυρίας, ήτοι ο ισχυρισμός πως, υπό τις συγκεκριμένες συνθήκες, τα θεσμικά κρίσιμα γεγονότα στα οποία θεμελιώνεται η κυριότητα επί του καταφυγίου και των πραγμάτων εντός του δεν αποτελούν καν έναν *pro tanto* λόγο για τον ιδιοκτήτη να μην πατήσει το κουμπί. Τη συνήθη κανονιστική σημασία των θεσμικών γεγονότων έχει απώθησει ο λόγος υπέρ της λύτρωσης του πεζοπόρου από τον κίνδυνο που απειλεί τη ζωή του. Ο ιδιοκτήτης στερείται έτσι μια επιλογή, ή, ακριβέστερα, την ελευθερία να παραλείψει μια ενέργεια. Λέμε λοιπόν ότι δεν οφείλει απλώς να πατήσει το κουμπί· το οφείλει συγκεκριμένα στον πεζοπόρο. Ή, διαφορετικά, ο πεζοπόρος έχει μια αξίωση με αυτό το περιεχόμενο έναντι του ιδιοκτήτη.

Το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγουμε από την εξέταση των παραπάνω παραδειγμάτων είναι το ίδιο. Η κατάφαση της ελευθερίας του Α έναντι του Β να τελέσει την πράξη p συνεπάγεται την άρνηση της αξίωσης του Β έναντι του Α για παράλειψή της και αντιστρόφως. Τυχόν αντιδικία μεταξύ των δύο αναφορικά με την πράξη p δεν θα έχει τον χαρακτήρα μιας έντασης των δικαιωμάτων τους, αλλά μιας έντασης των ισχυρισμών τους περί των δικαιωμάτων αυτών. Σε αυτήν την περίπτωση μόνο ο ένας από τους δύο ισχυρισμούς θα είναι αληθής.

Στο συμπέρασμα αυτό οδηγούμαστε όποιο μοντέλο κανονιστικότητας κι αν ακολουθήσουμε. Σύμφωνα με το λογοδοτικό μοντέλο, η αντιθετικότητα των ζευγών αξίωση-μη αξίωση και ελευθερία-καθήκον αντιστοιχεί στην αντιθετικότητα του επιτρεπτού τέλεσης ή παράλειψης μιας πράξης και του απαγορευμένου τέλεσης ή παράλειψής της. Σε τελευταία ανάλυση αντιστοιχεί στην αντιθετικότητα ανάμεσα στην ισχύ επαρκών λόγων τέλεσης ή παράλειψης μιας πράξης και στην ισχύ αποφασιστικών λόγων παράλειψης ή τέλεσής της. Όπως είδαμε, οι αντιστοιχήσεις αυτές είναι εσφαλμένες. Σύμφωνα με το λογοσυστατικό μοντέλο, η αντιθετικότητα των ζευγών στον πίνακα του Hohfeld εξηγείται βάσει της ισχύος ενός *pro tanto* λόγου τέλεσης μιας πράξης ή της απώθησής του χάριν της θέσης ενός προσώπου, του φορέα της αξίωσης, μεταξύ των ίσων και ελεύθερων προσώπων $x_1, x_2, x_3, \dots, x_n$.

3.2.1.2. Δικαίωμα προς εύλογη αποζημίωση;

Παραδείγματα, όπως αυτό του Feinberg, εξετάζονται από τη δογματική του ποινικού δικαίου στο πλαίσιο της ευρύτερης συζήτησης για τους λόγους άρσης του αδίκου. Το παράδειγμα του πεζοπόρου, συγκεκριμένα, τοποθετείται υπό τον γενικό

τίτλο της κατάστασης ανάγκης.³⁵⁴ Αυτό που θα μας απασχολήσει ωστόσο πριν κλείσουμε αυτήν την ενότητα είναι η αστική διάσταση της κατάστασης ανάγκης και συγκεκριμένα το ζήτημα της ευθύνης προς αποζημίωση. Σύμφωνα με το άρθρο 914 Α.Κ., «όποιος ζημιώσει άλλον παράνομα και υπαίτια έχει υποχρέωση να τον αποζημιώσει». Ο πεζοπώρος του παραδείγματός μας ζημιώνει πράγματι τον ιδιοκτήτη του καταφυγίου με υπαιτιότητά του· η ζημία όμως που του προκαλεί δεν είναι παράνομη. Το άρθρο 285 Α.Κ. προβλέπει ότι «δεν αποτελεί παράνομη πράξη η καταστροφή ξένου πράγματος, εφόσον είναι αναγκαία για να αποτραπεί επικείμενος κίνδυνος που απειλεί δυσανάλογα μεγαλύτερη ζημία αυτού που επιχειρεί την καταστροφή ή άλλου». Ο πεζοπώρος, λοιπόν, δεν οφείλει στον ιδιοκτήτη αποζημίωση λόγω αδικοπραξίας. Μπορεί όμως να καταδικαστεί σε εύλογη αποζημίωση, όπως ορίζει το άρθρο 286 εδ.β. Α.Κ.³⁵⁵

Θυμόμαστε ότι οι θεωρητικοί των *prima facie* δικαιωμάτων επικαλούνται τη δυνατότητα της εύλογης αποζημίωσης, ως επίρρωση των ισχυρισμών τους για τη φύση των αξιώσεων. Η πρόκληση που θέτουν στους απολογητές του απόλυτου χαρακτήρα των δικαιωμάτων είναι να απαντήσουν στο εξής ερώτημα: πώς γίνεται ο Α να οφείλει αποζημίωση στον Β για μια πράξη στην οποία προέβη, καίτοι ήταν ελεύθερος να προβεί σε αυτήν; Όπως έχουμε πει, υπό την αντίληψη των απόλυτων δικαιωμάτων, η ελευθερία του πεζοπώρου να εισέλθει στο καταφύγιο συνεπάγεται την έλλειψη αξίωσης από μέρους του ιδιοκτήτη για παράλειψη αυτής της ενέργειας. Υπό την αντίληψη όμως των *prima facie* δικαιωμάτων, τούτη η ελευθερία συνεπάγεται την έλλειψη μιας ολοκληρωμένης αξίωσης· ο ιδιοκτήτης διατηρεί εντούτοις την *prima facie* αξίωσή του. Η έλλειψη μιας ολοκληρωμένης αξίωσης εξηγεί το γεγονός ότι ο ορειβάτης δεν ευθύνεται να καταβάλει πλήρη αποζημίωση. Η ισχύς της *prima facie* αξίωσης εξηγεί την υποχρέωση καταβολής μιας εύλογης έστω αποζημίωσης. Σε κάθε περίπτωση αποζημίωση οφείλεται, μόνο όταν έχει παραβιαστεί μια αξίωση. Γράφει συγκεκριμένα η Judith Thomson: «Το γεγονός ότι οφείλεται αποζημίωση καταδεικνύει (και μου φαίνεται ότι το καταδεικνύει πέρα από κάθε αμφιβολία) πως έκανα κάτι το οποίο είχες την αξίωση να παραλείψω».³⁵⁶ Ας ονομάσουμε αυτήν τη θέση Τ.

Ο Christopher Heath Wellman προσπαθεί να ανασκευάσει τη θέση Τ, υπεραμυνόμενος του μοντέλου της εξειδίκευσης και της απολυτότητας των δικαιωμάτων. Το κάνει μάλιστα επικαλούμενος το παράδειγμα του Feinberg.³⁵⁷ Ας υποθέσουμε, μας λέει, ότι ο πεζοπώρος έχει την οικονομική δυνατότητα να καλύψει το κόστος των φθορών που προκάλεσε. Σε αυτήν την περίπτωση οφείλει εύλογη

³⁵⁴ Η κατάσταση ανάγκης ως λόγος άρσης του αδικού προβλέπεται στο άρθρο 25 παρ.1 Π.Κ.: «Δεν είναι άδικη η πράξη που τελεί κάποιος προς αποτροπή παρόντος και αναπότρεπτου με άλλα μέσα κινδύνου, ο οποίος απειλεί το πρόσωπο ή την περιουσία του ίδιου ή κάποιου άλλου χωρίς δική του υπαιτιότητα, αν η προβολή που προκλήθηκε στον άλλο είναι σημαντικά κατώτερη κατά το είδος και τη σπουδαιότητα από την προσβολή που απειλήθηκε». Επ' αυτής θα γίνει περισσότερος λόγος στο τελευταίο κεφάλαιο αυτής της εργασίας.

³⁵⁵ Βλ. Μιχ. Π. Σταθόπουλου, *Γενικό Ενοχικό Δίκαιο*, 188.

³⁵⁶ Judith Jarvis Thomson, «Self-Defense and Rights», 41' της ίδιας «Rights and Compensation», στο Judith Jarvis Thomson, *Rights, Restitution, and Risk*, 66-77.

³⁵⁷ Christopher Heath Wellman, «On Conflicts Between Rights», 285-293.

αποζημίωση στον ιδιοκτήτη. Το καθήκον όμως αυτό δεν θεμελιώνεται δευτερογενώς επί τη βάσει της δικαιολογημένης παραβίασης ενός πρωτογενούς *prima facie* καθήκοντος του ορειβάτη, συσχετικού της επίσης *prima facie* αξίωσης του ιδιοκτήτη για παράλειψη των φθορών. Η θεμελίωση των δικαιωμάτων και των καθηκόντων γίνεται μέσω της στάθμισης των λόγων. Ο ιδιοκτήτης δεν έχει μια αξίωση (*prima facie* ή ολοκληρωμένη) έναντι του ορειβάτη να παραλείψει την είσοδό του στο καταφύγιο και την πρόκληση φθορών, διότι οι λόγοι κατά των ενεργειών αυτών δεν υπερσχύουν των λόγων που συνηγορούν υπέρ τους. Ο πεζοπόρος επιτρέπεται λοιπόν να προβεί στις παραπάνω ενέργειες, υποχρεούται εντούτοις να αποζημιώσει τον ιδιοκτήτη για την τέλεσή τους, διότι αυτήν τη φορά οι λόγοι που συνηγορούν υπέρ της αποζημίωσης υπερνικούν τους λόγους που συνηγορούν κατά της, δεδομένης και της οικονομικής του κατάστασης.

Δεν χρειάζεται να επαναλάβουμε ότι τα σταθμιστικά ενεργήματα είναι ακατάλληλα να θεμελιώσουν σχέσεις δικαιωμάτων, να συλλάβουν τη δεοντικότητα τους και, ως εκ τούτου, να μας βοηθήσουν στην αναγνώρισή τους. Επιπλέον, τέτοιου είδους επιχειρήματα δεν μπορούν να προβληθούν ενάντια στους θεωρητικούς των *prima facie* δικαιωμάτων, διότι και οι ίδιοι ακολουθούν το λογοδοτικό μοντέλο της κανονιστικότητας. Η Thomson δεν θα διαφωνούσε ότι το καθήκον του ορειβάτη να αποζημιώσει τον ιδιοκτήτη είναι προϊόν στάθμισης, ανάγεται δε στους αποφασιστικούς λόγους που τον δεσμεύουν προς τούτο. Αλλά και ο Wellman συμφωνεί ότι ένας από αυτούς τους λόγους, ο βασικότερος μάλιστα, είναι πως ο πεζοπόρος εισήλθε στο καταφύγιο παρά την αλήθεια της σχέσης $R(o, x, c, \sim \epsilon)$. Οι θέσεις τους αφίστανται μόνο ως προς τούτο: η Thomson υποστηρίζει ότι στη σχέση *pro tanto* λόγου $R(o, x, c, \sim \epsilon)$ ανάγεται μια *prima facie* αξίωση του ιδιοκτήτη για παράλειψη της ϵ από τον ορειβάτη. Ο Wellman αρνείται κάτι τέτοιο. Θεωρεί ότι η ισχύς μιας αξίωσης τοποθετεί τον φορέα της σε μια προνομιακή θέση έναντι του φορέα του συσχετικού καθήκοντος³⁵⁸ αυτό όμως είναι δυνατό, μόνο εάν οι αξιώσεις συνεπάγονται ένα δέον, μόνο δηλαδή εάν είναι απόλυτες. Τούτη η αντιλογία δεν είναι βέβαια αρκετή για να διαφοροποιήσει τον τρόπο με τον οποίο θεμελιώνουν το δικαίωμα στην εύλογη αποζημίωση. Ο τρόπος είναι επί της ουσίας ο ίδιος. Καθώς δε στηρίζεται στο ενεργήμα της στάθμισης, είναι εσφαλμένος.

Μπορούμε άραγε, ακολουθώντας το λογοσυστατικό μοντέλο, να ανασκευάσουμε τη θέση της Thomson, σύμφωνα με την οποία η ισχύς της αξίωσης για εύλογη αποζημίωση ενός προσώπου προϋποθέτει την παραβίαση μιας άλλης αξίωσης του προσώπου αυτού; Είναι αλήθεια ότι η Thomson ξεκινάει από μια ορθή προκειμένη: συμερίζεται τη χοφελντιανή προσέγγιση ότι το δικαίωμα της κυριότητας δεν αποτελεί το δικαιολογητικό θεμέλιο των σχετικών αξιώσεων, ελευθεριών, εξουσιών και ασυλιών, αλλά συνίσταται σε αυτές τις κατηγορίες. Στη συνέχεια όμως υπολαμβάνει εσφαλμένα ότι το δικαίωμα στην αποζημίωση *στηρίζεται* στο δικαίωμα κυριότητας επί του καταφυγίου. Για να οδηγηθούμε από αυτές τις δύο προκειμένες στη θέση T, θα πρέπει να δεχθούμε και μια τρίτη προκειμένη, σύμφωνα με την οποία το δικαίωμα

³⁵⁸ Ως προς αυτό στοιχίζεται με την αντίληψη του Carl Wellman για τα δικαιώματα. Βλ. Carl Wellman, *A Theory of Rights* (Totowa, N.J.: Rowman & Allenheld, 1985).

κυριότητας επί του καταφυγίου ταυτίζεται με την αξίωση παράλειψης εισόδου σε αυτό. Η τρίτη προκείμενη είναι επίσης εσφαλμένη. Πού έγκειται το λάθος της δεύτερης και της τρίτης προκείμενης;

Γνωρίζουμε ότι το δικαίωμα κυριότητας ιδρύει μια αναγκαία σχέση ανάμεσα στο πρόσωπο και το πράγμα. Η σχέση αυτή είναι όμως *έμμεση*. Πρόκειται στην ουσία για τη σχέση του φορέα του δικαιώματος με τα πρόσωπα $x_1, x_2, x_3, \dots, x_n$ αναφορικά με το πράγμα. Η αξίωση μη εισόδου στο καταφύγιο είναι μια τέτοια σχέση. Δεν είναι όμως η μόνη. Η αξίωση εύλογης αποζημίωσης σε περίπτωση επιτρεπτής εισόδου και πρόκλησης φθορών ιδρύει επίσης μια αναγκαία σχέση ανάμεσα στον φορέα της αξίωσης και στο καταφύγιο. Η αξίωση λοιπόν αυτήν δεν στηρίζεται σε ένα προηγούμενο δικαίωμα κυριότητας' είναι η ίδια το δικαίωμα κυριότητας ή, ακριβέστερα, μια από τις αξιώσεις στις οποίες συνίσταται το δικαίωμα κυριότητας. Ως εκ τούτου, το θεμέλιο της αξίωσης προς εύλογη αποζημίωση είναι το θεμέλιο της ίδιας της κυριότητας: το θεσμικά κρίσιμο γεγονός o . Το γεγονός αυτό αποτελεί για τον ορειβάτη έναν *pro tanto* λόγο να μην εισέλθει στο καταφύγιο. Ο λόγος αυτός, όπως είδαμε, όχι απλώς δεν απωθεί τον αντίρροπο λόγο $R(l, x, c, \varepsilon)$, αλλά, τουναντίον, υποσκελίζεται από αυτόν. Το ίδιο, όμως, γεγονός, το o , συνηγορεί και υπέρ της καταβολής αποζημίωσης σε περίπτωση που τελικά ο πεζοπόρος, στα πλαίσια της ελευθερίας του, εισέλθει στο καταφύγιο και προκαλέσει τις αναγκαίες για τη διατήρησή του στη ζωή φθορές. Υπάρχει άραγε κάποιο γεγονός που να συνηγορεί υπέρ της μη καταβολής αποζημίωσης;

Ας υποθέσουμε ότι ο πεζοπόρος είναι και ο ίδιος κύριος δύο καταφυγίων, του α και του β , τα οποία χρήζουν ανακαίνισης. Η οικονομική του κατάσταση του επιτρέπει να ανακαινίσει μόνο το ένα. Μετά από στάθμιση των κρίσιμων λόγων αποφασίζει να διαθέσει το χρηματικό ποσό που έχει στη διάθεσή του για την ανακαίνιση του καταφυγίου α . Ακολουθεί η περιήγησή του στην ορεινή περιοχή που πλήττεται από τη χιονοθύελλα, η καταφυγή του στην ξένη ιδιοκτησία και η πρόκληση φθορών σε αυτήν. Αποτελεί η ανάγκη ανακαίνισης του καταφυγίου του λόγο υπέρ της παράλειψης αποζημίωσης του ιδιοκτήτη του οικήματος στο οποίο κατέλυσε; Εάν ήταν αληθής η σχέση $R(r, x, c, \sim cm)$, ο πεζοπόρος θα ήταν ελεύθερος να μην αποζημιώσει τον ιδιοκτήτη. Με άλλη διατύπωση, θα ήταν ελεύθερος να σταθμίσει τους λόγους που συνηγορούν υπέρ και κατά της αποζημίωσης και να αποφανθεί περί του πρακτέου.

Οι εκτιμήσεις που θα έπρεπε να λάβει υπ' όψιν κατά την εκτέλεση του σταθμιστικού ενεργήματος θα είχαν, όπως έχουμε επανειλημμένως τονίσει, αντικειμενικό χαρακτήρα. Συγκεκριμένα, θα επρόκειτο για τις ανάγκες που καλύπτουν η ανακαίνιση και η αποζημίωση, για τη συγκριτική αξία του σκοπού που υπηρετούν. Δεν αποκλείεται λοιπόν ο πεζοπόρος να έχει έναν τουλάχιστον επαρκή λόγο να μην αποζημιώσει τον ιδιοκτήτη. Αυτό θα συμβαίνει, για παράδειγμα, όταν ο τελευταίος δεν σκοπεύει να χρησιμοποιήσει άμεσα το καταφύγιο ή όταν η οικονομική του επιφάνεια είναι τέτοια που το κόστος αποκατάστασης των φθορών είναι για αυτόν αμελητέο, ενώ αντίθετα ο πεζοπόρος πρέπει άμεσα να προβεί σε κάποιες επιδιορθώσεις, τις οποίες δεν θα μπορέσει να περατώσει, εάν καταβάλει το ποσό της αποζημίωσης.

Το γεγονός ότι οι ανάγκες αποδίδονται σε δύο διαφορετικά υποκείμενα δεν μεταβάλλει τον απρόσωπο χαρακτήρα του σταθμιστικού ενεργήματος και της τελικής απόφασης. Αυτό που έχει σημασία είναι οι ανάγκες και η επιτακτικότητα τους, όχι το εάν πρόκειται για ανάγκες του ίδιου ή διαφορετικών προσώπων. Η άμυνα λοιπόν του ιδιοκτήτη περιορίζεται στην προβολή της ένστασης ότι ο λόγος $R(r, x, c, \sim cm)$ είναι μεν ισχυρός, όχι όμως ισχυρότερος του λόγου υπέρ της αποζημίωσης, διότι το δικό του συμφέρον που εξυπηρετείται με την καταβολή της αποζημίωσης είναι υπέρτερο από το ανταγωνιστικό συμφέρον του πεζοπόρου. Εάν ευδοκιμήσει η ένσταση, το καθήκον του ορειβάτη για καταβολή αποζημίωσης θα αναγάγεται σε αυτήν τη σχέση λόγων. Δεν θα είναι συνεπώς ένα καθήκον προς τον ιδιοκτήτη, συσχετικό μιας αξίωσης του τελευταίου.

Είναι όμως ολοκληρωμένη η άμυνά του με την επίκληση μόνο των συμφερόντων και των αναγκών του; Το πιο σημαντικό όπλο του ιδιοκτήτη είναι να αντιτείνει ότι αυτός, ο πεζοπόρος, προκάλεσε τις φθορές στο καταφύγιό του, συνεπώς αυτός θα πρέπει να τις αποκαταστήσει, δεδομένου φυσικά ότι έχει τη δυνατότητα να το κάνει. Τούτο το επιχείρημα αποτελεί άραγε μια ακόμα ένσταση, ήτοι τον ισχυρισμό ενός αντίρροπου λόγου ισχυρότερου της σχέσης $R(r, x, c, \sim cm)$, ή μήπως πρόκειται για χρήση του δικαιώματος αρνησικυρίας; Σωστό είναι το δεύτερο μέρος της διάθεσης. Το νόημα του επιχειρήματος είναι ότι από τη στιγμή που κάποιος προκαλεί, έστω και δικαιολογημένα, ζημιά στην περιουσία κάποιου άλλου και είναι σε θέση να επανορθώσει, οι ανάγκες και τα συμφέροντα των δύο μερών δεν έχουν κανονιστική σημασία για αυτόν, συνεπώς δεν μπορούν να ληφθούν υπ' όψιν από τον ίδιο. Ο ισχυρισμός αυτός, με τον οποίο εγείρεται ένα ζήτημα διορθωτικής δικαιοσύνης, δίνει έμφαση στο πρόσωπο των δύο μερών και συγκεκριμένα στη σχέση ταυτότητας και διακριτότητάς τους. Εδώ τα υποκείμενα γίνονται αντιληπτά στην ενεργητική τους διάσταση, ως αυτουργοί, όχι ως παθητικοί φορείς αναγκών. Αυτό που μετράει δεν είναι η σύγκριση της επιτακτικότητας των αναγκών ανεξαρτήτως της ταυτότητας ή της διακριτότητας των υποκειμένων τους, αλλά η πράξη, το πρόσωπο που την τελεί και το πρόσωπο που θίγεται από αυτήν. Κρίσιμος λοιπόν και πάλι είναι ο μηχανισμός κανονιστικής σύγκλισης και απώθησης, όχι το ενέργημα της στάθμισης.

Πράγματι, ο ιδιοκτήτης ισχυρίζεται πως το γεγονός d , η πρόκληση φθορών από τον ορειβάτη αποτελεί, υπό τις συγκεκριμένες συνθήκες, λόγο αποζημίωσης, ο οποίος δεν είναι απλώς ισχυρότερος του λόγου $R(r, x, c, \sim cm)$, αλλά τον απωθεί. Με διαφορετική διατύπωση: ο λόγος $R(d, x, c, cm)$ δεν επιτρέπει στο γεγονός r , την ανάγκη ανακαίνισης του οικήματος a , να διασταυρωθεί κανονιστικά μαζί του, άρα να συνηγορήσει υπέρ της παράλειψης αποζημίωσης. Εάν ήταν αληθής η σχέση $R(r, x, c, \sim cm)$, ο πεζοπόρος θα καταλάμβανε την ίδια κανονιστική θέση στην οποία βρισκόταν και όταν στάθμιζε τους κρίσιμους λόγους, προκειμένου να επιλέξει εάν θα διέθετε το χρηματικό ποσό για την ανακαίνιση του a ή του β καταφυγίου. Και πάλι το μόνο που θα έπρεπε να συνεκτιμήσει θα ήταν η αξία του σκοπού που υπηρετείται από τη μία ή την άλλη επιλογή. Το κανονιστικό γεγονός ότι το οίκημα στο οποίο κατέλυσε ανήκει σε κάποιον άλλο δεν μπορεί να ληφθεί υπ' όψιν ως παράγοντας που αυξάνει την τιμή βάρους του λόγου $R(d, x, c, cm)$, διότι, όπως τονίσαμε, το δικαίωμα εύλογης αποζημίωσης δεν προϋποθέτει ένα ανεξάρτητο δικαίωμα κυριότητας, ιδρυτικό της ανα-

γκαίας σχέσης του κυρίου με το πράγμα, η οποία δηλώνεται με το ρήμα «ανήκει»: η αξίωση αποζημίωσης είναι η ίδια το δικαίωμα κυριότητας ή, ακριβέστερα, η σχέση στην οποία συνίσταται το δικαίωμα αυτό στη συγκεκριμένη περίπτωση. Η συνεκτίμηση λοιπόν της αναγκαίας σχέσης του E με το καταφύγιο αποτελεί λήψη του ζητούμενου.

Θα μπορούσε το υποκειμενικό-προσωπικό στοιχείο να παρεισφρήσει στη διαδικασία της στάθμισης με κάποιον άλλον τρόπο; Θα μπορούσε άραγε ο πεζοπόρος να θεωρήσει ότι το θεσμικά κρίσιμο γεγονός o στο οποίο θεμελιώνεται η αναγκαία σχέση (και όχι το ίδιο το κανονιστικό γεγονός της σχέσης αυτής) από κοινού με την πρόκληση των φθορών παρέχουν σε αυτόν ένα λόγο υπέρ της αποζημίωσης, ο οποίος είναι ισχυρότερος του λόγου $R(r, x, c, \sim cm)$; Ασφαλώς και όχι. Η τιμή βάρους του λόγου $R(r, x, c, \sim cm)$ προσδιορίζεται από την πειστικότητα της ανάγκης ανακαίνισης του οικήματος a . Η αντιπαράθεσή του με άλλους λόγους μπορεί να γίνει μόνο με αναφορά σε αυτό το μέγεθος: η στάθμιση θα έχει δηλαδή τον χαρακτήρα της σύγκρισης αναγκών και συμφερόντων. Έτσι όμως το γεγονός o τίθεται εκτός της διαδικασίας στάθμισης, καθώς αδυνατεί να επηρεάσει την τιμή βάρους του λόγου $R(d, x, c, cm)$. Τούτο το γεγονός εξηγεί, φυσικά, γιατί ο E και όχι κάποιος άλλος είναι αυτός που έχει συμφέρον για την αποκατάσταση των φθορών. Από εκεί και πέρα, όμως, άλλες είναι οι εκτιμήσεις που προσδιορίζουν την ένταση αυτού του συμφέροντος και που θα πρέπει, ως εκ τούτου, να σταθμιστούν. Εάν τα γεγονότα d και o θεμελιώνουν λοιπόν ένα καθήκον εύλογης αποζημίωσης, αυτό το επιτυγχάνουν όχι με το να αντιτάσσουν στην ανάγκη ανακαίνισης του οικήματος a μια επιτακτικότερη ανάγκη, αλλά με το να καθιστούν το ζήτημα τέτοιου είδους αναγκών κανονιστικώς αδιάφορο για τον πεζοπόρο, με το να μην επιτρέπουν στις τελευταίες να λειτουργήσουν ως *pro tanto* λόγοι υπέρ της παράλειψης αποζημίωσης. Θεμελιώνεται όμως πράγματι ένα τέτοιο καθήκον;

Οι θιασώτες του λογοδοτικού μοντέλου θεωρούν πως για να κατάληξουν σε μια αμερόληπτη απόφαση περί του πρακτέου μέσω της διαδικασίας της στάθμισης, θα πρέπει να αποτρέψουν την εμφολωμένη σε αυτήν οποιουδήποτε προσωπικού στοιχείου. Πράγματι, αντικείμενα στάθμισης καθίστανται οι ανάγκες και τα συμφέροντα στο βαθμό της έντασης ή της σπουδαιότητάς τους ανεξάρτητα από την ταυτότητα του υποκειμένου τους. Ένα συμφέρον δεν καθίσταται δηλαδή περισσότερο ή λιγότερο σημαντικό ανάλογα με το εάν αποδίδεται στον A ή στον B . Κατ' επέκταση, το σθένος του λόγου που συνηγορεί υπέρ της εξυπηρέτησης αυτού του συμφέροντος δεν εξαρτάται από το ποιος είναι ο φορέας του. Ο απροσωπώληπτος χαρακτήρας του σταθμιστικού ενεργήματος εξασφαλίζει όμως πράγματι την έκβαση σε μια αμερόληπτη απόφαση; Εάν η ανάγκη ανακαίνισης του οικήματος a είναι αντικειμενικά επιτακτικότερη από την ανάγκη αποκατάστασης των φθορών στο καταφύγιο του E , τότε ο πεζοπόρος φαίνεται να έχει έναν τουλάχιστον επαρκή λόγο να μην τον αποζημιώσει. Μπορεί όμως ο πεζοπόρος να επικαλεστεί ένα *ομοειδές* συμφέρον του, προκειμένου να μην επανορθώσει τη ζημιά που ο ίδιος προκάλεσε; Εδώ η μεροληψία εκ μέρους του εμφολωρεί όχι κατά την εκτέλεση του σταθμιστικού ενεργήματος, αλλά ήδη κατά την ανάληψη εκτέλεσής του. Μπορεί το συμφέρον του πεζοπόρου να έχει μεγαλύτερη βαρύτητα από αυτό του E , δεν θα πρέπει όμως να παρακαμφθεί το

εξής ερώτημα: ποιος είναι αρμόδιος να προβεί στη σύγκριση των συμφερόντων; Είναι ο πεζοπόρος ή μήπως ο Ε; Δεν είναι επ' ουδενί αυτονόητο ότι στη στάθμιση δικαιούται να προβεί ο καθένας, απλώς και μόνο επειδή αυτή στηρίζεται σε αντικειμενικές εκτιμήσεις. Για να απαντήσουμε στο ερώτημα περί αρμοδιότητας, θα πρέπει πρώτα να ξεκαθαρίσουμε ποια είναι η κανονιστική σημασία του γεγονότος r , της ανάγκης ανακαίνισης του οικήματος a , ιδιοκτησίας του πεζοπόρου. Το γεγονός αυτό αποτελεί άραγε για τον πεζοπόρο έναν *pro tanto* λόγο να μην αποκαταστήσει τη ζημιά του Ε; Εάν ναι, εάν δηλαδή αληθεύει η σχέση $R(r, x, c, \sim cm)$, τότε ο πεζοπόρος είναι ελεύθερος να παραλείψει την πράξη cm ως εκ τούτου, είναι αρμόδιος να σταθμίσει τους λόγους που συνηγορούν υπέρ και κατά αυτής, προκειμένου να σχηματίσει την απόφασή του.

Το πρόβλημα με τον λόγο $R(r, x, c, \sim cm)$ είναι ότι στο πλαίσιο της ισχύος του ο Ε δεν γίνεται αντιληπτός ως ένα πρόσωπο διακριτό από τον πεζοπόρο. Η ανάγκη ανακαίνισης του καταφυγίου a θα μπορούσε να συνηγορήσει υπέρ της πρόθεσης του τελευταίου να μην αποκαταστήσει τις φθορές που ο ίδιος προκάλεσε στο οίκημα όπου κατέφυγε, μόνο εάν το οίκημα αυτό του ανήκε. Ο πεζοπόρος τότε θα είχε την επιλογή να αποκαταστήσει ή να μην αποκαταστήσει τις φθορές, όπως ακριβώς είχε την επιλογή να ανακαινίσει ή να μην ανακαινίσει το καταφύγιο β . Με διαφορετική διατύπωση: το νόημα της μη καταβολής της αποζημίωσης που γίνεται σύμφωνα με τον λόγο $R(r, x, c, \sim cm)$ είναι ότι ο Π αναλαμβάνει να σταθμίσει δύο ομοειδή και ισάξια αγαθά και να επιλέξει υπέρ ποίου θα διαθέσει το χρηματικό ποσό σαν να ήταν φορέας και των δύο, σαν να είχε προκαλέσει τη φθορά στη δική του ιδιοκτησία.³⁵⁹ Ο λόγος $R(r, x, c, \sim cm)$ θα ήταν δηλαδή ισχυρός, μόνο εάν ο Ε ταυτιζόταν με τον πεζοπόρο, μόνο εάν αποτελούσαν το ίδιο πρόσωπο. Προβαίνοντας στη στάθμιση αυ-

³⁵⁹ Θα ρωτούσε κάποιος: γιατί το νόημα της παράλειψης να σχετίζεται με την ταυτότητα του υποκειμένου των συμφερόντων και όχι της ζημιόγνου συμπεριφοράς; Γιατί δηλαδή να μην υποστηρίξουμε ότι ο Π αναλαμβάνει να σταθμίσει δύο ομοειδή και ισάξια αγαθά και να επιλέξει υπέρ ποίου θα διαθέσει το χρηματικό ποσό σαν να *μην* ήταν αυτός που προκάλεσε τη φθορά στο καταφύγιο του Ε; Το ερώτημα αυτό εγείρει ένα ζήτημα απροσδιοριστίας της ερμηνείας μιας πράξης, ακόμα και όταν γνωρίζουμε τον κινητοποιό της λόγο. Εάν όμως το νόημα μιας πράξης που γίνεται σύμφωνα με ένα λόγο δεν είναι αντικειμενικό, τότε ούτε οι σχέσεις ταυτότητας και διακριτότητας των προσώπων μπορούν να αποκτήσουν αντικειμενική υπόσταση, γεγονός που υπονομεύει την αντίληψη των δικαιωμάτων ως αρμών του λόγου. Στο παράδειγμά μας η ισχύς του λόγου $R(r, x, c, \sim cm)$ καθίσταται συμβατή με την αρχή της διακριτότητας των προσώπων αναφορικά με τους Π και Ε, εφόσον θεωρήσουμε ότι ο Π αρνείται την ταυτότητά του με το πρόσωπο που προκάλεσε τις φθορές στο οίκημα του Ε. Αυτό είναι, υποτίθεται, ένα εναλλακτικό νόημα της πράξης που γίνεται σύμφωνα με τον λόγο $R(r, x, c, \sim cm)$. Συνεπώς, η αξίωση για εύλογη αποζημίωση του Ε δεν μπορεί να θεμελιώνεται στην απόθεση του λόγου $R(r, x, c, \sim cm)$, προκειμένου να εμπεδωθεί η διακριτότητα του Ε έναντι του Π. Οι παραπάνω σκέψεις στηρίζονται σε μια πλάνη. Σύμφωνα με το λογοσυστατικό μοντέλο, το γεγονός d που απωθεί την κανονιστική σημασία του γεγονότος r είναι είναι η πρόκληση φθοράς στην ιδιοκτησία του Ε από τον Π. Το γεγονός αυτό συνηγορεί υπέρ της πράξης cm , όπου ως cm θα πρέπει να νοήσουμε την αποκατάσταση της ζημιάς που προκλήθηκε από τον Π στην περιουσία του Ε. Εάν ο Π αρνείται ότι αυτός προκάλεσε τις φθορές, τότε δεν πράττει σύμφωνα με τον λόγο $R(r, x, c, \sim cm)$. Συναφώς, το γεγονός που συνηγορεί υπέρ της αποκατάστασης των φθορών από τον ίδιο δεν είναι το γεγονός d' είναι απλώς η πρόκληση φθορών, η αποκατάσταση των οποίων έχει για αυτόν το νόημα μια ενέργειας αγαθοβουλίας b . Η παράλειψη της αποκατάστασης γίνεται λοιπόν σύμφωνα με τον λόγο $R(r, x, c, \sim d)$, όχι σύμφωνα με τον λόγο $R(r, x, c, \sim cm)$. Το εάν ο Π ταυτίζεται ή δεν ταυτίζεται με το πρόσωπο που προκάλεσε τις φθορές είναι ένα πραγματικό (ή μήπως μεταφυσικό;) ζήτημα, η επίκληση του οποίου από τον Π δεν επηρεάζει το αντικειμενικό κανονιστικό ζήτημα της απόθεσης του λόγου $R(r, x, c, \sim cm)$ από τα γεγονότα d και o .

τού του λόγου, ο πεζοπόρος οικειοποιείται μια επιλογή η οποία όχι απλώς δεν του ανήκει, αλλά, προς τούτοις, ανήκει στον Ε. Παρατηρήσαμε αρχικά ότι ο απροσωπόληπτος χαρακτήρας της στάθμισης δεν αρκεί για μια αμερόληπτη απόφαση· απαιτείται επιπλέον η στάθμιση να διενεργείται από το αρμόδιο πρόσωπο. Διαπιστώνουμε τώρα ότι με τον σφετερισμό της αρμοδιότητας του Ε από τον πεζοπόρο, αντί να οδηγηθούμε σε μια αμερόληπτη κρίση περί του πρακτέου, που ήταν και το ζητούμενο, καταλήγουμε στην αυθαίρετη μετακίνηση των ορίων της προσωπικότητάς τους, με την προσωπικότητα του πρώτου να απορροφάται πλήρως από αυτήν του δεύτερου.

Ο μόνο τρόπος να αντιληφθούμε τον Ε ως ένα πρόσωπο διακριτό του πεζοπόρου είναι να δεχθούμε ότι τα γεγονότα d και o απωθούν τον λόγο $R(r, x, c, \sim cm)$ · απωθούν δηλαδή την κανονιστική σημασία που έχει για τον πεζοπόρο ένα συμφέρον ομοειδές και ανταγωνιστικό προς το συμφέρον επανόρθωσης της ζημιάς που ο ίδιος προξένησε. Ο πεζοπόρος δεν είναι ελεύθερος έναντι του Ε να παραλείψει την πράξη cm , πράγμα που σημαίνει ότι έχει ένα καθήκον απέναντί του να προβεί σε αυτήν. Ισοδύναμα, ο Ε έχει μια αξίωση έναντι του πεζοπόρου για τέλεση της πράξης cm . Η ανάγκη ανακαίνισης του καταφυγίου a , καίτοι δεν αποτελεί για τον πεζοπόρο λόγο να παραλείψει την cm , αποτελεί για τον Ε λόγο απαλλαγής του πεζοπόρου από την υποχρέωση καταβολής της αποζημίωσης. Η επιλογή καταβολής ή μη καταβολής, και άρα η αρμοδιότητα της στάθμισης, ανήκει στον Ε, ο οποίος καθίσταται έτσι φορέας μιας αξίωσης αποζημίωσης έναντι του πεζοπόρου, ταυτόχρονα όμως και της εξουσίας να παραιτηθεί από την επιδίωξή της.

Σε αυτά τα δύο δικαιώματα συνίσταται εν προκειμένω το δικαίωμα κυριότητας επί του καταφυγίου, η αναγκαία δηλαδή σχέση ανάμεσα στον Ε και τον πεζοπόρο αναφορικά με το πράγμα αυτό. Τι θα συνέβαινε όμως, εάν ο πεζοπόρος δεν είχε τη δυνατότητα να καλύψει το κόστος των φθορών που προκάλεσε; Σε αυτήν την περίπτωση, το δικαίωμα κυριότητας του Ε θα περιοριζόταν στην αξίωση παροχής εξηγήσεων και αίτησης συγγνώμης. Η θεμελίωση των αξιώσεων αυτών θα γινόταν με τον ίδιο τρόπο: με απώθηση της κανονιστικής σημασίας εκείνων των εκτιμήσεων που θα υπονόμειαν τη διακριτότητα του Ε έναντι του πεζοπόρου. Η ίδια απάντηση αρμόζει και στο ερώτημα: «τι θα συνέβαινε, εάν ο πεζοπόρος είχε στη διάθεσή του το απαιτούμενο χρηματικό ποσό, πλην όμως το προόριζε για μια απολύτως αναγκαία χειρουργική επέμβαση στην οποία θα έπρεπε να υποβληθεί;». Εδώ το γεγονός της πρόκλησης φθορών από τον πεζοπόρο σε συνδυασμό με το θεσμικώς κρίσιμο γεγονός o δεν απωθεί την κανονιστική σημασία που έχει για τον αυτουργό το πρόβλημα της υγείας του. Ο Ε δεν μπορεί να ασκήσει βάσιμα το δικαίωμα της αρνησικυρίας αναφορικά με την ισχύ του λόγου $R(h, x, c, \sim cm)$, καθώς η άρνησή της είναι ασύμβατη με την αρχή της ισότητας των προσώπων. Και εδώ ισχύει *mutatis mutandis* ό,τι αναφέραμε σε σχέση με τη θεμελίωση της ελευθερίας του Π να εισέλθει στο καταφύγιο: η άρνηση της ελευθερίας ως αντικατοπτρισμός της δεινής θέσης στην οποία έχει περιέλθει ο Π, η οποία μεταφράζεται κανονιστικά στη μειονεκτική του θέση ως διαδίκου πια έναντι του δικαστή Ε στην επικράτεια των λόγων, η δε κατάφαση της ελευθερίας ως κανονιστικό αντιστάθμισμα της δεινής αυτής θέσης και ως εμπέδωση της σχέσης ισότητας που συνδέει τους Π και Ε.

Θα μπορούσε κάποιος να διατυπώσει την εξής αμφιβολία: η εναρμόνιση της ισχύος του λόγου $R(h, x, c, \sim cm)$ ή οποιουδήποτε άλλου λόγου με την αρχή της ισότητας *συνεπάγεται* την εναρμόνισή της και με την αρχή της διακριτότητας των προσώπων; Τυχόν αρνητική απάντηση, θα σήμαινε ότι είναι λογικά δυνατό η κατάφαση της ισχύος του λόγου αυτού, άρα η αναγνώριση της ελευθερίας του Π, να είναι ο μοναδικός τρόπος κατοχύρωσης της ισότητάς του με τον Ε, ενώ η άρνησή της, άρα η αναγνώριση μιας αξίωσης του Ε με αντίθετο περιεχόμενο, να είναι ο μοναδικός τρόπος κατοχύρωσης της διακριτότητάς του σε σχέση με τον Π. Κάτι τέτοιο θα ισοδυναμούσε με ένταση των αρχών της ισότητας και της διακριτότητας, με ένταση δηλαδή της ιδέας του δημοσίου και του ιδιωτικού δικαίου. Η ένταση θα είχε τη μορφή της δεοντικής αντίφασης: μία και η αυτή συμπεριφορά εμφανίζεται ως επιτρεπτή, βάσει της αρχής της ισότητας, καίτοι απαγορεύεται, βάσει της αρχής της διακριτότητας. Η δυνατότητα μιας τόσο βαθιάς αντινομίας στα ίδια τα θεμέλια του λόγου, στις σχέσεις των προσώπων, δεν θα άφηνε φυσικά αλώβητο το λογοσυστατικό μοντέλο της κανονιστικότητας.

Ωστόσο, η παραπάνω αμφιβολία δεν είναι βάσιμη. Η ισότητα δύο προσώπων προϋποθέτει τη διακριτότητά τους. Ενώ μπορούμε να νοήσουμε την ανισότητα δύο διακριτών προσώπων, δεν μπορούμε να νοήσουμε την ισότητα ενός προσώπου με τον εαυτό του, παρά μόνο με ένα διακριτό ως προς αυτό πρόσωπο. Η διόρθωση λοιπόν μιας ανισότητας μεταξύ δύο προσώπων δεν μπορεί ποτέ να οδηγήσει σε σύγχυση της διακριτότητάς τους. Σύγχυση της διακριτότητας συνεπάγεται μη επίλυση του προβλήματος της ισότητας. Το τυπικό αυτό επιχείρημα αρκεί για να αποσειεί τη σκιά της δυνατότητας μιας βαθιάς αντινομίας των συστατικών αρχών του λόγου. Ο εκφραστής της αμφιβολίας θα μπορούσε όμως να επιμείνει: πώς γνωρίζουμε ότι έχουμε όντως επιλύσει το πρόβλημα ισότητας μεταξύ των προσώπων Π και Ε, ελλείψει μιας ανεξάρτητης από τον λόγο, μη κανονιστικής αντίληψης της προσωπικότητας; Η κατάφαση του λόγου $R(h, x, c, \sim cm)$ αποτελεί εμπέδωση της ισότητας ή μήπως κατάστρατήγηση της διακριτότητάς τους; Η δυσπιστία που μαρτυρούν αυτά τα ερώτημα δεν είναι εύλογη. Η άρνηση της ισχύος του λόγου $R(h, x, c, \sim cm)$ δημιουργεί όντως μια σχέση ανισότητας, καθώς ο Ε καθίσταται αρμόδιος να προβεί σε μια επιλογή για ένα μείζον αλλότριο αγαθό, όπως η υγεία του Π, γεγονός που του χαρίζει μια πλεονεκτική θέση έναντι του τελευταίου. Εάν, από την άλλη, η κατάφαση του λόγου αυτού, ο μόνος δηλαδή τρόπος θεραπείας της ανισότητας, οδηγούσε σε σύγχυση των ορίων διακριτότητας των δύο προσώπων, τότε θα καταλήγαμε στο άτοπο συμπέρασμα ότι ο Π δεν μπορεί να θεωρηθεί ως ένα πρόσωπο ίσο σε σχέση με τον διακριτό προς αυτόν Ε. Το άτοπο αυτό συμπέρασμα αποφεύγεται, εάν δεχθούμε, όπως οφείλουμε να κάνουμε, ότι η ισχύς του λόγου $R(h, x, c, \sim cm)$ εναρμονίζεται με την αρχή της ισότητας των προσώπων, προσδιορίζοντας ταυτόχρονα τα όρια της διακριτότητάς τους. Η άμυνα του Ε περιορίζεται λοιπόν στο να επικαλεστεί, ενιστάμενος, την αντίρροπη σχέση $R(d, x, c, cm)$, την οποία ο Π με την ιδιότητα του δικαστή θα πρέπει να υποβάλει σε στάθμιση.

3.2.2. Το παράδειγμα της αυτοάμυνας ως λόγου άρσης του αδίκου

Διερευνώντας τη δυνατότητα των δεοντικών αντιφάσεων, αξίζει να σταθούμε στην περίπτωση της αυτοάμυνας ως λόγου άρσης του αδίκου.³⁶⁰ Η εξέταση της περίπτωσης αυτής, πέραν του ότι θα επιβεβαιώσει τις μέχρι τώρα σκέψεις μας γύρω από τις δεοντικές αντιφάσεις, αποτελεί μια πρώτης τάξεως ευκαιρία να εμβαθύνουμε στη φύση των δικαιωμάτων, ιδίως όσον αφορά στον εξαναγκαστό τους χαρακτήρα.

Και εδώ, όπως και στο παράδειγμα της κατάστασης ανάγκης, η ελευθερία τέλεσης μιας πράξης φαίνεται να βρίσκεται σε ένταση με μια αξίωση παράλειψής της. Ας υποθέσουμε ότι ο επιτιθέμενος Ε ετοιμάζεται να βάλει κατά του Α με σκοπό να του αφαιρέσει τη ζωή του. Ο Α, αντιλαμβανόμενος εγκαίρως την κίνηση και την πρόθεση του Ε και προκειμένου να αποφύγει την επίθεση, πυροβολεί πρώτος και τον σκοτώνει (κ). Ερωτάται εάν ο αμυνόμενος Α ήταν ελεύθερος να σκοτώσει τον Ε, δεδομένου ότι αυτός ήταν ο μόνος τρόπος να μη χάσει ο ίδιος τη ζωή του από την άδικη επίθεση του δεύτερου.

Η απάντηση που δίνεται από την ηθική και τη νομική θεωρία είναι ομοφώνως καταφατική, το πρόβλημα όμως που δημιουργεί διχογνωμίες αφορά ασφαλώς στο δικαιολογητικό ζήτημα της θεμελίωσης της εν λόγω ελευθερίας του Α ή, διαφορετικά, της θεμελίωσης ενός δικαιώματος στην αυτοάμυνα. Η Thomson συνοψίζει την προβληματική ως εξής: «[Ε]να από τα πράγματα στα οποία είμαστε σταθερά προσηλωμένοι είναι η πεποίθηση ότι τα ανθρώπινα όντα έχουμε ένα δικαίωμα στη ζωή, και αυτό περιλαμβάνει ενδεχομένως το δικαίωμα να μη μας σκοτώσουν. Ο Επιτιθέμενος είναι ένα ανθρώπινο ον' έχει λοιπόν, όπως κι εμείς οι υπόλοιποι, δικαίωμα στη ζωή και, ως εκ τούτου, ενδεχομένως, το δικαίωμα να μην σκοτωθεί. Πώς λοιπόν μπορεί το θύμα να τον σκοτώσει;»³⁶¹. Η δυσκολία που εντοπίζει η Thomson στο εγχείρημα θεμελίωσης ενός δικαιώματος στην άμυνα έχει να κάνει με την ένταση στην οποία φαίνεται ότι τελεί αυτό το δικαίωμα, η ελευθερία δηλαδή του Α να αφαιρέσει τη ζωή του Ε, με το δικαίωμα στη ζωή που απολαμβάνει ο Ε ως μέλος της ανθρώπινης κοινότητας, και συγκεκριμένα με την αξίωση να μην του αφαιρέσουν τη ζωή. Βρισκόμαστε άραγε ενώπιον μιας δεοντικής αντίφασης;

Οι προσπάθειες των θεωρητικών των δικαιωμάτων να απαντήσουν σε αυτήν την πρόκληση φέρνει και πάλι στο προσκήνιο τη γνωστή μας αντιπαράθεση γύρω από τον γενικό ή τον απόλυτο χαρακτήρα των δικαιωμάτων. Οι αρνητές του απόλυτου χαρακτήρα των αξιώσεων υποστηρίζουν ότι, όπως όλοι μας, έτσι και ο Ε έχει μια γενική, *prima facie* αξίωση να μην του αφαιρέσουν τη ζωή, η οποία κάθε φορά θα πρέπει να σταθμίζεται με άλλες συντείνουσες ή αντίρροπες εκτιμήσεις. Στο παράδειγμά μας, το δικαίωμα του Α να υπερασπιστεί τη ζωή του κρίνεται ισχυρότερο της αξίωσης του Ε, η οποία έτσι αδυνατεί να αποτελέσει για αυτόν έναν αποφασιστικό λόγο, να θεμελιώσει δηλαδή ένα δέον, ένα πλήρες καθήκον. Αυτό σημαίνει ότι ο Α

³⁶⁰ Η περίπτωση της άμυνας υπέρ τρίτου δεν παρουσιάζει ιδιαίτερο φιλοσοφικό ενδιαφέρον. Η βασική κατηγορία είναι αυτή της αυτοάμυνας, έναντι της οποίας η τριτάμυνα έχει επικουρικό χαρακτήρα. Κατά τη διατύπωση του Ν. Κ. Ανδρουλάκη, πρόκειται για «βοήθεια στην άμυνα του άλλου». Βλ. Νικολάου Κ. Ανδρουλάκη, *Ποινικό Δίκαιο*, 363-364. Για την αντίθετη άποψη, βλ. Larry Alexander, «Self-Defense», στο Andrei Marmor (ed.), *The Routledge Companion to the Philosophy of Law* (London: Routledge, 2012), 222-237.

³⁶¹ Judith Jarvis Thomson, «Self-Defense and Rights», 33.

επιτρέπεται να *αθετήσει* το *prima facie* καθήκον του έναντι του E. Με αυτόν τον τρόπο η δεοντική αντίφαση δεν ανακύπτει. Απεναντίας, οι αρνητές του γενικού χαρακτήρα των δικαιωμάτων υποστηρίζουν ότι κανένας δεν είναι φορέας μιας απροϋπόθετης αξίωσης να μην του αφαιρεθεί η ζωή. Ο E θα είχε έναντι του A μια αξίωση με αυτό το περιεχόμενο, *μόνο εφόσον* δεν είχε προηγουμένως επιχειρήσει να του αφαιρέσει αδικώς τη ζωή. Η αξίωση αυτή θα ήταν απόλυτη, θα συνεπαγόταν δηλαδή ένα δέον παράλειψης της ενέργειας *k*. Στο παράδειγμά μας όμως δεν ισχύει κάτι τέτοιο. Το γεγονός ότι η αμυντική ενέργεια του A θα οδηγήσει σε στέρηση της ζωής του E αποτελεί για τον πρώτο έναν *pro tanto* λόγο να την παραλείψει. Πρόκειται για τη σχέση $R(l, x, c, \sim k)$. Από την άλλη, το γεγονός ότι η παράλειψη θα έχει ως αποτέλεσμα την απώλεια της ζωής του A αποτελεί για αυτόν ένα τουλάχιστον επαρκή λόγο υπέρ της αμυντικής ενέργειας *k*. Πρόκειται για τη σχέση $R(d, x, c, k)$. Το παράδοξο της δεοντικής αντίφασης αποσοβείται και εδώ με τον ίδιο τρόπο: με ένα σταθμιστικό ενέργημα που καταδεικνύει ότι ο A έχει έναν επαρκή λόγο να τελέσει την πράξη *k*, άρα ότι στερείται ενός αποφασιστικού λόγου να την παραλείψει. Έχουμε και εδώ να κάνουμε με την εγγενή αδυναμία λογοδοτικού μοντέλου: τη σύγχυση των κατηγοριών των δικαιωμάτων με αυτές της δεοντικής τροπικότητας.

Γνωρίζουμε φυσικά ότι, υπό το φως του λογοσυστατικού μοντέλου, η ελευθερία του A να προβεί στην ενέργεια *k* δεν ανάγεται στην ισχύ ενός επαρκούς λόγου για τη θεμελιώσή της αρκεί η ισχύς ενός *pro tanto* λόγου υπέρ της *k*. Αρκεί δηλαδή ότι το γεγονός *d*, ήτοι η εκίμηση πως ο A, εάν δεν προβεί στην ενέργεια *k*, θα χάσει τη ζωή του, συνηγορεί υπέρ της ενέργειας αυτής. Μπορούμε πράγματι να σκεφτούμε περιπτώσεις όπου ο αμυνόμενος είναι ελεύθερος να τελέσει μια πράξη την οποία έχει αποφασιστικό λόγο να παραλείψει. Έστω ότι ο Φ δέχεται επίθεση με ξίφος από τον επιδέξιο ξιφομάχο Z. Ο Φ είναι ελεύθερος να προσπαθήσει να αποπλίσσει, να τραυματίσει ή ακόμα και να σκοτώσει τον Ξ, προκειμένου να αποτρέψει τον δικό του θάνατο. Τούτο όμως δεν σημαίνει ότι έχει έναν επαρκή λόγο να το κάνει. Η ευθεία αντιπαράθεσή του με τον Ξ θα οδηγήσει με βεβαιότητα στον θάνατό του (*f*). Ο μόνος ικανός τρόπος να αποτρέψει αυτό το αποτέλεσμα είναι να τραπεί σε φυγή (*r*). Ο Φ είναι λοιπόν ελεύθερος να αντιμετωπίσει τον Ξ, μολοντί έχει έναν αποφασιστικό λόγο να μην το κάνει.

Εδώ ο υπέρμαχος του λογοδοτικού μοντέλου έχει τον γνωστό μας ελιγμό της κατά ζεύγη στάθμισης. Το δικαίωμα στην άμυνα, θα έλεγε, δεν θεμελιώνεται μετά από στάθμιση του λόγου $R(d, x, c, k)$ με όλους τους κρίσιμους λόγους, ανταγωνιστικούς και μη, αλλά μόνο με εκείνους που μπορεί να επικαλεστεί αμυνόμενος ο E έναντι του A δίκην ένστασης· συγκεκριμένα με τον λόγο $R(l, x, c, \sim k)$. Η *f* είναι μια εκτίμηση που ο A οφείλει να λάβει υπ' όψιν του, ο ίδιος όμως ο E δεν νομιμοποιείται να την εισφέρει κατά τη διαδικασία της λογοθεσίας. Ο υπέρμαχος του λογοδοτικού μοντέλου μπορεί επίσης να αποκλείσει συνεπειοκρατικής υφής εκτιμήσεις, αναφορικά με το καθαρό υπόλοιπο ωφελιμότητας που προκύπτει από τον θάνατο του A ή του E, περιορίζοντας το αντικείμενο της στάθμισης ακόμα περισσότερο, στο ζεύγος των λόγων $R(l, x, c, \sim k)$ και $R(d, x, c, k)$. Εάν λοιπόν η απόφασή μας είναι ότι ο πρώτος λόγος δεν κατισχύει του δεύτερου, αυτό δεν σημαίνει ότι ο A επιτρέπεται γενικά να τελέσει την πράξη *k*· σημαίνει ότι επιτρέπεται να την τελέσει *έναντι του E*. Η απόφαν-

ση ότι ο Α είναι ελεύθερος να κάνει κάτι δεν συνεπάγεται την κρίση ότι έχει έναν επαρκή λόγο να το κάνει. Ποια είναι όμως ακριβώς τα μεγέθη που θα αντιπαραβληθούν;

Το σταθμιστικό ενέργημα δεν μπορεί να περιοριστεί στη συνεκτίμηση των διακυβευόμενων αγαθών. Προκειμένου ο λόγος $R(d, x, c, k)$ να κριθεί επαρκής βάσει αυτής της συνεκτίμησης, θα πρέπει ναδειχθεί ότι η ζωή του Α υπερτερεί σε αξία συγκριτικά με τη ζωή του Ε, κάτι που προφανώς δεν αληθεύει. Εάν λοιπόν η στάθμιση των λόγων ήταν στην πραγματικότητα μια στάθμιση αγαθών, τότε το δικαίωμα του Α στην αυτοάμυνα δεν θα μπορούσε να θεμελιωθεί. Αυτό αντίκειται φυσικά στις ηθικές μας διαισθήσεις. Μπορούμε άραγε να υποστηρίξουμε ότι ο λόγος $R(d, x, c, k)$ υπερισχύει, επικαλούμενοι το γεγονός ότι ο Α προστατεύει τη ζωή του από την επίθεση του Ε; Όχι, διότι τότε και ο Ε θα είχε έναν εξίσου ισχυρό λόγο να προστατέψει τη ζωή του από την αντεπίθεση του Α, αφαιρώντας του τη ζωή. Εάν κάτι είναι κρίσιμο για τη θεμελίωση ενός δικαιώματος στην άμυνα, αυτό είναι ο άδικος χαρακτήρας της επίθεσης του Ε. Μήπως λοιπόν μπορούμε να αναδιατυπώσουμε, λέγοντας ότι ο λόγος $R(d, x, c, k)$ είναι ισχυρότερος του λόγου $R(l, x, c, \sim k)$, επειδή ο Α προστατεύει τη ζωή του από την άδικη επίθεση του Ε; Και πάλι η απάντηση θα πρέπει να είναι αρνητική. Διότι τι ακριβώς θα έχουμε σταθμίσει; Η αναφορά στον άδικο χαρακτήρα της επίθεσης μας υποχρεώνει να δεχθούμε ότι αυτό που υπερασπίζεται ο Α είναι το δικαίωμά του στη ζωή και όχι το απλό συμφέρον της εξακολούθησής της. Πώς όμως μπορούμε να σταθμίσουμε δύο διαφορετικής τάξεως πράγματα, αφενός δηλαδή τη ζωή του Α ως δικαίωμα, αφετέρου τη ζωή του Ε ως απλό αγαθό ή συμφέρον;³⁶² Ακόμα και αν, συντασσόμενοι με τους θεωρητικούς των *prima facie* δικαιωμάτων, ισχυριστούμε ότι σε στάθμιση υποβάλλονται η *prima facie* αξίωση του Ε έναντι του Α για παράλειψη της k και το *prima facie* δικαίωμα του Α στην άμυνα, το πρόβλημα των ανόμοιων μεγεθών παραμένει. Και πάλι, αυτό που θα πρέπει να συνεκτιμηθεί είναι οι λόγοι $R(l, x, c, \sim k)$ και $R(d, x, c, k)$, στους οποίους ανάγονται τα *prima facie* δικαιώματα ως προς την κανονιστικότητά τους, προκειμένου να διακριθώσουμε ποιο από τα δύο αναπτύσσει πλήρη δεσμευτικότητα. Έτσι, το ερώτημα για τα μεγέθη που θα πρέπει να αντιπαραβληθούν επανέρχεται και η απάντηση δεν μπορεί να είναι διαφορετική: ο Α έχει να αντιτάξει μια πλήρη αξίωση έναντι του Ε να μην του αφαιρέσει τη ζωή, ο δε Ε ένα απλό συμφέρον με το ίδιο περιεχόμενο. Τα δύο αυτά μεγέθη δεν μπορούν να σταθμιστούν.

³⁶² Στη δογματική του ποινικού δικαίου έχει παγιωθεί η αντίληψη ότι το δικαίωμα στην αυτοάμυνα διαθέτει μια σημαίνουσα *υπερατομική* ή *κοινωνικοηθική* πτυχή. Γράφει συγκεκριμένα ο Ν. Ανδρουλάκης, επικαλούμενος και τον Νικόλαο Χωραφά, ότι ο αμυνόμενος προστατεύει όχι μόνο ένα δικό του έννομο αγαθό, «αλλά και κάτι άλλο ιδιαίτερα σημαντικό: Την βαρεία διαταραγμένη (από ένα ενσαρκωμένο και ζωντανό, θρασύ άδικο) αυθεντία της παγιωμένης έννομης τάξης. Η αμυντική πράξη αγωνίζεται και για να κλείσει το χαίνον χάσμα που ανοίγει την ίδια εκείνη ώρα στην κοινωνική ειρήνην ο αδιοπραγών επιτιθέμενος, μ' αυτήν δε την έννοια συνιστά στην πραγματικότητα και ένα "όργανο αμέσου προστασίας της εννόμου τάξεως δι' αποκρούσεως του επί θύραις αδίκου"». Βλ. Νικολάου Κ. Ανδρουλάκη, *Ποινικό Δίκαιο: Γενικό Μέρος*, 358-359' Χρ. Μυλωνόπουλου, *Ποινικό Δίκαιο: Γενικό Μέρος*, 426. Στο παράδειγμά μας λοιπόν τα αντιπαρατιθέμενα μεγέθη που θα πρέπει να υποβληθούν σε στάθμιση είναι αφενός το αγαθό της ζωής του Ε, αφετέρου το αγαθό της ζωής του Α και η αυθεντία της έννομης τάξης. Σε τι έγκειται όμως η εμπρακτική αμφισβήτηση της αυθεντίας της έννομης τάξης από τον Ε, εάν όχι στην προβολή μιας αξίωσης που έχει ο Α απέναντί του; Τελικά το υπό στάθμιση μέγεθος είναι και πάλι ένα δικαίωμα.

Για μια ακόμα φορά, το λογοδοτικό μοντέλο αποδεικνύεται ακατάλληλο τόσο για τη θεμελίωση όσο και για την αναγνώριση ενός δικαιώματος. Αντί του δικαιολογητικού και ευρετικού της εργαλείου, του ενεργήματος της στάθμισης, η προσοχή μας θα πρέπει και πάλι να στραφεί στον μηχανισμό σύγκλισης και απόθησης της κανονιστικής σημασίας των κρίσιμων γεγονότων. Σύμφωνα λοιπόν με το λογοσυστατικό μοντέλο, για να θεμελιώσουμε το δικαίωμα άμυνας του Α, θα πρέπει να καταδείξουμε ότι η αλήθεια της σχέσης $R(d, x, c, k)$ είναι απαραίτητη, προκειμένου να νοήσουμε τον Α μεταξύ των ίσων και ελεύθερων προσώπων $x_1, x_2, x_3, \dots, x_n$, στα οποία συγκαταλέγεται ασφαλώς και ο Ε. Σε αυτήν την περίπτωση ο Α θα είναι ελεύθερος έναντι του Ε να τελέσει την πράξη k ή, ισοδύναμα, ο Ε δεν θα μπορεί να αξιώσει βάσιμα από τον Α την παράλειψη της πράξης αυτής. Εάν όμως σημασία για τη θεμελίωση της ελευθερίας του Α ή της αξίωσης του Ε έχει η ισχύς ενός *pro tanto* λόγου, τότε η διάγνωση του προβλήματος στην οποία προβαίνει η Thomson είναι εσφαλμένη. Αφετηρία μας δεν μπορεί να είναι η παραδοχή ότι ο Ε ως ανθρώπινο ον έχει μια γενική ή απόλυτη αξίωση να μην του αφαιρεθεί η ζωή, η οποία περιλαμβάνεται σε ένα γενικό ή απόλυτο ανθρώπινο δικαίωμα στη ζωή. Αφετηρία μας πρέπει να είναι η διπλή παραδοχή ότι οι Ε και Α αφενός μεν είναι φορείς ενός αγαθού μέγιστης αντικειμενικής αξίας, της ζωής, αφετέρου δε συγκαταλέγονται μεταξύ των ίσων και ελεύθερων λογοθετών στα πλαίσια της σχέσης $R(p, x, c, a)$.

Το γεγονός ότι η τέλεση της k θα στερήσει από τον Ε το αγαθό της ζωής αποτελεί για τον Α έναν *pro tanto* λόγο να την παραλείψει. Αποτελεί άραγε το γεγονός d έναν αντίρροπο *pro tanto* λόγο υπέρ της ενέργειας αυτής ή μήπως ο Ε μπορεί να ασκήσει βάσιμα το δικαίωμα αρνησικυρίας αναφορικά με την αλήθεια της σχέσης $R(d, x, c, k)$; Στη δεύτερη περίπτωση, η αντίρρηση του Ε θα ήταν η εξής: «εάν ίσχυε ο λόγος $R(d, x, c, k)$, ο Α θα αποκτούσε έναντι εμού μια πλεονεκτική θέση στην επικράτεια των λόγων, καθώς θα ήταν ελεύθερος να λάβει αποφάσεις για τη ζωή μου, προκειμένου να προστατεύσει τη δική του ζωή. Η μεταξύ μας σχέση ισότητας θα διασαλευόταν». Εάν η αντίρρηση του Ε ήταν βάσιμη, αυτό θα σήμαινε ότι το γεγονός πως ο Α καλείται να προστατεύσει τη ζωή του από την άδικη επίθεση του Ε δεν είναι κανονιστικά κρίσιμο. Κάτι τέτοιο δεν μπορεί φυσικά να γίνει δεκτό. Πώς όμως η επίθεση του Ε καθίσταται κρίσιμη αναφορικά με τη θεμελίωση των δικαιωμάτων των δύο μερών; Σε αυτό ακριβώς το σημείο αναδεικνύεται η σημασία του εξαναγκαστού χαρακτήρα που προσδίδει σε κάποιες από τις αξιώσεις μας το φαινόμενο της κανονιστικής απόθησης.

Για να αντιληφθούμε τη σημασία αυτή, θα ήταν χρήσιμο να αντιδιαστείλουμε ξανά τη δεσμευτικότητα ενός δέοντος που ανάγεται στην ισχύ ενός αποφασιστικού λόγου από αυτήν των αξιώσεων. Έστω λοιπόν ότι ο Τ έχει μια προθεσμία να παραδώσει την εργασία του η οποία λήγει το πρωί της Δευτέρας. Για την ολοκλήρωση της εργασίας προσβλέπει στη βοήθεια του φίλου του Σ, με τον οποίο και συγκατοικούν. Το βράδυ της Κυριακής, και ενώ η ολοκλήρωση της εργασίας εκκρεμεί, ο Σ αποφασίζει να δει στον κινηματογράφο την τελευταία ταινία του αγαπημένου του σκηνοθέτη. Η υλοποίηση της απόφασής του θα έχει ως συνέπεια η εργασία του Τ να μην είναι έτοιμη εγκαίρως. Πώς μπορεί ο Τ να αποτρέψει τον Σ από την παρακολούθηση της ταινίας; Η άμυνά του περιορίζεται στην προβολή μιας ένστασης: ο Σ έχει

έναν *pro tanto* λόγο υπέρ της πράξης m , της παρακολούθησης της ταινίας, έχει όμως έναν ισχυρότερο ανταγωνιστικό λόγο να βοηθήσει τον φίλο του. Μιλάμε για ένσταση και όχι για άσκηση του δικαιώματος αρνησικυρίας, καθώς ο T δεν μπορεί να αρνηθεί στον Σ την ισχύ του λόγου υπέρ της m , επικαλούμενος τα όρια της προσωπικότητάς τους. Κάτι τέτοιο θα εξομοίωνε τον T με τον μονάρχη του βασιλείου $\sim R$, ο οποίος απλώς θα κοινοποιούσε στον υπήκοό του Σ τις επιθυμίες του. Και όπως γνωρίζουμε, οι επιθυμίες του μονάρχη στο βασίλειο $\sim R$, οδηγούν σε κατασίγαση των επιθυμιών των υπηκόων, απότοκο της απορρόφησης της προσωπικότητάς τους.

Το μόνο λοιπόν που μπορεί να κάνει ο T είναι να πείσει τον Σ να μεταβάλει την απόφασή του, ισχυριζόμενος ότι δεν είναι η ορθή. Σε τελευταία ανάλυση, η επιλογή εάν θα πάει ή όχι στον κινηματογράφο ανήκει στον Σ . Καίτοι αυτός οφείλει να βοηθήσει τον φίλο του, ο T δεν δικαιούται να τον υποχρεώσει να το κάνει. Ο Σ έχει απλώς έναν αποφασιστικό λόγο να βοηθήσει τον T : το οφείλει δηλαδή γενικά και όχι συγκεκριμένα στον ίδιο. Με διαφορετική διατύπωση, ο Σ είναι ελεύθερος έναντι του φίλου του να παρακολουθήσει την ταινία στον κινηματογράφο. Η έννοια της ελευθερίας όμως είναι ασύμβατη με οποιαδήποτε μορφή εξαναγκασμού. Κάθε πράξη που αποσκοπεί στο να υποχρεώσει τον Σ να κάνει παρά τη θέλησή του αυτό το οποίο είναι ελεύθερος να παραλείψει έχει το νόημα της αμφισβήτησης της θέσης του μεταξύ των ίσων και ελεύθερων λογοθετών' ως εκ τούτου, θα συνιστά παραβίαση κάποιας αξίωσής του.

Η κατάσταση διαφοροποιείται, όταν το καθήκον του οποίου η παραβίαση απειλείται είναι τέλειο, όταν δηλαδή δεν θεμελιώνεται μέσω της στάθμισης των κρίσιμων λόγων, αλλά από τον μηχανισμό της κανονιστικής απώθησης χάριν της ισότητας και της διακριτότητας των προσώπων. Το καθήκον του E να μην αφαιρέσει τη ζωή του A είναι πράγματι τέλειο. Τι λόγο έχει άραγε να προβεί σε μια τέτοια ενέργεια; Ας υποθέσουμε ότι ο A είναι υποψήφιος για την κατάληψη μιας θέσης εργασίας, την οποία διεκδικεί και ο E . Ο τελευταίος συνειδητοποιεί ότι χωρίς τον A οι πιθανότητες του να καταλάβει ο ίδιος τη θέση αυξάνονται. Αποτελεί αυτό το γεγονός (e) έναν *pro tanto* λόγο να δολοφονήσει τον A (s); Ασφαλώς και όχι. Εάν αλήθευε η σχέση $R(e, x, c, s)$, ο A δεν θα ανήκε στη χορεία των λογοθετών $x_1, x_2, x_3, \dots, x_n$, ως ένα πρόσωπο ίσο με τον E . Σε ένα κανονιστικό περιβάλλον όπου θα ίσχυε ο λόγος $R(e, x, c, s)$ ο E θα είχε την πλεονεκτική θέση να υποβάλει σε στάθμιση ένα υπέρτερο αλλότριο αγαθό και να επιλέξει τη θανάτωση του A χάριν της δικής του επαγγελματικής προόδου. Ο A θα υπαγόταν στη δικαιοδοσία του E για ένα τόσο σημαντικό αγαθό, όπως η ζωή του, κάτι που σαφώς αντίκειται στην αρχή της ισότητας των προσώπων. Ο A εμφανίζεται ως ίσος ενώπιον του E , όχι όταν αιτεί την παράλειψη της πράξης s , αλλά όταν και μόνο όταν είναι σε θέση να την αξιώσει, όταν και μόνο όταν μπορεί να ασκήσει βάσιμα το δικαίωμα αρνησικυρίας αναφορικά με την ισχύ του λόγου $R(e, x, c, s)$.

Η απόπειρα τέλεσης της s δεν έχει λοιπόν απλώς το νόημα μιας απειλής που στρέφεται κατά ενός αγαθού του A : έχει επιπλέον το νόημα της έμπρακτης πια αμφισβήτησης της σχέσης ισότητας ανάμεσα στους E και A . Η αμφισβήτηση αυτή, που αρχικά περιοριζόταν στο ψυχολογικό επίπεδο με την οικειοποίηση εκ μέρους του

Ε μιας επιλογής που δεν του ανήκε, πλέον εξωτερικεύεται, εκδηλώνεται δημοσίως. Η διαπίστωση αυτή καθίσταται απολύτως κρίσιμη, όταν στρεφόμεστε στο ζήτημα της θεμελίωσης ενός δικαιώματος στην άμυνα. Το ερώτημα που είχαμε θέσει ήταν εάν ο Ε μπορεί να ασκήσει βάσιμα έναντι του Α το δικαίωμα αρνησικυρίας, υποστηρίζοντας ότι η ισχύς του λόγου $R(d, x, c, k)$ μεταθέτει τον Α σε μια κανονιστικώς πλεονεκτική θέση, πλήττοντας τη μεταξύ τους σχέση ισότητας. Η απάντηση θα πρέπει να είναι αναφανδόν αποφατική. Πώς θα μπορούσε να είναι διαφορετικά; Εάν η ισχύς του λόγου $R(d, x, c, k)$ ανέτρεπε όντως την ισότητα των δύο προσώπων, τούτο θα σήμαινε ότι η κατάσταση του κόσμου που διαμορφώθηκε από την αρχή εκτέλεσης της απόφασης του Ε να αφαιρέσει τη ζωή του Α αντικατοπτρίζει μια σχέση ισότητας. Ο λόγος $R(e, x, c, s)$, βάσει του οποίου ενήργησε και τον οποίο θεωρήσαμε ανυπόστατο, θα ήταν τότε ισχυρός. Ασφαλώς, τίποτε από τα παραπάνω δεν μπορεί να γίνει δεκτό.

Οι σκέψεις αυτές μας δείχνουν ότι η άρνηση της ισχύος του λόγου $R(d, x, c, k)$ δεν θα εμπέδωνε τη σχέση ισότητας των Α και Ε, αλλά θα εδραίωνε ακόμα περισσότερο τον Ε στην πλεονεκτική έναντι του Α θέση που του εξασφάλισε ο κανονιστικά ανίσχυρος κινητοποιός λόγος $R(e, x, c, s)$, βαθαινοντας τη μεταξύ τους ανισότητα. Στην ουσία θα λειτουργούσε ως επικύρωση του λόγου αυτού, ως άρνηση της αξίωσης του Α έναντι του Ε να μην του αφαιρέσει τη ζωή, ως κατάφαση της ελευθερίας του Ε έναντι του Α να προβεί σε αυτήν την ενέργεια. Το κανονιστικό πεδίο θα θεράπευε την απαξία της ενέργειας του Ε και θα αντιμετώπιζε την κατάσταση σαν μια απλή διακινδύνευση ενός αγαθού και όχι ως μια άδικη επίθεση.

Όταν λοιπόν λέμε ότι ο Ε δεν μπορεί να επικαλεστεί βάσιμα την αρχή της ισότητας προκειμένου να αρνηθεί την ισχύ του λόγου $R(d, x, c, k)$, δεν εννοούμε ότι οι ισχυρισμοί του θα ήταν αληθείς, πλην όμως η προβολή τους θα είχε καταχρηστικό χαρακτήρα εξαιτίας της προηγούμενης προσβολής μιας αξίωσης του Α· εννοούμε ότι η ισχύς του λόγου $R(d, x, c, k)$ δεν αντίκειται στην αρχή της ισότητας, αλλά τουναντίον απορρέει από αυτήν. Αποτελεί, θα λέγαμε, το κανονιστικό αντιστάθμισμα της δεινής θέσης στην οποία έχει περιέλθει ο Α εξαιτίας της επίθεσης του Ε. Το αντιστάθμισμα αυτό δεν θα μπορούσε να περιορίζεται στην ισχύ ενός λόγου υπέρ μιας πράξης αναγκαίας για την προστασία του απειλούμενου αγαθού, διότι η δεινή θέση του Α δεν συνίσταται μόνο στον κίνδυνο απώλειας της ζωής του, όπως συμβαίνει, για παράδειγμα, στην περίπτωση της κατάστασης ανάγκης που εξετάσαμε νωρίτερα· συνίσταται επιπλέον και κυριότερα στην *έμπρακτη* αμφισβήτηση από τον Ε της ένταξης του Α μεταξύ των ίσων προσώπων $x_1, x_2, x_3, \dots, x_n$, αναφορικά με την απόλαυση αυτού του αγαθού, ήτοι στην παραβίαση μιας αξίωσής του. Ως κανονιστικό αντιστάθμισμα θα πρέπει λοιπόν να νοήσουμε την ισχύ ενός λόγου υπέρ της πράξης εκείνης η οποία είναι αναγκαία όχι απλώς για την αποφυγή του αποτελέσματος που επιδιώκει ο Ε, αλλά για τον τερματισμό της ίδιας της επίθεσης, υπό την προϋπόθεση ότι δεν πλήττεται ένα υπέρτερο αγαθό του τελευταίου· στο παράδειγμά μας θα πρόκειται για έναν *pro tanto* λόγο υπέρ της πράξης k , της αφαίρεσης της ζωής του Ε. Ο Α είναι λοιπόν ελεύθερος να αποφύγει την επίθεση του Ε, είναι όμως ελεύθερος έναντι του τελευταίου και να τον *εξαναγκάσει* να τη σταματήσει, σε συμμόρφωση του τέλειου καθήκοντός του να μην την επιχειρήσει καν. Η δεύτερη αυτή ελευθερία, το δικαίωμα στην άμυνα, μας αποκαλύπτει ένα βασικό γνώρισμα των αξιώσεων, που τις διαφορο-

ποιεί από το δέον των αποφασιστικών λόγων: η δεσμευτικότητά τους μπορεί να αποκτήσει εξαναγκαστό τους χαρακτήρα.

Σύμφωνα με το λογοσυστατικό μοντέλο, η απώθηση της κανονιστικής σημασίας ενός γεγονότος χάριν της διαφύλαξης της θέσης ενός προσώπου εντός της χορείας των ίσων και ελεύθερων λογοθετών $x_1, x_2, x_3, \dots, x_n$ αποτελεί αναγκαία συνθήκη της δυνατότητας εξωτερικού εξαναγκασμού.³⁶³ Η κεντρική θέση της έννοιας του προσώπου στην επικράτεια των λόγων καθώς και η αμιγώς κανονιστική υφή αυτής της έννοιας προσδίδουν σε κάθε σύστημα πρακτικών κανόνων και αρχών μια ιδιαίτερη φυσιογνωμία: σημασία έχει η δημιουργία ενός κανονιστικού περιβάλλοντος όπου οι E και A θα απολαμβάνουν τα ίδια αγαθά ως ελεύθερα και ίσα πρόσωπα, όχι ενός περιβάλλοντος όπου τα υποκείμενα θα μπορούν απλώς να υπερασπίζονται τα συμφέροντά τους. Ένα κανονιστικό σύστημα στο οποίο ισχύει ο λόγος $R(e, x, c, s)$ και απωθείται ο λόγος $R(d, x, c, k)$ δεν αντιμετωπίζει τον A ως ένα πρόσωπο ίσο με τον E. Ένα σύστημα κανόνων όπου απωθούνται και οι δύο λόγοι δεν είναι καν συνεντικό, καθώς ο A αντιμετωπίζεται και ταυτόχρονα δεν αντιμετωπίζεται ως ένα πρόσωπο ίσο με τον E. Μόνο ένα σύστημα στο οποίο απωθείται ο λόγος $R(e, x, c, s)$ και ισχύει ο λόγος $R(d, x, c, k)$ είναι συνεντικό και συνεπές με την αρχή της ισότητας των προσώπων. Το δικαίωμα στην άμυνα, η ελευθερία τέλεσης της πράξης k , αποτελεί, θα λέγαμε, την έμπρακτη εκδοχή άσκησης του δικαιώματος αρνησικυρίας.

Το λογοσυστατικό μοντέλο φωτίζει αναστοχαστικά μερικές από τις έγκριτες πεποιθήσεις μας αναφορικά με το δικαίωμα στην άμυνα, οι οποίες με τον ένα ή τον άλλο τρόπο αποτυπώνονται τόσο στην ηθική και νομική θεωρία όσο και στην έννομη τάξη. Εξηγεί, όπως είδαμε μόλις πριν, τη θεμελίωση της σχετικής ελευθερίας, ακόμα και όταν η αμυντική ενέργεια δεν είναι αναγκαία για την προστασία του απειλούμενου αγαθού, ακόμα δηλαδή και όταν το θύμα της επίθεσης μπορεί απλώς να την αποφύγει, τρεπόμενο σε φυγή.³⁶⁴ Εξηγεί επίσης γιατί ο A δεν είναι ελεύθερος να χρησιμοποιήσει τον αθώο παρατυχόντα Π ως «ασπίδα»³⁶⁵ (sh), προκειμένου να προστατευθεί από τις βολές του E (l). Το γεγονός l , το ότι δηλαδή η πράξη sh αποτελεί μέσο, έστω και το μοναδικό, για την αποφυγή του θανάτου του A, δεν συνιστά για τον τελευταίο έναν *pro tanto* λόγο υπέρ της πράξης αυτής. Η ισχύς ενός τέτοιου λόγου δεν μπορεί να θεωρηθεί ως κανονιστικό αντιστάθμισμα της μειονεκτικής θέσης του A, διότι στη θέση αυτή αντιστοιχεί η πλεονεκτική θέση του E, όχι του Π. Η σχέση των A και Π είναι μια σχέση ισότητας, η οποία θα ανατρεπόταν από την

³⁶³ Όχι όμως και ικανή. Βλ. παρακάτω Μέρος II, Ενότητα 3.3.2.2., υπ. 396. Για τη διάκριση μεταξύ εξωτερικού εξαναγκασμού και αυτοαναγκασμού, ως αντιστοιχούσα στη διάκριση μεταξύ δικαϊκών καθηκόντων και καθηκόντων αρετής, βλ. τις αναπτύξεις του Καντ στη *MH* 6:379-382, 394. Για την ανάπτυξη της σκέψης ότι η παραβίαση επιταγών του ορθού όχι απλώς δεν συνεπάγονται την εξουσία εξωτερικού καταναγκασμού, αλλά επιπλέον προσκρούουν σε μια αξίωση του αυτουργού, στο δικαίωμά του να σφάλλει, βλ. Βασίλη Βουτσάκη, «Το δικαίωμα στο λάθος», 31.

³⁶⁴ Βλ. αντίθετα την απόφαση Α.Π.1078/1991 (Ποινικά Χρονικά ΜΒ', 35) καθώς και την πάγια νομολογία του Αρείου Πάγου, σύμφωνα με την οποία δεν υφίσταται κατάσταση άμυνας, «όταν η επίθεση μπορεί να αποτραπεί με άλλα μέσα, μεταξύ των οποίων και με ακίνδυνη φυγή εκείνου κατά του οποίου στρέφεται η επιθετική πράξη, εφόσον με τον τρόπο αυτό δεν θίγεται η τιμή και η αξιοπρέπειά του». Για μια ορθή κριτική βλ. Χρ. Μυλωνόπουλου, *Ποινικό Δίκαιο: Γενικό Μέρος*, 453-456.

³⁶⁵ Δανείζομαι το σχήμα λόγου από τον Robert Nozick. Βλ. τις σκέψεις του επί του θέματος στο *Anarchy, State and Utopia*, 35.

αποδοχή του λόγου $R(l, x, c, sh)$: ο Α θα καταλάμβανε έναντι του Β την πλεονεκτική θέση ενός δικαστή αρμόδιου να σταθμίσει ένα ισάξιο αλλότριο αγαθό και να αποφασίσει για αυτό. Ο λόγος $R(l, x, c, sh)$ δεν αντίκειται βέβαια μόνο στην αρχή της ισότητας. Στα πλαίσια της ισχύος του ο Β δεν αντιμετωπίζεται καν ως ένα πρόσωπο, υπό την ορθολογιστική έννοια του όρου, δηλαδή ως ένα υποκείμενο προικισμένο με την ικανότητα να αυτενεργεί. Η πράξη sh έχει λοιπόν μια ακόμα βαθύτερη ηθική απαξία.

Ένα άλλο ζήτημα που φωτίζεται από τις προηγούμενες αναπτύξεις είναι αυτό της υπέρβασης των ορίων της άμυνας. Έστω ότι ο Α μπορεί να αποτρέψει τον θάνατό του, πλήττοντας τον Ε στο χέρι. Σε αυτήν την περίπτωση ο Ε έχει έναντι του Α την αξίωση να μην του αφαιρέσει τη ζωή. Η άμυνα δεν έχει λοιπόν το χαρακτήρα της τιμωρίας του επιτιθέμενου ή, ακριβέστερα, τον χαρακτήρα ενός αντιπεπονητός. Αποτελεί απλώς το κανονιστικό αντιστάθμισμα, προκειμένου να διασωθεί ένα απειλούμενο αγαθό με όρους ισότητας των προσώπων. Είδαμε ότι ο όρος της ισότητας επιτρέπει τη θεμελίωση του δικαιώματος στην άμυνα, ακόμα και όταν αυτή δεν είναι αναγκαία για τη διάσωση του αγαθού, ακόμα δηλαδή και όταν η τρώση του μπορεί να αποτραπεί χωρίς αντεπίθεση και προσβολή ενός αγαθού του επιτιθέμενου. Ο ίδιος όμως όρος θέτει έναν περιορισμό στην ελευθερία επιλογής της συγκεκριμένης πια αμυντικής ενέργειας: μεταξύ των πρόσφορων ενεργειών ο αμυνόμενος δικαιούται να προβεί σε αυτήν που αφενός είναι απολύτως αναγκαία για την επίτευξη του σκοπού του, αφετέρου δεν πλήττει ένα δυσανάλογα σημαντικό αγαθό του επιτιθέμενου σε σχέση με αυτό που τελικά προστατεύεται. Ο Α δεν έχει λοιπόν έναν *pro tanto* λόγο να αφαιρέσει τη ζωή του Ε, εφόσον μπορεί να «καταπνίξει» την επίθεση του τελευταίου, απλώς τραυματίζοντάς τον. Η ισχύς ενός τέτοιου λόγου θα αντέστρεφε τις θέσεις ανισότητας μεταξύ των Α και Ε, καθώς τώρα θα ήταν ο πρώτος που θα κατείχε την πλεονεκτική θέση ενός δικαστή αρμόδιου να σταθμίσει ένα αλλότριο αγαθό και να λάβει αποφάσεις για αυτό, καίτοι η προστασία ενός ανάλογου δικού του αγαθού μπορεί να γίνει με μια ήσσονος σημασίας προσβολή του επιτιθέμενου. Το πρόβλημα εδώ εντοπίζεται στη μη αναγκαιότητα της αμυντικής ενέργειας. Εάν η αφαίρεση της ζωής του Ε ήταν αναγκαία για την αποτροπή της κλοπής του πορτοφολιού του Α από τον πρώτο, το πρόβλημα θα εντοπιζόταν στη δυσαναλογία των δύο αγαθών. Σε αυτήν την περίπτωση, ο Α δεν θα ήταν ελεύθερος να τελέσει την k . Η ισχύς ενός λόγου υπέρ αυτής δεν θα αποκαθιστούσε τη σχέση ισότητας που διαταρράχθηκε από την ενέργεια του Ε, αλλά θα αντέστρεφε και πάλι τις θέσεις ανισότητας μεταξύ των δύο προσώπων.

Το τελευταίο ζήτημα αφορά στη θεμελίωση ενός δικαιώματος άμυνας για τον ίδιο τον επιτιθέμενο, ήτοι του δικαιώματος να απαντήσει στην αντεπίθεση του θύματός του με μια νέα δική του επίθεση. Μια τέτοια θεμελίωση δεν είναι φυσικά δυνατή. Η οποιαδήποτε ενέργεια κατά του θύματος από τη στιγμή που το τελευταίο αρχίσει την προσπάθειά του να καταπνίξει την εναντίον του επίθεση δεν έχει τον χαρακτήρα της άμυνας, αλλά της συνέχισης της επίθεσης. Ένας *pro tanto* λόγος υπέρ αυτής της ενέργειας θα ήταν λοιπόν στην πραγματικότητα ένας *pro tanto* λόγος υπέρ της εξακολούθησης της επίθεσης. Η κατάφαση της ισχύος ενός τέτοιου λόγου θα ισοδυναμούσε με κατάφαση μιας ελευθερίας για τον Ε, με άρνηση της αξίωσης του Α

για τερματισμό της επίθεσης και με άρνηση του δικαιώματος εξαναγκασμού του E προς αυτήν την κατεύθυνση, του δικαιώματος δηλαδή του θύματος να αμυνθεί. Σε τελευταία ανάλυση ο A θα αποβαλλόταν από τη χορεία των ίσων και ελεύθερων λογοθετών.

3.2.3. Εντάσεις μεταξύ ελευθεριών και δεοντικές αντιφάσεις

Μεταξύ δύο ομοειδών ή ετεροειδών ελευθεριών μπορεί άραγε να αναπτυχθεί μια σχέση έντασης, υπό τη φιλοσοφικά ενδιαφέρουσα έννοια που έχουμε προσδιορίσει, μια ένταση δηλαδή που να απειλεί την κανονιστική συνέπεια της ηθικής και της έννομης τάξης; Η τυπολογία του Hohfeld μας υπαγορεύει κατηγορηματικά μια αρνητική απάντηση. Η ελευθερία του Y έναντι του X να τελέσει την πράξη *a* δεν μπορεί να συγκρουστεί με την ελευθερία του X έναντι του Y να τελέσει την ίδια ή μια διαφορετική πράξη, διότι η ελευθερία έναντι ενός προσώπου δεν είναι παρά η απουσία ενός τέλειου καθήκοντος έναντι του προσώπου αυτού, σύγκρουση δε μεταξύ δύο ελλειπόντων καθηκόντων δεν νοείται. Την ίδια αλήθεια συλλαμβάνει και το λογοσυστατικό μοντέλο της κανονιστικότητας, με αναφορά βέβαια στους ουσιαστικούς πρακτικούς μας λόγους: η ελευθερία τέλεσης της πράξης *a* δεν είναι παρά η ισχύς ενός *pro tanto* λόγου υπέρ της πράξης αυτής· είναι δε απολύτως σαφές ότι η ισχύς δύο *pro tanto* πρακτικών λόγων, έστω και ανταγωνιστικών, δεν μπορεί να εμπλέξει ένα κανονιστικό σύστημα σε κανενός είδους αντινομίες, καθώς οι λόγοι αυτοί αποτυπώνουν μια σχέση διακριτότητας και ισότητας των προσώπων.

Έχουμε ήδη αναφερθεί στο παράδειγμα του μουσικού Y και του υποψήφιου για την εισαγωγή στο πανεπιστήμιο X. Η άσκηση της ελευθερίας του Y να κάνει πρόβες παρεμποδίζει την άσκηση της ελευθερίας του X να μελετήσει, αυτό όμως δεν κλονίζει τη συνέπεια της επικράτειας των λόγων. Η άμυνα του X περιορίζεται, όπως είδαμε, στην προβολή της ένστασης ότι ο λόγος που έχει ο Y υπέρ της αναζήτησης ενός άλλου χώρου για τις πρόβες του κατισχύει των ανταγωνιστικών του λόγων. Ο X δεν μπορεί να ασκήσει βάσιμα το δικαίωμα της αρνησικυρίας αναφορικά με τους λόγους που έχει ο Y να κάνει πρόβες στην αποθήκη του σπιτιού του· δεν μπορεί δηλαδή να αμφισβητήσει βάσιμα τη σχετική του ελευθερία. Η όποια αντιδικία τους θα έχει ως αντικείμενο το σθένος των λόγων που βαραίνουν τον Y και τον προσδιορισμό της βέλτιστης επιλογής του. Αλλά ακόμα και αν ο X ασκήσει το δικαίωμα της αρνησικυρίας, η διαφορά τους δεν θα λάβει τον χαρακτήρα μιας έντασης δικαιωμάτων, αλλά μιας έντασης αντιφατικών ισχυρισμών περί της ισχύος τους: ο Y θα υποστηρίζει ότι είναι ελεύθερος να προβεί σε μια ενέργεια, άρα ότι ο X στερείται την αξίωση παράλειψής της, ενώ ο X θα αρνείται την ελευθερία του Y, καταφάσκοντας τη δική του αξίωση. Η ένταση λοιπόν μεταξύ δύο ελευθεριών δεν μπορεί να οδηγήσει σε μια δεοντική αντίφαση, αλλά, το πολύ, σε μια αντιδικία όπου, κατ' αναγκαιότητα, ο ισχυρισμός ενός εκ των δύο μερών θα είναι ψευδής.

Εδώ θα ασχοληθούμε με ένα παράδειγμα στο οποίο ενέκυψαν η ηθική και νομική θεωρία από πολύ νωρίς. Πρόκειται για την περιώνυμη «σανίδα του Καρνεάδη». Πρωταγωνιστές σε αυτό το παράδειγμα είναι δύο ναυαγοί, ο Λ και ο Π, κέντρο δε του δράματος αποτελεί μια σανίδα εν είδει σωσιβίου, η οποία μπορεί να αξιοποιηθεί μόνο από ένα πρόσωπο. Ερωτάται λοιπόν εάν επιτρέπεται ο Λ να αποσπάσει από

τον Π τη σανίδα που τον κρατάει στην επιφάνεια, προκειμένου να διατηρηθεί ο ίδιος στη ζωή, αφήνοντας τον Π αβοήθητο να πεθάνει. Ήδη από τις απαρχές της νεωτερικής σκέψης το ζήτημα αυτό προσεγγίζεται με όρους δικαιωμάτων. Πρόκειται μάλιστα, κατά πολλούς, για παραδειγματική περίπτωση σύγκρουσης δικαιωμάτων: του δικαιώματος που έχουν αμφότεροι οι ναυαγοί στο μοναδικό διαθέσιμο σωσίβιο μέσο. Ποια ακριβώς είναι όμως τα δικαιώματα που τελούν εδώ σε ένταση;

Εκ πρώτης όψεως, τα δικαιώματα θα μπορούσαν να οριστούν ως εξής: ο Π έχει μια αξίωση έναντι του Λ να μην τον απωθήσει από τη σανίδα που βρίσκεται ήδη υπό τον φυσικό του εξουσιασμό, διότι κάτι τέτοιο θα οδηγούσε στον πνιγμό του· από την άλλη, ο Λ είναι ελεύθερος να διεκδικήσει για τον εαυτό του τη σανίδα. Και τα δύο επιμέρους δικαιώματα φαίνεται να απορρέουν από το γενικότερο δικαίωμα των ναυαγών στη ζωή. Το πρόβλημα φυσικά είναι ότι τελούν σε σχέση αμοιβαίου αποκλεισμού: εάν ο Π έχει έναντι του Λ την αξίωση να μην του αποσπάσει με τη βία τη σανίδα, τότε ο Λ δεν είναι ελεύθερος να προβεί σε αυτήν την ενέργεια. Οι θεωρητικοί των *prima facie* δικαιωμάτων θα έκαναν λοιπόν λόγο για μια *prima facie* αξίωση του Π και μια *prima facie* ελευθερία του Λ και θα υπέβαλλαν τα δύο δικαιώματα σε στάθμιση, ώστε να διαγνώσουν το συγκριτικό τους σθένος. Οι υποστηρικτές του μοντέλου της εξειδίκευσης από την άλλη θα στάθμιζαν τους λόγους που συνηγορούν υπέρ και κατά της ενέργειας της απώθησης και, εάν διαπίστωναν ότι οι πρώτοι είναι επαρκείς, θα κατέφασκαν την ελευθερία του Λ, εάν όχι, την αξίωση του Π. Σε περίπτωση που η τελική απόφαση αναγνώριζε την αξίωση του Π έναντι του Λ να μην του αποσπάσει τη σανίδα, δεν θα μπορούσε να γίνει λόγος για ένταση δικαιωμάτων. Ο Λ θα όφειλε να συμμορφωθεί προς το τέλειο καθήκον του και τίποτα περισσότερο.

Κάποιοι φιλόσοφοι ωστόσο θεωρούν ότι η ζυγαριά κλίνει υπέρ της ελευθερίας του Λ, για να χρησιμοποιήσουμε ένα σχήμα λόγου προσφιλές στους απολογητές του λογοδοτικού μοντέλου. Οι φιλόσοφοι αυτοί βρίσκουν πειστική τη θέση του Samuel Pufendorf ότι «η ανάγκη φέρει μαζί της ένα προνόμιο», όπου ως προνόμιο θα πρέπει να νοήσουμε μια ελευθερία· ενδεχομένως να βρίσκουν πειστική και την αναλογία με την περίπτωση της αυτοάμυνας, την οποία εντοπίζουν ο Bacon και ο Blackstone.³⁶⁶ Σε κάθε περίπτωση, αυτό που επικαλούνται είναι η αυθεντία του περιώνυμου «δικαίου της ανάγκης». Σύμφωνα με τον αφορισμό που παραθέτει ο Καντ, ο οποίος συλλαμβάνει με ακρίβεια τη βασική ιδέα αυτού του δικαίου, «η ανάγκη δεν έχει νόμο».³⁶⁷ Ως νόμο θα πρέπει εδώ να νοήσουμε την αξίωση του Π, ένα δέον που απαγορεύει στον Λ να προβεί στην ενέργεια απώθησης. Στα πλαίσια του δικαίου της ανάγκης ένα τέτοιο δέον δεν ισχύει. Οι θεωρητικοί των *prima facie* δικαιωμάτων θα υποστήριζαν ότι η ελευθερία του Λ είναι ισχυρότερη από την αξίωση του Π, με την τελευταία να περιορίζεται στο στάδιο ενός *prima facie* δικαιώματος. Οι θεωρητικοί της εξειδίκευσης αντίθετα θα αρνούσαν στον Π οποιαδήποτε αξίωση έναντι του Λ, καθώς οι λόγοι του τελευταίου να διεκδικήσει για λογαριασμό του τη σανίδα θα κρίνονταν επαρκείς.

³⁶⁶ Βλ. Claire Oakes Finkelstein, «Two Men and a Plank», *Legal Theory* 7 (2001), 280, απ' όπου και το παράθεμα.

³⁶⁷ *MH* 6:236.

Σε αντίθεση με την κατάφαση ενός τέλειου καθήκοντος παράλειψης της απωθητικής πράξης, η κατάφαση της ελευθερίας τέλεσής της οδηγεί σε δεοντικές ασυνέπειες με τη μορφή της αντίφασης. Εάν ο Λ είναι ελεύθερος να αποσπάσει βίαια τη σανίδα από τον Π (*pp*), τότε ο τελευταίος δεν έχει το δικαίωμα να τον εξαναγκάσει σε παράλειψη αυτής της πράξης (*pb*)· δεν έχει δηλαδή το δικαίωμα να αμυνθεί, καθώς η επίθεση που δέχεται δεν είναι άδικη. Οποιαδήποτε πράξη εξαναγκασμού, θα συνιστούσε προσβολή κάποιας αξίωσης του Λ. Εάν όμως ο κίνδυνος ζωής του Λ αποτελεί για αυτόν έναν *pro tanto* λόγο να απωθήσει με χρήση βίας τον Π από τη σανίδα, τότε ο ανάλογος κίνδυνος στον οποίο τελεί ο Π αποτελεί και για αυτόν έναν εξίσου ισχυρό *pro tanto* λόγο να χρησιμοποιήσει βία, προκειμένου να διατηρήσει την κατοχή της σανίδας ή έστω να την επανακτήσει. Αυτή όμως δεν θα είναι μια πράξη εξαναγκασμού; Ιδού λοιπόν το παράδοξο: οι προτάσεις «ο Π έχει ένα τέλειο καθήκον να μην αντισταθεί με βία στην προσπάθεια του Λ να του αποσπάσει τη σανίδα, συσχετικό μιας αξίωσης του τελευταίου» και «ο Π είναι ελεύθερος έναντι του Λ να αντισταθεί με βία στην προσπάθεια του τελευταίου να του αποσπάσει τη σανίδα» είναι αμφότερες αληθείς.³⁶⁸

Ο θεωρητικός της εξειδίκευσης δεν θα μπορούσε να δεχθεί κάτι τέτοιο, καθώς για αυτόν το καθήκον παράλειψης της *pb* ανάγεται στην ισχύ αποφασιστικών λόγων κατά της πράξης αυτής, ενώ η ελευθερία τέλεσής της στην ισχύ επαρκών λόγων υπέρ της. Το παράδοξο των δικαιωμάτων θα αναγόταν έτσι σε μια δεοντική αντίφαση, με τον Π να οφείλει και ταυτόχρονα να μην οφείλει να προβεί στην ενέργεια του *pb*. Προκειμένου λοιπόν να διασώσει την ακεραιότητα της ηθικής και της έννομης τάξης, ο θεωρητικός αυτός θα έπρεπε να απορρίψει είτε την ελευθερία του Π να αντιταχθεί στην επίθεση του Λ είτε την ίδια την ελευθερία του Λ να επιτεθεί. Και καθώς η πρώτη εναλλακτική αντίκειται στην αρχή της ισότητας των προσώπων, ο θεωρητικός μας θα έπρεπε να αψηφήσει την αφοριστική βεβαιότητα του Pufendorf και να αναγνωρίσει στον Π την αξίωση έναντι του Λ να μην τον απωθήσει από τη σανίδα.

Ο θεωρητικός των *prima facie* δικαιωμάτων θα μπορούσε να επιδείξει μεγαλύτερη ευλυσία. Θα υποστήριζε, για παράδειγμα, ότι όπως ο Π έχει μια *prima facie* αξίωση έναντι του Λ για παράλειψη της πράξης *pp*, η οποία όμως υπολείπεται σε σθένος της ελευθερίας του Λ για τέλεση της πράξης αυτής, έτσι και ο Λ έχει μια *prima facie* αξίωση έναντι του Π για παράλειψη της πράξης *pb*, η οποία όμως υστερεί συγκριτικά με το βάρος της ελευθερίας του Π να προβεί σε αυτήν. Το παράδοξο της αντίφασης δεν ανακύπτει, διότι μια *prima facie* αξίωση δεν συνεπάγεται ένα δέον· δεν αληθεύει επομένως ότι ο Π οφείλει να μην προβάλει βίαιη αντίσταση στην επίθεση του Λ.

Το σκεπτικό του θεωρητικού των *prima facie* δικαιωμάτων είναι εσφαλμένο. Εάν η αξίωση του Π έναντι του Λ για παράλειψη της πράξης *pp* είναι *prima facie*, τότε *prima facie* θα πρέπει να θεωρηθεί και η ελευθερία του να εξαναγκάσει τον Λ σε παράλειψή της, τελώντας ο ίδιος την *pb*. Ισοδύναμα, εάν ο Λ είναι ελεύθερος να διεκδικήσει τη σανίδα από τον Π, τότε ο Π δεν δικαιούται να καταπνίξει με τη βία αυτήν την ενέργεια. Εάν το κάνει, θα έχει παραβιάσει μια αξίωση του Λ (π.χ. την

³⁶⁸ Βλ. Claire Oakes Finkelstein, «Two Men and a Plank», 289.

αξίωση μη προσβολής της σωματικής του ακεραιότητας). Τούτες οι συνεπαγωγές βασίζονται στη φύση της ελευθερίας ως δικαιώματος. Είδαμε ότι μια ελευθερία δεν είναι η απλή κανονιστική δυνατότητα τέλεσης μιας πράξης· είναι μια σχέση δύο προσώπων στα πλαίσια της οποίας το ένα μέρος προβάλλει τον ισχυρισμό ότι μια εκτίμηση συνηγορεί υπέρ της πράξης a , έναν ισχυρισμό που το άλλο μέρος δεν μπορεί να αρνηθεί, επικαλούμενο την αρχή της ισότητας ή της διακριτότητας. Η ελευθερία είναι λοιπόν μια σχέση δύο ίσων και διακριτών προσώπων, κατά την οποία το ένα από αυτά επιτρέπεται έναντι του άλλου να τελέσει ή να παραλείψει μια πράξη. Το ότι πρόκειται για μια σχέση ισότητας είναι απολύτως κρίσιμο, διότι πλέον στο κανονιστικό πεδίο κάνουν την εμφάνισή τους τα πρόσωπα ως δικαιολογητικά ορόσημα: εάν κάποιος έχει έναν *pro tanto* λόγο να προβεί σε μια ενέργεια, τίποτα δεν μπορεί να συνηγορήσει υπέρ του εξαναγκασμού του σε παράλειψή της. Στο πλαίσιο της ισχύος ενός λόγου υπέρ του εξαναγκασμού η σχέση ισότητας θα ανατρεπόταν εις βάρος του.

Οι παραπάνω σκέψεις μας οδηγούν στο συμπέρασμα ότι η ελευθερία του Λ να τελέσει την πράξη pp δεν είναι συμβατή με την ελευθερία του Π να τελέσει την πράξη pb . Ισοδύναμα, θα λέγαμε ότι η ισχύς του *pro tanto* λόγου $R(d_A, x, c, pp)$ δεν είναι συμβατή με την ισχύ του *pro tanto* λόγου $R(d_\Pi, x, c, pb)$, όπου ως d_A και d_Π θα πρέπει να νοήσουμε τον κίνδυνο ζωής που διατρέχουν ο Λ και ο Π αντίστοιχα. Αυτό συμβαίνει, διότι η ισχύς του ενός εκ των δύο αποτυπώνει μια σχέση ισότητας την οποία θα ανέτρεπε η ισχύς του έτερου. Ποιος είναι λοιπόν ο ένας λόγος και ποιος ο έτερος;

Εάν ήταν αληθής η σχέση $R(d_A, x, c, pp)$, ο Λ θα αποκτούσε εντός της επικράτειας των λόγων τη θέση ενός δικαστή, αρμόδιου να σταθμίσει τους κινδύνους d_A και d_Π και να λάβει μια απόφαση υπέρ της ζωής του ή υπέρ της ζωής του Π . Μια απόφαση όμως υπέρ της απόσυρσης του κινδύνου d_A με την τέλεση της pp είναι στην πραγματικότητα μια απόφαση υπέρ της μετακύλισής του στον Π , υπέρ της γέννησης του κινδύνου d_Π . Δεν είναι δηλαδή μια απόφαση που απλώς αναπτύσσει συνέπειες για τη ζωή του Π · είναι μια απόφαση για τη ζωή του Π . Μπορούμε άραγε να θεωρήσουμε τον Λ αρμόδιο να λάβει μια τέτοια απόφαση; Εάν η απάντησή μας είναι καταφατική, αυτό θα σήμαινε ότι στην επικράτεια των λόγων ο Λ κατέχει μια πλεονεκτική θέση έναντι του Π . Ο τελευταίος πριν τη λήψη της απόφασης θα μπορούσε να επικαλεστεί έναν ανταγωνιστικό *pro tanto* λόγο δίκην ενστάσεως στον ισχυρισμό του Λ περί της σχέσης $R(d_A, x, c, pp)$. Μετά τη λήψη όμως της απόφασης θα όφειλε να συμμορφωθεί προς αυτήν. Κάτι τέτοιο, φυσικά, δεν συνάδει με την αρχή της ουσιαστικής ισότητας. Δεν αληθεύει επίσης ο ισχυρισμός ότι ο λόγος $R(d_A, x, c, pp)$ λειτουργεί ως κανονιστικό αντιστάθμισμα για την εκ των πραγμάτων δεινή θέση στην οποία έχει περιέλθει ο Λ , διότι, από τη στιγμή που και ο Π βρίσκεται σε μια εκ των πραγμάτων εξίσου δεινή θέση, θα έπρεπε να αναγνωρίσουμε και σε αυτόν την ελευθερία τέλεσης της pb , κάτι που, όπως είδαμε, είναι κανονιστικά αδύνατο· εάν ο Λ είναι ελεύθερος να τελέσει την pp , τότε ο Π δεν δικαιούται να τον εξαναγκάσει να την παραλείψει, τελώντας την pb . Το ότι ο Π στερείται την ελευθερία να διεκδικήσει τη διατήρηση της σανίδας υπογραμμίζει με εμφασή αυτό που έχουμε ήδη επισημάνει: η ισχύς του λόγου $R(d_A, x, c, pp)$ θα μετέθετε τον Π σε μια κανονιστικώς μειονεκτική θέση έναντι του Λ . Ως εκ τούτου, ο Λ δεν είναι ελεύθερος έναντι του Π να τελέσει

την πράξη pp ή, ισοδύναμα, ο Π έχει αξίωση έναντι του Λ να μην αφαιρέσει τη σανίδα που βρίσκεται ήδη στην κατοχή του. Ο κίνδυνος που επιπίπτει στον Λ του παρέχει έναν *pro tanto* λόγο να τον αποκρούσει, όχι όμως και να τον κατευθύνει προς άλλους, θέτοντας σε επισφάλεια ένα δικό τους σημαντικότερο ή έστω εξίσου σημαντικό αγαθό.

Θα μπορούσε κάποιος να αντιτείνει το εξής: «όντως ο Π δεν έχει το δικαίωμα εξαναγκασμού του Λ σε παράλειψη της pp . Ένα τέτοιο δικαίωμα είναι παρακολουθηματικό της αξίωσης έναντι του Λ για παράλειψη της pp , μιας αξίωσης την οποία ο Π στερείται. Ωστόσο η πράξη pb δεν έχει το νόημα μιας πράξης εξαναγκασμού· έχει αποκλειστικά το νόημα μιας πράξης διεκδίκησης του μοναδικού σωσίβιου μέσου, το ίδιο δηλαδή νόημα με την pp . Συναφώς, η ελευθερία του Π να τελέσει την πράξη pb δεν έχει τον χαρακτήρα ενός δικαιώματος εξαναγκασμού, αλλά τον χαρακτήρα μιας ελευθερίας αντίστοιχης αυτής του Λ να προβεί στην pp . Τόσο ο Π όσο και ο Λ είναι λοιπόν ελεύθεροι να διεκδικήσουν για τον εαυτό τους τη σανίδα, κάτι που είναι απολύτως συνεπές με τις επιταγές της αρχής της ισότητας».

Οι σκέψεις αυτές δεν ευσταθούν. Η pb δεν μπορεί παρά να έχει το νόημα μιας πράξης εξαναγκασμού, η δε ελευθερία τέλεσής της δεν μπορεί παρά να είναι ασύμβατη με την ελευθερία τέλεσης της pp . Είναι σημαντικό να έχουμε κατά νου για τι είδους διεκδίκηση μιλάμε στην περίπτωση της pp : πρόκειται για τη διεκδίκηση ενός αντικειμένου που βρίσκεται ήδη υπό τον φυσικό εξουσιασμό κάποιου άλλου. Η περίπτωση των Λ και Π διαφέρει από εκείνη των επίσης ναυαγών K και M , οι οποίοι εντοπίζουν μια επιπλέουσα σανίδα και κατευθύνονται, κολυμπώντας, προς αυτήν. Αμφότεροι είναι φορείς μιας ελευθερίας με το ίδιο περιεχόμενο: να κολυμπήσουν προς τη σανίδα και να διεκδικήσουν, χωρίς χρήση βίας, την κατοχή της. Οι ελευθερίες των K και M , μολονότι ανταγωνιστικές μεταξύ τους, δεν δημιουργούν προβλήματα δεοντικής συνοχής. Έστω λοιπόν ότι οι δύο ναυαγοί φθάνουν ταυτόχρονα στη σανίδα και την αρπάζουν. Τα όρια της ελευθερίας τους δεν έχουν ακόμα εξαντληθεί, καθώς η σανίδα δεν έχει περιέλθει στην κατοχή κανενός. Ο κίνδυνος ζωής που διατρέχουν αποτελεί για τον καθέναν έναν *pro tanto* λόγο να αποσπάσει τη σανίδα από τη λαβή του έτερου διεκδικητή (t). Η σχέση των K και M , όπως αυτή διαμορφώνεται στο πλαίσιο της ισχύος ενός τέτοιου λόγου είναι μια σχέση ισότητας, καθώς οι δύο ναυαγοί βρίσκονται ακριβώς στην ίδια εμπειρική και κανονιστική θέση: και οι δύο απειλούνται από ένα θανάσιμο κίνδυνο, τον οποίο έχουν δικαίωμα να αποσείσουν. Η επιτυχία του ενός συνεπάγεται την αποτυχία του άλλου, αυτό όμως δεν σημαίνει επιδείνωση της θέσης του· σημαίνει απλώς διατήρηση του κινδύνου που ήδη διέτρεχε.

Αυτό που θα πρέπει να συγκρατήσουμε είναι ότι η απόφαση του K να αποσπάσει τη σανίδα, καίτοι έχει συνέπειες για τη ζωή του M , δεν είναι μια απόφαση για τη ζωή του M · είναι μια απόφαση αποκλειστικά για τη δική του ζωή, η λήψη της οποίας θα πρέπει να θεωρήσουμε ότι εμπίπτει στην αρμοδιότητά του. Η κανονιστική αυτή αλήθεια συλλαμβάνεται από τη σχέση $R(d_K, x, c, t)$. Εάν δεν ίσχυε ένας τέτοιος λόγος, εάν δηλαδή ο K δεν ήταν ελεύθερος να διεκδικήσει τη σανίδα, αλλά, τουναντίον, όφειλε στον M να του την παραχωρήσει, η μεταξύ τους σχέση ισότητας θα ανατρεπόταν εις βάρος του πρώτου. Και φυσικά δεν θα μπορούσαμε να αποκατα-

στήσουμε τη σχέση αυτή, δεχόμενοι πως και ο Μ στερείται του λόγου $R(d_M, x, c, t)$. Διότι τότε καθένας από τους Κ και Μ θα είχε έναντι του άλλου την αξίωση να του παραχωρήσει τη σανίδα, άρα και το δικαίωμα να τον εξαναγκάσει σε παράδοσή της, αποσπώντας την ακόμα και βίαια, σε περίπτωση μη συμμόρφωσης. Θα οδηγούμασταν έτσι στο άτοπο συμπέρασμα οι Κ και Μ να στερούνται την ελευθερία διεκδίκησης του μοναδικού σωσίβιου μέσου ακόμα και χωρίς χρήση βίας, ταυτόχρονα όμως να είναι ελεύθεροι να την αποσπάσουν βίαια.

Δεν ισχύει κάτι ανάλογο στην περίπτωση των Λ και Π, καθώς ο δεύτερος, έχοντας ήδη υπό τον φυσικό του εξουσιασμό το σωσίβιο μέσο, έχει αποκρούσει τον κίνδυνο που απειλούσε τη ζωή του. Όπως είδαμε, η πράξη pp δεν έχει απλώς το νόημα της απόσχισης ενός κινδύνου, αλλά της απόσχισης μέσω της μετάθεσής του σε ένα άλλο πρόσωπο. Είμαστε πλέον σε θέση να αξιολογήσουμε τον ισχυρισμό ότι η ελευθερία τέλεσης της pb από τον Π είναι συμβατή με την ελευθερία τέλεσης της pp από τον Λ, ότι δηλαδή ο λόγος $R(d_A, x, c, pp)$ αποτυπώνει μια σχέση ισότητας των δύο προσώπων, τέτοια ώστε ο Π να μην μπορεί να ασκήσει βάσιμα εναντίον της ισχύος του το δικαίωμα αρνησικυρίας. Θυμίζω ότι, σύμφωνα με τον ισχυρισμό αυτό, η πράξη pb δεν έχει το νόημα μιας πράξης εξαναγκασμού του Λ σε παράλειψη της pp , κάτι που θα προϋπέθετε μια σχετική αξίωση έναντι του τελευταίου· έχει, αντ' αυτού, το νόημα της διεκδίκησης του μοναδικού σωσίβιου μέσου. Όπως οι Κ και Μ είναι ελεύθεροι να διεκδικήσουν τη σανίδα, το ίδιο συμβαίνει και με τους Λ και Π.

Ωστόσο, η αναλογία ανάμεσα στις δύο περιπτώσεις δεν είναι επιτυχής· αυτό που την εμποδίζει είναι η διαφοροποίηση στο ζήτημα του φυσικού εξουσιασμού. Στο παράδειγμα των Κ και Μ, όταν μιλάμε για επί ίσοις όροις διεκδίκηση της σανίδας, εννοούμε ότι η τέλεση της t από τον Κ βρίσκει το ακριβές της αντίστοιχο στην τέλεση της ίδιας πράξης από τον Μ. Αυτό συμβαίνει, διότι οι δύο ναυαγοί ερίζουν για κάτι το οποίο δεν βρίσκεται υπό τον φυσικό εξουσιασμό κανενός. Το γεγονός όμως της ήδη θεμελιωμένης κατοχής από τον Π δεν επιτρέπει την αντιστοίχιση των πράξεων pp και pb . Για να μιλήσουμε για ένα ακριβές αντίστοιχο της pp με αυτουργό τον Π, θα πρέπει η κατοχή της σανίδας να περιέλθει στον Λ. Θα πρέπει δηλαδή ο Π να επιτρέψει στον Λ να του αποσπάσει τη σανίδα και στη συνέχεια να τη διεκδικήσει για τον εαυτό του. Σε αυτήν την περίπτωση, η θέση των Π και Λ στο κανονιστικό πεδίο θα έχει αντιστραφεί. Το γεγονός d_{II} θα αποτελεί για τον Π ένα λόγο υπέρ της πράξης pp , όπως πριν το γεγονός d_A αποτελούσε για τον Λ έναν λόγο υπέρ της ίδιας πράξης. Όπως ο Π, έτσι και ο Λ δεν θα έχει φυσικά το δικαίωμα να αμυνθεί, την ελευθερία δηλαδή να τελέσει την ενέργεια pb . Θα οφείλει και αυτός να αφήσει την επίθεση του Π να ολοκληρωθεί· μόνο τότε θα αποκτήσει ξανά το δικαίωμα να προβεί στην pp . Η δυνατότητα εναλλαγής των Λ και Π στη θέση του αυτουργού της pp μοιάζει να έχει ένα πλεονέκτημα: εξασφαλίζει για τα δύο μέρη την ισορροπία των κανονιστικών όπλων που η επικράτεια των λόγων τους διαθέτει προκειμένου να προστατεύσουν τη ζωή τους. Μια τέτοια όμως εικόνα του κανονιστικού πεδίου, με τους λόγους $R(d_A, x, c, pp)$ και $R(d_{II}, x, c, pp)$ να καλούνται διαδοχικά σε εφαρμογή σε έναν αέναο κύκλο, έως ότου κάποιος από τους αυτουργούς να εγκαταλείψει, είναι αρκετά παράδοξη για να μπορεί να γίνει δεκτή. Γιατί λοιπόν θα πρέπει η κατοχή της σανίδας να αλλάξει χέρια, προκειμένου να κάνουμε λόγο για το ακριβές αντίστοιχο της pp , άρα και για

έναν επί ίσοις όροις αγώνα επιβίωσης; Γιατί να μη δεχθούμε εξαρχής την ελευθερία του Π να τελέσει την pb ως μια πράξη διεκδίκησης του σωσίβιου μέσου; Έτσι, και το παράδοξο του αέναου κύκλου θα αποφεύγαμε και την ισορροπία των κανονιστικών όπλων θα εξασφαλίσαμε για τους δύο ναυαγούς. Στην εξασφάλιση αυτής της ισορροπίας έγκειται άλλωστε η ευλογοφάνεια της θέσης ότι η πράξη pb έχει απλώς το νόημα της pp , ήτοι της διεκδίκησης της σανίδας, και όχι του εξαναγκασμού του έτερου διεκδικητή σε παράλειψη της από μέρους του pp . Και, φυσικά, έτσι ανοίγει ο δρόμος για αναγνώριση και στο παράδειγμα των K και M της ελευθερίας βίαιης απόθησης του έτερου διεκδικητή από τη σανίδα, καθιστώντας τις δύο περιπτώσεις απολύτως συμμετρικές.

Η κατάφαση της ελευθερίας τέλεσης της pb από τον Π μπορεί να θεραπεύει την ανωτέρω παραδοξότητα, το βασικό όμως πρόβλημα της ακριβούς αντιστοίχισης είναι άλλο: η ισορροπία των κανονιστικών όπλων δεν σημαίνει ισότητα, η οποία είναι και το ζητούμενο. Θα μιλούσαμε για ισότητα, εάν και μόνο εάν στα πλαίσια της ισχύος του λόγου $R(d_A, x, c, pp)$ ο αυτουργός Λ δεν καταλάμβανε μια πλεονεκτική έναντι του Π θέση. Όπως είδαμε όμως, ένας τέτοιος λόγος θα καθιστούσε τον N αρμόδιο να λάβει μια απόφαση για τη ζωή του Π , μετακυλίνοντας σε αυτόν έναν κίνδυνο τον οποίο πριν δεν διέτρεχε. Το πρόβλημα της ανισότητας δεν θεραπεύεται από την αναγνώριση της ισχύος του λόγου $R(d_B, x, c, pp)$, ο οποίος θα μετέθετε αυτήν τη φορά τον Π σε μια πλεονεκτική θέση έναντι του Λ . Έχουμε ήδη επισημάνει και θα το τονίσουμε ξανά ότι η σχέση ισότητας, ως μια κανονιστική σχέση, δεν μπορεί να αναχθεί στο πραγματικό ζήτημα της δυνατότητας εναλλαγής σε θέσεις ανισότητας. Θα πρέπει λοιπόν να θεωρήσουμε ότι ο λόγος $R(d_A, x, c, pp)$ απωθείται από το γεγονός της πρόκλησης του κινδύνου d_{II} χάριν της ισότητας του Π προς τον Λ . Τούτο σημαίνει ότι ο Π έχει την αξίωση έναντι του N να μην τον απομακρύνει από τη σανίδα ή, ισοδύναμα, ότι ο Λ στερείται μια ελευθερία με το αντίθετο περιεχόμενο. Το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγουμε είναι ότι πίσω από την υποτιθέμενη ένταση ανάμεσα στις ελευθερίες των Λ και Π να τέλεσουν τις πράξεις pp και pb αντίστοιχα, η οποία μας οδηγεί σε μια δεοντική αντίφαση, κρύβεται μια απλή αντιδικία, μια ένταση δύο ισχυρισμών περί των δικαιωμάτων, εκ των οποίων αληθής είναι μόνο ο ισχυρισμός του Π . Τούτων δοθέντων, η πράξη pb έχει το νόημα όχι απλώς της διεκδίκησης της σανίδας, αλλά του εξαναγκασμού του Λ σε παράλειψη μιας ενέργειας στην οποία δεν δικαιούται να προβεί.

Μια νέα ασυνέπεια φαίνεται τώρα να υπονομεύει την εικόνα που σχηματίσαμε για την ηθική και την έννομη τάξη: πώς συμβαδίζει το συμπέρασμά μας με την καθόλα έγκριτη πεποίθηση ότι ο Λ , σε περίπτωση που τελικά προβεί στην pp , θα πρέπει παρά ταύτα να μείνει ατιμώρητος; Από αυτήν τη διαίσθηση εκκινούν οι υποστηρικτές του δικαίου της ανάγκης, για να υποστηρίξουν ότι ο Λ είναι ελεύθερος να απωθήσει τον Π από τη σανίδα. Θεωρούν δηλαδή ότι διατηρούμε την ασυλία να μη μας επιβληθεί ποινή μόνο για τις πράξεις που ήμασταν ελεύθεροι να τελέσουμε. Με διαφορετική διατύπωση, θεωρούν ότι ο άδικος χαρακτήρας μιας πράξης, εκτός από αναγκαία, είναι και ικανή συνθήκη του ποινικού κολασμού.

Η σύγχρονη δογματική του ποινικού δικαίου αποκρούει αυτή τη θέση. Σύμφωνα με τη σχετική διδασκαλία, μια αξιόποινη πράξη, ένα έγκλημα, δεν είναι

απλώς μια πράξη που παραβιάζει ένα δικαίωμα. Είναι επιπλέον μια πράξη που μπορεί να καταλογιστεί σε ενοχή του αυτουργού. Εκτός από τα αντικειμενικά στοιχεία, που θεμελιώνουν τον άδικο χαρακτήρα της, θα πρέπει να συντρέχουν και εκείνα τα στοιχεία που συνδέουν την πράξη με το υποκείμενό της κατά τέτοιο τρόπο, ώστε να μπορούμε να πούμε ότι το υποκείμενο *φταίει* για ό,τι έκανε ή παρέλειψε να κάνει. Τα στοιχεία αυτά είναι τρία: το ψυχολογικό (η υπαιτιότητα), το βιολογικό (η ικανότητα προς καταλογισμό) και το δεοντολογικό (το άλλως δύνασθαι πράττειν). Αυτό που έχει ιδιαίτερη σημασία για εμάς εδώ είναι το τελευταίο. Το δεοντολογικό στοιχείο του καταλογισμού, το γεγονός ότι ο αυτουργός μπορούσε να ενεργήσει με διαφορετικό τρόπο, έχει δύο σκέλη: το γνωστικό και το βουλευτικό. Προκειμένου λοιπόν μια άδικη πράξη να καταλογιστεί σε ενοχή του δράστη, θα πρέπει αυτός να είχε ή να μπορούσε να έχει συνείδηση του άδικου χαρακτήρα και να μπορούσε να συμμορφωθεί με τις επιταγές του δικαίου.

Πίσω στο παράδειγμά μας: εάν ο Λ τελέσει την *pp*, προκειμένου να προστατέψει τη δική του ζωή, θα πρέπει να εξετάσουμε κατά πόσον η πράξη αυτή μπορούσε να αποφευχθεί. Θα πρέπει, με άλλα λόγια, να εξετάσουμε εάν ο Λ μπορούσε να ορθώσει το ηθικό του ανάστημα και να παραλείψει μια πράξη που γνώριζε ότι όφειλε να παραλείψει ή εάν κάτι τέτοιο του ήταν βουλευτικά αδύνατο. Ο Ποινικός μας Κώδικας τυποποιεί παραδείγματα, όπως το δικό μας, ως περιπτώσεις κατάστασης ανάγκης που αίρει τον καταλογισμό. Σύμφωνα με το άρθρο 32 Π.Κ., «Η πράξη δεν καταλογίζεται σε εκείνον που την τελεί για να αποτρέψει παρόντα και αναπότερο με άλλα μέσα κίνδυνο ο οποίος απειλεί χωρίς δική του υπαιτιότητα το πρόσωπο ή την περιουσία του ίδιου ή οικείου του, αν η προσβολή που προκλήθηκε στον άλλον από την πράξη είναι κατά το είδος και τη σπουδαιότητα ανάλογη με την προσβολή που απειλήθηκε». Πώς λοιπόν από την πλήρωση των όρων του πραγματικού του άρθρου 32 Π.Κ. οδηγούμαστε στην κρίση ότι η πράξη *pp* θα πρέπει να μείνει ατιμώρητη; Το πρώτο βήμα συνετελείται με την εισαγωγή ενός τριπλού τεκμηρίου και δη *αμάχητου*. Συγκεκριμένα, από την πλήρωση του πραγματικού του εν λόγω άρθρου ο νομοθέτης τεκμαίρει α) την επενέργεια μιας ψυχικής πίεσης στον αυτουργό, β) τον αιτιώδη σύνδεσμο ανάμεσα σε αυτήν την πίεση και την πράξη *pp* και γ) το μη φευκτό της υπαιτιότητας τέλεσής της, το ότι δηλαδή ήταν βουλευτικά αδύνατο για τον αυτουργό να την αποφύγει.³⁶⁹ Διαπιστώνουμε ότι το τεκμήριο και στους τρεις αναβαθμούς του αφορά σε ζητήματα ψυχολογικής υφής: στα συναισθήματα που προκαλεί στον αυτουργό μια κατάσταση επισφάλειας της ζωής του και στον τρόπο με τον οποίο τα συναισθήματα αυτά προσδιορίζουν τη βούλησή του και τον ωθούν προς το πράττειν. Αυτό όμως που έχει ενδιαφέρον από φιλοσοφική, αλλά και δογματική σκοπιά είναι το επόμενο βήμα: από τη διαπίστωση της βουλευτικής αδυναμίας παράλειψης της *pp* στην κατάφαση του μη αξιόποινου χαρακτήρα της. Ζητούμενο εδώ δεν είναι η διαπίστωση των νομικά κρίσιμων εμπειρικών ή ψυχολογικών γεγονότων, αλλά η αποτίμηση της ιδιαίτερης κανονιστικής τους σημασίας. Δεν έχουμε δηλαδή να κάνουμε με ένα ζήτημα απόδειξης, αλλά με ένα ζήτημα θεμελίωσης, αντικείμενο της

³⁶⁹ Για το τριπλό αμάχητο τεκμήριο, αλλά και για την ερμηνεία του άρθρου 32 Π.Κ. γενικότερα, βλ. Νικολάου Κ. Ανδρουλάκη, *Ποινικό Δίκαιο*, 528-530.

οποίας είναι το δικαίωμα ασυλίας του αυτουργού έναντι του κράτους, αναφορικά με την εξουσία ποινικού κολασμού που φέρει το τελευταίο. Καθώς το δεύτερο βήμα κατατείνει στην αναγνώριση ενός δικαιώματος, οι εκτιμήσεις που θα μας οδηγήσουν σε αυτήν θα πρέπει να είναι ηθικής φύσεως. Εύλογα λοιπόν θα προστρέχαμε για βοήθεια στον Καντ. Παραδόξως, όμως, ο φιλόσοφός μας ακολουθεί διαφορετικό δρόμο.

Ο Καντ ανασκευάζει τις βασικές προκειμένες του δικαίου της ανάγκης, διακρίνοντας ανάμεσα στο αντικειμενικό ζήτημα του τι *όντως* επιτρέπει ή απαγορεύει ο νόμος και στο υποκειμενικό ζήτημα της ετυμγορίας που εκδίδεται ενώπιον του δικαστηρίου με αφορμή μια συγκεκριμένη υπόθεση. Ως προς το πρώτο, υποστηρίζει ότι δεν μπορεί να υπάρξει νόμος που να μας επιτρέπει την αφαίρεση της ζωής ενός αθώου παρατυχόντα, προκειμένου να διατηρήσουμε τη δική μας ζωή, διότι αυτό θα καθιστούσε την έννομη τάξη αντιφατική. Ως προς το δεύτερο, γράφει τα εξής:

Πράγματι, δεν είναι δυνατόν να υπάρχει *ποινικός* νόμος που να καταδίκασε σε θάνατο εκείνον ο οποίος, ευρισκόμενος σε κάποιο ναυάγιο στον ίδιο θανάσιμο κίνδυνο με κάποιον άλλο, τον έδιωξε από τη σανίδα πάνω στην οποία είχε καταφύγει, για να σωθεί ο ίδιος. Διότι η επαπειλούμενη από τον νόμο ποινή δεν θα μπορούσε ασφαλώς να είναι μεγαλύτερη από την απώλεια της ζωής του. Ένας τέτοιος νόμος δεν μπορεί λοιπόν διόλου να έχει το σκοπούμενο αποτέλεσμα διότι η απειλή με ένα κακό που είναι ακόμα *αβέβαιο* (τον θάνατο βάσει της δικαστικής ετυμγορίας), δεν μπορεί να αντισταθμίσει τον φόβο για ένα κακό που είναι *βέβαιο* (δηλαδή τον πνιγμό). Συνεπώς, η πράξη της βίαιης αυτοσυντήρησης δεν πρέπει να κριθεί ως *μη ένοχη* (*inculpabile*), αλλά μόνον ως *μη αξιόποινη* (*impunibile*), και η *υποκειμενική* τούτη ατιμωρησία θεωρείται από τους νομοδιδασκάλους λόγω μιας παράδοξης συγχύσεως ως *αντικειμενική* (συμφωνία με τον νόμο).³⁷⁰

Διαπιστώνουμε ότι ο Καντ θεμελιώνει την άρση του αξιόποινου χαρακτήρα της πράξης *pp* όχι σε μια ηθική, αλλά σε μια πραγματιστική εκτίμηση: στην εκτίμηση ότι, υπό τις συγκεκριμένες συνθήκες, η απειλή της ποινής δεν μπορεί να αναπτύξει την αποτρεπτική της λειτουργία. Η πραγματιστική εκτίμηση στηρίζεται σε ένα σταθμιστικό ενέργημα, το οποίο θα πρέπει να αποδοθεί *αντικειμενικά* στον αυτουργό Λ. Αντικείμενο της στάθμισης είναι οι δύο θανάσιμοι κίνδυνοι που ο ίδιος διατρέχει ανάλογα με το πώς θα ενεργήσει: από τη μια ο βέβαιος πνιγμός σε περίπτωση παράλειψης της *pp*, από την άλλη η αβέβαιη επιβολή της θανατικής ποινής σε περίπτωση τέλεσής της. Κρίσιμος σταθμιστικός παράγοντας αναδεικνύεται φυσικά ο βαθμός βεβαιότητας πραγμάτωσης του κινδύνου σε κάθε περίπτωση. Βάσει αυτού του κριτηρίου, η απειλή της καταδίκης σε θάνατο δεν μπορεί να λειτουργήσει ως *επαρκής* λόγος υπέρ της παράλειψης της *pp*. Ο νόμος που θα προέβλεπε μια τέτοια ποινή δεν θα είχε πρακτικό αντίκρυσμα, συνεπώς ούτε λόγο ισχύος.

Η πραγματιστική προσέγγιση του Καντ αποτυγχάνει να φωτίσει τον μη αξιόποινο χαρακτήρα της *pp*. Η αδυναμία της εντοπίζεται κατευθείαν στην καρδιά του επιχειρήματος, στο ενέργημα της στάθμισης. Πώς όμως θα πρέπει να αντιληφθούμε το ενέργημα αυτό; Ποια η φύση των υπό στάθμιση μεγεθών; Δύο είναι οι

³⁷⁰ *MH* 6:235-236.

ερμηνείες που μπορούμε να ακολουθήσουμε, η κανονιστική και η ψυχολογική· καμία από αυτές δεν είναι ικανοποιητική.

Σύμφωνα με την κανονιστική ερμηνεία, οι δύο κίνδυνοι που θα υποβληθούν σε στάθμιση θα πρέπει να ιδωθούν ως κανονιστικά μεγέθη, ως λόγοι προς το πράττειν. Ο κίνδυνος της καταδίκης σε θάνατο αποτελεί πράγματι για τον Λ έναν *pro tanto* λόγο κατά της pp . Ποιος είναι όμως ο ανταγωνιστικός λόγος με τον οποίο θα συνεκτιμηθεί; Ο κίνδυνος d_A δεν συνηγορεί υπέρ της τέλεσης της pp , καθώς, όπως είδαμε, η πρόκληση του κινδύνου d_H δεν του επιτρέπει να διασταυρωθεί κανονιστικά μαζί της αναφορικά με την πράξη αυτή. Η ισχύς του λόγου $R(d_A, x, c, pp)$ απωθείται δηλαδή χάριν της ισότητας του Π με τον Λ , γεγονός που σημαίνει πως για τον τελευταίο δεν διαμορφώνεται ένα πλαίσιο επιλογής ανάμεσα στην τέλεση ή την παράλειψη της pp . Αυτό είναι άλλωστε το νόημα της κρίσης ότι ο Π έχει έναντι του Λ την αξίωση να μην του αποσπάσει τη σανίδα. Εάν όμως το γεγονός του κινδύνου d_A δεν αποτελεί λόγο υπέρ της pp , τότε η υποτιθέμενη στάθμιση των δύο θανάσιμων κινδύνων, ιδωμένων ως κανονιστικών μεγεθών, είναι άνευ αντικειμένου. Ο Λ έχει δύο λόγους κατά της pp , την πρόκληση του κινδύνου d_H και την απειλή της θανατικής καταδίκης (dp), και κανένα λόγο υπέρ της. Διαπιστώνουμε λοιπόν ότι, υπό το λογοσυστατικό μοντέλο, η κανονιστική ερμηνεία συνδέεται όχι με το ζήτημα του ποινικού κολασμού του Λ , αλλά με το αντικειμενικό ζήτημα του άδικου χαρακτήρα της pp .

Σύμφωνα με την ψυχολογική ερμηνεία, οι δύο κίνδυνοι θα πρέπει να σταθμιστούν όχι ως προς το κανονιστικό τους σθένος, αλλά ως προς την ψυχική πίεση που ασκούν στον αυτουργό. Η ερμηνεία αυτή έχει ένα βασικό πλεονέκτημα σε σχέση με την κανονιστική εκδοχή της, καθώς αναδεικνύει την *υποκειμενική* υφή του θέματος που εξετάζουμε. Εδώ δεν μας απασχολούν τα αντικειμενικά ζητήματα της ισχύος *pro tanto* λόγων, της κανονιστικής σύγκλισης και απόθησης των εκτιμήσεων ή των σχέσεων ισότητας των προσώπων. Μας απασχολεί το υποκειμενικό ζήτημα του κατά πόσον ο φόβος που προκαλεί στον Λ ο κίνδυνος του πνιγμού του επιτρέπει να συμμορφωθεί με τους λόγους κατά της pp , τη δεσμευτικότητα των οποίων σαφώς αναγνωρίζει. Η σκέψη του Καντ είναι ότι ο φόβος ενός άμεσου και βέβαιου κακού δεν μπορεί να επισκιαστεί από τον φόβο ενός ανάλογου κακού, το οποίο όμως είναι μελλοντικό και αβέβαιο. Ο μη αξιόποινος χαρακτήρας της pp θεμελιώνεται στο ότι υπό τις συγκεκριμένες συνθήκες, υπό το κράτος δηλαδή ενός τόσο ισχυρού φόβου, ο Λ είναι αδύνατο να συμμορφωθεί βουλητικά προς τον λόγο $R(dp, x, c, \sim pp)$, προς τον δευτερεύοντα δηλαδή κανόνα δικαίου που προβλέπει την ποινή.

Η έμφαση όμως στον φρονησιακό λόγο $R(dp, x, c, \sim pp)$ και στη στάθμιση των δύο κινδύνων που διατρέχει ο Λ δεν μας επιτρέπει να αναδείξουμε την ηθική διάσταση που έχει η άρση του αξιόποινου χαρακτήρα της pp . Θα μπορούσε κάποιος να ισχυριστεί ότι, δεδομένης της βουλητικής αδυναμίας συμμόρφωσης προς τον λόγο αυτό, ο ποινικός κολασμός του Λ σε περίπτωση τέλεσης της pp , θα μαρτυρούσε έλλειψη σεβασμού προς την έλλογη φύση του. Έτσι, το πραγματιστικό επιχείρημα έχει κατά βάση μια έντονη ηθική χροιά. Αυτό όμως δεν είναι ακριβές. Για την ανάδειξη της κρίσιμης ηθικής διάστασης τόσο η ισχύς του φρονησιακού λόγου $R(dp, x, c, \sim pp)$ όσο και η στάθμιση των κινδύνων του Λ είναι αδιάφορες. Ο λόγος $R(dp, x,$

$c, \sim pp$) αποτυπώνει μια σχέση συνηγορίας κατά της πράξης pp , όταν αυτό που χρειαζόμαστε είναι μια σχέση αξίωσης-καθήκοντος. Διότι ο δευτερεύων κανόνας δικαίου που ορίζει τι ποινή επισύρει η τέλεση μιας πράξης προϋποθέτει την ισχύ ενός πρωτεύοντα ηθικοδικαικού κανόνα που απαγορεύει την πράξη αυτή. Αυτό που έχει λοιπόν σημασία είναι η ισχύς του ηθικοδικαικού λόγου $R(d_{II}, x, c, \sim pp)$. Ο λόγος αυτός είναι που προσδιορίζει την πράξη την οποία ο Λ οφείλει να παραλείψει, παρακάμπτοντας τον φόβο του θανάτου. Άλλωστε, όταν κάνουμε λόγο για βουλητική αδυναμία συμμόρφωσης στην περίπτωση του Λ , αναφερόμαστε στην αδυναμία του να παραλείψει την τέλεση αυτής της πράξης. Πρόκειται συνεπώς για αδυναμία συμμόρφωσης πρωτεύοντως με τον λόγο $R(d_{II}, x, c, \sim pp)$ και δευτερευόντως με τον λόγο $R(dp, x, c, \sim pp)$.

Αφού εστιάσουμε στον λόγο $R(d_{II}, x, c, \sim pp)$, στην κανονιστική σημασία που έχει για τον Λ η πρόκληση ενός θανάσιμου κινδύνου για τον Π , καθίσταται πιο ευκρινής η απάντηση στο ερώτημα «γιατί η τέλεση της pp , καίτοι ανεπίτρεπτη, θα πρέπει να θεωρηθεί ως συγγνωστή;». Πιο ευκρινής καθίσταται και η φύση του ζητήματος που εξετάζουμε: η μη επιβολή ποινής στον Λ έχει αμιγώς ηθικό, όχι πραγματιστικό χαρακτήρα, καθώς θεμέλιό της είναι η σχέση ισότητας των Π και Λ αναφορικά με το αγαθό της ζωής και το συμφέρον διατήρησής της. Το βασικό μας μέλημα ήταν να διαγνώσουμε τη σημασία που έχουν εντός της επικράτειας των λόγων το γεγονός του κινδύνου d_I και η ψυχική πίεση που βιώνει ο Λ εξαιτίας του. Είδαμε ότι ο κίνδυνος d_I δεν συνηγορεί υπέρ της μετακύλισής του στον Π , διότι κάτι τέτοιο θα μετέθετε τον Λ στην πλεονεκτική θέση ενός δικαστή αρμόδιου να λάβει μια απόφαση για τον τερματισμό της ζωής ενός άλλου προσώπου. Το γεγονός όμως ότι ο Λ δεν μπορεί να αποσείσει τον κίνδυνο που τον απειλεί βασιζόμενος σε *pro tanto* λόγους δεν σημαίνει ότι για το κανονιστικό πεδίο η ζωή του στερείται αξίας και μάλιστα ίσης με αυτήν της ζωής του Π .

Τι απαιτεί λοιπόν η αρχή της ισότητας στο παράδειγμά μας και πώς εναρμονιζόμαστε με την απαίτηση αυτή; Για να απαντήσουμε στο ερώτημα αυτό θα πρέπει να θυμηθούμε ένα χαρακτηριστικό γνώρισμα της κανονιστικής ισχύος των λόγων, την πρακτικότητά τους. Πρόκειται, όπως γνωρίζουμε, για την ικανότητα που έχουν οι λόγοι να μας παρακινούν ή, διαφορετικά, να μας ωθούν προς την υιοθέτηση συγκεκριμένων νοητικών στάσεων. Σύμφωνα με το λογοσυστατικό μοντέλο, η πρακτικότητα εξηγείται βάσει της σκέψης ότι οι λόγοι μας δεσμεύουν με έναν πολύ συγκεκριμένο τρόπο: *ceteris paribus*, η συμμόρφωση προς αυτούς καθιστά ορθολογικώς αναγκαία την υιοθέτηση της νοητικής στάσης υπέρ της οποίας συνηγορούν. Το υποκείμενο των λόγων βιώνει στη συνέχεια την ορθολογική αναγκαιότητα ως μια ψυχική πίεση να εντάξει τη στάση αυτή στο σύνολο των ήδη αποκτηθέντων νοητικών του στάσεων, ώστε αυτές να εναρμονιστούν. Η ψυχική πίεση μπορεί να είναι ανεπίσθητη, όταν η ένταξη της νοητικής στάσης γίνεται αυθόρμητα. Αυτό είναι άλλωστε το σύνθημα. Μπορεί όμως να καταστεί ιδιαίτερα έντονη, όταν η συμμόρφωση προς τις επιταγές των λόγων και της ορθολογικότητας συναντά εμπόδια.

Έστω τώρα ότι στο παράδειγμά μας η υιοθέτηση της πρόθεσης παράλειψης της pp καθίσταται ορθολογικώς αναγκαία, διότι ο Λ έχει ήδη σχηματίσει δύο πεποιθήσεις: την πεποίθηση της ισχύος ενός λόγου κατά της πράξης αυτής, του γεγονότος

δηλαδή ότι η τέλεσή της θα επιφέρει τον θάνατο του Π, και την πεποίθηση ότι το γεγονός d_A δεν αποτελεί καν έναν *pro tanto* λόγο υπέρ της *pp*. Παρά ταύτα, η υιοθέτηση της $I(\sim pp)$ προσκόπτει στη συνειδητοποίηση ότι η παράλειψη της *pp* θα επιφέρει τον δικό του θάνατο. Ο Λ βιώνει λοιπόν την επενέργεια δύο αντίρροπων ψυχικών ωστικών δυνάμεων: η μια προκαλείται από την αναγνώριση του καθήκοντος παράλειψης της *pp* ή άλλη από τη σφοδρότατη επιθυμία του να παραμείνει ο ίδιος στη ζωή ή, αρνητικά, από τον φόβο απώλειάς της. Όσο εντονότερα είναι τα συναισθήματα επιθυμίας και φόβου, τόσο πιο ισχυρή είναι η πίεση που ωθεί τον Λ στην τέλεση της *pp*. Αν υποθέσουμε λοιπόν ότι η πίεση αυτή είναι εξίσου ισχυρή με την αντίρροπη πίεση που του ασκεί η συνείδηση του καθήκοντος παράλειψης της *pp*, το αποτέλεσμα θα είναι η εξουδετέρωση της πρακτικότητας του καθήκοντος. Θα μπορούσε κανείς να σκεφτεί ότι οι δύο ψυχικές δυνάμεις, ως ισοσθενείς και αντίρροπες, αλληλοεξουδετερώνονται, με συνέπεια ο Λ να περιέρχεται σε μια κατάσταση απόρειας αναφορικά με το τι να πράξει. Αυτό δεν είναι αληθές. Η κατάσταση πρακτικής απορίας προϋποθέτει για τον αυτουργό ένα πλαίσιο επιλογής, εντός του οποίου κάθε εναλλακτική λύση στηρίζεται σε επαρκείς λόγους. Η ισοσθένεια των αντίρροπων λόγων είναι αυτή που εξηγεί και την ισοσθένεια των αντίρροπων ψυχικών δυνάμεων που επενεργούν εντός υποκειμένου, προκαλώντας του τη χαρακτηριστική αίσθηση της αμφιταλάντευσης. Η αίσθηση αυτή δεν νοείται λοιπόν χωρίς την ισχύ λόγων. Στο παράδειγμά μας όμως ο αυτουργός Λ δεν μπορεί να επιλέξει ανάμεσα στην τέλεση ή την παράλειψη της *pp*, διότι λόγους έχει μόνο υπέρ της δεύτερης. Έτσι, η ψυχική πίεση που του προξενεί ο φόβος του επικείμενου θανάτου του δεν τον ωθεί απλώς στο να ενεργήσει ενάντια σε ένα λόγο· τον ωθεί στο να ενεργήσει αντίθετα σε ό,τι επιτάσσουν οι λόγοι γενικά. Και καθώς, όπως δεχθήκαμε, η πίεση αυτή είναι εξίσου ισχυρή με την αντίστοιχη που του ασκεί η συνειδητοποίηση του καθήκοντός του, αυτό που εξουδετερώνεται τελικά δεν είναι συγκεκριμένα η πρακτικότητα του λόγου $R(d_{II}, x, c, \sim pp)$, αλλά η πρακτικότητα του κανονιστικού πεδίου συλλήβδην. Δεν ισχύει δηλαδή απλώς ότι ο Λ δεν μπορεί να συμμορφωθεί με ένα λόγο. Ισχύει ότι δεν μπορεί να ενεργήσει γενικά σύμφωνα με λόγους. Και αφού οι λόγοι δεν ασκούν καμία επίδραση στη βούλησή του, το μοναδικό ενεργό κίνητρο, αυτό που τον ωθεί στην πράξη, είναι πλέον το ένστικτο της αυτοσυντήρησης.

Θα πρέπει εδώ να επισημάνουμε ότι τόσο η επιθυμία διατήρησης στη ζωή όσο και ο φόβος του θανάτου εμπίπτουν στην κατηγορία εκείνη των νοητικών στάσεων που ο Scanlon χαρακτηρίζει ως επιδεκτικές κρίσεως. Πρόκειται δηλαδή για στάσεις υπέρ και κατά των οποίων μπορούν να ζητηθούν και να εισφερθούν λόγοι. Το ερώτημα λοιπόν είναι εάν τα συναισθήματα αυτά, τα οποία εξικνούνται μέχρι της αδρανοποίησης της ικανότητας του λόγου $R(d_{II}, x, c, \sim pp)$ να προσδιορίζει τη βούληση του Λ, είναι εύλογα. Σε αυτό το σημείο καθίσταται κρίσιμο το ζήτημα της ισότητας. Καθώς η αντικειμενική αξία της ζωής των Λ και Π είναι ίση, μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι το γεγονός d_A δικαιολογεί επαρκώς από μέρους του Λ ένα αίσθημα φόβου τόσο έντονου, ώστε να καθίσταται αδύνατη η συμμόρφωσή του με το καθήκον μη μετακύλισης του θανάσιμου κινδύνου στον Π.

Τώρα μόνο μπορούμε να στραφούμε στην καντιανή σκέψη ότι δεν μεταχειριζόμαστε ως έλλογον ον κάποιον, εάν τον κολάσουμε για μια πράξη την οποία ήταν

βουλευτικά αδύνατο να παραλείψει. Κυρίως μπορούμε να αντιληφθούμε την ηθική διάσταση αυτής της σκέψης. Εξηγήσαμε τη βουλευτική αδυναμία με αναφορά στην εύλογη ψυχική πίεση που βιώνει ο Λ , θεμελιώσαμε δε τον εύλογο χαρακτήρα της πίεσης αυτής αφενός στα πραγματικά περιστατικά του ναυαγίου και στην κατάσταση θανάσιμου κινδύνου που διαμορφώθηκε για τον αυτουργό, αφετέρου στην αντικειμενικά ίση αξία των διακυβευόμενων αγαθών. Η αναδειξη του τελευταίου, αμιγώς ηθικού κριτηρίου δεν θα ήταν δυνατή, εάν είχαμε εστιάσει στον φρονησιακό λόγο $R(dp, x, c, \sim pp)$ και όχι στον ηθικό λόγο $R(d_{\Pi}, x, c, \sim pp)$. Για να κρίνει λοιπόν ένας δικαστής ως αξιόποινη την τέλεση της πράξης pp , θα πρέπει να αμφισβητήσει ένα από τα δύο κριτήρια. Θα πρέπει δηλαδή να δεχθεί είτε ότι ο Λ δεν διέτρεχε ένα θανάσιμο κίνδυνο, άρα ότι η ψυχική πίεση καθ' εαυτήν ήταν άνευ λόγου, είτε ότι άνευ λόγου ήταν όχι η ψυχική πίεση καθ' εαυτήν, αλλά η έντασή της. Στη δεύτερη περίπτωση ο δικαστής καταφάσκει τον θανάσιμο κίνδυνο του Λ , κρίνει όμως ότι η πίεση που του ασκεί η σκέψη του επικείμενου πνιγμού του δεν δικαιολογείται να φθάνει σε βαθμό τέτοιο που να καθιστά βουλευτικά αδύνατη την παράλειψη μετακύλισης του κινδύνου στον Π . Γιατί; Ποιο θα μπορούσε να είναι το σκεπτικό του; Η μόνη δυνατή απάντηση είναι η εξής: διότι τα δύο διακυβευόμενα αγαθά δεν είναι ισάξια· μόνο εάν θεωρήσουμε ότι η ζωή του Λ υστερεί αξιακά έναντι της ζωής του Π , μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι δεν είναι επαρκώς δικαιολογημένη (όχι απλώς κατανοητή) η ψυχική πίεση που τον ωθεί να «θυσιάσει» τη ζωή του Π χάριν της δικής του ζωής. Το συμπέρασμά μας είναι λοιπόν ότι η ασυλία του Λ απέναντι στην επιβολή ποινικών κυρώσεων θεμελιώνεται στην ηθική εκτίμηση της ισότητας των δύο προσώπων αναφορικά με την απόλαυση ενός αγαθού.³⁷¹

³⁷¹ Είναι σημαντικό να διαπιστώσουμε ότι η σχέση ισότητας, θεμελιώνοντας ένα δικαίωμα ασυλίας, δεν τελεί σε άμεση σχέση με την αυτουργία· δεν είναι δηλαδή συστατική ενός *pro tanto* λόγου προς το πράττειν, ήτοι της ελευθερίας του Λ να προβεί στην pp . Τούτο σημαίνει πως για την κατάφαση της ασυλίας η εκτίμηση περί ισότητας δεν είναι απαραίτητο να αφορά στο πρόσωπο του αυτουργού. Ο Λ θα πρέπει να μείνει ατιμώρητος, ακόμα και αν εκτοπίσει τον Π από τη σανίδα χάριν όχι της δικής του ζωής, αλλά της ζωής ενός ιδιαίτερος προσφιλούς του προσώπου. Και σε αυτήν την περίπτωση η ψυχική πίεση του Λ μπορεί να είναι τέτοια που να καθιστά αδύνατη τη συμμόρφωσή του με το καθήκον παράλειψης της pp . Μια τέτοια πίεση είναι ασφαλώς δικαιολογημένη. Η αναγνώριση αυτής της αλήθειας από την έννομη τάξη μας αποτυπωνόταν στο άρθρο 32 Π.Κ πριν την αναθεώρηση, όπου και οριζόταν ότι στον κύκλο των προσώπων χάριν των οποίων μπορεί να ενεργήσει ο Λ περιλαμβάνονται οι ανιόντες και οι κατιόντες του, τα αδέρφια και η σύζυγός του. Σύμφωνα δε με την ορθότερη άποψη η απαρίθμηση αυτή δεν ήταν εξαντλητική. Ο νομοθέτης απλώς τυποποιούσε κάποιες περιπτώσεις για τις οποίες τεκμαίρεται αμάχητα η επενέργεια μιας ψυχικής δύναμης που καθιστά βουλευτικά αδύνατη τη συμμόρφωση του αυτουργού προς το καθήκον του. Δεν απέκλειε ωστόσο μια τέτοια ψυχική δύναμη να ενεργοποιείται και σε άλλες περιπτώσεις, όπως για παράδειγμα όταν σε κίνδυνο ζωής τελεί όχι ένας συγγενής, αλλά ένας πολύ στενός φίλος του αυτουργού. Σε αυτήν την περίπτωση το μη φευκτό της υπαιτιότητας θα πρέπει να αποδεικνύεται *in concreto*. (Για την ερμηνεία αυτή, βλ. Νικολάου Κ. Ανδρουλάκη, *Ποινικό Δίκαιο. Γενικό Μέρος*, 525-528. Πρβλ. Νικολάου Χωραφά, *Ποινικόν Δίκαιον*, 230-231.) Η διατύπωση, βέβαια, μετά τη θέση σε ισχύ του Ν.4619/2019 είναι πλέον ευρύτερη. Η *ratio* της συγκεκριμένης διάταξης του άρθρου 32 Π.Κ. δεν μπορεί να γίνει αντιληπτή, εάν στηριχθούμε στην πραγματιστική εκτίμηση του Καντ. Όπως είδαμε, η έμφαση που δίδεται στον φρονησιακό λόγο $R(dp, x, c, \sim pp)$ μας επιβάλλει μια στάθμιση των δεινών που ο ίδιος ο αυτουργός θα υποστεί ανάλογα με το εάν θα τελέσει ή θα παραλείψει την pp . Η τελευταία, μόνο εάν ιδωθεί ως μια πράξη αυτοσυντήρησης, μπορεί να μείνει ατιμώρητη. Όταν τον φόβο του βέβαιου πνιγμού βιώνει ένα πρόσωπο διακριτό του αυτουργού, τότε ο φόβος του έστω αβέβαιου ποινικού κολασμού μπορεί να λειτουργήσει ως κίνητρο παράλειψης της pp . Συνεπώς, ο δευτερεύων κανόνας

Πριν κλείσουμε θα ήταν σκόπιμο να προλάβουμε μια πιθανή αντίρρηση. Θα αναρωτιόταν κάποιος: εάν ο Λ είναι βουλευτικά αδύνατο να παραλείψει την pp , πώς μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι παρά ταύτα οφείλει να την παραλείψει; Δεν παραβιάζουμε έτσι την αρχή του αναγκαίου δύνασθαι, σύμφωνα με την οποία το δεόν τέλεσης ή παράλειψης μιας πράξης συνεπάγεται τη δυνατότητα τέλεσης ή παράλειψής της; Εάν κανείς δεν υποχρεούται στα αδύνατα, μήπως θα έπρεπε να αναγνωρίσουμε στον Λ την ελευθερία να απωθήσει τον Π από τη σανίδα;

Το πρώτο βήμα προς την απάντηση των ερωτημάτων αυτών είναι να φέρουμε ξανά στον νου μας αφενός τη διάκριση μεταξύ κανονιστικότητας και πρακτικότητας των λόγων, αφετέρου το είδος της αδυνατότητας που εδώ μας απασχολεί. Στις αναπτύξεις που προηγήθηκαν συσχετίσαμε το ζήτημα της βουλευτικής αδυναμίας παράλειψης της pp όχι με την κανονιστικότητα, αλλά με την πρακτικότητα των λόγων· όχι δηλαδή με την ιδιότητα των λόγων να μας δεσμεύουν, αλλά με την ιδιότητά τους να μας παρακινούν προς το πράττειν. Τώρα όμως τα ερωτήματά μας μπορούν να αναδιατυπωθούν ως εξής: γιατί να εμμείνουμε στη διάκριση μεταξύ κανονιστικότητας και πρακτικότητας των λόγων; Εάν μια εκτίμηση δεν μπορεί να αποτελέσει για εμάς κίνητρο, γιατί να θεωρήσουμε ότι μας δεσμεύει, ότι συνιστά ένα λόγο προς το πράττειν;

Ας δούμε ένα παράδειγμα όπου η αδυναμία τέλεσης μιας πράξης δεν είναι βουλευτική, αλλά πραγματική. Έστω λοιπόν ότι η γνωστή μας από προηγούμενα παραδείγματα N πληροφορείται για το ναυάγιο και εικάζει βάσιμα ότι πολλοί από τους ατυχείς επιβάτες χρήζουν βοήθειας, ευρισκόμενοι σε κίνδυνο ζωής. Αποτελεί αυτός ο κίνδυνος έναν *pro tanto* λόγο για τη N να τελέσει την πράξη s , να σπεύσει δηλαδή κολυμπώντας στο σημείο του ναυαγίου; Εάν η απόσταση που τη χωρίζει από αυτό είναι τέτοια που της επιτρέπει να φτάσει εγκαίρως και να επιτελέσει το σωστικό της έργο, τότε η απάντηση θα πρέπει να είναι καταφατική. Καταφατική θα πρέπει να είναι η απάντηση και σε περίπτωση που η προσπάθεια διάσωσης συνεπάγεται και για τη N ένα θανάσιμο κίνδυνο, εξ αιτίας, φέρ' ειπείν, μιας σφοδρής θαλασσοταραχής. Σε αυτήν την περίπτωση, η N έχει έναν *pro tanto* λόγο να επέμβει χάριν των ναυαγών, έχει όμως και έναν εξίσου ισχυρό, εάν όχι ισχυρότερο, λόγο να μην το κάνει. Η διάσωση των ναυαγών έχει, θα λέγαμε, τον χαρακτήρα μιας πράξης που υπερβαίνει το δεόν, σε αντίθεση με την προηγούμενη εκδοχή, όπου η N οφείλει να προβεί σε αυτήν.

Ας υποθέσουμε όμως τώρα ότι η απόσταση της N από το ναυάγιο είναι αρκετά μεγάλη για να μπορέσει να την καλύψει εγκαίρως και να προσφέρει τη βοήθειά της· όσο γρήγορα και αν κολυμπήσει, φθάνοντας θα είναι αργά. Ας υποθέσουμε επίσης ότι μόνο κολυμπώντας μπορεί να προσεγγίσει το σημείο, ελλείψει κάποιου διαθέσιμου μηχανικού μέσου. Αληθεύει επομένως ότι η διάσωση των ναυαγών από τη N είναι *εκ των πραγμάτων αδύνατη*. Εάν όμως έτσι έχουν τα πράγματα, τότε, υπό τις συγκεκριμένες συνθήκες, το γεγονός του κινδύνου ζωής των ναυαγών δεν αποτελεί για τη N έναν έστω *pro tanto* λόγο υπέρ της ανάληψης μιας προσπάθειας

δικαίου που προβλέπει την ποινή έχει λόγο ισχύος και σε περίπτωση τέλεσης της pp θα πρέπει να εφαρμοστεί.

διάσωσής τους· μια τέτοια ενέργεια θα ήταν μάταιη, καθότι απρόσφορη για την επίτευξη του σκοπού της. Για να θυμηθούμε λίγο και τις σκέψεις περί κανονιστικής μεταβίβασης που είχαμε κάνει στο πρώτο μέρος, θα λέγαμε ότι το κανονιστικό φορτίο του σκοπού, που δεν είναι άλλος από τη διάσωση των ναυαγών, δεν μεταβαίνει στην πράξη s , καθώς το όχημα της μεταβίβασης, το λογικό σχήμα μέσου-σκοπού, δεν καλείται εδώ εφαρμογή. Εάν όμως ο κίνδυνος ζωής των ναυαγών δεν αποτελεί για τη Ν έναν *pro tanto* λόγο να σπεύσει σε βοήθειά τους, τότε κατά μείζονα λόγο δεν μπορεί να θεμελιώσει ούτε ένα καθήκον με αυτό το περιεχόμενο.

Αυτός είναι λοιπόν ο τρόπος με τον οποίο η εκ των πραγμάτων αδυναμία μας να προβούμε σε μια πράξη αποκλείει την κατάφαση ενός τέλειου καθήκοντος: όχι με το να θέτει σε ισχύ έναν *pro tanto* λόγο υπέρ της παράλειψής της, όπως στην εκδοχή της υπέρβασης του δέοντος, αλλά με το να αποκλείει την ισχύ ενός *pro tanto* λόγου υπέρ της τέλεσής της. Είναι άλλωστε ενδεικτικό πως, όταν αδυνατούμε να προβούμε σε μια πράξη, δεν έχουμε ανάγκη από ένα λόγο, προκειμένου να δικαιολογήσουμε την παράλειψή της. Τα όρια του δύνασθαι είναι λοιπόν και όρια της δικαιολόγησης. Εάν κάποιος ρωτήσει τη Ν γιατί δεν επεχείρησε να βοηθήσει τους ναυαγούς, η απάντησή της θα είναι «διότι δεν μπορούσα να βοηθήσω». Η επίκληση όμως αυτής της αδυναμίας δεν είναι η επίκληση ενός λόγου υπέρ της απραξίας της· είναι ακριβώς η υπόδειξη ενός δικαιολογητικού ορίου: η Ν δεν επεχείρησε να βοηθήσει, διότι δεν είχε λόγο να επιδοθεί σε μια αντικειμενικά ατελέσφορη προσπάθεια. Καθώς είχε συνείδηση αυτού του ορίου, θα ήταν ανορθολογικό εκ μέρους της να προβεί στην s .

Υπό ποια έννοια τώρα η βουλευτική αδυναμία τέλεσης ή παράλειψης μιας πράξης αποκλείει τη θεμελίωση ενός δέοντος; Είναι σαφές ότι τα όρια του βουλευτικού δύνασθαι δεν αποτελούν και όρια δικαιολόγησης. Το ψυχολογικό γεγονός του φόβου απώλειας της ζωής και της σφοδρότατης επιθυμίας διατήρησής της δεν μπορεί να αποκλείσει την ισχύ του λόγου $R(d_{\Pi}, x, c, \sim pp)$. Την ισχύ αυτή δεν μπορούν να αποκλείσουν ούτε τα πραγματικά γεγονότα που καθιστούν εύλογα τα παραπάνω συναισθήματα. Σε διαφορετική περίπτωση, η ζωή του Π δεν θα είχε καμία αξία εντός της επικράτειας των λόγων και ο ίδιος θα εξοστρακιζόταν όχι απλώς από τη χορεία των ίσων και ελεύθερων λογοθετών, αλλά και από την ευρύτερη κατηγορία των όντων που είναι απλώς φορείς συμφερόντων.

Εάν λοιπόν το βουλευτικό δύνασθαι αποτελεί αναγκαία συνθήκη του δέοντος και αληθεύει η σχέση $R(d_{\Pi}, x, c, \sim pp)$, για να ισχυριστούμε ότι ο Λ δεν οφείλει στον Π να παραλείψει την pp , θα πρέπει να δεχθούμε την ισχύ ενός *pro tanto* λόγου υπέρ της pp , συγκεκριμένα του λόγου $R(d_{\Lambda}, x, c, pp)$. Θα πρέπει επίσης, και αυτό είναι σημαντικότερο, να δεχθούμε ότι ένας τέτοιος λόγος ισχύει, επειδή ο Λ δεν μπορούσε να παραλείψει την pp . Αυτή όμως είναι μια θέση που θα πρέπει να απορριφθεί. Το γεγονός ότι έχουμε υιοθετήσει μια πρόθεση την οποία δεν μπορούμε να εγκαταλείψουμε δεν αποτελεί λόγο διατήρησής της. Διαφορετικά η κανονιστικότητα θα αναγόταν σε ένα αμιγώς ψυχολογικό ζήτημα. Κάτι τέτοιο δεν αποτελεί φυσικά πρόβλημα για εκείνους που υποστηρίζουν ότι η ικανότητα των λόγων να μας δεσμεύουν ταυτίζεται με την ικανότητά τους να μας παρακινούν. Η αναγωγή όμως της δεσμευτικότητας στην πρακτικότητα θα παραγνώριζε μια θεμελιώδη αλήθεια για τη φύση του κανονιστικού φαινομένου: οι σχέσεις λόγων είναι σχέσεις μεταξύ ίσων, ελεύθερων

και διακριτών προσώπων. Και όπως έχουμε ήδη δείξει, η σχέση $R(d_A, x, c, pp)$ δεν είναι μια σχέση ισότητας, καθώς εξασφαλίζει για τον Λ μια πλεονεκτική θέση έναντι του Π . Το συμπέρασμά μας είναι λοιπόν ότι το βουλευτικό δύνασθαι δεν αποτελεί θεμέλιο του δέοντος.

3.3. Δεοντικές συγκρούσεις: ηθικά και νομικά διλήμματα

Στην προηγούμενη ενότητα εξετάσαμε τη δυνατότητα των δεοντικών αντιφάσεων αναφορικά με την ισχύ των δικαιωμάτων και αναδείξαμε τον κατ' επίφαση χαρακτήρα της: αυτό που εμφανίζεται ως λογική ένταση μεταξύ μιας ελευθερίας και μιας αξίωσης δεν είναι παρά η ένταση μεταξύ δύο αντιφατικών ισχυρισμών περί των δικαιωμάτων. Διαπιστώσαμε ότι το λογοδοτικό μοντέλο και ως προς τις δύο εκδοχές με τις οποίες εμφανίζεται στη θεωρία, είτε δηλαδή υπό την αντίληψη των *prima facie* δικαιωμάτων είτε υπό την αντίληψη της εξειδίκευσης, καίτοι αποκρούει τη δυνατότητα των δεοντικών αντιφάσεων, αποτυγχάνει να συλλάβει τη φύση των εμπλεκόμενων δικαιωμάτων στις περιπτώσεις της κατάστασης ανάγκης ή της άμυνας. Εγκαταλείποντας το λογοδοτικό μοντέλο και τα σταθμιστικά ενεργήματα στα οποία βασίζεται χάριν του λογοσυστατικού μοντέλου, των μηχανισμών κανονιστικής σύγκλισης και απώθησης και της συναφούς θεώρησης των δικαιωμάτων ως αρμών του λόγου, επιτύχαμε μια βαθύτερη κατανόηση των ηθικών και νομικών αυτών ζητημάτων. Το ίδιο θα επιχειρήσουμε προκειμένου και για την έτερη μορφή με την οποία μπορεί να εμφανιστεί μια δεοντική ασυνέπεια: αυτήν της δεοντικής σύγκρουσης.

Η δυνατότητα μιας δεοντικής σύγκρουσης δεν είναι παρά η δυνατότητα της σύγκρουσης καθηκόντων.³⁷² Πιο συγκεκριμένα, θα πρόκειται για σύγκρουση είτε μεταξύ δύο θετικών καθηκόντων, είτε μεταξύ δύο αρνητικών καθηκόντων, είτε μεταξύ ενός θετικού και ενός αρνητικού καθήκοντος. Το πρόβλημα της δεοντικής ακολουθίας είναι προφανές στην τελευταία περίπτωση, όπου ο αυτουργός εμφανίζεται να οφείλει κάτι *λογικά* αδύνατο: την τέλεση και παράλειψη της ίδιας πράξης. Δεν είναι εξίσου προφανές στις δύο πρώτες. Στην περίπτωση, για παράδειγμα, όπου η σύγκρουση αφορά σε δύο θετικά καθήκοντα, η ένταση δεν προκύπτει από τη λογική σχέση του περιεχομένου των καθηκόντων αυτών, αλλά από το *πραγματικό* γεγονός ότι ο αυτουργός δεν δύναται να συμμορφωθεί και προς τα δύο. Αυτή όμως η διαφοροποίηση ανάμεσα στη λογική και την εκ των πραγμάτων αδυναμία συμμόρφωσης δεν είναι κρίσιμη. Οι πραγματικές περιστάσεις που καθιστούν αδύνατη τη συμμόρφωση του αυτουργού προς όλα του τα θετικά καθήκοντα είναι οι ίδιες που καλούν σε εφαρμογή τους κανόνες οι οποίοι θέτουν τα καθήκοντα αυτά. Το πρόβλημα λοιπόν είναι και εδώ δεοντικό: πώς μπορεί να οφείλουμε κάτι το οποίο είναι αδύνατο να εκπληρώσουμε;

Το ερώτημα αυτό συμπυκνώνει την προβληματική γύρω από τα ηθικά και νομικά διλήμματα. Κάνοντας λόγο για *γνήσια* πρακτικά διλήμματα, οι φιλόσοφοι δεν αναφέρονται σε απορητικές καταστάσεις, κατά τις οποίες η διάγνωση του τι οφείλου-

³⁷² Ο Jeremy Waldron υποστηρίζει ότι αυτή είναι και η μόνη δυνατή κατηγορία σύγκρουσης δικαιωμάτων. Βλ. Jeremy Waldron, «Rights in Conflict», στο Jeremy Waldron, *Liberal Rights*, 203-224.

με να πράξουμε μοιάζει εξαιρετικά δύσκολη. Οι δυσχέρειες που αφορούν στην ερμηνεία και την εφαρμογή ενός κανόνα δεν εγείρουν υποψίες για τη συνοχή και την ακεραιότητα της ηθικής και του δικαίου. Τέτοιου είδους προβλήματα είναι εγγενή σε κάθε κανονιστικό σύστημα, σχετίζονται δε με την ιδιαίτερη φύση των κανόνων. Στην περίπτωση των πρακτικών διλημάτων το πρόβλημα που ενσκήπτει δεν είναι ερμηνευτικό. Ο αυτουργός γνωρίζει ποια είναι τα καθήκοντά του, συνειδητοποιεί όμως ότι για λόγους τυχαιότητας ή λογικής αναγκαιότητας μπορεί να ανταποκριθεί μόνο σε ένα από αυτά. Συνειδητοποιεί, με άλλα λόγια, πως η συμμόρφωσή του προς ένα καθήκον συνεπάγεται την παραβίαση κάποιου άλλου.³⁷³ Τα γνήσια διλήμματα παρουσιάζουν λοιπόν ένα ιδιαίτερο φιλοσοφικό ενδιαφέρον, διότι αναδεικνύουν τις δεοντικές ασυνέπειες των κανονιστικών συστημάτων που τα επιτρέπουν, της ηθικής και της έννομης τάξης. Σε τι συνίστανται όμως οι ασυνέπειες και τι συνεπάγεται η δυνατότητά τους για τα συστήματα αυτά;

Οι φιλόσοφοι έχουν καταστρώσει διάφορα επιχειρήματα με τη μορφή παραδόξων στην προσπάθειά τους να καταδείξουν ότι, εάν τα γνήσια διλήμματα είναι δυνατά, τότε η ηθική και το δίκαιο βρίσκονται σε ένταση με βασικές αρχές της καθιερωμένης δεοντικής λογικής, γεγονός που θέτει υπό αμφισβήτηση την έλλογη φύση των δικών τους αρχών, άρα την ίδια την κανονιστική τους ισχύ. Εάν μάλιστα τα καθήκοντα που τελούν υπό ένταση είναι συσχετικά των αξιώσεων που κάποια πρόσωπα απευθύνουν στον αυτουργό, τότε ο σκεπτικισμός για τη δεσμευτικότητα των ηθικών και δικαϊκών κανόνων και αρχών στρέφεται και προς την ειδικότερη κατηγορία των δικαιωμάτων. Θα δούμε από κοντά τα δεοντικά παράδοξα για τα οποία κάνουν λόγο οι φιλόσοφοι, ξεκινώντας από την περίπτωση της σύγκρουσης δύο θετικών καθηκόντων. Πριν όμως, μια αναφορά στις κρίσιμες αρχές της δεοντικής λογικής που καλούνται ή φαίνονται να καλούνται σε εφαρμογή στην περίπτωση των διλημάτων είναι αναγκαία.

Η πρώτη από αυτές είναι η γνωστή μας αρχή του *αναγκαίου δύνασθαι*, σύμφωνα με την οποία η δυνατότητα τέλεσης μιας πράξης αποτελεί αναγκαία συνθήκη για τη θεμελίωση του καθήκοντος τέλεσής της. Πρόκειται για τη σχέση $Op \supset \diamond p$. Σύμφωνα με τη δεύτερη αρχή, η σωρευτική συρροή δύο καθηκόντων συνεπάγεται ένα ενιαίο καθήκον τέλεσης και των δύο πράξεων που αυτά επιτάσσουν. Πρόκειται για την αρχή του *δεοντικού αθροίσματος*: $Oa \& Ob \supset O(a \& b)$. Η τρίτη αρχή ορίζει πως το καθήκον τέλεσης μιας πράξης συνεπάγεται την άρνηση του καθήκοντος παράλειψής της. Η αρχή της *δεοντικής συνοχής*, όπως αποκαλείται, προκύπτει από τον συνδυασμό δύο επιμέρους αρχών: σύμφωνα με τη μία, εάν οφείλουμε να προβούμε σε μια πράξη, τότε, κατά μείζονα λόγο, επιτρέπεται να προβούμε σε αυτήν· σύμφωνα με την έτερη, εάν επιτρέπεται να προβούμε σε μια πράξη, αυτό σημαίνει ότι δεν οφείλουμε να την παραλείψουμε. Έχουμε λοιπόν τις σχέσεις α) $Op \supset Rp$ και β) $Rp \equiv \sim O \sim p$, από τις οποίες προκύπτει ότι γ) $Op \supset \sim O \sim p$. Πρόκειται ασφαλώς για την αρχή της δεοντικής συνοχής. Η τέταρτη και τελευταία αρχή, αυτή του *συνεπαγόμενου δέοντος*, προβλέπει ότι, εάν η τέλεση της πράξης *a* συνεπάγεται την τέλεση της

³⁷³ Βλ. Walter Sinnott - Armstrong, «Moral Dilemmas and Rights», 50. Robert Hanna, «Living with Contradictions: The Logic of Kantian Ethics in a Nonideal World»

πράξης b και οφείλουμε να προβούμε στην a , τότε οφείλουμε να προβούμε και στη b · εναλλακτικά, $Oa \ \& \ (a \supset b) \supset Ob$.

3.3.1. Η σύγκρουση θετικών καθηκόντων

Ας δούμε τώρα πώς διαμορφώνεται η εικόνα της δεοντικής σφαίρας, εάν δεχθούμε τη δυνατότητα των γνήσιων πρακτικών διλημμάτων, υπό τη μορφή της σύγκρουσης δύο θετικών καθηκόντων.³⁷⁴ Έστω ότι ο αυτουργός έχει ένα καθήκον τέλεσης της πράξης a , ένα καθήκον τέλεσης της πράξης b , αδυνατεί όμως εκ των πραγμάτων να τελέσει και τις δύο πράξεις. Αληθεύουν λοιπόν οι προκειμένες:

- 1) Oa
- 2) Ob
- 3) $\sim \diamond (a \ \& \ b)$

Η κατάφαση των προκειμένων 1-3 στοιχειοθετεί, σύμφωνα με μια αντίληψη, το κανονιστικό πλαίσιο ενός γνήσιου ηθικού διλήμματος, μιας κατάσταση του κόσμου όπου η συμμόρφωση με το ένα καθήκον συνεπάγεται την παραβίαση του ετέρου. Σε αυτήν την περίπτωση καλείται, μεταξύ άλλων, σε εφαρμογή η αρχή του αναγκαίου δύνασθαι. Εάν ο αυτουργός δεν μπορεί να τελέσει από κοινού τις πράξεις a και b , τότε προκύπτει, βάσει του κανόνα *modus tollens*, ότι δεν οφείλει να το κάνει. Έχουμε λοιπόν τον κάτωθι συλλογισμό:

- A) $O(a \ \& \ b) \supset \diamond (a \ \& \ b)$
B) $\sim \diamond (a \ \& \ b)$
Γ) $\sim O(a \ \& \ b)$

Καλείται όμως σε εφαρμογή και η αρχή του δεοντικού αθροίσματος, σύμφωνα πάντα με τους ίδιους φιλοσόφους. Εάν αληθεύουν οι προκειμένες 1 και 2, τότε ο αυτουργός έχει ένα ενιαίο καθήκον να τελέσει αμφοτέρες τις πράξεις a και b . Ακολουθώντας τον κανόνα *modus ponens* αυτή τη φορά, καταστρώνουμε τον ακόλουθο συλλογισμό:

- Δ) $Oa \ \& \ Ob \supset O(a \ \& \ b)$
E) $Oa \ \& \ Ob$
Ζ) $O(a \ \& \ b)$

³⁷⁴ Βλ. Bernard Williams, «Ethical Consistency», στο Christopher W. Gowans (ed.), *Moral Dilemmas* (New York: Oxford University Press, 1987), 115-137. Του ίδιου, «Ought and Moral Obligation» και «Practical Necessity», στο Bernard Williams, *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 114-123 και 124-131 αντίστοιχα. Πρβλ. Ruth Barcan Marcus, «Moral Dilemmas and Consistency», στο Christopher W. Gowans (ed.), *Moral Dilemmas* (New York: Oxford University Press, 1987), 188-204· Από τον ίδιο τόμο, Philippa Foot, «Moral Realism and Moral Dilemma», 250-270· Alan Donagan, «Consistency in Rationalist Moral Systems», 271-290. Βλ. επίσης David O. Brink, «Moral Conflict and Its Structure», στο H. E. Mason (ed.), *Moral Dilemmas and Moral Theory* (New York: Oxford University Press, 1996), 102-126.

Η κοινή εφαρμογή των δύο αρχών μας οδηγεί στο υπό Γ) και Ζ) συμπέρασμα ότι ο αυτουργός οφείλει και ταυτόχρονα δεν οφείλει να προβεί από κοινού στις πράξεις a και b . Πρόκειται ασφαλώς για μια δεοντική αντίφαση.

Το δεύτερο παράδοξο προκύπτει από την επίκληση της αρχής του συνεπαγόμενου δέοντος. Καθώς στην περίπτωση των πρακτικών δίλημμάτων η τέλεση της μιας πράξης συνεπάγεται την παράλειψη της άλλης, εάν οφείλουμε να προβούμε στη μεν, τότε οφείλουμε να παραλείψουμε τη δε. Έχουμε λοιπόν τον συλλογισμό:

$$A') Oa \ \& \ (a \supset \sim b) \supset O \sim b$$

$$B') Oa$$

$$\frac{\Gamma') (a \supset \sim b)}{\Delta') O \sim b}$$

$$\Delta') O \sim b$$

Διαπιστώνουμε τώρα ότι η πρόταση Δ' έρχεται σε σύγκρουση με την προκείμενη 2, με την παραδοχή ότι ο αυτουργός οφείλει να τελέσει την b . Δεδομένου μάλιστα ότι αληθεύει και η σχέση συνεπαγωγής ($b \supset \sim a$), με έναν ανάλογο συλλογισμό συνάγεται ότι Δ'') $O \sim a$. Το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγουμε είναι ότι ο αυτουργός οφείλει να τελέσει και να παραλείψει τις ίδιες πράξεις. Έχουμε δηλαδή να κάνουμε με μια δεοντικής σύγκρουση, η οποία αντίκειται στην αρχή της συνοχής.

Ας θυμηθούμε ποιο είναι το διακύβευμα: εάν η κατάφαση των δύο καθηκόντων και η αδυναμία της από κοινού εκπλήρωσής τους οδηγεί στις παραπάνω δεοντικές ασυνέπειες, τότε η αμφιβολία για την κανονιστικότητά τους, για το ότι πράγματι αποτελούν καθήκοντα, μοιάζει εύλογη. Εάν τα καθήκοντα αυτά είναι συσχετικά αξιώσεων, τότε η σκιά της εύλογης αμφιβολίας πέφτει και επάνω στα ίδια τα δικαιώματα. Μάλιστα, η αμφιβολία αυτή βαθαίνει, εάν αναλογιστούμε ότι η αρχή της δεοντικής συνοχής δεν φαίνεται να μπορεί να συναχθεί από την εννοιολογία των δικαιωμάτων. Έχουμε ήδη επισημάνει ότι, βάσει του εννοιακού σχήματος του Hohfeld, οι τυπικές σχέσεις που αναπτύσσονται μεταξύ των αξιώσεων, των ελευθεριών και των καθηκόντων δεν αντιστοιχούν στις τυπικές σχέσεις μεταξύ των εννοιών του επιτακτικού, του επιτρεπτού και του απαγορευμένου. Ως εκ τούτου, οι κατηγορίες των δικαιωμάτων και αυτές των δεοντικών τρόπων δεν ταυτίζονται. Έτσι, από το γεγονός ότι ο x υπέχει έναντι του y το καθήκον να προβεί στην πράξη a δεν μπορεί να συναχθεί ότι ο y επιτρέπεται να τελέσει την πράξη αυτή. Το μόνο που μπορεί να προκύψει αναλυτικά από την κατάφαση μιας σχέσης αξίωσης-καθήκοντος στη συγκεκριμένη περίπτωση είναι άρνηση της ελευθερίας του x να παραλείψει την a . Δεν φαίνεται, συνεπώς, εννοιολογικά αδύνατο η τέλεση της ίδιας πράξης που επιτάσσεται αναφορικά με ένα πρόσωπο να απαγορεύεται αναφορικά με ένα διαφορετικό πρόσωπο ή ακόμα και δυνάμει ενός καθήκοντος αρετής. Ομοίως, η ελευθερία του z έναντι του h να τελέσει την πράξη b είναι αναλυτικώς ισοδύναμη με την έλλειψη καθήκοντος του z έναντι του h να παραλείψει την πράξη αυτή. Δεν είναι αναλυτικώς ισοδύναμη με την έλλειψη ενός καθήκοντος γενικά. Δεν αποκλείεται δηλαδή ο z να οφείλει να παραλείψει την b , με την παράλειψη αυτή να αποτελεί αντικείμενο είτε της αξίωσης ενός άλλου προσώπου είτε ενός καθήκοντος αρετής. Οι σχέσεις $a) Op \supset Pp$

και β) $Pp \equiv \sim O \sim p$ δεν φαίνεται λοιπόν να αληθεύουν, όταν πρόκειται για τέλεια καθήκοντα, συσχετικά αξιώσεων.

Εάν όμως αυτό που είναι λογικά αδύνατο, βάσει των αρχών της δεοντικής λογικής, παρουσιάζεται ως εννοιολογικά δυνατό στα πλαίσια της γλώσσας των δικαιωμάτων, εάν δηλαδή τα δικαιώματα δεν διέπονται από τις αρχές αυτές, ενισχύεται η υποψία ότι το δέον που μας απευθύνουν όχι απλώς είναι οντολογικά διαφορετικό από αυτό των αποφασιστικών λόγων, αλλά στην πραγματικότητα δεν αποτελεί καν ένα δέον. Προκειμένου λοιπόν να διασωσουμε την κανονιστικότητα των δικαιωμάτων, θα πρέπει να εξασφαλίσουμε έναν τρόπο αρμονικής τοποθέτησής τους εντός του πεδίου ισχύος της δεοντικής λογικής.³⁷⁵

Προς την κατεύθυνση αυτή δύο είναι τα βασικά θεωρητικά πλαίσια που έχουν υιοθετηθεί. Σύμφωνα με το εμπειριστικό-σκεπτικιστικό πλαίσιο, η αλήθεια των προκειμένων 1-3, ήτοι η δυνατότητα των ηθικών διλημάτων, καταφάσκει, ωστόσο τα δεοντικά παράδοξα δεν ανακύπτουν και η ακεραιότητα της ηθικής και της έννομης τάξης παραμένει αλώβητη, χάρις σε μια αποψιλωμένη αντίληψη της δεοντικής λογικής. Για παράδειγμα, κάποιοι φιλόσοφοι, όπως ο Bernard Williams, προτείνουν τον εξοβελισμό της αρχής του δεοντικού αθροίσματος³⁷⁶, ενώ κάποιοι άλλοι είναι πιο πρόθυμοι να εγκαταταλείψουν την αρχή του αναγκαίου δύνασθαι.³⁷⁷ Ειδικότερα στη θεωρία των δικαιωμάτων έχει υποστηριχθεί η θέση που μοιάζει να απορρέει από την τυπολογία του Hohfeld, ότι η κατηγορία του δέοντος δεν συνεπάγεται την κατηγορία του επιτρεπτού. Ως εκ τούτου, δεν αληθεύει η αρχή της δεοντικής συνοχής προκειμένου για τα δικαιώματα, ούτε όμως και η αρχή του συνεπαγόμενου δέοντος.³⁷⁸

Οι φιλόσοφοι που ακολουθούν το ορθολογιστικό-δογματικό πλαίσιο σκέψης δεν φαίνεται να στέργουν ή, τουλάχιστον, δεν θεωρούν αναγκαίο να στερήσουν από τη δεοντική λογική θεμελιώδεις αρχές της. Οι φιλόσοφοι αυτοί παίρνουν, ενδεχομένως, στα σοβαρά την αναλογία μεταξύ των κατηγοριών της αληθειας και της δεοντικής τροπικότητας και, παρά τις όποιες ασυμμετρίες, υποστηρίζουν την ακριβή μεταφορά των παραδεγεμένων αρχών της τροπικής λογικής στη δεοντική σφαίρα. Το ενδιαφέρον τους εστιάζεται λοιπόν όχι στις λογικές αρχές, αλλά στη φύση των καθηκόντων και των αξιώσεων. Δεν προσπαθούν δηλαδή να σχηματίσουν μια αντίληψη της δεοντικής λογικής τέτοια, ώστε η αλήθεια των προκειμένων 1-3 να μη γεννά δεοντικά παράδοξα· προσπαθούν αντίθετα να αντιληφθούν τις προκειμένες 1 και 2 κατά τρόπο, ώστε η κατάφασή τους να εναρμονίζεται με τις παραδεγεμένες αρχές της δεοντικής λογικής. Σε μια τέτοια αντίληψη περί των καθηκόντων αναζητούν το κλειδί για την απόσχιση του παραδόξου των διλημάτων, χωρίς πάντως να ομνοούν. Οδηγούμαστε έτσι και πάλι στη γνωστή μας διχοστασία ανάμεσα στους θεωρητικούς των *prima facie* δικαιωμάτων και σε αυτούς της εξειδίκευσης.

³⁷⁵ Μια άλλη λύση, που προκύπτει από τη θεωρία της διάκρισης, είναι να δεχθούμε ότι οι αρχές της δεοντικής λογικής διέπουν το συμπέρασμα της πρακτικής μας διαβούλευσης, την απόφαση δηλαδή περί του τι επιτρέπεται, επιβάλλεται ή απαγορεύεται να πράξουμε και όχι τις προκειμένες οι οποίες θεμελιώνουν το συμπέρασμα αυτό, ήτοι τα δικαιώματα. Έτσι Pavlos Eleftheriadis, *Legal Rights*, 100.

³⁷⁶ Βλ. Bernard Williams, «Ethical Consistency», 130-132.

³⁷⁷ Βλ. E. J. Lemmon, «Moral Dilemmas», στο Christopher W. Gowans (ed.), *Moral Dilemmas*, 114 υπ.2.

³⁷⁸ Βλ. Matthew H. Kramer, «Rights without Trimmings», 19.

Οι πρώτοι δέχονται τη δυνατότητα των γνήσιων διλημμάτων, άρα και της σύγκρουσης των δικαιωμάτων. Υποστηρίζουν ωστόσο ότι τα καθήκοντα μεταξύ των οποίων αναπτύσσονται οι εντάσεις είναι απλώς *prima facie*, ότι δηλαδή δεν συνεπάγονται ένα δέον. Ως εκ τούτου, δεν εφαρμόζονται σε αυτά οι κανόνες της δεοντικής λογικής. Όπως έχουμε δει, ένα *prima facie* καθήκον (και η συσχετική του αξίωση) είτε ανάγεται ως προς την κανονιστικότητά του σε έναν *pro tanto* πρακτικό λόγο είτε αποτελεί το ίδιο έναν τέτοιο λόγο. Σε περίπτωση συρροής περισσότερων αντίρροπων καθηκόντων λοιπόν, το πρόβλημα είναι ή ανάγεται σε αυτό της συρροής αντίρροπων πρακτικών λόγων, επιλύεται δε με τον ίδιο τρόπο: μέσω της στάθμισής τους.

Ας φέρουμε και πάλι στο μυαλό μας το παράδειγμα του Σ, της Μ και του Θ. Οι παραπάνω θεωρητικοί θα υποστήριζαν ότι ο Σ έχει έναντι της Μ το καθήκον να τη συναντήσει στον κινηματογράφο, ένα καθήκον συσχετικό της αξίωσης της Μ με το ίδιο περιεχόμενο. Έχει όμως και έναντι του Θ ένα καθήκον: να τον λυτρώσει από τον θανάσιμο κίνδυνο στον οποίο τελεί. Η ισχύς όμως των δύο καθηκόντων δεν σημαίνει άνευ άλλου τινός ότι ο Σ οφείλει να συναντήσει τη Μ ή ότι οφείλει να βοηθήσει τον Θ. Τα καθήκοντα που τον βαρύνουν και ομοίως οι συσχετικές τους αξιώσεις είναι μόνο *prima facie*. Προκειμένου να διαπιστώσει τι οφείλει να πράξει, ο Σ θα πρέπει να σταθμίσει τα δύο καθήκοντα, ήτοι τους αντίρροπους *pro tanto* λόγους. Και καθώς το πρώτο καθήκον είναι ασθενέστερο του δεύτερου, λέμε ότι η αξίωση της Μ, καίτοι δεν εξαλείφεται, παραμένει στο στάδιο μιας *prima facie* αρχής, με τις υποχρεώσεις που γεννά να έχουν απλώς δευτερογενή χαρακτήρα. Αντίθετα, το καθήκον παροχής βοήθειας στον Θ και η αξίωση του τελευταίου αναπτύσσουν πλήρη δεσμευτικότητα, με τον τρόπο φυσικά που γίνεται αντιληπτή η δεσμευτικότητα υπό το λογοδοτικό μοντέλο: ο Σ έχει έναν αποφασιστικό λόγο να βοηθήσει τον Θ. Καθώς το δέον ανάγεται σε μια σχέση αποφασιστικών λόγων, ο κίνδυνος των δεοντικών παραδόξων αποσιείται. Εάν η τέλεση της πράξης *a* συνεπάγεται την παράλειψη της πράξης *b*, τότε οι λόγοι που στηρίζουν την καθεμία από τις δύο πράξεις είτε θα είναι εξίσου ισχυροί είτε οι μεν θα υπερισχύουν των δε. Είναι συνεπώς λογικά δυνατό ο αυτουργός να έχει επαρκείς, όχι όμως και αποφασιστικούς λόγους υπέρ και των δύο πράξεων. Αυτό σημαίνει ότι η αρχή του δεοντικού αθροίσματος δεν καλείται σε εφαρμογή· αλλά και οι αρχές που τελικά εφαρμόζονται, όπως αυτή του αναγκαίου δύνασθαι ή του συνεπαγόμενου δέοντος, δεν οδηγούν σε παράδοξα. Ισχύει επομένως ο κανόνας: «περισσότερες αξιώσεις – ένα δέον – κανένα παράδοξο».

Οι υποστηρικτές του μοντέλου της εξειδίκευσης, τουναντίον, αρνούνται τη δυνατότητα των ηθικών διλημμάτων και της σύγκρουσης των δικαιωμάτων. Υποστηρίζουν ότι οι προκειμένες 1 – 3 δεν μπορούν να είναι ταυτόχρονα αληθείς. Κάνουμε, μας λένε, λόγο για δύο καθήκοντα, μόνο εάν είναι δυνατή η συνεκπλήρωσή τους, μόνο δηλαδή εάν η προκειμένη 3 είναι ψευδής. Ισχύει επομένως η αρχή της εναρμόνισης: $Oa \ \& \ Ob \supset \diamond (a \ \& \ b)$. Όπως, είδαμε, οι φιλόσοφοι αυτοί θεωρούν ότι μπορούμε να βεβαιώσουμε την ισχύ ενός δικαιώματος, μόνο αφού σταθμίσουμε όλους τους κρίσιμους πρακτικούς λόγους. Η απόφασή μας για τα δικαιώματα αποτελεί πάντοτε το συμπέρασμα της πρακτικής μας διαβούλευσης και ποτέ την προκειμένη της. Έτσι, η ελευθερία τέλεσης μιας πράξης ανάγεται στην ισχύ επαρκών λόγων υπέρ αυτής, ενώ η αξίωση, που μας ενδιαφέρει εδώ, στην ισχύ αποφασιστικών

λόγων. Υπό αυτήν την αντίληψη, οι αξιώσεις είναι απόλυτες, διότι συνεπάγονται ένα ολοκληρωμένο καθήκον, ένα δέον. Είναι λοιπόν λογικά αδύνατο να ισχύουν περισσότερες της μίας αξιώσεις, όταν αυτές τελούν σε ένταση, καθώς είναι λογικά αδύνατο δύο ανταγωνιστικοί λόγοι να είναι αμφοτεροί αποφασιστικοί. Το δέον, εάν υπάρχει, θα είναι αναγκαστικά ένα. Αυτό σημαίνει είτε πως τουλάχιστον το ένα από τα συγκρουόμενα καθήκοντα δεν μπορεί να θεμελιωθεί είτε πως ο αυτουργός φέρει ένα διαζευκτικό καθήκον, το οποίο όμως δεν αντιστοιχεί σε καμία αξίωση.

Πράγματι, στο παράδειγμά μας μόνο ο Θ έχει αξίωση έναντι του Σ, καθώς ο λόγος υπέρ της λύτρωσής του από τον θανάσιμο κίνδυνο που τον απειλεί είναι ισχυρότερος από τον λόγο που παρέχει στον αυτουργό η συμφωνία του με τη Μ. Αυτό που *οφείλει* επομένως να κάνει ο Σ είναι να προσφέρει τη βοήθειά του στον Θ και τίποτα περισσότερο. Έχουμε λοιπόν την αντιστοιχία: «μία αξίωση – ένα δέον – κανένα παράδοξο».

Από τη σκοπιά του λογοσυστατικού μοντέλου της κανονιστικότητας έχουμε ήδη ανασκευάσει τις θέσεις που διατυπώνουν οι φιλόσοφοι, ακολουθώντας το δεύτερο νήμα σκέψης. Σε αυτήν την κριτική θα επανέλθουμε. Πριν όμως θα ρίξουμε μια ματιά στο πρώτο νήμα σκέψης. Εδώ θα καταστεί ακόμα πιο σαφής η σημασία που έχει για εμάς το ζήτημα της κανονιστικότητας των λογικών αρχών. Μια στρεβλή αντίληψη του τρόπου με τον οποίο μας δεσμεύουν οι λογικές αρχές αυτές οδηγεί σε μια επίσης στρεβλή αντίληψη του τρόπου με τον οποίο μας δεσμεύουν τα ρυθμιστικά μέσα της ηθικής· εν προκειμένω, οι αξιώσεις. Οι βαθύτερες παραδοχές που βρίσκονται πίσω από την πεποίθηση της δυνατότητας των πρακτικών διλημμάτων αφορούν στη φύση και την κανονιστικότητα των λογικών αρχών, μεταξύ των οποίων και των αρχών της δεοντικής λογικής. Είναι λάθος να νομίζουμε ότι οι αρχές αυτές προβάλλονται επάνω σε μια προλογικά διαρθρωμένη πραγματικότητα. Η δυνατότητα των αντινομιών, βάσει του πρώτου νήματος, στηρίζεται ακριβώς στην υπόθεση ότι η αντίληψή μας για τον κόσμο, ως δικαιολογητικό θεμέλιο των πεποιθήσεων και των προθέσεών μας, δεν δομείται με βάση τις αρχές της λογικής. Οι πρακτικοί λόγοι και τα καθήκοντά μας, για παράδειγμα, καθώς και η γνώση της ισχύος τους θεμελιώνονται ανεξάρτητα από το τι ορίζει η δεοντική λογική. Οι αρχές της τελευταίας καλούνται σε εφαρμογή, μόνο αφού ολοκληρωθεί η θεμελίωση. Τούτο σημαίνει πως η προβολή των επιταγών της δεοντικής λογικής στην πραγματικότητα δεν θα είναι πάντοτε και κατ' αναγκαιότητα επιτυχής. Κάποια στοιχεία της πραγματικότητας ενδέχεται να μη χωράνε εντός των καθιερωμένων λογικών σχημάτων, εξ ου και η ανάγκη αναθεώρησης ή και εγκατάλειψής τους.

Όσοι ακολουθούν το δεύτερο νήμα αρνούνται, όπως είδαμε, τη θέση ότι η κατάφαση καθηκόντων ενδέχεται να οδηγήσει σε δεοντικά παράδοξα, διότι, κατά τη γνώμη τους, τα καθήκοντα αυτά, ακόμα και τα τέλεια, ανάγονται σε μια σχέση αποφασιστικών λόγων. Πώς όμως ένας τέτοιος αναγωγικός συσχετισμός εναρμονίζει τα καθήκοντα με τη δεοντική λογική; Οι φιλόσοφοι του δεύτερου νήματος αρνούνται τη βασική μεταφυσική προκειμένη περί ενός προλογικά διαρθρωμένου κόσμου. Υποστηρίζουν πως, όταν ο νους έρχεται σε επαφή με τον κόσμο, ο τελευταίος είναι ήδη λογικά δομημένος. Πρόκειται, όπως θυμόμαστε, για τη μεταφυσική αντίληψη που αποδίδει ο Broome σε αυτούς οι οποίοι διατείνονται πως η προσήκουσα

συμμόρφωση με τους λόγους αποτελεί ικανή συνθήκη της ορθολογικότητας. Σύμφωνα με αυτήν την αντίληψη, ο κόσμος «εκπέμπει» κατά μυστηριώδη τρόπο τους ουσιαστικούς λόγους, οι οποίοι μάλιστα είναι οργανωμένοι σε ένα συνεκτικό σύνολο, ένεκα της λογικής προδιάθρωσης του κόσμου. Η ορθή λοιπόν αναγνώριση των λόγων και η προσήκουσα συμμόρφωση προς αυτούς δεν μπορεί να μας φέρει αντιμέτωπους με τις αρχές της λογικής. Η ορθολογικότητα αποτελεί τον αντικατοπτρισμό της προϋπάρχουσας λογικής δομής του κόσμου στον νου.

Έχουμε ήδη αναδείξει την αδυναμία τέτοιου είδους μεταφυσικών αντιλήψεων να συλλάβουν όχι μόνο τη φύση των λογικών αρχών, αλλά και των ίδιων των ουσιαστικών λόγων, υπέρ της θεμελιακότητας των οποίων συνηγορούν. Σε τελευταία ανάλυση, πρόκειται για αδυναμία σύλληψης του κανονιστικού φαινομένου εν γένει. Εδώ θα εστιάσουμε την προσοχή μας σε ένα συγκεκριμένο είδος δέοντος, τις αξιώσεις, και θα δούμε πώς μια εσφαλμένη αντίληψη της ορθολογικότητας συσκοτίζει την κατανόησή μας και για τα ίδια τα δικαιώματα.

Έχουμε τονίσει πως η συγγένεια της θεωρίας των *prima facie* δικαιωμάτων με αυτήν της εξειδίκευσης είναι πολύ πιο στενή απ' ό,τι υπολαμβάνουν οι υποστηρικτές τους, καθότι αμφοτέρως στηρίζονται στο λογοδοτικό μοντέλο της κανονιστικότητας. Στην περίπτωση που μας ενδιαφέρει, αμφοτέρως θεμελιώνουν το δέον των αξιώσεων σε ένα σταθμιστικό ενέργημα. Η μόνη τους διαφωνία έχει να κάνει με το εάν αντικείμενο της στάθμισης αποτελούν και πάλι τα δικαιώματα –με ένα *prima facie* χαρακτήρα αυτή τη φορά– ή όχι. Αυτή όμως η διαφωνία δεν μεταβάλλει τον τρόπο με τον οποίο και οι δύο αντιλαμβάνονται τη δεσμευτικότητα των αξιώσεων. Τούτη δεν διαφέρει σε τίποτα από τη δεσμευτικότητα των αποφασιστικών λόγων, από τον προσδιορισμό δηλαδή της ορθής επιλογής μεταξύ περισσότερων, ανταγωνιστικών επιλογών. Μια τέτοια αντίληψη παραγνωρίζει την ιδιαίτερη κανονιστική υφή των δικαιωμάτων και καθιστά περιττή την εισδοχή τους ως μια διακριτή κατηγορία στην επικράτεια των λόγων.

Τώρα είμαστε σε θέση όχι μόνο να αναγνωρίσουμε αυτήν την αστοχία, αλλά και να την εξηγήσουμε. Όπως παρατηρήσαμε λίγο νωρίτερα, στόχος και των δύο πλευρών είναι να διαμορφώσουν μια *τυπική* θεώρηση για τις αξιώσεις και τα συσχετικά τους καθήκοντα, ώστε αυτά να εναρμονίζονται κατ' αναγκαιότητα με τις παραδεδεγμένες αρχές της δεοντικής λογικής. Οι θεωρίες δηλαδή των *prima facie* δικαιωμάτων και της εξειδίκευσης δεν απαντούν στα ουσιαστικά ερωτήματα «τι είναι οι αξιώσεις και τα συσχετικά τους καθήκοντα;» ή «τι προστατεύουν τα δικαιώματα;», αλλά στο *τυπικό* ερώτημα «ποιες είναι οι δυνατές σχέσεις μιας αξίωσης με άλλες αξιώσεις ή με άλλες δεοντικές κατηγορίες;». Η τυπική αυτή θεώρηση είναι *ουδέτερη* ως προς τις *ουσιαστικές* αντιλήψεις των δικαιωμάτων, ως προς τις θεωρίες των συμφερόντων ή της επιλογής. Ένας υποστηρικτής του μοντέλου της εξειδίκευσης, για παράδειγμα, μπορεί να αντιλαμβάνεται τα δικαιώματα είτε ως προστατευόμενα συμφέροντα είτε ως προστατευόμενες επιλογές· το ίδιο ισχύει και για τους υποστηρικτές των *prima facie* δικαιωμάτων. Τούτη η ουδετερότητα βέβαια δεν θα

μπορούσε παρά να έχει διπλή όψη: και οι ουσιαστικές αντιλήψεις περί δικαιωμάτων εμφανίζονται ουδέτερες ως προς τις τυπικές θεωρήσεις.³⁷⁹

Το συμπέρασμά μας είναι ότι ανάμεσα στις τυπικές και τις ουσιαστικές αντιλήψεις των δικαιωμάτων δεν υπάρχει μια σχέση αναγκαιότητας. Αυτό για κάποιους φιλοσόφους δεν συνιστά πρόβλημα. Θεωρούν μάλιστα ως πλεονέκτημα της τυπικής αντίληψής τους για τα δικαιώματα ότι αυτή μπορεί να αξιοποιηθεί από περισσότερες ουσιαστικές προσεγγίσεις. Θα έπρεπε όμως να είναι σαφές ότι το πρόβλημα της έντασης μεταξύ των δικαιωμάτων δεν μπορεί να επιλυθεί ερήμην μιας ουσιαστικής θεωρίας για το τι είναι τα δικαιώματα. Αλλά και αντιστρόφως, μια ουσιαστική θεωρία περί δικαιωμάτων, προκειμένου να θεωρηθεί ως τέτοια, θα πρέπει να μπορεί να επιλύει τα προβλήματα των εντάσεων με ίδια μέσα, με αναφορά δηλαδή στα ίδια τα ουσιαστικά κριτηρία που επικαλέστηκε για να απαντήσει στο ερώτημα «τι είναι δικαίωμα;».

Αυτό όμως είναι δυνατό, μόνο εάν θεωρήσουμε ότι τα τυπικά και τα ουσιαστικά κανονιστικά ζητήματα τελούν σε σχέση αμοιβαίας εξάρτησης, κάτι εντελώς ξένο προς τις παραδοχές του λογοδοτικού μοντέλου. Όταν μιλάμε για αλληλεξάρτηση τυπικών και ουσιαστικών στοιχείων στα πλαίσια του λογοσυστατικού μοντέλου, εννοούμε ότι οι τυπικοί όροι της σκέψης, είτε πρόκειται για λογικές αρχές είτε για τη συνείδηση της *de dicto* αριθμητικής μας ταυτότητας, θέτουν τα όρια της ουσιαστικής δικαιολόγησης. Θυμόμαστε ότι, βάσει του μοντέλου αυτού, οι λογικές αρχές θα πρέπει να ιδωθούν ως συστατικές της ουσιαστικής, δικαιολογητικής σχέσης $R(p, x, c, a)$, υπό την εξής έννοια: η σχέση ενός *pro tanto* λόγου είναι ένας κανόνας που επιτάσσει, *ceteris paribus*, εκείνες τις νοητικές στάσεις η υιοθέτηση των οποίων θα καταστήσει ορθολογικώς αναγκαία την υιοθέτηση της *a*. Αλλά και οι λογικές αρχές αναπτύσσουν κανονιστική ισχύ, ακριβώς επειδή είναι συστατικές των ουσιαστικών λόγων. Έτσι, η δεσμευτικότητα των μεν προϋποθέτει τη δεσμευτικότητα των δε και αντιστρόφως. Μια ανάλογη σχέση αλληλεξάρτησης τυπικών και ουσιαστικών στοιχείων συναντήσαμε και στο ζήτημα της προσωπικότητας, βασιζόμενοι στη σκέψη του Καντ ότι η ορθολογιστική αντίληψη της προσωπικότητας είναι αναγκαία, αλλά και ικανή για πρακτική χρήση, εφόσον την εκλάβουμε ως υπερβατολογική. Έτσι, από τη συνείδηση της *de dicto* αριθμητικής μας ταυτότητας, ενός τυπικού όρου της σκέψης, οδηγηθήκαμε στην ουσιαστική, κανονιστική αντίληψη των προσώπων ως δικαιολογητικών ορόσημων, ως διακριτών, ίσων και ελεύθερων λογοθετών, εξοπλισμένων με το δικαίωμα της αρνησικυρίας και από εκεί πάλι πίσω.

Το μέλημα λοιπόν μιας ουσιαστικής θεωρίας για τα δικαιώματα δεν μπορεί να είναι άλλο από τον προσδιορισμό της θέσης τους εντός της επικράτειας των λόγων. Έχοντας όμως εντάξει αρμονικά τα δικαιώματα στο κανονιστικό πεδίο, αναγνωρίζοντάς τα ως τους αρμούς που διατηρούν τον ατομικιστικό χαρακτήρα του λόγου, και έχοντας καταδείξει την αναγκαία συνοχή του πεδίου αυτού, δεδομένου του συστατικού χαρακτήρα των λογικών αρχών, το πρόβλημα της έντασης των δικαιωμάτων με τις αρχές της δεοντικής λογικής, υπό τη μορφή της σύγκρουσης των καθηκόντων, δεν μπορεί καν να ανακύψει. Ως εκ τούτου, δεν υπάρχει χώρος, αλλά και αντικείμενο για

³⁷⁹ Βλ. George W. Reinbolt, *The Concept of Rights* (Dordrecht: Springer, 2006), 167-175.

μια τυπική θεωρία των δικαιωμάτων. Η θέση σύμφωνα με την οποία ένας τέτοιος χώρος υπάρχει και αναζητά την πλήρωσή του προϋποθέτει μια ουσιαστική θεωρία που αποτυγχάνει να αναδείξει την εγγενή σχέση των δικαιωμάτων με τους λόγους, άρα μια εσφαλμένη ουσιαστική θεωρία.³⁸⁰

Στο παράδειγμα του κινηματογράφου, βέβαια, ο υποστηρικτής του απόλυτου χαρακτήρα των δικαιωμάτων μπορεί να καταλήξει στο ίδιο συμπέρασμα για τη βασιμότητα των αξιώσεων, ακολουθώντας είτε τη μέθοδο της στάθμισης των ουσιαστικών λόγων, είτε τη μέθοδο της κανονιστικής σύγκλισης και απόθησης. Βάσει του λογοδοτικού μοντέλου, ο λόγος υπέρ της διάσωσης του Θ υποσκελίζει τον λόγο υπέρ της τήρησης της συμφωνίας με τη Μ' βάσει του λογοσυστατικού μοντέλου, ο πρώτος λόγος απωθεί τη συνήθη κανονιστική σημασία της συμφωνίας. Αυτό όμως είναι συμπτωματικό, όπως διαπιστώσαμε επανειλημμένως, εξετάζοντας τη δυνατότητα των δεοντικών αντιφάσεων. Εκεί που δοκιμάζεται πραγματικά το λογοδοτικό μοντέλο και η μέθοδος της στάθμισης είναι στις περιπτώσεις όπου μια αξίωση καταφάσκει, καίτοι οι λόγοι που συνηγορούν υπέρ της κρίσιμης πράξης δεν είναι αποφασιστικοί, αλλά απλώς επαρκείς. Πρόκειται για περιπτώσεις όπου τα καθήκοντα που τελούν σε ένταση έχουν το ίδιο αντικείμενο, αφορούν στο ίδιο αγαθό. Τα προβλήματα που θέτει στη θεωρία των δικαιωμάτων τούτο το χαρακτηριστικό της συμμετρίας μπορούν να επιλυθούν, εάν και μόνο εάν αναγνωρίσουμε τον συστατικό χαρακτήρα τόσο των λογικών αρχών όσο και των αξιώσεων στα πλαίσια μιας σχέσης $R(p, x, c, a)$.

Για τον σκοπό αυτό, μπορούμε να προσδώσουμε στο παράδειγμα της κολυμβήτριας Ν διλημματικό χαρακτήρα, προσθέτοντας ένα ακόμα πρόσωπο, τον Β. Το πρόβλημα μπορεί να διατυπωθεί ως εξής: η Ν βρίσκεται στην παραλία, βυθισμένη στις σελίδες ενός βιβλίου, όταν αντιλαμβάνεται τους Α και Β να καλούν σε βοήθεια. Καθώς εκείνη την ώρα δεν υπάρχουν άλλοι λουόμενοι στην παραλία, οι εκκλήσεις των Α και Β έχουν ως μοναδική αποδέκτρια τη Ν' η αποσόβηση του πνιγμού τους επαφίεται αποκλειστικά σε αυτήν. Η Ν τυγχάνει δεινή κολυμβήτρια, όμως η απόσταση μεταξύ των Α και Β είναι τέτοια που καθιστά αδύνατη την άμεση επέμβαση για τη σωτηρία και των δύο. Η Ν μπορεί να ανταποκριθεί στην έκκληση μόνο του ενός.

Οι θεωρητικοί του μοντέλου της εξειδίκευσης θα μας έλεγαν ότι η Ν δεν βρίσκεται ενώπιον ενός γνήσιου ηθικού διλήμματος, διότι δεν την βαρύνουν δύο καθήκοντα, η εκπλήρωση καθενός εκ των οποίων θα επιφέρει την παραβίαση του άλλου. Βαρύνεται αντίθετα από ένα διαζευκτικό καθήκον να σώσει είτε τον Α είτε τον Β. Το καθήκον αυτό δεν είναι συσχετικό κάποιας αξίωσης. Ούτε ο Α ούτε ο Β έχουν μια αξίωση έναντι της Ν. Το γεγονός ότι ο Α τελεί σε κίνδυνο ζωής συνηγορεί υπέρ της επέμβασης της Ν χάριν της λύτρωσής του από τον κίνδυνο αυτό. Τούτος ο λόγος όμως δεν είναι αρκετά ισχυρός, ώστε να θεμελιώσει μια αξίωση, διότι δεν μπορεί να υποσκελίσει τον εξίσου ισχυρό λόγο υπέρ της διάσωσης του Β, αν και κατισχύει του λόγου που έχει η Ν να εξακολουθήσει την ανάγνωση του βιβλίου της. Η Ν έχει λοιπόν έναν επαρκή λόγο να επέμβει χάριν του Α, έναν επαρκή λόγο να επέμβει χάριν του Β και το χοφελντιανό προνόμιο ή την ελευθερία να επιλέξει ποιον από τους δύο θα σώσει. Η επιλογή της, όποια κι αν είναι αυτή, δεν συνεπάγεται την

³⁸⁰ Βλ. και Μέρος II, Ενότητα 4.3.1.

παραβίαση κάποιου τέλειου καθήκοντος. Αποτελεί αντίθετα εκπλήρωση του διαζευκτικού της καθήκοντος.

Αυτή η προσέγγιση αντίκειται, κατ' αρχάς, σε μια βασική προθεωρητική μας πεποίθηση. Είναι δύσκολο να αρνηθούμε ότι τόσο ο Α όσο και ο Β έχουν αξίωση έναντι της Ν να τους λυτρώσει από τον κίνδυνο ζωής στον οποίο τελούν, υπό την έννοια ότι, εάν η τελευταία παραμείνει αδρανής, θα τους βλάψει προσωπικά. Είναι δύσκολο να δεχθούμε ότι ισχύει ο κανόνας «καθένας έχει αξίωση βοήθειας, όταν διατρέχει έναν θανάσιμο κίνδυνο, εκτός εάν έναν όμοιο κίνδυνο διατρέχει και κάποιος άλλος, η βοήθεια όμως μπορεί να παρασχεθεί μόνο στον έναν». Πώς η κοινότητα του κινδύνου και η έλλειψη επαρκών σωστικών μέσων μπορεί να αποκλείσει τη θεμελίωση αξιώσεων; Για τους θιασώτες, ωστόσο, του απόλυτου χαρακτήρα των δικαιωμάτων που ακολουθούν το λογοδοτικό μοντέλο της στάθμισης, αυτός είναι ο μοναδικός τρόπος να αποφύγουν τα δεοντικά παράδοξα των διλημμάτων.

Από την παραπάνω διαίσθηση εκκινούν οι επίσης ακόλουθοι του λογοδοτικού μοντέλου θεωρητικοί των *prima facie* δικαιωμάτων. Υποστηρίζουν ότι το γεγονός του κινδύνου ζωής στον οποίο βρίσκεται ο Α, ως *pro tanto* λόγος υπέρ της διάσωσής του, θεμελιώνει μια αξίωση έναντι της Ν. Καθώς όμως και ο Β έχει μια όμοια αξίωση, δεν μπορούμε να πούμε ότι σε αυτές αντιστοιχεί ένα δέον. Κάτι τέτοιο θα μας ενέπλεκε στο είδος των αντινομιών, από το οποίο προκύπτουν τα δεοντικά παράδοξα. Οι αξιώσεις των Α και Β είναι, συνεπώς, μόνο *prima facie*, δύο εκτιμήσεις, δηλαδή, που θα πρέπει να σταθμιστούν, προκειμένου να καταλήξουμε στην τελική απόφαση του λόγου.

Και αυτή η προσέγγιση όμως αντίκειται σε μια εδραία προθεωρητική πεποίθηση σχετικά με το τι σημαίνει να είναι κάποιος φορέας μιας αξίωσης. Θεωρούμε ότι οι αξιώσεις είναι κάτι περισσότερο από αυτό που υπολαμβάνουν οι παραπάνω φιλόσοφοι, ότι δεν μπορούν να ανάγονται σε μια σχέση *pro tanto* λόγων, ήτοι στο γεγονός ότι μια εκτίμηση απλώς συνηγορεί υπέρ της τέλεσης μιας πράξης και, ως εκ τούτου, πρέπει απλώς να ληφθεί υπ' όψιν από τον αυτουργό κατά την πρακτική του διαβούλευση. Γιατί τότε να μιλάμε για δικαιώματα και όχι για λόγους, αφού ο τρόπος με τον οποίο μας δεσμεύουν δεν διαφέρει; Υπό αυτήν την προσέγγιση, τα δικαιώματα χάνουν ολοσχερώς την *κατηγορική* τους αυτοτέλεια έναντι των πρακτικών μας λόγων. Επιπλέον, τα δικαιώματα δεν μπορούν να ιδωθούν ως ένα ιδιαίτερο είδος *pro tanto* λόγων, αυξημένης έστω ισχύος σε σχέση με τους κοινούς μας λόγους. Σε αυτήν την περίπτωση το ζήτημα της κατηγορικής αυτοτέλειας δεν ανακύπτει, παραχωρώντας τη θέση του στο γενικότερο ζήτημα της κανονιστικής αυτοτέλειας. Θεωρούμε ότι δεν αποδίδουμε τη δέουσα σημασία στα δικαιώματα, όταν τα σταθμίζουμε με άλλους πρακτικούς λόγους, ακόμα και όταν τελικά αυτά υπερισχύουν των ανταγωνιστικών τους εκτιμήσεων, διότι έτσι εξαρτάμε τη δεοντική τους υφή από τυχαίες περιστάσεις. Από αυτήν τη διαίσθηση εκκινούν οι θεωρητικοί των απόλυτων δικαιωμάτων, επιστρέφοντας στους αντιπάλους τους τη σχετική μομφή.

Είναι όμως οι δύο αυτές προθεωρητικές πεποιθήσεις αληθείς και, εάν ναι, πώς μπορούν να συμβιβαστούν; Πώς δηλαδή στην περίπτωση των Α και Β μπορούμε να μιλάμε για δύο απόλυτα δικαιώματα, χωρίς να θέτουμε υπό αμφισβήτηση θεμελιώδεις αρχές της δεοντικής λογικής; Το κλειδί για την επίλυση αυτού του γρίφου

βρίσκεται στην εγκατάλειψη του λογοδοτικού μοντέλου. Εγκλωβισμένοι στα στενά όρια που χαράσσει το λογοδοτικό μοντέλο, δεχόμενοι δηλαδή ότι το δέον των αξιώσεων ανάγεται στο δέον των αποφασιστικών λόγων, είμαστε καταδικασμένοι να αμφιταλαντευόμαστε ανάμεσα στην άρνηση της θέσης ότι κάθε αξίωση συνεπάγεται ένα δέον και στην άρνηση της δυνατότητας θεμελίωσης περισσότερων του ενός δικαιωμάτων σε καταστάσεις με διλημματικά χαρακτηριστικά. Ποια είναι η όμως η λύση που δίνει το λογοσυστατικό μοντέλο στο πρόβλημα που εξετάζουμε;

Η προσοχή μας θα πρέπει ασφαλώς να στραφεί στον τρόπο με τον οποίο συγκλίνουν και απωθούνται οι κρίσιμες εκτιμήσεις. Για τον Α ισχύει ό,τι και στη βασική εκδοχή του παραδείγματος. Το γεγονός του θανάσιμου κινδύνου που διατρέχει (d_A) είναι για τη Ν ένας *pro tanto* λόγος να επέμβει άμεσα και να τον βοηθήσει. Δυνάμει της κανονιστικής διασταύρωσης, είναι βέβαια και ένας λόγος να διακόψει την ανάγνωση. Το γεγονός d_A συγκλίνει λοιπόν προς το σύνηθες ρυθμιστικό αντικείμενο της αναγνωστικής απόλαυσης (r). Δεν συμβαίνει όμως και το αντίστροφο. Υπό διαφορετικές συνθήκες, η απόλαυση που προσφέρει η ανάγνωση θα αποτελούσε για τη Ν έναν *pro tanto* λόγο υπέρ της εξακολούθησής της· όχι όμως και υπό τις παρούσες συνθήκες. Το γεγονός r δεν μπορεί να συνηγορήσει κατά της λύτρωσης του Α από τον κίνδυνο που απειλεί τη ζωή του, συνεπώς δεν μπορεί να συνηγορήσει ούτε υπέρ της εξακολούθησής της ανάγνωσης. Εάν συνέβαινε το αντίθετο, η Ν θα καταλάμβανε στην επικράτεια των λόγων την πλεονεκτική έναντι του Α θέση μιας δικαστού αρμόδιας να λάβει αποφάσεις για τη ζωή του τελευταίου, όταν το διακύβευμα για την ίδια θα ήταν η απώλεια της αναγνωστικής απόλαυσης, ενός κατά πολύ υποδεέστερου αγαθού. Στο πλαίσιο της ισχύος ενός τέτοιου λόγου, ο Α δεν θα συγκαταλεγόταν από κοινού με τη Ν στη χορεία των συλλογοθετών $x_1, x_2, x_3, \dots, x_n$ ως ένα ίσο με αυτήν πρόσωπο. Ως εκ τούτου, ο λόγος αυτός δεν ισχύει: το γεγονός d_A απωθεί τη συνήθη κανονιστική σημασία της αναγνωστικής απόλαυσης, προκειμένου να διαφυλαχθεί η θέση του Α μεταξύ των ίσων και ελεύθερων προσώπων.

Οι δύο εκτιμήσεις δεν συγκλίνουν λοιπόν, υπό την έννοια ότι δεν διασταυρώνονται κανονιστικά. Αυτό σημαίνει πως μεταξύ τους δεν μπορεί να συγκροτηθεί το πλαίσιο μιας δυνατής επιλογής για την αυτουργό. Συγκεκριμένα, η Ν στερείται την επιλογή να συνεχίσει την ανάγνωση, αγνοώντας τις εκκλήσεις για βοήθεια του Α. Η στέρηση αυτής της επιλογής *χάριν της ισότητας του Α απέναντι στη Ν* ισοδυναμεί με τη θεμελίωση μιας αξίωσης, το αντικείμενο της οποίας προσδιορίζεται από το αντικείμενο της επιλογής που στερείται η αυτουργός. Θα πρέπει να νοήσουμε κάθε θετική αξίωση ως ένα νόμισμα, στη μια όψη του οποίου απεικονίζεται η πράξη υπέρ της οποίας συνηγορεί το κανονιστικώς κρίσιμο γεγονός, ενώ στην έτερη όψη η πράξη ο λόγος υπέρ της οποίας έχει απωθηθεί. Η πρώτη πράξη θα πρέπει να τελεστεί, η δεύτερη να παραλειφθεί. Γίνεται σαφές ότι ο Α έχει έναντι της Ν τόσες αξιώσεις όσες και οι εκτιμήσεις η κανονιστική σημασία των οποίων απωθείται *χάριν της ισότητας των δύο προσώπων*. Η αξίωσή του Α έναντι της αυτουργού να σπεύσει σε βοήθειά του δεν είναι παρά η μία από τις δύο όψεις των πολλαπλών αυτών αξιώσεων. Χωρίς την έτερη όψη της απωθούμενης εκτίμησης, η αξίωση αυτή δεν θα θεμελιωνόταν. Γίνεται επίσης σαφές ότι για την κατάφαση μιας αξίωσης θα πρέπει να ληφθούν υπ' όψιν όλες οι κρίσιμες εκτιμήσεις. Έτσι, για τη θεμελίωση της αξίωσης του Α

απαιτείται αλλά και αρκεί η κανονιστική σημασία του γεγονότος d_A α) να μην απωθείται από κάποια άλλη ανταγωνιστική εκτίμηση και β) να απωθεί την κανονιστική σημασία τουλάχιστον μίας εκτίμηση χάριν της διαφύλαξης της θέσης του A στη χορεία των συλλογοθετών $x_1, x_2, x_3, \dots, x_n$. Τούτες οι επισημάνσεις, η σημασία των οποίων θα φανεί σε λίγο, μας οδηγούν στην επόμενη εκτίμηση που θα πρέπει να λάβει υπ' όψιν της η N, τον κίνδυνο ζωής στον οποίο τελεί ο B.

Σχετικά με την εκτίμηση αυτή, ό,τι έχει ειπωθεί για τον A ισχύει στο ακέραιο και στην περίπτωση του B. Η επισφάλεια της ζωής του αποτελεί για τη N ένα λόγο άμεσης επέμβασης. Την ίδια στιγμή, η απόλαυση της ανάγνωσης δεν μπορεί να θεωρηθεί ως λόγος υπέρ της εξακολούθησής της. Η N στερείται την ελευθερία επιλογής μεταξύ των δύο πράξεων ή, ισοδύναμα, ο B έχει έναντι αυτής μια αξίωση με το ίδιο περιεχόμενο.

Σε αντίθεση λοιπόν με ό,τι υποστηρίζουν οι θεωρητικοί της εξειδίκευσης, η N βαρύνεται με δύο όμοια καθήκοντα, ένα απέναντι στον A και ένα απέναντι στον B. Και σε αντίθεση με ό,τι υποστηρίζουν οι θεωρητικοί των *prima facie* δικαιωμάτων, οι αξιώσεις των A και B είναι απόλυτες, υπό την έννοια ότι συνεπάγονται ένα δέον: η N οφείλει στον A να διακόψει την ανάγνωση και να του προσφέρει τη βοήθειά της· ένα όμοιο καθήκον έχει και απέναντι στον B. Καθώς τώρα αδυνατεί εκ των πραγμάτων να συμμορφωθεί και με τα δύο της καθήκοντα, βρίσκεται ενώπιον μιας παραδειγματικής περίπτωσης ενός πρακτικού διλήμματος. Εάν όμως αληθεύουν οι προκείμενες 1-3, που στοιχειοθετούν –υποτίθεται– την ύπαρξη ενός τέτοιου διλήμματος, και εάν τα καθήκοντα της N δεν είναι απλώς *prima facie*, πώς άραγε αποφεύγονται τα παράδοξα των αντιφάσεων και των συγκρούσεων; Η αλήθεια είναι πως δεν θα αποφεύγονταν, εάν οι αρχές της δεοντικής λογικής καλούνταν σε εφαρμογή μετά τη θεμελίωση και την αναγνώριση των καθηκόντων. Κάτι τέτοιο δεν συμβαίνει, βέβαια, σύμφωνα με το λογοσυστατικό μοντέλο. Τι εννοούμε όμως, συγκεκριμένα στο παράδειγμά μας, όταν λέμε ότι οι αρχές της δεοντικής λογικής είναι συστατικές του κανονιστικού πεδίου και μάλιστα των πιο στοιχειωδών μερών του, των *pro tanto* λόγων;

Ας ξεκινήσουμε από το πρώτο παράδοξο. Για να προκύψουν τα αντιφατικά συμπεράσματα Γ και Z, άρα για να μιλήσουμε για ένα γνήσιο πρακτικό δίλημμα, δεν αρκεί η διαπίστωση της συρροής των καθηκόντων *Oa* και *Ob*. Εξίσου σημαντική με τα καθήκοντα είναι και η μεταξύ τους σχέση, η οποία θα πρέπει να είναι σωρευτική. Μόνο τότε η συμμόρφωση με την επιταγή του ενός καθήκοντος συνεπάγεται την παραβίαση του άλλου. Μόνο τότε η αρχή του δεοντικού αθροίσματος καθίσταται κρίσιμη. Πώς όμως μπορούμε να προσδιορίσουμε το είδος αυτής της σχέσης;

Θα πρέπει, κατ' αρχάς, να τονίσουμε ότι η λογική σχέση μεταξύ δύο κανονιστικών στοιχείων, όπως είναι τα καθήκοντα, είναι και αυτή ένα κανονιστικό στοιχείο. Η τελική απόφαση περί του τι οφείλουμε να πράξουμε, για να έχει ενιαίο χαρακτήρα, θα πρέπει να αναφέρεται όχι μόνο στα επιμέρους καθήκοντα, αλλά και στη μεταξύ τους σχέση. Έτσι, σε περιπτώσεις όπως αυτή που εξετάζουμε, ένα καθήκον δεν μπορεί να θεμελιωθεί, ούτε όμως και να γνωσθεί, παρά μόνο σε σχέση με τα υπόλοιπα καθήκοντα.

Αυτό είναι κάτι με το οποίο δεν φαίνεται να συμφωνούν οι υποστηρικτές της δυνατότητας των συγκρούσεων μεταξύ καθηκόντων. Ως προς το ζήτημα της ερμη-

νείας και εφαρμογής των κρίσιμων κανόνων και αρχών, η προσέγγιση που υιοθετούν είναι *ατομιστική*. Οι θεωρητικοί των *prima facie* δικαιωμάτων, για παράδειγμα, υποστηρίζουν ότι η αξίωση του Α έναντι της Ν θεμελιώνεται *ανεξάρτητα* από την αντίστοιχη αξίωση του Β. Προκύπτει, θα λέγαμε, *παραγωγικά* από μια αρχή που προβλέπει ότι, εάν κάποιος τελεί σε κίνδυνο ζωής, έχει αξίωση από εκείνον που μπορεί να τον λυτρώσει να το πράξει. Από την αρχή αυτή, εφόσον πληρούται το πραγματικό της, συνάγονται τα επιμέρους καθήκοντα *ατομικά*. Μπορούμε όμως να ισχυριστούμε ότι τα καθήκοντα αυτά τελούν σε κάποια σχέση μόνο και μόνο επειδή έχουν παραχθεί από την ίδια αρχή; Η απάντηση θα πρέπει να είναι *αποφατική*. Εάν τα καθήκοντά μας μπορούν να θεμελιωθούν ανεξάρτητα το ένα από το άλλο, τότε δεν τελούν σε καμία λογική σχέση· απλώς τυχαίνει να συνυπάρχουν. Εντελώς αυθαίρετα λοιπόν η τυχαία συνύπαρξη εκλαμβάνεται ως σωρευτική κανονιστική σχέση. Τα δεοντικά παράδοξα που προκύπτουν στη συνέχεια δεν οφείλονται στη φύση των συγκρουόμενων κανόνων και αρχών, αλλά στην ατομιστική μέθοδο ερμηνείας και εφαρμογής που ακολουθούν οι παραπάνω φιλόσοφοι.

Η αναγνώριση, αντίθετα, των αξιώσεων μέσω του τρόπου σύγκλισης και απόθησης όλων των κρίσιμων εκτιμήσεων έχει κατ' εξοχήν *ολιστικό* χαρακτήρα. Οι αξιώσεις των Α και Β έναντι της Ν θεμελιώνονται *εν ταυτώ*. Εν ταυτώ ποριζόμαστε και τη γνώση της θεμελίωσής τους, άρα και της μεταξύ τους λογικής σχέσης. Ποια είναι λοιπόν αυτή η σχέση στο παράδειγμά μας;

Εάν ο κίνδυνος στον οποίο βρίσκεται κάποιος αποτελεί έναν λόγο άμεσης επέμβασης και διάσωσης για εκείνον που μπορεί να το πράξει, τότε η Ν δεσμεύεται από δύο *pro tanto* λόγους αναφορικά με τους Α και Β. Το ότι μιλάμε για δύο λόγους σημαίνει ότι οι δύο ανταγωνιστικές εκτιμήσεις έχουν ήδη συγκλίνει. Η επισφάλεια της ζωής του Α δεν συνηγορεί απλώς υπέρ της διάσωσής του. Υπό τις συγκεκριμένες συνθήκες, συνηγορεί και υπέρ της μη διάσωσης του Β. Ισχύει όμως και το αντίστροφο: ο κίνδυνος ζωής του Β συνηγορεί υπέρ της μη επέμβασης χάριν του Α. Εάν τώρα η εκτίμηση για την επισφάλεια της ζωής του Α δεν μπορεί να αποθήσει την αντίστοιχη εκτίμηση για την επισφάλεια της ζωής του Β και άρα να της στερήσει τη συνήθη κανονιστική της σημασία, αυτό σημαίνει ότι ο Α, μολονότι έχει μια αξίωση έναντι της Ν να διακόψει την ανάγνωση και να σπεύσει σε βοήθειά του, δεν έχει την αξίωση να προτιμήσει αυτόν αντί του Β, όπως ούτε ο Β έχει μια αξίωση προτίμησης αντί του Α. Η σύγκλιση ανάμεσα στους δύο ανταγωνιστικούς *pro tanto* λόγους θεμελιώνει το δικαίωμα μιας επιλογής για το υποκείμενο που δεσμεύεται από τους λόγους αυτούς, *εν προκειμένω* για τη Ν.

Έστω τώρα ότι η Ν επιλέγει να σώσει τον Α. Είναι βάσιμη η κατηγορία ότι παραβίασε το καθήκον της προς τον Β; Η απάντηση θα πρέπει να είναι και εδώ αρνητική. «Μου ανήκει η επιλογή τέλεσης της *a* ή της *b* πράξης» σημαίνει ότι έχω το δικαίωμα να επιλέξω σε ποια από τις δύο πράξεις θα προβώ. Τι είδους δικαίωμα έχει η Ν; Πρόκειται άραγε για μια ελευθερία, όπως υποστηρίζουν οι θεωρητικοί της εξειδίκευσης; Όχι. Μια ελευθερία έχει ως αντικείμενό της την τέλεση μιας πράξης. Όμως το ακτικείμενο της επιλογής της Ν, η διάσωση των Α και Β, αποτελεί ταυτόχρονα και αντικείμενο των καθηκόντων της. Η Ν έχει, θα λέγαμε, το δικαίωμα να *αποφασίσει* σε ποιο από τα δύο καθήκοντα ή, διαφορετικά, σε ποια από τις δύο

αξιώσεις θα ανταποκριθεί. Το δικαίωμά της είναι λοιπόν δευτέρου βαθμού, καθώς αναφέρεται *άμεσα* σε ήδη θεμελιωμένες σχέσεις δικαιωμάτων, στις αξιώσεις των Α και Β, και μόνο *έμμεσα* σε πράξεις.

Ανατρέχοντας ξανά στην τυπολογία του Hohfeld, θα διαπιστώναμε ότι η κατηγορία που αναζητάμε είναι αυτή της *εξουσίας*.³⁸¹ «Έχω μια ηθική ή νομική εξουσία απέναντι σε κάποιον» σημαίνει ότι μπορώ να επιφέρω μεταβολές στις ηθικές ή τις νομικές του σχέσεις, να τον απαλλάξω, φερ' ειπείν, από καθήκοντα ή να του στερήσω δικαιώματα. Επιλέγοντας η Ν να ανταποκριθεί στο καθήκον της έναντι του Α, ασκεί στην πραγματικότητα μια εξουσία, καθώς στερεί από τον Β την αξίωση που είχε απέναντί της. Πώς συμβαίνει αυτό; Ας υποθέσουμε ότι η Ν λαμβάνει την απόφασή της και αρχίζει να κινείται προς την κατεύθυνση του Α. Ο Β διατηρεί την αξίωσή του μέχρι τη χρονική στιγμή που η Ν, εάν μεταβάλει την απόφασή της και στραφεί προς αυτόν, θα μπορεί να φτάσει *έγκαιρα* και να τον διασώσει. Τα κανονιστικά αποτελέσματα της άσκησης της εξουσίας της δεν επέρχονται πριν από αυτό το σημείο. Πέρα από αυτό, το δικαίωμα του Β απόλλεται. Ο τελευταίος δεν θα μπορεί πλέον να αξιώσει τη βοήθεια της Ν, διότι η δυνατότητα για μια τέτοια βοήθεια θα έχει εκλείψει. Υπό τις νέες συνθήκες, ο κίνδυνος ζωής του Β δεν συνηγορεί υπέρ της διάσωσής του από τη Ν, έχει πάψει να αποτελεί για αυτήν έναν *pro tanto* λόγο. Άρα, αυτό που στερούνται οι Α και Β, εμπλεκόμενοι στη διλημματική για τη Ν κατάσταση, δεν είναι οι αξιώσεις του έναντι αυτής, όπως θα ισχυρίζονταν οι θιασώτες του μοντέλου της εξειδίκευσης, αλλά η ασυλία από τη μεταβολή της κανονιστικής τους θέσης.

Ο τρόπος λοιπόν με τον οποίο συγκλίνουν και απωθούνται οι κρίσιμες εκτιμήσεις διαμορφώνει ένα κανονιστικό περιβάλλον, εντός του οποίου η Ν έχει δύο καθήκοντα, συσχετικά των απόλυτων αξιώσεων των Α και Β, και την ηθική και νομική εξουσία να αναιρέσει το ένα από αυτά. Η συρροή λοιπόν των δύο καθηκόντων δεν είναι σωρευτική, όπως εσφαλμένα δέχθηκαν οι υποστηρικτές της δυνατότητας της σύγκρουσης των καθηκόντων· είναι διαζευκτική. Η οριστική απόφαση συμμόρφωσης με την επιταγή της μιας αξίωσης δεν συνεπάγεται την παραβίαση της άλλης, αλλά την εξάλειψή της. Καθώς η αρχή του δεοντικού αθροίσματος δεν καλείται σε εφαρμογή, το πρώτο παράδοξο ενός υποτιθέμενα γνήσιου διλήμματος δεν ενσκήπτει.

Ομοίως, η αρχή του συνεπαγόμενου δέοντος δεν εφαρμόζεται, όπως θα υποστήριζε κάποιος στο πλαίσιο ενός εσφαλμένου δεοντικού ατομισμού, προκειμένου να παραχθούν από το ήδη θεμελιωμένο καθήκον διάσωσης του Α το καθήκον διακοπής της ανάγνωσης και ιδίως το καθήκον παράλειψης διάσωσης του Β, το οποίο μας οδηγεί στο παράδοξο της δεοντικής σύγκρουσης. Τα καθήκοντα που δεσμεύουν τη Ν θεμελιώνονται εν ταυτώ, μέσω του μηχανισμού σύγκλισης και απώθησης των κρίσιμων ανταγωνιστικών εκτιμήσεων. Η αρχή του συνεπαγόμενου δέοντος δεν έρχεται εκ των υστέρων να προβληθεί επάνω τους. Η ισχύς της έχει ενεργοποιηθεί σε ένα προγενέστερο και βαθύτερο στάδιο, καθώς πρόκειται για μια αρχή που διέπει τον ίδιο τον μηχανισμό σύγκλισης και απώθησης. Πράγματι, η δομή της αρχής του

³⁸¹ Άρα, αυτό που στερούνται οι Α και Β, εμπλεκόμενοι στη διλημματική για τη Ν κατάσταση, δεν είναι οι αξιώσεις τους έναντι αυτής, όπως θα ισχυρίζονταν οι θιασώτες των απόλυτων δικαιωμάτων, αλλά η *ασυλία* από τη μεταβολή της κανονιστικής τους θέσης.

συνεπαγόμενου δέοντος και αυτή της κανονιστικής διασταύρωσης είναι ακριβώς οι ίδιες. Εάν η τέλεση της πράξης a συνεπάγεται την παράλειψη της πράξης b , τότε μπορούμε να εννοήσουμε τη σχέση $Oa \ \& \ (a \supset \sim b) \supset O \sim b$, εάν και μόνο εάν σκεφτούμε ότι ο *pro tanto* λόγος υπέρ της a συνηγορεί και υπέρ της παράλειψης της b · ως εκ τούτου, ένας αποφασιστικός λόγος υπέρ της τέλεσης της a είναι ένας αποφασιστικός λόγος υπέρ της παράλειψης της b .

Σε αυτό το σημείο και όχι νωρίτερα, αφού δηλαδή έχουν προσδιοριστεί επακριβώς τα συσχετικά των αξιώσεων καθήκοντα και το είδος της συρροής τους και έχει διαμορφωθεί το κατάλληλο πλαίσιο επιλογής για τη N , καθίσταται κρίσιμη η διαδικασία της στάθμισης των ουσιαστικών λόγων. Μεταξύ των εκτιμήσεων που η αυτουργός θα κληθεί ενδεχομένως να λάβει υπ' όψιν της σε αυτό το στάδιο της πρακτικής της διαβούλευσης είναι και το ζήτημα της ηθικής σημασίας του αριθμού των προσώπων που χρήζουν βοήθειας. Το ζήτημα των αριθμών είναι αδιάφορο, όταν εξετάζουμε τη θεμελίωση των αξιώσεων. Καθίσταται κρίσιμο μόνο ως ένας *pro tanto* λόγος στο πλαίσιο μιας επιλογής. Έστω, λοιπόν, ότι σε πολύ μικρή απόσταση από τον B βρίσκεται ο Γ , ο οποίος διατρέχει και αυτός τον ίδιο κίνδυνο. Εάν η N στραφεί προς την κατεύθυνσή τους θα καταφέρει να τους σώσει αμφότερους, με κόστος τον πνιγμό του A . Εάν αντίθετα κατευθυνθεί προς τον τελευταίο, το κόστος θα είναι ο θάνατος των B και Γ . Το γεγονός αυτό αποτελεί λοιπόν έναν *pro tanto* λόγο υπέρ της συμμόρφωσης της N με τα καθήκοντά της προς τους δύο ναυαγούς.³⁸² Τούτο σημαίνει πως, ελλείψει ενός ισχυρότερου ή έστω εξίσου ισχυρού ανταγωνιστικού λόγου, η N οφείλει να κατευθυνθεί προς τους B και Γ , υπό την έννοια ότι έχει έναν αποφασιστικό λόγο να το κάνει.³⁸³ Έτσι, ακόμα και αν ανταποκριθεί στην έκκληση του A , δεν θα έχει παραβιάσει τα δικαιώματα των B και Γ .³⁸⁴ Θα έχει προβεί απλώς σε μια ηθικώς εσφαλμένη επιλογή.³⁸⁵ Δεν αποκλείεται βέβαια ο *pro tanto* λόγος να αντισταθμίζεται ή ακόμα και να υποσκελίζεται από μια άλλη εκτίμηση. Έστω, λοιπόν, ότι ο A είναι ο γιος της N . Σε αυτήν την περίπτωση θα πρέπει, νομίζω, να δεχθούμε ότι η αυτουργός έχει έναν αποφασιστικό λόγο να στραφεί προς τον A , με κόστος φυσικά τον θάνατο δύο ανθρώπων. Δεν έχει παρά ταύτα ένα τέλειο καθήκον προτίμησης έναντι του γιου της, στηριζόμενο, υποτίθεται, σε μια ιδιαίτερη νομική και ηθική της υποχρέωση.³⁸⁶ Δεν μπορούμε δηλαδή να θεωρήσουμε ότι η N τελεί μια άδικη πράξη, προσφέροντας τη βοήθειά της στους B και Γ . Το ίδιο ισχύει και στην περίπτωση που η N έχει αναλάβει με ιδιωτική συμφωνία την υποχρέωση να προστα-

³⁸² Την αντίθετη άποψη υποστηρίζει ο John M. Taurek στη μελέτη του «Should the Numbers Count?», *Philosophy and Public Affairs* 6 (1977), 293-316. Πρβλ. την κριτική του Derek Parfit στο άρθρο του «Innumerate Ethics», *Philosophy and Public Affairs* 7 (1978), 285-301.

³⁸³ Για τη δεοντοκρατική υφή αυτού του λόγου, βλ. την πλούσια σε υπομνηματισμό επί του θέματος συμβολή του Φίλιππου Βασιλόγιαννη, «Μετρούν οι αριθμοί: πώς και γιατί;», στο *Μνήμη Θανάση Κ. Παπαχρίστου* (Αθήνα-Κομοτηνή: Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, 2019), 153-182.

³⁸⁴ Πρβλ. Elizabeth Anscombe, «Who Is Wronged? Philippa Foot on Double Effect: One Point, *Oxford Review* 5 (1967), 16-17.

³⁸⁵ Διαφορετική είναι όμως η άποψη που εκφράζουν τόσο ο T. M. Scanlon όσο και η Frances Kamm. Αμφότεροι υποστηρίζουν ότι καθέναν από τους B και Γ έχει έναντι της N μια αξίωση προτίμησης. Βλ. τα επιχειρήματά τους περί λύσης της ισοπαλίας (tie-breaking) και περί στάθμισης αντιστοίχως στα T. M. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, 229-241 και F. M. Kamm, *Intricate Ethics*, 48-77.

³⁸⁶ Πρβλ. John M. Taurek, «Should the Numbers Count?», *Philosophy and Public Affairs* 6 (1977), 296.

τεύει την ασφάλεια του (εργοδότη της πλέον και όχι γιου) Α. Ένας όρος που θα προέβλεπε το καθήκον προτίμησης του Α σε ανάλογες περιπτώσεις δεν θα ήταν δεσμευτικός για τη Ν, διότι θα στερούσε από τους Β και Γ τις αξιώσεις τους έναντι της. Και ασφαλώς οι Α και Ν δεν έχουν την εξουσία να επιφέρουν με τη σύναψη μια συμφωνίας αυτό το ηθικό και νομικό αποτέλεσμα.

Ασφαλώς, υπάρχουν και άλλες εκτιμήσεις, σχετιζόμενες με ιδιότητες των προσώπων Α και Β, τις οποίες θα πρέπει να λάβει υπ' όψιν της η αυτουργός. Έστω λοιπόν ότι ο Β είναι ένας διακεκριμένος ερευνητής που εργάζεται επάνω στη θεραπεία μιας σοβαρής ασθένειας. Το γεγονός αυτό βαραίνει περισσότερο μεταξύ των κρίσιμων λόγων που η Ν θα πρέπει να συνεκτιμήσει. Θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι η Ν οφείλει να σώσει τον Β, υπό την έννοια πλέον ότι έχει έναν αποφασιστικό λόγο να το κάνει.

Οι φιλόσοφοι που υποστηρίζουν ότι το δέον των αξιώσεων ανάγεται, έστω οντολογικά, στο δέον των αποφασιστικών λόγων θα μας έλεγαν πως μόνο τώρα θεμελιώνονται η αξίωση του Β προς τη Ν και το συσχετικό καθήκον της τελευταίας. Οι μεν θεωρητικοί των απόλυτων δικαιωμάτων θα διατείνονταν πως ο Α δεν έχει καμία αξίωση, οι δε θεωρητικοί των *prima facie* δικαιωμάτων θα ισχυρίζονταν ότι μόνο ο Β έχει μια ολοκληρωμένη αξίωση, η οποία συνεπάγεται ένα καθήκον για τη Ν. Ο Α διατηρεί την αξίωσή του, αυτή όμως ανάγεται απλώς σε έναν *pro tanto* λόγο, παραμένει δηλαδή στο στάδιο ενός *prima facie* δικαιώματος.

Έχουμε ήδη απορρίψει το λογοδοτικό μοντέλο προσέγγισης της δεοντικής υφής των δικαιωμάτων. Εδώ μας παρουσιάζεται ένα ακόμα παράδειγμα όπου η εφαρμογή του μοντέλου αυτού οδηγεί σε αντιενορατικά συμπεράσματα. Πράγματι, είναι δύσκολο να δεχθούμε ότι μια τυχαία ιδιότητα του προσώπου, όπως το επάγγελμά του, είναι κρίσιμη για τη θεμελίωση της αξίωσης λύτρωσής του από έναν κίνδυνο ζωής. Ακόμα δυσκολότερο είναι να δεχθούμε ότι η τυχαία αυτή ιδιότητα μπορεί να εμποδίσει τη θεμελίωση μιας αξίωσης με το ίδιο περιεχόμενο για ένα άλλο πρόσωπο, εν προκειμένω για τον Α.

Εγκαταλείποντας το λογοδοτικό μοντέλο, διαπιστώνουμε ότι η στάθμιση των λόγων δεν αποτελεί μια διαδικασία θεμελίωσης του δέοντος των αξιώσεων, αλλά μια διαδικασία που μας βοηθάει να αποφανθούμε περί του ποια από τις ήδη θεμελιωμένες αξιώσεις θα πρέπει να ικανοποιήσουμε. Εάν η Ν, παρά τον αποφασιστικό λόγο υπέρ του αντιθέτου, ανταποκριθεί τελικά στο καθήκον της απέναντι στον Α, δεν θα έχει παραβιάσει την αξίωση του Β, δεν θα έχει οικειοποιηθεί μια επιλογή που δεν της ανήκει. Θα έχει ασκήσει με εσφαλμένο τρόπο μια δική της επιλογή. Το παράπτωμά της θα είναι λιγότερο σοβαρό.³⁸⁷

³⁸⁷ Άλλωστε η Ν, δεδομένης της εξουσίας της, μπορεί να αγνοήσει πλήρως την ισχύ ουσιαστικών λόγων υπέρ της μιας ή της άλλης επιλογής και να εναποθέσει το βάρος της απόφασής της στην τύχη, προβαίνοντας, για παράδειγμα, σε κλήρωση. Για κάποιους, μάλιστα, αυτός είναι και ο μοναδικός ηθικά αποδεκτός τρόπος επιλογής σε ανάλογες περιπτώσεις. Το δίλημμα που αντιμετωπίζει η Ν γίνεται αντιληπτό ως ένα πρόβλημα αμιγούς διαδικαστικής δικαιοσύνης. Αυτό δεν είναι ορθό. Από τη στιγμή που έχει θεμελιωθεί η εξουσία της, όποια απόφαση και αν λάβει η αυτουργός, σε όποιες εκτιμήσεις και αν τη βασίσει, ζήτημα παραβίασης των δικαιωμάτων των Α και Β δεν δύναται να προκύψει. Τούτο αληθεύει, ακόμα και αν οι εκτιμήσεις που έλαβε υπ' όψιν της δεν έχουν καμία κανονιστική κρισιμότητα, ακόμα δηλαδή και αν επιλέξει να σώσει τον Α, επειδή είναι λευκός ή ασπάζεται ένα

Εγείρεται στο σημείο αυτό η υποψία μιας δεύτερης, βαθύτερης, αυτή τη φορά, δεοντικής ασυνέπειας, ανάμεσα στο δέον των αξιώσεων και σε αυτό των αποφασιστικών λόγων: πώς γίνεται να υποστηρίζουμε ταυτόχρονα ότι ο Α έχει μια απόλυτη αξίωση έναντι της Ν, η οποία ωστόσο οφείλει να σώσει τον Β; Είδαμε πως ο βασικός λόγος αμφισβήτησης της δεοντικότητας των δικαιωμάτων είναι ότι οι κατηγορίες στις οποίες αυτά αναλύονται δεν αντιστοιχούν πλήρως στους δεοντικούς τρόπους. Η αξίωση του Α έναντι της Ν για την τέλεση μιας πράξης δεν σημαίνει ότι η Ν οφείλει γενικά να τελέσει την πράξη αυτή. Το οφείλει συγκεκριμένα στον Α. Τα δύο δέοντα δεν συγκρούονται, διότι το ρυθμιστικό τους περιεχόμενο δεν συμπίπτει. Το δέον των αποφασιστικών λόγων αφορά στην τελική και ενιαία απόφαση του λόγου περί του τι οφείλουμε να πράξουμε, αφού ληφθούν υπ' όψιν όλες οι κρίσιμες εκτιμήσεις. Υπό το *λογοσυστατικό* μοντέλο, το δέον των αξιώσεων είναι θεμελιωδέστερο, καθώς είναι συστατικό της ιδιαίτερης κανονιστικής σημασίας κάποιων από αυτές τις εκτιμήσεις. Στο παράδειγμά μας, η αξίωση του Α και του Β είναι συστατική της ιδιαίτερης κανονιστικής σημασίας που έχει το γεγονός ότι τελούν σε άμεσο κίνδυνο ζωής. Όπως είδαμε, το γεγονός αυτό δεν υποσκελίζει απλώς την κανονιστική ισχύ της αναγνωστικής ηδονής· δεν την αφήνει καν να αναπτυχθεί. Οι αξιώσεις των Α και Β δεσμεύουν τη Ν, στερώντας της μια επιλογή, την ίδια στιγμή όμως σχηματίζουν το αντικείμενο μιας νέας επιλογής, παρέχοντας στην αυτουργό την εξουσία να προβεί σε αυτήν. Το πώς η Ν θα ασκήσει την εξουσία της δεν προσδιορίζεται βέβαια από τις αξιώσεις. Οι τελευταίες δεν συγκαταλέγονται μεταξύ των εκτιμήσεων που η Ν θα πρέπει να λάβει υπ' όψιν της, προκειμένου να επιλέξει ορθά. Ο ρόλος των αξιώσεων είναι βασικότερος, εξαντλήθηκε δε στη σύσταση της επιλογής αυτής.

Ένα ζήτημα θα μας απασχολήσει ακόμα. Είδαμε ότι οι θεωρητικοί των *prima facie* δικαιωμάτων ακολουθούν μια ατομιστική μέθοδο θεμελίωσης των αξιώσεων και των συσχετικών τους καθηκόντων, με αποτέλεσμα την αδυναμία προσδιορισμού της λογικής τους σχέσης σε περίπτωση συρροής. Η υιοθέτηση όμως μιας ολιστικής μεθόδου δεν αρκεί προκειμένου να επιλυθεί το πρόβλημα. Η θεμελίωση των αξιώσεων βάσει του μοντέλου της εξειδίκευσης, μέσω δηλαδή της στάθμισης των κρίσιμων *pro tanto* λόγων προς το πράττειν, έχει αναμφισβήτητα ολιστικό χαρακτήρα. Καθώς όμως οι αξιώσεις ανάγονται ως προς την κανονιστικότητά τους σε μια σχέση αποφασιστικών λόγων, η συρροή ανταγωνιστικών καθηκόντων καθίσταται αδύνατη. Παρά την ολιστική μέθοδο θεμελίωσης λοιπόν ούτε οι θεωρητικοί της εξειδίκευσης είναι σε θέση να νοήσουν μια λογική σχέση μεταξύ περισσότερων καθηκόντων που τελούν σε ένταση. Η κοινή τους αδυναμία με τους υποστηρικτές των *prima facie* δικαιωμάτων οφείλεται στην κοινή αποδοχή του λογοδοτικού μοντέλου της κανονιστικότητας. Γιατί όμως το λογοδοτικό μοντέλο δεν μας βοηθάει να συλλάβουμε μια τέτοια σχέση;

Όπως είδαμε, ο προσδιορισμός της τυπικής διαζευκτικής σχέσης μεταξύ των καθηκόντων της Ν έγινε με ουσιαστικά κριτήρια, με τον ακριβή προσδιορισμό του περιεχομένου τους. Σε αυτόν οδηγηθήκαμε, εξετάζοντας τον τρόπο με τον οποίο

συγκεκριμένο θρησκευτικό δόγμα σε αντίθεση με τον Β. Εάν η επιλογή καθ' εαυτήν, ακόμα και εάν είναι ηθικώς εσφαλμένη, δεν στρέφεται κατά αξιώσεων των Α και Β, κατά μείζονα λόγο το ίδιο ισχύει και για τους λόγους ή γενικότερα τη διαδικασία απόφασης στην οποία βασίστηκε.

συγκλίνουν και απωθούνται οι πρακτικά κρίσιμες εκτιμήσεις. Το συμπέρασμά μας ήταν ότι οι A και B, καίτοι έχουν αξίωση από τη N να διακόψει την ανάγνωση και να τους βοηθήσει, δεν έχουν μια αξίωση προτίμησης· η συμμόρφωση της αυτουργού με το καθήκον της είτε προς τον A είτε προς τον B αποτελεί αντικείμενο της δικής της επιλογής. Η τυπική διαζευκτική σχέση μεταξύ των δύο καθηκόντων εκφράζει λοιπόν την ουσιαστική σχέση εξουσίας-συμμόρφωσης ανάμεσα στη N και τους δύο ναυαγούς.

Θα μπορούσαμε άραγε να οδηγηθούμε στο συμπέρασμα αυτό, ακολουθώντας το λογοδοτικό μοντέλο και τη μέθοδο των σταθμιστικών ενεργημάτων, προκειμένου να θεμελιώσουμε τα δικαιώματα; Η απάντηση είναι αρνητική, εάν υιοθετηθεί η μέθοδος της *συνολικής* στάθμισης, διότι δεν νοείται η ισχύς αποφασιστικών λόγων υπέρ δύο πράξεων εκ των οποίων μπορούμε να τελέσουμε μόνο τη μία. Το καθήκον, εάν μπορεί να θεμελιωθεί, θα είναι ένα, όπως μία θα είναι και η συσχετική του αξίωση. Οι αποφάνσεις στις οποίες καταλήγουμε μετά από συνολική στάθμιση των λόγων είναι του τύπου «ο X, υπό τις συγκεκριμένες συνθήκες, έχει ή δεν έχει αποφασιστικό λόγο, οφείλει ή δεν οφείλει να βοηθήσει τον Y». Στη βασική εκδοχή του παραδείγματος, όπου ο B απουσιάζει, η N έχει έναν αποφασιστικό λόγο να σπεύσει σε βοήθεια του A ή, διαφορετικά, οφείλει να προβεί στην ενέργεια αυτή. Το ίδιο γεγονός αποτελεί όμως και έναν αποφασιστικό λόγο υπέρ της διακοπής της ανάγνωσης, όπως μας υπαγορεύει η αρχή του συνεπαγόμενου δέοντος. Τέλος, δυνάμει της αρχής του δεοντικού αθροίσματος, το γεγονός του θανάσιμου κινδύνου που διατρέχει ο A αποτελεί για τη N έναν αποφασιστικό λόγο να προβεί και στις δύο πράξεις από κοινού, στη διακοπή της ανάγνωσης και στην παροχή βοήθειας στον A. Εάν τώρα, συντασσόμενοι με τους θεωρητικούς της εξειδίκευσης, δεχθούμε ότι οι σχέσεις αξιώσεων-καθηκόντων ανάγονται στις παραπάνω σχέσεις αποφασιστικών λόγων, θα πρέπει να αναγνωρίσουμε τον A ως φορέα τριών αξιώσεων έναντι της N: των δύο επιμέρους αξιώσεων $C_{A, N, \sim r}$ και C_{A, N, h_A} , ήτοι «σταμάτα την ανάγνωση» και «βοήθησέ με», και της σύνθετης $C_{A, N, (\sim r \ \& \ h_A)}$, ήτοι «σταμάτα την ανάγνωση και βοήθησέ με». Όπως θα δούμε αμέσως μετά και προκειμένου να μην απεμποληθεί η κατηγορική αυτοτέλεια των δικαιωμάτων έναντι των πρακτικών μας λόγων, θα πρέπει να θεωρήσουμε ότι η C_{A, N, h_A} είναι η *βασική* αξίωση του A έναντι της N, ενώ η $C_{A, N, (\sim r \ \& \ h_A)}$ *εξειδικεύει* απλώς το γενικό περιεχόμενο h_A , δεδομένων των ιδιαίτερων περιστάσεων.

Σύμφωνα με το λογοσυστατικό μοντέλο, θεμελιώνονται επίσης οι τρεις αυτές αξιώσεις. Ωστόσο η αξίωση $C_{A, N, (\sim r \ \& \ h_A)}$ δεν μπορεί να ιδωθεί ως ειδική σε σχέση με την υποτιθέμενα γενικότερη C_{A, N, h_A} . Όπως γνωρίζουμε, το περιεχόμενο των αξιώσεων δεν προσδιόρίζεται από έναν υπερισχύοντα κατά το συγκριτικό του σθένος πρακτικό λόγο, αλλά από ένα ζεύγος κανονιστικών εκτιμήσεων: από τον *pro tanto* λόγο που συνηγορεί υπέρ της τέλεσης μιας πράξης και από την κανονιστική σημασία ενός γεγονότος που απωθείται από τον λόγο αυτό, χάριν της ισότητας και της διακρίσιμότητας ενός προσώπου. Με άλλη διατύπωση, το περιεχόμενο των αξιώσεων προσδιορίζεται από την επιλογή την οποία στερείται ο αυτουργός, όχι μόνο από την πράξη που οφείλει να τελήσει. Δεν μπορούμε λοιπόν να μιλάμε για μια βασική αξίωση με γενικό περιεχόμενο, όπως «βοήθησέ με», και για μια ειδικότερη διατύπωση του

περιεχομένου της, όπως στην περίπτωση της αξίωσης $C_{A, N, (\sim r \ \& \ hA)}$. Βασική αξίωση, κατά το λογοσυστατικό μοντέλο, είναι η $C_{A, N, (\sim r \ \& \ hA)}$, με τις αξιώσεις $C_{A, N, hA}$ και $C_{A, N, \sim r}$ να αποτελούν τις δύο όψεις της, τις δύο πλευρές ενός και του αυτού νομίσματος. Εάν κάτι χαρακτηρίζει τα δικαιώματα, βάσει αυτής της αντίληψης, είναι η εκ προοιμίου ειδικότητα του περιεχομένου τους και όχι η δυνατότητα της περαιτέρω εξειδίκευσής του, η οποία θα προϋπέθετε την έννοια του γενικού ως αφητηρία.

Για το μοντέλο της εξειδίκευσης, όμως, η γενικότητα του περιεχομένου είναι αναγκαία. Επιβάλλεται, κατ' αρχάς, από τη φύση και τους περιορισμούς του μοντέλου αυτού ως μιας τυπικής θεωρίας περί δικαιωμάτων, ως μιας θεωρίας που κατατείνει σε μια αντίληψη των αξιώσεων τέτοια που να καθιστά αδύνατη την ανάδυση αντινομιών. Όπως τονίσαμε, μια τυπική αντίληψη των δικαιωμάτων θα πρέπει να συμπληρωθεί από μια ουσιαστική θεωρία, η οποία να απαντά σε ερωτήματα του τύπου «τι είναι τα δικαιώματα;» ή «τι προστατεύει ένα δικαίωμα;». Διαφορετικά, δεν θα μιλούσαμε για *οντολογική* αναγωγή των αξιώσεων σε σχέσεις αποφασιστικών λόγων, αλλά για *εννοιολογική* αναγωγή, για πλήρη εννοιακή απορρόφηση των πρώτων από τις δεύτερες. Μάλιστα, τα δικαιώματα που θεμελιώνονται από την ουσιαστική θεωρία είναι αυτά που αποτελούν το αντικείμενο των αρχών της εξειδίκευσης. Ως εκ τούτου, θα πρέπει να είναι κατάλληλα για τον σκοπό αυτό, ήτοι αρκούντως *γενικά*, ώστε να επιδέχονται περαιτέρω εξειδίκευση. Στο παράδειγμά μας, όπου το διακυβευόμενο αγαθό είναι η ζωή, το κρίσιμο δικαίωμα θα αφορά *γενικά* στην προστασία της. Θα έχουμε λοιπόν να κάνουμε με ένα δικαίωμα παροχής βοήθειας από αυτόν που μπορεί να την προσφέρει σε εκείνον του οποίου η ζωή βρίσκεται σε κίνδυνο. Έτσι, προκειμένου η αξίωση $C_{A, N, (\sim r \ \& \ hA)}$ να ιδωθεί ως ένα *δικαίωμα*, ως μια διακριτή πρακτική κατηγορία στα πλαίσια του λογοδοτικού μοντέλου, θα πρέπει να τη θεωρήσουμε ως *εξειδίκευση* της γενικού περιεχομένου αξίωσης $C_{A, N, hA}$. Θεμέλιο της τελευταίας είναι η αρχή: «Καθένας, ευρισκόμενος σε κατάσταση θανάσιμου κινδύνου, έχει αξίωση βοήθειας από εκείνον που μπορεί να του την προσφέρει, εκτός εάν...». Εάν πληρούνται οι πραγματικές προϋποθέσεις τούτης της αρχής εξειδίκευσης και δεν συντρέχει κανένας εξαιρετικός λόγος, τότε ισχύει, πρώτον, ότι ο αυτουργός έχει έναν αποφασιστικό λόγο να σπεύσει σε βοήθεια εκείνου που την έχει ανάγκη και, δεύτερον, ότι ο τελευταίος έχει έναντι του αυτουργού μια αξίωση με το ίδιο περιεχόμενο. Δεδομένων φυσικά των ιδιαίτερων συνθηκών, το περιεχόμενο της αξίωσης αυτής μπορεί να προσδιοριστεί περαιτέρω, όπως στην περίπτωση της αξίωσης $C_{A, N, (\sim r \ \& \ hA)}$. Εκείνο όμως που έχει σημασία είναι ότι η τελευταία δεν μπορεί να ιδωθεί παρά ως εξειδίκευση της βασικής αξίωσης $C_{A, N, hA}$.

Το χαρακτηριστικό της γενικότητας του περιεχομένου επιβάλλεται σε τελευταία ανάλυση από τη μέθοδο της εν συνόλω στάθμισης, με την οποία θεμελιώνεται το δέον των αξιώσεων. Είναι, θα λέγαμε, το αποτύπωμα που αφήνει στο περιεχόμενο των αξιώσεων η αναγωγή της δεοντικότητάς τους σε αυτήν των αποφασιστικών λόγων. Όταν αποφαινόμεστε ότι η N οφείλει *γενικά* να βοηθήσει τον A, δίνουμε έμφαση στο γεγονός πως στο συμπέρασμά μας καταλήξαμε αφού λάβαμε υπ' όψιν και συνεκτιμήσαμε όλους τους κρίσιμους πρακτικούς λόγους. «Οφείλω *γενικά* να προβώ στην πράξη *h*» σημαίνει ότι οφείλω να τελέσω την πράξη αυτή *αντί οποιασδήποτε άλλης πράξης* ή, διαφορετικά, ότι έχω έναν αποφασιστικό λόγο να την

τελέσω. Στο συμπέρασμα λοιπόν ότι η αξίωση C_{A, N, h_A} , όπως και η ειδικότερη $C_{A, N, (\sim r \& h_A)}$, δεν μπορεί να συνισχύσει με τις αξιώσεις C_{B, N, h_B} και $C_{B, N, (\sim r \& h_B)}$ σε περίπτωση που η αυτοργός έχει τη δυνατότητα να προσφέρει τη βοήθειά της μόνο στον ένα από τους A και B μπορούμε να οδηγηθούμε με αναφορά είτε στον αναγωγικό συσχετισμό των αξιώσεων με τους αποφασιστικούς λόγους είτε στη γενικότητα του περιεχομένου της αξίωσης C_{A, N, h_A} .

Τόσο ο αναγωγικός συσχετισμός όσο και το χαρακτηριστικό της γενικότητας του περιεχομένου θα πρέπει να εγκαταλειφθούν, εάν θέλουμε να δεχθούμε ότι η N βαρύνεται από δύο τέλεια καθήκοντα σε διαζευκτική σχέση. Κάτι τέτοιο θα σήμαινε άραγε και εγκατάλειψη του λογοδοτικού μοντέλου ή μήπως θα μπορούσαμε να αντικαταστήσουμε τη μέθοδο της εν συνόλω στάθμισης με αυτήν της στάθμισης κατά ζεύγη; Σύμφωνα με αυτή τη μέθοδο, η αξίωση του A έναντι της N δεν θεμελιώνεται μετά από συνενκτίμηση όλων των κρίσιμων πρακτικών λόγων, αλλά μετά από στάθμιση του λόγου υπέρ της εξακολούθησης της ανάγνωσης με τον λόγο υπέρ της παροχής βοήθειας στον A. Καθώς ο δεύτερος υπερισχύει του πρώτου, η N οφείλει να επιλέξει την πράξη h_A αντί της r . Αυτό δεν σημαίνει ότι οφείλει να προβεί στη σύνθετη ενέργεια $(\sim r \& h_A)$, υπό την έννοια ότι δεν έχει έναν αποφασιστικό λόγο να το κάνει. Κι ετούτο, διότι ο λόγος υπέρ της h_A σταθμίστηκε μόνο με τον λόγο υπέρ της r , όχι με όλους τους κρίσιμους λόγους. Συνεπώς, η αυτοργός δεν έχει έναν αποφασιστικό λόγο ούτε υπέρ της h_A . Η ισχύς του καθήκοντος προτίμησης της h_A έναντι της r δεν συνεπάγεται λοιπόν το καθήκον της N να τελέσει την h_A , δηλαδή να βοηθήσει τον A γενικά. Η αυτοργός οφείλει απλώς να επιλέξει την τέλεση της h_A αντί της r και τίποτα περισσότερο. Εάν οι επιλογές περιορίζονταν μεταξύ των δύο αυτών πράξεων, τότε η N θα είχε πράγματι έναν αποφασιστικό λόγο να προβεί στην ενέργεια $(\sim r \& h_A)$. Το καθήκον προτίμησης είναι στην πραγματικότητα ένα *ceteris paribus* καθήκον τέλεσης της h_A και τίποτα περισσότερο.

Το ίδιο ισχύει αναφορικά και με τον B. Ο θανάσιμος κίνδυνος που διατρέχει συνηγορεί υπέρ της παροχής βοήθειας από τη N, υποσκελίζει δε τον ανταγωνιστικό λόγο υπέρ της εξακολούθησης της ανάγνωσης. Μεταξύ των πράξεων h_B και r η N οφείλει να επιλέξει την πρώτη. Δεν οφείλει όμως γενικά, λαμβανομένων δηλαδή υπ' όψιν όλων των περιστάσεων, να βοηθήσει τον B, υπό την έννοια ότι δεν έχει έναν αποφασιστικό λόγο να το κάνει.

Βλέπουμε λοιπόν ότι, μένοντας πιστοί στο λογοδοτικό μοντέλο, ακολουθώντας όμως τη μέθοδο της κατά ζεύγη στάθμισης, αδυνατούμε να θεμελιώσουμε τα ειδικά καθήκοντα $D_{N, A, (\sim r \& h_A)}$ και $D_{N, B, (\sim r \& h_B)}$, άρα και τα γενικού περιεχομένου καθήκοντα (κατά το λογοδοτικό μοντέλο πάντα) D_{N, A, h_A} και D_{N, B, h_B} , τα οποία θα μας ενέπλεκαν στο πρόβλημα των αντινομιών. Αντ' αυτών, θεμελιώνονται δύο καθήκοντα προτίμησης των σωστικών ενεργειών h_A και h_B έναντι της ενέργειας r . Ποια είναι όμως η λογική σχέση στην οποία τελούν τα καθήκοντα αυτά;

Σύμφωνα με το λογοσυστατικό μοντέλο, η σχέση των καθηκόντων $D_{N, A, (\sim r \& h_A)}$ και $D_{N, B, (\sim r \& h_B)}$ καθορίζεται από το ηθικό γεγονός ότι ο κίνδυνος ζωής του A δεν απωθεί την κανονιστική σημασία του κινδύνου ζωής του B και αντιστρόφως, διαμορφώνοντας έτσι ένα πλαίσιο επιλογής ή, ακριβέστερα, εξουσίας για τη N. Χωρίς τη διαπίστωση της σύγκλισης δεν θα μπορούσαμε να μιλήσουμε για έναν *pro tanto* λόγο

υπέρ της παροχής βοήθειας προς τους A και B, συνεπώς ούτε για μια αξίωση των τελευταίων έναντι της N. Αυτό σημαίνει ότι θεμελίωση της αξίωσης του A είναι αδύνατη ερήμην της σχέσης της με την αξίωση του B και ερήμην της θεμελίωσης της εξουσίας που έχει η N αναφορικά με τις δύο αξιώσεις.

Αντιθέτως, η θεμελίωση των δύο καθήκοντων προτίμησης με τη μέθοδο της κατά ζεύγη στάθμισης δεν έχει ολιστικό χαρακτήρα. Για την κατάφαση καθενός από αυτά προβήκαμε σε ένα ξεχωριστό σταθμιστικό ενέργημα, στο οποίο λάβαμε υπ' όψιν μας διαφορετικές εκτιμήσεις. Θα μπορούσε κάποιος να σκεφτεί πως για να διαπιστώσουμε τη λογική σχέση ανάμεσα στα δύο καθήκοντα, θα πρέπει να προβούμε σε μια τρίτη στάθμιση, που θα αφορά στο ζεύγος των πράξεων hA και hB . Εάν οι λόγοι κριθούν ισοσθενείς, η σχέση των καθήκοντων προτίμησης θα είναι διαζευκτική. Η N θα έχει επαρκείς λόγους να συμμορφωθεί με ένα από τα δύο καθήκοντα, απαλλασσόμενη από το άλλο. Διαφορετικά, θα έχει αποφασιστικούς λόγους υπέρ της συμμόρφωσής της μόνο με το ένα. Σε αντίθεση με το λογοσυστατικό μοντέλο, η εξουσία της N αναφορικά με τα δύο καθήκοντα θεμελιώνεται μόνο στην πρώτη περίπτωση.

Έχουμε όμως επισημάνει πως δύο καθήκοντα τα οποία θεμελιώθηκαν ατομιστικά, δηλαδή ανεξάρτητα το ένα από το άλλο, δεν τελούν σε καμία λογική σχέση απλώς συνυπάρχουν. Το ίδιο ισχύει και μεταξύ των καθήκοντων προτίμησης, θεμελιωθέντων με τη στάθμιση κατά ζεύγη. Εάν υπήρχε μια σχέση μεταξύ τους, τότε αυτή δεν θα έπρεπε να παραλλάσσει ανάλογα με το αποτέλεσμα της στάθμισης. Δεν μπορούμε να δεχθούμε ότι η σχέση των καθήκοντων εξαρτάται από εκτιμήσεις αδιάφορες μεν για τη θεμελίωσή τους, όπως η ταυτότητα των A και B, η ηλικία τους ή η επαγγελματική τους ενασχόληση, απολύτως κρίσιμες όμως κατά το τελευταίο στάδιο της διαβούλευσης της N, όταν, αφού έχει καταλήξει στα δύο τέλεια καθήκοντα και στη διάζευξή τους, επιχειρεί να αποφανθεί σε ποιο από τα δύο θα πρέπει να συμμορφωθεί. Κι εδώ φυσικά το «πρέπει» συνδέεται με την έννοια των αποφασιστικών λόγων, προϋποθέτει δηλαδή ένα σταθμιστικό ενέργημα. Η σχέση της διάζευξης δεν έχει λοιπόν να κάνει με τα δύο καθήκοντα, αλλά με τον επιτρεπτικό κανόνα αναφορικά με τις πράξεις hA και hB , ο οποίος ανάγεται στη σχέση επαρκών λόγων που τις στηρίζουν.

Εάν τα καθήκοντα προτίμησης δεν συνδέονται λογικά μεταξύ τους, γεννιέται το ερώτημα τι είδους ρυθμιστικά μέσα ενσωματώνουν και πώς δεσμεύουν τη N. Προκειμένου να τα θεωρήσουμε συσχετικά των αξιώσεων που έχουν έναντι της N οι A και B, η μέθοδος της κατά ζεύγη στάθμισης θα πρέπει να ιδωθεί ως μέρος μιας τυπικής θεωρίας περί δικαιωμάτων που έχει ως μοναδικό σκοπό τον προσδιορισμό ενός τρόπου θεμελίωσης απαλλαγμένου από τον κίνδυνο των δεοντικών παραδόξων. Απαραίτητη είναι και πάλι η συμπλήρωσή της από μια ουσιαστική θεωρία, η οποία μεταξύ των άλλων θα εξηγεί γιατί ο λόγος υπέρ της παροχής βοήθειας προς τους A και B κατισχύει του λόγου υπέρ της εξακολούθησης της ανάγνωσης. Η επίκληση μιας αρχής που θα αποδίδει την κατίσχυση αυτή στην αξιακή υπεροχή του αγαθού της ζωής έναντι της αναγνωστικής απόλαυσης δεν είναι ικανοποιητική· μια τέτοια αρχή προϋποθέτει μια ουσιαστική θεωρία αξιών, όχι δικαιωμάτων.

Θα μπορούσαμε ίσως να την αντικαταστήσουμε με μια αρχή που θα έκανε λόγο για υπεροχή του δικαιώματος λύτρωσης από ένα θανάσιμο κίνδυνο έναντι του

δικαιώματος στην αναγνωστική απόλαυση. Το πρώτο πρόβλημα με έναν τέτοιο ελιγμό είναι ότι αυτό που υποβάλλεται σε στάθμιση είναι τα δύο δικαιώματα όχι ως προς τη μορφή τους, αλλά ως προς το αντικείμενό τους, δηλαδή ως προς τα δύο αγαθά στα οποία αφορούν: τη ζωή και την αναγνωστική απόλαυση. Αναγκαία αλλά και επαρκής είναι και πάλι μια αξιακή θεωρία, η οποία καθιστά περιττή μια ουσιαστική θεωρία περί δικαιωμάτων. Το δεύτερο πρόβλημα έχει να κάνει με τον τρόπο που θα πρέπει να αντιληφθούμε το δικαίωμα λύτρωσης από ένα θανάσιμο κίνδυνο. Σίγουρα δεν μπορούμε να το ταυτίσουμε με μια αξίωση, καθώς οι αξιώσεις που θεμελιώνονται με τη μέθοδο της κατά ζεύγη στάθμισης δεν έχουν ως αντικείμενο την τέλεση των πράξεων h_A και h_B , αλλά απλώς την προτίμηση τέλεσής τους έναντι της r . Η μόνη λύση είναι να προσχωρήσουμε στη γνωστή μας εκδοχή της διάκρισης, να διαφορίσουμε δηλαδή την έννοια του δικαιώματος από αυτήν της αξίωσης και να θεωρήσουμε το δικαίωμα λύτρωσης ως ειδικότερη έκφανση ενός γενικού δικαιώματος στη ζωή, το δε τελευταίο ως *θεμέλιο* των αξιώσεων προτίμησης που μας απασχολούν και των συσχετικών προς αυτά καθηκόντων.

Έχουμε ήδη απορρίψει ως στερούμενη συνοχής τη θέση σύμφωνα με την οποία τα δικαιώματα αποτελούν δευτεροβάθμιους λόγους που συνηγορούν υπέρ της επιβολής καθηκόντων. Αυτή είναι όμως και η βέλτιστη μορφή που μπορεί να πάρει η εκδοχή της διάκρισης, ως μια θεωρία δικαιωμάτων, ως μια θεωρία όχι του τι οφείλουμε να πράξουμε απλώς, αλλά του τι οφείλουμε απέναντι σε συγκεκριμένα πρόσωπα. Εντοπίσαμε το πλεονέκτημα της θέσης αυτής στη σύνδεση της θεμελίωσης με τον αποκλεισμό των σταθμιστικών ενεργημάτων, το δε μειονέκτημά της στον τρόπο με τον οποίο επιχειρήθηκε ο αποκλεισμός αυτός, ήτοι στην προσπάθεια να παρακαμφθεί η στάθμιση των λόγων αντί να καταστεί αδύνατη με αποστέρηση του αντικειμένου της. Η επαναφορά στο προσκήνιο των σταθμιστικών ενεργημάτων και συγκεκριμένα της μεθόδου της κατά ζεύγη στάθμιση οδηγεί σε απώλεια του διακριτού ρόλου των δικαιωμάτων εντός του κανονιστικού πεδίου. Οι αξιώσεις, μολονότι δεν ανάγονται ως προς τη δεοντικότητα τους σε μια σχέση αποφασιστικών λόγων, επιτελούν την ίδια λειτουργία με αυτούς: υποδεικνύουν στον αυτουργό ποια είναι η ορθή επιλογή. Τι είναι λοιπόν αυτό που διαφοροποιεί τις δύο κατηγορίες; Εάν η σχέση αποφασιστικών λόγων μας υποδεικνύει την ορθή επιλογή *μετά από συνεκτίμηση όλων των κανονιστικά κρίσιμων γεγονότων*, τότε η κατά ζεύγη στάθμιση δεν είναι παρά μια προκριματική διαδικασία, κατά την οποία καθορίζεται το ζεύγος της τελικής επιλογής. Πρόκειται στην ουσία για έναν εναλλακτικό τρόπο εκτέλεσης της εν συνόλω στάθμισης. Η συνέπεια τούτου είναι πως η δεοντικότητα του αποφασιστικού λόγου υπέρ της διάσωσης του διακεκριμένου ερευνητή B απορροφά πλήρως τη δεοντικότητα των προσταγών «προτίμησε την παροχή βοήθειας προς τον B αντί της εξακολούθησης της ανάγνωσης» και «προτίμησε την παροχή βοήθειας προς τον A αντί της εξακολούθησης της ανάγνωσης». Εάν η N συνεχίσει να διαβάζει, θα έχει ενεργήσει ενάντια στον αποφασιστικό λόγο υπέρ της παροχής βοήθειας στον B. Η παραβίαση των καθηκόντων προτίμησης δεν προσθέτει τίποτα στην απαξία της παράλειψής της και, αντιστοίχως, οι κατηγορίες των δικαιωμάτων δεν διευρύνουν ούτε κατά τι την κατανόησή μας για το κανονιστικό φαινόμενο. Η εισαγωγή τους στο εννοιακό μας αποθετήριο είναι περιττή.

3.3.2. Η σύγκρουση θετικών ενοχικών αξιώσεων

3.3.2.1. Το πρόβλημα της διπλής υποσχετικής σύμβασης

Μια ενδιαφέρουσα πρόκληση για το λογοσυστατικό μοντέλο της κανονιστικότητας και ειδικότερα για την αντίληψη των δικαιωμάτων ως αρμών του λόγου θέτει η ένταση που μπορεί να προκύψει μεταξύ δύο θετικών ενοχικών αξιώσεων με το ίδιο περιεχόμενο. Στο τέλος του πρώτου κεφαλαίου είχαμε επισημάνει ότι η αναγκαιότητα του μετασηματισμού της σχέσης μεταξύ των επόψεων του λόγου σε σχέση θεσμικής εξουσίας μεταξύ προσώπων μπορεί να αναδειχθεί μόνο μέσω της διαλεκτικής των δικαιωμάτων. Τα δικαιώματα στα οποία αναφερόμασταν τότε είναι αυτά που θεμελιώνονται στο πλαίσιο της συμβατικής δράσης των υποκειμένων, ως απότοκα της αυτονομίας τους. Η πρόκληση αφορά ακριβώς στη δυνατότητα θεμελίωσης των δικαιωμάτων αυτών, του ίδιου του λόγου, δηλαδή, ως σχέσεως μεταξύ *διακριτών* προσώπων. Σε αυτήν την ενότητα θα εκθέσουμε το πρόβλημα που γεννά η σύναψη μιας διπλής υποσχετικής σύμβασης για την ακεραιότητα του λόγου. Στην επόμενη ενότητα θα διαπιστώσουμε ότι για την αντιμετώπιση της πρόκλησης απαιτείται η υιοθέτηση μιας αντίληψης του προσώπου όχι απλώς ως φορέα αξιώσεων και καθηκόντων, αλλά ως φορέα αξιώσεων και καθηκόντων *τοποθετημένου εντός μιας πολιτικής κοινότητας*. Η πλέον ολοκληρωμένη και μεστή έννοια ενός υποκειμένου του λόγου είναι λοιπόν η έννοια του *πολίτη*. Ας ακολουθήσουμε όμως τη θεωρητική οδό που θα μας οδηγήσει σε αυτήν την αντίληψη της υποκειμενικότητας.

Έστω ότι ο ζωγράφος X υπόσχεται στον A τη μεταβίβαση της κυριότητας του έργου του (π_A) και στη συνέχεια συνάπτει με τον B μια σύμβαση με το ίδιο ακριβώς περιεχόμενο. Πώς διαμορφώνονται για τον αυτουργό οι κρίσιμοι λόγοι προς το πράττειν; Έχουμε αναδείξει τον τρόπο με τον οποίο μια συμφωνία δεσμεύει τα μέρη της: η υπόσχεση την οποία δίνει το κάθε μέρος αποτελεί για αυτό έναν *pro tanto* λόγο να πράξει σύμφωνα με το περιεχόμενό της, ενώ παράλληλα απωθεί, χάριν της διακριτότητας του προσώπου του αντισυμβαλλόμενου μέρους, την ανταγωνιστική κανονιστική σημασία κάποιων άλλων γεγονότων, στερώντας από τον αυτουργό την επιλογή να την αθετήσει. Το γεγονός λοιπόν ότι ο X υποσχέθηκε στον A τη μεταβίβαση της κυριότητας του πίνακα, αποτελεί για αυτόν έναν *pro tanto* λόγο να προβεί στην ενέργεια π_A . Ας υποθέσουμε όμως ότι, μετά τη σύναψη της σύμβασης πώλησης, ο X αλλάζει γνώμη· συνειδητοποιεί ότι θα ήταν προτιμότερο ο πίνακας να συνεχίσει να κοσμεί τη δική του συλλογή, να θεραπεύει τη δική του ανάγκη για αισθητική απόλαυση. Εάν δεν είχε προηγηθεί η πώληση, το γεγονός αυτό θα συνηγορούσε υπέρ της παράλειψης της π_A . Τώρα όμως αυτή η κανονιστική σημασία απωθείται και αντικαθίσταται από μιαν άλλη: εάν ο A εμφανιστεί ενώπιον του X, προσφέροντας το αντίτιμο και ζητώντας την παράδοση του πίνακα, ο X έχει έναν *pro tanto* λόγο όχι να αρνηθεί, αλλά να προτείνει στον A να λύσουν τη συμφωνία τους, κάνοντας χρήση της σχετικής τους εξουσίας. Έχει δηλαδή ένα λόγο να ζητήσει από τον A να τον απαλλάξει από την υποχρέωση μεταβίβασης της κυριότητας του πίνακα, παραιτούμενος και ο ίδιος από την αξίωση καταβολής του τιμήματος. Έστω λοιπόν ότι ο X μετά από στάθμιση αποφαινεται ότι ο λόγος αυτός είναι τουλάχιστον επαρκής και προτείνει τη λύση της συμφωνίας. Εναπόκειται πλέον στον A να προβεί στη δική του στάθμιση

και να δεχθεί ή όχι την πρόταση. Εάν αρνηθεί, η συμφωνία εξακολουθεί να τους δεσμεύει αμφοτέρους.

Εάν αντίθετα ίσχυε ο λόγος υπέρ της παράλειψης της π_A , ο X θα είχε κατ' αποκλειστικότητα την αρμοδιότητα της στάθμισης σχετικά με την τύχη της συμφωνίας, γεγονός που θα του έδινε την εξουσία να αποφασίσει μόνος του για το εάν θα μεταβιβάσει ή όχι τον πίνακα. Κάτι τέτοιο όμως είναι ασύμβατο με την έννοια και την ισχύ των συμφωνιών γενικά και, συνακόλουθα, με την αναγνώριση του A ως προσώπου που διακρίνεται πλήρως από τον X , ως προσώπου του οποίου η βούληση δεν υπάγεται στη βούληση του τελευταίου. Υπό το πρίσμα της ισχύος του λόγου αυτού, η συμφωνία δεσμεύει τον X , όπως θα τον δέσμευε μια μονομερής απόφαση κανονιστικά, εξομοιώνεται με αυτήν. Η μόνη άμυνα του A θα ήταν να προβάλλει ως ένσταση, ως έναν ανταγωνιστικό λόγο τον οποίο ο X θα όφειλε να συνεκτιμήσει, τον ισχυρισμό ότι, φέρ' ειπείν, η άρνηση μεταβίβασης του πίνακα θα συνεπαγόταν για αυτόν (για τον A) ένα κόστος. Ακόμα όμως και αν ο X έκρινε τελικά πως τούτος ο λόγος είναι ισχυρότερος, η μεταβίβαση της κυριότητας του πίνακα στον A δεν θα μπορούσε να ιδωθεί ως συμμόρφωση προς τη συμβατική του υποχρέωση, ως ανταπόκριση δηλαδή στην ιδιαίτερη δεσμευτικότητα της συμφωνίας του με τον A θα αποτελούσε αντίθετα εκτέλεση της μονομερούς του απόφασης.

Προκειμένου λοιπόν ο A να θεωρηθεί ως ένα πρόσωπο απολύτως διακριτό σε σχέση με τον X στα πλαίσια του κανονιστικού πεδίου, θα πρέπει να δεχθούμε πως η αποκλειστική εξουσία απαλλαγής του X από το καθήκον μεταβίβασης του πίνακα ανήκει στον φορέα της συσχετικής αξίωσης, στον A . Μια τέτοια εξουσία είναι όμως δυνατή, εάν και μόνο εάν αντιληφθούμε το αντικείμενό της, τη σχέση αξίωσης-καθήκοντος, με έναν πολύ συγκεκριμένο τρόπο: όχι ως αναγόμενη σε μια σχέση αποφασιστικών λόγων, προκύπτουσα από το σταθμιστικό ενέργημα που εκτελεί ο X , αλλά ως στέρηση της δυνατότητας εκτέλεσης ενός τέτοιου ενεργήματος. Ο ισχυρισμός του A «μα είχαμε συμφωνήσει να μου μεταβιβάσεις τον πίνακα» δεν αποτελεί ένσταση, ήτοι έναν επιπλέον λόγο τον οποίο ο X θα πρέπει να υποβάλει σε στάθμιση από κοινού με τον ανταγωνιστικό λόγο στον οποίο στηρίζει την παράλειψη παράδοσης του πίνακα· αποτελεί τουναντίον ένα *veto*, μια άρνηση της ισχύος του λόγου αυτού, άρα και της δυνατότητας του X να προβεί στη στάθμιση. Με απλά λόγια, ο A επισημαίνει στον X πως όσο η αρχική συμφωνία εξακολουθεί να τους δεσμεύει, ο X δεν έχει την επιλογή να αρνηθεί τη μεταβίβαση του πίνακα, προκειμένου να τον απολαμβάνει ο ίδιος. Τούτη η κανονιστική απώθηση διασφαλίζει τη διακριτικότητα των δύο προσώπων, θεμελιώνοντας την ίδια στιγμή τη μεταξύ τους σχέση αξίωσης-καθήκοντος. Λέμε λοιπόν ότι ο A έχει έναντι του X την αξίωση C_{A, X, π_A} , ήτοι «μεταβίβασέ μου τον πίνακα», η οποία όμως δεν είναι γενική, αλλά αποτελεί τη θετική όψη της ειδικού περιεχομένου αξίωσης $C_{A, X, (\neg e \& \pi_A)}$, ήτοι «μην κρατήσεις τον πίνακα χάριν της δικής σου αισθητικής απόλαυσης· μεταβίβασέ μου τον».³⁸⁸

Ας υποθέσουμε τώρα ότι, μετά τη σύναψη της σύμβασης πώλησης με τον A , εμφανίζεται καλοπίστως B , ο οποίος προτείνει στον X ένα πολύ υψηλότερο αντίτιμο για την απόκτηση του ίδιου πίνακα. Η προοπτική του μεγαλύτερου κέρδους αποτελεί

³⁸⁸ Βλ. παραπάνω Μέρος II, Ενότητα 3.3.1., 470 επ.

άραγε για τον X λόγο υπέρ της σύναψης μιας νέας σύμβασης πώλησης, αυτήν τη φορά με τον B, ή μήπως τούτη η κανονιστική σημασία απωθείται χάριν της διακριτότητας του A; Ορθό είναι το δεύτερο σκέλος της διάζευξης. Ο A έχει έναντι του X την αξίωση παράλειψης τέτοιου είδους ενεργειών, η αξίωση όμως αυτή είναι παρεπόμενη της κύριας αξίωσης $C_{A, X, (\sim e \ \& \ \pi A)}$.³⁸⁹ Το σφάλμα του X, εάν τελικά υποκύψει στο δέλεαρ του μεγαλύτερου αντιτίμου, έγκειται στο ότι θα καταστήσει την ικανοποίηση της κύριας αξίωσης του A, η οποία ορίζει τα όρια διακριτότητας των δύο αντισυμβαλλόμενων μερών, επισφαλή. Στη συνέχεια θα δείξω πώς η σύναψη της δεύτερης σύμβασης οδηγεί σε απίσχναση της κανονιστικής θέσης του A, καθώς ο τελευταίος ενδέχεται να στερηθεί την ασυλία του αναφορικά με την αξίωση $C_{A, X, (\sim e \ \& \ \pi A)}$.

Θα πρέπει καταρχάς να διαπιστώσουμε το εξής: με την πρότασή του ο B παρέχει στον X μια εξουσία έναντι αυτού, καθώς, αποδεχόμενος την πρόταση, ο X δεσμεύει τον B με το καθήκον καταβολής του συμφωνηθέντος τιμήματος. Ακόμα λοιπόν και αν ο A έχει την παρεπόμενη αξίωση έναντι του X να μην προβεί σε δεύτερη πώληση του ίδιου πίνακα, αυτό δεν στερεί από τον X την εξουσία να συνάψει πράγματι μια τέτοια σύμβαση, καθώς η εξουσία του στρέφεται κατά του B, όχι κατά του A· η κανονιστική σχέση μεταξύ των A και X παραμένει ανεπηρέαστη. Ακόμα δηλαδή και αν η αποδοχή της πρότασης του B δεν αποτελεί για τον X μια επιλογή, παράγει εντούτοις ένα συγκεκριμένο κανονιστικό αποτέλεσμα: ο X αναλαμβάνει έναντι του B το καθήκον $D_{X, B, (\sim e \ \& \ \pi B)}$, συσχετικό της αξίωσης $C_{B, X, (\sim e \ \& \ \pi B)}$, ο δε B υπέχει έναντι του αντισυμβαλλόμενου μέρους το καθήκον καταβολής του τιμήματος, συσχετικό μιας αξίωσης του X με το ίδιο περιεχόμενο. Εδώ όμως ξεκινάνε οι περιπλοκές.

Το γεγονός της συμφωνίας μεταξύ των X και B αποτελεί για τον πρώτο έναν *pro tanto* λόγο να παραδώσει στον δεύτερο τον πίνακα, όταν αυτός τον ζητήσει, προσφέροντας το αντίτιμο. Η κανονιστική σημασία της συμφωνίας αυτής δεν απωθείται από το γεγονός της πρώτης συμφωνίας, μεταξύ των X και A. Τούτο σημαίνει πως ο A δεν έχει έναντι του X την αξίωση να μεταβιβάσει τον πίνακα σε αυτόν και όχι στον B. Αλλά και η κανονιστική σημασία της πρώτης συμφωνίας δεν απωθείται από το γεγονός ότι συνήφθη μια δεύτερη. Τούτο σημαίνει πως ο B δεν έχει έναντι του X την αξίωση να μεταβιβάσει τον πίνακα σε αυτόν και όχι στον A. Η σύγκλιση λοιπόν των δύο σημασιών και η συνισχύς των δύο *pro tanto* λόγων θέτουν ένα όριο στις αξιώσεις των A και B: κάνεις από τους δύο δεν έχει την αξίωση να προτιμηθεί έναντι του άλλου. Κάνουν όμως και κάτι ακόμα: προσδιορίζουν τη λογική σχέση στην οποία τελούν τα καθήκοντα $D_{X, A, (\sim e \ \& \ \pi A)}$ και $D_{X, B, (\sim e \ \& \ \pi B)}$ τα οποία βαρύνουν τον X· η σχέση αυτή είναι διαζευκτική.

Η σύγκλιση των ανταγωνιστικών λόγων δημιουργεί λοιπόν ένα πλαίσιο επιλογής, το υποκείμενο της οποίας είναι και φορέας μιας εξουσίας: η επιλογή συμμόρφωσης προς το ένα καθήκον, οδηγεί αυτοδικαίως σε εξάλειψη του έτερου καθήκοντος. Ποιος είναι όμως ο φορέας της συγκεκριμένης εξουσίας; Σίγουρα όχι ο

³⁸⁹ Σύμφωνα με τη θεωρία του ενοχικού δικαίου, η αξίωση αυτή απορρέει από την *καλή πίστη*. Βλ. Παύλου Χρ. Φίλιου, *Ενοχικό Δίκαιο: Ειδικό Μέρος I/I* (Αθήνα-Κομοτηνή: Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκουλα, 2002), 17-18.

X. Τυχόν αναγνώριση μιας τέτοιας εξουσίας στο πρόσωπο του οφειλέτη, θα τον όπλιζε με τη δυνατότητα να καθιστά επιτρεπτή την παράλειψη της παροχής του ανά πάσα στιγμή. Για την πρακτική των συμφωνιών κάτι τέτοιο θα συνεπαγόταν ματαίωση του σκοπού τους και εκφυλισμό του χαρακτήρα τους· η έννοια της συμβατικής υποχρέωσης θα έχανε κάθε πρακτικό αντίκρισμα, καθώς δέσμευση από την οποία ο οφειλέτης μπορεί να απαλλαγεί με μονομερείς του ενέργειες δεν είναι δέσμευση παρά μόνον κατ' όνομα.

Μπορεί άραγε φορέας της εξουσίας για την οποία συζητάμε να είναι κάποιος από τους δανειστές A και B; Καθένας από αυτούς έχει την εξουσία να απαλλάξει τον X από το καθήκον να μεταβιβάσει στον ίδιο την κυριότητα του πίνακα. Το υποκείμενο όμως που αναζητάμε θα πρέπει να έχει τη δυνατότητα να απαλλάξει τον X είτε από το ένα είτε από το άλλο καθήκον. Μπορεί άραγε ο A να απαλλάξει τον X από το καθήκον $D_{X, B, (\sim e \ \& \ \pi B)}$ ή, αντιστοίχως, ο B από το καθήκον $D_{X, A, (\sim e \ \& \ \pi A)}$;

Ας υποθέσουμε ότι ο A εμφανίζεται πρώτος ενώπιον του X, προσφέροντάς του το συμφωνηθέν αντίτιμο και ζητώντας από αυτόν να του μεταβιβάσει την κυριότητα του πίνακα και να του τον παραδώσει. Μπορεί ο X να αρνηθεί, επικαλούμενος τη συμφωνία του με τον B, και άρα το αβάσιμο της αξίωσης προτίμησης $C_{A, X, (\sim \pi B \ \& \ \pi A)}$; Η απάντηση θα ήταν καταφατική, εάν ο X είχε την εξουσία να απαλλάξει ο ίδιος τον εαυτό του από το καθήκον $D_{X, A, (\sim e \ \& \ \pi A)}$, μια εξουσία την οποία στερείται, όπως είδαμε μόλις παραπάνω. Ελλείπει μιας τέτοιας εξουσίας ο X δεν έχει άλλη επιλογή από το να τηρήσει την υπόσχεση που έδωσε στον A.³⁹⁰ Το ότι δεν έχει άλλη επιλογή σημαίνει πως το γεγονός της πώλησης προς τον B δεν αποτελεί για τον X λόγο υπέρ της παράλειψης της π_A , άρα, δυνάμει της κανονιστικής διασταύρωσης, ούτε υπέρ της τέλεσης της π_B . Ο λόγος αυτός απωθείται από το γεγονός ότι ο A έσπευσε πρώτος να ικανοποιηθεί, η δε απώθηση είναι αναγκαία χάριν της διακριτότητας του A έναντι του X· διαφορετικά, η συμφωνία πώλησης μεταξύ των δύο θα εξομοιωνόταν πρακτικά και κανονιστικά με μια μονομερή απόφαση, την οποία ο X θα μπορούσε να ανακαλέσει ανά πάσα στιγμή, σταθμίζοντας τους κρίσιμους λόγους. Εμφανιζόμενος πρώτος ενώπιον του X και απαιτώντας την εκπλήρωση της παροχής, ο A στερεί από τον B την αξίωση έναντι του X για τέλεση της π_B . Αντιστοίχως, απαλλάσσει τον X από το συσχετικό του καθήκον και τον επιβαρύνει με το καθήκον προτίμησης $D_{X, A, (\pi A \ \& \ \sim \pi B)}$.

³⁹⁰ Για τη λεγόμενη *αρχή της πρόληψης* βλ. Μιχ. Π. Σταθόπουλου, *Γενικό Ενοχικό Δίκαιο* (Αθήνα-Κομοτηνή: Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκουλα, 1998), 68-69. Γράφει συγκεκριμένα ο Σταθόπουλος: «Όταν, αντίθετα, συρρέουν περισσότερα ενοχικά δικαιώματα κατά του ίδιου οφειλέτη, ισχύει στη σχέση μεταξύ τους η *αρχή της πρόληψης*. Δηλαδή προτιμάται αυτός που σπεύδει και προλαβαίνει να ικανοποιηθεί (αν χρειασθεί, με αναγκαστικά μέτρα) πριν από άλλους δανειστές (*jus civile vigilantibus scriptum est*). Και από την πλευρά του ο οφειλέτης μπορεί να ικανοποιήσει πρώτα όποιον επιλέξει από τους δανειστές του. Πρακτική σημασία έχει φυσικά το ζήτημα αυτό σε περίπτωση όπου η περιουσία εκείνου δεν επαρκεί για να ικανοποιηθούν πλήρως αυτοί». Την ίδια άποψη είχε διατυπώσει παλαιότερα και ο Ανδρέας Γαζής, αναγνωρίζοντας «την ελευθερία του οφειλέτου προς επιλογήν του ικανοποιησιμένου δανειστού». Βλ. Ανδρέα Α. Γαζή, *Η Σύγκρουσις των Δικαιωμάτων*, 101. Ασφαλώς, ο Γαζής αναφέρεται όχι σε μια ελευθερία, αλλά σε μια εξουσία, καθώς η άσκηση του δικαιώματος επιλογής του οφειλέτη, θα συνεπαγόταν την απαλλαγή του από το καθήκον έναντι του έτερου οφειλέτη. Είδαμε όμως ότι στην περίπτωση που η αδυναμία εκπλήρωσης των δύο παροχών οφείλεται σε υπαιτιότητα του οφειλέτη, η εξουσία επιλογής του τελευταίου δεν μπορεί να θεμελιωθεί. Οι όροι της αναλογίας με την ενεργητική εις ολόκληρον ενοχή δεν πληρούνται, καθώς το δικαίωμα του άρθρου 490 Α.Κ. είναι ακριβώς μια τέτοια εξουσία.

Μπορούμε λοιπόν να πούμε ότι ο Α είναι φορέας μιας εξουσίας έναντι τόσο του Χ όσο και του Β.

Πότε θεμελιώθηκε αυτή η εξουσία; Τη στιγμή της σύναψης της δεύτερης σύμβασης ή τη στιγμή που ο Α εμφανίστηκε πρώτος ενώπιον του Χ με σκοπό να ικανοποιηθεί; Εάν συμβαίνει το πρώτο, τότε με τη σύναψη της δεύτερης σύμβασης τόσο ο Α όσο και ο Β γίνονται φορείς μιας εξουσίας υπό αίρεση: ο Α αποκτά την εξουσία να στερήσει από τον Β την αξίωσή του έναντι του Χ για τέλεση της π_B , υπό τη διαλυτική αίρεση ότι ο Β δεν θα σπεύσει να ικανοποιηθεί πρώτος ή έστω ταυτόχρονα με τον Α· αντιστοίχως, ο Β αποκτά την εξουσία να στερήσει από τον Α την αξίωσή του έναντι του Χ για τέλεση της π_A , υπό τη διαλυτική αίρεση ότι ο Α δεν θα σπεύσει να ικανοποιηθεί πρώτος ή έστω ταυτόχρονα με τον Β. Ισοδύναμα, θα λέγαμε ότι οι Α και Β χάνουν την ασυλία τους ο ένας έναντι του άλλου, υπό τη διαλυτική αίρεση ότι δεν θα σπεύσουν πρώτοι προς ικανοποίηση.

Εάν συμβαίνει το δεύτερο, τότε με τη σύναψη της σύμβασης του Β τόσο αυτός όσο και ο Α γίνονται, υπό αίρεση, φορείς μιας εξουσίας. Η αίρεση αυτήν τη φορά είναι αναβλητική: ο Α γίνεται φορέας της εξουσίας να στερήσει από τον Β την αξίωσή του έναντι του Χ για τέλεση της π_B , υπό την αναβλητική αίρεση ότι θα προλάβει να εμφανιστεί πρώτος ενώπιόν του, προκειμένου να απαιτήσει την εκπλήρωση της παροχής· ο δε Β γίνεται φορέας μιας ανάλογης εξουσίας αναφορικά με την αξίωση του Α έναντι του Χ για τέλεση της π_A .

Παρατηρούμε ότι στην περίπτωση της αναβλητικής αίρεσης αυτό που αποκτούν οι Α και Β μετά τη σύναψη της δεύτερης σύμβασης είναι η προσδοκία της εξουσίας και τίποτα περισσότερο. Η εξουσία ως δικαίωμα θα θεμελιωθεί, εάν και μόνο εάν πληρωθεί η αίρεση, θα κτηθεί δε μόνο από ένα πρόσωπο. Στην περίπτωση της διαλυτικής αίρεσης, από τη σύναψη της δεύτερης σύμβασης και όσο εκκρεμεί η αίρεση, θεμελιώνονται δύο ανταγωνιστικές μεταξύ τους εξουσίες. Η πλήρωση της διαλυτικής αίρεσης επιλύει τη μεταξύ τους ένταση με απάλειψη εκείνης της εξουσίας την οποία ο φορέας της δεν πρόλαβε να ασκήσει. Ποια από τις δύο εκδοχές είναι η ορθή; Το ερώτημα αυτό αναφέρεται με φυσικότητα, είναι εντούτοις κενό, υπό την έννοια ότι δεν έχει μια σωστή απάντηση.³⁹¹ Η μόνη διαφορά ανάμεσα στις δύο εκδοχές έχει να κάνει με το εάν, ηρτημένης της αιρέσεως, οι Α και Β είναι φορείς μιας πλήρους εξουσίας ή της προσδοκίας να αποκτήσουν την εξουσία αυτή. Τούτη όμως η διαφορά δεν έχει καμία πρακτική και κανονιστική βαρύτητα. Ό,τι χρειάζεται να γνωρίζουμε για να κατανοήσουμε πλήρως τις σχέσεις που διαμορφώνονται μεταξύ των Χ, Α και Β από τη σύναψη των δύο συμβάσεων το γνωρίζουμε. Γνωρίζουμε δηλαδή ότι και οι δύο αιρέσεις πληρούνται, εάν και μόνο εάν ένας από τους Α και Β σπεύσει να ικανοποιηθεί πρώτος. Πρόκειται για το ίδιο περιγραφικό γεγονός. Γνωρίζουμε επίσης ότι η κανονιστική σημασία του γεγονότος αυτού είναι η ίδια και στις δύο εκδοχές: αυτός που σπεύδει πρώτος έχει και την κρίσιμη εξουσία αναφορικά με τα καθήκοντα και τις αξιώσεις που τελούν σε ένταση με τη δική του αξίωση. Αυτό που έχει σημασία είναι ότι και στις δύο περιπτώσεις μιλάμε για εξουσίες υπό αίρεση, υπό προϋποθέσεις.

³⁹¹ Για την έννοια των κενών (empty) ερωτημάτων, βλ. Derek Parfit, *Reasons and Persons*, 213-214.

Δεν θα μπορούσε να συμβαίνει κάτι άλλο. Το σημείο προς το οποίο συγκλίνει η ανταγωνιστική κανονιστική σημασία της σύναψης των δύο συμβάσεων είναι αναγκαστικά ένα. Διαφορετικά, δεν θα μιλούσαμε για σύγκλιση. Το σημείο αυτό δεν είναι παρά ένα σημείο θέασης: το σημείο θέασης του φορέα μιας εξουσίας. Είναι μάλιστα η δυνατότητα της σύγκλισης που μας επιτρέπει να μιλάμε για δύο ανταγωνιστικούς λόγους και, άρα, για ένα πλαίσιο επιλογής. Εάν δεν υπήρχε ένα πρόσωπο αρμόδιο να προβεί σε αυτήν την επιλογή, η σύγκλιση θα ήταν αδύνατη. Καθεμία από τις δύο συμφωνίες θα απωθούσε την κανονιστική σημασία της άλλης, με αποτέλεσμα την αλληλοεξουδετέρωσή τους. Σε αυτήν την περίπτωση δεν θα μπορούσαμε να μιλάμε για δύο λόγους προς το πράττειν που βαρύνουν τον X, παρεκτός εάν θεωρούσαμε τον τελευταίο ως δύο διακριτά μεταξύ τους πρόσωπα' κατ' επέκταση, δεν θα μπορούσαμε να μιλάμε ούτε για δύο καθήκοντα, συσχετικά των αξιώσεων των A και B. Αναγκαία συνθήκη για τη θεμελίωση των καθηκόντων και των αξιώσεων αυτών είναι η ύπαρξη ενός προσώπου με την εξουσία απάλειψής τους. Τότε όμως η εξουσία που αναγνωρίζεται τόσο στον A όσο και στον B δεν μπορεί παρά να τελεί υπό προϋποθέσεις, οι οποίες, εάν πληρωθούν, θα οδηγήσουν στη θεμελίωση της εξουσίας ενός μόνο προσώπου.

Θα σκεφτόταν ενδεχομένως κάποιος ότι οι προϋποθέσεις δεν αφορούν στη θεμελίωση της εξουσίας, αλλά στην άσκησή της. Δεν αληθεύει δηλαδή ότι οι A και B αποκτούν την εξουσία να απαλλάξουν τον X από το ανταγωνιστικό της αξιώσής τους καθήκον, υπό την προϋπόθεση ότι θα σπεύσουν να ικανοποιηθούν πρώτοι. Αληθεύει αντίθετα ότι και οι δύο έχουν την εξουσία αυτή άνευ προϋποθέσεων, η άσκησή της όμως από τον ένα αποκλείει την άσκησή της από τον άλλο. Η πρόληψη δηλαδή αποτελεί είτε τον τρόπο με τον οποίο ασκείται η εξουσία είτε μια αναγκαία συνθήκη για την άσκησή της, όχι όμως μια αναγκαία συνθήκη της κτήσης της. Η σκέψη αυτή είναι εσφαλμένη και ως προς τα δύο σκέλη της διάζευξης.

Δεν μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι η εξουσία ασκείται με το να σπεύσει κάποιος πρώτος προς ικανοποίηση. Όταν λέμε ότι ο B απαίτησε πρώτος την παροχή, δεν περιγράφουμε μια πράξη του B' αυτό που κάνουμε είναι η *συσχέτιση* μιας πράξης του B με μια πράξη ή παράλειψη του A. Το να σπεύσεις πρώτος δεν είναι, δηλαδή, κάτι που μπορείς να κάνεις ερήμην των άλλων' είναι κάτι που μπορεί να συμβεί ως αποτέλεσμα της σύγκλισης προς τον ίδιο σκοπό των πράξεων ή παραλείψεων περισσότερων προσώπων. Στην προκειμένη περίπτωση, το να πούμε ότι ο B έσπευσε πρώτος είναι λογικά ισοδύναμο με το να δηλώσουμε την αποτυχία του A να κάνει το ίδιο. Πρόκειται για περιγραφή ενός και του αυτού γεγονότος με διαφορετικό σημείο αναφοράς. Εάν λοιπόν είναι άτοπο να ισχυριστούμε ότι ο τρόπος άσκησης της εξουσίας του B είναι η αποτυχία του A να απαιτήσει πρώτος την παροχή, τότε είναι επίσης άτοπος ο ισχυρισμός ότι ο B ασκεί την εξουσία του, σπεύδοντας πρώτος προς ικανοποίηση.

Σύμφωνα με το δεύτερο σκέλος της διάζευξης, η εξουσία που μας ενδιαφέρει ασκείται από τον φορέα της απλώς με την απαίτηση της παροχής που του οφείλει ο X. Ωστόσο, μόνο ένας από τους A και B έχει τη δυνατότητα να ασκήσει την εξουσία του: αυτός που θα προλάβει να συνάψει πρώτος την εκποιητική δικαιοπραξία. Ο έτερος διατηρεί μεν την εξουσία, πλην όμως δεν μπορεί να την ασκήσει. Αλλά τότε

για ποια εξουσία μιλάμε; Εάν ο Β δεν μπορεί να *ασκήσει* την εξουσία εξάλειψης της αξίωσης του Α (διότι ο Α είτε εξάλειψε την αξίωση του Β, με την επίκληση της οποίας θα ασκούσε ο Β την εξουσία του, είτε παραιτήθηκε από τη δική του αξίωση, στερώντας από την εξουσία του Β το αντικείμενό της), τότε δεν έχει τη δυνατότητα να εξαλείψει την αξίωση αυτή. Σε αυτήν τη δυνατότητα συνίσταται όμως η εξουσία του. Απώλειά της σημαίνει απώλεια της ίδιας της εξουσίας.

Ένας τρόπος να αποφύγουμε αυτήν τη συνεπαγωγή θα ήταν να διακρίνουμε ανάμεσα στην *κανονιστική* δυνατότητα εξάλειψης μιας αξίωσης, στην οποία υποτίθεται ότι συνίσταται το δικαίωμα της εξουσίας, και στην *εκ των πραγμάτων* δυνατότητα άσκησης του δικαιώματος αυτού, η οποία εκλείπει για τον Α, όταν ο Β σπεύσει πρώτος. Η διάκριση αυτή στηρίζεται στην αναλογία ανάμεσα στη *δυνατότητα*, ως μια κατηγορία της αληθειακής τροπικότητας και στο *επιτρεπτό*, ως μια κατηγορία της δεοντικής τροπικότητας. Όπως λοιπόν είναι νοητή μια κατάσταση κατά την οποία εκ των πραγμάτων δεν μπορούμε να προβούμε σε μια κανονιστικά δυνατή (επιτρεπτή) πράξη, έτσι, θα υποστήριζε κάποιος, είναι νοητή και μια κατάσταση κατά την οποία ο Α δεν μπορεί εκ των πραγμάτων να εξαλείψει την αξίωση του Β, καίτοι αυτό παραμένει κανονιστικά δυνατό (επιτρεπτό), καίτοι δηλαδή ο Α διατηρεί την εξουσία να το κάνει. Το ερώτημα λοιπόν είναι το ακόλουθο: όταν αναφερόμαστε στην εξουσία ως δυνατότητα μεταβολής της κανονιστικής θέσης ενός προσώπου, πώς θα πρέπει να αντιλαμβανόμαστε τη δυνατότητα; Ως μια κατηγορία της δεοντικής ή της αληθειακής τροπικότητας; Εάν σωστή ήταν η πρώτη απάντηση, αυτό θα σήμαινε την αναγωγή της έννοιας της εξουσίας στην έννοια του επιτρεπτού. Γνωρίζουμε δε ότι η κατηγορία του επιτρεπτού μπορεί να χρησιμοποιηθεί με δύο διαφορετικούς τρόπους. Λέμε ότι ο Α επιτρέπεται *έναντι κάποιου άλλου* να τελέσει μια πράξη, δηλαδή ότι ο Α είναι φορέας μιας ελευθερίας. Ή λέμε ότι ο Α *έχει* επαρκείς λόγους να τελέσει την πράξη αυτή. Στην πρώτη περίπτωση η έννοια της εξουσίας ανάγεται στην έννοια της ελευθερίας, κάτι προδήλως ανεπίτρεπτο. Στη δεύτερη περίπτωση, η έννοια της εξουσίας ανάγεται σε μια σχέση επαρκών λόγων, κάτι που επίσης θα πρέπει να απορριφθεί. Ο φορέας της εξουσίας έχει το δικαίωμα να προβεί σε μια στάθμιση κι έπειτα σε μια επιλογή, όποιο κι να είναι το αποτέλεσμα της στάθμισης, ακόμα και αν οι λόγοι που συνηγορούν υπέρ της επιλογής του δεν είναι επαρκείς.³⁹²

Σωστή λοιπόν είναι η αντίληψη της δυνατότητας ως μιας κατηγορίας της αληθειακής τροπικότητας. Όταν λέμε ότι ο Β *μπορεί* να εξαλείψει την αξίωση του Α,

³⁹² Να ένα παράδειγμα: όταν ο Β εμφανίζεται πρώτος ενώπιον του Χ, προκειμένου να ικανοποιηθεί, ο τελευταίος τον ενημερώνει για την προηγούμενη πώληση προς τον Α, δηλώνοντάς του μάλιστα ότι η δεύτερη πώληση ήταν λάθος. Όπως πληροφορήθηκε και ο ίδιος αργότερα, ο Α επιθυμεί διακαώς να αποκτήσει τον πίνακα, διότι τον υποσχέθηκε στη σύζυγό του. Επιπλέον υποβλήθηκε σε πολλά έξοδα κατά την έρευνα που προηγήθηκε της πώλησης. Αντίθετα ο Β δεν επιβαρύνθηκε από τέτοιου είδους έξοδα, ούτε επιθυμεί ιδιαίτερος την απόκτηση του συγκεκριμένου πίνακα. Για την ακρίβεια, έχει μετανιώσει για τη δέσμευση που ανέλαβε και θα αποτελούσε μεγάλη ανακούφιση για αυτόν η απαλλαγή του. Είναι σαφές ότι, άμα τη εμφανίσει του, ο Β έγινε έναντι του Χ και του Α (έστω και εν αγνοία του) φορέας της εξουσίας να απαλλάξει τον πρώτο από ένα εκ των δύο καθηκόντων του και να στερήσει από τον δεύτερο την ανταγωνιστική προς τη δική του αξίωση. Είναι επίσης σαφές ότι έχει έναν αποφασιστικό λόγο να παραιτηθεί από τη δική του αξίωση και όχι να στερήσει την αξίωση του Α. Η εξουσία λοιπόν του Β να μεταβάλει την κανονιστική κατάσταση του Α είναι συμβατή με την απουσία επαρκών λόγων να το κάνει.

δεν εννοούμε ότι επιτρέπεται να το κάνει. Εννοούμε ότι μπορεί με μια ενέργειά του να μεταβάλει την κανονιστική θέση του A, ακόμα και αν αυτό είναι ηθικώς ανεπίτρεπτο. Και όταν λέμε ότι ο A δεν έχει την εξουσία να στερήσει από τον B την αξίωσή του, δεν εννοούμε ότι έχει αποφασιστικούς λόγους να παραλείψει μια ενέργεια που θα οδηγούσε σε αυτήν τη στέρηση. Εννοούμε ότι ο A δεν είναι σε θέση να μεταβάλει την κανονιστική κατάσταση του B σε όποια ενέργεια και αν προβεί, ό,τι κι αν κάνει. Καταλήγουμε, συνεπώς, στο συμπέρασμα ότι δεν είναι νοητή η διάκριση ανάμεσα στην εξουσία και στη δυνατότητα άσκησής της.

Θα πρέπει, ως εκ τούτου, να δεχθούμε ότι η εξουσία εξάλειψης της μίας εκ των δύο αξιώσεων ασκείται από τον φορέα της απλώς με την επίκληση της δικής του αξίωσης, με την απαίτηση της παροχής από τον X. Φορέας δε της εξουσίας καθίσταται όποιος προλάβει να εμφανιστεί πρώτος ενώπιον του αντισυμβαλλόμενου X, προκειμένου να ικανοποιηθεί. Το πρόβλημα γίνεται μάλλον εύκολα αντιληπτό. Η εξουσία, στην οποία στηρίζεται η δυνατότητα σύγκλισης της ανταγωνιστικής κανονιστικής σημασίας των δύο συμβάσεων και άρα η θεμελίωση των αξιώσεων $C_A, X, (\sim e \ \& \ \pi A)$ και $C_B, X, (\sim e \ \& \ \pi B)$, είναι υποθετική: εξαρτάται από το εάν κάποιος από τους A και B προλάβει να απαιτήσει πρώτος την παροχή. Ωσαύτως, υποθετική είναι και η θεμελίωση των δύο αξιώσεων: εάν οι A και B σπεύσουν ταυτόχρονα, τότε κανείς δεν καθίσταται φορέας της κρίσιμης εξουσίας, το σημείο κανονιστικής σύγκλισης απώλεια και οι αξιώσεις τους έναντι του X δεν στοιχειοθετούνται. Η κατηγορικότητα των αξιώσεων απαιτεί μια εξουσία που δεν θα έχει υποθετικό χαρακτήρα, που δεν θα τελεί υπό αίρεση. Υπάρχει άραγε μια τέτοια εξουσία και, αν ναι, ποια είναι η ταυτότητα του υποκειμένου-φορέα της;

3.3.2.2. Από την ηθική στο δίκαιο: μια πρώτη προσέγγιση

Για να απαντήσουμε στο ερώτημα αυτό, θα πρέπει και πάλι να φέρουμε στον νου μας τη φύση των δικαιωμάτων. Γνωρίζουμε ότι τα δικαιώματα είναι αρμοί του λόγου που αφορούν στη σχέση μεταξύ προσώπων. Τα επικαλούμαστε, όταν απαντάμε σε ερωτήματα του τύπου «τι οφείλω ή τι απαγορεύεται ή τι επιτρέπεται να πράττω σε σχέση με άλλα πρόσωπα;». Γνωρίζουμε επίσης ότι τα ερωτήματα αυτά ισοδυναμούν με ερωτήματα για το εάν κάποια γεγονότα αποτελούν *pro tanto* λόγους να κάνουμε ή να παραλείψουμε κάτι, αντιλαμβανόμενοι μάλιστα τους λόγους ως μια σχέση ομοφωνίας μεταξύ ελεύθερων και ίσων και απολύτως διακριτών προσώπων. Υποστηρίζεται λοιπόν ότι στην περίπτωση των δικαιωμάτων αυτό που μας ενδιαφέρει είναι οι πράξεις ως προς την εξωτερική τους διάσταση, ως προς τον τρόπο με τον οποίο εκδηλώνονται στον κόσμο, προκαλώντας μεταβολές σε αυτόν και επηρεάζοντας άλλα πρόσωπα. Δεν μας ενδιαφέρει αντίθετα η εσωτερική διάσταση των πράξεων, τα κίνητρα δηλαδή και οι σκοποί που μπορεί να επιδιώκει ο αυτουργός.

Θα πρέπει όμως να διαπιστώσουμε πως το στοιχείο αυτό της εξωτερικότητας, το οποίο αποτελεί αναγκαίο γνώρισμα των δικαιωμάτων, έχει κανονιστικό χαρακτήρα. Όταν λέμε ότι δεν μας ενδιαφέρει η εσωτερική διάσταση των πράξεων, εννοούμε ότι δεν μας ενδιαφέρει το ζήτημα των κινητοποιών λόγων του αυτουργού, το ποια ή ποιες εκτιμήσεις τον ώθησαν προς το πράττειν. Μας ενδιαφέρει αντίθετα το κανονιστικό ζήτημα εάν ένα εξωτερικό γεγονός συνηγορεί όντως υπέρ μιας πράξης που θα

εκδηλωθεί στον κόσμο, ή εάν ένα χαρακτηριστικό της πράξης θεμελιώνει το δικαίωμα της αρνησικυρίας για κάποιον από τα πρόσωπα που επηρεάζονται από αυτήν.

Έστω λοιπόν ότι αληθεύει η πρόταση «ο Α έχει αξίωση έναντι του Χ να του μεταβιβάσει την κυριότητα του πίνακα και να του τον παραδώσει». Η πρόταση αυτή, όπως και κάθε πρόταση που αφορά στην αναγνώριση δικαιωμάτων, είναι *a priori* συνθετική. Είναι *a priori*, διότι τη γνώση μας για τη θεμελίωση των δικαιωμάτων δεν την πορίζομαστε από την εμπειρία, αλλά από τον στοχασμό μας επάνω στους πρακτικούς λόγους που δεσμεύουν τον αυτουργό. Εξ ου και οι κρίσεις μας για τα δικαιώματα εκφέρονται πάντοτε ως *αναγκαίες και αυστηρώς καθολικές*.³⁹³ Είναι συνθετική, διότι το κατηγορήμα «έχει αξίωση έναντι του Χ...» δεν περιέχεται στην έννοια του υποκειμένου Α, κατά τρόπο ώστε η σύνδεσή τους να νοείται ως ταυτότητα. Η πρότασή μας δεν καθίσταται δηλαδή αληθής, δυνάμει του νοήματος των λέξεων και μόνο. Καίτοι ο Α, ως πρόσωπο, δεν μπορεί να νοηθεί παρά ως υποκείμενο δικαιωμάτων, θα ήταν λάθος να υποστηρίξουμε ότι συγκεκριμένα η αξίωση $C_{A, X}(\sim e \ \& \ \pi A)$ αποτελεί εννοιακό προσδιορισμό του. Η άρνηση της πρότασης, το ότι δηλαδή ο Α δεν έχει την εν λόγω αξίωση, θα έπρεπε σε αυτήν την περίπτωση να συνιστά αντίφαση, κάτι που προφανώς δεν ισχύει. Επιπλέον, εάν θεωρούσαμε ότι το κατηγορήμα υπάγεται στην έννοια του υποκειμένου, θα έπρεπε να θεωρήσουμε ότι και ο Χ μπορεί να νοηθεί μόνο ως εννοιακό συστατικό του Α, κάτι που αντίκειται στην αρχή της διακριτότητας των προσώπων.

Ο συσχετισμός υποκειμένου και κατηγορήματος δεν είναι λοιπόν ζήτημα γλωσσικής ανάλυσης, αλλά θεμελίωσης. Αν και όχι αναλυτικά, τα δύο αυτά συντακτικά μέρη συνδέονται και μάλιστα *a priori*, δηλαδή κατά τρόπο αναγκαίο και αυστηρώς καθολικό, όπως είδαμε μόλις παραπάνω, μέσω μιας σύνθεσης. Για να καταστεί γενικά μια σύνθεση δυνατή, απαραίτητος είναι ένας τρίτος όρος ή, ορθότερα, μια έποψη, μια οπτική γωνία από την οποία και μόνο μπορούμε να προσεγγίσουμε γνωστικά το ζήτημα. Στις *a posteriori* συνθετικές κρίσεις η έποψη αυτή δεν είναι άλλη από την εμπειρία. Η *a priori* συνθετική κρίση που μας απασχολεί αντίθετα είναι δυνατή μόνο από την έποψη του λόγου, υπό την καντιανή έννοια της σύμπνοιας μεταξύ ελεύθερων και ίσων προσώπων. Μπορούμε έτσι να βεβαιώσουμε ότι ο Α έχει έναντι του Χ την αξίωση $C_{A, X}(\sim e \ \& \ \pi A)$, εάν και μόνο εάν θεωρήσουμε τους Α και Χ (αλλά και εμάς τους ίδιους) ως μέλη μιας *έλλογης τάξης*, στα πλαίσια της οποίας το γεγονός της συμφωνίας αποτελεί για τον Χ λόγο υπέρ της πράξης π , απωθώντας παράλληλα την αντίρροπη κανονιστική σημασία της προσδοκούμενης απόλαυσης για τον ίδιο, χάριν της διακριτότητας του Α.

Παρατηρούμε ότι η έποψη από την οποία είναι δυνατή η θεμελίωση της αξίωσης του Α είναι μια έποψη που ο καθένας μπορεί να υιοθετήσει, καθώς ο καθένας είναι σε θέση να στοχαστεί πάνω στην κανονιστική σημασία των κρίσιμων γεγονότων και να αποφανθεί περί του ποια δεσμεύει όντως τον Χ και ποια, αντίθετα, απωθείται. Αυτό, θα λέγαμε, απορρέει από την *εξωτερικότητα* των δικαιωμάτων, υπό την κανονιστική χροιά που της προσδώσαμε παραπάνω. Εδώ όμως ανακύπτει ένα πρόβλημα: εάν στην πράξη είναι αδιάφορο το ποιος θα υιοθετήσει την έποψη του

³⁹³ Βλ. ΚΚΑ Β3-6.

λόγου, προκειμένου να αποφανθεί για τη θεμελίωση ενός δικαιώματος, συγκεκριμένα της αξίωσης $C_A, X_i(\sim e \ \& \ \pi_A)$, τότε στην πράξη καθίσταται αδιάφορη και η ίδια η υιοθέτηση της έποψης αυτής, η ίδια η θεμελίωση του δικαιώματος. Τα δικαιώματα θα ίσχυαν και ο καθένας θα μπορούσε να διαπιστώσει την ισχύ τους, ακόμα και αν κανείς δεν ενδιαφερόταν για αυτά. Σε μια τέτοια περίπτωση όμως η δεσμευτικότητά τους δεν θα είχε κανένα πρακτικό αντίκρυσμα. Για να αποφευχθεί η κανονιστική αδρανοποίηση των δικαιωμάτων, θα πρέπει λοιπόν και η ίδια η έποψη της έλλογης τάξης να καταστεί *εξωτερική* σε σχέση με τα αντισυμβαλλόμενα μέρη, να αποκτήσει *προσωπικότητα*. Θα πρέπει δηλαδή να υπάρξει ένα πρόσωπο του οποίου μοναδικός λόγος ύπαρξης θα είναι η εγγύηση των δικαιωμάτων και ο εξαναγκασμός σε συμμόρφωση προς αυτά.³⁹⁴

Μια ένωση προσώπων, όπως αυτές για τις οποίες κάνει λόγο ο Robert Nozick, η οποία έχει συμπληρωθεί με σκοπό την αμοιβαία προστασία των δικαιωμάτων των μελών της δεν μπορεί να επιτελέσει τον ρόλο αυτό.³⁹⁵ Ο βασικός λόγος είναι ότι μια τέτοια ένωση δεν μπορεί να θεωρηθεί εντελώς εξωτερική σε σχέση με τους αντισυμβαλλόμενους A και X· τόσο η προσχώρηση όσο και η αποχώρησή τους από αυτήν, άρα η υπαγωγή τους στη δικαιοδοσία της, είναι οικειοθελής. Συναφώς, τέτοιου είδους ενώσεις δεν αποτελούν εξωτερικευση της έποψης του λόγου, ιδωμένου ως σύμπνοιας μεταξύ ελεύθερων και ίσων προσώπων, διότι η σύμπνοια μεταξύ των μελών μιας προστατευτικής ένωσης στερείται τα στοιχεία της αναγκαιότητας και της αυστηρής καθολικότητας. Τα στοιχεία αυτά απαντούν μόνο στην περίπτωση του *κράτους*, στην εξουσία του οποίου υπάγεται *αναγκαστικά κάθε* πρόσωπο που βρίσκεται και ενεργεί εντός των γεωγραφικών ορίων της επικράτειάς του. Το κράτος δεν μπορεί να είναι τίποτε άλλο, παρά η εξωτερικευμένη, υποστασιοποιημένη, προσωποποιημένη έποψη του λόγου, από την οποία καθίστανται δυνατά τα δικαιώματα.

Η αδρανοποίηση της δεσμευτικότητας των δικαιωμάτων αποσιείται λοιπόν, μόνο εάν η έλλογη τάξη μετασχηματιστεί σε έννομη. Η μετάβαση στην πολιτική κατάσταση και η ανάδυση του κράτους ικανοποιεί ένα αίτημα ολοκλήρωσης του λόγου, προκειμένου οι αρμοί του, τα δικαιώματα, να αποκτήσουν πλήρη ή τέλεια δεσμευτικότητα. Τι εννοούμε όμως, όταν μιλάμε για *πλήρη* δεσμευτικότητα; Όπως έχουμε τονίσει, οι αξιώσεις δεσμεύουν τα υποκείμενα των συσχετικών τους καθηκόντων όχι με το να τους υποδεικνύουν ποια είναι η ορθή μεταξύ περισσότερων επιλογών, όπως συμβαίνει με το δέον των αποφασιστικών λόγων, αλλά με το να τους στερούν μια επιλογή, δίνοντας έτσι στην αυτοργία τον χαρακτήρα του μονόδρομου. Η ασφυκτική δεσμευτικότητα του δέοντος των αξιώσεων συνδέεται άρρικτα με τον *εξαναγκαστό* τους χαρακτήρα. Εάν ο αυτοργός στερείται του λόγου να προβεί σε μια ενέργεια χάριν της ισότητας ή της διακριτότητας ενός άλλου προσώπου και, παρά ταύτα, εκδηλώσει την πρόθεση να προχωρήσει σε αυτήν, παραβιάζοντας έτσι το

³⁹⁴ Για το επιχείρημα αυτό βλ. αναλυτικότερα Μέρος II, Ενότητα 4.1. Πρβλ. Ernest J. Weinrib, *The Idea of Private Law* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1995), 100-109, σχετικά με την καντιανή μεθερμηνεία των τριών τύπων του Ουλπιανού στη *MH* 6:236-237. Πρβλ. επίσης την εμβριθή ανάλυση του Κοσμά Ψυχοπαίδη στο έργο του *Κριτική Φιλοσοφία και Λογική των Θεσμών. Έρευνες για την πολιτική φιλοσοφία του Καντ* (Αθήνα, Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», 2001), μτφρ. Όλγα Σταθάτου, 148-158.

³⁹⁵ Βλ. Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, 12-17.

τέλειο καθήκον παράλειψης που τον βαρύνει, τότε θεμελιώνεται ένας λόγος υπέρ του εξαναγκασμού του σε συμμόρφωση προς το καθήκον αυτό. Τούτος ο λόγος είναι ασφαλώς σύμφωνος με τις αρχές της ισότητας και της διακριτότητας των προσώπων, στη διαφύλαξη των οποίων κατατείνει.³⁹⁶

³⁹⁶ Επισημάναμε παραπάνω (Μέρος II, Ενότητα 3.1.2.) ότι η απόθεση της κανονιστικής σημασίας κάποιων γεγονότων αποτελεί αναγκαία όχι όμως και επαρκή συνθήκη της δυνατότητας εξαναγκασμού. Τούτο συμβαίνει, διότι η εξωτερικότητα της σχέσης δικαιωμάτων μεταξύ δύο προσώπων, υπό την κανονιστική έννοια που της προσδώσαμε, μπορεί να συνυπάρξει με στοιχεία εσωτερικότητας. Για τη θεμελίωση όμως της δυνατότητας εξαναγκασμού η εξωτερικότητα θα πρέπει να είναι *εντελής*. Πέραν της κανονιστικής θα πρέπει δηλαδή να εμφανίζει δύο ακόμα όψεις: την *οντολογική* και την *αξιακή*. Η οντολογική όψη απαντά, όταν αντικείμενο του δικαιώματος αποτελεί μια συμπεριφορά η οποία εκδηλώνεται εξωτερικά στον κόσμο, προκαλώντας αιτιακές μεταβολές σε αυτόν. Για την αξιακή όψη της εξωτερικότητας μπορούμε να μιλήσουμε, όταν μια πράξη επηρεάζει αγαθά η αξία των οποίων δεν εξαρτάται από τις εκτιμήσεις και τις σταθμίσεις των υποκειμένων. Στο παράδειγμα της Ν, η πράξη διάσωσης των Α και Β παρουσιάζει αυτήν την όψη της εξωτερικότητας, διότι η αντικειμενική αξία της ζωής γίνεται αντιληπτή ανεξάρτητα από την εσωτερική οπτική γωνία των φορέων της. Ως εκ τούτου, θα λέγαμε ότι η αξία της ζωής των δύο ναυαγών δεν επηρεάζεται από το πώς την αντιλαμβάνονται οι ίδιοι. Απεναντίας, στο παράδειγμα των Σ και Μ η αξιακή όψη της εξωτερικότητας δεν απαντά. Εδώ η αξία της φιλικής σχέσης των δύο προσώπων, του αγαθού δηλαδή που μπορεί να κλονιστεί από την αθέτηση της συμφωνίας, δεν μπορεί να συλληφθεί ερήμην της εσωτερικής έποψης των υποκειμένων. Η αντικειμενική αξία της φιλίας συνίσταται εν μέρει και στην αξία του να υιοθετείς ή να μην υιοθετείς κάποιες προθέσεις, του να πράττεις ή να μην πράττεις *βάσει* κάποιων κινήτρων, του να παρακινείσαι ή να μην παρακινείσαι από συγκεκριμένους λόγους προς το πράττειν. Ως εκ τούτου, η σχέση των Σ και Μ έχει ακριβώς τόση αξία όση της προσδίδουν τα ίδια τα δύο αυτά πρόσωπα με τις πράξεις και τις παραλείψεις τους· μάλιστα η αξία αυτή υπόκειται συνεχώς σε επανεκτίμηση από μέρους τους.

Θα λέγαμε λοιπόν ότι η δυνατότητα του εξαναγκασμού αποτελεί τον κανόνα, όταν αντικείμενο της αξίωσης είναι μια πράξη ικανή να προξενήσει αιτιακά βλάβη σε ένα αγαθό ενός προσώπου διακριτού από τον αυτουργό. Ακόμα και όταν είναι δυνατή η συναίνεση από μέρους του θιγομένου προσώπου, αυτό που αποκλείεται είναι η θεμελίωση της ίδιας της αξίωσης και όχι ο εξαναγκαστός της χαρακτήρας. Τουναντίον, κανόνας στην περίπτωση των δικαιωμάτων που θεμελιώνονται με τη σύναψη συμφωνιών είναι η αδυναμία εξαναγκασμού. Εξαναγκασμός θα χωρεί, μόνο εάν αυτή είναι η δικαιοπρακτική βούληση των μερών. Και πάλι όμως θα πρέπει να προσέξουμε το εξής: η βούληση αυτή είναι αναγκαία, όχι όμως και ικανή συνθήκη της δυνατότητας εξαναγκασμού. Η βούληση των μερών μπορεί να άρει μόνο το στοιχείο εσωτερικότητας που προκύπτει από το γεγονός ότι θεμέλιο των δικαιωμάτων είναι η συμφωνία των μερών, ήτοι η εξωτερική σύμπτωση δύο εσωτερικών épψεων του λόγου. Δεν μπορεί όμως να άρει την αξιακή όψη της εσωτερικότητας. Όπου αυτή απαντά, η δυνατότητα του εξαναγκασμού είναι αποκλεισμένη.

Το παράδειγμα των φιλικών σχέσεων είναι ενδεικτικό. Είναι, πράγματι, αδύνατο να συλλάβουμε τη φιλία ως κάτι που έχει αξία για εμάς, εάν απομονώσουμε την εσωτερική οπτική γωνία των προσώπων και εστιάσουμε αποκλειστικά στο αντικειμενικό ζήτημα της ισχύος πρακτικών λόγων. Προκειμένου να κρίνω ότι κάποιος είναι *φίλος* μου, δεν αρκεί να παρατηρήσω τη συμπεριφορά του στον βαθμό που με αφορά. Απολύτως κρίσιμες είναι και οι νοητικές στάσεις που προσδίδουν στη συμπεριφορά αυτή το υποκειμενικό της νόημα: τα κίνητρα και οι προθέσεις του ή, συνοπτικότερα, οι *κινητοποιοί* του λόγου. Ασφαλώς, η υιοθέτηση των νοητικών στάσεων που αρμόζουν σε μια φιλική σχέση δεν μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο αξίωσης, άρα ούτε και εξαναγκασμού· η τέλεση μιας πράξης όμως, φέρ' ειπείν η τήρηση μιας συμφωνίας, μπορεί. Ωστόσο, η συμφωνία των Σ και Μ δεν αποτελεί απλώς μια σχέση δικαιωμάτων και καθηκόντων, ήτοι μια σχέση μεταξύ δύο διακριτών προσώπων και τίποτα περισσότερο. Αποτελεί πρωτίστως μια εκδήλωση στο πλαίσιο της φιλικής σχέσης των δύο προσώπων. Η αξία αυτής της σχέσης δεν μπορεί να αγνοηθεί στο πλαίσιο ενός κανονιστικού συστήματος. Και καθώς η σύλληψη αυτής της αξίας δεν μπορεί να γίνει κατά παράκαμψη της εσωτερικής οπτικής γωνίας των προσώπων, ούτε η ίδια η εσωτερική έποψη του λόγου μπορεί να αγνοηθεί. Ως εκ τούτου, η τριτοπρόσωπη έποψη του λόγου, από την οποία καθίσταται δυνατή η σχέση δικαιωμάτων και καθηκόντων μεταξύ των Σ και Μ, δεν μπορεί να καταστεί εξωτερική ως προς αυτούς, γεγονός που σημαίνει ότι τα εν λόγω δικαιώματα και τα συσχετικά τους καθήκοντα δεν έχουν εξαναγκαστό χαρακτήρα. Αυτό που εμποδίζει την πρόσκτηση αυτού του χαρακτήρα είναι ακριβώς το ανυποχώρητο στοιχείο εσωτερικότητας του αγαθού της φιλίας που ανιχνεύσαμε.

Το ζήτημα της αναγκαιότητας του κράτους συνάπτεται λοιπόν με το ζήτημα του εξαναγκασμού σε συμμόρφωση προς το δέον των αξιώσεων. Θα πρέπει όμως να προσέξουμε ότι η αναγκαιότητα αυτή δεν έχει εργαλειακό χαρακτήρα: η διαπεραίωση στην πολιτική κατάσταση δεν είναι αναγκαία, επειδή με αυτόν τον τρόπο επιτυγχάνεται η βέλτιστη προστασία των δικαιωμάτων, αλλά επειδή χωρίς την ανάδυση του κράτους η δεσμευτικότητα των δικαιωμάτων θα κινδύνευε στην πράξη να εξομοιωθεί με αυτήν των λόγων. Τούτο δεν σημαίνει ότι άνευ του κράτους τα δικαιώματα δεν θα θεμελιώνονταν και δεν θα μας δέσμευαν με τον ιδιαίτερο τρόπο τους: με το να μας στερούν μια επιλογή. Σημαίνει ότι η συμμόρφωση προς το ιδιαίτερο αυτό δέον θα ήταν αποκλειστικά ζήτημα της καλής θέλησης του αυτουργού. Εάν όμως το κράτος δεν είναι αναγκαίο ούτε για τη θεμελίωση των δικαιωμάτων, ούτε για την προστασία τους, τότε υπό ποια έννοια είναι αναγκαίο;

Η απάντηση είναι η εξής: η αναγκαιότητα του κράτους κυοφορείται εντός του λόγου ως ένα αίτημα ολοκλήρωσής του, ως ένα αίτημα πλήρους εξωτερίκευσης της έποψης από την οποία καθίσταται δυνατή η θεμελίωση των *a priori* συνθετικών κρίσεων περί των δικαιωμάτων. Η αναγκαιότητα αυτή δεν έρχεται στο φως, όταν η παραβίαση ενός δικαιώματος είναι απλώς δυνατή. Δεν έρχεται στο φως, ούτε όταν η παραβίαση συντελείται πράγματι. Μια τέτοια αναγκαιότητα θα είχε καθαρά εργαλειακό χαρακτήρα. Βάσει του λογοσυστατικού μοντέλου, η αναγκαιότητα του κράτους αναδύεται από τον λόγο και μας αποκαλύπτεται, όταν η παραβίαση ενός δικαιώματος καθίσταται επίσης αναγκαία. Πρόκειται για αυτό που συμβαίνει στην περίπτωση της διπλής πώλησης του πίνακα από τον X στους A και B.

3.3.2.3. Η επίλυση του προβλήματος

Την τελευταία φορά που αναφερθήκαμε στο παράδειγμα αυτό είχαμε αφήσει εκκρεμές ένα ερώτημα: ποια η ταυτότητα του φορέα της εξουσίας απαλλαγής του X από ένα εκ των δύο καθηκόντων του; Η ύπαρξη ενός υποκειμένου με αυτό το δικαίωμα είναι, θυμίζω, αναγκαία προϋπόθεση για τη θεμελίωση των αξιώσεων των A και B. Η εξουσία αυτή «σχηματίζεται» κατά τη σύγκλιση της κανονιστικής σημασίας των δύο συμφωνιών που συνάπτει ο X: το γεγονός της σύναψης μιας σύμβασης πώλησης με τον A αποτελεί για τον X λόγο να μεταβιβάσει την κυριότητα του πίνακα σε αυτόν και όχι στον B, αθετώντας έτσι τη συμφωνία του με τον τελευταίο: το αντίστροφο ισχύει αναφορικά με τη σύναψη της συμφωνίας με τον B. Η δυνατότητα της σύγκλισης μας επιτρέπει να μιλάμε για δύο ανταγωνιστικούς λόγους και, άρα, για ένα πλαίσιο επιλογής.

Έχουμε ήδη εξηγήσει γιατί φορέας της επιλογής-εξουσίας δεν μπορεί να είναι ο X. Εντοπίσαμε επίσης το πρόβλημα της εξουσίας των A και B στον υπό αίρεση χαρακτήρα της, ο οποίος δεν συμβαδίζει με την κατηγορικότητα των αξιώσεών τους. Μπορούμε τώρα να ισχυριστούμε πως ούτε μια προστατευτική ένωση δύναται να θεωρηθεί φορέας αυτής της εξουσίας. Ο δεσμός των μελών μιας τέτοιας ένωσης στερείται, όπως επισημάναμε, τα στοιχεία της αναγκαιότητας και της αυστηρής καθολικότητας. Καθώς οι αντισυμβαλλόμενοι δεν υποχρεούνται ούτε να εισέρχονται ούτε να παραμένουν σε αυτήν, μια προστατευτική ένωση θα αποτελούσε ένα ιδιαίτερος σαθρό και, ως εκ τούτου, ακατάλληλο θεμέλιο για τα δικαιώματα. Ακόμα

και αν στις συμβάσεις διελαμβανόταν ως όρος η επίλυση των διαφορών που τυχόν θα ανέκυπταν από ένα συγκεκριμένο όργανο μιας συγκεκριμένης ένωσης, τούτος ο όρος δεν θα ήταν περισσότερο δεσμευτικός από το κύρια καθήκοντα που θα αναλάμβαναν οι αντισυμβαλλόμενοι· η προσφυγή σε ένα τέτοιο όργανο θα ήταν τελικά προϊόν της καλής θέλησης των μερών και όχι του εξαναγκασμού που υποτίθεται ότι εκπήγασε από τη συμφωνία.

Έστω λοιπόν ότι ο X επιδεικνύει όντως την καλή αυτή θέληση και προσφεύγει από κοινού με τους A και στο B στο αρμόδιο όργανο της προστατευτικής ένωσης, της οποίας είναι και οι τρεις μέλη. Το όργανο αυτό, ας το πούμε Δ, αφού συνεκτιμά και συσταθμίζει όλες τις κρίσιμες παραμέτρους, υποδεικνύει στον X να μεταβιβάσει την κυριότητα του πίνακα στον A και να αποζημιώσει τον B. Εάν ο X ακολουθήσει αυτήν την υπόδειξη, δεν θα έχει συμμορφωθεί προς το δέον της αξίωσης $C_{A, X, (\sim e \ \& \ \pi A)}$ του A και της αξίωσης για αποζημίωση του B, αλλά προς τη συμβουλή, την ηθική προτροπή του Δ. Η απόφαση του Δ έχει ακριβώς αυτόν τον χαρακτήρα, μιας ηθικής προτροπής χωρίς εξαναγκαστό χαρακτήρα. Ο X μπορεί τελικά να μη λάβει υπ' όψιν του την προτροπή αυτή και να ενεργήσει διαφορετικά, καταγγέλλοντας παράλληλα τη σχέση του με την προστατευτική ένωση. Καθίσταται δηλαδή προφανές πως, όταν ο Δ προβαίνει στις σχετικές σταθμίσεις, δεν το κάνει ασκώντας την εξουσία απαλλαγής του X από ένα εκ των δύο συγκρουόμενων καθηκόντων του. Ερήμην, μάλιστα, του φορέα της εξουσίας και της σχετικής επιλογής, η σύγκλιση των κανονιστικών σημασιών είναι αδύνατη, αδύνατη συνεπώς καθίσταται και η θεμελίωση των ουσιαστικών λόγων, των αξιώσεων και των καθηκόντων.

Κατ' αντιδιαστολή προς την απόφαση των οργάνων μιας προστατευτικής ένωσης, στην εξουσία για την οποία συζητάμε θα πρέπει να αποδώσουμε τα χαρακτηριστικά της αμιγούς εξωτερικότητας, της αναγκαιότητας και της αυστηρής καθολικότητας. Θα πρέπει δηλαδή να την εννοήσουμε ως μια εξουσία από την οποία δεν μπορούν και δεν δικαιούνται να αποστούν οι αντισυμβαλλόμενοι, είτε πρόκειται για τους X, A και B είτε για οποιονδήποτε άλλο συνάπτει μια παρόμοια σύμβαση στον συγκεκριμένο τόπο και χρόνο. Ως αναγκαία και καθολική, η εξουσία αυτή δεν μπορεί παρά να ασκείται από την έποψη του λόγου. Εάν μάλιστα αναλογιστούμε και το χαρακτηριστικό της αμιγούς εξωτερικότητας της επόψης αυτής σε σχέση με τους αντισυμβαλλόμενους, αντιλαμβανόμαστε πως η εξουσία για την οποία μιλάμε είναι αναπόδραστη. Ύπατος λοιπόν φορέας της εξουσίας απαλλαγής του X από ένα εκ των καθηκόντων $D_{X, A, (\sim e \ \& \ \pi A)}$ και $D_{X, B, (\sim e \ \& \ \pi B)}$ και εξαναγκασμού του σε συμμόρφωση προς το έτερο καθήκον μπορεί να είναι μόνο το κράτος, υπό την πολύ συγκεκριμένη αντίληψη που έχουμε υιοθετήσει εδώ: αυτήν της εξωτερικευμένης, προσωποποιημένης έποψης του λόγου.

Στο παράδειγμα που εξετάζουμε η ύπαρξη του κράτους αποτελεί αναγκαία συνθήκη της θεμελίωσης των αξιώσεων $C_{A, X, (\sim e \ \& \ \pi A)}$ και $C_{B, X, (\sim e \ \& \ \pi B)}$, ένεκα της αναγκαιότητας της αθέτησης μίας εκ των υποσχέσεων. Έστω λοιπόν ότι η σύναψη των συμβάσεων με τους A και B λαμβάνει χώρα σε ένα δικαίκο κανονιστικό περιβάλλον. Με τη σύναψη της δεύτερης σύμβασης οι A και B αποκτούν την εξουσία εξάλειψης της ανταγωνιστικής προς τη δική τους αξίωσης, υπό την προϋπόθεση ότι θα σπεύσουν να ικανοποιήσουν πρώτοι την απαίτησή τους. Εάν δεν πληρωθεί αυτή η

αίρεση, τότε η εξουσία τους περνάει στα χέρια του κράτους, το οποίο μέσω του αρμόδιου δικαστηρίου θα επιλύσει τη διαφορά. Τούτη η *διαδοχή* στην εξουσία επιτρέπει την αρμονική της σύζευξη με τον απόλυτο και κατηγορικό χαρακτήρα των αξιώσεων. Διότι μπορεί η εξουσία τόσο των Α και Β, όσο και του κράτους να τελεί υπό προϋποθέσεις, ωστόσο οι προϋποθέσεις αυτές είναι εξαντλητικές: ό,τι και αν συμβεί, θα υπάρχει πάντοτε ένας φορέας της κρίσιμης εξουσίας και άρα ένα σημείο κανονιστικής σύγκλισης.

Θα πρέπει φυσικά να τονίσουμε ότι η διαδοχή αυτή είναι δυνατή χάρις στο κράτος, όχι μόνο επειδή η εξουσία του λειτουργεί παραπληρωματικά σε σχέση με την εξουσία των Α και Β, αλλά κυρίως διότι μεταβάλλει τη φύση της: η εξουσία των Α και Β από ηθική μετατρέπεται σε νομική. Τούτη η μετατροπή δεν εξηγείται με αναφορά σε κάποιον κανόνα δικαίου με τον οποίο το κράτος παρέχει, υποτίθεται, στους Α και Β την εν λόγω εξουσία. Εξηγείται με αναφορά στις πρωτοβάθμιες σχέσεις που αποτελούν το αντικείμενο της εξουσίας: στις σχέσεις αξιώσεων-καθηκόντων μεταξύ του Χ και των Α και Β, οι οποίες στο νέο περιβάλλον του ενοχικού δικαίου μετασχηματίζονται σε νομικές και μπορούν να επιδιωχθούν δικαστικά. Το ερώτημα είναι εάν ο μετασχηματισμός αυτός αλλοιώνει τη φύση των δικαιωμάτων και τον τρόπο με τον οποίο μας δεσμεύουν ή απλώς διανοίγει για τον φορέα τους μια επιπλέον οδό επιδίωξής τους. Θα επιχειρηματολογήσω υπέρ του δεύτερου σκέλους της διάζευξης.

Ας δούμε συγκεκριμένα το παράδειγμα του άρθρου 513 Α.Κ.. Το άρθρο αυτό ορίζει ότι «με τη σύμβαση της πώλησης ο πωλητής έχει την υποχρέωση να μεταβιβάσει την κυριότητα του πράγματος ή το δικαίωμα, που αποτελούν το αντικείμενο της πώλησης και να παραδώσει το πράγμα και ο αγοραστής έχει την υποχρέωση να πληρώσει το τίμημα που συμφωνήθηκε». Προκειμένου να αντιληφθούμε τον τρόπο με τον οποίο ο νομοθέτης χρησιμοποιεί τη λέξη «υποχρέωση», δεν αρκεί, αλλά και δεν χρειάζεται να καταφύγουμε στην ιστορική ερμηνεία και στην αναζήτηση της βούλησής του. Στην ανεύρεση του νοήματος της συγκεκριμένης κατηγορίας μπορεί να μας οδηγήσει μόνο ο αναστοχασμός, η καταβύθιση δηλαδή στον ίδιο τον λόγο και η αναζήτηση εντός του των *a priori* όρων της ορθής χρήσης της. Από τους όρους αυτούς είναι σαφές ότι δεν μπορεί να αποστεί ούτε ο νομοθέτης. Ως «υποχρέωση» θα πρέπει λοιπόν να νοήσουμε τα τέλεια καθήκοντα, τα συσχετικά των αξιώσεων που μας έχουν ήδη απασχολήσει. Η ένταξη μάλιστα της κατηγορίας του καθήκοντος στο πλαίσιο ενός κανόνα δικαίου και η μετατροπή σου σε *έννομη συνέπεια* της σύναψης μιας σύμβασης δεν μεταβάλλει τον τρόπο με τον οποίο το καθήκον αυτό μας δεσμεύει. Δεν αληθεύει, για παράδειγμα, ο ισχυρισμός ότι η αυθεντία του νομοθέτη μετατρέπεται το γεγονός της σύναψης σε έναν δευτεροβάθμιο λόγο ο οποίος αποκλείει τη συνεκτίμηση άλλων ισχυόντων λόγων. Η σύναψη της σύμβασης εξακολουθεί και στο νέο της περιβάλλον να απωθεί την κανονιστική σημασία κάποιων γεγονότων χάριν της διακριτότητας των προσώπων, στερώντας από τους αντισυμβαλλόμενους τις αντίστοιχες επιλογές. Φυσικά, ο νομοθέτης δεν μπορεί να διαλάβει και να απαριθμήσει εξαντλητικά όλα τα γεγονότα των οποίων η κανονιστική σημασία απωθείται. Αρκεί στη διατύπωση του κανόνα ότι γενικά η σύμβαση της πώλησης θεμελιώνει για τον πωλητή την υποχρέωση μεταβίβασης της κυριότητας του πράγματος και

παράδοσής του. Η γενικότητα αφορά δηλαδή στο εύρος ισχύος του κανόνα και όχι στο περιεχόμενο του καθήκοντος. Εάν το καθήκον που θεμελιώνεται έχει γενικό περιεχόμενο, τύπου $D_{X, A, \pi A}$, ή ειδικότερο, τύπου $D_{X, A, (\sim e \ \& \ \pi A)}$, αυτό είναι ζήτημα ερμηνείας του κανόνα δικαίου. Και η ορθή ερμηνευτική λύση είναι να δεχθούμε το δεύτερο.

Εάν υποθέσουμε ότι με τη σύναψη της πρώτης σύμβασης ο X επωμίσθηκε το καθήκον $D_{X, A, \pi A}$, τότε η σύναψη της δεύτερης σύμβασης και η ανάληψη του καθήκοντος $D_{X, B, \pi B}$, θα οδηγούσε στα γνωστά μας δεοντικά παράδοξα της αντίφασης και της σύγκρουσης. Η μόνη λύση θα ήταν να προσχωρήσουμε στη θεωρία των *prima facie* δικαιωμάτων και να δεχθούμε ότι οι υποχρεώσεις για τις οποίες κάνει λόγο ο Α.Κ. είναι απλώς *prima facie*, και άρα θα πρέπει να υποβληθούν σε στάθμιση, προκειμένου να αποφανθούμε ποια από τις δύο θα καταστεί πλήρης, θεμελιώνοντας για τον οφειλέτη ένα δέον. Ποιες εκτιμήσεις θα έπρεπε να ληφθούν υπ' όψιν κατά τη στάθμιση; Η αρχή της πρόληψης θα ήταν μόνο μία από αυτές. Άλλες εκτιμήσεις θα ήταν, επί παραδείγματι, το ύψος των εξόδων στα οποία έχουν υποβληθεί τα μέρη ή το ποιος αντισυμβαλλόμενος έχει μεγαλύτερη ανάγκη την παροχή ή το ποιος συνήψε πρώτος την υποσχετική σύμβαση. Ακόμα δηλαδή και αν ο Β έσπευδε πρώτος να ικανοποιηθεί, ενδέχεται κάποιες άλλες εκτιμήσεις να είχαν στη συγκεκριμένη περίπτωση μεγαλύτερη βαρύτητα.

Το πρόβλημα με αυτήν την προσέγγιση είναι ότι το ύψος των εξόδων, η ανάγκη για την παροχή και η χρονική σειρά σύναψης των συμβάσεων πώλησης ή απαίτησης της παροχής δεν παίζουν κανένα ρόλο κατά τη θεμελίωση των αξιώσεων των Α και Β και των συσχετικών καθηκόντων του Χ. Τα μόνα κανονιστικώς κρίσιμα γεγονότα είναι, βάσει του νόμου, η σύναψη των συμβάσεων πώλησης καθ' εαυτήν. Όταν λοιπόν ο εφαρμοστής του άρθρου 513 Α.Κ. σταθμίζει τα δύο καθήκοντα, λαμβάνοντας υπ' όψιν του αυτές τις εκτιμήσεις δεν ερμηνεύει το δίκαιο, προκειμένου να αποφανθεί πώς αυτό ρυθμίζει την περίπτωση της διπλής πώλησης. Η παραδοχή από μέρους του της αναγκαιότητας ενός σταθμιστικού ενεργήματος ισοδυναμεί με την παραδοχή των ορίων του δικαίου, της αδυναμίας του να δώσει λύση στο συγκεκριμένο πρόβλημα, βασισμένο σε ίδια μέσα. Όπως έχουμε επανειλημμένως τονίσει, τα σταθμιστικά ενεργήματα είναι εντελώς ξένα προς τη θεμελίωση του δέοντος των δικαιωμάτων.

Είναι όμως αλήθεια ότι το δίκαιο στέκεται αμήχανο και ρυθμιστικά αδρανές απέναντι στη διπλή πώληση; Στη δογματική του ενοχικού δικαίου έχει επικρατήσει η άποψη ότι σε τέτοιες περιπτώσεις καλείται σε εφαρμογή η αρχή της πρόληψης. Σύμφωνα με την αρχή αυτή, εάν ενσκήψει ένταση μεταξύ ενοχικών δικαιωμάτων, προτιμάται το δικαίωμα που ασκείται πρώτο.³⁹⁷ Προβάλλεται μάλιστα ο ισχυρισμός πως η αρχή της πρόληψης δικαιολογείται, εάν τη σκεφτούμε ως επιβράβευση του επιμελούς δανειστή, με την οποία προάγεται η ευρυθμία των ενοχικών μας σχέσεων. Εάν όμως η αρχή της πρόληψης δικαιολογείται με επίκληση τελλολογικών εκτιμήσεων, αυτό σημαίνει πως και η ίδια είναι ξένη προς τη θεμελίωση των δικαιωμάτων, και, συνεπώς, ως ένα βαθμό, αυθαίρετη από τη σκοπιά του περιεχομένου του δικαίου.

³⁹⁷ Βλ. υπ. 390.

Δεν είναι δηλαδή μια ερμηνευτική του δικαίου αρχή, προσδιοριστική του τι ισχύει ως δίκαιο· είναι αντίθετα μια από τις τελολογικές αρχές, βάσει των οποίων ο δικαστής, στο πλαίσιο της (δήθεν) δικαιοπλαστικής εξουσίας πλήρωσης του (δήθεν) κενού της δικαιοκτικής ρύθμισης, προάγει διάφορους σκοπούς που η ίδια η έννομη τάξη υπηρετεί. Ποιοι είναι οι σκοποί αυτοί και τι συμβαίνει όταν η από κοινού επιδίωξή τους είναι αδύνατη; Επί του προκειμένου, γιατί να προτιμηθεί το δικαίωμα που ασκήθηκε πρώτο και όχι, φερ' ειπείν, αυτό που κτήθηκε πρώτο; Γιατί να υπερισχύσει η αρχή της πρόληψης και όχι αυτή της χρονικής προτεραιότητας; Τούτα τα ερωτήματα μας καλούν και πάλι σε μια εξωδικαιική στάθμιση.

Η αρχή της πρόληψης μπορεί να ιδωθεί ως μια ερμηνευτική αρχή του δικαίου μόνο υπό το πρίσμα του λογοσυστατικού μοντέλου. Όπως είδαμε, το γεγονός ότι ο Β σπεύδει πρώτος να ικανοποιηθεί στερεί από τη συμφωνία του Χ με τον Α την κανονιστική της σημασία, χάριν της διακριτότητας του Β έναντι του αντισυμβαλλόμενου του. Ο Χ παύει δηλαδή να έχει ένα λόγο υπέρ της π_A και άρα υπέρ της παράλειψης της π_B από τη στιγμή που ο Β εμφανίζεται ενώπιόν του, προλαβαίνοντας τον Α, και ζητάει την ικανοποίηση της αξίωσής του. Ως εκ τούτου, ο πωλητής δεν μπορεί να αρνηθεί την εκπλήρωση της αξίωσης του Β, αντιτείνοντας τη συμφωνία του με τον Α. Διαφορετικά, θα αναγνωρίζαμε στον Χ μια εξουσία που δεν έχει: την εξουσία να απαλλαγεί από τις αξιώσεις του Β για τέλεση της πράξης π_B . Σε αυτήν την περίπτωση η σύμβαση πώλησης με τον Β θα εξομοιωόταν κανονιστικά με μια μονομερή απόφαση του Χ, την οποία επίσης μονομερώς θα μπορούσε να ανακαλέσει. Ούτε μπορεί φυσικά ο πωλητής να αρνηθεί την παροχή στον Β, επικαλούμενος όχι τη δική του εξουσία, αλλά την εξουσία του κράτους, καλώντας δηλαδή τον Β να προσφύγει στα πολιτικά δικαστήρια, ως τα μόνα αρμόδια να υποδείξουν στον οφειλέτη το πώς θα πρέπει να ενεργήσει. Διότι, όπως τονίσαμε, η κρατική εξουσία δεν υποκαθιστά την υπό αίρεση εξουσία των Α και Β, αλλά αντλεί τη νομιμοποίησή της βάσει ενός σχήματος διαδοχής, όταν η αίρεση αυτή δεν πληρούται.

Ο μόνος τρόπος λοιπόν να νοήσουμε τον Β ως ένα πρόσωπο διακριτό από τον Χ, του οποίου η βούληση δεν απορροφάται από αυτήν του τελευταίου, είναι να θεωρήσουμε ότι η εκ μέρους του απαίτηση της παροχής από τον Χ απωθεί την κανονιστική σημασία που είχε για τον τελευταίο η συμφωνία του με τον Α. Καθώς ο Β αξιώνει βάσιμα την τέλεση της π_A από τον Χ και καθώς ο Χ δεν έχει την εξουσία να απαλλαγεί από αυτήν την αξίωση, ο τελευταίος οφείλει να εκπληρώσει την παροχή του προς τον πρώτο, υπό την έννοια ότι δεν έχει άλλη επιλογή. Η από τον Β απαίτηση της παροχής είναι λοιπόν ισοδύναμη με την άσκηση της εξουσίας απαλλαγής του Χ από το καθήκον του να μεταβιβάσει την κυριότητα του πίνακα στον Α και να του τον παραδώσει. Και η εξουσία αυτή με τη σειρά της είναι ισοδύναμη της εξουσίας επιβάρυνσης του Χ με το καθήκον προτίμησης $D_{X, B, (\sim \pi_A \& \pi_B)}$, συσχετικό της αξίωσης $C_{B, X, (\sim \pi_A \& \pi_B)}$, με το καθήκον δηλαδή να προκρίνει την τέλεση της π_B αντί της π_A .

Διαπιστώνουμε έτσι ότι η αρχή της πρόληψης δεν είναι παρά η καθολίκευση του καθήκοντος $D_{X, B, (\sim \pi_A \& \pi_B)}$. Υπό το λογοσυστατικό μοντέλο, η αρχή αυτή μας λέει ότι σε περίπτωση έντασης μεταξύ ενοχικών δικαιωμάτων ο δανειστής που θα σπεύσει να ικανοποιηθεί πρώτος αποκτά την εξουσία να απαλλάξει τον οφειλέτη από το ανταγωνιστικό της δικής του αξίωσης καθήκον και να τον επιβαρύνει με το καθή-

κον προτίμησης του ιδίου· η εξουσία αυτή ασκείται με την απαίτηση της παροχής του. Η συνοπτικότερη διατύπωση της αρχής, σύμφωνα με την οποία σε περίπτωση έντασης μεταξύ ενοχικών δικαιωμάτων προτιμάται αυτό που θα ασκηθεί πρώτο, αφήνει ανοικτό το ζήτημα της δικαιολόγησής της: για ποιον λόγο θα πρέπει να προτιμηθεί το συγκεκριμένο δικαίωμα; Όσοι επικαλούνται τελολογικές εκτιμήσεις για να απαντήσουν στο ερώτημα αυτό αντιλαμβάνονται το δέον της προτίμησης ως αναγόμενο σε μια σχέση αποφασιστικών λόγων. Ακολουθώντας όμως το λογοσυστατικό μοντέλο, διαπιστώσαμε πως τούτο το δέον ταυτίζεται με το δέον μιας αξίωσης. Η αρχή της πρόληψης έχει λοιπόν δεοντοκρατικό χαρακτήρα, καθώς αναδύεται μέσα από τον ίδιο τον λόγο, από τους ίδιους μηχανισμούς σύγκλισης και απώθησης που θεμελιώνουν και τα δικαιώματα. Επαναλαμβάνω: καθώς ο Β αξιώνει βάσιμα τη μεταβίβαση της κυριότητας του πίνακα και την παράδοσή του και καθώς ο Χ δεν έχει την εξουσία να απαλλαγεί από αυτήν την αξίωση, η μόνη επιλογή του τελευταίου είναι να εκπληρώσει την παροχή του προς τον πρώτο. Τίποτε άλλο δεν χρειάζεται να ληφθεί υπ' όψιν. Τελολογικές εκτιμήσεις που δεν σχετίζονται εγγενώς με την ίδια την ισχύ των δικαιωμάτων, αλλά αφορούν, για παράδειγμα, στις συνέπειες από την εφαρμογή ή μη της συγκεκριμένης αρχής, δεν είναι κρίσιμες.

Ως δεοντοκρατική, η αρχή της πρόληψης είναι μια συστατική αρχή του ενοχικού δικαίου, η δε ισχύς της δεν εξαρτάται από το εάν ο νομοθέτης διαλαμβάνει κάτι σχετικά με αυτήν ή όχι. Είναι αντίθετα σύμφυτη με την ισχύ των νομικών αξιώσεων $C_{A, X, (\sim e \ \& \ \pi)}$ και $C_{B, X, (\sim e \ \& \ \pi)}$, υπό την έννοια ότι δεν μπορούμε να νοήσουμε τη μεν χωρίς τη δε και αντίστροφα. Αμφότερες συνυπάρχουν αξεδιάλυτα στα πλαίσια μιας έννομης τάξης. Ως συστατική του δικαίου, η ηθικοδικαιική αρχή της πρόληψης είναι συστατική και της ίδιας της κρατικής εξουσίας και των ορίων της αναφορικά με τα δικαιώματα των πολιτών. Τούτο σημαίνει ότι η άσκηση της τελευταίας διέπεται κατ' ανάγκην από την αρχή αυτή, χωρίς τα αρμόδια όργανα να μπορούν να αποστούν από την εφαρμογή της ή έστω να την υποβάλουν σε στάθμιση με άλλες ανταγωνιστικές εκτιμήσεις. Κατί τέτοιο θα συνιστούσε υπέρβαση των ορίων της εξουσίας που έχει το κράτος απέναντι στους πολίτες.

Όταν λοιπόν ο δικαστής επικαλείται την αρχή της πρόληψης, το κάνει ερμηνεύοντας το ήδη ισχύον δίκαιο· δεν εισάγει μια νέα νομική ρύθμιση. Δεν θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε το ίδιο, εάν αντιλαμβανόμασταν τις υποχρεώσεις του άρθρου 513 Α.Κ. ως *prima facie*. Σε αυτήν την περίπτωση, το γεγονός ότι ο Β σπεύδει να ικανοποιηθεί πρώτος δεν μπορεί να θεωρηθεί ως θεμέλιο μιας νέας αξίωσης, άρα ως το πραγματικό μιας ήδη δεσμευτικής ηθικοδικαιικής αρχής. Γίνεται τουναντίον αντιληπτό ως μία από τις εκτιμήσεις που ο αυτουργός ή ο δικαστής θα πρέπει να σταθμίσει, προκειμένου να αποφανθεί ποια από τις δύο *prima facie* αξιώσεις κατισχύει. Η εκτίμηση αυτή θεωρείται ότι είναι της ίδιας τάξεως με εκτιμήσεις όπως το ποιος από τους αντισυμβαλλόμενους του Χ έχει μεγαλύτερη ανάγκη την παροχή· η διαφορά τους, εάν υπάρχει, θα είναι απλώς ζήτημα βάρους. Έτσι, όμως η θεωρία των *prima facie* δικαιωμάτων αποτυγχάνει να διαπιστώσει ότι από τη σκοπιά του ενοχικού δικαίου οι εκτιμήσεις αυτές δεν μπορούν να μπουν στην ίδια ζυγαριά. Η δεύτερη εκτίμηση εισάγει στοιχεία διανεμητικής δικαιοσύνης κατά τη θεμελίωση του δέοντος των αξιώσεων, στοιχεία δηλαδή εντελώς ξένα προς τη θεμελίωση των ίδιων των

αξιώσεων ως *prima facie*, συνεπώς εντελώς ξένα προς το ίδιο το ενοχικό δίκαιο. Το γεγονός της πρόληψης αντίθετα ομοιάζει με το γεγονός της σύναψης της σύμβασης πώλησης ως προς το ότι η κανονιστική τους σημασία θέτει το όριο της διακριτότητας των αντισυμβαλλόμενων. Για τον λόγο αυτό τα δύο γεγονότα καθίστανται δικαίως κρίσιμα. Από τη σκοπιά του ενοχικού δικαίου και των σχέσεων δικαιωμάτων-υποχρεώσεων που το συγκροτούν, τα γεγονότα αυτά δεν μπορούν να σταθμιστούν με εκτιμήσεις όπως η παραπάνω. Δεν είναι όμως τα δικαιώματα που αποκλείουν αυτήν τη στάθμιση. Ορθό είναι να υποστηρίξουμε ότι τα δικαιώματα και γενικά το δίκαιο *συνίστανται* στον αποκλεισμό των σταθμιστικών ενεργημάτων. Καταλήγουμε λοιπόν στο συμπέρασμα ότι οι νομικές αξιώσεις μας δεσμεύουν όπως ακριβώς και οι ηθικές: με τη στέρηση μιας επιλογής· η μόνη διαφορά είναι ότι οι νομικές αξιώσεις αναπτύσσουν πλήρη δεσμευτική ισχύ, καθώς μπορούν να επιδιωχθούν και δικαστικά.

3.3.2.4. Δικαίωμα προς αποζημίωση;

Η αντίληψη των δικαιωμάτων ως αρμών του λόγου θα πρέπει να αντιμετωπίσει δύο προκλήσεις που σχετίζονται με το ζήτημα της αποζημίωσης σε περίπτωση μη εκπλήρωσης των συμβατικών υποχρεώσεων του X έναντι του A. Η πρώτη πρόκληση αφορά συγκεκριμένα στο λογοσυστατικό μοντέλο της κανονιστικότητας και στην ικανότητά του να θεμελιώσει μια αξίωση αποζημίωσης στο παράδειγμα που εξετάζουμε· η δεύτερη αφορά στο είδος της αποζημίωσης που δικαιούται να ζητήσει ο A και σχετίζεται με το βασικότερο ζήτημα της ιδιαίτερης δεσμευτικότητας των συμφωνιών.

Ας ξεκινήσουμε με την πρώτη πρόκληση. Όπως είδαμε, το λογοσυστατικό μοντέλο, με τη θεμελίωση ειδικού περιεχομένου αξιώσεων μέσα από τους μηχανισμούς κανονιστικής σύγκλισης και απώθησης, καθιστά αδύνατη τη σύγκρουση των δικαιωμάτων: η συμμόρφωση προς ένα καθήκον δεν μπορεί να συνιστά παραβίαση κάποιου άλλου. Η τέλεση της π_B θα συνιστούσε παραβίαση της αξίωσης του A, εάν αυτή ήταν γενικού περιεχομένου, εάν δηλαδή ο X όφειλε *γενικά* να προβεί στην ενέργεια π_A . Σε αυτήν την περίπτωση, ο A, δυνάμει της αρχής του συνεπαγόμενου δέοντος, θα είχε έναντι του αντισυμβαλλόμενου του και την αξίωση παράλειψης της π_B . Η δεοντική σύγκρουση θα ήταν τότε δεδομένη, στο ζήτημα όμως της αποζημίωσης θα είχαμε μια τουλάχιστον ευλογοφανή απάντηση: ο X οφείλει να αποζημιώσει τον A, επειδή παραβίασε την αξίωσή του. Βάσει του λογοσυστατικού μοντέλου, δεν μπορούμε να ισχυριστούμε κάτι ανάλογο. Καθώς η αξίωση προτίμησης $C_{A, X, (\sim \pi_B \ \& \ \pi_A)}$ δεν θεμελιώνεται, η τέλεση της π_B δεν παραβιάζει καμία αξίωση του A. Τότε πώς μπορούμε να μιλάμε για ένα δικαίωμα αποζημίωσης του τελευταίου; Ο προβληματισμός μας γίνεται ακόμα εντονότερος, εάν σκεφτούμε ότι ο B, απαιτώντας την παροχή από τον X, ασκεί την εξουσία που απέκτησε, σπεύδοντας πρώτος προς ικανοποίηση: την εξουσία να *απαλλάξει* τον X από τα καθήκοντά του προς τον A.

Για να απαντήσουμε στο παραπάνω ερώτημα, θα πρέπει να θυμηθούμε ότι ο X, συνάπτοντας τη σύμβαση πώλησης με τον B, παραβίασε την αξίωση του A για παράλειψη μιας τέτοιας ενέργειας. Η αξίωση αυτή έχει, όπως τονίσαμε, παρεπόμενο χαρακτήρα, καθότι μπορεί να θεμελιωθεί μόνο με αναφορά στη βασική αξίωση $C_{A, X, (\sim e \ \& \ \pi_A)}$ και στην κανονιστική θέση που αυτή εξασφαλίζει για τον A μεταξύ των ίσων

και ελεύθερων λογοθετών. Η σύναψη της δεύτερης σύμβασης οδηγεί σε απίσχναση της κανονιστικής αυτής θέσης, διότι ο A, μολονότι διατηρεί την αξίωση $C_{A, X, (\sim e \& \pi_A)}$, κινδυνεύει να στερηθεί αρχικά την ασυλία του αναφορικά με την αξίωση αυτή και στη συνέχεια την ίδια την αξίωση. Για να μη συμβεί αυτό, θα πρέπει να σπεύσει να ικανοποιηθεί πρώτος. Εάν το κάνει, τότε η παραβίαση της αξίωσης μη σύναψης της δεύτερης σύμβασης μένει, κατά κανόνα, χωρίς πρακτικό αντίκρισμα, διότι η αξίωση $C_{B, X, (\sim e \& \pi_B)}$, η οποία θεμελιώθηκε από τη δεύτερη σύμβαση, έχει πάψει να ισχύει και να δεσμεύει τον X. Έτσι, εάν ο οφειλέτης δεν συμμορφωθεί προς το καθήκον $D_{X, A, (\sim \pi_B \& \pi_A)}$, αλλά αντ' αυτού μεταβιβάσει την κυριότητα του πίνακα στον B, τότε η απαξία της παραβίασης της αξίωσης προτίμησης $C_{A, X, (\sim \pi_B \& \pi_A)}$, θα έχει απορροφήσει την απαξία της παραβίασης της παρεπόμενης αξίωσης. Ο A θα έχει έναν επαρκή λόγο διαμαρτυρίας έναντι του X, ο λόγος όμως αυτός δεν θα αφορά στη σύναψη της δεύτερης σύμβασης, αλλά στο γεγονός ότι ο οφειλέτης αρνήθηκε τη μεταβίβαση της κυριότητας του πίνακα, μολονότι ο A έσπευσε να ικανοποιήσει πρώτος την αξίωσή του. Εάν πάλι ο X συμμορφωθεί προς το καθήκον $D_{X, A, (\sim \pi_B \& \pi_A)}$, τότε κάθε λόγος διαμαρτυρίας εκλείπει, εκτός και αν το γεγονός ότι ο A χρειάστηκε να προβεί σε περαιτέρω ενέργειες προκειμένου να μη στερηθεί την ασυλία του τον επιβάρυνε με ένα επιπλέον κόστος. Σε αυτήν την περίπτωση ο A θα έχει έναντι του X την απαίτηση αποκατάστασης αυτής της ζημιάς, η οποία δεν θα είχε προκληθεί, εάν ο X δεν παραβίαζε την αξίωση μη σύναψης της δεύτερης σύμβασης.

Εάν, όμως, ο B σπεύσει πρώτος, όπως συμβαίνει στο παράδειγμά μας, τότε η αξίωση του A για τέλεση της π_A χάνει την ισχύ της. Ο X μπορεί, βέβαια, κατά παράβαση της αξίωσης προτίμησης του B να μεταβιβάσει την κυριότητα του πίνακα στον A και να του τον παραδώσει. Έστω όμως ότι δεν το κάνει, αλλά, αντ' αυτού, προβαίνει στην πράξη π_B . Πλέον, η τέλεση της π_A καθίσταται νομικώς αδύνατη, καθώς ο X δεν είναι πλέον κύριος του πίνακα, ώστε να έχει την εξουσία μεταβίβασής του στον A. Μπορεί ο A να ψέξει κάποιον για το γεγονός ότι η εκπλήρωση της παροχής κατέστη νομικώς αδύνατη και, εάν ναι, σε ποια βάση;

Είναι σίγουρο ότι δεν μπορεί να προβάλλει ως διαμαρτυρία εναντί του X το γεγονός ότι ο τελευταίος μεταβίβασε την κυριότητα του πίνακα στον B και όχι στον ίδιο, διότι ο X *όφειλε* στον B να τελέσει την π_B , συμμορφούμενος προς το καθήκον προτίμησης $D_{X, B, (\sim \pi_A \& \pi_B)}$. Ούτε μπορεί να κατηγορήσει τον B επειδή έσπευσε πρώτος να ικανοποιηθεί, στερώντας από τον ίδιο την αξίωσή του έναντι του X, διότι κάτι τέτοιο συνιστά άσκηση δικαιωμάτων που είχε και ο ίδιος. Υπό την προϋπόθεση μάλιστα ότι ο B ήταν καλόπιστος, δεν μπορεί να τον μεμφθεί ούτε για τη σύναψη της σύμβασης πώλησης του πίνακα με τον X. Εάν κάποιος φταίει για το ότι η οφειλόμενη προς τον A παροχή κατέστη νομικώς αδύνατη, αυτός είναι ο X, ο οποίος, προβαίνοντας στη δεύτερη πώληση, παραβίασε τη σχετική αξίωση του A για παράλειψη μιας τέτοιας ενέργειας. Μπορούμε όμως να θεωρήσουμε ότι η απώλεια της παροχής συνιστά ζημία για τον A; Το ερώτημα αυτό μας οδηγεί στη δεύτερη πρόκληση.

Η έννομη τάξη μας αναγνωρίζει στον Α το δικαίωμα να ζητήσει ως αποζημίωση από τον Χ το θετικό διαφέρον ή, διαφορετικά, το διαφέρον εκπλήρωσης.³⁹⁸ Του αναγνωρίζει δηλαδή το δικαίωμα να ζητήσει από τον Χ ό,τι θα είχε, εάν εκπληρώνονταν η συμφωνία. Έστω δηλαδή ότι το τίμημα που θα κατέβαλλε ο Α ήταν χ και η αξία του πίνακα $\chi+2$. Η διαφορά (+2), που ενσωματώνεται στην αξία του πίνακα και την οποία θα καρπωνόταν ο Α, αποτελεί για αυτόν την καθαρή ζημία, την επανόρθωση της οποίας έχει δικαίωμα να απαιτήσει.

Ωστόσο στη θεωρία των ενοχών έχουν εκφραστεί σοβαρές αμφιβολίες ως προς το εάν είναι νοητό να μιλάμε για αποζημίωση στην περίπτωση κάλυψης του θετικού διαφέροντος.³⁹⁹ Κάνουμε λόγο για αποζημίωση, όπως υποστηρίζεται, όταν κάποιος υφίσταται βλάβη σε κάτι που ήδη του ανήκει. Η αποκατάσταση μιας τέτοιας βλάβης αποτελεί αίτημα της διορθωτικής δικαιοσύνης, οι αρχές της οποίας διαπνέουν το ενοχικό, αλλά και συλλήβδην το ιδιωτικό δίκαιο. Αυτό όμως δεν ισχύει στο παράδειγμά μας. Με τη σύναψη της σύμβασης πώλησης, ο Α απέκτησε απλώς την προσδοκία μεταβίβασης της κυριότητας του πίνακα, όχι την ίδια την κυριότητα. Πώς λοιπόν η ματαίωση αυτής της μεταβίβασης μπορεί να θεωρηθεί ως ζημία; Ο Α δεν υφίσταται κάποια βλάβη από την απώλεια της αξίας του πίνακα, καθώς ο πίνακας δεν του ανήκε. Η απόδοση λοιπόν σε αυτόν της αξίας $\chi+2$ δεν μπορεί να θεωρηθεί ως αποζημίωση, αλλά ως ένα μέτρο διανεμητικής δικαιοσύνης. Ο μόνος τρόπος να εντάξουμε ομαλά την αναζήτηση του θετικού διαφέροντος στο πλαίσιο των θεσμών της διορθωτικής δικαιοσύνης είναι να τη θεμελιώσουμε με αναφορά στους κανόνες και τις αρχές του αδικαιολόγητου πλουτισμού και των αδικοπραξιών. Έτσι όμως η δεσμευτικότητα των συμφωνιών ανάγεται σε κάτι ξένο προς αυτές. Οι αμφιβολίες για τον επανορθωτικό χαρακτήρα της κάλυψης του θετικού διαφέροντος συνοδεύονται αναγκαστικά από τον σκεπτικισμό για το εάν η σύναψη των συμφωνιών αποτελεί θεμέλιο αξιώσεων και καθηκόντων.

Γνωρίζουμε όμως ότι ο σκεπτικισμός αυτός είναι αβάσιμος. Οι συμφωνίες όντως δεσμεύουν τα αντισυμβαλλόμενα μέρη που έδωσαν την υπόσχεσή τους με ένα ριζικό τρόπο: με το να απωθούν την ανταγωνιστική κανονιστική σημασία άλλων γεγονότων, άρα με το να στερούν από τον φορέα του καθήκοντος την επιλογή τέλεσης ή παράλειψης της πράξης την οποία υποσχέθηκε να παραλείψει ή να τελέσει. Ο Α έχει λοιπόν δικαίωμα κτήσης της κυριότητας του πίνακα και όχι μια απλή προσδοκία. Το δικαίωμα αυτό είναι ασφαλώς η αξίωσή του έναντι του Χ για μεταβίβαση της κυριότητας του πίνακα. Το ότι πλέον μιλάμε για δικαίωμα και όχι για προσδοκία είναι κρίσιμο για το ζήτημα της αποζημίωσης που μας απασχολεί, καθώς, όπως θα προσπαθήσω, να δείξω στη συνέχεια ζημία είναι νοητή μόνο ως προς κάτι για το οποίο ο ζημιωθείς έχει ή θα μπορούσε να αποκτήσει δικαίωμα.

Πίσω από τη σκέψη ότι ζημία μπορεί κανείς να υποστεί μόνο ως προς κάτι που του ανήκει ήδη θα συναντήσουμε τη γνωστή μας θεωρία της διάκρισης. Σύμφωνα με αυτήν, τα δικαιώματα δεν ταυτίζονται με τις σχέσεις προσώπων που αποτυπώ-

³⁹⁸ Βλ. Μιχ. Π. Σταθόπουλου, *Γενικό Ενοχικό Δίκαιο*, 472-474.

³⁹⁹ Βλ. αναλυτικά L. L. Fuller and W. R. Perdue Jr., «The Reliance Interest in Contract Damages: 1», *The Yale Law Journal* 46 (1936), 52-96· των ιδίων «The Reliance Interest in Contract Damages: 2», *The Yale Law Journal* 46 (1937), 373-420.

νονται στους πίνακες του Hohfeld, αλλά αποτελούν το δικαιολογητικό τους θεμέλιο. Ακολουθώντας αυτήν τη γραμμή σκέψης, θα πρέπει να αντιληφθούμε τα εμπράγματα δικαιώματα ως ιδρύοντα μια άμεση, αδιαμεσολάβητη σχέση μεταξύ του προσώπου του φορέα τους και του πράγματος. Η αξίωση αποζημίωσης προϋποθέτει λοιπόν ως θεμέλιό της ένα ήδη εμπεδωμένο δικαίωμα επί του πράγματος.

Μια άμεση όμως σχέση του προσώπου με το πράγμα δεν θα μπορούσε ποτέ να αποτελέσει μια δεοντική κατηγορία. Εάν η σχέση αυτή ήταν *a posteriori*, υποκείμενη δηλαδή σε εμπειρικούς προσδιορισμούς, τότε θα μιλούσαμε απλώς για μια σχέση φυσικού εξουσιασμού, όχι για ένα δικαίωμα. Εάν, αντίθετα, αναγνωρίζαμε στην άμεση σχέση προσώπου-πράγματος το στοιχείο της αναγκαιότητας, τότε η σχέση αυτή θα έπρεπε να ιδωθεί ως *αναλυτική*. Έτσι, ακόμα και αν διαπιστώναμε ένα δικαίωμα του προσώπου επί του πράγματος, θα επρόκειτο για τη διαπίστωση μιας αναλυτικής αλήθειας αναφορικά με το πρόσωπο, για ένα μεταφυσικό γεγονός, το οποίο θα είχε μεν κανονιστική σημασία, υπό την έννοια ότι θα μας παρείχε λόγους προς το πράττειν, δεν θα ήταν όμως το ίδιο ένα εγγενώς κανονιστικό γεγονός.

Όπως έχουμε, βέβαια, επισημάνει και πρωτύτερα, αυτή η θέση είναι απορριπτέα. Τα δικαιώματα είναι σχέσεις μεταξύ προσώπων, κατά τη διδασκαλία του Hohfeld, μια διδασκαλία που, υπό το φως του λογοσυστατικού μοντέλου, της κανονιστικής θεώρησης της προσωπικότητας και της αντίληψης των δικαιωμάτων ως αρμών του λόγου, αποδείχθηκε ορθή. Στην περίπτωση των εμπραγμάτων δικαιωμάτων, η σχέση του υποκειμένου με το πράγμα δεν είναι άμεση· διαμεσολαβείται από τις σχέσεις του με τα ίσα και ελεύθερα πρόσωπα $x_1, x_2, x_3, \dots, x_n$. Τούτες οι σχέσεις υπάγονται στις τέσσερις κατηγορίες δικαιωμάτων του Hohfeld, καθιστώντας την κυριότητα ένα πλέγμα ελευθεριών, αξιώσεων, εξουσιών και ασυλιών. Μεταξύ αυτών συγκαταλέγονται, φερ' ειπείν, η ελευθερία που έχει ο κύριος έναντι καθενός από τους $x_1, x_2, x_3, \dots, x_n$ να διαθέτει το πράγμα κατ' αρέσκειαν, η, υπό συγκεκριμένες συνθήκες, αξίωσή του έναντι των παραπάνω προσώπων να μην καταστρέψουν το πράγμα και να τον αποζημιώσουν σε περίπτωση που παραβιάσουν το συσχετικό τους καθήκον, η εξουσία παραίτησης από ελευθερίες και αξιώσεις όπως οι παραπάνω, καθώς και η ασυλία του κυρίου έναντι καθενός από τους $x_1, x_2, x_3, \dots, x_n$ αναφορικά με τις ελευθερίες και τις αξιώσεις αυτές.⁴⁰⁰

Οι κατηγορίες του Hohfeld δεν αφορούν απλώς σε έννομες σχέσεις οι οποίες θεμελιώνονται στο λογικά πρότερο δικαίωμα της κυριότητας. Αντίθετα, είναι οι ίδιες τα δικαιώματα στα οποία συνίσταται η κυριότητα. Θεμέλιο καθενός από τα δικαιώματα αυτά είναι ένα ηθικοδικαιικά κρίσιμο γεγονός, η σύναψη και εκτέλεση μιας εκπονητικής σύμβασης, επί παραδείγματι. Το θεμέλιο αυτό απωθεί την κανονιστική σημασία διαφορετικών γεγονότων σε σχέση με το θεμέλιο των ενοχικών δικαιωμάτων, τη σύναψη δηλαδή μιας υποσχετικής σύμβασης. Το αποτέλεσμα είναι η γέννηση δικαιωμάτων που δεν συμπίπτουν ούτε ως προς το περιεχόμενο ούτε ως προς τον αριθμό τους. Παρά ταύτα, εμπράγματα και ενοχικά δικαιώματα μοιράζονται την ίδια φύση⁴⁰¹: αμφότερα αποτελούν τους αρμούς εκείνους που προσδίδουν στον λόγο τον

⁴⁰⁰ Βλ. αναλυτικά Φίλιππου Βασιλόγιαννη, *Πρόσωπα, Λόγοι και Πράγματα*, 64.

⁴⁰¹ Ο.π. 66.

ατομικιστικό του χαρακτήρα, διασφαλίζοντας τις σχέσεις ισότητας, ελευθερίας και απόλυτης διακριτότητας μεταξύ των υποκειμένων $x_1, x_2, x_3, \dots, x_n$.

Έστω λοιπόν ότι ο X όντως μεταβιβάζει την κυριότητα του πίνακα στον A και του τον παραδίδει. Σε αυτήν την περίπτωση μπορούμε να πούμε ότι ο πίνακας *ανήκει* στον A . Ας υποθέσουμε ότι στη συνέχεια ο Z καταστρέφει (με υπαιτιότητα ή χωρίς) τον πίνακα. Συνεπεία αυτού, ο A χάνει το σχετικό δικαίωμα της κυριότητας και υφίσταται ζημία ύψους $\chi+2$, την οποία οφείλει να αποκαταστήσει ο Z . Σε τι διαφέρει αυτή η εκδοχή από το βασικό μας παράδειγμα, όπου ο X μεταβιβάζει την κυριότητα του πίνακα στον B ; Στην πρώτη περίπτωση, ο A καταλήγει να μην έχει κάτι που *είχε*: την κυριότητα του πίνακα. Η ζημία του συνίσταται ακριβώς σε αυτό. Στη δεύτερη περίπτωση, καταλήγει να μην έχει κάτι που *δεν* είχε μεν, αλλά που όμως *δικαιούταν* να αποκτήσει. Είναι τώρα η διαφορά ανάμεσα στο εμπράγματο δικαίωμα της κυριότητας και στην ενοχική αξίωση μεταβίβασής της τόσο κρίσιμη, ώστε να μην μπορούμε να μιλάμε για ζημία παρά μόνο στην πρώτη περίπτωση;

Θα ήταν, εάν ευσταθούσε η θέση περί διάκρισης δικαιωμάτων και χοφελντιανών κατηγοριών. Γνωρίζουμε ότι, βάσει αυτής της θέσης, το δικαίωμα της κυριότητας δεν αποτελεί μια κανονιστική κατηγορία, αλλά μια αναλυτική αλήθεια για το πρόσωπο. Το γεγονός λοιπόν ότι κάτι *ανήκει* σε κάποιον δεν τοποθετείται στη σφαίρα του δέοντος, αλλά στη σφαίρα του όντος. Λέγοντας ότι ζημία μπορεί να υποστεί κανείς μόνο ως προς κάτι που του ανήκει και όχι ως προς κάτι που θα έπρεπε να του ανήκει, υπολαμβάνουμε ότι το κριτήριο για την κατάφαση της ζημίας μπορεί να έχει μόνο οντική και ποτέ δεοντική υφή. Για να διαπιστώσουμε δηλαδή τη θετική ζημία και το ύψος της, θα πρέπει να συγκρίνουμε δύο *πραγματικά* μεγέθη: την αξία εκείνου που ανήκε ήδη σε κάποιον πριν το ζημιογόνο γεγονός και την αξία εκείνου που του ανήκει μετά το γεγονός αυτό. Καθώς όμως το δικαίωμα της κυριότητας συνίσταται στις χοφελντιανές κατηγορίες, αποτελεί και αυτό ένα δεοντικό στοιχείο. Η ζημία δεν μπορεί λοιπόν να διαγνωστεί παρά μόνο με αναφορά σε ένα δικαίωμα, ιδωμένο ως μια ηθικοδικαική σχέση μεταξύ προσώπων αναφορικά με το πράγμα. Αυτή είναι η κοινή φύση τόσο του εμπραγμάτου δικαιώματος της κυριότητας όσο και της ενοχικής αξίωσης μεταβίβασής της.

Παρά την κοινή τους φύση, τα δύο αυτά δικαιώματα διαφέρουν ως προς το περιεχόμενο της σχέσης που εγκαθιδρύουν. Καιτίοι, λοιπόν, καταλήξαμε στο συμπέρασμα ότι η διάκριση όντος και δέοντος δεν είναι κρίσιμη για τη διάγνωση της ζημίας, καθώς το μέτρο της τελευταίας μας το δίνει πάντοτε ένα δέον, ερωτάται εάν η διαφορά στο περιεχόμενο των δύο δικαιωμάτων έχει κάποια σημασία. Η απάντηση θα πρέπει να είναι αρνητική. Η βασική σκέψη που αιτιολογεί μια τέτοια απάντηση έχει να κάνει με τη δεσμευτικότητα των συμφωνιών και την αναγκαία σύναψή της με τη σχέση διακριτότητας των αντισυμβαλλόμενων μερών. Το αντικείμενο της εξουσίας που αποκτά ο B , σπεύδοντας να ικανοποιηθεί πρώτος, περιορίζεται στην απαλλαγή του X από το καθήκον του να μεταβιβάζει την κυριότητα του πίνακα στον A , από το καθήκον δηλαδή η εκπλήρωση του οποίου θα συνεπάγοταν τη μη συμμόρφωση του X προς τη δική του αξίωση. Ο B δεν έχει την εξουσία να αναιρέσει την ίδια τη δεσμευτική ισχύ της συμφωνίας μεταξύ των A και X . Ο A εξακολουθεί, για παράδειγμα, να οφείλει στον X το τίμημα του πίνακα, ακόμα και όταν δεν μπορεί πια να αξιώσει τη

μεταβίβαση της κυριότητάς του από τον τελευταίο. Μπορούμε να αντιληφθούμε το γιατί, εάν αναλογιστούμε το περιεχόμενο της πρότασης που υπέβαλε ο Α στον Χ κατά τη σύναψη της συμφωνίας τους. Η πρόταση δεν ήταν: «Θα σου καταβάλω το ποσό χ , εάν μου μεταβιβάσεις την κυριότητα του πίνακα». Η αποδοχή μιας τέτοιας πρότασης δεν επιβαρύνει τον Χ με κανένα καθήκον. Το μόνο καθήκον που θεμελιώνεται είναι το *υποθετικό* καθήκον του Α να καταβάλει στον Χ το συμφωνημένο αντίτιμο *σε περίπτωση που* ο Χ του μεταβιβάσει την κυριότητα του πίνακα. Από τη στιγμή που η μεταβίβαση αυτή καθίσταται νομικώς αδύνατη ο Α πράγματι δεν υπέχει κανένα καθήκον έναντι του Χ. Εδώ όμως δεν έχουμε να κάνουμε με μια σύμβαση πώλησης. Κατά τη σύναψη μιας τέτοιας σύμβασης, η πρόταση του Α είναι η εξής: «Μεταβίβασέ μου την κυριότητα του πίνακα κι εγώ σε αντάλλαγμα θα σου καταβάλω το ποσό χ ». Με την υποβολή της πρότασης αυτής ο Α υπόσχεται (δεσμεύεται) να καταβάλει τον ποσό χ στον Χ, όχι υπό την προϋπόθεση ότι ο τελευταίος θα του μεταβιβάσει την κυριότητα του πίνακα, αλλά υπό την προϋπόθεση ότι θα υποσχεθεί (δεσμευθεί) και ο ίδιος να του τη μεταβιβάσει. Η υποβολή της πρότασης ισοδυναμεί με την παραχώρηση στον Χ μιας εξουσίας, η οποία ασκείται με την αποδοχή της πρότασης, με τη σύναψη της συμφωνίας. Αποδεχόμενος την πρόταση, ο Χ δεσμεύει τον Α με το καθήκον καταβολής του αντίτιμου χ και ταυτόχρονα αναλαμβάνει ο ίδιος το καθήκον μεταβίβασης της κυριότητας του πίνακα. Η ισχύς λοιπόν καθενός από τα δύο καθήκοντα δεν τελεί υπό την προϋπόθεση της εκπλήρωσης του άλλου, αλλά υπό την προϋπόθεση της ισχύος του.

Όταν ο Β απαλλάσσει τον Χ από το καθήκον τέλεσης της π_A , δύο τινά μπορεί να συμβαίνουν: είτε και ο Α απαλλάσσεται από το καθήκον αντιπαροχής, οπότε μιλάμε για αναίρεση της δεσμευτικής ισχύος της συμφωνίας των Α και Χ, είτε στη θέση του καθήκοντος του Χ για μεταβίβαση της κυριότητας του πίνακα υπεισέρχεται ένα νέο καθήκον, οπότε η συμφωνία εξακολουθεί να δεσμεύει τα δύο μέρη. Ορθό είναι το δεύτερο σκέλος της διάξευξης. Το αντικείμενο της εξουσίας που αποκτά ο Β, σπεύδοντας να ικανοποιηθεί πρώτος, περιορίζεται στην απαλλαγή του Χ από το καθήκον του να μεταβιβάσει την κυριότητα του πίνακα στον Α, από το καθήκον δηλαδή η εκπλήρωση του οποίου θα συνεπάγοταν τη μη συμμόρφωση του Χ προς τη δική του αξίωση. Ο Β δεν έχει την εξουσία να αναιρέσει την ίδια τη δεσμευτική ισχύ της συμφωνίας μεταξύ των Α και Χ. Θα πρέπει άλλωστε να θυμηθούμε πως ο Β απέκτησε την αξίωσή του έναντι του πωλητή και μπόρεσε να διεκδικήσει την εξουσία του έναντι αυτού και του Α, επειδή ο Χ παραβίασε μια παρεπόμενη υποχρέωση από τη σύμβασή του με τον τελευταίο. Είναι όμως σαφές ότι η παραβίαση μιας υποχρέωσης, κύριας ή παρεπόμενης, που θεμελιώθηκε επί μιας συμφωνίας δεν μπορεί να οδηγήσει, βάσει λόγων, στην απαλλαγή του οφειλέτη από τη δεσμευτικότητα της συμφωνίας αυτής. Δεν μπορεί δηλαδή στα πλαίσια ενός συνεκτικού κανονιστικού συστήματος η παραβίαση μιας συμβατικής υποχρέωσης να καλέσει σε εφαρμογή μια σειρά κανόνων η συμμόρφωση προς τους οποίους θα επιφέρει τελικά την άρση της δεσμευτικότητας της συμφωνίας. Στην περίπτωση αυτή δεν θα μιλούσαμε καν για αρχική δέσμευση των μερών, για αξιώσεις και καθήκοντα. Από κανονιστική σκοπιά η συμφωνία των Χ και Α θα εξομοιωνόταν με μια μονομερή απόφαση του πρώτου, γεγονός που θα συσκότιζε τη διακριτικότητα των δύο αντισυμβαλλομένων.

Θα πρέπει λοιπόν να θεωρήσουμε ότι η συμφωνία των X και A εξακολουθεί να δεσμεύει τα δύο μέρη, ακόμα και όταν ο B έχει εξαλείψει την κύρια αξίωση του A , κάνοντας χρήση της εξουσίας του. Ένεκα μάλιστα της δεσμευτικότητας της συμφωνίας, το περιεχόμενό της είναι αυτό που προσδιορίζει το περιεχόμενο και της νέας αξίωσης του A , η οποία υποκαθιστά την αρχική: ο X οφείλει να αποδώσει στον A την αξία αυτού που θα είχε, εάν εκπληρωνόταν η παρόχη, την αξία αυτού που δικαιούταν, βάσει της κύριας ενοχικής του αξίωσης. Πρόκειται για το γνωστό μας θετικό διαφέρον. Το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγουμε είναι ότι το δέον των ενοχικών αξιώσεων αποτελεί μέτρο για την κατάφαση ζημίας. Η ζημία αυτή επέρχεται, όχι όταν ο X μεταβιβάζει την κυριότητα του πίνακα στον B , αλλά ήδη από τη στιγμή που ο A στερείται την αξίωσή του από τη χρήση της εξουσίας του B . Το ζημιογόνο γεγονός είναι δηλαδή η άσκηση αυτής της εξουσίας και η ζημία συνίσταται στη μη κτήση της κυριότητας από τον A , ως αποτέλεσμα της ματαιωθείσας αξίωσής του. Ασφαλώς, ο X μπορεί να μεταβιβάσει την κυριότητα του πίνακα στον A , παραβιάζοντας την αξίωση προτίμησης του B . Η τέλεση όμως της π_A δεν θα αποτελεί εκπλήρωση της υποχρέωσης του X από την αρχική του συμφωνία με τον A , καθώς η υποχρέωση αυτή έχει υποκατασταθεί από ένα καθήκον αποζημίωσης. Η μεταβίβαση της κυριότητας στον A προϋποθέτει λύση της αρχικής συμφωνίας και σύναψη μιας νέας υποσχετικής σύμβασης μεταξύ των δύο μερών. Ο A δεν είναι, βέβαια, υποχρεωμένος να συνάψει μια τέτοια συμφωνία και να δεχθεί την παροχή του X . Μπορεί ή, ορθότερα, οφείλει να εμμείνει στην αρχική τους συμφωνία και να απαιτήσει, εάν το επιθυμεί, την καταβολή του θετικού διαφέροντος.

Το επιχείρημά μας έχει το χαρακτήρα μιας *reductionis ad absurdum*. Εάν αρνηθούμε ότι ο A έχει υποστεί ζημία από τη μη κτήση της κυριότητας του πίνακα, θα πρέπει κατά σειρά να αρνηθούμε το δικαίωμά του στο θετικό διαφέρον, την κύρια αξίωση μεταβίβασης της κυριότητας, την εξουσία του να συνάπτει συμφωνίες, τη διακριτότητά του σε σχέση με τον X και σε τελευταία ανάλυση τη θέση του μεταξύ των λογοθετών $x_1, x_2, x_3, \dots, x_n$. Θα καταλήξουμε δηλαδή σε ένα άτοπο συμπέρασμα.

3.3.3.1. Δεοντικές συγκρούσεις και το παράδειγμα του βαγονέτου

Θα μας απασχολήσει τώρα ο αντίκτυπος που μπορεί να έχει στη συνοχή ενός κανονιστικού συστήματος η έγερση ισχυρισμών αναφορικά με την ισχύ δύο ανταγωνιστικών αξιώσεων τέλεσης και παράλειψης της ίδιας πράξης από τον ίδιο αυτουργό. Εάν ήταν δυνατό οι ισχυρισμοί αυτοί να είναι αμρότεροι αληθείς, εάν δηλαδή ήταν δυνατό ο αυτουργός να οφείλει έναντι δύο διαφορετικών προσώπων να τελέσει και να παραλείψει την ίδια πράξη, αυτό θα αντέβαινε στην αρχή της δεοντικής συνοχής. Θυμόμαστε ότι, σύμφωνα με την αρχή αυτή, το καθήκον τέλεσης μιας πράξης συνεπάγεται την άρνηση του καθήκοντος παράλειψής της. Θυμόμαστε επίσης ότι η αρχή της δεοντικής συνοχής προκύπτει από τον συνδυασμό δύο επιμέρους αρχών: σύμφωνα με τη μία, εάν οφείλουμε να προβούμε σε μια πράξη, τότε, κατά μείζονα λόγο, επιτρέπεται να προβούμε σε αυτήν· σύμφωνα με την έτερη, εάν επιτρέπεται να προβούμε σε μια πράξη, αυτό σημαίνει ότι δεν οφείλουμε να την παραλείψουμε. Δεχόμενοι λοιπόν τη δυνατότητα σύγκρουσης ενός αρνητικού και ενός θετικού καθήκοντος αναφορικά

με την ίδια πράξη, υπονομεύουμε τη δεοντική φύση των αξιώσεων. Γιατί όμως να δεχθούμε αυτήν τη δυνατότητα;

Ας επανέλθουμε στη γνωστή μας υπόθεση του βαγονέτου, αυτήν τη φορά για την εξετάσουμε κάπως πιο διεξοδικά.⁴⁰² Σύμφωνα με την πιο κοινή εκδοχή, ένα βαγονέτο κινείται δίχως τη δυνατότητα τροχοπέδησης στη γραμμή 1, κατευθυνόμενο προς πέντε εργάτες, οι οποίοι δουλεύουν για την αποκατάσταση της σιδηροτροχιάς. Από την επικείμενη σύγκρουση αναμένεται με βεβαιότητα ο θάνατος και των πέντε. Ο οδηγός έχει ωστόσο τη δυνατότητα να εκτρέψει το βαγονέτο στη γραμμή 2, προκαλώντας τον θάνατο του Z. Αυτός μάλιστα είναι και ο μοναδικός τρόπος να αποτρέψει τον θάνατο των πέντε εργατών στη γραμμή 1. Ερωτάται λοιπόν εάν είναι επιτρεπτή η ανακατεύθυνση του βαγονέτου στη γραμμή 2.

Για τους υποστηρικτές του πραξιακού ωφελιμισμού, η ανακατεύθυνση είναι όχι μόνο επιτρεπτή, αλλά και επιβεβλημένη, διότι έτσι προάγεται στον κόσμο ένα ποσοτικά υπέρτερο αγαθό. Η βασική σκέψη είναι ότι ένας κόσμος στον οποίο σημειώνεται απώλεια μιας ζωής εμφανίζει ένα ηθικό πλεονέκτημα σε σχέση με έναν κόσμο στον οποίο σημειώνεται απώλεια πέντε ζώων, εάν θεωρήσουμε ότι η ανθρώπινη ζωή έχει εγγενή αξία. Το ηθικό αυτό πλεονέκτημα είναι κανονιστικά κρίσιμο, καθώς μας παρέχει έναν ουσιαστικό λόγο να προάγουμε στον κόσμο τις καταστάσεις με το μεγαλύτερο αξιακό υπόλοιπο. Δεν είναι όμως μόνο οι ωφελιμιστές που υποστηρίζουν αυτή τη θέση. Πολλοί δεοντοκράτες προσχωρούν στην άποψη ότι ο οδηγός οφείλει να εκτρέψει το βαγονέτο, προκειμένου να διασώσει τους πέντε εργάτες, αποδεχόμενος τη θανάτωση του Z ως το αναγκαίο κακό που προκαλείται αιτιακά από την επίτευξη ενός μεγαλύτερου καλού. Το καθήκον όμως αυτό απαιτεί μια διαφορετική θεμελίωση από την αξιακή σύγκριση δύο διαφορετικών καταστάσεων του κόσμου, προκειμένου να ενταχθεί σε ένα δεοντοκρατικό πλαίσιο. Διαφορετικά, οι ίδιοι φιλόσοφοι θα έπρεπε να δεχθούν ότι είναι επιτρεπτό και επιβεβλημένο για τον παρατυχόντα Π να ωθήσει τον ευτραφή E στις ράγες, χρησιμοποιώντας τον παρά τη θέληση του τελευταίου ως ανάχωμα, με σκοπό να αποτρέψει τον θάνατο των πέντε εργατών, γνωρίζοντας μάλιστα ότι αυτό θα επιφέρει τον θάνατό του.⁴⁰³ Μια τέτοια εκχώρηση όμως προς τον πραξιακό ωφελιμισμό θα ήταν μοιραία για την υπόσταση της δεοντοκρατίας, καθώς θα υπέσκαπτε μια από τις πιο ισχυρές αντισυνεπικρατικές διαισθήσεις: τη διαίσθηση ότι δεν επιτρέπεται να χρησιμοποιούμε κάποιον απλώς ως μέσο για την επίτευξη ενός σκοπού μας. Η πρόκληση λοιπόν με την οποία έρχονται αντιμέτωποι οι δεοντοκράτες είναι να αναδείξουν αναστοχαστικά τις αρχές εκείνες που φωτίζουν και δικαιολογούν με τον καλύτερο δυνατό τρόπο τη διαφορετική τους στάση αναφορικά με τα δύο παραδείγματα. Γιατί δηλαδή στην περίπτωση

⁴⁰² Τα δύο καταγωγικά κείμενα αυτού που είναι σήμερα γνωστό ως «πρόβλημα του βαγονέτου» είναι αφενός της Philippa Foot, «The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect», στο Philippa Foot, *Virtues and Vices* (Oxford: Clarendon Press, 2002), 19-32' αφετέρου της Judith Jarvis Thomson, «Killing, Letting Die and the Trolley Problem» *The Monist* 59 (1976), 204-217. Έκτοτε, η σχετική βιβλιογραφία έχει καταστεί αχανής, χωρίς πάντως η σημασία του προβλήματος ως προς την επίτευξη της ηθικής γνώσης να δικαιολογεί ένα τέτοιο ενδιαφέρον. Για μια αμφισβήτηση αυτής της σημασίας από μεθοδολογική και ουσιαστική σκοπιά βλ. Allen Wood, «Humanity as End in Itself», στο Derek Parfit, *On What Matters* Vol. 2, 66 επ.

⁴⁰³ Judith Jarvis Thomson, «Killing, Letting Die and the Trolley Problem», 207-208.

του Z θεωρούν ότι η προαγωγή του μέγιστου καλού επιβάλλεται, ενώ στην περίπτωση του E απαγορεύεται;

Μια απαντητική οδός περνάει μέσα από τη θεωρία του διπλού αποτελέσματος.⁴⁰⁴ Αυτό που καθιστά ανεπίτρεπτη την επιδίωξη της μεγιστοποίησης της ωφέλειας στο δεύτερο παράδειγμα είναι, σύμφωνα με την εν λόγω θεωρία, το γεγονός ότι ο αυτουργός έχει πρόθεση να προκαλέσει βλάβη στον E ως αναγκαίο αιτιακό κομμάτι του σχεδίου του να αποσοβήσει τον θάνατο των πέντε εργατών. Απεναντίας, στο πρώτο παράδειγμα ο αυτουργός δεν έχει μια τέτοια πρόθεση, καθώς ο θάνατος του Z δεν οδηγεί αιτιακά στη διάσωση των πέντε, αλλά προκαλείται αιτιακά από αυτήν. Εδώ ο αυτουργός δεν επιδιώκει τον θάνατο του Z, αλλά προβλέπει με βεβαιότητα την επέλευση του συγκεκριμένου αποτελέσματος και το αποδέχεται.⁴⁰⁵

Η αστοχία της θεωρίας του διπλού αποτελέσματος είναι προφανής. Οι νοητικές στάσεις του αυτουργού, εν προκειμένω οι προθέσεις του, δεν μπορούν να μετατρέψουν την ίδια ενέργεια από επιτρεπτή σε απαγορευμένη ή το αντίστροφο.⁴⁰⁶ Θα αντέτεινε κάποιος ότι εάν δύο αυτουργοί προβούν στην ίδια ενέργεια, έχοντας διαφορετικές προθέσεις, διαφορετικούς κινητοποιούς λόγους, τότε η ενέργειά τους έχει διαφορετικό νόημα, συνεπώς δεν μπορούμε να μιλάμε για την ίδια πράξη. Γιατί λοιπόν να μιλάμε για την ίδια δεοντική τιμή; Και πάλι όμως, οι προθέσεις των αυτουργών είναι κρίσιμες για την ηθική αξιολόγηση της πράξης τους, όχι για τον προσδιορισμό της δεοντικής της τιμής. Για την τελευταία, αυτό που μας ενδιαφέρει και οφείλουμε να εξετάσουμε είναι η ισχύς και το σθένος κανονιστικών λόγων, εκτιμήσεων που συνηγορούν υπέρ και κατά της τέλεσης της πράξης· οι κινητοποιοί λόγοι του αυτουργού, ως ένα ψυχολογικό μέγεθος, μας είναι αδιάφοροι. Γνωρίζουμε, μάλιστα, ότι, ήδη από την αρχή της έρευνάς μας, κατά το στάδιο της αναγνώρισης των *pro tanto* λόγων, θα πρέπει να εξετάζουμε εάν η ισχύς τους ή μη επηρεάζει τις σχέσεις ισότητας, διακριτότητας και ελευθερίας των προσώπων· θα πρέπει δηλαδή να εξετάζουμε εάν τίθεται ζήτημα δικαιωμάτων. Και στα παραδείγματα που μας απασχολούν εδώ ζήτημα δικαιωμάτων ασφαλώς και τίθεται, όπως θα δούμε στη συνέχεια. Εάν είναι έτσι, τότε η ασημαντότητα των νοητικών στάσεων του αυτουργού αποκτά μια επιπλέον σημασία. Ισχύει φυσικά και εδώ το θεμελιωτικό επιχείρημα: εάν κάποιος είναι ελεύθερος να προβεί σε μια ενέργεια ή οφείλει έναντι ενός προσώπου να την παραλείψει, αυτό είναι κάτι που αληθεύει ανεξάρτητα από τις προθέσεις του. Δεν είναι όμως μόνο αυτό. Εάν ο αυτουργός προβεί σε μια ενέργεια την οποία οφείλει

⁴⁰⁴ H G. E. M. Anscombe αμφισβητεί την ευρύτητα διαδεδομένη αντίληψη σύμφωνα με την οποία η θεωρία του διπλού αποτελέσματος ανάγεται στο έργο *Summa Theologiae* του Θωμά Ακινάτη. Βλ. σχετικά τη μελέτη της «Action, Intention and ‘Double Effect’», στο Mary Geach, Luke Gormally (eds), *Human Life. Action and Ethics: Essays by G. E. M. Anscombe* (Imprint Academic, 2005), 214-215.

⁴⁰⁵ Για μια υπεράσπιση της ηθικής κρισιμότητας της διάκρισης μεταξύ απλώς προβλεφθέντος και σκοπούμενου αποτελέσματος ως του μοναδικού αντιδότη στην επιφανειακότητα της συνεπειοκρατίας, βλ. G. E. M. Anscombe, «Modern Moral Philosophy», στο G. E. M. Anscombe, *Ethics, Religion and Politics: Collected Philosophical Papers III* (Oxford: Basil Blackwell, 1981), 36π. Από τον ίδιο τόμο «War and Murder», 51-61. Για μια αναλυτική διασάφηση της διάκρισης αυτής βλ. της ίδιας, «Action, Intention and ‘Double Effect’», 196-215.

⁴⁰⁶ Βλ. Judith Jarvis Thomson, «Self-Defense», *Philosophy & Public Affairs* 20 (1991), 292-296. Πρβλ. T. M. Scanlon, *Moral Dimensions: Permissibility, Meaning, Blame* (Cambridge Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2008), 8-36· του ίδιου, «Intention and Permissibility», *Aristotelian Society Supplementary* 74 (2000), 301-317.

έναντι κάποιου άλλου να παραλείψει, τότε έχει παραβιάσει το καθήκον του και τη συσχετική προς αυτό αξίωση, είτε επεδίωκε το επελθόν αποτέλεσμα, είτε το προέβλεψε ως βέβαιο ή πιθανό και απλώς το αποδέχτηκε, είτε ακόμα και αν το προέβλεψε ως πιθανό, αλλά πίστεψε ότι δεν θα επέλθει. Το ότι η θεωρία του διπλού αποτελέσματος τονίζει τη σημασία των νοητικών στάσεων του αυτουργού στο συγκεκριμένο θέμα μας δείχνει ότι δεν αντιλαμβάνεται το πρόβλημα του βαγονέτου ως ένα πρόβλημα δικαιωμάτων.

Την αδυναμία αυτή θεραπεύει η οδός που ακολουθούν η Philippa Foot και η Judith Thomson. Αμφότερες θεωρούν σημαντική για την επίλυση του προβλήματος τη διάκριση ανάμεσα στο θετικό καθήκον να λυτρώσουμε κάποιον από ένα θανάσιμο κίνδυνο και στο αρνητικό καθήκον να μην του αφαιρέσουμε τη ζωή.⁴⁰⁷ Σε περίπτωση σύγκρουσης των δύο καθηκόντων, όπως συμβαίνει στο δεύτερο παράδειγμα, μεγαλύτερη βαρύτητα έχει πάντοτε το αρνητικό. Εξ ου και ο παρατυχών Π δεν επιτρέπεται να ωθήσει τον Ε στις ράγες. Εξ ου και ο ίδιος παρατυχών, σε αντίθεση με τον οδηγό, δεν επιτρέπεται να ανακατευθύνει το βαγονέτο στη γραμμή 2.⁴⁰⁸ Ισχύει επομένως η αρχή ότι δεν επιτρέπεται να αφαιρέσουμε μια ζωή προκειμένου να αποτρέψουμε την απώλεια περισσότερων. Στο πρώτο παράδειγμα ωστόσο η σύγκρουση αφορά σε δύο αρνητικά καθήκοντα. Κατά τις δύο φιλοσόφους, η παράλειψη ανακατεύθυνσης του βαγονέτου από τον οδηγό δεν συνιστά παράλειψη λύτρωσης των πέντε εργατών από τον κίνδυνο που απειλεί τη ζωή τους· συνιστά ανθρωποκτονία. Το δίλημμα που αντιμετωπίζει έγκειται λοιπόν στη δέσμευσή του από δύο αρνητικά καθήκοντα, εκ των οποίων μόνο στο ένα μπορεί να συμμορφωθεί. Πρόκειται για τα καθήκοντα να μην αφαιρέσει τη ζωή αφενός των πέντε εργατών, αφετέρου του Ζ. Εδώ το πρόβλημα της δεοντικής συνοχής προκύπτει, εάν λάβουμε υπ' όψιν μας την αρχή του συνεπαγόμενου δέοντος. Καθώς η παράλειψη θανάτωσης των πέντε συνεπάγεται την τέλεση μιας πράξης η οποία επιφέρει τη θανάτωση του Ζ, το καθήκον παράλειψης της θανάτωσης των πέντε συνεπάγεται το καθήκον θανάτωσης του Β, το οποίο όμως συγκρούεται με το καθήκον παράλειψης μιας τέτοιας ενέργειας. Η επίλυση της σύγκρουσης απαιτεί και πάλι ένα σταθμιστικό ενέργημα. Εφόσον η αφαίρεση ζωών είναι αναπότρεπτη, ο οδηγός οφείλει να αφαιρέσει όσο το δυνατόν λιγότερες.

Μπορούμε να διαπιστώσουμε εάν η διάκριση ανάμεσα στην αφαίρεση μιας ζωής και στην παράλειψη λύτρωσης από ένα θανάσιμο κίνδυνο είναι ηθικά σημαντική σε διλημματικές καταστάσεις, όπως αυτές που σχετίζονται με το παράδειγμα του βαγονέτου και τις πολλαπλές παραλλαγές του, μόνο εφόσον αντιληφθούμε τις σχετικές ενέργειες και παραλείψεις ως πιθανό αντικείμενο ελευθεριών, αξιώσεων και καθηκόντων. Διαφορετικά, η πρακτική μας διαβούλευση σε αυτές τις περιπτώσεις, θα ήταν αποκλειστικά ζήτημα σύγκρισης αριθμών, μια καθαρά συνεπειοκρατική υπόθεση. Για τη σύλληψη όμως της ακριβούς ηθικής σημασίας της διάκρισης απαιτείται μια ορθή θεώρηση των δικαιωμάτων. Και η θεώρησή τους ως *prima facie* αξιώσεων

⁴⁰⁷ Philippa Foot, «The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect», στο *Virtues and Vices*, 19-32.

⁴⁰⁸ Αυτήν την άποψη υποστηρίζει η Thomson στη μελέτη της «Turning the Trolley», *Philosophy & Public Affairs* 36 (2008), 359-374, ανασκευάζοντας την αρχική της θέση, όπως την είχε εκφράσει στο «The Trolley Problem», *The Yale Law Journal* 94 (1985), 1397 επ.

και καθηκόντων σίγουρα δεν βοηθάει προς τον σκοπό αυτό. Όπως γνωρίζουμε, η θεωρία των *prima facie* δικαιωμάτων είναι μια τυπική θεωρία, που σκοπό έχει να αποσει τον κίνδυνο των αντινομιών. Ως τυπική, χρήζει συμπλήρωσης από μια ουσιαστική θεωρία, ως προς την οποία είναι μάλιστα ουδέτερη. Το μόνο που μπορούμε να πούμε για τη φύση των *prima facie* δικαιωμάτων είναι ότι αντικατοπτρίζουν τον σεβασμό που οφείλουμε στα πρόσωπα ως πρόσωπα· όπως όμως έχουμε επισημάνει, αυτό προϋποθέτει μια αντίληψη των προσώπων ως οντολογικά πρότερων και ανεξάρτητων του λόγου, των δε δικαιωμάτων ως μεταφυσικών ιδιοτήτων των οντοτήτων αυτών, οι οποίες μυστηριωδώς εκπέμπουν *pro tanto* λόγους προς το πράττειν.

Στο παράδειγμά μας καθένα από τα εμπλεκόμενα πρόσωπα έχει μια *prima facie* αξίωση έναντι του αυτουργού, η οποία, από κοινού με τις υπόλοιπες, θα πρέπει να υποβληθεί σε στάθμιση, βάσει κάποιων αρχών. Καθώς το δέον των *prima facie* αξιώσεων ανάγεται στο δέον των *pro tanto* λόγων προς το πράττειν, η συστάθμιση αφορά τελικά στις ανταγωνιστικές εκτιμήσεις που συνηγορούν υπέρ της κρίσιμης πράξης: της ανακατεύθυνσης του βαγονέτου. Από τη στάθμιση αυτή θα προκύψει η δεοντική τιμή των δύο επιλογών του οδηγού. Σύμφωνα όμως με το λογοσυστατικό μοντέλο, η διάγνωση της ισχύος μιας αξίωσης ή μιας ελευθερίας γίνεται κατά το στάδιο της διάγνωσης της ισχύος των *pro tanto* λόγων. Αποτελεί δηλαδή μέρος αυτής και όχι μια διαφορετική, μεταγενέστερη πνευματική εργασία.

Ας απλουστεύσουμε το παράδειγμα. Ας υποθέσουμε ότι στη γραμμή 1 εργάζεται μόνο ο Α και ότι από τη γραμμή 2 απουσιάζει ο Ζ. Το γεγονός ότι η σύγκρουση με το βαγονέτο θα επιφέρει με βεβαιότητα την απώλεια μιας ζωής (d_A) αποτελεί για τον οδηγό λόγο υπέρ της εκτροπής (t) προς τη γραμμή 1. Ισχύει επομένως η σχέση *pro tanto* λόγου $R(d_A, o, c, t)$. Ας υποθέσουμε συμπληρωματικά ότι η ανακατεύθυνση του βαγονέτου απαιτεί την καταβολή πολύ μεγάλης προσπάθειας από την πλευρά του οδηγού, η οποία θα οδηγήσει στη σωματική του εξάντληση (e). Αποτελεί το γεγονός αυτό έναν *pro tanto* λόγο υπέρ της παράλειψης της t ; Αληθεύει δηλαδή η σχέση $R(e, o, c, \sim t)$; Εάν ναι, τότε ο οδηγός λαμβάνει εντός της επικράτειας των λόγων τη θέση ενός δικαστή αρμόδιου να συσταθμίσει τους δύο ανταγωνιστικούς *pro tanto* λόγους, να βάλει δηλαδή στην ίδια ζυγαριά τη δική του κόπωση και τον θάνατο του Α και να λάβει μια απόφαση για τη ζωή του τελευταίου, όταν το διακύβευμα για τον ίδιο είναι αξιακά υποδεέστερο κατά πολύ. Η μόνη άμυνα του Α θα ήταν η προβολή μιας ένστασης, του ισχυρισμού ότι ο οδηγός είναι μεν ελεύθερος να παραλείψει την t , παρά ταύτα έχει έναν ισχυρότερο λόγο να την τελέσει. Σε κάθε περίπτωση όμως η απόφαση θα ανήκε στον οδηγό. Κάτι τέτοιο ανατρέπει φυσικά τη σχέση ισότητας μεταξύ των δύο προσώπων. Για την αποκατάστασή της απαιτείται ο εξοπλισμός του Α όχι με το δικαίωμα της ένστασης, αλλά της αρνησικυρίας. Θα πρέπει δηλαδή να θεωρήσουμε ότι δεν αληθεύει η σχέση $R(e, o, c, \sim t)$, άρα ότι ο οδηγός στερείται την επιλογή παράλειψης της t και, κατ' επέκταση, την αρμοδιότητα να αποφασίσει για τη ζωή του Α, προβαίνοντας σε μία στάθμιση. Η απώθηση της κανονιστικής σημασίας του γεγονότος e από το γεγονός d_A χάριν της ισότητας των δύο προσώπων ισοδυναμεί, όπως γνωρίζουμε, με τη θεμελίωση μιας αξίωσης του Α έναντι του οδηγού. Η αξίωση αυτή δεν έχει το γενικό περιεχόμενο «λύτρωσέ με από τον θανάσιμο κίνδυνο που με απειλεί» ή «μη μου αφαιρέσεις τη ζωή» ή «τέλεσε την

πράξη t ». Το περιεχόμενό της προσδιορίζεται από τη σχέση $R(d_A, o, c, t)$ και από τις κανονιστικές σημασίες που το γεγονός d_A απωθει. Ο οδηγός λοιπόν δεν οφείλει στον A να τελέσει την t γενικά: οφείλει να τελέσει την t , αναλαμβάνοντας το κόστος της σωματικής του κόπωσης.

Ας προσθέσουμε τώρα μια ακόμα παράμετρο, την παρουσία του Z στη γραμμή 2, και ας υποθέσουμε ότι η ανακατεύθυνση του βαγονέτου θα οδηγήσει με βεβαιότητα στον θάνατό του. Εξακολουθεί το γεγονός d_A να συνηγορεί υπέρ της πράξης t υπό τις νέες περιστάσεις c' ; Ή, διαφορετικά, αληθεύει η σχέση $R(d_A, o, c', t)$; Θα μας βοηθούσε ίσως στην απάντησή μας η εξέτασή μιας διαφορετικής εκδοχής. Έστω ότι το βαγονέτο κατευθύνεται ακυβέρνητο προς τον A , ο οποίος μπορεί με το πάτημα ενός κουμπιού να το στρέψει προς τη γραμμή 2, προκαλώντας τον θάνατο του Z . Αυτός μάλιστα είναι και ο μοναδικός τρόπος να αποτρέψει την απώλεια της δικής του ζωής. Συνηγορεί το γεγονός d_A υπέρ της τέλεσης της πράξης t από τον A υπό τις περιστάσεις c' ; Ή, διαφορετικά, αληθεύει η σχέση $R(d_A, a, c', t)$; Το παράδειγμά μας δεν διαφέρει ως προς κάποια ηθικώς κρίσιμη παράμετρό του από αυτό της σανίδας του Καρνεάδη. Όπως κι εκεί, έτσι κι εδώ, το ερώτημα αφορά στο εάν ο αυτουργός έχει έναν *pro tanto* λόγο να μετακυλίσει τον θανάσιμο κίνδυνο που τον απειλεί σε ένα άλλο πρόσωπο, το οποίο δεν ευθύνεται για την επισφάλεια της ζωής του αυτουργού, ούτε τελεί σε έναν ανάλογο κίνδυνο. Εάν δεχόμασταν ότι η σχέση $R(d_A, a, c', t)$ είναι αληθής, θα ζωντάνευε και πάλι η γνωστή μας δικανική μεταφορά με τον A να καταλαμβάνει αυτήν τη φορά τη θέση ενός δικαστή αρμόδιου να αποφασίσει τον τερματισμό της ζωής του Z αντί της δικής του ζωής. Η απόφασή του θα ήταν δηλαδή μια απόφαση για τη ζωή του Z και όχι απλώς μια απόφαση με συνέπειες για τη ζωή του Z . Στην επικράτεια των λόγων ο A θα απολάμβανε ενός ανώτερου ηθικού status από αυτό του Z , κάτι που ασφαλώς αντίκειται στην αρχή της ουσιαστικής ισότητας.⁴⁰⁹ Αυτό δεν αναιρείται με την αναγνώριση και στον Z της ελευθερίας να ανακατευθύνει το βαγονέτο στη γραμμή 1, πατώντας και ο ίδιος ένα κουμπί, ούτε με την παραδοχή ότι εάν οι θέσεις των A και Z στις γραμμές 1 και 2 αντιστρέφονταν, τότε θα ήταν ο Z που θα καταλάμβανε την πλεονεκτική θέση του δικαστή. Στις δύο αυτές περιπτώσεις θα ίσχυε ο λόγος $R(d_Z, z, c', t)$, γεγονός που θα εξασφάλιζε, υποτίθεται, την ισότητα των δύο προσώπων. Όπως όμως έχουμε τονίσει, το κανονιστικό ζήτημα της ισότητας δεν πρέπει να συγχέεται με το πραγματικό ζήτημα της δυνατότητας εναλλαγής σε θέσεις υπεροχής ή υστέρησης. Εάν κάτι εξασφαλίζει η δυνατότητα αντικατάστασης των προσώπων στα πλαίσια της σχέσης $R(p, x, c, a)$, δυνάμει της μεταβλητής x , αυτό είναι μια σχέση τυπικής και μόνο ισότητας, μια σχέση δηλαδή που προσήκει μεταξύ τυπικών υποκειμένων, μεταξύ απλών επόψεων του λόγου. Μεταξύ ηθικών προσώπων, η μόνη αρμόζουσα σχέση είναι αυτή της ουσιαστικής ισότητας. Σύμφωνα με την αρχή της ουσιαστικής ισότητας, ιδωμένης υπό το πρίσμα

⁴⁰⁹ Όπως πολύ εύστοχα παρατηρεί ο Γ. Α. Μαγκάκης, «κανείς δεν μπορεί να αναλάβει να διαδραματίσει τον ρόλο της καταστρεπτικής μοίρας για άλλες ανθρώπινες ζωές». Βλ. Γ. Α. Μαγκάκη, *Η σύγκρουση των καθηκόντων ως οριακή κατάσταση του Ποινικού Δικαίου*, 59. Βλ. και Κωνσταντίνου Παπαγεωργίου, «Δράμα, δίκη, τρόμος, τραμ: Μερικές σκέψεις πάνω στο θεατρικό έργο Terror του Ferdinand von Schirach», *The Art of Crime* (2019). Διαθέσιμο στον διαδικτυακό τόπο: <https://theartofcrime.gr/δράμα-δίκη-τρόμος-τραμ-μερικές-σκέψεις/>

του λογοσυστατικού μοντέλου, τίποτα δεν μπορεί να συνηγορήσει υπέρ της διαμόρφωσης μιας σχέσης υπεροχής και υστέρησης μεταξύ δύο προσώπων, ακόμα και αν αναγνωρίσουμε στα πρόσωπα αυτά τη δυνατότητα εναλλαγής στις δύο θέσεις. Η πρακτική αλληλουχία κατά την οποία οι Α και Ζ ανακατευθύνουν ο ένας προς τον άλλο το βαγονέτο, προκειμένου να αποφύγουν τον θάνατο, δεν αφορά σε πράξεις που ενεργούνται βάσει ουσιαστικών λόγων, που διέπονται από επιτρεπτικούς ηθικούς και δικαιοκούς κανόνες· είναι ένας άπελπις αγώνας επιβίωσης. Εάν λοιπόν θέλουμε να αναγνωρίσουμε τους Α και Ζ ως συνυπάρχοντες με όρους ισότητας εντός της επικράτειας των λόγων, θα πρέπει να δεχθούμε ότι το γεγονός d_Z απωθεί την κανονιστική σημασία που το γεγονός d_A θα είχε υπό τις περιστάσεις c . Υπό τις περιστάσεις c' , το γεγονός d_A δεν συνηγορεί υπέρ της εκτροπής του βαγονέτου· δεν αληθεύει δηλαδή η σχέση $R(d_A, a, c', t)$. Αυτό σημαίνει ότι ο Ζ έχει έναντι του Α την αξίωση παράλειψης της t . Την ίδια αξίωση έχει όμως και έναντι οποιουδήποτε θα έσπευδε να βοηθήσει τον Α, ανακατευθύνοντας το βαγονέτο προς τη γραμμή 2, είτε πρόκειται για τον παρατυχόντα Π είτε για τον οδηγό Ο. Ισοδύναμα, θα λέγαμε ότι ο Α, ο Π και ο Ο δεν είναι ελεύθεροι έναντι του Ζ να προβούν στην πράξη t . Η απώθηση της σχέσης $R(d_A, a, c', t)$ σημαίνει βέβαια και κάτι ακόμα: ο Α δεν έχει έναντι των Π και Ο την αξίωση να τον βοηθήσουν, τελώντας την t .

Μεταβάλλει άραγε τη διάγνωσή μας για τα δικαιώματα των εμπλεκόμενων μερών η προσθήκη μιας ακόμα παραμέτρου, ήτοι της παρουσίας τεσσάρων επιπλέον εργατών, των Β, Γ, Δ και Ε, στη γραμμή 2, σύμφωνα με τη βασική εκδοχή της υπόθεσης του βαγονέτου; Με το ερώτημα αυτό εισερχόμαστε στην προβληματική της παραπάνω υπόθεσης, η οποία δεν είναι παρά μια άσκηση ισορροπίας μεταξύ δεοντοκρατίας και ωφελιμισμού. Η απάντησή μας θα πρέπει να είναι αρνητική. Ας δούμε πρώτα τη σχέση των διεστωσών ισχυρισμών περί αξιώσεων και ελευθεριών. Το γεγονός d_Z εξακολουθεί να απωθεί την κανονιστική σημασία που θα είχε για τον Α το γεγονός d_A υπό τις περιστάσεις c : το γεγονός αυτό δεν αποτελεί για τον Α λόγο να τελέσει την πράξη t . Το ίδιο μπορεί να ειπωθεί για τα γεγονότα $d_B, d_\Gamma, d_\Delta, d_E$ και τους Β, Γ, Δ και Ε αντίστοιχα. Το γεγονός d_Z απωθεί δηλαδή κανονιστικά και τα πέντε γεγονότα. Το ζήτημα είναι εάν η απώθηση αφορά μόνο στην κατά ζεύγη αντιπαράβολή του γεγονότος d_Z με καθένα από τα γεγονότα $d_B, d_\Gamma, d_\Delta, d_E$ χωριστά ή εάν απωθείται και το σύνθετο γεγονός $d_{A, B, \Gamma, \Delta, E}$. Μήπως δηλαδή ο Α, μολονότι δεν μπορεί να επικαλεστεί το γεγονός d_A ως *pro tanto* λόγο προκειμένου να τελέσει την t , μπορεί να επικαλεστεί το γεγονός $d_{A, B, \Gamma, \Delta, E}$; Με άλλη διατύπωση, αληθεύει η σχέση $R(d_{A, B, \Gamma, \Delta, E}, a, c', t)$;

Παρατηρούμε τώρα πως το ερώτημα αυτό τίθεται από μια μάλλον απρόσωπη οπτική γωνία, καθώς σημασία για τον Α, όπως και για τον καθένα από τους υπόλοιπους εργάτες της γραμμής 1, δεν έχει ο θανάσιμος κίνδυνος που απειλεί τον ίδιο (ο κίνδυνος αυτός έχει απωθηθεί κανονιστικά), αλλά ο κίνδυνος που διατρέχουν πέντε πρόσωπα, ανεξαρτήτως της ταυτότητάς τους. Εάν λοιπόν το γεγονός $d_{A, B, \Gamma, \Delta, E}$ έχει κάποια κανονιστική σημασία, αυτή δεν θα αφορά μόνο τους πέντε εργατές, ως πιθανούς αυτουργούς της t' θα αφορά και τον παρατυχόντα Π, ο οποίος μπορεί με το τράβηγμα ενός μοχλού, να ανακατευθύνει το βαγονέτο στη γραμμή 2, λυτρώνοντας μεν τους πέντε εργάτες από τον θανάσιμο κίνδυνο που τους απειλούσε, προκαλώντας δε

τον θάνατο του Z. Πράγματι, η κρατούσα μεταξύ των δεοντοκρατών άποψη υποστηρίζει ότι ο Π είναι ελεύθερος να ανακατευθύνει το βαγονέτο· δεν οφείλει να το κάνει, όπως θα διατεινόταν ένας απολογητής του πραξιακού ωφελιμισμού.

Σύμφωνα με το λογοσυστατικό μοντέλο, αυτό σημαίνει ότι ο Π έχει έναν *pro tanto* λόγο να προβεί στην t (το γεγονός $d_{A, B, \Gamma, \Delta, E}$) και έναν *pro tanto* λόγο να την παραλείψει (το γεγονός d_Z), τους οποίους θα πρέπει να σταθμίσει, προκειμένου να αποφανθεί περί του πρακτέου. Εντός του κανονιστικού πεδίου καταλαμβάνει τη θέση ενός δικαστή ο οποίος καλείται να αποφασίσει εάν θα στρέψει προς τον αμέτοχο Z τον κίνδυνο που κατευθύνεται προς τους πέντε εργάτες. Είναι όμως αρμόδιος να λάβει μια τέτοια απόφαση; Απολύτως κρίσιμο για την απάντησή μας είναι το γεγονός ότι η ζωή του Z τελεί σε κατάσταση ειρήνευσης; δεν απειλείται από κάτι, παρά μόνο από την απόφαση του Π. Αυτό, όπως είδαμε, καθιστά την εν λόγω απόφαση μια απόφαση για τη ζωή του Z και όχι απλώς με συνέπειες για αυτήν. Μια απόφαση όμως για τη ζωή του Z, υπό αυτές τις συνθήκες, θα ήταν κανονιστικά δυνατό να ληφθεί, μόνο εάν ο Π κατείχε εντός της επικράτειας των λόγων μια πλεονεκτική θέση έναντι του πρώτου, μόνο εάν απολάμβανε ενός ανώτερου ηθικού *status*. Η ισχύς του λόγου $R(d_{A, B, \Gamma, \Delta, E}, \alpha, c', t)$ αντίκειται λοιπόν στην αρχή της ισότητας των προσώπων, συνεπώς απωθείται από το γεγονός d_Z . Ο Z έχει αξίωση έναντι του Π να παραλείψει την t' την ίδια αξίωση θα είχε και έναντι των A, B, Γ, Δ και E, εάν ήταν σε θέση να τελέσουν οι ίδιοι την t .

Διαπιστώνουμε ξανά κάτι που επισημίναμε, όταν εξετάζαμε τη δυνατότητα συνισχύος δύο ανταγωνιστικών θετικών αξιώσεων: το ζήτημα των αριθμών δεν έχει καμία κανονιστική σημασία κατά το στάδιο της θεμελίωσης των δικαιωμάτων· σε διαφορετική περίπτωση, θα αλλοιωνόταν ο ατομικιστικός χαρακτήρας τους. Η υπεραριθμία στη γραμμή 1 δεν στερεί από τον Z την αξίωση που είχε υπό τις περιστάσεις c' έναντι του Π και του A ούτε αποτελεί για τους πέντε εργάτες ένα βάσιμο θεμέλιο ενστάσεων ή αντιρρήσεων προς τον Π. Στο ερώτημα λοιπόν εάν η απόθεση αφορά μόνο στην κατά ζεύγη αντιπαραβολή του γεγονότος d_Z με καθένα από τα γεγονότα d_B, d_Γ, d_A, d_E χωριστά ή εάν απωθείται και το σύνθετο γεγονός $d_{A, B, \Gamma, \Delta, E}$, η απάντηση θα πρέπει να είναι καταφατική υπέρ του δεύτερου σκέλους της διάζευξης. Η σχέση της απόθεσης μεταξύ δύο εκτιμήσεων διαφέρει από αυτήν της κατίσχυσης στο πλαίσιο μιας στάθμισης και ως προς τούτο: είναι δυνατόν το γεγονός d_Z να διαθέτει μεγαλύτερη τιμή βάρους από καθένα εκ των γεγονότων $d_A, d_B, d_\Gamma, d_A, d_E$ χωριστά, να υπολείπεται όμως σε σχέση με αυτά, εάν η τιμή βάρους τους αθροιστεί. Κάτι ανάλογο δεν μπορεί να συμβεί στην περίπτωση της απόθεσης. Όταν λέμε ότι το γεγονός d_Z απωθεί κανονιστικά το γεγονός d_A , εννοούμε ότι το τελευταίο δεν μπορεί να συνηγορήσει υπέρ μιας πράξης, η τέλεση της οποίας συνεπάγεται την παράλειψη της πράξης υπέρ της οποίας συνηγορεί το γεγονός d_Z' στην επικράτεια των λόγων η τιμή βάρους του είναι μηδενική, και, ως εκ τούτου, η συμμετοχή του σε μια διαδικασία συστάθμισης με το γεγονός που το απώθησε είναι αποκλεισμένη. Αυτό ισχύει κάθε φορά που τα δύο γεγονότα έρχονται αντιμέτωπα υπό τις ίδιες περιστάσεις. Έτσι, εάν το γεγονός d_Z απωθεί κανονιστικά τα γεγονότα $d_A, d_B, d_\Gamma, d_A, d_E$, τότε απωθεί κανονιστικά και το γεγονός $d_{A, B, \Gamma, \Delta, E}$. Διότι, εάν στην κατά ζεύγη αντιπαραβολή τους ο θανάσιμος κίνδυνος που διατρέχει καθένας από τους πέντε

εργάτες έχει τιμή κανονιστικού βάρους «μηδέν», τότε το άθροισμα των πέντε τιμών είναι επίσης μηδενικό.

Μια πιθανή αντίρρηση θα βασιζόταν στην εξής σκέψη: η τιμή κανονιστικού βάρους του γεγονότος $d_{A, B, \Gamma, \Delta, E}$, αντιπαραβαλλόμενου με το γεγονός d_Z , δεν ισούται με το άθροισμα της τιμής των γεγονότων $d_A, d_B, d_\Gamma, d_\Delta, d_E$, διότι μεταξύ της συρροής αυτών και του $d_{A, B, \Gamma, \Delta, E}$ δεν αναπτύσσεται μια σχέση οντολογικής ταυτότητας· καθώς δηλαδή πρόκειται για διαφορετικά γεγονότα, δεν αποκλείεται να έχουν διαφορετική κανονιστική σημασία. Πράγματι, το γεγονός $d_{A, B, \Gamma, \Delta, E}$ δηλώνει μια κοινότητα κινδύνου, η οποία δεν απαντά αναγκαστικά στην περίπτωση της απλής συρροής των γεγονότων $d_A, d_B, d_\Gamma, d_\Delta, d_E$. Όταν, για παράδειγμα, πέντε βαγονέτα, κινούμενα στις γραμμές 1, 2, 3, 4 και 5, κατευθύνονται με ανενεργά φρένα προς τους Α, Β, Γ, Δ και Ε αντίστοιχα, και για την αποτροπή του θανάτου καθενός από αυτούς απαιτούνται διαφορετικές ενέργειες, δεν μπορούμε να μιλάμε για το γεγονός $d_{A, B, \Gamma, \Delta, E}$, αλλά μόνο για τη συρροή των γεγονότων $d_A, d_B, d_\Gamma, d_\Delta, d_E$.

Τι είναι όμως αυτό που δεν επιτρέπει τη σύσταση μιας κοινότητας κινδύνου στο προηγούμενο παράδειγμα: η διαφορετική πηγή του κινδύνου ή ο διαφορετικός τρόπος απόσεισής του; Το ερώτημα αυτό θέτει το ζήτημα των αναγκαίων συνθηκών μιας τέτοιας σύστασης. Είναι εύλογο να υποστηρίξουμε ότι η κοινότητα της πηγής αποτελεί μια ικανή, όχι όμως και αναγκαία, συνθήκη της κοινότητας του κινδύνου. Η κοινότητα αυτή απαντά στη βασική εκδοχή της υπόθεσης του βαγονέτου, όπου μία και η αυτή πηγή κινδύνου απειλεί και τους πέντε εργάτες. Εδώ η συρροή των γεγονότων $d_A, d_B, d_\Gamma, d_\Delta, d_E$ ταυτίζεται οντολογικά με το γεγονός $d_{A, B, \Gamma, \Delta, E}$, διότι η πηγή του κινδύνου αποτελεί ήδη μέρος της ταυτότητας των γεγονότων αυτών. Αναφορικά με το ζήτημα των λόγων, η οντολογική ταυτότητα σημαίνει το εξής: το γεγονός $d_{A, B, \Gamma, \Delta, E}$ δεν μπορεί να έχει διαφορετική κανονιστική σημασία από τους επιμέρους κινδύνους που την απαρτίζουν. Έτσι, εάν οι κίνδυνοι αυτοί απωθούνται κανονιστικά από το γεγονός d_Z , τότε απωθείται κανονιστικά και το γεγονός $d_{A, B, \Gamma, \Delta, E}$.

Για κοινότητα κινδύνου μπορεί, ωστόσο, να γίνει λόγος και στο παράδειγμα των πέντε βαγονέτων, εάν και μόνο εάν οι πέντε διακριτοί κίνδυνοι μπορούν να αποσυστοιχούν με την ίδια ενέργεια ή την ίδια σειρά ενεργειών. Το ενοποιητικό στοιχείο στην περίπτωση αυτή είναι το γεγονός ότι πέντε διακριτοί κίνδυνοι θα πραγματοποιηθούν, εάν δεν τελεστεί μία συγκεκριμένη πράξη. Σε τελευταία ανάλυση, από κανονιστική σκοπιά κρίσιμο κριτήριο για την κατάφαση της κοινότητας του κινδύνου δεν είναι η πηγή του, αλλά ο τρόπος αντιμετώπισής του· διότι σε αυτήν την περίπτωση το συνδετικό στοιχείο είναι μια πράξη για την οποία θα πρέπει να αναζητηθούν λόγοι και όχι μια αιτία. Εάν τόσο ο σκοπός, που δεν είναι άλλος από την αποτροπή του θανάτου, όσο και το μέσο επίτευξής του ταυτίζονται, η τυχόν συνηγορία των διακριτών γεγονότων προσανατολίζεται προς μία κατεύθυνση, προς μία πράξη. Με αυτόν τον τρόπο συγκροτείται η κοινότητα του κινδύνου.

Έστω λοιπόν ότι στο δωμάτιο 1, όπου βρίσκονται εγκλωβισμένοι οι Α, Β, Γ, Δ και Ε έχει διοχετευτεί ένα δηλητηριώδες αέριο, η εισπνοή του οποίου για μεγάλο χρονικό διάστημα θα προκαλέσει τον θάνατό τους. Ο μόνος τρόπος αποσόβησης του αποτελέσματος αυτού είναι να διοχετεύσουμε στο δωμάτιο ένα αντίδοτο, πάλι σε μορφή αερίου. Μολονότι υπάρχουν δύο διαθέσιμα αέρια, στο μεν πρώτο θα αντιδρά-

σουν θετικά μόνο οι Α και Β, στο δε δεύτερο οι Γ, Δ και Ε. Σε αυτήν την περίπτωση ο κίνδυνος και για τους πέντε έχει την ίδια προέλευση, συνεπώς μπορούμε να μιλάμε για μια κοινότητα κινδύνου βάσει της πηγής. Όμως το γεγονός $d_{A, B, Γ, Δ, Ε}$ δεν έχει καμία κανονιστική βαρύτητα, διότι το μέσο αποτροπής του δεν έχει ενιαίο χαρακτήρα: υπάρχει ένα μέσο αποτροπής των κινδύνων d_A και d_B και ένα διαφορετικό μέσο αποτροπής των κινδύνων $d_Γ, d_Δ$ και d_E . Εντός λοιπόν της κοινότητας κινδύνου $d_{A, B, Γ, Δ, Ε}$, που σχηματίστηκε βάσει του κριτηρίου της πηγής, δημιουργούνται, βάσει του κριτηρίου του μέσου αυτήν τη φορά, δύο υποκοινότητες: το γεγονός $d_{A, B}$ και το γεγονός $d_{Γ, Δ, Ε}$. Αυτά τα γεγονότα είναι κανονιστικώς κρίσιμα, διότι αυτά, και όχι το $d_{A, B, Γ, Δ, Ε}$, προσανατολίζουν την αυτουργία μας προς τις ενέργειες εκείνες που είναι ικανές και αναγκαίες για τη διάσωση των πέντε προσώπων. Ακόμα λοιπόν και αν η χορήγηση του ίδιου αντίδοτου ήταν ικανή να αποτρέψει τον θάνατο και των πέντε ενοίκων του δωματίου 1, ακόμα δηλαδή και αν το γεγονός $d_{A, B, Γ, Δ, Ε}$ μπορούσε να συγκροτηθεί βάσει τόσο του κριτηρίου της πηγής όσο και του κριτηρίου του μέσου, θα ήταν το τελευταίο που θα προσέδιδε στην κοινότητα του κινδύνου κανονιστικό ενδιαφέρον.

Ποια είναι όμως η φύση αυτής της κοινότητας; Αποδίδοντάς της μια οντολογική υφή, ευθυγραμμίζομαστε με την εδώ εξεταζόμενη αντίρρηση, καθώς το γεγονός $d_{A, B, Γ, Δ, Ε}$ γίνεται αντιληπτό ως οντολογικά διάφορο της απλής συρροής πέντε κινδύνων. Το γεγονός $d_{A, B, Γ, Δ, Ε}$ συνίσταται α) στη συρροή των κινδύνων $d_A, d_B, d_Γ, d_Δ, d_E$ και σε κάτι ακόμα: β) στο γεγονός ότι η απόσεισή τους θα επιτευχθεί επιτευχθεί, εάν και μόνο εάν τελεστεί η t ($t \Leftrightarrow \sim \theta_A \dots \sim \theta_E$). Σε αντίθεση με το κριτήριο της πηγής, το στοιχείο β), αυτό δηλαδή που προσδίδει ενότητα στους πέντε διακριτούς κινδύνους, δεν αποτελεί μέρος της ταυτότητάς τους. Τούτη η οντολογική διάκριση επιτρέπεται, υποτίθεται, και τη διαφοροποίηση των κανονιστικών σημασιών. Η εικόνα μας είναι οικεία από τη συζήτηση για την αρχή της κανονιστικής μεταβίβασης. Το γεγονός α) αποτελεί ένα λόγο υπέρ της υιοθέτησης του σκοπού αποτροπής της σύγκρουσης, και άρα λύτρωσης των πέντε εργατών από τον θανάσιμο κίνδυνο που τους απειλεί. Το γεγονός β) ενδέχεται να αποτελεί ένα μη αυτοτελή λόγο υπέρ της τέλεσης της t , ως μέσου για την επίτευξη του παραπάνω σκοπού. Από κοινού τα γεγονότα α) και β), ήτοι το γεγονός $d_{A, B, Γ, Δ, Ε}$, ενδέχεται να αποτελούν έναν αυτοτελή πια λόγο υπέρ της t . Αυτό λοιπόν που επιτελεί τη δικαιολογητική λειτουργία στο πλαίσιο της σχέσης $R(d_{A, B, Γ, Δ, Ε}, \alpha, c', t)$ είναι το γεγονός ότι οι κίνδυνοι $d_A, d_B, d_Γ, d_Δ, d_E$ δεν θα πραγματοποιηθούν, άρα οι πέντε άνθρωποι δεν θα χάσουν τη ζωή τους, εάν και μόνο εάν τελεστεί η πράξη t .

Έτσι, μπορεί, για παράδειγμα, το γεγονός d_A , όπως και καθένας από τους τέσσερις υπόλοιπους αυτοτελείς κινδύνους, να μη συνηγορεί υπέρ της τέλεσης της t , διότι, υπό τις συνθήκες c' , κάτι τέτοιο θα οδηγούσε στη θανάτωση του Ζ, μένει ωστόσο ανοικτό το ερώτημα εάν ένα γεγονός διαφορετικό από την απλή συρροή πέντε κινδύνων, ήτοι το γεγονός $d_{A, B, Γ, Δ, Ε}$ (το ότι δηλαδή, εάν και μόνο τελεστεί η πράξη t , πέντε άνθρωποι θα λυτρωθούν από ένα θανάσιμο κίνδυνο) συνηγορεί υπέρ της πράξης αυτής. Η απώθηση δηλαδή της κανονιστικής σημασίας των πέντε αυτοτελών κινδύνων δεν συνεπάγεται και την απώθηση της αντίστοιχης κανονιστικής σημασίας του γεγονότος $d_{A, B, Γ, Δ, Ε}$.

Η οντολογική ερμηνεία δεν ευσταθεί. Σύμφωνα με την ουσιοκρατική αντίληψη, την οποία εκθέσαμε και προηγουμένως και η οποία αναγνωρίζει στο σχήμα μέσου-σκοπού μια λογοδοτική λειτουργία, το γεγονός d_A δεν μπορεί, υπό οποιεσδήποτε περιστάσεις, να συνηγορήσει *αυτοτελώς* υπέρ της t . Αποτελεί αντίθετα λόγο υπέρ της υιοθέτησης του σκοπού λύτρωσης του A από τον θανάσιμο κίνδυνο που τον απειλεί. Προκειμένου όμως να προσανατολιστούμε πρακτικά, η κανονιστική σημασία του κινδύνου d_A χρήζει συμπλήρωσης από την κανονιστική σημασία ενός γεγονότος το οποίο θα συνηγορεί (μη αυτοτελώς) υπέρ της t με βάση το σχήμα μέσου-σκοπού. Πρόκειται για το γεγονός ότι ο θάνατος του A θα αποτραπεί, εάν και μόνο εάν τελεστεί η t . Η συνηγορία αυτού του γεγονότος προϋποθέτει ασφαλώς την ισχύ του λόγου υπέρ της υιοθέτησης του κρίσιμου σκοπού, εξ ου και ο λόγος περί μη αυτοτέλειας. Από κοινού η κανονιστική σημασία των δύο γεγονότων συνιστά έναν αυτοτελή πια λόγο υπέρ της t . Ο λόγος αυτός δεν είναι άλλος από το γεγονός ($t \Leftrightarrow \sim \theta_A$). Από τη συρροή των γεγονότων ($t \Leftrightarrow \sim \theta_A$)... ($t \Leftrightarrow \sim \theta_E$), όχι των κινδύνων d_A, d_B, d_G, d_A, d_E , θα πρέπει λοιπόν να διακριθεί οντολογικά η κοινότητα κινδύνου $d_{A, B, G, A, E}$, προκειμένου να ευδοκιμήσει ο αντίλογος σχετικά με την κανονιστική του απόθεση από το γεγονός d_Z . Είναι όμως προφανές ότι κάτι τέτοιο δεν μπορεί να γίνει, διότι το γεγονός $d_{A, B, G, A, E}$ είναι η συρροή των γεγονότων ($t \Leftrightarrow \sim \theta_A$)... ($t \Leftrightarrow \sim \theta_E$). Δεν υπάρχει κανένα στοιχείο που να απαντά στο πρώτο και όχι στη δεύτερη και στο οποίο να μπορεί να στηριχθεί η οντολογική διάκριση μεταξύ των δύο. Εάν όμως η κανονιστική σημασία των γεγονότων ($t \Leftrightarrow \sim \theta_A$)... ($t \Leftrightarrow \sim \theta_E$) απωθείται από τον κίνδυνο d_Z , και άρα η βαρύτητά τους εντός της επικράτειας των λόγων είναι μηδενική, τότε μηδενική θα είναι και η βαρύτητα του γεγονότος $d_{A, B, G, A, E}$. Για την ακρίβεια, το γεγονός d_A εξακολουθεί να συνηγορεί υπέρ της υιοθέτησης ή της διατήρησης του σκοπού λύτρωσης του A από τον θανάσιμο κίνδυνο που τον απειλεί. Αυτή η κανονιστική σημασία δεν απωθείται από το γεγονός d_Z . Απωθείται αντίθετα η κανονιστική σημασία που έχουν τα γεγονότα ($t \Leftrightarrow \sim \theta_A$)... ($t \Leftrightarrow \sim \theta_E$) ή, ισοδύναμα, το γεγονός ($t \Leftrightarrow \sim \theta_A \dots \sim \theta_E$) ή, ισοδύναμα, το γεγονός ($t \Leftrightarrow \sim \theta_{A, B, G, A, E}$), δηλαδή το γεγονός $d_{A, B, G, A, E}$.

Πέραν αυτού, η οντολογική ερμηνεία θα πρέπει να απορριφθεί και για ένα βασικότερο λόγο. Όπως είδαμε στο πρώτο μέρος αυτής της εργασίας, το γεγονός ότι μια πράξη αποτελεί μέσο για την επίτευξη ενός σκοπού δεν μπορεί να λειτουργήσει ως (μη αυτοτελής) λόγος υπέρ της πράξης αυτής. Το γεγονός τούτο συμμετέχει βέβαια στη δικαιολογητική διαδικασία, όχι όμως ως ένας λόγος με μη αυτοτελή κανονιστική σημασία, αλλά ως δομικό συστατικό στοιχείο της κανονιστικής σημασίας ενός άλλου γεγονότος. Συγκεκριμένα, δυνάμει της αρχής της κανονιστικής μεταβίβασης, *κατευθύνει* τη συνηγορία του γεγονότος που αποτελεί *pro tanto* λόγο υπέρ του σκοπού προς τη χρήση του μέσου. Η απόδοση της ιδιότητας του μέσου, είχαμε επισημάνει, θα πρέπει να ιδωθεί όχι ως η αναγνώριση μιας μεταφυσικής, προλογικά δεδομένης ιδιότητας των πράξεων, αλλά ως το αποτέλεσμα της αναγκαίας προβολής ενός νοητικού-λογικού σχήματος στον κόσμο, το οποίο προσδιορίζει τη δομή της ίδιας της αυτουργίας, ως σκόπιμης δράσης. Διαφορετικά, θα παραγνωρίζαμε τον

συστατικό χαρακτήρα που έχουν οι κανόνες της νόησης, μεταξύ των οποίων και η εργαλειακή ορθολογική αρχή, αναφορικά με τους ουσιαστικούς μας λόγους.

Προς τούτους, η ιδιότητα του μέσου δεν θα μπορούσε να παραμεριστεί και, αντ' αυτής, να μιλήσουμε απλώς για το γεγονός ότι η τέλεση της πράξης t θα έχει ως αποτέλεσμα την αποφυγή της σύγκρουσης και της απώλειας ζώων. Υποστηρίζεται πως τέτοιου είδους γεγονότα αποτελούν λόγους προς το πράττειν. Τούτοι οι λόγοι θα είναι μάλιστα αυτοτελείς, καθώς η ισχύς τους δεν προϋποθέτει την ισχύ άλλων λόγων, όπως θα συνέβαινε, για παράδειγμα, εάν αντιλαμβανόμασταν την εκτροπή του βαγονέτου ως μέσο για την επίτευξη ενός σκοπού: της διάσωσης των πέντε εργατών. Το ζήτημα στο οποίο μας καλεί να εστιάσουμε η θέση αυτή είναι ότι το γεγονός ($t \Leftrightarrow \sim \theta_{A, B, \Gamma, \Delta, E}$) μπορεί να λειτουργήσει ως λόγος, χωρίς την ανάγκη επίκλησης της ιδιότητας του μέσου, η οποία με αυτόν τον τρόπο θα αποκτούσε μια ύποπτη μεταφυσική υφή. Αυτό που επιτελεί τη δικαιολογητική λειτουργία είναι ένα γεγονός που αφορά στην πράξη και όχι μια ιδιότητα της πράξης.

Ακόμα και αν θεωρήσουμε ότι η θέση αυτή ευσταθεί, το γεγονός ($t \Leftrightarrow \sim \theta_{A, B, \Gamma, \Delta, E}$), υπό τις συγκεκριμένες περιστάσεις, δεν θα συνηγορούσε υπέρ της τέλεσης της t . Το γεγονός αυτό ταυτίζεται οντολογικά με την απλή συρροή των γεγονότων ($t \Leftrightarrow \sim \theta_A$)... ($t \Leftrightarrow \sim \theta_E$). Εάν λοιπόν, ενόψει του κοινού κινδύνου, ο Α αδυνατεί να επικαλεστεί ως *pro tanto* λόγο υπέρ της t το γεγονός ($t \Leftrightarrow \sim \theta_A$), διότι κάτι τέτοιο θα εξωθούσε τον Ζ από την χορεία των ίσων και ελεύθερων λογοθετών, και εάν το ίδιο ισχύει και για τους Β, Γ, Δ και Ε αναφορικά με τους κινδύνους ($t \Leftrightarrow \sim \theta_B$)... ($t \Leftrightarrow \sim \theta_E$) αντίστοιχα, τότε κανείς από αυτούς δεν μπορεί να επικαλεστεί το γεγονός ($t \Leftrightarrow \sim \theta_{A, B, \Gamma, \Delta, E}$) ως μια εκίμηση που συνηγορεί υπέρ της t . Η τιμή του κανονιστικού σθένους αυτού του γεγονότος σε σχέση με το ($t \Leftrightarrow \theta_Z$) ισούται με το άθροισμα της τιμής σθένους των γεγονότων που το συναπατελούν· είναι δηλαδή μηδενική.

Αυτό όμως που θα πρέπει να τονιστεί είναι ότι το γεγονός ($t \Leftrightarrow \sim \theta_{A, B, \Gamma, \Delta, E}$) δεν μπορεί να απογυμνωθεί από το εννοιακό του περίβλημα ως μέσο για την επίτευξη ενός σκοπού. Γνωρίζουμε ότι η αντικειμενικότητα των κρίσεών μας (αλλά και οι ίδιες οι κρίσεις μας) για τον κόσμο θα ήταν μια χίμαιρα χωρίς την προβολή σε αυτόν των κανόνων της νόησης, χωρίς τη σύνθεση των αισθητηριακών δεδομένων σύμφωνα με τους εν λόγω κανόνες. Τούτη η προβολή αποτελεί, μάλιστα, αναγκαία συνθήκη της κανονιστικής θέασης του κόσμου, της αντίληψης δηλαδή της πραγματικότητας ως δικαιολογητικού θεμελίου των νοητικών μας στάσεων. Και η αλήθεια είναι πως μόνο υπό την εννοιολόγηση του γεγονότος ($t \Leftrightarrow \sim \theta_{A, B, \Gamma, \Delta, E}$) ως μέσου για την επίτευξη ενός σκοπού μπορεί να αναδειχθεί η κανονιστική του κρισιμότητα.

Η κρισιμότητα αυτή δεν έγκειται στη συνηγορία υπέρ της πράξης t . Γενικά, θα λέγαμε ότι τα γεγονότα που αφορούν στις πράξεις, εν προκειμένω στην προσφορότητά τους να προκαλούν ορισμένα αποτελέσματα, δεν αποτελούν λόγους υπέρ της τέλεσής τους.⁴¹⁰ Οι πράξεις είναι ο τρόπος με τον οποίο, ως αυτουργοί, ανταποκρινό-

⁴¹⁰ Για την αντίθετη άποψη, βλ. Joseph Raz, «Incommensurability and Agency», στο Joseph Raz, *Engaging Reason: On the Theory of Value and Action* (New York: Oxford University Press, 1999), 63-64· του ίδιου, «Reasons: Explanatory and Normative», στο Joseph Raz, *From Normativity to*

μαστε στις προκλήσεις με τις οποίες μας θέτει αντιμέτωπους ο κόσμος. Ως προκλήσεις, θα πρέπει να νοήσουμε τα πρακτικά προβλήματα που μας παρουσιάζονται, απαιτώντας την προσήκουσα επίλυσή τους. Δικαιολογητικό θεμέλιο των πράξεών μας δεν μπορεί λοιπόν να είναι άλλο από τις ίδιες τις προκλήσεις, τα ίδια τα πρακτικά προβλήματα· στο παράδειγμά μας θα πρόκειται για τον κίνδυνο $d_{A, B, \Gamma, \Delta, E}$, για το γεγονός ότι, εάν το βαγονέτο συνεχίσει την πορεία του στη γραμμή 1, θα προκαλέσει τον θάνατο πέντε προσώπων. Έχουμε τονίσει πως η δεοντικότητα μιας σχέσης *pro tanto* λόγου προς το πράττειν έγκειται στην υποχρέωσή μας να αναγνωρίσουμε ότι ένα γεγονός συνηγορεί υπέρ της υιοθέτησης της πρόθεσης τέλεσης μιας πράξης και να λάβουμε υπ' όψιν αυτήν την αλήθεια κατά την πρακτική μας διαβούλευση. Τώρα μπορούμε να αναδιατυπώσουμε, λέγοντας πως η δεοντικότητα αυτή έγκειται στην υποχρέωσή μας να αναγνωρίσουμε ένα γεγονός ως ένα πρακτικό πρόβλημα που απαιτεί από εμάς μια λύση.

Στα πλαίσια της σχέσης $R(p, x, c, a)$ το γεγονός p αποτελεί την περιγραφή του προβλήματος, η μεταβλητή c δηλώνει τις συνθήκες υπό τις οποίες το πρόβλημα εμφανίζεται και υπό τις οποίες θα πρέπει να επιλυθεί και η υιοθέτηση της νοητικής στάσης a είναι μια κανονιστικώς δυνατή λύση. Η ίδια η σχέση $R(p, x, c, a)$ δεν είναι παρά η συνάρθρωση του προβλήματος, των περιστάσεων και της επίλυσης σε μια αναγκαία ενότητα. Τούτη η αναγκαιότητα συνδέεται *en μέρει* με την αναλυτική αλήθεια ότι το ίδιο το πρόβλημα είναι αυτό που προσδιορίζει τα χαρακτηριστικά που θα πρέπει να έχει μια πράξη, ώστε να τη θεωρήσουμε μια πιθανή λύση. Εάν το πρόβλημα είναι ο κίνδυνος $d_{A, B, \Gamma, \Delta, E}$, ο θάνατος δηλαδή πέντε προσώπων, ο οποίος θα επέλθει, εάν το βαγονέτο συνεχίσει την πορεία του στη γραμμή 1, τότε ως πιθανές λύσεις θα πρέπει να θεωρήσουμε μόνο τις πράξεις που είναι πρόσφορες να αποτρέψουν την πραγμάτωση του κινδύνου. Το γεγονός $(t \Leftrightarrow \sim \theta_{A, B, \Gamma, \Delta, E})$, στον βαθμό που εμφανίζει την πράξη t ως πρόσφορο μέσο για την αποσόβηση των θανάτων, καθιστά τον κίνδυνο $d_{A, B, \Gamma, \Delta, E}$ έναν πιθανό λόγο υπέρ της τέλεσής της. Εξηγεί απλώς γιατί η πράξη t *θα μπορούσε* να αποτελεί τη λύση στο πρόβλημα $d_{A, B, \Gamma, \Delta, E}$ ή, διαφορετικά, γιατί το γεγονός $d_{A, B, \Gamma, \Delta, E}$ *θα μπορούσε ενδεχομένως* να αποτελεί λόγο υπέρ αυτής. Το ίδιο το γεγονός $(t \Leftrightarrow \sim \theta_{A, B, \Gamma, \Delta, E})$ δεν αποτελεί έναν τέτοιο λόγο. Όπως γνωρίζουμε, πρόκειται για τον αγωγό μέσω του οποίου το κανονιστικό φορτίο του γεγονότος $d_{A, B, \Gamma, \Delta, E}$ μπορεί να μεταβιβαστεί από την επιδίωξη του σκοπού λύτρωσης στην υιοθέτηση της πρόθεσης χρήσης του μέσου. Το εάν πράγματι συντελείται η κανονιστική μεταβίβαση, το εάν πράγματι το γεγονός $d_{A, B, \Gamma, \Delta, E}$ αποτελεί έναν *pro tanto* λόγο υπέρ της t , δεν εξαρτάται όμως μόνο από το κριτήριο της εργαλειακότητας. Το κριτήριο αυτό είναι συστατικό της ισχύος των πρακτικών λόγων, δεν μπορούμε όμως να υποστηρίξουμε ότι σε αυτό ανάγεται η κανονιστικότητά τους. Με άλλα λόγια, η αναγκαία ενότητα των στοιχείων της σχέσης $R(p, x, c, a)$ δεν ταυτίζεται με την ενότητα του σχήματος μέσου-σκοπού. Αυτό που δεν συλλαμβάνεται από τη δεύτερη είναι, κατ' αρχάς, η αναγκαιότητα να αναγνωρίσουμε το γεγονός p , *en προκειμένω* τον κίνδυνο $d_{A, B, \Gamma, \Delta, E}$, ως ένα πρακτικό πρόβλημα που απαιτεί από εμάς μια λύση.

Responsibility (New York: Oxford University Press, 2011), 13. Πρβλ. Roger Crisp, *Reasons and the Good* (New York: Oxford University Press, 2006), 57.

Στο πλαίσιο αυτής της αναγκαιότητας και μόνο καθίσταται κανονιστικώς κρίσιμο το σχήμα μέσου-σκοπού. Χωρίς το σχήμα αυτό δεν θα ήταν δυνατή η κανονιστική συσχέτιση του κινδύνου $d_{A, B, \Gamma, \Delta, E}$ με την πράξη t . Αλλά και χωρίς την αναγκαιότητα αναγνώρισης ενός γεγονότος ως πρακτικού προβλήματος βάσει του κανόνα $R(p, x, c, a)$, η σχέση μέσου-σκοπού θα ήταν κανονιστικώς ασήμαντη. Ακόμα όμως και στο πλαίσιο του κανόνα $R(p, x, c, a)$, ακόμα και αν δεχθούμε την υποχρέωσή μας να αναγνωρίσουμε τον θανάσιμο κίνδυνο στον οποίο τελούν οι πέντε εργάτες ως ένα πρόβλημα προς επίλυση, οι εκτιμήσεις που θα πρέπει να λάβουμε υπ' όψιν μας προκειμένου να αποφανθούμε περί της προσήκουσας λύσης δεν θα αφορούν μόνο στην προσφορότητα μιας πράξης να οδηγήσει στο προσδοκώμενο αποτέλεσμα. Το κριτήριο της εργαλειακότητας αφορά σε μια αναγκαία, όχι όμως και ικανή συνθήκη της επίλυσης. Θα πρέπει να έχουμε κατά νου ότι ο κανόνας $R(p, x, c, a)$ δεν ιδρύει μια άμεση σχέση ανάμεσα στον νου και στον κόσμο, αλλά μια σχέση μεταξύ ίσων και ελεύθερων προσώπων, στο πλαίσιο της οποίας καθένα από αυτά οφείλει να υιοθετεί μόνο εκείνες τις νοητικές στάσεις που μπορεί να δικαιολογήσει επαρκώς στον εαυτό του και στους εταίρους του, βασιζόμενος σε γεγονότα που λαμβάνουν χώρα στον κόσμο. Για να απαντήσουμε λοιπόν στο ερώτημα εάν το γεγονός $d_{A, B, \Gamma, \Delta, E}$ συνηγορεί όντως υπέρ της πράξης t ή, ισοδύναμα, εάν η πράξη t επιλύει με τον προσήκοντα τρόπο το πρόβλημα $d_{A, B, \Gamma, \Delta, E}$, δεν αρκεί να διαπιστώσουμε την προσφορότητα της πράξης αυτής να αποτρέψει τον θάνατο των πέντε εργατών. Θα πρέπει επιπλέον να εξετάσουμε εάν η ισχύς του συγκεκριμένου λόγου θα σήμαινε τον εξοβελισμό του Z από τη χορεία των ίσων και ελεύθερων νομοθετών, δεδομένου ότι η πράξη t επιλύει μεν το επίδικο πρόβλημα, δημιουργώντας όμως ένα νέο: το d_Z .

Το συμπέρασμα στο οποίο εκβαίνουν οι παραπάνω σκέψεις είναι το εξής: τόσο το κριτήριο της πηγής όσο και αυτό του μέσου είναι ικανά για τη συγκρότηση μιας κοινότητας κινδύνου. Στο παράδειγμά μας μπορούμε να μιλήσουμε για κοινότητα κινδύνου και υπό τις δύο έννοιες. Τούτη όμως η κοινότητα δεν διακρίνεται οντολογικά από την απλή συρροή των κινδύνων που την απαρτίζουν. Και αυτό έχει ασφαλώς αντίκρισμα στην επικράτεια των λόγων: η κανονιστική σημασία του γεγονότος $d_{A, B, \Gamma, \Delta, E}$ δεν μπορεί να είναι άλλη από τη συρροή των κανονιστικών σημασιών των κινδύνων $d_A, d_B, d_\Gamma, d_\Delta, d_E$. Λέμε λοιπόν ότι το γεγονός $d_{A, B, \Gamma, \Delta, E}$ συνηγορεί υπέρ της t , εάν και μόνο εάν καθένας από τους πέντε επιμέρους κινδύνους $d_A, d_B, d_\Gamma, d_\Delta, d_E$ συνηγορεί από μόνος του υπέρ της t . Η σχέση $R(d_{A, B, \Gamma, \Delta, E}, \alpha, c', t)$ αποτελεί δηλαδή μια ευσύνοπτη αναδιατύπωση των πέντε αυτών κανονιστικών αληθειών και τίποτα περισσότερο. Από την άλλη, εάν η κανονιστική σημασία των επιμέρους κινδύνων υπέρ της t απωθείται από κάποιο γεγονός, όπως το d_Z , χάριν της συμμετοχής του Z στη χορεία των λογοθετών $x_1, x_2, x_3, \dots, x_n$ με όρους ισότητας, τότε το ίδιο ακριβώς μπορούμε να υποστηρίξουμε αναφορικά και με το γεγονός $d_{A, B, \Gamma, \Delta, E}$, τοποθετώντας στην θέση του αυτουργού είτε τον παρατυχόντα Π είτε οποιονδήποτε από τους πέντε εργάτες. Ο Z έχει λοιπόν την αξίωση έναντι αυτών να παραλείψουν την t .

Αλλάζει κάτι, εάν στη θέση του αυτουργού τοποθετήσουμε τον οδηγό O ; Η καταφατική απάντηση της Foot και της Thomson στηρίζεται, όπως είδαμε, στη διάκριση ανάμεσα στο θετικό καθήκον λύτρωσης από θανάσιμο κίνδυνο και στο

αρνητικό καθήκον παράλειψης αφαίρεσης της ζωής. Όταν συγκρούονται τα καθήκοντα αυτά, επικρατεί, *ceteris paribus*, το αρνητικό. Όταν όμως η σύγκρουση αφορά σε δύο αρνητικά καθήκοντα, τότε καθίσταται κρίσιμος ο αριθμός των διακυβευόμενων αγαθών. Σε περίπτωση λοιπόν που η αφαίρεση ζωών είναι αναπόφευκτη, καλείται σε εφαρμογή η αρχή της αριθμητικής σύγκρισης, σύμφωνα με την οποία ο αυτουργός οφείλει να αφαιρέσει όσο το δυνατόν λιγότερες. Δύο είναι τα ζητήματα που θα μας απασχολήσουν. Το πρώτο αφορά στην ίδια τη βασική διάκριση και την προβολή της στην υπόθεση του βαγονέτου: παραλείποντας την *t*, ο *O* θα έχει σκοτώσει τους πέντε εργάτες ή θα έχει παραλείψει να τους σώσει; Το δεύτερο αφορά στη βασιμότητα της αρχής που υποτίθεται ότι διέπει τη στάθμιση των αρνητικών καθηκόντων.

Ξεκινώντας, οφείλουμε να παρατηρήσουμε πως, όταν διαπιστώνουμε ότι ο *x* σκότωσε τον *y*, προβαίνουμε σε μια *μεστή* περιγραφή της πραγματικότητας.⁴¹¹ Δεν αρκούμαστε δηλαδή στην παράθεση δύο εμπειρικά προσβάσιμων γεγονότων, της συμπεριφοράς του *x* και του θανάτου *y*, και στην ανάδειξη της αιτιακής τους σύνδεσης, κατά τρόπο ώστε η επέλευση του θανάτου να μπορεί να ιδωθεί ως αποτέλεσμα της συμπεριφοράς. Εάν ο *y* υποστεί καρδιακή ανακοπή και χάσει τη ζωή του υπό το βάρος μιας πολύ δυσάρεστης είδησης που του μετέφερε ο *x* (της απώλειας ενός προσφιλούς του προσώπου, φέρ' ειπείν), δεν μπορούμε, άνευ άλλου τινός, να υποστηρίξουμε ότι ο τελευταίος σκότωσε τον πρώτο, καίτοι ο θάνατος του *y* συνδέεται αιτιακά με την πράξη του *x*. Αυτό που λείπει είναι η αναφορά στον ιδιαίτερο νοητικό δεσμό του αυτουργού με το αποτέλεσμα που προκλήθηκε. Ο δεσμός αυτός συνίσταται σε συγκεκριμένες νοητικές στάσεις του αυτουργού με αντικείμενο το αποτέλεσμα καθ' εαυτό, αλλά και ως προς την αιτιακή του συσχέτιση με την πράξη. Θα πρόκειται κυρίως για την πεποίθηση του αυτουργού ότι η πράξη του θα προκαλέσει ή ενδέχεται να προκαλέσει το αποτέλεσμα, για την επιδίωξη πρόκλησής του ή έστω την αποδοχή της επέλευσής του, για την πεποίθηση ή την ελπίδα ότι τελικά αυτό δεν θα επέλθει. Ένας τέτοιος νοητικός δεσμός με το αποτέλεσμα ή έστω η δυνατότητά του⁴¹² είναι αναγκαίο συστατικό, προκειμένου να θεωρήσουμε τον αυτουργό *κατ' αρχήν υπεύθυνο* για το αποτέλεσμα που προκάλεσε αιτιωδώς η πράξη του, προκειμένου να βεβαιώσουμε ότι ο *x* σκότωσε τον *y*.⁴¹³ Αυτό θα συμβαίνει, για παράδειγμα, εάν ο *x* γνώριζε ότι, κομίζοντας τη συγκεκριμένη είδηση, την οποία μπορούμε να φανταστούμε και ως ψευδή, θα έπληττε θανάσιμα την εύθραστη υγεία του *y* και επιπλέον επεδίωκε το από-

⁴¹¹ Για την έννοια της μεστής περιγραφής (thick description), βλ. Gilbert Ryle, «The Thinking of Thoughts: What is “Le Penseur” doing?», διαθέσιμο στον διαδικτυακό τόπο https://web.archive.org/web/20080410232658/http://lucy.ukc.ac.uk/CSACSA/Vol11/Papers/ryle_1.html. Πρβλ. J. L. Austin, «A Plea for Excuses», στο J. L. Austin, *Philosophical Papers* (Oxford: Oxford University Press, 1961), J. O. Urmson, G. J. Warnock (eds.), 124.

⁴¹² Το ζήτημα της δυνατότητας αφορά στο γνωστικό στοιχείο. Εάν ο αυτουργός έχει αποφασιστικούς λόγους υπέρ του σχηματισμού της πεποίθησης ότι η πράξη του θα επιφέρει με βεβαιότητα ή ενδέχεται να επιφέρει ένα συγκεκριμένο αποτέλεσμα, τότε μπορεί να θεωρηθεί υπεύθυνος για την πρόκλησή του, ακόμα και αν δεν υιοθέτησε την πεποίθηση αυτή. Σε κάθε περίπτωση, κρίσιμη είναι η παραβίαση ενός κανόνα, ενός ουσιαστικού επιστημικού λόγου.

⁴¹³ Ερήμην ενός τέτοιου νοητικού δεσμού το μόνο που μπορούμε να πούμε είναι ότι ο *x* «σκότωσε» τον *y*, εννοώντας ό,τι ακριβώς θα εννοούσαμε, εάν λέγαμε πως η είδηση της απώλειας του προσφιλούς του προσώπου «σκότωσε» τον *y*: ότι δηλαδή η είδηση αυτή ήταν η αιτία του θανάτου του. Η χρήση του ρήματος «σκότωσε» δεν είναι λοιπόν περιγραφική· αποτελεί απλώς ένα σχήμα λόγου.

τέλεσμα αυτό.⁴¹⁴ Θα συμβαίνει επίσης, εάν ο x είχε αποφασιστικούς λόγους, ήτοι μπορούσε και όφειλε να υιοθετήσει την πεποίθηση ότι, κομίζοντας την είδηση θα έπληττε θανάσιμα την εύθραστη υγεία του y , ακόμα και αν τελικά δεν την υιοθετήσε. Όπως γνωρίζουμε, η ισχύς ενός επιστημικού λόγου υπέρ της αναγνώρισης ενός πρακτικού προβλήματος αποτελεί αναγκαία συνθήκη της ισχύος ενός πρακτικού λόγου υπέρ της επίλυσής του. Σε κάθε περίπτωση, για να είναι αληθής η κρίση ότι ο x σκότωσε τον y , θα πρέπει να ισχύει ένας τουλάχιστον *pro tanto* λόγος υπέρ της παράλειψης της πράξης του x η οποία οδήγησε στον θάνατο του y .

Η υπόθεση του βαγονέτου, όπως παρουσιάζεται στη βασική της εκδοχή, δεν μας προσφέρει μια μεστή περιγραφή της πραγματικότητας. Το μόνο που γνωρίζουμε είναι ότι η τροχοπέδηση του βαγονέτου έχει καταστεί αδύνατη, γεγονός που θέτει σε κίνδυνο τη ζωή των πέντε εργατών. Αυτό όμως δεν είναι αρκετό για να αποφανθούμε περί της ευθύνης του x , απαιτούνται περισσότερες πληροφορίες. Έστω λοιπόν ότι η βλάβη στα φρένα οφείλεται σε εντελώς ασυνήθεις τεχνικούς-κατασκευαστικούς λόγους, τους οποίους ο οδηγός δεν μπορούσε και, ως εκ τούτου, δεν όφειλε να γνωρίζει. Σε αυτήν την περίπτωση θα ήταν αδύνατο να προβλέψει την επέλευση της βλάβης και να λειτουργήσει προληπτικά σε σχέση με αυτήν. Θα ήταν επίσης αδύνατο να αντιληφθεί τη συμπεριφορά του, την οδήγηση του βαγονέτου, ως εγκυμονούσα κινδύνους για τη ζωή προσώπων και να την παραλείψει. Η συμπεριφορά του δεν αντίκειται σε κανέναν πρακτικό λόγο, σε κανέναν κανόνα επιμέλειας. Συνεπώς, η βλάβη, ο θανάσιμος κίνδυνος για τη ζωή των πέντε εργατών και η τελική πραγμάτωσή του, ήτοι η επέλευση του θανάτου, κείνται πέραν των ορίων της ευθύνης του.⁴¹⁵ Θα προδίδαμε λοιπόν την πραγματικότητα, εάν, περιγράφοντας τον θάνατο των πέντε εργατών από την πρόσκρουση με το βαγονέτο, λέγαμε ότι ο O τους σκότωσε. Η παράλειψη της t από τον οδηγό δεν συνιστά αφαίρεση ζωής, αλλά παράλειψη

⁴¹⁴ Για το ζήτημα της *απόδοσης* (όχι περιγραφής) μιας πράξης στον αυτουργό της βλ. H. L. A. Hart, «The Ascription of Responsibility and Rights», *Proceedings of the Aristotelian Society* 49 (1948-1949), ιδίως 187-194.

⁴¹⁵ Ο Jeff McMahan υποστηρίζει την αντίθετη άποψη. Θεωρεί ότι ο καθόλα επιμελής οδηγός, του οποίου το όχημα, εξαιτίας μιας εντελώς αναπάντεχης βλάβης, προκαλεί τον θάνατο ενός πεζού, *ευθύνεται* για το αποτέλεσμα αυτό. Κατά μείζονα λόγο, μπορούμε να πούμε, ακολουθώντας το σκεπτικό του, ότι έχει παραβιάσει μια αξίωση του πεζού. Βλ. τη μελέτη του «The Basis of Moral Liability to Defensive Killing», *Philosophical Issues* 15 (2005), 393 επ. Η θέση του McMahan στηρίζεται στην εσφαλμένη διάκριση μεταξύ *αντικειμενικής* και *υποκειμενικής* δικαιολόγησης. Θεωρεί πως το γεγονός ότι το όχημα θα εμφανίσει μια βλάβη η οποία ενδέχεται να προκαλέσει ένα δυστύχημα αποτελεί για τον αυτουργό έναν αντικειμενικό λόγο να μην επιδοθεί στο ενέργημα της οδήγησης. Και τούτο, παρά το ότι η βλάβη ήταν αδύνατον να προβλεφθεί. Οι επιστημικοί περιορισμοί του αυτουργού αφορούν στο ζήτημα της υποκειμενικής δικαιολόγησης. (Ο.π. 395). Η ευθύνη του συνίσταται σε αυτό ακριβώς: στο ότι ο οδηγός, καίτοι ανυπαίτια, πράττει χωρίς αντικειμενική δικαιολόγηση. Η ευθύνη του είναι, θα λέγαμε, αντικειμενική. Πρόκειται για την ευθύνη που αναλαμβάνει ο καθένας, όταν αποφασίζει να επιδοθεί σε μια δραστηριότητα που, εκ της φύσεώς της, εγκυμονεί κινδύνους για τον ίδιο και για τους άλλους⁴ κυρίως για αυτούς.

Θα πρέπει όμως να επισημανθεί ότι η διάκριση μεταξύ αντικειμενικής και υποκειμενικής δικαιολόγησης δεν ευσταθεί. Γνωρίζουμε ότι ένας λόγος προς το πράττειν είναι ένας κανόνας που απαιτεί από το υποκείμενο να αναγνωρίσει ένα γεγονός ως ένα προς επίλυση πρακτικό πρόβλημα. Εάν η αναγνώριση είναι αδύνατη, τότε αδύνατη είναι και η δέσμευση του υποκειμένου να προβεί σε αυτήν. Δεν μπορούμε συνεπώς να μιλήσουμε για έναν *κανόνα*, για έναν *πρακτικό λόγο*. Το γεγονός της επικείμενης βλάβης, ως επιστημικά απρόσιτο στον οδηγό, δεν αποτελεί για αυτόν ένα λόγο να παραλείψει την οδήγηση του οχήματος. Ως εκ τούτου, δεν μπορούμε να μιλάμε για μια αξίωση του πεζού και για τη συνακόλουθη παραβίασή της. Κατά μείζονα λόγο, δεν τίθεται ζήτημα ευθύνης.

λύτρωσης από θανάσιμο κίνδυνο. Έτσι, ακόμα και αν η αρχή της αριθμητικής σύγκρισης είναι βάσιμη, δεν καλείται εδώ σε εφαρμογή. Όταν επέρχεται η βλάβη, γεγονός που ταυτίζεται με τη γέννηση του κινδύνου για τους πέντε εργάτες, αυτό που θα πρέπει να αποτελέσει αντικείμενο της πρακτικής διαβούλευσης του οδηγού είναι εάν έχει καθήκον να αποτρέψει τον θάνατό τους, όχι εάν έχει καθήκον να μην τους σκοτώσει. Κρίσιμη είναι και πάλι η εκτίμηση ότι με την τέλεση της t στρέφει προς τον Z ένα θανάσιμο κίνδυνο που πριν δεν το απειλούσε. Ενώ για τη γέννηση του κινδύνου προς τους πέντε εργάτες δεν φέρει καμία ευθύνη, θα είναι υπεύθυνος για τη γέννηση του κινδύνου προς τον Z . Εάν δε ο κίνδυνος πραγματωθεί, θα μπορούμε να πούμε ότι ο O αφαιρέσει τη ζωή του Z . Εξάλλου, ο νοητικός δεσμός του οδηγού με το αποτέλεσμα είναι δεδομένος, καθώς ο O γνωρίζει με βεβαιότητα τη συνέπεια της πράξης του και την αποδέχεται. Το πρακτικό δίλημμα που αντιμετωπίζει έγκειται λοιπόν στο εάν θα αφήσει τους πέντε εργάτες να πεθάνουν ή εάν θα αφαιρέσει τη ζωή του Z . Και ασφαλώς δεν έχουμε εδώ να κάνουμε με ένα γνήσιο ηθικοδικαιικό δίλημμα, διότι ο αυτουργός δεν διχάζεται μεταξύ δύο καθηκόντων τελούντων σε ένταση. Ως προς την κανονιστική του θέση, θα λέγαμε ότι εξομοιώνται με τον παρατυχόντα Π : δεσμεύεται από τους ίδιους λόγους και στερείται τις ίδιες επιλογές, άρα έχει τα ίδια καθήκοντα και στερείται τις ίδιες ελευθερίες. Δεν υπέχει λοιπόν έναντι των A, B, Γ, Δ και E το καθήκον να τους λυτρώσει από τον θανάσιμο κίνδυνο που τους απειλεί, τελώντας την t . Έχει αντίθετα απέναντι στον Z το καθήκον να παραλείψει την πράξη αυτή. Τούτο το καθήκον και η συσχετική προς αυτό αξίωση του Z συνίστανται στην απώθηση της σχέσης $R(d_{A, B, \Gamma, \Delta, E}, o, c', t)$ από το γεγονός d_Z , χάριν της ένταξης του Z στη χορεία των λογοθετών $x_1, x_2, x_3, \dots, x_n$ με όρους ισότητας.

Θα μεταβαλλόταν άραγε η δεοντική τιμή της πράξης t , εάν δεχόμασταν ότι ο οδηγός ευθύνεται για τη βλάβη στα φρένα του βαγονέτου; Έστω, παραδείγματος χάριν, ότι ο O γνωρίζει πως το σύστημα τροχοπέδησης του βαγονέτου χρήζει συντήρησης, παράλειψη της οποίας μπορεί να επηρεάσει ανά πάσα στιγμή τη λειτουργία του. Και έστω ότι γνωρίζει επιπλέον πως, εάν αναλάβει να οδηγήσει τη συγκεκριμένη μέρα, υπάρχει το ενδεχόμενο να θέσει σε κίνδυνο τη ζωή προσώπων, καθώς σε ένα τμήμα του σιδηρόδρομου εκτελούνται εργασίες. Υπό τις συγκεκριμένες συνθήκες, η επικινδυνότητα ως ιδιότητα της οδήγησης, ήτοι η προσφορότητά της να προκαλέσει κάποιο θανάσιμο κίνδυνο, παρέχει στον O ένα λόγο να μην οδηγήσει το βαγονέτο, προτού μεριμνήσει για τη σωστή συντήρηση των φρένων. Πέραν τούτου, όμως, απωθεί και την κανονιστική σημασία εκτιμήσεων που, υπό διαφορετικές συνθήκες, θα συνηγορούσαν υπέρ της οδήγησής του. Έτσι, εάν ο O ενεργήσει βάσει αυτών των εκτιμήσεων, θα έχει παραβιάσει ένα τέλειο καθήκον. Ας υποθέσουμε λοιπόν ότι ο O θέτει πράγματι σε κίνηση το βαγονέτο, παραβιάζοντας το τέλειο καθήκον του, τα φρένα παύουν να λειτουργούν και οι πέντε εργάτες της γραμμής 1, στην οποία κινείται το βαγονέτο, βρίσκονται ξαφνικά υπό την απειλή ενός θανάσιμου κινδύνου. Δεδομένου ότι ο O γνώριζε την επικινδυνότητα της ενέργειάς του, ο νοητικός του δεσμός με την πρόκληση του κινδύνου μας επιτρέπει να τον θεωρήσουμε υπεύθυνο για αυτήν. Εάν μάλιστα ο κίνδυνος πραγματωθεί ως αποτέλεσμα της πλημμελούς συμπεριφοράς του, τότε μπορούμε να τον θεωρήσουμε υπεύθυνο και για τον θάνατο των πέντε εργατών· μπορούμε, με άλλα λόγια, να υποστηρίξουμε ότι τους

σκότωσε.⁴¹⁶ Εάν είναι βάσιμη η αρχή της αριθμητικής σύγκρισης, που υποτίθεται ότι διέπει τη σύγκρουση των αρνητικών καθηκόντων θανάτωσης, τότε στην περίπτωση αυτή καλείται όντως σε εφαρμογή, γεγονός που σημαίνει ότι ο Ο οφείλει να τελέσει την t , προκρίνοντας την αφαίρεση του ελάχιστου αριθμού ζώων. Είναι όμως βάσιμη αυτή η αρχή; Η απάντηση πρέπει να είναι αρνητική.

Τη στιγμή που το σύστημα τροχοπέδησης του βαγονέτου τίθεται εκτός λειτουργίας ο Ο βρίσκεται ξανά αντιμέτωπος με το πρακτικό δίλημμα να τελέσει ή όχι την t . Στην εκδοχή της μη ευθύνης του Ο η τέλεση της t έχει τη διπλή σημασία της λύτρωσης των πέντε εργατών από ένα θανάσιμο κίνδυνο και της θανάτωσης του Ζ. Στην εκδοχή της ευθύνης η δεύτερη σημασία παραμένει η ίδια, ενώ στην πρώτη προστίθεται το στοιχείο της ευθύνης του οδηγού για την πρόκληση του κινδύνου. Αυτό το στοιχείο προσδίδει στην παράλειψη λύτρωσης τον χαρακτήρα της ανθρωποκτονίας. Το πρακτικό δίλημμα «να παραλείψω ή να τελέσω την t ;» φαίνεται λοιπόν ότι μπορεί να διατυπωθεί και ως εξής: «να αφαιρέσω πέντε ζωές ή μία;». Η τελευταία όμως διατύπωση είναι ισοδύναμη με την ακόλουθη: «να παραλείψω να λυτρώσω τους πέντε εργάτες από τον κίνδυνο ζωής τον οποίο εγώ προκάλεσα, ή να αφαιρέσω τη ζωή του Ζ, στρέφοντας προς αυτόν τον συγκεκριμένο κίνδυνο;». Το δίλημμα αυτό διαφέρει σε σχέση με το αντίστοιχο της εκδοχής της μη ευθύνης μόνο ως προς το μέρος με τους πλάγιους χαρακτήρες. Είναι όμως αυτή η διαφορά ικανή να προκαλέσει μεταβολή στα καθήκοντα και στις ελευθερίες του Ο και, ισοδύναμα στις αξιώσεις των Α, Β, Γ, Δ, Ε και Ζ;

Θα πρέπει αρχικά να παρατηρήσουμε ότι το ερώτημα «να αφαιρέσω πέντε ζωές ή μία;» αποτελεί μια μάλλον αφύσικη διατύπωση του περιεχόμενου του πρακτικού διλήμματος που αντιμετωπίζει ο Ο. Όπως έχουμε τονίσει, η κρισιμότητα της διάκρισης μεταξύ αφαίρεσης της ζωής και παράλειψης λύτρωσης από θανάσιμο κίνδυνο αναδεικνύεται, εάν και μόνο εάν νοήσουμε τις πράξεις αυτές ως πιθανό αντικείμενο δικαιωμάτων και καθηκόντων. Έχει όμως νόημα να αναρωτιόμαστε εάν ο Ο επιτρέπεται να αφαιρέσει τη ζωή των πέντε εργατών ή εάν οφείλει να μην το κάνει, όταν πια έχει προκληθεί ο θανάσιμος κίνδυνος; Η καταφατική απάντηση στο ερώτημα αυτό στηρίζεται σε μια παραδοχή του λογοδοτικού μοντέλου, σύμφωνα με την οποία η ισχύς μιας αξίωσης, ιδωμένης υπό το πρίσμα είτε της θεωρίας των *prima facie* δικαιωμάτων είτε της θεωρίας της εξειδίκευσης, προϋποθέτει τη γενικότητα του περιεχομένου της. Στο παράδειγμά μας οι αξιώσεις των έξι εμπλεκόμενων προσώπων προϋποθέτουν το γενικό δικαίωμα «μη μου αφαιρέσεις τη ζωή», το οποίο είτε θα λάβει έναν *prima facie* χαρακτήρα και θα υποβληθεί σε στάθμιση είτε θα εξειδικευτεί περαιτέρω, και πάλι μέσω σταθμιστικών ενεργημάτων, μόνο όμως ως προς τις συνθήκες εφαρμογής του και όχι ως προς το περιεχόμενο.

Σύμφωνα όμως με το λογοδοτικό μοντέλο, το περιεχόμενο των αξιώσεων δεν είναι γενικό ούτε αποτελεί εξειδίκευση ενός γενικού κανόνα. Κανένα πρόσωπο δεν

⁴¹⁶ Κρίσιμη είναι εδώ η κατάφαση ενός αντικειμενικού αιτιώδους συνδέσμου ανάμεσα στην πλημμελή συμπεριφορά του Ο και στο αποτέλεσμα του θανάτου των πέντε εργατών. Ο σύνδεσμος αυτός είναι δεδομένος, όταν δεν μπορούμε να απαλείψουμε τη συμπεριφορά χωρίς να συναπαλειφθεί και το αποτέλεσμα. Το ζήτημα της υποκειμενικής υπόστασης, το εάν δηλαδή ο Ο ενήργησε με ενδεχόμενο δόλο ή με ενσυνείδητη αμέλεια, δεν είναι κρίσιμο για το ζήτημα που εξετάζουμε.

είναι λοιπόν φορέας της γενικής αξίωσης να μη του αφαιρεθεί η ζωή. Στο παράδειγμά μας, καθένα από τα πέντε πρόσωπα είχε έναντι του Ο την αξίωση να μην αναλάβει την επικίνδυνη ενέργεια της οδήγησης του βαγονέτου. Οι αξιώσεις αυτές θεμελιώθηκαν από την απώθηση κάθε εκτίμησης ανταγωνιστικής προς την κανονιστική σημασία που είχε για τον οδηγό η πιθανότητα πρόκλησης των κινδύνων d_A , d_B , d_G , d_A , και d_E . Η συνέχεια είναι γνωστή: ο Ο παραβίασε τις πέντε αξιώσεις, το σύστημα τροχοπέδησης έπαψε να λειτουργεί και έτσι προκλήθηκε ο κίνδυνος για τους πέντε εργάτες, όχι όμως και για τον Ζ. Το ερώτημα πια είναι εάν ο Ο έχει το καθήκον να άρει αυτόν τον κίνδυνο, ήτοι να λυτρώσει τους πέντε εργάτες από τη θανάσιμη απειλή του, τελώντας την t .

Αναμφίβολα, εάν ο Ο παραλείπει την πράξη αυτή και οι κίνδυνοι d_A , d_B , d_G , d_A , και d_E πραγματοποιούν, θα μπορούμε να πούμε ότι ο Ο σκότωσε τους πέντε εργάτες. Δεν θα είναι όμως η παράλειψη της t που θα έχει οδηγήσει αιτιακά στο αποτέλεσμα του θανάτου, διότι καμία παράλειψη δεν μπορεί να αναπτύξει αιτιακή ισχύ.⁴¹⁷ Και η αιτιακή οδός προς τον θάνατο είναι απολύτως κρίσιμη, διότι ο νοητικός δεσμός του Ο με το αποτέλεσμα, ο οποίος είναι αναγκαίος προκειμένου να τον θεωρήσουμε υπεύθυνο για την πρόκλησή του, προκειμένου να ισχυριστούμε ότι ο Ο σκότωσε τους πέντε εργάτες, εξασφαλίζεται δια του νοητικού του δεσμού με την πράξη που προκάλεσε αιτιωδώς το αποτέλεσμα. Όπως γνωρίζουμε, ο δεσμός αυτός έγκειται στην ανάληψη του εγχειρήματος της οδήγησης παρά την γνώση της επικινδυνότητάς της. Αυτό είναι όμως κάτι που έχει ήδη συντελεστεί. Το μόνο που μπορεί πλέον να κάνει ο Ο είναι να αποτρέψει τον θάνατο των πέντε εργατών. Από πρακτική έποψη, από την έποψη δηλαδή του αυτουργού, ο οποίος καλείται να λάβει μια απόφαση για το τι θα πράξει, η θέση του δεν διαφέρει από αυτήν που θα καταλάμβανε στην εκδοχή της μη ευθύνης του. Πρόκειται για την ίδια θέση που θα κατείχαν οι πέντε εργάτες και ο παρατυχών Π ως αυτουργοί. Το πρακτικό δίλημμα που αντιμετωπίζουν είναι το ίδιο. Η διατύπωσή του «να παραλείψω ή να τελέσω την t ;» ισοδυναμεί λοιπόν με τη διατύπωση «να παραλείψω να λυτρώσω τους πέντε εργάτες από τον θανάσιμο κίνδυνο που τους απειλεί ή να αφαιρέσω τη ζωή του Ζ, στρέφοντας προς αυτόν τον συγκεκριμένο κίνδυνο;». Καθώς το πρακτικό πρόβλημα στο οποίο καλούνται να ανταποκριθούν δεν διαφέρει, το ίδιο συμβαίνει και με την επίλυσή του, όπως και με τους λόγους που συνηγορούν υπέρ αυτής. Το γεγονός ότι ο Ο ευθύνεται για την πρόκληση του θανάσιμου κινδύνου δεν έχει λοιπόν καμία κανονιστική βαρύτητα, υπό την έννοια ότι δεν επηρεάζει τους λόγους προς το πράττειν που δεσμεύουν τον αυτουργό.

Για να κατανοήσουμε καλύτερα αυτήν τη θέση, θα χρειαστεί και πάλι να μετατεθούμε νοερά υπό τις συνθήκες c , σε μια κατάσταση του κόσμου όπου ο Ζ απουσιάζει από τη γραμμή 2. Εδώ οι μόνοι λόγοι ηθικής φύσεως που συνηγορούν υπέρ της t είναι οι κίνδυνοι d_A , d_B , d_G , d_A , d_E . Εάν υποθέσουμε ότι ο Ο ευθύνεται για την πρόκλησή τους, το γεγονός αυτό δεν συμβάλλει στην κανονιστική τους σημασία,

⁴¹⁷ Ασφαλώς, η τέλεση της t είναι ικανή να προκαλέσει αιτιωδώς την αποτροπή του αποτελέσματος. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι η παράλειψη της t οδηγεί αιτιακά στο αποτέλεσμα. Η παράλειψη διακοπής της αιτιακής διαδρομής των γεγονότων δεν αποτελεί έναν ακόμα κρίκο στην αιτιακή αλυσίδα. Πρβλ. Νικολάου Κ. Ανδρουλάκη, *Ποινικό Δίκαιο, Γενικό Μέρος*, 225-226.

ως μια κρίσιμη περίπτωση' όπως είδαμε, η κανονιστική σημασία των κινδύνων είναι η ίδια και στην εκδοχή της μη ευθύνης. Ωστόσο, η ευθύνη του Ο αποτελεί την κρίσιμη περίπτωση, προκειμένου μια ακόμα εκτίμηση να συνηγορήσει υπέρ της *t*. Συγκεκριμένα, το γεγονός ότι, εάν ο Ο παραλείψει με πρόθεση να αποσειεί τον θανάσιμο κίνδυνο που ο ίδιος προκάλεσε, θα τύχει μιας δυσμενέστερης ποινικής μεταχείρισης από αυτήν που θα του επεφύλασσε ο δικαστής σε περίπτωση μη ευθύνης του, συνεπάγεται την ισχύ ενός επιπλέον λόγου, υπέρ της *t*, φρονησιακού και όχι ηθικού αυτήν τη φορά.⁴¹⁸ Εδώ εντοπίζεται και η διαφορά μεταξύ των δύο εκδοχών.

Ας επανέλθουμε τώρα στις συνθήκες *c'* και στην παρουσία του *Z* στη γραμμή 2. Εάν το γεγονός της ευθύνης του Ο για τους κινδύνους $d_A, d_B, d_G, d_{\Delta}, d_E$ δεν συμβάλλει στην κανονιστική τους σημασία υπέρ της πράξης *t*, ως μια κρίσιμη περίπτωση, και εάν στην εκδοχή της μη ευθύνης η σημασία αυτή απωθείται από το γεγονός d_Z χάριν της ισότητας του *Z*, θα πρέπει να δεχθούμε ότι το ίδιο συμβαίνει και στην εκδοχή της ευθύνης. Δεχόμενοι όμως ότι ο κίνδυνος ζωής πέντε προσώπων απωθείται κανονιστικά από το γεγονός d_Z , θα πρέπει, κατά μείζονα λόγο, να δεχθούμε ότι και ο κίνδυνος της δυσμενέστερης ποινικής μεταχείρισης του Ο δεν συνηγορεί υπέρ της *t'* διαφορετικά, η σχέση ανισότητας μεταξύ του Ο και του *Z* θα ήταν τότε ακόμα πιο κραυγαλέα. Καίτοι λοιπόν η αφαίρεση ζώων στην εκδοχή της ευθύνης είναι αναπόφευκτη, ο Ο έχει καθήκον έναντι του *Z* να παραλείψει την *t*. Δεν αληθεύει, δηλαδή, ότι οφείλει να αφαιρέσει όσο το δυνατόν λιγότερες ζωές, όπως επιτάσσει η αρχή της αριθμητικής σύγκρισης.

Θα μπορούσε κάποιος να υπερασπιστεί τη βασιμότητα της αρχής αυτής, περιορίζοντας το πεδίο εφαρμογής της, κατά τρόπο ώστε να περιλαμβάνει όχι κάθε περίπτωση που η αφαίρεση ζώων είναι αναπόφευκτη, αλλά μόνο περιπτώσεις όπου το

⁴¹⁸ Στην περίπτωση που ο Ο δεν ευθύνεται για την πρόκληση του θανάσιμου κινδύνου, εφαρμοστέο είναι το άρθρο 307 Π.Κ. (παράλειψη προσφοράς βοήθειας). Στην αντίθετη περίπτωση, καλείται σε εφαρμογή το άρθρο 299 Π.Κ. (ανθρωποκτονία με πρόθεση) σε συνδυασμό με το άρθρο 15 Π.Κ. (έγκλημα που τελείται με παράλειψη). Το τελευταίο άρθρο προβλέπει ότι, προκειμένου για τα ουσιαστικά εγκλήματα, η μη αποτροπή του κρίσιμου αποτελέσματος τιμωρείται όπως η πρόκλησή του με ενέργεια, αν ο υπαίτιος της παράλειψης είχε ιδιαίτερη νομική υποχρέωση να παρεμποδίσει την επέλευση του αποτελέσματος. Ασφαλώς, εάν ο Ο, αναλαμβάνοντας το εγχείρημα της οδήγησης, είχε πρόθεση να αφαιρέσει τη ζωή των πέντε εργατών, τότε η απαξία αυτής της ενέργειας απορροφά την απαξία της παράλειψης λύτρωσης από θανάσιμο κίνδυνο και ο Ο θα πρέπει να τιμωρηθεί σύμφωνα με το άρθρο 299 Π.Κ.. Έστω όμως ότι ο Ο θεωρούσε πιθανή την απώλεια του συστήματος τροχοπέδησης και την πρόκληση θανάσιμου κινδύνου, πλην όμως πίστευε πως κάτι τέτοιο δεν θα συμβεί τελικά. Και έστω ότι αυτό πράγματι συμβαίνει, χωρίς μάλιστα να υπάρχει για τον αυτουργό κάποιος ηθικά επιτρεπτός τρόπος αποσόβησης του θανατηφόρου αποτελέσματος. Στην περίπτωση αυτή ο Ο θα ευθύνεται για ανθρωποκτονία εξ αμελείας. Εάν όμως υπάρχει ηθικά επιτρεπτός τρόπος, τότε ο Ο οφείλει να λυτρώσει τους πέντε εργάτες από τον θανάσιμο κίνδυνο που τους απειλεί. Τυχόν παράλειψη με πρόθεση της προσπάθειας διάσωσης τους καθιστά αναγκαία την προσφυγή μας στο άρθρο 15 Π.Κ.. Πράγματι, δεν θα περιγράφαμε με ακρίβεια την πραγματικότητα, εάν λέγαμε ότι ο Ο παρέλειψε να λυτρώσει τους πέντε εργάτες από ένα θανάσιμο κίνδυνο. Δεδομένου του νοητικού του δεσμού με το αποτέλεσμα ήδη κατά την τέλεση της πράξης που οδήγησε αιτιακά σε αυτό, οφείλουμε να δεχθούμε ότι ο Ο σκότωσε τους εργάτες. Θα ήταν όμως αδικαιολόγητα επιεικής ο κολασμός του βάσει του άρθρου 302 Π.Κ. (ανθρωποκτονία από αμέλεια). Και τούτο, διότι ο νοητικός του δεσμός με το αποτέλεσμα έχει ενδυναμωθεί: δεν πρόκειται πια για τον ασθενή δεσμό της αμέλειας, αλλά για τον ισχυρό δεσμό του δόλου. Εξ ου και ο Ο θα πρέπει να τιμωρηθεί με την ποινή που επισύρει η ανθρωποκτονία εκ προθέσεως.

πρακτικό δίλημμα με το οποίο καλείται να αναμετρηθεί ο αυτουργός είναι του τύπου «να αφαιρέσω χ ή $\chi+1$ ζωές;». Επειδή στη βασική υπόθεση του βαγονέτου, ακόμα και υπό την εκδοχή της ευθύνης, το δίλημμα έχει διαφορετικό περιεχόμενο, η αρχή της αριθμητικής σύγκρουσης δεν καλείται σε εφαρμογή. Καλείται όμως, σύμφωνα πάντα με την περιοριστική αντίληψη, σε παραδείγματα, όπως το ακόλουθο: έστω ότι ο οδηγός του βαγονέτου κινείται στη γραμμή Α, κατευθυνόμενος προς μια διασταύρωση, όπου θα πρέπει να επιλέξει εάν θα στρίψει στη γραμμή 1 (t_1) ή στη γραμμή 2 (t_2), όταν συνειδητοποιεί ότι το σύστημα τροχοπέδησης έχει τεθεί εκτός λειτουργίας. Ταυτόχρονα, όμως, συνειδητοποιεί ότι εάν ακολουθήσει τη γραμμή 1 θα προκαλέσει τον θάνατο των Α, Β, Γ, Δ και Ε, ενώ σε αντίθετη περίπτωση θα προκαλέσει τον θάνατο του Ζ. Εδώ το πρακτικό του δίλημμα έχει πράγματι το περιεχόμενο «να αφαιρέσω μία ή πέντε ζωές;», άρα, βάσει της αρχής της αριθμητικής σύγκρισης, ο Ο οφείλει να τελέσει την πράξη t_2 . Θα πρέπει να προσέξουμε ότι η Foot και η Thomson αντιλαμβάνονται την αρχή αυτή ως διέπουσα τη σχέση αρνητικών, *prima facie* αξιώσεων και καθηκόντων που τελούν σε σύγκρουση. Ακολουθώντας το μοντέλο των *prima facie* δικαιωμάτων, θα λέγαμε ότι καθένας από τους έξι εμπλεκόμενους έχει έναντι του Ο την *prima facie* αξίωση να μην του αφαιρέσει τη ζωή και ότι η αρχή της αριθμητικής σύγκρισης μας παρέχει ένα κριτήριο στάθμισης αυτών των αξιώσεων. Εάν λοιπόν ο Ο προβεί στην ενέργεια t_1 δεν θα έχει υποπέσει απλώς σε ένα ηθικό σφάλμα: θα έχει παραβιάσει τις αξιώσεις των Α, Β, Γ, Δ και Ε, οι οποίες πλέον θα αναπτύσσουν πλήρη κανονιστική ισχύ.

Δεν θα καταλήξουμε στο ίδιο συμπέρασμα, εάν ακολουθήσουμε το λογοσυστατικό μοντέλο και την αντίληψη των δικαιωμάτων ως αρμών του λόγου. Σύμφωνα με την αντίληψη αυτή, μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι ο Ζ έχει έναντι του Ο την αξίωση τέλεσης της t_1 και άρα παράλειψης της t_2 , εάν και μόνο εάν το γεγονός d_Z αποτελεί έναν *pro tanto* λόγο υπέρ της t_1 και επιπλέον απωθεί την κανονιστική σημασία των γεγονότων $d_A, d_B, d_\Gamma, d_\Delta, d_E$, ήτοι τη συνηγορία τους υπέρ της t_2 , χάριν της ισότητας του Ζ με καθέναν από τους Α, Β, Γ, Δ, Ε και Ο. Είναι προφανές ότι το δεύτερο δεν μπορεί να συμβαίνει. Κάτι τέτοιο θα έπληττε μάλλον παρά θα διασφάλιζε τη σχέση ισότητας μεταξύ των εμπλεκόμενων προσώπων και μάλιστα ως προς την τυπική της έννοια: η καταφανώς πλεονεκτική θέση του Ζ εντός του κανονιστικού πεδίου θα συνίστατο στην αδυναμία υποκατάστασής του από τους πέντε εργάτες στα πλαίσια της ισχύος ενός λόγου, καθώς ομοειδή γεγονότα, υπό τις ίδιες περιστάσεις και με μόνο διαφοροποιητικό στοιχείο την ταυτότητα των προσώπων, δεν θα ανέπτυσσαν την ίδια κανονιστική σημασία. Εφόσον λοιπόν καθένα από τα γεγονότα $d_A, d_B, d_\Gamma, d_\Delta, d_E$ αποτελεί έναν *pro tanto* λόγο υπέρ της t_2 , θα πρέπει να δεχθούμε ότι η συγκρότηση της κοινότητας κινδύνου $d_{A, B, \Gamma, \Delta, E}$ συνεπάγεται και μια κοινότητα λόγων, η οποία συνοψίζεται στην κανονιστική αλήθεια ότι το γεγονός $d_{A, B, \Gamma, \Delta, E}$ συνηγορεί υπέρ της τέλεσης της t_2 και της παράλειψης της t_1 , δυνάμει του μηχανισμού της κανονιστικής διασταύρωσης.

Καθώς δεν συντρέχει η δεύτερη αναγκαία συνθήκη, ο Ζ δεν έχει έναντι του Ο την αξίωση τέλεσης της t_1 και παράλειψης της t_2 . Συντρέχει άραγε η πρώτη συνθήκη; Συνηγορεί δηλαδή το γεγονός d_Z υπέρ της πράξης t_1 ; Ο μόνος λόγος να απαντήσουμε αρνητικά θα ήταν να δεχθούμε ότι το γεγονός $d_{A, B, \Gamma, \Delta, E}$ απωθεί κανονιστικά τη

σημασία αυτή. Το ερώτημα επομένως συνέχεται με το ζήτημα της ισχύος των αξιώσεων που μπορούν να προβάλουν βάσιμα οι Α, Β, Γ, Δ και Ε απέναντι στον Ο. Έχει λοιπόν καθένας από αυτούς την αξίωση τέλεσης της t_2 και παράλειψης της t_1 ; Όχι. Θυμόμαστε από τις αναπτύξεις μας για τη φύση της κοινότητας κινδύνου ότι η κανονιστική σημασία του γεγονότος $d_{A, B, Γ, Δ, E}$ ταυτίζεται με την κανονιστική σημασία των επιμέρους κινδύνων: εάν συνηγορεί υπέρ της t_2 , είναι διότι καθένας από τους κινδύνους $d_A, d_B, d_Γ, d_Δ, d_E$ συνηγορεί υπέρ της t_2 . Θα απωθούσε, συνεπώς, την κανονιστική σημασία του γεγονότος d_Z , εάν και μόνο εάν την απωθούσαν καθένας από τους παραπάνω κινδύνους. Αυτό όμως δεν συμβαίνει. Το γεγονός d_A , για παράδειγμα, δεν μπορεί να στερήσει από το γεγονός d_Z την κανονιστική του σημασία, για τον ίδιο ακριβώς λόγο που και το γεγονός d_Z αποτυγχάνει να απωθήσει κανονιστικά το γεγονός d_A : η απώθηση και άρα η θεμελίωση μιας αξίωσης θα εξασφάλιζε υπέρ του φορέα της μια πλεονεκτική θέση έναντι των υπολοίπων εντός της επικράτειας των λόγων, κάτι που αντίκειται στην αρχή της ουσιαστικής ισότητας.

Θα μπορούσε κάποιος να αναρωτηθεί: «Εάν η κανονιστική απώθηση μιας εκτίμησης από έναν ομοειδή προς αυτή λόγο, επί τη βάσει της ταυτότητας των προσώπων και μόνο, ανατρέπει τη μεταξύ τους σχέση τυπικής ισότητας, γιατί να δεχθούμε την συνισχύ των λόγων αυτών και όχι την αμοιβαία απώθησή τους; Όπως στην πρώτη περίπτωση, έτσι και στη δεύτερη, κανείς δεν αποκτά ένα κανονιστικό πλεονέκτημα έναντι του άλλου». Την απάντηση την έχουμε ήδη δώσει: η αμοιβαία απώθηση δεν θα οδηγούσε στη θεμελίωση δύο ανταγωνιστικών, *prima facie* αξιώσεων, αλλά στην εξουδετέρωση όλων των κρίσιμων λόγων και στη δημιουργία ενός κανονιστικού κενού, εντός του οποίου οι πράξεις t_1 και t_2 δεν θα μπορούσαν να λάβουν καμία δεοντική τιμή, συνεπώς δεν θα μπορούσαν καν να ιδωθούν ως «πράξεις».

Σύμφωνα με το λογοσυστατικό μοντέλο, ο Ο δεν δεσμεύεται από καμία αξίωση των εμπλεκόμενων προσώπων σχετικά με το πού θα κατευθύνει τον κίνδυνο που υποστασιοποιεί το βαγονέτο, ακόμα και αν ευθύνεται ο ίδιος για την πρόκληση αυτού του κινδύνου. Ο οδηγός είναι λοιπόν ελεύθερος έναντι των Α, Β, Γ, Δ, Ε και Ζ να τελέσει είτε την πράξη t_1 είτε την πράξη t_2 . Η ελευθερία του συνίσταται στην ισχύ *pro tanto* λόγων υπέρ και κατά των δύο πράξεων. Οι λόγοι αυτοί, τα γεγονότα $d_A, d_B, d_Γ, d_Δ, d_E$ και d_Z , διαμορφώνουν για τον αυτουργό ένα πλαίσιο επιλογής, το περιεχόμενο της οποίας καθορίζεται από τις πράξεις υπέρ της οποίας συνηγορούν. Έχουμε λοιπόν την επιλογή $t_1 \vee t_2$. Για την επιλογή αυτή, όπως και για κάθε πλαίσιο επιλογής, ισχύει ότι είχαμε τονίσει με αφορμή το παράδειγμα της αναγνώστριας Ν. Η επιλογή $t_1 \vee t_2$ διέπεται από ηθικές αρχές, που σχετίζονται τόσο με τους λόγους τους οποίους θα πρέπει να λάβει υπ' όψιν του ο αυτουργός όσο και με το συγκριτικό τους σθένος. Το ζήτημα της αριθμητικής σύγκρισης καθίσταται κρίσιμο σε αυτό το σημείο και όχι νωρίτερα: μόνο δηλαδή αφού έχουν προσδιοριστεί οι κρίσιμοι *pro tanto* λόγοι και άρα οι δυνατές επιλογές του αυτουργού Ο. Κατά το στάδιο αυτό, έχουν ήδη θεμελιωθεί τα ισχύοντα δικαιώματα μέσω του μηχανισμού κανονιστικής σύγκλισης και απώθησης και έχει διαπιστωθεί η συγκρότηση μιας κοινότητας κινδύνου ως κοινότητας λόγων. Αυτή είναι μάλιστα που καθιστά κανονιστικώς κρίσιμο το ζήτημα

των αριθμών, προσδιορίζοντας παράλληλα την τιμή βάρους του.⁴¹⁹ Διότι η κοινότητα λόγων συνεπάγεται ένα *άθροισμα* κανονιστικού σθένους, το οποίο θα πρέπει να ληφθεί υπ' όψιν και να συγκριθεί με το σθένος ανταγωνιστικών λόγων. Η βαρύτητα λοιπόν του γεγονότος $d_{A, B, \Gamma, \Delta, E}$ ως *pro tanto* λόγου δεν είναι παρά το άθροισμα των πέντε λόγων που απαρτίζουν την κοινότητα του κινδύνου. Και ασφαλώς δεν αποκλείεται τούτο το άθροισμα να υπερκεραστεί τελικά, όπως θα συμβαίνει, για παράδειγμα, στην περίπτωση που ο Ο θα έχει να επιλέξει μεταξύ της οικογένειάς του και μιας αριθμητικά ευρύτερης ομάδας ανθρώπων. Ας υποθέσουμε όμως ότι το ζήτημα της αριθμητικής υπεροχής κρίνεται αποφασιστικό και το γεγονός $d_{A, B, \Gamma, \Delta, E}$ επικρατεί κατά τη στάθμιση των ανταγωνιστικών εκτιμήσεων υπέρ της t_1 . Στην περίπτωση αυτή ο Ο έχει έναν αποφασιστικό λόγο να τελέσει την t_2 . Εάν, παρά ταύτα, τελέσει την t_1 , θα έχει προβεί σε μια *ηθικώς εσφαλμένη επιλογή*, θα έχει κάνει δηλαδή κάτι που είχε μεν λόγο να το κάνει, πλην όμως ο λόγος αυτός δεν ήταν επαρκής. Δεν θα έχει δηλαδή προσβάλει καμία αξίωση των πέντε εργατών· θα έχει ασκήσει με ηθικώς επιλήψιμο τρόπο την ελευθερία του. Απέναντι στην εσφαλμένη του απόφαση, καθένας από τους Α, Β, Γ, Δ και Ε θα έχει το δικαίωμα να επικαλεστεί το γεγονός της αριθμητικής υπεροχής, δίκην ενστάσεως· δεν θα έχει το δικαίωμα της αρνησικυρίας.

Η αρχή της αριθμητικής σύγκρισης είναι λοιπόν μια *pro tanto* ηθική αρχή που ρυθμίζει τον τρόπο άσκησης της ελευθερίας του αυτουργού, που του υποδεικνύει μεταξύ των περισσότερων επιλογών του ποια είναι *ceteris paribus* η σωστή. Δεν είναι μια αρχή που διέπει τη σχέση μεταξύ συγκρουόμενων *prima facie* αρνητικών αξιώσεων, όπως υπολαμβάνουν η Foot και η Thomson. Συνεπώς, η παραβίασή της δεν οδηγεί ποτέ σε παραβίαση δικαιωμάτων.

Ποια είναι λοιπόν η απάντηση στην οποία οδηγούμαστε, ακολουθώντας το λογοσυστατικό μοντέλο της κανονιστικότητας, αναφορικά με το πρόβλημα του βαγονέτου; Θυμίζω ότι το πρόβλημα αυτό τίθεται εν είδει πρόκλησης για μια δεοντοκρατική αντίληψη της ηθικής: πώς γίνεται να συνισχύουν εντός της ηθικής τάξης από τη μία ένας κανόνας που απαγορεύει στον παρατυχόντα Π, στον οδηγό Ο ή στον καθένα από τους πέντε εργάτες της γραμμής 1 να ωθήσει (p) τον ευτραφή Χ στις ράγες, προκειμένου να αποτραπεί η πραγμάτωση του κινδύνου $d_{A, B, \Gamma, \Delta, E}$, και από την άλλη ένας κανόνας που επιτρέπει στα παραπάνω πρόσωπα να ανακατευθύνουν για τον ίδιο σκοπό το βαγονέτο στη γραμμή 2, προκαλώντας τον θάνατο του Ζ; Ποιες αρχές δικαιολογούν τους δύο αυτούς κανόνες, καθιστώντας συνεκτική την ηθική τάξη; Το λογοσυστατικό μοντέλο μας βοήθησε να διαπιστώσουμε ότι το πρόβλημα του βαγονέτου είναι ανυπόστατο, καθώς ο επιτρεπτικός κανόνας δεν ισχύει: ούτε ο παρατυχών Π, ούτε ο οδηγός Ο, ούτε οι Α, Β, Γ, Δ και Ε είναι ελεύθεροι έναντι του Ζ να τελέσουν την πράξη t . Η διαφορά μεταξύ των δύο παραδειγμάτων δεν έγκειται στη δεοντική τιμή των πράξεων που είναι ικανές και αναγκαίες για την απόσχιση του κινδύνου $d_{A, B, \Gamma, \Delta, E}$, αλλά στον τρόπο με τον οποίο θεμελιώνεται το τέλει καθήκον

⁴¹⁹ Όπως θυμόμαστε, στη βασική εκδοχή της υπόθεσης του βαγονέτου τα γεγονότα $d_A, d_B, d_\Gamma, d_\Delta, d_E$ δεν συγκροτούν μια κοινότητα κινδύνου, διότι δεν συνηγορούν υπέρ της πράξης t · έχουν αποθηθεί κανονιστικά από το γεγονός d_Z . Ως εκ τούτου, το ζήτημα των αριθμών δεν αναπτύσσει καμία κανονιστική σημασία, απωθούμενο και αυτό από το ίδιο γεγονός.

παράλειψής τους ή, όπως υποστηρίζουμε εδώ, στη βάση επί της οποίας ασκείται το δικαίωμα αρνησικυρίας κατά τη θεμελίωση των λόγων.

Το ερώτημα εάν ο κίνδυνος $d_{A, B, \Gamma, \Delta, E}$ αποτελεί λόγο υπέρ της t και για ποιον θα πρέπει να απαντηθεί αφού ληφθεί υπ' όψιν το γεγονός ότι, δεδομένης της αξίας των διακυβευόμενων αγαθών, η ισχύς ή η απώθηση ενός λόγου μπορεί να προσδώσει σε ένα από τα εμπλεκόμενα πρόσωπα μια μειονεκτική θέση εντός του κανονιστικού πεδίου. Για το ζήτημα της ισότητας, οι συνέπειες από την τέλεση ή την παράλειψη μιας πράξης, συνέπειες που σχετίζονται με την τρώση αγαθών, είναι απολύτως κρίσιμες. Εάν η τέλεση της t δεν επέφερε τον θάνατο του Z , αλλά έναν πολύ ελαφρύ τραυματισμό του (i_Z), τότε καθένας από τους κινδύνους $d_A, d_B, d_\Gamma, d_\Delta, d_E$ αφενός θα συνηγορούσε υπέρ της, αφετέρου δεν θα επέτρεπε στο γεγονός i_Z να συγκλίνει κανονιστικά προς αυτούς συνηγορώντας υπέρ της παράλειψης της t . Καθένας δηλαδή από τους πέντε εργάτες θα είχε έναντι του O (ή του Π) την αξίωση να προβεί στην t . Εάν δεν συνέβαινε το πρώτο, εάν δηλαδή το γεγονός i_Z απωθούσε κανονιστικά το γεγονός $d_{A, B, \Gamma, \Delta, E}$, τότε ο Z θα αποκτούσε έναντι των πέντε εργατών μια πλεονεκτική θέση εντός της επικράτειας των λόγων, καθώς για να διαφυλαχθεί ένα υπέρτερο αγαθό θα έπρεπε να παραιτηθεί από την αξίωσή του, ασκώντας τη σχετική του εξουσία, ο φορέας ενός κατά πολύ υποδεέστερου αγαθού. Εάν δεν συνέβαινε το δεύτερο, εάν δηλαδή ο O (ή ο Π) είχε *pro tanto* λόγους, άρα και την ελευθερία, να τελέσει ή να παραλείψει την t , τότε θα ήταν αυτός που θα καταλάμβανε μια πλεονεκτική θέση στο κανονιστικό πεδίο έναντι των πέντε εργατών, καθώς θα του αναγνωριζόταν η αρμοδιότητα να λάβει μια απόφαση για τη ζωή τους, συσταθμίζοντάς την με ένα κατά πολύ υποδεέστερο αγαθό.

Στην περίπτωση της πράξης p το ζήτημα των συνεπειών μας είναι είναι αδιάφορο. Η σχέση $R(d_{A, B, \Gamma, \Delta, E}, o, c', p)$ απωθείται όχι χάριν της ισότητας του X με τους εταίρους του ως ελλόγων όντων, αλλά διότι η εισδοχή μιας τέτοιας σχέσης στην κανονιστική επικράτεια θα ήταν δυνατή, μόνο εάν ο X δεν αποτελούσε καν ένα έλλογο ον, μόνο εάν επρόκειτο απλώς για ένα βαρύ αντικείμενο, υποκείμενο στην αυτενέργεια των άλλων. Όπως είδαμε, όταν τίθεται ζήτημα *αξιοπρέπειας*, η αξία των διακυβευόμενων αγαθών δεν λαμβάνεται υπ' όψιν. Ακόμα δηλαδή και αν από την πτώση του στις ράγες και την πρόσκρουση με το βαγονέτο ο X αποκόμιζε, ως εκ θαύματος, μόνο μερικούς μώλωπες και τίποτα περισσότερο, οι κίνδυνοι $d_A, d_B, d_\Gamma, d_\Delta, d_E$ θα αδυνατούσαν και πάλι να συνηγορήσουν υπέρ της p . Κανείς τότε δεν θα μπορούσε βασίμως να ψέξει τον O (ή τον Π) επειδή παρέλειψε να σπρώξει τον X , έστω και αν αυτός ήταν ο μοναδικός τρόπος διάσωσης των πέντε εργατών.

Καίτοι οι Z και X έχουν την αξίωση παράλειψης των ενεργειών t και p αντιστοίχως, για τη θεμελίωση των δύο αξιώσεων απαιτείται η επίκληση διαφορετικών αρχών: της αρχής της ουσιαστικής ισότητας στην πρώτη περίπτωση, της αρχής της αξιοπρέπειας στη δεύτερη. Δεν είναι όμως πάντοτε σαφές ποια αρχή θα πρέπει να εφαρμοστεί κι αυτό σημαίνει ότι θα υπάρχουν περιπτώσεις όπου δεν θα είναι ευκρινές εάν η αξία των διακυβευόμενων αγαθών, ήτοι οι συνέπειες από την τέλεση ή την παράλειψη μιας πράξης, θα πρέπει να ληφθεί υπ' όψιν. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η παραλλαγή του βρόχου (Loop Case), την οποία επινόησε η Thomson ως μια δοκιμασία για τη συνοχή κάθε θεωρίας που προσπαθεί να επιλύσει το πρόβλημα

του βαγονέτου.⁴²⁰ Σύμφωνα με την παραλλαγή αυτή, η γραμμή 2 σχηματίζει μια καμπύλη και ενώνεται ξανά με τη γραμμή 1. Κατά συνέπεια, εάν το βαγονέτο εκτραπεί (t_L), θα επιστρέψει ξανά στους πέντε εργατές, όπισθεν αυτήν τη φορά, επιφέροντας το ίδιο θανατηφόρο αποτέλεσμα. Στην παραλλαγή του βρόχου, η σύγκρουση του βαγονέτου με τον Z στη γραμμή 2 δεν έχει τον χαρακτήρα μιας παράπλευρης συνέπειας της διάσωσης των πέντε εργατών· αποτελεί τουναντίον αναγκαία αιτιακή συνθήκη της διάσωσης, καθώς το σώμα του Z είναι αυτό που ανακόπτει την πορεία του βαγονέτου, λειτουργώντας ανασχετικά ως προς τον κίνδυνο $d_{A, B, \Gamma, \Delta, E}$. Η πράξη t_L ομοιάζει με την t κατά το ότι και οι δύο αποτελούν ανακατεύθυνση ενός κινδύνου από τους A, B, Γ, Δ και E προς τον Z. Ομοιάζει όμως και με την πράξη p , καθώς και στις δύο περιπτώσεις οι Z και X επέχουν θέση μέσου για τη διάσωση των πέντε εργατών. Ποια από τις δύο ομοιότητες είναι κρίσιμη, προκειμένου να αποφανθούμε για το εάν ο αυτουργός είναι ελεύθερος να τελέσει την πράξη t_L ;

3.3.3.2. Το πρόβλημα του βρόχου και η αιτιακή θεωρία της Frances Kamm

Την πιο εκλεπτυσμένη και θεωρητικώς επεξεργασμένη απάντηση στο ερώτημα αυτό επιχειρεί να μας δώσει η Frances Kamm. Σε σχέση με τη θεωρία του διπλού αποτελέσματος και της διάκρισης μεταξύ ανθρωποκτονίας και παράλειψης λύτρωσης από θανάσιμο κίνδυνο, η Kamm ακολουθεί μια τρίτη οδό. Ερευνά τις αιτιακές σχέσεις που προκαλούν το μέγιστο αγαθό (τη διάσωση των πέντε εργατών) και προκαλούνται από αυτό, καθώς και τη θέση των προσώπων που υφίστανται τη βλάβη μέσα στο κρίσιμο αιτιακό πλέγμα. Στη συνέχεια εξετάζει εάν η θέση αυτή αρμόζει στις αντιλήψεις μας για την ηθική αξία των προσώπων και τον σεβασμό που οφείλουμε σε αυτά. Εάν και μόνο εάν η απάντηση είναι καταφατική, τότε η πρόκληση της βλάβης είναι επιτρεπτή. Το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγει είναι ότι στο πρώτο παράδειγμα η πρόκληση του θανάτου του Z είναι δικαιολογημένη, διότι προκύπτει αιτιωδώς από την επίτευξη ενός μεγαλύτερου αγαθού: της διάσωσης των πέντε εργατών. Αντιθέτως, δεν είναι δικαιολογημένη στο δεύτερο παράδειγμα, διότι εκεί η αιτιακή σχέση ανάμεσα στο μικρότερο κακό και την αποτροπή του μεγαλύτερου κακού αντιστρέφεται: πλέον είναι το πρώτο, η θανάτωση του X, που προκαλεί αιτιωδώς την αποσόβηση του θανάτου των πέντε εργατών. Ο X, δηλαδή, λειτουργεί απλώς ως ένα μέσο για την επίτευξη του αγαθού κατά τα άλλα σκοπού μας, γεγονός που δεν συνάδει με τον οφειλόμενο προς το πρόσωπό του σεβασμό.

Οι δύο αυτές θέσεις αντανακλούν, κατά την Kamm, κάποιες ηθικά ελκυστικές ιδέες και, ως εκ τούτου, είναι συμβατές με τον οφειλόμενο προς τα πρόσωπα σεβασμό. Οι ιδέες αυτές αφορούν στις διαμορφούμενες σχέσεις μεταξύ των ηθικών προσώπων, συγκεκριμένα δε στις σχέσεις *υποκατάστασης* και *υποταγής*.⁴²¹ Η διάκριση μεταξύ των δύο, μας λέει η Kamm, επιγίνεται των αιτιακών δομών που σχετίζονται με την πρόκληση του μέγιστου αγαθού. Έτσι, εάν το έλασσον κακό προκαλείται αιτιωδώς από την επίτευξη του μέγιστου αγαθού, τότε το πρόσωπο που το υφίσταται (εν προκειμένω ο Z) δεν έχει δικαίωμα διαμαρτυρίας, διότι η σχέση του με τους πέντε

⁴²⁰ J. J. Thomson, «The Trolley Problem», 1402.

⁴²¹ F. M. Kamm, *Intricate Ethics*, 145-146, 165-167.

εργάτες είναι αυτή της υποκατάστασης: η απώλεια μίας ζωής εξισορροπείται από τη διάσωση τουλάχιστον μιας άλλης εντός της αριθμητικά υπέρτερης ομάδας. Αντίθετα, όταν το έλασσον κακό προκαλεί αιτιακά το μέγιστο αγαθό, όπως συμβαίνει στην περίπτωση της πράξης p , τότε το πρόσωπο που υφίσταται τη βλάβη (ο X του παραδείγματός μας) υποτάσσεται στο αγαθό των πέντε εργατών· αυτή ακριβώς η σχέση υποταγής είναι που καθιστά την τέλεση της πράξης p ηθικώς ανεπίτρεπτη.

Μολονότι η διάκριση μεταξύ σχέσεων υποκατάστασης και υποταγής είναι ορθή, η Kamm σφάλει στην εκτίμησή της πως μόνο στη δεύτερη περίπτωση εγείρονται ζητήματα διασάλευσης της ηθικής τάξης. Η δυνατότητα υποκατάστασης αντικατοπτρίζει μια σχέση τυπικής και μόνο ισότητας, η οποία, όπως γνωρίζουμε, προσιδιάζει σε επόψεις του λόγου, σε τυπικά δηλαδή υποκείμενα και όχι σε ηθικά πρόσωπα. Θυμίζουμε ότι για το λογοσυστατικό μοντέλο το πρόβλημα δεν ανακύπτει, όταν από την εκτροπή του βαγονέτου προκαλείται στον Z βλάβη της ίδιας σπουδαιότητας με αυτήν που θα υφίσταντο οι πέντε εργάτες σε περίπτωση παράλειψής της. Εδώ ούτως ή άλλως ο Z έχει αξίωση παράλειψης της εκτροπής. Το πρόβλημα αναφαίνεται, όταν η βλάβη για τον Z είναι ήσσονος σημασίας σε σχέση με αυτήν που απειλείται για τους πέντε εργάτες. Τότε τίθεται το ερώτημα εάν το ζήτημα της αξιοπρέπειας του Z μας επιτρέπει να λάβουμε υπ' όψιν τις συνέπειες της πράξης t_L . Παρά ταύτα, αξίζει να εξετάσουμε τη βασιμότητα της λύσης που προτείνει η Kamm αναφορικά με το πρόβλημα του βρόχου, βασιζόμενη στην ανάλυση των αιτιακών δομών. Η κρίσιμη ομοιότητα ή διαφορά της πράξης t_L με τις πράξεις t και p ενδέχεται να αναδεικνύεται μέσα από αυτήν την ανάλυση.

Κεντρικής σημασίας στην προσέγγιση της Kamm είναι μια εννοιολογική διάκριση, την οποία, όπως μας λέει η φιλόσοφος, μπορούμε να αξιοποιήσουμε τόσο στο ψυχολογικό πλαίσιο της ερμηνείας και κατανόησης των πράξεων, όσο και στο κανονιστικό πλαίσιο της δικαιολογησής τους. Πρόκειται για τη διάκριση ανάμεσα στον σκοπό που επιδιώκουμε με την τέλεση μιας πράξης και στις αναγκαίες συνθήκες της.⁴²² Στο παράδειγμά μας, ενώ η πράξη p τελείται από τον αυτουργό με σκοπό το βαγονέτο να πλήξει τον X , ώστε να αποτραπεί η πραγμάτωση του κινδύνου $d_{A, B, Γ, Δ, Ε}$, η πράξη t_L τελείται επειδή, κατά την πεποίθηση του αυτουργού, το βαγονέτο θα πλήξει τον Z και έτσι θα εξυπηρετηθεί ο σκοπός διάσωσης. Η πεποίθηση αυτή αποτελεί αναγκαία συνθήκη της ενέργειάς του, καθώς ερήμην της ο αυτουργός δεν θα είχε έναν κινητοποιό λόγο να τελέσει την t_L . Ο ισχυρισμός της Kamm είναι λοιπόν ο εξής: εάν προβούμε σε μια ενέργεια επειδή πιστεύουμε ότι θα επιφέρει ένα συγκεκριμένο αποτέλεσμα, τούτο δεν συνεπάγεται πως έχουμε πρόθεση να προκαλέσουμε το αποτέλεσμα αυτό. Ο νοητικός δεσμός του αυτουργού με το αποτέλεσμα, καίτοι δεδομένος, θα πρέπει να διακριθεί από τον νοητικό δεσμό που εξασφαλίζεται τόσο από την πρόθεση πρόκλησης του αποτελέσματος, όσο και από την απλή πρόγνωση της επέλευσής του ως παράπλευρης συνέπειας μιας πράξης.

Η διάγνωση τριών διαφορετικών τύπων νοητικού δεσμού επιτρέπει στην Kamm να εισαγάγει τη θεωρία του *τριπλού αποτελέσματος* ως μια αναλυτικώς ακριβέστερη εκδοχή της θεωρίας του διπλού αποτελέσματος. Σύμφωνα με αυτήν τη θεωρία,

⁴²² Ο.π. 92επ.

το υπέρτερο αγαθό που προκαλούμε αιτιακά και του οποίου η προσδοκία επέλευσης, χωρίς να επιδιώκεται κατ' ανάγκην, αποτελεί συνθήκη της πράξης μας, ενδέχεται να δικαιολογεί την πρόκληση ενός υποδεέστερου κακού ως συνθήκη της πράξης αυτής, ενός κακού που όμως θα πρέπει να μην επιδιώκουμε.⁴²³ Το πρόβλημα αυτής της θεωρίας, όπως και κάθε θεωρίας που προσπαθεί να διακριβώσει τη δεοντική τιμή μιας πράξης με αναφορά στις νοητικές στάσεις του αυτουργού και συγκεκριμένα στον νοητικό του δεσμό με την πράξη και τις συνέπειές της, είναι η αναγωγή της κανονιστικότητας σε ζητήματα ψυχολογικής φύσεως. Η Kamm απορρίπτει πράγματι τη θεωρία του τριπλού αποτελέσματος, θεωρεί ωστόσο ότι η διάκριση ανάμεσα στον σκοπό και στις αναγκαίες συνθήκες μιας πράξης είναι ηθικώς σημαντική, διότι αντικατοπτρίζει κρίσιμες διαφορές στις ιδιότητες των πράξεων, στα αποτελέσματά τους και στη μεταξύ τους σχέση. Κατά την Kamm, είναι το αντικειμενικό σύστημα της διάκρισης αυτό που προσδιορίζει τη δεοντική τιμή των πράξεων.⁴²⁴

Η μετάβαση από το υποκειμενικό-ψυχολογικό στο αντικειμενικό-κανονιστικό πλαίσιο είναι δυνατή χάρις στον διφυή χαρακτήρα των λόγων, ως κινητοποιών και δικαιολογητικών εκτιμήσεων. Τους κινητοποιούς λόγους η Kamm τους διακρίνει σε πρωτεύοντες και δευτερεύοντες.⁴²⁵ Πρωτεύων λόγος είναι ο σκοπός που επιδιώκει ο αυτουργός με την πράξη του. Στο παράδειγμα της t_L πρωτεύων λόγος είναι η αποτροπή της πρόσκρουσης του βαγονέτου με τους πέντε εργάτες από την εμπρόσθια πλευρά. Αυτόν τον σκοπό θα πρέπει να επικαλεστεί ο αυτουργός, εάν ερωτηθεί γιατί τέλεσε την t_L . Η συμπεριφορά του όμως δεν θα είναι πλήρως κατανοητή, διότι ο σκοπός του κινδύνευε να ματαιωθεί εξαιτίας του βρόχου. Θα πρέπει λοιπόν να προσθέσει έναν ακόμη λόγο και να πει: τέλεσα την t_L , επειδή το βαγονέτο θα προσέκρουε στον Z , γεγονός που θα ανέκοπτε την πορεία του. Ο λόγος αυτός είναι δευτερεύων. Οι δευτερεύοντες λόγοι συνδέονται άμεσα όχι με τους σκοπούς της πράξης, αλλά με τις αναγκαίες συνθήκες της, προϋποθέτουν δε την ισχύ πρωτευόντων λόγων, ήτοι την ύπαρξη ενός σκοπού. Εάν ο βρόχος απειλεί να ματαιώσει τον σκοπό του αυτουργού, η πρόσκρουση του βαγονέτου με τον Z υπόσχεται να ματαιώσει αυτή τη ματαίωση, να αποτρέψει την ανατροπή ενός αποτελέσματος που έχει ήδη συντελεστεί. Εξού και στην περίπτωση του πλήγματος που υφίσταται ο Z κάνουμε λόγο για συνθήκη της πράξης και όχι για σκοπό.

Η σκέψη της Kamm είναι λοιπόν ότι το επιτρεπτό της τέλεσης της t_L , παρά την πρόκληση του θανάτου του Z , ενδέχεται να σχετίζεται με το γεγονός ότι ο αυτουργός είχε ήδη έναν επαρκή πρωτεύοντα λόγο υπέρ αυτής, ήτοι ένα σκοπό που αρκούσε από μόνος του να συνηγορήσει υπέρ της t_L και η επίτευξη του οποίου είχε ήδη συντελεστεί πριν επέλθει η αρνητική συνέπεια για τον Z . Η τελευταία δεν συνέβαλε αιτιακά στην επίτευξη του σκοπού και άρα δεν λειτούργησε ως πρωτεύων λόγος. Απέσεισε όμως μια καινούρια απειλή η οποία προκλήθηκε από την τέλεση της t_L και απειλούσε να ανατρέψει τα θετικά της αποτελέσματα. Με αυτό τον τρόπο παγίωσε την ευόδωσή της ή, διαφορετικά, ματαίωσε τη ματαίωση του σκοπού της.⁴²⁶

⁴²³ Ο.π. 118.

⁴²⁴ Ο.π. 136.

⁴²⁵ Ο.π. 137.

⁴²⁶ Αυτόθι.

Απομένει τώρα να εξετάσουμε εάν οι κινητοποιήσεις λόγοι του αυτουργού, οι λόγοι για τους οποίους τέλεσε την t_L , είναι και κανονιστικοί λόγοι, εάν δηλαδή μπορούν να λειτουργήσουν και ως δικαιολογητικά θεμέλια της πράξης του. Καθώς οι εκτιμήσεις που μπορούν να ωθήσουν τον αυτουργό προς το πράττειν είναι οι μόνες που υποβάλλονται παραδεκτώσ στη δοκιμασία της καθολικευσιμότητας, γεγονός μάλιστα που επιτρέπει την υπαγωγή τους στην κατηγορία των λόγων, αναμένουμε η διάκριση μεταξύ πρωτευόντων και δευτερευόντων κινητοποιιών λόγων να έχει κανονιστικό αντίκρισμα. Ειδεμή, θα πρόκειται για μια εσφαλμένη διάκριση.

Η Kamm εξαρχής κάνει λόγο για δύο προβλήματα. Το πρώτο πρόβλημα είναι αυτό που οι πέντε εργάτες αντιμετωπίζουν *ανεξαρτήτως* της ενέργειας του αυτουργού: πρόκειται για τον κίνδυνο της έμπροσθεν πρόσκρουσης με το βαγονέτο. Τούτο το πρόβλημα επιλύεται με την τέλεση της t_L . Η ίδια όμως αυτή πράξη δημιουργεί ένα νέο πρόβλημα: τον κίνδυνο πρόσκρουσης από την πίσω πλευρά, εξαιτίας του βρόχου που σχηματίζουν οι ράγες. Η λύτρωση των πέντε εργατών από τον πρώτο κίνδυνο δεν προκαλείται αιτιακά από την t_L , αλλά *συνίσταται* σε αυτήν· σύμφωνα με την Kamm, αποτελεί τη *μη αιτιακή έτερη όψη* της t_L .⁴²⁷ Η επίτευξη του συγκεκριμένου αγαθού θα πρέπει λοιπόν να ιδωθεί ως μια όψη της πράξης, όχι ως κάτι διακριτό από αυτήν. Τούτη η όψη θα δικαιολογούσε *πλήρως* την τέλεση της t_L και τις συνέπειές της για τον Z, *εάν* δεν προέκυπτε το δεύτερο πρόβλημα, ως αποτέλεσμα της επίλυσης του πρώτου. Διότι, σε περίπτωση που το νέο πρόβλημα δεν μπορούσε να αντιμετωπιστεί, ο τελικός σκοπός, ήτοι η οριστική απόσχιση του κινδύνου $d_{A, B, Γ, Δ, E}$, δεν θα επιτυγχάνοταν και ο αυτουργός δεν θα είχε λόγο, κινητοποιή ή κανονιστικό να εκτρέψει το βαγονέτο στη γραμμή 2. Αυτός ο σκοπός όμως, που δεν είναι άλλος από το υπέρτερο αγαθό, είναι και ο μόνος που μπορεί να αποτελέσει, κατά την Kamm, έναν επαρκή λόγο υπέρ της t_L . Με την ανακατεύθυνση του βαγονέτου, μας λέει η φιλόσοφος, επιτυγχάνουμε μια κατάσταση που θα ταυτιζόταν με το υπέρτερο αγαθό, εάν αφαιρούσαμε τις συνέπειες που δημιουργούνται από την ίδια την t_L , εάν δηλαδή δεν προέκυπτε ένα νέο πρόβλημα προς επίλυση. Η Kamm ονομάζει την κατάσταση αυτή «δομικό ισοδύναμο του υπέρτερου αγαθού». Ερωτάται λοιπόν ποια είναι η κανονιστική σημασία αυτής της κατάστασης, δεδομένου ότι από μόνη της δεν μπορεί να συνηγορήσει υπέρ της t_L .

Η απάντηση βρίσκεται και πάλι στην αιτιακή δομή του παραδείγματος του βρόχου και συγκεκριμένα στον τρόπο με τον οποίο το δομικό ισοδύναμο μετασχηματίζεται εν τέλει στο υπέρτερο αγαθό: το τελευταίο επιτυγχάνεται μέσω της εμπέδωσης του πρώτου, μέσω δηλαδή της διατήρησης της κατάστασης που επιτεύχθηκε με την τέλεση της t_L . Στην περίπτωση αυτή, δεν ικανοποιείται η αρχή της επιτρεπτής βλάβης, σύμφωνα με την οποία η πρόκληση ενός κακού είναι δικαιολογημένη, όταν προκαλείται αιτιακά από το υπέρτερο αγαθό. Δεν πληρούνται όμως οι προϋποθέσεις ούτε του απαγορευτικού κανόνα που καθιστά ανεπίτρεπτη τη χρήση ενός μέσου, όταν αυτό *προκαλεί αιτιακά* αφενός μεν το υπέρτερο αγαθό, αφετέρου δε ένα ήσσον κακό, ως παράπλευρη συνέπεια. Η πράξη t_L , η οποία επιφέρει τον θάνατο του Z, δεν προκαλεί

⁴²⁷ Ο.π. 140-141. Βλ. επίσης F. M. Kamm, *The Trolley Problem Mysteries* (New York: Oxford University Press, 2016), 62.

αιτιωδώς το υπέρτερο αγαθό. Η οριστική αντιμετώπιση του κινδύνου $d_{A, B, Γ, Δ, E}$ επιτυγχάνεται σε δύο στάδια. Στο πρώτο στάδιο αποσιείται ο κίνδυνος της έμπροσθεν πρόσκρουσης και μόνο. Εδώ η αιτιότητα δεν παίζει κανένα ρόλο, καθώς η απόσειση δεν παράγεται αιτιακά από την ανακατεύθυνση του βαγονέτου, αλλά συνίσταται σε αυτήν, αποτελώντας τη μη αιτιακή έτερη όψη της. Στο δεύτερο στάδιο έχουμε πια την οριστική λύτρωση των πέντε εργατών από τον θανάσιμο κίνδυνο. Σε αυτό το στάδιο ενεργοποιούνται για πρώτη φορά αιτιακές δυνάμεις, ούτε όμως εδώ μπορούμε να κάνουμε λόγο για αιτιακή παραγωγή ενός αγαθού. Η πρόσκρουση με τον Z και ο θάνατος του τελευταίου προκαλούνται αιτιωδώς από μια πράξη που έχει ως έτερη όψη της το δομικό ισοδύναμο του υπέρτερου αγαθού. Η πρόσκρουση στη συνέχεια συνδέεται με την οριστική αποτροπή του κινδύνου $d_{A, B, Γ, Δ, E}$ με μια αιτιακή σχέση, δεν έχουμε όμως να κάνουμε με σχέση παραγωγής ενός καινούριου αποτελέσματος, αλλά με μια σχέση διατήρησης και διασφάλισης ενός αποτελέσματος που έχει ήδη παραχθεί μη αιτιακά από την πράξη t_L . Το υπέρτερο αγαθό επιτυγχάνεται λοιπόν στο πλαίσιο μιας διαδικασίας παγίωσης του δομικού του ισοδύναμου, μιας διαδικασίας στην οποία η αιτιότητα δεν αποτελεί ούτε ικανή ούτε αναγκαία συνθήκη παραγωγής του επιδιωκόμενου αγαθού.⁴²⁸ Όπως μας λέει η Kamm, αυτό είναι που καθιστά την τέλεση της t_L επιτρεπτή.

Το γεγονός ότι το υπέρτερο αγαθό, το δικαιολογητικό θεμέλιο της t_L , είναι στην πραγματικότητα η εμπέδωση του δομικού του ισοδύναμου καθορίζει και τη λειτουργία του τελευταίου εντός του κανονιστικού πεδίου. Εάν το υπέρτερο αγαθό αποτελεί επαρκή λόγο υπέρ της ανακατεύθυνσης του βαγονέτου, τότε η επίτευξη του δομικού του ισοδύναμου παρέχει στον αυτουργό έναν *κατ' αρχάς* λόγο, υπό την έννοια ότι μοιράζεται την ίδια δομή με αυτό που δικαιολογεί επαρκώς την t_L , πλην όμως εξαρτάται από περαιτέρω συνέπειες της πράξης, οι οποίες θα διασφαλίσουν τη μη ανατροπή των αποτελεσμάτων της. Έτσι, καταλήγει η Kamm, μπορούμε να πούμε ότι το κακό που παράγεται αιτιακά από το ίδιο το δομικό ισοδύναμο ή από τη χρήση ενός μέσου του οποίου το δομικό ισοδύναμο αποτελεί τη μη αιτιακή έτερη όψη είναι *κατ' αρχάς* επαρκώς δικαιολογημένη.⁴²⁹

Για την Kamm, η ύπαρξη ενός δικαιολογητικού προθάλαμου είναι απαραίτητη. Προκειμένου η αιτιακή συμβολή της πρόσκρουσης στον Z να μην είναι η *παραγωγή* του υπέρτερου αγαθού, γεγονός που θα καθιστούσε την τέλεση της t_L ανεπίτρεπτη, θα πρέπει πριν την πρόσκρουση να έχει επιτευχθεί κάτι, στη διατήρηση του οποίου θα κατατείνει η πρόκληση του ήσσονος κακού. Αυτό το «κάτι», ο λόγος που συνηγορεί υπέρ της t_L , δεν ταυτίζεται με το υπέρτερο αγαθό, το οποίο δεν έχει επιτευχθεί ακόμα. Τελεί όμως σε μια πολύ στενή αξιολογική συνάφεια με αυτό. Τι είναι όμως αυτό που έχει επιτευχθεί και που θα πρέπει να διατηρηθεί; Έχει πράγματι αντίκρισμα στο κανονιστικό πεδίο η κατηγορία ενός *κατ' αρχάς* επαρκούς λόγου;

Θα πρέπει αρχικά να παρατηρήσουμε ότι λόγος προς το πράττειν δεν είναι ο στόχος που επιδιώκει ο αυτουργός, η επίτευξη του υπέρτερου αγαθού στο παράδειγμά μας, όπως υποστηρίζει η Kamm. Άλλωστε, η ίδια η υιοθέτηση του στόχου, ως μια

⁴²⁸ Ο.π. 156.

⁴²⁹ Ο.π. 157.

νοητική στάση, πρέπει να βασίζεται σε λόγους. Λόγος προς το πράττειν μπορεί να είναι μόνο ένα πρακτικό πρόβλημα, ένα γεγονός, δηλαδή, το οποίο απαιτεί από εμάς να το αναγνωρίσουμε ως τέτοιο και να επιζητήσουμε για αυτό μια προσήκουσα λύση. Η σχέση λόγου που αφορά στο γεγονός $d_{A, B, \Gamma, \Delta, E}$ είναι λοιπόν ένας κανόνας που απαιτεί αρχικά από τον αυτουργό να αναγνωρίσει τον θανάσιμο κίνδυνο των πέντε εργατών ως ένα πρόβλημα και να υιοθετήσει την πρόθεση επίλυσής του, ήτοι τον σκοπό λύτρωσης των εργατών από αυτόν. Διαπιστώνουμε δηλαδή ότι ο σκοπός είναι αντικείμενο και όχι πηγή δικαιολόγησης. Και, όπως γνωρίζουμε, η επιλογή του προσήκοντος μέσου δικαιολογείται στη συνέχεια από το ίδιο το προς επίλυση πρόβλημα με μεταφορά του κανονιστικού φορτίου που έχει ήδη αποτεθεί στον σκοπό.

Είδαμε ότι η Kamm διχοτομεί το πρόβλημα. Το πρώτο πρόβλημα, ο κίνδυνος της έμπροσθεν πρόσκρουσης, επιλύεται οριστικά με την τέλεση της t_L , χωρίς δηλαδή τη μεσολάβηση κάποιας αιτιακής αλληλεπίδρασης. Με την εκτροπή του βαγονέτου στη γραμμή 2 διαμορφώνεται λοιπόν μια κατάσταση όπου οι πέντε εργάτες έχουν απαλλαγεί από τον κίνδυνο της έμπροσθεν πρόσκρουσης με το βαγονέτο. Η κατάσταση αυτή είναι ήδη παγιωμένη: δεν μπορεί να ανατραπεί, συνεπώς δεν χρήζει διατήρησης. Οι πέντε εργάτες εξακολουθούν φυσικά να απειλούνται από τον κίνδυνο $d_{A, B, \Gamma, \Delta, E}$, από διαφορετική κατεύθυνση αυτήν τη φορά. Πρόκειται για ένα νέο πρόβλημα, η αντιμετώπιση του οποίου δεν ολοκληρώνεται πριν την πρόσκρουση του βαγονέτου με τον Z. Με μόνη την τέλεση της t_L δεν επιτυγχάνεται δηλαδή κάτι που στη συνέχεια θα πρέπει απλώς να διαφυλαχθεί με την επιβλαβή εμπλοκή του Z. Άρα, η αιτιακή σχέση ανάμεσα στην πρόσκρουση με τον Z και στο υπέρτερο αγαθό είναι αυτή της παραγωγής, όχι της εμπέδωσης.

Η Kamm προσπαθεί να διορθώσει αυτό το πρόβλημα, επισημαίνοντας ότι μπορούμε να κάνουμε λόγο για το δομικό ισοδύναμο του υπέρτερου αγαθού και μόνο, όταν η απόσχιση του αρχικού κινδύνου δημιουργεί έναν καινούριο κίνδυνο για τους πέντε εργάτες. Όταν όμως ο νέος κίνδυνος βαίνει στην άρση του χωρίς καμία περαιτέρω ενέργεια του αυτουργού, όταν δηλαδή αυτό που απειλεί να ματαιώσει το δομικό ισοδύναμο ματαιώνεται από μόνο του, τότε δικαιούμαστε να ισχυριστούμε κάτι περισσότερο: αυτό που αναφέραμε αρχικά ως δομικό ισοδύναμο του υπέρτερου αγαθού είναι στην πραγματικότητα το ίδιο το υπέρτερο αγαθό, το οποίο δεν παράγεται αιτιωδώς, αλλά εμπεδώνεται από τη ματαίωση της επαπειλούμενης ματαίωσής του.

Μπορούμε όμως να αντιληφθούμε το υπέρτερο αγαθό ως τη μη αιτιακή έτερη όψη της t_L , στηριζόμενοι στην προοπτική πρόσκρουσης του βαγονέτου στον Z; Η πρόσκρουση αυτή τελεί σε μια αιτιακή σχέση τόσο με την t_L , όσο και με τη διάσωση των πέντε εργατών. Πώς λοιπόν η προοπτική μιας αιτιακής σχέσης μπορεί να προσδώσει στο υπέρτερο αγαθό έναν μη αιτιακό χαρακτήρα; Μια πιθανή απάντηση θα τόνιζε τη σημασία της *προοπτικής*: η αιτιακή σχέση δεν έχει συσταθεί ακόμα, γεγονός όμως που αναμένεται με βεβαιότητα να συμβεί. Ο προφανής αντίλογος, ότι δηλαδή η μετάθεση στο μέλλον της αιτιακής δράσης μεταθέτει στο μέλλον και την επίτευξη του υπέρτερου αγαθού, πλήττει πράγματι τον πυρήνα της σκέψης της Kamm. Η βασική της ιδέα είναι, θυμίζω, η εξής: δικαιούμαστε να υποστηρίξουμε ότι με την ανακατεύθυνση του βαγονέτου επιτυγχάνεται το υπέρτερο αγαθό και όχι απλώς το δομικό του

ισοδύναμο, επειδή το σώμα του Z, στο οποίο θα προσκρούσει το βαγονέτο, θα ανακόψει την πορεία του. Από μέρους του αυτουργού δεν απαιτείται καμιά άλλη ενέργεια, καθώς η t_L ενεργοποιεί μια αιτιακή αλληλουχία συμβάντων που οδηγεί άνευ άλλου τινός στη διάσωση των πέντε εργατών.

Ποια είναι όμως η φύση της αιτιακής σχέσης ανάμεσα στην τελευταία και στην πρόσκρουση του βαγονέτου στον Z; Πρόκειται άραγε για μια σχέση παραγωγής ή εμπέδωσης; Η Kamm στηρίζεται στη συγκεκριμένη σχέση, προκειμένου να προσδιορίσει τι είναι αυτό που επιτυγχάνεται με την τέλεση της t_L . Βασιζόμενη, κατόπιν, σε αυτόν τον προσδιορισμό, επιστρέφει στην αιτιακή σχέση και αποφαινεται για τη φύση της. Έτσι, όμως, υποπίπτει σε λήψη του ζητουμένου. Για να ισχυριστούμε ότι η πρόσκρουση εμπεδώνει το υπέρτερο αγαθό, θα πρέπει πρώτα να κατάλήξουμε στο συμπέρασμα ότι το αγαθό αυτό έχει επιτευχθεί ήδη πριν από την πρόσκρουση. Στην πορεία μας δηλαδή προς το συμπέρασμα, οι κρίκοι της αιτιακής αλυσίδας που έπονται της t_L θα πρέπει να μη ληφθούν υπ' όψιν. Αυτός όμως είναι ένας ανεπίτρεπτος περιορισμός, δεδομένων, πρώτον, ότι το αγαθό για το οποίο συζητάμε είναι η λύτρωση των πέντε εργατών από έναν κίνδυνο ζωής και, δεύτερον, ότι η ίδια η έννοια του κινδύνου μας επιβάλλει να στρέψουμε το βλέμμα μας προς το μέλλον. Σύμφωνα με τον ορισμό που γίνεται δεκτός στο πλαίσιο του ποινικού δόγματος, «κίνδυνος είναι μια ασυνήθιστη, μη-κανονική κατάσταση, που δρομολογεί την επέλευση βλάβης ενός αγαθού, προκαλώντας έτσι αβεβαιότητα και ανασφάλεια».⁴³⁰ Για τη διάγνωση λοιπόν του κινδύνου ο αυτουργός θα πρέπει να προβεί σε μια πρόγνωση, βασιζόμενος στην κατάσταση πραγμάτων με την οποία βρίσκεται αντιμέτωπος και εκτιμώντας την μελλοντική τους εξέλιξη. Επομένως, για να διαπιστώσουμε την επίτευξη του υπέρτερου αγαθού, ήτοι την απόκρουση του θανάσιμου κινδύνου για τους πέντε εργάτες, θα πρέπει ασφαλώς να λάβουμε υπ' όψιν το γεγονός ότι μετά την ανακατεύθυνσή του το βαγονέτο θα προσκρούσει στον Z και θα τερματίσει την πορεία του.

Η Kamm έχει λοιπόν δίκιο, όταν υποστηρίζει πως με την τέλεση της t_L επιτυγχάνεται το υπέρτερο αγαθό, καθώς, ένεκα της βέβαιης εμπλοκής του Z και της ακινητοποίησης του βαγονέτου, οι πέντε εργάτες δεν διατρέχουν πλέον κανένα κίνδυνο. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι το υπέρτερο αγαθό αποτελεί τη μη αιτιακή έτερη όψη της t_L . Η πράξη αυτή προκαλεί αιτιακά τη διάσωση των πέντε εργατών, εγκαινιάζοντας την αλυσίδα συμβάντων που θα οδηγήσει τελικά σε αυτήν. Διατρέχοντας το πλήρες μήκος αυτής της αλυσίδας, θα λέγαμε ότι η t_L είναι η αιτία της πρόσκρουσης στον Z, η πρόσκρουση είναι η αιτία που το βαγονέτο ακινητοποιείται, η δε διάσωση των πέντε εργατών είναι η άλλη όψη της ακινητοποίησης. Δεν αληθεύει συνεπώς ο ισχυρισμός της Kamm ότι η αιτιακή σχέση που αποτελεί τον τελευταίο κρίκο της αλυσίδας είναι μια σχέση εμπέδωσης και όχι παραγωγής. Η πρόσκρουση του βαγονέτου στον Z παράγει αιτιακά το υπέρτερο αγαθό.

Με τον τρόπο αυτό αποφεύγουμε το λογικό σφάλμα της λήψης του ζητουμένου στο οποίο εκβαίνει το συλλογιστικό νήμα που ακολουθεί η Kamm, διατεινόμενη πως με την ανακατεύθυνση του βαγονέτου επιτυγχάνεται το υπέρτερο αγαθό και όχι απλώς το δομικό του ισοδύναμο, επειδή η πρόσκρουση του βαγονέτου στο σώμα του

⁴³⁰ Βλ. Νικόλαο Κ. Ανδρουλάκη, *Ποινικό Δίκαιο*, 172.

Z θα διατηρήσει το αγαθό αυτό. Εντούτοις, φαίνεται ότι υποπίπτουμε σε ένα διαφορετικό λογικό ατόπημα, μοιραίο βέβαια και αυτό για την εγκυρότητα του επιχειρήματός μας. Φαίνεται δηλαδή να εννοούμε πως με την ανακατεύθυνση του βαγονέτου επιτυγχάνεται το υπέρτερο αγαθό, *επειδή* η πρόσκρουση του βαγονέτου στο σώμα του *Z* θα παραγάγει αιτιακά το αγαθό αυτό. Εδώ αντί της λήψης του ζητουμένου πέφτει η σκιά μιας λογικής αντίφασης, καθώς αυτό που εκ πρώτης όψεως μοιάζει να υποστηρίζεται είναι ότι κάτι επιτυγχάνεται στο παρόν, *επειδή* θα παραχθεί αιτιακά στο μέλλον.

Προτού απορρίψουμε το σκεπτικό μας, θα πρέπει να αναλογιστούμε ότι η ηθικής υφής ιδιότητα του αγαθού *επιγίνεται* κάποιων μη ηθικών ιδιοτήτων της κατάστασης του κόσμου στην οποία την αποδίδουμε. Μια τέτοια μη ηθική ιδιότητα είναι η οριστική απαλλαγή των πέντε εργατών από τον θανάσιμο κίνδυνο που στρεφόταν εναντίον τους. Καθώς η μη ηθική ιδιότητα απαντά σε περισσότερες καταστάσεις του κόσμου, το ίδιο θα συμβαίνει και με την ηθική ιδιότητα του αγαθού, δύναμει της σχέσης της επιγένεσης. Μια κατάσταση του κόσμου, λοιπόν, όπου το βαγονέτο έχει προσκρούσει στον *Z* και έχει ακινητοποιηθεί φέρει πράγματι αυτή τη μη ηθική ιδιότητα. Τη φέρει όμως και η προγενέστερη κατάσταση όπου το βαγονέτο έχει εκτραπεί στη γραμμή 2 και κατευθύνεται προς τον *Z*. Αμφότερες οι καταστάσεις φέρουν, συνεπώς, και την ηθική ιδιότητα του αγαθού.

Διαπιστώνουμε τώρα πως, όταν μιλάμε για αιτιακή παραγωγή ή εμπέδωση του υπέρτερου αγαθού, αναφερόμαστε στην παραγωγή ή εμπέδωση της κατάστασης του κόσμου που εμφανίζει τη μη ηθική ιδιότητα της οριστικής άρσης του κινδύνου, επί της οποίας *επιγίνεται* η ιδιότητα του αγαθού. Και καθώς η πρόσκρουση του βαγονέτου στον *Z* προκαλεί αιτιακά την ακινητοποίησή του, μπορούμε να πούμε ότι προκαλεί ή παράγει αιτιακά και το υπέρτερο αγαθό· δεν το διατηρεί απλώς. Η παραδοξότητα λοιπόν της θέσης ότι με την τέλεση της t_L επιτυγχάνεται το υπέρτερο αγαθό, *επειδή* αυτό θα παραχθεί αργότερα κατά την πρόσκρουση στον *Z*, αποδεικνύεται φαινομενική, εάν μεταφερθούμε στο επίπεδο της επιγενετικής βάσης: η κατάσταση του κόσμου που προκαλείται από την τέλεση της t_L , κατά την οποία το βαγονέτο κινείται στη γραμμή 2, κατευθυνόμενο προς τον *Z*, έχει τη μη ηθική ιδιότητα της οριστικής απαλλαγής από τον θανάσιμο κίνδυνο, *επειδή* η κατάσταση του κόσμου που θα προκύψει αιτιακά από την πρόσκρουση θα έχει την ίδια μη ηθική ιδιότητα. Εάν αληθεύει αυτή η πρόταση, τότε αληθεύει και η ακόλουθη: *επειδή* η κατάσταση του κόσμου όπου το βαγονέτο θα έχει πάψει να κινείται θα έχει την ιδιότητα του αγαθού, τότε και η προγενέστερη κατάσταση, που οδηγεί αιτιακά σε αυτήν, κατά την οποία το βαγονέτο κινείται προς τον *Z*, έχει και αυτή την ιδιότητα του αγαθού. Τίποτε το παράδοξο δεν υπάρχει εδώ.

Καταλήγουμε λοιπόν στο συμπέρασμα ότι η διχοτόμηση του προβλήματος που καλείται να επιλύσει ο αυτουργός δεν είναι σημαντική από κανονιστική σκοπιά. Ο μόνος λόγος εισαγωγής της ήταν η δημιουργία ενός χώρου που θα επέτρεπε τη διάκριση μεταξύ αιτιακής παραγωγής και εμπέδωσης, ενός χώρου εντός του οποίου ο αυτουργός θα μπορούσε να επιτύχει κάτι, χρίζον διατήρησης. Η διάκριση αυτή αποτελεί, όπως θυμόμαστε, το αντικειμενικό σύστοιχο της ψυχολογικής διάκρισης ανάμεσα στον σκοπό μιας πράξης και στις αναγκαίες συνθήκες τέλεσής της. Φαίνεται

τόρα πως η σημασία και αυτών των διακρίσεων τίθεται εν αμφιβόλω. Όταν λέμε πως μια διάκριση στερείται κανονιστικής σημασίας, εννοούμε πως δεν έχει αντίκτυπο στους λόγους που μας δεσμεύουν. Βέβαια, οι διακρίσεις της Kamm συνοδεύονται από διακρίσεις στο πεδίο των κινητοποιών και των κανονιστικών λόγων. Εάν οι κατηγορίες των πρωτευόντων και των δευτερευόντων κινητοποιών λόγων καθώς και αυτές των αρχικών και των ύστατων κανονιστικών λόγων ήταν αντικειμενικώς πραγματικές, τότε οι διακρίσεις της Kamm θα είχαν όντως αντίκτυπο εντός του κανονιστικού πεδίου. Η αμφιβολία μας λοιπόν για την κρισιμότητα των διακρίσεων της Kamm είναι αμφιβολία για την ισχύ των παραπάνω λόγων.

Επιχειρώντας να θεμελιώσει την εννοιολογική διάκριση ανάμεσα στον σκοπό μιας πράξης και στις αναγκαίες συνθήκες της, τη διάκριση δηλαδή ανάμεσα στο να κάνεις κάτι *προκειμένου* να πετύχεις ένα αποτέλεσμα και στο να κάνεις κάτι *επειδή* θα πετύχεις το αποτέλεσμα αυτό, η Kamm επικαλείται το παράδειγμα του πάρτυ.⁴³¹ Η αυτουργός προτίθεται να διοργανώσει ένα πάρτυ (*p*), προκειμένου η ίδια και οι φίλοι της να διασκεδάσουν (*f*). Προβλέπει, ωστόσο, πως κάτι τέτοιο θα προκαλέσει μεγάλη ακαταστασία (*m*) και συνειδητοποιεί ότι δεν είναι διατεθειμένη να καλέσει τους φίλους της, εάν καταλήξει τελικά να συγυρίζει μόνη της το σπίτι. Προβλέπει όμως και μια περαιτέρω συνέπεια του πάρτυ: εάν οι φίλοι της περάσουν ωραία, θα αισθανθούν την υποχρέωση να τη βοηθήσουν στο συγύρισμα του σπιτιού (*h*). Αποφασίζει λοιπόν να προβεί στην *p*, *επειδή* ακριβώς έχει αυτήν την προσδοκία: *επειδή* πιστεύει ότι οι φίλοι της θα τη βοηθήσουν. Τούτη η προσδοκία αποτελεί αναγκαία συνθήκη της πράξης, καθώς, ερήμην της η απόφαση για το πάρτυ δεν θα είχε ληφθεί. Δεν είναι όμως και ικανή συνθήκη της *p*.

Η Kamm θεωρεί πως το γεγονός ότι οι φίλοι της θα αντιδράσουν με τον συγκεκριμένο τρόπο αποτελεί για την αυτουργό έναν κινητοποιό λόγο, ένα λόγο που την ωθεί στην πράξη. Ο λόγος αυτός είναι όμως *δευτερεύων*. Για να κατανοήσουμε πλήρως τη συμπεριφορά της δεν μπορούμε να αρκεστούμε σε αυτόν. Θα πρέπει επιπλέον να γνωρίζουμε τον σκοπό που επιδιώκει με τη διοργάνωση του πάρτυ. Ο σκοπός της αυτουργού, ήτοι η διασκέδαση με τους φίλους της, αποτελεί τον πρωτεύοντα κινητοποιό της λόγο. Όπως γνωρίζουμε, ο δευτερεύων λόγος δεν είναι ένας σκοπός, αλλά μια *συνθήκη* της πράξης: ένα γεγονός που ματαιώνει τη ματαιώση του σκοπού.⁴³²

Η Kamm εντοπίζει μια ομοιότητα στην ερμηνευτική λειτουργία που επιτελούν η προσδοκία της βοήθειας στο παράδειγμα του πάρτυ και η προσδοκία της σωτήριας για τους πέντε εργάτες εμπλοκή του Z στο παράδειγμα του βρόχου. Αμφότερες αποτελούν αναγκαίες ψυχολογικές συνθήκες της πράξης των αυτουργών, άρα και της κατανόησής μας για αυτές. Η αναλογία όμως στο ερμηνευτικό επίπεδο δεν συνεπάγεται μια αναλογία και στο κανονιστικό επίπεδο, όπως διατείνεται η Kamm, και όπως θα έπρεπε να συμβαίνει εάν η διάκριση μεταξύ σκοπού και συνθηκών ήταν κανονιστικώς σημαντική, είχε δηλαδή πράγματι έναν αντίκτυπο στην επικράτεια των λόγων.

⁴³¹ Ο.π. 95.

⁴³² Ο.π. 101-102.

Στη συνέχεια θα διαπιστώσουμε ότι η κανονιστική λειτουργία των γεγονότων που αποτελούν το αντικείμενο των δύο προσδοκιών είναι διαφορετική.

Το γεγονός της μελλούμενης ακαταστασίας αποτελεί για την αυτουργό έναν *pro tanto* λόγο να παραλείψει την p . Ο λόγος αυτός είναι ανταγωνιστικός του λόγου που συνηγορεί υπέρ της τέλεσης της p , της προσδοκώμενης δηλαδή διασκέδασης, ως σκοπού της p , όπως υποστηρίζει η Kamm. Το γεγονός ότι η αυτουργός δεν θα προέβαινε στην p , εάν δεν προσέβλεπε στη βοήθεια των φίλων της, το ότι δηλαδή η προσδοκία της h είναι μια αναγκαία ψυχολογική συνθήκη της p , μας αποκαλύπτει τη συγκριτική τιμή σθένους που αποδίδει η ίδια στους δύο λόγους κατά τη συστάθμισή τους. Η ματαίωση λοιπόν του σκοπού της p έχει το νόημα της υπερίσχυσης του λόγου m έναντι του λόγου f . Αυτό σημαίνει πως και η ματαίωση της ματαίωσης ένεκα του γεγονότος h θα σχετίζεται με τη διαδικασία της στάθμισης και την τιμή σθένους των δύο λόγων. Πράγματι, το γεγονός h δεν επιτελεί μια λογοδοτική λειτουργία, δεν είναι δηλαδή ένας επιπλέον λόγος υπέρ της p . Αποτελεί αντίθετα μια κρίσιμη περίπτωση c που επηρεάζει είτε την τιμή σθένους του λόγου m είτε ακόμα και την ίδια του την ισχύ. Εφόσον δηλαδή οι καλεσμένοι της αυτουργού θα συνεισφέρουν στο συγκύρισμα του σπιτιού, το γεγονός m είτε αποτελεί έναν πολύ ασθενέστερο λόγο υπέρ της παράλειψης της p είτε παύει να συνηγορεί υπέρ αυτής. Ματαίωση της ματαίωσης του σκοπού f σημαίνει λοιπόν είτε εξασθένηση είτε άρση της ισχύος του ανταγωνιστικού προς τον σκοπό αυτό λόγου m . Διαπιστώνουμε έτσι ότι η αναγκαία ψυχολογική συνθήκη για την τέλεση της p δεν αποτελεί και αναγκαία κανονιστική της συνθήκη, καθώς η αυτουργός έχει ήδη έναν *pro tanto* λόγο υπέρ της p (τον σκοπό f , κατά την Kamm) ανεξάρτητα από το εάν συντρέχει ή όχι το γεγονός h . Το τελευταίο σχετίζεται αποκλειστικά με την ισχύ και το σθένος του ανταγωνιστικού λόγου m .

Στο παράδειγμα του βρόχου τα πράγματα είναι διαφορετικά. Εδώ η προοπτική της πρόσκρουσης στον Z αποτελεί αναγκαία κανονιστική συνθήκη της ανακατεύθυνσης του βαγονέτου, καθώς χωρίς αυτήν η t_L θα ήταν απρόσφορη να αποσοβήσει την πραγμάτωση του κινδύνου $d_{A, B, \Gamma, \Delta, E}$ κατά συνέπεια, ο κίνδυνος $d_{A, B, \Gamma, \Delta, E}$ δεν θα αποτελούσε έναν *pro tanto* λόγο υπέρ της t_L . Η ματαίωση του σκοπού απόσχισης του κινδύνου $d_{A, B, \Gamma, \Delta, E}$ δεν έχει το νόημα της ισχύος ενός ανταγωνιστικού λόγου με μεγαλύτερη τιμή σθένους, όπως στο παράδειγμα του πάρτυ· έχει αντίθετα το νόημα της στέρησης από το γεγονός $d_{A, B, \Gamma, \Delta, E}$ (ή από το υπέρτερο αγαθό, κατά την Kamm) της κανονιστικής του σημασίας υπέρ της t_L , μιας σημασίας την οποία θα είχε, εάν δεν συνέτρεχε η ιδιαίτερη περίπτωση του βρόχου. Η προοπτική της πρόσκρουσης στον Z ματαιώνει στη συνέχεια αυτή τη στέρηση. Δεν μπορούμε όμως να ισχυριστούμε βάσιμα ότι η ματαίωση της στέρησης της κανονιστικής σημασίας του γεγονότος $d_{A, B, \Gamma, \Delta, E}$ ισοδυναμεί με διατήρηση αυτής της σημασίας. Η σημασία κτάται, επειδή το βαγονέτο θα προσκρούσει στον Z . Η προοπτική της πρόσκρουσης είναι δηλαδή αναγκαία, προκειμένου ο αυτουργός να αποκτήσει έναν *pro tanto* λόγο υπέρ της t_L .

Η Kamm διαφωνεί με αυτό. Θεωρεί πως και χωρίς την προοπτική της πρόσκρουσης ο αυτουργός έχει έναν λόγο να ανακατευθύνει το βαγονέτο στη γραμμή 2. Ο λόγος αυτός δεν είναι φυσικά το υπέρτερο αγαθό, αλλά το δομικό του ισοδύναμο. Και ασφαλώς δεν πρόκειται για το ύστατο δικαιολογητικό θεμέλιο της t_L , αλλά για έναν *κατ' αρχάς* λόγο. Η δικαιολογητική λειτουργία του δομικού ισοδυνά-

μου οφείλεται στη σχέση του με το υπέρτερο αγαθό. Θυμίζουμε ότι, σύμφωνα με τον ορισμό της Kamm, το δομικό ισοδύναμο του υπέρτερου αγαθού είναι μια κατάσταση που θα ταυτιζόταν με το υπέρτερο αγαθό, εάν αφαιρούσαμε τις περαιτέρω συνέπειες της t_L για τους πέντε εργάτες, ήτοι τη δημιουργία ενός νέου κινδύνου, εξαιτίας του βρόχου. Το δομικό ισοδύναμο δεν είναι λοιπόν μια πραγματική, αλλά μια υποθετική κατάσταση, ένα αποτέλεσμα στο οποίο θα οδηγούσε η t_L , εάν δεν προέκυπτε ο νέος κίνδυνος. Ομοίως, η κανονιστική αλήθεια που θα σχετιζόταν με το δομικό ισοδύναμο θα ήταν και αυτή υποθετική: η απόσχιση του κινδύνου της έμπροσθεν σύγκρουσης θα αποτελούσε έναν πλήρη επαρκή λόγο υπέρ της t_L , εάν και μόνο εάν η τέλεσή της δεν δημιουργούσε ένα νέο, ανεπίλυτο πρόβλημα. Επειδή βέβαια η πραγμάτωση του νέου κινδύνου θα αποτραπεί ένεκα της πρόσκρουσης του βαγονέτου με τον Z, μπορούμε να πούμε ότι ο αυτουργός έχει τελικά έναν πλήρη λόγο υπέρ της εκτροπής. Όμως ο λόγος αυτός δεν είναι η απόσχιση του αρχικού κινδύνου, κάτι που έχει επιτευχθεί οριστικά πριν την πρόσκρουση με τον Z' είναι αντίθετα η λύτρωση των πέντε εργατών γενικά από κάθε κίνδυνο ζωής με τον οποίο μπορεί να τους φέρει αντιμέτωπους η πορεία του βαγονέτου, ήτοι η πραγμάτωση του υπέρτερου αγαθού. Η ισχύς ενός κατ' αρχάς λόγου είναι λοιπόν η υποθετική ισχύς του ύστατου λόγου. Άρα, η κατηγορία των κατ' αρχάς λόγων στερείται αντικειμενικής πραγματικότητας.

Η ανάδειξη της κανονιστικής ασημαντότητας της διάκρισης μεταξύ σκοπού και αναγκαίων ψυχολογικών συνθηκών μιας πράξης δεν θα μπορούσε να αφήσει αλώβητη και τη διάκριση των κινητοποιών λόγων σε πρωτεύοντες και δευτερεύοντες, δεδομένης της αναγκαίας τους συνάφειας με τους κανονιστικούς λόγους. Το πού έγκειται αυτή η συνάφεια είναι κάτι που το γνωρίζουμε. Κινητοποιός λόγος δεν είναι απλώς μια εκτίμηση υπό το φως ή βάσει της οποίας ενήργησε ο αυτουργός. Απαιτείται επιπλέον η εκτίμηση αυτή να μπορεί να υποβληθεί *παραδεκτώς* στη δοκιμασία της καθολικευσιμότητας από τον ίδιο τον αυτουργό. Απαιτείται δηλαδή από την υποκειμενική σκοπιά του αυτουργού να μπορεί να εγερθεί το ερώτημα εάν η συγκεκριμένη εκτίμηση συνηγορεί όντως υπέρ της πράξης, εάν αποτελεί όντως έναν κανονιστικό λόγο, ακόμα και αν ο αυτουργός δεν εγείρει το ερώτημα αυτό ή ακόμα και αν πιστεύει ότι η απάντηση είναι αρνητική. Όταν μιλάμε για την υποκειμενική σκοπιά του αυτουργού αναφερόμαστε στις νοητικές του στάσεις που σχετίζονται με την επίλυση ενός προβλήματος: στην πρόθεσή του να επιτύχει ένα σκοπό, ήτοι να επιλύσει ένα πρακτικό πρόβλημα, στην πεποίθησή του για το κατάλληλο προς την επίτευξη του σκοπού μέσο και στην πρόθεσή του να τελέσει μια πράξη. Εάν η πράξη που προτίθεται να τελέσει ταυτίζεται με το κατά την πεποίθησή του κατάλληλο μέσο για την επίτευξη του σκοπού του, τότε μπορούμε να πούμε ότι ο αυτουργός έχει *έλλογο συμφέρον* να εγείρει το ερώτημα: «αποτελεί η τέλεση της συγκεκριμένης πράξης την προσήκουσα λύση στο πρακτικό μου πρόβλημα;» ή, ισοδύναμα: «αποτελεί όντως το πρόβλημα αυτό έναν κανονιστικό λόγο υπέρ της τέλεσης της συγκεκριμένης πράξης;». Όταν λέμε ότι έχει έλλογο συμφέρον, εννοούμε ότι από την υποκειμενική οπτική του γωνία έχει νόημα να τεθεί ένα τέτοιο ερώτημα, διότι ο αυτουργός ενδιαφέρεται πράγματι να επιλύσει το πρακτικό πρόβλημα που τον ταλανίζει. Εάν τελικά ο αυτουργός τελέσει την εν λόγω πράξη ως μέσο επίλυσης του προβλήματος, τότε και μόνο τότε μπορούμε να αποφανθούμε περί του κινητοποιού του λόγου: ο λόγος αυτός

δεν είναι άλλος από το ίδιο το πρόβλημα. Η προϋπόθεση λοιπόν που θα πρέπει να πληρούται προκειμένου ένα γεγονός να αποτελέσει κινητοποιό λόγο μιας πράξης είναι το έλλογο συμφέρον του αυτουργού να θέσει το ερώτημα εάν το γεγονός αυτό αποτελεί κανονιστικό λόγο υπέρ της πράξης. Με διαφορετική διατύπωση, κινητοποιός λόγος μιας πράξης μπορεί να είναι μόνο το πρόβλημα που ο αυτουργός ενδιαφέρεται να επιλύσει, προβαίνοντας σε αυτήν.⁴³³

Άρα, το γεγονός h , η προσδοκία βοήθειας, δεν αποτελεί για την αυτουργό τον κινητοποιό λόγο τέλεσης της p . Το γεγονός αυτό δεν αποκλείεται να συνηγορεί υπέρ της διοργάνωσης του πάρτυ, όμως η αυτουργός δεν έχει έλλογο συμφέρον να αναρωτηθεί για το εάν κάτι τέτοιο συμβαίνει, διότι το πρόβλημα που ενδιαφέρεται να επιλύσει με την τέλεση της p αποτυπώνεται στο ερώτημα «πώς θα περάσω ευχάριστα με τους φίλους μου;» και όχι στο ερώτημα «πώς θα υποχρεώσω τους φίλους μου να με βοηθήσουν στο συγύρισμα του σπιτιού;». Το πρόβλημα αυτό είναι ένας κανονιστικός λόγος υπέρ της p , άρα και ένας λόγος ικανός να ωθήσει την αυτουργό προς το πράττειν από τη στιγμή που θα συνειδητοποιήσει την ισχύ του. Οι υπόλοιπες ψυχολογικές συνθήκες τέλεσης της p δεν θα πρέπει να συγχέονται με λόγους.

3.3.3.3. Η λύση βάσει του λογοσυστατικού μοντέλου

Η αιτιακή θεωρία της Kamm δεν μπορεί να συνεισφέρει στην επίλυση του προβλήματος του βρόχου. Δεν μας βοηθάει καν να συλλάβουμε το πρόβλημα στην ορθή του βάση. Σύμφωνα με το λογοσυστατικό μοντέλο, το ερώτημα που θα πρέπει να απαντηθεί αφορά στο εάν εφαρμοστέα αρχή είναι αυτή της ισότητας ή της *stricto sensu* αξιοπρέπειας: θα πρέπει άραγε να ληφθεί υπ' όψιν η συνέπεια που θα έχει για τον Z η τέλεση της t_L και να αντιπαραβληθεί με τις αντίστοιχες συνέπειες της παράλειψής της για τους πέντε εργάτες ή όχι; Ακόμα και αν εφαρμοστέα είναι η αρχή της ισότητας, εφόσον η συνέπεια της t_L είναι ο θάνατος του Z , τότε αυτός έχει αξίωση παράλειψής της έναντι του αυτουργού' αυτό είναι κάτι με το οποίο η Kamm διαφωνεί. Το ενδιαφέρον μας στρέφεται λοιπόν στην περίπτωση που η t_L θα προκαλέσει στον Z ένα κατά πολύ ήσσον κακό σε σχέση με αυτό που απειλείται να υποστεί καθένας από τους πέντε εργάτες. Εάν, για παράδειγμα, από την πρόσκρουση με το βαγονέτο ο Z αναμένεται να αποκομίσει μόνο ένα μώλωπα (b_Z) και η αρχή που καλείται σε εφαρμογή είναι αυτή της ισότητας, τότε ο αυτουργός οφείλει στους πέντε εργάτες να τελέσει την t_L . Η t_L δηλαδή ομοιάζει με την t του βασικού παραδείγματος. Αντιθέτως, βάσει της αρχής της αξιοπρέπειας, ο αυτουργός έχει καθήκον έναντι του Z να

⁴³³ Το κριτήριο αυτό συλλαμβάνει τις αναγκαίες και ικανές συνθήκες που πρέπει να πληρούνται, προκειμένου να χαρακτηρίσουμε ένα γεγονός ως κινητοποιό λόγο. Δεν ισχύει το ίδιο με το σύνθετο κριτήριο, σύμφωνα με το οποίο κινητοποιός λόγος είναι το γεγονός που ο αυτουργός θεωρεί ότι συνηγορεί υπέρ της πράξης του και υπό το φως του οποίου ενεργεί. Το κριτήριο αυτό συλλαμβάνει μια ικανή όχι όμως και αναγκαία συνθήκη των κινητοποιών λόγων. Μπορούμε, για παράδειγμα, να πούμε ότι η τρώση της οικογενειακής του τιμής είναι ο κινητοποιός λόγος εκείνου που τελεί μια ανθρωποκτονία για να εκδικηθεί τον θάνατο του αδελφού του, ακόμα και αν πιστεύει ορθώς ότι το γεγονός αυτό δεν αποτελεί καν ένα *pro tanto* δικαιολογητικό θεμέλιο για την πράξη του, ακόμα δηλαδή και αν πιστεύει ότι η ανθρωποκτονία, καίτοι επιλύει το πρόβλημά του, αποκαθιστώντας την τιμή της οικογένειάς του, δεν είναι μια λύση που προσήκει μεταξύ ηθικών προσώπων.

μην ανακατευθύνει το βαγονέτο. Εδώ, η αναλογία με την p κρίνεται ισχυρότερη. Τι από τα δύο συμβαίνει; Ποια αναλογία είναι η ορθή;

Το πρόβλημά μας αφορά στην αλήθεια της κανονιστικής σχέσης $R(d_{A, B, Γ, Δ, E}, x, c, t_L)$: αποτελεί ο θανάσιμος κίνδυνος που απειλεί τους πέντε εργάτες λόγω υπέρ της ανακατεύθυνσης του βαγονέτου στη γραμμή 2; Εάν κρίσιμη είναι η αρχή της ισότητας, η απάντηση θα είναι καταφατική. Εάν κρίσιμη είναι η αρχή της αξιοπρέπειας, η απάντηση θα είναι αρνητική. Η ένταση μεταξύ των ισχυρισμών που μπορεί να προβάλουν τα μέρη σχετικά με το τι οφείλει να πράξει ο αυτουργός δεν σημαίνει όμως και ένταση μεταξύ των δύο αρχών, άρα και μεταξύ των δικαιωμάτων. Μια δελεαστική σκέψη θα ήταν να εξηγήσουμε την αδυνατότητα σύγκρουσης των αρχών της ισότητας και της αξιοπρέπειας, επικαλούμενοι την υποτιθέμενα λεξικογραφική τους σχέση. Θα λέγαμε δηλαδή ότι δεν μπορούμε να κρίνουμε εάν μια συμπεριφορά αρμόζει σε ένα έλλογον *ον* *ισο* με εμάς, εάν πρώτα δεν έχουμε διαπιστώσει ότι αρμόζει σε ένα *έλλογον* *ον*. Με διαφορετική διατύπωση, μια πράξη μπορεί να αντίκειται στην αρχή της ισότητας και να είναι σύμφωνη με την αρχή της αξιοπρέπειας, όχι όμως και το αντίστροφο. Η δοκιμασία της αρχής της αξιοπρέπειας θα πρέπει πάντοτε να προηγείται. Το ερώτημα που θα μας απασχολούσε τότε θα ήταν το εξής: τελώντας την t_L , μεταχειριζόμαστε άραγε τον Z σαν να μην επρόκειτο καν για έλλογον *ον*; Εάν ναι, τότε η σχέση $R(d_{A, B, Γ, Δ, E}, x, c, t_L)$ δεν θα ήταν αληθής. Θα λέγαμε ότι η συγκεκριμένη κανονιστική σημασία του γεγονότος $d_{A, B, Γ, Δ, E}$ απωθείται χάριν της αξιοπρέπειας του Z , άρα ότι ο τελευταίος έχει έναντι του αυτουργού την αξίωση να παραλείψει την t_L .

Πώς όμως μπορούμε να απαντήσουμε θετικά ή αρνητικά σε αυτό το ερώτημα, απομονώνοντας κάθε άλλη κανονιστική εκτίμηση; Θα χρειαζόταν να προσφύγουμε σε ένα θεωρητικό κριτήριο το οποίο θα προσδιόριζε τότε συμπεριφερόμαστε σε κάποιον ως έλλογον *ον* και πότε όχι. Τέτοιο κριτήριο όμως δεν υπάρχει. Το εάν συμπεριφερόμαστε σε κάποιον σαν να μην επρόκειτο καν για έλλογον *ον* είναι ένα ζήτημα που εγγράφεται στην ευρύτερη προβληματική της προσήκουσας στην έλλογη φύση μας συμπεριφορά. Πρόκειται δηλαδή για ένα αμιγώς πρακτικό ζήτημα, που άπτεται των ελευθεριών και των καθηκόντων μας ως αυτουργών. Και ασφαλώς για να αποφανθούμε περί αυτών θα πρέπει να λάβουμε υπ' όψιν μας κάθε πιθανώς κρίσιμη εκτίμηση, άρα και τις αρχές που τις καθιστούν κρίσιμες. Δεν μπορούμε συνεπώς να κρίνουμε ότι εφαρμοστέα είναι η αρχή της *stricto sensu* αξιοπρέπειας, εάν πρώτα δεν έχουμε εξετάσει και απορρίψει την εφαρμοσιμότητα της αρχής της ισότητας.

Άλλωστε, το κανονιστικό περιεχόμενο των εννοιών αυτών δεν μπορεί να προσδιοριστεί ατομιστικά, αλλά ολιστικά. Είδαμε πως το να συμπεριφέρεσαι σε κάποιον σαν να μην πρόκειται καν για έλλογον *ον* αποτελεί μια εκδοχή του να τον χρησιμοποιείς *απλώς και μόνον* ως μέσο για την επίτευξη ενός σκοπού σου, κατά την προσφυή διατύπωση του Καντ. Σε αυτό έγκειται η ηθική απαξία της συγκεκριμένης συμπεριφοράς, το πλήγμα στην αξιοπρέπεια που επιφέρει. Άρα, το αρχικό μας ερώτημα «τελώντας την t_L , μεταχειριζόμαστε άραγε τον Z σαν να μην επρόκειτο καν για έλλογον *ον*;» μπορεί να μεταγραφεί ως εξής: «τελώντας την t_L , χρησιμοποιούμε άραγε τον Z *απλώς και μόνον* ως μέσο για τη διάσωση των πέντε εργατών;». Πώς όμως μπορούμε να διακρίνουμε ανάμεσα στη χρήση κάποιου ως μέσου και στη

χρήση του *απλώς και μόνον* ως μέσου και γιατί η διάκριση αυτή είναι σημαντική; Μια διασαφητική σκέψη είναι το πρώτο μας βήμα. Όταν λέμε ότι χρησιμοποιούμε κάποιον *απλώς και μόνον* ως μέσο, εννοούμε ότι παραλείπουμε να τον χρησιμοποιήσουμε συγχρόνως και ως σκοπό. Πρόκειται ασφαλώς για μια αναλυτική αλήθεια, όχι για ένα ουσιαστικό, θεωρητικό κριτήριο διάκρισης ανάμεσα στις δύο χρήσεις. Η σημασία της εννοιολογικής αυτής διασάφησης έγκειται στο ότι στρέφει την προσοχή μας στην έννοια του σκοπού. Για να μπορέσουμε να διακρίνουμε μεταξύ των δύο χρήσεων ενός μέσου, θα πρέπει να υιοθετήσουμε μια ορθή αντίληψη του τι σημαίνει να αντιμετωπίζουμε κάποιον ως σκοπό, ή, αλλιώς, μια ορθή αντίληψη της έλλογης φύσης ως σκοπού καθ' εαυτόν. Για το λογοσυστατικό μοντέλο, η αντίληψη αυτή ταυτίζεται με τη θεώρησή της ως δικαιολογητικού ορόσημου, ως ορίου της ισχύος των πρακτικών λόγων. Και, όπως γνωρίζουμε, η χάραξη αυτών των ορίων ισοδυναμεί με οριοθέτηση των σχέσεων ουσιαστικής ισότητας και διακριτότητας μεταξύ των ελλόγων όντων. Δεν μπορούμε λοιπόν να κρίνουμε το ζήτημα της *stricto sensu* αξιοπρέπειας, απομονώνοντάς το από το ζήτημα της ισότητας. Ούτε είναι δυνατή η ένταση μεταξύ των σχετικών αρχών, άρα και μεταξύ των δικαιωμάτων που θεμελιώνονται χάριν αυτών. Εάν κρίσιμη είναι η αρχή της ισότητας και ενεργήσουμε σύμφωνα με τις επιταγές της, τότε δεν στοιχειοθετείται παραβίαση της αρχής της αξιοπρέπειας, και αντιστρόφως. Έστω, δηλαδή, ότι χάριν της σχέσης ισότητας μεταξύ δύο προσώπων, οφείλουμε να τελέσουμε μια πράξη· τότε, συμμορφούμενοι με το καθήκον μας, συμπεριφερόμαστε και στα δύο αυτά πρόσωπα ως σκοπούς. Έτσι, ακόμα και αν χρησιμοποιούμε το ένα από τα δύο ως μέσο για την επίτευξη ενός σκοπού, δεν προσβάλλουμε την αξιοπρέπειά του, καθώς δεν το χρησιμοποιούμε *απλώς και μόνον* ως μέσο. Ποια είναι όμως η εφαρμοστέα αρχή στο παράδειγμα του βρόχου;

Το μοτίβο που εμφανίζεται σε κάθε παραλλαγή της υπόθεσης του βαγονέτου μας είναι γνωστό: τυχόν επίλυση του προβλήματος $d_{A, B, Γ, Δ, E}$ από τον αυτουργό συνεπάγεται τη δημιουργία ενός νέου προβλήματος, αυτήν τη φορά για τον Z. Τούτο σημαίνει πως η απόφαση για τη διάσωση των πέντε εργατών δεν είναι απλώς μια απόφαση με αρνητικές συνέπειες για τον Z· είναι μια απόφαση για τον Z. Η σημασία της διάκρισης μεταξύ των δύο αποφάσεων έχει να κάνει με το ζήτημα της κρισιμότητας των συνεπειών, του πότε και πώς αυτές λαμβάνονται υπ' όψιν από τον αυτουργό. Όταν λέμε ότι μια απόφαση έχει *απλώς* αρνητικές συνέπειες για τον x, αναφερόμαστε στην απόφαση να μην επιλύσουμε ένα πρόβλημα το οποίο ήδη αντιμετωπίζει ο x, ήτοι να μην αποσείσουμε τον παρόντα κίνδυνο βλάβης κάποιου αγαθού του. Είμαστε αρμόδιοι να λάβουμε μια τέτοια απόφαση, άρα έχουμε έναν *pro tanto* λόγο υπέρ αυτής, όταν, αφενός, επιλέγουμε να επιλύσουμε ένα άλλο πρόβλημα, εξίσου ή και περισσότερο σημαντικό σε σχέση με αυτό που παραλείπουμε να επιλύσουμε και, αφετέρου, η επίλυση αμφότερων των προβλημάτων είναι αδύνατη. Για να αποφανθούμε περί της ελευθερίας του αυτουργού, απαιτείται, αλλά και *αρκεί* να συνεκτιμήσουμε τις συνέπειες της πράξης του. Εάν οι θετικές συνέπειες μιας πράξης που δεν δημιουργεί νέα προβλήματα ισοσταθμίζουν τις αρνητικές της συνέπειες, τότε ο αυτουργός είναι ελεύθερος έναντι του προσώπου που τις υφίσταται να προβεί σε αυτήν. Η διεκδίκηση της σανίδας από τους δύο ναυαγούς ανήκει σε αυτήν την κατηγορία, όπως και η διάσωση ενός εκ των δύο ναυαγών από τη N. Σε

αυτά τα παραδείγματα, όπως και σε κάθε άλλο παράδειγμα που εμπίπτει στην ίδια κατηγορία, ο αυτουργός δεν επιδρά αιτιακά μέσω της πράξης του στο πρόσωπο που υφίσταται την αρνητική συνέπεια. Με άλλα λόγια, δεν κάνει κάτι στο πρόσωπο αυτό· κάνει κάτι που έχει συνέπειες για το πρόσωπο αυτό. Το μόνο κανονιστικά κρίσιμο μέγεθος είναι λοιπόν οι συνέπειες της πράξης και η μόνη εφαρμοστέα αρχή είναι αυτή της ισότητας.

Τι συμβαίνει, όμως, όταν η επίλυση ενός προβλήματος συνεπάγεται τη δημιουργία ενός νέου; Μπορούμε να πούμε ότι μια πράξη δημιουργεί ένα πρόβλημα σε κάποιο πρόσωπο, μόνο εάν το επηρεάζει αιτιακά. Σε αυτήν την περίπτωση όμως η αρχή της ισότητας παύει να είναι η μόνη την εφαρμογή της οποίας θα πρέπει να εξετάσουμε. Η αιτιακή επίδραση μιας πράξης στην κατάσταση ενός προσώπου, πέραν κάποιου αγαθού ενδέχεται να πλήττει και την ίδια του την αξιοπρέπεια. Θα πρέπει λοιπόν κάθε φορά να κρίνουμε εάν τα πραγματικά περιστατικά με τα οποία έρχεται αντιμέτωπος ο αυτουργός θέτουν ένα ζήτημα ισότητας, οπότε θα πρέπει να συνεκτιμηθούν και σταθμιστούν οι συνέπειες της πράξης, ή ένα ζήτημα *stricto sensu* αξιοπρέπειας, οπότε οι συνέπειες είναι αδιάφορες. Ακόμα όμως και στην περίπτωση που εφαρμόζεται η αρχή της ισότητας υπάρχει μια διαφοροποίηση, η οποία έχει να κάνει με τη σημασία της ισοζυγίας των συνεπειών: ενώ, βάσει της αρχής αυτής, επιτρέπεται να παραλείψουμε την επίλυση ενός υπάρχοντος προβλήματος χάριν ενός άλλου, εξίσου σημαντικού, όταν η διευθέτηση και των δύο προβλημάτων είναι αδύνατη, δεν επιτρέπεται να δημιουργήσουμε ένα νέο πρόβλημα χάριν της επίλυσης ενός άλλου, εξίσου σημαντικού. Εδώ, προκειμένου να διαγνώσουμε τα ισχύοντα δικαιώματα, απαιτείται, αλλά δεν αρκεί η συστάθμιση των συνεπειών. Όταν το καινούριο πρόβλημα είναι της ίδιας φύσης με αυτό που επιλύεται και μεγαλύτερης ή έστω της ίδιας βαρύτητας, τότε το πρόσωπο που θα υποστεί τις αρνητικές του συνέπειες έχει αξίωση έναντι του αυτουργού να παραλείψει την επίμαχη πράξη. Ο Z, φέρ' ειπείν, έχει αξίωση παράλειψης της t , όταν η θετική της συνέπεια είναι η λύτρωση των πέντε εργατών από τον θανάσιμο κίνδυνο και η αρνητική της συνέπεια είναι ο θάνατός του ίδιου. Η αξίωσή του θεμελιώνεται, όπως είδαμε, επί της αρχής της ισότητας: εάν δεχόμασταν ότι ο κίνδυνος $d_{A, B, \Gamma, \Delta, E}$ αποτελεί έναν *pro tanto* λόγο υπέρ της t , θα υποβιβάζαμε τον Z σε μια μειονεκτική θέση εντός του κανονιστικού πεδίου, καθώς κάποιος άλλος θα ήταν αρμόδιος να λάβει μια απόφαση για τη ζωή του, μετακυλίοντας σε αυτόν ένα θανάσιμο κίνδυνο που πριν δεν τον απειλούσε. Το ίδιο μπορούμε να ισχυριστούμε και στο παράδειγμα του βρόχου, όταν η αρνητική συνέπεια της τέλεσης της t_L είναι ο θάνατος του Z. Ακόμα και εάν δεν είμαστε σίγουροι ότι, προβαίνοντας στην πράξη αυτή, χρησιμοποιούμε τον Z απλώς και μόνον ως μέσο, μπορούμε, παρά ταύτα, να βεβαιώσουμε ότι δεν τον χρησιμοποιούμε ως σκοπό καθ' εαυτόν, διότι πράττουμε σύμφωνα με ένα λόγο που, αν ίσχυε, θα εξωθούσε τον Z από τη χορεία των ίσων προσώπων.

Όταν όμως το πρόβλημα που επιλύεται είναι κατά πολύ σημαντικότερο από αυτό που δημιουργείται; Ούτε εδώ η συστάθμιση των συνεπειών αρκεί για τη θεμελίωση της ελευθερίας. Θα αναρωτιόταν κανείς: εάν είμαστε ελεύθεροι να επιλύσουμε το πρόβλημα α , όταν κάτι τέτοιο συνεπάγεται την παράλειψη επίλυσης του λιγότερο σημαντικού προβλήματος β , τότε γιατί να μην έχουμε, άνευ άλλου

τινός, την ίδια ελευθερία, ακόμα και όταν η επίλυση του προβλήματος α συνεπάγεται τη δημιουργία του προβλήματος β ; Την απάντηση τη γνωρίζουμε: διότι με τη δημιουργία του προβλήματος β ενδέχεται να πλήττεται η *stricto sensu* αξιοπρέπεια εκείνου που το υφίσταται, γεγονός που καθιστά αδιάφορη την υπερβαίνουσα σπουδαιότητα του προβλήματος α . Αυτό είναι που συμβαίνει στην περίπτωση της πράξης p . Μπορούμε να ισχυριστούμε το ίδιο και για την πράξη t_L ; Η απάντησή μας θα πρέπει να είναι αρνητική.

Στο παράδειγμα του βρόχου, η πρόσκρουση του βαγονέτου στον Z αποτελεί αναγκαία αιτιακή συνθήκη της διάσωσης των πέντε εργατών. Κρίσιμη όμως για το ζήτημα της αξιοπρέπειας δεν είναι η αιτιακή συμβολή του προσώπου στην επίτευξη ενός σκοπού, ενδεχομένως παρά τη θέλησή του, αλλά η αιτιακή επίδραση που ασκεί επάνω στο πρόσωπο η πράξη του αυτουργού. Και ο τρόπος με τον οποίο η t_L επιδρά στο σώμα του Z είναι ο ίδιος με αυτόν της t . Η διαφορά τους έγκειται στο ότι ο τρόπος αυτός, η πρόσκρουση του βαγονέτου στον Z , στην μεν πρώτη περίπτωση εννοιολογείται ως αιτία ή μέσο για την απόσχιση του κινδύνου $d_{A, B, \Gamma, \Delta, E}$, στη δε δεύτερη ως απλή αρνητική συνέπεια της. Η διαφοροποίηση όμως στην εννοιολόγηση δεν μπορεί να επηρεάσει τη θεμελίωση των δικαιωμάτων, καθώς οι σχέσεις δικαιωμάτων δεν επιγίνονται της χρήσης εννοιών. Η σημασία της στο κανονιστικό πεδίο γίνεται γρήγορα αντιληπτή: ως αρνητική συνέπεια, η πρόσκρουση είναι μια κρίσιμη περίπτωση που πρέπει να ληφθεί υπ' όψιν από κοινού με τις άλλες συνέπειες της πράξης, προκειμένου να αποφανθούμε εάν έχουμε λόγο να την τελέσουμε. Ως αιτία, καθιστά την τέλεση της t_L μια πιθανή λύση του προβλήματος $d_{A, B, \Gamma, \Delta, E}$. Χωρίς την προοπτική της πρόσκρουσης το κανονιστικό φορτίο του κινδύνου $d_{A, B, \Gamma, \Delta, E}$ δεν θα μεταβιβαζόταν από τον σκοπό απόσχισής του στην πράξη t_L ή, διαφορετικά, ο κίνδυνος $d_{A, B, \Gamma, \Delta, E}$ δεν θα αποτελούσε έναν *pro tanto* λόγο τέλεσης της t_L . Για να θεμελιωθεί όμως η ισχύς του λόγου $R(d_{A, B, \Gamma, \Delta, E}, x, c, t_L)$ δεν αρκεί η καταλληλότητα της πράξης t_L προς επίλυση του προβλήματος $d_{A, B, \Gamma, \Delta, E}$. Θα πρέπει επιπλέον το πρόβλημα αυτό να επιλύεται με τον ηθικώς προσήκοντα τρόπο. Και, εν προκειμένω, το εάν η λύση της t_L είναι ή όχι η προσήκουσα θα κριθεί βάσει της αρχής της ισότητας, όπως ακριβώς συμβαίνει και με την t . Δεν θα πρέπει άλλωστε να μας διαφεύγει η κρίσιμη ομοιότητα μεταξύ των δύο: πριν τη στιγμή της πρόσκρουσης ο Z βρίσκεται σε κατάσταση αιτιακής αδράνειας· η στιγμή της πρόσκρουσης είναι αυτή κατά την οποία για πρώτη φορά επιδρούν αιτιακώς επάνω του τόσο η t_L όσο και η t . Βλέπουμε δηλαδή ότι η αιτιακή τους επίδραση επί του Z περιορίζεται στην πρόκληση μιας αρνητικής συνέπειας: του ελαφρού τραυματισμού του. Θέτοντας λοιπόν το ερώτημα της ισχύος του λόγου $R(d_{A, B, \Gamma, \Delta, E}, x, c, t_L)$, θέτουμε στην πραγματικότητα το εξής ερώτημα: ποιος είναι αρμόδιος να αποφασίσει για την τέλεση της t_L , δεδομένων των συνεπειών της για τα εμπλεκόμενα μέρη; Αρμόδιος είναι ασφαλώς αυτός που θα υποστεί τη σοβαρότερη συνέπεια από την τέλεση ή την παράλειψη της t_L , ο φορέας του αξιολογικά σημαντικότερου αγαθού, ήτοι καθένας από τους πέντε εργάτες. Άρα, η σχέση $R(d_{A, B, \Gamma, \Delta, E}, x, c, t_L)$ είναι αληθής και ταυτόχρονα απωθείται ο λόγος $R(b_Z, x, c, \sim t_L)$. Αυτό σημαίνει πως καθένας από τους A, B, Γ, Δ και E έχει αξίωση έναντι του αυτουργού να τελέσει την t_L . Εάν δεν αλήθευε η πρώτη σχέση, αρμόδιος για τη λήψη της απόφασης θα ήταν ο Z , ο φορέας του ήσσονος

διακυβευόμενου αγαθού, γεγονός που θα του εξασφάλιζε μια καταφανώς πλεονεκτική θέση έναντι των πέντε εργατών εντός της επικράτειας των λόγων. Εάν αλήθευε η δεύτερη, τότε την πλεονεκτική θέση θα καταλάμβανε ο αυτουργός. Και στις δύο περιπτώσεις οι σχέσεις ισότητας μεταξύ των εμπλεκόμενων προσώπων θα διαταράσσονταν σε βάρος των πέντε εργατών.

Δεν ισχύει το ίδιο στην περίπτωση της πράξης p . Η πρώτη φορά που η p επιδρά αιτιακά πάνω στον X δεν είναι κατά τη στιγμή της πρόσκρουσης, αλλά νωρίτερα, όταν ο X ωθείται στις ράγες. Την αρνητική συνέπεια της t_L ο Z δεν την υφίσταται ευρισκόμενος σε κατάσταση αιτιακής αδράνειας και για τον λόγο αυτό δεν μπορούμε να τη σταθμίσουμε με τη θετική συνέπεια της λύτρωσης των πέντε εργατών από τον θανάσιμο κίνδυνο, προκειμένου να διαγνώσουμε τα δικαιώματα ή τα καθήκοντα του αυτουργού. Εάν προβαίναμε στη στάθμιση, θα εκλαμβάναμε ως κανονιστικώς ασήμαντη την αιτιακή επενέργεια επί του Z που έλαβε χώρα πριν την πρόσκρουση. Ένεκα όμως αυτής της επενέργειας καλείται σε εφαρμογή η αρχή της αξιοπρέπειας, αντί της ισότητας.

Σε αντίθεση με την πράξη t_L , η οποία κατευθύνει έναν κίνδυνο προς τον Z , η πράξη p κατευθύνει τον X προς τον κίνδυνο. Στον γνώμονα των αυτουργών που σκέφτονται να τελέσουν τις t_L και p τόσο ο Z όσο και ο X επέχουν θέση μέσου για την απόσχιση του κινδύνου $d_{A, B, Γ, Δ, E}$. Αυτό που κάνουν οι αυτουργοί είναι να τους εννοιολογούν ως μέσο. Η διαφορά είναι ότι ο Z κατέχει εκ των πραγμάτων θέση αναχώματος στη γραμμή 2 και ο αυτουργός, σχηματίζοντας τον γνώμονά του, απλώς τον νοεί ως τέτοιο και τον αξιοποιεί αναλόγως. Ο X αντίθετα δεν κατέχει τέτοια θέση. Έτσι, όταν ο αυτουργός τον νοεί ως μέσο, αυτό που στην πραγματικότητα νοεί είναι η μετατροπή του σε μέσο, η μεταβολή της θέσης του στον χώρο μέσω της αιτιακής επενέργειας της p , προκειμένου να τοποθετηθεί τελικά ως ανάχωμα στη γραμμή 2. Μπορούμε λοιπόν να υποστηρίξουμε ότι ο αυτουργός της p δεν εννοιολογεί απλώς τον X ως μέσο· τον χρησιμοποιεί απλώς και μόνον ως τέτοιο.

Γιατί όμως να μη θεωρήσουμε πως και η αξιοποίηση ενός προσώπου ως μέσου προσβάλει την αξιοπρέπειά του, έστω με διαφορετικό τρόπο και σε μικρότερο βαθμό σε σχέση με τη μετατροπή; Η απάντησή μας ξεκινάει και πάλι από τη διαπίστωση ότι από μόνη της η εννοιολόγηση κάποιου ως μέσου δεν είναι ικανή να πλήξει την αξιοπρέπειά του. Ως μέσο εννοιολογούμε και αξιοποιούμε και εκείνον από τον οποίο ζητάμε βοήθεια, προκειμένου να επιτύχουμε ένα σκοπό μας. Σε αυτήν την περίπτωση τον αντιμετωπίζουμε και ως σκοπό καθ' εαυτόν, υπό την προϋπόθεση, βέβαια, ότι δεν χειραγωγούμε την αυτενέργειά του, αποκρύπτοντάς του κρίσιμες για τη λήψη της απόφασής του πληροφορίες ή δεν περιορίζουμε την ελευθερία του, εξαναγκάζοντάς τον με χρήση ή απειλή χρήσης βίας. Στο παράδειγμα όμως του βρόχου, ακόμα και αν δεν εμποδίζουμε τον Z να αποφασίσει ο ίδιος για το εάν θα υποστεί το ήσσον κακό, ενδέχεται να μην έχει στην πραγματικότητα τη δυνατότητα να λάβει την απόφαση αυτή ή να ενεργήσει σύμφωνα με μια αντίθετη απόφαση. Ενδέχεται, φέρ' ειπείν, να κείτεται αναίσθητος στις γραμμές του τραίνου ή απλώς να μην έχει αντιληφθεί το βαγονέτο που πλησιάζει ή να μην έχει χρόνο να αντιδράσει. Ενδέχεται ακόμα να γνωρίζουμε πως ο Z δεν στέργει να θυσιάσει τη σωματική του ακεραιότητα για χάρη των πέντε εργατών, και άρα πως θα απέφευγε την πρόσκρου-

ση, εάν μπορούσε να το κάνει. Εκτρέποντας λοιπόν το βαγονέτο παρά τη θέλησή του και γνωρίζοντας την αδυναμία του να πράξει σύμφωνα με αυτήν, τον χρησιμοποιούμε άραγε απλώς και μόνο ως μέσο;

Δικαιολογώντας την αρνητική μας απάντηση, θα ανακεφαλαιώσουμε με συντομία τα συμπεράσματα στα οποία οδηγηθήκαμε. Γνωρίζουμε ότι οι σχέσεις δικαιωμάτων επιγίνονται του τρόπου με τον οποίο οι πράξεις επιδρούν αιτιακά στα πρόσωπα. Εάν αυτό που υφίσταται ο Z από την τέλεση των πράξεων t και t_L είναι το ίδιο και ο αυτουργός είναι ελεύθερος να τελέσει τη μία πράξη, τότε είναι ελεύθερος να τελέσει και την άλλη. Είδαμε επίσης ότι, επειδή ο Z βρίσκεται σε κατάσταση αιτιακής αδράνειας τη στιγμή που υφίσταται την αρνητική συνέπεια της t και της t_L , η πρόκληση της συνέπειας αυτής είναι σύμφωνη με το δίκαιο, εάν αποτελεί αναγκαία συνθήκη της αποσόβησης μιας κατά πολύ δυσμενέστερης συνέπειας.⁴³⁴ Το ζήτημα που ανακύπτει είναι δηλαδή ένα ζήτημα ισότητας. Και καθώς αρμόδιος να αποφασίσει για την τέλεση ή την παράλειψη των δύο πράξεων είναι αυτός που θα υποστεί τη βαρύτερη συνέπεια, ήτοι καθένας από τους A , B , Γ , Δ και E , η αντίθετη βούληση του Z , όπως και η αδυναμία του να ενεργήσει σύμφωνα με αυτήν, μας είναι σε κάθε περίπτωση αδιάφορες.

⁴³⁴ Πόσο δυσμενέστερης; Έχει άραγε νόημα το προηγούμενο ερώτημα; Είναι μετρήσιμη η σπουδαιότητα μιας βλάβης; Με αυτά τα ερωτήματα θα καταπιαστούμε αργότερα. Βλ. συγκεκριμένα τα περί του κανόνα της διπλής προσμέτρησης, Μέρος II, Ενότητα 4.3.2.4.

Κεφάλαιο Δ'

Συνταγματικά δικαιώματα και εντάσεις

4.1. Το κράτος ως προσωποποίηση του λόγου

Εξετάζοντας την περίπτωση της έντασης μεταξύ δύο ενοχικών αξιώσεων στο παράδειγμα της διπλής πώλησης, καταλήξαμε στη διαπίστωση ότι η αδυναμία συμμόρφωσης προς τα δύο αντίρροπα καθήκοντα που ανέλαβε ο οφειλέτης αναδεικνύει την αναγκαιότητα σύστασης μιας κρατικής οντότητας ως φορέα της εξουσίας εξαναγκασμού. Η μετάβαση στην πολιτική κατάσταση με την εμφάνιση του κράτους δεν εξασφαλίζει απλώς ασφαλέστερους όρους συμμόρφωσης του οφειλέτη με τις υποχρεώσεις του· εξασφαλίζει την ίδια την ισχύ των αξιώσεων, καθώς χωρίς την ύπαρξη ενός φορέα εξουσίας εξωτερικού ως προς τους αντισυμβαλλόμενους και εντελώς ανεξάρτητου από αυτούς, η σύγκλιση των ανταγωνιστικών *pro tanto* λόγων που είναι αναγκαία για τη θεμελίωση των αξιώσεων θα ήταν αδύνατη.

Αναγνωρίσαμε, κατόπιν, στο συμπέρασμά μας μια εμβέλεια ευρύτερη από τον ηθικοδικαιικό χώρο που καταλαμβάνουν τα ενοχικά δικαιώματα: η ύπαρξη του κράτους είναι αναγκαία συνθήκη, προκειμένου κάθε δικαίωμα να αναπτύξει πλήρη δεσμευτική ισχύ, ήτοι να καταστεί ένας τίτλος εξαναγκασμού. Σε αδρές γραμμές το επίχειρημα ήταν το εξής: κάθε κρίση με την οποία αποδίδεται ένα δικαίωμα σε ένα πρόσωπο είναι *a priori* συνθετική. Για παράδειγμα, στην κρίση «ο Υ έχει έναντι του Χ την αξίωση να τελέσει την πράξη α» το κατηγορήμα «...έχει την αξίωση...» δεν περιλαμβάνεται στην έννοια του υποκειμένου «ο Υ», συνεπώς η σχέση μεταξύ των δύο δεν είναι αναλυτική. Τουναντίον, υποκείμενο και κατηγορήμα συνδέονται αναγκαία μόνο υπό την έποψη του λόγου, ιδωμένου σύμφωνα με τη βαθιά συμβολαιοκρατική αντίληψη που έχουμε υιοθετήσει εδώ, μόνο δηλαδή εφόσον θεωρήσουμε τους Χ και Υ ως δύο ίσους και ελεύθερους πολίτες, των οποίων η συμπεριφορά διέπεται από καθολικώς αποδεκτούς κανόνες και αρχές. Το αποφασιστικό βήμα για να συλλάβουμε την αναγκαιότητα του κράτους είναι να αναλογιστούμε την καντιανή διάκριση μεταξύ νομιμότητας και ηθικότητας. Τα δικαιώματα αφορούν στην *εξωτερική* μας συμπεριφορά, στο τι επιτρέπεται, επιβάλλεται ή απαγορεύεται να πράξουμε έναντι κάποιου προσώπου, ανεξαρτήτως των κινήτρων μας. Μας ενδιαφέρει δηλαδή το κανονιστικό ζήτημα της ισχύος *pro tanto* λόγων υπέρ μια πράξης και όχι το ψυχολογικό/ερμηνευτικό ζήτημα των λόγων βάσει των οποίων ενήργησε εν τέλει ο αυτουργός. Στο σχήμα όμως που παρουσίασαμε η έποψη του λόγου ως σύμπνοιας μεταξύ ίσων και ελεύθερων πολιτών, ο τρίτος όρος δηλαδή υπό τον οποίο συντίθενται υποκείμενο και κατηγορήμα, παραμένει εσωτερική ως προς τα εμπλεκόμενα πρόσωπα. Έτσι, μολονότι η ισχύς των λόγων, άρα και των σχέσεων των δικαιωμάτων, είναι αντικειμενικές, ήτοι ανεξάρτητες από τις νοητικές στάσεις των υποκειμένων, η αναγνώριση των επιταγών τους από τα τελευταία και η συμμόρφωσή τους προς αυτές είναι καθαρά υποκειμενικό ζήτημα. Κατά συνέπεια, η περίπτωση που κάποιος στερείται την επιλογή τέλεσης μιας πράξης δεν διαφέρει

πρακτικά από την περίπτωση που ο ίδιος έχει μεν την επιλογή αυτή, πλην όμως στερείται επαρκών λόγων να την ασκήσει. Η πρακτική διαφοροποίηση είναι δυνατή, μόνο εάν η έποψη του λόγου καταστεί εξωτερική ως προς τους Y και X, μόνο εάν αποκτήσει και η ίδια προσωπικότητα. Όπως δείξαμε, το νέο πρόσωπο δεν μπορεί να είναι άλλο από το κράτος.

Θα πρέπει τώρα να παρατηρήσουμε ότι η έποψη του λόγου, από την οποία τίθενται και απαντώνται τα πρακτικά ερωτήματα, δεν είναι ενιαία και ακατάτμητη. Ο αναστοχασμός επάνω στις προϋποθέσεις της πρακτικής μας διαβούλευσης απαιτεί τη διαδοχική μεταβολή της οπτικής γωνίας από την οποία καθίσταται δυνατή η κατανόηση του τι ακριβώς κάνουμε, όταν εξετάζουμε την ισχύ και το σθένος των πρακτικών μας λόγων. Η μεταβολή αυτή δεν είναι ασφαλώς τυχαία. Η διαδοχή των επόψεων έχει τον χαρακτήρα μιας ακολουθίας,⁴³⁵ μιας αυστηρά προδιαγεγραμμένης διανοητικής πορείας, κατά την οποία η υιοθέτηση μιας έποψης αποκτά νόημα, μόνο εάν θεωρήσουμε ότι οδηγεί κατά λογική αναγκαιότητα στην εγκατάλειψή της και στην υιοθέτηση μιας άλλης, με περισσότερες κάθε φορά εγγυήσεις για την αντικειμενικότητα των κρίσεων που διατυπώνονται από αυτήν.

Τούτη η ακολουθία συνίσταται στη λογική διαδοχή τριών επόψεων: του αυτουργού/διαδίκου, του δικαστή και του νομοθέτη. Η λογική έποψη εγκαινιάζεται τη στιγμή που ως διάδικοι προσφεύγουμε στο δικαστήριο του λόγου, προκειμένου αυτό να κρίνει αυθεντικά εάν οι γνώμονές μας μπορούν να αποτελέσουν το δικαιολογητικό θεμέλιο μιας πράξης, εάν δηλαδή συνιστούν επαρκείς λόγους υπέρ αυτής. Από την οπτική γωνία του διαδίκου αναγνωρίζουμε μεν την αυθεντία του λόγου στην επίλυση κάθε πρακτικού προβλήματος, δεν παύουμε όμως να διατηρούμε με την υπό κρίση υπόθεση έναν ιδιαίτερο δεσμό, ο οποίος ενδέχεται να καθιστά περισσότερο συμφέρουσα ή θελκτική τη μία ή την άλλη λύση, επηρεάζοντας την κρίση μας. Εξ ου και η ανάγκη καταφυγής σε μια έποψη που θα παρέχει περισσότερες εγγυήσεις αντικειμενικότητας: στην έποψη του δικαστή. Αυτό που διαφοροποιεί τις επόψεις των δύο φορέων της δίκης, του διαδίκου από του δικαστή, είναι ακριβώς η σχέση τους με το αντικείμενο της διαφοράς. Υιοθετώντας την έποψη του δικαστή, αναγνωρίζουμε εαυτούς ως αμερόληπτους. Η αμεροληψία μας έγκειται στην αποτίναξη οποιουδήποτε δεσμού με την υπόθεση που καλούμαστε να κρίνουμε, γεγονός που μας επιτρέπει να την αντιμετωπίσουμε απροσωπόληπτα, σαν να μην επρόκειτο για μια υπόθεση *δική μας*.

Η αμερόληπτη κρίση παρέχει αυξημένες εγγυήσεις αντικειμενικότητας, χωρίς όμως να την εξασφαλίζει πλήρως. Η γενικότητα του κανόνα που ο δικαστής τοποθετεί στη θέση της μείζονος πρότασης του δικανικού του συλλογισμού δεν θωρακίζει την κρίση του από την επιρροή που θα μπορούσε να της ασκήσει η ταυτότητα των διαδίκων, καθότι η επιρροή αυτή μπορεί να έχει καταστεί ενεργή ήδη κατά την επιλογή του εφαρμοστέου κανόνα. Για να μιλήσουμε για αντικειμενικότητα θα πρέπει η επιλογή αυτή να είναι και η ορθή, να αναταποκρίνεται δηλαδή στην πραγματικότητα που διαμορφώνει η ισχύς του κανονιστικού πεδίου. Κριτήριο δε της ορθότητας δεν μπορεί να είναι η ταυτότητα των διαδίκων. Καταλήγουμε έτσι στο συμπέρασμα ότι μια αντικειμενική κρίση είναι αναγκαστικά και αμερόληπτη, χωρίς όμως να αληθεύει

⁴³⁵ Πρβλ. John Rawls, *Θεωρία της Δικαιοσύνης*, 237επ.

το αντίστροφο. Η βασική κατηγορία στην οποία αποβλέπουμε από την έποψη του λόγου είναι λοιπόν η αντικειμενικότητα: τι ισχύει πράγματι ως κανόνας σε μια συγκεκριμένη περίπτωση; Αυτό είναι το ερώτημα στο οποίο θα πρέπει να απαντήσουμε από την έποψη ενός μέλους του δικαστηρίου του λόγου.

Το ερώτημα προϋποθέτει την ισχύ κανόνων ανεξάρτητα από τη νόηση και τη θέλησή μας. Πώς όμως μπορούμε να ποριστούμε τη γνώση μας για αυτούς, όταν δεν τους έχουμε θεσπίσει ούτε εμείς οι ίδιοι ούτε κανείς άλλος; Θα πρέπει κατ' αρχάς να αναλογιστούμε ότι η κρίσιμη ιδιότητα υπό την οποία μας δεσμεύουν οι συγκεκριμένοι κανόνες είναι η ιδιότητα του ελλόγου όντος, ενός όντος, δηλαδή, που έχει συνείδηση των νοητικών του στάσεων, άρα και την ικανότητα να αναστοχάζεται πάνω στο ζήτημα των δικαιολογητικών τους θεμελίων. Οι κανόνες που αναζητάμε δεν είναι άλλοι από αυτά τα θεμέλια, από τους λόγους προς το πράττειν, εφόσον κινούμαστε στο πρακτικό πεδίο. Ελλείψει μιας ενορατικής ικανότητας,⁴³⁶ ο μόνος τρόπος να γνωρίσουμε αυτούς τους κανόνες είναι να τους κατασκευάσουμε οι ίδιοι, καθοδηγούμενοι από τον λόγο, υποκείμενοι στους περιορισμούς του, τους οποίους έχουμε πραγματευθεί εκτενώς. Υποβάλλοντας τους γνώμονές μας στην καντιανή δοκιμασία της καθολικευσιμότητας, ανερχόμαστε στο ύψος ενός συννομοθέτη του Βασιλείου των Σκοπών. Το επιστημολογικό αδιέξοδο στο οποίο οδηγούμαστε από την έποψη του δικαστή αίρεται λοιπόν, εάν εγκαταλείψουμε την έποψη αυτή και υιοθετήσουμε την οπτική γωνία του νομοθέτη. Το δικανικής υφής ερώτημα «ποιοι κανόνες ισχύουν;» μπορεί να απαντηθεί, μόνο εάν μεταστοιχειωθεί στο νομοθετικής υφής ερώτημα «ποιους κανόνες και γενικά ποιους περιορισμούς θα θέταμε οι ίδιοι *ως ίσα, ελεύθερα και απολύτως διακριτά μέλη της χορείας των ελλόγων όντων* στη συμπεριφορά τη δική μας και των εταίρων μας, αν μας δινόταν αυτή η εξουσία;».

Όπως η διαπεραίωση από τη διαβουλευτική έποψη του διαδίκου σε αυτήν του δικαστή αποτελεί το εχέγγυο μιας αμερόπληπτης κρίσης, έτσι και το πέραςμα από την έποψη του δικαστή σε αυτήν του νομοθέτη εξασφαλίζει την αντικειμενικότητα της κρίσης μας μέσω της *αυτονομίας* της βούλησής μας. Τούτο ενδεχομένως να ηχεί ως παράδοξο: πώς μπορεί να έχει αντικειμενική ισχύ ο νόμος που δίδουμε οι ίδιοι στον εαυτό μας; Πώς συμβιβάζεται η οντολογία του ρεαλισμού, σύμφωνα με την οποία τα κανονιστικά γεγονότα υπάρχουν ως μέρος μιας πραγματικότητας που κείται εκτός του νου, με την αυτονομία ως θεμέλιο της ηθικότητας; Θα μπορούσαμε να απαντήσουμε ότι το ζήτημα των επόψεων είναι επιστημολογικό και όχι μεταφυσικό. Δεν μας απασχολεί δηλαδή η οντολογική υπόσταση των δεοντικών αληθειών, αλλά ο τρόπος με τον οποίο αποκτάμε τη γνώση μας για αυτές. Ωσαύτως, το ότι θα πρέπει να υιοθετήσουμε την έποψη του νομοθέτη δεν σημαίνει ότι γινόμαστε όντως οι δημιουργοί των κανόνων. Ο κονστρουκτιβισμός μας είναι, θα λέγαμε, επιστημολογικός, όχι οντολογικός, και, ως εκ τούτου, μπορεί να συνυπάρξει αρμονικά με τις βασικότερες παραδοχές του ρεαλισμού.⁴³⁷ Μπορεί όμως να συνυπάρξει εξίσου αρμονικά με

⁴³⁶ Μιας ικανότητας νοητικής εποπτείας. Βλ., για παράδειγμα, *ΚΚ1* Α249.

⁴³⁷ Πρβλ. Κωνσταντίνου Παπαγεωργίου, *Η πολιτική δυνατότητα της δικαιοσύνης: Συμβόλαιο και συναίνεση στον John Rawls* (Αθήνα: Νήσος, 1994), 63' του ίδιου «Εποικοδομητικές προσπάθειες: Σημειώσεις πάνω στην ιδέα της κατασκευής στις κανονιστικές επιστήμες», στο Παναγιώτη Πούλου (ed.), *Περί κατασκευής, Τοπικά Β'* (Αθήνα: Νήσος, 1996), 285-300. Βλ. όμως και Christine M.

την καντιανή αρχή της ηθικής αυτονομίας; Το ότι δηλαδή θα πρέπει να θεωρήσουμε τον εαυτό μας ως συννομοθέτη του Βασιλείου των Σκοπών, προκειμένου να αναγνωρίσουμε απλώς την ισχύ ενός λόγου προς το πράττειν, αρκεί για την κατάφαση της αυτονομίας μας ή μήπως θα πρέπει να προσχωρήσουμε σε ένα ριζικότερο κονστρουκτιβισμό, σύμφωνα με τον οποίο οι λόγοι δεν υφίστανται πριν το νοητικό ενέργημα της θεμελίωσής τους, αλλά, τουναντίον, είναι αυτό το ενέργημα που τους δίνει κανονιστική υπόσταση, που καθιστά μια εκτίμηση λόγο προς το πράττειν; Τούτος ο οντολογικός κονστρουκτιβισμός εξασφαλίζει, όπως υποστηρίζεται, τη βαθύτερη κανονιστική σύνδεση του αυτουργού με τους λόγους που τον δεσμεύουν, μια σύνδεση αναγκαία, ώστε το υποκείμενο να μην απεμπολήσει την αυτονομία του. Έχουμε ήδη εκθέσει τους λόγους για τους οποίους θα πρέπει να απορρίψουμε τον κονστρουκτιβισμό ως μια οντολογία των κανονιστικών αληθειών. Εδώ θα μας απασχολήσει το ζήτημα της αναγκαιότητας της οντολογίας αυτής αναφορικά με το ζήτημα της ηθικής μας αυτονομίας.

Η βασική προκείμενη στην οποία θα στηριζόταν κάποιος για να υποστηρίξει ότι η συνύπαρξη ρεαλισμού και αυτονομίας συνιστά πράγματι ένα παράδοξο είναι ο άτεγκτος δυϊσμός αντικειμενικότητας και υποκειμενικότητας. Όπως δείξαμε όμως, η προκείμενη αυτή είναι εσφαλμένη: η αντικειμενικότητα γεννιέται τη στιγμή που το υποκείμενο επιβάλλει αυθορμήτως τους κανόνες της νόησής του στον κόσμο, προκειμένου να τον αντιληφθεί ως θεμέλιο των πεποιθήσεων και των προθέσεων του. Κατά τη συνάντηση δηλαδή της αυτενέργειας του νου με μια πραγματικότητα ανεξάρτητη από αυτόν, οι κανόνες του πρώτου αποκτούν αντικειμενική ισχύ, αλλά και η πραγματικότητα καθίσταται *αντικείμενο* της νόησής του.

Η αναγκαία συνάφεια του υποκειμενικού με το αντικειμενικό επηρεάζει τη σχέση των επιστημολογικών και των οντολογικών ζητημάτων. Όταν υποστηρίζουμε ότι η υιοθέτηση της έποψης του νομοθέτη είναι αναγκαία όχι για να θέσουμε σε ισχύ τους ηθικούς κανόνες, αλλά για να τους προσεγγίσουμε γνωστικά, δεν προβαίνουμε σε μια λιγότερο ή περισσότερο επιτυχημένη μεταφορά, την οποία θα μπορούσαμε ενδεχομένως να αντικαταστήσουμε με ένα διαφορετικό σχήμα λόγου. Εάν η ακολουθία των επόψεων αποτελούσε απλώς ένα σχήμα λόγου, τότε σχήμα λόγου θα ήταν και η αμεροληψία και η αντικειμενικότητα των κρίσεων τις οποίες διατυπώνουμε από τις επόψεις αυτές, καθώς και η αυτονομία ως θεμέλιο της ηθικότητας: η πρακτική μας διαβούλευση ως ένα νοητικό ενέργημα που διέπεται από λόγους θα ήταν και αυτή μια μεταφορά και όχι κάτι στο οποίο πράγματι επιδιδόμεσθε. Η συστατικότητα όμως των ορθολογικών αρχών αναφορικά με το δέον των ουσιαστικών λόγων μας οδηγεί σε μια διαφορετική κατεύθυνση.

Βάσει του λογοσυστατικού μοντέλου της δεσμευτικότητας των ορθολογικών αρχών, θα πρέπει να θεωρήσουμε ότι η έποψη του νομοθέτη, καίτοι επιστημική, έχει οντολογική βάση, ότι αποτυπώνει μια αλήθεια για τη φύση των λόγων. Η υιοθέτησή της είναι, συνεπώς, αναγκαία. Αυτό που απαιτούν από εμάς οι λόγοι είναι να αναγνωρίσουμε την ισχύ τους, μετατιθέμενοι στην έποψη του δικαστή. Αναγνώριση

Korsgaard, «Realism and Constructivism in Twentieth-Century Moral Philosophy», στο Christine M. Korsgaard, *The Constitution of Agency*, 302-326.

της ισχύος, όμως, σημαίνει υιοθέτηση εκείνων των νοητικών στάσεων οι οποίες θα καταστήσουν ορθολογικώς αναγκαία την υιοθέτηση της νοητικής στάσης *a* υπέρ της οποίας συνηγορούν οι λόγοι. Θα λέγαμε λοιπόν ότι ένας αποφασιστικός λόγος υπέρ της *a* δεν επιτάσσει *άμεσα* να υιοθετήσουμε αυτή τη νοητική στάση· επιτάσσει να *επιβάλουμε* εμείς οι ίδιοι στον εαυτό μας την υιοθέτησή της. Προκειμένου, δηλαδή, να δεσμευτούμε ως προς την υιοθέτηση της *a*, θα πρέπει να κάνουμε κάτι, να προβούμε σε μια σειρά νοητικών ενεργημάτων, τα οποία θα καλέσουν σε εφαρμογή κάποιες κρίσιμες ορθολογικές αρχές. Συμμορφούμενοι με το δέον των λόγων, δίνουμε οι ίδιοι στον εαυτό μας ένα νόμο· επί της ουσίας, αυτοδεσμευόμαστε.

Η αναγνώριση της ισχύος των πρακτικών λόγων δεν ισοδυναμεί απλώς με ανακάλυψη των ήδη υποστατών θεμελίων τους. Η συστατικότητα των ορθολογικών αρχών δεν προσδίδει στη θεμελίωση έναν απλώς ενεργητικό χαρακτήρα. Ενεργητικό χαρακτήρα θα είχε και η *αναζήτηση* των θεμελίων, όπως στην περίπτωση μιας ανασκαφής. Της προσδίδει αντίθετα ένα *δημιουργικό* χαρακτήρα, καθώς αυτό που κάνουμε είναι να *συνενώνουμε* ασύνδετες νοητικές στάσεις, να απορρίπτουμε κάποιες και να υιοθετούμε κάποιες άλλες, ακολουθώντας αυστηρά κριτήρια ορθότητας. Όταν όμως ολοκληρώσουμε τη θεμελίωση, δεν μπορούμε παρά να αναγνωρίσουμε στο δημιούργημά μας, στην κατασκευή μας, κάτι που προϋπήρχε και που ως σύνολο, έστω και διαισθητικά, νοηματοδοτούσε και καθοδηγούσε κάθε επιμέρους βήμα μας. *Ratio essendi* του δέοντος ενός αποφασιστικού λόγου προς το πράττειν είναι ακριβώς η ανακάλυψή του μέσω μιας κατασκευής από έλλογα όντα, όπως εμείς.⁴³⁸ Μόνον έτσι θα μπορούσαμε να αντιληφθούμε την εργασία μας ως *θεμελίωση* και όχι ως μια σαθρή σώρευση υλικών της νόησης, μη διεπόμενη από κανόνες. Μπορούμε λοιπόν να λέμε ότι θεμελιώνουμε το δέον των αποφασιστικών λόγων χωρίς να χρησιμοποιούμε εισαγωγικά, όπως δεν χρησιμοποιούμε εισαγωγικά, όταν λέμε ότι φτιάξαμε ένα παζλ, καίτοι η τελική εικόνα προϋπήρχε ως σύνολο και μας καθοδηγούσε στην κατασκευή του. Η θεμελίωση των λόγων μοιάζει λοιπόν περισσότερο με την κατάσκευή ενός παζλ· όχι με την ανακάλυψη μιας κρυμμένης τοιχογραφίας, ούτε με τη φιλοτέχνηση ενός ψηφιδωτού. Αποκρούνται έτσι εν ταυτώ οι κίνδυνοι της ετερονομίας και του υποκειμενισμού. Επιπλέον, η κυριολεκτική χρήση του λόγου, όταν μιλάμε αφενός μεν για την υιοθέτηση της έποψης του νομοθέτη και για την ηθική μας αυτονομία, αφετέρου δε για την αντικειμενική ισχύ των ηθικών κανόνων, θα πρέπει να μην προκαλεί την αίσθηση του παραδόξου.⁴³⁹

⁴³⁸ Η υπερβατολογική διάσταση του επιστημολογικού κονστρουκτιβισμού καθίσταται, νομίζω, σαφής. Θα λέγαμε ότι ο κονστρουκτιβισμός αυτός αποτελεί τον επιστημολογικό βραχίονα ενός υπερβατολογικού *ρεαλισμού* αναφορικά με τους λόγους. Σαφής καθίσταται επίσης και ο *ανθρωποκεντρικός* χαρακτήρας του υπερβατολογικού ρεαλισμού ως οντολογικής θεώρησης των ουσιαστικών λόγων.

⁴³⁹ Δεν είμαι βέβαιος εάν με αυτόν τον τρόπο απαντώ ικανοποιητικά στις σοβαρές επιφυλάξεις που διατυπώνει ο Βασίλης Βουτσάκης (βλ. υπ. 9) αναφορικά με την πρακτική και επιστημολογική όψη του ρεαλισμού περί των λόγων. Η θέση του είναι ότι θα πρέπει να αρνηθούμε την οντολογία του ρεαλισμού, σύμφωνα με την οποία τα κανονιστικά γεγονότα *υπάρχουν* ως μέρος μιας πραγματικότητας που κείται εκτός του νου. Οι λόγοι, υποστηρίζει, δεν υφίστανται πριν το νοητικό ενέργημα της θεμελίωσης· τουναντίον είναι αυτό το ενέργημα που τους δίνει υπόσταση, που καθιστά μια εκτίμηση *λόγο* προς το πράττειν. Όπως αναφέρει χαρακτηριστικά, η στιγμή κατά την οποία αποκτάμε συνείδηση και επίγνωση αυτού που προσλαμβάνουμε ως λόγο είναι μια *δημιουργική* στιγμή. Τούτη η αντίληψη βασίζεται στην αντιεννορασιακρατική προκειμένη σύμφωνα με την οποία «άμεση, δηλαδή αδιαμεσολά-

Ας επιστρέψουμε όμως στο αρχικό μας ζήτημα, στην ανάδυση του κράτους ως αίτημα ολοκλήρωσης του λόγου, και ας δούμε ποια είναι η κανονιστική συνέπεια των όσων διαπιστώσαμε για τον πολλαπλό χαρακτήρα της λογικής έποψης. Εάν η έποψη αυτή, το εν ω της συνθέσεως των *a priori* συνθετικών μας κρίσεων για τα δικαιώματα, δεν είναι ενιαία και αδιαίρετη, τότε ούτε η εξωτερίκευσή της μπορεί να είναι ενιαία και αδιαίρετη. Εάν τα ίδια όργανα του κράτους συγκεντρώνουν τις λειτουργίες του αυτουργού, του δικαστή και του νομοθέτη, η απαιτούμενη εξωτερίκευση δεν έχει επιτευχθεί πλήρως. Σε αυτήν την περίπτωση δεν μπορούμε να ισχυριστούμε ότι το κράτος υποστασιοποιεί τον λόγο. Αναγκαία συνθήκη της προσωποποίησης του λόγου είναι οι τρεις επόψεις να διακρίνονται μεταξύ τους με τον πλέον εναργή τρόπο: με την υποστασιοποίησή τους από διακριτά όργανα του κράτους.

Μια ακόμα προϋπόθεση της πλήρους εξωτερίκευσης, στην οποία θα πρέπει να σταθούμε, είναι η δημοσιότητα του λόγου. Η δημοσιότητα αποτελεί ήδη έναν τυπικό όρο της ισχύος των επιστημικών και πρακτικών μας λόγων.⁴⁴⁰ Αυτό καθίσταται σαφές, εάν αναλογιστούμε τις προϋποθέσεις της βαθιάς συμβολαιοκρατίας του Καντ αναφορικά με τα θεμέλια της κανονιστικότητας: η *έκφραση* των αμφιβολιών, όπως και η *άσκηση* του δικαιώματος αρνησικυρίας έχουν εξ ορισμού δημόσιο χαρακτήρα, καθώς λαμβάνουν χώρα ενώπιον της ολομέλειας των λογοθετών $x_1, x_2, x_3, \dots, x_n$.⁴⁴¹ Εξωτερίκευση λοιπόν της έποψης του λόγου σημαίνει και εξωτερίκευση των διαβουλευτικών ενεργημάτων των ελεύθερων και ίσων προσώπων $x_1, x_2, x_3, \dots, x_n$.

βητη από τον στοχασμό επαφή με τους λόγους δεν μπορούμε να έχουμε» διαφορετικά, θα οδηγούμασταν σε μια δογματική αντίληψη της πραγματικότητας, ως κάτι μη διαπερατού από τον ορθό λόγο, άρα ως κάτι που δεν μας παρέχει επαρκή εγγύα βεβαιότητας. Επιπλέον, η αντίληψη αυτή εξασφαλίζει, κατά τον Βουτσάκη, τη βαθύτερη κανονιστική σύνδεση του αυτουργού με τους λόγους που τον δεσμεύουν, μια σύνδεση αναγκαία προκειμένου το υποκείμενο να μην απεμπολήσει την αυτονομία του.

Εάν όμως δεν μπορούσαμε να μιλάμε για λόγους πριν το νοητικό ενέργημα της θεμελίωσης, αυτό θα σήμαινε πως ο στοχασμός και ο αναστοχασμός μας δεν διέπονται από κανόνες. Ως εκ τούτου, δεν θα είχε νόημα να μιλάμε για ορθούς ή εσφαλμένους στοχασμούς, για ορθή ή εσφαλμένη θεμελίωση. Εάν αντίθετα η θεμελίωση διέπεται από κριτήρια ορθότητας, τότε διέπεται και από λόγους, οι οποίοι θα πρέπει να νοηθούν ως πρότεροι αυτής. Ανακύπτει φυσικά το ερώτημα: εάν οι λόγοι ισχύουν πριν τους θεμελιώσουμε, τότε ποια η αναγκαιότητα της θεμελίωσής τους; Οι συναφείς ιδέες της αυτοπάθειας των λόγων, του επιστημολογικού κονστрукτιβισμού και του υπερβατολογικού ρεαλισμού περί της κανονιστικότητας μας βοηθούν στη συγκρότηση μιας απάντησης.

⁴⁴⁰ Η Christine Korsgaard συνηγορεί υπέρ της αναγκαιότητας της συνθήκης της δημοσιότητας των λόγων επικαλούμενη το επιχείρημα περί ιδιωτικής γλώσσας του Ludwig Wittgenstein. Βλ. τις διαλέξεις της *The Sources of Normativity*, 136-139. Βλ. όμως και Στέλιου Βιρβιδάκη, «Η ηθική μετά τον Wittgenstein», στο Ludwig Wittgenstein, *Περί Ηθικής* (Αθήνα: Εκδόσεις Καρδαμίτσα, 2000), εισαγωγή, μτφρ., σχόλια, επιμέλεια: Κωστής Μ. Κωβαίος· επίμετρο: Στέλιος Βιρβιδάκης, 155-157.

⁴⁴¹ Για τη δημοσιότητα ως δικαϊκή μορφή βλ. τις σκέψεις που διατυπώνει ο Καντ στο έργο του *Προς την Αιώνια Ειρήνη*, 8: 381-386 [= «Toward perpetual peace: A philosophical project», στο Immanuel Kant, *Practical Philosophy* (New York: Cambridge University Press, 1996), μτφρ., επιμ. Mary J. Gregor, 347-351]. Βλ. επίσης τις αναπτύξεις του σχετικά με τη δημόσια χρήση του λόγου στο δοκίμιό του «Απάντηση στο ερώτημα: Τι είναι Διαφωτισμός;», 8: 35-42 [= «An answer to the question: What is enlightenment?», στο Immanuel Kant, *Practical Philosophy* (New York: Cambridge University Press, 1996), μτφρ., επιμ. Mary J. Gregor, 17-22]. Για μια ερμηνευτική καθοδήγηση αναφορικά με την καντιανή θεώρηση της δημοσιότητας ως συνθήκης του λόγου, βλ. Onora O' Neill, *Constructions of Reasons: Explorations of Kant's Practical Philosophy*, 28-50. Για τη θεσμική σημασία της δημόσιας χρήσης του λόγου, βλ. Παύλου Κ. Σούρλα, «Διαφωτισμός και δημοκρατία: μια καντιανή προσέγγιση», *Ισοπολιτεία* 6 (2002), 47-81. [Πλέον περιλαμβάνεται στον τόμο Παύλου Κ. Σούρλα, *Δημοκρατία και Αυτονομία* (Αθήνα: Πόλις, 2017), 66-104].

Όπως άλλωστε παρατηρεί ο John Rawls, «[η] συνθήκη της δημοσιότητας ενυπάρχει στην καντιανή θεωρία της κατηγορικής προσταγής, εφόσον απαιτεί από εμάς να ενεργούμε σύμφωνα με αρχές που κάθε έλλογο ον θα ήθελε να θέσει σε ισχύ σ' ένα βασίλειο σκοπών. Ο Kant αντιλαμβανόταν αυτό το βασίλειο ως μια ηθική κοινοπολιτεία που θα είχε τέτοιες ηθικές αρχές ως καταστατικό της χάρτη».⁴⁴²

Όσο λοιπόν η αναγνώριση της ισχύος των δικαιωμάτων και η συμμόρφωση προς αυτά παραμένει προσωπικό ζήτημα των μερών, τα διαβουλευτικά ενεργήματα των τελευταίων διατηρούν έναν ενδόμυχο χαρακτήρα. Η εξωτερίκευση της έποψης του λόγου μέσω της υποστασιοποίησής της συνεπάγεται την εξωτερίκευση των διαβουλευτικών ενεργημάτων των κρατικών οργάνων. Το τι ακριβώς σημαίνει αυτό εξαρτάται από την εξουσία που το κάθε όργανο ασκεί. Στην περίπτωση του κράτους ως αυτουργού, για παράδειγμα, οι σκοποί τους οποίους επιδιώκει η δημόσια διοίκηση και τα μέσα με τα οποία επιχειρεί να τους πετύχει πρέπει να χαρακτηρίζονται από απόλυτη διαφάνεια. Στην περίπτωση του κράτους ως δικαστή, οι αποφάσεις που εκδίδονται θα πρέπει να δημοσιεύονται συνοδευόμενες από την πλήρη αιτιολόγηση του διατακτικού τους. Αλλά και η διαδικασία ενώπιον του δικαστηρίου θα πρέπει κατ' αρχήν να είναι προσιτή σε κάθε ενδιαφερόμενο. Ομοίως, προσιτές στον καθένα πρέπει να είναι οι διαβουλευτικές διεργασίες που λαμβάνουν χώρα στο πλαίσιο της λειτουργίας των νομοθετικών οργάνων, οι αποφάσεις στις οποίες καταλήγουν, καθώς και οι λόγοι που οδήγησαν σε αυτές.⁴⁴³

Οι δύο συνθήκες της εξωτερίκευσης στις οποίες αναφερθήκαμε, η διάκριση των λειτουργιών και η δημοσιότητα του λόγου, είναι αναγκαίες προκειμένου το κράτος να μπορεί να θεωρηθεί ως προσωποποίηση της λογικής έποψης, προκειμένου να μιλήσουμε για κράτος *δικαίου*. Στη συνέχεια θα ασχοληθούμε με την τελευταία θεμελιώδη συνθήκη: την ενσωμάτωση στην έννομη τάξη των ηθικών μας δικαιωμάτων.

4.2. Η κανονιστική ισχύς της έννομης τάξης

Η μετάβαση στην πολιτική κατάσταση θέτει το πρόβλημα της σχέσης μας με ένα νέο πρόσωπο. Δεδομένης της φύσης του ως υποστασιοποιημένου λόγου, η σχέση μας με το πρόσωπο αυτό θα έχει ιδιάζοντα χαρακτηριστικά. Εξ αρχής, δηλαδή, δεν φαίνεται εύλογο να ισχυριστούμε ότι το κράτος συγκαταλέγεται από κοινού με εμάς στη χορεία των ίσων και ελεύθερων λογοθετών $x_1, x_2, x_3, \dots, x_n$ ως ένα ακόμα δικαιολογητικό ορόσημο. Βέβαια, όταν το κράτος συμβάλλεται με άλλα πρόσωπα, είτε πρόκειται για ιδιώτες είτε για νομικά πρόσωπα δημοσίου δικαίου, τότε ασφαλώς μπορούμε να μιλήσουμε για άμεση εφαρμογή της αρχής της διακριτότητας της βούλησης ως αναγκαίας συνθήκης της αμοιβαίας δεσμευτικότητας κάθε συμφωνίας. Βάσει αυτής της αρχής, συγκλίνουν και απωθούνται οι κανονιστικώς κρίσιμες εκτιμήσεις, θεμελιώνοντας τα δικαιώματα και τις υποχρεώσεις των δύο μερών. Δεν

⁴⁴² Βλ. John Rawls, *Θεωρία της Δικαιοσύνης*, 169-170.

⁴⁴³ Την ιδέα ενός δημόσιου λόγου σε αντιδιαστολή προς αυτήν των μη δημόσιων, ιδιωτικών λόγων αναπτύσσει ο John Rawls στο έργο του *Ο Πολιτικός Φιλελευθερισμός*, 257-302. Πρβλ. του ιδίου, «The Idea of Public Reason Revisited», *The University of Chicago Law Review* 64 (1997), 765-807. [Πλέον περιλαμβάνεται στον τόμο John Rawls, *Collected Papers* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999), Samuel Freeman (ed.), 573-615.

συμβαίνει όμως το ίδιο με την αρχή της ισότητας. Ούτως ή άλλως, η αρχή αυτή δεν είναι συστατική του κανονιστικού πλαισίου που διέπει τη σύναψη των συμβάσεων. Τούτο καθίσταται απολύτως ευκρινές στην περίπτωση των διοικητικών συμβάσεων, εκεί όπου το δημόσιο, επιδιώκοντας την εξυπηρέτηση ενός σκοπού ευρύτερου ενδιαφέροντος, διατηρεί έναντι του αντισυμβαλλομένου του μια σαφώς πλεονεκτική θέση.⁴⁴⁴

Ακόμα όμως και σε αυτήν την περίπτωση δεν μπορούμε να μιλήσουμε για ανισότητα. Το γενικό συμφέρον, το οποίο θεραπεύει η διοίκηση με τη σύναψη συμβάσεων που διέπονται από το δημόσιο δίκαιο, δεν είναι ένα μέγεθος κανονιστικά ανεξάρτητο από τα επιμέρους ομοειδή ατομικά συμφέροντα. Ακόμα και αν η επιδίωξη ενός συγκεκριμένου ετεροειδούς ατομικού συμφέροντος αντίκειται *in concreto* σε μια εκδοχή του γενικού συμφέροντος, δεν μπορούμε να αποδώσουμε τη μεταξύ τους ένταση στον δυϊσμό γενικότητας και ατομικότητας, διότι στο γενικό συμφέρον έχουν ήδη ενσωματωθεί κατά τη συγκρότησή του στοιχεία ατομικότητας.⁴⁴⁵ Για παράδειγμα, υποκείμενο της υγείας, ως ενός δημοσίου αγαθού και άρα ως σκοπού στον οποίο θα πρέπει να αποβλέπει το κράτος, δεν είναι μια συλλογικότητα (η κοινωνία), αλλά το κάθε άτομο χωριστά. Συνεπώς, το γενικό συμφέρον στην υγεία δεν μπορεί να νοηθεί παρά ως το άθροισμα επιμέρους ομοειδών ατομικών συμφερόντων. Τυχόν ένταση λοιπόν ανάμεσα σε αυτήν την εκδοχή του γενικού συμφέροντος και σε ένα ετεροειδές ατομικό ανάγεται στην πραγματικότητα στην ανταγωνιστική σχέση μεταξύ δύο ατομικών συμφερόντων του ίδιου προσώπου.

Οι παρατηρήσεις αυτές αναδεικνύουν την ασυμμετρία των σκοπών που επιδιώκουν τα αντισυμβαλλόμενα μέρη μιας διοικητικής σύμβασης. Πρόκειται για τη ασυμμετρία ενός ατομικά εστιασμένου σκοπού και ενός σκοπού ευρύτερου ενδιαφέροντος. Η ασυμμετρία των σκοπών δικαιολογεί και την ασυμμετρία της κανονιστικής θέσης, με τις περαιτέρω εξουσίες που αναγνωρίζονται στην πλευρά της διοίκησης. Η υπερέχουσα θέση του δημοσίου κατά τη σύναψη των διοικητικών συμβάσεων αποτελεί ακριβώς το κανονιστικό αντίκρισμα της υποχρέωσής του να μεριμνά για την επίτευξη σκοπών που υπερβαίνουν το στενό συμφέρον της διοίκησης. Εάν η υπερέχουσα θέση εξασφαλιζόταν από τους όρους μιας σύμβασης ιδιωτικού δικαίου, τότε θα πλήττονταν πράγματι τα δικαιώματα της άλλης πλευράς. Το πρόβλημα όμως θα αφορούσε όχι στις σχέσεις ισότητας, αλλά στις σχέσεις διακριτότητας των μερών, καθώς, εξαιτίας των ηθικώς αθεμελιωτών εξουσιών της διοίκησης, θα νοθευόταν ο διμερής χαρακτήρας της σύμβασης· η δράση της διοίκησης δηλαδή θα απομακρυνόταν από τα όρια της συμφωνίας και της συναπόφασης και θα προσέγγιζε τα όρια της μονομερούς δράσης. Με μια πιο σχηματική διατύπωση, η βούληση των οργάνων της διοίκησης θα εισχωρούσε στο βουλευτικό πεδίο του αντισυμβαλλομένου της, καταλαμβάνοντας ένα μέρος του.

⁴⁴⁴ Για τα κριτήρια διάκρισης της διοικητικής σύμβασης και ιδίως για την υπερέχουσα θέση του δημοσίου έναντι του αντισυμβαλλόμενου μέρους βλ. Απ. Γέροντα, «Η συμβατική δράση της δημόσιας διοίκησης» στο Κ. Γιαννακόπουλου (ed.), *Διοικητικό Δίκαιο* (Αθήνα-Κομοτηνή: Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, 2004), 276 επ.

⁴⁴⁵ Βλ. Παύλου Σούρα, *Δίκαιο και Δικανική Κρίση*, 786-798.

Μολονότι δεν έχει νόημα να μιλάμε για σχέσεις ισότητας στην περίπτωση της συμβατικής δραστηριότητας του κράτους, μπορούμε να προβαίνουμε σε διαπιστώσεις για τη συγκριτική θέση υπεροχής ή μη του ενός μέρους. Αυτό συμβαίνει διότι στο συμβατικό πεδίο το κράτος δεν λειτουργεί ως υποστασιοποιημένος λόγος, αλλά ως αυτουργός, ως υποκείμενο επιλογών, ακριβώς όπως και ο αντισυμβαλλόμενός του. Βασικό μέλημα της αυτουργίας είναι η εξυπηρέτηση συμφερόντων. Όπως είδαμε, στην περίπτωση των συμβάσεων που διέπονται από το ιδιωτικό δίκαιο, το κράτος φροντίζει για το στενότερα ιδωμένο συμφέρον του ως ενός νομικού προσώπου δημόσιου δικαίου, τοποθετούμενο συμμετρικά έναντι του αντισυμβαλλόμενου μέρους. Στην περίπτωση των διοικητικών συμβάσεων αντιθέτως το κράτος επιδιώκει την προώθηση του ευρύτερου δημόσιου συμφέροντος. Για να νοήσουμε όμως το κράτος ως υποστασιοποιημένο λόγο, θα πρέπει να μετακινηθούμε από την πρακτική σφαίρα των συμφερόντων σε αυτήν των δικαιωμάτων.

Ως υποστασιοποίηση ή προσωποποίηση της έποψης από την οποία είναι δυνατές οι κρίσεις περί των δικαιωμάτων, το κράτος αποσύρεται από τον χώρο της αυτουργίας, άρα παύει να αποτελεί υποκείμενο επιλογών. Η φύση του προσδιορίζεται πλέον από τη φύση των δικαιωμάτων' καθίσταται δηλαδή υποκείμενο εξαναγκασμού και μάλιστα αμφιμερώς. Η αμφιμέρεια θα πρέπει να νοηθεί ως εξής: σε πρώτο στάδιο, η ατελής δεσμευτικότητα των δικαιωμάτων, η οποία συγκροτεί τις σχέσεις ισότητας και διακριτότητας των πολιτών, *τριτενεργεί* έναντι του κράτους. Έτσι, το κράτος έχει αρχικά το ηθικό καθήκον, συσχετικό μιας αξίωσης των πολιτών με το ίδιο περιεχόμενο, να κατοχυρώσει νομοθετικά τα δικαιώματα αυτά, θέτοντας σε ισχύ επιτρεπτικούς, επιτακτικούς ή απαγορευτικούς κανόνες δικαίου. Παράλληλα, έχει το καθήκον, όταν προκύπτουν αντιδικίες αναφορικά με δικαιώματα, να αποφαίνεται σε συμφωνία με αυτά, χωρίς να λαμβάνει υπ' όψιν του άλλες εκτιμήσεις, όπως απλά συμφέροντα, ατομικά ή γενικά, χωρίς δηλαδή να εγκαταλείπει την έποψη του δικαστή χάριν εκείνης του αυτουργού, υποκαθιστώντας μάλιστα τους ίδιους τους αυτουργούς/διαδικούς στο έργο της πρακτικής τους διαβούλευσης.

Οι ηθικές αξιώσεις των πολιτών έναντι του κράτους που αντιστοιχούν στα παραπάνω καθήκοντα δεν είναι άλλες από τα ατομικά συνταγματικά τους δικαιώματα. Τα δικαιώματα αυτά έχουν θεμελιώδη χαρακτήρα εντός της έννομης τάξης, διότι θεμελιώδης είναι ο χαρακτήρας τους εντός των *a priori* συνθετικών κρίσεων για τα δικαιώματα. Όπως γνωρίζουμε, τα ηθικά δικαιώματα είναι κανονιστικές σχέσεις μεταξύ δύο προσώπων, υπό την τριτοπρόσωπη έποψη του λόγου. Είδαμε όμως ότι, προκειμένου τα δικαιώματα να αναπτύξουν πλήρη δεσμευτική ισχύ, η έποψη του λόγου θα πρέπει να καταστεί εξωτερική ως προς τα μέρη, να αποκτήσει και η ίδια προσωπικότητα. Η σχέση των δικαιωμάτων μετατρέπεται έτσι από διμερή σε τριμερή. Τούτο δεν σημαίνει παρά τη μετουσίωση των δικαιωμάτων από ηθικά σε νομικά. Μεταξύ των δύο μερών, του Α και του Β, παρεμβάλλεται ένα τρίτο πρόσωπο, η υποστασιοποιημένη έποψη του λόγου, το κράτος δικαίου. Το νομικό πλέον δικαίωμα του Α έναντι του Β αποτελεί σύνθεση δύο επιμέρους κανονιστικών σχέσεων: i) της συνταγματικής αξίωσης του Α έναντι του κράτους να κατοχυρώσει νομοθετικά τη σχέση ηθικού δικαιώματος που τον συνδέει με τον Β, ii) της υποχρέωσης του Β να συμμορφωθεί προς τον κανόνα δικαίου που θέσπιστηκε σε συμμόρφωση προς την υπό i

συνταγματική υποχρέωση. Οι αποφάσεις του κράτους σε νομοθετικό και δικαστικό επίπεδο έχουν λοιπόν με τη σειρά τους εξαναγκαστό χαρακτήρα για τους πολίτες, εν προκειμένω για τον Β. Η δεσμευτικότητα των αποφάσεων αυτών είναι η δεσμευτικότητα του ηθικού δικαιώματος του Α έναντι του Β, η οποία, αφού τριτενήργησε έναντι του κράτους, επέστρεψε στον αρχικό της αποδέκτη, ενισχυμένη με την απειλή του κρατικού εξαναγκασμού.

Υπό αυτήν την έννοια της αμφιμέρειας, το κράτος αναπτύσσει μια κατοπτρική λειτουργία αναφορικά με τα δικαιώματα, καθώς αντανακλά προς τους πολίτες την κανονιστική ισχύ που και το ίδιο δέχεται, υποκειμένο σε αυτήν. Η μεταφορά του αντικατοπτρισμού είναι αρμόζουσα, για λόγους που αφορούν στη δεσμευτικότητα των νομικών δικαιωμάτων και της έννομης τάξης γενικότερα, και όχι στη γνώση μας για αυτά.⁴⁴⁶ Αρχικά θα παρατηρούσαμε ότι, όπως η εμφάνιση ενός ειδώλου στον

⁴⁴⁶ Η αναλογία του καθρέφτη μας βοηθάει να συλλάβουμε τρεις ουσιώδεις αλήθειες αναφορικά με τη φύση του δικαίου: α) την εγγενή του σχέση με την ηθική, β) τη μεταξύ τους διάκριση, γ) την αυθεντία του δικαίου, ήτοι το πρωτείο ή την υπεροχή του έναντι κάθε άλλου κανονιστικού συστήματος.

Το καθήκον αντικατοπτρισμού στην έννομη τάξη των ηθικών δικαιωμάτων που διέπουν τις εξωτερικές σχέσεις μεταξύ των προσώπων είναι το θεμελιώδες συνταγματικό καθήκον του κράτους, ένα καθήκον που δεσμεύει τους λειτουργούς του, ακόμα και αν δεν έχει αποτυπωθεί ρητώς στον καταστατικό του χάρτη. Όπως θα δούμε και στη συνέχεια, η συμμόρφωση προς το καθήκον αυτό είναι που προσδίδει τον χαρακτήρα του *δικαίου* σε ένα σύστημα κανόνων.

Η έννοια του αντικατοπτρισμού μας επιτρέπει, ωστόσο, να συλλάβουμε και τη διάκριση του δικαίου από την ηθική. Διότι ο αντικατοπτρισμός συνεπάγεται μια «παραποίηση», μια «αλλοίωση» του αντικειμένου του, η οποία όμως υπακούει σε συγκεκριμένους κανόνες. Γνωρίζουμε δηλαδή ότι το είδωλο, τοποθετημένο συμμετρικά έναντι του αντικειμένου του, το παρουσιάζει αντεστραμμένο. Βάσει αυτής της γνώσης μπορούμε να φανταστούμε πώς ακριβώς είναι το αντικείμενο. Κάτι ανάλογο συμβαίνει και με τη σχέση δικαίου και ηθικής, αναφορικά με τις κατηγορίες της αξίωσης και του καθήκοντος. Κεντρικής σημασίας για το δίκαιο είναι η έννοια της κύρωσης, ως ειδώλου των αντικατοπτριζόμενων δικαιωμάτων. Αυτό που βλέπουμε να αποτυπώνεται στον Ποινικό Κώδικα, φέρ' ειπείν, δεν είναι τα ίδια τα δικαιώματα που συγκροτούν την ηθική τάξη, αλλά το είδωλό τους, μια αντιστροφή τους. Το ενδιαφέρον του δικαίου μετατοπίζεται από τα ηθικά δικαιώματα στην *άρνησή* τους, από τον φορέα τους σε αυτόν που τα παραβιάζει, από τη θέση του πρώτου εντός της χορείας των ίσων και ελεύθερων λογοθετών στη θέση του δεύτερου εντός της ίδιας χορείας. Παραβίαση μιας αξίωσης σημαίνει πως κάποιος έχει ενεργήσει βάσει της παράστασης ενός κανόνα που δεν θα μπορούσε να ανήκει στο δίκαιο, διότι θα τελούσε σε σύγκρουση με έναν κανόνα που δεν θα μπορούσε να μην ανήκει στο δίκαιο. Το δίκαιο είναι η απάντηση της ηθικής στην αμφισβήτηση της ισχύος της από ένα ανταγωνιστικό κανονιστικό σύστημα, ασύμβατο προς την ίδια. Με την απάντηση τούτη το δίκαιο αφ' ενός διαφοροποιείται σαφώς από την ηθική, αφετέρου διακηρύσσει την αυθεντία του, την υπεροχή του έναντι κάθε άλλου συστήματος πρακτικών κανόνων. Εάν το κράτος και το δίκαιο αποτελούν υποστασιοποίηση ή εξωτερίκευση της τριτοπρόσωπης έποψης του λόγου, τότε θα πρέπει να εξωτερικεύεται όχι απλώς το περιεχόμενο των δικαιωμάτων, αλλά και ο θεμελιώδης χαρακτήρας τους ως αρμών του λόγου. Δεν αρκεί, επομένως, η απλή καταγραφή των δικαιωμάτων, η «απεικόνισή» τους. Εννοιολογικά και κανονιστικά το δίκαιο δεν θα μπορούσε να συνίσταται σε έναν κατάλογο εντολών. Σε αυτήν την περίπτωση θα αποτελούσε ένα ακόμα κανονιστικό σύστημα, χωρίς καμία αξίωση πρωτείου έναντι των υπολοίπων. Προκειμένου να υποστασιοποιηθεί η αυθεντία του, το ίδιο το δίκαιο θα πρέπει να εμπεριέχει την απάντηση σε κάθε έμπρακτη (εξωτερικευμένη) αμφισβήτησή της. Αυτή η απάντηση είναι η ουσία του δικαίου, το οποίο θα πρέπει να ιδωθεί ως η άρνηση της άρνησης της ηθικής τάξης, όχι ως η ηθική τάξη καθ' εαυτήν. Αυτό που βλέπουμε στο δίκαιο δεν είναι η ίδια η ηθική, αλλά το είδωλό της. Το περιεχόμενο της ηθικής μπορούμε να το γνωρίσουμε, εάν αντιστρέψουμε το είδωλο, εάν αφαιρέσουμε την πρώτη άρνηση.

Το είδος των αντικατοπτριζόμενων δικαιωμάτων προσδιορίζει και το είδος της κύρωσης, τη μορφή του ειδώλου τους. Τα δικαιώματα που αντικατοπτρίζονται στις ρυθμίσεις του Ποινικού Κώδικα αφορούν, όπως γνωρίζουμε, στις σχέσεις ουσιαστικής ισότητας των ηθικών προσώπων. Αυτός που παραβιάζει μια αξίωση, πράττει σύμφωνα με την παράσταση ενός λόγου η ισχύς του οποίου θα σήμαινε την εκβολή του υποκειμένου του δικαιώματος από τη χορεία των ίσων και ελεύθερων

καθρέφτη προϋποθέτει μια πηγή εξωτερική ως προς αυτόν, έτσι και η κανονιστικότητα του νόμου προϋποθέτει ήδη ισχύοντα ηθικά δικαιώματα. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι το πέρασμα στην πολιτική κατάσταση δημιουργεί μια περιττή παλινδρόμηση. Όσο η έποψη του λόγου παραμένει εσωτερική σε σχέση με τα υποκείμενα, οι κρίσεις περί των δικαιωμάτων δεν αποκλείεται να ενέχουν το στοιχείο της αβεβαιότητας. Ακόμα όμως και όταν το στοιχείο αυτό ελλείπει, είναι πολύ πιθανό να αμφιβάλλουμε για το εάν οι εταίροι μας αναγνωρίζουν την ισχύ τους ή για το εάν θα συμμορφωθούν προς το περιεχόμενό τους. Η λειτουργία του αντικατοπτρισμού υπόσχεται να άρει αυτήν την κατάσταση, ικανοποιώντας ένα αίτημα βεβαιότητας ή ασφάλειας δικαίου.

Πώς επιτυγχάνεται η βεβαιότητα των κρίσεών μας στην περίπτωση του καθρέφτη; Μπορεί πράγματι να έχουμε σχηματίσει μια άποψη για την εικόνα μας, για

προσώπων. Η άρνηση της ισχύος του λόγου αυτού δεν επιβεβαιώνει απλώς τη φύση των πρακτικών μας λόγων ως σχέσεων ισότητας μεταξύ των προσώπων· προσδίδει επιπλέον *εξωτερική* υπόσταση στον θεμελιώδη χαρακτήρα που έχει για το συνολικό οικοδόμημα της κανονιστικότητας η κατηγορία της ισότητας. Η άρνηση της άρνησης των ηθικών δικαιωμάτων μας οδηγεί λοιπόν σε ένα υψηλότερο επίπεδο δεσμευτικότητας. Υποστασιοποίηση του θεμελιώδους για τον λόγο χαρακτήρα των σχέσεων ισότητας σημαίνει διακήρυξη του πρωτείου ή της υπεροχής του. Οι σχέσεις αυτές, ήτοι οι σχέσεις ηθικών δικαιωμάτων, αποκτούν εξωτερική υπόσταση μέσω της αντιπαράθεσής τους με ένα αντίθετο σύστημα κανόνων και της κατίσχυσής τους επ' αυτού. Η στιγμή που οι σχέσεις ισότητας/δικαιωμάτων αποκτούν εξωτερική υπόσταση είναι η στιγμή της ανάδυσης του δικαίου και της αυθεντίας του. Θα λέγαμε λοιπόν ότι η ισότητα αποκτά εξωτερική υπόσταση με την εισαγωγή της πρόβλεψης ότι ο Α, ο οποίος πράττει σύμφωνα με ένα σύστημα κανόνων που του αναγνωρίζει περισσότερες ελευθερίες έναντι του Β απ' ό,τι το δίκαιο, άρα σύμφωνα με ένα σύστημα κανόνων που εκβάλλει τον Β από τη χορεία των ίσων και ελεύθερων προσώπων, θα πρέπει και ο ίδιος, εξ αυτού ακριβώς του λόγου, να εκβληθεί από τη χορεία των ίσων και ελεύθερων προσώπων. Ένα κανονιστικό σύστημα, προκειμένου να αποκτήσει την ιδιότητα και την αυθεντία του δικαίου, θα πρέπει να προβλέπει μια *ποινή* για τον Α· όχι όμως μια οποιαδήποτε ποινή. Ζητούμενο της ποινής δεν είναι η ανταπόδοση του κακού που προξένησε ο Α στον Β μέσω της προσβολής του αντίστοιχου αγαθού. Επιπροσθέτως, καίτοι η πρόβλεψη της ποινής μπορεί να εξυπηρετήσει σκοπούς (ειδική και γενική πρόληψη), η ίδια δεν θεμελιώνεται στην προσφορότητά της να επιτύχει τους σκοπούς αυτούς. Όπως γνωρίζουμε, η πρόβλεψη της ποινής είναι ο μοναδικός τρόπος να διακηρυχθεί, δηλαδή να καταστεί εξωτερικώς υποστατός, ο θεμελιώδης χαρακτήρας των ηθικών δικαιωμάτων για την επικράτεια των λόγων. Είναι μια αναγκαία συνθήκη, προκειμένου ένα σύστημα κανόνων να μετατραπεί σε δίκαιο. Εάν λοιπόν ο Α διεκδίκησε μια ελευθερία που δεν του ανήκει, η ποινή του θα πρέπει να είναι η στέρηση της ελευθερίας του. Πρόκειται για άρνηση της άρνησης της ισχύος του ηθικού δικαιώματος που προσεβλήθη, με την οποία εκδηλώνεται η αυθεντία του δικαίου. Μάλιστα, η στέρηση της ελευθερίας θα είναι τόσο μεγαλύτερη, όσο μεγαλύτερη είναι η απαξία της πράξης την ελευθερία τέλεσης της οποίας σφετερίστηκε ο Α, δηλαδή όσο μεγαλύτερη είναι η αξία του αγαθού που προσέβαλε ο τελευταίος.

Τα δικαιώματα που αντικατοπτρίζονται στις ρυθμίσεις του Αστικού Κώδικα αφορούν στις σχέσεις διακριτότητας των προσώπων. Η κύρωση για την προσβολή αυτών των δικαιωμάτων δεν μπορεί να είναι μια στερητική της ελευθερίας ποινή: η εκβολή από την χορεία των ίσων και ελεύθερων προσώπων για ένα περιορισμένο χρονικό διάστημα. Ο λόγος είναι ο εξής: αυτός που παραβιάζει ένα δικαίωμα του αστικού δικαίου, πράττει σύμφωνα με την παράσταση ενός λόγου η ισχύς του οποίου θα έθετε τον φορέα του δικαιώματος ως *διακριτό πρόσωπο* εκτός της χορείας των ίσων και ελεύθερων λογοθετών. Ο φορέας θα εξακολουθούσε βέβαια να ανήκει σε αυτήν τη χορεία, ως τμήμα όμως της προσωπικότητας κάποιου άλλου. Οι κυρώσεις του αστικού δικαίου, αντικατοπτρίζοντας ακριβώς τα αντίστοιχα δικαιώματα, θα συνίστανται στην υποχρέωση αποκατάστασης της προκληθείσας βλάβης. Με την επιβολή μιας τέτοιας υποχρέωσης αποκτά εξωτερική υπόσταση ο θεμελιώδης χαρακτήρας της σχέσης διακριτότητας των προσώπων για την επικράτεια των λόγων.

το πώς μοιάζουμε, ψάυοντας το πρόσωπό μας ή στηριζόμενοι σε εκείνες τις μαρτυρίες που θεωρούμε αξιόπιστες και κατόπιν συνθέτοντας μέσω της φαντασίας τη μορφή μας· η επιβεβαίωση όμως για το πώς πραγματικά είμαστε, άρα και για το πώς μας βλέπουν οι άλλοι, απαιτεί την άμεση οπτική επαφή με το είδωλό μας. Το ερώτημα που εγείρεται αφορά στις συνθήκες της γνώσης μας: εάν δεν γνωρίζουμε εκ των προτέρων τη μορφή μας, πώς μπορούμε να είμαστε βέβαιοι ότι αυτό που αντικρύζουμε είναι το είδωλό μας και όχι μια παραφθαρμένη εκδοχή του; Πώς μπορούμε να γνωρίζουμε ότι δεν έχουμε μπροστά μας έναν παραμορφωτικό καθρέφτη; Η σύγκριση της αναπαράστασης με τις μαρτυρίες θα μπορούσε ίσως να μας δώσει μια διέξοδο, αλλά και πάλι πώς μπορούμε να είμαστε βέβαιοι για την αξιοπιστία των μαρτυριών; Για να απεγκλωβιστούμε από αυτόν τον διάλληλο κύκλο, θα πρέπει να αναφερθούμε σε ένα τρίτο αντικείμενο, εξωτερικό τόσο ως προς εμάς όσο και ως προς τον καθρέφτη. Γνωρίζοντας πώς πραγματικά είναι αυτό το αντικείμενο και πώς το αναπαριστά ο καθρέφτης, μπορούμε να διαπιστώσουμε εάν ο τελευταίος αλλοιώνει ή όχι τα είδωλά του.

Η αναλογία ισχύει και στην περίπτωση του δικαίου. Οι αμφιβολίες μας για το τι οφείλουμε να πράττουμε ή να παραλείπουμε έναντι των εταίρων μας στις μεταξύ μας σχέσεις θα πρέπει να αίρονται, όταν οι σχέσεις αυτές ρυθμίζονται από την έννομη τάξη στο πλαίσιο ενός κράτους δικαίου. Θα πρέπει δηλαδή να θεωρούμε ότι η ηθική τάξη αντικατοπτρίζεται στην έννομη, υπό τη διπλή προϋπόθεση ότι δεν έχουμε λόγους να πιστεύουμε πως οι συγκεκριμένες ρυθμίσεις της έννομης τάξης αντίκεινται στα δικαιώματα των μερών, ενώ αντίθετα έχουμε λόγους να πιστεύουμε πως οι ρυθμίσεις αυτές εκπορεύονται από ένα κράτος δικαίου, ήτοι από ένα κράτος που υποστασιοποιεί την έποψη από την οποία και μόνο καθίστανται δυνατές οι *a priori* συνθετικές μας κρίσεις για τα δικαιώματα. Πώς όμως μπορούμε να γνωρίζουμε ότι η έννομη τάξη αντικατοπτρίζει τα ηθικά μας δικαιώματα σε μια συγκεκριμένη περίπτωση, όταν αμφιβάλουμε για το ποια είναι τα δικαιώματα αυτά; Πώς μπορούμε να είμαστε βέβαιοι ότι τα είδωλα του αντικατοπτρισμού δεν είναι αλλοιωμένα και, άρα, ότι οφείλουμε όντως να κάνουμε αυτό που μας επιτάσσει ο νόμος; Όπως στο παράδειγμα του καθρέφτη, έτσι και εδώ θα πρέπει να καταφύγουμε στη βεβαιότητα μιας ήδη κερκτημένης γνώσης· συγκεκριμένα, στη βεβαιότητα της γνώσης μας για την ισχύ κάποιων θεμελιωδών ηθικών δικαιωμάτων και καθηκόντων. Εάν αυτά έχουν καταστεί μέρος της έννομης τάξης, η οποία υποστασιοποιεί τη διάκριση των λογικών επόψεων υπό συνθήκες δημοσιότητας, τότε μπορούμε να μιλήσουμε με ασφάλεια για ένα κράτος δικαίου.

Εδώ όμως η αναλογία του καθρέφτη αγγίζει τα όρια της, όσον αφορά στο γνωσιολογικό της σκέλος. Η βεβαιότητα ότι η στιλπνή επιφάνεια απέναντί μας είναι ένας καθρέφτης ισοδυναμεί με τη βεβαιότητα ότι οι αντανάκλασεις της αναπαριστούν πιστά την πραγματικότητα. Θα ήμασταν ανορθολογικοί, εάν πιστεύαμε αφενός ότι στεκόμαστε μπροστά σε έναν καθρέφτη, αφετέρου ότι αυτό που αντικρύζουμε, κοιτάζοντάς τον, δεν είναι το πρόσωπό μας. Δεν θα μας αποδιδόταν όμως η μορφή της ανορθολογικότητας, εάν πιστεύαμε ότι μια διάταξη νόμου ενός κράτους δικαίου αντίκειται σε κάποιο ηθικό μας δικαίωμα. Η κατοπτρική λειτουργία του δικαίου δεν διέπεται από φυσικούς νόμους, όπως στην περίπτωση του καθρέφτη· αποτελεί αίτημα του λόγου, από το οποίο η συμπεριφορά του νομοθέτη μπορεί να αποκλίνει. Τότε

όμως ποια η σημασία της ενσωμάτωσης των θεμελιωδών δικαιωμάτων για τις υπόλοιπες διατάξεις της έννομης τάξης, άρα και για την ίδια την έννομη τάξη συνολικά; Η σημασία αυτή δεν είναι γνωσιακής, αλλά κανονιστικής φύσης.

Το γνωστικό κύρος των κρίσεων μας για την ισχύ των δικαιωμάτων δεν αυξάνεται από την αναγνώριση και την κατοχύρωσή τους στο πλαίσιο ενός κράτους δικαίου. Η κατάφαση των *a priori* συνθηκών ισχύος των δικαιωμάτων απαιτεί περαιτέρω αναστοχαστική εργασία, η οποία αποτελεί αναπόσπαστο κομμάτι της ερμηνείας του δικαίου. Το γεγονός όμως της ενσωμάτωσης των θεμελιωδών δικαιωμάτων έχει σημασία για την ίδια τη δεσμευτικότητα της έννομης τάξης. Με την ενσωμάτωσή τους το κράτος εμφανίζεται ενώπιον των πολιτών, όχι ως ένας αυθαίρετος εξουσιαστικός μηχανισμός, αλλά ως η προσωποποίηση του λόγου, ως ο αυθεντικός εκφραστής των επιταγών που εκπορεύονται από αυτόν. Χάρης ακριβώς στην περιωπή της αυθεντίας, κάθε απόφαση του νομοθέτη θα πρέπει να θεωρείται ως *κατ' αρχήν* σύμφωνη με τον λόγο, και, ως εκ τούτου, δεσμευτική. Όπως θα δούμε παρακάτω, ο αντικατοπτρισμός της ηθικής τάξης ως προς τα θεμελιώδη δικαιώματά μας παρέχει την αναγκαία νομιμοποίηση της νομοθετικής λειτουργίας, προσδίδοντας κανονιστική ισχύ στο σύνολο της έννομης τάξης.

Με αυτόν τον τρόπο το δίκαιο αναδεικνύεται ως ένα κανονιστικό σύστημα διακριτό από την ηθική. Μια έκφανση της διακριτότητας συναντάμε στο ζήτημα της αντισυνταγματικότητας του νόμου και των αποτελεσμάτων του δικαστικού της ελέγχου. Ακόμα και αν μια νομοθετική ρύθμιση αντίκειται σε κάποιο από τα ενσωματωμένα στην έννομη τάξη θεμελιώδη δικαιώματα, η εκβολή της από αυτήν δεν είναι αυτοδίκαιη, αλλά απαιτείται να ακολουθηθούν οι διαδικασίες ελέγχου που η ίδια η έννομη τάξη προβλέπει. Μια άλλη έκφανση της διακριτότητας μας αποκαλύπτεται, όταν στρέφουμε το βλέμμα από τη λειτουργία του αντικατοπτρισμού προς άλλες εκδηλώσεις της νομοθετικής δράσης. Πράγματι, η τελευταία δεν περιορίζεται στο να εγκολπώνεται τα έστω ατελώς δεσμευτικά ηθικά μας δικαιώματα, ολοκληρώνοντας την κανονιστική τους ισχύ, δίνοντας θεσμική υπόσταση στους ήδη ισχυρούς ηθικούς μας λόγους. Διότι, στην περίπτωση του αντικατοπτρισμού το δίκαιο δεν δημιουργεί καινούριους λόγους, ικανούς να απωθήσουν την κανονιστική σημασία άλλων γεγονότων. Ο λόγος, για παράδειγμα, που οφείλουμε να λυτρώσουμε (*s*) κάποιον από έναν κίνδυνο ζωής είναι το γεγονός του θανάσιμου κινδύνου καθ' εαυτόν (*d*) και όχι η ισχύς του άρθρου 307 Π.Κ. Το άρθρο αυτό δεν προσθέτει έναν ακόμη ηθικώς σημαντικό λόγο πλάι στο γεγονός *d*, αλλά μετατρέπει τον μοναδικό λόγο από ηθικό σε ηθικοδικαιικό.⁴⁴⁷ Υπάρχουν όμως περιπτώσεις όπου το δίκαιο λειτουργεί πράγματι και *κατ' αναγκαιότητα* ως πηγή λόγων.

⁴⁴⁷ Το ότι κάτι τέτοιο αληθεύει μπορούμε να το διαπιστώσουμε εύκολα, εάν σκεφτούμε ότι θα οφείλαμε να προβούμε στη σωστική ενέργεια ακόμα και εάν δεν ίσχυε το άρθρο 307 Π.Κ., όχι όμως και αν δεν συνέτρεχε το γεγονός *d*. Πιο διαφωτιστική όμως είναι η ακόλουθη σκέψη: δεν θα οφείλαμε να προβούμε στη σωστική ενέργεια, εάν αγνοούσαμε το γεγονός *d*, όχι όμως και αν, έχοντας συνείδηση του κινδύνου ζωής που διατρέχει κάποιος, επικαλούμασταν άγνοια της ισχύος του άρθρου 307 Π.Κ. Εάν γνωρίζουμε το γεγονός *d*, τότε και μόνο τότε οφείλουμε να το εκλάβουμε ως λόγο υπέρ της *s*, ο οποίος μάλιστα απωθεί την κανονιστική σημασία άλλων γεγονότων χάριν της ισότητας του χρίζοντος βοήθειας και του αυτουργού, θεμελιώνοντας τη σχετική αξίωση του πρώτου. Επικαλούμενοι όμως άγνοια της ποινικής ρύθμισης, το μόνο που ισχυριζόμαστε είναι ότι δεν

Η ενσωμάτωση των ηθικών μας δικαιωμάτων στην έννομη τάξη αποτελεί, όπως είδαμε, αναγκαία συνθήκη προκειμένου το κράτος να ιδωθεί ως προσωποποίηση του λόγου. Και τούτο, διότι τα ηθικά δικαιώματα αποτελούν δομικά στοιχεία του λόγου ή, διαφορετικά, τους αρμούς που διασφαλίζουν τον ατομικιστικό του χαρακτήρα. Ως αρμοί του λόγου, τα δικαιώματα σχετίζονται με το πρωταρχικής σημασίας ζήτημα του προσδιορισμού των επιλογών μας. Το πώς, όμως, θα ασκήσουμε αυτές τις επιλογές κείται εκτός του χώρου που καταλαμβάνουν τα δικαιώματα στο κανονιστικό πεδίο. Η πρακτική χρήση του λόγου έγκειται ακριβώς σε αυτό: στο να μας καθοδηγεί κατά τη λήψη των αποφάσεών μας αναφορικά με τις επιλογές στις οποίες δικαιούμαστε να προβούμε, εντός δηλαδή των ορίων που θέτουν τα δικαιώματα.

Υπάρχει όμως μια ευρεία κατηγορία βιοτικών σχέσεων στο πλαίσιο των οποίων ο λόγος, κατά την πρακτική του χρήση, περιέρχεται σε μια κατάσταση αμηχανίας. Πρόκειται για εκείνες τις σχέσεις που αφορούν στην *αναγκαστική* μας συμβίωση. Και εδώ αυτό που μας ενδιαφέρει είναι η εξωτερική όψη των διαπροσωπικών μας σχέσεων, η συμπεριφορά μας δηλαδή καθ' εαυτήν και όχι οι κινητοποιοί λόγοι που μας ωθούν στην πράξη. Η διαφορά είναι ότι στο πλαίσιο των συγκεκριμένων βιοτικών σχέσεων η δράση του ενός μέρους συμπλέκεται αναγκαστικά με τη δράση πολλών άλλων, κατά τρόπο ώστε να καθίσταται αδύνατος ο προσδιορισμός της δεοντικής τιμής των πράξεών του χωρίς να ληφθεί υπ' όψιν όχι το πώς θα πρέπει να συμπεριφέρονται οι άλλοι, αλλά το πώς όντως συμπεριφέρονται. Για πρακτική αμηχανία μπορούμε λοιπόν να μιλάμε, όταν, καίτοι έχουμε αποφασιστικούς επιστημικούς λόγους να πιστεύουμε πως όλα τα μέρη οφείλουν (έχουν αποφασιστικούς πρακτικούς λόγους) να συμπεριφέρονται με έναν συγκεκριμένο τρόπο, οι ίδιοι λόγοι δεν μπορούν να ιδωθούν και ως πρακτικοί, ως συνηγορούντες δηλαδή υπέρ αυτής της συμπεριφοράς. Τούτο θα συμβαίνει, όταν, κατά πάγιο τρόπο, τα μέρη ενεργούν διαφορετικά. Σε αυτήν την περίπτωση ενδέχεται να έχουμε αποφασιστικούς λόγους να ακολουθήσουμε την καθιερωμένη πρακτική, την οποία βασίμως θεωρούμε εσφαλμένη. Το κρίσιμο λοιπόν ερώτημα αναφορικά με τις σχέσεις στο πλαίσιο της αναγκαστικής μας συνύπαρξης είναι το εξής: πώς μπορεί να γεφυρωθεί το χάσμα που φαίνεται να διανοίγεται ανάμεσα στις εύλογες πεποιθήσεις μας περί του πρακτέου και στην ίδια την πράξη; Η γεφύρωση είναι απολύτως αναγκαία, διότι πρόκειται για ένα χάσμα εντός του λόγου, μια ρωγμή στην ακεραιότητά του. Πώς είναι δυνατό να έχω αποφασιστικούς επιστημικούς λόγους υπέρ της πεποίθησης ότι οφείλω (εγώ μεταξύ όλων των άλλων) να ενεργήσω με ένα συγκεκριμένο τρόπο, δηλαδή ότι έχω αποφασιστικούς πρακτικούς λόγους υπέρ μιας συμπεριφοράς, και την ίδια στιγμή να αληθεύει ότι έχω αποφασιστικούς λόγους κατά αυτής της συμπεριφοράς και υπέρ μιας άλλης; Όπως θα προσπαθήσω να δείξω στη συνέχεια, η γεφύρωση του χάσματος και η άρση της σχετικής ασυνέπειας είναι δυνατές μόνο στο πλαίσιο μιας έννομης τάξης, ενός

γνωρίζαμε πως η αξίωση αυτή είχε και δικαίκο χαρακτήρα πέραν του ηθικού. Πόσο σημαντική είναι όμως αυτή η γνώση για τη διαμόρφωση του κανονιστικού μας ορίζοντα; Το μόνο που προσθέτει στη συνείδηση που έχουμε ή που οφείλουμε να έχουμε για το καθήκον τέλεσης της *s* είναι ότι η παραβίασή του επισύρει ποινή φυλάκισής. Η αποφυγή μιας τέτοιας αρνητικής συνέπειας είναι πράγματι ένας λόγος υπέρ της *s*, πρόκειται όμως για ένα φρονησιακό λόγο, ο οποίος δεν σχετίζεται με τη θεμελίωση ηθικοδικαιικών αξιώσεων και καθηκόντων. Από αυτήν τη σκοπιά, της θεμελίωσης δηλαδή ενός δικαιώματος, το μόνο κρίσιμο γεγονός είναι το *d*.

κράτους δικαίου. Εφόσον συντρέχουν οι αναγκαίες συνθήκες προκειμένου το κράτος να ιδωθεί ως προσωποποίηση του λόγου, θα πρέπει να αναγνωρίσουμε και την καθοδηγητική λειτουργία του τελευταίου αναφορικά με τις επιλογές εκείνες που σχετίζονται με την αναγκαστική μας συμβίωση. Θα πρέπει δηλαδή να θεωρήσουμε ότι οι αποφάσεις των αρμόδιων οργάνων επί των ζητημάτων αυτών αποτελούν για εμάς λόγους προς το πρᾶττειν ή, ακριβέστερα, έχουν την περιωπή της οριστικής απόφασης του λόγου. Εάν λοιπόν κάτι μπορεί να γεφυρώσει το χάσμα ανάμεσα στη θεωρητική και την πρακτική χρήση του λόγου, αυτό είναι μόνο ένας κανόνας δικαίου. Το πέρασμα στην πολιτική κατάσταση και ο μετασχηματισμός της ηθικής τάξης σε έννομη εμφανίζονται εδώ ως αναγκαίες, προκειμένου να διασφαλιστεί η ακεραιότητα της επικράτειας του λόγου.

Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα από την οικογένεια των βιοτικών σχέσεων που εξετάζουμε είναι αυτό της οδικής κυκλοφορίας. Λόγοι που άπτονται κυρίως της ασφάλειάς μας καθιστούν απολύτως απαραίτητο τον συντονισμό των ενεργειών μας με αυτές των εταίρων μας, όταν χρησιμοποιούμε δημόσιες οδούς. Θα πρέπει, φερ' ειπείν, να έχει οριστεί από πριν εάν ένας δρόμος είναι μονής ή διπλής κατεύθυνσης, σε περίπτωση που είναι μονής ποια είναι η ορθή φορά και σε περίπτωση που είναι διπλής σε ποια λωρίδα του δρόμου θα πρέπει να κινούνται τα οχήματα. Οι κρίσεις μας για το ποιος είναι ο σωστός τρόπος διευθέτησης της κυκλοφορίας είναι *a priori* συνθετικές. Το εν ω της συνθέσεως είναι βεβαίως η έποψη του λόγου, η καντιανή σκοπιά ενός συννομοθέτη του Βασιλείου των Σκοπών. Ας υποθέσουμε τώρα ότι έχω αποφασιστικούς επιστημικούς λόγους (p) να πιστεύω πως η οδός A θα πρέπει να είναι διπλής κατεύθυνσης. Σημαίνει άραγε αυτό ότι έχω και πρακτικούς λόγους να τη χρησιμοποιώ ως τέτοια (a) και μάλιστα άνευ άλλου τινός, αδιαφορώντας δηλαδή για τις αντίστοιχες κρίσεις και τη συμπεριφορά των εταίρων μου; Η απάντηση είναι αρνητική, μερικές διευκρινίσεις είναι όμως απαραίτητες.

Όταν ένα γεγονός αποτελεί επαρκή επιστημικό λόγο υπέρ της πεποίθησης ότι η επιλογή a είναι η ορθή, τότε το ίδιο γεγονός είναι και ένας πρακτικός λόγος, υπό την έννοια ότι συνηγορεί υπέρ της τέλεσης της a . Στο παράδειγμά μας όμως φαίνεται να ανατρέπεται η σχέση ταυτότητας μεταξύ επιστημικών και πρακτικών λόγων. Διότι, εάν υποθέσουμε ότι η οδός A χρησιμοποιείται ήδη με έναν διαφορετικό τρόπο, τότε έχω αποφασιστικούς λόγους να μην τη χρησιμοποιήσω ως διπλής κατεύθυνσης· το αντίθετο θα δημιουργούσε σοβαρά προβλήματα ασφάλειας, τα οποία όχι απλώς θα υποσκέλιζαν την πρακτική κανονιστική σημασία του γεγονότος p , αλλά θα την απωθούσαν. Πού βρίσκεται λοιπόν το λάθος; Στην κατάφαση της σχέσης ταυτότητας επιστημικών και πρακτικών λόγων ή στην άρνηση της ισχύος ενός αποφασιστικού πρακτικού λόγου τέλεσης της a ; Υπερασπιζόμενοι τη σχέση ταυτότητας, θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι το γεγονός p αποτελεί για εμένα έναν πρακτικό λόγο υπέρ της πράξης a , υπό την προϋπόθεση ότι όλοι αναγνωρίζουν την ισχύ του ως δεσμευτική και συμμορφώνονται προς αυτόν. Η θέση όμως αυτή θα πρέπει να απορριφθεί, καθώς η ισχύς ενός λόγου δεν μπορεί να εξαρτάται από την εκπλήρωση των επιταγών του. Επιπλέον, εάν όλοι χρησιμοποιούν την οδό A ως διπλής κατεύθυνσης, τότε ο λόγος που έχω να προβώ στην a είναι αυτή ακριβώς η παγιωμένη πρακτική και όχι το γεγονός p . Μπορεί βέβαια το γεγονός αυτό να αποτελεί τον λόγο

εγκαινιάσης και διατήρησης της πρακτικής, προσδίδοντάς της μια κρίσιμη ερμηνευτική διάσταση. Ακόμα όμως κι έτσι, η κανονιστική σημασία του γεγονότος p απορροφάται από την κανονιστική σημασία της πρακτικής, με αποτέλεσμα να χάνει την αυτοτέλειά της. Συνεπεία αυτού, ο επιστημικός μου λόγος δεν μπορεί να ιδωθεί και ως πρακτικός λόγος υπέρ της τέλεσης της a .

Τούτο δεν σημαίνει ότι το γεγονός p δεν είναι ένας πρακτικός λόγος, άρα ότι δεν αληθεύει η σχέση ταυτότητας. Διότι ταυτότητα επιστημικών και πρακτικών λόγων σημαίνει ταυτότητα του αντικειμένου της πεποίθησης και της πρόθεσης. Εάν λοιπόν το γεγονός p δεν συνηγορεί υπέρ της πράξης a , αυτό θα οφείλεται στο ότι η πεποίθησή μου για το πώς θα πρέπει να χρησιμοποιείται η οδός A δεν έχει ως αντικείμενό της την επιλογή του αυτουργού να χρησιμοποιήσει την οδό με τον ένα ή με τον άλλο τρόπο, αλλά, όπως θα δείξω στη συνέχεια, την επιλογή του δημόσιου λειτουργού να ρυθμίσει τη χρήση της οδού με τον ένα ή με τον άλλο τρόπο. Στην περίπτωση των ζητημάτων της αναγκαστικής μας συμβίωσης η κανονιστική σύνδεση του γεγονότος p με την πράξη a δεν είναι άμεση, όπως στο πλαίσιο του κανόνα $R(p, x, c, a)$, αλλά μεσολαβείται από την ισχύ ενός κανόνα δικαίου.

Υπάρχει μια βαθύτερη εξήγηση της αδυναμίας θεμελίωσης του κανόνα $R(p, x, c, a)$. Τούτος ο κανόνας είναι μια *a priori* συνθετική κρίση, εν ω της συνθέσεως της οποίας είναι έποψη ενός λειτουργού που ομονοεί με τους εταίρους του κατά την άσκηση της κοινής τους εξουσίας. Η έποψη όμως αυτή παραμένει εσωτερική ως προς τον αυτουργό. Και όσο οι κρίσεις μας για το πώς θα πρέπει να προβαίνουμε στις επιλογές εκείνες που αφορούν στην αναγκαστική μας συμβίωση διατηρούν τον ενδόμυχο χαρακτήρα τους, οι επιστημικοί μας λόγοι αδυνατούν να μετατραπούν σε πρακτικούς. Προκειμένου να έχω έναν πρακτικό λόγο υπέρ της a , θα πρέπει να ισχύει ένας κανόνας ο οποίος θα υποχρεώνει τον καθένα να τελεί την a και του οποίου η ισχύς θα είναι *δημοσίως γνωστή*. Ο κανόνας αυτός θα αποτελεί τον κρίσιμο πρακτικό λόγο. Ιδού όμως το παράδοξο: εάν η δημοσιότητα είναι συνθήκη της δεσμευτικότητας του συγκεκριμένου λόγου, τότε δεν μπορούμε να μιλάμε για έναν ισχυρό λόγο, προτού πληρωθεί αυτή η συνθήκη. Χωρίς όμως την ισχύ ενός λόγου, η προϋπόθεση της δημοσιότητας στερείται αντικειμένου: τι είναι αυτό που θα καταστεί δημοσίως γνωστό;

Το παράδοξο μπορεί να αρθεί, εάν και μόνο εάν θεωρήσουμε ότι ανάμεσα στην πλήρωση της συνθήκης της δημοσιότητας και στην ισχύ του λόγου δεν μεσολοβαβεί κάποιο χρονικό διάστημα. Τούτο όμως μπορεί να συμβεί, εάν και μόνο εάν ο κανόνας, δηλαδή ο πρακτικός λόγος, δεν ισχύει απλώς, αλλά *τίθεται* σε ισχύ και μάλιστα μέσα από μια δημόσια διαδικασία θέσπισης. Ένας κανόνας που έχει θεσπιστεί με τον συγκεκριμένο τρόπο είναι μια *a priori* συνθετική πρόταση, τρίτος όρος της οποίας είναι και πάλι η οπτική γωνία των ομονοούντων λειτουργών, με τη διαφορά όμως ότι η σύμπνοιά τους τώρα αποτυπώνεται και στον εξωτερικό κόσμο, άρα μπορεί να διαγνωστεί και με τη χρήση εμπειρικών κριτηρίων. Η αναγκαία δικαιική συνθήκη της δημοσιότητας επιτυγχάνεται λοιπόν με την εξωτερίκευση της τριτοπρόσωπης έποψης x .

Οι τρόποι με τους οποίους μπορεί να εξωτερικευθεί η έποψη του λόγου είναι δύο. Ο πρώτος τρόπος είναι να αποκτήσει πραγματικό έρεισμα μέσα από την ομοιό-

μορφη πρακτική που ακολουθεί η κοινότητα σε συγκεκριμένες πτυχές των βιοτικών σχέσεων, όπως η οδική συμπεριφορά.⁴⁴⁸ Θα πρέπει δηλαδή η σύμπνοια των κοινωνιών αναφορικά με το πώς οφείλουν να κινούνται στην οδό Α να αποτυπωθεί πρακτικά στην κανονικότητα των ενεργειών τους ως αυτουργών. Αυτή η αποτύπωση, και όχι η ίδια η ομοιόμορφη πρακτική, αποτελεί το θεμέλιο της κανονιστικότητας, παρέχει δηλαδή λόγους στους αυτουργούς να εξακολουθήσουν να συμπεριφέρονται με τον ίδιο τρόπο. Δεν αρκεί δηλαδή η παρατήρηση μιας κανονικότητας στις πράξεις των αυτουργών. Απαιτείται επιπλέον αυτή η κανονικότητα να αποτελεί την εξωτερική έκφανση της έποψης του λόγου, να μπορεί δηλαδή να γίνει κατανοητή αποκλειστικά και μόνον υπό το φως της κοινής πεποίθησης των αυτουργών ότι, πράττοντας με αυτόν τον τρόπο, συμμορφώνονται προς έναν κανόνα δικαίου, προς έναν κανόνα ο οποίος, ως η οριστική απόφαση του λόγου, τους στερεί κάθε αντίθετη επιλογή. Ο πρώτος τρόπος εξωτερίκευσης της έποψης του λόγου παραπέμπει λοιπόν ευθέως στη διδασκαλία για το εθιμό ως πηγή του δικαίου.⁴⁴⁹

Ο δεύτερος τρόπος εξωτερίκευσης επιτυγχάνεται, όταν η έποψη του λόγου αποκτά προσωπικό έρεισμα. Η πλήρωση των συνθηκών της υποστασιοποίησης του λόγου, ήτοι η διάκριση των επόψεων/λειτουργιών, η δημοσιότητα και η ενσωμάτωση στην έννομη τάξη των θεμελιωδών ηθικών μας δικαιωμάτων, με την ολοκλήρωση της ισχύος τους που αυτή επιφέρει, δίνει στο κράτος την εξουσία να αποφασίζει για ζητήματα που αφορούν στην αναγκαστική μας συμβίωση. Ως προερχόμενες από όργανα που προσωποποιούν τη λογική έποψη, οι αποφάσεις αυτές περιβάλλονται την αυθεντία της οριστικής απόφασης του λόγου και, ως εκ τούτου, είναι δεσμευτικές. Το γεγονός δηλαδή ότι ο νόμος προβλέπει πως στην οδό Α τα οχήματα θα πρέπει να κινούνται προς μία μόνο κατεύθυνση αποτελεί για τους πολίτες λόγο να ενεργούν αναλόγως. Τούτο συμβαίνει, ακόμα και αν οι κρίσεις των αρμόδιων κρατικών οργάνων για τη διευθέτηση της κυκλοφορίας δεν είναι οι ορθότερες, ακόμα και αν είχαν αποφασιστικούς επιστημικούς λόγους να υιοθετήσουν την πεποίθηση ότι η λύση της διπλής κατεύθυνσης είναι η βέλτιστη. Αυτό όμως δεν αναιρεί τη δεσμευτικότητα της απόφασης. Το μόνο που μας ενδιαφέρει για τη θεμελίωση της κανονιστικότητας του νόμου είναι η νομιμοποίηση της εξουσίας του αρμόδιου οργάνου, νομιμοποίηση που θα πρέπει να θεωρείται δεδομένη, εφόσον συντρέχουν οι τρεις προϋποθέσεις της υποστασιοποίησης της έποψης του λόγου. Έτσι, ακόμα και αν οι σταθμίσεις στις οποίες προβαίνει ο νομοθέτης δεν είναι σωστές, η τελική του απόφαση θα πρέπει να θεωρείται από τους πολίτες ως αυτό που απαιτεί από εκείνους ο λόγος, ως η μοναδική εκτίμηση που οφείλουν να λάβουν υπ' όψιν τους. Η απόφαση αυτή, μολονότι δεν στερεί από άλλα γεγονότα τη συνήθη κανονιστική τους σημασία, έχει ως αποτέλεσμα η μόνη διαθέσιμη επιλογή για τους πολίτες να είναι αυτή που τους

⁴⁴⁸ Βλ. σχετικά τον ορισμό του David Lewis για την έννοια της κοινωνικής σύμβασης ως προσήκουσας επίλυσης ενός προβλήματος συνεργασίας και συντονισμού στη μονογραφία του *Convention: A Philosophical Study* (Oxford: Blackwell Publishers, 2002). 42, αναλυτικότερα δε κεφ. 2. Ειδικά για το παράδειγμα της οδήγησης, βλ. σς. 44-45.

⁴⁴⁹ Βλ., για παράδειγμα, Ιωάννη Π. Αραβαντινού, *Εισαγωγή στην επιστήμη του δικαίου* (Αθήνα: Αντ. Ν. Σάκκουλας, 1983), 2^η έκδ., 98.

υποδεικνύει ο νόμος.⁴⁵⁰ Από εκεί και πέρα, δικαιούνται, μέσα από τις διαβουλευτικές διαδικασίες που αναγνωρίζονται στο πλαίσιο της έννομης τάξης, να προσπαθήσουν να πείσουν για την ορθότητα των δικών τους εκτιμήσεων, άρα για την αναγκαιότητα της αναθεώρησης του νόμου.

Διαπιστώνουμε, εν κατακλείδι, ότι η ταυτότητα των επιστημικών και των πρακτικών λόγων αναφορικά με ζητήματα που άπτονται της αναγκαστικής μας συμβίωσης είναι δυνατή μόνο από την εξωτερικευμένη έποψη του λόγου, μόνο δηλαδή εντός του δικαίου. Εάν η πεποίθησή μου ότι η οδός Α θα πρέπει να χρησιμοποιείται ως διπλής κατεύθυνσης αφορούσε στις επιλογές των οδηγών οχημάτων, ήταν δηλαδή απλώς μια πεποίθηση για το πώς θα πρέπει να κινούνται σε αυτήν όλοι όσοι τη χρησιμοποιούν, μεταξύ των οποίων και εγώ, και εάν η πεποίθηση αυτή στηριζόταν σε αποφασιστικούς λόγους, τότε θα είχα και αποφασιστικούς λόγους να χρησιμοποιώ την οδό Α με τον ανάλογο τρόπο. Είδαμε όμως ότι πρακτικός λόγος για τη χρήση μιας δημόσιας οδού μπορεί να είναι μόνο ένας κανόνας που έχει θεσπιστεί μέσα από μια δημόσια διαδικασία. Στο πλαίσιο μιας έννομης τάξης, λοιπόν, η πεποίθησή μου για το πώς θα πρέπει να χρησιμοποιείται η οδός Α μετασχηματίζεται σε μια πεποίθηση για το ποιο θα πρέπει να είναι το περιεχόμενο αυτού του κανόνα. Αφορά όχι στους πρακτικούς λόγους που μας δεσμεύουν, αλλά στους πρακτικούς λόγους που *θα έπρεπε* να μας δεσμεύουν. Η ταυτότητα που αναζητάμε είναι μια ταυτότητα αποκλειστικά εντός του δικαίου. Το γεγονός *p* είναι ταυτόχρονα ένας επιστημικός λόγος υπέρ μιας τέτοιας πεποίθησης και ένας πρακτικός λόγος θέσπισης του συγκεκριμένου κανόνα. Ο κανόνας αυτός με τη σειρά του είναι εν τέλει ο πρακτικός λόγος που συνηγορεί υπέρ της τέλεσης της *a*, απωθώντας κάθε αντίρροπη εκτίμηση, γεννώντας δηλαδή νομικά δικαιώματα και όχι αντικατοπτρίζοντας απλώς τα ήδη ισχύοντα ηθικά. Η κανονιστική σύνδεση του γεγονότος *p* με την πράξη *a* δεν θα ήταν δυνατή χωρίς τη αναγκαία μεσολάβηση της ισχύος ενός κανόνα δικαίου.

Έχουμε πλέον σχηματίσει μια αρκετά σαφή εικόνα για τα θεμέλια της κανονιστικής ισχύος του δικαίου. Τα θεμέλια αυτά είναι τα θεμέλια του ίδιου του οικοδομήματος του λόγου. Το δίκαιο ταυτίζεται με τη δημόσια διάσταση του λόγου και συγκεκριμένα με την τριτοπρόσωπη λογική έποψη *x* η οποία έχει καταστεί εξωτερική σε σχέση με τα υποκείμενά της. Η εξωτερίκευση αυτή, ο μετασχηματισμός δηλαδή της ηθικής τάξης σε έννομη, αποτελεί μια λογική αναγκαιότητα, υπό διττή μάλιστα έννοια. Είδαμε ότι μόνο στο κανονιστικό πλαίσιο του δικαίου η σχέση των δικαιωμάτων απαλλάσσεται από τον ενδόμυχο χαρακτήρα που της προσδίδει η θεμελιώσή της εντός της εσωτερικής έποψης του λόγου. Επιτυγχάνεται έτσι η εντελής εξωτερίκευσή της, κάτι απολύτως απαραίτητο για την ολοκλήρωση της δεσμευτικό-

⁴⁵⁰ Η πολιτική απόφαση δεν λειτουργεί λοιπόν ως δευτεροβάθμιος, αποκλειών λόγος, ούτε κατά την υποκειμενική αντίληψη του Raz, ως λόγος δηλαδή που απαγορεύει στους πολίτες να πράττουν βάσει άλλων, ανταγωνιστικών λόγων, ούτε κατά την αντικειμενική αντίληψη του N. P. Adams, ως λόγος που στερεί από άλλους, ανταγωνιστικούς πρωτοβάθμιους λόγους την ισχύ τους. Διότι, όπως είδαμε, πριν την εξωτερίκευση της λογικής έποψης δεν μπορούν να θεμελιωθούν πρακτικοί λόγοι υπέρ της μίας ή της άλλης επιλογής. Το ότι όμως η πολιτική απόφαση δεν λειτουργεί ως αποκλειών λόγος δεν την απογυμνώνει από την αυθεντία της, από την εξουσία της να μας δεσμεύει, όπως υποστηρίζει ο Larry Alexander. Βλ. N. P. Adams, «In defense of exclusionary reasons», 12-13' Larry Alexander, «Law and exclusionary reasons», *Philosophical Topics* 18 (1990), 19.

τητας των δικαιωμάτων. Η μετάβαση λοιπόν στην πολιτική κατάσταση είναι αυτή που εξασφαλίζει την πλήρη δεσμευτική ισχύ των δικαιωμάτων, των αρμών, θυμίζω, της ατομικιστικής δομής του λόγου, οι οποίοι συγκροτούν την έννοια του υποκειμένου τόσο των ορθολογικών αρχών, όσο και των ουσιαστικών λόγων. Είδαμε επίσης ότι μόνο εντός του δικαίου είναι δυνατή η ταυτότητα των επιστημικών και των πρακτικών μας λόγων αναφορικά με το πώς οφείλουμε να συμπεριφερόμαστε στο πλαίσιο της αναγκαστικής μας συμβίωσης υπό όρους ισότητας και ελευθερίας. Το δίκαιο είναι αυτό που διαφυλάσσει εν τέλει την ακεραιότητα του κανονιστικού πεδίου, γεφυρώνοντας το χάσμα που φαίνεται να διανοίγεται κατά την πρακτική χρήση του λόγου.

Οι δύο όψεις της αναγκαιότητας σύστασης μιας έννομης τάξης αντιστοιχούν σε δύο είδη νομικών δικαιωμάτων: των φυσικών και των θετικών. Στην περίπτωση των πρώτων, το δίκαιο αντικατοπτρίζει την ισχύ των, έστω και ατελώς, πάντως ήδη δεσμευτικών ηθικών δικαιωμάτων,⁴⁵¹ θωρακίζοντάς την με την αυθεντία του, μια αυθεντία που την οφείλει πρωτίστως στο ίδιο το γεγονός του αντικατοπτρισμού. Στην περίπτωση των δεύτερων, το δίκαιο δημιουργεί εκ του μηδενός δικαιώματα και καθήκοντα. Το ζήτημα που θα μας απασχολήσει στο τελευταίο μέρος της εργασίας είναι αυτό των εντάσεων που μπορεί να ανακύψουν εντός της εννομής τάξης. Θα πρέπει όμως να ξεκαθαρίσουμε εξ αρχής πως δεν είναι όλες οι δυνατές εντάσεις εξίσου ενδιαφέρουσες από φιλοσοφική σκοπιά. Φιλοσοφικό ενδιαφέρον παρουσιάζουν εκείνες που συνδέονται με την ίδια τη φύση των δικαιωμάτων και όχι με τις τυχαίες επιλογές του νομοθέτη. Διότι μόνο οι πρώτες, εφόσον αποδειχθεί ότι πρόκειται πράγματι για εντάσεις και όχι για απλές εναντιοφάνειες, είναι ικανές να κλονίσουν τον δεοντικό χαρακτήρα των δικαιωμάτων. Σε αυτήν την περίπτωση οι δεοντικές ασυνέπειες θα πλήττουν αναπόφευκτα τα κανονιστικά συστήματα που υποδέχονται στο περιβάλλον τους τα δικαιώματα.

Έστω ότι κάτι τέτοιο δεν συμβαίνει, όπως άλλωστε θα επιχειρήσω να δείξω στη συνέχεια. Σε αυτήν την περίπτωση, οι εντάσεις μεταξύ των θετικών δικαιωμάτων θα είναι απλώς φαινομενικές. Το νομικό και φιλοσοφικό ενδιαφέρον μετατοπίζεται εδώ από τη συνοχή και την ακεραιότητα της έννομης τάξης καθ' εαυτές στους λογικούς μηχανισμούς που τις διασφαλίζουν. Εάν το δίκαιο αποτελεί υποστασιοποίηση του λόγου, τότε η ανάδυση εντάσεων μεταξύ των κανόνων του θα είναι λογικώς αδύνατη. Είδαμε ότι οι κανόνες δικαίου μας δεσμεύουν όχι όπως οι *pro tanto* λόγοι προς το πράττειν⁴⁵², ούτε όπως οι αποφασιστικοί ή οι αποκλείοντες λόγοι· μας δεσμεύουν ως οι *μοναδικοί* κρίσιμοι ηθικοδικαιικοί λόγοι. Ως εκ τούτου, δύο κανόνες δικαίου δεν μπορούν να ρυθμίζουν την *ίδια* συμπεριφορά με λογικά ασύμβατους τρόπους. Δεν μπορεί, για παράδειγμα, ο ένας να την απαγορεύει, και ο άλλος να την επιτρέπει ή να την επιτάσσει, διότι κάτι τέτοιο θα σήμαινε ότι δεν έχουμε και

⁴⁵¹ Ο John Finnis δεν ταυτίζει τις κατηγορίες των φυσικών και των ηθικών δικαιωμάτων, παραδέχεται ωστόσο ότι η μεταξύ τους διάκριση δεν είναι σαφής. Βλ. John Finnis, *Natural Law and Natural Rights* (New York: Oxford University Press, 2011), 198-199.

⁴⁵² Ο Hans Kelsen, που στο ύστερο έργο του καταφάσκει τη δυνατότητα των αντινομιών, αντιλαμβάνεται τους συγκρουόμενους κανόνες ως αντίρροπες δυνάμεις. Βλ. Hans Kelsen, *The General Theory of Norms* (New York: Oxford University Press, 1991), μτφρ. Michael Hartney, 125. Πρβλ. Hans Kelsen, *Pure Theory of Law*, 206.

ταυτόχρονα έχουμε έναν πρακτικό λόγο υπέρ μίας και της αυτής πράξης' πρόκειται ασφαλώς για μια κανονιστική αντίφαση. Εάν αυτό συμβαίνει στο πλαίσιο του ίδιου νομοθετήματος, τότε δεν θεμελιώνεται η ισχύς κανενός κανόνα. Εάν δηλαδή μια διάταξη προβλέπει ότι τα οχήματα κινούνται στην αριστερή πλευρά του δρόμου, ενώ στην αμέσως επόμενη διάταξη ορίζεται το αντίθετο, τότε το ζήτημα παραμένει αρρύθμιστο.

Εάν δεν πρόκειται για το ίδιο νομοθέτημα, τότε το κανονιστικό περιβάλλον διαμορφώνεται διαφορετικά. Σε αυτήν την περίπτωση μία από τις δύο διατάξεις έχει αναπτύξει ήδη κανονιστική ισχύ. Δύο τινά είναι λοιπόν πιθανό να συμβαίνουν: είτε η παλαιά διάταξη δεν επιτρέπει στη νέα να καταστεί δεσμευτική είτε η νέα διάταξη στερεί από την παλαιότερη τη δεσμευτικότητά της, υποκαθιστώντας την στον κανονιστικό της ρόλο. Τι από τα δύο ισχύει; Η απάντηση είναι: το δεύτερο. Προκειμένου να καταστεί νομικώς δεσμευτική, μια διάταξη θα πρέπει να αποτελεί το προϊόν της εξουσίας ενός οργάνου που προσωποποιεί τον λόγο. Θα πρέπει δηλαδή ανά πάσα στιγμή να υπάρχει ένα όργανο που να μπορεί να θεωρηθεί υπεύθυνο για τη θέση σε ισχύ ενός κανόνα ή για τη διατήρηση της ισχύος του. Ως φέρον την ευθύνη ισχύος, τούτο το όργανο είναι το μόνο θεσμικώς αρμόδιο να λογοδοτεί για αυτήν. Είναι δε ακριβώς η υποχρέωση λογοδοσίας που μας επιτρέπει να μιλάμε για προσωποποίηση του λόγου, άρα για δεσμευτικότητα της διάταξης. Ένας κανόνας δεν μπορεί να διατηρεί επ' αόριστον την ισχύ του, απλώς και μόνο επειδή κατέστη νομικώς αδύνατη η αναθεώρησή του. Χωρίς την εξουσία αναθεώρησης ή διατήρησης σε ισχύ δεν υπάρχει ευθύνη κανενός οργάνου, άρα ούτε και καθήκον λογοδοσίας. Χωρίς όμως αυτό το καθήκον δεν υπάρχει ούτε δεσμευτικότητα. Η μη αναθεωρήσιμη διάταξη δεν μπορεί να θεωρηθεί ως προϊόν της προσωποποίησης του λόγου' αποτελεί μάλλον τη νεκρική του μάσκα.

Για να μπορέσουμε να αντιληφθούμε το δίκαιο ως υποστασιοποίηση του λόγου, θα πρέπει να αναγνωρίσουμε στον νομοθέτη την εξουσία να αναθεωρεί προηγούμενες αποφάσεις του οργάνου που εκπροσωπεί. Θέτοντας λοιπόν σε ισχύ έναν κανόνα που προβλέπει ότι η συμπεριφορά *a* είναι επιτρεπτή ή επιβεβλημένη, ο νομοθέτης καταργεί την ισχύ του προηγούμενου κανόνα που απαγόρευε την τέλεση της *a*. Δεν υπάρχει επομένως μια νοητή στιγμή στην ιστορία του δικαίου που οι δύο κανόνες συνισχύουν. Εάν η ίδια πράξη που καθιστά ισχυρή τη μια διάταξη στερεί από την έτερη τη δεσμευτικότητά της, τότε κανένα λογικό περιθώριο σύγκρουσης δεν υπάρχει. Η πρόταση «*lex posterior derogat legi priori*» δεν αποτυπώνει έναν μετακανόνα, μια τυπική-λογική αρχή που απευθύνεται στον εφαρμοστή του δικαίου και βάσει της οποίας διευθετούνται οι σχέσεις δύο πρωτοβάθμιων κανόνων. Συλλαμβάνει απλώς μια αλήθεια για τη φύση της νομοθετικής εξουσίας στο πλαίσιο ενός κράτους δικαίου: η εξουσία αυτή εμπεριέχει αναγκαστικά και τη δυνατότητα αναθεώρησης.

Η τελευταία συνεπάγεται βέβαια και τη δυνατότητα εισαγωγής εξαιρέσεων σε ένα γενικό κανόνα με την εξειδίκευση της περιγραφής είτε της κρίσιμης πράξης είτε των περιστάσεων τέλεσής της. Εδώ η πλήρωση του πραγματικού του ειδικού κανόνα συνεπάγεται και την πλήρωση του πραγματικού του γενικού κανόνα (όχι όμως και το αντίστροφο). Αυτό δεν σημαίνει ότι αμφοτέρωτα οι κανόνες καλούνται σε εφαρμογή, άρα ότι τελούν σε σχέση έντασης. Θέτοντας σε ισχύ έναν ειδικό κανόνα δικαίου, ο

νομοθέτης ασκεί μια εξουσία *μερικής* αναθεώρησης του προϋφιστάμενου γενικού κανόνα: δεν ανατρέπει πλήρως τη δεσμευτικότητά του, αλλά *εξαιρεί* από το ρυθμιστικό του εύρος μια συγκεκριμένη κατηγορία περιπτώσεων, την οποία πλέον ρυθμίζει με διαφορετικό τρόπο. Λέγοντας ότι ο ειδικός κανόνας υπερισχύει του γενικού, εκφράζουμε απλώς μια αναλυτική αλήθεια. Η πρόταση «*lex specialis derogat legi generali*» αποτυπώνει πράγματι μια τυπική-λογική σχέση μεταξύ των κανόνων. Ούτε όμως εδώ μπορούμε να μιλήσουμε για έναν δευτεροβάθμιο κανόνα που επιτάσσει στον εφαρμοστή του δικαίου να προτιμήσει τον ειδικό κανόνα έναντι του γενικού. Είναι ο ίδιος ο ειδικός κανόνας που απαιτεί τη εφαρμογή του κατ' αποκλεισμό του γενικού. Το νόημα και η λογική της ισχύος του καθιστούν πλεοναστική την εισαγωγή ενός κανόνα δευτέρου βαθμού. Η τυπική-λογική σχέση ειδικού προς γενικό μπορεί λοιπόν να θεμελιωθεί μόνο με αναφορά στη νομοθετική εξουσία αναθεώρησης. Ισχύει επομένως ό,τι αναφέραμε προηγουμένως και για την πρόταση «*lex posterior derogat legi priori*», η οποία μάλιστα βρίσκει και σε αυτήν την περίπτωση εφαρμογή. Ο ειδικός κανόνας επικρατεί του γενικού, διότι η έναρξη της ισχύος του πρώτου συνεπάγεται τη λήξη της ισχύος του δεύτερου αναφορικά με τη συγκεκριμένη κατηγορία περιπτώσεων. Και πάλι είναι η νομοθετική αναθεωρητική πράξη που διασφαλίζει τη συνοχή της έννομης τάξης και όχι ένας υποτιθέμενος δευτεροβάθμιος κανόνας.

Εάν ούτε η «*lex posterior...*» ούτε η «*lex specialis...*» αποτελούν μετακανόνες και εάν αμφότερες απορρέουν από μια αλήθεια για τη νομοθετική εξουσία, τότε δεν νοείται η μεταξύ τους σύγκρουση, άρα ούτε και η ανάγκη καταφυγής του εφαρμοστή σε έναν κανόνα τρίτου βαθμού, που θα διευθετεί τις όποιες εντάσεις. Το πρόβλημα δεν ανακύπτει, όταν ο ειδικός κανόνας έπεται χρονικά του γενικού, όπως είδαμε στην προηγούμενη παράγραφο. Δεν ανακύπτει, ούτε όταν ο γενικός και ο ειδικός κανόνας απαντούν στο ίδιο νομοθέτημα. Εδώ ο ειδικός κανόνας δεν *τερματίζει* την ισχύ του γενικού κανόνα ως προς την κρίσιμη ειδική κατηγορία που ρυθμίζει· εμποδίζει εξ αρχής την ανάπτυξη αυτής της ισχύος. Το ρυθμιστικό εύρος των δύο κανόνων προσδιορίζεται εν ταυτώ. Ωστόσο, ο νομοθέτης μπορεί στη συνέχεια να αναθεωρήσει τον γενικό κανόνα. Τίθεται τότε το ερώτημα εάν ο νέος γενικός κανόνας περιλαμβάνει στο ρυθμιστικό του εύρος την ειδική κατηγορία περιπτώσεων που εμπίπτει στο εύρος του ειδικού κανόνα. Εάν ναι, τότε ο νέος γενικός κανόνας αναθεωρεί και τον παλαιότερο ειδικό, ο οποίος παύει να ισχύει. Εάν όχι, ο τελευταίος διατηρεί τη δεσμευτικότητά του. Έστω, για παράδειγμα, ότι ο κανόνας *III* επιτρέπει την τέλεση της πράξης *x* για τις περιπτώσεις *α-δ* και την απαγορεύει για τις περιπτώσεις *ε-ω*. Και έστω ότι ο ειδικός κανόνας *ΠΕ* επιτρέπει την τέλεση της ίδιας πράξης και για τις περιπτώσεις *ε-θ*, αναφορικά όμως με μια συγκεκριμένη κατηγορία προσώπων. Το πρόβλημα παρουσιάζεται, όταν ένας νέος γενικός κανόνας, ο *ΝΓ*, έρχεται να απαγορεύσει την τέλεση της *x* για τις περιπτώσεις *α-ω*. Ερωτάται τότε εάν στο ρυθμιστικό εύρος του *ΝΓ* περιλαμβάνεται και η περίπτωση τέλεσης της *x* από την ειδική κατηγορία προσώπων του *ΠΕ*. Εάν ναι, τότε ο *ΝΓ* αναθεωρεί και τον παλαιότερο ειδικό κανόνα. Εάν όχι, ο *ΠΕ* εξακολουθεί να ισχύει, εισάγωντας πλέον μια εξαίρεση στον *ΝΓ*. Το ζήτημα που τίθεται δεν αφορά στην τυπική-λογική σχέση των υποτιθέμενων δευτεροβάθμιων κανόνων «*lex posterior...*» και «*lex specialis...*», μια σχέση

που διέπεται από έναν επίσης υποτιθέμενο τριτοβάθμιο κανόνα, σύμφωνα με τον οποίο ο παλαιότερος ειδικός κανόνας κατισχύει του νεότερου γενικού. Το ζήτημα είναι ουσιαστικό και αφορά στην ερμηνεία των πρωτοβάθμιων κανόνων *ΝΓ* και *ΠΕ*, των μόνων κανονιστικά κρίσιμων ρυθμιστικών μέσων.⁴⁵³

Διαπιστώνουμε ότι, υπό το λογοσυστατικό μοντέλο της κανονιστικότητας και την αντίληψη του κράτους ως υποστασιοποιημένου λόγου, η σύγκρουση μεταξύ των θετικών δικαιωμάτων καθίσταται αδύνατη. Τι συμβαίνει όμως με τη σύγκρουση ενός φυσικού και ενός θετικού δικαιώματος; Πρόκειται για την περίπτωση που ο νομοθέτης, εισάγοντας έναν κανόνα δικαίου *r* στην έννομη τάξη, αποτυγχάνει να αντικατοπτρίσει σε αυτήν ένα ηθικό δικαίωμα, ως όφειλε να κάνει. Ενδέχεται δηλαδή ο κανόνας *r* να επιτάσσει την τέλεση ή την παράλειψη μιας πράξης, την οποία είμαστε ηθικώς ελεύθεροι ή και υποχρεωμένοι έναντι των εταίρων μας να παραλείψουμε ή να τελέσουμε. Το δίκαιο μπορεί γενικά να απαιτεί τη συμμόρφωσή μας προς τα ηθικά καθήκοντα που αντιστοιχούν στις ηθικές αξιώσεις των συμπολιτών μας, τι γίνεται όμως, όταν ο νομοθέτης δεν προβαίνει σε ορθή διάγνωση των δικαιωμάτων αυτών, με αποτέλεσμα να επιτάσσει ακριβώς την παραβίασή τους. Σε αυτήν την περίπτωση, οι πολίτες έχουν την ηθική/συνταγματική αξίωση έναντι του νομοθέτη να αναθεωρήσει τον κανόνα *r*, έναντι δε του δικαστή να μην τον εφαρμόζει, έως ότου εκβληθεί από την έννομη τάξη. Καμία δεοντική ασυνέπεια δεν στιγματίζει, επομένως, την έννομη τάξη, εάν την εμποτεύσουμε από τη σκοπιά των λειτουργιών της. Η δυσκολία εμφανίζεται, όταν υιοθετήσουμε την οπτική γωνία του πολίτη, καθώς η ηθική και η έννομη τάξη αποδίδουν διαφορετικές και δη ασύμβατες μεταξύ τους δεοντικές τιμές στις πράξεις. Κάτι τέτοιο θα ανέτρεπε την ενότητα της ηθικής και της έννομης τάξης, την ίδια την ενότητα του πρακτικού λόγου. Η έννομη τάξη καθ' εαυτήν μπορεί να έμνε αλώβητη, ωστόσο στο πλαίσιο της θα ίσχυαν κανόνες οι οποίοι θα δέσμευαν τους πολίτες, όχι όμως και τους δικαστές· οι μεν πρώτοι θα όφειλαν να συμμορφωθούν προς αυτούς, οι δε δεύτεροι θα όφειλαν να μην τους εφαρμόσουν. Δεν έχουμε εδώ να κάνουμε με μια δεοντική ασυνέπεια, η εικόνα όμως που σχηματίζουμε για τη φύση, την ισχύ και την ικανότητα των κανόνων δικαίου να ρυθμίζουν τις ανθρώπινες σχέσεις είναι εξόχως προβληματική.

Θα πρέπει εδώ να αναλογιστούμε τι σημαίνει ότι στο πλαίσιο ενός κράτους δικαίου η έννομη τάξη λειτουργεί ως καθρέφτης της ηθικής τάξης· σημαίνει πως, *κατά τεκμήριο*, κάθε θετικό δικαίωμα ή καθήκον αντιστοιχεί σε ένα ήδη ισχυρό ηθικό δικαίωμα ή καθήκον, του οποίου αποτελεί απλώς τον *νομικό τύπο*. Εφόσον λοιπόν πληρούνται οι προϋποθέσεις που μας επιτρέπουν να μιλάμε για κράτος δικαίου, κάθε κανόνας που τίθεται σε ισχύ σύμφωνα με την προβλεπόμενη διαδικασία από το αρμόδιο όργανο καθίσταται δεσμευτικός για εκείνους τις σχέσεις των οποίων ρυθμίζει, ακόμα και αν δεν αντικατοπτρίζει τα ηθικά τους δικαιώματα. Από τη σκοπιά του κράτους δικαίου και για όσο δεν ανατρέπεται το παραπάνω τεκμήριο από τα αρμόδια όργανα, η ηθική τάξη προβλέπει ό,τι ακριβώς και η έννομη. Το ζήτημα είναι εννοιολογικό: η όποια διάσταση μεταξύ των δύο τάξεων θα υπέσκαπτε τα θεμέλια του κράτους δικαίου. Εάν δηλαδή ο νομοθέτης *σταθερά και συνειδητά* έθετε σε ισχύ κανόνες

⁴⁵³ Πρβλ. Παύλου Σούρλα, *Δίκαιο και Δικανική Κρίση*, 840-842.

αντίθετους προς τα ηθικά δικαιώματα των πολιτών, η έννομη τάξη θα έπαινε να αντανακλά, έστω και κατά τεκμήριο, την ηθική τάξη και πλέον δεν θα μπορούσαμε να μιλάμε για κράτος δικαίου. Από τη σκοπιά του τελευταίου, συνεπώς, ο κανόνας *r* μας δεσμεύει, όπως ακριβώς θα μας δέσμευε, εάν αντικατόπτριζε όντως την ηθική τάξη: όχι με το να δημιουργεί νέους λόγους, ικανούς να απωθήσουν την αντίρροπη κανονιστική σημασία άλλων γεγονότων, αλλά με το να προσδίδει δικαίκο περίβλημα στους ήδη ισχύοντες, κατά την εκτίμηση του νομοθέτη, ηθικούς λόγους και στις σχέσεις ηθικών δικαιωμάτων που τους θεμελιώνουν. Το γεγονός ότι η εκτίμηση αυτή είναι εσφαλμένη σημαίνει πως το δικαίκο περίβλημα είναι άδειο· το νομικό καθήκον υφίσταται, είναι όμως απλώς ένας τύπος. Όταν λέμε ότι έχουμε τη νομική υποχρέωση να συμμορφωθούμε προς τον κανόνα *r*, δεν προβαίνουμε σε κάποια κρίση για τους λόγους που μας δεσμεύουν. Μόνοι κρίσιμοι είναι οι ήδη ισχύοντες ηθικοί λόγοι προς το πράττειν, οι οποίοι ερείδονται επί των σχέσεων των ηθικών μας δικαιωμάτων και καθηκόντων και οι οποίοι είναι αντίθετοι προς το καθήκον που μας επιβάλλει ο *r*. Κάνοντας λοιπόν λόγο για νομική υποχρέωση συμμόρφωσης προς τον τελευταίο, αναφερόμαστε απλώς στο γεγονός ότι ο κανόνας αυτός έχει τεθεί σε ισχύ από το αρμόδιο προς τούτο όργανο με την προσήκουσα διαδικασία και έχει ενταχθεί στο πλαίσιο μιας έννομης τάξης που, κατά τεκμήριο, αντικατοπτρίζει τα ηθικά δικαιώματα των πολιτών. Εάν αυτό είναι το νόημα της νομικής δέσμευσης που παράγει για τους πολίτες ο κανόνας *r*, τότε η δικαστική υποχρέωση της μη εφαρμογής του δεν γεννά αμφιβολίες για τη φύση των κανόνων εν γένει. Και εάν οι μόνοι κρίσιμοι λόγοι είναι οι ήδη ισχύοντες ηθικοί, τότε καμία κανονιστική σύγκρουση δεν έχει ενσκήψει. Η ενότητα και η ακεραιότητα του πρακτικού λόγου δεν έχουν υπονομευθεί.

Καταλήγουμε λοιπόν στο συμπέρασμα ότι, υπό το λογοσυστατικό μοντέλο της κανονιστικότητας και την αντίληψη του κράτους δικαίου ως υποστασιοποιημένου λόγου, η ένταση μεταξύ ενός θετικού και ενός φυσικού δικαιώματος, καίτοι δυνατή, δεν δημιουργεί προβλήματα δεοντικής συνοχής ούτε στην έννομη τάξη ειδικά, ούτε συνολικά στην επικράτεια του πρακτικού λόγου, ιδωμένου ως ενότητα της ηθικής και της έννομης τάξης. Ούτε όμως το λογοσυστατικό μοντέλο της κανονιστικότητας θα ευσταθούσε, ούτε η αντίληψη του κράτους δικαίου ως υποστασιοποιημένου λόγου θα μπορούσε εύλογα να υιοθετηθεί, εάν ήταν δυνατή η σύγκρουση των φυσικών μας δικαιωμάτων. Τη δυνατότητα αυτή, τη μόνη που θέτει στον θεωρητικό του δικαίου μια αληθινή πρόκληση, την έχουμε ήδη απορρίψει στο πλαίσιο του ποινικού και του αστικού δικαίου. Στο εξής και μέχρι το τέλος αυτής της εργασίας θα στραφούμε στην πλέον γενική και αφηρημένη αποτύπωση των φυσικών μας δικαιωμάτων, η οποία απαντά στο πλαίσιο του συνταγματικού δικαίου. Είναι δυνατή η σύγκρουση των συνταγματικών μας δικαιωμάτων; Οι έως τώρα αναπτύξεις μας προδιαγράφουν την απάντηση και σε αυτό το ερώτημα.

Πριν προχωρήσουμε όμως στην εξέταση αυτών των ζητημάτων, θα άξιζε να σταθούμε για λίγο στη φύση της αναγκαιότητας μετάβασης στην πολιτική κατάσταση· υπό το φως των αναπτύξεων που προηγήθηκαν στις δύο τελευταίες ενότητες, ίσως μπορέσουμε να κατανοήσουμε κάπως καλύτερα υπό ποια έννοια η συγκρότηση ενός κράτους δικαίου αποτελεί αίτημα ολοκλήρωσης του λόγου. Η κατανόηση αυτή θα διευρύνει και την αντίληψή μας για την κανονιστικότητα του δικαίου.

Σύμφωνα με την καντιανή ορθοδοξία, η αναγκαιότητα μετάβασης στην πολιτική κατάσταση είναι η αναγκαιότητα ενός τέλει και αυστηρού δικαικού καθήκοντος. Σε πολύ αδρές γραμμές, θα λέγαμε ότι κάθε πρόσωπο έχει έναντι κάθε άλλου με το οποίο τελεί σε κάποια σχέση γεωγραφικής εγγύτητας την αξίωση της από κοινού υπαγωγής τους σε μια καθολική εξουσιαστική δύναμη.⁴⁵⁴ Υπάρχουν όμως κάποια προβλήματα που συνδέονται με αυτήν την αντίληψη της αναγκαιότητας. Το πρώτο πρόβλημα αφορά στον εξαναγκαστό χαρακτήρα της εν λόγω αξίωσης. Αντικείμενο της δεν είναι βέβαια η ένταξη σε μια προϋπάρχουσα έννομη κατάσταση. Η καθολικότητα και η αναγκαιότητα της κρατικής εξουσίας σημαίνουν πως ο καθένας που βρίσκεται εντός των ορίων της επικράτειάς της δεσμεύεται άνευ άλλου τινός από αυτήν, χωρίς να απαιτείται δηλαδή η οποιαδήποτε πράξη προσχώρησης από μέρους του. Αντικείμενο της αξίωσης είναι η δημιουργία της πολιτικής κατάστασης, ως ενός μηχανισμού εξαναγκασμού, προκειμένου τα ηθικά δικαιώματα να αποκτήσουν εντελή εξωτερική υπόσταση ή πλήρη δεσμευτικότητα. Με διαφορετική διατύπωση, θα λέγαμε ότι πρόκειται για την αξίωση εξωτερίκευσης ή θεσμικής υποστασιοποίησης της τριτοπρόσωπης έποψης του λόγου. Ωστόσο, η δεσμευτικότητα αυτής της αξίωσης δεν μπορεί παρά να είναι ατελής, καθώς η μετάβαση στην πολιτική κατάσταση αποτελεί εκπλήρωσή της. Με τη συγκρότηση ενός κράτους δικαίου η αξίωση αυτή δεν καθίσταται αμιγώς εξωτερική, αλλά παύει να υφίσταται. Η ατελής εξωτερικότητα της αξίωσης σημαίνει διατήρηση βασικών ενδόμυχων πτυχών, εντελώς ξένων προς τα καθήκοντα του δικαίου και τη συμμόρφωσή μας προς αυτά. Οι κρίσεις, οι σκοποί, οι κινητοποιητικοί λόγοι του αυτουργού έχουν εδώ ιδιαίτερη σημασία, την οποία δεν μπορούμε να παραβλέψουμε, όπως συμβαίνει και με τις μη εξαναγκαστές αξιώσεις στο πλαίσιο των φιλικών μας σχέσεων. Από πρακτική σκοπιά, έχουμε ήδη εισέλθει στο κανονιστικό έδαφος των καθηκόντων αρετής.

Ένα δεύτερο πρόβλημα έχει να κάνει με τον ίδιο τον τρόπο της αναγκαιότητας. Εάν ο καθένας παραιτηθεί από την αξίωση μετάβασης στην πολιτική κατάσταση, τότε η αναγκαιότητα εκλείπει. Αυτό δεν σημαίνει πως η μετάβαση δεν ήταν εξ αρχής αναγκαία. Το πρόβλημα έγκειται στο ότι η δυνατότητα του λόγου να ματαιώσει το αίτημα ολοκλήρωσής του θα ισοδυναμούσε με υπόσκαψη της ίδιας του της αυθεντίας, με αυτοαναίρεσή του. Μια λύση θα ήταν να θεωρήσουμε ότι τα πρόσωπα στερούνται την εξουσία παραίτησης από την αξίωση αυτή. Γνωρίζουμε πως κάτι τέτοιο συμβαίνει, μόνο όταν η παραίτηση από ένα δικαίωμα υπονομεύει τη θέση του υποκειμένου εντός της χορείας των ίσων και ελεύθερων λογοθετών. Αυτό όμως δεν αληθεύει στην περίπτωση που εξετάζουμε, από τη στιγμή που τα πρόσωπα διατηρούν όλα τα δικαιώματα, των οποίων το κράτος εξασφαλίζει απλώς την *πλήρη* δεσμευτικότητα και όχι την ισχύ καθ'εαυτήν. Τούτη η έστω ατελής δεσμευτικότητα των ηθικών δικαιωμάτων είναι που μας καθιστά μέλη της χορείας των ίσων και ελεύθερων προσώπων. Επομένως, η κατάφαση της αξίωσης μετάβασης στην πολιτική κατάσταση συνεπάγεται την κατάφαση της εξουσίας παραίτησής από ταυτήν.

Το τρίτο πρόβλημα αφορά στον προσδιορισμό των απαιτούμενων ενεργειών, η τέλεση των οποίων ισοδυναμεί με εκπλήρωση του καθήκοντος. Τα δικαιικά καθή-

⁴⁵⁴ Βλ. *MH* 6:256, 307-308.

κοντα είναι αυστηρά και τέλεια. Επιτάσσουν ή απαγορεύουν την τέλεση συγκεκριμένων πράξεων, η δε συμμόρφωση προς αυτά μας απαλλάσσει από κάθε μελλοντική δέσμευση. Όμως, η συγκρότηση του κράτους δικαίου δεν είναι κάτι που ολοκληρώνεται με την τέλεση μιας ενέργειας ή έστω μιας σειράς ενεργειών και που στη συνέχεια θα πρέπει απλώς να διαφυλαχθεί. Η θεσμική υποστασιοποίηση του λόγου μέσω της εξωτερίκευσης κάθε πτυχής του (της διάκρισης των τριών του επόψεων, της πλήρους δικαιολόγησης κάθε ενέργειας των κρατικών λειτουργιών, της ορθής διάγνωσης και του αντικατοπτρισμού των ηθικών μας δικαιωμάτων στην έννομη τάξη) είναι μια διαδικασία συνεχούς προσέγγισης ενός ιδεώδους, που ποτέ δεν επιτυγχάνεται σε απόλυτο βαθμό.⁴⁵⁵ Πρόκειται, θα λέγαμε, για έναν αενάως επιδιωκόμενο σκοπό. Η αναφορά στο υποκειμενικό στοιχείο του σκοπού, η οποία μας φέρνει και πάλι εντός της κανονιστικής περιοχής της αρετής, μας δείχνει και κάτι ακόμα: ότι η σύλληψη της νομικής πραγματικότητας δεν μπορεί να γίνει μέσω μιας αμιγώς περιγραφικής χρήσης του λόγου. Κρίσιμη για τη βεβαίωση της ύπαρξης ενός δικαίου συστήματος δεν είναι μόνο η εξωτερική συμπεριφορά των κρατικών λειτουργιών και των πολιτών· κρίσιμα είναι επίσης τα κίνητρα και οι σκοποί που επιδιώκουν. Τι ακριβώς σημαίνει αυτό θα το δούμε στη συνέχεια. Είναι όμως σημαντικό να παρατηρήσουμε πως, σύμφωνα με την αντίληψη της αναγκαιότητας μετάβασης στην πολιτική κατάσταση ως ενός δικαίου καθήκοντος, η συγκρότηση του κράτους δικαίου εκπίπτει σε ένα εμπειρικό γεγονός. Για τη βεβαίωσή του απαιτείται, αλλά και αρκεί, η διαπίστωση της εκπλήρωσης του δικαίου καθήκοντος, της τέλεσης δηλαδή μιας συγκεκριμένης ενέργειας ή μιας σειράς ενεργειών από τα μέλη της κοινότητας. Υποκειμενικά στοιχεία, όπως τα κίνητρα και οι σκοποί των αυτοργών, είναι αδιάφορα. Ποια είναι όμως η σημασία τους; Υπό ποια έννοια η μετάβαση στην πολιτική κατάσταση είναι ένα καθήκον αρετής;

Η βασική ιδέα είναι ότι η συγκρότηση του κράτους δικαίου αποτελεί ένα καθήκον ηθικής τελειότητας του υποκειμένου.⁴⁵⁶ Εάν οι κατηγορίες των δικαιωμάτων είναι συστατικές της ηθικής μας προσωπικότητας και θεμελιώδεις για την ίδια την έννοια του υποκειμένου και εάν οι κατηγορίες αυτές αναπτύσσουν πλήρη δεσμευτική ισχύ μόνο εντός του πλαισίου μιας πολιτικής κοινότητας, τότε η έννοια του πολίτη ως φορέα δικαιωμάτων και καθηκόντων ενταγμένου σε αυτό ακριβώς το πλαίσιο αποτελεί την πλέον μεστή και ολοκληρωμένη έννοια ενός υποκειμένου του λόγου. Ευρισκόμενο στη φυσική κατάσταση, κάθε πρόσωπο οφείλει να επιδιώκει αυτόν τον σκοπό: την απόκτηση της ιδιότητας του πολίτη, την τελείωση της ηθικής του προσωπικότητας. Υπό αυτήν την έννοια, η μετάβαση στην πολιτική κατάσταση αποτελεί ένα αίτημα ολοκλήρωσης του λόγου.

Μπορούμε μόνο να σκιαγραφήσουμε την πορεία καλλιέργειας της πολιτικής αρετής στα αρχικά της στάδια, έχοντας πάντα κατά νου πως το ζητούμενο, αυτό στο οποίο πρέπει να κατατείνουν οι ενέργειες των προσώπων, είναι η πλήρης εξωτερίκευση της τριτοπρόσωπης έποψης του λόγου μέσω της θεσμικής υποστασιοποίησής της. Το πρώτιστο καθήκον, δικαϊκής και όχι απλώς αρεταϊκής φύσεως, είναι η αποχή από

⁴⁵⁵ Πρβλ. Nigel Simmonds, *Law as a Moral Idea* (New York: Oxford University Press, 2007), 10-14.

⁴⁵⁶ Για την ηθική τελειότητα ως ένα ευρύ καθήκον αρετής, βλ. *MH* 6:392-392.

ενέργειες αυτοδικίας. Με την εξαίρεση των περιπτώσεων αυτοάμυνας, τα πρόσωπα οφείλουν να παραλείπουν την τέλεση πράξεων που σκοπό έχουν τον εξαναγκασμό σε συμμόρφωση προς τα δικαιώματά τους ή τον κολασμό της παραβίασής τους. Τέτοιες πράξεις δεν αποτελούν εξωτερική του λόγου, καθώς εκπορεύονται από την εσωτερική οπτική γωνία του φορέα του δικαιώματος. Ακόμα και αν οι κρίσεις του είναι ορθές, ακόμα και αν συμφωνεί με αυτές ο φορέας του καθήκοντος, η έποψη του λόγου παραμένει εσωτερική. Στη φυσική κατάσταση η ισχύς ενός λόγου υπέρ της τέλεσης μιας πράξης εξαναγκασμού είναι ασύμβατη με την εν στενή εννοία αξιοπρέπεια του φορέα του καθήκοντος: θα σήμαινε, επομένως, τον εξοβελισμό του τελευταίου από την χορεία των λογοθετών $x_1, x_2, x_3, \dots, x_n$.

Σε περίπτωση λοιπόν άρνησης συμμόρφωσης ή και αμφισβήτησης της ισχύος ενός δικαιώματος τα δύο μέρη θα πρέπει να εγκαταλείψουν την εσωτερική οπτική τους γωνία και να στραφούν προς ένα τρίτο πρόσωπο, αναζητώντας σε αυτό όχι ένα συνήγορο των συμφερόντων τους, αλλά έναν *αμερόληπτο* και *αντικειμενικό* κριτή. Πρόκειται για ένα καθήκον αρετής. Τα δύο μέρη θα πρέπει να αντιληφθούν τη διαφωνία τους ως αυτό που πραγματικά είναι: όχι ως μια σύγκρουση συμφερόντων, αλλά ως μια διάσταση απόψεων σχετικά με τη δεσμευτικότητα ενός αντικειμενικού κανονιστικού περιβάλλοντος, που πλαισιώνει τις σχέσεις τους και ρυθμίζει τη συμπεριφορά τους. Θα πρέπει στη συνέχεια να απευθυνθούν σε ένα πρόσωπο διακρινόμενο για εκείνες τις διανοητικές και ηθικές αρετές που το καθιστούν ικανό να εντοπίσει την ουσία της διαφοράς, να επικεντρωθεί στις κανονιστικά κρίσιμες πτυχές της, αδιαφορώντας για την ταυτότητα των διαδίκων, και να διατυπώσει μια επαρκώς αιτιολογημένη κρίση για τον ορθό τρόπο διευθέτησής της. Θα πρέπει τέλος να συμμορφωθούν με τις υποδείξεις ή τις συμβουλές του τρίτου προσώπου, ακόμα και αν δεν είναι προς το συμφέρον τους, ακόμα και αν δεν συμφωνούν πλήρως με τη δικαιολόγησή τους. Ασφαλώς, δεν μιλάμε εδώ για ένα δικαίκο καθήκον. Τα μέρη μπορούν να αγνοήσουν τις κρίσεις του τρίτου προσώπου και να συνεχίσουν τη διένεξή τους, χωρίς καν να αναζητήσουν μια επιπλέον γνώμη. Σε αυτήν την περίπτωση δεν παραβιάζουν ένα τέλειο και αυστηρό καθήκον. Εγκαταλείπουν όμως τον σκοπό της ηθικής τους τελείωσης και αυτό συνιστά παραβίαση ενός καθήκοντος αρετής. Εννοείται, βέβαια, ότι σε περίπτωση που το ένα μέρος δεν συναινεί στη διαδικασία διαμεσολάβησης, ενδεχομένως διότι δεν αντιλαμβάνεται καν την αναγκαιότητά της, το άλλο μέρος, στο πλαίσιο ακριβώς του καθήκοντος πολιτικής αρετής, οφείλει να καταβάλει κάθε δυνατή προσπάθεια πειθούς.

Είναι εύκολο να φανταστούμε μια κοινότητα προσώπων, κάποιο εκ των μελών της οποίας ξεχωρίζει για την οξυμμένη ικανότητά του να τέμνει ακριβοδίκαια τις διαφορές που εισάγονται ενώπιόν του. Είναι επίσης εύκολο να συνεχίσουμε την υπόθεσή μας μέχρι του σημείου ανάδυσης του δικαίου. Τα υπόλοιπα μέλη της κοινότητας αναγνωρίζουν σιγά-σιγά αυτήν του την ικανότητα και το προτιμούν κάθε φορά που αντιμετωπίζουν ανάλογα προβλήματα. Θα λέγαμε ότι το πρόσωπο αυτό αρχίζει να περιβάλλεται με το κύρος μιας αυθεντίας: στις αποφάνσεις και τις αιτιολογίες του τα μέλη της κοινότητας αναγνωρίζουν τις επιταγές του ίδιου του λόγου. Έτσι, όλο και περισσότερα μέλη καταφεύγουν σε αυτόν, με αποτέλεσμα την πλήθυνση της ύλης που θα πρέπει να διεξέλθει. Για να ανταποκριθεί στις αυξημένες απαιτήσεις του λει-

τουργήματός του, αναγκάζεται να εκπαιδεύσει νέα μέλη της κοινότητας, προκειμένου να τους επιμερίσει τμήμα της υλικής του αρμοδιότητας. Θα πρέπει για τον σκοπό αυτό να καταστήσει δήλη τη μεθοδολογία που ακολουθεί για την ορθή διάγνωση του τρόπου ρύθμισης της επίδικης βιοτικής σχέσης μέσω της αναγνώρισης των κρίσιμων ηθικών δικαιωμάτων, καθώς και τη δεοντολογία που διέπει το λειτούργημά του. Στο μεταξύ τα μέλη της κοινότητας παύουν να επιζητούν απλώς τη μεσολάβησή του για την επίλυση των διαφορών τους και να συμμορφώνονται απλώς με τις αποφάσεις του. Προς τούτους, διαστέλλουν το εύρος της δεσμευτικότητας κάθε απόφασης πέρα από τα στενά όρια της κρινόμενης διαφοράς· αποσπούν δηλαδή από το σκεπτικό της τους κανόνες στους οποίους βασίστηκε η τελική κρίση και τους χρησιμοποιούν στο εξής ως γνώμονες των μελλοντικών τους πράξεων, ακριβώς επειδή σε αυτούς βλέπουν την αυθεντία του ίδιου του λόγου. Κάποιοι μάλιστα αναλαμβάνουν να κωδικοποιήσουν τους κανόνες σε ενιαία κείμενα, ώστε να καταστούν προσιτοί στον καθένα.

Δεν θα σφάλλαμε, εάν υποστηρίξουμε ότι κάπως έτσι συντελείται η μετάβαση στην πολιτική κατάσταση. Διότι από ένα σημείο και μετά συναντάμε στην κοινότητα μια σταθερή πρακτική προσφυγής στην κρίση του τρίτου προσώπου και συμμόρφωσης προς τις αποφάνσεις του. Αυτό συνεπάγεται μια *ευθύνη* του δικαιοδοτικού οργάνου έναντι των μελών της κοινότητας που δεν μπορεί να ταυτιστεί με την ευθύνη ενός συμβούλου ή ενός απλού μεσολαβητή: το τρίτο μέρος της διαφοράς θα πρέπει να προβαίνει σε ορθή διάγνωση των υπό κρίση δικαιωμάτων, ούτως ώστε η συμμόρφωση προς τις αποφάσεις που εκδίδει να μην οδηγεί σε παραβίασή τους. Δεν θα ίσχυε το ίδιο, εάν δεν είχε παγιωθεί η κρίσιμη πρακτική συμμόρφωσης. Εάν δηλαδή τα δύο μέρη απλώς λάμβαναν υπ' όψιν την κρίση του τρίτου προσώπου και στη συνέχεια αποφάσιζαν τα ίδια για τον τρόπο διευθέτησης της διαφοράς τους ή εάν προσέφευγαν πάντα και σε ένα δεύτερο μέλος της κοινότητας, ζητώντας μία επιπλέον γνώμη, τότε το τρίτο πρόσωπο δεν θα είχε καθήκον έναντι των δύο μερών της να τάμει ορθά τη διαφορά· θα μπορούσε να εκφράσει τη γνώμη του με επιφύλαξη ή ακόμα και να αρνηθεί να διατυπώσει την οποιαδήποτε κρίση, επιλογές που στο πλαίσιο της εδραιωμένης πρακτικής του παραδείγματός μας αποκλείονται. Λέγοντας ότι το δικαιοδοτικό όργανο θα πρέπει κρίνει ορθά την υπόθεση, αναφερόμαστε σε ένα τέλειο και αυστηρό, δηλαδή δικαίκο καθήκον, συσχετικό της συνταγματικής αξίωσης των διαδίκων να αποτυπωθούν ορθά στο σκεπτικό και στο διατακτικό της απόφασης τα δικαιώματά τους. Η αξίωση όμως αυτή από μέρους των διαδίκων συνοδεύεται και από ένα τέλειο και αυστηρό καθήκον συμμόρφωσης προς την απόφαση του δικαστή. Πλέον η αρετή έχει παραχωρήσει τη θέση της στο δίκαιο. Πώς συνέβη αυτό;

Στα μάτια των μελών της κοινότητας το δικαιοδοτικό όργανο υποστασιοπούσε τον λόγο, υπό την έννοια ότι οι αποφάνσεις του ήταν για αυτούς η ετυμηγορία του λόγου. Αυτό τους επέτασσε η αρετή. Τα μέλη τούτα είχαν θέσει ως σκοπό την ηθική τους τελείωση μέσω της απόκτησης της ιδιότητας του πολίτη. Όταν η πρακτική που ακολουθούσαν για την επίτευξη του σκοπού αυτού εδραιώθηκε, μπορούμε να πούμε ότι ο στόχος τους ευοδώθηκε· διότι μετάβαση στην πολιτική κατάσταση σημαίνει ακριβώς παγίωση μιας πρακτικής προσφυγής στην κρίση ενός προσώπου με συγκεκριμένα πνευματικά και ηθικά γνωρίσματα και συμμόρφωση προς τις αποφάσεις του. Πλέον η προσωποποίηση του λόγου λαμβάνει θεσμική υπόσταση. Οι σχέσεις δικαιο-

μάτων εξωτερικεύονται πλήρως, καθώς η τριτοπρόσωπη έποψη του λόγου, υπό την οποία και μόνο καθίστανται δυνατές οι σχέσεις αυτές, μετουσιώνεται η ίδια σε ένα διακριτό πρόσωπο. Το νέο αυτό πρόσωπο, ο δικαστής, μεσολαβεί σε όλες τις σχέσεις δικαιωμάτων που εισάγονται ενώπιόν του, μετατρέποντας τις από διμερείς σε τριμερείς, από ηθικές σε ηθικοδικαιικές. Ο διάδικος έχει έναντι του δικαστή τη συνταγματική αξίωση να αποτυπώσει στο σκεπτικό και στο διατακτικό της απόφασης τα ηθικά του δικαιώματα. Έτσι, όταν η κανονιστική ισχύς των δικαιωμάτων αυτών φτάνει τελικά στον Β μετά την έκδοση της απόφασης, είναι ενισχυμένη με την απειλή του εξαναγκασμού.

Για τη θεμελίωση, λοιπόν, ενός δικαικού συστήματος δεν αρκεί, μολονότι απαιτείται, η γενικευμένη έξη της υπακοής από τα μέλη μιας κοινότητας. Δεν αρκεί, μολονότι επίσης απαιτείται, η αναγνώριση και αποδοχή εκ μέρους των πολιτών, ιδίως όμως των αρχών, της δεσμευτικότητας των αποφάσεων κάποιων προσώπων.⁴⁵⁷ Αμφότερες αποτελούν γεγονότα που από μόνα τους δεν είναι ικανά να παράγουν δεσμευτική ισχύ. Για να συμβεί αυτό απαιτείται κάτι ακόμα: τόσο η αναγνώριση της δεσμευτικότητας όσο και η έξη της υπακοής θα πρέπει να ιδωθούν ως συμμόρφωση προς ένα κατηγορικό καθήκον. Το καθήκον αυτό, όπως γνωρίζουμε, δεν μπορεί να είναι δικαϊκό, διότι δεν αφορά στην τέλεση συγκεκριμένων πράξεων. Αφορά αντίθετα στην εσωτερική οπτική γωνία των μελών της κοινότητας. Πρόκειται, συνεπώς, για ένα καθήκον αρετής. Η τοποθέτηση των δύο γεγονότων εντός ενός ευρύτερου από το δίκαιο κανονιστικού πλαισίου, το οποίο τα καθιστά αναγκαία, έχει ιδιαίτερη σημασία για την κατανόηση της κανονιστικότητας του δικαίου. Εάν η μετάβαση στην πολιτική κατάσταση δεν ήταν αντικείμενο ενός *κατηγορικού* καθήκοντος, τότε δεν θα οφειλάμε υπακοή στον νόμο. Η δεσμευτικότητα του δικαίου δεν μπορεί παρά να αποτελεί προϊόν της ανθρώπινης αρετής. Χωρίς τη συμμόρφωση προς το καθήκον ηθικής τελείωσης, η μετάβαση στην πολιτική κατάσταση, άρα και η θεμελίωση της δεσμευτικότητας του δικαίου, θα ήταν αδύνατες. Αλλά και χωρίς την κατηγορία των (ατελούς δεσμευτικότητας) ηθικών δικαιωμάτων ως αρμών του λόγου, το καθήκον ηθικής τελείωσης δεν θα θεμελιωνόταν. Μπορούμε συνεπώς να κατανοήσουμε την κανονιστικότητα του δικαίου μόνο μέσα από την αναγκαία συνάφειά του με την αρετή, μόνο δηλαδή μέσω της ενότητας του πρακτικού λόγου.

4.3.1. Συνταγματικά δικαιώματα: αρχές ή κανόνες;

Στην προηγούμενη ενότητα αναδείξαμε την αντικατοπτρική λειτουργία της έννομης τάξης αναφορικά με τα θεμελιώδη ηθικά μας δικαιώματα ως βάση της κανονιστικής της ισχύος. Τα δικαιώματα αυτά κατοχυρώνονται συνήθως σε νόμους αυξημένης τυπικής ισχύος, όπως το Σύνταγμα, εμποτίζουν όμως κανονιστικά και νοσηματοδοτούν το σύνολο της έννομης τάξης. Για παράδειγμα, στο άρθρο 5, παρ.2 Σ. προβλέπεται μεταξύ άλλων ότι όλοι όσοι βρίσκονται στην ελληνική επικράτεια απολαμβάνουν την απόλυτη προστασία της ζωής. Συναφώς, στο δέκατο πέμπτο κεφάλαιο του Ποινικού Κώδικα ορίζονται τα πλαίσια των ποινών που ο δικαστής

⁴⁵⁷ Πρόκειται για τις δύο *αναγκαίες* και *ικανές* συνθήκες ύπαρξης ενός δικαικού συστήματος, σύμφωνα με τον Hart, οι οποίες προσδίδουν στις σχετικές βεβαιωτικές κρίσεις μας τον χαρακτήρα του Ιανού. Βλ. H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, 100-117, ιδίως 116-117.

οφείλει να επιβάλλει στις περιπτώσεις τέλεσης εγκλημάτων κατά της ανθρώπινης ζωής. Το καθήκον του δικαστή για ποινικό κολασμό δεν θα μπορούσε να θεμελιωθεί χωρίς αναφορά στις ηθικοδικαιικές σχέσεις αξιώσεων – καθηκόντων που αναπτύσσονται μεταξύ των προσώπων αναφορικά με το αγαθό της ζωής, στην κατ' αρχήν απαγόρευση, φέρ' ειπείν, της ανθρωποκτονίας. Δεν είναι όμως το Σύνταγμα που ιδρύει τις σχέσεις αυτές μέσω της *τριτενέργειας*,⁴⁵⁸ όπως θα μπορούσε κάποιος να υποστηρίξει, ερμηνεύοντας τη διάταξη του άρθρου 25 παρ.1, εδ.3. Σ..⁴⁵⁹ Σύμφωνα με τη συγκεκριμένη διάταξη, τα δικαιώματα ισχύουν και στις σχέσεις μεταξύ ιδιωτών στις οποίες προσιδιάζουν. Τούτο είναι αληθές, όχι όμως και η ερμηνευτική προσέγγιση ότι τα δικαιώματα του πολίτη έναντι του κράτους τριτενεργούν στις σχέσεις μεταξύ των ιδιωτών' μάλλον το αντίστροφο συμβαίνει. Αυτό που η κρατούσα άποψη του συνταγματικού δόγματος εκλαμβάνει ως τριτενέργεια είναι η αντανάκλαση της κανονιστικής ισχύος των ηθικών δικαιωμάτων στην έννομη τάξη. Όπως είδαμε, πρόκειται για την ίδια την ισχύ των ηθικών δικαιωμάτων, η οποία αφού στρέφεται προς το κράτος επιστρέφει στις σχέσεις μεταξύ των ιδιωτών, θωρακισμένη με τη βεβαιότητα και την ασφάλεια που της εξασφαλίζει η εξουσία του κρατικού καταναγκασμού. Άλλωστε, ούτε η εξουσία αυτή θα μπορούσε να θεμελιωθεί, ερήμην της ατελούς δεσμευτικότητας των ηθικών μας δικαιωμάτων και την αναγκαιότητα ολοκλήρωσής της.

⁴⁵⁸ Για τα διαφορετικά μοντέλα εφαρμογής των συνταγματικών δικαιωμάτων στις σχέσεις ιδιωτικού δικαίου βλ. Aharon Barak, «Constitutional Private Rights and Private Law», στο Daniel Friedmann, Daphne Barak-Erez (eds.), *Human Rights on Private Law* (Oxford-Portland, Oregon: Hart Publishing, 2001), 13-42. Από τη δογματική του συνταγματικού μας δικαίου βλ. τη μονογραφία της Τζούλιας Ηλιοπούλου-Στράγγα, *Η «τριτενέργεια» των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων του Συντάγματος 1975* (Αθήνα-Κομοτηνή: Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, 1990) της ίδιας, «Η θεωρία της «Τριτενέργειας» των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων», *Ελληνική Δικαιοσύνη* 6 (2001).

⁴⁵⁹ Ο Π. Δ. Δαγτόγλου παρατηρεί ότι «[τ]ο δικαίωμα ζωής δεν αναπτύσσει τριτενέργεια. Η επίκληση και εφαρμογή του από ιδιώτη έναντι ιδιώτη δεν είναι ορθή, αλλά ούτε αναγκαία' αρκεί η επίκληση και εφαρμογή των κανόνων του ποινικού και ιδιωτικού δικαίου. Το κράτος όμως (του οποίου τα όργανα υποχρεούνται, κατά το άρθρο 25 παρ.1, να διασφαλίζουν την ανεμπόδιστη και αποτελεσματική άσκηση των δικαιωμάτων του ανθρώπου) οφείλει να λαμβάνει όλα τα αναγκαία νομοθετικά και διοικητικά μέτρα για τη διασφάλιση του δικαιώματος της ζωής από ιδιωτικές προσβολές». [Π. Δ. Δαγτόγλου, *Συνταγματικό Δίκαιο. Ατομικά Δικαιώματα Α'* (Αθήνα-Κομοτηνή: Εκδόσεις Αντ. Ν. Σακκουλα, 2005), 239]. Πράγματι, δεν είναι αναγκαία η επίκληση της τριτενέργειας του άρθρου 5 παρ.2 Σ. στις βιοτικές σχέσεις μεταξύ των ιδιωτών, όταν αυτοί μπορούν να καταφύγουν στα άρθρα 299-307 Π.Κ.. Το ότι όμως η επίκληση αυτή δεν είναι αναγκαία δεν απαντά στο ερώτημα εάν η συγκεκριμένη διάταξη του Συντάγματος *όντως* τριτενεργεί. Εάν οι αξιώσεις και τα καθήκοντα των ιδιωτών αναφορικά με το αγαθό της ζωής έλκουν τη δεσμευτικότητά τους από τους κανόνες δικαίου του Ποινικού Κώδικα, και εάν θεμέλιο της ισχύος των κανόνων αυτών είναι τα άρθρα 5 παρ. 2 και 25 παρ.1 Σ, τότε το συνταγματικό δικαίωμα στη ζωή αναπτύσσει πράγματι τριτενέργεια: οι επιμέρους αξιώσεις των ιδιωτών στις μεταξύ τους σχέσεις αποτελούν αντανάκλαση της «ακτινοβολίας» αυτού του δικαιώματος. Το ζήτημα της τριτενέργειας αφορά τελικά στο θεμέλιο της κανονιστικής ισχύος των δικαιωμάτων, αλλά και του δικαίου εν συνόλω. Άλλωστε, και ο Δαγτόγλου αναγνωρίζει αυτήν την αλήθεια. Γράφει συγκεκριμένα: «Εξάλλου, κίνδυνοι για την άσκηση ατομικών δικαιωμάτων δεν προέρχονται μόνο από το κράτος, ούτε βέβαια μόνο αυτό μπορεί να προβεί σε άниση μεταχείριση των Ελλήνων ή, ειδικότερα, των ανδρών ή των γυναικών. Από την άλλη πλευρά, αν τα ατομικά δικαιώματα «ενεργούν» μόνο έναντι του κράτους και όχι στις σχέσεις μεταξύ των ιδιωτών, δεν θα είχαν νόημα οι (νέες) διατάξεις του άρθρου 25 παρ. 1 και 2 του Συντάγματος κατά τις οποίες το κράτος «δεν αναγνωρίζει» μόνο, αλλά και «εγγυάται» και «προστατεύει» τα δικαιώματα του ανθρώπου. Αν τα δικαιώματα του ανθρώπου ενεργούν μόνο έναντι του κράτους, αυτό μπορεί να τα «αναγνωρίσει», αλλά δεν μπορεί, λογικά, να τα «εγγυηθεί» και να τα «προστατεύσει». Εγγύηση και προστασία μπορεί να παράσχει το κράτος μόνο ως τρίτος, μόνο δηλαδή εφόσον και καθόσον τα ατομικά δικαιώματα διέπουν και τις σχέσεις ιδιωτών μεταξύ τους». (Ο.π. 123)

Τα ατομικά δικαιώματα που κατοχυρώνονται στο Σύνταγμα θα πρέπει λοιπόν και αυτά να ιδωθούν, υπό το φως του λογοσυστατικού μοντέλου, ως αρμοί του λόγου. Και στη δογματική του συνταγματικού δικαίου όμως το λογοδοτικό μοντέλο με τις δύο θεωρητικές κατευθύνσεις που προσφέρει είναι κυρίαρχο. Στον πυρήνα της διχοστασίας για τη φύση των συνταγματικών δικαιωμάτων βρίσκεται η διάκριση των δικαϊκών ρυθμιστικών μέσων σε *αρχές* και *κανόνες*.⁴⁶⁰ Η διαφορά μεταξύ των δύο στην οποία η θεωρία αποδίδει μεγαλύτερη σημασία αφορά στα τυπικά τους χαρακτηριστικά, και συγκεκριμένα στις συνθήκες ικανοποίησής τους.⁴⁶¹ Όταν ένας κανόνας καλείται σε εφαρμογή δύο τινά μπορεί να συμβαίνουν: είτε θα πληρούται το σύνολο των προϋποθέσεων του πραγματικού που θέτει ο ίδιος ο κανόνας, οπότε κατ' αναγκαιότητα θα επέρχεται και η έννομη συνέπεια που αυτός προβλέπει, είτε κάποια προϋπόθεση δεν θα πληρούται, οπότε η έννομη συνέπεια δεν θα επέρχεται, δυνάμει του συγκεκριμένου κανόνα. Τουναντίον, οι αρχές διαθέτουν μια διάσταση βάρους, γεγονός που καθιστά την κανονιστική τους δραστηριότητα διαβαθμίσιμη. Έτσι, ενώ το κανονιστικό αίτημα ενός κανόνα είτε θα ικανοποιείται είτε όχι, το κανονιστικό αίτημα μια αρχής μπορεί να ικανοποιείται σε διαφορετικούς βαθμούς.

Η σημασία της τυπικής διαφοροποίησης αναδεικνύεται ιδίως στην περίπτωση των αντινομιών, που εδώ μας απασχολεί. Όταν δύο κανόνες φαίνεται να τελούν σε ένταση, όταν δηλαδή μοιάζει να ρυθμίζουν την ίδια βιοτική σχέση κατά τρόπο που οδηγεί στις γνωστές μας δεοντικές ασυνέπειες, τότε και πάλι τρία τινά μπορεί να συμβαίνουν: α) ο ένας εκ των δύο κανόνων, ο ιεραρχικά κατώτερος, θα πρέπει να *κηρυχθεί* ανίσχυρος, β) ο ένας εκ των δύο κανόνων, ο παλαιότερος, θα έχει ήδη καταστεί ανίσχυρος από τη στιγμή της θέσεως σε ισχύ ενός νέου, ασύμβατου προς το περιεχόμενό του, κανόνα, γ) αμφότεροι θα αναπτύσσουν κανονιστική ισχύ, πλην όμως μόνον ο ένας, ο ειδικότερος, θα καλείται σε εφαρμογή, ως εισάγων μια εξαίρεση στη ρύθμιση του έτερου, γενικού κανόνα.⁴⁶² Όταν αντίθετα δύο αρχές τελούν σε ένταση, δεν τίθεται εν αμφιβόλω η δεσμευτική ισχύς τους. Αμφότερες είναι ισχυρές, μία όμως ενδέχεται να είναι καταλληλότερη να ρυθμίσει την επίδικη βιοτική σχέση. Η ένταση επιλύεται με συστάθμιση των δύο αρχών, με προσδιορισμό δηλαδή της συγκριτικής τιμής βάρους της καθεμίας στη συγκεκριμένη περίπτωση.⁴⁶³

⁴⁶⁰ Για την αντιδιαστολή δικαϊκών κανόνων και αρχών από ιστορική, αλλά και φιλοσοφική σκοπιά βλ. Παύλου Σούρλα, *Δίκαιο και Δικανική Κρίση*, 327-333.

⁴⁶¹ Βλ. τις αναπτύξεις του Ronald Dworkin, στο *Taking Rights Seriously* (London: Duckworth, 1977), 24-28.

⁴⁶² Ο Karl Engisch κάνει λόγο για «αξιώματα που χρησιμεύουν για να εναρμονίζονται μεταξύ τους οι κανόνες του δικαίου και να αποφεύγονται οι αντιφάσεις ανάμεσά τους. Στη βάση αυτής της προσπάθειας βρίσκεται ως «αίτημα» η αρχή της ενότητας και της ελλείψεως αντιφάσεων της έννομης τάξης». Βλ. Karl Engisch, *Εισαγωγή στη Νομική Σκέψη* (Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Έθνικης Τράπεζας, 1999), 194-195.

⁴⁶³ Η τυπική διαφοροποίηση δεν μπορεί παρά να αντανακλά τις ουσιαστικές διαφορές μεταξύ κανόνων και αρχών. Έτσι, το πώς αντιλαμβάνεται κανείς τις αρχές προσδιορίζει και την αντίληψή του για τον τρόπο με τον οποίο αυτές διαφέρουν λογικά από τους κανόνες. Βλ. Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, 24 και 26. Πρβλ. Robert Alexy, *A Theory of Constitutional Rights*, μτφρ. Julian Rivers (Oxford: Oxford University Press, 2002), 58' του ίδιου, «On Balancing and Subsumption. A Structural Comparison», *Ratio Juris* 16 (2003), 433-449. Για τη διάσταση στην προσέγγιση των δύο φιλοσόφων αναφορικά με τη λογική σχέση κανόνων και αρχών βλ. Παύλου Σούρλα, *Δίκαιο και Δικανική Κρίση*, 335-338' Mattias Kumm, «Constitutional rights as principles: On the structure and domain of constitutional justice», *International Journal of Constitutional Law* 3 (2004), 578.

Είναι εύκολο τώρα να προβούμε στην αντιστοίχιση των ρυθμιστικών μέσων του δικαίου με τις τυπικές θεωρίες για τα δικαιώματα: οι υποστηρικτές της θεωρίας των *prima facie* δικαιωμάτων αντιλαμβάνονται τα τελευταία ως αρχές για εκείνους αντίθετα που προσχωρούν στη θεωρία της εξειδίκευσης τα δικαιώματα αποτελούν κανόνες δικαίου. Τα δικαιώματα ασφαλώς μπορούμε να τα συναντήσουμε στο γλωσσικό και κανονιστικό περιβάλλον τόσο μιας αρχής όσο και ενός κανόνα δικαίου. Για παράδειγμα, η διάταξη του άρθρου 14 παρ.1 Σ., που αναγνωρίζει την ελευθερία της έκφρασης ως δικαίωμα, είναι μια δικαιική αρχή, καθώς δεν αποδίδει μια συγκεκριμένη δεοντική τιμή σε μια συγκεκριμένη δεοντική πράξη. Η διάταξη, αντίθετα, του άρθρου 532 Α.Κ., η οποία ορίζει τα καθήκοντα που αναλαμβάνουν οι αντισυμβαλλόμενοι στα πλαίσια της σύμβασης πώλησης, θέτει έναν κανόνα δικαίου. Σημαίνει όμως αυτό κάτι για τη φύση των ίδιων των δικαιωμάτων; Σημαίνει άραγε ότι τα συνταγματικά δικαιώματα αποτελούν αρχές, άρα ότι η δεσμευτικότητά τους ανάγεται στην ισχύ *pro tanto* λόγων προς το πράττειν;

Θα πρέπει, κατ' αρχάς, να παρατηρήσουμε ότι δεν είναι σπάνιο τα συνταγματικά δικαιώματα να κατοχυρώνονται και στο πλαίσιο κανόνων δικαίου. Πρόκειται ιδιώς για περιπτώσεις η αναμφίλεκτη ηθική σημασία των οποίων μπορεί να αποτυπωθεί στο δίκαιο μέσω της απολυτότητας της ρύθμισης ενός κανόνα και όχι μέσω της κανονιστικής ευκαμψίας μιας αρχής. Έναν τέτοιο κανόνα αποτελεί η διάταξη του άρθρου 14 παρ.2, εδ.2 Σ., όπου ορίζεται πως η λογοκρισία και κάθε άλλο προληπτικό μέτρο απαγορεύονται. Κανόνα δικαίου αποτελεί άλλωστε και η εκ των ων ουκ άνευ για έναν κατάλογο ατομικών δικαιωμάτων διάταξη του άρθρου 7 παρ.2 Σ., με την οποία απαγορεύονται τα βασανιστήρια, οποιαδήποτε σωματική κάκωση, βλάβη υγείας ή άσκηση ψυχολογικής βίας, καθώς και κάθε άλλη προσβολή της ανθρώπινης αξιοπρέπειας.⁴⁶⁴ Μπορούμε, βάσει αυτών των παρατηρήσεων, να υποστηρίξουμε ότι η αξίωση παράλειψης των βασανιστηρίων έχει διαφορετική φύση από την αξίωση σεβασμού της ιδιωτικότητας ή της θρησκευτικής ελευθερίας, για παράδειγμα;

Έχουμε ήδη δείξει με αφορμή τις αναπτύξεις μας για τις αξιώσεις του ενοχικού και του ποινικού δικαίου ότι η φύση των δικαιωμάτων δεν προσδιορίζεται από τη φύση του γλωσσικού και κανονιστικού τους πλαισίου. Τα ενοχικά δικαιώματα, φέρ' ειπείν, καίτοι απαντούν στο κανονιστικό περιβάλλον ενός κανόνα, δεν αποτελούν τα ίδια κανόνες, καθώς τους λείπει ένα εγγενές γνώρισμα των τελευταίων: η γενικότητα της ρυθμιστικής τους εμβέλειας. Τα δικαιώματα, ως σχέση μεταξύ δύο προσώπων αναφορικά με πολύ συγκριμένες περιστάσεις του βίου τους, έχουν κατ' ανάγκη ειδικό χαρακτήρα. Φυσικά, οι σχέσεις ενοχικών δικαιωμάτων διέπονται από πρακτικούς λόγους και από την αρχή της διακριτότητας της βούλησης, άρα μπορούν και πρέπει να γενικευτούν, θεμελιώνοντας την ισχύ των κανόνων του ενοχικού δικαίου. Οι κανόνες αυτοί θα βρουν στη συνέχεια εφαρμογή και σε άλλες βιοτικές σχέσεις που εμφανίζουν όμοια χαρακτηριστικά. Βλέπουμε, όμως, ότι εδώ έχουμε να κάνουμε με γενίκευση του ειδικού, με τη γέννηση ενός κανόνα που στον πυρήνα του βρίσκεται το δικαίωμα ως κάτι ειδικό, και όχι με εξειδίκευση του γενικού, όπως συμβαίνει στην εφαρμογή ενός ήδη ισχύοντος κανόνα. Μάλιστα, είναι η φύση των

⁴⁶⁴ Βλ. και άρθρο 3 της Ε.Σ.Δ.Α.

ενοχικών δικαιωμάτων ως αρμών του λόγου, που προσδιορίζει τον τρόπο με τον οποίο μας δεσμεύουν οι κανόνες: στερώντας μας κάθε αντίθετη επιλογή. Εάν συνέβαινε το αντίστροφο, τότε τα δικαιώματα θα μας δέσμευαν όπως ένας γενικός κανόνας συμπεριφοράς, όπως η ισχύς ενός αποφασιστικού λόγου: υποδεικνύοντάς μας απλώς ποια είναι η ορθή επιλογή ανάμεσα στις πολλές εναλλακτικές δυνατότητες δράσης.

Εάν λοιπόν τα ενοχικά δικαιώματα δεν αποτελούν κανόνες, μήπως θα πρέπει να αμφιβάλλουμε και για τη φύση των συνταγματικών δικαιωμάτων ως αρχών; Θα σκεφτόταν κάποιος πως μια τέτοια αμφιβολία είναι εύλογη, στηριζόμενος στο σημασιολογικής φύσεως επιχείρημα της ενιαίας χρήσης της λέξης «δικαίωμα». Εάν τα δικαιώματα μεταξύ των ιδιωτών έχουν τον χαρακτήρα λογικών αρμών, πώς είναι δυνατόν να μη συμβαίνει κάτι ανάλογο και στην περίπτωση των δικαιωμάτων των ιδιωτών έναντι του κράτους; Πώς είναι δυνατόν τα μεν πρώτα, στερούμενα της απαιτούμενης γενικότητας, να μην μπορούν να ιδωθούν ως κανόνες, ενώ τα δεύτερα να αποτελούν αρχές, τη στιγμή που το ρυθμιστικό εύρος των αρχών, ήτοι η γενικότητά τους, είναι μεγαλύτερο ακόμα από αυτήν των κανόνων; Δεδομένης μιας τόσο ριζικής διαφοράς, πώς μπορούν και τα μεν και τα δε να υπάγονται στην κατηγορία των δικαιωμάτων; Το επιχείρημα αυτό δεν ευσταθεί, καθώς, όπως μας έχει δείξει ο Ludwig Wittgenstein, η ενιαία χρήση μιας λέξης μπορεί να υποδηλώνει απλώς οικογενειακή ομοιότητα και όχι την ύπαρξη ενός αυστηρού κριτηρίου ορθότητας της χρήσης της, βάσει μιας κοινής ιδιότητας.⁴⁶⁵

Για να αποδώσει καρπούς η έρευνά μας, θα πρέπει να απομακρυνθούμε από το πεδίο της σημασιολογίας και να εστιάσουμε την προσοχή μας στο κανονιστικό ζήτημα της δεσμευτικότητας των ατομικών συνταγματικών δικαιωμάτων. Προς αυτήν την κατεύθυνση έχουμε ήδη κινηθεί, κάνοντας λόγο για την αντικατοπτρική λειτουργία της έννομης τάξης αναφορικά με τα ηθικά μας δικαιώματα. Η αντίληψη των δικαιωμάτων ως αρμών του λόγου εισχωρεί λοιπόν και στο πεδίο του συνταγματικού δικαίου. Το ίδιο και η συζήτησή μας για τις αδυναμίες του λογοδοτικού μοντέλου και ιδίως για την ειδικότερη εκδοχή του, των *prima facie* δικαιωμάτων. Στη συνέχεια θα μας απασχολήσει η ομολογουμένως θερμή υποδοχή που επεφύλαξε η δογματική του συνταγματικού δικαίου σε αυτήν τη θεωρία.

Πράγματι, το μοντέλο της στάθμισης των *prima facie* δικαιωμάτων έχει τύχει λεπτομερούς θεωρητικής επεξεργασίας σε αυτό το πλαίσιο, λαμβάνοντας ενίοτε και θεσμικό περίβλημα. Ένας από τους επιφανέστερους απολογητές του είναι ο γερμανός νομικός Robert Alexy. Στο δίλημμα που θέτει η διάκριση των δικαιοκτών ρυθμιστικών μέσων σε αρχές και κανόνες η θέση του Alexy είναι σαφής: τα συνταγματικά δικαιώματα θα πρέπει να ιδωθούν ως αρχές, αντιλαμβανόμενος μάλιστα τις τελευταίες ως *ιδεώδη δέοντα*, ως επιταγές βελτιστοποίησης ή μεγιστοποίησης μιας αξίας.⁴⁶⁶ Σύμφωνα με αυτήν την αντίληψη, μια αρχή απαιτεί την επίτευξη ενός σκοπού κατά τον μέγιστο βαθμό, δεδομένων των εκάστοτε πραγματικών και νομικών δυνατοτήτων.⁴⁶⁷ Οι πραγματικές δυνατότητες μεγιστοποίησης περιορίζονται από τη συρροή περισσότε-

⁴⁶⁵ Βλ. Ludwig Wittgenstein, *Φιλοσοφικές Έρευνες*, §§ 65-71.

⁴⁶⁶ Βλ. Robert Alexy, *A Theory of Constitutional Rights*, 60.

⁴⁶⁷ Ο.π. 47.

ρων ανταγωνιστικών αρχών που διεκδικούν την εφαρμογή τους σε μία και την αυτή επίδικη σχέση, συγκρουόμενες έτσι μεταξύ τους. Όταν λέμε ότι δύο αρχές τελούν σε σχέση σύγκρουσης, εννοούμε ότι η μέγιστη ικανοποίηση αμφοτέρων είναι αδύνατη, άρα ότι η μέγιστη ικανοποίηση της μίας είναι δυνατή, εάν και μόνο εάν περιοριστεί η ικανοποίηση της έτερης. Οι αρχές με τις οποίες μπορεί να συγκρουστεί ένα συνταγματικό δικαίωμα θα είναι είτε ένα άλλο δικαίωμα είτε ένας σκοπός ευρύτερου ενδιαφέροντος, όπως η δημόσια τάξη, η δημόσια ασφάλεια ή η δημόσια υγεία. Σε περίπτωση λοιπόν που ο περιορισμός στην ικανοποίηση ενός δικαιώματος είναι ικανός και αναγκαίος προκειμένου να ικανοποιηθεί μια άλλη αρχή, δύο όροι της δικαιολογησιμότητάς του έχουν ήδη πληρωθεί. Αυτό όμως δεν είναι αρκετό. Δεδομένης της φύσης των αρχών ως επιταγών βελτιστοποίησης, θα πρέπει επιπλέον να ληφθεί υπ' όψιν ο βαθμός ικανοποίησης και περιορισμού τους.

Ο τελευταίος όρος της δικαιολογησιμότητας ενός περιορισμού είναι λοιπόν συνάρτηση ποσοτικών στοιχείων. Συγκεκριμένα, θα πρέπει να λάβουμε υπ' όψιν μας τον βαθμό έντασης με τον οποίο παρεμποδίζεται η ικανοποίηση καθεμιάς από τις συγκρουόμενες αρχές χάριν της ικανοποίησης της έτερης, την αφηρημένη βαρύτητα των δύο αρχών και τον βαθμό αξιοπιστίας των εμπειρικών στοιχείων στα οποία βασίζουμε την εκτίμησή μας για τον βαθμό έντασης της παρεμπόδισης. Αφού προσδιορίσουμε τα ποσοτικά αυτά στοιχεία, θα πρέπει κατόπιν να προβούμε σε μια σύγκριση, σε ένα σταθμιστικό ενέργημα. Τούτο το ενέργημα διέπεται από έναν κανόνα, τον αποκαλούμενο «νόμο της στάθμισης»⁴⁶⁸, σύμφωνα με τον οποίο, όσο μεγαλύτερος είναι ο βαθμός μη ικανοποίησης ή βλάβης μιας αρχής, τόσο μεγαλύτερος πρέπει να είναι ο βαθμός ή, διαφορετικά, η σημασία ικανοποίησης της άλλης.⁴⁶⁹ Ο νόμος της στάθμισης προσδιορίζει τις νομικές δυνατότητες βελτιστοποίησης μιας αρχής, το πότε δηλαδή αυτή επιτρέπεται από την έννομη τάξη, ιδωμένη ως ένα κανονιστικό σύστημα, εντός του οποίου συνισχύουν και άλλες αρχές, εγείρουσες κατά περίπτωση ανταγωνιστικά αιτήματα βελτιστοποίησης.

Οι προσδιορισμοί/περιορισμοί των πραγματικών και νομικών δυνατοτήτων ικανοποίησης των δικαιωμάτων συναρθρώνονται εν τέλει στην αρχή της αναλογικότητας με τους τρεις ελεγκτικούς αναβαθμούς της: τις αρχές της προσφορότητας, της αναγκαιότητας και της εν στενή εννοία αναλογικότητας.⁴⁷⁰ Θα λέγαμε λοιπόν ότι, σύμφωνα με την αρχή της αναλογικότητας, ο περιορισμός ενός συνταγματικού δικαιώματος είναι δικαιολογημένος, εάν και μόνο εάν είναι ικανός και αναγκαίος για την ικανοποίηση κάποιας άλλης αρχής, η σημασία της οποίας όμως δεν υποσκελίζεται από τον βαθμό της βλάβης που υφίσταται το δικαίωμα. Στο πλαίσιο της θεωρίας των *prima facie* συνταγματικών δικαιωμάτων, η αρχή της αναλογικότητας ανάγεται στην ύπατη αρχή που διέπει τόσο τη νομοθετική δράση όσο και τον δικαστικό της

⁴⁶⁸ Ο.π. 102.

⁴⁶⁹ Ο.π. 401.

⁴⁷⁰ Για μια ανατομία της αρχής της αναλογικότητας βλ. Βασίλη Βουτσάκη, «Η αρχή της αναλογικότητας: από την ερμηνεία στη διάπλαση δικαίου», στο Κ. Σταμάτη (ed.), *Όψεις του Κράτους Δικαίου* (Θεσσαλονίκη: Εκδ. Σάκκουλα, 1990). Πρβλ. Louis Henkin, «Infallibility under Law: Constitutional Balancing», *Columbia Law Review* 78 (1978), 1022-1049.

έλεγχου.⁴⁷¹ Η αρχή αυτή προσδίδει συνοχή στην έννομη τάξη, καθώς εναρμονίζει τα αιτήματα των επιμέρους δικαιοκτών αρχών προς τον σκοπό της βέλτιστης συνολικά ικανοποίησής τους.

Μια πολύ ενδιαφέρουσα πτυχή της θεωρίας του Alexy αφορά στη σχέση της κατηγορίας των συνταγματικών δικαιωμάτων με την αρχή της αναλογικότητας. Ο Alexy υποστηρίζει ότι η σχέση αυτή δεν έχει ενδεχομενικό χαρακτήρα, δεν εξαρτάται δηλαδή απλώς από την επιλογή του νομοθέτη. Τουναντίον, πρόκειται για μια σχέση αναγκαιότητας την οποία ούτε ο νομοθέτης ούτε ο εφαρμοστής του δικαίου μπορούν να παραβλέψουν χωρίς να προδώσουν την ουσία των δικαιωμάτων. Ο συσχετισμός της αναλογικότητας με τα συνταγματικά δικαιώματα επιχειρείται σε δύο βήματα. Κατά το πρώτο βήμα, ο Alexy διαπιστώνει ότι η αρχή της αναλογικότητας απορρέει λογικά από τη φύση των δικαιοκτών αρχών ως επιταγών βελτιστοποίησης. Αλλά και η φύση των δικαιοκτών αρχών ως επιταγών βελτιστοποίησης απορρέει λογικά από την αρχή της αναλογικότητας. Μεταξύ των δύο αναπτύσσεται, συνεπώς, μια σχέση αμοιβαίας συνεπαγωγής, δηλαδή καθ' ύλην ισοδυναμίας.⁴⁷² Προκειμένου τώρα να συσχετιστεί η κατηγορία των συνταγματικών δικαιωμάτων με την αναλογικότητα, θα πρέπει να δειχθεί ότι τα δικαιώματα αποτελούν κατ' ανάγκην αρχές, ότι δηλαδή αυτή είναι η φύση τους. Τα θεμελιώδη συνταγματικά δικαιώματα, εκτός από τη διάσταση που τους προσδίδει η θετικοποίησή τους και η οποία μπορεί να παραλλάσσει ανάλογα με την έννομη τάξη, διαθέτουν και ένα *ιδεώδη* χαρακτήρα, στον οποίο ανάγεται η δεσμευτικότητά τους και επί του οποίου ο συντακτικός νομοθέτης δεν έχει την εξουσία, ήτοι την ηθικοδικαιική δυνατότητα, παρέμβασης και μεταβολής.⁴⁷³

⁴⁷¹ Ο David M. Beatty κάνει λόγο για «ένα καθολικό κριτήριο συνταγματικότητας». Στο ίδιο πνεύμα ο Tom Hickman αντιλαμβάνεται την αναλογικότητα ως το «μακράν σημαντικότερο κριτήριο για την ανάλυση των θεμελιωδών δικαιωμάτων», ενώ ο T. Alexander Aleinikoff ορθά διαγιγνώσκει πως, τόσο στο επίπεδο της νομολογίας όσο και σε αυτό της θεωρίας, το συνταγματικό δίκαιο έχει εισέλθει στην «εποχή της στάθμισης». Πιο ακριβής είναι όμως η διαπίστωση του Σταύρου Τσακυράκη, σύμφωνα με τον οποίο, εάν η αρχή της αναλογικότητας είναι ισχυρή, τότε υπερβαίνει τα ούτως ή άλλως ευρέα εφαρμοστικά όρια του δικαίου και αναγορεύεται στο ύπατο κριτήριο ηθικής αξιολόγησης κάθε μορφής ανθρώπινης συμπεριφοράς. Βλ. David M. Beatty, *The Ultimate Rule of Law* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 162· Tom Hickman, «Proportionality: Comparative Law Lessons», *Judicial Review* 12 (2007), 31· T. Alexander Aleinikoff, «Constitutional Law in the Age of Balancing», *Yale Law Journal* 96 (1987), 943· Stavros Tsakyrakis, «Total Freedom: The Morality of Proportionality», 9. Βλ. επίσης Αντώνη Μανιτάκη, *Κράτος Δικαίου και δικαστικός έλεγχος της συνταγματικότητας* (Αθήνα - Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Σάκκουλα, 1994), 209. Για την εφαρμογή της αρχής της αναλογικότητας πέραν των ορίων του Δημοσίου Δικαίου, πρβλ. Φίλιππου Δωρή, «Η αρχή της αναλογικότητας στο πεδίο ρύθμισης των ιδιωτικού δικαίου σχέσεων και ιδιαίτερα στο Αστικό Δίκαιο», στο *Τιμητικός Τόμος Σ.τ.Ε.-75 χρόνια* (Αθήνα, Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Σάκκουλα, 2004)· Στέφανου Μαθθία, «Το πεδίο λειτουργίας της αρχής της αναλογικότητας», *Ελληνική Δικαιοσύνη* 47 (2006), 1-10· Γ. Μητσοπούλου, «“Τριτενέργεια” και “αναλογικότητα” ως διατάξεις του αναθεωρηθέντος Συντάγματος», *Δικαιώματα του Ανθρώπου* 15 (2002), 641-663.

⁴⁷² Βλ. Robert Alexy, «Constitutional Rights and Proportionality», 57. Ο Kai Möller αμφισβητεί αυτή τη σχέση ισοδυναμίας. Βλ. τη μελέτη του «Balancing and the Structure of Constitutional Rights», *International Journal of Constitutional Law* 5 (2007), 453-68.

⁴⁷³ Robert Alexy, «Constitutional Rights and Proportionality», 60-63. Το ηθικό θεμέλιο των δικαιωμάτων ο Alexy το αναζητά και το εντοπίζει στις υπερβατολογικές συνθήκες της διεξαγωγής ενός διαλόγου. Βλ. σχετικά Robert Alexy, «Discourse Theory and Human Rights», *Ratio Juris* 9 (1996), 209-235. Για τη θεσμική διάσταση της διαβουλευτικής ηθικής βλ. ιδίως Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy* (Cambridge, Mass: M.I.T. Press, 1996), μτφρ. William Rehg. Για μια κριτική προσέγγιση βλ. Παύλου Σούρλα, «Δημοκρατία και δικαιώματα: δημόσια και ιδιωτική αυτονομία κατά τον Jürgen Habermas»,

Η αντιθετικιστική προσέγγιση του Alexy τοποθετεί εξαρχής το ζήτημα της αναλογικότητας στη σωστή του βάση. Μας καλεί να αντιμετωπίσουμε την αναλογικότητα ως μια αρχή που συνδέεται άρρηκτα με την ηθική διάσταση των συνταγματικών δικαιωμάτων, ανεξάρτητα από τη νομοθετική βούληση. Όταν λοιπόν καλούμαστε να αξιολογήσουμε την αρχή της αναλογικότητας, θα πρέπει να εξετάσουμε εάν αυτή συλλαμβάνει τις κρίσιμες όψεις της ιδεατής διάστασης των δικαιωμάτων. Θα πρέπει πρωτίστως να μας απασχολήσει το ερώτημα εάν τα δικαιώματα αποτελούν αρχές εκ της φύσεώς τους και όχι επειδή ο νομοθέτης επέλεξε το συγκεκριμένο ρυθμιστικό μέσο ως προσφύεστερο για νομοτεχνικούς ή άλλους λόγους.

Θυμόμαστε ότι η θεωρία των *prima facie* δικαιωμάτων είναι μια τυπική θεωρία, υπό την έννοια ότι δεν μας δίνει απαντήσεις σε ουσιαστικά ερωτήματα σχετικά με το τι είναι τα δικαιώματα ή το πώς αυτά θεμελιώνονται. Αποβλέπει, αντίθετα, στο να φωτίσει τον ρόλο τους κατά τον προσδιορισμό της δεοντικής τιμής μιας πράξης σε περίπτωση συρροής τους με άλλα, ανταγωνιστικά δικαιώματα και καθήκοντα ή με άλλες δεοντικές κατηγορίες. Βασική μέριμνα μιας τυπικής θεωρίας δικαιωμάτων είναι να καταστήσει αδύνατη την ανάδυση αντινομιών εντός της ηθικής και της έννομης τάξης, διασφαλίζοντας την ακεραιότητά τους και σε τελευταία ανάλυση την ίδια τους τη δεσμευτικότητα. Εάν λοιπόν η αντίληψη των δικαιωμάτων ως αρχών έχει τυπικό χαρακτήρα και εάν οι αρχές, ως επιταγές βελτιστοποίησης, τελούν σε σχέση ισοδυναμίας με την αρχή της αναλογικότητας, τότε και η τελευταία δεν μπορεί παρά να έχει αμιγώς τυπικό χαρακτήρα.

Ο Alexy έχει βεβαίως απόλυτη επίγνωση αυτής της αλήθειας. Όπως υποστηρίζει, ο νόμος της στάθμισης συλλαμβάνει τη δομή της ηθικής και νομικής επιχειρηματολογίας, χωρίς, φυσικά, να τις υποκαθιστά.⁴⁷⁴ Για να εκτελέσουμε ένα σταθμιστικό ενέργημα, θα πρέπει απαραίτητα να επικαλεστούμε ουσιαστικά ηθικά επιχειρήματα.⁴⁷⁵ Το τι είδους θα είναι αυτά τα επιχειρήματα μας το υποδεικνύει ο ίδιος ο νόμος της στάθμισης. Θα πρέπει λοιπόν να εκτιμήσουμε τον βαθμό μη ικανοποίησης της κάθε αρχής σε περίπτωση ικανοποίησης της έτερης, καθώς και το αφηρημένο βάρος της καθεμίας από αυτές. Μόνο αφού έχουμε προβεί στις παραπάνω ουσιαστικές ηθικές κρίσεις, μπορούμε στη συνέχεια να συγκρίνουμε ή, διαφορετικά, να σταθμίσουμε τα ποσοτικά στοιχεία στα οποία καταλήξαμε.

Ο Alexy αντιλαμβάνεται την αρχή της αναλογικότητας ως μια τυπική επιχειρηματολογική δομή που εξαρτάται ουσιωδώς από προκείμενες *εξωτερικές* ως προς αυτήν.⁴⁷⁶ Η εικόνα του άδειου δοχείου που μπορεί να αποκτήσει ένα περιεχόμενο, όποιο κι αν είναι αυτό, αρκεί απλώς να μην υπερβαθεί ο περιορισμός της χωρητικότητάς του, αντιστοιχεί πλήρως στις σκέψεις που είχαμε κάνει αναφορικά με τις θεωρίες

Ισοπολιτεία 4 (2000), 289-314. (Πλέον περιλαμβάνεται στον τόμο Παύλου Κ. Σούρλα, *Δημοκρατία και Αυτονομία*, 140-168).

⁴⁷⁴ Robert Alexy, «Constitutional Rights and Proportionality», 58-59.

⁴⁷⁵ Βλ. και Matthias Kumm, «Political Liberalism and the Structures of Rights: On the Place and Limits of the Proportionality Requirement», στο George Pavlakos (ed.), *Law, Rights and Discourse: The Legal Philosophy of Robert Alexy* (Oxford: Hart Publishing, 2007), 148.

⁴⁷⁶ Βλ. Robert Alexy, «Thirteen Replies» στο George Pavlakos (ed.), *Law, Rights and Discourse: The Legal Philosophy of Robert Alexy* (Oxford: Hart Publishing, 2007), 344. Βλ. και Matthias Klatt, Moritz Meister, *The Constitutional Structure of Proportionality* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 56.

των *prima facie* δικαιωμάτων και της εξειδίκευσης.⁴⁷⁷ Είχαμε δει τότε πως, σύμφωνα με τους υποστηρικτές της, μια τυπική θεωρία δικαιωμάτων χρήζει συμπλήρωσης από μια ουσιαστική θεωρία, η οποία θα προσθέτει στο ήδη υπάρχον σχήμα ένα αντικείμενο προστασίας ή βελτιστοποίησης: μια επιλογή ή ένα συμφέρον. Από την άλλη, μια ουσιαστική θεωρία μπορεί να αποτελέσει το περιεχόμενο μιας τυπικής, υπό την προϋπόθεση ότι έχει και η ίδια ανάγκη να τοποθετηθεί σε μια φόρμα, να αποκτήσει μορφή. Τα τυπικά και τα ουσιαστικά στοιχεία μιας θεωρίας δικαιωμάτων δεν συνδέονται όμως με μια σχέση αναγκαιότητας, καθώς η αλήθεια των μεν δεν συνεπάγεται την αλήθεια των δε και αντιστρόφως. Αυτά που απαιτούνται για τον συσχετισμό των δύο είναι ένα κενό σχήμα το οποίο θα πρέπει να αποκτήσει ένα περιεχόμενο, ένα εν δυνάμει περιεχόμενο το οποίο θα πρέπει να ενταχθεί σε κάποιο σχήμα και η απόφαση του τι θα ενταχθεί πού. Η σχέση μεταξύ των τυπικών και των ουσιαστικών στοιχείων είναι αυτή της αμοιβαίας ουδετερότητας. Βέβαια, η τυπική θεωρία θέτει περιορισμούς στο τι μπορεί να αποτελέσει περιεχόμενό της. Εάν, δηλαδή, πρόκειται να νοήσουμε τα δικαιώματα ως αρχές ή ως κανόνες, ως υλικά ή ως προϊόντα της στάθμισης, αυτό που θα εισφέρει η ουσιαστική θεωρία ως περιεχόμενο θα πρέπει να διαθέτει μια τιμή βάρους, να αποτελεί πρακτικό λόγο. Αυτός όμως είναι ένας τυπικός περιορισμός, όπως άλλωστε και η χωρητικότητα του δοχείου. Το ποιος πρακτικός λόγος θα τοποθετηθεί στο σχήμα μιας τυπικής θεωρίας είναι αδιάφορο από τη σκοπιά της θεωρίας αυτής. Αποτελεί απλώς αντικείμενο απόφασης.

Πώς γίνεται όμως μια ουσιαστική θεωρία να μην επιλύει από μόνη της το ζήτημα των τυπικών σχέσεων που αναπτύσσονται μεταξύ των δικαιωμάτων; Εάν τα δικαιώματα αποτελούν κανονιστικές κατηγορίες, τότε μια θεωρία που καλείται να απαντήσει στο ερώτημα «τι είναι δικαίωμα;» δεν μπορεί παρά να προσδιορίσει με ακρίβεια τη θέση τους εντός της επικράτειας του λόγου· δεν μπορεί δηλαδή παρά να αναδείξει την εγγενή τους σχέση με τους πρακτικούς μας λόγους και με τους κανόνες της λογικής. Έχοντας κάνει όμως αυτό, έχει απαντήσει ήδη και στο ερώτημα των λογικά δυνατών σχέσεων μεταξύ των δικαιωμάτων. Το τυπικό αυτό ζήτημα μπορεί λοιπόν να επιλυθεί μόνο στο πλαίσιο μιας ουσιαστικής θεωρίας, γεγονός που καθιστά περιττή την προσφυγή σε μια τυπική θεωρία. Το ερώτημα με το οποίο καταπιάνονται οι θεωρίες αυτές δεν εγείρεται μετά την απάντηση του ερωτήματος περί της φύσης των δικαιωμάτων και ανεξάρτητα από αυτό. Εάν αγνοούμε τις δυνατές λογικές σχέσεις μεταξύ των δικαιωμάτων, τότε αγνοούμε τη σχέση τους με τους πρακτικούς μας λόγους, τον τρόπο με τον οποίο μας δεσμεύουν, άρα σε τελευταία ανάλυση την ίδια τους τη φύση. Ούτε, βέβαια, μπορούμε να απαντήσουμε στο τυπικό ερώτημα των σχέσεων των δικαιωμάτων προτού αποκρυσταλλώσουμε μια αντίληψη για το τι είναι αυτό που συζητάμε, για το τι είναι τα δικαιώματα. Θα λέγαμε λοιπόν ότι η συμπλήρωση μιας τυπικής θεωρίας από μια ουσιαστική είναι αδύνατη, διότι μια ουσιαστική θεωρία που χρήζει μορφοποίησης, ήτοι που δεν επιλύει με ίδια μέσα το ζήτημα της τυπικής σχέσης των δικαιωμάτων, δεν είναι στην πραγματικότητα μια ουσιαστική θεωρία *δικαιωμάτων*. Αλλά και μια τυπική θεωρία που έχει ανάγκη από ένα εξωγενές ουσιαστικό περιεχόμενο θα πρέπει με τη σειρά της να ιδωθεί ως μια *κενή ουσιαστική*

⁴⁷⁷ Βλ. Μέρος II, Ενότητα 3.3.1.

θεωρία, καθώς μόνο μια ουσιαστική θεωρία μπορεί να επιλύσει το τυπικής φύσεως πρόβλημα των αντινομιών. Και ασφαλώς μια κενή ουσιαστική θεωρία δεν χρήζει συμπλήρωσης, αλλά εγκατάλειψης.⁴⁷⁸

Αυτή είναι μια αλήθεια την οποία οι υποστηρικτές της αρχής της αναλογικότητας τείνουν να μη λαμβάνουν υπ' όψιν. Ενδεικτική είναι η προσπάθεια του Jacob Weinrib να διασώσει την εν λόγω αρχή από τη γενική μομφή της ανηθικότητας και τις δύο συνιστώσες της, του εξωθητικού χαρακτήρα και της ανορθολογικότητας, που κατά κόρον της προσάπτουν οι επικριτές της.⁴⁷⁹ Αμφότερες οι αιτιάσεις στοχεύουν, κατά τον Weinrib, στον αμιγώς φορμαλιστικό χαρακτήρα που προσδίδει ο Alexy στην αρχή της αναλογικότητας. Θεωρεί συνεπώς ότι μια ουσιοκεντρική εκδοχή της αρχής θα ήταν απρόσβλητη από την κριτική αυτή. Στον πυρήνα της μομφής περί ανηθικότητας βρίσκεται η διαπίστωση πως οι ηθικές εκτιμήσεις είναι *εξωγενείς* ως προς το σχήμα της αναλογικότητας: πρόκειται για το περιεχόμενο που απλώς εναποτίθεται εκ των υστέρων σε ένα άδειο δοχείο. Για τη θεωρία της αναλογικότητας, το περιεχόμενο αυτό, οι ηθικές εκτιμήσεις, θα πρέπει να είναι αρκετά ρευστό, ώστε, τοποθετούμενο εντός της, να μπορεί να πάρει το σχήμα της, να μπορεί να πάρει τη μορφή εκτιμήσεων ποσοτικών μεγεθών, όπως το βάρος, το κόστος και η ωφέλεια. Το αποτέλεσμα όμως δεν είναι όμως απλώς μια διαμόρφωση του σχήματος, αλλά μια αλλαγή ουσίας. Για λόγους που θα εκθέσουμε στη συνέχεια, οι ηθικές μας κρίσεις δεν μπορούν να μετατραπούν σε κρίσεις για διαβαθμίσιμα μεγέθη χωρίς να πάψουν να είναι ηθικές κρίσεις.

Η διαστρέβλωση του χαρακτήρα των ηθικών εκτιμήσεων αποτυπώνεται κατευθείαν στο εννοιολογικό επίπεδο. Έννοιες κανονιστικής υφής, όπως αυτές της δικαιολόγησης, του ηθικώς ορθού ή εσφαλμένου, αντικαθίστανται από έννοιες τεχνικής υφής, όπως αυτές του βάρους, της έντασης, του κόστους, του οφέλους και της στάθμισής τους.⁴⁸⁰ Και ασφαλώς η απώλεια εννοιών κανονιστικής υφής σηματοδοτεί την απώλεια κανονιστικών μέσων, μεταξύ των οποίων συγκαταλέγονται, σε δεσπόζουσα μάλιστα θέση, τα ίδια τα δικαιώματα. Όπως παρατηρεί ο Jürgen Habermas, ένα τείχος προστασίας καταρρέει, όταν οι αρχές και οι κανόνες του δικαίου παύουν να

⁴⁷⁸ Βλ. Εισαγωγή, 11-13.

⁴⁷⁹ Βλ. Jacob Weinrib, *Dimensions of Dignity: The Theory and Practice of Modern Constitutional Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 234 επ. Ο Γιώργος Λέτσας προσπαθεί από μια διαφορετική σκοπία να αναδείξει την ηθική διάσταση της αρχής της αναλογικότητας. Βλ. σχετικά Georgre Letsas, «Proportionality as Fittingness: The Moral Dimension of Proportionality», *Current Legal Problems* (2018), 1-34· του ίδιου «Rescuing Proportionality», στο Rowan Cruft, S. Matthew Liao, Massimo Renzo (eds.), *Philosophical Foundations of Human Rights* (Oxford University Press, 2015), 316-340.

⁴⁸⁰ Βλ. Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, 256-259· του ίδιου «Reply to Symposium Participants» στο Michel Rosenfeld, Andrew Arato (eds.), *Habermas on Law and Democracy* (Berkeley: University of California Press, 1997), 430· Gregoire C.N. Webber, *The Negotiable Constitution: On the Limitation of Rights* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 90· του ίδιου, «Proportionality, Balancing, and the Cult of Constitutional Rights Scholarship» *Canadian Journal of Law and Jurisprudence* 23 (2010), 191· Stavros Tsakyrakis, «Proportionality: An Assault on Human Rights» *International Journal of Constitutional Law* 7 (2010), 487. Για την απάντηση του Alexy στους επικριτές του, ιδίως στον Habermas, βλ. Robert Alexy, «Constitutional Rights, Balancing and Rationality» *Ratio Juris* 16 (2003), 134 επ.

προσεγγίζονται υπό το φως της δεοντοκρατίας.⁴⁸¹ Τα δικαιώματα υποβιβάζονται στο επίπεδο των απλών συμφερόντων ή στην καλύτερη περίπτωση γίνονται αντιληπτά ως αγαθά άξια προστασίας. Έτσι όμως αποστερούνται το ηθικό τους πρωτείο. Αντιμετωπίζονται πλέον ως εκτιμήσεις που απλώς συνηγορούν υπέρ μιας συμπεριφοράς, μετέχοντας σε έναν ανταγωνισμό εκτιμήσεων με αντίρροπη κανονιστική σημασία. Οι ανταγωνιστικές εκτιμήσεις μπορεί να είναι άλλα συμφέροντα, ατομικά ή γενικά, οι πλέον ετερόκλητοι σκοποί και οι πολιτικές που ακολουθεί το κράτος, με την αξιακή τους αποτίμηση να καλύπτει ένα μεγάλο εύρος διαβαθμίσεων, από το αμφιλεγόμενο και το τετριμμένο μέχρι το ηθικώς σημαντικό. Όλες αυτές οι εκτιμήσεις τοποθετούνται στην ίδια ζυγαριά και διεκδικούν επί ίσοις όροις το πλεονέκτημα στον προσδιορισμό της δεοντικής τιμής των ενεργειών ενός κρατικού οργάνου.⁴⁸²

Μέχρι στιγμής έχουμε αναφερθεί στη στρέβλωση που υφίστανται οι ηθικές μας κρίσεις από την προσπάθεια ένταξής τους σε ένα σχήμα ξένο προς αυτές. Πρόκειται για το πρόβλημα του εξωγενούς χαρακτήρα των ουσιαστικών ηθικών μας εκτιμήσεων ως προς την αρχή της αναλογικότητας, το οποίο όμως δεν έχει εξελιχθεί ακόμα σε ένα πρόβλημα ανηθικότητας. Ο κίνδυνος της ανηθικότητας παραμονεύει στο επόμενο βήμα, όταν δηλαδή προσπαθήσουμε να σταθμίσουμε τους ανταγωνιστικούς *pro tanto* λόγους, τους οποίους αδιακρίτως έχουμε τοποθετήσει στη ζυγαριά των κρίσιμων εκτιμήσεων.

Πολλοί επικριτές της αρχής της αναλογικότητας αμφισβητούν το κατά πόσο τα σταθμιστικά ενεργήματα διέπονται από ορθολογικά κριτήρια.⁴⁸³ Δεν υπάρχει, υποστηρίζεται, ένα κοινό αξιακό μέτρο, βάσει του οποίου να κρίνουμε εάν ο βαθμός της βλάβης ενός δικαιώματος αντισταθμίζεται από τη σημασία της συμμόρφωσης προς ένα άλλο δικαίωμα ή της εξυπηρέτησης ενός άλλου σκοπού. Τα μεγέθη που καλούμαστε να παραβάλουμε είναι στην πραγματικότητα αστάθμητα.⁴⁸⁴ Ως εκ τούτου, η εφαρμογή της αρχής της *stricto sensu* αναλογικότητας θα ενέχει κατ' αναγκαιότητα το στοιχείο της αυθαιρεσίας, στηριζόμενη αποκλειστικά στις υποκειμενικές εκτιμήσεις του κρίνοντος ή στις τρέχουσες κοινωνικές αντιλήψεις περί του αγαθού.

Ο Weinrib θεωρεί τώρα πως το πρόβλημα της ανορθολογικότητας επιλύεται, εάν θεραπεύσουμε το πρόβλημα του εξωγενούς ηθικού περιεχομένου, γεγονός που αρκεί για να αποσειεί τον κίνδυνο ενός σταθμιστικού αποτελέσματος που αντίκειται

⁴⁸¹ Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, 258 υπ. Πρβλ. T. Alexander Aleinikoff, «Constitutional Law in the Age of Balancing», 962.

⁴⁸² Βλ. αντίθετα Madhav Khosla, «Proportionality: An Assault on Human Rights?: A Reply» *International Journal of Constitutional Law* 8 (2010), 298-306. Πρβλ. όμως και την ανταπάντηση του Τσακυράκη στο «Proportionality: An Assault on Human Rights?: A Rejoinder to Madhav Khosla» *International Journal of Constitutional Law* 8 (2010), 307-310.

⁴⁸³ Βλ. αντί άλλων Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, 259.

⁴⁸⁴ Ο Virgilio Afonso da Silva δεν συμφωνεί με τη θέση ότι η απουσία ενός κοινού αξιακού μέτρου αποκλείει τη δυνατότητα της στάθμισης. Βλ. το πολύ ενδιαφέρον άρθρο του «Comparing the Incommensurable: Constitutional Principles, Balancing, and Rational Decision», *Oxford Journal of Legal Studies* 31 (2011): 273-301. Πρβλ. Jeremy Waldron, «Fake Incommensurability: A Response to Professor Schauer», *Hastings Law Journal* 45 (1994), 813-824. Για μια υπεράσπιση της αρχής της αναλογικότητας έναντι αυτής της μομφής βλ. Matthias Klatt, Moritz Meister, *The Constitutional Structure of Proportionality*, 58-66.

στις επιταγές της ηθικής. Για τον Weinrib, η αρχή της αναλογικότητας αποτελεί μέρος μιας ουσιαστικής ηθικοπολιτικής θεωρίας. Βασικός της άξονας είναι η αντίληψη των συνταγματικών δικαιωμάτων ως ειδικότερων εκδοχών της γενικής και απόλυτης αξίωσής μας έναντι του κράτους για συγκρότηση μιας έννομης τάξης η οποία θα σέβεται και θα προστατεύει την ανθρώπινη αξιοπρέπεια. Το ιδεώδες της δημόσιας δικαιοσύνης ή της αξιοπρέπειας εν τω δικαίω αποτελεί λοιπόν το ηθικό θεμέλιο των συνταγματικών δικαιωμάτων, αλλά και της έννομης τάξης στο σύνολό της.⁴⁸⁵

Σύμφωνα με αυτήν την αντίληψη, τα συνταγματικά δικαιώματα κατέχουν μια ενδιάμεση θέση ανάμεσα στο αφηρημένο ιδεώδες της αξιοπρέπειας εν δικαίω και στις συγκεκριμένες περιπτώσεις εφαρμογής του, ανάμεσα στο γενικό δικαίωμα σεβασμού της αξιοπρέπειας και στο απολύτως εξειδικευμένο δικαίωμα που έχει ένα πρόσωπο έναντι του κράτους υπό ατομικά ορισμένες συνθήκες, με αντικείμενο μια ατομικά ορισμένη συμπεριφορά του κράτους. Η αναγκαία κανονιστική μεσολάβηση των συνταγματικών δικαιωμάτων θα ήταν αδύνατη χωρίς τον ανάλογο βαθμό γενικότητάς τους. Ο βαθμός αυτός αποτελεί ένα σημείο ισορροπίας ανάμεσα στο απροσδιόριστο γενικό και στο απολύτως ειδικό. Τα συνταγματικά δικαιώματα είναι ειδικότερα από το ιδεώδες της εν δικαίω αξιοπρέπειας, γενικότερα όμως από τις συγκεκριμένες βιοτικές σχέσεις στις οποίες εφαρμόζονται.⁴⁸⁶ Πόσο όμως ειδικότερα και πόσο γενικότερα; Ή, για να θέσουμε το ίδιο ερώτημα με διαφορετικό τρόπο: στην περίπτωση των συνταγματικών δικαιωμάτων έχουμε να κάνουμε με αρχές ή με κανόνες δικαίου;

Για να απαντήσουμε, μας λέει ο Weinrib, θα πρέπει να καταφύγουμε στο ηθικό τους θεμέλιο, στο ιδεώδες της αξιοπρέπειας. Εάν το κράτος οφείλει έναντι των πολιτών να εκδηλώνει θεσμικά τον σεβασμό του για την ανθρώπινη αξιοπρέπεια, θα πρέπει να μας προβληματίσει το γεγονός πως τούτο το καθήκον είναι αρκετά απροσδιόριστο και άρα ανίκανο να καθοδηγήσει τα κρατικά όργανα προς συγκεκριμένες ενέργειες. Τα συνταγματικά δικαιώματα δίνουν λύση στο πρόβλημα της απροσδιοριστίας, εξειδικεύοντας το γενικό καθήκον του κράτους, αναδεικνύοντας τις κρίσιμες όψεις της αξιοπρέπειας οι οποίες θα πρέπει να λαμβάνονται υπ' όψιν από τα κρατικά όργανα. Οφείλουμε όμως να προσέξουμε, πάντα κατά την ίδια προσέγγιση, ότι όσο μεγαλύτερος είναι ο βαθμός εξειδίκευσης τόσο στενότερο γίνεται το καθήκον του κράτους και η συσχετική αξίωση των πολιτών, ενώ ζητούμενο είναι η εκπλήρωση του ιδεώδους της εν δικαίω αξιοπρέπειας στον μέγιστο δυνατό βαθμό. Ως εκ τούτου, υποστηρίζεται ότι η ερμηνεία των συνταγματικών δικαιωμάτων θα πρέπει να είναι ευρεία και *γενναιόδωρη*.⁴⁸⁷ Θα πρέπει δηλαδή να θεωρούμε ότι στο εύρος του κανονιστικού περιεχομένου ενός δικαιώματος υπάγεται το προστατευόμενο αγαθό σε όλη του την εννοιακή ένταση και έκταση. Για παράδειγμα, το δικαίωμα στην ελεύθερη έκφραση προστατεύει *κατ' αρχήν* οτιδήποτε μπορεί να χαρακτηριστεί ως έκφραση, ακόμα και αν πρόκειται για συκοφαντία ή για διέγερση σε τέλεση εγκληματικών πράξεων. Ομοίως, το δικαίωμα στην ελεύθερη ανάπτυξη της προσωπικότητας προ-

⁴⁸⁵ Jacob Weinrib, *Dimensions of Dignity*, 219

⁴⁸⁶ *Αυτόθι*.

⁴⁸⁷ *Ο.π.* 221.

στατεύει, σύμφωνα πάντα με τη γενναιόδωρη ανάγνωσή του, ακόμα και πράξεις των οποίων η συμβολή στην ηθική διάπλαση του προσώπου είναι αμελητέα, όπως το τάισμα των περιστερών στο πάρκο.⁴⁸⁸

Καθίσταται προφανές ότι η γενναιόδωρη ερμηνεία, η οποία επιβάλλεται από το ίδιο το ιδεώδες της εν δικαίω αξιοπρέπειας και το γενικό καθήκον πραγμάτωσής του, δεν μας επιτρέπει να αντιλαμβανόμαστε τα συνταγματικά δικαιώματα ως κανόνες δικαίου. Οι σχετικές διατάξεις του συντάγματος, με ορισμένες βέβαια εξαιρέσεις, δεν υποδεικνύουν στα κρατικά όργανα συγκεκριμένες ενέργειες ή παραλείψεις. Τους υποδεικνύουν απλώς κάποιες εκτιμήσεις, τις οποίες θα πρέπει να λαμβάνουν υπ' όψιν κατά την άσκηση των εξουσιών τους. Πρόκειται δηλαδή για *pro tanto* λόγους, οι οποίοι δύνανται να καθοδηγούν τα κρατικά όργανα στην πράξη ανάλογα με τη σχετική τιμή σθένους που λαμβάνουν ανά περίπτωση. Τα συνταγματικά δικαιώματα θα πρέπει λοιπόν να ιδωθούν, υπό το φως της ευρύτερης θεωρίας των *prima facie* δικαιωμάτων, ως αρχές του δικαίου.

Η δυνατότητα συνισχύος αντίρροπων *pro tanto* λόγων, σύμφυτη με την ίδια την έννοια των λόγων αυτών αποδεικνύεται σύμφυτη και με την έννοια των συνταγματικών δικαιωμάτων. Καθώς όμως το σύνταγμα, θέτοντας ως ύπατο κριτήριο το ιδεώδες της εν δικαίω αξιοπρέπειας, προσδιορίζει και περιορίζει τους πρακτικούς λόγους που τα κρατικά όργανα θα πρέπει να συνεκτιμούν, οι εντάσεις που είναι δυνατό να ανακύψουν εντός του συνταγματικού δικαίου είναι συγκρούσεις ανάμεσα σε εξειδικεύσεις του ιδεώδους αυτού.⁴⁸⁹ Ένα συνταγματικό δικαίωμα μπορεί λοιπόν να συγκρουστεί είτε με κάποιο άλλο δικαίωμα είτε με κάποιον άλλο *συνταγματικό υποχρεωτικό σκοπό*, δηλαδή με ένα σκοπό ουσιώδη για τη συγκρότηση και τη διατήρηση μιας έννομης τάξης που υποστασιοποιεί το ιδεώδες της αξιοπρέπειας. Τέτοιοι σκοποί είναι, μεταξύ άλλων, η δημόσια τάξη, η δημόσια ασφάλεια και η δημόσια υγεία. Σε περίπτωση τώρα σύγκρουσης, σε περίπτωση δηλαδή που δύο εξειδικεύσεις του ιδεώδους της αξιοπρέπειας απαιτούν την πραγμάτωσή τους, η πλήρης όμως πραγμάτωση της μίας αποκλείει την αντίστοιχη της έτερης, η εκτέλεση ενός σταθμιστικού ενεργήματος είναι και πάλι απαραίτητη. Το ενεργήμα όμως αυτό, σημειώνει ο Weinrib, δεν διέπεται από τον νόμο της στάθμισης του Alexy. Για την ενοποιημένη θεωρία του Weinrib, ζητούμενο δεν είναι η μέγιστη δυνατή ικανοποίηση καθεμίας από τις συγκρουόμενες αρχές, αλλά η βέλτιστη ικανοποίηση του κανονιστικού τους θεμελίου, του γενικού και απόλυτου καθήκοντος σεβασμού της ανθρώπινης αξιοπρέπειας που υπέχει το κράτος.⁴⁹⁰ Η αρχή της αναλογικότητας προσδιορίζει τι απαιτεί αυτό το καθήκον σε περίπτωση που δύο συνταγματικά υποχρεωτικοί σκοποί δεν μπορούν να συνικανοποιηθούν πλήρως.⁴⁹¹ Σύμφωνα λοιπόν με τη στενή έννοια

⁴⁸⁸ Βλ. Mattias Kumm, «The Idea of Socratic Contestation and the Right to Justification: The Point of Rights-Based Proportionality Review», *Law & Ethics of Human Rights* 4 (2010), 151. Ο Σταύρος Τσακυράκης ανάγει την ιδέα ενός γενικού δικαιώματος απόλυτης ελευθερίας στην πολιτική φιλοσοφία του Thomas Hobbes. Βλ. σχετικά Stavros Tsakyrakis, «Total Freedom: The Morality of Proportionality», 7 επ. Για μια πειστική ανασκευή της θέσης περί ενός γενικού δικαιώματος στην ελευθερία βλ. Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, 266-272.

⁴⁸⁹ Jacob Weinrib, *Dimensions of Dignity*, 222.

⁴⁹⁰ Ο.π. 244.

⁴⁹¹ Ο.π. 223.

της αρχής αυτής, όπως την αντιλαμβάνεται ο Weinrib, και δεδομένων του βαθμού περιορισμού ενός δικαιώματος και του βαθμού επίτευξης ενός άλλου υποχρεωτικού σκοπού, λέμε ότι ο περιορισμός του δικαιώματος είναι δικαιολογημένος, εάν και μόνο εάν είναι αναγκαίος, ώστε η έννομη τάξη να βρεθεί στη βαθύτερη δυνατή συμφωνία και αρμονία με το ιδεώδες της εν δικαίω αξιοπρέπειας.⁴⁹²

Τούτο το ιδεώδες αποτελεί το κοινό αξιακό μέτρο που προσδίδει ορθολογικό χαρακτήρα στο σταθμιστικό ενέργημα, αποσειόντας τις υποψίες για αναγκαστική παρείσφρηση αυθαίρετων εκτιμήσεων κατά την εκτέλεσή του και για συναγωγή ανήθικων συμπερασμάτων κατά την ολοκλήρωσή του.⁴⁹³ Εκτιμήσεις ξένες προς το ιδεώδες της αξιοπρέπειας, ανταγωνιστικές ή αδιάφορες προς αυτό, όπως οι υποκειμενικές προτιμήσεις των πολιτών, η ωφελιμότητα, η παράδοση, η τρέχουσα κοινωνική ηθική ή η διοικητική ευκολία, είναι από κανονιστική σκοπιά αδύνατο να υποβληθούν σε στάθμιση με ένα συνταγματικά υποχρεωτικό σκοπό και συγκεκριμένα με ένα δικαίωμα. Ελλείπει ενός κοινού αξιακού μέτρου σύγκρισης, οι εκτιμήσεις αυτές δεν μπορούν να αντισταθμίσουν, άρα να δικαιολογήσουν, τον περιορισμό ενός δικαιώματος. Στο κανονιστικό πλαίσιο που διαμορφώνει το συνταγματικό δίκαιο *pro tanto* λόγω υπέρ ενός τέτοιου περιορισμού μπορεί να αποτελέσει μόνο μια όψη του ιδεώδους της εν δικαίω αξιοπρέπειας.⁴⁹⁴

Από τα παραπάνω, έχει καταστεί απολύτως σαφές ότι ο Weinrib δεν συμερίζεται την εικόνα του δικαιολογητικού σχήματος της αναλογικότητας ως ενός άδειου δοχείου εντός του οποίου τοποθετούμε ηθικές εκτιμήσεις. Σύμφωνα με την ενοποιημένη θεωρία που προτείνει, η αναλογικότητα δεν είναι ένα σχήμα κενό περιεχομένου· είναι αντίθετα η μορφή του ιδεώδους της εν δικαίω αξιοπρέπειας. Έχουμε όμως εδώ μια συνεκτική αντίληψη των συνταγματικών δικαιωμάτων;⁴⁹⁵

Το σχήμα της αναλογικότητας είναι το σχήμα των *prima facie* δικαιωμάτων, το σχήμα μιας δικαϊκής αρχής. Αυτό είναι το δοχείο εντός του οποίου εναποτίθενται οι ουσιαστικές ηθικές εκτιμήσεις, υπό ένα μοναδικό περιορισμό, δομικής μάλιστα φύσεως: για να αποτελέσει κάτι περιεχόμενο μιας αρχής θα πρέπει να διαθέτει μια διάσταση βάρους, ώστε να μπορεί να υποβάλλεται σε συσταθμίσεις. Ο Weinrib δέχεται ότι τα συνταγματικά δικαιώματα αποτελούν δικαϊκές αρχές. Προκειμένου όμως να αποφύγει τη μομφή περί ανηθικότητας με τις δύο συνιστώσες του εξωθητικού και ανορθολογικού χαρακτήρα, δέχεται έναν επιπλέον περιορισμό, ουσιαστικής αυτήν τη φορά φύσεως: το περιεχόμενο των δικαϊκών αρχών θα πρέπει να συνιστά εξειδίκευση του γενικού και απόλυτου καθήκοντος του κράτους να πραγματώσει το ιδεώδες της εν δικαίω αξιοπρέπειας. Περιεχόμενο των δικαϊκών αρχών μπορούν λοιπόν να αποτελέσουν αγαθά, όπως η ζωή, η ελεύθερη έκφραση και η ιδιωτικότητα,

⁴⁹² Ο.π. 229.

⁴⁹³ *Αυτόθι*.

⁴⁹⁴ Ο.π. 225.

⁴⁹⁵ Για την ηθική και όχι απλώς λογική υφή του αιτήματος περί ακεραιότητας βλ. Ronald Dworkin, *Η Αυτοκρατορία του Νόμου*, 201επ. Για την ηθική και μεθοδολογική διάσταση της ακεραιότητας στο έργο του αμερικανού φιλοσόφου βλ. Βασίλη Βουτσάκη, «Στα θεμέλια της κοινής ζωής μας: η μέθοδος του Ρόναλντ Ντούρκιν», *The Books' Journal* 32 (2013), 42-47. Βλ. επίσης Κωνσταντίνου Παπαγεωργίου, «Ρόναλντ Ντούρκιν, ο ερμηνευτής της ακεραιότητας», *The Athens Review of Books* 38 (2013), 35-37.

τα οποία αφενός συνδέονται εγγενώς με την αξία του ανθρώπου, αφετέρου είναι επιδεκτικά σταθμίσεων. Είναι δυνατή όμως η συνύπαρξη του δομικού και του ουσιαστικού περιορισμού;

Εάν, συντασσόμενοι με τον Weinrib και την ενοποιημένη θεωρία του, δεχθούμε ότι κάθε συνταγματικό δικαίωμα αποτελεί απλώς και μόνο μια ειδικότερη εκδοχή του γενικού δικαιώματος σεβασμού της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, θα πρέπει συνακόλουθα να δεχθούμε ότι το μόνο *κανονιστικά αυτοτελές* δικαίωμα που διαθέτουμε έναντι του κράτους είναι αυτό το γενικό δικαίωμα.⁴⁹⁶ Τα συνταγματικά δικαιώματα ισχύουν στον βαθμό που εξειδικεύουν επιτυχώς το γενικό δικαίωμα σεβασμού της αξιοπρέπειάς μας. Είναι επομένως αδύνατο να κληθούν σε εφαρμογή τα πρώτα χωρίς να κληθεί σε εφαρμογή και το δεύτερο. Τούτο όμως σημαίνει ότι το μόνο κανονιστικά αυτοτελές περιεχόμενο που μπορεί να λάβει ένα *prima facie* δικαίωμα, μια δικαική αρχή, είναι η αξιοπρέπεια. Η αξιοπρέπεια όμως δεν υπόκειται στον δομικό περιορισμό, δεν διαθέτει την απαιτούμενη διάσταση βάρους, συνεπώς δεν είναι σταθμίσιμη. Ο Weinrib φαίνεται να το αναγνωρίζει αυτό, όταν μιλάει για τον απόλυτο χαρακτήρα του δικαιώματος σεβασμού της αξιοπρέπειας. Πώς γίνεται όμως το απόλυτο, εξειδικευόμενο, να καταλήγει σε κάτι σχετικό; Ή, αντιστρόφως, πώς γίνεται το σχετικό να αποτελεί μια ειδική όψη του απόλυτου;

Δύο συνταγματικά δικαιώματα τα οποία οι υποστηρικτές της *prima facie* ανάγνωσης θεωρούν ευεπίφορα στις μεταξύ τους συγκρούσεις είναι αυτά της ελεύθερης έκφρασης (άρθρο 14, παρ.1 Σ.) και της προστασίας της τιμής και της υπόληψης (άρθρο 5, παρ.2 Σ.). Στο εικοστό πρώτο κεφάλαιο ο Ποινικός μας Κώδικας προβλέπει το αξιόποιο μιας σειράς από αδικήματα που στρέφονται κατά της τιμής. Μεταξύ αυτών είναι και το αδίκημα της συκοφαντικής δυσφήμισης, το ύψος της ποινής για την τέλεση του οποίου ορίζεται στο άρθρο 363 Π.Κ.. Οι θεωρητικοί των *prima facie* δικαιωμάτων υποστηρίζουν ότι ο κανόνας δικαίου βάσει του οποίου τιμωρείται η συκοφαντική δυσφήμιση είναι το αποτέλεσμα της στάθμισης που ενήργησε ο νομοθέτης με αντικείμενο δύο συνταγματικές αρχές, τα δικαιώματα των άρθρων 14, παρ.1 Σ και 5, παρ.2 Σ.. Διότι, σύμφωνα με τη γενναιόδωρη ερμηνεία, το *prima facie* δικαίωμα στην ελεύθερη έκφραση περιλαμβάνει και το δικαίωμα συκοφαντίας, το οποίο απλώς υπολείπεται σε σθένος του δικαιώματος προστασίας της τιμής. Αυτό σημαίνει ότι ο περιορισμός της ελευθερίας της έκφρασης είναι δικαιολογημένος, διότι με την απαγόρευση και ποινικοποίηση της συκοφαντικής δυσφήμισης επιτυγχάνεται η πλέον βαθιά εναρμόνιση της έννομης τάξης με το ιδεώδες της αξιοπρέπειας. Ο Weinrib δεν κουράζεται να τονίζει πως τέτοιου είδους περιορισμοί συνιστούν όχι εξαίρεση από το γενικό καθήκον πραγμάτωσης του ιδεώδους από το κράτος, αλλά συμμόρφωση προς αυτό. Ο περιορισμός δηλαδή της ελευθερίας της έκφρασης *επιβάλλεται* από το ίδιο το ιδεώδες το οποίο εξειδικεύει.

Πώς γίνεται όμως το ιδεώδες να απαγορεύει μια ειδικότερη όψη του; Δεν συνιστά αυτό μια αντίφαση; «Όχι» θα απαντούσε ο Weinrib, διότι η συμμόρφωση με

⁴⁹⁶ Για την ιδέα της αξιοπρέπειας ως ενός δευτεροβάθμιου δικαιώματος βλ. Aharon Barak, *Human Dignity: The Constitutional Value and the Constitutional Right* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 137 επ. Πρβλ. όμως Conor O' Mahony, «There Is No Such Thing as a Right to Dignity», *International Journal of Constitutional Law* 10 (2010), 551 επ.

το ιδεώδες της εν δικαίω αξιοπρέπειας δεν λαμβάνει μόνο δύο τιμές, μια θετική ή μια αρνητική· είναι επιδεκτική διαβαθμίσεων. Για αντίφαση θα μιλούσαμε, εάν ίσχυε ότι μια ειδικότερη εκδοχή του ιδεώδους *αντίκειται* σε αυτό. Εδώ όμως δεν συμβαίνει κάτι τέτοιο. Μια έννομη τάξη που επιτρέπει τη συκοφαντική δυσφήμιση δεν προσβάλλει το ιδεώδες της εν δικαίω αξιοπρέπειας· απλώς δεν συμμορφώνεται με αυτό στον μέγιστο δυνατό βαθμό. Παρά ταύτα, συμμορφώνεται, σε έναν κατά πολύ μικρότερο βαθμό: στον βαθμό που δεν περιορίζει μιαν άλλη όψη της εν δικαίω αξιοπρέπειας, την ελευθερία της έκφρασης. Άλλωστε, δεν θα πρέπει να ξεχνάμε ότι αναφερόμαστε σε ένα *ιδεώδες*, σε κάτι που είναι αδύνατο να το πραγματώσουμε σε απόλυτο βαθμό. Το μόνο που μπορούμε και αυτό που οφείλουμε να κάνουμε είναι να το προσεγγίσουμε από τη μικρότερη δυνατή απόσταση. Μια έννομη τάξη που απαγορεύει τη συκοφαντική δυσφήμιση προσεγγίζει πράγματι περισσότερο το ιδεώδες της εν δικαίω αξιοπρέπειας σε σχέση με την έννομη τάξη που την επιτρέπει. Ούτε αυτή όμως το πραγματώνει απολύτως, καθώς η προστασία της τιμής είναι αδύνατη χωρίς τον περιορισμό του δικαιώματος στην ελεύθερη έκφραση, το οποίο περιλαμβάνει και το δικαίωμα στη συκοφαντία, σύμφωνα πάντα με τη γενναιόδωρη ερμηνεία των σχετικών συνταγματικών διατάξεων, στην οποία προβαίνουν οι θεωρητικοί του μοντέλου των *prima facie* δικαιωμάτων.

Όμως το αρχικό πρόβλημα παραμένει και το μόνο που χρειάζεται είναι η αναδιατύπωσή του. Πώς γίνεται δύο ειδικές όψεις του ίδιου καθήκοντος να είναι αντιφατικές μεταξύ τους; Πώς γίνεται το κράτος να έχει το καθήκον να προστατέψει την ελευθερία του Α να συκοφαντεί τον Β, την αξίωση του Β να μην τον συκοφαντεί ο Α και αμφότερα τα καθήκοντα να έχουν το ίδιο κανονιστικό θεμέλιο, να αποτελούν εξειδίκευση του ίδιου γενικού καθήκοντος; Εδώ δεν βοηθάει η επίκληση του *prima facie* χαρακτήρα των δύο ειδικών καθηκόντων του κράτους, καθώς και της ελευθερίας και της αξίωσης των Α και Β αντίστοιχα. Διότι το πρόβλημα δεν είναι ότι έχουμε να κάνουμε απλώς με δύο αντίρροπες εκτιμήσεις, αλλά ότι οι εκτιμήσεις αυτές αποτελούν όψεις μίας και της αυτής εκτίμησης.

Ούτε μπορούμε να ισχυριστούμε πως η αξιοπρέπεια *συνίσταται* σε επιμέρους ετερόκλητες και ενδεχομένως ανταγωνιστικές *pro tanto* εκτιμήσεις, η στάθμιση των οποίων καθορίζει τι απαιτείται να πράττει κάθε φορά το κράτος σε συμμόρφωση προς αυτήν. Μια τέτοια αντίληψη της αξιοπρέπειας είναι μεν συνεκτική, δεν είναι όμως η αντίληψη που υιοθετεί ο Weinrib. Ως συνισταμένη των συνταγματικών δικαιωμάτων, η αξίωση πραγμάτωσης του ιδεώδους της εν δικαίω αξιοπρέπειας χάνει την κανονιστική της αυτοτέλεια έναντι τους. Το περιεχόμενο του δικαιώματος στην αξιοπρέπεια ταυτίζεται πλέον με το περιεχόμενο του ισχυρότερου συνταγματικού δικαιώματος, εκείνου που κατισχύει των ανταγωνιστικών προς αυτό δικαιωμάτων κατά τη στάθμισή τους. Από την άλλη, τα συνταγματικά δικαιώματα δεν μπορούν να ιδωθούν ταυτόχρονα και ως αυτοτελή έναντι ενός γενικού δικαιώματος και ως εξειδικεύσεις αυτού. Η μεταξύ τους σχέση ειδικού προς γενικό έχει ανατραπεί: τα συνταγματικά δικαιώματα, ως δικαϊκές αρχές, είναι γενικότερα του δικαιώματος στην αξιοπρέπεια, το οποίο, ως προϊόν σταθμίσεως, αποτελεί έναν κανόνα δικαίου. Και είναι σαφές ότι το κοινό αξιακό μέτρο βάσει του οποίου θα σταθμιστούν τα διακυβευόμενα δικαιώματα δεν μπορεί να είναι η εν δικαίω αξιοπρέπεια, διότι το κανονιστικό της περιεχόμενο είναι

αυτό που ζητούμε να προσδιορίσουμε μέσω της στάθμισης. Υπό την αντίληψη του Weinrib, όμως, η στάθμιση των συνταγματικών δικαιωμάτων δεν προσδιορίζει τι απαιτεί το ιδεώδες της αξιοπρέπειας από το κράτος. Τούτο μας το υποδεικνύει καθένα από τα επιμέρους συνταγματικά δικαιώματα στην ατομικότητά του, χωρίς δηλαδή να συνεκτιμάται το περιεχόμενο και το κέλευσμα των υπολοίπων. Διότι εάν ζητούμενο είναι η βέλτιστη πραγμάτωση ενός ιδεώδους και τα συνταγματικά δικαιώματα αποτελούν εξειδίκευση του ιδεώδους αυτού, τότε θα πρέπει να τα θεωρήσουμε ως *prima facie* επιταγές βελτιστοποίησης του περιεχομένου τους. Η γενναιόδωρη ερμηνεία στηρίζεται σε αυτήν ακριβώς τη διαπίστωση. Σε τελευταία ανάλυση, οι θεωρήσεις των Weinrib και Alexy δεν διαφέρουν ως προς τα δομικά τους χαρακτηριστικά. Η στάθμιση των συνταγματικών δικαιωμάτων μας δείχνει, αντίθετα, πώς μπορούμε να προσεγγίσουμε το ιδεώδες της εν δικαίω αξιοπρέπειας από τη μικρότερη δυνατή απόσταση, αφήνοντας δηλαδή το μικρότερο δυνατό υπόλοιπο ανικανοποίητων δικαιοκτών αιτημάτων. Διότι, υπό το φως της θεωρίας των *prima facie* δικαιωμάτων, οι μεταξύ τους εντάσεις καταλείπουν πάντα ένα τέτοιο υπόλοιπο.

Συμπεραίνουμε από τα παραπάνω ότι η ιδέα της εν δικαίω αξιοπρέπειας υπό το πρίσμα της θεωρίας των *prima facie* δικαιωμάτων υπόκειται σε εσωτερικές αντιφάσεις, άρα στερείται λογικής συνοχής. Εάν όμως έτσι έχουν τα πράγματα, τότε δεν μπορούμε να τη θεωρούμε ως ένα ιδεώδες. Ιδεώδες είναι κάτι που αδυνατούμε να πραγματώσουμε στον απόλυτο βαθμό, εξαιτίας των δικών μας περιορισμών, όχι εξαιτίας των δικών του αντιφάσεων. Και ασφαλώς δεν μπορούμε να τη θεωρούμε ούτε ως θεμέλιο της κανονιστικής ισχύος των δικαιωμάτων και του δικαίου κατά συνεκδοχή.

Για να αποφύγουμε αυτό το πρόβλημα συνοχής, θα πρέπει να δεχθούμε ότι οι περιορισμοί που επιβάλλει η ανθρώπινη αξιοπρέπεια στην έννομη τάξη είναι κατηγορικοί και ότι, συνεπώς, η συμμόρφωση προς αυτούς δεν επιδέχεται διαβαθμίσεις.⁴⁹⁷ Ένας κανόνας δικαίου μπορεί λοιπόν είτε να είναι σύμφωνος με τους περιορισμούς της αξιοπρέπειας είτε να τους παραβιάζει. Στο παράδειγμα της συκοφαντικής δυσφήμισης, αυτό που επιτάσσει ο σεβασμός στην ανθρώπινη αξιοπρέπεια είναι η απαγόρευσή της. Ο κανόνας του άρθρου 363 Π.Κ. εναρμονίζεται απόλυτως με αυτήν και όχι απλώς στον μέγιστο δυνατό βαθμό. Κανένα υπόλοιπο ανικανοποίητου δικαιοκτού αιτήματος δεν καταλείπεται, κανένα δηλαδή *prima facie* δικαίωμα δεν περιορίζεται. Εάν θεωρήσουμε την αξιοπρέπεια ως κανονιστικό θεμέλιο της ελευθερίας της έκφρασης, τότε θα πρέπει να δεχθούμε ότι στην τελευταία δεν περιλαμβάνεται το δικαίωμα στην προσβολή της τιμής των άλλων. Η ποινικοποίηση

⁴⁹⁷ Καίριες είναι οι αναπτύξεις του Παύλου Σούρλα ως προς τις δυνατές ερμηνευτικές προσεγγίσεις της αξιοπρέπειας στο πλαίσιο της συνταγματικής τάξης. Βλ. την κριτική του για τις δύο πρώτες αλληλένδετες ερμηνείες, την αντίληψη της αξιοπρέπειας ως αξίας και ως δικαιώματος, στο Παύλου Σούρλα, *Δίκαιο και Δικανική κρίση, 772-780*· στον ίδιο, «Human Dignity and the Constitution», *Jurisprudence* 7 (2016), 30 επ. Ο Σούρλας προκρίνει την ερμηνευτική προσέγγιση που συνδέει την αξιοπρέπεια με το *status* του προσώπου, αντιλαμβανόμενος μάλιστα το *status* ως ηθική και όχι απλώς ως νομική έννοια. Πρβλ. Jeremy Waldron, *Dignity, Rank, and Rights* (New York: Oxford University Press, 2012).

λοιπόν της συκοφαντικής δυσφήμισης δεν συνιστά περιορισμό της ελευθερίας της έκφρασης.⁴⁹⁸

Η κατηγορικότητα των περιορισμών που θέτει η αρχή της αξιοπρέπειας στην έννομη τάξη δεν επιτρέπει την ανάδυση αντινομιών με τη μορφή της σύγκρουσης των δικαιωμάτων. Σε περίπτωση εναντιοφάνειας ισχυρό μπορεί να είναι μόνο ένα δικαίωμα. Αυτό σημαίνει ότι η θεωρία των *prima facie* δικαιωμάτων έχει ήδη εγκαταληφθεί. Διότι ο μορφικός περιορισμός που θέτει αυτή η θεωρία στο περιεχόμενο των δικαιωμάτων, ότι δηλαδή θα πρέπει να αποτελούν *pro tanto* εκτιμήσεις, επιδεκτικές σταθμίσεων και μιας διαβαθμισμένης συμμόρφωσης, αποδείχθηκε λογικά ασύμβατος με τον ουσιαστικό περιορισμό, σύμφωνα με τον οποίο το περιεχόμενο των δικαιωμάτων θα πρέπει να αποτελεί μια ειδική όψη της ανθρώπινης αξιοπρέπειας· εάν το περιεχόμενο υπακούει στον έναν περιορισμό, τότε δεν θα υπακούει στον έτερο και αντιστρόφως.⁴⁹⁹

Μαζί με τη θεωρία των *prima facie* δικαιωμάτων θα πρέπει να εγκαταληφθεί και η θεωρία της εξειδίκευσης. Αυτό που αποκλείει η αρχή της αξιοπρέπειας είναι η θεμελίωση του δέοντος των δικαιωμάτων μέσω της στάθμισης και η ταύτισή του με το δέον των αποφασιστικών λόγων. Απέναντί της βρίσκεται το λογοδοτικό μοντέλο αντίληψης των δικαιωμάτων σε κάθε του εκδοχή. Όπως έχουμε δει, η θεωρία της εξειδίκευσης αντιλαμβάνεται τα δικαιώματα ως κανόνες.⁵⁰⁰ Το λογικό δοχείο εντός του οποίου τοποθετείται το περιεχόμενο των κανόνων έχει μικρότερη χωρητικότητα από το αντίστοιχο των αρχών, καθώς ο μορφικός περιορισμός που θέτει το ίδιο το δοχείο στο περιεχόμενό του είναι πιο αυστηρός. Εδώ δεν αρκούμαστε σε έναν *pro tanto* λόγο προς το πράττειν, σε μια εκτίμηση που απλώς συνηγορεί υπέρ μιας πράξης. Τούτος ο λόγος θα πρέπει να είναι αποφασιστικός· θα πρέπει δηλαδή να έχει υποβληθεί στη δοκιμασία της στάθμισης και να έχει υποσκελίσει τις ανταγωνιστικές προς αυτόν εκτιμήσεις. Παρά τη διαφορά στη μορφή, το περιεχόμενο των δικαιωμάτων υπό το λογοδοτικό μοντέλο, είτε τα αντιληφθούμε ως αρχές είτε ως κανόνες, είναι το ίδιο: μια σταθμίσιμη εκτίμηση για την κανονιστική σημασία ενός γεγονότος. Σε αυτό το περιεχόμενο είναι αδύνατο να επιβάλουμε τον επιπλέον ουσιαστικό περιορισμό της αρχής της αξιοπρέπειας.

⁴⁹⁸ Πρβλ. Φίλιππου Βασιλόγιαννη, *Φιλοσοφία μετά John Rawls*, 217-218.

⁴⁹⁹ Βλ. Παράρτημα Α.

⁵⁰⁰ Για την αντίληψη των δικαιωμάτων ως κανόνων δικαίου βλ. Frederick Schauer, «Rights as Rules», *Law and Philosophy* 6 (1987), 115-119· του ίδιου «The Generality of Rights», *Legal Theory* 6 (2000), 323-336. Βλ. επίσης Lorenzo Zucca, *Constitutional Dilemmas: Conflicts of Fundamental Legal Rights in Europe and the U.S.A.* (New York: Oxford University Press, 2007), 3-48. Ασφαλώς, η πλέον εμβριθής θεωρητική επεξεργασία αυτής της αντίληψης των συνταγματικών δικαιωμάτων απαντά στα έργα του John Rawls, *Θεωρία της Δικαιοσύνης* και *Ο Πολιτικός Φιλελευθερισμός* (Αθήνα: Μεταίχμιο, 2004), μτφρ. προλ. σημ. Σπύρος Μαρκέτος. Για την αναγκαιότητα ενός θεσμικού πλαισίου και, πιο συγκεκριμένα, της συνταγματικής διαβουλευτικής έποψης, προκειμένου οι βασικές ελευθερίες που θεμελιώθηκαν κατά την πρωταρχική θέση, να εξειδικευτούν ως προς το περιεχόμενό τους και να καταστούν δικαιώματα, βλ. Rex Martin, *Rawls and Rights* (Lawrence, Kansas: University Press of Kansas, 1985), 21-44, 129-155. Βλ. επίσης James E. Fleming, «Securing Deliberative Democracy», *Fordham Law Review* 72 (2004), ιδίως 1455-1465, καθώς και T. M. Scanlon, «Adjusting Rights and Balancing Values», 1479 επ.

4.3.2. Τα συνταγματικά δικαιώματα ως αρμοί του λόγου και όχι ως κανόνες δικαίου

4.3.2.1. Ο νομοθέτης ως αυτουργός σε κατάσταση ανάγκης;

Σύμφωνα με το λογοσυστατικό μοντέλο, η εφαρμογή της αρχής της αξιοπρέπειας εν ευρεία εννοία, συμπεριλαμβανομένων δηλαδή και των αρχών της ισότητας και της διακριτότητας, λαμβάνει χώρα όχι κατά τη στάθμιση των πρακτικών λόγων, αλλά στο χρονικά και κανονιστικά προγενέστερο στάδιο της θεμελίωσής τους. Σε αυτό το στάδιο δεν υπάρχει η δυνατότητα καμίας στάθμισης, καθώς, όπως θα δούμε παρακάτω, τα μόνα μεγέθη που μπορούν να υποβληθούν σε αυτήν είναι ακριβώς οι σχέσεις *pro tanto* πρακτικών λόγων τύπου $R(p, x, c, a)$. Οι εκτιμήσεις που λαμβάνονται υπ' όψιν κατά το στάδιο της θεμελίωσης είναι η ύπαρξη ενός πρακτικού προβλήματος, η προσφορότητα μιας πράξης να το επιλύσει, οι συνέπειες από την τέλεση ή την παράλειψη της πράξης, ήτοι τα διακυβευόμενα αγαθά, και αυτό που μας ενδιαφέρει περισσότερο εδώ: το ποιος είναι αρμόδιος να αποφασίσει για τα αγαθά που θα θυσιαστούν χάριν της διαφύλαξης κάποιων άλλων. Σε αυτό το σημείο τίθεται το ερώτημα της ταυτότητας του φορέα των διακυβευόμενων αγαθών. Εάν πρόκειται για το ίδιο πρόσωπο, τότε κατ' αρχήν αρμόδιο να αποφασίσει είναι το πρόσωπο αυτό. Εάν πρόκειται για διαφορετικά πρόσωπα, οι αρχές της αξιοπρέπειας *stricto sensu*, της διακριτότητας και της ισότητας καθίστανται κρίσιμες για τον προσδιορισμό της αρμοδιότητας. Το αμέσως επόμενο ζήτημα αφορά στη συνεκτίμηση των αγαθών. Στην περίπτωση όμως αυτή δεν μπορούμε να μιλάμε για στάθμιση. Η στάθμιση γίνεται πάντοτε *in concreto*, με τις ιδιαίτερες συνθήκες κάθε περίπτωσης να έχουν πρωτεύουσα σημασία για την ορθότητα της απόφασης. Οι πρακτικοί λόγοι είναι το μόνο δυνατό αντικείμενο της στάθμισης, καθώς συνδέονται εγγενώς με τις ιδιαίτερες περιστάσεις *c* στο πλαίσιο της σχέσης $R(p, x, c, a)$ και επιπλέον διαθέτουν μια συγκριτική τιμή βάρους, η οποία προσδιορίζεται από τον βαθμό στον οποίο επιλύουν ένα πρακτικό πρόβλημα και από την ηθική ή φρονησιακή σημασία του προβλήματος αυτού, ιδίως σε σχέση με τη σημασία άλλων, αντίρροπων προβλημάτων. Αρμόδιος τώρα να προβεί στο σταθμιστικό ενέργημα δεν είναι ο καθένας· είναι αποκλειστικά και μόνον ο αυτουργός, το υποκείμενο των υπό στάθμιση λόγων. Η συνεκτίμηση, αντίθετα, της αξίας των διακυβευόμενων αγαθών δεν συνδέεται με τις ιδιαίτερες περιστάσεις *c*. Είναι ένα φιλοσοφικό ενέργημα, το οποίο τελείται *in abstracto* από τον οποιονδήποτε.

Αφού προσδιοριστεί η συγκριτική αξία των διακυβευόμενων αγαθών και δεδομένου ότι οι φορείς τους είναι διακριτά πρόσωπα, καλείται σε εφαρμογή η αρχή της αξιοπρέπειας υπό ευρεία εννοία και πιο συγκεκριμένα η αρχή της ισότητας. Ο προσδιορισμός των πρακτικών λόγων για καθένα από τα εμπλεκόμενα μέρη θα πρέπει να είναι τέτοιος, ώστε κανένα από αυτά να μην τοποθετείται σε μια πλεονεκτική ή μειονεκτική θέση έναντι των άλλων εντός του κανονιστικού πεδίου. Το τι ακριβώς σημαίνει αυτό το εξετάσαμε αδρομερώς μέσα από τα παραδείγματα της αυτοάμυνας, της κατάστασης ανάγκης και της σύγκρουσης καθηκόντων. Θα το επανεξετάσουμε ενδελεχέστερα στη συνέχεια, υπό το φως αυτήν τη φορά της ανταγωνιστικής αρχής της ανολογικότητας. Οι σκέψεις που κάναμε και θα κάνουμε για τη θεμελίωση των ελευθεριών, των αξιώσεων, των καθηκόντων και των εξουσιών

των μερών είναι και οι σκέψεις που οφείλουν να κάνουν τόσο ο νομοθέτης, στον οποίο εναπόκειται να εισαγάγει στην έννομη τάξη το δικαίωμα, φέρ' ειπείν, στην αυτοάμυνα, όσο και ο δικαστής, όταν καλείται να αποφανθεί εάν μια συγκεκριμένη ενέργεια αποτελεί ή όχι άδικη πράξη, ακόμα και στο πλαίσιο μιας έννομης τάξης όπου δεν υπάρχει σχετική πρόβλεψη.

Υπό το λογοσυστατικό μοντέλο, η εικόνα που σχηματίζουμε για το νομοθετικό και το δικαστικό έργο είναι ριζικά διαφορετική από αυτή που θα ίσχυε, εάν νομοθέτες και δικαστές δεσμεύονταν από την αρχή της αναλογικότητας. Το ερώτημα στο οποίο απαντάμε, εφαρμόζοντας την αρχή αυτή, αφορά στη δικαιολογησιμότητα του περιορισμού ενός δικαιώματος χάριν ενός άλλου δικαιώματος ή μιας άλλης δικαιοκίνης αρχής. Ο νομοθέτης εμφανίζεται ως αυτουργός, ο οποίος οφείλει να επιδιώκει σκοπούς ενίοτε αντίρροπους, σκοπούς δηλαδή των οποίων η από κοινού απόλυτη ικανοποίηση είναι αδύνατη. Η αρχή της αναλογικότητας του υποδεικνύει σε ποιο βαθμό δικαιολογείται να περιορίζει την επίτευξη ενός σκοπού χάριν της επίτευξης κάποιου άλλου. Για το λογοσυστατικό μοντέλο, ο νομοθέτης δεν είναι αυτουργός και τα δικαιώματα δεν αποτελούν σκοπούς που οφείλει να επιδιώκει στον βαθμό του δυνατού. Κατά την επιτέλεση της νομοθετικής λειτουργίας, θα πρέπει, όπως ακριβώς και ο δικαστής, να διαγιγνώσκει εάν μεταξύ των μερών στο πλαίσιο της ρυθμιζόμενης βιοτικής σχέσης αναπτύσσεται η ισχύς συγκεκριμένων ηθικών δικαιωμάτων. Εάν ναι, τότε ο νομοθέτης έχει το ηθικοδικαικίνης φύσης συνταγματικό καθήκον να αντικατοπτρίσει την ισχύ αυτή στην έννομη τάξη, να καταστήσει το ηθικό δικαίωμα νομικό. Μόνο εάν δεν συμβαίνει αυτό, έχει την εξουσία να δημιουργήσει ο ίδιος δικαιώματα και καθήκοντα για τους κοινωνούς, να παραγάγει λόγους προς το πράττειν. Το ερώτημα περί δικαιολογησιμότητας του περιορισμού ενός δικαιώματος δεν ανακύπτει καν. Ο περιορισμός ενός δικαιώματος δεν μπορεί να είναι ποτέ δικαιολογημένος, όσο μικρός κι αν είναι. Εάν δεν μπορούν να υπάρξουν τα γεγονότα που θα λειτουργήσουν ως λόγοι υπέρ ενός τέτοιου περιορισμού είναι διότι δεν μπορεί να υπάρξει το υποκείμενο ενός τέτοιου λόγου. Θα επρόκειτο για μια οντότητα που θα υπερέβαινε τις σχέσεις ισότητας, διακριτότητας και *stricto sensu* αξιοπρέπειας των λογοθετών $x_1, x_2, x_3, \dots, x_n$. Μια τέτοια οντότητα όμως δεν θα ήταν ένα υποκείμενο του λόγου.

Η διαφορά μεταξύ των δύο εικόνων της νομοθετικής λειτουργίας δεν θα ήταν ριζική, εάν η εφαρμογή της αρχής της αναλογικότητας ήταν αναγκαία όχι για την επιβολή περιορισμών στα δικαιώματα, αλλά για την ίδια την αναγνώριση της ισχύος των δικαιωμάτων αυτών. Σε αυτήν την περίπτωση θα μιλούσαμε για δύο διαφορετικές αντιλήψεις στο πλαίσιο του λογοδοτικού μοντέλου. Εάν η αρχή της αναλογικότητας ήταν συστατική της ισχύος των συνταγματικών δικαιωμάτων, τότε τα τελευταία θα αποτελούσαν κανόνες δικαίου και η θεωρία που θα εξηγούσε την κανονιστικότητα τους θα ήταν αυτή της εξειδίκευσης. Παρειαφρεί οντως η αρχή της αναλογικότητας στη θεμελίωση των δικαιωμάτων;

Οφείλουμε να παραδεχθούμε πως η ηγεμονική θέση που κατέχει η συγκεκριμένη αρχή στη νομική σκέψη δεν μπορεί να είναι τυχαία. Ακόμα και αν είναι εσφαλμένη, η αρχή της αναλογικότητας θα πρέπει να συλλαμβάνει ψήγματα κάποιας ουσιώδους αλήθειας για το δέον, γεγονός που την καθιστά τουλάχιστον ευλογοφανή. Κοιτίδα αυτής της ευλογοφάνειας είναι η κατάσταση ανάγκης. Οι λόγοι είναι δύο. Ο

πρώτος λόγος συνδέεται με την εικόνα του λειτουργού της νομοθετικής εξουσίας ως αυτουργού που επιδιώκει σκοπούς, μεταξύ των οποίων είναι και η προστασία κάποιων τόσο σημαντικών για τους πολίτες αγαθών, ώστε να αποκτούν την περιωπή δικαιωμάτων. Ως αυτουργός που επιδιώκει τέτοιου είδους σκοπούς, ο νομοθέτης βρίσκεται συχνά αντιμέτωπος με καταστάσεις κατά τις οποίες ο μόνος τρόπος να προστατέψει ένα αγαθό είναι να επιτρέψει ή να επιβάλει τη μετακύλιση του κινδύνου που το απειλεί προς το αγαθό ενός άλλου προσώπου. Από τη σκοπιά του λογοδοτικού μοντέλου, υπό την εκδοχή της θεωρίας των *prima facie* δικαιωμάτων, όλες οι περιπτώσεις σύγκρουσης των συνταγματικών δικαιωμάτων αποτελούν συγκρούσεις των *prima facie* καθηκόντων που υπέχει το κράτος προς τους πολίτες. Πρόκειται δηλαδή για περιπτώσεις όπου το κράτος τελεί σε μια ιδιότυπη κατάσταση ανάγκης. Υπό την εκδοχή της θεωρίας της εξειδίκευσης, που εδώ μας ενδιαφέρει, καίτοι δεν τίθεται ζήτημα σύγκρουσης καθηκόντων, οι όροι της κατάστασης ανάγκης ασφαλώς και πληρούνται. Ο νομοθέτης επέχει ιδιοτύπως τη θέση του *τρίτου*, καθώς καλείται να προστατεύσει ένα αγαθό του προσώπου Α, καθιστώντας κανονιστικώς δυνατή, αδύνατη ή αναγκαία την τέλεση μιας πράξης η οποία συνεπάγεται την πρόκληση βλάβης σε ένα αγαθό του προσώπου Β. Οι συνταγματικές αρχές που προβλέπουν την προστασία συγκεκριμένων ατομικών και υπερατομικών αγαθών γίνονται αντιληπτές ως λόγοι προς το πράττειν, τους οποίους ο νομοθέτης θα πρέπει να σταθμίσει, ώστε να διαπιστώσει ποιος από αυτούς υπερισχύει. Ο προσδιορισμός του καθήκοντος στο οποίο το κράτος θα πρέπει να συμμορφωθεί γίνεται ασφαλώς με βάση την αρχή της *stricto sensu* αναλογικότητας. Η αρχή αυτή καλείται σε εφαρμογή κάθε φορά που η εκπλήρωση του σκοπού της προστασίας ενός αγαθού του προσώπου Α από το πρόσωπο Γ συνεπάγεται την πρόκληση βλάβης σε ένα αγαθό του προσώπου Β. Πρόκειται για τη γενική αρχή που διέπει την κατάσταση ανάγκης.

Ο δεύτερος λόγος έγκειται ακριβώς σε αυτό. Σύμφωνα με την κρατούσα ερμηνεία, το άρθρο 25 παρ.1 Π.Κ., όπου προβλέπεται η κατάσταση ανάγκης ως λόγος άρσης του αδίκου, απηχεί αυτήν την αρχή, ενσωματώνει τον γνωστό μας νόμο της στάθμισης.⁵⁰¹ Ίδωμένος υπό το φως του λογοδοτικού μοντέλου, ο κανόνας του άρθρου αυτού δεν αντικατοπτρίζει στην έννομη τάξη τα ηθικά δικαιώματα των προσώπων που η μοίρα τους διασταυρώθηκε κάτω από την απειλή ενός κινδύνου· αντικατοπτρίζει το συνταγματικό καθήκον του κράτους να απαγορεύσει ή να επιτρέψει την πρόκληση κάποιων βλαβών, βάσει συγκεκριμένων ποιοτικών και ποσοτικών κριτηρίων. Ο νομοθέτης *δημιουργεί* δηλαδή για τους πολίτες ειδικά νομικά δικαιώματα, τα οποία απορρέουν από μια θεμελιωδέστερη κατηγορία δικαιωμάτων: αυτή των ατομικών συνταγματικών δικαιωμάτων του πολίτη έναντι του κράτους. Ο πεζοπόρος του Feinberg, για παράδειγμα, έχει έναντι του κράτους το συνταγματικό δικαίωμα να του επιτραπεί η παραβίαση της ξένης ιδιοκτησίας, προκειμένου να προστατεύσει τη ζωή του. Το εν λόγω συνταγματικό δικαίωμα θεμελιώνεται μέσω της στάθμισης των αρχών του άρθρου 5 παρ.2 και του άρθρου 17 του Συντάγματος και της επικράτησης της πρώτης. Πρόκειται για έναν κανόνα δικαίου υπέρτερης

⁵⁰¹ Έτσι, για παράδειγμα, ο Bernhard Schlink στο άρθρο του «Proportionality in Constitutional Law: Why Everywhere but Here?», *Duke Journal of Comparative and International Law* 22 (2012), 291-292.

ισχύος, ο οποίος δεσμεύει αποκλειστικά και μόνον το κράτος και ο οποίος αποτελεί το θεμέλιο της ισχύος του κανόνα του άρθρου 25 Π.Κ.. Με τη θέσπιση του τελευταίου το κράτος συμμορφώνεται προς το δέον του συνταγματικού δικαιώματος του πεζοπόρου στην προστασία της ζωής του. Προκειμένου λοιπόν ο δικαστής να διαπιστώσει εάν πληρούνται οι όροι που θέτει το εν λόγω άρθρο του Ποινικού Κώδικα για τη θεμελίωση της ελευθερίας μετακύλισης ενός κινδύνου, θα πρέπει να προβεί στο ίδιο σταθμιστικό ενέργημα που προέβη και ο νομοθέτης για να θεμελιώσει την ισχύ του κανόνα αυτού, το ίδιο δηλαδή σταθμιστικό ενέργημα μέσω του οποίου θεμελιώθηκε και ο υπέρτερης ισχύος κανόνας δικαίου, το συνταγματικό δικαίωμα. Εάν τα παραπάνω είναι αληθή, τότε ο ο κανόνας του άρθρου 25 Π.Κ. αποτελεί εντός της έννομης τάξης τη χαραμάδα εκείνη που φέρνει στο φως με τη μεγαλύτερη δυνατή ενάργεια τον νόμο που διέπει το σταθμιστικό ενέργημα, ως το απώτατο θεμέλιο των νομικών μας δικαιωμάτων. Είναι όμως έτσι;

Ας δούμε από κοντά το επίμαχο άρθρο. Στην πρώτη του παράγραφο ορίζεται ότι «[δ]εν είναι άδικη η πράξη που τελεί κάποιος προς αποτροπή παρόντος και αναπότρεπτου με άλλα μέσα κινδύνου, ο οποίος απειλεί το πρόσωπο ή την περιουσία του ίδιου ή κάποιου άλλου χωρίς δική του υπαιτιότητα, αν η προσβολή που προκλήθηκε στον άλλο είναι σημαντικά κατώτερη κατά το είδος και τη σπουδαιότητα από την προσβολή που απειλήθηκε». Το ότι η βλάβη ενός αγαθού πρέπει να είναι πρόσφορη και αναγκαία για την προστασίας ενός άλλου αγαθού αποτελεί εννοιολογική προϋπόθεση της σύγκρουσης και τα προκαταρκτικά κριτήρια της δικαιολογησιμότητας της βλάβης, τα οποία αποτυπώνονται στα δύο πρώτα στάδια εφαρμογής της αρχής της αναλογικότητας. Το ενδιαφέρον μας όμως θα πρέπει να εστιαστεί στην τελευταία προϋπόθεση για την άρση του αδικού, για τη θεμελίωση δηλαδή της σχετικής ελευθερίας: σε αυτό που η κρατούσα ερμηνεία εκλαμβάνει ως σχέση αναλογίας ανάμεσα στη βλάβη που προκλήθηκε και στη βλάβη που απειλήθηκε. Κριτήρια της αναλογίας είναι το είδος και η σπουδαιότητά των δύο βλαβών. Το πρώτο κριτήριο είναι ποιοτικό⁵⁰² φορά στα διακυβευόμενα αγαθά και στη μεταξύ τους ιεραρχική σχέση. Το δεύτερο κριτήριο εκλαμβάνεται συνήθως από τη θεωρία και τη νομολογία ως ποσοτικό.⁵⁰² Η σπουδαιότητα της απειλούμενης βλάβης προσδιορίζεται από τον βαθμό του κινδύνου στον οποίο είναι εκτεθειμένο το αγαθό και από τον βαθμό της αξιοπιστίας των στοιχείων στα οποία βασιζόμαστε για τη διάγνωσή του. Από εκεί και πέρα, η σπουδαιότητα της βλάβης καθ' εαυτήν ανάγεται στην ένταση της προσβολής του αγαθού. Έχουμε λοιπόν όλα τα ποιοτικά και ποσοτικά μεγέθη που απαιτούνται, βάσει της αρχής της *stricto sensu* αναλογικότητας, προκειμένου να εκτελεστεί το σταθμιστικό ενέργημα. Σύμφωνα με τον νόμο που διέπει το ενέργημα αυτό, όσο μεγαλύτερος είναι ο βαθμός βλάβης ενός αγαθού τόσο μεγαλύτερη πρέπει να είναι η σημασία της ικανοποίησης του άλλου. Το αποτέλεσμα της στάθμισης καθορίζει το

⁵⁰² Έτσι, για παράδειγμα, ο Νικόλαος Ανδρουλάκης (*Ποινικό Δίκαιο-Γενικό Μέρος*, 411, 413-414.). Βλ. όμως και την αντίθετη άποψη στο Χρ. Μυλωνόπουλου, *Ποινικό Δίκαιο, Γενικό Μέρος I*, 492. Ο Μυλωνόπουλος υποστηρίζει ορθά ότι η σπουδαιότητα της βλάβης είναι μια «κατ' εξοχήν ποιοτική έννοια» θεωρεί όμως ότι «για την εξειδίκευσή της αποβλέπουμε όχι μόνο σε ποιοτικά, αλλά και σε ποσοτικά μεγέθη που σχετικοποιούν τη στάθμιση η οποία προκύπτει από το είδος των εκατέρωθεν βλαβών». Όπως θα δείξουμε όμως στη συνέχεια, τα ποσοτικά μεγέθη είναι κανονιστικώς ασήμαντα.

εάν επιτρέπεται ή απαγορεύεται η τέλεση μιας πράξης βάσει του άρθρου αυτού, το εάν η έννομη τάξη αναγνωρίζει ή όχι την ισχύ επαρκών λόγων υπέρ της.⁵⁰³

Όπως θα προσπαθήσω να δείξω στη συνέχεια, η ερμηνεία αυτή δεν είναι ορθή. Η ελευθερία μετακύλισης ενός κινδύνου ή, αντιθέτως, η αξίωση παράλειψής της θεμελιώνονται χωρίς τη διενέργεια σταθμιστικών ενεργημάτων, χωρίς να ληφθεί υπ' όψιν κανένα ποσοτικό μέγεθος. Τούτο σημαίνει πως το απώτατο θεμέλιο της ισχύος τους δεν μπορεί να είναι η στάθμιση συγκρουόμενων συνταγματικών αρχών, όπως αυτών των άρθρων 5 παρ.2 και 17 Σ.. Τα δικαιώματα μεταξύ των πολιτών προηγούνται νοηματικά και κανονιστικά των συνταγματικών δικαιωμάτων. Όπως έχουμε τονίσει, τα τελευταία συνιστούν αξιώσεις των πολιτών έναντι του κράτους να καταστήσει εξαναγκαστά τα πρώτα, θεσπίζοντας κανόνες δικαίου, όπως αυτόν του άρθρου άρθρου 25 Π.Κ.. Ως προς τα δικαιώματα, ο νομοθέτης, όπως άλλωστε και ο δικαστής, δεν έχει το περιθώριο καμίας στάθμισης. Εάν λοιπόν η αρχή της αναλογικότητας δεν μπορεί να ιδωθεί ως το δικαιολογητικό/ερμηνευτικό έρεισμα του άρθρου αυτού, τότε καταρρέει συνολικά η γενική εικόνα που φιλοτεχνήθηκε στους κόλπους του λογοδοτικού μοντέλου για τον νομοθέτη ως αυτουργό που επιδιώκει σκοπούς σχετιζόμενους με την προστασία βασικών αγαθών των πολιτών, προβαίνοντας σε σταθμίσεις λόγων, όποτε η συνεκπλήρωση αυτών των σκοπών είναι αδύνατη.

Είναι αλήθεια πως οι συγκεκριμένες εκτιμήσεις, τα ποιοτικά και ποσοτικά μεγέθη που αφορούν στη βλάβη και στην ικανοποίηση αγαθών, αποτελούν λόγους προς το πράττειν, θα πρέπει συνεπώς να ληφθούν υπ' όψιν, να αντιπαραβληθούν και να σταθμιστούν, σύμφωνα με τον νόμο που προτείνει ο Alexy, ώστε να αποφανθούμε για το εάν η τέλεση μιας πράξης είναι επιτρεπτή, απαγορευμένη ή επιβεβλημένη. Η ευλογοφάνεια της αρχής της *stricto sensu* αναλογικότητας έγκειται ακριβώς σε αυτό: στο ότι αναγνωρίζει τις κρίσιμες εκτιμήσεις από τις οποίες εξαρτάται και επί των οποίων επιγίγνεται η δεοντική τιμή των πράξεων. Για το λογοδοτικό μοντέλο, τούτο είναι αρκετό, προκειμένου να μιλήσουμε για μια αρχή που αφορά στα δικαιώματα, για μια δικαική δηλαδή αρχή και μάλιστα την ύπατη. Για το λογοσυστατικό μοντέλο όμως ο προσδιορισμός της δεοντικής τιμής μιας πράξης δεν ταυτίζεται με τον προσδιορισμό ενός δικαιώματος. Οι κατηγορίες των δικαιωμάτων, ως αρμών του λόγου, είναι θεμελιωδέστερες αυτών της δεοντικής λογικής. Η αναγνώρισή τους προηγείται πάντοτε της διάγνωσης όχι μόνο της δεοντικής τιμής μιας πράξης, αλλά και της ισχύος των *pro tanto* λόγων που ενδέχεται να συνηγορούν υπέρ ή κατά αυτής. Η αρχή της αναλογικότητας είναι λοιπόν μια έγκυρη πρακτική αρχή, που διέπει το σταθμιστικό ενέργημα βάσει του οποίου ο αυτουργός αποφαινεται εάν έχει επαρκείς λόγους να προχωρήσει σε μια ενέργεια· δεν είναι όμως μια δικαική αρχή. Μπορεί τα ποιοτικά και ποσοτικά μεγέθη της βλάβης και της ικανοποίησης αγαθών να αποτελούν όντως λόγους προς το πράττειν, *ποιο είναι όμως το υποκείμενο αυτών των*

⁵⁰³ Γράφει χαρακτηριστικά ο Ανδρουλάκης: «Τα παραπάνω φαίνονται εκ πρώτης όψεως να προσκρούουν στο γράμμα του άρθρου 25, που κάνει λόγο για σημαντική υπεροχή της απειληθείσας βλάβης “κατά το είδος και τη σπουδαιότητα”, δηλαδή αθροιστικά και κατά το είδος και κατά τη σπουδαιότητα. Όμως εκείνο που μετράει εδώ, είναι το τελικό αποτέλεσμα της στάθμισης. Η *in concreto* μεγάλη ποσοτική διαφορά μπορεί να υπερκαλύψει την αναλογία ή και μικρή υπεροχή της επελθούσας βλάβης στο ποιοτικό επίπεδο». *Ο.π.* 414.

λόγων και υπέρ ποιας πράξης συνηγορούν; Ποια είναι η κρίσιμη σχέση $R(p, x, c, a)$ στην οποία εντάσσονται, καταλαμβάνοντας τη θέση της μεταβλητής p ; Αυτά είναι τα καθοριστικά ερωτήματα που μια θεωρία των δικαιωμάτων οφείλει να θέτει.

4.3.2.2. Ανατέμνοντας το σταθμιστικό ενέργημα

Συνηθίζουμε να λέμε πως αντικείμενο στάθμισης αποτελούν οι *pro tanto* πρακτικοί μας λόγοι, διότι μόνο αυτοί διαθέτουν την απαραίτητη διάσταση του κανονιστικού βάρους. Τούτο δεν είναι ακριβές, μολονότι το μεταφορικό σχήμα της στάθμισης, της συστάθμισης και του βάρους αναφορικά με τις κανονιστικές αλήθειες τύπου $R(p, x, c, a)$ είναι προσφυέστατο. Αυτό που το καθιστά προσφυές είναι η σχέση της συνηγορίας ανάμεσα στο γεγονός p και την πράξη a . Μπορούμε να αντιληφθούμε τη συνηγορία, η οποία καταλαμβάνει τον πυρήνα της έννοιας ενός *pro tanto* λόγου, ως το κανονιστικό αντίστοιχο της βαρυτικής έλξης. Πρόκειται, θα λέγαμε, για μια *ελκτική δύναμη* διαβαθμίσιμης ισχύος, την οποία ασκεί το γεγονός p ως πρακτικό πρόβλημα στην πράξη a ως λύση, άρα στο ίδιο το υποκείμενο της πράξης αυτής και στις νοητικές του στάσεις. Εάν λοιπόν θέλουμε να είμαστε συνεπείς με τους όρους που καθιστούν επιτυχές το μεταφορικά μας σχήμα, θα πρέπει να δεχθούμε ότι αυτό που υποβάλλουμε σε στάθμιση δεν είναι ο λόγος προς το πράττειν, το γεγονός p είναι η πρόθεση τέλεσης της πράξης a .

Είναι πράγματι σημαντικό να μη συγχέουμε τα διαφορετικά σημεία της αντιστοίχισης ανάμεσα στη βαρυτική έλξη και στη συνηγορία, ώστε να αποφεύγεται η θεωρητική συσκότιση εντός του κανονιστικού πεδίου. Το βάρος δεν αποτελεί μια ιδιότητα της ύλης του υπό στάθμιση αντικειμένου a , όπως είναι, φέρ' ειπείν, η μάζα του. Πρόκειται για μια δύναμη που ασκείται σε αυτό από ένα άλλο αντικείμενο p , ήτοι για μια σχέση μεταξύ των δύο αντικειμένων. Όταν λοιπόν κάνουμε λόγο για το βάρος του αντικειμένου a , δεν αναφερόμαστε σε αυτό *αφηρημένα*, αλλά μόνο σε σχέση με ένα άλλο αντικείμενο. Η τιμή του βάρους εξαρτάται βέβαια από ιδιότητες των δύο αντικειμένων, όπως η μάζα τους, το ίδιο το βάρος όμως, ως δύναμη, δεν ανάγεται σε αυτές τις ιδιότητες, ούτε θα πρέπει να συγχέεται με αυτές.

Ανάλογες σκέψεις θα πρέπει να κάνουμε αναφορικά και με την κατηγορία του κανονιστικού βάρους. Θα επαναλαμβάναμε και εδώ ότι δεν έχουμε να κάνουμε με μια ιδιότητα της πράξης a , αλλά με τη σχέση της πράξης αυτής με ένα γεγονός p . Όταν λέμε ότι οι πράξεις μας έχουν κανονιστικό βάρος, εννοούμε ότι υπάρχουν γεγονότα που συνηγορούν υπέρ τους, που τις έλκουν κανονιστικά. Ερήμην αυτών των γεγονότων, η διάσταση του βάρους δεν είναι νοητή. Αλλά και ερήμην των πράξεων, η ελκτική δύναμη των γεγονότων θα στερούταν αντικειμένου, συνεπώς δεν θα μπορούσε να απατυχθεί. Έχει λοιπόν νόημα να μιλάμε για κανονιστικό βάρος μόνο στο πλαίσιο της σχέσης $R(p, x, c, a)$. Το πόσο μεγάλο είναι αυτό βάρος, το πόσο ισχυρή είναι δηλαδή η ελκτική δύναμη εξαρτάται από συγκεκριμένες ιδιότητες της πράξης a και του γεγονότος p · η ίδια όμως η ελκτική δύναμη, η σχέση συνηγορίας, δεν ανάγεται σε αυτές τις ιδιότητες.

Πιο συγκεκριμένα, η τιμή βάρους της πράξης a καθορίζεται αφενός από τον βαθμό στον οποίο αυτή επιλύει το πρακτικό πρόβλημα p , αφετέρου από την ηθική ή φρονησιακή σημασία του εν λόγω προβλήματος. Τα ίδια τα ποιοτικά και ποσοτικά

μεγέθη της αρχής της *stricto sensu* αναλογικότητας δεν διαθέτουν δηλαδή διάσταση και τιμή βάρους· τουναντίον, είναι η τιμή βάρους της σχέσης $R(p, x, c, a)$ ή, ακριβέστερα, προσδιορίζουν την τιμή αυτή. Αποκτούν συνεπώς κανονιστικό νόημα μόνο εντός της σχέσης $R(p, x, c, a)$ ως κρίσιμες όψεις των γεγονότων p , ως λόγοι προς το πράττειν. Εκτός της σχέσης αυτής, η ένταση της προσβολής ενός αγαθού ως ένα ποσοτικό μέγεθος, ακόμα και αν μπορεί να λάβει μια συγκεκριμένη τιμή (φέρ' ειπείν, την τιμή l , m ή s για μια ελαφριά, μέτρια ή σοβαρή βλάβη ή, στην αντίστοιχη αριθμητική τους αποτύπωση, τις τιμές 2^0 , 2^1 ή 2^2)⁵⁰⁴, δεν σημαίνει για εμάς απολύτως τίποτα από κανονιστική σκοπιά. Εάν η ένταση της προσβολής δεν γίνεται αντιληπτή ως λόγος προς το πράττειν, ως ένα πρακτικό πρόβλημα που επιζητεί την επίλυσή του μέσω της τέλεσης ή της παράλειψης μιας συγκεκριμένης πράξης από ένα συγκεκριμένο πρόσωπο, τότε αποτελεί απλώς ένα απόλυτο αριθμητικό μέγεθος, σύγκρισιμο μεν με άλλα τέτοια μεγέθη, όχι όμως σταθμίσιμο. Σε αυτήν την περίπτωση η σύγκριση θα έχει τον χαρακτήρα της απλής αντιπαραβολής, οι δε κρίσεις που θα θεμελιώνει θα είναι του τύπου «η προσβολή του αγαθού a είναι μεγαλύτερης έντασης από την προσβολή του αγαθού b ». Το γεγονός όμως αυτό εμφανίζεται κανονιστικώς αδρανές, υπό την έννοια ότι δεν μπορεί από μόνο του να καθοδηγήσει τα εμπλεκόμενα μέρη προς το πράττειν, υποδεικνύοντάς τους την ορθή συμπεριφορά. Διότι τι μπορεί να σημαίνει από πρακτική σκοπιά το γεγονός ότι η τιμή 2^0 είναι μικρότερη από την τιμή 2^1 ; Για να απαντήσουμε στο ερώτημα αυτό, θα πρέπει να αντιληφθούμε το αποτέλεσμα της αντιπαραβολής των ποσοτικών μεγεθών όχι μόνο ως αριθμητική, αλλά και ως κανονιστική αλήθεια, ως μια αλήθεια για την τιμή βάρους της κανονιστικής σημασίας που έχουν οι ίδιες οι προσβολές των αγαθών a και b για τα εμπλεκόμενα μέρη. Επιστρέφουμε έτσι στην αρχική διαπίστωση ότι το μείζον ζήτημα αφορά στη διάγνωση αυτής της κανονιστικής σημασίας: υπέρ ποιας πράξης ή ποιων πράξεων συνηγορούν αυτές οι προσβολές και ποιο είναι το υποκείμενό τους;

Οι όροι της αναλογίας μεταξύ βαρυτικής και κανονιστικής έλξης μας βοηθούν λοιπόν και στη διασάφηση της έννοιας της συστάθμισης. Ας υποθέσουμε ότι έχουμε δύο τιμές βάρους: τις τιμές 10N και 20N. Το γεγονός ότι πρόκειται για δύο ομοειδείς τιμές, για δύο τιμές βάρους, και όχι για μια τιμή βάρους και μια τιμή ύψους ή ταχύτητας, μας επιτρέπει να τις συγκρίνουμε και να πούμε ότι η πρώτη είναι δύο φορές μικρότερη της δεύτερης. Αυτή όμως η σύγκριση δεν αποτελεί συστάθμιση, αλλά μια αριθμητική αλήθεια, μια αλήθεια για τους αριθμούς 10 και 20. Αντικείμενα της συστάθμισης δεν είναι οι αριθμοί, αλλά τα αντικείμενα που ζυγίζουν 10N και 20N αντίστοιχα. Προκειμένου να μιλήσουμε για συστάθμιση, για το ποιο από τα δύο αντικείμενα είναι βαρύτερο και πόσο, θα πρέπει να γνωρίζουμε ποιο είναι το ελκτικό σώμα που ασκεί τη συγκεκριμένη δύναμη στο καθένα από αυτά. Διότι το αντικείμενο που ζυγίζει 10N στη σελήνη είναι βαρύτερο από το αντικείμενο που ζυγίζει 20N στη γη. Αντιθέτως, το δεύτερο έχει διπλάσιο βάρος από το πρώτο, εάν η στάθμιση έχει γίνει στο ίδιο σημείο της γης. Συστάθμιση δύο αντικειμένων είναι λοιπόν ο υπολογισμός της ισχύος της ελκτικής δύναμης που τους ασκείται από το ίδιο ελκτικό σώμα με σκοπό τη σύγκριση των δύο τιμών. Συστάθμιση και σύγκριση όμως δεν ταυτίζο-

⁵⁰⁴ Βλ. Robert Alexy, «Constitutional Rights and Proportionality», 55.

νται, διότι η πρώτη αφορά σε δύο αντικείμενα, ενώ η δεύτερη σε δύο τιμές. Και ασφαλώς τα αντικείμενα δεν ταυτίζονται με την τιμή βάρους τους. Η μεταξύ τους σύγκριση θα συνιστούσε ένα κατηγορικό σφάλμα.

Επανερχόμενοι τώρα στα ποιοτικά και ποσοτικά μεγέθη της αρχής της *stricto sensu* αναλογικότητας, παρατηρούμε ότι οι βαθμοί έντασης της προσβολής ενός αγαθού, οι τιμές 2^0 , 2^1 και 2^2 , είναι απλώς απόλυτοι αριθμοί. Τις τιμές αυτές μπορούμε να τις συγκρίνουμε και να καταλήξουμε στη διατύπωση αριθμητικών αληθειών, όπως ότι η τιμή 2^0 είναι μικρότερη από τις άλλες δύο. Δεν έχουμε όμως το εννοιολογικό περιθώριο να μιλήσουμε για συστάθμιση, προτού τοποθετήσουμε την ένταση της βλάβης στο κανονιστικό πλαίσιο της σχέσης $R(p, x, c, a)$, ως μια κρίσιμη όψη του προβλήματος p , προτού την αντιληφθούμε ως ένα λόγο προς το πράττειν. Διαφορετικά τι θα ήταν αυτό που θα συσταθμίζαμε; Η απάντηση δεν μπορεί να είναι «η υποθετική και η πραγματική βλάβη δύο αγαθών» ή, ισοδύναμα, «η προστασία ενός αγαθού και η βλάβη ενός άλλου». Υποστηρίζοντας κάτι τέτοιο, θα υποπίπταμε στο κατηγορικό σφάλμα που επισημάνθηκε παραπάνω. Λέγοντας ότι η βλάβη που αποτρέπεται είναι μεγαλύτερη από αυτήν που συντελείται, στην πραγματικότητα αναδιατυπώνουμε την κρίση ότι η τιμή 2^2 είναι μεγαλύτερη από την τιμή 2^1 . Ακόμα και αν για τον προσδιορισμό του βαθμού βλάβης είναι απαραίτητη η επίκληση ηθικών ή φρονησιακών εκτιμήσεων, η τελική αντιπαραβολή είναι μια σύγκριση ποσοτικών μεγεθών, η οποία απολήγει στη διατύπωση μιας κανονιστικώς αδρανούς αριθμητικής αλήθειας.

Έχουμε πλέον σχηματίσει μια αρκετά σαφή εικόνα των βασικών σημείων αντιστοίχισης της κανονιστικής με την βαρυντική έλξη. Αντικείμενο της στάθμισης είναι η πρόθεση τέλεσης μιας πράξης a . Η στάθμιση συνίσταται στον υπολογισμό της ισχύος της ελκτικής δύναμης που ασκεί το γεγονός p ως πρακτικό πρόβλημα στην πρόθεση a ως λύση εντός του πλαισίου της σχέσης $R(p, x, c, a)$. Ως ελκτική δύναμη θα πρέπει να νοήσουμε τη σχέση συνηγορίας ανάμεσα στο γεγονός p και στην πράξη a . Ο υπολογισμός της ισχύος της δύναμης αυτής, ως συνάρτησης ποιοτικών και ποσοτικών μεγεθών που σχετίζονται με την ηθική ή φρονησιακή σημασία, την ένταση και τον βαθμό επίλυσης του προβλήματος, γίνεται με τη διατύπωση αξιολογικών κρίσεων ηθικού, φρονησιακού και εργαλειακού περιεχομένου. Η ελκτική δύναμη μπορεί να είναι περισσότερο ή λιγότερο ισχυρή στην περίπτωση της πράξης a απ' ό,τι στην περίπτωση της πράξης b , ανάλογα με το ποια από τις δύο είναι καταλληλότερη ως λύση του προβλήματος p . Θα έχουμε εδώ να κάνουμε με τη σύγκρουση δύο σχέσεων, των $R(p, x, c, a)$ και $R(p, x, c, b)$. Κριτήριο της συστάθμισης των δύο προθέσεων θα είναι ο βαθμός επίλυσης του προβλήματος p . Από την άλλη, η ελκτική δύναμη που ασκεί το γεγονός p στην πράξη a μπορεί να είναι περισσότερο ή λιγότερο ισχυρή σε σχέση με την ελκτική δύναμη που ασκεί το γεγονός f , ως ένα πρόβλημα που δημιουργείται από την τέλεση της πράξης a , στην παράλειψη της πράξης αυτής. Τούτη η σύγκρουση, μεταξύ των σχέσεων $R(p, x, c, a)$ και $R(f, x, c, \sim a)$, είναι που μας ενδιαφέρει περισσότερο εδώ. Κριτήριο της συστάθμισης των προθέσεων τέλεσης και παράλειψης της a είναι η ηθική ή φρονησιακή σημασία των προβλημάτων p και f , το είδος και η σπουδαιότητα της βλάβης που θα προκληθεί από τη μη επίλυσή τους. Είδαμε ότι για τη συστάθμιση δύο προθέσεων απαιτείται ο υπολογισμός του βάρους τους αναφορικά με το ίδιο ελκτικό σώμα. Στην περίπτωση λοιπόν της συρροής

αντίρροπων λόγων η συστάθμιση είναι δυνατή χάρις στον γνωστό μας μηχανισμό της κανονιστικής διασταύρωσης: καθένας από αυτούς συνηγορεί και υπέρ της παράλειψης της πράξης υπέρ της οποίας συνηγορεί ο άλλος λόγος. Το κοινό ελκτικό σώμα είναι μια κατάσταση του κόσμου αποτελούμενη και από τα δύο γεγονότα p και f . Έτσι, για να προσδιορίσουμε το βάρος της πρόθεσης τέλεσης της a ως προς το νέο σώμα (p, f) , θα πρέπει από την ισχύ της ελκτικής δύναμης που ασκεί σε αυτήν το γεγονός p να αφαιρέσουμε την ισχύ της ελκτικής δύναμης που ασκεί στην πρόθεση παράλειψής της το γεγονός f . Με ανάλογο τρόπο υπολογίζεται και το βάρος της πρόθεσης παράλειψης της a ως προς το σώμα (p, f) . Η συστάθμιση γίνεται με σύγκριση των ποιοτικών και ποσοτικών μεγεθών που λαμβάνονται υπ' όψιν και κατά την εφαρμογή της αρχής της *stricto sensu* αναλογικότητας, προκειμένου να διαπιστώσει ο αυτουργός ποια από τις δύο σχέσεις, η $R(p, x, c, a)$ ή η $R(f, x, c, \sim a)$ είναι ισχυρότερη. Η συστάθμιση όμως δεν ταυτίζεται ούτε με αυτήν την σύγκριση, διότι τα αντικείμενά τους διαφέρουν. Αντικείμενο της πρώτης είναι οι προθέσεις τέλεσης και παράλειψης της a , ενώ της δεύτερης η ηθική σημασία των γεγονότων p και f , των κινδύνων δηλαδή επέλευσης μιας βλάβης συγκεκριμένου είδους και έντασης. Αυτό που έχει ιδιαίτερη σημασία από τη σκοπία του λογοσυστατικού μοντέλου είναι ότι το ζήτημα της συστάθμισης τίθεται, αφού έχουν έχει διαπιστωθεί η ισχύς των σχέσεων $R(p, x, c, a)$ ή η $R(f, x, c, \sim a)$, αφού δηλαδή έχουν αναγνωρισθεί τα δικαιώματα των μερών, άρα και το ποιος είναι αρμόδιος να προβεί στη συστάθμιση.

Μπορούμε τώρα να διαπιστώσουμε ότι το θεμελιώδες πρόβλημα με την αρχή της *stricto sensu* αναλογικότητας δεν είναι η απουσία ενός κοινού αξιακού μέτρου στάθμισης δύο μεγεθών· είναι ότι, βάσει αυτής της αρχής, καθίσταται αδύνατος ο προσδιορισμός των κανονιστικών αληθειών τύπου $R(p, x, c, a)$, άρα των υπό στάθμιση μεγεθών και του υποκειμένου της στάθμισης, που δεν είναι άλλο από το υποκείμενο της σχέσης $R(p, x, c, a)$. Είδαμε ότι τα ποιοτικά και ποσοτικά κριτήρια, το είδος και η σπουδαιότητα της βλάβης, αποκτούν κανονιστική σημασία μόνο στο πλαίσιο της σχέσης $R(p, x, c, a)$, μόνο εάν, τοποθετημένα στη θέση της μεταβλητής p , ιδωθούν ως λόγοι. Αντιλαμβάνομαι όμως ένα γεγονός ως πρακτικό λόγο σημαίνει ότι το αντιλαμβάνομαι ως μια εκτίμηση που, υπό τις συγκεκριμένες περιστάσεις, συνηγορεί υπέρ της τέλεσης μιας πράξης από ένα πρόσωπο. Ποια είναι αυτή η πράξη και ποιο το πρόσωπο; Υπό τις συγκεκριμένες συνθήκες, ποιος έχει λόγο να κάνει τι;

Τούτα τα ερωτήματα δεν αναγνωρίζονται ως κρίσιμα και άρα δεν ανακύπτουν κατά την εφαρμογή της αρχής της αναλογικότητας, ούτε μπορούν να απαντηθούν εντός του κανονιστικού πλαισίου που αυτή οριοθετεί. Ας θυμηθούμε το παράδειγμα του Feinberg με τον πεζοπόρο και το καταφύγιο. Τα διακυβευόμενα αγαθά είναι, αφενός, η ζωή του Π, στον βαθμό που τίθεται σε κίνδυνο από τη σφοδρή χιονοθύελλα, και, αφετέρου, η οικιακή ειρήνη και η περιουσία του Ε, του κυρίου του καταφυγίου, στον βαθμό που η βλάβη τους είναι αναγκαία για να διατηρηθεί ο Π στη ζωή. Ακολουθώντας το λογοδοτικό μοντέλο, το μόνο που έχουμε να κάνουμε είναι να αντιπαραβάλουμε την αξία των διακυβευόμενων αγαθών και την ένταση της βλάβης τους. Καθώς η ζωή υπερτερεί αξιακά, και μάλιστα κατά πολύ, σε σχέση με την οικιακή ειρήνη και την περιουσία, ο κίνδυνος απώλειάς της υποσκελίζει την ούτως ή άλλως περιορισμένη τρώση των αξιακά υποδεέστερων αγαθών του κυρίου του

καταφυγίου. Από αυτήν την αντιπαραβολή και μόνο καταλήγουμε στο συμπέρασμα ότι ο Π *επιτρέπεται* να καταλύσει στο ξένο οίκημα. Το συμπέρασμα αφορά δηλαδή στη δεοντική τιμή μιας πράξης, στην ισχύ επαρκών λόγων υπέρ αυτής. Εάν στη συνέχεια θελήσουμε να μιλήσουμε για δικαιώματα, θα πρέπει να αναγάγουμε την κανονιστικότητα τους σε αυτήν των ουσιαστικών λόγων. Οι θεωρητικοί των *prima facie* δικαιωμάτων θα μιλήσουν για μια *prima facie* ελευθερία του Π η οποία, υπερισχύοντας της *prima facie* αξίωσης του ιδιοκτήτη, αναδεικνύεται σε μια ολοκληρωμένη ελευθερία. Οι θεωρητικοί της εξειδίκευσης θα μιλήσουν εξ αρχής για μια ολοκληρωμένη ελευθερία του Π, έναντι της οποίας ο ιδιοκτήτης δεν έχει να αντιτάξει καμία αξίωση.

Όταν είχαμε ασχοληθεί με το ζήτημα της κατάστασης ανάγκης, το ενδιαφέρον μας είχε εστιαστεί στην αδυναμία του λογοδοτικού μοντέλου, ένεκα του αναγωγισμού του, να συλλάβει τον ιδιαίτερο τρόπο με τον οποίο μας δεσμεύουν τα δικαιώματα. Εδώ θα μας απασχολήσει μια άλλη αδυναμία του λογοδοτικού μοντέλου, συναφής με την προηγούμενη, απορρέουσα και αυτή από την αναγωγιστική οπτική που υιοθετείται. Πώς από την αντιπαραβολή ποιοτικών και ποσοτικών μεγεθών μπορούμε να οδηγηθούμε στην κατάφαση της ισχύος ενός επαρκούς λόγου, εάν τα μεγέθη αυτά δεν είναι *pro tanto* λόγοι και εάν η αντιπαραβολή δεν είναι ένα σταθμιστικό ενέργημα, αλλά μια απλή αριθμητική σύγκριση;

Το γεγονός του θανάσιμου κινδύνου που διατρέχει ο Π θα πρέπει να ιδωθεί ως ένας λόγος προς το πράττειν. Τι λόγος όμως και για ποιον; Αποτελεί άραγε για τον Π ένα λόγο να παραβιάσει την είσοδο του καταφυγίου και να εισέλθει σε αυτό ή μήπως ένα λόγο να ζητήσει με κάποιον τρόπο την άδεια του ιδιοκτήτη και να παραλείψει την είσοδό του σε περίπτωση που αυτός αρνηθεί; Ή, αντιστοίχως, εάν το ζήτημα ιδωθεί από τη σκοπιά του ιδιοκτήτη: το γεγονός του θανάσιμου κινδύνου του Π αποτελεί για τον Ε ένα λόγο να *ανεχθεί* απλώς την οίκοθεν είσοδο του πρώτου στο οίκημά του ή μήπως ένα λόγο να του *επιτρέψει* να καταφύγει σε αυτό; Ή μήπως θα ήταν ορθότερο να προσεγγίσουμε το ζήτημα από τη σκοπιά του νομοθέτη και να δεχθούμε ότι ο συσχετισμός των ποιοτικών και ποσοτικών μεγεθών, η συνεκτίμηση του είδους και της σπουδαιότητας των διακυβευόμενων αγαθών, του δίνει λόγο να *επιτρέψει* στον καθένα ο οποίος ενδέχεται να βρεθεί σε μια θέση ανάλογη με αυτήν του Π την τέλεση μιας κατ' αρχήν άδικης πράξης;

Εάν μια θεωρία δεν μπορεί να προσδιορίσει εκ των προτέρων το αντικείμενο της στάθμισης, είναι αδύνατον να προσδιορίσει και το αποτέλεσμά της. Η σύγκριση των ποιοτικών και ποσοτικών μεγεθών βάσει του νόμου της στάθμισης προσδιορίζει, υποτίθεται, τη δεοντική τιμή μιας πράξης. Ποιας πράξης όμως; Της πράξης του Π να εισέλθει στο καταφύγιο, η οποία κρίνεται επιτρεπτή; Της πράξης του ιδιοκτήτη να επιτρέψει την είσοδο στον Π, η οποία κρίνεται επιβεβλημένη; Ή της πράξης του νομοθέτη να καταστήσει γενικά επιτρεπτή την τέλεση τέτοιου είδους ενεργειών σε ανάλογες περιπτώσεις, καθιερώνοντας ένα γενικό λόγο άρσης του αδικού, μια πράξη που επίσης κρίνεται επιβεβλημένη; Το λογοδοτικό μοντέλο δεν μπορεί να μας βοηθήσει στην απάντηση αυτών των ερωτημάτων, τα οποία, υπό το φως του, δεν θεωρούνται καν κρίσιμα. Ο απολογητής του λογοδοτικού μοντέλου θα επέμενε ότι αυτό δεν συνιστά πρόβλημα, καθώς από όποια οπτική και αν εξεταστεί το ζήτημα,

από την οπτική του Π, του ιδιοκτήτη ή του νομοθέτη, το αποτέλεσμα θα είναι το ίδιο. Στο παράδειγμά μας οι υπό στάθμιση εκτιμήσεις, το είδος και τη σπουδαιότητα των βλαβών, δεν παραλλάσσουν ανάλογα με το πρόσωπο που θα ενεργήσει τη στάθμιση· παραμένουν σταθερές. Αυτό που παραλλάσσει είναι η κανονιστική σημασία που έχουν οι συγκεκριμένες εκτιμήσεις για τον καθένα. Τούτη όμως η διαφοροποίηση δεν επηρεάζει τον συσχετισμό βάρους και, κατά συνέπεια, το αποτέλεσμα της στάθμισης. Η έμφαση λοιπόν θα πρέπει να δοθεί στην ορθή εφαρμογή του νόμου που διέπει το σταθμιστικό ενέργημα και όχι στην ταυτότητα του προσώπου που θα προβεί σε αυτό· η ορθή εφαρμογή θα οδηγήσει τον καθένα στο ίδιο συμπέρασμα για τα δικαιώματα των μερών, όποιες κι αν είναι οι σχέσεις $R(p, x, c, a)$ που θα μπουκ στη ζυγαριά. Έτσι, ο πεζοπόρος θα διαπιστώσει ότι έχει επαρκείς λόγους να εισέλθει στο καταφύγιο, άρα ότι επιτρέπεται να το κάνει, ο ιδιοκτήτης ότι έχει αποφασιστικούς λόγους να επιτρέψει ή έστω να μην εμποδίσει αυτήν την είσοδο και ο νομοθέτης ότι έχει αποφασιστικούς λόγους να μην απαγορεύσει και να μην καταστήσει αξιόποινες ανάλογες συμπεριφορές. Μπορούμε όμως να ισχυριστούμε ότι πρόκειται σε όλες τις περιπτώσεις για το ίδιο συμπέρασμα; Το γεγονός ότι ο Ε οφείλει να επιτρέψει στον Π την είσοδο στο καταφύγιό του όχι απλώς δεν ταυτίζεται με το γεγονός ότι ο Π επιτρέπεται να εισέλθει στο καταφύγιο του Ε, αλλά επιπλέον συνεπάγεται την άρνησή του. Εάν αληθεύει ότι ο Ε έχει αποφασιστικούς λόγους να επιτρέψει στον Π να κάνει κάτι, αυτό σημαίνει ότι ο Π δεν έχει επαρκείς λόγους, ήτοι δεν επιτρέπεται να το κάνει πριν του δοθεί η σχετική άδεια. Τι από τα δύο όμως αληθεύει; Εδώ ακριβώς εντοπίζεται η αδυναμία του λογοδοτικού μοντέλου να συλλάβει το δέον των δικαιωμάτων, διακρίνοντας τις κατηγορίες της ελευθερίας, της αξίωσης και της εξουσίας από αυτές των δεοντικών τρόπων.

Σύμφωνα με το λογοδοτικό μοντέλο, το σταθμιστικό ενέργημα είναι αυτό που θεμελιώνει την ελευθερία του Π έναντι του ιδιοκτήτη. Μια τέτοια θεμελίωση όμως δεν δύναται να προκύψει από τη στάθμιση των λόγων που έχει ο ιδιοκτήτης να επιτρέψει ή να απαγορεύσει την είσοδο του Π στο καταφύγιό του. Εάν ο Ε είχε *pro tanto* λόγους υπέρ και κατά της απαγόρευσης, άρα και την αρμοδιότητα να τους σταθμίσει προκειμένου να αποφανθεί ποια από τις δύο επιλογές του είναι η ορθότερη, τότε δεν θα μιλούσαμε για μια ελευθερία του Π, συσχετική της έλλειψης αξίωσης από πλευράς του ιδιοκτήτη, αλλά για την εξουσία του τελευταίου να απεμπολήσει μια ισχυρή αξίωσή του, παρέχοντας με αυτόν τον τρόπο ο ίδιος μια ελευθερία στον Π. Με ποιο σταθμιστικό ενέργημα θεμελιώθηκε όμως αυτή η εξουσία;

Ακολουθώντας το ίδιο σκεπτικό, δεν μπορούμε να ισχυριστούμε ότι η ελευθερία του Π θεμελιώνεται μέσω της στάθμισης των λόγων που έχει ο ποινικός νομοθέτης να επιτρέψει ή να μην επιτρέψει την είσοδο σε μια ξένη ιδιοκτησία σε περιπτώσεις ανάλογες με αυτήν του Π. Έχει άραγε ο νομοθέτης την εξουσία να απαγορεύσει στον Π την αναζήτηση προστασίας για τη ζωή του σε μια ξένη ιδιοκτησία, προβλέποντας μάλιστα την επιβολή ποινής σε περίπτωση παραβίασης αυτής της απαγόρευσης; Ένας τέτοιος νόμος θα ήταν καταφανώς άδικος. Κάνοντας λόγο όμως για αδικία, δεν αναφερόμαστε σε περιπτώσεις όπου το κράτος αποτυγχάνει να ασκήσει με τον ορθότερο τρόπο μια εξουσία του, όπως στην περίπτωση της διευθέτησης της κυκλοφορίας σε μια οδό. Ακόμα και αν ο ορισμός των ελευθεριών και των καθηκόντων μας αναφο-

ρικά με τη χρήση της οδού δεν είναι ο προσήκων, δεν μπορούμε να μιλάμε για αδικία, καθώς δεν έχουν διαταραχθεί οι σχέσεις ισότητας μεταξύ των προσώπων· κινούμενο δηλαδή εντός των ορίων της εξουσίας του, το κράτος δεν έχει παραβιάσει ένα ηθικό μας δικαίωμα. Μόνο στην περίπτωση μιας τέτοιας παραβίασης γίνεται λόγος για άδικο νόμο. Υπό αυτήν την έννοια θα ήταν άδικος και ο νόμος που θα απαγόρευε στον Π να καταφύγει στο οίκημα του Ε και μάλιστα επί ποινή στερητικής της ελευθερίας του: υπό την έννοια δηλαδή ότι θα ανέτρεπε τη μεταξύ τους σχέση ισότητας, θίγοντας ένα ηθικό δικαίωμα του Π, μια ελευθερία του έναντι του Ε. Σε αυτήν την περίπτωση δεν θα είχαμε άσκηση μιας κρατικής εξουσίας με εσφαλμένο τρόπο από μέρους του νομοθέτη, αλλά διεκδίκηση μιας εξουσίας που δεν μπορεί να θεμελιωθεί. Εάν όμως ο νομοθέτης δεν έχει την εξουσία να απαγορεύσει στον Π την παραβίαση της ιδιοκτησίας του Ε, τότε δεν έχει την εξουσία ούτε να του την επιτρέψει. Το μόνο που δικαιούται ή, μάλλον, οφείλει να κάνει είναι να αντικατοπτρίσει στην έννομη τάξη το ήδη ισχυρό ηθικό δικαίωμα του Ε, προσδίδοντάς του και δικαιοκράτη χαρακτήρα.

Διαπιστώνουμε από τα παραπάνω ότι η ισχύς της ελευθερίας του Π, ως ενός φυσικού δικαιώματος, είναι ασύμβατη με την αρμοδιότητα του ιδιοκτήτη ή του νομοθέτη να προβούν στο οποιοδήποτε σταθμιστικό ενέργημα αναφορικά με τη ζωή του πρώτου. Δεν αληθεύει επομένως η θέση πως, όταν ζητούμενο για εμάς είναι η διάγνωση της ισχύος ενός δικαιώματος, η ταυτότητα του προσώπου που ενεργεί τη στάθμιση είναι αδιάφορη και πως το μόνο που έχει σημασία είναι η ορθή εφαρμογή της αρχής της αναλογικότητας. Μπορούμε λοιπόν να πούμε ότι η ελευθερία του Π έναντι του Ε είναι συμβατή με την αποκλειστική αρμοδιότητα του πρώτου να λάβει μια απόφαση για τα διακυβευόμενα αγαθά, συσταθμίζοντας τις κρίσιμες κανονιστικές εκτιμήσεις. Θα είχαμε άραγε δίκιο να ισχυριστούμε επιπλέον πως την ελευθερία του Π θεμελιώνει το σταθμιστικό ενέργημα που εκτελεί ο ίδιος, ακολουθώντας την αρχή της αναλογικότητας; Η σκέψη που θα κατέτεινε προς μια καταφατική απάντηση είναι η εξής: καθώς ο Ε δεν έχει το δικαίωμα να λάβει μια απόφαση για τη ζωή του Π υπό τις συγκεκριμένες περιστάσεις, το γεγονός του θανάσιμου κινδύνου που διατρέχει αποτελεί για τον πεζοπόρο ένα *pro tanto* λόγο όχι να ζητήσει από τον ιδιοκτήτη την άδεια εισόδου στο καταφύγιο, αλλά να εισέλθει σε αυτό, ακόμα και παρά την αντίθεση του τελευταίου. Ωστόσο, ο Π θα πρέπει να λάβει υπ' όψιν και τους *pro tanto* λόγους που συνηγορούν υπέρ της παράλειψης της εισόδου του. Πρόκειται, όπως έχουμε δει, για τα θεσμικώς κρίσιμα γεγονότα που θεμελιώνουν το δικαίωμα κυριότητας του Ε επί του καταφυγίου. Εν συνεχεία, θα πρέπει να συσταθμίσει τις δύο αντίρροπες κανονιστικές αλήθειες, εφαρμόζοντας την αρχή της *stricto sensu* αναλογικότητας, και μόνο αφού καταλήξει στο συμπέρασμα ότι η πρώτη υποσκελίζει τη δεύτερη, ένεκα της αξιακής υπεροχής του αγαθού της ζωής έναντι των περιουσιακών αγαθών, καθίσταται δυνατό να μιλήσουμε για την ελευθερία του να εισέλθει στο καταφύγιο του Ε.

Η σκέψη αυτή θα πρέπει να απορριφθεί. Για τη διάγνωση της ισχύος της ελευθερίας του Π δεν χρειάζεται να φτάσουμε στο στάδιο της στάθμισης και στην εφαρμογή της αρχής της αναλογικότητας. Η διάγνωση έχει ήδη γίνει τη στιγμή που, αρνούμενοι την αρμοδιότητα του Ε να λάβει μια απόφαση για τη ζωή του Π, προβαίνοντας ο ίδιος σε μια στάθμιση, καταφάσκουμε την κανονιστική αλήθεια ότι

το γεγονός του θανάσιμου κινδύνου που διατρέχει ο Π αποτελεί για αυτόν έναν *pro tanto* λόγο να εισέλθει στο καταφύγιο του Ε και όχι απλώς να ζητήσει την άδεια για κάτι τέτοιο. Διότι, ούτως ή άλλως, η υποβολή αυτού του αιτήματος από μέρος του Π δεν θα ισοδυναμούσε με παραχώρηση ή αναγνώριση της εξουσίας του ιδιοκτήτη να του απαγορεύσει ή να του επιτρέψει την είσοδο. Ο θανάσιμος κίνδυνος που απειλεί τον πρώτο αποτελεί για τον Ε ένα λόγο να απαντήσει καταφατικά στο αίτημά του, ενώ παράλληλα απωθεί τη συνήθη κανονιστική σημασία των θεσμικώς κρίσιμων γεγονότων που θεμελιώνουν το δικαίωμα κυριότητας επί του καταφυγίου, γεγονότων που, υπό άλλες συνθήκες, θα συνηγορούσαν υπέρ της απόρριψης του αιτήματος. Ο Ε έχει λοιπόν καθήκον έναντι του Π να *ανεχθεί* την είσοδό του. Αποδεχόμενος το αίτημά του, συμμορφώνεται με αυτό του το καθήκον· δεν καθιστά επιτρεπτό κάτι που πριν απαγορευόταν.

Διατυπώνοντας αυτές τις σκέψεις, βρισκόμαστε ήδη υπό τη θεωρητική σκέπη του λογοσυστατικού μοντέλου. Η σπουδή μας να διακρίνουμε ανάμεσα στη *σύγκριση* των ποιοτικών και ποσοτικών μεγεθών και στη *στάθμιση* των κανονιστικών αληθειών είχε ως σκοπό να αναδείξει τον ανεύλογο χαρακτήρα της υποψίας ότι κατά τη θεμελίωση των δικαιωμάτων σύμφωνα με το λογοσυστατικό μοντέλο εμφιλοχωρεί η εφαρμογή της αρχής της αναλογικότητας. Η ίδια διάκριση μας επιτρέπει να αποκαθλώσουμε την αρχή αυτή από τη δεσπόζουσα θέση που της επεφύλαξε το λογοδοτικό μοντέλο και να την τοποθετήσουμε στην ορθή της βάση.

Είδαμε ότι ορθώς τα ποιοτικά και ποσοτικά μεγέθη εκλαμβάνονται ως κανονιστικώς κρίσιμες εκτιμήσεις, η στάθμιση των οποίων θα προσδιορίσει τη δεοντική τιμή των πράξεων του Π. Σε αντίθεση όμως με ό,τι διατείνονται οι υποστηρικτές του λογοδοτικού μοντέλου, ούτε ο προσδιορισμός της δεοντικής τιμής των πράξεων ταυτίζεται με τον προσδιορισμό των δικαιωμάτων, ούτε η στάθμιση με την απλή σύγκριση των κρίσιμων μεγεθών. Για το λογοσυστατικό μοντέλο, σημασία, όσον αφορά στη θεμελίωση ενός δικαιώματος, δεν έχει το αποτέλεσμα της αντιπαραβολής των μεγεθών αυτών, αλλά το ποιος είναι αρμόδιος να τη διενεργήσει. Και, όπως γνωρίζουμε, αυτό είναι ένα ζήτημα με το οποίο οφείλουμε να καταπιαστούμε εξ αρχής, προκειμένου στο αμέσως επόμενο βήμα μας να αποφανθούμε για την ισχύ των κρίσιμων πρακτικών λόγων. Διότι στο ερώτημα «το γεγονός του θανάσιμου κινδύνου που απειλεί τον Π αποτελεί για αυτόν ένα λόγο α) να ζητήσει από τον Ε την άδεια εισόδου στο καταφύγιο του ή β) να εισέλθει σε αυτό ακόμα και παρά την αντίρρηση του ιδιοκτήτη;» μπορούμε να απαντήσουμε μόνο αφού ενδιατρίψουμε στο ζήτημα της αρμοδιότητας. Εάν αποφανθούμε ότι αρμόδιος είναι ο Π, τότε αληθεύει το α)· εάν αποφανθούμε ότι αρμόδιος είναι ο Ε, τότε αληθεύει το β). Και ασφαλώς, προσδιορισμός της αρμοδιότητας σημαίνει προσδιορισμό των δικαιωμάτων: στην πρώτη περίπτωση θα έχουμε την ελευθερία του Ε να εισέλθει στο καταφύγιο και την αξίωσή του έναντι του Π να μην τον εμποδίσει, στη δεύτερη περίπτωση θα έχουμε την αξίωση του Ε έναντι του Π για παράλειψη της εισόδου και την εξουσία του να παραιτηθεί από αυτήν την αξίωση και να καταστήσει επιτρεπτό αυτό που πριν απαγορευόταν.

Σύμφωνα λοιπόν με το λογοσυστατικό μοντέλο, μόλις προσδιορίσουμε τα αγαθά που απειλούνται με ουσιώδη⁵⁰⁵ βλάβη θέτουμε το ερώτημα: δεδομένων των περιστάσεων *c*, ποιος είναι αρμόδιος να αποφασίσει για αυτά βάσει της αρχής της αξιοπρέπειας εν ευρεία εννοία και, ειδικότερα, βάσει της αρχής της ισότητας; Εάν κάτι λαμβάνεται υπ' όψιν και εξετάζεται συγκριτικά κατά το πρώτο ελεγκτικό στάδιο για την αναγνώριση της ισχύος των δικαιωμάτων, αυτό είναι το ποιοτικό στοιχείο του είδους της βλάβης. Εάν το απειλούμενο αγαθό υπερτερεί κατά πολύ σε αξία έναντι του ειρηνευμένου αγαθού, τότε η ελευθερία μετακύλισης του κινδύνου από το πρώτο στο δεύτερο θεμελιώνεται άνευ άλλου τινός. Ποσοτικά μεγέθη, όπως η ένταση της βλάβης των αγαθών, η πιθανότητα πραγμάτωσης του κινδύνου βλάβης τους ή ο βαθμός της μείωσής του από την τέλεση της υπό εξέταση ενέργειας, δεν αντιπαραβάλλονται σε αυτό το στάδιο. Διαφορετικά, θα ήταν η σύγκριση των ποιοτικών και ποσοτικών μεγεθών που θα προσδιόριζε τι απαιτεί η αρχή της ισότητας. Κατ' εφαρμογή, δηλαδή, της αρχής αυτής, θα έπρεπε να αντιπαραβάλουμε τα ποιοτικά και ποσοτικά μεγέθη, προκειμένου να αποφανθούμε ποιος είναι αρμόδιος να προβεί στην αντιπαραβολή. Το σφάλμα της κυκλικότητας θα θεραπευόταν, μόνο εάν δεχόμασταν ότι το ζήτημα της αρμοδιότητας είναι τελικά κανονιστικώς ασήμαντο· η σύγκριση του είδους και της σπουδαιότητας των βλαβών θα μας έδειχνε απλώς τι οφείλουν ή τι επιτρέπεται να πράξουν οι Π και Ε. Η διάκριση λοιπόν ανάμεσα στη σύγκριση και στη στάθμιση δεν θα ήταν κάτι περισσότερο από μια εννοιολογική διασάφηση χωρίς ουσιαστικό κανονιστικό αντίκρισμα. Η αρχή της *stricto sensu* αναλογικότητας θα παρεισέφρουε κατά τη θεμελίωση των δικαιωμάτων, με μοναδική διαφορά πως τότε θα μιλούσαμε για τον νόμο της σύγκρισης και όχι της στάθμισης. Και ασφαλώς αυτή η αρχή θα απορροφούσε κανονιστικά την αρχή της *lato sensu* αξιοπρέπειας, υπό την έννοια ότι θα προσδιόριζε πλήρως το περιεχόμενό της: η δεύτερη θα απαιτούσε ό,τι ακριβώς και η πρώτη. Συνεπώς, δεν θα υπήρχε η ανάγκη να καταφεύγουμε σε έννοιες, όπως η αξιοπρέπεια ή η ισότητα, για τη θεμελίωση των δικαιωμάτων. Η επίκληση της αναλογικότητας θα μας κάλυπτε πλήρως από εννοιολογική και κανονιστική άποψη.

4.3.2.3. Αξιοπρέπεια εν ευρεία εννοία vs. αναλογικότητα: Η αξιοπρέπεια ως ένα ακόμα υπό στάθμιση αγαθό;

Αυτό όμως δεν είναι αληθές. Αξιοπρέπεια και ισότητα διακρίνονται από την αναλογικότητα τόσο εννοιολογικά όσο και κανονιστικά. Ας θυμηθούμε το σχολικό παράδειγμα της ποινικής δογματικής: «Το θύμα ενός τροχαίου ατυχήματος έχει άμεση ανάγκη μετάγγισης αίματος· όμως η ομάδα αίματός του είναι σπάνια και δυσεύρετη. Ένας από τους παρευρισκόμενους που ανήκει κατά σύμπτωση σ' αυτήν την ομάδα αρνείται να υποβληθεί στην αιμοδοσία. Τότε του παίρνουν «με το ζόρι» αίμα και με την μετάγγισή του σώζεται ο αλλιώς καταδικασμένος τραυματίας».⁵⁰⁶ Εάν δεν λαμβάναμε υπ' όψιν το αίτημα της αξιοπρέπειας, αλλά αντ' αυτού περιορίζομασταν στη συστάθμιση αφενός της σωματικής ακεραιότητας και της προσωπικής

⁵⁰⁵ Για τη σημασία του ουσιώδους χαρακτήρα της βλάβης βλ. Μέρος II, Ενότητα 4.3.2.4.

⁵⁰⁶ Νικολάου Κ. Ανδρουλάκη, *Ποινικό Δίκαιο (Γενικό Μέρος)*, 412.

ελευθερίας, αφετέρου της ανθρώπινης ζωής, θα καταλήγαμε στο εσφαλμένο συμπέρασμα ότι η δια της βίας αφαίρεση του αίματος είναι σύμφωνη με τις επιταγές του δικαίου. Καιτοι το αίτημα της αξιοπρέπειας διατηρεί την κανονιστική του αυτοτέλεια έναντι της αναλογικότητας, ο απολογητής του λογοδοτικού μοντέλου θα υποστήριζε ότι, παρά ταύτα, δεν έχουμε να κάνουμε με δύο ανταγωνιστικές αρχές που μας οδηγούν ενίοτε σε διαφορετικά συμπεράσματα περί του πρακτέου. Μπορεί η αξιοπρέπεια να μην απορροφάται από την αρχή της αναλογικότητας, εντούτοις υπάγεται κανονιστικά σε αυτήν ως ένα ακόμα υπό στάθμιση *ποιοτικό* μέγεθος, ως ένα ακόμα *αγαθό*.⁵⁰⁷ Στο παράδειγμα της αιμοδοσίας, η προσμέτρηση του βάρους της αξιοπρέπειας σε αυτό της σωματικής ακεραιότητας και της προσωπικής ελευθερίας κάνει τη ζυγαριά να κλίνει προς το μέρος τους. Η αξιοπρέπεια μεταβάλλει έτσι τον συσχετισμό βάρους μεταξύ των ποιοτικών μεγεθών.

Άλλοτε πάλι το ποιοτικό δεδομένο της αξιοπρέπειας ανατρέπει τον συσχετισμό βάρους των κρίσιμων ποσοτικών μεγεθών, σύμφωνα πάντα με τους υποστηρικτές του λογοδοτικού μοντέλου. Χαρακτηριστική είναι «η περίπτωση της πλούσιας κυρίας με το πολυτελές πανάκριβο φόρεμα που αποσπά την ομπρέλλα της περαστικής φτωχής νέας για να το σώσει από την ξαφνική μπόρα, αδιαφορώντας για το ταπεινό ρούχο της τελευταίας».⁵⁰⁸ Εάν περιοριζόμασταν στο ποιοτικό μέγεθος των περιουσιακών αγαθών που διακυβεύονται, τότε, δεδομένης της ομοειδίας των επαπειλούμενων βλαβών, την κρίσιμη για την έκβαση της στάθμισης διαφοροποίηση θα την παρείχε το ποσοτικό κριτήριο της αγοραστικής αξίας των ενδυμάτων.⁵⁰⁹ Θα καταλήγαμε έτσι στο συμπέρασμα ότι η πλούσια κυρία (Π) επιτρέπεται να αποσπάσει την ομπρέλα, διότι η περιουσιακή βλάβη που θα υφίστατο διαφορετικά θα ήταν κατά πολύ μεγαλύτερη από αυτήν που υφίσταται τελικά η φτωχή νέα (Φ). Κάτι τέτοιο όμως, διατείνονται οι απολογητές του λογοδοτικού μοντέλου, θα συνιστούσε προσβολή της προσωπικότητας της τελευταίας. Ο επιτρεπτικός κανόνας θα θεμελιωνόταν στο γεγονός μιας οικονομικής ανισότητας: η Π θα ήταν ελεύθερη να αφαιρέσει την ομπρέλα της Φ, επειδή το ένδυμα της είναι κατά πολύ ακριβότερο του ενδύματος της τελευταίας, γεγονός που αντικατοπτρίζει ακριβώς το ταξικό τους χάσμα. Τούτο όμως δεν σημαίνει, κατά τους θεωρητικούς της στάθμισης, ότι η επιταγή της αξιοπρέπειας, η οποία απαγορεύει την αφαίρεση της ομπρέλας, συγκρούεται με την επιταγή της αρχής της αναλογικότητας. Διότι και εδώ, όπως και στο προηγούμενο παράδειγμα, η αξιοπρέπεια θα πρέπει να ιδωθεί ως ένα από τα διακυβευόμενα αγαθά, και η προσβολή της ως ένα είδος βλάβης που υφίσταται η Φ πλέον της περιουσιακής της ζημίας, μιας βλάβης που θα πρέπει να υποβληθεί και αυτή σε στάθμιση. Είναι λοιπόν και εδώ η προσμέτρηση του κανονιστικού βάρους της αξιοπρέπειας που κάνει τη ζυγαριά να κλίνει προς την πλευρά της φτωχής νέας, το *είδος* της βλάβης που υφίσταται η οποία υποσκελίζει τελικά τη *σπουδαιότητα* της βλάβης που αποφεύγει η πλούσια κυρία. Καταλήγουμε έτσι στο συμπέρασμα ότι, βάσει της αρχής της αναλογικότητας, η αφαίρεση της ομπρέλας στο παράδειγμά μας παραμένει μια άδικη πράξη.

⁵⁰⁷ Έτσι ο Ανδρουλάκης, *ό.π.* 412.

⁵⁰⁸ *Ο.π.* 414.

⁵⁰⁹ Βλ. όμως και Χρ. Μυλωνόπουλου, *Ποινικό Δίκαιο: Γενικό Μέρος I*, 493.

Μπορεί όμως να υποστηριχθεί βάσιμα ότι η αξιοπρέπεια αποτελεί ένα ακόμα υπό στάθμιση αγαθό, το οποίο τοποθετείται στη ζυγαριά δίπλα σε ποσοτικά μεγέθη, όπως η αγοραστική αξία ενός φορέματος, και του οποίου το βάρος αθροίζεται με το δικό τους; Εάν ναι, τότε θα μπορούσαμε να φανταστούμε μια περίπτωση όπου η διαφορά στην αγοραστική αξία των ενδυμάτων είναι τόσο μεγάλη, ώστε η σπουδαιότητα της βλάβης που θα υφίστατο η Π να βαραίνει περισσότερο από το είδος της βλάβης της Φ, από την προσβολή δηλαδή ενός περιουσιακού της στοιχείου και επιπλέον της προσωπικότητάς της. Αυτό είναι κάτι που δεν θα πρέπει να αποκλειστεί από τη στιγμή που η αξιοπρέπεια συσταθμίζεται με ποσοτικά μεγέθη· διαφορετικά δεν θα είχε νόημα να μιλάμε για στάθμιση. Σε αυτήν την περίπτωση, η πολύ μεγάλη διαφορά στην αξία των ενδυμάτων θα καθιστούσε επιτρεπτή την προσβολή της προσωπικότητας.

Θα μπορούσε ενδεχομένως να ισχυριστεί κάποιος ότι η κανονιστική βαρύτητα της αξιοπρέπειας, είτε με τη στενή έννοια του παραδείγματος της μετάγγισης είτε με την ευρεία έννοια του παραδείγματος της ομπρέλας, είναι τόσο μεγάλη, ώστε ο υποσκελισμός της από άλλα ποιοτικά και ποσοτικά μεγέθη να καθίσταται αδύνατος. Όσο μεγάλος δηλαδή κι αν είναι ο αριθμός των ανθρώπινων ζώων που θα σωθούν από την αφαίμαξη ενός παρατυχόντα ή όσο μεγάλη κι αν είναι η διαφορά στην αξία των ενδυμάτων, η βλάβη της προσωπικότητας θα βαραίνει πάντοτε περισσότερο, καθιστώντας ανεπίτρεπτη τη δια της βίας αφαίρεση τόσο του αίματος όσο και της ομπρέλας. Το συμπέρασμα αυτό είναι, θα έλεγαν, το προϊόν μιας στάθμισης. Είναι όμως;

Εάν αληθεύει *a priori* ότι η αξιοπρέπεια δεν υποσκελίζεται από ποσοτικά μεγέθη, τότε μπορούμε όντως να κάνουμε λόγο για στάθμιση ή μήπως η δυνατότητά της έχει *a priori* αποκλειστεί; Στην πρώτη περίπτωση η αξιοπρέπεια θα αποτελεί ένα αγαθό με πολύ μεγάλη *σχετική αξία*· στη δεύτερη περίπτωση η αξία της θα είναι *απόλυτη*. Ακόμα και αν στάθμιση δεν είναι αδύνατη, πάντως η εκτέλεσή της θα περιττεύει, καθώς το αποτέλεσμα της θα είναι εκ των προτέρων καθορισμένο. Πρακτικά μεταξύ των δύο δεν φαίνεται να υπάρχει σημαντική διαφορά, καθώς το αίτημα που θα ικανοποιείται θα είναι ούτως ή άλλως αυτό της αξιοπρέπειας, είτε της αποδώσουμε σχετική είτε απόλυτη αξία. Η διαφορά έγκειται στο ότι στην πρώτη περίπτωση το αίτημα της αξιοπρέπειας γίνεται δεσμευτικό, επειδή αποτελεί αίτημα και της αρχής της αναλογικότητας. Η διαφορά όμως αυτή δεν είναι αμελητέα, διότι αναδεικνύει την έλλειψη συνοχής στην οποία καταδικάζει το λογοδοτικό μοντέλο η υιοθέτηση της αντίληψης ότι η αξιοπρέπεια αποτελεί ένα υπό στάθμιση αγαθό.

Σύμφωνα με αυτήν την αντίληψη, όταν ένα από τα διακυβευόμενα αγαθά είναι η αξιοπρέπεια, τότε η στάθμιση βγαίνει πάντοτε υπέρ της. Από αυτό προκύπτει πως η εν ευρεία έννοια αξιοπρέπεια δεν είναι πάντοτε παρούσα κατά τη θεμελίωση των δικαιωμάτων. Θα πρέπει λοιπόν σε κάθε περίπτωση να εξετάζουμε εάν μεταξύ των διακυβευόμενων αγαθών συγκαταλέγεται και η αξιοπρέπεια. Βέβαια, από τη στιγμή που τη θεωρήσουμε ως ένα αγαθό, τίποτα δεν αποκλείει τη σύγκρουση της αξιοπρέπειας δύο προσώπων. Η δυνατότητα της σύγκρουσης θα σήμαινε ότι το αίτημα που μας απευθύνει η αξιοπρέπεια δεν είναι ενιαίο και συνεκτικό. Σε μια τέτοια περίπτωση, δεδομένου ότι στην αξιοπρέπεια όλων των προσώπων θα αποδιδό-

ταν η ίδια κανονιστική βαρύτητα, το αποτέλεσμα της στάθμισης θα καθοριζόταν από τον συσχετισμό βάρους των υπόλοιπων ποιοτικών και ποσοτικών μεγεθών. Ένα ποσοτικό μέγεθος θα μπορούσε δηλαδή να αποτελέσει τον κρίσιμο παράγοντα που θα καθιστούσε την προσβολή της αξιοπρέπειας ενός προσώπου επιτρεπτή. Αυτό είναι απολύτως συνεπές με τη σχετικότητα της αξίας των αγαθών. Ποιο είναι όμως το νόημα της αξιοπρέπειας; Ποιο θα μπορούσε να είναι το περιεχόμενο του *prima facie* δέοντος που μας απευθύνει και πώς αυτό συμβιβάζεται με την αρχή της αναλογικότητας; Η απάντηση σε αυτά τα ερωτήματα είναι απαραίτητη, προκειμένου να μπορούμε σε κάθε περίπτωση να εντοπίζουμε το αγαθό της αξιοπρέπειας μεταξύ των διακυβευόμενων αγαθών.

Στο παράδειγμα της μετάγγισης, η αξιοπρέπεια του παρατυχόντα προσβάλλεται, καθώς το σώμα του χρησιμοποιείται παρά τη θέλησή του με σκοπό τον προσπορισμό οφέλους σε κάποιον άλλο. Το αίτημα λοιπόν της υπό στενή εννοία αξιοπρέπειας που παραβιάζεται εδώ είναι η παράλειψη της χρήσης των προσώπων ως εργαλείων κατά παράκαμψη της αυτενέργειάς τους. Με αυτήν τη σημασία όμως η αξιοπρέπεια ενός προσώπου δεν μπορεί να συγκρουστεί με την αξιοπρέπεια ενός άλλου. Δεν μπορεί δηλαδή να αληθεύει ότι η παραβίαση της παραπάνω απαγόρευσης αναφορικά με ένα πρόσωπο είναι *αναγκαία* για τη συμμόρφωσή προς την ίδια απαγόρευση αναφορικά με ένα διαφορετικό πρόσωπο. Σύγκρουση της εν στενή εννοία αξιοπρέπειας δύο προσώπων θα σήμαινε ακριβώς αυτό: θα μιλούσαμε τότε για μια σύγκρουση μεταξύ δύο αρνητικών *prima facie* καθηκόντων. Μπορούμε όμως να δεχθούμε ότι η εν ταυτώ ικανοποίηση δύο αρνητικών καθηκόντων ενδέχεται να καταστεί εκ των πραγμάτων *αδύνατη*; Θα πρέπει κατ' αρχάς να αναλογιστούμε πως για τη συμμόρφωσή μας με ένα αρνητικό καθήκον ικανή και αναγκαία συνθήκη είναι η παράλειψη μιας ενέργειας, ενώ για την παραβίασή του η τέλεση της ενέργειας αυτής. Προκειμένου λοιπόν να μιλήσουμε για σύγκρουση των καθηκόντων παράλειψης των πράξεων *a* και *b*, θα πρέπει η τέλεση της *a* να είναι *αναγκαία* για την παράλειψη της *b* ή, ισοδύναμα, η παράλειψη της *b* να συνεπάγεται την τέλεση της *a*. Πώς όμως η παράλειψη μιας πράξης μπορεί να συνεπάγεται την τέλεση μιας άλλης; Υπό ποια προϋπόθεση μπορεί να αληθεύει ότι, εάν δεν τελεστεί η πράξη *a*, θα καταστεί αδύνατη η παράλειψη της πράξης *b*; Υπό την προϋπόθεση ότι η πράξη *b* ταυτίζεται με την παράλειψη της πράξης *a*. Τότε όμως η σύγκρουση του αγαθού της εν στενή εννοία αξιοπρέπειας δύο προσώπων, θα έπαιρνε για τον αυτουργό τη μορφή μιας έντασης όχι ανάμεσα σε δύο αρνητικά καθήκοντα, αλλά ανάμεσα σε ένα θετικό και σε ένα αρνητικό καθήκον. Ο σεβασμός στην αξιοπρέπεια του ενός προσώπου, του Α, θα απαιτούσε από τον αυτουργό να μην τον χρησιμοποιήσει ως εργαλείο, κατά παράκαμψη της αυτενέργειάς του. Αντιθέτως, ο σεβασμός στην αξιοπρέπεια του έτερου προσώπου, του Β, θα απαιτούσε από τον αυτουργό όχι την παράλειψη μιας πράξης, της χρησιμοποίησης του Β απλώς ως μέσου χάριν της επίτευξης ενός σκοπού, αλλά την τέλεση μιας διαφορετικής πράξης και συγκεκριμένα αυτής που θα όφειλε να παραλείψει, σεβόμενος την αξιοπρέπεια του Α: ο αυτουργός θα έπρεπε δηλαδή να χρησιμοποιήσει τον Α ως μέσο χάριν ενός σκοπού, κατά παράκαμψη της αυτενέργειάς του. Μόνον έτσι θα ήταν δυνατή η σύγκρουση της *stricto sensu* αξιοπρέπειας δύο προσώπων και η θεώρησή της ως ενός υπό στάθμιση αγαθού. Είναι όμως σαφές

ότι μια τέτοια αντίληψη της αξιοπρέπειας δεν διαθέτει λογική συνοχή. Εάν τόσο το x όσο και η άρνησή του αποτελούν αγαθά, τότε η λέξη «αγαθό» στερείται νοήματος. Δεν μπορούμε λοιπόν παρά να δεχθούμε ότι το δέον που μας απευθύνει η *stricto sensu* αξιοπρέπεια είναι απόλυτο. Η θεώρησή της ως ενός υπό στάθμιση αγαθού θα πρέπει να εγκαταλειφθεί.⁵¹⁰

Τι συμβαίνει όμως στο παράδειγμα της ομπρέλας; Σε τι έγκειται η προσβολή της αξιοπρέπειας της Φ; Η τελευταία θα πρέπει να ιδωθεί υπό την ευρεία της έννοια, ως μια σχέση ισότητας. Το παράδειγμα είναι αρθρωμένο με τέτοιο τρόπο, ώστε το ζήτημα της αξιοπρέπειας να συνάπτεται με αυτό της απόκλισης στην αγοραστική αξία των ενδυμάτων και της αντανακλώμενης σε αυτήν βαθύτερης ταξικής διαφοράς.⁵¹¹ Πώς όμως θα πρέπει να εννοήσουμε αυτή τη σύναψη; Μια σκέψη θα ήταν να θεωρήσουμε πως δεν είναι η αφαίρεση καθ' εαυτήν που θίγει την αξιοπρέπεια της Φ· είναι το γεγονός ότι η Π αφαιρεί την ομπρέλα, επειδή το φόρεμά της είναι ακριβότερο από αυτό της Φ και άρα η ζημία που θα υποστεί από τη φθορά του θα είναι μεγαλύτερη. Η χρήση του συνδέσμου «επειδή» δηλώνει εδώ ένα παραγωγικό αίτιο της βούλησης της αυτουργού, το οποίο μας βοηθάει να ερμηνεύσουμε τη συμπεριφορά της. Το νόημα είναι ότι εάν η διαφορά στην αξία των ενδυμάτων δεν ήταν τόσο μεγάλη, η Π δεν θα προέβαινε στην ενέργεια αυτή. Το ίδιο νόημα μπορεί να εκφραστεί και διαφορετικά: εάν η Π είχε επιπλέον την επιλογή να αφαιρέσει την ομπρέλα της εξίσου εύπορης και πολυτελώς ενδεδυμένης Ε, θα προτιμούσε και πάλι την ομπρέλα της Φ.

Το εμφανές πρόβλημα με αυτήν τη σκέψη είναι ότι εξαρτά τη θεμελίωση ενός δικαιώματος, συγκεκριμένα μιας ελευθερίας, από τις νοητικές στάσεις της αυτουργού. Τούτο το πρόβλημα, εάν συνδυαστεί με την αντίληψη της αξιοπρέπειας ως ενός υπό στάθμιση αγαθού, οδηγεί σε ένα βαθύτερο πρόβλημα εσωτερικής συνέπειας του λογοδοτικού μοντέλου. Εάν η Π αφαιρούσε την ομπρέλα της Φ, λαμβάνοντας υπ' όψιν της όχι τη συγκριτική αξία των ενδυμάτων τους, αλλά το γεγονός ότι αυτή ήταν η πρώτη περαστική που έτυχε να συναντήσει, τότε δεν θα μιλούσαμε για προσβολή της προσωπικότητάς της. Ο σεβασμός της αξιοπρέπειας της Φ απαιτεί από την αυτουργό να μη λάβει υπ' όψιν της τη διαφορά στην αγοραστική αξία των φορεμάτων. Συμμόρφωση με αυτό το καθήκον σημαίνει ότι το αγαθό της αξιοπρέπειας της Φ δεν θίγεται από την αφαίρεση της ομπρέλας της, διότι τούτη η πράξη έχει το νόημα όχι της ταξικής απαξίωσης, αλλά της προστασίας ενός ίδιου αγαθού της αυτουργού, συνοδευόμενο με απλή αδιαφορία για το θιγόμενο αλλότριο αγαθό. Καθώς όμως το αγαθό της αξιοπρέπειας δεν διακυβεύεται, δεν τοποθετείται στη ζυγαριά, προκειμένου να αποφανθούμε για το επιτρεπτό ή μη της αφαίρεσης της ομπρέλας. Τα μόνο δεδομένα που αντιπαραβάλλονται είναι το ποιοτικό μέγεθος του περιουσιακού χαρακτήρα των βλαβών και το ποσοτικό μέγεθος του ύψους των βλαβών αυτών. Δεδομένης τώρα της μεγάλης διαφοράς στην αγοραστική αξία των ενδυμάτων, η απόφασή μας θα πρέπει είναι ότι η Π επιτρέπεται να αποσπάσει την ομπρέλα της Φ.

⁵¹⁰ Το ίδιο ισχύει και για τις υπόλοιπες εκδοχές της *stricto sensu* αξιοπρέπειας.

⁵¹¹ Βλ. Νικολάου Κ. Ανδρουλάκη, *ό.π.* 414.

Υπάρχει όμως εδώ μια ανυπόφορη ανακολουθία, καθώς θεμελιώσαμε την κρίση μας για το επιτρεπτό της αφαίρεσης της ομπρέλας σε εκείνες ακριβώς τις εκτιμήσεις που θεωρήσαμε ότι εάν λαμβάνονταν υπ' όψιν από την αυτουργό θα έπλητταν την αξιοπρέπεια της Φ. Τούτο συνιστά μια βαθύτερη προσβολή της αξιοπρέπειάς της και ταυτόχρονα μια εσωτερική ασυνέπεια του λογοδοτικού μοντέλου. Πού βρίσκεται το λάθος; Ξεκινήσαμε από την ορθή αντίληψη ότι η προσβολή της αξιοπρέπειας είναι η προσβολή ενός *αντικειμενικού* στοιχείου· διαφορετικά, δεν θα είχε νόημα να μιλάμε για προσβολή. Στο πλαίσιο όμως του λογοδοτικού μοντέλου το μέγεθος αυτό έπρεπε να ιδωθεί ως κάτι σταθμίσιμο, ώστε να μπορεί να συμβάλει από κοινού με άλλα, διακριτά από αυτό, της ίδιας όμως τάξεως μεγέθη στη θεμελίωση ενός δικαιώματος. Έτσι, η αξιοπρέπεια έγινε αντιληπτή ως ένα υπό στάθμιση αγαθό. Υπό αυτήν τη θεώρηση όμως, μπορούμε να μιλήσουμε για ένα διακριτό *αντικειμενικό* στοιχείο; Θα μπορούσαμε, εάν και μόνο εάν η βλάβη της αξιοπρέπειας ήταν το αποτέλεσμα της *αιτιακής επενέργειας* μιας πράξης στον κόσμο. Η μόνη όμως βλάβη που προκαλείται αιτιακά από την πράξη της Π είναι η φθορά του φορέματος της Φ. Το μόνο δηλαδή αγαθό που απειλείται από την αφαίρεση της ομπρέλας είναι ένα περιουσιακό αγαθό της Φ, όχι η αξιοπρέπειά της. Οφείλαμε σε αυτό το σημείο να εγκαταλείψουμε την αντίληψη περί ενός υπό στάθμιση αγαθού και να συνεχίσουμε να ισχυριζόμαστε ότι η αφαίρεση της ομπρέλας θίγει την αξιοπρέπεια της Φ, προσεγγίζοντας όμως από διαφορετική ερμηνευτική οδό την έννοια του αντικειμενικού μεγέθους. Αντ' αυτού, αναζητήσαμε τη χίμαιρα μιας βλάβης όχι στην αιτιακή επίδραση της πράξης στον κόσμο, αλλά στο *υποκειμενικό νόημα* της πράξης αυτής, στους κινητοποιούς λόγους του αυτουργού και στα εν γένει παραγωγικά αίτια της βούλησής του. Θεωρήσαμε έτσι ότι η υποχρέωση σεβασμού που υπέχει η Π αναφορικά με το αγαθό της αξιοπρέπειας της Φ συνίσταται στο καθήκον της να μη συνεκτιμήσει το ποσοτικό μέγεθος της διαφοράς του τιμήματος στην απόφασή της να αφαιρέσει την ομπρέλα ή, εάν το συνεκτιμήσει, να μην *εξωτερικεύσει* αυτήν της τη σκέψη, αφαιρώντας την ομπρέλα. Θεωρήσαμε δηλαδή ότι η αξιοπρέπεια επιβάλλει καθήκοντα πρωτίστως για το τι θα *σκεφτούμε* διαβουλευόμενοι, δευτερευόντως δε για το τι θα *πράξουμε* και μόνο στον βαθμό που οι πράξεις μας *εξωτερικεύουν* συγκεκριμένες σκέψεις της πρακτικής μας διαβούλευσης. Παραβίαση ενός τέτοιου καθήκοντος, προξενεί, υποτίθεται, βλάβη στην προσωπικότητα. Είναι όμως σαφές ότι μια σκέψη, όπως η συνεκτίμηση δύο ποσοτικών μεγεθών κατά την πρακτική μας διαβούλευση, δεν μπορεί ούτε από μόνη της ούτε ως νόημα μιας πράξης να προκαλέσει την οποιαδήποτε βλάβη. Βλάβες προκαλούν οι πράξεις ως αιτιακές δυνάμεις που δρουν μέσα στον κόσμο, ανεξάρτητα από το νόημα που θέλησε να τους προσδώσει ο αυτουργός.⁵¹² Οι βλάβες ούτε εξαρτώνται από τα υποκειμενικά νοήματα, ούτε επιγίνονται αυτών.

Αποκόπτοντάς την από τον κόσμο ως το αναγκαίο περιβάλλον των διαπροσωπικών μας σχέσεων και μεταφέροντάς την στην υποκειμενική, ερμητική σκηνή της νόησης του αυτουργού, η αξιοπρέπεια υπό την ευρεία της έννοια χάνει την αντικειμενική της υπόσταση και εξαχνώνεται κανονιστικά. Ας δούμε πιο συγκεκριμένα τι

⁵¹² Όχι όμως και από το *αντικειμενικό* νόημα μιας πράξης στο πλαίσιο μιας κοινωνικής πρακτικής. Για τη διάκριση μεταξύ του υποκειμενικού νοήματος μιας πράξης και του νοήματος που λαμβάνει εντός ενός συγκεκριμένου κανονιστικού περιβάλλοντος, βλ. Hans Kelsen, *Pure Theory of Law*, 2-3.

σημαίνει αυτό για την ισότητα. Όταν λέμε ότι η Π και η Φ είναι ίσες, εννοούμε ότι συνδέονται με μια συμμετρική σχέση κάποιου είδους. Αυτή η σχέση δεν είναι εμπειρική, όπως η συγγενική σχέση μεταξύ δύο αδελφών. Δεν είναι ούτε μεταφυσική, απορρέουσα από μια συγκεκριμένη οντολογία της προσωπικότητας. Είναι κανονιστική, όπως κανονιστική είναι και η αντίληψη που έχουμε υιοθετήσει για τα πρόσωπα. Δεν πρόκειται δηλαδή για μια σχέση *επί της οποίας* θεμελιώνονται δικαιώματα και καθήκοντα· είναι η ίδια μια σχέση δικαιωμάτων και καθηκόντων. Το γεγονός δηλαδή ότι η Π και η Φ είναι ίσες αποτελεί ένα κανονιστικό γεγονός, μια αλήθεια για τα μεταξύ τους δικαιώματα και καθήκοντα. Έχουμε άραγε ακόμα το περιθώριο να διερωτηθούμε εάν τα καθήκοντα για τα οποία συζητάμε αφορούν στο τι οφείλουν να πράττουν ή στο τι οφείλουν να σκέφτονται η μία απέναντι στην άλλη;

Θα πρέπει εξ αρχής να παρατηρήσουμε ότι η εφαρμογή της κατηγορίας της ισότητας, ως κανονιστικής σχέσης μεταξύ προσώπων, προϋποθέτει τη δυνατότητα μιας υποκείμενης, μη κανονιστικής, αιτιακής σχέσης προσώπων. Ζήτημα ισότητας, ήτοι δικαιωμάτων και καθηκόντων αναφορικά με συγκεκριμένα αγαθά, μπορεί να τεθεί μόνο για πρόσωπα τα οποία, λόγω της χωροχρονικής τους συνάφειας, μπορούν να επιδράσουν αιτιακά σε ένα αλλότριο αγαθό, προκαλώντας ή αποτρέποντας μια βλάβη. Χωρίς τη δυνατότητα μιας τέτοιας υποκείμενης σχέσης οι κατηγορίες της ισότητας και της ανισότητας δεν έχουν αντικείμενο εφαρμογής.

Θα πρέπει στη συνέχεια να διαπιστώσουμε ότι η πράξη, ακριβώς επειδή αποτελεί μια αιτιακή δύναμη που επενεργεί εντός του κόσμου, είναι ικανή να επιφέρει τον συσχετισμό δύο προσώπων: του αυτουργού και του προσώπου που επηρεάζεται αιτιακά από την πράξη. Η αφαίρεση της ομπρέλας δημιουργεί λοιπόν μια αιτιακή σχέση ανάμεσα στην Π και στη Φ, καθώς η πράξη της πρώτης είναι η αιτία της βλάβης που υφίσταται η δεύτερη. Ομοίως, η σωστική ενέργεια της Ν χάριν του τελούντος σε θανάσιμο κίνδυνο Α δημιουργεί μια αιτιακή σχέση ανάμεσά τους, καθώς η πράξη της πρώτης είναι η αιτία της αποτροπής της βλάβης που διαφορετικά θα υφίστατο ο δεύτερος. Ζήτημα ισότητας ή ανισότητας μεταξύ των Π και Φ, των Ν και Α μπορεί να τεθεί μόνο με αναφορά στην υποκείμενη αιτιακή τους σχέση. Θα λέγαμε ακριβώς το ίδιο, εάν, μεταβάλλοντας τη διατύπωσή μας, υποστηρίξαμε ότι ζήτημα δικαιωμάτων και καθηκόντων μεταξύ των Π και Φ, των Ν και Α μπορεί να τεθεί μόνο με αναφορά σε μια πράξη την οποία δύνανται να τελέσουν η Π και η Ν, επιδρώντας αιτιακά σε ένα αγαθό των Φ και Α. Η πράξη αυτή αποτελεί το αντικείμενο των κατηγοριών των δικαιωμάτων. Ομοίως, η αιτιακή σχέση αποτελεί το αντικείμενο της σχέσης ισότητας.

Δεν συμβαίνει το ίδιο με τη σκέψη. Σκεπτόμενη απλώς την Φ υπό κάποια έννοια, η Π δεν τελεί σε κανενός είδους σχέση μαζί της. Τούτο αληθεύει ακόμα και αν η έννοια υπό την οποία τη σκέφτεται είναι αυτή της οικονομικά ασθενέστερης. Εδώ ο συγκριτικός βαθμός υποδηλώνει πράγματι μια σχέση· πρόκειται όμως για τη σχέση μεταξύ δύο οικονομικών μεγεθών, όχι δύο προσώπων. Εκτός του χωροχρονικού πλαισίου αναφοράς που καθιστά δυνατή την αιτιακή σχέση μεταξύ της Π και της Φ, ζήτημα ισότητας δεν μπορεί να τεθεί. Εκτός του πλαισίου αυτού, εντός της ερμητικής νοητικής σκηνής του αυτουργού, η ισότητα δεν θα μπορούσε καν να ιδωθεί ως μια σχέση. Το πρόβλημα γίνεται αμέσως αντιληπτό, όταν προσπαθήσουμε να διατυ-

πώσουμε την αρχή που εμπερικλείει το γενικό αίτημα της ισότητας, η οποία εφαρμόζεται και στο παράδειγμα της ομπρέλας. Η αρχή θα ήταν η εξής: «Δεν πρέπει σκέψεις που αφορούν στην κοινωνική, οικονομική ή άλλου είδους υπεροχή του Α έναντι του Β να αποτελούν τα παραγωγικά αίτια της βούλησης του πρώτου αναφορικά με το πώς θα συμπεριφερθεί στον δεύτερο». Το άνοιγμα της νοητικής σκηνής στον κόσμο με την αναφορά σε μια πράξη που επηρεάζει τον Β, σε μια αιτιακή δηλαδή σχέση μεταξύ των δύο προσώπων, είναι εννοιολογικά αναγκαίο, προκειμένου να μιλήσουμε για μια *σχέση* ισότητας. Αυτό που μας ενδιαφέρει δεν είναι η σκέψη καθ' εαυτήν, αλλά η σκέψη ως παραγωγικό αίτιο της βούλησης, ως νοηματικό στοιχείο μιας πράξης. Και πάλι όμως το ποια θα είναι η πράξη αυτή, το ποια θα είναι η αιτιακή σχέση μεταξύ των Α και Β, δεν έχει σημασία για το ζήτημα της ισότητας και της αξιοπρέπειας. Κρίσιμες εδώ είναι αποκλειστικά οι νοητικές στάσεις του Α οι οποίες προσδίδουν στην πράξη του ένα συγκεκριμένο υποκειμενικό νόημα, όποια κι αν είναι η πράξη αυτή. Μια πράξη με το επιλήψιμο νόημα θίγει το αγαθό της *lato sensu* αξιοπρέπειας του Β, ακόμα και αν πρόκειται για μια αγαθοεργία. Μια πράξη χωρίς το επιλήψιμο νόημα δεν θίγει το αγαθό της *lato sensu* αξιοπρέπειας του Β, ακόμα και αν πρόκειται για φθορά ξένης ιδιοκτησίας.

Να όμως το πρόβλημα: εάν την αρχή της ισότητας παραβιάζει μια πράξη όχι ως αιτιακή δύναμη, αλλά ως φορέας ενός επιλήψιμου νοήματος, τότε η ισότητα παύει να αποτελεί μια σχέση (κανονιστική ή ό,τι άλλο) διακριτή της υποκειμένης αιτιακής σχέσης που εγκαινιάζει η πράξη και εκπίπτει στο υποκειμενικό νόημα της ίδιας της αιτιακής σχέσης, στο νόημα που της προσέδωσε μονομερώς ο αυτουργός ή, ορθότερα, στο νόημα που παρέλειψε να της προσδώσει. Πλέον δεν έχουμε να κάνουμε με δύο σχέσεις εκ των οποίων η μία αποτελεί το κανονιστικό αντικείμενο της άλλης. Μια σχέση ισότητας είναι μια αιτιακή σχέση που δεν έχει μολυνθεί από το επιλήψιμο υποκειμενικό νόημα. Εάν είχε μολυνθεί, η ίδια ακριβώς αιτιακή σχέση θα συνιστούσε μια σχέση ανισότητας. Η ισότητα είναι λοιπόν η απουσία του επιλήψιμου νοήματος μιας αιτιακής σχέσης.

Ο αντίλογος ότι η απουσία τούτου του νοήματος είναι αυτό που απαιτεί η αρχή της ισότητας και όχι η ίδια η ισότητα δεν ευσταθεί. Εάν η ισότητα μας απευθύνει ένα αίτημα, εάν έχει ένα κανονιστικό αντικείμενο, τούτο θα είναι μια πράξη ως αιτιακή δύναμη, ως εγκαθιδρύουσα μια αιτιακή σχέση διότι, επαναλαμβάνω, η κατηγορία μιας σχέσης μπορεί να εφαρμοστεί μόνο σε μια υποκειμένη σχέση και όχι στις νοητικές στάσεις του αυτουργού ανεξάρτητα από αυτήν. Άλλωστε, η δυνατότητα διάκρισης ανάμεσα στο αγαθό και στις πράξεις ή στις παραλείψεις που απαιτεί ο σεβασμός μας σε αυτό προϋποθέτει τη δυνατότητα της αιτιακής επέμβασης των δεύτερων στο πρώτο. Χωρίς τη δυνατότητα μιας τέτοιας επέμβασης δεν υπάρχει κάτι διακριτό από την ίδια την επέμβαση που να επιδέχεται προστασία ή να υπόκειται σε βλάβη. Δεν μπορούμε λοιπόν να θεωρήσουμε ότι η αρχή της ισότητας, όπως διατυπώθηκε παραπάνω, προστατεύει κάτι, ένα αντικειμενικό μέγεθος, ένα αγαθό, τη *lato sensu* αξιοπρέπεια. Εάν η αρχή αυτή επιτάσσει την παράλειψη υιοθέτησης μιας νοητικής στάσης και εάν πρόκειται όντως για την αρχή της ισότητας, τότε η ισότητα είναι αυτή η παράλειψη, η απουσία του επιλήψιμου νοήματος.

Έχει πλέον υποσκαφθεί η βασιμότητα της θέσης ότι η *lato sensu* αξιοπρέπεια αποτελεί ένα υπό στάθμιση αγαθό. Η εμβάθυνση αυτής της σκέψης με αφορμή το παράδειγμα της ομπρέλας μας οδήγησε στο άτοπο συμπέρασμα ότι η *lato sensu* αξιοπρέπεια της Φ, η σχέση ισότητας που τη συνδέει με την Π, συνίσταται στην παράλειψη μιας νοητικής στάσης από την πλευρά της δεύτερης ως παραγωγικό αίτιο της βούλησής της. Η παράλειψη όμως αυτή δεν μπορεί να θεωρηθεί ούτε ως ένα αγαθό της Φ, ούτε ως μια σχέση μεταξύ των δύο, πόσω μάλλον ως μια συμμετρική σχέση ισότητας. Αρχικά διαπιστώσαμε ότι η αντίληψη της αξιοπρέπειας ως ενός υπό στάθμιση αγαθού πλήττει τη συνέπεια του λογοδοτικού μοντέλου. Είχαμε δει τότε ότι, παραλείποντας μια σκέψη που ούτως ή άλλως δεν θα μπορούσε να προξενήσει καμία βλάβη της προσωπικότητας, η Π εκπληρώνει ό,τι οφείλει στη Φ δυνάμει της μεταξύ τους σχέση ισότητας. Καθώς το αγαθό της αξιοπρέπειας της Φ είναι πλέον ασφαλές, δεν συγκαταλέγεται μεταξύ των διακυβευόμενων αγαθών που θα πρέπει να υποβληθούν σε στάθμιση, ώστε να προσδιοριστούν τα δικαιώματα των μερών. Είναι δηλαδή η συμμόρφωση με το καθήκον σεβασμού του αγαθού της αξιοπρέπειας που προσδίδει τελικά στο ποσοτικό κριτήριο της αγοραστικής αξίας καθοριστική σημασία για την έκβαση της στάθμισης υπέρ της αφαίρεσης της ομπρέλας. Θεωρήσαμε δηλαδή στο πλαίσιο του λογοδοτικού μοντέλου α) ότι συνιστά προσβολή της αξιοπρέπειας της Φ μια ενδόμυχη σκέψη της Π για την αγοραστική αξία των δύο ενδυμάτων ως παραγωγικό αίτιο της απόφασής της να αφαιρέσει την ομπρέλα και β) ότι η παράλειψη αυτής της σκέψης καθιστά την αγοραστική αξία θεμέλιο της ισχύος μιας ελευθερίας και ενός επιτρεπτικού κανόνα δεσμευτικού έναντι όλων. Ο μόνος τρόπος να θεμελιωθεί μια αξίωση της Φ με το αντίθετο περιεχόμενο, κατ' αποκλεισμό δηλαδή της ελευθερίας της Π, είναι να παραβιαστεί από την τελευταία το καθήκον σεβασμού της αξιοπρέπειας της πρώτης. Αυτό όμως που θα απαγορεύεται σε μια τέτοια περίπτωση δεν είναι η αφαίρεση της ομπρέλας καθ' εαυτήν, αλλά η *εξωτερίκευση* μέσω αυτής των σκέψεων της Π για την αγοραστική αξία των ενδυμάτων. Υπό την αντίληψη της αξιοπρέπειας ως ενός υπό στάθμιση αγαθού, τα δικαιώματα παύουν να ρυθμίζουν τις εξωτερικές σχέσεις των προσώπων.

Ασφαλώς δεν μπορούμε να διορθώσουμε αυτήν την ασυνέπεια, αναγνωρίζοντας ότι ο προσδιορισμός του τι απαιτεί ο σεβασμός στην αξιοπρέπεια της Φ ήταν υπερβολικά στενός, μένοντας παράλληλα πιστοί στο λογοδοτικό μοντέλο και στην αντίληψη της αξιοπρέπειας ως ενός υπό στάθμιση αγαθού. Διεύρυνση του προσδιορισμού θα σήμαινε επέκτασή του και στο υπό β) στοιχείο. Θα έπρεπε δηλαδή να θεωρήσουμε ότι ο σεβασμός στην αξιοπρέπεια της Φ απαιτεί να μη ληφθεί καθόλου υπ' όψιν το ποσοτικό κριτήριο κατά τον προσδιορισμό της δεοντικής τιμής της αφαίρεσης της ομπρέλας. Αυτό όμως αποκλείει τη δυνατότητα της στάθμισης, σηματοδοτώντας την εγκατάλειψη του λογοδοτικού μοντέλου.

Εάν σταθήκαμε από την αρχή σε αυτήν την ασυνέπεια, είναι διότι αποτελεί το λογικό σύμπτωμα ενός ουσιαστικού σφάλματος, το οποίο είμαστε πλέον σε θέση να αναγνωρίσουμε. Προκειμένου να μιλήσει για μια επικείμενη βλάβη, για ένα αγαθό που απειλείται από μια πράξη μολυσμένη με το επιλήψιμο νόημα, ο απολογητής του λογοδοτικού μοντέλου μετέτρεψε την αξιοπρέπεια σε ένα υποκειμενικό μέγεθος, αναγόμενο μάλιστα στις νοητικές στάσεις όχι του φορέα της, αλλά του αυτουργού της

πράξης. Ένα υποκειμενικό μέγεθος όμως δεν μπορεί να υποβληθεί σε στάθμιση, ακόμα και αν θεωρήσουμε ότι για τη θεμελίωση των δικαιωμάτων απαιτείται η τέλεση ενός σταθμιστικού ενεργήματος. Διότι τι είναι αυτό που θα σταθμιστεί; Εάν, λέγοντας ότι η αφαίρεση της ομπρέλας προσβάλλει την προσωπικότητα της Φ, εννοούσαμε ότι η πράξη αυτή επιφέρει ένα αποτέλεσμα διακριτό από την ίδια σε έναν κόσμο διεπόμενο από αιτιακούς νόμους, τότε θα είχαμε όντως ένα υπό στάθμιση, αντικειμενικό μέγεθος, καθώς το γεγονός αυτό θα ασκούσε μια ελκτική δύναμη στην πρόθεση παράλειψης της αφαίρεσης, θα αποτελούσε για την Π έναν *pro tanto* λόγο προς το πράττειν. Είδαμε όμως ότι η πράξη της αφαίρεσης, ως φορέας ενός επιλήψιμου νοήματος, δεν μπορεί να προξενήσει αιτιακά κανένα αποτέλεσμα. Η προσβολή της προσωπικότητας *συνίσταται* στην υιοθέτηση συγκεκριμένων νοητικών στάσεων από τον αυτουργό, δεν *προξενείται* από αυτήν. Λέγοντας ότι η πράξη *u* προσβάλλει την αξιοπρέπεια της Φ αναφερόμαστε σε ένα ψυχολογικό γεγονός για τα παραγωγικά αίτια της βούλησης της Π. Θα ήταν αναλυτικά ισοδύναμο εάν λέγαμε ότι η Π βάσισε την απόφασή της στη διαφορά της αγοραστικής αξίας των ενδυμάτων, μολύνοντας την πράξη της με ένα επιλήψιμο νόημα. Αυτό όμως το ψυχολογικό γεγονός δεν αποτελεί για την Π έναν *pro tanto* λόγο να παραλείψει την ενέργεια *u*. Εάν η τέλεση της πράξης *u* επέσυρε αρνητικές συνέπειες για την Φ, το γεγονός αυτό θα αποτελούσε ένα πρακτικό πρόβλημα, άρα ένα λόγο για την Π να μην το προκαλέσει, άρα ένα λόγο παράλειψης της *u*. Η φθορά του φορέματος της Φ είναι πράγματι μια δυσμενής συνέπεια, ένα πρακτικό πρόβλημα, ένας λόγος παράλειψης της *u*. Τίποτα από αυτά δεν αληθεύει όσον αφορά στην προσβολή της προσωπικότητας της Φ. Η υιοθέτηση μιας νοητικής στάσης δεν μπορεί καν να νοηθεί ως ένα πρακτικό πρόβλημα, άρα και ως ένας πρακτικός λόγος, ο οποίος θα τοποθετηθεί στη ζυγαριά. Άλλωστε, πώς θα μπορούσε να σταθμιστεί το γεγονός ότι η Π έλαβε υπ' όψιν της την ποσοτική διαφορά; Τι νόημα θα είχε να αντιπαραβάλουμε αυτό το γεγονός με την ίδια την ποσοτική διαφορά, η οποία συνηγορεί, υποτίθεται, υπέρ της *u*; Πώς ακριβώς θα συγκρίναμε τα δύο αυτά μεγέθη και σε ποιο συμπέρασμα θα καταλήγαμε; Ούτε όμως η διαφορά στο τίμημα των φορεμάτων αποτελεί ένα πρακτικό πρόβλημα και άρα ένα λόγο που συνηγορεί υπέρ της τέλεσης της *u*. Θα αποτελούσε ένα τέτοιο πρόβλημα εάν και τα δύο ενδύματα τελούσαν υπό τον ίδιο κίνδυνο και η αυτουργός ήταν σε θέση να αποτρέψει τη φθορά μόνο του ενός. Σε αυτήν την περίπτωση θα έπρεπε να προβεί σε μια επιλογή. Θα λέγαμε τότε πως το γεγονός ότι, εάν η αυτουργός αποτρέψει τη φθορά του φορέματος *α*, θα καταστραφεί το κατά πολύ ακριβότερο και πολύτερέστερο φόρεμα *β* αποτελεί ένα προς αποφυγήν πρακτικό πρόβλημα, ένα λόγο υπέρ της προστασίας του φορέματος *β*. Δεν είναι όμως αυτή η περίπτωση της πλούσιας κυρίας. Το μόνο πρακτικό πρόβλημα που αντιμετωπίζει η Π είναι ο κίνδυνος της φθοράς του ενδύματός της. Καθώς η μοναδική λύση είναι η αφαίρεση της ομπρέλας της Φ, θα πρέπει να εξετάσουμε εάν η λύση αυτή είναι και η προσήκουσα, δεδομένου ότι συνεπάγεται τη φθορά του φορέματος της τελευταίας.

Η βασική εκτίμηση που θα πρέπει να ληφθεί υπ' όψιν είναι το είδος των επαπειλούμενων βλαβών. Η σπουδαιότητά τους, η αγοραστική αξία των φορεμάτων, μας είναι αδιάφορη. Δεδομένου τώρα ότι αμφοτέρες οι βλάβες αφορούν στη φθορά ενός ενδύματος, κρίσιμο καθίσταται το ζήτημα εάν και τα δύο αγαθά εκτίθενται σε

έναν *ανάλογο* κίνδυνο. Ερωτάται λοιπόν: η επαπειλούμενη βλάβη αναμένεται και στις δύο περιπτώσεις να επέλθει με τον ίδιο ακριβώς τρόπο, δηλαδή κατά τη φυσική εξέλιξη των πραγμάτων; Όχι. Αυτό συμβαίνει μόνο όσον αφορά στην Π. Το ένδυμα της Φ δεν είναι εκτεθειμένο σε έναν τέτοιο κίνδυνο. Για την επέλευση της περιουσιακής βλάβης της τελευταίας απαιτείται μια ενέργεια της Π: η αφαίρεση της ομπρέλας της. Με την αφαίρεση αυτή η Π μετακυλίζει στη Φ τον κίνδυνο που απειλούσε την ίδια. Μπορούμε λοιπόν να υποστηρίξουμε ότι η Π έχει το δικαίωμα να κάνει κάτι τέτοιο, να εκθέσει τη Φ σε έναν κίνδυνο από τον οποίο ήταν προστατευμένη, προκειμένου να απαλλαγεί η ίδια από αυτόν; Εάν η απάντηση ήταν καταφατική, αυτό θα σήμαινε ότι η θέση της Π εντός της επικράτειας των λόγων θα ήταν πλεονεκτική έναντι της Φ, γεγονός που θα συνεπαγόταν τον εξοβελισμό της τελευταίας από τη χορεία των *ίσων* και ελεύθερων λογοθετών $x_1, x_2, x_3, \dots, x_n$. Την απάντηση στο ερώτημα «σε τι συνίσταται το πλεονέκτημα της Π και άρα η σχέση ανισότητας εις βάρος της Φ» την υπαινιχθήκαμε μόλις παραπάνω. Η ισχύς της ελευθερίας της Π να απόσπασει την ομπρέλα της Φ θα ισοδυναμούσε με αναγνώριση από την ίδια την έλλογη τάξη της αποκλειστικής της αρμοδιότητας να λάβει μια πολύ συγκεκριμένη απόφαση. Η απόφαση αυτή δεν θα είχε απλώς συνέπειες για ένα αλλότριο αγαθό, ισάξιο κατά το είδος με ένα δικό της αγαθό, χάριν του οποίου θα ενεργούσε· θα ήταν τουναντίον μια απόφαση για τα αγαθά αυτό. Η Π θα ήταν αρμόδια να αποφασίσει εάν θα αφαιρέσει ή όχι την ομπρέλα της Φ, εάν θα μετακυλίσει δηλαδή σε κάποιο άλλο πρόσωπο τον κίνδυνο που απειλεί την ίδια. Με διαφορετική διατύπωση, θα ήταν αρμόδια να αποφασίσει ποια θα υποστεί τη βλάβη, σταθμίζοντας τους λόγους υπέρ και κατά της αφαίρεσης. Η Φ θα είχε βέβαια το δικαίωμα να επικαλεστεί λόγους της δεύτερης κατηγορίας ως *ενστάσεις* στους λόγους της πρώτης κατηγορίας, δεν θα είχε όμως το δικαίωμα να αντιταχθεί στην τελική απόφαση της Π. Εάν η τελευταία προέκρινε την αφαίρεση της ομπρέλας, η Φ θα όφειλε να συμμορφωθεί.

Διαπιστώνουμε ότι η ισχύς της ελευθερίας της Π δεν μπορεί να συνυπάρξει αρμονικά στο ίδιο κανονιστικό πλαίσιο με την ιδέα της ισότητας της Φ έναντι της Π, δηλαδή με την εν ευρεία εννοία αξιοπρέπεια της πρώτης. Δύο τινά μπορεί λοιπόν να συμβαίνουν: είτε η Π θα είναι ελεύθερη να αφαιρέσει την ομπρέλα, οπότε η Φ δεν θα συγκαταλέγεται μεταξύ των *ίσων* και ελεύθερων λογοθετών $x_1, x_2, x_3, \dots, x_n$, είτε η Φ θα ανήκει σε αυτήν τη χορεία, οπότε θα έχει έναντι της Π την αξίωση παράλειψης της αφαίρεσης. Αναμφίβολα, αληθεύει το δεύτερο. Γνωρίζουμε από τις αναπτύξεις μας για την κανονιστική αντίληψη της προσωπικότητας ότι η σχέση της ουσιαστικής ισότητας μεταξύ των προσώπων $x_1, x_2, x_3, \dots, x_n$ αποτελεί αναγκαίο δομικό/εννοιακό συστατικό των κανόνων $R(p, x, c, a)$. Τυχόν εκβολή ενός προσώπου από αυτήν τη σχέση ισότητας θα εμπόδιζε τη θεμελίωση της ισχύος ενός λόγου, ελλείψει του στοιχείου της καθολικότητας.

Η σχέση ισότητας μεταξύ των δύο μπορεί λοιπόν να αποκατασταθεί, εάν και μόνο εάν θεωρήσουμε ότι οι διαμαρτυρίες της Φ έχουν τον χαρακτήρα όχι της ένστασης, αλλά της *άρνησης* της ισχύος των λόγων της πρώτης κατηγορίας. Εάν όμως τίποτα δεν συνηγορεί υπέρ της αφαίρεσης της ομπρέλας, τότε η Π στερείται αυτήν την επιλογή και συνακόλουθα την αρμοδιότητα να αποφασίσει ποιος θα υποστεί τη βλάβη. Και ασφαλώς στέρηση της επιλογής χάριν της ισότητάς της με την Φ, χάριν

δηλαδή της εν ευρεία εννοία αξιοπρέπειας της τελευταίας, σημαίνει άρνηση της ελευθερίας της και κατάφαση μιας αξίωσης της Φ .

Για να συνοψίσουμε τη μέχρι εδώ πορεία της σκέψης μας: στην προσπάθειά μας να διορθώσουμε την ασυνέπεια που δημιουργεί στο λογοδοτικό μοντέλο η θεώρηση της αξιοπρέπειας ως ενός υπό στάθμιση αγαθού εγκαταλείψαμε το μοντέλο αυτό και κινήθηκαμε αρχικά στις παρυφές και εν τέλει έως τον πυρήνα του λογοσυστατικού μοντέλου, έως την κανονιστική αντίληψη της προσωπικότητας. Σύμφωνα με αυτήν την αντίληψη, η αξιοπρέπεια δεν αποτελεί ένα αγαθό που, όπως, για παράδειγμα, η ανθρώπινη ζωή, έχει για εμάς κανονιστική σημασία, υπό την έννοια ότι μας παρέχει λόγους προς το πράττειν. Η αξιοπρέπεια δεν μας παρέχει λόγους προς το πράττειν, δεν είναι κάτι μη κανονιστικό, ένα γεγονός p , που αποκτά για εμάς κανονιστική σημασία στο πλαίσιο της σχέσης $R(p, x, c, a)$ και που υποβάλλεται σε στάθμιση, προκειμένου να θεμελιωθεί ένα δικαίωμα. Όπως και η προσωπικότητα, η αξιοπρέπεια είναι μια εγγενώς κανονιστική έννοια, καθώς *συνίσταται* στην ισχύ δικαιωμάτων. Για την ακρίβεια, η αξιοπρέπεια *stricto sensu*, η ισότητα και η διακρίσιμότητα αποτελούν τις τρεις όψεις της προσωπικότητας. Προσωπικότητα, αξιοπρέπεια *lato sensu* και σχέσεις δικαιωμάτων ταυτίζονται. Η αντικειμενικότητα της αξιοπρέπειας της Φ , την οποία δεν κατάφερε να συλλάβει η αντίληψή της ως αγαθού, είναι η αντικειμενικότητα της αξίωσής της έναντι της Π να μην της αποσπάσει την ομπρέλα.

Γίνεται λοιπόν σαφές ότι στο παράδειγμά μας η αξιοπρέπεια της Φ προσβάλλεται, εάν δεν αναγνωρίσουμε την ηθική της αξίωση έναντι της Π , αλλά και έναντι του οποιουδήποτε σε μια ανάλογη περίπτωση, να μην της αφαιρέσει την ομπρέλα. Δεν αρκεί όμως η αναγνώριση από πλευράς μεμονωμένων ατόμων. Για λόγους που έχουμε ήδη εκθέσει και που αφορούν, θυμίζω, στην ανάγκη πλήρους εξωτερίκευσης των σχέσεων δικαιωμάτων, προκειμένου η δεσμευτικότητά τους να καταστεί εντελής, η αναγνώριση θα πρέπει να είναι καθολική και αναγκαία. Θα πρόκειται δηλαδή για την αναγνώριση στο πλαίσιο μιας έννομης τάξης η οποία θα απαγορεύει και θα τιμωρεί τέτοιους είδους πράξεις. Ο σεβασμός στην αξιοπρέπεια της Φ απαιτεί τη μετατροπή της ηθικής της αξίωσης σε ένα νομικό δικαίωμα μέσω ενός κανόνα δικαίου. Η προσβολή της αξιοπρέπειάς της συνίσταται στην αποτυχία της έννομης τάξης να αναγνωρίσει αυτό το δικαίωμα. Οι λόγοι βάσει των οποίων ερμηνεύεται αυτή η αποτυχία, οι νοητικές στάσεις δηλαδή του νομοθέτη και του δικαστή επί του θέματος, οι εκτιμήσεις που έλαβαν υπ' όψιν τους, όπως ενδεχομένως η διαφορά στην αγοραστική αξία των ενδυμάτων, είναι κάτι αδιάφορο. Αυτό που έχει σημασία είναι η αποτυχία καθ' εαυτήν. Ομοίως, στην περίπτωση της παραβίασης του δικαιώματος της Φ από την Π , οι κινητοποιήσι λόγοι της τελευταίας και τα εν γένει παραγωγικά αίτια της βούλησής της δεν εξετάζονται, προκειμένου να διαγνώσουμε εάν έχουμε προσβολή της αξιοπρέπειας της πρώτης. Η προσβολή αυτή συνίσταται στην παραβίαση του δικαιώματος.

4.3.2.4. Η κανονιστική ασημαντότητα των ποσοτικών μεγεθών και ο κανόνας της διπλής προσμέτρησης.

Στραφήκαμε στα παραδείγματα της μετάγγισης και της ομπρέλας για να δείξουμε ότι το αίτημα της αρχής της αξιοπρέπειας δεν ταυτίζεται με το αίτημα της

αρχής της αναλογικότητας, ότι η δεύτερη δεν απορροφά κανονιστικά την πρώτη. Είδαμε όμως πως τη διακριτότητα των δύο αρχών μπορεί να υπερασπιστεί και ο απολογητής του λογοδοτικού μοντέλου, υιοθετώντας μια αντίληψη της αξιοπρέπειας ως υπό στάθμιση αγαθού, ως ενός ποιοτικού μεγέθους που από κοινού με άλλα ποιοτικά και ποσοτικά μεγέθη συμβάλλει στη θεμελίωση της ισχύος ενός δικαιώματος. Αντικρούσαμε τόσο αυτήν την αντίληψη της αξιοπρέπειας όσο και τη θέση πως για τη θεμελίωση των δικαιωμάτων λαμβάνονται υπ' όψιν ποσοτικά κριτήρια, ταυτίζοντας επί της ουσίας την αξιοπρέπεια με την ισχύ των δικαιωμάτων. Είμαστε πλέον σε θέση να υποστηρίξουμε αναφορικά με το άρθρο 25 παρ.1 Π.Κ. ότι μια ερμηνεία της σπουδαιότητας των βλαβών η οποία θα περιελάμβανε και το ποσοτικό δεδομένο της αξίας ενός περιουσιακού αγαθού ως κριτήριο άρσης του αδίκου θα επέτρεπε τελικά την τέλεση πράξεων που προσκρούουν σε ηθικές αξιώσεις διέπουσες τις σχέσεις των πολιτών. Η αποτυχία όμως της αναγνώρισης και του αντικατοπτρισμού στην έννομη τάξη των ηθικών αυτών αξιώσεων θα συνιστούσε παραβίαση ατομικών συνταγματικών δικαιωμάτων.

Βάσει της παραπάνω ερμηνείας, θα επιτρεπόταν, για παράδειγμα, στην Π να εκτρέψει τα νερά του χειμάρρου που απειλούν την οικία της προς την κατεύθυνση της οικίας της Φ, υπό την προϋπόθεση ότι η αξία του πρώτου σπιτιού είναι σημαντικά ανώτερη της αξίας του δεύτερου.⁵¹³ Το παράδειγμα όμως του χειμάρρου δεν διαφέρει από το παράδειγμα της ομπρέλας ως προς τις κανονιστικά κρίσιμες περιστάσεις τους. Η αξίωση της Φ έναντι της Π να μη διοχετεύσει τα νερά του χειμάρρου προς την οικία της θεμελιώνεται όπως ακριβώς και η αξίωσή της να μην της αφαιρέσει την ομπρέλα. Η διαφορά στην αξία των οικημάτων και των φορεμάτων, όσο μεγάλη κι αν είναι, δεν μεταβάλλει την κανονιστική σχέση των μερών, δεν αίρει δηλαδή τον άδικο χαρακτήρα των πράξεων της Π. Ο νομοθέτης όφειλε να αντικατοπτρίσει αυτήν την αξίωση στην έννομη τάξη, σύμφωνα με τη διάταξη του άρθρου 17 παρ.1 του Συντάγματος, η οποία ορίζει πως η ιδιοκτησία τελεί υπό την προστασία του κράτους. Τούτο το καθήκον είναι συσχετικό της αξίωσης της Φ έναντι του κράτους να καταστήσει εξαναγκαστή την ηθική της αξίωση έναντι της Π, θέτοντας σε ισχύ έναν κανόνα δικαίου που απαγορεύει εν γένει και τιμωρεί την τέλεση ανάλογων πράξεων. Τέτοιος είναι ο κανόνας του άρθρου 378 παρ.1 Π.Κ. που καθιστά αξιόποινη τη φθορά ξένης ιδιοκτησίας. Ωστόσο, η συνεκτίμηση ποσοτικών δεδομένων, προκειμένου να προσδιοριστεί η σπουδαιότητα μιας βλάβης δεν εναρμονίζεται με τις επιταγές του ατομικού συνταγματικού δικαιώματος της ιδιοκτησίας της Φ, υπό τη θεώρησή του ως αρμού του λόγου στο πλαίσιο του λογοσυστατικού μοντέλου. Ο δικαστής που θα λάμβανε τέτοια δεδομένα υπ' όψιν του θα παραβίαζε το εν λόγω δικαίωμα. Υπάρχει άραγε μια καλύτερη ερμηνεία του άρθρου 25 παρ.1 Π.Κ.;

Είδαμε ότι στα παραδείγματα της ομπρέλας και του χειμάρρου η ένταξη ενός ποσοτικού μεγέθους υπό το κριτήριο της σπουδαιότητας των βλαβών οδηγεί τον εφαρμοστή του άρθρου αυτού σε εσφαλμένα συμπεράσματα αναφορικά με τα δικαιώματα των μερών. Υποστηρίζεται, παρά ταύτα, ότι χωρίς τη συνεκτίμηση τέτοιων μεγεθών δεν θα μπορούσαμε να διαγνώσουμε την άρση του κατ' αρχήν

⁵¹³ Βλ. Νικολάου Κ. Ανδρουλάκη, *Ποινικό Δίκαιο*, 395-397.

άδικου χαρακτήρα μιας πράξης, άρα τη θεμελίωση της ελευθερίας τέλεσής της, σε μια σειρά περιπτώσεων. Στη θεωρία αναφέρονται τα παραδείγματα του μανιακού Μ που καθηλώνεται επάνω στο κρεβάτι, προκειμένου να μην καταστρέψει την ακριβή επίπλωση του σπιτιού, καθώς και του ιδιοκτήτη Ι μιας καιόμενης οικίας, ο οποίος απωθεί βίαια το συγκεντρωμένο πλήθος που τον εμποδίζει να προσεγγίσει έγκαιρα το σπίτι του, προκειμένου να περισώσει τα τιμαλφή της οικογένειάς του.⁵¹⁴ Στα παραδείγματα αυτά η απειληθείσα βλάβη είναι κατώτερη κατά το είδος από την προκληθείσα, η επέλευση όμως της τελευταίας δικαιολογείται, σύμφωνα με τους απολογητές του λογοδοτικού μοντέλου, επειδή ως προς τη σπουδαιότητά της υστερεί κατά πολύ σε σχέση με την πρώτη.

Το παράδειγμα του Μ αποτελεί μια περίπτωση «αμυντικής κατάστασης ανάγκης». Το γεγονός ότι ο κίνδυνος της καταστροφής των επίπλων προέρχεται από μια ανθρώπινη ενέργεια προσδίδει στην αντιμετώπισή του χαρακτηριστικά άμυνας. Δικαίωμα ωστόσο στην άμυνα δεν μπορεί να θεμελιωθεί. Σύμφωνα με το λογοσυστατικό μοντέλο, ο λόγος υπέρ της αντεπίθεσης προκειμένου να αποκρουστεί μια παρούσα άδικη επίθεση είναι ισχυρός, μόνο εάν η ισχύς αυτή είναι απαραίτητη για την εμπέδωση της σχέσης ισότητας επιτεθέμενου και αμυνόμενου εντός του κανονιστικού πεδίου, μόνο εάν είναι απαραίτητη για να νοήσουμε τον δεύτερο ως ίσο με τον πρώτο. Αναγκαία επομένως συνθήκη ισχύος αυτού του λόγου είναι η σχέση ισότητας να τίθεται υπό αμφισβήτηση από την άδικη πράξη. Άλλωστε, εμπέδωση σημαίνει ακριβώς άρση της αμφισβήτησης. Καθώς τώρα η ισότητα είναι ένα κανονιστικό ζήτημα, η αμφισβήτησή της συνεπάγεται την αμφισβήτηση των κανόνων που επιτρέπουν, επιτάσσουν ή απαγορεύουν μια συμπεριφορά κατά γενίκευση ενός δικαιώματος. Σε τελευταία ανάλυση συνεπάγεται αμφισβήτηση του ίδιου του δικαιώματος.

Τούτη η αμφισβήτηση έχει κατ' αρχάς υποκειμενικό χαρακτήρα: την κοιτίδα της θα πρέπει να την αναζητήσουμε στην πρακτική διαβούλευση του αυτουργού. Έστω ότι δέχομαι πως υπέρ της καταστροφής ενός ξένου αντικειμένου συνηγορεί ένα γεγονός του οποίου η κανονιστική σημασία υπέρ της τέλεσης των φθορών απωθείται χάριν της σχέσης ισότητας του ιδιοκτήτη με εμένα. Αναγνωρίζοντας την ισχύ αυτού του λόγου, τοποθετώ τον εαυτό μου στην πλεονεκτική θέση έναντι του ιδιοκτήτη να λάβω μια απόφαση για κάτι που του ανήκει. Ακόμα και αν μετά από τη συστάθμιση όλων των εκτιμήσεων αποφασίσω να μην προβώ στην καταστροφή του αντικειμένου, η από μέρους μου αμφισβήτηση της σχέσης ισότητας με τον ιδιοκτήτη είναι δεδομένη. Δεν μπορούμε όμως ακόμα να πούμε ότι η σχέση αυτή έχει τεθεί υπό αμφισβήτηση. Στην τελευταία περίπτωση έχουμε να κάνουμε με μια αντικειμενική κατάσταση την οποία δημιουργεί ο αυτουργός, με ένα πρακτικό πρόβλημα το οποίο αντιμετωπίζει ο ιδιοκτήτης και το οποίο επιζητεί μια λύση, αποτελώντας για αυτόν ένα λόγο προς το πράττειν. Για να επέλθει αυτή η κατάσταση, η αμφισβήτηση θα πρέπει να εξωτερικευτεί, να καταστεί μέρος της αιτιακής δομής του κόσμου: θα πρέπει να γίνει *έμπρακτη*.

Η πράξη της καταστροφής του αντικειμένου αποτελεί όντως ένα πρακτικό πρόβλημα, ένα λόγο προς το πράττειν για τον ιδιοκτήτη. Το πρόβλημα αυτό, όπως

⁵¹⁴ Ο.π. 414.

γνωρίζουμε, μπορεί να έχει διττή φύση. Μπορεί να πρόκειται απλώς για το πρόβλημα της καταστροφής ενός αντικειμένου που του ανήκει. Ή μπορεί να πρόκειται επιπλέον για το πρόβλημα της έμπρακτης αμφισβήτησης της θέσης του στη χορεία των ίσων λογοθετών. Το πρώτο πρόβλημα συνηγορεί υπέρ της προστασίας του αντικειμένου από την καταστροφική δύναμη, μέσω της απομάκρυνσής του, για παράδειγμα, από την ακτίνα της ή μέσω του περιορισμού της δύναμης αυτής. Το δεύτερο πρόβλημα επιλύεται μόνο με μια πράξη αυτοάμυνας, ήτοι με τον εξαναγκασμό του αυτουργού να σταματήσει την άδικη επίθεσή του, συμμορφούμενος με το αρχικό του καθήκον.

Υπό ποιες προϋποθέσεις μπορούμε να πούμε ότι συντρέχει το πρώτο ή το δεύτερο πρόβλημα; Εάν το ίδιο γεγονός, η πράξη καταστροφής του αντικειμένου, αποτελεί επαρκή λόγο υπέρ του σχηματισμού της πεποίθησης ότι συντρέχει το πρώτο ή το δεύτερο πρόβλημα, αυτό θα εξαρτάται από τις ιδιαίτερες περιστάσεις *c*. Κατά κανόνα θα συντρέχει το δεύτερο. Είδαμε ότι η ισότητα των δύο προσώπων τίθεται υπό αμφισβήτηση με την τέλεση μιας άδικης πράξης, μιας πράξης που αντικείται σε ένα τέλειο καθήκον του αυτουργού έναντι του έτερου προσώπου. Όπως η τέλεση της άδικης πράξης, έτσι και η αμφισβήτηση της ισότητας αποτελεί μια αντικειμενική κατάσταση. Για την κατάφασή της, δεν είναι ανάγκη να γνωρίζουμε τις νοητικές στάσεις του αυτουργού, τη διανοητική πορεία που ακολούθησε κατά την πρακτική του διαβούλευση, τους λόγους που θεώρησε ότι συνηγορούν υπέρ της πράξης του. Απαιτείται απλώς να μπορούμε, βάσει των περιστάσεων, να αντιληφθούμε την ενέργειά του ως *πράξη*, ως την εκτέλεση μιας εκτίμησης για την ετυμηγορία του δικαστηρίου του λόγου, όποια κι αν είναι αυτή η εκτίμηση. Ακόμα και αν ο αυτουργός είχε συνείδηση τη στιγμή της τέλεσης της πράξης ότι καμία εκτίμηση δεν συνηγορούσε υπέρ της, η τέλεση αποτελεί *εξ αντικειμένου* αμφισβήτηση της ισότητας: ο αυτουργός ενήργησε σαν να είχε πράγματι έναν κανονιστικό λόγο, σαν να κατείχε εντός της επικράτειας των λόγων μια πλεονεντική θέση έναντι του θύματος. Το *αντικειμενικό* νόημα της πράξης του είναι ότι αμφισβήτησε τη σχέση ισότητας που τον συνδέει με το θύμα, καίτοι στην πραγματικότητα τέτοια αμφισβήτηση δεν υπήρξε. Αυτό όμως που μας ενδιαφέρει για τη θεμελίωση του δικαιώματος στην αυτοάμυνα είναι το αντικειμενικό νόημα της άδικης πράξης, όχι οι νοητικές στάσεις του αυτουργού.

Απαιτείται όμως και κάτι ακόμα, μια αρνητική αυτήν τη φορά προϋπόθεση: βάσει και πάλι των περιστάσεων *c*, θα πρέπει να *μην* καθίσταται προφανές ότι μεταξύ της πράξης και του αυτουργού ελλείπει ο νοηματικός εκείνος δεσμός που είναι αναγκαίος προκειμένου να του αποδώσουμε την τέλεσή της, προκειμένου να τον θεωρήσουμε υπεύθυνο για αυτήν. Και εδώ το ζήτημα που μας απασχολεί είναι αντικειμενικό: δεν μας ενδιαφέρει το ποιος είναι ο δεσμός αυτός ούτε το πόσο στενός είναι· δεν μας ενδιαφέρει καν εάν υπάρχει ένας τέτοιος δεσμός. Μας ενδιαφέρει εάν από τις περιστάσεις προκύπτει με σαφήνεια ότι ο αυτουργός δεν είναι σε θέση να αντιληφθεί το νόημα της πράξης του, το τι ακριβώς και γιατί το κάνει. Εάν όντως προκύπτει κάτι τέτοιο, όπως στο παράδειγμα του μανιακού Μ, τότε η κατάσταση που δημιουργείται με την τέλεση της άδικης πράξης δεν συνιστά αμφισβήτηση της ισότητας των μερών, δεν έχει το συγκεκριμένο αντικειμενικό νόημα· διότι αφενός δεν πρόκειται για μια κατάσταση που δημιουργήθηκε με ευθύνη του αυτουργού,

αφετέρου τούτο είναι κάτι που καθίσταται απολύτως σαφές εξαιτίας της αλλόκοτης συμπεριφοράς του. Το πρακτικό πρόβλημα που καλείται επομένως να επιλύσει ο ιδιοκτήτης είναι αυτό του κινδύνου φθοράς ενός περιουσιακού του στοιχείου. Το γεγονός της άδικης επίθεσης του Μ συνηγορεί όχι υπέρ του εξαναγκασμού του σε τερματισμό της, αλλά υπέρ της προστασίας απλώς του αντικειμένου.

Όπως λοιπόν, δεδομένων των περιστάσεων *c*, η άδικη πράξη του Μ δεν έχει το αντικειμενικό νόημα της αμφισβήτησης της ισότητας, έτσι και η καθήλωσή του στο κρεβάτι δεν έχει το αντικειμενικό νόημα του *εξαναγκασμού*, του περιορισμού της προσωπικής του ελευθερίας. Άλλωστε, η πράξη του δεν μπορεί να θεωρηθεί ως προϊόν της ελευθερίας του.⁵¹⁵ Καθώς ο Μ δεν διατηρεί τον λογικό έλεγχο της αυτουργίας του, η τελευταία δεν διαφέρει πρακτικά από την επενέργεια μιας φυσικής δύναμης. Η καθήλωσή του έχει λοιπόν το νόημα του περιορισμού μιας φυσικής δύναμης που δρα πέραν του λογικού του ελέγχου. Μοιάζει περισσότερο με μια κατάσταση έκτακτης ανάγκης, όπου κανείς θα πρέπει να κλείσει το παραθυρόφυλλο, προκειμένου να εμποδιστεί η καταστροφική εισβολή της θύελλας στο δωμάτιο.

Δεν μπορούμε, συνεπώς, να μιλήσουμε για προσβολή της προσωπικής ελευθερίας του Μ. Για τη θεμελίωση του δικαιώματος του ιδιοκτήτη να τον καθλώσει στο κρεβάτι δεν χρειάστηκε να συνεκτιμήσουμε το ποσοτικό κριτήριο της σπουδαιότητας της περιουσιακής βλάβης, η οποία θα πρέπει, σύμφωνα με το λογοδοτικό μοντέλο, να είναι αρκετά μεγάλη, ώστε να αντισταθμίζει την υπερέχουσα κατά το είδος βλάβη της προσωπικής ελευθερίας. Δεδομένου ότι η τελευταία βλάβη δεν υφίσταται, ο ιδιοκτήτης έχει το εν λόγω δικαίωμα, ανεξάρτητα από την αξία των επίπλων.

Το παράδειγμα της καιόμενης οικίας δεν διαφέρει σημαντικά. Η θέση του υπέρμαχου του λογοδοτικού μοντέλου είναι ότι η βλάβη του αγαθού της προσωπικής ελευθερίας που υφίστανται οι παρευρισκόμενοι από τη βίαιη απώθησή τους, καίτοι κατά πολύ υπέρτερη ως προς το είδος από την περιουσιακή βλάβη του Ι, υστερεί σημαντικά συγκριτικά με την τελευταία ως προς τη σπουδαιότητά της, δεδομένου ότι στη μία περίπτωση έχουμε μια απλή απώθηση, ενώ στην έτερη την οριστική απώλεια τιμαλφών αντικειμένων. Η υπεροχή της περιουσιακής βλάβης ως προς το ποσοτικό κριτήριο της σπουδαιότητας υπερκαλύπτει την υστέρησή της ως προς το ποιοτικό κριτήριο του είδους και έτσι θεμελιώνεται η ελευθερία απώθησης για τον Ι.

Είναι όμως αλήθεια ότι πλήττεται το αγαθό της προσωπικής ελευθερίας των παρευρισκομένων; Το γεγονός ότι η φυσική τους παρουσία εμποδίζει τον Ι να προσεγγίσει έγκαιρα την οικία του και να αποτρέψει την καταστροφή περιουσιακών του στοιχείων απωθεί, χάριν της ισότητας, την κανονιστική σημασία που, υπό άλλες συνθήκες, θα είχε για τους παρευρισκόμενους η ανάγκη ικανοποίησης της περιέργειάς τους: τη συνηγορία υπέρ του να παραμείνουν εκεί, παρατηρώντας απλώς τα τεκταινόμενα. Ο Ι έχει λοιπόν από αυτούς την αξίωση να του επιτρέψουν τη δίοδο,

⁵¹⁵ Διαφορετικά, θα έπρεπε να αναγνωρίσουμε στον ιδιοκτήτη το δικαίωμα στην αυτοάμυνα, άρα το δικαίωμα να προστατέψει την περιουσία του, πλήττοντας ακόμα και τη σωματική ακεραιότητα του Μ και μάλιστα ουσιαδώς, προκαλώντας του δηλαδή μια απλή σωματική βλάβη (π.χ. ένα κάταγμα). Καθώς όμως ο Μ είναι απολύτως προφανές ότι δεν ευθύνεται για τις πράξεις του, η αντεπίθεση του Ι θα είχε το αντικειμενικό νόημα όχι μιας αμυντικής ενέργειας, αλλά της μετακύλισης του κινδύνου μιας ουσιαδώς βλάβης από ένα δικό του αγαθό σε ένα ιεραρχικά ανώτερο αγαθό του αθώου Μ. Το ζήτημα αυτό θα μας απασχολήσει στη συνέχεια.

παραμερίζοντας. Η βίαιη απώθησή τους δεν συνιστά περιορισμό της προσωπικής τους ελευθερίας, διότι οι ίδιοι δεν είναι ελεύθεροι να παραμείνουν στη θέση τους, παρεμποδίζοντας τη διέλευση του Ι. Ο τελευταίος δεν υποχρεούται να ενημερώσει τους παριστάμενους για την κατάστασή του και να τους ζητήσει να κάνουν στην άκρη, να αιτηθεί δηλαδή την άδειά τους, προκειμένου να περάσει. Εάν δεχόμεσταν κάτι τέτοιο, εάν δεν αναγνωρίζαμε στον Ι την ελευθερία της βίαιης απώθησης, τούτο θα σήμαινε ότι καθένας από τους συγκεντρωμένους θα είχε την εξουσία να του επιτρέψει ή να του απαγορεύσει την προστασία της περιουσίας του. Καθένας από αυτούς θα αποκτούσε μια πλεονεκτική έναντι του Ι θέση στην επικράτεια των λόγων, καθώς θα ήταν αρμόδιος να συσταθμίσει την κανονιστική σημασία μιας αλλότριας περιουσιακής βλάβης και της δικής του περιέργειας και να λάβει μια απόφαση δεσμευτική για τον ιδιοκτήτη. Αρνούμενοι αυτήν την εξουσία και καταφάσκοντας την ελευθερία του Ι να απωθήσει το πλήθος, εναρμονίζουμε την ηθική και την έννομη τάξη με τη σχέση ουσιαστικής ισότητας των μερών.

Για τη θεμελίωση της ελευθερίας του Ι δεν χρειάστηκε να προβούμε σε ένα σταθμιστικό ενέργημα. Δεν χρειάστηκε δηλαδή να αντιπαραβάλουμε τα ποιοτικά και ποσοτικά μεγέθη του είδους και της σπουδαιότητας της βλάβης δύο αγαθών, ενός περιουσιακού και της προσωπικής ελευθερίας. Συγκρίναμε απλώς την ηθική σημασία δύο πρακτικών προβλημάτων, του κινδύνου οριστικής απώλειας ενός περιουσιακού αγαθού, ανεξάρτητα μάλιστα από το ύψος της αξίας του, και της μη ικανοποίησης του αισθήματος περιέργειας των συγκεντρωμένων. Διαπιστώσαμε ότι η ηθική σημασία του πρώτου υπερτερεί κατά πολύ σε σχέση με την ηθική σημασία του δεύτερου, συνεκτιμώντας απλώς και μόνο το είδος των βλαβών, τα πληττόμενα αγαθά. Αποφανθήκαμε εντέλει ότι αρμόδιος να λάβει μια απόφαση, προβαίνοντας στη σχετική συστάθμιση των λόγων υπέρ και κατά της βίαιης απώθησης του πλήθους, είναι ο φορέας του αξιακά ανώτερου αγαθού, ο Ι.

Θα μπορούσαμε και σε αυτό το παράδειγμα να πούμε ότι η πράξη απώθησης δεν έχει τον χαρακτήρα μιας αμυντικής ενέργειας, δεν συνιστά εξαναγκασμό σε συμμόρφωση προς ένα καθήκον. Η παρεμπόδιση του Ι από το συγκεντρωμένο πλήθος δεν έχει το αντικειμενικό (ούτε και το υποκειμενικό) νόημα της έμπρακτης αμφισβήτησης της μεταξύ τους σχέσης ισότητας. Με την παρουσία τους οι συγκεντρωμένοι δεν εξωτερικεύουν την εκτίμηση ότι η ικανοποίηση της περιέργειάς τους είναι ηθικώς σημαντικότερη από την προστασία της περιουσίας του Ι. Αυτό θα συνέβαινε, εάν είχαν γνώση των πραγματικών περιστατικών που θεμελιώνουν το καθήκον τους, ότι δηλαδή πίσω τους βρίσκεται ο ιδιοκτήτης της οικίας, ο οποίος προσπαθεί να την προσεγγίσει, και παρά ταύτα έμεναν αμετακίνητοι. Καθώς όμως αγνοούν τα κρίσιμα περιστατικά, άρα και το καθήκον τους, η παρουσία τους έχει απλώς και μόνον το νόημα της τήρησης μιας φιλοπερίεργης στάσης. Ο Ι από τη μεριά του δεν έχει στη διάθεσή του αρκετό χρόνο, ώστε να τους ενημερώσει για το πώς έχουν τα πράγματα και να αναμείνει την οίκοθεν συμμόρφωσή τους με την αξίωσή του, επιφυλασσόμενος να αμυνθεί μόνο σε περίπτωση που κάποιοι εξακολουθήσουν να τον παρεμποδίζουν. Υπό τις έκτακτες αυτές συνθήκες, η βίαιη απώθηση των περαστικών έχει το αντικειμενικό νόημα, όχι του εξαναγκασμού, αλλά της *επίσπευσης* της συμμόρφωσής τους με το καθήκον τους. Ο Ι επιταχύνει την πραγμάτωση μιας κατάστασης, η οποία

ούτως ή άλλως θα επερχόταν, εάν οι παριστάμενοι είχαν αρκετό χρόνο, ώστε να ανταποκριθούν αυτοβούλως στο καθήκον τους.

Οι περιπλοκές για το λογοσυστατικό μοντέλο φαίνεται να προκύπτουν, όταν η ελάχιστη ένταση της βίας που είναι αναγκαίο να ασκηθεί, προκειμένου να παραμεριστεί το πλήθος, είναι αρκετά μεγάλη, ώστε να καθίσταται εύλογη η υιοθέτηση της πεποίθησης ότι θα πληγεί η σωματική ακεραιότητα κάποιων εκ των παρισταμένων. Η επίλυση του πρακτικού προβλήματος του I, η απόσχιση του κινδύνου καταστροφής ενός περιουσιακού του στοιχείου, είναι δυνατή μόνο με τη δημιουργία ενός πρακτικού προβλήματος για τους παρευρισκόμενους. Το γεγονός αυτό συνηγορεί υπέρ της παράλειψης της βίαιης απόθησης. Είναι όμως ο I ελεύθερος να προβεί σε αυτήν; Αποτελεί το πρώτο πρόβλημα έναν *pro tanto* λόγο υπέρ της άσκησης της απαιτούμενης βίας ή μήπως αυτή η κανονιστική σημασία απωθείται από το δεύτερο πρόβλημα χάριν της ισότητας των παρισταμένων; Για να απαντήσουμε, θα πρέπει και πάλι να συνεκτιμήσουμε την ηθική σημασία των δύο προβλημάτων. Σε τι συνίσταται όμως η ηθική σημασία του δεύτερου προβλήματος; Ο υποστηρικτής του λογοδοτικού μοντέλου θα απαντούσε: στη συγκριτική αξία του αγαθού της σωματικής ακεραιότητας και στη σπουδαιότητα της βλάβης που υφίσταται το αγαθό αυτό στη συγκεκριμένη περίπτωση. Εάν δεν ληφθεί υπ' όψιν το ποσοτικό κριτήριο της έντασης της προσβολής και αρκεστούμε μόνο στο ποιοτικό κριτήριο, θα οδηγηθούμε σε εσφαλμένα συμπεράσματα αναφορικά με τη θεμελίωση των δικαιωμάτων των μερών. Διότι είναι προφανές ότι ο κίνδυνος πρόκλησης μια εντελώς ασήμαντης σωματικής βλάβης δεν μπορεί να απωθήσει τη συνηγορία του περιουσιακής φύσεως προβλήματος του I υπέρ της βίαιης απόθησης, αποκλείοντας τη σχετική ελευθερία του. Εάν όμως ισχύει ότι μεταξύ της σπουδαιότητας των δύο βλαβών θα πρέπει να υπάρχει η σχέση αναλογίας που απαιτείται βάσει του κανόνα της στάθμισης και ότι η αναλογία αυτή είναι κρίσιμη για τη σύγκλιση ή την απόθηση των κανονιστικών εκτιμήσεων, τότε η διαφορά ανάμεσα στο λογοδοτικό και το λογοσυστατικό μοντέλο δεν μοιάζει να είναι ριζική.

Θα πρέπει εδώ να προσέξουμε κάτι πολύ σημαντικό. Έχει νόημα να μιλάμε για αξίες και αγαθά ως κανονιστικές κατηγορίες, μόνο υπό το πρίσμα της δυνατότητας δημιουργίας, τρώσης ή απώλειάς τους.⁵¹⁶ Διότι είναι ακριβώς η δυνατότητα ενός πρακτικού προβλήματος ως λόγου προς το πράττειν που εμβαπτίζει πτυχές της ανθρώπινης κατάστασης στην κανονιστικότητα, μετατρέποντάς τις σε αξίες.⁵¹⁷ Οι κρίσεις μας για τη συγκριτική αξία των αγαθών είναι λοιπόν κρίσεις για την απαξία

⁵¹⁶ Μπορούμε να φανταστούμε έναν κόσμο που κατοικείται από αθάνατα όντα, τα οποία μάλιστα δεν είναι σε θέση να δημιουργήσουν νέα ζωή. Έχει νόημα να υποστηρίξουμε πως για τα όντα αυτά η ζωή έχει την οποιαδήποτε αξία; Η δυνατότητα ενός τέτοιου όντος να συλλάβει την αξία της ζωής συνδέεται με τη δυνατότητά του να φανταστεί έναν κόσμο όπου η ζωή δεν είναι κάτι δεδομένο, αλλά κάτι που μπορεί να δημιουργηθεί, αλλά και να εκλείψει, και που καθ' όλη την πεπερασμένη διάρκειά του παραμένει ευεπίφορο σε ποικίλες απειλές. Ακόμα όμως και αν το ον αυτό ήταν σε θέση να φανταστεί έναν τέτοιο κόσμο, το μόνο που θα μπορούσε να συλλάβει θα ήταν η αξία που θα είχε η ζωή για τα θνητά όντα του συγκεκριμένου κόσμου. Η δική του ζωή δεν θα μπορούσε να ιδωθεί ως κάτι που έχει αξία. Αυτό δεν σημαίνει βέβαια πως πρόκειται για μια ζωή ανάξια να βιωθεί. Σημαίνει απλώς ότι η κατηγορία της αξίας δεν μπορεί να εφαρμοστεί σε αυτήν. Από κανονιστική σκοπία η ζωή ενός θνητού όντος είναι κάτι διαφορετικό από τη ζωή ενός αθάνατου όντος.

⁵¹⁷ Βλ. αντίθετα Roger Crisp, *Reasons and the Good*, 62.

της τρώσης ή της απώλειάς τους, για την *αρνητική ηθική τους σημασία*. Όταν λέμε ότι ένα προσωποπαγές αγαθό, όπως η σωματική ακεραιότητα, υπερτερεί αξιακά σε σχέση με ένα περιουσιακό αγαθό, στην ουσία λέμε ότι μιας ορισμένης έντασης τρώση του προσωποπαγούς αγαθού έχει μεγαλύτερη ηθική σημασία (απαξία) από την ίδιας έντασης τρώση του περιουσιακού αγαθού. Η κρίση περί της ηθικής σημασίας της τρώσης δεν προκύπτει συμπερασματικά από την κρίση περί της αξίας του αγαθού ούτε βέβαια και το αντίστροφο. Οι δύο κρίσεις ταυτίζονται.

Ποιος είναι όμως ο κρίσιμος βαθμός έντασης της τρώσης; Η ασήμαντη ή όλως ελαφρά βλάβη δύο αγαθών δεν μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο σύγκρισης. Δεν μπορούμε δηλαδή να πούμε ποιο από τα δύο πρακτικά προβλήματα είναι ηθικά σημαντικότερο, διότι πολύ απλά μια ασήμαντη βλάβη είναι μηδαμινής ηθικής σημασίας. Η συγκριτική αξία δύο αγαθών αρχίζει να αντικατοπτρίζεται στις βλάβες μέσης βαρύτητας, στις βλάβες που, ξεπερνώντας το στάδιο της ασημαντότητας, εμφανίζονται με επιτακτικότητα ως πρακτικά προβλήματα που επιζητούν μια λύση. Κάτω από το όριο της μεσότητας, ως προς τις επουσιώδεις τους δηλαδή βλάβες, όλα τα αγαθά εμφανίζονται ισάξια.

Αυτός είναι λοιπόν ο κρίσιμος βαθμός έντασης. Τούτη η αλήθεια συλλαμβάνεται και αποτυπώνεται στη συστηματική διάρθρωση των αδικημάτων ανάλογα με τη σπουδαιότητα της βλάβης. Το *βασικό έγκλημα* κατά της σωματικής ακεραιότητας, για παράδειγμα, είναι η πρόκληση μιας *απλής* σωματικής βλάβης, όπου ως απλή θα πρέπει να νοήσουμε μια βλάβη μέσης βαρύτητας.⁵¹⁸ Η βλάβη αυτή τοποθετείται στο μέσον μιας αξιακής κλίμακας, πάνω από τις προνομιούχες βλάβες (εντελώς ελαφρές και ασήμαντες) και κάτω από τις διακεκριμένες (επικίνδυνη, βαριά, θανατηφόρα)⁵¹⁹. Η αξιακή υπεροχή του αγαθού της σωματικής ακεραιότητας έναντι άλλων αγαθών εκδηλώνεται το πρώτον με την πρόκληση ή τον κίνδυνο πρόκλησης μιας απλής σωματικής βλάβης, ενός κατάγματος, φέρ' ειπείν. Όταν λέμε ότι το αγαθό της σωματικής ακεραιότητας είναι αξιακά σημαντικότερο από ένα περιουσιακό αγαθό, εννοούμε ότι μια τουλάχιστον μέσης βαρύτητας σωματική βλάβη είναι ηθικά σημαντικότερο πρόβλημα από μια τουλάχιστον μέσης βαρύτητας περιουσιακή βλάβη. Είναι όμως σημαντικό να το επαναλάβουμε: η επίκληση της πρώτης κρίσης δεν επέχει θέση δικαιολόγησης της δεύτερης. Δεν μπορούμε δηλαδή να εξηγήσουμε την υπέρτερη ηθική σημασία ενός πρακτικού προβλήματος έναντι ενός άλλου με αναφορά στην αξιακή υπεροχή του διακυβευόμενου αγαθού. Ούτε μπορούμε να ακολουθήσουμε την αντίθετη εξηγητική κατεύθυνση. Η αξία ενός αγαθού δεν ανάγεται στην υποτιθέμενα βασικότερη κατηγορία της απαξίας της βλάβης του. Δεν ισχύει δηλαδή ότι για να εξηγήσουμε γιατί ένα αγαθό είναι αξιακά ανώτερο ενός άλλου, θα πρέπει να εξηγήσουμε γιατί η βλάβη μέσης βαρύτητας του αγαθού αυτού έχει μεγαλύτερη ηθική σημασία. Μια θεωρία *α* δεν μπορεί να αναχθεί σε μια θεωρία *β*, όταν η χρήση της γλώσσας στο πλαίσιο και των δύο είναι αξιολογική.

Το συμπέρασμα στο οποίο οδηγούμαστε είναι πολύ σημαντικό για την κατανόηση μιας ουσιώδους πλάνης που καθιστά ελκυστική την αρχή της αναλογικό-

⁵¹⁸ Βλ. Νικολάου Κ. Ανδρουλάκη, *Ποινικόν Δίκαιον: Ειδικόν Μέρος* (Αθήνα: Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, 1974), 125.

⁵¹⁹ Άρθρα 308-311 Π.Κ.

τητας. Το ποιοτικό και το ποσοτικό κριτήριο δεν είναι κανονιστικώς ανεξάρτητα: το ένα δεν μπορεί να εφαρμοστεί ερήμην του άλλου. Η αξιακή υπεροχή ενός αγαθού ως ποιοτικό στοιχείο μπορεί να διαπιστωθεί μόνο με αναφορά σε μια βλάβη τουλάχιστον μέσης βαρύτητας. Η κατάφασή της είναι δηλαδή αδύνατη χωρίς να ληφθεί υπ' όψιν η ένταση της προσβολής του αγαθού ως ένα ποσοτικό στοιχείο. Αλλά και το ποσοτικό κριτήριο καθίσταται κρίσιμο στον βαθμό και μόνο που θέτει το όριο πάνω από το οποίο είναι δυνατή η αξιακή ιεραρχική διαβάθμιση των αγαθών. Για τη θεμελίωση λοιπόν των δικαιωμάτων κρίσιμα είναι μόνο τα ποιοτικά μεγέθη των πληττόμενων αγαθών και το όριο της μεσότητας. Τα ποσοτικά μεγέθη δεν συσταθμίζονται, δεν αναζητείται μια υποτιθέμενα αναγκαία σχέση αναλογίας μεταξύ τους.

Μπορούμε, επομένως, να υποστηρίξουμε ότι αντίκειται στην αρχή της ουσιαστικής ισότητας η ισχύς ενός λόγου υπέρ της μετακύλισης ενός κινδύνου σε ένα αξιακά υπέρτερο αγαθό όσο μεγάλη κι αν είναι η βλάβη που θα αποτραπεί, *υπό την προϋπόθεση* ότι η βλάβη που θα υποστεί το υπέρτερο αγαθό είναι τουλάχιστον μέσης βαρύτητας. Ο *I* δεν είναι λοιπόν ελεύθερος να απωθήσει τον ηλικιωμένο παριστάμενο *K*, προκειμένου να αποτρέψει την καταστροφή ενός περιουσιακού του στοιχείου, όσο μεγάλη κι αν είναι η αξία του, όταν έχει επαρκείς λόγους να πιστέψει ότι, εξαιτίας της απώθησης ο *K* θα χάσει την ισορροπία του και θα υποστεί ένα κάταγμα. Στο συμπέρασμα αυτό καταλήξαμε, χωρίς να στηριχθούμε σε καμία σχέση αναλογίας μεταξύ ποιοτικών και ποσοτικών δεδομένων της υπόθεσης, καίτοι συνεκτιμήσαμε ένα ποσοτικό στοιχείο: το ότι η βλάβη του ειρηνευμένου αγαθού ήταν τουλάχιστον μέσης βαρύτητας.

Θα αναρωτιόταν κάποιος: εάν, λέγοντας ότι το αγαθό της σωματικής ακεραιότητας υπερέχει αξιακά ενός περιουσιακού αγαθού, εννοούμε ότι μια τουλάχιστον μέσης βαρύτητας βλάβη του πρώτου έχει μεγαλύτερη ηθική σημασία από μια ίσης βαρύτητας βλάβη του δεύτερου, τότε γιατί να λάβουμε υπ' όψιν μας την αξιακή υπεροχή σε περιπτώσεις όπως αυτήν του παραδείγματός μας, όπου οι βλάβες που αντιπαραβάλλουμε είναι ανισοβαρείς; Γιατί να μην αντιπαραβάλλουμε απλώς την ηθική σημασία των συγκεκριμένων βλαβών;

Ο υποστηρικτής της αρχής της αναλογικότητας θα απαντούσε ότι η αντιπαραβολή της ηθικής σημασίας ανισοβαρών βλαβών επί των διαφοροειδών αγαθών *a* και *b* θα ήταν αδύνατη χωρίς ένα κοινό μέτρο σύγκρισης που θα προσδιόριζε πότε η διαφορά στην ένταση των βλαβών είναι επαρκής για τη θεμελίωση ενός δικαιώματος. Το μέτρο αυτό μας το παρέχει η κατάταξη των δύο αγαθών στην ιεραρχική κλίμακα των αξιών: *πόσο* υπερέχει το ένα αγαθό έναντι του άλλου ή, ισοδύναμα, *πόσο* μεγαλύτερη είναι η ηθική σημασία μιας τουλάχιστον μέσης βαρύτητας βλάβης του αγαθού *a* από μια ισοβαρή βλάβη του αγαθού *b*; Εάν, για παράδειγμα, είναι δύο φορές μεγαλύτερη, τότε για την αποτροπή μιας βλάβης του αγαθού *b*, δικαιολογείται η πρόκληση μιας βλάβης του *a* μικρότερη κατά τουλάχιστον τρεις φορές.

Για το λογοσυστατικό μοντέλο αντίθετα, ο βαθμός αξιακής υπεροχής ενός αγαθού έναντι ενός άλλου δεν αποτελεί μέτρο σύγκρισης της ηθικής σημασίας της έντασης των βλαβών τους, στις περιπτώσεις μετακύλισης ενός κινδύνου. Δεν υπάρχει μια κατάλληλη αναλογία, ένα συγκεκριμένο ύψος της αξίας των οικογενειακών τιμαλφών που θα πρέπει να υπερβαθεί, ώστε να καταστεί επιτρεπτή η πρόκληση ενός

κατάγματος στον Κ. Το πρόβλημα δεν εντοπίζεται ούτε στην ιεραρχική απόσταση που χωρίζει τα δύο αγαθά ούτε στη διαφορά της έντασης των δύο βλαβών. Εντοπίζεται στο γεγονός ότι η πράξη του Ι θα προκαλέσει αιτιακά μια ουσιώδη βλάβη σε ένα ιεραρχικά υπέρτερο αγαθό από αυτό που σκοπεύει να προστατεύσει. Τα πραγματικά θεμέλια της αξίωσης του Κ είναι λοιπόν τρία: α) η πράξη απόθησης *προκαλεί αιτιακά* τη βλάβη στον Κ με την μετακύλιση προς αυτόν ενός κινδύνου που πριν δεν τον απειλούσε· β) η βλάβη του Κ αφορά σε ένα υπέρτερο αγαθό από αυτό που προστατεύεται· γ) η βλάβη πληροί το κριτήριο της μεσότητας, είναι δηλαδή ουσιώδης. Καθένα από τα τρία θεμέλια προσδιορίζει την ηθική σημασία, άρα και τη φύση του πρακτικού προβλήματος το οποίο συνιστά η βλάβη της σωματικής ακεραιότητας του Κ.

Τα δύο πρώτα θεμέλια διαφοροποιούν το παράδειγμά μας από τις παραλλαγές 1 και 2. Στην παραλλαγή 1 ειρηνευμένο είναι ένα περιουσιακό αγαθό του Κ, διακυβευόμενη δε η σωματική ακεραιότητα του αυτουργού Ι, ο οποίος κινδυνεύει να υποστεί ένα κατάγμα. Ο Ι μπορεί να αποτρέψει την επέλευση αυτής της βλάβης, μόνο όμως εάν προξενήσει στον Κ μια πολύ μεγάλη περιουσιακή ζημία. Στην παραλλαγή 2 ειρηνευμένο είναι το περιουσιακό αγαθό του αυτουργού Κ, υπό απειλή δε βρίσκεται η σωματική ακεραιότητα του Ι, ο οποίος κινδυνεύει να υποστεί ένα κατάγμα. Ο Κ μπορεί να αποτρέψει την επέλευση αυτής της βλάβης, μόνο όμως εάν υποστεί ο ίδιος μια πολύ μεγάλη περιουσιακή ζημία. Ο υποστηρικτής του λογοδοτικού μοντέλου θα διατεινόταν ότι μεταξύ των πρακτικών προβλημάτων στα τρία παραδείγματα δεν υπάρχει καμία κρίσιμη διαφορά. Τα αντιπαραβαλλόμενα αγαθά είναι τα ίδια, όπως ίδια είναι και η ένταση της βλάβης τους. Αυτά είναι τα αναγκαία στοιχεία μιας πλήρους περιγραφής του πρακτικού προβλήματος, από τα οποία εξαρτάται και επί των οποίων επιγίνεται η ηθική του σημασία. Αυτά είναι τα αναγκαία και επαρκή θεμέλια του όποιου δικαιώματος. Η συστάθμισή τους, σύμφωνα με την αρχή της *stricto sensu* αναλογικότητας, θα μας δείξει ποια βλάβη έχει μεγαλύτερη ηθική βαρύτητα, προσδιορίζοντας τη δεοντική τιμή των πράξεων του αυτουργού. Το αποτέλεσμα θα είναι το ίδιο και στα τρία παραδείγματα. Αυτό που υπολάβαμε ως θεμέλιο α) βάσει του λογοσυστατικού μοντέλου εδώ δεν θεωρείται κρίσιμο. Δεν είναι αναγκαίο για την πλήρη περιγραφή του πρακτικού προβλήματος, συνεπώς δεν προσδιορίζει την ηθική σημασία των βλαβών. Εν τέλει, δεν αποτελεί ένα αναγκαίο θεμέλιο των δικαιωμάτων.⁵²⁰ Μπορούμε να συμφωνήσουμε με τη θέση του λογοδοτικού μοντέλου;

⁵²⁰ Το υπό α) στοιχείο μπορεί να γίνει δεκτό ως θεμέλιο δικαιωμάτων στο πλαίσιο του λογοδοτικού μοντέλου, μόνο εάν το αντιληφθούμε ως ένα ακόμα υπό στάθμιση ποιοτικό μέγεθος. Πράγματι, υποστηρίζεται ότι η ειρήνευση ενός αγαθού, η κατάσταση δηλαδή κατά την οποία το αγαθό αυτό δεν διατρέχει κανένα κίνδυνο βλάβης, είναι καθ' εαυτήν ένα διακριτό αγαθό. Όταν λοιπόν εξετάζουμε τη δικαιολογησιμότητα της πράξης του Ι δεν θα πρέπει να αρκεστούμε στη συστάθμιση του περιουσιακού του αγαθού και της σωματικής ακεραιότητας του Κ. Στη ζυγαριά δίπλα στη σωματική ακεραιότητα θα πρέπει να τοποθετήσουμε και την ειρήνευσή της, το έτερο αγαθό που προβάλλει η ενέργεια της βίαιης απόθησης. Η απειλούμενη περιουσιακή ζημία του Ι θα πρέπει να είναι αρκετά μεγάλη, ώστε να αντισταθμίζει τη βλάβη όχι μόνο της σωματικής ακεραιότητας του Κ, αλλά και της ειρήνευσής της. Αυτός είναι ένας τρόπος να εξηγηθεί ο όρος του άρθρου 25 παρ.1 Π.Κ., περί της *σημαντικά* κατώτερης κατά το είδος και τη σπουδαιότητα προκληθείσας βλάβης από τη βλάβη που απειλήθηκε. Είναι όμως αλήθεια ότι η κατάσταση της ειρήνευσης ενός αγαθού έχει αξία διακριτή από

Στο βασικό παράδειγμα, η βλάβη του K δεν είναι κάτι που μπορεί να αποτραπεί ή να μην αποτραπεί, όπως η καταστροφή των οικογενειακών τιμαλφών του I. Είναι κάτι που μπορεί να προκληθεί ή να μην προκληθεί από τον I. Στην παραλλαγή 2 η βλάβη του I είναι ακριβώς η ίδια: μια μέσης βαρύτητας, ήτοι ουσιώδους τρώση της σωματικής ακεραιότητας. Πρόκειται όμως για μια βλάβη που μπορεί να αποτραπεί ή να μην αποτραπεί, όχι για μια βλάβη που μπορεί να προκληθεί ή να μην προκληθεί από τον αυτουργό, όπως στο βασικό παράδειγμα. Υπό το πρίσμα του λογοδοτικού μοντέλου, ίδια βλάβη σημαίνει ίδιο πρακτικό πρόβλημα, ίδιας βαρύτητας ηθική και κανονιστική σημασία. Για το λογοσυστατικό μοντέλο αυτό δεν ισχύει. Το εάν ένας κίνδυνος απειλεί εξαρχής ένα αγαθό ή στρέφεται προς αυτό μέσω μιας πράξης ενός άλλου προσώπου είναι απολύτως κρίσιμο για την ηθική σημασία του προβλήματος, δηλαδή για την ίδια του τη φύση, διότι κάτι τέτοιο ενδέχεται να επηρεάζει τη σχέση ισότητας των δύο προσώπων. Και ασφαλώς αυτό δεν είναι ένα ηθικώς ασήμαντο ζήτημα. Ο απολογητής του λογοδοτικού μοντέλου θα επέμενε ότι αυτό που απαιτεί, επιτρέπει ή απαγορεύει η αρχή της ισότητας είναι αυτό που απαιτεί, επιτρέπει ή απαγορεύει η αρχή της αναλογικότητας. Κρίσιμα είναι αποκλειστικά και μόνο τα μεγέθη που υποβάλλονται σε συστάθμιση, βάσει της τελευταίας. Κάτι τέτοιο θα ισοδυναμούσε βέβαια με πλήρη κανονιστική απορρόφηση της αρχής της ισότητας από αυτήν της αναλογικότητας ή, στην καλύτερη περίπτωση, με υπαγωγή σε αυτήν ως ενός ακόμη υπό στάθμιση αγαθού. Η ισχύς της αρχής της αναλογικότητας προϋποθέτει, όπως ήδη γνωρίζουμε, τον εξανδραποδισμό των θεμελιωδέστερων ηθικών κατηγοριών: της ισότητας και της αξιοπρέπειας των προσώπων. Έτι μία φορά θα διαπιστώσουμε ότι αυτό δεν μπορεί να γίνει ανεκτό στα πλαίσια μιας θεωρίας δικαιωμάτων.

Σε περιπτώσεις, όπως του βασικού μας παραδείγματος και της παραλλαγής 1, όπου μπορούμε να μιλήσουμε για μια κατάσταση ανάγκης, όπου δηλαδή το αντικεί-

αυτήν του ίδιου του αγαθού; Εάν η αξία ενός αγαθού είναι ισοδύναμη με την απαξία της οριστικής τρώσης του, τότε και η αξία της ειρήνευσης του αγαθού αυτού είναι ισοδύναμη με την απαξία της διακινδύνευσής του. Η απαξία όμως της βλάβης, όταν αυτή επέλθει, *απορροφά* την απαξία της διακινδύνευσης. Η κατάσταση της διακινδύνευσης δεν αποτελεί παρά ένα αναγκαίο προστάδιο της βλάβης. Ο I δεν μπορεί να επιφέρει μια βλάβη στη σωματική ακεραιότητα του K, παρακάμπτοντας το προστάδιο αυτό. Η αξιολόγηση λοιπόν της βλάβης ενός αγαθού εμπεριέχει ήδη κατ' αναγκαιότητα και την αξιολόγηση της διακινδύνευσής του. Αυτό σημαίνει ότι στην απαξία της πρώτης έχει ήδη υπολογιστεί και η απαξία της δεύτερης. Κατ' αντιστροφή, θα λέγαμε ότι η απαξία της δεύτερης δεν είναι ανεξάρτητη από την απαξία της πρώτης, αλλά έλκεται από αυτήν, αποτελώντας απλώς ένα κλάσμα της. Ως εκ τούτου, η τοποθέτηση στη ζυγαριά της προσβολής της ειρήνευσης ενός αγαθού δίπλα στο ίδιο το αγαθό θα συνεπαγόταν τον ει διπλούν υπολογισμό της απαξίας της. Επιπλέον, εάν η αξία της κατάστασης ειρήνευσης ενός αγαθού αποτελεί ένα αυτοτελές κανονιστικό μέγεθος το οποίο μπορεί να υποβληθεί σε στάθμιση, τότε γιατί να μη συνεκτιμήσουμε και την αξία της ειρήνευσης του περιουσιακού αγαθού του I, η οποία έχει επίσης ανατραπεί; Σε τι διαφέρει αυτό το παράδειγμα από εκείνο κατά το οποίο δύο αγαθά τελούν σε κίνδυνο και ο αυτουργός I είναι σε θέση να αποτρέψει την πραγμάτωση μόνο του ενός; Ο απολογητής του λογοδοτικού μοντέλου θα είχε απόλυτο δίκιο, εάν αναγνώριζε την κρισιμότητα του γεγονότος πως για την ανατροπή της ειρήνευσης της σωματικής ακεραιότητας του K υπεύθυνος είναι ο I. Αυτό όμως συνιστά ήδη ανασκευή της αρχικής του θέσης, καθώς πλέον γίνεται δεκτό ότι, από ηθική σκοπιά, σημασία δεν έχει η ίδια η διατάραξη της ειρήνευσης, αλλά το ποιος είναι υπεύθυνος για αυτήν. Σε αντίθεση όμως με την όποια αξία έχει η ειρήνευση ενός αγαθού, η ευθύνη για την ανατροπή της δεν είναι ένα υπό στάθμιση μέγεθος. Επ' αυτού θα επανέλθουμε λίγο αργότερα. Για τη θεώρηση της ειρήνευσης ενός αγαθού ως υπό στάθμιση μεγέθους, βλ. Νικολάου Κ. Ανδρουλάκη, *Ποινικό Δίκαιο: Γενικό Μέρος*, 396, 431-432, υπ. 118.

μενο της δικαιολόγησης είναι η μετακύλιση του κινδύνου τρώσης ενός αγαθού προς το αγαθό ενός άλλου προσώπου, το πρώτο μας βήμα για τη διάγνωση των δικαιωμάτων των μερών είναι να διαπιστώσουμε εάν οι βλάβες που είναι εύλογο να πιστεύουμε ότι θα προκληθούν με τον ένα ή με τον άλλο τρόπο είναι τουλάχιστον μέσης βαρύτητας, ήτοι υπερβαίνουν την ένταση μιας ασήμαντης ή όλως ελαφράς προσβολής και μπορούν βάσιμα να αξιολογηθούν ως ουσιώδεις.⁵²¹ Η υπέρβαση του ορίου της μεσότητας είναι απαραίτητη, διότι καθιστά δυνατή την ιεραρχική διαφοροποίηση των αγαθών ως προς την αξία τους. Λέγοντας «δυνατή», εννοούμε «κανονιστικώς κρίσιμη»· εννοούμε ότι πάνω από αυτό το όριο, ο ιεραρχικός συσχετισμός των αγαθών θα πρέπει να ληφθεί υπ' όψιν κατά τη διάγνωση των δικαιωμάτων.⁵²² Εφόσον πληρούται η προϋπόθεση της μεσότητας, το επόμενο βήμα μας είναι να εξετάσουμε την ιεραρχική σχέση στην οποία τελούν τα δύο αγαθά ως προς την αξία τους. Αυτό ισοδυναμεί με το να αντιπαραβάλλουμε την αρνητική ηθική σημασία ή την απαξία της μέσης βαρύτητας βλάβης των δύο αγαθών.⁵²³ Εάν το ειρηνευμένο αγαθό είναι

⁵²¹ Κάτι τέτοιο προϋποθέτει βέβαια τη δυνατότητα διαβάθμισης των βλαβών που μπορεί να υποστεί ένα αγαθό, δυνατότητα που δεν χαρακτηρίζει το αγαθό της ζωής.

⁵²² Έστω ότι αυτό δεν συμβαίνει. Έστω δηλαδή ότι από την απόθεση ο Κ κινδυνεύει να αποκομίσει μια ανεπαίσθητη εκδορά στη χειρότερη περίπτωση. Εδώ η βλάβη του ειρηνευμένου αγαθού δεν υπερβαίνει το όριο της μεσότητας, πάνω από το οποίο καθίσταται κανονιστικώς κρίσιμη, και άρα λαμβάνεται υπ' όψιν, η ιεραρχική σχέση των αγαθών. Ως εκ τούτου, η αξιακή υπεροχή του αγαθού της σωματικής ακεραιότητας δεν εκδηλώνεται κανονιστικά. Πλέον, για να θεμελιωθεί η ελευθερία του Ι, δεν απαιτείται ως αντιστάθμισμα μια πολύ μεγάλη βλάβη, όπως η απώλεια των οικγενειακών τιμαλφών· αρκεί και μια μέσης βαρύτητας επαπειλούμενη περιουσιακή βλάβη. Ο Ι θα ήταν, για παράδειγμα, ελεύθερος να απωθήσει τον Κ για να περισώσει αντικείμενα απαραίτητα για την κάλυψη βιοτικών του αναγκών, όπως είδη ρουχισμού. Αρνηση αυτής της ελευθερίας, ήτοι της ισχύος του λόγου να προβεί στην απωστική ενέργεια, θα ισοδυναμούσε με ανατροπή της σχέσης ισότητας που τον συνδέει με τον Κ, καθώς το ηθικώς ασήμαντο πρόβλημα που θα δημιουργούσε στον τελευταίο θα ήταν ικανό να του στερήσει ένα λόγο υπέρ της επίλυσης του δικού του ηθικώς σημαντικότερου προβλήματος. Ο απολογητής του λογοδοτικού μοντέλου θα διατεινόταν πως και εδώ έχει παρεισφρήσει η εφαρμογή της αρχής της αναλογικότητας. Για τη θεμελίωση της ελευθερίας του Κ απαιτείται, θα έλεγε, μια ορισμένη αναλογία μεταξύ των κρίσιμων ποιοτικών και ποσοτικών μεγεθών, η οποία στο παράδειγμά μας πράγματι εξασφαλίζεται. Ο βαθμός της αξιακής υπεροχής της σωματικής ακεραιότητας έναντι του περιουσιακού αγαθού θα πρέπει να υπερκαλυφθεί -και πράγματι υπερκαλύπτεται- από τη διαφορά στη σπουδαιότητα της βλάβης που υφίστανται τα δύο αγαθά. Έχουμε δηλαδή να σταθμίσουμε αφενός την εντελώς επουσιώδη βλάβη ενός σημαντικού αγαθού και αφετέρου την πολύ μεγάλη βλάβη ενός λίγο λιγότερο σημαντικού αγαθού. Είναι ξεκάθαρο προς τα πού κλίνει η ζυγαριά. Είδαμε όμως πως, όταν λέμε ότι το αγαθό της σωματικής ακεραιότητας είναι ανώτερο στην ιεραρχία των αξιών από ένα περιουσιακής φύσης αγαθό, εννοούμε απλώς ότι οι μέσης βαρύτητας βλάβες της σωματικής ακεραιότητας έχουν μεγαλύτερη ηθική σημασία από τις μέσης βαρύτητας βλάβες της περιουσίας. Στην περίπτωση λοιπόν που η βίαιη απόθεση ενός παρειρισκόμενου από τον Ι προκαλεί στον πρώτο μια πολύ ελαφρά ή ασήμαντη σωματική βλάβη ή είναι εύλογο να πιστέψουμε ότι θα προκαλέσει μια τέτοια βλάβη, η επίκληση της αξιακής υπεροχής του αγαθού της σωματικής ακεραιότητας από μέρους του θα ήταν καταχρηστική. Για τη διαπίστωση της καταχρηστικότητας δεν χρειάστηκε να αναζητήσουμε καμία σχέση αναλογίας μεταξύ των δύο βλαβών. Το μόνο που λάβαμε υπ' όψιν μας ήταν η πλήρωση του όρου της μεσότητας και από τις δύο. Είναι σημαντικό να διαπιστώσουμε πως καταχρηστική δεν χαρακτηρίζουμε την άσκηση ενός δικαιώματος, αλλά την επίκληση ενός αληθούς ισχυρισμού, αναγκαίου για τη θεμελίωσή του. Το γεγονός που καθιστά καταχρηστική αυτήν την επίκληση αποτελεί εμπόδιο για τη θεμελίωση της ισχύος του δικαιώματος και όχι για την άσκησή του σαν να ήταν ήδη ισχυρό.

⁵²³ Εδώ μας ενδιαφέρει η ηθική σημασία της βλάβης καθ' εαυτήν, όχι του προς επίλυση πρακτικού προβλήματος. Εξετάζουμε δηλαδή το πόσο σημαντικό είναι από ηθική/αξιακή σκοπιά να υφίσταται κανείς ένα κάταγμα ή μια περιουσιακή ζημία. Το εάν οι βλάβες αυτές είναι το αποτέλεσμα ενός ατυχήματος ή μιας σκόπιμης ενέργειας δεν μας απασχολεί ακόμα.

ιεραρχικά ανώτερο, όπως συμβαίνει στο βασικό παράδειγμα, τότε ο λόγος υπέρ της μετακύλισης του κινδύνου σε αυτό το αγαθό απωθείται χάριν της ισότητας του φορέα του με τον αυτουργό, ανεξάρτητα από το ύψος της περιουσιακής βλάβης που ο τελευταίος σκοπεί να αποτρέψει. Η ηθική σημασία της *πραγματικής* έντασης των βλαβών δεν αντιπαραβάλλεται. Ο έλεγχός μας σταματάει τη στιγμή που διαπιστώνουμε ότι το ειρηνευμένο αγαθό είναι αξιακά υπέρτερο, κάτι που συμβαίνει με την αντιπαραβολή δύο μέσης βαρύτητας βλαβών των αγαθών. Τη στιγμή αυτή η πραγματική ένταση, η οποία μπορεί να υπερβαίνει κατά πολύ το όριο της μεσότητας, όπως στην περίπτωση της καταστροφής των οικογενειακών τιμαλφών, παύει να είναι κρίσιμη. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι αυτό που απωθεί τη συνηγορία του κινδύνου καταστροφής των οικογενειακών τιμαλφών του I υπέρ του βίαιου παραμερισμού του K είναι ο κίνδυνος της ουσιώδους βλάβης ενός υπέρτερου αγαθού του τελευταίου που προκαλείται από την ενέργεια του αυτουργού. Ο I θα αποκτούσε μια πλεονεκτική έναντι του K θέση εντός του κανονιστικού πεδίου, εάν αναγνωρίζαμε την ισχύ ενός τέτοιου λόγου, εάν τον χρίζαμε αρμόδιο να λάβει μια απόφαση για ένα αγαθό του τελευταίου, μεταθέτοντας σε αυτόν τον κίνδυνο μια ουσιώδους βλάβης, προκειμένου να προστατεύσει έστω και από μια μεγαλύτερη βλάβη ένα υποδεέστερο δικό του αγαθό.

Δεν ακριβολογούμε όμως, όταν λέμε ότι το πρόβλημα με την ισότητα δημιουργείται από την αναγνώριση στον I της αρμοδιότητας να αποφασίσει την πρόκληση μιας ουσιώδους βλάβης σε ένα αξιακά *σημαντικότερο* αγαθό του K. Το ίδιο πρόβλημα θα ανέκυπτε, ακόμα και αν το αγαθό αυτό ήταν εξίσου σημαντικό με το αγαθό του I ή και λίγο υποδεέστερο. Αυτό συμβαίνει στην παραλλαγή 1. Ο όρος της μεσότητας ικανοποιείται και εδώ. Η σωματική ακεραιότητα του I απειλείται με μια ουσιώδη βλάβη, καθώς ο αυτουργός διατρέχει τον κίνδυνο να υποστεί ένα κάταγμα. Η πραγμάτωση αυτού του κινδύνου μπορεί να αποφευχθεί, εάν και μόνο εάν ο I τελέσει την πράξη *f*, προκαλώντας μια πολύ μεγάλη περιουσιακή ζημία στον K. Σε αυτό το στάδιο, όπως γνωρίζουμε, η πλεονάζουσα περιουσιακή βλάβη δεν λαμβάνεται υπ' όψιν. Σημασία έχει ότι η βλάβη είναι ουσιώδης, ότι πληροί τον όρο της μεσότητας. Με την ολοκλήρωση και του επόμενου βήματος διαπιστώνουμε ότι το απειλούμενο αγαθό είναι αξιακά υπέρτερο του ειρηνευμένου αγαθού. Σημαίνει άραγε αυτό ότι ο I είναι ελεύθερος να μετακυλίσει τον κίνδυνο στον K; Η απάντηση είναι και εδώ αρνητική. Η κατάφαση της ισχύος ενός λόγου υπέρ της μετακύλισης θα ανέτρεπε και πάλι τη σχέση ισότητας μεταξύ των I και K, καθώς θα αναγνωριζόταν στον πρώτο η αρμοδιότητα να αποφασίσει την πρόκληση μιας ουσιώδους βλάβης σε ένα αγαθό του δεύτερου, προκειμένου να αποτρέψει μια βλάβη μέσης βαρύτητας σε ένα δικό του αγαθό *παρεμφερούς* αξίας. Για τη θεμελίωση της ισχύος ενός *pro tanto* λόγου και της σχετικής ελευθερίας του I δεν αρκεί απλώς το απειλούμενο αγαθό να υπερτερεί αξιακά σε σχέση με το ειρηνευμένο· θα πρέπει η βλάβη που απειλείται να υπερακοντίζει *κατά πολύ* ως προς την ηθική της σημασία αυτήν που τελικά προκλήθηκε. Ή, όπως το διατυπώνει ο ποινικός μας νομοθέτης, θα πρέπει «η βλάβη που προκλήθηκε στον άλλο να είναι σημαντικά κατώτερη κατά το είδος και τη σπουδαιότητα από τη βλάβη που απειλήθηκε». Γιατί όμως συμβαίνει αυτό; Πώς δικαιολογείται ο όρος της μεγάλης αξιακής διαφοράς μεταξύ των δύο βλαβών;

Είδαμε ότι χρησιμοποιώντας τα θεωρητικά μέσα που μας παρέχει το λογοδοτικό μοντέλο, δεν μπορέσαμε να καταλήξουμε σε μια ικανοποιητική απάντηση. Η ειρήνευση της περιουσίας του K δεν μπορεί να ιδωθεί ως ένα *αυτοτελές* υπό στάθμιση αγαθό, ικανό να επηρεάσει τον συσχετισμό των αξιών. Κρίσιμο για τη θεμελίωση των δικαιωμάτων των μερών είναι το γεγονός πως για τη διασάλευση της ειρήνευσης του αγαθού του K υπεύθυνος είναι ο I . Ελλείπει όμως της διάστασης του βάρους, το γεγονός αυτό δεν μπορεί να υποβληθεί σε στάθμιση. Σε τι έγκειται λοιπόν η κρισιμότητά του αναφορικά με τη θεμελίωση των δικαιωμάτων των μερών; Μπορούμε, ακολουθώντας το λογοσυστατικό μοντέλο, να φωτίσουμε τη *ratio* της σχετικής πρόβλεψης του άρθρου 25 παρ.1 Π.Κ.; Μπορεί το μοντέλο αυτό να επιτύχει εκεί όπου απέτυχε η αρχή της αναλογικότητας;

Η θεώρηση των δικαιωμάτων ως αρμών του λόγου μας επιβάλλει, κατ' αρχάς, να αντιληφθούμε τη σχέση ουσιαστικής ισότητας που συνδέει τους I και K ως ένα δικαιολογητικό ορόσημο. Καθώς τώρα η αναγνώριση της ισχύος ενός *pro tanto* λόγου υπέρ της μετακύλισης του κινδύνου από το αγαθό του I στο αγαθό του K προσδίδει στον πρώτο ένα κανονιστικό πλεονέκτημα έναντι του δεύτερου, τίθεται το ερώτημα εάν το πλεονέκτημα αυτό είναι σύμφωνο με την αρχή της ισότητας. Για ποιο πλεονέκτημα όμως μιλάμε; Το κανονιστικό πλεονέκτημα του I συνίσταται στην πρόσκτηση της εξουσίας να λάβει μια απόφαση για ένα αγαθό του K ή, πιο συγκεκριμένα, για την πρόκληση μιας βλάβης στο αγαθό αυτό. Κάνουμε λόγο για εξουσία, διότι στην πραγματικότητα ο I , στρέφοντας τον κίνδυνο προς τον K , του επιβάλλει το καθήκον να ανεχθεί τη συγκεκριμένη βλάβη. Αντιστοίχως, το κανονιστικό μειονέκτημα του K έγκειται στην απώλεια της ασυλίας του έναντι του I αναφορικά με το καθήκον αυτό. Μιλώντας λοιπόν για κανονιστικά πλεονεκτήματα και μειονεκτήματα, στην πραγματικότητα αναφερόμαστε σε σχέσεις δικαιωμάτων και σε τελευταία ανάλυση σε σχέσεις αξιώσεων και καθηκόντων: το κανονιστικό πλεονέκτημα του I ανάγεται εν τέλει σε μια αξίωσή του έναντι του K · η συσχετική προς αυτό το δικαίωμα κατηγορία, το καθήκον, είναι το μειονέκτημα του K .

Προϋπόθεση για να αναπτυχθεί μια κανονιστική σχέση μεταξύ δύο προσώπων είναι, όπως γνωρίζουμε, η δυνατότητα της αιτιακής τους συνάφειας. Το θεμέλιο του κανονιστικού πλεονεκτήματος του I έναντι του K θα πρέπει λοιπόν να αναζητηθεί σε μια υποκειμένη αιτιακή σχέση μεταξύ των δύο. Αντικείμενο της σχέσης αυτής είναι οι δύο βλάβες. Η αιτιακή τους συνάφεια, άρα και ο συσχετισμός των υποκειμένων τους, έγκειται στο ότι η αποτροπή της μιας βλάβης είναι δυνατή, μόνο εάν προκληθεί η άλλη. Πώς όμως δύο εμπειρικής φύσεως αλήθειες μπορούν να αποτελέσουν το θεμέλιο μιας κανονιστικής σχέσης; Η απάντηση είναι: εάν και μόνο εάν τις θεωρήσουμε ως δύο πρακτικά προβλήματα, ως δυνατικούς λόγους προς το πράττειν. Στην παραλλαγή 1, που εξετάζουμε, το βασικό πρόβλημα που καλείται να αντιμετωπίσει ο αυτουργός I είναι ο κίνδυνος του κατάγματος που διατρέχει ο ίδιος. Το πρόβλημα αυτό μπορεί να επιλυθεί μόνο με την τέλεση της f , η οποία όμως συναπάγεται τη μετακύλιση του κινδύνου στον K και την πρόκληση σε αυτόν μιας ουσιώδους περιουσιακής ζημίας. Αυτό είναι ένα επιπλέον πρόβλημα για τον I . Τούτο το πρόβλημα συνηγορεί υπέρ της παράλειψης της f . Το κρίσιμο όμως ερώτημα για τη θεμελίωση των δικαιωμάτων είναι εάν το πρώτο πρόβλημα συνηγορεί υπέρ της

τέλεσης της συγκεκριμένης πράξης ή εάν η συνήθης αυτή κανονιστική σημασία απωθείται από το δεύτερο πρόβλημα χάριν της διατήρησης της σχέσης ουσιαστικής ισότητας μεταξύ των δύο προσώπων. Εάν συμβαίνει το πρώτο, τότε θα έχουμε θεμελίωση ενός κανονιστικού πλεονεκτήματος του αυτουργού, συνιστάμενου σε ένα πλέγμα δικαιωμάτων (μιας ελευθερίας, μιας εξουσίας και μιας αξίωσης) του έναντι του Κ. Εάν συμβαίνει το δεύτερο, αυτό θα οφείλεται στο ότι το πλεονέκτημα του Ι δεν είναι σύμφωνο με την αρχή της ουσιαστικής ισότητας που τον συνδέει με τον Κ. Το εάν ισχύει ο *pro tanto* λόγος εξαρτάται λοιπόν από το εάν το πλεονέκτημα του Ι μπορεί να ιδωθεί ως κανονιστικό, εάν συνάδει με την ιδέα της ουσιαστικής ισότητας των δύο προσώπων. Αυτή είναι η γενική αντίληψη των δικαιωμάτων ως αρμών του λόγου.

Πώς όμως μπορούμε να γνωρίζουμε εάν ένα πλεονέκτημα εναρμονίζεται με την αρχή της ουσιαστικής ισότητας; Τα μόνα δεδομένα που έχουμε στη διάθεσή μας είναι τα δύο πρακτικά προβλήματα που αντιμετωπίζει ο Ι, η ακριβής κανονιστική σημασία των οποίων είναι αδύνατο να προσδιοριστεί, προτού αποφανθούμε περί των αρμών του λόγου, περί του ποιος έχει το δικαίωμα να αποφασίσει για τα δύο αγαθά. Αυτή η γνώση είναι όμως αρκετή για τον προσδιορισμό των δικαιωμάτων. Διότι αντιμετωπίζοντας τους δύο κινδύνους ως πρακτικά προβλήματα, ως δυνητικούς *pro tanto* πρακτικούς λόγους, ο Ι έχει εισέλθει στο πεδίο της κανονιστικότητας, ανταποκρινόμενος ήδη στις επιταγές του λόγου. Τούτη η αντιμετώπιση ταυτίζεται με την αναγνώριση της σωματικής του ακεραιότητας και της περιουσίας του Κ ως αγαθών άξιων προστασίας· ισοδύναμα, ταυτίζεται με την αναγνώριση της απαξίας της βλάβης τους. Η αξία συγκεκριμένων όψεων του ανθρώπινου βίου ή, πράγμα που είναι το ίδιο, η ηθική απαξία της βλάβης τους είναι η κρίσιμη κατηγορία που καθιστά δυνατό το ίδιο το κανονιστικό φαινόμενο, την ίδια την ισχύ των πρακτικών λόγων. Χωρίς την κατηγορία της αξίας, γεγονότα που λαμβάνουν χώρα εντός του αιτιακού πλέγματος του φυσικού κόσμου δεν θα μπορούσαν να συνηγορήσουν υπέρ μιας πράξης, να αποτελέσουν το δικαιολογητικό της έρευνας, να θεμελιώσουν κανονιστικές σχέσεις δικαιωμάτων μεταξύ προσώπων. Για να διαπιστώσουμε λοιπόν εάν το πλεονέκτημα του Ι είναι σύμφωνο με την αρχή της ουσιαστικής ισότητας, κάτι που είναι αναγκαίο προκειμένου ο κίνδυνος τρώσης της σωματικής του ακεραιότητας να αποτελέσει για τον ίδιο ένα λόγο υπέρ της τέλεσης της *f*, θα πρέπει να στρέψουμε την προσοχή μας στην αρνητική ηθική σημασία, ήτοι στην απαξία των δύο βλαβών.

Η απαξία μιας βλάβης προσδιορίζεται από τα κριτήρια του είδους και της σπουδαιότητάς της, δηλαδή από την αξία του αγαθού που πλήττεται και από την ένταση του πλήγματος που το αγαθό αυτό υφίσταται. Θα μεταθέσουμε για λίγο αργότερα κάποιες απαραίτητες διευκρινίσεις αναφορικά με το κριτήριο της σπουδαιότητας και θα επικεντρωθούμε στο ζήτημα της θεμελίωσης του κανονιστικού πλεονεκτήματος. Παρατηρούμε τώρα ότι η απαξία μιας βλάβης δεν συσχετίζεται εννοιολογικά με την απαξία κάποιας άλλης. Το πόσο μεγάλη είναι η αξία του ενός πληττόμενου αγαθού δεν εξαρτάται από την αξία του έτερου. Ομοίως, οι βαθμοί βλάβης των δύο αγαθών δεν συναρτώνται μεταξύ τους, υπό την έννοια ότι ο ένας δεν προσδιορίζει τον άλλο ούτε προσδιορίζεται από αυτόν. Δεν συμβαίνει όμως το ίδιο με τις έννοιες του μειονεκτήματος και του πλεονεκτήματος και τούτο διότι αμφοτέρως

αναφέρονται σε μία και την αυτή σχέση μεταξύ δύο προσώπων. Οι δύο έννοιες είναι αλληλένδετες εννοιολογικά, καθότι το μειονέκτημα του ενός ταυτίζεται με το πλεονέκτημα του άλλου. Κατά συνέπεια, όσο μεγάλο είναι το μειονέκτημα τόσο μεγάλο θα είναι και το πλεονέκτημα. Ένα δικαίωμα λοιπόν, ως μια κανονιστική *σχέση* πλεονεκτήματος-μειονεκτήματος μεταξύ δύο προσώπων, δεν μπορεί να βασιστεί σε δύο ασύνδετα μεταξύ τους κανονιστικά μεγέθη. Θεμέλιο του δικαιώματος δεν μπορεί να είναι η ηθική σημασία των δύο βλαβών καθ' εαυτήν, αλλά η *σχέση* μεταξύ των δύο ηθικών σημασιών, όπως αυτή αποτυπώνεται στη *διαφορά* τους.

Έστω λοιπόν ότι η ηθική σημασία της βλάβης του απειλούμενου αγαθού είναι μεγαλύτερη από την ηθική σημασία της βλάβης του ειρηνευμένου αγαθού. Σύμφωνα με την αρχή της αναλογικότητας, αυτό θα αρκούσε για τη θεμελίωση του δικαιώματος τέλεσης της *f*. Για το λογοσυστατικό μοντέλο ο υπερκερασμός από μόνος του δεν φτάνει. Η διαφορά στην ηθική σημασία των δύο βλαβών θα πρέπει να είναι αρκετά μεγάλη, ώστε να αντισταθμίζει το πλεονέκτημα του I έναντι του K. Με άλλα λόγια, θα πρέπει να είναι τόσο μεγάλη όσο μεγάλο είναι και το πλεονέκτημα αυτό. Ποιο είναι όμως το μέγεθος του πλεονεκτήματος; Καθώς πρόκειται για την απόφαση πρόκλησης μιας βλάβης στο ειρηνευμένο αγαθό του K, το πλεονέκτημα του I (και αντίστοιχα το μειονέκτημα του K) είναι τόσο μεγάλο όσο μεγάλη είναι και η ηθική σημασία της βλάβης αυτής. Προκειμένου λοιπόν το πλεονέκτημα να καταστεί κανονιστικό, ήτοι ένα δικαίωμα, θα πρέπει η απαξία της βλάβης του απειλούμενου αγαθού να υπερακοντίζει την απαξία της βλάβης του ειρηνευμένου αγαθού *εις διπλούν*. Εξ ου και η απαίτηση του ποινικού νομοθέτη η απαξία της βλάβης του ειρηνευμένου αγαθού να είναι *σημαντικά* κατώτερη αυτής του απειλούμενου αγαθού, προκειμένου να αρθεί ο άδικος χαρακτήρας της *f*. Δεν έχουμε λοιπόν ένα νέο υπό στάθμιση ποιοτικό μέγεθος, την ειρήνευση του αγαθού του K, το οποίο τοποθετείται στον αξιακό ζυγό· έχουμε ένα νέο νόμο της στάθμισης, ο οποίος ταυτίζεται με την επιταγή της αρχής της ισότητας στις περιπτώσεις μετακύλισης κινδύνου. Η αρχή της ισότητας επιβάλλει τη διπλή προσμέτρηση της ηθικής απαξίας της βλάβης του ειρηνευμένου αγαθού, ώστε η αντιστάθμισή της να ισοδυναμεί με αντιστάθμιση του μειονεκτήματος του K.

Ας έλθουμε τώρα στις οφειλόμενες διευκρινίσεις αναφορικά με το κριτήριο της σπουδαιότητας. Η πρώτη διευκρίνιση αφορά στη σχέση προτεραιότητας ανάμεσα στα δύο κριτήρια. Κατά νου θα πρέπει να έχουμε πάντα τη διάκριση ανάμεσα στη *συγκεκριμένη* ένταση μιας βλάβης και στο όριο της μεσότητας, η επίκληση του οποίου είναι αναγκαία για την εφαρμογή του κριτηρίου του είδους της βλάβης, για τον προσδιορισμό της συγκριτικής αξίας των αγαθών. Το κριτήριο της *συγκεκριμένης* σπουδαιότητας καθίσταται κρίσιμο μόνο στην περίπτωση που το απειλούμενο αγαθό είναι αξιακά υπέρτερο σε σχέση με το ειρηνευμένο αγαθό. Όταν συμβαίνει το αντίστροφο, όπως στο βασικό μας παράδειγμα, η συγκεκριμένη σπουδαιότητα δεν λαμβάνεται υπ' όψιν. Η έρευνα μας ολοκληρώνεται τη στιγμή που θα διαπιστώσουμε ότι το ειρηνευμένο αγαθό υπερέχει αξιακά του απειλούμενου. Ο ρόλος του κριτηρίου της συγκεκριμένης σπουδαιότητας είναι να θέσει κανονιστικά εμπόδια στη μετακύλιση ενός κινδύνου από το αξιακά υπέρτερο στο αξιακά υποδεέστερο αγαθό· δεν είναι να καταστήσει δυνατή τη μετακύλιση από το υποδεέστερο στο υπέρτερο αγαθό.

Η τελευταία είναι αποκλεισμένη ανεξάρτητα από τη συγκεκριμένη σπουδαιότητα των βλαβών.

Η δεύτερη διευκρίνιση έχει να κάνει με τη φύση του κριτηρίου της σπουδαιότητας. Θα πρέπει να παρατηρήσουμε ότι η ένταση της βλάβης αντανακλά όχι μόνο ποσοτικές, αλλά πρωτίστως ποιοτικές εκτιμήσεις. Μια αμυχή συνιστά μια βλάβη της σωματικής ακεραιότητας μικρότερη έντασης σε σχέση με ένα κάταγμα άκρου ή με έναν ακρωτηριασμό. Εδώ όμως αναφερόμαστε σε μια ποιοτική διαφοροποίηση των βλαβών, για τη διάγνωση της οποίας είναι απαραίτητο να προβούμε σε μια σειρά από ουσιαστικές αξιολογικές κρίσεις. Μπορούμε για κάθε αγαθό η τρώση του οποίου είναι επιδεκτική διαβάθμισης να συντάξουμε έναν κατάλογο όλων των δυνατών βλαβών και στη συνέχεια να τις κατατάξουμε ανάλογα με τη σπουδαιότητά τους σε μια ιεραρχική κλίμακα. Τόσο η σύνταξη του καταλόγου, όσο και η ιεραρχική του διάρθρωση αποτελεί ένα αμιγώς αξιολογικό έργο, για την ολοκλήρωση του οποίου καμία ποσοτική εκτίμηση *καθ' εαυτήν* δεν είναι κρίσιμη. Στην περίπτωση λοιπόν της αμυχής, του κατάγματος άκρου και του ακρωτηριασμού άκρου μπορούμε να μιλάμε για διαφορετικά είδη βλάβης της σωματικής ακεραιότητας, δίνοντας έμφαση στο ποιοτικό χαρακτήρα της κατηγοριοποίησής τους. Το γεγονός φυσικά ότι τα τρία είδη βλάβης βρίσκονται αντίστοιχα στη βάση, στο μέσον και στην κορυφή της ιεραρχικής κλίμακας μας επιτρέπει να μιλάμε για βλάβες διαφορετικής έντασης. Στην πραγματικότητα όμως η διαβάθμιση της έντασης αντανακλά τις ουσιαστικές αξιολογικές εκτιμήσεις βάσει των οποίων συντάχθηκε ο κατάλογος.⁵²⁴ Ως εκ τούτου, η ίδια η ένταση θα πρέπει να γίνει αντιληπτή ως ένα ποιοτικό μέγεθος.

⁵²⁴ Θα μπορούσε να αντιταχθεί πως τόσο η κατηγοριοποίηση των βλαβών ενός αγαθού σε είδη όσο και, συνακόλουθα, η ιεραρχική τους κατάταξη αντανακλούν ποσοτικά δεδομένα. Για παράδειγμα, ανάλογα με το βάθος και την έκτασή της, μια πληγή μπορεί να χαρακτηριστεί ως μικρή, μεσαία ή μεγάλης βαρύτητας βλάβη. Κάνοντας λοιπόν λόγο για μια *αμυχή*, αναφερόμαστε απλώς σε ένα επιδερμικό κόψιμο, το οποίο διαφοροποιείται από άλλα είδη πληγών μόνο ως προς το ποσοτικό κριτήριο του βάθους και της έκτασης. Το ίδιο μπορεί να ειπωθεί και για άλλα είδη βλάβης της υγείας, όπως τα εγκαύματα. Μολονότι υπάγονται στο ίδιο είδος βλάβης, εγκαύματα διαφορετικού βαθμού και έκτασης απαντούν σε όλο το ιεραρχικό φάσμα των βλαβών της υγείας. Δεν θα ήμασταν όμως ακριβείς, εάν ισχυριζόμασταν ότι μια αμυχή συνιστά μια ασήμαντη βλάβη της υγείας, επειδή δεν πρόκειται για μια αρκετά βαθιά πληγή. Διότι ποιο είναι το μέτρο βάσει του οποίου θα κρίνουμε ότι μια πληγή είναι *αρκούντως* βαθιά; Το ότι μπορούμε να φανταστούμε περισσότερο ή λιγότερο βαθιές πληγές δεν σημαίνει απολύτως τίποτα για τη σπουδαιότητά τους. Όπως γνωρίζουμε, ο βαθμός έντασης μιας βλάβης είναι ένα ποσοτικό μέγεθος, το οποίο μπορεί μεν να αντιπαραβληθεί με ένα άλλο ποσοτικό μέγεθος, αυτή όμως η ανταπαραβολή δεν έχει καμία κανονιστική σημασία. Είναι σαν συγκρίνουμε δύο απόλυτα αριθμητικά και να διαπιστώνουμε ότι το 1 είναι μικρότερο του 2. Αυτό που καθιστά κρίσιμη τη διαφοροποίηση του βαθμού είναι πάντοτε ένα ποιοτικό κριτήριο. Η ασήμαντοτητα της αμυχής ως βλάβης της υγείας οφείλεται στη φύση της, στα ποιοτικά γνωρίσματα που τη διακρίνουν από άλλα είδη βλάβης: μια αμυχή είναι απλώς η λύση της συνέχειας της επιδερμίδας. Όταν αναρωτιόμαστε πόσο σπουδαία βλάβη είναι μια αμυχή, θα πρέπει να εξετάσουμε πόσο σημαντική είναι για την υγεία μας η διατήρηση αυτής της συνέχειας. Ασφαλώς, μια επιδερμική πληγή είναι μια πληγή πολύ μικρού βάθους. Η αλήθεια όμως περί του βάθους προκύπτει από την ανάλυση της έννοιας «επιδερμική πληγή»: δεν προσδιορίζει το είδος της βλάβης, αλλά προσδιορίζεται από αυτό. Συνεπώς, δεν μπορεί να καθορίσει τη σπουδαιότητα και την κανονιστική του σημασία. Καταλήγουμε λοιπόν στο συμπέρασμα ότι η διαβάθμιση του βάθους των πληγών οδηγεί σε διαβάθμιση της σπουδαιότητάς τους, εάν και μόνο εάν μεταβάλλεται το είδος της βλάβης που αυτές συνεπάγονται. Όταν η διαφορά του βάθους δύο πληγών δεν συνοδεύεται από πρόκληση νέων βλαβών, όπως τρώση περισσότερων ιστών, ή νέων κινδύνων για την υγεία και τη ζωή του θύματος, τότε από κανονιστική σκοπιά είναι εντελώς ασήμαντη.

Η ένταση μπορεί βέβαια να λάβει και ποσοτικό χαρακτήρα. Ο ακρωτηριασμός ενός άκρου είναι μια μικρότερης έντασης βλάβη της σωματικής ακεραιότητας από τον ακρωτηριασμό δύο άκρων. Ομοίως, ένα επιδερμικό κόψιμο αποτελεί μια ελαφρύτερη σωματική βλάβη συγκριτικά με μια βαθιά πληγή. Διαπιστώνουμε όμως ότι το ποσοτικό κριτήριο αποκτά σημασία μόνο στο πλαίσιο του ίδιου είδους βλάβης της σωματικής ακεραιότητας. Μόνο τότε η σπουδαιότητα της βλάβης καθίσταται και ένα ποσοτικό μέγεθος. Άλλωστε, επιμέρους τρώσεις που εμπίπτουν στο ίδιο είδος βλάβης ενός αγαθού μπορούν να διαφοροποιηθούν μόνο ως προς ένα ποσοτικό κριτήριο. Καταλήγουμε έτσι στο εξής συμπέρασμα: η αντιπαραβολή βλαβών που εμπίπτουν στο ίδιο είδος βλάβης ενός αγαθού γίνεται πάντοτε με βάση ένα αμιγώς ποσοτικό κριτήριο· η αντιπαραβολή διαφορετικών ειδών βλάβης του ίδιου αγαθού γίνεται πάντοτε με βάση αμιγώς ποιοτικά κριτήρια· και ασφαλώς το ίδιο ισχύει για την αντιπαραβολή βλαβών διαφορετικών αγαθών. Το κριτήριο της σπουδαιότητας ή, διαφορετικά, της έντασης της βλάβης δεν είναι λοιπόν ενιαίο· θα πρέπει να διακρίνουμε ανάμεσα στην ποιοτική και στην ποσοτική του όψη. Στην πραγματικότητα πρόκειται για δύο διαφορετικά κριτήρια.⁵²⁵

Η τρίτη διευκρίνιση αφορά στην κανονιστική κρισιμότητα των δύο κριτηρίων της σπουδαιότητας. Βάσει του λογοσυστατικού μοντέλου και υπό τους αυστηρούς περιορισμούς που θέτει η προτεραιότητα του κριτηρίου του πληττομένου αγαθού, θα λέγαμε ότι για τη θεμελίωση ενός δικαιώματος σημαντικό είναι μόνο το ποιοτικό κριτήριο της σπουδαιότητας. Το ποσοτικό κριτήριο καθ' εαυτό δεν συνεκτιμάται σε καμία περίπτωση, παρά μόνο όταν οδηγεί σε ποιοτικές διαφοροποιήσεις.

Η απαίτηση της διπλής προσμέτρησης έχει λοιπόν το εξής *σχηματικό* νόημα: η διαφορά ανάμεσα στην ηθική απαξία της βλάβης του απειλούμενου αγαθού και στην ηθική απαξία της βλάβης του ειρηνευμένου αγαθού θα πρέπει να μην είναι μικρότερη από την ηθική απαξία της βλάβης του ειρηνευμένου αγαθού. Έστω λοιπόν ότι ο I κινδυνεύει να υποστεί ένα κάταγμα *συν* μια μεγάλης βαρύτητας περιουσιακή βλάβη

⁵²⁵ Τα παραπάνω ισχύουν ακόμα και στην περίπτωση των περιουσιακών αγαθών, με μία όμως διαφοροποίηση. Καθώς πρόκειται για αγαθά που αποτιμώνται σε χρήμα, μοιάζει εύλογο να υποστηριχθεί ότι η σπουδαιότητα της βλάβης τους είναι ένα αμιγώς ποσοτικό μέγεθος, προσδιοριζόμενο αποκλειστικά από το ύψος της ζημίας. Αυτό δεν είναι ορθό. Διότι μπορεί ένα αντικείμενο να έχει *οικονομική* αξία, αυτό όμως που το καθιστά *αγαθό*, που του προσδίδει *ηθική* αξία, είναι η ιδιότητά του ως συνθήκη αυτονομίας και ευδαιμονίας των προσώπων. Η απαξία μιας περιουσιακής βλάβης έγκειται ακριβώς στο πλήγμα που δέχονται η αυτονομία και η ευδαιμονία του φορέα της περιουσίας. Το πλήγμα αυτό μπορεί να είναι λιγότερο ή περισσότερο σοβαρό, ανάλογα με το συγκεκριμένο περιουσιακό αγαθό και το *είδος* της βλάβης που υφίσταται. Η καταστροφή της οικίας κάποιου, επί παραδείγματι, έχει μεγαλύτερη ηθική σημασία, άρα συνιστά μια σπουδαιότερη βλάβη σε σχέση με την καταστροφή ενός σκάφους αναψυχής, ανεξάρτητα από την αγοραστική τους αξία. Μπορούμε λοιπόν και εδώ να καταρτίσουμε ένα πίνακα με όλα τα περιουσιακά αγαθά και τα δυνατά είδη βλάβης τους και να τα κατατάξουμε με κριτήριο τη σημασία τους για την αυτονομία και την ευδαιμονία των προσώπων. Η σύνταξη ενός τέτοιου πίνακα αποτελεί ένα αξιολογικό έργο, για την αποπεράτωση του οποίου λαμβάνονται υπ' όψιν μόνο ποιοτικά στοιχεία. Ωστόσο, και αυτό είναι το σημείο της διαφοροποίησης, επειδή πρόκειται για αγαθά αποτιμητά σε χρήμα, το κριτήριο της σπουδαιότητας μπορεί να ιδωθεί και ως ποσοτικό όχι μόνο στο πλαίσιο του ίδιου είδους βλάβης, αλλά και αναφορικά με διαφορετικά είδη. Η καταστροφή της οικίας κάποιου είναι λοιπόν σπουδαιότερη ως βλάβη σε σχέση με την καταστροφή ενός σκάφους αναψυχής αναφορικά με το ποιοτικό κριτήριο, ενδέχεται όμως να υπολείπεται σε σπουδαιότητα με βάση το ποσοτικό/περιουσιακό κριτήριο. Το ζήτημα και πάλι είναι να προσδιοριστεί η σχέση μεταξύ των δύο κριτηρίων της σπουδαιότητας, εάν υπάρχει μια τέτοια σχέση.

(π.χ. την καταστροφή της οικίας του). Ο ίδιος μπορεί να αποτρέψει την πραγμάτωση αυτού του κινδύνου, με κόστος όμως την πρόκληση ενός κατάγματος στον Κ. Βάσει του κανόνα της διπλής προσμέτρησης, ο Ι δικαιούται να μετακυλίσει τον κίνδυνο στον Κ, εάν και μόνο εάν η ηθική απαξία της περιουσιακής βλάβης (η διαφορά της αφαίρεσης) δεν υπολείπεται της ηθικής απαξίας του κατάγματος. Θα πρέπει δηλαδή να προβούμε *εκ νέου* σε μια αφαίρεση.

Παρατηρούμε τώρα πως με την τέλεση της πρώτης αφαίρεσης έχει ήδη διαμορφωθεί το σκηνικό ενός πρακτικού διλήμματος. Οι αντιπαρατιθέμενες βλάβες έχουν μεταβληθεί· θα πρέπει πλέον να θεωρήσουμε ότι ο μόνος κίνδυνος που διατρέχει ο Ι αφορά στη σημαντική βλάβη της περιουσίας του. Αυτό συνέβη, ως αποτέλεσμα της πρώτης αφαίρεσης: η ηθική απαξία της βλάβης του Κ, του κατάγματος, ελήφθη υπ' όψιν ήδη μία φορά, αφαιρούμενη από την ηθική απαξία της *συνολικής* βλάβης του Ι. Απομένει να συνεκτιμηθεί μία φορά ακόμα, συγκρινόμενη με το υπόλοιπο αυτής της αφαίρεσης, με την ηθική απαξία της σημαντικής περιουσιακής βλάβης του Ι. Τούτη όμως η σύγκριση δεν γίνεται από την οπτική του αυτουργού που μετακυλίζει έναν κίνδυνο. Με την ολοκλήρωση της πρώτης αφαίρεσης η διάκριση μεταξύ ειρηνευμένου και απειλούμενου αγαθού παραμερίζεται. Θα πρέπει πλέον να υποθέσουμε ότι αμφότερα τα αγαθά, η περιουσία του Ι και η σωματική ακεραιότητα του Κ, βρίσκονται σε κίνδυνο· κατόπιν, καλούμαστε να φέρουμε στο προσκήνιο τον τρίτο Λ, ο οποίος είναι σε θέση να συμβάλει στην αποτροπή μόνο της μίας βλάβης και να θέσουμε το ερώτημα: έχει ο Λ το *καθήκον* να προτιμήσει να προσφέρει τη βοήθειά του στον Κ αντί του Ι; Εάν και μόνο εάν η απάντηση είναι αρνητική, τότε, επαναφέροντας τη διάκριση μεταξύ απειλούμενων και ειρηνευμένων αγαθών και απαλείφοντας τον ρόλο του Λ, θα λέγαμε ότι ο φορέας των πρώτων έχει το δικαίωμα να μετακυλίσει τον κίνδυνο στον δεύτερο, ότι δηλαδή το κανονιστικό του πλεονέκτημα αντισταθμίζεται από τη διαφορά της ηθικής σημασίας των εκατέρωθεν βλαβών.

Συνήθως όμως τα πράγματα δεν είναι τόσο απλά. Έστω ότι ο Ι διατρέχει τον κίνδυνο του ακρωτηριασμού ενός άκρου του. Τον κίνδυνο αυτόν μπορεί να τον αποσειεί μόνο με την τέλεση της *f*, η οποία όμως συναπάγεται την πρόκληση ενός κατάγματος στον Κ και επιπλέον μια μεγάλης σπουδαιότητας περιουσιακή βλάβη. Εδώ αντιμετωπίζουμε ένα πρόβλημα που δεν παρουσιάστηκε στο προηγούμενο παράδειγμα. Θα πρέπει να προσθέσουμε την ηθική απαξία των δύο βλαβών του Κ κι έπειτα να αφαιρέσουμε το άθροισμά τους από την ηθική απαξία της βλάβης του Ι. Πώς όμως μπορούμε να τελέσουμε αριθμητικές πράξεις με αξιακά μεγέθη; Το πρόβλημα δεν έγκειται στη δυσκολία να είμαστε ακριβείς στους υπολογισμούς μας· έγκειται στο ότι τέτοιες πράξεις είναι αδύνατο να τελεστούν, διότι δεν υπάρχει ποσοτική, αριθμητικά μετρήσιμη σχέση μεταξύ των αξιών. Τι είναι λοιπόν αυτό που απαιτεί ο κανόνας της διπλής προσμέτρησης;

Είδαμε στο προηγούμενο παράδειγμα ότι η ηθική απαξία του ειρηνευμένου αγαθού συμμετείχε *δύο* φορές στην αφαίρεση. Την πρώτη φορά αφαιρέθηκε από την ηθική απαξία των βλαβών των απειλούμενων αγαθών· τη δεύτερη φορά από το υπόλοιπο της πρώτης αφαίρεσης. Κατά την εκτέλεση της πρώτης αφαίρεσης δεν συναντήσαμε κανένα εμπόδιο, διότι χρειάστηκε απλώς να απαλείψουμε την ηθική απαξία

της κοινής βλάβης. Για τη δεύτερη αφαίρεση, υιοθετήσαμε την οπτική γωνία του τρίτου Λ. Στο παράδειγμα που εξετάζουμε τώρα, καθώς δεν υπάρχει η δυνατότητα της απάλειψης, θα πρέπει εξ αρχής να υιοθετηθεί η οπτική γωνία του τρίτου Λ. Και επειδή πλέον δεν μπορούμε να μιλάμε για διπλή αφαίρεση, θα πρέπει να *αναβαθμίσουμε* τη βλάβη του ειρηνευμένου αγαθού ως προς την ηθική της απαξία. Το *ουσιαστικό* νόημα της διπλής προσμέτρησης είναι λοιπόν η αναβάθμιση της ηθικής απαξίας της βλάβης του ειρηνευμένου αγαθού. Με αυτόν τον τρόπο δεν προσεγγίζουμε μια υποτιθέμενη αριθμητική αλήθεια. Δεν πρόκειται για μια εναλλακτική μέθοδο θεμελίωσης των δικαιωμάτων, ελλείπει μιας αυστηρότερης, άρα ακριβέστερης μεθόδου. Η αναβάθμιση είναι η διπλή προσμέτρηση.

Αρχικά λοιπόν θα πρέπει να φανταστούμε ότι η σπουδαιότητα της βλάβης που υφίσταται το ειρηνευμένο αγαθό είναι μεγαλύτερη κατά μία βαθμίδα από την πραγματική. Εδώ αναφερόμαστε φυσικά στην ποιοτική όψη του κριτηρίου της σπουδαιότητας. Θα πρέπει δηλαδή να υπαγάγουμε τη βλάβη του αγαθού σε ένα είδος με μεγαλύτερη ηθική απαξία, δεχόμενοι ότι η μετάβαση στην ανώτερη βαθμίδα ισοδυναμεί με διπλασιασμό της απαξίας αυτής. Έτσι, μια βλάβη μέσης σπουδαιότητας στις παρυφές των επουσιωδών βλαβών (ένα κάταγμα του κάτω άκρου) θα πρέπει να εισαχθεί προς σύγκριση ως βλάβη μεγάλης σπουδαιότητας στο όριο των βλαβών μέσης βαρύτητας (ως ακρωτηριασμός του άκρου αυτού, φέρ' ειπείν). Για τη διπλή προσμέτρηση μιας βλάβης μεγάλης σπουδαιότητας θα πρέπει, εάν είναι δυνατόν, να καταφύγουμε σε ένα ιεραρχικά ανώτερο, αλλά συναφές προς το ειρηνευμένο αγαθό. Για παράδειγμα, θα πρέπει να εξετάσουμε εάν η τετραπληγία και πολύ περισσότερο η περιέλευση σε μη αναστρέψιμη κατάσταση κόματος μπορούν να αντιπαραβληθούν ως «απώλεια ζωής». Το ζήτημα είναι καθαρά αξιολογικό. Αυτό που ακολουθεί είναι το στήσιμο του σκηνικού του πρακτικού διλήμματος με τον παραμερισμό της διάκρισης μεταξύ ειρηνευμένων και απειλούμενων αγαθών και την υποδοχή του τρίτου Λ. Το κρίσιμο ερώτημα είναι, θυμίζω, το εξής: έχει ο Λ το *καθήκον* να προτιμήσει να προσφέρει τη βοήθειά του στον φορέα του ειρηνευμένου αγαθού; Για να θεμελιωθεί το δικαίωμα του Ι στη μετακύλιση του κινδύνου, η απάντηση θα πρέπει να είναι αρνητική. Θα πρέπει όμως να διευκρινίσουμε πως, όταν μιλάμε για *καθήκον*, δεν αναφερόμαστε μόνο σε ένα τέλειο καθήκον, συσχετικό μιας αξίωσης του Κ, αλλά και στην ισχύ αποφασιστικών λόγων που σχετίζονται όμως *μόνο* με τα αντικριζόμενα αγαθά.⁵²⁶

Ας εξετάσουμε μερικά παραδείγματα. Έστω ότι απειλούμενη βλάβη δεν είναι το κάταγμα σε ένα άκρο του Ι, αλλά η παράλυση ή ο ακρωτηριασμός του. Η επέλευση της βλάβης αυτής μπορεί να αποτραπεί με την τέλεση της *f*, πλην όμως αυτό θα είχε ως συνέπεια την πρόκληση μιας μεσαίας βαρύτητας βλάβης στην παρουσία του Κ (π.χ. σημαντικές φθορές του οχήματός του). Εδώ τα αντιπαρατιθέμενα αγαθά είναι διαφοροειδή. Αμφότερες οι βλάβες είναι ουσιώδεις, καθότι δεν υπολείπονται του ορίου της μεσότητας. Το απειλούμενο αγαθό είναι μεν αξιακά υπέρτερο του ειρηνευμένου, επειδή όμως μια μέσης βαρύτητας βλάβη του πρώτου δεν υπερακοντίζει *κατά πολύ* μια αντίστοιχης βαρύτητας βλάβη του δεύτερου, κρίσιμο καθίσταται το ποιοτικό

⁵²⁶ Βλ. στο σημείο αυτό το Παράρτημα Β.

κριτήριο της συγκεκριμένης σπουδαιότητας της βλάβης. Η σύγκριση αφορά την απαξία του συγκεκριμένου είδους βλάβης των δύο αγαθών, της παράλυσης ή του ακρωτηριασμού ενός άκρου και μιας περιουσιακής βλάβης υπολογισμένης βάσει του κανόνα της διπλής προσμέτρησης. Αυτό σημαίνει ότι η μέσης βαρύτητας βλάβη αναβαθμίζεται σε μεγάλης βαρύτητας· αντί για σημαντική φθορά του οχήματος του Κ θα πρέπει πλέον να μιλάμε για καταστροφή της οικίας του. Θυμίζω και πάλι ότι το λογιστικό μέγεθος της ζημίας είναι αδιάφορο. Αυτό που μας ενδιαφέρει είναι η ηθική σημασία του να στερείται κάποιος την εστία του. Οι αντιπαρατιθέμενες βλάβες διαμορφώνονται λοιπόν ως εξής: αφενός έχουμε τον ακρωτηριασμό ενός άκρου του Ι, αφετέρου την καταστροφή της οικίας του Κ. Καθώς ο τρίτος Λ, ευρισκόμενος σε κατάσταση διλήμματος, δεν θα είχε καθήκον να προτιμήσει την παροχή βοήθειας προς τον Κ, η θεμελίωση της ελευθερίας του Ι είναι δεδομένη.

Στο ίδιο συμπέρασμα θα καταλήγαμε, εάν στη θέση του ειρηνευμένου αγαθού δεν ήταν η περιουσία, αλλά η σωματική ακεραιότητα του Κ, το είδος δε της βλάβης που θα υφίστατο η υγεία του τελευταίου θα ήταν το κάταγμα ενός άκρου. Εδώ το πληττόμενο αγαθό είναι το ίδιο, το είδος όμως της βλάβης που απειλείται υπερβαίνει σε απαξία το είδος της βλάβης που θα προκληθεί από την τέλεση της f κατά μία βαθμίδα: ο ακρωτηριασμός άκρου ανήκει στην υψηλότερη βαθμίδα βλαβών της υγείας, ενώ το κάταγμα στη μεσαία. Με την εφαρμογή του κανόνα της διπλής προσμέτρησης αναβαθμίζεται και το τελευταίο στην υψηλότερη βαθμίδα. Ο τρίτος Λ καλείται λοιπόν να επιλέξει ποια από τις δύο βλάβες της ίδιας σπουδαιότητας θα αποτρέψει· κανένα καθήκον προτίμησης δεν τον δεσμεύει. Και σε αυτήν την περίπτωση, το ποσοτικό κριτήριο είναι ασήμαντο, στον βαθμό βέβαια που δεν οδηγεί σε μια ποιοτική διαφοροποίηση του είδους της βλάβης του ειρηνευμένου αγαθού. Η ελευθερία του Ι θα θεμελιωνόταν, για παράδειγμα, ακόμα και αν ο Κ κινδύνευε να υποστεί ένα διπλό κάταγμα.

Έστω τώρα ότι ο Ι διατρέχει τον κίνδυνο να υποστεί ένα διπλό κάταγμα στο πόδι του. Με την τέλεση της f μπορεί μεν να αποτρέψει την πραγμάτωση αυτού του κινδύνου, το κόστος όμως θα είναι η πρόκληση ενός απλού κατάγματος στο πόδι του Κ. Εδώ ταυτίζονται τόσο τα αντιπαρατιθέμενα αγαθά όσο και το είδος της βλάβης τους. Η διαφοροποίηση αφορά σε ένα ποσοτικό δεδομένο, στον αριθμό των βλαβών. Όμως η απαίτηση της αρχής της ισότητας να προσμετράται εις διπλούν η ηθική απαξία της βλάβης του ειρηνευμένου αγαθού δεν βρίσκει εφαρμογή επί ποσοτικών διαφοροποιήσεων. Για τον προσδιορισμό της ηθικής απαξίας μιας βλάβης λαμβάνονται υπ' όψιν μόνο ποιοτικά δεδομένα: το πληττόμενο αγαθό και το είδος της βλάβης του. Όπως είδαμε, το νόημα της διπλής προσμέτρησης είναι ότι η βλάβη του ειρηνευμένου αγαθού θα πρέπει να υπαχθεί σε ένα διαφορετικό είδος με ηθική απαξία μεγαλύτερη κατά μία βαθμίδα της ιεραρχικής κλίμακας των βλαβών του αγαθού· ο κανόνας της διπλής προσμέτρησης δεν μας καλεί να φανταστούμε ότι ο φορέας του ειρηνευμένου αγαθού υφίσταται την ίδια βλάβη εις διπλούν και βάσει αυτής της ποσοτικής επαύξεσης να αποφανθούμε για την ισχύ των δικαιωμάτων. Διότι μπορεί οι βλάβες αυτές να είναι αθροίσιμες, η ηθική τους απαξία όμως δεν είναι. Εάν ήταν, τότε θα μπορούσαμε να προσμετρήσουμε την ηθική απαξία των απλών καταγμάτων διαφορετικών προσώπων και να αντισταθίσουμε την ηθική απα-

ξία του απλού, διπλού ή πολλαπλού κατάγματος που θα υποστεί ένα τρίτο πρόσωπο. Ο Ι, δηλαδή, προκειμένου να προστατέψει τον εαυτό του και τη Θ από τον κίνδυνο ενός απλού κατάγματος, θα δικαιούταν να τον μετακυλίσει προς τον Κ, προκαλώντας στον ίδιο ένα απλό κάταγμα. Ή ακόμα, προκειμένου αυτήν τη φορά να προστατέψει τον εαυτό του και τα τρία μέλη της οικογένειάς του από τον κίνδυνο ενός απλού κατάγματος, θα δικαιούταν να τον μετακυλίσει στον Κ, προκαλώντας του ένα διπλό κάταγμα. Τα παραπάνω όμως θα προσέκρουαν στην αρχή της ισότητας, όπως είδαμε και στη βασική εκδοχή του παραδείγματος του βαγονέτου. Το πρόβλημα δεν διορθώνεται, αλλά τουναντίον διογκώνεται, εάν θεωρήσουμε ότι η δυνατότητα προσμέτρησης περιορίζεται στις περισσότερες βλάβες που υφίσταται ένα μόνο πρόσωπο. Διότι τότε θα έπρεπε να δεχθούμε ότι ο Ι, προκειμένου να αποφύγει ο ίδιος τον κίνδυνο ενός διπλού κατάγματος, θα δικαιούταν να προκαλέσει από ένα απλό κάταγμα σε έναν άοριστο αριθμό προσώπων. Το ότι ο Ι δεν έχει αυτό το δικαίωμα δεν οφείλεται στο ότι η ηθική απαξία των βλαβών αθροίζεται και στην περίπτωση περισσότερων προσώπων οφείλεται στο ότι δεν αθροίζεται ούτε στην περίπτωση ενός προσώπου. Η ηθική απαξία του διπλού κατάγματος είναι η ίδια με αυτήν του απλού, καθώς πρόκειται για την ηθική απαξία του ίδιου είδους βλάβης ενός και του αυτού αγαθού. Όταν λοιπόν τα πληττόμενα αγαθά και το είδος της βλάβης τους ταυτίζονται, το δικαίωμα μετακύλισης του κινδύνου δεν θεμελιώνεται, όποια κι αν είναι τα ποσοτικά δεδομένα της υπόθεσης. Τα τελευταία, όπως γνωρίζουμε, καθίστανται κρίσιμα, εάν και μόνο εάν μεταβάλλουν τα ποιοτικά δεδομένα, εάν και μόνο εάν οδηγούν σε ένα διαφορετικό είδος βλάβης.⁵²⁷ Πράγματι, ένας τόσο μεγάλος αριθμός καταγμάτων στο πόδι του Ι που θα μας επέτρεπε να κάνουμε λόγο για θρυμματισμό των οστών του θα καθιστούσε ακατάλληλη τη χρήση του όρου «κάταγμα», προκειμένου να χαρακτηριστεί το είδος της προκληθείσας βλάβης. Θα μιλούσαμε τότε για μια εντελώς διαφορετική από ποιοτική άποψη βλάβη, η οποία θα εγκυμονούσε διαφορετικούς κινδύνους για την υγεία του Κ, ενδεχομένως και για τη ζωή του και θα έχρηζε διαφορετικής ιατρικής αντιμετώπισης.

Αξίζει να επιμείνουμε στο σημείο αυτό. Το εάν η διαφοροποίηση των ποσοτικών δεδομένων οδηγεί και σε ποιοτική διαφοροποίηση μιας βλάβης δεν είναι κάτι που κρίνεται μόνο από τη σκοπιά της ιατρικής επιστήμης. Πολύ συχνά πραγματιστικές και αξιολογικές εκτιμήσεις θα πρέπει να ληφθούν υπ' όψιν. Έστω ότι ο Ι κινδυνεύει να υποστεί από ένα απλό κάταγμα και στα δύο του χέρια. Έχουμε εδώ απλώς και μόνο μια κανονιστικώς ασήμαντη ποσοτική διαφοροποίηση; Είδαμε ότι εάν η ηθική σημασία του κατάγματος ενός άκρου είναι a , η ηθική σημασία του κατάγματος δύο άκρων δεν μπορεί είναι $2a$. Είναι άραγε και αυτή a ή μήπως πρόκειται για μια ποιοτικά και όχι μόνο ποσοτικά διαφορετική βλάβη με ιδιαίτερη ηθική απαξία; Θα πρέπει να παρατηρήσουμε ότι η λειτουργία των χεριών ενός προσώπου είναι ενιαία. Δεν ισχύει ότι κάθε χέρι επιτελεί μια ξεχωριστή λειτουργία σαν να επρόκειτο για χέρια διαφορετικών προσώπων. Το κάταγμα του αριστερού χεριού του Ι δυσχεραίνει λοιπόν για κάποιο χρονικό διάστημα την ενιαία αυτή λειτουργία. Η ιδιαίτερη ηθική απαξία του κατάγματος έγκειται σε αυτήν την προσωρινή παρακώ-

⁵²⁷ Βλ. υπ. 524.

λυση, δεδομένου ότι η ίδια η λειτουργία έχει αξία. Το κατάγμα όμως και του δεξιού χεριού δεν συνιστά επίταση της παρακώλυσης· συνιστά προσωρινή διακοπή της ενιαίας λειτουργίας των χεριών, ένα ποιοτικά διαφορετικό είδος βλάβης. Η ηθική απαξία της βλάβης αυτής δεν μπορεί να ταυτίζεται με την ηθική απαξία του κατάγματος ενός χεριού, της προσωρινής δυσχέρανσης της λειτουργίας· ως εκ τούτου, δεν θα είναι a , αλλά b και ασφαλώς το b δεν θα ισούται με $2a$. Καίτοι μπορούμε να πούμε ότι το b είναι μεγαλύτερο του a , καθώς η δυσχέρανση μιας σημαντικής λειτουργίας υπολείπεται σε απαξία της αναστολής της, δεν μπορούμε να πούμε πόσο μεγαλύτερο είναι. Και τούτο, όχι διότι είναι δύσκολο να το υπολογίσουμε, αλλά διότι δεν υπάρχουν αριθμητικές αλήθειες αναφορικά με τον συσχετισμό των αξιών. Το μόνο που μπορούμε να πούμε, βασιζόμενοι στο ποιοτικό κριτήριο της σπουδαιότητας, είναι ότι το κατάγμα και των δύο χεριών του I είναι σημαντικότερη ως βλάβη σε σχέση με το κατάγμα του ενός μόνο χεριού. Παρά ταύτα, αμφότερες οι βλάβες κατατάσσονται στην ίδια βαθμίδα σπουδαιότητας, λόγω του μη μόνιμου χαρακτήρα τους. Η οριστικότητα, η οποία συνδέεται με την παράλυση ή τον ακρωτηριασμό, θα σήμαινε αναβάθμιση της σπουδαιότητας, άρα και της ηθικής απαξίας.

Αυτό που θα πρέπει να συγκρατήσουμε είναι ότι περισσότερες βλάβες του ίδιου είδους ενός και του αυτού αγαθού δεν προσμετρώνται, υπό την έννοια ότι η ηθική τους απαξία δεν αθροίζεται.⁵²⁸ Όταν συρρέουν περισσότερες τέτοιες βλάβες, η ηθική τους απαξία θα ταυτίζεται είτε με την ηθική απαξία του συγκεκριμένου είδους βλάβης, δηλαδή με την ηθική απαξία μίας μόνο βλάβης του συγκεκριμένου είδους, είτε με την ηθική απαξία ενός διαφορετικού είδους βλάβης, σε περίπτωση που η ποσοτική επαύξηση έχει και ουσιαστικό αντίκρισμα. Στην τελευταία αυτή περίπτωση η ποσοτική διαφοροποίηση παύει να είναι κανονιστικώς ασήμαντη.

Ενδιαφέρον, τέλος, παρουσιάζει η περίπτωση όπου ο I μπορεί μεν να αποσείσει τον θανάσιμο κίνδυνο που στρέφεται εναντίον του, τελώντας την f , πλην όμως αυτό συνεπάγεται την πρόκληση μιας πολύ σοβαρής βλάβης της υγείας του K, ενός μη αναστρέψιμου κόματος, για παράδειγμα. Το ερώτημα είναι πώς εφαρμόζεται ο κανόνας της διπλής προσμέτρησης αναφορικά με ένα είδος βλάβης που βρίσκεται ήδη στην ανώτερη βαθμίδα ηθικής απαξίας και μάλιστα στην κορυφή της. Μια λύση θα ήταν ίσως η προσφυγή στο ιεραρχικά ανώτερο αγαθό της ζωής, το οποίο άλλωστε διατηρεί στενότερη αξιακή συνάφεια με το αγαθό της υγείας. Μπορούμε άραγε να πούμε ότι μετά την εφαρμογή του κανόνα της διπλής προσμέτρησης τα αντιπαρατιθέμενα αγαθά είναι αφενός η ζωή του I, αφετέρου η ζωή του K; Εάν ναι, τότε ο I θα ήταν ελεύθερος να προβεί στην f , δεδομένου ότι ο K δεν θα είχε αξίωση προτίμησης έναντι του τρίτου Λ. Όμως, η ηθική απαξία της απώλειας της ζωής υπερβαίνει ελάχιστα, ενδεχομένως και καθόλου, την ηθική απαξία του μη αναστρέψιμου κόματος. Το τελευταίο είδος βλάβης προσεγγίζει τις παρυφές του θανάτου, το όριο εκείνο όπου η τρώση της υγείας γειτνιάζει τόσο βιολογικά όσο και αξιακά με την απώλεια της ζωής. Ως εκ τούτου, το υπόλοιπο της ηθικής απαξίας των δύο βλαβών, της απώλειας της ζωής και μιας ακραίας τρώσης της υγείας, δεν μπορεί να αντισταθμίσει το κανονι-

⁵²⁸ Το ίδιο ισχύει προκειμένου και για διαφορετικά είδη βλάβης της ίδιας όμως σπουδαιότητας ενός και του αυτού αγαθού. Έτσι, ο I δεν επιτρέπεται να προκαλέσει στον K ένα κατάγμα, προκειμένου να απόκρουσει τον κίνδυνο ενός κατάγματος και ενός εγκαύματος που στρέφεται κατά του ίδιου.

στικό πλεονέκτημα που θα αποκτούσε ο Ι έναντι του Κ από την αναγνώριση ενός *pro tanto* λόγου υπέρ της *f*.

Μπορούμε τώρα συνοψίσουμε τα πορίσματά μας σχετικά με τη θεμελίωση του δικαιώματος μετακύλισης ενός κινδύνου. Αφού βεβαιωθούμε ότι οι δύο βλάβες δεν υπολείπονται του ορίου της μεσότητας, διαπιστώνουμε την αξία των δύο αντιπαρατιθέμενων αγαθών, του απειλούμενου και του ευρηνευμένου, συγκρίνοντας την απαξία μιας μέσης βαρύτητας βλάβης του πρώτου με μιας αντίστοιχης βαρύτητας βλάβη του δεύτερου και στη συνέχεια διακρίνουμε:

α) Εάν η αξία του ειρηνευμένου αγαθού είναι υπέρτερη έστω και κατά τι, όπως στο βασικό μας παράδειγμα, η ερευνά ολοκληρώνεται με άρνηση της ελευθερίας μετακύλισης του κινδύνου.

β) Εάν η αξία του απειλούμενου αγαθού είναι αυτή που υπερέχει, τότε στρεφόμαστε στο δεύτερο και τελευταίο κριτήριο: στη συγκεκριμένη σπουδαιότητα της βλάβης ως ένα ποιοτικό μέγεθος. Αυτό που συγκρίνουμε πλέον είναι η απαξία του συγκεκριμένου *είδους* βλάβης που θα υποστούν τα αντιπαρατιθέμενα αγαθά. Το δικαίωμα μετάθεσης του κινδύνου θεμελιώνεται, εάν και μόνο εάν η απαξία του *είδους* της βλάβης που θα υποστεί το απειλούμενο αγαθό είναι αρκετά μεγάλη, ώστε να αντισταθμίσει το μέγεθος του πλεονεκτήματος που αποκτά ο αυτουργός έναντι του φορέα του ειρηνευμένου αγαθού, ήτοι την απαξία του *είδους* της βλάβης που θα υποστεί το ειρηνευμένο αγαθό, ενός είδους που έχει προσδιοριστεί σύμφωνα με τον κανόνα της διπλής προσμέτρησης. Το ποσοτικό κριτήριο δεν λαμβάνεται υπ' όψιν.

γ) Εάν τα αντιπαρατιθέμενα αγαθά είναι ισάξια, κάτι που θα συμβαίνει κυρίως στην περίπτωση των ομοειδών αγαθών, τότε και πάλι το κριτήριο θα είναι η απαξία του συγκεκριμένου είδους των δύο βλαβών. Ισχύει επομένως και εδώ ό,τι ειπώθηκε παραπάνω.

δ) Εάν τόσο τα αγαθά όσο και το είδος της βλάβης τους ταυτίζονται, το δικαίωμα μετακύλισης του κινδύνου δεν θεμελιώνεται, ανεξαρτήτως και πάλι των ποσοτικών δεδομένων της υπόθεσης, με τη γνωστή πάντα επιφύλαξη της ποιοτικής μεταβολής. Τα ποσοτικά δεδομένα μπορεί να αφορούν είτε τον αριθμό των βλαβών (παράδειγμα διπλού κατάγματος) είτε το ύψος της περιουσιακής ζημίας που συνεπάγεται η βλάβη (παράδειγματα ομπρέλας και χειμάρρου).

4.3.3. Συγκεφαλαίωση και συμπεράσματα

Ποιο είναι το σημείο προς το οποίο συγκλίνουν οι σκέψεις που διατυπώσαμε σε αυτήν τη μακρά ενότητα; Στόχος μας ήταν να προσθέσουμε ένα ακόμα επιχείρημα στην ανασκευή της γενικής αντίληψης του λογοδοτικού μοντέλου για τη φύση του νομοθετικού έργου. Σύμφωνα με αυτήν την αντίληψη, ο νομοθέτης επέχει θέση αυτουργού, ο οποίος οφείλει να επιδιώκει την επίτευξη συγκεκριμένων σκοπών, όπως αυτοι καθορίζονται από ένα νόμο ανώτερης τυπικής ισχύος. Μεταξύ των σκοπών αυτών δεσπόζει η προστασία κάποιων βασικών αγαθών των πολιτών. Κατά τη δράση του, ο νομοθέτης βρίσκεται συχνά αντιμέτωπος με περιπτώσεις όπου η ταυτόχρονη επίτευξη δύο σκοπών είναι αδύνατη. Περιέρχεται έτσι σε μια κατάσταση ανάγκης. Προκειμένου να αποφανθεί περί του πώς οφείλει να νομοθετήσει, θα πρέπει να προβεί σε ένα σταθμιστικό ενέργημα, εφαρμόζοντας την αρχή της *stricto sensu*

αναλογικότητας. Ο κανόνας της στάθμισης βρίσκεται κρυμμένος πίσω από κάθε διάταξη νόμου που διευθετεί εντάσεις μεταξύ αγαθών και καθιερώνει δικαιώματα. Ο θεμελιακός του χαρακτήρας είναι αυτός που τον κρατάει στη σκιά των κανονιστικών φαινομένων. Εναπόκειται στον ερμηνευτή του δικαίου να τον φέρει στο φως, να αναγνωρίσει την απαιτούμενη σχέση αναλογίας που δικαιολογεί την εκάστοτε ρύθμιση, να την καταστήσει δήλη. Η μοναδική περίπτωση που ο κανόνας της στάθμισης διατυπώνεται ρητά όχι ως μεθοδολογική αρχή, όπως στο άρθρο 25 παρ. 1 Σ., αλλά ως κανόνας δικαίου είναι κατά τη ρύθμιση της ίδιας της κατάστασης ανάγκης, της κατάστασης κατά την οποία ένας πολίτης, προκειμένου να προστατέψει ένα αγαθό δικό του ή κάποιου άλλου από μια βλάβη, καλείται να προσβάλει το αγαθό ενός τρίτου προσώπου. Εάν η αρχή της αναλογικότητας αποτελεί το θεμέλιο κάθε ηθικού και νομικού δικαιώματος, τότε αναμένουμε ότι η προβλεπόμενη σε αυτήν σχέση αναλογίας θα φωτίζει ερμηνευτικά με τον βέλτιστο τρόπο τη ρύθμιση της κατάστασης ανάγκης. Δείξαμε όμως ότι αυτό δεν ισχύει.

Εξετάζοντας τους όρους επιτυχίας του μεταφορικού σχήματος της στάθμισης στο κανονιστικό πεδίο, διαπιστώσαμε ότι μια κανονιστική αλήθεια τύπου $R(p, x, c, a)$ μπορεί να ιδωθεί ως η σχέση της κανονιστικής ελκτικής δύναμης που ασκεί το γεγονός p ως πρακτικό πρόβλημα στις νοητικές στάσεις του αυτουργού x και ειδικότερα στην πρόθεση τέλεσης της πράξης a ως προσήκουσας λύσης του προβλήματος. Έχει λοιπόν νόημα να μιλάμε για στάθμιση, ήτοι για τον προσδιορισμό της τιμής σθένους της ελκτικής αυτής δύναμης, μόνο εφόσον έχουμε αναγνωρίσει την ισχύ ενός λόγου, άρα και τον μόνο αρμόδιο να τελέσει το σταθμιστικό ενέργημα, που δεν είναι άλλος από τον αυτουργό x . Σύμφωνα όμως με το λογοσυστατικό μοντέλο, η αναγνώριση της ισχύος ενός λόγου, άρα και της αρμοδιότητας στάθμισής του, προϋποθέτει ήδη τη διάγνωση ενός δικαιώματος· η στάθμιση δεν παίζει κανένα ρόλο στη θεμελίωσή του. Τα δικαιώματα έναντι του κράτους και των πολιτών δεν αποτελούν κανόνες δικαίου.

Παρά ταύτα, για να διαγνώσουμε την ισχύ των δικαιωμάτων στις περιπτώσεις κατάστασης ανάγκης θα πρέπει να λάβουμε υπ' όψιν κάποιες εκτιμήσεις, οι οποίες σε μεγάλο βαθμό ταυτίζονται με τις εκτιμήσεις που υποβάλλονται σε στάθμιση, βάσει της αρχής της *stricto sensu* αναλογικότητας. Καταλήξαμε μάλιστα στην παραδοχή ότι μεταξύ των εκτιμήσεων αυτών θα πρέπει να υπάρχει πράγματι μια σχέση αναλογίας. Εδώ όμως εξαντλούνται οι όποιες ομοιότητες μεταξύ του λογοδοτικού και του λογοσυστατικού μοντέλου. Διότι, όπως είδαμε, τα δύο εξεταζόμενα κριτήρια, το είδος και η σπουδαιότητα των βλαβών, η οποία, ειρήσθω εν παρόδω, έχει αποκαθαρεί από κάθε ποσοτικό στοιχείο, δεν συμπαρατίθενται· δεν εφαρμόζονται σωρευτικά, όπως υπαγορεύει η αρχή της αναλογικότητας, αλλά διαδοχικά και με σεβασμό στη λεξιλογιακή προτεραιότητα του κριτηρίου του είδους. Επιπλέον, η απαιτούμενη αναλογία προσδιορίζεται από τον κανόνα της διπλής προσμέτρησης, κατ' εφαρμογή της αρχής της ουσιαστικής ισότητας. Δεν ισχύει δηλαδή ότι όσο μεγαλύτερη είναι η προσβολή του ενός αγαθού, τόσο μεγαλύτερη θα πρέπει να είναι η σημασία της προστασίας του άλλου. Ο κανόνας της διπλής προσμέτρησης φωτίζει δικαιολογητικά κατά τρόπο ικανοποιητικότερο σε σχέση με την αρχή της αναλογικότητας τη νομοθετική απαίτηση σύμφωνα με την οποία η προκληθείσα βλάβη πρέπει να είναι

σημαντικά υποδεέστερη, κατά το είδος και τη σπουδαιότητά της, από την αποφευχθείσα.

Αυτό δεν σημαίνει ότι η αρχή της *stricto sensu* αναλογικότητας μπορεί να αντικατασταθεί από τον κανόνα της διπλής προσμέτρησης στο πλαίσιο του λογοδοτικού μοντέλου και της αντίληψης του νομοθετικού έργου ως αυτοουργίας, που συχνά παγιδεύεται στη μέγγενη μιας κατάστασης ανάγκης. Υιοθέτηση του κανόνα της διπλής προσμέτρησης σημαίνει αναγνώριση της αρχής της ουσιαστικής ισότητας ως δικαιολογητικού ορόσημου και των δικαιωμάτων ως αρμών του λόγου, όχι ως αποφασιστικών λόγων ή ως σκοπών. Σύμφωνα με το λογοσυστατικό μοντέλο, ο ρόλος του νομοθέτη αναφορικά με τα δικαιώματα δεν διαφέρει ριζικά από αυτόν του δικαστή. Αμφότεροι έχουν το συνταγματικό καθήκον, συσχετικό της συνταγματικής αξίωσης των πολιτών έναντί τους, να αναγνωρίζουν τα δικαιώματα που ισχύουν στις σχέσεις μεταξύ των ιδιωτών και να τα αντικατοπτρίζουν στην έννομη τάξη. Το συνταγματικό καθήκον του νομοθέτη και του δικαστή δεν είναι παρά το αποτέλεσμα της τριτενέργειας των δικαιωμάτων αυτών στις σχέσεις του πολίτη με το κράτος.

Η γοητεία που ασκεί η αρχή της αναλογικότητας στη νομική σκέψη δεν στερείται κάποιας εξήγησης. Η αρχή της αναλογικότητας είναι πράγματι αληθής, αφορά όμως όχι στη θεμελίωση των δικαιωμάτων, η οποία προηγείται της εφαρμογής της συγκεκριμένης αρχής, αλλά στη συστάθμιση των πρακτικών λόγων του ίδιου του φορέα ενός δικαιώματος. Εφαρμοστής της αρχής της αναλογικότητας δεν είναι λοιπόν ούτε ο νομοθέτης ούτε ο δικαστής· είναι ο φορέας του δικαιώματος. Στο παράδειγμα της ομπρέλας η αγοραστική αξία των φορεμάτων προσδιορίζει την τιμή βάρους των κανονιστικών αληθειών που η Φ, η μόνη αρμόδια να προβεί σε ένα σταθμιστικό ενέργημα, θα πρέπει να συνεκτιμήσει, προκειμένου να διαπιστώσει εάν έχει επαρκείς λόγους να κρατήσει η ίδια την ομπρέλα ή εάν θα ήταν ορθότερο να την παραχωρήσει στην Π. Η αγοραστική αξία των φορεμάτων είναι ένα ποσοτικό μέγεθος από το οποίο εξαρτάται η ηθική και φρονησιακή σημασία των πρακτικών προβλημάτων που αντιμετωπίζει η Φ. Κατ' επιταγή της αρχής της ουσιαστικής ισότητας, το ποσοτικό αυτό μέγεθος δεν ελήφθη υπ' όψιν στο στάδιο της διάγνωσης των δικαιωμάτων των μερών, της θεμελίωσης της αξίωσης της Φ. Τώρα όμως θα πρέπει να συνεκτιμηθεί από την ίδια τη Φ από κοινού με τα υπόλοιπα κρίσιμα ποιοτικά και ποσοτικά μεγέθη. Πλέον τα μεγέθη αυτά θα ληφθούν υπ' όψιν σφαιρικά και όχι με κάποια σειρά λεξικογραφικής προτεραιότητας. Αυτό είναι άλλωστε το νόημα της συνεκτίμησης, της συστάθμισης. Και ασφαλώς ο νόμος που διέπει τη συστάθμιση δεν είναι άλλος από την αρχή της αναλογικότητας. Η σωστή εφαρμογή της αρχής αυτής από τη Φ θα της υποδείξει εάν έχει επαρκείς λόγους να κρατήσει την ομπρέλα για τον εαυτό της. Το αποτέλεσμα της συστάθμισης δεν επηρεάζει βέβαια τις σχέσεις δικαιωμάτων μεταξύ των μερών. Ακόμα και αν η Φ έχει αποφασιστικούς λόγους να παραχωρήσει την ομπρέλα της, δεν θα παραβιάσει κανένα δικαίωμα της Π, εάν δεν το κάνει. Θα έχει προβεί απλώς σε μια εσφαλμένη επιλογή. Επαναλαμβάνω λοιπόν: η αρχή της αναλογικότητας προϋποθέτει τη θεμελίωση των δικαιωμάτων, στην οποία δεν μπορεί να συμβάλει ούτε κατά τι.

Ο τελευταίος μας σταθμός πριν την ολοκλήρωση αυτής της μελέτης είναι η εξέταση της κρισιμότητας δύο ακόμα ποσοτικών μεγεθών για τη θεμελίωση των

συνταγματικών και όχι μόνο δικαιωμάτων: της πιθανότητας επίλυσης ενός προβλήματος και της πιθανότητας του ίδιου του προβλήματος. Είδαμε ότι η τιμή βάρους μιας σχέσης $R(p, x, c, a)$ εξαρτάται από την ηθική ή φρονησιακή σημασία του προβλήματος p και από τον βαθμό στον οποίο η πράξη a επιλύει το πρόβλημα αυτό. Τι συμβαίνει όμως στις περιπτώσεις όπου η πράξη a δεν επιλύει ή δεν φαίνεται να επιλύει σε απόλυτο βαθμό το πρόβλημα p ; Ή τι συμβαίνει στις περιπτώσεις όπου δεν είμαστε απολύτως βέβαιοι για την ύπαρξη του προβλήματος; Έχουμε εδώ να κάνουμε με δύο νέα υπό στάθμιση ποσοτικά μεγέθη που μπορεί να παίξουν ρόλο στη θεμελίωση των δικαιωμάτων; Η απάντηση των απολογητών της αρχής της αναλογικότητας είναι αναφανδόν καταφατική. Θα υποστηρίξω όμως ότι στην πραγματικότητα πρόκειται για δύο ψευδομεγέθη.

4.3.4. Η πιθανότητα επίλυσης ενός προβλήματος ως υπό στάθμιση ποσοτικό μέγεθος

Με αφορμή τα μέτρα που έλαβε η αμερικανική κυβέρνηση στις αρχές του 21^{ου} αιώνα για να μειώσει τον κίνδυνο τρομοκρατικών επιθέσεων στην επικράτειά της, ο Ronald Dworkin παρατήρησε πως θα ήταν λάθος «να υποθέσουμε ότι οποιαδήποτε ενέργεια η οποία βελτιώνει, έστω και οριακά, την ασφάλειά μας θεωρείται γι' αυτόν τον λόγο δικαιολογημένη».⁵²⁹ Πίσω από την αναφορά στην οριακή βελτίωση της ασφάλειας ο Jacob Weinrib ανιχνεύει τη συστάθμιση ενός ποσοτικού μεγέθους, άρα την εφαρμογή της αρχής της *stricto sensu* αναλογικότητας.⁵³⁰ Θεωρεί δηλαδή ότι εάν η θέση που εκφράζει ο Dworkin είναι αληθής, τότε μια σχέση αναλογίας θα πρέπει να υπάρχει ανάμεσα στον βαθμό ασφάλειας που επιτυγχάνεται με τη λήψη ενός μέτρου και στην ένταση της προσβολής μιας δικαιοκίνησης που το μέτρο αυτό συνεπάγεται: όσο μεγαλύτερη είναι η ένταση της προσβολής, τόσο μεγαλύτερος θα πρέπει να είναι και ο βαθμός της ασφάλειας, προκειμένου η λήψη του μέτρου να είναι δικαιολογημένη. Είναι όμως αυτό αληθές;

Τι εννοούμε, όταν λέμε ότι ένα μέτρο, η επ' αόριστον κράτηση χωρίς προηγούμενη δίκη, χωρίς καν απαγγελία κατηγοριών, βελτιώνει οριακά την ασφάλεια των πολιτών; Ας υποθέσουμε ότι οι αρχές έχουν επαρκείς λόγους να πιστεύουν πως ένας από τους πενήντα ενοίκους μιας πολυκατοικίας ετοιμάζεται να εξαπολύσει εντός ολίγων ωρών μια πολύνεκρη τρομοκρατική επίθεση. Η ταυτότητά του όμως τους διαφεύγει και τίποτα δεν συνηγορεί υπέρ του σχηματισμού μιας πεποίθησης επ' αυτής. Για τις αρχές και οι πενήντα ένοικοι θεωρούνται «ύποπτοι». Έστω λοιπόν ότι ο επίδοξος τρομοκράτης είναι ο Τ. Η σύλληψη και η κράτησή του δεν θα μείωναν απλώς τον κίνδυνο της ενέργειας που σχεδίαζε' θα τον εξάλειφαν πλήρως. Συνεπώς,

⁵²⁹ Ronald Dworkin, *Η Αμερικανική Δημοκρατία σε κίνδυνο*, μτφρ. Ευαγγελία Γούση, επιμ. Γρηγόρης Μολύβας (Αθήνα: Πόλις, 2010), 92.

⁵³⁰ Jacob Weinrib, *Dimensions of Dignity: The Theory and Practice of Modern Constitutional Law*, 251. Βλ. επίσης το άρθρο του «When Trumps Clash: Dworkin and the Doctrine of Proportionality», *Ratio Juris* 30 (2017), ιδίως στη σελίδα 347. Τη συμβατότητα της θεωρίας του Dworkin για τα δικαιώματα με την αρχή της αναλογικότητας εξετάζει και επιβεβαιώνει και ο Kai Möller στο άρθρο του «Dworkin's Theory of Rights in the Age of Proportionality», *Law & Ethics of Human Rights* 12 (2018), 281–299.

δεν θα μπορούσαμε να κάνουμε λόγο για *οριακή* απλώς βελτίωση της ασφάλειας των πολιτών. Αντίθετα, το μέτρο της σύλληψης και κράτησης των υπόλοιπων ενοίκων δεν θα μείωνε ούτε κατά τι τον κίνδυνο που ενσαρκώνει ο T , δεν θα βελτίωνε ούτε οριακά την ασφάλεια. Το συμπέρασμα είναι ότι, ως προς το μέτρο που εξετάζουμε, περιθώριο *οριακής* βελτίωσης της ασφάλειας δεν φαίνεται να υπάρχει. Ο κίνδυνος της τρομοκρατικής ενέργειας είτε θα εκλείψει πλήρως με τη σύλληψη του T είτε, σε περίπτωση παράλειψής της σύλληψής του, θα εξακολουθήσει να υφέρπει αμείωτος μέχρι την πραγμάτωσή του ή μέχρι ο T να ματαιώσει τα σχέδιά του.

Εάν μπορούσαμε λοιπόν να εντοπίσουμε ένα ποσοτικό μέγεθος, αυτό θα αφορούσε στις *πιθανότητες* που έχουν οι αρχές να αποσεισουν τον κίνδυνο, συλλαμβάνοντας τους ενοίκους. Η σύλληψη καθενός από αυτούς αυξάνει *οριακά* τις πιθανότητες οριστικής αποτροπής της επίθεσης κατά 2%. Εάν συλληφθούν και οι πενήντα ένοικοι, ο κίνδυνος αποκρούεται οριστικά. Είναι αυτό ένα κρίσιμο ποσοτικό μέγεθος που θα πρέπει να σταθμίσουν οι αρχές, προκειμένου να διαγνώσουν εάν επιτρέπεται να συλλάβουν κάποιον από τους ενοίκους χωρίς περαιτέρω στοιχεία και άρα χωρίς απαγγελία κατηγοριών και χωρίς άμεση παραπομπή σε δίκη; Μπορούμε να πούμε ότι κάτι τέτοιο δεν επιτρέπεται, επειδή το ποσοστό του 2% είναι πολύ μικρό; Εάν ναι, αυτό θα σήμαινε ενδεχομένως ότι η σύλληψη θα ήταν επιτρεπτή σε περίπτωση που οι αρχές γνώριζαν πως ο επίδοξος δράστης δεν είναι ένας μεταξύ των πενήντα ενοίκων μιας πολυκατοικίας, αλλά ένας εκ των δύο ενοίκων ενός συγκεκριμένου διαμερίσματος. Τούτο όμως δεν φαίνεται εύλογο. Δεν φαίνεται δηλαδή εύλογο η ισχύς της συγκεκριμένης αξίωσης έναντι του κράτους να εξαρτάται από το τι γνωρίζουν ή αγνοούν οι αρχές για την ταυτότητα της πηγής του κινδύνου, από το πόσο ευρύς είναι ο κύκλος των προσώπων που οι αρχές θεωρούν ως ύποπτα. Κάτι τέτοιο μοιάζει προβληματικό, ακόμα και αν ιδωθεί υπό το πρίσμα της αρχής της αναλογικότητας. Διότι πλέον η ένταση της προσβολής της ελευθερίας κρίνεται δυσανάλογη όχι βάσει ενός σκοπού που επιτυγχάνεται, αλλά βάσει της πιθανότητας να επιτευχθεί ο σκοπός αυτός, βάσει της πιθανότητας το μέτρο που προσβάλλει μια δικαϊκή αρχή να είναι *ικανό* να προστατέψει μια άλλη. Το πρώτο στάδιο της εφαρμογής της αρχής της αναλογικότητας υποκαθίσταται δηλαδή από το τελευταίο. Βέβαια, δεν μπορούμε να αρκεστούμε στο τι μας φαίνεται εύλογο και τι όχι.

Ας δούμε ποιο είναι το πρακτικό πρόβλημα που οι αρχές καλούνται να επιλύσουν, ποιος είναι ο λόγος και ποια η συγκεκριμένη ενέργεια υπέρ της οποίας συνηγορεί. Το πρακτικό πρόβλημα είναι ότι ένας από τους πενήντα ενοίκους μιας πολυκατοικίας ετοιμάζεται να προβεί άμεσα σε ένα πολύνεκρο τρομοκρατικό χτύπημα. Ας ονομάσουμε το γεγονός αυτό t και ας το αντιδιαστείλουμε από το t' , από το γεγονός ότι ο T ετοιμάζεται να προβεί άμεσα σε ένα πολύνεκρο τρομοκρατικό χτύπημα. Τα δύο γεγονότα δεν ταυτίζονται, καθώς το δεύτερο συνεπάγεται το πρώτο, χωρίς ωστόσο να αληθεύει και το αντίστροφο. Εάν όμως πρόκειται για δύο διακριτά γεγονότα και εάν το καθένα από αυτά αποτελεί ένα πρακτικό πρόβλημα, θα υπέθετε κάποιος ότι έχουμε να κάνουμε με δύο διακριτά προβλήματα, με δύο διακριτούς λόγους προς το πράττειν. Το διαφοροποιητικό στοιχείο είναι αυτό της μερικής άγνοιας της αντικειμενικής βάσης του προβλήματος, της ύπαρξης ενός θανάσιμου κινδύνου. Η αοριστία που ενέχει η περιγραφή του γεγονότος t , και η οποία ελλείπει στην

περίπτωση του t' , αντιστοιχεί ακριβώς σε αυτήν τη μερική άγνοια. Θα μπορούσε λοιπόν κάποιος να σκεφτεί ότι τα δύο προβλήματα ταυτίζονται ως προς την αντικειμενική τους βάση, ως προς τον θανάσιμο κίνδυνο που θα πρέπει να αποσείσται, και διαφοροποιούνται ως προς ένα υποκειμενικό στοιχείο του αυτουργού, ως προς τη γνώση της ταυτότητας αυτού του κινδύνου. Φαίνεται όμως έτσι να καταλήγουμε σε ένα συμπέρασμα, το οποίο μόλις προ ολίγου κρίναμε ανεύλογο: το τι οφείλει να πράξει ο αυτουργός εξαρτάται από το τι γνωρίζει για τον κίνδυνο που καλείται να αντιμετωπίσει. Τι συμβαίνει λοιπόν; Πώς η μερική άγνοια επηρεάζει την κανονιστική σημασία ενός θανάσιμου κινδύνου; Μπορούμε όντως στην περίπτωση των γεγονότων t και t' να μιλήσουμε για δύο διαφορετικά προβλήματα, τα οποία συνηγορούν υπέρ της τέλεσης διαφορετικών πράξεων από τις διωκτικές αρχές;

Θα μας βοηθούσε στο σημείο αυτό η εξέταση ενός δομικά ταυτόσημου παραδείγματος. Η Δ βρίσκεται μπροστά σε έναν ενεργοποιημένο εκρηκτικό μηχανισμό και έχει ένα λεπτό στη διάθεσή της για να τον θέσει εκτός λειτουργίας. Δυστυχώς για εκείνη, πρόκειται για έναν μεταξύ πενήντα πανομοιότυπων μηχανισμών, καθένας εκ των οποίων φέρει επάνω του έναν κόκκινο διακόπτη. Η Δ γνωρίζει ότι το πάτημα του κόκκινου διακόπτη αποσείει οριστικά τον κίνδυνο της έκρηξης, δεν γνωρίζει όμως πως ο ενεργοποιημένος μηχανισμός είναι ο τ , ούτε έχει κάποιο λόγο να υιοθετήσει αυτήν την πεποίθηση. Ωστόσο, ευτυχώς για εκείνη, έχει την πρακτική δυνατότητα να πιάσει και τους πενήντα διακόπτες.

Βλέπουμε ότι η Δ αντιμετωπίζει ένα πρόβλημα, ανάλογο με αυτό των διωκτικών αρχών. Το πρακτικό πρόβλημα είναι ότι ένας εκρηκτικός μηχανισμός που βρίσκεται μπροστά της αναμένεται να πυροδοτηθεί άμεσα. Ας ονομάσουμε το γεγονός αυτό e και ας το αντιδιαστείλουμε από το e' , από το γεγονός ότι ο εκρηκτικός μηχανισμός τ , που βρίσκεται μπροστά της, αναμένεται να πυροδοτηθεί άμεσα. Τα δύο γεγονότα δεν ταυτίζονται, καθώς το δεύτερο συνεπάγεται το πρώτο, χωρίς όμως να αληθεύει και το αντίστροφο. Εάν όμως πρόκειται για δύο διακριτά γεγονότα και εάν το καθένα από αυτά αποτελεί ένα πρακτικό πρόβλημα, θα υποστήριζε κάποιος ότι μιλάμε για δύο διακριτά προβλήματα, για δύο διακριτούς λόγους προς το πράττειν. Το διαφοροποιητικό στοιχείο φαίνεται να είναι και εδώ αυτό της μερικής άγνοιας από πλευράς της αυτουργού της αντικειμενικής βάσης του προβλήματος, της ύπαρξης ενός θανάσιμου κινδύνου. Η Δ , όπως και οι διωκτικές αρχές, αγνοεί την ταυτότητα της πηγής του κινδύνου την πραγμάτωση του οποίου θα πρέπει να αποσοβήσει. Θα μπορούσαμε και πάλι να σκεφτούμε ότι το πρόβλημα e έχει την ίδια αντικειμενική βάση με το e' , η άγνοια όμως ενός κρίσιμου δεδομένου το μετατρέπει σε ένα διαφορετικό πρόβλημα. Το ερώτημα είναι τώρα: υπέρ ποιας ή ποιων πράξεων συνηγορούν τα γεγονότα e και e' ;

Θα ξεκινήσουμε από το δεύτερο. Το γεγονός ότι το e' συνηγορεί υπέρ της τέλεσης κάποιας πράξης από τη Δ είναι ένας κανόνας που, κατ' αρχάς, απαιτεί από την αυτουργό να αναγνωρίσει το e' ως ένα λόγο προς το πράττειν, ως ένα πρακτικό πρόβλημα που επιζητεί μια λύση. Συμμορφούμενη με αυτήν την απαίτηση και δεδομένου ότι εδώ έχουμε να κάνουμε με έναν αποφασιστικό λόγο, η Δ θα πρέπει, κατ' ορθολογική επιταγή, να υιοθετήσει την πρόθεση επίλυσης του προβλήματος, ήτοι την πρόθεση ματαίωσης της έκρηξης. Προκειμένου όμως το γεγονός e' να

συνηγορήσει υπέρ της τέλεσης μιας πράξης, θα πρέπει το κανονιστικό φορτίο της σχέσης R να μεταφερθεί από την πρόθεση επίλυσης του προβλήματος στην πρόθεση τέλεσης της πράξης που επιλύει το πρόβλημα. Χρειαζόμαστε δηλαδή έναν αγωγό κανονιστικής μεταβίβασης, μια αλήθεια περί μιας σχέση μέσου-σκοπού. Το γεγονός ότι εάν η Δ προβεί στην ενέργεια τ , εάν δηλαδή πατήσει τον διακόπτη του μηχανισμού τ , τότε αυτός θα απενεργοποιηθεί, είναι ένας τέτοιος αγωγός. Το γεγονός όμως αυτό δεν αρκεί για να συντελεστεί η κανονιστική μεταβίβαση, για να μπορέσουμε να πούμε ότι η Δ έχει ένα λόγο υπέρ της τέλεσης της τ . Θα πρέπει επιπλέον η αυτοργός να έχει αποφασιστικό λόγο να υιοθετήσει την πεποίθηση ότι εάν πατήσει τον διακόπτη του μηχανισμού τ , αυτός θα τεθεί εκτός λειτουργίας. Θα πρέπει δηλαδή να υπάρχουν στοιχεία επιστημικώς προσιτά στην ίδια που να στηρίζουν αυτήν την πεποίθηση. Η υποχρέωσή της να υιοθετήσει την πρόθεση επίλυσης του προβλήματος περιλαμβάνει την υποχρέωσή της να αναζητήσει τα στοιχεία αυτά και να αναγνωρίσει την κανονιστική τους σημασία, το γεγονός δηλαδή ότι συνηγορούν υπέρ της συγκεκριμένης πεποίθησης. Ισχύει επομένως ότι εάν η Δ έχει αποφασιστικό λόγο να επιλύσει ένα πρακτικό πρόβλημα και να υιοθετήσει την πεποίθηση ότι η τέλεση μιας συγκεκριμένης πράξης είναι ικανή και αναγκαία για την επίλυση του προβλήματος, τότε έχει έναν αποφασιστικό λόγο να τελέσει τη συγκεκριμένη πράξη. Θα πρέπει να συγκρατήσουμε ότι αυτό που έχει σημασία προκειμένου το γεγονός e' να συνηγορήσει υπέρ του πατήματος του κόκκινου διακόπτη του μηχανισμού τ δεν είναι η γνώση της αλήθειας για τη σχέση μέσου-σκοπού, αλλά η ύπαρξη λόγων υπέρ της υιοθέτησης αυτής της πεποίθησης.

Ας εξετάσουμε τώρα τι συμβαίνει με την κανονιστική σημασία του γεγονότος e . Υπέρ ποιας πράξης συνηγορεί το γεγονός ότι ένας από τους πενήντα εκρηκτικούς μηχανισμούς που βρίσκονται μπροστά της αναμένεται να πυροδοτηθεί άμεσα; Ξεκινώντας, θα πρέπει να παρατηρήσουμε ότι η άγνοια της Δ αφορά σε μια πτυχή του προβλήματος που σχετίζεται με την επίλυσή του και όχι με την ίδια του την υπόσταση. Εάν αγνοούσε ότι ένας από τους εκρηκτικούς μηχανισμούς έχει ενεργοποιηθεί και δεν είχε κανένα λόγο να σχηματίσει αυτήν την πεποίθηση, τότε δεν θα ήταν αντιμετώπη με κάποιο προς επίλυση πρόβλημα, δεν θα είχε λόγο να προβεί σε κάποια ενέργεια. Αυτό όμως που δεν γνωρίζει η Δ είναι ποιος μηχανισμός έχει ενεργοποιηθεί, άρα ποιο μηχανισμό θα πρέπει να θέσει εκτός λειτουργίας, ώστε να αποτρέψει την πραγμάτωση του κινδύνου. Η άγνοια της ταυτότητας της πηγής του κινδύνου, η άγνοια του ποιο είναι ακριβώς το πρακτικό πρόβλημα, την οποία εκλάβαμε ως συστατική του σύνθετου προβλήματος e , είναι στην ουσία μερική άγνοια του τρόπου αποσόβησης του κινδύνου. Το πρόβλημα e είναι δομικά ταυτόσημο με το πρόβλημα που θα αντιμετώπιζε η Δ , εάν είχε μπροστά της ένα μόνο εκρηκτικό μηχανισμό, ο οποίος θα έφερε επάνω του πενήντα κόκκινους διακόπτες και η ίδια αγνοούσε ποιον από αυτούς θα έπρεπε να πατήσει για να τον απενεργοποιήσει. Αυτό λοιπόν που έχει σημασία για την θεμελίωση ενός λόγου προς το πράττειν στην περίπτωση του προβλήματος e δεν είναι η άγνοια του ποιος μηχανισμός έχει ενεργοποιηθεί. Είναι η ύπαρξη ή όχι λόγων που συνηγορούν υπέρ της υιοθέτησης μιας πεποίθησης από πλευράς της Δ σχετικά με το ζήτημα αυτό. Υπάρχουν στοιχεία που υποδεικνύουν στη Δ ότι ο ενεργοποιημένος μηχανισμός είναι

ο τ ; Εάν σαράντα εννέα μηχανισμοί ήταν άθικτοι και μόνο ο τ παρουσίαζε εμφανή σημάδια χρήσης, τότε θα είχε αποφασιστικό λόγο να πιστέψει ότι αυτός είναι ο ενεργοποιημένος μηχανισμός. Σε αυτήν την περίπτωση η κανονιστική σημασία του γεγονότος e , η συνηγορία του υπέρ της υιοθέτησης της πρόθεσης αποσόβησης του θανάσιμου κινδύνου, θα μετέβαινε σε μια συγκεκριμένη πράξη, στο πάτημα του κουμπιού του μηχανισμού τ . Η απουσία όμως αυτού του λόγου σημαίνει και απουσία του ανάλογου αγωγού κανονιστικής μεταβίβασης.

Θα πρέπει να τονίσουμε και πάλι ότι αυτό αφορά στην επίλυση του προβλήματος, όχι στην υπόστασή του. Το πρόβλημα που θα πρέπει να επιλυθεί τόσο στην περίπτωση που η Δ γνωρίζει την ταυτότητα της πηγής του κινδύνου, όσο και στην περίπτωση που την αγνοεί (δικαιολογημένα ή αδικαιολόγητα) είναι το e , το γεγονός ότι ένας εκρηκτικός μηχανισμός αναμένεται να πυροδοτηθεί άμεσα. Αυτή είναι η ελάχιστη αντικειμενική βάση που συνιστά το πρακτικό πρόβλημα. Η άγνοια της Δ για το ποιος είναι ο ενεργοποιημένος μηχανισμός δεν είναι αυτή που καθιστά σύνθετο το πρακτικό πρόβλημα της ύπαρξης ενός θανάσιμου κινδύνου. Κάθε πρακτικό πρόβλημα είναι ούτως ή άλλως σύνθετο, υπό την έννοια ότι ο αυτουργός θα πρέπει αφενός να διαπιστώσει την ύπαρξή του και να υιοθετήσει την πρόθεση επίλυσής του, αφετέρου να σχηματίσει την ορθή πεποίθηση για τον τρόπο επίλυσης και να ενεργήσει αναλόγως. Για να διαπιστώσει την ύπαρξη του προβλήματος, η Δ δεν απαιτείται να γνωρίζει ποιος είναι ο μηχανισμός που έχει ενεργοποιηθεί. Αρκεί να γνωρίζει ή να έχει επαρκείς λόγους να πιστέψει ότι ένας από τους πενήντα μηχανισμούς αναμένεται να εκραγεί. Αυτό το γεγονός, το e , είναι που επιτελεί τη δικαιολογητική λειτουργία της συνηγορίας στο παράδειγμά μας, που συνιστά ένα λόγο προς το πράττειν για τη Δ . Υπέρ ποιας πράξης συνηγορεί το γεγονός e ; Εδώ καθίσταται κρίσιμη η ταυτότητα της πηγής του κινδύνου. Το ποιος είναι ο ενεργοποιημένος μηχανισμός είναι κάτι που θα εξεταστεί από τη Δ στο διαβουλευτικό στάδιο του σχηματισμού της πεποίθησης για τα κατάλληλα μέσα επίλυσης του προβλήματος e . Το ότι πρόκειται για τον μηχανισμό τ δεν αποτελεί λοιπόν ένα κανονιστικά κρίσιμο κομμάτι της περιγραφής του προβλήματος, αλλά μέρος της λύσης του. Πρόκειται για μια αλήθεια που δεν συνηγορεί η ίδια υπέρ της τέλεσης μιας πράξης, αλλά κατευθύνει το κανονιστικό φορτίο του γεγονότος e , ήτοι τη λειτουργία της συνηγορίας του, από την πρόθεση άρσης του θανάσιμου κινδύνου στην πρόθεση της Δ να προβεί στην τ . Όπως είδαμε όμως, αυτό συμβαίνει, υπό την προϋπόθεση ότι η Δ έχει επαρκείς λόγους να σχηματίσει την ορθή πεποίθηση για την ταυτότητα του μηχανισμού, άρα και για την πεποίθηση ότι η τέλεση της τ είναι ικανή και αναγκαία συνθήκη για την απόσχιση του κινδύνου· διαφορετικά, η κανονιστική μεταβίβαση είναι αδύνατη.

Έστω τώρα ότι δεν έχει τέτοιους λόγους. Σημαίνει άραγε αυτό ότι το πρόβλημα e είναι ανεπίλυτο, ότι δεν συνηγορεί υπέρ της τέλεσης καμίας πράξης; Όχι, διότι ένας αγωγός κανονιστικής μεταβίβασης είναι παρά ταύτα ενεργός. Αληθεύει ότι το πάτημα όλων των διακοπών του μηχανισμού τ είναι ικανή, αν και όχι αναγκαία, συνθήκη για την απόσχιση του κινδύνου. Αληθεύει επίσης ότι η Δ έχει επαρκείς λόγους να σχηματίσει αυτήν την πεποίθηση. Συνεπώς, το γεγονός e αποτελεί για αυτήν έναν αποφασιστικό λόγο να πατήσει όλους τους διακόπτες σωρευτικά. Το κανονιστικό αυτό γεγονός δεν είναι σύνθετο, δεν μπορεί δηλαδή να αναλυθεί σε

επιμέρους κανονιστικές αλήθειες, όπως ότι το γεγονός e αποτελεί για τη Δ ένα λόγο να πατήσει τον διακόπτη του μηχανισμού α , ένα λόγο να πατήσει τον διακόπτη του μηχανισμού β και ούτω καθεξής. Πολύ απλά, τέτοιες κανονιστικές αλήθειες δεν ισχύουν. Το γεγονός e δεν συνηγορεί υπέρ του πατήματος του διακόπτη α , διότι η τέλεση της πράξης αυτής δεν είναι ούτε ικανή ούτε αναγκαία για την αποσόβηση του θανάσιμου κινδύνου. Ελλείπει συνεπώς ο απαραίτητος αγωγός κανονιστικής μεταβίβασης, ο οποίος θα κατήυθνε τη συνηγορία του γεγονότος e από την πρόθεση επίλυσης του προβλήματος στη συγκεκριμένη πράξη. Και ασφαλώς το γεγονός ότι η τέλεση της πράξης αυτής συνεπάγεται αύξηση κατά 2% της πιθανότητας αποτροπής του κινδύνου δεν μπορεί να ιδωθεί ως αγωγός κανονιστικής μεταβίβασης, καθώς μιλάμε ακριβώς για μια *πιθανή* αλήθεια περί της σχέσης μέσου-σκοπού, άρα για έναν *πιθανό* αγωγό κανονιστικής μεταβίβασης και για την *πιθανή* θεμελίωση ενός λόγου. Το γεγονός e δεν συνηγορεί όμως ούτε υπέρ του πατήματος του διακόπτη του μηχανισμού τ . Μολονότι η πράξη αυτή είναι ικανή και αναγκαία για την αποσόβηση του κινδύνου, τούτη η αλήθεια δεν μπορεί να λειτουργήσει ως αγωγός κανονιστικής μεταβίβασης που θα θεμελίωνε ένα λόγο υπέρ της τέλεσής της, διότι η Δ δεν έχει επαρκείς λόγους να σχηματίσει την ανάλογη πεποίθηση.

Το πάτημα όλων των διακοπών θα πρέπει λοιπόν να θεωρηθεί ως μια ενιαία πράξη, για την ολοκλήρωση της οποίας απαιτείται η εκτέλεση περισσότερων κινήσεων. Ενιαία είναι και η επιταγή που της απευθύνει ο λόγος. Εάν η Δ πατήσει μόνο δύο διακόπτες, δεν θα έχει συμμορφωθεί εν μέρει με αυτό που της επιτάσσει ο λόγος. Δεν αληθεύει δηλαδή ότι θα έχει υπακούσει σε δύο μόνο από τους πενήντα αποφασιστικούς λόγους προς το πράττειν που τη δεσμεύουν. Αληθεύει αντίθετα ότι θα έχει παραβιάσει τον ένα και μοναδικό τέτοιο λόγο. Το ότι το κανονιστικό φορτίο του γεγονότος e μεταβαίνει μόνο στην ενιαία πράξη του πατήματος όλων των διακοπών γίνεται αντιληπτό και από την επόμενη παραλλαγή του παραδείγματος.

Έστω ότι η αυτουργός έχει τη δυνατότητα να πατήσει μόνο έναν από τους πενήντα διακόπτες. Αυτό είναι κάτι που το γνωρίζει, δεν γνωρίζει όμως ποιος είναι ο ενεργοποιημένος μηχανισμός ούτε έχει επαρκείς λόγους να σχηματίσει μια πεποίθηση επ' αυτού. Σε αυτήν την περίπτωση, η Δ δεσμεύεται από έναν αποφασιστικό λόγο να πατήσει ένα διακόπτη *στην τύχη*. Έχει δηλαδή έναν αποφασιστικό λόγο να πατήσει τον διακόπτη α (α) ή τον διακόπτη β (β) ή τον διακόπτη γ (γ) και ούτω καθεξής. Αυτό δεν είναι ισοδύναμο με το να πούμε ότι η Δ έχει έναν αποφασιστικό λόγο να τελέσει την πράξη α ή έναν αποφασιστικό λόγο να τελέσει την πράξη β ή έναν αποφασιστικό λόγο να τελέσει την πράξη γ και ούτω καθεξής.⁵³¹ Η αυτουργός δεν έχει έναν αποφασιστικό λόγο υπέρ της πράξης α , διότι δεν έχει καν έναν *pro tanto* λόγο υπέρ αυτής. Το κανονιστικό φορτίο του γεγονότος e μεταβαίνει στην ενιαία πράξη του πατήματος όλων των διακοπών *διαζευκτικά* και όχι στο πάτημα ενός εκάστου αυτών. Την εξήγηση τη γνωρίζουμε ήδη.

Για τη μεταβίβαση του κανονιστικού φορτίου απαιτείται η αυτουργός να έχει επαρκείς λόγους υπέρ της υιοθέτησης της πεποίθησης για την αλήθεια μιας σχέσης

⁵³¹ Η Δ θα είχε έναν αποφασιστικό λόγο να πατήσει τον διακόπτη α ή έναν αποφασιστικό λόγο να πατήσει τον διακόπτη β ή έναν αποφασιστικό λόγο να πατήσει τον διακόπτη γ , εάν ο εκρηκτικός μηχανισμός μπορούσε να απενεργοποιηθεί με το πάτημα οποιουδήποτε διακόπτη.

αναγκαιότητας ανάμεσα σε μια πράξη και στην επίλυση του πρακτικού προβλήματος. Θα πρέπει δηλαδή να αληθεύει ότι το πρόβλημα e θα επιλυθεί, *εάν ή μόνο εάν ή εάν και μόνο εάν* η Δ προβεί στην πράξη αυτή. Επιπλέον, θα πρέπει η Δ να έχει επαρκείς λόγους να σχηματίσει αυτήν την πεποίθηση. Τι μπορούμε τώρα να πούμε για την παραλλαγή του παραδείγματος που εξετάζουμε; Όπως και στη βασική του εκδοχή, ο εκρηκτικός μηχανισμός θα απενεργοποιηθεί, *εάν και μόνο εάν* η Δ πατήσει τον διακόπτη τ . Καθώς όμως η αυτουργός δεν έχει επαρκείς λόγους να πιστέψει κάτι τέτοιο, η συνηγορία του γεγονότος e δεν μεταβαίνει στην υιοθέτηση της πρόθεσης τέλεσης της πράξης τ . Η Δ δεν έχει έναν *pro tanto* λόγο να προβεί σε αυτήν· κατά μείζονα λόγο, δεν έχει ούτε έναν αποφασιστικό λόγο. Όσον αφορά στους υπόλοιπους σαράντα εννέα διακόπτες, το πάτημα καθενός από αυτούς δεν αποτελεί ούτε ικανή ούτε αναγκαία συνθήκη αποσόβησης του θανάσιμου κινδύνου. Ως εκ τούτου, η Δ δεν έχει έναν *pro tanto* λόγο υπέρ των πράξεων αυτών· κατά μείζονα λόγο, δεν έχει ούτε έναν αποφασιστικό λόγο. Υπάρχει ωστόσο μια σχέση αναγκαιότητας ανάμεσα στην αυτουργία της Δ και στην αποτροπή της πράγματωσης του θανάσιμου κινδύνου: *εάν* η Δ δεν πατήσει κανένα διακόπτη, ο μηχανισμός θα εκραγεί. Το πάτημα ενός διακόπτη *στην τύχη* είναι λοιπόν αναγκαία, *αν και όχι* ικανή συνθήκη αποσόβησης του κινδύνου, κάτι που η Δ έχει επαρκείς λόγους να πιστέψει. Τούτο το γεγονός λειτουργεί ως αγωγός κανονιστικής μεταβίβασης της συνηγορίας του γεγονότος e από την πρόθεση επίλυσης του προβλήματος στην πρόθεση πατήματος ενός οποιουδήποτε διακόπτη. Καθώς αυτή η σχέση *pro tanto* λόγου είναι ισχυρότερη από κάθε ανταγωνιστική σχέση, η Δ έχει έναν αποφασιστικό λόγο να πατήσει ένα διακόπτη *στην τύχη*. Βλέπουμε ότι η συνηγορία του γεγονότος e μεταβαίνει στην τέλεση μιας ενιαίας διαζευκτικής πράξης. Η Δ βαρύνεται από ένα διαζευκτικό καθήκον, όχι από πενήντα καθήκοντα, τελούντα σε σχέση διάζευξης. Δεν καλείται να *επιλέξει* ποιο διακόπτη θα πατήσει, καθώς η επιλογή προϋποθέτει την ισχύ λόγων, την ύπαρξη κριτηρίων που συνηγορούν υπέρ της προτίμησης της μιας επιλογής έναντι της άλλης. Τέτοιοι λόγοι όμως εδώ δεν υπάρχουν. Η Δ θα πρέπει απλώς να διαλέξει ένα διακόπτη *τυχαία* και να τον πατήσει.

Ό,τι ειπώθηκε για το παράδειγμα του προβλήματος e και την κανονιστική του σημασία ισχύει, τηρουμένων των αναλογιών, και για το δομικά ταυτόσημο παράδειγμα του προβλήματος t . Καίτοι διακριτά μεταξύ τους, τα γεγονότα t και t' αποτελούν διαφορετικές εκδοχές του ίδιου προβλήματος, του γεγονότος ότι ένας από τους πενήντα ενόικους μιας πολυκατοικίας ετοιμάζεται να προβεί άμεσα σε ένα πολύνεκρο τρομοκρατικό χτύπημα. Πρόκειται για το πρόβλημα t , για τον ελάχιστο εκείνο γεγονοτικό πυρήνα της ύπαρξης ενός θανάσιμου κινδύνου που είναι ικανός να αποτελέσει για τις αρχές ένα λόγο προς το πράττειν, να συνηγορήσει υπέρ της τέλεσης μιας ενέργειας από αυτές. Η περιγραφή του γεγονότος t' αποτελεί μια πιο συγκεκριμένη περιγραφή του ίδιου αυτού γεγονοτικού πυρήνα, του ίδιου δηλαδή προβλήματος, και όχι ένα διαφορετικό πρόβλημα. Η αοριστία της περιγραφής του γεγονότος t αναφορικά με την πηγή του κινδύνου, η άγνοια δηλαδή των αρχών για την ταυτότητά της, δεν αποτελεί μέρος του πρακτικού προβλήματος που καλούνται να επιλύσουν οι αρχές, συνεπώς δεν επηρεάζει την κανονιστική σημασία που έχει για αυτές το γεγονός του θανάσιμου κινδύνου. Κρίσιμο δεν είναι το τι γνωρίζουν ή αγνοούν οι αρχές για την

ταυτότητα του επίδοξου τρομοκράτη, αλλά το τι από ό,τι αληθεύει έχουν επαρκείς λόγους να πιστέψουν. Κι αυτό είναι κρίσιμο όχι για την υπόσταση του προβλήματος t , αλλά για την κανονιστική του σημασία, για τη λύση υπέρ της οποίας συνηγορεί. Εάν οι αρχές έχουν επαρκείς λόγους (g) να υιοθετήσουν την πεποίθηση ότι ο T είναι ο επίδοξος τρομοκράτης, τότε έχουν κατ' αρχάς έναν *pro tanto* λόγο να τον συλλάβουν, ακόμα και αν δεν έχουν σχηματίσει αυτήν την πεποίθηση, ακόμα και αν εξακολουθούν να αγνοούν την ταυτότητά του. Αυτό προκύπτει από το ότι το γεγονός πως κάποιος ετοιμάζεται να προβεί άμεσα σε ένα πολύνεκρο τρομοκρατικό χτύπημα συνηγορεί υπέρ της σύλληψής του από τις αρχές. Πρόκειται για μια κανονιστική αλήθεια, για την αλήθεια περί της ισχύος ενός κανόνα. Ο κανόνας αυτός δεν απαιτεί από τις αρχές να συλλάβουν τον επίδοξο τρομοκράτη. Απαιτεί να συνειδητοποιήσουν την ισχύ του και την εφαρμογή του στη συγκεκριμένη περίπτωση. Απαιτεί να συνειδητοποιήσουν ότι το γεγονός t είναι ένας *pro tanto* λόγος υπέρ της σύλληψης του T , ότι συνιστά ένα προς επίλυση πρόβλημα, προσήκουσα λύση του οποίου είναι η σύλληψη του T . Πιο συγκεκριμένα, απαιτεί να σχηματίσουν την πεποίθηση α) ότι το γεγονός t συνηγορεί υπέρ της υιοθέτησης της πρόθεσης αποτροπής της πραγμάτωσης του θανάσιμου κινδύνου, β) ότι κάποια άλλα γεγονότα, μεταξύ των οποίων και το γεγονός πως ο κίνδυνος εκπορεύεται από τον T , αποτελούν επαρκείς λόγους υπέρ του σχηματισμού της πεποίθησης ότι η σύλληψη του T και μόνον αυτού επιλύει το πρόβλημα t και γ) ότι η κανονιστική σημασία του γεγονότος t μεταβαίνει τελικά δια μέσου του β) στην πρόθεση σύλληψης του T .

Στο παράδειγμά μας όμως οι αρχές δεν έχουν επαρκείς λόγους να πιστέψουν ότι ο T είναι ο άνθρωπος που αναζητούν. Δεν έχουν συνεπώς επαρκείς λόγους να υιοθετήσουν την πεποίθηση ότι η σύλληψη του T είναι ικανή και αναγκαία συνθήκη για την αποσόβηση του τρομοκρατικού χτυπήματος. Η αλήθεια αυτή περί της σχέσης μέσου-σκοπού δεν μπορεί να λειτουργήσει ως αγωγός κανονιστικής μεταβίβασης, με αποτέλεσμα το γεγονός t να μη συνηγορεί υπέρ της σύλληψης του T . Υπάρχει εντούτοις μια άλλη σχέση μέση-σκοπού, την οποία οι αρχές έχουν επαρκείς λόγους να πιστέψουν: εάν συλληφθούν και οι πενήντα ένοικοι, ο θανάσιμος κίνδυνος θα αποτραπεί. Η σύλληψη και των πενήντα ενοίκων ως μια ενιαία πράξη είναι ικανή, αν και όχι αναγκαία, συνθήκη της εξουδετέρωσης της τρομοκρατικής απειλής. Υπάρχει άραγε κάτι που εμποδίζει την κανονιστική μεταβίβαση; Εάν η συνηγορία του γεγονότος t διερχόταν απρόσκοπτα από τον αγωγό κανονιστικής μεταβίβασης, θα θεμελιωνόταν ένας λόγος υπέρ της σύλληψης όλων των ενοίκων *αδιακρίτως*. Εάν ίσχυε ένας τέτοιος λόγος, τότε εντός του κανονιστικού πεδίου οι πενήντα ένοικοι θα αντιμετώπιζονταν, όπως οι πενήντα εκρηκτικοί μηχανισμοί ή όπως οι πενήντα διακόπτες του μοναδικού εκρηκτικού μηχανισμού στα δομικώς ταυτόσημα παραδείγματα που εξετάσαμε. Δεν θα τους αναγνωριζόταν η ικανότητα της αυτοργίας και το βάρος της ευθύνης που μόνο αυτή συνεπάγεται. Ο λόγος λοιπόν θα ήταν ισχυρός, εάν και μόνο εάν δεν ήταν καθολικός, εάν και μόνο εάν οι πενήντα ένοικοι εξοβελίζονταν από τη χορεία των ελεύθερων λογοθετών $x_1, x_2, x_3, \dots, x_n$. Αυτό όμως είναι άτοπο. Η θεμελίωση του συγκεκριμένου λόγου προσκρούει σε ένα δικαιολογητικό ορόσημο, στην αρχή της *stricto sensu* αξιοπρέπειας.

Στο ίδιο συμπέρασμα θα καταλήξουμε, εάν αναζητήσουμε έναν αγωγό κανονιστικής μεταβίβασης στο γεγονός ότι η σύλληψη καθενός από τους πενήντα ενοίκους αυξάνει κατά 2% την πιθανότητα αποτροπής του θανάσιμου κινδύνου. Όπως γνωρίζουμε, για να μεταβεί το κανονιστικό φορτίο από την πρόθεση επίλυσης ενός προβλήματος στην πρόθεση τέλεσης μιας πράξης απαιτείται μια αλήθεια περί μιας σχέσης αναγκαιότητας ανάμεσα στην πράξη και στην επίλυση του προβλήματος. Η τέλεση της πράξης θα πρέπει να αποτελεί είτε ικανή, είτε αναγκαία, είτε ικανή και αναγκαία συνθήκη της επίλυσης. Το γεγονός ότι μια πράξη απλώς ενδέχεται να είναι ικανή ή αναγκαία ή ικανή και αναγκαία για την εξουδετέρωση μιας τρομοκρατικής απειλής δεν μπορεί να λειτουργήσει ως αγωγός κανονιστικής μεταβίβασης, όσο μεγάλη κι αν είναι η πιθανότητα. Διότι σε κάθε περίπτωση θα μιλάμε για την πιθανότητα μιας σχέσης μέσου-σκοπού, για την πιθανότητα ενός αγωγού κανονιστικής μεταβίβασης, άρα για την πιθανότητα θεμελίωσης ενός λόγου. Η μόνη σχέση αναγκαιότητας στο παράδειγμά μας δεν αφορά στη σύλληψη μεμονωμένων προσώπων, αλλά στην ενιαία πράξη της σύλληψης όλων των ενοίκων. Εάν η συνηγορία του γεγονότος t μετέβαινε κάπου, θα ήταν σε αυτήν την ενιαία πράξη, κάτι που αντίκειται, όπως είδαμε, στην αρχή της *stricto sensu* αξιοπρέπειας.

Τι σημαίνει η απόθεση της συγκεκριμένης κανονιστικής σημασίας του γεγονότος t για τις αξιώσεις των ενοίκων έναντι του κράτους; Γνωρίζουμε ότι η αξίωση ενός προσώπου A έναντι ενός προσώπου B συνίσταται στη στέρηση μιας επιλογής του τελευταίου μέσω της κανονιστικής απόθεσης όλων των λόγων που θα μπορούσαν να συνηγορήσουν υπέρ της, χάριν της εν ευρεία εννοία αξιοπρέπειας του A . Εάν απωθούνται κάποιοι λόγοι, όχι όμως όλοι, τότε ο B δεν στερείται την επιλογή, άρα είναι ελεύθερος έναντι του A να προβεί σε αυτήν. Ο λόγος για τον οποίο θα τελέσει τη συγκεκριμένη πράξη είναι αδιάφορος από τη σκοπιά των δικαιωμάτων· ακόμα και αν ο λόγος αυτός είναι ένας από εκείνους που έχουν απωθηθεί, η πράξη του B δεν είναι άδικη. Αυτό που μας ενδιαφέρει είναι η *εξωτερική* σχέση των A και B και από την οπτική αυτή σημασία έχει εάν όντως υπάρχει ένα γεγονός το οποίο μπορεί να συνηγορήσει υπέρ της συγκεκριμένης πράξης. Παρά τις ιδιαιτερότητες που έχει το κράτος, δεδομένου ότι αποτελεί μεν πρόσωπο, υπό την έννοια όμως ότι προσωποποιεί τον ίδιο τον λόγο, η θεμελίωση των αξιώσεων των πολιτών έναντι αυτού γίνεται με τον ίδιο τρόπο. Στο παράδειγμά μας διαπιστώσαμε πως για την απόθεση της συγκεκριμένης κανονιστικής σημασίας του γεγονότος t δεν χρειάστηκε να λάβουμε υπ' όψιν μας κανένα ποσοτικό μέγεθος. Αυτό που εμπόδισε την κανονιστική μεταβίβαση ήταν η κατηγορία της πιθανότητας καθ' εαυτήν και όχι το πόσο μεγάλη ή μικρή ήταν. Καταλήγουμε έτσι στο εξής συμπέρασμα: το πόσο πιθανή καθιστά η τέλεση μιας πράξης την επίλυση ενός πρακτικού προβλήματος δεν αποτελεί ένα υπό στάθμιση μέγεθος που θα πρέπει να λάβουμε υπ' όψιν μας, προκειμένου να διαπιστώσουμε εάν *δικαιούμαστε* να προβούμε στην πράξη αυτή.

4.3.5. Η πιθανότητα του προβλήματος ως υπό στάθμιση ποσοτικό μέγεθος

Ένα ακόμα ποσοτικό μέγεθος που θα πρέπει να εξετάσουμε είναι αυτό της αβεβαιότητας σχετικά με την ίδια την υπόσταση ενός προβλήματος. Ας υποθέσουμε ότι υπάρχει έντονη ανησυχία πως κατά τη διάρκεια μιας προγραμματισμένης

διαδήλωσης θα ξεσπάσουν σφοδρές ταραχές με αποτέλεσμα την απώλεια ανθρώπινων ζώων. Έχει η εκτελεστική εξουσία το δικαίωμα να προβεί στην απαγόρευση της διαδήλωσης; Συνιστά η απαγόρευση συμμετοχής στη διαδήλωση προσβολή του δικαιώματος που κατοχυρώνεται στο άρθρο 11 του Συντάγματος και της Ε.Σ.Δ.Α.;⁵³²

Ο υποστηρικτής της θεωρίας των *prima facie* δικαιωμάτων θα υποστήριζε ότι βρισκόμαστε ενώπιον μιας σύγκρουσης ανάμεσα στα δικαιώματα των άρθρων 11 και 5 παρ.2 του Συντάγματος, για την επίλυση της οποίας απαιτείται η εκτέλεση ενός σταθμιστικού ενεργήματος. Το αποτέλεσμα της στάθμισης θα μας υποδείξει ποιο από τα δύο *prima facie* δικαιώματα υπερισχύει στη συγκεκριμένη περίπτωση. Ο υποστηρικτής της θεωρίας της εξειδίκευσης θα μας έλεγε αντίθετα ότι εδώ έχουμε να κάνουμε με μια σύγκρουση μεταξύ δύο αρχών, η στάθμιση των οποίων οδηγεί στη θεμελίωση ενός κανόνα. Ο κανόνας αυτός θα επιτρέπει, θα επιβάλλει ή θα απαγορεύει μια συγκεκριμένη συμπεριφορά στο κράτος. Στην ουσία θα πρόκειται για ένα δικαίωμα: μια εξουσία του κράτους, μια αξίωση ή μια ελευθερία των πολιτών.

Όποια από τις δύο εκδοχές του λογοδοτικού μοντέλου και αν ακολουθήσουμε, η διάγνωση του προβλήματος είναι κοινή: πρόκειται για τη σύγκρουση μεταξύ δύο δικαϊκών αρχών, οι οποίες προστατεύουν αφενός την ανθρώπινη ζωή αφετέρου την ελευθερία των συναθροίσεων. Κοινή είναι και η προτεινόμενη θεραπεία του προβλήματος: η εκτέλεση ενός σταθμιστικού ενεργήματος. Είναι η ένταση της προσβολής της δεύτερης αρχής ανάλογη της σημασίας που έχει για εμάς η προστασία της πρώτης; Σε αυτό το ερώτημα καλούμαστε να απαντήσουμε, κατ' εφαρμογή της αρχής της *stricto sensu* αναλογικότητας. Η σημασία που έχει η προστασία του αγαθού της ανθρώπινης ζωής κρίνεται βάσει ενός συγκεκριμένου, δεν προσδιορίζεται συνεπώς μόνο από την αφηρημένη αξία του αγαθού αυτού' ένας κρίσιμος παράγοντας που θα πρέπει επίσης να ληφθεί υπ' όψιν κατά τη στάθμιση είναι η πιθανότητα προσβολής του κατά την άσκηση του δικαιώματος στη διαδήλωση. Όσο μικρότερη είναι αυτή η πιθανότητα τόσο μικρότερη είναι και η σημασία της προστασίας της ανθρώπινης ζωής υπό τις συγκεκριμένες συνθήκες. Ισχύει επομένως ότι όσο μεγαλύτερος είναι ο βαθμός περιορισμού της δεύτερης αρχής, τόσο μεγαλύτερος πρέπει να είναι ο κίνδυνος τρώσης του αγαθού της ζωής, προκειμένου ο περιορισμός να είναι δικαιολογημένος.

Σύμφωνα με την αρχή της αναλογικότητας, η πιθανότητα προσβολής ενός αγαθού, η ένταση του κινδύνου τρώσης του, είναι ένα ποσοτικό μέγεθος που συνεκτιμάται κατά το τρίτο στάδιο εφαρμογής της αρχής της αναλογικότητας, κατά το στάδιο της στάθμισης. Αυτό όμως δεν είναι ορθό. Το πρώτο ερώτημα που θα πρέπει να θέσει ο εφαρμοστής του δικαίου σε μια τέτοια περίπτωση είναι εάν υπάρχει όντως σύγκρουση μεταξύ των δύο δικαϊκών αρχών, εάν υπάρχουν όντως δύο υπό διακύβευση αγαθά. Η απάντηση θα είναι καταφατική, εάν ικανή και *αναγκαία* συνθήκη για τη συμμόρφωση του κράτους με τις επιταγές της μίας αρχής είναι η παραβίαση των επιταγών της άλλης. Αληθεύει όμως ότι, υπό τις συγκεκριμένες συνθήκες, η

⁵³² Βλ. Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, 203-204. Οι αναπτύξεις του Dworkin επί του θέματος δίνουν και πάλι λαβή στον Weinrib να τον κατατάξει μεταξύ των υποστηρικτών της αρχής της αναλογικότητας. Βλ. Jacob Weinrib, *Dimensions of Dignity*, 249.

ανθρώπινη ζωή μπορεί να προστατευθεί, μόνο εάν απαγορευθεί η συμμετοχή των πολιτών στη διαδήλωση; Για τους θεωρητικούς που υιοθετούν την αρχή της αναλογικότητας, το ερώτημα αυτό τίθεται κατά το δεύτερο στάδιο της εφαρμογής της, όταν ζητούμενο είναι να εντοπίσουμε μεταξύ των μέτρων που προστατεύουν εξίσου αποτελεσματικά το αγαθό της πρώτης δικαιοκίνης αρχής εκείνο που πλήττει λιγότερο το αγαθό της δεύτερης. Όμως το νόημα του ερωτήματός μας είναι διαφορετικό: δεν αφορά στα μέσα επίλυσης του προβλήματος, αλλά στην ίδια του την υπόσταση. Αυτό που εννοούμε είναι εάν η διεξαγωγή της διαδήλωσης συνιστά πράγματι απειλή για τη ζωή των πολιτών, εάν αποτελεί ένα πρακτικό πρόβλημα το οποίο επιζητεί μια λύση, όποια κι αν είναι αυτή. Διότι εάν το αγαθό της ζωής δεν διακυβεύεται, τότε κανένα μέτρο δεν είναι αναγκαίο για την προστασία της.

Αυτό που θα πρέπει και πάλι να αντιμετωπιστεί είναι η αβεβαιότητα. Η άγνοια εδώ δεν αφορά σε κάτι που συμβαίνει ήδη, όπως στο παράδειγμα του επίδοξου τρομοκράτη Τ' αφορά σε αυτό που επίκειται. Τούτη η αβεβαιότητα αποτελεί εννοιακό στοιχείο του κινδύνου ως μιας παροντικής κατάστασης που προοιωνίζεται άδηλες αρνητικές εξελίξεις. Είδαμε όμως ότι η γνώση ή η άγνοιά μας δεν επηρεάζει την ισχύ των πρακτικών μας λόγων, άρα και των δικαιωμάτων μας. Σημασία δεν έχει τι γνωρίζουμε ότι θα συμβεί, αλλά τι έχουμε επαρκείς λόγους να πιστέψουμε ότι θα συμβεί. Σημασία έχει δηλαδή εάν η παροντική κατάσταση μας δίνει επαρκείς λόγους να πιστέψουμε ότι η ανθρώπινη ζωή απειλείται από τη διεξαγωγή της συγκέντρωσης.

Ας υποθέσουμε ότι τέτοιοι λόγοι υπάρχουν. Ας υποθέσουμε ότι η διαδήλωση αποτελεί συνέχεια και κορύφωση μιας σειράς διαδηλώσεων που έλαβαν χώρα τις αμέσως προηγούμενες ημέρες εντός ενός ιδιαίτερος τεταμένου κλίματος. Τα εξημεμένα πολιτικά πάθη εκτονώνονταν κάθε φορά με το ξέσπασμα βίαιων ταραχών για να αναζωπυρωθούν εκ νέου αμέσως μετά. Συνέπεια των ταραχών ήταν ο πολύ σοβαρός τραυματισμός πολιτών με χρήση όπλων που θα μπορούσαν να επιφέρουν τον θάνατο. Η ένταση των επεισοδίων αυξανόταν κλιμακωτά, γεγονός που αναμένεται να συνεχιστεί, δεδομένου ότι το κλίμα που τα πυροδοτούσε έχει επιδεινωθεί. Υπό τις συνθήκες αυτές, είναι εύλογο να πιστεύουμε ότι η ανθρώπινη ζωή βρίσκεται υπό απειλή. Αληθεύει επομένως ότι η κατάσταση που μόλις περιγράψαμε συνηγορεί υπέρ της υιοθέτησης της πεποίθησης ότι βρισκόμαστε ενώπιον ενός πρακτικού προβλήματος καθώς και της πρόθεσης επίλυσής του. Σε αυτό το σημείο και όχι νωρίτερα καλούμαστε να περάσουμε στο διαβουλευτικό στάδιο της αναζήτησης των πρόσφορων μέσων για την απόκρουση της θανάσιμης απειλής. Έστω λοιπόν ότι ο μόνος τρόπος να μην απειληθεί η ζωή των πολιτών είναι η μη συμμετοχή στη διαδήλωση. Αυτό συμβαίνει, διότι η προσέλευση του κόσμου αναμένεται να είναι μαζική, γεγονός που καθιστά αδύνατη την επίβλεψη της τάξης από την αστυνομία. Άλλωστε, τις προηγούμενες ημέρες η παρουσία και μόνο της αστυνομίας λειτούργησε ως εμπύρευμα της έντασης και όχι αποτρεπτικά. Μπορούμε συνεπώς να πούμε ότι οι λόγοι που, υπό διαφορετικές συνθήκες, θα συνηγορούσαν υπέρ της συμμετοχής στη διαδήλωση τώρα απωθούνται. Κάθε πολίτης έχει λοιπόν έναντι των συμπολιτών του την αξίωση, αλλά και το καθήκον της μη συμμετοχής στη διαδήλωση.

Γνωρίζουμε πως τούτη η *a priori* συνθετική κρίση είναι δυνατή μόνο υπό την τριτοπρόσωπη έποψη του λόγου, υπό την έποψη δηλαδή της καθολικής σύμπνοιας

των προσώπων. Όσο όμως η έποψη αυτή παραμένει εσωτερική σε σχέση με τα δεσμευόμενα μέρη, η αξίωση της μη συμμετοχής στη διαδήλωση δεν αναπτύσσει την πλήρη δεσμευτική ισχύ της στέρησης μιας επιλογής. Η συμμόρφωση προς αυτήν αποτελεί ένα εσωτερικό ζήτημα του αποδέκτη της, εξαρτάται δηλαδή από το εάν ο τελευταίος θα αναγνωρίσει την ισχύ της και θα θελήσει να υπακούσει στο κέλευσμά της. Έτσι όμως οι σχέσεις δικαιωμάτων δεν διαφοροποιούνται στην πράξη από απλές σχέσεις ουσιαστικών λόγων, στις οποίες όμως δεν μπορούν να αναχθούν. Για να πραγματωθεί αυτή η διαφοροποίηση θα πρέπει η έποψη του λόγου να καταστεί εξωτερική ως προς τα μέρη, να αποκτήσει και η ίδια προσωπικότητα. Τρίτος όρος της *a priori* συνθετικής κρίσης, υπό την έποψη του οποίου ολοκληρώνεται η δεσμευτικότητα της αξίωσης μη συμμετοχής στη διαδήλωση, είναι το κράτος.

Όπως έχουμε επισημάνει, η ολοκλήρωση αυτή συντελείται μέσω του αντικατοπτρισμού της αξίωσης στην έννομη τάξη. Η ισχύς της αξίωσης, προτού φτάσει στον αρχικό της αποδέκτη, στρέφεται προς το τρίτο πρόσωπο, το κράτος. Ο πολίτης του οποίου η ζωή απειλείται έχει αξίωση έναντι του κράτους, ως υποστασιοποιημένου λόγου, να καταστήσει εξαναγκαστή την ήδη ισχυρή, αλλά ατελούς ακόμα δεσμευτικότητας, ηθική αξίωσή του έναντι των συμπολιτών του. Έχει δηλαδή την αξίωση έναντι του κράτους να θέσει σε ισχύ έναν κανόνα δικαίου με τον οποίο θα απαγορεύσει τη διαδήλωση. Αυτό είναι το περιεχόμενο που αποκτά το συνταγματικό δικαίωμα του άρθρου 5 παρ.2 του Συντάγματος υπό τις συγκεκριμένες συνθήκες. Αυτός είναι ο μοναδικός τρόπος να διασφαλιστεί η απόλυτη προστασία της ζωής του, την οποία προβλέπει το άρθρο αυτό. Η κρατική απαγόρευση είναι λοιπόν ο αντικατοπτρισμός στην έννομη τάξη της ηθικής αξίωσης που έχει ο κάθε πολίτης έναντι των συμπολιτών του. Ο δε αντικατοπτρισμός δεν είναι κάτι άλλο από την ενίσχυση της αξίωσης αυτής με την απειλή του εξαναγκασμού.

Η πρώτη μας διαπίστωση είναι ότι εδώ δεν μπορούμε να κάνουμε λόγο για σύγκρουση μεταξύ του δικαιώματος στην απόλυτη προστασία της ζωής και της ελευθερίας της συνάθροισης και της διαδήλωσης. Το κράτος δεν βρίσκεται εγκλωβισμένο ανάμεσα στο καθήκον να προστατεύσει τη ζωή των πολιτών και στο καθήκον να μην τους απαγορεύει να συναθροίζονται. Το μόνο ισχυρό δικαίωμα στο παράδειγμά μας είναι η αξίωση απαγόρευσης της διαδήλωσης. Αυτό δεν συμβαίνει επειδή το δικαίωμα προστασίας της ζωής είναι απόλυτο, σε αντίθεση με το σχετικό δικαίωμα του άρθρου 11 του Συντάγματος. Και τα δύο δικαιώματα είναι απόλυτα, κανένα όμως δεν τυγχάνει γενικής εφαρμογής με βάση αποκλειστικά την ιδιότητα του προσώπου, ανεξάρτητα δηλαδή από τις ιδιαίτερες περιστάσεις.

Το νόημα της μη γενικότητας των συνταγματικών δικαιωμάτων μας είναι γνωστό. Μη γενικότητα σημαίνει ειδικότητα και όχι εξειδίκευση. Η εξειδίκευση προϋποθέτει ένα θεμελιώδες γενικό κανονιστικό μέγεθος. Από αυτό το γενικό μέγεθος όμως δεν μπορεί να προκύψει κάτι απολύτως ειδικό και κανονιστικώς αυτοτελές. Το μόνο που μπορεί να προκύψει μέσω της εξειδίκευσης είναι ένα λιγότερο γενικό κανονιστικό μέγεθος. Για τους θεωρητικούς της εξειδίκευσης, το θεμελιώδες γενικό κανονιστικό μέγεθος είναι μια δικαική αρχή του τύπου «το κράτος οφείλει να προστατεύει τη ζωή των πολιτών» ή «κράτος οφείλει να μην παρεμποδίζει τη συνάθροιση πολιτών προκειμένου αυτοί να διαδηλώσουν υπέρ ενός σκοπού».

Τούτα τα *prima facie* καθήκοντα δεν είναι συσχετικά ενός συνταγματικού δικαιώματος. Αποτελούν απλώς *pro tanto* λόγους προς το πράττειν, τους οποίους οι αρχές θα πρέπει να λαμβάνουν υπ' όψιν τους και να σταθμίζουν κατά τη δράση τους. Στο παράδειγμά μας το κράτος θα πρέπει να διαπιστώσει ποια από τις δύο εφαρμοστέες αρχές έχει μεγαλύτερη βαρύτητα, δεδομένων των ιδιαίτερων συνθηκών. Καθοριστική για την έκβαση της στάθμισης είναι η ένταση του κινδύνου τρώσης του αγαθού της ζωής που συνεπάγεται η διεξαγωγή της διαδήλωσης. Ο υψηλός κίνδυνος σε συνδυασμό με την αξιακή υπαροχή του αγαθού της ζωής κάνει την πλάστιγγα να γέρνει υπέρ της πρώτης αρχής. Αληθεύει επομένως ότι το κράτος οφείλει, υπό την έννοια πια ότι έχει αποφασιστικούς λόγους, να απαγορεύσει τη διεξαγωγή της προγραμματισμένης διαδήλωσης. Πρόκειται για το συμπέρασμα της εφαρμογής ενός κανόνα, βάσει του οποίου διενεργήθηκε το σταθμιστικό ενέργημα και ο οποίος αφορά στον συσχετισμό της τιμής βάρους των δύο αρχών. Ο κανόνας αυτός προβλέπει ότι εάν η διεξαγωγή μιας διαδήλωσης θέτει υπό διακύβευση τη ζωή των πολιτών, τότε το κράτος οφείλει να την απαγορεύσει.⁵³³ Πρόκειται για την εξειδίκευση της πρώτης δικαϊκής αρχής, της αρχής του άρθρου 5 παρ. 2 του Συντάγματος. Το καθήκον απαγόρευσης της διαδήλωσης, το οποίο εξειδικεύει το γενικότερο καθήκον προστασίας της ζωής είναι συσχετικό ενός δικαιώματος των πολιτών έναντι του κράτους. Η δεσμευτικότητα τούτου του δικαιώματος ανάγεται στη δεσμευτικότητα του παραπάνω κανόνα, τουτέστιν στη δεσμευτικότητα των αποφασιστικών πρακτικών λόγων. Τα δικαιώματα, σύμφωνα με τη θεωρία της εξειδίκευσης, διατηρούν τον γενικό τους χαρακτήρα, υπολειπόμενα απλώς των αρχών ως προς τον βαθμό γενικότητάς τους. Γνωρίζουμε όμως ότι η αναγωγή τόσο των δικαιωμάτων όσο και των κανόνων δικαίου στην κατηγορία των αποφασιστικών λόγων δεν μας επιτρέπει να συλλάβουμε τον ιδιαίτερο τρόπο με τον οποίο μας δεσμεύουν.

Σύμφωνα με το λογοσυστατικό μοντέλο, το σημείο αφετηρίας δεν είναι οι δικαϊκές αρχές που διέπουν την κρατική δράση, αλλά οι λόγοι προς το πράττειν των πολιτών. Η κίνηση δεν γίνεται από κάτι γενικό προς κάτι λιγότερο γενικό. Δεν αληθεύει δηλαδή ότι οι αρχές θεμελιώνουν τους κανόνες και τα δικαιώματα. Η κίνηση είναι αντίστροφη, από το ειδικό στο γενικό: είναι τα δικαιώματα που θεμελιώνουν τους κανόνες και τις αρχές ή, διαφορετικά, οι κανόνες και οι αρχές αποτελούν γενικεύσεις των δικαιωμάτων. Η ηθική αξίωση του πολίτη έναντι των συμπολιτών του να μη συμμετάσχουν στη διαδήλωση δεν θα μπορούσε να καταστεί πλήρως δεσμευτική, ήτοι εξαναγκαστή, εάν η ισχύς της δεν στρεφόταν και έναντι της υποστασιοποιημένης τριτοπρόσωπης έποψης του λόγου, εάν δηλαδή δεν μετουσιωνόταν σε ηθική αξίωση του πολίτη έναντι του κράτους να εξαναγκάσει τους συμπολίτες του στην παράλειψη της συμμετοχής. Ο πολίτης έχει δηλαδή έναντι του κράτους την αξίωση να απαγορεύσει τη διεξαγωγή της διαδήλωσης, θέτοντας σε ισχύ έναν κανόνα δικαίου και δημιουργώντας τον δικαστικό και εκτελεστικό μηχανισμό

⁵³³ Πρβλ. τη διάταξη του άρθρου 11 παρ. 2 εδ. β' του Συντάγματος και τον εκεί διατυπωμένο επιτρεπτικό κανόνα, σύμφωνα με τον οποίο «[ο]ι υπαίθριες συναθροίσεις μπορούν να απαγορευτούν με αιτιολογημένη απόφαση της αστυνομικής αρχής, γενικά, αν εξαιτίας τους επίκειται σοβαρός κίνδυνος για τη δημόσια ασφάλεια, σε ορισμένη δε περιοχή, αν απειλείται σοβαρή διατάραξη της κοινωνικοπολιτικής ζωής, όπως νόμος ορίζει».

επιβολής του. Το θεμέλιο της ισχύος αυτού του κανόνα ανάγεται στην ισχύ της ηθικής αξίωσης του πολίτη έναντι των συμπολιτών του. Η δεσμευτικότητα του κανόνα είναι η δεσμευτικότητα της ηθικής αξίωσης, η οποία ενισχυμένη από την κρατική αυθεντία, επιστρέφει στους αρχικούς της αποδέκτες.

Ασφαλώς, αυτό είναι ένα μόνο παράδειγμα αντανάκλασης της ηθικής τάξης στην έννομη μέσω ενός κανόνα. Το κράτος οφείλει να αντικατοπτρίζει με αυτόν τον τρόπο κάθε ηθική αξίωση που έχει ως αντικείμενό της την προστασία του αγαθού της ζωής. Πρόκειται για μια κρίση γενικότερη από τους κανόνες δικαίου, καθώς αντικείμενό της είναι ακριβώς οι κανόνες δικαίου. Οδηγούμαστε έτσι στη θεμελίωση της δικαιοκτικής αρχής του άρθρου 5 παρ.2 του Συντάγματος, σύμφωνα με την οποία «[ό]λοι όσοι βρίσκονται στην Ελληνική Επικράτεια απολαμβάνουν την απόλυτη προστασία της ζωής». Η αρχή αυτή δεν επιβάλλει ένα *prima facie* καθήκον στο κράτος να προστατεύει τη ζωή των πολιτών, ένα καθήκον που θα πρέπει να συσταθμίζεται με τις λοιπές δικαιοκτικές αρχές, με τα λοιπά *prima facie* καθήκοντα που υπέχει το κράτος έναντι των πολιτών, όταν αυτά δεν μπορούν να ικανοποιηθούν από κοινού στο έπακρον. Επιβάλλει αντίθετα το *απόλυτο* καθήκον του κράτους, συσχετικό του συνταγματικού δικαιώματος των πολιτών α) να αναγνωρίζει τα ηθικά δικαιώματα που ισχύουν στις σχέσεις μεταξύ των προσώπων αναφορικά με το αγαθό της ζωής και να τα αποτυπώνει στην έννομη τάξη μέσω κανόνων δικαίου, οι οποίοι αντανάκλουν την ισχύ των δικαιωμάτων σε εκείνους που δεσμεύονται εξ αρχής από αυτά, β) να επιλύει τις αντιδικίες μεταξύ των πολιτών βάσει αυτών των κανόνων και σε κάθε περίπτωση βάσει των ισχυρών ηθικών δικαιωμάτων, ακόμα και αν οι κανόνες δεν έχουν τεθεί σε ισχύ, γ) να ενεργεί γενικά σύμφωνα με αυτούς τους κανόνες και σε κάθε περίπτωση σύμφωνα με τα ηθικά δικαιώματα, ακόμα και αν οι κανόνες δεν έχουν τεθεί σε ισχύ.

Η δεύτερη διαπίστωση είναι ότι για τη θεμελίωση της αξίωσης απαγόρευσης της διαδήλωσης έναντι του κράτους δεν χρειάστηκε να σταθμιστεί η ένταση του θανάσιμου κινδύνου, το πόσο πιθανή είναι δηλαδή η πραγμάτωσή του. Με διαφορετικά λόγια, δεν εφαρμόστηκε η αρχή της αναλογικότητας. Θα μπορούσε να αντιτάξει κάποιος ότι το ποσοτικό μέγεθος της έντασης του κινδύνου ελήφθη υπ' όψιν σε ένα προγενέστερο στάδιο της εφαρμογής της αρχής της αναλογικότητας: στο στάδιο του ελέγχου της αναγκαιότητας των μέσων. Ό,τι απαιτείται να συνεκτιμηθεί βάσει της αρχής της αναλογικότητας λαμβάνεται όντως υπ' όψιν, αν και σε διαφορετικό στάδιο. Η διαφορά μεταξύ του λογοδοτικού και του λογοσυστατικού μοντέλου δεν φαίνεται συνεπώς να είναι ριζική.

Αυτό δεν είναι αληθές. Θα πρέπει να θυμηθούμε ότι το πρωταρχικό ερώτημα που το λογοσυστατικό μοντέλο μας καλεί να απαντήσουμε είναι κανονιστικής υφής: έχουμε επαρκείς λόγους να πιστέψουμε ότι η πραγματοποίηση της διαδήλωσης θα οδηγήσει στην απώλεια ανθρώπινων ζωών; Εάν και μόνο εάν η απάντηση είναι κατάφατική, μπορούμε να πούμε ότι βρισκόμαστε ενώπιον ενός πρακτικού προβλήματος, το οποίο με κάποιο τρόπο θα πρέπει να επιλυθεί. Διαφορετικά, κανένα μέτρο δεν είναι αναγκαίο για την προστασία της ζωής των πολιτών. Βλέπουμε τώρα ότι οι όροι που θα πρέπει να πληρωθούν, προκειμένου να απαντήσουμε καταφατικά στο ερώτημά μας είναι ιδιαίτερος αυστηροί. Το γεγονός ότι διοργανώνεται μια διαδήλωση δεν

αποτελεί επαρκή λόγο υπέρ της υιοθέτησης της πεποίθησης ότι εξαιτίας της κάποιοι άνθρωποι θα χάσουν τη ζωή τους. Ούτε το γεγονός ότι η διαδήλωση αναμένεται να διεξαχθεί σε ιδιαίτερος τεταμένο κλίμα αποτελεί έναν τέτοιο λόγο. Ούτε το γεγονός ότι στις προηγηθείσες διαδηλώσεις σημειώθηκαν ευρείας κλίμακας επεισόδια που είχαν ως αποτέλεσμα τον σοβαρό τραυματισμό πολιτών με χρήση όπλων που θα μπορούσαν κάλλιστα να επιφέρουν τον θάνατό τους. Τα πράγματα όμως διαφοροποιούνται, εάν η επικείμενη διαδήλωση εμφανίζεται από τους διοργανωτές της ως κλιμάκωση των προηγούμενων διαδηλώσεων, το δε κλίμα που ευνόησε την ένταση σε αυτές έχει επιδεινωθεί περαιτέρω. Τούτο το γεγονός αποτελεί επαρκή λόγο υπέρ του σχηματισμού της πεποίθησης ότι η συμμετοχή στη διαδήλωση συνιστά ένα πρόβλημα προς επίλυση.

Είναι αλήθεια ότι στο γεγονός αυτό αντιστοιχεί ένα ποσοτικό μέγεθος. Θυμόμαστε τον ορισμό του κινδύνου ως μιας παροντικής κατάστασης που προοιωνίζεται την επέλευση μιας βλάβης. Η παροντική κατάσταση συνίσταται σε γεγονότα τα οποία αποτελούν όρους της αρνητικής εξέλιξης, της τρώσης του αγαθού της ζωής, εν προκειμένω. Όσο περισσότεροι από τους όρους πληρούνται, τόσο μεγαλύτερος είναι ο κίνδυνος επέλευσης της βλάβης. Όταν λοιπόν λέμε ότι έχουμε *επαρκείς* λόγους να πιστέψουμε πως η πραγματοποίηση της διαδήλωσης θα επιφέρει την απώλεια ζωών, εννοούμε ότι *αρκετοί* από τους όρους έχουν πληρωθεί, ότι ο κίνδυνος να συμβεί κάτι τέτοιο είναι *αρκετά* μεγάλος. Η ένταση του κινδύνου είναι λοιπόν ένα ποσοτικό μέγεθος που όντως λαμβάνεται υπ' όψιν, όχι όμως για να διαπιστώσουμε εάν έχουμε επαρκείς λόγους να προβούμε στη μια ή την άλλη πράξη. Ο κίνδυνος πρέπει να είναι αρκούντως υψηλός, ώστε να μπορεί να δικαιολογήσει την πεποίθηση για την απώλεια της ζωής, όχι την πρόθεση περιστολής της ελευθερίας των συναθροίσεων, όχι για να αντισταθμίσει άλλα ποσοτικά μεγέθη, όπως τον βαθμό περιορισμού της ελευθερίας αυτής. Δεν αληθεύει επομένως ότι όσο μεγαλύτερος είναι αυτός ο βαθμός, τόσο μεγαλύτερη θα πρέπει να είναι και η ένταση του κινδύνου. Η απαιτούμενη ένταση, το πόσοι όροι θα πρέπει να πληρωθούν, δεν εξαρτάται από άλλα ποσοτικά μεγέθη. Ζήτημα σύγκρισης μεταξύ τους δεν τίθεται. Η ένταση του κινδύνου δεν είναι ένα υπό στάθμιση μέγεθος. Η κανονιστική του κρισιμότητα εξαντλείται στο επιστημικό ζήτημα του σχηματισμού μιας πεποίθησης. Από εκεί και πέρα, όσον αφορά στο πρακτικό σκέλος, δεν λαμβάνεται υπ' όψιν. Βεβαίως, το σύνολο των πληρούμενων όρων, ο κίνδυνος της συγκεκριμένης έντασης, αποτελεί το πρακτικό πρόβλημα που θα πρέπει να επιλυθεί. Είναι αυτό που στο παράδειγμά μας δικαιολογεί την απαγόρευση της διαδήλωσης. Όμως δεν είναι η ένταση του κινδύνου που προσδιορίζει ποια πράξη είναι η προσήκουσα για την επίλυση του προβλήματος. Εάν ο κίνδυνος ήταν μικρότερος από αυτόν που καθιστά εύλογη την πεποίθηση ότι η ανθρώπινη ζωή απειλείται, τότε δεν δικαιολογείται η λήψη ενός μέτρου λιγότερο περιοριστικού της ελευθερίας των συναθροίσεων από την πλήρη απαγόρευση. Κανένα μέτρο δεν δικαιολογείται να ληφθεί για να προστατευθεί το αγαθό της ζωής, όταν δεν έχουμε επαρκείς λόγους να πιστεύουμε ότι το αγαθό αυτό απειλείται. Η αρχή της αναλογικότητας δεν μπορεί να συλλάβει τούτη την αλήθεια.

Παραρτήματα

A. Αξίωση ίσης μέριμνας και σεβασμού; Τα δικαιώματα ως ατού.⁵³⁴

Η αξιοπρέπεια υπό ευρεία έννοια αποτελεί δομικό συστατικό των λόγων, άρα και των καθηκόντων μας. Ως εκ τούτου, δεν μπορεί να αποτελεί η ίδια το αντικείμενο ενός γενικού καθήκοντος προς εξειδίκευση και ενός συσχετικού γενικού δικαιώματος, όπως διατείνεται ο Weinrib. Μια ανάλογη σκέψη μπορούμε να κάνουμε και για τη συναφή, αλλά θεωρητικώς περισσότερο επεξεργασμένη αντίληψη των συνταγματικών δικαιώματων ως ατού, την οποία διατυπώνει ο Ronald Dworkin στη μελέτη του «What rights do we have?»⁵³⁵ και η οποία με κάποιες τροποποιήσεις διατρέχει όλο του το εργό. Σύμφωνα με την αντίληψη αυτή, το κράτος έχει έναντι κάθε πολίτη το γενικό και θεμελιώδες καθήκον να τον αντιμετωπίζει με ίση μέριμνα και σεβασμό. Το καθήκον αυτό είναι συσχετικό ενός γενικού και θεμελιώδους δικαιώματος του πολίτη έναντι του κράτους με το ίδιο περιεχόμενο. Πιο συγκεκριμένα, αντικείμενο του δικαιώματος αυτού είναι οι λόγοι του νομοθετείν. Ο πολίτης έχει τη γενική αξίωση έναντι του κράτους να μη στηρίζει τις νομοθετικές του αποφάσεις σε κάποιες συγκεκριμένες κατηγορίες λόγων.⁵³⁶ Αρχική θέση του Dworkin ήταν ότι οι λόγοι αυτοί δεν μπορεί να είναι οι προτιμήσεις των πολιτών για το πώς θα πρέπει να διανεμηθούν τα αγαθά και οι ευκαιρίες στους άλλους. Λαμβάνοντας υπ' όψιν αυτές τις εξωτερικές προτιμήσεις, το κράτος θα αποτύγχανε να επιδείξει ίση μέριμνα και σεβασμό για τους πολίτες, διότι οι προτιμήσεις τους δεν θα είχαν την ίδια βαρύτητα. Αργότερα, και υπό το βάρος της ασκηθείσας κριτικής⁵³⁷, ο Dworkin εγκατέλειψε το τυπικό κριτήριο της εξωτερικότητας των προτιμήσεων και στράφηκε προς το περιεχόμενό τους.⁵³⁸ Εξαι-

⁵³⁴ Βλ. υπ. 499.

⁵³⁵ Βλ. Ronald Dworkin, «What rights do we have?», στο Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, 266-278. Σε αυτήν τη μελέτη ο Dworkin διατυπώνει τη μία από τις δύο εκδοχές της αντίληψης των δικαιωμάτων ως ατού, αυτήν που ο Paul Yowell ονομάζει «θεωρία των διηθημένων προτιμήσεων». Η εκδοχή αυτή αντιδιαστέλλεται από τη «θεωρία των προστευμένων συμφερόντων», η οποία αναπτύσσεται στο άρθρο «Taking Rights Seriously» και περιλαμβάνεται στον ομότιτλο τόμο. Για τις διαφορές μεταξύ των δύο αυτών θεωριών, καθώς και για μια συνολικότερη επισκόπηση και κριτική θεώρηση των θέσεων του Dworkin περί των δικαιωμάτων βλ. Paul Yowell, «A Critical Examination of Dworkin's Theory of Rights» *The American Journal of Jurisprudence* 52 (2007), 93-137 βλ. επίσης Donald H. Regan, «Glosses on Dworkin: Rights, Principles, and Policies», *Michigan Law Review* 76 (1978): 1213-64

⁵³⁶ Απηχώντας τις θέσεις του Dworkin, ο Σταύρος Τσακυράκης κάνει λόγο για «απαγορευμένες δικαιολογήσεις» (illicit justifications) και για την ιδιότητα των δικαιωμάτων να θέτουν στο κράτος δικαιολογητικούς φραγμούς (justification-blocking function of rights). Βλ. Stavros Tsakyrakis, «Proportionality: An Assault on Human Rights?», 488-489. Βλ. επίσης George Letsas, *A Theory of Interpretation of the European Convention on Human Rights*, (Oxford University Press, 2007), κεφ. 5. Για μια κριτική θεώρηση, βλ. Kai Möller, *The Global Model of Constitutional Rights* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 45-57.

⁵³⁷ Βλ. ιδίως το εξαιρετικό άρθρο του H. L. A. Hart, «Between Rights and Utility», στο H. L. A. Hart, *Essays in Jurisprudence and Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 1983), 208-222.

⁵³⁸ Η σταδιακή μεταβολή ξεκινάει με το άρθρο του «Is There a Right to Pornography?», *Oxford Journal of Legal Studies* 1 (1981) 177επ., το οποίο αναδημοσιεύεται στο Ronald Dworkin, *A Matter of Principle*, (Cambridge, Massachusetts and London, England: Harvard University Press, 1985), 335-372, και με τροποποιήσεις ως «Rights as Trumps» στο Jeremy Waldron (ed.), *Theories of Rights* (Oxford: Oxford University Press, 1984), 153-167. Η μεταβολή ολοκληρώνεται στο *Law's Empire* με

ρετέες είναι εκείνες οι εξωτερικές προτιμήσεις που υποδηλώνουν έλλειψη σεβασμού προς το ίδιο το πρόσωπο στο οποίο αφορούν, αλλά και προς την αυτονομία του. Πρόκειται είτε για προτιμήσεις που ερείδονται σε ρατσιστικές προκαταλήψεις, είτε για προτιμήσεις πατερναλιστικής ή ηθικιστικής υφής. Όταν μια νομοθετική απόφαση στηρίζεται σε τέτοιου είδους προτιμήσεις εναντίον συγκεκριμένων προσώπων, τότε η γενική αξίωση των προσώπων αυτών έναντι του κράτους για ίση μέριμνα και σεβασμό παραβιάζεται. Στην πράξη βέβαια δεν είναι εύκολο να διαγνώσουμε με βεβαιότητα εάν αυτό συμβαίνει. Ο ρόλος των ειδικότερων συνταγματικών δικαιωμάτων καθίσταται κρίσιμος σε αυτό το σημείο. Τα συνταγματικά δικαιώματα προστατεύουν τη γενική αξίωση της ισότητας από αποφάσεις που *εκ των προτέρων φαίνεται πολύ πιθανό να έχουν ληφθεί βάσει των αποκλεισμένων λόγων*.⁵³⁹ Όταν δεν υπάρχει αυτή η εκ των προτέρων πιθανότητα, τα συνταγματικά δικαιώματα δεν θεμελιώνονται.⁵⁴⁰

Η αντίληψη αυτή των συνταγματικών δικαιωμάτων δεν είναι ορθή. Σύμφωνα με το λογοσυστατικό μοντέλο, τα ατομικά συνταγματικά δικαιώματα είναι αξιώσεις των πολιτών έναντι του κράτους, κατά τη νομοθετική και τη δικαστική του λειτουργία, να αντικατοπτρίσει στην έννομη τάξη τα ηθικά τους δικαιώματα έναντι των συμπολιτών τους και να κρίνει τις διαφορές τους βάσει αυτών των δικαιωμάτων. Αυτό που έχει σημασία για τη συμμόρφωση του νομοθέτη με το συνταγματικό του καθήκον είναι η ορθή αποτύπωση των ηθικών δικαιωμάτων, κάτι που εξαρτάται από την ορθή διάγνωση των *pro tanto* πρακτικών λόγων που ισχύουν στις σχέσεις μεταξύ των πολιτών· οι λόγοι του νομοθέτη, πραγματικοί ή πιθανοί, είναι αδιάφοροι για το ζήτημα της συμμόρφωσης.

Ας υποθέσουμε, για παράδειγμα, ότι στη χώρα Ε τίθεται σε ισχύ ένας κανόνας δικαίου που απαγορεύει το κάπνισμα σε δημόσιους χώρους. Και ας υποθέσουμε ότι στη χώρα αυτή το κάπνισμα αποδοκιμάζεται από την πλειοψηφία των πολιτών ως μια έξη που προσβάλλει την αισθητική, προδίδοντας ταυτόχρονα την ηθική αδυναμία και το έλλειμα σύνεσης των καπνιστών. Μπορούμε να πούμε ότι η απόφαση του νομοθέτη είναι πολύ πιθανό να στηρίχθηκε στις παραπάνω ηθικιστικές κρίσεις της πλειοψηφίας των πολιτών. Η μπορεί τέτοιες κρίσεις να διατυπώνονται αποκάλυπτα ακόμα και στο αιτιολογικό του νόμου. Αυτό όμως δεν συνιστά προσβολή μιας γενικής αξίωσης των καπνιστών έναντι του κράτους να τους μεταχειριστεί με ίση μέριμνα και σεβασμό. Βάσει της αρχής της ουσιαστικής ισότητας, κάθε λόγος που, υπό άλλες συνθήκες, θα συνηγορούσε υπέρ του καπνίσματος (συνήθως η βραχυπρόθεσμη από-

την οριστική εγκατάλειψη του τυπικού κριτηρίου της εξωτερικότητας των προτιμήσεων και την υιοθέτηση της θεωρίας των *απαγορευμένων πηγών*. Βλ. Ronald Dworkin, *Η Αυτοκρατορία του Νόμου*, μτφρ. Θάνος Σαμαρτζής (Αθήνα: Εκδόσεις Ευρασία, 2010), 412-419.

⁵³⁹ Βλ. Ronald Dworkin, «What rights do we have?», 277, καθώς και του ίδιου «Social Sciences and Constitutional Rights-the Consequences of Uncertainty», *Journal of Law and Education* 6 (1977) 1, 10. Πολύ διαφωτιστικός ως προς αυτήν τη λειτουργία των δικαιωμάτων και τον συσχετισμό της με την αντίληψή τους ως αυτού είναι ο διάλογος ανάμεσα στον Richard Pildes και στον Jeremy Waldron με αφορμή το άρθρο του πρώτου «Why Rights Are Not Trumps: Social Meanings, Expressive Harms, and Constitutionalism», *Journal of Legal Studies* 27 (1998), 725-763. Βλ. σχετικά Jeremy Waldron, «Pildes on Dworkin's Theory of Rights», *Journal of Legal Studies* 29 (2000), 301-307· Richard H. Pildes, «Dworkin's Two Conceptions of Rights», *Journal of Legal Studies* 29 (2000), 309-315.

⁵⁴⁰ Τη δυνατότητα παραγωγής των συνταγματικών δικαιωμάτων από ένα θεμελιώδες δικαίωμα στην ισότητα αμφισβητεί η Diana T. Meyers στο άρθρο της «Rights-based Rights», *Law and Philosophy* 3 (1984), 407-421.

λαυση που αυτό προσφέρει) απωθείται από το γεγονός της διακινδύνευσης της υγείας του Μ, με τον οποίο ο καπνιστής συνευρίσκεται σε ένα δημόσιο χώρο. Ο καπνιστής στερείται δηλαδή μιας επιλογής χάριν της σχέσης ουσιαστικής ισότητας που τον συνδέει με τον Μ. Το κράτος επιδεικνύει ίση μέριμνα και σεβασμό για τους δύο, εάν και μόνο εάν αντικατοπτρίσει στην έννομη τάξη την ηθική αξίωση του Μ έναντι του καπνιστή. Το συνταγματικό δικαίωμα του πρώτου έναντι του κράτους να αντικατοπτρίσει αυτή τη σχέση δεν απορρέει από μια θεμελιώδη αξίωση ίσης μέριμνας και σεβασμού· είναι το ίδιο μια τέτοια αξίωση.

Τι συμβαίνει όμως στις περιπτώσεις όπου το κράτος, ασκώντας τη σχετική του εξουσία, δεν αντικατοπτρίζει στην έννομη τάξη ήδη ισχύοντα καθήκοντα, αλλά δημιουργεί νέα; Ας εξετάσουμε το προσφιλές στον Dworkin παράδειγμα του *de jure* φυλετικού διαχωρισμού στα σχολεία.⁵⁴¹ Θέση του Dworkin είναι ότι ο *de jure* φυλετικός διαχωρισμός συνιστά προσβολή της αξίωσης των μαύρων μαθητών έναντι του κράτους να αντιμετωπίζονται ως ίσοι, ακόμα και αν το επίπεδο της εκπαίδευσης που λαμβάνουν δεν υπολείπεται σε ποιότητα αυτού των λευκών μαθητών. Τούτο εξηγείται με αναφορά στους ενδεχόμενους λόγους του νομοθέτη· διότι η πολιτική απόφαση που επιβάλλει έναν τέτοιο διαχωρισμό είναι πολύ πιθανό να έχει στηριχθεί σε ρατσιστικές προτιμήσεις της πλειοψηφίας των πολιτών.

Θεωρώ όμως πως ούτε εδώ μπορούμε να μιλήσουμε για ένα γενικό δικαίωμα ίσης μέριμνας και σεβασμού, από το οποίο απορρέουν επιμέρους συνταγματικά δικαιώματα. Μάλιστα εδώ δεν τίθεται καν ζήτημα ισότητας. Η ισότητα αποτελεί μια κανονιστική σχέση μεταξύ δύο ηθικών προσώπων. Στην περίπτωση όμως των κοινωνικών δικαιωμάτων, όπως αυτού της παιδείας, η κρίσιμη σχέση είναι μεταξύ ενός ιδιώτη και του κράτους. Σε αντίθεση λοιπόν με τα ατομικά συνταγματικά δικαιώματα, εδώ δεν μπορεί να γίνει λόγος για αντικατοπτρισμό στην έννομη τάξη του ηθικού δικαιώματος ενός πολίτη έναντι ενός άλλου, ήτοι για αντικατοπτρισμό μιας σχέσης ουσιαστικής ισότητας. Εάν όμως ο *de jure* φυλετικός διαχωρισμός δεν εγείρει ένα πρόβλημα ισότητας, τότε ποια η κρίσιμη ηθική διάσταση που θα πρέπει να λάβουμε υπ' όψιν;

Το δικαίωμα στην παιδεία περιλαμβάνει, μεταξύ άλλων, και την ελευθερία επιλογής εκπαιδευτηρίου.⁵⁴² Στην πράξη η άσκηση της ελευθερίας αυτής ενδέχεται να συναντήσει προσκόμματα, δεδομένου του περιορισμένου αριθμού των εκπαιδευτηρίων σε μια γεωγραφική περιοχή και των διαθέσιμων σε αυτά θέσεων. Το κράτος καλείται λοιπόν να αναλάβει τη ρυθμιστική του λειτουργία, θέτοντας σε ισχύ κανόνες περιοριστικούς για την άσκηση αυτής της επιλογής. Τα όρια της εξουσίας του κράτους προσδιορίζονται από τις αξιώσεις των πολιτών έναντι του και σε τελευταία ανάλυση από την ίδια του τη φύση ως υποστασιοποιημένου λόγου.

Έστω λοιπόν ότι στο μοναδικό σχολείο μιας γεωγραφικής περιφέρειας υπάρχουν δύο κενές θέσεις, για την πλήρωση των οποίων έχουν υποβληθεί τρεις αιτήσεις: η πρώτη από τον Α, ένα λευκό αγόρι που υπάγεται στη γεωγραφική περιφέρεια του σχολείου· η δεύτερη από τη Β, ένα μαύρο κορίτσι από την ίδια περιφέρεια·

⁵⁴¹ Βλ. ιδίως τις αναπτύξεις στο Ronald Dworkin, «Social Sciences and Constitutional Rights-the Consequences of Uncertainty» του ίδιου, *Η Αυτοκρατορία του Νόμου*, 413-425.

⁵⁴² Βλ. Π. Δ. Δαγτόγλου, *Συνταγματικό Δίκαιο. Ατομικά Δικαιώματα Α'*, 811.

και η τρίτη από τη Γ, ένα μαύρο κορίτσι που υπάγεται σε διαφορετική γεωγραφική περιφέρεια. Ας υποθέσουμε τώρα ότι δεν υπάρχει νομικό πλαίσιο και ότι η απόφαση για το ποιες αιτήσεις θα γίνουν δεκτές εναπόκειται στον Κ. Πιστεύω ότι ο Α και η Β έχουν έναντι του Κ μια ηθική αξίωση προτίμησης. Η αξίωση αυτή δεν θεμελιώνεται με αναφορά στο φύλο ή το χρώμα, καθώς η απόφαση που θα απέρριπτε την αίτηση της Β δεν θα της προκαλούσε μια βλάβη συνδεδεμένη με τα δύο αυτά κριτήρια. Θα της προξενούσε εντούτοις βλάβη, καθώς θα την ανάγκαζε να μεταβαίνει καθημερινά εκτός της περιφέρειάς της, προκειμένου να παρακολουθήσει τα μαθήματά της. Ακόμα και αν το κόστος της μεταφοράς καλυπτόταν από τον δήμο ή το κράτος, αυτό δεν θα αποκαθιστούσε το σύνολο της βλάβης. Η Β θα ήταν αναγκασμένη να δαπανά αρκετό χρόνο για τη μετακίνησή της, κάτι που θα μπορούσε να αποφευχθεί με την αποδοχή της αίτησής της, χωρίς μια αντίστοιχη επιβάρυνση για τη Γ. Θα επρόκειτο δηλαδή για μια άνευ λόγου επέμβαση στην ελευθερία της. Ο κίνδυνος αυτής της βλάβης απωθεί την κανονιστική σημασία που μπορεί να έχουν άλλα γεγονότα, σχετιζόμενα με το φύλο και το χρώμα της Γ, υπέρ της αποδοχής της δικής της αίτησης. Την απόφαση υπαγορεύει η σχέση ισότητας που συνδέει τη Β με τον Κ, όχι με τη Γ. Εάν δεχόμασταν ότι ο Κ έχει λόγους να απορρίψει την αίτηση της Β χάριν της Γ, θα του επεφυλάσσαμε μια πλεονεκτική έναντι της Β θέση εντός του κανονιστικού πεδίου, καθώς θα τον καθιστούσαμε αρμόδιο να λάβει μια απόφαση με προσωπικό κόστος για την ίδια, χωρίς καν αυτό να είναι αναγκαίο για να αποτρέψει μια βλάβη της Γ.⁵⁴³

Η ηθική αξίωση της Β έναντι του Κ έχει αντίκτυπο και στις σχέσεις της με το κράτος. Έναντι του τελευταίου η Β έχει το συνταγματικό δικαίωμα μετατροπής της ηθικής της αξίωση σε νομική. Έχει δηλαδή την αξίωση να τεθεί σε ισχύ ένας νόμος που σε αντίστοιχες περιπτώσεις θα προτάσσει το κριτήριο της γεωγραφικής εγγύτητας. Η αξίωση αυτή θέτει ένα όριο στην εξουσία του κράτους αναφορικά με τη ρύθμιση της άσκησης της ελευθερίας επιλογής σχολικού περιβάλλοντος. Τούτο σημαίνει ότι το κράτος έχει την εξουσία να απαγορεύσει στους πολίτες την επιλογή εκπαιδευτηρίου εκτός της γεωγραφικής τους περιφέρειας υπό συγκεκριμένες προϋποθέσεις. Σημαίνει επίσης ότι το κράτος δεν έχει την εξουσία να επιβάλλει τη μετακίνηση μαθητών σε σχολεία διαφορετικής γεωγραφικής περιφέρειας, προκειμένου να επιτύχει την κατάργηση και του *de facto* φυλετικού διαχωρισμού. Ο σκοπός αυτός θα πρέπει να επιδιωχθεί με άλλα μέσα, όχι με την επέμβαση στην ελευθερία των μαθητών. Και ασφαλώς ζήτημα στάθμισης ανάμεσα στη σημασία του σκοπού αυτού και στη σπουδαιότητα της βλάβης που θα υποστούν οι μαθητές δεν υφίσταται. Η πρόκληση μιας βλάβης μπορεί να αντισταθμιστεί μόνο από την αποτροπή μιας άλλης βλάβης, βάσει του κανόνα της διπλής προσμέτρησης, όχι από την επίτευξη ενός πολιτικού σκοπού, όσο σημαντικός κι αν είναι αυτός.

Έστω τώρα ότι το κριτήριο της γεωγραφικής εγγύτητας δεν είναι κρίσιμο. Έχει το κράτος την εξουσία να αποφασίζει την κατανομή των μαθητών στα σχολεία εντός της ίδιας γεωγραφικής περιφέρειας με βάση φυλετικά κριτήρια; Προφανώς δεν αντίκειται σε κανένα ηθικό δικαίωμα των πολιτών η δημιουργία μικτών σχολείων με

⁵⁴³ Εννοείται βέβαια ότι το κόστος για τη Β θα πρέπει να είναι ουσιώδες. Το τι συνιστά όμως ουσιώδες κόστος δεν είναι κάτι που προσδιορίζεται κατ' αντιπαράθεση με τη σπουδαιότητα του επιδιωκόμενου δικαιοπολιτικού σκοπού.

σκοπό την κατάργηση του *de facto* φυλετικού διαχωρισμού. Ποιο είναι όμως το πρόβλημα με έναν νόμο που θα επέβαλλε έναν τέτοιο διαχωρισμό; Πρόκειται άραγε για το γεγονός ότι στην πρώτη περίπτωση οι λόγοι προς το νομοθετούν δεν φαίνεται πιθανό να έχουν μολυνθεί από την εμφοιχώρηση ρατσιστικών κινήτρων, ενώ στη δεύτερη αυτό είναι σχεδόν βέβαιο; Όχι. Το πρόβλημα με τον *de jure* φυλετικό διαχωρισμό είναι η διχοτόμηση της χορείας των λογοθετών $x_1, x_2, x_3, \dots, x_n$, της τριτοπρόσωπης έποψης του λόγου. Ο ενιαίος χαρακτήρας αυτής της χορείας, αποτελεί υπερβατολογική συνθήκη, προκειμένου το κράτος να ιδωθεί ως προσωποποίηση του λόγου, προκειμένου να μιλήσουμε για κράτος *δικαίον*. Διχοτόμηση της τριτοπρόσωπης έποψης σημαίνει αποστέρηση του λόγου από βασικά του γνωρίσματα: την ενότητα, την καθολικότητα και την αναγκαιότητα. Σημαίνει εν τέλει πλήρη απορρύθμισή του ως σχέσης μεταξύ ίσων και ελεύθερων προσώπων. Πλέον ζήτημα ισότητας ή ανισότητας δεν μπορεί καν να τεθεί. Ακόμα και αν το επίπεδο της εκπαίδευσης των δύο φυλετικών ομάδων είναι το ίδιο, οι μαθητές δεν αντιμετωπίζονται *ως* ίσοι, αλλά *σαν* ίσοι. Ο *de jure* φυλετικός διαχωρισμός αναιρεί την ίδια τη νομιμοποιητική βάση της κρατικής εξουσίας.

B. Το καθήκον βοήθειας και ο κανόνας της τετραπλής προσμέτρησης.⁵⁴⁴

Με ποιους όρους ο κανόνας της πολλαπλής προσμέτρησης εφαρμόζεται σε περιπτώσεις ανάλογες της παραλλαγής 2; Η παραλλαγή αυτή δεν εμπίπτει στην κατηγορία της κατάστασης ανάγκης, καθώς ο Κ καλείται να λυτρώσει τον Ι από έναν κίνδυνο, όχι μετακυλιντώντας τον σε κάποιον τρίτο, αλλά αναλαμβάνοντάς τον ο ίδιος, θυσιάζοντας ένα δικό του αγαθό. Υπό ποιες προϋποθέσεις μπορεί εδώ να θεμελιωθεί ένα καθήκον βοήθειας του Κ έναντι του Ι; Το ερώτημα μπορεί να τεθεί σε γενικότερη βάση: ποιες είναι οι προϋποθέσεις θεμελιώσης ενός καθήκοντος παροχής βοήθειας, όταν αυτή συνεπάγεται μια ουσιώδη βλάβη για τον αυτουργό;

Το ζητούμενο για τον κανόνα της διπλής προσμέτρησης είναι ο προσδιορισμός της ηθικής σημασίας που έχει το γεγονός της ειρήνευσης ενός αγαθού ή της φυσικής δυνατότητας του φορέα του να το επαναφέρει σε κατάσταση ειρήνευσης, εφόσον αυτή διαταραχθεί. Τούτος ο κανόνας θέτει έναν όρο της *ακριβοδικίας* για τα εμπλεκόμενα μέρη μετατροπής μιας κατάστασης ανάγκης, όπου τα αγαθά μόνο του ενός προσώπου τελούν σε κίνδυνο, σε μια κατάσταση πρακτικού διλήμματος, όπου κανένα αγαθό δεν ειρηνεύει. Σε αυτήν την κατάσταση το μόνο κρίσιμο δεδομένο είναι τα διακυβευόμενα αγαθά και το είδος της βλάβης τους. Μιλώντας για όρους ακριβοδικίας, αναφερόμαστε σε όρους ουσιαστικής ισότητας των μερών. Καταλήξαμε στο συμπέρασμα ότι η ισότητα απαιτεί την αναβάθμιση του είδους, άρα και της ηθικής σημασίας της βλάβης του ειρηνευμένου αγαθού με τον τρόπο που περιγράψαμε παραπάνω. Ο όρος αυτός είναι πολύ σημαντικός δεν είναι όμως ο μόνος. Για να διασφαλίσουμε τον ακριβοδικίο χαρακτήρα της σχέσης των μερών, δεν αρκεί να απαλείψουμε τη διάκριση μεταξύ ειρηνευμένου και απειλούμενου αγαθού. Θα πρέπει επιπλέον να υποθέσουμε ότι κανένα από τα δύο εμπλεκόμενα πρόσωπα δεν είναι σε θέση να προστατέψει το αγαθό του, ακολουθώντας τις συμβουλές που η σύνεση του απευθύνει· θα πρέπει, τέλος, να υποθέσουμε ότι κανένα από τα δύο εμπλεκόμενα μέρη δεν είναι σε θέση να προστατέψει το αγαθό του έτερου μέρους. Τη συμμετρία της σχέσης τους σφραγίζει η παρουσία του τρίτου Λ, ως *φρονησιακού οργάνου* και των δύο, ως εκείνου στον οποίο θα υπαγορεύσει η ηθική σε ποιον θα προσφέρει τη βοήθειά του, ποια φρονησιακή συμβουλή οφείλει να ακολουθήσει.⁵⁴⁵ Η άμεση, διμερής σχέση των Ι και Κ μετατρέπεται σε έμμεση και τριμερή, καθώς πλέον μεσολαβείται από την κοινή τους σχέση με τον Λ.

Οι τελευταίες απαιτήσεις εξασφαλίζουν ότι τα πρόσωπα θα κατέχουν μια μονοσήμαντη θέση στο πλαίσιο της τριμερούς αυτής σχέσης. Για λόγους ακριβοδικίας, ο τρίτος θα πρέπει να μην αντιμετωπίζει τον κίνδυνο ουσιώδους βλάβης κανενός αγαθού του, εξαιτίας της εμπλοκής του στην αποτροπή της βλάβης των Ι και Κ. Εάν ο Λ διέτρεχε ένα τέτοιο κίνδυνο, η εστίαση της έρευνάς μας θα μετατοπιζόταν. Θα έπρεπε να αναρωτηθούμε εάν ο Λ οφείλει να ανεχθεί αυτήν τη βλάβη χάριν του Ι ή του Κ. Θα έπρεπε λοιπόν να τον μετακινήσουμε δίπλα τους, να προσμετρήσουμε διπλά το είδος της βλάβης του, να του αφαιρέσουμε τη δυνατότητα προάσπισης τόσο

⁵⁴⁴ Βλ. υπ. 526.

⁵⁴⁵ Ο Λ αποτελεί δηλαδή φρονησιακό όργανο των Ι και Κ, υπό την έννοια ότι οι αλτρουιστικοί του λόγοι ταυτίζονται με τους φρονησιακούς λόγους των τελευταίων. Βλ. σχετικά Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1978), 16.

του δικού του αγαθού όσο και των άλλων δύο και να εισαγάγουμε ένα διαφορετικό φρονησιακό όργανο, τον Μ.

Όμως, η θέση του φρονησιακού οργάνου δεν είναι απλώς μια οπτική γωνία, την οποία υιοθετούμε νοερά, προκειμένου να εποπτεύσουμε καθαρότερα μια κατάσταση. Τόσο αυτή όσο και οι περιορισμοί που τη συνοδεύουν αποτελούν κανονιστικές προϋποθέσεις της διαμόρφωσης μιας διλημματικής κατάστασης με όρους ακριβοδικίας. Και η διαμόρφωση της κατάστασης αυτής είναι απολύτως αναγκαία στην περίπτωση της μετακύλισης ενός κινδύνου, καθώς η συμμετρική τοποθέτηση των Ι και Κ ως προς τον Λ εντός της επικράτειας των λόγων είναι αυτή που καθιστά δυνατή τη διάγνωση των σχέσεων δικαιωμάτων που τους συνδέουν.

Το ίδιο ισχύει και στην περίπτωση της ανάληψης ενός κινδύνου. Έστω ότι ο Ι κινδυνεύει να υποστεί ακρωτηριασμό του άνω άκρου του *συν* μια σημαντική περιουσιακή βλάβη. Ο κίνδυνος αυτός μπορεί να αποσειστεί, εάν και μόνο εάν ο Κ τελέσει την πράξη *h*, μια πράξη που θα έχει ως αποτέλεσμα για τον τελευταίο την πρόκληση ενός κατάγματος στο άνω άκρο του. Η τέλεση της *h* μπορεί να οδηγεί στην πρόκληση του κατάγματος με δύο διαφορετικούς τρόπους. Μπορεί να διαταράσσει την ειρήνευση του αγαθού του Κ, στρέφοντας προς αυτό έναν κίνδυνο τον οποίο ο Κ δεν είναι σε θέση στη συνέχεια να αποκρούσει. Ενδέχεται όμως το αγαθό του Κ να βρίσκεται ήδη σε κίνδυνο, την πραγμάτωση του οποίου μπορεί ο ίδιος να αποτρέψει προβαίνοντας στην πράξη *s*, πλην όμως οι δύο πράξεις, η *s* και η *h*, είναι αδύνατο να συνεκτελεστούν· ισχύει δηλαδή ότι η τέλεση της μιας συνεπάγεται την παράλειψη της άλλης. Οι δύο εκδοχές δεν διαφέρουν ως προς κάποιο κανονιστικά κρίσιμο σημείο. Αυτό που έχει λοιπόν σημασία δεν είναι τόσο η ειρήνευση του αγαθού όσο η δυνατότητα προάσπισής της.

Βλέπουμε τώρα ότι ο Κ στις περιπτώσεις ανάληψης κινδύνου επέχει θέση φρονησιακού οργάνου για τον ίδιο και για τον Ι. Η θέση των δύο δεν είναι συμμετρική, καθώς ο Κ καταλαμβάνει δύο ρόλους. Για να διαπιστώσουμε τη σχέση δικαιωμάτων που συνδέει τα δύο μέρη, θα πρέπει να τα τοποθετήσουμε συμμετρικά, αλλά και με όρους ακριβοδικίας απέναντι σε ένα τρίτο πρόσωπο στο σκηνικό ενός πρακτικού διλήμματος. Θα πρέπει δηλαδή να φανταστούμε ότι δίπλα στον Ι βρίσκεται ο Χ, που κινδυνεύει επίσης να υποστεί μια βλάβη, απέναντι δε και από τους δύο έχει πάρει τη θέση του ο τρίτος Λ, το κοινό φρονησιακό όργανο των Ι και Χ, ο οποίος δύναται να προσφέρει τη βοήθειά του μόνο στον έναν εξ αυτών, χωρίς ο ίδιος να διατρέχει τον κίνδυνο μιας ουσιώδους βλάβης. Ζητούμενο για εμάς είναι να προσδιορίσουμε με ακριβοδικαίο τρόπο το είδος της βλάβης του Χ, αποδίδοντάς της την ίδια ακριβώς ηθική σημασία που έχει για τον Κ το πρακτικό πρόβλημα που αντιμετωπίζει: εάν παραλείψει την *h*, ο Ι θα υποστεί ακρωτηριασμό *συν* μια σημαντική περιουσιακή βλάβη· εάν τελέσει τη *h*, θα υποστεί ο ίδιος ένα κάταγμα.

Προχωρώντας με αυτόν τον τρόπο, δεν επιδιόμαστε σε ένα διανοητικό πείραμα. Δεν καλούμαστε απλώς να τοποθετήσουμε τον Κ σε διαφορετική θέση και υπό διαφορετικές συνθήκες, προκειμένου να διαγνώσουμε εάν οφείλει να βοηθήσει τον Ι. Τα διανοητικά μας βήματα ανταποκρίνονται στους όρους οι οποίοι θα πρέπει να πληρούνται, ώστε να θεμελιωθεί ένα δικαίωμα. Ο ρόλος τους δεν είναι μόνο ευρετικός· είναι πρωτίστως θεμελιωτικός. Ο Κ θα συνεχίσει να επέχει θέση φρονη-

σιακού όργανου, από τις ενέργειες του οποίου διακυβεύεται η σωματική του ακεραιότητα. Το νόημα της εισαγωγής του τρίτου Λ, ο οποίος δεν διατρέχει κανένα ουσιώδη κίνδυνο, δεν είναι να σκεφτούμε τι θα όφειλε να κάνει ο Κ, εάν βρισκόταν στη θέση του· δεν είναι δηλαδή να φανταστούμε ότι ο Κ δεν διατρέχει κανένα κίνδυνο και στη συνέχεια να ρωτήσουμε: «Σε ποιον από τους δύο οφείλει να προσφέρει τη βοήθειά του: στον Ι, ο οποίος κινδυνεύει να υποστεί έναν ακρωτηριασμό και μια σοβαρή περιουσιακή βλάβη, ή στον Χ, ο οποίος κινδυνεύει να υποστεί ένα κατάγμα;». Η θέση του τρίτου, όπως τονίσαμε, δεν είναι μόνο μια οπτική γωνία, αλλά προς τούτους και κυρίως μια κανονιστική προϋπόθεση, μια απαίτηση του λόγου για την ακριβοδίκαιη διαμόρφωση της διλημματικής κατάστασης.

Το νόημα της εισαγωγής του τρίτου Λ είναι λοιπόν η κανονιστική αποξένωση του Κ από τον ρόλο του φρονησιακού οργάνου και η κανονιστική του ταύτιση με τον ρόλο του Χ. Καλούμαστε δηλαδή να τον αποφορτίσουμε από τα βάρη και τις ευθύνες που συνεπάγεται ο ρόλος του φρονησιακού οργάνου, χωρίς όμως να χαθεί η ηθική σημασία που έχουν για τον ίδιο τα βάρη και οι ευθύνες· τούτη η σημασία θα πρέπει να αποδοθεί αυτούσια στη βλάβη που κινδυνεύει να υποστεί ο Χ, αναβαθμίζοντας τη σπουδαιότητά της. Πρόκειται για μια διαδικασία που ολοκληρώνεται σε τρία στάδια. Στο πρώτο στάδιο απαλλάσσουμε τον Κ από τον κίνδυνο του κατάγματος. Μεταφέροντας την ηθική σημασία αυτής της βλάβης στην άλλη πλευρά, θα λέγαμε ότι η βλάβη που κινδυνεύει να υποστεί ο Χ έχει την ηθική απαξία ενός κατάγματος. Στο δεύτερο στάδιο αφαιρούμε από τον Κ τη δυνατότητα να αποφύγει τη βλάβη αυτή χωρίς τη βοήθεια κάποιου τρίτου. Του στερούμε δηλαδή την ιδιότητα του φρονησιακού οργάνου του εαυτού του, ήτοι τη δυνατότητα να ανταποκριθεί στις συμβουλές που η σύνεση του απευθύνει στη συγκεκριμένη περίπτωση. Η ηθική σημασία της δυνατότητας μιας πράξης αυτοσυντήρησης είναι όση και η σημασία της βλάβης που αποσοβείται. Αποδίδοντάς την στη βλάβη του Χ, προσμετράται ήδη για δεύτερη φορά η ηθική απαξία του κατάγματος. Άρα, στο στάδιο αυτό η βλάβη του Χ έχει την ηθική απαξία μιας βαριάς σωματικής βλάβης, ενός ακρωτηριασμού. Στο τρίτο και τελευταίο στάδιο θα πρέπει να στερήσουμε από τον Κ και τη δυνατότητα αποτροπής της βλάβης του Ι. Με την αποστέρηση αυτή τον αποξενώνουμε οριστικά από τον ρόλο του φρονησιακού οργάνου, δημιουργώντας ταυτόχρονα τον απαιτούμενο κανονιστικό χώρο, ώστε να φέρουμε στο προσκήνιο του τρίτου Λ. Ποια είναι όμως η ηθική σημασία που έχει για τον Κ η δυνατότητά του να βοηθήσει τον Ι, η δυνατότητά του να προβεί σε μια πράξη αυτοθυσίας; Κάνουμε λόγο για αυτοθυσία, όταν ο αυτουργός, προκειμένου να βοηθήσει κάποιον άλλο, τελεί μια πράξη που στερεί από τον ίδιο τη δυνατότητα αποτροπής μιας ουσιώδους βλάβης ενός αγαθού του, υπό την προϋπόθεση βέβαια ότι έχει επαρκείς λόγους να πιστεύει πως η βλάβη αυτή όντως θα επέλθει. Η *h* είναι μια τέτοια πράξη. Η τέλεσή της αντίκειται στις συμβουλές που η σύνεση απευθύνει στον Κ. Συνεπάγεται την αδυναμία του να παρέμβει σε μια αιτιακή αλυσίδα εξελίξεων, που είτε προϋπήρχε είτε δημιουργήθηκε από την ίδια την *h*, και η οποία οδηγεί τελικά στον τραυματισμό του. Λειτουργώντας ως φρονησιακό όργανο του Ι, ο Κ απεμπολεί τη δυνατότητα να λειτουργήσει ως φρονησιακό όργανο του εαυτού του, με αποτέλεσμα να υφίσταται ο ίδιος μια ουσιώδη βλάβη. Η ηθική σημασία που έχει για τον Κ η δυνατότητα παροχής βοήθειας στον Ι αποτελεί συγκερασμό της

ηθικής σημασίας της βλάβης του κατάγματος και της δυνατότητας της αποτροπής της, ήτοι συγκερασμό των δύο προηγούμενων σταδίων.

Ο συγκερασμός είναι απαραίτητος. Δεν μπορούμε να μη λάβουμε υπ' όψιν την ηθική απαξία της βλάβης, σαν να μην έχει καμία σημασία η επέλευσή της. Η αποτροπή της βλάβης του I δεν θα είχε για τον K την ίδια σημασία, εάν αυτός αδυνατούσε μεν να παρέμβει στην κινδυνώδη για τον ίδιο αιτιακή αλυσίδα, πλην όμως η βλάβη του μπορούσε να αποτραπεί από κάποιον τρίτο. Ο K θα είχε τότε επαρκείς λόγους να πιστεύει ότι ο κίνδυνος να υποστεί κάταγμα δεν θα πραγματοποιηθεί. Συνεπώς, ο κίνδυνος αυτός δεν θα αποτελούσε για τον K ένα πρακτικό πρόβλημα, άρα δεν θα συνηγορούσε υπέρ της παράλειψης της *h*. Η τελευταία δεν θα μπορούσε να ιδωθεί ως μια πράξη αυτοθυσίας.

Από την άλλη, θα πρέπει να μην περιοριστούμε στην ηθική σημασία της βλάβης, θεωρώντας ότι σε αυτήν συγχωνεύεται και η ηθική σημασία της δυνατότητας ή της αδυναμίας αποτροπής της. Έστω, ότι ο K μπορεί να αποσοβήσει τη βλάβη του I, διατηρώντας τη δυνατότητα απόκρουσης της απειλής που έστρεψε προς το μέρος του. Γίνεται ωστόσο αποδέκτης των απειλών του M, ο οποίος τον προειδοποιεί πως, σε περίπτωση που προσφέρει τη βοήθειά του στον I, θα εμποδίσει αυτήν την απόκρουση, με αποτέλεσμα την πρόκληση ενός κατάγματος στο χέρι του. Μολονότι η επέλευση του αποτελέσματος θα συνδέεται αιτιακά με την τέλεση της *h*, η παρεμπόδιση της δυνατότητας αποτροπής της αποτελεί κρίκο μιας διαφορετικής αιτιακής αλυσίδας, η οποία θα ξεκινήσει από τον M, αφού ο K θα έχει ήδη προβεί στην *h*. Ακόμα και αν ο K υποστεί την ουσιώδη βλάβη, η τέλεση της *h* δεν θα έχει το νόημα μιας πράξης αυτοθυσίας. Ο K δεν *θυσιάζει* κάτι χάριν του I. Η βλάβη της σωματικής του ακεραιότητας δεν είναι το αποτέλεσμα της αυτοθυσίας του, αλλά αποκλειστικά και μόνο της άδικης ενέργειας του M. Ο άδικος χαρακτήρας αυτής της ενέργειας έγκειται ακριβώς στην παρεμπόδιση της δυνατότητας του K να λειτουργήσει ως φρονησιακό όργανο του εαυτού του.

Εάν λοιπόν στον νοηματικό και αξιακό πυρήνα της αυτοθυσίας του αυτουργού βρίσκεται η θυσία όχι ενός αγαθού του, αλλά της δυνατότητάς του να αποτρέψει μια βλάβη του αγαθού αυτού που είναι εύλογο να πιστεύει ότι θα επισυβεί, τότε η ηθική σημασία της δυνατότητας του K να προσφέρει τη βοήθειά του στον I δεν μπορεί να εκτιμηθεί χωρίς να ληφθούν υπ' όψιν αφενός η ηθική σημασία της δυνατότητάς του να προστατεύσει ένα ίδιον αγαθό, αφετέρου η ηθική σημασία του αγαθού αυτού καθώς και του είδους της βλάβης του. Ως εκ τούτου, η απαξία του κατάγματος προσμετράται δύο ακόμα φορές στη σπουδαιότητα της βλάβης του X.

Το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγουμε είναι ότι η θεμελίωση των καθηκόντων παροχής βοήθειας προς αποτροπή μιας βλάβης διέπεται από τον γενικό κανόνα της τετραπλής προσμέτρησης. Τι σημαίνει αυτό στο παράδειγμα που εξετάζουμε; Έχει ο K το καθήκον να τελέσει την πράξη *h*, με την οποία αποσειείται ο κίνδυνος να υποστεί ο I τον ακρωτηριασμό του άνω άκρου του και επιπλέον μια σημαντική περιουσιακή βλάβη, εάν αυτό έχει ως συνέπεια να υποστεί ένα κάταγμα του άνω άκρου του ο ίδιος ο K; Μετά τη διπλή προσμέτρηση, η βλάβη του X έχει την ηθική σημασία όχι ενός κατάγματος, αλλά μιας βαριάς σωματικής βλάβης, ενός ακρωτηριασμού. Μετά την τετραπλή προσμέτρηση και την αφαίρεση της ηθικής απαξίας του

ακρωτηριασμού από τη συνολική ηθική απαξία της βλάβης του I, οι αντιπαρατιθέμενες βλάβες, και το ευρύτερο κανονιστικό πλαίσιο του πρακτικού διλήμματος διαμορφώνονται ως εξής: ο I κινδυνεύει να υποστεί μια σημαντική περιουσιακή βλάβη, ο X τον ακρωτηριασμό του άνω άκρου του και ο τρίτος Λ, ο οποίος είναι σε θέση να αποτρέψει μόνο τη μία βλάβη, καλείται να διαγνώσει τι οφείλει να πράξει. Εάν και μόνο εάν οφείλει να προτιμήσει την παροχή βοήθειας προς τον I, τότε και ο K του παραδείγματος μας οφείλει να τελέσει την *h*, ανεχόμενος την ουσιώδη βλάβη της σωματικής του ακεραιότητας. Είναι προφανές όμως ότι ένα τέτοιο καθήκον δεν θεμελιώνεται. Η τέλεση της *h* από τον K υπερβαίνει το δέον.

Βιβλιογραφία

- Ανδρουλάκης, Νικόλαος Κ. *Ποινικό Δίκαιο - Γενικό Μέρος. Θεωρία για το Έγκλημα* (Αθήνα: Δίκαιο & Οικονομία – Π.Ν. Σάκκουλας, 2000).
- *Ποινικόν Δίκαιον: Ειδικόν Μέρος* (Αθήνα: Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, 1974).
- Ανδρουλιδάκης, Κώστας. «Κριτικές της καντιανής ηθικής», στο Κωνσταντίνου Καβουλάκου (ed.), *Ιμμάνουελ Καντ: Πρακτικός Λόγος και Νεωτερικότητα* (Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, 2006), 109-122.
- *Καντιανή Ηθική: Θεμελιώδη Ζητήματα και Προοπτικές* (Αθήνα: Σμίλη, 2018), 2^η έκδοση.
- «Δικαίωμα στο ηθικό λάθος; Υπό όρους και με διευκρινίσεις. Ένα σχόλιο στην άποψη του Βασίλη Βουτσάκη», *The Books' Journal* 115 (2021), 8-12.
- «Ηθικά σφάλματα: Υπεράσπιση και έμπρακτη μεταμέλεια. Συμπληρωματικό σχόλιο στην άποψη του Βασίλη Βουτσάκη», *The Books' Journal* 117 (2021), 10-12.
- Αραβαντινός, Ιωάννης Π. *Εισαγωγή στην επιστήμη του δικαίου* (Αθήνα: Αντ. Ν. Σάκκουλας, 1983), 2^η έκδ.
- Adams, N. P. «In Defense of Exclusionary Reasons», *Philosophical Studies* (2020), 1-19.
- Aleinikoff, T. Alexander. «Constitutional Law in the Age of Balancing», *Yale Law Journal* 96 (1987), 943-1005.
- Alexander, Larry. «Law and exclusionary reasons», *Philosophical Topics* 18 (1990), 5-22.
- «Self-Defense», στο Andrei Marmor (ed.), *The Routledge Companion to the Philosophy of Law* (London: Routledge, 2012), 222-237.
- Alexy, Robert. *A Theory of Constitutional Rights* (Oxford: Oxford University Press, 2002), μτφρ. Julian Rivers.
- «On Balancing and Subsumption. A Structural Comparison», *Ratio Juris* 16 (2003), 433-449.
- «Constitutional Rights and Proportionality», *Journal for Constitutional Theory and Philosophy of Law* 22 (2014), 51-65.
- «Discourse Theory and Human Rights», *Ratio Juris* 9 (1996), 209-235.
- «Thirteen Replies» στο George Pavlakos (ed.), *Law, Rights and Discourse: The Legal Philosophy of Robert Alexy* (Oxford: Hart Publishing, 2007), 333-366.
- «Constitutional Rights, Balancing and Rationality» *Ratio Juris* 16 (2003), 131-140.
- Allison, Henry. *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense* (New Haven: Yale University Press, 2004).
- Anscombe, G. E. M. *Intention* (Oxford: Basil Blackwell, 1963), 2^η έκδ.

- «Who Is Wronged? Philippa Foot on Double Effect: One Point», *Oxford Review* 5 (1967), 16-17.
 - «The First Person», στο Samuel D. Guttenplan (ed.), *Mind and Language: Wolfson College Lectures, 1974* (Oxford: Oxford University Press, 1975), 45-65.
 - «On Promising and its Justice, and Whether it Need be Respected in *Foro Interno*», στο G. E. M. Anscombe, *Ethics, Religion and Politics: Collected Philosophical Papers III* (Oxford: Basil Blackwell, 1981), 10-21.
 - «Modern Moral Philosophy», στο G. E. M. Anscombe, *Ethics, Religion and Politics: Collected Philosophical Papers III* (Oxford: Basil Blackwell, 1981), 26-42.
 - «War and Murder», στο G. E. M. Anscombe, *Ethics, Religion and Politics: Collected Philosophical Papers III* (Oxford: Basil Blackwell, 1981), 51-61.
 - «Rules, Rights and Promises», στο G. E. M. Anscombe, *Ethics, Religion and Politics: Collected Philosophical Papers III* (Oxford: Basil Blackwell, 1981), 97-103.
 - «Action, Intention and ‘Double Effect’», στο Mary Geach, Luke Gormally (eds), *Human Life. Action and Ethics: Essays by G. E. M. Anscombe* (Imprint Academic, 2005), 196-215.
- Atiyah, P. S. *Promises, Morals, and Law* (Oxford: Clarendon Press, 1981).
- Austin, J. L. *How to Do Things With Words* (Oxford: Oxford University Press, 1962), [= Τζ. Λ. Ώστιν, *Πώς να Κάνουμε Πράγματα με τις Λέξεις* (Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της Εστίας, 2003), προλ., μτφρ.: Αλέξανδρος Μπίστης' επιμέλεια, απόδοση όρων, επίμετρο: Χάρης Χρόνης.
- «A Plea for Excuses», στο J. L. Austin, *Philosophical Papers* (Oxford: Oxford University Press, 1961), J. O. Urmson, G. J. Warnock (eds.).
- Ayer, A. J. *Language, Truth and Logic* (New York: Dover, 1952).
- Βασιλόγιαννης, Φίλιππος Κ. «Η ανθρώπινη αξιοπρέπεια ως εξ υποκειμένου δίκαιο: ένα φιλοσοφικό σχόλιο στην ιστορία μιας νομικής έννοιας», στο *Αντικίνησων - Τιμητικός Τόμος Σπύρου Ν. Τρωιάνου*, Πρώτος Τόμος (Αθήνα-Κομοτηνή: Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, 2013), 133-149.
- *Πρόσωπα, Λόγοι και Πράγματα: Ιδιοκτησία και Μη Διανεμητική Δικαιοσύνη* (Αθήνα: Εκδόσεις Ευρασία, 2015).
 - «Αυτοκτονία και ευθανασία: η πρόκληση της καντιανής περιπτώσιολογίας», *The Art of Crime* (2018). Διαθέσιμο στον διαδικτυακό τόπο: <https://theartofcrime.gr/αυτοκτονία-και-ευθανασία-η-πρόκληση-τ/>
 - *Το Μίσος για τη Φιλελεύθερη Δημοκρατία* (Αθήνα: Εκδόσεις Ευρασία, 2019).
 - «Μετρούν οι αριθμοί: πώς και γιατί;», στο *Μνήμη Θανάση Κ. Παπαχρίστου* (Αθήνα-Κομοτηνή: Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, 2019), 153-182.
 - *Φιλοσοφία μετά John Rawls* (Αθήνα: Εκδόσεις Ευρασία, 2021).

- Βιρβιδάκης, Στέλιος. «Les Arguments Transcendantsaux et la Problème de la Justification Transcendantale de la Normativité Morale», *Philosophiques* 28 (2001), 109-128.
- «Η ηθική μετά τον Wittgenstein», στο Ludwig Wittgenstein, *Περί Ηθικής* (Αθήνα: Εκδόσεις Καρδαμίτσα, 2000), εισαγωγή, μτφρ., σχόλια, επιμέλεια: Κωστής Μ. Κωβαίος· επίμετρο: Στέλιος Βιρβιδάκης, 141-170.
- «Πρόβληματα ερμηνείας και εφαρμογής της καντιανής ηθικής φιλοσοφίας», στο Κωνσταντίνου Καβουλάκου (ed.), *Ιμμάνουελ Καντ: Πρακτικός Λόγος και Νεωτερικότητα* (Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, 2006), 29-47.
- *Η Υφή της Ηθικής Πραγματικότητας* (Αθήνα: Εκδόσεις Leader Books, 2009).
- Βουτσάκης, Βασίλης. «Η αρχή της αναλογικότητας: από την ερμηνεία στη διάπλαση δικαίου», στο Κ. Σταμάτη (ed.), *Όψεις του Κράτους Δικαίου* (Θεσσαλονίκη: Εκδ. Σάκκουλα, 1990).
- «Στα θεμέλια της κοινής ζωής μας: η μέθοδος του Ρόναλντ Ντούρκιν», *The Books' Journal* 32 (2013), 42-47.
- «Λόγοι και ηθικά πρόσωπα» (αδημοσίευτο χειρόγραφο).
- «Το δικαίωμα στο λάθος», *The Books' Journal* 112 (2020), 28-35.
- «Η αξία της αξίωσης. Απάντηση στον Κώστα Ανδρουλιδάκη», *The Books' Journal* 116 (2021), 8-9.
- Barak, Aharon. «Constitutional Private Rights and Private Law», στο Daniel Friedmann, Daphne Barak-Erez (eds.), *Human Rights on Private Law* (Oxford-Portland, Oregon: Hart Publishing, 2001), 13-42.
- *Human Dignity: The Constitutional Value and the Constitutional Right* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015).
- Beatty, David. M. *The Ultimate Rule of Law* (Oxford: Oxford University Press, 2004).
- Blackburn, Simon. *Essays in Quasi-Realism* (Oxford: Oxford University Press, 1993).
- Botterell, Andrew. «In Defence of Infringement», *Law and Philosophy* 27 (2008), 269-292.
- Brandom, Robert. «Freedom and Constraint by Norms», *American Philosophical Quarterly* 16 (1979), 187-196.
- *Making it Explicit* (Cambridge, MA and London: Harvard University Press, 1994).
- *Articulating Reasons. An Introduction to Inferentialism* (Cambridge, MA and London: Harvard University Press, 2000).
- Bratman, Michael. *Intentions, Plans and Practical Reason* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1987).
- Broome, John. «Normative Requirements», *Ratio* 12 (1999), 398-419.
- «Reasons» στο R. J. Wallace, M. Smith, S. Scheffler, και P. Pettit (eds.), *Reason and Value: Themes from the Moral Philosophy of Joseph Raz* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 28-55.
- «Does rationality consist in responding correctly to reasons?», *Journal of Moral Philosophy* 4 (2007), 349-374.

- «Is Rationality Normative?», *Disputatio* 23 (2007), 161-178.
 - «Wide or Narrow Scope?», *Mind* 116 (2007), 359-370.
 - *Rationality through Reasoning* (Oxford: Wiley Blackwell Press, 2013).
- Γαζής, Ανδρέας Α. *Η Σύγκρουσις των Δικαιωμάτων* (Αθήνα: Εκδόσεις Αντ. Σάκκουλα, 1999).
- Γέροντας, Απόστολος. «Η συμβατική δράση της δημόσιας διοίκησης», στο Κ. Γιαννακόπουλος (ed.), *Διοικητικό Δίκαιο* (Αθήνα-Κομοτηνή: Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, 2004).
- Γεωργιάδης, Απόστολος Σ. *Γενικές Αρχές Αστικού Δικαίου* (Αθήνα-Κομοτηνή: Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, 2002).
- *Ενοχικό Δίκαιο - Γενικό Μέρος* (Αθήνα: Δίκαιο § Οικονομία - Π.Ν. Σάκκουλας, 1999).
- Carnap, Rudolf. «On the application of inductive logic», *Philosophy and Phenomenological Research* 8 (1947), 133-148.
- Crisp, Roger. *Reasons and the Good* (New York: Oxford University Press, 2006).
- Δαγτόγλου, Π.Δ. *Συνταγματικό Δίκαιο. Ατομικά Δικαιώματα Α'* (Αθήνα-Κομοτηνή: Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, 2005).
- Δωρής, Φίλιππος. «Η αρχή της αναλογικότητας στο πεδίο ρύθμισης των ιδιωτικού δικαίου σχέσεων και ιδιαίτερα στο Αστικό Δίκαιο», στο *Τιμητικός Τόμος Σ.τ.Ε.-75 χρόνια* (Αθήνα, Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Σάκκουλα, 2004).
- da Silva, Virgilio Afonso. «Comparing the Incommensurable: Constitutional Principles, Balancing, and Rational Decision», *Oxford Journal of Legal Studies* 31 (2011): 273-301.
- Dancy, Jonathan. *Practical Reality* (Oxford: Oxford University Press, 2000).
- «Enticing Reasons», στο R. J. Wallace, M. Smith, S. Scheffler και P. Pettit (eds.), *Reason and Value: Themes from the Moral Philosophy of Joseph Raz* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 91-118.
- Darwall, Stephen. *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2006).
- «But It Would Be Wrong», στο Ellen Frankel Paul (ed.), *Moral Obligation* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 135-57.
 - *Morality, Authority, and Law: Essays in Second-Personal Ethics I* (Oxford: Oxford University Press, 2013).
- Davidson, Donald. «On the Very Idea of a Conceptual Scheme», στο Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1984).
- «A Coherence Theory of Truth and Knowledge», στο Ernest LePore (ed.), *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson* (Oxford: Basil Blackwell, 1986), 307-319.
 - «Mental Events», στο Donald Davidson, *Essays on Actions and Events* (Oxford: Clarendon Press, 1980).

- Descartes, René. *Λόγος περί της Μεθόδου* (Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση, 1976), μτφρ. Χριστόφορος Χρηστίδης.
- Dicker, Georges. *Kant's Theory of Knowledge: An Analytical Introduction* (New York: Oxford University Press, 2004).
- Donagan, Alan. «Consistency in Rationalist Moral Systems», στο Christopher W. Gowans (ed.), *Moral Dilemmas* (New York: Oxford University Press, 1987), 271-290
- Donnelly, Jack. «The Force of Rights: Parent on 'Moral Specification'», *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 47 (1985), 131-139
- Dworkin, Ronald. *Taking Rights Seriously* (London: Duckworth, 1977).
- *A Matter of Principle* (Cambridge, Massachusetts and London, England: Harvard University Press, 1985).
 - *Η Αυτοκρατορία του Νόμου* (Αθήνα: Εκδόσεις Ευρασία, 2010), μτφρ.: Θάνος Σαμαρτζής.
 - *Η Αμερικανική Δημοκρατία σε κίνδυνο* (Αθήνα: Πόλις, 2010), μτφρ. Ευαγγελία Γούση, επιμ. Γρηγόρης Μολύβας.
 - «Rights as Trumps» στο Jeremy Waldron (ed.), *Theories of Rights* (Oxford: Oxford University Press, 1984), 153-167.
 - «Social Sciences and Constitutional Rights-the Consequences of Uncertainty», *Journal of Law and Education* 6 (1977).
 - «Is There a Right to Pornography?», *Oxford Journal of Legal Studies* 1 (1981).
 - «Rawls and the Law», *Fordham Law Review* 72 (2004), 1387-1405. [=Ronald Dworkin, «O Rawls και το δίκαιο», *Ισοπολιτεία* 8 (2004), μτφρ.: Δημήτρης Κυρίτσης, 75-108].
- Eleftheriadis, Pavlos. *Legal Rights* (Oxford: Oxford University Press, 2008).
- Engisch, Karl. *Εισαγωγή στη Νομική Σκέψη* (Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Έθνικης Τράπεζας, 1999), μτφρ.: Διονύσιος Δ. Σπινέλλης.
- Enoch, David. «Agency, Shmagency: Why Normativity Won't Come from What Is Constitutive of Action», *Philosophical Review* 115 (2006), 169-198.
- Feinberg, Joel. *Social Philosophy* (Engelwood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1973).
- «Voluntary Euthanasia and the Inalienable Right to Life», *Philosophy & Public Affairs* 7 (1978).
 - *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty: Essays in Social Philosophy* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980).
- Ferrero, Luca. «Constitutivism and the Inescapability of Agency», *Oxford Studies in Metaethics* 4 (2009), 303-333.
- Finkelstein, Claire Oakes. «Two Men and a Plank» *Legal Theory* 7 (2001), 279-306.
- Finnis, John. *Natural Law and Natural Rights* (New York: Oxford University Press, 2011), 2^η έκδοση.

- Fleming, James E. «Securing Deliberative Democracy», *Fordham Law Review* 72 (2004), 1435-1475.
- Foot, Philippa. «Moral Realism and Moral Dilemma», στο Christopher W. Gowans (ed.), *Moral Dilemmas* (New York: Oxford University Press, 1987), 250-270.
- «The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect», στο Philippa Foot, *Virtues and Vices* (Oxford: Clarendon Press, 2002).
- Fried, Charles. *Contract as Promise: A Theory of Contractual Obligation* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1981).
- Fuller, L. L. και Perdue Jr., W. R. «The Reliance Interest in Contract Damages: 1», *The Yale Law Journal* 46 (1936), 52-96.
- «The Reliance Interest in Contract Damages: 2», *The Yale Law Journal* 46 (1937), 373-420.
- Gauthier, David. *Morals by Agreement* (Oxford: Clarendon Press, 1986).
- Gewirth, Alan. «Are There Any Absolute Rights?», στο Jeremy Waldron (ed.), *Theories of Rights* (New York: Oxford University Press, 1984), 91-109.
- Gibbard, Allan. *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgment* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1990).
- «Knowing What to Do, Seeing What to Do», στο Philip Stratton-Lake (ed.), *Ethical Intuitionism: Re-evaluations* (Oxford: Oxford University Press, 2003).
- Gibbons, John. *The Norm of Belief* (Oxford: Oxford University Press, 2013).
- Guyer, Paul. *Kant and the Claims of Knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).
- *Kant* (London, New York: Routledge, 2006).
- Ηλιοπούλου-Στράγγα, Τζούλια. *Η «τριτενέργεια» των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων του Συντάγματος 1975* (Αθήνα-Κομοτηνή: Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, 1990).
- «Η θεωρία της «Τριτενέργειας» των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων», *Ελληνική Δικαιοσύνη* 6 (2001).
- Habermas, Jürgen. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy* (Cambridge, Mass: M.I.T. Press, 1996), μτφρ. William Rehg.
- «Reply to Symposium Participants» στο Michel Rosenfeld, Andrew Arato (eds.), *Habermas on Law and Democracy* (Berkeley: University of California Press, 1997), 381-452.
- Habib, Allen, "Promises", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.) URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/promises/>>.
- Hanna, Robert. *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy* (New York: Oxford University Press, 2001).
- *Rationality and Logic* (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2006).
- «Rationality and the Ethics of Logic», *The Journal of Philosophy* 103 (2006), 67-100.

- Hare, R. M. «Universalisability», στο R. M. Hare, *Essays on the Moral Concepts* (London: The Macmillan Press Ltd, 1972), 13-28.
- Harman, Gilbert. *Change in View: Principles of Reasoning* (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1986).
- *Reasoning, Meaning, and Mind* (Oxford: Clarendon Press, 1999).
- Hart, H. L. A. «The Ascription of Responsibility and Rights», *Proceedings of the Aristotelian Society* 49 (1948-1949), 171-194.
- *The Concept of Law* (New York: Oxford University Press, 1994), 2^η έκδοση.
- «Definition and Theory in Jurisprudence», στο H. L. A. Hart, *Essays in Jurisprudence and Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 1983).
- «Between Utility and Rights», στο H. L. A. Hart, *Essays in Jurisprudence and Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 1983).
- «Legal Rights», στο H. L. A. Hart, *Essays on Bentham: Studies in Jurisprudence and Political Theory* (Oxford: Clarendon Press, 1982).
- «Legal Powers», στο H. L. A. Hart, *Essays on Bentham: Studies in Jurisprudence and Political Theory* (Oxford: Clarendon Press, 1982).
- «Commands and Authoritative Legal Reasons», στο H. L. A. Hart, *Essays on Bentham: Studies in Jurisprudence and Political Theory* (Oxford: Clarendon Press, 1982).
- «Are there any Natural Rights», στο Jeremy Waldron (ed.), *Theories of Rights* (New York: Oxford University Press, 1984), 77-90.
- Hegel, G. W. F. *The Philosophy of Right* (Oxford: Oxford University Press, 1952), μτφρ. T. M. Knox.
- Henkin, Louis. «Infallibility Under Law: Constitutional Balancing», *Columbia Law Review* 78 (1978), 1022-1049.
- Henrich, Dieter. *Μεταξύ Καντ και Χέγκελ. Διαλέξεις για τον Γερμανικό Ιδεαλισμό* (Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2018), μτφρ.: Θοδωρής Δρίτσας, επιμέλεια ελληνικής έκδοσης: Γιώργος Ξηροπαΐδης.
- Herman, Barbara. *The Practice of Moral Judgment* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1993).
- Hickman, Tom. «Proportionality: Comparative Law Lessons», *Judicial Review* 12 (2007), 31-55.
- Hill, Hammer H. «A functional taxonomy of normative conflict», *Law and Philosophy* 6 (1987), 227-247.
- Hill Jr., Thomas. «Self-Regarding Suicide», στο Thomas Hill Jr., *Autonomy and Self-Respect* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 85-103.
- Hohfeld, Wesley Newcomb. *Fundamental Legal Conceptions As Applied In Judicial Reasoning* (New Haven: Yale University Press, 1923), W. W. Cook (ed.).
- Hume, David. *A Treatise on Human Nature* (Oxford: Clarendon Press, 2000), David Fate Norton και Mary J. Norton (eds.).
- Κεραμεύς, Κ. Δ. *Αστικό Δικονομικό Δίκαιο. Γενικό Μέρος* (Αθήνα-Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Σάκκουλα, 1986).

- Kamm, F. M. *Morality, Mortality Vol. II: Rights, Duties, and Status* (New York: Oxford University Press, 1996).
- *Intricate Ethics: Rights, Responsibilities, and Permissible Harm* (New York: Oxford University Press, 2007).
 - *The Trolley Problem Mysteries* (New York: Oxford University Press, 2016), Eric Rakowski (ed.)
- Kant, Immanuel. *Κριτική του καθαρού Λόγου*, τόμοι Α' και Β': (Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση, 1977-1979), εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια: Αναστάσιος Γιανναράς · *Κριτική του καθαρού Λόγου. Υπερβατική Διαλεκτική και Υπερβατική Μεθοδολογία* (Αθήνα, 2006), εισαγωγή, μετάφραση, παρατηρήσεις: Μιχαήλ Φ. Δημητρακόπουλος.
- «An answer to the question: What is enlightenment?», στο Immanuel Kant, *Practical Philosophy* (New York: Cambridge University Press, 1996), μτφρ., επιμ. Mary J. Gregor, 17-22.
 - *Κριτική του Πρακτικού Λόγου* (Αθήνα Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», 2004), μετάφραση, σημειώσεις, επιλεγόμενα: Κώστας Ανδρουλιδάκης.
 - *Επιλογή από το έργο του* (Αθήνα: Στιγμή, 2008), εισαγωγή, επιλογή, μετάφραση: Κώστας Ανδρουλιδάκης.
 - *Θεμελίωση της Μεταφυσικής των Ηθών* (Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2017), μτφρ., σχόλια, επίμετρο: Κώστας Ανδρουλιδάκης.
 - «Toward perpetual peace: A philosophical project», στο Immanuel Kant, *Practical Philosophy* (New York: Cambridge University Press, 1996), μτφρ., επιμ. Mary J. Gregor, 312-351.
 - *Μεταφυσική των Ηθών* (Αθήνα: Σμίλη, 2013), μετάφραση, σημειώσεις, επιλεγόμενα: Κώστας Ανδρουλιδάκης.
 - *Λογική*, (Αθήνα: Printa, 2014), μετάφραση., εισαγωγικό σημείωμα, σχόλια: Χάρης Τασάκος.
- Kelsen, Hans. *General Theory of Law and State* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1949).
- *Pure Theory of Law* (Berkeley, University of California Press, 1967), μτφρ. Max Knight.
 - *The General Theory of Norms* (New York: Oxford University Press, 1991), μτφρ. Michael Hartney
- Khosla, Madhav. «Proportionality: An Assault on Human Rights?: A Reply», *International Journal of Constitutional Law* 8 (2010), 298-306.
- Kimhi, Irad. *Thinking and Being* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2018).
- Klatt, Matthias και Moritz Meister. *The Constitutional Structure of Proportionality*, (Oxford: Oxford University Press, 2012).
- Kolodny, Niko. «Why Be Rational?», *Mind* 114 (2005), 509-563.
- «State or Process Requirements?», *Mind* 116 (2007), 371-385.
 - «The Myth of Practical Consistency», *European Journal of Philosophy* 16 (2008), 366-402.

- «Why be Disposed to Be Coherent?», *Ethics* 188 (2008), 437-463.
- «Instrumental Reasons», στο D. Star (ed.), *The Oxford Handbook of Reasons and Normativity* (Oxford: Oxford University Press, 2018).
- Korsgaard, Christine M. «Formula of Universal Law», στο Christine M. Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).
- «The Reasons We Can Share: An Attack on the Distinction between Agent-Relative and Agent-Neutral Values», στο Christine M. Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).
- *The Sources of Normativity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).
- «The Normativity of Instrumental Reason», στο Christine M. Korsgaard, *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology* (New York: Oxford University Press, 2008).
- «Acting for a Reason», στο Christine M. Korsgaard, *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology* (New York: Oxford University Press, 2008).
- «Aristotle's Function Argument», στο Christine M. Korsgaard, *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology* (New York: Oxford University Press, 2008).
- «Realism and Constructivism in Twentieth-Century Moral Philosophy», στο Christine M. Korsgaard, *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology* (New York: Oxford University Press, 2008).
- *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity* (New York: Oxford University Press, 2009).
- «The Activity of Reason», στο R. Jay Wallace, Rahul Kumar και Samuel Freeman (eds.), *Reasons and Recognition: Essays on the Philosophy of T. M. Scanlon* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 3-22.
- Kramer, Matthew H. «Rights without Trimmings», στο Matthew H. Kramer, N. E. Simmonds, Hillel Steiner, *A Debate over Rights* (New York: Oxford University Press, 1998), 7-111.
- (από κοινού με τον Hillel Steiner), «Theories of Rights: Is There a Third Way?», *Oxford Journal of Legal Studies* 27 (2007), 281-310.
- Kumm, Matthias. «Constitutional rights as principles: On the structure and domain of constitutional justice. A review essay on A Theory of Constitutional Rights», *International Journal of Constitutional Law* 3 (2004), 574-596.
- «Political Liberalism and the Structures of Rights: On the Place and Limits of the Proportionality Requirement», στο George Pavlakos (ed.), *Law, Rights and Discourse: The Legal Philosophy of Robert Alexy* (Oxford: Hart Publishing, 2007), 131-166.
- «The Idea of Socratic Contestation and the Right to Justification: The Point of Rights-Based Proportionality Review», *Law & Ethics of Human Rights* 4 (2010), 141-175.

- Larmore, Charles. *The Autonomy of Morality* (New York: Cambridge University Press, 2008).
- Lear, Jonathan. «Leaving the World Alone», *The Journal of Philosophy* 79 (1982), 382-403.
- Letsas, George. *A Theory of Interpretation of the European Convention on Human Rights*, (Oxford University Press, 2007).
- «Proportionality as Fittingness: The Moral Dimension of Proportionality», *Current Legal Problems* (2018), 1-34.
- «Rescuing Proportionality», στο Rowan Cruft, S. Matthew Liao, Massimo Renzo (eds.), *Philosophical Foundations of Human Rights* (Oxford University Press, 2015), 316-340.
- «The Scope and Balancing of Rights: Diagnostic or Constitutive?», στο Eva Brems, Janneke Gerards (eds.), *Shaping Rights in ECHR: The Role of the European Court of Human Rights in Determining the Scope of Human Rights* (Cambridge University Press, 2014), 38-64.
- Lemmon, E. J. «Moral Dilemmas», στο Christopher W. Gowans (ed.), *Moral Dilemmas* (New York: Oxford University Press, 1987), 101-114.
- Lewis, David. *Convention: A Philosophical Study* (Oxford: Blackwell Publishers, 2002).
- Liberto, Hallie. «The Moral Specification of Rights: A Restricted Version», *Law and Philosophy* 33 (2014), 175-206.
- Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding* (Oxford: Clarendon Press, 1975), Peter H. Nidditch.(ed.)
- Longuenesse, Béatrice. *I, Me, Mine: Back to Kant, and Back Again* (Oxford: Oxford University Press, 2017).
- Μαγκάκης, Γεώργιος-Αλέξανδρος. *Η σύγκρουση των καθηκόντων ως οριακή κατάσταση του Ποινικού Δικαίου* (Αθήνα: Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, 1980).
- Μάνεσης, Αριστόβουλος Ι. *Συνταγματικά Δικαιώματα: Α' Ατομικές Ελευθερίες* (Θεσσαλονίκη: Εκδοτικός Οίκος Σάκκουλα, 1978).
- Μανιτάκης, Αντώνης. *Κράτος Δικαίου και δικαστικός έλεγχος της συνταγματικότητας* (Αθήνα - Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Σάκκουλα, 1994).
- Μαθθίας, Στέφανος. «Το πεδίο λειτουργίας της αρχής της αναλογικότητας», *Ελληνική Δικαιοσύνη* 47 (2006), 1-10.
- Μητσόπουλος, Γ. «“Τριτενέργεια” και “αναλογικότητα” ως διατάξεις του αναθεωρηθέντος Συντάγματος», *Δικαιώματα του Ανθρώπου* 15 (2002), 641-663.
- Μολύβας, Γρηγόρης. *Δικαιώματα και Θεωρίες Δικαιοσύνης* (Αθήνα: Εκδόσεις Πόλις, 2007).
- Μυλωνόπουλος, Χρίστος Χ. *Ποινικό Δίκαιο: Γενικό Μέρος I* (Αθήνα: Π.Ν. Σάκκουλας, 2007).
- MacCormick, D.N. «Rights in Legislation», στο P.M.S. Hacker και Joseph Raz (eds.) *Law, Morality and Society: Essays in Honour of H.L.A. Hart* (Oxford: Clarendon Press, 1977).

- Marcus, Ruth Barcan. «Moral Dilemmas and Consistency», στο Christopher W. Gowans (ed.), *Moral Dilemmas* (New York: Oxford University Press, 1987), 188-204.
- Martin, Rex. *Rawls and Rights* (Lawrence, Kansas: University Press of Kansas, 1985).
- McDowell, John. «Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?», στο John McDowell, *Mind, Value and Reality* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998), 77-94.
- «The Role of *Eudaimonia* in Aristotle's Ethics», στο John McDowell, *Mind, Value and Reality* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998), 3-22.
- «Virtue and Reason», στο John McDowell, *Mind, Value and Reality* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998), 50-76.
- «Singular Thought and the Extent of Inner Space», στο John McDowell, *Meaning, Knowledge and Reality* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998), 228-259.
- *Mind and World* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996). [= *Ο Νους και ο Κόσμος* (Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2013), μτφρ., εισαγωγή: Θάνος Σαμαρτζής, επίμετρο: Αριστείδης Μπαλτάς.
- «Avoiding the Myth of the Given», στο John McDowell, *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel and Sellars* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009).
- McMahan, Jeff. «The Basis of Moral Liability to Defensive Killing», *Philosophical Issues* 15 (2005), 386-404.
- Melden, A. I. «The Play of Rights», *Monist* 56 (1972), 479-502.
- Meyers, Diana T. «Rights-based Rights», *Law and Philosophy* 3 (1984), 407-421.
- Möller, Kai. «Balancing and the Structure of Constitutional Rights», *International Journal of Constitutional Law* 5 (2007), 453-68.
- *The Global Model of Constitutional Rights* (Oxford: Oxford University Press, 2012).
- «Dworkin's Theory of Rights in the Age of Proportionality», *Law & Ethics of Human Rights* 12 (2018), 281-299.
- Montague, Phillip. «Specification and Moral Rights», *Law and Philosophy* 34 (2015), 241-256.
- Moore, M. S. «Authority, law, and Razian reasons», *Southern California Law Review* 62 (1989), 827-896.
- Moreso, José Juan. «Ways of Solving Conflicts of Constitutional Rights: Proportionalism and Specificationism», *Ratio Juris* 25 (2012), 31-46.
- Munzer, Stephen. «Validity and legal conflicts», *Yale Law Journal* 82 (1973), 1140-1174.
- Νικολόπουλος, Γιώργος Χρ. *Το Δίκαιο της Αποδείξεως* (Αθήνα: Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, 2005).

- Nagel, Thomas. *The Possibility of Altruism* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1978).
- *The View from Nowhere* (Oxford University Press, 1986). [= *Η Θέα από το πουθενά* (Αθήνα: Εκδόσεις Κριτική, 2000), μτφρ.: Χρήστος Σταματέλος, επιμ.: Στέλιος Βιρβιδάκης].
 - «What is it like to be a bat?», στο Thomas Nagel, *Mortal Questions* (New York: Cambridge University Press, 1979).
 - «Subjective and Objective», στο Thomas Nagel, *Mortal Questions* (New York: Cambridge University Press, 1979).
 - *Equality and Partiality* (Oxford University Press, 1991), [= Τόμας Νέιγκελ, *Ισότητα και Μεροληψία*, (Αθήνα: Εκκρεμές, 2011), μτφρ.: Κώστας Ν. Κουκουζέλης, Παναγιώτης Γ. Φλέσσας· εισαγωγή, επιμέλεια: Κώστας Ν. Κουκουζέλης· επίμετρο: Κωνσταντίνος Παπαγεωργίου]
 - «Personal Rights and Public Space», στο Thomas Nagel, *Concealment and Exposure & Other Essays* (Oxford: Oxford University Press, 2002).
- Nozick, Robert. *Anarchy, State and Utopia* (New York: Basic Books, 1974).
- Oberdiek, John. «Specifying Rights Out of Necessity», *Oxford Journal of Legal Studies* 28 (2008), 127-146.
- «Specifying Constitutional Rights» *Constitutional Commentary* 27 (2010), 231-248.
 - «Lost in Moral Space: On the Infringing/Violating Distinction and its Place in the Theory of Rights», *Law and Philosophy* 23 (2004) 325-346.
 - «What's Wrong with Infringements (Insofar as Infringements Are not Wrong): A Reply», *Law and Philosophy* 27 (2008), 293-307.
- O. Brink, David. «Moral Conflict and Its Structure», στο H. E. Mason (ed.), *Moral Dilemmas and Moral Theory* (New York: Oxford University Press, 1996), 102-126.
- O' Mahony, Conor. «There Is No Such Thing as a Right to Dignity», *International Journal of Constitutional Law* 10 (2010).
- O' Neill, Onora. *Constructions of Reasons: Explorations of Kant's Practical Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).
- Παπαγεωργίου, Κωνσταντίνος Α. *Η πολιτική δυνατότητα της δικαιοσύνης: Συμβόλαιο και συναίνεση στον John Rawls* (Αθήνα: Νήσος, 1994).
- «Εποικοδομητικές προσπάθειες: Σημειώσεις πάνω στην ιδέα της κατασκευής στις κανονιστικές επιστήμες», στο Παναγιώτη Πούλου (ed.), *Περί κατασκευής, Τοπικά Β'* (Αθήνα: Νήσος, 1996), 285-300.
 - «Ρόναλντ Ντουόρκιν, ο ερμηνευτής της ακεραιότητας», *The Athens Review of Books* 38 (2013).
 - «Δίκαιο και Ελευθερία», *The Books' Journal* 59 (2015), 42-45.
 - *Οι πρόσφυγες και τα καθήκοντά μας απέναντί τους* (Αθήνα: Πόλις, 2017).
 - «Οι μεταπτώσεις της ισότητας: Από την πολιτική ρητορική στην πολιτική φιλοσοφία», στο Βάσω Κιντή, Χλόης Μπάλλα, Γιώργου Φαράκλα (επιμ.),

- Τόποι: Αντίδωρα στον Παντελή Μπασάκο* (Ρέθυμνο, Φιλοσοφική Σχολή Πανεπιστημίου Κρήτης, 2019), 143-170.
- «Δράμα, δίκη, τρόμος, τραμ: Μερικές σκέψεις πάνω στο θεατρικό έργο *Terror* του Ferdinand von Schirach», *The Art of Crime* (2019). Διαθέσιμο στον διαδικτυακό τόπο: <https://theartofcrime.gr/δράμα-δίκη-τρόμος-τραμ-μερικές-σκέψεις/>
- Parent, W. A. «Judith Thomson and the Logic of Rights», *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 37 (1980), 405-418.
- Parfit, Derek. «Innumerate Ethics», *Philosophy and Public Affairs* 7 (1978), 285-301.
- *Reasons and Persons* (Oxford: Clarendon Press, 1984).
- «Rationality and Reasons», στο D. Egonsson, B. Petersson, J. Josefsson και T. Ronnow-Rasmussen (eds.), *Exploring Practical Philosophy: From Action to Values*, (Ashgate: 2001), 14-41.
- *On What Matters* Vol.1 (New York: Oxford University Press, 2011).
- *On What Matters* Vol.2 (New York: Oxford University Press, 2011).
- Paton, H. J. *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy* (London: Hutchinson's University Library, 1947).
- Perry, Stephen. «Second Order Reasons, Uncertainty and Legal Theory», *Southern California Law Review* 62 (1989).
- Pildes, Richard H. «Avoiding Balancing: The Role of Exclusionary Reasons in Constitutional Law», *Hastings Law Journal* 45 (1994), 711-751.
- «Why Rights Are Not Trumps: Social Meanings, Expressive Harms, and Constitutionalism», *Journal of Legal Studies* 27 (1998), 725-763.
- «Dworkin's Two Conceptions of Rights», *Journal of Legal Studies* 29 (2000), 309-315.
- Piller, Christian. «Kinds of Practical Reasons: Attitude-Related Reasons and Exclusionary Reasons», στο S. Miguens, J. A. Pinto και C. E. Mauro (eds.), *Analyses* (Porto University, 2006), 98-105.
- Pratt, Michael G. «Contract: Not Promise», *Florida State University Law Review* 35 (2008), 801-816.
- Putnam, Hilary. «Sense, Nonsense and the Senses: An Inquiry into the Powers of the Human Mind», *Journal of Philosophy* 91 (1994), 445-517.
- Quine, W. V. O. *From a Logical Point of View* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1961).
- *Word and Object* (Cambridge, MA: MIT Press, 1960).
- «Δύο Δόγματα του Εμπειρισμού», στο Γιώργου Ρουσόπουλου (ed.) *Σύγχρονος Εμπειρισμός: Από τον κύκλο της Βιέννης στον Davidson* (Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2008), μτφρ.: Γιώργος Ρουσόπουλος, 119-150.
- Railton, Peter. «On the Hypothetical and Non-Hypothetical in Reasoning about Belief and Action», στο G. Cullity, B. Gaut (eds.), *Ethics and Practical Reason* (Oxford: Clarendon Press, 1997), 53-79.

- Rawls, John. *A Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1999), αναθεωρημένη 2^η έκδοση. [= *Θεωρία της Δικαιοσύνης* (Αθήνα, Εκδόσεις Πόλις, 2001), μτφρ.: Φίλιππος Βασιλόγιαννης, Βασίλης Βουτσάκης, Φιλήμων Παιονίδης, Κωνσταντίνος Παπαγεωργίου, Νίκος Στυλιανίδης, Ανδρέας Τάκης· επιστημονική επιμέλεια: Ανδρέας Τάκης· συντονιστής έκδοσης, επίμετρο: Κωνσταντίνος Παπαγεωργίου].
- *Lectures On The History of Moral Philosophy* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2000), Barbara Hermann (ed.).
 - «Two Concepts of Rules», *The Philosophical Review* 64 (1955), 3-32. Πλέον περιλαμβάνεται στον τόμο John Rawls, *Collected Papers* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999), Samuel Freeman (ed.), 20-46.
 - «The Idea of Public Reason Revisited», *The University of Chicago Law Review* 64 (1997), 765-807. Πλέον περιλαμβάνεται στον τόμο John Rawls, *Collected Papers* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999), Samuel Freeman (ed.), 573-615.
 - *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993). [= *Ο Πολιτικός Φιλελευθερισμός* (Αθήνα: Μεταίχμιο, 2004), μτφρ.- προλ. σημ. Σπύρος Μαρκέτος]
- Raz, Joseph. «Reasons for Action, Decisions and Norms», *Mind* 84 (1975), 481-499.
- «Promises and Obligations», στο P.M.S. Hacker και Joseph Raz (eds.), *Law, Society and Morality: Essays in Honour of H.L.A. Hart* (Oxford: Clarendon Press, 1977), 210-228.
 - *The Concept of a Legal System* (Oxford: Clarendon Press, 1980).
 - «Promises in Morality and Law», *Harvard Law Review* 95 (1982), 916-938.
 - *The Morality of Freedom* (New York: Oxford University Press, 1986).
 - «Facing up: A reply», *Southern California Law Review*, 62 (1989), 1153-1235.
 - «Legal Rights», στο Joseph Raz, *Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics* (Oxford: Clarendon Press, 1995).
 - *Practical Reasons and Norms* (New York: Oxford University Press, 1999).
 - «Incommensurability and Agency», στο Joseph Raz, *Engaging Reason: On the Theory of Value and Action* (New York: Oxford University Press, 1999).
 - «Explaining Normativity: On Rationality and the Justification of Reason», στο Joseph Raz, *Engaging Reason: On the Theory of Value and Action* (New York: Oxford University Press, 1999).
 - «The Myth of Instrumental Rationality», *Journal of Ethics & Social Philosophy* 1 (2005).
 - «Instrumental Rationality: A Reprise», *Journal of Ethics & Social Philosophy* 1 (2005).
 - «Reason, Reasons and Normativity», *Oxford Studies in Metaethics* 5 (2010), 5-23.
 - «Reasons: Explanatory and Normative», στο Joseph Raz, *From Normativity to Responsibility* (New York: Oxford University Press, 2011).

- «Reasons in Conflict», στο Joseph Raz, *From Normativity to Responsibility* (New York: Oxford University Press, 2011).
- «Is There a Reason to Keep a Promise?», *Legal Studies Research Papers Series* (Columbia Law School, 2012), διαθέσιμο στον διαδικτυακό τόπο <http://ssrn.com/abstract=2162656>
- Regan, Donald H. «Glosses on Dworkin: Rights, Principles, and Policies», *Michigan Law Review* 76 (1978): 1213-64.
- Reinbolt, George W. *The Concept of Rights* (Dordrecht: Springer, 2006),
- Richardson, Henry S. «Specifying Norms as a Way to Resolve Concrete Ethical Problems», *Philosophy and Public Affairs* 19 (1990), 279-310.
- Rippon, Simon. «In Defense of the Wide-Scope Instrumental Principle», *Journal of Ethics and Social Philosophy* 5 (2010), 1-21.
- Rödl, Sebastian, *Self-Consciousness and Objectivity: An Introduction to Absolute Idealism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2018).
- «The force and the content of judgment», *European Journal of Philosophy* 28 (2020), 506-517.
- Rorty, Richard. *Η φιλοσοφία και ο καθρέφτης της φύσης* (Αθήνα: Εκδόσεις Κριτική, 2001), μτφρ.: Πάρις Μπουρλάκης, Γιώργος Φουρτούνης· επιμ.: Φιλήμων Παιονίδης.
- Ross, David. *The Right and the Good* (Oxford: Clarendon Press, 2002), επιμ.: Philip Stratton-Lake.
- Ryle, Gilbert. *The Concept of Mind* (London, New York: Routledge, 2009), 60th Anniversary Edition.
- «The Thinking of Thoughts: What is “Le Penseur” doing?», διαθέσιμο στο: https://web.archive.org/web/20080410232658/http://lucy.ukc.ac.uk/CSACSA/Vol11/Papers/ryle_1.html.
- Σούρλας, Πάυλος. *Θεμελιώδη ζητήματα της μεθοδολογίας του δικαίου*. Μέρος Α': Θεωρητική στοιχείωση (Αθήνα-Κομοτηνή: Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, 1986).
- *Justi atque injusti scientia: Μια Εισαγωγή στην Επιστήμη του Δικαίου* (Αθήνα: Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, 1995).
- «Human Dignity and the Constitution», *Jurisprudence* 7 (2016), 30-46.
- «Δημοκρατία και δικαιώματα: δημόσια και ιδιωτική αυτονομία κατά τον Jürgen Habermas», *Ισοπολιτεία* 4 (2000), 289-314. Πλέον περιλαμβάνεται στον τόμο Παύλου Κ. Σούρλα, *Δημοκρατία και Αυτονομία*, (Αθήνα: Πόλις, 2017), 140-168.
- «Διαφωτισμός και δημοκρατία: μια καντιανή προσέγγιση», *Ισοπολιτεία* 6 (2002), 47-81. Πλέον περιλαμβάνεται στον τόμο Παύλου Κ. Σούρλα, *Δημοκρατία και Αυτονομία* (Αθήνα: Πόλις, 2017), 66-104.
- *Δίκαιο και Δικανική Κρίση. Μια φιλοσοφική αναθεώρηση της μεθοδολογίας του δικαίου* (Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2017).
- Σταθόπουλος, Μιχ. Π. *Γενικό Ενοχικό Δίκαιο* (Αθήνα-Κομοτηνή: Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, 1998).

- Στάματης, Κώστας Μ. *Η θεμελίωση των νομικών κρίσεων: Εισαγωγή στη μεθοδολογία του δικαίου* (Αθήνα-Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Σάκκουλα, 2003).
- Scanlon, T. M. «Promises and Practices», *Philosophy and Public Affairs* 19 (1990), 199-226.
- *What We Owe To Each Other* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998).
- «Promises and Contracts», στο Peter Benson (ed.), *The Theory of Contract Law: New Essays* (New York: Cambridge University Press, 2001), 86-117.
- *Being Realistic about Reasons* (New York: Oxford University Press, 2014).
- «Adjusting Rights, Balancing Values», *Fordham Law Review* 72 (2004), 1477-1486.
- «Reasons: A Puzzling Duality?», στο R. J. Wallace, M. Smith, S. Scheffler και P. Pettit (eds.), *Reason and Value: Themes from the Moral Philosophy of Joseph Raz* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 231-246.
- *Moral Dimensions: Permissibility, Meaning, Blame* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2008).
- «Intention and Permissibility», *Aristotelian Society Supplementary* 74 (2000), 301-317.
- «Structural Irrationality», στο Geoffrey Brennan, Robert Goodin, Frank Jackson, Michael Smith eds., *Common Minds: Themes from the Philosophy of Philip Pettit* (New York: Oxford University Press, 2007).
- «How I Am Not a Kantian», στο Derek Parfit, *On What Matters Vol.2* (New York: Oxford University Press, 2011), 116-139.
- Schauer, Frederick. «Rights as Rules», *Law and Philosophy* 6 (1987), 115-119.
- «The Generality of Rights», *Legal Theory* 6 (2000), 323-336.
- Schlink, Bernhard. «Proportionality in Constitutional Law: Why Everywhere but Here?», *Duke Journal of Comparative and International Law* 22 (2012), 291-302.
- Schroeder, Mark. «The scope of instrumental reason», *Philosophical Perspectives* 18 (2004).
- Schroeter, Laura. Schroeter, Francois. «Reasons as right-makers», *Philosophical Explorations* 12 (2009), 279-296.
- Searle, John. *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969).
- Seidman, Jeffrey. «Two Sides of “Silencing”», *The Philosophical Quarterly* 55 (2005), 68-77.
- Sellars, Wilfrid «Empiricism and the Philosophy of Mind», στο Herbert Feigl, Michael Scriven (eds.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science vol.1* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1956), 253-329 [= Ο Εμπειρισμός και η Φιλοσοφία του Νου, μτφρ., σημ., επίμ. Χρήστος Μαρσέλλος (Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της Εστίας, 2005).
- «Inference and Meaning», *Mind* 62 (247) (1953), 313-338.

- Shafer-Landau, Russ. «Specifying Absolute Rights», *Arizona Law Review* 37 (1995), 209-225.
- Shapiro, Daniel. «Conflicts and Rights», *Philosophical Studies* 55 (1989), 263-278.
- Shiffrin, Seana Valentine. «The Divergence of Contract and Promise», *Harvard Law Review* 120 (2007), 709–749.
- «Is a Contract a Promise?», στο Andrei Marmor (ed.), *The Routledge Companion to the Philosophy of Law* (London: Routledge, 2012), 241-257.
- «Immoral, Conflicting and Redundant Promises», στο R. Jay Wallace, Rahul Kumar και Samuel Freeman (eds.), *Reasons and Recognition: Essays on the Philosophy of T. M. Scanlon* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 155-178.
- Shoemaker, Sydney. «Persons and Their Pasts», *American Philosophical Quarterly* 7 (1970), 269-285.
- Simmonds, N. E. «Rights at the Cutting Edge» στο Matthew H. Kramer, N. E. Simmonds, Hillel Steiner, *A Debate over Rights* (New York: Oxford University Press, 1998), 113-232.
- *Law as a Moral Idea* (New York: Oxford University Press, 2007).
- Sinnott - Armstrong, Walter. «Moral Dilemmas and Rights», στο H. E. Mason (ed.), *Moral Dilemmas and Moral Theory* (New York: Oxford University Press, 1996), 48-65.
- Skorupski, John. *The Domain of Reasons* (Oxford: Oxford University Press, 2010).
- Stavropoulos, Nicos. «The Relevance of Coercion: Some Preliminaries», *Ratio Juris* 22 (2009), 339-358.
- «Obligations, Interpretivism and the Legal Point of View», στο Andrei Marmor (ed.), *The Routledge Companion to the Philosophy of Law* (London: Routledge, 2012), 76-92.
- Steiner, Hillel. *An Essay on Rights* (Oxford: Blackwell, 1994).
- «Working Rights», στο Matthew H. Kramer, N. E. Simmonds, Hillel Steiner, *A Debate over Rights* (New York: Oxford University Press, 1998), 233-301.
- (από κοινού με τον Matthew H. Kramer), «Theories of Rights: Is There a Third Way?», *Oxford Journal of Legal Studies* 27 (2007), 281-310.
- Strawson, Peter. *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics* (London: Routledge, 1959).
- *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason* (London: Routledge, 1966).
- Sumner, L. W. *The Moral Foundation of Rights* (Oxford: Clarendon Press, 1987).
- Τάκης, Ανδρέας Χ. *Η ηθικά αδιαφορία του νόμου. Νομικός θετικισμός και αναλυτική φιλοσοφία* (Αθήνα: Πόλις, 2006).
- Tapper, C. F. H. «Powers and Secondary Rules of Change», στο A. W. B. Simpson (ed.) *Oxford Essays in Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1973).
- Taurek, M. John, «Should the Numbers Count?», *Philosophy and Public Affairs* 6 (1977), 293-316.

- Thomson, Judith Jarvis. *The Realm of Rights* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990).
- «Self-Defense and Rights», στο Judith Jarvis Thomson, *Rights, Restitution, and Risk* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986).
 - «Rights and Compensation», στο Judith Jarvis Thomson, *Rights, Restitution, and Risk*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986).
 - «Killing, Letting Die and the Trolley Problem», *The Monist* 59 (1976), 204-217. Πλέον περιλαμβάνεται στον τόμο *Rights, Restitution, and Risk*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986).
 - «Self-Defense», *Philosophy & Public Affairs* 20 (1991), 283-310.
 - «Turning the Trolley», *Philosophy & Public Affairs* 36 (2008), 359-374.
 - «The Trolley Problem», *The Yale Law Journal* 94 (1985), 1395-1415. Πλέον περιλαμβάνεται στον τόμο *Rights, Restitution, and Risk*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986).
- Toulmin, Stephen E. *The Uses of Argument* (New York: Cambridge University Press, 2003), ενημ. έκδ.
- Tsakyrakis, Stavros. «Proportionality: An Assault on Human Rights», *International Journal of Constitutional Law* 7 (2010), 468-493.
- «Total Freedom: The Morality of Proportionality», διαθέσιμο στον διαδικτυακό τόπο <https://www.constitutionalism.gr>.
 - «Proportionality: An Assault on Human Rights?: A Rejoinder to Madhav Khosla», *International Journal of Constitutional Law* 8 (2010), 307-310.
- Tuck, Richard. *Natural Rights Theories: Their Origin and Development* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).
- Väyrynen, Pekka. «Resisting the Buck-Passing Account of Value», στο Russ Shafer-Landau (ed.), *Oxford Studies in Metaethics, Vol.1* (Oxford: Oxford University Press), 295-324.
- Velleman, J. David. *Practical Reflection* (Princeton: Princeton University Press, 1989).
- *The Possibility of Practical Reason* (Oxford: Oxford University Press, 2000).
 - *How We Get Along* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).
- von Wright, G. H. «Deontic Logic», *Mind* 60 (1951), 1-15.
- «Is There a Logic of Norms?», *Ratio Juris* 4 (1991), 265-283.
 - *Norm and Action. A Logical Enquiry* (London: Routledge & Kegan Paul, 1963).
 - «Deontic Logic: A Personal View», *Ratio Juris* 12 (1999), 26-38.
 - «On the Logic of Norms and Actions», στο Risto Hilpinen (ed.) *New Studies in Deontic Logic: Norms, Actions, and the Foundations of Ethics* (Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1981), 3-35.
- Waldron, Jeremy. «Fake Incommensurability: A Response to Professor Schauer», *Hastings Law Journal* 45 (1994), 813-824.

- «Pildes on Dworkin's Theory of Rights», *Journal of Legal Studies* 29 (2000), 301-307.
- *Dignity, Rank, and Rights* (New York: Oxford University Press, 2012).
- «A Right to Do Wrong», στο Jeremy Waldron, *Liberal Rights: Collected Papers 1981-1991* (New York: Cambridge University Press, 1993).
- «Rights in Conflict», στο Jeremy Waldron, *Liberal Rights: Collected Papers 1981-1991* (New York: Cambridge University Press, 1993).
- Wallace, Ray. J. «Normativity, Commitment, and Instrumental Reason», στο Ray. J. Wallace, *Normativity and the Will: Selected Essays on Moral Psychology and Practical Reason* (Oxford: Clarendon Press, 2006).
- Webber, Grégoire C.N. «Proportionality, Balancing, and the Cult of Constitutional Rights Scholarship» *Canadian Journal of Law and Jurisprudence* 23 (2010), 179-202.
- *The Negotiable Constitution: On the Limitation of Rights* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).
- «Proportionality and Absolute Rights», στο Vicki Jackson, Mark Tushnet (eds.), *Proportionality: New Frontiers, New Challenges* (Cambridge University Press, 2016).
- Wedgwood, Ralph. *The Value of Rationality* (Oxford: Oxford University Press, 2017).
- Weinrib, Ernest J. *The Idea of Private Law* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1995).
- Weinrib, Jacob. *Dimensions of Dignity: The Theory and Practice of Modern Constitutional Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016).
- «When Trumps Clash: Dworkin and the Doctrine of Proportionality», *Ratio Juris* 30 (2017), 341-352.
- Wellman, Carl. *A Theory of Rights* (Totowa, N.J.: Rowman & Allenheld, 1985).
- *Real Rights* (New York: Oxford University Press, 1995).
- Wellman, Christopher Heath. «On Conflicts Between Rights», *Law and Philosophy* 14 (1995), 271-295.
- Wenar, Leif. «The Nature of Rights», *Philosophy and Public Affairs* 33 (2005), 223-252.
- Whiting, Daniel. «Against Second-Order Reasons», *Noûs* 51 (2017), 398-420.
- Wiggins, David. *Sameness and Substance Renewed* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).
- Williams, Bernard. «Personal Identity and Individuation», στο Bernard Williams, *Problems of the Self: Philosophical Papers 1956-1972* (New York: Cambridge University Press, 1973), 1-18.
- «Bodily Continuity and Personal Identity», στο Bernard Williams, *Problems of the Self: Philosophical Papers 1956-1972* (New York: Cambridge University Press, 1973), 19-25.
- «The Self and the Future», στο Bernard Williams, *Problems of the Self: Philosophical Papers 1956-1972* (New York: Cambridge University Press, 1973), 46-63.

- «Are Persons Bodies?», στο Bernard Williams, *Problems of the Self: Philosophical Papers 1956-1972* (New York: Cambridge University Press, 1973), 64-81.
- «Ought and Moral Obligation», στο Bernard Williams, *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).
- «Practical Necessity», στο Bernard Williams, *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).
- «Ethical Consistency», στο Christopher W. Gowans (ed.), *Moral Dilemmas* (New York: Oxford University Press, 1987), 115-137.
- *Ethics and the Limits of Philosophy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985) [= *Η Ηθική και τα Όρια της Φιλοσοφίας*, μτφρ.: Χρυσούλα Γραμμένου, επιμέλεια: Α. Χατζημωυσιάδης (Αθήνα: Εκδόσεις Αρσενίδη, 2009).
- Wittgenstein, Ludwig. *Φιλοσοφικές Έρευνες* (Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση, 1977), μτφρ. Παύλος Χριστοδουλίδης.
- Wood, Allen. «Humanity as End in Itself», στο Derek Parfit, *On What Matters Vol.2* (New York: Oxford University Press, 2011), 58-82.
- Φίλιος, Παύλος Χρ. *Ενοχικό Δίκαιο: Ειδικό Μέρος I/1* (Αθήνα-Κομοτηνή: Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, 2002).
- Χωραφάς, Νικόλαος. *Ποινικόν Δίκαιον, τ. Α' εκδ. 9*, επιμ. Κ. Ε. Σταμάτη (Αθήνα: Αφοί Σάκκουλα, 1978).
- Ψυχοπαίδης, Κοσμάς. *Κριτική Φιλοσοφία και Λογική των Θεσμών. Έρευνες για την πολιτική φιλοσοφία του Καντ* (Αθήνα, Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», 2001), μτφρ.: Όλγα Σταθάτου.
- Yowell, Paul. «A Critical Examination of Dworkin's Theory of Rights», *The American Journal of Jurisprudence* 52 (2007), 93-137.
- Zucca, Lorenzo. *Constitutional Dilemmas: Conflicts of Fundamental Legal Rights in Europe and the U.S.A.* (New York: Oxford University Press, 2007).

