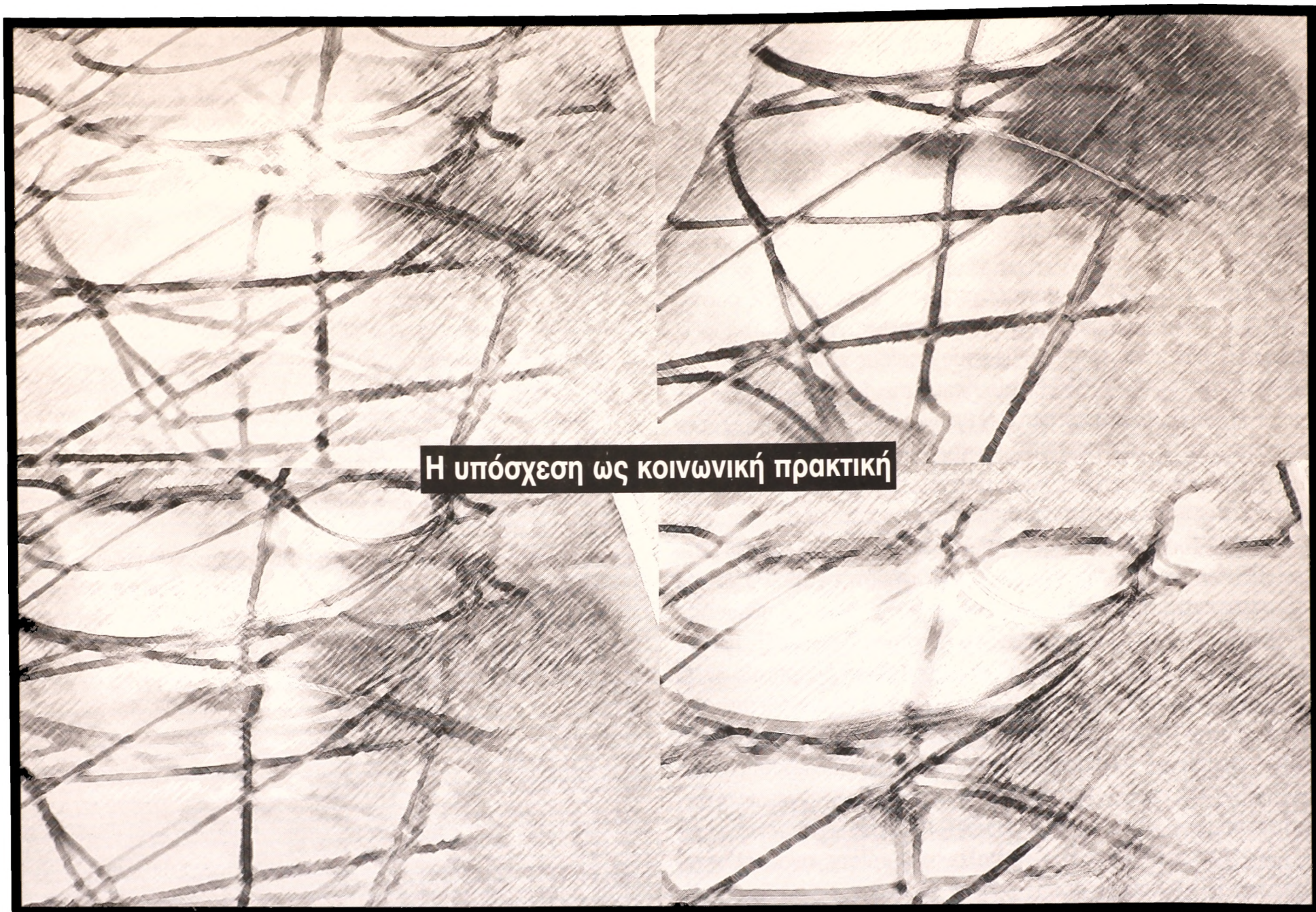


Η ΚΑΝΤΙΑΝΗ ΗΘΙΚΗ ΤΗΣ ΥΠΟΣΧΕΣΗΣ

ΠΑΥΛΟΣ ΚΟΝΤΟΣ



Η υπόσχεση ως κοινωνική πρακτική

Ο τίτλος της ανακοίνωσης: 'καντιανή ηθική της υπόσχεσης' περιγράφει τον ερευνητικό στόχο να αναδειχθεί η έννοια της υπόσχεσης σε κεντρικό άξονα της καντιανής ηθικής.

Κατ' αρχάς, αυτή η σκοποθεσία φαντάζει μάλλον εύλογη, καθώς δεν μπορεί να μην αναγνωρίσει κανείς την πανταχού παρουσία της έννοιας της υπόσχεσης στο καντιανό *corpus*. Σας θυμίζω ότι, αφενός, η ψευδής υπόσχεση συμπυκνώνει «αυτό που φαίνεται να αποτελεί το κύριο θεμέλιο του κακού στον άνθρωπο» (Θρησκεία, 43 υποσημ.). Αφετέρου, η τήρηση των υποσχέσεων ονοματίζει εκείνο το καθήκον που είναι σε θέση, κατ' αποκλειστικότητα, να εξασφαλίσει τόσο την έννομη όσο και την 'ηθικά αξία' συμπεριφορά του πράττοντος.

Το καντιανό κείμενο *Προς την Αιώνια Ειρήνη* επανέρχεται ρητά στο ίδιο θέμα. Θυμίζω την τελική του θέση, σύμφωνα με την οποία, «όλες οι πράξεις που σχετίζονται με τα δικαιώματα των άλλων είναι άδικες, εάν οι γνώμονές τους είναι ασύμβατοι με τη δημοσιότητα» (GS 8, 381).² Ό,τι εδώ ορίζεται ως δημοσιότητα αντιστοιχεί, όπως θα δούμε, στη λειτουργία της ίδιας της υπόσχεσης στη δικαϊκή της εκδοχή, στην οποία και θα περιοριστούμε σήμερα. Και υπό αυτή την έννοια, η ανακοίνωσή μας συνιστά μια αναλυτική ερμηνεία της παραπάνω πρότασης.

Ο Παύλος Κόντος διδάσκει φιλοσοφία στο τμήμα Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Πατρών.

Θα επιδιώξουμε, στη συνέχεια, να φωτίσουμε το κυρίαρχο δικαϊκό μοντέλο που υπόκειται της όλης καντιανής πραγμάτευσης και που δεν είναι άλλο από την ταύτιση της υπόσχεσης με ένα είδος συμβολαίου. Στην ουσία, ο στόχος μας συνίσταται στο να αξιολογήσουμε τη νομιμότητα της παραπάνω ταύτισης και στο να εντοπίσουμε τα αναγκαία σημεία υπέρβασής της. Δηλαδή, τελικά, στο να οριοθετήσουμε τη θεμελίωση της δικαϊκής επί της ηθικής τάξης.

1. Η υπόσχεση ως κοινωνική πρακτική

Το ζήτημα της υπόσχεσης εμφανίζεται, αρχικά, στη θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών, στη συζήτηση με θέμα την πρώτη εκδοχή της κατηγορικής προσταγής, την εκδοχή του καθολικού φυσικού νόμου: εάν θέλω να δώσω μια ψευδή υπόσχεση για να κερδίσω τα χρήματα που χρειάζομαι, και εάν θέλω να λάβω υπόψη μου τις επιταγές της κατηγορικής προσταγής (εάν δηλαδή υιοθετώ έμμεσα την ηθική στάση),³ θα πρέπει να υποβάλω τον υποκειμενικό μου γνώμονα (*Maxim*) στο κριτήριο της κατηγορικής προσταγής.⁴ Και τότε διαμορφώνεται η εξής πρόταση: «όσοι επιθυμούν να επιτύχουν μέσω της υπόσχεσης κάποιο σκοπό, επιτρέπεται να δίνουν ψευδείς υποσχέσεις». Καθολικοποιώντας με αυτό τον τρόπο τον γνώμονα,⁵ προκύπτει αντίφαση. Και τούτο όχι στο εσωτερικό της καθολικής πρότασης «όλοι θα δίνουν ψευδείς υποσχέσεις», αλλά στην ταυτόχρονη ισχύ του γνώμονα και της καθολίκευσής του: δεν μπορώ ταυτόχρονα να επιδιώκω κάτι μέσω μιας υπόσχεσης και η ψευδής υπόσχεση να ισχύει ως καθολικός νόμος, διότι τότε κανείς δεν θα πίστευε κανέναν, με αποτέλεσμα να καταργηθεί η ίδια η δυνατότητα της υπόσχεσης να επιτυγχάνει οιοσδήποτε στόχους: «αυτό θα καθιστούσε καθαυτά αδύνατα αμφότερα την υπόσχεση και τον όποιο σκοπό συνδεόταν μαζί της, καθώς κανείς δεν θα πίστευε ότι του δόθηκε κάποια υπόσχεση» (ΘΜΗ, 422, δική μας η υπογράμμιση).

Δεν απαιτείται, συνεπώς, εδώ κάποια απόδειξη για το εάν η πρακτική της υπόσχεσης καθαυτή έχει ηθική αξία, για το εάν η απουσία της θα επηρέαζε με κάποιο τρόπο τη θεμελίωση του δικαίου ή της ίδιας της ηθικότητας. Το μόνο που αποδεικνύει η εφαρμογή της καθολίκευσης είναι ότι ο γνώμονας αντιφάσκει προς την καθολίκευσή του, δηλαδή αίρει την πρακτική πάνω στην οποία και ο ίδιος θα έπρεπε αναγκαστικά να στηριχθεί.

Τούτο, φυσικά, υπό την προϋπόθεση ότι υφίσταται μια δημόσια μνήμη, δηλαδή ότι οι άλλοι ενθυμούνται τις ψευδείς υποσχέσεις που έχουν δοθεί στο παρελθόν. Η αντίφαση του γνώμονα ανακύπτει, λοιπόν, κάθε φορά που αίρεται ο δημόσιος χαρακτήρας της υπόσχεσης, που εισάγεται ένα στοιχείο «μυστικότητας» (*geheimen*), όπως έλεγε το κείμενο *Προς την Αιώνια Ειρήνη* (GS 8, 343).

Ως τι εισάγεται η υπόσχεση στο πλαίσιο της παραπάνω συζήτησης; Το καθήκον της υπόσχεσης περιγράφει τι ισχύει από τη στιγμή που η υπόσχεση έχει ήδη δοθεί, τι ισχύει δηλαδή ως εσωτερική πρακτική λογική μιας συγκεκριμένης σύμβασης. Αν δεν υφίσταται μια ήδη ρητή υπόσχεση, τότε κανένα καθήκον να φανώ αληθοεπής στο χώρο του δικαίου δεν έχει νόημα, δεν υφίστανται ούτε ψέμα ούτε αλήθεια ως παράμετροι της 'εξωτερικής' συμπεριφοράς μου. Είναι χαρακτηριστική ως προς αυτό η υπενθύμιση που συνεχώς ο Kant επαναλαμβάνει και στις Διαλέξεις, αναφερόμενος σε σχετικά παραδείγματα.⁶

Στη μέχρι τώρα εξεταζόμενη διάστασή της, η υπόσχεση εμ-

φανίζεται, λοιπόν, ως μια «κοινωνική πρακτική» τύπου Rawls,⁷ η οποία οδηγείται στην αυτο-κατάργησή της κάθε φορά που οι κανόνες (που τη συγκροτούν) παύουν να γίνονται αποδεκτοί σε καθολική κλίμακα.

2. Η υπόσχεση ως θεμέλιο του δικαίου

Ωστόσο, η δικαϊκή ποιότητα της υπόσχεσης δεν εξαντλείται στο καθεστώς της ως κοινωνικής πρακτικής. Διαβάζοντας τα καντιανά κείμενα, δεν μπορεί παρά να παρατηρήσει κανείς ότι το να μην δίνω ψευδείς υποσχέσεις (αυτό που καλείται εδώ ειλικρίνεια ή αληθοέπεια) δεν αποτελεί απλώς ένα καθήκον, αλλά ταυτόχρονα το θεμέλιο όλων των καθηκόντων δικαίου. Αυτή είναι η θέση του Kant στο πολυσυζητημένο κείμενο «Για ένα υποτιθέμενο δικαίωμα να ψεύδεται κανείς από φιλανθρωπία» (ΥΔΨ): «η αληθοέπεια (*Wahrhaftigkeit*) συνιστά καθήκον που θα πρέπει να ιδωθεί ως η βάση όλων των καθηκόντων που θεμελιώνονται σε συμβόλαια» (ΥΔΨ, 427).

Ενώ λοιπόν φαινόταν να γίνεται λόγος για το τι ισχύει στο εσωτερικό μιας, μεταξύ άλλων, κοινωνικής πρακτικής, αυτό το περιοριστικό πλαίσιο διαρρηγνύεται και η υπόσχεση ανυψώνεται πλέον σε θεμέλιο κάθε καθήκοντος απέναντι στους άλλους, καθορίζοντας την ίδια την ισχύ της τάξης του δικαίου εν γένει στην ηθική του διάσταση⁸: «το ψεύδος [η ψευδής υπόσχεση] αχρηστεύει την πηγή του δικαίου» (ΥΔΨ, 426).

Πώς ορίζεται εδώ η υπόσχεση; Για ένα σαφή ορισμό της υπόσχεσης ως θεμελίου του δικαίου θα πρέπει να ανατρέξει κανείς στη *Μεταφυσική των ηθών* (ΜΗ), στη *Rechtslehre*, και πιο συγκεκριμένα στο κεφάλαιο που αφορά το ιδιωτικό δίκαιο και την ανάλυση της έννοιας του 'συμβολαίου'. Εκεί ο Kant ορίζει την υπόσχεση ως συγκροτησιακή συνθήκη δυνατότητας κάθε συμβολαίου και, άρα, κάθε δικαϊκής τάξης: «Σε κάθε συμβόλαιο υπάρχουν [...] δύο [η υπόσχεση και η αποδοχή] συγκροτησιακές (*konstituierende*) δικαϊκές πράξεις της ελεύθερης επιλογής (*Willkür*)» (ΜΗ, 272).

Ας δούμε με μεγαλύτερη σαφήνεια πώς ορίζονται αυτές οι σχέσεις. Η υπόσχεση/ σύμβαση (έτσι θα την ονομάσουμε για να τη διακρίνουμε από την υπόσχεση ως 'πρακτική') είναι μια κοινή πράξη δύο υποκειμένων που, όποιος και εάν είναι ο υποκειμενικός τους γνώμονας, δίνουν τη συγκατάθεσή τους στην προαγωγή μιας κοινής δράσης. Αυτός ο κοινός σκοπός είναι που παράγεται από μια κοινή βούληση, από μια «ενοποιημένη (*vereinigten*) βούληση» (ΜΗ, 272). Υπό αυτή την έννοια, μιλώντας γενικά για υπόσχεση, περιλαμβάνουμε, εδώ, και την αποδοχή της εκ μέρους του άλλου.

Πα' όλα αυτά, το ζήτημα δεν έχει διασαφηνισθεί πλήρως, καθώς παραμένει ασαφές το γιατί η υπόσχεση χαίρει αυτού του ιδιαίτερου καθεστώτος, το γιατί καλείται να λειτουργήσει ως θεμέλιο του δικαίου, ως «υπερβατολογικός τύπος του δημόσιου δικαίου» (GS 8, 381), σύμφωνα με τους όρους της *Αιώνιας Ειρήνης*. Πολύ μάλλον, ανακύπτει το ερώτημα: δεν είναι η ελευθερία εκείνη που είχε εξαρχής τεθεί ως θεμέλιο της τάξης του δικαίου, ορισθείσα ως «καθολική του αρχή [του δικαίου]» (ΜΗ, 230).⁹

Προφανώς, θα πρέπει να δείξουμε ότι η υπόσχεση αφορά τον καθορισμό της ελευθερίας. Και, στην τάξη του δικαίου, η ελευθερία καλείται να εξασφαλίσει τη δυνατότητα της συνύπαρξης (*zusammen bestehen*) των ελεύθερων προσώπων, δηλαδή να περιγράψει «το σύνολο των συνθηκών υπό τις οποίες η επιλογή του

ενός μπορεί να ενωθεί με την επιλογή του άλλου» (MH, 230).

Τι προσθέτει στην παραπάνω αρχή του σεβασμού της ελευθερίας του άλλου η δομή της υπόσχεσης; Η υπόσχεση δεν αφορά εν γένει την ελευθερία του άλλου αλλά την ελευθερία στο μέτρο που η τελευταία υπεισέρχεται στην ίδρυση κοινών σκοπών. Η ενοποιημένη ή ενική βούληση που εξετάζαμε προηγουμένως δεν ταυτίζεται με την απλή αμοιβαία άδεια συνύπαρξης της ελευθερίας του ενός με την ελευθερία του άλλου. Περιγράφει το πώς, στη βάση αυτής της συνύπαρξης, είναι δικαϊκά δυνατόν να ιδρυθεί ένας κοινός σκοπός, μια ενική βούληση και σκοποθεσία. Ο μοναδικός δυνατός τρόπος να ιδρυθεί μια τέτοια ενική βούληση είναι η ελευθερία του ενός να «αποκτήσει μια ενεργό δεσμευτική αξίωση (Obligation) επί της ελευθερίας και των μέσων του άλλου» (MH, 274). Ο Kant σημειώνει ρητά ότι η δομή της υπόσχεσης/συμβολαίου συνιστά τη μόνη δυνατότητα μιας τέτοιας αμοιβαίας δέσμευσης. Η υπόσχεση ως θεμέλιο του δικαίου περιγράφει, λοιπόν, το μοναδικό σύστημα υπό το οποίο είναι δυνατή η ελευθερία ως αμοιβαιότητα, δηλαδή, με τους όρους της Αιώνιας Ειρήνης, ότι αφορά «τους γνώμονες για τους οποίους είναι αναγκαία η δημοσιότητα» (GS 8, 386).

Ως τέτοια, η υπόσχεση/ σύμβαση δεν αποτελεί, φυσικά, το περιεχόμενο ενός καθήκοντος δικαίου αλλά το θεμέλιό του, την υπερβατολογική συνθήκη δυνατότητάς του. Η εικόνα που προκύπτει είναι πλέον σαφής: η υπόσχεση (προφανώς, υπό δύο διαφορετικές της μορφές) επωμίζεται ένα διττό ρόλο. Ως συνώνυμη της δυνατότητας μιας κοινής βούλησης, δηλαδή μιας αμοιβαίας δεσμευμένης ελευθερίας, συνιστά αρχή και θεμέλιο κάθε καθήκοντος δικαίου. Ταυτόχρονα, όμως, ως επιμέρους κοινωνική πρακτική, συνιστά ένα επιμέρους καθήκον που εξάγεται άμεσα από την εφαρμογή της κατηγορικής προσταγής. Άρα, ο Kant συλλαμβάνει την υπόσχεση ταυτόχρονα ως θεμέλιο και ως περιεχόμενο των καθηκόντων δικαίου στην ηθική τους διάσταση. Τούτη η χειρονομία του Kant δεν είναι αντιφατική αλλά επεξηγείται στο μέτρο που, στο εσωτερικό της καντιανής ηθικής, το ζητούμενο «είναι απλά να πράξω αναστοχαστικά στο φως των ιδιοτήτων» που έχει η ελεύθερη βούληση ως ελεύθερη.¹⁰

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

α) Η πρώτη είναι ενική και αποτελεί το θεμέλιο όλων των καθηκόντων δικαίου. Υπό αυτή την έννοια, κάθε σχέση μεταξύ δύο ελεύθερων υποκειμένων που δεσμεύονται αμοιβαία ενώπιον ενός κοινού σκοπού εμφορείται αναγκαστικά από τη δομή της 'υπόσχεσης'. Η υπόσχεση ως κοινωνική πρακτική είναι πληθυντικού αριθμού και αναφέρεται σε ποικίλες διαπροσωπικές δεσμεύσεις.

β) Η υπόσχεση/ σύμβαση είναι μια υπερβατολογική αρχή που δεσμεύει την ελεύθερη βούληση στο μέτρο που αυτή προσδιορίζεται από την κατηγορία της αμοιβαιότητας. Δεν μπορεί να συλληφθεί με όρους χρονικούς, δεν εκκινεί κάποια στιγμή μέσα στο χρόνο, όπως άλλωστε ισχύει για την υπερβατολογική ελευθερία της βούλησης (Κριτική του Καθαρού Λόγου, B 478). Αντίθετα, η υπόσχεση ως κοινωνική πρακτική δεν ισχύει παρά μόνο από τη στιγμή της ρητής ίδρυσής της, παρά μόνο από τη στιγμή που δύο ελεύθερα έλλογα όντα καθορίζουν έναν κοινό στόχο. Πριν από αυτή τη στιγμή, δεν υφίσταται καμιά αξίωση και καμιά δέσμευση,

ουδόλως έχει νόημα να γίνεται λόγος για 'αλήθεια' και 'ψεύδος' από δικαϊκή σκοπιά.

γ) Προφανώς, υφίσταται μία ακόμα θεμελιώδης διαφορά μεταξύ των δύο αυτών διαστάσεων της υπόσχεσης. Η πρώτη είναι αναπόδραστη: εάν πράττω ως ηθικό έλλογο ον, δεν έχω νόημα να πω ότι την παρακάμπτω, αφού συνιστά υπερβατολογική συνθήκη δυνατότητας της ίδιας της τάξης του δικαίου. Αυτή η αρχή (Prinzip) υπαγορεύει ότι καμιά διαπροσωπική πράξη που αξιώνει ότι αποτελεί προϊόν μιας ενικής βούλησης δεν μπορεί να είναι ηθικά επιτρεπτή, εάν δεν σέβεται την αρχή της αμοιβαίας δέσμευσης της ελευθερίας. Αντίθετα, δεν είμαι υποχρεωμένος να συνάψω αυτή ή την άλλη κοινωνική πρακτική της υπόσχεσης. Το εάν θα το πράξω εξαρτάται, εξ ορισμού (MH, 271), από τη δική μου ελεύθερη κάθε φορά επιλογή (Willkür) και από τους εκάστοτε υποκειμενικούς μου σκοπούς.

Και όμως, η πραγμάτευση της υπόσχεσης ως θεμελίου της δημόσιας ελευθερίας και ως δικαϊκού καθήκοντος δεν είναι δυνατόν να εφησυχάζει απλώς επί του μοντέλου του συμβολαίου. Θα υποστηρίξουμε στη συνέχεια ότι, ήδη στο εσωτερικό της δικαϊκής τάξης, λαμβάνει αναγκαστικά χώρα μια διπλή ρήξη που μάς επιβάλλει την υιοθέτηση ενός ευρύτερου ηθικού μοντέλου υπόσχεσης. Ας ιχνηλατήσουμε τώρα αυτή τη διπλή ρήξη.

3. Το ατελές καθήκον να δίνω υποσχέσεις

Αναφορικά με την υπόσχεση/ σύμβαση ως υπερβατολικό θεμέλιο της τάξης του δικαίου, θα πρέπει να επισημάνουμε επίμονα και ανελαστικά το εξής: η αναγκαιότητα που αναλύσαμε σχετικά με την υπόσχεση δεν σχετίζεται ούτε με το ερώτημα γιατί θα πρέπει η ελευθερία να συνιστά αξία, ούτε με το περαιτέρω ερώτημα γιατί θα πρέπει η ελευθερία να αυτο-προσδιορίζεται και ως αμοιβαιότητα.

Για να αποδειχθεί το πρώτο, έχουμε προφανώς ανάγκη από μια ηθική (και όχι δικαϊκή) ερμηνεία. Και αυτή η ερμηνεία θα δείχνει το σημείο όπου η δικαϊκή τάξη, ως έμμεσα ηθική,¹¹ θεμελιώνεται στην ηθική τάξη. Πρόκειται δίχως άλλο για τη θέση, σύμφωνα με την οποία η ελευθερία ως τέτοια δεν βρίσκει τη δικαιολόγησή της στο πλαίσιο του δικαίου. Αφενός, η ελευθερία «ανήκει στον κάθε άνθρωπο χάρη στο ότι είναι άνθρωπος (Menschheit)» (MH, 237), δηλαδή χάρη στο ότι συλλαμβάνεται ηθικά ως σκοπός καθαυτός. Αφετέρου, η ελευθερία δεν είναι προσβάσιμη ως τέτοια παρά μόνο στο φως του ηθικού νόμου (MH, 239). Δηλαδή, η αξία της ελευθερίας είναι ηθικής φύσης. Αυτό ουδόλως προκαθορίζει, ωστόσο, την απόδειξη των νόμων δια των οποίων εξασφαλίζεται η μη-αντίφαση της ελευθερίας, και ένας τέτοιος νόμος είναι αυτός της αμοιβαίας δέσμευσης ως υπόσχεσης.

Για να αποδειχθεί το δεύτερο, το γιατί θα πρέπει η ελευθερία να υφίσταται ως αμοιβαία δέσμευση, θα πρέπει και πάλι να εξέλθουμε από τη σφαίρα του δικαίου και να επικαλεσθούμε τους έλλογους σκοπούς που καλείται *a priori* να υπηρετήσει η ελευθερία, και όχι απλώς να καταδείξουμε το σύστημα που διασφαλίζει τη μη-αντίφαση στην πραγμάτωση αυτών των σκοπών (το τελευταίο ήταν το αντικείμενο της *Rechtslehre*). Ενώ το ζήτημα του δικαίου αφορά την απόδειξή του ότι αυτή η αμοιβαιότητα θα πρέπει να έχει τη μορφή μιας δέσμευσης ως υπόσχεσης, το ερώτημα της ηθικής τάξης αφορά το γιατί η ελευθερία πρέπει να βάζεται να ορίζεται ως αμοιβαιότητα. Το κρίσιμο ερώτημα είναι, με άλλο λό-

για, γιατί κάποιος θα πρέπει εν γένει να δίνει υποσχέσεις δεσμεύοντας τοιούτοτρόπως την ελευθερία του. Γιατί δεν έχω το δικαίωμα να απέχω από κάθε κοινωνική πρακτική της υπόσχεσης, στηριζόμενος αποκλειστικά στις δικές μου δυνατότητες ή, τουλάχιστον, να εισέρχομαι σε μια τέτοια πρακτική μόνο στην περίπτωση που έχω ιδιοτελές ενδιαφέρον;

Η καντιανή απάντηση δεν μπορεί να προκύψει παρά με αναφορά στους σκοπούς της έλλογης βούλησης (καλύτερα, στους έλλογους σκοπούς της), δηλαδή με βάση ό,τι ισχύει για όλα τα 'ατελή' καθήκοντα. Το χαρακτηριστικότερο παράδειγμα μιας τέτοιας ανάλυσης μάς το προσφέρει το καθήκον της αγαθοεργίας. Εν συντομία¹², το ζήτημα είναι ότι η βούληση δεν μπορεί να μην θέλει να υπάρχουν καθόλου πρακτικές υπόσχεσης στον κόσμο, διότι η πρακτική της υπόσχεσης πορίζει τα αναγκαία μέσα για την ενεργοποίηση της βούλησης ως ικανότητας να θέτουμε σκοπούς. Η βούληση του καθενός έχει έλλογο ενδιαφέρον να λειτουργεί ως κοινή βούληση, αφού έτσι εξασφαλίζει την επιτευξιμότητα των στόχων της. Με άλλα λόγια, είναι αντιφατικό να ορίζομαι ως βούληση που θέτει σκοπούς και ταυτόχρονα να καταργώ τα μέσα για την επίτευξη αυτών των σκοπών, δηλαδή, εδώ, τη δυνατότητα να δίνω υποσχέσεις. Κι αν κάποιος ισχυρισθεί ότι δεν χρειάζεται τις υποσχέσεις και τη χάραξη κοινών στόχων, τότε βρίσκεται σε αντίφαση με την έλλογη βούλησή του, αφού κάθε εύθραυστο και πεπερασμένο ον έχει συνείδηση ότι θα χρειαστεί κάποια στιγμή (διατύπωση οντολογική, και όχι εμπειρική) τη συνδρομή των πρακτικών της υπόσχεσης (ΘΜΗ, 423 και ΜΗ, 452-453). Το να δίνω υποσχέσεις προστάζεται, λοιπόν, από ένα 'ατελές' καθήκον, στη βάση των σκοπών που αναγκαστικά 'πρέπει' να υιοθετεί η έλλογη βούληση. Οι άνθρωποι δίνουν υποσχέσεις διότι έτσι «προάγουν με τρόπο αμοιβαίο τους κοινούς τους σκοπούς και είναι ικανοί να ενωθούν για κοινούς στόχους» (Διαλέξεις/ 27, 702-703).

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

Αυτό το ατελές καθήκον του να δίνω υποσχέσεις, αν και απουσιάζει απολύτως από το καντιανό *corpus*, αποτελεί, συνεπώς, αναγκαίο συμπλήρωμα της καντιανής ηθικής. Και το θεωρητικό κέρδος που προκύπτει είναι εξαιρετικά σημαντικό, καθώς γίνεται έτσι σαφές το σημείο όπου το συμβολαϊκό μοντέλο παραπέμπει στην ηθική του θεμελίωσης, δηλαδή στην αυτο-υπερβάσή του.

4. Η ομολογία ως μια άλλη υπόσχεση

Δεν είναι, ωστόσο, μόνη η ηθική θεμελίωση της δικαϊκής υπόσχεσης που επιβάλλει μια τέτοια ρήξη. Εντός του ίδιου του χώρου εφαρμογής της υπόσχεσης, μια δεύτερη ρήξη θα έρθει στην επιφάνεια.

Θυμίζω ότι, σύμφωνα με τον Kant, το ψέμα συνεπάγεται την άρση της δικαϊκής τάξης και καταδικάζει αυτόχρονα τον πράττοντα ως τον αμετάκλητα υπεύθυνο αυτής της άρσης. Μετά το ψέμα δεν υπάρχει πλέον παρά η αταξία και η ηθική ανυπολοψία και

αναξιοπρέπεια. Μετά το ψέμα, ο χώρος της διυποκειμενικότητας 'αυτο-καταστρέφεται'.

Και όμως, ο ίδιος ο Kant αναγνώριζε, στο κείμενο για τη *Θρησκεία*, ότι είναι δυνατή μια δεύτερη ηθική γέννηση του ανθρώπου (*Η θρησκεία στα όρια του λόγου και μόνον*, 47-48). Δεν διέγινω, ωστόσο, ότι αυτή η γέννηση δεν μπορεί να είναι υπόθεση του εσωτερικού ανθρώπου, αλλά προϋποθέτει τη διυποκειμενική τάξη, δηλαδή ένα χώρο δημοσιότητας. Το ερώτημα που ανακύπτει είναι να ορισθεί ο δημόσιος χώρος που επιτρέπει την άρση του ψεύδους από τον κόσμο. Χωρίς ένα τέτοιο χώρο, άλλωστε, η στιγμή του ψεύδους θα λειτουργούσε ως οιονεί φυσική αιτιότητα.

Επιτρέψτε μου να εισηγηθώ ότι υφίσταται μια ανθρώπινη πράξη που δύναται να ικανοποιήσει το παραπάνω αίτημα και αυτή είναι η πράξη της δημόσιας ομολογίας του ψεύδους. Με μια επιπλέον διευκρίνιση: η δικαστική πρακτική αναγνωρίζει την πράξη της ομολογίας, αλλά την εντάσσει σε ένα συμβολαϊκό πλαίσιο, εξαργυρώνοντάς την με επιεικείς ρυθμίσεις. Ενώ εδώ γίνεται λόγος για την ομολογία στην ηθική της διάσταση, δηλαδή για την ηθική επιδίωξη του πράττοντος να ξανακερδίσει μια θέση στον κόσμο της δημόσιας αλήθειας.

Εάν αυτός ο ισχυρισμός ευσταθεί, συνάγεται ότι η δομή της υπόσχεσης θα πρέπει να υπερβεί, και πάλι, τον αμιγώς συμβολαϊκό χαρακτήρα της, αφού (προφανώς) η ομολογία ως τέτοια δεν έχει νόημα σε ένα αυστηρά δικαϊκό πλαίσιο που αναγνωρίζει μόνο πράξεις τήρησης και αθέτησης μιας σύμβασης. Αυτό ακριβώς οδηγεί στην εξαιρετική διατύπωση του Ricoeur, σύμφωνα με την οποία «δεν υπάρχει πολιτική της συγνώμης».¹³ Η ομολογία, αν και δημόσια, δεν θεμελιώνεται στις αρχές ενός συμβολαίου.

Απομένει, ωστόσο, να δειχθεί ποιο είναι το θεμέλιο της ομολογίας και της επανόρθωσης του λάθους, αν είναι αλήθεια ότι η ομολογία ούτε αίρει τα πραγματικά αποτελέσματα της κακής πράξης, ούτε φυσικά είναι σε θέση να διαχωρίσει δια μαγείας τον πράττοντα από την ήδη τελεσθείσα πράξη του.

Ένα είναι βέβαιο: η θεμελίωση της ομολογίας δεν είναι δυνατόν να εφησυχάζει, όπως θέλει ο Ricoeur, επί της (θρησκευτικής) πίστης στην αγαθότητα της ανθρώπινης βούλησης.¹⁴ Διότι τότε μοιάζει σαν να επιδιώκουμε να επαναφέρουμε λάθρα μια συμβολαϊκού τύπου αμοιβαιότητα και ασφάλεια, την ασφάλεια ότι η αποδοχή της ομολογίας θα εξισορροπηθεί με την αναγέννηση του καλού στον κόσμο. Πολύ πιο εύστοχα, η ανάλυση της Hannah Arendt σχετίζει τη συγνώμη, αυτό που εμείς ονομάζουμε ομολογία, με τη γεννητικότητα¹⁵: η ομολογία είναι δυνατή, διότι ο πράττων είναι ικανός για το νέο, για νέες πράξεις. Οπότε η αποδοχή της ομολογίας ενέχει ακριβώς την παραδοξότητα ότι δεν μπορεί ποτέ να είναι σίγουρη πως η νέα πράξη του ομολογήσαντος θα είναι πράγματι αγαθή.

Στην ουσία, η ομολογία εμφανίζεται ως μια άλλη μορφή υπόσχεσης. Πιο συγκεκριμένα, ενώ η υπόσχεση συνίσταται στη δέσμευση ότι «θα είμαι και αύριο τέτοιος που εμφανίζομαι σήμερα», δια της ομολογίας ενός παρελθόντος ψεύδους υπόσχομαι ότι «εφεξής θα πράττω ως άλλος», όπου 'άλλος' σημαίνει απλώς «με νέο τρόπο». 'Ο ίδιος ως άλλος' δεν είναι, φυσικά, πραγματικά 'άλλος', δεν καταργεί τις παρελθούσες πράξεις ούτε 'διορθώνει' τη βιογραφία του πράττοντος. Απλώς σημαίνει ότι ο πράττων αιτείται του ηθικού δικαιώματος να αναγνωρισθεί ως 'εφεξής άλλος', δηλαδή του δικαιώματος να διεκδικήσει μια νέα έναρξη του πράτ-

τειν. Συνεπώς, η αποδοχή της ομολογίας δεν εκφράζεται, όπως θέλει ο Ricoeur, δια της πρότασης: «αξίζεις περισσότερο από ό,τι οι πράξεις σου».¹⁶ Διότι, προφανώς, αυτή η πρόταση είναι μεταφυσική, στο μέτρο που υποθέτει ότι η αξία ενός υποκειμένου δεν ανάγεται στην αξία της δυνατότητάς του για πράξη. Αντίθετα, στη συνέχεια της αριστοτελικής επιμονής στο πρωτείο του πράττειν, η αποδοχή της ομολογίας εκφέρεται με τα λόγια: «μπορείς να πράξεις και αλλιώς» και υφίσταται μόνο χάρη στο δημόσιο χαρακτήρα της. Μια ομολογία ενώπιον του εαυτού μου δεν έχει κανένα ηθικό νόημα. Επειδή ακριβώς το ψεύδος αίρει τη δημόσια αλήθεια, η ομολογία του δεν μπορεί παρά να είναι και αυτή δημόσια.

Δίνοντας το λόγο στον Kant, θα λέγαμε ότι η εκχώρηση/ αποδοχή του δικαιώματος στην ομολογία είναι μεν ένα καθήκον προς τους άλλους, αποτελεί και αυτό ένα κατ' εξοχήν καθήκον αρετής, στο οποίο οφείλουμε να αποδώσουμε τη μέγιστη δυνατή ευελιξία. Αυτό το καθήκον δεν θα πρέπει, πάντως, να θεμελιωθεί στην αναγνώριση της περατότητας της ανθρώπινης ύπαρξης, υπό την ιουδαϊκή έννοια του ότι όλοι οι άνθρωποι σφάλλουν ή έχουν ήδη σφάλλει. Θα πρέπει να αναχθεί στην οντολογική αρχή του ίδιου του πράττειν, που πρώτος εισηγήθηκε ο Kant, σύμφωνα με την οποία κάθε πράξη μπορεί να φανερώσει κάτι εντελώς νέο. *Η ομολογία είναι αυτή η υπόσχεση του εφεξής νέου.*

Εάν το επιχείρημά μας ήταν πειστικό, προκύπτει ότι ο καντιανός χώρος της δημοσιότητας ως δικαϊκής υπόσχεσης ενέχει χάσματα και ρήξεις. Και τότε αποκαλύπτονται οι οδοί που καθιστούν ορατή την ηθική θεμελίωση του δικαίου.

BIBΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Allison H. (1990), *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge
- Arendt H. (1958), *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago/ London [*Η ανθρώπινη κατάσταση*, μετ. Σ. Ροζάνη - Γ. Λυκιαρδόπουλου, Γνώση, Αθήνα, 1986]
- Cramer K. (1991), «Metaphysik und Erfahrung in Kants Grundlegung der Ethik», *Neue Hefte für Philosophie*, 30/31, 15-68
- Cummiskey D. (1996), *Kantian Consequentialism*, Oxford University Press, Oxford
- Herman B. (1993), *The Practice of Moral Judgment*, Harvard University Press, Cambridge
- Korsgaard C. (1996), *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, Cambridge
- Krüger G. (1967), *Philosophie und Moral in der kantischen Ethik*, Mohr, Tübingen
- Nell O. (1975), *Acting on Principle*, Columbia University Press, New York
- Rawls J. (2001), *Θεωρία της δικαιοσύνης*, επιμέλεια μετ. Α. Τάκη, Πόλις, Αθήνα
- Ricoeur P. (2000), *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris
- Wagner H. (1986), «Kant gegen ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen» στο: Geismann G., Oberer H., *Kant und das Recht der Lüge*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 95-102

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Η παρούσα ανακοίνωση αποτελεί μέρος μιας ευρύτερης μελέτης υπό τον ίδιο τίτλο, η έκδοση της οποίας ανάμενεται την άνοιξη του 2005 (εκδόσεις της Εστίας).
2. Όλες οι παραπομπές στα έργα του Kant ακολουθούν την έκδοση: *Kants gesammelte Schriften*, Akademie der Wissenschaften, Berlin.

3. Αυτό υπονοείται στη *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών* (ΘΜΗ) ήδη στο παράδειγμα της ψευδούς υπόσχεσης: «Έχει όμως ακόμα επαρκή ηθική συνείδηση για να αναρωτηθεί: δεν είναι ανεπίτρεπτο και ενάντιο στο καθήκον να βοηθήσω τον εαυτό μου να βγει από την ανάγκη με τέτοιο τρόπο ; [...]» (ΘΜΗ, 422, δική μας η υπογράμμιση).
4. «Πράττε μόνο σύμφωνα με ένα τέτοιο γνώμονα, μέσω του οποίου (*durch die*) μπορείς ταυτόχρονα να θέλεις, αυτός ο γνώμονας να γίνει καθολικός νόμος» (ΘΜΗ, 421).
5. Nell (1975), σς. 63-81, Korsgaard (1996), σ. 92-101. Η συγκεκριμένη διπλή παραπομπή υποδηλώνει ότι τασσόμαστε υπέρ της «πρακτικής ερμηνείας» της κατηγορικής προσταγής, που προϋποθέτει ως αφετηριακό σημείο την υιοθέτηση μιας υποκειμενικής αρχής (γνώμονα) επενδυμένης με ροπές και υποκειμενικές σκοπιμότητες. Βλέπε επίσης την εξαιρετική ανάλυση του Cramer (1991), σ. 43-48.
6. *Διαλέξεις περί ηθικής φιλοσοφίας*, GS 27 (βλέπε: σς. 446-447).
7. Σε αυτό το επίπεδο της καντιανής θέσης, η υπόσχεση αντιστοιχεί, λοιπόν, σε εκείνο που ο Rawls καλεί «κοινωνική πρακτική των υποσχέσεων», η οποία στηρίζεται σε έναν κανόνα ως «απλή συστατική σύμβαση»: «[η πρακτική] υφίσταται σε μια κοινωνία, μόνο εφόσον τηρείται, κατά το μάλλον ή ήττον, κανονικά» [Rawls (2001), σς. 402-403].
8. Αυτή η διάσταση έχει φωτιστεί ήδη με σαφήνεια από τον Wagner (1986), σς. 99-100.
9. Ή με τα ίδια λόγια που είχαν χρησιμοποιηθεί προηγουμένως για την υπόσχεση: «[όλα τα καθήκοντα δικαίου] έχουν ως μόνο τους προσδιοριστικό θεμέλιο την ελευθερία» (*Διαλέξεις*/ 27, 532).
10. Allison (1990), σ. 106. Η πρόταση αφορά εκεί την έννοια της αυτονομίας.
11. «Όλα τα καθήκοντα, επειδή και μόνο συνιστούν καθήκοντα, ανήκουν στο χώρο της ηθικής» (ΜΗ, 219).
12. Ακολουθούμε εδώ τις εξαιρετικές αναλύσεις των Nell (1975), σς. 101-110, και Herman (1993), σς. 45-72. Η διόρθωση που έχει προτείνει ο Cummiskey [(1996), σ. 108] (σύμφωνα με την οποία κάθε ον, ακόμα κι ένα μη-περατό θεϊκό υποκείμενο, θα πρέπει να αναγνωρίζει την περατότητα ως ηθικά σημαντική παράμετρο) είναι εξαιρετικά εύστοχη, αλλά δεν αλλοιώνει την παρούσα ανάλυση του θέματος, που αφορά μόνο τις ανθρώπινες δοσοληψίες.
13. Ricoeur (2000), σ. 635.
14. Ricoeur (2000), σς. 638-642. Δεν είναι τυχαίο ότι ο Ricoeur παραπέμπει εν προκειμένω στην καντιανή θεωρία για το ριζικό κακό.
15. Βλέπε Arendt (1958), σ. 247 : «το γεγονός της γεννητικότητας».
16. Ricoeur (2000), σ. 642.