



Πτυχιακή εργασία
Επιβλέπων καθηγητής: Παύλος Κόντος

Το ψέμα στον Kant

Ελευθερία Κογκάκη

A.M.: 2608

Πανεπιστήμιο Πατρών
Σχολή Κοινωνικών και Ανθρωπιστικών Επιστημών
Τμήμα Φιλοσοφίας

Πίνακας Περιεχομένων

1	Εισαγωγή	3
2	«Για ένα υποτιθέμενο δικαίωμα να ψεύδεται κανείς από φιλανθρωπία».5	
3	Ο έλεγχος της ψευδολογίας σύμφωνα με την Κατηγορική Προσταγή.....	11
3.1	Διατύπωση του Καθολικού Νόμου.....	12
3.2	Διατύπωση της Ανθρωπότητας	25
3.2.1	Εσωτερικό ψεύδος και υπόσχεση στον εαυτό	39
3.3	Διατύπωση του Κράτους των Σκοπών	52
4	Σύγκρουση καθηκόντων.....	56
5	Επίλογος	61
6	Βιβλιογραφία.....	62

1 Εισαγωγή

Η παρούσα εργασία καταπιάνεται με την ανάλυση του προβλήματος της ψευδολογίας στον Kant, όπως αυτό παρουσιάζεται από τον φιλόσοφο σε τρία, κυρίως, σημεία του έργου του. Το πρώτο είναι το άρθρο του «Για ένα υποτιθέμενο δικαίωμα να ψεύδεται κανείς από φιλανθρωπία» (1797) (στο εξής: ΥΔΨ), το δεύτερο *Τα Θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών* (1785) (στο εξής: ΘΜΗ) και το τρίτο *Η Μεταφυσική των Ηθών* (1797) (στο εξής: ΜΗ). Ο Kant και στα τρία αυτά κείμενα καταδικάζει τη ψευδολογία και, μάλιστα, το γεγονός ότι η στάση που κρατάει απέναντι στο ψέμα είναι ιδιαίτερα άκαμπτη -αφού δεν δέχεται την δυνατότητα καμίας απολύτως εξαίρεσης στο απόλυτο καθήκον της αληθολογίας- οδήγησε κάποιους μελετητές στο να του ασκήσουν κριτική.

Το πρώτο κεφάλαιο είναι αφιερωμένο στο ΥΔΨ. Στο άρθρο αυτό παρουσιάζεται το περίφημο παράδειγμα του επίδοξου δολοφόνου, το οποίο κατέχει κεντρικότερη θέση στην ανάλυση της ψευδολογίας από τον Kant. Τι θα απαντούσαμε, άραγε, σε έναν επίδοξο δολοφόνο, ο οποίος μας ρωτά εάν το υποψήφιο θύμα του κρύβεται στο σπίτι μας –το οποίο, πράγματι, κρύβεται εκεί-;

Εφόσον, για τον Kant, μια πράξη, για να είναι ηθικά επιτρεπτή, θα πρέπει να μπορεί να περάσει με επιτυχία τον έλεγχο της Κατηγορικής Προσταγής, για να διαπιστώσουμε εάν η ψευδολογία είναι ηθικά επιτρεπτή, την υπάγουμε στον έλεγχο των τριών διατυπώσεων της Κατηγορικής Προσταγής. Οι διατυπώσεις αυτές είναι: α) η διατύπωση του Καθολικού Νόμου, β) η διατύπωση της Ανθρωπότητας και γ) η διατύπωση του Κράτους των Σκοπών. Ο έλεγχος αυτός της ψευδολογίας από την Κατηγορική Προσταγή, συνιστά το θέμα του τρίτου κεφαλαίου της παρούσας εργασίας. Στο πλαίσιο της διατύπωσης του Καθολικού

Νόμου θα μιλήσουμε και για τον ηθικό ριγκορισμό που αποδίδεται στον Kant και, επίσης, στο πλαίσιο της διατύπωσης της Ανθρωπότητας, θα γίνει ιδιαίτερη μνεία στο εσωτερικό ψεύδος και στην δυνατότητα των υποσχέσεων στον εαυτό.

Στο τέταρτο κεφάλαιο αναπτύσσεται η ιδέα ότι στο ΥΔΨ υφίσταται μια σύγκρουση μεταξύ του καθήκοντος της αληθοέπειας και του καθήκοντος της αγαθοεργίας. Το ερώτημα που τίθεται είναι εάν θα μπορούσαμε να πούμε ψέματα στον επίδοξο δολοφόνο υπακούοντας το καθήκον της αγαθοεργίας -που υπαγορεύει την ψευδολογία προκειμένου να σώσουμε τον φίλο μας-, και παραβιάζοντας το καθήκον της αληθολογίας. Μέσα από απόψεις μελετητών, θα προσπαθήσουμε να δούμε ποιο από τα δύο καθήκοντα θα πρέπει να υπερισχύσει κατά την σύγκρουση αυτή, εάν βέβαια μια τέτοια σύγκρουση μπορεί να θεωρηθεί δεδομένη.

Κλείνοντας την εισαγωγή αυτή, και πριν προχωρήσω στην ανάπτυξη των θεμάτων που περιληπτικά ανέφερα, θα ήθελα να ευχαριστήσω ιδιαίτερα τον Καθηγητή μου Πάυλο Κόντο για την περίσσεια υπομονή που πάντα έδειχνε εξηγώντας μου ό,τι δεν μπορούσα εύκολα να κατανοήσω, αλλά και για την καθοδήγησή του και τις πολύτιμες συμβουλές του. Τέλος, θα ήθελα ειλικρινά να ευχαριστήσω τον αγαπημένο μου Θωμά, ο οποίος πάντα με εμπύχωνε και, μάλιστα, τις φορές εκείνες που ένιωθα άλλοτε την κούραση και άλλοτε την οκνηρία να με καταβάλλουν, εκείνος με ενθάρρυνε βοηθώντας με να προχωρήσω και να ξεπεράσω τον εαυτό μου.

2 «Για ένα υποτιθέμενο δικαίωμα να ψεύδεται κανείς από φιλανθρωπία».

«Για ένα υποτιθέμενο δικαίωμα να ψεύδεται κανείς από φιλανθρωπία»: ένα άρθρο το οποίο γράφτηκε το 1797 από τον Immanuel Kant εις απάντησιν στο άρθρο “Political Reactions” του Benjamin Constant. Στο άρθρο του αυτό, ο Kant, χαρακτηρίζει την αληθολογία ως ένα απόλυτο καθήκον, το οποίο δεν επιδέχεται καμία εξαίρεση. Ο Constant στο άρθρο του υποστηρίζει πως, αν και το να λείει κάποιος την αλήθεια είναι καθήκον, εντούτοις είναι ένα καθήκον που έχει μόνο απέναντι σε αυτόν που έχει δικαίωμα στην αλήθεια. Η άποψη αυτή συνιστά «κόκκινο πανί» για τον Γερμανό φιλόσοφο και γι’ αυτό του ασκεί κριτική. Ας πάρουμε όμως τα πράγματα με την σειρά.

Θα μπορούσε η άποψη του Constant ότι κάποιος έχει το καθήκον να αληθολογήσει μόνο απέναντι σε κάποιον άλλον που έχει δικαίωμα στην αλήθεια, να χαρακτηριστεί ως ορθή; Ο Kant δίνει στο άρθρο του μια ξεκάθαρη απάντηση: Όχι. Παρόλ’αυτά, ο Constant δεν ήταν ο μόνος που υποστήριξε πως υπάρχουν καθήκοντα όπου υπάρχουν αντίστοιχα δικαιώματα. Και ο Jules Vuillemin θα υιοθετήσει την ίδια άποψη στο άρθρο που έγραψε ακριβώς για τη διαλεκτική μεταξύ Kant και Constant όσον αφορά το ψεύδος.¹ Οι λόγοι που ο Kant απορρίπτει την παραπάνω θέση είναι οι εξής:

1. Τί σημαίνει δικαίωμα στην αλήθεια; Ο Kant υποστηρίζει πως κάποιος θα μπορούσε να έχει δικαίωμα στη δική του υποκειμενική ερμηνεία της

¹ “Consequently, let us admit of the reciprocity of rights and duties” (Vuillemin 1986, 105).

αλήθειας², όχι όμως στην αλήθεια αντικειμενικά μιλώντας. Διότι αν είχε αντικειμενικά ένα δικαίωμα στην αλήθεια, αυτό θα σήμαινε αναπόφευκτα πως η ορθότητα ή μη μιας πρότασης θα ήταν εξαρτημένη από την βούληση αυτού που θα είχε το δικαίωμα στην αλήθεια αντικειμενικά. Παρόλ'αυτά, όπως εύστοχα παρατηρεί ο Herbert J. Paton, ο Constant δεν εννοεί ένα δικαίωμα στην αλήθεια με τον τρόπο που το εννόησε ο Kant, δηλαδή σαν ένα δικαίωμα που θα έκανε την ορθότητα κάθε δήλωσης να εξαρτάται από την βούληση του έχοντος το δικαίωμα αυτό, αλλά, αντιθέτως, μίλησε για τον άνθρωπο εκείνο που θα είχε το δικαίωμα να του πουν την αλήθεια, δηλαδή να μάθει την αλήθεια.³ Υπό αυτήν την έννοια, η θέση του Constant δεν είναι ολωσδιόλου εξωφρενική και μάλιστα, κατά τον Paton, ο Kant είχε εκφράσει μια παρόμοια ιδέα στις Διαλέξεις για την Ηθική.⁴

2. Η θέση του Constant συνεπάγεται το εξής: απέναντι σε κάποιον που δεν έχει δικαίωμα στην αλήθεια -δηλαδή που δεν έχει το δικαίωμα να μάθει την αλήθεια- δεν έχουμε καμία υποχρέωση να του την πούμε. Ο Kant όχι μόνο αμφισβητεί το πρώτο μέρος αυτής της συνεπαγωγής (όπως αναφέραμε παραπάνω), αλλά είναι κάθετος και όσον αφορά το δεύτερο τμήμα της. Η αληθολογία για τον Kant δεν είναι ένα καθήκον που άλλοτε το έχουμε και άλλοτε όχι, ένα καθήκον που άλλοτε το θέτουμε σε ισχύ και

² Παιονίδης 1994, 131.

³ "It is surely clear enough that what Constant meant was a right to be told the truth;" (Paton 1986, 50).

⁴ "Kant himself in his lectures on Ethics (edition by Menzer, p. 287) does not shrink from saying that a questioner in similar circumstances, 'has no right to demand the truth from me'" (Paton 1986, 50).

άλλοτε πράττουμε ενάντια σε αυτό. Αντιθέτως, συνιστά ένα καθήκον που το έχουν όλοι απέναντι σε όλους σε όποια κατάσταση κι αν ευρίσκονται, δυσχερή ή μη. Για τον Kant, οι δυσμενείς συνθήκες στις οποίες ενδέχεται να ευρίσκεται εκείνος ο οποίος καλείται να αληθολογήσει, δεν αποτελούν σε καμία περίπτωση δικαιολογία για να απαρνηθεί το απόλυτο και αυστηρό καθήκον της αληθοέπειας. Οιοσδήποτε, κατά τον Kant, όσο δυσχερείς κι αν είναι οι συνθήκες και όσο απρόβλεπτες κι αν είναι οι συνέπειες που θα προκύψουν από την αποκάλυψη της αλήθειας, είναι υποχρεωμένος να σέβεται και να ακολουθεί το απαραβίαστο και απροϋπόθετο καθήκον της αληθοέπειας. Αξίζει να σημειωθεί πως, σύμφωνα με τον Vuillemin, ο Kant στο άρθρο αυτό εκλαμβάνει το καθήκον της αληθοέπειας ως ένα καθήκον δικαίου και όχι ως ένα καθήκον αρετής, ενώ για τον Constant πρόκειται για ένα ηθικό καθήκον που αντιστοιχεί σε ένα ηθικό δικαίωμα.⁵

Μιλώντας για δυσχερείς συνθήκες και απρόβλεπτες συνέπειες από την αποκάλυψη της αλήθειας, το θέμα που εξετάζουμε περιστρέφεται γύρω από ένα παράδειγμα που αντικατοπτρίζει τέτοιες δυσμενείς συνθήκες, αυτό του επίδοξου δολοφόνου. Το σενάριο έχει ως εξής: ένας επίδοξος δολοφόνος που θέλει να σκοτώσει τον φίλο μας -ο οποίος έχει βρει καταφύγιο στο σπίτι μας- μας ρωτά για το πού βρίσκεται. Τι θα έπρεπε να πράξουμε σε αυτήν την περίπτωση; Άραγε

⁵ "All these distortions are along the same line: they consist in interpreting as juridical the idea of a right which in Constant's reflexions belonged unambiguously to ethics and, as a moral right, was the counterpart of a moral duty. On the other hand, on his principle that 'veraciousness in the declarations which cannot be shirked is the formal duty of man towards everybody' Kant makes the following comment: 'I cannot here push the rigidity of the principle so far as to claim that not to tell the truth is to violate a duty towards oneself. For this principle is responsible to ethics whereas the question now is one of a juridical duty'" (Vuillemin 1986, 106).

θα έπρεπε να πούμε ψέματα στον επίδοξο δολοφόνο σε μια προσπάθειά μας να σώσουμε τον φίλο μας ή θα έπρεπε, αντιθέτως, να του πούμε την αλήθεια, ότι δηλαδή κρύβεται στο σπίτι μας; Η απάντηση του Kant ξεπροβάλλει ρητά μέσα από το άρθρο του: ακόμη και σ' αυτήν τη δυσάρεστη συγκυρία, το καθήκον της αληθοέπειας θα πρέπει να είναι εκείνο που θα σεβαστούμε και θα ακολουθήσουμε. Ακόμα κι αν η αλήθεια αυτή οδηγήσει τελικά τον επίδοξο δολοφόνο στο να επιτύχει τον σκοπό του...

Η θέση του Kant είναι πως, λέγοντας την αλήθεια, ο ερωτώμενος δεν θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι είναι νομικά υπεύθυνος στην περίπτωση που ο φίλος του εν τέλει δολοφονούνταν. Κανένας δε θα μπορούσε να τον κατηγορήσει επειδή απλά είπε την αλήθεια. Αντιθέτως, εάν αποφάσιζε να πει ψέματα στον επίδοξο δολοφόνο ότι ο φίλος του κίνησε πριν έναν συγκεκριμένο δρόμο και εν αγνοία του ο φίλος του πραγματικά βγήκε από το σπίτι και ακολούθησε αυτόν τον δρόμο, τότε ο επίδοξος δολοφόνος θα ήταν πιθανό να συναντήσει το υποψήφιο θύμα του και εν τέλει να το σκοτώσει. Σ' αυτήν την περίπτωση, κατά τον Kant, ο ερωτώμενος που αποφάσισε να παραβεί το απόλυτο καθήκον της αληθοέπειας και να ψευδολογήσει, θα μπορούσε να θεωρηθεί νομικά υπεύθυνος γι' αυτήν την έκβαση της υπόθεσης (ΥΔΨ 8: 427).

Στο άρθρο γίνεται λόγος, επιπλέον, για αρχές, οι οποίες έχουν διαμεσολαβητικό ρόλο (mediating principles) (ΥΔΨ 8: 427-428). Ο Constant προτείνει πως, όταν μια αρχή δεν μπορεί να εφαρμοστεί σε μια κοινωνία, τότε θα πρέπει να βρεθεί μία άλλη αρχή, η οποία θα παίζει έναν διαμεσολαβητικό ρόλο μεταξύ της πρώτης, θεμελιώδους, αρχής και της εφαρμογής της εν τέλει σε μια κοινωνία. Αυτό που διακρίνει τον Kant από τον Constant είναι η άποψη του πρώτου πως αυτή η

αρχή, η έχουσα διαμεσολαβητική λειτουργία, δεν θα πρέπει σε καμία περίπτωση να περιέχει εξαιρέσεις για την θεμελιώδη γενική αρχή. Κατά τον Kant, αυτή η αρχή-διαμεσολαβητής θα πρέπει να περιέχει μόνο τα μέσα, τον τρόπο δηλαδή με τον οποίο, η πρώτη αρχή θα μπορεί εν τέλει να καταστεί εφαρμόσιμη. Αξίζει να σημειωθεί πως, αν και ο Kant στο άρθρο του φαίνεται να εκφράζει τις ιδέες του μέσα από την οπτική της μεταφυσικής του δικαίου (Metaphysic of Right), ήδη με το παράδειγμα του επίδοξου δολοφόνου, φαίνεται να μιλά «μέσα από το πεδίο του εφαρμοσμένου νόμου».⁶

Ο Constant δεν είναι ο μόνος που θεωρεί ότι η αρχή-διαμεσολαβητής δύναται να περιέχει και εξαιρέσεις της θεμελιώδους αρχής προκειμένου αυτή να αποκτήσει εφαρμογή. Την άποψή του ενστερνίζεται και ο Vuillemin, ο οποίος πιστεύει στην αντιστοιχία καθηκόντων και δικαιωμάτων, όπως ακριβώς και ο Constant. Ο Vuillemin ισχυρίζεται λοιπόν ότι, προκειμένου η θεμελιώδης αρχή που υπαγορεύει το να μην ψευδολογούμε να μπορεί να καταστεί εφαρμόσιμη, είναι απαραίτητη και μια άλλη, δεύτερη αρχή, μέσω της οποίας θα υπαγορεύονται και οι απαραίτητες εξαιρέσεις της θεμελιώδους γενικής αρχής.⁷

Παρόλ' αυτά, σύμφωνα με τον Kant, ακόμη κι αν δεν είναι δυνατό να βρεθεί μία αρχή-διαμεσολαβητής, η πρώτη/θεμελιώδης αρχή δεν θα πρέπει σε ουδεμία περίπτωση να εγκαταλειφθεί, παρόλο που αυτό ενέχει τον κίνδυνο της πρόκλησης βλάβης (harming). Διότι δεν ενέχει κίνδυνο αδικίας (wronging).

⁶ Sedgwick 1991, 50.

⁷ "This intermediate principle would give us the means of applying the general principle which prohibits lying, by suspending it in circumstances where the right reciprocal to this duty has been suspended too" (Vuillemin 1986, 105).

Πρόκειται για μια πολύ ενδιαφέρουσα διάκριση που κάνει ο Kant μεταξύ του να προκαλέσω βλάβη σε κάποιον (harm) και στο να τον αδικήσω (wrong). Από τη στιγμή που, σύμφωνα με τον Kant, το καθήκον της αληθοέπειας είναι απόλυτο και αυστηρό, ο ερωτώμενος δεν δύναται να επιλέξει: πρέπει να πει την αλήθεια. Όποιες δυσάρεστες συνέπειες και να προκύψουν ως απόρροια της αποκάλυψης της αλήθειας, ο ερωτηθείς δεν είναι υπεύθυνος για αυτές. Το μόνο για το οποίο είναι υπεύθυνος είναι για το αν τήρησε την αρχή της αληθοέπειας. Από την άλλη, εάν ο ερωτώμενος αποφάσιζε να παραβεί το απαραβίαστο καθήκον της αληθολογίας και να πει ψέματα προκειμένου να κάνει μια προσπάθεια να σώσει τον φίλο του, τότε, εάν ο φίλος του εν τέλει δολοφονούνταν με τον τρόπο που εξήγησα παραπάνω, ο ερωτώμενος θα είχε αδικήσει τον φίλο του. Διότι, εάν έλεγε την αλήθεια και ο δολοφόνος έμπαινε στο σπίτι για να βρει και να σκοτώσει το υποψήφιο θύμα του, αλλά εκείνο είχε κρυφά φύγει από το σπίτι σύμφωνα με το πιο πάνω σενάριο, τότε ο ερωτώμενος δεν θα ήταν η αιτία της δολοφονίας του φίλου του.⁸

⁸ “Hurting (nocere) is something which only belongs to the phenomenal world of external necessities and accidents. Wronging (laedere) is completely another thing and he who acts according to the law cannot wrong anybody, even though he hurt him so as to be the accidental cause of his death” (Vuillemin 1986, 107,108).

3 Ο έλεγχος της ψευδολογίας σύμφωνα με την Κατηγορική Προσταγή.

Ο Kant δεν καταδικάζει το ψέμα μόνο στο άρθρο του «Για ένα υποτιθέμενο δικαίωμα να ψεύδεται κανείς από φιλανθρωπία», αλλά και στα *Θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών* και στην *Μεταφυσική των Ηθών*. Προκειμένου να διατηρηθεί μια κάποια συνοχή, συνετό θα ήταν να πάρουμε μία-μία τις διατυπώσεις της Κατηγορικής Προσταγής που εκτίθενται στην *ΘΜΗ* και με βάση αυτές να ελέγχουμε το γνώμονα της ψευδολογίας.

Στην *ΘΜΗ* παρατίθενται, μεταξύ άλλων, οι εξής διατυπώσεις της Κατηγορικής Προσταγής, τις οποίες μπορούμε να οργανώσουμε σε τρεις ομάδες:

1. Διατύπωση του Καθολικού Νόμου

A) «Πράττε μόνο σύμφωνα με ένα τέτοιο γνώμονα, μέσω του οποίου μπορείς συνάμα να θέλεις, αυτός ο γνώμονας να γίνει καθολικός νόμος» (*ΘΜΗ* 4: 421).

B) «Πράττε σαν να έπρεπε ο γνώμονας της πράξης σου να γίνει με τη θέλησή σου καθολικός νόμος της φύσης» (*ΘΜΗ* 4: 421).

2. Διατύπωση της Ανθρωπότητας

«Πράττε έτσι ώστε να χρησιμοποιείς την ανθρωπότητα, τόσο στο πρόσωπό σου όσο και στο πρόσωπο κάθε άλλου ανθρώπου, πάντα ταυτόχρονα ως σκοπό και ποτέ μόνο ως μέσο» (*ΘΜΗ* 4: 429).

3. Διατύπωση του Κράτους των Σκοπών

A) «Πράττε μόνο έτσι ώστε η θέλησή σου μέσω του γνώμονά της να μπορεί να θεωρεί τον εαυτό της ταυτόχρονα ως καθολικό νομοθέτη» (ΘΜΗ 4: 431).

B) «Πράττε σαν να ήσουν πάντα, χάρη στους γνώμονές σου, ένα νομοθετικό μέλος του κράτους των σκοπών» (ΘΜΗ 4: 439).

3.1 Διατύπωση του Καθολικού Νόμου

Για τον Kant, για να είναι μια πράξη ηθικά σωστή κι επιτρεπτή θα πρέπει ο υποκειμενικός γνώμονάς της να μπορεί να καθολικευτεί. Εάν, δηλαδή, θέλουμε να ελέγξουμε εάν μπορούμε ή όχι να πράξουμε κάτι που έχουμε κατά νου, διερωτώμεθα εάν ο γνώμονας της επικείμενης πράξης μας μπορεί να ισχύσει καθολικά ή, αλλιώς, να γίνει ένας νόμος της φύσης. Αν ο γνώμονάς μας μπορεί να γίνει ένας καθολικός νόμος χωρίς αντίφαση, τότε η πράξη είναι επιτρεπτή. Αν όμως, ο υποκειμενικός μας γνώμονας δεν καταφέρει να περάσει το τεστ της καθολικευσιμότητας, τότε η πράξη που σκοπεύαμε να πραγματοποιήσουμε, δεν είναι ηθικά επιτρεπτή.

Ας ξεκινήσουμε από το παράδειγμα του επίδοξου δολοφόνου που συναντήσαμε στο *Για ένα υποτιθέμενο δικαίωμα να ψεύδεται κανείς από φιλανθρωπία*. Εξαιτίας του ότι μέσα από το παράδειγμα του επίδοξου δολοφόνου που μας ρωτά για το πού βρίσκεται το υποψήφιο θύμα του, ο Kant ανέδειξε με τον πλέον απόλυτο και αυστηρό τρόπο το απαραβίαστο και απροϋπόθετο καθήκον της αληθοέπειας, κατηγορήθηκε για ηθικό ριγκορισμό ή, αλλιώς, ηθική ακαμψία.

Το ερώτημα είναι εάν το χαρακτηριστικό αυτό της ηθικής ακαμψίας συναντάται μόνο στο ΥΔΨ ή και στην υπόλοιπη καντιανή ηθική θεωρία. Η αλήθεια είναι ότι διαφορετικές και αντιπαραβαλλόμενες απαντήσεις έχουν δοθεί σε αυτό το περίπλοκο ερώτημα. Δύο από τους μελετητές που ασχολήθηκαν με το πρόβλημα αυτό είναι ο Herbert J. Paton και ο Norman Gillespie στα άρθρα τους “An Alleged Right to Lie: A Problem in Kantian Ethics” και “Exceptions to the Categorical Imperative”, αντίστοιχα.

Από τη μία, ο Paton υποστηρίζει ότι αυτός ο ηθικός ριγκορισμός, για τον οποίο ο Kant έχει κατηγορηθεί, είναι ασυνεπής με την υπόλοιπη ηθική φιλοσοφία του. Πιο συγκεκριμένα, ο Paton χαρακτηρίζει το ΥΔΨ «προσωρινή απερίσκεψια»⁹ του Kant και θεωρεί ότι δεν θα πρέπει να κρίνουμε μόνο με βάση το άρθρο αυτό καθώς, «συμβαίνει συχνά ένας φιλόσοφος που γερνάει ... να στρέφεται σε πιο σκληρές απόψεις από εκείνες που υποστήριζε στην ακμή του: ειδικότερα, μπορεί να στρέφεται στις λιγότερο εκλεπτυσμένες από τις πεποιθήσεις με τις οποίες ανατράφηκε».¹⁰ Από την άλλη, ο Gillespie θεωρεί ότι αυτή η ηθική ακαμψία είναι σε πλήρη αρμονία με την υπόλοιπη ηθική θεωρία του Kant. Όπως θα δούμε αργότερα, η θέση του Gillespie ενισχύεται από το γεγονός ότι το ΥΔΨ δεν ήταν το μόνο κείμενο στο οποίο ο Kant εξέφρασε την απόλυτα καταδικαστική θέση του απέναντι στο ψεύδος, αλλά την ίδια στάση κρατάει και στην ΘΜΗ, ή ακόμα, αν

⁹ “We must refuse to accept a temporary indiscretion as the final key to the interpretation of his entire ethical doctrine” (Paton 1986, 58).

¹⁰ «Ο Paton υποστήριξε ότι οι απόψεις που εκφράζονται στο *Über ein vermeintes Recht aus Menschliche zu lügen* δεν απηχούν απόψεις της ωριμότητας του Καντ, αλλά απόψεις που αναπτύχθηκαν κατά τα τελευταία χρόνια της ζωής του». Ο Παιονίδης χαρακτηρίζει την εξήγηση που δίνει ο Paton –ο οποίος θεώρησε ότι η ηθική ακαμψία του Kant στο ΥΔΨ οφείλεται στο ότι είχε ήδη πια γεράσει και γι’ αυτό υποστήριζε πιο σκληρές θέσεις- ως «ψυχολογική» (Παιονίδης 1994, 142-143).

και με κάποιες διευκρινήσεις, στην *MH*. Προς το παρόν, θα εξετάσω τα επιχειρήματα που δόθηκαν από τους προαναφερθέντες μελετητές, έτσι ώστε να προσδιορίσω το πρόβλημα του ριγκορισμού στο *ΥΔΨ*.

Στο άρθρο αυτό, λοιπόν, ο Kant, πράγματι, επιδεικνύει έναν ηθικό ριγκορισμό. Υποστηρίζει ρητά ότι το καθήκον να λέμε πάντα την αλήθεια είναι καθολικό και δεν εξαρτάται από ειδικές περιστάσεις. Σύμφωνα με τον Kant, η απάντηση που θα δοθεί από τον ερωτώμενο δεν θα πρέπει να στηρίζεται στις προσωπικές του επιθυμίες και προθέσεις: «Το παρακάτω συνιστά λοιπόν μια ιερή και απροϋπόθετα δεσμευτική εντολή του λόγου, που δεν θα πρέπει να περιοριστεί από οποιεσδήποτε ευκολίες: Το να είσαι αληθοεπής (έντιμος) σε όλες τις δηλώσεις σου» (8: 427).¹¹ Ο Kant αποδίδει ρητά στο καθήκον της αληθολογίας τη φύση και την αυστηρότητα ενός νόμου, μιας ηθικής αρχής, η οποία δεν επιδέχεται καμία απολύτως εξαίρεση. Εδώ εντοπίζεται η ηθική ακαμψία του. Παρόλ' αυτά, δύο περαιτέρω σημεία θα πρέπει να επισημανθούν:

- Πρώτον, αυτό που ο Kant αρνείται είναι ακριβώς το γεγονός ότι οι επιθυμίες και οι κλίσεις (*Neigung*), όπως είναι η φιλανθρωπία και η αγάπη, είναι ασφαλή και αξιόπιστα θεμέλια της ηθικής πράξης. Συγκεκριμένα, η «φιλανθρωπία» εδώ αντιμετωπίζεται ως μια κλίση κι όχι σαν το περιεχόμενο αυτού που υπαγορεύει ο ηθικός νόμος στην περίφημη δεύτερη διατύπωσή του (*ΘΜΗ* 4: 429).
- Δεύτερον, ο λόγος για τον οποίο ο Kant αρνείται να υιοθετήσει οποιονδήποτε γνώμονα που θα μου επέτρεπε να πω ψέματα για να σώσω

¹¹ Κόντος 2005, 156.

κάποιον από τον επίδοξο δολοφόνο του, βρίσκεται στο ότι πιστεύει ακράδαντα πως τα ανθρώπινα όντα είναι πεπερασμένα και όχι όντα που είναι παντοδύναμα και παντογνώστες, δηλαδή όχι όντα τα οποία θα ήταν σε θέση να κάνουν τα πράγματα να συμβαίνουν όπως ακριβώς θα έπρεπε.¹² Αυτό είναι το νόημα της υπόθεσης που κάνει ο Kant ότι το θύμα, εν αγνοία του ερωτώμενου, θα μπορούσε να βγει από το σπίτι και τότε ο ερωτώμενος, με το να πει ψέματα, θα μπορούσε να αποδειχθεί ότι βοήθησε τον επίδοξο δολοφόνο και να κατηγορηθεί για αυτή του την πράξη (ΥΔΨ 8: 427).

Ο Paton θεωρεί ότι είναι απαραίτητο να διευκρινίσει τους όρους «αρχή» και «εξαίρεση».¹³ Διακρίνει τις θεμελιώδεις αρχές (όπως είναι η Κατηγορική Προσταγή αυτή καθεαυτή), τους ηθικούς νόμους (οι οποίοι συνιστούν εφαρμογές της θεμελιώδους αρχής) και τους ηθικούς κανόνες (οι οποίοι αποτελούν καθήκοντα για μικρότερες ομάδες ανθρώπων). Επιπρόσθετα, κάνει μια διάκριση μεταξύ αυθαίρετων και αναγκαίων εξαιρέσεων. Αυτό, λοιπόν, που μας λέει ο Paton είναι, ότι, ενώ στις θεμελιώδεις αρχές δεν μπορεί να υπάρξει καμία εξαίρεση, οι ηθικοί νόμοι και οι ηθικοί κανόνες επιδέχονται εξαιρέσεις, όχι όμως αυθαίρετες αλλά αναγκαίες. Βέβαια, στο μέτρο που οι ηθικοί νόμοι διακρίνονται σε ηθικούς νόμους που υπαγορεύουν τέλεια καθήκοντα και σε ηθικούς νόμους που υπαγορεύουν ατελή καθήκοντα, υπό μία έννοια, οι δεύτεροι επιδέχονται και αυθαίρετες εξαιρέσεις (εξαιρέσεις εξαιτίας των κλίσεών μας).¹⁴

¹² "It is about the power of the contingent, and the importance of the fact that we don't control the natural world" (Neiman 2002, 73).

¹³ Paton 1986, 47.

¹⁴ Paton 1986, 47-49.

Από την άλλη πλευρά, ο Gillespie ασκεί κριτική στον Paton. Το κυριότερο σημείο της κριτικής του είναι το γεγονός ότι ο Paton υπέθεσε ότι ο ηθικός ριγκορισμός που επέδειξε ο Kant στο συγκεκριμένο άρθρο είναι ασυνεπής με την υπόλοιπη ηθική θεωρία του. Ο Gillespie είναι εντελώς αντίθετος προς αυτήν την ιδέα και κατανοεί τη διάκριση που έκανε ο Paton μεταξύ θεμελιωδών αρχών, ηθικών νόμων και ηθικών κανόνων και μεταξύ αυθαίρετων και αναγκαίων εξαιρέσεων σαν μια απόπειρα να απομακρύνει από την καντιανή ηθική την κατηγορία της ηθικής ακαμψίας. Αυτό που προσπαθεί να κάνει ο Paton, λέει ο Gillespie, είναι να δείξει ότι οι εξαιρέσεις είναι συμβατές με τον ηθικό νόμο και την εφαρμογή της Κατηγορικής Προσταγής.¹⁵

Το κύριο σημείο της κριτικής του Gillespie στον Paton φαίνεται να είναι, και δικαιολογημένα κατά την άποψή μου, το γεγονός ότι ο τελευταίος υποτιμά την απαίτηση για καθολικότητα, η οποία εμπεριέχεται στη διατύπωση του Καθολικού Νόμου (ΘΜΗ 4: 421).

Ο γνώμονας μιας πράξης, ο οποίος υπαγορεύει το να λέμε ψέματα σε επίδοξους δολοφόνους έτσι ώστε να αποτρέψουμε έναν φόνο απ' το να συμβεί, δεν μπορεί να είναι ένας καθολικός νόμος και αυτό διότι, αν ο γνώμονας καθολικοποιούνταν, ο επίδοξος δολοφόνος θα ήταν ενήμερος για το νόμο αυτό και, συνεπώς, θα γνώριζε ότι κάθε άτομο που πρόκειται να ρωτήσει για την κρυψώνα του υποψήφιου θύματός του θα του έλεγε ψέματα.¹⁶ Έτσι, σύμφωνα με τον Gillespie, ο επίδοξος δολοφόνος είναι πιθανό να αποφάσιζε να σκοτώσει και το άτομο εκείνο που ρώτησε για την θέση του υποψήφιου θύματός του, αφού θα γνώριζε με σιγουριά ότι η απάντηση του ερωτώμενου δεν είναι

¹⁵ Gillespie 1986, 87.

¹⁶ Gillespie 1986, 88.

ειλικρινής. Συνεπώς, ο σκοπός της πράξης (δηλαδή το να λέμε ψέματα σε επίδοξους δολοφόνους προκειμένου να αποτρέψουμε την διάπραξη ενός εγκλήματος) θα ήταν «καθ'αυτός αδύνατος» (ΘΜΗ 4: 422).¹⁷

Ο Paton προσπαθεί να ξεπεράσει αυτό το πρόβλημα προτείνοντας την ακόλουθη ιδέα: να εισαγάγουμε στον ίδιο το γνώμονά μας την αναφορά σε αναγκαίες συνθήκες οι οποίες θα επιτρέπουν να λέμε ψέματα σε ορισμένες περιπτώσεις.¹⁸ Μία τέτοια συνθήκη θα μπορούσε να είναι η περίπτωση της αυτοάμυνας. Η ιδέα του είναι παρόμοια με αυτήν του Marcus Singer, ο οποίος υποστηρίζει τη ψευδολογία μόνο σε «προκαθορισμένες περιστάσεις».¹⁹ Επίσης, ο Dietrichson υποστήριξε ότι θα μπορούσαμε να σχηματίσουμε έναν πιο γενικό γνώμονα, ο οποίος θα υπαγορεύει το να εξαπατήσουμε τον επίδοξο δολοφόνο προκειμένου να αποτρέψουμε τη δολοφονία, χωρίς ακριβώς να προσδιοριστεί στο γνώμονα με ποιον τρόπο θα προσπαθήσουμε να τον εξαπατήσουμε.²⁰ Απέναντι και στις τρεις απόψεις, η κριτική του Gillespie είναι αξιοσημείωτη. Ακόμη κι αν εισάγουμε στο γνώμονά μας μια αναφορά σε αναγκαίες συνθήκες, ακόμα κι αν ψευδολογούμε μόνο σε προκαθορισμένες περιστάσεις ή ακόμα κι αν

¹⁷ Με τους όρους της Korsgaard, πρόκειται για την Ερμηνεία της Πρακτικής Αντίφασης: "According to the Practical Contradiction Interpretation of the contradiction in conception test, the contradiction that is involved in the universalization of an immoral maxim is that the agent would be unable to act on the maxim in a world in which it were universalized so as to achieve his own purpose – that is, the purpose that is specified in the maxim. Since he wills to act on his maxim, this means that his purpose will be frustrated. If this interpretation is correct, then it is essential that in testing maxims of actions the purpose always be included in the formulation of the maxim. It is what happens to the purpose that is the key to the contradiction" (Korsgaard 1996, 92).

¹⁸ Paton 1986, 55.

¹⁹ Gillespie 1986, 90.

²⁰ Gillespie 1986, 92.

σχηματίσουμε τον πιο γενικό γνώμονα που προτείνει ο Dietrichson, τίποτα δεν αλλάζει όσον αφορά την καθολικοποίηση του γνώμονα. Τότε -υπό την προκειμένη της διαφάνειας των καθολικών νόμων, δηλαδή της δημόσιας γνώσης για αυτούς- ο επίδοξος δολοφόνος θα γνώριζε τις αναγκαίες συνθήκες που έχουμε εισάγει στον γνώμονά μας, σε ποιες ειδικές περιστάσεις έχουμε ορίσει ότι μπορούμε να λέμε ψέματα και ότι προσπαθούμε να τον εξαπατήσουμε.²¹

Υπάρχει εδώ, πράγματι, ένα είδος ριγκορισμού. Αλλά θα πρέπει προσεκτικά να καθορίσουμε τα όριά του: αποδείξαμε μόνο πως κανένα είδος κλίσης (όπως είναι η φιλανθρωπία) και κανένα είδος αντίληψης που βασίζεται στην ωφέλεια για το πώς είναι πιθανό να εξελιχθούν τα πράγματα στον φυσικό κόσμο, δεν μπορεί να εξασφαλίσει την εγκυρότητα των ηθικών καθηκόντων. Υπάρχει, παρόλ' αυτά, χώρος για να σκεφτούμε την περαιτέρω ερώτηση κατά πόσον το καθήκον να μη ψευδολογούμε μπορεί να αποδειχθεί, σε ορισμένες περιπτώσεις, ασύμβατο με ή σε σύγκρουση προς άλλα ηθικά καθήκοντα. Αυτό θα είναι θέμα της τέταρτης ενότητας της παρούσας εργασίας.

Αν και ο Paton προσπάθησε να δείξει ότι υπάρχουν εξαιρέσεις στους ηθικούς νόμους και τους ηθικούς κανόνες, εντούτοις, το έκανε με έναν τρόπο που, όπως απεδείχθη από την κριτική που του άσκησε ο Gillespie, δεν ήταν σωστός. Η κριτική του Gillespie ίσως να δεχόταν πλήγμα, εάν αποδεικνυόταν ότι, ο γνώμονας της ψευδολογίας στον επίδοξο δολοφόνο μπορεί, πράγματι, να καθολικευτεί χωρίς να υπάρξει αντίφαση. Αυτό ακριβώς υποστηρίζει η Christine Korsgaard.

²¹ Gillespie 1986, 91.

Η Korsgaard, αρχικά, θυμίζει την εξής καντιανή διάκριση: α) ο γνώμονας αυτός που δεν μπορεί ούτε καν να συλληφθεί σαν ένας καθολικός νόμος χωρίς αντίφαση, παραβιάζει τέλεια ή αυστηρά καθήκοντα και β) ο γνώμονας εκείνος που δεν μπορεί να τον βούλομαι σαν έναν καθολικό νόμο, αφού αντιφάσκει με τη βούληση, παραβιάζει ατελή ή ευρεία καθήκοντα (ΘΜΗ 4: 424). Ως γνωστόν, οι γνώμονες της ψευδολογίας αποτελούν παραβιάσεις τέλειου καθήκοντος, κι έτσι θεωρούνται ότι είναι το είδος αυτό που δεν μπορεί να συλληφθεί χωρίς αντίφαση όταν καθολικευτεί. Για την Korsgaard, η αντίφαση αυτή είναι κυρίως πρακτικής φύσεως. Πρόκειται για την «Πρακτική Αντίφαση», σύμφωνα με την οποία, ο γνώμονας της πράξης μας θα αυτοκαταστρεφόταν εάν καθολικευόταν διότι, η πράξη αυτή δεν θα ήταν πλέον αποτελεσματική για την επίτευξη του σκοπού που είχαμε θέσει. Πρόκειται για αντίφαση διότι την ίδια στιγμή θέλουμε και να πραγματοποιήσουμε τον σκοπό μας μέσω του γνώμονα της ψευδολογίας και, ταυτόχρονα, να καταργήσουμε την πρακτική που εξασφαλίζει την επίτευξη του σκοπού μας.²² Αυτός που «σχεδιάζει να χρησιμοποιήσει αυτήν την πράξη γι' αυτόν τον σκοπό την ίδια στιγμή που σχεδιάζει να καθολικοποιήσει τον γνώμονα (της πράξης), βούλεται, συνεπώς, την ματαίωση του ίδιου του σκοπού».²³ Ή, αλλιώς, «ο καθολικοποιημένος γνώμονας αντιφάσκει με τον εαυτό του όταν η αποτελεσματικότητα της πράξης ως μεθόδου για την επίτευξη του σκοπού της θα υπονομευόταν από την καθολική άσκησή της».²⁴

Ας θυμηθούμε τι ακριβώς λέει ο Kant στην ΘΜΗ. Εκεί, λοιπόν, ο Kant θέτει το εξής ερώτημα: «όταν πιέζομαι, μπορώ να δώσω μια υπόσχεση με την πρόθεση

²² Korsgaard 1996, 78.

²³ Korsgaard 1996, 78.

²⁴ Korsgaard 1996, 135.

να μην την τηρήσω;» και διερωτάται εάν αυτό είναι α) «συνετό» και β) «σύμφωνο με το καθήκον» (ΘΜΗ 4: 402).

Όσον αφορά τη σύνεση, θα πρέπει να αναφερθούμε στις συνέπειες που θα έχει η ακολούθηση του γνώμονα της ψευδούς υπόσχεσης. Με βάση αυτές τις συνέπειες μπορούμε να διακρίνουμε το εάν θα ήταν ωφέλιμο ή βλαβερό να ακολουθήσουμε έναν τέτοιο γνώμονα. Σε κάθε περίπτωση, στο επίπεδο της σύνεσης, αυτός ο οποίος θα κρίνει ότι τον συμφέρει περισσότερο να μη δίνει ψευδείς υποσχέσεις, αλλά να ακολουθεί το καθήκον της αληθοέπειας, δεν το κάνει επειδή συνειδητοποιεί ότι το καθήκον αυτό είναι απόλυτο και απαραβίαστο, αλλά επειδή φοβήθηκε τις συνέπειες που θα προέκυπταν από την υιοθέτηση του γνώμονα της ψευδούς υπόσχεσης. Για τον Kant, «το να είμαι ειλικρινής από καθήκον, είναι εντελώς άλλο πράγμα από το να είμαι ειλικρινής από φόβο για τα βλαβερά επακόλουθα: στην πρώτη περίπτωση η ίδια η ιδέα της πράξης είναι για μένα νόμος· στη δεύτερη περίπτωση πρέπει πρώτα να κοιτάξω αλλού, για να δω ποιά επακόλουθα μπορεί να έχει η πράξη για μένα» (ΘΜΗ 4: 402).

Για να εξετάσει ο Kant εάν ο γνώμονας της ψευδολογίας είναι σύμφωνος με το καθήκον, υποστηρίζει πως θα πρέπει να υποβάλλουμε το γνώμονα αυτόν στον έλεγχο της διατύπωσης του καθολικού νόμου. «Θα ήμουν ευχαριστημένος, αν ο υποκειμενικός μου γνώμονας (το να ξεφεύγω από τη δυσκολία με μια ψεύτικη υπόσχεση) ίσχυε ως καθολικός νόμος τόσο για εμένα όσο και για τους άλλους; Θα μπορούσα να πω στον εαυτό μου: «Καθένας ας δίνει μια ψεύτικη υπόσχεση όταν βρεθεί σε δύσκολη θέση, μια και δεν μπορεί να ξεφύγει με άλλο τρόπο;»» (ΘΜΗ 4: 403). Αυτό που συνειδητοποιούμε όταν κάνουμε αυτό το τεστ είναι ότι,

αν και θέλουμε να πούμε ψέματα μιας και έτσι θα επιτύχουμε τον σκοπό μας, όταν έρχεται η στιγμή να καθολικοποιήσουμε το γνώμονά μας, βλέπουμε ότι «υπάρχει κάτι σαν λογική αδυνατότητα στην καθολικοποίηση του γνώμονα, ή στο σύστημα της φύσης στο οποίο ο γνώμονας είναι ένας νόμος της: αν ο γνώμονας καθολικευόταν, τότε η πράξη ή η πρακτική που προτείνει θα ήταν ασύλληπτη».²⁵ Με άλλα λόγια, είναι σαν να υποστηρίζω ότι θέλω και να χρησιμοποιήσω την πρακτική της υπόσχεσης για να επιτύχω τον σκοπό μου κάνοντας μια εξαίρεση για τον εαυτό μου –χωρίς αυτοί στους οποίους δίνω την υπόσχεση να γνωρίζουν ότι δεν πρόκειται να την τηρήσω- και να καταργήσω την πρακτική της υπόσχεσης ακριβώς μέσω της καθολικοποίησης της ψευδούς υπόσχεσης.

Θα μπορούσε κάποιος εύλογα να αναρωτηθεί το εξής: γιατί να αποτελεί πρόβλημα το ότι, μετά από την καθολικοποίηση του γνώμονα της ψευδούς υπόσχεσης, θα καταργηθεί η ίδια η πρακτική της υπόσχεσης; Το επιχείρημα της *ΘΜΗ* δεν δίνει απάντηση στο παραπάνω ερώτημα. Απλώς φέρνει στην επιφάνεια την αντίφαση που συνιστά το ταυτόχρονα να βούλωμαι την πρακτική της υπόσχεσης και να την καταργώ. Στο κείμενο *ΥΔΨ*, ωστόσο, αναδεικνύεται μια διαφορετική προοπτική. Εδώ, για τον Kant, «η τήρηση της υπόσχεσης συνιστά «την ύψιστη δικαϊκή πρακτική αρχή» (*ΥΔΨ*, 429), «το μόνο δυνατό θεμέλιο [του δικαίου]» (*Διαλέξεις*, 27, 703)».²⁶ Με άλλα λόγια, ο Kant θέτει την υπόσχεση στην βάση κάθε καθήκοντος δικαίου και στη βάση κάθε συμβολαίου.²⁷ Η

²⁵ Πρόκειται για την Ερμηνεία της Λογικής Αντίφασης (Korsgaard 1996, 78).

²⁶ Κόντος 2005, 35.

²⁷ «Σε κάθε συμβόλαιο υπάρχουν [...] δύο [η υπόσχεση και η αποδοχή] συγκροτησιακές (konstituierende) δικαϊκές πράξεις της ελεύθερης επιλογής (Willkür) (*ΜΗ*, 272)» (Κόντος 2005, 36).

υπόσχεση δηλαδή, δεν συνιστά μόνο μια επιμέρους κοινωνική πρακτική αλλά, πολύ περισσότερο, είναι το στοιχείο εκείνο το οποίο συγκροτεί κάθε συμβόλαιο «που διαμορφώνουν δύο ελεύθερα ηθικά όντα».²⁸ Έτσι, με το να καθολικοποιείται η ψευδής υπόσχεση, όχι μόνο παύει να ισχύει η υπόσχεση ως κοινωνική πρακτική αλλά καταρρέει το συγκροτησιακό θεμέλιο κάθε συμβολαίου και η ίδια η βάση του Δικαίου.

Ας επιστρέψουμε, τώρα, στη θέση της Korsgaard που αφορά το παράδειγμα του επίδοξου δολοφόνου. Η Korsgaard θεωρεί πως ο γνώμονας που υπαγορεύει το να λέμε ψέματα σε επίδοξους δολοφόνους μπορεί να καθολικοποιηθεί χωρίς να υπάρξει αντίφαση. Η ιδέα που προτείνει είναι πραγματικά ενδιαφέρουσα. Υποστηρίζει, λοιπόν, ότι «τα ψέματα είναι συνήθως αποτελεσματικά ως προς την επίτευξη των σκοπών τους επειδή εξαπατούν αλλά, αν χρησιμοποιούνταν καθολικά, δεν θα εξαπατούσαν».²⁹ Το ενδιαφέρον της υποθέσεως είναι πως, για την Korsgaard, στο παράδειγμα του επίδοξου δολοφόνου φαίνεται να υπάρχει ήδη ένα είδος εξαπάτησης πριν ακόμη ο ερωτώμενος απαντήσει στον επίδοξο δολοφόνο (υποθέτουμε πως είναι υποχρεωμένος να απαντήσει).³⁰ Ο επίδοξος δολοφόνος ενδέχεται να θεωρεί πως η ταυτότητά του και οι σκοποί του δεν είναι γνωστοί στον ερωτώμενο κι έτσι είναι πιθανόν να πιστεύει ότι τον εξαπατά.³¹ Αν τώρα, λαμβάνοντας υπόψιν το παραπάνω, προχωρούσαμε στο να ελέγξουμε εάν

²⁸ Κόντος 2005, 36.

²⁹ Korsgaard 1996, 136.

³⁰ “The difficulty derives from the fact that there is probably already deception in the case” (Korsgaard 1996, 136).

³¹ “A murderer who expects to conduct his business by asking questions must suppose that you do not know who he is and what he has in mind” (Korsgaard 1996, 136).

ο γνώμονας της ψευδολογίας μπορεί να γίνει ένας καθολικός νόμος, θα διαπιστώναμε πως η καθολικοποίηση του γνώμονα είναι δυνατή.

Αυτό που επιτρέπει στον ερωτώμενο, στο παρόν σενάριο, να πράξει σύμφωνα με έναν τέτοιο νόμο που υπαγορεύει τη ψευδολογία στους επίδοξους δολοφόνους, είναι το γεγονός ότι ο επίδοξος δολοφόνος αγνοεί πως ο ερωτηθείς γνωρίζει το ποιος είναι ο ερωτών και τι επιδιώκει. Έστω ότι υπάρχει ένας καθολικός νόμος που υπαγορεύει το να λέμε ψέματα σε επίδοξους δολοφόνους. Παρόλο που ο επίδοξος δολοφόνος θα γνώριζε την ύπαρξη του νόμου αυτού, θα πίστευε ότι ο ερωτώμενος έχει άγνοια για το ποιος είναι και ποιες είναι οι προθέσεις του και, συνεπώς, ότι θα μπορούσε να αποσπάσει την αλήθεια από αυτόν. Αν ο ερωτώμενος εφάρμοζε τον καθολικό νόμο της ψευδολογίας (ακόμα κι αν δήλωνε δημόσια αυτήν του την πρόθεση), είναι πολύ πιθανό να κατόρθωνε να παραπλανήσει τον επίδοξο δολοφόνο, αφού εκείνος θα νόμιζε πως, αν και οι άνθρωποι σε αυτές τις περιστάσεις ψεύδονται, ο ερωτώμενος δεν γνωρίζει ότι βρίσκεται σε μια τέτοια περίπτωση.³²

Στο σημείο αυτό θα πρέπει να επισημάνουμε και κάτι ακόμη. Η Korsgaard υποστηρίζει ότι επιτρέπεται να πούμε ψέματα στον επίδοξο δολοφόνο ακριβώς επειδή ο ίδιος νομίζει ότι μας εξαπατά και δεν γνωρίζουμε ποιος είναι και ποιες οι προθέσεις του. Επιτρέπεται δηλαδή να πούμε ψέματα εξαιτίας της μεθόδου που ακολουθεί κι όχι εξαιτίας του γεγονότος ότι ο σκοπός του είναι κακός. Με την ίδια λογική, αναρωτιέται η Korsgaard, θα επιτρεπόταν να πούμε ψέματα και

³² Korsgaard 1996, 136-137.

σε κάποιον ο οποίος ναι μεν νομίζει πως μας εξαπατά αλλά ο σκοπός του είναι «καλός»;³³

Η Korsgaard προτείνει το εξής παράδειγμα: καποιος έρχεται στο σπίτι σου δήθεν για κάποια έρευνα. Εσύ γνωρίζεις όμως ότι στην πραγματικότητα πρόκειται για έναν φιλάνθρωπο, ο οποίος θέλει να δώσει χρήματα σε ανθρώπους που πληρούν κάποιες προϋποθέσεις και ότι, εάν κατάφερνες να τον εξαπατήσεις, θα μπορούσες να πάρεις από αυτόν χρήματα. Ο φιλάνθρωπος όμως, αντί να πει ποιος είναι και ποιες είναι οι προθέσεις του, προσπαθεί να σε εξαπατήσει για να αποσπάσει από σένα πληροφορίες δήθεν για την έρευνα, οι οποίες στην πραγματικότητα αποσκοπούν στο να διαπιστώσει εάν πληροίς ή όχι τις προϋποθέσεις για να σου δώσει χρήματα.³⁴ Παρόλο λοιπόν που ο σκοπός του φιλάνθρωπου είναι «καλός», η μέθοδος που ακολουθεί είναι ίδια με αυτήν του επίδοξου δολοφόνου και, συνεπώς, κατά την Korsgaard, ό,τι υποστηρίξαμε προηγουμένως για το γνώμονα της ψευδολογίας σε επίδοξους δολοφόνους -ο οποίος μπορεί να καθολικευτεί χωρίς να υπάρξει αντίφαση- το ίδιο μπορεί να συμβεί και στην περίπτωση του φιλάνθρωπου.³⁵ Διότι ο φιλάνθρωπος θα νόμιζε ότι ο ερωτώμενος δεν γνωρίζει ποιος είναι ο ερωτών, ποιες πραγματικά είναι οι προθέσεις του και, άρα, ότι βρίσκεται σε αυτές τις περιστάσεις έτσι ώστε να πει ψέματα.

Διαπιστώνουμε, συνεπώς, ότι ο σκοπός του ερωτώμενου -που θα έπραττε σύμφωνα με το γνώμονα που υπαγορεύει τη ψευδολογία σε επίδοξους δολοφόνους (ή και σε φιλάνθρωπους)- δηλαδή το να εξαπατήσει τον επίδοξο

³³ Korsgaard 1996, 145.

³⁴ Korsgaard 1996, 145.

³⁵ Korsgaard 1996, 145.

δολοφόνο (ή τον φιλάνθρωπο), δεν θα ματαιωνόταν από την καθολικοποίηση του γνώμονα αυτού.³⁶ Δεν θα προέκυπτε δηλαδή Πρακτική Αντίφαση.³⁷

Από τα παραπάνω προκύπτουν τα εξής προσωρινά συμπεράσματα:

- Κατά τον Kant, για να ελέγξουμε εάν ένας γνώμονάς μας είναι ηθικά αποδεκτός, θα πρέπει να δούμε αν μπορεί να αναχθεί σε έναν καθολικό νόμο ή, αλλιώς, νόμο της φύσης χωρίς αντίφαση.
- Ο Kant δεν επέδειξε ηθική ακαμψία ή ριγκορισμό μόνο στο ΥΔΨ, αλλά και στην ΘΜΗ και, όπως θα δούμε, και στην ΜΗ, με την οποία θα ασχοληθούμε αργότερα.
- Φάνηκε πως ο γνώμονας της ψευδούς υπόσχεσης δεν μπορεί να γίνει ένας καθολικός νόμος χωρίς αντίφαση. Ίσως όμως, όπως έδειξε η Korsgaard, να μην ισχύει το ίδιο και για το γνώμονα που υπαγορεύει το να λέμε ψέματα σε επίδοξους δολοφόνους, υπό την συνθήκη ότι ο επίδοξος δολοφόνος δεν ξέρει ότι γνωρίζουμε το ποιος είναι και ποιες οι προθέσεις του.

3.2 Διατύπωση της Ανθρωπότητας

Κατά τον Kant, το ότι η ψευδής υπόσχεση είναι καταδικαστέα προκύπτει και από την δεύτερη διατύπωση της Κατηγορικής Προσταγής, αυτήν της Ανθρωπότητας.

³⁶ Korsgaard 1996, 145.

³⁷ Την άποψη της Korsgaard για τη ψευδολογία στον επίδοξο δολοφόνο ενστερνίζεται και ο Παιονίδης αλλά προσθέτει και κάτι ακόμη. Προτείνει να μπει ο ερωτώμενος στη θέση του υποψήφιου θύματος και να συνειδητοποιήσει ότι «θα ισοδυναμούσε σχεδόν με αυτοκτονία να θέλει τότε ο Β (ο ερωτώμενος) να πει την αλήθεια, και ο Kant ο οποίος απορρίπτει την αυτοκτονία με το αιτιολογικό ότι «ένα φυσικό σύστημα, που θα είχε ως νόμο την αυτοκαταστροφή της ζωής με το ίδιο αίσθημα που αποβλέπει στην αυτοσυντήρηση αντιφάσκει προς τον εαυτό του ενδεχομένως να συμφωνούσε» (Παιονίδης 1994, 118).

Στην *ΘΜΗ* ο Kant υποστηρίζει ότι το να δίνουμε ψευδείς υποσχέσεις σημαίνει ότι, ενώ προϋποθέτουμε ότι χρησιμοποιούμε τον άλλον ως σκοπό (αφού συνάπτουμε μαζί του μια συμφωνία που είναι δυνατή μόνο ανάμεσα σε έλλογα και ελεύθερα όντα), στην πραγματικότητα τον αντιμετωπίζουμε *μόνο* ως μέσον για την επίτευξη του σκοπού μας, αφού η παραβίαση της υπόσχεσης είναι κάτι στο οποίο ο άλλος ποτέ δεν θα συναινούσε (*ΘΜΗ* 4: 430). Στην *ΜΗ*, και συγκεκριμένα στο κεφάλαιο *Περί του ψεύδους*, ο Kant κάνει μια διάκριση μεταξύ εξωτερικού και εσωτερικού ψεύδους, όπου κατά το πρώτο είδος «γίνεται κανείς αντικείμενο περιφρόνησης στα μάτια των άλλων» (*ΜΗ* 6: 429) και, κατά το δεύτερο, γίνεται κανείς αντικείμενο περιφρόνησης «στα δικά του μάτια, και προσβάλλει την αξιοπρέπεια της ανθρωπότητας στο ίδιο το πρόσωπό του» (*ΜΗ* 6: 429). Ο Kant θεωρεί ότι το εσωτερικό ψεύδος είναι πολύ χειρότερο από το εξωτερικό διότι, με αυτόν τον τρόπο, ο άνθρωπος εκμηδενίζει την ίδια του την αξιοπρέπεια, ομοιάζει με ένα απλό φυσικό πράγμα και δεν θεωρείται άνθρωπος, αλλά «παραπλανητικό φαινόμενο του ανθρώπου» (*ΜΗ* 6: 429).

Στην παρούσα ενότητα, προκειμένου να δούμε εάν, με βάση την διατύπωση της Ανθρωπότητας, το ψέμα είναι επιτρεπτό, θα ασχοληθούμε κυρίως με τις ιδέες που εξέφρασε η Korsgaard και ο Παιονίδης, διότι ακολουθούν διαφορετική συλλογιστική ο καθένας για να καταλήξουν όμως εν τέλει στο ίδιο συμπέρασμα.

Η Korsgaard, πριν αρχίσει την έκθεση του προβλήματος, θεωρεί πως είναι απαραίτητο να προδιορισθεί η έννοια της «ανθρωπότητας». Αναφέρει λοιπόν πως, κατά τον Kant, η «ανθρωπότητα» έχει να κάνει με την ικανότητα που έχουμε για καθορισμό σκοπών μέσω έλλογης επιλογής. Τα ατελή καθήκοντα πηγάζουν από την υποχρέωση να έχουμε ως σκοπό τόσο την εξάσκηση όσο και

την διατήρηση και ανάπτυξη αυτής της ικανότητας. Τα τέλεια καθήκοντα προέρχονται από την υποχρέωση να θεωρούμε την ικανότητα αυτή του κάθε ανθρώπου συνθήκη για τον κάθε μας σκοπό.³⁸ Στην *ΘΜΗ* διαβάζουμε το εξής: «Γιατί ο άνθρωπος, τον οποίο με μια τέτοια υπόσχεση θέλω να εκμεταλλευτώ για τους σκοπούς μου, δεν μπορεί να συμφωνήσει με τον τρόπο που πράττω απέναντί του κι έτσι να αποτελέσει το σκοπό αυτής της πράξης. [...] Γίνεται τότε σαφές ότι όποιος παραβαίνει τα δικαιώματα των άλλων, θέλει να χρησιμοποιήσει το πρόσωπο των άλλων μόνο ως μέσο, χωρίς να σκέπτεται ότι οι άλλοι ως έλλογα όντα πρέπει πάντα να θεωρούνται και ως σκοποί, δηλαδή ως όντα που μπορούν να αποτελούν ταυτόχρονα το σκοπό αυτής της πράξης» (*ΘΜΗ* 4: 430). Το χωρίο αυτό της *ΘΜΗ* παρουσιάζει, κατά την Korsgaard, δύο προϋποθέσεις για να είναι μια πράξη σύμφωνη με τα τέλεια καθήκοντα που έχουμε προς τους άλλους: α) ο άλλος να είναι σύμφωνος με τον τρόπο που πράττουμε απέναντί του και β) να αποτελεί τον σκοπό της πράξης μας ή, αλλιώς, να μπορεί να έχει και ο άλλος ως σκοπό την ίδια πράξη.³⁹ Αν αυτές οι δύο προϋποθέσεις δεν ικανοποιούνται, τότε χρησιμοποιούμε τον άλλον μόνο ως μέσο και δεν τον θεωρούμε αυτοσκοπό.

Η Korsgaard κάνει εδώ μία σημαντική διευκρίνιση: δεν τηρούνται αυτές οι δύο συνθήκες όχι επειδή ο άλλος απλά δεν θέλει να συμφωνήσει με τον τρόπο που πράττουμε απέναντί του ή να έχει ως σκοπό του την ίδια πράξη, αλλά επειδή του είναι αδύνατον να συμφωνήσει με το πώς πράττουμε απέναντί του.⁴⁰ Όσον αφορά τη ψευδή υπόσχεση, ισχύει αυτή ακριβώς η αδυνατότητα.

³⁸ Korsgaard 1996, 137.

³⁹ Korsgaard 1996, 138.

⁴⁰ Korsgaard 1996, 138.

Ας προχωρήσουμε στην ανάλυση της πρώτης συνθήκης. Κατά την Korsgaard, ο άλλος δεν μπορεί να συμφωνήσει με τον τρόπο που πράττουμε απέναντί του όταν δεν του δίνεται καν η ευκαιρία να το κάνει. Αυτό συμβαίνει όχι μόνο με τον φυσικό καταναγκασμό αλλά και με τη ψευδή υπόσχεση. Διότι ο άλλος δεν γνωρίζει ότι η υπόσχεση που του δίνεται είναι ψευδής έτσι ώστε να μπορεί να αποφασίσει για το εάν θα συμφωνήσει με τον τρόπο που πράττουμε απέναντί του ή όχι.⁴¹

Ακόμα κι αν ο αποδέκτης της ψευδούς υπόσχεσης γνωρίζει ότι πρόκειται για ψευδή υπόσχεση, τότε και πάλι με έναν τρόπο είναι αδύνατο να συμφωνήσει με το πώς πράττουμε απέναντί του. Η Korsgaard παρουσιάζει το εξής σενάριο: έστω ότι εγώ θέλω να δανειστώ από εσένα χρήματα και γι' αυτό σου υπόσχομαι ψευδώς ότι θα σου τα επιστρέψω την επόμενη εβδομάδα. Αν εσύ γνωρίζεις ότι η υπόσχεση που σου δίνω είναι ψευδής αλλά παρόλ' αυτά έχεις κι εσύ τον ίδιο σκοπό με εμένα, δηλαδή να μου δώσεις τα χρήματα, τότε υπάρχουν δύο πιθανές καταλήξεις: η πρώτη είναι να το κάνεις φανερό ότι γνωρίζεις πως η υπόσχεση που σου δίνω είναι ψευδής και πως, παρόλ' αυτά, θέλεις να μου δώσεις τα χρήματα. Σε αυτήν την πιθανή κατάληξη, η ψευδής υπόσχεση μετατρέπεται σε ελεημοσύνη ή δωρεά. Η δεύτερη πιθανή κατάληξη είναι να μην μου πεις ότι γνωρίζεις πως η υπόσχεση που σου έδωσα είναι ψευδής και απλά να μου δώσεις τα χρήματα υποκρινόμενος ότι πιστεύεις την δοθείσα υπόσχεση. Σε αυτήν την περίπτωση, υποκρίνεσαι ότι πιστεύεις την υπόσχεση που σου έδωσα και δεν την πιστεύεις πραγματικά. Και στις δύο πιθανές καταλήξεις, δεν δέχεσαι τη ψευδή υπόσχεση που σου δίνω και πράττεις έτσι ώστε να είναι κάτι άλλο αυτό που

⁴¹ Korsgaard 1996, 138.

συμβαίνει. Το γεγονός ότι γνωρίζεις ότι πρόκειται για ψευδή υπόσχεση καθιστά αδύνατο το να την δεχτείς όπως θα την δεχόσουν εάν δεν το γνώριζες.⁴²

Κατά την Korsgaard, «το ερώτημα εάν ο άλλος μπορεί να συναινέσει με τον τρόπο που πράττεις λειτουργεί σαν κριτήριο για το εάν χρησιμοποιείς τον άλλον απλώς ως μέσο». Επίσης, «η γνώση για το τί συμβαίνει και μια κάποια δύναμη πάνω στην διαδικασία, είναι οι συνθήκες για πιθανή συγκατάθεση. Χωρίς αυτές, η ιδέα της συγκατάθεσης δεν εφαρμόζεται».⁴³ Η ψευδής υπόσχεση εξαρτάται για την αποτελεσματικότητά της από την άγνοια του άλλου και στο ότι ο άλλος δεν έχει καμία δύναμη πάνω στην διαδικασία. Ετσι, η ψευδής υπόσχεση μπορεί και εξαπατά μόνο όταν ο άλλος δεν γνωρίζει περί τίνος πρόκειται.⁴⁴ Όταν γνωρίζει περί τίνος πρόκειται και μπορεί με κάποιον τρόπο να αλλάξει το τι γίνεται, τότε αυτό που πραγματικά συμβαίνει δεν είναι ότι δέχεται-συναινεί με τη ψευδή υπόσχεση που του δίνεται, αλλά κάτι άλλο. Αυτό που πραγματικά συμβαίνει παύει να είναι μια ψευδής υπόσχεση και, άρα, είναι ανόητο να πει κανείς ότι έχει συναινέσει σε αυτήν.

Συνεχίζουμε με την αναλύση της Korsgaard για την δεύτερη συνθήκη –το να μπορεί να έχει και ο άλλος τον σκοπό της ίδιας πράξης-. Όταν ο τρόπος που θα πράξεις είναι το να πεις ψέματα, τα οποία αποτελούν παραβίαση τέλειου καθήκοντος, τότε είναι αδύνατο ο αποδέκτης των ψευδών λόγων να έχει κι αυτός ως σκοπό του την πράξη αυτή. Αυτό συμβαίνει επειδή δεν του δίνεται καν η δυνατότητα να επιλέξει εάν θα συνεισφέρει ή όχι στην επίτευξη του σκοπού που υπαγορεύει αυτή η πράξη. Με άλλα λόγια, «ο τρόπος που πράττεις αποτρέπει

⁴² Korsgaard 1996, 138-139.

⁴³ Korsgaard 1996, 139.

⁴⁴ Korsgaard 1996, 139.

τον άλλον από το να επιλέξει εάν θα συνεισφέρει στην πραγματοποίηση του σκοπού ή όχι»⁴⁵ και ο τρόπος αυτός, στην περίπτωση που εξετάζουμε, είναι το να δώσεις μια ψευδή υπόσχεση.

Η Korsgaard παρουσιάζει το εξής σενάριο: αν εγώ θέλω να πάρω από σένα χρήματα χωρίς να σκοπεύω να σου τα επιστρέψω και, προκειμένου να επιτύχω τον σκοπό μου, σου δίνω τη ψευδή υπόσχεση ότι θα σου τα επιστρέψω, τότε εσύ θεωρείς πως ο σκοπός, στην πραγματοποίηση του οποίου συμβάλλεις, είναι η προσωρινή κατοχή μου των χρημάτων. Στην πραγματικότητα όμως, συμβάλλεις στην επίτευξη του σκοπού που είναι να έχω μόνιμη κατοχή των χρημάτων που θα μου δανείσεις. Αυτό που έχει σημασία δεν είναι το εάν θα συμφωνούσες με τον σκοπό μου αυτόν εάν τον ήξερες. Σημασία έχει ότι δεν σου δίνεται ούτε καν η δυνατότητα να επιλέξεις το εάν θα συνεισφέρεις στην επίτευξη του – πραγματικού- σκοπού μου.⁴⁶

Περαιτέρω, ο σκοπός μιας τέτοιας πράξης, όπως και όλων των πράξεων που έχουν καταναγκαστικό χαρακτήρα ή που στηρίζονται στην εξαπάτηση του άλλου, αποκλείεται να είναι ηθικά αποδεκτός.⁴⁷ «Καλός» θα είναι ο σκοπός μιας πράξης όταν ο άλλος μπορεί να συναινέσει με τον τρόπο που πράττουμε απέναντί του αλλά και όταν μπορεί να επιλέξει για το εάν θα συνεισφέρει στην πραγματοποίηση του σκοπού της πράξης αυτής ή όχι. Αντίθετα, όταν ο τρόπος που πράττουμε απέναντι σε κάποιον είναι αυτός του φυσικού καταναγκασμού ή της ψευδούς υπόσχεσης, τότε χρησιμοποιούμε τον άλλον μόνο ως μέσο και όχι ταυτόχρονα και ως σκοπό της πράξης μας.

⁴⁵ Korsgaard 1996, 139.

⁴⁶ Korsgaard 1996, 139-140.

⁴⁷ Korsgaard 1996, 140.

Μέχρι στιγμής, είδαμε ότι, κατά την Korsgaard, η ψευδολογία δεν είναι επιτρεπτή σύμφωνα με την διατύπωση της Ανθρωπότητας. Παρόλ' αυτά, στη συνέχεια, δίνει δύο λόγους που θα μπορούσαν να δικαιολογήσουν –από ηθική σκοπιά- την ψευδολογία στον επίδοξο δολοφόνο, τους εξής:

1. Η Korsgaard θεωρεί πως ο αυτοσεβασμός αποτελεί ένα καθήκον το οποίο ενδέχεται να δικαιολογεί τη ψευδολογία σ' έναν επίδοξο δολοφόνο. Για την Korsgaard, το καθήκον αυτό έχει την ισχύ ενός τέλειου αρεταϊκού καθήκοντος και βασίζει την άποψή της αυτή στο γεγονός ότι ο ίδιος ο Kant στην *MH* και συγκεκριμένα στο κεφάλαιο *Περί της Δουλοφροσύνης*, λέει ρητά το εξής: «Μη γίνεστε δούλοι των ανθρώπων. – Μην αφήνετε να καταπατούν οι άλλοι το δικαίωμά σας ατιμώρητα» (*MH* 6: 436). Αυτό που υποστηρίζει η Korsgaard είναι ότι ο επίδοξος δολοφόνος προσπαθεί να χρησιμοποιήσει τον ερωτώμενο σαν μέσο, προσπαθεί να εκμεταλλευτεί τις αγαθές προθέσεις του. Επιχειρεί να χρησιμοποιήσει την ειλικρίνεια του ερωτηθέντα σαν εργαλείο για να επιτύχει τον δαιμόνιο σκοπό του. Ο ερωτώμενος, κατά την Korsgaard, οφείλει, στο όνομα της ανθρωπότητας στο πρόσωπό του –δηλαδή σεβόμενος την αξιοπρέπειά του- να μην επιτρέψει στον επίδοξο δολοφόνο να τον εκμεταλλευτεί.⁴⁸ Με άλλα λόγια, να μην επιτρέψει στον επίδοξο δολοφόνο να τον κάνει «δούλο» του με το να του επιτρέψει να χρησιμοποιήσει ανενόχλητος την ειλικρινή απάντησή του για να επιτύχει τον κακό σκοπό του.
2. Αν η ψευδολογία στον επίδοξο δολοφόνο μπορεί να δικαιολογηθεί με βάση το καθήκον του αυτοσεβασμού και αν θεωρήσουμε, όπως θεώρησε

⁴⁸ Korsgaard 1996, 145-146.

και η Korsgaard, ότι πρόκειται για ένα τέλειο αρεταϊκό καθήκον, τότε υπάρχει κι ένα άλλο καθήκον, αυτό της αγαθοεργίας προς το υποψήφιο θύμα –το οποίο είναι ατελές αρεταϊκό- που δίνει έναν επιπλέον λόγο για να πει ο ερωτηθείς ψέματα στον επίδοξο δολοφόνο. Θα πρέπει να τονιστεί βέβαια ότι, αν η ψευδολογία στον επίδοξο δολοφόνο δεν μπορούσε να δικαιολογηθεί με βάση ένα τέλειο καθήκον, τότε δεν θα δικαιολογούνταν ούτε με βάση το ατελές αρεταϊκό καθήκον της αγαθοεργίας. Αυτό προκύπτει από το ότι τα ατελή καθήκοντα είναι δευτερεύοντα σε σχέση με τα τέλεια. Αν διαπιστωθεί πως η ψευδολογία στον επίδοξο δολοφόνο μπορεί να δικαιολογηθεί με βάση ένα τέλειο καθήκον (όπως το τέλειο αρεταϊκό καθήκον του αυτοσεβασμού), τότε το ατελές καθήκον της αγαθοεργίας προς το υποψήφιο θύμα προσθέτει απλώς έναν ακόμη λόγο για να πει ο ερωτώμενος ψέματα. Θα πρέπει να σημειώσουμε ότι το καθήκον της αγαθοεργίας είναι ατελές και όχι τέλειο διότι δεν υπαγορεύει τι ακριβώς πρέπει να κάνουμε και σε ποιο βαθμό προκειμένου να σώσουμε το υποψήφιο θύμα.⁴⁹

Αξίζει να διευκρινιστεί πως αυτοί οι δύο λόγοι που θα μπορούσαν να δικαιολογήσουν τη ψευδολογία στον επίδοξο δολοφόνο, φαίνεται να είναι σύμφωνοι με την διατύπωση της Ανθρωπότητας μιας και, σύμφωνα με το πρώτο καθήκον, σεβόμαστε την ίδια την αξιοπρέπειά μας και, σύμφωνα με το δεύτερο, σεβόμαστε την ανθρωπότητα στο πρόσωπο του υποψήφιου θύματος, δηλαδή την αξιοπρέπειά του. Όπως τονίζει η Korsgaard, τα δύο αυτά καθήκοντα είναι καθήκοντα αρετής. Είναι η ηθική που προστάζει να πούμε ψέματα στον επίδοξο δολοφόνο. Παρόλ' αυτά, δεν υπάρχει κάποιο δικαϊκό καθήκον που να το

⁴⁹ Korsgaard 1996, 145.

επιβάλλει.⁵⁰ Για τον Kant, όπως έχω ήδη αναφέρει στην ανάλυση της διατύπωσης του Καθολικού Νόμου, αν ο ερωτώμενος έλεγε την αλήθεια, δεν θα μπορούσε να θεωρηθεί νομικά υπεύθυνος αν εν τέλει ο φίλος του δολοφονούνταν.⁵¹

Συνεχίζουμε με την έκθεση των απόψεων του Παιονίδη για το παράδειγμα του επίδοξου δολοφόνου. Κατά τον Παιονίδη λοιπόν θα πρέπει, αρχικά, να διακρίνουμε δύο περιπτώσεις: α) όταν ο ερωτώμενος δεν γνωρίζει τον σκοπό του επίδοξου δολοφόνου και β) όταν ο ερωτώμενος γνωρίζει τον σκοπό του επίδοξου δολοφόνου. Όσον αφορά την πρώτη περίπτωση, εάν ο ερωτώμενος πει την αλήθεια στον επίδοξο δολοφόνο, τότε τον αντιμετωπίζει σαν αυτοσκοπό. Παρόλ' αυτά δεν τίθεται θέμα για το πώς αντιμετωπίζει το υποψήφιο θύμα μιας και δεν γνωρίζει ότι υπάρχει υποψήφιο θύμα. Όσον αφορά το δεύτερο σενάριο, εάν ο ερωτηθείς πει την αλήθεια στον επίδοξο δολοφόνο, τότε και πάλι τον αντιμετωπίζει σαν αυτοσκοπό αλλά, αυτήν την φορά, εφόσον γνωρίζει ότι υπάρχει υποψήφιο θύμα, με το να πει την αλήθεια, επιτρέπει στον επίδοξο δολοφόνο να χρησιμοποιήσει το υποψήφιο θύμα ως μέσο για τους σκοπούς του.⁵² Η ιδέα του Παιονίδη είναι ότι με το να πει ψέματα ο ερωτώμενος στον επίδοξο δολοφόνο αντιμετωπίζει τόσο το υποψήφιο θύμα όσο και τον επίδοξο δολοφόνο ως αυτοσκοπούς.

⁵⁰ Korsgaard 1996, 146.

⁵¹ Στην ανάλυση της διατύπωσης του Καθολικού Νόμου αναφερθήκαμε και στο παράδειγμα της Korsgaard για τον φιλόδοξο. Αλλά εδώ εμφανίζεται μια κρίσιμη αναντιστοιχία. Ενώ οι δύο παραπάνω λόγοι θα δικαιολογούσαν τη ψευδολογία στον επίδοξο δολοφόνο, δεν ισχύουν για το παράδειγμα με τον φιλόδοξο. Αυτό συμβαίνει διότι, κατά τον Kant, δεν έχουμε ούτε το καθήκον να προάγουμε την δική μας ευτυχία και ούτε θα έλεγε κανείς ψέματα στον φιλόδοξο από αυτοσεβασμό. Κατά την Korsgaard, ο καλύτερος τρόπος να αντιμετωπίσουμε τον φιλόδοξο θα ήταν να του πούμε ευθέως ότι γνωρίζουμε ποιος είναι, τι πραγματικά επιδιώκει κι ότι βρίσκουμε τον τρόπο που πράττει ύπουλο (Korsgaard 1996, 146).

⁵² Παιονίδης 1994, 124-125.

Όπως είδαμε προηγουμένως, όταν ο άλλος «δεν μπορεί να συμφωνήσει με τον τρόπο που πράττω απέναντί του» (ΘΜΗ 4: 430), σημαίνει ότι τον χρησιμοποιώ απλώς ως μέσο και όχι ως αυτοσκοπό. Όπως δείξαμε, το ίδιο υποστήριξε και η Korsgaard. Παρόλ' αυτά, ο Παιονίδης έχει μία κάπως διαφορετική άποψη. Θεωρεί ότι το να μην συναινεί ο άλλος με τον τρόπο που πράττουμε απέναντί του δεν συνεπάγεται απαραίτητα ότι τον χρησιμοποιούμε απλώς ως μέσο. Παραθέτω τα παραδείγματα που φέρνει:

1. «Αν ο πολίτης Α επισκεφθεί μια δημόσια υπηρεσία και ζητήσει από τον υπάλληλο Β να του εκδώσει μια βεβαίωση, η οποία είναι απαραίτητη για την πραγματοποίηση ενός σχεδίου του, σε καμία περίπτωση δεν τον χρησιμοποιεί μόνο ως μέσο, επειδή εκείνη τη στιγμή, αν είχε ερωτηθεί ο Β, θα έλεγε ότι επιθυμούσε να κάνει κάποια άλλη δουλειά ή να βρίσκεται με την αγαπημένη του. Ομολογουμένως, σε περίπτωση όπου ο Α παριστάνει το φίλο στο Β για να του αποσπάσει τη βεβαίωση, και αφού πετύχει το στόχο αδιαφορήσει εντελώς γι' αυτόν, ο Β μπορεί να ισχυριστεί ότι τον χρησιμοποίησε απλώς ως μέσο, μια και αν οι σχέσεις τους ήταν καθαρά επαγγελματικές, δε θα τον είχε εξυπηρετήσει». ⁵³
2. «Ένας στρατιώτης που στάλθηκε σε μια επικίνδυνη πολεμική επιχείρηση για τον αποπροσανατολισμό του εχθρού, χωρίς να το γνωρίζει, μπορεί να ισχυριστεί ότι χρησιμοποιήθηκε από τους ανωτέρους του μόνο ως μέσο, παρόλο που είχε προηγουμένως προσφερθεί να συμμετάχει σε παρόμοιες επιχειρήσεις. Θα μπορούσε να ισχυριστεί ότι εκείνο που τον ενόχλησε στη συγκεκριμένη περίπτωση είναι ότι οι ανώτεροι δεν ενδιαφέρθηκαν γι' αυτόν και δεν έδειξαν τον απαιτούμενο σεβασμό προς το πρόσωπό του με

⁵³ Παιονίδης 1994, 126.

το να παραλείψουν να τον ενημερώσουν για τους κινδύνους που θα αντιμετώπιζε». ⁵⁴

Μέσα από τα παραδείγματα αυτά, ο Παιονίδης θέλει να δείξει ότι, όταν χρησιμοποιούμε τον άλλον, το «ηθικά κατακριτέο» ⁵⁵ δεν είναι ότι δεν του δίνουμε την ευκαιρία να επιλέξει εάν συναινεί με τον τρόπο που πράττουμε απέναντί του ή όχι ή όταν δεν θα έδινε την συγκατάθεσή του εάν μπορούσε να επιλέξει, αλλά το ότι δεν υπάρχει απ' την πλευρά μας ενδιαφέρον για το πρόσωπό του. Σύμφωνα με την άποψη του Παιονίδη δηλαδή, χρησιμοποιούμε τον άλλον απλώς μόνο ως μέσο και όχι ταυτόχρονα σαν αυτοσκοπό όταν δεν δείχνουμε κανένα ενδιαφέρον και καμία μέριμνα για εκείνον, όταν δεν νοιαζόμαστε για τις συνέπειες που θα έχει πάνω του ο τρόπος που πράττουμε απέναντί του παρά μόνο νοιαζόμαστε για εκείνες τις συνέπειες που θα επηρεάσουν την μελλοντική χρησιμότητά του. ⁵⁶

Ας δούμε τώρα πώς εφαρμόζεται η ιδέα αυτή του Παιονίδη στην περίπτωση του επίδοξου δολοφόνου. Εάν πούμε ψέματα στον επίδοξο δολοφόνο, τότε αναμφίβολα αντιμετωπίζουμε το υποψήφιο θύμα του ως αυτοσκοπό, αφού δεν επιτρέπουμε στον υποψήφιο δολοφόνο να τον χρησιμοποιήσει απλώς ως μέσο για τους σκοπούς του. Το ερώτημα είναι εάν, λέγοντας ψέματα, αντιμετωπίζουμε και τον επίδοξο δολοφόνο ως αυτοσκοπό κι όχι απλώς σαν μέσο για να σωθεί το υποψήφιο θύμα. Αν θεωρήσουμε την συγκατάθεση για τον τρόπο που πράττουμε ως το μόνο κριτήριο με βάση το οποίο θα διαπιστώσουμε εάν αντιμετωπίζουμε τον επίδοξο δολοφόνο απλώς ως μέσο και όχι σαν αυτοσκοπό,

⁵⁴ Παιονίδης 1994, 126.

⁵⁵ Παιονίδης 1994, 126.

⁵⁶ Παιονίδης 1994, 126-127.

τότε βλέπουμε ότι, αφού ο επίδοξος δολοφόνος δεν θα έδινε την συγκατάθεσή του για να του πούμε ψέματα –μιας κι εκείνος θέλει να μάθει την αλήθεια-, τότε τον αντιμετωπίζουμε απλώς ως μέσο. Αν όμως χρησιμοποιήσουμε σαν κριτήριο την ιδέα του Παιονίδη για το ενδιαφέρον απέναντι σε αυτόν που χρησιμοποιείται, τότε θα δούμε ότι ίσως αντιμετωπίζουμε τον υποψήφιο δολοφόνο όχι απλώς ως μέσο, αλλά και σαν αυτοσκοπό.⁵⁷

Κατά τον Παιονίδη, για δύο λόγους αντιμετωπίζουμε και τον επίδοξο δολοφόνο ως αυτοσκοπό με το να του πούμε ψέματα. Ο πρώτος είναι ότι με αυτόν τον τρόπο τον αποτρέπουμε από το να κάνει ένα έγκλημα το οποίο θα του στερήσει, όταν επιβληθεί δικαιοσύνη, την ελευθερία του. Ο δεύτερος –και πιο σημαντικός– είναι ότι με το να του πούμε ψέματα τον προστατεύουμε από το να χάσει –«όταν αναλογιστεί πόσο σοβαρή ήταν η παραβίαση του ηθικού νόμου που διέπραξε»⁵⁸– τον αυτοσεβασμό του, δηλαδή, την αξιοπρέπειά του. Υπό αυτήν την έννοια, το να πούμε ψέματα στον επίδοξο δολοφόνο δείχνει ότι μεριμνούμε για εκείνον και δεν αδιαφορούμε.

Μπορούμε μάλιστα να υποθέσουμε ότι ο επίδοξος δολοφόνος όταν συνειδητοποιήσει ότι, με το να του πούμε ψέματα, τον προστατεύσαμε, είναι πιθανό να νιώσει μέχρι και ευγνώμων για το καλό που του κάναμε. Έτσι θα είναι σαν να δίνει την «αναδρομική συναίνεσή»⁵⁹ του για τον τρόπο που πράξαμε απέναντί του. Η Bok αναλύει αυτή την «υπονοούμενη συναίνεση» λέγοντας πως «η προσδοκία για μελλοντική ευγνωμοσύνη παρομοιάζεται με την συνηθισμένη συναίνεση που δίδεται πριν από μια πράξη με τον ακόλουθο τρόπο: Αν αυτοί

⁵⁷ Παιονίδης 1994, 127.

⁵⁸ Παιονίδης 1994, 128.

⁵⁹ Bok 1978, 215-216.

που τώρα εξαπατώνται για αυτό που είναι πραγματικά το καλό τους ήταν τελείως λογικοί, σώφρονες, ενήλικοι, ή υγείς, θα συναινούσαν με αυτό που τους γίνεται. Αν ήταν στην θέση του ψευδόμενου, κι αυτοί επίσης θα επέλεγαν να πουν ψέματα από αυτό το αλτρουιστικό ενδιαφέρον».⁶⁰

Στην ενότητα αυτή προσπάθησα να δείξω ότι η ψευδολογία στον επίδοξο δολοφόνο είναι δυνατό να είναι συμβατή με την δεύτερη διατύπωση της Κατηγορικής Προσταγής –αυτήν της Ανθρωπότητας-. Είδαμε ότι η Korsgaard, αν και καταδίκασε το ψεύδος γενικά έχοντας σαν άξονα τα λόγια του Kant στην *ΘΜΗ*, εντούτοις υποστήριξε ότι το ψέμα στον επίδοξο δολοφόνο μπορεί να δικαιολογηθεί με βάση το τέλειο αρεταϊκό καθήκον του αυτοσεβασμού μας και το ατελές αρεταϊκό καθήκον της αγαθοεργίας. Το ίδιο υποστήριξε και ο Παιονίδης για διαφορετικούς όμως λόγους: λέγοντας ψέματα στον επίδοξο δολοφόνο τον προστατεύουμε α) από το να στερηθεί την ελευθερία του και β) από το να χάσει τον αυτοσεβασμό και την αξιοπρέπεια του. Και η Bok υποστήριξε ότι μπορούμε να πούμε ψέματα στον επίδοξο δολοφόνο –χωρίς να κάνει αναφορά στην διατύπωση της Ανθρωπότητας- επειδή είναι πιθανό στο μέλλον ο επίδοξος δολοφόνος να νιώσει μέχρι και ευγνωμοσύνη που του είπαμε

⁶⁰ Η Bok υποστηρίζει επίσης πως «ενώ σε πολλές κρίσεις όπως αυτή του δολοφόνου που ψάχνει για το θύμα του, ίσως είναι καλύτερο να πούμε ψέματα παρά να ασκήσουμε βία, το αντίθετο μπορεί να ισχύει για τις οικογενειακές κρίσεις και για οπουδήποτε υπάρχει εμπιστοσύνη» (Bok 1978, 213-214).

Βλέπουμε δηλαδή πως, ενώ για τον Παιονίδη θα πρέπει να πω ψέματα στον επίδοξο δολοφόνο επειδή έτσι αντιμετωπίζω κι εκείνον σαν αυτοσκοπό, για την Bok είναι προτιμότερο να πω ψέματα στον επίδοξο δολοφόνο επειδή δεν υπάρχουν μεταξύ εμού κι εκείνου δεσμοί εμπιστοσύνης οι οποίοι θα κλονίζονταν από τα ψέματα που θα του έλεγα. Αντιθέτως, για την Bok, όταν υπάρχει κάποια οικογενειακή κρίση ή κρίση μεταξύ ανθρώπων που συνδέονται με δεσμούς εμπιστοσύνης, είναι προτιμότερη η άσκηση βίας διότι η ψευδολογία θα κλόνιζε τους δεσμούς αυτούς ενώ η άσκηση βίας όχι.

ψέματα. Θα είναι σαν να δίνει δηλαδή την «αναδρομική συναίνεσή» του.⁶¹ Μολονότι η ίδια η Bok δεν αναφέρεται καθόλου στην διατύπωση της Ανθρωπότητας, θα μπορούσαμε να πούμε πως η ιδέα της, υπό μία έννοια, μοιάζει με αυτήν του Παιονίδη.

⁶¹ Bok 1978, 215-216.

3.2.1 Εσωτερικό ψεύδος και υπόσχεση στον εαυτό

Στην *MH* ο Kant προσπαθεί να δείξει ότι το εσωτερικό ψεύδος είναι χειρότερο από το εξωτερικό και ότι, όταν κάποιος ψευδολογεί, οι πιο δυσάρεστες συνέπειες έρχονται από την ίδια του την συνείδηση. Ο Kant, για να τονίσει την κατάντια στην οποία καταλήγει κάποιος που ψεύδεται και δεν πιστεύει ούτε ο ίδιος αυτά που λέει στον άλλον, τον παρομοιάζει με ένα απλό πράγμα. Δεν μένει εκεί όμως. Θεωρεί ότι το πράγμα έχει περισσότερη αξία από αυτόν που ψεύδεται και δεν πιστεύει ούτε ο ίδιος αυτά που λέει, διότι το πράγμα έχει μία κάποια χρησιμότητα και μπορεί να φανεί ωφέλιμο σε κάποιον ενώ ο άνθρωπος αυτός, εφόσον «εκ προθέσεως» (*MH* 6: 429) λέει σε κάποιον άλλον το αντίθετο από αυτό που σκέφτεται πραγματικά, «αντιτίθεται διαμετρικά στη φυσική σκοπιμότητα της ικανότητάς του να μεταδίδει τις σκέψεις του» (*MH* 6: 429) και άρα χάνει την ίδια του την αξιοπρέπεια και τον αυτοσεβασμό του. Για τον Kant, ο ψεύτης αυτός δεν είναι ούτε καν πραγματικός άνθρωπος, αλλά «παραπλανητικό φαινόμενο ανθρώπου» (*MH* 6: 429).

Ας πάρουμε όμως τα πράγματα με τη σειρά. Μιας και μιλάμε για εσωτερικό ψεύδος ή, αλλιώς, για ψευδείς υποσχέσεις προς τον εαυτό, εύλογα θα μπορούσε να αναρωτηθεί κανείς αν είναι δυνατή, κατ' αρχάς, μια υπόσχεση στον εαυτό. Προκειμένου να διερευνήσουμε τη δυνατότητα υποσχέσεων στον εαυτό θα εκθέσουμε την άποψη και τα επιχειρήματα του Thomas Hill σε ένα εξαιρετικό σχετικό άρθρο.

Ο Hill θεωρεί πως οι υποσχέσεις που δίνει κάποιος στον εαυτό του έχουν πολλές ομοιότητες με τις υποσχέσεις που δίνει κανείς στους άλλους και, άρα, ότι θα

μπορούσαν να θεωρηθούν ανάλογες.⁶² Οι ομοιότητες που αναφέρει είναι οι εξής:

Όπως στην υπόσχεση που δίνει κάποιος σε έναν άλλον θα πρέπει και τα δύο άτομα –που μετέχουν στην διαδικασία της υπόσχεσης, δηλαδή και αυτός που την δίνει αλλά και αυτός στον οποίο δίνεται- να είναι έλλογα, να καταλαβαίνουν μία γλώσσα, να είναι ικανά να προβλέπουν κάποιες πιθανές συνέπειες των πράξεών τους αλλά και να έχουν πλήρη συνείδηση του τι κάνουν, έτσι και στην περίπτωση της υπόσχεσης στον εαυτό θα πρέπει ο υποσχόμενος να είναι σώφρων κι ευσυνείδητος και να μην αστειεύεται τη στιγμή που δίνει την υπόσχεση στον εαυτό του. Βέβαια, στην πρώτη περίπτωση, ο υποσχόμενος ενδέχεται να μην σκοπεύει πραγματικά να κάνει αυτό για το οποίο δίνει την υπόσχεση στον άλλον, αλλά θα πρέπει να κάνει αυτόν στον οποίο δίνει την υπόσχεση, να πιστέψει ότι πραγματικά σκοπεύει να κάνει αυτό το οποίο υπόσχεται. Στην δεύτερη περίπτωση, ο υποσχόμενος θα πρέπει να σκοπεύει να κάνει αυτό για το οποίο δίνει την υπόσχεση στον εαυτό του και να θεωρήσει ότι, εάν αποτύχει να κρατήσει την υπόσχεσή του, τότε αυτό θα θεωρηθεί λάθος και θα πρέπει να κάνει σκληρή αυτοκριτική.⁶³

1. Αφορά τις συνθήκες υπό τις οποίες μια υπόσχεση είναι «πλήρως δεσμευτική»⁶⁴. Στην πρώτη περίπτωση –όταν πρόκειται για υπόσχεση σε έναν άλλον- αυτή είναι πλήρως δεσμευτική εκτός κι εάν αυτός στον οποίο έχει δοθεί η υπόσχεση θεωρήσει ότι μπορεί να απαλλάξει τον υποσχόμενο από το να κρατήσει την υπόσχεσή του ή εάν προκύψουν συνθήκες τέτοιες που να

⁶² Hill 1991, 139.

⁶³ Hill 1991, 139-141.

⁶⁴ Hill 1991, 140.

μην επιτρέπουν στον υποσχόμενο να κρατήσει την υπόσχεσή του. Επιπλέον, ενδέχεται η τήρηση της υπόσχεσης να είναι ηθικά λανθασμένη, οπότε και πάλι αυτός που έδωσε την υπόσχεση μπορεί να απαλλαχθεί από την δέσμευσή της.⁶⁵ Όσον αφορά στην δεύτερη περίπτωση –αυτήν της υπόσχεσης στον εαυτό- ισχύει περίπου ό,τι και παραπάνω με την διαφορά ότι εδώ δεν υπάρχει ένα άλλο άτομο που να μπορεί να απαλλάξει τον υποσχόμενο από το να κρατήσει την υπόσχεσή του. Και εδώ όμως, αν οι περιστάσεις δεν επιτρέπουν πλέον στον υποσχόμενο να τηρήσει την υπόσχεσή του ή κάνουν την τήρηση της υπόσχεσης να μοιάζει μάταιη, τότε ο υποσχόμενος μπορεί να πάψει να είναι δεσμευμένος στην τήρηση της υπόσχεσης που έδωσε στον εαυτό του. Ακόμη, ο υποσχόμενος μπορεί να ακυρώσει την υπόσχεση που έδωσε στον εαυτό του εάν διαπιστώσει ότι η τήρησή της έρχεται σε σύγκρουση με άλλες πιο αυστηρές υποχρεώσεις ή ότι θα είναι επιβλαβής για τους στόχους του.⁶⁶

2. Είναι δυνατόν να εντοπίσουμε ένα πλήθος αναλογίων ανάμεσα στις δύο περιπτώσεις υπόσχεσης που έχει να κάνει με τις προϋποθέσεις που θα πρέπει να πληρούνται έτσι ώστε να είναι δυνατόν να συνεχίσουμε να δίνουμε υποσχέσεις στο μέλλον τόσο στους άλλους όσο και στον εαυτό μας.⁶⁷

Οι προϋποθέσεις αυτές είναι οι εξής:

Όπως στην πρώτη περίπτωση αυτός στον οποίο δίνεται η υπόσχεση θα πρέπει να έχει κάποιο συμφέρον από την τήρησή της, το ίδιο μπορεί να συμβαίνει και στην

⁶⁵ Hill 1991, 140.

⁶⁶ Hill 1991, 141.

⁶⁷ Hill 1991, 141.

δεύτερη περίπτωση εάν αυτοί που δίνουν υποσχέσεις στον εαυτό τους υπόσχονται να κάνουν μόνο ό,τι σκέφτονται στις πιο «διαυγείς», ας πούμε, στιγμές τους –κατά τις οποίες κάνουν διαβούλευση με τον εαυτό τους- ότι θέλουν να κάνουν σε μια κατοπινή στιγμή.⁶⁸

- a) Και στις δύο περιπτώσεις, προκειμένου να συνεχίσουμε να δίνουμε υποσχέσεις, θα πρέπει ο υποσχόμενος να έχει λόγους να δώσει την υπόσχεση. Αυτό μπορούμε εύκολα να το κατανοήσουμε και για την περίπτωση της υπόσχεσης στον εαυτό μιας και, εδώ, ο υποσχόμενος μπορεί να έχει σαν λόγο το γεγονός ότι η υπόσχεση που δίνει στον εαυτό του προωθεί τα συμφέροντά του και τους στόχους του.⁶⁹
- b) Η επιβίωση της πρακτικής της υπόσχεσης εξαρτάται και από το γεγονός ότι, ακριβώς μέσω της πρακτικής αυτής, γίνεται πιο πιθανό αυτός που έδωσε την υπόσχεση να κάνει αυτό για το οποίο υποσχέθηκε. Αυτό ισχύει και για τις δύο περιπτώσεις. Στην περίπτωση της υπόσχεσης στον εαυτό, είδαμε προηγουμένως ότι αυτός που υπόσχεται στον εαυτό του, θα πρέπει να υπόσχεται να κάνει ακριβώς ό,τι σε «διαυγείς» στιγμές του σκέφτεται ότι θα ήθελε να κάνει κάποια στιγμή αργότερα. Είναι φυσικό ο υποσχόμενος να περιμένει να προκύψουν διάφοροι πειρασμοί και εμπόδια, τα οποία θα τον κάνουν να σκεφτεί να μην εκτελέσει την πράξη που είχε σχεδιάσει.⁷⁰ Αυτοί οι πειρασμοί και τα εμπόδια μπορούν να προκύψουν τόσο στην περίπτωση της υπόσχεσης στον άλλον όσο και στην υπόσχεση στον εαυτό. Η πρακτική της υπόσχεσης, και για τις δύο περιπτώσεις, αποτελεί ένα είδος αντίστασης

⁶⁸ Hill 1991, 141.

⁶⁹ Hill 1991, 142.

⁷⁰ Hill 1991, 142.

στους πειρασμούς και στα εμπόδια που προκύπτουν. Πράγματι, αν το να δώσει κανείς μια υπόσχεση συνεπάγεται ότι θα νιώσει ενοχές αν τελικά υποκύψει στους πειρασμούς και αποτύχει να εκτελέσει την πράξη για την οποία είχε υποσχεθεί, τότε είναι πιο πιθανό να τηρήσει την υπόσχεσή του μιας και δεν θα θέλει να νιώσει ενοχές εξαιτίας της μη τήρησής της. Επιπλέον, και στις δύο περιπτώσεις, ο υποσχόμενος θα επιλέξει να αντισταθεί στους πειρασμούς που θα προκύψουν και να τηρήσει την υπόσχεσή του, διότι σε αντίθετη περίπτωση, είναι πιθανό να αποδοκιμαστεί από άλλους, οι οποίοι μπορεί να γνωρίζουν για την υπόσχεση που έδωσε και δεν τηρήσε.⁷¹ Στην υπόσχεση στον εαυτό, ο υποσχόμενος είναι, μάλιστα, πιθανό να αποκτήσει μεγαλύτερο κίνητρο για να τηρήσει την υπόσχεσή του αν αναλογιστεί ότι, εάν δεν την τηρήσει, θα προσπαθεί συνεχώς να κρυφτεί για να αποφύγει την αποδοκιμασία των άλλων. Ο Hill βέβαια τονίζει ότι, από τον φόβο της αποδοκιμασίας των άλλων, δεν προκύπτει ότι αυτός που έδωσε υπόσχεση στον εαυτό του έχει υποχρέωση απέναντι στους άλλους, απλώς η πιθανή αποδοκιμασία τους λειτουργεί σαν λόγος ή κίνητρο για να κρατήσει ο υποσχόμενος την υπόσχεσή του.⁷²

- c) Η πρακτική της υπόσχεσης θα επιβιώσει κι αν, επίσης, αυτός στον οποίο δίνεται η υπόσχεση πιστεύει ότι ο υποσχόμενος είναι πιο πιθανό να εκτελέσει την πράξη αν υποσχεθεί. Για τον Hill, η συνθήκη αυτή μπορεί να ικανοποιηθεί μόνο εάν ικανοποιείται η αμέσως προηγούμενη που

⁷¹ Ο Kant γράφει συγκεκριμένα στην *MH* πως «με το εξωτερικό (ψεύδος) γίνεται κανείς αντικείμενο περιφρόνησης στα μάτια των άλλων, αλλά με το εσωτερικό, που είναι ακόμη χειρότερο, στα δικά του μάτια, και προσβάλλει την αξιοπρέπεια της ανθρωπότητας στο ίδιο το πρόσωπό του» (*MH* 6: 429).

⁷² Hill 1991, 142.

αναφέραμε. Το ίδιο ισχύει και για την περίπτωση της υπόσχεσης στον εαυτό υπό την έννοια βέβαια ότι, αυτός που υπόσχεται στον εαυτό του έχει επίγνωση ότι είναι πιο πιθανό να εκτελέσει την πράξη αν υποσχεθεί στον εαυτό του.⁷³

- d) Όπως είδαμε πιο πριν, η πρακτική της υπόσχεσης μπορεί να επιβιώσει μόνο αν ο υποσχόμενος πραγματικά έχει την πρόθεση να κάνει αυτό το οποίο υπόσχεται. Προκειμένου να είναι δυνατό κάποιος να δώσει μια υπόσχεση στον εαυτό του, θα πρέπει -αναγκαστικά- να σκοπεύει πραγματικά να εκτελέσει την πράξη για την οποία δίνει την υπόσχεση. Όπως στην περίπτωση της υπόσχεσης στον άλλον όπου ο υποσχόμενος θα πρέπει να κάνει αυτόν στον οποίο δίνει την υπόσχεση να πιστέψει ότι πραγματικά έχει την πρόθεση να κάνει αυτό που υποσχέθηκε, το ίδιο συμβαίνει και με την υπόσχεση στον εαυτό με την διαφορά ότι, εδώ, ο υποσχόμενος και αυτός που δέχεται την υπόσχεση είναι το ίδιο πρόσωπο και, επομένως, είναι αδύνατο ο υποσχόμενος να κάνει τον εαυτό του να πιστέψει ότι πραγματικά σκοπεύει να κάνει αυτό το οποίο υπόσχεται αν ταυτόχρονα δεν έχει πραγματικά αυτήν την πρόθεση.⁷⁴ Όπως λέει ο Hill: «Προκειμένου να δώσει κάποιος μια υπόσχεση στον εαυτό του, αυτός θα πρέπει να σκοπεύει να κάνει όπως υποσχέθηκε».⁷⁵
- e) Ο Hill υποστηρίζει πως «η διατήρηση της πρακτικής της υπόσχεσης εξαρτάται από την έγκριση της κοινής γνώμης».⁷⁶ Όπως είπαμε σε κάποιο σημείο πιο πριν, η μη τήρηση μιας υπόσχεσης μπορεί να έχει ως συνέπεια την

⁷³ Hill 1991, 142.

⁷⁴ Hill 1991, 142-143.

⁷⁵ Hill 1991, 143.

⁷⁶ Hill 1991, 143.

αποδοκιμασία των άλλων προς τον υποσχόμενο που απέτυχε να κρατήσει την υπόσχεσή του. Αυτός ο φόβος της αποδοκιμασίας θα πρέπει να λειτουργεί σαν κίνητρο για τον υποσχόμενο προκειμένου να τηρήσει την υπόσχεσή του και αυτό ισχύει τόσο γι' αυτόν που δίνει μια υπόσχεση σε έναν άλλον όσο και γι' αυτόν που υπόσχεται στον εαυτό του. Βέβαια, κάποιος που δίνει μια υπόσχεση στον εαυτό του, θα μπορούσε να κρατήσει την υπόσχεση αυτή μυστική ώστε κανείς να μην γνωρίζει ότι έχει υποσχεθεί στον εαυτό του. Παρόλ' αυτά, κατά τον Hill, «στον βαθμό που ο σκοπός (των υποσχέσεων) είναι να αυξηθεί η πιθανότητα να αντισταθούμε σε αναμενόμενους πειρασμούς και να φέρουμε εις πέρας τα καλύτερα σχέδιά μας που έχουν προκύψει από διαβούλευση με τον εαυτό μας, πάντα θα έχουμε έναν λόγο για να μην είμαστε μυστικοπαθείς όσον αφορά τέτοιες υποσχέσεις».⁷⁷ Όταν κάποιος δίνει μια υπόσχεση στον εαυτό του, θα πρέπει πάντα να έχει κατά νου ότι υπάρχουν άνθρωποι που είναι έτοιμοι να αποδοκιμάσουν μία μη τήρηση μιας τέτοιας υπόσχεσης καθώς θεωρούν την μη τήρηση λάθος -υπό την προϋπόθεση βέβαια ότι γνωρίζουν πότε δίνονται τέτοιες υποσχέσεις-.⁷⁸

- f) Συμβαίνει συχνά οι άνθρωποι να ξεχνούν τις υποσχέσεις που δίνονται στους άλλους ή αυτές που δίνονται στον εαυτό. Παρόλ' αυτά, κατά τον Hill, κανείς θα πρέπει να είναι ακόμη λιγότερο διατεθειμένος να ξεχάσει μια υπόσχεση που έδωσε στον εαυτό του απ' όσο εάν ξεχνούσε μια υπόσχεση που δόθηκε σε άλλους. Αυτό διότι αυτός που υπόσχεται στον εαυτό του υπόσχεται λόγω

⁷⁷ Hill 1991, 143.

⁷⁸ Hill 1991, 143.

κάποιου δικού του συμφέροντος, οπότε, ακριβώς λόγω αυτού του συμφέροντος, θα θέλει να δει την υπόσχεση του εκπληρωμένη.⁷⁹

- g) Όπως αναφέρει κι ο Hill, όταν κάποιος δίνει μια υπόσχεση στον εαυτό του και δεν την τηρεί, αυτός που θα πρέπει να «παραπονεθεί για την μη εκπλήρωση (της υπόσχεσης)»⁸⁰ είναι αυτός ο ίδιος που την είχε δώσει. Ακριβώς επειδή, εάν δεν τηρήσει ο υποσχόμενος την υπόσχεση που είχε δώσει στον εαυτό του, η αυτοκριτική που θα ακολουθήσει δεν θα είναι ευχάριστη, συμβαίνει αυτή να είναι λιγότερο αυθόρμητη από την κριτική που συνηθίζουμε να κάνουμε στους άλλους όταν δεν τηρούν τις υποσχέσεις τους. Για αυτό το λόγο συμβαίνει η αυτοκριτική που κάνουμε εξαιτίας μιας δοθείσας στον εαυτό μας υπόσχεσης που δεν τηρήσαμε, να είναι πολύ πιο σκληρή, κι αυτό γιατί πολλές φορές είμαστε πιο αυστηροί με τον εαυτό μας απ' ότι είμαστε με τους άλλους κι αυτό συμβαίνει διότι γνωρίζουμε πως με την σκληρή αυτοκριτική είναι πιο πιθανό στο μέλλον να τηρούμε τις υποσχέσεις μας.⁸¹

Απ' όλα τα παραπάνω προκύπτει πως, οι υποσχέσεις στον εαυτό είναι δυνατές μιας και έχουν τόσες ομοιότητες με τις υποσχέσεις που δίνονται στους άλλους και, άρα, θα μπορούσαν να θεωρηθούν ανάλογες.⁸² Ο Hill, εντούτοις,

⁷⁹ Hill 1991, 143.

⁸⁰ Hill 1991, 143.

⁸¹ Hill 1991, 143.

⁸² Προχωρώντας, για τον Kant, ο άνθρωπος έχει υποχρέωση κυρίως απέναντι στον εαυτό του να λέει την αλήθεια. Ο Singer, όμως, έχει αντίθετη άποψη. Θεωρεί πως όταν ο Α έχει υποχρέωση στον Β, αυτό συνεπάγεται ότι ο Β έχει κάποιο δικαίωμα πάνω στον Α. Αντιθέτως, δεν μπορούμε να πούμε ότι κάποιος έχει ένα δικαίωμα πάνω στον εαυτό του και, άρα, ότι ο εαυτός του έχει κάποια υποχρέωση απέναντι σ' αυτόν (Hill 1991, 148).

Προχωρώντας τον συλλογισμό αυτόν ένα βήμα παραπέρα, θα μπορούσαμε να υποθέσουμε πως, για τον Singer, το να πούμε ότι κάποιος έχει υποχρέωση απέναντι στον εαυτό του να αληθολογεί, είναι κάτι που δεν μπορεί να ισχύει. Άρα, το να πούμε ψέματα δεν παραβιάζει

υποστηρίζει ότι υπάρχουν δύο βασικές διαφορές που θέτουν τα παραπάνω συμπεράσματα υπό αμφισβήτηση. Οι διαφορές είναι οι εξής:

Ενώ όταν ο Α δίνει μια υπόσχεση στον Β, ο Α μπορεί να εξαπατήσει πλήρως τον Β με το να του πει ψέματα, δεν μπορεί με τον ίδιο τρόπο ο Α να εξαπατήσει πλήρως τον ίδιο του τον εαυτό ή να έχει πλήρως μια τέτοια πρόθεση.⁸³

a) Όταν ο Α δεν τηρεί την υπόσχεση που έδωσε στον Β με σκοπό να κερδίσει κάτι για τον εαυτό του -για κάποιο ιδιωτικό του συμφέρον-, ο Β δεν κερδίζει τίποτα από αυτήν την συναλλαγή. Αντίθετα, όταν ο Α δεν τηρεί μια υπόσχεση που έδωσε στον εαυτό του προκειμένου να ικανοποιήσει κάποιο συμφέρον του, στην πραγματικότητα κανένας δεν βγαίνει χαμένος απ' αυτήν την κατάσταση. Διότι, όποιο συμφέρον του κι αν θυσίασε κάποιος μη τηρώντας την υπόσχεση στον εαυτό του, ταυτόχρονα κέρδισε κάτι, ακόμη κι αν πρόκειται για την ικανοποίηση ενός μικρότερου συμφέροντός του.⁸⁴

b) Για τον Hill, η κατάσταση που προκύπτει απ' την δεύτερη περίπτωση είναι προτιμότερη από την συναλλαγή που προκύπτει από την πρώτη περίπτωση.⁸⁵ Από τον συλλογισμό αυτόν ο Hill συμπεραίνει ότι «η μη τήρηση υποσχέσεων προς τους άλλους είναι περισσότερο απαράδεκτη απ' την μη τήρηση των υποσχέσεων προς τον εαυτό».⁸⁶

Η ιδέα αυτή, νομίζω, δεν θα έβρισκε σε καμία περίπτωση σύμφωνο τον Καντ, ο οποίος στην *MH* (όπως ήδη αναφέραμε), θεωρεί το εσωτερικό ψεύδος

καμία υποχρέωση -αληθολογίας- που έχουμε απέναντι στον εαυτό μας μιας και ο Singer δεν δέχεται ότι υπάρχουν τέτοιες υποχρεώσεις.

⁸³ Hill 1991, 144.

⁸⁴ Hill 1991, 144-145.

⁸⁵ Hill 1991, 145.

⁸⁶ Hill 1991, 145.

θηριωδέστερο από το εξωτερικό. Για τον Kant «η φιλαλήθεια στις δηλώσεις ονομάζεται επίσης *εντιμότητα*, και αν αυτές αποτελούν συγχρόνως υποσχέσεις, *ειλικρίνεια*, εν γένει δε *τιμιότητα*» (MH 6: 429). Με τους όρους αυτούς, αν κάποιος είναι ανέντιμος ή και ανειλικρινής, τότε ο άνθρωπος αυτός καθίσταται αναξιοπρεπής και χάνει τον αυτοσεβασμό του. Στα πλαίσια της διατύπωσης της Ανθρωπότητας, ο ψεύτης προσβάλλει την ίδια την ανθρωπότητα στο πρόσωπό του μιας και ο ίδιος καθιστά τον εαυτό του άξιο περιφρόνησης και τον υποβιβάζει κάνοντάς τον να είναι λιγότερο πραγματικός απ' ότι είναι ένα απλό πράγμα.

Στο τέλος του κεφαλαίου *Περί του Ψεύδους*, ο Kant, προβάλλει κάποια περιπτωσιολογικά ερωτήματα, τα οποία παραθέτω:

«Μπορεί μία αναλήθεια απλώς από ευγένεια (π.χ., το *ευπειθέστατος δούλος* στο τέλος ενός γράμματος) να θεωρηθεί ψεύδος; Διότι ουδείς εξαπατάται με τον τρόπο αυτόν. - Ένας συγγραφέας ερωτά κάποιον αναγνώστη του: Σας αρέσει το έργο μου; Η απάντηση θα μπορούσε μεν βέβαια να είναι απατηλή, με το να αντιμετωπίσει κανείς με πείραγμα την αμηχανία ενός τέτοιου ερωτήματος· αλλά πόσοι έχουν πρόχειρα τα αστεία; Ο παραμικρός δισταγμός κατά την απάντηση ισοδυναμεί κιόλας με προσβολή του συγγραφέα· επιτρέπεται λοιπόν κανείς να του πει ό,τι θα ήθελε να ακούσει;

Στις πραγματικές συναλλαγές, όπου πρόκειται για ζητήματα σχετικά με το δικό μου και το δικό σου, εάν πω κάτι αναληθές, πρέπει να είμαι υπεύθυνος για όλες τις συνέπειες που θα μπορούσαν να προκύψουν από αυτό; Π.χ., ένας νοικοκύρης έχει διατάξει: εάν τον ζητήσει ένας ορισμένος άνθρωπος, να του πουν ότι λείπει.

Ο υπηρέτης το κάνει αυτό, αλλά γίνεται η αιτία ο άνθρωπος εκείνος να διαφύγει και να διαπράξει ένα μεγάλο έγκλημα που διαφορετικά θα το απέτρεπε η φρουρά που θα είχε σταλεί για να τον συλλάβει. Ποιος έχει εδώ την ενοχή (σύμφωνα με ηθικές αρχές); Οπωσδήποτε και ο υπηρέτης ο οποίος προσέβαλε εδώ ένα καθήκον προς τον εαυτό του με το ψεύδος, του οποίου οι συνέπειες θα του καταλογισθούν τώρα από τη δική του συνείδηση» (*MH* 6: 431).

Η πρώτη περίπτωση, θα μπορούσαμε να πούμε ότι, συνιστά ένα «αθώο ψέμα» (*white lie*). Όπως υποστηρίζει και η Bok, τα ψέματα αυτά δεν εξαπατούν και είναι «η πιο συνηθισμένη και ασήμαντη μορφή που μπορεί να πάρει η διπροσωπία».⁸⁷ Πράγματι, το παράδειγμα που αναφέρει ο Kant αποτελεί απλώς μια έκφραση ευγένειας που δεν φαίνεται να έχει σκοπό να εξαπατήσει κανέναν. Άρα, θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει ότι εκφράσεις σαν και το «ευπειθέστατος δούλος» δεν συνιστούν ψεύδη που καθιστούν έναν άνθρωπο περιφρονητέο στα ίδια του τα μάτια κι ούτε αποτελούν έγκλημα του ίδιου του ανθρώπου προς το πρόσωπό του.

Όσον αφορά την δεύτερη περίπτωση, αν και ο Kant δεν δίνει μια απάντηση στο ερώτημα που θέτει, και μόνο το γεγονός ότι θέτει το ερώτημα αυτό δείχνει, κατά τον Paton ότι, είναι δυνατό να υπάρξουν εξαιρέσεις στο καθήκον της αληθολογίας.⁸⁸ Ο Kant, δηλαδή, μέσω αυτού του παραδείγματος, δείχνει να έχει σκεφτεί το ενδεχόμενο της ύπαρξης εξαιρέσεων στο τέλει καθήκον της αληθολογίας. Παρόλ' αυτά, δεν δίνει απάντηση στο ερώτημα που θέτει, πράγμα που ίσως δείχνει την απροθυμία του να υποστηρίξει ότι μπορούν να υπάρξουν τέτοιου είδους εξαιρέσεις.

⁸⁷ Bok 1978, 57.

⁸⁸ Paton 1986, 57.

Η τρίτη περίπτωση συνιστά ένα πιο αδύναμο, θα μπορούσαμε να πούμε, παράδειγμα από αυτό του επίδοξου δολοφόνου που παρουσιάζεται στο ΥΔΨ. Μεταξύ του υπηρέτη που είπε ψέματα και του ερωτώμενου που, κατά τον Constant, έπρεπε να ψευδολογήσει απέναντι στον επίδοξο δολοφόνο, εντοπίζονται τρεις διαφορές: α) ο υπηρέτης δεν είπε ψέματα με σκοπό να βοηθήσει τον νοικοκύρη, αλλά ο ψεύτης του Constant θα έλεγε ψέματα με σκοπό να βοηθήσει-σώσει τον φίλο του, β) ο υπηρέτης είπε ψέματα σε ανθρώπους που δικαιούνταν να μάθουν την αλήθεια, ενώ ο ερωτώμενος θα έλεγε ψέματα σε έναν άνθρωπο (επίδοξος δολοφόνος) που δεν είχε κανένα δικαίωμα να μάθει την αλήθεια και γ) το ψέμα του υπηρέτη είχε δυσάρεστες συνέπειες –να διαπράξει ο εργοδότης του ένα έγκλημα το οποίο θα είχε αποφευχθεί-, ενώ ο ερωτώμενος, αν ψευδολογούσε, αυτό ίσως και να είχε ως αποτέλεσμα να σωθεί το υποψήφιο θύμα από τον επίδοξο δολοφόνο.⁸⁹ Βέβαια, όπως ήδη έχουμε πει, για τον Kant, κάποιος δεν έχει καθήκον να αληθολογεί μόνο απέναντι σε όποιον έχει το αντίστοιχο δικαίωμα να μάθει την αλήθεια αλλά, αντιθέτως, έχουμε αυτό το καθήκον απέναντι σε όλους ανεξαιρέτως.

Ο υπηρέτης που είπε ψέματα υπακούοντας στην εντολή του αφεντικού του θα βρεθεί αντιμέτωπος με τις δυσάρεστες συνέπειες της πράξης του, οι οποίες θα εμφανιστούν μπροστά του από την ίδια του την συνείδηση. Καντιανά μιλώντας, οι συνέπειες αυτές είναι πολύ χειρότερες από την τιμωρία που θα μπορούσε να επιβληθεί στον υπηρέτη από την δικαιοσύνη λόγω του ότι, με το να πει ψέματα, επέτρεψε, έστω και άθελά του, να συμβεί ένα έγκλημα για το οποίο θα μπορούσε κι ο ίδιος να θεωρηθεί νομικά υπεύθυνος. Ο υπηρέτης, αν επέλεγε να πει την αλήθεια, δεν θα μπορούσε να θεωρηθεί νομικά υπεύθυνος εάν το

⁸⁹ Vuillemin 1986, 104.

έγκλημα τελικά συνέβαινε κι ούτε θα βρισκόταν αντιμέτωπος με δυσάρεστες συνέπειες από την συνείδησή του.

3.3 Διατύπωση του Κράτους των Σκοπών

Στο σημείο αυτό, θα πρέπει να ελέγξουμε εάν η ψευδολογία είναι συμβατή με την τρίτη διατύπωση της Κατηγορικής Προσταγής, αυτή του Κράτους των Σκοπών. Για να διαπιστώσουμε εάν η ψευδολογία είναι συμβατή ή όχι με την διατύπωση αυτή, θα ασχοληθούμε με τα επιχειρήματα της Korsgaard όπως κάναμε και για τις δύο προηγούμενες διατυπώσεις.

Όπως αναφέρει η Korsgaard «το Κράτος των Σκοπών αναπαρίσταται από το βασίλειο της φύσης».⁹⁰ Από αυτό προκύπτει ότι οι ηθικοί νόμοι που θα καθορίσουμε θα πρέπει να θεωρούνται νόμοι της «φύσης». Στο βασίλειο αυτό, η βούληση του ανθρώπου συνιστά ένα είδος αιτιότητας και ο άνθρωπος, μιας και ο ίδιος είναι ένας σκοπός καθεαυτός, αποτελεί μια ελεύθερη αιτία ή, αλλιώς, αποτελεί την πρώτη αιτία. Σε αντίθεση με τον άνθρωπο, το πράγμα, το εργαλείο, είναι απλώς ένας κρίκος στην αιτιακή αλυσίδα. Επ' ουδενί δεν θα μπορούσε μια αιτιακή αλυσίδα να σχηματιστεί με ένα πράγμα ως πρώτη αιτία. Το πράγμα συνιστά απλώς μια διαμεσολαβητική αιτία, έναν κρίκο σε μια ήδη υπάρχουσα αιτιακή αλυσίδα.⁹¹

Όπως είχαμε δει στην διατύπωση της Ανθρωπότητας, ένα κριτήριο για να διαπιστώσουμε εάν αντιμετωπίζουμε τον άλλον όχι απλώς ως μέσο αλλά και σαν αυτοσκοπό, είναι το να δούμε αν αυτός ο άλλος μπορεί να επιλέξει το εάν θα συνεισφέρει στον σκοπό μας ή όχι. Όταν δεν του δίνεται καν αυτή η δυνατότητα, τότε τον αντιμετωπίζουμε απλώς ως μέσο.⁹² Το ίδιο συμβαίνει και στο Κράτος των Σκοπών υπό μια διαφορετική έννοια. Το να μπορεί να αποφασίσει ο άλλος

⁹⁰ Korsgaard 1996, 140.

⁹¹ Korsgaard 1996, 140.

⁹² Korsgaard 1996, 139-140.

εάν θα συνεισφέρει ή όχι σε έναν σκοπό, σημαίνει –στο πλαίσιο της διατύπωσης της Ανθρωπότητας- ότι αντιμετωπίζεται σαν αυτοσκοπός κι όχι απλώς σαν μέσο και στο πλαίσιο της διατύπωσης του Κράτους των Σκοπών, σημαίνει ότι αποφασίζει για το εάν θα σχηματίσει, σαν πρώτη αιτία, μια καινούργια αιτιακή αλυσίδα η οποία θα περιέχει και την συνεισφορά του.⁹³

Όταν δεν δίνεται στον άλλον ούτε καν η δυνατότητα να αποφασίσει για το εάν θα συνεισφέρει σε έναν σκοπό ή όχι ή, διαφορετικά, για το εάν θα λειτουργήσει σαν πρώτη αιτία, τότε ο άνθρωπος αυτός αντιμετωπίζεται απλώς ως μέσο και, υπό τους όρους της διατύπωσης του Κράτους των Σκοπών, ο άνθρωπος αυτός δεν αντιμετωπίζεται σαν πρώτη αιτία αλλά σαν διαμεσολαβητική, δηλαδή σαν ένα απλό πράγμα-εργαλείο.⁹⁴ Είναι σαν να αποφασίζει ένας άλλος –μια άλλη πρώτη αιτία- για το εάν ο άνθρωπος αυτός –που θα έπρεπε να λειτουργεί, επίσης, ως πρώτη αιτία- θα συνεισφέρει στην πραγματοποίηση του σκοπού.

Η Korsgaard και στην ανάλυση της διατύπωσης του Κράτους των Σκοπών υποστηρίζει την αναλογία μεταξύ φυσικού καταναγκασμού και εξαπάτησης. Θεωρεί πως οι δύο αυτές μέθοδοι αντιμετωπίζουν τον άλλον σαν ένα απλό πράγμα, σαν μια διαμεσολαβητική κι όχι πρώτη αιτία. Υποστηρίζει, βέβαια, ότι η εξαπάτηση το κάνει αυτό με έναν ιδιαίτερο τρόπο: αυτό που αντιμετωπίζεται σαν διαμεσολαβητική αιτία είναι ο Λόγος του άλλου. Συγκεκριμένα, όταν ένας σου δίνει τη ψευδή υπόσχεση ότι θα σου επιστρέψει την επόμενη εβδομάδα τα χρήματα που θα του δανείσεις, σκέφτεται πως ακριβώς επειδή θα σου δώσει αυτήν τη ψευδή υπόσχεση, εσύ θα του δανείσεις τα χρήματα. Ουσιαστικά δηλαδή, αυτός που δίνει τη ψευδή υπόσχεση μεταχειρίζεται τον Λόγο σου σαν

⁹³ Korsgaard 1996, 140-141.

⁹⁴ Korsgaard 1996, 141.

μηχανή και είναι σαν να «προσπαθεί να αποφασίσει ποιους μοχλούς να τραβήξει για να έχει τα επιθυμητά αποτελέσματα από εσένα».⁹⁵

Καντιανά μιλώντας, η ψευδολογία είναι πολύ χειρότερη από τον φυσικό καταναγκασμό διότι αντιμετωπίζει τον Λόγο κάποιου σαν εργαλείο, ενώ ο φυσικός καταναγκασμός αντιμετωπίζει σαν εργαλείο τον άλλον σαν φυσικό πρόσωπο. Η θηριωδία της ψευδολογίας έγκειται στο ότι αντιμετωπίζει τον Λόγο του άλλου απλώς σαν ένα πράγμα, το οποίο βρίσκεται εκεί για να χρησιμοποιηθεί και το οποίο είναι ανίκανο να ελέγξει μόνο του τον εαυτό του. Με άλλα λόγια, όταν μέσω της ψευδολογίας κάποιος αντιμετωπίζεται απλώς σαν μέσο, είναι σαν να θεωρείται ότι δεν μπορεί ελέγξει και να κατευθύνει τον Λόγο του.⁹⁶

Η Korsgaard, μάλιστα, αναφέρει πως το να αντιμετωπίζεται ο άλλος ως εάν να μπορεί να ελέγξει και να κατευθύνει τον Λόγο του, «είναι η βάση των καθηκόντων σεβασμού».⁹⁷ Πιο συγκεκριμένα, οφείλουμε στους άλλους όχι μόνο να σεβόμαστε τα σχέδιά τους και να είμαστε πρακτικά γενναιόδωροι ως προς αυτά αλλά, πολύ περισσότερο, οφείλουμε να είμαστε γενναιόδωροι απέναντι στις σκέψεις και τα κίνητρά τους.⁹⁸ Ακόμη κι αν, στην πραγματικότητα, ο άλλος δεν χρησιμοποιεί τον Λόγο του καλά, θα πρέπει να θεωρήσουμε ότι έχει λόγους να τον χρησιμοποιεί με αυτόν τον τρόπο. Του οφείλουμε η στάση που θα

⁹⁵ Korsgaard 1996, 141.

⁹⁶ Korsgaard 1996, 141.

⁹⁷ Korsgaard 1996, 141.

⁹⁸ “To treat another with respect is to treat him as if he were using his reason and as far as possible as if he were using it well” (Korsgaard 1996, 141).

κρατήσουμε απέναντί του να δείχνει ότι θεωρούμε πως ελέγχει τον Λόγο του και, μάλιστα, ότι τον ελέγχει καλά.⁹⁹

Όσον αφορά το παράδειγμα του επίδοξου δολοφόνου, θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε πως, με το να του πούμε ψέματα, αντιμετωπίζουμε τον Λόγο του απλώς σαν ένα εργαλείο προκειμένου να σώσουμε τον φίλο μας. Μέσω της ψευδολογίας απέναντί του είναι σαν να παίρνουμε μέσα από τα χέρια του την απόφαση για το εάν θα ξεκινήσει, σαν πρώτη αρχή, μια αιτιακή αλυσίδα που θα περιέχει την συνεισφορά του. Υπό μια άλλη έννοια όμως, ο επίδοξος δολοφόνος, αν υποθέσουμε ότι δεν γνωρίζει πως εμείς ξέρουμε το ποιος είναι και ποιες οι προθέσεις του, αντιμετωπίζει ήδη τον δικό μας Λόγο απλώς σαν μέσο, αφού προσπαθεί να μας εξαπατήσει για να πετύχει τον σκοπό του. Με ένα παρόμοιο σκεπτικό είδαμε ότι ίσως δικαιολογείται, στο πλαίσιο της διατύπωσης της Ανθρωπότητας, η ψευδολογία στον επίδοξο δολοφόνο. Παρόλ'αυτά, το Κράτος των Σκοπών συνιστά ένα ιδεώδες, μια ιδανική κατάσταση στην οποία η ψευδολογία δεν επιτρέπεται.

⁹⁹ Korsgaard 1996, 141.

4 Σύγκρουση καθηκόντων

Με βάση το παράδειγμα του επίδοξου δολοφόνου που μελετήσαμε με αφορμή το ΥΔΨ, μπορεί κανείς να αναρωτηθεί αν υπάρχουν καθήκοντα που συγκρούονται. Η σύγκρουση φαίνεται να υφίσταται μεταξύ του τέλει καθήκοντος της αληθολογίας και του ατελούς καθήκοντος της φιλανθρωπίας. Ο Kant με την συλλογιστική που αναπτύσσει φαίνεται να υποστηρίζει ότι το καθήκον της φιλανθρωπίας δεν μπορεί να υπερισχύσει έναντι του καθήκοντος της αληθολογίας, το οποίο συνιστά, για τον ίδιο, ένα καθήκον «απροϋπόθετο» (ΥΔΨ 8: 429). Βέβαια, αν η φιλανθρωπία που συναντάμε στον τίτλο του άρθρου υπονοεί μια «ροπή», τότε μια ροπή δεν μπορεί ποτέ καθεαυτή να δικαιολογήσει ηθικά μια πράξη ή έναν γνώμονα.¹⁰⁰ Συνεπώς, το ερώτημα που τίθεται είναι το εάν έχουμε δικαίωμα να ψευδολογήσουμε απέναντι στον επίδοξο δολοφόνο στην βάση ενός ατελούς αρεταϊκού καθήκοντός μας, αυτό της «αγαθοεργίας».¹⁰¹

Η άποψη του Paton όσον αφορά το ερώτημα αυτό παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον. Υποστηρίζει πως ένα τέλει καθήκον πρέπει να υπερισχύει έναντι ενός ατελούς καθήκοντος. Παρόλ' αυτά, είναι διαφορετική μία επιθυμία που υπαγορεύει, επί παραδείγματι, την προσωπική ευχαρίστηση, από ένα ατελές καθήκον που υπαγορεύει το να σώσουμε την ζωή κάποιου. Υποστηρίζει δηλαδή, πως το ατελές καθήκον να σώσουμε μια ανθρώπινη ζωή είναι πιο σημαντικό από το καθήκον να πούμε την αλήθεια στον επίδοξο δολοφόνο.¹⁰² Ο Paton τονίζει πως, για τον Kant, δύο καθήκοντα δεν μπορούν ποτέ να είναι, ταυτόχρονα, το ίδιο αναγκαία. Άρα, αν υποχρεούμαστε να πράξουμε σύμφωνα με το ένα από τα

¹⁰⁰ Κόντος 2005, 31.

¹⁰¹ Κόντος 2005, 31.

¹⁰² Paton 1986, 54-55.

δύο καθήκοντα, τότε δεν υποχρεούμαστε να πράξουμε σύμφωνα με το άλλο. Αν ισχύουν αυτά, τότε, πράγματι, θα αποτελεί παραβίαση καθήκοντος το να πράξουμε σύμφωνα με το άλλο καθήκον. Δεν θα πρέπει όμως να πούμε ότι το καθήκον που επικράτησε ήταν πιο ισχυρό από το άλλο, αλλά ότι οι λόγοι που είχαμε για να πράξουμε σύμφωνα με αυτό το καθήκον ήταν πιο ισχυροί από τους λόγους που είχαμε για να πράξουμε σύμφωνα με το άλλο καθήκον.¹⁰³ Αυτό, ουσιαστικά, συνεπάγεται ότι δεν έχουμε σύγκρουση μεταξύ καθηκόντων αλλά μεταξύ των λόγων που έχουμε για να πράξουμε σύμφωνα με το ένα ή το άλλο καθήκον. Με άλλα λόγια, «όταν υπάρχει μια σύγκρουση μεταξύ τέτοιων λόγων, ο ισχυρότερος λόγος θα πρέπει να επικρατήσει – δεν θα πρέπει να πούμε ότι η ισχυρότερη υποχρέωση πρέπει να επικρατήσει».¹⁰⁴

Όπως αναφέρει και η Bok, ο Kant υποστήριξε πως όταν κάποιος κάνει το καθήκον του, τότε αποδεικνύεται ότι γι' αυτόν δεν υπήρχε καμία σύγκρουση ανάμεσα σε υποχρεώσεις.¹⁰⁵ Για την Bok, το γεγονός ότι ο Kant αρνήθηκε να δεχτεί ότι ενδέχεται να υπάρξει σύγκρουση ανάμεσα σε καθήκοντα τον οδήγησε σε τόσο άκαμπτες θέσεις. Και η Bok αναγνωρίζει ότι υπάρχει σύγκρουση μεταξύ του τέλειου καθήκοντος της αληθολογίας και του καθήκοντος να αποτρέψουμε την πρόκληση κάποιας βλάβης σε αθώους ανθρώπους. Όπως αναφέρει, πολλοί υποστήριξαν πως, αν η αληθολογία δεν μπορεί ν' αποτρέψει την πρόκληση

¹⁰³ Paton 1986, 55.

¹⁰⁴ Paton 1986, 55.

¹⁰⁵ "If one does one's duty, one will turn out to have had no conflicting obligations" (Bok 1978, 39).

βλάβης σ' έναν αθώο άνθρωπο, τότε η ψευδολογία είναι απολύτως δικαιολογημένη, εάν αυτή μπορεί να αποτρέψει αυτήν την πρόκληση βλάβης.¹⁰⁶

Κατά την Bok, άλλοι μελετητές υποστήριξαν πως σε αυτήν την σύγκρουση μεταξύ του τέλειου καθήκοντος της αληθολογίας και του ατελούς καθήκοντος της αγαθοεργίας, το δεύτερο θα πρέπει να υπερισχύσει για τον εξής λόγο: ο Kant υποστήριξε πως το ψεύδος αποτελεί εκμηδένιση της ανθρώπινης αξιοπρέπειας (MH 6: 429), αλλά γι' αυτούς τους μελετητές, το να πει ο ερωτώμενος την αλήθεια στον επίδοξο δολοφόνο και, άρα, να προδώσει τον φίλο του, θα αποτελούσε καθεαυτό «συμβιβασμό αυτής της αξιοπρέπειας». Για τους μελετητές αυτούς, «το κόστος της ψευδολογίας είναι μικρό, ενώ το κόστος της αληθολογίας καταστροφικό».¹⁰⁷

Άλλος ένας λόγος που θα μπορούσε να μας οδηγήσει στο να υπακούσουμε στο ατελές καθήκον της αγαθοεργίας και να παραβιάσουμε το τέλειο καθήκον της αληθολογίας είναι το ότι, σε αντίθετη περίπτωση, θα νιώθαμε ενοχές και τύψεις που δεν προτιμήσαμε να πούμε ένα ψέμα προκειμένου να σώσουμε τον φίλο μας και επιτρέψαμε στον επίδοξο δολοφόνο να τον σκοτώσει. Βέβαια, ο ίδιος ο Kant, προκειμένου να απαλύνει αυτές τις ενοχές, υποστήριξε ότι, αν κανείς μένει κοντά στην αλήθεια και δεν παρεκκλίνει απ' αυτήν, τότε σε καμία περίπτωση δεν φέρει ευθύνη για τις τυχόν δυσάρεστες συνέπειες που θα προκύψουν από τις

¹⁰⁶ Bok 1978, 39-40.

Βέβαια, υπήρξαν κι άλλοι, όπως ο Καρδινάλιος Newman, που υποστήριξαν ότι αντί να πούμε ψέματα θα μπορούσαμε να αντισταθούμε στον επίδοξο δολοφόνο ασκώντας βία. Ο Παιονίδης (Παιονίδης 1994, 128), αντίθετα, είναι εντελώς αντίθετος με την άσκηση βίας ως μέθοδο αντίστασης στον επίδοξο δολοφόνο, διότι με αυτόν τον τρόπο δεν τον αντιμετωπίζουμε σαν αυτοσκοπό, αλλά απλώς σαν μέσο για να σώσουμε το υποψήφιο θύμα του.

¹⁰⁷ Bok 1978, 40.

κακές πράξεις άλλων. Αντιθέτως, αν κανείς επιλέξει να πει ψέματα, τότε είναι υπεύθυνος για όποιες συνέπειες προκύψουν.¹⁰⁸

Προχωρώντας στην άποψη της Sedgwick, και εκείνη αναγνωρίζει ότι υπάρχει σύγκρουση μεταξύ του καθήκοντος της αληθολογίας και του καθήκοντος –κι όχι απλά της επιθυμίας– να σώσω τον φίλο μου που είναι αθώος. Κατά την γνώμη της, ο Kant, αν και παραδέχεται ότι με το να πω ψέματα δεν βλάπτω κάπως τον επίδοξο δολοφόνο –αφού αυτός με ανάγκασε άδικα να του απαντήσω– ωστόσο, δεν δέχεται ότι είναι επιτρεπτό να ψευδολογήσω, διότι αυτό στο οποίο στοχεύει ο Kant είναι η θεμελίωση ενός δίκαιου νομικού συστήματος η οποία δεν θα είναι δυνατή αν επιτρέπεται να πω ψέματα στον επίδοξο δολοφόνο. Αυτό συμβαίνει διότι το ψέμα που θα πω τραυματίζει την Ανθρωπότητα γενικά και φθείρει την πηγή της δικαιοσύνης. Άρα, υπονομεύει το οικοδόμημα μιας δίκαιης κοινωνίας. Για τον Kant, η αληθολογία είναι ένα απροϋπόθετο καθήκον διότι «συνιστά την βάση όλων των καθηκόντων που θεμελιώνονται στα συμβόλαια, οι νόμοι των οποίων θα καθίσταντο αβέβαιοι και άχρηστοι ακόμα κι αν αναγνωριζόταν η παραμικρή εξαίρεση».¹⁰⁹

Επιπλέον, η Sedgwick διατυπώνει μια ενδιαφέρουσα ιδέα η οποία υπαγορεύει ότι, σε ορισμένες περιπτώσεις, είναι πιθανό το καθήκον της αληθολογίας από τέλειο να γίνεται ατελές λόγω άλλων απόλυτων ηθικών απαιτήσεων.¹¹⁰ Θεωρεί ότι εδώ η φιλανθρωπία δεν αφορά μια ροπή αλλά ένα καθήκον το οποίο συγκρούεται με το καθήκον της αληθολογίας. Για την Sedgwick, το να θεωρήσουμε απλώς πως έχουμε να κάνουμε με μια σύγκρουση μεταξύ του

¹⁰⁸ Bok 1978, 41.

¹⁰⁹ Sedgwick 1991, 47-48.

¹¹⁰ Sedgwick 1991, 53.

τέλειου καθήκοντος της αληθολογίας και του ατελούς καθήκοντος της αγαθοεργίας δείχνει ότι δεν λαμβάνουμε υπόψιν μας ούτε ότι ο άνθρωπος που ζητά να μάθει από εμάς την αλήθεια είναι ένας δυνάμει δολοφόνος ούτε ότι η βοήθεια που χρειάζεται ο φίλος μας για να σωθεί αποτελεί μια επείγουσα ανάγκη. Ακόμη κι αν δεν απειλείται η δική μου η ζωή στην προκειμένη περίπτωση, θα μπορούσαμε να πούμε ότι, προκειμένου να προστατεύσω την ζωή του φίλου μου, δικαιούμαι να εξαπατήσω τον επίδοξο δολοφόνο.¹¹¹

Υπό μία έννοια, το καθήκον της αγαθοεργίας, εν προκειμένω, συνιστά ένα τέλειο κι όχι ατελές καθήκον. Μάλιστα, κατά την Sedgwick, «δεν είναι το καθήκον της αληθολογίας ως τέτοιο που είναι απόλυτο, αλλά το καθήκον της αληθολογίας σε συγκεκριμένες συνθήκες».¹¹² Σύμφωνα με την ιδέα αυτή, θα μπορούσαμε να συμπεράνουμε ότι, στις συγκεκριμένες συνθήκες που υπάρχουν στο παράδειγμα αυτό, το καθήκον της αληθολογίας δεν είναι τέλειο, αλλά ατελές.

Όπως είδαμε, και οι τρεις μελετητές (Paton, Bok, Sedgwick), των οποίων τις απόψεις εκθέσαμε για το θέμα της σύγκρουσης καθηκόντων στο ΥΔΨ, συμφωνούν ότι το καθήκον της αγαθοεργίας είναι αυτό που θα πρέπει να υπερισχύσει. Βέβαια, ο κάθε ένας από αυτούς το δείχνει αυτό με μια ιδιαίτερη επιχειρηματολογία.

¹¹¹ Sedgwick 1991, 59.

¹¹² Sedgwick 1991, 59.

5 Επίλογος

Θεωρώ πως μέσα από την έρευνα για το εάν η ψευδολογία είναι επιτρεπτή ή όχι σύμφωνα με την Κατηγορική Προσταγή, προέκυψε η εξής ενδιαφέρουσα και πολυσήμαντη διαπίστωση: έχοντας σαν άξονα το παράδειγμα του επίδοξου δολοφόνου και ελέγχοντας τη ψευδολογία απέναντί του σύμφωνα με τις τρεις κύριες διατυπώσεις της Κατηγορικής Προσταγής, παρατηρούμε ότι δεν δίνουν και οι τρεις τους την ίδια απάντηση.

Θα περίμενε κανείς πως η Κατηγορική Προσταγή, μέσω των τριών διατυπώσεών της, θα έδινε μία ενιαία απάντηση στο ερώτημα για το εάν μπορούμε να πούμε ψέματα στον επίδοξο δολοφόνο. Όμως ο έλεγχός της σύμφωνα με την Κατηγορική Προσταγή, έδειξε ότι η ψευδολογία απέναντι στον επίδοξο δολοφόνο είναι δυνατό να είναι σύμφωνη με την διατύπωση του Καθολικού Νόμου και την διατύπωση της Ανθρωπότητας. Θα μπορούσε αυτό να θεωρηθεί πλήγμα για την καντιανή θεωρία περί ψεύδους;

Θεωρώ πως ο Kant είναι αδύνατο να μην σκέφτηκε ότι η ψευδολογία απέναντι στον επίδοξο δολοφόνο ενδέχεται να είναι επιτρεπτή σύμφωνα με τις διατυπώσεις του Καθολικού Νόμου της Ανθρωπότητας. Αυτό όμως που, κατά την γνώμη μου, προσπάθησε να κάνει ήταν να ορίσει ένα ιδανικό πρότυπο συμπεριφοράς για το Κράτος των Σκοπών το οποίο θα μπορούσαμε να πούμε ότι αποτελεί ένα ιδεώδες. Και μέσα στο Κράτος των Σκοπών δεν θα μπορούσε ποτέ να υπάρχει χώρος για τη ψευδολογία. Για τον Kant, ίσως αυτό που όλοι μας θα έπρεπε να κάνουμε είναι να συμπεριφερόμαστε στην καθημερινή μας ζωή ως εάν να ζούσαμε μέσα στο ιδανικό Κράτος των Σκοπών ανεξάρτητα από τις όποιες δυσάρεστες συνέπειες και να προέκυπταν από αυτή μας την συμπεριφορά.

6 Βιβλιογραφία

Gillespie, N. (1986), «Exceptions to the Categorical Imperative» στο: Geismann G.-Oberer H., *Kant und das Recht der Lüge*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 85-94.

Hill T.E (1991), *Autonomy and Self-respect*, Cambridge University Press, Κέμπριτζ.

Bok S. (1978), *Lying*, The Harvester Press, Σάσσεξ.

Kant I. (1984), *Τα θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια από τον Γιάννη Τζαβάρα, ΔΩΔΩΝΗ, Αθήνα.

---- (1999), “On a supposed right to lie from philanthropy” στο: *Practical Philosophy*, μετάφραση από την M. J. Gregor, Cambridge University Press, Κέμπριτζ.

---- (2013), *Μεταφυσική των Ηθών*, μετάφραση-σημειώσεις-επιλεγόμενα από τον Κώστα Ανδρουλιδάκη, ΣΜΙΛΗ, Αθήνα.

Κόντος Π. (2005), *Η Καντιανή Ηθική της Υπόσχεσης*, Παράρτημα: Κείμενα του Καντ, Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Αθήνα.

Korsgaard C. (1996), *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, Κέμπριτζ.

Neiman S. (2002), *Evil in Modern Thought*, Princeton University Press, Πρίνστον και Οχφόρδη.

Παιονίδης Φ. (1994), *Ψευδολογία και Ηθική*, Βάνιας, Θεσσαλονίκη.

Paton J. (1986), «An alleged Right to Lie» στο: Geismann G.-Oberer H., *Kant und das Recht der Lüge*, 46-60.

Sedgwick S. (1991), «On Lying and the Role of Content in Kant's Ethics», *Kant-Studien*, 82/1, 46-62.

Vuillemin J. (1986), «On Lying» στο: Geismann G.-Oberer H., *Kant und das Recht der Lüge*, 103-117.