

ΓΕΩΡΓΙΑ ΑΠΟΣΤΟΛΟΠΟΥΛΟΥ, Ἰωάννινα

ΕΥΘΥΝΗ ΚΑΙ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ ΚΑΤΑ ΤΟΝ WALTER SCHULZ*

1. Ἡ φιλοσοφικὴ ἠθικὴ καὶ τὸ τέλος τῆς μεταφυσικῆς

Ἡ θεμελίωση τῆς φιλοσοφικῆς ἠθικῆς ἔγινε προβληματικὴ στὴ νεότερη ἐποχὴ μετὰ τὸν κλονισμό τῆς παραδοσιακῆς μεταφυσικῆς ποὺ ὡς γενικὴ θεωρία γιὰ τὴν ἀλήθεια τῶν ὄντων στὴν ἀναφορὰ τους πρὸς τὸ Εἶναι ἀποτελοῦσε τὴ βάση ὅλης τῆς φιλοσοφίας. Γιὰ τὴν παραδοσιακὴ ἠθικὴ, τὸ Εἶναι εἶχε μιὰ ὀρισμένη τάξη δεδομένη ἐκ τῶν προτέρων. Ὁ πρωταρχικὸς τομέας ἦσαν οἱ αἰώνιες ἀλήθειες ἢ ὁ ὑπερβατικὸς χώρος τοῦ Εἶναι, καὶ κατὰ συνέπεια ὁ πρακτικὸς λόγος ἀναζητοῦσε δυνατότητες ἀνταπόκρισης ἢ ἐναρμόνισης πρὸς τὴ δεδομένη μεταφυσικὴ τάξη.

Σύμφωνα μὲ τὸν Heidegger, ἡ ἐποχὴ μας θεωρεῖται ὡς ἡ ἐποχὴ τοῦ τέλους τῆς μεταφυσικῆς, ὅχι γιατί μπορούμε νὰ προβλέψουμε πότε δὲν θὰ ὑπάρχει πιά μεταφυσικὴ, ἀλλὰ γιατί οἱ δυνατότητές της ἔφτασαν στὸ ὕψιστο σημεῖο τῆς ἐκδίπλωσής τους¹. Ὁ ἴδιος ὁ Heidegger ὑποστηρίζει ὅτι ἡ παραδοσιακὴ μεταφυσικὴ ποὺ στὴν πλατωνικὴ-χριστιανικὴ μορφή της θεωροῦσε ὡς πρωταρχικὸ τὸ ὑπεραισθητὸ εἶναι, ἀντιστράφηκε κατὰ τὴ νεώτερη ἐποχὴ, γιατί τὸ ἐνταῦθα ἀπέκτησε τὴν προτεραιότητα ποὺ εἶχε ἄλλοτε τὸ ἐπέκεινα². Ἡ ἀντιστροφή αὐτὴ κορυφώθηκε στὴν ἀντικατάσταση τῆς μεταφυσικῆς ἀπὸ τὴν τεχνολογία ποὺ ρυθμίζει πλέον ὅλους τοὺς τομεῖς³.

* Διάλεξη-Παράδοση ποὺ ἔγινε τὸν Μάρτιο τοῦ 1980 στὸ «Διαπανεπιστημιακὸ Κέντρο Μεταπτυχιακῶν Σπουδῶν» στὸ Dubrovnik τῆς Γιουγκοσλαβίας (Τμῆμα «Φιλοσοφία - Ἐλευθερία - Αὐτοπροσδιορισμός» μὲ Διευθυντὲς τοὺς καθηγητὲς B. Bosnjak, Zagreb καὶ R. Wisser, Mainz).

1. M. Heidegger, *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, στὸ *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, σσ. 61-80, ἐδῶ σσ. 62-63.

2. Ὁ.π. σ. 63.

3. Βλ. τοῦ ἴδιου *Die Überwindung der Metaphysik*, στὸ *Vorträge und Aufsätze*, Teil I., Pfullingen 1967³, σσ. 63-91, ἐδῶ σ. 72.

Ὁ Schulz⁴ δέχεται βέβαια τὴ διαπίστωση αὐτὴ τοῦ Heidegger, ἀλλὰ ὡς βασικὸ ἐρώτημα τῆς φιλοσοφίας θεωρεῖ τὸ ἐρώτημα γιὰ τὴν πράξη καὶ ὄχι τὸ ἐρώτημα γιὰ τὸ εἶναι. Ὁ Heidegger ὑπογράμμισε ἀπὸ νωρὶς τὴν ἀνάγκη τῆς «διάλυσης» τῆς μέχρι τότε φιλοσοφίας⁵ καὶ ἰδιαίτερα τῆς ἱστορίας τῆς ὄντολογίας καὶ θεωροῦσε ὡς βασικὴ τάση ὄχι τὴν ἀποδιάρθρωση ἀλλὰ τὴν ἀναδιάρθρωση καὶ τὴν ἀναδόμηση ποὺ θὰ ὀδηγοῦσε στὴν ἐπανάληψη τοῦ ἐρωτήματος γιὰ τὸ εἶναι καὶ στὴ στροφή τῆς ὄντολογίας σὲ «μετοντολογία»⁶.

Ἐνῶ ὅμως ὁ Heidegger κάνει λόγο γιὰ ἀποδιάρθρωση καὶ ἀναδιάρθρωση τῆς ἱστορίας τῆς ὄντολογίας, ὁ Schulz ὑποστηρίζει ὅτι εἶναι ἀναγκαία ἡ ἄρση τῆς φιλοσοφίας τῆς ὑποκειμενικότητας ὡς μεταφυσικῆς τῆς ἐσωτερικότητας (249)⁷ καὶ μάλιστα θεωρεῖ τὴν ἀποδιάρθρωτικὴ διαδικασία ὡς βασικότερη ἀπὸ τὴν ἀναδιάρθρωση. Σύμφωνα μὲ τὸν Schulz, ἡ φιλοσοφία τῆς ὑποκειμενικότητας ἔχει ὡς κύριους προδρόμους τὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Αὐγουστίνου, ἀλλὰ κανονικὰ ἀρχίζει μὲ τὸν Descartes καὶ κορυφώνεται ἀφενὸς στὸ γερμανικὸ ἰδεαλισμὸ καὶ ἀφετέρου στὴ φιλοσοφία τῆς ὑπάρξεως. Τὸ βασικὸ λάθος τῆς ἦταν ὅτι στὴν προσπάθειά της νὰ λύσει

4. Ὁ W. Schulz παρουσίασε διεξοδικὰ τὶς βασικὲς ἀρχὲς τῆς ἠθικῆς του στὸ πέμπτο μέρος τοῦ ἔργου του *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1980⁴ (1972¹). Οἱ ἀριθμοὶ ποὺ στὸ ἄρθρο βρίσκονται σὲ παρενθέσεις παραπέμπουν σὲ σελίδες τοῦ ἔργου αὐτοῦ ποὺ σὲ ὀρισμένες περιπτώσεις ἀναφέρεται συντομογραφικὰ ὡς Schulz, *Philosophie*. Ὁ Schulz εἶναι ὑπέρμαχος τῆς σύνδεσης τῆς συστηματικῆς φιλοσοφίας μὲ τὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας. Στὸ παραπάνω ἔργο χρησιμοποιεῖ ὅλη σχεδὸν τὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας γιὰ νὰ προσδιορίσει τὸν ὀρίζοντα τῶν συγχρόνων προβλημάτων. Γιὰ λόγους χώρου, ἡ ἐπεξεργασία τῶν σημειώσεων τοῦ ἁρθρου αὐτοῦ περιορίστηκε σὲ βασικὰ θέματα.

5. Ὅρισμένα στοιχεῖα τοῦ προβλήματος παρουσιάζονται ἤδη στὸ γράμμα ποὺ ἔστειλε ὁ Heidegger στὸν Jaspers τὸ 1921 γιὰ τὸ βιβλίο τοῦ Jaspers *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin 1919. Τὸ γράμμα δημοσιεύτηκε γιὰ πρώτη φορὰ στὸ: H. Sahner (Hrg.), *Karl Jaspers in der Diskussion*, München 1973 σσ. 70-100. Ἐπίσης στὴν ἔκδοση Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970 Bd. 9. *Wegmarken*, Frankfurt a.M. 1976, σσ. 1-44, ἐδῶ κυρίως σ. 25. Ἀργότερα, τὸ δεύτερο μέρος (ποὺ δὲν δημοσιεύτηκε ποτὲ) τοῦ ἔργου «*Εἶναι καὶ χρόνος*» θὰ εἶχε ὡς τίτλο «*Βασικὰ χαρακτηριστικὰ τῆς φαινομενολογικῆς διάλυσης τῆς ἱστορίας τῆς ὄντολογίας μὲ ὁδηγὸ τὴν προβληματικὴ τῆς χρονικότητας*». Βλ. σχετικὰ M. Χάιντεγκερ, *Εἶναι καὶ χρόνος*, Εἰσαγωγή, μετάφραση, σχόλια, γλωσσάρι Γ. Τζαβάρα. Ἀθήνα, 1976, σσ. 20-22. Μεταγενέστερα ὁ Heidegger περιόρισε τὴ σημασία τῆς ἀποδιάρθρωσης τῆς ἱστορίας τῆς ὄντολογίας. Βλ. π.χ. M. Heidegger, *Die Überwindung der Metaphysik*, ὁ.π. σ. 74.

6. Βλ. M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944 Bd. 26. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, Frankfurt a.M. 1978, σσ. 199-201.

7. Σύγκρινε καὶ W. Schulz, *Hegel und das Problem der Aufhebung der Metaphysik*, στὸ: G. Neske (Hrg.), *Martin Heidegger zum siebzigsten Geburtstag*, Pfullingen 1959, σσ. 67-92.

τὸ πρόβλημα «ἐγὼ καὶ κόσμος» ὑποτίμησε τὸν κόσμο καὶ θεώρησε ὡς βασικὸ σημεῖο ἀναφορᾶς τῆς ἠθικῆς μόνον τὴν ἐσωτερικότητα τοῦ ἀνθρώπου⁸.

Κατὰ τὴν ἄρση τῆς φιλοσοφίας τῆς ὑποκειμενικότητας πρέπει νὰ προσδιοριστοῦν τὰ ὅρια τῆς ἐσωτερικότητας καὶ νὰ παρουσιαστεῖ ἡ σχέση τῆς πρακτικῆς ὀρθολογικότητας μὲ τὸν κόσμο καὶ μὲ τὴν ἱστορία. Ὁ Schulz ἀναζητεῖ τὶς συνέπειες ποὺ ἔχει τὸ τέλος τῆς παραδοσιακῆς μεταφυσικῆς γιὰ τὸν πρακτικὸ λόγο καὶ μάλιστα ὁ ἴδιος ὑποστηρίζει τὴν ἀπομεταφυσικοποίηση τοῦ πρακτικοῦ λόγου καὶ τὸν προσανατολισμὸ του στὴ συγκεκριμένη ἱστορικὴ ἐποχὴ ποὺ ζοῦμε. Ἡ πρακτικὴ ὀρθολογικότητα δὲν προσδιορίζεται πιά ἀπὸ τὴν παραδοχὴ ὅτι ἡ τάξη τοῦ κόσμου εἶναι δεδομένη⁹, ἀλλὰ ἀναζητεῖ τὶς δυνατότητες ποὺ προσφέρει ἡ κάθε ἱστορικὴ ἐποχὴ γιὰ τὴ δημιουργία μιᾶς τάξης τῆς συμβίωσης ἀποδεκτῆς ἀπὸ ὅλους τοὺς ἀνθρώπους (804). Ἀνάλογο μετασχηματισμὸ ὑφίσταται καὶ τὸ γενικὸ ὡς στοιχεῖο τοῦ λόγου. Ἐνῶ γιὰ τὴν παραδοσιακὴ μεταφυσικὴ τὸ γενικὸ συνδεόταν μὲ ὀρισμένες ἀλήθειες θεμελιωμένες ὀντολογικά στὸ ὑπερβατικὸ εἶναι, στὴ νεότερη ἐποχὴ τὸ κέντρο ἀποτελεῖ ὁ ἀνθρώπινος λόγος ὡς στοιχεῖο κοινὸ ὅλων τῶν ἀνθρώπων καὶ ὡς ἱκανότητα ἀντικειμενικῆς γενίκευσης. Ὁ Schulz παραμερίζει τὶς ἀντιλήψεις τοῦ Hegel γιὰ τὴν «ὑποστασιακὴ δημόσια ἠθικότητα»¹⁰ καὶ ἀκολουθεῖ (749) τὸν ὀρισμὸ ποὺ δίνει ὁ Kant στὴν πρακτικὴ ὀρθολογικότητα. Ὁ Kant γράφει: «Πρακτικὸ ἀγαθὸ εἶναι ὅμως ὅ,τι προσδιορίζει τὴ θέληση μέσω τῆς παράστασης τοῦ λό-

8. Γιὰ τὴ φιλοσοφία τῆς ὑποκειμενικότητας καὶ τὰ προβλήματά της βλ. W. Schulz, *Ich und Welt. Philosophie der Subjektivität*, Pfullingen 1980. Βλ. καὶ τὴ βιβλιοκρισίᾳ Γ. Ἀποστολοπούλου: «Φιλοσοφία» 10-11 (1980-1981), 510-514. Γιὰ τὴν ἱστορικὴ εξέλιξη τῆς ὑποκειμενικότητας βλ. καὶ W. Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Pfullingen 1975² (1955¹), σσ. 271-319. Κριτικὴ στὸν ὑπερτονισμό τῆς ἐσωτερικότητας ὡς ἀρχῆς τῆς ἐλευθερίας ἀσκεῖ καὶ ὁ Marcuse καὶ θεωρεῖ ὡς ἀρχηγέτη τῆς ἀντίληψης αὐτῆς τὸν Λούθηρο. Βλ. H. Marcuse, *Studie über Autorität und Familie*, στὸ *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1969, σσ. 55-156. Σύγκρ. καὶ τὴν ἀντικριτικὴ τοῦ O. Bayer, *Marcuses Kritik an Luthers Freiheitsbegriff*, στὸ *Umstrittene Freiheit. Theologisch-philosophische Kontroversen*, Tübingen 1981, σσ. 13-38.

9. Γιὰ τὴν τάξη ὡς ὀντολογικὴ ἀρχὴ καὶ τὴ σχέση της μὲ τὸ ἠθικὸ πρόβλημα βλ. E. Heintel, *Die beiden Labyrinth der Philosophie. Systemtheoretische Betrachtungen zur Fundamentalphilosophie des abendländischen Denkens*. Bd. 1. Einleitung, I. Teil: Neopositivismus und Diamat (Histomat), Wien/München 1968, σσ. 197-199.

10. Γιὰ τὸν προσδιορισμὸ αὐτὸ σύγκρ. καὶ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Hrg. J. Hoffmeister), Hamburg 1955, § 149 καὶ § 257.

γου, ἐπομένως ὅχι ἀπὸ ὑποκειμενικὲς αἰτίες ἀλλὰ ἀντικειμενικά, δηλ. ἀπὸ αἰτίες ποὺ ἰσχύουν γιὰ κάθε λογικὸ ὄν ὡς λογικὸ ὄν»¹¹.

Ὁ λόγος παρουσιάζεται γιὰ τὴ σύγχρονη ἐποχὴ ὡς ἡ ἱκανότητα τοῦ ἀνθρώπου νὰ δημιουργήσῃ τάξεις εἴτε μέσῳ τῆς γνώσης εἴτε μέσῳ τῆς πράξης. Στὴν περίπτωση τῆς πρακτικῆς ὀρθολογικότητας, τὸ γενικὸ νοεῖται κανονιστικὰ ὡς μιὰ τάξη τῆς ἀνθρώπινης συμβίωσης καὶ εἶναι στὴν πραγματικότητα τὸ πρακτικὸ ἀγαθὸ ποὺ δεσμεύει τὸν ἄνθρωπο ὡς ἠθικὸ ὄν (729). Ὁ προσδιορισμὸς αὐτὸς τοῦ λόγου μεταφέρει τὸ ἠθικὸ χρέος ἀπὸ τὴν ἐσωτερικότητα τοῦ ἀπομονωμένου ὑποκειμένου στὰ πλαίσια τῶν εὐρυτέρων ομάδων, μετατρέπει τὴν ἠθικὴ τῆς ἐσωτερικότητας σὲ ἠθικὴ τῆς ἐνότητας τῶν ἀνθρώπων καὶ τὴ συνδέει μὲ τὴν προοπτικὴ τῆς ἀνθρωπότητας ποὺ γίνεται ὑποκείμενο τῆς ἱστορίας (625). Γιὰ τὸ λόγο αὐτὸ ἡ σύγχρονη ἠθικὴ εἶναι κυρίως πολιτικὴ ἠθικὴ.

Ἐν τούτοις ἡ θεώρηση αὐτὴ δὲν ὁδηγεῖ σὲ διάκριση τῆς ἱστορικῆς διαδικασίας ἀπὸ τὴν τελικὴ φάση τῆς ἱστορίας, γιὰτὶ ἀκριβῶς ἡ κανονιστικὴ ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ ἔχει τὸν χαρακτήρα ὁδηγητικῆς ἀρχῆς τῆς ἠθικῆς πράξης καὶ δὲν εἰσάγει μιὰ μεταμφιεσμένη ὄντολογικὴ διαρχία τῆς ἱστορικῆς διαδικασίας ἀφενὸς καὶ τοῦ τέλους καὶ τοῦ πληρώματος τῆς ἱστορίας ἀφετέρου. Ἡ τάξη τῆς ἀνθρώπινης συμβίωσης ἀποτελεῖ καθῆκον γιὰ τὸν ἄνθρωπο, ἀλλὰ δὲν μπορεῖ νὰ πραγματοποιηθεῖ μὲ μιὰ μοναδικὴ πράξη ὁλόκληρης τῆς ἀνθρωπότητας. Συγχρόνως ὅμως δὲν μποροῦμε νὰ χωρίσουμε τὴν ἱστορία σὲ ἱστορία τοῦ κακοῦ καὶ σὲ ἱστορία τοῦ καλοῦ, γιὰτὶ οἱ τάξεις ποὺ δημιουργοῦνται, ὑποδηλώνουν κάποια παρουσία τοῦ ἀγαθοῦ ὡς δυνατότητες τῆς ἀνθρώπινης συμβίωσης (729).

Ἀλλὰ καὶ πάλι, χωρὶς νὰ εἰσάγεται κάποια ἔννοια τῆς ἀπόλυτης τελειοποίησης, ἡ τάξη στὴν ἐκάστοτε δυνατότητα τῆς διαμόρφωσής της ἐπηρεάζεται ἀπὸ τὸ κακό, δηλ. τόσο ἀπὸ τὶς ἀρνητικὲς πλευρὲς τῆς ζωῆς ὅσο καὶ ἀπὸ τὴν τάση τοῦ ἀνθρώπου νὰ παραμερίσει τὰ ρυθμιστικὰ στοιχεῖα τοῦ λόγου καὶ νὰ ἐπιβάλλει τὸν ἐγωισμό του (723). Ὅπως δὲ ὁ Schulz τονίζει ὅτι ἡ τάξη σημαίνει τὴ συμβίωση τῶν ἀνθρώπων ὑπὸ τὴν προοπτικὴ τῆς δικαιοσύνης καὶ θεωρεῖ κυρίως τὸ ἠθικὸ κακό, τὴν τάση τοῦ ἀνθρώπου νὰ ἀρνηθεῖ κάθε δυνατότητα τῆς τάξης τῆς ἀνθρώπινης συμβίωσης, ὡς βασικὴ ἔννοια τῆς φιλοσοφικῆς ἠθικῆς¹².

11. I. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*. Ausgabe der Preussischen Akademie Bd. IV, Berlin 1903, σ. 413. Βλ. καὶ J. Schwartländer, *Der Mensch ist Person. Kants Lehre vom Menschen*, Stuttgart 1968, σ. 123.

12. Παρόμοια καὶ ὁ Rawls δὲν θεωρεῖ δυνατὴ τὴ θεμελίωση τῆς φιλοσοφικῆς ἠθικῆς στὸ καρτεσιανὸ ἰδεῶδες τῆς ἐπιστημονικῆς ὀρθολογικότητας. Βλ. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge Mass. 1971, σσ. 578-579.

Ἡ ἀπομεταφυσικοποίηση δὲν ὀδηγεῖ μόνο στὴν ἀντίληψη ὅτι ὁ πρακτικὸς λόγος προσδιορίζεται ἀπὸ τὴν ἱστορία, ἀλλὰ παραμερίζει καὶ τὸ αἶτημα μιᾶς ὑπερχρονικῆς ἠθικῆς ποὺ νὰ στηρίζεται στὴ μεταφυσικὴ βεβαιότητα καὶ δέσμευση. Ἐπιπλέον ἡ σύγχρονη ἀντίληψη γιὰ τὴν ἀνοιχτὴ προοπτικὴ τῆς πραγματικότητας δὲν ἐπιτρέπει τὴ θεμελίωση τῆς ἠθικῆς σὲ ἓναν ἄλλο φιλοσοφικὸ κλάδο ποὺ νὰ διατυπώνει μιὰ κλειστὴ θεώρηση τοῦ ἀνθρώπου καὶ νὰ λειτουργεῖ ἔτσι ὡς ὑποκατάστατο τῆς μεταφυσικῆς (700). Ἐπίσης καὶ ἡ ἐπιστημονικὴ θεμελίωση τῆς ἠθικῆς, ποὺ θὰ ἦταν προσανατολισμένη στὸ καρτεσιανὸ ἰδεῶδες τῆς ἐπιστημονικῆς ὀρθολογικότητας, δὲν εἶναι δυνατὴ, γιατί, ἐνῶ χρησιμοποιεῖται ἡ μεθοδολογία τῆς ἀπόδειξης, ὅ,τι ἀποδεικνύεται εἶναι ἡ ἐρμηνευτικὴ τῆς ἠθικῆς τοποθέτησης, ποὺ δὲν εἶναι βέβαια ἓνα ἐπιστημονικὸ δεδομένο (701). Ἄν καὶ ὁ Schulz φαίνεται κάποιες στιγμὲς νὰ ἀποκλείει τὴ θεμελίωση τῆς ἠθικῆς, ὅμως δέχεται τὴν ἐρμηνευτικὴ θεμελίωσή της στὴν κατανόηση τῆς ὑποκειμενικότητας ὡς ἠθικοῦ φορέα (702) καὶ στὴ διαλεκτικὴ ἔννοια τῆς πραγματικότητας (704). Στὴν περίπτωσιν αὕτη πρέπει νὰ παρατηρηθεῖ ὅτι ὁ Schulz χρησιμοποιεῖ διαφορετικὰς ἔννοιες τῆς θεμελίωσης γιὰ τὴ μεταφυσικὴ, γιὰ τὴν ἐπιστήμην καὶ γιὰ τὴ φιλοσοφία ὡς τὴν «ὑποθετικὴ ἐρμηνευτικὴ τῆς πραγματικότητας»¹³.

Οἱ προσπάθειες τοῦ Schulz ἀποβλέπουν στὴ διατύπωση μιᾶς ἠθικῆς ποὺ νὰ ἀνταποκρίνεται στὴν ἐποχὴ μας ποὺ σὲ σύγκριση μὲ τὶς προηγούμενες ἐποχὰς εἶναι «ἀλλαγμένη», γιατί προσδιορίζεται ἀπὸ τὴν τεχνολογία καὶ τὴν ἐπιστήμην (8)¹⁴. Ἡ ἠθικὴ αὕτη δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ ἔχει «προσωρινό», ἐποχιακὸ χαρακτήρα (σύγκρ. 8), ὅχι γιατί ὑπάρχει ἡ προοπτικὴ μιᾶς ἠθικῆς μὴ προσωρινῆς καὶ ὑπερχρονικῆς ἔγκυρης, ἀλλὰ γιατί ἡ ἴδια ἡ ἱστορικὴ πραγματικότης ἐπιβάλλει κάθε φορὰ ἄλλους προσδιορισμοὺς τῆς ἠθικῆς. Τὸ ἔργο της εἶναι νὰ διαγνώσῃ τὶς προϋποθέσεις ποὺ ἐπιτρέπουν τὴν ἐπέμβαση τοῦ ἀνθρώπου στὴ σύγχρονη πραγματικότης, ὅχι ἀπὸ τὴν ἄποψη τῆς τεχνολογίας ἀλλὰ ἀπὸ τὴ σκοπιὰ τῆς συνειδητοποίησης τῆς ἠθικῆς ευθύνης καὶ τοῦ ὀρίζοντα τῆς σύγχρονης ἐποχῆς (634).

Ἀπὸ τὴν ἰδιομορφία τῆς θεμελίωσης τῆς ἠθικῆς προσδιορίζονται καὶ οἱ δυνατότητες ποὺ ἔχει σήμερὰ ἡ ἠθικὴ νὰ ἐπιδράσῃ στὸ ἦθος τοῦ ἀνθρώπου. Ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ Ἀριστοτέλη, ὁ σκοπὸς τῆς ἠθικῆς ἦταν νὰ ἐπιδράσῃ στὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο ὁ ἄνθρωπος προσδιορίζει τὴν πράξιν

13. Βλ. W. Schulz, *Ich und Welt*, ὁ.π., σ. 19.

14. Διαφοροποιημένα ἀντιμετωπίζει τὴ διαπίστωση αὕτη ὁ K. Hartmann, *Die Konkurrenz spekulativ-philosophischer und theologischer Wahrheit*, στό: D. Papenfuss/J. Söring (Hrg.), *Transzendenz und Immanenz. Philosophie und Theologie in der veränderten Welt*, Stuttgart 1977, σσ. 3-28, ἐδῶ σ. 28.

του¹⁵. Ὁ Schulz διαφοροποιεῖ τὸ σκοπὸ τῆς δικῆς του ἠθικῆς ἀπὸ τὸ σκοπὸ τῆς ἀγγλοσαξωνικῆς ἠθικῆς ποὺ περιορίζεται στὴν ἀνάλυση τῆς ἠθικῆς γλώσσας καὶ θεωρεῖ ἀπαραίτητη τὴν οὐδετερότητα τῆς θεωρίας ἀπέναντι στὴν πράξη¹⁶. Βέβαια, ἀφοῦ οὔτε ἡ μεταφυσικὴ οὔτε ἡ ἐπιστημονικὴ θεμελίωση ἐναρμονίζονται μὲ τὴν ὑφὴ τῆς φιλοσοφικῆς ἠθικῆς, ἡ ἠθικὴ ἐπιχειρηματολογία δὲν ἔχει τὴ δεσμευτικὴ γενικὴ ἰσχὺ τῶν ἐπιστημονικῶν θεωριῶν οὔτε τὴ βεβαιότητα γιὰ τὴ δεδομένη τάξη τοῦ κόσμου. Ἐν τούτοις ἡ πρακτικὴ γενικότητα τῆς ἠθικῆς στηρίζεται στὴ δυνατότητα καὶ στὴν ἀπόφαση τοῦ ἀνθρώπου νὰ ἐξετάσει τὶς προοπτικὲς τῆς πράξης του καὶ τὴ δική του εὐθύνη. Γιὰ τὸ λόγο αὐτό, ὁ Schulz προσδιορίζει ὡς δυνατότητα τῆς ἠθικῆς τὴν ἐκκλήση στὸν κάθε ἄνθρωπο γιὰ τὴ συνειδητοποίηση τῶν στοιχείων ποὺ ἀποτελοῦν τὰ πλαίσια τῆς πράξης στὴ σύγχρονη ἐποχὴ (633). Ὡς πρὸς τὸ σημεῖο αὐτό, ὁ Schulz ἀκολουθεῖ (633) τὴν ἄποψη τοῦ Albert Schweitzer ὅτι «ὁλος ὁ λογισμὸς γιὰ τὴν ἠθικὴ ἀποβλέπει στὴν ἀνύψωση καὶ στὴν ἐνδυνάμωση τοῦ ἠθικοῦ φρονήματος»¹⁷, ποὺ βρίσκειται ἀκριβῶς στὴν ἴδια προοπτικὴ μὲ τὴν ἀριστοτελικὴ ἀντίληψη γιὰ τὴ σχέση ἠθικοῦ λογισμοῦ καὶ πράξης.

Αὐτὸ γίνεται φανερό καὶ ἀπὸ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο ὁ Schulz προσδιορίζει καὶ τὴ σχέση τῆς φιλοσοφικῆς ἠθικῆς μὲ τὸ ἀγαθὸ ὡς τὴν τάξη τῆς ἀνθρώπινης συμβίωσης, γιατί καὶ ἐδῶ προέχει ἡ ἀπόφαση τοῦ ἀνθρώπου νὰ ἀναλάβει τὴν εὐθύνη του καὶ νὰ ἀνταποκριθεῖ στὸ χρέος του. Ὁ Schulz ἐκφράζεται παρόμοια μὲ τὴν ἐννοιολογία τῆς διαλεκτικῆς τού: Ἡ ἐκκλήση τῆς ἠθικῆς, ποὺ ἀπευθύνεται στὸν κάθε ἄνθρωπο ὡς λογικὸ καὶ ἠθικὸ ὄν, ἐπιδιώκει νὰ παρακινήσει τὸν καθένα, ὥστε νὰ σκεφτεῖ μὲ ποιὸν τρόπο ὁ ἴδιος μαζὶ μὲ τοὺς συνανθρώπους του θὰ διαμεσολαβήσῃ στὴ δημιουργία μιᾶς τάξης τῆς ἀνθρώπινης συμβίωσης ἀποδεκτῆς ἀπὸ ὅλους (727). Συνεπῶς καὶ ἡ ἴδια ἡ φιλοσοφικὴ ἠθικὴ παρουσιάζεται ὡς διαμεσολάβηση γιὰ τὸ ἀγαθό.

Ἡ δυνατότητα τῆς φιλοσοφικῆς ἠθικῆς καὶ ἡ δυνατότητα τῆς πράξης προϋποθέτουν ὅτι ἡ πραγματικότητα εἶναι μιὰ ἀνοιχτὴ διαδικασία καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος ὡς ἐλεύθερο ὄν μπορεῖ νὰ προσδιορίσῃ τὸν ἑαυτό του καὶ νὰ ἐπέμβῃ στὴν πραγματικότητα. Οἱ προοπτικὲς αὐτὲς ἀπαιτοῦν μιὰ δια-

15. Βλ. Ἀριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1103b 26-30.

16. Καὶ ὁ W. Weischedel, *Skeptische Ethik*, Frankfurt a.M. 1976, σσ. 104-106 κατηγορεῖ τὴν ἀναλυτικὴ ἠθικὴ ὅτι παραμέρισε τὴ σύνδεση τοῦ ἠθικοῦ στοχασμοῦ μὲ τὴν πράξη. Παρόμοια καὶ ὁ J. Feinberg, *Doing and Deserving. Essays in the Theory of Responsibility*, Princeton 1970, σ. 15 ὑπογραμμίζει ὅτι ἡ ἀναλυτικὴ θεώρηση τῆς ἠθικῆς γλώσσας πολὺ λίγο μπορεῖ νὰ ἀντιμετωπίσῃ τὰ «ἔσχατα» προβλήματα τῆς ἠθικῆς.

17. Βλ. A. Schweitzer, *Kultur und Ethik*, München 1923, σ. 22.

λεκτική ἔννοια τῆς πραγματικότητας, τὴν ὁποία ὁ Schulz διατυπώνει μέσα ἀπὸ τὴν ἀπομεταφυσικοποίηση τῆς διαλεκτικῆς τοῦ Hegel.

2. Ἡ διαλεκτική ἔννοια τῆς πραγματικότητας.

Ὁ προσωρινὸς χαρακτήρας ποὺ διέπει τὴν ἠθική τῆς ευθύνης, διέπει καὶ τὴν ἔννοια τῆς πραγματικότητας (842). Ὁ Schulz δὲν ἐπιδιώκει νὰ διατυπώσει μιὰ ὑπερχρονική μεταφυσική τῆς πραγματικότητας, ἀλλὰ νὰ διαπιστώσει πῶς μπορεῖ νὰ προσδιοριστεῖ φιλοσοφικὰ ἡ πραγματικότητα στὴν ἐποχή μας. Ἡ διαλεκτική ἔννοια τῆς πραγματικότητας δὲν προκύπτει μόνον ἀπὸ τὴν ἀπομεταφυσικοποίηση τῆς ἀντίστοιχης ἔννοιας ποὺ εἶχε ὁ Hegel, ἀλλὰ παρουσιάζεται καὶ ὡς ἱστορικὸ γεγονὸς συνειδητὸ καὶ δεσμευτικὸ γιὰ τὴν ἐποχή μας (848). Ὁ Schulz προσπαθεῖ νὰ παρακάμψει τὸ δῖλημμα γιὰ τὴν προτεραιότητα τοῦ ὑποκειμένου ἢ τοῦ ἀντικειμένου. Ἡ πραγματικότητα δὲν εἶναι οὔτε τὰ δεδομένα τοῦ ἀντικειμενικοῦ κόσμου, ποὺ ὁ ἄνθρωπος ἀντιμετωπίζει ὡς ἀμέτοχος θεατής, οὔτε πάλι τίθεται ἀπὸ τὸ ὑποκείμενο ὡς παράγωγό του. Ἐπομένως ἡ πραγματικότητα δὲν μπορεῖ νὰ προσδιοριστεῖ οὔτε θετικιστικὰ οὔτε ἰδεαλιστικά.

Ἡ πραγματικότητα εἶναι τὸ γίγνεσθαι ἐκεῖνο ποὺ περιλαμβάνει τὸ ὑποκείμενο καὶ τὸ ἀντικείμενο ὡς στοιχεῖα ποὺ προσδιορίζονται μὲν ἀμοιβαῖα, ἀλλὰ διατηροῦν τὴν αὐτονομία τους, γιατί δὲν ἀνάγονται τὸ ἓνα στὸ ἄλλο, ἂν καὶ τὸ ὑποκείμενο ἔχει τὴν προτεραιότητα στὴ συγκεκριμενοποίηση τῆς διαλεκτικῆς σχέσης. Ὁ Schulz γράφει: «Ἡ πραγματικότητα εἶναι μᾶλλον ἓνας συσχετισμὸς τοῦ γίγνεσθαι, ὅπου τὸ ὑποκείμενο καὶ τὸ ἀντικείμενο συνδέονται μεταξύ τους καὶ προσδιορίζονται ἀμοιβαῖα: Τὸ ὑποκείμενο προσδιορίζεται ἀπὸ τὸ ἀντικείμενο καὶ τὸ ἀντικείμενο ἀπὸ τὸ ὑποκείμενο. Αὐτὸ τὸ γίγνεσθαι παρουσιάζεται ὡς διαδικασία, τῆς ὁποίας βασικὸ χαρακτηριστικὸ εἶναι ἡ διαλεκτική» (841).

Αὕτὴ ἡ ἔννοια τῆς διαλεκτικῆς σημαίνει τὴν ἀπομεταφυσικοποίηση τῆς διαλεκτικῆς τοῦ Hegel. Ὁ Hegel εἶχε δώσει στὴ διαλεκτικὴ διπλὴ διάσταση: Ἀφενὸς διαλεκτικὴ εἶναι ἡ «αὐτοπραγμάτωση» τοῦ ἀπολύτου πνεύματος μέσα ἀπὸ τὶς στιγμὲς τῆς ἀμεσότητας, τῆς ἄρνησης τῆς ἀμεσότητας καὶ τῆς διαμεσολαβημένης ἀμεσότητας. Ἀφετέρου διαλεκτικὴ εἶναι ὁ στοχασμὸς ποὺ συνδέεται μὲ τὴν αὐτοπραγμάτωση τοῦ ἀπολύτου πνεύματος στὶς διαλεκτικὲς στιγμὲς ἀπὸ τὸ «εἶναι στὸν ἑαυτό του» ὡς τὸ «εἶναι στὸν ἑαυτό του καὶ γιὰ τὸν ἑαυτό του»¹⁸. Βέβαια ὁ Hegel δὲν διαχωρίζει τὶς δύο

18. Βλ. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrg. von W. Bonsiepen und R. Heede (=G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 9), Hamburg 1980, σ. 269 καὶ *Wissenschaft der Logik*. Erster Band. Die objektive Logik (1812/1813) hrg. von Fr. Hegemann und



ὅψεις τῆς διαλεκτικῆς, γιατί ἡ διαλεκτικὴ παρουσιάζεται ὡς ἐνιαία στὸ ἀπόλυτο πνεῦμα¹⁹ πέρα ἀπὸ τὸ διχασμὸ ὑποκειμένου καὶ ἀντικειμένου καὶ ἔχει ἀπόλυτο χαρακτήρα.

Ἀλλὰ ἂν ἐγκαταλείψει κανεὶς τὴ μεταφυσικὴ κατασκευὴ τοῦ ἀπολύτου πνεύματος, τότε ὑπάρχει μόνον ὁ ἀνθρώπινος στοχασμὸς ποὺ συλλαμβάνει τὴν πραγματικότητα ὡς ἀμοιβαία διαδικασία ὑποκειμένου καὶ ἀντικειμένου. Ἡ ἀναφορὰ τοῦ ὑποκειμένου στὸν ἑαυτό του καὶ ἡ ἀναφορὰ τοῦ στὴν πραγματικότητα συνδέονται μεταξύ τους καὶ προσδιορίζονται ἀμοιβαῖα. Ὁ ἀμοιβαῖος αὐτὸς προσδιορισμὸς εἶναι φανερός καὶ στὴν πράξη καὶ στὸν στοχασμό. Ἀπὸ τὴν πλευρὰ τοῦ ὑποκειμένου, ἡ ἀναφορὰ στὴν πραγματικότητα δὲν εἶναι μιὰ μοναδικὴ ἐνέργεια ἀλλὰ ἓνα διαρκὲς γίγνεσθαι ποὺ δὲν ἔχει τέλος καὶ ποὺ ὁ Hegel θὰ χαρακτήριζε ὡς «κακὴ ἀπειρότητα»²⁰. Γιὰ τὸν μεμονωμένο ἄνθρωπο ὅμως ποὺ στοχάζεται αὐτὲς τὶς ἀναφορὲς καὶ ἐπεμβαίνει μὲ τὴν πράξη τοῦ στὴ διαδικασία τῆς πραγματικότητας, ὑπάρχει ἓνα ἀντικειμενικὸ ὄριο, ὁ θάνατος (846).

Εἶναι φανερό ὅτι γιὰ τὸν Schulz ἡ διαλεκτικὴ δὲν εἶναι ἓνας σταθερὸς οὐσιαστικὸς προσδιορισμὸς τοῦ ἀντικειμένου, ἀλλὰ ὁ ἀμοιβαῖος προσδιορισμὸς τῶν συστατικῶν στοιχείων τῆς πραγματικότητας, ποὺ γίνεται νοητὸς καὶ συγκεκριμένος ἀπὸ τὸ ὑποκείμενο μὲ τὶς στοχαστικὲς πράξεις τῆς εὐθύνης καὶ τῆς ἐξιστορίκευσης.

Μπορεῖ κανεὶς, σύμφωνα μὲ τὸν Schulz, νὰ προσδιορίσει τὴ διαλεκτικὴ καὶ ἐρμηνευτικὰ (847): Ἐφόσον τὸ ἐγὼ συνειδητοποιεῖ τὸ παρελθὸν καὶ προσδιορίζει τὴν ἀναφορὰ τοῦ στὴν πραγματικότητα προσβλέποντας στὸ μέλλον, κατανοεῖ τὸν ἑαυτό του ὡς τὸ διαμεσολαβοῦν καὶ τὸ διαμεσολαβούμενο μέσα στὴ διαδικασία τῆς πραγματικότητας (840), γιατί ἀφενὸς διαμεσολαβεῖται τὸ γίγνεσθαι ἀπὸ τὸ ὑποκείμενο καὶ ἀφετέρου διαμεσολαβεῖται τὸ ὑποκείμενο ἀπὸ τὸ γίγνεσθαι. Ἡ διάσταση αὐτὴ τῆς διαμεσολάβησης στὶς χρονικὲς προοπτικὲς εἶναι ἡ ἱστορία (840), ποὺ χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὴ διαλεκτικὴ τῆς δύναμης καὶ τῆς ἀδυναμίας τοῦ ἀνθρώπου, ἐφόσον ὁ ἴδιος καθορίζεται ἀπὸ τὸ ἱστορικὸ γίγνεσθαι, ἀλλὰ ἐπίσης ἔχει τὴ δυνατότητα νὰ τὸ καθορίσει ὁ ἴδιος μόνον ὅμως ὡς ἓνα βαθμὸ καὶ ὄχι ἐντελῶς.

Ἡ διαλεκτικὴ αὐτὴ προσδιορίζει καὶ τὴν ἐξιστορίκευση, δηλ. τὴ συνει-

W. Jaeschke (=Gesammelte Werke, Bd. 11), Hamburg 1978, σσ. 312-313. Κριτικὴ στὸν ἀπόλυτο στοχασμὸ ἀσκεῖ ὁ W. Schulz, *Das Problem der absoluten Reflexion*, στὸ *Vernunft und Freiheit. Aufsätze und Vorträge*, Stuttgart 1981, σσ. 6-38.

19. Βλ. κυρίως G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, ὁ.π. σσ. 36-37.

20. Βλ. κυρίως G.W.F. Hegel, ὁ.π. σ.σ. 79-80. Γιὰ τὴ σημασία τοῦ πεπερασμένου ὡς προσδιορισμοῦ τοῦ ἀνθρώπου βλ. καὶ W. Schulz, *Das Problem der absoluten Reflexion*, ὁ.π. σ. 9.

δητοποίηση τοῦ ἱστορικοῦ ὀρίζοντα. Ἐδῶ πρόκειται γιὰ μιὰ ἰδιαίτερη διαλεκτικὴ σύνδεση τοῦ γενικοῦ καὶ τοῦ συγκεκριμένου μὲ τὴ βοήθεια τοῦ προσανατολισμοῦ στὸν ἱστορικὸ ὀρίζοντα καὶ τῆς πρόθεσης νὰ ἀνταποκριθεῖ κανεὶς στὴν ἐκάστοτε ἱστορικὴ κατάσταση μὲ τὴν ὑπεύθυνη πράξη (602). Ἡ διαλεκτικὴ τῆς δύναμης καὶ τῆς ἀδυναμίας παρουσιάζεται ὡς διαλεκτικὴ τῆς θετικότητας καὶ τῆς ἀρνητικότητας, γιατί ἡ ἀνθρώπινη πράξη δὲν μπορεῖ νὰ στηριχτεῖ σὲ ἀπόλυτη γνώση τῆς πορείας τῆς ἱστορίας οὔτε καὶ μπορεῖ νὰ ἀρχίσει ἀπὸ κάποιο ἀρχιμήδειο ἐξωιστορικὸ σημεῖο, προσδιορίζοντας καὶ ἐξελίσσοντας τὴν ἱστορία ὡς ἀπόλυτη πορεία πρὸς τὸ ἀγαθό. Τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ ἀνθρώπινη πράξη προσδιορίζεται ἀπὸ τὸ ἱστορικὸ γίγνεσθαι στὸν ἐκάστοτε συσχετισμὸ του, ἐκθέτει τὴν ἀνθρώπινη πράξη σὲ ἀμφίσημα ἀποτελέσματα²¹.

Ἀλλὰ ἡ «ἀπειλὴ» τῆς ἀποτυχίας δὲν πρέπει νὰ ὀδηγήσει στὸν παραμερισμὸ τῆς πράξης καὶ στὴν ἀδιαφορία τοῦ ἀνθρώπου. Δὲν ὑπάρχει ἄλλη δυνατότητα ἀπὸ τὸ πείραμα τοῦ λόγου ὡς στοχασμοῦ καὶ πράξης. Ὁ ἄνθρωπος ὡς ἠθικὸ ὄν πρέπει μὲ συγκεκριμένους τρόπους, ποὺ προκύπτουν ἀπὸ τὴ συνειδητοποίηση τοῦ ἐκάστοτε ἱστορικοῦ ὀρίζοντα, νὰ ἀρνηθεῖ τὶς ἀρνητικὲς τάσεις τῆς ζωῆς καὶ νὰ συμβάλει ὑπεύθυνα στὴν ἐπικράτηση τοῦ ἀγαθοῦ ὡς ἀποδεκτῆς τάξης τῆς ἀνθρώπινης συμβίωσης. Τὸ ἀρνητικὸ καὶ τὸ θετικὸ στοιχεῖο, ἡ δύναμη καὶ ἡ ἀδυναμία τοῦ ἀνθρώπου, τὸ ἀγαθὸ καὶ τὸ κακὸ παρουσιάζονται στὴν ἱστορία ἀνάμεικτα. Ἡ διαλεκτικὴ ἔνταση τῶν ἀντιθέσεων αὐτῶν ἀντιμετωπίζεται μὲν μὲ τὴν ὑπεύθυνη πράξη, ἀλλὰ δὲν αἴρεται ἀπὸ αὐτήν, γιατί ἡ ὑφὴ τῆς πραγματικότητας καὶ ἡ ἱστορικότητα τῶν ἀνθρωπίνων γενεῶν δὲν τὸ ἐπιτρέπουν.

Μετὰ τὸ τέλος τῆς παραδοσιακῆς μεταφυσικῆς, τὰ χαρακτηριστικὰ αὐτὰ εἶναι γεγονότα μὲ ἱστορικὸ χαρακτήρα. Ἡ ἴδια ἡ ἱστορία παρουσιάζεται ὡς ὁ χῶρος τοῦ ἀγῶνα τοῦ ἀνθρώπου ποὺ πρέπει νὰ ἀναγνωρίσει τὴν ἰδιόμορφη θέση του καὶ τὴν εὐθύνη του. Ἄν καὶ ἡ πραγματικότητα παρουσιάζει χωριστὲς περιοχὲς ποὺ οὔτε ἀνάγονται ἢ μιὰ στὴν ἄλλη, οὔτε μπορεῖ ἢ μιὰ ἀπὸ αὐτὲς νὰ χρησιμεύσει ὡς θεμέλιο ὅλων τῶν ἄλλων, ἐν τούτοις ἡ πραγματικότητα ἢ ἴδια διατηρεῖ τὸ χαρακτήρα της ὡς ὁλότητα ποὺ βρίσκεται σὲ γίγνεσθαι²². Ἡ ἐνότητα τῆς πραγματικότητας καὶ ἡ διαφοροποίησή της σὲ χωριστὲς περιοχὲς ἔχουν τὴ σημασία τους γιὰ τὴν πράξη.

21. Ἀπὸ τὴ σκοπιὰ τῆς ἀρχῆς τῆς πράξης καὶ τοῦ συγκεκριμένου συσχετισμοῦ της συζητεῖ τὰ ὅρια τῆς πράξης ὁ R. Bubner, *Handlung, Sprache und Vernunft. Grundbegriffe praktischer Philosophie*, Frankfurt a.M. 1976, σσ. 272-274.

22. Ὁ W. Horosz, *The Crisis of Responsibility. Man as the Source of Accountability*, Norman 1975, σ. 61 ὑπογραμμίζει ὅτι μόνον ἡ πραγματικότητα ποὺ εἶναι ἀνοιχτὴ ἐπιτρέπει νὰ θέσουμε τὸ ἐρώτημα γιὰ τὴν εὐθύνη.

Ἄν συνειδητοποιήσουμε τὴ διαλεκτικὴ τῆς ἐνότητας καὶ τοῦ διχασμοῦ τῆς πραγματικότητας, τότε κατανοοῦμε ὅτι ἡ διαλεκτικὴ διαμεσολάβηση δὲν εἶναι πρόβλημα ἐνὸς δεσμευτικοῦ κοσμοειδώλου ἀλλὰ τῆς ἴδιας τῆς πράξης.

Ὁ Schulz ἐπομένως δὲν διατυπώνει μιὰ διαλεκτικὴ ποὺ κλείνει ὄντο-λογικὰ σὲ κάποιο τρίτο ἐπίπεδο ἄρσης τοῦ διχασμοῦ ὑποκειμένου καὶ ἀντικειμένου, ἀλλὰ δίνει στὴν προοπτικὴ τῆς ἄρσης πρακτικὴ-κανονιστικὴ σημασία καὶ ὄχι συστατικὴ²³. Ἡ διαλεκτικὴ δὲν μπορεῖ νὰ τοποθετήσῃ μονοσήμαντα τὸ νόημα τῆς ἱστορίας οὔτε στὴν πλευρὰ τοῦ ὑποκειμένου οὔτε στὴν πλευρὰ τοῦ ἀντικειμένου, γιατί αὐτὸ θὰ σήμαινε τὴν ἐπάνοδο στὸ πρότυπο τῆς παραδοσιακῆς μεταφυσικῆς. Ἀλλὰ ἡ ὑπεύθυνη πράξη ἀπαιτεῖ ἓνα νόημα ὡς περιεκτικὸ προσδιορισμὸ τῆς θεωρίας καὶ τῆς πράξης, γιὰ νὰ διατηρήσῃ τὴν ταυτότητα τῆς κατεύθυνσής της. Ἡ κανονιστικὴ ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ²⁴ ἔχει ἀκριβῶς τὴ θέση μιᾶς ἀνοιχτῆς σύνθεσης. Ἐν τούτοις ὡς πρὸς τὴν πραγματοποίηση τοῦ νοήματος τῆς ἱστορίας δὲν ὑπάρχει οὔτε ἀντικειμενικὴ μεταφυσικὴ οὔτε ἐπιστημονικὴ θεωρία ποὺ νὰ προσδιορίζει μονοσήμαντα τὴν πορεία τῆς ἱστορίας ὡς πρόοδο πρὸς μιὰ τελικὴ θετικὴ φάση. Ἀπὸ τὴ σκοπιὰ τῆς πράξης δὲν μπορεῖ νὰ θεωρήσῃ κανεὶς τὴν πρόοδο ὡς συστατικὸ στοιχεῖο τῆς ἱστορίας ἀλλὰ ὡς ὀδηγητικὸ στοιχεῖο τῆς ὑπεύθυνης πράξης. Στὰ πλαίσια αὐτά, καὶ ἡ οὐτοπία παίρνει διαφορετικὸ νόημα, γιατί δὲν εἶναι πλέον ὁ ὁραματισμὸς τῆς τελικῆς φάσης τῆς ἱστορίας, ἀλλὰ εἰκόνα ποὺ μεταβάλλεται ἱστορικὰ καὶ ὀδηγεῖ τὴν πράξη πρὸς τὰ ἐμπρός. Στὴν ἐποχὴ τῆς τεχνολογίας καὶ τῆς ἐπιστήμης, ἡ οὐτοπία μπορεῖ νὰ προσανατολίσει ἀνθρωπιστικὰ τὴν πράξη, ἂν συνδυαστεῖ μὲ τὸν σχεδιασμὸ (564)²⁵.

Ὑστερα ἀπὸ τὴ διαπίστωση ὅτι ἡ πραγματικότητα εἶναι μιὰ ἀνοιχτὴ διαδικασία μὲ διακυμάνσεις, ἡ βεβαιότητα τοῦ ἠθικοῦ ἀνθρώπου ὡς πρὸς

23. Γιὰ τὴ διάκριση αὐτὴ βλ. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Ausgabe der Preussischen Akademie, Werke Bd. III., Berlin 1904) σ. 248.

24. Γιὰ τὸ ἀγαθὸ ὡς πρακτικὴ-κανονιστικὴ ἰδέα τῆς ὑποκειμενικῆς ἀρχῆς τῆς ἠθικῆς πράξης βλ. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (Ausgabe der Preussischen Akademie, Werke, Bd. V, Berlin 1908) σ. 108. Γιὰ τὴν ἐνότητα τῆς ἱστορίας σὲ σχέση μὲ τίς πρακτικὰς ἀρχὰς βλ. *Kritik der reinen Vernunft*, ὁ.π. σσ. 524-529.

25. Ἐντελῶς διαφορετικὴ ἀντίληψη ἀπὸ τὸν Schulz ἐκπροσωπεῖ ὁ (γνωστὸς καὶ γιὰ τίς μελέτες του γιὰ τὸν γνωστικισμό) H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a. M. 1979, σ. 390 ποὺ ἀντιπαραθέτει στὴν ἀρχὴ τῆς ἐλπίδας ποὺ διατύπωσε ὁ E. Bloch τὴν ἀρχὴ τῆς εὐθύνης καὶ θεωρεῖ τὴν οὐτοπία ὡς προϊόν τῆς τεχνικῆς χωρὶς ἠθικὴ σημασία. Ἡ κριτικὴ ἀξιολόγηση τῶν ἀκραίων ἀπόψεων τοῦ Jonas γιὰ τὴν οὐτοπία ἀναφορικὰ μὲ τὸ ἔργο τοῦ E. Bloch δὲν μπορεῖ νὰ γίνει ἐδῶ.

τὸ νόημα τῆς ἱστορίας ὀφείλει νὰ εἶναι ἓνα διαλεκτικὸ «ὡς ἐάν» (608)²⁶. Ἄν τὸ ἀγαθό, ἡ τάξη τῆς ἀνθρώπινης συμβίωσης ὡς πλαίσιο συμμετοχῆς ὅλων τῶν ἀνθρώπων στὴ διαμόρφωση τῆς πραγματικότητας μᾶς ἔχει δοθεῖ ὡς χρέος, στὸ ὁποῖο δὲν μποροῦμε ποτὲ νὰ ἀνταποκριθοῦμε ἐντελῶς μὲ τὴν πράξη, τότε πρέπει νὰ πράττουμε «σὰν νὰ ἐξαρτῶταν τὸ πᾶν ἀπὸ μᾶς», «σὰν νὰ ἐπρόκειτο κάποια μέρα νὰ γίνεῖ πραγματικότητα μιὰ καλύτερη ἀνθρωπότητα» (633).

Ἡ διαλεκτικὴ τῆς δύναμης καὶ τῆς ἀδυναμίας δὲν μᾶς ἐπιτρέπει νὰ ἀποκλείσουμε τὴν ἀποτυχία τῶν πράξεών μας. Ἐν τούτοις ἡ συνείδηση τῆς εὐθύνης ἐπιβάλλει νὰ λάβουμε ἔμπρακτα ἠθικὴ στάση ἀπέναντι στὶς τάσεις τοῦ ἱστορικοῦ μας ὀρίζοντα, ἔστω καὶ ἂν ἡ διχασμένη πραγματικότητα στὴ συγκεκριμένη κατάσταση ἐκθέτει σὲ ἀμφισημία τὰ ἀποτελέσματα τῶν προσπαθειῶν μας (564).

3. Ἡ ἐλευθερία.

Ὁ Schulz ἐξετάζει τὴν ἐλευθερία ὡς δυνατότητα τοῦ πρακτικοῦ λόγου καὶ δὲν τὴν συνδέει μὲ τὸ ὑπερβατικὸ εἶναι, μὲ τὸ ἀπόλυτο πνεῦμα ὅπως ἔκανε ὁ Hegel²⁷, μὲ τὸ Θεὸ ὅπως ἔκανε ὁ Schelling²⁸ ἢ μὲ τὸ ἀπόλυτο ἐγὼ ὅπως ἔκανε ἀρχικὰ ὁ Fichte²⁹. Ἡ καντιανίζουσα ἠθικὴ τοῦ Schulz ἀσκεῖ κριτικὴ καὶ στὴν καντιανὴ ἠθικὴ τοῦ φρονήματος³⁰. Ἐν τούτοις ὁ Schulz προσπαθεῖ νὰ συνδυάσει τὴν καντιανὴ ἀντίληψη τοῦ πρακτικοῦ λόγου μὲ τὴν φιχτειανὴ ἀντίληψη τῆς ἐλευθερίας ὡς σύνδεσης τῆς ὑποκειμενικότητας μὲ τοὺς ἄλλους.

26. Σύγκρ. καὶ M. Djuric, *Die Frage nach dem Ende der Geschichte*, στὸ «Perspektiven der Philosophie» 5 (1979) 171-178, ἐδῶ σσ. 177-178.

27. Βλ. καὶ G. W. F. Hegel, *System der Philosophie*. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes. Jubiläumsausgabe Bd. 10, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965, σσ. 30-31.

28. Βλ. τὸ δοκίμιο τοῦ W. Schulz, στὸ F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängende Gegenstände*. Mit einem Essay von Walter Schulz *Freiheit und Geschichte in Schellings Philosophie*, Frankfurt a. M. 1975, σσ. 7-26. Γιά τὶς ἐννοιολογικὲς διαφοροποιήσεις τῆς ἐλευθερίας στὸν Schelling βλ. W. Schulz, *Die Wandlungen des Freiheitsbegriffs bei Schelling*, στὸ *Vernunft und Freiheit*, ὁ.π. σσ. 39-52.

29. Οἱ ἀπόψεις τοῦ Fichte γιά τὴν ἐλευθερία παρουσιάζουν περίπου ἀπὸ τὰ 1800 διαφοροποίηση μὲ τάση γιὰ τονισμό τῆς πρακτικῆς ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου. Βλ. σχετικὰ W. Schulz, *Johann Gottlieb Fichte, Vernunft und Freiheit*, Pfullingen 1962, σσ. 10-11.

30. Ὁ F. Kaulbach, *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, Berlin/New York 1978, σ. 309 ἀμφισβητεῖ τὸν χαρακτηρισμὸ τῆς ἠθικῆς τοῦ Kant ὡς ἠθικῆς τοῦ φρονήματος καὶ ὑποστηρίζει ὅτι ἡ καντιανὴ ἠθικὴ δὲν μπορεῖ νὰ ἐνταχθεῖ στοὺς ἐναλλακτικὸς προσδιορισμοὺς ἠθικῆς τῆς εὐθύνης/ἠθικῆς τοῦ φρονήματος.

Σύμφωνα με τὸν Schulz, ἡ ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου εἶναι πεπερασμένη καὶ προσδιορίζεται δεσμευτικὰ μετὰ τὴ στοχαστικὴ πράξη τῆς εὐθύνης. Ἀρχικὰ ὁ Schulz ἐπιχειρεῖ κριτικὴ ἀποτίμηση τῶν δύο βασικῶν τρόπων μετὰ τοὺς ὁποίους προσδιορίζεται ἡ ἐλευθερία στὴ σύγχρονη φιλοσοφία καὶ φτάνει στὸ συμπέρασμα ὅτι αὐτοὶ δὲν ἐπαρκοῦν γιὰ νὰ κατανοήσῃ κανεὶς τὸν ἄνθρωπο ὡς πεπερασμένο, ὑπεύθυνο καὶ ἐλεύθερο ὑποκείμενο.

Γιὰ τὴν πρώτη ἄποψη ἐλευθερία εἶναι ἡ ἀπελευθέρωση τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὸν ἐξαναγκασμό. Ἐφόσον ὁ ἄνθρωπος προσπαθεῖ νὰ ἄρει τίς προϋποθέσεις ποὺ ὁδηγοῦν στὴν ὑποδούλωσή του, κάνει δυνατὴ τὴν αὐτονομία τῆς πράξης του. Αὐτὴ ἡ προοπτικὴ συνδέεται μετὰ τὸ στοχασμὸ τοῦ Marx ποὺ θεωρεῖ τὴν ἄρση τῶν κοινωνικῶν ἀντιφάσεων ὡς τὴ δυνατότητα τῆς θετικῆς ἱστορίας³¹.

Ὁ Schulz ὑπογραμμίζει τὴ σημασία τοῦ στοχασμοῦ τοῦ Marx γιὰ τὴ διατύπωση μιᾶς νέας διαλεκτικῆς ἔννοιας τῆς πραγματικότητας πέρα ἀπὸ τίς μεταφυσικὲς κατασκευὲς τοῦ Hegel³², ἀλλὰ ἀντιπαραθέτει στὴν τελικὴ ἄρση τῶν ἀντιθέσεων ἀπὸ τὴν ἀπελευθερωτικὴν πράξη, τὴ διαλεκτικὴ τῆς δύναμης καὶ τῆς ἀδυναμίας τοῦ ἀνθρώπου καὶ παρατηρεῖ ὅτι ἡ ἄποψη τοῦ Marx γιὰ μιὰ τελικὴ ἱστορικὴ φάση ὅπου ὁ ἄνθρωπος θὰ εἶναι ἀπελευθερωμένος στὴν ὁλότητά του, ὑπερεκτιμᾷ τίς ἴδιες τίς δυνατότητες τοῦ ἱστορικοῦ ἀνθρώπου (563).

Ὁ πρακτικὸς λόγος ὡς ἀπελευθερωτικὸς λόγος ἀποτελεῖ βασικὸ πρόβλημα καὶ στὴ φιλοσοφία τοῦ Adorno, γιὰ τὸν ὁποῖο ἡ αὐτόνομη πράξη εἶναι δυνατὴ μόνο στὴν ἀπελευθερωμένη κοινωνία³³. Στὴ σύγχρονη ἐποχὴ, ἡ μόνη δυνατὴ πράξη εἶναι ἡ ἄρνηση³⁴, ποὺ κάθε φορὰ γίνεται συγκεκριμένη, ἀλλὰ ἡ ἐλευθερία δὲν πρέπει νὰ γίνεται νοητὴ ὡς κατηγορικὴ προστακτικὴ, γιατί οἱ προστακτικὲς ὁδηγοῦν πάντα σὲ ἀνελευθερία καὶ ὄχι σὲ ἐλευθερία.

Ὅπως παρατηρεῖ ὁ Schulz, ἡ ἄρνηση, ὅπως τὴν προσδιορίζει ὁ Adorno, δὲν ἐπαρκεῖ γιὰ νὰ δώσει μιὰ θετικὴ ἔννοια τῆς ἐλευθερίας σημαντικὴ γιὰ τὴ θεώρηση τῆς πράξης. Τὰ ἀρνητικὰ στοιχεῖα τῆς ζωῆς στὴ συγκεκριμένη μορφή τους δὲν εἶναι μονοσήμαντα προσδιορίσιμα, γιατί οἱ ποικίλοι παράγοντες ποὺ τὰ ὑποβοηθοῦν, ὁδηγοῦν σὲ ἕναν ἀτέλειωτο «κατάλογο» ἀρνή-

31. Ὁ Schulz παραπέμπει στὶς ἀπόψεις τοῦ Marx γιὰ τὴν τελικὴ συμφιλίωση τοῦ ἀνθρώπου μετὰ τὴ φύση ὡς μορφή τοῦ πλήρους ἀνθρωπισμοῦ. Βλ. K. Marx, *Werke*, hgg. von H. J. Lieber und P. Furth, Berlin 1962, τόμος 1, σσ. 593-594.

32. Βλ. W. Schulz, *Ethisches Handeln - heute*, στὸ *Vernunft und Freiheit. Aufsätze und Vorträge*, Stuttgart 1981, σσ. 79-104, ἐδῶ σ. 87.

33. Βλ. Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt a.M. 1968, σ. 292.

34. Ὁ.π. σ. 228.

σεων και όχι άμεσα στη συγκεκριμενοποίηση της έλευθερίας (650). Άν τώρα ή πράξη συνιστάται κάθε φορά από την τυχαία αναφορά στο άρνητικό στοιχείο, τότε χάνει την ουσιαστικότητά της ως πράξη, γιατί δέν είναι προσανατολισμένη πιά στο μέλλον. Άκριβέστερα, ή δυνατότητα μιās πράξης πού είναι προσανατολισμένη στο μέλλον, αποκλείεται έκ τών προτέρων. Άν και ό Adorno θεωρεί ότι ή πραγματικότητα είναι άνοιχτή, παραμερίζει ένα σημαντικό στοιχείο της έλευθερίας, τή δυνατότητα της όρθολογικής απόφασης. Έπιπλέον ή τεχνολογία θεωρείται ως άρνητικό στοιχείο. Άλλά, σύμφωνα μέ τόν Schulz, άν ή τεχνολογία και ή έπιστήμη, πού χαρακτηρίζουν τή σύγχρονη εποχή, αξιολογηθούν απόλυτα άρνητικά, τότε παραβλέπεται ή δυνατότητα του ανθρώπου νά τις χρησιμοποιήσει για νά διαμορφώσει το μέλλον του πιο άνθρώπινα, χωρίς αυτό νά σημαίνει ότι αυτές είναι τά μόνα σημαντικά στοιχεία για το μέλλον του ανθρώπου (650).

Σύμφωνα μέ τή δεύτερη άποψη, έλευθερία είναι ή δυνατότητα της όρθολογικής απόφασης. Έδώ ή έλευθερία συνδέεται μέ τήν τεχνική όρθολογικότητα. Ίδιαίτερη σημασία έχει ή διαμόρφωση ευρύτερων συσχετισμών ζωής. Συνήθως θεωρείται ότι ό δημόσιος τομέας πρέπει βέβαια νά λαμβάνεται υπόψη, αλλά ή διαμόρφωσή του αφήνεται στις κοσμοθεωρητικές αντιλήψεις του άτομου.

Στήν εποχή μας, πού διέπεται από τήν έπιστήμη και τήν τεχνολογία, ή όρθολογικότητα προσανατολίζεται σέ μοντέλα, γιατί μόνο μέ τόν σχεδιασμό μπορεί νά εξισορροπηθεί ή αντίφαση πού υπάρχει μεταξύ τών ύπερδομών και της πράξης του ανθρώπου (652)³⁵. Μέ τόν τρόπο αυτό μπορεί, όπως υποστηρίζεται, νά αναπτυχθεί μιā θετική σχέση προς τήν τεχνολογία. Για το σχεδιασμό, ή έλευθερία παρουσιάζεται ως ή δυνατότητα του ανθρώπου νά αποφασίσει όρθολογικά και νά επιλέξει από τις έναλλακτικές λύσεις εκείνη πού είναι προσφορότερη για τούς σκοπούς του (653).

Έπειδή όμως ή τεχνολογία αλλάζει ραγδαία τις άνάγκες και τις άξίες, οί υποστηρικτές της τεχνολογίας προβάλλουν τήν άπαίτηση για «νέα οδηγητικά πρότυπα της πράξης». Άλλά στήν πραγματικότητα ή ήθική γίνεται περιττή, γιατί ή τεχνική έχει ήδη επικρατήσει και χωρίς τή βοήθεια της νέας ήθικης (657). Έπιπλέον υποστηρίζουν ότι ή όρθολογικότητα πού αναφέρεται στα πράγματα, είναι άδιάφορη άπέναντι στις άξίες και τά οδηγητικά πρότυπα χρειάζονται για νά αποφευχθούν τά άρνητικά αποτελέσματα από τυχόν κατάχρησή της (660). Ή νέα ήθική θεωρείται άπαραίτητη για

35. Ό Schulz αναφέρεται στις άπόψεις του Th. Geiger, *Demokratie ohne Dogma?*, München 1963, 35-39 και του F. E. Berendt, *Zwischen Anarchie und neuen Ordnungen*, Freiburg i.Br. 1967, σ. 289.

τὸν δημόσιο τομέα, γιατί στὸν ἰδιωτικὸ τομέα ὑποτίθεται ὅτι ἐπικρατοῦν οἱ παραδοσιακὲς ἀξίες καὶ ἐπομένως ἡ πράξη εἶναι προσανατολισμένη. Ἐξαίρεση ἀποτελεῖ ἡ διένεξη μεταξὺ τῶν γενεῶν, ἀλλὰ καὶ αὕτη πρέπει νὰ ἀντιμετωπίζεται μὲ ἀνοχή.

Ὁ Schulz διαπιστώνει ὅτι σὲ αὕτη τὴν ἐπιχειρηματολογία ἡ τεχνολογία θεωρεῖται ἀπὸ δυὸ σκοπιές. Ἀπὸ τὴ μιὰ πλευρὰ τίθεται τὸ ἐρώτημα ἂν ἡ νέα ἠθικὴ πρέπει νὰ καλύψει μιὰ ἰδεολογικὴ ἀνάγκη χωρὶς νὰ ἐπηρεάσει τὴν αὐτόνομη ἀνάπτυξη τῆς τεχνολογίας. Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ ὅμως γίνεται φανερό ὅτι ἡ συνειδητὴ ἀρνητικὴ χρῆση τῆς τεχνολογίας μπορεῖ νὰ παρεμποδιστεῖ ἀπὸ μιὰ ἠθικὴ τοποθέτηση, ὅσο τοῦτο εἶναι δυνατό. Στὴν περίπτωση αὕτη, ἀναγνωρίζεται στὴν ἠθικὴ κάποια αὐτονομία, γιατί ἡ ἠθικὴ δὲν ἀνάγεται στὴν τεχνική.

Ὑπάρχει καὶ μιὰ ἄλλη σειρὰ ἐπιχειρημάτων, μὲ τὰ ὁποῖα ἡ τεχνικὴ καὶ ἡ ἐπιστημονικὴ ἐξέλιξη ἀξιολογεῖται θετικά. Ὑποστηρίζεται ὅτι, ἂν αὕτη ἡ ἐξέλιξη διευρύνει τὰ ἀντίκειμενικὰ ὅρια τοῦ στοχασμοῦ, τότε μπορεῖ νὰ ἀποτελέσει ἐγγύηση καὶ γιὰ τὴν πρόοδο, γιατί ἀκριβῶς στηρίζεται σὲ ὀρθολογικὲς διαδικασίες. Ἐπομένως προκύπτει ὡς «ἠθικὸ χρέος» ἡ ὑποβοήθηση τῆς ὀρθολογικότητας καὶ ὁ παραμερισμὸς τῶν θυμικῶν καὶ συναισθηματικῶν στοιχείων, γιατί αὐτὰ μποροῦν νὰ ἐπιδράσουν ἀνασταλτικὰ στὸ σχεδιασμό. Ἡ ἐλευθερία ὡς δυνατότητα τῆς ὀρθολογικῆς ἀπόφασης σημαίνει νὰ ἀποφασίζει κανεὶς ἀνάμεσα σὲ ἐναλλακτικὲς λύσεις ποὺ παραμένουν βέβαια στὰ πλαίσια τοῦ ὀρθοῦ λόγου (659). Γιὰ νὰ ἀποφασίσει κανεὶς ὀρθολογικά, πρέπει νὰ πεισθεῖ γιὰ τὸ εἶδος τῶν συγκεκριμένων τεχνικῶν καὶ ἐπιστημονικῶν συσχετισμῶν ποὺ ὑπάρχουν ἀνάμεσα στὶς ἐναλλακτικὲς λύσεις. Ἐπομένως, προϋπόθεση τῆς ὀρθολογικῆς ἐπιλογῆς εἶναι ἡ συζήτηση ἐκείνη ποὺ παρέχει τὶς ἀπαραίτητες ἐπιστημονικὲς καὶ τεχνικὲς πληροφορίες καὶ ἀναπτύσσει τὴ σχετικὴ ὀρθολογικὴ ἐπιχειρηματολογία γιὰ τὰ πλεονεκτήματα ἢ τὰ μειονεκτήματα τῆς μιᾶς ἢ τῆς ἄλλης λύσης. Ἡ ἐπιστημονικὰ προσδιορισμένη ὀρθολογικότητα θεωρεῖται ὅτι μπορεῖ μὲ τὴ χρῆση τῆς τεχνολογίας καὶ τῆς τεχνικῆς νὰ παραμερίσει τὶς ἀρνητικὲς συνέπειες ποὺ θὰ μπορούσαν νὰ προκύψουν ἀπὸ τὴν παρέμβαση τῶν θυμικῶν στοιχείων. Ἡ προσέγγιση ἠθικῶν, τεχνολογικῶν καὶ ἐπιστημονικῶν προβλημάτων θεωρεῖται ὅπωςδὴποτε ἀναγκαία στὴ σύγχρονη ἐποχὴ, ἀφοῦ ὁ σκοπὸς εἶναι ὁ ὀρθολογικὸς συνδυασμὸς τοῦ μέλλοντος (659). Ἐν τούτοις ἡ ἴδια ἡ ἐπιστήμη θεωρεῖται ὡς ἀποκλειστικὸς φορέας τῆς δημιουργίας τοῦ νέου ἥθους τῆς ὀρθολογικὰ ὁργανωμένης κοινωνίας (659)³⁶.

36. Βλ. τὴ γνώμη τοῦ G. Neuweiler σχετικὰ μὲ τὴ Βιολογία, στὸ *Bergerdorfer Gesprächskreis zu Fragen der freien industriellen Gesellschaft. Die Biologie als technische Weltmacht*, Protokoll Nr. 32 (32. Tagung am 27. Januar 1969), Hamburg 1969, σ. 23.

Άλλά και αυτή ή σύνδεση τής έλευθερίας με την τεχνική και με την έπιστήμη παρουσιάζει μειονεκτήματα σύμφωνα με τόν Schulz. Ή έπιστημονική-τεχνολογική όρθολογικότητα θεωρείται ως απόλυτη και παρουσιάζεται ό κίνδυνος νά περιλάβει και νά αλλοιώσει και τούς άνθρωπιστικούς σκοπούς τής πράξης. Τότε ή συνείδηση τής ευθύνης παραμερίζεται και ή τεχνολογία βρίσκει στη χειραγώγηση τών άνθρώπων την τελείωσή της. Άλλά αν ή τεχνολογική έλευθερία θεωρηθεί ως αυτοσκοπός, τότε ή έλευθερη πράξη τοϋ άνθρώπου δέν είναι πλέον δυνατή, γιατί μεταβάλλεται σε δραστηριότητα προσαρμογής τοϋ άνθρώπου σε διαδικασίες που όφείλει εκών άκων νά αποδεχτεί.

Άνακεφαλαιώνοντας ό Schulz τά κύρια σημεία τής μαρξιστικής και τής τεχνολογικής αντίληψης για την έλευθερία, διαπιστώνει ότι είναι άναγκαία μία κριτική αντιμετώπιση και τών δύο, αλλά αυτή δέν πρέπει νά οδηγήσει στόν παραμερισμό τους αλλά στη συμπλήρωσή τους. Ή έλευθερία ως απελευθέρωση από την κοινωνική καταπίεση αποτελεί μόνο μία στιγμή τής έννοιας τής έλευθερίας. Έν τούτοις ή άποψη τοϋ Adorno για τή σχέση άρνησης και έλευθερίας παραλείπει νά προσδιορίσει συγκεκριμένα την έλευθερία. Ή θεωρία πάλι τοϋ Marx για την απελευθερωτική όρθολογικότητα περιλαμβάνει και την άποψη ότι ό άνθρωπος πρέπει νά επέμβει στο ιστορικό γίγνεσθαι, αν θέλει νά τó διαμορφώσει ως δικό του έργο. Ή κριτική που επαναλαμβάνει ό Schulz για την άποψη αυτή, είναι ότι υπερεκτιμάει τις δυνατότητες που μπορεί νά παράσχει στην πράξη ή συνειδητοποίηση τοϋ ιστορικού όρίζοντα (564), αν και ή σημασία της είναι άπαραγνώριστη για τή νέα διαλεκτική έννοια τής πραγματικότητας.

Ός προς την τεχνολογική έλευθερία, ό Schulz υποστηρίζει ότι μία έντελώς άρνητική τοποθέτηση άπέναντι στην έπιστημονική-τεχνολογική όρθολογικότητα είναι ανεπίκαιρη και άστήρικτη. Τά πορίσματα τής έπιστήμης και τής τεχνολογίας και τά έπιτεύγματα τής τεχνικής πρέπει νά θεωρηθούν ως παράγοντες που διευκολύνουν την πράξη. Ή σχέση τής έπιστήμης και τής τεχνικής με την ήθική αναφέρεται τόσο στο τί είναι όρθολογικά δυνατό και κατορθωτό, όσο και στο πώς μπορούν ή έπιστήμη και ή τεχνική νά συμβάλουν στη δημιουργία καλύτερων πλαισίων ζωής για όλους τούς άνθρώπους.

Μπορούμε νά είπούμε ότι ό Schulz θεωρεί άπαραίτητη όχι μόνο την «ποιητική»³⁷ αλλά και την «πρακτική» αξιολόγηση τής έπιστήμης και τής τεχνικής, άφοϋ σήμερα όσο ποτέ άλλοτε ή σχέση τοϋ άνθρώπου με τή φύση έχει αλλάξει και ή τεχνική επιδρά και στόν τρόπο με τόν όποιο ό

37. Για τή διάκριση βλ. Άριστοτέλης, *Ήθικά Νικομάχεια* 1140a 1-23.

ἄνθρωπος ρυθμίζει τὴ συμβίωση μὲ τοὺς συνανθρώπους του. Ἡ «πρακτικὴ» προοπτικὴ τῆς ἐπιστήμης καὶ τῆς τεχνικῆς εἶναι δυνατὴ μὲ τὶς στοχαστικὲς πράξεις τῆς ἐξιστορίκευσης καὶ τῆς εὐθύνης, ὅποτε καὶ τίθεται τὸ ἐρώτημα γιὰ τὴ διαμόρφωση τοῦ ἀνθρωπίνου μέλλοντος. Ὅπωςδήποτε ἡ «πρακτικὴ» προοπτικὴ παραμένει ἡ προοπτικὴ τῆς ἐποχῆς μας καὶ ἡ συγκεκριμενοποίησή της δὲν μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ὡς ἡ τελειωτικὴ ἀποκρυστάλλωση τοῦ ἱστορικοῦ γίνεσθαι. Ἐπομένως μόνο μέσα ἀπὸ τὴν προοπτικὴ τοῦ παρόντος μπορεῖ νὰ διαμορφωθεῖ ἡ πραγματικότητα, χωρὶς αὐτὸ νὰ σημαίνει ὅτι πρόκειται γιὰ κάποια μονοσήμαντὴ λύση ποὺ ὑπερβαίνει τὸν συγκεκριμένο ἱστορικὸ ὀρίζοντα, γιὰτὶ ἡ πραγματικότης παραμένει ἀνοιχτὴ καὶ διχασμένη.

Εἶναι φανερό ὅτι τὸ πρόβλημα τοῦ μέλλοντος δὲν εἶναι ἡ διάσταση ποὺ ἀνήκει στὴν τεχνολογία, ἀλλὰ μπορεῖ νὰ ἀντιμετωπιστεῖ μὲ τὴν κριτικὴ πρακτικὴ-ἠθικὴ στάση. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἐλεύθερος, ἐφόσον ἔχει τὴ δυνατότητα νὰ αὐτοπροσδιορίζεται καὶ νὰ ἐπεμβαίνει στὴ διαμόρφωση τῆς πραγματικότητος. Στὴν οὐσία ὅμως ὁ ἄνθρωπος δὲν συμμετέχει στὴ διαμόρφωση αὐτὴ ὡς ἀπομονωμένη ὑποκειμενικότητα, ἀλλὰ συμμετέχουν οἱ ἄνθρωποι ὡς συνάνθρωποι, ὡς πρόσωπα ποὺ ἀποτελοῦν κοινὸ κόσμον. Ἀκριβῶς ὁ τρόπος αὐτὸς τῆς συμμετοχῆς προσδιορίζει ἰδιόμορφα καὶ τὴν ἐλευθερίαν ὡς εὐθύνη.

4. Ἡ εὐθύνη ὡς ἠθικὴ στοχαστικὴ πράξις.

Ἡ ἐλευθερία στὴν πρακτικὴ τῆς διάστασης ἔχει νόημα μόνον «ὅταν περιορίζεται δεσμευτικὰ» (608). Ὅταν τὸ ἐγὼ ἐγκαταλείψει τὴν παθητικότητα τῆς ἀπλῆς ἀποδοχῆς τῆς ζωῆς καὶ μὲ τὸν αὐτοστοχασμὸ συνειδητοποιήσει ὅτι μπορεῖ νὰ διαμορφώσει τὴν πραγματικότητα μὲ τὴν ἀπόφαση γιὰ τὴ δημιουργία τάξεων, τότε πρόκειται γιὰ τὴν αὐταναφορά, δηλ. γιὰ τὴν ἐλευθερίαν.

Στὴν παραδοσιακὴ φιλοσοφικὴ ἠθικὴ, ἡ ἐλευθερία περιοριζόταν στὴν αὐταναφορὰ τοῦ χωριστοῦ ἀνθρώπου. Ὁ Kant θεωροῦσε τὴν ἐλευθερίαν ὡς αὐτονομία τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἀπέκλειε ἀπὸ αὐτὴν τὶς ἀναφορὲς στὸν κόσμον. Σημασία εἶχε τὸ ἠθικὸ φρόνημα καὶ ὄχι οἱ συνέπειες τῆς πράξης. Ἡ εὐθύνη δὲν ἦταν σημαντικὸ ἠθικὸ πρόβλημα, ἀλλὰ ἀνῆκε στὴν περιοχὴ τοῦ νόμου³⁸. Ἐπειδὴ ἰδιαίτερη σημασία γιὰ τὴν ἠθικὴ εἶχε ἡ ἐσωτερικότητα,

38. Ὁ Kant συζητᾷ τὸ πρόβλημα τοῦ καταλογισμοῦ τῶν πράξεων σὲ σχέση μὲ τὸν ἠθικὸ νόμον, ἀλλὰ κυρίως θεωρεῖ ὅτι τὸ πρόβλημα ἀνήκει στὴν περιοχὴ τοῦ νόμου. Βλ. I. Kant, *Metaphysik der Sitten* (Ausgabe der Preussischen Akademie Bd. VI, Berlin 1907) σ. 438, ἀλλὰ σύγκρινε σσ. 223, 227.

ή έξωτερική διάσταση τής πράξης συνδεόταν μέ τόν νόμο καί είχε τήν έννοια τοῦ καταλογισμοῦ μιᾶς πράξης.

Ἡ ευθύνη πέρασε μέσα στήν ἱστορία τής φιλοσοφίας ἀπό διάφορες έννοιολογικές διαφοροποιήσεις πού συνδέονται ἄμεσα καί μέ τήν ἀλλαγὴ τής αντίληψης γιά τή σχέση τής συνείδησης μέ τόν κόσμο. Ἦδη στήν καθημερινή γλώσσα παρουσιάστηκε μιᾶ ἀλλαγὴ στή σημασία τοῦ ὅρου, καί «ευθύνη» ἄρχισε νά σημαίνει τήν ἀρμοδιότητα σέ ἕναν τομέα δραστηριοτήτων³⁹. Ἀλλά αὐτός ὁ προσδιορισμός δέν προσδίδει στήν ευθύνη ἠθικό περιεχόμενο.

Πρῶτα πρῶτα ἡ ευθύνη ἔχει ἠθική σημασία ὅταν ἀναλαμβάνεται ἐλεύθερα ὄχι μέ τὸ νόημα τής ὁμολογίας καί τής παραδοχῆς μιᾶς πράξης πού ἔγινε, ἀλλά ὡς ἀνάληψη πρωτοβουλίας μέ προοπτική τὸ μέλλον. Ἰδιαίτερη σημασία παίρνει ἡ ευθύνη, ὅταν συνδεθεῖ μέ τὸ ἀγαθό, μέ τήν τάξη τής ἀνθρώπινης συμβίωσης. Στήν περίπτωση αὐτὴ δέν ἀρκεῖ ἡ νομική προσέγγιση τοῦ προβλήματος, γιατί τὸ ἐρώτημα εἶναι ἂν ὁ κάθε ἄνθρωπος ἀποφασίζει νά ἀναλάβει τήν ευθύνη του καί νά πράξει ὑπὸ τήν προοπτική τοῦ ἀγαθοῦ (712).

Ἄν ἐξετάσουμε περισσότερο τὴ σημασία τοῦ ὅρου «ευθύνη», θὰ διαπιστώσουμε ὅτι πρόκειται γιά ἀναφορική κατηγορία⁴⁰. Σύμφωνα μέ τὴ διαλεκτική έννοια τής πραγματικότητας, ἡ ευθύνη ἀποτελεῖ τὴ δυνατότητα τής ὑποκειμενικότητας νά ὑπερβεῖ τήν ἀπομόνωσή της. Ἐφόσον ἡ αὐταναφορὰ σημαίνει καί ἀναφορὰ στὸν κόσμο, τότε ἡ «ευθύνη γιά κάτι» καί ἡ «ευθύνη ἐνώπιον κάποιου» εἶναι ἡ ἀναφορὰ τοῦ ἐγὼ στὸν κόσμο τῶν πραγμάτων καί στὸν κοινὸν κόσμο τῶν προσώπων. Ὁ ἄνθρωπος δέν εἶναι ἀπλῶς ὑπεύθυνος γιά τὰ πράγματα, ἀλλὰ ὑπεύθυνος γιά τὰ πράγματα ἀναφορικά μέ τὸν ἄνθρωπο, γιατί τελικὰ τὸ ρυθμιστικὸ στοιχεῖο τής ἠθικῆς συμπεριφορᾶς τοῦ ἀνθρώπου μέσα στὸν κόσμο προσδιορίζεται ἀπὸ τήν προτεραιότητα τοῦ κοινοῦ κόσμου τῶν προσώπων⁴¹.

Μέ τήν ἀναφορὰ στὸν κοινὸν κόσμο τῶν προσώπων ἀναφέρεται ὁ ἄνθρωπος καί στήν τάξη τής ἀνθρώπινης συμβίωσης. Στὸν κόσμο τῶν πραγ-

39. Γιά τήν ἀλλαγὴ αὐτὴ βλ. καί G. Picht, *Wahrheit, Vernunft, Verantwortung*, Stuttgart 1969, σσ. 318-319.

40. Ἡ M. Roberts, *Responsibility and Practical Freedom*, Cambridge 1965, σσ. 312-313 ξεκινάει μὲν ἀπὸ τὸ ἄτομο, ἀλλὰ τονίζει τὴν ἀναφορικότητα τής ευθύνης ὡς δηλωτικὴ τής κοινωνικότητας τοῦ ἀνθρώπου.

41. Ἰδιαίτερα ὁ H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin 1975³, σσ. 302-308 τονίζει τὴ σημασία τοῦ κοινοῦ κόσμου (Mitwelt) γιά τήν προσωπικὴ καί γιά τήν ἠθικὴ ὑπόσταση τοῦ ἀνθρώπου. Βλ. καί Γ. Ἀποστολοπούλου, *Πρόσωπο καί κόσμος τῶν προσώπων στή φιλοσοφικὴ ἀνθρωπολογία τοῦ Helmuth Plessner*, «Παρνασσός» 20 (1978) 425-443, ἐδῶ σσ. 437-441.



μάτων δὲν ὑπάρχει κανένας τομέας πού νά εἶναι κλειστός στήν εὐθύνη τοῦ ἀνθρώπου, γιατί καί στήν περίπτωση αὐτή ὁ ἄνθρωπος πρέπει νά ἀναλάβει ἐλεύθερα τίς εὐθύνες του, ἔστω καί ἂν πρόκειται γιά τεχνολογικά προβλήματα.

Ὁ Schulz ὑποβάλλει σέ κριτική ἀξιολόγηση δυὸ ἀπόψεις γιά τήν εὐθύνη, τήν ἀποψη τοῦ Martin Buber καί τήν ἀποψη τοῦ Max Weber.

Ὁ Buber⁴² διακρίνει δυὸ ἀναφορές τοῦ ἐγώ. Ἡ πρώτη εἶναι ἡ ἀναφορά τοῦ ἐγώ σέ πρόσωπο καί ἀντιστοιχεῖ στή βασική λέξη «ἐγώ-σύ». Ἡ δεύτερη εἶναι ἡ ἀναφορά τοῦ ἐγώ σέ ἓνα ἀντικείμενο ἢ σέ ὅ,τι παίρνει τή θέση τοῦ ἀντικειμένου καί ἀντιστοιχεῖ στή βασική λέξη «ἐγώ-αὐτό». Ἡ ἀναφορά «ἐγώ-σύ» εἶναι ἡ συνάντηση καί ἔχει ὄντολογικά τήν προτεραιότητα. Στήν ἀναφορά αὐτή εἶναι δυνατός ὁ διάλογος, ἡ ἀναγνώριση τοῦ «σύ» ἀπό τὸ «ἐγώ» στήν ἀμοιβαιότητά της καί ἡ συνειδητή συμμετοχή στο «μεταξύ» στήν ὄντική προϋπόθεση τοῦ διαλόγου. Ἐν τούτοις ὁ διάλογος δὲν εἶναι διαρκῆς κατάσταση, ἀλλὰ κάτι πού παρουσιάζεται σπάνια καί πού στήν πρωταρχική του ὕψι ὑπερβαίνει τὰ ὅρια τῆς ἀνθρώπινης πράξης. Ἐπιπλέον ἡ μετάβαση ἀπὸ τήν ἀναφορά «ἐγώ-σύ» στήν ἀναφορά «ἐγώ-αὐτό» εἶναι ἀναγκαία, γιατί σύμφωνα μέ τὸν Buber τὸ «σύ» πρέπει μετὰ τή συνάντηση νά ἐνταχθεῖ καί πάλι στὸν κόσμο. Ἡ εὐθύνη προϋποθέτει τὸ διάλογο, τὴ δυνατότητα τοῦ ἀνθρώπου νά ἀπευθύνει καί νά τοῦ ἀπευθύνουν τὸ «σύ»⁴³ καί τὴ δυνατότητα νά ἀνταποκριθεῖ μέ τήν πράξη του στήν κλήση καί στο διάλογο.

Ὁ Schulz ἀναγνωρίζει τὴ σημασία αὐτῆς τῆς ἔννοιας τῆς εὐθύνης γιά τὸ χῶρο τῆς προσωπικῆς ζωῆς, ὅπου ὁ ἄνθρωπος ἐντάσσεται σέ μικρὲς ομάδες, ἂν καί ἡ πορεία τῆς ἀπομεταφυσικοποίησης ὁδηγεῖ σέ κάποια ἀπόσταση ἀπὸ τὸν ἄλλο καί δὲν ἀφήνει περιθώρια γιά τὸ μυστηριώδες «μεταξύ» πού ἀναφέρει ὁ Buber (797). Τὸ προβληματικὸ σημεῖο τῆς θεωρίας τοῦ Buber εἶναι ἡ ἀπόδοση μυστηριακοῦ χαρακτήρα στήν εὐθύνη καί στο «μεταξύ»⁴⁴, γιατί μέ τὸν τρόπο αὐτὸ ἡ εὐθύνη μετατρέπεται σέ «δωρεὰ χάριτος» καί ὑπερβαίνει τίς δυνατότητες τῆς ἀνθρώπινης πρωτοβουλίας στὸν πρακτικὸ καί ἠθικὸ τομέα (714). Ἐπιπλέον, ὅπως παρατηρεῖ ὁ Schulz, ἡ ἔννοια τῆς εὐθύνης πού διατυπώνει ὁ Buber συνδέεται μέ ἓνα πλέγμα ἀρ-

42. Βλ. M. Buber, *Die Schriften über das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1954, σ. 7. Βλ. καί Γ. Ἀποστολοπούλου, *Τὸ πρόβλημα τοῦ διαλόγου στὴ φιλοσοφία τοῦ Martin Buber*, «Φιλοσοφία» 8-9 (1978-1979) 419-441, ἐδῶ σσ. 431-432.

43. Βλ. Buber ὁ.π. σ. 37.

44. Ἡ παρατήρηση τοῦ Schulz εἶναι καίρια. Γιά τὴν ἐξέλιξη τοῦ προβλήματος τῆς εὐθύνης βλ. R. Wisser, *Verantwortung im Wandel der Zeit. Einübung in geistiges Handeln: Jaspers, Buber, C. F. von Weizsäcker, Guardini, Heidegger*, Mainz 1967.

νητικῶν ἐκτιμήσεων τῆς σχέσης ἀνθρώπου καὶ κόσμου. Οἱ ἀναφορὲς «ἐγὼ-σὺ» καὶ «ἐγὼ-αὐτὸ» χωρίζονται στὴ διαλογικὴ φιλοσοφία τοῦ Buber μὲ τέτοιον τρόπο, ὥστε δὲν ὑπάρχει πιά καμιὰ διαλεκτικὴ συνάρτηση μεταξὺ τους, ἐνῶ συγχρόνως παραβλέπεται ὅτι καὶ οἱ δύο ἀναφορὲς τέμνονται. Ὁ Buber παραβλέπει τὶς διανθρώπινες σχέσεις ποὺ δημιουργοῦνται στοὺς συσχετισμοὺς τοῦ «ἐμεῖς». Ὁ αὐστηρὸς διαχωρισμὸς τῶν δύο ἀναφορῶν ὁδηγεῖ σὲ ἀρνητικὴ ἀξιολόγηση τοῦ κόσμου τῶν πραγμάτων, ἐνῶ εἶναι φανερό ὅτι ὁ κόσμος τῶν πραγμάτων εἶναι ἀπαραίτητος στὴν ὅλη ἀναφορὰ τοῦ ἀνθρώπου στὸν κόσμο. Τέλος ὁ Schulz παρατηρεῖ ὅτι ἡ διαλεκτικὴ σύνδεση τοῦ κόσμου τῶν προσώπων καὶ τοῦ κόσμου τῶν πραγμάτων, τὴν ὁποία ὁ Buber ἀξιολογεῖ ἀρνητικά, πρέπει νὰ ἀξιολογηθεῖ μὲ θετικὰ κριτήρια (714).

Ἄν καὶ ἡ κριτικὴ τοῦ Schulz δὲν εἶναι ὡς πρὸς ὅλα τὰ σημεῖα δικαιολογημένη, ἐν τούτοις συναντάει τὸν πυρήνα τῆς ἔννοιας τῆς ευθύνης τοῦ Buber. Βέβαια ὁ Buber ἐπιδίωκε νὰ ὑπερβεῖ τὸ διχασμὸ ὑποκειμένου καὶ ἀντικειμένου, ἀλλὰ ἡ θρησκευτικὴ βάση τῆς διαλογικῆς θεωρίας του δὲν μπορεῖ νὰ μεταφραστεῖ σὲ διαλεκτικὴ ἐπιχειρηματολογία. Ὁ Schulz δικαιολογημένα χαρακτηρίζει τὴ θεώρηση τοῦ Buber γιὰ τὴ σχέση τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν κόσμο ὡς μὴ διαλεκτικὴ. Ὁ Buber ὅμως ἐπιδίωξε νὰ ἀντιτάξει στὴ διαλεκτικὴ τὴ διαλογικὴ καὶ ἐπομένως σκόπιμα ἐγκατέλειψε τὰ διαλεκτικὰ σχήματα τοῦ γερμανικοῦ ἰδεαλισμοῦ.

Ἀνάλογη κριτικὴ ἀπὸ τὴ σκοπιὰ τῆς διαλεκτικῆς, ἀσκεῖ ὁ Schulz καὶ στὴν ἔννοια τῆς ευθύνης ποὺ διατύπωσε ὁ Max Weber. Ὁ σκοπὸς τοῦ Max Weber ἦταν νὰ προσδιορίσει τὸ ἥθος τῆς νεότερης ἐποχῆς, τὸ ὁποῖο παρουσιάστηκε ὡς ἱστορικὸ ἀποτέλεσμα τῆς διαδικασίας τῆς ὀρθολογικοποίησης. Ὁ ἴδιος διαχωρίζει τὸ φρόνημα ἀπὸ τὴν ευθύνη κατὰ τέτοιο τρόπο, ὥστε ἡ ἠθικὴ τοῦ φρονήματος νὰ σημαίνει τὴν παραίτηση τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὸν κόσμο ποὺ ἔχασε τὸ νόημά του. Ὁ Schulz παρουσιάζει μὲ ποιὸν τρόπο, σύμφωνα μὲ τὸν Weber, ἡ νεότερη ἐπιστήμη συνέβαλε στὸν παραμερισμὸ τοῦ νοήματος τοῦ κόσμου. Ἡ ἐπιστήμη ἦταν ἓνας ἀπὸ τοὺς κύριους φορεῖς τῆς ἀπομάγευσης τοῦ κόσμου καὶ ὁδήγησε σὲ ἀντικατάσταση τῆς θρησκευτικῆς ἐρμηνείας καὶ ἀξιολόγησης τοῦ κόσμου, ποὺ ὡς τότε ἦταν ἀποδεκτὴ, ἀπὸ κοσμοθεωρητικὲς ἔσχατες τοποθετήσεις ἀπέναντι στὴ ζωὴ⁴⁵. Ὅπως παρατηρεῖ ὁ Schulz, ὁ Weber ὁδήγησε τὴ θεωρία τῆς ἀπομάγευσης τοῦ κόσμου σὲ τόσο ριζοσπαστικὲς συνέπειες, ὥστε ὅλες οἱ ἠθικὲς ἀντιλήψεις νὰ εἶναι ἰσοδύναμες καὶ νὰ μὴ φαίνεται δυνατότητα δικαιολόγησης μιᾶς ἠθικῆς στάσης ἀπέναντι στὴν πραγματικότητα (715).

45. Βλ. M. Weber, *Wissenschaft als Beruf*, στὸ *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1973¹, σσ. 583-613, ἐδῶ σσ. 593-595.

Αὐτὴ ἡ ἀκραία ἐγκατάλειψη ὅλων τῶν στάσεων ποὺ μποροῦν νὰ ἐρμηνευθοῦν ὡς φαντασιώσεις, ὁδήγησε τὸν Weber στὸν τονισμό τῆς σχέσης ποὺ ἔχει ἡ σύγχρονη πολιτικὴ μὲ τὴν ἐξουσία καὶ μὲ τὴν πραγματιστικὴ πράξη τοῦ πολιτικοῦ. Στὸν τομέα τῆς πολιτικῆς δὲν ὑπάρχουν περιθώρια γιὰ τὴν ἠθικὴ τοῦ φρονήματος, γιατί ἡ ἐξουσία συνδέεται μὲ τὸ κακό, ποὺ σύμφωνα μὲ τὸν Weber εἶναι ἀντίθετο μὲ ὅ,τι ἀποτελεῖ τὸ πρωταρχικὸ παράδειγμα τῆς ἠθικῆς τοῦ φρονήματος, δηλ. μὲ τὴν «ἐπὶ τοῦ ὅρους ὁμιλία»⁴⁶.

Ὅπως τονίζει ὁ Schulz, τὸ ὅτι ὁ Weber συνδέει τὴν εὐθύνη μὲ τὴν πολιτικὴν πράξη, εἶναι σημαντικὸ στοιχεῖο. Ὁ πολιτικὸς ποὺ ἐνεργεῖ ἀπὸ συναίσθηση τῆς εὐθύνης εἶναι πεπεισμένος ὅτι οἱ ἠθικὲς ἀρχὲς ὡς ἀποκλειστικὰ κίνητρα τῆς πράξης εἶναι καταδικασμένες. Ἀλλὰ ἀναλαμβάνει νὰ πράξει ὑπολογίζοντας τὶς συνέπειες τῶν πράξεών του καὶ συνειδητοποιώντας ὅτι ὀφείλει νὰ ἀναγνωρίσει ποῦ εἶναι ὑπεύθυνος καὶ ποῦ δὲν εἶναι⁴⁷. Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ ὁ Weber συνδέει τὴν ἠθικὴ τῆς εὐθύνης μὲ τὴν ἀναφορὰ τῆς μεγάλης προσωπικότητας στὸν ἑαυτό της (716)⁴⁸.

Οἱ ἀπόψεις τοῦ Weber γιὰ τὴν ἠθικὴ τῆς εὐθύνης δὲν προέρχονται ἀπὸ φιλοσοφικὴ διασάφηση ἐννοιῶν, ἀλλὰ ἀναφέρονται στὸν ἰδεότυπο μιᾶς ἠθικῆς ποὺ προσδιόριζε σὲ μιὰ ὀρισμένη ἱστορικὴ ἐποχὴ τὴν πράξη καὶ ποὺ παύει πιά νὰ ἔχει ἐφαρμογὴ, ὅταν ἡ μεταφυσικὴ ὀλικὴ ἐρμηνεία τοῦ κόσμου δὲν εἶναι δεσμευτικὴ γιὰ τὸν δυτικὸ κόσμο. Ὅπως διαπιστώνει ὁ Schulz, ὁ Weber ἔφερε βέβαια στὸ προσκήνιο ἓνα βασικὸ στοιχεῖο τῆς εὐθύνης, δηλ. τὴ μέριμνα γιὰ τὶς συνέπειες τῆς πράξης, ἀλλὰ ὁ ριζικὸς χωρισμὸς τῆς ἠθικῆς τοῦ φρονήματος καὶ τῆς ἠθικῆς τῆς εὐθύνης ὁδηγεῖ σὲ παρερμηνεῖες.

Ἡ κριτικὴ τοῦ Schulz εἶναι συζητήσιμη ὡς πρὸς ὀρισμένα σημεῖα. Πρῶτα πρῶτα δέχεται ὅτι ὁ Weber ἦταν ὁπαδὸς τοῦ «ἀποφασιστισμοῦ» (Dezisionismus), γιατί τελικὰ δεχόταν ὡς νόμιμη ἀρχὴ τῆς πολιτικῆς τὴν ἀπόφαση γιὰ χάρη τῆς ἀπόφασης, ἀφοῦ τὸ ἠθικὸ στοιχεῖο εἶχε ἱστορικὰ χάσει τὴ δύναμή του, κατηγορία ἄλλωστε ποὺ ἐπιρρίπτει στὸν Weber καὶ ἡ Σχολὴ τῆς Φραγκφούρτης. Ἀλλὰ ἡ θεωρία τοῦ Weber δὲν ἐξυμνεῖ οὔτε

46. Βλ. M. Weber, *Politik als Beruf*, στὸ *Gesammelte politische Schriften*, Tübingen 1958², σσ. 493-548, ἐδῶ σ. 538.

47. Ὁ.π. σ. 540.

48. Ὁ Weber φτάνει καὶ ἐδῶ σὲ ἀδιέξοδο ὡς πρὸς τὴ δυνατότητα προσδιορισμοῦ γενικῶν πλαισίων τῆς πράξης, ποὺ νὰ ὑπερβαίνουν τὸ ἀπομονωμένο ὑποκείμενο. Βλ. καὶ F. Tenbruck, «*Science as a Vocation*» - *Revisited?*, στὸ E. Forsthoff/R. Hörstel (Hrg.), *Standorte im Zeitalter*, 1974, σσ. 351-364, ἐδῶ σσ. 356-358. Σύγκρ. γενικότερα καὶ W. Brugger, *Menschenrechtsethos und Verantwortungspolitik. Beitrag zur Analyse und Begründung der Menschenrechte*, Freiburg/München 1980, σσ. 187-197.

υποστηρίζει τή ριζική απαγκίστρωση τής ήθικης τής ευθύνης από τήν ήθική του φρονήματος. Όπου όμως ό Schulz έχει δίκιο, είναι ή διαπίστωση ότι ό Weber οδηγεί τὸ πρόβλημα σὲ ἀδιέξοδο, γιατί ἀπὸ τὰ ἐπιχειρήματά του δὲν διαφαίνεται ή δυνατότητα κοινῶν ἀρχῶν δεσμευτικῶν γιὰ τήν πολιτική πράξη καὶ μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ καὶ ή σύνδεση τής ευθύνης μὲ τήν πολιτική πράξη δὲν ἐξετάζεται ὡς πρὸς ὅλες τὶς συνέπειές της.

Ἡ διαφοροποίηση τής θεωρίας τοῦ Schulz γιὰ τήν ευθύνη ἀναφέρεται κυρίως στὴ σχέση ἐσωτερικότητας καὶ ἐξωτερικότητας, φρονήματος καὶ ευθύνης, ἀναφορᾶς τοῦ ὑποκειμένου στὸν ἑαυτὸ του καὶ ἀναφορᾶς τοῦ ὑποκειμένου στὸν κόσμο. Αὐτὰ τὰ σημεῖα κυρίως ἀποτελοῦσαν τήν ἀφετηρία γιὰ τήν κριτική στὶς ἀπόψεις τοῦ Buber καὶ τοῦ Weber.

Σύμφωνα μὲ τὸν Schulz, ή ευθύνη δὲν εἶναι ἓνα ἐμπειρικό δεδομένο, ἀλλὰ μιὰ στοχαστική πράξη τοῦ ὑποκειμένου, ποὺ μπορεῖ νὰ λάβει χώρα μόνο μιὰ φορά, ὅταν κανεὶς προσδιορίσει μὲ ριζικὸ τρόπο «ὕπεύθυνα» τὴ ζωὴ του στὸ σύνολό της, ἢ νὰ ἐπαναλαμβάνεται σὲ κάθε συγκεκριμένη κατάσταση. Πρόκειται περισσότερο γιὰ τὴ συνειδητοποίηση τής ἐλευθερίας σὲ ἀναφορὰ πρὸς τοὺς συνανθρώπους καὶ πρὸς τὰ πράγματα, ὅποτε τὸ ὑποκείμενο ἀναγνωρίζει τὸν ἑαυτὸ του ὡς ἀρχὴ τής πράξης καὶ ἀποφασίζει νὰ πράξει ἀπὸ ἐλευθερία.

Ἡ ευθύνη συνδέεται μὲ τὴ συνειδητοποίηση τοῦ ἱστορικοῦ ὀρίζοντα⁴⁹. Ὄταν ὁ ἄνθρωπος ὡς μέλος μιᾶς ὁμάδας ἀποφασίζει νὰ διαμορφώσει τήν πραγματικότητα μὲ τήν πράξη του, πρέπει νὰ συνειδητοποιήσει τὰ βασικά γνωρίσματα τής συγκεκριμένης ἱστορικής κατάστασης, ὥστε νὰ μπορέσει νὰ προσδιορίσει τὰ πλαίσια, τὰ ὅρια καὶ τὸ συγκεκριμένο σκοπὸ τής πράξης του. Ἡ συνειδητοποίηση τοῦ ἱστορικοῦ ὀρίζοντα καὶ ή συνειδητοποίηση τής ευθύνης προσδιορίζονται ἀμοιβαῖα, ὄχι μόνο γιατί τὸ ὑποκείμενο κατανοεῖ τὸν ἑαυτὸ του στὰ πλαίσια ἑνὸς ἱστορικοῦ ὀρίζοντα, ἀλλὰ γιατί ή πράξη εἶναι δυνατὴ μέσα σὲ αὐτόν. Ὁ Schulz γράφει: «Ἡ συνειδητοποίηση τοῦ ἱστορικοῦ ὀρίζοντα — ή ἐξωτερίκευση — πρέπει τελικὰ νὰ ἔχει ήθική κατεύθυνση καὶ ή ήθική ευθύνη μπορεῖ νὰ συσταθεῖ καὶ νὰ πραγματοποιηθεῖ μόνο στὸ χῶρο τής ἐκάστοτε ἱστορικής κατάστασης» (631).

Ἐν τούτοις ή ἐξιστορίκευση καὶ ή ευθύνη δὲν ἀνάγονται ή μιὰ στὴν ἄλλη. Προτεραιότητα ἔχει ή ευθύνη τοῦ ὑποκειμένου, γιατί, ὅπως ἀναφέρθηκε ἤδη, σύμφωνα μὲ τὴ διαλεκτική ἔννοια τής πραγματικότητας προτεραιότητα ἔχει τὸ ὑποκείμενο ὡς ἀρχὴ τής πράξης. Ἡ αὐτοκατανόηση τοῦ ὑποκειμένου δὲν εἶναι ἀναγώγιμη στὶς δομὲς τοῦ ἀντικειμένου καὶ

49. Γιὰ τὸν ὀρίζοντα ὡς προσδιοριστικὸ στοιχεῖο τής πράξης βλ. καὶ E. Heintel, ὁ.π. σ. 244.

ἐπομένως καὶ ἡ εὐθύνη οὔτε ἐξαντικειμενίζεται οὔτε ἐξισώνεται μὲ τὴ συνειδητοποίηση τῆς ἐλευθερίας, ἀλλὰ ἀκεραιώνεται μὲ τὴν ἠθικὴ πράξη.

Ἡ διαπίστωση αὐτὴ δὲν πρέπει νὰ ὀδηγήσει σὲ μιὰ «ὕποτροπή» τῆς μεταφυσικῆς τῆς ἐσωτερικότητας, γιατί ἡ μὴ ἐξαντικειμένιση δὲν ἰσοδυναμεῖ μὲ τὴν ἐσωτερικότητα, ἀλλὰ ὑποδηλώνει τὴν προτεραιότητα τοῦ ὑποκειμένου καὶ τὴ δυνατότητά του νὰ ἐπέμβει στὴν πραγματικότητα καὶ νὰ συγκεκριμενοποιήσει διαφορετικὰ τὴ διαλεκτικὴ της (632). Ἡ εὐθύνη παραμένει ἓνα ἀνώτατο κριτήριον (Instanz), γιατί ἀκριβῶς ὑπερβαίνει τὴν ἐξαντικειμένιση καὶ ἀποτελεῖ χρέος τοῦ ἀνθρώπου. Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ ἀναγνωρίζεται καὶ ἡ προτεραιότητα τῆς ἐλευθερίας ὡς δυνατότητας τοῦ ἀνθρώπου νὰ ἐπέμβει καὶ νὰ διαμορφώσει τὴν πραγματικότητα.

Ἡ σύνδεση τοῦ διαλεκτικοῦ προσδιορισμοῦ τῆς πραγματικότητας μὲ τὴν προοπτικὴ τῆς εὐθύνης δείχνει ὅτι ἡ πραγμάτωση τῆς εὐθύνης διέπεται ἀπὸ τὴ διαλεκτικὴ ἔνταση τῆς δύναμης καὶ τῆς ἀδυναμίας τοῦ ἀνθρώπου, ἀφενὸς γιατί ἡ ἴδια ἡ πραγματικότητα προσδιορίζει ὡς ἓνα βαθμὸ καὶ τὰ ὅρια τῆς εὐθύνης καὶ ἀφετέρου γιατί ὁ ἴδιος ὁ ἄνθρωπος ὡς φυσικὸ ὄν ἔχει τὰ ὅριά του. Γιὰ τὸ λόγο αὐτὸ δὲν εἶναι πάντα εὐδιάκριτα τὰ ὅρια τοῦ χώρου ὅπου εἶναι δυνατὴ ἡ ἀνάληψη ὑπεύθυνης πράξης καὶ τοῦ χώρου ὅπου αὐτὴ δὲν εἶναι δυνατὴ. Τὸ συμπέρασμα εἶναι ὅτι τὸ πρόβλημα τῆς ὑπεύθυνης πράξης δὲν λύνεται γνωσιοθεωρητικά, γιατί καὶ ὁ προσδιορισμὸς τοῦ ὀρίζοντα τῆς πράξης εἶναι ἓνα πρόβλημα ἀλληλένδετο μὲ τὴν ἴδια τὴν πράξη καὶ μὲ τὶς ἀρχές της, ἂν καὶ δυνάμει ὁ χῶρος αὐτὸς προσδιορίζεται γενικὰ ὡς ὁ κόσμος τοῦ ἀνθρώπου καὶ τῶν πραγμάτων. Ἡ διαπίστωση τῆς ἀμφισημίας αὐτῆς στὴ συγκεκριμενοποίηση τοῦ ὀρίζοντα τῆς πράξης συνδέεται μὲ τὴν ἴδια τὴ δυνατότητα τοῦ ἀνθρώπου νὰ ἀποφασίσει ὡς ἐλεύθερο ὄν καὶ νὰ ἐνεργήσει ὑπεύθυνα. Ἐπομένως ἡ δυνατότητα τοῦ προσδιορισμοῦ τοῦ πρακτικοῦ ὀρίζοντα χαρακτηρίζει τὸν ἄνθρωπο ὡς ἠθικὸ ὄν (688).

5. Ἡ εὐθύνη καὶ τὸ ἀγαθόν.

Ὅπως ἀναφέρθηκε, ἡ πεπερασμένη ὑποκειμενικότητα ποὺ περιορίζεται στὴν αὐταναφορά, παραμένει κλεισμένη στὴν ἐσωτερικότητα καὶ δὲν μπορεῖ νὰ πραγματώσει τὶς δυνατότητές της. Ἡ εὐθύνη σημαίνει τὴν ὑπέρβαση τῆς ἀπομόνωσης καὶ τὴν πρακτικὴ ἀναφορὰ στὸν κόσμον τῶν προσώπων καὶ στὸν κόσμον τῶν πραγμάτων. Τὸ βασικὸ σημεῖο τῆς θεωρίας τῆς εὐθύνης εἶναι ἀκριβῶς ἡ ἀναφορὰ στὸν ἄλλο ἄνθρωπο⁵⁰, στὸν συνάνθρωπο, ὡς δυνατότητα ἀμοιβαίας πραγμάτωσης τῆς ἐλευθερίας. Ἡ σύνδεση τῆς εὐ-

50. Γιὰ τὸ πρόβλημα τοῦ ἄλλου βλ. καὶ M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin/New York 1977².

θύνης μὲ τὸν κόσμον τῶν προσώπων ὁδηγεῖ στὴ σύνδεση τῆς ευθύνης μὲ τὸ ἀγαθὸ ποὺ προσδιορίζεται ὡς ἡ ἀποδεκτὴ τάξη τῆς ἀνθρώπινης συμβίωσης. Ἐπιπλέον ὁ διαλεκτικὸς προσδιορισμὸς τῆς ευθύνης δίνει στὴ σύγχρονη ἠθικὴ τὸ χαρακτῆρα τῆς πολιτικῆς ἠθικῆς, γιατί ἐλευθερία, ευθύνη καὶ πράξη ἀναφέρονται στὴν κοινότητα τῶν ἀνθρώπων καὶ στὴ δημιουργία πλαισίων ζωῆς ἀποδεκτῶν ἀπὸ ὅλους. Ἐπομένως ἡ ἠθικὴ τῆς ευθύνης καὶ τῆς ἐξιστορίκευσης εἶναι ἡ ἠθικὴ τῆς σύγχρονης ἐποχῆς γιατί σήμερα ἀκριβῶς ἡ ρύθμιση τῶν διανθρωπίνων σχέσεων εἶναι πρόβλημα ποὺ ὑπερβαίνει τὸν ἰδιωτικὸ τομέα.

Σύμφωνα μὲ τὸ αἶτημα γιὰ τὴν ἄρση τῆς φιλοσοφίας τῆς ὑποκειμενικότητας, ὁ Schulz παρουσιάζει τὴ σχέση ευθύνης, συνανθρώπου, καὶ ἀγαθοῦ μέσα ἀπὸ τὴν ἀπομεταφυσικοποίηση τῆς φιλοσοφίας τοῦ J. G. Fichte (332-333).

Ὁ Fichte προσδιορίζει θετικὰ τὴ σχέση τοῦ ἐγὼ μὲ τὸν ἄλλο ἄνθρωπο. Ὅταν τὸ ἐγὼ θελήσει νὰ ὑπερβεῖ τὴν αὐτοθεώρηση, ἀναζητεῖ κάποιο στήριγμα στὴν πραγματικότητα ποὺ βρίσκεται πέρα ἀπὸ τὴν αὐτοθεώρηση. Τότε τὸ ἐγὼ ὑποχρεώνεται ἀπὸ τὴν ἠθικὴ συνείδηση νὰ ἀναγνωρίσει τὸν ἄλλο ἄνθρωπο ὡς ἰσάξιο καὶ ἐλεύθερο ὄν ποὺ συμμετέχει ὡς βούληση στὸν ἠθικὸν κόσμον. Ὁ ἄλλος ἄνθρωπος δὲν εἶναι κάποιο «δεδομένο» προσιτὸ στὴν παράσταση, ἀλλὰ πρέπει νὰ περιληφθεῖ στὸν κύκλο τοῦ ἠθικοῦ προσδιορισμοῦ τοῦ ἐγὼ καὶ μάλιστα σὲ ἀντίθεση πρὸς τὴ θεωρία (Spekulation) ποὺ στὴν οὐσία θέτει στὸ κέντρο τὸν ἐγωισμό καὶ ὑποβιβάζει τὸν ἄλλο σὲ ἀντικείμενο τῆς παράστασης⁵¹. Παραμερίζοντας ὁ Schulz τὶς μεταφυσικὲς ἀντιλήψεις τοῦ Fichte γιὰ τὸ ἀπόλυτο ἐγὼ, μεταφέρει τὸ πρόβλημα στὸ ἐπίπεδο τοῦ πεπερασμένου ἐγὼ καὶ συμπεραίνει ὅτι ὁ ἄλλος δίνει στὸ ἐγὼ τὴ δυνατότητα νὰ συμμετάσχει στὸν ἠθικὸν κόσμον. Ἄν ἡ ὑποκειμενικότητα προσδιοριστεῖ μόνο μὲ τὴν αὐταναφορά, τότε ἡ ἐλευθερία της εἶναι ἀπεριόριστη καὶ αὐθαίρετη. Ἐφόσον λείπει ἡ ἀναφορὰ στὸν κόσμον, λείπει καὶ τὸ ἔρεισμα τῆς ἐλευθερίας, γιατί ἡ ἐλευθερία δὲν συγκεκριμενοποιεῖται καὶ παραμένει στὴ διάσταση τῆς τυχαίας κάθε φορὰ αὐταναφορᾶς.

Ἡ ἀναφορὰ στὸν κόσμον τῶν ἀνθρώπων ἐπιτρέπει στὸ ἐγὼ νὰ προσδιορίσει τὸν ἑαυτό του ὡς ἠθικὸ ὑποκείμενο καὶ νὰ συνειδητοποιήσῃ τὰ πλαίσια γιὰ τὴν πραγμάτωση τῆς ἐλευθερίας του. Ὁ προσδιορισμὸς αὐτὸς ἀποτελεῖ τὴν ἀμοιβαία προϋπόθεση τῆς ἐλευθερίας ὅλων τῶν ἀνθρώπων ποὺ συμμετέχουν στὸν κοινὸν κόσμον τῶν προσώπων, ἀλλὰ ὡς ἠθικὴ δέσμευση

51. Βλ. J. G. Fichte's *Sämtliche Werke*, hrg. von I. H. Fichte. Leipzig 1836, τόμ. 2 σ. 259, σύγκρ. καὶ W. Schulz, *Johann Gottlieb Fichte. Vernunft und Freiheit*, Pfullingen 1962, κυρίως σσ. 20-27.



λαμβάνει συγκεκριμένες μορφές στα πλαίσια τῶν συγκεκριμένων ομάδων. Ἡ σύνδεση τῶν ἠθικῶν θελήσεων σὲ ἐνότητα ἠθικῆς τάξης εἶναι δεσμευτική ἀπὸ δυὸ σκοπιές: Ἀφενὸς ὁ ἄνθρωπος ὑπάρχει ὡς ἠθικὸ ὄν ἐφόσον συνδέεται μὲ τοὺς συνανθρώπους του, καὶ ἀφετέρου ὡς ἠθικὸ ὄν ἔχει καθήκον νὰ στηρίξει μὲ τὴν πράξη του τὴν ἠθικὴ ἐνότητα τοῦ κόσμου τῶν προσώπων (333). Αὐτὴ ἡ ιδιόμορφη σύνδεση τῆς μιᾶς βούλησης μὲ τὴν ἄλλη⁵² στα εὐρύτερα πλαίσια τοῦ κοινοῦ κόσμου τῶν προσώπων, εἶναι σύμφωνα μὲ τὸν Schulz ἢ εὐθύνη.

Ἡ τάξη ὡς ἐνότητα τῶν ἀνθρώπων στα πλαίσια τῆς συμβίωσης ἀποτελεῖ σύμφωνα μὲ τὸν Schulz τὸ ἀγαθὸ ὡς κανονιστικὴ ἰδέα τῆς ἀνθρώπινης πράξης σὲ σύνδεση μὲ τὴν ἱστορία καὶ συγχρόνως ὡς ἀρχὴ ποὺ παρουσιάζεται ἀποσπασματικὰ στὴν ἐκάστοτε τάξη τῆς ἀνθρώπινης συμβίωσης. Γιὰ τὸ λόγο αὐτό, τὸ ἀγαθὸ εἶναι συγχρόνως καὶ ἡ διαμεσολαβοῦσα καὶ ἡ διαμεσολαβούμενη διαμεσολάβηση, ἀφοῦ παρέχει σὲ κάθε τάξη ὅρια καὶ προοπτικὲς τῆς πραγμάτωσης τοῦ ἀγαθοῦ καὶ ἀφοῦ κάθε ἀποσπασματικὴ τάξη τείνει νὰ συμβάλει στὴν πραγμάτωση τοῦ ἀγαθοῦ,

Ἡ εὐθύνη ἀποτελεῖ μιὰ μορφή «ἐμμεσης διαμεσολάβησης» (850). Τὸ χωριστὸ ὑποκείμενο ἀναγνωρίζει ὅτι μόνο του δὲν ἔχει τὴ δυνατότητα νὰ πραγματοποιήσει τὴν ἐλευθερίαν του. Ἀκριβέστερα, ὁ ἄπειρος αὐτοπροσδιορισμὸς χωρὶς ἀναφορὰ στὸν κόσμον μεταβάλλεται σὲ αὐθαιρεσία ποὺ μπορεῖ νὰ ἀπειλήσει τὸ ὑποκείμενο. Συμμετοχὴ στὴν ἠθικὴ τάξη σημαίνει συμμετοχὴ μαζὶ μὲ ἄλλους στὴν ἠθικὴ τάξη καὶ ἀναγνώριση αὐτῆς τῆς κοινότητος μὲ τοὺς ἄλλους.

Τὸ εἶδος αὐτὸ τῆς «κοινῆς μετοχῆς», τῆς «κοινῆς συνειδητοποίησης» ἀποτελεῖ συστατικὸ στοιχεῖο τῆς ἠθικότητας τοῦ ἀνθρώπου καὶ δὲν πρέπει νὰ ταυτίζεται μὲ τὶς «κοινωνικὲς σχέσεις». Ἡ δυνατότητα τῆς ἀναγνώρισης τοῦ ἄλλου καὶ γενικὰ τῶν συνανθρώπων ὡς προσώπων εἶναι ἡ βάση τοῦ προσανατολισμοῦ τῆς πράξης στὸ ἀγαθὸ καὶ προηγεῖται τῶν κοινωνικῶν σχέσεων. Τὸ προσωπικὸ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου δὲν περιορίζεται στὴν ἐξωτερικότητα, οὔτε πάλι ἀνάγεται στὶς κοινωνικὲς σχέσεις. Γιὰ τὸν Schulz τὸ βασικὸ πρόβλημα εἶναι πῶς ἡ ἀναγνώριση τῆς ἐνότητας τῶν ἀνθρώπων ὡς προσώπων θὰ εἶναι ἐνεργὸς καὶ δὲν θὰ περιορίζεται στὴν ἐσωτερικότητα. Στὸ στόχο αὐτὸ ἀποβλέπει καὶ ἡ ἠθικὴ τῆς εὐθύνης ποὺ διακρίνει τὸ ἀγαθὸ — καὶ τὸ θεωρεῖ πρακτικὰ ὡς τὴν κατάφαση τῆς ἐνότητας τῶν ἀνθρώπων ὡς προσώπων — ἀπὸ τὸ κακό, τὴν ἄρνηση τῆς ἐνότητας.

Ἡ ἄρνηση τῆς τάξης τῆς ἀνθρώπινης συμβίωσης ἔχει σημασία γιὰ τὸν

52. Σύγκρινε καὶ P. Ricoeur, *Volonté, Liberté, Responsabilité*, στὸ *Akten des 14. Intern. Kongresses für Philosophie*, Wien 1974, 50-64, ἐδῶ σσ. 61-63.

ἠθικὸ στοχασμό, ὅχι μόνον ὡς ἀντίθεση πρὸς τὸ ἀγαθὸ ἀλλὰ καὶ ὡς παραμόρφωση τῶν δυνατοτήτων τῆς πράξης. Ἡ ἀπόρριψη κάθε τάξης τῆς ἀνθρώπινης συμβίωσης εἶναι τὸ ἠθικὸ κακὸ ὡς διαλεκτικὸς προσδιορισμὸς ἀναφορᾶς, γιατί ἀκριβῶς τὸ κακὸ μπορεῖ νὰ προσδιοριστεῖ ὡς ἀντίθεση πρὸς τὸ ἀγαθὸ ποὺ προσανατολίζει τὴν πράξη τοῦ ἀνθρώπου (723).

Τὸ ἠθικὸ κακὸ παρουσιάζεται ὡς ἀπόλυτος περιορισμὸς τοῦ ἐγὼ στὴν αὐταναφορὰ καὶ ὡς ἀποδοχὴ ὅτι τὸ ἐγὼ εἶναι ἀπόλυτο καὶ μπορεῖ νὰ προσδιοριστεῖ ἀποκλειστικὰ μὲ τὴν αὐταναφορὰ⁵³. Ἡ ἀναφορὰ τοῦ ἐγὼ στὸν ἑαυτό του εἶναι ἀμφίσημη. Ἀφενὸς ἡ αὐταναφορὰ ἀποτελεῖ τὴν ἀναγκαίαν προϋπόθεση τῆς «αὐθυπαρξίας» τοῦ ἐγὼ, γιατί μὲ αὐτὴν συνιστᾶται ἡ ἐλευθερία ποὺ κατ' ἀρχὴν εἶναι ἡ ἄρνηση τῆς ἄμεσης δέσμευσης ἀπὸ τὸν κόσμο. Ἡ σκοπιὰ αὐτὴ εἶναι σημαντικὴ γιὰ τὴ συνειδητοποίηση τῆς εὐθύνης, γιατί τὸ ὑποκείμενο ἀναγνωρίζει τὸν ἑαυτό του ὡς ἀρχὴ τῆς πράξης. Ἀφετέρου ἡ αὐταναφορὰ τοῦ ἐγὼ σημαίνει ὅτι θέτει τὴν «ἐγώτητα» καὶ μὲ τὴν ἔννοια τοῦ ἐγωισμοῦ. Ὁ ἄνθρωπος θέτει τὴν αὐθυπαρξία του ὑπὲρ τῆς δέσμευσης ἀπὸ τὸν κοινὸ κόσμο τῶν προσώπων καὶ ἀνυψώνει τὴν ἀπεριόριστη — καὶ γιὰ τὸ λόγο αὐτὸ «ἀπροσδιόριστη» — ἐλευθερία του σὲ ἀπόλυτη ἀρχὴ τῆς πράξης. Τότε τὸ ἐγὼ θέτει κάτι μέσω τοῦ ἑαυτοῦ του καὶ γιὰ τὸν ἑαυτό του καὶ μὲ αὐτὸ τὸν προσδιορισμὸ τῆς βούλησής του ἀρνεῖται τὴν ἀναφορὰ στὸν κοινὸ κόσμο τῶν προσώπων σὲ τέτοιο βαθμό, ὥστε νὰ ἐπιδιώξει καὶ τὴν καταστροφή τοῦ ἄλλου ἀνθρώπου ἢ καὶ τῶν συνανθρώπων του γενικότερα.

Στὴ διάσταση αὐτὴ βρίσκεται καὶ ἡ «συγγένεια» τοῦ κακοῦ μὲ τὸ ἐγὼ. Μόνον ἂν τὸ ἐγὼ διαστρέψει τὴν τάξη ἀπὸ δική του πρωτοβουλία, μπορεῖ νὰ διαστρέψει καὶ τὴ σχέση του μὲ τὸν κοινὸ κόσμο τῶν προσώπων καὶ νὰ στραφεῖ ἐναντίον τῆς τάξης τῆς ἀνθρώπινης συμβίωσης καὶ ἐπομένως καὶ ἐναντίον τοῦ ἀγαθοῦ (726)⁵⁴.

Τὸ πρόβλημα αὐτὸ ὁδηγεῖ στὸ ἐρώτημα γιὰ τὰ ἠθικὰ κριτήρια ποὺ ἐπιτρέπουν τὸ διαχωρισμὸ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ. Ὁ Schulz ὑπογραμμίζει ὅτι ἐπιδιώκει τὴ διαπραγμάτευση τοῦ προβλήματος τοῦ κακοῦ ἀπὸ τὴ σκοπιὰ τῶν δυνατοτήτων τῆς πράξης (722). Τὸ ἀνάλογο μπορούμε νὰ εἰποῦμε καὶ γιὰ τὰ ἠθικὰ κριτήρια. Ἡ λειτουργία τους δὲν εἶναι γνωσιοθεωρητικὴ ἀλλὰ πρακτικὴ, ἀφοῦ χρησιμεύουν καὶ ὡς ἀρχές γιὰ τὴν πράξη (738). Ἀπὸ διαλεκτικὴ ἄποψη, τὰ ἠθικὰ κριτήρια διαμεσολαβοῦν μεταξὺ τῶν συγκεκριμένων ἱστορικῶν τάξεων καὶ τῆς κανονιστικῆς ἰδέας τοῦ ἀγαθοῦ, γιατί προσανα-

53. Ἀπὸ τὴ σκοπιὰ αὐτὴ προσδιόρισαν τὸ κακὸ ὁ J. G. Fichte καὶ ὁ Schelling.

54. Παρόμοια προσδιορίζει τὸ κακὸ καὶ ὁ Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (Ausgabe der Preussischen Akademie Band VI, Berlin 1907), σσ. 29-30.

τολίζουν τὴν πράξη πρὸς τὸ μέλλον καὶ ἐπιτρέπουν τὴ διαμόρφωση ἄλλων τάξεων. Ἐν τούτοις τὰ κριτήρια αὐτὰ δὲν προκύπτουν παραγωγικὰ ἀπὸ κάποιο σύστημα ἀνωτάτων προτάσεων, ἀλλὰ προσφέρονται στὸν ἠθικὸ στοχασμὸ προφιλοσοφικὰ μέσα ἀπὸ τὴν καθημερινὴ συνειδητοποίηση τῶν προβλημάτων τῆς ἐποχῆς μας.

Τὸ πρῶτο κριτήριο ποὺ εἶναι συγχρόνως καὶ ἀρχὴ τῆς πράξης — εἶναι ἡ ἀναγνώριση τῆς θέλησης γιὰ ζωὴ (740), ἐνῶ τὸ δεύτερο εἶναι ἡ μείωση τοῦ πόνου καὶ ἡ αὐξηση τῶν δυνατοτήτων γιὰ εὐδαιμονία (743). Καὶ τὰ δύο κριτήρια συνδέονται μὲ πολλὰ προβλήματα.

Ὡς πρὸς τὸ πρῶτο⁵⁵, ἡ ἴδια ἡ ἐπιστήμη, τόσο ἡ βιολογία ὅσο καὶ ἡ ἱατρική, ὁδήγησε σὲ σκέψεις γιὰ τὸ τί σημαίνει «σεβασμὸς τῆς ζωῆς» σὲ περιπτώσεις μεταμοσχεύσεων ἢ εὐθανασίας. Ἐπὶ πλέον τὸ κριτήριο αὐτὸ συνδέεται μὲ τὸ πρόβλημα τῶν ἀνθρωπίνων δικαιωμάτων στὸ σύγχρονο κόσμο.

Τὸ δεύτερο κριτήριο συνδέεται μὲ τὸν ὠφελισμὸ καὶ ἔχει ἀρκετὰ «δυσφημισθεῖ» ἀπὸ τὴ σύνδεσή του μὲ τὸν εὐδαιμονισμό⁵⁶, μὲ τὴν ἄκριτη ἐπιδίωξη ὑλικῶν ἀγαθῶν γιὰ ἀτομικὴ ἀπόλαυση. Ἡ εὐδαιμονία ὅμως ὡς καταφατικὴ σχέση τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν κόσμο προϋποθέτει καὶ τὴ χρῆση τῶν ὑλικῶν ἀγαθῶν. Ἡ κατανομὴ τῶν ὑλικῶν ἀγαθῶν στὸν πλανήτη εἶναι σήμερα ἀνισομερὴς καὶ γιὰ τὸ λόγο αὐτὸ ἓνα μεγάλο μέρος τοῦ πληθυσμοῦ τῆς γῆς ἀντιμετωπίζει πρόβλημα ἐπιβίωσης. Ἐπομένως ἡ ἀχρὴ «ἡ μεγαλύτερη εὐδαιμονία γιὰ τὸν μεγαλύτερο ἀριθμὸ ἀνθρώπων» δὲν εἶναι ἀνέπικαιρη, ἀφοῦ ἡ ἐξασφάλιση τῶν ὑλικῶν μέσων τῆς ζωῆς ἔχει καὶ ἠθικὲς προοπτικές. Ὁ Schulz κατακρίνει τοὺς ἄγγλους ὠφελιστὲς⁵⁷, ἐπειδὴ θεώρησαν τὴν ἀρχὴ αὐτὴ ὡς συστατικὴ καὶ ὄχι ὡς κανονιστικὴ ἀρχὴ τῆς πράξης (747).

Ἡ διατύπωση τῶν ἠθικῶν κριτηρίων ὑποδηλώνει ὅτι ἡ ἐξασφάλιση τῶν βασικῶν ὑλικῶν προϋποθέσεων τῆς ζωῆς εἶναι ἀπαραίτητη γιὰ τὴ σύσταση ἀποδεκτῶν τάξεων τῆς ἀνθρώπινης συμβίωσης καὶ ἐπομένως ἀποτελεῖ τομέα μὲ ἠθικὴ σημασία.

Ὁ στοχασμὸς γιὰ τὰ ἠθικὰ κριτήρια συμπληρώνεται μὲ τὸ στοχασμὸ γιὰ τὶς ἀνώτερες ἀρχές τῆς ἠθικῆς.

55. Ὁ σεβασμὸς τῆς ζωῆς ἀποτελεῖ βασικὴ ἀρχὴ τῆς ἠθικῆς τοῦ A. Schweitzer, τὸν ὁποῖο ἀκολουθεῖ ἐδῶ ὁ Schulz. Βλ. A. Schweitzer, *Kultur und Ethik*, München 1923, 24.

56. Συνήθως συγχέεται ἡ εὐδαιμονία μὲ τὸν εὐδαιμονισμό μὲ ἀποτέλεσμα νὰ παραβλέπεται ἡ οὐσία τῆς ἀριστοτελικῆς ἔννοιας τῆς εὐδαιμονίας ὡς θετικῆς σχέσης μὲ τὸν κόσμο.

57. Γιὰ τὰ προβλήματα ποὺ δημιουργεῖ ἡ ἀρχὴ τῆς ὠφελιμότητος στὴν ἠθικὴ θεωρία βλ. καὶ Bubner ὁ.π. σσ. 225-226.

Σύμφωνα με τόν Schulz, οί άρχές αυτές είναι ό λόγος, ή συμπόνοια και ή ευθύνη. Ό λόγος ήταν πάντα ή άρχή της ήθικης και ό Schulz τοῦ αποδίδει πρωταρχική σημασία, αλλά ὅπως ἤδη αναφέρθηκε, τόν συνδέει με τή δημιουργία τάξεων της συμβίωσης αποδεκτῶν ἀπό ὅλους τοὺς ἀνθρώπους πού συμμετέχουν σέ αυτές (749).

Ἡ δεύτερη άρχή της ήθικης, ή συμπόνοια, ήταν για τόν Schopenhauer ή βάση της ήθικης και ή υπέρβαση τοῦ ἐγωισμού⁵⁸. Ό Schulz ἀκολουθεῖ τόν Schopenhauer, αλλά προσδιορίζει ριζικότερα τήν συμπόνοια ὡς τήν αντίθεση στήν άγριότητα και στήν άπανθρωπιά (750). Ἡ συμπόνοια δέν είναι άπλῶς ένα συναίσθημα ή ένα βίωμα με τὸ ὁποῖο γίνεται κατανοητός ὁ πόνος τοῦ ἄλλου, αλλά είναι ή έτοιμότητα νά παραμερίσουμε τόν πόνο ὅπουδήποτε παρουσιάζεται. Ἰδιαίτερη σημασία έχει ή συμπόνοια ὡς «προσωπική» συμπεριφορά, ἐνῶ ή άγριότητα ἀντιμετωπίζει τόν ἄνθρωπο ὡς πράγμα πού πρέπει νά καταστραφεῖ. Ἄν λάβουμε ὑπόψη τήν πολυμορφία τοῦ κακοῦ ὡς άπάνθρωπης επίθεσης ἐναντίον της ζωῆς, τότε κατανοοῦμε γιατί ό Schulz θεωρεῖ τή συμπόνοια ὡς τήν ἔσχατη άρχή πού ἐπιβάλλει νά σώσουμε τή ζωή τοῦ ἀνθρώπου, ὅταν ἀπειλεῖται ἄμεσα (751)⁵⁹.

Ἡ τρίτη άρχή της ήθικης, ή ευθύνη, ἀποτελεῖ τήν άρχή πού διαφοροποιεῖ τήν ήθική πράξη τοῦ ἀνθρώπου ἀπό τήν άπλή διαδικασία ή συμπεριφορά και συνδέει τόν ἄνθρωπο ὡς ήθικό ὄν με τοὺς συνανθρώπους του. Στήν περίπτωση αὐτή, ή κριτική στή μεταφυσική της ἐσωτερικότητας δέν έχει ὡς σκοπὸ νά ἀποκλείσει τήν ευθύνη τοῦ ἀνθρώπου ἀπέναντι στήν ήθική συνείδησή του και νά ἀποδώσει ήθική σημασία στήν ευθύνη ὡς μονοσήμαντη ἀναφορά τοῦ ἀνθρώπου στὸν κόσμο. Ἡ ριζική ευθύνη τοῦ ἀνθρώπου ἀπέναντι στὸν ἑαυτό του διατηρεῖ τή δική της ἰσχὺ ἰδιαίτερα στήν προσωπική περιοχὴ τῶν μικρῶν ὁμάδων συμβίωσης. Ἡ ήθική της ευθύνης ὡς πολιτική ήθική ἀναφέρεται κυρίως στήν πράξη τῶν μεγάλων ὁμάδων συμβίωσης, πού ἀντιμετωπίζουν και εὐρύτερα πλαίσια ευθύνης.

6. Ἡ κριτικὴ τοῦ Weischedel στήν ήθική τοῦ Schulz.

Ό Weischedel⁶⁰ παρουσίασε μιὰ «σκεπτική» ήθική πού θά ἀνταποκρί-

58. Βλ. A. Schopenhauer, *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, στὸ *Sämtliche Werke*. Hrsg. von A. Hübscher, Wiesbaden 1972², τόμ. 4, σσ. 245-246. Ό Schopenhauer ὁ.π. τόμ. 3 (= *Die Welt als Wille und Vorstellung* Bd. 2) σσ. 691-2 θεωρεῖ τή συμπόνοια (Mitleid) ὡς εἶδος της συμπάθειας (Sympathie). Μερικὲς φορές ὁ ὅρος «Mitleid» μεταφράζεται ὡς «οἶκτος» και με τὸν τρόπο αὐτὸ παρερμηνεύεται ἐντελῶς ή ἔννοια της συμπόνοιας.

59. Ό Schulz ἀκολουθεῖ ἐδῶ τόν A. Schweitzer. Βλ. A. Schweitzer, *Kultur und Ethik*, ὁ.π. 248.

60. Βλ. W. Weischedel, *Skeptische Ethik*, Frankfurt a.M. 1976. Ό Weischedel ἀνα-

νεται στὴν ἐποχὴ μας, στὴν ἐποχὴ τοῦ σκεπτικισμοῦ. Ὁ σύγχρονος σκεπτικισμὸς παρουσιάζει ἔντονη ἀντιμεταφυσικὴ κατεύθυνση καὶ θέτει τὰ πάντα ὑπὸ ἀμφισβήτηση. Ἀλλὰ ὁ Weischedel δὲν ἀποδέχεται ὡς θετικὸ στοιχεῖο τὸ νὰ ἀμφισβητεῖ κανεὶς τὰ πάντα ἐπ' ἄπειρον, γιατίι τότε δημιουργεῖται μιὰ ἄλλη μορφή δογματισμοῦ. Σύμφωνα μὲ αὐτὸν τὸν φιλόσοφο, ὁ σκεπτικισμὸς εἶναι βασικὸ στοιχεῖο τῆς φιλοσοφίας ὡς προβληματισμοῦ γιὰ τὰ καίρια θέματα τῆς ζωῆς. Ἐνῶ ὁ «δογματικὸς» σκεπτικισμὸς δὲν καταλήγει σὲ ἀπαντήσεις, ἡ φιλοσοφία σήμερα πρέπει νὰ εἶναι ἓνας «ἀνοιχτὸς σκεπτικισμὸς»⁶¹ ποὺ δὲν καταλήγει μὲν σὲ ἀπόλυτες καὶ ὑπερχρονικὲς ἀρνητικὲς ἢ θετικὲς λύσεις τῶν προβλημάτων, ἀλλὰ διατυπώνει πρακτικὸς προσανατολισμοὺς ἀνάλογα μὲ τὴν ἐκάστοτε κατάσταση τοῦ στοχασμοῦ.

Ἡ ἠθικὴ τοῦ Schulz κατατάσσεται ἀπὸ τὸν Weischedel στὶς μὴ μεταφυσικὲς ἠθικὲς θεωρίες καὶ τῆς ἀναγνωρίζεται ἡ συμβολὴ στὴ συζήτηση τῶν ἠθικῶν προβλημάτων ποὺ παρουσιάστηκαν στὴ σύγχρονη ἐποχὴ⁶². Ἀλλὰ σύμφωνα μὲ τὴν ἄποψη τοῦ Weischedel καὶ σ' αὐτὴ τὴν ἠθικὴ πρέπει νὰ ἀσκηθεῖ κριτικὴ⁶³ ποὺ μπορεῖ νὰ συνοψιστεῖ σὲ τέσσερα σημεῖα:

α) Οἱ ἀρχὲς τῆς ἠθικῆς (λόγος, συμπόνοια, εὐθύνη) καὶ τὰ ἠθικὰ κριτήρια (ἀναγνώριση τῆς θέλησης γιὰ ζωὴ, εὐδαιμονία γιὰ τὸ μεγαλύτερο δυνατό ἀριθμὸ ἀνθρώπων) εἰσάγονται στὴν ἠθικὴ χωρὶς νὰ θεμελιωθοῦν. Ὁ Weischedel παρατηρεῖ ὅτι ἡ μεταφυσικὴ θεμελίωση δὲν εἶναι πιά δυνατὴ μετὰ τὸ τέλος τῆς μεταφυσικῆς, ἀλλὰ βέβαια τὸ πρόβλημα τῆς θεμελίωσης δὲν παύει νὰ ὑφίσταται. Μιὰ θεμελίωση θὰ μπορούσε νὰ προσφέρει ἡ φιλοσοφικὴ ἀνθρωπολογία, ἀλλὰ, ὅπως παρατηρεῖ ὁ Weischedel⁶⁴, ὁ Schulz δὲν ἀσχολήθηκε μὲ τὴ δυνατότητα αὐτή. β) Οἱ ἀρχὲς τῆς ἠθικῆς εἶναι ἀσαφεῖς (ὅπως π.χ. ὁ λόγος ἢ ἡ συμπόνοια) καὶ ἐπομένως δὲν μποροῦν νὰ θεμελιώσουν μὲ ἀποδεκτὸ τρόπο τὴν ἠθικὴ συμπεριφορά. Ἐπρεπε προηγουμένως νὰ ἐξασφαλιστεῖ ἡ ἐννοιολογικὴ σταθερότητά τους μαζὶ μὲ τὴ φιλοσοφικὴ θεμελίωση⁶⁵. γ) Ἡ ἠθικὴ τῆς εὐθύνης παρουσιάζεται ὡς ὑποκειμενικὴ ἠθικὴ. Ὁ Weischedel παραπέμπει σὲ ὀρισμένα σημεῖα τοῦ ἔργου τοῦ Schulz, γιὰ νὰ διασαφήσει τὸ «ὑποκειμενικὸ» στοιχεῖο: Ὁ Schulz γράφει: «Ἡ ἀνάληψη τῆς εὐθύνης γίνεται ἀπὸ τὴν πλευρὰ τῆς ὑποκειμενικότητος σύμφωνα μὲ τὴν ἐλεύθερη ἀπόφασή της» (705). Ὅπως παρατηρεῖ ὁ

πτύσσει μιὰ ἰδιαίτερη ἐννοια τοῦ σκεπτικισμοῦ ὁ.π. σσ. 36-39 καὶ ἀναφέρεται μὲ συντομία σὲ γενικὲς ἀπόψεις τοῦ ἀρχαίου σκεπτικισμοῦ.

61. Βλ. W. Weischedel, ὁ.π. σ. 37.

62. Ὁ.π. σ. 99.

63. Ὁ.π. σ.σ. 99-104.

64. Ὁ.π. σ.σ. 101-102.

65. Ὁ.π. σ.σ. 102-103.

Weischedel, ή βάση τής φιλοσοφικής ήθικής τοῦ Schulz εἶναι μάλλον ή ἐκκλήση παρὰ ή φιλοσοφική θεμελίωση, γιατί ό Schulz ὑποστηρίζει ότι ὅπωςδήποτε ή ήθική πρέπει «νὰ καλέσει τόν καθένα νὰ τοποθετηθεῖ ήθικά» (705) ἀπέναντι στα προβλήματα τής ἐποχῆς του⁶⁶. δ) Ὁ Schulz προσδιορίζει τὸ ἀγαθὸ ὡς τὴν τάξη καὶ τὸ κακὸ ὡς τὴν ἀταξία. Ὁ Weischedel ὑποστηρίζει ότι ή τάξη δὲν συνδέεται μονοσήμαντα μὲ τὸ ἀγαθὸ, γιατί ή τάξη ἔχει τὴν τάση γιὰ ἀπολίθωση, ὅποτε μπορεῖ νὰ ὀδηγήσει σὲ ἀνελευθερία. Μάλιστα σὲ ὀρισμένες ἱστορικὲς ἐποχὲς ή ἀλλαγὴ τής ὑπάρχουσας τάξης ή τουλάχιστον ή κριτικὴ ἀντιμετώπισή της εἶναι ἀπαραίτητη. Σύμφωνα μὲ τὸ συμπέρασμα τοῦ Weischedel, θὰ ἦταν φιλοσοφικὰ συνεπέστερο νὰ εἰποῦμε ότι τὸ ἀγαθὸ προσδιορίζεται ὡς ή διαλεκτικὴ ἐνότητα τής τάξης καὶ τής κάποτε ἀναγκαίας ἀποδιάρθρωσης τής τάξης⁶⁷.

Στὴν κριτικὴ αὐτὴ μποροῦν νὰ ἀντιπαρατεθοῦν τὰ ἐξῆς ἐπιχειρήματα ποὺ προκύπτουν ἀπὸ τὶς ἴδιες τὶς θέσεις τοῦ Schulz:

Τὰ δύο πρῶτα σημεῖα ἀναφέρονται στὸ πρόβλημα τής θεμελίωσης. Ὁ Schulz ὑποστηρίζει ότι μιὰ μεταφυσικὴ ήθική ή καὶ μιὰ ήθική θεμελιωμένη στὴ φιλοσοφικὴ ἀνθρωπολογία δὲν εἶναι δυνατὴ, γιατί ἀφενὸς ή παραδοσιακὴ μεταφυσικὴ ἔχασε τὴ δεσμευτικὴ ἰσχὺ της καὶ ἀφετέρου ή φιλοσοφικὴ ἀνθρωπολογία ἀποτελεῖ ὑποκατάστατο τής παραδοσιακῆς μεταφυσικῆς. Ἐπιπλέον ή ἐλευθερία καὶ ή εὐθύνη εἶναι αὐτοστοχαστικὲς ἐνέργειες τής ὑποκειμενικότητας καὶ δὲν διαπιστώνονται ἐμπειρικά. Ἐπομένως ἀποκλείεται καὶ ή θεμελίωση τής ήθικῆς στὸν θεωρητικὸ λόγο. Ἐν τούτοις ό Schulz δὲν παραβλέπει τὸ πρόβλημα τής θεμελίωσης, ἀλλὰ θεμελιώνει τὴν ήθικὴ στὴ διαλεκτικὴ θεωρία τής πραγματικότητας.

Τὸ τρίτο σημεῖο τής κριτικῆς ἀναφέρεται στὸν δῆθεν ὑποκειμενικὸ χαρακτήρα τής ήθικῆς τοῦ Schulz. Κατὰ τὴ γνώμη μου, ή κριτικὴ τοῦ Weischedel δὲν ἀποδίδει μὲ ὅλη τὴν ἀκρίβεια τὴ θέση τοῦ Schulz. Σύμφωνα μὲ τὸν Schulz, ή ὑποκειμενικότητα ἔχει προτεραιότητα, γιατί ἀπὸ τὴν ἀπόφασή της ξεκινάει ή ήθικὴ πράξη. Αὐτὸ ὅμως δὲν σημαίνει ότι ό Schulz παραβλέπει τὴ σημασία τής ἀναφορᾶς στὸν κόσμος, ἀντίθετα μάλιστα ὑποστηρίζει ότι ή αὐταναφορὰ τής ὑποκειμενικότητας συνεπάγεται καὶ τὴν ἀναφορὰ τής ὑποκειμενικότητας στὸν κόσμος.

Τὸ τέταρτο σημεῖο στηρίζεται σὲ παρερμηνεία τής θέσης τοῦ Schulz γιὰ τὴν τάξη καὶ τὸ ἀγαθὸ. Τὸ ἀγαθὸ ὡς κανονιστικὴ ἰδέα ποὺ εἶναι «τὸ σύνολο τής δυνατῆς καὶ τής πραγματικῆς τάξης» (730) δὲν ταυτίζεται μὲ τὴν τάξη ποὺ ὑπάρχει οὔτε μὲ τὴν ὕπαρξη μιᾶς ὁποιασδήποτε τάξης τής

66. Ὁ.π. σ. 103.

67. Ὁ.π. σ.σ. 103-104.

ἀνθρώπινης συμβίωσης. Ὁ Schulz δὲν ὑπογραμμίζει μόνον τὸν περιορισμένο χαρακτήρα τῶν τάξεων τῆς ἀνθρώπινης συμβίωσης, ποὺ δημιουργοῦνται στὴν ἱστορία, ἀλλὰ διατυπώνει καὶ ἠθικὰ κριτήρια γιὰ τὴν ἀξιολόγηση τῶν τάξεων καὶ γιὰ τὸν προσανατολισμὸ τῆς πράξης. Ἐπιπλέον ὁ Schulz δὲν παραβλέπει καθόλου τὴ σημασία τῆς κριτικῆς καὶ τῆς ἐπαναστατικῆς ἀλλαγῆς γιὰ τὴ δημιουργία τάξεων συμβίωσης, ποὺ νὰ ἀνταποκρίνονται τουλάχιστον σὲ ὀρισμένα κριτήρια ἀνθρωπισμοῦ. Καὶ ὁ Weischedel θὰ δεχόταν ὅτι ἡ κατάργηση τῆς τάξης καὶ ἡ «ἀταξία» ὡς διαδικασία ἀλλαγῆς δὲν μπορεῖ νὰ ἀποτελέσει αὐτοσκοπὸ τῆς πράξης, ἀλλὰ ἀποτελεῖ ἐνδιάμεσο στάδιο γιὰ μιὰ νέα ρύθμιση τῶν πλαισίων τῆς ἀνθρώπινης συμβίωσης⁶⁸.

7. Συμπεράσματα.

Ὁ σκοπὸς τοῦ ἄρθρου αὐτοῦ δὲν ἦταν ἡ παρουσίαση ὁλόκληρης τῆς ἠθικῆς τοῦ Schulz, ἀλλὰ ἦταν ἡ θεώρηση τοῦ τρόπου μὲ τὸν ὁποῖο συνδέονται ἡ ἐλευθερία καὶ ἡ εὐθύνη σύμφωνα μὲ τὸν Schulz.

Συχνὰ ἔχει παρατηρηθεῖ ὅτι ἡ ἠθικὴ τῆς εὐθύνης τείνει νὰ ἀντικαταστήσει τὴν ἠθικὴ τοῦ καθήκοντος καὶ ὅτι εἶναι συστηματικὰ εὐρύτερη⁶⁹, γιατί ἔχει τὴ δυνατότητα νὰ θέσει τὸ ἐρώτημα γιὰ τὴ σχέση τοῦ ἀνθρώπου μὲ τοὺς συνανθρώπους του καὶ μὲ τὸν κόσμον τῶν πραγμάτων. Ὁ Schulz ἐπιτυγχάνει νὰ παρουσιάσει μιὰ ἔννοια τῆς εὐθύνης ποὺ νὰ μπορεῖ νὰ ἀποτελέσει τὸ κεντρικὸ σημεῖο μιᾶς «προσωρινῆς» ἠθικῆς ποὺ νὰ ἀνταποκρίνεται στὶς προοπτικὲς τῆς ἐποχῆς μας. Εἶναι ἀξιοσημείωτο ὅτι ὁ Schulz δὲν ἔγραψε ἓνα ἀνιστορικὸ αὐτόνομο ἔργο φιλοσοφικῆς ἠθικῆς, ἀλλὰ παρουσίασε τὶς βασικὲς γραμμὲς τῆς ἠθικῆς του σὲ κριτικὴ διαφοροποίηση ἀπὸ τὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας καὶ ἰδιαίτερα ἀπὸ τὸν γερμανικὸ ἰδεαλισμὸ, γιατί ἀκριβῶς εἶναι ἀναγκαία ἡ ἄρση τῆς φιλοσοφίας τῆς ὑποκειμενικότητας γιὰ τὴ στροφὴ τοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ πρὸς τὸ πρόβλημα τῆς πράξης.

Καὶ ὁ Weischedel θεωρεῖ τὴν ὑπευθυνότητα⁷⁰ ὡς βασικὸ στοιχεῖο τῆς «σκεπτικῆς» ἠθικῆς του. Ἡ ὑπευθυνότητα ἀποτελεῖ βασικὴ ἠθικὴ στάση τῆς σκεπτικῆς ὑπαρξῆς ποὺ ἀποφασίζει νὰ διαμορφώσει ἡ ἴδια ἐλεύθερα τὴ ζωὴ της καὶ νὰ μὴν τὴν ἀφήσει νὰ μεταβληθεῖ σὲ ἀδιάφορη διαδικασία, ὅπου ἡ πράξη καὶ ἡ ἀπραξία ἔχουν τὴν ἴδια βαρύτητα καὶ ἐξουδετερώνονται

68. Σύγκρ. ὁ.π. σ. 200.

69. Βλ. τὸ ἄρθρο τοῦ J. Schwartländer, *Verantwortung*, στὸ H. Krings/M. Baumgarten (Hrg.), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Bd. 6., Freiburg/München 1974, σσ. 1577-1588, ἐδῶ σ. 1578.

70. Βλ. καὶ τὴ μελέτη τοῦ W. Weischedel, *Das Wesen der Verantwortung*, Frankfurt a M., 1972³, ποὺ εἶναι γραμμένη ὑπὸ τὴν ἐπίδραση τῆς φιλοσοφίας τοῦ Heidegger.

ώς πόλοι αναφοράς τής απόφασης⁷¹. Τότε ή υπευθυνότητα παρουσιάζεται ως ριζική αναφορά τής σκεπτικής ύπαρξης στόν έαυτό της είτε ως ευθύνη για τούς άλλους⁷². Ή ευθύνη περιέχει τò στοιχείο τής «απάντησης», πράγμα πού σημαίνει ότι ή ίδια ή πράξη τίθεται υπό έρώτηση. Έπομένως ή ευθύνη αντιστοιχεί στη βασική τοποθέτηση τής σκεπτικής ύπαρξης νά αντιμετωπίζει τὰ πάντα ως έρωτήματα.

Ή «σκεπτική ήθική» τοῦ Weischedel, πού θυμίζει περισσότερο τò βασικό έρώτημα τοῦ Σωκράτη «πῶς βιωτέον;» καί τò ήθος τοῦ σωκρατικοῦ διαλόγου ως τò «λόγον διδόναι περί τῶν πραγμάτων», βρίσκεται σέ άλλη προοπτική ἀπό τήν ήθική τοῦ Schulz. Ὁ Schulz ξεκινάει ἀπό τήν αναφορά τής υποκειμενικότητας στοὺς συνανθρώπους καί τή διάκριση τής πράξης τῶν ἀνθρώπων ως μελῶν μικρῶν ἢ μεγάλων ομάδων, γιά νά καταλήξει στη διαπίστωση ὅτι ή σύγχρονη φιλοσοφική ήθική εἶναι δυνατή ως πολιτική ήθική. Ὁ Weischedel, ἂν καί ἐπανειλημμένα συζητάει τή σχέση τής υπευθυνότητας μέ τόν πολιτικό χῶρο, ἔχει ως ἀφετηρία τήν ύπαρξη καί τήν αναφορά της στόν ἴδιο της τόν έαυτό, καί παρουσιάζει τήν ήθική ως σύστημα ήθικῶν τοποθετήσεων καί στάσεων, χωρίς νά θέτει τò έρώτημα γιά τήν έννοια τής πραγματικότητας.

Πάντως τò κοινò σημεῖο καί τῶν δύο αὐτῶν μορφῶν τής φιλοσοφικῆς ήθικῆς εἶναι ὅτι ή ευθύνη ἀποτελεῖ τή δυνατότητα τής έλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου στη σχέση μέ τούς συνανθρώπους του καί μέ τόν κόσμο τῶν πραγμάτων, ἐφόσον βέβαια δεχτοῦμε ὅτι ή έλευθερία τοῦ ἀνθρώπου ἐξαντλεῖται στην πρακτική έλευθερία.

FREIHEIT UND VERANTWORTUNG IN DER SICHT VON WALTER SCHULZ

Zusammenfassung.

Walter Schulz versucht, eine zeitgemässe philosophische Ethik der Vergeschichtlichung und der Verantwortung darzustellen, die im Zeichen der Entmetaphysizierung steht. Entmetaphysizierung bedeutet einerseits die Aufhebung der Seinsmetaphysik durch eine dialektische Theorie der offenen Wirklichkeit und andererseits die Aufhebung der Metaphysik der Innerlichkeit durch eine Theorie der menschlichen Weltbezüge in praktischer Hinsicht. Die Entmetaphysizierung betrifft sowohl die praktische Vernunft als auch die

71. Βλ. W. Weischedel, *Skeptische Ethik*, ὁ.π. σσ. 185-6.

72. Ὁ.π. σ. 196.

Μöglichkeit der Begründung der Ethik. Die Vernunft als die Vernunft des Menschen in ihrer praktischen Bestimmung betrachtet die Ordnung der Welt als eine dem Menschen aufgegebenen Ordnung der Mitwelt unter dem Aspekt der praktisch-regulativen Idee des Guten. Da die Auffassung von einer metaphysisch vorgegebenen Ordnung der Welt nicht mehr verbindlich ist, kann keine metaphysische Ethik mehr entworfen werden. Ausserdem ist auch keine wissenschaftliche Ethik möglich, weil die ethische Einstellung eine Tathandlung des Ichs und keine empirische Gegebenheit ist.

Schulz versucht, der Ethik ein Fundament durch die dialektische Theorie der Wirklichkeit zu verschaffen. Die Stellung der Subjektivität im Wirklichkeitsgeschehen konkretisiert die Möglichkeit der Ethik, auf die Praxis zu wirken. Die Ethik appelliert an den Einzelnen, um ihm zur ethischen Einstellung zu verhelfen, und als solche ist die Ethik eine Vermittlung zum Guten.

Die offene Wirklichkeit ist ein Geschehen, in dem Subjekt und Objekt sich wechselseitig bestimmen. Vom Aspekt des Subjekts her betrachtet, ist die Wirklichkeit eine Auseinandersetzung, in der die Menschen sich um konkrete Ordnungen der Mitwelt bemühen. Die dialektische Vermittlung von Subjekt und Objekt in zeitlicher Perspektive entwickelt sich als Geschichte. Dem Subjekt kommt ein relativer Vorrang im Wirklichkeitsgeschehen zu, weil das Subjekt die Möglichkeit hat, in das Geschehen einzugreifen und es bis zu einem gewissen Grad zu gestalten. Die Dialektik ist zwar das Merkmal dieses Geschehens, sie wird aber vom Subjekt als solche begriffen und führt nie eindeutig in eine Stufe der wirklichen Aufhebung der Differenz von Subjekt und Objekt. Deshalb kann man den Sinn der Geschichte eindeutig weder auf die Seite des Subjekts noch auf die Seite des Objekts bestimmen.

Die regulative Idee des Guten, die uns erlaubt, die Menschheit als das werdende Subjekt der Geschichte zu betrachten, ist nur ein Orientierungspunkt der Handlung und kein konstitutives Moment des geschichtlichen Prozesses. So kann die Geschichte einen Sinn haben, nur wenn sich die Praxis dafür einsetzt. Am Ende der Metaphysik bleibt uns als Einstellung, als «Gesinnung», daß wir so handeln sollten, «als ob eines Tages eine bessere Menschheit möglich wäre». Der Einsatz in die Wirklichkeit ist von sittlicher Bedeutung, wenn er aus freier Aufnahme der Verantwortung geschieht.

Schulz diskutiert zuerst zwei Freiheitsbegriffe, die in der Gegenwart relevant sind. Im ersten Fall wird die Freiheit als Emanzipation verstanden. Marx meinte, daß in einer letzten Geschichtsstufe der Mensch in seiner Totalität emanzipiert sein werde. Adorno meint ebenfalls, daß die autonome Handlung erst in einer emanzipierten Gesellschaft möglich sein werde; zwar sei die Freiheit die Negation der Unfreiheit, aber daraus dürften keine Imperative abgeleitet werden, weil sie in die Unfreiheit münden würden. Im zweiten

Fall, in der Technologie-Diskussion, wird die Freiheit als rationales, d.h. unter wissenschaftlich-technischem Aspekt bestimmtes Entscheidenkönnen zwischen Alternativen verstanden. Die wissenschaftliche Rationalität hat dann die Aufgabe, das neue Ethos der rational organisierten Gesellschaft zu entwickeln und zu vermitteln.

Schulz sieht wichtige Aspekte des Freiheitsbegriffs in beiden Auffassungen. Er kritisiert aber im ersten Fall die absolute Bedeutung, die der Emanzipation zugeschrieben wird, und die Desorientierung der Handlung durch die unendlichen negativen Aspekte der Unfreiheit, und im zweiten Fall sieht er die Gefahr der Manipulation oder der Konfusion von Technologie und Praxis. Nach Schulz ist die praktische Freiheit die Möglichkeit des Menschen, sich selbst in seinem Verhältnis zur Wirklichkeit zu bestimmen. Dazu gelangt aber die Subjektivität nicht anders als durch ihren Bezug zur Mitwelt. Zwar scheint es, daß der Andere die Grenze der eigenen Freiheit ausmacht, er ist jedoch der Anhalt für die Realisierung der eigenen Freiheit. So wird die endliche Freiheit des Menschen zur Verantwortung für den Anderen und als Verantwortung für die Dinge nur wieder Verantwortung für den Anderen. Dieser Gesichtspunkt verlangt einen besonderen Begriff der Verantwortung, der sowohl über die juristische Bestimmung des Begriffs als auch über den Begriff der radikalen Verantwortlichkeit des Menschen sich selbst gegenüber hinausgeht. Selbstverständlich geht es nicht darum, den Gewissensbegriff gegen den Verantwortungsbegriff auszuspielen, sondern es geht um die Bestimmung der Verantwortung als mitmenschlicher Bezug. Unter diesem Aspekt reichen weder der Bubersche noch der Webersche Verantwortungsbegriff aus, um das spezifische Verhältnis von Freiheit und Verantwortung zu klären. Denn Martin Buber betrachtet die Verantwortung letzten Endes als ein Geschehen durch Gnade, während Max Weber die Gesinnungsethik von der Verantwortungsethik so radikal trennt, daß keine dialektische Beziehung mehr zwischen beiden besteht. Schulz beabsichtigt, in seinem Verantwortungsbegriff den praktischen Aspekt der menschlichen Weltbezüge zu thematisieren.

Verantwortung ist ein Reflexionsakt, durch den das Subjekt sich der Möglichkeit des eigenen Einsatzes in die Wirklichkeit vergewissert. Man kann den Begriff der Verantwortung in Verbindung mit dem Begriff der Vergeschichtlichung erläutern. Der Mensch befindet sich immer schon in der Geschichte und sein Handlungshorizont ist durch die Geschichte bestimmt. Wenn er aber seinen Handlungsrahmen zu verstehen versucht, dann versteht er sich selbst im Hinblick auf seine geschichtliche Situation. Letzten Endes muß die Vergeschichtlichung sittlich orientiert sein, denn die Verantwortung ist immer konkret und möglich nur im Rahmen eines bestimmten geschicht-

lichen Horizons. Jedoch sind Verantwortung und Vergeschichtlichung nicht aufeinander zu reduzieren, weil die Verantwortung als höhere Instanz dem Menschen immer auferlegt ist. Dadurch wird auch der Vorrang der Freiheit des Menschen anerkannt, weil nur von ihr aus die Handlung ausgehen kann. Trotzdem bleiben der Verantwortung Grenzen gesetzt, denn auch hier sind die Möglichkeiten des Menschen in die Dialektik von Macht und Ohnmacht eingeflochten. Das bedeutet aber nicht, daß es zur Ausschaltung der Handlung kommen darf.

Der fundamentale Aspekt der Verantwortung ist der Bezug zur Mitwelt. Schulz entwickelt dies in Anschluss an Fichtes Bestimmung des Verhältnisses von Ich zum Anderen. Nach Fichte gilt, wenn das Ich die Spekulation überwinden will, wird es vom moralischen Gewissen angeleitet, den Anderen als freien Willen, der an der Welt der Sittlichkeit teilnimmt, anzuerkennen. Der Andere ist in dieser Hinsicht die Begrenzung des eigenen Egoismus — als Egoität und als Egoismus — und die Ermöglichung der Teilnahme an der sittlichen Welt und damit die Ermöglichung der Freiheit sowohl für das Ich wie auch für den Anderen. Schulz läßt die metaphysische Konstruktion des absoluten Ichs beiseite und betrachtet die Verbindung des eigenen Willens mit dem anderen als die Möglichkeit der endlichen Freiheit des Menschen. Diese dialektische Verbindung hat zwei Aspekte: Einmal kann der Mensch als sittliches Wesen in Verbindung mit seinem Mitmenschen existieren, andererseits hat er die Pflicht, durch seine Handlung die Gemeinschaft der Mitmenschen zu stützen. So vermittelt das Ich die Freiheit des Anderen und der Andere die Freiheit des Ichs. In diesem Sinne ist die Verantwortung die spezifische Teilnahme des Menschen an den Ordnungen des menschlichen Zusammenlebens, und dadurch ist sie die Orientierung der Handlung am Guten als der Inbegriff der wirklichen und möglichen Ordnung des menschlichen Zusammenlebens. Dann ist die Verantwortung eine indirekte Vermittlung zum Guten, insoweit sie als Sorge um die Schaffung konkreter Ordnungen des menschlichen Zusammenlebens manifest wird.

Unter diesem Aspekt der Verbindung der Verantwortung mit dem sittlich Guten kann das Böse in seiner ethischen Relevanz als die Verwerfung jeder Ordnung des menschlichen Zusammenlebens verstanden werden. Das Böse hat eine gewisse Affinität zum Ich, insofern das Ich unter dem Zeichen des Bösen handelt, wenn es seinen Selbstbezug als absolut setzt und gegen jeden Weltbezug kämpft. Dann kann das Ich die Ordnung in sich selbst und um sich selbst, d.h. in der Mitwelt verdrehen.

Konkrete Ordnungen als Rahmenordnungen des sittlichen Handelns müssen gewissen elementaren Kriterien entsprechen, die zugleich als Handlungsmaximen fungieren sollen. Diese Kriterien betreffen die Sicherung zu-

nächst der physischen Existenz des Menschen. Es sind einmal die Anerkennung des Willens zum Leben und zweitens die Minderung des Leidens und die Erweiterung der Glücksmöglichkeiten für alle Menschen. Zudem wird der sittliche Einsatz durch drei Instanzen bestimmt: Die Vernunft war und bleibt immer die Instanz der Ethik. Das Mitleid ist die Bereitschaft, das Leiden zu mindern, human den Anderen zu betrachten und das Leben als solches zu retten. Die Verantwortung als die endliche Freiheit des Menschen ist diejenige Instanz, die die Handlungen des Menschen sittlich verbindet. Genau diese Bestimmung der Verantwortung als Freiheit durch den Mitmenschen gibt der Ethik der Gegenwart den Charakter der politischen Ethik.

Wilhelm Weischedel hat die Ethik von Walter Schulz an einigen Punkten kritisiert. Er meint, dass das Begründungsproblem nicht genug reflektiert sei und dass die Instanzen der Ethik unklar seien und als solche die sittliche Handlung nicht fundieren können. Dazu meint Weischedel, die Ethik von Schulz sei subjektiv aufgrund ihres appellativen Charakters und die Verbindung des Guten mit der Ordnung sei zu eindeutig, denn manchmal sei es notwendig, die existierende Ordnung zu zerbrechen oder ihr mindestens kritisch entgegenzutreten. Wenn man die Argumentation von Schulz folgt, dann kann man vielleicht folgende Bemerkungen zu dieser Kritik machen: Schulz sieht den dialektischen Wirklichkeitsbegriff als das mögliche Fundament einer zeitgemässen Ethik. Die Ethik hat immer als ihr Ziel gehabt, dem Subjekt bei der Bestimmung seiner Handlung zu helfen. Da die Ethik weder als metaphysische noch als wissenschaftliche Ethik möglich ist, bleibt ihr nur der Appell an den einzelnen Menschen als vernünftiges und sittliches Wesen, um dadurch auf die Praxis einzuwirken. Schulz identifiziert nicht die Ordnung mit dem Guten, in dem Sinn, daß er das Zerbrechen einer konkreten Ordnung, die gewissen elementaren Kriterien von Humanität nicht entspricht, verwirft; er berücksichtigt vielmehr die Begrenztheit der Rahmenordnungen und weist zugleich auf die Pflicht des Menschen hin, für aner kennenswerte Ordnungen des menschlichen Zusammenlebens zu sorgen.

Weischedel betrachtet die Verantwortung als Grundhaltung der skeptischen Existenz. Während Schulz die Verbindung des Einzelnen mit der Handlung angesichts des geschichtlichen Horizonts in den Vordergrund stellt, geht Weischedel von der Existenz aus, die alles in Frage stellt und sich gewissermassen aus Resignation zur Handlung drängt. Obwohl beide die Verantwortung als die Möglichkeit der praktischen Freiheit des Menschen unterstreichen, ist der dialektische Ansatz von Schulz als Aufhebung der Metaphysik der Innerlichkeit und als hypothetische Hermeneutik der menschlichen Weltbezüge in praktischer Hinsicht breiter als derjenige von Weischedel.

Jannina

Georgia Apostolopoulou