**ΕΘΝΙΚΟ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ**
ΤΜΗΜΑ ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΑΣ, ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΚΑΙ ΘΕΩΡΙΑΣ ΤΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ

**ΕΘΝΙΚΟ ΜΕΤΣΟΒΙΟ ΠΟΛΥΤΕΧΝΕΙΟ**
ΤΟΜΕΑΣ ΑΝΘΡΩΠΙΣΤΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ ΚΑΙ ΔΙΚΑΙΟΥ

ΔΙΑΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΙΣΤΟΡΙΑ ΚΑΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ ΚΑΙ ΤΗΣ ΤΕΧΝΟΛΟΓΙΑΣ

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

# ΛΟΓΟΤΕΧΝΙΑ ΚΑΙ ΗΘΙΚΗ ΓΝΩΣΗ

ΧΡΙΣΤΙΝΑ Γ. ΜΕΛΑΧΡΟΙΝΟΥ

ΕΠΙΒΛΕΠΩΝ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ: ΣΤΕΛΙΟΣ ΒΙΡΒΙΔΑΚΗΣ

ΑΘΗΝΑ 2012

Στη μνήμη των γονιών μου, Γεωργίου και Άννας Μελαχροινού

## ΠΙΝΑΚΑΣ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ ..... 1

ΕΙΣΑΓΩΓΗ..... 5

## ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1$^{Ο}$

1. Η αρχαία διαμάχη από τον Πλάτωνα μέχρι τους μοντέρνους χρόνους: Ορισμένες βασικές τοποθετήσεις .....21

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2$^{Ο}$

2. Α ΔΙΑΓΡΑΜΜΑΤΙΚΗ ΠΑΡΟΥΣΙΑΣΗ ΤΩΝ ΘΕΣΕΩΝ ΤΗΣ MARTHA NUSSBAUM ΑΝΑΦΟΡΙΚΑ ΜΕ ΤΗ ΣΧΕΣΗ ΗΘΙΚΗΣ ΚΑΙ ΛΟΓΟΤΕΧΝΙΑΣ

ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΑ .....35

2.Α 1 Η σύνδεση ύφους και περιεχομένου και το ερώτημα για τη διακριτότητα των ρόλων ηθικής και λογοτεχνίας .....37

2.Α 2 Επισημάνσεις σχετικά με την αγάπη. Ένα παράδειγμα της σύνδρασης φιλοσοφίας και λογοτεχνίας .....41

2.Α 3 Τρόποι προσέγγισης των ηθικών θεμάτων από τη λογοτεχνία, προαποδοχές και κριτήρια επιλογής λογοτεχνικών έργων .....43

2.Α 4 Λογοτεχνία, αξιολογικές κρίσεις και ορθολογικότητα .....45

2.Α 5 Το ερώτημα που συνέχει την ηθική και λογοτεχνική θεωρία .....53

2.Α 6 Το νόημα της ζωής ως κριτήριο ηθικής ορθότητας.....55

Συμπεράσματα .....57

2. Β Η ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ ΤΗΣ NUSSBAUM ΑΝΑΦΟΡΙΚΑ ΜΕ ΤΟ ΡΟΛΟ ΤΗΣ ΤΥΧΗΣ ΚΑΙ ΤΟ ΕΡΩΤΗΜΑ ΓΙΑ ΤΗ ΘΩΡΑΚΙΣΗ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ ΑΠΕΝΑΝΤΙ ΣΤΙΣ ΕΞΩΤΕΡΙΚΕΣ ΣΥΝΘΗΚΕΣ ΣΤΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ ΠΛΑΤΩΝΑ ΚΑΙ ΤΟΥ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ

ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΕΣ ΕΠΙΣΗΜΑΝΣΕΙΣ .....58

2.Β 1 Η *μανία* του Πλάτωνα .....61

2.Β 2 Σώζειν τα αριστοτελικά *φαινόμενα* .....66

Συμπεράσματα .....71

2. Γ ΤΑ ΣΥΝΑΙΣΘΗΜΑΤΑ

2.Γ 1 Τα συναισθήματα ως αξιακά φορτισμένοι τρόποι κατανόησης του κόσμου .....72

2.Γ 2 Αντιμετώπιση αντίπαλων θέσεων .....75

2.Γ 3 Χαρτογράφηση των δυνατοτήτων .....76

2.Γ 4 Τα συναισθήματα ως αξιολογικές κρίσεις .....77

2.Γ 5 Η συμπόνια ως ασφαλιστική δικλείδα των ηθικών μας θεωρήσεων ..80

Συμπεράσματα .....83

2. Δ *Ποιητική Δικαιοσύνη.* Οι κοινωνικές συνέπειες της λογοτεχνικής παιδείας ενός δικαστή στο όραμα και την πρακτική .....85

ΑΝΑΚΕΦΑΛΑΙΩΣΗ .....90

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3$^{Ο}$

3.Α COLIN MCGINN: Η ΑΙΣΘΗΤΙΚΗ ΤΗΣ ΗΘΙΚΗΣ

ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΕΣ ΕΠΙΣΗΜΑΝΣΕΙΣ .....92

3.Α 1 Η φύση των ηθικών ιδιοτήτων μέσα από την αντιμετώπιση του ψυχολογισμού .....93

3.Α 2 Η ηθική γνωσιολογία του McGinn .....98

3.Α 3 Το κακό .....106

3.Α 4.i Αισθητική Θεωρία της Αρετής .....113

3.Α 4.ii Κριτική στην *ΑΘΑ*. .....118

3.Α 5 Λογοτεχνία και ηθική .....123

3.Α 5.i Oscar Wilde*, The Portrait of Dorian Gray* .....123

3.Α 5.ii Mary Shelley, *Frankestein* .....126

3.Α 5.iii Ηθική κριτική της λογοτεχνίας .....128

3.Β *SHAKESPEARE'S PHILOSOPHY* .....130

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4$^{Ο}$

4. Α LAMARQUE & OLSEN: ΑΙΣΘΗΤΙΚΗ ΤΗΣ ΛΟΓΟΤΕΧΝΙΑΣ ΧΩΡΙΣ ΓΝΩΣΤΙΚΗ ΑΞΙΟΛΟΓΗΣΗ

4.Α 1 Η ανυπαρξία ουσιαστικής σχέσης αλήθειας και λογοτεχνίας ..... 135

4.Α 2 Οι συνιστώσες της λογοτεχνίας ως μάρτυρες αποκλεισμού της αλήθειας..... 138

4.Α 3 Η αλήθεια στην λογοτεχνία στο μικροσκόπιο ..... 140

4.Α 3.i *Θεωρία της μυθιστορηματικής αλήθειας* ..... 140

4.Α 3.ii *Προτασιακή θεωρία της λογοτεχνικής αλήθειας* ..... 142

4.Α 3.iii Μεταφορική αλήθεια..... 145

4.Α 3.iv Ποια αλήθεια;..... 147

4.Α 4 Λογοτεχνία ως φιλοσοφία;..... 150

4.Α 5 Η μιμητική διάσταση της λογοτεχνίας ..... 153

4.Α 6 Μυθοπλασία, λογοτεχνία και αξία..... 154

4.Α 7 Κριτικές επισημάνσεις ..... 158

4. Β ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΗΣ ΛΟΓΟΤΕΧΝΙΑΣ ΚΑΤΑ LAMARQUE

ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΕΣ ΕΠΙΣΗΜΑΝΣΕΙΣ..... 166

4.Β 1 Φιλοσοφία και λογοτεχνία: έμφαση στη διακριτότητα ..... 166

4.Β 2 Η ποικιλομορφία των προσεγγίσεων του όρου *λογοτεχνία* ..... 168

4.Β 3 Ο συγγραφέας ..... 171

4.Β 4 Η πρακτική της ανάγνωσης, θέματα εξήγησης και ερμηνείας ..... 172

4.Β 5 Μυθοπλασία ..... 178

4.Β 6 Το ερώτημα για την αξία της λογοτεχνίας: Η Αλήθεια ..... 184

4.Β 7 Η λογοτεχνική αξία ..... 194

Συμπεράσματα ..... 203

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5$^{Ο}$

5. ΗΘΙΚΗ ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΗΣ ΛΟΓΟΤΕΧΝΙΑΣ ΣΤΟ ΜΙΚΡΟΣΚΟΠΙΟ. Η ΔΙΑΜΑΧΗ POSNER ΚΑΙ NUSSBAUM ..... 205

ΕΝ ΕΙΔΕΙ ΕΠΙΛΟΓΟΥ..... 217

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 6$^{Ο}$

6. Η DENHAM ΚΑΙ Ο ΛΟΓΟΤΕΧΝΙΚΟΣ ΦΟΡΕΑΣ ΤΟΥ ΗΘΙΚΟΥ ΛΟΓΟΥ

6. 1 Γενικά για το έργο ..... 219

6. 2 Ο Ηθικός ρεαλισμός της Denham ..... 222

6. 2 i Το πρόβλημα της αντικειμενικότητας στην Ηθική ..... 222

6. 2 ii Χαρακτηριστικά της ηθικής γνώσης ..... 225

6. 2 iii Ηθική, αλήθεια, γνώση και τα *κατάλληλα ευαισθητοποιημένα υποκείμενα* ..... 227

6. 2 iv Γνώση, συγκίνηση και η ηθική εμπειρία ..... 233

6. 3 Η μεταφορά φορέας ηθικού λόγου ..... 241

Συμπεράσματα ..... 249

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 7$^{Ο}$

7. NOEL CARROLL: ΑΝΑΛΥΣΗ ΤΩΝ ΗΘΙΚΩΝ ΕΝΝΟΙΩΝ ΚΑΙ Ο ΜΕΤΡΙΟΠΑΘΗΣ ΗΘΙΚΙΣΜΟΣ

7. 1 Ο ρόλος της λογοτεχνίας στην εννοιολογική διάκριση των αρετών μέσω της δομής του τροχού των αρετών ..... 255

7. 2 Υπεράσπιση της ηθικής κριτικής της λογοτεχνίας ..... 263

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 8$^{Ο}$

8. ALICE CRARY, Η ΕΠΑΝΑΜΑΓΕΥΣΗ ΤΟΥ ΠΡΑΓΜΑΤΙΚΟΥ..... 271

8.1 Προς μία διευρυμένη αντίληψη της ορθολογικότητας και της αντικειμενικότητας, Wittgenstein και Austin ..... 273

8. 2 Μορφές της ηθικής σκέψης ..... 277

8. 3 Ηθική λογοτεχνική σκέψη .....280

8. 4 Κατά του *ηθικισμού* .....287

8. 5 Κριτική στο έργο της Crary .....289

Συμπεράσματα .....295

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ ΠΡΩΤΟΥ ΜΕΡΟΥΣ.....296

## ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 9$^{Ο}$

9. Η CHARLOTTE BRONTE ΚΑΙ Η JANE EYRE, Η ΣΥΓΓΡΑΦΕΑΣ ΚΑΙ Η ΗΘΙΚΗ ΤΗΣ PERSONA..... 299

9. 1 Βιογραφικά στοιχεία .....300

9. 2 Η υπόθεση του έργου .....302

9. 3 Ηθική φιλοσοφική προσέγγιση του μυθιστορήματος *Jane Eyre* .....304

9. 4 Συμπεράσματα .....308

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 10$^{Ο}$

10. ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ ΠΑΠΑΔΙΑΜΑΝΤΗΣ

10. 1 Ο συγγραφέας και οι βασικοί άξονες του έργου του .....311

10. 2 *Η Φόνισσα* .....313

Συμπεράσματα .....322

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 11$^{Ο}$

11. ΗΘΙΚΗ ΚΑΙ ΤΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ IAN MCEWAN. ΕΡΕΥΝΑ ΣΤΑ ΕΡΓΑ ΤΟΥ *SATURDAY* ΚΑΙ *SOLAR*

11. Α Εισαγωγικές επισημάνσεις. Κριτικές προσεγγίσεις και ο συγγραφέας .....326

11. Β Βασικές συνιστώσες της ηθικής διάστασης του έργου του McEwan .....328

11. Γ Στάδια εκδίπλωσης της ηθικής στάσης του McEwan .....329

11. Δ Συμπεράσματα ..... 332

11. 1 *ΣΑΒΒΑΤΟ*, Πρόταση ζωής σε μια μέρα ..... 333

11. 1 i Η υπόθεση του έργου ..... 333

11. 1 ii Ηθικοφιλοσοφική ανάλυση του έργου. Θεματικοί άξονες και η συμβολή τους στην ηθική ..... 334

11. 1 iii Συνάντηση με το πρόσωπο του άλλου στο μυθιστόρημα *Σάββατο* ..... 351

Συμπεράσματα ..... 353

11. 2 *SOLAR*, ο αντίκτυπος του αμοραλισμού ..... 355

11. 2 i Η υπόθεση και η τεχνική του μυθιστορήματος ..... 355

11. 2 ii Ηθικοφιλοσοφική ανάλυση του έργου. Θεματικοί άξονες και η συμβολή τους στην ηθική ..... 358

Συμπεράσματα ..... 365

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 12$^{Ο}$

12. ΝΙΚΟΣ ΘΕΜΕΛΗΣ, ΕΝΑΣ ΕΥΡΩΠΑΙΟΣ ΟΡΘΟΛΟΓΙΣΤΗΣ ..... 367

12. 1 *Οι Αλήθειες των Άλλων*: μια φιλοσοφική προσέγγιση ..... 368

12. 1 i Το μυθιστορηματικό πλαίσιο ..... 368

12. 1 ii Αλήθεια, μυθοπλασία και ενσυναίσθηση ..... 372

12. 2 *Η Συμφωνία των Ονείρων.* Τα όνειρα σαν φακός της πραγματικότητας και καθρέφτης της ιδεολογίας ..... 379

12. 2 i Η υπόθεση του έργου ..... 380

12. 2 ii Η Προβαλλόμενη Ηθικότητα ..... 381

12. 2 iii Ο ρόλος της ενσυναίσθησης ..... 382

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ ΔΕΥΤΕΡΟΥ ΜΕΡΟΥΣ ..... 385

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ ..... 389

# ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Αφορμή για τη συγγραφή αυτής της μελέτης υπήρξε το σεμινάριο «Φιλοσοφία και Λογοτεχνία» το οποίο παρακολούθησα το χειμερινό εξάμηνο του 2002 από τον καθηγητή Φιλοσοφίας στο Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο της Αθήνας Στέλιο Βιρβιδάκη, στο πλαίσιο του διαπανεπιστημιακού μεταπτυχιακού προγράμματος «Ιστορία και Φιλοσοφία των Επιστημών και της Τεχνολογίας». Το ίδιο σεμινάριο στάθηκε πηγή έμπνευσης για την εκπόνηση της διπλωματικής εργασίας με την οποία ολοκλήρωσα τις μεταπτυχιακές μου σπουδές στο παραπάνω πρόγραμμα, και η οποία αφορούσε τη φιλοσοφικοποίηση της λογοτεχνίας με έμφαση στη μεταμοντέρνα λογοτεχνία και παράδειγμα μελέτης την περίπτωση του Italo Calvino.

Τα χρόνια των προπτυχιακών μου σπουδών στο Ινστιτούτο Φιλοσοφίας του Καθολικού Πανεπιστημίου της Λουβέν Βελγίου, πληροφορήθηκα από τους καθηγητές μου, για την ύπαρξη επιτροπών εμπειρογνωμόνων και της συμμετοχής σ' αυτές ηθικών φιλοσόφων, για την αντιμετώπιση των επιπτώσεων της τεχνολογίας σε αποφάσεις που αφορούσαν ζητήματα αξιολόγησης της ζωής και του θανάτου, με αφορμή την εμπλοκή των τεχνολογικών εξελίξεων στη νοηματοδότησή τους. Τη δεκαετία του '80, όταν βρισκόμουν στο εν λόγω πανεπιστήμιο τα φλέγοντα ζητήματατα οποία απασχολούσαν τις παραπάνω επιτροπές ήταν η ευθανασία, η αποτροπή της σύλληψης και η διακοπή της κύησης, μαζί με τα προϋπάρχοντα ζητήματα που αφορούσαν την ηθική διάσταση των δικαιϊκών ετυμηγοριών. Σήμερα το ενδιαφέρον της φιλοσοφίας και ιδιαίτερα του κλάδου της ηθικής για τις ηθικοπολιτικές συνέπειες των τεχνολογικών εξελίξεων, παραμένει αμείωτο. Ο κλάδος της βιοηθικής, που έχει αναπτυχθεί τελευταία, αποτελεί αδιάψευστο μάρτυρα γι' αυτό, ως μακρινός απόηχος του μαθήματος που παρακολουθούσα εκείνα τα χρόνια με τίτλο: "Problems Arising from Biology".

Τόσο το ίδιο το Σεμινάριο του διαπανεπιστημιακού μεταπτυχιακού προγράμματος για το οποίο έγινε λόγος παραπάνω, όσο και η ενημέρωση για τις πρακτικές εφαρμογές της ηθικής φιλοσοφίας, στάθηκαν οι αιτίες για την επιλογή του θέματος της μελέτης που επιχειρώ να εκπονήσω στο πλαίσιο αυτής της διατριβής. Οι προπτυχιακές μου σπουδές αποτέλεσαν τη βάση για τη γέννηση του γενικότερου ενδιαφέροντός μου για τον κλάδο της ηθικής φιλοσοφίας, ο οποίος εξασφάλιζε τις προϋποθέσεις για κατάλληλη παιδεία και καλλιέργεια, ώστε να διευκολύνεται η λήψη αποφάσεων, ενόψει των σύγχρονων και δυσεπίλυτων, πολλές φορές, διλημμάτων. Το σεμινάριο «Φιλοσοφία και λογοτεχνία» υπέδειξε τη δυνατότητα της διεύρυνσης των οριζόντων, στους οποίους μπορούσαν να αναζητηθούν συνομιλητές και απαντήσεις σε μια περιοχή του φιλοσοφικού στοχασμού ευαίσθητη στις μεταβολές που κατακλύζουν ολοένα και με αυξανόμενο ρυθμό τη ζωή του σύγχρονου ανθρώπου.

Η μελέτη λογοτεχνίας αλλά και οι απόψεις λογοτεχνών, όπως αυτές των Italo Calvino και μετέπειτα του Ian McEwan, οι οποίοι σε διαφορετικό ύφος και εποχή

συνομιλούν στο έργο τους με την επιστήμη και βλέπουν με καλό μάτι τη συνύπαρξη λογοτεχνίας, επιστήμης και ηθικής, καθώς και η ανθρωποκεντρική ρεαλιστική ηθική τοποθέτηση που απορρέει από τέτοιου είδους λογοτεχνική έκφραση, δημιούργησαν την προσδοκία, ότι η λογοτεχνία θα μπορούσε ενδεχομένως να αποτελέσει πεδίο διερεύνησης πτυχών και προεκτάσεων της προσωπικής ρεαλιστικής ηθικής μου τοποθέτησης.[1] Το σεμινάριο με θέμα «Η Διαμάχη για τον Ηθικό Ρεαλισμό» του Στέλιου Βιρβιδάκη, στο πλαίσιο του διαπανεπιστημιακού μεταπτυχιακού προγράμματος που προαναφέρθηκε, και το οποίο εν πολλοίς βασίστηκε στο βιβλίο *Η Υφή της Ηθικής Πραγματικότητας*, του ίδιου, έδωσε και το πλαίσιο ένταξης και γόνιμο πεδίο προβληματισμού και αντιπαράθεσης φιλοσοφικών απόψεων σχετικά με το γνωστικό *status* της ηθικής στοχαστών, οι οποίοι σε πολλές περιπτώσεις παίρνουν θέση και αναφορικά με τις γνωστικές δυνατότητες της λογοτεχνίας και την καταλληλότητά της ως ηθικού φιλοσοφικού συνομιλητή.

Ανάμεσα σε αυτούς τους φιλοσόφους, κάποιοι από τους οποίους ανέπτυξαν με το έργο τους το σύγχρονο πεδίο επαναδιατύπωσης της παλαιάς διαμάχης για τη σχέση μεταξύ ηθικής και λογοτεχνίας και άλλοι από τους οποίους συνέβαλαν καθοριστικά στη διεξαγωγή ενός υψηλού επιπέδου φιλοσοφικό διαλόγο που διάνοιξε νέους ορίζοντες, είναι και εκείνοι που συμπεριλαμβάνονται σ' αυτή τη μελέτη. Πρόκειται για τους Martha Nussbaum, Colin McGinn, Peter Lamarque & Stein Olsen, Richard Posner, Alison Denham, Noël Carroll και Alice Crary, τα κείμενα των οποίων, μας δίνουν την ευκαιρία να παρακολουθήσουμε τόσο μία γόνιμη αντιπαράθεση, όσο και να εμπλέξουμε απόψεις άλλων σημαντικών σύγχρονων στοχαστών με τους οποίους οι παραπάνω φιλόσοφοι συνομιλούν, και οι οποίοι συνολικά διαμορφώνουν το πλαίσιο της σύγχρονης συζήτησης για την εν λόγω σχέση.

Η κριτική αποτύπωση συναφών προς την προβληματική της διατριβής έργων των παραπάνω φιλοσόφων, η οποία περιλαμβάνεται στο πρώτο μέρος της μελέτης αυτής, θα μας δώσει την ευκαιρία να τοποθετηθούμε αναφορικά με τα ζητήματα που τίθενται προς διερεύνηση. Συγκεκριμένα, πρέπει να αποσαφηνιστεί το είδος της φιλοσοφικής γνώσης που προσφέρει η ηθική, οι παραδοχές, οι επιπτώσεις της όποιας σχετικής τοποθέτησης, η δυνατότητα της λογοτεχνίας να συμβάλλει στην ηθική ευαισθητοποίηση, μιας έτσι νοούμενης ηθικής γνώσης και τέλος τα λογοτεχνικά μέσα που συμμετέχουν και προκρίνονται για την υποστήριξη ενός τέτοιου ρόλου για τη λογοτεχνία. Εν προκειμένω, θα εξεταστεί ο γνωστικός ρόλος της λογοτεχνίας και ο καθοριστικής σημασίας, προκειμένου για την όξυνση της ηθικής ευαισθησίας, παράγοντας της ενσυναίσθησης, για τον οποίο θα αναζητηθούν γνωστικές και συγκινησιακές συνιστώσες. (π.χ. η γνώση των συνθηκών που διαμορφώνουν το πλαίσιο δράσης του υποκειμένου, ο ρόλος της

[1] Της τοποθέτησης δηλαδή ότι οι ηθικές αρχές δεν είναι μόνο αντικείμενο επινόησης αλλά και απόρροια ανακάλυψης στοιχείων που σχετίζονται με την ανθρώπινη φύση και των πρόσφορων για τη συντήρηση και ανάπτυξη αυτής της φύσης, τρόπων συνύπαρξης των ανθρώπων σε κοινωνίες.

φαντασίας προκειμένου να συντελεστεί η μετατόπιση της οπτικής γωνίας του αναγνώστη και η συμμετοχή του στη συγκινησιακή φόρτιση του ήρωα)

Το δεύτερο μέρος της μελέτης θα απασχολήσει η ανάλυση συγκεκριμένων λογοτεχνικών έργων, έτσι, ώστε να διαφανεί η ενδεχόμενη επιβεβαίωση των διαισθήσεων που εμπνέουν αυτή τη μελέτη αλλά και των προεκτάσεων που κάθε συγκεκριμένη πραγμάτευση φέρνει στο φως. Στο πλαίσιο αυτό θα επιχειρηθεί ηθική φιλοσοφική διερεύνηση έργων της Charlotte Brontë, του Αλέξανδρου Παπαδιαμάντη, του Ian McEwan και του Νίκου Θέμελη. Πρόθεση της ερευνητικής μελέτης του έργου σύγχρονων συγγραφέων αλλά και δημιουργών της κλασικής λογοτεχνίας, δεν είναι να υποστηριχθεί ότι όποια πορίσματα προκύψουν από τις συγκεκριμένες μελέτες, αφορούν τη λογοτεχνία στο σύνολό της. Στόχος είναι να αναδειχθεί περισσότερο η ύπαρξη της δυνατότητας συμβολής στο πεδίο του ηθικού στοχασμού, μιας μορφής τέχνης, όπως είναι η λογοτεχνία, καθώς και οι όροι, τα μέσα και τα ιδιαίτερα αποτελέσματα που μπορεί να επιφέρει. Εξαιτίας της ευρύτητας της απήχησης της λογοτεχνίας αλλά και της αύξησης της πίεσης για την αντιμετώπιση ηθικών διλημμάτων, καθοριστικών για τη ζωή των σύγχρονων πολυπολιτισμικών κοινωνιών, εφόσον αυτή η δυνατότητα και αυτός ο ρόλος επιβεβαιωθεί, θεωρούμε ότι όχι μόνο δε θα πρέπει να αγνοηθεί, αλλά θα πρέπει να τύχει ολοένα και αυξανόμενης προσοχής, τόσο από τους ίδιους τους λογοτέχνες, όσο και από τους ηθικούς φιλοσόφους κυρίως.

Όπως έχει ήδη γίνει σαφές από τα όσα προαναφέρθηκαν στον πρόλογο, το όλο εγχείρημα οφείλεται κατά κύριο λόγο στον καθοριστικό ρόλο που διαδραμάτισε, με τη διδασκαλία, τη σκέψη και το συγγραφικό του έργο ο καθηγητής του τμήματος Μ.Ι.Θ.Ε του Ε.Κ.Π.Α. Στέλιος Βιρβιδάκης. Η συμβολή του στο όλο εγχείρημα της συγκεκριμένης ηθικής διερεύνησης και μελέτης, αλλά και στην εν γένει εξέλιξη της ηθικής φιλοσοφικής μου κατάρτισης και σκέψης, τόσο μέσα από τα μαθήματά του, όσο και μέσα από τις κατ' ιδίαν συζητήσεις, στο πλαίσιο του καθοδηγητικού του ρόλου ως επιβλέποντος της διατριβής, είναι δύσκολο να αποτυπωθεί με πληρότητα. Για όλους τους παραπάνω τρόπους συμβολής του στο αποτέλεσμα που αποτελεί αυτή η μελέτη, του εκφράζω και με αυτόν τον προβλεπόμενο τρόπο, τη βαθιά ευγνωμοσύνη μου. Λεπτομερείς, διεισδυτικές και πάντα καίριες ως προς την ουσία και τη σταθερότητα στον προσανατολισμό της μελέτης μου, υπήρξαν οι παρατηρήσεις του δεύτερου μέλους της τριμελούς επιτροπής παρακολούθησης της διατριβής, καθηγήτριας του τμήματος Μ.Ι.Θ.Ε του Ε.Κ.Π.Α. Βάσως Κιντή, που διατηρώντας την απόσταση του αναγνώστη με βοήθησε να πάρω κι εγώ αποστάσεις από το γραπτό μου και να διορθώσω και να συμπληρώσω αρκετά δυσνόητα και ελλιπή ως προς την αποτύπωση του συγκεκριμένου προβληματισμού της διατριβής σημεία, ακολουθώντας τις υποδείξεις της. Την ευχαριστώ θερμά και αξιολογώ ιδιαίτερα τον μοναδικό και απαραίτητο αυτό ρόλο που έπαιξε. Το τρίτο μέλος της τριμελούς επιτροπής, καθηγητής του τμήματος Θεατρικών Σπουδών του Ε.Κ.Π.Α Νάσος Βαγενάς, τόσο μέσω συζητήσεων και γραπτών του, όσο και με τις αναλυτικές του διορθώσεις,

κάλυψε το τμήμα της λογοτεχνικής έρευνας, συμβάλλοντας καθοριστικά στην ολοκλήρωση αυτής της μελέτης. Γι’ αυτή του τη συμβολή αλλά και για την έμπνευση που αποτέλεσε με το συγγραφικό του, θεωρητικό και λογοτεχνικό, έργο τον ευχαριστώ θερμά. Στη σχολική σύμβουλο φιλολόγων της Α΄ Δ/νσης Β/θμιας εκπαίδευσης Δρ. Μαρία Πεσκετζή οφείλω μια ανεκτίμητη συμβολή στην επιμέλεια του κειμένου. Οφείλω επίσης μέρος της επιλογής λογοτεχνικών έργων που συμπεριέλαβα στη διατριβή, τα οποία είχε την καλοσύνη να μου προτείνει, να συζητήσει μαζί μου ως προς το περιεχόμενο και τον τρόπο συμβολής τους στις ηθικές φιλοσοφικές μου διερευνήσεις αλλά και να υποδείξει βιβλιογραφία που θα μπορούσε να συνδράμει τις διερευνήσεις σε αυτά. Για όλους τους παραπάνω τρόπους με τους οποίους συνέβαλε στο τελικό αποτέλεσμα αυτής της μελέτης, την ευχαριστώ θερμά. Ευχαριστώ επίσης τη Δ/ντρια του 2ου ΓΕΛ Αλίμου Σταματία Ρομποτή (Msc) η οποία πρόθυμα ανταποκρίθηκε στο αίτημά μου να διαβάσει τη διατριβή και να σχολιάσει το κείμενο ως προς τη δυνατότητά του να γίνει κατανοητό στον αναγνώστη, ο οποίος έχει φιλοσοφική παιδεία αλλά δεν είναι απαραίτητα εξοικειωμένος με το ιδιαίτερο φιλοσοφικό πεδίο. Ακόμη ευχαριστώ τη συνάδελφο και φίλη Ελένη Νιώρα για το χρόνο που τόσο γενναιόδωρα διέθεσε σε συζητήσεις σχετικά με θέματα του κειμένου αλλά και για το ενδιαφέρον και την υποστήριξή της. Εν τέλει, ευχαριστώ το άμεσο οικογενειακό περιβάλλον μου και ιδιαίτερα τον σύζυγο και το γιο μου, Αλέξη και Γιώργο Τζωρτζόπουλο, για την υποστήριξη, ενθάρρυνση και ανοχή που απαιτήθηκε για ένα τόσο μακροχρόνιο έργο, το οποίο δοκίμασε τις αντοχές όλων μας, αλλά και το έμμεσο περιβάλλον των φίλων και συναδέλφων μου που ενίσχυσε την προσπάθειά μου, κατανοώντας την αφοσίωση, την οποία απαιτούσε το συγκεκριμένο εγχείρημα.

# ΕΙΣΑΓΩΓΗ

## Α. Η σημασία της σχέσης ηθικής φιλοσοφίας και λογοτεχνίας

Η διαχρονική αδυναμία του ανθρώπου να οργανώσει την κοινωνική του συμβίωση πάνω σε μοντέλα που εξασφαλίζουν τις βασικές του ανάγκες για αξιοπρεπή διαβίωση, ασφάλεια και δικαιοσύνη σε όλα τα μήκη και πλάτη του πλανήτη μας και οι αλυσιδωτές συνέπειες αυτής της αδυναμίας στις μορφές συμβίωσης και στην ιδιωτική ευημερία καθιστούν τον κλάδο της ηθικής φιλοσοφίας, ο οποίος στοχεύει στην επίτευξη του *ευ ζην* για το σύνολο των ανθρώπων, πάντα επίκαιρο.

Επιπλέον, επειδή οι θεωρητικές απόψεις που αναπτύχθηκαν στον τομέα της ηθικής φιλοσοφίας δεν έχουν διαμορφώσει αποδεκτά μοντέλα κανονιστικών θεωριών, εξαιτίας των διαφωνιών που υπάρχουν σχετικά με την ανθρώπινη φύση και τις συνθήκες πού επιτρέπουν την ευδαιμονία της, αλλά ούτε συγκλίνουν σε κάποιες συνεκτικές θέσεις σχετικά με τη φύση της ηθικής πραγματικότητας, η μελέτη επιστημονικών κλάδων, όπως η ηθική ψυχολογία, η νευροφυσιολογία ή η λογοτεχνία, όταν υποστηρίζουν τη διερεύνηση των ηθικών διαστάσεων της ζωής και της πραγματικότητας, δε μπορεί παρά να είναι ευπρόσδεκτη.

Το βασικό ερώτημα, όπως διατυπώνεται στον τίτλο της διδακτορικής αυτής διατριβής, αφορά τη διερεύνηση της σχέσης που ενδεχομένως υπάρχει ανάμεσα στη λογοτεχνία και την ηθική γνώση.

Ήδη η διατύπωση του θέματος επιτρέπει στον αναγνώστη να αντιληφθεί τις γενικές υποθέσεις που καθοδηγούν την παρούσα έρευνα. Αυτές αφορούν πρώτα το γεγονός ότι η λογοτεχνία συνδέεται και δε συγκρούεται με τη φιλοσοφία, έπειτα, ότι υπάρχει ένα κοινό πεδίο αναφοράς με βάση το οποίο μπορούν οι δύο τομείς να συσχετιστούν ως προς τον τρόπο λειτουργίας τους και, τέλος, ότι η ηθική είναι δυνατόν να αντιμετωπιστεί ως ένας τομέας που μπορεί να διεκδικήσει τη γνώση και ως εκ τούτου την αντικειμενικότητα και την καθολικότητα.

Επιπλέον, αν δεχτούμε ότι υπάρχει μια μορφή ηθικής γνώσης, θα πρέπει να αναζητήσουμε υλικό για τη διερεύνησή της. Έχοντας ως αφετηρία και υπόθεση εργασίας την άποψη ότι η λογοτεχνία παρέχει πρόσφορο πεδίο διερεύνησης αυτής της γνώσης, η μελέτη αυτή θα επιχειρήσει να ανασυνθέσει το είδος της γνώσης, που προκύπτει από τη μελέτη του τρόπου με τον οποίο η φιλοσοφία και η λογοτεχνία αλληλεπιδρούν, όταν επιχειρούνται διερευνήσεις ηθικού περιεχομένου σε λογοτεχνικά κείμενα.

Η απασχόληση με την αμφίδρομη σχέση φιλοσοφίας και λογοτεχνίας μας οδηγεί να ανατρέξουμε χιλιετίες πίσω, καθώς θα μπορούσε ενδεικτικά να επισημανθεί η παλαιά διαμάχη μεταξύ ποιητών και φιλοσόφων, όπως αποτυπώνεται στην *Πολιτεία* του Πλάτωνα (χωρίς και αυτή να καταγράφει την απαρχή της σχετικής

συζήτησης όπως θα φανεί από μία σύντομη ιστορική αναδρομή). Τους αιώνες που μεσολάβησαν μέχρι σήμερα παρά τις μελέτες ποιητών και φιλοσόφων είτε για τη φύση και τις μεθόδους της καλλιτεχνικής δημιουργίας είτε για το αντικείμενο της τέχνης εν γένει, το θέμα της σχέσης των δύο κλάδων δεν αποτέλεσε κεντρικό αντικείμενο προβληματισμού.

Τις τελευταίες, ωστόσο, δεκαετίες και ιδιαίτερα μετά τη δημοσίευση της συλλογής δοκιμίων της Martha Nussbaum, στο χώρο της ευρύτερης θεματικής της Ηθικής και της Λογοτεχνίας το 1990,[2] το ενδιαφέρον για την αρχαία διαμάχη ποιητών και φιλοσόφων αναζωπυρώθηκε, παίρνοντας, όπως ήταν αναμενόμενο, νέες διαστάσεις, οι οποίες ανανεώθηκαν από τα ενδιαφέροντα, τις ανησυχίες, τις προσδοκίες και τις επιδιώξεις των σύγχρονων μελετητών κλάδων της Φιλοσοφίας, όπως η Αισθητική, η Ηθική, η Φιλοσοφία του Δικαίου, η πολιτική Φιλοσοφία αλλά και άλλων. Αυτή η ανανέωση παρατηρείται τόσο στην αναλυτική παράδοση όσο και στην ηπειρωτική. Παρά τη διατύπωση κάποιων αντιρρήσεων, κυρίως από εκπροσώπους της Αισθητικής, οι οποίοι υπεραμύνονται μιας αμιγώς αισθητικής προσέγγισης της λογοτεχνίας, επιθυμώντας έτσι να απομακρύνουν τον κίνδυνο της ταύτισης των δύο αντικειμένων και αμφισβητώντας τη νομιμότητα του εγχειρήματος της άρθρωσης φιλοσοφικού λόγου, βασισμένου σε προκείμενες λογοτεχνικού περιεχομένου, η συζήτηση για τη σχέση Φιλοσοφίας και Λογοτεχνίας και τις ενδεχόμενες μεταξύ τους αλληλοεπιδράσεις είναι σήμερα εκτεταμένη.

Ζητήματα, όπως η σχέση ύφους και περιεχομένου, η συμβολή των συναισθημάτων εν γένει, αλλά και του αναγνώστη ειδικότερα, στη διατύπωση των ηθικών κρίσεων και στην ανίχνευση ηθικών αξιών, η δυνατότητα συμμετοχής της ηθικής διάστασης στην αξιολόγηση των λογοτεχνικών έργων, αλλά και ο ρόλος λογοτεχνικών μέσων έκφρασης, όπως η μεταφορά[3] στην ανάδειξη του γνωστικού υπόβαθρου της ηθικής, καθώς και πλήθος άλλων θεμάτων που προκύπτουν από τη φιλοσοφική διερεύνηση λογοτεχνικών κειμένων, καθιστούν το πεδίο αυτό μελέτης εξαιρετικά γόνιμο.

Είναι επόμενο, στο πλαίσιο αυτής της προσπάθειας, να θελήσουμε να διερευνήσουμε τις απόψεις που έχουν διατυπωθεί για τη συγκεκριμένη σχέση, τόσο απ' αυτούς που την υποστηρίζουν όσο και από εκείνους που την αμφισβητούν. Σε όλες όμως τις περιπτώσεις γνώμονας της διερεύνησης των προβαλλόμενων απόψεων θα είναι πρωτίστως οι γνωσιολογικές προσεγγίσεις της ηθικής και δευτερευόντως οι όποιες οντολογικές, σημασιολογικές και ψυχολογικές προσεγγίσεις, εφόσον αυτές επηρεάζουν την τοποθέτησή τους, ως προς την γνωσιολογία της ηθικής.

Θα επιχειρήσουμε να παρουσιάσουμε τις απόψεις αυτές επικεντρώνοντας την κριτική μας κυρίως στην επιχειρηματολογία τους. Για να διευκολυνθεί η

[2] Nussbaum 1990

[3] Βλ. σχετικά Denham 2000 και 6$^{ο}$ κεφάλαιο

κατανόηση των φιλοσοφικών απόψεων που θα επιλεγούν για τη σκιαγράφηση του προβληματισμού και της μορφής που παίρνει στις μέρες μας, κρίνουμε αναγκαίο να αναφερθούμε εκτενώς σ' αυτές, ώστε να καταδειχτούν οι παραδοχές που συνέχουν τις συγκεκριμένες τοποθετήσεις και οι συνέπειες μιας ενδεχόμενης αναίρεσής τους.

Εκείνο κυρίως που θα επιχειρηθεί να διασαφηνιστεί είναι αν και με ποια μέσα, η λογοτεχνία (και συγκεκριμένα το ρεαλιστικό μυθιστόρημα) είναι σε θέση να συμβάλλει σε μια ηθική ευαισθητοποίηση. Επιπλέον, θα επιχειρηθεί να διερευνηθεί ως ποιο βαθμό η καλλιέργεια αυτής της ευαισθητοποίησης διευκολύνεται από την εμπλοκή του αναγνώστη στη λειτουργία της ενσυναίσθησης (για την οποία θα γίνει λόγος σε επόμενη ενότητα της εισαγωγής) αλλά και το ποιο περιεχόμενο και ποιες διαστάσεις μπορεί να λάβει αυτή η λειτουργία ώστε να συνδράμει με ουσιαστικότερο τρόπο την ηθική συγκρότηση του αναγνώστη. Στο πλαίσιο αυτών των διερευνήσεων συχνά θα επικεντρωθούμε σε απόψεις φιλοσόφων οι οποίες, εκτός των άλλων, επηρεάζονται και από τη θέση την οποία υιοθετούν στο σύγχρονο προβληματισμό περί ηθικού ρεαλισμού. Το τι ακριβώς αφορά ο συγκεκριμένος προβληματισμός θα επισημανθεί ακολούθως με συντομία ώστε οι φιλοσοφικές διερευνήσεις της σχέσης λογοτεχνίας και ηθικής να εμπλουτιστούν με μία ακόμη οπτική η οποία αν και αφορά κυρίως την ηθική δευτέρου επιπέδου συνδέεται και με την ηθική πρώτου επιπέδου ή ουσιαστική ηθική.[4]

## Α.1 Ηθικός Ρεαλισμός

Η προβληματική της διατριβής εστιάζεται, όπως αναφέρθηκε ήδη, στην ενδεχόμενη ουσιαστική συμβολή της λογοτεχνίας, και ειδικότερα της πεζογραφίας, στον ηθικό στοχασμό και την καλλιέργεια της ευαισθησίας των αναγνωστών της. Όπως θα διαπιστώσουμε στη συνέχεια, ένα από τα επίμαχα ζητήματα που τίθενται έμμεσα ή άμεσα στις σχετικές αναλύσεις αφορά τη δυνατότητα απόκτησης και τις μορφές της ηθικής γνώσης την οποία υποτίθεται πως μπορεί να αναζητήσει κανείς κατά τη μελέτη λογοτεχνικών κειμένων. Και η εξέταση αυτών των ζητημάτων μας παραπέμπει σε μια περίπλοκη φιλοσοφική διαμάχη που εξελίσσεται τα τελευταία χρόνια στο χώρο της αναλυτικής μεταηθικής και έχει προσλάβει περίπλοκες τεχνικές διαστάσεις. Πρόκειται για τη διαμάχη περί *ηθικού ρεαλισμού*, στο πλαίσιο της οποίας αναπτύσσονται θέσεις και

[4] Η διάκριση σε πρώτο και δεύτερο επίπεδο ηθικών διερευνήσεων ή, όπως αλλιώς θα ονομαστεί, επίπεδο κανονιστικών (ουσιαστικών) και μεταηθικών ηθικών θεωρήσεων αντίστοιχα, αφορά στην μεν πρώτη περίπτωση τις ηθικές θεωρίες που ασχολούνται με την ανίχνευση κριτηρίων της αγαθότητας ή της ορθότητας που οφείλουν να καθοδηγούν τις πρακτικές μας επιλογές ενώ στη δεύτερη εκείνες που έχουν ως αντικείμενο μελέτης τις ηθικές εννοιολογικές διακρίσεις και τις σημασιολογικές, οντολογικές και γνωσιολογικές τους υποδηλώσεις. Βλ. και Βιρβιδάκης 2009: 49-57 αναφορικά με το ζήτημα του πως η εξασθένιση της απόλυτης διάκρισης των δύο επιπέδων με τη συμβολή της φιλοσοφικής σκέψης των Quine, Wittgenstein, Putnam και Davidson, έχει ενισχύσει την ανάπτυξη του προβληματισμού του ηθικού ρεαλισμού.

επιχειρήματα για την ύπαρξη ή μη μιας πραγματικότητας ηθικών αξιών και αρχών, ανεξάρτητων από τα υποκείμενα της γνώσης και της πράξης.

Πιο συγκεκριμένα, διαμορφώνεται ένα ευρύ φάσμα αντιτιθέμενων τοποθετήσεων σχετικών με το οντολογικό *status* των αξιακών ποιοτήτων και τη σχέση τους με τα ανθρώπινα υποκείμενα, ειδικότερα το είδος και το βαθμό ανεξαρτησίας τους από τις σκέψεις και τις επιθυμίες μας, το περιεχόμενο των ηθικών εννοιών και τη σημασία των όρων που αναφέρονται σε αυτές, τη δυνατότητα απόδοσης τιμών αληθείας στις ηθικές κρίσεις, έτσι ώστε να μπορούμε να κάνουμε λόγο για ηθική γνώση, καθώς και για την μεγαλύτερη ή μικρότερη επίδραση που οι σχετικές πεποιθήσεις μας μπορεί να έχουν στην παρακίνηση της βούλησης και τελικά στην ίδια την πράξη. Η λεπτομερής παρουσίαση αυτών των τοποθετήσεων και των εκατέρωθεν επιχειρημάτων που χρησιμοποιούνται για τη στήριξή τους θα μας οδηγούσε πολύ πέρα από τους στόχους αυτής της διατριβής.[5] Εδώ μπορούμε να αρκεστούμε σε ορισμένες μόνο παρατηρήσεις που θα μας χρησιμεύσουν στις επιμέρους διερευνήσεις μας.

Οι περισσότεροι φιλόσοφοι που απαντούν θετικά στα ερωτήματα για τη συμβολή της λογοτεχνίας στην ανάπτυξη και τον προσανατολισμό των ηθικών μας αντιλήψεων υιοθετούν κάποια ρεαλιστική και γνωσιοκρατική θεώρηση του πεδίου της ηθικής. Όπως θα δούμε, συνήθως υποστηρίζουν προσεγγίσεις που θα μπορούσαν να χαρακτηρισθούν παραλλαγές της μιας ή της άλλης μορφής ενός «μετριοπαθούς» και «ανθρωποκεντρικού» ηθικού ρεαλισμού, ο οποίος αναγνωρίζει πως οι ηθικές ποιότητες είναι σε κάποιο βαθμό εξαρτημένες αλλά ταυτόχρονα και ανεξάρτητες από τις ανθρώπινες αντιδράσεις· υπό μιαν έννοια «ανακαλύπτονται» ή «ανιχνεύονται» μέσα στον κόσμο, αλλά συνάμα και «προβάλλονται» ή «κατασκευάζονται» από μας.[6]

Ωστόσο, δεν αποκλείεται φιλόσοφοι με πολύ διαφορετικές μεταηθικές αντιλήψεις, οι οποίοι κλίνουν προς μάλλον αντιρεαλιστικές ή ακόμη και μη γνωσιοκρατικές θέσεις να συμφωνούν πως η ενασχόληση με την λογοτεχνία μπορεί να οξύνει την ηθική μας ευαισθησία, ακόμη και αν δεν θέλουν να κάνουν λόγο για πραγματική θεωρητική γνώση εμπειρικής η ορθολογικής προέλευσης. Εκείνο βέβαια που χρειάζεται είναι να δέχονται πως οι ηθικές μας κρίσεις, ανεξάρτητα από την υφή, την πηγή και την ακριβή σημασία τους, χαρακτηρίζονται από μια στοιχειώδη αντικειμενικότητα, και κυρίως πως είναι δυνατή η αντικειμενική, ή έστω εν μέρει αντικειμενική αποτίμηση των σκέψεων και των διαθέσεων, των αντιδράσεων και των πράξεών μας στις οποίες μπορεί να αποδοθεί ηθικό νόημα.

[5] Για μια διεξοδική διερεύνηση των βασικών εννοιών που αφορούν τη διαμάχη του ηθικού ρεαλισμού και μια κριτική επισκόπηση των σχετικών «σχολών», τάσεων και τοποθετήσεων, βλ. Βιρβιδάκης 2009.

[6] Για αυτές τις μορφές μετριοπαθούς ηθικού ρεαλισμού, βλ. στο ίδιο, 4.2.1, 5.2. , Επίμετρο Ι. 2 και σποράδην. Βλ. επίσης τη συζήτησή μας, σε επόμενες ενότητες, για το είδος ρεαλισμού που υποστηρίζουν οι διερευνόμενοι από τη μελέτη φιλόσοφοι, (μετριοπαθή, όπως οι: Nussbaum, Denham, Crary ή ισχυρότερο όπως ο McGinn).

Οι φιλοσοφικές απόψεις που έχουν επιλεγεί ως αντικείμενο αυτής της μελέτης και οι οποίες πληρούν εν πολλοίς τις παραπάνω προϋποθέσεις, αναφέρονται στη σχέση Φιλοσοφίας και Λογοτεχνίας, καθώς και στη φύση της ηθικής φιλοσοφικής γνώσης, χωρίς, ωστόσο, να εξαντλούν όλο το εύρος και την ποικιλία των φιλοσοφικών τοποθετήσεων και προβληματισμών. Παρ' όλ' αυτά οι απόψεις αυτές θεωρούμε ότι αποτυπώνουν τις καίριες παραμέτρους του διαλόγου ανάμεσα στη Φιλοσοφία και τη Λογοτεχνία, ενώ με την επιχειρηματολογία που τις στηρίζουν αλλά και εξαιτίας της κριτικής ανταπόκρισης που έχουν προκαλέσει, καθιστούν εφικτή την συναγωγή γόνιμων συμπερασμάτων, τόσο για την ηθική πράξη όσο και για τη φύση της ηθικής γνώσης.

Η επιλογή περιορισμένου αριθμού λογοτεχνικών έργων (έξι συνολικά μυθιστορήματα) οφείλεται στο γεγονός ότι στόχος της διατριβής δεν είναι να υποστηρίξει ότι όλη η λογοτεχνική παραγωγή μπορεί με τον ίδιο τρόπο να συμβάλλει σε διερευνήσεις ηθικού περιεχομένου, ούτε καν ότι όλα τα ρεαλιστικά μυθιστορήματα ενέχουν αυτή την παράμετρο ως μία βασική συστατική τους αρχή. Αυτό που θα επιχειρηθεί να υποστηριχτεί και να επιβεβαιωθεί από τη διερεύνηση συγκεκριμένων ρεαλιστικών μυθιστορημάτων και συγγραφέων με διαφορετικό γνωστικό, ιστορικό και κοινωνικό υπόβαθρο, που λειτουργούν ως ενδεικτικά παραδείγματα, είναι ότι, όταν η σμίλευση των χαρακτήρων του έργου είναι τέτοια, που να διευκολύνεται η ενσυναίσθηση του αναγνώστη (Charlotte Brontë και Αλέξανδρος Παπαδιαμάντης) και ακόμη περισσότερο, όταν επιπλέον η ενσυναίσθηση θεματοποιείται, είτε ως πρακτική των ηρώων (Ian McEwan), είτε ως άξονας μυθιστορηματικής πλοκής (Νίκος Θέμελης), τα μυθιστορήματα αποκαλύπτουν μία διάσταση ηθικής γνώσης που αφορά τις φιλοσοφικές ηθικές διερευνήσεις. Η ηθική αυτή διάσταση ενδέχεται να είναι σε θέση να συμβάλλει στη ηθική καλλιέργεια του αναγνώστη, αλλά και να τροφοδοτήσει, σε ένα δεύτερο επίπεδο, διερευνήσεις σχετικές με τη φύση της ηθικής γνώσης. Όσον αφορά τα ίδια τα μυθιστορήματα, η ύπαρξη της ηθικής αυτής διάστασης, χωρίς να αποτελεί κυρίαρχο κριτήριο λογοτεχνικής τους αποτίμησης, λειτουργεί, ωστόσο, ως συμπληρωματικό κριτήριο αξιολόγησης των λογοτεχνικών έργων.

Μετά λοιπόν την κριτική προσέγγιση των κυριότερων φιλοσοφικών απόψεων, οι οποίες έχουν διατυπωθεί σε σημαντικά έργα και πολλά άρθρα, η έρευνα αυτής της διατριβής επικεντρώνεται, όπως αναφέρθηκε, σε συγκεκριμένα λογοτεχνικά κείμενα. Πρόκειται για ρεαλιστικά μυθιστορήματα χαρακτήρων στα οποία οι συγγραφείς επιχειρούν να παρουσιάσουν ενδελεχώς την ανθρώπινη κατάσταση εμβαθύνοντας στα μύχια των σκέψεων και των συναισθημάτων των ηρώων, αλλά και παρέχοντας επαρκείς πληροφορίες σχετικές με το πλαίσιο μέσα στο οποίο δρουν, έτσι ώστε να διευκολύνεται η συμπαθητική κατανόηση και η ενσυναίσθηση εκ μέρους του αναγνώστη. Το πώς πραγματοποιείται αυτή η διαδικασία και τι αποτελέσματα επιφέρει, καθώς και ποιες προεκτάσεις μπορούν

να διερευνηθούν αναφορικά με τους τιθέμενους στόχους της διατριβής, αποτελούν ερωτήματα που συνέχουν τις διερευνήσεις μας, οι οποίες επιχειρούνται στη λογοτεχνία.

## Β. Ενσυναίσθηση

### Β. 1 Η σημασία του όρου ενσυναίσθηση. Ιστορική επισκόπηση.

Ξεκινώντας από το αρχικό ερώτημα που θέτει η Nussbaum, ακολουθώντας τον Αριστοτέλη, στην ηθική: «Πώς θα έπρεπε να ζω;» και θεωρώντας ότι ο άνθρωπος είναι εκ φύσεως προδιατεθειμένος να αναζητά το *ευ ζην*, αναζητάμε τις προϋποθέσεις εκπλήρωσης αυτού του στόχου.

Θεωρώντας τον άνθρωπο ως ένα κοινωνικό ον, συμπεραίνουμε ότι η εκπλήρωση του παραπάνω στόχου μπορεί μόνο να επιτευχθεί, αν συμπεριλαμβάνει και το κοινωνικό επίπεδο συμβίωσης του ανθρώπου. Υποθέτοντας λοιπόν ότι ο άνθρωπος δεν μπορεί να είναι ευτυχισμένος μόνος του, ενώ η υπόλοιπη ανθρωπότητα δυστυχεί, παραδεχόμαστε ότι οι προϋποθέσεις εκπλήρωσης του *ευ ζην* θα πρέπει να συνδέονται και με τους τρόπους με τους οποίους το άτομο σχετίζεται και επικοινωνεί με το άμεσο περιβάλλον του και με την κοινωνία. Όροι που έχουν εισαχθεί στην ηθική τόσο από τη φιλοσοφία, όσο και από την πειραματική ψυχολογία και την κοινωνιολογία για να αποδώσουν αυτή τη διεύρυνση της οπτικής γωνίας του ηθικού υποκειμένου, η οποία συμπεριλαμβάνει την επιδίωξη του *ευ ζην* από ένα υποκείμενο ανοιχτό στην κοινωνία, είναι όροι, οι οποίοι περισσότερο από τις άλλες παραμέτρους της ηθικής συμπεριφοράς, και παράλληλα μ' αυτές, καθορίζουν τη δράση του υποκειμένου και τον τρόπο που αυτό σχετίζεται με τα άλλα υποκείμενα. Πρόκειται συγκεκριμένα για τις έννοιες της *ενσυναίσθησης* (*empathy*) και της *συμπάθειας* (*sympathy*). Η τελευταία χρησιμοποιήθηκε, αν και με διάφορα περιεχόμενα από τους D. Hume και A. Smith. Ο όρος *empathy* (στο εξής ενσυναίσθηση), έλκει την καταγωγή του από τα αρχαία ελληνικά, όπου ο όρος «εμπαθής»[7] δήλωνε *τον κινούμενο από το πάθος και την συγκίνηση άνθρωπο*. Όπως φαίνεται,[8] τη σύγχρονη σημασία του ως *πρόσβαση στο περιεχόμενο της σκέψης των άλλων*, την απέκτησε μόλις στα τέλη του 19ου και αρχές του 20ου αιώνα, για να αγνοηθεί εκ νέου και να αναδειχθεί στη συνέχεια από την πειραματική ψυχολογία και τις κοινωνικές επιστήμες το δεύτερο μισό του 20ου αιώνα. Αν και δεν υπάρχει ομοφωνία σχετικά με το περιεχόμενο του όρου, ούτε μεταξύ των ψυχολόγων, κρίνουμε αναγκαίο ωστόσο να κάνουμε κάποιες διευκρινιστικές παρατηρήσεις.

[7] «εμπαθής τινι» (συγκινούμενος, ταρασσόμενος δια τι), Αριστοτέλης *Μικρά Φυσικά* (460b7) στο Δημητράκος 1964

[8] Βλ. για μια πλήρη ιστορική αναδρομή του όρου: Stueber 2008 και ιδιαίτερα αναφορικά με τα διαφορετικά περιεχόμενα τα οποία περιλαμβάνονται από τον Hume στον όρο *sympathy* βλ. Stueber 2008: 28-31

Ο όρος *Einfühlung*, του οποίου μετάφραση αποτελεί ο όρος ενσυναίσθηση, αρχικά χρησιμοποιήθηκε από τους γερμανούς ρομαντικούς και αισθητικούς φιλοσόφους κατά τον 18ο και 19ο αιώνα, για να δηλώσει την αμεσότητα της αίσθησης της φύσης και του έργου τέχνης αλλά μόλις το 1909, ο ψυχολόγος Edward Titchener (1867-1927) μετέφρασε τον όρο στην αγγλική γλώσσα ως *empathy*, έχοντας περισσότερο κατά νου τη σημασία της *αναγνώρισης των όντων μεταξύ τους ως νοήμονα*.[9] Ο γερμανός φιλόσοφος Theodor Lipps (1851-1914) συνέδεσε το αισθητικό πρόβλημα με το πρόβλημα της πρόσβασης στη σκέψη άλλων νόων, καθώς θεώρησε ότι και οι δύο τομείς, αισθητική και ερμηνευτική, ασχολούνται με την κατανόηση φαινομένων που εκφράζουν εσωτερικές νοητικές διεργασίες. Τότε ουσιαστικά ξεκίνησε η φιλοσοφική διαδρομή του. Κατά τη διαδρομή αυτή συναντάμε φαινομενολογικές τοποθετήσεις, καθώς και σύγχρονες νεοκαρτεσιανές (Goldman 2002, 2006) και μη καρτεσιανές (Gordon 1995a, b, και 2000; Heal 2003; και Stueber 2006) εκδοχές της θεωρίας της προσομοίωσης τις οποίες χρησιμοποιεί η λαϊκή ψυχολογία για την πρόσβαση στους άλλους νόες. Καθώς όμως η παρακολούθηση αυτής της πορείας του όρου δε βρίσκεται μέσα στους στόχους αυτής της μελέτης, θα αρκεστούμε στην απλή αναφορά των κυριότερων σταθμών της. Η έννοια της ενσυναίσθησης, στο πλαίσιο της ερμηνευτικής, θα μας απασχολήσει λίγο περισσότερο, καθώς συνδέεται με την κατανόηση (Verstehen) (Grondin 1994), η οποία θεωρείται μία από τις βασικές διαστάσεις της έννοιας. Η σύνδεση της ενσυναίσθησης με την έννοια της κατανόησης γίνεται για να διαχωρίσει την κατανόηση ενός κειμένου ή ενός ιστορικού γεγονότος από την κατανόηση ενός φυσικού φαινομένου. Έτσι, η εξήγηση των φυσικών επιστημών αντιπαραβάλλεται με την κατανόηση των ανθρωπιστικών[10] επιστημών. Με εξαίρεση τους Collingwood (1946) και Dray (1957, 1995)[11] η χρήση του όρου έχει φθίνουσα πορεία και θεωρείται απλοϊκή για να ενταχθεί στη μεθοδολογία των ανθρωπιστικών επιστημών. Η εξέλιξη αυτή ήταν αποτέλεσμα αντιλήψεων, οι οποίες δεν απέδιδαν σπουδαιότητα σε ένα ιστορικό συμβάν με κριτήριο τις προθέσεις του δρώντος υποκειμένου. Κατ' αναλογία, δεν απέδιδαν σπουδαιότητα σε ένα κείμενο με κριτήριο την πρόθεση του συγγραφέα. (Danto 1965, Gadamer 1989). Φιλόσοφοι, όπως ο Heidegger και ο Wittgenstein θεώρησαν το νου των υποκειμένων ως προσδιοριζόμενο ουσιωδώς από τη συμμετοχή του υποκειμένου σε κοινωνικές πρακτικές. Επομένως, η ενσυναίσθηση δεν μπορεί από μόνη της, χωρίς τη γνώση των κοινωνικών και πολιτιστικών δεδομένων, να μας παρέχει τη δυνατότητα

[9] Σημασία που προσέλαβε ο όρος μετά από μία φιλοσοφική του αναβάθμιση από τον Robert Visher και κυρίως από τον Theodore Lipps, στον οποίο οφείλει και την αρχική μορφή της η θεωρία της προσομοίωσης του Goldman 2006.

[10] Για πιο αναλυτική συζήτηση της χρήσης των όρων κατανόηση και ενσυναίσθηση βλ. Droysen 1977: 403, Dilthey 1961: 144 και Stueber 2006

[11] Οι οποίοι ωστόσο δεν χρησιμοποιούν τον όρο *ενσυναίσθηση*. Ο Collingwood χρησιμοποιεί τον όρο *re-enactment* για να αποδώσει ωστόσο την ενέργεια του ιστορικού να σκέφτεται τον εαυτό του στην κατάσταση των πραγμάτων που ερευνά προκειμένου να μπορέσει να κατανοήσει και να φανταστεί πράξεις και σκέψεις του παρελθόντος, ξανασκεπτόμενος τρόπον τινά τις σκέψεις των εμπλεκόμενων στα ιστορικά γεγονότα υποκειμένων.

πρόσβασης στη σκέψη των υποκειμένων. Αυτή η παραδοχή διαμόρφωσε δύο θεωρητικές τάσεις. Αυτή του Hempel (1965), ο οποίος θεωρεί ότι η εξήγηση ενός γεγονότος απαιτεί κανονικότητες που παρουσιάζονται στους νόμους και αυτή του Dray (1995), ο οποίος ακολουθώντας τον Collingwood, ισχυρίζεται ότι ο ρόλος της ενσυναίσθησης δεν μπορεί να παραλειφθεί, αφού εξηγεί τις πράξεις με βάση τους λόγους για τους οποίους δρα το υποκείμενο. Επειδή δεν είναι δυνατόν να παρακολουθήσουμε τις συζητήσεις αυτές σε όλο τους το εύρος, θα περιοριστούμε στην επισήμανση τριών κυρίαρχων θεωριών για την κατανόηση της συμπεριφοράς που είναι η *θεωρία της θεωρίας* (*theory theory*), η *θεωρία της προσομοίωσης* (*simulation theory*) και η *θεωρία της αναπαραστατικής ενσυναίσθησης* (reenactive *empathy*).[12] Επίσης, πρέπει να σημειωθεί ότι οι διακρίσεις του όρου *ενσυναίσθηση*, οι οποίες γίνονται μέσα στο σημασιολογικό πλαίσιο του ίδιου του όρου είτε σε αντιδιαστολή με τον όρο *συμπάθεια* (*sympathy*), δεν είναι ακόμη επαρκώς τεκμηριωμένες.[13] Εν συντομία θα μπορούσαμε να διακρίνουμε την ενσυναίσθηση από την συμπάθεια, επισημαίνοντας ότι η πρώτη αφορά κυρίως μια μίμηση ή αναπαράσταση με στόχο την πρόσβαση στη νοητική κυρίως αλλά και συναισθηματική κατάσταση του άλλου ενώ η τελευταία αφορά τη γέννεση ενός συναισθήματος με αντικείμενο αυτή την κατάσταση.[14]

Οι φιλόσοφοι ενδιαφέρθηκαν για την ηθική ψυχολογία όσον αφορά τη διατύπωση των κινήτρων του δρώντος υποκειμένου. Έτσι, η γνώση της ψυχολογικής και βιολογικής σύνθεσης του ανθρώπινου όντος θεωρήθηκε απαραίτητη, προκειμένου να κατανοηθεί η ύπαρξη κάποιων ορίων, όταν αξιολογούμε την εγκυρότητα των διαφόρων κανονιστικών αρχών. Αυτό καθίσταται περισσότερο προφανές, αν στην έννοια της ενσυναίσθησης προσθέσουμε και την εξήγηση του κινήτρου του ηθικού υποκειμένου με βάση το καθήκον και τον ορθό λόγο, όπως διατυπώθηκαν από τον Καντ.[15] Φιλόσοφοι όπως ο Michael Smith και ο Schopenhauer άσκησαν κριτική στον Kant εισάγοντας την έννοια της συμπάθειας ως κινήτρου δράσης, η οποία θεωρήθηκε ότι συνάδει με την αλτρουιστική διάσταση της ηθικής θεωρίας του Kant. Η αλτρουιστική διάσταση ωστόσο της συμπάθειας δεν μπόρεσε να αποδειχτεί. Η μελέτη της ενσυναίσθησης από τους Batson και Hoffman επιχειρεί να στοιχειοθετήσει αποδείξεις σχετικά με τον τρόπο με τον οποίο δομείται η

[12] Για μία διεξοδική ανάλυση των θεωριών καθώς και μία συγκριτική αποτίμησή τους στην οποία προκρίνεται η θεωρία της αναπαραστατικής ενσυναίσθησης προκειμένου για την κατανόηση της συμπεριφοράς των άλλων ως ορθολογικών υποκειμένων των οποίων οι σκέψεις (και τα συναισθήματα) λειτουργούν ως λόγοι δράσης, βλ. Stueber 2006.

[13] Για μια πληρέστερη, αν και όχι σε απόλυτη σύμπτωση με τις παραδοχές αυτής της μελέτης, παρουσίαση των όρων *empathy* και *sympathy* Πρβλ. Darwall 1998 καθώς και Peonidis 2005

[14] Βλ. και Stueber: 2006 Εισαγωγή και ιδιαίτερα σελ. 26-31 όπου και εκείνος προκρίνει την παραπάνω κατανόηση της έννοιας της *συμπάθειας*, ενώ αποδίδει τον πολυδιάστατο χαρακτήρα που η κοινωνική ψυχολογία αναγνωρίζει στην έννοια της *ενσυναίσθησης* στην αντίστοιχη αναγνώριση πολυδιάστατου χαρακτήρα εκ μέρους του Hume στην έννοια της *συμπάθειας*.

[15] Για τον Καντ μία πράξη είναι ηθικά καλή μόνο όταν γίνεται χάριν του καθήκοντος, δεδομένου ότι οι συνθήκες στις οποίες ζει ο άνθρωπος δεν επιτρέπουν την εμφάνιση της καλοσύνης και της καλής θέλησης στην τέλεια μορφή τους (δηλ. Χωρίς την παρεμβολή του καθήκοντος). Αυτό το καθήκον μπορεί να διατυπωθεί ως καθολικός νόμος εξαιτίας της ορθολογικότητας που μοιράζονται όλα τα ανθρώπινα όντα.

ανθρώπινη κινητοποίηση για δράση. Τα πειράματα του Batson (1991) επιβεβαιώνουν ότι η προσφορά βοήθειας στη βάση της ενσυναίσθησης έχει αλτρουιστικά κίνητρα. Ο Martin Hoffman (2000) επισημαίνει ότι εκτός από την ικανότητα της ενσυναίσθησης, είναι αναγκαία η γνώση αφηρημένων ηθικών αρχών, όπως η φροντίδα και η δικαιοσύνη. Η ενσυναίσθηση αναγνωρίζεται ως απαραίτητη, προκειμένου οι ηθικές αρχές να λειτουργούν ως παρακινητική δύναμη στην ψυχολογία του δρώντος υποκειμένου.[16]

Σύγχρονες εμπειρικές έρευνες έχουν αποδείξει την έλλειψη ενσυναίσθησης σε περιπτώσεις ψυχοπαθολογίας και αυτισμού, όπως επίσης και σε ψυχοπαθή υποκείμενα με αδυναμία να φερθούν ηθικά (Blair 1996, 2005 Mitchel). Άλλοι πάλι, όπως ο Maibom (2005) αποδίδουν την ψυχοπαθολογική αδυναμία ηθικής συμπεριφοράς σε νοητική στέρηση. Ακόμη και κάποιοι άλλοι, όπως οι Eisenberg (2000) και Bierhoff (2002), αναδεικνύουν το ρόλο συναισθημάτων, όπως η ντροπή και η ενοχή, προκειμένου να αναλυθεί επαρκώς ο ρόλος της ενσυναίσθησης. Παρόλο που οι παραπάνω εμπειρικές έρευνες αλλά και ο εντοπισμός των κατοπτρικών νευρώνων, στους οποίους πραγματοποιείται η μίμηση, εκ μέρους της νευοφυσιολογίας δεν έχουν δώσει ακόμα τελεσίδικα αποτελέσματα αναφορικά με τη λειτουργία της ενσυναίσθησης, αυτό το οποίο ωστόσο φαίνεται να προκύπτει από την όλη συζήτηση (λαμβάνοντας υπόψη και τις εννοιολογικές αναλύσεις της φιλοσοφίας του νου) είναι ότι η ενσυναίσθηση είναι ένας βασικός μη εξαλείψιμος μηχανισμός κατανόησης της δράσης άλλων υποκειμένων στη βάση της ορθολογικής συγκρότησης του νου μας και στο πλαίσιο της οποίας τόσο οι σκέψεις όσο και τα συναισθήματα εκλαμβάνονται ως λόγοι δράσης.

Αφού διαγράψαμε με αδρές γραμμές, το φιλοσοφικό πλαίσιο μέσα στο οποίο συζητήθηκε η ενσυναίσθηση, καθώς και την εξέλιξή της ως έννοιας μέσα στο πλαίσιο των πειραματικών επιστημών, θα πρέπει να σημειώσουμε τον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβανόμαστε και χρησιμοποιούμε την έννοια στη μελέτη αυτή. Κρατούμε, ωστόσο, σε κάθε περίπτωση κατά νου το ανοιχτό ακόμη πλαίσιο διαμόρφωσης του όρου, καθώς οι πειραματικές μελέτες συνεχίζονται και ο διεπιστημονικός χαρακτήρα του όρου μάς επιβάλλει να τις παρακολουθούμε.

Ο όρος εδώ θα χρησιμοποιηθεί για να αποδώσει την εκούσια αλλαγή της οπτικής γωνίας θέασης μιας κατάστασης, η οποία απαιτεί τη λήψη αποφάσεων οι οποίες εμπλέκονται με ηθικές αρχές και αξίες και αντανακλούν τη γενικότερη ηθική στάση και συγκρότηση του ατόμου το οποίο καλείται να τις λάβει. Ως εκ τούτου η ενσυναίσθηση, για την οποία θα γίνει λόγος στο εξής, θα περιλαμβάνει συγκεκριμένες θεωρητικές παραδοχές και θα εμπλέκει περιοχές της ανθρώπινης

[16] Πρβλ. και Peonidis 2005: 67 και 37 ο οποίος τοποθετεί στην ενσυναίσθηση τη βάση του καθολικού παρακινητικού ρόλου της προκοινωνικής ηθικής μας συμπεριφοράς, αναγνωρίζοντας μια κοινή ανθρώπινη φυσιολογία (και συμφωνώντας καθώς φαίνεται με τον Hoffman τον οποίο παραθέτει), προκειμένου ωστόσο να υπερασπιστεί την ικανότητα της συμπάθειας, που έπεται, να διεισδύει σε διαφορετικά πολιτισμικά περιβάλλοντα και εκείνη στη συνέχεια να προσδίδει ηθική διάσταση και παρακινητική δύναμη στις ηθικές αρχές, όπως για παράδειγμα στην αυτονομία.

διάνοιας και ψυχολογίας. Οι προαποδοχές περιλαμβάνουν την πεποίθηση της κατοχής μιας επαρκώς όμοιας φύσης από όλα τα ανθρώπινα υποκείμενα, η οποία να καθιστά εφικτή τη μετατόπιση αλλά και μια θεμελιακή έννοια φροντίδας/ενδιαφέροντος για την κατάστασης του άλλου ανθρώπου ως συντελεστού της ευημερίας του συνόλου. Στις ικανότητες που εμπλέκονται σ' αυτή τη μετατόπιση περιλαμβάνονται η φαντασία αλλά και η ορθολογικότητα του ανθρώπου. Η πρώτη είναι απαραίτητη για την πραγματοποίηση της μετατόπισης του εαυτού μας στην κατάσταση του άλλου ατόμου, και η δεύτερη για τη σύνδεση της συμπεριφοράς του ατόμου με τις πεποιθήσεις αλλά και τις εμπειρίες του που την προκαλούν.

Στη συνέχεια, θα ασχοληθούμε με την ενσυναίσθηση, έτσι, όπως τη συναντάμε κατά την ανάγνωση λογοτεχνικών έργων και ιδιαίτερα αυτών που μας απασχολούν στην μελέτη αυτή, δηλαδή των ρεαλιστικών μυθιστορημάτων χαρακτήρων.

## Β. 2 Η Ενσυναίσθηση στη λογοτεχνία

Κατευθυντήριος άξονας αυτής της μελέτης είναι η άποψη ότι η ανάγνωση λογοτεχνικών κειμένων μάς παρέχει τη δυνατότητα θέασης της ανθρώπινης κατάστασης μέσα από «το πέπλο της ετερότητας» ("veil of otherness"). [17] Πρόκειται ουσιαστικά για τη διαδικασία της ενσυναίσθησης, η οποία ενεργοποιείται, όταν ο συγγραφέας μάς παρέχει στο έργο του το υλικό με βάση το οποίο συγκροτείται η προσωπικότητα των ηρώων του, ενώ, ταυτόχρονα, οριοθετούνται οι συνθήκες και το πλαίσιο όπου δρουν και αλληλεπιδρούν μεταξύ τους. Η διαδικασία της μετατόπισης της οπτικής μας γωνίας ως αναγνωστών δεν είναι μια αυτόματη, αναπόφευκτη και υποσυνείδητη εκ μέρους μας ταύτιση με τους ήρωες, η οποία εξαρτάται μόνο από το πόσο πλήρεις, παραστατικές και εμπεριστατωμένες είναι οι παρεχόμενες από το συγγραφέα περιγραφές και από το βάθος και τη διάρκεια των συναισθημάτων που αυτός κατορθώνει να προκαλέσει στον αναγνώστη. Αποτελεί, συχνά, συνειδητή επιλογή του συγγραφέα να εισχωρεί στα μύχια της προσωπικότητας του ήρωά του και να παραμένει εκεί καλώντας, ταυτόχρονα, και τον αναγνώστη να τον ακολουθήσει σ' αυτή τη διαδικασία. Συχνά ο συγγραφέας διδάσκει την τεχνική να βλέπει κανείς τα πράγματα ξεκινώντας από το αποτέλεσμα (π.χ. ένα κτίριο) και καταλήγοντας στο νου που το συνέλαβε, σε μια προσπάθεια να ανακαλύψει τις ιδέες που διαμορφώνουν τον κόσμο μας και το περιβάλλον που ζούμε τις ζωές μας. Άλλοι συγγραφείς επιλέγουν τη συχνή αλλαγή οπτικής γωνίας μετακινούμενοι από τον ένα ήρωα στον άλλο σε μια προσπάθεια να φωτίσουν τα οφέλη της ενσυναίσθησης, ενώ άλλοι την επιλέγουν ως θεματική των μυθιστορημάτων τους.

[17] Κατά τον όρο *πέπλο άγνοιας* (*veil of ignorance*) του Rawls, με τον οποίο ο Rawls στο έργο του *A Theory of Justice* (1971) αναφέρεται (εν είδει νοητικού πειράματος) στην κατάσταση της άγνοιας ως προς τη θέση τους στην κοινωνία των ατόμων που ιδανικά θα μπορούσαν να αποφασίσουν για ένα κοινωνικό συμβόλαιο και αρχές δικαιοσύνης.

Όπως όμως και αν πραγματοποιείται η ενσωμάτωσή της στο έργο, η υιοθέτησή της, από ήρωες και αναγνώστες, αναδεικνύεται από ορισμένους λογοτέχνες ως κεντρική ηθική στάση, η οποία ενδέχεται να επιδρά σημαντικά στη συνοχή και την ευημερία των σύγχρονων πολυσυλλεκτικών κοινωνιών μας.

Η υιοθέτηση αυτής της ηθικής στάσης έχει, κατ' αρχήν, συνέπειες θετικές. Μεταξύ αυτών ιδιαίτερη σημασία έχουν η διεύρυνση των ηθικών μας ορίων, η αναγνώριση άλλων παραδειγμάτων οργάνωσης της κοινωνικής ζωής και συγκρότησης της ηθικής προσωπικότητας, η δυνατότητα ελέγχου της αποτελεσματικότητας των ηθικών επιλογών για την επίτευξη της καλής ζωής, ο εντοπισμός των αδύνατων και δυνατών σημείων της ηθικής συγκρότησης μέσω της αναγωγής από τα αποτελέσματα στα αίτια και η αντίστοιχη ενδοσκόπηση στο οικείο παράδειγμα ζωής κοινωνικό ή ατομικό.

Πιο συγκεκριμένα, η ενσυναίσθηση, στην οποία, όπως θα επιχειρήσουμε να υποστηρίξουμε, οφείλει η λογοτεχνία μεγάλο μέρος του ηθικού της ενδιαφέροντος, πραγματώνεται στα λογοτεχνικά έργα, όπως επισημάναμε και παραπάνω, σε δύο επίπεδα. Το πρώτο είναι το επίπεδο των λογοτεχνικών μέσων και τεχνικών, με τα οποία αποτυπώνονται ρεαλιστικά και ψυχογραφούνται οι ήρωες με τέτοιο τρόπο και τέτοια επάρκεια, ώστε ο αναγνώστης να διευκολύνεται και να ωθείται από το συγγραφέα στην πραγματοποίηση της μετατόπισης της οπτικής του γωνίας. Πρόκειται για την αναμενόμενη από τον αναγνώστη και επιδιωκόμενη από τον συγγραφέα λειτουργία της ενσυναίσθησης, η οποία πραγματοποιείται στο πλαίσιο της αναγνωστικής ανταπόκρισης, είτε ως τεχνική του συγγραφέα είτε ως ανταπόκριση του αναγνώστη στο κείμενο και η οποία θεωρείται ως μια ουσιώδης παράμετρος της επιτυχίας του λογοτεχνικού έργου. Το δεύτερο είναι το επίπεδο της θεματοποίησης της ενσυναίσθησης στο περιεχόμενο της ιστορίας. Ο ίδιος ο συγγραφέας μερικές φορές διδάσκει, κατά κάποιο τρόπο, τη διαδικασία της ενσυναίσθησης τοποθετώντας τους πρωταγωνιστές του στη θέση άλλων προσώπων και παρουσιάζοντάς τους να υιοθετούν διαφορετικές οπτικές γωνίες. Ένας από τους λογοτέχνες που το κάνει αυτό εμφανώς και με συνέπεια, εστιάζοντας την προσοχή του στις ικανότητες των ηρώων του να λειτουργούν με βάση την ενσυναίσθηση ή στην απουσία τους και εξετάζοντας, στη συνέχεια, τις συνέπειες που μπορεί να έχει η μια ή η άλλη στάση στη ζωή τους είναι ο Ian McEwan.

Η ενσυναίσθηση νοείται επομένως ως μία κατάσταση που επιτυγχάνεται ως αποτέλεσμα συνειδητής μετατόπισης της οπτικής γωνίας του ατόμου, το οποίο υπερβαίνοντας προσωπικές στάσεις, αρχές, πεποιθήσεις, αλλά και την ίδια του την ιδιοσυγκρασία, επιτυγχάνει όσο το δυνατόν περισσότερο την ταύτιση με τον χαρακτήρα ενός μυθιστορήματος ή με κάποιο πραγματικό πρόσωπο του περιβάλλοντός του. Η ίδια η εκούσια αυτή μετακίνηση προϋποθέτει κάποιες αποδοχές εκ μέρους του ατόμου που την πραγματοποιεί. Πρώτον την αποδοχή ότι οι άνθρωποι μοιράζονται μια κοινή φύση που ενέχει θέση υποστρώματος των εμπειριών μας, δεύτερον την αποδοχή της ισότητας και του αλληλένδετου της

τύχης μας στον κόσμο, απ' όπου και πηγάζει το ενδιαφέρον για μια άλλη οπτική των πραγμάτων, τρίτον την αποδοχή ότι υπάρχει μια θεμελιακή ελευθερία να επιλέγουμε τρόπο ζωής και να ανταποκρινόμαστε στην πραγματικότητα. Αυτή η ελευθερία συνεπάγεται και μία μη δογματική στάση απέναντι στις επιλογές εκείνες, οι οποίες διαμορφώνουν τις προσωπικές μας στάσεις.

Αν όμως όλα αυτά είναι προϋποθέσεις της ενσυναίσθησης, τότε ποιο ακριβώς είναι εκείνο το στοιχείο που η ενσυναίσθηση κομίζει στο άτομο, όταν την επιχειρεί; Και γιατί η λογοτεχνία με το ύφος, τις τεχνικές αλλά και το περιεχόμενό της, μας διαπαιδαγωγεί ώστε να την πραγματοποιούμε ξανά και μέσω της ταύτισης με τους λογοτεχνικούς χαρακτήρες;

Όπως είπαμε προηγουμένως, όταν κάποιος βρίσκεται στη διαδικασία της ενσυναίσθησης υπερβαίνει τα προσωπικά του χαρακτηριστικά. Είναι όμως αυτό εφικτό και αν ναι σε ποιο βαθμό; Όταν ο ηθοποιός μπαίνει, όπως λέμε χαρακτηριστικά, στο «πετσί» του ρόλου έχει απολέσει την προσωπικότητά του; Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι το επιδιωκόμενο αποτέλεσμα είναι να σκέφτεται, να νιώθει και να βλέπει τα πράγματα όπως ο ήρωας που υποδύεται. Κι όμως μιλάμε για ερμηνεία. Ο ηθοποιός νιώθει να ταυτίζεται με τον χαρακτήρα που υποδύεται, αλλά ταυτόχρονα τον ερμηνεύει. Γι' αυτό και πολλές φορές μιλάμε για καλές και κακές ερμηνείες. Ποιες είναι οι καλές ερμηνείες; Εκείνες που μας πείθουν ότι ο ηθοποιός είναι το πρόσωπο που λέει ότι είναι μέσα στο έργο, τουλάχιστον ως ένα μη απαλείψιμο βαθμό, ανάλογα πάντα με τη θεωρία θεάτρου. Ορισμένες φορές η ταύτιση είναι τόσο μεγάλη και οι ηθοποιοί συνδέονται τόσο με το ρόλο ώστε να δέχονται και στη συνέχεια προτάσεις για την ερμηνεία παρόμοιων χαρακτήρων. Καλούμαστε λοιπόν και εμείς ως αναγνώστες να γίνουμε ηθοποιοί; Το βέβαιο είναι ότι καλούμαστε να μπούμε στο «πετσί» των χαρακτήρων. Ωστόσο η θεατρική ερμηνεία συνδέεται με μία εξωτερίκευση η οποία δεν είναι απαραίτητη στην περίπτωση της λογοτεχνίας. Αντίθετα, στη λογοτεχνία η κίνηση της μετατόπισης της οπτικής γωνίας, δηλαδή της ενσυναίσθησης, ακολουθείται από μία κίνηση ενδοσκόπησης, αφού «επιστρέψουμε» στον εαυτό μας με το φορτίο της γνώσης της αλλότριας θέασης και στάσης. Καθώς η ελευθερία και η επιλογή είναι καταστάσεις θεμελιακές και προϋποθέσεις της ενσυναίσθησης, όταν «το πέπλο της ετερότητας» απομακρύνεται, είναι, ως ένα βαθμό, αναπόφευκτο να συγκρίνουμε τις επιλογές και τις στάσεις ζωής που συναντήσαμε σε ένα μυθιστόρημα με τις δικές μας, και, στη συνέχεια, να τις ελέγξουμε με κριτήριο τη συνεισφορά τους στην επιδίωξη της ευτυχίας, νοούμενης ως αυτοπραγμάτωσης και να πράξουμε ανάλογα.

Στόχος επίσης αυτής της μελέτης είναι να δειχθεί ότι η ενσυναίσθηση βρίσκεται στον πυρήνα του ρεαλισμού και στην αφετηρία του ρεαλιστικού μυθιστορήματος. Δηλώσεις συγγραφέων, όπως του Jeffrey Eugenides, ο οποίος παραδέχτηκε ότι ήταν πρόθεσή του να αποτυπώσει τι σημαίνει να είσαι ερμαφρόδιτος (σε συναισθηματικό και φυσικό επίπεδο) όταν αποφάσισε να γράψει το βιβλίο

*Middlesex*, αντικειμενικοποιούν τη σχέση που υποστηρίζεται ότι υπάρχει ανάμεσα στη λογοτεχνία και την ενσυναίσθηση.

## Γ. Διάρθρωση της μελέτης

Η διάρθρωση των κεφαλαίων της παρούσας εργασίας αποτυπώνει τόσο τους στόχους όσο και την πορεία των διερευνήσεών τους.

Η μελέτη αποτελείται από δύο μέρη. Το πρώτο αποτυπώνει το φιλοσοφικό διάλογο για τη σχέση ηθικής – λογοτεχνίας και το δεύτερο ερευνά την εφαρμογή των εξαγόμενων συμπερασμάτων σε επιλεγμένα λογοτεχνικά κείμενα.

Μετά την εισαγωγή, στο πρώτο κεφάλαιο, ακολουθεί μια συνοπτική ιστορική επισκόπηση της σχέσης φιλοσοφίας και λογοτεχνίας με αναφορές στο έργο σημαντικών φιλοσόφων και ποιητών από την αρχαιότητα ως τους νεώτερους χρόνους. Από την αναδρομή αυτή ελπίζουμε να διαφανεί ο τρόπος με τον οποίο αντιμετωπιζόταν η συγκεκριμένη σχέση, καθώς και οι ηθικές υποδηλώσεις που προκύπτουν από την ενασχόληση των φιλοσόφων και ποιητών με το ζήτημα αυτό.

Στο επόμενο κεφάλαιο θα εξεταστούν ορισμένες μελέτες από το έργο της Nussbaum, οι οποίες άπτονται πιο άμεσα του θέματος της παρούσας εργασίας. Συγκεκριμένα θα αναλυθούν έργα της όπως το *Love's Knowledge, The Fragility of Goodness, The Upheavals of Thought* και *Poetic Justice* και θα αναδειχθούν οι παράγοντες που διαμόρφωσαν, σε μεγάλο βαθμό, τη σύγχρονη διαμάχη για τη σχέση ηθικής και λογοτεχνίας. Η σχέση ύφους και περιεχομένου, η σπουδαιότητα του συγκεκριμένου πλαισίου δράσης και διαμόρφωσης των πεποιθήσεων του ηθικού υποκειμένου, η αναγνώριση των συναισθημάτων ως αιτιών δράσης αξιακά φορτισμένων, είναι ορισμένα από τα ζητήματα τα οποία αναλύονται με διεξοδικό τρόπο σε έργα της Nussbaum τα οποία έχουν επιλεγεί για να αναλυθούν στην παρούσα εργασία. Οι ενότητες με τα συμπεράσματα, που ολοκληρώνουν την κριτική παρουσίαση του κάθε έργου, στόχο έχουν να αναδείξουν τις απόψεις εκείνες οι οποίες συντελούν με τον πιο δημιουργικό τρόπο στην προώθηση της διεξαγόμενης συζήτησης για τη σχέση φιλοσοφίας (ηθικής) – λογοτεχνίας αλλά και τον τρόπο με τον οποίο αυτές διαπλέκονται με τις απόψεις που εμπνέουν την παρούσα μελέτη.

Μετά την παρουσίαση των έργων της Nussbaum, στα οποία κυριαρχεί ο ανθρωποκεντρικός, γνωσιοκρατικός ρεαλισμός της συγγραφέως, ακολουθεί η παρουσίαση της ρασιοναλιστικής οπτικής, την οποία υιοθετεί στη σύγχρονη διαμάχη για το θέμα ο Colin McGinn. Η Nussbaum και ο McGinn συμφωνούν τόσο ως προς το γνωσιολογικό χαρακτήρα των ηθικών κρίσεων όσο και ως προς τη δυνατότητα ηθικής κριτικής της λογοτεχνίας. Με τον τρόπο τους ο καθένας ωθεί ορισμένες πλευρές της σύγχρονης διαμάχης στα άκρα. Η Nussbaum θεωρεί ότι κάποια ηθικά ερωτήματα βρίσκουν την καταλληλότερη έκφραση και διερεύνηση

μόνο μέσα στη λογοτεχνία, ενώ ο McGinn αναγνωρίζει τον ακατάλυτο δεσμό που υπάρχει μεταξύ ηθικής και αισθητικής αποδίδοντας την ηθική ποιότητα της αρετής στο ωραίο. Και οι δύο, ωστόσο, παίρνουν θέση στο ζήτημα της γνωσιολογίας της ηθικής (υπερασπίζονται μια γνωστική διάσταση στην ηθική), οριοθετώντας το πλαίσιο συζήτησης και διαλεγόμενοι με τους υποστηρικτές αντίθετων θέσεων.

Στον αντίποδα της δικής τους ηθικής γνωσιοκρατίας και ηθικού ρεαλισμού βρίσκονται οι απόψεις των Lamarque, Olsen και Posner, οι οποίοι αρνούνται τόσο τον γνωστικό χαρακτήρα της λογοτεχνίας όσο και τη δυνατότητά της να εκφράζει έμμεσα η άμεσα την αλήθεια. Και οι τρεις αντιτίθενται στην ηθική κριτική της λογοτεχνίας, καθώς θεωρούν ότι δεν έχει σχέση με τους στόχους και την αισθητική αποτίμηση του λογοτεχνικού έργου, το οποίο, σε τελευταία ανάλυση, είναι καλλιτεχνική μορφή και έκφραση. Ο Lamarque συνεισφέρει επιπλέον, με το έργο του *Philosophy of Literature,* περιεκτικές αναλύσεις της λογοτεχνικής θεωρίας και πράξης, οι οποίες εμπλουτίζουν και συγκεκριμενοποιούν το πλαίσιο της συζήτησης για τη σχέση ηθικής - λογοτεχνίας. Ο Posner τέλος, ο οποίος βρίσκεται σε απευθείας διάλογο και αντιπαράθεση με τη Nussbaum σχετικά με τη δυνατότητα ηθικής κριτικής της λογοτεχνίας και την καταλληλότητα της λογοτεχνίας για εξαγωγή ηθικών προτύπων, τα οποία προσανατολίζουν την πράξη και διευρύνουν το ηθικό κριτήριο (μεταξύ άλλων και των δικαστών, όπως υποστηρίζει η Nussbaum στο έργο της Poetic Justice), συμβάλλει στη διαμόρφωση μιας αντιπαραθετικής προσέγγισης των όρων διεξαγωγής της συζήτησης.

Στη συνέχεια, εξετάζοντας το έργο της Denham *Metaphor and Moral Experience*, θα επιχειρήσουμε να φωτίσουμε τους όρους με τους οποίους εισάγονται η αλήθεια και η γνώση στα πεδία της ηθικής και της λογοτεχνίας απ' όπου τους εξοβέλισαν οι Lamarque & Olsen. Η Denham προσεγγίζει με ήπιο ρεαλισμό την ηθική πραγματικότητα και επιχειρεί να οριοθετήσει τον γνωσιολογικό χαρακτήρα της ηθικής πραγματικότητας, μέσα από εξαιρετικά αναλυτικές διερευνήσεις, ενώ, ταυτόχρονα, επισημαίνει τους διαύλους με τους οποίους επικοινωνούν και ανατροφοδοτούνται η ηθική και η λογοτεχνία. Στην τελευταία της προσπάθεια θεωρεί αναγκαίο να υπάρχει στη λογοτεχνία ένα γνωσιολογικό υπόβαθρο αντίστοιχο με αυτό της ηθικής, ενώ προτείνει ως κυρίαρχο μέσο για την αγωγή του αναγνώστη το λογοτεχνικό σχήμα της μεταφοράς. Τόσο οι γνωσιοκρατικές επιδιώξεις της, για την ηθική και τη λογοτεχνία όσο και οι εκτενείς της αναφορές και αναλύσεις σχετικά με τη διαδικασία της ενσυναίσθησης, εφόσον επιβεβαιωθούν, είναι δυνατόν να συμβάλουν αποφασιστικά στην απόπειρα αυτής της μελέτης να υπερασπίσει τη γνωστική υπόσταση της ηθικής όσο και την ανάλογη (γνωστικά και αληθειακά) ανταπόκριση της λογοτεχνίας στα ηθικά αιτήματα.

Ο Noël Carroll, του οποίου δύο άρθρα διερευνώνται και αναλύονται κριτικά στο επόμενο κεφάλαιο, συνεχίζει την υπεράσπιση του γνωστικού χαρακτήρα της ηθικής και της λογοτεχνίας, στην οποία αποδίδει, επίσης, τη δυνατότητα της

εννοιολογικής ανάλυσης ηθικών εννοιών. Στόχος του είναι να υποστηρίξει το γνωστικό χαρακτήρα των ηθικών κρίσεων, να αναδείξει το ρόλο της λογοτεχνίας στη διασάφηση των ηθικών εννοιών, να επισημάνει τα εκφραστικά μέσα με τα οποία αναδεικνύεται η ηθική διάσταση της λογοτεχνίας και να υποστηρίξει την επίδραση που ασκεί στην ηθική αγωγή του αναγνώστη. Όλα αυτά έχουν ως αποτέλεσμα να συμπεριλαμβάνεται η ηθική αντίδραση του αναγνώστη στα κριτήρια της αισθητικής αποτίμησης του λογοτεχνικού έργου.

Τέλος η διερεύνηση των φιλοσοφικών θέσεων σχετικά με τον γνωσιολογικό χαρακτήρα της ηθικής σκέψης και το ρόλο της λογοτεχνίας στην ηθική αγωγή του αναγνώστη, θα ολοκληρωθεί με την κριτική εξέταση σχετικών απόψεων, οι οποίες εκφράζονται στο έργο της Alice Crary, *Beyond Moral Judgment.* Το έργο, ήδη από τον τίτλο του, υπόσχεται μία ανατροπή ή τουλάχιστον μία υπέρβαση. Συμμάχους, στην προσπάθειά της να αποδείξει ότι υπάρχει η δυνατότητα διαμόρφωσης ηθικής σκέψης, η οποία δεν παίρνει τη μορφή της ηθικής κρίσης, αναζητά η Crary στον ύστερο Wittgenstein και την πραγματιστική του γλωσσική θεωρία και στον Austin και τη θεωρία του περί *ομιλιακών ενεργημάτων*. Ως ποιο βαθμό επιτυγχάνει να αντλήσει από τους δύο στοχαστές στοιχεία που της επιτρέπουν να διευρύνει με δόκιμο τρόπο τις έννοιες της αντικειμενικότητας και της ορθολογικότητας, ώστε να μπορέσει να συμπεριλάβει τη λογοτεχνία στους τρόπους της ηθικής σκέψης, θα το παρακολουθήσουμε στο τελευταίο κεφάλαιο του πρώτου μέρους αυτής της μελέτης.

Στο δεύτερο μέρος της διατριβής διερευνώνται ενδεικτικά κάποια λογοτεχνικά έργα προκειμένου να υποστηριχθούν οι δύο άξονες της ερευνητικής μας υπόθεσης: α) ο γνωστικός χαρακτήρας της ηθικής και β) η δυνατότητα συναγωγής ηθικών συμπερασμάτων από τη λογοτεχνία. Για το σκοπό αυτό έχουν επιλεγεί, όπως αναφέρθηκε και στον πρόλογο, τέσσερις συγγραφείς: η Charlotte Brontë, ο Αλέξανδρος Παπαδιαμάντης, ο Ian McEwan και ο Νίκος Θέμελης το έργο των οποίων αναλύεται σε ισάριθμα κεφάλαια.

Επιδίωξή μας σ’ αυτό το δεύτερο μέρος της μελέτης είναι να επιβεβαιωθούν οι υποθέσεις που έχουν διατυπωθεί στο πρώτο μέρος όσον αφορά τον επιστημολογικό χαρακτήρα της ηθικής διάστασης της λογοτεχνίας και το ρόλο που διαδραματίζει η ίδια η λογοτεχνία, με έμφαση στην ενσυναίσθηση, στη διαμόρφωση της σχέσης της με την ηθική.

Τα έργα έχουν επιλεγεί με κριτήριο όχι τόσο την γενικότερη αισθητική τους αξία, αλλά την πληρότητα με την οποία αναπτύσσουν τα θέματά τους ως χαρακτηριστικά παραδείγματα του ρεαλιστικού μυθιστορήματος χαρακτήρων. Τα μυθιστορήματα ανήκουν σε διαφορετικές εποχές και, ως εκ τούτου, διαφοροποιούνται ως προς το ύφος και την τεχνική. Εφόσον η ανάλυση του χαρακτήρα των ηρώων τους αποδειχθεί επαρκής, ελπίζουμε ότι θα διαφανεί όχι μόνο ο ρόλος των σκέψεων, των πράξεων και των εμπειριών τους, αλλά και ο ρόλος των στοιχείων της μυθιστορηματικής τεχνικής στη διαμόρφωση μιας ηθικής οπτικής. Στα κριτήρια επιλογής των έργων δεν συμπεριλάβαμε το κριτήριο της

υιοθέτησης μια συγκεκριμένης ηθικής κανονιστικής θεωρίας εκ μέρους του συγγραφέα. Έτσι, εκτός από την ανάδειξη του τρόπου λειτουργίας της ενσυναίσθησης, στην οποία, όπως σημειώσαμε παραπάνω, ο αναγνώστης εμπλέκεται με περισσότερους από έναν τρόπους, ελπίζουμε να αναδειχθούν πολλές άλλες ηθικές παράμετροι οι οποίες, χωρίς απαραίτητα να υποστηρίζουν κάποια συγκεκριμένη ηθική θεωρία, θα προβάλουν κυρίαρχους παράγοντες που συντελούν στην ηθική διαμόρφωση του ανθρώπου.

# ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1°

### 1. Η αρχαία διαμάχη από τον Πλάτωνα μέχρι τους μοντέρνους χρόνους: Ορισμένες βασικές τοποθετήσεις

Σε τουλάχιστον τρία από τα δέκα βιβλία που απαρτίζουν την *Πολιτεία*, ο Πλάτων κάνει σαφείς αναφορές στον κοινωνικό ρόλο της ποίησης. Χωρίς να αμφισβητεί την ευχαρίστηση που προκαλεί η ποίηση, (επική λυρική και δραματική), στους ακροατές και θεατές της, ούτε τα κατ' αρχήν θετικά συναισθήματα απέναντί της, λόγω της γαλούχησης των συμπολιτών του με τα έργα των ποιητών, επιχειρεί να επαναπροσδιορίσει το ρόλο της στη διαπαιδαγώγηση των πολιτών και τις συνέπειές της σε μια προτεινόμενη ιδανική Πολιτεία.

Παρ' όλο που, όπως επισημαίνει και ο Πλάτων, η διαμάχη φιλοσοφίας και λογοτεχνίας έχει διαπιστωθεί και σε προγενέστερες απ' αυτόν εποχές[18] και παρ' όλο που η εξορία της ποίησης από την ιδανική Πολιτεία του επιβάλλεται από τον ορθό λόγο, είναι διατεθειμένος να τη δεχτεί πίσω, αν παρουσιαστούν πειστικά επιχειρήματα σχετικά με την ωφέλειά της στους πολίτες.

Η τελευταία αυτή δέσμευση του Πλάτωνα είναι αποκαλυπτική του ρόλου που αναγνωρίζει στην ποίηση και συγκεκριμένα της επίδρασης που μπορεί να ασκήσει σε ηθικό, πολιτικό, μεταφυσικό και θεολογικό επίπεδο.

Στα προαναφερθέντα πεδία ανήκουν άλλωστε και αυτά που της καταμαρτυρεί, αρχής γενομένης στα βιβλία Ι και ΙΙΙ του έργου του *Πολιτεία.* Οι ποιητές κατηγορούνται εκεί ότι προβάλλουν μία ακατάλληλη θεολογία καθώς παρουσιάζουν τους θεούς γεμάτους πάθη (Ησίοδος 387a). Ενώ στο βιβλίο ΙΙΙ της Πολιτείας αυτό που στηλιτεύεται κυρίως είναι η μιμητική διάσταση της ποίησης.

Διάχυτη είναι στο έργο του Πλάτωνα η εντύπωση ότι η ποίηση αντιμετωπίζεται ως μέρος της ρητορικής. Πράγμα το οποίο ξεκάθαρα διατείνεται ο Σωκράτης στο *Γοργία*, χαρακτηρίζοντας την ποίηση ως ένα είδος ρητορικής (502c).

Στο βιβλίο ΙΙΙ της Πολιτείας όμως αυτό, το οποίο στηλιτεύεται κυρίως είναι η μιμητική διάσταση της ποίησης. Η επιλογή αυτή του Πλάτωνα αφορμάται από μία

[18]Απόδειξη αποτελεί η αποτύπωση αυτής της διαμάχης στη γλώσσα μέσω, ενδεικτικών εκφράσεων που αποδίδονται στους ποιητές και που παραθέτει ο Πλάτων στο βιβλίο Χ της *Πολιτείας,* αναφερόμενες στη διαμάχη των παλιότερων φιλοσόφων (Ηράκλειτο, Ξενοφάνη, Εμπεδοκλή κ.α.) με τον Ησίοδο και τον Όμηρο για τις απαρχαιωμένες θεολογικές αντιλήψεις τους. Βέβαια, θα πρέπει να σημειώσουμε ότι την εποχή εκείνη δεν υπήρχε διαμορφωμένη έννοια λογοτεχνίας ή και «καλών τεχνών» - ο όρος *λογοτεχνία* με τη σημερινή του σημασία εμφανίζεται μόλις στα τέλη του 19ου αιώνα – αλλά η αντίληψη της ποίησης η οποία απασχολεί τον Πλάτωνα προαναγγέλλει ή και αντιστοιχεί με τη δική μας έννοια της καλλιτεχνικής γενικότερα και ειδικότερα της λογοτεχνικής δημιουργίας.

σειρά παραδοχών, σημαντικότερη των οποίων είναι αυτή που αφορά τον τρόπο διαμόρφωσης του παιδικού και νεανικού χαρακτήρα. Σ' αυτήν τη διαμόρφωση αναγνωρίζει το σημαντικό ρόλο της μίμησης, καθώς από μικρή ηλικία, μέσω της συνήθειας, διαπλάθει ανάλογα το χαρακτήρα (395d). Αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο ο Πλάτων δεν την απορρίπτει εντελώς στην ποίηση (τουλάχιστον στο σημείο αυτό), αλλά επιτρέπει τη μίμηση καλών και χρηστών ανθρώπων (398b).

Μία άλλη παραδοχή, με σημαντικές συνέπειες για τη λειτουργία της μίμησης, η οποία στηρίζει και την προηγούμενη άποψη, είναι ότι η φύση του ανθρώπου είναι με τέτοιο τρόπο τεμαχισμένη ως προς τις ικανότητές της, ώστε να μην καταφέρνει να μιμείται πολλά πράγματα μαζί (395b). Η παραδοχή αυτή αναδεικνύει το σημαντικό ρόλο της μίμησης στη μαθησιακή διαδικασία, αλλά και στην κοσμοθεωρία του Πλάτωνα, της μίμησης δηλαδή ως του ανώτερου σημείου ανέλιξης αυτού του κόσμου ως προς τον κόσμο των ιδεών. Δύο κόσμοι σαφώς διαχωρισμένοι από το αόρατο. Έτσι ο άνθρωπος (επομένως και οι φρουροί, για την ανατροφή των οποίων στην ιδανική πολιτεία γίνεται η παρούσα συζήτηση) μπορεί με επιτυχία να μιμηθεί μία ιδιότητα. Στους φρουρούς επιτρέπεται από την παιδική τους ηλικία μόνο η μίμηση της ανδρείας.

Μία ακόμη άποψη του Πλάτωνα, η οποία έχει ιδιαίτερη βαρύτητα, όσον αφορά τη θεωρία του περί λογοτεχνίας, και παρουσιάζει ενδιαφέρον για την παρούσα μελέτη, είναι αυτή η ακραία τοποθέτησή του ότι η μίμηση επηρεάζει τόσο πολύ συγγραφέα, ηθοποιούς και ακροατές που να μην μπορούν, λόγω της ταύτισης με τους χαρακτήρες, να απεκδυθούν τον προβαλλόμενο ρόλο στην πραγματική τους ζωή. Αυτό είναι αποτέλεσμα του γεγονότος ότι τα συναισθήματα, τα οποία βιώνει ο θεατής, ο Πλάτων τα τοποθετεί στο άλογο μέρος της ψυχής, εκεί όπου ο λόγος δεν έχει πρόσβαση και, ως εκ τούτου, τα βιώνει ανεξέλεγκτα σε παρόμοιες περιστάσεις είτε ως θεατής είτε στην πραγματική του ζωή. Εδώ, αν και με έντονα διαστρεβλωτικό τρόπο, αναδεικνύεται η διάσταση εκείνη της λογοτεχνίας που απαιτεί την ταύτιση και τη συμπάθεια με τους χαρακτήρες του έργου (ό,τι ο Αριστοτέλης περιγράφει με τη φράση *δι' ελέου και φόβου*) αναφορικά με τη βίωση αντίστοιχων συναισθημάτων προκειμένου να επιτευχθεί το επιδιωκόμενο αποτέλεσμα της κάθαρσης, το οποίο ο Πλάτων αποσιωπά ή δεν αναγνωρίζει. Με άλλα λόγια, ο Πλάτων αναγνωρίζει τον παιδευτικό ρόλο της ποίησης και τον τρόπο με τον οποίο αυτός επιτυγχάνεται. Επειδή, όμως, δεν επιτρέπει μία στοχαστική απόσταση, καταργεί τον προσωπικό χαρακτήρα του βιώματος αφήνοντας την προσωπικότητα εκτεθειμένη στον κίνδυνο της διάβρωσης και της αλλοτρίωσης.

Μια ακόμη παραδοχή (397c) αναδεικνύει μία ενδιαφέρουσα άποψη του Πλάτωνα για τη θεώρηση της λογοτεχνίας. Η άποψη αυτή αφορά την αλληλεπίδραση του περιεχομένου με το ρυθμό και την αρμονία (της συνοδευτικής μουσικής), επομένως και αυτού που εμείς αποκαλούμε ύφος. Άρα αφορά τη σύνδεση μορφής – περιεχομένου, γεγονός το οποίο δεν απέχει πολύ από τη σύγχρονη τοποθέτηση, σχετικά με το ηθικό περιεχόμενο των λογοτεχνικών έργων και τον

τρόπο που επιδρά αυτό στη μορφή ή το ύφος τους, στο πλαίσιο της γενικότερης αντίληψης για την αισθητική λειτουργία των λογοτεχνικών κειμένων. Ο Πλάτων σε κάθε περίπτωση, αξιώνει τον έλεγχο της ποίησης, στην οποία θα έχουν πρόσβαση οι πολίτες.

Ως σημερινοί αναγνώστες απορούμε με αυτή την ιδιότυπη μορφή λογοκρισίας που ο Πλάτων επιθυμεί να επιβάλλει στην ποίηση και ιδιαίτερα στην τραγωδία, στην οποία και αναγνωρίζει την κορύφωση της μιμητικής λειτουργίας· μιας λειτουργίας της τραγωδίας η οποία αναγνωρίζεται, άλλωστε, αργότερα και στον αριστοτελικό ορισμό της. Πίσω βέβαια από την ακραία, για τα σημερινά δεδομένα, τοποθέτηση του Πλάτωνα, ως προς τη λογοκρισία, πρέπει να θυμόμαστε ότι βρίσκεται ο κεντρικός ρόλος που επιφυλάσσει για την ψυχή στη διαπαιδαγώγηση των νέων. Ό,τι λοιπόν θα μπορούσε να την εξαχρειώσει κρίνεται απορριπτέο.[19]

Ο Πλάτων φτάνει, όχι χωρίς ανακολουθίες, στη απόρριψη της ποίησης. Η ποίηση, αναμοχλεύοντας συναισθήματα, απευθύνεται στο άλογο μέρος της ψυχής, εκεί που ο λόγος δεν μπορεί να παρέμβει και να διορθώσει τις εντυπώσεις.

Στο βιβλίο Χ ο Πλάτων απαντά στο ερώτημα, το οποίο εμπεριέχει και αυτή την αίσθηση της ανακολουθίας, γιατί, δηλαδή, στο τέλος δεν κρατά τη μίμηση των χρηστών ανθρώπων στην ποίηση, παρά την απορρίπτει ολοσχερώς. Καθοριστικό αναδεικνύεται, εν προκειμένω, το γεγονός ότι απέχει πολύ από την αλήθεια, το ον, την ουσία και την ιδέα των πραγμάτων. Συγκεκριμένα η ποίηση, επειδή είναι αναπαράσταση της αναπαράστασης (θεωρία ιδεών) απέχει τρεις βαθμούς (599a), (602c) απ' το πράγμα καθαυτό και, επομένως, είναι μία μίμηση που δε μας χρειάζεται, καθώς στερείται γνώσης και αληθείας, τα οποία οι ποιητές εμμέσως αφήνουν να εννοηθεί ότι κατέχουν. Το γεγονός λοιπόν ότι η ποίηση δεν ξέρει για τι πράγμα μιλά, σε συνδυασμό με το γεγονός της άκριτης επίδρασης που ασκεί στις ψυχές και το χαρακτήρα των θεατών της, την καθιστά επικίνδυνη για τη διαπαιδαγώγηση και, έτσι, τη θέτει στο στόχαστρο του Πλάτωνα. Η φιλοσοφία, λόγω του αντικειμένου της, παίρνει το ρόλο του κριτή των ισχυρισμών της ποίησης περί γνώσεως και αλήθειας. Η προτεινόμενη άποψη από τον Σωκράτη στον *Ίωνα* περί θείας έμπνευσης των ποιητών δεν αποκαθιστά τη σχέση των ποιητών με τη γνώση, ενορατικώ τω τρόπω, παρά μόνο την ικανότητά τους να επιδρούν αναπόφευκτά στους θεατές και ακροατές τους σαν μαγνήτης. Έτσι, και ενώ η κριτική παραμένει, από την όλη διαπραγμάτευση μπορούμε, βάσιμα πλέον, να κρατήσουμε την ομολογία για τον παιδευτικό ρόλο της ποίησης[20] και την

[19] Για μια ενδιαφέρουσα άποψη η οποία συγκρίνει την προσέγγιση του Πλάτωνα προς την ποίηση με την κριτική αντιμετώπιση των λαϊκών, «φτηνών» μορφών ψυχαγωγικής τέχνης - όπως «φτηνών» μυθιστορημάτων και των σήριαλ της τηλεόρασης, Βλ. Νεχαμάς 1999 και ιδιαίτερα το δοκίμιο "Plato and the Mass Media"

[20] Μία θέση υπέρ της χρησιμότητας της «ηθικά ορθής» ελεγχόμενης ποίησης στην οποία επανέρχεται και στους *Νόμους* (664672e), όπου ομολογεί ότι, όταν η τέχνη είναι σωστή, βοηθά στη σωστή διάπλαση του χαρακτήρα

απορία για τη διαλογική μορφή, την οποία ο ίδιος ο Πλάτων διάλεξε να δώσει στη φιλοσοφική του πραγμάτευση, μια μορφή με ομολογημένο αισθητικό κάλλος.[21]

Έχει υποστηριχτεί ότι ο Αριστοτέλης στην *Ποιητική* απαντά και στην κριτική, την οποία ασκεί ο Πλάτων στην ποίηση στο έργο του *Πολιτεία*. Αν και το κύριο μέλημα του Αριστοτέλη στο εν λόγω έργο είναι να εξετάσει τι είναι ποίηση και πώς ένα έργο κατορθώνει να προκαλέσει την οικεία ηδονή, ό,τι δηλαδή εμείς σήμερα, εν πολλοίς, αποκαλούμε αισθητική απόλαυση, ενίοτε αποκλίνει απ' αυτή τη γραμμή εξέτασης της ποίησης για να ασχοληθεί και με πρακτικά θέματα, θέλοντας πιθανόν να απαντήσει στην κριτική, η οποία είχε ασκηθεί στην ποίηση τόσο από τον Πλάτωνα όσο και από άλλους. Δεν είναι λίγα τα σημεία του έργου, άλλωστε, όπου σαφώς υπαινίσσεται ότι απαντά σε κριτική που έχει ασκηθεί στην τραγωδία ή την ποίηση γενικότερα.

Η σαφής άποψή του υπέρ της μίμησης, την οποία εκφράζει στην αρχή του έργου αυτού, καθώς μάλιστα την αναγορεύει και αυτός σε βασικό πυλώνα του είδους της ποίησης, η οποία κατ' εξοχήν αναλύεται στο εν λόγω έργο, δηλαδή της τραγωδίας, εξηγείται από το γεγονός ότι η ηδονή προκύπτει από τη λειτουργία ακριβώς της μίμησης, η οποία, αντί να εμπλέκεται σε μια δουλική απομίμηση, όπως ισχυρίζεται ο Πλάτων, προσφέρει στο θεατή γνώση των καθόλου είτε άμεσα (χωρίς συλλογισμούς), είτε έμμεσα (μέσω συλλογιστικής διαδικασίας), είτε μέσω της φαντασίας, είτε μέσω της συγκίνησης. Ως εκ τούτου, ο θεατής ουδόλως απογυμνώνεται, όπως υποστηρίζει ο Πλάτων, από τη λογική και την ηθική του σκευή, αντίθετα, όλα αυτά προϋποτίθενται από τον Αριστοτέλη, προκειμένου η ποίηση να πετύχει το διακριτό της ρόλο με βάση τα εσωτερικά αυτά κριτήρια. Ο Αριστοτέλης δεν έχει τις μεταφυσικές δεσμεύσεις του Πλάτωνα για τον κόσμο των ιδεών. Ό,τι μιμείται η ποίηση είναι μια ευφυώς επεξεργασμένη και αναλυμένη

[21] Η Nussbaum, όπως θα έχουμε την ευκαιρία να δούμε στο κεφάλαιο που ακολουθεί, κάνει κάποιες επισημάνσεις που επιχειρούν να απαντήσουν στην παραπάνω απορία. Κατ' αρχάς σημειώνει ότι η μορφή της πραγματείας που ανέπτυξε ο Αριστοτέλης δεν υπήρχε όταν έγραφε ο Πλάτων. Αντίθετα για πολλά διαφορετικά είδη αδιαχώριστα η τρέχουσα μορφή ήταν η ποιητική. (π.χ. Παρμενίδης κ.α.). Σημαντικότερη όμως βρίσκω την επισήμανση που κάνει αργότερα στο ίδιο έργο, όταν αποδίδει την υιοθέτηση της συγκεκριμένης μορφής του διαλόγου από τον Πλάτωνα στη θέλησή του να απευθυνθεί στο σύνολο των ανθρώπων της εποχής του και να τους επισημάνει τη σωστή χρήση αυτού του είδους λόγου η οποία είναι η αναφορά στη διάνοια ως μοναδική πηγή της αλήθειας και όχι στα αισθήματα και συναισθήματα καθώς με την πρακτική τους αυτή οι ποιητές δυναμώνουν το άλογο μέρος της ψυχής, ενώ τα ίδια, μακράν του να είναι ουδέτερα αναφορικά με τη διάνοια και το λόγο, μας αποσπούν απ' αυτές τις νοητικές δυνάμεις και εμποδίζουν τη σωστή λειτουργία τους. Ως εκ τούτου η ποίηση και η τραγωδία που απευθύνονται στα αισθήματα και τα συναισθήματά μας είναι μη ανεκτές καθώς είναι μέσα έκφρασης επιζήμια για την αναζήτηση της αλήθειας. Αντ' αυτών, όπως επισημαίνει η Nussbaum, ο Πλάτωνας προσφέρει ένα «καθαρό κρυστάλλινο θέατρο της διάνοιας». Nussbaum 1986: 133

εσωτερική πραγματικότητα, έτσι η απομάκρυνση της μίμησης από το πρωτότυπο της ιδέας του Πλάτωνα δεν φαίνεται να τον αφορά.

Με αυτόν τον τρόπο, γίνεται κατανοητό γιατί, ήδη στην εισαγωγή του έργου του, ο Αριστοτέλης αποδίδει μεγάλη αξία στη μίμηση για τη διαπαιδαγώγηση του ανθρώπου, αλλά και τη θεωρεί ως ειδοποιό διαφορά, καθώς η μιμητική ικανότητα είναι σύμφυτο χαρακτηριστικό του, αλλά και σημείο υπεροχής του σε σχέση με τα άλλα έμβια όντα. Η μίμηση σχετίζεται με τη μάθηση. Ολόκληρη η τέχνη μιμείται, ενώ τα είδη της τέχνης διαφοροποιούνται ανάλογα με τα μέσα, το αντικείμενο ή τον τρόπο της μίμησης. Προκειμένου για την ποίηση, και ειδικότερα για την τραγωδία, η μίμηση επιτελείται μέσω της δράσης, ενώ το αντικείμενό της, αντίθετα από την κωμωδία, είναι οι πράξεις των ευγενών ανθρώπων. Αυτό συμβαίνει, γιατί η ποιότητα των ανθρώπων εξαρτάται από τις πράξεις τους, ενώ οι τελευταίες είναι αποτέλεσμα είτε των συναισθημάτων είτε των ηθικών χαρακτηριστικών των ατόμων. Οι πράξεις των ευγενών χαρακτήρων, οι οποίοι από άγνοια διαπράττουν σφάλματα και αμαρτάνουν, προκαλούν στους θεατές δύο συναισθήματα: το έλεος και το φόβο. Αυτά επιτελούν μια ψυχολογική αλλά και, κατ' επέκταση, κοινωνική λειτουργία στην ποίηση. Επιφέρουν συναισθηματική κάθαρση στους θεατές, ενώ επιπλέον απόρροια της ψυχολογικής αυτής κάθαρσης είναι οι θεατές να απαλλάσσονται από κάποιες ανθρώπινες τάσεις, όπως είναι η αλαζονεία, με αποτέλεσμα να καθαίρεται όλη η πόλη.[22]

Η γνωστή ρήση του Αριστοτέλη «φιλοσοφώτερον και σπουδαιότερον ποίησης ιστορίας εστίν», καθώς και η αιτιολόγησή της «η μεν γαρ ποίησις μάλλον τα καθόλου, η δ' ιστορία τα καθ' έκαστον λέγει»,[23] σαφώς αποκαλύπτει τη θέση του Αριστοτέλη αναφορικά με τη φιλοσοφική διάσταση της ποίησης, την οποία μάλιστα αποδίδει στο ότι και εκείνη (η ποίηση), όπως και η φιλοσοφία, ασχολείται με γενικές αρχές ή καταστάσεις και όχι με συγκεκριμένες περιπτώσεις. Έτσι η ποίηση διασώζεται, καθώς και αυτή, με τον τρόπο της και τα μέσα που προαναφέραμε, αναζητά την αλήθεια. Την ίδια στιγμή, όμως, αποκαλύπτει και την ιδιαίτερη φύση της λειτουργίας της μίμησης εκ μέρους του ποιητή, μιας μίμησης, η οποία απέχει μακράν από τη δουλική αναπαράσταση και η οποία επιτελεί μια συμμετοχική δημιουργική επεξεργασία της πραγματικότητας από τον ανθρώπινο νου, με την εξαγωγή του καθόλου από τα επί μέρους. Πρόκειται για μια μίμηση, πάντα σε σχέση με τον άνθρωπο, τα πάθη, τα ήθη και τις πράξεις του, τα οποία

[22] Με το θέμα της κάθαρσης συνδέονται μία σειρά ερμηνευτικά προβλήματα που αφορούν την ορθή της κατανόηση. Για παράδειγμα το ερώτημα αν ο Αριστοτέλης πιστεύει ότι η κάθαρση μας απαλλάσσει από τα συναισθήματά μας (με την ιατρική της έννοια) ή μας βοηθά να τα εξευγενίσουμε (με τη θρησκευτική της έννοια). Αρκετά προβλήματα συνδέονται και με το ακριβές περιεχόμενο των συναισθημάτων του ελέους και του φόβου τα οποία οδηγούν στην κάθαρση, και τα οποία προκαλούνται από τα παθήματα των ηρώων αλλά και η δομή των έργων. Περισσότερα πάνω σ' αυτό το θέμα βλ. στην εκτενή βιβλιογραφία ( μεταξύ άλλων και τους Butcher 1898, Fairchild 1916, Barnes 1995, Bushman, Baumeister and Stack 1999, Baron and Richardson 2004).

[23] Αριστοτέλης, *Περί Ποιητικής,* 1451b, 5-10.

και αποτελούν τα αντικείμενά της, η οποία καταλήγει στην κάθαρση με τη διάσταση που της αποδώσαμε παραπάνω.

Το ίδιο το εγώ του καλλιτέχνη φαίνεται να χάνεται στο καθόλου της αρχαίας ποίησης, κάτι το οποίο ισχύει και για το θεατή και ακροατή της ποίησης, χωρίς όμως αυτό να σημαίνει την άκριτη υιοθέτηση προτύπων και συμπεριφορών, αφού ό,τι συντελεί στην ταύτιση του θεατή με τους ήρωες, δηλαδή η λειτουργία του ελέους, του φόβου, αλλά και της συνακόλουθης κάθαρσης, είναι ακριβώς τα στοιχεία εκείνα της μίμησης στην τραγωδία που την κάνουν ρεαλιστικότερη και παιδευτικότερη.

Στην *Ποιητική* του ο Αριστοτέλης αφήνει να εννοηθεί ότι η ποίηση, παρ' όλη την ανεξαρτησία της ως είδος τέχνης και παρόλη την ιδιαιτερότητα του στόχου της να προκαλεί την αισθητική συγκίνηση (ηδονή) μέσω της μίμησης, δεν είναι άμοιρη ηθικής αποτίμησης, όχι όμως ως τέχνη αλλά ως ρόλος στην πολιτική ζωή και στη συγκρότηση του πολίτη. Δικαιούμαστε, λοιπόν, να συμπεράνουμε ότι ο άνθρωπος, ως ηθική προσωπικότητα, καθορίζει και καθορίζεται από τη λειτουργία της ποίησης στην πόλη. Καθορίζει το είδος της ηδονής που αρμόζει στην τέχνη της ποίησης και καθορίζεται, καθώς μετέχει στο καθόλου δια της μιμητικής λειτουργίας της ποιήσεως.

Περισσότερα για το ρόλο της ηθικής στην ποίηση κατά Αριστοτέλη θα μπορούσαν ίσως να αναφέρονται, όπως επισημαίνει και ο Ι. Συκουτρής στην εισαγωγή της ελληνικής έκδοσης της *Ποιητικής,*[24] στα *Πολιτικά* του Αριστοτέλη, έργο το οποίο όμως δεν διεσώθη ακέραιο.

Την τραγωδία ως πρότυπο της ποίησης δέχεται και ο Οράτιος, ο σημαντικός Λατίνος λυρικός και σατιρικός ποιητής του πρώτου αιώνα π.Χ., ο οποίος εκθέτει τη θεωρία του για τη λογοτεχνία σε μία επιστολή προς τον Πίσο, ήρωα του θρακικού πολέμου και αγαπητό αξιωματούχο της Ρώμης και ιδιαιτέρως προς τον γιό του, ο οποίος φαίνεται ότι ενδιαφερόταν να γίνει ποιητής. Η επιστολή αυτή τιτλοφορείται: *Ars Poetica.* Σε αυτήν, όπως και ο Αριστοτέλης, τοποθετεί την επιτυχία του έργου στο αποτέλεσμα, δηλαδή στην επίδραση που έχει στο κοινό, η οποία, στην περίπτωση του Οράτιου, περιγράφεται ως υποκίνηση του ενδιαφέροντος του κοινού για τα διαδραματιζόμενα στη σκηνή και ως συναισθηματική ανταπόκριση.

Για άλλη μια φορά, ο Οράτιος επισημαίνει στο κείμενό του εκείνο που πραγματικά θεωρεί κεντρικής σημασίας για την επιτυχία του ποιητικού εγχειρήματος και που δεν είναι άλλο από τη γνώση της ανθρώπινης φύσης και ψυχολογίας και τη σωστή διάκριση των ανθρώπινων ηθικών επιταγών προς τον πλησίον και την κοινωνία, και μάλιστα αυτό πρέπει να γίνεται με τρόπο σαφή και κατασταλαγμένο, ο οποίος θα έχει τη δύναμη και την τέχνη να προσελκύει, να ικανοποιεί και να

[24] Αριστοτέλης 1937

συγκινεί τους θεατές. Η πλήρης αποδοχή του ποιητικού έργου έρχεται, κατά τον Οράτιο, ο οποίος ταυτίζει τη γνώμη του μ' αυτή που θεωρεί γνώμη και του κοινού, όταν συνδυάζονται η χρησιμότητα με τη γλυκύτητα ή αλλιώς η διδασκαλία του κοινού με την απόλαυση, ενώ δεν παύει να επισημαίνει τη συμμόρφωση προς τις επιταγές της πραγματικότητας. «*Οι ποιητές θέλουν, είτε να ωφελούν, είτε να ευχαριστούν το κοινό, είτε να διηγούνται, ταυτόχρονα, τις γλυκές ηδονές της ζωής. Ό,τι θελήσεις να μεταδώσεις (στους αναγνώστες σου), να είσαι σύντομος, ώστε, γρήγορα, να κατανοήσουν τα λόγια σου οι επιμελείς και να τα συγκρατήσουν οι πιστοί*» ("Aut prodesse volunt aut delectare poetae aut simul et iucunda et idonea dicere vitae. Quicquid praecipies, esto brevis, ut cito dicta percipiat animi dociles teneantque fideles") (στ.333-336) ενώ λίγο πιο κάτω σημειώνει ότι «*Για να προκαλέσεις την απόλαυση του κοινού, όσα πλάθει η φαντασία σου, να βρίσκονται κοντά στην αλήθεια και να μη του ζητάς να πιστεύει οποιονδήποτε μύθο περνάει απ' το μυαλό σου, όπως ότι ένα παιδί, που το καταβρόχθισε η Λάμια, βγήκε ζωντανό από την κοιλιά της*» ("Ficta voluptatis causa sint proxima veris, ne quodcumque volet poscat sibi fabula credi, neu pransae Lamia aevivum puerum extrahat alvo.") (στ. 338-340).

Αυτό που μπορούμε να κρατήσουμε από τις επισημάνσεις που προηγήθηκαν είναι ότι ο Οράτιος θεωρεί, συμφωνώντας με τον Αριστοτέλη και αντίθετα από τον Πλάτωνα, την απόλαυση ένα θεμιτό στόχο της ποίησης, ενώ τη συνδέει με την ωφέλεια του κοινού μέσα από την ηθική του καθοδήγηση. Νόηση και συναίσθημα κυριαρχούν στη λειτουργία αυτή, την οποία αποδίδει στο σωστό έργο τέχνης και εν προκειμένω στην τραγωδία.

Οι μεγάλες συλλήψεις, μαζί με δυνατά και εμπνευσμένα συναισθήματα, είναι οι εσωτερικές συστατικές ιδιότητες, οι οποίες μπορούν να γεννήσουν ένα υψηλό έργο τέχνης, και κατά το Λογγίνο, νεοπλατωνικό φιλόσοφο του 3ου μ.Χ. αιώνα, και οι οποίες αποτυπώνονται στο έργο του *Περί Ύψους.* Αν και η πατρότητα του έργου δεν είναι βέβαιη, αφού κάποιες εκτιμήσεις το τοποθετούν στον 1ο μ.Χ. αιώνα, το έργο θεωρείται από τα σημαντικότερα έργα αισθητικής της αρχαιότητας, μαζί με αυτό του Αριστοτέλη.

Γραμμένο κι αυτό το έργο, όπως και του Οράτιου, σε μορφή επιστολής, αυτή τη φορά απευθυνόμενης σ' ένα καλλιεργημένο Ρωμαίο και δημόσιο πρόσωπο ονόματι Postumius Terantianus, αποτελεί, όπως σημειώνει και ο Rhys Roberts,[25] ένα ιστό υποδειγματικών λογοτεχνημάτων περίπου 50 συγγραφέων, ενώ διατρέχει μια λογοτεχνική περίοδο χιλίων ετών. Σκοπός της επιστολής είναι να διαφωτίσει τον παραλήπτη της, και τελικά όλους του επίδοξους λογοτέχνες, για τα μέσα με τα

[25] Roberts 1987.

οποία μπορεί να επιτευχθεί αυτό το οποίο πιστεύει ότι πρέπει να είναι ο στόχος και, ως εκ τούτου, το αποτέλεσμα της καλλιτεχνικής δημιουργίας: το Υψηλό.[26]

Ανεξάρτητα από το ρόλο που επιφυλάσσει στη νόηση, την οποία μάλλον παρακάμπτει, αφού πιστεύει ότι το έργο τέχνης δε σκοπεύει να πείσει, αλλά να προκαλέσει έκσταση, ο Λογγίνος φαίνεται να συμφωνεί με τον παιδευτικό ρόλο της ποίησης και την ανταπόκριση της ηθικής προσωπικότητας, προκειμένου να κυοφορήσει το πνεύμα εκείνο που θα παράγει το Υψηλό. Όσο για τα συναισθήματα που προκαλεί και τα πάθη που διεγείρει, φαίνεται να περιλαμβάνουν τόσο την απόλαυση όσο και την κατάπληξη ή κάποιο φόβο.

Το μεσαίωνα και, μετά την απαξιωτική για τη λογοτεχνία στάση του Ιερού Αυγουστίνου, ο οποίος την απέρριπτε με το επιχείρημα ότι ήταν παγανιστική, η αισθητική θεωρία που αναπτύχθηκε από τον Θωμά Ακινάτη, φαίνεται να την αποκαθιστά, μαζί με την αρχαία φιλοσοφία, καθιστώντας μάλιστα δυνατή και κάποια κριτική προσέγγισή της. Αυτό έγινε δυνατό εξ αιτίας του ρόλου, τον οποίο αναγνώρισε στη λογική και τη δυνατότητα διάκρισης των διανοητικών, ηθικών και θεολογικών αρετών.[27]

Φτάνοντας στους νεώτερους χρόνους, αξίζει να αναφέρουμε το έργο του Sir Philip Sidney (1554-1586) *A Defence of Poesie*, το οποίο γράφτηκε πριν το 1583, και στο οποίο ο συγγραφέας αναλαμβάνει να υπερασπιστεί την ποίηση από τους επικριτές της. Εδώ βρίσκουμε την παραδοχή ότι κάθε αναφορά του λογοτεχνικού κειμένου είναι μεταφορική, η οποία έρχεται σε αντίθεση με την εμπειριστική άποψη για την αναφορά της γλώσσας σε πραγματικά αντικείμενα των αισθήσεων. Με τη συγκεκριμένη παραδοχή ο Sidney προσπαθεί να αποσείσει από την ποίηση την κατηγορία της αναλήθειας. Ο Sir Philip Sidney διαφωνεί τόσο με τον Πλάτωνα όσο και με τον Αριστοτέλη σχετικά με την άυλη ή υλική πραγματικότητα, αντίστοιχα, στην οποία υποτίθεται πως αναφέρεται η ποιητική δημιουργία και θεωρεί ότι καμία δεν μπορεί να βρεθεί, ει μη μόνο ένα αντίγραφο ενός δεδομένου αντιγράφου. Κατά τον Sidney, η ποίηση διδάσκει μέσω της ικανοποίησης που προξενεί («delighting»). Επισημαίνει ότι οι σωστοί ποιητές «μιμούμενοι δε δανείζονται τίποτε από αυτό που είναι … ή που πρόκειται να είναι αλλά … κινούνται μόνο μέσα στη θεία φροντίδα εκείνου που θα μπορούσε και θα έπρεπε να είναι» (". . . They most properly do imitate to teach & delight: and to imitate, borrow nothing of what is, hath bin, or shall be, but range only reined with

[26] Αν και δεν μπορούμε εδώ να υπεισέλθουμε σε λεπτομέρειες θα μπορούσαμε ωστόσο να επισημάνουμε ότι η έννοια του «υψηλού» αφορά μία κατάσταση ψυχικής έξαρσης ως αποτέλεσμα της μορφής και του περιεχομένου του έργου τέχνης, την οποία ο καλλιτέχνης προκαλεί στον αναγνώστη/θεατή τόσο μέσα από την πληρότητα της έκφρασης όσο και μέσω του πάθους που διοχετεύει σ' αυτήν καλώντας τον σε μια ηθική ανταπόκριση.

[27] Βλ. και Uberto Eco & Hugh Bredin 1988

learned discretion, into the divine consideration of what may be and should be." (958-59)

Ο γάλλος Nicolas Boileau, στο έργο του *Η Τέχνη της Ποίησης* (1674), το οποίο θεωρείται από ορισμένους μια μοντέρνα εκδοχή του αντίστοιχου έργου του Οράτιου, υπογραμμίζει την ανάγκη των ποιητών να αγαπούν το λόγο και να δανείζονται απ' αυτόν την ομορφιά, τη δύναμη και τα φώτα. Ο Hobbes εκφράζει μία παραλλαγή αυτής της άποψης με τον ισχυρισμό του ότι η ποίηση αποτελείται τόσο από κρίση όσο και από κομψότητα. Με την πρώτη αναζητά το υλικό της και με τη δεύτερη το τακτοποιεί και το εμπλουτίζει με τη φαντασία.[28]

Οι απόψεις του Hobbes παραπέμπουν σε ανάλογες θέσεις οι οποίες διατυπώνονται από τον Hume στα έργα του *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* και *A Treatise of Human Nature.*

Ο Hume (1711-1776) είχε ένα γνήσιο ενδιαφέρον για τη λογοτεχνία. Ενδιαφέρον, το οποία αντανακλάται στο μεγάλο αριθμό κειμένων που σχετίζονται με αυτή, όπως *Of Delicacy of Taste and Passion, Of Eloquence, On the Rise and Progress of the Arts and Sciences, Of Simplicity and Refinement in Writing, Of Tragedy, Of the Standard of Taste.* Το ενδιαφέρον αυτό είναι, επίσης, παρόν στα κύρια έργα του ως αναπόσπαστο μέρος τους , όπως *A Treatise of Human Nature,* αλλά κυρίως στο *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*.

Διαβάζοντας το έργο του Hume *Έρευνα για τις αρχές των Ηθών* (1751) *(An Enquiry Concerning the Principles of Morals)*, αυτό που εντυπωσιάζει, εκτός από τη γνωστή καθαρότητα των συλλογισμών του, είναι η πληθώρα και η ποικιλία των παραδειγμάτων.

Εκ πρώτης όψεως λοιπόν, ο ρόλος που επιφυλάσσει στη λογοτεχνία είναι αυτός του πεδίου άντλησης παραδειγμάτων, ενώ δεν είναι λίγες και οι περιπτώσεις όπου παραπέμπει σε ποιητές, και γενικότερα λογοτέχνες, αναζητώντας στήριξη σε φιλοσοφικές θέσεις, όταν οι τελευταίοι εκφράζουν τέτοιες, όπως για παράδειγμα η αναφορά σε ρήση του Οράτιου, [29] όταν αναφέρεται στην την αμεσότητα μετάδοσης των συναισθημάτων και την εξάρτησή τους από τα συναισθήματα των συνανθρώπων του [179,18].[30]

Ο ρόλος όμως της λογοτεχνίας για το Hume είναι πολύ ευρύτερος και σημαντικότερος από αυτόν που διατυπώθηκε παραπάνω. Εύρος και

[28] Βλ. και Nicolson 1943

[29] "Ut ridentibus arrident, ita flentibus adflent Humani vultus" («Τα ανθρώπινα πρόσωπα, όπως γελούν με όσους γελούν, έτσι κλαίνε και με όσους κλαίνε» )

[30] Οι παραπομπές αυτού του είδους παραπέμπουν στο συγκεκριμένο κεφάλαιο στο έργο του Hume *An Enquiry concerning the Principles of Morals.* Στο συγκεκριμένο σημείο γίνεται αναφορά στην κατά Hume έννοια της *συμπάθειας* με τη σημασία αυτού που ο Stueber αποκαλεί *psychologigal contagion*. Βλ. Stuber 2006:29 καθώς και την ενότητα της εισαγωγής αυτής της μελέτης η οποία αφορά την *Ενσυναίσθηση.*

σημαντικότητα που προκύπτουν από το ρόλο που, σύμφωνα με το Hume διαδραματίζει το συναίσθημα στις ηθικές κρίσεις, και ακόμη από το ρόλο που αποδίδει στη *συμπάθεια.*[31]

Η λογοτεχνία μπορεί να ενισχύσει το συναίσθημα της ανθρωπιάς και της συμπάθειας και να προσφέρει τη δυνατότητα αυτής της διπλής αλλαγής του οπτικού μας πεδίου, πρώτον, για να νιώσουμε τα συναισθήματα των άλλων, αφού εξετάσουμε όλες τις προσφερόμενες συνθήκες και περιστάσεις της κατάστασής τους, και δεύτερον, μπαίνοντας στη θέση των άλλων, να στραφούμε και να κοιτάξουμε τον εαυτό μας και να σκεφτούμε τι είδους συναισθήματα οι δικές μας πράξεις θα γεννούσαν στους άλλους. [225, 10]

Ο Hume ισχυρίζεται ότι η δεύτερη κίνηση είναι αποτέλεσμα της αγάπης μας για τη φήμη. Ακόμη κι έτσι όμως, αν αυτό συμβαίνει, δεν παύει να λειτουργεί, όπως παραδέχεται κι ο ίδιος ο Hume, σαν θεματοφύλακας της αρετής μας, αφού κρατά ζωντανά όλα τα συναισθήματα του σωστού και του λάθους και γεννά το σεβασμό για μας και τους άλλους. Άλλωστε, η επιθυμία για αποδοχή δε μπορεί παρά να συνδέεται με την κοινωνικότητα της ανθρώπινης φύσης. [225, 10]

Ενίσχυση του εν λόγω συναισθήματος, όμως, σημαίνει και εκλέπτυνση του ηθικού κριτηρίου. Η συνεργασία λόγου και συναισθήματος περιλαμβάνει μία αποκάλυψη και μία δημιουργία. Βέβαια η λειτουργία του λόγου είναι στον ηθικό στοχασμό επικουρική. Ο λόγος αποκαλύπτει τις ήδη υπάρχουσες, αλλά πιθανόν κρυφές ή υποθετικές συνθήκες, οι οποίες συνδέονται με την πράξη και το συναίσθημα της ανθρωπιάς, [32] σύμφυτο στην ανθρώπινη φύση, και δημιουργεί ένα νέο συναίσθημα που συνοδεύει την έγκριση ή την απόρριψη της πράξης ως αποτέλεσμα της ολοκλήρωσης των διεργασιών της ηθικής κρίσης. [183, 39 και 221, 5] Σε άλλο σημείο ο Hume επισημαίνει ότι ο λόγος μας αποκαλύπτει τις συνέπειες των πράξεών μας και η ανθρωπιά κάνει τη διάκριση υπέρ εκείνων που είναι χρήσιμες και ευεργετικές. [235, 3]

Τα συναισθήματα που προκύπτουν από το συναίσθημα της ανθρωπιάς έχουν πάλι κατά τον Hume μία διπλή λειτουργία: αφ' ενός αποτελούν το μοναδικό κίνητρο για πράξη, μέσω της διέγερσης της επιθυμίας και της βούλησης και αφ' ετέρου μας οδηγούν στην αντίληψη όλων των ανθρωπίνων όντων. [223-228]

Εδραιώνοντας την αντικειμενικότητα των κρίσεων στην παραδοχή ότι η ανθρώπινη καρδιά συντίθεται από τα ίδια στοιχεία, ήτοι στην αναγνώριση της ύπαρξης μιας κοινής ανθρώπινης φύσης (κάτι το οποίο είτε υπονοεί είτε δηλώνει σε πολλά σημεία του έργου του), [222, 6] ο Hume, όπως προκύπτει από τη

[31] Ο όρος παραπέμπει και σε μια σύγχρονη εκδοχή της ενσυναίσθησης, όπως διαφαίνεται από τη χρήση του στο έργο του Hume. Η έννοια θα μας απασχολήσει ειδικότερα στη συνέχεια.

[32] Ο σύγχρονος όρος *ανθρωπιά* δεν αποδίδει ακριβώς τη σημασία του όρου *humanity* το οποίο παραπέμπει περισσότερο στο *τι σημαίνει να είναι κανείς άνθρωπος*.

μελέτη του έργου του, οραματίζεται, μέσω της παρατήρησης και του φιλοσοφικού στοχασμού, τη δημιουργία μιας ηθικής προσωπικότητας, η οποία, μέσα από την κατανόηση, την ανεκτικότητα και τη συναίσθηση των δεσμών της με την ανθρωπότητα, θα προωθεί τα «συμφέροντα» του συνόλου και της μονάδας με σωστή προοπτική, φωτισμένη, μέσω του λόγου, από τη γνώση των συνθηκών και την κοινή βίωση του κατάλληλου συναισθήματος, έχοντας ως τελικό στόχο την κατάκτηση της ευτυχίας όλων.

Στο κατ' εξοχήν αισθητικό του έργο, *Κριτική της Κριτικής Δύναμης* (*ΚΚΔ) (*1793), ο Καντ (1724-1804) συγκρίνει το ωραίο με το ευχάριστο και το καλό (*ΚΚΔ* 14). Προηγουμένως, έχει επισημάνει τον υποκειμενικό χαρακτήρα της καλαισθητικής κρίσης περί του ωραίου, συσχετίζοντας τη συγκεκριμένη μορφή κρίσης με τη φαντασία και το συναίσθημα της ηδονής ή της λύπης, το οποίο προκαλεί η παράσταση του αντικειμένου στο υποκείμενο, σε αντιδιαστολή με τη σύνδεση της παράστασης, μέσω της διάνοιας, με το αντικείμενο, η οποία θα κατέληγε στη γνώση του αντικειμένου. Η αισθητική κρίση λοιπόν, ως μη γνωστική, δεν μπορεί παρά να είναι υποκειμενική, χωρίς, ωστόσο, αυτό να σημαίνει ότι δεν αξιώνει την καθολικότητα.

Πότε ευχαριστιόμαστε περισσότερο το φαγητό μας; Όταν πεινάμε. Η ανάγκη καθορίζει την ευχαρίστηση. Πότε επιθυμούμε κάτι ως καλό; Όταν το επιβάλει ο νόμος του Λόγου (Ηθικός νόμος). Και στις δύο παραπάνω περιπτώσεις, ο Καντ επισημαίνει ότι η κρίση δεν είναι ελεύθερη και, επομένως, δε θα μπορούσαμε να δημιουργήσουμε από οπουδήποτε ένα αντικείμενο ηδονής. Απαραίτητο είναι λοιπόν να διαχωριστεί η καλαισθησία από οποιοδήποτε συμφέρον.

Πρώτος ορισμός του ωραίου λοιπόν: καλαισθησία είναι η ικανότητα κρίσης ενός αντικειμένου ή ενός τρόπου παραστάσεων βάσει μιας αρέσκειας ή μιας απαρέσκειας χωρίς κανένα συμφέρον. Το αντικείμενο μιας τέτοιας αρέσκειας λέγεται ωραίο.

Το αγαθό, μόνο αυτό και σε αντιδιαστολή με το ευχάριστο και το ωραίο, παριστάνεται ως αντικείμενο μιας καθολικής αρέσκειας βάσει μιας έννοιας.

Το ευχάριστο είναι το είδος εκείνο της αισθητικής κρίσης που αποτελεί το «γούστο των αισθήσεων» χωρίς καμία απαίτηση καθολικότητας.

Το ωραίο είναι το είδος εκείνο της αισθητικής κρίσης, το οποίο αποτελεί *αναστοχαστική καλαισθησία*. Πρόκειται για τον αναστοχασμό ενός αντικειμένου που οδηγεί σε κάποια έννοια χωρίς να προσδιορίζεται σε ποια (*ΚΚΔ* 11) και αξιώνει από τον καθένα την αρέσκεια για ένα αντικείμενο, αξιώνει, δηλαδή, μια αισθητική καθολικότητα, εφόσον δεν θεμελιώνεται σε έννοιες. Αντίθετα, οι κρίσεις για το καλό έχουν λογική καθολικότητα, διότι ισχύουν ως γνώσεις περί

του αντικειμένου -εδώ βέβαια μιλάμε για πρακτική γνώση που ενδιαφέρει την ηθική- και, συνεπώς, ισχύουν για τον καθένα.

Συμπερασματικά θα λέγαμε ότι ο συσχετισμός του ωραίου με το ευχάριστο και το καλό γίνεται, διότι το ωραίο (η κρίση περί του ωραίου) μοιράζεται με το ευχάριστο την απουσία της εννοίας αναφοράς και, συνεπώς, την υποκειμενικότητα και με το καλό μοιράζεται την απαίτηση για καθολικότητα.

Αφού ορίσει ως συμφέρον (ενδιαφέρον) την αρέσκεια, η οποία συνδέεται με την παράσταση της ύπαρξης ενός αντικειμένου, στη συνέχεια ο Καντ θα αντιδιαστείλει το ωραίο από το ευχάριστο και το καλό με βάση το κριτήριο της ύπαρξης ή μη συμφέροντος. (όχι με μια «εγωιστική» έννοια –εδώ θα μπορούσαμε ίσως να μιλήσουμε για *διαφέρον*)

Στην περίπτωση του ευχάριστου, το συμφέρον αποδεικνύεται με τη δημιουργία στο υποκείμενο κλίσης ή επιθυμίας για το αντικείμενο και παραίτησής του από κάθε κρίση. Στην περίπτωση του καλού, έχουμε σχέση του Λόγου με μια θέληση και, επομένως, μια επιθυμία για την ύπαρξη ενός αντικειμένου ή μιας πράξης, γεγονός το οποίο υποδηλώνει συμφέρον.

Ανάμεσα στα τρία είδη αρέσκειας μόνο αυτή για το ωραίο δεν επιβάλλεται ούτε από τις αισθήσεις ούτε από το Λόγο. Η καλαισθητική κρίση είναι η μόνη ελεύθερη κρίση.

Το επόμενο θέμα πραγμάτευσης αφορά το συναίσθημα της ηδονής και την καλαισθητική κρίση σε σχέση με το ποιο από τα δύο προηγείται.

Η καλαισθητική κρίση είναι μία αισθητική κρίση, η οποία αντιδιαστέλλεται προς τη λογική, γεγονός το οποίο επιδρά στα χαρακτηριστικά του ιδιαίτερου χαρακτήρα της. Ένα άλλο γεγονός που επιδρά στη διαμόρφωση του χαρακτήρα της καλαισθητικής κρίσης, είναι η απουσία μιας έννοιας, η οποία θα περιόριζε τις γνωστικές δυνάμεις σε ένα ιδιαίτερο κανόνα γνώσης.

Το πρώτο γεγονός έχει ως συνέπεια το συσχετισμό της παράστασης του αντικειμένου μέσω της φαντασίας (συνδεδεμένης με τη διάνοια) με το ίδιον αίσθημα της ηδονής ή της λύπης, εξ' ου και η υποκειμενικότητα της κρίσης. Τούτο όμως «θεμελιώνει μια εντελώς ιδιαίτερη ικανότητα διάκρισης και αποτίμησης, η οποία δε συνεισφέρει τίποτε στη γνώση, παρά μόνο συγκρίνει μέσα στο υποκείμενο τη δεδομένη παράσταση με ολόκληρη την παραστατική ικανότητα την οποία συνειδητοποιεί το πνεύμα στο συναίσθημα της καταστάσεώς του»( *ΚΚΔ* 28)

Το δεύτερο γεγονός έχει ως συνέπεια το ελεύθερο παιχνίδι των γνωστικών δυνάμεων σε μια δεδομένη παράσταση εν όψει μιας γνώσης εν γένει. Η κατάσταση αυτή θα πρέπει να είναι καθολικώς μεταδόσιμη, διότι «η γνώση ως

προσδιορισμός του αντικειμένου, με τον οποίο οφείλουν να συμφωνήσουν δεδομένες παραστάσεις είναι ο μόνος τρόπος παραστάσεων που ισχύει για τον καθένα». Άρα ισχύει υποκειμενική καθολική μεταδοσιμότητα του τρόπου των παραστάσεων σε μια καλαισθητική κρίση, χωρίς να προϋποθέτει κάποια έννοια, παρά μόνο μια ψυχική κατάσταση κατά το ελεύθερο παιχνίδι της φαντασίας και της διάνοιας.

Συνεπώς η υποκειμενική αισθητική αποτίμηση του αντικειμένου ή της παράστασης μέσω της οποίας αποδίδεται το αντικείμενο, προηγείται της ηδονής και είναι ο λόγος της ηδονής αυτής για την αρμονία των γνωστικών ικανοτήτων. Μια αρμονία η οποία, όπως θα υπογραμμίσει αργότερα (*ΚΚΔ* 203), συνδέεται με το γεγονός ότι για την παρουσίαση της ομορφιάς χρειάζεται η φαντασία, παραμένοντας ελεύθερη, να είναι αντίστοιχη με τη νομοτέλεια της διάνοιας.

Η καθολική υποκειμενική εγκυρότητα της αρέσκειας, την οποία συνδέουμε με την παράσταση του αντικειμένου που ονομάζουμε ωραίο, θεμελιώνεται μόνο σ' εκείνη την καθολικότητα των υποκειμενικών όρων της αποτίμησης

Ο Καντ διαιρεί τις καλές τέχνες σε τρεις κατηγορίες: α) Τέχνες του λόγου (όπου κανείς πραγματεύεται ένα ζήτημα της διάνοιας ως ελεύθερο παιχνίδι της φαντασίας, όπως η ρητορική, και της διάνοιας, όπως η ποίηση), β) εικαστικές τέχνες (όπου εκφράζονται ιδέες, μέσω της κατ' αίσθηση εποπτείας, ως κατ' αίσθηση αλήθεια, όπως η πλαστική, η αρχιτεκτονική και ως κατ' αίσθηση επίφαση, όπως η ζωγραφική) και τέλος, γ) η τέχνη του παιχνιδιού των αισθημάτων (εξωτερικές κατ' αίσθηση εντυπώσεις, όπως η μουσική και η τέχνη των χρωμάτων).

Αναφορικά με την ποίηση, την οποία, κατά την πραγμάτευσή της, αντιδιαστέλλει με τη ρητορική, ο Καντ θεωρεί ότι ο ποιητής, παρά τις αντίθετες εξαγγελίες του περί ενός απλού ψυχαγωγικού παιχνιδιού με Ιδέες, παρέχει τροφή στη διάνοια, μέσω αυτού ακριβώς του παιχνιδιού και δίνει ζωή στις έννοιες μέσω της φαντασίας. Ο ρήτορας ξεκινά αντίθετα εξαγγέλλει ένα ζήτημα αλλά στη συνέχεια το χειρίζεται ως εάν να ήταν απλώς ένα παιχνίδι με Ιδέες. Έτσι ο ποιητής, σε αντίθεση με το ρήτορα υπόσχεται λιγότερα αλλά δίνει περισσότερα. Ο Καντ στο ίδιο σημείο επισημαίνει ότι η τέχνη αναπόφευκτα συμφύεται με την ελευθερία, ως συστατικό της στοιχείο. Ελευθερία από οποιαδήποτε ανταμοιβή, αλλά και από οποιαδήποτε εν γένει σκοπιμότητα.

Το θέμα της συγκίνησης θίγεται και νωρίτερα, αλλά και στην περίπτωση αυτή ο Καντ επαναλαμβάνει ότι το ουσιώδες σε όλες τις τέχνες είναι η μορφή, η οποία είναι σκόπιμη για την παρατήρηση και την αποτίμηση και όπου η ηδονή είναι καλλιέργεια ενώ, συγχρόνως, προδιαθέτει το πνεύμα για ιδέες και όχι η ύλη του συναισθήματος (θέλγητρο ή συγκίνηση), όπου το ζήτημα αφορά απλώς η

απόλαυση. (*ΚΚΔ* 214) Αυτή η προδιάθεση του πνεύματος για ιδέες μέσω της τέχνης συγκεκριμενοποιείται στην τελευταία παράγραφο της ενότητας 52 ως συνδυασμός με ηθικές ιδέες προκειμένου να οδηγηθούμε στην ψυχαγωγία και την υπέρβαση του ανικανοποίητου της ψυχής με τον εαυτό της.

Επιπλέον στην ενότητα 59 ο Καντ μιλά για την «ομορφιά ως σύμβολο της ηθικότητας», επισημαίνει αναλογίες αλλά και διαφορές μεταξύ των δύο εννοιών και δικαιολογεί την εξοικείωση του νου να λαμβάνει υπόψη του αυτή την αναλογία των προκαλούμενων από τα χρώματα αισθημάτων με τη συνείδηση μιας ψυχικής κατάστασης που προκαλείται από ηθικές κρίσεις, η οποία γίνεται εμφανής σε γλωσσικές εκφράσεις, όταν χρώματα χαρακτηρίζονται αθώα, σεμνά ή τρυφερά.[33](*ΚΚΔ* 260)

Συμπερασματικά λοιπόν μπορούμε να πούμε ότι αυτό που σήμερα αποκαλούμε αισθητική απόλαυση, για τον Καντ παραπέμπει σ' αυτό που αποκαλεί ύλη του αισθήματος. Μόνο η αναγωγή της απόλαυσης αυτής σε έξαρση (σε μια ηδονή πέρα από τα ατομικά όρια, η οποία ισχύει για την ανθρωπότητα εν γένει), μέσα από την αποτίμηση της μορφής και τη σύνδεσή της με ιδέες, δικαιώνει τον ιδιαίτερο ρόλο της τέχνης στην καλλιέργεια του ατόμου. Επομένως, αν και ο Καντ δεν εμπιστεύεται τη συγκίνηση, αναγνωρίζει στη λογοτεχνία τη δυνατότητα να καλλιεργήσει την ανθρώπινη ψυχή, όταν εμπεριέχει ηθικές ιδέες. (*ΚΚΔ 214)*

Κοινός παρονομαστής των θεωρήσεων της τέχνης και της λογοτεχνίας, οι οποίες παρουσιάστηκαν στη σύντομη αυτή ιστορική αναδρομή, είναι ο παιδευτικός χαρακτήρας της λογοτεχνίας. Από την έκθεση των λογοτεχνικών θεωριών και φιλοσοφιών της λογοτεχνίας των ποιητών και των φιλοσόφων, η οποία προηγήθηκε, προβλήθηκε, επίσης, ο ρόλος της φαντασίας και του συναισθήματος, παράλληλα με το ρόλο του λόγου, στη διαμόρφωση της ηθικής κρίσης και πράξης. Στη συνέχεια της μελέτης, θα στραφούμε στους πρωταγωνιστές της σύγχρονης διαμάχης, αναφορικά με τη σχέση λογοτεχνίας και ηθικής, ξεκινώντας από μια φιλόσοφο η οποία, με αφετηρία της την παλαιά διαμάχη και προκρίνοντας την αριστοτελική ηθική φιλοσοφία ως καταλληλότερο συνομιλητή της λογοτεχνίας, επηρέασε με το πλούσιο έργο της τη συζήτηση και την αντιπαράθεση των σύγχρονων στοχαστών.

[33] Για μια συζήτηση της σχέσης αισθητικής και αρετής βλ. και την ενότητα 3.Α 4.i του 3ου κεφαλαίου αυτής της μελέτης που αφιερώνεται στην *Αισθητική Θεωρία της Αρετής* του McGinn.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2ο

## 2. Α Διαγραμματική παρουσίαση των θέσεων της Martha Nussbaum αναφορικά με τη σχέση Ηθικής και Λογοτεχνίας

### Εισαγωγικά

Ξεκινώντας τη διερεύνηση των θέσεών της αναφορικά με τη σχέση ηθικής και λογοτεχνίας από το έργο στο οποίο κατεξοχήν τις εκθέτει, στρεφόμαστε στη συλλογή δοκιμίων που τιτλοφορείται *Love's Knowledge.*[34] (στο εξής *LK*)

Ακριβή περιγραφή των θεμάτων, τα οποία πραγματεύεται η Nussbaum στην εν λόγω συλλογή παραθέτει ο Jesse Kalin στην αρχή του άρθρου[35] του σχετικά με το συγκεκριμένο έργο της Nussbaum. Σύμφωνα με τη σύνοψή του, τα θέματα αυτά είναι: Η σύνδεση φιλοσοφίας και λογοτεχνίας, η σχέση ανάμεσα στη μορφή και το περιεχόμενο στην επεξήγηση ηθικών θεμάτων, η φύση της ηθικής προσοχής και της ηθικής γνώσης, ο ρόλος των συναισθημάτων στη διαβούλευση και στην αυτογνωσία και, τέλος, τα επιχειρήματα υπέρ μιας σύλληψης της ηθικής κατανόησης, η οποία εμπλέκει τόσο συναισθηματική όσο και διανοητική δραστηριότητα και αναγνωρίζει ένα είδος προτεραιότητας στην αντίληψη συγκεκριμένων ανθρώπων και καταστάσεων, σε σχέση με τους αφηρημένους κανόνες. Αυτή η αντίληψη βρίσκει την καταλληλότερη έκφρασή της και διατύπωση σε φόρμες, οι οποίες συνήθως χαρακτηρίζονται λογοτεχνικές παρά φιλοσοφικές, αλλά οι οποίες πρέπει να συμπεριληφθούν ως κείμενα στην ηθική φιλοσοφία.[36] Θα επανέλθουμε αργότερα σε σημεία της κριτικής που ασκεί ο Kalin σ' αυτό το άρθρο, αφού πρώτα παρουσιάσουμε τις κυριότερες ιδέες της Nussbaum, με τις οποίες θεωρούμε ότι άνοιξε, εν πολλοίς, τη συζήτηση για τη σχέση ηθικής και λογοτεχνίας στη σύγχρονη εποχή και, σε, κάθε περίπτωση την ανέδειξε ως ένα αντικείμενο μελέτης με προεκτάσεις στο ευρύ πεδίο ανθρωπιστικών επιστημών.

Η σύνδεση της λογοτεχνίας με την ηθική πραγματοποιείται από τη Nussbaum σ' ένα βαθύτερο επίπεδο από αυτό της ακαδημαϊκής φιλοσοφίας, στο επίπεδο της διερεύνησης, η οποία οδήγησε στη διατύπωση φιλοσοφικών συλλήψεων στο χώρο της ηθικής. Η μέθοδος διερεύνησης, την οποία ακολουθεί, χαρακτηρίζεται ως αριστοτελική και θέτει ως εναρκτήριο ερώτημα το «πώς θα έπρεπε να ζει ένα ανθρώπινο ον», επίσης προσδιορίζεται ως μέθοδος εμπειρική και πρακτική και ο έλεγχος των προτάσεων εναλλακτικών ηθικών θέσεων πραγματοποιείται μέσω

[34] Nussbaum 1990
[35] Kalin 1992: 135-151
[36] *Στο ίδιο*, 136

της αναζήτησης συνοχής σ' ένα δίκτυο κρίσεων, αισθημάτων, αντιλήψεων και αρχών, που εκλαμβάνεται ως όλον. Η μέθοδος περιγράφεται αναλυτικά στο κεφάλαιο του εν λόγω έργου της, με τίτλο: *αντιληπτική ισορροπία* (*perceptive equilibrium*). (*LK* 25) Η έννοια είναι ανάλογη με εκείνη της *αναστοχαστικής ισορροπίας* (*reflective equilibrium*), την οποία χρησιμοποιεί ο Rawls.[37]

Η Nussbaum, δηλαδή, υποστηρίζει ότι υπάρχει ένα διακριτό μοντέλο ηθικής αντίληψης, το οποίο εμπνέεται από την αριστοτελική σκέψη και το οποίο μέσω μιας μεθόδου βασισμένης στην εμπειρία και την πρακτικότητα αξιοποιεί φόρμες και δομές μυθιστορημάτων, για την επίτευξη μιας πλήρους έρευνας και διατύπωσής του. (*LK* 173) Η Nussbaum υποστηρίζει ότι σ' αυτή την αριστοτελικού τύπου έρευνα, η λογοτεχνία, με τη μορφή και το περιεχόμενό της, μπορεί να συμβάλει καθοριστικά. Ο Kalin επισημαίνει ότι δεν πρόκειται, στην πραγματικότητα, για αναπτυγμένη ηθική θεωρία, αλλά περισσότερο για μια συγκεκριμένη σύλληψη της ηθικής φιλοσοφίας, η οποία προτείνεται για εξέταση, συζήτηση και αναθεώρηση. Αυτή την κριτική η Nussbaum τη δέχεται, καθώς και η ίδια παραδέχεται ότι τα δοκίμια του παρόντος έργου είναι απλώς ένα μικρό τμήμα μιας ευρύτερης έρευνας, (*LK* 23) η οποία είχε ξεκινήσει ουσιαστικά ήδη από ένα σημαντικό της έργο, με τίτλο *The Fragility of Goodness*[38] και η αρχή μόνο της υπεράσπισης μιας ηθικής θεωρίας, στη διαμόρφωση της οποία ουσιαστικό ρόλο διαδραματίζουν τα μυθιστορήματα. (*LK* 27)

Στα δοκίμια που συμπεριλαμβάνονται στη συλλογή, η Nussbaum θα επιχειρήσει, σταχυολογώντας και αναλύοντας τους παράγοντες, οι οποίοι τροφοδοτούν και συνθέτουν τη σχέση ηθικής και λογοτεχνίας, να προσανατολίσει την προσοχή μας προς τα στοιχεία εκείνα τα οποία θα έπρεπε να λαμβάνει υπόψη της μια ηθική πρόταση αναφορικά με το τι συνιστά το *ευ ζην*.

[37] Με αυτό τον όρο αποδίδει ο Rawls τον επιθυμητό στόχο της διαδικασίας επιλογής αρχών και κανόνων, προκειμένου για τη δημιουργία ενός συνεκτικού μοντέλου ηθικής θεωρίας, η οποία θα βασίζεται στη νοητική λειτουργία, μεθοδολογία, δηλαδή, η οποία εφαρμόζεται για τη συγκρότηση της δικής του θεωρίας της δικαιοσύνης. Πρόκειται ουσιαστικά για μια μεθοδολογική αρχή με την οποία ο Rawls εισηγείται μια διαδικασία συγκρότησης ηθικής θεωρίας η οποία επιδιώκει μια αναστοχαστική ισορροπία μεταξύ γενικών αρχών και καλά σταθμισμένων πεποιθήσεων. Η τελευταία προκύπτει ως αποτέλεσμα μιας καθαρά διανοητικής διαδικασίας εξέτασης αποκομμένης από τα συναισθήματα και στηριγμένης στο γενικό και το καθολικό. Βλ. Rawls 2000: 46-53 και 130-35. Βλ. και Nussbaum 1990: 168-194, για τη συζήτηση του όρου αυτού του Rawls καθώς και του ανάλογου δικού της όρου.

[38] Το έργο αυτό ήταν το πρώτο σημαντικό έργο της, με ενδιαφέρον για τη συζήτηση που διεξάγεται σ' αυτή τη μελέτη και το οποίο εκδόθηκε πριν από το *Love's Knowledge*. Βλ. παρακάτω ενότητα 2.Β

## 2.Α 1 Σύνδεση ύφους και περιεχομένου και το ερώτημα για τη διακριτότητα των ρόλων ηθικής και λογοτεχνίας

Η αρχική διαπίστωση της Nussbaum στο έργο της *Love's Knowledge* ότι υπάρχουν τρόποι να βλέπει κανείς τον κόσμο και το πώς ζει κανείς μέσα σ' αυτόν, οι οποίοι δεν μπορούν να διατυπωθούν από τη γλώσσα της φιλοσοφίας, απορρέει από τον ισχυρισμό της ότι το ύφος εκφράζει περιεχόμενο.

Στην πραγματικότητα ολόκληρο το οικοδόμημα που στοχεύει στη διερεύνηση των τρόπων αλληλεπίδρασης και συνεργασίας της φιλοσοφίας και της λογοτεχνίας, οι οποίες αποτελούν το αντικείμενο του συγκεκριμένου αυτού έργου, στηρίζεται σ' αυτόν τον ισχυρισμό.

Η παράθεση των μεταφορών στο προοίμιο του έργου του H. James *The Golden Bowl,* οι οποίες αναφέρονται στη σχέση της σύλληψης κάποιων βασικών ιδεών και της μορφής εκφοράς τους από το λογοτέχνη, επιβεβαιώνει και με δική της παραδοχή ότι πυρήνας των δοκιμίων, τα οποία απαρτίζουν το προς εξέταση έργο της, θα είναι η διερεύνηση και η υπεράσπιση των θέσεων που περιέχονται σ' αυτές τις μεταφορές. Συγκεκριμένα, πρόκειται για τις θέσεις ότι η επιλογή των εκφραστικών μέσων από το λογοτέχνη αντιπροσωπεύει την καταλληλότερη συμφωνία σύλληψης και έκφρασης και ότι ορισμένες πλευρές της ζωής μπορούν να εκφραστούν με κατάλληλο και ακριβή τρόπο αποκλειστικά από το λογοτέχνη.

Αυτό το οποίο θα επιχειρηθεί, δηλαδή, να αποδειχτεί είναι ότι, όσα έχει να πει η λογοτεχνία με το ιδιαίτερο ύφος της, δεν μπορούν να εκφραστούν από τη φιλοσοφική γλώσσα, τουλάχιστον ολοκληρωμένα με τον κατάλληλο τρόπο και χωρίς αντιφάσεις, ενώ, επιπλέον, αφορούν και τη φιλοσοφική δραστηριότητα.

Αυτά που έχει να πει το ύφος, το οποίο υιοθετείται τόσο από τη λογοτεχνία όσο και από τη φιλοσοφία, αφορούν, κατά τη Nussbaum, το τι είναι σημαντικό στη ζωή και τον κόσμο, καθώς και ποια μέσα της διανοητικής και άλλης σκευής του ανθρώπου βοηθούν καλύτερα στην κατανόησή του. Η ίδια φέρνει ως παράδειγμα την άποψη του M. Proust ότι, προκειμένου να μιλήσει κανείς για την ανθρώπινη ψυχολογία, δεν αρκεί η διανοητική ενασχόληση, διότι δυνατά συναισθήματα παίζουν αναπόφευκτα ένα σημαντικό γνωστικό ρόλο. Με δεδομένη την παραπάνω παραδοχή, αν δεν υιοθετηθεί το κατάλληλο εκφραστικό μέσο, θα υπάρξει εσωτερική αντίφαση. Κάτι ανάλογο ισχυρίζεται και ο H. James για την ηθική, καθώς διατείνεται ότι, προκειμένου να πάρει κάποιος αποφάσεις, απαιτείται η αντίληψη λεπτών αποχρώσεων και η συναισθηματική ανταπόκριση στο πλαίσιο δράσης του καθενός, το οποίο περιλαμβάνει συγκεκριμένα πρόσωπα και σχέσεις.

Με άλλα λόγια, η Nussbaum θα επιχειρήσει να ισχυριστεί, όπως σημειώνει και ο J. Kalin, ότι κάθε ύφος εκφράζει έναν ισχυρισμό για το τί είναι σημαντικό και τι όχι, για το ποια μέσα του αναγνώστη είναι σημαντικά στη διαδικασία της γνώσης και ποια δεν είναι και ότι μια σημαντική οικογένεια θεωρήσεων μπορεί να διατυπωθεί

κατάλληλα και χωρίς αντιφάσεις από τη λογοτεχνική αφήγηση ενός ορισμένου τύπου. Η Nussbaum θα ισχυριστεί και κάτι επιπλέον: ότι αυτή η οικογένεια θεωρήσεων είναι μια σημαντική υποψήφια για τη διατύπωση της αλήθειας. Η τελευταία διαπίστωση θα της επιτρέψει να συσχετίσει τη λογοτεχνία με την ηθική φιλοσοφία, καθώς η ίδια θεωρεί ως αντικείμενο της τελευταίας την αναζήτηση της αλήθειας σε όλες της τις όψεις. (*LK* 27)

Η Nussbaum όμως κατανοεί ότι οι παραπάνω ισχυρισμοί θα έμεναν χωρίς θεμέλια, αν πρώτα δεν αποδείκνυε τη σχέση ύφους και περιεχομένου. Επιχειρεί να θεμελιώσει τις απόψεις της στα δοκίμια, τα οποία περιλαμβάνονται σ' αυτή τη συλλογή, σ' ένα περιορισμένο βαθμό, συγκεκριμένα, μόνο στο βαθμό που αφορά τη διατύπωση κάποιων θεμάτων, τα οποία άπτονται των ανθρώπινων επιλογών, και συγκεκριμένα της ηθικής, και τα οποία προβάλλουν αξιώσεις αλήθειας, με συνέπεια να αξιώνουν και την προσοχή όσων ασχολούνται μ' αυτό τον τομέα φιλοσοφικής δραστηριότητας. Έτσι, αυτό που θα ισχυριστεί και θα επιχειρήσει να αποδείξει θα είναι ότι αυτά τα συγκεκριμένα θέματα, προκειμένου να εκφραστούν, ενσωματώνονται καλύτερα στο σώμα της λογοτεχνίας.

Στο πλαίσιο αυτής της διερεύνησης υποδεικνύει μία σειρά ηθικών, όπως τα αποκαλεί, ερωτημάτων σχετικά με την σπουδαιότητα του τυχαίου, τη σημασία του προβλήματος των αλληλοσυγκρουόμενων καθηκόντων και το ρόλο των παθών, τα οποία βρίσκει στις τραγωδίες, όχι όμως και στην αμιγώς φιλοσοφική δραστηριότητα. Αντιτιθέμενη στο ριζικό διαχωρισμό φιλοσοφίας και λογοτεχνίας, τόσο ως προς το αντικείμενο όσο και ως προς τα εμπλεκόμενα πρόσωπα, επιχειρεί να στηρίξει την από κοινού διατύπωση του ερωτήματος για τον ενδεδειγμένο τρόπο ζωής, αναφερόμενη σε αυτούς που σήμερα θα αποκαλούσαμε φιλοσόφους αλλά και στους ποιητές του πέμπτου και τέταρτου π.Χ. αιώνα στην αρχαία Ελλάδα. Η από κοινού υιοθέτηση αυτού του ερωτήματος από φιλοσόφους και ποιητές, καθώς και η παραδοχή ότι το ύφος υπονοεί παραδοχή ηθικών προτεραιοτήτων, αξιολογήσεων και επιλογών, αποτελεί, κατά τη γνώμη της, και την αιτία αυτού που ο Πλάτων στην *Πολιτεία* αποκαλεί *παλαιά διαμάχη*. Η παιδευτική και επικοινωνιακή διάσταση της ψυχαγωγίας, ως κοινής επιδίωξης ποιητών και φιλοσόφων, ήταν στενά δεμένη με την πεποίθηση ότι μεθοδολογικές και υφολογικές επιλογές εξέφραζαν αξίες και κρίσεις, ενώ συνέβαλαν στην αποτελεσματικότητα της διατύπωσης της μιας ή της άλλης άποψης. Η καταλληλότητα και η αλήθεια των αξιών, οι οποίες προβάλλονταν για την αγωγή της ψυχής, ήταν το αντικείμενο της αρχαίας διαμάχης.

Η υιοθέτηση του θεατρικού ύφους στην *Πολιτεία* από τον Πλάτωνα, για να μιλήσει κατά του θεάτρου, εγείρει ορισμένα εύλογα ερωτήματα, τα οποία η Nussbaum επιχειρεί να απαντήσει στο έργο της *The Fragility of Goodness*, (*FG* 133) όταν αποδίδει στην υιοθέτηση του συγκεκριμένου ύφους την πρόθεση της

κινητοποίησης κάθε πολίτη (ήταν τότε το τρέχον ύφος έκφρασης), αλλά την ίδια στιγμή με το αντιθεατρικό του περιεχόμενο, ξεχωρίζει τις ψυχικές δυνάμεις με τις οποίες πρέπει να ανταποκριθεί ο πολίτης στις απαιτήσεις των περιστάσεων, συγκεκριμένα τη διάνοιά του και όχι τα συναισθήματα, που αντιμάχονται την ορθή κρίση. Η άποψη με την οποία ολοκληρώνεται η συγκεκριμένη παράγραφος, όμως, ότι το ύφος του Πλάτωνα δεν είναι ουδέτερο ως προς το περιεχόμενο, αλλά συνδέεται στενά με μια συγκεκριμένη αντίληψη της ανθρώπινης ορθολογικότητας, προωθεί ακόμη περισσότερο τους ισχυρισμούς για τη σημασία του ύφους και του περιεχομένου, τα οποία εκφράζει κατά μοναδικό τρόπο, συνδέοντας τη διαλογική μορφή και τη μαιευτική μέθοδο την οποία εφαρμόζει, με τη θεωρία περί ιδεών του Πλάτωνα και γενικότερα την πλατωνική γνωσιολογία.

Στην ίδια κατεύθυνση κινείται και η διαπίστωση ότι η δομή και η λογοτεχνική μορφή υποδηλώνουν πεποιθήσεις, ενώ, ταυτόχρονα, εκμαιεύουν αντιδράσεις από το κοινό, οι οποίες προϋποθέτουν ότι και αυτό έχει. Έτσι, οι ηθικές γνωσιολογικές πεποιθήσεις του Πλάτωνα, με βάση τις οποίες τα συναισθήματα είναι άλογα, τον οδηγούν να εξοβελίσει ένα μέσο, το οποίο, απευθυνόμενο μέσω της μορφής του στα συναισθήματα του ανθρώπου, μεταδίδει απόψεις για το τι είναι σημαντικό στη ζωή και το πώς πρέπει να ζούμε. Αυτό συμβαίνει, γιατί ο Πλάτωνας διαφωνεί τόσο με το μέσον επικοινωνίας, το οποίο εμπλέκει τα συναισθήματα, όσο και με το περιεχόμενο του μηνύματος, δηλαδή τον προβαλλόμενο τρόπο ζωής. Για το λόγο αυτό, η Nussbaum καταλήγει, σχετικά με τις θέσεις της παλαιάς διαμάχης, στο συμπέρασμα ότι «πεποιθήσεις για την ηθική αλήθεια μορφοποιούν απόψεις για τη λογοτεχνική φόρμα ιδωμένη ως ηθική άποψη». (*LK* 18)

Το γεγονός ότι το ύφος εμπεριέχει αντιλήψεις για τους στόχους του αντικειμένου και τα ενδεδειγμένα μέσα επίτευξής τους, δεν αμφισβητείται ιδιαιτέρως. Η άποψη για την οποία η Nussbaum έχει δεχτεί περισσότερα πυρά, είναι ότι το αντικείμενο της ηθικής, καθώς και το εξαγόμενο απ' αυτήν συμπέρασμα ότι η λογοτεχνία μπορεί και πρέπει, ορισμένες φορές, να λογιστεί ως φιλοσοφία και, ως εκ τούτου, να λειτουργήσει συμπληρωματικά, αλλά ταυτόχρονα και εσωτερικά, στη φιλοσοφική διερεύνηση. Η συγκεκριμένη δυσκολία, η οποία αποδίδεται στη Nussbaum, συνδέεται, ενίοτε, με μία σύγχυση μεταξύ των όρων «διατυπώνω», που αρμόζει στη φιλοσοφία και «δείχνω», που αρμόζει στον υπαινικτικό και μεταφορικό λόγο που χρησιμοποιεί η λογοτεχνία. Ερωτήματα τα οποία συνδέονται με τη συγκεκριμένη κριτική, είναι αυτά που αφορούν το κατάλληλο αντικείμενο της ηθικής και της λογοτεχνίας και το αν τα συγκεκριμένα αντικείμενα μπορούν να συμπέσουν με εκείνο που η Nussbaum ονομάζει καθορισμό του *ευ ζην*, αντικείμενο, το οποίο μπορεί να γίνει αποδεκτό για τη λογοτεχνία, επειδή είναι πλούσια σε περιγραφή βιωμάτων, συναισθημάτων, ανθρώπινων ιδιαιτεροτήτων και πλήθους άλλων παραγόντων, οι οποίο επηρεάζουν τη δράση των ηρώων, αλλά, σύμφωνα με την M. Holland, δύσκολα μπορούμε να συμφωνήσουμε ότι η

ηθική είναι σε θέση, εκ των προτέρων, να προβλέψει και να αντιμετωπίσει τέτοιους παράγοντες.[39]

Η ίδια δυσπιστία, ως προς την καταλληλότητα του θεωρούμενου αντικειμένου, διατυπώνεται αναφορικά με τη λεπτομερή εξέταση της έννοιας του αγαθού, το οποίο αρμόζει ως αντικείμενο στη φιλοσοφία, όχι όμως και στη λογοτεχνική δημιουργία. Το γεγονός ότι η Nussbaum αποφεύγει τις σαφείς διαχωριστικές γραμμές ανάμεσα στη φιλοσοφία και τη λογοτεχνία, είναι η αιτία της κριτικής που έχει δεχτεί ότι αποδίδει ακατάλληλα αντικείμενα και στους δύο τομείς.

Η Holland επιχειρεί να αποσαφηνίσει τι διακυβεύεται, στην περίπτωση που παραβιάζονται τα όρια των διακριτών ρόλων και αντικειμένων, όταν τα πραγματεύονται διαφορετικοί τομείς των ανθρωπιστικών επιστημών και οι ποικίλες μορφές καλλιτεχνικής έκφρασης, και γι' αυτό, φέρνει σαν παράδειγμα τον προβληματικό ισχυρισμό ότι η αισθητική καθιστά την τέχνη φιλοσοφία ή ότι η επιστημολογία καθιστά φιλοσοφία την επιστήμη. Εξίσου παράδοξο με τους παραπάνω ισχυρισμούς είναι να θεωρούμε τη φιλοσοφία ως λογοτεχνία. Αυτό δε σημαίνει, όπως παρατηρεί η Nussbaum, ότι η φιλοσοφία δε μπορεί να ωφεληθεί από τη μελέτη της λογοτεχνίας στο διακριτό της ρόλο της συστηματικής απόδοσης του περιεχομένου της ηθικής και ως, εκ τούτου, να τη συμπεριλάβει στη διδασκαλία της ή ότι η φιλοσοφία δε μπορεί να συνδράμει την κριτική της λογοτεχνίας. Κάποιος μπορεί να αναγνωρίσει την εκατέρωθεν χρησιμότητα και, ταυτόχρονα, να τις θεωρεί διακριτές δραστηριότητες.

Η Holland αναφέρει τρία πλεονεκτήματα της παραπάνω αντιμετώπισης, έχοντας προφανώς κατά νου την αποσόβηση των αντίστοιχων κινδύνων, οι οποίοι θα μπορούσαν να ανακύψουν σε αντίθετες περιπτώσεις. Το πρώτο θετικό στοιχείο που προκύπτει, είναι ότι η λογοτεχνία δεν αξιολογείται παρά μόνο με κριτήριο την αισθητική αξία. Η Nussbaum, συμφωνώντας με τον H. James, τείνει, σε ορισμένα σημεία, να θεωρήσει την ηθικότητα του περιεχομένου του έργου κριτήριο αξιολόγησής του, κριτήριο στο οποίο αντιτίθεται και ο Richard Posner στο άρθρο του "Against Ethical Criticism".[40] Αιτία αυτής της τοποθέτησης της Nussbaum είναι η επιμονή της ότι το ενδιαφέρον μας για τη λογοτεχνία είναι γνωστικό, (*LK* 171) όσο για την αισθητική απόλαυση, πιστεύει ότι δεν θα μπορούσε να αποδοθεί με κάποια συνεκτικότητα, αν απομονωνόταν, εξολοκλήρου, από τα πρακτικά μας ενδιαφέροντα. Το γεγονός ότι η λογοτεχνική θεωρία έχει αποκοπεί απ' οτιδήποτε έχει σχέση με την πρακτική, η Nussbaum το αποδίδει στην επίδραση που άσκησαν οι αντιτιθέμενες στην λογοτεχνική φαντασία ηθικές θεωρίες του Καντιανισμού και Ωφελιμισμού.[41] Το δεύτερο θετικό στοιχείο από τη διακριτή αντιμετώπιση των δύο τομέων, το οποίο επισημαίνει η Holland, είναι ότι όπως η

[39] Holland 1998
[40] Οι θέσεις του Posner, οι οποίες διατυπώνονται στο παραπάνω άρθρο, παρουσιάζονται στο 5ο κεφάλαιο
[41] Nussbaum 1990: 171-172

*Καινή Διαθήκη* ή το Ταλμούδ μπορούν να παρέχουν ηθική ευαισθητοποίηση ή κατανόηση του ανθρώπινου αγαθού, χωρίς αυτό να τα καθιστά φιλοσοφία, το ίδιο μπορεί και η λογοτεχνία. Τρίτο και κυριότερο ίσως για την εποχή μας θετικό στοιχείο, σύμφωνα με τη Holland, είναι η διατήρηση του φιλοσοφικού καθήκοντος της αξιολόγησης και κατάταξης των ηθικών ισχυρισμών, ανεξάρτητα από την καλλιτεχνική τους παρουσίαση ή τη θρησκευτική αυθεντία με την οποία μπορεί να παρουσιάζονται.

Βέβαια, θα ήταν σκόπιμο να επισημανθεί ότι η Nussbaum προβλέποντας ίσως αυτού του είδους την κριτική, δηλώνει σε μια υποσημείωση[42] του εν λόγω έργου της ότι ο ισχυρισμός της πως ορισμένα έργα λογοτεχνίας αποτελούν μέρος της ηθικής φιλοσοφίας (moral philosophy) είναι εφικτός, γιατί ο όρος *moral philosophy,* σε αντιδιαστολή με τον όρο *ethical theory* (κατά τον αντίστοιχο διαχωρισμό του J. Rawls μεταξύ *moral theory* και *moral philosophy*), χρησιμοποιείται από την ίδια με μία ευρύτητα, η οποία περιλαμβάνει διάφορους τύπους ηθικής έρευνας, τόσο τις συστηματικές και θεωρητικές, οι οποίες θα μπορούσαν να ονομαστούν ηθική θεωρία όσο και τις μη θεωρητικές, εντάσσοντας σ' αυτή τη δεύτερη κατηγορία ορισμένα λογοτεχνικά έργα.

Επιπλέον, όπως υπογραμμίζει η ίδια, η συγκεκριμένη διερεύνηση της σχέσης λογοτεχνίας και ηθικής έχει ως αφετηρία την επίδραση που δέχτηκε από ορισμένα λογοτεχνικά έργα και τη θέλησή της να απαντήσει σε συγκεκριμένα ερωτήματα, όπως αυτά που αφορούν το ρόλο της αγάπης και άλλων συναισθημάτων σχετικών με το *ευ ζην*, καθώς και τη σχέση του συναισθήματος και της ηθικής γνώσης ή του στοχασμού για το συγκεκριμένο. Ως εκ τούτου, και οι αξιώσεις της δεν αφορούν ούτε σε όλα τα μυθιστορήματα ούτε σε όλα τα ηθικά ζητήματα.[43] Με αυτόν τον τρόπο, η Nussbaum πετυχαίνει τη συσχέτιση κατάλληλων λογοτεχνικών κειμένων με ορισμένες ηθικές θεωρήσεις. Στη συνέχεια, επιχειρεί να προσδιορίσει το εύρος και το περιεχόμενο των ηθικών διερευνήσεων, που έλκουν τη διπλή αυτή συνδρομή από τους κλάδους της ηθικής και της λογοτεχνίας.

## 2.Α 2 Επισημάνσεις σχετικά με την αγάπη. Ένα παράδειγμα της σύνδρασης φιλοσοφίας και λογοτεχνίας

Η Nussbaum μας πληροφορεί για τις φάσεις που πέρασε η διαμόρφωση της δικής της ηθικής άποψης, ιδιαίτερα όσον αφορά τα περιθώρια να αποδεχτεί έννοιες, όπως την ερωτική αγάπη (έλξη). Αρχικά, πίστευε ότι η αριστοτελική άποψη ήταν αρκετά περιεκτική, ώστε να συμπεριλάβει κάθε συστατικό της καλής ζωής, ένα από τα οποία είναι και η αγάπη, και ότι η ηθική άποψη του H. James έδειχνε ότι ήταν το ίδιο περιεκτική. Αργότερα, και, ενώ διατήρησε ακέραιη την άποψή της

[42] Nussbaum 1990: 169, σημ. 2
[43] Nussbaum 1990: 23

για τον τρόπο λειτουργίας των μυθιστορημάτων του H. James στην ηθική σφαίρα (ότι δηλαδή ακόμη και τα μη ηθικά στοιχεία όπως τη ζήλια ή το μίσος μάς επιτρέπεται να τα δούμε ως εμπόδια της ηθικής και μ' αυτή την έννοια από μία ηθική σκοπιά), άλλαξε η άποψή της για την αγάπη και τη σχέση της με την αριστοτελική θεώρηση. Υποστήριξε, δηλαδή, ότι η αποκλειστικότητα, η οποία εμπεριέχεται στα ερωτικά συναισθήματα, βρίσκεται σε ένταση με την ηθική άποψη που δίνει έμφαση στη σύνδεση της ηθικής στάσης με μια ευρεία περιεκτική προσοχή και τη δημόσια απόδοση επιχειρημάτων. Μετά από αυτή τη διαπίστωση, πρότεινε μία ταλάντευση στη θέση της ισορροπίας ανάμεσα στην ηθική και την αγάπη, ως πληρέστερο ανθρώπινο αγαθό. Στη δεύτερη αυτή φάση ανάπτυξης η Nussbaum ήταν αντίθετη με την άποψη ότι η αγάπη μπορεί να συνεισφέρει στην κατανόηση του αγαθού, κάτι που ισχυρίστηκε στο έργο της *The Fragility of Goodness,* ερμηνεύοντας τον πλατωνικό *Φαίδρο*. Ο λόγος γι' αυτή την αντίρρηση ήταν ότι η ερωτική αγάπη μπορεί να μετατραπεί σε μίσος εξαιτίας της απώλειας και έτσι, ο ερωτευμένος διακινδυνεύει την εμπλοκή του στο κακό. Σε μια τρίτη φάση ανάπτυξης της ηθικής της τοποθέτησης, η αγάπη εγκολπώνεται και πάλι στην ηθική, αλλά αυτή τη φορά υπερβαίνοντάς την. Δηλαδή, πρόκειται για μια μη κριτική αγάπη, η οποία οδηγεί τον ερωτευμένο πέρα από την ηθική, σ' ένα χώρο όπου δεν υφίσταται ηθική κρίση. Γι' αυτή την μη κριτική στάση της αγάπης παραδειγματική θεωρεί η Nussbaum τη συναισθηματική και μη κριτική στάση του λογοτέχνη απέναντι στους χαρακτήρες του. Με αυτόν τον τρόπο, η λογοτεχνία παρέχει στην αγάπη μια διάσταση η οποία της επιτρέπει να ενσωματωθεί στη φιλοσοφική ηθική αναζήτηση των παραγόντων, οι οποίοι συνθέτουν το *ευ ζην*. Από την περιγραφή των παραγόντων, οι οποίοι την οδήγησαν στη μεταβολή των ηθικών της τοποθετήσεων, γίνεται εμφανής ο τρόπος που αντιλαμβάνεται το ρόλο της φιλοσοφίας και της λογοτεχνίας, οι οποίες συμβάλλουν από κοινού στην ηθική καλλιέργεια του ανθρώπου.

Οι θέσεις της όμως αναφορικά με το ρόλο της αγάπης αλλά και του νοήματος της ζωής, δεν απέφυγαν να συγκεντρώσουν τα πυρά της κριτικής και μάλιστα με αιχμή την απόδοση σχετικότητας και αμφισβητήσιμης σχέσης με την αριστοτελική ηθική σκέψη. Έτσι, ο J. Kalin[44] υποστηρίζει ότι από τη στιγμή που αναγνωρίζεται η ερωτική έλξη (love), και μάλιστα ως δημιουργούσα αξία (μη ηθικά ελεγχόμενη), ο κόσμος ταξινομείται με κριτήριο προσωπικό και, ως εκ τούτου, σχετικιστικό. Παρατηρεί ακόμα ότι, όσο περισσότερο αναγνωρίζει εξουσία (με όρους αξίας, σημασίας και σπουδαιότητας) στην ερωτική έλξη και τα συναισθήματα, τόσο περισσότερο θέτει σε αμφισβήτηση τον ηθικό ρεαλισμό της και την καταλληλότητα της αριστοτελικής προσέγγισης ή οποιασδήποτε άλλης ηθικής θεωρίας, προκειμένου να αποδοθεί μια εικόνα του ανθρώπινου αγαθού. Η σχετική κριτική του Kalin, ωστόσο, δείχνει να απευθύνεται περισσότερο στην πρώτη αντίληψη της Nussbaum περί αγάπης και όχι σ' αυτή που εμπνεόμενη από τη

[44] *Στο ίδιο*

στάση μας απέναντι στα μυθιστορήματα εμπεριέχει μια μη κριτική στάση, σε μεγάλο βαθμό ανάλογη με την αντίληψη της Alice Crary[45] για το ρόλο των συναισθημάτων, τα οποία εμπνέει η λογοτεχνία, στη διαμόρφωση ηθικών στάσεων, πέρα από τη διατύπωση ηθικών κρίσεων.[46]

## 2.Α 3 Τρόποι προσέγγισης των ηθικών θεμάτων από τη λογοτεχνία, προαποδοχές και κριτήρια επιλογής λογοτεχνικών έργων

Με αυτές τις τοποθετήσεις και αναλύσεις των ρόλων που διαδραματίζουν στοιχεία, όπως είναι τα συναισθήματα (π.χ. αγάπη), τα οποία θεωρεί σημαντικά για την ηθική μας συγκρότηση, η Nussbaum επιχειρεί να νομιμοποιήσει την ένταξη της λογοτεχνίας στο πεδίο των ηθικών διερευνήσεων. Η αναγνώριση της εμπλοκής της λογοτεχνίας στην ηθική φιλοσοφική συζήτηση, ωστόσο, έχει για τη Nussbaum δύο προαπαιτούμενα: πρώτον, την αποδοχή της σπουδαιότητας των συγκεκριμένων περιστάσεων και δεύτερον, την αποδοχή της γνωστικής αξίας των συναισθημάτων. Μ᾽ αυτές τις παραδοχές η Nussbaum απαντά στις κριτικές, όπως αυτή του Kalin, η οποία επισημάνθηκε παραπάνω αναφορικά με το ρόλο της αγάπης, ενώ, ταυτόχρονα, θέτει το πλαίσιο λειτουργίας της λογοτεχνίας στον χώρο της ηθικής. Έτσι η Nussbaum μετασχηματίζει, όπως αναφέρθηκε νωρίτερα, την έννοια του Rawls *Αναστοχαστική Ισορροπία*[47] σε *Αντιληπτική Ισορροπία,* επιτρέποντας στα συναισθήματα να λειτουργήσουν ως παράγοντες ενημέρωσης, όσον αφορά τις απαιτήσεις της κάθε περίστασης για τη δημιουργία ορθής κρίσης. Όσο για την έννοια της ισορροπίας, επιδιώκεται τόσο μεταξύ των συγκεκριμένων αντιληπτικών δεδομένων όσο και μεταξύ αυτών και των γενικών αρχών του ατόμου, πάντα έτοιμη, ωστόσο, να μεταβληθεί στο φως νέων δεδομένων. (*LK* 183)

Η ορθολογικότητα της ηθικής κρίσης και η αντικειμενικότητα στην προσέγγιση των συμβάντων εξακολουθούν να επιδιώκονται, απλά θέτοντας σαν στόχο της ηθικής διερεύνησης την αντιληπτική ισορροπία, γνωρίζουμε ότι η όποια επιλογή μεθόδου είναι αξιολογικά φορτισμένη και έτοιμη να ανασκευαστεί στο φως πιο περιεκτικών οπτικών.

Η Nussbaum επισημαίνει αντίστοιχα οφέλη που προκύπτουν για την κατανόηση των λογοτεχνικών έργων από τη μελέτη ηθικών θεωριών, ανάμεσα στα οποία περιλαμβάνεται και η διατύπωση ερωτημάτων, τα οποία δεν δηλώνονται με τόση σαφήνεια από το ίδιο το λογοτεχνικό έργο. Μάλιστα, προτείνει την εξέταση ηθικών θεωριών, όχι τόσο φιλικών στη μελέτη λογοτεχνικών έργων, προκειμένου να απαντηθεί το ερώτημα για το πως πρέπει κανείς να ζει, αλλά αντιτιθέμενων σ’

[45] Crary 2007: 131. Η τοποθέτηση της Crary θα εξεταστεί στο 8$^{ο}$ κεφάλαιο

[46] Βλ. και τα όσα αναφέρονται σχετικά σε μια υπερασπιστική γραμμή της Nussbaum απέναντι στην ασκούμενη από τον Kalin κριτική στην ενότητα 2.Α 4 *Λογοτεχνία αξιολογικές κρίσεις και ορθολογικότητα*

[47] Βλ. σημ. 37 παραπάνω

αυτή την πρακτική, όπως είναι ο Καντιανισμός και ο Ωφελιμισμός, κι αυτό, γιατί, μέσα από την αντιπαράθεση, οι θέσεις τονίζονται καλύτερα.

Η Nussbaum παρατηρεί ότι αντιλήψεις σχετικά με την ορθολογικότητα και την ανθρώπινη προσωπικότητα, προβάλλουν διάφορες επιστήμες και θεωρίες, όπως η ψυχολογία, η ανθρωπολογία, οι οικονομικές και νομικές θεωρίες κ.α. Επιπλέον, οι παραπάνω τομείς σκέψης έχουν κατορθώσει να επηρεάσουν τις κυρίαρχες αντιλήψεις της κοινωνίας μας αλλά και τις επιλεγόμενες πολιτικές. Επομένως, θα έπρεπε, ενδεχομένως, να απασχολήσει τη λογοτεχνική θεωρία το πρόβλημα της μελέτης ηθικών θεωριών, οι οποίες έχουν πρακτικό στόχο την κατανόηση του εαυτού μας και την κοινωνική προσαρμογή, καθώς και το πρόβλημα της μελέτης των ερωτημάτων, τα οποία οι συγκεκριμένες θεωρίες θέτουν στα λογοτεχνικά έργα. Η λογοτεχνική θεωρία θα μπορούσε να αξιοποιήσει τις ηθικές θεωρίες, με την ελπίδα ότι, κάποια στιγμή, τα προβαλλόμενα από τα μυθιστορήματα πρότυπα θα μπορούσαν να επηρεάσουν την καθημερινή μας ζωή, μέσα από τις επιλεγόμενες πολιτικές, κατά το πρότυπο των προαναφερθέντων τομέων σκέψης.[48] (*LK* 190)

Η πρόθεση της Nussbaum να μην αποκλεισθεί, εκ προοιμίου, καμία ηθική θεωρία, με τη συγκεκριμένη διαλεκτική μέθοδο ηθικής διερεύνησης, έχει και αρνητικές συνέπειες, καθώς ο προτεινόμενος έλεγχος των ηθικών προτάσεων, με βάση τη σύγκρισή τους με το «νόημα της ζωής» και το «σύνολο των εμπειριών μας», αφήνει πολλά περιθώρια κριτικής ως προς την καθαρότητα και την αντικειμενικότητα των προτεινόμενων κριτηρίων, παρά τις διευκρινήσεις του Putnam.[49]

Σχετικά με την επιλογή των λογοτεχνικών έργων, η οποία, όπως σημειώσαμε παραπάνω, μπορεί να υπαγορεύεται από τις προτιμήσεις μας για κάποιες ηθικές θεωρίες, η Nussbaum αντιπαραθέτει και κάποια άλλα κριτήρια επιλογής σημαντικών λογοτεχνικών έργων, (*LK* 219) όπως τη συνειδητοποίηση των ανθρώπινων δυνατοτήτων σε ότι αφορά την ορθολογικότητα και τα συναισθήματα, την επισήμανση των δυσκολιών που συνοδεύουν την προσπάθεια να υλοποιήσουμε το ιδεώδες του ευ ζην ή την προβολή του ιστορικά

[48] Οι σχετικές απόψεις της Nussbaum παρουσιάζονται πιο εστιασμένα στο μετέπειτα έργο της *Poetic Justice*. Βλ. επίσης το άρθρο της Elaine Scarry 2012 «Poetry Changed the World. Injury and the Ethics of Reading», με θέμα το βιβλίο του Steven Pinker 2012 *The Better Angels of Our Nature* στο οποίο ο συγγραφέας υπερασπίζεται μία ευεργετική επίδραση της λογοτεχνίας στις μετά τον 17$^{ο}$ αιώνα υιοθετούμενες πολιτικές και νομοθεσίες. Ανάμεσα στα χαρακτηριστικά της λογοτεχνίας στα οποία αποδίδεται η ευεργετική αυτή επίδραση στη μείωση της βίας είναι η ενσυναίσθηση, η οποία μαζί με την ώθηση για επιλογή και την ομορφιά διαπαιδαγωγούν ηθικά τις ευαισθησίες των ανθρώπων, διευρύνοντας την οπτική γωνία θέασης του κόσμου, ώστε να συμπεριλάβει και εκείνες (τις οπτικές γωνίες) ανθρώπων πέρα από το άμεσο οικογενειακό περιβάλλον τους.

[49] Ο Putnam 1978: 93, απαριθμεί κριτήρια αντικειμενικότητας ηθικών αρχών, μεταξύ των οποίων αναφέρει το εύρος της αποδοχής τους, την ικανότητά τους να αντέχουν σε είδη ορθολογικής κριτικής, όπως πραγματωσιμότητα, ιδανικότητα αλλά και αίσθηση του πως είναι το να ζεις ή να επιχειρείς να ζεις σύμφωνα με αυτές.

διαμορφωμένου νοήματος της ταυτότητας, την ενσάρκωση οπτικών κατώτερων ή μειονοτικών ομάδων, ενώ, τέλος, αναφέρεται στο κριτήριο του σεβασμού και της κατανόησης ανάμεσα σε διαφορετικές κουλτούρες.

Είναι, όμως, φανερό ότι τα παραπάνω κριτήρια δεν μπορούν να αντιμετωπίσουν ικανοποιητικά τη σχετικότητα των ηθικών επιλογών. Αν η λογοτεχνία προβάλλει μια ηθική θεώρηση (όπως λέει ο H. James και όπως συμφωνεί η Nussbaum), ποιο θα ήταν εκείνο το κριτήριο το οποίο θα μας επέβαλε να απομονώσουμε τα λογοτεχνικά έργα που προβάλλουν ρατσιστικές, σαδομαζοχιστικές και γενικά οποιεσδήποτε θεωρούμε ανήθικες πρακτικές; Στο σημείο αυτό, η Nussbaum επικαλείται τον επαναπροσδιορισμό της ηθικής κριτικής της λογοτεχνίας από τον Wayne Booth,[50] ο οποίος απαντά στους επικριτές της, υποστηρίζοντας τη συνεκτικότητα και τη σπουδαιότητά της. Ο Booth μάλιστα παραλληλίζει τα μυθιστορήματα με τους φίλους μας και υιοθετεί και γι' αυτά τα αριστοτελικά κριτήρια επιλογής των φίλων. Με αυτή τη λογική, η ευχαρίστηση, η χρησιμότητα και ο καλός χαρακτήρας οδηγούν τις επιλογές μας αναγνωσμάτων με κυρίαρχο κριτήριο τον καλό χαρακτήρα, ακριβώς όπως το ξεχωρίζει για τις φιλίες μας ο Αριστοτέλης, αν πρόκειται να εμπλουτίσουν αυτές με πιο ουσιαστικό τρόπο τη ζωή μας. Ο Booth φτάνει στο σημείο να θεωρήσει τη σχέση μας με τα μυθιστορήματα ως την πιο αλτρουιστική σχέση της ζωής μας, ενώ η Nussbaum, παρ' όλο που βρίσκει τη συγκεκριμένη θέση υπερβολική, υιοθετεί την άποψη ότι, επειδή προς τα μυθιστορήματα δεν μπορούμε να αναπτύξουμε αρνητικά συναισθήματα, όπως αυτά της εκδικητικότητας ή της ζήλιας, παρά μόνο θετικά, όπως συμπάθεια ή αγάπη, θα μπορούσαν να λειτουργήσουν σαν σχολείο ηθικών συναισθημάτων, τα οποία βοηθούν την κοινωνική συμβίωση.

Το ερώτημα για τη μορφή του λόγου, με την οποία επιχειρείται η σύζευξη και ο διάλογος αυτών των δύο τόσο διαφορετικών αντικειμένων, όπως η φιλοσοφία και η λογοτεχνία, προκύπτει εύλογα, μετά την παραπάνω πραγμάτευση, ως ζητούμενο και παρότι η Nussbaum μας προϊδεάζει για την τοποθέτησή της, το παραπάνω ερώτημα αναπόφευκτα καταλήγει σε ένα άλλο ερώτημα, αν, δηλαδή, είναι εφικτή η φιλοσοφική κριτική της λογοτεχνίας. Η απάντηση θα προκύψει από τη διερεύνηση της φύσης των αξιολογικών κρίσεων.

## 2.Α 4 Λογοτεχνία, αξιολογικές κρίσεις και ορθολογικότητα

Επιχειρώντας τη συγκρότηση ενός κοινού τόπου, όπου φιλοσοφία και λογοτεχνία θα μπορούσαν να εμπλακούν σε ένα γόνιμο διάλογο, η Nussbaum αποκαλύπτει τις προκείμενες οι οποίες προσανατολίζουν τις ηθικές φιλοσοφικές της διερευνήσεις. Έτσι, δηλώνει ότι ο τρόπος με τον οποίο θα προσεγγίσει την ηθική

[50] Booth 1988

φιλοσοφία θα είναι εσωτερικός και ανθρωποκεντρικός, καθώς επιδιωκόμενος στόχος της είναι η κατανόηση του ανθρώπου και της κοινωνίας, στην οποία μπορεί καλύτερα να αναδειχθεί η ανθρώπινη διάσταση. Αυτή η τοποθέτηση τής επιτρέπει να συμπεράνει ότι, σ' αυτή την επιδίωξη, η φαντασία και οι όροι του λογοτέχνη θα είναι απαραίτητοι οδηγοί, καθώς, όπως υπογραμμίζει και ο H. James, τον οποίο μνημονεύει, οι λογοτέχνες διακρίνονται από αντιληπτική και συμπαθητική εγρήγορση, διαφωτιστική *σύγχυση* και έκπληξη απέναντι στη νοημοσύνη της αγάπης. (*LK* 53)

Όμως η αναζήτηση του κοινού τόπου δεν έχει ολοκληρωθεί. Αν φιλοσοφία και λογοτεχνία πρόκειται να γίνουν ισότιμοι συνομιλητές στο πεδίο των ηθικών αξιολογήσεων, πρέπει να δειχτεί με ποιο τρόπο αυτό το πεδίο συνδυάζει στοιχεία και των δύο. Εν προκειμένω, θα πρέπει να διευκρινιστεί ο χαρακτήρας των αξιολογικών κρίσεων και ο ιδιαίτερος τρόπος λειτουργίας των όρων, τους οποίους περιέχουν, έτσι ώστε να φανεί αν υπάρχει το κατάλληλο έδαφος για την εμπλοκή της λογοτεχνίας στην ηθική φιλοσοφική συζήτηση.

Σ' αυτό το σημείο η Nussbaum, καθώς επιχειρεί να υπερασπιστεί τη θέση του Booth για την αντικειμενικότητα του πρακτικού λόγου (υπό τη μορφή αξιολογικών κρίσεων ως *co-ductions*[51] (*καθοδηγητική σύγκλιση συμπερασμάτων*) στην ερμηνεία και αξιολόγηση των μυθιστορημάτων, δηλώνει ότι ένας από τους βασικούς στόχους του βιβλίου της είναι να υπερασπίσει την άποψη ότι οι αξιολογικές κρίσεις μπορούν να είναι ορθολογικές ή, όπως υποστηρίζει ο Booth λογικά δεσμευτικές. Τις απόψεις αυτές η Nussbaum τις αναπτύσσει περισσότερο στο βιβλίο της *Upheavals of Thought*) .

Για να αποδειχθεί ο ορθολογικός χαρακτήρας των εν λόγω αξιολογικών κρίσεων και των ζητημάτων στα οποία αναφέρονται, είναι απαραίτητο πρωτίστως να διευκρινιστεί το νόημα με το οποίο θα εμπλακεί η χρήση της εννοίας του *λόγου* (*reason*). Η Nussbaum αφιερώνει ένα ολόκληρο κεφάλαιο του βιβλίου της, *Love's Knowledge*, προκειμένου με τη βοήθεια του Αριστοτέλη, να διαχωρίσει τη χρήση του όρου στην ηθική και συνακόλουθα στη λογοτεχνία, από την αντίστοιχη χρήση του από την επιστήμη. Η αριστοτελική άποψη περί της διαφοροποιημένης χρήσης του όρου από τη φιλοσοφία και τη λογοτεχνία εστιάζεται σε τρία σημεία που αφορούν: α) την αμφισβήτηση της υπόθεσης ότι τα πράγματα που κατέχουν αξία είναι σύμμετρα β) την προτεραιότητα των συγκεκριμένων κρίσεων έναντι των καθολικών και γ) την υπεράσπιση της σπουδαιότητας των συναισθημάτων και της φαντασίας στη έλλογη επιλογή. Ο John Kekes υιοθετεί μία ανάλογη θέση, διαχωρίζοντας τη χρήση του όρου *reason* στην επιστήμη από τη χρήση του στην ηθική, αναφερόμενος σε τρία διακριτά χαρακτηριστικά του όρου σε κάθε πεδίο.[52]

[51] Ο νεολογισμός χρησιμοποιείται από τον W. Booth για να περιγράψει αξιολογικές κρίσεις που λαμβάνουν υπόψη τους το σχετικό σύνολο της εμπειρίας του εκφέροντος την κρίση καθώς και το αποτέλεσμα της σύγκρισης της δικής του άποψης με εκείνη άλλων κατάλληλων παρατηρητών. Βλ. Booth 1988: 72.

[52] Κατά τον Kekes στην ηθική η χρήση του όρου «λόγος» είναι *πρακτική*, *περιστασιακή* και *επιδεκτική* (υιοθέτησης), ενώ στις επιστήμες είναι: *θεωρητική*, *γενική* και *απαιτούσα* (*requiring*). Kekes 2008:118-139.

Η διαφοροποίηση της χρήσης του όρου και στις δύο περιπτώσεις αποσκοπεί στη διατήρηση της αντικειμενικότητας, αλλά και του σεβασμού των διακριτών χαρακτηριστικών των δύο τομέων.

Έχοντας εξασφαλίσει τις βασικές προϋποθέσεις ενός πλαισίου διαλόγου, ήτοι τις συνθήκες ορθολογικότητας, αντικειμενικότητας και διυποκειμενικότητας, αλλά και της έμφασης στο συγκεκριμένο, το πρακτικό και τη δυνατότητα επιλογής ανάμεσα στην πολλαπλότητα εναλλακτικών δυνατοτήτων, η Nussbaum στρέφεται στις παραμέτρους της συμβολής των λογοτεχνικών έργων στην ηθική φιλοσοφία. Στο πλαίσιο αυτό, υπογραμμίζει ότι τα λογοτεχνικά έργα διαδραματίζουν διπλό ρόλο στη διαμόρφωση της ηθικής σκέψης: α) Εξασφαλίζουν μια πλούσια και ικανοποιητική αντίληψη του αρχικού αριστοτελικού ερωτήματος, σχετικά με το πώς πρέπει κανείς να ζει. Στο κεφάλαιο *Αντιληπτική Ισορροπία*, του βιβλίου *Love's Knowledge,* εξηγεί πώς η αντίληψη του Rawls, για την αριστοτελική μέθοδο, μπορεί να διευρυνθεί με τη μελέτη της λογοτεχνικής παραγωγής. Εδώ, βρίσκεται άλλωστε ένας ακόμη λόγος για τον οποίο η Nussbaum επιλέγει τον Αριστοτέλη, ο οποίος σε αντίθεση με τον Πλάτωνα, αποδέχεται ότι και η τραγωδία αναζητά την αλήθεια. Αν όμως κάποιος αποδεχτεί την τραγωδία ως εναλλακτική προσέγγιση, αποδέχεται, ταυτόχρονα, και τις αξιολογικές δεσμεύσεις τις οποίες αυτή συνεπάγεται: την ηθική σπουδαιότητα των ανεξέλεγκτων γεγονότων, την επιστημολογική σημασία του συναισθήματος, την ποικιλία και ασυμμετρότητα των σημαντικών πραγμάτων, καθώς όπως σημειώνει η Nussbaum «Εγγενής στη δομή ενός μυθιστορήματος είναι μια συγκεκριμένη αντίληψη για το τι είναι σημαντικό» ("Built into the very structure of a novel is a certain conception of what matters") (*LK* 26). β) Το δεύτερο που ενδιαφέρει τη Nussbaum στα μυθιστορήματα, προκειμένου για την ηθική καλλιέργεια, είναι ο σύνδεσμος μεταξύ μιας διακριτής αντίληψης για τη ζωή και τη δομή αυτών των μυθιστορημάτων, όπως παρατηρεί η ίδια «Υπάρχει μια συγκεκριμένη ηθική αντίληψη (αριστοτελική) που απαιτεί για την ικανοποιητική διερεύνησή της μορφές και δομές χαρακτηριστικές των μυθιστορημάτων που επιλέγω». (*LK*26) Τόσο η μέθοδος της αριστοτελικής διαλεκτικής όσο και το περιεχόμενο της αριστοτελικής ηθικής θεώρησης, αν και διαφορετικά, συνδέονται με συνεκτικό τρόπο όσον αφορά την προσοχή στο συγκεκριμένο, τη διαβάθμιση των συναισθημάτων και τη μη δογματική στάση απέναντι στις θαυμάσιες πολλαπλότητες της ζωής.

Ως προτερήματα αυτής της μεθόδου διερεύνησης της εν λόγω ηθικής αντίληψης, επισημαίνονται τα εξής χαρακτηριστικά : *περιεκτικότητα, ευελιξία και ανοικτότητα* (*inclusiveness*, *flexibility* and *open-endedness*), όχι επειδή τα ανέδειξε κάποια θεωρία αλλά επειδή προκύπτουν από την ίδια τη νοηματοδότηση της ζωής. Η έννοια της νοηματοδότησης δεν είναι χωρίς προβλήματα γι' αυτό θα επανέλθουμε σ' αυτή παρακάτω.

Η Nussbaum υλοποιεί αυτό που εξαγγέλλει. Χρησιμοποιεί τα έργα των James, Proust, Dickens, Beckett για να διερευνήσει ηθικές πλευρές της ζωής. Η κριτική η

οποία της ασκείται αφορά το γεγονός ότι δε θα μπορούσε με την ίδια ευκολία να εξάγει ηθικά συμπεράσματα από έργα των : Celine, William Burroughs, Swift, Sade,… ή των Musil και Rabelais. Ενώ σε μια κριτική από τον Charles Taylor[53] διατυπώνεται η απορία πώς δεν υπάρχει καμία αναφορά στον Kierkergaard ή τον Levinas, όταν τα ηθικά θέματα και η λογοτεχνική πρακτική της έκφρασής τους από εκείνους είναι πολύ κοντύτερα στους ηθικούς όρους με τους οποίους η Nussbaum διατυπώνει ηθικά προβλήματα, όπως αυτά που αφορούν τη φιλία και τις υποχρεώσεις της, αλλά και τις οικογενειακές σχέσεις, πρακτική που την φέρνει πιο κοντά, όπως διατείνεται ο Taylor, στη χριστιανική ηθική παρά στην αριστοτελική. Στην ίδια κατεύθυνση κινείται και η κριτική, επί του προκειμένου θέματος, που της ασκείται από τον Kalin, για το συγκεκριμένο θέμα, όταν αυτός επισημαίνει στο έργο της Nussbaum την απουσία αναφοράς στη φαινομενολογική και υπαρξιστική παράδοση. Αυτές οι φιλοσοφικές παραδόσεις, επειδή εστιάζουν το ενδιαφέρον τους στη φύση της ζωής ως βιώματος έρχονται σε άμεση αντίθεση με τους ισχυρισμούς της Nussbaum για τον καινοφανή χαρακτήρα του εγχειρήματός της. Στην ίδια γραμμή κριτικής επισημαίνεται, επίσης, ότι τα πέντε χαρακτηριστικά της αριστοτελικής ηθικής άποψης[54] προβλήθηκαν πρωτίστως από τους εκφραστές αυτών των παραδόσεων και κυρίως από τη φαινομενολογική σχολή, η οποία επίσης διαπίστωσε ότι υπάρχει σημαντικό φιλοσοφικό ενδιαφέρον στις έννοιες της αγάπης και των συναισθημάτων. Ως εκ τούτου, καταλήγει ο Kalin, το εγχείρημα της Nussbaum να χρησιμοποιήσει την εμπειρία της ζωής ως αποδεικτικό πεδίο είναι ουσιαστικά φαινομενολογικό.

Ανεξάρτητα από τη διάσταση του καινοφανούς ή μη στο συγκεκριμένο εγχείρημα της Nussbaum, αυτό που έχουμε να παρατηρήσουμε και εκεί όπου εστιάζεται, κατά τη γνώμη μου, η ουσία της συμβολής της στο διάλογο σχετικά με τη δυνατότητα ηθικής κριτικής της λογοτεχνίας και της δυνατότητας της τελευταίας να συμβάλλει, με μοναδικό και αναντικατάστατο τρόπο, στην ηθική μας ενημέρωση και καλλιέργεια, είναι η συστηματικότητα με την οποία η Nussbaum επεδίωξε να πραγματοποιήσει τη συγκεκριμένη προσέγγιση σε λογοτεχνικά έργα. Επιπλέον, σημαντική είναι η ανάδειξη των προϋποθέσεων τόσο της ηθικής θεωρίας όσο και του λογοτεχνικού ύφους και η σύνδεση των δύο, αλλά και πλείστων άλλων θεμάτων, τα οποία αφορούν τη θεματική των ηθικών συζητήσεων, στις οποίες η λογοτεχνία μπορεί να συμβάλει με ουσιαστικό τρόπο, αλλά και τα μεταηθικά συμπεράσματα σχετικά με το *status* των ηθικών κρίσεων, τη φύση της αλήθειας που εκφράζουν και το είδος του ρεαλισμού, τον οποίο μπορούμε να διαπιστώσουμε στο περιεχόμενό τους. Τα παραπάνω είναι θέματα

[53] Taylor 1988

[54] Τα χαρακτηριστικά παρατίθενται στο 10$^{ο}$ κεφ. του έργου της Nussbaum *Fragility of Goodness.* Πρόκειται για τον μη επιστημονικό χαρακτήρα της ηθικής, τον ανθρωποκεντρικό της χαρακτήρας, την ασυμμετρία των ηθικών αξιών, τον ευάλωτο χαρακτήρας τους και το ρόλο της τύχης στην ανθρώπινη ευδαιμονία και την προτεραιότητα των συγκεκριμένων συνθηκών έναντι των καθολικών κριτηρίων προκειμένου για την επιλογή δράσης.

τα οποία θίγονται στην παρούσα συλλογή δοκιμίων και σε μία σειρά άλλων έργων της, τα οποία θα μας απασχολήσουν.

Ας δούμε, όμως, με ποιο τρόπο η Nussbaum επιχειρεί την ηθική προσέγγιση των λογοτεχνικών έργων, τα οποία επιλέγει για να χρησιμοποιήσει και αν, όντως, προκύπτουν τα οφέλη, τα οποία υποστηρίζει, για τον ηθικό φιλοσοφικό διάλογο και τη νοηματοδότηση της ζωής.

Στη συλλογή δοκιμίων, με τον τίτλο *Love's Knowledge,* την οποία επιχειρούμε να παρουσιάσουμε σ' αυτή την πρώτη ενότητα του κεφαλαίου, το οποίο είναι αφιερωμένο στη συμβολή της Nussbaum στη διερεύνηση της σχέσης ηθικής και λογοτεχνίας, περιλαμβάνονται δοκίμια, στα οποία επιχειρεί προσεγγίσεις λογοτεχνικών έργων, οι οποίες έχουν ως στόχο να αναδείξουν τα οφέλη της συγκεκριμένης ανάλυσης, υπό το πρίσμα της ηθικής φιλοσοφίας. Ένα τέτοιο δοκίμιο έχει τίτλο *Flawed Crystals: James's The Golden Bowl and Literature as Moral Philosophy.*

Μελετώντας το δοκίμιο με στόχο να ελέγξουμε την επιβεβαίωση της θέσης της Nussbaum ότι η λογοτεχνία περιέχει απαντήσεις στο ερώτημα πώς πρέπει να ζει ο άνθρωπος, απαντήσεις οι οποίες δεν μπορούν να διατυπωθούν με τόση πληρότητα με κανένα άλλο τρόπο, παρατηρούμε τα εξής:

Η Nussbaum, αφού ταυτοποιήσει τα κυρίαρχα θέματα του έργου του James, τα οποία, κατά τη γνώμη της, αφορούν δύο χαρακτηριστικά της ηρωίδας του, διατυπώνει τα ηθικά θέματα τα οποία σχετίζονται με αυτά και στα οποία ο συγγραφέας επιχειρεί να δώσει απαντήσεις. Τα ίδια θέματα σχετίζονται με ό,τι η ίδια θεωρεί ως σημαντική συνεισφορά του συγκεκριμένου μυθιστορήματος στην ηθική φιλοσοφία. Τα χαρακτηριστικά της ηρωίδας του συγκεκριμένου έργου είναι η επιθυμία της για ηθική τελειότητα και η ένταση της αγάπης της προς τον πατέρα της. Τα ηθικά θέματα, τα οποία η Nussbaum θεωρεί ότι ο H. James διερευνά στο συγκεκριμένο μυθιστόρημα, είναι η ηθική φιλοδοξία, ο *ηθικισμός*[55] και η φύση της εγκόσμιας σχέσης μας με την αξία.

Η Nussbaum δηλώνει ότι στην ανάλυση του έργου θα ακολουθήσει την πορεία της διασάφησης της ηθικής στάσης της ηρωίδας, στην οποία προβλέπει ότι θα συναρτηθούν όλα τα άλλα θέματα που απασχολούν το συγγραφέα.

Η ερμηνεία της ηθικής τελειότητας από την κεντρική ηρωίδα του μυθιστορήματος ως ασύμβατης με την πρόκληση κακού ή πόνου, γίνεται το κλειδί με το οποίο η Nussbaum ξεκλειδώνει τις στάσεις ζωής και τις επιλογές της ηρωίδας και

[55] Με τη χρήση της έννοιας του *ηθικισμού* παραπέμπουμε σε αθέμιτες ηθικές επιλογές σαν αποτέλεσμα λανθασμένων κρίσεων και συμπεριφορών με υπερβολική και εκτός σωστού πλαισίου εφαρμογή ηθικών εννοιών. Για μια διεξοδική ανάλυση της έννοιας βλ. και Driver 2005

οργανώνει τα συμβάντα της αφήγησης. Η ακλόνητη προσήλωση της ηρωίδας σε αυτή τη μορφή ηθικότητας δεν επιτρέπει συγκρούσεις καθηκόντων. Έτσι, όταν παντρεύεται, προκειμένου να διατηρήσει τη συνοχή της ηθικής της στάσης, αλλάζει αξίες, όπως για παράδειγμα αυτές που αφορούν τη συζυγική ζωή, για να διατηρήσει ανέγγιχτη τη σχέση της με τον πατέρα της. Η καταπίεση της σεξουαλικότητάς της, η οποία απορρέει από αυτή της τη στάση, ενισχύεται και από την άποψη του πατέρα της ότι μια ολοκληρωμένη γυναίκα, μία κυρία, είναι ακατάλληλη σύντροφος των πνευματικών του ενδιαφερόντων, καθώς στερείται κρίσης. Μία ακόμη συνέπεια της αμετακίνητης στάσης της ηρωίδας, ως προς την αποφυγή πόνου και συγκρούσεων, είναι η αδυναμία να αντιμετωπίσει ανθρώπους και αξίες ως αυτόνομους διεκδικητές αιτημάτων, τα οποία είναι δυνατόν να συγκρούονται με άλλα αιτήματα. Η απώτερη συνέπεια είναι η αδυναμία της ηρωίδας να αναγνωρίσει τα πρόσωπα ως αυτόνομες ανόμοιες οντότητες. Αντίθετα, ο H. James αναδεικνύει μία τάση τόσο της ηρωίδας όσο και του πατέρα της για αισθητικοποίηση των προσώπων, η οποία, ωστόσο, δεν υπονομεύει την ηθικής μέσω του αισθητισμού, αντίθετα η ηρωίδα και ο πατέρας της χαρακτηρίζονται μάλλον από *ηθικισμό*. Η αισθητική ματιά τους απέναντι στα πρόσωπα ερμηνεύεται από τη Nussbaum ως απόρροια της απόλυτης ηθικής τους.

Το ηθικό μοντέλο της ηρωίδας και του πατέρα της κρίνεται από τη Nussbaum, η οποία διαπιστώνει ότι παραβιάζει τις ίδιες τις αρχές του, εφόσον αδικεί τα άτομα και παράγει πράξεις «τυφλότητας και σκληρότητας», όπως χαρακτηριστικά λέει η ίδια. (*LK* 132) Έτσι, ο συνδυασμός της αυστηρής ηθικής με την απλότητα και την αθωότητα, οδηγεί σε αποτελέσματα αντίθετα με τις προθέσεις εκείνων που τον υιοθετούν, καθώς αναδεικνύει την ενοχή τους. Η ενοχή, κατά τη Nussbaum, είναι αποτέλεσμα του γεγονότος ότι η σχέση μας με τις αξίες μέσα στον κόσμο δεν ενέχει απόλυτη πίστη σε αυτές. Το γεγονός ότι η ηρωίδα βιώνει την ενοχή ως αποτέλεσμα της αδικίας, την οποία διέπραξε σε βάρος ενός άλλου προσώπου, σηματοδοτεί, για τη Nussbaum, τη διάλυση της εικόνας της τελειότητας, της απολυτότητας και της ασφάλειας, αναφορικά με το πρόσωπό της, και ως εκ τούτου, την έναρξη της πορείας της προς την ωρίμαση της στο δεύτερο μέρος του μυθιστορήματος.

Το συναίσθημα της ερωτικής αγάπης που ενεργοποίησε τη μεταστροφή της ηρωίδας, την οδηγεί ταυτόχρονα στη συνειδητοποίηση ότι η ικανοποίησή του μπορεί να απαιτεί τη θυσία της «ηθικής» της ακεραιότητας. Ωστόσο εκείνο που κρατά προ οφθαλμών είναι η επίγνωση των πράξεων και η ανάληψη της ευθύνης για τον πόνο που προκαλεί. Ο H. James αποτυπώνει αποφθεγματικά αυτή την «λεπτή» επίγνωση στο Προοίμιο του έργου του, *The Princess Casamassima*: "being finely aware and richly responsible". Το ίδιο συναίσθημα της αγάπης προς την ηρωίδα από την πλευρά του συζύγου της απαιτεί την απώλεια αυτής της

εσωτερικής επίγνωσης και την επίδειξη σκληρότητας προς άλλα πρόσωπα, τα οποία απογυμνώνονται από την ανθρώπινή τους ιδιότητα.

Το ηθικό μήνυμα του έργου, σύμφωνα με τη Nussbaum, είναι ότι το παραπάνω απόφθεγμα ισχύει μεν, αλλά δε θα πρέπει να το θεωρήσουμε απόλυτη αρχή καθοδήγησης της συμπεριφοράς μας. Αντίθετα, στη ζωή πρέπει να αυτοσχεδιάζουμε ανάλογα με τις συνθήκες.

Το ερώτημα που ακολουθεί την παραπάνω ανάλυση του μυθιστορήματος, και το οποίο θέτει και η ίδια η Nussbaum, είναι γιατί το ηθικό μήνυμα δε θα μπορούσε να διατυπωθεί απλώς από τη θεωρητική ακαδημαϊκή ηθική φιλοσοφία και θα πρέπει να θεωρήσουμε ότι ορισμένα λογοτεχνικά έργα είναι τα ίδια αναντικατάστατα έργα ηθικής φιλοσοφίας. Αφού η Nussbaum υπογραμμίσει τη συγγένεια του H. James με την αριστοτελική ηθική φιλοσοφία εξαιτίας της κοινωνικής της διάστασης (ως έρευνας του *ευ ζην* των ανθρώπων στην κοινωνία), επανέρχεται στο κεντρικό ηθικό μήνυμα του έργου, το οποίο αφορά τον τρόπο με τον οποίο τα συναισθήματα της αγάπης και της αφοσίωσης σχετίζονται πολλές φορές με τις άλλες μας διαπροσωπικές σχέσεις, έτσι ώστε να καθιστούν σχεδόν αναπόφευκτη την απιστία και την άστοχη ανταπόκρισή μας σε αυτές. Αυτό το ηθικό μήνυμα η Nussbaum θεωρεί ότι πολύ δύσκολα μπορεί να το διατυπώσει και να το υπερασπιστεί η ηθική φιλοσοφία από την οποία απουσιάζουν οι λογοτεχνικές αναφορές σε συγκεκριμένα πρόσωπα και καταστάσεις. Ο ίδιος ο H. James δηλώνει ότι τα ηθικά μηνύματα των έργων του εξαρτώνται από την ικανότητα των ηρώων του να ερμηνεύουν τη ζωή και ότι οι αναγνώστες μπορούν να εκλάβουν τις αναγνώσεις αυτές των ηρώων ως παραδειγματικές. (*LK* 140) Η επιβεβαίωση του παραδειγματικού χαρακτήρα των προβαλλομένων απόψεων δε θα μπορούσε, κατά τη Nussbaum, να επιτευχθεί εύκολα σε θεωρητικό επίπεδο, γεγονός το οποίο επιβεβαιώνει τη συνεισφορά της λογοτεχνίας στην ηθική φιλοσοφία. Επιπλέον, η Nussbaum επισημαίνει ότι η ακαδημαϊκή φιλοσοφία δεν ευνοεί, στο σύνολό της, την άμεση αντίληψη των πραγμάτων, ενώ, όσοι το επεχείρησαν, στράφηκαν και στη λογοτεχνία, όπως ο Αριστοτέλης στράφηκε στο αρχαίο δράμα για τη διαφώτιση της πρακτικής καθοδήγησης, γεγονός που εκφράζεται και από το αίτημά του η διάκριση να εναπόκειται στην αντίληψη.

Την αναπόφευκτη συμβολή της λογοτεχνίας στην ηθική φιλοσοφία η Nussbaum την υπερασπίζεται επισημαίνοντας, προκειμένου για το συγκεκριμένο μυθιστόρημα, ότι η παιδαριώδης εμμονή της ηρωίδας να αντιμετωπίζει την ηθική ως προαποφασισμένο σύνολο κανόνων για όλες τις περιπτώσεις, δύσκολα αναδεικνύεται στην ηθική φιλοσοφία χωρίς την αναφορά συγκεκριμένων νέων καταστάσεων που προκύπτουν στην ζωή.

Η Nussbaum επισημαίνει ακόμα την απουσία παραγόντων, όπως το μυστήριο, η σύγκρουση, η επισφάλεια των αποφάσεων, καθώς και τις απαιτήσεις της σκέψης και της συμπάθειας, οι οποίες συνήθως απουσιάζουν από τον απλό χαρακτήρα των φιλοσοφικών κειμένων, ενώ προσιδιάζουν στην αφήγηση ιστοριών. Κατανοώντας ως στόχο της ηθικής φιλοσοφίας την επιδίωξη της κατανόησης του ανθρώπινου αγαθού και των παραλλαγών του, η Nussbaum θεωρεί ότι έχει αποδείξει την ηθική αξία της λογοτεχνίας με τις προηγούμενες επισημάνσεις της. Επιπλέον, η σύνδεση του παραπάνω στόχου με την πράξη και τη σωκρατική πρακτική της διαφώτισης του συνομιλητή μέσω του διαλόγου, είναι εκείνη που προϋποθέτει το ρόλο του αναγνώστη ως του κατάλληλα ενημερωμένου άτομου, το οποίο θα συνομιλήσει με τους ήρωες, και κατ' επέκταση τον συγγραφέα, για να μπορέσει να νιώσει το ηθικό διακύβευμα των καταστάσεων που αντιμετωπίζουν. Με αυτόν τον τρόπο, η Nussbaum, κρίνοντας, δηλαδή, τη συν/διάδραση σκέψης και συναισθήματος ως την κατάλληλη αναγνωστική ανταπόκριση, θεωρεί ότι η λογοτεχνία εμπλέκει τη φαντασία και το συναίσθημα του αναγνώστη, ικανότητες στις οποίες η φιλοσοφία σπάνια απευθύνεται, (*L K* 143) οι οποίες, όμως, φαίνεται να παίζουν σημαντικό ρόλο στην ηθική.

Η ανάδειξη της ηθικής λειτουργίας της λογοτεχνίας, μέσα από τη μελέτη συγκεκριμένων λογοτεχνικών έργων, ολοκληρώνεται από τη Nussbaum με μία κίνηση ανάδρομης αναστοχαστικότητας. Αναρωτιέται, δηλαδή, αν το μήνυμα του έργου ισχύει για τον συγγραφέα και αν γίνεται το ίδιο αποδεκτό από τον αναγνώστη. Επιχειρώντας να απαντήσει το τελευταίο αυτό ερώτημα, η Nussbaum επισημαίνει την αυτοκριτική, που συχνά παρατηρείται από συγκεκριμένα πρόσωπα των έργων του H. James, τα οποία λειτουργούν, όπως ο χορός στο αρχαίο δράμα, και η οποία αναδεικνύει μια διαρκή προσπάθεια αντίληψης και ερμηνείας των γεγονότων. Ακόμη, η συχνή χρήση του «εμείς» από τον συγγραφέα, τον συνδέει με τον αναγνώστη σε φράσεις, οι οποίες δηλώνουν τα όρια της αντιληπτικότητας. Και οι δύο αυτές πρακτικές επιβεβαιώνουν, κατά τη Nussbaum, ότι ο ρόλος της λογοτεχνίας στην ηθική ολοκληρώνεται με την εγγραφή του συγγραφέα και του αναγνώστη στην ηθική διαφώτιση η οποία επιχειρήθηκε και η οποία θεωρείται ως μία διάσταση του λογοτεχνικού έργου.

Παρακολουθώντας την παραπάνω ανάλυση και ηθική αποτίμηση του έργου του H. James *The Golden Bowl,* από την Nussbaum, κάποιος ενδέχεται να παρατηρήσει ότι πρόκειται για μια ολοκληρωμένη ηθική προσέγγιση του έργου, η οποία, επιπλέον, είναι πειστική εξαιτίας των συχνών αναφορών της Nussbaum στο λογοτεχνικό κείμενο. Το ηθικό μήνυμα αποκωδικοποιείται, όπως προαναγγέλλεται, από την παρακολούθηση των ηθικών στάσεων των χαρακτήρων, ενώ η συνολική αποτίμηση της συμβολής του έργου στην ηθική φιλοσοφία προκύπτει μόνο μέσα από την ανάδειξη του τρόπου με τον οποίο όλοι οι συντελεστές της λογοτεχνικής πρακτικής εμπλέκονται στο ηθικό διακύβευμα

του έργου. Κατά συνέπεια, λαμβάνοντας υπόψη ότι συγγραφείς με τις ηθικοφιλοσοφικές και υφολογικές επιλογές του H. James δεν εξαντλούν το φάσμα των λογοτεχνικών μορφών και μεθόδων στην αφηγηματική λογοτεχνία, αναφορικά με το συγκεκριμένο είδος, θα μπορούσε να ισχυριστεί κάποιος ότι η Nussbaum πετυχαίνει σε μεγάλο βαθμό να επιβεβαιώσει το ρόλο τον οποίο η ίδια αναγνωρίζει ότι διαδραματίζει στο *ρεαλιστικό μυθιστόρημα* μέσα στο πλαίσιο της ηθικής φιλοσοφίας.

## 2.Α 5 Το ερώτημα που συνέχει την ηθική και λογοτεχνική θεωρία

Θεμελιακό ερώτημα-πιλότος και οργανωτική αρχή των ηθικών διερευνήσεων της Nussbaum, όπως ήδη έχει αναφερθεί, είναι αυτό που αναφέρεται στον τρόπο με τον οποίο θα έπρεπε να ζει ο άνθρωπος.

Η διαδικασία της συγκεκριμένης διερεύνησης, αν και δεν ταυτίζεται με την αριστοτελική θεωρία, μπορεί να θεωρηθεί συνέχειά της. Την χαρακτηρίζει ένα νόημα ζωής, το οποίο μας οδηγεί να συμπεριλάβουμε στη διαδικασία την προσοχή στο συγκεκριμένο, το σεβασμό στα συναισθήματα και τη μη δογματική στάση απέναντι στην πολυπλοκότητα της ζωής και, έτσι, μας οδηγεί να αντιμετωπίζουμε ευνοϊκά την αριστοτελική άποψη, η οποία τονίζει αυτά τα χαρακτηριστικά.

Ο Putnam, με τον οποίο η Nussbaum ομολογεί ότι βρίσκεται, εν πολλοίς, σε συμφωνία, στο άρθρο του "Literature, Science and Reflection"[56] επικροτεί τη διατύπωση αυτού του αρχικού ερωτήματος, προκειμένου για διερευνήσεις στο πεδίο της ηθικής φιλοσοφίας, αναγνωρίζοντας τον πρακτικό προσανατολισμό του.

Η Nussbaum αναγνωρίζει σ' αυτό το αρχικό ερώτημα το πλεονέκτημα ότι δεν αποκλείει, εκ προοιμίου, κάποιες θεωρίες ηθικής, αλλά και πλευρές της ανθρώπινης ζωής, ενώ θεωρεί κριτήρια διάκρισης τη συνέπεια και την κοινοτιστική φιλοσοφική θεώρηση. (*LK* 174)

Ο J. Kalin, όμως, αμφισβητεί την προτεραιότητα του συγκεκριμένου ερωτήματος και, ενώ θεωρεί φιλοσοφική υποχρέωση τη μετριοπαθή αντιμετώπιση αντίπαλων απόψεων, αποκαλύπτει τις συνέπειες μιας τέτοιας επιλογής. Εφ όσον η απάντηση στο ερώτημα προέρχεται από την εμπειρία και μάλιστα από μια άμεση αντίληψη (perception) των πραγμάτων της ζωής μας, η Nussbaum, επισημαίνει ο Kalin, αναφέρεται σ' ένα είδος γνώσης του κόσμου. Αναγνωρίζει, ωστόσο, σ' αυτήν τη γνώση τα εξής χαρακτηριστικά: α) αποτελεί, ταυτόχρονα, και αντίληψη της αξίας, η οποία ενυπάρχει στα πράγματα και όχι στο πώς νιώθουμε εμείς γι' αυτά, β) η ευαισθησία (affectivity) αποτελεί σημαντική της παράμετρο, γ) μόνο ορισμένοι τρόποι αντίληψης είναι κατάλληλοι για τη διερεύνηση της αλήθειας των

[56] Putnam 1978: 83-96

θεμάτων και των σχέσεων που μας αφορούν. Αμιγώς επιστημονικά και διανοητικά μοντέλα αποκλείονται, ενώ η δικαιοσύνη και η συμπάθεια πρέπει να χαρακτηρίζουν τον αντικειμενικό παρατηρητή τους, ως ένα «ευαίσθητο παρατηρητή», τόσο ως προς την ικανότητα διάκρισης της λεπτομέρειας και της πολυπλοκότητας όσο και των ποιοτικών διαφορών. Τέλος, η λογοτεχνία θεωρείται ως το σωστό μέσο διαμόρφωσης αυτής της οπτικής. Η κριτική του Kalin εστιάζεται στις παραπάνω παραδοχές της Nussbaum και συγκεκριμενοποιείται στις ακόλουθες θέσεις: α) η οριοθέτηση της έννοιας της αξίας και ο τρόπος με τον οποίο εμπλέκεται στην ανθρώπινη ζωή και στον κόσμο δε συζητείται επαρκώς από τη Nussbaum, β) η ύπαρξη της αξίας, η οποία διαπιστώνεται από το συναίσθημα που προκαλεί, δεν αποκλείει το σχετικισμό, αλλά ούτε την θεμελιοκρατία, την οποία απορρίπτει αναφορικά με τα συναισθήματα, και τέλος, γ) η λογοτεχνία, στην οποία αναγνωρίζεται η δυνατότητα να υλοποιεί μια παραδειγματική ηθική στάση, δεν είναι η μόνη που μπορεί να πετύχει κάτι τέτοιο, καθώς φιλόσοφοι, όπως οι φαινομενολόγοι και οι υπαρξιστές, έχουν προηγηθεί σ' αυτό το εγχείρημα, και ιδίως στην άντληση συμπερασμάτων από την εμπειρία της ζωής, κάτι στο οποίο η Nussbaum επιλέγει να μην αναφερθεί. Συμπερασματικά, ο Kalin δηλώνει ότι η μοναδικότητα της συνεισφοράς της λογοτεχνίας στην ηθική υπερτονίζεται, ενώ θεωρεί σημαντικό να απαντηθεί το ερώτημα σχετικά με τη φιλοσοφική ατμόσφαιρα, η οποία συνηγορεί στον αναπροσανατολισμό της φιλοσοφικής σκέψης τον οποίο προτείνει η Nussbaum στο τελευταίο τρίτο του 20ου αιώνα στην Αμερική, αναπροσανατολισμός, ο οποίος είχε προταθεί και στο πρώτο τρίτο του ίδιου αιώνα στην Ευρώπη. Εδώ θα μπορούσαμε να παρατηρήσουμε ότι η Nussbaum επιχειρεί κάτι πολύ διαφορετικό από οποιαδήποτε φιλοσοφική σχολή, η οποία χρησιμοποιεί, λίγο ως πολύ, παραδείγματα της βιωμένης εμπειρίας, για να εκλαϊκεύσει τις φιλοσοφικές της συλλήψεις. Η Nussbaum ξεκινά από τη λογοτεχνική δημιουργία με μόνους οδηγούς των ηθικών της διερευνήσεων το αρχικό ηθικό ερώτημα, την σωστή θεώρηση της ορθολογικότητας, τον ανθρωποκεντρισμό, την αντιληπτική ισορροπία και την αξιοποίηση των συναισθημάτων και όχι με μια ολοκληρωμένη φιλοσοφική θεώρηση. Όσο για τις ελλείψεις της ανάλυσής της σχετικά με το κλίμα που συνηγορεί στον αναπροσανατολισμό της ηθικής φιλοσοφίας και της λογοτεχνικής θεωρίας, θα μπορούσαμε να αναφερθούμε στη σύγχρονη δεσπόζουσα τάση διεπιστημονικής αντιμετώπισης των θεμάτων σε όλα τα επιστημονικά πεδία, (ως παραδείγματα θα μπορούσε κανείς να αναφέρει την αξιοποίηση των πορισμάτων της νευροφυσιολογίας από επιστημονικούς τομείς, όπως η ψυχολογία, η νομική επιστήμη, η ανθρωπολογία ακόμη και από την ηθική, ή αυτών της ηθικής από την ιατρική κ.ο.κ.)

## 2.Α 6 *Το νόημα της ζωής* ως κριτήριο ηθικής ορθότητας

Κατά τη Nussbaum, μια απάντηση στο αρχικό ερώτημα δίνεται από *το νόημα ζωής*, το οποίο προβάλλει ο λογοτέχνης. Ο όρος εμπλέκεται με θεμελιακό τρόπο στις διερευνήσεις της Nussbaum στα προαναφερθέντα θέματα. Για παράδειγμα, σε μία από τις πολλές χρήσεις αυτού του όρου επισημαίνει ότι *το* νόημα της ζωής που αναδεικνύεται από τον συγγραφέα (H. James) είναι το κριτήριο ορθότητας των πράξεων και της συμπεριφοράς.[57] Ο Kalin, όμως, αντιπαραθέτει το νόημα της ζωής, όπως το αντιλαμβάνεται ο Kant (κάποιος πρέπει να ζει με αξιοπρέπεια και μέσα στα πλαίσια της ηθικότητας προκειμένου να ζει καλά –εξ ου και η ανάγκη για ηθική γνώση), και αναρωτιέται αν είναι πολύ διαφορετικό από το δικό μας πρότυπο, αμφισβητώντας το ρόλο, τον οποίο διαδραματίζει στο αναδεικνυόμενο πρότυπο ζωής, το κριτήριο της ηθικής ορθότητας, το οποίο προβάλλει η Nussbaum, επειδή κατά τη γνώμη του είναι διατυπωμένο με ασάφεια.

Αν *το νόημα της ζωής* το βλέπαμε υπό το πρίσμα της θεώρησης του Putnam, ίσως θα μπορούσε να απαντηθεί η κριτική του Kalin περί ασάφειας αναφορικά με τον συγκεκριμένο όρο. Θα μπορούσε, δηλαδή, ίσως να επεξηγηθεί ως *ύφος* (*style*) ή *σύνολο συνηθειών που συγκροτούν ένα τρόπο ζωής* (*set of habits of life*) ή ως η συνειδητοποίηση ενός χαρακτήρα, καθώς και η Nussbaum, όπως και ο Putnam, δέχονται ότι είναι κάτι ανοιχτό στον έλεγχο και τη δικαιολόγηση, ενώ η μέθοδος είναι ολιστική και ανοιχτή σε αναθεωρήσεις ακόμη και της σημασίας των ρυθμιστικών αρχών της, προκειμένου να επιτευχθεί διαπροσωπική συμφωνία. Πρόκειται για χαρακτηριστικό και της μεθοδολογίας της *αναστοχαστικής ισορροπίας* την οποία προτείνει να χρησιμοποιήσουμε ο Rawls αλλά, κατ' επέκταση, και της *αντιληπτικής ισορροπίας* της Nussbaum. Η συγκεκριμένη θέση θα μπορούσε να απαντήσει, εν μέρει, στην κριτική του Kalin ότι η χρήση του συγκεκριμένου όρου και της έννοιας, την οποία δηλώνει, εκθέτει υπερβολικά τον όρο σε μια πλουραλιστική αντίληψη, όταν αυτό το νόημα ζωής συνδέεται στο έργο της Nussbaum με τις πολλαπλές σημασίες της αγάπης, κάτι που, όπως ο ίδιος παραδέχεται, ενώ είναι σύμμαχος της λογοτεχνίας, αφού τα μυθιστορήματα εκφράζουν νοήματα ζωής, η ανάπτυξη της Nussbaum δε φαίνεται να αποδέχεται, καθώς, όπως ισχυρίζεται ο Kalin, περιλαμβάνει στην κατανόηση της φύσης της ζωής τον τρόπο να τη ζει κανείς, παρακάμπτοντας με αυτόν τον τρόπο το πρόβλημα του σχετικισμού.[58]

Αναφορικά με αυτό που, εκ πρώτης όψεως, φαίνεται προβληματικό, όπως σημειώθηκε παραπάνω, δηλαδή με την επισήμανση της Nussbaum ότι τα

[57] Nussbaum 1990:9 (Στη συγκεκριμένη αποστροφή η Nussbaum απηχεί νομίζουμε τη θέση του Booth για την παρουσία των αξιών στο λογοτεχνικό έργο εν δυνάμει και τη λογοτεχνική αξία ως κάτι το οποίο δεν εναπόκειται αποκλειστικά στη συγκεκριμένη κοινωνία να αποδώσει στο λογοτεχνικό έργο κατά το δοκούν αλλά έλκεται και από τη δυναμική νοηματοδότηση που περιέχει)

[58] Kalin 1992: 138

μυθιστορήματα είναι χρήσιμα συμπληρώματα για την ολοκλήρωση μιας ηθικής, η οποία γίνεται αντιληπτή ως επιδίωξη της αλήθειας σε όλες της τις μορφές, (επιδίωξη η οποία, κατά τη γνώμη της, απαιτεί μία έρευνα, η οποία θα αντιμετωπίζει με συμπάθεια όλες τις εναλλακτικές ηθικές στάσεις και θα τις συγκρίνει με το ενεργό νόημα της ζωής), καθώς και με τον ισχυρισμό ότι μέσα σ' αυτό το πλαίσιο η ηθική διερεύνηση χρειάζεται τη λογοτεχνία, ο Putnam[59] και πάλι συνεισφέρει θετικά. Διαχωρίζοντας την πρακτική από την θεωρητική γνώση των επιστημών, ταυτίζει την ηθική διερεύνηση με την επιδίωξη της πρακτικής γνώσης του πώς να ζούμε. Σ' αυτό το είδος γνώσης αναγνωρίζει ως σημαντικές παραμέτρους την αίσθηση και τη φαντασία, οι οποίες θεωρεί ότι παίζουν σημαντικό ρόλο στην ηθική επιχειρηματολογία. Ακριβώς σ' αυτές τις παραμέτρους εστιάζει και τη συμβολή της λογοτεχνίας στην ηθική επιχειρηματολογία. Αρνούμενος ότι η λογοτεχνία μπορεί να παρέχει άμεσα ηθική γνώση (εφόσον θα έπρεπε πρώτα να ελεγχθεί, τουλάχιστον, από την εμπειρία ελλόγων και ευαίσθητων υποκειμένων), διατείνεται ότι μας βοηθά στη φαντασιακή αναπαράσταση της εμπλοκής μας σε ηθικά σημαντικές καταστάσεις, και μάλιστα με ένα τρόπο εξαιρετικά ζωντανό και συναισθηματικά λεπτομερή, ο οποίος συμβάλλει καθοριστικά στην απόκτηση ηθικής γνώσης. Υιοθετώντας θετική στάση απέναντι στην άποψη περί της συμβολής τόσο της λογοτεχνίας όσο και της επιστήμης στη διερεύνηση των βαθύτερων ενδιαφερόντων μας, εξαρτά τη διαμόρφωση ολοκληρωμένης θεώρησης σχετικά με αυτά τα ζητήματα, από την εξέλιξη του τρόπου με τον οποίο αντιμετωπίζουμε την ηθική επιχειρηματολογία και από τις διασυνδέσεις που αναγνωρίζουμε μεταξύ τομέων, όπως θετικές επιστήμες, κοινωνικές επιστήμες, ψυχολογία και ηθική (π.χ. το πώς αποτιμούμε το ρόλο της βεβαιότητας που τις διατρέχει όλες). Αυτό το οποίο επιτυγχάνει η λογοτεχνία, δεν είναι να μας παρέχει γνώση κάποιου είδους, αφού στην καλύτερη περίπτωση μας παρέχει μόνο τη γνώση μιας δυνατότητας. Η βασική συνεισφορά της βρίσκεται στην όξυνση της ευαισθησίας μας, σημαντική παράμετρο κάθε έλλογης επιχειρηματολογίας σε ηθικό επίπεδο. Η συνολική τοποθέτηση του Putnam αποθαρρύνει τη σύνδεση της ηθικής ως πρακτικής γνώσης με την αλήθεια, δε διστάζει, όμως, να αναγνωρίσει αντικειμενικό *status* στις ηθικές αρχές, το οποίο εξαρτά από την ικανότητα της αντιμετώπισης της ορθολογικής κριτικής, την αποτελεσματικότητα, την ιδανικότητα και τον έλεγχο της αίσθησης του τι σημαίνει να ζει κανείς σύμφωνα μ' αυτές. Η Nussbaum αναγνωρίζει την σύνδεση του *εσωτερικού ρεαλισμού*, τον οποίο απηχούν οι απόψεις του Putnam[60] με την απάντηση την οποία δίνει ο Αριστοτέλης στους σοφιστές, όπου μέσα στα *φαινόμενα* και τις προσωπικές ερμηνείες του κόσμου μπορούμε να ανιχνεύσουμε την αλήθεια και τη δυνατότητα διάκρισης ορισμένων πεποιθήσεων και αρχών ως θεμελιακών και θετικών συστατικών της ζωής και άλλων ως μη. Ξεκινώντας από

[59] Βλ. σχετικά στο Putnam 1978

[60] Ο Putnam στο έργο του *Reason, Truth and History* (1981), επιχειρεί να εξασφαλίσει την αντικειμενικότητα της ηθικής διαχωρίζοντας ταυτόχρονα το πεδίο της ηθικής από εκείνο της επιστήμης, εισηγούμενος έναν εσωτερικό ρεαλισμό απέναντι στον εξωτερικό ρεαλισμό του επιστημονικού πεδίου διερευνήσεων. Ο ηθικός αυτός ρεαλισμός είναι εσωτερικός ως προς το ότι απορρίπτει τη διχοτομία μεταξύ γεγονότων και αξιών και επιτρέπει έναν ανθρωποκεντρικό ρεαλισμό

την αρχή της μη αντίφασης και της συνοχής, στο έργο της *Love's Knowledge*[61] η Nussbaum αντιμετωπίζει την αλήθεια ως ανθρώπινη και ιστορική, χωρίς αυτό να την οδηγεί στη σχετικοκρατία. Ορισμένες κριτικές, ωστόσο, στην Nussbaum επισημαίνουν ότι αποδίδει, αναχρονιστικά, μία καντιανή αντίληψη των *φαινομένων* στην αριστοτελική ηθική.[62]

**Συμπεράσματα**

Ανακεφαλαιώνοντας, με βάση τον τρόπο με τον οποίο η Nussbaum χρησιμοποιεί τη λογοτεχνία στα βιβλία που εξετάστηκαν, μπορούμε να συναγάγουμε ορισμένα συμπεράσματα σχετικά με τις φιλοσοφικές τοποθετήσεις οι οποίες υπαγορεύουν τη στάση της απέναντι στη σχέση λογοτεχνίας και ηθικής.

Η ίδια διατείνεται ότι η ηθική φιλοσοφική της τοποθέτηση είναι ξεκάθαρα φιλοαριστοτελική (*LK* 389) και, με τρέχοντες μεταηθικούς όρους, περιγράφεται από το είδος της θεωρίας του *εσωτερικού ρεαλισμού*, όπως εκφράζεται από τον Putnam, με τον οποίο δηλώνει ότι συμφωνεί εν πολλοίς. Ωστόσο, επιχειρήματα τα οποία εκφράζουν αμφιβολίες για το κατά πόσο η αναμφισβήτητη διάσταση του ηθικού ρεαλισμού, τον οποίο αποπνέουν οι τοποθετήσεις της, μπορεί να λογιστεί ως μια ξεκάθαρη διατύπωση του επιστημολογικού *status* της λογοτεχνίας στην ηθική φιλοσοφία, φαίνονται αρκετά ισχυρά.

Αναφορικά με την αλήθεια, υιοθετώντας μια πιο ισχυρή θέση από την αναγνώριση της αντικειμενικότητας από τον Putnam, η Nussbaum πιστεύει ότι η λογοτεχνία μπορεί να αποτελέσει πηγή της ανθρώπινης αλήθειας και ότι είναι εφικτή η ορθολογική δικαιολόγηση προτάσεων στη βάση της συνοχής και της ορθολογικής πειθούς. (*LK* 226-29)

Στο ερώτημα για τον ενδεχόμενο ρόλο των συναισθημάτων στην προαγωγή της ηθικής ευαισθητοποίησης, η Nussbaum απαντά θετικά, καθώς πιστεύει ότι έχουν ηθική διάσταση τόσο εξαιτίας της σύνδεσής τους με τις πεποιθήσεις που εκφράζουν όσο και εξαιτίας της συμβολής τους στην αποκάλυψη πτυχών των καταστάσεων, οι οποίες ενημερώνουν το άτομο για διαστάσεις της ηθικής εμπειρίας, κατά τ' άλλα απρόσιτες.[63]

Στο θέμα που αφορά τη δυνατότητα ελέγχου των ηθικών θεωριών, η Nussbaum θεωρεί τη λογοτεχνία προνομιακό χώρο, αφού στο πλαίσιο της δράσης των ηρώων ενός μυθιστορήματος μπορούμε να παρατηρήσουμε τις επιπτώσεις των επιλογών μυθιστορηματικών προσώπων, οι οποίες ερμηνεύονται, για παράδειγμα,

[61] Nussbaum 1990: 222.

[62] Βλ. και την ενότητα 2.Β 2 όπου γίνεται λόγος για τα αριστοτελικά φαινόμενα εκ μέρους της Nussbaum και την ασκούμενη από τον Cooper κριτική.

[63] Απόψεις για τα συναισθήματα που αναπτύσσονται διεξοδικά στο βιβλίο της *Upheavals of Thought*

από καντιανού τύπου ηθικές προσεγγίσεις, σε αντιδιαστολή με μυθιστορηματικά πρόσωπα τα οποία εκφράζουν την αριστοτελική προσέγγιση της ηθικής εμπειρίας.

Για τη σχέση μεταξύ ηθικής και λογοτεχνίας, τόσο σε επίπεδο λογοτεχνικής θεωρίας όσο και σε επίπεδο λογοτεχνικής κριτικής, η Nussbaum θεωρεί ότι και οι δύο χώροι ωφελούνται από τη διπλή εμπλοκή.

Κυρίαρχο ρόλο στην ενασχόληση με την ηθική, με αριστοτελικούς όρους, δίνει η Nussbaum στα μυθιστορήματα, τα οποία μας καλεί να προσεγγίσουμε ως είδη αριστοτελικής ηθικής σκέψης. (*LK* 390)

Ο βαθύς ανθρωποκεντρισμός της, σε συμφωνία με την ερμηνεία της ηθικής θεώρησης του Αριστοτέλη, την οποία εισηγείται, τη βοηθά να ξεπεράσει τον υποκειμενισμό και την πολιτισμική σχετικοκρατία, καθώς ανάγει την κεντρική σύλληψη του ανθρώπινου όντος σε οργανωτική ηθική έννοια. Η λογοτεχνία, επειδή απευθύνεται στην ανθρώπινη φύση εν γένει, τα καταφέρνει καλύτερα από τη φιλοσοφία και τη θρησκεία να ξεπεράσει όρια και αποκλεισμούς, και αυτό είναι κάτι που την καθιστά ακόμη περισσότερο πολύτιμη βοηθό της θεωρητικής σκέψης, γενικά, αλλά και της πρακτικής ειδικότερα. Αυτή η διάσταση της λογοτεχνίας αναδεικνύεται από τη διερεύνηση των κατάλληλων ερωτημάτων, όπως διατυπώνονται στο έργο του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη.

## 2.Β Η προσέγγιση της Nussbaum αναφορικά με το ρόλο της τύχης και το ερώτημα για τη θωράκιση του ανθρώπου απέναντι στις εξωτερικές συνθήκες στο έργο του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη

### Εισαγωγικές επισημάνσεις

Στο έργο *The Fragility of Goodness* (1986), (στο εξής *FG*), η Nussbaum ασχολείται, πρωτίστως, με τον ρόλο που διαδραματίζει η τύχη προκαλώντας ένα χάσμα ανάμεσα στον ενάρετο χαρακτήρα και στη δυνατότητα του *ευ ζην*, στα κείμενα των τραγικών ποιητών, του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη. Ταυτόχρονα, όμως, διακρίνονται, σε μια πρώτη μορφή και όλες εκείνες οι μεταγενέστερες τοποθετήσεις της σχετικά με το ρόλο της λογοτεχνίας στη συνειδητοποίηση των επιπτώσεων των ηθικών επιλογών των ατόμων, αλλά και σχετικά με το ρόλο του πλαισίου και των ορίων των δυνατοτήτων του ατόμου όσον αφορά τη διαμόρφωση των συνθηκών εκδίπλωσης της ηθικής του δραστηριότητας.

Ο Anthony Long[64] επισημαίνει αυτά που θεωρεί καθοδηγητικά ερωτήματα για το εγχείρημα της Nussbaum στο συγκεκριμένο έργο της. Πρώτα απ' όλα, τίθεται το ερώτημα ως ποιο βαθμό ένα σχέδιο για το *ευ ζην* θα έπρεπε να περιλαμβάνει στοιχεία, όπως η φιλία, η αγάπη, η πολιτική δραστηριότητα, τα οποία καθώς είναι

[64] Long 1998: 361-369

«ευάλωτα» τα ίδια, ενδεχομένως, εκθέτουν στην τύχη και το άτομο το οποίο εξαρτά την ευημερία του από αυτά. Ακολουθεί το ερώτημα κατά πόσο τα στοιχεία που συνιστούν το *ευ ζην* μπορούν να άρουν, λόγω των αντικρουόμενων απαιτήσεών τους, τη συνθήκη της ευζωίας ενός ατόμου. Τέλος, αυτό που ο Long αποκαλεί βασική πλοκή, συμπληρώνεται με τις διερευνήσεις, για τις οποίες οδηγητικό ερώτημα είναι η εσωτερική σύσταση του ανθρωπίνου όντος και ιδιαίτερα η σχέση ανάμεσα σε ό,τι θεωρείται άλογο μέρος της ψυχής του και στην αυτάρκειά του.

Παρότι η Nussbaum αναγνωρίζει ελλείψεις τόσο στην πολιτική όσο και στην ηθική θεωρία του Αριστοτέλη, ελλείψεις τις οποίες, κατά τη γνώμη της, βοηθά, πολλές φορές, να ξεπεραστούν η αναδρομή σε στωικές σχετικές τοποθετήσεις, εξακολουθεί να πιστεύει ότι η αριστοτελική προσέγγιση, με τις κατάλληλες διορθωτικές παρεμβάσεις, προσφέρει καλύτερο έδαφος για τη διαμόρφωση νέων σχετικών θεωριών. Η ίδια, όσον αφορά την πολιτική της θεωρία, συντάσσεται με τη Βρετανική φιλελεύθερη σοσιαλδημοκρατική παράδοση, η οποία εκφράζεται από το έργο των T.H. Green και Ernest Barker, ενώ για την ηθική της θεωρία, μαζί με τους David Wiggins και Henry Richardson, αναζητά μια σύνθεση των καλύτερων σημείων της αριστοτελικής και της καντιανής ηθικής. Η χρήση του όρου *αντικαντιανισμός* από τον Long, προκειμένου να χαρακτηρίσει τις αναλύσεις της Nussbaum στο συγκεκριμένο βιβλίο, θεωρώ ότι συνιστά υπερβολή, διότι, σε περισσότερες από μία περιστάσεις η Nussbaum επισημαίνει τη χρησιμότητα μιας σύνθεσης των καλύτερων αριστοτελικών και καντιανών στοιχείων.[65]

Αναφορικά με το ρόλο της θεωρίας και του ορθού λόγου στην ηθική, η Nussbaum συντάσσεται με όσους υπερασπίζονται το ρόλο και των δύο στην ηθική ζωή. Έτσι, η ηθική της τοποθέτηση έχει τα χαρακτηριστικά ενός αντι-ωφελιμισμού, ο οποίος αναγνωρίζει τον πλουραλισμό των ηθικών αξιών και ο οποίος υποστηρίζει την επιχειρηματολογία τόσο για τους στόχους των πράξεών μας όσο και για τα μέσα επίτευξής τους. Η ίδια τοποθέτηση υποστηρίζει ότι ο ρόλος της λογικής, αλλά και των συναισθημάτων είναι ιδιαίτερα σημαντικός, αναδεικνύοντας τη γνωστική αλλά και πολιτισμική τους διάσταση.

Η εμπλοκή της λογοτεχνίας από τη Nussbaum συνδέεται άμεσα με την παραπάνω επιλογή της ηθικής θεωρίας, όπως ισχυρίζεται στο βιβλίο της, καθώς, όπως σημειώνει, μόνο σε συνδυασμό με μια συστηματική μελέτη της ηθικής θεωρίας, είναι δυνατόν η μελέτη της λογοτεχνίας να εξασφαλίσει τη διεύρυνση και εμβάθυνση του ορίζοντα των ηθικών μας πεποιθήσεων. Τέλος, η θέση της ότι οι ηθικές θεωρίες θα έπρεπε να σέβονται κρίσεις βασισμένες σε εμπειρίες και καλλιεργημένη αντίληψη, απηχεί την προτίμησή της για την αριστοτελική ηθική και, ιδιαιτέρως, τη συμφωνία της με την αριστοτελική ρήση ότι η διάκριση εναπόκειται στην αντίληψη, «εν τη αισθήσει η κρίσις».[66] Όλες οι παραπάνω

[65] Nussbaum 1986: xxv
[66] *Ηθικά Νικομάχεια,* 1109b23

τοποθετήσεις αποτελούν θέσεις που συναντάμε αναπτυγμένες και σε έργα της, όπως το *Love's Knowledge* και το *Upheavals of Thought.*

Επανερχόμενοι στο βιβλίο της *The Fragility of Goodness*, πρέπει να υπογραμμίσουμε ότι η Nussbaum παραθέτει μια πρώτη σειρά επιχειρημάτων, τα οποία υποστηρίζουν τη συμβολή της λογοτεχνίας στην ηθική ευαισθητοποίηση (*FG* 13-14). Η άποψή μου είναι ότι τα μόνα ισχυρά επιχειρήματα είναι εκείνα που εισάγουν στη συζήτηση το γνωστικό ρόλο των προκαλούμενων από τη λογοτεχνία συναισθημάτων, και τη σπουδαιότητα των συγκεκριμένων περιστάσεων, τόσο για τη συνειδητοποίηση των δεδομένων της πρακτικής επιλογής όσο και της ηθικής κατάστασης του ατόμου. Επιχειρήματα υπέρ του λογοτεχνικού παραδείγματος τα οποία εστιάζονται απλώς στις διαφορές της χρήσης ενός ηθικού παραδείγματος μέσα σε ένα λογοτεχνικό έργο από την αντίστοιχη χρήση του από τη φιλοσοφία, παρ' ό,τι περιέχουν σωστές επισημάνσεις, ιδιαίτερα αναφορικά με το αναπόφευκτο της ερμηνείας κατά την προεπιλογή των παρατιθέμενων σ' ένα παράδειγμα νοουμένων ως σχετικών στοιχείων, περιορίζουν το ρόλο της λογοτεχνίας. Αντίθετα, η εμπλοκή των συναισθημάτων τα οποία γεννά η ίδια η ανάγνωση ενός λογοτεχνικού έργου, αλλά και όλα τα στοιχεία της συμπαθητικής κατανόησης την οποία αυτά καθιστούν δυνατή, αναδεικνύουν πληρέστερα το ρόλο της λογοτεχνίας στην ηθική πράξη. Και η ίδια, όμως, η Nussbaum παραδέχεται ότι μετά το 1984, σε αντίθεση με το 1973, που πρωτοέγραψε το συγκεκριμένο κείμενο, η εφαρμοσμένη ηθική παρέχει πολύπλοκα παραδείγματα, ώστε να μην υφίσταται πλέον αυστηρή διάκριση μεταξύ φιλοσοφικά σημαντικού παραδείγματος από την καθημερινή ζωή και λογοτεχνικού κειμένου, αλλά να μπορούμε να μιλάμε για ένα συνεχές. [67] (*FG* 32 σημ.)

Αναλύοντας συγκεκριμένες τραγωδίες, όπως για παράδειγμα την *Αντιγόνη* του Σοφοκλή ή την *Εκάβη* του Ευριπίδη, η Nussbaum επιχειρεί να προβάλει τη συνεισφορά του συγκεκριμένου λογοτεχνικού είδους στην ηθική. Εντοπίζοντας την ιδιαιτερότητα αυτής της συμβολής στην ικανότητα της τραγωδίας να αναλύει ανθρώπινους χαρακτήρες και ανθρώπινες επιλογές και επισημαίνοντας, μαζί με την γενικότερη αντιθεωρητική στάση των τραγωδιών στα ηθικά ζητήματα, και την απαρχή της διαπίστωσης της αδυναμίας των φιλοσοφικών θεωριών να συμβάλουν ουσιαστικά στην αναζήτηση λύσης στα ηθικά διλήμματα, η Nussbaum επιχειρεί να αναδείξει την πολυπλοκότητα της τραγωδίας, θεωρώντας την αντίστοιχη με την πολυπλοκότητα των ανθρώπινων καταστάσεων.

Η προσπάθειά της, ωστόσο, να ερμηνεύσει την *Εκάβη* ως πηγή αριστοτελικής πρακτικής γνώσης και η αναζήτηση της επιβεβαίωσης, μέσω των τραγωδιών, ότι ζούμε σ' ένα αριστοτελικό κόσμο (*FG* 421), υποσκάπτονται από την παραδοχή της ίδιας ότι το μόνο που μπορεί να μας προσφέρει η μελέτη της τραγωδίας είναι η ζωηρότητα στην περιγραφή των ηθικών διλημμάτων και των αντιπαρατιθεμένων

[67] Η χρησιμότητα της χρήσης λογοτεχνικών παραδειγμάτων επισημαίνεται μεταξύ άλλων στο Βιρβιδάκης 2005β

επιχειρημάτων, με ό,τι αυτό μπορεί να συνεπάγεται για την προσπάθεια αντιμετώπισης τους. Ανοιχτό, επίσης, παραμένει το ερώτημα μέχρι ποιο σημείο οι λογοτεχνικές μας επιλογές για τον έλεγχο ηθικών θεωριών επηρεάζονται από τις προτιμήσεις μας για συγκεκριμένες ηθικές θεωρίες και, επομένως, καθιστούν τον έλεγχό τους επισφαλή.

Στο συγκεκριμένο όμως έργο η Nussbaum προσφέρει πολύ περισσότερα από αναλύσεις για να επιβεβαιώσει τις επιλογές ηθικών θεωριών. Με το γνωστό της αναλυτικό τρόπο διερευνά την αντιμετώπιση της τύχης από τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη και αναδεικνύει όλες τις πτυχές των επιπτώσεων των επιλογών τους, στις ηθικές τους θεωρίες.

Ο κεντρικός άξονας των διερευνήσεών της στο πλατωνικό και αριστοτελικό έργο συγκροτείται από ερωτήματα που αφορούν τα ατομικά συστατικά του *ευ ζην*, τη σχέση που υπάρχει μεταξύ αυτών των συστατικών και της πραγμάτωσης του *ευ ζην*, την ηθική αξία των άλογων μερών της ψυχής, όπως είναι οι ορέξεις, τα αισθήματα, τα συναισθήματα, και τον τρόπο συσχέτισής τους με το *λόγο* (*reason*), το αν τα γνωστικά όρια περιχαρακώνουν και περιορίζουν την ηθική γνώση και τον σχετικό στοχασμό, και το αν η τραγωδία έχει δίκιο να επιμένει στον αναπόδραστο ρόλο της τύχης κατά τη διαμόρφωση της ανθρώπινης ζωής και της αξίας της.

Στο έργο του ο Πλάτων προσπαθεί να κάνει την ανθρώπινη ζωή απρόσβλητη από την τύχη, να δείξει πως η φιλοσοφία μπορεί να μας θωρακίσει απέναντι στην τύχη. Από την άλλη, ο Αριστοτέλης επιστρέφοντας σε απόψεις και αξίες της τραγωδίας, διαμορφώνει μια σύλληψη πρακτικής γνώσης, η οποία καθιστά τα ανθρώπινα όντα αυτάρκη, με ένα τρόπο που σέβεται την ανθρώπινη εύθραυστη και ευάλωτη διάστασή τους.

Η Nussbaum παρακολουθεί τη σκέψη των δύο αυτών μεγάλων στοχαστών, έτσι, όπως διαμορφώνεται μέσα από τα έργα τους.

## 2.Β 1 Η *μανία* του Πλάτωνα

Το πρώτο ερώτημα, το οποίο θέτει προς διερεύνηση η Nussbaum κατά την παρουσίαση της πλατωνικής ηθικής θεωρίας, αφορά τη σύνδεση των ισχυρισμών του Πλάτωνα ότι η καλύτερη ζωή είναι αυτή του φιλοσόφου, η οποία αφιερώνεται στη μάθηση και τη θέαση της αλήθειας, με τον ισχυρισμό ότι η καλύτερη ζωή είναι αυτή που κυβερνάται από το λόγο. Το επόμενο ερώτημα αφορά την άποψη ότι ο δεύτερος ισχυρισμός είναι καθαρά τυπικός, χωρίς πρόθεση να καθοριστεί το περιεχόμενο του *ευ ζην*, το οποίο κυβερνάται από το λόγο. Η Nussbaum διαφωνεί ότι ο Πλάτων δεν έχει θεωρία για το περιεχόμενο της καλής ζωή. Αντίθετα,

πιστεύει ότι έχει σχετικές θεωρητικές απόψεις, και μάλιστα τέτοιες, ώστε να αξίζουν την προσοχή μας.

Η θεωρία της αξίας, κατά τον Πλάτωνα, όπως αυτή ανασκευάζεται από τη Nussbaum με αναφορές στα έργα του *Πολιτεία, Φαίδων, Φίληβος,* αναφέρει ως κεντρικό σημείο την κατάταξη των αξιών, τόσο ως δραστηριοτήτων όσο και ως αντικειμένων, υπό το πρίσμα των ιδιοτήτων της καθαρότητας, της σταθερότητας και της αλήθειας, τις οποίες αντανακλούν, όχι μόνο εσωτερικά αλλά και σε σχέση με το περιβάλλον. Σε κάθε περίπτωση, γίνεται φανερό ότι η ζωή του φιλοσόφου, η οποία κυριαρχείται από τέτοιες αξίες, αντιδιαστέλλεται με μία ζωή εξαρτημένη από τις ανάγκες. Η στάση του φιλοσόφου δεν επιβάλλεται, αλλά διδάσκεται από μικρή ηλικία σε κατάλληλα διαμορφωμένο περιβάλλον, έτσι όπως περιγράφεται στην *Πολιτεία*. Στόχος είναι να εξαλειφθούν οι συγκρούσεις και μέσον η άρση της αστάθειας μέσω της αποπροσωποποίησης του ανθρώπου.

Κεντρικής σημασίας αναδεικνύεται η παραδοχή του Πλάτωνα ότι το ανθρώπινο ον από τη φύση του αναζητά να υπερβεί, μέσω του λόγου, τα ανθρώπινα όρια. Ο Long επισημαίνει μια υπερβολή της Nussbaum στην έμφαση, την οποία δίνει στην ασκητική διάσταση της *Πολιτείας,* γεγονός το οποίο φέρνει το έργο κοντύτερα στον *Φαίδωνα,* ενώ το απομακρύνει από το *Φαίδρο.* Η επισήμανσή της ότι στο βιβλίο ΙΧ ο καθένας μας καλείται να δει τον εαυτό του ως ταυτόσημο με το διανοητικό μέρος της ψυχής, συσκοτίζει την έμφαση την οποία δίνει ο Πλάτων στην αρμονική διάρθρωση όλου του ανθρώπινου όντος, υπό το φως του λόγου, γεγονός που επιτρέπει να λειτουργούν, χωρίς συγκρούσεις, όλα τα μέρη της ψυχής.[68]

Η επιλογή της ζωής του φιλοσόφου προσεγγίζεται αρνητικά (*Συμπόσιο)* και, ταυτόχρονα, θετικά, μέσω μιας εγγενούς προσήλωσης στον καθαρό λόγο.

[68] Ο Στ. Βιρβιδάκης, στο άρθρο του «Η φαινομενολογία της ηθικής εμπειρίας στους αισχατολογικούς μύθους των πλατωνικών διαλόγων»(1994), έχει ασκήσει μια ανάλογη κριτική στην Nussbaum, όταν επισημαίνοντας τη φιλοσοφική σημασία των εσχατολογικών μύθων στο έργο του Πλάτωνα αναδεικνύει «δεδομένα της ηθικής φαινομενολογίας» (υπό την έννοια μιας εσωτερικής αίσθησης καλού και κακού και ευθύνης κατά τη λήψη κρίσιμων αποφάσεων), που απαντώνται σ' αυτούς τους μύθους. Η δίψα για δικαιοσύνη που εκφράζεται από τους αισχατολογικούς μύθους του *Γοργία* και της *Πολιτείας*, συνδέεται με την οντολογική τάξη του κόσμου της «δίκης» του Ηράκλειτου αλλά και της ψυχής ως προϋπόθεσης υγείας. Γι 'αυτό, όπως επισημαίνει ο συγγραφέας, επιβάλλεται η υιοθέτηση μιας ηθικής στάσης ζωής, διότι «Αρμονία, τελειότητα και αλήθεια και συνεχής αναγωγή στην καίρια διάκριση μεταξύ *είναι* και *φαίνεσθαι*, αποτελούν τις κυριότερες συνιστώσες της υπερβατικής ηθικής διάστασης στην οποία καλείται να θητεύσει όποιος νοιάζεται για την ποιότητα της ύπαρξής του». Αυτή την ηθική παιδευτική σημασία των μύθων, που θα εμπόδιζε τη Nussbaum να υπερτονίσει το ρόλο της διάνοιας σε επισημάνσεις της όπως εκείνες αναφορικά με την εύκολη πλατωνική ηθική καταξίωση των ορθολογικών φιλοσόφων, θεωρεί ο Βιρβιδάκης ότι παραδόξως έχει παραγνωρίσει. Επιπλέον εστιαζόμενη στον ομολογουμένως αποδιδόμενο (στο *Φαίδρο)* ρόλο του λόγου στην τιθάσευση του «θυμού» και της «επιθυμίας» παραγνωρίζει ότι ακόμη κι αυτή η δύσκολη επίτευξη δεν εξασφαλίζει την ψυχή από τις «περιπέτειες της κοσμικής της μοίρας» γι αυτό και ο Πλάτων συνδυάζει, όπως επισημαίνει ο συγγραφέας, μια υπαρξιακή ευαισθησία απέναντι στη φαινομενολογία των αποφάσεων και των πράξεων με μια συμφιλιωτική αντίληψη για την τραγική διαπλοκή τύχης, αναγκαιότητας και ανθρώπινης ελευθερίας και ευθύνης (*Πολιτεία,* 617e4-5b 619b5).

Εξετάζοντας τις θέσεις του Πλάτωνα, ως περιεχόμενο και ως μορφή, η Nussbaum παρακολουθεί εξαντλητικά τα προβαλλόμενα επιχειρήματα, τις αντιτιθέμενες απόψεις, την ισχύ τους, το πλαίσιο μέσα στο οποίο αναπτύσσονται, ενώ, όπου χρειάζεται, προτάσσει επεξηγήσεις και αναλύσεις όρων. Χωρίς να διατυπώνονται πάντα τελεσίδικες θέσεις και συμπεράσματα σχετικά με τις θέσεις των άλλων, αλλά και τις δικές της, παράγεται πάντα ένας γόνιμος προβληματισμός καθώς οι αναλύσεις της είναι αντίθετες στις υπεραπλουστεύσεις και στους αφορισμούς.

Η υπό διερεύνηση θέση για τη συμβολή της λογοτεχνίας στην ηθική συνειδητοποίηση, υποδηλώνεται συχνά τόσο στις αναλύσεις της λογοτεχνίας (εν προκειμένω στις τραγωδίες) όσο και στους πλατωνικούς διαλόγους, μέσα από τις θέσεις των συνομιλητών (π.χ. ο Αλκιβιάδης στο *Συμπόσιο)*

Στους Πλατωνικούς διαλόγους[69] και, μέσω αυτών στη διδασκαλία του Σωκράτη, ανάγει η Nussbaum τις απαρχές της αγγλοαμερικανικής αναλυτικής σχολής ηθικών φιλοσόφων και του αποκλεισμού ιστοριών, εικόνων και λεπτομερειών από τις συζητήσεις τους περί των αξιών. Επισημαίνει ωστόσο και την απουσία, στη σύγχρονη αυτή συζήτηση, της διεξοδικής αντιπαράθεσης των αντικρουόμενων πόλων: ιστορία/επιστήμη, λογοτεχνικό/φιλοσοφικό, καθαρό/μεικτό, αντιπαράθεση την οποία ο Πλάτωνας ανέπτυξε με ιδιαίτερη επιμέλεια. (*FG* 187)

Κατά τη Nussbaum, ο Αλκιβιάδης στο *Συμπόσιο* εκφράζει μια αντισωκρατική θέση όταν υποστηρίζει ότι η ιστορία που διηγείται μιλά για την αλήθεια και ότι η γνώση του εραστή μέσω της εγγύτητας, σωματικής και διανοητικής (δηλ. μέσω των αισθήσεων, των συναισθημάτων και της διάνοιας), αποτελεί απαράμιλλης αξίας είδος πρακτικής γνώσης, το οποίο χάνεται, όταν η γνώση του αγαθού προσεγγίζεται μόνο μέσω της διάνοιας (*FG* 190). Αυτό αποδίδεται στο γεγονός ότι οι συγκεκριμένες αλήθειες, στις οποίες καταλήγει η προσέγγιση του Αλκιβιάδη, προηγούνται οποιωνδήποτε καθολικών νόμων της σωκρατικής αμιγώς διανοητικής λειτουργίας, τους οποίους χρησιμοποιούμε για να μας καθοδηγούν.

Ο πλατωνικός, ωστόσο, διάλογος *Φαίδρος* αποτελεί, κατά την Nussbaum, μία στροφή στην πλατωνική άποψη σχετικά με το συναίσθημα της αγάπης και της θέσης του ως συστατικού στοιχείου του ιδεώδους του *ευ ζην*, τουλάχιστον αναφορικά με την προσέγγιση αυτών των εννοιών στους διαλόγους της *Πολιτείας*, του *Φαίδωνα* και του *Συμποσίου.* Η στροφή αυτή του Πλάτωνα συνίσταται, κατά την Nussbaum, στην παραδοχή ότι μέσα στην πολυπλοκότητα του ερωτικού κινήτρου υπάρχει κάτι που μπορεί να γίνει αποδεκτό για την επίτευξη του *ευ ζην*, το οποίο παρέβλεψε και το οποίο ελπίζει τώρα, μέσα από απ' αυτό το διάλογο να αναδείξει.

[69] Για μια συζήτηση των ομοιοτήτων αλλά και των διαφορών της τραγωδίας και των πλατωνικών διαλόγων και των πρακτικών και θεωρητικών προκείμενων της υιοθέτησης αυτής της μορφής έκθεσης της φιλοσοφίας του, εκ μέρους του Πλάτωνα βλ. Nussbaum 1986: 122-135 (Interlude 1).

Η Nussbaum αφού επισημάνει ως κεντρική έννοια του διαλόγου τη μανία, επιχειρεί μια ιστορική αναδρομή στην παρουσία του όρου στο πλατωνικό έργο. Απ' την αναδρομή αυτή προκύπτει ότι στους προ του *Φαίδρου* διαλόγους η ερωτική μανία αντιμετωπίζεται ως κατάσταση στην οποία ο έλεγχος έχει περάσει στα μη διανοητικά στοιχεία και, ως τέτοια, αντιδιαστέλλεται με τη σωφροσύνη (παρατίθενται τέσσερα σημεία που αποτυπώνουν τον τρόπο με τον οποίο αντιμετωπίζεται στην *Πολιτεία* σε σχέση με τα μη διανοητικά στοιχεία). Αντίθετα, στο δεύτερο λόγο του Σωκράτη στο *Φαίδρο* η μανία θεωρείται ότι ανταποκρίνεται στην ομορφιά και, ακόμη περισσότερο ότι οδηγεί στην ανακάλυψή της, αντί όμως για την εξωτερική ομορφιά αφορά περισσότερο την ανταπόκριση σε μια εσωτερική κατάσταση χαρακτήρων, πόθων και αναμνήσεων. Με τη μανία προσανατολισμένη στην εκτίμηση αυτών των στοιχείων, η σχέση αγάπης καθιστά τους εμπλεκόμενους ικανούς για την επίγνωση τόσο του εαυτού τους όσο και των άλλων, η οποία δε θα μπορούσε να προέλθει μόνο από τη νόηση. Η Nussbaum, στη συνέχεια, επανέρχεται στα τέσσερα σημεία και παρακολουθεί τις αλλαγές στη σκέψη του Πλάτωνα. Ιδιαίτερα σημαντική είναι η τριμερής διαίρεση της ψυχής, η οποία δε θεωρείται μόνο αθάνατη και συμπτωματικά ενωμένη με το σώμα, μια διαίρεση που καθίσταται δυνατή μέσα από την απεξάρτηση της αθανασίας της από το μεταφυσικά απλό του χαρακτήρα της και τη συνάρτησή της με τη δυνατότητα αυτοκίνησής της.

Παρακολουθώντας τις λεπτές αποχρώσεις της συμπεριφοράς των προσώπων του διαλόγου η Nussbaum συνδέει οργανικά τα μέρη του διαλόγου, αποκαθιστώντας μια πάντα παρούσα ενότητα, παρά τις επιφαινόμενες αντιθέσεις.

Στο δεύτερο λόγο του Σωκράτη στο *Φαίδρο*, εκεί που διαπιστώνεται η προαναφερόμενη στροφή στην αντίληψη του Πλάτωνα για τον έρωτα, διαβλέπει η Nussbaum τη συγχώνευση ζωής και επιχειρήματος, φιλοσοφίας και εμπειρίας. Μια συγχώνευση, η οποία τροφοδοτεί την επιχειρηματολογία, χωρίς να μπορούν να καθοριστούν επακριβώς ούτε η προτεραιότητα ούτε τα όρια των εμπλεκομένων όρων. Πρόκειται ουσιαστικά για τη θεώρηση της «μανίας» ή θείας έμπνευσης ως έρωτα προς μία άλλη ψυχή και ιδωμένης ως χαρακτήρα, μνήμες και φιλοδοξίες. Η κριτική που έχει γίνει σ' αυτό το σημείο αφορά την αντιδιαστολή ανάμεσα στον ύστερο *Φαίδρο* και την *Πολιτεία*, αναφορικά με το χειρισμό των άλογων και έλλογων μερών της ψυχής, από τα οποία τα άλογα μέρη αντιμετωπίζονται, τρόπον τινά, πιο ευνοϊκά στο συγκεκριμένο απόσπασμα του *Φαίδρου* απ' ότι στην *Πολιτεία.* Συγκεκριμένα, κρίνεται αρνητικά η αντίθεση, η οποία υποστηρίζεται ότι υπάρχει ανάμεσα στα δύο έργα ως προς την αντιμετώπιση της *μανίας*, καθώς επισημαίνεται ότι το μόνο είδος *μανίας* που αφορά τον Πλάτωνα είναι η επιθυμία για το έλλογο μέρος της ψυχής και όχι η υποτιθέμενη κυριαρχία του άλογου στον ύστερο *Φαίδρο.*

Αναλύοντας τη στροφή αυτή του Πλάτωνα στις παραμέτρους που τη συνιστούν η Nussbaum επικεντρώνεται σε δύο σημεία, στην αντίληψη του Πλάτωνα περί ψυχής και στη διαδικασία της μάθησης.

Αναφορικά με την πρώτη παράμετρο, η μετατόπιση του Πλάτωνα συνίσταται, όπως αναφέρθηκε και παραπάνω, στο γεγονός ότι η αθανασία της ψυχής δεν εξαρτάται πλέον από το μη σύνθετο του χαρακτήρα της αλλά από την αυτοκίνησή της. Αναφορικά με τη δεύτερη, μέσα από την ιδιαίτερη αυτή φύση του έρωτα για την άλλη ψυχή, ο καθένας ανακαλύπτει περισσότερα για τους στόχους του, καθώς τους βλέπει να αντανακλώνται στην ψυχή του άλλου.

Στον έρωτα ή την ερωτική μανία έχει, επίσης, πραγματοποιηθεί, κατά τη φιλόσοφο, μια μετατόπιση σε σχέση με την αντιμετώπιση του ανθρωπίνου όντος ως αντικειμένου του πόθου. Δεν είναι πια απλώς και μόνο το ωραίο σώμα, αλλά ένα σύνολο που αποτελείται από σταθερότερα στοιχεία, όπως αναφέραμε προηγουμένως. Αυτό δίνει ένα μονιμότερο χαρακτήρα στην ένωση δύο ανθρώπων, χωρίς όμως να τους καθιστά και άτρωτους από την τύχη.

Η μετατόπιση αυτή είναι ουσιώδης για την προσέγγιση της *μανίας* και της κατανόησης, δύο καταστάσεων των οποίων τη συνύπαρξη ο Πλάτων αρνιόταν, μέχρι στιγμής τόσο γενικότερα, όσο και ειδικότερα στους ποιητές. Στο *Φαίδρο,* χωρίς να σταματήσει την αμφισβήτηση των ποιητών, επιτρέπει αυτού του είδους τη *μανία* στους φιλοσόφους, με αποτέλεσμα οι φιλόσοφοι να γίνονται φιλόσοφοι - ποιητές.

Η μεταμόρφωση του Πλάτωνα σ' ένα τέτοιο φιλόσοφο-ποιητή, κατά την Nussbaum, αντανακλάται και στις υφολογικές του επιλογές, αφού στον συγκεκριμένο διάλογο, χωρίς να εγκαταλείψει τον πεζό λόγο ή την επιχειρηματολογία, εισάγει τη μεταφορά, την προσωποποίηση και μια πολύμορφη, ρυθμική και επεξεργασμένη γλώσσα (*FG* 227). Επικαλείται δηλαδή τόσο τα συναισθήματα και τη φαντασία όσο και στη διάνοια.[70] Οι θεωρούμενες ως επαναξιολογήσεις του Πλάτωνα συνδέονται από τη Nussbaum με πρακτικές συνειδητοποιήσεις και την εμπειρία του Πλάτωνα. (*FG* 228)

Αυτό που σημειώνει η Nussbaum σχετικά με τον Πλάτωνα και τη σχέση, την οποία αναγνωρίζει μεταξύ ποίησης και φιλοσοφίας, μεταξύ ηθικής και λογοτεχνίας, είναι ότι η ποίηση μπολιάζει γόνιμα τη φιλοσοφία με τη δεκτικότητα, την ανταπόκριση, με όλη την ψυχή, θυμοειδές και λογιστικό, την απενοχοποίηση και την εμπλοκή και του παθητικού στοιχείου του ανθρώπου στην κατανόηση, και ότι όλη αυτή η διεύρυνση της φιλοσοφίας οδηγεί σε μια πιο πλήρη, πιο

[70] Βλ. και τις σχετικές αναφορές στο 1ο κεφάλαιο. Οι αναφορές ωστόσο της Nussbaum στο δεύτερο διάλογο του Σωκράτη με το Φαίδρο, προκειμένου να στοιχειοθετήσει τη μετακίνηση του Πλάτωνα προς μία πιο δεκτική στάση απέναντι στα συναισθήματα, έχουν δεχτεί την κριτική ότι η Nussbaum αποτυγχάνει να αναγνωρίσει ένα καθαρά ρητορικό ύφος στο δεύτερο διάλογο, το οποίο χρησιμοποιείται προκειμένου να πείσει ο Σωκράτης ένα συγκεκριμένο άτομο (το Φαίδρο), ως διακριτό από τη μέθοδο της φιλοσοφικής διαλεκτικής η οποία αποκλειστικά χρησιμοποιείται από τον Πλάτωνα προκειμένου να εκθέσει τις φιλοσοφικές του απόψεις. (Cooper 1993: 305)

ουσιαστική, πιο πλούσια, πιο καλή ζωή γενικότερα αλλά και ειδικότερα σε ηθικό επίπεδο. Υπογραμμίζεται, ωστόσο, ότι το πάθος (η αγάπη για ένα άλλο ον βάσει του χαρακτήρα και των επιδιώξεων του) αν και πλουτίζει τη ζωή και διευρύνει τους ορίζοντες του νου, δεν έχει καμία σχέση με τη σταθερότητα, τη μακαριότητα και το αμετάβλητο της καθαρής διανόησης. Η αξία του πάθους για την ηθική ζωή πρέπει διαρκώς να επιβεβαιώνεται.[71]

## 2.Β 2 Σώζειν τα αριστοτελικά *φαινόμενα*

Η διερεύνηση των απόψεων του Αριστοτέλη[72] σχετικά με το κεντρικό θέμα της Nussbaum στο συγκεκριμένο βιβλίο, σχετικά, δηλαδή, με την τύχη και το πως αυτή μπορεί ή όχι να τιθασευτεί μέσω της τέχνης ή της επιστήμης, καθώς και οι επιπτώσεις αυτών των απόψεων στην ηθική, ξεκινούν από τη διερεύνηση της αριστοτελικής μεθοδολογίας, με ιδιαίτερη έμφαση στην επεξήγηση του όρου *φαινόμενα*.[73]

Η Nussbaum θεωρεί ότι ο ηθικός ανθρωποκεντρισμός του Αριστοτέλη είναι απλώς μια ειδική εφαρμογή της γενικότερης προσέγγισής του αναφορικά με τις πεποιθήσεις μας και, συγκεκριμένα τη μη αποδοχή της εξάρτησής τους από κάτι ανεξάρτητο ή σταθερότερο απ' ότι είναι η ανθρώπινη σκέψη και γλώσσα. (*FG* 238)

Σ' αυτή τη διερεύνηση τα *φαινόμενα* κατά Αριστοτέλη ερμηνεύονται ως κοινές πεποιθήσεις και ερμηνείες από τις οποίες και αφορμάται η επιστημονική και φιλοσοφική δραστηριότητα. Λαμβάνοντας υπόψη το θεμελιώδη για τη λειτουργία της νόησής μας ρόλο της *αρχής της μη αντίφασης* και εμπλέκοντας όρους όπως: *οι πολλοί*, *οι κριτές*, *οι ειδικοί*, *παραγωγική* (επιστημονική) ή ηθική *μεθοδολογία* και *έλεγχο με την πραγματικότητα*, καταλήγει να σώσει τα *αριστοτελικά φαινόμενα* ως πρώτες αρχές διατηρώντας την ενότητα της μεθόδου στη μεταφυσική έρευνα. Σύμφωνα με αυτή την άποψη, δίνεται αποκλειστική έμφαση στη διαλεκτική μέθοδο της ηθικής φιλοσοφίας του Αριστοτέλη.[74]

Η επιστροφή στα *φαινόμενα*, την οποία προτείνει ο Αριστοτέλης, έχει, κατά τη Nussbaum δύο όψεις. Μία είναι η θεραπευτική ή αρνητική κατά Wittgenstein, η οποία απαλλάσσει τη φιλοσοφία από τις ψευδαισθήσεις και τη γλώσσα από τις ανοησίες. Η δεύτερη όψη είναι η θετική, αυτή της χαρτογράφησης του

[71] Στους Νεώτερους χρόνους το *ευ ζην* δεν περιλαμβάνει αναγκαστικά ηθική διάσταση και φαίνεται να μπορεί να αποχωριστεί από την ηθικότητα –ενώ κάτι τέτοιο δε συμβαίνει στο έργο αρχαίων φιλοσόφων όπως ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης

[72] Έργα του Αριστοτέλη στα οποία αναφέρεται η Nussbaum: *Ηθικά Ευδήμεια, Ηθικά Νικομάχεια, Ρητορική, Πολιτικά.*

[73] Στην ερμηνευτική προσέγγιση της Nussbaum έχει ασκηθεί πειστική κριτική από τον John Cooper η οποία αναφέρεται ειδικά στο έργο της *The Fragility of Goodness* και στο πώς αποδίδει εκεί στον Αριστοτέλη μια μορφή *εσωτερικού ρεαλισμού* δανεισμένη από την καντιανή θεώρηση του Putnam. Cooper 1993

[74] Βλ. στο ίδιο την ασκούμενη κριτική από τον Cooper.

περιβάλλοντός μας, φυσικού, ηθικού και πολιτιστικού, ώστε να μη χάνουμε το δρόμο μας, αλλά αφού προφυλαχτούμε από την κακή φιλοσοφία, να βρίσκουμε το μέσον ανάμεσα στις ακρότητες στις οποίες αυτή οδηγεί.

Έχοντας αποσαφηνίσει τη σημασία των *φαινομένων* στη μεθοδολογία του Αριστοτέλη, η Nussbaum στρέφει την προσοχή της στις κύριες συνιστώσες της ηθικής διάστασης της ζωής και της δράσης του ανθρώπινου όντος.

Κυρίαρχη θέση, όπως είναι φυσικό, κατέχει η ανθρώπινη πράξη. Η αριστοτελική προσέγγιση, αναφορικά με την πράξη, αντιμετωπίζεται από τη Nussbaum ως επέκταση και ανάπτυξη των απόψεων του Πλάτωνα όπως αυτές διαγράφονται στο δεύτερο λόγο του Σωκράτη στο *Φαίδρο*, ενώ το γεγονός ότι ο Αριστοτέλης αντιμετωπίζει την ανθρώπινη πράξη ως υποσύνολο της πράξης των ζώντων οργανισμών, την αναγκάζει να διευρύνει το πεδίο μελέτης των αριστοτελικών έργων, με σκοπό την ανασύνθεση των απόψεών του, έτσι ώστε να συμπεριλάβει, εκτός από τα αμιγώς ηθικά του έργα και κείμενα όπως τα *Περί Ζώων Κινήσεως* και *Περί Ψυχής.*

Έχοντας απομακρυνθεί από τις παραδοσιακές εξηγήσεις της κίνησης, τόσο της υλιστικής φυσικής επιστήμης του Δημόκριτου, όσο και της υπερδιανοητικοποίησης του Πλάτωνα, ο Αριστοτέλης εξηγεί την κίνηση στη βάση των προθέσεων, οι οποίες περιλαμβάνουν επιθυμίες και πεποιθήσεις που σχετίζονται, τόσο λογικά όσο και αιτιολογικά, με το σκοπό της πράξης. Προκειμένου να αποδώσει την προθετικότητα, αλλά και το εξωτερικό κίνητρο, επινοεί τον όρο *όρεξη,* τον οποίο συνδέει με το λογικό και ταυτόχρονα με το άλογο μέρος της ψυχής.[75] (*FG* 275)

Αναζητώντας το δρόμο που οδηγεί, μέσω της ηθικής αγωγής, από αυτό που η Nussbaum αποκαλεί απλό και εκούσιο στην πολύπλοκη προαίρεση, παραπέμπει στα *Πολιτικά* του Αριστοτέλη. Το συμπέρασμα είναι ότι στην κοινή ζωώδη φύση μας αναγνωρίζεται η βάση της ηθικής μας ανάπτυξης. Ο άνθρωπος είναι ένα έλλογο ζώο.

Σε μια τελευταία υπερασπιστική προσπάθεια της αριστοτελικής προσέγγισης, πέραν της προσφυγής στην εμπειρία, και προκειμένου να αντικρουστεί η αμιγώς διανοητική πλατωνική θέση, η Nussbaum επισημαίνει ότι, με βάση την αμιγώς διανοητική προσέγγιση του Πλάτωνα, τα όντα θα κέρδιζαν μεν την οξύνοια, την οποία αυτή τους εξασφαλίζει, αλλά θα έχαναν την ηπιότητα, το θάρρος και την αγάπη, στοιχεία απαραίτητα για το *ευ ζην*.

Έχοντας εξερευνήσει την αριστοτελική μέθοδο προσέγγισης της αλήθειας σε σχέση με τα ηθικά ερωτήματα, τη φύση του όντος, το οποίο δρα, και τους

[75] Καθώς εξηγεί στο έργο του *Ηθικά Νικομάχεια* (1139b 3-5) «ή ορεκτικός νους ή προαίρεσις ή όρεξις διανοητική», (Η προαίρεση είναι η διάνοια που εκφράζει επιθυμία ή επιθυμία που υπαγορεύεται από τη διάνοια), θέλοντας μ' αυτή τη σύζευξη να εξασφαλίσει τη στενή συνεργασία λογικής και επιθυμίας στην επιδίωξη του κατάλληλου *τέλους* της πράξης προκειμένου αυτή να είναι ηθική.

τρόπους και τις αιτίες της ανθρώπινης δράσης, το επόμενο βήμα είναι η αξιολόγηση αυτής της δράσης και η αντιμετώπιση των προβλημάτων, τα οποία ανακύπτουν απ' αυτή. Το συνολικό εγχείρημα εξακολουθεί να πραγματοποιείται μέσα από την αντιπαράθεση αριστοτελικών και πλατωνικών θέσεων, ενώ ως κεντρικής σημασίας αναδεικνύεται ο ανθρωποκεντρισμός της αριστοτελικής ηθικής. Ο προσδιοριστικός αυτός παράγοντας έχει δύο συνέπειες. Αφ' ενός, η αλήθεια για τα ηθικά ζητήματα αναζητείται μέσα στα φαινόμενα και αφ' ετέρου, το αγαθό προσδιορίζεται και μελετάται, όχι γενικά αλλά ως ανθρώπινο αγαθό (δηλαδή στο πλαίσιο ενός εκ των ειδών).

Στη συνέχεια, η Nussbaum εξετάζει τους παράγοντες της συμμετρίας και της γενικότητας στον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη. Στον Πλάτωνα οι δύο παράγοντες συνυπάρχουν στο ανθρώπινο σύστημα αξιών, καθιστώντας το, με αυτόν τον τρόπο, άτρωτο από την τύχη και διασφαλίζοντας τον επιστημονικό χαρακτήρα του εγχειρήματος. Στον Αριστοτέλη ο διαχωρισμός της ηθικής από την επιστήμη έχει ως αποτέλεσμα τη διαγραφή του σύμμετρου χαρακτήρα και της ανταλλαξιμότητας των αξιών μέσα από τη γενίκευση. Διατηρείται, όμως, ο ρόλος του γενικού στοιχείου, τον οποίο η Nussbaum θεωρεί ουσιαστικής σημασίας, προκειμένου να εξασφαλιστεί περιεχόμενο στη σωφροσύνη, καθώς η τελευταία αποτελεί μοχλό και περιεχόμενο της ανθρώπινης επιλογής. Καθόλου και καθ' έκαστον, συνδράμουν το ένα το άλλο.

Αναλύοντας τον μη επιστημονικό χαρακτήρα της ηθικής, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, η Nussbaum επιχειρεί να εξηγήσει το περιεχόμενο που αποδίδει στους όρους γενική αρχή, νόμος, κανόνας και τη λειτουργία τους στις ηθικές επιλογές.

Αναφορικά με τις γενικές αρχές και τους κανόνες, η Nussbaum επισημαίνει ότι ο Αριστοτέλης τις θεωρεί, μάλλον, ως συνόψεις σωστών επιλογών σοφών ανθρώπων, απ' τις οποίες επιθυμούμε να καθοδηγηθούμε.

Η ορθότητα της ηθικής επιλογής εξαρτάται από αυτό που ο Αριστοτέλης αποκαλεί *αίσθηση* (*perception*), κάτι που σχετίζεται περισσότερο με την κατανόηση του *καθέκαστον* παρά του *καθόλου*.

Οι γενικοί κανόνες ή οι αρχές ή οι νόμοι αποτυγχάνουν τόσο γιατί στερούνται εστίασης στο συγκεκριμένο όσο και γιατί δεν είναι εύκαμπτοι. Επειδή η ηθική έχει να κάνει με χαρακτήρες και πράξεις, οι καθολικοί λόγοι είναι μεν περισσότερο γενικοί, αλλά λιγότερο αληθείς, γιατί η πράξη έχει να κάνει με τα *καθέκαστα*. (*FG* 301)

Ο λόγος για τον οποίο οι πρακτικές επιλογές δεν μπορούν να αποδοθούν με γενικούς κανόνες διαπιστώνεται, κατά τη Nussbaum, σε τρία χαρακτηριστικά

τους, τη *μεταβλητότητα*, την *απροσδιοριστία* και *την ιδιαιτερότητα* (*mutability, indeterminacy, particularity*), τα οποία και επιχειρεί να αναλύσει, αντλώντας υλικό από διάφορα σημεία του αριστοτελικού έργου.

Το συμπέρασμά της είναι ότι, αν και οι κανόνες είναι απαραίτητοι, σαν αντίσταση στην προκατάληψη και τα πάθη, που θα μπορούσαν να διαστρεβλώσουν την κρίση, είναι απαραίτητοι μέχρι να γίνουμε *φρόνιμοι*, άνθρωποι της πρακτικής σοφίας. Ένα άτομο, το οποίο διαθέτει φρόνηση θα χρησιμοποιεί τους γενικούς κανόνες μόνο ως συνόψεις και οδηγούς ενώ το ίδιο θα είναι ευέλικτο, έτοιμο για την έκπληξη, προετοιμασμένο να κατανοήσει και επινοητικό στους αυτοσχεδιασμούς. (*FG* 305)

Ο φρόνιμος είναι αυτός που εμψυχώνει τη συνεργασία του γενικού με το επιμέρους, καθώς η ικανότητά του να διακρίνει και να επιλέγει βασίζεται σ' ένα χαρακτήρα, ο οποίος έχει αναπτύξει τις απαραίτητες διανοητικές και ηθικές αρετές και έχει διαμορφώσει ορισμένη αντίληψη για το *ευ ζην*. Όλα τα προηγούμενα συγκροτούν μια βάση διάκρισης καταστάσεων και επιθυμιών, χωρίς όμως αυτό να σημαίνει ότι νέες εμπειρίες δεν παρέχουν ευκαιρίες αναθεωρήσεων.

Προωθώντας την ανάλυση του μη επιστημονικού χαρακτήρα των ηθικών κρίσεων, η Nussbaum αναδεικνύει ως βασικό χαρακτηριστικό της *αίσθησης* την όχι απλώς εργαλειακή, αλλά ουσιαστική συμμετοχή των μη-διανοητικών στοιχείων της προσωπικότητας (επιθυμίες, ορέξεις) και την αναγνώριση του συγκεκριμένου στην οποία βασίζεται η δράση (π.χ. ο θάνατος αγαπημένου προσώπου).

Τέλος, χρησιμοποιώντας παραδείγματα χαρακτήρων, όπως αυτός της Εκάβης στην ομώνυμη τραγωδία του Ευριπίδη, η Nussbaum δείχνει με ποιο τρόπο ο Αριστοτέλης, χρησιμοποιώντας την τραγωδία «σώζει τα φαινόμενα», «εμψυχώνοντας» (αναδεικνύοντας μέσω συγκεκριμένων και γλαφυρών, απτών παραδειγμάτων) όλα όσα αναλύθηκαν προηγουμένως σχετικά με την αίσθηση, τη διάκριση, το γενικό πλαίσιο αξιών και την αναθεώρηση της ηθικής κρίσης.

Το επόμενο ερώτημα το οποίο αναζητά απάντηση κατά την εξέταση του ρόλου της τύχης στην επιδίωξη της ανθρώπινης ευδαιμονίας, και εν προκειμένω στο αριστοτελικό έργο, είναι ο βαθμός στον οποίο η ευδαιμονία είναι ευάλωτη στις αλλαγές των εξωτερικών συνθηκών και ως ποιο σημείο θα έπρεπε αυτή να θωρακιστεί απέναντί τους. Έχοντας κατά νου ότι η ευδαιμονία για τον Αριστοτέλη είναι αποτέλεσμα εκουσίων πράξεων και όχι κάποιας κατάστασης του όντος, οι εξωτερικές συνθήκες, *τα εκτός αγαθά*, είναι σημαντικός παράγοντας για την επίτευξη του *ευ ζην*, καθώς εκεί το άτομο θα εξασφαλίσει σωματικές και κοινωνικές συνθήκες, καθώς και τα απαραίτητα για τη δράση του μέσα.

Από την επιχειρούμενη από τη Nussbaum ανάλυση του αριστοτελικού έργου, προκύπτει ότι ο ευάλωτος χαρακτήρας κάποιων αξιών αποτελεί συστατικό τους

στοιχείο, όπως θα μπορούσαμε να πούμε και για το κριτήριο της διαψευσιμότητας στις επιστημονικές θεωρίες. Απ' την άλλη μεριά, η αντιμετώπιση αντίξοων καταστάσεων, ανεξάρτητων από τη θέληση του υποκειμένου, μπορεί να φτάσει σε δεδομένες περιπτώσεις να προκαλέσει αλλοίωση του χαρακτήρα του. (δεδομένης κάποιας έντασης και διάρκειας). Στις περισσότερες, όμως, των περιπτώσεων ο ενάρετος χαρακτήρας του υποκειμένου και η ευέλικτη ανταπόκριση της φρόνησης στις εξωτερικές συνθήκες θα το εμποδίσει από το να διαπράξει κακές πράξεις και, ως εκ τούτου, να γίνει άθλιο. (*FG* 333)

Το συμπέρασμα της Nussbaum, ως προς τη θέση του Αριστοτέλη σχετικά με την τύχη, είναι ότι ο άνθρωπος είναι εκτεθειμένος σ' αυτή αλλά όχι έρμαιό της. Υπάρχει, δηλαδή, μία σχετική σταθερότητα στη ζωή του, δεδομένων του ενάρετου χαρακτήρα και της φρόνησης, ως αποτέλεσμα μιας ηθικής διαπαιδαγώγησης και του ζυμώματος τους με τις εμπειρίες της ζωής.

Η σχετικότητα προβάλλεται ως ένα εγγενές χαρακτηριστικό της ηθικής κατάστασης του όντος, αφού οι αξίες στοιχειοθετούνται στη βάση των αναγκών και των περιορισμών του.

Παρ' όλο που ο θεωρητικός στοχασμός ως υποψήφιο συστατικό του *ευ ζην* θα παρείχε στη ζωή τη μεγαλύτερη δυνατή σταθερότητα, ως αυτάρκης και μη σχεσιακή δραστηριότητα, ο Αριστοτέλης θεωρεί ουσιαστικά τις σχεσιακές αξίες όπως την αγάπη, τη φιλία και την πολιτική, ως απαραίτητα συστατικά της ευζωίας. Η αυτάρκεια παραμένει ως στόχος, αλλά σ' ένα συλλογικό επίπεδο και με ανθρώπινα χαρακτηριστικά, ενώ η αναγκαία συμπερίληψη των παραπάνω αξιών στις ηθικές αξίες αποδίδεται στην ανθρώπινη φύση (ον πολιτικό). Η Nussbaum παραθέτει πλήθος αποσπασμάτων από τα ηθικά έργα του Αριστοτέλη αλλά και από τη *Ρητορική* και τα *Πολιτικά*, προκειμένου να στοιχειοθετήσει την άποψη ότι οι παραπάνω σχεσιακές αξίες είναι ηθικές αξίες, τόσο ως στόχοι και μέσα όσο και εγγενώς, και ότι αυτό συμβαίνει μ' ένα τρόπο, ώστε να εμπλέκονται ποικίλες συνιστώσες του ηθικού χαρακτήρα του ανθρώπου κατά την έκφραση της κάθε μίας.

Η εκτεταμένη αναφορά σε μία βασική για τον Αριστοτέλη συνιστώσα της ανθρώπινης ευδαιμονίας, τη φιλία, δίνει την ευκαιρία στη Nussbaum να τονίσει τα χαρακτηριστικά της ηθικής γνώσης, κατά Αριστοτέλη, χαρακτηριστικά τα οποία επιτρέπουν την απενοχοποίηση των ανθρώπινων επιθυμιών και συναισθημάτων και καθιστούν δυνατή την εμπλοκή της λογοτεχνίας στην ηθική ευαισθητοποίηση.

Έτσι προς το τέλος της ανάλυσης των αριστοτελικών ηθικών τοποθετήσεων, οι οποίες σχετίζονται με τον παράγοντα της τύχης, η Nussbaum επιστρέφει στο αφετηριακό σημείο αυτής της περιπλάνησης στα αριστοτελικά έργα υπό το πρίσμα της ηθικής, για να θυμίσει ότι ηθική γνώση για τον Αριστοτέλη, είναι «άμεση αντίληψη σύνθετων επιμέρους περιστάσεων», («intuitive perception of complex particulars»). (*FG* 364) Αυτή η θεώρηση της γνώσης σφραγίζει τη σχέση της φιλίας και την καθιστά κύριο μοχλό της αυτογνωσίας.

Ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί συγκριτικούς όρους για να περιγράψει την «τέλεια» ευδαιμονία (π.χ. *αυταρκέστερον*, *ευδαιμονικότερος*) και αυτό συνάδει απόλυτα με την αριστοτελική επίγνωση και υπογράμμιση της ανθρώπινης κατάστασης σε αντιδιαστολή μ' αυτή των θεών. Από τη στιγμή άλλωστε που τα αγαθά ή οι αρετές είναι περισσότερα από ένα, δεν μπορεί να μας ξενίζει μια προσπάθεια ιεράρχησής τους. Η αναγνώριση της εγγενούς αξίας των αρετών διατηρείται, αλλά παραμένει εξ' ίσου αληθές ότι η σοφία είναι η πλέον αυτάρκης διανοητική αρετή, εφόσον δεν υιοθετείται ταυτόχρονα ως μέσο για άλλο όφελος. Ακόμη και το επιχείρημα για την αθέτηση, από τον Αριστοτέλη, της παραδοχής σχετικά με τη φύση του ανθρώπου ως όντος πολιτικού, απαντάται από την αριστοτελική επισήμανση ότι ο άνθρωπος χαρακτηρίζεται, πάνω απ' όλα, από την τάση του να ζει σύμφωνα με το νου.(1178a) Άλλωστε, και στην ενασχόλησή του με τις φιλοσοφικές θεωρίες παραδέχεται ότι καλύτερο θα είναι να έχει συνεργάτες, αλλά, ταυτόχρονα, να είναι και ο αυταρκέστερος όλων. (1177b). Αυτό, δηλαδή, που χαρακτηρίζει τις τοποθετήσεις του Αριστοτέλη στο Χ βιβλίο του έργου του *Ηθικά Νικομάχεια* είναι η τάση για ιεράρχηση, και ως εκ τούτου, για συγκριτικές παρατηρήσεις.

Το ερώτημα, ωστόσο, αν οι παραδοχές του Αριστοτέλη για το τι συνιστά το ύψιστο ιδεώδες του *ευ ζην* , πολιτική, αγάπη και πρακτική διαβούλευση καθοδηγούμενη από τη φρόνηση, από τη μία ή μόνο θεωρητικός στοχασμός από την άλλη, αποτελούν παράθεση εναλλακτικών δυνατοτήτων επιλογής, όπως ισχυρίζεται η Nussbaum, ή προσπάθεια ιεραρχημένης σύνθεσης σε ένα όλον όσων θεωρεί ως απαραίτητα στοιχεία στην πορεία προς την πραγμάτωση της ευδαιμονίας, παραμένει ανοικτό προς εξέταση και προβληματισμό.[76]

## Συμπεράσματα

Από την παραπάνω παρουσίαση των αναλύσεων, τις οποίες επιχειρεί η Nussbaum στο εν λόγω βιβλίο της, γίνεται φανερό ότι δεν προκύπτει μια αντιθετική αντιμετώπιση του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη, ούτε μία συμφωνία του Πλάτωνα με τον Καντ, που όπως έχει υποστηριχτεί θα συσκότιζε το κύριο μέλημα της Nussbaum, δηλαδή τη διαφαινόμενη ένταση ανάμεσα στην ανταπόκριση στις περιστάσεις και την εσωτερική ασφάλεια. Δίνει όμως, μερικές φορές, την εντύπωση ότι υπερτονίζει και, αντίστροφα, υποτιμά ομοιότητες και διαφορές, επομένως η κριτική που της ασκεί ο Terence Irwin ότι ο Αριστοτέλης έχει και σημεία διαφωνίας με την τραγωδία, όπως το σημείο που αφορά το ενδεχόμενο ένα ευτυχές άτομο να οδηγηθεί στην αθλιότητα (Irwin 381), αναδεικνύει το ενδεχόμενο μιας μεταφραστικής αλλά και ερμηνευτικής αστοχίας εκ μέρους της. Το ίδιο εκτεθειμένη είναι και απέναντι σε κριτικούς, οι οποίοι, όπως σημειώθηκε και παραπάνω, επικεντρώνονται στις αντιθέσεις, τις οποίες προβάλλει, τόσο

[76] Για την πληθώρα των ερμηνειών αναφορικά με το τι συνιστά για τον Αριστοτέλη ευδαιμονία βλ. ενδεικτικά: Keyt 1978: 138-57 & Engberg-Pedersen 1983, όπου θεωρητική και πρακτική ύπαρξη είναι μία ύπαρξη με δύο πλευρές, ενώ για την αντίθετη άποψη πρβλ. Cooper, 1987: 187-216 & Broadie 1991, από τους οποίους η θεωρητική και πρακτική ενασχόληση αντιμετωπίζονται ως εναλλακτικές επιλογές ζωής.

ανάμεσα σε συγκεκριμένα κείμενα όσο και στην ίδια τη σκέψη του Πλάτωνα. Επειδή, όμως, οι ενδελεχείς αναλύσεις του έργου της φιλοσόφου δεν αποτελούν τον κύριο στόχο αυτής της μελέτης, εδώ απλώς υπογραμμίζεται ότι οι παραπάνω επισημάνσεις προσφέρουν έδαφος για περαιτέρω διερεύνηση. Αυτό, ωστόσο, που αφορά τη συγκεκριμένη μελέτη, ανεξάρτητα από το βαθμό ανταπόκρισης στην πραγματικότητα ορισμένων παρερμηνειών των έργων του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη εκ μέρους της Nussbaum, τις οποίες έχει επισημάνει η κριτική που έχει ασκηθεί στο έργο της φιλοσόφου, είναι να διαπιστωθεί αν η Nussbaum επιτυγχάνει, με την ανάλυση παραμέτρων σύμφυτων στη λογοτεχνία, όπως για παράδειγμα τα συναισθήματα, να αναδείξει πτυχές τόσο αυτών των παραμέτρων όσο και της ηθικής πράξης, οι οποίες να επιτρέπουν τον ισότιμο φιλοσοφικό διάλογο, σχετικά με ορισμένες όψεις της ηθικής πράξης, μεταξύ της φιλοσοφίας (ηθικής) και της λογοτεχνίας. Στο θέμα αυτό θα επικεντρώσουμε, στη συνέχεια, την προσοχή μας, για να ανιχνεύσουμε το ρόλο, τον οποίο διαδραματίζουν τα συναισθήματα στην ηθική αγωγή του ατόμου, όπως προκύπτει από το βιβλίο της Nussbaum *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions.*

## 2.Γ Τα συναισθήματα

### 2.Γ 1. Τα συναισθήματα ως αξιακά φορτισμένοι τρόποι κατανόησης του κόσμου.

Μέσα από την έως τώρα παρουσίαση των θέσεων της Nussbaum, σχετικά με τις συνιστώσες τις οποίες θεωρεί βασικές για το *ευ ζην*, αναδείχθηκε συχνά η κομβική σημασία των συναισθημάτων τόσο για τη συγκρότηση της ηθικής της θεωρίας, όσο και για την αναγνώριση από μέρους της ενός συγκεκριμένου ρόλου της λογοτεχνίας στην ηθική φιλοσοφία. Απόδειξη τούτου αποτελεί το γεγονός ότι αφιερώνει στα συναισθήματα και στο χαρακτήρα που τους αποδίδει, ένα ξεχωριστό βιβλίο, με τίτλο *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions,* στο οποίο υποστηρίζει ότι τα συναισθήματα έχουν «νοημοσύνη» και θα μπορούσαν να θεωρηθούν «αναστατώσεις» της σκέψης.

Το έργο είναι μια προσπάθεια να χειριστεί τον ηθικό ρόλο των συναισθημάτων, με ένα συστηματικότερο τρόπο απ' αυτόν που χρησιμοποιεί στα έργα της *Love's Knowledge* και *Fragility of Goodness*, καθώς και να διερευνήσει τον τρόπο με τον οποίο τα συναισθήματα σχετίζονται με την αντίληψη, την πεποίθηση και την αξιολόγηση. Ο χαρακτήρας του βιβλίου είναι συχνά αυτοβιογραφικός, ιδιαίτερα όταν αναλύει τα εννοιολογικά συστατικά του συναισθήματος του πένθους, το οποίο έχει βιώσει μέσα από την εμπειρία της του θανάτου της μητέρας της. Αυτόν τον αυτοβιογραφικό χαρακτήρα τον υιοθετεί όπου τέτοια στοιχεία μπορούν

να εξυπηρετήσουν φιλοσοφικές αναλύσεις, ακολουθώντας το πρότυπο του Σενέκα.[77]

Στο πρώτο κεφάλαιο η ανάλυσή της εστιάζεται στη φύση των συναισθημάτων, όπου και διατυπώνει τη θέση ότι τα συναισθήματα αποτελούν αξιολογικές κρίσεις. Στο δεύτερο πραγματεύεται την ηθική σπουδαιότητα των συναισθημάτων. Με άλλα λόγια, προσπαθεί να φωτίσει τους λόγους για τους οποίους μπορούμε να απευθυνθούμε στα συναισθήματα των ανθρώπων, αντί στην ικανότητά τους να ακολουθούν κανόνες κατά την ηθική τους διαπαιδαγώγηση. Εγχείρημα, το οποίο υλοποιείται μέσα από την ανάλυση της γνωστικής φύσης ενός συγκεκριμένου συναισθήματος, της συμπόνιας. Το τρίτο και τελευταίο μέρος του βιβλίου αποτελεί μια εξερεύνηση των σχέσεων ηθικής και λογοτεχνίας, μέσω της εξέτασης της σκέψης συγκεκριμένων φιλοσόφων και λογοτεχνικών έργων, με έμφαση στο συναίσθημα της αγάπης, καθώς η διερεύνηση της ηθικής καταλληλότητας του συγκεκριμένου συναισθήματος (μέσα από τη «θεραπεία» των αδυναμιών του, όπως η υπερβολική εξάρτηση, η εκδικητικότητα και η στενότητα και μερικότητα του ενδιαφέροντος), (*UT* 479) είναι προϋπόθεση για να αποδεχτούμε τον ηθικό ρόλο και της συμπόνιας.

Η τριμερής διαίρεση του υλικού, το οποίο συγκροτεί το περιεχόμενο του βιβλίου, υποστηρίζεται απ' τη θέση της Nussbaum σχετικά με τα συναισθήματα, όπως αυτή δηλώνεται και από την διατύπωση του τίτλου του έργου. Συγκεκριμένα, πρόκειται για την αντιμετώπιση των συναισθημάτων από τη Nussbaum ως μέρους της διάνοιάς μας, όπως αποκαλύπτει η αναπτυξιακή (developmental) ανάλυσή τους. Η συγκεκριμένη ανάλυση παίζει καθοριστικό ρόλο, καθώς καθιστά δυνατή την αντιμετώπιση του κάθετου διαχωρισμού των συναισθημάτων από τη διάνοια, επιτρέποντας τη διάκριση της πρωταρχικής[78] από την εξελιγμένη μέσα από την ώριμη εμπειρία μας, συναισθηματική ανταπόκριση π.χ. στις φοβίες.

---

[77] Nussbaum 2001b

[78] Εδώ καλό θα ήταν να παραθέσουμε σύγχρονες επιστημονικές αντιλήψεις όπως αυτές του Πορτογάλου νευροεπιστήμονα Antonio Damasio, για τη νευροβιολογική βάση αισθημάτων και συναισθημάτων καθώς αποκαλύπτουν τις ποικίλες συσχετίσεις τους με το νου, το μυαλό και τη συνείδηση. Σύμφωνα με τον Damasio τα *αισθήματα* ή συγκινήσεις –κατά μία ορθότερη για τον Damasio ελληνική απόδοση- (*emotions* - κατά τη δική του ορολογία-*)* είναι μη διδάξιμα προγράμματα αυτόνομης δράσης και γνωστικές στρατηγικές που στοχεύουν στη διατήρηση της ζωής, όπως για παράδειγμα ο φόβος ή η χαρά. Αυτά τα προγράμματα, σύμφωνα με τον Damasio χτίζονται από άλλα απλούστερα προγράμματα που σχετίζονται με ό,τι εκτιμάμε, ότι θεωρούμε ότι έχει αξία. Τα προγράμματα αυτά πυροδοτούνται από ένα πακέτο ερεθισμάτων που μπορεί να προέρχεται από ένα αντικείμενο ή μία κατάσταση. Τα τελευταία αυτά μπορεί να είναι εξελικτικά διατηρημένα ή να έχουν προκύψει από τις εμπειρίες του καθένα μας. Τα δε προγράμματα ρυθμίζονται από τη μάθηση και διαφοροποιούνται από τη συγκυρία. Τα *συναισθήματα* (*emotional feelings)* κατά τον Damasio ακολουθούν τα *αισθήματα* λίγα χιλιοστά του δευτερολέπτου μετά την εμφάνιση των πρώτων. Καθώς τα *αισθήματα* (emotions) προκαλούν μεταβολές στην ομοιόσταση του σώματός μας –ως *συγκινήσεις*- τα συναισθήματα, πάντα κατά τον πορτογάλο ερευνητή, αποτελούν σύνθετες αντιλήψεις μιας συγκεκριμένης κατάστασης του σώματος, μιας κατάστασης διαφοροποιημένων γνωστικών πηγών και της ανάπτυξης συγκεκριμένων σεναρίων. Τα *συναισθήματα* (*feelings of emotions* –κατά μία ακόμη διατύπωση του ίδιου-) είναι σκέψεις που εμπεριέχουν μνήμη και σκέψεις που επιφέρουν αποτελέσματα, τόσο στον εγκέφαλο όσο

Χαρακτηριστικά των συναισθημάτων, όπως είναι η αίσθηση του επείγοντος, η ψυχική «ζεστασιά», η τάση να καταλαμβάνουν ολόκληρη προσωπικότητα και να την ωθούν σε δράση με ανυπέρβλητη δύναμη, η Nussbaum υποστηρίζει ότι όχι μόνο είναι συμβατά, αλλά και εξηγούνται καλύτερα από μια φιλοσοφική άποψη, η οποία αντιμετωπίζει τα συναισθήματα ως αξιολογικές κρίσεις.

Η Nussbaum υιοθετεί τη στωική άποψη ότι τα κατάλληλα συναισθήματα, σε αντίθεση με τα πάθη (emotions vs passions) (πρόκειται για ό,τι οι στωικοί ονομάζουν *ευπαθείας*, Diog. Laert. 65F), αποτελούν ορθές κρίσεις για τις αξίες. Η μόνη διαφορά στην αντιμετώπιση των συναισθημάτων από τη Nussbaum είναι ότι αντικαθιστά τη στωική αντίληψη για τη νοημοσύνη, σύμφωνα με την οποία απαιτείται τα συναισθήματα να είναι γλωσσικά εκφράσιμα, καθώς η νοημοσύνη κατά τους Στωικούς, απαιτεί γλωσσικά εκφράσιμα *προτασιακά περιεχόμενα*, με μία ευρύτερη έννοια της γνωστικής τους διάστασης. (*UT* 23) Την άποψη που υιοθετεί την ονομάζει νεοστωική. Αν, όμως, η Nussbaum υιοθετεί και τροποποιεί το θεωρητικό μέρος της στωικής άποψης για τα συναισθήματα ως αξιολογικές κρίσεις, ωστόσο, δεν συμμερίζεται το κανονιστικό μέρος της στωικής ανάλυσής τους, σύμφωνα με την οποία τα συναισθήματα είναι πάντα κακοί οδηγοί και, ως εκ τούτου, πρέπει να εξοβελιστούν από την ανθρώπινη ζωή.

Η Nussbaum υποστηρίζει ότι τα συναισθήματα πάντα περιλαμβάνουν τη σκέψη ενός αντικειμένου συνδυασμένη με τη σκέψη για τη σημασία του, επομένως πάντα περιλαμβάνουν αποτίμηση ή αξιολόγηση. Αυτό είναι και το βαθύτερο νόημα της παραδοχής της ότι αυτό που βρίσκεται στον πυρήνα του συναισθήματος είναι μία αξιακή σκέψη, όχι απαραιτήτως συνειδητά παρούσα σε κάθε περίπτωση. Η συγκεκριμένη τοποθέτηση ενισχύεται με την αναφορά της στην Ghana και στην γλώσσα που μιλιέται στην αφρικανική αυτή χώρα, όπου διαπιστώνεται αδυναμία διαχωρισμού μεταξύ σκέψης και θυμού στην έκφραση «θυμωμένες σκέψεις».[79]

Θεωρεί την άποψή της γνωστικά αξιολογική ή απλώς γνωστική, εννοώντας με αυτόν τον χαρακτηρισμό ότι, στην προκειμένη περίπτωση, συμβαίνει μόνο άμεση

---

και στο σώμα. Ο Damasio δανείζεται τον όρο *upheavals of thought* της Nussbaum για να αναφερθεί στη φύση αυτών που αποκαλεί *emotions.* Ο Damasio χρησιμοποιεί τον όρο *emotions* για να δηλώσει ό,τι στα ελληνικά αποδίδεται με τον όρο *αισθήματα* ενώ τον όρο *feelings of emotions* για να δηλώσει ό,τι ονομάζουμε *συναισθήματα,* τη συνείδηση αυτών που αποκαλεί *emotions*. Βλ. Damasio 1994 και 2010. Η ονοματολογία του Damasio, όπως και ο ίδιος παραδέχεται δεν είναι η ορθόδοξη. Οι περισσότεροι φιλόσοφοι δεν κάνουν τους λεπτούς διαχωρισμούς του Damasio, οι οποίοι βασίζονται στη νευροβιολογία και χρησιμοποιούν γενικά τον όρο *emotions* για να αναφερθούν στα *συναισθήματα* και τον όρο *feelings* για να αναφερθούν στα *αισθήματα*. Αυτή την τελευταία τρέχουσα ονοματολογία και όχι εκείνη του Damasio υιοθετούν και οι συμπεριλαμβανόμενοι σε αυτή τη μελέτη φιλόσοφοι. Στα ελληνικά η απόδοση των όρων συχνά συγχέεται (καθώς ενίοτε χρησιμοποιούμε τον όρο *αισθήματα* για να αναφερθούμε ουσιαστικά σε *συναισθήματα*) αλλά σε αυτή τη μελέτη με τον όρο *συναισθήματα* θα αποδίδουμε τον όρο *emotions* και με τον όρο *αισθήματα* τον όρο *feelings* κατά την κοινή χρήση τους η οποία δεν ταυτίζεται με εκείνη του Damasio. Σε κάθε περίπτωση περισσότερη μελέτη είναι απαραίτητη για μια ακριβή ταυτοποίηση των όρων και των νευροβιολογικών αντίστοιχων διαδικασιών κατά Damasio τόσο στην ελληνική όσο και στην αγγλική απόδοσή τους.

[79] Nussbaum 2001b

πρόσληψη και επεξεργασία πληροφοριών. (vs υπολογισμός ή αναστοχαστική αυτοσυνειδησία).

Είδη συναισθημάτων όπως: λύπη, φόβος, αγάπη, χαρά, θυμός, ευγνωμοσύνη, μίσος, φθόνος, ζήλια, λύπηση, ενοχή, διαφέρουν σημαντικά από σωματικές ορέξεις, όπως πείνα και δίψα, αλλά και από τις χωρίς αντικείμενο διαθέσεις, όπως ερεθισμός και ενδογενής κατάθλιψη. Άλλωστε, και στην καθημερινή πρακτική μας ομαδοποιούμε διαφορετικά τα συναισθήματα από τις διαθέσεις, τις ορέξεις και τις επιθυμίες, ακόμη και χωρίς επαρκές θεωρητικό υπόβαθρο των αιτιών για τις οποίες ενεργούμε με τον συγκεκριμένο τρόπο.

Τα κοινά χαρακτηριστικά της συγκεκριμένης ομάδας συναισθημάτων θα είναι το αντικείμενο της έρευνάς της, προκειμένου να διατυπωθεί μια θεωρία σχετικά με αυτά, η οποία θα έχει αξιώσεις ορθότητας και η οποία θα προσδιορίζεται από την ικανότητά της να διατηρεί την αλήθεια των περισσοτέρων και πλέον σημαντικών εμπειριών μας και από την ικανότητά της να παρέχει πειστική εξήγηση των λαθών στην κατάταξή τους.

## 2.Γ 2. Αντιμετώπιση αντίπαλων θέσεων

Η Nussbaum ξεκινά τη διερεύνησή της για τα συναισθήματα, αναιρώντας, πρώτα, παραπλανητικές απόψεις γι’ αυτά: α) ότι τα συναισθήματα είναι άλογες κινήσεις που κινητοποιούν το υποκείμενο, αλλά χωρίς όραμα/αντίληψη αντικειμένου και χωρίς πεποιθήσεις γι’ αυτό, β) ότι προέρχονται από το ζωώδες τμήμα του εαυτού μας, γ) ότι είναι σωματικά μάλλον και όχι διανοητικά.

Έτσι, η Nussbaum επισημαίνει ότι, κατά πρώτον, τα συναισθήματα έχουν αποβλεπτικό αντικείμενο, διαφορετικά θα μιλούσαμε για ένα σύνολο φυσιολογικών διαταραχών, αντίθετα αυτό που τα συγκροτεί, όπως για παράδειγμα στο φόβο είναι το αντικείμενο το οποίο αφορούν. Επιπλέον, η Nussbaum προσθέτει ότι το αντικείμενό τους είναι σκόπιμο, καθώς στοχεύουν σ’ αυτό μ’ ένα εσωτερικό τρόπο και όχι όπως το βέλος το στόχο. Αντίθετα, υπάρχει μία προθετικότητα, μια προσωπική ματιά, η οποία ευθύνεται για την ποιότητα του συναισθήματος, όπως η αγάπη ή η λύπη, σε σχέση με το ίδιο αντικείμενο.

Τέλος, σημειώνει ότι τα συναισθήματα δεν είναι μόνο τρόποι να βλέπουμε ένα αντικείμενο, αλλά περιέχουν και πεποιθήσεις γι’ αυτά και ότι οι πεποιθήσεις αυτές είναι ουσιώδεις, τόσο για τη δημιουργία όσο και για την ταυτοποίηση του συναισθήματος. Η αντίληψη του αντικειμένου και η πεποίθηση, χαρακτηριστική συνιστώσα των συναισθημάτων, ενέχουν αξία. Το αντικείμενό μας επενδύεται με αξία και σπουδαιότητα. Ακόμη περισσότερο, η αξία, η οποία επενδύεται στο αντικείμενο, συνδέεται με την ευημερία του υποκειμένου. Με άλλα λόγια, τα συναισθήματα εμφανίζονται ως «ευδαιμονιστικά». Τα αντικείμενα, όμως, δεν είναι μόνο εργαλειακά συνδεδεμένα με την ευδαιμονία του υποκειμένου, αλλά

αξιολογούνται και καθ' αυτά. Ταυτόχρονα, η αξιολόγησή τους εξαρτάται και από την αφοσίωση του υποκειμένου σ' αυτά τα αντικείμενα. Θα μπορούσαμε ως εκ τούτου, να πούμε ότι τα αντικείμενα των συναισθημάτων συμμετέχουν στον προσδιορισμό τι σημαίνει για μένα να ζω καλά.

Όλες οι παραπάνω επισημάνσεις της Nussbaum παίζουν σημαντικό ρόλο στην ταυτοποίηση και τη διάκριση των συναισθημάτων, αλλά δεν αρκούν για να τα χαρακτηρίσουμε ως αξιολογικές κρίσεις, καθώς οι πεποιθήσεις και οι αντιλήψεις μπορούν, απλώς, να παίζουν απλά σημαντικό ρόλο, χωρίς όμως να ταυτίζονται με τα συναισθήματα. (*UT* 33) Γι' αυτό το λόγο, η Nussbaum προχωρά σε μία χαρτογράφηση των ενδεχόμενων ρόλων, τους οποίους διαδραματίζει η πεποίθηση στα συναισθήματα.

## 2.Γ 3. Χαρτογράφηση των δυνατοτήτων

Η Nussbaum διακρίνει τρεις περιπτώσεις

- η πεποίθηση είναι συστατικό μέρος των συναισθημάτων
- η πεποίθηση είναι αναγκαία συνθήκη των συναισθημάτων
- η πεποίθηση είναι επαρκής συνθήκη των συναισθημάτων

Η Nussbaum συντάσσεται, καταρχάς, με την πρώτη άποψη. Στη συνέχεια, εξετάζει ποια μπορεί να είναι τα υπόλοιπα συστατικά τους στοιχεία. Μια προφανής απάντηση είναι ότι αυτά θα μπορούσαν να είναι τα αισθήματα, αλλά, στη συνέχεια, επισημαίνει ότι τα τελευταία δεν είναι απολύτως απαραίτητα. Στην σχετική ανάλυσή της παρατηρεί ότι το γεγονός ότι συγκεκριμένα αισθήματα ή οργανικά κέντρα συνδέονται με συναισθηματικές καταστάσεις αποδεικνύει ότι αρχικά η ταυτοποίηση της συγκινησιακής κατάστασης γίνεται ανεξάρτητα απ' αυτά.[80] Έτσι, η Nussbaum διαφωνεί με την προσπάθεια να αναγνωριστούν ως ουσιαστικά συστατικά των συναισθημάτων άλογα στοιχεία, διατηρώντας, με αυτόν τον τρόπο, τον αμιγώς γνωστικό χαρακτήρα τους. Η υπεράσπιση αυτού του χαρακτήρα, στο δεύτερο κεφάλαιο, στο οποίο πραγματεύεται το συναίσθημα της συμπόνιας, γίνεται μέσω της σύνδεσης ορισμένων σημαντικών αισθημάτων με γνωστικά συστατικά του συναισθήματος. Ως εκ τούτου, η απάντησή της στο ερώτημα αν υπάρχουν μη γνωστικά στοιχεία στα συναισθήματα, είναι ότι δεν υπάρχουν. Επικαλείται, για να στηρίξει την απάντησή της, και τη διατύπωση του Αριστοτέλη αναφορικά με το αίσθημα του πόνου, το οποίο είναι δυνατόν να

[80] Εδώ διαφαίνεται μία ένταση της τοποθέτησής της αναφορικά με τα αισθήματα και της αντίστοιχης του Damasio αλλά καθώς η ανάλυσή της δεν είναι αρκετά διεξοδική δεν μπορούμε να εντοπίσουμε σαφείς διαφοροποιήσεις. Άλλωστε η στόχευσή των συγκεκριμένων αναφορών της είναι να εξασφαλίσει το ρόλο της νόησης στα συναισθήματα κάτι που ο Damasio αναγνωρίζει και στο στάδιο των αισθημάτων από τα οποία θεωρεί ότι αυτά προέρχονται.

συνοδεύει τη θλίψη, καθώς μιλά για «πόνο για», γεγονός που υποδηλώνει γνωστικό περιεχόμενο.

Συμφωνεί, επίσης, με τη δεύτερη άποψη, η οποία αναφέρεται στη σχέση της πεποίθησης με το συναίσθημα. Η απάντησή της στις περιπτώσεις διατήρησης του συναισθήματος, ενώ φαινομενικά, τουλάχιστον, οι πεποιθήσεις έχουν αλλάξει, είναι αφ' ενός, η στωική θέση της δυσκολίας αλλαγής των πεποιθήσεων, ιδιαίτερα αυτών που διαμορφώνονται στην παιδική ηλικία και αφετέρου, η άποψη ότι οι πεποιθήσεις μας συχνά κατακερματίζονται σε πεποιθήσεις που αφορούν συγκεκριμένες εκφάνσεις συμπεριφορών και, επομένως, δυσχεραίνεται ο έλεγχος όλων των μεμονωμένων πεποιθήσεών μας.[81]

Σχετικά με την τρίτη άποψη η θετική της απάντηση αναπτύσσεται σε όλο το βιβλίο.

## 2.Γ 4. Τα συναισθήματα ως αξιολογικές κρίσεις

Κατά τους Στωικούς, κρίση είναι συγκατάθεση σε μία εμφάνιση. Αν δεχτούμε ότι ο τρόπος με τον οποίο φαίνονται τα πράγματα είναι και ο τρόπος με τον οποίο είναι τα πράγματα, τότε εκφέρουμε μία κρίση. Αυτή η αποδοχή ή μη, επισημαίνει η Nussbaum, φαίνεται να εμπλέκει τη δύναμη της νόησης να διακρίνει. Η εμφάνιση είναι προτασιακή, αξιακή και ευδαιμονιστική. (*UT* 39)

Οι κρίσεις, οι οποίες ταυτίζονται με τα συναισθήματα, έχουν ένα κοινό θέμα: αφορούν «ευάλωτα» πράγματα, δηλαδή πράγματα τα οποία μπορούν να επηρεαστούν από συμβάντα πέρα από τον έλεγχο του υποκειμένου. Τα συναισθήματα καταγράφουν αυτή την αίσθηση του ευάλωτου και του ατελούς ελέγχου (αυτή η παραδοχή, υπογραμμίζει η Nussbaum, δεν είναι ισοδύναμη με την παραδοχή του Ben-Ze'ev ότι τα συναισθήματα καταγράφουν αλλαγή, η οποία πιστεύουμε ότι έχει συμβεί) (*UT* 43).

Η Nussbaum συμπεραίνει ότι οι κρίσεις είναι και αναγκαίες και επαρκείς για την εκδήλωση ενός συναισθήματος, γιατί, όπως έχει προαναφέρει, αν δεν υπάρχει η κρίση, η οποία συνδέει την εμφάνιση με τη σπουδαιότητα ενός προσώπου ή πράγματος καθαυτό για το υποκείμενο, τότε δεν έχουμε και συναίσθημα (π.χ. ο θάνατος της μητέρας της, στον οποίο αναφέρεται στο βιβλίο)

Σ' εκείνους που επιμένουν να διαχωρίζουν την κρίση από τα αισθήματα και τις κινήσεις που προκαλούνται από αυτά, απαντά ότι η αναγνώριση και η

[81] Σε άλλο σημείο του έργου η Nussbaum αναφέρεται και στην Irish Murdoch σχετικά με το πόση υπομονετική εσωτερική ηθική εργασία χρειάζεται για να αλλάξουμε τον τρόπο με τον οποίο βλέπουμε π.χ. ανθρώπους που φοβόμαστε, μισούμε ή περιφρονούμε, ακριβώς επειδή αυτά τα θέματα εμπλέκουν τη συνήθεια και τη σπουδαιότητα για μας. (*UT* 233)

αναστάτωση ανήκουν στο ίδιο μέρος του εαυτού μας, το μέρος που νοηματοδοτεί τον κόσμο. (*UT* 44-45)

Έχοντας ορίσει την κρίση ως συγκατάθεση στην εμφάνιση, η Nussbaum διατυπώνει τώρα το ερώτημα αν τα συναισθήματα ταυτίζονται με τη συγκατάθεση αυτή ή έπονται αυτής. Το ίδιο ερώτημα μπορεί να διατυπωθεί και για τη σχέση πεποίθησης και κρίσης. Η απάντησή της είναι ότι ο χαρακτήρας του συναισθήματος είναι διπλός.

Η Nussbaum παρατηρεί ότι τα συναισθήματα, όσον αφορά το θέμα της αλήθειας, μπορούν, καταρχήν, να είναι αληθή ή ψευδή, όπως και οι άλλες πεποιθήσεις. Ακόμη, τα συναισθήματα μπορούν να είναι δικαιολογημένα ή αδικαιολόγητα, λογικά ή παράλογα. Ωστόσο, στην περίπτωση που προκύπτουν από μία λανθασμένη κρίση θα πούμε ότι είναι λανθασμένα ή ακατάλληλα όχι ψευδή, πράγμα το οποίο ισχύει για το προτασιακό τους περιεχόμενο.

Η απάντησή της αναφορικά με τη σχέση πεποίθησης - συναισθήματος και συγκεκριμένα ως προς το επιχείρημα του διαχωρισμού τους με βάση την κατεύθυνση προσανατολισμού τους (δηλαδή αν προσαρμόζονται με τον κόσμο, όσον αφορά την πεποίθηση, ή αντίστροφα επιδιώκουν να κάνουν τον κόσμο να ταιριάζει σ' αυτά, όσον αφορά το συναίσθημα), είναι ότι ένας τέτοιος διαχωρισμός δεν είναι διαφωτιστικός. Για μια ακόμη φορά η Nussbaum χρησιμοποιεί παραδείγματα. Ας πάρουμε το συναίσθημα του φόβου, όπως προτείνει. Η όποια παρέμβαση στον κόσμο θεωρεί ότι γίνεται με σκοπό την εξάλειψη του συναισθήματος και όχι την προσαρμογή του κόσμου σ' αυτό. Ωστόσο δεν μπορούμε να γενικεύσουμε, καθώς, αν αντί του φόβου παίρναμε το συναίσθημα του έρωτα, τότε θα γινόταν προφανές ότι οι επεμβάσεις μας προκειμένου να πετύχουμε την ανταπόκριση του αντικειμένου του πόθου μας, θα γίνονταν ακριβώς με στόχο την προσαρμογή του κόσμου στο συναίσθημά μας και στη συνακόλουθη παράτασή του. Επομένως η επιδίωξη της διάκρισης συναισθήματος και πεποίθησης στη βάση του προσανατολισμού δε φαίνεται να είναι η ενδεδειγμένη. Η Nussbaum σωστά επισημαίνει ότι τα συναισθήματα ενέχουν τη σημαντική διάσταση της ανταπόκρισης στον κόσμο. Αυτό το χαρακτηριστικό τους είναι σημαντικό καθώς παίζει καθοριστικό ρόλο στην αναγνώριση των αξιών και στη συμμετοχή τους στην ηθική καλλιέργεια. Ας δούμε τι συμβαίνει με τις πεποιθήσεις. Είναι σαφώς προσανατολισμένες προς τον κόσμο με την έννοια ότι ανταποκρίνονται στο πως είναι ο κόσμος ή τουλάχιστον στο πως τον προσλαμβάνουμε και σαφώς η τάση τους είναι να ανταποκριθούν καλύτερα σ' αυτή την πρόσληψη. Όσον αφορά τα συναισθήματα, έχουμε την ίδια ανταπόκριση, αναγνωρίζοντας πως έχουν τα πράγματα στον κόσμο και μέχρι εδώ δεν διαφέρουν καθόλου από τις πεποιθήσεις. Στη συνέχεια μπορούν να ενεργοποιήσουν κάποιες δράσεις. Δεν ισχύει όμως το ίδιο και για τις πεποιθήσεις; Ας πάρουμε για παράδειγμα την πεποίθηση ότι η πράξη του ανθρώπου όταν έχει μοναδικό κίνητρο την απληστία, είναι ολέθρια για την οικονομική δραστηριότητα. Η πεποίθηση φαίνεται να επιβεβαιώνεται από τα γεγονότα, τα οποία

διαδραματίζονται παγκόσμια, και από την απειλή κατάρρευσης των οικονομιών του κόσμου, γεγονός που μπορεί να οδηγήσει σε αλλαγή των πρακτικών των τραπεζικών και χρηματοπιστωτικών οργανισμών παγκοσμίως. Η πεποίθηση, αναμφίβολα, αποτελεί μια ανταπόκριση στην πραγματικότητα. Αν αυτή η ανταπόκριση θα οδηγήσει σε ανάληψη δράσης και τι είδους δράση θα αναληφθεί, δεν έχει σχέση με τη διαδικασία διαμόρφωσης της πεποίθησης, και αυτό ισχύει και για τα συναισθήματα, όπως άλλωστε σημειώνει και η Nussbaum, τα οποία μπορούν να γεννούν ή όχι επιθυμία δράσης.[82] Η διαφορά μεταξύ συναισθημάτων και πεποιθήσεων δεν βρίσκεται στον προσανατολισμό τους. Τα συναισθήματα είναι το αποτέλεσμα της αναγνώρισης μιας κατάστασης πραγμάτων, όπως επισημαίνει η Nussbaum, υιοθετώντας μια ρεαλιστική αντίληψη της αξίας.[83] Αν η πραγματικότητα ανταποκρίνεται στις πεποιθήσεις μας, π.χ. στην απόδοση αξίας και σπουδαιότητας, τότε έχουμε θετικά συναισθήματα, π.χ. χαρά, αν δεν ανταποκρίνεται, τότε έχουμε αρνητικά συναισθήματα π.χ. απογοήτευση. Απλώς, ο εαυτός μας είναι μέρος της εικόνας του κόσμου, καθώς είναι τα μάτια μας αυτά που τον βλέπουν, γεγονός που τον καθιστά δικό μας κόσμο. Αργότερα, η Nussbaum παραδέχεται ότι τα συναισθήματα έχουν αυτοαναφορικότητα, ιδιαίτερα

[82]Ο Michael Stocker σ' ένα άρθρο του με τίτλο "Desiring the Bad: An Essay in Moral Psychology"(1979) βάζει μία ακόμη παράμετρο στη συζήτηση της επιλογής δράσης. Αναφερόμενος στη σχέση αξιολόγησης και κινήτρου δράσης υποστηρίζει το εξής: Η σχέση ανάμεσα στην αξιολόγηση και την κινητοποίηση δεν είναι αδιαμεσολάβητη αλλά, καθώς δείχνει η εξέταση άλλων πολιτισμών (ανάμεσα σε άλλα), διαμεσολαβείται από πολύπλοκες ψυχολογικές δομές όπως διαθέσεις, ενέργειες, ενδιαφέροντα κ.λ.π. Αυτή η πραγματικότητα επιτρέπει την έλξη του ανθρώπου από το κακό όπως και από το καλό ανάλογα με τις ψυχικές καταστάσεις. Δεν τίθεται θέμα υγειών και αρρωστημένων καταστάσεων καθώς είναι πολιτιστικά, κοινωνιολογικά και ανθρωπολογικά ερμηνεύσιμες. Στο άρθρο παρέχεται ισχυρή φαινομενολογική υποστήριξη του γεγονότος ότι ενίοτε επιθυμούμε το κακό, θα ήταν λάθος όμως να υποθέσουμε ότι σκοπός του είναι μία αμοραλιστική τοποθέτηση βασισμένη σε κοινωνιολογικούς, ανθρωπολογικούς και ψυχολογικούς όρους. Αυτό που διαφαίνεται είναι η τάση να καταδειχτεί η ακαταλληλότητα της φιλοσοφικής συζήτησης γύρω από την αδυναμία της θέλησης και στη θέση της να προταθεί η εξέταση και η αξιολόγηση όρων αυτών των επιστημονικών χώρων και ιδιαίτερα της ηθικής ψυχολογίας που αναφέρονται σε παράγοντες οι οποίοι φαίνεται να διαμεσολαβούν ανάμεσα στην αξιολόγηση και την πράξη.

[83] Βλ. στην ίδια γραμμή σκέψης και την τοποθέτηση του Helm 2001 αναφορικά με τα συναισθήματα και τις επιθυμίες ως *αξιολογήσεις που αισθανόμαστε* (*felt evaluations*) καθώς και τη γενικότερη συζήτηση της παραπάνω τοποθέτησης στο πλαίσιο του διαλόγου ιντερναλιστών και εξτερναλιστών γύρω από τη δυνατότητα σύζευξης πεποιθήσεων και επιθυμιών, προκειμένου να εξηγηθεί η κινητοποίηση που οδηγεί από τους κανονιστικούς λόγους στην πράξη, στο άρθρο του Στ. Βιρβιδάκη, ( Βιρβιδάκης 2006). Προτείνοντας το άρθρο την αναγνώριση μιας σύνθετης φύσης στα συναισθήματα όπως αυτή που τους αναγνωρίζει ο Aaron BenZe' ev (BenZe'ev 2003) η οποία περιλαμβάνει νοητικά, δυναμικά και λειτουργικά στοιχεία (συνδυάζοντας πεποίθηση με επιθυμία), τους επιτρέπει να δρουν ως πέρασμα από την πεποίθηση στην πράξη και να οδηγούν στην επίλυση του τριλήμματος του Michael Smith (Smith 1994) και στην υπέρβαση της φαινομενικής ασυμβατότητας της αντικειμενικότητας με τον πρακτικό χαρακτήρα των ηθικών κρίσεων. Η προτεινόμενη αυτή λύση δεν ακολουθεί τη ρασιοναλιστική λύση σύζευξης πεποιθήσεων και ιδανικών επιθυμιών του Smith, η οποία έχει δεχτεί κριτική μεταξύ άλλων και από τον Pierre Livet (Livet 2002: 175-176), αλλά αντίθετα κινείται στη γραμμή ενός ανθρωποκεντρικού ηθικού ρεαλισμού όπως αυτή του McDowell (McDowell 1994 και 1998), ο οποίος, όπως υποδηλώνει ο νεολογισμός *πεποιθυμία,* ο οποίος αποδίδεται στις απόψεις του, επιχειρεί να φωτίσει τη στενή σχέση μεταξύ της σκέψης και της συναισθηματικής μας κατάστασης, όπως και ο Helm, αλλά και τη στενή σχέση μεταξύ νου και κόσμου. Βλ. επίσης και το άρθρο της Ελένης Μανωλακάκη 2004, στο οποίο αμφισβητεί τη σαφή διάκριση της αντίθετης φοράς (προσαρμογής –προσανατολισμού ) προς τον κόσμο πεποιθήσεων και επιθυμιών – περιγραφόμενων ως διαφορετικών νοητικών καταστάσεων – που ανάγεται στον Hume.

όσον αφορά την ευδαιμονιστική τους διάσταση.[84] (*UT* 55) Είναι, ακριβώς, η ευδαιμονιστική αξιολογική διάσταση των κρίσεων, η οποία τις καθιστά επαρκείς για τα συναισθήματα και αδιαχώριστες από αυτά. (*UT* 57) Η τελευταία αυτή παρατήρηση της Nussbaum συμφωνεί με τις σύγχρονες απόπειρες να αποδοθεί ένας σύνθετος χαρακτήρας στα συναισθήματα, ο οποίος να συναιρεί νοητικά και παρακινητικά στοιχεία, επιτρέποντάς τους, με αυτό τον τρόπο, να παίξουν το ρόλο του συνδετικού ιστού μεταξύ πεποιθήσεων και ηθικής πράξης και να διασφαλίσουν τη συμβατότητα αντικειμενικότητας και πρακτικής καθοδήγησης.[85]

## 2.Γ 5. Η συμπόνια ως ασφαλιστική δικλείδα των ηθικών μας θεωρήσεων

Στο πρώτο κεφάλαιο του βιβλίου της, η Nussbaum επιχειρηματολόγησε υπέρ του αξιακού και γνωστικού περιεχομένου των συναισθημάτων. Στο δεύτερο κεφάλαιο εξετάζει κατά πόσο η θεωρητική γνωστική διάσταση των συναισθημάτων επεκτείνεται και στην κανονιστική εμπλοκή τους, καθιστώντας τα, κατ' αυτόν τον τρόπο, κατάλληλα μέσα καθοδήγησης της ορθολογικής επιλογής δράσης ενός ενήλικα. Στο πλαίσιο αυτής της διερεύνησης, εξετάζει το συναίσθημα της συμπόνιας, το οποίο, γενικά, αντιμετωπίζεται θετικά από την παράδοση, όσον αφορά την ανθρώπινη ιδιωτική και δημόσια δραστηριότητα. Η επιλογή του συγκεκριμένου συναισθήματος υπαγορεύεται, σε μεγάλο βαθμό, από την κατεύθυνσή του προς τον κόσμο, σε αντίθεση με συναισθήματα, όπως η αποστροφή, η ντροπή και το μίσος, τα οποία περιχαρακώνουν το άτομο. Λόγω, ακριβώς, αυτού του προσανατολισμού του συναισθήματος της συμπόνιας, η Nussbaum ελπίζει να μπορέσει να διαγνώσει τρόπους αντιμετώπισης της ενοχλητικής παρουσίας των αρνητικών συναισθημάτων, τα οποία ανέφερε ως παράδειγμα. Στην ανάλυση της συμπόνιας, η οποία ακολουθεί, η Nussbaum ανιχνεύει τις γνωστικές συνιστώσες του συναισθήματος και τις ταυτοποιεί. Πρόκειται για την ένταση του πάθους, το άδικο του βασάνου και την ευδαιμονιστική σημασία του. Προς το τέλος της ανάλυσης του συναισθήματος της συμπόνιας, επιχειρεί να αντιμετωπίσει τα εμπόδια, τα οποία προβάλλονται στην ηθική του διάσταση και τα οποία προέρχονται από τη ντροπή, την απαξίωση, το φθόνο και την αποστροφή. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον, για τις διαισθήσεις που εμπνέουν την παρούσα διατριβή, έχουν εκείνες οι διερευνήσεις της Nussbaum, οι οποίες σχετίζονται με την ενσυναίσθηση στο σημείο που αναλύει τον τρόπο επίδρασης του αλλότριου πάθους στον παρατηρητή και, κυρίως, στην κινητοποίηση του μηχανισμού της φαντασίας, ουσιαστικού συστατικού της συμπόνιας. Εκεί η Nussbaum, στις δικές τις αρχικές τοποθετήσεις, αναφορικά με το περιεχόμενο της ενσυναίσθησης, προσθέτει τις απόψεις εκπροσώπων της

[84] Η ευδαιμονιστική διάσταση των συναισθημάτων παραπέμπει στην αυτοαναφορικότητά τους και στη σημασία τους για την επίτευξη προσωπικών στόχων και σχεδιασμών. (*UT* 53*)*

[85] Βλ. και σημ. 78 και 83 παραπάνω

πειραματικής ψυχολογίας και της ψυχανάλυσης. Αναφέρεται, για παράδειγμα, σε έρευνες και κλινικές παρατηρήσεις ψυχολόγων, όπως οι Heinz Kohut και Daniel Batson (330-333). Αναζητώντας κάποια διάσταση ηθικής σπουδαιότητας στην ενσυναίσθηση και παρά την αρχική της τοποθέτηση ότι απομονωμένη η ενσυναίσθηση από την συμπόνια δεν προσφέρει κάτι που να έχει ηθικό ενδιαφέρον, η Nussbaum φτάνει, τελικά, στο σημείο της αναγνώρισης της θετικής συμβολής της ενσυναίσθησης στην ανθρώπινη πράξη, ακόμη και στις περιπτώσεις βεβαιωμένης ανηθικότητας. Αυτό που ανακαλύπτει είναι μία κλιμάκωση του κακού, της αρνητικής δηλαδή συμπεριφοράς, το οποίο αποκλιμακώνεται από την ενσυναίσθηση. Ένας κακοποιός ο οποίος, στερούμενος ενσυναίσθησης, δεν αναγνωρίζει την ανθρώπινη διάσταση στο θύμα του, είναι περισσότερο επικίνδυνος κακοποιός από κάποιον που την αναγνωρίζει. Το παράδειγμα, το οποίο χρησιμοποιεί η Nussbaum, αφορά τις ανόσιες πράξεις και τα εγκλήματα των Ναζί κατά των Εβραίων, από τους οποίους η προπαγάνδα είχε φροντίσει επιμελώς να αφαιρέσει την ανθρώπινη ουσία.

Επιπλέον, η Nussbaum σημειώνει ότι μία αφηρημένη ηθική θεωρία, η οποία δεν εμπλουτίζεται από το περιεχόμενο της φαντασίας και της συμπάθειας, μπορεί εύκολα να προσανατολιστεί προς άσχημους στόχους. Αυτό είναι, ακριβώς, που αποδεικνύεται από την εντύπωση των Ναζί ότι ακολουθούσαν μια καντιανή ηθική του καθήκοντος, γεγονός το οποίο μπορεί, όντως, να ίσχυε, καθώς μια ηθική βασισμένη σε κανόνες και χωρίς την εμψύχωση από τη φαντασία, μπορεί εύκολα να παρερμηνευτεί ως υποταγή σε θεσμικούς κανόνες ή στην εξουσία. Αυτή της η παρατήρηση ωστόσο θα μπορούσε να δώσει λαβή στους επικριτές της που επισημαίνουν βιαστικά αντικαντιανά συμπεράσματά της.

Επιπροσθέτως, οι κρίσεις που χαρακτηρίζουν τη συμπόνια, στο πλαίσιο των γνωστικών της συστατικών στοιχείων, είναι κατά την Nussbaum, ουσιώδεις για την υγεία μιας ολοκληρωμένης ενήλικης ορθολογικότητας. Η συμπόνια, όπως χαρακτηριστικά επισημαίνει, είναι το μάτι, μέσα από το οποίο οι άνθρωποι βλέπουν το καλό και το κακό των άλλων και αντιλαμβάνονται την πλήρη τους σημασία. Γι' αυτό και καταλήγει στην παρατήρηση ότι χωρίς τη συμπόνια, η αφηρημένη ματιά της υπολογιστικής νόησης είναι αξιακά τυφλή. Έτσι η συμπόνια θεωρείται ότι βρίσκεται μέσα στα όρια του *λόγου* (*reason*). Σύμφωνα άλλωστε και με τον Αριστοτέλη, μία πράξη είναι ηθικά ενάρετη, μόνο όταν αφορμάται από τα σωστά κίνητρα. Επομένως, θα πρέπει να θεωρήσουμε ότι το γεγονός ότι ένα άτομο κάνει το καθήκον του απέναντι στους συνανθρώπους του χωρίς συμπόνια, δεν είναι απλώς ατυχές και ηθικά αδιάφορο (Καντ), αλλά δείχνει ένα άτομο ηθικά ανεπαρκές (*UT* 400).

Στο ίδιο κεφάλαιο η Nussbaum συνδέει τα συναισθήματα με αφηγήσεις, αναγνωρίζοντας ότι έχουν μια αφηγηματική δομή. Η κατανόηση του

συναισθήματος προϋποθέτει την κατανόηση της σχετικής αφήγησης και τη μελέτη της, προκειμένου να φωτιστεί η συγκεκριμένη αντίδραση. Τα αφηγήματα δεν αναπαριστούν απλώς την ιστορία αλλά εισχωρούν σ' αυτή καλλιεργώντας την ικανότητα του παιδιού να είναι μόνο και να φαντάζεται την παρουσία του καλού αντικειμένου, δημιουργώντας, με αυτόν τον τρόπο, ένα δυναμικό πεδίο, το οποίο καταλήγει στην ανάπτυξη της ικανότητας να φαντάζεται την εμπειρία ενός άλλου προσώπου. (Εδώ φαίνεται η αναπόφευκτη αναφορά στη λειτουργία της ενσυναίσθησης και η παιδευτική της διάσταση.)

Η Nussbaum επεκτείνει τη θετική συμβολή των αφηγημάτων, συμπεριλαμβάνοντας στις θετικές τους επιδράσεις την τροφοδότηση της περιέργειας, την αντιληπτική απόλαυση, την ανάπτυξη της ικανότητας να αντιμετωπίζονται οι άλλοι ως αντικείμενα απορίας και θαυμασμού καθαυτά,[86] και όχι εργαλειακά ή μόνο ευδαιμονιστικά, καθώς και την αντιμετώπιση της κατάθλιψης και την ενίσχυση του ενδιαφέροντος να ζήσει κανείς σε ένα μη τέλειο κόσμο. Τέλος, διακρίνει στα αφηγήματα την ικανότητα να εξαλείψουν την πρωτόγονη ντροπή και να κάνουν ακόμη και απολαυστική την εμπειρία να ζει κανείς τη ζωή ενός ατελούς όντος.

Στο πλαίσιο, ακριβώς, αυτού του προσανατολισμού προς τον κόσμο, με την επίγνωση της ατέλειας και της ανάγκης που μας χαρακτηρίζει, εντάσσεται και η ενασχόληση, στο υπόλοιπο του βιβλίου της, με το συναίσθημα της ερωτικής αγάπης το οποίο η Nussbaum δέχεται ότι ενυπάρχει, με κάποια μορφή, σε όλα τα άλλα συναισθήματα, των οποίων την καταλληλότητα ως καθοδηγητών ηθικής μόρφωσης εξετάζει.[87] Η ανάλυση της ερωτικής αγάπης καταλαμβάνει το τρίτο και υπόλοιπο μέρος του βιβλίου, στο οποίο η απαλλαγή του συναισθήματος από τα εγγενή εμπόδια προς την ηθική του χρησιμότητα υποστηρίζεται και από τη συμβολή της λογοτεχνίας. Έτσι, η Nussbaum, αναλαμβάνοντας να αναβαθμίσει το συναίσθημα, πέρα από τη σφαίρα των ιδιοτελών περιορισμών του, και να αναδείξει την ηθική του διάσταση, καταφεύγει σε λογοτεχνικά, φιλοσοφικά ακόμη και μουσικά κείμενα, καθώς, όπως εξηγεί, η ερωτική αγάπη δεν προσφέρεται για αναλυτική εξέταση, όπως αυτή που χρησιμοποιήθηκε στα προηγούμενα μέρη του βιβλίου της. Αν και ο πλήρης έλεγχος των βελτιώσεων, οι οποίες προτείνονται για το συναίσθημα της αγάπης από τις διάφορες παραδόσεις όπως η δυτική φιλοσοφική παράδοση, η χριστιανική, η ρομαντική, η δημοκρατική και τέλος η παράδοση της μεταμόρφωσης της καθημερινής ζωής (μέσα από το έργο του J. Joyce), ιδανικά θα απαιτούσε μια ολοκληρωμένη ηθική θεωρία, η Nussbaum εισάγει τρία κανονιστικά κριτήρια με αυτό το σκοπό. Τα κριτήρια αυτά αφορούν την συμπόνια, την αμοιβαιότητα και την ιδιαιτερότητα, με τα οποία

[86] Η Nussbaum αναφέρεται σε ορισμένα συναισθήματα τα οποία δεν έχουν τόσο έντονη την αυτοαναφορική διάσταση (βλ. σημ. 84 παραπάνω) αλλά εστιάζονται περισσότερο στη συνειδητοποίηση της αξίας του ίδιου του αντικειμένου όπως για παράδειγμα ο θαυμασμός και το δέος.

[87] Βλ. και την ενότητα 2.Α. 2 η οποία αναφέρεται στις φάσεις διαμόρφωσης της αντίληψης του συναισθήματος της αγάπης εκ μέρους της Nussbaum και στο ρόλο της λογοτεχνίας στην προαγωγή της μη κριτικής διάστασης του συναισθήματος.

στοχεύει να θεραπεύσει τα προβλήματα τα οποία έχει επισημάνει η φιλοσοφική παράδοση στο συναίσθημα της αγάπης, και συγκεκριμένα την υπερβολική εξάρτηση, την εκδικητικότητα (που συνδέεται με αυτή την εξάρτηση) αλλά και τη μερικότητα του ενδιαφέροντος. (*UT* 479*)*

## Συμπεράσματα

Η Nussbaum ξεκινά από τη στωική αντίληψη για τα συναισθήματα ως αξιακά φορτισμένες κρίσεις, αλλά ξεπερνώντας τη στωική θεώρηση ότι τα συναισθήματα είναι εσφαλμένες κρίσεις, οι οποίες αντίκεινται στη λογική και δεσμεύουν την ελευθερία του ανθρώπου (με την εξαίρεση των ευπαθειών), διαμορφώνει μία νέο-στωική αντίληψη, αναγνωρίζοντας σε αυτά, αναπόσπαστα συνδεδεμένα, γνωστικά συστατικά. Επιπλέον, επισημαίνοντας την αναπτυξιακή τους διάστασή, αναδεικνύει τον χρονικό τους χαρακτήρα, με αποτέλεσμα τα συναισθήματα του ενήλικου ατόμου να μεταφέρουν επιδιώξεις, οι οποίες συνδέονται με παρελθούσες φάσεις της ανάπτυξής του, αλλά και να καθίσταται επιθυμητή, έως και ουσιώδης, η σύνδεσή τους με την αφήγηση και, ως εκ τούτου, και με τα μυθιστορήματα. Επιχειρώντας να απαντήσει στο ερώτημα για την ηθική σπουδαιότητα των συναισθημάτων και την προτίμησή τους έναντι της εφαρμογής κανόνων στο πλαίσιο της κανονιστικής ηθικής και της ηθικής διαπαιδαγώγησης, η Nussbaum εξετάζει, συγκεκριμένα, τα συναισθήματα της συμπόνιας και της αγάπης. Το πρώτο, ως γενικότερα αποδεκτό συναίσθημα στο ηθικό πλαίσιο, με αναφορές στο έργο των Schopenhauer, Rousseau, Adam Smith και Αριστοτέλη, αλλά και σ' εκείνο των ελλήνων και ρωμαίων στωικών, Spinoza, Kant, Nietzche και το δεύτερο, ως προβληματικό και υποψήφιο για αναβάθμιση, έτσι ώστε να αντιμετωπίζει αποτελεσματικά τα προβλήματα τα οποία προκαλεί, όπως το χαρακτήρα της ανάγκης, το περιορισμένο του ενδιαφέροντος και την πιθανή σύνδεση με το θυμό και την αηδία. Στο πρώτο μέρος του βιβλίου της αναπτύσσει τη νέο-στωική θεωρία της για τα συναισθήματα, όπως σταχυολογήθηκε και στην ανάλυση που προηγήθηκε, στο δεύτερο εισηγείται ένα καθοδηγητικό ρόλο για τα συναισθήματα, εξετάζοντας το συναίσθημα της συμπόνιας, στο πλαίσιο της κανονιστικής ηθικής, ενώ στο τρίτο αναζητά να άρει τα προβλήματα που συνδέονται με το συναίσθημα της ερωτικής αγάπης, [88] προκειμένου οι κανονιστικές θέσεις, τις οποίες προτείνει και οι οποίες λαμβάνουν υπόψη τους την ανάλυση των συναισθημάτων του πρώτου μέρους, να αφορούν τα συναισθήματα στο σύνολό τους.

[88] Η Nussbaum θεωρεί απαραίτητη την απεμπλοκή του συναισθήματος της ερωτικής αγάπης από τα προβλήματα που συνδέονται μ' αυτό καθώς συμφωνεί με τον Proust ότι αυτό το συναίσθημα βρίσκεται στη ρίζα όλων των συναισθημάτων και επομένως δε θα μπορούσε να εισηγηθεί έναν καθοδηγητικό ρόλο τους στην ηθική διαπαιδαγώγηση απομονώνοντάς το.

Επιπλέον, η αναφορά της στην ενσυναίσθηση, στο πλαίσιο της πραγμάτευσης του συναισθήματος της συμπόνιας στο δεύτερο μέρος του βιβλίου, αναδεικνύει πτυχές της φαντασιακής μετατόπισης, οι οποίες συνηγορούν υπέρ του ρόλου της ενσυναίσθησης στην ηθική διαπαιδαγώγηση, αντίθετα με τοποθετήσεις[89] οι οποίες την αντιμετωπίζουν ως ένα ουδέτερο μηχανισμό. Οι σχετικές με την ενσυναίσθηση τοποθετήσεις της Nussbaum, όπως επισημάνθηκαν στην ανάλυση που προηγήθηκε, αναγνωρίζουν ότι η ενσυναίσθηση προσανατολίζει τον παρατηρητή προς τα έξω, λειτουργεί σαν συνδετικό κρίκος ανάμεσα στην παρατήρηση και το συναίσθημα της συμπόνιας, αλλά και οποιοδήποτε άλλο συναίσθημα, και προσανατολίζει τη δράση. Ταυτόχρονα η αναγνώριση της ανθρώπινης φύσης, την οποία εξασφαλίζει, προσδίδει στην ενσυναίσθηση ένα θετικό πρόσημο και, ως εκ τούτου, ένα θετικό ρόλο στην ηθική διερεύνηση και καλλιέργεια.

Ωστόσο, οι προσπάθειες της Nussbaum να διερευνήσει το πλαίσιο του διαλόγου ηθικής και λογοτεχνίας εμπνέονται, σε μεγάλο βαθμό, από πρακτικούς στόχους. Τόσο από το συγγραφικό έργο της, όσο και από τα αντικείμενα διδασκαλίας της προκύπτει το ενδιαφέρον της για τη σύνθεση ενός κοινωνικού πλαισίου συμβίωσης και δράσης βασισμένου στις αρχές της ισότητας και της δικαιοσύνης. Πουθενά δεν καθίσταται εμφανέστερος αυτός ο πρακτικός προσανατολισμός του φιλοσοφικού της στοχασμού από ό,τι στο έργο της *Ποιητική Δικαιοσύνη,* το οποίο θα επιχειρήσουμε να αναλύσουμε στη συνέχεια, αναδεικνύοντας κυρίως τις παραμέτρους του εκείνες, οι οποίες άπτονται των προβληματισμών, οι οποίοι απασχολούν αυτή τη μελέτη.

[89] Βλ. για παράδειγμα Peonidis 2005: 48-49, ο οποίος θεωρεί ότι η *ενσυναίσθηση* δεν είναι ούτε ικανή ούτε αναγκαία συνθήκη της *συμπάθειας/συμπόνιας* (*sympathy),* στην οποία και αποδίδει τον καθοριστικό ρόλο στην επιβεβαίωση και πρακτική εφαρμογή των ηθικών αξιών.

## 2.Δ *Ποιητική δικαιοσύνη*. Οι κοινωνικές συνέπειες της λογοτεχνικής παιδείας ενός δικαστή στο όραμα και την πρακτική

Για το συγκεκριμένο έργο η Nussbaum έχει δεχτεί κριτική,[90] η οποία, εκτός των άλλων το χαρακτηρίζει αδύναμο, περιορισμένο (reductive) ή αναγωγιστικό, γεμάτο επαναλήψεις και βαρετό. Κατά την ανάπτυξή της, η κριτική συγκεκριμενοποιεί τις αρνητικές της επισημάνσεις, συνδέοντάς τις, κυρίως, με τον τρόπο με τον οποίο η Nussbaum αναλύει το μυθιστόρημα του Ντίκενς *Δύσκολοι Καιροί,* αλλά και με την εν γένει ανάλυσή της του ρόλου της λογοτεχνίας. Αναφορικά με το πρώτο αντικείμενο της κριτικής, επισημαίνεται κάποια ανωριμότητα, καθώς η ηθικότητα που προβάλλεται κρίνεται ως προφανής για 16χρονους μαθητές, στους οποίους παραδοσιακά ανέθεταν την ανάλυση των ηθικών μηνυμάτων του συγκεκριμένου έργου. Αναφορικά με τη δεύτερη κατηγορία, η προβολή της λογοτεχνίας ως συμπληρώματος της νομικής θεωρίας και της δημόσιας πολιτικής θεωρείται ισοπεδωτική για τη λογοτεχνία, ως τέχνη, αφού της αποδίδει μία μοναδική ηθική αξία, το καλό. Αντιμετωπίζοντας τη λογοτεχνία εν γένει, και συγκεκριμένα τα ρεαλιστικά μυθιστορήματα, ως κατάλληλα βοηθήματα για τους δικαστές, τους οικονομολόγους και τους διαμορφωτές της πολιτικής, αφήνει εκτεθειμένο τον αναγνώστη, υποστηρίζει η κριτική, στην κακή λογοτεχνία και τους αναγνώστες μεγάλων συγγραφέων, όπως οι Ντοστογιέφσκι, Κάφκα, Ράις και Κοζίνσκι, έκπληκτους, καθώς οι παραπάνω συγγραφείς συχνά θέλησαν να παρουσιάσουν την εύθραυστη ευαισθησία σαν μια ρομαντική απάτη.

Δεν είναι ότι η Nussbaum δεν προσφέρει στο βιβλίο της, *Poetic Justice, (*στο εξής *PJ),* έδαφος για την παραπάνω κριτική. Οποιοσδήποτε διαβάσει το σύντομο αυτό πόνημά της, θα διαπιστώσει αμέσως τη συχνή επαναφορά θεμάτων και ιδεών, καθώς και τον προφανή χαρακτήρα της αντιμετώπισης του μυθιστορήματος του Καρόλου Ντίκενς, αλλά και την επιμονή στην επισήμανση πλευρών της λογοτεχνίας, οι οποίες μπορούν να αξιοποιηθούν από διαμορφωτές της δημόσιας πολιτικής, όπως δικαστές και οικονομολόγους, προτείνοντας μια προσέγγιση, η οποία δεν αξιοποιεί το σύνολο των λογοτεχνικών παραμέτρων. Αυτό που θα μπορούσε, όμως, να επισημανθεί υπέρ της Nussbaum είναι ότι για κάποιον, ο οποίος είναι εξοικειωμένος με τα σημαντικότερα έργα της, όπου πραγματεύεται παρόμοια αντικείμενα, τα προβλήματα εξομαλύνονται μέσα από την οπτική των υπόλοιπων αναλύσεών της. Για παράδειγμα, το πρόβλημα που μπορεί να προκύψει για τον αναγνώστη τον εκτεθειμένο στην κακή λογοτεχνία, είναι δυνατόν να προληφθεί, αν ο τελευταίος λάβει υπόψη του τα κριτήρια επιλογής των λογοτεχνικών έργων που υποδεικνύει ενδεικτικά η Nussbaum στο έργο της *Love's Knowledge*. Τα ο ίδιο ισχύει και για άλλες επισημάνσεις της κριτικής, η οποία της έχει ασκηθεί, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι δεν υπάρχουν αδυναμίες στο συγκεκριμένο βιβλίο, οι οποίες το εκθέτουν σ' αυτή την κριτική.

[90] Harpham 2002: 52-81

Για τους σκοπούς όμως της παρούσης εργασίας, αξίζει να επισημανθούν κεντρικά σημεία, τα οποία υποστηρίζουν την επιχειρούμενη, μέχρι στιγμής, κριτική παράθεση των επιχειρημάτων της Nussbaum, αναφορικά με το ρόλο της λογοτεχνίας στην ηθική φιλοσοφία.

Στο πρώτο κεφάλαιο του βιβλίου *Poetic Justice*, διαφαίνεται η πρόθεσή της να αντιμετωπίσει τη λογοτεχνία ως παραδειγματικό είδος ηθικής επιχειρηματολογίας και, μ' αυτό τον τρόπο, να τη συνδέσει με τους φορείς της διαμόρφωσης πολιτικής. «Το μυθιστόρημα», λέει, επιχειρώντας να αναδείξει τα κυρίαρχα χαρακτηριστικά του, «οικοδομεί ένα παράδειγμα ηθικής επιχειρηματολογίας, το οποίο είναι συγκεκριμένο ως προς το πλαίσιό του, χωρίς να γίνεται σχετικιστικό, απ' το οποίο προκύπτουν, δυνάμει, γενικεύσιμες συγκεκριμένες επιταγές, καθώς μια γενική ιδέα ανθρώπινης ευημερίας συσχετίζεται με μία συγκεκριμένη κατάσταση». (*PJ* 8) Αυτή η επισήμανση, σε συνδυασμό με την αναφορά της στον Wayne Booth και στον όρο *co-duction*, (εννοώντας με τον όρο αυτό τη δραστηριότητα αξιολόγησης του λογοτεχνικού έργου, η οποία περιλαμβάνει τη σύγκριση του υλικού της ανάγνωσης τόσο με την προσωπική εμπειρία όσο και με τις αντιδράσεις και τα επιχειρήματα άλλων αναγνωστών),[91] μας επιτρέπει να συμπεράνουμε για τη Nussbaum ότι η προτεινόμενη ηθική θεωρία της είναι κανονιστική, μη σχετικιστική και συγκριτική.

Προχωρώντας ένα βήμα παραπέρα, αναδεικνύει, συγκεκριμένα, την ηθική αξιολόγηση των μυθιστορημάτων ως διαδικασία κεντρικής σπουδαιότητας για την ενημέρωση των τομέων, οι οποίοι άπτονται της διαμόρφωσης πολιτικής, όταν επισημαίνει ότι: «…η ηθική αξιολόγηση των ίδιων των μυθιστορημάτων, σε συζήτηση τόσο με άλλους αναγνώστες όσο και με επιχειρήματα της ηθικής και πολιτικής θεωρίας, είναι απαραίτητη, αν η συνεισφορά των μυθιστορημάτων πρόκειται να είναι πολιτικά γόνιμη. Ψάχνουμε για το καλύτερο ταίριασμα ανάμεσα στις προς εξέταση ηθικές και πολιτικές κρίσεις και τις επιγνώσεις που προσφέρονται από το ανάγνωσμα…» (*PJ* 10). Πρόκειται για μια διατύπωση, η οποία θυμίζει την διαδικασία της αναζήτησης *αναστοχαστικής ισορροπίας*.

Η συμβολή της λογοτεχνίας στις εν λόγω επιστήμες (πολιτική, οικονομία, δίκαιο) συγκεκριμενοποιείται από τη Nussbaum με το γεγονός ότι η λογοτεχνία μας βοηθά να θέσουμε στόχους, ενώ οι μεμονωμένες επιστήμες μας δίνουν τα μέσα της επίτευξής τους, ή τουλάχιστον αυτό φαίνεται να υποστηρίζει σχετικά με την οικονομία. Είναι φανερό ότι στο σημείο αυτό θα έπρεπε να γίνει κι άλλος λόγος, σχετικά με τον τρόπο που προκύπτουν αυτοί οι στόχοι και τους κινδύνους που εγκυμονούν ενδεχόμενες άκριτες τοποθετήσεις.

[91] Βλ. Booth 1988 και σημ. 51 παραπάνω.

Η Nussbaum στο ίδιο κεφάλαιο αναφέρεται και στο ρόλο αυτών, τα οποία, συχνά, έχει επισημάνει ως βασική συνιστώσα του μυθιστορήματος, των συναισθημάτων. Χωρίς να αποκλίνει από τη θεώρηση των συναισθημάτων στο έργο της *Upheavals of Thought,* επισημαίνει ότι «τα συναισθήματα είναι εν δυνάμει αξιολογικά και βασίζονται, ως εκ τούτου, σε μία θεωρία περί του αγαθού…αυτή η θεωρία», συνεχίζει, «θα έπρεπε να ελεγχθεί σε σχέση με τις ηθικές και πολιτικές θεωρίες που έχει προτείνει η φιλοσοφία…» ενώ ταυτόχρονα διατείνεται ότι «η αντίδραση του αναγνώστη ήδη υποδεικνύει κάποιες από αυτές τις θεωρίες έναντι άλλων» συγκεκριμένα «αποδεικνύεται δύσκολο να ταιριάξουν με τον ωφελιμισμό και είναι πολύ πλησιέστερες προς ορισμένες πλευρές καντιανών και αριστοτελικών απόψεων για το ανθρώπινο ον». (*PJ* 12) Πρόκειται για μία θέση της Nussbaum, η οποία θα προκύψει και από την ανάλυση του μυθιστορήματος του Καρόλου Ντίκενς *Δύσκολοι Καιροί,* στο επόμενο κεφάλαιο.

Μία ακόμη επισήμανση αυτού του κεφαλαίου αξίζει να σημειωθεί, διότι συνδέεται με το ρόλο τον οποίο αποδίδει στη λογοτεχνία, όσον αφορά την ηθική μόρφωση. Πρόκειται για δύο ισχυρισμούς της σχετικά με την εμπειρία του αναγνώστη. Συγκεκριμένα σε μία προσπάθεια συναγωγής συμπερασμάτων αναφέρει ότι η λογοτεχνία: α) εξασφαλίζει την επίγνωση, η οποία θα 'πρεπε να παίζει κάποιο ρόλο κατά τη διαμόρφωση τόσο της ηθικής όσο και της πολιτικής θεωρίας και β) αναπτύσσει ηθικές δεξιότητες χωρίς τις οποίες οι πολίτες δε θα κατορθώσουν να αντιμετωπίσουν την πραγματικότητα, καθοδηγούμενοι μόνο από τα κανονιστικά συμπεράσματα οποιασδήποτε ηθικής και πολιτικής θεωρίας, όσο εξαιρετική κι αν είναι. (*PJ*12)

Στο δεύτερο κεφάλαιο του βιβλίου εξετάζει την κριτική, την οποία ασκεί με το έργο του ο Ντίκενς στις ωφελιμιστικές θεωρίες, όταν αυτές επηρεάζουν όλους τους τομείς δράσης των υποκειμένων που τις ασπάζονται.

Η ίδια δηλώνει ότι η δική της κριτική σε αυτού του τύπου την οικονομική θεωρία και την ορθολογικότητα συμμαχεί με τη φιλοσοφική θεωρία με τον ίδιο τρόπο με τον οποίο και οι κρινόμενες οικονομικές θεωρίες συμμαχούν με τους υποστηρικτές του φιλοσοφικού ωφελιμισμού, μόνο που οι δικοί της σύμμαχοι είναι ο Kant, ο Rawls, ο Mill, ο Smith, ο Dewey και ο Αριστοτέλης και όχι ο Bentham και ο Sidgwick. (*PJ* 19)

Στη συνέχεια, δίνει τέσσερα χαρακτηριστικά του οικονομικού ωφελιμισμού, τα οποία εξετάζονται από το Ντίκενς, μέσα από ένα χαρακτήρα του μυθιστορήματός του, ο οποίος ενσαρκώνει αυτή τη φιλοσοφία ζωής (*PJ* 20-27). Η εξέταση αποδεικνύει ότι οι επιλογές του συγκεκριμένου χαρακτήρα υπονομεύουν τον υποτιθέμενο επιστημονικό χαρακτήρα της θεωρίας, καθώς αποτυγχάνει να λάβει υπόψη του όλα τα σχετικά στοιχεία που αφορούν τη ζωή του μεμονωμένου

ατόμου, με αποτέλεσμα τα ενδιαφέροντα του μεμονωμένου ατόμου να θυσιάζονται στο βωμό της μεγιστοποίησης της ευτυχίας του κοινωνικού συνόλου, την οποία προβάλλει ο ωφελιμισμός.

Στο ίδιο κεφάλαιο αναφέρεται και σε ό,τι θεωρεί ξεχωριστό χαρακτηριστικό των μυθιστορημάτων σε σχέση με άλλα είδη αφηγήσεων, χαρακτηριστικό το οποίο αντανακλά την εμμονή τους στις ποιοτικές διαφοροποιήσεις του κόσμου, το ηθικό ενδιαφέρον για την παρακολούθηση της ζωής των χαρακτήρων στις περιπέτειές τους μέσα στα συγκεκριμένα πλαίσια δράσης τους, αλλά και το ενδιαφέρον της ανάδειξης του εσωτερικού τους κόσμου. Πρόκειται για το ίδιο χαρακτηριστικό το οποίο αντανακλά το ενδιαφέρον του ρεαλιστικού μυθιστορήματος, κυρίως, για το συνηθισμένο, τις καθημερινές ζωές και τους αγώνες συνηθισμένων ανθρώπων. Αυτό το σημείο έχει τονιστεί και στο βιβλίο της *Upheavals of Thought,* όπου αντιδιαστέλλονται τα μυθιστορήματα με τις τραγωδίες, ως προς τα εμπλεκόμενα πρόσωπα: θεοί και ήρωες, στις τραγωδίες, καθημερινοί άνθρωποι στα ρεαλιστικά μυθιστορήματα, σε μια προσπάθεια να αναδείξει την ικανότητα των δεύτερων να ανταποκριθούν στις ανάγκες των σύγχρονων ανθρώπων με ένα πιο άμεσο τρόπο. Ο τρόπος, με τον οποίο το επιτυγχάνουν αυτό τα μυθιστορήματα, είναι προσκαλώντας μας να εμπλακούμε στις μοίρες άλλων ανθρώπων, παρόμοιων με μας, μέσω συμπαθητικής φιλίας και ταύτισης, μέσω της ενσυναίσθησης.[92] (*PJ* 35)

Αυτό που υποστηρίζει η Nussbaum είναι ότι τόσο η επιστήμη όσο και ο *λόγος* διαφωτίζονται μέσω της λογοτεχνίας (από αυτό που αποκαλεί *fancy* και που επεξηγεί ως *μεταφορική φαντασία*), έτσι ώστε να λαμβάνουν υπόψη τους την πολυπλοκότητα, τη διακριτότητα και την ελευθερία του αντικειμένου τους (προκειμένου για ανθρώπους).

Στο τρίτο κεφάλαιο, με τίτλο *Ορθολογικά Συναισθήματα*, αντιμετωπίζει τέσσερις ενστάσεις κατά της καταλληλότητας των συναισθημάτων να συμμετέχουν στη διαμόρφωση κρίσεων. Στη συνέχεια, αντλώντας επιχειρήματα από το έργο του Adam Smith, *Moral Sentiments,* ξεχωρίζει τον όρο *θεατής με ευθυκρισία* (*judicious spectator*), του οποίου οι κρίσεις υποτίθεται ότι παρέχουν ένα παράδειγμα δημόσιας ορθολογικότητας. Από την ανάλυση της στάσης ενός τέτοιου παρατηρητή προκύπτει ότι η συμπαθητική ταύτιση δεν επαρκεί για να έχουμε ορθολογική θέαση και, ως εκ τούτου, καθίσταται αναγκαίο να συμπληρωθεί αυτή η θέαση με την *ενσυναισθητική συμμετοχή* (*empathetic participation*) και την εξωτερική αξιολόγηση. Πιστεύοντας ο Smith ότι τα συναισθήματα βασίζονται σε πεποιθήσεις και επιχειρήματα, δεν διστάζει να αποδώσει στον παρατηρητή αυτόν πλούσια συναισθήματα. Η Nussbaum προκειμένου να διασφαλίσει την καταλληλότητα των συναισθημάτων προσθέτει δύο ακόμη προϋποθέσεις: α) να αξιοποιούν πραγματικά γεγονότα, δηλαδή να ενημερώνονται από την πραγματικότητα σχετικά με τα συμβάντα που αφορούν τα

[92] Βλ. παρακάτω και τα κεφάλαια 11 και 12, όπου αναλύονται τα μυθιστορήματα των McEwan και του Θέμελη, στα οποία πραγματώνεται η σχετική πρόσκληση για εμπλοκή του αναγνώστη εκ μέρους των συγγραφέων τους.

δρώντα υποκείμενα και β) να έχουν αληθή αντίληψη της σπουδαιότητας των γεγονότων αυτών για τα ενδιαφερόμενα μέρη. Όπως οι άλλες κρίσεις μας, υποστηρίζει η Nussbaum, θα πρέπει να ελέγχονται ως προς τη συνεκτικότητά τους με τις άλλες εμπειρίες μας και τις ηθικές και πολιτικές θεωρίες. Προκειμένου να μην παραπλανηθούμε από τα μυθιστορήματα, είτε ως προς το βαθμό σπουδαιότητας των διαδραματιζόμενων γεγονότων, είτε ως προς την αλήθεια των ιστορικών και επιστημονικών γεγονότων, θα μπορούσαμε να υιοθετήσουμε το κριτήριο *co-duction*, το οποίο θέτει ο Booth, δηλαδή την καθοδηγητική κοινή επεξεργασία των μηνυμάτων ενός λογοτεχνικού έργου και μέσα από την κριτική ηθικών θεωριών, αλλά και μέσα από ό,τι αποκαλεί *φιλική συμβουλή*, εννοώντας τη συζήτηση με τους άλλους αναγνώστες. Αυτό που θα προκύψει τότε, θα είναι, ανάμεσα σε άλλα, να επιτραπεί στην φαντασία του αναγνώστη να εντοπίσει και, στη συνέχεια, να κλονίσει ιεραρχήσεις βασισμένες στο φύλο, τη φυλή και την τάξη, οδηγώντας, με αυτόν τον τρόπο, προς μία κοινωνική ισότητα.

Στο τέταρτο κεφάλαιο, με τίτλο *Ποιητές ως Δικαστές, η* Nussbaum αντιτίθεται στο σκεπτικισμό, και συγκεκριμένα στην άποψη του Stanley Fish ότι, χωρίς κριτήρια, τα οποία υπερβαίνουν την ιστορία και την ανθρώπινη ερμηνευτική δραστηριότητα, απομένουμε ένα παιχνίδι πολιτικών και ιστορικών δυνάμεων, το οποίο μας σπρώχνει να πιστέψουμε ορισμένα πράγματα, αλλά δεν μας επιτρέπει να δικαιολογήσουμε, βασισμένοι σε αρχές, τις πεποιθήσεις μας, δηλαδή ότι δεν είναι πλέον εφικτή η ορθολογική αιτιολόγηση. Κατά τη Nussbaum, η τοποθέτηση του Fish έχει ως αφετηρία την υιοθέτηση του άκαμπτου επιστημονικού μοντέλου. Τόσο η νομοθεσία, όμως, όσο και η ηθική δείχνουν ότι μπορούμε να επικαλεστούμε περισσότερο ή λιγότερο ισχυρά επιχειρήματα ή περισσότερο ή λιγότερο υπερασπίσιμες θέσεις. Η Nussbaum επικαλείται τον ισχυρισμό του Αριστοτέλη ότι η επιχειρηματολογία στην ηθική και την πολιτική πρέπει να είναι διαφορετική απ' την παραγωγική επιχειρηματολογία της επιστήμης, γιατί πρέπει να ασχολείται με ένα πιο θεμελιακό τρόπο με την ιστορική αλλαγή, την πολυπλοκότητα των πραγματικών πρακτικών πλαισίων και την ποικιλομορφία των περιπτώσεων, προκειμένου να δώσει μια διάσταση, στην οποία και η δικαιική πρακτική πρέπει να ευαισθητοποιηθεί και να τη λάβει υπόψη της, στρέφοντας την προσοχή της, εκτός από τους γενικούς κανόνες, και στις εναλλασσόμενες περιστάσεις και τις ηθικές αξίες. Χρησιμοποιεί, επομένως, τον όρο *λογοτεχνική κατανόηση* συνδέοντάς τον με τη θεώρηση της κάθε ζωής ως εξατομικευμένης.

Στη συνέχεια, αντιδιαστέλλει αυτόν που αποκαλεί *λογοτεχνικό δικαστή* (*literary judge*) και στον οποίο αποδίδει όλα τα πλεονεκτήματα της λογοτεχνικής ενημέρωσης, με κυρίαρχο χαρακτηριστικό την αριστοτελική έμφαση στο συγκεκριμένο στοιχείο, το οποίο υπάρχει στο *δεδικασμένο* (*common law*), με τέσσερα άλλα μοντέλα δικαστών, τα οποία είναι επίσης αποδεκτά, σε κάποιο βαθμό. Θέτει, ωστόσο, ως προϋπόθεση αυτή η λογοτεχνική ενημέρωση να λειτουργεί απαρέγκλιτα μέσα στα πλαίσια του επίσημου δικαστικού ρόλου.

Αν και η ανάπτυξη των απόψεων της Nussbaum, αναφορικά με το μοντέλο του δικαστή, ο οποίος έχει τις αρετές του παρατηρητή με ευθυκρισία, δηλαδή του κατάλληλου αναγνώστη ενός λογοτεχνικού έργου, δεν έχει άμεση σχέση με το προς εξέταση θέμα σχετικά με το ρόλο της λογοτεχνίας στην ηθική φιλοσοφία, φωτίζει, όμως, από μία ακόμη οπτική γωνία τον τρόπο με τον οποίο η Nussbaum υποστηρίζει ότι η λογοτεχνία είναι σε θέση να συμβάλει σε μία σειρά άλλων τομέων της ζωής του ανθρώπου, με αποτέλεσμα να απαντά τόσο σε ενστάσεις που διατυπώνονται από άλλους φιλοσόφους, όπως έχουν αναφερθεί και παραπάνω, αλλά και σε δικές μας αμφιβολίες σχετικά με το κατά πόσο μπορούμε να ισχυριστούμε, βάσιμα, ότι ένας τομέας της πνευματικής δράσης του ανθρώπου, ο οποίος έχει σχέση με τη μυθοπλασία, μπορεί να ενισχύσει ισχυρισμούς, οι οποίοι άπτονται της πραγματικότητας.

**Ανακεφαλαίωση**

Ανακεφαλαιώνοντας, από τη συνολική εξέταση των έργων της Nussbaum, τα οποία περιλαμβάνονται στη διερεύνηση των απόψεων της φιλοσόφου σχετικά με το ρόλο της λογοτεχνίας στην ηθική φιλοσοφία, μπορούμε να αναφερθούμε στα σημαντικότερα σημεία-σταθμούς της σκέψης της, τα οποία άπτονται του αντικειμένου αυτής τη μελέτης.

Βασική θέση της Nussbaum είναι ότι τα ρεαλιστικά μυθιστορήματα είναι πολύτιμοι και αναντικατάστατοι φορείς ηθικής φιλοσοφικής σκέψης. Εστιάζοντας η λογοτεχνία το ενδιαφέρον της στο συγκεκριμένο και παρέχοντας επαρκείς αναλύσεις των συνθηκών, μέσα στις οποίες συμβαίνουν τα γεγονότα, αλλά και των εμπειριών, οι οποίες ενημερώνουν τις επιλογές των χαρακτήρων της, φαίνεται να μπορεί να επεξεργάζεται καλύτερα στοιχεία της αριστοτελικής ηθικής θεωρίας. Η σχέση ηθικής και λογοτεχνίας προκύπτει, επίσης, κατά τη Nussbaum, από το γεγονός ότι το ύφος του έργου επηρεάζεται από το περιεχόμενο. Η τοποθέτησή της για τα συναισθήματα, τα οποία θεωρεί ως αξιακά φορτισμένες κρίσεις, καθώς και η γνωστική διάσταση που τους αποδίδει μέσω της σύνδεσής τους με τις πεποιθήσεις, συνηγορούν υπέρ της άποψης ότι αυτά συμμετέχουν στην ηθική καλλιέργεια και, ως εκ τούτου, στην ανάδειξη, με έναν ακόμη τρόπο, των μυθιστορημάτων, τα οποία τα προκαλούν, ως φορέων της ηθικής γνώσης. Η μελέτη ορισμένων συναισθημάτων, όπως της συμπόνιας και της ερωτικής αγάπης, συγκεκριμενοποιεί τον τρόπο επίδρασης των συναισθημάτων στην ηθική καλλιέργεια και αναδεικνύει τη σπουδαιότητα του ρόλου της ενσυναίσθησης ως προϋπόθεσης, αν και όχι επαρκούς, κατά τη γνώμη της φιλοσόφου, για την ανάδυση των συναισθημάτων και την καθοδήγηση των επιλογών και της δράσης του ατόμου. Τέλος, η Nussbaum επισημαίνει το πρακτικό αντίκρισμα της

υποστηριζόμενης σχέσης ηθικής και λογοτεχνίας. Πρακτικό αντίκρισμα, το οποίο προκύπτει τόσο από τη συμμετοχή της λογοτεχνίας στην ανάδειξη ηθικών στάσεων, οι οποίες επιβεβαιώνουν την καταλληλότητα των κανονιστικών θεωριών από τις οποίες εμπνέονται, όσο και από την όξυνση της ηθικής ευαισθησίας, που προκαλεί η λογοτεχνία, ώστε να γίνεται αντιληπτή η βαρύτητα παραγόντων, οι οποίοι επηρεάζουν την πράξη και, συνακόλουθα, την όποια κρίση και αποτίμηση της συμπεριφοράς.

Ο Colin McGinn εμπνέεται από τις ίδιες διαισθήσεις που καθοδηγούν τη σκέψη και τις τοποθετήσεις της Nussbaum αναφορικά με τη σχέση των δύο πεδίων στοχασμού και δημιουργίας, αλλά και τη δυνατότητα άσκησης ηθικής κριτικής της λογοτεχνίας. Μεταφέρει, όμως, τη συζήτηση από το επίπεδο της κοινωνικής πρακτικής και της βιωμένης εμπειρίας, τόσο των ηρώων όσο και των αναγνωστών, στο επίπεδο της ανάλυσης των κεντρικών εννοιών, οι οποίες συνιστούν τους πόλους της διαμάχης. Επιδιώκοντας να αποτυπωθούν οι πιο καίριες συνιστώσες της συζήτησης, η οποία διεξάγεται γύρω από τις σχέσεις της φιλοσοφίας και της λογοτεχνίας, θα στραφούμε, στη συνέχεια, στη συμβολή του Colin McGinn στη σύγχρονη αυτή διαμάχη, καθώς η ρασιοναλιστική του προοπτική αποδεικνύεται όχι μόνο πολυεπίπεδη, αλλά και διαφωτιστική ως προς τους όρους με τους οποίους πραγματοποιείται ο διάλογος.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3ο

## 3. A Colin McGinn: Η Αισθητική της Ηθικής

### Εισαγωγικές επισημάνσεις

Η επιλογή της εξέτασης του έργου του Colin McGinn *Ethics Evil and Fiction,* (στο εξής *EEF*), υπαγορεύτηκε από το διττό χαρακτήρα του έργου. Στο βιβλίο αυτό ο McGinn εξετάζει τόσο μεταηθικά ζητήματα τα οποία άπτονται της φύσης της ηθικής γνώσης και της αντικειμενικότητας των εννοιών, οι οποίες εμπλέκονται στις ηθικές κρίσεις, όσο και κανονιστικά ζητήματα πρακτικού ενδιαφέροντος, τα οποία κρίνει κατάλληλο να διερευνήσει σ' ένα χώρο, για τον οποίο πιστεύει ότι κατορθώνει να γεφυρώσει παραδειγματικά το γενικό με το ειδικό, όπως είναι ο χώρος της λογοτεχνίας. Η επικέντρωση στο χαρακτήρα και την ψυχολογία του ανθρώπου, στην οποία βασίζεται η λογοτεχνική πρακτική, υποστηρίζει ότι μπορεί να φωτίσει παραμελημένες πτυχές της ηθικής συζήτησης, καθώς, κατά τη γνώμη του, η λογοτεχνική πραγμάτευση των ανθρώπινων θεμάτων είναι δυνατόν να εμπλουτίσει με καταλυτικό τρόπο την ηθική συζήτηση για τον κακό και για τον ενάρετο άνθρωπο.

Με τη συγκεκριμένη διεύρυνση των μεθόδων προσέγγισης ζητημάτων ηθικού ενδιαφέροντος, την οποία προτείνει, ο McGinn γνωρίζει ότι θα κινηθεί σε ένα «μη τόπο», διότι το μοναδικό πεδίο πραγμάτευσης θα είναι το πεδίο των μυθιστορηματικών χαρακτήρων. Πιστεύει, ωστόσο, ότι η διεύρυνση είναι και θεμιτή και επιβεβλημένη, αν η ηθική φιλοσοφία θελήσει να ανταποκριθεί σ' αυτό που ο McGinn θεωρεί βασικό της καθήκον, την ανταπόκριση, δηλαδή, στην ποικιλομορφία της ηθικής εμπειρίας σ' όλο το εύρος της ηθικής ζωής[93] και αν θελήσει να επιχειρήσει να γεφυρώσει το χάσμα ανάμεσα στη θεωρία και την πραγματική ζωή, το οποίο συχνά η φιλοσοφία κατηγορείται ότι συντηρεί.

Ο McGinn διατυπώνει την πεποίθηση ότι υπάρχουν ηθικά ζητήματα τα οποία δεν έχουν γίνει αντικείμενα μελέτης από την ηθική φιλοσοφία. Έτσι για τη διερεύνησή τους στρέφεται στην ανάλυση των λογοτεχνικών χαρακτήρων, πράγμα που συχνά υποδεικνύει και η λογοτεχνική κριτική, καθώς τονίζει τη σημασία των πράξεων και των συναισθημάτων τους. Η αντίδρασή μας, γνωστική και συναισθηματική, είναι αυτή, η οποία, σύμφωνα με τον McGinn, μπορεί να ρίξει φως στις παραμελημένες πτυχές της ηθικής προβληματικής. Η ανάληψη αυτού του έργου υποστηρίζεται από τη σκέψη ότι, καθώς η ηθική φιλοσοφία διαπερνά την εμπειρία της ζωής και η λογοτεχνία ασχολείται με το πώς βιώνεται αυτή η εμπειρία, η ηθική φιλοσοφία είναι δυνατόν, μέσω της λογοτεχνίας, να βρει ένα τρόπο να συλλάβει και να εκφράσει την εμπειρία της ηθικής ζωής.

[93] McGinn 1997: 2

Ως προς τις μεταηθικές τοποθετήσεις του, ο McGinn δηλώνει ότι θα υπερασπιστεί μια ισχυρά αντικειμενικοκρατική ή γνωσιοκρατική θεωρία της ηθικής αλήθειας, μια θεωρία, σύμφωνα με την οποία οι ηθικές ιδιότητες δεν ανάγονται σε νοητικές και στην οποία η ηθική γνώση κατέχει ένα *status* ισότιμο με την επιστημονική.

Ο Colin McGinn δεν κρύβει την αντιπάθειά του για κάθε μορφή ηθικού σκεπτικισμού, σχετικισμού και υποκειμενισμού, τάσεις, τις οποίες επιδιώκει να αντιμετωπίσει, αντιπαραθέτοντας σε αυτές έναν ηθικό αντικειμενισμό, και μάλιστα απελευθερωμένο από την κηδεμονία της θρησκείας. Με αυτή του την τοποθέτηση, ελπίζει να αποκαταστήσει την αλήθεια και τη γνώση μέσα στους κόλπους της ηθικής φιλοσοφίας, έργο που αναλαμβάνει στο δεύτερο και τρίτο κεφάλαιο του βιβλίου του.

Στο δεύτερο κεφάλαιο, αναλύοντας την έννοια της καλοσύνης ως κεντρικής ηθικής έννοιας, επιτίθεται σε οποιεσδήποτε ψυχολογιστικές και φυσιοκρατικές τάσεις της μη γνωσιοκρατικής παράδοσης, διότι αυτές οδηγούν στο σχετικισμό. Στο τρίτο κεφάλαιο, εξετάζοντας τη γνώση της καλοσύνης, παραλληλίζει την ηθική με τη μαθηματική γνώση αναδεικνύοντας μια *a priori* διάστασή της. Στα υπόλοιπα κεφάλαια ασχολείται με τη γνώση του καλού και του κακού, μέσα από μία ψυχολογικού τύπου ανάλυση του κακού, αλλά, ταυτόχρονα, και μέσα από μια σύνδεση του καλού με την ομορφιά της ψυχής επιχειρώντας τη σύνδεση ηθικής και αισθητικής (ή αλλιώς της ηθικής και αισθητικής αξίας). Οι χαρακτήρες, τέλος, αναλύονται, μέσα από τη λεπτομερή παρακολούθησή τους σε δύο λογοτεχνικά έργα σε μια ιδιότυπη προσπάθεια σαφώς διακριτή από την τρέχουσα λογοτεχνική κριτική.

Αφού παρουσιάσαμε, σε γενικές γραμμές, το σχεδιάγραμμα του προς εξέταση έργου του McGinn, καθώς και τους προβαλλόμενους στόχους και το γενικό του προσανατολισμό, μπορούμε να επιχειρήσουμε να διερευνήσουμε α) σε ποιο βαθμό ο McGinn πετυχαίνει ό,τι εξαγγέλλει, μέσα από μια πιο προσεκτική παρακολούθηση των επιχειρημάτων του κατά κεφάλαιο, καθώς και της κριτικής, την οποία αυτά έχουν προκαλέσει και β) σε ποιο βαθμό το έργο του λειτουργεί, όπως έχει υποστηριχθεί, «σαν μια προειδοποίηση για φιλοσόφους που θα επιχειρήσουν να κινηθούν ανέτοιμοι στο γόνιμο αλλά ολισθηρό έδαφος της τέχνης».[94]

### 3.Α 1 Η φύση των ηθικών ιδιοτήτων μέσα από την αντιμετώπιση του ψυχολογισμού

Είδαμε ότι πεποίθηση του McGinn είναι πως η ηθική έχει γνωστικό χαρακτήρα με αξιώσεις στην αλήθεια και ότι οι ηθικές ιδιότητες έχουν αντικειμενικό *status*. Στο

[94] Jacobson 1999: 247-249

δεύτερο κεφάλαιο του βιβλίου του ασχολείται με την ηθική ιδιότητα της καλοσύνης, με σκοπό να απαλλάξει την ανάλυσή της από τις αιτιάσεις του ψυχολογισμού, καθώς βλέπει ότι αυτός αναπόφευκτα οδηγεί στο σχετικισμό. Το εγχείρημά του στο συγκεκριμένο κεφάλαιο έχει, συνολικά, τη μορφή της επίθεσης κατά των αντίπαλων απόψεων, κυρίως κατά των απόψεων του ψυχολογισμού, διότι, όπως υποστηρίζει, είναι σε θέση να απαντήσει στις μη γνωσιοκρατικές θεωρίες του υποκειμενισμού και της συγκινησιοκρατίας, απ' τη στιγμή που θα αντιμετωπίσει επιτυχώς τις αιτιάσεις του ψυχολογισμού (του εντοπισμού ή και της αναγωγής, δηλαδή, ηθικών ιδιοτήτων στο φυσικό κόσμο της ανθρώπινης ψυχολογίας). Ο McGinn, συγκεκριμένα, αναλαμβάνει το καθήκον να αντιμετωπίσει τον αποδιδόμενο στο αγαθό χαρακτήρα της προδιάθεσης, τη θεώρηση δηλαδή, της καλοσύνης ως κατηγορήματος της συνείδησης ή, σε μια προσπάθεια να αποφευχθεί το ολίσθημα της φυσιοκρατικής πλάνης (G.E. Moore), ως κατηγορήματος του νου, καθώς υποτίθεται ότι η επιλογή της καλοσύνης υπαγορεύεται από τον *πρακτικό λόγο*. Η προσπάθεια όσων επιχειρούν ψυχολογιστικές προσεγγίσεις να αρνηθούν αντικειμενικό *status* στις ηθικές ιδιότητες, ανεξάρτητο από τις προδιαθέσεις ή το νου, αντιμετωπίζεται από το McGinn με μια σειρά επιχειρημάτων, τα οποία ξεκινούν από την απόδοση της κατηγορίας ότι, εν πρώτοις, υποπίπτουν στην παγίδα της φυσιοκρατικής πλάνης, ενώ, συγχρόνως, παραγνωρίζουν το αξιακό περιεχόμενο των ηθικών ιδιοτήτων και υποπίπτουν σε κατηγοριακό σφάλμα, όταν απαιτούν από τις ηθικές ιδιότητες να έχουν αιτιακό χαρακτήρα, εξαιτίας ακριβώς αυτής της παραγνώρισης. Το γεγονός ότι η προδιαθεσιακή θεωρία για το αγαθό υποπίπτει στη φυσιοκρατική πλάνη, καθίσταται από τον McGinn σαφές, όταν αποδεικνύει ότι η ανωτέρω θεωρία αδυνατεί να ικανοποιήσει τη συνθήκη για τον ορισμό του καλού[95] (κατ' ανάλογο τρόπο με τη συνθήκη του Tarski[96] για τον ορισμό της αλήθειας). Η αδυναμία της οφείλεται στο γεγονός ότι, ενώ ο ορισμός του αγαθού θα έπρεπε να περιλαμβάνει το καθήκον των ανθρώπων να προάγουν το αγαθό, η εφαρμογή της συγκριμένης συνθήκης από την προδιαθεσιακή θεωρία δεν μπορεί να το εξασφαλίσει, καθώς δεν μπορεί εξαχθεί από την προδιάθεση των ανθρώπων να κρίνουν ότι κάτι είναι αγαθό, χωρίς την επιπλέον κρίση ότι η παραπάνω προδιάθεση είναι αληθής. Παρακολουθώντας τη συλλογιστική πορεία των μεμονωμένων επιχειρημάτων του McGinn, θα μπορούσαν να υπάρξουν πολλές ενστάσεις και να επισημανθούν αρκετές αδυναμίες, όπως για παράδειγμα στην περίπτωση που, για να αντιμετωπίσει την αναγωγή του αγαθού σε ψυχολογική αντίδραση π.χ. της *έγκρισης*, (*approval*) (*EEF* 8), υποστηρίζει ότι η έννοια της καλοσύνης αποτελεί στοιχείο του προσδιορισμού του συναισθήματος *έγκρισης* ή *αποδοχής* και, επομένως, αν η καλοσύνη είναι ψευδοέννοια, οι οπαδοί του

[95] Ο όρος *καλό* χρησιμοποιείται εναλλακτικά με τον περισσότερο τεχνικό, φιλοσοφικό όρο *αγαθό*

[96] Αναφορά στη συνθήκη του Tarski γίνεται στο 6$^{ο}$ κεφάλαιο που αφιερώνεται στη Denham.

ψυχολογισμού δεν έχουν τον τρόπο να ορίσουν τις ηθικές στάσεις, χωρίς να προϋποθέσουν αυτό, το οποίο προσπαθούν να αναγάγουν σε κάτι απλούστερο και μη προβληματικό από φυσιοκρατική άποψη. Ο ορισμός, όμως, της έγκρισης δεν είναι τόσο μονοσήμαντα συνδεδεμένος με την έννοια της καλοσύνης, όσο υποθέτει ο McGinn, καθώς θα μπορούσε να προσδιοριστεί και μέσα από τις έννοιες της *χρησιμότητας*, της *συμβατότητας*, του *ευκταίου*, εξ' ου και η αδυναμία του συγκεκριμένου επιχειρήματος

Επίσης, η αποτυχία της θεωρίας της προδιάθεσης να ικανοποιήσει τη συνθήκη G της πρότασης διπλής συνεπαγωγής για τον ορισμό του αγαθού (κατά τη συνθήκη T του Tarski για τον ορισμό της αλήθειας), λόγω της αδυναμίας της να εξασφαλίσει την αλήθεια της απόδοσης της ιδιότητας του αγαθού, θα μπορούσε να αμφισβητηθεί από τη φυσιοκρατική θεωρία, με την επισήμανση ότι οι προδιαθέσεις είναι μία φυσική πραγματικότητα και ως εκ τούτου αληθείς (εξαρτάται από την υιοθετούμενη θεωρία αληθείας). (*EEF* 10) Ο McGinn, προβλέποντας αυτή την αμφισβήτηση, δηλώνει ότι αυτό θα απαιτούσε μια ειδική θεωρία της αλήθειας, μόνο που η ένστασή του γι' αυτή ισχύει για την αντιμετώπιση λογικών εννοιών και όχι ψυχολογικών, όπως είναι αυτές, τις οποίες επικαλείται ο ψυχολογισμός, προκειμένου για το *αγαθό*. Ο McGinn, όμως, θεωρώντας πως έχει αποδείξει την ισχύ της κατηγορίας της φυσιοκρατικής πλάνης για τις αναγωγιστικές προσεγγίσεις της θεωρίας της προδιάθεσης, επιχειρεί να αντιμετωπίσει και την περίπτωση των μη αναγωγιστών, όπου οι υποδείξεις του *ορθού λόγου* θα δικαιολογούσαν τη χρήση του «οφείλω να», αφού ο ορισμός του *αγαθού* δε θα προερχόταν μόνο από προδιαθέσεις, αλλά από προδιαθέσεις σε συμφωνία με τον *ορθό λόγο*. Ο McGinn δε συμφωνεί με τη συγκεκριμένη ανάλυση, εφόσον ο *ορθός λόγος* ευνοεί αυτό που είναι *αγαθό* (επομένως, προκύπτει κυκλικότητα στον ορισμό). Η απάντηση ότι, τουλάχιστον έτσι, δε χρησιμοποιούμε κανονιστικές έννοιες για να εντοπίσουμε αξιωματικά αξίες στον κόσμο, παρά μόνο συλλογιστικές διαδικασίες, αντιμετωπίζεται από το McGinn με επιχειρηματολογία που περιλαμβάνει προκείμενες, όπως ότι τα ηθικά πρότυπα δεν αποτελούν μέρος του εμπειρικού κόσμου των αιτίων και αποτελεσμάτων, οι οποίες δεν είναι τόσο γενικά αποδεκτές όσο ο ίδιος προϋποθέτει. Ο Sturgeon, για παράδειγμα, παρατηρεί ότι «Ασφαλώς κάποιοι αρνούνται ότι οι ηθικές ιδιότητες προκαλούν ο,τιδήποτε, αλλά η θέση τους αυτή αντίκειται στα φαινόμενα. Θα απαιτούσε νομίζω είτε μια ατυχή ζωή ή μια έλξη προς το φιλοσοφικό παράδοξο για να αρνηθεί κάποιος ότι ωφελήθηκε ποτέ από την καλοσύνη κάποιου άλλου προσώπου».[97] Επειδή η συγκεκριμένη παραδοχή από τον McGinn υποστηρίζει αρκετά από τα επιχειρήματα, τα οποία ολοκληρώνουν την ενότητα που αφορά την φυσιοκρατική πλάνη, στο

[97] Sturgeon 2003: 538

συγκεκριμένο κεφάλαιο δε θα ασχοληθούμε με την αναλυτική παρουσίαση και αντιμετώπισή τους.

Η αναλογία ηθικής και μαθηματικών ή λογικής, η επισήμανση λογικών αλμάτων, καθώς και η απόδοση αναγωγιστικών τάσεων στην προσπάθεια να γίνει κατανοητό το διαφορετικό (που αναφέρεται σε αξιακή και μη αιτιακή φύση του αγαθού), είναι ορισμένοι από τους τρόπους αντιμετώπισης των αντίπαλων θέσεων. Ο McGinn προσπαθεί, στο συγκεκριμένο κεφάλαιο, να δει την έννοια του αγαθού από την πλευρά των αντιπάλων του, πάντα, όμως, για να οδηγήσει τους συλλογισμούς τους στα ανακόλουθα, κυκλικά και γενικά αδιέξοδα συμπεράσματα, στα οποία εκείνοι δεν φτάνουν. Έτσι, επιχειρεί, κατά κάποιον τρόπο να αναιρέσει τις απόψεις των αντιπάλων του εκ των έσω. Αντιμετωπίζοντας την άρνηση της θεωρίας, η οποία αποδέχεται την αγαθότητα ως προδιάθεση, να δεχτεί ότι τα πράγματα έχουν αξία εγγενώς και, κατ' επέκταση, την άρνηση της επιγένεσης των ηθικών/αξιακών ιδιοτήτων πάνω στις φυσικές τους ιδιότητες, αποδίδει τον παραγόμενο σχετικισμό στη σύγχυση μεταξύ ηθικής κρίσης και ηθικής ιδιότητας. Το λάθος, κατά το McGinn, οφείλεται στη μη αναγνώριση του γεγονότος ότι η αξία είναι εγγενής στο αντικείμενο, ενώ η κρίση μας γι' αυτό όχι. Ο Mc Ginn προσφέρει σ' αυτό το σημείο μια ανάλυση νοητικών πειραμάτων, τα οποία δείχνουν ότι ο σχετικισμός δεν είναι δυνατόν να γίνει αποδεκτός, διότι οδηγεί σε αντίφαση, με αποτέλεσμα να ισχυροποιήσει τη θέση του περί της επιγένεσης ηθικών επί φυσικών ιδιοτήτων, σε αντίθεση με τις ηθικές κρίσεις, οι οποίες δεν έχουν τέτοιο δεσμό με τα πράγματα ή τις καταστάσεις.[98]

Στην επόμενη ενότητα του ίδιου κεφαλαίου αντιμετωπίζει τη σχετικιστική διάσταση της θεωρίας της προδιάθεσης. Θεωρεί ότι ο σχετικισμός παράγεται από τη στενή σύνδεση της αγαθότητας με την κρίση γι' αυτήν. Χρησιμοποιώντας ένα νοητικό πείραμα, εντοπίζει αυτό, το οποίο θεωρεί εγγενές σφάλμα της συγκεκριμένης θεωρίας, στον εξωτερικό χαρακτήρα της θεώρησης του αγαθού και στην άρνησή της να δεχτεί την ύπαρξη εγγενούς αξίας στα πράγματα. Αρνούμενος, στη συνέχεια, οποιεσδήποτε αναγωγιστικές τάσεις της θεωρίας της προδιάθεσης, επισημαίνει τη λογική προτεραιότητα της ιδιότητας ως προς τις κρίσεις, οι οποίες απλώς αναδεικνύουν την τάση των ανθρώπων να ανιχνεύουν την ύπαρξη μιας δεδομένης ιδιότητας. Ακολούθως, ισχυρίζεται ότι κάποιος μπορεί να δέχεται την εσωτερικότητα της σχέσης μεταξύ σκέψης και αντικειμένου, στην περίπτωση των ηθικών ιδιοτήτων, χωρίς να οδηγείται σε ταύτιση της ιδιότητας με τη σκέψη για το αντικείμενο. «Κάποιος μπορεί να είναι εξτερναλιστής ως προς το

[98] Το νοητικό πείραμα που χρησιμοποιεί για να αποδείξει το λογικό κενό μεταξύ του να είναι κάτι αγαθό και του να θεωρείται αγαθό αφορά μια περίπτωση αρρώστιας η οποία προκαλεί πόνο και ταυτόχρονα ο εμπλεκόμενος υιός προκαλεί το νου να θεωρήσει τον πόνο ως καλό. Το γεγονός ότι καμία εσωτερική αλλαγή δεν έχει συντελεστεί στον πόνο από τη στιγμή που ξεκίνησε η αρρώστια μέχρι τη στιγμή που ο υιός επηρέασε τη νοητική μας κατάσταση έτσι ώστε να τον θεωρήσουμε ως καλό, αποδεικνύει κατά τον McGinn ότι η αγαθότητα δεν μπορεί να συντίθεται από την κρίση μας γι' αυτή καθώς άσχημα πράγματα, όπως ο πόνος, δεν μπορούν να γίνουν καλά μόνο και μόνο επειδή οι άνθρωποι τα θεωρούν ως τέτοια. Βλ. και Βιρβιδάκης 2009 (ιδιαίτερα ενότητα 3.2.4 και σποράδην) για συζητήσεις της έννοιας της επιγένεσης στην ηθική.

περιεχόμενο των ηθικών κρίσεων».[99] Την άποψη αυτή τη δικαιολογεί με βάση τη διάσταση που υπάρχει μεταξύ προθετικότητας στις φυσικές επιστήμες από τη μία, και στα μαθηματικά και την ηθική από την άλλη. Οι διαφορές της προθετικότητας στα μαθηματικά και την ηθική από την προθετικότητα στην επιστήμη εντοπίζονται από τον McGinn σε τρία σημεία: α) στην έλλειψη αιτιακής ισχύος των μαθηματικών και ηθικών ιδιοτήτων, οι οποίες υφίστανται μόνο μέσω της επισήμανσής τους από κάποιο υποκείμενο, β) στην απουσία διάκρισης μεταξύ φαινομένου και πραγματικότητας, η οποία ισχύει για τις επιστημονικές ιδιότητες όχι όμως και για τις ηθικές και μαθηματικές και γ) στην απουσία της ύπαρξης φορέα για τις ηθικές ιδιότητες, λόγω, ακριβώς, μιας αδιαμεσολάβητης παρουσίας τους, ενώ, αντίθετα, στην επιστήμη ένας φορέας, όπως το νερό, μπορεί να θεωρηθεί ότι φέρει ένα αντικειμενικό περιεχόμενο επιστημονικών ιδιοτήτων. Η παραγνώριση των παραπάνω διαφορών δικαιολογεί την παρανόηση από τις ψυχολογιστικές θεωρίες. Ο McGinn διορθώνει την παρανόηση, ως προς την εσωτερικότητα της σχέσης μεταξύ σκέψης και αντικειμένου, υποστηρίζοντας ότι εκείνο που θα έπρεπε να ειπωθεί είναι ότι «η μη νοητική ιδιότητα της αγαθότητας εμφανίζεται ως ένα συστατικό της ηθικής κρίσης και όχι ότι η ιδιότητα είναι νοητική, επειδή εξαρτάται από αυτές τις κρίσεις».[100]

Στην ενότητα *ψυχολογισμός και ηθική έρευνα* ο McGinn διατείνεται ότι «δεν αποφασίζουμε για την αληθοτιμή μιας ηθικής πρότασης ερευνώντας ψυχολογικά υποκείμενα για να δούμε τι συμβαίνει μέσα τους».[101] Αυτό ισχύει ενδεχομένως για τις ισχνές έννοιες στην ηθική, αλλά δεν είναι καθόλου αυτονόητο αναφορικά με τις ηθικές κρίσεις που εμπλέκουν μεστές έννοιές της.[102]

Συνεχίζοντας την επισήμανση και αντιμετώπιση αυτών που θεωρεί ως πηγές του ψυχολογισμού, στρέφει την προσοχή του στην εννοιολογική σύνδεση *αγαθού* και καθήκοντος, μιαν άποψη που, εστιαζόμενη στο καθήκον της προαγωγής της αγαθότητας, ως συστατικό της στοιχείο, συνάγει την εννοιολογική σύνδεση της έννοιας της αγαθότητας και ψυχολογικών εννοιών, όπως επιθυμία, πρόθεση, αγάπη για το καλό, οι οποίες αναφέρονται σε καταστάσεις που προηγούνται της πράξης. Η εκ των έσω παρακίνηση της ηθικότητας, προκειμένου να εξηγηθεί, χρειάζεται αυτές τις ψυχικές καταστάσεις. Ο McGinn δεν αρνείται τη σύνδεση μεταξύ αγαθότητας και κινήτρου (νοούμενου είτε ως επιθυμίας είτε ως πεποίθησης), εκείνο που επισημαίνει, όμως, είναι ότι υπάρχει μια διαφορά, την οποία η θεωρία του ψυχολογισμού παραγνωρίζει. Είναι διαφορετικό πράγμα να λέμε ότι οφείλουμε να πράττουμε το αγαθό, ανεξαρτήτως από το αν όντως το πράττουμε και διαφορετικό να λέμε ότι οι άνθρωποι είναι προδιατεθειμένοι να πράττουν το αγαθό. Η πρώτη παρατήρηση είναι λογικής τάξης, ενώ η δεύτερη

[99] McGinn 1997: 26
[100] *Στο ίδιο*, 28
[101] *Στο ίδιο*, 29
[102] *Μεστές* ηθικές έννοιες θεωρούνται εκείνες που αποδίδουν συγκεκριμένες ιδιότητες στα υποκείμενα, όπως γενναίος, μεγαλόψυχος, ειλικρινής, δίκαιος, δειλός κ.ά. ενώ ως *ισχνές* θεωρούνται γενικές κατηγορίες όπως αγαθό, κακό, ορθό, εσφαλμένο, καλό κ.ά.

εμπειρικής. Το ίδιο επισημαίνει ότι ισχύει και στη λογική, καθώς οι ισχυρισμοί περί λογικής συνεπαγωγής αφορούν τον τρόπο με τον οποίο οι άνθρωποι θα έπρεπε να επιχειρηματολογούν, όχι τον τρόπο με τον οποίο σκέφτονται στην πραγματικότητα και, ως εκ τούτου, δεν προκύπτει ότι η λογική συνεπαγωγή είναι ψυχολογικής υφής. Το ότι οφείλουμε να κινητοποιούμαστε με ορισμένους τρόπους, δεδομένου ότι κάποια πράγματα είναι καλά, είναι μια κανονιστική αρχή, όχι μια πρόβλεψη για την ανθρώπινη ψυχολογία, καταλήγει. (*EEF* 33) Το συγκεκριμένο επιχείρημα έχει αμφισβητηθεί, ως προς την πειστικότητά του, από τους ηθικούς φυσιοκράτες και μπορούμε εύκολα να διαπιστώσουμε τους λόγους αυτής της αμφισβήτησης, αφού οι φυσιοκράτες υποστηρίζουν τον επηρεασμό μη φυσικών ιδιοτήτων, όπως η αγαθότητα, από φυσικές ιδιότητες, (οι αναγωγιστές φυσιοκράτες, μάλιστα, θεωρούν πως η ίδια η αγαθότητα είναι σε τελική ανάλυση φυσική ιδιότητα – ή ανάγεται σε φυσικές ιδιότητες). Δεν μπορούμε, ωστόσο, χωρίς το τεράστιο κόστος της απώλειας της ελευθερίας της βούλησης, να συμφωνήσουμε ότι οι ηθικές ιδιότητες έχουν οποιαδήποτε άλλη σχέση, πέραν της κανονιστικής, με το καθήκον προαγωγής τους, καθώς, αν η σχέση με την προαγωγή τους ήταν εμπειρική ή περιγραφική θα παρέκαμπτε τη βούληση. Όπως είχαμε την ευκαιρία, πολλές φορές στην μέχρι τώρα ανάλυση του McGinn να παρατηρήσουμε, ο McGinn αποδίδει στις ηθικές ιδιότητες ένα ιδιαίτερο χαρακτήρα, βασιζόμενος κυρίως στην αξιακή τους διάσταση, στη μη αιτιακή φύση τους και στην ιδιότητά τους να επιγίγνονται σε φυσικές ιδιότητες. Στην υποενότητα *η ουσία της αγαθότητας*, προσθέτει τα χαρακτηριστικά απλές, μη αναλύσιμες και μη φυσικές, τα οποία θεωρεί ότι απλώς απορρέουν από την ιδιαιτερότητα της φύσης των ηθικών ιδιοτήτων. Η προσέγγισή του McGinn σε αυτό το σημείο μοιάζει πολύ, αν δεν ταυτίζεται, με εκείνη του Moore, καθώς και για το Moore οι ηθικές ιδιότητες είναι μη φυσικές, μη αναγώγιμες και, ως ένα βαθμό, ακαθόριστες, ενώ, ως προς το αγαθό, προτείνει την έννοια της εγγενούς αξίας.[103] Ακόμη και ως προς τις γνωσιολογικές επιπτώσεις της ιδιαίτερης φύσης της ηθικής πραγματικότητας, φαίνεται να συμφωνούν ο McGinn και ο Moore, αφού η μη αποδειξιμότητα των ηθικών ιδιοτήτων (στην οποία συνίσταται η ενορασιοκρατική τους προσέγγιση) δεν συνεπάγεται αντιρεαλιστικές δεσμεύσεις, αλλά το αντίθετο. Όπως το θέτει ο McGinn, παραλληλίζοντας το νου με την ηθική, το γεγονός ότι ο νους (ο οποίος δεν ταυτίζεται με το μυαλό) ενέχει ένα μυστήριο ως προς τη φύση του δεν είναι λόγος να αρνηθούμε την ύπαρξή του.[104]

### 3.Α 2 Η ηθική γνωσιολογία του McGinn

Το τρίτο κεφάλαιο του βιβλίου αφιερώνεται στη γνώση της αγαθότητας. Βασική γραμμή της επιχειρηματολογίας και σ' αυτό το κεφάλαιο, όπως και στο προηγούμενο, αναφορικά με τη φύση της ιδιότητας της αγαθότητας, θα είναι ότι

[103] Βλ. και Βιρβιδάκης 2009: 20-23 και σποράδην.

[104] Η σχετική συζήτηση γίνεται στο πλαίσιο της υποστήριξης της *αισθητικής θεωρίας της αρετής* και της θέσης του αναφορικά με την ύπαρξη της *όμορφης ψυχής*. McGinn 1997: 121-2

η γνώση είναι πολυμορφική και, ως εκ τούτου, η ηθική γνώση αποτελεί ένα διακριτό είδος της, το οποίο επάξια φέρει τον προσδιορισμό γνώση, αφού η έννοια δε μπορεί να μονοπωλείται από το επιστημονικό της μοντέλο. Αυτή την τελευταία πεποίθησή του επιχειρεί να αποδείξει, αξιολογώντας τα συγκριτικά πλεονεκτήματα της επιστήμης και της ηθικής. Στην προσπάθειά του να απαντήσει στο επιχείρημα ότι οι πεποιθήσεις στην ηθική δε βασίζονται στην αλήθεια, καθώς δεν εξαρτώνται από παρατηρήσιμες πραγματικότητες του κόσμου, όπως συμβαίνει στην επιστήμη, ο McGinn, επισημαίνει τη χρήση της επαγωγής και της απαγωγής ως μεθοδολογικών εργαλείων εξαγωγής επιστημονικών συμπερασμάτων, προκειμένου για τη διατύπωση υποθέσεων και τη διαμόρφωση θεωριών στην επιστήμη.

Η απουσία των συγκεκριμένων συλλογιστικών μεθόδων στήριξης των πεποιθήσεων στην ηθική, θεωρείται από το McGinn ως πλεονέκτημα της ηθικής γνώσης, το οποίο την απελευθερώνει από τις επιστημολογικές αδυναμίες, οι οποίες συνοδεύουν τις επιστημονικές θεωρίες, εξ' αιτίας ακριβώς της εξάρτησής τους από τα συγκεκριμένα μεθοδολογικά εργαλεία, αδυναμίες οι οποίες ώθησαν ορισμένους να αρνηθούν την καταλληλότητα του ερωτήματος αληθές ή ψευδές για τις επιστημονικές θεωρίες και να το αντικαταστήσουν με την καταλληλότητά τους ή μη για την διατύπωση προβλέψεων. Αντίθετα, οι ηθικές προτάσεις, σύμφωνα και με την παραδοχή του Bertrand Russell, τουλάχιστον σε κάποια φάση της πορείας της σκέψης του, είναι συγκρίσιμες μ' εκείνες των μαθηματικών ως προς την καθολικότητά τους, απαλλαγμένες από την ανάγκη εμπειρικής παρατήρησης, προκειμένου να οδηγήσουν στα συμπεράσματά τους. Στην πραγματικότητα, έχουμε να κάνουμε με αναγκαίες αλήθειες, παρά με την ανυπαρξία αληθειών, όπως διατείνεται ο αρχικός μη γνωσιοκρατικός ισχυρισμός, όσον αφορά την ηθική.

Στη συνέχεια, επιχειρεί να αντιμετωπίσει τον ισχυρισμό ότι οι ηθικές πραγματικότητες δεν μπορούν να εξηγήσουν τις ηθικές πεποιθήσεις μας. Ο ισχυρισμός αυτός, όμως, επιβεβαιώνει απλώς το διακριτό είδος γνώσης, το οποίο αποτελεί η ηθική, και ενισχύει το γνωστικό της υπόβαθρο, καθώς, κατά κοινή ομολογία, του John Locke και του Bertrand Russell, (τουλάχιστον σε κάποια φάση εξέλιξης των φιλοσοφικών του θέσεων), αυτή η ιδιαιτερότητα της ηθικής τη συνδέει με τη μαθηματική γνώση και της προσδίδει βεβαιότητα και καθολικότητα, οι οποίες καθιστούν περιττή την απόδειξη. Η πρώτη διαπίστωση, στην οποία καταλήγει ο McGinn και η οποία προκύπτει από την αντιμετώπιση επιχειρημάτων, τα οποία αμφισβητούν τη γνωστική διάσταση των ηθικών μας αρχών, είναι ότι η

ηθική ανήκει σε ξεχωριστή επιστημολογική κατηγορία απ' ότι ο εμπειρικός κόσμος. Πρόκειται για γνώση *a priori*.[105]

Η παραδοχή του McGinn ότι το αντικείμενο των ηθικών θεωριών είναι αιτιακά αδρανές, έχει, όπως σημειώθηκε και παραπάνω, αμφισβητηθεί (Sturgeon), ο ίδιος, όμως ξεκινώντας από αυτή την παραδοχή, επιχειρεί να διασώσει την ακεραιότητα της ηθικής γνώσης, συνδέοντας τη, για μια ακόμη φορά, με τη μαθηματική και τη λογική. Η σύνδεση γίνεται και από τον John Locke, ο οποίος θεωρεί ότι, επιστημολογικά, η ηθική ανταποκρίνεται στις φυσικές μας ικανότητες, γι' αυτό και οι ηθικές ιδιότητες είναι διαφανείς για τους ανθρώπους, γεγονός το οποίο, κατ' επέκταση, καθιστά και την παρεχόμενη γνώση ισχυρότερη (Βέβαια, ο Locke δεν φαίνεται να υιοθετεί ρεαλιστικές απόψεις σε ότι αφορά την μεταφυσική διάσταση των ηθικών ιδιοτήτων). Ο McGinn επισημαίνει τη θέση του Russell σχετικά με τον *a priori* χαρακτήρα της ηθικής γνώσης και την ομοιότητά της, μ' αυτή την έννοια, με τη λογική. Συντασσόμενος ο ίδιος με τις απόψεις του Locke και του Russell, επιχειρεί να εδραιώσει το γνωστικό *status* της ηθικής γνώσης στη βεβαιότητα που τη συνοδεύει, αναγορεύοντας το βαθμό βεβαιότητας, μαζί με το κριτήριο της αμεροληψίας της επιστήμης, σε κριτήριο για την αξιοπιστία της ηθικής γνώσης. Στη συνέχεια, όμως, ο McGinn προσπαθεί να συνδέσει την ηθική γνώση με την αλήθεια.

Εάν, όπως προκύπτει, από τη μέχρι τώρα αντιμετώπιση της ηθικής γνώσης, δεν υφίσταται αιτιακός σύνδεσμος ανάμεσα στην ηθική πραγματικότητα και την ηθική πεποίθηση, έπεται άραγε ότι δεν υπάρχει τρόπος να εξηγηθεί η ηθική γνώση με αναφορά στην ηθική αλήθεια; Ο McGinn διατυπώνει το παραπάνω ερώτημα και, στη συνέχεια, προσπαθεί να το απαντήσει.

Το επιχείρημα που χρησιμοποιεί είναι περίπου το ακόλουθο. Αν ένα υποκείμενο μπορεί να ξεχωρίσει την αλήθεια από το ψεύδος μιας τάξης προτάσεων (νοούμενων ως *προτασιακών περιεχομένων*, όπως έχουμε σημειώσει νωρίτερα) και πιστεύει ότι μια συγκεκριμένη πρόταση είναι αληθής, τότε η αλήθεια της πρότασης είναι η αιτία για την πεποίθησή του αυτή. Με αυτόν τον τρόπο ο McGinn διαπιστώνει και την ύπαρξη ενός δεσμού (*EEF* 43) ανάμεσα στις πεποιθήσεις μας

[105] Η γνώση *a priori* ξεκινά από τον Πλάτωνα και γίνεται αποδεκτή από τους αναλυτικούς φιλοσόφους μόνο όσον αφορά τη λογική και τα μαθηματικά, σ' αυτούς τους τομείς ωστόσο δε θεωρείται από τους περισσότερους σύγχρονους στοχαστές ότι προσκομίζει νέα γνώση παρά μόνο ανάλυση των εμπλεκομένων εννοιών. Για μια πιο σύνθετη παρουσίαση του προβλήματος καθώς φαίνεται να υπάρχουν αναλυτικοί φιλόσοφοι οι οποίοι δέχονται και συνθετικό *a priori* - ερμηνευόμενο περισσότερο μέσα από πλατωνικό μάλλον παρά από καντιανό πρίσμα – Βλ. και Βιρβιδάκη 2009, κεφάλαιο 5 και Επίμετρο, ενότητα 1.2.1.3 καθώς επίσης και τις αναφορές του στους Jerold Katz, για την εισήγηση ενός ηθικού ρασιοναλισμού ο οποίος ανάγει στη φύση της νόησής μας στην ικανότητα να γνωρίζουμε ηθικές προτάσεις με *a priori* τρόπο ο οποίος διασφαλίζει την αλήθεια τους σε κάθε πραγματικό κόσμο και Christopher Peacocke ως προς την εισήγηση μιας θεωρίας μετριοπαθούς ρασιοναλισμού στον οποίο η δικαιολόγηση και η γνώση των ηθικών αρχών (είτε *a priori* οι ίδιες είτε συναγόμενες από ηθικές αρχές *a priori*) γίνεται εφικτή μέσω της ερνεργοποίησης των ορθολογικών ικανοτήτων με τις οποίες είμαστε εκ φύσεως προικισμένοι και όχι από κάποια ηθική διάσταση η οποία επιδρά αιτιακά πάνω μας.

και την αλήθεια, τον οποίο εντοπίζει σε μη εμπειρικά δεδομένες υποστηρικτικές γενικεύσεις. Κατ' αυτόν τον τρόπο, συνδέει την πεποίθηση με την αλήθεια, μέσω της ευαισθησίας της να ανιχνεύει την αλήθεια και να ενισχύει την ηθική γνώση. «Εκείνο που απαιτείται είναι ότι οι ηθικές πεποιθήσεις ανιχνεύουν την αλήθεια, υπό την έννοια ότι εξαρτώνται αντιγεγονικά[106] από αυτήν». (*EEF* 43) Το γεγονός ότι ένας τέτοιου είδους εντοπισμός προϋποθέτει ένα αξιόπιστο υποκείμενο, αναφορικά με αυτού του είδους τις προτάσεις, παραπέμπει κατά κάποιο τρόπο, στο κατάλληλα ενημερωμένο/μορφωμένο υποκείμενο της Denham.[107] Η ευαισθησία αυτή, ωστόσο, του υποκειμένου δε μπορεί παρά να γίνεται υποδοχέας μιας επίδρασης, την οποία ασκεί η αληθής πρόταση και, ως εκ τούτου, να επηρεάζεται από αυτή. Αυτό το οποίο διευκρινίζει, αργότερα, ο McGinn είναι ότι η αιτιακή σχέση δεν εμφανίζεται παρά μόνο απ' τη στιγμή που το υποκείμενο προβεί σε κάποιες κρίσεις, οι οποίες ασκούν αιτιακές επιδράσεις στις πράξεις. Τότε, όμως, κρίση και ηθική πραγματικότητα δρουν αδιαχώριστα, ως προς το αποτέλεσμα, και έτσι δεν καθίσταται δυνατόν να αποδοθεί αιτιακή σχέση μεμονωμένα. Προσπαθώντας, όμως, να δικαιολογήσει την ηθική γνώση, συνδέοντας την πεποίθηση με την αλήθεια, δίνει την εντύπωση ότι κάνει λήψη του ζητουμένου, καθώς θεωρεί ότι η αλήθεια μιας ηθικής πρότασης μας οδηγεί αυτόματα στην αποδοχή της.

Ο McGinn καταλήγει στη διαπίστωση ότι η πεποίθηση προκύπτει από την αλήθεια όταν υπάρχει μια αξιόπιστη, εν είδει νόμου, σχέση μεταξύ τους. Παρ' όλο που παραδέχεται ότι ο νόμος, ο οποίος συνδέει την αλήθεια με την πεποίθηση, δεν είναι αιτιακής φύσης, ωστόσο, δε θεωρεί ότι αυτό του στερεί τίποτε από την εξηγητική του δύναμη, η οποία στη συγκεκριμένη περίπτωση, αναφέρεται στην αλήθεια. Πιστεύω δηλαδή κάτι στα μαθηματικά, επειδή είναι αλήθεια, και το ίδιο συμβαίνει και στην ηθική.

Παρ' όλο που ο τρόπος ανάλυσης του McGinn δε είναι και τόσο πειστικός, καθώς η αναλογία με τα μαθηματικά δεν είναι δυνατόν να διευρυνθεί περισσότερο, όσον αφορά τη φύση της γνώσης, την οποία παρέχουν οι διακριτές αυτές περιοχές, η σκέψη του Kant φαίνεται να προωθεί τον προβληματισμό. Γιατί, αν οι ηθικές αρχές βρίσκονται βαθιά ριζωμένες στη φύση του ανθρώπου, όπως προκύπτει από την κατηγορική προσταγή του Kant, η οποία κατέχει το *status* της αναγκαίας συνθήκης κάθε κατανοητής εμπειρίας, και όλη η υπάρχουσα διαφωνία στα ζητήματα ηθικής προέρχεται μόνο από περιβαλλοντικούς παράγοντες, τότε φαίνεται ότι είναι αναγκαίο να βρεθεί η κατάλληλη μέθοδος ανάδειξης των ηθικών αρχών και σύνδεσής τους με την εμπειρία και την πράξη στον κόσμο, όπου τελικά πρόκειται να πραγματωθούν.

Είναι κατανοητό ότι η τόσο δημοφιλής, ανάμεσα σε τόσο διαφορετικών φιλοσοφικών θεωρήσεων στοχαστές, αναλογία μαθηματικών και ηθικών

[106] Η αντιγεγονική εξάρτηση στην οποία αναφέρεται σημαίνει ότι αν μια αλήθεια δεν ίσχυε δεν θα την πιστεύαμε, ενώ αν ίσχυε θα την πιστεύαμε

[107] Βλ. παρακάτω στο 6ο κεφάλαιο, αλλά πρβλ. και με τον *judicious spectator* της Nussbaum στο 2ο κεφάλαιο

ιδιοτήτων είναι περιορισμένης εμβέλειας. Θα πρέπει να σημειωθεί ότι οι ηθικές αρχές, για τις οποίες θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι υπάρχει μία αναγκαία ισχύς, είναι μόνο εκείνες που συνδέονται με τις βασικές ανάγκες του ανθρώπου (είναι δηλ. σύμφυτες στην ανθρώπινη φύση) όπως η ζωή, η ασφάλεια, η ελευθερία, ο σεβασμός της προσωπικότητας και γενικά, οι καθολικές ηθικές αρχές, γι αυτό και η παραβίασή τους έχει συνέπειες τόσο στη συγκρότηση του εαυτού και της ηθικής προσωπικότητας όσο και σ' ό,τι θα μπορούσε να ονομαστεί «γενικό καλό», εννοώντας με τον όρο αυτό τις καλές συνθήκες κοινωνικής συμβίωσης. Οι ατομικές και οι κοινωνικές αρχές, οι οποίες ισχύουν στο πλαίσιο ενός συγκεκριμένου «παραδείγματος» ή τρόπου ζωής μιας κοινωνίας, πρέπει να σέβονται αυτές τις καθολικές αρχές, αλλά, πέρα απ' αυτή την προϋπόθεση, επιτρέπουν διαφοροποιήσεις τις οποίες το άτομο επιλέγει, ανάλογα με την προσωπικότητά του.[108]

Αναφορικά με τη φύση της ηθικής γνώσης, και ιδιαίτερα με τον *a priori* χαρακτήρα που της αποδίδει, ο McGinn έχει δεχτεί αρκετή κριτική. Ο Noël Carroll, [109] για παράδειγμα επισημαίνει ότι ο McGinn δεν αντιμετωπίζει με ικανοποιητικό τρόπο τις υφιστάμενες διαφωνίες και αποκλίσεις αναφορικά με την ηθική γνώση, αν λάβουμε υπόψη τους ισχυρισμούς του περί του *a priori* χαρακτήρα της.

Ο Daniel Jacobson [110] επισημαίνει, επίσης, ότι ο McGinn δεν αντιμετωπίζει τη διαπροσωπική διαφωνία για ηθικά ζητήματα, γεγονός που δε συνάδει με τον παραλληλισμό της ηθικής γνώσης με τη μαθηματική γνώση, όπου η διαπροσωπική συμφωνία είναι δεδομένη, τουλάχιστον στα βασικά πεδία κοινής μαθηματικής γνώσης και πρακτικής.

Τόσο ο τρόπος έκθεσης, όσο και η υιοθετούμενη μορφή επιχειρηματολογίας από τον Mc Ginn φαίνεται να υπαγορεύεται από την προσπάθειά του να απαντήσει στους εμπειριστές και να αναδείξει, περισσότερο με τη σύγκριση και λιγότερο με την εις βάθος ανάλυση, την ιδιαιτερότητα της γνωστικής διάστασης της ηθικής. Έχοντας αυτό κατά νου, είναι δυνατόν να δικαιολογηθούν οι, ως ένα βαθμό, ακραίες τοποθετήσεις τις οποίες σχολιάσαμε παραπάνω, πολύ περισσότερο δε, εφ' όσον ολοκληρώνοντας το κεφάλαιο αναφέρεται στο θέμα της βεβαιότητας σχετικά με τις ηθικές κρίσεις, συνδέοντάς τη με χαρακτηριστικά γνωρίσματα, τα οποία ενυπάρχουν στην ανθρώπινη φύση.

Η επιχειρούμενη από τον McGinn ανάλυση του ιδιαίτερου αυτού είδους γνώσης, το οποίο συνιστά η ηθική γνώση, επιστρατεύει, στη συνέχεια, τη γλώσσα. Σε αυτή την κατεύθυνση κινούμενος κατά τη διερεύνηση της φύσης της ηθικής

[108] Για την επισήμανση ασυμμετρίας ανάμεσα στις μαθηματικές και ηθικές αρχές βλ. και Βιρβιδάκης 2009 και τις σχετικές του αναφορές ιδιαίτερα στο κεφ. 5.2.4 αλλά και σποράδην σε όλο το 5$^{ο}$ κεφ.
[109] Carroll 1997 και για την ελληνική μετάφραση του άρθρου 2000: 649
[110] Jacobson 1999: 248

γνώσης, ο McGinn την παραλληλίζει, αυτή τη φορά, με τη γνώση της γλώσσας, η οποία, σύμφωνα και με τον Noam Chomsky, είναι εσωτερική και καθολική σε όλους τους ανθρώπους. Έτσι, θεωρεί τη γνώση της ηθικής αλήθειας φυσική και αυθόρμητη και τους κανόνες της ηθικής ότι έχουν τις ίδιες ρίζες με τους κανόνες της γλώσσας, άποψη την οποία φαίνεται να στηρίζει και ο Chomsky. Η ηθική διαφωνία, λοιπόν, αναλύεται με αναφορά στο κοινωνικό, φυσικό και διανοητικό περιβάλλον, το οποίο και διαφοροποιεί την εφαρμογή των κοινών, κατά τ' άλλα αρχών, τόσο της ηθικής όσο και της γλώσσας. Στο βάθος αυτών των τοποθετήσεων βρίσκεται η πεποίθηση ότι η ηθική μας αντίληψη, όπως και οι γλωσσικές μας ικανότητες, αντανακλούν τη γνωστική ανθρώπινη φύση μας.

Η παλαιότερη άποψη του Thomas Reid, η οποία παρατίθεται από τον McGinn και η οποία αναγνωρίζει ένα ενδογενή και αυθόρμητο χαρακτήρα στην ηθική γνώση, συνεπικουρείται από τις ανάλογες απόψεις των Noam Chomsky και John Rawls (χωρίς, ωστόσο, ο τελευταίος να υιοθετεί ρεαλιστικές απόψεις στην ηθική), όπως αυτές διαμορφώνονται, μέσα από την αναλογία, την οποία υποστηρίζουν ότι υπάρχει μεταξύ ηθικής γνώσης και γνώσης της γλώσσας. Η αντίληψη Reid-Chomsky, όπως την αποκαλεί (*EEF* 47), σχετικά με την ηθική γνώση, υποστηρίζει ότι είμαστε ενδογενώς προδιατεθειμένοι στην αναγνώριση ηθικών αρχών, αυτό εξηγεί και τη μικρή σχετικά πρόοδο σε μεγάλα χρονικά διαστήματα, αντίθετα από τις επιστήμες, καθώς η ηθική, επειδή δεν εμπλέκεται σε διαδικασίες εξαντλητικών παρατηρήσεων και πειραματισμών, γρήγορα εδραίωσε την ηθική γνώση σε σωστή βάση. Προλαβαίνοντας ενστάσεις σχετικά με τη διαφοροποίηση των ηθικών στάσεων, τις τοποθετεί, εν πρώτοις, στην επιφάνεια της ηθικής πρακτικής, κατ' αναλογία με τις γλωσσικές όμοιές τους και, εν συνεχεία, τις αντιμετωπίζει ως διαφορές περισσότερο εφαρμογής παρά αρχών. Επιπλέον, οι ηθικές πεποιθήσεις ανταποκρίνονται στη λογική πειθώ, ενώ αυτό καθαυτό το γεγονός της διαφωνίας αντικατοπτρίζει την πεποίθηση ότι υπάρχει μια αλήθεια για την οποία αγωνίζονται.( *EEF* 49) Κοινός παρονομαστής είναι η ανθρώπινη φύση μας, την οποία αντανακλά και η ηθική μας αίσθηση.

Ο παραλληλισμός ωστόσο της ηθικής με τη γλωσσική γνώση έχει επισημανθεί, από την κριτική, ότι έχει συνέπειες, τις οποίες ο McGinn δεν αντιμετωπίζει. Η συνέπεια, την οποία επισημαίνει ο Anthony Nuttall, [111] στην προκειμένη περίπτωση, είναι σοβαρή γιατί θέτει υπό αμφισβήτηση τον αντικειμενικό χαρακτήρα της ηθικής. Αυτό το οποίο ισχυρίζεται ο Nuttall είναι ότι, αν και παρατηρήσεις του τύπου «αυτή η διατύπωση είναι λάθος γραμματικά» διακρίνονται από μεγαλύτερο βαθμό βεβαιότητας από όσο ορισμένοι νόμοι της φυσικής, δεν παύουν να αντλούν αυτή τη βεβαιότητα από το γεγονός ότι πρόκειται για έλεγχο απέναντι σε νόμους, τους οποίους εμείς οι ίδιοι έχουμε επινοήσει. Με αυτόν τον τρόπο, όμως, πραγματοποιείται μια μετατόπιση από τη

[111] Nuttall 1998

γνώση στην επάρκεια, γεγονός που, σαφώς υπονοείται, δεν είναι καλοδεχούμενο από ένα ηθικό αντικειμενιστή, όπως άλλωστε και η έννοια της επινόησης, καθώς και αυτή επίσης, υποδηλώνει αντιρρεαλιστική τοποθέτηση.

Στην επόμενη ενότητα ο McGinn επισημαίνει την επιστημολογική ασυμμετρία ανάμεσα στις φυσικές και ηθικές πεποιθήσεις μας, καθώς η αλήθεια στις πρώτες προκύπτει μέσα από την εμπειρία της εξωτερικής πραγματικότητας. Η διαφορά μεταξύ τους έγκειται στο γεγονός ότι στην πρώτη περίπτωση οι πεποιθήσεις προκαλούνται αιτιακά, ενώ στη δεύτερη κανονιστικά. Παρά τη ριζική ελευθερία, η οποία εμπλέκεται στις ηθικές πεποιθήσεις μας, σύμφωνα με τον McGinn δεν αμφισβητείται ο γνωστικός χαρακτήρας της ηθικής παρά μόνο από μία ακατέργαστη μορφή πραγματισμού, η οποία θα εξαρτούσε την αλήθεια μιας πεποίθησης από τη χρησιμότητα. Στη συνέχεια, ο McGinn εξηγεί για ποιο λόγο οι ηθικές πραγματικότητες δεν έχουν αιτιακό *status* οι ίδιες αλλά μόνο μέσω των φυσικών πραγματικοτήτων στις οποίες επιγίγνονται. Ας πάρουμε ένα διαφορετικό παράδειγμα από αυτό που προσφέρει ο ίδιος για να το καταδείξουμε. Ας υποθέσουμε ότι έχουμε την εσφαλμένη ηθική πεποίθηση ότι η τήρηση των υποσχέσεων είναι κάτι κακό. Παραβαίνοντας τον ηθικό κανόνα της τήρησης των υποσχέσεων ερχόμαστε αντιμέτωποι με την δυσφορία, την αποδοκιμασία και την περιθωριοποίηση εκ μέρους των συνανθρώπων μας, που η συμπεριφορά μας, επί της οποίας η λανθασμένη μας αυτή πεποίθηση επιγίγνεται, προκαλεί. Αυτό που θέλει να πει ο McGinn είναι ότι αντίθετα από την παραβίαση του νόμου της βαρύτητας που ο ίδιος διορθώνει την εσφαλμένη μας πεποίθηση, στην περίπτωση των ηθικών πεποιθήσεων, κάτι ανεξάρτητο από την ίδια την ηθική πεποίθηση θα μας αναγκάσει να αλλάξουμε την πεποίθησή μας. Αυτός είναι ένας ακόμη λόγος για τον οποίο δεν είναι δυνατή η αναγωγή των ηθικών ιδιοτήτων σε ψυχολογικές καθώς οι τελευταίες έχουν αιτιακό χαρακτήρα οι ίδιες, ως φυσικές πραγματικότητες.

Στην ενότητα, με τίτλο *Ηθικότητα και ψυχολογία του κοινού νου* αναρωτιέται ο αναγνώστης αν δεν θα ήταν απλούστερο να παραδεχτεί ο McGinn αυτό στο οποίο τόσο επιμελώς αντιστέκεται κατ' επανάληψη, δηλαδή ότι οι ηθικές ιδιότητες, έμμεσα έστω, έχουν αιτιακές και πραγματολογικές συνιστώσες. Ποιος μπορεί να αρνηθεί την έλξη που ασκεί η έμφυτη καλοσύνη ενός ανθρώπου, τα συναισθήματα ευγνωμοσύνης ή τη διάθεση ανταπόδοσης στη γενναιοδωρία; Αντί αυτού, ο McGinn, επιστρατεύει τους όρους «υπο-προϊόν» και «γενική ευφυΐα», προκειμένου να εξηγήσει το γεγονός της εμπέδωσης της ηθικής στο νου, παρά την αδυναμία κατάδειξης πλεονεκτημάτων για τον οργανισμό. Η εξήγησή του είναι ότι η ηθική αποτελεί υποπροϊόν μιας λειτουργίας που έχει εμφανή πλεονεκτήματα για τον οργανισμό, συγκεκριμένα της ψυχολογίας του κοινού νου. Αρκεί, κατά τη γνώμη του, η εμπέδωση από νωρίς στον οργανισμό και, πιθανώς, στα γονίδια από τα οποία καθορίζονται οι έννοιες της ψυχολογίας του κοινού νου, για να εξαχθούν οι κατηγορίες της ηθικής μέσω της γενικής ευφυΐας, π.χ. από την έννοια του πόνου, ότι ο πόνος είναι κάτι κακό τόσο για μένα όσο και για τους άλλους. Έτσι, υποστηρίζει ότι η ηθική κατανόηση προκύπτει από «τη

συστηματική ανάπτυξη ψυχολογικών εννοιών… που εμπλέκονται στην ηθική αξιολόγηση».[112] Οι ηθικές ιδιότητες δεν είναι αναγώγιμες στις ψυχολογικές, αλλά μεταξύ τους υπάρχει μία ανταπόκριση, καθώς οι πρώτες επιγίγνονται στις δεύτερες.

Στον επίλογο του κεφαλαίου για την γνώση της αγαθότητας ο McGinn επιχειρεί να υπερασπιστεί τη δυνατότητα της γνώσης της ηθικής πραγματικότητας απέναντι στις ενστάσεις που εστιάζονται στην κριτική της αποδοχής μίας γνωσιολογικά παράδοξης διάστασης της ηθικής εμπειρίας. Η υπεράσπισή του βασίζεται, εν πολλοίς, στη μέθοδο της αναλογίας. Η ηθική γνώση είναι γνώση *a priori* αλλά δεν είναι περισσότερο προβληματική από άλλα είδη *a priori* γνώσης, όπως αυτή της λογικής ή των μαθηματικών. Επίσης, ο τρόπος με τον οποίο προκύπτει η ηθική γνώση δεν είναι περισσότερο προβληματικός από τον τρόπο με τον οποίο προκύπτει οποιοδήποτε άλλο είδος γνώσης, όπως για παράδειγμα η αίσθηση από το ερέθισμα. Ο McGinn δέχεται, όχι μόνο την πολυμορφική διάσταση της γνώσης, αλλά και τη μη ανατρεπτική συνύπαρξη του μυστηρίου με τις πεποιθήσεις μας, καθώς αυτό συνδέεται με τους γνωσιολογικούς μας περιορισμούς. Ο χαρακτηρισμός που ταιριάζει στην ηθική γνώση είναι *ενορατική* ή *διαισθητική* εφ' όσον όμως ξεκαθαριστεί ότι δεν υπάρχει η παραμικρή αναφορά σε γνώση εξ' αποκαλύψεως, όπως η θρησκευτική. Προκειμένου να αποφευχθούν παρόμοιες παρανοήσεις, ο McGinn περιγράφει τον τρόπο με τον οποίο προκύπτει η ηθική γνώση. «Οι ηθικές μας διαισθήσεις», γράφει «είναι αποτέλεσμα του ενδόμυχου ελέγχου ενός γνωστικού συστήματος που παράγει αυθόρμητες κρίσεις». Απ' τη στιγμή που δεν γίνεται καμία αναφορά σε κάποιο υπερφυσικό κόσμο, μπορούμε να μιλάμε για ηθικές διαισθήσεις, κατά τον ίδιο τρόπο που μιλάμε και για γλωσσικές διαισθήσεις, ενώ το γεγονός ότι δεν μπορούμε να αναφερθούμε σε όλες τις αρχές, οι οποίες διέπουν τις σχετικές κρίσεις μας, δεν επηρεάζει το γνωστικό τους υπόβαθρο.

Η εγγενής μας προδιάθεση ως προς την αναγνώριση ηθικών αρχών παρουσιάζεται από τη συγκεκριμένη θεωρία ως ανάλογη μ' αυτή της αναγνώρισης γλωσσικών αρχών. Η ένσταση για τη συγκεκριμένη παραδοχή υπογραμμίζει ότι, προκειμένου για τη γλώσσα, αναφερόμαστε σε ικανότητα, η οποία αναπτύσσεται ώστε να αναγνωρίζει τα αποτελέσματα μιας σύμβασης, όπως είναι η γραμματική μιας γλώσσας. Η αναλογία μεταξύ ηθικής και γλώσσας έχει την ανεπιθύμητη συνέπεια της αναλογίας μεταξύ ηθικής και παιχνιδιού,[113] κάτι που θα εξίσωνε την ηθική γνώση με εσωτερική συμφωνία με κανόνες, τους οποίους επινοήσαμε εμείς οι ίδιοι. Ωστόσο, οι αρχές, οι οποίες βασίζονται στη λειτουργία βαθιών δομών, δεν είναι προϊόν συμβάσεων.

Η αντικειμενική και ακραία ρεαλιστική προσέγγιση, την οποία υιοθετεί ο McGinn, σε σχέση με τις ηθικές αξίες και ιδιότητες, επιτρέπει την υποθετική περίπτωση να θεωρείται κάτι καλό από όλους, χωρίς πραγματικά να είναι. Ο Nuttall στο σημείο

[112] *Στο ίδιο*, 56

[113] Watson 1989 , παραθέτει τον Wittgenstein. Αναφέρεται στο Nuttall 1998: 532.

αυτό υπογραμμίζει ότι ο οπαδός του ηθικού αντικειμενισμού δε θα μπορούσε να ανεχτεί την ακραία εκδοχή της παραπάνω πρότασης, δηλαδή να σφάλλει κανείς πάντα στην εκτίμησή του για το τι είναι καλό, καθώς αυτό θα στερούσε την ηθική από το νόημά της.[114]

Μία επιπλέον κριτική, η οποία ασκείται από πολλούς μελετητές του συγκεκριμένου έργου του Colin McGinn, αναφορικά με τον *a priori* χαρακτήρα, τον οποίο αποδίδει στην ηθική γνώση, είναι ότι δεν εξηγεί πώς ένας τέτοιος χαρακτήρας μπορεί να συμβαδίζει με την ύπαρξη διαφορετικών απόψεων για τα ηθικά ζητήματα. Αλλά αυτή η επισήμανση είναι μέρος μόνο μιας ευρύτερης κριτικής, η οποία αμφισβητεί την προσπάθεια να απαντηθούν οι ενστάσεις προς την ηθική θεωρία του McGinn, ενώ ορισμένοι [115] προχωρούν τόσο μακριά, ώστε να δηλώσουν ότι θα ήταν προτιμότερο να μην προσπαθήσει καν να αντικρούσει τις ενστάσεις, παρά να διατυπώσει απλώς την ηθική του θεωρία και τη σχέση, την οποία υποστηρίζει ότι αυτή έχει με την αισθητική.

## 3.Α 3 Το κακό

Το επόμενο κεφάλαιο του βιβλίου φέρνει στο φως έναν από τους αντικειμενικούς στόχους του McGinn, δηλαδή την ανάλυση του κακού, έτσι όπως αυτό παρουσιάζεται στον ανθρώπινο χαρακτήρα. Το συγκεκριμένο κεφάλαιο αντιμετωπίζεται γενικά με ευμενή σχόλια από τους κριτικούς του έργου του, ιδιαίτερα ως προς την πρωτοτυπία της προσέγγισής του. Κατά την άποψή μου, στις αρετές του είναι δυνατόν να προστεθεί και η ενδελεχής επισήμανση περιφερειακών, ως προς το κεντρικό ενδιαφέρον του McGinn, περιπτώσεων, σχετικά με τον τρόπο με τον οποίο μπορεί να προκύψει ο κακός χαρακτήρας, ώστε να επιτευχθεί μία πληρότητα στην παρουσίαση του συγκεκριμένου αντικειμένου (κεντρική του πεποίθηση είναι ότι ο κακός χαρακτήρα προκύπτει από υπαρξιακό φθόνο). Καθώς η εξοικείωση με τέτοιους χαρακτήρες δεν είναι κάτι που εύκολα βρίσκει κανείς στο απόθεμα των εμπειριών ενός καθημερινού ανθρώπου, η αναζήτηση της συμβολής της λογοτεχνίας στην ανάλυσή τους μοιάζει αναπόφευκτη. Ο McGinn παραπέμπει, γι' αυτό το σκοπό, στο έργο του Herman Melville, *Billy Budd,* αλλά και στον *Othello* του Shakespeare.

Το κακό, στο οποίο εστιάζει την προσοχή του ο McGinn, ερμηνεύεται ως άντληση ικανοποίησης (απόλαυσης) από τον πόνο των άλλων, ενώ το καλό ως η αντίθετη συνθήκη της άντλησης ικανοποίησης από την ικανοποίηση των άλλων, αλλά και τα αντίθετά τους αντίστοιχα. Ο πόνος και η απόλαυση θεωρούνται, με την ευρεία

[114] Nuttall 1998: 532. Βλ. και Βιρβιδάκης 2009: 309 ενότητα 1.2. και 319, ενότητα 1.2.2. το ενδεχόμενο να σφάλουμε για όλες τις ηθικές κρίσεις μας επισημαίνεται ότι οδηγεί σε μηδενιστικές αντιλήψεις.
[115] Marcia Muelder Eaton 1988: 414.

έννοιά τους, ως έλξη και αποστροφή, ενώ εμπλέκουν υλικές και ψυχικές αντιδράσεις. Προβλέποντας ο McGinn το παράδοξο της ενδεχόμενης ικανοποίησης ενός καλού χαρακτήρα εξαιτίας της ικανοποίησης ενός κακού χαρακτήρα, αφού, σύμφωνα με τον ορισμό του καλού χαρακτήρα, θα έπρεπε να αντλεί ικανοποίηση από την ικανοποίηση του άλλου, επομένως και από την ικανοποίηση του κακού χαρακτήρα, προσπαθεί να εμποδίσει το ανεπιθύμητο αυτό συμπέρασμα, επισημαίνοντας την προϋπόθεση της μη ύπαρξης κενών στην αλυσίδα της ικανοποίησης εκ μέρους του καλού. Αυτή του η απαίτηση χαρακτηρίζεται από το Nuttall [116] ως *ad hoc* κανόνας, ενώ, ταυτόχρονα, επισημαίνονται οι αντιρρήσεις που θα πρόβαλε ο Bentham για τη διάκριση των απολαύσεων και η ανακολουθία του ίδιου του McGinn, ο οποίος, λίγο πιο κάτω, υποστηρίζει ότι είναι καλό να προάγουμε την ευτυχία των άλλων, ανεξάρτητα από το για ποιον πρόκειται. Προϋπόθεση της άντλησης ικανοποίησης από τον πόνο των άλλων, καθώς και της στενοχώριας για τη χαρά τους, είναι η αίσθηση της ετερότητας, παρατηρεί εύστοχα, ο McGinn. Είναι απαραίτητο, με άλλα λόγια, ο άλλος να βιώνεται ως κάτι ξεχωριστό και διακριτό από αυτόν που έχει κακό χαρακτήρα. Στο σημείο αυτό, θα μπορούσε κανείς να επισημάνει το συναφές της αντίστροφης επισήμανσης του Ian McEwan, ότι οι τρομοκράτες που επέφεραν τα χτυπήματα της 9/11, δεν θα μπορούσαν να ολοκληρώσουν την πράξη τους, αν έμπαιναν στη θέση των θυμάτων τους.[117]

Στην υποενότητα αυτού του κεφαλαίου, με τίτλο *κάποιες εφαρμογές*, ο McGinn, με διεισδυτικότητα, αποκαλύπτει πρακτικές της κοινωνικής συμβίωσης, οι οποίες εμπλέκουν, εν δυνάμει ή εν ενεργεία, τέτοιες καταστάσεις του κακού. Έχοντας επισημάνει το φθόνο ως μία πηγή της εκδήλωσης του κακού χαρακτήρα και αναγνωρίζοντας την ευρύτητα του φάσματος εφαρμογής του, κλονίζει την αρχική εντύπωση του περιορισμένου πεδίου αναφοράς του κακού χαρακτήρα. Οι αναφορές του, επίσης, σε αθλήματα, τα οποία συνδέονται με βία και πόνο, όπως η πυγμαχία, ή γενικά επώδυνες και επικίνδυνες καταστάσεις, όπως το θέαμα που προσφέρει το τσίρκο, μας οδηγεί να σκεφτούμε την ακεραιότητα του χαρακτήρα μας, κάτω από ένα νέο πρίσμα. Ο McGinn αναφέρεται, επίσης, σε ασφαλιστικές δικλείδες της κοινωνίας, προκειμένου να αποτρέψει τις επικίνδυνες εκτροπές του χαρακτήρα, όταν εμπλέκεται σε αμφίρροπες καταστάσεις, όπως αυτή του αθέμιτου ανταγωνισμού στον αθλητισμό (με χρήση αναβολικών ή επίδειξη αντιαθλητικών συμπεριφορών) ή της απόδοσης δικαιοσύνης, όταν αυτή περιλαμβάνει εκδίκηση.

Έχοντας εστιάσει την προσοχή του στο είδος εκείνο του κακού, το οποίο, χωρίς κάποιο άλλο εγωιστικό όφελος, αντλεί ικανοποίηση από τον πόνο του άλλου, ο McGinn προσπαθεί να διερευνήσει το κίνητρο της εμπλοκής σ' ένα τέτοιο

[116] Nuttall 1998: 534

[117] Ο McEwan έκανε αυτή την παρατήρηση κατά τη διάρκεια μιας συνέντευξης αναφερόμενος στο ρόλο της ενσυναίσθησης στην ανάπτυξη ηθικών αρχών στο πλαίσιο της κοινωνικής συμβίωσης, παίρνοντας ως αφορμή το επεισόδιο του τρομοκρατικού χτυπήματος των δίδυμων πύργων. Βλ. και παρακάτω στο 11$^{ο}$ κεφάλαιο.

ψυχολογικό νόμο ή σύνδρομο. (*EEF* 72) Αφήνοντας κατά μέρος τις απαντήσεις εκείνες που εμπλέκουν θρησκευτικού ή νευροφυσιολογικού τύπου δεδομένα, ως μη πραγματικές απαντήσεις επί του ζητουμένου, εστιάζεται σε δύο είδη απαντήσεων, από τις οποίες η μεν μία εμπλέκει την ψυχολογία του κοινού νου, η δε άλλη την άποψη ότι το κακό είναι εγγεγραμμένο σε μια δοτή, βασική και πρωτόγονη φύση. Εξετάζοντας ο McGinn την πρώτη από τις δύο αυτές περιπτώσεις απαντήσεων, συγκεκριμένα αυτή που βλέπει το κίνητρο της πρόκλησης πόνου στην ικανοποίηση μιας επιθυμίας, διερευνά πιθανές επιθυμίες προς ικανοποίηση. Μια τέτοια θα μπορούσε να είναι η επιθυμία να τραβήξει κανείς την προσοχή των άλλων, μια άλλη η επιθυμία κυριαρχίας πάνω στους άλλους, με τη στέρηση της ελευθερίας τους, αφού γίνεται εφικτή η αναγωγή της όλης τους ύπαρξης σε ένα σώμα που υποφέρει. Καθώς και στις δύο παραπάνω περιπτώσεις, η πρόκληση πόνου δεν είναι η μόνη πηγή ικανοποίησής τους ο McGinn συνεχίζει τη διερεύνηση για να βρει, αν υπάρχει, εκείνο το μοναδικό χαρακτηριστικό, το οποίο κάνει την πρόκληση πόνου στον άλλο κατανοητή ως κίνητρο ικανοποίησης. Το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγει, μετά από μία ενδιαφέρουσα ανάλυση των επιδιώξεων ενός σαδιστή, όπως για παράδειγμα ο μαρκήσιος deSade, είναι ότι, αφ' ενός μεν, η επιδίωξη του σαδιστή σχετίζεται με την αφαίρεση της επιθυμίας για ζωή από το θύμα του και αφετέρου, ότι το πιο προφανές κίνητρο είναι ο φθόνος. Χαρακτηριστικά, αναλύει αυτό το φθόνο ως υπαρξιακό συναίσθημα (ένα σημείο στο οποίο έχει αποσπάσει θετική ανταπόκριση),[118] εφόσον το αντικείμενό του συνδέεται με την επιθυμία του θύματος για ζωή, ενώ έχει ως αφετηρία τη βιούμενη ανισορροπία ανάμεσα στη δική του υπαρξιακή έλλειψη ικανοποίησης και την ικανοποίηση του άλλου. Παρ' όλο που παραδέχεται ότι το συγκεκριμένο εγωιστικό κίνητρο είναι πιθανόν να βρίσκεται πίσω από πολλές περιπτώσεις μοχθηρότητας, ο McGinn δεν αναγνωρίζει στο φθόνο την αποκλειστικότητα του κινήτρου της συγκεκριμένης συμπεριφοράς. Αντίθετα, θεωρεί ότι η μοχθηρή συμπεριφορά μπορεί να είναι κάλλιστα το αποτέλεσμα μιας μοχθηρής φύσης, η οποία, οπωσδήποτε, είναι δυνατόν να συνδεθεί με συγκεκριμένες ψυχολογικές και φυσιολογικές αιτίες, οι οποίες εμπεριέχουν το στοιχείο της ενδεχομενικότητας και αποκλείουν τη διάκριση φυσικού-αφύσικου μεταξύ της μοχθηρής και αλτρουιστικής συμπεριφοράς. Μια άλλη τοποθέτησή του, μάλιστα, η οποία έχει θεωρηθεί[119] ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα, παραπέμπει σε μία μεταδοτική διάσταση του κακού.

Στην αρχή του παρόντος κεφαλαίου ο McGinn παραθέτει το νοητικό πείραμα, ότι ο κόσμος αποτελείται από E (evil) όντα και G (good) όντα, (τα οποία αποδίδουν τους δύο τύπους της ηθικής ψυχολογίας, (*EEF* 62) με την υπόθεση ότι κακός είναι εκείνος ο οποίος αντλεί ικανοποίηση από το βασανισμό των άλλων και, ταυτόχρονα, αποστρέφεται το ενδεχόμενο της ευτυχίας τους, ενώ το αντίστροφο ισχύει για τα καλά όντα). Σύμφωνα με το πείραμα, και οι δύο τύποι όντων επιδιώκουν την ευχαρίστησή τους, έτσι τα E όντα επιδιώκουν την πρόκληση

[118] Βλ. και την κριτική του Carroll 2000: 648-656

[119] Βλ. και την κριτική της Eaton 1998: 414-415

πόνου στους άλλους, ώστε να μεγιστοποιήσουν τη δική τους ικανοποίηση, ενώ τα G όντα επιδιώκουν τη χαρά των άλλων, ώστε να μεγιστοποιήσουν τη δική τους ικανοποίηση. Έτσι έχουμε από τη μία πλευρά, βιαστές, ληστές, βασανιστές και από την άλλη ευγενείς, γενναιόδωρους, συμπονετικούς. Στόχος του McGinn στην επινόηση αυτού του πειράματος είναι να παρουσιάσει ένα μοντέλο ηθικής ψυχολογίας για τους χαρακτήρες του ενάρετου και κακού προσώπου, το οποίο όμως δεν έχει απαιτήσεις απόλυτης καταλληλότητας ως προς τις ψυχολογικές του αναλύσεις. Ο McGinn περισσότερο ενδιαφέρεται να υποστηρίξει ένα τρόπο σκέψης, ο οποίος προσιδιάζει στην θεωρία επιλογής. Επιπλέον, η σχηματική αυτή ανάλυση αφηρημένων χαρακτήρων στοχεύει στην επεξήγηση συγκεκριμένων φαινομένων (όπως π.χ. του φθόνου ή της εκδικητικότητας). Το πλεονέκτημά της είναι ότι του επιτρέπει τη συμμετρική αντιμετώπιση των αντίθετων, τουλάχιστον αναφορικά με την προδιάθεση διαμόρφωσης της συγκεκριμένης ηθικής ή κακής ψυχολογίας. Προκύπτει, όμως, από τη συγκεκριμένη πραγμάτευση του McGinn και μια προϋπόθεση, η οποία ενισχύει, με έναν ακόμη τρόπο, την επιχειρούμενη ανάλυση της ενσυναίσθησης, λειτουργώντας μάλιστα συμπληρωματικά στη θέση την οποία διατυπώνει η Nussbaum σχετικά με το είδος αυτό μετατόπισης, το οποίο αναφέρθηκε στο προηγούμενο κεφάλαιο. Αυτό που επισημαίνει ο McGinn, είναι ότι προϋπόθεση για να αντλήσει ικανοποίηση από τον πόνο του άλλου το κακό υποκείμενο (G) είναι η βίωση της ετερότητας του άλλου, η προϋπόθεση των πολλαπλών εαυτών, σαφώς διακριτών από τον δικό του. «Ο,τιδήποτε μετριάζει ή εξασθενεί την ετερότητα μειώνει το επιτελούμενο κακό».[120] Ο McGinn, βέβαια, αναφέρεται πρωταρχικά στη συνείδηση της ετερότητας από το ον, το οποίο αντλεί ικανοποίηση από τον πόνο του άλλου, η διάκριση, όμως, του Wittgenstein ανάμεσα στο να νιώθεις εσύ πόνο και στο να νιώθω εγώ πόνο στο σώμα σου, στην οποία παραπέμπει, καθώς και η επισήμανση του McGinn ότι το κακό τρέφεται από την έννοια της ετερότητας, ενισχύουν τη συσχέτιση, την οποία επιχειρούμε, ότι, δηλαδή, η ενσυναίσθηση δρα ακριβώς με τον ανωτέρω περιγραφόμενο τρόπο της εξασθένισης του κακού και, ως εκ τούτου, δικαιούται και με αυτόν τον τρόπο να θεωρηθεί θετική διαδικασία. Βασισμένος σ' αυτό το απλό σχήμα ότι το κακό ισούται με την άντληση απόλαυσης από το κακό του άλλου και το καλό ισούται με την άντληση ικανοποίησης από το καλό του άλλου, ο McGinn εξηγεί, όπως είπαμε, συγκεκριμένα φαινόμενα ανηθικότητας, όπως ο φθόνος, ως συναίσθημα πόνου εξαιτίας της καλύτερης υπαρξιακής κατάστασης του άλλου και, ως εκ τούτου, αναζήτηση, μέσω του προκαλούμενου κακού, της εξαφάνισης του πόνου, αλλά και άλλα φαινόμενα, όπως η εκδίκηση και ο ανταγωνισμός, τα οποία, όπως αποκαλύπτει η επιχειρούμενη, με τους παραπάνω σχηματικούς όρους, ανάλυση κρύβουν κινδύνους για την κοινωνία, η οποία κυριαρχείται από αυτά. Οι κίνδυνοι εστιάζονται στο διττό χαρακτήρα τέτοιων

[120] McGinn 1997: 65

καταστάσεων και διαθέσεων, καθώς, για παράδειγμα, η εκδίκηση ενέχει την επιδίωξη του πόνου του άλλου για τις κακές του πράξεις και, ως εκ τούτου, συντάσσεται με το κακό, αλλά, ταυτόχρονα, ενέχει και δικαιοσύνη. Το ίδιο ισχύει και στην περίπτωση του ανταγωνισμού, όπου ο κάθε αντίπαλος προσπαθεί μεν να βελτιώσει τον εαυτό του, αλλά η επιτυχία του εξαρτάται και από την αποτυχία και, ως εκ τούτου, τον πόνο του αντιπάλου· εξ ου και ο διττός χαρακτήρας και του συγκεκριμένου συναισθήματος. (*EEF* 70)

Ο McGinn, στη συνέχεια, επιχειρεί να διερευνήσει τα κίνητρα δράσης των δύο όντων του νοητικού του πειράματος και στο σημείο αυτό εντοπίζει μια ασυμμετρία. Η ανωτέρω διερεύνηση τον οδηγεί στο συμπέρασμα ότι η επιλογή του καλού δικαιολογείται από την ίδια την ηθικότητα της επιλεγόμενης πράξης, κάτι που δεν μπορούμε να δεχτούμε ως εξήγηση για την επιλογή της ανήθικης πράξης. Έτσι, αναζητώντας πιθανές απαντήσεις στο ερώτημα των κινήτρων για την επιλογή του κακού, ο McGinn εξετάζει μια σειρά προτάσεων, τις οποίες απορρίπτει, διαχωρίζοντας και κρατώντας για περαιτέρω ανάλυση την απάντηση, η οποία συνδέει το κίνητρο του κακού με την αποδιδόμενη στη λαϊκή ψυχολογία άποψη της ικανοποίησης μιας βαθύτερης επιθυμίας, αλλά και την απάντηση, η οποία προκύπτει από την ανάλυση του έργου του Melville, *Billy Budd*, στο οποίο το κακό προέκυπτε από ένα ανεξήγητο πρωτόγονο κίνητρο. Ο McGinn στη, συνέχεια, εξετάζει τις απαντήσεις, τις οποίες έχει ξεχωρίσει στην προηγούμενη φάση. Αναφορικά με την ικανοποίηση μιας βαθύτερης επιθυμίας, επισημαίνει ότι οποιαδήποτε τέτοιου είδους εξήγηση αφήνει περιθώρια να ικανοποιηθεί η επιθυμία με άλλα μέσα, εκτός της πρόκλησης πόνου και, ως εκ τούτου, αδυνατεί να ικανοποιήσει την απαραίτητη συνθήκη του κακού ατόμου να αντλεί την ικανοποίησή του από την πρόκληση πόνου στους άλλους. Ο McGinn υπογραμμίζει την προϋπόθεση το κίνητρο να συνδέεται λογικά με τον προκαλούμενο πόνο. Η ένταση του συναισθήματος, υπό την έννοια της διαθέσιμης ενέργειας, δε θα ικανοποιούσε, από μόνη της, καθώς είναι αυτονόητο ότι ένας σαδιστής, έχοντας την επιλογή να προκαλέσει ήπιο πόνο ή έντονη χαρά ,δεν αναμένεται να διαλέξει τη χαρά, όσο έντονο χαρακτήρα κι αν θα είχε το συναίσθημα. Αναζητώντας ο McGinn μια ιδιαίτερη διάσταση του συναισθήματος του προκαλούμενου πόνου, επισημαίνει αναθεώρηση στην ιεραρχία των αξιών του ατόμου που υποφέρει. Έτσι, ο McGinn κατορθώνει να κάνει κατανοητό το κίνητρο της πρόκλησης του πόνου, καθώς το άτομο που υποφέρει φτάνει να χάσει την επιθυμία του για ζωή και, στην πραγματικότητα, φτάνει να επιθυμεί το θάνατό του. Το ερώτημα, όμως, παραμένει. Τι είναι εκείνο που με κάνει να αντλώ ικανοποίηση από αυτή την κατάσταση, η οποία προκαλείται στον άλλο, και όχι στεναχώρια. Διανοητικά μπορεί να προκαλείται η μία ή η άλλη κατάσταση και, επομένως, καταλήγει ο McGinn ότι καμιά διανοητική αλήθεια δεν μας σώζει

από τον κακό χαρακτήρα.[121] Το μοναδικό κριτήριο επιλογής της καλής ή της κακής προδιάθεσης φαίνεται να είναι τότε το ποσοτικό. Σε αυτή την περίπτωση, σύμφωνα τόσο με το σύνολο της δυστυχίας στον κόσμο όσο και με την ένταση του προκαλούμενου συναισθήματος (με την αντλούμενη απόλαυση από τον πόνο του άλλου να είναι εντονότερη από την απόλαυση που αντλείται από τη χαρά του άλλου, καθώς η πρώτη αντλεί από ένα εντονότερο συναίσθημα), η πιο συνετή επιλογή φαίνεται να είναι εκείνη της κακής προδιάθεσης, εφόσον έτσι μεγιστοποιείται η ένταση της απόλαυσης.

Συμπληρώνοντας την ανάλυση του νοητικού πειράματος με τη διαπίστωση ότι η αντλούμενη ικανοποίηση από τη χαρά των άλλων δεν είναι τόσο έντονη όσο η ικανοποίηση που αντλείται από τον πόνο, αφού ο τελευταίος είναι εντονότερος, εκ φύσεως, από τη χαρά, ο McGinn δεν παραλείπει να επισημάνει ότι: «Δεν διαλέγουμε τις ψυχολογίες μας με αυτόν τον υποτιθέμενο απλό τρόπο…. Ο καλύτερος λόγος για να είναι κανείς ηθικός είναι ότι αυτό είναι ηθικό.» Συνδέει, έτσι, τις απόψεις, οι οποίες διατυπώνονται στο παρόν κεφάλαιο, με την ανάλυση της ηθικότητας ως μη εξαναγκαστικής. Αν υπάρχει κάποια δικαιολόγηση για την ηθικότητα, αυτή βρίσκεται στο εσωτερικό της.

Η τελευταία ενότητα του κεφαλαίου, το οποίο αναφέρεται στο κακό, έχει τίτλο *Οι πηγές και η αποτροπή του κακού*. Σε αυτή την ενότητα, ο McGinn ερευνά τους δρόμους απ' τους οποίους μπορεί κάποιος να οδηγηθεί στην υιοθέτηση του κακού χαρακτήρα. Ένας δρόμος είναι εκείνος, ο οποίος περνά μέσα από την ελεύθερη βούληση και σχετίζεται με όσα ήδη ανέφερε σχετικά με το ποσοστό της δυστυχίας στον κόσμο. Ένας άλλος δρόμος, σύμφωνα με τον McGinn περνά μέσα από τυχαίες συνδέσεις. Ο δεύτερος αυτός δρόμος, ο οποίος οδηγεί στην κακή προδιάθεση, είναι αποτέλεσμα της σύνδεσης του κακού, του πόνου του άλλου, με ευχάριστα συναισθήματα, όπως στην περίπτωση της παρακολούθησης βίας στον κινηματογράφο. Χωρίς ο συγγραφέας να υποστηρίζει ότι είναι αναπότρεπτη η ανάπτυξη της βίαιης προδιάθεσης στον θεατή, αποδίδει, ωστόσο, κάποια σύγχυση στην εμπειρία πραγματικής βίας. Ένας τρίτος δρόμος που οδηγεί στην ανάπτυξη βίαιης προδιάθεσης, είναι η σύνδεση της βίας με τη χαρά της συνεργασίας σε ομάδα. Στην τελευταία περίπτωση, η φυσική αποστροφή στη βία εγκλωβίζεται από την αίσθηση συναδέλφωσης με τα μέλη της ομάδας. Ο McGinn επισημαίνει, ολοκληρώνοντας το κεφάλαιο, ότι, αντίθετα απ' τις σύγχρονες ψυχολογικές τάσεις, αναγνωρίζει την απόλαυση και τον πόνο ως τους πόλους καθοδήγησης της συμπεριφοράς μας, καθώς ελκόμαστε από την απόλαυση και απωθούμαστε από τον πόνο. Δεδομένων αυτών των θέσεων, το συμπέρασμα στο οποίο

[121] Στο σημείο αυτό ο McGinn φαίνεται να έρχεται σε αντίθεση με την προηγούμενη ανάλυσή του αναφορικά με την επισημαινόμενη ασυμμετρία μεταξύ της ανάγκης δικαιολόγησης της καλής ή της κακής επιλογής Βλ. McGinn 1997: 71-72

καταλήγει είναι εύλογο μέσα στην παραδοξότητά του. Το κακό μας κάνει να νιώθουμε καλά.

Έτσι αυτό που προτείνει, προκειμένου να γίνουμε ηθικά όντα, είναι να επικεντρώσουμε την προσοχή μας στην αποσύνδεση του κακού από την απόλαυση (π.χ. μέσα από την παρακολούθηση μιας ταινίας σ' ένα κινηματογράφο ή της συμμετοχής σε μια συμμορία), διότι τότε μόνο υπάρχουν ελπίδες να ξεριζωθεί το κακό. Το θέμα, βέβαια, που παραμένει είναι με ποιο τρόπο γίνεται η συγκεκριμένη σύνδεση και, ακολούθως, με ποιο τρόπο θα την αποσυνδέσουμε.

Παρά τη διεισδυτική ανάλυση του McGinn και τις αλήθειες που αναδεικνύει καθώς εισχωρεί στις ενδόμυχες πτυχές της ανθρώπινης ψυχολογίας, δεν μπορούμε παρά να αναρωτηθούμε, για το έδαφος στο οποίο θεμελιώνει τη διάκριση των κινήτρων συμπεριφοράς και δημιουργίας του καλού ή κακού χαρακτήρα. Στην πρώτη περίπτωση, τόσο ο διαμορφούμενος χαρακτήρας όσο και η απορρέουσα συμπεριφορά βρίσκουν τις αιτίες και τα κίνητρά τους στον βαθύτερο πυρήνα της ηθικής, ενώ στη δεύτερη περίπτωση του κακού χαρακτήρα, συναισθήματα και ασυνείδητες συσχετίσεις συμμετέχουν στη δημιουργία μιας πρωτόγονης κατάστασης, ερήμην της ηθικής. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι, αν επιχειρούσε να παράσχει μια ανάλογη δικαιολόγηση της ηθικής συμπεριφοράς, δηλαδή μια δικαιολόγηση βασισμένη στην απόλαυση, αυτή θα ήταν πολύ πιο αδύναμη, διότι θα μπορούσαμε να παρατηρήσουμε ότι το συναίσθημα της ικανοποίησης για τη χαρά των άλλων δεν είναι τόσο ισχυρό, ώστε να υποστηρίξει την ηθική συμπεριφορά, όπως έχει επισημανθεί. Αλλά ο McGinn έχει ήδη προβλέψει τέτοιες αντιδράσεις και έχει απομονώσει την ένταση του πόνου και της χαράς από τα κριτήρια επιλογής της αντίστοιχης προδιάθεσης, όπως έχουμε ήδη επισημάνει. Επομένως, το μόνο το οποίο, κατά την εκτίμησή μας, μένει αναπάντητο είναι το ερώτημα γιατί το κακό χρήζει αιτιολόγησης, ενώ το καλό είναι αυτονόητο.

Άλλη κριτική, η οποία έχει διατυπωθεί σχετικά με τις θέσεις τις οποίες διατυπώνει ο McGinn στο συγκεκριμένο κεφάλαιο για τη φύση του κακού, επικεντρώνεται στον τρόπο, με τον οποίο ο McGinn αναλύει τους χαρακτήρες με τη βοήθεια της λογοτεχνίας. Εκτός από τα σχόλια, τα οποία κρίνουν αρνητικά την ελλιπή ανάπτυξη μιας σαφούς μεθόδου ανάλυσής τους, άλλοι επικριτές του επισημαίνουν αδυναμίες στην ηθική κριτική των λογοτεχνικών έργων, όπως για παράδειγμα στην περίπτωση του έργου του Melville *Billy Budd.* Ανεξάρτητα από την αληθοφάνεια των χαρακτήρων, οι οποίοι προσελκύουν την κριτική ματιά του McGinn, η κριτική που αφορά τις ελλείψεις στην ανάλυση του χαρακτήρα του πλοιάρχου, φαίνεται να έχει κάποια βάση.

### 3.Α 4.i *Αισθητική Θεωρία της Αρετής*

Το κεφάλαιο, το οποίο έχει, όμως, συγκεντρώσει τα περισσότερα πυρά της κριτικής, είναι εκείνο στο οποίο ο McGinn αναλύει αυτό το οποίο ορίζει ως *Αισθητική Ηθική* και στο οποίο συσχετίζει την ηθική με την αισθητική, υποστηρίζοντας ότι οι αισθητικές ιδιότητες επιγίγνονται σε ηθικές ιδιότητες. Συγκεκριμένα, ο συσχετισμός αυτός διαπιστώνεται σε μια διατύπωση που περιλαμβάνει και τον όρο του χαρακτήρα, ο οποίος, όπως είδαμε, αποτελεί κομβικό σημείο αναφοράς των τοποθετήσεων του McGinn στο συγκεκριμένο βιβλίο, «η αγαθότητα και η κακία του χαρακτήρα συμμαχούν με αισθητικές ποιότητες του προσώπου».[122] Συνδέοντας την τοποθέτησή του με μια μακρά σειρά τοποθετήσεων, οι οποίες βασίζουν την ηθική στην αισθητική, θεωρεί ότι η παρέμβασή του απαντά στην ανάγκη κάλυψης του κενού, το οποίο υπάρχει στην αναλυτική διατύπωση της θέσης και στην εξήγηση του τρόπου, με τον οποίο αυτή μπορεί να εξηγήσει ορισμένα χαρακτηριστικά της ηθικής.[123] Στη συνέχεια, αναγνωρίζει ότι η θεώρηση, την οποία επιχειρεί να διερευνήσει, ως προς την εννοιολογική συνοχή και την πραγματολογική της επάρκεια, έχει ομοιότητες με δεύτερη σχετική θέση του Thomas Reid.[124]

Η θεώρηση, με τον τρόπο με τον οποίο διατυπώνεται στο έργο του Reid, *Δοκίμια για τις Νοητικές Δυνάμεις του Ανθρώπου,* ανάγει τις ηθικές ιδιότητες ενός προσώπου σε αισθητικές ιδιότητες ή σε κάποιες ιδιότητες εννοιολογικά συνδεδεμένες μ' αυτές. Ο McGinn, προσπαθώντας να τοποθετήσει τόσο τη δική του θέση όσο και αυτή του Reid, μέσα σε ένα φιλοσοφικό πλαίσιο, παραθέτει μία ακόμη θέση του Reid, συγκεκριμένα εκείνη η οποία αφορά τις αισθητικές ιδιότητες και η οποία δηλώνει ότι προέρχονται από αισθητικές ιδιότητες του νου ή της ψυχής ή του χαρακτήρα.[125] Συνδέοντας τη θέση αυτή με εκείνες που θεωρεί ανάλογές της, όπως την προθετικότητα ή τη σημασία, ως απορρέουσες από τη διανοητική προθετικότητα και την, σε τελική ανάλυση, παραγωγή των ηθικών ιδιοτήτων από ηθικές ιδιότητες νοητικών καταστάσεων, επισημαίνει την υπαγωγή τους στο φιλοσοφικό πλαίσιο εκείνο που αναγνωρίζει προτεραιότητα στο νοητικό στοιχείο στις σφαίρες του αισθητικού, σημασιολογικού και ηθικού.

---

[122] McGinn 1997: 93

[123] Ο McGinn, αναφέρει το βιβλίο του Robert E. Norton σαν μια πηγή της ιστορικής διαδρομής της ιδέας από τον Πλάτωνα έως τον Έγελο, με ενδιάμεσους σταθμούς τους, Πλωτίνο, Shaftesbury, Hutcheson, Kant, Schiller, Goethe αλλά διαφωνεί με την τελική απόρριψή της.

[124] Ο McGinn αναφέρεται σε δύο θέσεις του Reid που περιλαμβάνονται στο Δοκίμιο viii του έργου του *Essays on the Intellectual Powers of Man,* (1785) και αφορούν την ηθική και την αισθητική. Συγκεκριμένα αναφέρει τη θέση (i) ότι όλες οι αισθητικές ιδιότητες προέρχονται από αισθητικές ιδιότητες του νου, της ψυχής ή του χαρακτήρα και τη θέση (ii) ότι οι ηθικές ιδιότητες ενός προσώπου είναι αισθητικές ιδιότητες ή είναι εννοιολογικά συνδεδεμένες μαζί τους. McGinn 1997: 94

[125] Εδώ το «προέρχονται» κινδυνεύει να ερμηνευθεί αντιρεαλιστικά – αλλά προφανώς ο Reid δεν πίστευε ότι οι αυτές οι βασικές ηθικές και αισθητικές ιδιότητες του νου η του χαρακτήρα προκύπτουν από προβολή επιθυμιών ή συμβάσεις

Η πατρότητα της σύνδεσης αισθητικού και ηθικού διαπιστώνεται στον Πλάτωνα στην εξίσωση αγαθού και ωραίου στην *Πολιτεία.* (III.402d) Επειδή, όμως, η συγκεκριμένη θέση δεν αναπτύσσεται επαρκώς, ο McGinn αναλαμβάνει την ανάπτυξή της στο υπόλοιπο του κεφαλαίου.

Το ερώτημα το οποίο καθοδηγεί την ανάπτυξη είναι: πώς προέρχονται από την ομορφιά του νου, η ομορφιά του αντιληπτού κόσμου και πώς αποτυπώνεται στα αντικείμενα των αισθήσεων;

Από τις δύο θέσεις του Reid συνάγεται ότι η εκτίμηση του αγαθού ή του ωραίου στον κόσμο ανάγεται στην εκτίμηση των εκπεφρασμένων στον κόσμο ιδιοτήτων της ηθικής και της διάνοιας. Αν είναι έτσι, τότε εκτιμώντας και, κατ' επέκταση, κρίνοντας ένα έργο τέχνης και εν προκειμένω ένα λογοτεχνικό έργο, κρίνουμε τις διανοητικές και ηθικές ιδιότητες του δημιουργού του.

Η σύνδεση, ωστόσο, ηθικού και ωραίου, μέσα από την τάση των αρετών να προκαλούν αισθήματα αποδοχής και έλξης, αντίστοιχα για την ηθική και την αισθητική δεν καταλήγει αναπόφευκτα στην σύνδεση των δύο πεδίων.

Ο McGinn επιχειρεί, στη συνέχεια να αναλύσει τη σχέση και να αξιολογήσει τη θεωρία, η οποία την περιγράφει. Χρησιμοποιεί για το σκοπό αυτό την άποψη της επιγένεσης των αισθητικών επί των ηθικών ιδιοτήτων της ψυχής. Χωρίς να υποστηρίζει ότι όλες οι αποδόσεις αισθητικών ιδιοτήτων είναι ηθικά αξιολογήσιμες, ισχυρίζεται ότι, όταν αυτό που χαρακτηρίζεται είναι η ψυχή (νους, χαρακτήρας), τότε οι αισθητικοί προσδιορισμοί έχουν ηθική στόχευση. (*EEF* 97) Από αυτή τη θέση συνεπάγεται ότι κάθε αισθητική ιδιότητα της ψυχής έχει μία ηθική διάσταση. Και ακόμα, ότι δεν είναι δυνατό ταυτόχρονα να έχουμε μία όμορφη ψυχή με κακές ιδιότητες. Στην υπεράσπιση αυτής της θεωρίας επιστρατεύεται το κοινό γλωσσικό μας ιδίωμα με τους πολλούς αισθητικούς προσδιορισμούς ηθικού προσανατολισμού, προκειμένου για το χαρακτηρισμό ενός προσώπου. Αυτή η διαπίστωση είναι κατά το McGinn ένδειξη ότι η *Αισθητική Θεωρία της Αρετής* αρμόζει να εξεταστεί με σοβαρότητα. Θα πρέπει, όμως, να απαντήσει εδώ και στο ενδεχόμενο εκτός από κατηγοριακό σφάλμα, οι χαρακτηρισμοί ηθικών ιδιοτήτων με αισθητικούς όρους να αποτελούν απλή μεταφορά, όπως πολλοί επικριτές της συγκεκριμένης θεωρίας έχουν επισημάνει.

Στην ανάλυση που ακολουθεί, ο McGinn αναγορεύει το γλωσσικό ιδίωμα, από δείκτη προτίμησης μιας σοβαρής στάσης έναντι του αιτήματος σύνδεσης μεταξύ ηθικής και αισθητικής, σε αποδεικτικό στοιχείο καθολικής ισχύος, προκειμένου να υποστηρίξει τη θέση ότι δεν είναι δυνατή η ταυτόχρονη αποτίμηση ενός έργου τέχνης ως αισθητικά διακεκριμένου και ηθικά ελεεινού, ακριβώς επειδή δεν είναι δυνατόν να ανιχνευθούν στο γλωσσικό ιδίωμα ηθικά ουδέτεροι όροι αισθητικής καταξίωσης. Σε αυτού του είδους το επιχείρημα είναι δυνατόν να γίνουν δύο παρατηρήσεις. Πρώτον, δεν μπορεί να εξαχθεί ένα γενικό συμπέρασμα με απόλυτη ισχύ από ένα επαγωγικό συλλογισμό. Δεύτερον, το συμπέρασμα του

επαγωγικού συλλογισμού έρχεται σε αντίφαση με μια προηγούμενη δήλωσή του ότι δεν είναι ηθικά αξιολογήσιμες όλες οι αποδόσεις αισθητικών ιδιοτήτων. (*EEF* 97)

Ο McGinn κατανοώντας ότι το επιχείρημά του δεν έχει μεγάλη αποδεικτική ισχύ, επιχειρεί, στη συνέχεια, να το στηρίξει με ένα συμπληρωματικό συλλογισμό τύπου «εις άτοπον απαγωγής», αλλά και να απαντήσει στην παρατήρηση σχετικά με το ενδεχόμενο οι αισθητικοί χαρακτηρισμοί ηθικών ιδιοτήτων να αποτελούν απλή μεταφορική χρήση της γλώσσας. Αναφορικά με το πρώτο, η περίπτωση ενός προσώπου, το οποίο επιδεικνύει αισθητικά θετικά και ηθικά αρνητικά ψυχικά χαρακτηριστικά, θα μας οδηγούσε στην αφύσικη ψυχολογική κατάσταση να νιώθουμε, ταυτόχρονα, έλξη και αποστροφή για το ίδιο άτομο, ως προς το ίδιο μέρος του εαυτού του, την ψυχή. Ωστόσο, θα μπορούσαμε να παρατηρήσουμε στο σημείο αυτό ότι η συγκεκριμένη παρατήρηση του McGinn αντιβαίνει στα δεδομένα της εμπειρίας μας, όπου ανάμικτα συναισθήματα ανταποκρίνονται στη μη αμιγή φύση του καλού και του κακού των ανθρώπων.[126] Αντίθετα, ο McGinn απαιτεί και μία επιπλέον αρμονική λειτουργία των θετικών στοιχείων της προσωπικότητας (ψυχής), προκειμένου να χαρακτηριστεί ως *όμορφη ψυχή*, μειώνοντας, έτσι, δραστικά τις πραγματικές περιπτώσεις, τις οποίες αφορά μια τέτοια ανάλυση. Αυτό, όμως, που συμβαίνει, σύμφωνα με τα δεδομένα της εμπειρίας μας, είναι να παραβλέπουμε τα υπαρκτά κακά και άσχημα χαρακτηριστικά της ψυχής, όταν υπάρχουν ιδιότητες, οι οποίες ασκούν αρκετή γοητεία, ώστε να συντηρήσουν την έλξη προς αυτές και την προσωπικότητα που τις κατέχει και τις εκφράζει. Οι παρατηρήσεις του McGinn σχετικά με την καταλληλότητα της αισθητικής αντίδρασής μας σε ψυχολογικά χαρακτηριστικά ενός προσώπου φαίνεται να συμφωνούν περισσότερο με τα πραγματολογικά δεδομένα, τα οποία μόλις εκθέσαμε, παρά με την απόκοσμη ύπαρξη μιας *όμορφης ψυχής*, η οποία θα ασκούσε μια αντίστοιχη έλξη. Περισσότερο δε, δεδομένου ότι ο McGinn, ακολουθεί, εν πολλοίς, και αναλύει τον Reid με τη σαφή τοποθέτηση υπέρ του *κοινού νου*, την οποία κι αυτός, με τη σειρά του, δανείστηκε από τον Κικέρωνα και τον όρο του *sensus communis*.

Πριν ολοκληρωθεί η τρίτη ενότητα του κεφαλαίου για την ομορφιά της ψυχής, ο McGinn επιχειρεί να απαντήσει και στο επιχείρημα περί του μεταφορικού χαρακτήρα της όλης συζήτησης για ηθικά χαρακτηριστικά με αισθητικούς όρους. Επισημαίνει την ύπαρξη όρων από την περιοχή των αισθήσεων, όπως η όσφρηση και η γεύση, τα οποία υιοθετούνται για να χαρακτηρίσουν έναν άνθρωπο ή ένα έργο τέχνης, με προφανή τη μεταφορική τους διάσταση. Ισχυρίζεται, όμως, ότι, αντίθετα με τη χρήση του ωραίου στην περίπτωση της *ωραίας ψυχής*, οι όροι

[126] Όπως διατυπώνεται και από μία ρήση που αποδίδει ανάγλυφα αυτό το πραγματολογικό στοιχείο στην ταινία *Ο Πρώτος Ιππότης*, του Jerry Zucker: «Δέχομαι το καλό με το κακό. Δεν μπορώ να αγαπώ τους ανθρώπους αποσπασματικά», (« I take the good with the bad. I cannot love people in slices»).

αυτοί έχουν μονοσήμαντη αισθητική χροιά και δεν επιχειρούν να αποτυπώσουν ηθικά ό,τι προσδιορίζουν. Έτσι, επισημαίνει ότι υπάρχει ένας τρόπος να μιλήσουμε για την ομορφιά με αμιγώς αισθητικούς όρους και ένας άλλος πολυσήμαντος, αφού εμπλέκει και την ηθική αποτίμηση.

Ο McGinn, στην πέμπτη ενότητα του κεφαλαίου για την *όμορφη ψυχή*, επικαλείται την προσέγγιση του Vladimir Nabocov για το τι συνιστά κατά τη γνώμη του μυθιστόρημα, για να επιβεβαιώσει την *Αισθητική Θεωρία της Αρετής* με μία αντίστροφη κίνηση από την τέχνη στην ηθική. Η συγκεκριμένη άποψη του Nabocov διατυπώνεται στο επίμετρο του μυθιστορήματός του, *Λολίτα* και έχει ως εξής: «για μένα ένα έργο μυθοπλασίας υφίσταται μονάχα εφόσον μου προσφέρει αυτό που ευθέως θα αποκαλέσω αισθητική απόλαυση, δηλαδή μια αίσθηση που είναι κατά κάποιο τρόπο, κάπου συνδεδεμένη με άλλες καταστάσεις της ύπαρξης (περιέργεια, τρυφερότητα, ευγένεια, έκσταση) όπου η τέχνη είναι ο κανόνας».[127] Ο McGinn, εισάγοντας ως μέσο όρο του συλλογισμού, ότι τέχνη είναι έκφραση του κάλλους, συμπεραίνει ότι αυτό για το οποίο μιλά ο Nabocov είναι το ωραίο. Με αυτή, και με μία ακόμη παρέμβασή του, σύμφωνα με την οποία δύο, τουλάχιστον, από τα χαρακτηριστικά του μυθιστορήματος –όπως τα περιγράφει ο Nabocov- θεωρούνται ηθικής φύσης (συγκεκριμένα οι όροι: τρυφερότητα και ευγένεια), διατυπώνει αυτό που ονομάζει *φόρμουλα Nabocov*, σύμφωνα με την οποία το ωραίο είναι κάτι το οποίο μας φέρνει σ' επαφή με τα ηθικά ιδανικά. Συνδέοντας τη *φόρμουλα* με την αισθητική του θεωρία, καταλήγει: «Πρώτα η προσωπική αρετή γοητεύει την αισθητική μας, μέσω της *Αισθητικής Θεωρίας της Αρετής*, δεύτερον η αισθητική μας μάς συνδέει με την αρετή σε μία καθαρή ανόθευτη μορφή, με τη *φόρμουλα Nabocov*».[128] Με τη συγκεκριμένη θεώρηση ο McGinn, υποστηρίζει ότι απαντά, για μια ακόμη φορά σε όσους θέλουν να συνδέσουν το ωραίο με το ηθικά ελεεινό. «Το κακό ενός προσώπου» λέει, «τότε θα προκαλούσε σκέψεις κακίας, ενώ η υποτιθέμενη πνευματική ομορφιά, θα μας έκανε, σύμφωνα με τη *φόρμουλα Nabokov*, να σκεφτούμε την ηθική αγαθότητα».[129]

Στο σημείο αυτό, θα μπορούσε να επισημάνει κανείς τα εξής: κατ' αρχάς, δεν είναι βέβαιο ότι ο Nabokov συμμερίζεται τον ορισμό του McGinn για το μυθιστόρημα, έτσι όπως προκύπτει από την παράφραση του ορισμού του Nabokov σ' αυτό που ο McGinn αποκαλεί φόρμουλα Nabokov, δηλαδή ότι το μυθιστόρημα είναι το μέσον μεταφοράς μας σ' ένα κόσμο όπου κυριαρχεί η αρετή (*EEF* 111) και δεύτερον, πουθενά στη πραγμάτευση των όρων, τους οποίους χρησιμοποιεί ο Nabokov για να περιγράψει τα χαρακτηριστικά του κόσμου και του τρόπου ύπαρξης, στον οποίο μας μεταφέρει το μυθιστόρημα, δεν φαίνεται ότι οι

[127] Nabokov 2008
[128] McGinn 1997: 111
[129] *Στο ίδιο,* 113

όροι δεν θα μπορούσαν να χρησιμοποιούνται μεταφορικά για να περιγράψουν αυστηρά και μόνο αισθητικούς όρους.[130]

Στην έκτη ενότητα του κεφαλαίου, η οποία αφιερώνεται στην παρουσίαση της *Αισθητικής Θεωρίας της Αρετής*, ο McGinn χρησιμοποιεί το μυθιστόρημα του Oscar Wilde *Το Πορτραίτο του Dorian Grey*, για να υπαινιχτεί την ανάγκη μας να απεικονίσουμε την ψυχή. Ανάγκη, η οποία συνδέεται με μια ενδόμυχη ανασφάλεια που πηγάζει από την αβέβαιη γνώση της ηθικής κατάστασης ενός ατόμου και από το ενδεχόμενο να ξεγελαστούμε. Την τραγικότητα της κατάστασης αυτής, την οποία μόλις περιγράψαμε, αναπτύσσει περισσότερο στο έργο του, *Shakespeare's Philosophy,* για το οποίο θα γίνει λόγος παρακάτω. Ένας άλλος μάρτυρας υπέρ του εύλογου χαρακτήρα της Αισθητικής Θεωρίας της Αρετής, κατά το McGinn, είναι τα συναισθήματα, τα οποία συνοδεύουν την αρετή και την κακία και τα οποία παραπέμπουν στην αισθητική διάσταση της ηθικής.

Στην έβδομη και τελευταία ενότητα του ίδιου κεφαλαίου, ο McGinn θέτει το ερώτημα για το ρόλο της βούλησης στη δημιουργία της ηθικής μας προσωπικότητας, της αρετής μας ή της ομορφιάς της ψυχής μας, όρους που θεωρεί εναλλάξιμους. Η διερεύνηση της αισθητικής διάστασης της ηθικής, την οποία παρέθεσε μέχρι στιγμής, τον οδηγεί να αναγνωρίσει το ρόλο καλλιτέχνη - δημιουργού στο ηθικό υποκείμενο, με τη διπλή έννοια του όρου «καλλιτέχνης», ως επιδέξιου ατόμου και εκφραστή αισθητικών ιδιοτήτων. Εδώ, θα μπορούσε κανείς να παρατηρήσει ότι η συγκεκριμένη απόδοση του ρόλου του καλλιτέχνη στο ηθικό υποκείμενο θυμίζει τον Nietzsche, με την επισήμανση, βέβαια, ότι ο Nietzsche κινείται σε αντίστροφη κατεύθυνση, αισθητικοποιώνας την ηθική και όχι ηθικοποιώντας την τέχνη και την αισθητική στάση και δημιουργία. Στην παραπάνω τοποθέτησή του, ο McGinn διαβλέπει δύο συνέπειες. Μία, η οποία αφορά τη μέθοδο και μία, η οποία αφορά το κίνητρο. Αναφορικά με τη μέθοδο επιδίωξης της αρετής, αντλεί αναλογίες από τη μέθοδο του καλλιτέχνη: προσοχή στη λεπτομέρεια και στη συνολική μορφή και αναφορές στην πραγματικότητα από τη μία, και διάρκεια στο χρόνο, παράλληλα με την άρνηση συμβιβασμού και συμμόρφωσης, από την άλλη. Αναφορικά με το κίνητρο, δεδομένης της σχέσης της ηθικής με την αισθητική, ως κίνητρο θα μπορούσε να θεωρηθεί η αύξηση της ομορφιάς του κόσμου, αλλά, ταυτόχρονα, και της εσωτερικής ομορφιάς. Έτσι, η ομορφιά επιστρατεύεται για να ικανοποιήσει όσους θεωρούν αυστηρή άποψη την επιδίωξη της αρετής, για χάρη της ίδιας της αρετής. (*EEF* 119) Ο McGinn, σε

[130] Είναι μάλιστα γνωστό ότι ο Nabocov αρνιόταν κάθε σύνδεση μεταξύ ηθικής και αισθητικής και αποστρεφόταν τον *ηθικισμό* στην κριτική της λογοτεχνίας. Αλλά και ο R. Posner στο έργο του *Law and Literature* αναφέρεται στην ηθική αδράνεια της λογοτεχνίας και φέρνοντας σαν παράδειγμα τη *Λολίτα* αναφέρει: «παρά το τεράστιο δημόσιο ενδιαφέρον για την παιδική πορνογραφία δεν υπάρχει καμία κίνηση για να απαγορευτεί το μυθιστόρημα *Λολίτα* του Nabocov». Posner 2009: 511. Βέβαια, μπορεί κανείς να διαφωνεί και να βρίσκει ηθικό νόημα και στη *Λολίτα.*

αυτό το σημείο, επιχειρεί μια επιπλέον τοποθέτηση σχετικά με τον τρόπο που συγκροτούμε την ατομική μας ηθική. Υποστηρίζει ότι, δεδομένης της μιμητικής διάστασης της ανθρώπινης φύσης και της αισθητικής διάστασης της ηθικής, ο άνθρωπος τείνει να μιμηθεί το αισθητικά ωραίο περιβάλλον του στην εσωτερική αρχιτεκτονική συγκρότηση της ηθικής του προσωπικότητας

Στον επίλογο του κεφαλαίου, ο McGinn, επιχειρώντας μια τελευταία υπεράσπιση της *Αισθητικής Θεωρίας της Αρετής*, επικαλείται, ως κατάλληλη ανταπόκριση στην πραγματικότητα, τον παναισθητισμό, την ικανότητα, δηλαδή, της αισθητικής να διαπερνά όλους τους τομείς ύπαρξης. Επιπροσθέτως, προκειμένου να ισχυροποιήσει τη βεβαιότητα για την ύπαρξη της αισθητικής διάστασης της ηθικής, δεν χρησιμοποιεί τον όρο ψυχή, αλλά τους όρους, τους οποίους και ο Reid εναλλακτικά χρησιμοποίησε, όπως είδαμε στη διατύπωση των δύο θέσεών του, δηλαδή τους όρους νους και χαρακτήρας. Το σχετικό επιχείρημα του McGinn είναι το εξής: το γεγονός ότι δεν ξέρουμε τι ακριβώς εννοούμε, όταν μιλάμε για «νου», δεν μας κάνει να αμφιβάλουμε ότι έχει πεποιθήσεις, επιθυμίες και αισθήσεις. Με την ίδια έννοια, δεν πρέπει η μεταφυσική μας αμφιβολία για τη φύση του νου να μας κάνει να αμφιβάλουμε για την αισθητική του διάσταση, όταν έχουμε ενδείξεις της ίδιας ισχύος με τις άλλες αναγνωρισμένες ιδιότητές του.

Παρουσιάζοντας την *Αισθητική Θεωρία της Αρετής*, επισημάνθηκαν αδυναμίες και ελλείψεις. Η θεωρία αυτή έχει, ωστόσο, συγκεντρώσει τα περισσότερα πυρά των κριτικών του βιβλίου, παρ' όλη τη θετική, σε γενικές γραμμές, τοποθέτηση των κριτικών απέναντι στο συνολικό εγχείρημα του McGinn. Ορισμένα από αυτά τα σημεία παρατίθενται ακολούθως.

### 3.Α 4.ii Κριτική στην *ΑΘΑ*[131]

Η Connie Rosati, [132] χαρακτηρίζοντας την προσπάθεια του McGinn να χαρτογραφήσει τις ενδόμυχες συνδέσεις μεταξύ αρετής και ομορφιάς μέσω της *ΑΘΑ*, μη επαρκώς αναπτυγμένη και από άποψη επιχειρημάτων μη επαρκώς προστατευμένη, εξειδικεύει την κριτική της σε ορισμένα σημεία. Πρώτον, υποστηρίζει ότι η μεταφυσική εικόνα δεν είναι καθαρή. Επικαλούμενη τα λεγόμενά του σε προηγούμενα κεφάλαια σχετικά με την επιγένεση των ηθικών σε φυσικές ιδιότητες, η Rosati, επισημαίνει ότι αυτό θα σήμαινε ότι, κατά το McGinn, οι αισθητικές ιδιότητες επιγίγνονται σε επιγιγνόμενες ιδιότητες. Δεύτερον, αναφερόμενη στην επιχειρηματολογία του McGinn, η οποία έχει ως στόχο να στηρίξει τον ισχυρισμό του περί της αδυναμίας της ταυτόχρονης

[131] Συντόμευση του όρου *Αισθητική Θεωρία της Αρετής*
[132] Rosati 1999: 439-442.

ύπαρξης αισθητικά θετικών και ηθικά αρνητικών χαρακτηριστικών στο χαρακτήρα ενός προσώπου και η οποία περίπου συνοψίζεται στον ισχυρισμό ότι τότε θα απωθούμαστε και θα ελκόμαστε από το ίδιο πράγμα, το οποίο από τη μια, θα αξιολογούσαμε θετικά και από την άλλη, αρνητικά, σημειώνει τη διαφορά στις αισθητικές προτιμήσεις. Το μόνο, το οποίο κατά τη γνώμη της, προκύπτει από την Αισθητική Θεωρία της Αρετής είναι ότι οι άνθρωποι τείνουν να χρησιμοποιούν ηθικά αισθητικούς όρους για ό,τι ο καθένας αξιολογεί θετικά. (καλό ή κακό)

Η κριτική, την οποία ασκεί ο Daniel Jacobson στην *ΑΘΑ* επικεντρώνεται κυρίως στον ισχυρισμό του McGinn ότι η συγκεκριμένη θεωρία αποδίδει κυριολεκτικά και όχι μεταφορικά αισθητική διάσταση στις ηθικές ιδιότητες. Με αφετηρία την παρατήρηση του McGinn ότι η θεωρία του μοιάζει περισσότερο με κοινοτοπία παρά με εξωγήινη ποιητική μεταφυσική, καταλήγει με δηκτικότητα, ότι θα μπορούσαν να της αποδοθούν και τα δύο. Στην περίπτωση που οι αισθητικοί προσδιορισμοί θεωρούνται μεταφορές ισχύει το πρώτο και στην περίπτωση που αποδίδονται κυριολεκτικά το δεύτερο.[133]

Η κριτική προσέγγιση του βιβλίου του από τον Nuttall αναδεικνύει την αοριστία του όρου ψυχή και την ασάφεια στη συνολική προσέγγιση του McGinn, σχετικά με το ερώτημα ποιες λειτουργίες του ατόμου περιλαμβάνει. Αν περιλαμβάνει, για παράδειγμα, όλες τις νοητικές διεργασίες, θα περιλαμβάνει και τη μαθηματική σκέψη, την οποία σε ορισμένα άτομα θα μπορούσαμε να χαρακτηρίσουμε ωραία, χωρίς αυτό όμως να σημαίνει αναγκαστικά ότι τα άτομα αυτά έχουν και ηθική καλοσύνη. Η αλήθεια είναι ότι, ακόμη κι αν ο McGinn δε χρησιμοποιεί εναλλακτικά και ισότιμα τους όρους *νους* και *ψυχή*, άποψη, η οποία ενισχύεται από τα λεγόμενά του στην τελευταία ενότητα του κεφαλαίου, όταν μιλά για τη μυστηριώδη διάσταση του νου, οπωσδήποτε δεν καταβάλλει καμιά προσπάθεια να τα διακρίνει, με αποτέλεσμα να προκαλεί την παραπάνω κριτική.[134]

Η αοριστία του όρου *ψυχή* αναδεικνύεται και στην κριτική της Marcia Mulder Eaton, καθώς και η αδυναμία παροχής ενός εννοιολογικού περιεχομένου και μιας σαφούς διάκρισης των όρων *ηθική ψυχή* και *ωραία ψυχή*. Επανέρχεται επίσης και στη συγκεκριμένη κριτική το θέμα της αδυναμίας να εδραιωθεί η θέση ότι οι αισθητικοί προσδιορισμοί της ψυχής είναι κάτι παραπάνω από μεταφορές.[135]

Ο Noël Carroll στην κριτική προσέγγιση του συγκεκριμένου βιβλίου, αφιερώνει το μεγαλύτερο μέρος στη συζήτηση της συγκεκριμένης θεωρίας του McGinn, καθώς τη θεωρεί ως την πιο ριζοσπαστική τοποθέτηση σ' ένα συνολικά ριζοσπαστικό έργο.

[133] Jacobson 1999: 247-249.
[134] Nuttall 1998: 530-535.
[135] Eaton 1998: 414-415

Η πρώτη του παρατήρηση έχει ως αφετηρία την εμπειρία μας να συναντάμε γενικά ηθικούς ανθρώπους, χωρίς ωστόσο να μπορούμε να τους αποδώσουμε μια ακτινοβόλα ομορφιά της ψυχής, την οποία επιφυλασσόμαστε να χρησιμοποιήσουμε για να χαρακτηρίσουμε οσίους.

Η επόμενη παρατήρησή του, ωστόσο, ότι η κομψότητα ενός ανθρώπου, ως προς καλλιέπεια για παράδειγμα, θα μπορούσε να συνυπάρχει με μια άσχημη ψυχή και ότι αυτό το γεγονός αντιβαίνει στους ισχυρισμούς του McGinn περί ηθικής διάστασης όλων των αισθητικών προσδιορισμών, παραβλέπει την παραδοχή του McGinn για την ύπαρξη πολυσήμαντων και μονοσήμαντων αισθητικών όρων, την οποία επισημαίνει στην τρίτη ενότητα του συγκεκριμένου κεφαλαίου. Βέβαια, ο McGinn υποστηρίζει στο σημείο αυτό ότι τέτοιοι μονοσήμαντοι, δηλαδή αμιγώς αισθητικοί όροι, οι οποίοι και χρησιμοποιούνται ενίοτε μεταφορικά, αντλούνται από τις αισθήσεις της όσφρησης και της γεύσης. Το γεγονός όμως ότι δεν αναφέρει που βασίζει μια τέτοια διάκριση, αφήνει ανοιχτό το περιθώριο να χρησιμοποιούνται, ως τέτοιοι, και όροι, οι οποίοι συνδέονται με άλλες αισθήσεις.

Η ομορφιά, κατά τον Carroll, είναι μία ακόμη έννοια, η οποία χρησιμοποιείται με κάποια αοριστία από το McGinn. Στον ορισμό του ότι ομορφιά είναι ό,τι μας ευχαριστεί και μας έλκει, αδυνατούμε όπως παρατηρεί, να συμπεριλάβουμε τους ενάρετους συνανθρώπους μας, από τους οποίους γενικά αναμένουμε να φέρονται ενάρετα, χωρίς μια τέτοια συμπεριφορά να μας γεννά ούτε την απόλαυση ούτε την έλξη την οποία ασκεί πάνω μας ένα ωραίο τοπίο, για παράδειγμα. Ο Carroll, αργότερα, στην κριτική του επανέρχεται στον όρο *ωραίο* και στον τρόπο με τον οποίο προσδιορίζεται από τον McGinn και αναγνωρίζει ότι η μετέπειτα προσέγγιση αυτού του όρου, με την παράφραση του Nabocov και με τη βοήθεια αυτού που αποκαλεί *φόρμουλα Nabocov*, καταλήγει σε ένα πιο εύρωστο ορισμό της έννοιας της ομορφιάς και μέσω αυτού σε μια πιο συμπαγή σχέση μεταξύ ομορφιάς και αρετής. Αν, ακολουθώντας τον ορισμό της ομορφιάς, τον οποίο υπαγορεύει η *φόρμουλα Nabocov*, η ομορφιά μας φέρνει σε επαφή με απόκοσμες καταστάσεις του όντος μας, στις οποίες κυριαρχούν συγκεκριμένα ιδεώδη, όπως μεταξύ άλλων η τρυφερότητα και η ευγένεια, τότε η σχέση της ομορφιάς και της αρετής καθίσταται προφανής. «Είναι όμως τόσο προφανής ένας τέτοιος ορισμός της ομορφιάς;» αναρωτιέται ο Carroll. Προς επίρρωση της αμφιβολίας του επισημαίνει το γεγονός ότι το είδος της απόλαυσης, την οποία μας παρέχει η τέχνη, συχνά δεν έχει τίποτα από τα χαρακτηριστικά που αποδίδει στην ομορφιά ο παραπάνω ορισμό (σκεφτείτε για παράδειγμα το Taj Mahal και την ηρεμία που αποπνέουν τα σχέδιά του, τόσο μακριά από την έκσταση και τα ιδεώδη του απόκοσμου περιβάλλοντος που υποτίθεται ότι έπρεπε να μας μεταφέρει η θέασή τους). Από την άλλη, παρατηρεί ότι άλλοι τομείς, άσχετοι με την τέχνη (θα συμφωνούσε άραγε εδώ ο McGinn με τις παναισθητικές του τοποθετήσεις;), όπως τα μαθηματικά ή ουσίες όπως τα χάπια έκσταση, φαίνεται να πληρούν τους όρους του ορισμού. Επομένως, καταλήγει, ότι, στο βαθμό που η συσχέτιση αισθητικής

και αρετής εξαρτάται από την όχι και τόσο αποδεκτή περιγραφή της ομορφιάς από τη *φόρμουλα Nabokov*, παραμένει αναπόδεικτη.

Μια άλλη παρατήρησή του Carroll στρέφεται κατά της προσπάθειας του McGinn να ενισχύσει τη θεωρία του με τον ισχυρισμό ότι το κυρίαρχο χαρακτηριστικό της ομορφιάς είναι η αρμονία και, καθώς η όμορφη ψυχή εναρμονίζει τις αρετές της, δε θα έπρεπε να μας εκπλήσσει το γεγονός ότι χρησιμοποιούμε αισθητική ορολογία για να την περιγράψουμε. Η παρατήρηση του Carroll είναι ότι, τόσο στην τέχνη όσο και στον ηθικό χαρακτήρα, ο χαρακτηρισμός ωραίο ή ηθικό συνυπάρχει με τον κατακερματισμό (π.χ. σε μία τραγωδία) και με το διχασμό της ψυχής ανάμεσα σε τραγικές εναλλακτικές οδούς.

Ένα ακόμη σημείο στο οποίο στρέφει την κριτική του ο Carroll, είναι κάτι που θεωρεί ως παράλειψη του McGinn στην υπεράσπιση της *Αισθητικής Θεωρίας της Αρετής*. Συγκεκριμένα, επισημαίνει ως έλλειψη το γεγονός ότι ο McGinn δεν αναφέρεται, προκειμένου να την ανασκευάσει, στη θέση του Kant περί της κατηγοριακής διαφοροποίησης εκτιμήσεων αισθητικού τύπου από εκείνους που εμπλέκουν πλεονεκτήματα, όπως οι εκτιμήσεις ηθικού χαρακτήρα. Μια θεωρία, η οποία έρχεται σε πλήρη αντίθεση με τους ισχυρισμούς του McGinn, και ως εκ τούτου, δεδομένου και του ειδικού της βάρους, θα έπρεπε να αναφέρει. Ο Καντ πράγματι σημειώνει ότι «το καθ' αυτό σκόπιμο (ηθικό) αγαθό, κρινόμενο αισθητικώς δε θα πρέπει να θεωρείται ωραίο αλλά υψηλό, ώστε να διεγείρει μάλλον το συναίσθημα του σεβασμού παρά εκείνο της αγάπης και της οικείας έλξης·»[136] η τοποθέτηση ωστόσο του Καντ δεν έρχεται σε πλήρη αντίθεση με τους ισχυρισμούς του McGinn, όπως επισημαίνει ο Carroll, καθώς το ωραίο είναι κατά τον Καντ το σύμβολο του ηθικού. Σε κάθε περίπτωση πρέπει επίσης να σημειωθεί ότι η σημασία της ρήσης του Καντ δε συνδέεται άμεσα με την προσέγγιση του McGinn.[137]

Η ενδελεχής εξέταση της θεωρίας του McGinn από τον Carroll ανατρέχει και στις θεμελιακές προαποδοχές της με ένα ερώτημα εύλογο και ως εκ τούτου κρίσιμο να απαντηθεί. Ο Carroll διατυπώνει τη δυσπιστία του καθενός μας να παραχωρήσουμε τη χρήση αισθητικών όρων σε μη αισθητικές οντότητες. Η απάντηση του McGinn αντανακλά τις θεμελιακές του δεσμεύσεις. Αφ' ενός, την υιοθέτηση της θεωρίας του Reid, την οποία ο McGinn προτάσσει, όπως είδαμε στο παρόν κεφάλαιο, και η οποία αναγνωρίζει στην απόδοση του κατηγορήματος της ομορφιάς στα αισθητά αντικείμενα ένα δάνειο του νου, από τον οποίο πηγάζει το κατηγόρημα και αφ' ετέρου, τον ισχυρισμό περί της ομορφιάς των μαθηματικών λύσεων, οι οποίες δεν είναι αισθητές. Ο Carroll αποκρούει αυτό που αποκαλεί ως *εκφρασιοκρατία* του Reid με την παράθεση ενός παραδείγματος που φαίνεται να την αναιρεί. Είναι προφανές ωστόσο, ότι και μόνο η χρήση του όρου

[136] Καντ, *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, (2002).

[137] Βλ. και στο 1ο κεφάλαιο όπου επιχειρείται μία σύντομη παρουσίαση των απόψεων του Καντ για την αισθητική και όπου γίνεται αναφορά στην ενότητα για την ομορφιά ως σύμβολο της ηθικότητας – ενότητα 59 της *Κριτικής της κριτικής δύναμης.*

*εκφρασιοκρατία* από τον Carroll, δεν εξυπηρετεί τη ρεαλιστική οπτική του McGinn. Ο νυχτερινός έναστρος ουρανός, σημειώνει ο Carroll, δε φαίνεται να δανείζεται την ομορφιά, η οποία του αποδίδεται, από νοητικές διεργασίες. Όσο για τις όμορφες μαθηματικές λύσεις, δε θεωρεί τα επιχειρήματα του McGinn αρκετά ισχυρά, ώστε να αποκλείσουν την περίπτωση μεταφοράς της λειτουργίας του επιθέτου από τις αισθητικές αποτιμήσεις της τέχνης. Η ρεαλιστική θέση θα απέδιδε στην αισθητική, όπως και στην ηθική, μια πραγματικότητα, η οποία θα αποτελούσε προβολή νοητικών διεργασιών. Βέβαια, μπορούμε να ισχυριστούμε ότι το ωραίο και η αρετή αποτελούν αντικειμενικά υπάρχουσες ιδιότητες μιας ψυχής ή ενός χαρακτήρα.

Τέλος, ο Carroll αντιμετωπίζει τους ισχυρισμούς του McGinn σχετικά με την ευεργετική επίδραση του αισθητικά όμορφου περιβάλλοντος στην ενίσχυση της δημιουργίας όμορφης ψυχής, μέσω της μίμησης, και αντίστοιχα τους εν δυνάμει κινδύνους, τους οποίους εγκυμονεί για τη διάπλαση κακών ψυχών η έκθεση στη βία, μέσω αρνητικών εκφάνσεων της λαϊκής κουλτούρας στον κινηματογράφο, τις ροκ συναυλίες και τα σπορ, χαρακτηρίζοντας το McGinn, στην πρώτη περίπτωση, υπερβολικά αισιόδοξο και στη δεύτερη, αδικαιολόγητα απαισιόδοξο. Η δυσπιστία του, στην πρώτη περίπτωση, οφείλεται στο γεγονός ότι η διακριτή σημασία της ομορφιάς της ψυχής από την ομορφιά των αντικειμένων δεν παραπέμπει σε κάποια δυνατότητα να οδηγηθούμε από τη μία στην άλλη (παράδειγμα, οι ναζί φιλότεχνοι, οι οποίοι εκτιμούσαν τη μουσική του Μπαχ, αλλά αυτό δεν τους έκανε ηθικά καλύτερους). Στη δεύτερη περίπτωση, εξαλείφοντας τον παράγοντα του πόνου, στον οποίο θεωρεί ότι οι θεατές δεν εκτίθενται υποχρεωτικά, στερεί από το επιχείρημα του McGinn την καταλυτικής σημασίας σύνδεση της απόλαυσης με τον πόνο για τη δημιουργία κακής ψυχής.

Αν θεωρήσουμε ως απόσταγμα της *ΑΘΑ*, έτσι όπως την εκθέτει ο McGinn στο 5$^{ο}$ κεφ. του βιβλίου του, το ότι όμορφη ψυχή είναι η ψυχή, στην οποία οι αρετές είναι εναρμονισμένες μεταξύ τους, αναρωτιέται κανείς γιατί κοπίασε τόσο πολύ για να υποστηρίξει κάτι τόσο απλό. Η επιδίωξη του McGinn δεν ήταν προφανώς να μιλήσει για την εναρμόνιση των αρετών, γι' αυτό, άλλωστε, και η συγκεκριμένη αναφορά εμφανίζεται μόνο σε ένα σημείο της συνολικής πραγμάτευσης. Η επιδίωξή του στρέφεται στη σύνδεση ηθικής και αισθητικής με ένα τρόπο, ο οποίος θα νομιμοποιεί αφ' ενός, την εμπλοκή της τέχνης στις διερευνήσεις της ηθικής φιλοσοφίας και αφ' ετέρου, την ηθική κριτική της τέχνης.

Αποτελεί δεδομένο της εμπειρίας μας ότι συχνά χρησιμοποιούμε αισθητικούς όρους για να περιγράψουμε ηθικές καταστάσεις. Το ερώτημα, όμως, το οποίο προκύπτει αναφορικά με την επιχειρούμενη σύνδεση ηθικής αισθητικής από το McGinn, είναι αν, θεωρώντας τη χρήση των αισθητικών όρων μεταφορική και όχι κυριολεκτική, όπως υποστηρίζει ο McGinn, δικαιούμαστε να εμπλέκουμε τα δύο είδη όρων με ένα εσωτερικό τρόπο στις εκατέρωθεν αναλύσεις και αποτιμήσεις.

Σε αυτή τη γραμμή σκέψης, ένα απολύτως συναφές ερώτημα είναι το αν μπορεί να παραχθεί αισθητική απόλαυση από την ηθική διάσταση. Η κάθαρση στις αρχαίες ελληνικές τραγωδίες συνηγορεί υπέρ μιας θετικής απάντησης στο ερώτημα, καθώς, επίσης, και οι βασικές μας διαισθήσεις. Το ζήτημα, όμως, είναι ποια επιχειρηματολογία θα μπορούσε να την υποστηρίξει με έναν έγκυρο και πειστικό τρόπο.

## 3.Α 5. Λογοτεχνία και Ηθική

### 3.Α 5.i Oscar Wilde, *The portrait of Dorian Gray*

Σε αντίθεση με τη δριμύτατη κριτική, την οποία δέχτηκε το πέμπτο κεφάλαιο, στο οποίο παρουσιάζεται αυτό που ο McGinn αποκαλεί *Αισθητική Θεωρία της Αρετής*, το επόμενο κεφάλαιο, στο οποίο επιχειρεί μια ηθική φιλοσοφική ανάλυση του μυθιστορήματος του Oscar Wilde *The portrait of Dorian Gray,* υπάρχουν κριτικοί, οι οποίοι, σε γενικές γραμμές, το υποδέχτηκαν θετικά, παρ' όλο που εκφράζονται παράλληλα και διαφωνίες σχετικά με το αν ο McGinn συνειδητοποιεί την έμφαση που δίνει στην αισθητική ο Wilde, μια έμφαση, η οποία, για πολλούς, αποκλείει την περίπτωση να δεχτεί εκ των προτέρων τη συγκεκριμένη *ΑΘΑ*, την οποία υποστηρίζει ο McGinn.

Η Connie Rosati, για παράδειγμα, θεωρεί το εγχείρημα του McGinn στο συγκεκριμένο κεφάλαιο ως πρόταση πιο αποτελεσματικών τρόπων διδασκαλίας της ηθικής φιλοσοφίας και συντάσσεται μ' αυτή. Ωστόσο, ακριβώς αντίθετες απόψεις διατυπώνονται από άλλες κριτικές προσεγγίσεις, όπως αυτή του Carroll, ο οποίος αναφερόμενος στις συζητήσεις του McGinn τόσο για τον *Dorian Gray* όσο και για τον *Frankenstein*, που ακολουθεί, δηλώνει ότι, εξαιτίας της έλλειψης νέων οξυδερκών κριτικών προσεγγίσεων των συγκεκριμένων έργων, αποτυγχάνει να υπερασπιστεί τον «επαναπροσδιορισμό της σχέσης της ηθικής φιλοσοφίας με τη λογοτεχνική κριτική», [138] τον οποίο προτείνει. Αναφορικά με τη βασική επιδίωξη του McGinn στο συγκεκριμένο κεφάλαιο να δείξει ότι η μόνη δυνατή μορφή κατανοητής καλαισθησίας είναι αυτή που περιλαμβάνει την ηθική, η Eaton[139] επισημαίνει ότι το μόνο, το οποίο κατορθώνει, είναι να δείξει ότι κανείς δεν θα πρέπει να έλκεται από το κακό και όχι ότι μια ηθικά ουδέτερη ομορφιά δεν είναι εφικτή. Το μόνο, δηλαδή, που πετυχαίνει ο McGinn, είναι να αναδειχθεί η συνέπεια του μυθιστορήματος *Dorian Gray* και της θέσης για το αδιαχώριστο της ηθικής και αισθητικής αξίας και όχι να αποδείξει την τελευταία.

[138] Carroll 2000a: 651
[139] Eaton 1998: 415

Ο McGinn, κατά τη γνώμη μου, επιχειρεί μία πολύ ενδιαφέρουσα, γοητευτική και διεισδυτική ερμηνεία του έργου του Wilde. Η παρατήρησή του σχετικά με την αντιμετάθεση του πορτραίτου και του ζώντος υποκειμένου, καθώς η ψυχή του υποκειμένου υποθηκεύεται μέσω της συμφωνίας με τον εωσφόρο, (προετοιμασμένης από την ειδωλολατρία του ζωγράφου Basil και τον αήθη ηδονισμό του Λόρδου Henry), εκλογικεύει τόσο τη χρήση συγκεκριμένων όρων όσο και την έκβαση των συμβάντων. Χωρίς να παραγνωρίζει τους άλλους άξονες ανάπτυξης του θέματος και της πλοκής του έργου, ο McGinn εστιάζεται σ' αυτό που ο ίδιος χαρακτηρίζει ως «στοχασμούς πάνω στη σχέση μεταξύ τέχνης και ηθικής».[140] Πρόθεση του McGinn στην εξέταση του έργου είναι να αναδείξει το εννοιολογικό πλαίσιο, μέσα στο οποίο λειτουργεί ο Oscar Wilde στο συγκεκριμένο έργο του, καθώς και να προτείνει απτές ερμηνευτικές θέσεις αναφορικά με τη δομή του. Αναγνωρίζοντας ως μια βασική διάσταση του έργου το διχασμό μεταξύ του εσωτερικού και εξωτερικού αισθητικού επιπέδου της ανθρώπινης ζωής (τα οποία υπό φυσιολογικές συνθήκες είναι ενωμένα), αναδεικνύει ως βασική επιδίωξη του έργου την έρευνα των ηθικών επιπτώσεων αυτού του διαχωρισμού. Η ηθική παρακμή του Dorian Gray δεν επηρεάζει τη φυσική του εικόνα, αλλά το πορτραίτο του. Έτσι, το πρόσωπό του δρα σαν μάσκα, η οποία αποκρύπτει την ηθική του διαφθορά. Τα δύο άλλα πρόσωπα του έργου, ο ζωγράφος Basil και ο Λόρδος Henry (ένας εξαιρετικός ομιλητής), απεργάζονται τη μεταμόρφωση του Dorian Gray σε ένα έργο τέχνης. Ο πρώτος, με το σχεδόν ειδωλολατρικό πορτραίτο που του ζωγραφίζει και ο δεύτερος, με την πειθώ των λόγων του, οι οποίοι προτρέπουν τον Dorian να υποκύψει στις φυσικές του παρορμήσεις, καθώς οι ηθικές επιταγές αντιστρατεύονται τις υποχρεώσεις, οι οποίες απορρέουν από τη εξωτερική ομορφιά του. Κάτω από τη διπλή αυτή αισθητική επιρροή του Basil και του Henry, ο Dorian θα συνάψει τη συμφωνία με το διάβολο για την ανταλλαγή του εαυτού του με το πορτραίτο, το οποίο στο εξής θα φέρει τα σημάδια της αλλαγής (ως αισθητική αποτύπωση της ηθικής του εξαχρείωσης), ενώ ο ίδιος θα παραμένει εξωτερικά αναλλοίωτος. Ο McGinn παρατηρεί ότι, καθώς οι αμαρτίες, τις οποίες πραγματοποιεί ο Dorian, αντιμετωπίζονται πλέον μόνο ως αισθητικές απεικονίσεις, ο ίδιος γίνεται κυριολεκτικά ένα έργο τέχνης. Ο McGinn αναδεικνύει αυτό το γεγονός, δηλαδή την κυριολεκτική σύμπτωση του προσώπου και της εικόνας ως την κεντρική σύλληψη του βιβλίου. Στο γεγονός αυτό οφείλεται ότι ο Dorian αντιμετωπίζει τα πρόσωπα της ζωής του ως έργα τέχνης επίσης. Έτσι, ο θάνατος της Sibyl, ο οποίος οφείλεται στη δική του αθέτηση υπόσχεσης απέναντί της, αντιμετωπίζεται ως συμβάν σε μία αρχαία τραγωδία, τραγικό, αλλά όμορφο συνάμα, το οποίο δεν τον στενοχωρεί. Ο Dorian με την αντιμετάθεση, την οποία συμφώνησε με το διάβολο, έχει χάσει την ψυχή του, η οποία πλέον κατοικεί στο πορτραίτο του. Αυτός είναι και ο λόγος, για τον οποίο δεν είναι πλέον σε θέση να

[140] McGinn 1997: 123

εξαφανίσει τη διαφθορά από τη ζωή και την ψυχή του. Η ψυχή του είναι οριστικά χαμένη, αφού την έχει προσφέρει στον εωσφόρο. Επομένως, η μόνη οδός λύτρωσης από την αμαρτία είναι ο θάνατος. Ο Dorian αποφασίζει να σκοτώσει και το έργο, το οποίο απεικονίζει τη ζωή της άσχημης πλέον ψυχής του, όπως νωρίτερα είχε διαπράξει το φόνο και του καλλιτέχνη που το ζωγράφισε. Η σκηνή του μαχαιρώματος του πίνακα και η τρομερή κραυγή που συνοδεύει την πράξη, θα μπορούσε να υποδηλώνει την ολοκλήρωση της πρόθεσης του Dorian να σταματήσει τη διαδικασία της αποτύπωσης της παρακμής της ψυχής του στο πορτραίτο και να ζήσει ανενόχλητος στο εξής. Ωστόσο, όπως επισημαίνει ο McGinn, αυτό που συμβαίνει είναι ότι στο πάτωμα κείται νεκρός ο Dorian, έχοντας μεταμορφωθεί στην εικόνα που απεικονίζει το παραλλαγμένο από την αποτύπωση των σημαδιών της διεφθαρμένης ψυχής του πορτραίτο, ενώ το αρχικό πορτραίτο με όλη την ειδωλολατρική ομορφιά της πρώτης απεικόνισής του από τον Basil κρέμεται στον τοίχο. Κατά τον McGinn, αυτό που συμβαίνει είναι η διάλυση της συμφωνίας με τον εωσφόρο, ακριβώς λόγω της παραίτησης του Dorian από την αιωνιότητα, την οποία του προσφέρει η τέχνη, και της επιστροφής του πίσω στη ζωή. Έτσι, πραγματοποιείται πάλι μια αντιμετάθεση. Ο McGinn επισημαίνει αρκετά σημεία του έργου για να στηρίξει τη θεωρία του για την αντιμετάθεση προσώπου και έργου τέχνης. Αλλά νομίζω ότι αυτό είναι κάτι το οποίο δε θα αμφισβητούσε ένας προσεκτικός αναγνώστης. Κατά τον McGinn, ο Dorian έχει αναλάβει ένα αδύνατο έργο, καθώς η αισθητική ομορφιά, την οποία επιδιώκει, με το κόστος της άρνησης της ηθικότητας, αρνείται τον εαυτό της, εξαιτίας του γεγονότος ότι ο κακός χαρακτήρας, ο οποίος διαμορφώνεται, είναι, ταυτόχρονα, και ένας άσχημος χαρακτήρας, όπως προκύπτει από την αποτύπωσή του στο πορτραίτο. Με αυτόν τον τρόπο, ο McGinn θεωρεί ότι το έργο επαληθεύει την *Αισθητική Θεωρία της Αρετής*, την οποία έχει διατυπώσει ο ίδιος «Η ομορφιά δεν μπορεί να εναντιωθεί στην αρετή, καθώς η ίδια η αρετή εμπλέκει μια μορφή του ωραίου».[141] Κατά τη γνώμη του, αυτός είναι και ο λόγος που ο αισθητισμός του Henry είναι άκυρος, αφού ξεχνά ότι η αισθητική υπερβαίνει το πεδίο των αισθήσεων, με άλλα λόγια ξεχνά την ηθική ομορφιά. Έτσι, ο McGinn παίρνει σαφή θέση απέναντι στο ζήτημα της ομορφιάς και της ανηθικότητας· τα δύο δεν μπορούν να συνυπάρξουν. Γι᾽ αυτό και καταλήγει λέγοντας ότι «Η μόνη δυνατή μορφή αισθητισμού είναι αυτή που περιλαμβάνει την ηθικότητα». [142] Χωρίς, λοιπόν, να παραγνωρίζει την ελκυστικότητα, την οποία έχουν οι απόψεις του Henry τόσο για τον αναγνώστη όσο και για τον ίδιο τον Oscar Wilde, ο McGinn θεωρεί ότι το έργο είναι ένα είδος προειδοποίησης ότι η αισθητική προσέγγιση την οποία μπορεί κάποιος να επιλέξει δε θα πρέπει να αποξενώνεται από την ηθική, διαφορετικά θα αυτοαναιρεθεί. Παρ’ όλο που, όπως επισημαίνεται

[141] *Στο ίδιο,* 138.
[142] *Στο ίδιο,* 139

από κριτικούς του,[143] ο McGinn δεν κατορθώνει να εξοβελίσει εντελώς το μαγικό στοιχείο (στο πρόσωπο του Dorian Gray και στον πίνακα συμβαίνει, όπως είδαμε, μια αντιμετάθεση), ωστόσο οι χαρακτήρες και οι στάσεις αναλύονται και επανασυντίθενται, αναδεικνύοντας τον τρόπο, με τον οποίο διαπλέκονται στην εξέλιξη της ιστορίας, με εξαιρετική εμβρίθεια. Δεν πραγματεύεται, όμως, με την ίδια πειστικότητα την ανάδειξη της *ΑΘΑ* μέσα από τα διαδραματιζόμενα στο έργο και, οπωσδήποτε, δεν πείθει ότι ανήκει στις προθέσεις του Oscar Wilde. Απ' όσα γνωρίζουμε, και εφόσον θέλουμε να αποφύγουμε την προθετική πλάνη, ακόμη και αν επιβεβαιωνόταν η θεωρία, την οποία υποστηρίζει ο McGinn, αυτό θα μπορούσε να συμβαίνει και εν αγνοία του συγγραφέα, ως μια προέκταση, την οποία δεν είχε προβλέψει. Σε κάθε περίπτωση, είναι δυνατόν να αναγνωρίσουμε συνάφειες της θεωρίας με την κεντρική επινόηση της ιστορίας, αλλά αυτές δύσκολα μπορούν να συνηγορήσουν υπέρ μιας εννοιολογικής σύνδεσης αισθητικής και ηθικής, όπως απαιτεί η θεωρία. Όπως δείξαμε και στην μέχρι τώρα πραγμάτευση της θεωρίας, το σχόλιο του McGinn ότι «η μόνη δυνατή μορφή κατανοητής καλαισθησίας είναι αυτή που συμπεριλαμβάνει την ηθική»( *EEF* 139), το οποίο διατυπώνει και στο παρόν κεφάλαιο, δεν έχει επαρκώς τεκμηριωθεί.

### 3.A 5.ii Mary Shelley, *Frankenstein*

Η κριτική προσέγγιση του έργου της Mary Shelley *Frankenstein,* από τον McGinn στο έβδομο κεφάλαιο του βιβλίου του, σκοπό έχει, κατά τον Carroll,[144] να παραπέμψει τον αναγνώστη στις απόψεις του για το κακό και τις συνθήκες γέννησής του, οι οποίες διατυπώθηκαν σε προηγούμενο κεφάλαιο. Ο Carroll αναρωτιέται ωστόσο, γιατί δεδομένης αυτής της πρόθεσής του, δεν αξιοποιεί περισσότερο την έννοια του υπαρξιακού κακού, εφ' όσον μπορεί να υποστηριχτεί ότι αυτή είναι η πηγή του κακού για το τέρας του Frankenstein. Παρόμοιες ελλείψεις αναφοράς σε διατυπωμένες απόψεις για το κακό, όπως ο κίνδυνος για όλους μας να γίνουμε κακοί ή ο τρόπος με τον οποίο η ομορφιά μπορεί να το αποτρέψει, επισημαίνονται και στην κριτική, η οποία ασκείται από την Eaton.[145] Ο Nuttall, ωστόσο, προτείνει και μία νέα διάσταση της αρχικής θέσης του McGinn για την αισθητική της ψυχής, η οποία προεκτείνει την ειδωλολατρία του αισθητού κόσμου σε ό,τι θεωρεί κεντρική ορμή της ψυχής, δηλαδή τη δίψα για γνώση. «Όταν αυτή η *όρεξη* (*appetite*) γίνεται φετίχ, μετατρέπεται σε παρωδία του εαυτού της», γράφει ο Nuttall και τότε «ένα υπεροπτικό κατασκεύασμα υποκαθιστά την ταπεινή κατανόηση, ένα τεχνητό τέρας το γιο, ένα διάγραμμα ανθρώπου, το ανθρώπινο ον».[146] Αυτές, υποστηρίζει ο Nuttall είναι σκέψεις, τις

[143] Nuttall 1998: 533
[144] Carroll 2000a: 651
[145] Eaton 1998: 415
[146] Nuttall 1998: 534

οποίες ενώ ξεκίνησε ο McGinn στην πραγμάτευσή του *Πορτραίτου του Ντόριαν Γκρέυ,* δεν τις διατύπωσε ποτέ με πληρότητα.

Στο κεφάλαιο αυτό ο McGinn περισσότερο απ' ότι στο προηγούμενο, όπου η πρόθεσή του να επιβεβαιώσει την Αισθητική Θεωρία της Αρετής είναι πιο ισχυρή από το να καταδείξει με ποιο τρόπο μια λογοτεχνική ανάλυση μπορεί να αφορά τη φιλοσοφία, και συγκεκριμένα την ηθική, επιχειρεί να προβάλει ακριβώς αυτή τη διάσταση της λογοτεχνίας. Έτσι, η ανάλυση του κακού, παρ' ότι παρούσα, δεν είναι ο κύριος στόχος, όπως θεωρήθηκε, γεγονός που δικαιολογεί, ως ένα βαθμό, και τις επισημαινόμενες ελλείψεις συσχέτισης με την ανάλυση του κακού στο ιδιαίτερο κεφάλαιο. Το δηλώνει και ο ίδιος στο τέλος του κεφαλαίου: «Μία αποτελεσματική μυθοπλασία είναι ακριβώς η ανάπλαση του προφανούς, με τέτοιο τρόπο, που μας καθιστά ικανούς να το βιώσουμε εκ νέου», ενώ, λίγο πριν, έχει επισημάνει τη σημασία τέτοιων βιωμάτων λέγοντας: «Υπάρχουν ορισμένες θεμελιακές πραγματικότητες που είναι ανάγκη διαρκώς να επανανακαλύπτονται και να επαναδιατυπώνονται εξαιτίας της σημασίας τους για μας».[147]

Τα επαναλαμβανόμενα ερωτήματα που διατυπώνει, αναφερόμενος στο μυθιστόρημα: «Γιατί μας συνεπαίρνει τόσο;», «Τι *σημαίνει* για μας;» και η απάντησή του: «Το τέρας είμαστε εμείς», τοποθετούν σαφώς το κέντρο του ενδιαφέροντός του όχι τόσο στη φύση του κακού, το οποίο επισημαίνεται ως μία μύχια πλευρά του εαυτού μας -αντίδραση στη συνειδητοποίηση της υπαρξιακής μας κατάστασης- αλλά στην καταλυτική συμβολή του λογοτεχνικού αυτού είδους στην προσπάθεια αυτοσυνειδησίας με ένα τρόπο καταλυτικό. Μέσα από αυτό το πρίσμα θεωρούμενη, η όλη ιστορία παίρνει τη μορφή μιας σειράς αποκαλύψεων πτυχών της ψυχής μας, οι οποίες προτιμούμε να μένουν στο σκοτάδι: η υπαρξιακή απομόνωση, το αίσθημα εγκατάλειψης από τους γονείς και η έκθεση στον κόσμο, η δυσπιστία έναντι των φίλων, τα κοινωνικά στερεότυπα που συνδέονται με τα χαρακτηριστικά του φύλου και την εξωτερική εμφάνιση, είναι καταστάσεις, οι οποίες αποδίδονται στο τέρας αποκαλύπτοντας ταυτόχρονα, την ανθρώπινη φύση του. Ο φθόνος, ως κύριος μοχλός που οδηγεί την εκδίκηση του τέρατος, είναι ένας ακόμη συνδετικός κρίκος με την ανθρώπινη πλευρά του. Τέλος, ο θάνατος και η καταστροφή, τόσο των γύρω του όσο και της ίδιας του της ύπαρξης εξαιτίας ενός φυσικού στοιχείου, όπως η φωτιά, παραπέμπει, για τον McGinn, στην τελική επικράτηση των φυσικών δυνάμεων, οι οποίες θα απορροφήσουν την ύπαρξή μας. Ο McGinn δεν ηθικολογεί, απ' την πραγμάτευση του θέματος της ιστορίας, όμως, με τον τρόπο που την επιχειρεί, το συμπέρασμα προκύπτει αβίαστα: παραγνώρισε την πλευρά αυτή της ανθρώπινής σου υπόστασης: τους φόβους, τις ανασφάλειες, τις προκαταλήψεις και θα τη δεις να γιγαντώνεται, να καταλαμβάνει ολόκληρο το είναι σου και να σε οδηγεί στην καταστροφή. Σε αυτό το κεφάλαιο ο McGinn δίνει, πράγματι, τη δυνατότητα να διαπιστώσουμε τον τρόπο με τον οποίο η λογοτεχνία μπορεί να χρησιμοποιηθεί για τη διδασκαλία της ηθικής.

[147] McGinn 1997: 169

Ωστόσο, μια άλλη κριτική προσέγγιση[148] του έργου του McGinn αναδεικνύει την ελλιπή ανάπτυξη της μεθόδου, την οποία εισηγείται, προκειμένου για τη διερεύνηση ηθικών θεμάτων μέσα από τη λογοτεχνία. Οι δηλώσεις του περί προσεκτικής ανάγνωσης και λεπτομερούς σχολιασμού των χαρακτήρων και των σκηνών του λογοτεχνικού έργου, δε φαίνεται, σύμφωνα με τη συγκεκριμένη κριτική, να αρκεί για να αντικαταστήσει, παρά μόνο για να συμπληρώσει τις παραδοσιακές μεθόδους. ( με τις «παραδοσιακές μεθόδους» μάλλον υπονοείται η απλή αναζήτηση ευθέων και ρητών ηθικών διδαγμάτων από την υπόθεση και τη συμπεριφορά των χαρακτήρων)

### 3.Α 5. iii Ηθική κριτική της λογοτεχνίας

Στη συζήτηση, η οποία γίνεται στο τελευταίο κεφάλαιο του βιβλίου, με τίτλο *Συμπέρασμα: Ιστορίες και Ηθική*, ο McGinn επιχειρεί να παρουσιάσει την απαιτούμενη επιχειρηματολογία. Στο συγκεκριμένο κεφάλαιο διερευνά τη σχέση του κειμένου με την ηθική. Ξεκινώντας από τα κείμενα στα οποία καταγράφονται κανόνες, όπως οι δέκα εντολές, με κυρίαρχη την υποχρέωση συμμόρφωσης, ο McGinn αναφέρεται, στη συνέχεια, στις παραβολές, τις οποίες χρησιμοποίησε ο Χριστός, ως μέσο μετάδοσης ηθικών μηνυμάτων, και τέλος, αναφέρεται στα θεατρικά έργα, τα διηγήματα, τα μυθιστορήματα και τις ταινίες, στα οποία η ανταπόκρισή μας δεν έχει χαρακτήρα επιστημονικό, αλλά εμπλέκει τις αισθητικές μας κατηγορίες, με αποτέλεσμα η ηθική γνώση να διαμεσολαβείται από την αισθητική.[149] Ο McGinn, χωρίς να παραγνωρίζει τις άλλες αμιγώς αισθητικές λειτουργίες των λογοτεχνικών έργων, αλλά και, γενικότερα, των έργων τέχνης, υποστηρίζει ότι η ανάλυσή τους δεν είναι πλήρης, αν δεν έχει αναφορές και στην ηθική τους διάσταση. Υποστηρίζει, δίνοντας ξεχωριστή θέση στο μυθιστόρημα και στις κινηματογραφικές ταινίες, ότι για τους περισσότερους ανθρώπους τα συγκεκριμένα είδη κειμένων είναι τα μέσα των ηθικών τους διερευνήσεων, καθώς, «διαβάζοντας ένα μυθιστόρημα έχουμε ηθικές εμπειρίες, …οδηγούμαστε σε ηθικά συμπεράσματα, …ζούμε ένα συγκεκριμένο πακέτο ηθικών προκλήσεων…Συχνά τα μυθιστορήματα εξυπηρετούν την αποκρυστάλλωση κάποιων κοινών ανθρωπίνων εμπειριών… Οι ιστορίες μπορούν να οξύνουν και να διευκρινίσουν ηθικά ερωτήματα…Μια τεράστια ποσότητα ηθικής σκέψης και συναισθήματος παράγεται κατά την ανάγνωση μυθιστορημάτων ή την παρακολούθηση ταινιών… Στην πραγματικότητα …για τους περισσότερους

[148] Rosati 1999: 440
[149] McGinn 1997:175

ανθρώπους αυτός είναι ο πρωταρχικός τρόπος με τον οποίο αποκτούν ηθικές αρχές…».[150]

Ο McGinn υποστηρίζει ότι έρχεται να καλύψει ένα κενό, διότι το είδος των λογοτεχνικών κειμένων, τόσο διαφορετικών από το επιστημονικό μοντέλο, απέτρεψε τους ηθικούς φιλοσόφους να τα συμπεριλάβουν στην επιδίωξη ηθικής κατανόησης. Αυτό που η μελέτη των συγκεκριμένων έργων θα φέρει στην ηθική είναι η ανάδειξη της σημασίας του χαρακτήρα και του πλαισίου δράσης, απαραίτητα στοιχεία στην ανάμιξη γενικού- ειδικού.[151] Ο McGinn δεν υποστηρίζει ότι τα ηθικά ερωτήματα, τα οποία επιχειρεί να διερευνήσει στα λογοτεχνικά έργα, είναι δυνατόν να διερευνηθούν αποκλειστικά σε αυτά (αντίθετα με ό,τι υπαινίσσεται σαφώς η Nussbaum),[152] αυτό το οποίο υποστηρίζει είναι ότι θεωρεί πιο φυσικό να διερευνηθούν στα λογοτεχνικά έργα, διότι οι ηθικές ιδέες κρίνονται από την εφαρμογή τους και στα μυθιστορήματα μπορούμε να αντικρίσουμε την πραγματικότητα σε όλη της την πολυπλοκότητα.[153] Επιπροσθέτως, επιτυγχάνεται, με αυτόν τον τρόπο, μια τέτοια διείσδυση στις ηθικές έννοιες, ώστε απομακρύνεται ο σκεπτικισμός και αποκαλύπτεται η κενότητά του.

Η προτίμηση στα μυθιστορήματα[154] έναντι άλλων κειμενικών ειδών όπως η ιστορία και η βιογραφία, οι οποίες επίσης περιλαμβάνουν χαρακτήρες και πράξεις σε συγκεκριμένο πλαίσιο, δικαιολογείται από το McGinn με το επιχείρημα ότι στις πραγματικές εξιστορήσεις δεν υπάρχουν οι τεχνικές, τις οποίες χρησιμοποιεί η λογοτεχνία. Η συνέπεια, η διαφάνεια, η αισθητική φόρμα, το δημιουργικό ταλέντο επισημαίνονται από το McGinn ως ζωτικής σημασίας για την εκτίμηση της ουσίας των χαρακτήρων από τον αναγνώστη, καταφάσκοντας τη σχέση ύφους περιεχομένου. Σ' αυτές τις επισημάνσεις επανέρχεται στο πολύ μεταγενέστερο

[150] McGinn 1997:175

[151] Απόψεις που συνάδουν και με εκείνες της Nussbaum σχετικά με τη σπουδαιότητα του συγκεκριμένου πλαισίου δράσης στην ηθική αποτίμηση που εκφράζουν οι αξιολογικές κρίσεις.

[152] Nussbaum 1990: 27

[153] Ο Κούντερα αντιπαραβάλλει επίσης τα μυθιστορήματα με την ιστορία, προσπαθώντας να αποδώσει τη φύση του μυθιστορήματος. «Το μυθιστόρημα», λέει «δεν εξετάζει την πραγματικότητα αλλά την ύπαρξη… το πεδίο των ανθρώπινων δυνατοτήτων, όλα όσα ο άνθρωπος μπορεί να γίνει, όλα όσα είναι ικανός να κάνει…Αλλά υπάρχω σημαίνει: είμαι –μέσα- στον- κόσμο. Πρέπει λοιπόν να κατανοήσουμε και το πρόσωπο και τον κόσμο ως *δυνατότητες*» Κούντερα 2005: 54. Ο Κούντερα εντοπίζει επιπλέον στο στοχαστικό μυθιστόρημα του Μουζίλ το πλησίασμα του μυθιστορήματος στη φιλοσοφία έτσι ώστε «εφεξής τίποτε απ' ότι μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο στοχασμού δεν αποκλείεται από την τέχνη του μυθιστορήματος» Κούντερα 2007: 197. Αποδίδει επίσης στο μυθιστόρημα την ικανότητα να απορροφά άλλα είδη «…το μυθιστόρημα διαθέτει μια εξαιρετική αφομοιωτική ικανότητα: ενώ η ποίηση ή η φιλοσοφία δεν είναι σε θέση να ενσωματώσουν το μυθιστόρημα, το μυθιστόρημα είναι ικανό να ενσωματώσει και την ποίηση και τη φιλοσοφία δίχως να χάσει τίποτα από την ταυτότητά του, η οποία ακριβώς χαρακτηρίζεται (αρκεί να θυμηθούμε το Ραμπελαί και τον Θερβάντες) από την τάση να αγκαλιάζει άλλα είδη, ν' απορροφάει τη φιλοσοφική και επιστημονική γνώση» Κούντερα 2005: 75-76. Βέβαια, ο Κούντερα δεν θα υιοθετούσε ισχυρές γνωσιοκρατικές απόψεις. Τονίζει την αμφισημία και την σχετικότητα των ηθικών κρίσεων που περιγράφουν ανθρώπινες πράξεις και ενδεχομενικές καταστάσεις ιδιαίτερης περιπλοκότητας. Κατά τον Κούντερα αυτά τα χαρακτηριστικά μπορεί να τα αναδείξει καλύτερα το μυθιστόρημα. Αυτή είναι η «ηθική» του.

έργο του *Shakespeare's Philosophy, Discovering the meaning behind the plays* (στο εξής *SP*), το οποίο θα επιχειρήσουμε να εκθέσουμε με συντομία, παρουσιάζοντας ένα άλλο δείγμα εφαρμογής της ηθικής φιλοσοφίας του McGinn, αλλά και τις προεκτάσεις των προτάσεων, τις οποίες κατέθεσε στο βιβλίο, το οποίο προηγουμένως παρουσιάσαμε.

## 3.Β *Shakespeare's Philosophy*

Ο McGinn αναλαμβάνει στο βιβλίο αυτό, να αναδείξει τη φιλοσοφία μέσα από τα σεξπηρικά έργα και να αποκαλύψει, με αυτόν τον τρόπο, εκείνο που θεωρεί ως μία σημαντική διάσταση του Σεξπηρικού έργου, η οποία έχει, εν πολλοίς, παραμεληθεί. Συγκεκριμένα, επιχειρεί να αναδείξει τη φιλοσοφική σημασία των έργων του Shakespeare, η οποία, αν και έχει κατά καιρούς επισημανθεί,[155] δεν έχει επαρκώς αναλυθεί.

Αφού αναδείξει ορισμένα θέματα, στα οποία πιστεύει ότι αντανακλώνται τα χαρακτηριστικά της αβεβαιότητας και της αμφιβολίας, σημάδια της μεταβατικής εποχής, στην οποία ζει ο Shakespeare, προχωρά στη διερεύνησή τους σε συγκεκριμένα σεξπηρικά έργα, επιδιώκοντας να αναδείξει τη σημαντική συμβολή τους στον τομέα της ψυχολογίας, της ηθικής και της τραγωδίας. Αυτό, εν ολίγοις, είναι το διάγραμμα του έργου του McGinn για τον Shakespeare. Τα φιλοσοφικά θέματα που εμπλέκονται στα αναλυόμενα έργα είναι η γνώση και ο σκεπτικισμός, ο εαυτός και η αιτιότητα. Φιλοσοφικά, ο McGinn χαρακτηρίζει τον Shakespeare ως νατουραλιστή. Στο σκεπτικισμό του Shakespeare αναγνωρίζει ορισμένες επιδράσεις από τον Montaigne, στον οποίο, όπως επισημαίνει, ο Shakespeare παραπέμπει με το έργο του *Τρικυμία.* Ως βασική διάσταση και συνεισφορά του Shakespeare στη συμπλήρωση και προέκταση του σκεπτικισμού της αρχαιότητας, απ' τον οποίο ήταν επηρεασμένος ο Montaigne, επισημαίνεται από τον McGinn το πρόβλημα των άλλων νόων. Πρόκειται για ένα πρόβλημα, ωστόσο, το οποίο, όπως έχει υποστηριχθεί, δεν είχε διατυπωθεί από τους φιλοσόφους της αρχαιότητας (Κυρηναϊκή σχολή ή το νεοπυθαγόρειο σκεπτικό Θεοδόσιο) με τον ίδιο τρόπο που διατυπώθηκε μετά το Ντεκάρτ.[156] Αυτό στο οποίο παραπέμπει ο McGinn, με την επισήμανση του συγκεκριμένου προβλήματος, είναι η αδυναμία μας να γνωρίζουμε τις σκέψεις, τα συναισθήματα και τις προθέσεις των άλλων, αδυναμία που απορρέει από το θεμελιώδη δυισμό εσωτερικότητας και εξωτερικότητας του όντος. Ο McGinn αναγορεύει το πρόβλημα της γνώσης ως βασικό συστατικό της τραγικότητας του όντος στο έργο

[155] Ο McGinn αναφέρει για παράδειγμα το έργο του William Hazlitt *Characters of Shakespeare's Plays* (2005), όπου ο συγγραφέας αναφέρει σχετικά με το Shakespeare ότι «ήταν τόσο καλός φιλόσοφος όσο και ποιητής», McGinn 2006: 1

[156] Πρβλ. και Βούλα Τσούνα 1998: 1-19.

του Shakespeare. Αναφορικά με το θέμα του εαυτού, ο McGinn διακρίνει μια θεατρική και διαδραστική διάσταση στον τρόπο, με τον οποίο αντιμετωπίζεται από τον Shakespeare, η οποία έρχεται σε αντίθεση με τη θεώρησή του για τον άνθρωπο, μέσα από το πρίσμα μιας δοτής και μόνιμης φύσης. Η φαντασία σηματοδοτεί την αχίλλειο πτέρνα της ορθολογικότητάς του, καθώς, μέσω αυτής, ο άνθρωπος μετατρέπεται σε θύμα εξω-ορθολογικών δυνάμεων, οι οποίες διασπούν την φαινομενική ενότητά του. Τέτοιες δυνάμεις ο Shakespeare θεωρεί την ψευδαίσθηση, το όνειρο και την τρέλα. Έτσι, το πρόβλημα της γνώσης διευρύνεται, για να συμπεριλάβει και την αυτογνωσία ως μία κατάσταση υπό αίρεση και όχι δεδομένη. Τέλος, η αιτιότητα, όπως την πραγματεύεται ο Shakespeare στα έργα του, *King Lear, Macbeth* και *Midsummer night's Dream*, αντανακλά για το McGinn αθεϊστικές και μη τελολογικές τοποθετήσεις του συγγραφέα, ο οποίος δε θεωρεί ότι το σύμπαν διέπεται από ορθολογικές δυνάμεις. Για όλες αυτές τις τοποθετήσεις, ο McGinn χαρακτηρίζει το Shakespeare ως νατουραλιστή ο οποίος, μακριά από δόγματα, αποκαλύπτει την πραγματικότητα και αναζητά την αλήθεια.

Αναφορικά με την ηθική διάσταση των έργων του Shakespeare, ο McGinn διερευνά την έννοια υπό την οποία μπορεί να του αποδοθεί ο χαρακτηρισμός του ηθικολόγου, καθώς τα έργα του είναι γεμάτα ερωτήματα σχετικά το καλό και το κακό, το ορθό και το εσφαλμένο. Το ερώτημα αποκρυσταλλώνεται στον τρόπο με τον οποίο διαπλέκονται το δράμα, η ψυχολογία και η ηθική στη σεξπηρική δημιουργία. Κατά τον McGinnη, η ηθική μεταφέρεται στο κέντρο των έργων του ως συνέπεια του νατουραλισμού του. Προσπαθώντας να αναλύσει τους χαρακτήρες των έργων του, αναλύει τις αρετές και τις κακίες, οι οποίες αποτελούν αναπόσπαστο μέρος των χαρακτήρων, όπως και τα μη ηθικά χαρακτηριστικά, χιούμορ, εξυπνάδα κ.α. Έτσι, τα ανθρώπινα όντα θεωρείται ότι ενσωματώνουν την αρετή και την κακία (*SP* 178). Ο Shakespeare εμφανίζεται ως ηθικά ουδέτερος, καθώς περιορίζεται στις περιγραφές, αφήνοντας τις αξιολογήσεις στους θεατές του. Παρ' όλα αυτά, η αντιμετώπισή του δεν είναι η αποστασιοποιημένη αντιμετώπιση του ψυχρού επιστήμονα. Υπάρχει, υποστηρίζει ο McGinn, μια ανθρωπιά στον τρόπο με τον οποίο χειρίζεται τους χαρακτήρες του, καλούς ή κακούς, η οποία μεταφράζεται ως εγγύτητα και κατανόηση που αποτυπώνεται σε μία καλλιτεχνική σπουδή στην ανάλυσή τους.

Στη συνέχεια ο McGinn επιχειρεί να κατατάξει τις σημαντικότερες αρετές και κακίες, όπως προβάλλονται στα έργα του Shakespeare. Η εξαπάτηση, η φιλοδοξία, η αναλγησία, η τιμιότητα και το χιούμορ, του κατά McGinn *τροχού*

*των αρετών*[157] και ηθικών ελαττωμάτων, τα οποία πραγματεύεται το σεξπηρικό έργο, καθώς και οι ενδιάμεσες αποχρώσεις τους, αναδεικνύονται, μέσα από την ανάλυση των χαρακτήρων και των κινήτρων τους, καθώς ανατέμνεται η φύση του καθενός. Έτσι, επιτυγχάνεται η σύζευξη ψυχολογίας και ηθικής, καθώς η πρώτη περιγράφεται ηθικά και η δεύτερη ψυχολογικά, αναδεικνύοντας το Shakespeare σε ένα μεγάλο ηθικό ψυχολόγο.

Το ερώτημα περί της θρησκευτικότητας της ηθικής του Shakespeare, που διατυπώνει ο McGinn στο τέλος του οικείου κεφαλαίου μοιάζει περιττό εφ' όσον και σε προηγούμενο κεφάλαιο, όταν συζητήθηκε η έννοια της αιτιότητας στο Σεξπηρικό έργο, έγινε σαφές ότι δεν επηρεάζεται από τις θρησκευτικές αντιλήψεις. Ωστόσο ο McGinn θεωρεί σκόπιμο για μια ακόμη φορά να τονίσει ότι οι αρετές και οι κακίες, μακράν του να απηχούν απόκοσμες επιρροές, αποτελούν φυσικές πραγματικότητες της ανθρώπινης φύσης, που αφήνουν το σύμπαν παγερά αδιάφορο.

Τέλος, με δεδομένο ότι ο Shakespeare αυτό, το οποίο κυρίως πετυχαίνει, μέσα από τα έργα του, είναι να ανατέμνει με διαύγεια και διεισδυτικότητα την ανθρώπινη φύση και τους ανθρώπινους χαρακτήρες και αυτούς να αναπαριστά, με δεδομένη, επίσης, την αναστοχαστικότητα της φύσης μας και την ικανότητα να αντιδρούμε σε τέτοιες αναπαραστάσεις του εαυτού μας, αυτό που επιτυγχάνεται είναι να ασκείται πάνω μας μία διαμορφωτική επίδραση, με αποτέλεσμα το σεξπηρικό έργο, χωρίς να το επιδιώκει, να πετυχαίνει την ηθική διάπλαση ή, όπως το θέτει ο McGinn, «η πιστότητα στην ανθρώπινη φύση... επέφερε τη διαφοροποίησή της». (*SP* 204)

Η Martha Nussbaum έχει ασκήσει κριτική στο συγκεκριμένο έργο του McGinn, ελέγχοντάς τον, κυρίως, επειδή δεν συμμορφώνεται σε τρία κριτήρια, τα οποία θέτει ως προϋπόθεση εποικοδομητικής εμπλοκής ενός φιλοσόφου σε λογοτεχνικές αναλύσεις. Επισκοπώντας τα προτεινόμενα κριτήρια αξιολόγησης του εγχειρήματος ενός φιλοσόφου να αναδείξει τη λογοτεχνία ή το θέατρο, στην προκειμένη περίπτωση, ως ενδιαφέροντες φιλοσοφικούς χώρους, μπορούμε να παρατηρήσουμε ότι και τα τρία είναι εύλογα. Ποιος θα μπορούσε να αμφισβητήσει ότι ένας φιλόσοφος, ο οποίος αναζητά την αρωγή της λογοτεχνίας, προκειμένου να φωτίσει πτυχές φιλοσοφικών προβλημάτων, δε θα πρέπει να εμπλέκεται σε «γνήσιο φιλοσοφικό προβληματισμό» με αφορμή τα έργα που διερευνά ή ότι «τα έργα θα πρέπει να αναλύονται έτσι, ως γλώσσα και μορφή, ώστε να φωτίζονται νέες ερμηνευτικές προσεγγίσεις τους» ή ότι από την ανάλυση δε «θα πρέπει με σαφήνεια να διαγράφεται ο ρόλος της λογοτεχνίας στη

[157] Ο McGinn μιλά *για ηθικό φάσμα*, (σελ. 185), διατύπωση που παραπέμπει στον *τροχό της αρετής* του Noël Carroll. Βλ. το 6ο κεφάλαιο για εξήγηση και εκτενέστερη συζήτηση της μεταφορικής εικόνας του *τροχού των αρετών*.

φιλοσοφική διερεύνηση» ακόμη και όχι απαραίτητα «ως αναντικατάστατος από τη θεωρητική ματιά της φιλοσοφίας» όπως τον θέλει η Nussbaum;[158]

Διαβάζοντας το συγκεκριμένο έργο του McGinn και προτάσσοντας τα θεωρητικά κεφάλαια από αυτά στα οποία επιχειρούνται οι αναλύσεις των έργων, τείνει κανείς να συμφωνήσει με την άποψη της Nussbaum ότι, έχοντας κατά νου τα φιλοσοφικά προβλήματα, τα ίδια τα έργα δεν προσθέτουν κάτι θεαματικό στην κατανόησή τους. Παρ' όλα αυτά, ο McGinn αναδεικνύει πτυχές φιλοσοφικών θεμάτων, όπως εκείνου της μεθοδικής αμφιβολίας ή του «μοχθηρού δαίμονα» του Descartes, τα οποία, με τη συμβολή των λογοτεχνικών αναλύσεων, παρουσιάζονται μέσα από το πρίσμα της συγκεκριμένης, χειροπιαστής οπτικής τους, σε μια άλλη διάσταση. Οι εξηγήσεις, τις οποίες δίνει ο McGinn για την επιθετική και, τελικά, εγκληματική συμπεριφορά του Othelo, φαίνονται πιο εύλογες και πιο ισχυρές από όσο τις παρουσιάζει η Nussbaum και αν τις συγκρίνουμε με τις εξηγήσεις άλλων αναλυτών του σεξπηρικού έργου, πιο αληθοφανείς. Είναι αλήθεια, βέβαια, ότι δεν παρουσιάζει νέα φιλοσοφικά θέματα προς διερεύνηση, ο τρόπος, όμως, με τον οποίο προσεγγίζει τα ζητήματα που έχει δηλώσει, εκ των προτέρων, ότι θα χρησιμοποιήσει σαν «πιλότους» ανάλυσης του κάθε συγκεκριμένου έργου, ζητήματα όπως η γλώσσα, η φαντασία, το πρόβλημα της γνώσης των άλλων νόων, είναι διαφωτιστικός μ' ένα τρόπο που η θεωρητική φιλοσοφία δε θα μπορούσε να είναι. Με αυτό τον τρόπο, δικαιώνει και την εμπλοκή της λογοτεχνίας στη διερεύνησή τους. Οι παρατηρήσεις του για τη διαφοροποίηση των χαρακτήρων και τις επιπτώσεις της παράβλεψης αυτής της πραγματικότητας από τους ήρωες στην εξέλιξη του έργου, προσθέτει νέα διάσταση στην ανάλυσή του, όπως και άλλες επισημάνσεις του, για παράδειγμα η επισήμανσή του για τη διττή σημασία του «μυστηρίου» στο Shakespeare ή εκείνη, αναφορικά με τις σχέσεις της γλώσσας με τη μαγεία τόσο μέσα στο έργο, όσο και μέσω του έργου.

Ο McGinn αναδεικνύει και εδώ το θέμα του κακού, το οποίο είδαμε να τον απασχολεί και στο προηγούμενο βιβλίο του, καθώς η τραγωδία *Othello* προσφέρεται, λόγω του χαρακτήρα του Iago, ο οποίος το προσωποποιεί. Ενώ προσθέτει νέες διαστάσεις, οι οποίες προκύπτουν από το συγκεκριμένο έργο, αμφιβολίες δημιουργεί η σύζευξη του ωραίου και του κακού σε φράσεις όπως: «η δολοπλοκία του Iago έχει μια αισθητική διάσταση» ή «η ιδιόμορφη ομορφιά του Iago», «η ομορφιά του του κακού», «η όμορφα πλεγμένη ταπετσαρία του της εξαπάτησης», διότι στο έργο του *Ethics, Evil and Fiction*, είχε σαφώς αποκλείσει τη δυνατότητα απόδοσης ομορφιάς στο κακό λόγω της επιγένεσης του ωραίου στο καλό ή την αρετή. Ανεξάρτητα, όμως, από τις όποιες ενδεχόμενες μεμονωμένες ασυνέπειες, το συγκεκριμένο έργο προσθέτει στην κατανόηση του

[158] Nussbaum 2008

Σεξπηρικού έργου, συγκεκριμενοποιεί φιλοσοφικά θέματα και δικαιολογεί τη φιλοσοφική κριτική της λογοτεχνίας.

Τόσο η Nussbaum όσο και ο McGinn, εκτός από την αναγνώριση της γνωστικής διάστασης της λογοτεχνίας, εισηγούνται και τη γνωστική και ηθική αξιολόγησή της. Το ερώτημα, όμως είναι πώς απαντάμε σε κάποιον, ο οποίος, χωρίς να αρνείται τις παραπάνω διαστάσεις, τις αποξενώνει, ωστόσο, από τα κριτήρια αξιολόγησής της ως ακατάλληλες για την αποτίμηση του αισθητικού αποτελέσματος, το οποίο προκύπτει μέσα από τη λειτουργία θεσμικά και μόνο προσδιορισμένων παραμέτρων.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4ο

## 4. A Lamarque & Olsen: Αισθητική της λογοτεχνίας χωρίς γνωστική αξιολόγηση

Προκειμένου να απαντηθεί το ερώτημα, το οποίο τέθηκε στο τέλος του προηγούμενου κεφαλαίου, θα εξεταστούν οι θέσεις δύο φιλοσόφων οι οποίοι, χωρίς να παραγνωρίζουν την ποικιλία συνιστωσών του ενδιαφέροντος, το οποίο προκαλεί η λογοτεχνική δημιουργία, αντιστέκονται στη διεύρυνση των αμιγώς αισθητικών κριτηρίων για την αξιολόγησή της. Πρόκειται για τις απόψεις των Lamarque και Olsen, (στο εξής L&O), όπως προκύπτουν α) από το έργο τους *Truth, Fiction and Literature*, στο οποίο εξετάζουν τη νομιμότητα της εμπλοκής του κατηγορήματος της αλήθειας σε διερευνήσεις λογοτεχνικού και αισθητικού περιεχομένου και β) από το έργο του Lamarque *The Philosophy of Literature,* με το οποίο επιχειρεί την ανάλυση όλων των συνιστωσών της λογοτεχνικής παραγωγής. Με την πραγμάτευσης των απόψεων, οι οποίες εκφράζονται από τους συγγραφείς των δύο έργων, ελπίζουμε να καταστεί δυνατή η ανάδειξη των παραγόντων, οι οποίοι διαφωτίζουν τις προγραμματικές διερευνήσεις της διατριβής, αλλά και γενικότερα εμπλουτίζουν και προωθούν τον επιχειρούμενο φιλοσοφικό διάλογο σχετικά με το ρόλο της ηθικής στη λογοτεχνία και το γνωστικό *status* και των δύο.

### 4.Α. 1. Η ανυπαρξία ουσιαστικής σχέσης αλήθειας και λογοτεχνίας

Οι L&O στο έργο τους, με τίτλο *Truth, Fiction and Literature* (στο εξής *TFL*), διερευνούν τη σχέση αλήθειας και λογοτεχνίας καταλήγοντας σε μία μη αληθειακή θεωρία για τη λογοτεχνία. Εξ αρχής αποσαφηνίζουν τους λόγους τόσο για την ενασχόληση με το συγκεκριμένο θέμα όσο και για την αφετηριακή δέσμευσή τους, από άποψη κριτικής, στη θέση που υποστηρίζουν. Αφ' ενός επιθυμούν να τονίσουν τις συνιστώσες της λογοτεχνικής αξίας και τη φύση της μυθοπλασίας, από την οποία, όπως προκύπτει και από το έργο του Lamarque *The Philosophy of Literature* (στο εξής *PL*), τη διαχωρίζουν, αφ' ετέρου, να υπερασπιστούν μια ανθρωπιστική προσέγγιση της λογοτεχνίας και των αντιλήψεων περί αξίας, παράδοσης, δημιουργικής φαντασίας, οι οποίες απορρέουν απ' αυτήν, αλλά και να ελέγξουν τις προσπάθειες συναγωγής συμπερασμάτων σχετικά με τη λογοτεχνία από μεταφυσικές και γνωσιολογικές προσεγγίσεις, τις οποίες δεν θεωρούν συναφείς με την αξιολόγησή της.

Βασική τους επιδίωξη δεν είναι να δείξουν ότι δεν υφίσταται σχέση ή δεν υπάρχει κανένα ενδιαφέρον στη σύνδεση λογοτεχνίας και αλήθειας, αλλά να δείξουν ότι η αλήθεια δεν είναι αναπόσπαστος παράγοντας για την αξιολόγηση ενός λογοτεχνικού έργου.

Σαφές γίνεται, αμέσως, ότι μια τέτοια πραγμάτευση θα πρέπει να φωτίσει την έννοια της αλήθειας και τον τρόπο, με τον οποίο οι συγγραφείς του έργου την αντιλαμβάνονται και θα τη χρησιμοποιήσουν στην επιχειρηματολογία, την οποία θα αναπτύξουν. Γι' αυτό το λόγο, στην ενότητα που ακολουθεί, επιχειρούν να φωτίσουν αντιλήψεις για την αλήθεια, αλλά και τη δική τους προσέγγιση. Η αρνητική τους τοποθέτηση, όπως ξεκαθαρίζουν ευθύς αμέσως, δεν αφορά ήπιες προσεγγίσεις της αλήθειας στη λογοτεχνία, οι οποίες την εξισώνουν με την αληθοέπεια ή την ειλικρίνεια. Στο στόχαστρό τους είναι εύρωστες αντιλήψεις της, οι οποίες αντιλαμβάνονται την αλήθεια στη λογοτεχνία ως καθολικές προτάσεις που αφορούν την ανθρώπινη φύση.

Ξεκινώντας από την αριστοτελική αντίληψη για την αλήθεια, καθώς και μια σειρά επεξεργασιών της, θα προσπαθήσουν να δείξουν ότι η σχέση του λογοτεχνικού έργου με τον κόσμο είναι πολύ πιο ενδιαφέρουσα και πολύπλοκη απ' ό,τι η εφαρμογή αυτής της αντίληψης της αλήθειας θα μπορούσε να αποκαλύψει.

Στο πλαίσιο αυτού του εγχειρήματος παραθέτουν τον ορισμό της αλήθειας, κατά τον Αριστοτέλη, καθώς και ορισμένες νεώτερες επαναδιατυπώσεις και επανερμηνείες αυτής της προσέγγισης.

Σύμφωνα, λοιπόν, με τον Αριστοτέλη, αλήθεια είναι «το να λέμε γι' αυτό που είναι ότι είναι και γι' αυτό που δεν είναι ότι δεν είναι» [159]. Παραθέτουν και τη *σημασιολογική* αντίληψη για την αλήθεια του Tarski, σύμφωνα με την οποία οι επαρκείς και αναγκαίες συνθήκες για την αλήθεια εξασφαλίζονται μέσω της διαδικασίας του απεισαγωγικού σχήματος. «Το χιόνι είναι λευκό» *αν* το χιόνι είναι λευκό.[160] Στο σημείο αυτό υπογραμμίζουν ότι αυτή η αντίληψη καθιστά την αλήθεια ιδιότητα αυτού που λέγεται και όχι ιδιότητα των πραγμάτων. Δεν ανακαλύπτουμε σύμφωνα με τη συγκεκριμένη προσέγγιση, αλήθειες, αλλά πραγματικότητες στον κόσμο ή απλώς το πως έχουν τα πράγματα, γεγονός το οποίο επιβεβαιώνει τα λεγόμενά μας. Πεποιθήσεις και σκέψεις μπορούν ακόμη να είναι αληθινές, όπως και απεικονίσεις, αλλά μόνο διατυπωμένες σε δηλωτικές προτάσεις, όχι ερωτήσεις ή διαταγές. Η αλήθεια είναι, ακόμη, εγγενής στην κρίση, με την έννοια ότι διατυπώνοντας ή δεχόμενοι μία κρίση, στοχεύουμε σε αυτήν. Αυτή παρατηρούν ότι είναι και επισήμανση του Michael Dummett. (*TFL* 9) ενώ και η τοποθέτηση του Simon Blackburn, σχετικά με την πλεοναστική θεωρία, κινείται στην ίδια κατεύθυνση, όταν γράφει ότι η αλήθεια δεν είναι γνήσια ιδιότητα των δηλώσεων γιατί δεν προσθέτει τίποτε περισσότερο σ' αυτές. Η

[159] Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά,* (1011 b 25-28)

[160] Για μια συσχέτιση της αριστοτελικής διατύπωσης με την βασική θέση του Tarski, βλ. Βιρβιδάκης 1996. Βέβαια η αριστοτελική έκφραση μπορεί να ερμηνευθεί και ως μια πρώτη σύλληψη της θεωρίας της αλήθειας ως αντιστοιχίας του νου ή και της γλώσσας στην πραγματικότητα.

αλήθεια της κρίσης, κατ' αναλογία με μια πετυχημένη κίνηση σ' ένα παιχνίδι, σηματοδοτεί την επιτυχία της κίνησης ή της κρίσης. (*TFL* 10) Με τη διατύπωση του ερωτήματος τι νοείται ως επιτυχία στην κρίση, επιτρέπουμε την είσοδο στα γνωστά σχήματα της θεωρίας της αλήθειας, δηλαδή αντιστοιχία με την πραγματικότητα, ένταξη σ' ένα συνεκτικό σύστημα πεποιθήσεων, διευκόλυνση της επιτυχημένης συμπεριφοράς...[161]

Αλήθεια και ειλικρίνεια, όπως επισημαίνουν, δεν μπορούν να εξισωθούν, διότι ειλικρινείς κρίσεις μπορεί να είναι ψευδείς. Διαβλέπουν, ακόμη, στενή σχέση ανάμεσα στην αλήθεια, την πεποίθηση και την κρίση, καθώς η πεποίθηση, όπως και η κρίση, στοχεύει στην αλήθεια και η κρίση συνδέεται με την έκφραση πεποίθησης.

Η φαντασία, κατά τους L&O δε στοχεύει στην αλήθεια, αλλά και το ρητό του Αριστοτέλη για την αλήθεια θέτει περιορισμούς στη συζήτηση αλήθειας – λογοτεχνίας. Το να ισχυριστούμε γι' αυτό που είναι, ότι είναι δεν είναι το ίδιο με το να ισχυριστούμε ότι είναι σαν κάτι ή ότι αφορά κάτι. Οι σχέσεις ομοιότητας και αναφορικότητας δεν είναι εναλλάξιμες με την αλήθεια. (*TFL* 11) Το να αποδεικνύουμε την ομοιότητα της μυθοπλασίας με την πραγματικότητα ή ότι κάποιες περιγραφές μυθοπλασίας αφορούν αντικείμενα του κόσμου, δεν είναι το ίδιο με την εξασφάλιση της αλήθειας.

Επιπλέον οι L&O θεωρούν ότι η σύνδεση της λογοτεχνίας με την αλήθεια λειτουργεί αναγωγιστικά στερώντας από τη λογοτεχνία τη δυνατότητα σαφούς διαφοροποίησής της από άλλες δραστηριότητες όπως η φιλοσοφία ή η ιστορία. (*TFL* 22)

Διαχωρίζοντας τη λογοτεχνία από τη μυθοπλασία, ως λογικά διακριτές δημιουργικές μορφές έκφρασης, θα υποστηρίξουν, ανατρέποντας τις καθιερωμένες αντιλήψεις, ότι η διάσταση της καθαυτό μυθοπλασίας αντίθετα από τη διάσταση της λογοτεχνίας επιδέχεται την αξιολόγηση με βάση την αλήθεια. (*TFL* 24) Υπογραμμίζουν, ωστόσο, ότι η αλήθεια στην αριστοτελική της διάσταση δεν αποτελεί μέρος του ορισμού καμίας από τις δύο έννοιες. Αντίθετα, η έννοια του *περί ου ο λόγος* ή *αυτό για το οποίο γίνεται λόγος* (*aboutness*), κατανοητής τόσο ως αναφοράς όσο και ως προθετικότητας αφορά τόσο τη μυθοπλασία όσο και τη λογοτεχνία. Επειδή δε ο όρος *μυθοπλασία,* είναι ευρύτερος από τον όρο λογοτεχνική μυθοπλασία το ίδιο συμπεραίνουν και για τη λογοτεχνική διάσταση του *περί ου ο λόγος*, σε σχέση με την ίδια έννοια στο χώρο της μυθοπλασίας εν γένει. Επομένως, αναγνωρίζουν μία λογοτεχνική εκδοχή της έννοιας *αυτό για το οποίο γίνεται λόγος*. Διευκρινίζουν δε, προαναγγέλλοντας τις τοποθετήσεις τους σχετικά με την εμπλοκή του όρου στη λογοτεχνική κριτική, ότι αυτός αφορά το θέμα και το θεματικό περιεχόμενο του λογοτεχνικού έργου και, εφόσον κατανοηθεί με αυτόν τον τρόπο, αποτελεί αναπόσπαστο μέρος τόσο της έννοιας της λογοτεχνικής μίμησης, όσο και της λογοτεχνικής αξίας.

[161] Για μια συνοπτική παρουσίαση των βασικών θεωριών αλήθειας βλ. Engel 2000

Η διακριτή όμως σχέση της μυθοπλασίας εν γένει και της λογοτεχνίας με την αλήθεια αναγκάζει τους συγγραφείς να εξετάσουν ειδικότερα τη συνάφεια της αλήθειας με τη λογοτεχνική μυθοπλασία. Αυτό ακριβώς επιχειρούν στο πρώτο μέρος του έργου τους.

## 4.Α 2. Οι συνιστώσες της λογοτεχνίας ως μάρτυρες αποκλεισμού της αλήθειας.

Αφού καθορίσουν, όπως λένε, το «σκηνικό» της συζήτησης, στα επόμενα κεφάλαια πραγματεύονται τις συνιστώσες της λογοτεχνικής δημιουργίας, με στόχο πάντα να αποδείξουν την ακαταλληλότητα της εμπλοκής της αλήθειας στην αποτίμηση της λογοτεχνίας.

Στο κεφάλαιο, με τίτλο: *Η πρακτική της αφήγησης ιστοριών*, οι Lamarque και Olsen επιχειρούν αρχικά να εντοπίσουν τους παράγοντες εκείνους, εξαιτίας των οποίων ένα έργο χαρακτηρίζεται ως μυθοπλαστικό. Οι συγγραφείς ξεκινούν στην αρχή του έργου τους με αναφορές στη μυθοπλασία, διότι η σχέση της μυθοπλασίας με την αλήθεια θα έχει άμεσες επιπτώσεις στην πραγμάτευση της σχέσης της λογοτεχνίας με την αλήθεια στο τρίτο και τελευταίο μέρος του έργου. Αποκλείουν, ως επαρκείς παράγοντες για ένα τέτοιο χαρακτηρισμό, τη γλώσσα, την αναφορικότητα και την αλήθεια και εξετάζουν αν είναι αναγκαίοι.

Ο όρος *πρακτική* ικανοποιεί διάφορους σκοπούς. (*TFL* 34-37) Πιστεύουν ότι το βήμα για την απομάκρυνση της κατανόησης της φύσης και της αξίας της διήγησης ιστοριών από τα θέματα αλήθειας και αναφορικότητας είναι αποφασιστικό και ότι τότε ακόμη και αυτά τα θέματα μπορούν να αντιμετωπιστούν εσωτερικά ως προς την αφήγηση. Επιπροσθέτως, η απομάκρυνση αυτή και η θεώρηση της διήγησης, πρωτίστως ως μίας πρακτικής, προσφέρει το έδαφος για τις αναγκαίες διακρίσεις μεταξύ μυθοπλασίας και μη, Φανταστικού[162] και πραγματικού, λογοτεχνίας και ιστορίας. Οι μυθοπλαστικές εκφράσεις, όπως επεσήμαναν και πρωτύτερα, μιλώντας για τη γλώσσα της μυθοπλασίας, δεν είναι επαρκής συνθήκη μυθοπλασίας, καθώς χρειάζεται, ταυτόχρονα, να αποτελούν και την αφετηρία περιγραφής συγκεκριμένου είδους.

Στο ίδιο κεφάλαιο, ο όρος *γνωστική απόσταση*, τον οποίο χρησιμοποιούν για να περιγράψουν το μπλοκάρισμα των συναγωγών μεταξύ των εκπεφρασμένων ιδεών στη μυθοπλασία και αυτών του συγγραφέα, πιστεύουν ότι περιγράφει με τον

[162] Ο όρος Φαντασία και Φανταστικό αναφορικά με τη λογοτεχνία και μυθοπλασία θα γράφονται με κεφαλαίο εφόσον υπονοείται η δημιουργική φαντασία που συμμετέχει στη λογοτεχνική παραγωγή και ανάγνωση ουτωσώστε να διαχωριστεί ο όρος από τη μηχανική φαντασία (σύμφωνα με τη σχετική διάκριση της φαντασίας κατά την Irish Murdoch ώστε να αποδοθούν οι όροι *fantasy και imagination*) Στη μηχανική ή ελεύθερη (κατά τον Lamarque) φαντασία δεν έχουμε συνειδητή εμπλοκή του αναγνώστη, ενώ στην περίπτωση της δημιουργικής φαντασίας (Φαντασίας) ο αναγνώστης συμμετέχει συνειδητά. Βλ. και σημ. 223 παρακάτω.

καλύτερο τρόπο την ιδέα του χάσματος μεταξύ μυθοπλασίας και πραγματικότητας ή της διάκρισης μυθοπλασίας και γεγονότος. (*TFL* 44)

Αφού αναφέρθηκαν στη λειτουργικότητα της μυθοπλαστικής στάσης [163] του αναγνώστη και στην προθετικότητα του συγγραφέα, αναρωτιούνται αν αυτές οι δύο προϋποθέσεις είναι μόνο αναγκαίες αλλά όχι επαρκείς συνθήκες μυθοπλασίας.

Επίσης μετά την αναφορά τους στο στενό δεσμό μεταξύ περιεχομένου και τρόπου εκφοράς, περιγράφοντας ως μυθοπλαστικό το περιεχόμενο που πηγάζει από μία μυθοπλαστική ρήση (utterance), προχωρούν ένα βήμα παραπέρα επισημαίνοντας ότι το περιεχόμενο είναι μυθοπλαστικό, όταν η αλήθεια των αντικειμένων και των συμβάντων που περιγράφονται, καθορίζεται από τον τρόπο με τον οποίο περιγράφονται στα διάφορα είδη ρήσεων. Αυτό θεωρούν ότι φανερώνει, με ακόμη ένα τρόπο, τη διάκριση μυθοπλασίας – αλήθειας, διότι ο τρόπος του είναι των αντικειμένων στον κόσμο δεν καθορίζεται από κανένα είδος ρήσης. Έτσι, η οντολογική εξάρτηση του μυθοπλαστικού από τους τρόπους παρουσίασής του είναι ουσιώδης για τη διάκριση μεταξύ μυθοπλασίας και πραγματικότητας. (*TFL* 51)

Ανακεφαλαιώνοντας, οι συγγραφείς επισημαίνουν την ύπαρξη δεσμεύσεων προκειμένου ένα έργο να θεωρηθεί ως μυθοπλασία. Το περιεχόμενό του πρέπει να πηγάζει από μυθοπλαστικές διατυπώσεις, όχι μόνο υπό την έννοια των μυθοπλαστικών περιγραφών, αλλά και υπό την έννοια ότι αυτές οι περιγραφές καθορίζουν τη φύση του περιεχομένου. Οι διαπιστώσεις αυτές δείχνουν ότι τόσο η αλήθεια, εν γένει, όσο και η τυχαία, ενδεχομενική αλήθεια δεν είναι κεντρικής σημασίας για τη διάκριση μεταξύ λογοτεχνικής μυθοπλασίας και πραγματικότητας.

Θα υποστήριζα, ωστόσο, ότι, με την εξαίρεση περιπτώσεων που αφορούν ακραίες γνωσιοκρατικές ή μη γνωσιοκρατικές αντιλήψεις, μεγάλο μέρος της συζήτησης γύρω από τη σπουδαιότητα ή μη της αλήθειας στη λογοτεχνική κριτική είναι περιττό, διότι συχνά φτάνει σε σημείο να θέτει υπό αμφισβήτηση τα αυτονόητα. Τόσο η έρευνα όσο και ο τρόπος παρουσίασης των θεμάτων ενός λογοτεχνικού έργου προϋποθέτουν την ύπαρξη ενδιαφέροντος γύρω από το ζήτημα της *αλήθειας*. Ο Mark Rowe,[164] για παράδειγμα, επισημαίνει πλήθος περιπτώσεων, οι οποίες δείχνουν ότι τόσο οι ίδιοι οι συγγραφείς, όσο και οι κριτικοί, ενδιαφέρονται για την ανταπόκριση των μυθιστορημάτων με την πραγματικότητα, όχι μόνο σε επίπεδο επιστημονικών και άλλων πραγματολογικών δεδομένων, αλλά και σε επίπεδο ιδεών και αντίληψης του κόσμου και της ανθρώπινης φύσης. Λάθη και στους δύο τομείς επηρεάζουν την φαντασιακή συμμετοχή του αναγνώστη, βασική

[163] Η αναφορά τους στη μυθοπλαστική στάση, όρο που δανείζονται από τον Nicholas Wolterstorff 1980: 231-4, σκοπεύει στη διάκριση μεταξύ της μυθοπλαστικών και άλλων *ομιλιακών ενεργημάτων* και αναλύεται ως την προσποίηση του αναγνώστη ότι οι δεσμεύσεις των *ομιλιακών ενεργημάτων* εξακολουθούν να ισχύουν ενώ γνωρίζει ότι ισχύει το αντίθετο.

[164] Rowe 1997: 322-341

διάσταση της αναμενόμενης αναγνωστικής αντίδρασης και περιεχόμενο της πρόθεσης του συγγραφέα.

Ο Gregory Currie,[165] επίσης, υποστηρίζει μια αναπόσπαστη σύνδεση της έννοιας του ενδιαφέροντος με εκείνη της αλήθειας για τη λογοτεχνική θεωρία, καθώς, όπως εξηγεί, γενικές προτάσεις, οι οποίες υπονοούνται στα μυθιστορήματα, είναι δυνατόν να χαρακτηριστούν ως ενδιαφέρουσες, μόνο μετά από τη συσχέτισή τους με την αλήθεια.

Έτσι, το θέμα της αλήθειας είναι αυτονόητο ότι ενδιαφέρει ένα συγγραφέα γι' αυτό και προσπαθεί οι θέσεις του, οι περιγραφές του κτλ. να ανταποκρίνονται στους αντίστοιχους τομείς γνώσης όπως ανθρωπιστικές και θετικές επιστήμες, τέχνες και γράμματα. Η προσπάθεια αυτή ενυπάρχει στις προθέσεις του συγγραφέα και επομένως, θα πρέπει να λαμβάνεται υπόψη και από τη λογοτεχνική κριτική. Η αλήθεια είναι μια αναγκαία συνθήκη, αλλά όχι επαρκής για την αξιολόγηση ενός λογοτεχνικού έργου. Η επάρκεια ενός λογοτεχνικού έργου απαιτεί και όλες τις προϋποθέσεις τις οποίες οι L&O αναφέρουν ως θεσμικές συνθήκες της λογοτεχνικής πρακτικής και τις οποίες η μελέτη, η κατανόηση και η αποτίμησή του πρέπει επίσης να λαμβάνει υπόψη.

## 4.Α 3. Η αλήθεια στη λογοτεχνία στο μικροσκόπιο

### 4.Α 3.i *Θεωρία της μυθιστορηματικής αλήθειας*

Οι συγγραφείς, έχοντας κατά νου τοποθετήσεις υπέρ της μυθιστορηματικής αλήθειας, σαν αυτές που αναφέρθηκαν παραπάνω, επιχειρούν στα κεφάλαια που ακολουθούν να τις ανασκευάσουν.

Η εύρωστη εκδοχή της *θεωρίας της μυθιστορηματικής αλήθειας* (*Theory of novelistic truth)* εκφράζεται από τον Graham Martin,[166] ο οποίος ερμηνεύει και αποτιμά τη λογοτεχνία ως ένα είδος λόγου που αφορά την πραγματικότητα. Έτσι, το έργο κρίνεται για την αλήθεια ή το ψεύδος των δηλώσεών του όπως όλοι οι λόγοι, οι οποίοι αναφέρονται στην πραγματικότητα.

Η πρώτη αδυναμία, την οποία εντοπίζουν οι L&O σ' αυτή τη θεωρία, είναι η σύγχυση μεταξύ αναφοράς και αλήθειας. Στοιχεία αναφοράς, κατά τους συγγραφείς, δεν είναι ούτε αληθή ούτε λανθασμένα καθαυτά, παρά μόνο τα *προτασιακά περιεχόμενα*[167] στα οποία εμπεριέχονται. Επιπλέον, αποδίδουν σε

[165] Currie 1995: 911-913

[166] Για μια άποψη υπέρ της αναφορικής λειτουργίας της λογοτεχνίας βλ, Martin 1975 και 1982: 223-6

[167] Ο όρος *προτασιακό περιεχόμενο* υιοθετείται ακολουθώντας τους Βιρβιδάκη και Ξηροπαΐδη στο R. Audi 2011 ως ενδεικτικότερη ερμηνεία του αγγλικού όρου *proposition*, ο οποίος εκφράζει ένα νοηματικό περιεχόμενο, ώστε να καταστεί δυνατή η διάκρισή του από τον αγγλικό όρο *sentence* (πρόταση), ο οποίος εκφράζει ένα γραμματικό προσδιορισμό. Οι περιπτώσεις ωστόσο όπου οι ίδιοι οι συγγραφείς (L&O) χρησιμοποιούν τον όρο *προτασιακό περιεχόμενο* (*propositional content*) μας αναγκάζουν να κάνουμε μία

σύγχυση την ταύτιση της αναφοράς με άλλες σχέσεις με τον κόσμο, όπως, για παράδειγμα, την ομοιότητα. Οι συγγραφείς επιμένουν ότι η ομοιότητα δεν είναι σχέση αναφορικότητας. Ακόμη αν τα αίτια της γένεσης ενός μυθιστορήματος δεν εξασφαλίζουν την αναφορικότητα του συγγραφέα σε συγκεκριμένα γεγονότα και εμπειρίες, οι οποίες υπήρξαν πηγή έμπνευσης και, ενδεχομένως, τροφοδότησαν και την ανάπτυξη του έργου, πολύ λιγότερο μπορεί κανείς να ισχυριστεί ότι ο συγγραφέας διατυπώνει αληθείς ισχυρισμούς γι' αυτά. Τέλος, η ενσάρκωση κάποιων μεμονωμένων πραγματικών χαρακτηριστικών δεν αρκεί για να θεωρήσουμε ότι οι μυθιστορηματικές περιγραφές περιέχουν αιτήματα αλήθειας γι' αυτά τα μεμονωμένα χαρακτηριστικά, αφού τα προτασιακά περιεχόμενα του μυθιστορήματος δεν αναφέρονται σ' αυτά τα χαρακτηριστικά.

Αλλά και τη μεταμοντέρνα εκδοχή της *θεωρίας της μυθιστορηματικής αλήθειας*, η οποία επιδίδεται στην αντίθετη ακριβώς προσπάθεια από την παραδοσιακή εκδοχή της θεωρίας, δηλαδή στην αφομοίωση της έννοιας της ιστορικής αλήθειας από την έννοια της φαντασιακής ή λογοτεχνικής αλήθειας, οι συγγραφείς τη χαρακτηρίζουν θεωρητικά μη διαφωτιστική. Επιπλέον, θεωρούν ότι η συγκεκριμένη εκδοχή προϋποθέτει τη διάκριση μεταξύ δεδομένων και κατασκευασμένων γεγονότων στην ιστορία, την οποία αρνείται, καθώς υποστηρίζει ότι υπάρχουν γεγονότα που απαιτούν ερμηνεία και ότι αυτά παραμένουν τα ίδια στις διαφορετικές ιστορικές εκδοχές, ενώ, ταυτόχρονα, διατείνεται ότι τα γεγονότα και η ερμηνεία τους δεν αποτελούν ξεχωριστά αντικείμενα. Αποδίδουν, επιπροσθέτως, την αφομοίωση της ιστορίας στη μυθοπλασία, από τους μεταμοντέρνους στοχαστές, στη σύγχυση μεταξύ της μυθοπλαστικής κατασκευής και της ιστορικής ανακατασκευής των γεγονότων.

Η συναφής με τη *θεωρία της μυθιστορηματικής αλήθειας* θεωρία του λογοτεχνικού ρεαλισμού, υπογραμμίζει τη συνάφεια μεταξύ του λογοτεχνικού και του φιλοσοφικού ρεαλισμού, αντιμετωπίζοντας το δεύτερο ως ένα τρόπο σκέψης και τον πρώτο ως ένα τρόπο γραφής, οι οποίοι συνδέονται με τον πραγματικό κόσμο. Οι συγγραφείς παραθέτουν σχετικές απόψεις του Joseph Stern[168] (*TFL* 311) καθώς και του Ian Watt[169] (*TFL* 312), οι οποίοι σταχυολογούν τα χαρακτηριστικά και τις διαδικασίες των ρεαλιστικών μυθιστορημάτων, ενώ αποδίδουν τη σχέση με την πραγματικότητα στην αναπαράσταση π.χ. της κοινωνικής πραγματικότητας. Εδώ, οι συγγραφείς παραπέμπουν στα επιχειρήματα, τα οποία χρησιμοποιήθηκαν εναντίον και των ισχυρισμών για την ύπαρξη λογοτεχνικής αλήθειας, όσον αφορά τη μη επάρκεια της αναφορικότητας προκειμένου η λογοτεχνία να ενσωματωθεί στο λόγο που στοχεύει στην πραγματικότητα.

---

ακόμη διάκριση ανάμεσα στους όρους *proposition* και *propositional content* με τον πρώτο να δίνει έμφαση στο ενέργημα της διατύπωσης και το αποτέλεσμά του και το δεύτερο στη σημασία του περιεχομένου της.

[168] Stern 1973: 42

[169] Watt 1967, (κεφ. 1)

Η κύρια ένστασή τους, σε μια αναπαράσταση με αναφορές στην πραγματικότητα, στηρίζεται στη διάκριση, την οποία επιχειρούν μεταξύ δύο τύπων αναπαράστασης. Ο ένας τύπος αφορά υπαρκτά καθέκαστα και είναι αυτός που έχει τη σχέση με τον κόσμο και ο άλλος τύπος αφορά καθολικά είδη χωρίς αναφορά στον κόσμο. Ισχυρίζονται, λοιπόν ότι η λογοτεχνία μπορεί να περιέχει το δεύτερο είδος αναφοράς. Έτσι, συμπεραίνουν ότι η ρεαλιστική λογοτεχνία αποτελεί ένα είδος *παρουσίασης*, όπως το αποκαλούν, και όχι κάποιο είδος *σχέσης ανταπόκρισης*. (*TFL* 313) Οποιαδήποτε σχέση του ρεαλιστικού μυθιστορήματος με τον κόσμο, εξαντλείται κατά τους συγγραφείς, στα πλαίσια της αληθοφάνειας ή της ομοιότητας.

Τέλος, αποδίδουν, συμφωνώντας με τον κριτικό Robert Newsom,[170] ο οποίος μιλά για αντινομία μυθοπλαστικής πιθανότητας, σε *κατηγοριακό σφάλμα* (ορολογία Ryle) την επίκληση της πιθανότητας, για την υπεράσπιση της σχέσης του ρεαλιστικού μυθιστορήματος με την αλήθεια και την πραγματικότητα κι αυτό, γιατί δεν θεωρούν δυνατή την ύπαρξη τεκμηρίων για την υπεράσπισή της.

Το συμπέρασμα των συγγραφέων αντλεί επιχειρήματα από τη διάκριση εσωτερικής και εξωτερικής οπτικής γωνίας θέασης του μυθιστορήματος, για να υποστηρίξει ότι μόνο από μία εσωτερική οπτική γωνία μπορεί ο αναγνώστης να κάνει λόγο για πιθανότητα, ενώ, το περισσότερο που μπορεί να ισχυριστεί από μία εξωτερική οπτική γωνία, είναι ότι υφίσταται αληθοφάνεια.

Διερευνώντας τη σχέση της αλήθειας με τη μυθοπλασία, αναδεικνύουν τη σχέση της προσποίησης με τη μυθοπλασία. Συμφωνούν με τον John Searle και τον Kendall Walton [171] ότι οι προσποιούμενοι τρόποι του λέγειν, οι οποίοι χρησιμοποιούνται στη μυθοπλασία, μπορούν να χρησιμοποιηθούν και για να προβληθούν ισχυρισμοί εκ μέρους του συγγραφέα αλλά θεωρούν αυτό το στόχο συμπληρωματικό και όχι ανταγωνιστικό με τη μυθοπλαστική στάση. Εδώ, πρόκειται για έμμεσους ισχυρισμούς, αλλά και στην περίπτωση που έχουμε ευθείς ισχυρισμούς, όπως για παράδειγμα στην αρχή του μυθιστορήματος της Jane Austen, *Περηφάνια και Προκατάληψη*, οι L&O θεωρούν ότι έχουν μυθοπλαστικό ρόλο, διαφωνώντας τόσο με το Searle όσο και τον Nelson Goodman. Ο ρόλος αυτός μεταφράζεται, κατά τους L&O, σε μία πρόσκληση προς τους αναγνώστες για φαντασιακή εμπλοκή. (*TFL* 75-76)

### 4.Α 3.ii *Προτασιακή θεωρία της λογοτεχνικής αλήθειας*

Το επιχείρημα της *προτασιακής θεωρίας της λογοτεχνικής αλήθειας*, (*propositional theory of literary truth*), η οποία υποστηρίζει την ύπαρξη προτασιακών αληθειών, έμμεσα ή άμεσα στα λογοτεχνικά έργα, με τη

[170] Για την έννοια της πιθανότητας που προϋποθέτει αυτή η θεώρηση βλ. Robert Newsom 1988: 85 και 92-5. Αναφέρεται στο Lamarque & Olsen 1994: 317.
[171] Βλ. Walton 1990

συνακόλουθη αξίωση η αλήθεια ή η μη αλήθεια τους να αποτελεί μέρος της αξιολόγησης των λογοτεχνικών έργων, οι συγγραφείς θεωρούν ότι υπήρξε αντίδραση στη μεταδομιστική άποψη για την ανυπαρξία συνεκτικού νοήματος ή θέματος εκφράσιμου μέσω ενός ή περισσότερων προτασιακών περιεχομένων. Επιπλέον, σημειώνουν ότι η συζήτηση για τη σχέση αλήθειας-λογοτεχνίας έχει οπισθοδρομήσει, εξαιτίας ακριβώς των μεταδομιστικών θεωρήσεών της και της συζήτησης που προκάλεσαν.

Οι L&O ασκούν κριτική στην άποψη της *προτασιακής θεωρίας της λογοτεχνικής αλήθειας,* όπως αυτή εκφράζεται και από τον Gerald Graff στο έργο του *Literature Against Itself,*[172] κατηγορώντας τον για παράβλεψη μιας σειράς διακρίσεων, όπως είναι η διάκριση, μεταξύ των προτασιακών περιεχομένων ενός λογοτεχνικού έργου και εκείνων της φιλοσοφίας, η οποία εμπεριέχεται στη δική τους άποψη της μη-αλήθειας της λογοτεχνίας, καθώς και για μια σειρά παραλείψεων αναφορικά με το λογικό *status* των προτασιακών περιεχομένων στη λογοτεχνία. (*TFL* 323)

Οι συγγραφείς, επομένως, δεν θεωρούν τη συγκεκριμένη διατύπωση της θεωρίας περί προτασιακής λογοτεχνικής αλήθειας ως την ενδεδειγμένη. Γι' αυτό το σκοπό αναδεικνύουν τη διάκριση μεταξύ θεματικών και αντικειμενικών προτάσεων του έργου. Οι δεύτερες αναφέρονται σε συγκεκριμένους χαρακτήρες, περιγραφές και γεγονότα, ενώ οι πρώτες σε γενικεύσεις και κρίσεις βασισμένες στις περιγραφόμενες καταστάσεις. Αυτές οι τελευταίες, όπως έχει αναφερθεί και στο 3$^{ο}$ κεφάλαιο, μπορεί να είναι ρητές ή υπονοούμενες. (*TFL* 324)

Η επαναδιατύπωση της θεωρίας της προτασιακής μυθιστορηματικής αλήθειας έχει, επομένως, ως εξής: το λογοτεχνικό έργο περιέχει ή υπονοεί γενικά θεματικά προτασιακά περιεχόμενα για τον κόσμο, τα οποία ο αναγνώστης, επειδή συμμετέχει στην αποτίμηση του έργου, πρέπει να εκτιμήσει ως ορθά ή λανθασμένα. Έτσι, επισημαίνουν ότι η θεωρία υπονοεί την ύπαρξη θέσης του συγγραφέα για τον κόσμο, ενώ μέρος της αποτίμησης του έργου προέρχεται από τον έλεγχο, ως προς την ορθότητα ή μη, αυτής της θέσης.

Παρόλο που αμφισβητούν τη δυνατότητα της θεωρίας να αντέξει σε μια λεπτομερή εξέτασή της, οι L&O, υπογραμμίζουν τις πολλαπλές θετικές συνέπειες για το γνωστικό *status* της λογοτεχνίας και τους στόχους της ερμηνείας της. Τοποθετούν, ωστόσο, το γνωστικό αυτό status στις γενικές/θεματικές προτάσεις, οι οποίες οργανώνουν το περιεχόμενό της, όπως, για παράδειγμα, η θεματική πρόταση που συναντάμε στην *Εκάβη*, η οποία επισημαίνει την έκθεση των θνητών στις ανατροπές της μοίρας. Παρατηρούν, επιπροσθέτως, αναφορικά με την αλήθεια, ότι οι κριτικοί της λογοτεχνίας δεν ασχολούνται με τη διερεύνηση της αλήθειας αυτών των προτάσεων, διότι αρκούνται στον εντοπισμό τους ως συντελεστών οργάνωσης του περιεχομένου του έργου. (*TFL* 325-326)

[172] Στο Lernered 1983

Στη λεπτομερέστερη αυτή εξέταση, η έννοια της *υπονόησης* μπαίνει στο μικροσκόπιο, για να διακριθεί από εκείνη της *λογικής υποδήλωσης*. Η λογοτεχνία το μόνο που μπορεί να δηλώνει είναι η προσπάθεια οργάνωσης των συγκεκριμένων περιγραφών σε συνεκτικό και κατανοητό όλον εκ μέρους του συγγραφέα. Η έννοια συνδέεται έτσι με την πρακτική της ερμηνείας, ενώ τα γενικά προτασιακά περιεχόμενα αφορούν το ίδιο το έργο και στηρίζονται από μακροσκελείς περιγραφές, σε ποικίλα επίπεδα γενίκευσης, των πράξεων και των συμβάντων που αφορούν τους χαρακτήρες του έργου.

Εκεί όπου οι συγγραφείς εστιάζουν το πραγματικό πρόβλημα της θεωρίας είναι ο ισχυρισμός της ότι η αποτίμηση του έργου θα πρέπει να περιλαμβάνει την τιμή αλήθειας των γενικών προτασιακών περιεχομένων της. Οι συγγραφείς αποδίδοντας την *αφαίρεση* (*abstraction*) των θεματικών vs. αντικειμενικών δηλώσεων μέσω της ερμηνείας υποστηρίζουν ότι δεν πρέπει να θεωρούνται ως βεβαιώσεις ούτε του συγγραφέα ούτε του έργου. (*TFL* 329) Ισχυρίζονται, ακόμη, ότι η θέση τους έχει ως συνέπεια την άποψη ότι τα γενικά προτασιακά περιεχόμενα, τα οποία χρησιμοποιούνται για να χαρακτηρίσουν και να αποδώσουν συνοχή στις καταστάσεις και τα συμβάντα του λογοτεχνικού έργου, είναι λογικά δευτερεύοντα στοιχεία σε σχέση με άλλους τρόπους έκφρασης, εκτός της λογοτεχνικής ερμηνείας. Ωστόσο η συνέπεια αυτή δεν φαίνεται να τους ενοχλεί, διότι αναγνωρίζουν στη γραφή και την ανάγνωση λογοτεχνικών έργων μια ιδιαίτερη δραστηριότητα, την οποία χαρακτηρίζει ιδιαίτερη χρήση της γλώσσας και του ερμηνευτικού λεξιλογίου. (*TFL* 329)

Το ενδιαφέρον των γενικών προτασιακών περιεχομένων αποδίδεται, επιπλέον, στο περιεχόμενο και όχι την αλήθεια τους. Το κατά πόσο μπορεί όμως κάποιος να μιλά για ενδιαφέρον απομονωμένο από την αλήθεια δεν είναι κάτι αυτονόητο.[173]

Επιπροσθέτως, μ' ένα συλλογισμό, ο οποίος δεν κατορθώνει να απαλλαγεί από την κατηγορία της λήψης του ζητουμένου, υποστηρίζουν ότι η συζήτηση για την αλήθεια και το ψεύδος των προτασιακών περιεχομένων, τα οποία υπονοούνται από ένα λογοτεχνικό έργο απουσιάζει από τη λογοτεχνική κριτική καθώς δεν συμμετέχει στην αξιολόγηση του έργου ως λογοτεχνικού.

Τέλος, κατηγορούν την *προτασιακή θεωρία της λογοτεχνικής αλήθειας* ότι αποτυγχάνει να δώσει μια εύλογη άποψη για τη μιμητική πλευρά της λογοτεχνίας. Τη μόνη σχέση αναφοράς στον κόσμο, την οποία οι συγγραφείς επιτρέπουν, είναι αυτή που εμπλέκεται στην κατανόηση των περιγραφομένων καταστάσεων π.χ. να γνωρίζει ο αναγνώστης τη σημασία του να υποφέρει κανείς. Ο αναγνώστης θα πρέπει να έχει κάποια γνώση του κόσμου, σχετικά με τις συγκεκριμένες καταστάσεις, ακόμη κι αυτή, όμως, δεν απαιτείται να είναι ταυτόσημη με τη γνώση του συγγραφέα, καθώς αυτό δεν εμποδίζει την κατανόηση του λογοτεχνικού έργου.

[173] Βλ. και Currie 1995: 911-913.

Την ποιότητα της σκέψης θα μπορούσαν να επικαλεστούν ορισμένοι για να υποστηρίξουν τη συνάφεια χαρακτηρισμών του τύπου «μάταιο» ή «άσκοπο», στην αισθητική αποτίμηση ενός λογοτεχνικού έργου. Οι συγγραφείς, αντίθετα, πιστεύουν ότι το ενδιαφέρον, η σπουδαιότητα και το «βάθος» ενός έργου εξαρτώνται από δύο παράγοντες: το θέμα του και τον τρόπο ανάπτυξής του. Το θέμα θα πρέπει να αναγνωρίζεται ότι έχει κεντρικό ανθρώπινο ενδιαφέρον και ο τρόπος ανάπτυξης θα πρέπει να είναι επαρκώς σύνθετος, με έμφαση στις λεπτές αποχρώσεις .

Το ερώτημα, βέβαια, το οποίο προκύπτει και το οποίο δεν απαντάται από τους συγγραφείς, είναι τι προσφέρει στον αναγνώστη η καθόλα άξια παρουσίαση ενός θέματος ανθρωπίνου ενδιαφέροντος και σπουδαιότητας με τον σύνθετο και ευαίσθητο, στις λεπτές αποχρώσεις του θέματος, τρόπο, με τον οποίο ο συγγραφέας το παρουσιάζει στον αναγνώστη. Μόνο Απόλαυση; Συγκίνηση; Ικανοποίηση; Πώς θα μπορούσε να αποκλειστεί η κατανόηση ή η γνώση σε συνδυασμό με την ευαισθητοποίηση απέναντι στις λεπτές αποχρώσεις οι οποίες παρουσιάζονται μέσω της σύνθετης ανάλυσης του θέματος;

### 4.Α 3.iii Μεταφορική αλήθεια

Οι συγγραφείς, στη συνέχεια στρέφονται στο κεφαλαιώδους σημασίας εκφραστικό λογοτεχνικό μέσον της μεταφοράς, για να υποστηρίξουν ότι η μεταφορά είναι δύσκολο να εξηγήσει τη λογοτεχνική αλήθεια, καθώς η δική της γνωστική διάσταση δύσκολα εδραιώνεται. (*TFL* 340) Στο σημείο αυτό, έχει ενδιαφέρον να αντιπαρατεθεί στην άποψη των L&O, σχετικά με τις περιορισμένες γνωστικές διαστάσεις της μεταφοράς, η σχετική άποψη της Alison Denham. Η Denham, αποδίδοντας στη Φαντασιακή μας επίγνωση το ρόλο του τροφοδότη των ηθικών μας πεποιθήσεων και αναγνωρίζοντας την έλλειψη ενός επαρκούς εννοιολογικού πλαισίου εμπειριών, προκειμένου να κατανοήσουμε την υποκειμενική εμπειρία του άλλου, οδηγείται στην αναζήτηση άλλων, μη κυριολεκτικών πλαισίων αναφοράς, τα οποία μπορούν να συνδράμουν τη Φαντασιακή μας επίγνωση εκεί που το εμπειρικό εννοιολογικό μας πλαίσιο αδυνατεί να πετύχει τον επιδιωκόμενο στόχο. Έτσι, η Denham εισάγει την αλληγορία, το μύθο, το μυθιστόρημα και το ποίημα ως εκφάνσεις μιας μεταφορικής χρήσης της γλώσσας, η οποία καλείται να καλύψει το εννοιολογικό κενό για τη δημιουργία *κατάλληλα ενημερωμένων* ηθικών πεποιθήσεων, πεποιθήσεων, οι οποίες, όπως θα δούμε στη συνέχεια, αποτελούν εχέγγυο γνησιότητας και αλήθειας.[174]

Η μεταφορά αναδεικνύεται από τη Denham ως κυρίαρχος φορέας έκφρασης και καλλιέργειας κανονιστικών κρίσεων, με συνδετικό κρίκο μεταξύ του σχήματος της μεταφοράς και της ηθικής τη Φαντασία. Η τελευταία είναι εκείνη που θα επιτρέψει

[174] Πρβλ. Denham 2000: 230 και εξής καθώς και το 6$^{ο}$ κεφάλαιο. Προς αποφυγή σύγχυσης η αναφορά της Denham σε ιντουσιονιστές στη συζήτηση για τη δυνατότητα κυριολεκτικής απόδοσης του νοήματος των μεταφορών, αφορά τη φιλοσοφία της γλώσσας και όχι τους ενορασιοκράτες στην ηθική.

την πρόσβαση στα υποκειμενικά φαντασιακά γεγονότα, τα οποία, με τη σειρά τους, θα αποτελέσουν το κριτήριο ελέγχου των ηθικών κρίσεων. Η αυτονόητη συναγωγή της προϋπόθεσης του γνωστικού και αληθειακού περιεχομένου της μεταφοράς, προκειμένου να παίξει αυτό το ρόλο, αναδεικνύει την ομοιότητα της μεταφοράς με τις ηθικές κρίσεις ως προς την αρχή που καθοδηγεί την απόδοση γνωστικού και αληθειακού περιεχομένου. Και η μεταφορά όπως και οι ηθικές κρίσεις, έχει αντικειμενικότητα ενώ ταυτόχρονα αποδέχεται τη συμμετοχή της Φαντασίας και της φαινομενολογίας. Αν όμως η μεταφορά δεν έχει γνωστικό περιεχόμενο, όπως ισχυρίζονται οι πραγματιστές και νεοπραγματιστές όπως ο Rorty, οι θετικιστές αλλά και οι αναλυτικοί φιλόσοφοι, όπως ο Donald Davidson, αλλά και οι L&O, τότε πώς εξηγείται το γεγονός ότι κατορθώνουμε να επικοινωνούμε μέσω αυτών, όπως σωστά επισημαίνει η Denham.[175]

Θέση των L&O, αναφορικά με τη μεταφορά, είναι ότι αυτή δεν επιδιώκει την αλήθεια περισσότερο από τη λογοτεχνίας. (*TFL* 342) Αποδέχονται, ωστόσο, το ενδεχόμενο της τυχαίας ικανοποίησης της αλήθειας από τη μεταφορά. Επίσης, αναγνωρίζουν τη γνωστική της χρησιμότητα, την οποία θεωρούν πολύ ευρύτερη από τη σύλληψη ενός προτασιακού περιεχομένου. (*TFL* 365)

Η υποστηρικτική τους γραμμή έχει ομοιότητες με αυτήν, την οποία χρησιμοποίησαν για τη μυθοπλασία, κυρίως όσον αφορά το ρόλο τον οποίο διαδραματίζει η συγκεκριμένη πρακτική στην απόδοση του περιεχομένου της λογοτεχνίας, της μυθοπλασίας και, εν προκειμένω, της μεταφοράς. Αυτό που κυρίως διακρίνει αυτές τις πρακτικές είναι ο ρόλος του πλαισίου στην απόδοση νοήματος και ερμηνείας και όχι του περιεχομένου, της εκφοράς και όχι της πρότασης. (*TFL* 366) Οι L&O συμφωνούν με τη Denham ότι η κατάλληλη αντίδραση στη μεταφορά δεν προκαλείται απλώς, αλλά υιοθετείται ενεργά από το υποκείμενο, το οποίο καλείται να αναγνωρίσει την επίκληση των κανόνων της πρακτικής. Παραμένει, ωστόσο, αδιευκρίνιστο γιατί η φαντασιακή διαδικασία της σκέψης, στην οποία η μεταφορά εμπλέκει τους αναγνώστες, σύμφωνα και με τους L&O, αποκλείει, κατά τη γνώμη τους την πρόθεση επηρεασμού των πεποιθήσεων. Οι L&O αναγνωρίζουν ότι στη λογοτεχνία, η σύνδεση της μεταφοράς και της μυθοπλασίας με την αλήθεια και την πεποίθηση μπορεί να προκύψει χωρίς πρόβλημα τόσο σε προτασιακό επίπεδο όσο και σε επίπεδο εκφοράς, επιμένουν, όμως, να αντιμετωπίζουν μια τέτοια σύνδεση ως τυχαία και ενδεχομενική, καθώς δεν υπάγεται, κατά τη γνώμη τους, στους συστατικούς στόχους ούτε του λογοτεχνικού φαινομένου ούτε της μεταφορικής έκφρασης εν γένει, καθώς και στις δύο αυτές μορφές έκφρασης αναγνωρίζουν το περιεχόμενο μιας πολύπλοκης διαδικασίας της σκέψης και μόνο. Ως ποιο βαθμό, ωστόσο, η αναγνώριση του γνωστικού περιεχομένου (έστω και ως διαδικασία σκέψης με κυρίαρχο το ρόλο της Φαντασίας) μπορεί να απομονωθεί από τις πεποιθήσεις μας και από την αλήθεια, δεν είναι τόσο αυτονόητο όσο οι συγγραφείς θα ήθελαν, ώστε να εξαλείψουν το κριτήριο της αλήθειας από την αξιολόγηση της μεταφοράς

[175] *Στο ίδιο*, 259.

και κατ' επέκταση, της λογοτεχνίας, πράγμα που φαίνεται να αποτελεί και τον κυρίαρχο στόχο τους.

## 4. Α 3.iv Ποια αλήθεια;

Σ' αυτό το σημείο αξίζει να επισημανθεί ότι ο τρόπος, με τον οποίο οι συγγραφείς αντιμετωπίζουν την αλήθεια στα λογοτεχνικά έργα, συνηγορεί υπέρ της άποψης ότι προσυπογράφουν τη θεωρία της αλήθειας ως αντιστοιχίας κι αυτό παρά τους εισαγωγικούς ισχυρισμούς τους περί μη υιοθέτησης μιας συγκεκριμένης θεωρίας της αλήθειας στη διατύπωση της μη αληθειακής τους προσέγγισης της λογοτεχνίας, ενώ αρνούνται να αναγνωρίσουν μία αμιγώς λογοτεχνική χρήση της αλήθειας.

Σύγχρονες προσεγγίσεις της αλήθειας, ωστόσο, στοχεύουν στην επανεισαγωγή των συζητήσεων περί αλήθειας ή ψεύδους σε περιοχές όπου η καταλληλότητα χρήσης των εννοιών αυτών έχει ευρύτατα αμφισβητηθεί. Αξίζει ίσως, εν προκειμένω, να διερευνηθεί αφ' ενός, ποιες διαισθήσεις μας προσπαθούν οι συγκεκριμένες προσεγγίσεις να δικαιώσουν και αφ' ετέρου, με ποιο κόστος για την ίδια την έννοια της αλήθειας.

Ο Pascal Engel, στο έργο του *Η Αλήθεια, Στοχασμοί πάνω σε μερικές προφανείς Αλήθειες,* (στο εξής το έργο θα αναφέρεται με το όνομα του συγγραφέα) προσφέρει έναν ευσύνοπτο οδηγό των διαφορετικών προσεγγίσεων της αλήθειας, των επιπτώσεών τους και των πλεονεκτημάτων της εγκατάλειψης της εύρωστης εκδοχής της.

Ο ίδιος εκτιμά ότι οι συσταλτικές, μετριοπαθείς θεωρίες της αλήθειας (πλεοναστική, απεισαγωγική, Ταρσκιανή σημασιολογική), δημιουργήθηκαν με σκοπό να απαλλάξουν την αλήθεια από το μεταφυσικό φορτίο που της απέδιδαν οι κλασικές θεωρίες αλήθειας (αντιστοιχίας, συνοχής, διυποκειμενικής συμφωνίας). Αυτό επιχειρήθηκε, καθιστώντας την αλήθεια μία ισχνή έννοια και οιονεί τετριμμένη. Στην ίδια κατεύθυνση ήταν και η αντικατάσταση της *ύπαρξης* (του *είναι*) με τη *θέση* από τον Καντ, σε αντιδιαστολή με οποιοδήποτε κατηγόρημα, το οποίο αναφέρεται σε πραγματικές ιδιότητες του αντικειμένου και, ακόμη καλύτερα, η προσομοίωσή της με τις *καθορισμένες περιγραφές* του Ράσσελ, οι οποίες επέτρεπαν την απαλοιφή της, όπως επιχείρησε ο Ράμσεϊ, μέσω της πλεοναστικής θεωρίας του. Όπως, όμως, κατέδειξε το παράδοξο του Τζωρτζ Μουρ,[176] η ταύτιση της αλήθειας με τη βεβαίωση, φέροντας το επακόλουθο της σύνδεσής της με την πεποίθηση, την ξανασυνδέει με τη μεταφυσική, από την

[176] Ο George Moore επισημαίνοντας το παράδοξο της πρότασης: «Βρέχει μα πιστεύω ότι δε βρέχει» αναδείκνυε την ισοδυναμία βεβαίωσης και πεποίθησης ή πεποίθησης και αλήθειας και εν τέλει το χαρακτήρα των πεποιθήσεων ως τέτοιο που να τους επιτρέπει την απόδοση αληθοτιμών και του ελέγχου τους από την κατάσταση των πραγμάτων που αποσκοπούν να περιγράψουν. Αναφορικά με την προτεινόμενη από το Wright μινιμαλιστική προσέγγιση της αλήθειας βλ. και σχετική αναφορά στο 6$^{ο}$κεφάλαιο καθώς και σημ. 288.

οποία οι εν λόγω θεωρίες θέλησαν να την απαλλάξουν. Αυτό συμβαίνει διότι η εξέλιξη αυτή, δηλαδή η αναπόφευκτη σύνδεση της αλήθειας με την πεποίθηση (λόγω της ύπαρξης παραδόξου στην αντίθετη περίπτωση), έχει τη συνέπεια της επανεισαγωγής της εναρμόνισης των πεποιθήσεων με τον κόσμο ως προϋπόθεση της αποδοχής τους.

Ο Ρόρτυ με την *πραγματιστική* του τοποθέτηση δέχεται τη σχέση αλήθειας και βεβαιωσιμότητας αλλά όχι με την έννοια της ισοδυναμίας της με μια αντικειμενικά εγγυημένη βεβαίωση. Δέχεται, επίσης, την κανονιστική και αξιακή διάσταση της αλήθειας (μετέπειτα αναιρεί αυτή την τοποθέτησή του) αλλά αρνείται, σύμφωνα με τον Engel, ότι αυτή η αξία έχει κάποιο θεμέλιο, καθώς συνδέει την αλήθεια με συμφέροντα ομάδων και ανθρώπινες πρακτικές, γεγονός που προκαλεί κριτικές για σχετικισμό. (Engel 78) Οποιεσδήποτε συνάφειες της συσταλτικής θεώρησης της αλήθειας, τόσο με τον πραγματισμό του Ρόρτυ όσο και με τη Νιτσεϊκή και χαϊντεγκεριανή αντίληψη της αλήθειας, ερμηνεύονται, συνήθως, ως εκφάνσεις της αστάθειας της θεωρίας, όπως περιγράφηκε παραπάνω, να παίρνει δηλαδή με το ένα χέρι ό,τι δίνει με το άλλο, όπως αναφέρει και ο Pascal Engel.[177]

Η μινιμαλιστική θεώρηση της αλήθειας επιχειρεί να άρει τις αδυναμίες, οι οποίες διαπιστώθηκαν σε όλες τις προηγούμενες μετριοπαθείς θεωρίες της αλήθειας. Συγκεκριμένα, η θεωρία επισημαίνει ότι η συσχέτιση της αλήθειας με τη βεβαίωση δεν μπορεί να οδηγήσει στην αντικατάσταση της μίας από την άλλη, όπως έχει ήδη καταδείξει το παράδοξο του Moore, αλλά και όπως φανερώνουν απλά παραδείγματα, όπως ότι η αδυναμία βεβαίωσης για την ύπαρξη εξωγήινων δεν μπορεί να συνοδεύεται από τη βεβαιότητα για τη μη ύπαρξή τους.

Ο Engel, προκειμένου να υπερβεί όλες τις παραπάνω δυσκολίες, παρομοιάζει την αλήθεια με τη νίκη σ' ένα παιχνίδι, για να αναδείξει τη διάσταση της μινιμαλιστικής εκδοχής της να επιτρέπει τύπους αλήθειας, ανάλογα με τις περιοχές λόγου, χωρίς αυτό να την καταδικάζει σε ριζική αμφισημία, ούτε και σε καθαρή τυπικότητα. Όπως τα παιχνίδια διαφέρουν μεταξύ τους, διατηρώντας, ωστόσο, εσωτερική, ως προς τη δραστηριότητα, την ιδιότητα της νίκης, ως αυτό προς το οποίο αποβλέπουν, το ίδιο συμβαίνει και με την αλήθεια. (Engel 93)

Λαμβάνοντας υπόψη την παραπάνω συζήτηση γύρω από την ενδεδειγμένη εννοιολογική και οντολογική προσέγγιση της αλήθειας, είναι προφανές ότι η διαφωνία με τους L&O σχετικά με την καταλληλότητα της συμπερίληψης της αλήθειας στις παραμέτρους αξιολόγησης ενός έργου μυθοπλασίας ανάγεται σε συζήτηση αναφορικά με το είδος της αλήθειας, η οποία θα μπορούσε να θεωρηθεί κατάλληλη για μια τέτοια πραγμάτευση.[178]

[177] Engel 2000: 78-82. Αναφορικά με τη διαμάχη Engel – Rorty βλ. και παρακάτω σημ. 184

[178] Για περισσότερες προσεγγίσεις στην έννοια της αλήθειας, όπως αυτή της υπερβεβαιωσιμότητας του Crispin Wright και άλλες βλ. Engel 2000

Αν η διάσταση ανάμεσα στο μινιμαλιστικό ρεαλισμό, τον αντιρεαλισμό και τη *φυσική οντολογική στάση*[179] φαίνεται, πολλές φορές, δύσκολο να συγκεραστεί με την αποδοχή κάποιας μορφής ρεαλισμού, σε πεδία, όπως, για παράδειγμα, η κβαντική φυσική, ή σε περιπτώσεις αλλαγής παραδείγματος, τα πράγματα είναι πιο περίπλοκα στο χώρο της ηθικής, παρόλο που, κατά τον Engel, η μη παραδοχή ανεξάρτητων ηθικών οντοτήτων από το σύνολο των συνομιλητών σ' αυτό το πεδίο, δείχνει, εν πρώτοις, να απλουστεύει τη διαμάχη σχετικά με τον ηθικό ρεαλισμό.

Ο Engel απορρίπτει τόσο τη *θεωρία της πλάνης,*[180] η οποία θεωρεί τις ηθικές δηλωτικές προτάσεις ψευδείς, όσο και την *εκφρασιοκρατία,*[181] η οποία τις θεωρεί εκφράσεις ψυχικών διαθέσεων και, ως εκ τούτου, ακατάλληλες προς αξιολόγηση αναφορικά με την αλήθεια ή το ψεύδος τους, καθώς η πρώτη τις απορρίπτει, κατόπιν μιας ατυχούς σύγκρισης με αυτές της επιστήμης και η δεύτερη, λόγω της επίσης ατυχούς (όπως φάνηκε και από την προσπάθεια της συσταλτικής αντίληψης της αλήθειας να την αντικαταστήσει με τη βεβαιωσιμότητα) υποκατάστασης της έννοιας της αλήθειας από την επιδοκιμασία.

Η πρόταση του Engel σχετικά με το πρόβλημα είναι η υιοθέτηση, και εδώ, της μινιμαλιστικής προσέγγισης και η συνακόλουθη ισοδυναμία στον ηθικό λόγο της αλήθειας με την *υπερβεβαιωσιμότητα* (Engel 89). Σύμφωνα με τη συγκεκριμένη αντίληψη δεχόμαστε ότι οι ηθικές αλήθειες μπορούν να δικαιολογηθούν ηθικά και παραμένουν τέτοιες όποιες κι αν είναι οι επιπρόσθετες δικαιολογήσεις. Η ίδια αντίληψη, πάντα κατά τον Engel, επιτρέπει τη διατήρηση της φυσιοκρατίας των εκφρασιοκρατών, αφού παραδέχεται ότι οι ηθικές προτάσεις μπορεί να θεμελιώνονται στις υποκειμενικές διαθέσεις των υποκειμένων, με τη συμπλήρωση, ωστόσο, ότι οι διαθέσεις αυτές δεν είναι ορθές, παρά μόνο εάν νοούνται ως διαθέσεις ενός *ιδανικά ορθολογικού υποκειμένου*.[182]

Η αλήθεια, σύμφωνα με τη μινιμαλιστική προσέγγισή της, αποτελεί μία «ανεξάλειπτη επιστημική κανονιστική αρχή»[183] με την κανονιστικότητά της να αντλείται από εκείνη της γνώσης, καθώς μόνο μέσα στα πλαίσιά της κάνουμε λόγο για αλήθεια.[184] Τόσο η πεποίθηση όσο και η γνώση, έννοιες με κανονιστική φόρτιση και οι ίδιες, αλλά και η βεβαίωση ή απόφανση, την προϋποθέτουν αφού αδυνατούν να οριστούν χωρίς αναφορά σ' αυτή.

---

[179] Όρος που εισάγεται από τον Arthur Fine1986, για να περιγράψει το περιεχόμενο της φράσης του Einstein «Η φυσική περιγράφει την «πραγματικότητα», αλλά δεν ξέρουμε τι είναι η «πραγματικότητα». Την γνωρίζουμε μόνο μέσω της περιγραφής της φυσικής»

[180] Κυριότερος εκπρόσωπος αυτής της θεωρίας είναι ο John Mackie. Βλ. Mackie 1977

[181] Εκπρόσωπος της οποίας είναι ο Alfred Ayer. Βλ. Ayer 1952

[182] Επανέρχεται κι εδώ ως αναπόδραστη ως φαίνεται οργανωτική αρχή ο όρος του *Ιδανικά ενημερωμένου/ορθολογικού* ηθικού υποκειμένου, που συναντήσαμε και στα προηγούμενα κεφάλαια.

[183] Engel 2000: 114

[184] Με αυτή την άποψη του Engel ο Rorty έρχεται σε αντίθεση τελικά, όπως προκύπτει από την αντιπαράθεσή τους που αποτυπώνεται στο έργο Engel & Rorty 2010. Τελικά ο Ρόρτυ αρνείται την κανονιστική ισχύ της αλήθειας στο βαθμό που την σχετικοποιεί και της αφαιρεί το ρυθμιστικό της ρόλο ως *νόρμας* των πεποιθήσεων

Έτσι, η αλήθεια παραμένει ως η κανονιστική των βεβαιώσεών μας έννοια, η οποία συνδέεται με συγκεκριμένες κοινοτοπίες,[185] τις οποίες πρέπει να ικανοποιεί ώστε να ανταποκρίνεται στις πιο θεμελιώδεις διαισθήσεις μας.

Η θετική συνεισφορά της μινιμαλιστικής θεωρίας της αλήθειας είναι ότι αντιμετωπίζει το σχετικισμό και επανεισάγει την αντικειμενικότητα με μία έννοια αλήθειας, η οποία, χωρίς μεταφυσικές προεκτάσεις (ανεξάρτητες πραγματικότητες που έλκουν τις παραδοχές μας) αλλά και χωρίς υποκειμενική εξάρτηση, ποικίλλει ανάλογα με το πεδίο στο οποίο εφαρμόζεται αναπόσπαστα, δηλαδή της γνώσης και της πεποίθησης και των λόγων και δικαιολογήσεων, οι οποίες αρμόζουν στο εκάστοτε πεδίο. Έτσι, θα λέγαμε ότι το πρόβλημα του είδους της αλήθειας μετατίθεται στο γνωστικό πεδίο εφαρμογής της.

Το κρίσιμο ερώτημα, επομένως, του οποίου η απάντηση θα επηρεάσει και την ενδεικνυόμενη στάση απέναντι στο είδος της αλήθειας, το οποίο συνιστά η αλήθεια στη λογοτεχνία, είναι τί είδους γνώση παρέχει η λογοτεχνία και αν είναι δυνατόν να μιλά κάποιος για γνώση, γενικά, στο χώρο της τέχνης.

## 4.Α 4. Η Λογοτεχνία ως Φιλοσοφία;

Το ερώτημα για τη σχέση λογοτεχνίας και γνώσης συνδέεται συχνά με τον ισχυρισμό ότι η σχέση αυτή έχει φιλοσοφικές επιπτώσεις στην εννοιολογική μας σκευή, καθώς επίσης και τη δύναμη να τροποποιεί το αξιακό μας σύστημα. Έτσι, οι L&O ακολουθώντας τις απόψεις αυτές εξάγουν τα δικά τους συμπεράσματα για τον τρόπο που διαμορφώνεται τελικά η σχέση λογοτεχνίας και φιλοσοφίας.

Η αντιμετώπιση των επιχειρημάτων της *προτασιακής θεωρίας της λογοτεχνικής αλήθειας* και της *θεωρίας της μυθιστορηματικής αλήθειας* οδηγεί τους συγγραφείς να εξετάσουν δύο δυνατότητες διεξόδου από το αδιέξοδο. Η πρώτη δυνατότητα, την οποία και δεν αποδέχονται, μεταλλάσσει τις έννοιες «αλήθεια» και «γνώση» χαλαρώνοντας το δεσμό που υπάρχει μεταξύ τους. Η δεύτερη δυνατότητα, την οποία θα αναπτύξουν αργότερα, καταργεί το δεσμό ανάμεσα στη λογοτεχνία, την αλήθεια και την ανταπόκριση στην πραγματικότητα και αξιολογεί τη λογοτεχνία αναζητώντας άλλου είδους συσχετίσεις. (*TFL* 369)

Την πρώτη διέξοδο προσπαθούν να την εξηγήσουν σαν μία μετατόπιση από την αντικειμενική οπτική γωνία στην υποκειμενική, ακολουθώντας το διαχωρισμό του Thomas Nagel (εξωτερική και εσωτερική οπτική γωνία).[186] Σύμφωνα μ' αυτή την τοποθέτηση η υποκειμενική Φαντασία καθιστά δυνατή την κατανόηση των υποκειμενικών εμπειριών, ενώ παρέχει τη δυνατότητα μιας νέας προοπτικής του χώρου και του χρόνου, ενώ ταυτόχρονα επηρεάζει τον τρόπο θέασης του κόσμου. Μέσα απ' αυτή την οπτική, η λογοτεχνία γίνεται πρόσφορο έδαφος γι' αυτή την φαντασιακή συμμετοχή, η οποία αυξάνει την πρακτική σοφία και διευρύνει την

[185] Βλ. σχετικά Engel 2000: 85-6
[186] Για τη σχετική διάκριση βλ. Nagel 1986

ηθική γνώση. Με αυτό τον τρόπο, η λογοτεχνία γίνεται σύντροφος της φιλοσοφίας στο επίπονο έργο της για μια καλύτερη κατανόηση των ηθικών θεμάτων. (*TFL* 370)

Η θεωρία που θέτει στο επίκεντρο την υποκειμενική εμπειρία, είναι εκείνη, η οποία υποστηρίζει την παραδοσιακή ανθρωπιστική άποψη ότι η λογοτεχνία, ως μέσο αγωγής, διευρύνει τη συμπαθητική κατανόηση των ανθρώπων. Τη θεωρία αυτή την ονομάζουν *Θεωρία υποκειμενικής γνώσης της γνωσιακής αξίας* (*Subjective Knowledge Theory of Cognitive Value*).

Η λογοτεχνία παρέχει την εικονική εμπειρία που επιτρέπει στον αναγνώστη τη γνώση του *πως είναι να*. Η σημασία της λογοτεχνίας έγκειται στο γεγονός ότι από γνωστική άποψη παρέχει ένα ευρύ πεδίο για την επεξεργασία της γνώσης με βάση την υποκειμενική εμπειρία. Οι συγγραφείς συμφωνούν με την άποψη ότι τα εμπειρικά και ψυχολογικά φαινόμενα που αποτυπώνονται στη λογοτεχνία λειτουργούν θετικά όσον αφορά την απόλαυση που προσφέρει στον αναγνώστη ένα λογοτεχνικό έργο, διαφωνούν όμως με τον ισχυρισμό ότι τα φαινόμενα αυτά έχουν γνωστικό χαρακτήρα, ανταποκρίνονται στην αλήθεια και βρίσκονται στο κέντρο των γνωστικών αξιών της λογοτεχνίας. Η ένστασή τους εντοπίζεται στο γνωστικό χαρακτήρα της εμπειρίας. Την ισχνή εκδοχή αυτής της θεωρίας περί διεύρυνσης αυτού του είδους γνώσης τη βρίσκουν σχεδόν ταυτολογική. Η εύρωστη εκδοχή της αφορά την τροποποίηση της εννοιολογικής σκευής του ανθρώπου, η οποία συντελεί στην αλλαγή του τρόπου σκέψης ή συμπεριφοράς. Η ένσταση των συγγραφέων δεν εστιάζεται στην άποψη ότι η αλλαγή αυτή δεν μπορεί να συμβεί μέσα από τη βίωση μιας εμπειρίας, αλλά αφορά τον ισχυρισμό ότι συντελείται μ' ένα τέτοιο τρόπο στα λογοτεχνικά έργα ώστε να μπορεί να τους αποδοθεί μία εξέχουσα γνωστική αξία.(*TFL* 381) Οι συγγραφείς υποστηρίζουν, επίσης, ότι το βήμα από την αδύναμη στην ισχυρή εκδοχή της θεωρίας καταργεί την αυτονομία της λογοτεχνίας και την υποτάσσει στη φιλοσοφία. Επιπλέον, επισημαίνουν ότι δε συνιστά πλέον μια θεωρία για τη γνωστική αξία της λογοτεχνίας, αλλά για τον τρόπο με τον οποίο ασκούμε τη φιλοσοφία. Η άποψη αυτή, η οποία προέρχεται από τη φιλοσοφία του Wittgenstein, υποστηρίζει ότι η φιλοσοφία θα πρέπει να αποφεύγει τις γενικές θεωρίες και να επικεντρώνεται στις συγκεκριμένες καταστάσεις. Η λογοτεχνία αντιμετωπίζεται τότε ως πεδίο περιγραφών συγκεκριμένων καταστάσεων, οι οποίες λειτουργούν ως υπενθυμίσεις για τη φιλοσοφία.

Στη συνέχεια, οι συγγραφείς εκθέτουν την *παραδοσιακή ανθρωπιστική* άποψη, σύμφωνα με την οποία η λογοτεχνία διαπαιδαγωγεί τον αναγνώστη καλλιεργώντας την ηθική ευαισθησία του, αφού αποτυπώνει ρεαλιστικά τον τρόπο με τον οποίο λειτουργεί η υποκειμενική ηθική επιλογή. Εδώ οφείλει κανείς να παρατηρήσει, αν δε θέλει να αδικήσει τους εκφραστές της άποψης αυτής, ότι η διατύπωση: «από υποκειμενική σκοπιά» συσκοτίζει τις αξιώσεις τους για αντικειμενικότητα και διυποκειμενικότητα, έννοιες οι οποίες συνδέονται με την «παραδοσιακή ανθρωπιστική» άποψη που αναφέραμε προηγουμένως. Αυτή την

άποψη ενστερνίζονται τόσο η Martha Nussbaum όσο και ο Hilary Putman, ενώ, ταυτόχρονα, υιοθετούν τη θέση η οποία υποστηρίζει ότι, ότι η λογοτεχνία, επειδή παρουσιάζει τις ηθικές συγκρούσεις και επιλογές στη συνθετότητα και πολυπλοκότητα τους, μπορεί να θεωρηθεί βοηθός της φιλοσοφίας αλλά και απαραίτητο συστατικό της.

Κριτικοί όπως ο Frank Leavis [187] δέχονται την ηθική σπουδαιότητα της λογοτεχνίας, αρνούνται όμως τη σύνδεσή της με τη φιλοσοφία.

Οι συγγραφείς παρουσιάζουν την ισχυρή και ασθενή εκδοχή αυτής της θεωρίας των Nussbaum - Putnam και, στη συνέχεια, σημειώνουν ότι οι εν λόγω φιλόσοφοι υιοθετούν μάλλον ένα κράμα των δύο εκδοχών. Στόχος των δύο φιλοσόφων, λένε οι L&O, είναι να επεκτείνουν το πεδίο της ηθικής επιχειρηματολογίας προκειμένου να συμπεριλάβουν σ' αυτό το συναίσθημα, τη Φαντασία και τελικά την ευαισθησία μας στο σύνολό της. (*TFL* 393) Ωστόσο, οι συγγραφείς επιμένουν ότι, ακόμη κι αν τα χαρακτηριστικά του λογοτεχνικού έργου που έχουν ηθική αξία, ταυτίζονται με τα αισθητικά χαρακτηριστικά, η αξιολόγησή του εξαρτάται, τελικά, από την οπτική γωνία του αναγνώστη. Αν η οπτική γωνία είναι ηθική τότε ένα σημαντικό κριτήριο αξιολόγησης θα είναι η αλήθεια, αν, όμως η οπτική γωνία είναι αισθητική, τότε το κριτήριο αξιολόγησης είναι διαφορετικό. Στο σημείο αυτό θα μπορούσαμε να επανέλθουμε στο ερώτημα για ποιο λόγο οι ενδεχόμενες πραγματολογικές ανακρίβειες και λάθη εμποδίζουν την αισθητική μας απόλαυση; Ή γιατί απόψεις, οι οποίες δεν υπακούουν σε κανένα ηθικό κώδικα, προκαλούν την αποστροφή μας; Μήπως η *αισθητική θεωρία της αρετής*, την οποία προτείνει ο McGinn,[188] θα μπορούσε να φωτίσει το είδος της σχέσης μεταξύ λογοτεχνίας και φιλοσοφίας, η οποία, ενδεχομένως, είναι καθολική;

Οι συγγραφείς διαχωρίζουν τις θέσεις «φιλοσοφία μέσα στη λογοτεχνία» από «φιλοσοφία μέσω της λογοτεχνίας». Στην πρώτη περίπτωση, η φιλοσοφία υπάγεται στη λογοτεχνία, με αποτέλεσμα ένα θέμα που απασχολεί και τους δύο τομείς να αντιμετωπίζεται μονομερώς, χωρίς να υπάρχει η δυνατότητα να εξεταστεί μέσα από μια σύνθετη οπτική, η οποία είναι λογοτεχνική και φιλοσοφική συγχρόνως. Στη δεύτερη περίπτωση, η λογοτεχνία υπάγεται στη φιλοσοφία, αφού τα λογοτεχνικά μέσα χρησιμοποιούνται ως επινοήματα για την έκφραση φιλοσοφικών θέσεων. Η άποψη αυτή αποδίδεται στους Nussbaum – Putnam.[189]

Οι L&O δεν αμφισβητούν το ηθικό ενδιαφέρον ή τη συνεισφορά ορισμένων λογοτεχνικών έργων στην ηθική. Θεωρούν, όμως, ότι αυτό είναι τυχαίο και, σε καμία περίπτωση, δεν επηρεάζει καθοριστικά την αισθητική αποτίμηση του λογοτεχνικού έργου. Αν, ωστόσο, λάβουμε υπόψη μας τις αναλύσεις των έργων του H. James από τη Nussbaum, κυρίως όμως τις δηλώσεις του ίδιου του

[187] Βλ. το σχετικό άρθρο του Leavis 1982
[188] McGinn 1997: 92-122
[189] Για τις διαφοροποιήσεις των διαφόρων σχέσεων μεταξύ λογοτεχνίας και φιλοσοφίας πρβλ. και Βιρβιδάκης 2005, καθώς και 2008: 181-194

λογοτέχνη για την πρόθεση του να συμβάλει με το έργο του στην ενδυνάμωση της ικανότητας του αναγνώστη να διακρίνει το ηθικό από το ανήθικο, καθώς και την αναλογική σχέση που διαπιστώνει ανάμεσα στην ηθική φαντασία και τη δημιουργική φαντασία του συγγραφέα, έχουμε το δικαίωμα να αναρωτηθούμε ως ποιο βαθμό ισχύουν οι απόψεις των L&O σχετικά με τον τυχαίο χαρακτήρα του ηθικού ενδιαφέροντος των λογοτεχνικών έργων.

## 4.Α 5. Η μιμητική διάσταση της λογοτεχνίας

Οι L&O στο κεφάλαιο αυτό διακρίνουν αρχικά την *υπόθεση* (*subject*) ενός έργου από το θέμα του. Για τον προσδιορισμό του θέματος χρησιμοποιούν γενικές έννοιες τις οποίες ονομάζουν «θεματικές». Οι έννοιες αυτές εμπεριέχονται σε θεματικές δηλώσεις και ισχυρισμούς που διατυπώνουν οι λογοτέχνες και δεν υφίστανται, όπως υποστηρίζουν, ανεξάρτητα από τον τρόπο με τον οποίο αναπτύσσονται στις διάφορες συζητήσεις με αναφορά σε ένα συγκεκριμένο πολιστισμικό πλαίσιο. Εν προκειμένω, στο λογοτεχνικό έργο η αξία μιας τέτοιας θεματικής δήλωσης έγκειται στο γεγονός ότι συνεισφέρει στη νοηματοδότηση του έργου. Έτσι, η αποτίμηση του λογοτεχνικού έργου συνδέεται με την αποτίμηση του τρόπου με τον οποίο ένα έργο ερμηνεύει και αναπτύσσει γενικά θέματα τα οποία ο αναγνώστης αναγνωρίζει εφαρμόζοντας θεματικές έννοιες.( *TFL* 402)

Οι συγγραφείς υποστηρίζουν, επίσης, ότι οι θεματικές έννοιες είναι κενές, αν αποκοπούν από τον τρόπο με τον οποίο τις ανατέμνει η λογοτεχνία, η φιλοσοφία, η θρησκεία και άλλες πολιτισμικές πρακτικές. Επιπλέον, ασχολούνται και με τις διαχρονικές θεματικές έννοιες, οι οποίες, όπως υποστηρίζουν, έχουν ιδιαίτερη σημασία ως εκφάνσεις πολιτισμικής έκφρασης, καθώς αποκτούν περιεχόμενο τόσο μέσω του ρόλου που διαδραματίζουν στο φιλοσοφικό λόγο και τη θρησκευτική πρακτική, όσο και από τη συμβολή τους στην αποτίμηση της λογοτεχνικής δημιουργίας.

Ο δεσμός των θεματικών εννοιών με τη θρησκεία και τη φιλοσοφία είναι εσωτερικός, με την έννοια ότι τα θέματα στη φιλοσοφία καθορίζονται από τις θεματικές έννοιες, καθώς ο φιλοσοφικός διάλογος ασχολείται με τη φύση της πραγματικότητας, στην οποία αναφέρονται αυτές οι έννοιες, ενώ το ίδιο συμβαίνει και στη θρησκεία, της οποίας οι τελετουργίες καθορίζονται με βάση έννοιες, οι οποίες, αν αλλάξουν, αλλάζει και η τελετουργία. Αντίθετα, η λογοτεχνία μόνο έμμεσα συνδέεται με τις θεματικές έννοιες. Το θέμα ενός έργου καθορίζεται από την υπόθεση, τον τρόπο με τον οποίο παρουσιάζεται, τα ρητορικά του χαρακτηριστικά και τη δομή του. Οι θεματικές έννοιες δε χρειάζεται καν να υπάρχουν στο έργο, γιατί είναι δυνατόν να τις αναδείξει ο αναγνώστης, καθώς εμπλέκεται στη διαδικασία της δομικής αποτίμησης του έργου. (*TFL* 408) Η αποτίμηση, μέσω της ερμηνείας, μεσολαβεί ανάμεσα στο έργο και στις θεματικές έννοιες. Η λογοτεχνία παρέχει τη δυνατότητα μίας φαντασιακής μάλλον παρά διασκεπτικής ερμηνείας των εννοιών. Πρόκειται, δηλαδή για μια ξεχωριστή

επίγνωση των εννοιών, η οποία δεν συνεπικουρεί ούτε διαπλέκεται με τη φιλοσοφική.

Οι διαχρονικές έννοιες εξηγούν την υψηλή αξία που αποδίδεται στη λογοτεχνία ως πολιτισμική δραστηριότητα και παρέχουν ένα κριτήριο αποτίμησης των λογοτεχνικών έργων, ενώ, ταυτόχρονα, είναι δυνατόν να θεωρηθούν ως μια κεντρική έννοια εξήγησης της μιμητικής διάστασης της λογοτεχνίας.

Ωστόσο, η απόπειρα των συγγραφέων να αποδείξουν με ένα παράδειγμα την ανεξαρτησία του λογοτεχνικού θέματος από το φιλοσοφικό και το θρησκευτικό και να το διαφοροποιήσουν από αυτά, με το σκεπτικό ότι έμμεσα μόνο συνδέεται με το λογοτεχνικό έργο, δεν κατορθώνει να πείσει. Αυτό συμβαίνει, γιατί, παρόλο που και σήμερα η διαφθορά του ανθρώπου δεν παρουσιάζεται ως μίασμα (για να χρησιμοποιήσουμε το παράδειγμα των συγγραφέων από τον *Ιππόλυτο* του Ευριπίδη*)*, αυτό δε σημαίνει ούτε ότι την εποχή που γράφτηκε το έργο η διαφθορά δεν είχε αυτή τη φιλοσοφική και θρησκευτική διάσταση και, επομένως, δεν είχε αξιώσεις πραγματολογικής ανταπόκρισης, ούτε πολύ περισσότερο, ότι δεν υπάρχει πληθώρα άλλων θεμάτων, τα οποία πραγματεύονται από κοινού η φιλοσοφία, η θρησκεία και η λογοτεχνία και τα οποία αν και έχουν το ίδιο περιεχόμενο, κατανοούνται από διαφορετικές οπτικές γωνίες προβάλλοντας αντίστοιχες αξιώσεις στην πραγματικότητα. Πρόκειται γι' αυτές ακριβώς τις οπτικές γωνίες, τις οποίες οι θιασώτες της ηθικής κριτικής της λογοτεχνίας υποστηρίζουν ότι μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε για να διευρύνουμε την ηθική ευαισθησία μας και τις οποίες τόσο η λογοτεχνία, όσο και η φιλοσοφία μας παρέχουν συμπληρώνοντας η μια την άλλα.

Οι L&O εξηγούν, επίσης, σ' αυτό το κεφάλαιο, όπως και στα τρία που προηγήθηκαν, τον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβάνονται τη μιμητική διάσταση της λογοτεχνίας. Θεωρώντας τη σχέση της με τον κόσμο έμμεση και όχι αποτέλεσμα μιας άμεσης ανταπόκρισης (αντιστοιχίας) στην πραγματικότητα, γεγονός που θα την ενέτασσε στην ίδια κατηγορία με τη φιλοσοφία, την επιστήμη, την ιστορία, αποδίδουν τη μιμητική της διάσταση στην ιδιότητά της να αναπτύσσει ένα θέμα, ιδιότητα που τη συνδέει με άλλες πολιτισμικές δραστηριότητες /λόγους (discourses) συνδέοντας την, ταυτόχρονα με τη «ζωή». (*TFL* 439)

## 4.Α 6. Μυθοπλασία, λογοτεχνία και αξία

Στο τελευταίο κεφάλαιο του βιβλίου οι συγγραφείς υποστηρίζουν πως ό,τι έχει έως τώρα λεχθεί αναφορικά με τα μυθιστορήματα και τη λογοτεχνική γλώσσα, έχει αντιμετωπιστεί ως ζήτημα, το οποίο προσδιορίζουν θεσμικά ορισμένες συμβάσεις και έννοιες. (Βλ. *value of fiction and value of literature*, *TFL* 445-50) Ως εκ τούτου, συμπεραίνουν ότι δεν υπάρχουν εγγενή λογοτεχνικά ή μυθοπλαστικά χαρακτηριστικά στα κείμενα ούτε, επίσης, εγγενής αξία. Η αξία αποδίδεται σ' αυτά μόνο από τη στιγμή που υιοθετείται μια οπτική, η οποία

εστιάζεται στη μυθοπλασία και στη λογοτεχνικότητα και, κατ᾽επέκταση, όταν εξεταστεί ως ποιο βαθμό επιτυγχάνουν τους οριζόμενους από τη λογοτεχνική πρακτική στόχους. (*TFL* 440)

Στη συγκεκριμένη περίπτωση, είναι αναπόφευκτο να αναρωτηθούμε πώς θα μπορούσε να αποδοθεί αξία σε ένα λογοτεχνικό έργο από ένα μη ειδικό αναγνώστη και αν αυτό είναι δυνατό να συμβεί ή αν η βίωση της λογοτεχνικής απόλαυσης είναι κάτι ανέφικτο από κάποιον μη ειδήμονα. Θα μπορούσε κανείς, δηλαδή, να αντιτείνει ότι η φαινομενολογία της εμπειρίας μας από την ανάγνωση λογοτεχνικών έργων συνηγορεί υπέρ μίας βιωματικής αναγνώρισης της αξίας τους, η οποία επιτυγχάνεται με τη συγκίνηση και το ενδιαφέρον που μας προκαλούν, χωρίς να θεωρείται αναγκαία προϋπόθεση η γνώση των λογοτεχνικών τεχνικών και των εκφραστικών μέσων. Αυτό που θα μπορούσε να προσφέρει επιπλέον η ειδική γνώση, θα ήταν μια εξήγηση της αξίας της εμπειρίας μας, την οποία βιώνουμε ως αναγνώστες.

Στη συνέχεια, ασκούν κριτική στη μεταδομιστική λογοτεχνική θεωρία, σύμφωνα με την οποία η λογοτεχνική αξία είναι ουσιαστικά μια υποκειμενική κατασκευή και, ως εκ τούτου, δεν είναι δυνατόν να έχει αντικειμενικό χαρακτήρα. Στην κριτική τους επισημαίνουν τις αδυναμίες της θεωρίας αυτής, όπως, για παράδειγμα, την αδυναμία να αποκτήσουν καθολικό χαρακτήρα τα ενδιαφέροντα, οι ανάγκες και οι στόχοι του κάθε αναγνώστη, στοιχεία στα οποία οι μεταδομιστές στηρίζουν την αντίληψή τους για τη σχετικότητα της λογοτεχνικής αξίας. Στόχος της κριτικής τους είναι να δικαιολογήσουν την κεντρική θέση που κατέχει η λογοτεχνία ανάμεσα στα πολιτισμικά αγαθά και ιδιαίτερα στην Ευρώπη, όπου αυτό επιβεβαιώνεται σε όλη την ιστορική πορεία του πολιτισμού της.

Επιπλέον, η θεωρία των μεταδομιστών, κατά τους συγγραφείς, δεν μπορεί να εξηγήσει τη σταθερότητα των κεντρικών επιλογών του λογοτεχνικού κανόνα, ενώ παρουσιάζει και λογικής τάξης ανακολουθίες, όταν δεν κατορθώνει να διαχωρίσει αν υπάρχει ή δεν υπάρχει εξάρτηση των ενδιαφερόντων, των στόχων και των αναγκών του αναγνώστη από τις λογοτεχνικές πρακτικές, απειλώντας έτσι την ενότητα της έννοιας της λογοτεχνίας.

Αντίθετα, πιστεύουν ότι θεσμική θεωρία της λογοτεχνίας, την οποία προτείνουν, συνδέει την αξία της λογοτεχνίας με την πρακτική που την περιέχει και αναζητά τη σκοπιμότητα σ’ αυτή την πρακτική. Θεωρώντας ότι λογοτεχνία είναι αξιακή έννοια, επιχειρούν να προσφέρουν μία θεώρησή της, η οποία σεβόμενη τις διακρίσεις τις οποίες οι μεταδομιστές δεν λαμβάνουν υπόψη, αναγνωρίζει την καθολικότητα της αξίας της λογοτεχνίας. (*TFL* 443)

Καθώς η λογοτεχνία είναι εμπεδωμένη στο πλαίσιο των αξιών της κουλτούρας μας, θεωρούν ότι η αξιολόγηση των στόχων, των αναγκών και των ενδιαφερόντων του αναγνώστη που υπηρετεί η λογοτεχνία, θα ισοδυναμεί με την αξιολόγηση αυτού που οι βιτγκενσταϊνικοί φιλόσοφοι αποκαλούν «μορφή ζωής».

Ως εκ τούτου, θεωρούν ότι η συζήτηση για την αξία της λογοτεχνίας θα περιλαμβάνει το πώς αυτή εμπεδώνεται στο πλαίσιο των αξιών μας, το πώς συνδέεται με τα άλλα μας ενδιαφέροντα και το τί θα σήμαινε η έλλειψή της για την κουλτούρα μας. (*TFL* 444)

Αναγνωρίζοντας το εύρος των θεμάτων που συνδέονται με τα παραπάνω ερωτήματα, περιορίζονται σε ορισμένες επισημάνσεις σχετικά με την αξία της μυθοπλασίας και της λογοτεχνίας.

Αναζητώντας την αξία της μυθοπλασίας, την οποία θεωρούν ότι είναι περιγραφική και όχι αξιακή έννοια και, επομένως, ότι δεν κατέχει αξία η ίδια, διερευνούν τους σκοπούς, τα ενδιαφέροντα και τις ανάγκες που ικανοποιεί. Αναφορικά με τους στόχους κάνουν μία τετραμερή διάκριση: διασκέδαση, καθοδήγηση, καλλιτεχνία και μυθικότητα.

Όλοι αυτοί οι στόχοι θεωρούνται εξωτερικοί ως προς τη μυθοπλασία, με εξαίρεση την καλλιτεχνία, η οποία ικανοποιείται ως στόχος με τη μυθοπλασία η οποία αναπτύσσεται μέσα στη λογοτεχνία και στην οποία έχουν αναφερθεί σε προηγούμενα κεφάλαια. Οι παραπάνω στόχοι συζητούνται περιορισμένα, γιατί αυτό που κυρίως ενδιαφέρει τους συγγραφείς είναι να φωτιστεί το γεγονός ότι οι στόχοι είναι ανεξάρτητοι από το περιεχόμενο της μυθοπλασίας και, ως εκ τούτου, δεν είναι δυνατόν να αξιολογηθεί με βάση την επίτευξή τους. (*TFL* 445-449)

Στη συνέχεια, εξετάζουν την αξία της λογοτεχνίας, επισημαίνοντας ότι, αν και οι αξίες της μυθοπλασίας συνεισφέρουν στην αξιολόγηση, ωστόσο δεν καθορίζουν την αξία του λογοτεχνικού έργου, γιατί αυτή καθορίζεται από τις έννοιες και τις συμβάσεις της λογοτεχνικής πρακτικής. (*TFL* 449) (Εδώ πρέπει να σημειωθεί ότι η χρήση του όρου «αξίες» εκ μέρους των L&O μάλλον είναι καταχρηστική, εφόσον έχουν ήδη δηλώσει ότι δε θεωρούν τη μυθοπλασία αξιακό όρο). Τα δύο κυρίαρχα χαρακτηριστικά της λογοτεχνίας, έτσι όπως καθορίζονται απ' αυτές τις συμβάσεις, είναι κατά τους συγγραφείς η δημιουργική Φαντασία και η μιμητική της διάσταση. Σ' αυτά τα χαρακτηριστικά, τα οποία είναι αλληλένδετα μεταξύ τους, οι συγγραφείς εντοπίζουν τη λογοτεχνική αξία. «Η μιμητική πλευρά συγκροτείται από το θέμα και εξαρτάται για την πραγμάτωσή της από το αντικείμενο και τη μορφή του, τα οποία μαζί αποτελούν τη δημιουργική-φαντασιακή πλευρά του έργου». (*TFL* 450)

Σύμφωνα με τους συγγραφείς το θέμα και ο τρόπος παρουσίασής του συνδυάζονται στο λογοτεχνικό έργο σε μία αναγνωρίσιμη διασύνδεση, η οποία γεννά τη λογοτεχνική αξία.

Έτσι, καταλήγουν στο συμπέρασμα ότι ένας χαρακτηριστικός στόχος που απορρέει από τη λογοτεχνική πρακτική είναι η ανάπτυξη σε βάθος, μέσω του αντικειμένου και της μορφής, ενός θέματος το οποίο έχει, κατά μία έννοια, κεντρικό ανθρώπινο ενδιαφέρον και το οποίο μπορεί με την αναδιοργάνωσή του να αποκτήσει καθολικό ενδιαφέρον. (*TFL* 450)

Οι συγγραφείς, επιπλέον, υποστηρίζουν ότι η έννοια της λογοτεχνίας καθορίζεται από τις αξίες που ενσωματώνουν τα έργα της λογοτεχνικής παράδοσης και συμπληρώνουν ότι, αν αλλάξει ριζικά ο λογοτεχνικός κανόνας, χάνεται, ουσιαστικά, η έννοια της λογοτεχνίας.

Οι υποστηρικτές του λογοτεχνικού κανόνα υποστηρίζουν, από άλλη οπτική γωνία, ότι οι αξίες που ενσωματώνονται στα έργα του κανόνα είναι θεμελιώδεις αξίες των πολιτισμένων κοινωνιών. Οι συγγραφείς εντοπίζουν ότι υπάρχει πρόβλημα σ' αυτή την προσπάθεια υπεράσπισης του κανόνα, καθώς απαιτείται μια «αληθής εκδοχή των θεμάτων», η οποία, όπως έχουν υποστηρίξει, δεν ευσταθεί.

Προκειμένου οι συγγραφείς να υποστηρίξουν την άποψή τους ότι η λογοτεχνία αδυνατεί να διαχειριστεί με τρόπο που έχει πραγματολογικό ενδιαφέρον, θέματα, τα οποία ανήκουν στα κεντρικά ενδιαφέροντα του ανθρώπου είτε αυτά είναι ηθικά είτε κοινωνικά είτε πολιτικά, χρησιμοποιούν το έργο *Anna of Five Towers* του Arnold Benett, το οποίο αντλεί το θέμα του από τη συζήτηση γύρω από την ελευθερία της βούλησης και το ντετερμινισμό. Το συμπέρασμά τους από την παρατήρηση της οργάνωσης του έργου και του τρόπου με τον οποίο συνδέονται οι θεματικές έννοιες με τις καταστάσεις του μυθιστορηματικού σύμπαντος, είναι ότι η πραγματική ζωή δεν προσφέρει τέτοιου είδους συνδέσεις. Αντίθετα, θεωρούν ότι αυτές οι συνδέσεις είναι αποκλειστικά προνόμιο της λογοτεχνίας, η οποία μπορεί κάλλιστα να τις καθορίσει. Έτσι υποστηρίζουν ότι η λογοτεχνία είναι ένας προνομιακός χώρος καθορισμού του περιεχομένου εννοιών, καθώς το σύμπαν των έργων οργανώνεται, έτσι ώστε να εξυπηρετεί την κατανόησή τους, κάτι που δε συμβαίνει στον πραγματικό κόσμο. Το συμπέρασμα που εξάγουν από την παραπάνω παρατήρηση είναι ότι ο εμπειρικός κόσμος δεν εξασφαλίζει τις δομές εκείνες που θα επέτρεπαν τη νοηματοδότηση θεματικών όρων του λογοτεχνικού έργου, όπως για παράδειγμα ο όρος «ντετερμινισμός» στο παραπάνω έργο. Ο ίδιος όρος είναι δυνατόν να αναλύεται από άλλα ερευνητικά πεδία, όπως η φιλοσοφία ή η θρησκεία. Στην προκειμένη περίπτωση, η πραγμάτευση του θέματος του ντετερμινισμού από τη φιλοσοφία και τη θεολογία χαρακτηρίζεται από τους L&O ως συμπληρωματική και όχι ανταγωνιστική, στον τρόπο με τον οποίο την πραγματεύεται η λογοτεχνία. Εδώ, εύλογα, θα μπορούσε να διατυπωθεί η απορία όσον αφορά τους λόγους για τους οποίους αρνούνται μια παρόμοια συμπληρωματικότητα μεταξύ ηθικής και λογοτεχνίας, όταν την αναγνωρίζουν τη σχέση που υπάρχει μεταξύ φιλοσοφίας και λογοτεχνίας γενικότερα.

Επιπλέον, θεωρούν χαρακτηριστικό της καλλιτεχνικής σκοπιάς με την οποία αντιμετωπίζουμε τη ζωή τον εντοπισμό μεγάλων θεμάτων στην καθημερινότητα. Επισημαίνουν ότι απ' αυτή την οπτική αφορμάται η διάθεση να αναγνωρίσουμε την ύπαρξη μιας μαθησιακής διάστασης στη λογοτεχνία και σημειώνουν ότι τέτοια θέματα, συνήθως, δεν προκύπτουν στην τετριμμένη καθημερινότητά μας με «τις απλές επιλογές της και τους βραχυπρόθεσμους στόχους της». (*TFL* 445) Το συμπέρασμά τους είναι ότι, ναι μεν εξάγονται μεγάλα θέματα από τη μυθοπλασία,

αλλά τις περισσότερες φορές τα μεγάλα θέματα της λογοτεχνίας θίγονται ως *grand clichés* και δεν προσθέτουν στο διανοητικό, συγκινησιακό και ηθικό σύμπαν κάτι που δεν προσφέρει η ίδια η ζωή. Ακόμη όμως κι όταν η λογοτεχνία προσφέρει βαθύτερη κατανόηση μεγάλων θεμάτων, η πραγμάτευση είναι «λογοτεχνική», με την έννοια ότι δεν έχει εφαρμογή στην πραγματική ζωή.

Τελικά, υποστηρίζουν ότι η λογοτεχνία αποτελεί αξία, γιατί είμαστε αυτό που είμαστε, ανθρώπινα όντα που ζούμε πεθαίνουμε, αγαπάμε, μισούμε και ζούμε μαζί με άλλους ανθρώπους. Αυτή η διαπίστωσή τους όμως μοιάζει να ανοίγει παρά να κλείνει το θέμα.

## 4.Α 7. Κριτικές επισημάνσεις

Ο Gregory Currie, τις απόψεις του οποίου οι L&O συχνά παραθέτουν στο έργο τους, επισημαίνει δύο διαστάσεις στη θεωρία τους σχετικά με τη μη-αλήθεια, την αναλυτική και την ποιοτική. Όσον αφορά την αναλυτική διάσταση, σύμφωνα με την οποία θεωρείται αναγκαία η χρήση της αλήθειας κατά την ανάλυση των λογοτεχνικών χαρακτηριστικών, οι L&O διαφοροποιούνται από τους υπόλοιπους υποστηρικτές της θεωρίας της μη αλήθειας, όπως ο Kendall Walton, ως προς τη μεγαλύτερη έμφαση που δίνουν στην κοινωνική παρά την ψυχολογική διάσταση της λογοτεχνίας. Ο Currie, ωστόσο, δεν πείθεται ότι υφίσταται ουσιαστική διαφοροποίηση από τον Walton.[190] Όσον αφορά, όμως, την ποιοτική διάσταση της θεωρίας της μη-αληθείας, ο Currie αναγνωρίζει την ιδιαιτερότητα της προσφοράς των L&O. Ωστόσο, η παραδοχή των L&O ότι, δηλαδή, οι γενικές προτάσεις που υπονοούνται από τους συγγραφείς λογοτεχνικών έργων μπορούν να αξιολογηθούν μόνο ως προς το ενδιαφέρον τους, αλλά όχι ως προς την αλήθεια τους, εύλογα προκαλεί την κριτική του Currie, καθώς, όπως σωστά επισημαίνει,: «το να εξηγεί κανείς το ενδιαφέρον χωρίς αναφορά στην αλήθεια δε μοιάζει να είναι μια πολλά υποσχόμενη στρατηγική».[191]

Όσον αφορά την προσπάθεια των L&O να υποκαταστήσουν την έννοια της αλήθειας με την καθολικότητα του θέματος του έργου, ο Currie, μεταξύ άλλων, παρατηρεί ότι, αφήνοντας οι συγγραφείς την έννοια της καθολικότητας χωρίς εξήγηση, καλούνται να αντικρούσουν ερμηνείες, του τύπου ότι η καθολικότητα του θέματος του έργου αφορά αληθείς ή αληθοφανείς καταστάσεις, στις οποίες οι

[190] Για τους L&O η μυθοπλασία συνδέεται με την πρόθεση, τη διαμόρφωση και την επικοινωνία, ενώ για τον Walton είναι η λειτουργία που θέτει σε κίνηση το παιχνίδι της *προσποίησης* (*make believe*) και καθορίζει το τι θα φανταστεί κανείς. Οι συγγραφείς αναγνωρίζουν ωστόσο ότι η διαφορά τους με το Walton δεν είναι τόσο θεμελιακή όσο θα μπορούσε να φανεί εκ πρώτης όψεως αν και επιμένουν στην υιοθέτηση της έννοιας της πρακτικής αντί γι' αυτής του παιχνιδιού αναφορικά με τη μυθοπλασία καθώς θεωρούν απαραίτητη την αποδοχή εκ μέρους των συμμετεχόντων ότι παίζουν κάποιο παιχνίδι διαφορετικά το παιχνίδι δεν υφίσταται. Οι επικαλύψεις ωστόσο μεταξύ της δικής τους θεωρίας και εκείνης του Walton αναφορικά με τον καθορισμό των φαντασιακών περιεχομένων εκ μέρους της μυθοπλασίας και τον προσδιορισμό της ανεξάρτητα από σημασιολογικές έννοιες όπως η αλήθεια και η αναφορά τους φέρνουν πιο κοντά του. (Βλ. L&O 1994:46-47)

[191] Currie 1995: 912

άνθρωποι συχνά εμπλέκονται και των οποίων οι συνέπειες έχουν ζωτικό ενδιαφέρον. Ερμηνείες οι οποίες, σημειωτέον, φαίνονται απόλυτα εύλογες.

Ο φόβος μήπως η λογοτεχνική αξία υποταχθεί σ' αυτήν της ιστορίας, της φιλοσοφίας ή της επιστήμης, τον οποίο ο Currie διαβλέπει πίσω από την προσπάθεια των L&O να διαχωρίσουν τη λογοτεχνία από την αλήθεια, αντιμετωπίζεται, κατά τη γνώμη του, εάν η αλήθεια θεωρηθεί ως ένας μόνο από τους παράγοντες αξιολόγησης της λογοτεχνίας, επισημαίνοντας, ωστόσο, τον ιδιαίτερο τρόπο με τον οποίο λειτουργεί στο πεδίο της μυθοπλασίας.

Επανέρχεται, επομένως, το θέμα της σύνδεσης της έννοιας της αλήθειας με το πεδίο εφαρμογής της και, όπως επισημάνθηκε και παραπάνω, στην αναφορά στις θεωρίες αληθείας, με τις γνωστικές διαδικασίες που εμπλέκονται στο εν λόγω πεδίο.

Ο Mark Rowe[192] επανέρχεται μ' ένα άρθρο του στο θέμα της καθολικότητας των θεμάτων των λογοτεχνικών έργων. Η οπτική εξέτασης των λογοτεχνικών θεμάτων αφορά, κατά τους L&O, την κατανοησιμοτητά τους και τη συμβολή των καθολικών προτάσεων που εμπεριέχουν αφ' ενός στη διαμόρφωση του τρόπου εστίασης και αφ' ετέρου στην ανάπτυξη του ενδιαφέροντος που προκαλούν τα συγκεκριμένα θέματα. Οποιαδήποτε περαιτέρω ανάλυση αυτών των καθολικών προτάσεων αφορά, κατά τη γνώμη τους, άλλα πεδία (για παράδειγμα, το θέμα της ελευθερίας της βούλησης στη φιλοσοφία). Ο Rowe επιλέγει να αντιμετωπίσει τη θέση των L&O ότι θέματα αληθείας δεν έχουν σχέση με τη λογοτεχνική αξιολόγηση, με την παράθεση παραδειγμάτων από συγγραφείς, κριτικούς και αναγνώστες, τα οποία τους διαψεύδουν. Όσον αφορά δε τις συνέπειες που έχουν αυτές οι στάσεις απέναντι στη μυθοπλασία, τις θεωρεί αυτονόητες.

Αναφερόμενος στην περίπτωση του ποιητή Keats και της συζήτησης που έχουν προκαλέσει οι τελευταίοι στίχοι της Ωδής του "On a Grecian Urn", ο Rowe χρησιμοποιεί ως παράδειγμα τον κριτικό Lionel Trilling και τις παρατηρήσεις του σχετικά με την αλήθεια που εκφράζεται στους συγκεκριμένους στίχους. Οι παρατηρήσεις αυτές αντιτίθενται στον τρόπο με τον οποίο αντιμετωπίζουν την αλήθεια οι L&O. Επιπλέον, η συζήτηση που προκάλεσαν οι συγκεκριμένοι στίχοι, δίνει τη δυνατότητα στον Rowe να θέσει το θέμα της δυνατότητας ή μη να διαχωριστεί η αλήθεια από το νόημα αλλά και να καταδείξει τον αναπόδραστο ρόλο της αλήθειας στις ρητορικές στρατηγικές των λογοτεχνικών έργων. (Rowe 326)

Περιπτώσεις, όπως το ποίημα του Alfred Housman, *More Poems*, το οποίο ο Rowe επικαλείται ως παράδειγμα ποιήματος που δεν επιδέχεται δραματουργική ανάλυση των προτασιακών του περιεχομένων, ενώ, ταυτόχρονα, έχει αναγνωριστεί η καλλιτεχνική του αξία, τόσο από λογοτέχνες (Julian Barnes) όσο και κριτικούς (John Bayley και Christopher Ricks), συνηγορούν, κατά τον Rowe, υπέρ της

[192] Rowe 1997: 322-341

εξέτασης της αλήθειας της κοσμοθεωρίας που εκφράζει, άποψη που ενισχύεται και από τις διαφωνίες που προκάλεσε.

Η διαφοροποίηση των γενικών προτασιακών περιεχομένων από το θέμα του λογοτεχνικού έργου, όπως, για παράδειγμα, στο μυθιστόρημα *Anna Karenina*, αλλά και η αδυναμία τους να λειτουργήσουν ως δραματουργικά τεχνάσματα, φαίνεται να στερούν, σύμφωνα με τον Rowe, τους L&O από τα στηρίγματα της ερμηνείας που επιχειρούν σχετικά με τα γενικά προτασιακά περιεχόμενα χωρίς τη συμβολή της αλήθειας. Όπως σωστά επίσης επισημαίνει ο Rowe, αν οι λογοτέχνες δεν απέβλεπαν στη διατύπωση γενικών αληθειών για την ανθρώπινη κατάσταση, θα μπορούσαν να χρησιμοποιήσουν προτάσεις σαν κι αυτές που βρίσκουμε στην εισαγωγή έργων, όπως το μυθιστόρημα *Περηφάνια και Προκατάληψη* της Jane Austen, οι οποίες δεν είναι καθολικής φύσης. Επομένως, η αλήθεια ή μη των καθολικών αυτών προτασιακών περιεχομένων δεν μπορεί παρά να αφορά τη αξιολόγηση των λογοτεχνικών έργων, είτε τα προτασιακά αυτά περιεχόμενα συμμετέχουν στον τρόπο με τον οποίο οργανώνεται αντίληψη του κειμένου είτε όχι. Εδώ ο Rowe, όπως και ο Currie, επισημαίνει την αναπόφευκτη σύνδεση του ενδιαφέροντος ενός προτασιακού περιεχομένου με την αλήθεια του. Πηγαίνοντας ένα βήμα πιο πέρα, ο Rowe συνδέει την αλήθεια των υπονοούμενων προτασιακών περιεχομένων με την αξιολόγηση του έργου.

Οι L&O φαίνεται, ωστόσο, να λαμβάνουν υπόψη τους την κριτική που ασκεί ο Rowe ότι δεν θεωρούν αναγκαίο να ελέγξουν τη θεωρία της μη-αλήθειας, την οποία υιοθετούν σε περιπτώσεις έργων που περιέχουν ολοφάνερα λάθη ή ψεύδη. Στο έργο του *Philosophy of Literature*, ο Lamarque παρατηρούμε ότι επιχειρεί να ελέγξει τη θεωρία της μη - αλήθειας. Το γεγονός, ωστόσο ότι επικαλείται την απλή διατάραξη του φαντασιακού περιεχομένου, σε αντιδιαστολή με «κάποια σημαντική αλήθεια του έργου», προκειμένου να εξηγήσει την επίδραση του λάθους στην αποτίμηση του έργου, δεν πείθει, όπως έχει προαναφερθεί.

Η παράθεση λογοτεχνικών παραδειγμάτων, τα οποία περιέχουν επιστημονικές και άλλες ανακρίβειες και λάθη και η υιοθετούμενη από τους ίδιους τους συγγραφείς στάση, οδηγεί, κατά τον Rowe στην εκτίμηση ότι, παρ' όλο που η αλήθεια ή η καλά εδραιωμένη πεποίθηση δεν είναι ούτε αναγκαία ούτε επαρκής για τη λογοτεχνική αποτίμηση, η αλήθεια παραμένει πάντα αρετή και το ψεύδος πάντα ελάττωμα, το μέγεθος, ωστόσο, της ζημιάς και του οφέλους εξαρτάται και από το λογοτεχνικό είδος που το περιέχει.

Δεδομένου ότι μέσα από τα παρατιθέμενα παραδείγματα, όπως για παράδειγμα το ποίημα του Larkin [193] όπου περιγράφεται εσφαλμένα η κίνηση ενός κύματος, φαίνεται να παρεμποδίζεται η φαντασία η οποία, κατά ομολογία και των L&O, είναι βασική συνιστώσα της αποτίμησης ενός έργου τέχνης και δη λογοτεχνικού, θα μπορούσαμε να συμπεράνουμε ότι, αν πρόκειται πράγματι για λάθος και όχι

[193] Philip Larkin 'Absences', 1950 (από τη συλλογή ποιημάτων *The Less Deceived*, 1955)

για σκόπιμη λογοτεχνικά παραποίηση της πραγματικότητας, τότε το λάθος αυτό έχει συνέπειες στην αξία του λογοτεχνικού έργου.

Ασφαλώς, όπως παρατηρεί και ο Rowe, η ζημιά είναι πολύ μεγαλύτερη, όταν τα λογοτεχνικά έργα περιέχουν λάθη που σχετίζονται με την ανθρώπινη φύση, καθώς οι αλήθειες που την αφορούν, επιδρούν καταλυτικά στην πρόκληση του αναγνωστικού ενδιαφέροντος. Ο τρόπος με τον οποίο οι κριτικοί Leavis και Trilling αξιολογούν τα έργα των H. James και S. Anderson αντίστοιχα με κριτήριο την ικανότητά τους να αναπαριστούν ρεαλιστικά τη ζωή και τα πρόσωπα, είναι κατά τον Rowe παραδειγματικός. Την ίδια αυτή κριτική οι L&O θα την απέρριπταν ως κατηγοριακό σφάλμα. Πηγαίνοντας ένα βήμα πιο πέρα ο Rowe θίγει το θέμα της βλαβερής λογοτεχνίας και των συνεπειών που αυτή έχει τόσο στη συμπεριφορά των λογοτεχνικών ηρώων όσο στην αληθοφάνεια του όλου έργου, μέχρι και του σημείου να αποκλείεται η δυνατότητα έκδοσής του. Η συγκεκριμένη αναφορά αναδεικνύει, κατά τον Rowe, με έναν ακόμη τρόπο τη συνάφεια της αλήθειας με το λογοτεχνικό έργο. Όσο για την περίπτωση που υιοθετούνται από διαφορετικά λογοτεχνικά έργα αντίθετα γενικά προτασιακά περιεχόμενα, αυτό, όπως σωστά επισημαίνει ο Rowe, δεν αποτελεί απόδειξη της ακαταλληλότητας της αλήθειας για την εκτίμηση του λογοτεχνικού έργου, όπως υπονοούν οι L&O, αλλά απλά το πόσο δύσκολο είναι να προσεγγιστεί η αλήθεια (η οποία, όπως έχει αναφερθεί, μπορεί να ειδωθεί και ως το όριο στο οποίο κατατείνουν οι έρευνές μας).

Ο Rowe επισημαίνει, επίσης, το γεγονός ότι τα ίδια τα κατηγορήματα που χρησιμοποιούν οι κριτικοί της λογοτεχνίας, αποδεικνύουν τη συνάφεια της αλήθειας με τους αξιολογικούς χαρακτηρισμούς τους των εξεταζόμενων έργων. (Rowe 338) (αυτό το επιχείρημα όμως, όπως σημειώθηκε και στην περίπτωση που το χρησιμοποιούν οι L&O, δεν είναι ισχυρό)

Τέλος ο Rowe επισημαίνει το γεγονός ότι ο βαθμός της βλάβης που προκαλεί ένα λάθος στην εκτίμηση ενός λογοτεχνικού έργου, εξαρτάται και από το είδος του, καθώς διαφορετικές προσδοκίες συνοδεύουν την ανάγνωση διαφορετικών ειδών. Όπως αποδεικνύει το παράδειγμα των ιστορικών μυθιστορημάτων (ο Rowe αναφέρει την περίπτωση της διόρθωσης του Dickens αναφορικά με τα χαρτονομίσματα μίας λίρας τα οποία τοποθετούσε σε εσφαλμένη χρονικά περίοδο), η ιστορική ακρίβεια έχει τη σημασία της.

Το συμπέρασμα του Rowe είναι ότι οι L&O, αν και μπορούν να προκαλέσουν αμφιβολίες για το κατά πόσο η αλήθεια συνεισφέρει στην λογοτεχνική αξία, δεν κατορθώνουν να πείσουν ότι κάτι τέτοιο δε συμβαίνει.

Η μέθοδος της παράθεσης παραδειγμάτων κριτικών προσεγγίσεων συγκεκριμένων λογοτεχνικών έργων υιοθετείται και από άλλες κριτικές προσεγγίσεις του έργου των L&O. Συγκεκριμένα ο Alex Neill[194] στην κριτική που τους ασκεί, αναφέρεται

[194] Neill 1997: 241-243

στην περίπτωση του κριτικού Lionel Trilling, ο οποίος, όταν διερωτάται για το μεγαλείο του μυθιστορήματος *Huckleberry Finn,* θεωρεί ότι η δύναμή του οφείλεται στην απόδοση της αλήθειας. Ο Neill αναγνωρίζει στην άποψη αυτή του Trilling τη συνέχιση της υπερασπιστικής γραμμής της λογοτεχνίας, την οποία χαρακτηρίζει η ανθρωπιστική παράδοση που έχει ως αφετηρία τον Αριστοτέλη. Ως κοινό γνώρισμα ο Neill προβάλλει την αναγνώριση της δυναμικής της λογοτεχνίας να λειτουργεί ως πηγή γνώσης. Σ' αυτό το πλαίσιο ο Trilling αναδεικνύει την πειστικότητα, τη λογικότητα και την αλήθεια των ιδεών ως αναγκαία στοιχεία του λογοτεχνικού έργου στα οποία θα πρέπει να εστιάζει το ενδιαφέρον της η λογοτεχνική κριτική.

Οι L&O, αν και οπαδοί της ανθρωπιστικής παράδοσης, δεν υιοθετούν τις παραδοχές της παραδοσιακής ανθρωπιστικής αντίληψης σχετικά με τη γνωστική διάσταση της λογοτεχνίας και τη συνακόλουθη σύνδεσή της με την αλήθεια. Ως ανθρωπιστές, όμως, καλούνται να υπερασπιστούν μία αμιγώς λογοτεχνική αξία, απαλλαγμένη ωστόσο από την αναγκαιότητα ανταπόκρισης στο αίτημα της αλήθειας .

Ο Neill εξετάζει τους λόγους για τους οποίους οι L&O επιμένουν τόσο στον εντοπισμό της λογοτεχνικής αξίας στην παρουσίαση και ανάπτυξη «θεμάτων» με κριτήριο το ενδιαφέρον που προκαλούν. Πιστεύουν ότι, όταν εντοπίζουν αυτό που θεωρούν ως ιδιαίτερη λογοτεχνική αξία, υπερασπίζονται, ταυτόχρονα, αυτό που, κατά τη γνώμη τους, συγκεντρώνει τα πυρά της σύγχρονης λογοτεχνικής θεωρίας. Ο Neill θεωρεί παρεξηγημένη ή τουλάχιστον υπερβολική την άποψη των L&O ότι η επίθεση της κριτικής κατευθύνεται στο ενδιαφέρον που προκαλεί η λογοτεχνία. Αν δεν παραγνώριζαν άλλους στόχους της σύγχρονης κριτικής, η υπεράσπισή τους θα ήταν πιο ενδιαφέρουσα.

Η κριτική του Noël Carroll στο έργο των L&O επισημαίνει καταρχάς την κοινή κοινωνική διάσταση, την οποία οι συγγραφείς αποδίδουν στους, κατά τ' άλλα διακριτούς όρους, της λογοτεχνίας και της μυθοπλασίας. Μ' αυτό τον τρόπο, κατά τη γνώμη του, κατορθώνουν να αντιδιαστείλουν και τις δύο έννοιες από την αλήθεια, εφ' όσον εκείνες γίνονται κατανοητές μέσα από τη σχέση, η οποία προσδιορίζεται από την πρόθεση του συγγραφέα και την ανταπόκριση του αναγνώστη, ενώ η αλήθεια γίνεται κατανοητή μέσα από τη σχέση γλώσσας και κόσμου.

Ο Carroll, αφού εντοπίσει το στόχο του έργου των L&O στη διαμόρφωση μιας θεωρίας για τη λογοτεχνική αξία, προχωρά στην παρακολούθηση της πορείας, την οποία οι συγγραφείς ακολουθούν για την επίτευξη αυτού του στόχου, πορεία την οποία χαρακτηρίζει ως αριστοτελική. Επιχειρώντας να διερευνήσουν την ουσία της λογοτεχνίας, προσδιορίζουν τη λειτουργία της και στην επίτευξη της λειτουργίας της εντοπίζουν τη λογοτεχνική αξία. Ο αναγνώστης εμπλεκόμενος σε ένα σχήμα το οποίο οριοθετείται από την πρόθεση του συγγραφέα και την ανταπόκριση του αναγνώστη, καλείται να αναγνωρίσει ότι πρόθεση του συγγραφέα είναι να προκαλέσει στον αναγνώστη μία συγκεκριμένη αντίδραση, η

οποία χαρακτηρίζεται ως λογοτεχνική. Τη λογοτεχνική αντίδραση συνιστούν η προσδοκία του αναγνώστη να συναντήσει αφ' ενός ένα περιεχόμενο ενδιαφέρον για τον άνθρωπο (μέσω της μίμησης) και αφ' ετέρου μία μορφή επαρκώς πολύπλοκη και συνεκτική, η οποία θα πρέπει να συνδέεται με μία οπτική γωνία. Ακολούθως οι L&O εντοπίζουν, όπως επισημαίνει ο Carroll, τη λογοτεχνική αξία στη μιμητική της διάσταση και, στη συνέχεια, διερευνούν το χαρακτήρα της. Από τις τρεις πιθανές σχέσεις της με τον κόσμο, την αλήθεια, την αναφορά και τη σχέση που αναζητά μια κατά το δυνατόν ικανοποιητική απάντηση στο ερώτημα *για ποιο πράγμα γίνεται λόγος* , επιλέγουν την τρίτη, η οποία αναζητά απάντηση στο ερώτημα του αναγνώστη σε τι αφορά το έργο. Η απάντηση, κατά τους L&O, πρέπει να αναζητηθεί στο θέμα του έργου και πιο συγκεκριμένα στις θεματικές έννοιες, οι οποίες επιχειρούν να το ενοποιήσουν και να συνθέσουν τις λεπτομέρειές του σ' ένα συνεκτικό όλον. Όπως εξηγεί ο Carroll, οι θεματικές έννοιες όπως π.χ. η «λαβυρινθώδης φύση του νόμου» στο έργο του Κάφκα *Η Δίκη,* επιχειρούν να συγκεράσουν λεπτομέρειες του έργου που αφορούν τη Φαντασία, την ατμόσφαιρα, τα γεγονότα και τις διαθέσεις.

Μετά την περιγραφή του τρόπου με τον οποίο οι L&O αντιλαμβάνονται τη φύση της λογοτεχνίας και τη λογοτεχνική αξία, ο Carroll προχωρά στην κριτική του. Η κριτική του εστιάζεται στον τρόπο με τον οποίο οι L&O αιτιολογούν την αξιακή διάσταση της λογοτεχνίας αντιδιαστέλλοντάς την προς την περιγραφική διάσταση της μυθοπλασίας. Η ένσταση του Carroll είναι ότι, αν ο χαρακτηρισμός ενός έργου ως λογοτεχνικού είναι αποτέλεσμα του εντοπισμού της πρόσκλησης του συγγραφέα προς τον αναγνώστη να το εξερευνήσει προκειμένου να ανακαλύψει το θέμα του, τότε το όλο ερώτημα είναι πραγματολογικό και όχι αξιακό.

Τέλος, ο Carroll επισημαίνει ότι μπορεί να προκληθεί μία ενδεχόμενη σύγχυση στην ερμηνεία της λογοτεχνικής αποτίμησης που επιχειρούν οι L&O. Συγκεκριμένα, θεωρεί ότι συγχέουν την εκτίμηση ενός λογοτεχνικού έργου με την ακαδημαϊκή λογοτεχνική κριτική, η οποία αποτιμά ένα λογοτεχνικό έργο στη βάση της θεματικής έρευνας. Κάτι το οποίο υπαινιχθήκαμε ως πρόβλημα της τοποθέτησής τους και παραπάνω. Κατά τον Carroll, ικανοποιητικότερη θα ήταν μία λογοτεχνική αποτίμηση με κριτήριο την κατάλληλη συγκινησιακή και αισθητική ανταπόκριση του αναγνώστη στο κείμενο. Και στον Carroll, όπως και στην Denham[195] διαφαίνεται μία αντίστοιχη προσπάθεια σύζευξης υποκειμενικών και αντικειμενικών στοιχείων στην αξιολόγηση του λογοτεχνικού έργου, όπως φαίνεται να υποδηλώνει η απόπειρα να συμπεριληφθούν συγκινησιακά και αισθητικά στοιχεία στην εκτίμηση του λογοτεχνικού έργου.

Όπως προκύπτει, λοιπόν, από τις κριτικές που δέχτηκαν οι απόψεις των L&O σχετικά με τα χαρακτηριστικά που συνιστούν την αισθητική αξία του λογοτεχνικού έργου και το κατάλληλο κριτήριο αξιολόγησης της λογοτεχνικής δημιουργίας, οι θέσεις τους δέχτηκαν τα πυρά απ' πολλές πλευρές. Ιδιαίτερα επικρίθηκε η προσπάθειά τους να συμπεριλάβουν την έννοια του ενδιαφέροντος

[195] Για την αντίληψη της Denham αναφορικά με την εκτίμηση του λογοτεχνικού έργου βλ. το 6$^{ο}$ κεφάλαιο

στα κριτήρια αποτίμησης ενός λογοτεχνικού έργου, την οποία όμως διαχωρίζουν από την έννοια της αλήθειας, όπως και η προσπάθειά τους να αποδεσμεύσουν οποιαδήποτε αξιολογική συζήτηση σχετικά με τη λογοτεχνία από τους στόχους και τις επιδιώξεις της μυθοπλασίας.

Πολλές κριτικές επισημάνσεις έχουν διατυπωθεί παράλληλα με την παρουσίαση των απόψεων των συγγραφέων για επιμέρους παράγοντες της λογοτεχνικής πρακτικής, όπως η λειτουργία της Φαντασίας και η φύση και οι διασυνδέσεις του θέματος με άλλες πρακτικές, όπως η φιλοσοφία και η θρησκεία. Στο σημείο αυτό, κλείνοντας την παρουσίαση του συγκεκριμένου έργου των L&O, θα ήθελα να σχολιάσω το επιχείρημα που χρησιμοποιούν οι συγγραφείς για να υποστηρίξουν ότι η λογοτεχνία δεν συνδέεται με τη ζωή, παρόλο που αναγνωρίζουν σε μια τέτοιου είδους ενδεχόμενη σύνδεση μία ιδιαίτερης φύσης γνωστική διάσταση. Το επιχείρημά τους είναι ότι, αν δε θέλουμε η λογοτεχνία να είναι κοινότοπη όσο και η πραγματική ζωή, θα πρέπει να της επιτρέψουμε να αναφέρεται σε μεγάλα θέματα κεντρικού ανθρωπίνου ενδιαφέροντος, τα οποία της εξασφαλίζουν ιδιαίτερο αξιακό βάρος στο πολιτισμικό μας σύμπαν, ενώ, ταυτόχρονα, την απομακρύνουν και την αποσυνδέουν από την καθημερινή μας ζωή, η οποία υφίσταται ως ένα ανοργάνωτο και άτακτο πλαίσιο αυτών των θεμάτων, υπαρξιακών, ηθικών, κοινωνικών, πολιτικών κ.ά. Η λογοτεχνία, όπως και η φιλοσοφία, διαμορφώνει ένα πλαίσιο παρουσίασης αυτών των θεμάτων, το οποίο, ωστόσο, κατά τους L&O, δε συνδέεται με την πραγματική ζωή, μέσα στην οποία αντιμετωπίζονται τα θέματα αυτά. Μ' αυτή τους την τελευταία επισήμανση σπεύδουν να απαντήσουν σ' εκείνους τους φιλοσόφους, οι οποίοι βλέπουν στον τρόπο με τον οποίο χειρίζεται η λογοτεχνία τα γνωστικά, ηθικά και μεταφυσικά θέματα, πιθανές απαντήσεις στα ερωτήματα που θέτουν οι συγκεκριμένοι φιλοσοφικοί τομείς. Όπως διατείνονται οι συγγραφείς, οι οποιεσδήποτε απαντήσεις αυτών των θεμάτων, αφορούν μόνο το λογοτεχνικό σύμπαν που δημιουργεί ένας συγγραφέας. Αυτή τους η τοποθέτηση, ωστόσο, τους στερεί τη δυνατότητα να δικαιολογήσουν τη σπουδαιότητα που διαχρονικά αναγνωρίζουν στη λογοτεχνία οι διάφοροι πολιτισμοί. Γι' αυτό και ολοκληρώνοντας την ανάλυσή τους, κλείνουν προς τον αισθητισμό, τον οποίο νωρίτερα, όμως, έχουν αποκηρύξει.

Οι L&O δεν είναι σωστό να κατηγορηθούν ότι αντιλαμβάνονται περιορισμένα το αντικείμενο που εξετάζουν μέσα από τη δική τους φιλοσοφική οπτική. Όταν πραγματεύονται τους παράγοντες που συνιστούν τη λογοτεχνική πρακτική, συμπεριλαμβάνουν όλα τα κύρια αλλά και δευτερεύοντα χαρακτηριστικά της, καθώς και τις πιθανές συνδέσεις και αλληλοεπιδράσεις που παρατηρούνται με άλλες πρακτικές. Απομονώνοντας, όμως, την τέχνη από τη ζωή, της στερούν τη δυνατότητα να συνδιαλέγεται με το πολυδιάστατο, ιστορικά εμπεδωμένο, κοινωνικό, διανοητικό και συναισθηματικό ον στο οποίο απευθύνεται, εκτός από την περίπτωση που παρουσιάζει σ' αυτό ένα διαφορετικό σύμπαν. Έτσι η λογοτεχνία, παρά τον πολυδιάστατο χαρακτήρα των θεμάτων της και τις πολύπλοκες καταστάσεις που εκφράζει, χάνει τα ερείσματα στα οποία στηρίζεται

διαχρονικά η αξία της. Αυτό συμβαίνει, γιατί, αν το σύμπαν που διαμορφώνεται μέσα σε ένα λογοτεχνικό έργο, δεν μπορεί ούτε καν να ιδωθεί σαν πρόταση που θα μπορούσε να συγκριθεί, να ζυγιστεί και να αξιολογηθεί με κριτήριο πραγματικές ανάγκες και αξίες, τότε έχουμε το δικαίωμα να διερωτηθούμε αν τα λογοτεχνικά έργα, παρά την πολυπλοκότητα και το μέγεθος των θεμάτων τους, κατορθώνουν να υπηρετήσουν ένα αξιακό σύστημα, το οποίο ξεπερνά τα όρια της αυτοαναφορικότητας και της αυτοαπομόνωσης που επιβάλλει το σύνθημα «η τέχνη για την τέχνη». Έτσι, αυτό που θα μπορούσαμε να καταλογίσουμε στους συγγραφείς είναι ότι παίρνουν με το ένα χέρι αυτό που δίνουν με το άλλο. Η απροθυμία τους να δουν τη λογοτεχνία σαν μία ανοιχτή στην ανθρώπινη κατάσταση πολιτισμική πρακτική, η οποία έχει διόδους επικοινωνίας με τις άλλες πρακτικές και ο φόβος της υπαγωγής της λογοτεχνίας κυρίως στη φιλοσοφία, τους οδηγούν σε παλινδρομήσεις και ασυνέπειες, όπως υποδηλώνουν και οι όροι *ενδιαφέρον* και *σημαντικότητα*, τους οποίους χρησιμοποιούν για να χαρακτηρίσουν το περιεχόμενο της λογοτεχνικής δημιουργίας. Οι όροι αυτοί δεν μπορούν να νοηθούν στην ασφαλή απόσταση από την αλήθεια αλλά ούτε και απ' τον κόσμο όπου οι συγγραφείς επιθυμούν να τους τοποθετήσουν διαχωρίζοντάς τους από κάθε γνωστική δραστηριότητα.

Ο Lamarque, αρκετά χρόνια μετά την εξέταση του ζητήματος της λογοτεχνικής αλήθειας, διευρύνει τη φιλοσοφική του προσέγγιση της λογοτεχνίας με στόχο την πλήρη εξέταση του συγκεκριμένου πεδίου δημιουργίας στα πρότυπα της Αριστοτελικής *Ποιητικής.*

Πρόκειται για μια συστηματική φιλοσοφική μελέτη της λογοτεχνίας όπου τα συστατικά στοιχεία της λογοτεχνικής πρακτικής φωτίζονται και αναλύονται αναδεικνύοντας τόσο την ιστορική διαδρομή τους, όσο και τις παραμέτρους που συνθέτουν τη φιλοσοφική τους υπόσταση. Έτσι παράγοντες, οι οποίοι ανέκυψαν κατά την πραγμάτευση της λογοτεχνικής αλήθειας, συζητούνται εκ νέου, αλλά αυτή τη φορά αντιμετωπίζονται ως αυτοτελή συστατικά στοιχεία της λογοτεχνίας ως τέχνης.

Το ενδιαφέρον της αναλυτικής αυτής φιλοσοφικής προσέγγισης της λογοτεχνίας, όσον αφορά τους στόχους που επιδιώκει η παρούσα διατριβή, είναι μεγάλο, διότι, εκτός από την πραγμάτευση της έννοιας της λογοτεχνικής αλήθειας, την οποία επιχειρεί ο Lamarque και σ' αυτό το έργο, προκύπτουν όροι που άπτονται των γνωσιολογικών και αξιολογικών διερευνήσεων του παρόντος εγχειρήματος. Έννοιες, όπως εκείνες της *ηθικής σοβαρότητας* ή της *συναισθηματικής και φαντασιακής ανταπόκρισης του αναγνώστη*, οι οποίες ανακύπτουν από τη φιλοσοφική προσέγγιση της λογοτεχνικής πρακτικής εκ μέρους του Lamarque, συμπληρώνουν και επεκτείνουν τις προσεγγίσεις που επιχείρησε ο συγγραφέας στο προηγούμενο έργο του, ενώ, ταυτόχρονα, ανοίγουν προοπτικές διαλόγου με την προσέγγιση της λογοτεχνικής πρακτικής, την οποία προτείνει η παρούσα εργασία.

## 4.Β Η Φιλοσοφία της Λογοτεχνίας κατά Lamarque.

### Εισαγωγικές επισημάνσεις

Στο βιβλίο του *Η Φιλοσοφία της Λογοτεχνίας* (*The Philosophy of Literature,* στο εξής *PL*) ο Lamarque κυρίως παρουσιάζει ένα ευρύ φάσμα φιλοσοφικών και θεωρητικών προσεγγίσεων της λογοτεχνίας και λιγότερο διατυπώνει, αναλύει ή τεκμηριώνει τις δικές του τοποθετήσεις σχετικά με το θέμα. Έτσι, το βιβλίο παρέχει ένα πλούσιο υλικό φιλοσοφικού προβληματισμού, καθώς συχνά αναδεικνύει πολύ λεπτές πτυχές των θεμάτων που άπτονται της λογοτεχνικής πρακτικής. Παρ' όλ' αυτά, υπάρχουν σημεία όπου ο Lamarque επιχειρεί να στηρίξει τις αντιρρήσεις του σχετικά με ορισμένες φιλοσοφικές προσεγγίσεις, ενώ αλλού επιχειρεί να αναπτύξει σύντομα τις απόψεις του. Επειδή ορισμένες από τις απόψεις αυτές έχουν παρουσιαστεί πιο αναλυτικά στο προηγούμενο βιβλίο του, *Truth Fiction and Literature,* δε θα ήταν επιστημονικά αδόκιμο να συσχετίσουμε τις απόψεις αυτές, όπως διατυπώνονται στα δύο βιβλία, επισημαίνοντας τα σημεία στα οποία διαφοροποιούνται ή διευρύνονται.

Τα κεφάλαια, τα οποία παρουσιάζουν το μεγαλύτερο φιλοσοφικό ενδιαφέρον όχι μόνο για τις ανάγκες της παρούσης διατριβής, αλλά και γενικότερα, είναι τα τελευταία κεφάλαια του βιβλίου και κυρίως από το 5$^{ο}$ έως το 7$^{ο}$ κεφάλαιο που αφορούν τη Μυθοπλασία, την Αλήθεια και την Αξία.

Ως εκ τούτου, επιχειρώντας να αποτιμήσουμε το βιβλίο, θα παρουσιάσουμε συνοπτικά τα πρώτα κεφάλαια με σκοπό να αναδείξουμε τη συνεισφορά του στην αποτύπωση του μωσαϊκού, το οποίο διαμορφώνουν οι ποικίλες φιλοσοφικές απόψεις που έχουν διατυπωθεί για τη λογοτεχνία, καθώς και τη συμβολή του στη διευκρίνιση τόσο των εννοιών όσο και του περιεχομένου των τομέων που σχετίζονται με τη λογοτεχνική παραγωγή. Θα επιμείνουμε, όμως, στην αναλυτική παρουσίαση των θέσεων και των αντιπαραθέσεων, οι οποίες εκτίθενται στα τρία τελευταία κεφάλαια, των οποίων η θεματική αποτελεί το βασικό κορμό του άλλου έργου των Lamarque & Olsen *Truth, Fiction and Literature*, το οποίο αναλύσαμε προηγουμένως.

### 4.Β 1. Φιλοσοφία και Λογοτεχνία: έμφαση στη διακριτότητα

Ο Lamarque κάνει μεγάλη προσπάθεια για να αποσαφηνίσει το πεδίο εφαρμογής και τη φύση της φιλοσοφίας της λογοτεχνίας. Αρνείται τον προσδιορισμό της ως φιλοσοφίας της κριτικής ή μετακριτικής και την διαχωρίζει από τα ενδιαφέροντα του κοινωνιολόγου και του εθνολόγου, τα οποία, επειδή ανήκουν σ' ένα βαθύτερο επίπεδο ανάλυσης, αφορούν κυρίως όσους ασχολούνται με την πρακτική της κοινωνιολογίας και της εθνολογίας. Αντικείμενο της έρευνάς του είναι τα λογικά θεμέλια της λογοτεχνίας, ενώ η μέθοδός που χρησιμοποιεί, είναι, κατά δήλωσή του, η αναλυτική. (*PL* 8) Αφού διαχωρίσει τη φιλοσοφία της λογοτεχνίας από την λογοτεχνική κριτική, τη διαχωρίζει ταυτόχρονα και από τη θεωρία λογοτεχνίας.

Αν και αναγνωρίζει ότι πολλά από τα ζητήματα με τα οποία ασχολείται η λογοτεχνική θεωρία, όπως το νόημα, τα όρια της ερμηνείας, το μυθοπλαστικό στοιχείο κ.ά. είναι κοινά με αυτά της φιλοσοφίας της λογοτεχνίας, θεωρεί ότι δεν υπάρχει άμεση σχέση των δύο κλάδων. Τοποθετεί την περίοδο ακμής της θεωρίας της λογοτεχνίας ανάμεσα στο 1960 και 1990 ενώ φαίνεται να συμφωνεί με την άποψη που διατυπώνει ο Terry Eagleton στο βιβλίο του *After Theory,* ότι «η χρυσή εποχή της πολιτισμικής θεωρίας έχει περάσει εδώ και καιρό».[196] Υπογραμμίζοντας ότι στις διάφορες επιμέρους λογοτεχνικές θεωρίες υπάρχει μια ευρεία τάση αναγωγισμού (καθώς το πλαίσιο εξέτασης της λογοτεχνίας εδράζεται σε άλλες περιοχές δραστηριότητας, όπως ψυχολογία, κοινωνιολογία, οικονομία κ.α), ο Lamarque επισημαίνει, ως μία γενική διαπίστωση, την ύπαρξη, επιπλέον, της τάσης να απομακρυνθεί η θεωρία από τη λογοτεχνία και να προσεγγίζονται τα λογοτεχνικά έργα ως *κειμένα*/*γραφή εν γένει*. (*ecriture*) Την τάση αυτή αποδίδει, ως ένα μεγάλο βαθμό, στο γεγονός ότι η έννοια *λογοτεχνία* θεωρήθηκε, εκτός των άλλων, φορέας ανυπόληπτων φιλελεύθερων ανθρωπιστικών ιδεολογιών. (*PL* 9)

Ο Lamarque σκιαγραφεί τη σχέση φιλοσοφίας – λογοτεχνίας επισημαίνοντας τρεις τρόπους, με τους οποίους διασταυρώνονται τα δύο πεδία. Οι τρόποι αυτοί είναι οι εξής: α) πολλές φορές οι λογοτεχνικοί κριτικοί αναφέρουν φιλοσοφικές απόψεις, τις οποίες εκφράζουν λογοτέχνες π.χ. ο Τολστόι, β) αρκετοί φιλόσοφοι, οι οποίοι ενδιαφέρονται για απόψεις φιλοσόφων, τις ανακαλύπτουν μέσα σε λογοτεχνικά έργα, όπως συμβαίνει, για παράδειγμα στο έργο του Sartre *Η Ναυτία,* ή στο έργο του H. James στο οποίο είναι φανερή η συνδρομή της λογοτεχνίας στην ηθική φιλοσοφία (Nussbaum) και γ) υποστηρίζονται και αμφισβητούνται φιλοσοφικές απόψεις μέσω της λογοτεχνίας[197]. (*PL* κεφ. 3-5)

Αφού επισημάνει ότι η φιλοσοφία της λογοτεχνίας αντιμετωπίζεται ως κλάδος της φιλοσοφίας της τέχνης, σημειώνει ότι η σχέση τέχνης και αισθητικής έχει γίνει αντικείμενο διαμάχης. Σύμφωνα με μια από τις πολλές χρήσιμες διευκρινιστικές επισημάνσεις αυτού του βιβλίου, αυτό που θεωρείται ως γενικά αισθητικό είναι το ανάλογο της πρόσληψης, ενώ εκείνο που θεωρείται ως καλλιτεχνικό, επιτρέπει την κατηγοριοποίηση και την ερμηνεία. Το παράδειγμα που χρησιμοποιεί ο Lamarque για να υποστηρίξει την άποψή του είναι ότι η περιγραφή ενός έργου τέχνης ως λεπτού, ντελικάτου ή ωραίου είναι χαρακτηρισμοί της αισθητικής του φύσης, ενώ η περιγραφή ενός έργου ως σονέτου ή ως συμβόλου ελπίδας, είναι χαρακτηρισμοί της καλλιτεχνικής του φύσης. (*PL* 18)

Προκειμένου να αποδεσμευτεί η λογοτεχνία από την τάση να αντιμετωπίζεται συλλήβδην και αποκλειστικά ως κείμενο και να μπορέσει η φιλοσοφία της λογοτεχνίας να την υπερασπίσει ως τέχνη, ο Lamarque διατυπώνει έξι θέσεις με

[196] Eagleton 2004: 1

[197] Για μια παρουσίαση των κινδύνων που εγκυμονεί η φιλοσοφική υποδούλωση της λογοτεχνίας και η λογοτεχνική υποδούλωση της φιλοσοφίας καθώς και του ρόλου των λογοτεχνικών θεωριών και των συναρτήσεων τους με συγκεκριμένα φιλοσοφικά ρεύματα Πρβλ. και Βιρβιδάκης 2005.

τις οποίες προσπαθεί να προφυλάξει τη λογοτεχνία από τις αναγωγιστικές τάσεις, ενώ, ταυτόχρονα, υπερασπίζεται τη θεσμική της αυτονομία η οποία αναδεικνύει επαρκώς την πολυπλοκότητά της και, ταυτόχρονα, αιτιολογεί την ιδιαιτερότητα της φύσης του εγχειρήματος που επιχειρεί η φιλοσοφία της λογοτεχνίας. (*PL* 26)

## 4.Β. 2. Η ποικιλομορφία των προσεγγίσεων του όρου *Λογοτεχνία*

Στο δεύτερο κεφάλαιο του βιβλίου, το οποίο επιγράφεται *Λογοτεχνία*, συνεχίζοντας την προσπάθεια για την αποτύπωση του περιεχομένου της έννοιας *λογοτεχνία*, ο Lamarque αναφέρεται σε ορισμένες απόπειρες διαζευκτικού [198] ορισμού της από τον Robert Stecker.[199] Σημειώνει ως κυρίαρχη αδυναμία του ορισμού το γεγονός ότι επιτρέπει σε πολλά διαφορετικά είδη γραφής να θεωρηθούν ως λογοτεχνία, αποτυγχάνοντας έτσι να εντοπίσει την ουσία της λογοτεχνικής δημιουργίας.

Πεποίθηση του συγγραφέα, όπως επίσης και του Olsen από τον οποίο παραθέτει ένα σχετικό απόσπασμα, είναι ότι το ερώτημα «τί είναι λογοτεχνία», αναφέρεται στα χαρακτηριστικά εκείνα γνωρίσματα τα οποία αιτιολογούν και δικαιώνουν το ενδιαφέρον των μελών μιας πολιτιστικής κοινότητας για τη λογοτεχνική της παραγωγή. (*PL* 40)

Στη συνέχεια, με βάση την αντίληψη ότι η λογοτεχνία είναι διακριτό και αυτόνομο είδος τέχνης, όπως υποστήριξε στο προηγούμενο κεφάλαιο, εξετάζει θεωρητικές απόψεις οι οποίες έχουν διατυπωθεί για τη λογοτεχνία και την τέχνη. Συγκεκριμένα, ο Lamarque παρουσιάζει τις μιμητικές, πραγματιστικές, εκφρασιοκρατικές και αντικειμενικές ή αυτονομιστικές θεωρίες, οι οποίες διαφοροποιούνται ως προς την έμφαση που η κάθε μια αποδίδει στις τέσσερις συνιστώσες της λογοτεχνικής κριτικής. Τις συνιστώσες αυτές τις έχει προσδιορίσει ο Mayer Abrams και αφορούν «το σύμπαν», «το κοινό», «τον καλλιτέχνη» και «το έργο».[200]

Στη συνέχεια, ο Lamarque αναφέρεται σε άλλες θεωρητικές απόπειρες προσέγγισης της έννοιας «λογοτεχνία», οι οποίες εστιάζονται κυρίως στη λογοτεχνική γλώσσα. Τα σχήματα λόγου, όπως η παρήχηση και η μεταφορά, οι ρυθμικές δομές αλλά και η εξέχουσα φαντασία αντιμετωπίζονται από τη θεωρητική τάση του σημασιολογικού ορισμού ως μέσα απόδοσης ενός νοήματος πυκνού και διαστρωματωμένου, το οποίο θεωρείται χαρακτηριστικό γνώρισμα της λογοτεχνίας. Στο σημείο αυτό ο Lamarque διατυπώνει την ένσταση ότι τα χαρακτηριστικά τα οποία αποδίδουν οι σημασιολογικές θεωρίες στη λογοτεχνία, δεν απαντώνται αποκλειστικά σ' αυτή. Οι Ρώσοι και Τσέχοι φορμαλιστές

[198] Ο συγκεκριμένος όρος αναφέρεται σε ορισμούς του τύπου: Το Χ είναι έργο τέχνης αν το Χ είναι είτε Ψ είτε Υ είτε Ω είτε…
[199] Stecker 2009: 71
[200] Για μια αναλυτική παρουσίαση των θεωριών αυτών βλ. Lamarque 2009: 40-46.

υποστηρίζουν ότι η τέχνη, και ιδιαίτερα η ποίηση, χρησιμεύει για να δώσει νέα διάσταση στην πραγματικότητα μέσα από τη διαδικασία της *ανοικείωσης*, η οποία μας αποξενώνει απ' ότι θεωρούμε δεδομένο, καθιστώντας ανοίκειο το οικείο. Οι τεχνικές της λογοτεχνίας υφίστανται μόνο ως μέσα που εξυπηρετούν αυτό το σκοπό. Η λειτουργία της *ανοικείωσης* πραγματοποιείται καθώς η πλοκή ενός αφηγηματικού έργου μεταλλάσσει μια γνωστή και οικεία ιστορία. Η λογοτεχνική χρήση της γλώσσας είναι αυτοαναφορική, με την έννοια ότι αναφέρεται στον εαυτό της νοούμενο ως αισθητικό αντικείμενο. Οι φορμαλιστές και οι οπαδοί της αυτονομίας της τέχνης συμμερίζονται την αντίληψη αυτή, ενώ, κατά το Lamarque, πρόκειται για μια άποψη η οποία συνδέεται και με το μυθοπλαστικό στοιχείο της λογοτεχνίας. Στη συνέχεια, ο συγγραφέας θα εστιάσει το ενδιαφέρον του στον τρόπο με τον οποίο το μυθοπλαστικό στοιχείο επιχειρήθηκε να ενσωματωθεί στις απόπειρες ορισμού της λογοτεχνίας. Στο πλαίσιο αυτής της διερεύνησης η μυθοπλασία συνδέεται με την έννοια του προσκηνίου (David Lodge) (*PL* 52), η οποία παραπέμπει στη δομική οργάνωση της λογοτεχνίας. Κατά τον Lodge, όπως παραθέτει ο Lamarque, ο λογοτεχνικός λόγος είναι ή αυταπόδεικτα μυθοπλαστικός ή, τουλάχιστον, μπορεί να διαβαστεί ως τέτοιος.

Ωστόσο, η μυθοπλαστική διάσταση της λογοτεχνικής γλώσσας, σύμφωνα με το Lamarque, είναι κάτι που χρειάζεται περαιτέρω διερεύνηση. Την προσπάθεια αυτή έρχονται να συνδράμουν οι θεωρίες περί *ομιλιακών ενεργημάτων* (*speech acts*). Σύμφωνα μ' αυτές, είναι σημαντικό ο αναγνώστης, όταν διαδραματίζει τον αναγνωστικό του ρόλο, να αναγνωρίζει ότι τα *ομιλιακά* αυτά *ενεργήματα* δεν έχουν πραγματική υπόσταση έξω από το λογοτεχνικό έργο, χωρίς αυτό να τον εμποδίζει να τα εξετάζει ως προς την αλήθεια ή το ψεύδος. Η αποστασιοποίηση του συγγραφέα, η εισαγωγή του αφηγητή, ο διαχωρισμός της μυθοπλασίας από τη μη μυθοπλασία χωρίς σημασιολογικές αναφορές, αλλά και ο ρόλος που αποδίδεται στον αναγνώστη και τον συγγραφέα ανήκουν στα θετικά στοιχεία των θεωριών των ομιλιακών ενεργημάτων, σύμφωνα με το Lamarque. Εν τούτοις, ο Lamarque επισημαίνει μια εγγενή αδυναμία των θεωριών αυτών, οι οποίες δανείζονται στοιχεία από την αντίστοιχη θεωρία του John Searle. Συγκεκριμένα αναφέρεται στην αδυναμία τους να διαχωρίσουν τη λογοτεχνία από τη μυθοπλασία υποστηρίζοντας ότι δεν είναι δυνατόν να θεωρηθεί ως λογοτεχνική η μυθοπλασία στο σύνολό της. Επιπλέον, ο Lamarque επισημαίνει ότι ιδωμένη η λογοτεχνία μέσα από το πρίσμα των *ομιλιακών ενεργημάτων*, χάνει άλλο ένα σημαντικό χαρακτηριστικό της, το αισθητικό ενδιαφέρον της. Το γεγονός αυτό διαπιστώνεται από τη διαίσθησή μας ότι η λογοτεχνία αξιολογείται από την πολιτισμική κοινότητα στην οποία απευθύνεται και η οποία την προσλαμβάνει, ακριβώς λόγω αυτού του *αισθητικού ενδιαφέροντος* και της *ηθικής της σοβαρότητας*. Στο σημείο αυτό του βιβλίου εμφανίζεται για πρώτη φορά ο όρος *ηθική σοβαρότητα*, τον οποίο θα χρησιμοποιήσει ξανά ο ο Lamarque στη συνέχεια χωρίς, ωστόσο, είτε ο ίδιος είτε το πλαίσιο αναφοράς να μπορεί να μας οδηγήσει σε κάποιο ακριβές συμπέρασμα για το ρόλο που παίζει στη λογοτεχνία. Ο ρόλος αυτής της φράσης μένει αρχικά αδιευκρίνιστος από το Lamarque, παρόλο που, στη συνέχεια τον επεξηγεί ως αναγνωστικό ενδιαφέρον. Εντούτοις,

η επεξήγηση αυτή δεν φαίνεται να είναι επαρκής, γιατί η σύνδεση που επιχειρεί ο αναγνώστης κατά την αναγνωστική διαδικασία ανάμεσα στην αξιολόγηση της λογοτεχνίας και στην ηθική της σοβαρότητα, αφήνει ερωτηματικά για την επιλογή των συγκεκριμένων όρων, ανεξάρτητα από το γεγονός ότι η επιλογή αυτή θα μπορούσε, ενδεχομένως, να θεωρηθεί από κάποιους ότι ανοίγει το δρόμο για να διερευνήσουμε την ενδεχόμενη συμβολή της λογοτεχνίας στην ηθική φιλοσοφία.

Στη συνέχεια, εξετάζει την απόπειρα ορισμού της λογοτεχνίας από τον John Ellis, την οποία θεωρεί ως μετάβαση από τα *ομιλιακά ενεργήματα* στις θεσμικές προσεγγίσεις. Επισημαίνει τα υπέρ και τα κατά ενός ορισμού, ο οποίος συνδέει τη λογοτεχνία με τη χρήση της, απομονώνοντάς την, ίσως, περισσότερο απ' ό,τι θα έπρεπε από το ιστορικό της πλαίσιο, χαλαρώνει κάπως τα δεσμά που υπάρχουν ανάμεσα στη λογοτεχνία και τη μυθοπλασία, κατορθώνει να συμπεριλάβει στον ορισμό του ποικίλα κείμενα, όπως μυθιστορήματα, θεατρικά έργα, ποιήματα και ιστορίες και, τέλος, πετυχαίνει να αποδώσει το άχρονο της λογοτεχνίας και την αυτονομία των λογοτεχνικών έργων. (*PL* 56-57)

Στην ενότητα η οποία έχει ως θέμα τις θεσμικές προσεγγίσεις της λογοτεχνίας αναφέρεται, εν πρώτοις, στην προσέγγιση των Danto και Dickie και στην εισαγωγή των όρων *κόσμος τέχνης*[201] και *κοινό κόσμου της τέχνης* με τους οποίους το έργο αποκτά τον καλλιτεχνικό του χαρακτήρα. Κατόπιν αναφέρεται στην κοινωνιολογική θεώρηση, η οποία αναλύει το δίκτυο των σχέσεων που καθορίζουν τη «βιομηχανία του βιβλίου», ενώ, στη συνέχεια, αναπτύσσει την αναλυτική θεσμική προσέγγιση, την οποία φαίνεται να προκρίνει και ο ίδιος ο Lamarque και στην οποία οι κοινωνικές σχέσεις ομάδων αντικαθίστανται από αρχές και συμβάσεις που καθοδηγούν κοινωνικούς ρόλους. (*PL* 60) Στην συνέχεια, διατυπώνει τις ενστάσεις του για τη θεσμική θεωρία, ενώ, ταυτόχρονα, με κάθε ευκαιρία φωτίζει και επεξηγεί όψεις, επίπεδα και πλευρές της λογοτεχνίας. Στην προκειμένη περίπτωση, αναφέρεται σε παραμέτρους, όπως η «φαντασιακή-δημιουργική» διάσταση, το «περιεχόμενο» και το «θέμα», το οποίο θεωρεί ότι λειτουργεί σαν γέφυρα των δύο προηγούμενων παραμέτρων. Επισημαίνει το ρόλο που διαδραματίζουν οι συγκεκριμένες παράμετροι στο λογοτεχνικό έργο, ενώ επαναφέρει τον όρο *ηθική σοβαρότητα*, ο οποίος αυτή τη φορά ταυτίζεται με την προσδοκία για ένα περιεχόμενο «ευρύτατου ανθρωπίνου ενδιαφέροντος». (*PL* 63)

Στο πλαίσιο της ανάλυσης της έννοιας της λογοτεχνίας, η οποία επιχειρείται σ' αυτό το κεφάλαιο, ο συγγραφέας εγείρει και οντολογικά θέματα σαν αυτά που ανακύπτουν από το ερώτημα: «Τί είδους οντότητα αποτελεί το λογοτεχνικό έργο;». Οι διακρίσεις οι οποίες γίνονται μεταξύ των έργων τέχνης, νοούμενων ως φυσικών αντικειμένων και ως αφηρημένων αντικειμένων, όπως για παράδειγμα ένας πίνακας και ένα ποίημα, παρ' όλες τις δυσκολίες και τις αντιρρήσεις, οι

[201] Για διεξοδική παρουσίαση της εν λόγω θεωρίας βλ. Danto 1964: 571–584 και Dickie 1971: 101. Για ασκούμενη κριτική στη συγκεκριμένη θεωρία τέχνης με την κατηγορία της κυκλικότητας πρβλ., Carroll 1971: 12

οποίες έχουν διατυπωθεί για τη χρήση τους, παραπέμπουν στη μοναδικότητα του φυσικού αντικειμένου, ενώ θεωρείται εφικτή η πολλαπλή αναπαραγωγή του αφηρημένου αντικειμένου. Οι *διανοητικές προσεγγίσεις* (*mentalist theory*) υιοθετούν διαφορετικές μεταξύ τους θεωρίες, όπως οι εκφρασιοκρατικές και οι θεωρίες της αναγνωστικής ανταπόκρισης, ανάλογα με τον αν εντοπίζουν τη δημιουργία του λογοτεχνικού έργου στο μυαλό του συγγραφέα - δημιουργού ή του αναγνώστη - συνδημιουργού, ενώ διακρίσεις του τύπου κείμενο vs έργο[202] παραπέμπουν σε όρους όπως *κειμενοκρατία* (*textualism*) και *πλαισιοκρατία*/*συμφρασιοκρατία* (*contextualism*) στους οποίους ο συγγραφέας θα επανέλθει στα επόμενα κεφάλαια.

## 4.Β. 3. Ο συγγραφέας

Το κεφάλαιο που ακολουθεί στο εν λόγω βιβλίο του Lamarque αφορά ένα ακόμη βασικό παράγοντα της λογοτεχνικής δημιουργίας που αποτελεί σημαντικό αντικείμενο συζητήσεων στο πεδίο της θεωρίας και φιλοσοφίας της λογοτεχνίας, το συγγραφέα.

Επισημαίνοντας τη διαλυτική επίδραση που άσκησαν οι διάφορες σχολές της λογοτεχνικής θεωρίας και κριτικής, όπως η Νέα Κριτική, ο Μαρξισμός, η Ψυχανάλυση, ο Δομισμός, στην αντίληψη σχετικά με την αυτονομία του συγγραφέα, επισημαίνει ότι η *συμφρασιοκρατία* (*contextualism*) θεωρεί το έργο ιστορικά προσδιορισμένο, ενώ η *θεσμοκρατία* (*institutionalism*) αναγνωρίζει το ρόλο τόσο του συγγραφέα όσο και του αναγνώστη, και θεωρεί ότι το λογοτεχνικό έργο όχι μόνο προσδιορίζεται ιστορικά αλλά και ότι είναι προϊόν της συγκεκριμένης πρακτικής της γραφής και της ανάγνωσης. Ο Lamarque σημειώνει ότι παρά το γεγονός ότι και στις δύο θεωρίες ο ρόλος του συγγραφέα είναι σημαντικός, καμία από τις δύο δε δεσμεύεται από την εκφρασιοκρατία.[203] (*PL* 85) Τα προβλήματα της ερμηνείας αναδεικνύουν το συγγραφέα ως πηγή νοήματος, ενώ αμφισβητούν τους περιορισμούς που μπορεί ή δεν μπορεί να επιβάλει στην ερμηνεία αυτό που, ενδεχομένως, είχε ο συγγραφέας στο μυαλό του. Ακόμη το πρόβλημα της προθετικότητας ή και το ίδιο το ερώτημα του τι είναι αυτό που χαρακτηρίζει κάποιον ως συγγραφέα, αναδεικνύουν ενδιαφέρουσες πτυχές της έννοιας του συγγραφέα, καθώς τη συνδέουν με τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα της λογοτεχνίας, όπως τη δημιουργικότητα, τη φαντασιακή διάσταση, το σχεδιασμό αλλά και τη θεώρησή της ως φορέα αξίας.

[202] Για τη συζήτηση της διάκρισης κειμένου/έργου όπου αναδεικνύεται η διπλή εμπέδωση του έργου σε θεσμικό και ιστορικό πλαίσιο, η οποία το καθιστά μοναδικό σε αντίθεση με το κείμενο που επιδέχεται πολλαπλές αναπαραγωγές, αλλά και άλλες προσεγγίσεις των όρων, βλ. Lamarque 2009: 71-83

[203] Πρόκειται για την ιδέα της καλλιτεχνικής δημιουργίας ως προσωπικής έκφρασης, κυρίως συναισθημάτων π.χ. το να καταλάβω ένα ποίημα ισοδυναμεί με το να καταλάβω τι είχε ο συγγραφέας στο μυαλό του – λογοτεχνική θεωρία συνδεδεμένη με το ρομαντισμό. (Ο όρος έχει διαφορετική σημασία στη μεταηθική)

Αφού σκιαγραφήσει τους σημαντικότερους προβληματισμούς, οι οποίοι έχουν αναπτυχθεί σχετικά με την έννοια του συγγραφέα στο πλαίσιο της φιλοσοφίας της λογοτεχνίας, ο Lamarque, στη συνέχεια, παρουσιάζει την ιστορική εξέλιξη των θέσεων που έχουν διατυπωθεί. Η ιστορική αυτή επισκόπηση δε γίνεται μόνο για λόγους πληρότητας της παρουσίασης αλλά και για να αποσαφηνιστούν ζητήματα που αφορούν τη θέση του συγγραφέα.

Το κεφάλαιο ολοκληρώνεται με την παρουσίαση των θεωριών της αντι-προθεσιοκρατίας και της προθεσιοκρατίας, οι οποίες αναπτύχθηκαν με αφορμή το άρθρο "The Intentional Fallacy"(1946) των William Wimsatt και Monroe Beardsley. Το κεντρικό επιχείρημα του άρθρου ήταν ότι δεν θα πρέπει να θεωρείται έγκυρος ο προσδιορισμός του νοήματος ή της αξίας ενός λογοτεχνικού έργου, όταν γίνεται με βάση τις προθέσεις του συγγραφέα και όχι με βάση το ίδιο το έργο. Η έλλειψη εγκυρότητας οφείλεται στο γεγονός ότι δημιουργείται σύγχυση ανάμεσα στο έργο και την προέλευσή του. Ο Lamarque σημειώνει ότι το συγκεκριμένο άρθρο είχε μεγάλη απήχηση στην πρακτική της λογοτεχνικής κριτικής, θέμα στο οποίο προτίθεται να επανέλθει στο επόμενο κεφάλαιο του, το οποίο αφορά την πρακτική της ανάγνωσης.

## 4.Β. 4. Η πρακτική της ανάγνωσης, θέματα εξήγησης και ερμηνείας

Το κεφάλαιο, με τίτλο «η πρακτική της ανάγνωσης», εντάσσεται μέσα στην προσπάθεια να αναδειχθεί το είδος του ενδιαφέροντος, το οποίο μας ωθεί να διαβάσουμε ένα λογοτεχνικό έργο ως έργο τέχνης, όπως αυτό αναδεικνύεται από την ίδια την πρακτική της ανάγνωσης, τη λογοτεχνική κριτική και την ερμηνεία του. Το κεφάλαιο έχει ιδιαίτερη σημασία, καθώς ο τρόπος που πραγματεύεται ο Lamarque την πρακτική της ανάγνωσης αναδεικνύει ζητήματα αξιολόγησης και ερμηνείας του λογοτεχνικού έργου, τα οποία άπτονται των ερωτημάτων που θέτει η παρούσα διατριβή αναφορικά με τη σχέση της λογοτεχνίας με την αλήθεια, τη γνώση, την ηθική αξιολόγησή της αλλά και ευρύτερα την ηθική διάσταση της λογοτεχνίας. Επιπλέον, η διασάφηση των όρων, οι οποίοι εμπλέκονται στην πρακτική της ανάγνωσης, όπως η εξήγηση, η ερμηνεία, η εκτίμηση του λογοτεχνικού έργου, προσδοκούμε ότι θα υποστηρίξει την κατανόηση των αναλύσεων των λογοτεχνικών έργων, οι οποίες θα επιχειρηθούν στο δεύτερο μέρος αυτής της μελέτης.

Αρχικά ο Lamarque εστιάζει το ενδιαφέρον του σε ερωτήματα τα οποία αφορούν τη δυνατότητα που υπάρχει να αξιολογηθεί ένα λογοτεχνικό έργο, στην περίπτωση που λαμβάνουμε υπόψη την πολλαπλότητα και την ασυμμετρία των ερμηνειών που προτείνει η λογοτεχνική κριτική.

Ο Lamarque παραθέτει επισημάνσεις, οι οποίες βοηθούν την αποσαφήνιση των ζητημάτων που αφορούν τη δυνατότητα αξιολόγησης των λογοτεχνικών έργων. Παρατηρεί ότι η αυτονομία των έργων συνδέεται με την πρακτική στην οποία

αυτά εντάσσονται (εν προκειμένω την πρακτική της ανάγνωσής τους) και όχι με τα ίδια τα έργα, (σύμφωνα με την *αυτονομία* που εισηγείται η σχολή της Νέας Κριτικής, όπως ανέφερε στο 3ο κεφ. του έργου του), γεγονός που θα καθιστούσε την αξιολόγησή τους αδύνατη. (*PL* 132-33)

Διευρύνοντας τις δύο παραμέτρους της λογοτεχνίας, τις οποίες ανέφερε στο 2ο κεφ., τη φαντασιακή-δημιουργική διάσταση και το περιεχόμενο, θεωρεί ότι οι προσδοκίες μας από τη λογοτεχνία, τις οποίες παραθέτει παρακάτω, σχετίζονται με την ενασχόλησή μας με αυτήν ως μορφή τέχνης, χωρίς να δίνουμε ιδιαίτερη έμφαση στο νόημα. Οι προσδοκίες αυτές είναι οι εξής:

- Η υψηλή συναίσθηση της φόρμας και της δομής καθώς και του συνολικού «σχεδίου»
- Η προσδοκία συνοχής και εσωτερικής σύνδεσης
- Η προσδοκία ότι ένα αντικείμενο, το οποίο πραγματεύεται ένα λογοτεχνικό έργο, παρουσιάζει κάποιο ενδιαφέρον, είτε εξαιτίας του αφηγηματικού του περιεχομένου, είτε εξαιτίας του συναισθήματος που προκαλεί είτε εξαιτίας των μεταφορικών εικόνων που περιέχει.
- Η προσδοκία ότι το λογοτεχνικό έργο αντανακλά και αναπτύσσει οργανωτικές αρχές ή θέματα, τα οποία του εξασφαλίζουν ενότητα και του προσδίδουν λογοτεχνική αξία, εφόσον προκαλούν τον προβληματισμό του αναγνώστη για θέματα καθολικότερου ανθρωπίνου ενδιαφέροντος, ανεξάρτητα από το άμεσο αντικείμενο του έργου. (*PL* 137)

Η αρχή της λειτουργικότητας σ' ένα έργο τέχνης, λογοτεχνικό ή άλλο, απαιτεί όλα τα μέρη του σχεδίου της δημιουργίας ενός έργου να θεωρούνται ότι εκπληρώνουν μια λειτουργία. Η αξιολόγηση, ωστόσο, ενός λογοτεχνικού έργου με βάση τα τυπικά του χαρακτηριστικά είναι, κατά το Lamarque, ένα στάδιο της πορείας προς μία ευρύτερη αξιολόγησή του ως προς το ενδιαφέρον και την αξία του. Οι όροι αυτοί, όπως έχει ήδη επισημανθεί, αφήνουν το πεδίο ελεύθερο για γνωστικές και ηθικές θεωρήσεις της λογοτεχνίας, οι οποίες είναι αντίθετες με τις προθέσεις του Lamarque. Τα ρητορικά και τυπικά χαρακτηριστικά των λογοτεχνικών έργων συνδέονται με κάποιο απώτερο στόχο, ενώ, τόσο τα τυπικά χαρακτηριστικά του κάθε είδους όσο και αυτό που γενικότερα αποκαλούμε μορφή, παίζουν κάποιο ρόλο στην απόδοση νοημάτων και σκέψεων, όπως διαπιστώνεται εξάλλου και στις αναλύσεις των λογοτεχνικών έργων.( *PL* 141)

Επιπλέον, υπάρχει ένα είδος κριτικού σχολιασμού, το οποίο αφορά άμεσα το νόημα. Πρόκειται γι΄αυτό που ο Monroe Beardsley [204] αποκαλεί *εξήγηση* (*explication*). Στόχος του συγκεκριμένου σχολιασμού είναι ο εντοπισμός ασυνήθιστων, ιδιωματικών ή προβληματικών χρήσεων της λογοτεχνικής γλώσσας και η διερεύνηση των συνδηλώσεων ή συμβολισμών, ιδιαίτερα στην ποίηση. Οι θεωρητικές επισημάνσεις, οι οποίες προκύπτουν από τη διαδικασία αυτή είναι οι εξής: α) το νόημα των λογοτεχνικών κειμένων δε διαφέρει ως προς τη μορφή

[204] Beardsley 1981: 130. Αναφέρεται στο Lamarque 2009.

από το νόημα κειμένων άλλου είδους και β) η *εξήγηση* (*explication*) στα λογοτεχνικά κείμενα δεν είναι αυτοσκοπός, αλλά ένα στάδιο για μία πληρέστερη εκτίμηση του έργου ως όλου.

Στην περίπτωση του ερμηνευτικού κύκλου, όπου η σημασία μεμονωμένων σημείων εξαρτάται από το σύνολο του έργου αλλά και η σημασία του συνόλου εξαρτάται από τη σημασία των μεμονωμένων σημείων, είναι δυνατόν να ληφθούν αποφάσεις σχετικά με τις διαφορετικές επιλογές ανάγνωσης, μόνο όταν επιχειρούμε να ερμηνεύσουμε ολόκληρο το έργο. Με αυτόν τον τρόπο, η *εξήγηση* (*explication*) πάντα θα υποτάσσεται στην ερμηνεία. ( *PL* 144) Υπ' αυτή την έννοια, πλήθος πιθανών επεξηγήσεων, όπως αυτές τις οποίες έχουν ταξινομήσει οι Barthes και Empson, χωρίς καμία αναφορά και οι οποίες δεν αναφέρονται στα ερμηνευτικά πλεονεκτήματα, εμποδίζουν την ερμηνεία. Η *κριτική διασάφηση* (*elucidation*), ένας ακόμη όρος που ο Lamarque κρίνει σκόπιμο να επεξηγήσει, μπορεί να είναι περιγραφική, μπορεί να διευρύνει το περιεχόμενο του αφηγήματος αλλά και να λειτουργεί επεξηγηματικά, συγκροτώντας τη δομή του περιεχομένου. (*PL* 146) Θέτοντας όμως και τους δύο όρους υπό εξέταση, ο Lamarque επισημαίνει, στη συνέχεια, ότι για την λογοτεχνική κριτική ούτε η *εξήγηση* ούτε η *διασάφηση* είναι αυτοσκοπός αλλά μέσα για να αποκαλύψει τη λογοτεχνική αξία του έργου, να αποκαλύψει, δηλαδή, γιατί παρουσιάζει λογοτεχνικό ενδιαφέρον. (*PL* 147) Συμπληρώνοντας το πολύπλευρο πεδίο της λογοτεχνικής κριτικής αλλά και της φιλοσοφικής προσέγγισης της λογοτεχνίας, την οποία ο ίδιος επιχειρεί, ο Lamarque αναφέρεται, στη συνέχεια, στην ερμηνεία επισημαίνοντας ότι η ερμηνεία συμβάλλει στην εκτίμηση της αξίας και του ενδιαφέροντος ενός λογοτεχνικού έργου.( *PL* 148) Η *εξήγηση* και η *διασάφηση* έχουν σχέση με το αντικείμενο, ενώ η ερμηνεία με το θέμα του λογοτεχνικού έργου. Η ερμηνεία, ως εκ τούτου, κινείται πάνω από το επίπεδο των άμεσων γεγονότων. Τα λογοτεχνικά έργα προκαλούν αυτό το είδος του ενδιαφέροντος, το οποίο απουσιάζει από τις απλές αφηγήσεις, δηλαδή να εντοπίσουν ένα είδος οπτικής γωνίας ή μια γενική άποψη μέσα από την οποία θεάται κανείς το αντικείμενο αποκαλύπτοντας, ταυτόχρονα, με διαφωτιστικό τρόπο το αθέατο νήμα που συνδέει το γεγονός με το χαρακτήρα. (*PL* 150) Πολλά έργα έχουν το ίδιο αντικείμενο, την ίδια ιστορία ή μύθο, ο τρόπος, όμως, με τον οποίο χειρίζονται τα στοιχεία αυτά, τα διαφοροποιεί σε θεματικό πλέον επίπεδο. (*PL* 151) Όσον αφορά την ερμηνεία, διαφωτιστικά είναι τα ερωτήματα τα οποία θέτουν οι θεωρητικοί της λογοτεχνίας, καθώς αντανακλούν θέσεις σχετικές με το είδος του αντικειμένου, το οποίο συγκροτούν τα λογοτεχνικά έργα. Οι διαφορές των θεωρητικών της λογοτεχνίας, οι οποίες αξίζει να διερευνηθούν είναι: α) η ερμηνεία ως *ανάκληση* (*recovery*) σε αντιπαράθεση με την ερμηνεία ως *κατασκευή* και β) ο *μονισμός* σε αντιπαράθεση με τον *πλουραλισμό*. Η ερμηνεία ενός κειμένου εκτός ενός πλαισίου, για παράδειγμα του ειδολογικού, δεν αποτελεί παρά μία *χωρίς όρια εξήγηση* (*explication*). (*PL* 153) Μ' αυτή την έννοια, η ερμηνεία νοείται μόνο, όταν στην ανάγνωση ενός λογοτεχνικού έργου εμπλέκονται κανόνες και προσδοκίες, όπως επισημάναμε και προηγουμένως.

Ο Lamarque σταχυολογεί απόψεις περί ερμηνείας και κριτικής οι οποίες επιχειρούν μία διεύρυνση της *προθεσιοκρατίας* για να συμπεριληφθεί στην ερμηνεία του έργου και το πλαίσιο διαμόρφωσης των προθέσεων του συγγραφέα. Συγκεκριμένα, η δυνατότητα *ανάκτησης* (*recovery*) της πρόθεσης του συγγραφέα μπορεί να στηρίξει την άποψη ότι η ερμηνεία και η κριτική είναι τα μέσα με οποία ο αναγνώστης μπορεί να ανασύρει από το κείμενο την πρόθεση του συγγραφέα. Ο Richard Wollheim, διευρύνοντας την παραπάνω προσέγγιση, προτείνει την υιοθέτηση της άποψης, η οποία αντιμετωπίζει την ερμηνεία ως *ανάσυρση* (*retrieval*), χωρίς αναφορά στις συνειδητές προθέσεις του συγγραφέα. (*PL* 155) Σύμφωνα με αυτή την άποψη, η ερμηνεία δεν περιορίζεται στις προθέσεις του συγγραφέα, αλλά αναφέρεται και στις πεποιθήσεις, στις συνθήκες και στις τεχνοτροπίες, οι οποίες επιδρούν στη διαμόρφωση της πρόθεση του συγγραφέα. Για το λόγο αυτό η συγκεκριμένη κριτική θεωρείται ως μία επαναδόμηση της δημιουργικής διαδικασίας. Για παράδειγμα, η ερμηνεία του *Hamlet* μέσω της χρήσης του συμβόλου του Οιδιπόδειου συμπλέγματος αποτελεί για το Wollheim, ο οποίος ενδιαφέρεται για την ψυχαναλυτική οπτική των υποσυνείδητων προθέσεων, *ανάσυρση*.

Ο Lamarque αναφέρεται και σε αντιπροθεσιοκράτες όπως ο Monroe Beardsley οι οποίοι υποστηρίζουν επίσης την ανακάλυψη του νοήματος μέσω της ερμηνείας αυτού που είναι ήδη παρόν αλλά κρυμμένο στο έργο. Σύμφωνα με τον Beardsley συνεκδοχές και υπαινιγμοί αποτελούν αντικειμενικό μέρος του νοήματος του έργου.

Και στις δύο περιπτώσεις Ο Lamarque παρατηρεί, ωστόσο, ότι σκοπός της ερμηνείας δεν είναι να εξηγήσει το κυριολεκτικό νόημα, αλλά να ανακαλύψει τι σημαντικό ή ενδιαφέρον ή ικανοποιητικό για τη σκέψη και το συλλογισμό υπάρχει στο έργο ως όλο. (*TPL* 156)

Στη συνέχεια, ο Lamarque αναφέρεται στη διάκριση του Arthur Danto μεταξύ επιφανειακής και βαθιάς ερμηνείας (*PL* 156) και στη δημιουργική ερμηνεία, την οποία εισηγείται ο Ronald Dworkin (*PL* 157). Οι θεατρικές παραγωγές παρατίθενται ως εύστοχα παραδείγματα για την υποστήριξη αυτής της άποψης, αφού στις θεατρικές παραγωγές, χωρίς να αλλάζει το κείμενο, παράγονται δημιουργικές ερμηνείες.

Οι δομικές ερμηνείες που αναφέρονται, στη συνέχεια, ουσιαστικά μας εισάγουν σε ένα πολύ πιο ενδιαφέρον από ερμηνευτική άποψη θέμα, την υιοθέτηση της πλουραλιστικής ή μονιστικής ερμηνευτικής προσέγγισης του έργου τέχνης.

Σύμφωνα με τις δομικές θεωρίες της ερμηνείας, τα έργα δεν είναι ανεξάρτητες οντότητες οι οποίες περιμένουν την ανακάλυψή τους, αλλά αόριστα αντικείμενα τα οποία οφείλουν το χαρακτήρα τους και την ίδια τους την ύπαρξη στην ερμηνευτική διαδικασία. (*PL* 158) Η δομική προσέγγιση υποστηρίζει ότι η φύση του έργου τέχνης δεν είναι δεδομένη, αλλά μεταβάλλεται ανάλογα με την εποχή, τόσο η ίδια όσο και οι αντιδράσεις που μας προκαλεί. Η άποψη αυτή καθιστά

φανερή τη σύνδεση ερμηνείας και οντολογίας. Η ακραία εκδοχή της υποστηρίζει ότι η μαρξιστική ερμηνεία παράγει ένα διαφορετικό έργο απ' την ψυχαναλυτική, ενώ μια πιο μετριοπαθής εκδοχή της υποστηρίζει ότι πρόκειται για το ίδιο έργο, το οποίο υπόκειται σε διαφορετικές ερμηνείες. Η διάκριση δεν είναι πάντοτε ξεκάθαρη, αφού νέες προοπτικές μπορούν να ανακαλυφθούν ή να δημιουργηθούν. Προκύπτουν, ωστόσο, θέματα πολλαπλών ερμηνειών και ζητήματα που αφορούν την αλήθεια. Αποτέλεσμα αυτής της πολλαπλότητας είναι η ανάπτυξη πλουραλιστικών και μονιστικών ερμηνευτικών προσεγγίσεων της λογοτεχνίας.

Πλουραλισμός είναι η άποψη η οποία υποστηρίζει ότι μπορούν να υπάρχουν περισσότερες από μία αποδεκτές ερμηνείες ενός έργου. Αντίθετα, ο Μονισμός θεωρεί ότι είναι δυνατόν να υπάρξει μόνο μία ερμηνεία. Αν και οι δύο θεωρίες μοιάζουν μη συμβατές μεταξύ τους, στην πραγματικότητα μεγάλο μέρος της ερμηνευτικής δραστηριότητας είναι συμβατή και με τις δύο. Τα κριτήρια πειστικότητας της ερμηνευτικής διαδικασίας, όπως η ευλογοφάνεια, η κειμενική στήριξη, η συνοχή, η κατανοησιμότητα, η διάκριση, ισχύουν και για τις δύο θεωρητικές απόψεις. (*PL* 162) Ακόμη και οι μονιστές μιλούν για πιθανή ερμηνεία (Eric Hirsch), με τη διαφορά ότι ο μονιστής υιοθετεί την άποψη ότι μόνο μία από τις προτεινόμενες ερμηνείες είναι σωστή, αποκλείοντας την πιθανότητα να ισχύουν ταυτόχρονα δύο ερμηνείες, οι οποίες είναι συμβατές μεταξύ τους και μπορούν να συντεθούν σε μία ενιαία ερμηνεία. Υιοθετώντας την συγκεκριμένη θεωρητική στάση οι μονιστές, όπως είναι φυσικό, συγκρούονται με τους πλουραλιστές. (*PL* 164) Οι πλουραλιστές πιστεύουν ότι, όπως μία μεταφορά είναι πάντα ανοιχτή σε διαφορετικές ερμηνείες, το ίδιο συμβαίνει και με το λογοτεχνικό έργο, (*PL* 165) ενώ ο μονιστής αντιμετωπίζει τις διαφορετικές ερμηνείες ως διαφορετικές όψεις του λογοτεχνικού έργου, οι οποίες, ωστόσο, συνεισφέρουν σε μία εμπεριστατωμένη κατανόηση του έργου. Η συγκεκριμένη όμως άποψη του μονιστή θεωρεί την κατανόηση του έργου ως μία αυστηρά συνεκτική διαδικασία η οποία περιορίζει την ερμηνευτική προσέγγιση αφού κάθε πτυχή του έργου κατανοείται διαφορετικά ανάλογα με την ερμηνεία. Έτσι, λοιπόν, ο μονιστής[205] μας ωθεί στην επιλογή της μιας ερμηνείας, ενώ ο πλουραλιστής διευρύνει το ερμηνευτικό πεδίο επιτρέποντας την πολλαπλότητα των ερμηνειών. (*PL* 168)

Η τελευταία υποενότητα του κεφαλαίου, η οποία αναφέρεται στην εκτίμηση του λογοτεχνικού έργου ως έργου τέχνης, απηχεί, χωρίς αυτό να δηλώνεται σαφώς, τις τάσεις του συγγραφέα. Για να είναι πλήρης η παρουσίαση, ο Lamarque αναφέρεται σε συναφείς απόψεις, ενώ, ολοκληρώνοντας, προετοιμάζει τον αναγνώστης για τα δύο επόμενα κεφάλαια του έργου (*μυθοπλασία* και *αλήθεια*), συνδέοντάς τα με τη σχετική συζήτηση.

Κατά την εκτίμηση του λογοτεχνικού έργου ως έργου τέχνης, το ενδιαφέρον μας εστιάζεται στη συμφωνία μέσων και στόχων. Στην προκείμενη περίπτωση, αξιολογούμε τα λογοτεχνικά μέσα τα οποία χρησιμοποιεί ο συγγραφέας για την

[205] Ενδιαφέρον παρουσιάζει ο κριτικός μονισμός του Αλέξανδρου Νεχαμά 2008 και του Eco 1993.

υλοποίηση κάποιου στόχου ή κάποιας αξίας. Όταν κρίνουμε ένα λογοτεχνικό έργο, δεν συνειδητοποιούμε απλώς το νόημά του (υπό την έννοια της επίτευξης) επιτυγχάνοντας τη μέγιστη δυνατή κατανόησή του, αλλά κυρίως κατανοούμε το ενδιαφέρον και την αξία του. Με τα ερμηνευτικά σχόλια μπορούμε να εκτιμήσουμε τα λογοτεχνικά και αισθητικά χαρακτηριστικά τα οποία μας επιτρέπουν να χαρακτηρίσουμε ένα έργο ως λογοτεχνικό και όχι απλώς ως μυθοπλασία και τα οποία δεν αποδίδονται στο κείμενο με τη σημασιολογική τους έννοια, αλλά εντοπίζονται στο λογοτεχνικό έργο, απ' τη στιγμή που το αντιμετωπίζουμε ως κατάλληλο αντικείμενο ερμηνείας. (*PL* 171)

Επειδή, λοιπόν η ερμηνεία βοηθά στην αποκάλυψη των καλλιτεχνικών στοιχείων του έργου, η κριτική πρακτική θα πρέπει να επανεστιάσει την προσοχή της μετακινούμενη από την αναζήτηση της σημασίας του λογοτεχνικού έργου στην εκτίμησή του. Η επίμονη έμφαση στο νόημα τείνει να ενισχύει μία τεχνητή διάσταση ανάμεσα στη μορφή και στο περιεχόμενο, με αποτέλεσμα να μένει ανεξήγητη η αξία της ανάγνωσης.

Σύμφωνα με τον Lamarque, όταν εκτιμούμε ένα έργο τέχνης, δεν έχουμε συγκεκριμένα συναισθήματα, αλλά συγκεκριμένη εστίαση της προσοχής μας. Η συγκεκριμένη άποψη του Lamarque, ωστόσο, έρχεται σε αντίθεση με απόψεις άλλων φιλοσόφων, όπως η Susan Feagin για την οποία η εκτίμηση ενός έργου τέχνης συνδέεται περισσότερο με συναισθηματική ανταπόκριση και συγκίνηση που προκαλεί στον αναγνώστη. Χαρακτηριστικά επισημαίνει ότι «διαβάζουμε με συναίσθημα», «παίρνουμε τα θετικά στοιχεία του έργου», επιτρέποντας στον εαυτό μας να αναστοχαστεί για την καταλληλότητα των αρχικών μας αντιδράσεων.[206]

Ο Lamarque σχολιάζοντας την παραπάνω τοποθέτηση, παρατηρεί ότι η εκτίμηση ενός λογοτεχνικού έργου είναι αποτέλεσμα παιδείας και απαιτεί από τον αναγνώστη την ικανότητα να διακρίνει. Όσο για τον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβανόμαστε τις λογοτεχνικές ιδιότητες ενός έργου, επισημαίνει ότι απαιτεί φαντασία και στοχασμό και, ως εκ τούτου, και οι απολαύσεις που απορρέουν από την αποτίμηση ενός λογοτεχνικού έργου δεν έχουν χαρακτήρα ηδονιστικό. Όλες οι παραπάνω επισημάνσεις του Lamarque οι οποίες αναφέρονται στην απαιτούμενη ικανότητα διάκρισης κατά τη διαδικασία εκτίμησης ενός λογοτεχνικού έργου, αλλά και στο ρόλο που διαδραματίζει η Φαντασία και ο στοχασμός, μάλλον συνηγορούν, παρά έρχονται σε αντίθεση με την πρόθεση αυτής της διατριβής να υποστηρίξει την ηθική φιλοσοφική διάσταση της λογοτεχνίας. Η μετατόπιση της οπτικής μας γωνίας, η οποία πραγματοποιείται, όταν ταυτιζόμαστε με τον ήρωα του λογοτεχνικού έργου μέσω της διαδικασίας της ενσυναίσθησης, καθίσταται δυνατή μόνο μέσα από την εμπλοκή της Φαντασίας μας κατά την ανάγνωση του έργου και την υιοθέτηση της αλλότριας στάσης και περίστασης. Με αυτή τη διαδικασία συνδέονται, επίσης, ο στοχασμός

[206] Βλ. και παρακάτω στο 7$^{ο}$ κεφάλαιο την κριτική που ασκεί ο Carroll στον τρόπο με τον οποίο ο Lamarque αντιλαμβάνεται την έννοια της *εκτίμησης* του λογοτεχνικού έργου

και η εξαγωγή συμπερασμάτων όσον αφορά τη συμπεριφορά που τελικά υιοθετεί ένας λογοτεχνικός ήρωας σε σχέση με τη συμπεριφορά που ενδείκνυται να ακολουθήσει, καθώς, όπως έχουμε πει, η μετατόπιση της οπτικής μας γωνίας πραγματοποιείται με την επίγνωση του διακριτού μας εγώ. Ασφαλώς ο Lamarque θα παρατηρούσε ότι η εξαγωγή συμπερασμάτων αυτού του τύπου είναι μία εξωθεσμική αντίδραση στο έργο ως λογοτεχνία, αλλά δε βλέπω πως μπορεί να αποκλείσει τις επικαλούμενες και από τον ίδιο λειτουργίες της Φαντασίας και του στοχασμού των λογοτεχνικών ποιοτήτων. Αυτές πρέπει να συνδεθούν με το περιεχόμενο του έργου με τον παραπάνω περιγραφόμενο τρόπο, συμβάλλοντας έτσι στην ενίσχυση χαρακτηριστικών στα οποία και ο Lamarque αποδίδει μέρος των αιτίων της διαχρονικότητας του έργου.

Εν κατακλείδι, ο Lamarque επισημαίνει ότι, ακόμα και αν δεχτούμε ότι η πρακτική της ανάγνωσης εμπεριέχει κάτι περισσότερο από την επιδίωξη απλής κατανόησης και αποτελεί ένα ξεχωριστό είδος εκτίμησης του λογοτεχνικού έργου, υπάρχουν κι άλλα στοιχεία στα οποία θα μπορούσε να εστιαστεί το ενδιαφέρον μας, όπως η μυθοπλασία και η αλήθεια. Στη συνέχεια, ο Lamarque θα επιχειρήσει να αντιμετωπίσει ισχυρισμούς που αφορούν το είδος του ενδιαφέροντος που προκαλεί ένα λογοτεχνικό έργο, καθώς, όπως είναι φανερό, διαχωρίζει τη μυθοπλασία ως γενική αφηγηματική κατηγορία από τη λογοτεχνία και υποβαθμίζει το ενδιαφέρον για την αλήθεια στη λογοτεχνία, ασκώντας κριτική σε ανάλογες θεωρητικές προσεγγίσεις.

### 4.Β. 5. Μυθοπλασία

Έχοντας κατά νου τη συχνά επαναλαμβανόμενη στο βιβλίο διάκριση του Lamarque ανάμεσα στη μυθοπλασία ως περιγραφικό όρο και τη λογοτεχνία ως αξιολογικό, δεν είναι απορίας άξιο το γεγονός ότι το κεφάλαιο που αφιερώνει στη διερεύνηση της έννοιας της μυθοπλασίας, ξεκινά με την επισήμανση του John Searle «Ο χαρακτηρισμός ενός έργου ως *λογοτεχνία* εναπόκειται στον αναγνώστη, ο χαρακτηρισμός του ως *μυθοπλασία* στο συγγραφέα» (*PL* 175). Η επισήμανση αυτή συνδέει το συγκεκριμένο κεφάλαιο με τα ζητήματα λογοτεχνικής κριτικής, τα οποία συζητήθηκαν στο προηγούμενο κεφάλαιο, ενώ, ταυτόχρονα, φωτίζει την ευρύτητα της εννοίας της μυθοπλασίας, η οποία υπερβαίνει το λογοτεχνικό πλαίσιο.

Και σ’ αυτό το κεφάλαιο, όπως και σε ολόκληρο το βιβλίο, ο Lamarque συνεχίζει να παρέχει ένα ανεκτίμητο οδηγό ανάλυσης και προβληματισμού πάνω σε επιμέρους ζητήματα της λογοτεχνικής θεωρίας και κριτικής μέσα από το πρίσμα της φιλοσοφίας της λογοτεχνίας. Έτσι, και για το θέμα, το οποίο αναφέρεται στο χαρακτηριστικό της μυθοπλασίας, παραθέτει μια σειρά από γόνιμους προβληματισμούς και επισημάνσεις.

Αρχικά αποσαφηνίζει ότι ο όρος *μυθοπλασία* αναφέρεται σε αντικείμενα (πρόσωπα, μέρη) και σε περιγραφές, σε επιμέρους δηλώσεις ή σε ολόκληρο έργο. Όταν ένα αντικείμενο είναι μυθοπλαστικό, δεν είναι πραγματικό, όταν μία δήλωση είναι μυθοπλαστική, δεν είναι αληθινή. Ωστόσο, αυτό δεν ισχύει απόλυτα. Ένα ιδιαίτερο είδος πραγματικότητας σχετίζεται με τα αντικείμενα της μυθοπλασίας και ένα ιδιαίτερο είδος αλήθειας με τις μυθοπλαστικές περιγραφές.

Ο Lamarque επισημαίνει ότι, σε θεωρητικό επίπεδο, δεν υπάρχουν επιφανειακά χαρακτηριστικά της γλώσσας –συντακτικά ή ρητορικά- , τα οποία μας βοηθούν να διακρίνουμε τη μυθοπλασία από την πραγματικότητα. (*PL* 177) Επίσης, παρατηρεί ότι η αλήθεια ή το ψεύδος ενός λογοτεχνικού έργου δεν μπορεί να θεωρηθεί ως κριτήριο μυθοπλασίας (π.χ. 1984), καθώς πολλές προτάσεις δεν είναι αποφαντικές και δεν μπορούν να ελεγχθούν με βάση το συγκεκριμένο κριτήριο. Τέλος, όταν κάποιος διηγείται μια ιστορία, δεν προσπαθεί απαραίτητα να μας εξαπατήσει ούτε κάνει λάθος. Επομένως, οι σκοποί της αφήγησης είναι σημαντικότεροι από τη σωστή απόδοση τιμών αληθείας. (*PL* 178) Στο σημείο αυτό θα μπορούσαμε να ασκήσουμε κριτική ως προς το πεδίο στο οποίο αναφέρεται η αλήθεια. Αν αναφέρεται σε γενικές έννοιες και ιδέες, είναι άστοχο να περιοριζόμαστε στους τρόπους εκφοράς τους προκειμένου να αποσυνδέσουμε την αλήθεια από τη μυθοπλασία. Άλλωστε, και η πρόθεση του δημιουργού της ιστορίας, η οποία *δηλώνεται* μέσα στην ιστορία και την οποία υπαινίσσεται ο Lamarque ως καθοριστικό παράγοντα της μυθοπλασίας μπορεί να ελεγχθεί μέσα από το περιεχόμενο της ιστορίας ως προς την αλήθεια ή το ψεύδος της, με την προϋπόθεση, βέβαια, ότι δεν περιορίζουμε την χρήση της έννοιας της αλήθειας στην απόδοση αληθοτιμών σε λογικές κατασκευές ή στην αντιστοιχία με τον εξωτερικό κόσμο.

Στη συνέχεια, η αποσαφήνιση της έννοιας της μυθοπλασίας επιχειρείται από το συγγραφέα μέσα από μία ιστορική αναδρομή συναφών τοποθετήσεων. Στο πλαίσιο αυτό, ο Lamarque επισημαίνει ότι, κατά τον Sir Philip Sidney (1595), για τον ποιητή δεν τίθεται θέμα αλήθειας ή ψεύδους, καθώς δε μιλά για το τι είναι ή δεν είναι κάτι, αλλά για το τι θα έπρεπε ή δεν θα έπρεπε να συμβαίνει.[207] (*PL* 179) Επίσης, αναφέρεται στις απόψεις των Beardsley και Urmson, οι οποίοι, στον εικοστό αιώνα, θεωρούν ότι ο συγγραφέας της μυθοπλασίας δεν προβάλλει ισχυρισμούς, ενώ αντιπαραβάλλει τη διαφωνία που διατύπωσε ο Kendall Walton σχετικά με την παραπάνω άποψη, χρησιμοποιώντας ως παράδειγμα τη χρήση παραβολών ή ιστοριών από το συγγραφέα, προκειμένου να προβάλει τους ισχυρισμούς του, καθώς επίσης και τη διδακτική ή προπαγανδιστική λογοτεχνία. Ο Lamarque αναφέρεται, επίσης, στην αναγνώριση του Sidney η ποίηση να έχει ηθικό στόχο, αλλά και στον Nicholas Wolterstorff, ο οποίος διατυπώνει τη θεωρία του μη-ισχυρισμού με πιο συγκεκριμένο τρόπο, αναγνωρίζοντας ότι η καθοριστική στάση του αφηγητή ιστοριών συνίσταται στην προσφορά συγκεκριμένων καταστάσεων για προβληματισμό.

[207] Βλ. σχετική αναφορά και στην εισαγωγική ενότητα

Από την άλλη, επισημαίνει την άποψη του Searle[208] (*μυθοπλασία ως προσποίηση ομιλιακών ενεργημάτων - story telling as pretended speech acts*), σύμφωνα με την οποία, αυτό που διαφοροποιεί μία μυθοπλαστική ρήση είναι η ισχύς της και όχι το νόημά της. (*PL* 181) Πρόκειται για άποψη, την οποία, όπως έχει φανεί και αλλού, στηρίζει ο Lamarque. Ο Searle, διατυπώνοντας μια θεωρία προσποίησης, πιστεύει ότι ένα έργο μυθοπλασίας είναι δυνατόν να διατυπώνει ισχυρισμούς/ δηλώσεις ή να θέτει ερωτήματα, τα οποία αποτελούν μέρος του συνολικού στόχου της αφήγησης μιας ιστορίας. Διακρίνει τους λόγους της μυθοπλασίας από τα έργα της μυθοπλασίας ως προς τη δυνατότητα των δεύτερων να διατυπώνουν αυθεντικούς ισχυρισμούς. (*PL* 182) Μια δεύτερη θεωρία προσποίησης αφορά την προσποίηση του συγγραφέα, ο οποίος κρύβεται πίσω από ένα χαρακτήρα (π.χ. τον αφηγητή), διαχωρίζοντας έτσι το συγγραφέα από τον αφηγητή (David Lewis), ενώ μία τρίτη θεωρία (Ryle) αφορά την προσποίηση ότι ισχύει κάποια κατάσταση πραγμάτων. Ο ίδιος, ο Ryle, θεωρεί ότι η προσποίηση είναι δυνατόν να εναλλάσσεται με τη Φαντασία, ενώ επιμένει στο προτασιακό περιεχόμενο της Φαντασίας για να ξεκαθαρίσει το οντολογικό πρόβλημα που προκύπτει, όταν φανταζόμαστε κάποιον ή κάτι ως κάτοχο ορισμένων χαρακτηριστικών. (*PL* 183) Ο Lamarque κρίνει ότι η τελευταία προσέγγιση είναι μάλλον αρνητική, γιατί περιορίζεται μόνο στην προσποίηση του συγγραφέα, χωρίς να διερευνά αυτό που θετικά πράττει ή προσπαθεί να πετύχει. Γενικότερα ο Lamarque επικρίνει την εστίαση της προσοχής στην προσποίηση του συγγραφέα μυθοπλαστικών ιστοριών επισημαίνοντας ότι, μ' αυτό τον τρόπο, η μυθοπλασία κινδυνεύει να θεωρηθεί δευτερεύουσας σημασίας ή παράγωγο της ιστορίας και της βιογραφίας.

Ο Lamarque σημειώνει στη συνέχεια, ότι ο Gregory Currie, προσπαθώντας να συμβάλλει με μια θετική προσέγγιση, μετατοπίζει την έμφαση από τις ενέργειες του συγγραφέα στις ενέργειες του ακροατηρίου της ιστορίας. Με άλλα λόγια, θεωρεί ότι μια από τις προθέσεις του συγγραφέα είναι να πετύχει ώστε το ακροατήριό του να *προσποιηθεί ότι πιστεύει* ένα *προτασιακό περιεχόμενο*. (*make-believe* a proposition) Έτσι στο κέντρο της διάκρισης μεταξύ μυθοπλασίας και πραγματικότητας βρίσκεται η εξάρτηση της μυθοπλασίας από τα *προτασιακά περιεχόμενα* που την περιγράφουν. Αντίθετα, η πραγματικότητα (η μη-μυθοπλασία) δεν εξαρτάται από τα *προτασιακά περιεχόμενα* που την περιγράφουν.

Ο Kendall Walton θεωρεί ότι τα *προτασιακά περιεχόμενα* που περιέχονται στη μυθοπλασία είναι περισσότερο καθοριστικά από τις προθέσεις του συγγραφέα. Στη μυθοπλασία, εκτός από τις αφηγήσεις, συμπεριλαμβάνει και τα *ομιλιακά ενεργήματα* αλλά και τις κούκλες, τις παιδικές λασπόπιτες κ.α. Ο Lamarque παρατηρεί, ωστόσο, ότι, παρ' όλα αυτά, οι προθέσεις δύσκολα εξαλείφονται από τη μυθοπλασία. (*PL* 186)

[208] Searle 1979: 65

Στη συνέχεια, η προσοχή του συγγραφέα στρέφεται σε καίριες συνιστώσες της μυθοπλασίας, όπως οι χαρακτήρες, καθώς και σε θεωρίες οι οποίες τις επεξηγούν και τις εντάσσουν στη λογοτεχνική πρακτική.

Η συζήτηση για τη μυθοπλασία συνεχίζεται με τις εξής επισημάνσεις του Lamarque: α) η εσωτερική και εξωτερική οπτική γωνία αντιμετώπισης των χαρακτήρων ως ανθρώπινων όντων ή ως επινοημένων κατασκευών απηχεί την ευρύτερη διάκριση, την οποία επιχειρεί η κριτική, ανάμεσα στο ενδιαφέρον το οποίο εστιάζεται στον κόσμο που αναδεικνύεται μέσα στο λογοτεχνικό έργο και στο ενδιαφέρον το οποίο εστιάζεται στα ρητορικά μέσα αναπαράστασης αυτού του κόσμου και β) ο κόσμος, ο οποίος απεικονίζεται μέσα από τη μυθοπλασία, λογοτεχνική ή μη, χρειάζεται συμπλήρωση από τον αναγνώστη, η οποία, ως διαδικασία, δεν έχει να κάνει ούτε με την απόδοση νοήματος ούτε με την αξιολόγηση του έργου. Ο αναγνώστης δε θα πρέπει, ωστόσο, να παίρνει μόνο ως αφορμή το έργο για να επιδίδεται σε ιδιωτικές φαντασιώσεις, αλλά να ανταποκρίνεται στο παιχνίδι αληθοφάνειας (Kendall Walton),[209] για το οποίο ο ίδιος ο συγγραφέας τον εξουσιοδοτεί. (*PL* 198) Στο σημείο αυτό θα ήθελα να επισημάνω ότι, κατά την προσωπική μου άποψη, το παιχνίδι της αληθοφάνειας, στο οποίο ο Lamarque παραπέμπει, θεωρώντας ότι είναι η κατάλληλη αντίδραση του αναγνώστη στο κείμενο και το συμπλήρωμα του κόσμου της μυθοπλασίας, δεν αρκεί για να εξαντλήσει ούτε τις επιδιώξεις του συγγραφέα, πολύ λιγότερο δε τις προσδοκίες των αναγνωστών. Η μυθοπλασία η οποία γίνεται εύκολα αντιληπτή ως τέτοια, δεν προβληματίζει τον αναγνώστη ως προς τους τρόπους συμπλήρωσης των αναπόφευκτων κενών του κόσμου που αναπαριστά, αλλά περισσότερο τον προβληματίζει ως προς το βαθύτερο νόημα που περικλείει. Τον καλεί, δηλαδή, σε μια ανταπόκριση με την οποία θα ανακαλύψει αυτό που ο Peter Singer αποκαλεί «Το ηθικό μήνυμα της ιστορίας» ("The Moral of the Story").[210]

Ωστόσο, στο πλαίσιο της συζήτησης την οποία επιχειρεί ο Lamarque και η οποία σκοπό έχει να φωτίσει θεωρητικά προβλήματα σε σχέση με τη μυθοπλασία και την αλήθεια, που ενυπάρχει σ' αυτή, παρατίθενται μια σειρά από αρχές, οι οποίες επιχειρούν να διατυπώσουν πιθανές συνδέσεις του μυθοπλαστικού κόσμου με τον πραγματικό ή με ενδεχομενικούς κόσμους. Ο Lamarque, προκρίνοντας μια εξωτερική εστίαση, η οποία αντιμετωπίζει τους περιγραφόμενους κόσμους και τους χαρακτήρες των ηρώων ως πλαστά δημιουργήματα, προχωρά στη διατύπωση πέντε αρχών που επεξηγούν τη μυθοπλαστική διάσταση έργων και χαρακτήρων μέσα και από τη διαμεσολάβησή τους από τη γλώσσα.[211]

Το κεφάλαιο που αναφέρεται στη μυθοπλασία, ολοκληρώνεται με την υποενότητα, η οποία έχει τίτλο *Μυθοπλασία και Συγκίνηση*. Σ' αυτήν ο Lamarque εξετάζει το φιλοσοφικό ενδιαφέρον για την πιθανότητα συναισθηματικής

[209] Walton 1990, αναφέρεται στο Lamarque 2009: 198
[210] Singer 2005
[211] Πρόκειται για τις αρχές της *ταυτότητας*, της *αδιαφάνειας*, της *λειτουργικότητας*, την *τελεολογική* αρχή και τη *θεματική* αρχή. Για περισσότερες λεπτομέρειες βλ. στο Lamarque 2009: 202-9

ανταπόκρισης στη μυθοπλασία. Παρ' όλο που η σχετική συζήτηση περιγράφεται συχνά ως «το παράδοξο της μυθοπλασίας», εξ' αιτίας των αλληλοσυγκρουόμενων απόψεων για τη φύση των συναισθημάτων, ο Lamarque επισημαίνει το ενδιαφέρον των κριτικών για την νοητική μας κατάσταση κατά την ενασχόληση μας με τη μυθοπλασία. (*PL* 209)

Ο συγγραφέας, σ' αυτόν τον αναλυτικό και συχνά κριτικό οδηγό της φιλοσοφίας της λογοτεχνίας, υιοθετεί και πάλι την ιστορική αναδρομή, ως μέθοδο για να εκθέσει τις απόψεις οι οποίες αναφέρονται στην καταλληλότητα της συναισθηματικής ανταπόκρισης του αναγνώστη στη μυθοπλασία.

Η πρώτη αναφορά στη σχέση που υπάρχει μεταξύ συναισθήματος και λογοτεχνίας, αποδίδεται στον Αριστοτέλη, ο οποίος πρώτος θεώρησε ότι τα συναισθήματα είναι ζωτικό μέρος της σωστής αντίδρασης στη λογοτεχνία. Κατά τον Αριστοτέλη, ο φόβος και ο έλεος προκαλούνται στο θεατή από τον ικανό ποιητή όχι με τα σκηνικά τεχνάσματα αλλά με την ίδια τη δομή και τα συμβάντα του έργου.

Στη συνέχεια, ο Lamarque επισημαίνει την απορία του Hume σχετικά με την ικανοποίηση, την οποία αντλούν οι θεατές από μία καλογραμμένη τραγωδία, ενώ παρακολουθούν τις λύπες, τα άγχη και τα άλλα πάθη των πρωταγωνιστών. Στην απορία αυτή απαντά ο ίδιος Hume αποδίδοντας την ικανοποίηση που νιώθουμε στην υπέρβαση της λύπης, την οποία επιτυγχάνει ο καλλιτέχνης με την τεχνική και την ευφράδειά του.[212]

Το ερώτημα, όμως, το οποίο μένει αναπάντητο, κατά το Lamarque, αφορά την πηγή αυτών των συναισθημάτων, αφού οι θεατές γνωρίζουν ότι πρόκειται για μυθοπλασία. Ο Lamarque αναφέρει ορισμένες από τις απαντήσεις που έχουν δοθεί στο παραπάνω ερώτημα. Έτσι, κατά τον Dr. Johnson, ρασιοναλιστή του18ου αιώνα, (*PL* 211) οι μιμήσεις της τραγωδίας προκαλούν ικανοποίηση, όχι γιατί θεωρούνται, λανθασμένα, ως πραγματικότητες, αλλά γιατί φέρνουν στο μυαλό πραγματικότητες. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η ικανοποίηση αντλείται από τη συνείδηση ότι πρόκειται για μυθοπλασία, ενώ η λύπη και ο φόβος από την προοπτική ότι είναι πιθανό να βρεθούμε στη θέση των ηρώων. Κατά τον William Kernick, σύγχρονο του Johnson, οι θεατές εξαπατώνται μόνον ως προς τις ευαισθησίες τους και όχι ως προς την κατανόησή τους. Τα συμβάντα στη σκηνή προσπερνούν τις πεποιθήσεις μας και αγγίζουν κατευθείαν τις συγκινήσεις μας. Μία προσπάθεια να εξηγηθεί το παράδοξο της μυθοπλασίας, δηλ. πώς είναι δυνατόν να γεννούνται συναισθήματα στους θεατές/ αναγνώστες, ενώ γνωρίζουν ότι πρόκειται για μυθοπλασία και ενώ τα συναισθήματα θα μπορούσαν να εξηγηθούν μόνο αν τα γεγονότα θεωρούνταν αληθινά, αποδίδεται στο Samuel Taylor Coleridge. Σύμφωνα με αυτό που θα μπορούσε να ονομαστεί *αναστολή της δυσπιστίας*, οι θεατές γνωρίζουν ότι πρόκειται για μυθοπλασία αλλά αναστέλλουν αυτή τη γνώση προς χάριν της θεατρικής εμπειρίας, ενώ, σύμφωνα με την άποψη

[212] David Hume, "Of Tragedy", 1874-1875: 258

του Simon Kernick,[213] ένας θεατής, κατάλληλα επηρεασμένος από το έργο, δε σκέφτεται την αλήθεια ή το ψεύδος των διαδραματιζομένων.

Οι παραπάνω επισημάνσεις, σύμφωνα με το Lamarque, αφήνουν ανοιχτό το ζήτημα της νοητικής κατάστασης, στην οποία βρίσκεται ο θεατής, ζήτημα στο οποίο η *θεωρία της σκέψης,*[214] που παρατίθεται από το συγγραφέα στη συνέχεια, επιχειρεί να δώσει απαντήσεις.

Σύμφωνα με τον Kendall Walton και την άποψη, η οποία θα μπορούσε να ονομαστεί *προσποιητός φόβος και έλεος*, οι θεατές απλώς προσποιούμαστε φόβο, έλεος και θαυμασμό για τους ήρωες της μυθοπλασίας, αν και τα συναισθήματα έχουν φαινομενολογικές ομοιότητες με τα πραγματικά. Ο Lamarque παρατηρεί ότι η θέση αυτή, αν και έρχεται σε αντίθεση με όσα υποστηρίζουν οι Αριστοτέλης, Hume και Dr. Johnson, ταιριάζει με την εξαλειπτική οντολογία του Walton. (*PL* 214)

Ο Lamarque θεωρεί ακόμη σημαντικό να διαχωρίσουμε τα συναισθήματα τα οποία βασίζονται σε κάποιο θεωρούμενο διανοητικό στοιχείο, όπως ο φόβος, η λύπη, η αγάπη από εκείνα τα οποία δεν βασίζονται στο στοιχείο αυτό, όπως η σεξουαλική έλξη, το σοκ, η αποστροφή. Αυτά τα τελευταία δεν περιέχουν προθεσιακές καταστάσεις, αναγνωρίζονται από τις φυσιολογικές αντιδράσεις μας και το γεγονός αν είναι πραγματικά ή όχι, δεν επηρεάζει τις αντιδράσεις μας. (*PL* 215)

Το ερώτημα το οποίο τίθεται εδώ από το συγγραφέα είναι πώς μπορούν οι θεατές να παίζουν ένα παιχνίδι, όταν δεν συνειδητοποιούν ότι το πράττουν.[215]

Η Θεωρία της σκέψης παρατίθεται, εν κατακλείδι, στο παρόν κεφάλαιο του βιβλίου ως μια απόπειρα να συνδεθούν τα συναισθήματα με τη σκέψη και τη φαντασία και να περιγραφεί, τρόπον τινά, η πνευματική κατάσταση του αναγνώστη. Η κεντρική σύλληψη της θεωρίας είναι ότι η ζωηρή φαντασία μπορεί να γίνει υποκατάστατο της σκέψης, η οποία προκαλεί τον φόβο και τη λύπη.

Ο Lamarque ολοκληρώνει το κεφάλαιο αυτό με την επισήμανση ότι αυτό το οποίο προκύπτει από τη συζήτηση σχετικά με τα συναισθήματα και τη μυθοπλασία, είναι ότι η σημασία της φαντασίας έγκειται στο γεγονός ότι τα ανθρώπινα όντα εμπλέκονται φαντασιακά με πλαστούς χαρακτήρες και συμβάντα. Υποστηρίζει δε

[213] Σύγχρονος Άγγλος μυθιστοριογράφος

[214] Σύμφωνα με τη θεωρία αυτή, η ζωηρή φαντασίωση πλαστών χαρακτήρων και γεγονότων μπορεί να γεννήσει πραγματικά συναισθήματα αντικαθιστώντας έτσι την πεποίθηση. Σύμφωνα μ' αυτή τη θεωρία, είναι η σκέψη που γεννά τα συναισθήματα και όχι τα ίδια τα γεγονότα. Βλ. και Lamarque 2009 : 216, σημ. 100

[215] Ο Lamarque επανέρχεται σ' αυτό το σημείο στη διαφωνία του με τον Walton σχετικά με τη χρήση του όρου *παιχνίδι*, τον οποίο ο ίδιος δεν υποστηρίζει τόσο για τον πιο επιφανειακό λόγο της συνάρτησής του με κάτι μη σοβαρό, όσο και για τον ουσιαστικότερο ότι ο όρος *πρακτική* που ο ίδιος προτιμά, συνδέει την αφήγηση ιστοριών με μια κοινωνική πράξη συνεργασίας και συνειδητών προθέσεων. Οι προθέσεις αυτές λαμβάνουν υπόψη θεσμικούς όρους λειτουργίας οι οποίοι τοποθετούν τη δραστηριότητα σε ένα λογικό φιλοσοφικό πλαίσιο και όχι σε ένα πεδίο αυξημένης πολυπλοκότητας μιας φυσικής δεξιότητας (ψυχολογικού τύπου). Για μια πιο πλήρη παρουσίαση της θέσης των L&O αναφορικά με τη φύση της μυθοπλασίας και τη διαφοροποίησή τους από τη θέση του Walton βλ. σχετικά L&O 1994: 32-40.

ότι οποιαδήποτε άποψη αναφορικά με την αξία της λογοτεχνίας στην ανθρώπινη ζωή, θα έπρεπε να ξεκινά απ' αυτή τη θέση. Αν η λογοτεχνία συμπεριλαμβάνει ανάμεσα στις αξίες της τη γνώση, αν δηλαδή αποτελεί όχημα της αλήθειας, είναι ένα ζήτημα το οποίο αφήνει ανοιχτό προς διερεύνηση για επόμενο κεφάλαιο με τον τίτλο *Αλήθεια*. (*PL* 218)

Είναι σημαντικό, ωστόσο ότι ο Lamarque επιβεβαιώνει τον κεντρικό ρόλο που παίζει η Φαντασία στην εμπλοκή του αναγνώστη με τους ήρωες του έργου. Όπως ειπώθηκε και παραπάνω, ο ρόλος της Φαντασίας δε θα μπορούσε να εξαντλείται στην απεικόνιση των λογοτεχνικών ιδιοτήτων. Αυτό καθίσταται περισσότερο σαφές τώρα, καθώς διαφαίνεται η ανεπάρκεια της λογοτεχνικής αντίδρασης ενός αποστασιοποιημένου από τη δράση των ηρώων αναγνώστη, ενός αναγνώστη, δηλαδή, χωρίς συγκινησιακή ανταπόκριση.

## 4.Β. 6. Το ερώτημα για την αξία της λογοτεχνίας: Η Αλήθεια

Το κεντρικό ερώτημα του κεφαλαίου είναι αν η αλήθεια είναι κριτήριο λογοτεχνικής αξίας. Έχουμε δει και στις αναλύσεις που προηγήθηκαν ότι η μυθοπλασία έχει ποικίλους δεσμούς με την πραγματικότητα, όπως αναφορές σε πρόσωπα και πράγματα του πραγματικού κόσμου, σκηνικά του πραγματικού κόσμου, περιορισμούς τους οποίους υπαγορεύουν στα ρεαλιστικά μυθιστορήματα οι αρχές της αληθοφάνειας, χαρακτήρες οι οποίοι εμφανίζονται με συνήθειες, κίνητρα, επιθυμίες, τρόπους ομιλίας, εμφάνιση και ικανότητες παρόμοιες με αυτές που συναντάμε στον πραγματικό κόσμο. Επίσης, προκειμένου να εκτιμήσουμε και να κατανοήσουμε τη μυθοπλασία, ο Lamarque επισημαίνει ότι απαιτείται η γνώση του πραγματικού κόσμου, ενώ, συχνά, στη μυθοπλασία διατυπώνονται γενικεύσεις σχετικά με την ανθρώπινη φύση. (*PL* 221) Ο Lamarque, ωστόσο, στην εισαγωγή του νέου κεφαλαίου δε σταματά εδώ, προχωράει σε μία ακόμη επισήμανση για την αλήθεια, με την οποία μετριάζει και διορθώνει τους παλαιότερους ισχυρισμούς του σχετικά με τη μάθηση μέσω της λογοτεχνίας, οι οποίοι περιέχονται στο έργο των L&O *Truth, Fiction and Literature* το οποίο αναλύσαμε προηγουμένως. Επισημαίνει, λοιπόν, στην εισαγωγή του παρόντος κεφαλαίου, ότι οι αναγνώστες μαθαίνουν για τον πραγματικό κόσμο από τη μυθοπλασία. Επίσης, υποστηρίζει ότι μύθοι και παραβολές χρησιμοποιούνται για τη διδασκαλία και άλλων γνωστικών αντικειμένων εκτός από τη λογοτεχνία, όπως, για παράδειγμα στην περίπτωση που θέλουμε να μεταδώσουμε ιδέες και μαθήματα. «Είναι γεγονός», καταλήγει «ότι μαθαίνουμε αλήθειες από τη μυθοπλασία. Το ερώτημα είναι τι αξία πρέπει να αποδοθεί σ' αυτή τη μάθηση;». (*PL* 222) Για μια ακόμη φορά, ο Lamarque επιχειρεί, προτάσσοντας μια ιστορική φιλοσοφική προσέγγιση να πραγματευτεί το προηγούμενο ερώτημα, το οποίο αφορά τη σχέση της λογοτεχνίας με την αλήθεια και τη συνακόλουθη βαρύτητα που έχει ή δεν έχει η έννοια της αληθείας στην απόδοση λογοτεχνικής αξίας στο έργο. Σ᾽αυτό το πλαίσιο, ο Lamarque παρατηρεί, ανατρέχοντας στον Πλάτωνα, ότι ο αρχαίος φιλόσοφος εξορίζει τους ποιητές από την ιδανική πολιτεία του ως

ανίδεους (καθώς μιμούνται τους ειδικούς), αποκαλώντας τους γητευτές (καθώς βάζουν την ικανοποίηση/απόλαυση πάνω από την αλήθεια) και εξαπατητές (καθώς μιμούνται τα φαινόμενα και όχι την πραγματικότητα). (*PL* 222) Στη συνέχεια, σημειώνει ότι ο Αριστοτέλης συμφωνεί ως προς τη μίμηση, αλλά διαφωνεί ως προς το θέμα της μίμησης των *φαινομένων*. Επίσης, επισημαίνει την πεποίθηση του Αριστοτέλη ότι οι διατυπώσεις της ποίησης είναι καθολικής φύσης. Σ' αυτή την αριστοτελική θέση, στηρίζει ο Lamarque την απόδοση αξίας στη λογοτεχνία, νοούμενη ως έρευνα αλήθειας.[216]

Ο Lamarque αναφέρεται, στη συνέχεια, σε διαφορετικές αντιλήψεις σχετικές με τη λογοτεχνική αλήθεια. Όσον αφορά τις απόψεις που έχουν διατυπωθεί σχετικά με την ύπαρξη της αλήθειας στη λογοτεχνία ο Lamarque διακρίνει δύο στρατόπεδα, αυτούς, οι οποίοι υποστηρίζουν την ανάγκη να θεσπιστεί μια ιδιαίτερη λογοτεχνική αλήθεια και εκείνους, οι οποίοι πιστεύουν στην ύπαρξη μιας μοναδικής αλήθειας της επιστήμης και της φιλοσοφίας, ακατάλληλης να συσχετιστεί με τη λογοτεχνία, και καταλήγει στο συμπέρασμα ότι το όλο θέμα θα μπορούσε να εξελιχτεί και σε ένα διάλογο, ο οποίος, σε επίπεδο ορολογίας, θα αναφέρεται στον όρο «αλήθεια». Προτάσεις περί αντικατάστασης του όρου με όρους, όπως η αληθοφάνεια, η ειλικρίνεια, η αυθεντικότητα, θα μπορούσαν να συναρτήσουν τον όρο με την απόδοση αξίας στο λογοτεχνικό έργο. Ο Lamarque, όμως, διατηρεί τις επιφυλάξεις του ως ποιο βαθμό οι παραπάνω όροι θα μπορούσαν να ταυτιστούν με την αλήθεια, επιφυλάξεις, οι οποίες έχουν προκύψει και από την εξέταση του προηγούμενου έργου του.

Τόσο η προτασιακή έννοια της αληθείας των αναλυτικών φιλοσόφων, όσο και ο ορισμός του Αριστοτέλη ότι «αλήθεια είναι να λέμε γι' αυτό που είναι ότι είναι και γι' αυτό που δεν είναι ότι δεν είναι», αποκλείει, κατά το Lamarque, την απόδοση αληθείας σε ιδέες ή έννοιες. Αυτό, όμως, σύμφωνα με το Lamarque, δεν απομακρύνει την αλήθεια από τη λογοτεχνία, εφ' όσον υπάρχουν πλείστα άλλα παραδείγματα αναφορών στη λογοτεχνία, όπως περιγραφές γεγονότων αλλά και γενικεύσεις για την ανθρώπινη φύση και ψυχολογία, με τις οποίες η αλήθεια, με την παραπάνω έννοια, θα μπορούσε να συσχετιστεί. Σ' αυτές τις λογοτεχνικές αναφορές στρέφεται ο Lamarque, στη συνέχεια, προκειμένου να διερευνήσει τη σχέση τους με την αλήθεια.

Στο πλαίσιο αυτής της διερεύνησης παρατηρεί ότι στα λογοτεχνικά έργα περιέχονται πραγματικές περιγραφές, οι οποίες μάλιστα γεννούν τέτοιες προσδοκίες αληθοφάνειας, ώστε οποιαδήποτε αστοχία τους (αναφέρει την περίπτωση της ανακριβούς περιγραφής ενός κύματος από τον Philip Larkin στο έργο του *Absences*), καταστρέφει και το αισθητικό αποτέλεσμα του έργου. Ο Lamarque αποδίδει τη ζημιά, την οποία προκαλεί η ανακρίβεια, στη διατάραξη του φαντασιακού περιεχομένου του έργου και όχι στο γεγονός ότι πλήττει κάποια σημαντική αλήθεια την οποία περιέχει το έργο.

[216] Βλ. και το 1ο κεφάλαιο όπου συζητούνται οι σχετικές απόψεις του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη

Εδώ θα μπορούσε να παρατηρήσει κανείς ότι, ανεξάρτητα από το αν είναι σημαντική ή όχι, το λογοτεχνικό έργο επιχειρεί να συμπεριλάβει μια πραγματική περιγραφή, ως μέρος των εκφραστικών του μέσων και η οποιαδήποτε αστοχία της φαίνεται να πλήττει την αισθητική αποτίμηση του έργου. Παρόλα αυτά η αλήθεια δε θα μπορούσε να θεωρηθεί *βασικό* κριτήριο αποτίμησης των λογοτεχνικών έργων, και αυτό το συνειδητοποιούμε, αμέσως μόλις σκεφτούμε μια περιγραφή με έντονα στοιχεία μεταφορικότητας, προσωποποίησης, παρομοιώσεων κ.ο.κ. τα οποία ουδόλως πλήττουν την αισθητική μας απόλαυση. Εκείνο που καθίσταται ωστόσο φανερό, είναι ότι, όταν υπάρχουν πραγματικές περιγραφές, η αλήθεια, με ό,τι νόημα κι αν δίνουμε στον όρο (αυτό οφείλει να διευκρινιστεί) έχει σχέση με τη λογοτεχνική αποτίμηση του έργου.

Στη συνέχεια, ο Lamarque εξετάζει κατά πόσο η ακρίβεια και οι συνθήκες οι οποίες συνδέονται με τα διάφορα είδη λογοτεχνικής γραφής, εμπλέκουν τον όρο *αλήθεια* κατά τη διαδικασία της λογοτεχνικής αποτίμησης. Η χρησιμοποίηση του όρου *συνθήκη*, επιτρέπει στο Lamarque να μεταβιβάσει την ευθύνη για το αποτέλεσμα της όποιας αστοχίας, η οποία παρατηρείται στο λογοτεχνικό έργο, όπως για παράδειγμα σε ένα ιστορικό μυθιστόρημα, όχι στο ίδιο το λογοτεχνικό έργο αλλά στη συμφωνημένη συνθήκη. Δε νομίζω, όμως, ότι είναι εύκολο να διακρίνουμε αν την αποτίμηση του λογοτεχνικού έργου την επηρεάζει η καταστροφή της αληθοφάνειας ή η παραβίαση των συμφωνημένων συνθηκών του είδους. Άλλωστε, ένας πιθανός αντίλογος στο Lamarque θα μπορούσε να είναι ότι και οι συμφωνημένες συνθήκες των ειδών προέρχονται από τη θέληση να γίνει σεβαστή η αρχή της αληθοφάνειας, ανάλογα, βέβαια, με το είδος και τη μορφή του λογοτεχνικού έργου. Εξάλλου, αναγνωρίζεται ότι η παραβίαση της αληθοφάνειας θα είχε αρνητικά αποτελέσματα στην αποδοχή ορισμένων κυρίως έργων από το αναγνωστικό κοινό, το οποίο, σε θέματα που αφορούν την αντίληψη της πραγματικότητας, έχει, ούτως ή άλλως, και άλλη πρόσβαση στα γεγονότα, η οποία, ενδεχομένως, ξεπερνά τη δική του εμπειρία.

Τα στοιχεία του μυθιστορήματος, τα οποία, στη συνέχεια, προσελκύουν την προσοχή του Lamarque, κατά την πραγμάτευση της εμπλοκής της αλήθειας στη λογοτεχνική αξιολόγηση, είναι οι ρητές γενικεύσεις και οι υπόρρητες θέσεις, οι οποίες περιέχονται σ' αυτά. Τα συγκεκριμένα στοιχεία θεωρούνται από τους υπέρμαχους της αλήθειας ως κριτηρίου λογοτεχνικής αξίας, σημαντικά για την αξιολόγηση του λογοτεχνικού έργου ως προς την αλήθεια την οποία περιέχει. Ο τρόπος αντιμετώπισης των συγκεκριμένων ισχυρισμών από τον Lamarque δεν έχει τελεσίδικο χαρακτήρα. Οι επισημάνσεις του, ωστόσο, τόσο στην περίπτωση των ρητών γενικεύσεων εκ μέρους του συγγραφέα, όσο και στην περίπτωση των γενικεύσεων, τις οποίες καλούνται να κάνουν σιωπηρά οι αναγνώστες κατά την ερμηνευτική διαδικασία, αποτυπώνουν την εμμονή στη διάθεσή του να αμφισβητήσει τη συνάφεια ανάμεσα στην έννοια της αλήθειας και στην προσπάθεια αξιολόγησης του λογοτεχνικού έργου. Στην πρώτη περίπτωση, η ειρωνική του επισήμανση ότι η πρόταση του συγγραφέα μπορεί να «ακούγεται αληθινή», φανερώνει την άποψή του για το θέμα, ενώ, στη δεύτερη περίπτωση, η

πιθανότητα να καταλήξει η συνολική διαδικασία αξιολόγησης του λογοτεχνικού έργου με κριτήριο την αλήθεια σε κοινοτοπίες, εν αντιθέσει με μια διαδικασία αξιολόγησης, η οποία βασίζεται στην επεξεργασία του θέματος, δηλώνει εξ ίσου καθαρά τη θέση του.

Αυτό που έχει προκύψει από την πραγμάτευση της έννοιας της αλήθειας στη λογοτεχνία μέχρι τώρα, είναι ότι αυτή διαδραματίζει κάποιο ρόλο, τόσο ως περιγραφή πραγματικού γεγονότος, όσο και ως γενίκευση, παραμένει, ωστόσο, το ερώτημα αν αποτελεί μέρος των στοιχείων, τα οποία δίνουν στη λογοτεχνία τη διακριτή της αξία.

Ένα δεύτερο ερώτημα, στο οποίο στρέφει κατόπιν την προσοχή του ο Lamarque επιβεβαιώνοντας τη συνάφεια μεταξύ αλήθειας και γνώσης, καθώς και την αναγωγή ερωτημάτων σχετικών με την αλήθεια σε ερωτήματα περί της γνωστικής διάστασης της λογοτεχνίας, είναι αν ο αναγνώστης μπορεί να μάθει από τη λογοτεχνία, να καθοδηγηθεί, ν' αλλάξει τη ζωή του, μέσα από μία γνωστική διάσταση ευρύτερη από την αλήθεια.

Η συγγραφέας Iris Murdoch παρατίθεται από τον Lamarque, επειδή συνηγορεί με την ενδεχόμενη γνωστική λειτουργία της λογοτεχνίας, καθώς επίσης και οι φιλόσοφοι της βιτγκενσταϊνικής σχολής, για τους οποίους χαρακτηριστικά ο Lamarque επισημαίνει: «η ηθική κατανόηση μιας περίπλοκης κατάστασης της πραγματικής ζωής μοιάζει με τη σύλληψη της οπτικής που παρουσιάζει ένα έργο τέχνης».[217] Αν θέλαμε να εξειδικεύσουμε για τη λογοτεχνία την άποψη, την οποία αποδίδει ο Lamaruque στη βιτγκενσταϊνική σχολή, θα μπορούσαμε να αναφερθούμε στην κατανόηση της αναπαραστατικής ικανότητας της λογοτεχνίας, η οποία αν και είναι διακριτή από οποιαδήποτε μιμητική αντίληψή της, αποκαθιστά τη σχέση της λογοτεχνίας με τον κόσμο, καθιστώντας, με αυτόν τον τρόπο, το λογοτεχνικό έργο ένα *ανάγνωσμα για τη ζωή*. Συγκεκριμένα ο John Gibson, ο οποίος εντάσσεται στην παραπάνω σχολή, γράφει σχετικά μ' αυτή την άποψη: «Μας ζητά να αναγνωρίσουμε ότι το να αποκαλούμε τον *Οθέλλο,* για παράδειγμα, μυθοπλασία σημαίνει ότι αναγνωρίζουμε πως δεν αντιπροσωπεύει κάτι πραγματικό. Ακόμη σημαίνει ότι το να διαβάζουμε τον *Οθέλλο* σαν να μπορούσαμε να αντλήσουμε μηνύματα για τη ζωή μας, σημαίνει ότι αναγνωρίζουμε παρόλα αυτά σ' αυτό το δημιούργημα της μυθοπλασίας –και της λογοτεχνίας γενικότερα- κριτήρια αντιπροσώπευσης, εκείνο το είδος διηγήσεων ικανών να νοημτοδοτούν και να αφηγούνται τη διαδρομή μας στον κόσμο. Διαβάζουμε δε για αυτή τη ζωή όχι με τον τρόπο που υποδεικνύουν οι θεωρητικοί στοχαστές, κοιτάζοντας δηλαδή πέρα από το λογοτεχνικό έργο σε κάτι εξωτερικό ως προς αυτό. Αντίθετα είναι ακριβώς η εξερεύνηση του εσωτερικού του λογοτεχνικού έργου, η θέαση του περιεχομένου του, *η ανάγνωσή του*, που μας φέρνει σε επαφή με τη ζωή που έχει να μας δείξει. Αυτό είναι σε κάθε περίπτωση αυτό που εγώ νομίζω ότι ο Wittgenstein μπορεί να μας βοηθήσει να

[217] Lamarque 2009 : 240

κατανοήσουμε.».[218] Η συγκεκριμένη τοποθέτηση που αποτελεί, ταυτόχρονα, και προσπάθεια ερμηνείας της βιτγτκενσταινικής στάσης απέναντι στη λογοτεχνία, έρχεται σαφώς σε αντίθεση, όπως επισημαίνεται άλλωστε, με την άποψη του Lamarque περί εξωθεσμικών κριτηρίων αξιολόγησης των λογοτεχνικών έργων, στα οποία ο Lamarque συμπεριλαμβάνει και αυτού του είδους τις αναγνώσεις της λογοτεχνίας, στις οποίες αναφέρεται ο John Gibson.

Για τους ρομαντικούς, όπως ο Shelley, το γνωστικό στοιχείο της λογοτεχνίας, το οποίο εκπαιδεύει τους αναγνώστες σε μια ανώτερη συναίσθηση του πραγματικού κόσμου, είναι η Φαντασία. Σ' αυτό το σημείο, ο Lamarque κάνει ένα χρήσιμο διαχωρισμό, ο οποίος βασίζεται στη διάκριση της Iris Murdoch [219] μεταξύ *μηχανικής φαντασίας* (*fantasy*) και *δημιουργικής φαντασίας* (*imagination*). Για το Lamarque, τόσο η *ελεύθερη φαντασία* όσο και η *δημιουργική φαντασία* (*Φαντασία*), ελέγχονται από το συγγραφέα. Στην πρώτη περίπτωση, δεν υπάρχει συνειδητή συμμετοχή του αναγνώστη, ενώ στη δεύτερη, ο αναγνώστης κατανοεί τη δομή και τα μέσα, τα οποία τον προκαλούν να διαμορφώσει την αντίδρασή του. Η ελεύθερη φαντασία δεν αφορά επομένως την αποτίμηση της λογοτεχνίας. Αναφορικά με τη *Φαντασία*, ο Lamarque παραθέτει απόψεις σύγχρονων στοχαστών, όπως ο David Novitz και Berys Gaut, αλλά και παλαιότερων φιλοσόφων, όπως ο Hume[220] και ο Kant.[221] Οι απόψεις αυτές υποστηρίζουν ότι η μυθοπλαστική Φαντασία παίζει ρόλο στην απόκτηση γνώσης, χωρίς την απώλεια της αντικειμενικότητας.( *PL* 244)

Αναφορικά με τις σύγχρονες σχετικές θεωρίες, ο Lamarque επισημαίνει ότι οι ιδέες της συμμετοχής και της ενσυναίσθησης είναι κεντρικές στην προσέγγιση εκείνη η οποία θεωρεί τη συγκεκριμένη λειτουργία της Φαντασίας ουσιαστική για τη διαδικασία μάθησης μέσω της λογοτεχνίας. (*PL* 245) Με άλλα λόγια, στη διάκριση του Gilbert Ryle μεταξύ της *γνώσης ότι* και της *γνώσης πως* προστίθεται

[218] Gibson 2004: 123
[219] Murdoch 1993: 321. Βλ. και σημ. 47 στο Lamarque 2009
[220] Hume 1893: 19
[221] «Εφόσον η καλαισθητική κρίση ενέχει καθολικότητα και αναγκαιότητα, αν και παράγεται από την υπαγωγή της φαντασίας μέσα στην ελευθερία της στην νομοτέλεια της διάνοιας, ως συμφωνία των δύο, είναι επόμενο να παράγεται γνώση.». Καντ2002: 146 αλλά και 198 όπου φαίνεται καθαρά ότι η φαντασία από αισθητική άποψη, μέσα στην ελευθερία της και χωρίς να το επιδιώκει, παρέχει στη διάνοια, πέραν της συμφωνίας της με την έννοια, πλούσιο ακαλλιέργητο υλικό, το οποίο η τελευταία δεν έλαβε υπόψη της στην έννοιά της και το οποίο δεν εφαρμόζεται τόσο αντικειμενικά με σκοπό τη γνώση, αλλά υποκειμενικά με σκοπό την υποκίνηση των γνωστικών δυνάμεων, συνεπώς εμμέσως με σκοπό ασφαλώς τη γνώση. Ο Καντ βέβαια, όπως γίνεται σαφές και από την Πρώτη Κριτική αναγνωρίζει στη σύνθεση του πολλαπλού των αναπαραστάσεων το ρόλο της φαντασίας, στην οποία τοποθετεί την απαρχή της γνώσης. Τη φαντασία, ωστόσο, την αποκαλεί «τυφλή αλλά απαραίτητη λειτουργία της ψυχής». Επομένως, αναφορικά με το διαχωρισμό της Murdoch, θα λέγαμε ότι μάλλον δεν συγκαταλέγει τη φαντασία στις συνειδητές λειτουργίες του υποκειμένου. Ωστόσο ο ρόλος της στην απόκτηση γνώσης είναι αδιαμφισβήτητος. Βέβαια, η δύναμη της φαντασίας που θεωρείται ιδιαίτερα σημαντική στην Πρώτη *Κριτική* είναι η βαθύτερη γνωστική λειτουργία της και όχι η μυθοπλαστική χρήση της. Βλ. σχετικά Kant 1966, A:78, B:103, σελ. 60-61.

και η *γνώση του πως είναι να*, η οποία αφορά το «αντιλαμβάνομαι βιώνοντας μέσω...».[222] (*PL* 245)

Ο Lamarque διατυπώνει τις εξής παρατηρήσεις αναφορικά με την ενσυναίσθηση:

Α) Η ενσυναίσθηση είναι πιο περιορισμένη, απ' ό,τι θεωρούν οι υποστηρικτές της και εξαρτάται από το είδος του έργου. Οι αναγνώστες αντιδρούν περισσότερο, ως παρατηρητές παρά ως συμμετέχοντες. Απόδειξη γι' αυτό θεωρεί τη διαφορά των συναισθημάτων, η οποία υπάρχει ανάμεσα στον ήρωα και τον αναγνώστη, όπως, για παράδειγμα, κατανοώντας τη θλίψη του ήρωα ο αναγνώστης αισθάνεται λύπηση. Το θέμα αντιμετωπίζεται από τη Denham και τη Nussbaum και έχει να κάνει με το γεγονός ότι ο αναγνώστης διατηρεί την επίγνωση ότι η δική του θέση είναι διαφορετική απ' αυτήν του ήρωα, ενώ, ταυτόχρονα, με τις πληροφορίες τις οποίες του παρέχει το έργο, μπορεί να υιοθετήσει διαφορετικές οπτικές γωνίες.[223]

Β)Οι αναγνώστες επιδεικνύουν περισσότερο συμπάθεια παρά ενσυναίσθηση προς τους ήρωες. Αυτή η επισήμανση, ωστόσο, συνάγεται από την προηγούμενη παρατήρησή του. Ενώ η Denham έχει εκφράσει σχετική άποψη, σύμφωνα με την οποία η φαντασιακή και η συναισθητική ανταπόκριση είναι στοιχεία τα οποία δεν μπορούν να αγνοηθούν κατά τη συνεκτίμηση της ηθικής γνωσιολογίας.[224]

Γ)Στα μυθιστορήματα, στα οποία υπάρχει ο παντογνώστης αφηγητής, δε χρειάζεται ο αναγνώστης να Φανταστεί «πως είναι να ...», καθώς ο αφηγητής του παρέχει όλες τις πληροφορίες. (*PL* 246) Στο σημείο αυτό, θα μπορούσε κανείς να παρατηρήσει ότι το γεγονός ότι ο συγγραφέας παρέχει όλες τις λεπτομέρειες, δεν ισοδυναμεί με τη βίωση της περιγραφόμενης κατάστασης του χαρακτήρα και τη συνακόλουθη συγκινησιακή και γνωστική ανταπόκριση του αναγνώστη. Τόσο η βίωση, η οποία εξαρτάται από μία φαντασιακή μετατόπιση ενισχυμένη από περιγραφές και πληροφορίες, όσο και τα συναισθήματα και οι σκέψεις που δημιουργούνται, εξαιτίας ακριβώς αυτής της μετατόπισης της οπτικής γωνίας του αναγνώστη, οδηγούν μέσα από το βίωμα (και τη γνωστική διεύρυνση που αυτό συνεπάγεται) και όχι μέσα από την απλή κατανόηση (την οποία υπονοεί ο Lamarque), στην δυνατότητα δημιουργίας μιας αναβαθμισμένης ευαισθησίας[225] της ηθικής ανταπόκρισης, ή ακόμη και στην εκτίμηση ενός έργου ως μνημείου του ανθρώπινου πολιτισμού (όπως θέλει ο Lamarque).

Επιπλέον, η απλή απόδοση πεποιθήσεων και επιθυμιών στα πρόσωπα του έργου, όπως σωστά επισημαίνει και η Denham,[226] δεν αρκεί ούτε για την κατανόηση της υποκειμενικής εμπειρίας του άλλου. Εκεί, όμως, όπου η Denham αναδεικνύει το ρόλο της μεταφοράς στην απόκτηση εμπειρικών εννοιών, με τις οποίες μπορούμε

[222] Walsh 1969: 101
[223] Βλ. σχετικά Denham 2000:339-340 και Nussbaum 1990 : 162
[224] Denham 2000: 344
[225] Ο όρος *ευαισθησία* νοείται κατά τη διατύπωση και του H. Putnam να περιλαμβάνει πέρα από τις λογικές μας ικανότητες και την ικανότητα της Φαντασίας και εκείνη του συναισθήματος. Putnam, 1978: 86
[226] Denham 2000: 353

πλέον να κατανοούμε ομοειδείς καταστάσεις (κατ' ανάλογο τρόπο που και οι έννοιες εν γένει ομαδοποιούν ατομικές περιστάσεις), η προσέγγιση, την οποία επιχειρούμε με αυτή τη μελέτη, αναδεικνύει την καλλιέργεια της ικανότητας της ενσυναίσθησης ως μέσου πρόσβασης στην υποκειμενική εμπειρία του ήρωα ενός λογοτεχνικού έργου και, κατ' επέκταση, στην εμπειρία του άλλου γενικότερα. Τα μυθιστορήματα, διαπαιδαγωγώντας τον αναγνώστη στην φαντασιακή μετατόπιση, ήτοι στην υιοθέτηση εναλλακτικών προοπτικών και στη συνειδητοποίηση των προϋποθέσεων και των αποτελεσμάτων της υιοθέτησης μιας συγκεκριμένης οπτικής και στάσης, μας παρέχουν τη δυνατότητα να αναγνωρίσουμε και να αξιολογήσουμε ανάλογες στάσεις και οπτικές στον πραγματικό κόσμο και, ως εκ τούτου, να αντιδράσουμε σ' αυτές με συνειδητοποιημένο και κατάλληλο τρόπο. Η ικανότητα αυτή είναι αποτέλεσμα της επίδρασης που ασκούν τα λογοτεχνικά μέσα στην εγγενή δυνατότητα της φαντασιακής αναπαράστασης και, όπως επισημαίνει και ο Putnam,[227] αναφερόμενος στη φαντασιακή αναπαράσταση των ενδεχόμενων δρομολογίων προς την κορυφή του βουνού, η οποία συντελείται στο μυαλό ενός ορειβάτη, ενδέχεται η αναπαράσταση αυτή να μη μπορεί να αποδοθεί με κάποιο προτασιακό περιεχόμενο, αλλά με σχετικές θεωρήσεις, οι οποίες αφορούν τι λαμβάνει κανείς υπόψη του σχετικά με ένα ζήτημα. Μ' αυτή την έννοια, η ενσυναίσθηση, η οποία εκφράζει και την ολοκληρωμένη μορφή της δυνατότητας της φαντασιακής αναπαράστασης, αφορά μια γνωστική λειτουργία. Η μετακίνηση της οπτικής μας γωνίας δεν αφορά απλώς ένα μηχανισμό, όπως έχει υποστηριχτεί, αλλά έχει περιεχόμενο το οποίο περιλαμβάνει εμπειρίες, ιδέες/πεποιθήσεις και συναισθήματα. Γι' αυτό το λόγο, ο κατάλληλος όρος για να αναφερθούμε στην εμπειρική γνώση, την οποία μας παρέχει η λογοτεχνία, είναι ότι η γνώση αυτή διαμεσολαβείται από τη βίωση του *πως είναι να*, μια βίωση, ωστόσο, η οποία είναι δυνατόν να εκφραστεί και να αξιοποιηθεί γνωστικά ως μοντέλο κωδικοποίησης και ανταπόκρισης. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο έχει ειπωθεί ότι η λογοτεχνία αυξάνει το ρεπερτόριο των εμπειριών μας με εμπειρίες τις οποίες, ενδεχομένως, ποτέ δε θα ζούσαμε στον πραγματικό κόσμο. Αυτό ακριβώς είναι και το κέρδος μας από τη λογοτεχνία, πέρα από την απόλαυση και το ενδιαφέρον στα οποία παραπέμπει ο Lamarque ως κατάλληλες αναγνωστικές αντιδράσεις.

Λέγεται συχνά, στα παιδιά στο σχολείο ότι, αν θέλουν να μάθουν καλά μια γλώσσα, πρέπει να διαβάσουν λογοτεχνία. Δεν θα μπορούσαμε, όμως, να ισχυριστούμε με βεβαιότητα ότι η διδασκαλία της γλώσσας ανήκει στους σκοπούς της λογοτεχνία ούτε, άλλωστε, και στις προθέσεις του λογοτέχνη. Κι, όμως, όταν διαβάζουμε ένα λογοτεχνικό έργο προσδοκούμε από τον εαυτό μας έναν άνετο και επαρκή χειρισμό της γλώσσας, τόσο σε επίπεδο λεξιλογίου όσο και στα εκφραστικά μέσα. Με την ίδια έννοια, η γνωστική ή ηθική αναβάθμιση και καλλιέργεια του αναγνώστη δεν είναι μέσα στους δηλωμένους ούτε καν στους αδήλωτους ή υπόρρητους στόχους πολλών συγγραφέων μυθοπλασίας, η έλλειψη, ωστόσο, περιεχομένου ενδιαφέροντος, από την άποψη της γνώσης και της

[227] Putnam 1978: 85-86

ανθρώπινης εμπειρίας, δε μπορεί παρά να αποτελέσει σημείο αναφοράς στην κριτική αποτίμηση του λογοτεχνικού έργου.[228] Αυτό συμβαίνει, γιατί, όπως ισχυρίζεται και ο Lamarque, «είμαστε ανθρώπινα όντα που γεννιούνται και πεθαίνουν, που επιδίδονται σε αναστοχασμό, που αγαπούν και μισούν, που ζουν σε κοινωνία με άλλους ανθρώπους».[229] Ανεξάρτητα, βέβαια, από την οποιαδήποτε ρητορική, οι λόγοι γι' αυτές τις αναγνωστικές μας προσδοκίες και για τη διαμόρφωση συνακόλουθων κριτηρίων αποτίμησης των λογοτεχνικών έργων, θα πρέπει να αναζητηθούν, κυρίως, στα ίδια τα λογοτεχνικά μέσα, όπως η μεταφορά, την οποία αναφέρει η Denham ή στην ανταπόκριση του αναγνώστη στο κείμενο, όπως είναι η ενσυναίσθηση, την οποία η συγκεκριμένη μελέτη θεωρεί ως (κατάλληλη αναγνωστική ανταπόκριση) συνδετικό κρίκο μεταξύ ηθικής και λογοτεχνίας και, τέλος στο γεγονός ότι τα λογοτεχνικά έργα μπορούν να μας εφοδιάσουν με εννοιολογικά και εν γένει γνωστικά και εμπειρικά εργαλεία για να ανταποκριθούμε με επάρκεια στο ηθικό περιβάλλον, το οποίο βρίσκεται εντός και εκτός του έργου.

Το ερώτημα το οποίο θέτει, στη συνέχεια, ο Lamarque, είναι αν η ενσυναίσθηση είναι απαραίτητο συστατικό της καλλιτεχνικής αποτίμησης του λογοτεχνικού έργου. Αναφέρεται στους Gregory Currie και Susan Feagin, οι οποίοι απαντούν θετικά στο παραπάνω ερώτημα, καθώς θεωρούν ότι η ενσυναίσθηση συμβάλλει τόσο στην κατανόηση όσο και στην ερμηνεία του έργου. Στο ίδιο πλαίσιο αναφέρεται και η Jenefer Robinson, η οποία, όπως και η Feagin, θεωρεί ότι ο αναγνώστης παρατηρεί τις αντιδράσεις του και τα συναισθήματά του προκειμένου να ερμηνεύσει κριτικά το λογοτεχνικό έργο.( *PL* 247)

Ο Lamarque δέχεται ότι η ενσυναίσθηση και οι άλλες συγκινησιακές αντιδράσεις των αναγνωστών αυξάνουν την απόλαυση, επεκτείνουν τη Φαντασία, νοούμενη κατά τον Shelley,[230] και βοηθούν την κατανόηση του έργου, αρνείται, όμως, ότι παίζουν κεντρικό ρόλο στην κριτική αποτίμηση του έργου, καθώς θεωρεί ότι οι συγκεκριμένες αντιδράσεις επικεντρώνονται κυρίως στον αναγνώστη, εξαρτώνται από την κουλτούρα του και δεν συμβάλουν στον τρόπο που αντιλαμβάνεται την καλλιτεχνική ενότητα του έργου. (*PL* 247) Αμφισβητεί, επιπλέον, αν ενισχύουν τη μάθηση, με την ευρεία έννοια, πέρα από το γεγονός ότι μπορεί να φωτίσουν κάποιον ήρωα. Η Robinson, αντίθετα, πιστεύει στη διαδικασία της μάθησης μέσω των συναισθημάτων, τη *συναισθηματική αγωγή*, ενώ η Feagin αποκαλεί αυτού του είδους τη μάθηση *συγκινησιακή ευελιξία*.[231]

[228] Για μια άποψη που υποστηρίζει τη διαβαθμισμένη σπουδαιότητα της ηθικής σκοπιάς του λογοτεχνικού έργου στις κρίσεις ως προς την αξία του έργου και την εκτίμηση του έργου από τους αναγνώστες βλ. και Βαγενά 2012: 105-117

[229] Lamarque & Olsen 1994: 456

[230] Ως το διανοητικό όργανο που «συλλαμβάνει τις μορφές εκείνες οι οποίες αποτελούν κοινό χαρακτηριστικό της ανθρώπινης φύσης, της ίδιας της ύπαρξης.» Shelley, *Defense of Poetry*, αναφέρεται στο M. H. Abrams 2001: 249

[231] Σχετικά με το ζήτημα της συμπάθειας και της ενσυναίσθησης, η Nussbaum συμφωνεί με τη δεύτερη θέση του Lamarque, η οποία αναφέρεται στην καταλληλότητα της συμπάθειας (συμπόνιας "compassion" όπως

Ο Lamarque αναφέρει δύο, ακόμη, φιλοσοφικές απόψεις σχετικές με το είδος της γνώσης, το οποίο παρέχει η λογοτεχνία. Συγκεκριμένα, η μία άποψη αφορά τον εμπλουτισμό της αντίληψής μας για έννοιες κλειδιά, (όπως π.χ. ο *πόλεμος* και η *ειρήνη*), άποψη την οποία υποστηρίζουν ο Hilary Putnam, ο Bernard Harrison και η Eileen John. Στην άποψη αυτή ο Lamarque απαντά αφενός ότι η συγκεκριμένη μορφή γνώσης αποτελεί τυχαίο και παράπλευρο προϊόν της ανάγνωσης και αφετέρου ότι, αντί να διαφωτίζονται οι συγκεκριμένες έννοιες μέσω της λογοτεχνίας, θα μπορούσαν και να συσκοτίζονται. Αναφορικά με τη δεύτερη επισήμανσή του υποθέτω ότι μια πιθανή απάντηση εκ μέρους τους θα ήταν ότι αυτό ακριβώς το γεγονός (το να συσκοτίζει δηλαδή τις έννοιες) θα μπορούσε να αποτελέσει μια αρνητική βάση αξιολόγησης ενός συγκεκριμένου έργου.

Οι Gordon Graham, John Gibson και Noël Carroll φέρονται να υποστηρίζουν μια λειτουργία της γνωστικής ισχυροποίησης του αναγνώστη μέσω της λογοτεχνίας. Τα πυρά του Lamarque συγκεντρώνει ιδιαίτερα η άποψη του Carroll, ότι η κατανόηση συγκεκριμένων καταστάσεων και φαινομένων, όπως π.χ. του ρατσισμού, βαθαίνει μέσω της λογοτεχνίας, πράγμα το οποίο, κατά τον Carroll, λογίζεται ως γνώση. Ο Lamarque ασκεί, επίσης, κριτική στην αντίδραση του Carroll απέναντι στην άποψη ότι οι θεματικές δηλώσεις είναι κοινότοπες. Ο Lamarque θεωρεί την αντίδρασή του Caroll υπερβολική, γιατί αν μεν οι θεματικές δηλώσεις εξετάζονται στο πλαίσιο της ερμηνείας του λογοτεχνικού έργου, τότε δεν ισχύει η κατηγορία, αν, όμως, εξετάζονται ως προς τη γνώση του κόσμου, τότε είναι πράγματι κοινότοπες. Σε κάθε περίπτωση όμως ο Lamarque σημειώνει ότι αυτό που ενδιαφέρει τη λογοτεχνία είναι ο τρόπος που αυτές οι δηλώσεις παρουσιάζονται και όχι το περιεχόμενο τους. Η κριτική αυτή του Lamarque, ωστόσο, δεν ευσταθεί, αφού ο Carroll έχει ήδη επισημάνει ότι η γνώση η οποία εμπεριέχεται στα νοητικά πειράματα που συναντάμε στη λογοτεχνία αφορά την αναδόμηση της σκέψης ή τη σύνδεση του ήδη γνωστού με το υπόλοιπο περιεχόμενο του γνωστικού μας αποθέματος. Οι διεργασίες αυτές αφορούν εννοιολογικές αναλύσεις και όχι εμπειρικές αποκαλύψεις οι οποίες υπόκεινται στην κριτική της κοινοτοπίας ως ήδη γνωστή ή προϋποτιθέμενη γνώση. Οι λειτουργίες που πραγματοποιούνται από τον αναγνώστη είναι πιθανό να μην διευρύνουν τη γνώση του για τον εμπειρικό κόσμου, αλλά ενισχύουν το πεδίο οργάνωσης του ήδη γνωστού.[232] Σύμφωνα, άλλωστε, με αυτά που αναφέρθηκαν και πρωτύτερα, ο Carroll, μ' αυτή του την τοποθέτηση, είναι δυνατόν να αναφέρεται στη γνωστική επεξεργασία της εμπειρίας, η οποία έχει ως αποτέλεσμα να επεκτείνεται η αντιληπτική μας ικανότητα, καθώς διευρύνεται με νέες οργανωτικές δομές οι οποίες κωδικοποιούν και, συνακόλουθα, ανακαλούν και αξιοποιούν την εμπειρία που αποκτούμε, όταν διαβάζουμε ένα λογοτεχνικό έργο,

προτιμά να την αποκαλεί) ως συναισθηματικής αντίδρασης του αναγνώστη (*Upheavals of Thought*, partII: Compassion), ενώ η Denham θεωρεί απαραίτητο στάδιο διαμόρφωσης των ηθικών απόψεων των επαρκώς ενημερωμένων υποκειμένων, την ενσυναίσθηση "empathic response", Denham 2000: 144. Βλ. παρακάτω στη συζήτηση που ακολουθεί στο 6$^{ο}$ κεφάλαιο.

[232] Βλ. και Carroll 2008, καθώς και στα όσα αναφέρονται σχετικά στο 6$^{ο}$ κεφάλαιο αυτής της μελέτης.

με αποτέλεσμα ο αναγνώστης να πετυχαίνει λεπτότερες διακρίσεις και να προσαρμόζει κατάλληλα την ανταπόκριση του στο κείμενο και στον κόσμο.

Ολοκληρώνοντας το κεφάλαιο το οποίο αφιερώνεται στην λειτουργία της αλήθειας κατά τη διαδικασία της αξιολόγησης ενός λογοτεχνικού έργου, ο Lamarque σταθμίζει τις απόψεις που έχουν διατυπωθεί υπέρ και κατά της αλήθειας. Το συμπέρασμά στο οποίο καταλήγει είναι ότι το κοινό σημείο ανάμεσα σε όλες τις θεωρίες, οι οποίες εξετάστηκαν, ανεξάρτητα από το αν μπορούν να ονομαστούν θεωρίες της αλήθειας, έστω και με τη λογοτεχνική έννοια του όρου, είναι ότι τα λογοτεχνικά έργα αντλούν μέρος της αξίας τους από την αλήθεια, την οποία εμπεριέχουν και η οποία σχετίζεται με την ανθρώπινη γνωστική διαδικασία.

Παρ' όλο που ο ίδιος αναγνωρίζει ότι μπορούμε να δεχτούμε πως η λογοτεχνία είναι δυνατόν να λειτουργήσει ως πηγή μάθησης και ότι εμπλουτίζει την κατανόησή μας, ως φιλόσοφος της λογοτεχνίας δεν μπορεί να δεχτεί ανεπιφύλακτα τον ισχυρισμό ότι καλή λογοτεχνία είναι μόνο εκείνη η οποία έχει παιδαγωγική λειτουργία.[233] Επισημαίνει ότι ένα λογοτεχνικό έργο μπορεί να θεωρηθεί σοβαρό, γιατί έχει σοβαρό θέμα, χωρίς, όμως αυτό να σημαίνει ότι ανταποκρίνεται στην αλήθεια και ότι προωθεί την άποψη, την οποία θάπρεπε. Για παράδειγμα, προτείνει να παρακολουθήσουμε την τραγωδία *Εκάβη* του Ευριπίδη και να προσέξουμε την άποψη που προβάλλεται, ότι «τίποτε ανθρώπινο δεν αξίζει την εμπιστοσύνη μας». (*PL* 253) Επισημαίνει, επίσης, ότι οι κριτικοί της λογοτεχνίας είναι συνήθως αρνητικοί απέναντι στη διδακτική λογοτεχνία και διατυπώνει έτσι το ερώτημα γιατί η ανοιχτή και άμεση καθοδήγηση θα πρέπει να λογίζεται ως εσφαλμένη, αν η ηθική καθοδήγηση αναδεικνύει πράγματι μια σημαντική λογοτεχνική αξία. Όσοι έχουν αντίθετη άποψη σχετικά με τη θέση που κατέχει η αλήθεια στη λογοτεχνία, υποστηρίζει ο Lamarque απηχώντας και τη δική του τοποθέτηση, την συγκρίνουν με τη φιλοσοφία της οποίας η ενασχόληση με την αλήθεια πρέπει να στηρίζεται στην πρωτοτυπία και την ισχύ των επιχειρημάτων. Αντίθετα, στη λογοτεχνία δεν αξιολογούμε το θέμα καθαυτό, αλλά τους διαφορετικούς τρόπους με τους οποίους μπορεί να παρουσιαστεί. Αν, όμως, το θέμα δε θεωρηθεί αντικείμενο αξιολόγησης του λογοτεχνικού έργου, τότε πως μπορούμε να απομονώσουμε περιπτώσεις που προβάλλονται σαδιστικές και ρατσιστικές τάσεις ή άλλες κοινωνικές αποκλίσεις μέσω της θεματικής των λογοτεχνικών έργων; Ή πως μπορεί, ταυτόχρονα, να ισχυριζόμαστε ότι στα κριτήρια λογοτεχνικής αξίας ανήκει και η πραγμάτευση «μεγάλων» θεμάτων, τα οποία ενδιαφέρουν τον άνθρωπο;

Επίσης, ο Lamarque υποστηρίζει ότι οι προσδοκίες των αναγνωστών από τη λογοτεχνία δεν είναι γνωστικές, αλλά προσδοκίες που αφορούν μια ιδιαίτερης μορφής ικανοποίηση την οποία αντλούν απ' αυτή. Αν επιχειρήσουμε να

[233] Πρβλ. στο Βαγενάς 2012: 107 ως προς τη διάκριση των κριτηρίων λογοτεχνικότητας από εκείνα που αναγνωρίζουν σε ένα λογοτεχνικό έργο την ιδιότητα της μεγάλης λογοτεχνίας. Στα δεύτερα κριτήρια συμπεριλαμβάνονται, σύμφωνα και με τον Έλιοτ, τον οποίο παραθέτει, και εξωλογοτεχνικά κριτήρια, όπως εκείνα της ηθικής σκοπιάς του ποιητή ή συγγραφέα.

ελέγξουμε την τελευταία επισήμανση, θα διαπιστώσουμε ότι υπόκειται στο σφάλμα της λήψης του ζητουμένου, καθώς αυτό, ακριβώς, ήταν το ερευνητικό ερώτημα του παρόντος κεφαλαίου και, ως τώρα, δεν έχει αποδειχτεί ότι δεν υπάρχει και γνωστικό ενδιαφέρον κατά την ανάγνωση ενός λογοτεχνικού έργου. Αντίθετα, είδαμε περιπτώσεις όπου οι πραγματολογικές αστοχίες μπορούν να επηρεάσουν την αποτίμηση του λογοτεχνικού έργου.

Ο Lamarque, βέβαια, όπως έχουμε ήδη δει, αποδέχεται ότι ο αναγνώστης μπορεί να μάθει από τη λογοτεχνία με όλους τους τρόπους, οι οποίοι έχουν αναφερθεί και ότι ένα λογοτεχνικό έργο είναι δυνατόν να αξιολογηθεί και γι' αυτό το λόγο, αλλά η συγκεκριμένη αξία δεν αποτελεί κεντρική λογοτεχνική αξία, όπως είναι αυτές τις οποίες θα αναφέρει στο επόμενο κεφάλαιο.

Όπως έχει επισημανθεί και αλλού, η παραδοχή του Lamarque ότι μπορούμε να μάθουμε από τη λογοτεχνία, χρήζει επεξήγησης, γιατί μια τόσο θεμελιώδης ανθρώπινη επιδίωξη δεν είναι καθόλου αυτονόητο ότι είναι δυνατόν να απομονωθεί από τη διαδικασία αξιολόγησης μιας δραστηριότητας, έστω και αν προέχουν ή συνυπάρχουν και άλλες παράμετροι εντελώς διαφορετικής φύσης, όπως είναι η απόλαυση.[234]

## 4.Β. 7. Η λογοτεχνική αξία

Το κεφάλαιο, το οποίο αφιερώνει ο Lamarque στη διερεύνηση των παραγόντων που προσδίδουν αξία σ' ένα λογοτεχνικό έργο και στο οποίο στηρίζονται οι τοποθετήσεις που θα ακολουθήσουν, θεμελιώνεται σε έναν υποθετικό συλλογισμό: «αν τα λογοτεχνικά έργα είναι πολιτισμικές κατασκευές, των οποίων η δημιουργία βασίζεται σε καθορισμένες ιστορικές συνθήκες, τότε η αξία τους μέσα στο πλαίσιο του λογοτεχνικού θεσμού θα εξαρτάται από το πόσο καλά εκπληρώνουν τις θεσμικές προσδοκίες» (ορισμένες από τις προσδοκίες αυτές αφορούν το σχέδιο, τη φόρμα και τη δομή της γλωσσικής κατασκευής, την παρουσίαση του αντικειμένου με ένα λογικό βαθμό συνοχής και συνεκτικότητας και την ανάπτυξη του θεματικού ενδιαφέροντος με τρόπο ώστε να επιτρέπει τον βαθύτερο και ευρύτερο προβληματισμό του αναγνώστη πάνω και πέρα από τις συγκεκριμένες αναφορές του έργου).

Η ποιότητα της εμπειρίας που προκαλεί ένα λογοτεχνικό έργο εστιάζεται, κατά το Lamarque, σε δύο διαστάσεις: την επινοητικότητα (Φαντασία) ή δημιουργικότητα, όπως φανερώνεται από το σχέδιο του έργου, και τον πλούτο του περιεχομένου του, όσον αφορά τόσο το αντικείμενο όσο και το θέμα του. Η άποψη αυτή φαίνεται να έρχεται σε αντίφαση με την προηγούμενη δήλωσή του ότι το

[234] Ο Harold Bloom συνδέει τη μάθηση με την απόλαυση μέσα από ένα λογοτεχνικό έργο σημειώνοντας: «Τελικώς διαβάζουμε – καθώς ο Μπέικον, ο Τζόνσον και ο Έμερσον από κοινού φρονούν – προκειμένου να ενδυναμώσουμε τον εαυτό μας και να μάθουμε τι τον ενδιαφέρει πραγματικά. Αυτές τις διαστολές του εαυτού τις βιώνουμε υπό τη μορφή απόλαυσης…» Bloom 2004: 50

ενδιαφέρον μας για ένα έργο αφορά τον τρόπο παρουσίασης και όχι το περιεχόμενο. Η αξία αφορά, επίσης, και τον ίδιο τον λογοτεχνικό θεσμό, ο οποίος αποδεικνύεται ότι είναι παγκόσμιο διαπολιτισμικό φαινόμενο. Ο Lamarque, σε μια προσπάθεια να αιτιολογήσει αυτό το γεγονός, το αποδίδει στα ουσιώδη χαρακτηριστικά της λογοτεχνίας, τη γλώσσα, το σχέδιο, τη Φαντασία, το παιχνίδι, τη «μίμηση» και την ενασχόληση με «μεγάλα θέματα ανθρωπίνου ενδιαφέροντος» (*PL* 261)

Σε μία προσπάθεια να αποτυπώσει όλους τους παράγοντες, οι οποίοι έχουν, κατά καιρούς, συνδεθεί με την αξιολόγηση των λογοτεχνικών έργων, ο Lamarque προβαίνει, στη συνέχεια, σε μία σειρά σχετικών διευκρινίσεων.

Εν πρώτοις, επισημαίνει ότι ως λογοτεχνία, με την περιορισμένη σημασία του όρου, θεωρούμε τα έργα εκείνα τα οποία ικανοποιούν το κριτήριο της καλής γραφής. Με μια πιο διευρυμένη σημασία, θεωρούνται τα έργα εκείνα τα οποία ικανοποιούν τα κριτήρια του «λογοτεχνικού θεσμού» (ενιαίο θέμα, ανάπτυξη χαρακτήρων, τυπική πολυπλοκότητα, εσωτερική συνοχή, ηθική σοβαρότητα…) (*PL* 263)

Ωστόσο, το ενδιαφέρον για ένα λογοτεχνικό έργο μπορεί να προκαλείται και από άλλα στοιχεία του, εκτός των *θεσμικών*. Για παράδειγμα, ένα λογοτεχνικό έργο είναι δυνατόν να παρουσιάζει ιστορικό, ψυχαναλυτικό ή άλλο ενδιαφέρον. Τα στοιχεία αυτά, όμως, σύμφωνα με το Lamarque, δεν μπορεί παρά να αποτελούν εργαλειακές και όχι εγγενείς αξίες του έργου. Θα πρέπει να παρατηρήσουμε ότι ως εγγενείς αξίες θεωρούνται από τον Lamarque μόνο οι αναδεικνυόμενες από τη θεσμική τους προσέγγιση.

Τα έργα τα οποία ανήκουν σε ορισμένα λογοτεχνικά είδη, όπως επιστημονικής φαντασίας, μυστηρίου, αισθηματικά, αστυνομικά κ.ά., έχουν αξία σε σχέση με το είδος που υπηρετούν, δεν έχουν, όμως, σοβαρές λογοτεχνικές αξιώσεις, χωρίς αυτό να τους στερεί τη δυνατότητα να τις προβάλλουν εκ παραλλήλου. Σε κάθε περίπτωση, δε θα πρέπει να κρίνονται με τα ίδια κριτήρια αξιολόγησης με τα οποία κρίνονται τα αμιγώς λογοτεχνικά έργα, όπως για παράδειγμα τα μυθιστορήματα και τα διηγήματα του H. James, καθώς οι στόχοι τους είναι διαφορετικοί.[235]

Ο διαχωρισμός, ωστόσο, των εγγενών από τις εργαλειακές αξίες δεν είναι δυνατόν, όπως σημειώνει ο Lamarque, να γίνει αποκλειστικά με βάση τα αποτελέσματά τους, γιατί και οι εγγενείς αξίες, όταν ικανοποιούνται, συνδέονται με αποτελέσματα, όπως η ευχαρίστηση που παρέχει η ανάγνωση ενός λογοτεχνικού έργου στον αναγνώστη. Το ερώτημα που προκύπτει στην περίπτωση αυτή, είναι τι συμβαίνει με τα γνωστικά αποτελέσματα της λογοτεχνικής ανάγνωσης, όπως η μάθηση, η ηθική γνώση, η διεύρυνση της συνείδησης, ή η αυξανόμενη ευαισθησία ως προς τα ανθρώπινα πράγματα;

[235] Τα κριτήρια αποτίμησης των λογοτεχνικών έργων αναφέρονται στο Lamarque 2009: 263-64

Αποτελούν και αυτά μέρος της εγγενούς αξίας του έργου ή είναι απλώς ωφέλιμες συνέπειες;

Σύμφωνα με μια άποψη, η γνήσια λογοτεχνική ανταπόκριση (όπως αναφέρεται στο 4ο κεφάλαιο του εξεταζόμενου έργου του Lamarque) δεν επιτρέπει να συνδεθεί, ως αντίδραση, μόνο η ικανοποίηση που προσφέρει η ανάγνωση με την επίτευξη των «θεσμικών» στόχων ή, αλλιώς, των εγγενών αξιών. Η αισθητική εμπειρία, με άλλα λόγια, είναι ευρύτερη από την απλή φορμαλιστική εκτίμηση των μορφικών στοιχείων του λογοτεχνικού έργου. (*PL* 266) Ο Malcolm Budd παρατηρεί ότι «η αξία ενός έργου τέχνης, ως έργου τέχνης, είναι εγγενής, με την έννοια ότι καθορίζεται από την εγγενή αξία της εμπειρίας, την οποία προσφέρει. Έτσι, γνωστικές και άλλες αξίες συμπεριλαμβάνονται εκ νέου ανάμεσα στις εγγενείς αξίες του έργου».[236]

Ο Lamarque σημειώνει ότι η συγκεκριμένη αντίληψη θέτει σε κίνδυνο τη σαφή διάκριση ανάμεσα στους προσδιορισμούς *εγγενής* και *εργαλειακή* αξία και δημιουργεί σύγχυση στον τρόπο με τον οποίο προσλαμβάνουμε την έννοια της αναγνωστικής εμπειρίας. Η εμπειρία αυτή, ωστόσο, κατά τον Budd, εμπεριέχει την επίγνωση των κατάλληλων αισθητικών χαρακτηριστικών του λογοτεχνικού έργου, την οποία έχει ο αναγνώστης. Υπόκειται, δηλαδή, σε κανόνες καταλληλότητας. Ο Lamarque, ωστόσο, επισημαίνει ότι, μ' αυτή την έννοια, «η εκλέπτυνση της αντίληψης» και «η ηθική αντίληψη», τις οποίες ο Budd συμπεριλαμβάνει στον κατάλογο των αισθητικών εμπειριών, ίσως να εκτείνονται πέρα από τα όρια της εμπειρίας, καθώς είναι και οι δύο προδιαθεσιακές ιδιότητες, οι οποίες εκπληρώνονται μετά την ολοκλήρωση της εμπειρίας, όταν αναλαμβάνουμε δράση και, ως εκ τούτου, δεν αποτελούν εγγενείς ιδιότητες της εμπειρίας. Τέλος, καταλήγει στην άποψη ότι η καταλληλότητα μιας εμπειρία μπορεί να προκύψει, μόνο αν επιστρέψουμε στις πυρηνικές ιδέες που αναφέρονται στη συγκρότηση της έννοιας *λογοτεχνία*. (*PL* 267)

Προσπαθώντας να υλοποιήσει αυτή την επιστροφή στις πυρηνικές ιδέες περί λογοτεχνίας, ο Lamarque παραλληλίζει την αξία ενός πιονιού σκακιού με την αξία ενός λογοτεχνικού έργου. Σημειώνει ότι η αναλογία εστιάζεται στο γεγονός ότι και στις δύο περιπτώσεις η εγγενής αξία υπόκειται στους κανόνες του παιχνιδιού. Επομένως, καταλήγει, ένα έργο αποκαλύπτει την αξία του δείχνοντας πόσο καλά μπορεί να ανταμείψει τα είδη των αναγνωστικών διαδικασιών, τις οποίες παρέθεσε στο τέταρτο κεφάλαιο.[237] (*PL* 269)

Ο Lamarque θεωρεί απαραίτητο να προστατεύουμε από την αυθαιρεσία τη διατύπωση των αξιολογικών μας κρίσεων σχετικά με τη λογοτεχνία. Έτσι, χωρίς να διστάζει να χαρακτηρίσει τις κρίσεις αυτές υποκειμενικές, ξεκαθαρίζει ότι χρησιμοποιεί τον όρο *αξιολογική κρίση* με την αρχική του σημασία και όχι με αυτή που είχε τον 18ου αιώνα, όταν χρησιμοποιούσαν τον όρο για να δηλώσουν το

[236] Budd 1995: 4-5. Αναφέρεται στο Lamarque 2009: 266
[237] Lamarque 2009 : 137

γούστο, το οποίο δεν αφορούσε την αξιολόγηση του αντικειμένου αλλά μόνο την εντύπωση που αυτό προκαλούσε στο υποκείμενο. Ο Lamarque επιστρατεύει τον Hume και τον Kant, για να περιγράψει τη μετάθεση της σημασίας του αντικειμενικού από κάτι το οποίο ανήκει στο αντικείμενο στην ποιότητα του κρίνοντος υποκειμένου, όπως, για παράδειγμα, η αμεροληψία στην καντιανή αισθητική «ανιδιοτέλεια», η οποία εκδηλώνεται ως έλλειψη πρακτικού διαφέροντος. Η μετάθεση αυτή κατέστησε δυνατόν να είναι κανείς αντικειμενικός και σχετικά με την αξία ή την ομορφιά.

Ο Lamarque, κρίνοντας σημαντική τη συνεισφορά του Hume στην προσπάθεια να αντιμετωπιστούν αιτιάσεις αυθαιρεσίας, οι οποίες αφορούσαν τη διατύπωση κρίσεων σχετικών με τη λογοτεχνική αξία, επισημαίνει ότι ένα σημαντικό μάθημα που μαθαίνουμε από το Hume, είναι ότι η λογοτεχνική αποτίμηση δε βασίζεται απλώς σε αυθαίρετες αντιδράσεις των αναγνωστών στα λογοτεχνικά έργα, αλλά απαιτεί ικανότητες διάκρισης, οι οποίες, εν πολλοίς, μπορούν να καλλιεργηθούν με την εμπειρία και την αγωγή.

Η ιδέα της υποκειμενικότητας έχει δύο σημασίες: η μία αφορά αυτό που ο Hume αποκαλεί *συναίσθημα* (*sentiment*), ενώ η άλλη έχει σχέση με την προσωπική προτίμηση. Οι αξιολογικές κρίσεις είναι υποκειμενικές με την πρώτη σημασία του όρου, καθώς εξαρτώνται, τελικά, από την αναγνωστική αντίδραση και ανταπόκριση. Λογοτεχνικές κρίσεις ανεξάρτητες από την εμπειρία των αναγνωστών δεν μπορούν να υπάρξουν. Η ιδέα του αντικειμενικού από την άλλη, μπορεί να σημαίνει κάτι το οποίο ανήκει στο αντικείμενο, όχι σε αντίθεση με το υποκειμενικό, με την έννοια, δηλαδή, ότι δεν εξαρτάται από τις προσωπικές αντιδράσεις, αλλά μπορεί να σημαίνει απλώς το *αμερόληπτο* (*impartial*).

Ο Hume, παρ' όλο που αναγνωρίζει ότι στις αξιολογικές κρίσεις πάντα θα υπάρχει ένα περιθώριο για προσωπικές προτιμήσεις και πολιτισμικές διαφοροποιήσεις, θεωρεί ότι υπάρχει η δυνατότητα για ένα βαθμό αντικειμενικότητας. Πιστεύει, λοιπόν, ότι, περιγράφοντας τις διαθέσεις, τα ταλέντα και τις νοοτροπίες ενός *αληθινού δικαστή*, εξασφαλίζει την ορθότητα της κρίσης.

Ο Lamarque, ωστόσο, επισημαίνει κάποια προβλήματα στη συγκεκριμένη άποψη του Hume. Τα προβλήματα αυτά αφορούν τόσο στην προϋπόθεση του ενιαίου της ανθρώπινης φύσης δια μέσου του χρόνου και των πολιτισμών, όσο και στο γεγονός ότι ο Hume δε λαμβάνει υπόψη του τις ιδιαιτερότητες του κάθε αντικειμένου τέχνης. Στην προκείμενη περίπτωση, δεν λαμβάνει υπόψη του τις θεσμικές προδιαγραφές της λογοτεχνίας.

Η δεύτερη διάκριση, την οποία επιχειρεί ο Lamarque, στην προσπάθειά του να ξεκαθαρίσει το πρόβλημα της αξιολόγησης ενός λογοτεχνικού έργου, αφορά τη διάκριση που υπάρχει ανάμεσα στη διαδικασία αξιολόγησης και στην αξία την οποία εμπεριέχει το λογοτεχνικό έργο (being valued / being valuable). Στο σημείο αυτό παρατηρεί ότι οι σχετικιστές ισχυρίζονται πως, καθώς οι κοινωνικές και πολιτιστικές συνθήκες αλλάζουν, το ίδιο αλλάζουν και οι αξίες. Ο Lamarque

αναρωτιέται, όμως, τι θα έλεγαν οι υποστηρικτές του σχετικισμού για τα έργα, τα οποία διατηρούν την αξία τους μέσα στο χρόνο. Ο Lamarque επισημαίνει δύο ακόμη προβλήματα, τα οποία προκύπτουν από τις θεωρίες. Το πρώτο αφορά το γεγονός ότι, αν υποθέσουμε πως οι απόψεις για στοιχεία που συνιστούν την έννοια *λογοτεχνία*, αλλάζουν μέσα στο χρόνο, τότε χάνεται το ίδιο το αντικείμενο της μελέτης, αφού, ταυτόχρονα υπονοείται η απώλεια των θεσμικών χαρακτηριστικών της λογοτεχνίας. Το δεύτερο πρόβλημα αφορά το γεγονός ότι, επειδή συγχέουν τον τρόπο με τον οποίο ένα λογοτεχνικό έργο έφτασε να θεωρηθεί αξιόλογο με το πρόβλημα των κριτηρίων της αξιολόγησής του, παραβλέπουν ότι η ύπαρξη ιστορικών, κοινωνικών και πολιτισμικών παραγόντων, οι οποίοι επηρεάζουν τη μεταβολή των αναγνωστικών προτιμήσεων, δεν αποκλείει την παράλληλη ύπαρξη αισθητικών κριτηρίων. Ο Lamarque παραπέμπει εδώ στην περίπτωση του Frank Leavis και στην επίδραση που άσκησε στο κοινό της ποίησης, ώστε να μεταθέσει το ενδιαφέρον του από το ρομαντισμό στο μοντερνισμό, χωρίς, ωστόσο, αυτή η επίδραση να αναιρεί το γεγονός της ενδογενούς αξίας των έργων τέχνης των μοντερνιστών δημιουργών. (*PL* 275)

Ο Lamarque αναφέρεται, επίσης, στην ύπαρξη και τον τρόπο λειτουργίας του λογοτεχνικού κανόνα σε μια προσπάθεια να στηρίξει, με έναν ακόμη τρόπο, τη θέση που κατέχει η αντικειμενικότητα στη διαδικασία της αποτίμησης των λογοτεχνικών έργων. Παραδέχεται ότι η συζήτηση για το λογοτεχνικό κανόνα έχει και πολιτικές διαστάσεις, αφού συνδέεται με την επιλογή λογοτεχνικών έργων για τη διδασκαλία σε σχολεία και πανεπιστήμια. Σημειώνει, ωστόσο, ότι εκείνο που αφορά το φιλόσοφο της λογοτεχνίας, είναι η ίδια η έννοια του λογοτεχνικού κανόνα και η ισχύς των επιχειρημάτων, τα οποία επηρεάζουν την απόδοση της λογοτεχνικής αξίας. (*PL* 275)

Παραπέμποντας στον Harold Bloom, συγγραφέα του *Δυτικού Κανόνα,* αναφέρει τον ισχυρισμό του ότι τα κριτήρια εισαγωγής λογοτεχνικών έργων στον Κανόνα είναι αυστηρώς καλλιτεχνικά και βασίζονται στις αρχές της επιλεκτικότητας. Αναγνωρίζει, ωστόσο, ότι η πολεμική η οποία του ασκείται έχει αιτίες πολιτικές και ιδεολογικές και ότι λειτουργεί καταστροφικά για τον Κανόνα. (*PL* 278)

Επικαλούμενος ο Lamarque κριτικούς, όπως ο Willie van Peer, παρέχει στοιχεία τα οποία αποδεικνύουν ότι η υπόθεση της «συνωμοσίας της ισχύος» δεν έχει βάση. Σύμφωνα μ' αυτή την υπόθεση, όταν δύο έργα έχουν το ίδιο αντικείμενο και εμφανίζουν, ενδεχομένως, και κάποιες άλλες ομοιότητες, περισσότερες πιθανότητες να περιληφθεί στον κανόνα έχει το έργο εκείνο το οποίο εκφράζει την κυρίαρχη ιδεολογία της ισχυρότερης κοινωνικής ομάδας. Ο κριτικός Willie van Peer, φέρνοντας ως παράδειγμα την εισαγωγή του έργου του Σαίξπηρ *Ρωμαίος και Ιουλιέτα* σε αντιπαράθεση με ένα ανάλογο, αλλά πολύ πιο κομφορμιστικό έργο του Arthur Brook, *Η Τραγική Ιστορία του Ρωμαίου και της Ιουλιέτας,* αποδεικνύει το άτοπο του ισχυρισμού. Το έργο του Σαίξπηρ, αν και περισσότερο ανατρεπτικό, είναι πολύ ανώτερο, από λογοτεχνική άποψη, στη γλώσσα, τη δομή και την εκφραστικότητα.

Ο Lamarque θεωρεί ότι ο λογοτεχνικός κανόνας είναι αποτέλεσμα της πρακτικής ορισμένων ανθρώπων, οι οποίοι έχουν την ικανότητα να διαβάζουν, να μελετούν και να αξιολογούν τη λογοτεχνία και οι οποίοι προσδιορίζονται από τη συγκεκριμένη πρακτική και όχι από παράγοντες, όπως η τάξη, η φυλή, το φύλλο ή η ιδεολογία. Προσδιορίζονται, δηλαδή με βάση τους όρους του θεσμού της λογοτεχνίας και των εννοιών, οι οποίες οριοθετούν τη λογοτεχνική πρακτική, ενώ δεν υφίστανται εξωγενή ενδιαφέροντα τα οποία επιδιώκουν να προωθήσουν.

Η αξιολόγηση ενός έργου τέχνης, υποστηρίζει ο Lamarque, δεν εξαντλείται στην απλή περιγραφή. Υπάρχουν *ισχνές* και *εύρωστες* αξιολογικές έννοιες, όπως συμβαίνει και στην ηθική. Για παράδειγμα, έννοιες οι οποίες απλώς αξιολογούν θετικά ή αρνητικά ένα λογοτεχνικό έργο (ωραίο, άσχημο, αξιοθαύμαστο), θεωρούνται *ισχνές*. Έννοιες οι οποίες αποδίδουν το χαρακτήρα του, όπως κωμικό, δραματικό, ειρωνικό κ.ά. θεωρούνται *εύρωστες*. Η αξιολόγηση ενός λογοτεχνικού έργου είναι αποτέλεσμα ερμηνείας, της σύνδεσης, δηλαδή, των στοιχείων του έργου με την ανάδειξη της εξέχουσας σημασίας τους στο πλαίσιο μιας ανα-περιγραφής. (*PL* 282)

Ο Lamarque συμπεραίνει, ολοκληρώνοντας την αναφορά του στον λογοτεχνικό Κανόνα, ότι υπάρχει στενή σύνδεση ανάμεσα στην ερμηνεία ενός έργου και την αξιολόγησή του. Αν προσεγγίζουμε ένα έργο, λέει χαρακτηριστικά, ως «δηκτική πολιτική σάτιρα» ή «έκθεση των τρόμων του πολέμου» ή «κωμικό ρομάντζο», θα κρίνουμε την επιτυχία του με βάση αυτούς τους όρους.

Λαμβάνοντας υπόψη την απόπειρα του Lamarque να διαχωρίσει, κατά τη διαδικασία της αξιολόγησης των λογοτεχνικών έργων, τα χαρακτηριστικά που θεωρεί αμιγώς λογοτεχνικά (θεσμικά) από τα χαρακτηριστικά που θεωρεί εργαλειακά,[238] εύλογα μπορεί κάποιος να αναρωτηθεί πώς θα μπορούσε να απομονωθεί η γνώση των κανόνων της πολιτικής και των κανόνων της λειτουργίας της, η γνώση της συλλογικής εμπειρίας των πολέμων και των αποτελεσμάτων τους στην ιστορία της ανθρωπότητας, ή η γνώση της ανθρώπινης φύσης και της συναισθηματικής της διάστασης και η ενδεχόμενη επίδρασή τους στην αξιολόγηση των λογοτεχνικών έργων, τα οποία ενδεικτικά ανέφερε παραπάνω ο Lamarque, εξετάζοντας στις προγραμματικές του, τρόπον τινά, προθέσεις την επιτυχία την οποία σημείωσε καθένα απ' αυτά. Σημειώνουμε εδώ, προς αποφυγή σύγχυσης, ότι ο Lamarque δεν αναφέρεται στην αξιολόγηση λογοτεχνικών έργων με κριτήριο το είδος τους, την οποία έχει ήδη διαχωρίσει από τη λογοτεχνική αξιολόγηση. Ως εκ τούτου, η γνωστική διάσταση και η αλήθεια του περιεχομένου των λογοτεχνικών έργων, με βάση και τις δικές του προγραμματικές δηλώσεις δεν είναι τόσο εύλογο ότι μπορούν να απαλειφθούν από τα κριτήρια αξιολόγησης των λογοτεχνικών έργων.

Στην τελευταία ενότητα του κεφαλαίου ο Lamarque εξετάζει τη σχέση της λογοτεχνικής αξίας με την ηθική κριτική που μας ενδιαφέρει ιδιαίτερα σε αυτή τη

[238] Βλ. σημ. 235 παραπάνω

μελέτη. Το θέμα, το οποίο διερευνά, αφορά την ακριβή σχέση, η οποία, ενδεχομένως, υπάρχει, ανάμεσα στην ηθική και τη λογοτεχνική αξία, χωρίς να εξετάζει αν τα λογοτεχνικά έργα περιέχουν ηθικές αξίες και αν κρίνονται ανάλογα με την ηθική στάση που υιοθετούν. Με άλλα λόγια, το προς εξέταση θέμα αφορά τις εγγενείς και τις εργαλειακές αξίες καθώς και το τι σημαίνει να αξιολογούμε ένα έργο ως λογοτεχνικό.[239]

Ο Lamarque αναφέρεται στη σχετική διαμάχη ανάμεσα στη Martha Nussbaum και τον Wayne Booth από τη μία, και το δικαστή Richard Posner από την άλλη.[240] Από την μία πλευρά διατυπώνεται η άποψη ότι η διαφώτιση ηθικών ερωτημάτων αποτελεί σημαντική λειτουργία της λογοτεχνικής κριτικής. Η Nussbaum, η οποία υποστηρίζει τη συγκεκριμένη άποψη, θεωρεί ότι η παιδαγωγική λειτουργία της λογοτεχνίας προκύπτει μέσα από την διαδικασία της ανάγνωσης. Επιπλέον, διαχωρίζοντας, μ' αυτό τον τρόπο, τη συγκεκριμένη λειτουργία από τις εργαλειακές αξίες και αναφερόμενη στις λειτουργίες της Φαντασίας και της συγκίνησης, οι οποίες εμπλέκονται στη διαδικασία της ανάγνωσης, τις παραλληλίζει με τις αντίστοιχες της ηθικής. Ο Posner, ως γνωστόν, έχει εκ διαμέτρου αντίθετη άποψη, σύμφωνα με την οποία, όχι μόνο δεν προκύπτει ηθικό όφελος από την ανάγνωση λογοτεχνίας, αλλά και οι ανάλογες αναγνώσεις της είναι αναγωγιστικές, ενώ, ταυτόχρονα, θεωρεί τη διάκριση των λογοτεχνικών έργων με βάση το κριτήριο της ηθικής αποκρουστική.

Ο Lamarque, αναφερόμενος στην παραπάνω διαμάχη, επισημαίνει ότι, αν η διαπαιδαγώγηση του αναγνώστη είναι αμφίβολη ή αδύνατη στα περισσότερα λογοτεχνικά έργα, όπως υποστηρίζει ο Posner, (αν δηλαδή αμφισβητείται και ως εργαλειακή αξία των έργων), τότε η θέση για την εγγενή αξία της παιδαγωγικής λειτουργίας της λογοτεχνίας χάνει σημαντικά ερείσματα. «Η αντιμετώπιση της λογοτεχνίας ως μέσου για κάποιο απώτερο σκοπό δεν εξετάζει τη λογοτεχνία ως τέχνη» σημειώνει. (*PL* 287) Σ' αυτό όμως το σημείο, θα έπρεπε, ίσως, να επισημάνουμε ότι, υιοθετώντας την άποψη πως η ηθική διάσταση είναι μια εγγενής αξία της λογοτεχνίας και συνακόλουθα μια παράμετρος της λογοτεχνικής κριτικής, δεν υποδουλώνουμε αναγκαστικά τη λογοτεχνία στην εξυπηρέτηση απώτερων στόχων. Ένα από τα στοιχεία που αφορούν τη διαδικασία της δημιουργίας ενός λογοτεχνικού έργου αλλά και ενός έργου τέχνης εν γένει, είναι εκείνο που ο Καντ αποκαλεί «αδιαφορία», υποδηλώνοντας την έλλειψη πρακτικού στόχου. Συνεπώς, η λογοτεχνία, στην προκειμένη περίπτωση, θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι είναι αυτοαναφορική, με την έννοια ότι απουσιάζει εν γένει κάποιος συγκεκριμένος στόχος στον οποίο αποβλέπει η δημιουργία ενός λογοτεχνικού έργου. Η ίδια η φύση της λογοτεχνίας και αυτό που εκφράζει καθορίζουν το περιεχόμενό της και τα εγγενή χαρακτηριστικά της. Κανείς δε

[239] Το θέμα που εξετάζεται εδώ από το Lamarque αφορά το αν η ηθική κριτική της λογοτεχνίας αποτελεί συνιστώσα της λογοτεχνικής αξιολόγησης του έργου, όπως έχουν υποστηρίξει οι Nussbaum, McGinn, Denham ή όχι, όπως υποστηρίζει ο ίδιος ο Olsen καθώς και ο Posner, για να αναφερθούμε μόνο στους εξεταζόμενους στη διατριβή στοχαστές.

[240] Αναλυτική παράθεση των επιχειρημάτων της σχετικής διαμάχης παρατίθεται στο 5$^{ο}$ κεφάλαιο.

γράφει έχοντας κατά νου τα εγγενή χαρακτηριστικά της λογοτεχνίας, ούτε αυτά που αναγνωρίζει ο Lamarque ως τέτοια ούτε οποιοσδήποτε άλλος. Έχοντας την απαραίτητη λογοτεχνική συγκρότηση, δηλαδή πλούσια φαντασία, επαρκή λογοτεχνική παιδεία και καλή γνώση του γλωσσικού μέσου που θα χρησιμοποιήσει, ο λογοτέχνης επιλέγει το θέμα του και το επεξεργάζεται βασισμένος στη γνωστική και ηθική του συγκρότηση, καθώς και στη συγκινησιακή του ταυτότητα. Επομένως, όταν εξετάζουμε τη λογοτεχνία ως προς την ηθική της διάσταση, εξακολουθούμε να εξετάζουμε τη λογοτεχνία και ως λογοτεχνία.

Στη συνέχεια, ο Lamarque αναφέρεται στη θέση του Noël Carroll, η οποία χαρακτηρίζεται με τον όρο *μετριοπαθής ηθικισμός*,[241] ότι ηθικά ελαττώματα των λογοτεχνικών έργων συχνά οδηγούν σε αισθητικά ελαττώματα, εμποδίζοντας τους αναγνώστες να κατανοήσουν τα έργα. Ο Lamarque παρατηρεί ότι, ίσως, ο *ιδανικός αναγνώστης* (ο *αληθινός δικαστής* του Hume) είναι εκείνος που μπορεί ν' αφήσει κατά μέρος τις ηθικές του πεποιθήσεις και να αντιμετωπίσει τη λογοτεχνία ως λογοτεχνία. Στο σημείο αυτό πάλι είναι δυνατόν να επισημανθεί ότι ο ευαίσθητος ηθικά αναγνώστης δεν είναι ένας μαλθακός ηθικολόγος, αλλά ένας άνθρωπος με αντικειμενικές εκ φύσεως ευαισθησίες, όπως έχουν αποδείξει και πειράματα νευροφυσιολόγων. [242] Οι σύγχρονες μέθοδοι απεικόνισης έχουν εντοπίσει, για παράδειγμα, τα κοινωνικά συναισθήματα, όπως το φόβο, τη ντροπή, την ενοχή, τη συμπόνια, στον προμετωπιαίο λοβό του εγκεφάλου και είναι φυσικό να υποθέσουμε ότι, εφόσον αυτά τα κέντρα δεν έχουν καταστραφεί από κάποιο ατύχημα, θα ενεργοποιούνται όχι μόνο από τις πραγματικές εμπειρίες μας (απόψεις που απηχούνται και από τον Damasio) προκειμένου να συμμετάσχουν στη διαδικασία λήψης αποφάσεων εμπλέκοντας και τη λειτουργία των συναισθημάτων, αλλά και από τις εμπειρίες οι οποίες προκαλούνται από την ανάγνωση ενός λογοτεχνικού έργου.[243]

Ακολούθως, ο Lamarque στρέφεται στο ζήτημα του *ηθικισμού,* [244] τον οποίο αντιπαραβάλει με την ανταμειβόμενη αντίδραση.

Η θέση του Berys Gaut, την οποία ο Lamarque χαρακτηρίζει ως *ηθικισμό*, προβλέπει ότι, αν ένα έργο εκδηλώνει ηθικά αξιόμεμπτες απόψεις, τότε είναι αισθητικά ελαττωματικό. Ο Lamarque, για να αντικρούσει αυτή την άποψη, φέρνει ως παράδειγμα ανέκδοτα ρατσιστικού ή άλλου ηθικά μεμπτού περιεχομένου, τα οποία πετυχαίνουν το στόχο τους, δηλαδή να διασκεδάσουν,

[241] Βλ. σχετικά στο 7$^{ο}$ κεφάλαιο (η έννοια του *ηθικισμού* στη διατύπωση της θέσης του Carroll διαφέρει από την ερμηνεία στη σημ. 55 και αφορά απλώς την ηθική στάση, όπως εξηγήθηκε και στο σχετικό κεφάλαιο)
[242] Βλ. σχετικά Churchland 2011, η οποία υποστηρίζει, βασιζόμενη σε επιστημονικά δεδομένα, την ύπαρξη βιολογικής «πλατφόρμας» πάνω στην οποία οικοδομείται η κοινωνική και ηθική μας συμπεριφορά.
[243] Στην ίδια γραμμή με την υποστηριζόμενη άποψη για το ρόλο της επιστήμης είναι και η σχετική αναφορά του Putnam ότι « Σ' ένα κόσμο στον οποίο βιβλία εξ αποκαλύψεως δεν απαιτούν πλέον καθολική αποδοχή, πολύ λίγοι άνθρωποι θα αρνούνταν ότι η επιστημονική γνώση πρέπει να παίζει κάποιο ρόλο στην επίλυση ηθικών προβλημάτων τόσο σε κοινωνικό όσο και ατομικό επίπεδο.» Putnam 1978: 87
[244] Βλ. σημ. 55

ενώ, επιπροσθέτως, σημειώνει ότι τα αισθητικά ελαττώματα θα έπρεπε καλύτερα να αναζητηθούν στα τυπικά ή δομικά χαρακτηριστικά του λογοτεχνικού έργου και όχι στην επιδίωξη να προκαλέσει ανάξιες αντιδράσεις στους αναγνώστες. (*PL* 294) Βέβαια, θα μπορούσε κάποιος να παρατηρήσει ότι, στην περίπτωση των ανεκδότων, που ασφαλώς δε λογίζονται ως λογοτεχνία, ουδόλως περιλαμβάνεται στους στόχους ή τις προσδοκίες τους η *ηθική σοβαρότητα*, για να χρησιμοποιήσουμε ένα όρο του ίδιου του Lamarque, ενώ αυτή περιλαμβάνεται στους στόχους των λογοτεχνικών έργων.

Επειδή η τελευταία του επισήμανση θα μπορούσε να εκληφθεί ως υιοθέτηση μιας φορμαλιστικής λογοτεχνικής κριτικής, στην τελευταία ενότητα του βιβλίου ο Lamarque σπεύδει να αρνηθεί την καταναγκαστική επιλογή μεταξύ φορμαλισμού και *ηθικισμού*.

Ο Lamarque δηλώνει ότι αντιλαμβάνεται τα μεγάλα έργα του λογοτεχνικού κανόνα ως λογοτεχνικά και όχι ως φιλοσοφικά ή επιστημονικά μνημεία της διαρκούς ανθρώπινης προσπάθειας να αποκαλύψει και να κατανοήσει τις βαθύτερες ανησυχίες μας για το τι σημαίνει να είναι κανείς άνθρωπος. Κρατάει, όμως, και αποστάσεις από την προσπάθεια του Posner να αντικαταστήσει την ηθική κριτική με τον αισθητισμό, ο οποίος αποξενώνει το ηθικό περιεχόμενο του έργου τόσο από την αξία του όσο και από την απόλαυση που προκαλεί στον αναγνώστη. Θα έπρεπε, βέβαια, να αναφέρει τα μέσα με τα οποία η λογοτεχνία προσεγγίζει αυτές τις ανθρώπινες ανησυχίες, θα έπρεπε να αναφέρει αν επιδιώκει να προκαλέσει την αντίδραση του αναγνώστη και τι είδους αντίδραση είναι αυτή (φαντασία, συναίσθημα, ή άλλη) και, τέλος, θα έπρεπε να αιτιολογήσει τα κριτήρια με τα οποία αξιολογεί τη σπουδαιότητα ενός λογοτεχνικού έργου, πέραν των όποιων γνωστικών και ηθικών κριτηρίων.

Επιχειρώντας να κατανοήσουμε τη θέση του Lamarque αναφορικά με τη λογοτεχνική κριτική, θα λέγαμε ότι αυτή καθορίζεται, εν πολλοίς, από τη θέλησή του να υπερασπίσει την αυτονομία της λογοτεχνίας. Ωστόσο, χωρίς να παραγνωρίζει κάποιος τους διαφορετικούς τρόπους, με τους οποίους προσεγγίζουν τα αντικείμενά τους πρακτικές, όπως η φιλοσοφία, η επιστήμη και η λογοτεχνία, πώς θα μπορούσε να αρνηθεί ότι όλοι αυτοί οι κλάδοι της πνευματικής δραστηριότητας του ανθρώπου αφορούν την ανθρώπινη κατάσταση και το περιβάλλον στο οποίο το ανθρώπινο ον καλείται να υπάρξει και να δράσει; Αυτό το οποίο φαίνεται να ανταποκρίνεται περισσότερο στις πιο θεμελιακές διαισθήσεις μας είναι ότι ένα αντικείμενο, το οποίο είναι κοινό στη φιλοσοφία, την επιστήμη και τη λογοτεχνία, η λογοτεχνία το προσεγγίζει μέσα από ένα σύνολο θεσμικά προσδιορισμένων μέσων και τεχνικών που απευθύνονται στον αναγνώστη και ζητούν την ενεργοποίηση της Φαντασίας και του συναισθήματός του.

Η λογοτεχνικότητα, ωστόσο, προσδιορίζεται από τον Lamarque με βάση μια ορισμένη προσέγγιση ενός κειμένου, η οποία συντελείται στο πλαίσιο των όσων καθορίζονται από το λογοτεχνικό θεσμό. Ως εκ τούτου οι προσδοκίες και η

αξιολόγηση περιορίζονται στα εγγενή χαρακτηριστικά που περιγράφονται θεσμικά και το ίδιο και η καταλληλότητα της αναγνωστικής ανταπόκρισης. Αποτέλεσμα όλων των παραπάνω παραδοχών του Lamarque είναι η Φαντασία και το συναίσθημα, στα οποία αναφερθήκαμε παραπάνω ως κατάλληλες αναγνωστικές ανταποκρίσεις να περιορίζονται επίσης.

Δύσκολα, όμως θα μπορούσαμε να αρνηθούμε ότι οι διεργασίες που απαιτούνται προκειμένου να αξιολογηθεί ένα έργο, έστω και με βάση τα *θεσμικά* κριτήρια του Lamarque, αξιοποιούνται και γνωστικά. Αυτό παραδέχεται άλλωστε και ο ίδιος ο Lamarque, όταν λέει ότι: «Τα μεγάλα έργα του λογοτεχνικού κανόνα … είναι μνημεία της διαρκούς ανθρώπινης προσπάθειας να αποκαλύψει και να κατανοήσει τις βαθύτερες ανησυχίες για το τι σημαίνει να είναι κανείς άνθρωπος.» [245] Από το σημείο αυτό το σημείο να δεχτούμε ότι η συγκεκριμένη κατανόηση, η οποία επιτυγχάνεται μέσω της λογοτεχνίας, ασκεί παιδευτική λειτουργία στον αναγνώστη και ότι, αναλόγως το έργο, μπορεί να αυξήσει την επίγνωση για τον εαυτό μας, τις σχέσεις μας με τους άλλους ανθρώπους και το περιβάλλον μας και, επομένως, να κάνει τη ζωή μας καλύτερη, απέχει μόνο ένα λογικό βήμα.

## Συμπεράσματα

Αναγνωρίζοντας ότι ένα λογοτεχνικό έργο έχει ηθικό φιλοσοφικό ενδιαφέρον, όπως δέχονται και οι L&O, και συνεκτιμώντας αυτούς τους παράγοντες κατά την αξιολόγησή του, γεγονός το οποίο οι L&O αρνούνται να δεχτούν, δεν σημαίνει ότι οπωσδήποτε μετατρέπουμε το έργο τέχνης σε εργαλείο και μέσο επίτευξης αλλότριων και ανοικείων προς τη λογοτεχνία στόχων. Η απόλαυση, την οποία αντλούμε από τα μεγάλα λογοτεχνικά έργα, η ένταση και η διάρκειά της έχουν μεγάλη συνάφεια με το βάθος των θεμάτων που θίγονται αλλά και την ένταση των συγκινήσεων που προκαλούν. Παράλληλα με την αναγνώριση των θεσμικών εκείνων στοιχείων, τα οποία εντάσσουν ένα έργο στην καλή λογοτεχνία, υπάρχει και μια σειρά άλλων στοιχείων (εμπειρίες, αξίες, διλήμματα, συναισθήματα, τρόποι ζωής), τα οποία αφορούν την ανθρώπινη φύση και τους θεμελιώδεις σταθμούς της διαδρομής της στη ζωή και τον κόσμο και τα οποία, όταν εμπεριέχονται στο λογοτεχνικό έργο, κρίνουν αποφασιστικά την αξία του. Αν επιχειρήσουμε να αναζητήσουμε τα αίτια της διαχρονικότητας ενός λογοτεχνικού έργου, είναι βέβαιο ότι θα αναδειχθούν στοιχεία, τα οποία αφορούν τα εγγενή στη λογοτεχνική του φύση χαρακτηριστικά. Ταυτόχρονα, όμως με αυτά τα μορφοποιητικά στοιχεία θα αναδειχθούν και τα μεγάλα θέματα του ανθρώπινου ενδιαφέροντος, τα οποία ο Lamarque φαίνεται τελικά να θεωρεί ότι είναι εργαλειακά και, ως εκ τούτου, ακατάλληλα για λογοτεχνική κριτική.

Τι είναι, όμως αυτό το οποίο ισχυρίζεται, στην πραγματικότητα, ο Lamarque στον επίλογο του παρόντος έργου, υιοθετώντας μια θέση ανάμεσα στον *ηθικισμό*

[245] Lamarque 2009: 295

(ουδέτερα νοουμένου) και τον αισθητισμό; Επισημαίνει ότι η λογοτεχνία, ως μέσο έκφρασης των ανθρώπων, είναι σημαντική, γιατί διατρέχει εποχές και λαούς σε όλη την υφήλιο και αποτελεί καθοριστικό στοιχείο κουλτούρας και πολιτισμού. Πρέπει, λοιπόν, η λογοτεχνία να διατηρηθεί ως ένα διακριτό είδος έκφρασης, το οποίο αξιολογείται με εγγενή κριτήρια, στα οποία έχει αναφερθεί. Γιατί όμως είναι η λογοτεχνία τόσο σημαντική; Γιατί, όπως παραδέχεται, τα λογοτεχνικά έργα είναι μνημεία της προσπάθειας του ανθρώπου να αποκαλύψει και να κατανοήσει υπαρξιακά ερωτήματα. Αν κατανοώ σωστά τη θέση του, νομίζω ότι αυτή η αναγνώριση του ρόλου και της σπουδαιότητας της λογοτεχνίας εξασθενίζει την πρόθεσή του να αντικρούσει τις προσπάθειες ορισμένων μελετητών να συμπεριλάβουν στην αξιολόγηση της λογοτεχνίας την εξέταση της επάρκειας του λογοτεχνικού έργου να ανταποκριθεί στις βαθύτερες αυτές ανθρώπινες ανησυχίες. Πώς θα μπορούσε δηλαδή κάποιος, με συνεκτικό τρόπο, να απαλείψει από τη διαδικασία αξιολόγησης ενός λογοτεχνικού έργου ένα σημαντικό μέρος των χαρακτηριστικών εκείνων, τα οποία, κατά τη γνώμη του, το καθιστούν διατηρητέο και αξιομνημόνευτο; Σε κάθε περίπτωση, δεν φαίνεται να αντιβαίνει στη δική μου προσπάθεια να συμπεριλάβω τη μελέτη λογοτεχνικών έργων στους τρόπους ανάδειξης πτυχών των ηθικών διερευνήσεων κανονιστικού ή μεταηθικού επιπέδου. Όπως θα φανεί από τη μελέτη λογοτεχνικών έργων αυτού του είδους, τη συμβολή στον ηθικό προβληματισμό δεν την επιτυγχάνει μόνο η μεγάλη λογοτεχνία και, ως εκ τούτου, η συμβολή αυτή δε θα μπορούσε να αναγορευτεί σε αποφασιστικό ή και προεξάρχον κριτήριο λογοτεχνικής αξίας, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι δεν αφορά θεμελιώδη ζητήματα της ανθρώπινης κατάστασης. Κατά συνέπεια, το γεγονός ότι η συμβολή ενός λογοτεχνικού έργου στον ηθικό προβληματισμό του αναγνώστη συμπεριλαμβάνεται στις διαστάσεις οι οποίες το προσδιορίζουν, αυξάνει τόσο το ενδιαφέρον μας γι' αυτό όσο και την ικανοποίησή μας για τους επιτυχείς χειρισμούς τέτοιων θεμάτων από το δημιουργό του έργου, με αποτέλεσμα, όταν ικανοποιούνται και τα αμιγώς λογοτεχνικά κριτήρια αξιολόγησης, το γεγονός αυτό να συμβάλλει στην λογοτεχνική αξία του έργου με ένα τρόπο αναγκαίο (εφόσον προκύπτει ως παράμετρος και υπό ορισμένες προϋποθέσεις) αλλά όχι επαρκή για τη λογοτεχνική αποτίμηση.

Ο Lamarque, όπως είδαμε, δεν συντάσσεται με την προσπάθεια του Posner να αντικαταστήσει την ηθική κριτική της λογοτεχνίας με μία αμιγώς αισθητικιστική θεώρηση. Δέχεται, όμως, ότι αυτό το οποίο πετυχαίνει ο Posner, με τις ακραίες του τοποθετήσεις κατά της ηθικής κριτικής της λογοτεχνίας και ιδιαίτερα με την ανατρεπτική του άποψη ότι δεν προκύπτει κανένα ηθικό όφελος από την ανάγνωση της λογοτεχνίας, είναι δυνατόν να αποδυναμώσει, σε μεγάλο βαθμό, τη θέση υπέρ της ηθικής κριτικής της λογοτεχνίας. Στη συνέχεια, θα επικεντρώσουμε το ενδιαφέρον μας σ' αυτή τη διαμάχη, για να διαπιστώσουμε αν ο Posner επιτυγχάνει όντως αυτό το οποίο διαβλέπει ο Lamarque.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5ο

### 5. Η Ηθική κριτική της λογοτεχνίας στο μικροσκόπιο. Η διαμάχη Posner και Nussbaum

Για τη σειρά των άρθρων, στα οποία αποτυπώνεται ο διάλογος μεταξύ των R. Posner, M. Nussbaum και W. Booth, αναφορικά με τη δυνατότητα ή και τη σκοπιμότητα της ηθικής κριτικής της λογοτεχνίας, έγινε λόγος τόσο στο κεφάλαιο το οποίο αφιερώθηκε στις απόψεις της Nussbaum σχετικά με το πρόβλημα όσο και στο προηγούμενο κεφάλαιο.

Στο συγκεκριμένο κεφάλαιο θα επιχειρήσουμε να αποτυπώσουμε τις απόψεις του καθηγητή Νομικής του Παν/μίου του Σικάγο R. Posner σχετικά με το ζήτημα της ηθικής κριτικής της λογοτεχνίας, παρακολουθώντας τα επιχειρήματα που προβάλλουν οι τρεις* συμμετέχοντες στο διάλογο και εστιάζοντας το ενδιαφέρον μας, όχι τόσο στον τομέα της κριτικής όσο στις φιλοσοφικές τοποθετήσεις, ρητές ή υπόρρητες, οι οποίες υπαγορεύουν τις υποστηριζόμενες θέσεις, αλλά και στις επιπτώσεις τις οποίες έχουν για την ισχύ των τοποθετήσεων εναντίον των οποίων στρέφονται.

Ο Posner αναγνωρίζει το πληροφοριακό και συγκινησιακό περιεχόμενο της λογοτεχνίας, όταν ήδη από την αρχή του άρθρου του "Against Ethical Criticism" (*AEC*) σημειώνει: «Η φαντασιακή λογοτεχνία παρέχει ιδέες, γνώμες και πληροφορίες, συχνά με πολύ έντονο τρόπο».[246] Στη συνέχεια, επισημαίνει τις θέσεις τις οποίες προτίθεται να υποστηρίξει και τις οποίες τοποθετεί στον πυρήνα αυτού που αποκαλεί «αισθητική παράδοση», σε αντιδιαστολή, υποθέτουμε, με εκείνη την παράδοση η οποία περιλαμβάνει αυτούς που επιμένουν να αναγνωρίζουν ηθική διάσταση στη λογοτεχνία, συναρτώντας την με την καθαρά αισθητική της πλευρά. Στον πυρήνα αυτόν τοποθετείται πρώτ' απ' όλα η άποψη ότι «η ενασχόλησή μας με τη λογοτεχνία δε μας καθιστά καλύτερους πολίτες ή καλύτερους ανθρώπους»,[247] άποψη την οποία υποστηρίζει με το επιχείρημα ότι καλλιεργημένοι λαοί, όπως οι γερμανοί και ορισμένοι συγγραφείς τους, όπως, για παράδειγμα, ο Heidegger, υποστήριξαν το ανήθικο καθεστώς της ναζιστικής Γερμανίας στο δεύτερο παγκόσμιο πόλεμο. Έπειτα, τοποθετείται η άποψη ότι «δε θα έπρεπε να απωθούμαστε από ηθικά προσβλητικές απόψεις οι οποίες συναντώνται στη λογοτεχνία, ακόμη και όταν ο συγγραφέας φαίνεται να τις ενστερνίζεται», [248] άποψη η οποία στηρίζεται στην ανάλογη αντιμετώπιση απαρχαιωμένων ηθικών και τεχνολογικών απόψεων που συναντάμε σε

*Για την αντιπαράθεση με τις θέσεις του W. Booth δε θα γίνει ειδική αναφορά, καθώς η αντιπαράθεση με τη Nussbaum παρουσιάζει περισσότερο ενδιαφέρον, ενώ πολλές φορές, λόγω της συμφωνίας Booth-Nussbaum, υπερκαλύπτεται.

[246] Posner 1998: 1

[247] *Στο ίδιο*, 2

[248] *Στο ίδιο*, 2. Άποψη με την οποία διαφωνεί ο Hume, ο οποίος πιστεύει ότι είναι ακριβώς όταν ο συγγραφέας υιοθετεί και όχι απλώς αναφέρει ανήθικες απόψεις που ο αναγνώστης θίγεται.

μυθιστορήματα. Τέλος, τοποθετείται η άποψη ότι « ηθικές ιδιότητες ή γνώμες του συγγραφέα δε θα ‘πρεπε να επηρεάζουν την αξιολόγηση των έργων τους», σε αντίθετη περίπτωση, ο Posner υποστηρίζει ότι θίγεται η διάκριση ιδιωτικού-δημοσίου. (Ως ιδιωτική ο Posner χαρακτηρίζει την καλλιέργεια των αναγνωστών και ως δημόσια τη διαμόρφωση πολιτικών πρακτικών) (*AEC* 8)

Ως προς την πρώτη θέση, προβληματισμό προκαλεί το γεγονός ότι, ενώ παραδέχεται την ύπαρξη ηθικού περιεχομένου και ηθικών επιπτώσεων των λογοτεχνικών έργων στον αναγνώστη, ο Posner αισθάνεται την ανάγκη να δηλώσει ότι το συγκεκριμένο περιεχόμενο και οι συγκεκριμένες επιπτώσεις δε μας καθιστούν καλύτερους ανθρώπους. Την ανάγκη του να διατυπώσει μια τέτοια θέση, θα μπορούσαμε να την εξηγήσουμε με βάση το γεγονός ότι, παρόλο που αναγνωρίζει την ηθική διάσταση της λογοτεχνίας, σε καμία περίπτωση δεν τη συναρτά με την αισθητική αποτίμηση του λογοτεχνικού έργου, την οποία και θεωρεί ως αποκλειστική δυνατότητα την οποία έχει το λογοτεχνικό έργο, ως εκ της φύσεώς του. Η παραδοχή του, ωστόσο, ότι «η αισθητική άποψη είναι μια ηθική άποψη», [249] συγκεκριμένα αυτή η οποία αναδεικνύει τις αξίες του φιλελεύθερου ατομικισμού, δυσκολεύει ακόμη περισσότερο την κατανόηση της συγκεκριμένης παραδοχής, καθώς, ακόμη κι αν δεχτούμε το ενδεχόμενο να χρησιμοποιεί την ηθική με μία ευρύτερη έννοια, το περιεχόμενό της μένει αδιευκρίνιστο. Στην προκειμένη περίπτωση, η αντίθετη τοποθέτηση του McGinn για το θέμα, η οποία περιγράφεται από την *αισθητική θεωρία της αρετής*, φαίνεται πολύ περισσότερο συνεπής και συνεκτική.[250]

Αλλά και τα κριτήρια επιλογής των λογοτεχνικών έργων, κατά τη Nussbaum, δεν διαφέρουν τόσο από τις αξίες της «αισθητικής άποψης», κατά Posner, και, επομένως, ο διαχωρισμός της αισθητικής από την ηθική αποτίμηση των έργων δεν είναι σαφής. Η σύγκλιση των κριτηρίων Posner - Nussbaum αναδεικνύεται και από μια προσπάθεια αντιστοίχισής τους. Έτσι, παρατηρούμε ότι στην αξία της ηδονής του Posner θα μπορούσαμε να αντιστοιχίσουμε το κριτήριο της ευχαρίστησης της Nussbaum, στην αξία της αμεροληψίας του Posner το κριτήριο της ενσάρκωσης οπτικών «κατώτερων» ή μειονοτικών ομάδων της Nussbaum, στην αξία ανεκτικότητας του Posner το κριτήριο του σεβασμού και της κατανόησης ανάμεσα σε διαφορετικές κουλτούρες της Nussbaum, στην αξία της καλλιέργειας του εαυτού του Posner το κριτήριο της προβολής του ιστορικά διαμορφωμένου νοήματος της ταυτότητας της Nussbaum. Η μόνη αξία η οποία δεν βρίσκει το αντίστοιχό της στα κριτήρια επιλογής λογοτεχνικών έργων της Nussbaum, είναι η κατά Posner αξία της διατήρησης της ιδιωτικής σφαίρας, ενώ η περιέργεια, η οποία, επίσης, αναφέρεται από τον Posner ως αξία, δεν μπορούμε, βάσιμα, να ισχυριστούμε ότι δεν εμπεριέχεται στα αξιολογικά κριτήρια της Nussbaum, καθώς αυτή ακριβώς η αναζήτηση νέων εμπειριών στη λογοτεχνία, εμπειριών, οι οποίες θα προστεθούν στη βιωματική σκευή μας και θα μας

[249] *Στο ίδιο*, 2

[250] Βλ. στο 2$^{ο}$ κεφάλαιο, τα όσα αναφέρονται από τον Colin McGinn αναφορικά με την *Αισθητική Θεωρία της Αρετής*.

προετοιμάσουν για μελλοντικές νέες προκλήσεις ηθικής επιλογής, είναι, σύμφωνα με τη Nussbaum, μία από τις βασικές συνεισφορές της λογοτεχνίας στην ηθική ευαισθητοποίηση του ατόμου. Συνεπώς, καθώς αποδεικνύεται τα κριτήρια της αισθητικής αποτίμησης της λογοτεχνίας, κατά τον Posner, εμπεριέχουν ηθικές υποδηλώσεις, η επικοινωνία ηθικής – λογοτεχνίας παραμένει ενεργή και γόνιμη και η ηθική αποτίμηση των λογοτεχνικών έργων ένα νόμιμο κριτήριο συνεξέτασης προκειμένου να προσδιοριστεί η λογοτεχνική τους αξία.

Η αναφορά άλλωστε του Posner στη «δύναμη» της λογοτεχνίας να μεταδίδει ιδέες, απόψεις και πληροφορίες, δεν μπορεί παρά να συμπεριλαμβάνει και τα συναισθήματα που προκαλεί το λογοτεχνικό έργο στον αναγνώστη του, καθώς ο συγκεκριμένος μεταφορικός χαρακτηρισμός της μετάδοσης ιδεών αφορά, προφανώς, τα κατ' εξοχήν λογοτεχνικά εκφραστικά μέσα, στα οποία δεν κυριαρχούν τα πάσης φύσεως επιχειρήματα, αλλά οι περιγραφές, οι αφηγήσεις, και τα ποικίλα ρητορικά σχήματα, τα οποία συνδέονται αναπόσπαστα και με την πρόκληση συναισθημάτων. Αυτονόητο, επίσης, είναι ότι η υπόρρητη αναφορά του Posner στη δύναμη της λογοτεχνίας να προκαλεί συναισθήματα δεν μπορεί να αφορά μόνο το συναίσθημα της ευχαρίστησης ή της ηδονής, την οποία προκαλεί η τέχνη αλλά και άλλα συναισθήματα μέσω των οποίων μεταδίδονται, σύμφωνα με τον Posner, «δυναμικά» κάποιες ιδέες. Αν, λοιπόν, η λογοτεχνία μεταδίδει ιδέες και μέσω πρόκλησης συναισθημάτων, στα οποία κανείς δεν θα μπορούσε παρά να συμπεριλάβει και συναισθήματα, όπως τη συμπόνια, την ανθρωπιά, τη θλίψη, την αγανάκτηση, την οργή και πλειάδα άλλων, που οι αναμνήσεις των λογοτεχνικών μας αναγνωσμάτων μπορούν να φέρουν στην επιφάνεια, η υιοθέτηση της άποψης περί καλλιέργειας της ηθικής ευαισθησίας μέσω της λογοτεχνίας, την οποία ισχυρίζονται οι Booth και Nussbaum και στους οποίους ο Posner ασκεί κριτική, γίνεται πιο εύλογη. Ο Posner δεν αρνείται σε όλα τα λογοτεχνικά έργα τη δυνατότητα να έχουν πολιτικές και ηθικές συνέπειες, ατομικά και κοινωνικά. Θεωρεί, όμως, ότι δεν αντιπροσωπεύουν συνολικά τη λογοτεχνία τα λογοτεχνικά έργα, τα οποία έχουν αυτή τη δύναμη και ανάμεσα στα οποία περιλαμβάνονται, μεταξύ άλλων, τα έργα του Ντοστογιέφσκι, του Τουργκένιεφ, του Κόνραντ και του Όργουελ. Γι' αυτό, εξετάζοντας τη λογοτεχνία συνολικά ως προς την ηθική της διάσταση, αυτό που έχει να πει είναι ότι η λογοτεχνία παρουσιάζει ηθική αναρχία. (*AEC* 5)

Κατά τη συζήτηση της πρώτης θέσης, η οποία βρίσκεται στον πυρήνα της «αισθητικής θεωρίας» του Posner, θέση σύμφωνα με την οποία, όπως είδαμε πιο πάνω, η ενασχόλησή μας με τη λογοτεχνία δεν μας βελτιώνει ηθικά, καίρια είναι η επισήμανση της Nussbaum στο άρθρο,[251] με το οποίο απαντά στη κριτική που της ασκεί ο Posner για τις απόψεις της σχετικά με τον ηθικό ρόλο της λογοτεχνίας, ότι προϋπόθεση του οιουδήποτε ηθικού προσδιορισμού του αναγνώστη, τόσο κατά την πράξη της ανάγνωσης όσο και πέρα απ' αυτήν, είναι η επισταμένη εμπλοκή του στην αναγνωστική εμπειρία. Η συγκεκριμένη επισήμανση, σε

[251] Nussbaum 1998

συνδυασμό με τη δήλωσή της ότι ορισμένα[252] μόνο λογοτεχνικά έργα και όχι η λογοτεχνία στο σύνολό της συνεπικουρούν την ηθική φιλοσοφία, μπορεί μεν να αποδυναμώνουν τη θέση της, αλλά απαντά ικανοποιητικά στην κριτική του Posner, καθώς, στη συγκεκριμένη περίπτωση, δεν αναφέρεται στη λογοτεχνία εν γένει. Επιπλέον ο ισχυρισμός του Posner ότι η λογοτεχνική παιδεία των Γερμανών εκείνης της εποχής δεν τους εμπόδισε να διαπράξουν τα εγκλήματα που διέπραξαν, δεν είναι δυνατόν να θεωρηθεί ως επιχείρημα με αποδεικτική ισχύ για την υπεράσπιση των θέσεών του, οι οποίες αμφισβητούν τη δύναμη τη λογοτεχνίας να βελτιώνει ηθικά τον άνθρωπο. Ο Posner παραβλέπει το γεγονός ότι η λογοτεχνία, ως φορέας ιδεών, δεν είναι δυνατόν να αφήσει αδιάφορο τον αναγνώστη, αλλά ασκεί επίδραση θετική ή αρνητική, ανάλογα με την ερμηνευτική επάρκεια του αναγνώστη. Η ιστορία του μαθήματος της Λογοτεχνίας στη Γερμανία και, ειδικότερα, ο διάλογος ο οποίος αναπτύχθηκε μετά το Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο σχετικά με τους στόχους του μαθήματος και τις μεθόδους ερμηνευτικής προσέγγισης των κειμένων, αποκαλύπτει ότι η ενασχόλησή μας με τη λογοτεχνία ξεπερνάει τα όρια της καλλιτεχνικής απόλαυσης και συνδέεται με τη διαμόρφωση της εθνικής, κοινωνικής και, σε τελευταία ανάλυση, ηθικής συνείδησης.[253]

Όσον αφορά τη δεύτερη θέση του Posner, η οποία προτρέπει τους αναγνώστες να μην απορρίπτουν λογοτεχνικά έργα τα οποία περιέχουν ανήθικες προτάσεις αγνοώντας τις αμιγώς αισθητικές αρετές τους, η συζήτηση είναι μεγάλη και η αντιπαράθεση είναι δύσκολο να καταλήξει σε αδιαμφισβήτητες τοποθετήσεις. Η δυσκολία αφορά τόσο το είδος των έργων, τα οποία εμπίπτουν στην συγκεκριμένη κατηγορία, όσο και το κατά πόσο μπορεί η οποιαδήποτε «καλαίσθητη» προβολή ανήθικων ιδεών να προκαλέσει αισθητική απόλαυση. Για παράδειγμα, το έργο *Λολίτα,*[254] του Nabokov, συγκαταλέγεται από τον Posner ανάμεσα σ' εκείνα τα λογοτεχνικά έργα τα οποία εκφράζουν «ανεύθυνες ηθικές απόψεις».[255] Παρότι το θέμα του βιβλίου αφορά μια ηθικά ανάρμοστη συμπεριφορά, η «διαδρομή» του ήρωα ενέχει, κατά τη γνώμη μου, στοιχεία ηθικής βελτίωσής του, όπως, για παράδειγμα, η έξοδός του από το σολιψισμό του, ενώ συχνά ο ήρωας εκφράζει γνήσιο ηθικό προβληματισμό. Τόσο ο McGinn, με τη διατύπωση της αισθητικής θεωρίας της αρετής όσο και η Nussbaum, με τοποθετήσεις της, τις οποίες συναντάμε σε πολλά σημεία του έργου της, αρνούνται, εν γένει, να δεχτούν ότι το κριτήριο της ομορφιάς, στην πρώτη περίπτωση ή της αισθητικής απόλαυσης στη δεύτερη μπορούν να συνυπάρχουν με το ανήθικο περιεχόμενο ενός μυθιστορήματος, όσον αφορά, τουλάχιστον, τις απόψεις τις οποίες εκθέτει ο συγγραφέας. Λαμβάνοντας υπόψη το παραπάνω

[252] Η παρατήρηση του Posner ότι η Nussbaum πέφτει σε αντίφαση στο έργο της *Poetic Justice* όταν αρνείται και δέχεται ταυτόχρονο ότι οι παρατηρήσεις της αφορούν το σύνολο της λογοτεχνίας μπορεί να αποδοθεί με ασφάλεια σε παραδρομή καθώς η Nussbaum επανειλημμένα κάνει λόγο για μέρος μόνο της λογοτεχνικής παραγωγής ως κατάλληλων στηριγμάτων της ηθικής φιλοσοφίας.

[253] Περισσότερα για το θέμα βλ. στο Πεσκετζή 1995

[254] Nabokov 2008, ( και *στο ίδιο*, σημ. 810)

[255] Posner 1998: 395

παράδειγμα, μπορούμε, νομίζω, να υποστηρίξουμε ότι η Nussbaum δεν θα θωρούσε τη *Λολίτα* ανήθικο έργο. Παρά τον αισθητισμό και τον αμοραλισμό που φαίνεται να τονίζει ο Nabokov, η *Λολίτα* δεν είναι υποχρεωτικό να διαβαστεί ως ανήθικο έργο. Ως εκ τούτου το επιχείρημα του Posner δεν υποστηρίζεται, τουλάχιστον από το συγκεκριμένο παράδειγμα. Η κυριότερη κατηγορία η οποία διατυπώνεται κατά της Nussbaum, είναι η επιλεκτικότητα. Τη διατυπώνει ξανά και ο Posner, στο τέλος της ανταπάντησής του στη Nussbaum "Against Ethical Criticism: Part Two" (*AEC 2*), όταν, αναφερόμενος στον τρόπο με τον οποίο αναλύει το έργο του H. James *Princess Casamassima*, ισχυρίζεται ότι « έχει μια ικανότητα να αγνοεί εντελώς πράγματα τα οποία δεν επιθυμεί να λάβει υπόψη της». (*AEC2* 402)

Το ερώτημα βέβαια είναι πώς μπορεί κανείς να απομονώσει ηθικά επιβλαβείς απόψεις του συγγραφέα, αποφεύγοντας από τη μία τις αγκυλώσεις του δογματισμού, όπως, για παράδειγμα, του *ηθικισμού*,[256] και από την άλλη την ασάφεια της σχετικοκρατίας τύπου Posner, όπως, για παράδειγμα, μια διευρυμένη και αδιευκρίνιστη έννοια ηθικής.

Η Nussbaum, εκτός από τα κριτήρια επιλογής των λογοτεχνικών έργων, για τα οποία έγινε λόγος στο σχετικό κεφάλαιο αυτής της μελέτης, προσπαθώντας να αντιμετωπίσει αιτιάσεις σχετικιστικής φύσης, οι οποίες αφορούν τα συγκεκριμένα κριτήρια, υιοθετεί τη μεταφορά του Booth, ο οποίος προτείνει να αντιμετωπίσουμε τα βιβλία σαν «φίλους» και, ταυτόχρονα, συμπληρώνει τη λίστα των κριτηρίων επιλογής τους, με τα σχετικά στοιχεία τα οποία παραθέτει ο Booth. Τίθεται, όμως, το ερώτημα αν η συμπλήρωση των κριτηρίων επιλογής των βιβλίων, τα οποία υιοθετεί η Nussbaum, με τα κριτήρια της «επιλογής φίλων» του Booth (ευχαρίστηση, χρησιμότητα, καλός χαρακτήρας) είναι δυνατόν να εξασφαλίσει την επιλογή καλών λογοτεχνικών έργων από άποψη αισθητική και ηθική.

Σε αυτού του είδους τη σχετικοκρατία, η οποία συνδέεται με τον τρόπο που μια συγκεκριμένη εποχή επιδρά στα τα κοινωνικά και πολιτικά θέματα των μυθιστορημάτων, αναφέρεται ο Posner στο άρθρο του, όταν επισημαίνει: «Κανένας αναγνώστης του *Κόκκινου και του Μαύρου* δε θα είχε την τάση να ξεσπαθώσει για λογαριασμό των μοναρχικών και του κλήρου στους οποίους επιτίθεται ο Stendhal».[257] ("No reader of *The Red and the Black* is apt to take up cudgels on behalf of the monarchists and clerics whom Stendhal attacks;") Λίγο πιο κάτω, όμως, παρατηρεί ότι το συγκεκριμένο βιβλίο θεωρείται και σήμερα σπουδαίο, εξαιτίας του ρεαλισμού του, ο οποίος, όμως, αποτιμάται διαφορετικά απ' ό,τι παλιότερα. Σήμερα ο ρεαλισμός, ο οποίος αξιολογείται θετικά στο έργο, αφορά τον ανθρώπινο χαρακτήρα και όχι τις πολιτικές και κοινωνικές συνθήκες. Ωστόσο, αναλύοντας τα χαρακτηριστικά που του προσδίδουν αξία, αναφέρεται στην «αγάπη», τη «φιλοδοξία» και την «αυθεντικότητα της ζωής»,

[256] Βλ. σημ. 55
[257] Posner 1998: 7

χαρακτηριστικά τα οποία δύσκολα μπορεί κανείς να τα απομονώσει από την ηθική τους διάσταση.

Τη μεταφορά, την οποία χρησιμοποιεί ο Booth για να παρομοιάσει τα βιβλία με φίλους, και την άποψη ότι τα βιβλία με την ιδιότητα του φίλου έχουν τη δυνατότητα να μας κάνουν καλύτερους ανθρώπους, ο Posner την αμφισβητεί με μια δόση ειρωνείας. Η Αμφισβήτηση αυτή βασίζεται στη θέση ότι οι κακές συναναστροφές δεν εμπεριέχουν σημαντικό κίνδυνο να μας βλάψουν ούτε οι καλές να μας ωφελήσουν. Από τη στιγμή, όμως, που οι φίλοι επιλέγονται (ευρύτατα διαδεδομένη κοινωνική συμπεριφορά του ανθρώπου, η οποία είναι δύσκολο να αμφισβητηθεί), στη φιλική σχέση υπεισέρχονται κριτήρια, τα οποία σχετίζονται με το είδος του χαρακτήρα μας και το είδος των προσδοκιών που έχουμε από μια φιλική σχέση. Μ' αυτή την έννοια, τα προτεινόμενα από τη Nussbaum και τον Booth κριτήρια μοιάζουν εύλογα αν και μπορεί κανείς να δεχτεί ότι μπορούν να ποικίλλουν. Σε κάθε περίπτωση, όμως, δε μπορεί κανείς να ισχυριστεί ότι η σχέση αυτή δε μας επηρεάζει. Η ανάλυση της φιλίας τόσο από τον Αριστοτέλη[258] όσο και από την Nussbaum[259] και τον Booth[260] αφήνει επαρκή περιθώρια για να υποστηρίξουμε τον ισχυρισμό ότι τα βιωμένα φιλικά συναισθήματα καλλιεργούν την ηθική προσωπικότητα του ανθρώπου. Όσο γι' αυτούς, οι οποίοι θα ήθελαν να αμφισβητήσουν την ικανότητα των βιβλίων να λειτουργούν σαν φίλοι, διαμορφώνοντας, έτσι, μία αμφίδρομη σχέση ανάλογη προς το νοούμενο πραγματικό πρότυπο, απάντηση θα μπορούσε να αποτελέσουν παραδείγματα της *μεταμοντέρνας*[261] λογοτεχνίας, όπως η περίπτωση του Italo Calvino, όπου ο συγγραφέας απευθύνεται ευθέως στον αναγνώστη, προσωποποιώντας την επικοινωνία (π.χ. στο έργο *Αν μια Νύχτα το Χειμώνα Ένας Ταξιδιώτης),* αλλά και ο εν γένει γόνιμος διάλογος στον οποίο εμπλέκεται ο αναγνώστης αντιδρώντας στη δυναμική παρουσίαση ιδεών, στάσεων και συναισθημάτων του συγγραφέα. Βέβαια πολλοί μεταμοντέρνοι συγγραφείς υιοθετούν σχετικιστικές ή και μηδενιστικές απόψεις – κάτι, ωστόσο, το οποίο δεν συμβαίνει στην περίπτωση του Italo Calvino.

Ο Posner δεν αρνείται τη συναισθηματική απήχηση της λογοτεχνίας, ενώ αναγνωρίζει ακόμη ότι έχει και κάποια θεραπευτική διάσταση. Εκείνο που υποστηρίζει είναι ότι τα αποτελέσματά της δεν είναι ηθικά αλλά ψυχολογικά. Προηγουμένως, στο ίδιο άρθρο, είχε αναγνωρίσει ότι η λογοτεχνία έχει και νοητική διάσταση, όταν ισχυριζόταν ότι μπορεί να μας βοηθήσει να ξεκαθαρίσουμε την ταυτότητά μας, με άλλα λόγια να γνωρίσουμε τον εαυτό μας. Έτσι, αυτό το οποίο υποστηρίζει είναι ότι η λογοτεχνία δεν μας διαμορφώνει, αλλά μόνο μας αποκαλύπτει αυτό που ήδη είμαστε. Όποια αξία κι αν έχει η αυθεντικότητα, μετά τη γνωριμία με τον εαυτό μας, δεν είναι απαραίτητο, όπως

[258] Αριστοτέλης 1992: 1156b1-1160a30
[259] Nussbaum 1990: 237-240
[260] Posner 1998
[261] Ο όρος κατά τον Νάσο Βαγενά αφορά περισσότερο τη λογοτεχνική κριτική και αποδίδει την πίστη της στην *απέραντη σημείωση* και στο *απέραντο ερμηνευτικό άνοιγμα* των λογοτεχνικών έργων, Βαγενάς 2012: 60

ισχυρίζεται, να σηματοδοτεί την ηθική μας βελτίωση.[262] Με αυτόν τον τρόπο, διαχωρίζει την αυτογνωσία από την ηθική καλλιέργεια, ενώ, ταυτόχρονα, υποστηρίζει ότι λογοτεχνία μας εμπλουτίζει, δυναμώνοντας τον ψυχισμό μας και αναδεικνύοντας τον εαυτό μας, υπό μία νιτσεϊκή και χαϊντεγγεριανή έννοια. Επιπλέον, η έννοια της ικανοποίησης με την οποία αντικαθιστά την έννοια της απόλαυσης και η οποία συνδέεται με τη βίωση της τέχνης μέσα από την οπτική του συνθήματος « η τέχνη για την τέχνη», απομακρύνει κατά τη γνώμη του, ακόμη περισσότερο τη λογοτεχνία από την ηθική. Στην κατακλείδα του άρθρου του, ωστόσο, παρατηρεί ότι «οι στιλιστικές ιδιότητες» ενός λογοτεχνικού έργου, στις οποίες αποδίδει την προκαλούμενη στον αναγνώστη ικανοποίηση, «δεν εξαντλούν την αξία και την απήχηση της λογοτεχνίας». [263] Η παρατήρηση αυτή του Posner αφήνει περιθώρια για συζήτηση σχετικά με το τι είδους άλλα κριτήρια μπορούν να ληφθούν υπόψη κατά την αξιολόγηση του λογοτεχνικού έργου και, εν προκειμένω, του μυθιστορήματος, παρόλο που ο ίδιος δηλώνει, χωρίς να επιχειρεί να υποστηρίξει περισσότερο την άποψή του, ότι οι ηθικές ιδιότητες, ως κριτήριο αξιολόγησης, θα προκαλούσαν «καθαρή διάσπαση».[264]

Η Nussbaum συγκεκριμενοποιεί αυτό που και σε τούτη την έκθεση των αντιπαρατιθεμένων απόψεων σημειώθηκε ως κάποια ασυνέπεια εκ μέρους του Posner ως προς την τοποθέτησή του αναφορικά με την ηθική ή μη διάσταση της λογοτεχνίας. Συγκεκριμένα, η Nussbaum απαντώντας στο εν λόγω άρθρο του Posner, με το άρθρο της "Exactly and Responsibly: A Defense of Ethical Criticism" (*ER*), υποστηρίζει ότι ο Posner προωθεί δύο διαφορετικές απόψεις σχετικά με το ίδιο θέμα. Στη μία του τοποθέτηση, την οποία η Nussbaum χαρακτηρίζει ως ισχυρή, ο Posner υπερασπίζεται τη θέση ότι η λογοτεχνία δεν έχει ηθική διάσταση, ενώ στη δεύτερη, την ασθενέστερη, ότι η λογοτεχνία συχνά ανατρέπει απλουστευτικές ηθικές σχηματοποιήσεις των αναγνωστών. Η Nussbaum θεωρεί, όπως είναι φυσικό, ότι μόνο η πρώτη θέση του Posner έχει ουσία και περιεχόμενο.

Στο πλαίσιο αυτής της αντιπαράθεσης η Nussbaum συγκεκριμενοποιεί τόσο την ηθική θεωρία όσο και τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της, τα οποία παραπέμπουν στον ιδιαίτερο ρόλο τον οποίο η ίδια αποδίδει στη λογοτεχνία. Θεωρώντας τη συγκεκριμένη ηθική θεωρία ως αριστοτελική, παραθέτει τα χαρακτηριστικά εκείνα, τα οποία αναδεικνύουν τον ηθικό ρόλο της λογοτεχνίας. Τα χαρακτηριστικά αυτά αφορούν: α) την ποικιλία και την ασυμμετρία[265] των στοιχείων που θεωρούνται σημαντικά για την καλή ζωή, β) την έμφαση στη

[262] Posner 1998: 20
[263] *Στο ίδιο,* 24
[264] *Στο ίδιο*, 24

[265] Ο όρος αναφέρεται στην αδυναμία ύπαρξης ενός κοινού αξιολογικού κριτηρίου (μιας μοναδικής αξίας) για να επιλέξουμε την ηθικά ορθή δράση σε κάθε δεδομένη περίσταση. Αποτελεί δε μέρος της ευρύτερης διαφωνίας του Αριστοτέλη με την υιοθέτηση της επιστημονικής αντίληψης της ορθολογικότητας στο χώρο της ηθικής πράξης όπως αναπτύσσεται στο έργο *Ηθικά Νικομάχεια.* Βλ. σχετικά και στο Nussbaum 1990 το δοκίμιο με τίτλο «An Aristotelian Perception of Rationality", ιδιαίτερα σελ. 56-66.

σπουδαιότητα της πολυπλοκότητας και της σύνδεσης των ηθικών κρίσεων με τις συγκεκριμένες εκάστοτε συνθήκες και γ) την επιμονή στο γνωστικό ρόλο των συναισθημάτων και στην ευπάθεια της ανθρώπινης διάστασης και του αγαθού. Η Nussbaum υποστηρίζει, επίσης, ότι, εξαιτίας ακριβώς των παραπάνω θέσεών της, προκειμένου να πείσει, η αριστοτελική ηθική θεωρία χρειάζεται τη συμβολή της λογοτεχνίας, καθώς η τελευταία προσφέρει πλούσιο περιπτωσιολογικό υλικό, το οποίο διαπαιδαγωγεί με τέτοιο τρόπο τον άνθρωπο, ώστε να διατυπώνει το είδος ακριβώς των ηθικών κρίσεων, τις οποίες υπαγορεύει η φύση της ηθικής εμπειρίας, ανάλογα με τις εκάστοτε συνθήκες. Αυτή είναι μία συμβολή η οποία δεν φαίνεται να είναι απαραίτητη σε ηθικές θεωρίες καντιανού ή ωφελιμιστικού τύπου, παρόλο που ορισμένοι υποστηρίζουν τη γενικότερη συμβολή της λογοτεχνίας στις ηθικές θεωρίες και όχι μόνο την αριστοτελική. Το επιχείρημα της Nussbaum είναι ότι από τη στιγμή που κάποιος είναι ανοιχτός στη συμβολή και την εξέταση όλων των βασικών θεωρητικών προσεγγίσεων στην ηθική φιλοσοφία, δε μπορεί να αρνείται το ρόλο της λογοτεχνίας, όταν μάλιστα μία απ' αυτές τον προϋποθέτει.

Ολοκληρώνοντας εδώ την αντιμετώπιση των επιχειρημάτων του Posner, τα οποία στρέφονται κατά των επιδιώξεων του έργου της *Love's Knowledge,* να καταδειχθεί η δυνατότητα ορισμένων λογοτεχνικών έργων να υποστηρίξουν μια ορισμένη μορφή ηθικής φιλοσοφίας, η Nussbaum επιχειρεί στη συνέχεια να ανατρέψει εκείνα τα επιχειρήματα του αντιπάλου της, τα οποία στρέφονται εναντίον των ισχυρισμών που διατυπώνει στο έργο της *Poetic Justice.*

Βασική επιδίωξη του συγκεκριμένου έργου της Nussbaum είναι να προτείνει μια προσεκτική επιλογή λογοτεχνικών έργων, τα οποία θα λειτουργήσουν ως πολύτιμοι βοηθοί στη διαδικασία της δημόσιας διαβούλευσης για την υιοθέτηση συγκεκριμένων πολιτικών.

Ο Posner απορρίπτει την ηθικοπλαστική διάσταση των μυθιστορημάτων, είτε ως αναχρονιστική είτε ως απλώς επιβεβαιωτική ήδη υπαρχουσών θεωριών. Θεωρεί ότι δεν είναι καθοδηγητική αλλά κοινότοπη, διότι τα λογοτεχνικά έργα επιλέγονται εκ των προτέρων, έτσι ώστε να στηρίζουν συγκεκριμένες ηθικές θέσεις. Πολύ λιγότερο κατάλληλα για κοινωνική, πολιτική και νομική καθοδήγηση θεωρεί ο Posner τα μυθιστορήματα, γιατί πιστεύει ότι άλλοι τομείς, όπως η ιστορία, η επιστήμη ή ακόμη η αλληλεπίδραση με άλλους ανθρώπους, προσφέρουν ένα «ευθύτερο μονοπάτι προς τη γνώση για τον άνθρωπο και την κοινωνία».[266] Ο Posner παραδέχεται ότι η λογοτεχνία βοηθά στη διεύρυνση των συγκινησιακών και διανοητικών μας οριζόντων, ενώ, ακόμη, αποδέχεται και την άποψη των Booth και Nussbaum σχετικά με το ρόλο που παίζει στην πρόκληση της ενσυναίσθησης στους αναγνώστες. Η διαφορά του έγκειται στο γεγονός ότι δεν πιστεύει στην ηθική διάσταση της ενσυναίσθησης. Η ενσυναίσθηση, υποστηρίζει, δεν έχει ηθικό περιεχόμενο. Το μόνο που μας παρέχει η λογοτεχνία είναι η γνώση του εαυτού μας και των άλλων, αλλά αυτή η γνώση, υποστηρίζει ο Posner, δεν είναι υποχρεωτικό να αξιοποιηθεί για την εξυπηρέτηση ηθικών

[266] Posner 1998: 10

στόχων. Εκτός αν, όπως έχει επισημάνει και σε άλλο σημείο του άρθρου του, συντασσόμαστε με την άποψη του Σωκράτη ότι πηγή της κακίας είναι η άγνοια. Ο Posner, μ' αυτή του την επισήμανση, φαίνεται να παραγνωρίζει ότι η αναγνώριση του ρόλου της λογοτεχνίας στην ηθική διαπαιδαγώγηση δεν σημαίνει ότι η ανάγνωση λογοτεχνικών έργων μας καθιστά ηθικά υποκείμενα. Εκείνο το οποίο υποστηρίζεται, τόσο από την Nussbaum και τον Booth όσο και από άλλους φιλοσόφους, είναι ότι η λογοτεχνία μπορεί να συμβάλει στην καλλιέργεια των ηθικών δυνατοτήτων των ανθρώπων, οι οποίοι ενδιαφέρονται να υιοθετήσουν μια ηθική στάση απέναντι στον κόσμο, αλλά και να προσφέρει εργαλεία καλύτερης κατανόησης και επεξεργασίας θέσεων, τις οποίες υποστηρίζουν οι ηθικές θεωρίες.

Η Nussbaum δεν είναι δυνατόν να επιτρέψει αυτή την επίθεση του Posner στις συγκεκριμένες λειτουργίες της λογοτεχνίας, γιατί η επίθεση στοχεύει στον πυρήνα της τοποθέτησής της σχετικά με το ρόλο της λογοτεχνίας στην ηθική ευαισθητοποίηση. Η φαντασία και η ενσυναίσθηση είναι οι δύο βασικοί άξονες της λειτουργίας της λογοτεχνίας ως συμπληρώματος της ηθικής φιλοσοφίας.

Η απάντηση της Nussbaum στην παρατήρηση του Posner ότι η ενσυναίσθηση δεν είναι απαραίτητο να οδηγήσει σε ηθική συμπεριφορά, αλλά, αντίθετα, σε σαδιστική, είναι ότι η ενσυναίσθηση, κατά την άποψή της, συνδυάζεται με τη συμπόνια[267] που συνήθως τη συνοδεύει και, επομένως, το ερώτημα το οποίο τίθεται για τον Posner είναι αν θα μπορούσε ένας άνθρωπος να έχει συμπόνια και, ταυτόχρονα, να θέλει να βασανίσει κάποιον. Όμως τα μυθιστορήματα έχουν γνωστικό ενδιαφέρον, επισημαίνει η Nussbaum, διότι μορφοποιούν ορισμένες αξιολογικές κρίσεις που βρίσκονται στον πυρήνα των συναισθημάτων, τα οποία γεννώνται στους υπονοούμενους αναγνώστες, όταν εκπληρώνουν υπεύθυνα το ρόλο τους. (*ER* 353) Η Nussbaum δεν αναφέρεται μόνο στην αιτιακή επίδραση της λογοτεχνίας στην προσωπικότητα. Εκείνο που υποστηρίζει είναι ότι η φαντασία και η συγκίνηση, τις οποίες προκαλεί η αναγνωστική διαδικασία, αντί να έχουν μόνο εργαλειακή επίδραση στην ηθική συμπεριφορά, εξασφαλίζουν, ταυτόχρονα, νοητικά ερείσματα, τα οποία την καθοδηγούν, εν είδει παραδείγματος κατάλληλων αντιδράσεων. (*ER* 355)

Σχετικά με την αμφισβήτηση της ευεργετικής επίδρασης που ασκεί η λογοτεχνία στον εξευγενισμό του ανθρώπου, η Nussbaum εύκολα, νομίζω αντικρούει το επιχείρημα του Posner ότι οι Γερμανοί ναζιστές είχαν λογοτεχνική κουλτούρα, αλλά αυτό δεν τους εμπόδισε από τα θηριώδη εγκλήματα. Πιο συγκεκριμένα,

[267] Η Nussbaum ορίζει τη *συμπόνια* (*compassion*) ακολουθώντας τον Αριστοτέλη, ως επώδυνη συγκίνηση που απαιτεί τρεις αξιολογικές κρίσεις: ότι αυτό που συμβαίνει στο πρόσωπο που σκεφτόμαστε είναι κακό, ότι δεν είναι αποτέλεσμα λάθους αυτού του προσώπου και ότι ο θεατής έχει όμοιες δυνατότητες και αδυναμίες. Επίσης, όπως επισημαίνει στο έργο της *Poetic Justice,* τα έργα που εξετάζει προάγουν τη συμπόνια, όχι απλά την ενσυναίσθηση και ότι τα δύο, ανάλογα με την ανατροφή που έχει δοθεί, είναι πιθανό να συνδέονται. Ένας πιθανός τρόπος σύνδεσης θα μπορούσε να αποδοθεί στην αρχή του *χρυσού κανόνα* «δεν προκαλώ στον άλλο ό,τι δεν επιθυμώ να συμβεί σε εμένα τον ίδιο», η οποία φαίνεται να ενεργοποιείται από τη στιγμή της ταύτισης με τον άλλο μέσω της ενσυναίσθησης. (παρόλη την αμφισβητούμενη καθολικότητα της αρχής βλ. Churchland 2011: κεφ. 7)

επισημαίνει σημαντικούς παράγοντες εξαιτίας των οποίων επικρατούν τα καλά στοιχεία, τα οποία προκύπτουν από την αλληλεπίδραση που συντελείται κατά την ώρα της ανάγνωσης, ανάμεσα στο λογοτεχνικό έργο και το νου του αναγνώστη. Οι παράγοντες αυτοί είναι ο ρόλος του αναγνώστη, οι ποιοτικές διαφορές που παρατηρούνται κατά την εμπλοκή του στην πράξη της ανάγνωσης, η γενικότερη καλλιέργειά του και τα ερεθίσματα τα οποία δέχεται από την περιρρέουσα ατμόσφαιρα. Επιπλέον, η Nussbaum παρατηρεί ότι, παράλληλα με την μεγάλη λογοτεχνία, οι γερμανοί διάβαζαν και αναγνώσματα, τα οποία καλλιεργούσαν την αντίληψη ότι δεν είχαν την ίδια ανθρώπινη φύση με τους Εβραίους, γεγονός που εμπόδιζε και τη δημιουργία του συναισθήματος της συμπόνιας και ακόμη περισσότερο, θα προσθέταμε, της ενσυναίσθησης.

Το επιχείρημα το ο οποίο χρησιμοποιεί ο Posner για να αποδείξει ότι λογοτεχνικά έργα με ανήθικο περιεχόμενο συχνά προκαλούν τον αναγνώστη να «συνεργαστεί» με το κακό, αντιμετωπίζεται από τη Nussbaum με το σχόλιο ότι είναι αναγκαία η ηθική αξιολόγησή των λογοτεχνικών έργων, τόσο μέσω της συζήτησης με άλλους αναγνώστες,[268] όσο και με τα επιχειρήματα της ηθικής και πολιτικής θεωρίας, προκειμένου η συνεισφορά τους να είναι πολιτικά καρποφόρα. (*ER* 355) Σε γενικές γραμμές, λογοτεχνικά έργα, τα οποία δε σέβονται τους χαρακτήρες και τους αντιμετωπίζουν σαν αντικείμενα χωρίς εσωτερικό κόσμο, θεωρούνται ως κακή τέχνη και δεν προκαλούν ικανοποίηση στους αναγνώστες. Έτσι, η Nussbaum, υποστηρίζοντας ότι η συγκεκριμένη συμπεριφορά του συγγραφέα ισοδυναμεί με έλλειψη σεβασμού προς την ψυχή του ήρωα, συνδέει το αισθητικό ενδιαφέρον του έργου με το ηθικό. Τέλος, στην προσπάθειά της να αντιμετωπίσει το επιχείρημα περί της πλήρους διάκρισης μεταξύ αισθητικών και ηθικών αξιών ενός λογοτεχνικού έργου, επικαλείται τη σύνδεση που υπάρχει ανάμεσα στον τρόπο εκφοράς των νοημάτων και την πράξη. Θεωρεί, συμφωνώντας με τον H. James, (*ER* 358) ότι η μορφή των προτάσεων, η επιλογή των μεταφορών, ο ήχος και ο ρυθμός δεν είναι άσχετα με την αναζήτηση της κατανόησης των περιπλοκών της ανθρώπινης ζωής. Σε κάθε περίπτωση, αυτό, το οποίο υποστηρίζει, είναι ότι τα λογοτεχνικά έργα, τα οποία διακρίνει και εξετάζει, έχουν ανάμεσα στις κυρίαρχες ιδιότητές τους και ηθικές.

Όσον αφορά την τρίτη θέση του Posner, ότι οι ηθικές ιδιότητες ή γνώμες του συγγραφέα δεν θα έπρεπε να επηρεάζουν την αξιολόγηση των έργων τους, δεν τίθεται ιδιαίτερο ζήτημα αντιπαράθεσης, καθώς ο Posner και η Nussbaum συμφωνούν, εν πολλοίς, ότι οι ηθικές απόψεις του ίδιου του συγγραφέα δεν θεωρούνται αντικείμενο διερεύνησης ούτε του κριτικού ούτε του φιλοσόφου της λογοτεχνίας. Ωστόσο, ο Posner αναφέρεται αρνητικά στην περίπτωση του Booth, ο οποίος φέρεται να έχει δηλώσει ότι δεν απολαμβάνει, όσο συνήθιζε στο παρελθόν, το Rabelais, από τη στιγμή που συνειδητοποίησε το μισογυνισμό του.

[268] Βλ. σχετικά Booth 1988 και τη χρήση του όρου co-duction για να περιγράψει τη συγκεκριμένη διαδικασία, καθώς και τη σημ. 51 παραπάνω

Ο Posner, συνεχίζοντας την προσπάθειά του να αποδεσμεύσει την ηθική από τη λογοτεχνία, διαχωρίζει με σαφήνεια την ιδιωτική από τη δημόσια σφαίρα της ζωής μας. Στην πρώτη τοποθετεί τη λογοτεχνική δραστηριότητα, τόσο του συγγραφέα όσο και του αναγνώστη, ενώ στη δεύτερη την πολιτική και κοινωνική συμπεριφορά μας καθώς και την ηθική διάσταση της δράσης μας. Η Nussbaum, χαρακτηρίζοντας το έργο του Dickens ως πρόσκληση σε κοινωνική δράση κατά των ανισοτήτων, κατηγορεί τον Posner ότι πίσω από τη θέση του περί αισθητικής αυτονομίας της τέχνης και, εν προκειμένω, της λογοτεχνίας, υποκρύπτεται η αντίθεσή του στην κοινωνία της ισότητας. Γι᾽αυτό ακριβώς το λόγο αποστασιοποιείται από έργα σαν του Ντίκενς, τα οποία υποστηρίζουν τους φτωχούς και τους αδύναμους.

Ο Posner, στην αρχή του άρθρου,[269] με το οποίο ανταπαντά στις προκλήσεις του Booth και της Nussbaum, προσπαθεί να αντιμετωπίσει αυτήν ακριβώς την κατηγορία της Nussbaum, ότι δηλαδή δεν είναι υπέρ της κοινωνικής ισότητας και, ως εκ τούτου, είναι ανίκανος να νιώσει συμπόνια για τους φτωχούς και τους αδύναμους. Ο Posner υποστηρίζει ότι θα μπορούσε να μην είναι οπαδός της ισότητας, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι στερείται και συμπόνιας για τους φτωχούς καθώς οι εν λόγω πολιτικές μπορούν να είναι επιζήμιες για αυτούς. Αρνείται, επίσης, την κατηγορία ότι δεν είναι οπαδός της ισότητας ή, τουλάχιστον, ότι η συγκεκριμένη κατηγορία προκύπτει ως συμπέρασμα από την άρνησή του να θεωρήσει ότι τα ύστερα έργα του H. James ξαναζωντανεύουν τον Αριστοτέλη.

Σύμμαχο στην άρνησή του να συνδέσει την ανάγνωση των λογοτεχνικών έργων με κοινωνικά και πολιτικά ενδιαφέροντα βρίσκει ο Posner στο πρόσωπο του George Steiner και στη φράση του, με την οποία αναφέρεται στην υψηλή λογοτεχνία, ότι αποτελεί «τη δικαιολογία για να ζει». Στη φράση αυτή αντιμετωπίζει τη στάση του εραστή της λογοτεχνίας ως μια στάση αγάπης και όχι χρησιμότητας. Εδώ ακριβώς βρίσκεται ένα από τα ισχυρότερα σημεία της επιχειρηματολογίας τους Posner.

Ωστόσο, εκείνο το οποίο αποδυναμώνει τη θέση του υπέρ μιας προσέγγισης της λογοτεχνίας χωρίς ηθικό προσανατολισμό, είναι η άρνησή του να δεχτεί οποιοδήποτε ενδεχόμενο να ωφεληθεί ηθικά ο αναγνώστης ως χαρακτήρας και προσωπικότητα, να γίνει, δηλαδή, καλύτερος άνθρωπος. Αυτή η άρνηση του Posner, τη στιγμή μάλιστα που δέχεται ότι η λογοτεχνία είναι δυνατόν να κάνει τον άνθρωπο δυνατότερο και ευτυχέστερο, δύσκολα θα μπορούσε να εκληφθεί ως κάτι άλλο εκτός από την προσωπική του εμμονή να απομονώνει την ηθική διάσταση της προσωπικότητας του ανθρώπου και να την αποξενώνει από τη λογοτεχνία. Αυτή του η εμμονή, επομένως, τον ενοχοποιεί για τον ίδιο λόγο για τον οποίο κατηγορεί τη Nussbaum όταν ισχυρίζεται: «εκείνο που μπορώ να πω σε μια ομάδα στην οποία μπορεί να ανήκει η Martha Nussbaum … είναι ότι χάνουν κάτι το οποίο μπορεί να τους κάνει ευτυχέστερους, ακόμη και δυνατότερους (αλλά όχι καλύτερους!)- τη δυνατότητα να δραπετεύουν κάπου-κάπου απ’ τον

[269] Posner 1998: 395

πυρετό της καθημερινότητας με τις πολιτικές και ηθικο-θρησκευτικές της μανίες και τις επαγγελματικές έγνοιες σ' ένα κόσμο ηθικά και πολιτικά αδιάφορης μαγείας».[270] Δύο ενστάσεις είναι δυνατόν να διατυπωθούν στη συγκεκριμένη περίπτωση: η μία αφορά την υπονοούμενη σύνδεση ηθικής – θρησκείας, η οποία δεν είναι καθόλου αυτονόητη, και η δεύτερη τη λανθάνουσα δυνατότητα να επιτευχθεί η ευτυχία, χωρίς τη διαμόρφωση ηθικής προσωπικότητας.

Ο Posner επισημαίνει ότι, ακόμα κι αν κατορθώναμε να ξεπεράσουμε την αδιαφορία της πλατιάς μάζας των πολιτών για τη λογοτεχνία και αναγκάζαμε το μορφωμένο πληθυσμό να διαβάσει καλή λογοτεχνία, δεν θα είχαμε τα πολιτικά κοινωνικά και ηθικά αποτελέσματα τα οποία προσδοκά η Nussbaum. Η συγκεκριμένη παρατήρηση μπορεί νομίζω να απαντηθεί από τη Nussbaum, αν λάβουμε υπόψη μας ότι η ίδια δεν θα ήταν δυνατόν να αναμένει τέτοιου είδους αποτελέσματα, αφού με σαφήνεια έχει επισημάνει ότι οι απαιτήσεις της ανάγνωσης δεν ικανοποιούνται με τον εξαναγκασμό του αναγνώστη. Απ' την άλλη, θα μπορούσαμε να επικαλεστούμε ξανά το έργο του P. Singer, *The Moral of the Story,*[271] στο οποίο ανθολογούνται λογοτεχνικά κείμενα με ηθικό ενδιαφέρον, για να υπερασπιστούμε τη θέση ότι η υψηλή λογοτεχνία έχει τη δυνατότητα να θέτει ηθικά ερωτήματα και να παρακινεί τους αναγνώστες της να προβληματιστούν. Ο Singer, παρά τον τίτλο του έργου του, διαφωνεί με την άποψη ότι από τα λογοτεχνικά έργα μπορούμε να εξάγουμε ηθικά μηνύματα σαν κι αυτά που συναντάμε στους μύθους του Αισώπου και ότι από τη λογοτεχνική ανάγνωση μπορούν να εμπεδωθούν ήδη διαδεδομένες ηθικές θέσεις. Η φύση των λογοτεχνικών έργων να αναλύουν το συγκεκριμένο και περιστασιακό, και μάλιστα σ' ένα περιβάλλον το οποίο τα νοηματοδοτεί, συμπληρώνει την ανάλυση των ηθικών ζητημάτων με στοιχεία, τα οποία λείπουν από την ανάλυση που επιχειρεί η ακαδημαϊκή φιλοσοφία, η οποία, παρόλο που διαθέτει σαφήνεια, αποδεικτική ισχύ και πειστικότητα, επικεντρώνεται, σε μεγάλο βαθμό, στο αφηρημένο, το γενικό και, συχνά, μη πραγματικό. Ο μεγάλος αριθμός λογοτεχνικών έργων, ο οποίος περιλαμβάνεται στο βιβλίο του Singer, συνηγορεί υπέρ της ηθικής διάστασης της λογοτεχνίας. Ωστόσο, από τη στιγμή που το βιβλίο μας προϊδεάζει, ώστε να στραφούμε εναντίον του διδακτισμού και των θεωριών εκείνων, οι οποίες, αγνοώντας την αισθητική διάσταση, εμμένουν στο ηθικό, κοινωνικό και πολιτικό περιεχόμενο των λογοτεχνικών έργων, δεν νομίζω ότι υπάρχει σοβαρός λόγος, για τον οποίο θα έπρεπε να επιμείνουμε σε τέτοιου είδους απόλυτους διαχωρισμούς της ηθικής από την αισθητική, όπως επιμένει ο Posner, γιατί ο συγκεκριμένος διαχωρισμός δεν θα μπορούσε να υποστηριχθεί από κανενός είδους κατακερματισμό της ανθρώπινης δραστηριότητας και οντότητας.

[270] Posner 1998: 410
[271] Singer 2005

## Εν είδει επιλόγου

Η σχέση ή η μη σχέση ηθικής – αισθητικής είναι ένα θέμα που απασχολεί και διχάζει. Έχει, για παράδειγμα, υποστηριχτεί ότι ηθική και αισθητική αποτελούν διαφορετικές λογικές κατασκευές ή γλωσσικά παιχνίδια και, ως εκ τούτου, μια όσμωση μεταξύ τους δεν θα ήταν εφικτή.[272] Αντλώντας, όμως, επιχειρήματα από τον Wittgenstein, όπως συμβαίνει και με τη συγκεκριμένη τοποθέτηση, δεν είναι απαραίτητο να καταλήξουμε στα ίδια συμπεράσματα στα οποία καταλήγει ο συγγραφέας του εν λόγω άρθρου[273] και να ερμηνεύσουμε τις περιοχές της ηθικής και αισθητικής ενασχόλησης ως κλειστές και αλληλοαποκλειόμενες πρακτικές, παραδείγματα, παιχνίδια ή μορφές ζωής. Τα διαφορετικά «πανωφόρια» που φοράμε, για να παίξουμε τους διάφορους ρόλους στη ζωή μας και να εκφράσουμε και να εκφραστούμε με βάση τους κανόνες και τις συμβάσεις της εκάστοτε πρακτικής, όπως για παράδειγμα της ηθικής ή της τέχνης, δεν αποκλείουν καθόλου, αλλά, αντίθετα, προϋποθέτουν, ταυτόχρονα, την ύπαρξη και την οργανική συμμετοχή στην έκφραση, στο πλαίσιο οποιασδήποτε πρακτικής, και των «ρούχων που φοράμε μέσα από τα πανωφόρια». (undergarments) Η συγκεκριμένη μεταφορά αναφέρεται στο περιεχόμενο και το θέμα ενός πίνακα ή ενός μυθιστορήματος, του οποίου η κατανόηση προϋποθέτει ότι ο θεατή ή αναγνώστης διαθέτει γνώση, πεποιθήσεις και συναισθήματα στα οποία θα βασιστεί, προκειμένου να αποκωδικοποιήσει τις ηθικές υποδηλώσεις – κρίσεις, οι οποίες ενυπάρχουν στο έργο και, μάλιστα, υποστηρίζονται από το υλικό και τη μορφή της εκάστοτε πρακτικής ή λογικής κατασκευής. Η τελευταία αυτή άποψη αρνείται την ύπαρξη κλειστών συστημάτων, αυτόνομων χώρων έκφρασης και δημιουργίας, στεγανοποιημένων πρακτικών. Το ίδιο το υλικό και ο τρόπος έκθεσής του από το δημιουργό αποσαφηνίζουν την πρόθεση μαζί με το αισθητικό αποτέλεσμα (μορφή) και αδιαχώριστα απ' αυτό, να γίνει αντιληπτή η ιδέα, η οποία στάθηκε αφορμή της καλλιτεχνικής δημιουργίας. Η τέχνη είναι μια πράξη επικοινωνίας και, ως τέτοια, είναι αντίθετη στους αποκλεισμούς και τις περιχαρακώσεις: απολαμβάνω, σκέφτομαι, τοποθετούμαι ηθικά, πράττω. Η πραγμάτευση του πίνακα του Manet, *Η εκτέλεση του Αυτοκράτορα Maximilian του Μεξικού* (1867) από την Κατερίνα Μπατινάκη,[274] αποκαλύπτει όλες τις παραμέτρους ενός ανοιχτού συστήματος επικοινωνίας μέσα στην πρακτική της ζωγραφικής καθώς μετακινεί το φακό πάνω από τα στοιχεία, τα οποία συνέχουν την υπερμεγέθη σύνθεση, και φωτίζει τις προθέσεις, τις πεποιθήσεις και τις κρίσεις του δημιουργού αλλά και τις γνωστικές, πολιτισμικές και ηθικές προϋποθέσεις, οι οποίες διαμορφώνουν το κοινό στο οποίο απευθύνεται.

Αν μη τι άλλο, από την παραπάνω πραγμάτευση των αντίθετων απόψεων σχετικά με τη δυνατότητα ηθικής κριτικής της λογοτεχνίας, τόσο μέσα από το διάλογο Posner –Nussbaum όσο και μέσα από το διάλογο που διεξάγεται στο πλαίσιο της

[272] Κωβαίος 2007: 136-160.
[273] *Στο ίδιο*
[274] Μπαντινάκη 2007: 161-172.

ευρύτερης κοινότητας των φιλοσόφων από το χώρο της αισθητικής και της ηθικής, διαφαίνεται ότι ένας μεγάλος αριθμός τοποθετήσεων και αντιπαραθέσεων αναπόδραστα εμπλέκει στην τεκμηρίωσή τους την αναφορά σε συγκεκριμένα καλλιτεχνικά ή λογοτεχνικά έργα προκειμένου να αποσαφηνίσει και να ισχυροποιήσει τα πορίσματα στα οποία καταλήγουν. Τη συγκεκριμένη πρακτική υιοθετούμε και σ' αυτή τη μελέτη κατά την εξέταση επιλεγμένων λογοτεχνικών κειμένων στο δεύτερο μέρος, με την προσδοκία να επαληθευτεί η ερευνητική υπόθεση, η οποία αναδεικνύει την ενσυναίσθηση ως βασικό παράγοντα για τη λειτουργία της ηθικής καλλιέργειας, την οποία παρέχει ένα λογοτεχνικό έργο.

Ως τελευταίο συμπέρασμα, προκειμένου να κλείσει ο κύκλος που ανοίξαμε στο συγκεκριμένο κεφάλαιο, θα λέγαμε ότι, από όσα συζητήθηκαν, με αφορμή τη διαμάχη περί της δυνατότητας και της χρησιμότητας μιας ηθικής κριτικής της λογοτεχνίας, ο Posner δεν κατόρθωσε να προβάλλει πειστικά και συνεκτικά επιχειρήματα για τον αποκλεισμό της ηθικής διάστασης της λογοτεχνίας, η οποία φαίνεται να επιδρά με θετικό τρόπο στην προσωπικότητα του αναγνώστη και η οποία, ως εκ τούτου, αναπόφευκτα θα επιδράσει στην ιδιωτική αλλά και δημόσια σφαίρα της ζωής του.

Έχοντας, ως τώρα, αναφερθεί σε θετικές και αρνητικές προσεγγίσεις της έννοιας και της φύσης της λογοτεχνίας και του περιεχομένου της σε σχέση με την ηθική καλλιέργεια του αναγνώστη και τη δυνατότητα ηθικής κριτικής της λογοτεχνίας και έχοντας μόνο ευκαιριακά αναφερθεί στα μέσα με τα οποία πραγματοποιείται η συγκεκριμένη επίδραση, θα στρέψουμε την προσοχή μας σε μια φιλόσοφο, της οποίας οι απόψεις συνεισφέρουν σε αυτόν τον προβληματισμό. Με το έργο της ανιχνεύει τους τρόπους με τους οποίους η λογοτεχνία παρέχει τη δυνατότητα πρόσβασης στην ηθική πραγματικότητα, την οποία θεωρεί ως προϋπόθεση για την ηθική βελτίωση του αναγνώστη, χωρίς, ωστόσο, να εμπλέκεται στη διαμάχη περί της ηθικής κριτικής της λογοτεχνίας, αλλά προκρίνοντας ως κύριο μέλημά της την εδραίωση του γνωστικού υπόβαθρου των ηθικών κρίσεων. Πρόκειται για την Alison Denham και το έργο της *Metaphor and Moral Experience*, στο οποίο, όπως διαφαίνεται και από τον τίτλο του, εξετάζει τη λογοτεχνική μεταφορά ως μέσο για μια εν δυνάμει ηθική διαπαιδαγώγηση του αναγνώστη.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ 6ο

## 6. Η Denham και ο λογοτεχνικός φορέας του ηθικού λόγου

### 6.1 Γενικά για το έργο

Στο έργο της *Metaphor and Moral Experience,*[275] (στο εξής *MME),* η Denham δεν υποστηρίζει μία ακραία εκδοχή ηθικοποίησης της λογοτεχνίας, ούτε στο επίπεδο της συνεισφοράς της στην ηθική ευαισθητοποίηση του ατόμου, ούτε στο επίπεδο της αξιολόγησης του λογοτεχνικού έργου. Επιπλέον, διαχωρίζοντας τις δύο προτεινόμενες[276] περιοχές εμπλοκής του θεωρητικού της λογοτεχνίας (φιλοσοφία και λογοτεχνία), αφήνει στη λογοτεχνία, ως τέχνη, περιθώρια αυτονομίας, αναγνωρίζοντας, ταυτόχρονα, τη δυνατότητά της να λειτουργεί και σε ένα πεδίο το οποίο δεν είναι παραδοσιακά «λογοτεχνικό», όπως αυτό της ηθικής γνωσιολογίας.
Η Denham αναφέρει τον τρόπο με τον οποίο η λογοτεχνία παρέχει πρόσβαση στην ηθική πραγματικότητα -εφόσον, βέβαια, έχουμε δεχτεί ότι υπάρχει μια τέτοια πραγματικότητα-. Αυτό σημαίνει ότι δεν αναγνωρίζει πως κάποια κανονιστική ηθική θεωρία είναι περισσότερο συμβατή με τη λογοτεχνία και, επομένως, μπορεί να λειτουργήσει ως καταλληλότερο μέσο για την ανίχνευση των ηθικών παραμέτρων της λογοτεχνίας, όπως, για παράδειγμα, η Nussbaum προτείνει, ως τέτοια, την Αριστοτελική αρετολογική ηθική. Ένα άλλο θέμα, το οποίο η Denham δηλώνει ότι δε θα την απασχολήσει, είναι το αν η συμβολή της λογοτεχνίας στην γνωσιολογική διαπίστευση της ηθικής δικαιολογεί την ηθική κριτική της λογοτεχνίας. Ωστόσο, από τη σύντομη ερμηνευτική προσέγγιση του έργου του Tolstoy *What is Art*, φαίνεται να πιστεύει ότι τα δύο θέματα δε συνδέονται άμεσα.[277]

Η αναφορά της Denham σε δύο απόπειρες ηθικής κριτικής της λογοτεχνίας, αυτής του Tolstoy και εκείνης του Πλάτωνα, έχει λειτουργικό ρόλο στο όλο της εγχείρημα. Σκοπός της είναι να επισημάνει τις δεσμεύσεις οι οποίες υποστηρίζουν το επιχείρημα υπέρ της γνωστικής συμβολής της λογοτεχνίας στη διαμόρφωση ηθικής κρίσης. Από τις ηθικές κριτικές προσεγγίσεις της λογοτεχνίας, τις οποίες παραθέτει, στη μεν περίπτωση του Tolstoy αναδεικνύεται η καθοριστική σημασία του ρόλου των συναισθημάτων, τόσο για την καλλιτεχνική αποτίμηση του λογοτεχνικού έργου, όσο και για την αντίληψη των αξιών, χωρίς να αποκλείεται

[275] Denham 2000
[276] Η Nussbaum κάνει μία σχετική αναφορά στο γεγονός ότι ενώ το τελευταίο καιρό το ενδιαφέρον των θεωρητικών της λογοτεχνίας έχει στραφεί προς τη φιλοσοφία, εντούτοις έχουν παραλείψει να συμπεριλάβουν ηθικούς φιλοσόφους ή το πεδίο εκείνο της σκέψης των φιλοσόφων που αφορά την ηθική. (*Love's Knowledge,* "Perceptive Equilibrium").
[277] «Ένα ζήτημα είναι το ερώτημα πώς η ασχολία με τη λογοτεχνία μπορεί να επηρεάσει και να ενημερώσει την ηθική σκέψη, ένα άλλο το πώς οι ηθικές έρευνες θα έπρεπε ή όχι να περιλαμβάνονται στην αισθητική αξιολόγηση της λογοτεχνίας» ("it is one question how engagement with literature can influence and inform moral thought; How moral considerations should or should not feature in aesthetic evaluations of literature is another"). Denham, 2000: 16

και η χρήση ορθολογικής επιχειρηματολογίας κατά την αξιολόγηση, ενώ στην περίπτωση του Πλάτωνα, η ίδια αναγνώριση της σημασίας του ρόλου των συναισθημάτων στη λογοτεχνία χρησιμοποιείται για να υποστηριχθούν ισχυρισμοί περί της καταστροφικής επίδρασης που ασκεί η λογοτεχνία στην ηθική μόρφωση, η οποία εξαρτάται από τον αποκλειστικό έλεγχο του έλλογου μέρους της ψυχής.[278] Ο Tolstoy, μολονότι δεν αποκλείει τη διάκριση ορθών και εσφαλμένων ηθικών κρίσεων, πιστεύει πως, επειδή η λογοτεχνία έχει ως αποστολή της τη μετάδοση συναισθημάτων, δε θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί για τη δικαιολόγηση των ηθικών μας κρίσεων, παρόλο που θεωρεί ότι τις επηρεάζει θετικά. Ο Πλάτων, πάλι, διαχωρίζοντας τη λογοτεχνία (και την τέχνη γενικότερα) από την αλήθεια με την οποία συνδέει το αγαθό, αποκλείει τη συμβολή της λογοτεχνίας στην ηθική γνώση. Έτσι, η Denham ακολουθώντας το νήμα των συγκεκριμένων παραδοχών, φτάνει αβίαστα στις προϋποθέσεις στις οποίες θα στηριχθεί το δικό της εγχείρημα. Γιατί, αν θέλει να αποδείξει ότι η λογοτεχνία μπορεί να βελτιώσει τον επιστημολογικό χαρακτήρα των ηθικών μας κρίσεων, θα πρέπει πρώτα να αποδείξει ότι ο ηθικός λόγος αποσκοπεί στην αλήθεια ή ότι έχει γνωστικές αξιώσεις, ώστε να επιδέχεται δικαιολόγηση και ότι η εμπλοκή της λογοτεχνίας μπορεί να διευρύνει τον γνωστικό του ορίζοντα. Το ζήτημα των εκφραστικών μέσων της λογοτεχνίας, όπως είναι για παράδειγμα η μεταφορά, και του γνωστικού τους χαρακτήρα, τίθεται επίσης προς διερεύνηση.

Η Denham έχει δεχτεί, μεταξύ άλλων, κριτική για το γεγονός ότι αφιερώνει δυσανάλογα μεγάλο μέρος της παρουσίασης του θέματός της, το οποίο αναφέρεται στην προσφορά του λογοτεχνικού σχήματος της μεταφοράς στον γνωσιολογικό χαρακτήρα των ηθικών κρίσεων του ατόμου, σε εξαιρετικά αναλυτικές τεχνικές επισημάνσεις αναφορικά με το γνωστικό υπόβαθρο των ηθικών κρίσεων. Όπως, όμως, η ίδια επισημαίνει στην εισαγωγή του υπό εξέταση έργου της, θεωρεί σκόπιμη μια τέτοια εκτενή αναφορά, γιατί, στην αντίθετη περίπτωση, υπάρχει ο κίνδυνος να καταστραφεί εκ θεμελίων το όλο εγχείρημα της αξιοποίησης της λογοτεχνίας για τη βελτίωση των ηθικών κρίσεων.
Προκειμένου να διασφαλίσει την ηθική λειτουργία της λογοτεχνίας, η Denham διερευνά λεπτομερώς τη γνωσιολογία της ηθικής κρίσης και επιχειρεί την πιστή περιγραφή της γνωστικής διάστασης του λογοτεχνικού λόγου, κυρίως μέσω της λειτουργίας της μεταφοράς.

Το πρόβλημα που καλείται να αντιμετωπίσει ευθύς αμέσως, προκειμένου να συνεισφέρει στη βελτίωση των ηθικών κρίσεων, είναι να καθορίσει τους παράγοντες εκείνους που εξασφαλίζουν την ορθότητά τους. Έχοντας αποκλείσει τον προτεινόμενο από τους ρασιοναλιστές *ορθό λόγο* (*reason*), επειδή, όπως έχουν παρατηρήσει διάφοροι φιλόσοφοι, φαίνεται ανεπαρκής για την ερμηνεία της ηθικής παρακίνησης, (συμφωνώντας σε κάποιο βαθμό με τον Hume) στρέφεται σ' αυτό που αποκαλεί *ικανότητα ανταπόκρισης*, την οποία, εν πολλοίς,

[278] Για αναλυτικότερη παράθεση των πλατωνικών θέσεων σχετικά με το ρόλο της λογοτεχνίας στη διαμόρφωση του χαρακτήρα βλ. και το 1$^{ο}$ κεφάλαιο

ταυτίζει με τη δυνατότητα αναπαράστασης διαφορετικών υποκειμενικών οπτικών των αξιών (ό,τι αλλού αποκαλεί εμπάθεια, συμπάθεια ή ακόμη με τον ακριβέστερο γερμανικό όρο Einfühlung - ενσυναίσθηση). Η συγκεκριμένη ικανότητα, όπως υποστηρίζει, περικλείει ευαισθησία απέναντι σε αλλότριες συγκινησιακές και παρακινητικές διαστάσεις. Η ικανότητα ανταπόκρισης, όπως θα φανεί και στη συνέχεια, είναι κομβικής σημασίας για το ρόλο που παίζουν οι ηθικές κρίσεις, όχι απλώς στον εντοπισμό της ηθικής πραγματικότητας αλλά και στη διαμόρφωσή της.[279] Στο σημείο αυτό η γνωσιοκρατική της τοποθέτηση διαφοροποιείται σαφώς από την ρασιοναλιστική προσέγγιση του McGinn – και, όσον αφορά το οντολογικό επίπεδο, συνδέεται με την υποστήριξη ενός ασθενέστερου ρεαλισμού-.

Πεποίθηση της Denham είναι ότι ο ηθικός λόγος έχει γνωστικό υπόβαθρο και ότι το ίδιο συμβαίνει και με τη λογοτεχνία, από την οποία απομονώνει το σχήμα της μεταφοράς, προκειμένου να διερευνήσει τις γνωστικές του παραμέτρους. Μία ανάλογη διερεύνηση, στο πλαίσιο της διατύπωσης ηθικών πεποιθήσεων, αναδεικνύει τις παραλληλίες μεταξύ των δύο μορφών λόγου, ηθικού και λογοτεχνικού-μεταφορικού. Αυτές οι παραλληλίες φανερώνουν το ηθικό βάθος της λογοτεχνίας και εξηγούν την επιστημολογική συμβολή της στην ηθική σκέψη, όπως δηλώνει η ίδια στο τέλος της εισαγωγής του παρόντος βιβλίου.

Το εν λόγω βιβλίο χωρίζεται σε δύο μέρη. Στο πρώτο διερευνά θέματα, τα οποία άπτονται της μεταφυσικής και της γνωσιολογίας της ηθικής, ενώ στο δεύτερο θέματα της φιλοσοφίας του νου, της φιλοσοφίας της γλώσσας και ιδιαίτερα της θεωρίας της μεταφοράς, προκειμένου, όπως είπαμε παραπάνω, να εξασφαλίσει τις προϋποθέσεις οι οποίες θα στηρίξουν την ερευνητική της υπόθεσης για το ρόλο που μπορεί να διαδραματίσει η λογοτεχνία στην ηθική γνώση και ευαισθητοποίηση. Δεδομένου ότι το επιχείρημα της Denham για τη δυνατότητα της λογοτεχνίας να ενισχύσει τις γνωστικές αξιώσεις της ηθικής βασίζεται, εν πολλοίς, στη γνωστική διάσταση του φαινομένου της μεταφοράς στη λογοτεχνία και στον σχετικό τρόπο λειτουργίας του, η διερεύνησή μας θα επικεντρωθεί στο πρώτο μέρος του έργου της, καθώς οι γνωστικές αξιώσεις της ηθικής αποτελούν κύριο αντικείμενο μελέτης αυτής της διατριβής. Ως προς τη λογοτεχνία, το ενδιαφέρον μας θα εστιαστεί στα χαρακτηριστικά του λογοτεχνικού έργου, και δη της μυθοπλασίας στο σύνολό της, και όχι αποκλειστικά στο σχήμα της μεταφοράς, κάτι που και η ίδια η Denham υποδεικνύει, προεκτείνοντας τα συμπεράσματα τα οποία αφορούν τη μεταφορά σε ολόκληρο το λογοτεχνικό έργο.

Οι αξιολογικές κρίσεις, οι μεταβλητές συνθήκες του κόσμου που μας περιβάλλει, η παρακίνηση της πράξης, η σύνδεση με τα συναισθήματα, είναι μερικές παράμετροι της αντίληψης των αξιών, τις οποίες, καθώς η πλατωνική θεωρία τις αρνείται, καθιστούν την πλατωνική απόπειρα της αντικειμενικής τους

[279] Σχετικά με τη σημασία που αποδίδεται στον όρο ενσυναίσθηση σε αυτή τη μελέτη βλ. και την εισαγωγική ενότητα.

προσέγγισης ακατάλληλη για να τις περιγράψει.

Η Denham έχοντας επισημάνει τους λόγους, για τους οποίους η καθημερινή μας πρακτική προσέγγιση των αξιών καθιστά τις πλατωνικές προϋποθέσεις για την αντικειμενικότητά τους ακυρωτικές της λειτουργίας τους, προχωρά στη διατύπωση μιας εναλλακτικής άποψης της αντικειμενικότητας, η οποία θα υποστηρίζει χωρίς εσωτερικές αντιφάσεις, την εξάρτηση των αξιών από διανοητικές λειτουργίες, όπως οι γνώμες, οι πεποιθήσεις και οι κρίσεις, αλλά και από ευαισθησίες κινητοποίησης και συναισθήματα. Πρόκειται για μία διαβαθμισμένη αντικειμενικότητα, η οποία κατακτάται με μία ποικιλία επιτευγμάτων. Η αντιμετώπιση των δυσκολιών, οι οποίες συνδέονται με μία τέτοια μορφή αντικειμενικότητας, συγκροτεί τον θεματικό πυρήνα των τριών πρώτων κεφαλαίων του βιβλίου της. Αυτή της την προσπάθεια θα επιχειρήσουμε να αξιολογήσουμε ακολούθως.

## 6.2 Ο ηθικός ρεαλισμός της Denham

### 6.2 i. Το πρόβλημα της αντικειμενικότητας στην ηθική

Αυτό το οποίο, κατά τη γνώμη της Denham, χρειάζεται αρχικά να διασαφηνιστεί, είναι η έννοια της αντικειμενικότητας σε σχέση με τις ηθικές ιδιότητες. Η αποσαφήνιση της έννοιας της αντικειμενικότητας οφείλει να έχει τέτοια ισχύ, ώστε να είναι σε θέση να αντιμετωπίσει τις αντιρρήσεις των σκεπτικιστών και των σχετικιστών, ενώ, ταυτόχρονα, δεν θα πρέπει να θεωρεί ως προϋπόθεση ότι το αντικείμενό της και οι διαδικασίες επαλήθευσης της σύλληψής του δεν εξαρτώνται καθόλου από το νου. Από την άλλη, η Denham θεωρεί ως απαραίτητο το διαχωρισμό της σημασίας των ηθικών μας ιδιοτήτων από την αιτιακή αφετηρία τους. Η σημασία τους θα καθορίζεται από τις συνθήκες, οι οποίες εγγυώνται τη διατύπωσή τους, ενώ η αιτιακή τους γενεαλογία θα εμπλέκει τις συγκινησιακές αντιδράσεις μας. Μ᾽ αυτές τις παραδοχές η Denham απαντά τόσο στην εκφρασιοκρατία,[280] η οποία θεωρεί τις ηθικές μας πεποιθήσεις απλές εκφράσεις αποδοχής ή απόρριψης, όσο και στη θεωρία της πλάνης,[281] η οποία θεωρεί ότι οι ηθικές κρίσεις μας επιδέχονται τιμές αληθείας, αλλά είναι όλες ψευδείς, ενώ οι ηθικοί μας όροι δεν αντιστοιχούν σε κάτι πραγματικό.

Δεχόμενη λοιπόν ότι τα πράγματα έχουν αξία λόγω του τρόπου αντίδρασής μας σ’

[280] A. J. Ayer, ο οποίος αντιμετωπίζει την ηθική γλώσσα ως μέσο έκφρασης συναισθημάτων επιδοκιμασίας και αποδοκιμασίας και τις ηθικές κρίσεις ως εκφράσεις/εκφορές συναισθημάτων στο πλαίσιο μιας μη γνωσιοκρατικής ανάλυσης.

[281] Αναφέρεται στον Mackie ο οποίος επιτίθεται σε κάθε προσπάθεια να αναγνωριστεί αντικειμενικό *status* στις ηθικές ιδιότητες και εξηγεί αυτή μας την πλάνη αναφερόμενος στην τάση που έχει ο νους μας να προβάλλει συναισθήματα και στάσεις πάνω στα πράγματα, ως εάν να αποτελούσαν δικές τους ιδιότητες. Πρόκειται για μια αντιρεαλιστική θεωρία η οποία υποστηρίζεται από τον Mackie 1977

αυτά, αναζητά τον κατάλληλο τρόπο, για να αποδώσει σημασία στους αξιολογικούς όρους. Παραμερίζοντας τις ισχνές ηθικές έννοιες του τύπου *καλό* ή *κακό*, λόγω της απροσδιοριστίας τους και της πολλαπλής τους χρήσης από διάφορα είδη λόγου, τα οποία βρίσκονται εκτός του πεδίου της ηθικής, επικεντρώνεται στις μεστές/εύρωστες έννοιες της ηθικής, όπως *μοχθηρός*, *γενναιόδωρος*, *ευγενής* κ.α. Στη συνέχεια, και προκειμένου να διαχωρίσει τις ηθικές από τις μη ηθικές έννοιες, όπως, για παράδειγμα, *τετράγωνο*, των οποίων τις προεκτάσεις επίσης διακρίνουμε με βάση τις αντιδράσεις απέναντί τους, αξιώνει την *a priori* υπαγωγή στις ηθικές έννοιες των πραγμάτων εκείνων, τα οποία μας προκαλούν συγκεκριμένες αντιδράσεις.

Αντιδιαστέλλει τις πρωτεύουσες ιδιότητες των πραγμάτων, στα οποία οι αντιδράσεις μας δεν αποτελούν την ουσία τους και τυχαία ανταποκρίνονται στη φύση τους, με τις ηθικές αξίες οι οποίες έχουν σημασιολογική σχέση με τις αντιδράσεις μας. Με αυτόν τον τρόπο ιδωμένες οι ηθικές έννοιες, προκειμένου να διευκρινιστούν, αναφέρονται αναγκαστικά στην τάση μας να αξιολογούμε τα πράγματα με το δεδομένο τρόπο. Στην ίδια κατηγορία με τις ηθικές αξίες συγκαταλέγει έννοιες οι οποίες αποδίδουν στα πράγματα δευτερεύουσες ιδιότητες, τις αισθητικές έννοιες, καθώς και αυτές που αφορούν ψυχολογικές καταστάσεις. Αυτού του είδους τις έννοιες τις χαρακτηρίζει ως *εξαρτώμενες από τις κρίσεις του κρίνοντος υποκειμένου* (*judgement - dependent*). Το κίνητρο, το οποίο βρίσκεται πίσω από αυτό το χαρακτηρισμό, είναι η πρόθεσή της να εδραιώσει την άποψη για την εξάρτηση των ηθικών αξιών από το νου, από την αποδεικτική δυνατότητα με βάση τις συνθήκες αληθείας και, τελικά, την υποχρέωση οιασδήποτε έννοιας της αντικειμενικότητας, η οποία εμπλέκεται στον ηθικό λόγο, να λαμβάνει υπόψη της αυτού του είδους τη νοητική εξάρτηση των ηθικών εννοιών.

Το επόμενο εύλογο ερώτημα, το οποίο προκύπτει κατά την πορεία υπεράσπισης μιας έννοιας ηθικής αντικειμενικότητας, είναι αν οι κρίσεις οι οποίες συνδέονται με τέτοιου είδους έννοιες, μπορούν να χαρακτηριστούν ως ορθές ή εσφαλμένες, αληθείς ή ψευδείς. Το αμέσως ακόλουθο ερώτημα το οποίο προκύπτει είναι, τι είδους έννοια της αληθείας θα απαιτούσε ένας τέτοιος χαρακτηρισμός.

Επανερχόμενη στην υπεράσπισης της αντικειμενικότητας των αξιών, η Denham επισημαίνει την προσπάθεια που βασίζεται στην αναλογία των αξιών με τις δευτερεύουσες ιδιότητες, όπως συμβαίνει, για παράδειγμα στην περίπτωση των χρωμάτων όπου η απόδοση ενός χρώματος σε ένα αντικείμενο συνδέεται με την ευαισθησία που έχουμε απέναντι σ' αυτό, χωρίς, όμως, η ευαισθησία αυτή να εμποδίζει την πεποίθηση ότι τα αντικείμενα είναι όντως έγχρωμα και ότι τα χρώματά τους καθοδηγούν τις κρίσεις μας.[282] Η Denham μελετά την αναλογία, αν

[282] Η αναλογία έχει υποστηριχτεί και από τον McDowell και έχει υποστεί εκτενή κριτική ανάλυση από το Στ. Βιρβιδάκη στο έργο του *Η Υφή της Ηθικής Πραγματικότητας,* όπου επισημαίνει δυσκολίες της προτεινόμενης αναλογίας, οι οποίες περιλαμβάνουν περιορισμούς, λόγω της διαφοράς αντιληπτικού και κανονιστικού

και τη θεωρεί ατυχή. Επισημαίνει τα σημεία, τα οποία, κατά τη γνώμη της καθιστούν την αναλογία ευλογοφανή. Καταρχάς, πρόκειται για το γεγονός ότι η ευαισθησία μας στις δευτερεύουσες ιδιότητες επιδέχεται εκλέπτυνση και καλλιέργεια, όπως και η διάκριση ηθικών ιδιοτήτων, ενώ και οι δύο ικανότητες απαιτούν τη δεξιότητα της παρατήρησης, δεξιότητα, η οποία οξύνεται με την εκπαίδευση, την εξάσκηση και την κριτική αποτίμηση. (*MME* 52) Ακόμη, και τα δύο είδη ιδιοτήτων επιγίγνονται σε ιδιότητες άλλου τύπου χωρίς όμως να ανάγονται ποτέ σε αυτές. Η Denham παρατηρεί, επίσης, και μίαν άλλη αναλογία, η οποία επισημαίνεται από τον McGinn και η οποία αφορά την αιτιακή αδράνεια εκ μέρους τόσο των ηθικών όσο και των δευτερευουσών ιδιοτήτων, επισημαίνοντας, ταυτόχρονα, ότι και ο McGinn δεν υιοθετεί την αναλογία ηθικών και δευτερευουσών ιδιοτήτων. Τέλος, σημειώνει ως αναλογία την αναφορά σε νοητικές καταστάσεις κάθε φορά που προσπαθούμε να αναλύσουμε μια έννοια είτε ηθικής ιδιότητας είτε δευτερεύουσας ιδιότητας, αναλογία η οποία δεν είναι δυνατόν να απαλειφθεί. Στη συνέχεια, η Denham εντοπίζει τις δυσαναλογίες που υπάρχουν μέσα στις αναλογίες. Η πρώτη αφορά την έλλειψη κοινωνικής αγωγής, η οποία είναι καθοριστική ως προς την ικανότητα διάκρισης των ηθικών ιδιοτήτων αλλά όχι και των δευτερευουσών. Στην περίπτωση της αναλογίας που αφορά την επιγένεση των ιδιοτήτων σε άλλες ιδιότητες διαφορετικού είδους, εντοπίζει διαφορά ως προς την επιγένεση. Όσον αφορά τις δευτερεύουσες ιδιότητες, η επιγένεση στις πρωτεύουσες ιδιότητες πραγματοποιείται με συστηματικό και ταυτοποιήσιμο τρόπο, κάτι που δεν ισχύει για τον τρόπο που επιγίγνονται οι ηθικές ιδιότητες. Επιπλέον, ο ρόλος των υποκείμενων ιδιοτήτων στη δικαιολόγηση των επιγιγνομένων σε αυτές είναι τελείως διαφορετικός. Στην περίπτωση των δευτερευουσών ιδιοτήτων απουσιάζουν εντελώς, ενώ στην περίπτωση των ηθικών ιδιοτήτων συγκροτούν τους λόγους για τους οποίους εκφέρουμε τις συγκεκριμένες κρίσεις, αποκαλύπτοντας ορθολογικές σχέσεις μεταξύ τους. Η εξάρτηση τέλος και των δύο ειδών ιδιοτήτων από την εμπειρία δεν φαίνεται να έχει τις ίδιες επιπτώσεις στην ορθότητα των κρίσεων.

Χωρίς οι δυσκολίες αναλογίας, οι οποίες επισημαίνονται, να ακυρώνουν τις προσπάθειες να παραχθεί ένα μοντέλο αντικειμενικότητας, το οποίο θα ικανοποιεί την ηθική γνωσιοκρατία, έτσι ώστε έννοιες που εξαρτώνται από το νου να μπορούν να αξιολογηθούν με κοινά κριτήρια ορθότητας, αναδεικνύουν, ωστόσο, τις φαινομενολογικές διαφορές των δύο τύπων εμπειριών. Η Denham παραπέμπει

περιεχομένου των αντίστοιχων εννοιών, ασυμμετρίες, οι οποίες οδηγούν στην κατάρρευση της αναλογίας στο επίπεδο των ισχνών ηθικών εννοιών, οι οποίες δεν καθοδηγούνται από τον κόσμο, όπως οι εύρωστες τοπικού χαρακτήρα ηθικές ιδιότητες, διαφοροποιήσεις της φύσης του καθορισμού παραγόντων που ανταποκρίνονται στην προδιάθεση των ιδιοτήτων: στατικής φύσης στην περίπτωση των δευτερευουσών ιδιοτήτων, ενώ ανθιστάμενο στον εξαντλητικό καθορισμό στην περίπτωση των ηθικών ιδιοτήτων. Επίσης η «γυμνή φαινομενολογία», σε αντιδιαστολή με την «ορθολογική έρευνα», αναφορικά με τις προϋποθέσεις που εξασφαλίζουν την ορθή εφαρμογή των ιδιοτήτων σε πράγματα και καταστάσεις αντίστοιχα, φανερώνει με ένα ακόμη τρόπο τις δυσκολίες που ενέχει η προτεινόμενη αναλογία. (Για εκτενέστερη ανάλυση βλ. Βιρβιδάκης 2009: κεφ. 4.2. σελ. 162-193 και ιδιαίτερα 4.2.2 σελ.177-8).

στη διαφορά μεταξύ του «βλέπω» το χρώμα του ματιού και το βλέμμα του άλλου, που χρησιμοποιεί ο Wittgenstein.[283]

Η Denham, εν τέλει, θεωρεί ακατάλληλη την αναλογία των ηθικών ιδιοτήτων με τις δευτερεύουσες ιδιότητες, ενώ, αντίθετα, θεωρεί κατάλληλη την αναλογία των *απεικονιστικών ιδιοτήτων* (*pictorial properties*), (όπως για παράδειγμα αυτές ενός πίνακα ζωγραφικής), με τις ηθικές ιδιότητες, γιατί οι απεικονιστικές ιδιότητες αποδίδουν μία σειρά χαρακτηριστικών της ηθικής φαινομενολογίας, όπως την πληθώρα των ηθικών όψεων, οι οποίες εμπλέκονται στα ίδια φυσικά γεγονότα, αλλά και τη δυνατότητα διατύπωση διαφορετικών ηθικών κρίσεων, ανάλογα με τη μετατόπιση της προσοχής μας σε διαφορετικές ηθικές όψεις.

## 6.2 ii. Χαρακτηριστικά της ηθικής γνώσης

Έχοντας απορρίψει η Denham την αναλογία των ηθικών με τις δευτερεύουσες ιδιότητες ως ακατάλληλη, επιχειρεί στο επόμενο κεφάλαιο του βιβλίου της να στοιχειοθετήσει μία αναλογία των ηθικών ιδιοτήτων με τις απεικονιστικές όψεις, οι οποίες είναι εξαρτώμενες από την παρατήρηση αλλά και την κρίση. Προκειμένου να το κάνει αυτό, διατυπώνει τρεις ακόμη ενστάσεις στην υποτιθέμενη αναλογία των ηθικών και δευτερευουσών ιδιοτήτων.
Ένσταση πρώτη: η ηθική εμπειρία δεν αφορά την αισθητηριακή «όραση» ή την «πρόσληψη» ούτε είναι ζήτημα παθητικής αποδοχής του ιδωμένου ή προσλαμβανομένου. Παρά τις πολλές μεταφορές με αναφορά στην όραση, στην περίπτωση της ηθικής εμπειρίας, όταν χρησιμοποιούμε τη μεταφορά *ηθική θέαση* (*moral vision*) δεν αναφερόμαστε τόσο στη *όραση* (*sight*), έχουμε να κάνουμε περισσότερο με την *ενόραση* (*insight*), υποστηρίζει η Denham, παίζοντας με την παρήχηση των λεκτικών μορφημάτων που αποδίδουν τις έννοιες. Συνδέει, ως εκ τούτου, την ηθική εμπειρία περισσότερο με τη γνώση και λιγότερο με την παθητική πρόσληψη. Ως στοιχεία που συνθέτουν τη γνώση, η οποία συμμετέχει στις ηθικές μας κρίσεις, αναφέρει τη γλωσσική[284] και κοινωνική μας αγωγή, την προσωπική μας ιστορία και την ικανότητά μας να συλλογιζόμαστε. Πρόκειται για μια γνωστική πρόσληψη, η οποία είναι εννοιολογικά και ορθολογικά οργανωμένη, ενώ, συγχρόνως, ανταποκρίνεται στις ιστορικές και κοινωνικές περιστάσεις. Αυτή η συγκεκριμένη δομή της γνωστικής πρόσληψης τη διαχωρίζει από την πρόσληψη των δευτερευουσών ιδιοτήτων και τη φέρνει πιο κοντά στην ικανότητα διάκρισης της απεικόνισης ενός πίνακα. Το γεγονός ότι μπορούμε να αναγνωρίσουμε μια πράξη, για παράδειγμα ως προδοσία, οφείλεται κατά πρώτον στη κατοχή της σχετικής έννοιας και κατά δεύτερον στο ότι οργανώνουμε με ένα ορισμένο τρόπο τα μη ηθικά δεδομένα, δεν υποκείμεθα απλώς σε μορφικές ιδιότητες, αλλά συμμετέχουμε στη γέννησή τους. (*MME* 66) Η προτεινόμενη αναλογία με τη διάκριση των απεικονιστικών ιδιοτήτων ενός πίνακα, δίνει την ευκαιρία στη

[283] Wittgenstein 1980. Αναφέρεται στο Denham 2000:57
[284] Κάτι που έχει επισημάνει και ο McGinn. Βλ. 3$^{ο}$ κεφάλαιο.

Denham να επισημάνει μια παράμετρο των ηθικών εμπειριών, η οποία, κατά τ' άλλα, τις συνδέει με τις δευτερεύουσες ιδιότητες και το μη συναγωγικό χαρακτήρα τους. Η παρατήρηση ότι, ακόμα κι αν κάποιος κατέχει όλες τις πληροφορίες που θα τον βοηθούσαν να αναγνωρίσει συγκεκριμένα αναπαραστατικά χαρακτηριστικά σε ένα πίνακα, δεν είναι βέβαιο ότι θα το κατορθώσει, αναδεικνύει το ρόλο που παίζει ή δεν παίζει η συναγωγική διαδικασία τόσο στον εντοπισμό των απεικονιστικών ιδιοτήτων όσο και στην εκφορά ηθικών κρίσεων. Σημειωτέον ότι η Denham αναφέρεται στην απουσία συνειδητής συναγωγικής διαδικασίας φαινομενολογικού τύπου και όχι σε μία εκ των υστέρων αιτιολόγηση γενεαλογικού τύπου. Οι αποφάσεις μας κατά την ερμηνεία της αναπαράστασης όπως και οι ηθικές μας κρίσεις, βασίζονται σε αντιδράσεις μας, όχι σε απλές αισθητηριακές εντυπώσεις αλλά σε μοτίβα που αυτές παρουσιάζουν όταν οργανώνονται από τη σκέψη μας. (*MME* 71) Το συγκεκριμένο συμπέρασμα ακολουθεί η επισήμανση της αναλογίας μεταξύ ηθικής και οπτικής εμπειρίας ως προς τις οργανωτικές τους ιδιότητες. Στην περίπτωση ενός πίνακα, όπως για παράδειγμα του Picasso, αυτό που βλέπουμε καθορίζεται από τις ερμηνευτικές μας ικανότητες, την εννοιολογική μας υποδομή και την εξοικείωσή μας με τις συμβάσεις του συγκεκριμένου είδους τέχνης, αλλά και του συγκεκριμένου καλλιτέχνη. Επομένως, έχουμε να κάνουμε με πολύ περισσότερα ζητήματα, εκτός από την πρόσληψη γραμμών και χρωμάτων. Συγκεκριμένα, έχουμε να κάνουμε με την πρόσληψη οργανωμένων μοτίβων. Το ίδιο ισχύει, *mutatis mutandis,* και για την ερμηνεία μιας ακτινογραφίας. Το πρόβλημα, το οποίο εγείρεται, είναι αν και οι ηθικές μας εμπειρίες έχουν το ίδιο χαρακτηριστικό, όπως υποστηρίζει η Denham. «Όταν βλέπουμε ένα χαρακτήρα ως μοχθηρό ή ευγενικό», γράφει, και «μια παρατήρηση ως αγενή ή μια πράξη ως γενναιόδωρη ή κακεντρεχή, δε διακρίνουμε απλές και μη αναλύσιμες ιδιότητες, αλλά μάλλον οργανώνουμε ένα φάσμα πληροφοριών σε συγκεκριμένο μοτίβο, ένα μοτίβο που ως όλο εκδηλώνει ποιοτικές ιδιότητες οι οποίες δεν ανήκουν σε κανένα από τα ξεχωριστά τμήματα ενός όλου».[285]Γι' αυτό και ίσως η ρασιοναλιστική προσέγγιση στην ηθική είναι ορθότερη από την εμπειριστική, κάτι, ωστόσο, που δεν δέχεται η Denham.

Ένσταση δεύτερη: οι ηθικές ιδιότητες δεν συνδέονται μόνο αιτιακά αλλά και λογικά με τις μη ηθικές στις οποίες επιγίγνονται. Η Denham επισημαίνει στην αρχή τη μη αναγωγική μορφή της σχέσης της επιγένεσης. Αντίθετα, ωστόσο, από τις δευτερεύουσες ιδιότητες, οι οποίες συνδέονται αιτιακά με τις πρωτεύουσες, οι ηθικές ιδιότητες σχετίζονται λογικά με τις μη ηθικές στις οποίες επιγίγνονται. Ο πίνακας του Picasso επιστρατεύεται πάλι για να αναδείξει την ομοιότητα, η οποία υπάρχει σε αυτό το σημείο, μεταξύ ηθικών και απεικονιστικών/αναπαραστατικών ιδιοτήτων και την έλλειψη αναλογίας ανάμεσα στις ηθικές και τις δευτερεύουσες ιδιότητες.

Ένσταση τρίτη: «Οι κρίσεις για τις δευτερεύουσες ιδιότητες είναι τυπικά υπόλογες σε σταθερά κριτήρια ορθότητας, τα οποία αφήνουν μικρά περιθώρια για

[285] Denham 2000: 73

αντικρουόμενες κρίσεις. Αντίθετα, οι ηθικές κρίσεις συγκεκριμένων περιπτώσεων συχνά διαφέρουν και μερικές φορές συγκρούονται, ενώ αυτές οι συγκρούσεις είναι ενίοτε μη επιλύσιμες.» (*MME* 81) Τα ερωτήματα τα οποία αβίαστα προκύπτουν απ' την προηγούμενη επισήμανση, όπως αναγνωρίζει και η Denham, είναι δύο: α) μπορούμε να εξασφαλίσουμε για τις ηθικές κρίσεις τα γνωστικά διαπιστευτήρια των δευτερευουσών ιδιοτήτων, χωρίς να τους στερήσουμε την αναγνώριση της διαφοροποίησής τους και β) μήπως ο ηθικός λόγος αποτυγχάνει να ικανοποιήσει τα κριτήρια αληθείας των αποφαντικών κρίσεων. Για να απαντηθούν αυτά τα ερωτήματα, η Denham θεωρεί απαραίτητο να απαντηθεί προηγουμένως το ερώτημα σχετικά με τις προϋποθέσεις, τις οποίες θέτουμε, προκειμένου οποιαδήποτε εκφορά να αποτελεί γνήσιο υποψήφιο για την απόδοση αληθοτιμών, καθώς, επίσης, και το ερώτημα το οποίο αφορά το βαθμό στον οποίο οι ηθικές διατυπώσεις ικανοποιούν αυτές τις προϋποθέσεις.

## 6.2 iii. Ηθική, αλήθεια, γνώση και τα *κατάλληλα ευαισθητοποιημένα υποκείμενα*

Πολύ απλά και για τις ανάγκες της συγκεκριμένης πραγμάτευσης, η Denham θεωρεί ότι μπορούμε να αρκεστούμε σε μια προθεωρητική έννοια της αλήθειας, η οποία περιορίζεται στην ικανοποίηση του αιτήματος για κατάλληλη συντακτική διατύπωση και εννοιολογική πειθαρχία. Στην πρώτη περίπτωση, αποκλείονται, για παράδειγμα, εκφράσεις προστακτικές ή ερωτηματικές ως υποψήφιες για την απόδοση αληθοτιμής, ενώ στη δεύτερη περίπτωση απαιτείται οι χρησιμοποιούμενες έννοιες να υπακούουν σε κάποια κριτήρια ορθότητας. Το επόμενο ερώτημα που θέτει είναι αν ο ηθικός λόγος ανταποκρίνεται σε αυτές τις ελάχιστες προϋποθέσεις. Η απάντηση της Denham είναι ότι οι περιγραφικές, μεστές έννοιες της ηθικής διέπονται από κριτήρια ορθότητας. Για παράδειγμα, θεωρεί αδιαμφισβήτητο ότι είναι αληθής η θέση, «η δουλεία είναι άδικη». (*MME* 85) Έτσι, προβάλλει το αίτημα ότι διατυπώσεις οι οποίες περιέχουν, ουσιαστικά, περιγραφικά εύρωστες ηθικές έννοιες, υπόκεινται στα κριτήρια αλήθειας και ότι το αίτημα αυτό μπορεί μόνο να αμφισβητηθεί αν διαπιστωθεί απόκλιση στις κρίσεις υποκειμένων, τα οποία θεωρούνται κατάλληλα. Ως κατάλληλα θεωρούνται τα υποκείμενα, τα οποία έχουν αμοιβαία κατανοησιμότητα, δηλαδή θα πρέπει να είναι «αρκούντως συναυτουργοί στους τρόπους με τους οποίους αντιλαμβάνονται, περιγράφουν, αντιδρούν και σκέφτονται για τον κόσμο γύρω τους, ώστε να αναγνωρίζουν συγκεκριμένα σημεία διαφοροποίησης».[286] Παρ' όλο που οι προϋποθέσεις, οι οποίες απαιτούνται για να θεωρηθούν κατάλληλα δύο υποκείμενα, περιορίζουν τις κρίσεις που θα μπορούσαν να θεωρηθούν ως ανταγωνιστικές με συνοχή, οι τελευταίες δεν εκλείπουν τελείως, καθώς παραμένουν οι ισχνές γενικές ηθικές έννοιες, όπως το καλό και το κακό, το ορθό και το εσφαλμένο, οι οποίες εμφανίζονται στις αποφάσεις για το πως θα όφειλε κάποιος να δρα. Μέρος του προβλήματος, το οποίο δημιουργεί τις αποκλίσεις,

[286] *Στο ίδιο,* 90

εντοπίζει η Denham στην πολλαπλότητα των ηθικών όψεων που παρουσιάζει μια συγκεκριμένη περίσταση. Ανάλογα με την όψη στην οποία εντοπίζεται το βάρος της απόφασης προκύπτουν διαφορετικές επιταγές περί του πρακτέου. Σ' αυτό, ακριβώς, το σημείο εστιάζει η Denham την απόδειξη της ακαταλληλότητας της αναλογίας ανάμεσα στις ηθικές και τις δευτερεύουσες ιδιότητες, οι οποίες δεν επιτρέπουν, φυσικά, διαφορετικές επιταγές περί του πρακτέου (από κατάλληλα υποκείμενα) αλλά και την απόδειξη της περαιτέρω ομοιότητας με τις απεικονιστικές ιδιότητες. Αυτή τη συγκεκριμένη ομοιότητα επιδιώκει να τονίσει η Denham, επισημαίνοντας τα χαρακτηριστικά της, όπως αυτά διαγράφονται στην ηθική σύγκρουση του Κρέοντα και της Αντιγόνης στην τραγωδία του Σοφοκλή.

Παρακολουθώντας τη σύγκρουση και προβάλλοντας το κοινό εννοιολογικό έδαφος και τη γνώση των αξιών, τις οποίες επικαλούνται οι ήρωες της τραγωδίας και οι οποίες τους υπαγορεύουν εκ διαμέτρου αντίθετες επιλογές πράξεων, η Denham απαριθμεί τρία χαρακτηριστικά της ηθικής φαινομενολογίας, τα οποία αποτυπώνονται κατά την εξέλιξη της τραγωδίας και ενισχύουν την αναλογία των ηθικών ιδιοτήτων με τις απεικονιστικές ιδιότητες των έργων τέχνης. Τα χαρακτηριστικά αυτά είναι τα εξής: α) οι ίδιες φυσικές περιστάσεις μπορούν να φανερώνουν πλήθος ηθικών όψεων, β) το αφήγημα της *Αντιγόνης* δείχνει ότι ο προσανατολισμός της προσοχής σε διαφορετική ηθική όψη μπορεί να προκαλέσει συγκρουόμενες πρακτικές κρίσεις, καθώς η οργάνωση όσων παρατηρούνται σε διαφορετικά μοτίβα, οδηγεί και σε διαφορετικές επιλογές δράσης. Στην περίπτωση του Κρέοντα, «η προδοσία», «η υπακοή στην εξουσία» και «η πολιτική υπακοή» και στην περίπτωση της Αντιγόνης «η οικογενειακή πίστη» και «η υπακοή στους θείους νόμους» επιλέγονται ως αποτέλεσμα της σύνθεσης αυτών των διαφορετικών μοτίβων και, στη συνέχεια, τα συγκεκριμένα μοτίβα υπαγορεύουν τη στάθμιση των διαφορετικών αυτών όψεων, τις οποίες επέλεξαν οι ήρωες με σκοπό να αναλάβουν δράση και, τέλος, γ) η τραγωδία παρουσιάζει τον τρόπο με τον οποίο είναι δυνατόν να αποκλίνουν μεταξύ τους οι ηθικές όψεις, ακόμη κι όταν βρίσκονται στο εσωτερικό του ίδιου πλέγματος αξιών -η Αντιγόνη και ο Κρέοντας αναγνωρίζουν τις ίδιες αξίες αν και προσωρινά επιλέγουν να τις παρακάμψουν-. Με τέτοιες προϋποθέσεις η απόκλιση δεν θα ήταν ποτέ δυνατή κατά την αντίληψη των δευτερευουσών ιδιοτήτων, ενώ είναι απολύτως ουσιαστική κατά την αντίληψη των ηθικών ιδιοτήτων. Ωστόσο, οι αποκλίσεις ή και συγκρούσεις μεταξύ των ηθικών κρίσεων διαφορετικών υποκειμένων δεν μπορούν να γίνουν δεκτές χωρίς περιορισμούς και χωρίς να λάβουμε υπόψη μας, κατά τη θεώρησή μας, τη σχετικοκρατία, γι' αυτό το επόμενο ερώτημα, το οποίο απασχολεί τη Denham και κάθε ηθικό γνωσιοκράτη είναι ως που μπορεί να φθάσει αυτή η διαφωνία.

Προκειμένου να υποστηρίξει την γνωσιοκρατική άποψη σχετικά με το ρόλο της ηθικής στη λογοτεχνία, είδαμε ότι η Denham ανέδειξε ένα χαρακτηριστικό των ηθικών εννοιών, το οποίο φαίνεται να παίζει καθοριστικό ρόλο στους ισχυρισμούς περί της καταλληλότητας των ηθικών διατυπώσεων να εκφράσουν αληθείς

κρίσεις. Το χαρακτηριστικό αυτό είναι η εξάρτηση των ηθικών εννοιών από τις ηθικές κρίσεις μας, εξάρτηση η οποία, σε τελική ανάλυση, φανερώνει την τάση μας να ανταποκρινόμαστε στα πράγματα ως εάν αυτά να ικανοποιούν τις ηθικές κρίσεις. Με την αντιμετώπιση των ηθικών εννοιών ως εννοιών αξιολογικών όψεων και με την έμφαση στην περαιτέρω αναλογία τους με τις απεικονιστικές ιδιότητες, η Denham επιχειρεί να φωτίσει πλευρές της ηθικής εμπειρίας, τις οποίες απέκρυπτε η παραδοσιακή της συσχέτιση με τις δευτερεύουσες ιδιότητες. Συγκεκριμένα, επισημαίνει ότι α) οι ηθικές πεποιθήσεις συχνά δεν επιβεβαιώνονται μέσω λογικής συναγωγής, β) οι μη ηθικές συνθήκες, στις οποίες επιγίγνονται οι ηθικές ιδιότητες, αποτελούν συχνά αιτίες για τις κρίσεις μας και όχι απλώς αιτιακές προϋποθέσεις και γ) οι προεκτάσεις των ηθικών εννοιών δεν καθορίζονται από στατιστικά κανονικές αξιολογικές κρίσεις, αλλά από υποκείμενα τα οποία συμμετέχουν στον ηθικό λόγο και τα οποία επιδεικνύουν την κατάλληλη αναγνώριση των κανόνων του ηθικού λόγου. Εδώ πάλι φαίνεται να χρειαζόμαστε μια μάλλον ρασιοναλιστική/ορθολογιστική και όχι εμπειριστική θεώρηση του πεδίου της ηθικής. Η Denham ωστόσο παραδέχεται ότι για τη συγκεκριμένη αναγνώριση πρέπει να λεχθούν περισσότερα, αν θέλουμε να αντιμετωπίσουμε διαφωνίες σαν αυτή του Κρέοντα και της Αντιγόνης, διαχωρίζοντας τις κρίσεις που αποτελούν κριτήρια του ηθικού λόγου απ' αυτές που αποτυγχάνουν να διαδραματίσουν αυτό το ρόλο.
Προκειμένου η Denham να αποφύγει τον κίνδυνο να υιοθετήσει μια ισχνή έννοια ηθικής γνώσης, στην περίπτωση που η αναγνώριση των κανόνων του ηθικού λόγου προσδιορίζει την καταλληλότητα των υποκειμένων, τα οποία συμμετέχουν σ' αυτόν και οι αρμόζουσες ηθικές κρίσεις περιορίζονται μόνο στην καταλληλότητά τους για τη διερεύνηση της αλήθειας, προχωρά στην εξέταση της έννοιας της αλήθειας, την οποία πρέπει να ικανοποιούν οι προϋποθέσεις του ηθικού λόγου, οι οποίες αναφέρθηκαν παραπάνω.

Η Denham δηλώνει ότι η επιχειρούμενη προσέγγιση της αλήθειας θα είναι μινιμαλιστική, εννοώντας μ' αυτό ότι δεν θα είναι εφαρμόσιμη σ' οποιοδήποτε περιβάλλον λόγου, αλλά θα νοηματοδοτείται από το συγκεκριμένο πλαίσιο συζήτησης [287] και, στη συνέχεια, επιχειρεί να διαχωρίσει δύο διαφορετικές μινιμαλιστικές όψεις της αλήθειας, προκειμένου να διευκρινίσει την όψη την οποία χρησιμοποιεί η ίδια. Πρόκειται για τη συσταλτική όψη και την όψη του Crispin Wright. [288] Η Denham συντάσσεται με την άποψη του Wright περί αλήθειας, ενώ αντιτίθεται στην καθαρή συσταλτική άποψη, η οποία δεν δέχεται ότι η αλήθεια έχει τον χαρακτήρα ιδιότητας, θεωρώντας την ως απλή επικύρωση της κάθε διατύπωσης, δηλαδή σαν να βγάζουμε απλώς τα εισαγωγικά και να

[287] Συντάσσεται επομένως με εκείνους που εισηγούνται την προσαρμογή της έννοιας της αλήθειας αναλόγως του περιβάλλοντος εφαρμογής της. (Πρβλ. και Engel 2000, κεφ. III 1 για τη σχετική συζήτηση)
[288] Ο Wright αντιτίθεται στην υιοθέτηση συσταλτικών τύπων αλήθειας που αντικαθιστούν την αλήθεια με τη βεβαιωσιμότητα ή αρνούνται το βεβαιωτικό ή αποφαντικό χαρακτήρα των δηλώσεων ορισμένων περιοχών λόγου και προτείνει μία μινιμαλιστική μεν αλλά αρκετά εύρωστη εκδοχή της αλήθειας που ικανοποιεί τις αρχικές μας διαισθήσεις για το περιεχόμενο της έννοιας. (Πρβλ. για διεξοδικότερη συζήτηση Βιρβιδάκης 2009: 86-93 και Engel 2000: 83 και εξής). Επίσης βλ. τη σχετική συζήτηση στο 3$^{ο}$ κεφάλαιο αυτής της μελέτης.

επαναδιατυπώνουμε το περιεχόμενό της (*απεισαγωγικό σχήμα*). Ο Wright διαφωνεί μ' αυτή την τελευταία άποψη περί της αλήθειας, καθώς, όπως υποστηρίζει, αποτυγχάνει να διαχωρίσει την περίπτωση που μια πρόταση είναι δικαιολογημένη από την περίπτωση που είναι αληθής. Αντ' αυτού, προτείνει μια μινιμαλιστική άποψη για την αλήθεια, η οποία ξεκινά από το απεισαγωγικό σχήμα της συσταλτικής αντίληψης της αλήθειας, επεκτείνεται, όμως, και σ' άλλες αρχές, όπως ότι σε κάθε βεβαιώσιμο περιεχόμενο αντιστοιχεί μια βεβαιωτική άρνηση, ότι κάθε περιεχόμενο είναι αληθές στην περίπτωση και μόνο που αντιστοιχεί στα πράγματα, ότι περιγράφει τα πράγματα όπως είναι ...και ακόμη ότι αλήθεια και εγγυημένη βεβαιωσιμότητα είναι διακριτές έννοιες.[289] Ο λόγος, του οποίου τα κριτήρια ορθότητας ικανοποιούν τις παραπάνω αρχές, είναι ένας λόγος, του οποίου οι δηλωτικές προτάσεις άπτονται της αληθείας.

Η Denham συμφωνεί με το Wright ότι η ηθική περνά επιτυχώς τη δοκιμασία της αλήθειας, αν, βέβαια, θεωρήσουμε τη μινιμαλιστική αλήθεια ως δείκτη της αλήθειας, την οποία περιέχει ένας λόγος. Αυτό, όμως, το οποίο απασχολεί τη Denham είναι αν υπάρχει η δυνατότητα να αποδοθεί στις ηθικές κρίσεις γνωστικό περιεχόμενο και όχι απλώς να εξασφαλιστεί η προϋπόθεση ότι αυτές συνδέονται με μια μινιμαλιστική έννοια αλήθειας. Η απάντηση, λοιπόν στο ερώτημα αν, έχοντας εξασφαλίσει μια έννοια αληθείας για τον ηθικό λόγο, μπορούμε, ταυτόχρονα, να αποδώσουμε σ' αυτόν και τη γνωστική διάσταση, οδηγεί στην αναγνώριση ότι απαιτείται κάτι περισσότερο από τη σύγκλιση κρίσεων. Συγκεκριμένα, η σύγκλιση απόψεων σχετικά με τη μόδα δεν καθιστά το σχετικό λόγο γνωστικό, καθώς, για να συμβεί αυτό, απαιτείται κάτι περισσότερο από την εκδήλωση μιας τάσης ανταπόκρισης στις καταστάσεις του κόσμου, όπως, για παράδειγμα, η σύγκλιση απόψεων να εξηγείται στη βάση μιας ακριβούς περιγραφής αυτών των καταστάσεων. (*MME* 105) Η Denham, στη συνέχεια, αναζητά τους δείκτες της αναπαραστατικότητας του λόγου και αναρωτιέται αν αυτοί ικανοποιούνται από τον ηθικό λόγο. Ένας δείκτης αναπαραστατικότητας του λόγου αποδίδεται στον Gil Harman[290] και απαιτεί ο λόγος να περνά τον έλεγχο της καλύτερης εξήγησης. Προκειμένου, δηλαδή, για τον ηθικό λόγο, οι ηθικές ιδιότητες θα πρέπει να χρησιμοποιούνται ως η καλύτερη εξήγηση των αληθών πεποιθήσεων, τις οποίες αυτός εκφράζει. Ο ηθικός λόγος δεν φαίνεται να μπορεί να ικανοποιήσει το συγκεκριμένο κριτήριο, διότι οι ηθικές ιδιότητες είναι αιτιακά αδρανείς, πράγμα που σημαίνει ότι, αντίθετα από τις φυσικές ιδιότητες, οι οποίες μπορούν να χρησιμοποιηθούν ως αιτιακές εξηγήσεις και άλλων φαινομένων, οι ηθικές είναι αναγκαίο να καταγραφούν από ένα νοήμον ον, αφού από μόνες τους δεν εξηγούν τίποτα. Η Denham θεωρεί ότι το συγκεκριμένο κριτήριο δεν είναι ούτε επαρκές ούτε αναγκαίο (*MME* 108), γιατί, παρ' όλο που δεν ανταποκρινόμαστε σε ανεξάρτητες από το νου ιδιότητες, όπως στην περίπτωση

[289] Haldane & Wright 1993, αναφέρεται στο Denham 2000: 103.
[290] Harman 1977. Αναφέρεται στο Denham 2000: 106

των χρωμάτων, των σχεδιαστικών ιδιοτήτων, των αριθμών[291] κ.α., εν τούτοις έχουμε την αίσθηση ότι ανταποκρινόμαστε, τουλάχιστον εν μέρει, σε μία ανεξάρτητη από το νου πραγματικότητα, καθώς οι φορείς των ιδιοτήτων, στις οποίες ανταποκρινόμαστε, καθορίζουν, ως ένα βαθμό, τις αντιδράσεις μας, αφού οι ευαισθησίες μας παίζουν σημαντικό ρόλο στον καθορισμό των αντιδράσεων μας. Το γεγονός αυτό αποκλείει το αναπαραγωγικό μέρος της αναπαράστασης, δεν αποκλείει, όμως, και την αναπαράσταση, γιατί περιλαμβάνει το στοιχείο της σταθερότητας, με την έννοια ότι ένα ανθρώπινο υποκείμενο, το οποίο λειτουργεί κανονικά, θα εκφέρει την ίδια κρίση, όταν οι συνθήκες των δεδομένων είναι οι ίδιες, ακόμη και σε διαφορετικές περιστάσεις. Το γεγονός ότι εξασφαλίζεται η σταθερότητα, ανεξάρτητα από το αν η κρίση αποτελεί αναπαράσταση ή όχι, έχει, κατά τη Denham, ήδη αναδείξει τη σημασία της κρίσης σχετικά με τις σχεδιαστικές, δευτερεύουσες και αριθμητικές ιδιότητες σε ένα επίπεδο πολύ πιο υψηλό από την απλή σύνδεση με τη μινιμαλιστική έννοια της αληθείας και, ταυτόχρονα, αναδεικνύει τον γνωστικό της χαρακτήρα. Το επόμενο ερώτημα εύλογα αφορά το αν η ηθική εμπίπτει σ' αυτή την κατηγορία την κρίσεων, οι οποίες ικανοποιούν το κριτήριο της σταθερότητας.

Η Denham απαντά θετικά στο παραπάνω ερώτημα, καθώς, παρά το γεγονός ότι στον ηθικό λόγο δεν πετυχαίνουμε πάντα συμφωνία και, αρκετές φορές, ούτε καν σύγκλιση, ωστόσο, δεν είμαστε διατεθειμένοι να ανεχτούμε σημαντικές διαφορές, όπως ανεχόμαστε, για παράδειγμα σε θέματα γούστου. Το συμπέρασμά της είναι ότι ο συγκεκριμένος λόγος είναι *μη ανεκτικός σε αποκλίσεις*, τουλάχιστον ενός βαθμού. (*divegence intolerance: DI*) Η εφαρμογή αυτού του κριτηρίου στις ηθικές κρίσεις σημαίνει ότι, *a priori,* οποιαδήποτε διαφοροποίηση αποδίδεται σε γνωστική αστοχία εκ μέρους του υποκειμένου, δηλαδή ή σε δυσλειτουργία των λειτουργιών του ή σε ακαταλληλότητα των περιβαλλοντικών συνθηκών. Αυτός ο εκ των προτέρων καθορισμός στο χαρακτήρα του συγκεκριμένου κριτηρίου δεν μπορεί να δικαιολογηθεί από το κριτήριο της σύγκλισης, γιατί, ακόμη κι αν θεωρούσαμε ότι οι διαφοροποιήσεις οφείλονται σε άγνοια ή σφάλμα, αυτό θα ήταν μια εκ των υστέρων συνέπεια της τυχαίας σύμπτωσης των αντιδράσεών μας. Αντίθετα, στην περίπτωση του κριτηρίου της *μη ανοχής της απόκλισης*, αυτό, το οποίο υπονοείται, είναι ότι υπάρχει ο σωστός τρόπος κρίσης, ανεξάρτητα αν αυτός θα οδηγήσει ένα υποκείμενο σε σύγκλιση με άλλα.

Η αναζήτηση του στοιχείου εκείνου, το οποίο καθιστά τη διαφοροποίηση στην ανταπόκριση όχι απλώς θέμα ιδιοσυγκρασίας, αλλά ελαττωματικότητας, συνεχίζεται και σε άλλους πιθανούς παράγοντες. Θα μπορούσε η διάκριση μεταξύ γνωστικών και συγκινησιακών διαστάσεων ή ικανοτήτων να εξασφαλίσει αυτό το κρίσιμο στοιχείο; Εξαρτάται, δηλαδή, ο γνωστικός ή μη γνωστικός χαρακτήρας των κρίσεών μας από την πηγή, απ' την οποία απορρέουν: νόηση η οποία αναζητά την αλήθεια ή συγκινήσεις οι οποίες προκαλούν επιθυμίες και κίνητρα

[291] Βέβαια η περίπτωση των αριθμών είναι διαφορετική από εκείνη των χρωμάτων – για τους αριθμούς είναι ευκολότερο να υποστηριχθούν ισχυρές ρεαλιστικές/πλατωνικές απόψεις - .

πράξεων; Η Denham θεωρεί την προσπάθεια αυτή ερμηνείας του κριτηρίου της (*DI*) ως επανεισαγωγή της διάκρισης μεταξύ κρίσεων, οι οποίες άπτονται της αλήθειας, και κρίσεων, οι οποίες απλώς εκφράζουν προσωπικά συναισθήματα, αυτή τη φορά στο επίπεδο των πηγών τους, των νοητικών ικανοτήτων από τις οποίες διαμορφώνονται και στις οποίες στηρίζονται. Η εξάρτηση του κριτηρίου απ' αυτή τη διάκριση θα μας οδηγούσε, σύμφωνα με την ανάλυση του Crispin Wright,[292] στο κριτήριο του *Γνωστικού Ελέγχου* (από την πραγματικότητα). Η διαφορά του συγκεκριμένου κριτηρίου από το κριτήριο που θέτει Denham είναι ότι η Denham δεν εξηγεί τις συνθήκες της διαφοροποίησης, την οποία ο Wright την αποδίδει σε γνωστική αστοχία, αλλά απλώς υποστηρίζει ότι η διαφοροποίηση δεν είναι ανεκτή. Με άλλα λόγια ο Wright, ισχυρίζεται ότι ένας λόγος είναι αναπαραστατικός, όταν φανερώνει *Γνωστικό έλεγχο*, όταν, δηλαδή, οι διαφορετικές κρίσεις μπορούν να αποδοθούν σε γνωστική αστοχία.

Είναι εύλογο, λοιπόν να προκύψει το ερώτημα με ποιο τρόπο αποφασίζει κανείς αν η διαφορά απόψεων οφείλεται σε γνωστική αστοχία. Μια δυνατή προσέγγιση θα ήταν, σύμφωνα με τη Denham, να καθορίσουμε ποιες αντιδράσεις λογίζονται ως γνωστικές, αλλά ο Wright δεν επιλέγει αυτή την προσέγγιση, προτιμώντας να αναθέσει στον εν δυνάμει γνωσιοκράτη να εξηγήσει πως φτάνουμε να διαμορφώσουμε τις εν λόγω κρίσεις. Έτσι, αν δεν θέλουμε οι κρίσεις μας να άπτονται απλώς της αλήθειας, αλλά να έχουν γνωστικές αξιώσεις, θα πρέπει να εξηγήσουμε με ένα επιστημολογικά αποδεκτό τρόπο πώς διαμορφώνουμε αυτές τις κρίσεις. Από τις δύο προτεινόμενες προσεγγίσεις, δηλαδή της συναγωγικής και της ενορατικής ανάλυσης των κρίσεων, η συναγωγική ανάλυση φαίνεται να οδηγεί είτε σε μια μη συναγωγική πρώτη κρίση, η οποία ή θα εξηγηθεί ως ενορατική, είτε σε αναγωγιστικές προσεγγίσεις των θεμελιακών εννοιών του λόγου, διατηρώντας, ωστόσο, όλες τις κρίσεις συναγωγικές. Αν θελήσουμε να υποστηρίξουμε ότι, τουλάχιστον, κάποιες κρίσεις είναι μη συναγωγικές, τότε απαιτείται μια θεωρία της ενόρασης. Μια τέτοια θεωρία φαίνεται να λειτουργεί για τις δευτερεύουσες ιδιότητες, τη λογική και τα μαθηματικά, καθιστώντας τους σχετικούς λόγους άμεσα αναπαραστατικούς. Η Denham, όμως, αμφιβάλει αν η συγκεκριμένη θεωρία μπορεί να λειτουργήσει για την ηθική σκέψη, καθώς δε φαίνεται να υπάρχει μια παρόμοια εγγενής ικανότητα ηθικής ενόρασης. Ο Wright, παρακάμπτοντας το ερώτημα σχετικά με τη λειτουργία ενός οργάνου παραγωγής απόψεων αμιγώς γνωστικού, στοιχηματίζει ότι, αν δεν μπορούν οι διαφορές στον ηθικό λόγο να αποδοθούν με όρους συναγωγής, δεν είναι δυνατόν να ξεπεραστούν οι απόψεις, οι οποίες εξηγούν τις διαφορές με αναφορά σε διαφορετικές ευαισθησίες και, συνεπώς, σε γνωστικά άσχετες κατηγορίες. Αντίθετα με αυτή την προσέγγιση, η Denham ελπίζει ότι θα κατορθώσει να αναπτύξει μια άποψη σχετικά με την ηθική εμπειρία, άποψη η οποία θα εξηγεί γιατί τα ηθικά μας επιχειρήματα έχουν ορθολογική δομή και πως περιλαμβάνουν τη στενή σχέση που υπάρχει μεταξύ των ηθικών μας πεποιθήσεων και των επιθυμιών και των προτιμήσεών μας.

[292] Για μια συνοπτική παρουσίαση των κριτηρίων του Wright πρβλ. και Βιρβιδάκης 2009: κεφ. 2

Στο έκτο κεφάλαιο του βιβλίου της, το οποίο επιγράφεται *Λόγος, Φαντασία και Ηθική Εμπειρία,* η Denham θα προσπαθήσει να υποστηρίξει την από κοινού εμπλοκή γνώσης και συγκίνησης κατά τη γέννηση της ηθικής εμπειρίας χωρίς να θίγεται η εννοιολογική αυτονομία και η αυθεντική αναπαραστατικότητα του ηθικού λόγου.

## 6.2 iv. Γνώση, συγκίνηση και η ηθική εμπειρία

Αρχικά η Denham ασκεί κριτική στις ρασιοναλιστικές ηθικές θεωρίες, γιατί, κατά τη γνώμη της, αντιβαίνουν στην ηθική μας φαινομενολογία. Από την ανάλυση, την οποία επιχειρεί ο Michael Smith, [293] θεωρεί σωστή την άποψη ότι μια ικανοποιητική θεωρία της ηθικής πεποίθησης χρειάζεται μια συνδυαστική τοποθέτηση που να εξηγεί τόσο την *αντικειμενικότητα* όσο και τον πρακτικό χαρακτήρα των ηθικών πεποιθήσεων, αλλά δεν πιστεύει ότι ο Smith κατορθώνει να διατυπώσει μία τέτοια θεωρία. Η Denham, εξετάζοντας τα αποτελέσματα, τα οποία έχει η υιοθέτηση μιας ορθολογικής τοποθέτησης (όπως είναι αυτή του Smith) σε κανονιστικό επίπεδο, εκφράζει την πεποίθηση ότι ο ορθολογισμός δεν αρκεί για να καταπολεμήσει τον εγωισμό μας και να μας ωθήσει στον αλτρουισμό. Επικαλείται τον Kant, για να δείξει ότι τα πράγματα περιπλέκονται, όταν απαιτούμε οι ηθικές μας πεποιθήσεις όχι μόνο να συγκλίνουν, αλλά να είναι και ορθές και επισημαίνει ότι και ο Kant, όπως και ο Hume, υποστηρίζουν ότι δεν αρκούν μόνο οι πεποιθήσεις, για να παρακινηθεί η πράξη (Hume) ή ο σεβασμός στις ηθικές επιταγές (Kant).

Θεωρώντας την αντικειμενικότητα και την πρακτικότητα των ηθικών κρίσεων προϋπόθεση των γνωστικών αξιώσεων της ηθικής, στις ενότητες που ακολουθούν, η Denham θα προσπαθήσει να αναπτύξει μια εναλλακτική προσέγγιση, η οποία θα πετύχει, όπως ισχυρίζεται, εκεί όπου οι ορθολογιστές απέτυχαν. [294] ( *MME* 138)

Ξεκινώντας από την κοινή με τον ορθολογιστή θεωρητικό παραδοχή ότι το

[293] Smith 1994. Ο Smith, στο εν λόγω έργο υποστηρίζει ότι τα ηθικά επιχειρήματα είναι είδη ορθολογικών επιχειρημάτων. Ισχυρίζεται, δηλαδή, ότι ένα χαρακτηριστικό της κανονιστικής ηθικής είναι ότι οι συνομιλητές επιδιώκουν την ορθότητα των απαντήσεων σε ηθικά ερωτήματα. Θέση, η οποία οδηγεί στη μεταηθική συζήτηση του ερωτήματος αναφορικά με την αντικειμενική ύπαρξη ορθών απαντήσεων. Ο Smith επιδιώκει με ορθολογικό τρόπο να ενσωματώσει τη χιουμιανή θεωρία των κινήτρων ως αποτέλεσμα επιθυμιών, στους στόχους που προϋποθέτουν οι λόγοι που κινητοποιούν τις επιθυμίες μας. Η όλη του προσέγγιση, ωστόσο, κρίνεται ως υπερβολικά ρασιοναλιστική, ώστε να πετύχει την επιθυμητή σύζευξη πρακτικότητας και αντικειμενικότητας. Πρβλ. και Βιρβιδάκης 2009: 320-21. Σε κάθε περίπτωση, ωστόσο, αυτό που φαίνεται να μπορεί να προκύψει, είναι το ενδεχόμενο μιας στενής σχέσης ανάμεσα στα κίνητρα, τους στόχους και τους λόγους δράσης, καθώς και η συνακόλουθη στειρότητα των απόλυτων διχοτομιών όπως επιθυμίας και διαμορφωμένων από τον ορθό λόγο πεποιθήσεων.

[294] Εδώ θα μπορούσαμε να παρατηρήσουμε πως ο Φιλήμων Παιονίδης αναλαμβάνει ένα ανάλογο σε κάποιο βαθμό εγχείρημα συγκροτώντας μία μετακαντιανή ηθική εικόνα με κεντρικούς άξονες ηθικής δράσης την αυτονομία και τη συμπάθεια. Τόσο η εννοιολογική όσο και η πρακτική σημασία των αξόνων αυτών διαφοροποιείται από το αρχικό περιεχόμενο της καντιανής θεώρησης της ηθικής, έτσι ώστε να μπορεί να συνδράμει την ηθική δράση υποκειμένων του σύγχρονου πολύπλοκου ηθικού πεδίου. (Βλ. Peonidis 2005).

κριτήριο της αλήθειας για τις ηθικές προτάσεις είναι δυνατόν να τεθεί από ένα ιδανικό υποκείμενο, περιγράφει σχηματικά τις προϋποθέσεις, οι οποίες είναι αναγκαίες, προκειμένου το *κατάλληλα ενημερωμένο υποκείμενο* να φτάσει στο σχηματισμό ηθικών κρίσεων. Στις προϋποθέσεις αυτές εντάσσονται οι πεποιθήσεις σχετικά με τα ενδιαφέροντα των υποκειμένων, για τα οποία προσπαθεί να σχηματίσει ηθικές κρίσεις, η ενσυναίσθηση, για να μπορέσει να τα βιώσει από τη δική τους οπτική γωνία και, τέλος, η επίγνωση ότι ο τρόπος εξαγωγής ηθικών κρίσεων από τις ιδανικές πεποιθήσεις δεν είναι συναγωγικός, αλλά απορρέει άμεσα από το στοχασμό πάνω στις σχετικές καταστάσεις επί των οποίων επιγίγνονται οι ηθικές κρίσεις. Η Denham, όμως, θεωρεί το παραπάνω μοντέλο του *κατάλληλα ενημερωμένου υποκειμένου* ανεπαρκές, γι' αυτό συνεχίζει την ανάλυσή της, προκειμένου να καταλήξει στη διατύπωση μιας θεωρίας για την *κατάλληλα ενημερωμένη* ηθική σκέψη. Δύο παράγοντες υποδεικνύει ως σημαντικούς για να καταλήξει σ' αυτή τη θεωρία. Ο ένας αφορά τον τρόπο με τον οποίο οι πληροφορίες του υποκειμένου επηρεάζουν το σχηματισμό ηθικών πεποιθήσεων και ο άλλος αφορά τον τρόπο με τον οποίο η φαντασία επιτρέπει τη σύλληψη τόσο του περιεχομένου όσο και της οπτικής γωνίας των στόχων του άλλου.[295]

Επικεντρώνοντας εκ νέου την προσοχή μας στο γεγονός ότι οι παρούσες διερευνήσεις αφορμώνται από την προσπάθεια να αποδοθεί γνωστικό περιεχόμενο στις ηθικές πεποιθήσεις, αναπόφευκτα οδηγηθήκαμε στον προσδιορισμό του περιεχομένου των αληθών κρίσεων σ' αυτό τον τομέα. Η αλήθειά των κρίσεων δε θα μπορούσε απλώς να συναχθεί από ένα *κατάλληλα ενημερωμένο υποκείμενο*. Η καταλληλότητα όφειλε να διερευνηθεί περαιτέρω και, εφ' όσον το ορθολογικό μοντέλο, μη μπορώντας να δικαιολογήσει ούτε το κίνητρο για δράση ούτε το σεβασμό στα διαφέροντα του άλλου (ουσιώδη διάσταση των ηθικών μας πεποιθήσεων), θεωρήθηκε ακατάλληλο, η Denham εισήγαγε την έννοια της *ικανότητας ανταπόκρισης στα διαφέροντα του άλλου υποκειμένου* στα οποία επιγίγνονται οι ηθικές ιδιότητες. Τώρα, αν αυτή η ικανότητα είναι η βασική συνιστώσα της ηθικής κρίσης και μπορεί να αποδειχτεί ότι έχει γνωστικό περιεχόμενο, τότε η γνωστική διάσταση της ηθικής κρίσης προκύπτει ως αναγκαία. Αυτή η σκέψη φαίνεται να βρίσκεται πίσω από τη διερεύνηση, την οποία επιχειρεί η Denham, σχετικά με την περίπτωση του ψυχοπαθούς που αδυνατεί να ενδιαφερθεί για τους σκοπούς των άλλων. Η αδυναμία του

[295] «Η γνήσια συμμετοχή στην ηθική ζωή απαιτεί τουλάχιστον κάποιες από τις διατυπώσεις μας να εκφράζουν *βασικές ηθικές κρίσεις* – κρίσεις οι οποίες, όπως οι απεικονιστικές και εκείνες που αφορούν τα χρώματα, προκύπτουν από την εμπειρία μας των ηθικών πτυχών, και εμφανίζονται μέσω της ανταπόκρισής μας στα υποκείμενα χαρακτηριστικά από τα οποία αυτές οι πτυχές εξαρτώνται» ("Genuine participation in moral life requires that at least some of our assertions express *basic moral judgments* – judgments which, like pictorial and color judgments, arise from our experience of moral aspects, and occur by way or our responsiveness to the subvenient features on which those aspects depend").

ψυχοπαθούς να αναπαραστήσει τους σκοπούς των άλλων και μάλιστα από τη δική τους σκοπιά, είναι απλώς απόρροια της συγκινησιακής και παρακινητικής αστοχίας του ή σηματοδοτεί και μια ευρύτερη γνωστική αδυναμία να αναπαραστήσει υπαρκτές καταστάσεις του κόσμου, τις καταστάσεις, τις οποίες βιώνει ένα άλλο υποκείμενο; Η απάντηση σ' αυτό το ερώτημα δικαιώνει τη διαίσθηση για τη γνωστική διάσταση της αναπαραστατικής ικανότητας του υποκειμένου. Καθώς όμως οι αναπαραστάσεις της ενσυναίσθησης διαπλέκονται με τις πεποιθήσεις μας για τις καταστάσεις που βιώνουμε, η φύση αυτών των αναπαραστάσεων δεν είναι απλώς γνωστική, αλλά, ταυτόχρονα, παρακινητική, όπως ακριβώς και οι συναγόμενες ηθικές κρίσεις.

Η παραπάνω θεώρηση έχει ως αποτέλεσμα να αναδείξει έναν καθοριστικό παράγοντα της διαμόρφωσης ηθικών πεποιθήσεων σχετικά με τους σκοπούς και τα κίνητρα δρώντων υποκειμένων, συγκεκριμένα αναδεικνύει την ενσυναίσθηση ή Einfühlung. Η ακριβής αναπαράσταση, η οποία επιτυγχάνεται, καθιστά δυνατή την αιτιακή και ορθολογική δικαιολόγηση των αξιών, τις οποίες τα εν λόγω υποκείμενα αποδίδουν σε καταστάσεις και σε πράξεις, χωρίς, ωστόσο, αυτό να σημαίνει ότι οι συγκεκριμένες πεποιθήσεις έχουν σχέση με τίποτα περισσότερο από το αίτημα απόδοσης αξίας σε πράξεις. Αν, πράγματι, ενέχουν αυτή την αξία μένει να καθοριστεί. Εν τούτοις, σε κάθε περίπτωση, η αναπαράσταση αυτή θεωρείται αναγκαία από τη Denham, προκειμένου η σκέψη και η δράση μας να διαμορφωθούν καταλλήλως, όπως, άλλωστε, θα παρατηρήσει στο καταληκτικό κεφάλαιο του βιβλίου της. (*MME* 336)

Στη συνέχεια, η Denham τονίζει την ανωτερότητα της διαμόρφωσης των ηθικών κρίσεων με βάση τη μελέτη των επιμέρους υποθέσεων τις οποίες αφορούν σε σχέση με τη συναγωγή ηθικών κρίσεων από γενικούς κανόνες. Θεωρεί την ικανότητα της επισήμανσης ηθικών παραμέτρων μέσω της διατύπωσης ηθικών κρίσεων από ένα επαρκώς ενημερωμένο υποκείμενο, ανάλογη της ικανότητας να αναγνωρίζει το περιεχόμενο νέων απεικονίσεων. Αυτή την ικανότητα της εφαρμογής ηθικών εννοιών σε νέες καταστάσεις, μέσω της ομοιότητας με προηγούμενα υποδείγματα, θεωρεί η Denham συγκριτικά ανώτερη από την συναγωγική διαδικασία διατύπωσης ηθικών ισχυρισμών από γενικούς κανόνες. Αυτό συμβαίνει, γιατί, στην πρώτη περίπτωση, νέες καταστάσεις και ασυνήθιστες πράξεις θα μπορούν να αποτιμηθούν, χωρίς η αποτίμησή τους να προβλέπεται από κάποιο κανόνα. Άλλα πλεονεκτήματα είναι δυνατόν να θεωρηθούν η δυνατότητα καλύτερης υπεράσπισης των ηθικών κρίσεων, οι οποίες έχουν προκύψει από την προσοχή μας σε σχετικές λεπτομέρειες, αλλά και η πιθανότητα να αλλάξουμε τις αξιολογήσεις μας αλλάζοντας οπτική γωνία, αφού ποτέ δεν θα είμαστε τέλεια ενημερωμένοι. Η Nussbaum περιγράφει ένα τέτοιο περιστατικό αλλαγής οπτικής γωνίας στην περίπτωση της Εκάβης.[296]

[296] Nussbaum 1986, ch. 13 *The betrayal of convention: a reading of Euripides' Hecuba*, όπου η Εκάβη αντικαθιστά τον ηθικό νόμο που παραβιάστηκε, με την εκδίκηση.

Η Denham ολοκληρώνει αυτή την ενότητα του κεφαλαίου, με τίτλο «Λόγος, Φαντασία και Ηθική Εμπειρία», με μια παρατήρηση, η οποία τη φέρνει σε αντιπαράθεση με τον ορθολογισμό του Smith και τον αντιρεαλισμό του Mackie, ενώ φαίνεται να συντάσσεται με σχετικές θέσεις του Nagel και της Korsgaard, στις οποίες όμως οδηγείται μέσα από μια λιγότερο ρασιοναλιστική θεώρηση από τη δική τους. Η επισήμανση της Denham αφορά τον εγγενή παρακινητικό χαρακτήρα της κατανόησης, η οποία επιτυγχάνεται με ενσυναίσθηση (Einfühlung), καθιστώντας μας ενημερωμένους με το σωστό τρόπο. Έτσι, οι κανονιστικοί μας λόγοι συμπεριλαμβάνουν τα αιτήματα των άλλων, τα οποία έχουμε τη δυνατότητα να αντιληφθούμε με τη φαντασία μας και την ανταπόκρισή μας.

Αναζητώντας την επιθυμητή σύγκλιση ηθικών απόψεων, η οποία θα προσέδιδε γνωστικό χαρακτήρα στις ηθικές κρίσεις, η Denham δεν μπορεί παρά να παραδεχτεί, σ' αυτό το σημείο, ότι εκείνο το οποίο έχει επιτευχθεί, μέχρι στιγμής, με την εισαγωγή της έννοιας των *κατάλληλα ενημερωμένων υποκειμένων*, όσον αφορά τη διατύπωση βασικών ηθικών πεποιθήσεων, είναι μια λίγο ως πολύ προγραμματική σύγκλιση, η οποία θα απέκλειε, για παράδειγμα, απατεώνες, σαν αυτούς που παρουσιάζονται ως παραδείγματα στην επιχειρηματολογία του Smith, να πρεσβεύουν αρχές, όπως «κέρδισε πλούτο, ανεξάρτητα από τις επιπτώσεις των πράξεών σου στους άλλους». Εκείνο που δεν έχει, ωστόσο, επιτευχθεί είναι η γνώση ποια από όλες τις εναλλακτικές ηθικές στάσεις θα πρέπει να υιοθετηθεί και να υπαγορεύσει την επιλογή μας, ενώ η έννοια του *επαρκώς ενημερωμένου υποκειμένου* παρουσιάζει κι αυτή πολλές δυσκολίες, όπως, για παράδειγμα, τον κίνδυνο να ακυρωθεί ολόκληρο το εγχείρημα της απόδοσης γνωστικής διάστασης στις ηθικές κρίσεις, επειδή, όπως ισχυρίζεται ο McGonigal,[297] το κατάλληλα ενημερωμένο υποκείμενο δεν είναι δυνατόν να υπάρξει.

Η Denham στοχεύει σε μια εκδοχή της ηθικής κρίσης, η οποία θα είναι αμιγώς αναπαραστατική και όχι αποτέλεσμα λογικής ανάλυσης ή ενόρασης. Υποστηρίζει ότι η συγκεκριμένη εκδοχή θα εξασφαλιστεί μέσα από τη διάκριση και την ευαισθησία, διάκριση των συναφών προς την επιχειρούμενη ηθική κρίση των γεγονότων και την ανταπόκρισή μας σ' αυτά. Τόσο η ηθική κρίση των γεγονότων όσο και η ανταπόκρισή μας σ' αυτά είναι διαδικασίες, οι οποίες διασφαλίζονται μέσω της *επινοητικής ενσυναίσθησης*. (*imaginative Einfühlung*). Αυτή η λειτουργία, ωστόσο, στην αναπαραστατική – γνωστική της διάσταση, εμπλέκει συγκινησιακές-παρακινητικές καταστάσεις τόσο αιτιακά όσο και εννοιολογικά. Στο ερώτημα αν θα πρέπει να εξαλείψουμε όλα τα συγκινησιακά στοιχεία από τη διαδικασία/ες ηθικών κρίσεων, η Denham απαντά ότι αυτό είναι όχι μόνο μη πειστικό αλλά, επιπλέον, και μη αναγκαίο.

Αντιπαραθέτοντας το κριτήριο της *Μη Ανοχής Απόκλισης* στο κριτήριο του *Γνωστικού Ελέγχου* του Wright, θεωρεί ότι προάγει το διαπιστευτήριο της

[297] McGonigal 2005: 0034-0006

*ελάχιστης επιδεκτικότητας για αλήθεια* (*minimal truth aptness*) όσον αφορά τις ηθικές κρίσεις. Σύμφωνα και με τη δική της θεωρία, οι διαφωνίες αποδίδονται σε άγνοια ή λάθος και, τελικά, σε ανικανότητα να διακρίνει κανείς ό,τι πρέπει να λάβει υπόψη του για τη διαμόρφωση μιας ηθικής κρίσης. Η θεωρία της Denham, ωστόσο, υποστηρίζει ότι η λειτουργία, η οποία εμπλέκεται στη διαμόρφωση ηθικών κρίσεων, δεν είναι καθαρά γνωστική. Για παράδειγμα, ολοκληρώνοντας το συγκεκριμένο κεφάλαιο, παρατηρεί ότι «μια αδυναμία να εμπλακούμε και να συγκινηθούμε από τις έννοιες και τα ενδιαφέροντα άλλων προσώπων -μια συστηματική αδιαφορία για ανθρώπινους στόχους διαφορετικούς από τους δικούς μας- είναι ένδειξη όχι απλώς ενός διαφορετικού, αλλά ενός ριζικά ελαττωματικού νου ... εκείνοι, οι οποίοι είναι αδιάφοροι και ασυγκίνητοι απέναντι στον ανθρώπινο πόνο, δεν είναι απλώς διαφορετικά διατεταγμένοι, αλλά βαθύτατα διαταραγμένοι ως προς την αναπαράσταση του κόσμου».[298]

Η Denham στο έκτο κεφάλαιο, με τίτλο *Υποκειμενική Κατανόηση*, ανακεφαλαιώνει τις βασικές ιδέες της θέσης της σχετικά με τις ηθικές έννοιες και τις ηθικές κρίσεις. Αναφορικά με τις πρώτες, επισημαίνει την εξάρτησή τους από τις αντιδράσεις των υποκειμένων, οι οποίες παίρνουν τη μορφή ηθικών κρίσεων, με αποτέλεσμα να εξαρτώνται, τελικά, από τις κρίσεις μας. Αναφορικά με τις δεύτερες, επισημαίνει ότι οι συνθήκες αληθείας των βεβαιωτικών διατυπώσεων, οι οποίες συνιστούν τον ηθικό λόγο, περιλαμβάνουν και αξιολογικές έννοιες, γεγονός το οποίο καθιστά τον ηθικό λόγο εννοιολογικά αυτόνομο.

Παρακολουθώντας αυτή την ανακεφαλαίωση θα διακρίναμε ως σημαντικές τις εξής επισημάνσεις: α) αντίθετα απ' ό,τι άλλοι έχουν ισχυριστεί, η Denham θεωρεί τις ηθικές αξίες ανάλογες με τις απεικονιστικές και όχι με τις δευτερεύουσες ιδιότητες, άποψη η οποία στηρίζεται από μια σειρά παραδοχών που απορρέουν απ' αυτή την αναλογία. (*MME* 184) Όσο για τις προοπτικές γνωστικής αντίληψης της ηθικής σκέψης, η Denham ισχυρίζεται ότι οι προοπτικές αυτές υφίστανται, γιατί, όπως υποστηρίζει, οι ηθικές κρίσεις είναι *μη συναγωγικές* και, ταυτόχρονα, *επιδεκτικές αλήθειας* (*truth apt*). Αποτέλεσμα της συγκεκριμένης τοποθέτησης είναι η θεώρηση των κρίσεων που χρησιμοποιούν μεστές ηθικές έννοιες ως μη ανεκτικών σε αποκλίσεις, ενώ, οι όποιες διαφωνίες διατυπώνονται, αντίθετα από τον Crispin Wright, αποδίδονται σε ελαττώματα όχι γνωστικής, αλλά συγκινησιακής και παρακινητικής φύσης. Προσπαθώντας δηλαδή να αιτιολογήσει την απόκλιση στον προσδιορισμό των εύρωστων ηθικών εννοιών (αφού εδώ η όποια απόκλιση δεν είναι επιστημικά αθώα) και, επειδή διαφωνεί με τον Crispin Wright, ο οποίος θα την απέδιδε σε γνωστική βλάβη αν υιοθετούσε μια μορφή ηθικού ρεαλισμού, η Denham αιτιολογεί τη συγκεκριμένη απόκλιση, επικαλούμενη μία εν μέρει συγκινησιακή και εν μέρει παρακινητική βλάβη. Επικαλείται, δηλαδή, την απουσία ηθικής επάρκειας. Το να μπορεί κάποιος να αντιλαμβάνεται τις έννοιες και τα διαφέροντα του άλλου από την πρωτοπροσωπική υποκειμενική σκοπιά του, είναι τόσο αιτιακά, όσο και

[298] Denham 2000: 180

εννοιολογικά απαραίτητο, προκειμένου να αναγνωριστούν οι ηθικές αξίες. Τα συγκεκριμένα ελαττώματα αποδίδονται με κριτήριο τη διαδικασίας της φαντασιακής ενσυναίσθησης, η οποία καθιστά τα άτομα ικανά να διακρίνουν ότι τα διαφέροντα των άλλων είναι φορείς αξιών. Η διαδικασία αυτή καθιστά τα άτομα ηθικά επαρκή αφού αποτελεί τόσο αιτιακή όσο και εννοιολογική προϋπόθεση της αναγνώρισης ηθικών αξιών.

Η Denham, στη συνέχεια, ασχολείται με την ανάλυση της συνθήκης, η οποία εμπεριέχεται στη φαντασιακή ενσυναίσθηση, ώστε να επιτυγχάνει το υποκείμενο, με βάση την οπτική γωνία του άλλου, τη θέαση των στόχων του. Ωστόσο, και μετά από αυτή την επιγραμματική ανακεφαλαίωση της θέσης της, είναι εμφανές ότι παραμένει αναπάντητο το ερώτημα, το οποίο αφορά τα κριτήρια επιλογής μιας ηθικής στάσης, ώστε να ικανοποιείται το αίτημα της *μη ανοχής στην απόκλιση*. Στο υπόλοιπο κεφάλαιο θα προσπαθήσει να εξασφαλίσει ένα είδος αντικειμενικότητας και κάποιες συνθήκες αληθείας, τόσο για τις ηθικές έννοιες όσο και για τον ηθικό λόγο. Κομβικής σημασίας σ' αυτή της την προσπάθεια είναι αυτό το οποίο αποκαλεί *ηθική ικανότητα* ("*moral competence*").

Στη συνέχεια, η Denham αναλύει την έννοια της υποκειμενικότητας, η οποία αφορά τη συγκεκριμένη πραγμάτευση, αντιδιαστέλλοντάς την με την υποκειμενικότητα θεωρούμενη ως ιδιοσυγκρασία, κατά την αντίληψη του Nagel και τη διακρίνει σε δύο είδη τη χώρο-χρονικά προσδιορισμένη και την ιδιοσυστασιακά προσδιορισμένη υποκειμενικότητα. Και οι δύο εκδοχές της υποκειμενικότητας προκαλούν πρόβλημα για την ηθική κρίση, δεδομένου ότι η τελευταία απαιτεί υιοθέτηση διαφορετικών οπτικών γωνιών. Τα ερωτήματα, τα οποία, εύλογα, προκύπτουν, είναι με ποιο τρόπο μπορεί κανείς να υιοθετήσει την υποκειμενική οπτική γωνία ενός άλλου και γιατί είναι αυτό απαραίτητο ή εφικτό καν; Για να απαντήσει τα ερωτήματα αυτά, η Denham επιστρατεύει αυτό, το οποίο χαρακτηρίζει ως «φαινομενολογικό ρεπερτόριο», δηλαδή την κατοχή εννοιών, οι οποίες αντιστοιχούν σε τύπους εμπειρίας, και το ρόλο της φαντασίας. Το φαινομενολογικό ρεπερτόριο είναι εκείνο που τροφοδοτεί την αντίστοιχη εμπειρική έννοια, εμπεριέχοντας το συσχετικό φαινομενολογικό της τύπο. Καθώς στη βασική ηθική κρίση σημαντική παράμετρος είναι η διάκριση και η ανταπόκριση στις έννοιες και τα διαφέροντα του άλλου, το «φαινομενολογικό ρεπερτόριο» αναλύεται ως προς την ικανότητά του να ταυτοποιεί με ακρίβεια τις εμπειρίες των άλλων και δη τα συναισθήματά τους. Τα συναισθήματα αναλύονται τόσο ως προς την αναδεικνυόμενη σχέση τους με τις αισθήσεις, όπως υποστηρίζει ο Richard Wollheim,[299] όσο και με τη σκέψη, όπως υποστηρίζει ο Αριστοτέλης. (*MME* 194-5) Στη συνέχεια, διακρίνει τις αισθήσεις από τα συναισθήματα, μετά τις ομοιότητες τις οποίες επισημαίνει ο Wollheim, (*MME* 195) προκειμένου να προλάβει τη διατύπωση ενστάσεων σχετικά με τη μη αναγωγιμότητα των μεν στα δε, επισημαίνοντας ότι σκοπός του παραλληλισμού δεν ήταν η ταύτιση μεταξύ τους αλλά η ανάδειξη των κοινών χαρακτηριστικών τους, τα οποία εντάσσουν τις

[299] Wollheim 1984: 43. Αναφέρεται στο Denham 2000: 195

κρίσεις γι' αυτά στην κατηγορία εκείνων των κρίσεων, οι οποίες εμπεριέχουν υποκειμενικές ιδέες και βασίζονται στο φαινομενολογικό ρεπερτόριο του υποκειμένου.[300]

Η Denham παραθέτει, ακολούθως, μια σειρά ορισμών για τις κομβικές έννοιες στις οποίες θα βασίσει τη θέση, την οποία προσπαθεί, σ' όλο το πρώτο μέρος του βιβλίου της, να υποστηρίξει, δηλαδή το γνωστικό υπόβαθρο των ηθικών κρίσεων. Έτσι επιχειρεί να ξεκαθαρίσει τι εννοεί με τον όρο «φαινομενολογικό», «υποκειμενικό», «έννοιες εξαρτώμενες από την εμπειρία» και «υποκειμενικές πραγματικότητες». Κύρια επιδίωξή της είναι να καταδείξει το δημόσιο και αντικειμενικό χαρακτήρα αυτών των κρίσεων, καθώς και τη δυνατότητά τους να παράσχουν τις απαραίτητες συνθήκες αληθείας. Το πρόβλημα που ανακύπτει, ωστόσο, είναι ως ποιο βαθμό η εφαρμογή των εμπειρικών εννοιών σε συγκεκριμένες περιπτώσεις εξαρτάται από την φαινομενολογική πρόσβαση του υποκειμένου στα χαρακτηριστικά των ηθικών καταστάσεων. Για την επίλυση αυτού του προβλήματος, η Denham στρέφεται στη φαντασία, προσπαθώντας με τη βοήθειά της να ολοκληρώσει την προσπάθεια εξασφάλισης του γνωστικού υπόβαθρου της ηθικής κρίσης.

Η Denham εισάγει τον όρο *υποκειμενική φαντασία*, εμπλουτίζοντας τον ορισμό του Roger Scruton,[301] ο οποίος χαρακτηρίζει τη φαντασία ως *όχημα αδιατύπωτης σκέψης*, με δύο ακόμη συνθήκες, οι οποίες θα επιτρέψουν στη φαντασία να αποτελέσει δίοδο πρόσβασης στις φαινομενολογίες των άλλων. Συγκεκριμένα, προτείνει την προσθήκη της συνθήκης της *Διαφοροποίησης/Ετερότητας* και της *Υποκειμενικότητας*. Η πρώτη απαιτεί το αντικείμενο της φαντασίας να μπορεί να εμπίπτει στην κατηγορία της εμπειρίας και η δεύτερη υπαγορεύει τον τρόπο αναπαράστασης του αντικειμένου της φαντασίας, ότι, δηλαδή η φαντασία ως μορφή της σκέψης έχει φαινομενολογικό χαρακτήρα. Επιπλέον, υιοθετεί και τη διάκριση του Wollheim για τους δύο τύπους Φαντασίας, τον *έκκεντρο* και τον *άκεντρο*. Ο πρώτος τύπος είναι εκείνος, ο οποίος εμπεριέχει την υποκειμενική οπτική γωνία και έτσι, μπορεί να αποδώσει τη φανταστική εμπειρία σ' ένα συγκεκριμένο υποκείμενο. Αναπαριστώντας τη φανταστική εμπειρία από τη δική του οπτική γωνία, το υποκείμενο ικανοποιεί, με αυτόν τον τρόπο, τόσο τη συνθήκη της διαφοροποίησης/ετερότητας όσο και της υποκειμενικότητας.

Διερευνώντας τις συνθήκες, κάτω από τις οποίες οι έννοιες εμπειρίας μπορούν να θεωρηθούν μονοσήμαντα, δηλαδή ως ταυτόσημοι τύποι εμπειρίας, είτε αφορούν τους εαυτούς μας είτε τους άλλους, η Denham αναγνωρίζει ότι δεν είναι εφικτή μία ουδέτερη, από άποψη προοπτικής, θεωρητική αναπαράσταση των πρακτικών δυνατοτήτων, οι οποίες συλλογικά συνιστούν την κατοχή των εννοιών και οι οποίες εξαρτώνται από την εμπειρία. Ωστόσο, ξεπερνά το συγκεκριμένο πρόβλημα, χρησιμοποιώντας το δευτέρου βαθμού/επιπέδου κριτήριο του

[300] Πρβλ. για τη σχέση συναισθημάτων, αισθημάτων και ορθολογικότητας, στο Damasio 1994.
[301] Scruton 1974 (chs, 7 and 8). Αναφέρεται στο Denham 2000: 203.

Wittgenstein, εκείνο δηλαδή της κατοχής μιας έκδηλης ικανότητας να δρα κανείς σε συμφωνία με τις κανονιστικές αρχές της γλωσσικής πρακτικής. Συγκεκριμενοποιώντας το κριτήριο περισσότερο, απαιτεί οι κανόνες της πρακτικής να καθορίζουν για μια έννοια τις κανονιστικές συνθήκες αποδοχής μιας κρίσης, της οποίας η έννοια αποτελεί συστατικό στοιχείο. (*MME* 212) Έτσι, κάποιος θεωρείται ότι κατέχει μία δεδομένη εμπειρική έννοια, εάν και μόνον εάν οι κρίσεις του, οι οποίες περιέχουν τη συγκεκριμένη έννοια, μαρτυρούν την ευαισθησία του στις κανονιστικές συνθήκες αποδοχής τους. Ενώ όμως η κατοχή των εμπειρικών εννοιών εξασφαλίζεται και χωρίς τη συνδρομή της υποκειμενικής φαντασίας, το υποκείμενο δεν μπορεί, ισχυρίζεται η Denham, να *εκτιμήσει* (*appreciate*) την κατάσταση του άλλου χωρίς τη φαντασία, παρά μόνο να την κατανοήσει. Η *εκτίμηση* της κατάστασης του άλλου εκτείνεται στα συγκινησιακά και παρακινητικά χαρακτηριστικά της ψυχολογίας των υποκειμένων, τα οποία και φωτίζουν την αξία των σκοπών και των στόχων τους. Στην περίπτωση που οι οπτικές γωνίες άλλων προσώπων εκφράζουν αντικρουόμενες κρίσεις ηθικών χαρακτηριστικών, η θέαση της υπόθεσης μέσα από την οπτική των φροντίδων και των διαφερόντων/συμφερόντων τους, είναι απαραίτητη για να καθοριστούν οι συνθήκες της προοπτικής μέσα απ' την οποία διακρίνονται τα διαφορετικά ηθικά χαρακτηριστικά.

Στο πλαίσιο της διερεύνηση του δυναμικού της νεοεισαχθείσας έννοιας της *εκτίμησης*, η Denham παραθέτει τη διάκριση μεταξύ *αξιολόγησης* και *εκτίμησης*, την οποία επιχειρεί ο Gareth Evans.[302] Στην περίπτωση της *αξιολόγησης* αποφαινόμαστε για την αλήθεια ή το ψεύδος μιας παρατήρησης, ενώ στην περίπτωση της *εκτίμησης*, θεωρούμε ότι η παρατήρηση είναι αληθής και αναλογιζόμαστε τις συνέπειές της. Στη συνέχεια, η Denham δανείζεται την τριπλή διάκριση των αντιδράσεων του κοινού ενός θεατρικού έργου από το Wollheim (αποστασιοποίηση, συμπάθεια, ενσυναίσθηση) για να αποδώσει τους βαθμούς, με οποίους η *εκτίμηση* υπεισέρχεται στην σύλληψη της εμπειρίας του άλλου. Παρ' όλο που στην περίπτωση της συμπάθειας ενυπάρχει, πέραν της κατανόησης, και μια αξιολογική αντίδραση του κοινού, η Denham αναγνωρίζει στο τρίτο είδος αντίδρασης του κοινού, την ενσυναίσθηση, την καλύτερη απόδοση της έννοιας της *εκτίμησης*. Η ενσυναίσθηση, ως κατάσταση του κοινού, εμπλέκει τα συναισθήματα σε μία μορφή αντίδρασης, κατά την οποία το κοινό αντιγράφει την πνευματική κατάσταση των ηρώων και αντιδρά στις καταστάσεις τις οποίες αφηγείται το θεατρικό έργο μέσα από την οπτική του ήρωα. Υπάρχει, όπως υποστηρίζει ο Wollheim μία ομοφωνία ανάμεσα στη διανοητική κατάσταση του κοινού και των πρωταγωνιστών.[303]

Η Denham, ωστόσο, επειδή δεν επιθυμεί να περιορίσει την *εκτίμηση* σε ενδοπροσωπικό επίπεδο, αλλά, αντίθετα, επιδιώκοντας η ικανότητα εκτίμησης της εμπειρίας ενός άλλου ατόμου και της απόδοσης περιεχομένου σ' αυτήν να είναι

[302] Evans 1982: 328. Αναφέρεται στο Denham 2000: 216
[303] Wollheim 1984:68

ανοιχτή στην παρατήρηση των άλλων, εισηγείται δύο χαρακτηριστικά της *εκτίμησης*, καθένα από τα οποία καταδεικνύει ένα συγκεκριμένο τρόπο με τον οποίο η φαντασία συμμετέχει στη σύλληψη της εμπειρίας του άλλου. Το ένα χαρακτηριστικό αφορά την λεπτομερέστερη επεξεργασία της εμπειρίας του άλλου, θεωρούμενης ως αποτέλεσμα της υποκειμενικής φαντασίας, ενώ το άλλο χαρακτηριστικό αφορά την εκλέπτυνση της ικανότητας να ανιχνεύουμε στα χαρακτηριστικά της ομιλίας και της συμπεριφοράς του άλλου ενδείξεις αυτής της εμπειρίας, στην οποία έχουμε, επίσης πρόσβαση μέσω της ίδιας αυτής φαντασίας. (*MME* 219) Μ' αυτό τον τρόπο προσεγγίζει η Denham την επίδραση της φαντασίας στην κατανόηση της εμπειρίας του άλλου.

Ολοκληρώνοντας το παρόν κεφάλαιο, η Denham επισημαίνει τις ομοιότητες ανάμεσα στην εκτίμηση της τέχνης της λογοτεχνίας και την εκτίμηση της υποκειμενικής εμπειρίας των άλλων. Η πρόθεσή της νομίζω είναι διπλή. Απ' τη μία πλευρά, καθιστά προφανή (μετά και από μία ανάλυση θεατρικών έργων, την οποία προτάσσει) τα όρια της υποκειμενικής φαντασίας στη διαμόρφωση της ευαίσθητης εκτίμησης της υποκειμενικότητας του άλλου, όρια τα οποία επιτρέπουν τη βίωση συναισθημάτων μέσω της διαδικασίας της ενσυναίσθησης, αλλά επιτρέπουν, επίσης, στη σκέψη να φέρνει στο προσκήνιο την επίγνωση ότι οι οποιεσδήποτε περιστάσεις περιγράφονται, αφορούν κάποιον άλλον (υπαρκτό πρόσωπο ή μη) και, επομένως, οι ενδεχόμενες απαιτήσεις της δράσης του δεν μας αφορούν.[304] Απ' την άλλη πλευρά, μ' αυτό τον παραλληλισμό, η Denham επιδιώκει να γεφυρώσει την ηθική και τη λογοτεχνία και να καταδείξει πως η στάση του υποκειμένου απέναντι στη μία εμπλουτίζεται και ενισχύεται από τη στάση του απέναντι στην άλλη.

## 6.3 Η μεταφορά φορέας ηθικού λόγου.

Έχοντας διακρίνει την κατανόηση από την εκτίμηση με κριτήριο το ρόλο της φαντασίας και έχοντας επισημάνει το γεγονός ότι οι εμπειρικές έννοιες, οι οποίες χρησιμοποιούνται κατά τη διαδικασία της κατανόησης εν γένει, δεν προϋποθέτουν, κατ' ανάγκη, την εκλεπτυσμένη σύλληψη της φαινομενολογίας του άλλου, θέτει το ερώτημα πώς μπορεί να εκφραστεί και να περιγραφεί η φαινομενολογία των άλλων, όταν απαιτούνται λεπτές διακρίσεις, οι οποίες έχουν επιπτώσεις στην ηθική ζωή. Στο ερώτημα αυτό θεμελιώνει την άποψή της ότι η μεταφορική γλώσσα της λογοτεχνίας και συγκεκριμένα το σχήμα της μεταφοράς μπορεί να καλύψει το κενό της κυριολεκτικής εκφοράς του λόγου και να ενισχύσει τη σύλληψη μη συνηθισμένων υποκειμενικών οπτικών, όπως απαιτεί η

[304] Το ίδιο ισχυρίζεται και η Nussbaum στο βιβλίο της *Upheavals of Thought, the Intelligence of Emotions,* Part II: *Compassion*, section III *Empathy and Compassion*, όταν, διακρίνοντας την *ενσυναίσθηση* (*empathy*) από τη *συμπόνια* (*compassion*), επισημαίνει ότι η πρώτη μοιάζει με τη διανοητική προετοιμασία ενός προικισμένου ηθοποιού η οποία περιλαμβάνει «τη συμμετοχική αναπαράσταση της κατάστασης του προσώπου που υποφέρει, αλλά πάντα σε συνδυασμό με τη συνειδητοποίηση ότι δεν είναι ο ίδιος που υποφέρει» σελ.327

ενημερωμένη ηθική σκέψη. Έτσι, η λογοτεχνική γλώσσα αναγορεύεται ως γλώσσα της φαινομενολογίας και όχημα της υποκειμενικής εμπειρίας και, ειδικότερα, του ηθικού λόγου, όπως σημειώνει και η ίδια στην εισαγωγή του κεφαλαίου, το οποίο αναφέρεται στη μεταφορά. Οι παραπάνω θεωρήσεις οδηγούν τη Denham, στο δεύτερο μέρος του βιβλίου, να επιχειρήσει να φωτίσει το ρόλο αυτό της λογοτεχνίας, επικεντρώνοντας το ενδιαφέρον της στο σχήμα της μεταφοράς. Ό,τι ισχύει για τη μεταφορά, ισχύει, κατ' αναλογία, και για τις ηθικές έννοιες, καθώς, όπως θα υποστηρίξει, οι μεταφορές είναι ανάλογες με τις ηθικές έννοιες. Η αναλογία αυτή, όπως παρατηρεί, απορρέει από τον προσδιορισμό τους ως «κατ' ελάχιστον γνωστικών διατυπώσεων, των οποίων οι μεταφορικοί όροι ή οι εκφράσεις είναι εννοιολογικά αυτόνομοι και οι οποίοι λειτουργούν ως προσέγγιση εννοιών εξαρτώμενων από τις αντιδράσεις υποκειμένων». [305]

Έτσι, αναδεικνύοντας τη γνωστική διάσταση της μεταφοράς, ως προϋπόθεσης, προκειμένου να εκπληρώσει αυτό το ρόλο (της έκφρασης των λεπτών διακρίσεων της εμπειρίας των άλλων) για λογαριασμό της λογοτεχνίας και, στη συνέχεια, την καταλληλότητά της ως τρόπου έκφρασης εμπειρικών κρίσεων, θα επιχειρήσει να διευρύνει την ισχύ αυτών των διατυπώσεων σε ολόκληρο το φάσμα της μεταφορικής γλώσσας και, ειδικότερα, της γλώσσας της μυθιστορίας. Θα αποδώσει στη φαντασία τη σχέση που ισχυρίζεται ότι συνδέει τη μεταφορά με τις κανονιστικές κρίσεις της ηθικής, γιατί θεωρεί ότι η μεταφορά μπορεί να λειτουργήσει ως όχημα των υποκειμενικών προϊόντων της φαντασίας, τα οποία, όπως έχει προσπαθήσει να αποδείξει στα προηγούμενα κεφάλαια, παρέχουν πειστήρια ουσιαστικής σημασίας για την πορεία των ηθικών αξιολογήσεων. Θα υποστηρίξει ότι πολλές μεταφορές έχουν γνωστικό περιεχόμενο και γνωστική λειτουργία και ότι οι συνθήκες αληθείας τους έχουν χαρακτήρα προοπτικό, όπως συμβαίνει και στις ηθικές κρίσεις και όπως στην περίπτωση των ηθικών κρίσεων, μπορούν να είναι γνωστικές, ενώ, ταυτόχρονα, είναι δυνατόν να περιέχουν έννοιες, οι οποίες εξαρτώνται από την ανταπόκριση.[306] Επιπλέον, θα υποστηρίξει ότι η μεταφορική γλώσσα επιτυγχάνει να αποδώσει πλευρές της εμπειρίας που η κυριολεκτική γλώσσα αδυνατεί, άποψη, η οποία εκφράζεται από την ονομαζόμενη *Θέση της Αδυναμίας Έκφρασης*. ( *ΜΜΕ* 281)

Η Denham θεωρεί ότι η μεταφορά έχει διπλή λειτουργία. Η μια λειτουργία της μεταφοράς συνδέεται με την αναπαράσταση των φαινομενολογικά χαρακτηριζόμενων καταστάσεων, στις οποίες επιγίγνονται τα ηθικά χαρακτηριστικά των πράξεων και των χαρακτήρων και, πιο συγκεκριμένα, επιγίγνονται στην κατανόηση των ενδιαφερόντων των προσώπων, με σκοπό την κατανόηση των αξιακών ιδιοτήτων, τις οποίες κατέχει ο κόσμος για τους άλλους.

[305] Denham 2000: 291

[306] Εννοώντας μ' αυτό τον όρο, όπως και στην προηγούμενη χρήση του, μία κατηγορία λέξεων και εκφράσεων που χρησιμοποιούνται για να αποδώσουν αντικείμενα, καταστάσεις και ιδιότητες με φαινομενολογικό προσδιορισμό (π.χ. φυσικές αισθήσεις και συγκινησιακές καταστάσεις). Διευκρίνηση που παρέχεται από την ίδια (Denham 2000: 282)

Η δεύτερη λειτουργία της μεταφοράς συνδέεται με τη μεταφορικότητα της γλώσσας και συμβάλλει στην αναπαράσταση των ίδιων των ηθικών όψεων, καθώς οι ηθικές όψεις νέων ή εξαιρετικά ιδιαίτερων καταστάσεων δεν είναι δυνατόν να εκφραστούν από το καθιερωμένο κυριολεκτικό λεξιλόγιο των ηθικών όρων. (*MME* 336) Προσεγγίζοντας με την ανάλυσή της την ιδέα του «τροχού της αρετής» του Carroll,[307] η Denham επισημαίνει εδώ τους πολλαπλούς τρόπους με τους οποίους μπορεί να εμφανιστεί μια ηθική ιδιότητα, αλλά και τις ποικίλες περιστάσεις της ζωής, οι οποίες πολύ συχνά απέχουν από το οικείο και το προφανές (*MME* 336). Ο παραλληλισμός φαινομενολογικών μεταφορών και ηθικών κρίσεων με κριτήριο τις συνθήκες αληθείας τους, (γνωστικές ως επίτευγμα αλλά και ταυτόχρονα αποτέλεσμα μετατόπισής μας ως προς το μη γνωστικό, συναισθηματικό προσανατολισμό μας και επομένως τις υποκειμενικές μας αντιδράσεις εμπειρικές και παρακινητικές), αναδεικνύει τη λειτουργικότητα της μεταφορικής γλώσσας της λογοτεχνίας στον εντοπισμό και την ανάδειξη ηθικών παραμέτρων. (*MME* 339)

Η κριτική, την οποία έχει δεχτεί η Denham για το παρόν κεφάλαιο, το οποίο αναφέρεται στο λογοτεχνικό σχήμα της μεταφοράς, εστιάζεται, κυρίως, στην απροθυμία της να αποδεσμευτεί από παραδοσιακές απόψεις για τις έννοιες, τη σκέψη, τη σημασία και τη γνώση, με αποτέλεσμα να βασίζει τα αιτήματα αληθείας στην αντίληψη σημαντικών ομοιοτήτων. Αυτός είναι και ο λόγος, παρατηρεί ο Mark Johnson, για τον οποίο η Denham, *εκ των υστέρων,* αναγκάζεται «να αναζητήσει απόψεις για την καταλληλότητα ως προς την αλήθεια, οι οποίες υπερβαίνουν τις απόψεις περί της αλήθειας ως αντιστοιχίας και οι οποίες αναζητούν δυνατότητες αποτίμησης του γνωστικού περιεχομένου και της γνωστικής αυτονομίας, οι οποίες εκτείνονται πέρα από τις παραδεδομένες θεωρήσεις για το τι νοείται ως γνωστικό».[308]

Αντίθετα με τη Denham, ο Johnson δε διστάζει να αποστασιοποιηθεί από την αναλυτική παράδοση και να θεωρήσει ότι οι πιο βασικές ηθικές έννοιες, όπως για παράδειγμα οι έννοιες των δικαιωμάτων, του καθήκοντος, της δικαιοσύνης, της θέλησης, της ελευθερίας, του καλού, της αρετής, του ηθικού σθένους και της ηθικής ισορροπίας ορίζονται μεταφορικά. Χωρίς αυτή την αποδοχή, δεν αντιλαμβάνεται με ποιο τρόπο η Denham θα μπορούσε να δείξει πώς η κατανόηση της μεταφοράς θα μπορούσε να αλλάξει την κατανόηση της ηθικής. Για να συμβεί κάτι τέτοιο, θα χρειαζόταν η διατύπωση μιας θεωρητικής άποψης για τη μεταφορά, όπως αυτή, την οποία υποστηρίζουν οι George Lakoff & Mark Turner στο έργο τους *More Than Cool Reason,*[309] ότι, δηλαδή, «δημιουργικές μεταφορές σε λογοτεχνικά έργα τείνουν να γίνουν καινοφανείς προεκτάσεις συμβατικών μεταφορών με τις οποίες κατανοούμε τον κόσμο μας, τις σχέσεις μας και τις αξίες

[307] Carroll 2002. Για την παρουσίαση του θέματος βλ. το 7$^{ο}$ κεφάλαιο.
[308] Johnson 2004:344-346
[309] Lakoff & Turner 1989

μας». [310] Έτσι, ο Jonhson καταλήγει στην άποψη ότι η σπουδαιότητα της μεταφοράς υπερβαίνει, κατά πολύ, την παρακίνησή μας να αντιληφθούμε τις ομοιότητες που υπάρχουν ανάμεσα σε πρόσωπα, πράγματα, καταστάσεις, καθώς μας βοηθά να κατανοήσουμε τις βασικές μεταφορές με τις οποίες οι άνθρωποι νοηματοδοτούν τη ζωή τους. «Η γνώση αυτών των δομικών και ουσιωδών μεταφορών είναι», υποστηρίζει ο Johnson, «αυτό, το οποίο βλέπει η Denham στη λογοτεχνία, πώς, δηλαδή, οι άλλοι άνθρωποι βιώνουν τις ηθικές καταστάσεις, τι τους κινητοποιεί και τι αντιλαμβάνονται ως αξιόλογο και δίκαιο».[311]

Αν και η κύρια προσπάθεια της Denham να αποδείξει τη συμβολή της λογοτεχνίας στη δικαίωση και επαλήθευση των ηθικών κρίσεων εστιάζεται στην ανάδειξη της χρήσης της μεταφοράς από τη λογοτεχνία, ως φορέα ηθικής καλλιέργειας, στο καταληκτικό κεφάλαιο του βιβλίου της, ισχυρίζεται ότι τα συμπεράσματα, τα οποία αφορούν τη μεταφορά, είναι δυνατόν να επεκταθούν για να δικαιολογήσουν τη γνωστική αξία των αφηγηματικών έργων συνολικά και τη συνεισφορά τους στα επιστημικά εχέγγυα της ηθικής σκέψης.

Η Denham αποδέχεται τις τρεις λειτουργίες της λογοτεχνίας, οι οποίες, σύμφωνα με τον Putnam,[312] συνεισφέρουν στην *ηθική σοφία* (*moral wisdom*). Αυτές τις λειτουργίες τις θεωρεί και η ίδια ως ουσιώδεις παραμέτρους της λογοτεχνίας, οι οποίες δηλώνουν την ηθική ικανότητα στο πλαίσιο της επιστημολογίας της ηθικής. Οι λειτουργίες αυτές, χωρίς να υπονομεύουν τα γνωστικά αιτήματα του ηθικού λόγου, νοούμενου ως έκφραση πεποιθήσεων, εξασφαλίζουν και στη λογοτεχνία τη διάσταση της αυθεντικής γνώσης με αξιώσεις αληθείας, αξιώσεις τις οποίες υποστήριξε για τις ηθικές κρίσεις.

Έτσι, το πρώτο χαρακτηριστικό της λογοτεχνίας, δηλαδή το να μην προδιαγράφει, λύσεις παρά μόνο να φωτίζει σημαντικά ερωτήματα δίνοντας έμφαση στην πολλαπλότητα και την ιδιαιτερότητα, θεωρείται από τη Denham ως η ειδοποιός διαφορά μεταξύ της λογοτεχνίας και της μη λογοτεχνίας. [313] (*MME* 341) Επιπλέον, το συγκεκριμένο χαρακτηριστικό της λογοτεχνίας συμβάλλει στην ηθική σοφία με τη διαμόρφωση της αντίληψης ότι δεν υπάρχουν «τύποι ή συνταγές για την προσωπική ευτυχία».[314] (*MME* 148)

[310] Johnson 2004
[311] *Στο ίδιο*
[312] Putnam 1979: 89. Βλ. και προηγούμενη συζήτηση της τοποθέτησης του Putnam στο ίδιο κεφάλαιο.
[313] Ο Μίλαν Κούντερα στο βιβλίο του *Η Τέχνη του Μυθιστορήματος,* ισχυρίζεται κάτι ανάλογο, όταν επισημαίνει ότι η λογοτεχνία δεν ασχολείται με την πραγματικότητα, αλλά με την ύπαρξη, «όλα όσα ο άνθρωπος μπορεί να γίνει και είναι ικανός να κάνει», παραπέμποντας με αυτές του τις σκέψεις στην ανάδυση μιας *σοφίας* και μιας *γνώσης* μέσω του μυθιστορήματος, η οποία φανερώνει την πολλαπλότητα των προοπτικών, την ενδεχομενικότητα και την αμφισημία των καταστάσεων και αποκλείει τις βεβαιότητες (*TM* 54)
[314] Denham 2000: 341

Ο Μίλαν Κούντερα ο οποίος θεωρεί το μυθιστόρημα «ένα διαλογισμό για την ύπαρξη, θεωρούμενη δια μέσου φανταστικών προσώπων»,[315] έχει επισημάνει αυτή την απροσδιοριστία του μυθιστορήματος, τόσο με τη σημασία που αποδίδει στην έκφραση «αβάσταχτη ελαφρότητα του είναι» ως πορεία στο κενό χωρίς αφέντη (*Η Τέχνη του Μυθιστορήματος, ΤΜ* 53), όσο και με την απορία που εκφράζει η ηρωίδα του ομώνυμου μυθιστορήματός του «Πού αρχίζει και πού τελειώνει το εγώ;.. Μια έκπληξη μάλλον μπροστά στην αβεβαιότητα του εγώ και της ταυτότητάς του». (*ΤΜ* 40) Σχετικά με την ικανότητα του μυθιστορήματος να αφομοιώνει χωρίς πρόβλημα άλλες γνωστικές περιοχές, γράφει: «Σ' ένα μυθιστοριογράφο το πάθος της γνώσης δεν έχει σχέση ούτε με την πολιτική ούτε με την Ιστορία … Καμία αμφιβολία πως η Τρομοκρατία στον Ανατόλ Φρανς έχει φριχτή όψη,… ο μυθιστοριογράφος δεν έγραψε το μυθιστόρημά του για να καταδικάσει την Επανάσταση, αλλά για να εξετάσει το μυστήριο των πρωταγωνιστών της…»,[316] ενώ αλλού διευκρινίζει «ο μυθιστοριογράφος δεν είναι ούτε ιστορικός ούτε προφήτης: είναι εξερευνητής της ύπαρξης». (*ΤΜ* 56) Όλες αυτές οι απόψεις, τις οποίες διατυπώνει ο Κούντερα συμφωνούν με το ρόλο που αποδίδει ο Putnam στη λογοτεχνία, το ρόλο της αποτύπωσης της ανθρώπινης κατάστασης.[317]

Το δεύτερο χαρακτηριστικό της λογοτεχνίας, το οποίο έχει σχέση με την παρακίνηση του αναγνώστη να εμπλέξει τη φαντασία του, όταν βιώνει οπτικές γωνίες διαφορετικές από τη δική του, συμβάλλει στην ηθική επαγρύπνηση/εγρήγορση του ατόμου απέναντι στην πολλαπλότητα και την ιδιαιτερότητα, ενώ, ταυτόχρονα, αναδεικνύει τη δυσκολία να φανταστεί κάποιος έναν τρόπο ζωής, ο οποίος να είναι, συγχρόνως, «ιδανικός και εφικτός».[318]

Το τρίτο χαρακτηριστικό της λογοτεχνίας, το οποίο δίνει τη δυνατότητα να υιοθετήσουμε διαφορετικές οπτικές γωνίες μ' ένα τρόπο, ο οποίος χαρακτηρίζεται από εξαιρετική ζωντάνια και πλούτο συναισθημάτων, αντανακλά την ενότητα κρίσης και συναισθήματος, η οποία απαντάται στην καθημερινή μας ηθική εμπειρία. Η κατανόηση της σκέψης διαμεσολαβείται από την εκτίμηση των συναισθημάτων, όπως υποδεικνύουν οι συχνές αναφορές της Denham στο έργο του Τολστόι *Άννα Καρένινα*.

Έχοντας αναδείξει η Denham τα παραπάνω χαρακτηριστικά της λογοτεχνίας ως χαρακτηριστικά της ηθικής γνωσιολογίας και έχοντας ισχυριστεί ότι ούτε η έμφαση στην ιδιαιτερότητα ούτε η εμπλοκή της φαντασίας και της ενσυναίσθησης στερούν τις ηθικές προτάσεις από τη δυνατότητα να αποτελούν γνήσιες εκφράσεις πεποιθήσεων, αναρωτιέται αν θα μπορούσε το ίδιο να ισχύσει και για τη λογοτεχνία. Για να απαντήσει σε αυτό το ερώτημα δηλώνει ότι θα χρησιμοποιήσει την ανάλυση της μεταφοράς και της ηθικής εμπειρίας, την οποία

[315] Κούντερα 2005:94
[316] Κούντερα 2010: 71.
[317] Βλ. και προηγούμενη αναφορά στις απόψεις του Κούντερα στο 3$^{ο}$ κεφάλαιο σημ. 153
[318] Denham 2000: 342

επεχείρησε προηγουμένως.

Ενώ ορισμένα χαρακτηριστικά των φαινομενολογικών μεταφορών, όπως, για παράδειγμα, η σημασία τους, δεν ταιριάζουν με τις λογοτεχνικές διατυπώσεις, καθώς στις πρώτες η σημασία των λέξεων αλλάζει, ενώ στις δεύτερες όχι, ορισμένα άλλα χαρακτηριστικά, όπως, για παράδειγμα, η ερμηνεία των φαινομενολογικών μεταφορών και των λογοτεχνικών διατυπώσεων, παρουσιάζουν αναλογίες ως προς το γνωστικό τους ρόλο. Το ζήτημα της αναφοράς των διατυπώσεων, προκειμένου να αποφασιστούν αιτήματα αληθείας εκ μέρους των δύο μερών, η Denham το αντιμετωπίζει εισάγοντας τα πιθανά αντικείμενα ως σημαινόμενα ονομάτων και εκφράσεων μυθιστορηματικών αναφορών. Συγκεκριμένα, όπως εξηγεί, οι εκφράσεις είναι αληθείς μέσα σ' ένα συγκεκριμένο πλαίσιο δυνατοτήτων, το οποίο προσδιορίζεται από το μυθιστόρημα. Το μυθιστόρημα, μ' αυτό τον τρόπο, περιορίζει τις αληθείς διατυπώσεις που μπορούν να γίνουν σε σχέση μ' αυτό. Έτσι, η αλήθεια προτάσεων σχετικών με τους χαρακτήρες του Σαιξπηρικού έργου «Βασιλιάς Ληρ», για παράδειγμα, περιορίζονται από το αφήγημα.[319]

Η Denham εξετάζει ιδιαίτερα την αλήθεια των εκφράσεων, οι οποίες διατυπώνονται όχι για το μυθιστόρημα, αλλά μέσα σ' αυτό από τον ίδιο τον συγγραφέα. Επειδή θεωρεί πολύ τεχνητή την άποψη ότι η αλήθεια των συγκεκριμένων εκφράσεων συνδέεται με κάποια λογική δυνατότητα ύπαρξης των καταστάσεων που περιγράφουν, στρέφεται σε απόψεις, όπως αυτές του Kendall Walton, ο οποίος επισημαίνει ότι η σωστή εκτίμηση της λογοτεχνίας προϋποθέτει εκ μέρους του αναγνώστη μια ενεργητική προσποίηση ότι τα διαδραματιζόμενα συμβαίνουν πραγματικά.

Επιπλέον, ανασκευάζοντας περαιτέρω ό,τι αρχικά φαινόταν ως σωστός τρόπος αντιμετώπισης του προβλήματος της αναφοράς, προκειμένου να αποδοθεί στις λογοτεχνικές ρήσεις ο προσδιορισμός της αλήθειας, η Denham επισημαίνει ότι «όταν λέμε ότι ένα μυθιστόρημα είναι αληθές,..., εννοούμε ότι είναι αληθές, ακριβώς, ως προς τον πραγματικό κόσμο και όχι απλώς ως προς κάποιον κόσμο, οποίος είναι δυνατόν να υπάρξει».[320] Οι καταστάσεις, οι οποίες περιγράφονται στο μυθιστόρημα, αντιπροσωπεύουν καταστάσεις ενός δυνατού κόσμου, οι οποίες είναι, ωστόσο, υπαρκτές ή και δυνατές καταστάσεις του πραγματικού κόσμου. Στο σημείο αυτό, η Denham διατυπώνει μία παρατήρηση, η οποία αφορά τα

[319] Απόψεις πάνω στο θέμα της αλήθειας, τόσο σε επίπεδο αντικειμένου όσο και θεματικό επίπεδο, παραθέτει και ο Lamarque 2009 (Ch. 5 *Fiction*). Σχετική με την παρατήρηση της Denham είναι Η *Αρχή της Ταυτότητας του Χαρακτήρα* που αναφέρει στο εν λόγω κεφάλαιο, αλλά και άλλα ζητήματα που αφορούν τόσο την πραγματικότητα των χαρακτήρων όσο και το διπλό επίπεδο θέασής τους (εσωτερικό και εξωτερικό) Για μια πληρέστερη αναφορά των εν λόγω θέσεων βλ. και στο 4$^{ο}$ κεφάλαιο αυτής της μελέτης. Πρβλ. και γενικότερες συζητήσεις για την αλήθεια μέσα στη μυθοπλασία

[320] Denham 2000: 348. Τα θέματα αυτά σχετικά με την αλήθεια στη μυθοπλασία και τις αναφορές τους σε πραγματικούς κόσμους, πιθανούς κόσμους, σε κοινές πεποιθήσεις κτλ. συζητιούνται διεξοδικά στο Lamarque 2009 στο 5$^{ο}$ κεφάλαιο, αλλά και στο Lamarque & Olsen 1994, κεφ. 12 και 13, όπως είδαμε στο 4$^{ο}$ κεφάλαιο.

κριτήρια αξιολόγησης της λογοτεχνίας, συμπεριλαμβάνοντας σε αυτά και το κριτήριο της αλήθειας, ως υπολογίσιμο στοιχείο της λογοτεχνικής αξίας του έργου. Αποδίδοντας, μάλιστα, τη συγκεκριμένη αξιολογική διερεύνηση στους αναγνώστες, την θεωρεί ως παραγωγικό τρόπο να αποκομίσουν όλα όσα έχει να τους προσφέρει το μυθιστόρημα. Με αυτόν τον τρόπο, απαντά στους Lamarque και Olsen, οι οποίοι παραλείπουν το κριτήριο της αλήθειας στη αξιολόγηση των λογοτεχνικών έργων εκ μέρους των αναγνωστών, ότι οι αναγνώστες είναι που αξιολογούν ένα λογοτεχνικό έργο με κριτήριο την αλήθεια.[321]

Στο εύλογο ερώτημα αν το ενδιαφέρον των αναγνωστών για την αλήθεια δε θα μπορούσε να εξυπηρετηθεί πιο αποτελεσματικά από τις εμπειρικές επιστήμες, όπως η ψυχολογία, η κοινωνιολογία, η ιστορία ή ακόμα και η φυσική, η Denham επαναλαμβάνει τη θέση ότι υπάρχουν είδη γνώσης, τα οποία η λογοτεχνία τα προσφέρει με καλύτερο τρόπο.[322] Επίσης, επισημαίνει ότι αυτά ακριβώς τα είδη γνώσης σχετίζονται με τις έγκυρες ηθικές κρίσεις.

Το πρώτο είδος γνώσης, το οποίο προσφέρει η λογοτεχνία συνδέεται με την ιδιαίτερη φύση των ηθικών αξιών, οι οποίες επιγίγνονται, τρόπον τινά, σε μη ηθικές πραγματικότητες ως διαμορφωτικές ιδιότητες. Το γεγονός αυτό, σε συνδυασμό με το γεγονός ότι συχνά καλούμαστε να χειριστούμε και να αντιδράσουμε σε καταστάσεις, οι οποίες προσδιορίζονται από ηθικές παραμέτρους τόσο ανοίκειες όσο και πρωτόγνωρες, απαιτεί από το υποκείμενο που στοχάζεται να ανταποκριθεί στη μοναδικότητά τους, αλλά και στην ικανοποίηση, την οποία προσφέρει η μια ή η άλλη ηθική έννοια. Η Denham υποστηρίζει ότι μια κατάλληλη αντίδραση και υπαγωγή σε κάποια ηθική έννοια δεν μπορεί να προκύψει ως συναγωγή από γενικούς κανόνες, αλλά από την προδιάθεση του υποκειμένου να ανταποκρίνεται σε ιδιαιτερότητες σαν να αντανακλούν αξίες και απαξίες. (*MME* 350) Οδηγός σ' αυτή την προσπάθεια, υποστηρίζει η Denham, μπορούν να είναι οικεία παραδείγματα, τα οποία, σε μεγάλο βαθμό, λειτουργούν αναλογικά με τον τρόπο που λειτουργεί η κυριολεκτική σημασία των λέξεων σε μια καινούργια μεταφορά, καθοδηγώντας την ερμηνεία τους, χωρίς να την καθορίζει πλήρως. Η λογοτεχνία μαζί με τους μύθους, τις αλληγορίες, τις παραβολές και τις λαϊκές ιστορίες, παρέχει αξιολογικά παραδείγματα και πρότυπα, των οποίων το περιεχόμενο καθορίζεται εν μέρει από τις δικές μας αντιδράσεις. Έτσι, όπως σημειώνει και η ίδια, «απόψεις, οι οποίες εκφράζονται στα μυθιστορήματα και τις οποίες αξιολογούμε περισσότερο, υπερέχουν ηθικά και ενσωματώνονται στο

[321] Οι L&O συνδέουν την ερμηνεία, η οποία ανταποκρίνεται στην αλήθεια, με τη λογοτεχνική αξία, μόνο όταν εκείνη συμβάλλει στην εκτίμηση της συμβολής αυτής της ερμηνείας στο έργο ως όλο. (χρησιμοποιούν το παράδειγμα της ψυχαναλυτικής ερμηνείας της συμπεριφοράς μιας ηρωίδας του Ίψεν για να δείξουν ότι οι ψυχαναλυτικές γνώσεις του Ίψεν, πριν το Φρόυντ, δεν προσθέτουν στην αισθητική εκτίμηση του έργου, αλλά μόνο στην εκτίμηση του συγγραφέα), *Truth, Fiction and Literature,* σελ. 298. Σε ολόκληρο το έργο τους, αλλά ιδιαίτερα στην περίπτωση της διάκρισης ανάμεσα στον τρόπο ανάπτυξης ενός θέματος και στο ίδιο το θέμα, οι συγγραφείς δίνουν την εντύπωση ενός απόλυτου διαχωρισμού μορφής και περιεχομένου και μιας σαφούς έμφασης του ενδιαφέροντος και της αξίας του λογοτεχνικού έργου στη μορφή.

[322] Συμφωνώντας σ' αυτό το σημείο, όπως έχουμε δει με την Nussbaum.

κοινό λεξιλόγιο των ηθικών υποδειγμάτων, προτύπων και παραδειγμάτων».[323] Κατ' επέκταση, οι απόψεις αυτές επηρεάζουν ουσιαστικά τις ηθικές κρίσεις, καθώς αποδεικνύονται είτε ότι είναι εξ' ίσου πιθανά συστατικά του δικού μας ηθικού βίου, είτε ότι αντιστοιχούν ακριβώς με τα φαινόμενα του πραγματικού κόσμου. Η δε λεπτότητα, πολυπλοκότητα και δυσκολία αυτών των παραδειγμάτων και υποδειγμάτων παίζει ρόλο στις κρίσεις ηθικών αξιών, οι οποίες καθοδηγούνται από αυτά. Καταλήγει δε διατυπώνοντας την άποψη ότι «τα μυθιστορήματα παράγουν και οργανώνουν υποθετικά αντικείμενα και συμβάντα, πρόσωπα και πράξεις, σε όψεις εικόνων που μπορούμε να συλλάβουμε με τη φαντασία - και να αναγνωρίσουμε στις ζωές μας».[324]

Ένας δεύτερος γνωστικός ρόλος, τον οποίο αναγνωρίζει η Denham στη λογοτεχνία, είναι ο ρόλος της αναπαράστασης πτυχών της υποκειμενικής οπτικής των άλλων, η οποία υπερβαίνει την απόδοση πεποιθήσεων και επιθυμιών και προσεγγίζει φαινομενολογικές εμπειρίες, συγκινησιακές καταστάσεις και ποιοτικά χαρακτηριστικά των φιλοδοξιών και των φόβων των υποκειμένων, όπως λέει χαρακτηριστικά. Μαθαίνουμε, έτσι, νέες έννοιες και, ιδιαίτερα, νέες έννοιες εμπειριών, οι οποίες μας επιτρέπουν να αντιδρούμε με διακριτό τρόπο στις περιπτώσεις που εμπίπτουν σ' αυτές. Βλέποντας τον κόσμο μέσα από τα «μάτια» του άλλου, υιοθετώντας τις στάσεις και τα συναισθήματά του σαν να ήταν δικά μας, δεν επιχειρούμε άσκοπες ασκήσεις, ισχυρίζεται η Denham, καθώς οι άλλοι, τους οποίους καλούμαστε να κατανοήσουμε, μ' αυτό τον τρόπο, στη λογοτεχνία είναι υπαρκτά πρόσωπα του πραγματικού κόσμου, μέσα στον οποίο ζούμε.[325] Ολοκληρώνοντας, η Denham Υποστηρίζει ότι η ποικιλία και η διαφοροποίηση της ανθρώπινης εμπειρίας αντανακλά την πολυπλοκότητα της ηθικής ζωής και ό,τι καλό προκύπτει απ' αυτήν και κανείς δε θα μπορούσε να αγνοήσει τη μια χωρίς να απολέσει, ταυτόχρονα και την άλλη.[326]

---

[323] Denham 2000: 351

[324] Denham 2000: 353

[325] Η Nussbaum αναφέρεται αντίστοιχα στη φαντασιακή βίωση της κατάστασης του άλλου και στον τρόπο που αυτή βοηθά να υιοθετήσουμε τη σωστή ηθική στάση περιγράφοντας τη στάση του χορού στην τραγωδία *Φιλοκτήτης.* Η διαφοροποίησή της από εκείνη της Denham είναι ότι η φαντασιακή προβολή του χορού αφορά το συναίσθημα της συμπόνιας ενώ της Denham την κατάσταση της ενσυναίσθησης. Για τη Nussbaum η ενσυναίσθηση αφορά μία φαντασιακή αναπαράσταση της εμπειρίας του άλλου, χωρίς όμως κάποια αξιολόγηση αυτής της εμπειρίας. Αναφέρει ωστόσο χωρίς να την υιοθετεί και την άποψη ψυχολόγων και ψυχαναλυτών κατά τους οποίους η κατάσταση αυτή της ενσυναίσθησης εμπεριέχει και κρίση για τη δεινή κατάσταση του άλλου καθώς και την άποψη ότι αυτό είναι κακό (αναφέρει ως εκφραστές της άποψης αυτής τους Eisenberg, Strayer και Batson). Nussbaum 2001*,* (Part II: *Compassion*).

[326] Η Denham, όμοια με την Nussbaum, τονίζει εδώ τον παράγοντα της *διάκρισης* πλευρών της πραγματικότητας, τον οποίο ενδυναμώνουν τα μυθιστορήματα, καθώς εμπλουτίζουν τον αναγνώστη με ανοίκειες υποκειμενικές συλλήψεις. Για τη Denham αυτό επιτυγχάνεται μέσω της «σύνταξης και οργάνωσης υποθετικών αντικειμένων και συμβάντων, προσώπων και πράξεων σε αναπαραστάσεις όψεων» Denham 2000: 353. Για τη Nussbaum η φράση του Αριστοτέλη «η διάκριση εναπόκειται στην αντίληψη» εκφράζει επίσης αυτή την αδυναμία εξαγωγής συμπερασμάτων στην ηθική από γενικούς ορισμούς και την ανάγκη μελέτης της κάθε περίπτωσης προκειμένου να προσαρμοστεί η δράση αναλόγως. Η διάκριση αυτού του τύπου όμως προϋποθέτει περιγραφές ποιοτικής ετερογένειας και αντίληψη ευαίσθητη στο πλαίσιο αναφοράς με φαντασιακή και συναισθηματική εμπλοκή και επομένως τα μυθιστορήματα εμφανίζονται ως κατάλληλοι χώροι ικανοποίησης των παραπάνω προϋποθέσεων.

**Συμπεράσματα**

Είδαμε από την παράθεση των κεντρικότερων συνιστωσών, οι οποίες διαμορφώνουν τη στάση της Denham, τόσο ως προς την γνωσιολογία της ηθικής όσο και ως προς τη συμβολή των μυθιστορηματικών έργων στη φερεγγυότητα των ηθικών κρίσεων, ότι κεντρικό ρόλο παίζει αυτό που η ίδια αποκαλεί *κατάλληλα ενημερωμένο υποκείμενο*. Νομίζω ότι συχνά ο ρόλος αυτού του υποκειμένου παραλληλίστηκε με εκείνον του πραγματικού υποκειμένου, το οποίο εμπλέκεται στην διαδικασία της ανάγνωσης του μυθιστορήματος και το οποίο καλείται να διατυπώσει κρίσεις ως προς τις αξίες και απαξίες και να πάρει αποφάσεις, τις οποίες αναγνωρίζει ως επιγιγνόμενα οικείων ή και ανοίκειων καταστάσεων του πραγματικού του βίου. Είναι γεγονός, ότι, αν λάβουμε υπόψη μας τις προϋποθέσεις που θέτει για το κατάλληλα ενημερωμένο υποκείμενο, το πραγματικό υποκείμενο δε θα μπορέσει ποτέ να ταυτιστεί μαζί του. Το γεγονός αυτό, όμως, δε νομίζουμε ότι αρκεί για να ακυρώσει συνολικά το εγχείρημα της Denham να στηρίξει τις ηθικές κρίσεις σε γνωστικές βάσεις ούτε και τη στήριξη, την οποία είναι δυνατόν να παράσχει η μυθιστορηματική γραφή, καθώς οι ισχυρισμοί της, αν και όχι πάντα σαφείς σε ποιο από τα δύο υποκείμενα αναφέρονται, αφήνουν, συχνά, να εννοηθεί ότι επιτρέπουν διαβαθμίσεις.[327] Έτσι, κριτικές, όπως του Andrew McGonigal,[328] οι οποίες, αμφισβητώντας την ύπαρξη των *κατάλληλα ενημερωμένων υποκειμένων*, αμφισβητούν την ύπαρξη ηθικών πραγματικοτήτων, θεωρούμε ότι ερμηνεύουν το ρόλο των εν λόγω υποκειμένων, με ένα τρόπο, την απολυτότητα του οποίου δεν υποστηρίζει η πραγμάτευσή του θέματος από τη Denham. Με άλλα λόγια, πιστεύουμε ότι η Denham δεν εμπλέκει στη θεωρία της τον όρο *κατάλληλα ενημερωμένο υποκείμενο* για να θεμελιώσει την αρχή της *μη ανοχής στη απόκλιση*, αλλά για να δείξει πού τείνουν οι προσπάθειες ηθικής ενημέρωσης των πραγματικών υποκειμένων, τα οποία αποτελούν πάντα το αντικείμενο των διερευνήσεών της (*MME* 144) (εξ ου και η όλη συζήτηση για τα κοινά στοιχεία της ανθρώπινης φύσης στα οποία στηρίζεται εν πολλοίς η δυνατότητα της φαντασιακής ενσυναίσθησης).( *MME* 174) Θα μπορούσαμε να πούμε ότι το *κατάλληλα ενημερωμένο υποκείμενο* αποτελεί κανονιστική έννοια, για την οποία θα ήταν δυνατόν να χρησιμοποιήσουμε τον καντιανό όρο *«ρυθμιστική» ιδέα*. Κυρίαρχος παράγοντας είναι το ενδιαφέρον των υποκειμένων για την αλήθεια (τέταρτος όρος),[329] αφού από το ενδιαφέρον αυτό εξαρτάται η εμπλοκή της ενσυναίσθησης, η οποία και περικλείει τόσο γνωστικές όσο και παρακινητικές καταστάσεις.[330] (*MME* 158) Ο συγκεκριμένος

[327] Βλ. για παράδειγμα την προτεινόμενη αντίληψη για μια διαβαθμισμένη έννοια αντικειμενικότητας κατ' αναλογία με τα διαφορετικά είδη *στοχεύσεων* (*accomplishments*). Denham 2000: 37-38

[328] McGonigal 2005: 0034-0006

[329] Βλ. Denham 2000: 90 όπου παραθέτει τέσσερις ελάχιστες προϋποθέσεις/χαρακτηριστικά των κατάλληλων υποκειμένων προκειμένου να είναι εφικτή η επικοινωνία τους. Ο τέταρτος απ' αυτούς τους παράγοντες ή χαρακτηριστικά αφορά τη φροντίδα για την αλήθεια των κρίσεών τους αναφορικά με τις ηθικές ιδιότητες.

[330] Η παρακινητική διάσταση έχει αμφισβητηθεί από τον Φιλήμονα Παιονίδη στο έργο του *Autonomy and Sympathy* (ο.π.). Στη συμπάθεια ωστόσο, για την οποία επιφυλάσσει αυτή τη διάσταση, η επίγνωση των

παράγοντας θεωρείται ότι είναι καθοριστικής σημασίας για τη δυνατότητα διατύπωσης αυθεντικών ηθικών κρίσεων και κατ' επέκταση για την εξασφάλιση ηθικής επάρκειας.

Με άλλα λόγια, η ολοένα αυξανόμενη ηθική καλλιέργεια είναι αυτή που θα εξασφαλίσει τη συμφωνία των υποκειμένων και, κατ' επέκταση, την γνωσιολογική εγκυρότητα των ηθικών κρίσεων, στην οποία στοχεύουν οι προσπάθειες του εγχειρήματος της Denham στο συγκεκριμένο έργο. Ως καθοριστικός επίσης αναδεικνύεται και ο ρόλος της λογοτεχνίας στην ηθική ενημέρωση του υποκειμένου, και αυτόν επίσης η διερεύνηση της Denham επιχειρεί να αποτυπώσει με ακρίβεια. Το ότι μια τέτοια εξελικτική προσπάθεια δε θα μπορούσε να αφορά το ιδεατό, πλήρως ή κατάλληλα ενημερωμένο, υποκείμενο είναι προφανές, γι' αυτό η Denham χρησιμοποιεί και τους όρους *ενημερωμένο υποκείμενο ικανό να διαμορφώνει βασικές ηθικές κρίσεις* ή *επαρκώς ενημερωμένο υποκείμενο*.[331] Το υποκείμενο της Denham διαπιστώνει ότι οι αξιολογήσεις, κάθε φορά που επανέρχεται σε εκτιμήσεις και επανεκτιμήσεις συναισθημάτων, στάσεων και εμπειριών μέσω της διαδικασίας της ενσυναίσθησης, ή της αναγνώρισης παραδειγματικών καταστάσεων υπόκεινται σε νέες αλλαγές, κατ' αναλογία με την συχνά αναφερόμενη στο έργο της απεικονιστική ικανότητα. Αυτή η ενεργητική συμμετοχή του *κατάλληλα ενημερωμένου υποκειμένου* απέχει πολύ από τη διαδικασία της παρασιτικής ενημέρωσης σχετικά με τις ηθικές έννοιες, την οποία ο McGonigal πιστεύει ότι αναγνωρίζει στη θεωρία της Denham. Αυτό, το οποίο, ίσως, θα μπορούσαμε να της προσάψουμε είναι ότι, στις αναφορές της, δε διαφοροποιεί με σαφήνεια το ρόλο του ιδεατού από το πραγματικό υποκείμενο, το οποίο αποκομίζει από τη λογοτεχνία την κατάλληλη, κατά τη γνώμη της, ηθική ευαισθητοποίηση, καθώς συχνά οι αναφορές στο ρόλο τους συγχέονται εξαιτίας της χρήσης επιπλέον όρων κατά την ανάλυση των ηθικών κρίσεων, όπως *κατ' ελάχιστον κατάλληλο υποκείμενο,* (*MME* 91) *προσηκόντως ενεργούν υποκείμενο* (*MME* 148) και *κατάλληλα ενημερωμένο υποκείμενο,* (*MME* 148) οι οποίοι, ωστόσο, δεν ταυτίζονται.

Το ερώτημα, το οποίο παραμένει από την κριτική που ασκεί ο McGonigal στη Denham είναι αν η Denham στηρίζει το όλο επιχείρημα της γνωστικής διάστασης της ηθικής στην ύπαρξη ενός τέτοιου είδους *κατάλληλα ενημερωμένου υποκειμένου* και αν η ανυπαρξία του θα μας εμπόδιζε από το να σχηματίσουμε ηθικές έννοιες, όπως για παράδειγμα τις έννοιες των αξιών, οι οποίες μπορούν να σχηματιστούν αποκλειστικά από το *κατάλληλα ενημερωμένο υποκείμενο*, ως εξαρτώμενες από τις κρίσεις του.

---

ιδιαιτεροτήτων της κάθε περίπτωσης τόσο σε επίπεδο προσωπικότητας όσο και αλληλεπίδρασης αυτής με το περιβάλλον της δεν επιτυγχάνεται σε υψηλότερο βαθμό απ' ότι στην περίπτωση της ενσυναίσθησης, η οποία ως εκ τούτου φαίνεται να είναι καταλληλότερη προϋπόθεση μιας στοχευμένης και αποτελεσματικής δράσης με σεβασμό στην ελευθερία της εκάστοτε προσωπικότητας συμπεριλαμβανομένης και εκείνης του δρώντος υποκειμένου.

[331] Denham 2000: 165

Σύμφωνα με την τοποθέτηση της Denham οι ηθικές αξίες είναι εξαρτώμενες από τη νόηση και από τις κρίσεις μας, (*MME* 47) ενώ οι συνθήκες αλήθειας δεν υπερβαίνουν την αποδεικτική διαδικασία. Ισχύει, επίσης, *a priori* ότι, σε κατάλληλες συνθήκες, *κατάλληλα υποκείμενα* είναι προδιατεθειμένα να κρίνουν την ηθική ποιότητα ενός αντικειμένου. (*MME* 48) Τα σχετικά, ωστόσο, υποκείμενα και οι καθορισμένες συνθήκες χρειάζονται, ίσως, καθορισμό με αξιολογικούς όρους. Επομένως, προκύπτει ότι η χρήση των ηθικών εννοιών προϋποτίθεται. Φαίνεται έτσι να υφίσταται πρόβλημα κυκλικότητας. Ωστόσο, η κυκλικότητα αυτή ίσως δεν είναι «φαύλη». Σε κάθε περίπτωση βέβαια η μετριοπαθής γνωσιοκρατική τοποθέτηση της Denham δεν φιλοδοξεί να στηρίξει κάποια ισχυρή μορφή ηθικού ρεαλισμού.

Επιπλέον, η αρχή της Denham περί *Μη Ανοχής της Απόκλισης* διαφοροποιείται από το *Γνωστικό έλεγχο* του Wright, καθώς η πρώτη επιτρέπει την απόδοση των διαφωνιών και σε μη γνωστικούς παράγοντες, χωρίς αυτό να κινδυνεύει να θεωρηθεί «αθέμιτη επίκληση ενορασιοκρατικής γνωσιολογίας», την οποία προσάπτει ο Wright σε αυτούς, οι οποίοι επιχειρούν ανεπιτυχώς να αποδείξουν την ύπαρξη γνωστικού ελέγχου από την ηθική πραγματικότητα, εκεί που δεν υπάρχει.[332] Επίσης, θεωρεί την αδιαφορία για τους σκοπούς και για τα διαφέροντα των άλλων ως ένδειξη ελαττωματικού νου, ο οποίος αποτυγχάνει στην πιστή αναπαράσταση του ανθρώπινου σύμπαντος. Η ελαττωματικότητα, κατά τη Denham, σε αντίθεση με ότι πιστεύει ο Wright, μπορεί να είναι συγκινησιακής ή παρακινητικής φύσης, (*MME* 184) καθώς η ανταπόκριση δεν είναι μόνο αιτιακή συνθήκη αναγνώρισης ηθικών αξιών αλλά και εννοιολογική απαίτηση. ( *MME* 184)

Μια άλλου είδους κριτική ασκεί στη Denham ο Brandon Cooke,[333] ο οποίος, αναφερόμενος στη λειτουργικότητα της κατανόησης των φαινομενολογικών μεταφορών στο έργο της Denham στο να ενισχύουν την ικανότητα βίωσης της υποκειμενικής εμπειρίας του άλλου και, συνακόλουθα, να βελτιώνουν την ηθική του ευαισθησία, επισημαίνει ότι η εκλέπτυνση της φαντασίας μέσω της γλώσσας θα απαιτούσε την ίδια ποσότητα πληροφοριών, οι οποίες αφορούν τις καταστάσεις της ζωής μας, με αυτές που παρέχει ο συγγραφέας. Σε διαφορετική περίπτωση, καταλήγει ο Cooke, η αναλογία θα έμενε μετέωρη. Η δική μας διαίσθηση είναι ότι η με τον προτεινόμενο από τη Denham τρόπο εξάσκησης της ηθικής μας κρίσης στην αναγνώριση ηθικών ιδιοτήτων σε μυθιστορηματικές καταστάσεις, τροφοδοτείται το φαινομενολογικό ρεπερτόριό μας αυτών που η ίδια αποκαλεί παραδειγματικές ή υποδειγματικές ηθικές καταστάσεις και μ' αυτό τον τρόπο οξύνεται, αν όχι η ικανότητα αναγνώρισης των ηθικών ιδιοτήτων, η ικανότητα διερεύνησης εκεί που η ευαισθησία μας διαισθάνεται την ύπαρξή τους.

Σε θεμέλιους λίθους της πραγμάτευσης της Denham αναδεικνύονται οι εξής

[332] Denham 2000: 121
[333] Cooke 2003: 313-315

προτάσεις:
α) Πρέπει να αναζητάμε την αλήθεια, (*MME* 90) γιατί αυτή η αναζήτηση μας οδηγεί στην ενσυναίσθηση, η οποία μπορεί να επιτευχθεί, επειδή, ως ανθρώπινα όντα, έχουμε πολλά κοινά.
β) Σύγκλιση στις αποφάσεις σχετικά με τις ισχνές ηθικές έννοιες δεν μπορεί να επιτευχθεί σε ικανοποιητικό βαθμό, εν μέρει και λόγω της ευρύτητας του πεδίου εφαρμογής τους, ενώ για τις μεστές ηθικές έννοιες η σύγκλιση είναι δυνατή, αν είμαστε όσο το δυνατόν περισσότερο *κατάλληλα ενημερωμένοι*.
γ) Η σύγκλιση ή, ακόμη καλύτερα, η *μη ανοχή στην απόκλιση*, αποτελεί ένα εφικτό όριο στο οποίο τείνουμε. Η συγκεκριμένη άποψη της Denham έχει συγκεντρώσει τα πυρά των επικριτών της, όπως για παράδειγμα του Peter Johnson,[334]ο οποίος θεωρεί ότι δεν είναι πραγματοποιήσιμη. Την άποψη αυτή, την οποία αμφισβητεί ο Johnson, θα μπορούσε κάποιος να την υπερασπιστεί λαμβάνοντας υπόψη τον προσδιορισμό των επικαλούμενων ηθικών ιδιοτήτων ως προς το εύρος εφαρμογής τους, εύρος, το οποίο υπαγορεύει τη διαφοροποίησή τους σε βασικές, κοινωνικές και ατομικές, με βάση τις διαστάσεις της ηθικότητας που προτείνει ο John Kekes.[335] Σ' αυτή την περίπτωση, η *αρχή της μη ανοχής στην απόκλιση* θα μπορούσε να εφαρμοστεί στα τρία προτεινόμενα από τον Kekes επίπεδα για τις αντίστοιχες ηθικές ιδιότητες του κάθε επιπέδου. Σε κάθε περίπτωση, η έννοια του ορίου της συνειδητότητας (επίγνωσης), ως αενάως μετακινούμενου, ακυρώνει κάθε δυνατότητα εξαντλητικής περιγραφής αυτού ή οποιουδήποτε άλλου ορίου ή απόλυτου όρου (π.χ. γνώση, αλήθεια κ.α.)

Ο Peter Johnson θεωρεί ακόμη το κατάλληλα ενημερωμένο υποκείμενο συνώνυμο με τον *φρόνιμο* άνθρωπο, τον άνθρωπο, δηλαδή, που κατέχει τη διανοητική αρετή της πρακτικής σοφίας κατά Αριστοτέλη. Ενώ, όμως, ο συνδυασμός διανοητικών και συγκινησιακών χαρακτηριστικών ταιριάζει με το χαρακτηρισμό αυτό, η διαδικασία εφαρμογής της γενικής ηθικής μας γνώσης σε συγκεκριμένες περιστάσεις, ως αποτέλεσμα λογικής ανάλυσης, δεν ξέρω ως ποιο βαθμό θα εύρισκε σύμφωνη τη Denham, καθώς επανειλημμένως έχει επισημάνει το μη συναγωγικό χαρακτήρα των ηθικών κρίσεων. Για παράδειγμα, αναφέρουμε τη θέση της ότι «υπάρχει, πράγματι, μικρή πιθανότητα να δημιουργηθούν γενικοί κανόνες εφαρμόσιμοι με παραγωγικό τρόπο σε όλες τις περιπτώσεις», (*MME* 69) ενώ λίγο παραπάνω έχει εξαρτήσει τη φερεγγυότητα των απεικονιστικών κρίσεων από το γεγονός ότι οι ικανοί παρατηρητές βλέπουν τη συγκεκριμένη

[334] Johnson 2002: 284
[335] Kekes 2008, ch. 6. Η καθολική διάσταση της ηθικής, η οποία αφορά την ικανοποίηση βασικών αναγκών, όπως η προστασία από τα στοιχεία της φύσης, κοινών για όλους τους ανθρώπους και τις οποίες η κάθε ηθική, με κατάλληλες αρχές και κανόνες, θα πρέπει να διασφαλίζει για όλους. Η κοινωνική διάσταση της ηθικής, η οποία ασχολείται με τη διασφάλιση των κοινωνικών αγαθών τα οποία αναγνωρίζουν άνθρωποι που μοιράζονται ένα είδος συμβίωσης. Τέλος η ατομική/προσωπική διάσταση της ηθικής, αφορά το πώς τα άτομα θα έχουν μία ικανοποιητική ζωή καθόσον αφορά τα ίδια τα άτομα. Ο Kekes θεωρεί ότι η προσωπική διάσταση της ηθικής έχει παραμεληθεί από τη σύγχρονη ηθική σκέψη, έτσι αναγνωρίζοντας ότι σε όλες τις διαστάσεις η ικανοποίηση συνυπάρχει με την υπευθυνότητα που θέτει όρια στους τρόπους ικανοποίησης των αγαθών των τριών διαστάσεων, ασχολείται περισσότερο με την τρίτη διάσταση.

εικόνα ως μία δεδομένη απεικόνιση. Βέβαια, και ο αριστοτελικός *φρόνιμος* συνδυάζει συναγωγικές και ενορατικές ικανότητες και διαδικασίες.

Η απόπειρα να προσδιορίσει το όριο της ταύτισής μας με τον άλλο σε σημείο, ώστε να χάνεται η διάκριση μεταξύ της οικείας και της αλλότριας εμπειρίας (όπως οι Ρομαντικοί) στο τέλος του πρώτου μέρους του βιβλίου της, παραπέμπει στον τρόπο, με τον οποίο αντιλαμβάνεται την Ηθική ως όμοια με την Αλήθεια και τη Γνώση, σαν όριο, δηλαδή, στο οποίο τείνουν οι ανθρώπινες προσπάθειες, οι οποίες αξιολογούνται ανάλογα με το βαθμό που προσεγγίζουν την Αλήθεια και τη Γνώση. Ο πλούσιος συναισθηματικός, γνωστικός και παρακινητικός χαρακτήρας της ηθικής εμπειρίας είναι συνυφασμένος με τις προσπάθειες να προσεγγίσουμε το όριο αυτό και όχι με την ταύτιση μαζί του. Το γεγονός ότι ο ακριβής χαρακτήρας αυτού του ορίου παραμένει αδιευκρίνιστος στην ολότητά του δεν τον καθιστά λιγότερο δόκιμο γνωστικά απ' ό,τι είναι το μαθηματικό άπειρο ή οι όροι, τους οποίους αναφέραμε προηγουμένως. Κάτι ανάλογο έχει ισχυριστεί και ο McGinn,[336] ο οποίος, όμως, δίνει έμφαση σε ρασιοναλιστικές αρχές για την κατανόηση της ηθικής γνώσης και υιοθετεί μια ισχυρότερη μορφή ηθικού ρεαλισμού. Με αυτές τις σκέψεις κατά νου μπορούμε να συμπεράνουμε ότι το *κατάλληλα ενημερωμένο υποκείμενο*, χωρίς να ακυρώνει το συνολικό εγχείρημα της γνωσιολογικής στήριξης της ηθικής εμπειρίας, αποτελεί ένα ιδεατό όριο (όπως συχνά το αποκαλεί και η ίδια η Denham), ο βαθμός απροσδιοριστίας του οποίου τροφοδοτεί την διαρκή ανανέωση των προσπαθειών μας για να το προσεγγίσουμε.

Η Denham στο συγκεκριμένο έργο της απέφυγε επιμελώς να πάρει θέση (ή μάλλον να επιχειρηματολογήσει υπέρ της μιας ή άλλης θέσης) σχετικά με το ζήτημα της ηθικής κριτικής της λογοτεχνίας, το οποίο, όπως είχαμε την ευκαιρία να δούμε, υπήρξε βασική αιτία διαφωνίας μεταξύ Nussbaum και Posner. Ένα άλλο θέμα, στο οποίο η Dehnam δεν πήρε θέση, αφορά την πρόκριση κάποιας κανονιστικής ηθικής θεωρίας, με τους όρους της οποίας θα μπορούσε να διεξαχθεί ο διάλογος ηθικής – λογοτεχνίας. Εκτός, όμως, από τη Nussbaum, η οποία σαφώς τοποθετείται υπέρ μιας αριστοτελικής ηθικής μεθοδολογίας για τη διεξαγωγή του συγκεκριμένου διαλόγου, κι άλλοι φιλόσοφοι παρατηρούν ότι διαγράφονται στη λογοτεχνία όροι ηθικού διαλόγου, οι οποίοι παραπέμπουν σε συγκεκριμένες ηθικές θεωρίες, πρώτου επιπέδου. Ο Noël Carroll, τις απόψεις του οποίου θα εξετάσουμε στο επόμενο κεφάλαιο, ονομάζει τις ηθικές ιδιότητες της Denham, προσδιορίζοντάς τες ως *αρετές*, προκρίνοντας, μ' αυτό τον τρόπο, τον αριστοτελικό ηθικό φιλόσοφο ως κατάλληλο συνομιλητή της λογοτεχνίας από την πλευρά της ηθικής. Η προσπάθεια του Carroll, ωστόσο, ενδιαφέρει τη μελέτη αυτή, όχι τόσο για την τοποθέτησή του σχετικά με το κανονιστικό επίπεδο των ηθικών θεωριών, όσο για την επιδίωξή του να απαντήσει, εστιάζοντας το ενδιαφέρον του στη ανίχνευση της έννοιας της αρετής μέσα στη λογοτεχνία, σε

[336] Βλ. McGinn 1997 και ιδιαίτερα τον επίλογο της *αισθητικής θεωρίας της αρετής*.

επιχειρήματα, τα οποία αντιτίθενται στην άποψη ότι η λογοτεχνία έχει γνωστικό υπόβαθρο από το οποίο απορρέει η ηθική καλλιέργεια.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ 7ο

## 7. Noël Carroll: Ανάλυση των ηθικών εννοιών και ο μετριοπαθής ηθικισμός

### 7. 1 Ο ρόλος της λογοτεχνίας στην εννοιολογική διάκριση των αρετών μέσω της δομής του τροχού των αρετών

Στο άρθρο του με τίτλο "The Wheel of Virtue: Art, Literature and Moral Knowledge"[337] («Ο Τροχός των Αρετών: Τέχνη, Λογοτεχνία και Ηθική Γνώση») (*ΤΑ*), ο Noël Carroll, δηλώνει ότι στόχος του είναι να απαντήσει στα πιο πειστικά επιχειρήματα, τα οποία υποστηρίζουν την άποψη ότι η λογοτεχνία, αλλά και η τέχνη γενικότερα, δεν είναι δυνατόν να λειτουργήσουν ως εργαλεία διαπαιδαγώγησης και πηγές ηθικής, ψυχολογικής και κοινωνιολογικής γνώσης. Ως τέτοια επιχειρήματα, ανάμεσα σε άλλα, θεωρεί και τα επιχειρήματα των Lamarque & Olsen, οι οποίοι προτείνουν τη μη αληθειακή κατανόηση της λογοτεχνίας.[338]

Αρχικά, ο Carroll απομονώνει την ομάδα εκείνων των επιχειρημάτων, τα οποία επισημαίνουν την κοινοτοπία του ισχυρισμού ότι η τέχνη παρέχει γνώση, και, ταυτόχρονα, αρνούνται ότι έχει τη δυνατότητα να μορφώσει τον άνθρωπο, αναφέροντας ως βασικό εκφραστή αυτής της άποψης τον Richard Purtill.[339] Ο πυρήνας αυτού του επιχειρήματος, το οποίο επονομάζεται *επιχείρημα της κοινοτοπίας* και είναι το μοναδικό από τα επιχειρήματα των αντιπάλων του, το οποίο παραδέχεται ότι η τέχνη μπορεί να υπαινιχθεί γενικές αλήθειες, βρίσκεται στην άποψη ότι η παρεχόμενη γνώση, χωρίς να ανακαλύπτεται από την τέχνη, συχνά αποτελεί προϋπόθεση για την κατανόησή της. Το συμπέρασμα, λοιπόν, είναι ότι, εφ' όσον οι αλήθειες, τις οποίες υπαινίσσεται η τέχνη, είναι ήδη γνωστές, δεν είναι σε θέση να παράσχει μόρφωση.

Ένα άλλο είδος επιχειρήματος, το οποίο θα μπορούσε να ονομαστεί *επιχείρημα της μη ύπαρξης τεκμηρίωσης*, εμπεριέχει τον ισχυρισμό ότι η λογοτεχνία, αλλά και η τέχνη γενικότερα, δεν περιέχουν αποδείξεις για τη γνώση, την οποία υποτίθεται ότι παρέχουν. Εφόσον απουσιάζουν επιβεβαιωμένες αληθείς πεποιθήσεις, δεν υφίσταται γνώση, και αυτό ισχύει ιδιαιτέρως στα μυθιστορήματα. Επικαλούμενος ως εκφραστές της άποψης αυτής για τη λογοτεχνία και την τέχνη τους Monroe Beardsley[340] και Christopher New,[341] επισημαίνει ότι, στην καλύτερη περίπτωση, αυτό το οποίο βλέπουν να παράγεται από τη λογοτεχνία, είναι υποθέσεις, οι οποίες όμως, ακόμη κι αν είναι δυνατόν να διατυπωθούν, δεν

[337] Carroll 2002. Στο εξής οι παραπομπές θα αφορούν την ελληνική μετάφραση του άρθρου Carroll 2008
[338] Βλ. σχετικά το 3ο κεφάλαιο.
[339] Purtill 1984. Αναφέρεται στο Carroll 2008 σημ. 6
[340] Beardsley 1981: 379, ο.π. σελ. 4-5
[341] New 1999: 110, ο.π. σελ. 5

μπορούν να επιβεβαιωθούν παρά μόνο από τους αναγνώστες. Για τον Beardsley, ακόμα και η τελευταία αυτή δυνατότητα αίρεται από την αοριστία, την οποία εμπεριέχουν οι υποθέσεις της λογοτεχνίας.

Ένα τρίτο είδος επιχειρήματος, το οποίο έχει σχέση με το μη γνωστικό και κατ' επέκταση μη παιδευτικό χαρακτήρα της τέχνης, αποδίδεται στον Peter Kivy[342] και ορίζεται ως το *επιχείρημα της μη ύπαρξης επιχειρήματος*. Πυρήνας της συγκεκριμένης επιχειρηματολογίας είναι η άποψη ότι ούτε τα μυθιστορήματα (προκειμένου για τη λογοτεχνία) ούτε εν γένει οι διάφορες μορφές τέχνης ενδιαφέρονται να υπερασπιστούν ή να αναλύσουν επιχειρήματα, τα οποία υποστηρίζουν υποτιθέμενες αλήθειες. Την ίδια απουσία σχετικού ενδιαφέροντος διαπιστώνει ο Carroll και στους κριτικούς της τέχνης. Απ' το γεγονός αυτό συνάγεται το συμπέρασμα ότι η λογοτεχνία αδυνατεί να παράγει γνώση, αφού δεν φαίνεται να την απασχολεί η πιστοποίηση των ισχυρισμών της. Το συγκεκριμένο είδος επιχειρήματος αναλύεται σε δύο μέρη, απ' τα οποία το πρώτο φαίνεται να έχει ομοιότητες με το επιχείρημα της μη ύπαρξης τεκμηρίωσης και, ταυτόχρονα, να στηρίζει το επιχείρημα της κοινοτοπίας, δεδομένου ότι κοινότοπο θεωρείται όχι τόσο ό,τι λέγεται αλλά ό,τι δε συνοδεύεται από ενδιαφέρουσα επιχειρηματολογία, ενώ το δεύτερο σχετίζεται με τις απόψεις των Lamarque & Olsen αναφορικά με την έλλειψη συνάφειας μεταξύ της λογοτεχνίας και των ισχυρισμών περί αλήθειας και ψεύδους.

Αν και οι σχετικές θέσεις των Lamarque & Olsen εξετάστηκαν σε ιδιαίτερο κεφάλαιο,[343] καθώς βρίσκονται στον αντίποδα μιας σειράς τοποθετήσεων, οι οποίες υποστηρίζουν την συνάφεια μεταξύ λογοτεχνίας και ηθικής φιλοσοφικής γνώσης, θα ήταν δυνατόν και εδώ να επισημανθούν κάποιες αδυναμίες των απόψεών τους, όπως αυτές προκύπτουν και από την κριτική παρουσίασή τους από τον Carroll. Συνάγουν το συμπέρασμα, παρατηρεί ο Carroll, ότι ερωτήματα σχετικά με την αλήθεια και το ψεύδος δεν απασχολούν τη λογοτεχνική παραγωγή, από το γεγονός ότι οι κριτικοί της λογοτεχνίας, αν και ενίοτε επισημαίνουν τις ηθικές ή φιλοσοφικές παραδοχές των λογοτεχνών, δεν ασχολούνται με την ανασκευή ή την περαιτέρω υποστήριξη αυτών των παραδοχών. Ισχυρός αντίλογος στο συγκεκριμένο συμπέρασμα αναπτύχθηκε στο οικείο κεφάλαιο, στο οποίο επισημάνθηκε ότι οι Lamarque & Olsen κάνουν λήψη του ζητούμενου, καθώς το γεγονός ότι οι κριτικοί της λογοτεχνίας δεν ασχολούνται με την υποστήριξη ή την πολεμική τέτοιου είδους παραδοχών, θα μπορούσε να είναι αποτέλεσμα των απόψεών τους σχετικά με το πρόβλημα της μη συνάφειας των ζητημάτων αλήθειας και ψεύδους στα λογοτεχνικά έργα. Ανάλογη κριτική φαίνεται να είναι αυτή που υπαινίσσεται και ο Carroll με την εν παρενθέσει παρατήρησή του ότι μια τέτοια στάση εκ μέρους των κριτικών προβάλλεται και ως η κατάλληλη ανταπόκριση στη λογοτεχνία. Ως εκ τούτου, και το συμπέρασμά τους ότι η γνωστική αποτίμηση των γενικών πεποιθήσεων δεν

[342] Peter Kivy 1998: 22, ο.π. σελ.6
[343] Βλ. το 3ο κεφάλαιο.

αποτελεί μέρος της λογοτεχνικής αξιολόγησης, εμπεριέχει την αδυναμία, την οποία αναφέραμε προηγουμένως. Αρνούμενοι οι Lamarque & Olsen ότι στόχος των γενικών πεποιθήσεων, οι οποίες, ενδεχομένως, εμπεριέχονται σ' ένα λογοτεχνικό έργο, είναι η παροχή γνώσης και διαπαιδαγώγησης, θεωρούν ότι ο σκοπός των γενικών πεποιθήσεων είναι οι οργανωτικές μεθοδεύσεις, τις οποίες χρησιμοποιούν τόσο οι λογοτέχνες, εν είδει κινήτρου και οργανωτικής αρχής, όσο και οι κριτικοί της λογοτεχνίας, οι οποίοι τις ανιχνεύουν στα κείμενα για να αναδείξουν τη συνοχή τους.

Ο Carroll, εστιάζοντας την κριτική του στη γενικότητα του χαρακτήρα των επιστημικών επιχειρημάτων, τα οποία παράθεσε προηγουμένως, και προκειμένου να τα ανασκευάσει, επισημαίνει ότι ο συγκεκριμένος χαρακτήρας αποδεικνύει επαρκώς τη λειτουργία της τέχνης, και ιδιαίτερα της λογοτεχνίας, ως πηγής ηθικής γνώσης και αγωγής.

Ως προς το σχέδιο ανάπτυξης της επιχειρηματολογίας του, δηλώνει ότι θα επιχειρήσει αρχικά να αντιμετωπίσει και τα τρία είδη επιχειρημάτων ταυτόχρονα, αναδεικνύοντας την αναλογία που υπάρχει ανάμεσα στις τεχνικές, τις οποίες χρησιμοποιούν η φιλοσοφία και η λογοτεχνία. Εν προκειμένω, επικεντρώνεται σε αυτό που οι φιλόσοφοι ονομάζουν *νοητικό πείραμα*. Ο όρος, κατά τον ορισμό του Roy Sorensen,[344] αφορά τα είδη εκείνα των πειραμάτων, τα οποία επιχειρούν να θέσουν ερωτήματα, επικεντρώνοντας την προσοχή τους περισσότερο στον αναστοχασμό του σχεδίου τους παρά στην εκτέλεσή τους. Με αυτόν τον τρόπο, ισχυρίζεται ο Carroll, συναντάμε συχνά στη φιλοσοφία νοητικά πειράματα, τα οποία παίρνουν τη μορφή διηγήσεων, ενώ ταυτόχρονα λειτουργούν ως αποδείξεις. Από τα νοητικά πειράματα δεν προκύπτουν εμπειρικές ανακαλύψεις, αλλά εννοιολογικές επεξεργασίες και σχέσεις.[345] Τα νοητικά πειράματα χρησιμοποιούνται και από τους αναλυτικούς φιλοσόφους, για μια σειρά εννοιολογικών επεξεργασιών, οι οποίες συνδέονται με νοητικές διεργασίες, όπως οριοθετήσεις, χειρισμούς ορισμών, εξέταση των τρόπων που τίθεται ένα πρόβλημα ή ερώτημα, αποκάλυψη συνθηκών καταλληλότητας και πολλές άλλες. Σε κάθε περίπτωση, τα νοητικά πειράματα αφορούν την κινητοποίηση της γνώσης, την οποία ήδη κατέχουμε. Στη συνέχεια, ο Carroll εξετάζει ως ποιο βαθμό τα νοητικά πειράματα είναι ευάλωτα στα τρία επιχειρήματα (της κοινοτοπίας, της μη ύπαρξης τεκμηρίωσης και της μη ύπαρξης επιχειρήματος). Κατά πρώτον, παρατηρεί ότι το επιχείρημα της κοινοτοπίας είναι άσχετο, από τη στιγμή που, εκ προοιμίου, παραδεχόμαστε ότι τα νοητικά πειράματα αφορούν τη γνώση, την οποία ήδη κατέχουμε. Σχετικά με το επιχείρημα περί της μη ύπαρξης τεκμηρίωσης, εφ' όσον τα νοητικά πειράματα δεν αφορούν εμπειρικές ανακαλύψεις, αλλά περισσότερο αφορούν την αναδόμηση της σκέψης, πλαστές διηγήσεις σχετικά με τη φύση της δικαιοσύνης, όπως αυτή που περιέχεται στην *Πολιτεία* περί της επιστροφής του ξίφους σ' ένα παράφρονα, θα αρκούν πάντα

[344] Sorensen 1992: 15. Αναφέρεται στο Carroll 2008. Για μια γενική εισαγωγή στον όρο βλ. και Ierodiakonou 2011

[345] Myers 1986:109

για να αρνηθούμε γενικούς ισχυρισμούς, όπως ότι δικαιοσύνη είναι η απόδοση στον ιδιοκτήτη όσων του ανήκουν. Ωστόσο, παρατηρεί ο Carroll, στη συγκεκριμένη περίπτωση παράγεται γνώση, εφ' όσον πραγματοποιούνται εννοιολογικές συνδέσεις μεταξύ του ήδη γνωστού και του υπόλοιπου περιεχομένου του γνωστικού μας αποθέματος. Με άλλα λόγια, όπως το διατυπώνει και ο ίδιος η γνώση επαναπροσεγγίζεται με νέο τρόπο.[346] Όσο για το επιχείρημα της μη ύπαρξης επιχειρήματος, ο Carroll, επισημαίνει ότι, αν και αυστηρά λογικά, τα νοητικά πειράματα δεν είναι παραγωγικά και ούτε συνιστούν πλήρη επιχειρήματα, αφού το πλήρες επιχείρημα ολοκληρώνεται στο μυαλό του ακροατή ή αναγνώστη, ενώ πραγματοποιούνται οι συνδέσεις με το υπόλοιπο γνωστικό υλικό που διαθέτει. Έχοντας αποδείξει την αντοχή των νοητικών πειραμάτων στα τρία επιχειρήματα, το μόνο που μένει να αποδείξει είναι ως ποιο βαθμό είναι στέρεο το έδαφος για να στηρίξουμε την υπόθεσή μας ότι ισχύει η αναλογία μεταξύ των νοητικών πειραμάτων που διατυπώνονται από το φιλοσοφικό λόγο και αυτών που απαντώνται στη λογοτεχνία.

Στην επιβεβαίωση αυτής της αναλογίας συνηγορεί το γεγονός ότι οι φιλόσοφοι χρησιμοποιούν τη μυθοπλασία, για να αντιμετωπίσουν ισχυρισμούς γενίκευσης ή αναγκαιότητας ή ακόμα και συνέπειες ηθικών επιταγών. Και παρ' ό,τι οι λογοτέχνες δεν είχαν πρόθεση τα συγκεκριμένα παραδείγματα χαρακτήρων να χρησιμοποιηθούν ως επιχειρήματα, οι φιλόσοφοι, με την κατάλληλη ερμηνεία, τα χρησιμοποιούν κατ' αυτόν τον τρόπο. Θα πρέπει, ωστόσο, να επισημάνουμε ότι και οι λογοτέχνες χρησιμοποιούν παραδείγματα για να στηρίξουν κάποια επιχειρηματολογία. Ο Carroll αναφέρεται σχετικά στην περίπτωση του E.M. Forster και στην ταινία του Graham Green, *The Third Man,* για να δείξει το ρόλο που διαδραματίζουν τα παραδείγματα στην υποστήριξη αντίθετων θέσεων, οι οποίες αφορούν ηθικές επιταγές. Το γεγονός αυτό παραπέμπει στη χρήση των λογοτεχνικών παραδειγμάτων από τους ίδιους τους λογοτέχνες πλέον, οι οποίοι επιχειρούν να υποδείξουν τα όρια και τις συνέπειες των ηθικών αρχών. Όποιος, όμως, και αν τα χρησιμοποιεί, οι λογικές διεργασίες και η εξαγωγή συμπερασμάτων υποδεικνύουν ότι ο άνθρωπος-αναγνώστης έχει γνωστικό απόθεμα και λειτουργική συμμετοχή, γεγονός το οποίο σημαίνει ότι μπορεί να θεωρηθεί κοινός παρονομαστής των λογοτεχνικών και φιλοσοφικών παραδειγμάτων. Σε αυτό ακριβώς το σημείο μπορούμε να εντοπίσουμε την αναλογία. Κοινή λειτουργία τόσο των φιλοσοφικών όσο και των λογοτεχνικών νοητικών πειραμάτων, επισημαίνει ο Carroll, είναι και η εννοιολογική διάκριση, προκειμένου να διαλευκάνουμε τις συνθήκες εφαρμογής τους, συνθήκες οι οποίες, διαφορετικά, θα παρέμεναν αόριστες και παραπλανητικές. Προς επίρρωση των λεγομένων του, ο Carroll επικαλείται πρακτικές του Arthur Danto[347] και του

[346] Ο Carroll επεξηγεί ότι «τα φιλοσοφικά νοητικά επιχειρήματα… εκεί που πετυχαίνουν είναι όταν ξετρυπώνουν εννοιολογική γνώση, τη γνώση που, ήδη, διαισθητικά, κατέχουν οι ακροατές, και που, συχνά, έγκειται στην έμφυτη ικανότητά τους να εφαρμόζουν έννοιες.» Παραθέτει δε επεξηγηματικά και την άποψη του Ernst Mach ότι τα νοητικά πειράματα αξιοποιούν τα αποθέματα της μη αρθρωμένης γλωσσικά εμπειρίας μας. Carroll 2008: 281-2.

[347] Danto 1981( κεφάλαια 1 και 2). Αναφέρεται στο Carroll 2008: 291

H.L. Borges.[348] Εν κατακλείδι, η αναλογία επιβεβαιώνεται με την επισήμανση της αντοχής των λογοτεχνικών νοητικών πειραμάτων στα τρία είδη επιχειρημάτων.

Στη συνέχεια ο Carroll, προκειμένου να αναδείξει το ρόλο της λογοτεχνίας στην απόκτηση της ηθικής γνώσης (ως ανωτέρω νοούμενης, δηλ. όχι εμπειρικής γνώσης), χρησιμοποιεί, ως παράδειγμα, το μυθιστόρημα του E.M. Forster *Howards End*, το οποίο συμβάλλει στην οριοθέτηση του προβλήματος της αρετής και των προϋποθέσεων εφαρμογής της, με την υποδειγματική διασάφηση ηθικών εννοιών και των προϋποθέσεων εφαρμογής τους. Καθώς το έργο επικεντρώνεται στις αρετές της φαντασίας και της πρακτικότητας, όπως και τον κατάλληλο συνδυασμό τους, για να επιτευχθεί μια ολοκληρωμένη και ενάρετη ζωή, ο Carroll επισημαίνει ως κυρίαρχο δομικό μοτίβο του μυθιστορήματος αυτό το οποίο ονομάζει μεταφορικά *τροχό της αρετής* (πρόκειται για φάσμα απόψεων που εμφανίζονται σε ένα τροχό). Με τη μεταφορά αυτή αποτυπώνονται, εν είδει χαρακτήρων, οι βαθμοί απόκτησης ή και έλλειψης των συγκεκριμένων αρετών. Το δομικό αυτό μοτίβο του μυθιστορήματος είναι συγκρίσιμο με ανάλογες δομικές κατασκευές του Danto σε νοητικά πειράματα προκειμένου να εντοπιστούν εννοιολογικές εξαρτήσεις και σχέσεις.

Έχοντας νομιμοποιήσει το δομικό αυτό χαρακτηριστικό των μυθιστορημάτων, συγκρίνοντας τον *τροχό των αρετών* με δομές αποκλίσεων και αντιθέσεων φιλοσοφικών νοητικών πειραμάτων, τα οποία αποσκοπούν σε εννοιολογικές διακρίσεις, το επόμενο βήμα προς την εξαγωγή του συμπεράσματος για την ηθική αγωγή των αναγνωστών πραγματοποιείται χωρίς λογικό χάσμα. Έτσι, η όξυνση της ηθικής ευαισθησίας με την έκφραση λεπτών ποιοτικών διαφοροποιήσεων των ηθικών αρετών, τις οποίες εκφράζουν οι χαρακτήρες του έργου, δίνει τη δυνατότητα στον αναγνώστη να συγκεκριμενοποιήσει και να εφαρμόσει με ακρίβεια ηθικές έννοιες που, διαφορετικά, θα παρέμεναν αόριστες και, ως εκ τούτου, μη λειτουργικές σ' αυτό, το οποίο Carroll θεωρεί κύριο συστατικό της ηθικής ζωής, δηλαδή τις ηθικές κρίσεις. Κάνοντας ένα βήμα παραπέρα, ο Carroll ταυτίζει τη λειτουργία του *τροχού της αρετής* με τα νοητικά πειράματα, αναγνωρίζοντας ότι αυτός έχει τη δυνατότητα να αποκαλύπτει τα κριτήρια στα οποία βασίζονται οι ηθικές κρίσεις, επιτελώντας μ' αυτό τον τρόπο φιλοσοφική λειτουργία και, ταυτόχρονα, αποκτώντας την ιδιότητα επιχειρήματος.

Ο Carroll συνοψίζει το μορφωτικό χαρακτήρα των λογοτεχνικών νοητικών πειραμάτων με τις εξής διαπιστώσεις: α) Καθιστούν δυνατή τη γνώση εννοιών της αρετής και β) καθοδηγούν τον αναγνώστη, μέσω της διεξαγωγής μιας γραμματικής έρευνας των αρετών και της διάταξης, μ' ένα δομημένο τρόπο, φανταστικών παραδειγμάτων, τα οποία καταδεικνύουν σχετικές διακρίσεις μεταξύ των ηθικών εννοιών. (*TA* 299) Επιπλέον, ο Carroll αρνούμενος τον άμεσα

[348] Ο Danto προβαίνει σε εννοιολογικές διακρίσεις οικειοποιούμενος την αντιπαράθεση. Θερβάντες/Menard από την ιστορία του Χόρχε Λουΐς Μπόρχες, η οποία τιτλοφορείται: «Pierre Menard, συγγραφέας του *Δον Κιχώτη».* Αναφέρεται από τον Carroll, ο.π.

διδακτικό, εμμένει στο μαιευτικό χαρακτήρα των νοητικών πειραμάτων, όπως είναι αυτά που συναντάμε στο μυθιστόρημα *Howards End.*

Στην προαναφερθείσα παιδευτική λειτουργία της λογοτεχνίας ο Carroll διακρίνει πολλαπλές συνιστώσες. Για παράδειγμα, επισημαίνει ότι είναι μέρος της παιδευτικής λειτουργίας της λογοτεχνίας να εμπλέκει τον αναγνώστη σε μια διαδικασία, με την οποία καθορίζει ως ποιο βαθμό οι εν λόγω «γραμματικές» αποκαλύψεις για την ορθή χρήση εννοιών είναι γενικές ή συγκεκριμένες.

Στο ερώτημα αν, όσα περιγράφει, συμβαίνουν, όντως, κατά την ανάγνωση ενός λογοτεχνικού έργου, όπως, για παράδειγμα, ενός μυθιστορήματος χαρακτήρων, ο Carroll απαντά παραπέμποντάς μας στις ανεπίσημες συζητήσεις, οι οποίες γίνονται με άλλους συνομιλητές σε σχέση με κάποιο κοινό ανάγνωσμα. Σ' αυτές τις συζητήσεις, προκειμένου να αποφανθούμε για την ποιότητα των χαρακτήρων ενός λογοτεχνικού έργου και να υποστηρίξουμε την εγκυρότητα των κριτηρίων, με βάση τα οποία τους αποδίδουμε τα χαρακτηριστικά τους, καταλήγουμε να εμπλακούμε σε εννοιολογικές αναλύσεις. Οι συζητήσεις, συνήθως, αναφέρονται αρχικά στην αρέσκεια ή απαρέσκεια που μας προκαλεί ένας ήρωας και, στη, συνέχεια δικαιολογούμε την αξιολογική μας κρίση επιστρατεύοντας τις αρετές και τα ελαττώματα, τα οποία διακρίνουμε σ' αυτόν. Με αυτόν τον τρόπο αναπόφευκτα οδηγούμαστε σε θεωρήσεις των τρόπων με τους οποίους τα συγκεκριμένα χαρακτηριστικά εμφανίζονται και αναγνωρίζονται. Ο λόγος, για τον οποίο ο Carroll αναδεικνύει το συγκεκριμένο γεγονός είναι διττός. Πρώτα επιχειρεί να εξηγήσει την περιορισμένη ενασχόληση των φιλοσόφων και θεωρητικών της λογοτεχνίας με τους χαρακτήρες των λογοτεχνικών έργων με βάση το γεγονός ότι δεν ασχολούνται με το περιεχόμενο τέτοιων συζητήσεων, αλλά, ακόμη σημαντικότερο, διαπιστώνει ότι υπάρχει αναλογία ανάμεσα στο σχήμα κατανόησης των λογοτεχνικών χαρακτήρων από τον αναγνώστη και στο σχήμα κατανόησης των ανθρώπων του περιβάλλοντός του.

Προσπαθώντας να ισχυροποιήσει, περαιτέρω, τους ισχυρισμούς του σχετικά με τον παιδευτικό ρόλο της λογοτεχνίας, μέσω της συγκεκριμένης δομής του *τροχού των αρετών* ο Carroll, αναφέρεται σε λογοτεχνικά έργα από την ευρωπαϊκή αλλά και την παγκόσμια λογοτεχνία, στα οποία είναι πρόδηλη η απόπειρα του συγγραφέα να διδάξει αρετές και ελαττώματα. Προκειμένου για τον ευρωπαϊκό χώρο, αναφέρει ενδεικτικά τη λειτουργία της αρχαίας τραγωδίας στην αρχαία Ελλάδα, αλλά και έργα του Μεσαίωνα και του 18ου και 19ου αιώνα, με ιδιαίτερη αναφορά στο Dickens. Στην εποχή μας η συγκεκριμένη δομή διαπιστώνεται σε μοντερνιστές και μεταμοντερνιστές,[349] όπως ο Musil και ο Rushdi, καθώς και στη σύγχρονη κινηματογραφία, μόνο που εξαρτάται περισσότερο από τον αναγνώστη

[349] Κατά το θεωρητικό λογοτεχνίας και λογοτέχνη Νάσο Βαγενά δεν υφίσταται μεταμοντέρνα λογοτεχνία και μεταμοντέρνος λογοτέχνης παρά μόνο μεταμοντέρνα κριτική καθώς η ονομαζόμενη μεταμοντέρνα λογοτεχνία αποτελεί προέκταση της μοντέρνας λογοτεχνίας με τη διαφοροποίηση της επέκτασης σε σημείο οξύτητας της διάθεσης αναστοχασμού και αυτοαναφορικότητας, που ενυπάρχει ήδη στη μοντέρνα λογοτεχνία. Βαγενάς 2012

να την ανακαλύψει και να εμπλακεί στη σχετική διαδικασία εννοιολογικής διάκρισης.

Άλλα παραδείγματα παραμυθιών αλλά και σύγχρονης παιδικής μυθοπλασίας, όπως ο Χάρρυ Πόττερ, καθώς και η πληθώρα έργων που περιλαμβάνουν ιστορίες με διδακτικό χαρακτήρα, επιστρατεύονται για να αποδείξουν τη στενή σχέση που υπάρχει ανάμεσα στην ανάγνωση και στην ανάλυση χαρακτήρων και, κατ' επέκταση, των αρετών. Ενώ, τέλος και πριν προχωρήσει στην αντιμετώπιση των πιο προβλέψιμων ενστάσεων, αναφέρεται, μέσω μιας παραπομπής, στο γεγονός ότι αυτό που στα μαθήματα δημιουργικής γραφής αποκαλούν «ενορχήστρωση», αναφερόμενοι στη δημιουργία χαρακτήρων με οξείες διαφορές προκειμένου να τροφοδοτηθεί η δραματική ένταση και το ενδιαφέρον, τροφοδοτεί, μερικές φορές και την εννοιολογική διάκριση.[350]

Στη συνέχεια, επιχειρεί να αντιμετωπίσει τέσσερις ενστάσεις. Η πρώτη αμφισβητεί το χώρο τον οποίο η ανάλυση του Carroll προβλέπει για τα συναισθήματα, τα οποία θεωρούνται σημαντική παράμετρος των μυθιστορημάτων. Ο Carroll, αναγνωρίζοντας τη σοβαρότητα της συγκεκριμένης ένστασης, επισημαίνει ότι η συναισθηματική μας αντίδραση είναι συστατικό στοιχείο τόσο της εκτίμησής μας για το τι συνιστά αρετή ή κακία (θυμίζοντας έντονα τη σχετική θέση της Denham) όσο και της δυνατότητάς μας να συγκρίνουμε μεταξύ τους τα χαρακτηριστικά των λογοτεχνικών ηρώων. Μια δεύτερη ένσταση αφορά την άποψη ότι η υποστηριζόμενη γνωστική και παιδευτική λειτουργία της λογοτεχνίας απέχει πολύ από την απόλαυση. Ο Carroll, για να αντικρούσει την ένσταση, επιστρατεύει τον αριστοτελικό ορισμό της απόλαυσης ως της ανεμπόδιστης λειτουργίας των ικανοτήτων μας, για να ισχυριστεί ότι η απόλαυση «μας παρέχει αυτογνωσία σχετικά με το εννοιολογικό μας σχήμα και κοινωνική γνώση για τα ήθη μας, ενώ τελειοποιεί τον γνωστικό μας χάρτη του κόσμου, με αντικειμενικό στόχο να μπορούμε να κρίνουμε τους άλλους.». Παρατηρεί επίσης ότι «Όλα αυτά συντελούνται με μία συμμετοχική μέθοδο που όχι μόνο μας ανταμείβει, αλλά μας απορροφά και μας συναρπάζει».[351] Η τρίτη ένσταση αμφισβητεί με τρείς τρόπους την αναλογία, η οποία υποστηρίζεται ότι υπάρχει μεταξύ των φιλοσοφικών και λογοτεχνικών νοητικών πειραμάτων. Ο Carroll θεωρεί και τις τρεις φαινομενικές δυσαναλογίες μη αποφασιστικής σημασίας. Σχετικά με την δυσαναλογία, η οποία υποτίθεται ότι διαπιστώνεται στη βάση του μη έκδηλου προσανατολισμού προς την επίλυση προβλημάτων, ο Carroll ανταπαντά ότι το συγκεκριμένο πρόβλημα είναι θέμα ερμηνείας του κειμένου, ενώ υπάρχουν και περιπτώσεις λογοτεχνικών έργων, όπως το *Howards End,* όπου έκδηλα εκφράζεται αυτή η πρόθεση. Αναφορικά με τη δυσαναλογία, η οποία έχει σχέση με τους στόχους των λογοτεχνικών έργων και, συγκεκριμένα, με τη διαφοροποίησή τους ως προς την πρόθεση να ευχαριστήσουν τον αναγνώστη αντί να λειτουργήσουν ως επιχειρήματα, ο Carroll επισημαίνει το γεγονός ότι και στα φιλοσοφικά νοητικά

[350] Noël Carroll 2008:( σημ. 84)
[351] *Στο ίδιο,* 312

πειράματα συχνά η ευχαρίστηση αποτελεί μέρος τους στόχου τους. Τέλος, αναφερόμενος στη δυσαναλογία, η οποία θεωρείται συνέπεια του μακροσκελούς χαρακτήρα των λογοτεχνικών νοητικών πειραμάτων, ο Carroll αντιπαραθέτει το αποτέλεσμα του συγκεκριμένου σε αντιπαραβολή με τον αφηρημένο χαρακτήρα των περισσότερο σχηματικών φιλοσοφικών νοητικών πειραμάτων, ο οποίος οφείλεται στην έλλειψη μιας ανάλυσης συναισθημάτων και κινήτρων ανάλογης με αυτή που προσφέρει ένα λογοτεχνικό έργο, έλλειψη όμως που, συχνά, θεωρείται μειονέκτημα των φιλοσοφικών. Αντίθετα, όπως εύστοχα επισημαίνει, η περίτεχνη επεξεργασία, την οποία συναντάμε στα λογοτεχνικά έργα, είναι αυτή ακριβώς που καθιστά τις συγκεκριμένες επινοήσεις νοητικά πειράματα διασάφησης εννοιών της αρετής, καθώς τόσο η έννοια όσο και η ίδια η αρετή είναι ευαίσθητη στο πλαίσιο μέσα στο οποίο ερμηνεύεται.[352]

Η τελευταία ένσταση, την οποία αντικρούει ο Carroll διατυπώνεται από τους Lamarque & Olsen. Οι L&O, αν και αναγνωρίζουν ότι υπάρχει στα μυθιστορήματα ο *τροχός της αρετής*, πιστεύουν ότι αυτός εξυπηρετεί μόνο ζητήματα δομικής συνοχής, η οποία ανιχνεύεται μέσα από τις ερμηνευτικές διαδικασίες. Στην τελευταία αυτή ένσταση ο Carroll απαντά ότι, προκειμένου να κατανοήσουμε τη δομή του τροχού της αρετής, πρέπει να αποστασιοποιηθούμε από το κείμενο και να δούμε τη σχέση που υπάρχει ανάμεσα στη λογοτεχνική έκφραση των αρετών και των ελαττωμάτων και στις εκφάνσεις τους στην καθημερινή ζωή. Με αυτόν τον τρόπο θα είμαστε σε θέση να αποφανθούμε αν οι λογοτεχνικοί χαρακτήρες εκφράζουν τις συγκεκριμένες αρετές και κακίες ή όχι. Άλλωστε, όπως παρατηρεί ο Carroll, και η ενσυναίσθηση απαιτεί μια εκλεπτυσμένη μείξη φαντασίας και πρακτικότητας.[353]

Εν κατακλείδι, ο Carroll, ανακεφαλαιώνει τους λόγους που τον οδήγησαν στην υιοθέτηση της θέσης, η οποία υποστηρίζει τον μορφωτικό και γνωστικό ρόλο της τέχνης και ιδιαιτέρως της λογοτεχνίας, ρόλος που επιτυγχάνεται με την εκλέπτυνση της σύλληψής των εννοιών των αρετών από τον αναγνώστη και αναφέρεται στον κίνδυνο που ελλοχεύει, αν η φιλοσοφία αποκηρύξει τον συγκεκριμένο ρόλο. Ο μορφωτικός και γνωστικός ρόλος της λογοτεχνίας συνίσταται στην επεξεργασία των ηθικών εννοιών με στόχο την περαιτέρω κατανόησή τους και αφορά μία διεργασία, η οποία πραγματοποιείται στο νου των αναγνωστών, ακριβώς όπως συμβαίνει και με τα φιλοσοφικά νοητικά πειράματα.

Συναφής με την άποψη του Carroll για τον μορφωτικό ρόλο της λογοτεχνίας, είναι και η θέση του σχετικά με το ζήτημα της ηθικής κριτικής της λογοτεχνίας, ζήτημα το οποίο συμπεριλαμβάνεται, επίσης, στις θεωρήσεις της παρούσας διατριβής. Το συγκεκριμένο ζήτημα παρουσιάζει ερευνητικό ενδιαφέρον, διότι ο παιδευτικός ρόλος της λογοτεχνίας, τον οποίο υποστηρίζει ο Carroll, αφορά σε μεγάλο βαθμό την ηθική διαπαιδαγώγηση του αναγνώστη και την αξιολόγηση της λογοτεχνίας, με κριτήριο τη μορφωτική της λειτουργία. Με αυτό το ζήτημα

[352] Πρβλ. και Nussbaum για τη σημασία της λεπτομέρειας στη λογοτεχνία
[353] Carroll, ο.π. σελ. 316

θα ασχοληθούμε ακολούθως, με αφορμή τις τοποθετήσεις του Carroll, τις οποίες διατυπώνει σε ένα άλλο άρθρο του.

## 7.2 Υπεράσπιση της ηθικής κριτικής της λογοτεχνίας

Σ᾽ ένα προηγούμενο άρθρο του με τον τίτλο «Τέχνη και ηθική κριτική: Μία Επισκόπηση των Πρόσφατων Κατευθύνσεων της Έρευνας» ("Art and Ethical Criticism: An Overview of Recent Directions of Research") (*AEC*),[354] ο Carroll αναλάμβανε το έργο της αντιμετώπισης των επιχειρημάτων κατά της ηθικής κριτικής της λογοτεχνίας προκειμένου να αναδειχθούν σύγχρονες προσεγγίσεις που επιτρέπουν την υπεράσπιση μιας τέτοιας μορφής αξιολόγησής της.

Ανάμεσα στα επιχειρήματα, τα οποία αντιτίθενται στη διερεύνηση της λογοτεχνίας μέσα από την οπτική της ηθικής, παραθέτει το επιχείρημα της *αυτονομίας*, της *γνωστικής κοινοτοπίας* και της *αντισυνεπειοκρατίας*.

Η τελική τοποθέτηση του Carroll, αφού προηγουμένως αναπτύξει και ανασκευάσει τα παραπάνω επιχειρήματα, εντάσσεται στο πλαίσιο του *μετριοπαθούς ηθικισμού* (*moderate moralism*).[355] Αφού εξηγήσει τους λόγους για τους οποίους ηθικές αστοχίες προκαλούν αισθητικές αστοχίες, καθώς ανατρέπουν την επιδιωκόμενη αισθητικά ανταπόκριση του κοινού, εξηγεί τη θέση του *μετριοπαθούς ηθικισμού*. Συγκεκριμένα, δηλώνει ότι ο *μετριοπαθής ηθικισμός* δεν υποστηρίζει ότι κάθε ηθική ατέλεια σ' ένα έργο τέχνης ισοδυναμεί με μία αισθητική ατέλεια. Η προσπάθειά του, ωστόσο, να στηρίξει με επιχειρήματα την άποψή του, δεν είναι απόλυτα επιτυχής, διότι, εισάγοντας την έννοια του *ηθικά ευαίσθητου ακροατήριου* και, λίγο πιο κάτω, την έννοια *του ιδεατά ευαίσθητου ακροατήριου*, προκειμένου αρχικά να αποσυνδέσει και, στη συνέχεια, να επανασυνδέσει την ηθική με την αισθητική ατέλεια του έργου τέχνης, φαίνεται να προβάλλει και, ταυτόχρονα, να αίρει τον αρχικό ισχυρισμό του. Αυτό τουλάχιστον προκύπτει, αν θεωρήσουμε ότι δεν είναι στις προθέσεις του να συνδέσει την αισθητική απόλαυση με μία ελλιπή ηθική συγκρότηση. Αυτή του η αδυναμία, ασφαλώς, δεν θα πρέπει να μας αποπροσανατολίσει από την προσπάθειά του να θεμελιώσει το αίτημα του *μετριοπαθούς ηθικισμού* στη βάση της διερεύνησης του κατά πόσο ένα λογοτεχνικό έργο τέχνης επιτυγχάνει να ικανοποιήσει ό,τι το ίδιο θέτει ως επιθυμητή συναισθηματική αντίδραση, η οποία εξαρτάται από τις ηθικές στάσεις (π.χ. θυμός-αδικία) του αναγνωστικού κοινού ούτε, βέβαια, από την απόπειρά του να εξαρτήσει την αισθητική αποτίμηση του λογοτεχνικού έργου απ' το βαθμό που αυτό επιτυγχάνει να προκαλέσει στον αναγνώστη επιθυμητές συναισθηματικές αντιδράσεις.

[354] Carroll 2000b: 250-387

[355] Ο όρος *ηθικισμός* εδώ δεν χρησιμοποιείται από τον Carroll με τη σημασία που αποδόθηκε στον όρο στη σημ. 55 αλλά με τη σημασία της ηθικότητας γενικότερα.

Η θέση του *μετριοπαθούς ηθικισμού*, την οποία φαίνεται να υιοθετεί ο Carroll, μαζί με τη θέση του *ηθικισμού*, ο οποίος ασκεί πιο αυστηρή ηθική κριτική στην τέχνη, συγκροτούν τις δύο απόπειρες να απαντηθεί η άποψη που υποστηρίζει τη περιορισμένη αυτονομία της τέχνης, αφού προηγουμένως, στην αρχή του ίδιου άρθρου, έχουν ανατραπεί οι ισχυρισμοί περί της ριζικής της αυτονομίας. Η άποψη της μετριοπαθούς αυτονομίας είναι εκείνη που υποστηρίζει τη δυνατότητα ηθικής κριτικής της τέχνης, την αποσυνδέει, όμως, ολωσδιόλου από την αισθητική της αποτίμηση.

Η απάντηση του Carroll βασίζεται, εν πολλοίς, στις αντιδράσεις του αναγνώστη, τις οποίες απαιτεί η λογοτεχνία, αλλά και η τέχνη γενικότερα, αντιδράσεις, όπως η απορρόφησή του από το λογοτεχνικό έργο ή η συναισθηματική του αντίδραση σ' αυτό. Στη συνέχεια, διερευνά περιπτώσεις όπου οι εν λόγω αντιδράσεις υποβοηθούνται ή εμποδίζονται από ηθικής χροιάς συνιστώσες του λογοτεχνικού έργου. Έτσι, αναφέρεται σε γνωστικές αλλά και ηθικές λειτουργίες της τέχνης, οι οποίες υποβοηθούν τη διαδικασία απορρόφησης του αναγνώστη από το λογοτεχνικό έργο και, ως εκ τούτου, αναδεικνύουν την καλλιτεχνική του αξία, ενώ, απ' την άλλη, αναφέρεται σε χαρακτήρες και καταστάσεις, οι οποίες έρχονται σε αντίθεση με την ηθική συγκρότηση του ατόμου, με αποτέλεσμα να εμποδίζουν την πρόκληση συναισθημάτων, στα οποία αποσκοπεί το λογοτεχνικό έργο. Με άλλα λόγια, η ηθική συγκαταλέγεται στα κριτήρια αυτοαξιολόγησης της τέχνης.

Πριν κλείσει το συγκεκριμένο άρθρο ο Carroll, θίγει απλά χωρίς να επιχειρηματολογήσει εκτενώς, μία διαμαρτυρία (complaint), όπως την αποκαλεί, για τον *μετριοπαθή ηθικισμό*, αναφορικά με το γεγονός πως ενώ ο τελευταίος επιτρέπει ένα έργο να είναι ηθικά ελαττωματικό χωρίς αυτό να επηρεάζει την καλλιτεχνική του αποτίμηση, όποτε η ηθικότητα θεωρείται σχετική με την αισθητική του αποτίμηση, η όποια ελαττωματικότητα στην πρώτη επιδρά αναπόδραστα αρνητικά στη δεύτερη. Δηλαδή ο *μετριοπαθής ηθικισμός* δεν επιτρέπει σε καμία περίπτωση η ηθική ελαττωματικότητα να επιδρά θετικά στην αισθητική αξία του έργου. (*AEC* 379) Εδώ η συζήτηση αφορά την ανήθικη τέχνη και πιο συγκεκριμένα το ενδεχόμενο το χαρακτηριστικό της ηθικής ελαττωματικότητας να συνδράμει την αισθητική αξία του έργου τέχνης. Ως παράδειγμα χρησιμοποιεί το έργο της Leni Riefensthal *Ο Θρίαμβος της Θέλησης.* [356] Ο μόνος τρόπος που το έργο μπορεί να ισχυριστεί μια θετική συνεισφορά για μια ηθικά ελαττωματική θέση είναι η πληροφόρηση και ο Carroll δικαίως αναρωτιέται με ποιο αισθητικό κριτήριο μπορεί κάτι τέτοιο να συνεισφέρει στην καλλιτεχνική του αξία, δεδομένου ότι η συγκεκριμένη ηθική θέση προπαγανδίζεται κιόλας αντί να παρουσιάζεται σ' ένα ευρύτερο πλαίσιο. Ο Carroll σταματά εδώ τη διερεύνηση του θέματος αφήνοντας για άλλο κεφάλαιο την πραγμάτευση της καλλιτεχνικής αποτίμησης της ανήθικης τέχνης .

[356] Ο Carroll χρησιμοποιεί αρκετά συχνά ως παραδείγματα έργα από τον κινηματογράφο με διδακτική σημασία.

Αν θέλαμε, όμως, να προχωρήσουμε λίγο περισσότερο με τη διερεύνηση του θέματος, θα μπορούσαμε, εξετάζοντας π.χ. την ποίηση του Κώστα Καρυωτάκη, η οποία είναι γεμάτη από μηδενιστικά μηνύματα, να νιώσουμε την έλξη και τη γοητεία που ασκεί ακόμη μια τέτοια ποίηση, δημιούργημα ενός μεγάλου ποιητικού ταλέντου. Μας απορροφά; σίγουρα. Μας γεννά συναισθήματα απελπισίας και απόγνωσης; Περισσότερο ίσως από όσο θα θέλαμε να επιτρέψουμε. Μας ικανοποιεί αισθητικά; Αδιαμφισβήτητα. Ως τέχνη λοιπόν πετυχαίνει το σκοπό της. Αν, στη συνέχεια, θέσουμε το ερώτημα: πετυχαίνει τον καλλιτεχνικό της στόχο παρά την ηθική ελαττωματικότητά της ή εξ' αιτίας της; Η απάντηση δεν είναι καθόλου εύκολη. Κι' αυτό, γιατί θα προϋπέθετε γνώση της ανθρώπινης «φύσης» και της «φύσης» του «κακού», η οποία συνδέεται αξεδιάλυτα με τη φύση του καλού, καθιστώντας ελκυστικούς τους λογοτεχνικούς χαρακτήρες, οι οποίοι εκφράζουν με τις πράξεις τους και τη συμπεριφορά τους ακριβώς αυτή την αντίφαση. Γι' αυτό ίσως θα πρέπει να δώσουμε δίκιο στον Putnam, ο οποίος εξαιρεί το θέμα της ηθικής κριτικής της λογοτεχνίας από την πραγμάτευση της σχέσης της με την ηθική, τουλάχιστον μέχρι να αποκτήσουμε, όπως ισχυρίζεται, μια επιστημονική αντίληψη της ανθρώπινης φύσης εν γένει. Αν θέλαμε, παρόλα αυτά, να δώσουμε μία εμπειρική απάντηση στο πρόβλημα, θα λέγαμε ότι κατά την ανάγνωση της καρυωτακικής ποίησης έρχεται κάποια στιγμή όπου τα συναισθήματα, τα οποία προκαλεί, εμποδίζουν την αισθητική απόλαυση, γεγονός, το οποίο φαίνεται να συνηγορεί υπέρ της άποψης ότι η αισθητική αξία υφίσταται παρά την όποια ηθική ελαττωματικότητα. Παρ' όλα αυτά είναι βέβαιο ότι υπάρχει αντίλογος και, ως εκ τούτου, το θέμα χρήζει περαιτέρω διερεύνησης.

Στο συγκεκριμένο άρθρο μας δίνεται η ευκαιρία να δούμε μια ακόμη διατύπωση των θέσεων του Carroll σχετικά με τη γνωστική και παιδευτική λειτουργία της λογοτεχνίας. Οι συγκεκριμένες θέσεις συμπληρώνουν την ανάλυσή του σχετικά με το είδος της γνώσης που παρέχει η λογοτεχνία (στο άρθρο του οποίου η ανάλυση προηγήθηκε), η οποία, εκτός από το γεγονός ότι υποστηρίζει την ηθική κριτική της λογοτεχνίας, υποστηρίζει, ταυτόχρονα, και την ηθική επιχειρηματολογία. Αντικρούοντας το δεύτερο επιχείρημα κατά της ηθικής κριτικής της λογοτεχνίας, το οποίο χαρακτηρίζεται ως *γνωστική κοινοτοπία*, επιχειρεί να απαντήσει στις αιτιάσεις περί ανυπαρξίας της παιδευτικής λειτουργίας της λογοτεχνίας, η οποία, κατά τη γνώμη του, θα μπορούσε να είναι πρόσφορο πεδίο άσκησης ηθικής κριτικής. Πρόκειται για ένα επιχείρημα που αμφισβητεί όχι μόνο τον παιδευτικό αλλά και το γνωστικό ρόλο της λογοτεχνίας.

Ο Carroll αντικρούει με τρεις τρόπους το παραπάνω επιχείρημα: α) με τη γνώση μέσω εξοικείωσης, β) με την προσέγγιση της ανατρεπτικότητας, γ) με την προσέγγιση της ηθικής καλλιέργειας.

Η απάντηση όσων υποστηρίζουν τη γνώση μέσω εξοικείωσης είναι ότι οι παραπάνω αιτιάσεις βασίζονται σε μία πολύ περιορισμένη αντίληψη για το τι συνιστά γνώση. Η συγκεκριμένη αντίληψη παραθέτει δίπλα στη *γνώση ότι*, τη *γνώση του πως* και τη γνώση του *τι θα σήμαινε κάτι (γνώση από εξοικείωση*).

Διευρύνοντας μ' αυτό τον τρόπο τα αιτήματα για γνώση, ο Carroll υποστηρίζει ότι τα μυθιστορήματα, μέσω της διέγερσης της φαντασίας και της πρόκλησης συναισθηματικής αντίδρασης, επιτρέπουν στον αναγνώστη να νιώσει τι σημαίνει μια κατάσταση όπως π.χ. σκλαβιά (παράδειγμα που χρησιμοποιεί κι ο ίδιος). Η συγκεκριμένη γραμμή απάντησης εγείρει αρκετές ενστάσεις, σημαντικότερη από τις οποίες ίσως είναι αυτή που αμφισβητεί το βαθμό αναλογίας ανάμεσα στις λογοτεχνικές και ρεαλιστικές καταστάσεις και ανάμεσα στους λογοτεχνικούς και πραγματικούς χαρακτήρες, υποστηρίζοντας ότι, ιδιαίτερα όσον αφορά τους χαρακτήρες, η δυνατότητα που έχει ο αναγνώστης να τους γνωρίσει, σε σύγκριση με τον παντογνώστη αφηγητή, είναι περιορισμένη. Εκτός από τη συγκεκριμένη ένσταση, υπάρχουν αντιρρήσεις όσον αφορά την ανταπόκριση που υπάρχει ανάμεσα στις λογοτεχνικές καταστάσεις και την πραγματικότητα και την αλήθεια.

Μια διέξοδος στους παραπάνω προβληματισμούς του σκεπτικιστή φαίνεται να δίνεται με την αντικατάσταση των αιτημάτων για τη γνώση που παρέχει η λογοτεχνία από αιτήματα περί υποθέσεων. Έτσι ο τρόπος αντιμετώπισης χαρακτήρων και καταστάσεων προβάλλεται ως υπόθεση, η οποία, στη συνέχεια, οφείλει να δοκιμαστεί στην πραγματικότητα.[357]

Μια δεύτερη απάντηση στην αμφισβήτηση του γνωστικού και παιδευτικού ρόλου της τέχνης δίνεται με βάση την προσέγγιση της *ανατροπής*. Αυτή η προσέγγιση υποστηρίζει ότι ο παιδευτικός ρόλος της τέχνης, μέσα από την ανατροπή καθιερωμένων κοινωνικών και ηθικών κανόνων, συμβάλλει ενίοτε και στην μεταμόρφωση των ηθικών αξιών. Αντιρρήσεις, οι οποίες προβάλλουν επιφυλάξεις ως προς την πρωτοτυπία των προτεινόμενων ανατροπών, αντιμετωπίζονται, αν επισημανθεί το γεγονός ότι, λόγω της ευρύτητας του λογοτεχνικού κοινού, ό,τι είναι ήδη διατυπωμένο ως αίτημα από μία ομάδα σοφών δεν μπορεί να άρει την παιδευτική λειτουργία της λογοτεχνίας, αφού, με τη δική της συμβολή, ενημερώνονται ευρύτερα ακροατήρια και, με αυτόν τον τρόπο διευκολύνεται περισσότερο η ηθική τους αλλαγή. Ανεξάρτητα, όμως, από το αποτέλεσμα, η θέαση της τέχνης μέσα από αυτό το πρίσμα εξασφαλίζει τις προϋποθέσεις για την ηθική κριτική της λογοτεχνίας. Το γεγονός που μειώνει την εγκυρότητα αυτής της προσέγγισης είναι ότι, σύμφωνα με τον Carroll, τα λογοτεχνικά έργα τα οποία είναι όντως ριζοσπαστικά δεν είναι πολλά, επομένως ο ηθικός κριτικός της λογοτεχνίας δεν είναι δυνατόν να αρκεστεί σ' αυτό τον περιορισμένο αριθμό.

Έτσι, ο Carroll επιχειρεί για τρίτη φορά να απαντήσει στους σκεπτικιστές, χρησιμοποιώντας την προσέγγιση της *καλλιέργειας*. Στην συγκεκριμένη περίπτωση, θεωρείται στενόμυαλη η αντίληψη που έχουν οι σκεπτικιστές για την

[357] Ο Carroll παραπέμπει στο έργο του David Novitz, *Knowledge, Fiction and Imagination.* (Novitz 1987), για περαιτέρω συζήτηση του θέματος. Εκεί ο Novitz υιοθετεί την άποψη που αποκαλεί «ρομαντική γνωσιολογία», σύμφωνα με την οποία η "fancyful" φαντασία μπορεί να προσπορίσει γνώση δομική, ερμηνευτική, υποθετική, καθώς και να καταστήσει εφικτή την αντικειμενική ερμηνεία με αξιώσεις αληθείας. ο.π. σελ. 364

παιδεία. Διευρύνοντας το θεωρητικό πεδίο αυτής της αντίληψης, ώστε να συμπεριληφθούν ικανότητες, όπως λεπτότερη εννοιολογική διάκριση, φαντασία, συναισθήματα, ικανότητα για ηθικό διαλογισμό καθώς και εκλέπτυνση της ηθικής κατανόησης, γίνεται φανερό ότι η παιδευτική λειτουργία της τέχνης έγκειται στη δυνατότητά της να καλλιεργεί τις ηθικές μας ικανότητες και την ηθική μας ευαισθησία.[358]

Αναλύοντας τους τρόπους με τους οποίους η λογοτεχνία καθιστά δυνατή αυτού του είδους την καλλιέργεια, ο Carroll αναφέρεται, κατά πρώτον, στο γεγονός της διαρκούς εμπλοκής του αναγνώστη με ζητήματα που αφορούν στην εκφορά ηθικών κρίσεων κατά την αναγνωστική διαδικασία. Έτσι εξασκούνται, τρόπον τινά, οι δυνατότητές μας για διατύπωση ηθικών κρίσεων στην καθημερινή μας ζωή. Συνεχίζοντας την πορεία της επιχειρηματολογίας του για να αναδείξει τα χαρακτηριστικά της λογοτεχνίας, τα οποία συμβάλλουν στην ηθική καλλιέργεια του αναγνώστη, που εξασφαλίζει τη διατύπωση ορθών ηθικών κρίσεων, αναφέρεται στα καθοδηγούμενα από τη λογοτεχνία συναισθήματα και τα κυρίαρχα ηθικά κριτήρια με βάση τα οποία δημιουργούνται. Με αυτόν τον τρόπο, επικεντρώνεται, στην ευαισθητοποίηση που παρέχει στον αναγνώστη αυτού του είδους η εξάσκηση, τόσο στη διάκριση των σωστών λόγων που προκαλούν την ανάπτυξη των συναισθημάτων, όσο και στη διεύρυνση του πεδίου αυτής της διάκρισης, η οποία καθίσταται δυνατή μέσω της χρήσης της φαντασίας. Στη βάση αυτών των κριτηρίων ο ηθικός κριτικός της λογοτεχνίας δικαιολογεί την αποδοχή ή απόρριψη λογοτεχνικών έργων. Η όξυνση της αντιληπτικής διάκρισης (βλ. και Nussbaum), η οποία επικεντρώνεται στον εντοπισμό και την κατάλληλη αξιολόγηση ενδεικτικών στοιχείων-λεπτομερειών, καθώς και η διεύρυνση της ηθικής κατανόησης μέσω των παραδειγμάτων, τα οποία παρέχει η λογοτεχνία, καθιστούν δυνατή, αφ' ενός την εξάσκηση της ηθικής σκέψης και αφ' ετέρου τη συγκεκριμενοποίηση των συχνά αόριστων ηθικών κανόνων. Μ' αυτές τις επισημάνσεις ο Carroll θεωρεί ότι αποφεύγει τις αιτιάσεις των σκεπτικιστών και ότι, ταυτόχρονα, προσφέρει ισχυρή στήριξη στη θέση του σχετικά με τον παιδευτικό ρόλο της τέχνης. Αυτό το οποίο παραδέχεται ότι υπολείπεται ακόμη να γίνει είναι η περαιτέρω διερεύνηση των εμπλεκομένων στην ηθική κριτική της

[358] Εδώ η τακτική της διεύρυνσης των εννοιών, συγκεκριμένα της εκπαίδευσης, είναι ανάλογη με την αντίστοιχη εισήγηση της Crary για τη διεύρυνση των εννοιών της αντικειμενικότητας και της ορθολογικότητας προκειμένου να συμπεριλάβουν τα συναισθήματα και τη φαντασία και έτσι να οδηγήσουν σε πιο περιεκτικές μορφές ηθικών κρίσεων πέρα από την καθαρά προτασιακή μορφή τους. (Βλ. Crary 2009 και στη σχετική συζήτηση που ακολουθεί στο επόμενο κεφάλαιο). Άποψη για τις ηθικές κρίσεις που φαίνεται να υποστηρίζει και ο Carroll: «Γιατί αυτό που μας διδάσκει η τέχνη γενικά δεν είναι νέες καθολικές επιταγές και έννοιες, αλλά μάλλον πώς να τις εφαρμόσουμε σε συγκεκριμένες καταστάσεις, εμπλέκοντας και χρησιμοποιώντας τα συναισθήματα και τη φαντασία, τις ικανότητες αντιληπτικής διάκρισης, ηθικής κατανόησης και αναστοχασμού, με τρόπους που στηρίζουν και εν δυνάμει αυξάνουν την ικανότητά μας για εκφορά ηθικών κρίσεων». ( " For what art teaches us generally is not new maxims and concepts, but rather how to apply them to concrete cases, engaging and exercising our emotions and imagination, our powers of perceptual discrimination, moral understanding, and reflection, in ways that sustain and potentially enlarge our capacity for moral judgment"). Carroll 2000b: 368-369

λογοτεχνίας όρων, όπως, για παράδειγμα, η *ηθική αντίληψη*, ο *διαλογισμός*, η *κατανόηση*, η *φαντασία* και η *κρίση*.

Όσον αφορά την ανάδειξη της θεωρίας της προσομοίωσης από τον ηθικό κριτικό , (ο Carroll αναφέρει τις απόψεις του Gregory Curry), [359] ως ικανοποιητική απάντηση στη θεωρία, η οποία αμφισβητεί τη δυνατότητα της λογοτεχνίας να επιφέρει επιπτώσεις στην ηθική συμπεριφορά του ατόμου, ο Carroll επισημαίνει τα περιορισμένα όριά της, αποδυναμώνοντας με αυτόν τον τρόπο τον ρόλο που της αποδίδεται στη διαμόρφωση ηθικών συλλογισμών. Άποψη του Carroll είναι ότι αν η προσομοίωση ταυτίζεται με τη φαντασία (πρωτογενή ή δευτερογενή),[360] όπως υποστηρίζουν οι θιασώτες αυτής της θεωρίας της ηθικής κριτικής της λογοτεχνίας, τότε, αναλύοντας τις εμπειρίες του λογοτεχνικού χαρακτήρα διεξοδικά από τη θέση του παντογνώστη παρατηρητή, ο συγγραφέας δεν αφήνει πολλά περιθώρια για τη λειτουργία της φαντασίας μας με αποτέλεσμα να μην εμπλεκόμαστε συνήθως στη διαδικασία προσομοίωσης των εμπειριών του περιγραφόμενου χαρακτήρα. [361] Αν εμπλεκόμαστε σε μία διαδικασία προσομοίωσης, στην πορεία της λήψης ηθικών αποφάσεων, αυτή είναι η προσομοίωση με τον μελλοντικό εαυτό μας, παρά με τον λογοτεχνικό χαρακτήρα, ο οποίος γνωρίζουμε ότι είναι πλαστός. Συνακόλουθη μ' αυτή του την τοποθέτηση είναι και η αποδυνάμωση του ρόλου της προσομοίωσης στην ηθική κριτική της λογοτεχνίας. Ασκώντας αυτήν την κριτική, ωστόσο, ο Carroll δεν επιθυμεί να αποδυναμώσει τη σημασία της ηθικής εμπειρίας, η οποία αποκομίζεται από την ανάγνωση του λογοτεχνικού έργου, ως στοιχείου της ηθικής κριτικής της λογοτεχνίας. Απλώς, προσεγγίζει το πλέγμα των σχέσεων που αναπτύσσονται μεταξύ ηθικής και αισθητικής διάστασης του έργου τέχνης με βάση το κριτήριο της αναμενόμενης αντίδρασης του αναγνώστη, την οποία επιδιώκει ο συγγραφέας και η οποία, ως εκ τούτου, είναι εμπεδωμένη στην αισθητική διάσταση του έργου, και κατ' επέκταση, στην αισθητική αποτίμησή του.

Η διαδικασία, ωστόσο, της προσομοίωσης έχει αρκετά κοινά γνωρίσματα με τη διαδικασία της ενσυναίσθησης, ενώ η σχέση και των δύο με τη φαντασία, η διέγερση της οποίας αποτελεί βασική συνιστώσα του λογοτεχνικού έργου, καθιστά απαραίτητη μια πιο προσεκτική διερεύνηση του ρόλου τους και των επιπτώσεων που θα είχε η απόρριψη της προσομοίωσης στην ενσυναίσθηση. Αν, όντως, τα περισσότερα λογοτεχνικά έργα δίνουν τόσο αναλυτικές περιγραφές των εμπειριών των σκέψεων και των συναισθημάτων των χαρακτήρων τους, ακυρώνοντας μ' αυτό τον τρόπο την εμπλοκή του αναγνώστη στη διαδικασία της προσομοίωσης, θα έπρεπε να αναρωτηθούμε τι επιπτώσεις θα είχε η ακύρωση αυτής της διαδικασίας στην πρόκληση συναισθημάτων. Η ενημέρωση για τις σκέψεις και τα συναισθήματα του λογοτεχνικού χαρακτήρα είναι βέβαιο ότι δεν μπορεί να προκαλέσει από μόνη της συναισθήματα στον αναγνώστη. Είναι αναγκαίο ο

[359] *Στο ίδιο,* 371

[360] Ως πρωτογενής επινόηση θεωρείται αυτή που προσομοιάζει την πεποίθηση στις προτάσεις του έργου και ως δευτερογενής εκείνη που προσομοιάζει τις εμπειρίες των χαρακτήρων. *Στο ίδιο*, 372

[361] Ένα επιχείρημα, που όπως είδαμε χρησιμοποίησαν και οι Lamarque & Olsen

αναγνώστης περισσότερο να εμπλέκεται στη διαδικασία της πρόκλησης συναισθημάτων παρά απλώς να ενημερώνεται. Αν βασιστούμε στην παραδοχή του ίδιου του Carroll ότι τα συναισθήματα προκαλούνται από σκέψεις, καθίσταται εύλογο ότι οι σκέψεις αυτές δεν θα είχαν τη δυνατότητα να κινητοποιήσουν συναισθηματικές αντιδράσεις, αν δεν συνδέονταν, με κάποιο τρόπο, με τον αναγνώστη. Ο ρόλος της φαντασίας του αναγνώστη φαίνεται να είναι καθοριστικός, όχι για να πληροφορηθεί για τις σκέψεις και τα συναισθήματα του λογοτεχνικού χαρακτήρα, τα οποία με ενάργεια αποτυπώνονται στο έργο, αλλά για να βιώσει τις εμπειρίες του και, μέσα από τη διαδικασία της ανάγνωσης, να αναπτύξει μηχανισμούς ταύτισης ή απόρριψης με τον λογοτεχνικό ήρωα. Η ενσυναίσθηση πετυχαίνει να εμπλέξει μ' αυτό τον τρόπο τον αναγνώστη και να δικαιολογήσει τη γένεση συναισθημάτων, με έναν τρόπο επιθυμητό και προσδοκώμενο από το συγγραφέα και το είδος της τέχνης που υπηρετεί. Ο συγκεκριμένος τρόπος υπερβαίνει την αντιμετώπιση των καταστάσεων και των εμπειριών του αναγνώστη ως αφορμών για τη γνώση της συμπεριφοράς ενός λογοτεχνικού χαρακτήρας και την πρόβλεψη και εξήγηση των επιπτώσεων που μπορεί να έχει παρόμοια συμπεριφορά στον εαυτό μας, «στο μελλοντικό εαυτό μας», όπως λέει ο Carroll. Ενώ η γνωστική διάσταση, με όλες τις ευεργετικές της συνέπειες για το σχεδιασμό της ζωής και την επιλογή του ύφους ή των παραδειγμάτων, τα οποία της δίνουν περιεχόμενο, είναι μια επιθυμητή και υπαρκτή διάσταση της ενσυναίσθησης, ταυτόχρονα, η ενσυναίσθηση περιέχει και ένα στοιχείο το οποίο η θεωρία προσομοίωσης παραλείπει να τονίσει. Αυτό το στοιχείο είναι ο βιωματικός χαρακτήρας της μετατόπισης της οπτικής μας γωνίας, η οποία μας επιτρέπει να έλθουμε στη θέση του χαρακτήρα του έργου. Ο βιωματικός χαρακτήρας δεν είναι δυνατόν να καλυφθεί από την ενημέρωση, καθώς καμιά ενημέρωση δεν μπορεί να σε κάνει να βιώσεις *πως είναι να*, αν εσύ ο ίδιος δεν κινητοποιηθείς και δεν εμπλέξεις τη φαντασία και τα συναισθήματά σου, ώστε να ταυτίσεις τις σκέψεις και τα συναισθήματα του λογοτεχνικού χαρακτήρα με τα δικά σου. Αυτό που υποστηρίζεται, δηλαδή, είναι ότι η στενή σχέση μεταξύ προσομοίωσης, φαντασίας και ενσυναίσθησης, καθιστά τη διαδικασία της τελευταίας πιο σύνθετη, διότι εμπλέκει τον εαυτό με ένα τρόπο βιωματικό, ο οποίος δεν εμπεριέχεται στη θεωρία της προσομοίωσης, προκαλώντας, γι' αυτό το λόγο, τη συγκεκριμένη αντίδραση του Carroll, η οποία, ωστόσο, δεν αφορά τη διαδικασία της ενσυναίσθησης για τους λόγους, οι οποίοι αναφέρθηκαν προηγουμένως.

Συμπερασματικά και συνοψίζοντας, ο Carroll υιοθετεί τις απόψεις του *μετριοπαθούς ηθικισμού* (*moderate moralism*) εκκινώντας από μία διευρυμένη αντίληψη για το τι αποτελεί γνώση, αντίληψη η οποία περιλαμβάνει την εννοιολογική διάκριση και τις συναφείς λειτουργίες της. Η θεώρηση αυτή του Carroll επιτρέπει στη λογοτεχνία να καλλιεργήσει τις ηθικές δυνατότητες του ατόμου, αυτό που ο ίδιος αποκαλεί *αποσαφήνιση*,[362] και, κατ' αυτόν τον τρόπο

[362] Βλ. σχετικά σημ. 18 στο Carroll 2000b

δικαιώνει την ηθική κριτική της λογοτεχνίας, η οποία ενίοτε συνδέεται και με την αισθητική αποτίμηση του έργου τέχνης.

Η Alice Crary, της οποίας το έργο, *Beyond Moral Judgement,* θα αποτελέσει το αντικείμενο μελέτης του επόμενου κεφαλαίου, παρουσιάζει τη δική της υπερασπιστική γραμμή τόσο ως προς τα εχέγγυα του γνωστικού υπόβαθρου της ηθικής όσο και ως προς την ηθική αγωγή, την οποία παρέχει στον αναγνώστη η λογοτεχνία. Ο τρόπος, ωστόσο, με τον οποίο η Crary διαπλέκει την ηθική με τη λογοτεχνία, στην υποστηριζόμενη σχέση, θα μπορούσε να θεωρηθεί και ως θέση ανατρεπτική, η οποία συγκροτεί, κατά τη γνώμη μας, μια αντίστοιχη μορφή προσέγγισης του προβλήματος, την οποία υποστηρίζει ο Carroll, όταν επιχειρεί να απαντήσει στην αμφισβήτηση του γνωστικού και εκπαιδευτικού ρόλου της τέχνης.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ 8ο

## 8. Alice Crary, Η επαναμάγευση[363] του πραγματικού

Η Crary θα μπορούσε να χαρακτηριστεί, με βάση το εγχείρημα που επιχειρεί στο έργο της *Beyond Moal Judgement* και τα όσα η ίδια διατείνεται ότι αποτελούν τα κίνητρά της, ως εικονοκλάστρια με αιτία και μάλιστα ηθική. Υποστηρίζει ότι αντιπαρατίθεται σε μία ηθική παράδοση, η οποία είναι προσκολλημένη στις παραδοσιακές ηθικές κρίσεις και ότι με την ανατρεπτική της οπτική διαχωρίζει τη θέση της απ' ό, τι ορίζει ως *ηθικισμό*, στον οποίο, όπως ισχυρίζεται, υποπίπτουν όσοι φιλόσοφοι και λογοτέχνες εκφράζουν τη συγκεκριμένη παράδοση. Για να μπορέσει να διαχωρίσει τη θέση της, η Crary επικεντρώνεται στη διατύπωση μιας διευρυμένης αντίληψης ορθολογικότητας, αντικειμενικότητας αλλά και ηθικών κρίσεων με φιλοσοφικές προκείμενες από το χώρο της φιλοσοφίας της γλώσσας και δη αυτής των Wittgenstein και Austin. Γι' αυτό, κατά τη γνώμη μας, η Crary ανήκει, ταυτόχρονα, και στην ομάδα εκείνων των φιλοσόφων, οι οποίοι επιχειρούν να εισαγάγουν πτυχές της φιλοσοφικής σκέψης του Wittgenstein για τη γλώσσα, και στην περίπτωση της Crary και του Austin, στον ηθικό φιλοσοφικό στοχασμό με στόχο να ξεπεραστούν αδιέξοδα και να συγκεραστούν απόψεις που φαίνεται μεν να ανταποκρίνονται στην ηθική μας αίσθηση, αλλά προσκρούουν στη συλλογιστική κανονικότητα.[364] Η παραπάνω προσπάθεια της Crary θα της

[363] Η έννοια της *επαναμάγευσης (reenchantment)* του κόσμου ή της φυσικής πραγματικότητας μπορεί να ανιχνευθεί στο έργο του McDowell, ο οποίος θέλησε να αποκαταστήσει ως ένα βαθμό την πραγματικότητα και το νόημα των ανθρώπινων κανονιστικών επιδιώξεων και αξιών (που αποχωρίστηκαν βίαια από τη φύση σε μία διαδικασία *απομάγευσης* (*disentchantment)* της φύσης μέσω των φυσικών επιστημών, όπως παρατήρησε ο Max Weber). Ο McDowell, ωστόσο, εκφράζει επιφυλάξεις για τη χρήση του όρου γιατί δεν θέλει να ερμηνευτεί πως σημαίνει την επιστροφή σε μία προεπιστημονική άποψη αντικειμενικότητας και νοηματοδότησης εμπεδωμένης στον κόσμο και ανεξάρτητης από την ανθρώπινη υπόσταση. Αρνούμενος την οντολογική προτεραιότητα του υποκειμενικού ή του αντικειμενικού στοιχείου ο McDowell προσβλέπει την επανεισαγωγή στην τάξη του πραγματικού και αντικειμενικού των ανθρώπινων αξιών ως αναγνωριζόμενων και ταυτόχρονα εξαρτώμενων από τη φύση ενός έλλογου όντος με συγκεκριμένες στοχεύσεις, μέσα από μία διαδικασία ενός ταυτόχρονου οντολογικού αλληλοπροσδιορισμού. (McDowell 1994: 70-72). Στη βάση αυτής της προσέγγισης αναπτύσσει και την έννοια της «δεύτερης» ανθρώπινης φύσης και τον ανθρωπολογικό ηθικό ρεαλισμό του. Μια ανάλογη αντίληψη επαναμάγευσης απαντά κανείς και στη σκέψη του Charles Taylor που στρέφεται και στη χριστιανική παράδοση. Η αντίληψη του Taylor αποδίδεται και από την *αρχή της καλύτερης διαθέσιμης ανάλυσης* την οποία εισηγείται (*Best Account principle*: BA) με την οποία εννοεί ότι (μέσω του είδους του *ανθρωποκεντρικού ρεαλισμού* που εισηγείται) κατανοούμε καλύτερα τη ζωή μας στον κόσμο όχι μόνο προσανατολιζόμενοι ορθότερα προς το καλό αλλά κατανοώντας τις πράξεις και τα συναισθήματα τόσο τα δικά μας όσο και των άλλων. (Taylor 1989: 57) Με αυτή την αρχή ο Taylor επιχειρεί να αντικαταστήσει την αρχή της *καλύτερης (διαθέσιμης) εξήγησης* την οποία χρησιμοποιούν υποστηρικτές του επιστημονικού ρεαλισμού. Ακόμη ο ίδιος ο τίτλος του βιβλίου του *A Secular Age* (2007) που αναφέρεται σε εκκοσμίκευση φαίνεται να παραπέμπει και στην «απομάγευση» για την οποία μιλάμε. Περισσότερα για το μοντέλο του ανθρωποκεντρικού ηθικού ρεαλισμού που εισηγούνται ο Taylor και ο McDowell βλ. στο Βιρβιδάκης 2009, 4ο κεφ., ιδιαίτερα 173-74 και 178.

[364] Κάτι που η ίδια παραδέχεται ότι βρίσκεται σε συμφωνία με παρόμοια εγχειρήματα εκ μέρους φιλοσόφων όπως η Cora Diamond, ο Stanley Cavell, η Irish Murdoch, αλλά που κατά τη γνώμη μας συντάσσεται με ευρύτερες προσπάθειες όπως αυτές που αποτυπώνονται στο συλλογικό τόμο με τίτλο *Literary Wittgenstein* των John Gibson and Wolfgang Huemer ed., 2004.

επιτρέψει, όπως ελπίζει, να συμπεριλάβει στην ηθική σκέψη στοιχεία, τα οποία παραδοσιακά δεν θεωρούνται ηθικά, όπως είναι οι ευαισθησίες που δημιουργούνται κατά την απόκτηση της ικανότητας να χρησιμοποιούμε τη γλώσσα. Αποδεχόμενη, λοιπόν, η Crary τις απόψεις της ομάδας των φιλοσόφων που αναφέραμε προηγουμένως, συμπεριλαμβάνει τη λογοτεχνία στον ηθικό φιλοσοφικό διάλογο.

Η βασική θέση, την οποία αναπτύσσει η Crary στο βιβλίο της *Beyond Moral Judgment* (στο εξής *BMJ),* είναι ότι ο ηθικός στοχασμός δε θα πρέπει να περιοριστεί στις ηθικές κρίσεις. Πιστεύει, επιβεβαιώνοντας την ένταξή της στην ευρύτερη προσπάθεια που αναφέραμε παραπάνω, ότι ο αναπροσανατολισμός της αντίληψής μας περί των ηθικών ενδιαφερόντων μας πρέπει να αντανακλάται στις συνήθειες της ηθικής σκέψης και πράξης, έτσι ώστε να αντιμετωπίζονται οι προκλήσεις που συναντάμε, καθώς προσπαθούμε να ξεπεράσουμε τους περιορισμούς της ηθικής μας κατανόησης και τις διαφορές που μας χωρίζουν από τους άλλους. (*BMJ* 10-11) Αυτή η αντανάκλαση του σύγχρονου προβληματισμού στην ηθική σκέψη και πράξη είναι δυνατόν να επιτευχθεί, σύμφωνα με την Crary, με την υποστήριξη μιας διευρυμένης έννοιας της αντικειμενικότητας. Η διευρυμένη αυτή αντικειμενικότητα (και εδώ υπεισέρχεται η συνεισφορά του Wittgenstein στο εγχείρημά της) μπορεί επιπλέον, όπως υποστηρίζει η Crary, να οδηγήσει στην επανεξέταση του τρόπου, με τον οποίο εμπλέκονται οι ηθικές κρίσεις με τον κόσμο, ώστε να καταδειχτεί ότι το ηθικό ενδιαφέρον της γλώσσας δεν περιορίζεται μόνο στη διατύπωση ηθικών κρίσεων.[365] Η Crary υιοθετώντας την πραγματιστική προσέγγιση της γλώσσας του Wittgenstein ανιχνεύει τις επιπτώσεις της στην ορθολογικότητα και στην ηθική και, στη συνέχεια, δίνει παραδείγματα αυτού που ορίζει ως *διευρυμένη ορθολογικότητα* της ηθικής σκέψης, αναφέροντας τις περιπτώσεις της λογοτεχνίας και της φεμινιστικής σκέψης. Αναδεικνύει τη λογοτεχνία ως μία πηγή ηθικού στοχασμού, ενώ με την αναφορά της στη φεμινιστική σκέψη παραπέμπει σε ηθικές παραδόσεις, οι οποίες υιοθετούν *ασυνήθιστες* (*irregular*) απόψεις για τις ηθικές κρίσεις, απόψεις, ωστόσο, που βρίσκονται στα θεμέλια της δικής της πρότασης για τη διεύρυνση της ηθικής συζήτησης πέρα από τα όριά των ηθικών κρίσεων. Καθώς, όμως, οι συγκεκριμένες απόψεις δεν εμπίπτουν στα ενδιαφέροντα αυτής της μελέτης, η παρακολούθηση της εφαρμογής της ερευνητικής υπόθεσης της Crary θα περιοριστεί στο χώρο της λογοτεχνίας.

Στην εισαγωγή του βιβλίου της παρουσιάζει και επεξηγεί τη βασική του δομή. Πρόκειται για μία τριμερή διάκριση: α) Επιχείρημα και φιλοσοφικές προκείμενες (Wittgenstein και Austin), β) εφαρμογές (λογοτεχνία και φεμινιστική σκέψη) και γ) εξ αντιθέτου απόδειξη (η περίπτωση του *ηθικισμού*).

[365] Σχετικά με τη διευρυμένη αυτή έννοια αντικειμενικότητας βλ. και Βιρβιδάκης 2009 ενότητα 4 και 2000: 141-172

## 8.1 Προς μία διευρυμένη αντίληψη της ορθολογικότητας και της αντικειμενικότητας, Wittgenstein και Austin

Η Crary αποδίδει στη περιορισμένη αντίληψη περί αντικειμενικότητας τις παράδοξες, ορισμένες φορές, συζεύξεις οι οποίες επιχειρούνται από τις ρεαλιστικές θεωρίες στο πλαίσιο της διαμάχης σχετικά με τον ηθικό ρεαλισμό, όπως είναι, για παράδειγμα, η απόπειρα να συνδυαστεί ο αποκλεισμός των αντικειμενικών και, ταυτόχρονα, εγγενώς παρακινητικών ιδιοτήτων τόσο με τον ιντερναλισμό [366] όσο και με την αντικειμενοκρατία [367] και επιχειρεί μια προδιαθεσιακή ανάλυση των ηθικών εννοιών. (ως εξαρτώμενων από τις αντιδράσεις μας).[368]

Το ερώτημα, το οποίο τίθεται ευθύς αμέσως είναι, γιατί οι στοχαστές, οι οποίοι επιθυμούν οι ιδιότητες να είναι, ταυτόχρονα, αντικειμενικές και εσωτερικά παρακινητικές, πρέπει να κατηγορηθούν για μεταφυσική ιδιορρυθμία. Η Crary επιχειρεί να αποδείξει ότι η ένταση ανάμεσα στην αντικειμενικότητα και την παρακινητικότητα των ηθικών ιδιοτήτων προκαλείται από την αντίληψη της ηθικής, η οποία, πρωταρχικά και σχεδόν αποκλειστικά, εστιάζεται στη διατύπωση ηθικών κρίσεων που αποδίδουν ηθικές έννοιες σε πρόσωπα και καταστάσεις. Όσο για την απάντηση στο παραπάνω ερώτημα, η συγγραφέας θεωρεί ότι μπορεί να δοθεί, εάν εισηγηθούμε μια ευρύτερη έννοια της αντικειμενικότητας, η οποία θα είναι δυνατόν να υπάρξει μέσα από την επανεξέταση της ορθολογικότητας.

Στόχος της, λοιπόν, είναι να εισηγηθεί μία θεωρητική άποψη περί αντικειμενικότητας, ευρύτερη από την κλασική, η οποία θα περιλαμβάνει και τις προβληματικές υποκειμενικές ιδιότητες. (*BMJ* 15) Σύμφωνα με την εξήγηση της Crary πρόκειται για ιδιότητες, οι οποίες είναι συναισθηματικές (affective), όπως, για παράδειγμα, το *διασκεδαστικό*, και τις οποίες διαθέτει ένα αντικείμενο, όταν μπορεί να προκαλεί συγκεκριμένες αντιδράσεις σε κατάλληλες περιστάσεις, έτσι ώστε οι ηθικές κρίσεις να μπορούν, ταυτόχρονα, να είναι αντικειμενικές και να υπαγορεύουν και συμπεριφορές (να παρακινούν).

Η Crary επισημαίνει ότι η προϋπόθεση της αφαίρεσης των αντιδράσεων των υποκειμένων, η οποία εμπεριέχεται στη στενότερη αντίληψη της αντικειμενικότητας, περιλαμβάνει, επίσης, τη σκέψη ότι η σωστή προβολή μιας έννοιας υπάρχει ήδη μπροστά μας, με τέτοιο τρόπο, ώστε να είναι, κατ' αρχήν, προσιτή, ανεξάρτητα από τις υποκειμενικές αντιδράσεις, τις οποίες εκδηλώνουμε κατά τη διαδικασία κατάκτησης της έννοιας.

---

[366] Στο χώρο της ηθικής εκφράζει την άποψη που πρεσβεύει την αναγκαία, εσωτερική σχέση μεταξύ βούλησης και ηθικής κρίση

[367] Στο χώρο της ηθικής εκφράζει την άποψη που πρεσβεύει ότι τόσο οι ηθικές έννοιες (αξία, χρέος, κ.α.), όσο και τα προτασιακά περιεχόμενα που τις εμπλέκουν έχουν αντικειμενική ύπαρξη ανεξάρτητα από τις διαθέσεις του υποκειμένου που τα διατυπώνει.

[368] Βλ. και Denham σχετικά στο 2$^{ο}$ κεφάλαιο καθώς επίσης και Βιρβιδάκης 2009 ενότητα 1.2.1.3 η οποία αναφέρεται σε μία «ανθρωποκεντρική» σύλληψη της ηθικής πραγματικότητας και εσωτερική ως προς τη σύνδεσή της με τις ηθικές πρακτικές.

Η συγγραφέας στρέφεται, στη συνέχεια, στις *Φιλοσοφικές Έρευνες* του Wittgenstein, για να επισημάνει επιχειρήματα, τα οποία υποδεικνύουν ότι οι παραπάνω προϋποθέσεις για την κατοχή μιας έννοιας συγκρούονται μεταξύ τους ή οδηγούν σε σύγχυση.[369] Το συμπέρασμα αυτό την οδηγεί σε σύγκλιση με την άποψη του Wittgenstein ότι οι έννοιες είναι εμπεδωμένες στις συνήθειες και τις πρακτικές μας και, ακόμη, ότι οι έννοιες είναι πηγές έμπνευσης για εκείνες τις πλευρές του κόσμου, οι οποίες είναι προσιτές μόνο στο βαθμό που αναπτύσσουμε ορισμένες πρακτικές ευαισθησίες.

Λαμβάνοντας, ωστόσο, υπόψη τις αντιδράσεις, τις οποίες έχει προκαλέσει το επιχείρημα του Wittgenstein υπέρ της ευρύτερης έννοιας της αντικειμενικότητας, (ενδεικτικά αναφέρονται ερμηνείες του έργου του Wittgenstein, οι οποίες χαρακτηρίζουν τη θεωρία του ως αντιρρεαλιστική και επιθετική στην έννοια της αντικειμενικότητας), η Crary, χρησιμοποιεί συμπληρωματικά το έργο του J.L. Austin για να στηρίξει την πραγματιστική προσέγγιση της γλώσσας. Θεωρεί, ωστόσο, ότι το επιχείρημα του Wittgenstein μπορεί να χρησιμοποιηθεί για να διατυπωθεί ένα συνεκτικό ερώτημα, με το οποίο θα διερευνάται η ικανότητα της στενότερης έννοιας της αντικειμενικότητας να αποδώσει τι είναι η αντικειμενικότητα, καθώς και το ενδεχόμενο η ευρύτερη έννοιά της να είναι σε θέση να αποδώσει το περιεχόμενό της καλύτερα. Ο τρόπος με τον οποίο θα απαντήσουμε στο συγκεκριμένο ερώτημα, επηρεάζει, σύμφωνα με την Crary, με ενδιαφέροντα τρόπο το χώρο της ηθικής, καθώς αποκαλύπτονται ενδιαφέρουσες διαστάσεις.

Αυτό που η ευρύτερη έννοια αντικειμενικότητας επιτυγχάνει κατά την Crary είναι να μας βοηθήσει να εξαλείψουμε τα εμπόδια που θέτει η στενότερη έννοια στη δυνατότητα να συμπεριλάβουμε δύο βασικές συνιστώσες της κατανόησής μας των ηθικών μας κρίσεων και συγκεκριμένα του ιντερναλισμού τους, και της αντικειμενικότητάς τους. Το έργο των John McDowell και David Wiggins, όπως

[369] Για παράδειγμα ένα από τα επισημαινόμενα επιχειρήματα αφορά τη μεταφορά που χρησιμοποιεί ο Wittgenstein για να περιγράψει τις κανονικότητες που υποθέτουμε ότι ενυπάρχουν στις εννοιολογικές μας πρακτικές ως συμπαγείς σιδηροτροχιές, εικόνα εμπνεόμενη από την ενυπάρχουσα στην προϋπόθεση της αφαίρεσης σκέψη ότι η σωστή προβολή κάποιας έννοιας βρίσκεται κατά κάποιο τρόπο ήδη μπροστά μας. Σύμφωνα μ' αυτή την προϋπόθεση της εννοιολογικής πρακτικής μας θα μπορούσαμε εύκολα να συμπεράνουμε τι θα δικαιολογούσε την άποψή μας ότι κάποιος κατείχε τη χρήση μιας εννοιολογικής πρακτικής. Ο Wittgenstein στη συνέχεια αποδεικνύει ότι αν επιχειρήσουμε για οποιαδήποτε εννοιολογική πρακτική να αποφανθούμε για τη σωστή χρήση της ανεξάρτητα από τις αντιδράσεις του υποκειμένου που την εξασκεί, όπως απαιτεί η προϋπόθεση της αφαίρεσης θα οδηγηθούμε σε αδιέξοδο. Το πρόβλημα που παρουσιάζεται είναι ότι η κατάκτηση της πρακτικής εκ μέρους του υποκειμένου, εννοιολογική ή γλωσσική, εκφράζεται με μία απειρία ορθών συμπεριφορών. Το γεγονός αυτό αποδίδεται από τον Wittgenstein στο γεγονός ότι οποιαδήποτε *απλή συμπεριφορά* (*bare behavior*), όσο κι αν επεκταθεί θα είναι συμβατή με κάποια επόμενη λανθασμένη συμπεριφορά και ως εκ τούτου η απλή συμπεριφορά θα είναι ακατάλληλη να μας πληροφορήσει για την κατάκτηση της εννοιολογικής πρακτικής εκ μέρους του υποκειμένου. Wittgenstein, *Philosophical Investigations,* (1958) § 218. Αναφέρεται στο Crary 2007: 23-24. Η άποψη του Wittgenstein είναι ότι οι έννοιες είναι εμπεδωμένες σε πρακτικές που μας αποστάζουν τις σχετικές ευαισθησίες (*P.I.* § 198,199, 202) και όχι εργαλεία επιλογής περιεχομένων που είναι διαθέσιμα σύμφωνα με ό,τι υποδηλώνει η μεταφορά της σιδηροτροχιάς παραπάνω. (Βλ. Crary 2007: 23). Βλ. επίσης και Βιρβιδάκης 2009 και 2000: 141-172.

ισχυρίζεται η Crary, προσφέρει επιχειρήματα υπέρ αυτής της άποψης, η οποία, υποστηρίζοντας μια ευρύτερη έννοια της αντικειμενικότητας, συμβιβάζει τον ιντερναλισμό των ηθικών κρίσεων με την αντικειμενικότητά τους. Αυτό που κυρίως ενδιαφέρει την Crary, ωστόσο, είναι οι συνέπειες, τις οποίες μπορεί να έχει μια τέτοια άποψη για τις ηθικές κρίσεις και για τον τρόπο με τον οποίο αυτές συνδέονται με τον κόσμο. Αυτές οι συνέπειες, υποστηρίζει η Crary, μας οδηγούν να δεχτούμε ότι η ηθική σκέψη δεν είναι ο πρωταρχικός παράγοντας διαμόρφωσης των ηθικών κρίσεων. (*BMJ* 30)

Η Crary, προκειμένου να υπερασπιστεί την ευρύτερη έννοια της αντικειμενικότητας, καθώς αυτή μόνο μπορεί να συμπεριλάβει τις ηθικές έννοιες με τις ιδιότητες που αναφέραμε παραπάνω, επιδίδεται σε μία προσπάθεια να αποδείξει ότι οι απαιτήσεις της στενότερης έννοιας της αντικειμενικότητας δεν μπορούν να ικανοποιηθούν. Προκειμένου να το επιτύχει αυτό, χρησιμοποιεί ένα επιχείρημα του Wittgenstein, το οποίο στρέφεται εναντίον της άποψης ότι ένα είδος λόγου μπορεί να ικανοποιεί το κριτήριο της αφαίρεσης.[370] Παρατηρεί ότι, αν αυτό ισχύει, τότε, ταυτόχρονα, αρνούμαστε ότι η κυκλικότητα της ηθικής κρίσης, η οποία βασίζεται σε ηθικές πεποιθήσεις, (αυτόματα) δεν επιτρέπει την περιγραφή της αντικειμενικής κατάστασης των πραγμάτων. Το ενδιαφέρον αυτού του συμπεράσματος, επισημαίνει η Crary, εξαρτάται, εν μέρει, από την ικανότητά μας να αποδείξουμε ότι τα συναισθήματα διαδραματίζουν κάποιο ρόλο στη διαμόρφωση της ηθικής κρίσης, ο οποίος επιτρέπει την εσωτερική της σύνδεση με τη δράση και την επιλογή. ( *BMJ* 34)

Η Crary θεωρεί ότι η συγκεκριμένη θεωρητική άποψη μπορεί να διαμορφώσει μία ικανοποιητική μορφή ιντερναλισμού αναφορικά με τις ηθικές κρίσεις, ενώ, ταυτόχρονα, παραδέχεται ότι θα χρειάζονταν περισσότερα στοιχεία για να χαρακτηριστεί το μοντέλο ως *ιντερναλισμός*.[371] Χρησιμοποιεί, μάλιστα, και τη σχετική αποστροφή του McDowell, ο οποίος υποστηρίζει ότι η εν λόγω τοποθέτηση μας καλεί να κατανοήσουμε την ηθική ανάπτυξη του ατόμου ως διαδικασία η οποία συνεπάγεται μορφές καθοδήγησης που ταυτόχρονα μεταβιβάζουν θέσεις οι οποίες συμβάλλουν άμεσα την κατάκτηση νόμιμων τρόπων σκέψης. Επιπλέον, μας περιγράφει την εικόνα αυτής της ανάπτυξης ως μια μορφή απόκτησης τόσο «ενός τρόπου να βλέπουμε τα πράγματα όσο και μίας συλλογής παρακινητικών καθοδηγήσεων, ή πρακτικών ενδιαφερόντων,

[370] Το κριτήριο της αφαίρεσης αφορά την αφηρημένη επιστημολογική προϋπόθεση που ενυπάρχει στη στενότερη έννοια της αντικειμενικότητας και αποκλείει τις απλές ή και προβληματικές υποκειμενικές έννοιες από τη σκοπιά θεώρησης του κόσμου που μπορεί να μας δώσει μια ακριβή περιγραφή του. (Με τον όρο απλές υποκειμενικές έννοιες παραπέμπουμε σε έννοιες για τις οποίες μπορούμε να πούμε για ένα υποκείμενο ότι τις κατέχει εφόσον παρουσιάζει συγκεκριμένες αντιδράσεις π.χ. αστείο, ενώ οι προβληματικά υποκειμενικές είναι οι έννοιες εκείνες τις οποίες μπορούμε να πούμε ότι ένα υποκείμενο τις κατέχει εφόσον παρουσιάζει συγκεκριμένες συμπεριφορές σε κατάλληλες συνθήκες π.χ. διασκεδαστικό)

[371] Εκλαμβάνουμε τους λόγους για δράση ως κατέχοντες εκτός της κανονιστικής τους διάστασης και μια επεξηγηματική εξαιτίας της οποίας μπορούν να παρακινούν σε πράξεις. Βλ. επίσης σχετικά με τη διαμάχη *ιντερναλισμού – εξτερναλισμού* Βιρβιδάκης 2006 και 2009: 104 και Smith 1994 καθώς και τις σημ. 60, 83 και 293

εστιασμένων και ενεργοποιημένων σε συγκεκριμένες περιστάσεις, μέσω εξάσκησης του τρόπου θέασης των πραγμάτων».[372] Κύρια όμως επιδίωξη της Crary δεν είναι να δείξει ότι η ηθική κρίση είναι μία εγγενώς πρακτική προσπάθεια, αλλά το πώς εμπλέκει την ευαισθησία μας σε καθόλα νόμιμους ηθικούς τρόπους σκέψης για τον κόσμο. Επίσης, διορθώνοντας η Crary τους όρους που αποδίδουν καλύτερα το ρόλο των ηθικών κρίσεων, σημειώνει ότι η ηθική κρίση, αντί να καθορίζει μία ειδική ομάδα «ιδιοτήτων» (των ηθικών), διαδραματίζει έναν διανοητικά σημαντικό ρόλο στη διατύπωση της ήδη ηθικοποιημένης εικόνας του κόσμου.[373]

Τα ίδια επιχειρήματα, για να δικαιολογήσει την διευρυμένη αντίληψη της αντικειμενικότητας και της ορθολογικότητας επιχειρεί να αντλήσει και από το βιβλίο του Austin *How to Do Things with Words (1962).* Η Crary ερμηνεύει τον Austin, σε αντίθεση με τον Searle[374] και τον Χάμπερμας και σε συμφωνία με τον Stanley Cavell,[375] υποστηρίζοντας ότι επιχειρηματολογεί κατά της κυριολεκτικής σημασίας της πρότασης, αλλά όχι και κατά της αντικειμενικότητας καθεαυτής. Τα επιχειρήματά του στρέφονται εναντίον της στενής αντίληψης της αντικειμενικότητας, η οποία προϋποθέτει την απαίτηση της αφαίρεσης. Ο Austin, σύμφωνα με την Crary, εξαρτά την κατανόηση των *ομιλιακών ενεργημάτων* (*speech acts*) από την κατανόηση του πλαισίου αναφοράς και των περιστάσεων, μέσα στο οποίο συντελούνται. Την ίδια εξάρτηση διαπιστώνει ακόμη και στην περίπτωση των *λεκτικών ενεργημάτων* (*locutionary acts*) ("acts of saying something with a certain sense and a certain reference" as opposed to "in saying something" και των *ελλεκτικών ενεργημάτων* (*illocutionary acts*), δηλαδή των γραμματικά ορθών και κατεχουσών νόημα προτάσεων, ανεξάρτητα από τον τρόπο που τις χρησιμοποιούμε για να ειπωθεί κάτι σε συγκεκριμένες περιστάσεις).[376] Μ' αυτό τον τρόπο εμπλέκει στην κατανόηση των *ομιλιακών ενεργημάτων* τις ευαισθησίες του ατόμου. Παρά το γεγονός ότι ο Austin δεν προχωρεί ο ίδιος στην εξαγωγή ηθικών συμπερασμάτων, η Crary καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η

[372] Altham and Harrison 1995: 73

[373] Η νέα αντίληψη της ηθικής κρίσης, αποτέλεσμα της διαγραφής της αρχής της αφαίρεσης από τον ηθικό διάλογο (επιχείρημα Wittgenstein) και της συνακόλουθης εξάλειψης των εμποδίων αντικειμενικής ερμηνείας των ηθικών κρίσεων, αποκαλύπτει ότι οι ηθικές έννοιες αφορούν ιδιότητες οι οποίες αν και αντικειμενικές γίνονται καλύτερα αντιληπτές μέσα από την τάση τους να ενθαρρύνουν συγκεκριμένες στάσεις. Η αντίληψη αυτή των ηθικών εννοιών απαλείφει τα εμπόδια για μια κανονιστική και ταυτόχρονα ορθολογική ηθική κρίση ενώ μας επιτρέπει να δικαιολογήσουμε την εξηγητική διάσταση των ηθικών λόγων δράσης. Σκοπός βέβαια της Crary δεν είναι να αποδείξει την πρακτική διάσταση των ηθικών κρίσεων αλλά να αναδείξει το γεγονός ότι οι ευαισθησίες μπορούν να συμμετέχουν σε καθόλα νόμιμους τρόπους σκέψης για τον κόσμο ενώ την ίδια στιγμή μας καλούν να επαναπροσεγγίσουμε τη γλώσσα έτσι ώστε να περιλαμβάνει μια μορφή ηθικής σκέψης που υπερβαίνει τις ηθικές κρίσεις. Βλ. και Crary 2007:34-35

[374] Η Crary, παραπέμπει στα Searle 1969 Ch.1-3, 1979: 117 και 120 καθώς 1968: 422-424

[375] Βλ. Cavell 1969

[376] Ο Austin θεωρεί πως η κατανόησή μας των *ομιλιακών ενεργημάτων* (*locutionary acts*) παρασιτεί στην κατανόηση των *προσλεκτικών* ( *illocutionary*) με την έννοια ότι προϋποθέτει την κατανόηση του πώς ο συγκεκριμένος συνδυασμός λέξεων χρησιμοποιείται για να ειπωθεί κάτι σε συγκεκριμένες περιστάσεις και υπ' αυτή την έννοια τις θεωρεί αδιαχώριστες. Crary 2007: 63. Αναφορικά με το διαχωρισμό των *ομιλιακών ενεργημάτων* ως *διαπιστωτικών* (*constative*) ή *επιτελεστικών* (*performative*) απ' τον οποίο απορρέουν και οι παραπάνω τοποθετήσεις του Austin βλ. επίσης στο ίδιο σελ. 61-62 και υποσημειώσεις.

συγκεκριμένη αντίληψη του Austin στηρίζεται σε μια διευρυμένη κατανόηση της ορθολογικότητας και της αντικειμενικότητας, η οποία συνεπικουρεί την προσπάθειά της Crary να υποστηρίξει την άποψη ότι η ηθική δεν περιορίζεται μόνο στην ενασχόληση με τις ηθικές κρίσεις.

## 8.2 Μορφές της ηθικής σκέψης

Η εφαρμογή ηθικών εννοιών ή κανόνων σε κάποια όψη μιας κατάστασης (ηθικές κρίσεις), είναι μία από τις μορφές ηθικής σκέψης. Η Crary υποστηρίζει ότι υπάρχουν κι άλλες μορφές ηθικής σκέψης, οι οποίες έχουν την ίδια ηθική σημασία με τις ηθικές κρίσεις. Η θέση της θα βασιστεί σε εκείνο το είδος της γλώσσας η δυνατότητα χρησιμοποίησης του οποίου στηρίζεται από το επιχείρημα του Wittgenstein, με το οποίο ανατρέπεται η ανάγκη αφαίρεσης. (*BMJ* 116)

Τη συγκεκριμένη άποψη τη χαρακτηρίζει πραγματιστική και παραλληλίζει τη συνειδητοποίηση των κανονικοτήτων που παρουσιάζουν οι ηθικές έννοιες, συνειδητοποίηση στην οποία συμμετέχουν αναγκαστικά οι ευαισθησίες μας, με το ανάλογο φαινόμενο στη γλώσσα, το οποίο μας καλεί να κατανοήσουμε τη γλωσσική ικανότητα ως πρακτικό επίτευγμα.[377]

Σύμφωνα μ' αυτή την άποψη η κατάκτηση μιας έννοιας είναι θέμα απόκτησης μιας πρακτικής ικανότητας. Έτσι, η κατάκτηση μιας έννοιας υποδηλώνεται από την ανάπτυξη ευαισθησίας απέναντι στις διαφορές και τις ομοιότητες της χρήσης της έννοιας, ακόμη και αν αυτή δεν εκφράζεται με την ρητή διατύπωση μιας κρίσης.

Η πραγματιστική άποψη για τη γλώσσα, σύμφωνα με την οποία η κατανόηση των εννοιών της βαθαίνει και διαφέρει τόσο ενδοπροσωπικά όσο και διαπροσωπικά, φανερώνει ότι η εκμάθηση μιας γλώσσας είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με ένα πρακτικό προσανατολισμό στον κόσμο. Η Crary στο σημείο αυτό υποστηρίζει ότι ο πρακτικός προσανατολισμός μας στον κόσμο εμπεριέχει κωδικοποιημένη μια άποψη για το τί έχει μεγαλύτερη σημασία στη ζωή ή πως μπορούμε να ζήσουμε καλύτερα. Από αυτή την παραδοχή συμπεραίνει, στη συνέχεια, (υπενθυμίζοντας τη σχετική ρήση του Wittgenstein σχετικά με τη φιλοσοφία και την εργασία, την οποία μας καλεί να κάνουμε στον εαυτό μας) ότι η εκμάθηση της γλώσσας συνδέεται αναπόσπαστα με την ανάπτυξη μιας ατομικής ηθικής οπτικής.[378] (*BMJ* 123) Το γεγονός ότι έννοιες της γλώσσας, οι οποίες δεν είναι απαραίτητα ηθικές έννοιες, προσδίδουν έναν ηθικό χαρακτήρα στη γλώσσα, συνηγορεί υπέρ της άποψης, βασικής για την Crary στο συγκεκριμένο βιβλίο της, ότι ένας λόγος,

[377] Σύνδεση ανάμεσα στην εκμάθηση της γλώσσας και της ηθικής από μία ρασιοναλιστική σκοπιά παραθέτει και ο McGinn παραπέμποντας σε ότι αποκαλεί υπόθεση Reid-Chomsky. McGinn 1997: 40. Θα πρέπει ωστόσο να σημειωθεί ότι θα ήταν δύσκολο για την Crary να συμφωνήσει με τη ρασιοναλιστική γνωσιοκρατία του McGinn.

[378] Βλ. παρακάτω σχετική αναφορά και σημ. 369 παραπάνω

χωρίς καν τη χρήση ηθικών εννοιών, μπορεί να συνεισφέρει στην έκφραση της ηθικής οπτικής ενός υποκειμένου, και μάλιστα με τέτοιο τρόπο ώστε να θεωρηθεί ως αυθεντική ηθική σκέψη. Έτσι, η Crary καταλήγει στο συμπέρασμα ότι στον ηθικό λόγο εμπλέκεται ολόκληρη η προσωπικότητα του υποκειμένου, αφού αυτός διαμορφώνεται με βάση τους τρόπους σκέψης και λόγου του υποκειμένου, καθώς και τις ευαισθησίες που τους διαμορφώνουν, χωρίς να εμπλέκονται στη συγκεκριμένη διαδικασία ηθικές έννοιες.

Τόσο οι ηθικές κρίσεις όσο και οι άλλοι τρόποι ηθικής σκέψης χαρακτηρίζονται ως ηθικοί εξαιτίας του ρόλου που διαδραματίζουν στην έκφραση διαφορετικών ηθικών απόψεων. Καθώς, λοιπόν, η ηθική σκέψη εκφράζει ατομικές ηθικές απόψεις τις οποίες διαμορφώνει μία εγγενής στις γλωσσικές ικανότητες ευαισθησία, συνεπάγεται ότι η ηθική δεν ασχολείται με τις κρίσεις, οι οποίες εντάσσονται σε μια γλωσσική περιοχή, αλλά ασχολείται με την ηθική διάσταση της γλώσσας θεωρημένης, ωστόσο, συνολικά. Με βάση το σκεπτικό αυτό, η Crary συμπεραίνει ότι το ενδιαφέρον της ηθικής εστιάζεται σε όλα τα ενδιαφέροντα του ατόμου, τους φόβους και τις φιλοδοξίες του.

Θα μπορούσαμε, λοιπόν, να πούμε ότι η ευαισθησία, ως κοινός παρονομαστής των γλωσσικών ικανοτήτων μας και της ηθικής οπτικής μας απέναντι στον κόσμο, διευρύνει το πεδίο του ηθικού στοχασμού, υπερβαίνοντας τις ηθικές κρίσεις. Στη διεύρυνση, ωστόσο, του ηθικού μας στοχασμού συντελούν τόσο η διευρυμένη άποψη περί της αντικειμενικότητας, η οποία συμπεριλαμβάνει τις προβληματικές υποκειμενικές έννοιες και την οποία η Crary, στο δεύτερο κεφάλαιο του βιβλίου, ενισχύει και με επιχειρήματα του Austin, όσο και μία ευρύτερη έννοια της ορθολογικότητας, την οποία αναλύει στο τρίτο κεφάλαιο, εξετάζοντας το έργο του Wittgenstein *Περί βεβαιότητας (On Certainty).*[379]

Αντλώντας η Crary από το έργο του Wittgenstein *Περί Βεβαιότητας* επιχειρήματα για να στηρίξει μια πιο διευρυμένη αντίληψη της ορθολογικότητας (rationality) και να την αντιπαραθέσει με την παραδοσιακή άποψη, σύμφωνα με την οποία ο άνθρωπος είναι ικανός να κάνει συνδέσεις λογικού τύπου, ανεξάρτητα από τις οποιεσδήποτε ευαισθησίες και συγκινήσεις του, υποστηρίζει ότι, όταν αποκηρύσσουμε την απαίτηση της αφαίρεσης (1.2,2.2.i) και μαζί με αυτήν την ιδέα ότι μπορούμε να προσεγγίσουμε την κατάσταση των πραγμάτων χωρίς να έχουμε ευαισθησίες, ταυτόχρονα, αποκηρύσσουμε την παραδοσιακή έννοια της ορθολογικότητας και επιτρέπουμε να διαμορφωθεί μια αντίληψη σύμφωνα με την οποία η δράση της ορθολογικότητας αναγκαστικά προϋποθέτει ορισμένες ευαισθησίες. (*BMJ* 118-119)

Με αυτόν τον τρόπο, λοιπόν, θεωρεί η Crary ότι διευρύνεται το φάσμα των λόγων, συμπεριλαμβάνοντας και αυτούς, τους οποίους ο Wittgenstein αποκαλεί «πειστικά είδη λόγων», εννοώντας εκείνους τους λόγους, οι οποίοι στοχεύουν

[379] Τόσο το έργο *Περί Βεβαιότητας* όσο και το *Πολιτισμός και Αξίες*, αποτελούν συλλογές από παρατηρήσεις και αφορισμούς του Wittgenstein που εκδόθηκαν από τους μαθητές του μετά το θάνατό του.

στην πρόκληση συγκινησιακών αντιδράσεων και οι οποίοι μπορούν να συνεισφέρουν άμεσα στην κατανόηση.

Η Crary υποστηρίζει ότι η πραγματιστική προσέγγιση της γλώσσας από τον Wittgenstein είναι η αιτία για πολλές από τις σκέψεις του σχετικά με την ηθική. (*BMJ* 120) Αν και δεν συναντάμε τις ηθικές του θέσεις συγκροτημένες σε μια ενότητα, αυτές εμπεριέχονται σε πολλές παρατηρήσεις του, διάσπαρτες στο έργο του, τόσο στο βιβλίο *Περί Βεβαιότητας* όσο και στα υπόλοιπα,[380] όπως επισημαίνει και η Crary. Σύμφωνα με την ανάγνωση της Crary, ο Wittgenstein υποστηρίζει ότι ορισμένες επίκτητες ευαισθησίες ενυπάρχουν σε όλες μας τις γλωσσικές ικανότητες. Έτσι, ολόκληρη η σκέψη απαιτεί, υποχρεωτικά, την ενεργητική και αυθόρμητη συμμετοχή του ατόμου. «Κανένας δεν μπορεί να σκεφτεί μια σκέψη για μένα» παρατηρεί ο Wittgenstein. *(Πολιτισμός και Αξίες*, σελ. 127) Επιπλέον, η Crary σημειώνει ότι, σύμφωνα με τον Wittgenstein, το να σκέφτεται κανείς για τον εαυτό του συνεπάγεται ότι στηρίζει και, ίσως, βελτιώνει την αίσθησή του για το κυρίαρχο και το σημαντικό, με την έννοια ότι η αίσθηση αυτή προϋποθέτει αυτοκυριαρχία. Για το λόγο αυτό, και όσα ισχυρίζεται σχετικά με την αλήθεια, ότι δηλαδή «Κανείς δεν μπορεί να πει την αλήθεια, αν δεν έχει πρώτα κυριαρχήσει στον εαυτό του» (*Πολιτισμός και Αξίες*, σελ. 35), ερμηνεύονται ως υποδηλώσεις της άποψης ότι πληρώνουμε για τις σκέψεις που κάνουμε, καταβάλλοντας κάποια ηθική προσπάθεια.

Επιπλέον, η παρατήρηση του Wittgenstein ότι η φιλοσοφική πρακτική χαρακτηρίζεται επαρκώς με ηθικούς όρους, δεν εκλαμβάνεται ως άποψη η οποία υπονοεί μόνο ότι οι ηθικές απαιτήσεις ενυπάρχουν στη φιλοσοφική σκέψη, όπως σε κάθε μορφή σκέψης, αλλά μάλλον υποδηλώνει ότι πρόθεσή του είναι να τονίσει την ηθική διάσταση της γλώσσας, υπό την έννοια του τρόπου με τον οποίο αντλούμε συμπεράσματα από επίκτητες ευαισθησίες σε κάθε γλωσσική λειτουργία, γεγονός που ο ίδιος θεωρεί κεντρικής σημασίας στη φιλοσοφία. Υποστηρίζει, επιπλέον, ότι, προκειμένου να κρίνουμε, βασιζόμαστε σε ευαισθησίες, τις οποίες αποκτούμε, καθώς μαθαίνουμε να κρίνουμε. Η διατύπωση μιας ηθικής κρίσης, η οποία στερείται ευαισθησίας, υποδηλώνει γλωσσική σύγχυση.

Η συγκεκριμένη προσέγγιση της γλώσσας από τον Wittgenstein θεωρείται ως πρόσκληση για την κατανόησή της μέσα στο πλαίσιο μιας ηθικής προσπάθειας, η οποία μας φέρνει αντιμέτωπους με την ευθύνη των λέξεων και των πράξεών μας. Αυτό ακριβώς το νόημα αποδίδει η Crary και στους ισχυρισμούς του ότι η φιλοσοφία μας καλεί «σ' ένα είδος εργασίας με τον εαυτό μας», εργασία, η οποία ενέχει έναν τύπο ηθικής «δυσκολίας, η οποία έχει σχέση περισσότερο με τη θέληση παρά τη διάνοια».[381] (*Πολιτισμός και Αξίες*, σελ.17) Η ηθική δυσκολία, την οποία ο Wittgenstein συνδέει με την αναγκαστική σύνδεση της γλώσσας με τις επίκτητες ευαισθησίες, εκλαμβάνεται από την Crary ως υποστηρικτική της

[380] Βλ. και την προηγούμενη υποσημείωση
[381] Βιτγκενστάιν 2000

θέσης της ότι η ηθική διέπεται από όλες τις ευαισθησίες, τις οποίες έχουν τα άτομα ως χρήστες της γλώσσας.

Η μετάβαση του Wittgenstein από την πραγματιστική άποψη για τη γλώσσα στην αντίληψη περί ηθικής, η οποία θεωρεί βασικό συστατικό στοιχείο τις ευαισθησίες που τα άτομα διαθέτουν ως γλωσσικά όντα, υιοθετείται από την Crary ως μοντέλο, για να υποστηρίξει τη δική της προσπάθεια. Η διαφοροποίηση, ωστόσο, της δικής της προσέγγισης, όπως και η ίδια επισημαίνει, εστιάζεται στον περιορισμό των ενδιαφερόντων της ηθικής, αντί στη θεώρηση της ηθικής, ως μίας διάσταση όλης της γλώσσας (Wittgenstein), επικεντρώνεται, δηλαδή, στην ηθική ως ηθική σκέψη, η οποία εμπεριέχει τις ευαισθησίες των γλωσσικά σκεπτόμενων ατόμων. Επιδίωξή της Crary στο υπόλοιπο του βιβλίου είναι να καθορίσει τα όρια της ηθικής σκέψης.

Η πραγματιστική άποψη για τη γλώσσα, από την οποία αφορμάται η Crary, υποστηρίζει ότι μας βοηθά να επανεξετάσουμε παραδοσιακές κατηγοροποιήσεις μορφών ηθικής σκέψης, ώστε να μπορέσουμε να συμπεριλάβουμε περισσότερες μορφές από αυτές που αφορούν ηθικές κρίσεις. Επιπλέον, η ίδια άποψη για τη γλώσσα μας προκαλεί να διαπιστώσουμε ότι οι ευαισθησίες, οι οποίες ενυπάρχουν σ' αυτή, συνθέτουν ηθικές οπτικές και, επιπλέον, μας βοηθά να αναγνωρίσουμε ότι όλα τα επεισόδια της ηθικής σκέψης διακρίνονται από τον τρόπο, με τον οποίο εκφράζουν τις ηθικές οπτικές τις οποίες διαμορφώνουν αυτές οι ευαισθησίες.

Έχοντας συγκροτήσει πλέον το πλαίσιο της διερεύνησης των μορφών που παίρνει η ηθική σκέψη, καθώς εμπλέκει τις ευαισθησίες του ανθρώπου ως χρήστη της γλώσσας, και καθώς εκτείνεται σ' όλο τους το φάσμα, το επόμενο κεφάλαιο του βιβλίου της η Crary το αφιερώνει στην περίπτωση της λογοτεχνίας.

## 8.3 Ηθική λογοτεχνική σκέψη

Στο τέταρτο κεφάλαιο του βιβλίου της με τίτλο *Ηθική σκέψη πέρα από την ηθική κρίση: η περίπτωση της λογοτεχνίας,* (*BMJ* 127) η Crary στρέφει την προσοχή της στη λογοτεχνία, επιχειρώντας να αποτυπώσει άλλους τρόπους ηθικής σκέψης εκτός των ηθικών κρίσεων.

Η θεμελίωση της άποψής της για την ηθική στην πραγματιστική προσέγγιση της γλώσσας, εκτός από τα θέματα που αφορούν την αντικειμενικότητα, έχει, όπως είδαμε, επιπτώσεις και στην αντίληψη περί της ορθολογικότητας. Συγκεκριμένα, όπως αναφέρθηκε, η ικανότητα ενός ανθρώπου να σκέφτεται ορθολογικά προϋποθέτει ευαισθησίες, οι οποίες τον χαρακτηρίζουν ως κάτοχο μιας γλώσσας. Σύμφωνα με τη συγκεκριμένη άποψη περί ορθολογικότητας, τα είδη του λόγου, τα οποία καλλιεργούν τις ευαισθησίες του ατόμου, συνεισφέρουν άμεσα, μέσω της καλλιέργειας την οποία προσφέρουν, στην ορθολογική κατανόηση.

Με βάση τη συγκεκριμένη οριοθέτηση της ορθολογικότητας, εξετάζεται η περίπτωση της λογοτεχνίας ως φορέας παραδειγμάτων ηθικής σκέψης. Οι συναισθηματικές αντιδράσεις, τις οποίες προκαλεί η λογοτεχνία, σύμφωνα με την πραγματιστική αντίληψη για τη γλώσσα, την οποία υποστηρίζει η Crary, εκτός από τη συμβολή τους στην ορθολογική κατανόηση των μη ηθικών θεμάτων, μπορούν να θεωρηθούν και ως εξελικτικοί παράγοντες της ηθικής μας θεώρησης.

Η Crary στην αρχή του κεφαλαίου διευκρινίζει την ανορθόδοξη προσέγγιση της ορθολογικότητας, με την οποία στηρίζει τους ισχυρισμούς της σχετικά με τη συμβολή της λογοτεχνίας στην ηθική σκέψη, θεωρούμενη ανεξάρτητα από τη διατύπωση ηθικών κρίσεων.

Η Crary αναφέρεται αρχικά στην αντίληψη της ορθολογικότητας, η οποία θεωρείται ως δεδομένη στα σύγχρονα έργα της ηθικής φιλοσοφίας. Σύμφωνα με τη συγκεκριμένη αντίληψη, η ορθολογική σκευή του ατόμου είναι ανεξάρτητη και προηγείται της όποιας συναισθηματικής του συγκρότησης. Ορθολογικά, σύμφωνα μ' αυτή την άποψη περί ορθολογικότητας, είναι τα επιχειρήματα. Στη συνέχεια, παραλληλίζοντας τη συγκεκριμένη μορφή ορθολογικότητας, την οποία θεωρεί ότι είναι στενότερη, με τη στενότερη αντίληψη της αντικειμενικότητας, ως το εννοιολογικό της αντίστοιχο, και συγκρίνοντας, ταυτόχρονα, την ευρύτερη μορφή ορθολογικότητας, την οποία χαρακτηρίζει ως ανορθόδοξη και υποστηρίζει ότι είναι ευρύτερη, με την ευρύτερη μορφή αντικειμενικότητας, την οποία εξέτασε στο κεφ. 3.2.ii, η Crary καταλήγει ότι η πρόκληση που θα κληθεί η ίδια να αντιμετωπίσει θα είναι να δείξει ότι το πεδίο της ορθολογικής ηθικής σκέψης είναι ευρύτερο από το πεδίο των επιχειρημάτων. Το να λάβουμε, λοιπόν, σοβαρά υπόψη μας αυτή την πρόκληση μας οδηγεί, όσον αφορά τη σχέση ηθικής φιλοσοφίας και λογοτεχνίας, να λάβουμε, επίσης, σοβαρά υπόψη μας το ενδεχόμενο να θεωρεί δικαίως η Crary ότι ορισμένα είδη του λογοτεχνικού λόγου περιλαμβάνουν ορθολογικές μορφές ηθικής καθοδήγησης, οι οποίες υποστηρίζονται όχι με ηθικά επιχειρήματα, αλλά με την εμπλοκή των συναισθημάτων μας. (*BMJ* 131)

Κατά την Crary, το ηθικό ενδιαφέρον των λογοτεχνικών έργων πρέπει να γίνει κατανοητό με τους όρους, τους οποίους υπαγορεύει αυτή η μορφή της ευρύτερης ορθολογικότητας. Σύμφωνα μ' αυτή την αντίληψη, τα λογοτεχνικά έργα μας ωθούν σε μία μορφή ηθικής σκέψης, η οποία δεν παίρνει τη μορφή της διατύπωσης ηθικών κρίσεων.

Η Crary θα επιχειρήσει στο κεφάλαιο αυτό να δείξει ότι ορισμένα λογοτεχνικά έργα αποτελούν αφορμές για την ηθική σκέψη, η οποία, όμως, δεν εκφράζεται ως ηθική κρίση. Επιπλέον, καθώς πρωταρχικός της στόχος είναι να δείξει ότι τα λογοτεχνικά έργα το πετυχαίνουν αυτό μέσω των αφηγηματικών στρατηγικών, τις οποίες χρησιμοποιούν, θα αναφερθεί σε συγκεκριμένα έργα λογοτεχνών, όπως της Jane Austen, του E.M. Forster και του Leon Tolstoy, τα οποία χρησιμοποιεί ως λογοτεχνικά παραδείγματα, για να υποστηρίξει τη σκέψη της.

Αναφορικά με τη Jane Austen, η Crary ακολουθώντας τον Gilbert Ryle,[382] αναφέρεται σε επισημάνσεις του για το είδος της ηθικής θεωρίας και τις μεθόδους έκθεσης των ηθικών σκέψεων τις οποίες χρησιμοποιεί η συγγραφέας. Παρατηρεί ότι ο Ryle θεωρεί τις βασικές ηθικές ιδέες της Austen αριστοτελικές. Πιο συγκεκριμένα, ο Ryle αποδίδει στην αριστοτελική επίδραση την αντίληψη της Austen για τη διάνοια, όπως αποτυπώνεται στα μυθιστορήματά της, καθώς, κατά τη γνώμη του, η λέξη νους (mind), με τον τρόπο που εμφανίζεται στο έργο της, χωρίς οριστικό ή αόριστο άρθρο, φαίνεται να συμπεριλαμβάνει τόσο τη συνειδητή σκέψη όσο και το συναίσθημα και τη δράση του προσώπου. (*BMJ* 139)

Επιπροσθέτως, η αντίληψη της κατανόησης, στο έργο της Austen, αφήνει κατά τον Ryle περιθώρια για είδη καθοδήγησης [383] της πράξης, τα οποία πείθουν με την εμπλοκή των συναισθημάτων και τα οποία συνεισφέρουν απευθείας στην κατανόηση, στο βαθμό που τα εμπλέκουν. Ακόμη, η ηθική σκέψη η οποία περιέχεται στο έργο της, είναι συνδεδεμένη με στοιχεία της αφηγηματικής μορφής των μυθιστορημάτων και ως τέτοια προκαλεί συναισθηματικές αντιδράσεις στον αναγνώστη. Οι αφηγήσεις της αποβλέπουν σε μια μορφή ηθικής αγωγής, η οποία θεωρεί δεδομένη την αριστοτελική αντίληψη της ηθικής ορθολογικότητας, όπως εκφράζεται στο περιγραφικό λεξιλόγιό των έργων της. Για παράδειγμα, ο Ryle αναφέρεται στα ουσιαστικά των τίτλων των έργων της ( *Pride and Prejudice*, *Sense and Sensibility*, *Persuasion*) τα οποία, αν και αφηρημένα, περιγράφουν τα θέματά τους. Η μέθοδος έρευνας των προσωπικών ιδιοτήτων παραλληλίζεται από τον Ryle με τη μέθοδο δοκιμής κρασιών. Στην προκειμένη περίπτωση, η Austen δεν αποδίδει μια ιδιότητα σ' ένα συγκεκριμένο χαρακτήρα, αλλά, αποδίδοντας διαβαθμίσεις της συγκεκριμένης ιδιότητας σε διάφορα μυθιστορηματικά πρόσωπα, μας καλεί να συγκρίνουμε μεταξύ τους τις αντιδράσεις, που μας προκαλούν οι διαφορετικές αυτές διαβαθμίσεις της ιδιότητας, με τον ίδιο τρόπο που γευόμαστε και εξετάζουμε το σώμα και το άρωμα διαφορετικών κρασιών. (*BMJ* 139-142)

Η Crary, ακολουθώντας τον Ryle, σημειώνει ότι η Αριστοτελική προσέγγιση της ηθικής κατανόησης στην περιγραφική ορολογία, την οποία χρησιμοποιεί η Jane Austen, για να αποδώσει τις ιδιότητες των χαρακτήρων των έργων της, είναι αδιάσπαστη από τους τρόπους, με τους οποίους εμπλέκονται τα συναισθήματά μας. Έτσι, ο Ryle υποστηρίζει ότι η κατανόηση μιας ηθικής ιδιότητας στο έργο της Austen είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με τον τρόπο, με τον οποίο η συγγραφέας εκφράζει την προσδοκία της για την αντίδραση του αναγνώστη στις διαφορετικές εκφάνσεις μιας ιδιότητας, οι οποίες εκδηλώνονται από τα διάφορα πρόσωπα του κάθε μυθιστορήματος, είτε με χειρονομίες είτε με τρόπους και αποστροφές του λόγου τους. Ο Ryle, επιπλέον, υποστηρίζει ότι είναι ακριβώς οι συναισθηματικές αντιδράσεις μας, απέναντι στις διαφορετικές αυτές όψεις μιας συγκεκριμένης,

[382] Ryle 1990: 266-291

[383] Η Crary επικρίνεται από τον Garver για περιορισμό της ηθικής σκέψης στην καθοδήγηση, σ' αυτό το σημείο. (Βλ. και παρακάτω)

κάθε φορά, ιδιότητας, οι οποίες μας αποκαλύπτουν τρόπους της πρακτικής μας ζωής και, κατ' επέκταση, μας οδηγούν στη συνείδηση του ίδιου μας του εαυτού ταυτόχρονα με την κατανόηση του έργου. (*BMJ* 143)

Από τον τρόπο με τον οποίο ο Ryle προσεγγίζει τα μυθιστορήματα της Jane Austen, η Crary συνάγει το συμπέρασμα ότι η ηθική καθοδήγηση, την οποία αυτά περιέχουν, είναι δυνατόν να γίνει κατανοητή με όρους ορθολογικότητας. Στη συγκεκριμένη περίπτωση, η Crary, προχωρώντας ένα βήμα πιο πέρα από τον Ryle, κάνει λόγο για ορθολογικότητα, αναγνωρίζοντας ότι η ταυτότητα της ηθικής σκέψης ενυπάρχει στη μετατόπιση της οπτικής γωνίας, την οποία το έργο μας καλεί να πραγματοποιήσουμε κατά την αντίδρασή μας στις ελαττωματικές πλευρές των μυθιστορηματικών χαρακτήρων, όπως, για παράδειγμα στην περηφάνια. Πρόκειται για μετατόπιση, η οποία έχει καταστεί δυνατή εξαιτίας της αντίληψης μας για την πραγματική περηφάνια. Με άλλα λόγια, η θέση της Crary είναι ότι όλες οι εκδοχές της περηφάνιας, και πιο συγκεκριμένα οι λαθεμένες εκφράσεις της, προκαλούν στους αναγνώστες αντιδράσεις, ενδεικτικές της ορθής αντίληψης της περηφάνιας, η οποία αποτελεί, σε τελευταία ανάλυση, το ηθικό «μάθημα»[384] (αποτελώντας, οι αντιδράσεις μας στις λαθεμένες εκφράσεις της ηθικής ιδιότητας, αποκλίσεις από το ορθό αίσθημα παραπέμπουν σ' αυτό και κατ' επέκταση στη συμπεριφορά που το προκαλεί). Το «μάθημα» αυτό είναι αποτέλεσμα της πραγμάτευσης μη ηθικών θεμάτων, όπως, για παράδειγμα, τρόπων πρακτικής ζωής των χαρακτήρων του μυθιστορήματος *Pride and Prejudice*, των συναισθηματικών αντιδράσεων, τις οποίες αυτή η πραγμάτευση προκάλεσε και της κατανόησης των συγκεκριμένων θεμάτων, την οποία κατέστησε δυνατή, ενώ ταυτόχρονα οι αντιδράσεις μας αντιπροσωπεύουν την αλλαγή της ηθικής μας αντίληψης. Αυτή η αλλαγή είναι το αποτέλεσμα ηθικής σκέψης, η οποία δεν παίρνει τη μορφή ηθικής κρίσης. Συνεπώς το μυθιστόρημα προκαλεί αυτή την ηθική σκέψη πέρα από τα όρια της ηθικής κρίσης. Βέβαια, θα μπορούσε, ίσως, εδώ να παρατηρήσει κάποιος πως το γεγονός ότι η ηθική σκέψη δεν παίρνει τη μορφή μιας απλής, μεμονωμένης ηθικής κρίσης, δε σημαίνει ότι δεν περιλαμβάνει ένα σύνολο σύνθετων και περίπλοκων ηθικών κρίσεων.

Ο αντίλογος στη συγκεκριμένη επιχειρηματολογία της Crary, για την υπεράσπιση μιας ηθικής σκέψης ενημερωμένης από συναισθηματικές αντιδράσεις, η οποία, ωστόσο, βρίσκεται μέσα στο πλαίσιο που ορίζει η ορθολογικότητα, μπορούμε εύλογα να φανταστούμε ότι θα εστιαζόταν σε δύο, τουλάχιστον, προφανή σημεία. Το πρώτο θα μπορούσε να αφορά τον ισχυρισμό ότι οι συγκεκριμένες αντιδράσεις δεν είναι απαραίτητα αποτέλεσμα της σύγκρισης των διαφόρων εκφάνσεων μιας ηθικής ιδιότητας, όπως αυτές εκφράζονται από τους διάφορους χαρακτήρες ενός έργου, κατά το πρότυπο της δοκιμής κρασιών που προτείνει ο Ryle, αλλά πολύ απλά είναι αποτέλεσμα της προϋπαρξης μιας ορθής αντίληψης για μια ηθική ιδιότητα, π.χ. για την περηφάνια, (σαν αποτέλεσμα αφηρημένης ηθικής διδασκαλίας. (π.χ. στη βάση ενός ορισμού) «από τα πάνω» και όχι «από τα κάτω»

[384] Όρος της Crary ο οποίος επίσης γίνεται αντικείμενο κριτικής. (Βλ. και παρακάτω)

Αυτή η άποψη, ενδεχομένως, θα υποστήριζε ότι οι συγκεκριμένες συναισθηματικές αντιδράσεις είναι το αποτέλεσμα της σύγκρισης και της αντιπαραβολής της εκάστοτε έκφρασης μιας ιδιότητας, με βάση το ορθό πρότυπο που ήδη κατέχουμε και όχι της σύγκρισης και της αντιπαραβολής των ελαττωματικών όψεών της ή των αντιδράσεών μας σ' αυτές. Η κριτική αυτή συνδέεται, όμως, και με τη διαπίστωση ότι η κατανόηση, η οποία, σύμφωνα με την Crary, προκύπτει από τις αντιδράσεις των αναγνωστών, τις οποίες προκαλούν οι διαβαθμίσεις μιας ηθικής ιδιότητας, δεν περιγράφεται επαρκώς, ώστε να δικαιολογείται ο χαρακτηρισμός μιας ηθικής σκέψης ως ορθολογικής, παρόλο που αυτή διαφοροποιείται από τη μορφή μιας ηθικής κρίσης. Στη συγκεκριμένη περίπτωση, χρήσιμη θα μπορούσε να αποδειχτεί η συμβολή του Noël Carroll και η απάντησή του στην κριτική, η οποία ασκείται σχετικά με τον κοινότοπο χαρακτήρα της ηθικής αγωγής που προσφέρουν τα λογοτεχνικά έργα. Ο Carroll στην απάντησή του επισημαίνει ότι, χωρίς να παρέχεται νέα ηθική γνώση, η συγκεκριμένη γνώση αυτή προσεγγίζεται εκ νέου και κινητοποιείται μέσω της σύνδεσής της με το υπόλοιπο γνωστικό υλικό που διαθέτουμε. Συγκεκριμένα, όπως, ισχυρίζεται ο Carroll, αναφερόμενος στην περίπτωση των νοητικών πειραμάτων, ως αναλόγων περιπτώσεων, προφανώς, παράγεται γνώση, εφ' όσον πραγματοποιούνται εννοιολογικές συνδέσεις μεταξύ του ήδη συνειδητά και σαφώς γνωστού και του υπόλοιπου περιεχομένου του γνωστικού μας αποθέματος. Με άλλα λόγια, σύμφωνα με τον Carroll, η γνώση επαναπροσεγγίζεται με νέο τρόπο, άποψη, η οποία βρίσκεται στην ίδια κατεύθυνση και με τις σχετικές επισημάνσεις του Wittgenstein,[385] τον οποίο ακολουθεί η Crary. Όσο για το επιχείρημα ότι δεν υπάρχει επιχείρημα, ο Carroll, επισημαίνει ότι, αν και, σύμφωνα με την αυστηρή λογική, τα νοητικά πειράματα δεν είναι παραγωγικά ούτε συνιστούν πλήρη επιχειρήματα, ολοκληρώνονται, ωστόσο, στο νου του ακροατή ή αναγνώστη, καθώς πραγματοποιούνται οι συνδέσεις με το υπόλοιπο γνωστικό υλικό που διαθέτει. Βέβαια αυτή η υπερασπιστική γραμμή πιθανόν δεν θα γινόταν δεκτή από την Crary, αφού η ίδια δεν θεωρεί την ηθική σκέψη ως επιχείρημα, αλλά, αν θέλει το εγχείρημά της να διευρύνει την ηθική σκέψη να έχει γνωστικές απαιτήσεις, η προσέγγιση του Carroll την αφορά. Σε κάθε περίπτωση η συγκεκριμένη πραγμάτευση της Crary συνάδει με την αντίληψη των συναισθημάτων της Nussbaum ως αξιακά φορτισμένων τρόπων κατανόησης του κόσμου μόνο που η Crary θα απέφευγε το χαρακτηρισμό τους ως «αξιακές κρίσεις», τον οποίο χρησιμοποιεί η Nussbaum.

Ένα άλλο παράδειγμα λογοτέχνη, το οποίο χρησιμοποιεί η Crary, προκειμένου να υποστηρίξει τη θέση ότι ορισμένα λογοτεχνικά είδη προκαλούν την ηθική σκέψη χωρίς αυτή, ωστόσο, να παίρνει τη μορφή ηθικής κρίσης, είναι ο E.M. Forster. Αντλώντας επιχειρήματα από το μυθιστόρημα *Howards End,* η Crary, επισημαίνει ότι το έργο μας ωθεί να αντιμετωπίσουμε τα μη ηθικά χαρακτηριστικά με

[385] Τα φιλοσοφικά προβλήματα λύνονται «όχι δίνοντας νέες πληροφορίες αλλά τακτοποιώντας αυτό που ήδη γνωρίζουμε». (Philosophical problems are solved "not by giving new information, but by arranging what we have always known") (*PI* I, § 109)

συμπάθεια και χιούμορ και, με αυτόν τον τρόπο, κατορθώνει να κατανοήσουμε καλύτερα τις καταστάσεις που βιώνουν οι ήρωες του μυθιστορήματος, απ' ό,τι τις κατανοούν οι ίδιοι. Αυτή η κατανόηση έχει ως αποτέλεσμα την ηθική καθοδήγηση του αναγνώστη (ηθικό μάθημα) με όρους που υπαγορεύει η ορθολογικότητα, παρά το γεγονός ότι δε διατυπώνεται με τη μορφή ηθικής κρίσης. Το συμπέρασμα της Crary, αναφορικά με το έργο του Forster, είναι ότι, όχι με επιχειρήματα αλλά με την πρόκληση συναισθημάτων, επιχειρεί να καθοδηγήσει ηθικά τον αναγνώστη του. Η Crary υποστηρίζει ότι, τόσο το συγκεκριμένο μυθιστόρημα όσο και τα άλλα έργα του Forster, επιχειρούν, μέσω συγκεκριμένων αντιδράσεων, τις οποίες τα έργα επιδιώκουν να προκαλέσουν, να οδηγήσουν τον αναγνώστη σε μια καλύτερη κατανόηση μη ηθικών στοιχείων. Μέσω αυτής της καθοδηγούμενης διαμεσολαβημένης (μέσω των προκαλούμενων συναισθημάτων) προσέγγισης των μη ηθικών στοιχείων και μόνο μεταβιβάζεται το ηθικό μάθημα,[386] ενώ ταυτόχρονα επιτυγχάνεται η καλύτερη κατανόησή τους.

Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι η σύνδεση της παρούσας κατάστασης των χαρακτήρων του μυθιστορήματος με τις εμπειρίες τους, προϋποθέτει μία ορθολογική διαδικασία και μία ανάλογη κατανόηση. Και πάλι, όμως, η ανάλυση της Crary υστερεί ως προς την εξήγηση του πως προκύπτει το ηθικό μάθημα. Επιχειρώντας να εξηγήσει την άποψή της, αποδίδει την πεποίθησή μας ότι η ανταπόκριση ενός χαρακτήρα του συγκεκριμένου μυθιστορήματος στην πραγματικότητα είναι ελλειμματική, στην δυνατότητά μας να συσχετίζουμε τις καταστάσεις που βιώνει ο ήρωας με τις εμπειρίες του. Η συγκεκριμένη δυνατότητα είναι αποτέλεσμα της κατανόησης, την οποία καθιστούν δυνατή οι αντιδράσεις που μας προκαλεί το μυθιστόρημα (εν προκειμένω το χιούμορ και η ενσυναίσθηση). Θα μπορούσαμε, ωστόσο, να παρατηρήσουμε ότι, ενώ είναι σχετικά εύκολο να εννοηθεί ο τρόπος με τον οποίο η ενσυναίσθηση συμβάλλει στην κατανόηση, λόγω της εμπλοκής της Φαντασίας και της σύνδεσης καταστάσεων και εμπειριών, η συμβολή του χιούμορ δεν είναι εξίσου αυτονόητη, καθώς συνήθως προϋποθέτει την κατανόηση και ως εκ τούτου θα έπρεπε να αναλυθεί περισσότερο από την Crary.

Τέλος, η Crary αναφέρεται στον Tolstoy. Επισημαίνει ότι κυρίαρχο θέμα του έργου του είναι η κατανόηση της ανθρώπινης ζωής, ανεξάρτητα από δογματικές αντιλήψεις και στερεότυπα, και ότι ο συγκεκριμένος τρόπος κατανόησης είναι σημαντικότερος και προηγείται του όποιου διδακτικού ή θεωρητικού δόγματος. Επιπλέον, η ενασχόληση του Tolstoy με το συγκεκριμένο θέμα καθορίζει τις αφηγηματικές του στρατηγικές. (*BMJ* 155) Σ' αυτή, ακριβώς, τη σχέση θέματος και αφηγηματικής τεχνικής αποδίδει η Crary το γεγονός ότι ο Tolstoy επικαλείται την ηθική σκέψη, ανεξάρτητα από τις ηθικές κρίσεις. Αναγνωρίζοντας ότι το έργο

[386] Βλέπουμε ξανά ότι η Crary επιμένει να χρησιμοποιεί όρους όπως *μάθημα* και *καθοδήγηση* αναφορικά με την ηθική, ενισχύοντας τους ισχυρισμούς του Garver για περιορισμό της ηθικής λειτουργίας σε παραδοσιακές μορφές της ενώ προσφέρει έδαφος για να κατηγορηθεί για τον *ηθικισμό* που αποκηρύσσει. Επιπλέον μ' αυτή της την επιλογή όρου απομακρύνεται από τον καθοδηγητικό και όχι καθοριστικό ρόλο των λογοτεχνικών παραδειγμάτων σε μία κατά τ' άλλα προσωπική επαφή του κάθε αναγνώστη με την επικοινωνούμενη στο κάθε λογοτεχνικό κείμενο εμπειρία τον οποίο υποστηρίζουν οι φιλοσοφικοί στοχασμοί του Wittgenstein για την γλώσσα.

του παρουσιάζει μεγαλύτερη δυσκολία απ' ότι το έργο της Austen και του Forster ως προς την περιγραφή του τρόπου με τον οποίο ο συγγραφέας προκαλεί την ηθική σκέψη, λόγω των πολυπρόσωπων μυθιστορημάτων και διηγημάτων του, η Crary επιχειρεί να προσεγγίσει ερμηνευτικά τη νουβέλα *Ο θάνατος του Ιβάν Ίλιτς.* Κατά το συγγραφέα, οι θεωρητικές προσεγγίσεις περί θανάτου δεν μπορούν να μας βοηθήσουν, στο συγκεκριμένο έργο, να κατανοήσουμε τη σχέση μας με το θάνατο. Για το λόγο αυτό, ο Tolstoy χρησιμοποιεί αφηγηματικές τεχνικές, με την πρόθεση να προκαλέσει συγκεκριμένα συναισθήματα στον αναγνώστη και προσδοκώντας να προκαλέσει το είδος εκείνο της κατανόησης, το οποίο αποτελεί το θεματικό του στόχο. Το είδος λοιπόν αυτό της κατανόησης του θανάτου, που αποτελεί το θεματικό στόχο και ταυτόχρονα το ηθικό μήνυμα του συγκεκριμένου έργου, εξαρτάται από την ικανότητά μας να αντιδράσουμε στις καταστάσεις που περιγράφει η νουβέλα με τους τρόπους, οι οποίοι ανταποκρίνονται στην πρόθεση του συγγραφέα, ώστε να κατανοήσουμε χαρακτηριστικά της ζωής του ήρωα, που ο ίδιος αγνοεί ή έχει ξεχάσει, και, ταυτόχρονα, να κατανοήσουμε ανάλογα χαρακτηριστικά της δικής μας θνητής ζωής, όπως επισημαίνει η Crary. (*BMJ* 157) Επειδή, όμως, τα χαρακτηριστικά της ζωής του Ιβάν Ίλιτς δεν ανταποκρίνονται στην ηθική, οι σχετικές σκέψεις του αναγνώστη δεν παίρνουν τη μορφή ηθικών κρίσεων. Το συμπέρασμα, το οποίο απορρέει από τη συγκεκριμένη ερμηνευτική προσέγγιση του έργου του Tolstoy, είναι ότι η ηθική κατανόηση απορρέει από τη συναισθηματική εμβρίθεια. Με άλλα λόγια, όπως το διατυπώνει και η ίδια[387]: «Οι περιγραφές μου των αφηγηματικών τεχνικών των έργων... λειτουργούν ως υπενθύμιση της άποψης ότι ορισμένα λογοτεχνικά έργα μας καθοδηγούν ορθολογικά, εξαιτίας τρόπων με τους οποίους απευθύνονται στις καρδιές μας».[388]

Παρενθετικά στο σημείο αυτό θα μπορούσε να σημειωθεί ότι, δεν αποκλείεται ο αναγνώστης να καταλήξει στη διαμόρφωση ηθικών κρίσεων π.χ. για το πώς θάπρεπε να ζει τη ζωή του για να μπορεί να αντιμετωπίσει σωστά το φόβο του θανάτου. Ασφαλώς, η έννοια της ηθικής, η οποία χρησιμοποιείται εδώ είναι σαφώς ευρύτερη από την νεωτερική αντίληψη της ηθικότητας, η οποία ορίζεται από ένα αφηρημένο σύνολο αρχών και κανόνων και παραπέμπει στην αρχαιοελληνική αρετολογική παράδοση.

Έχοντας αποσαφηνίσει η Crary, με τα συγκεκριμένα λογοτεχνικά παραδείγματα, ότι η υπεράσπιση της κεντρικής της θέσης σχετικά με τη δυνατότητα, την οποία παρέχει η λογοτεχνία για την ηθική καθοδήγηση του αναγνώστη, χωρίς, ωστόσο, να παίρνει τη μορφή ηθικών κρίσεων, προϋποθέτει την ευρύτερη έννοια της ορθολογικότητας, την οποία υποστήριξε προηγουμένως, επιχειρεί να απαντήσει σε ενστάσεις σχετικές μ' αυτή την προϋπόθεση.

[387] Crary 2009: 157, σημ. 45

[388] Η νουβέλα του Τολστόι έχει ιδιαίτερη σημασία στην υπαρξιστική σκέψη. Έχει ευρύτατα υποστηριχτεί ότι η έννοια του θανάτου στο έργο *Being and Time* του Heidegger έχει επηρεαστεί από τη συγκεκριμένη νουβέλα του Τολστόι

Απαντά λοιπόν στην εγειρόμενη από μια στενότερη έννοια ορθολογικότητας ένσταση αναφορικά με την υποχρεωτική σύνδεση περιγραφικών και συγκινησιακών παραμέτρων προκειμένου να γίνουν κατανοητές οι πρώτες. Η ένσταση παρατηρεί ότι η ενάργεια των περιγραφών είναι ανεξάρτητη από τις συναισθηματικές μας αντιδράσεις. Η Crary αντιτείνει ότι η ένσταση θα μπορούσε να αφορά μόνο την αντίληψη μιας ιδέας ως εσωτερική νοητική αναπαράσταση αλλά ακόμη και τότε η ενάργεια φαίνεται να συνδέεται με την ένταση των συνδέσεων που οδηγεί το φορέα της να κάνει. Έτσι η προσπάθεια να αναπαρασταθεί η ενάργεια μιας ιδέας με μια εσωτερική νοητική εικόνα που είναι ανεξάρτητη από ενεργήματα που προκαλείται ο νους να επιτελέσει -οδηγώντας σε κρίσεις και σε πράξεις-, καταρρέει. Το ότι τα πράγματα αυτά μπορεί να μην είναι συγκινησιακής φύσης, και έτσι να συμβαδίζουν με τη στενότερη αντίληψη της ορθολογικότητας, θα μπορούσε μόνο να υποστηριχτεί, από έναν υπέρμαχο της στενής έννοιας ορθολογικότητας, αν τα παραδείγματα της Crary στα οποία περιγράφεται ουσιαστική σύνδεση περιγραφικών και συγκινησιακών στοιχείων μπορούσαν να θεωρηθούν παραπλανητικά, αλλά αυτό είναι κάτι το οποίο ο ίδιος δε μπορεί να το εγγυηθεί. (*BMJ* 160-61)

Σύμφωνα, λοιπόν, με την Crary, εξακολουθεί να ισχύει η δυνατότητα ορισμένα λογοτεχνικά έργα να παρέχουν ηθική καθοδήγηση, η οποία δεν παίρνει τη μορφή ηθικής κρίσης και η οποία επιτυγχάνεται με τους τρόπους, με τους οποίους δομούνται οι περιγραφές του έργου ώστε να απευθύνονται στο συναίσθημα του αναγνώστη, προκαλώντας μία ιδιότυπη μορφή κατανόησης, η οποία εντάσσεται στο πλαίσιο μιας ευρύτερης μορφής ορθολογικότητας και αντικειμενικότητας, οι οποίες αναλύθηκαν στην αρχή του βιβλίου της.

## 8.4 Κατά του *ηθικισμού*

Στο έκτο κεφάλαιο η Crary επιτίθεται στις ηθικές θεωρίες, οι οποίες επικεντρώνονται στη διατύπωση ηθικών κρίσεων, αποκλείοντας την διαμόρφωση και την έκφραση των ευαισθησιών των ατόμων. Οι συγκεκριμένες ηθικές θεωρίες, τις οποίες η Crary κατηγορεί για *ηθικισμό*[389] είναι αποτέλεσμα μιας στενής αντίληψης περί της ορθολογικότητας. Αρνείται τη δέσμευση των συναισθημάτων και των αντιδράσεων των υποκειμένων από τις επιταγές των ηθικών κρίσεων και μας καλεί να κατευθύνουμε την προσοχή μας στην ηθική πέρα από τις ηθικές κρίσεις.

Αυτό, ωστόσο, δε σημαίνει, σύμφωνα με την Crary, ότι οι ευαισθησίες, τα ενδιαφέροντα και οι αντιδράσεις μας που εμπνέονται από τα συναισθήματά μας δεν συγκροτούνται από «ορθολογικά σεβαστές κανονικότητες», όπως δηλώνει με την παράθεση της λογοτεχνικής κριτικής του μυθιστορήματος του Fontane *Effi Briest*, η οποία επικεντρώνεται στην ηθική του καθήκοντος. Αυτό ακριβώς το

[389] Για το περιεχόμενο που αποδίδεται στο συγκεκριμένο όρο βλ. σημ. 55

σημείο διαχωρίζει τη δική της κριτική της αμεροληψίας από τις άλλες κριτικές, ενώ η ειδοποιός διαφορά οφείλεται στην αντίληψη περί της ευρύτερης μορφής της ορθολογικότητας, την οποία υιοθετεί. Σ᾽ αυτήν ακριβώς την ειδοποιό διαφορά αποδίδει και το γεγονός ότι η Julia Annas υποστηρίζει έναν τρόπο ανάγνωσης, ο οποίος αποκρύπτει την ηθική πολυπλοκότητα του μυθιστορήματος. Το πρόβλημα δεν είναι οι αρχές αλλά οι αρχές χωρίς συναίσθημα. Με βάση, λοιπόν, τη συγκεκριμένη σύλληψη του προβλήματος, η κριτική, την οποία ασκεί η Annas στον Καντ κατά την ανάγνωση του μυθιστορήματος, γίνεται πιο ενδιαφέρουσα. [390] Δεν πρόκειται απλώς για μια επιλογή του αναγνώστη να αντιμετωπίζει τις ηθικές επιλογές των λογοτεχνικών ηρώων με απρόσωπο τρόπο, με αποτέλεσμα να αλλοιώνεται η ηθική του κατανόηση, αλλά πρόκειται για μια κριτική στις απόψεις του Kant, βασισμένη στην αποκήρυξη της στενής έννοιας της ορθολογικότητας, η οποία μέσα στο πλαίσιο της καντιανής σκέψης, φαίνεται να υποστηρίζει τη δόμηση της ηθικής στάσης ως ιδανικά αφηρημένης.[391]

Το μήνυμα που θέλει να μεταδώσει η Crary, νομίζω ότι αποδίδεται στο παρακάτω απόσπασμα, το οποίο, ταυτόχρονα, συνοψίζει και το μήνυμα του συγκεκριμένου μυθιστορήματος: «πώς η κατανόηση του κόσμου, η οποία μας επιτρέπει να διατυπώσουμε και να εφαρμόσουμε βάσιμες και σωστές ηθικές αρχές, απαιτεί τους πόρους μιας εκπαιδευμένης καρδιάς». (*BMJ* 216) Επίσης, η Crary επιθυμεί να επισημάνει ότι ο *ηθικισμός*, ο οποίος δεν εμπιστεύεται τα συναισθήματα που αντιβαίνουν στις τρέχουσες ηθικές πεποιθήσεις, μπορεί να είναι καταστροφικός τόσο για τις κοινωνικές μας σχέσεις όσο και για την ηθική μας συγκρότηση.

Το χάσμα, το οποίο χωρίζει τους ηθικιστές από τα άτομα που δεν αποκηρύσσουν τα συναισθήματά τους, δεν οφείλεται σε διαφορετικό τρόπο εφαρμογής των ηθικών αρχών, αλλά σε διαφορετικές εικόνες του κόσμου στον οποίο οι ηθικές αρχές εφαρμόζονται.

Τα μυθιστορήματα προκαλώντας τα συναισθήματά μας, κατορθώνουν να μας καθοδηγήσουν ηθικά με τρόπους ορθολογικούς, αντιμετωπίζοντας το πρόβλημα του *ηθικισμού*, χωρίς να το περιγράφουν απλώς, αλλά προκαλώντας συγκινησιακές αντιδράσεις, οι οποίες μας επιτρέπουν να έχουμε άμεση πρόσβαση σε όψεις του κόσμου, που η *ηθικιστική* οπτική μας εμποδίζει να κατανοήσουμε. Έτσι τα μυθιστορήματα, εξαιτίας της μορφής και του περιεχομένου τους, μπορούν να μας βοηθήσουν να κατανοήσουμε και να αντιμετωπίσουμε το πρόβλημα του *ηθικισμού*.

Το συμπέρασμα της Crary είναι ότι οι θεωρίες που επικεντρώνονται στις ηθικές κρίσεις είναι προβληματικές τόσο φιλοσοφικά όσο και ηθικά (*ηθικισμός*). Η Crary φαίνεται να συσχετίζει μάλλον την επιφανειακότητα, την απολυτότητα και τη

[390] Βλ. σχετικά Annas 1984

[391] Πρβλ. και Marcia Baron 1988, η οποία στο άρθρο της : "Was Effi Briest a Victim of Kantian Morality?", υπερασπίζεται τον Καντ απέναντι στις κατηγορίες της Annas για *ηθικισμό*. Η Crary σημειώνει αναφορικά με αυτή την κριτική ότι ο *ηθικισμός* τον οποίο η ίδια καταδικάζει εξαρτάται από μία αντίληψη ορθολογικότητας πολύ διαφορετική από του Καντ. Crary 2007: 218

ρηχότητα του *ηθικισμού* με την δυσκαμψία και την απολυτότητα των απλών ηθικών κρίσεων. Ωστόσο, η έννοια της ηθικής κρίσης μπορεί να είναι πολύ ευρύτερη και συνθετότερη. Η τελική της διαπίστωση είναι ότι για να ξεπεραστούν οι δυσκολίες, τις οποίες σημείωσε παραπάνω, το ενδιαφέρον στην ηθική θα πρέπει να συμπεριλάβει πέρα από τις ηθικές κρίσεις, όλους τους τρόπους σκέψης και ομιλίας[392] του υποκειμένου, καθώς και τις πλούσιες και ποικίλες ευαισθησίες, οι οποίες κωδικοποιούνται σ' αυτούς.

## 8.5 Κριτική στο έργο της Crary

Στο πλαίσιο της κριτικής την οποία έχει δεχθεί το εν λόγω εγχείρημα της Crary, ο Eugene Garver παραλληλίζει τη θέση του Machiavelli, για τη σχέση που υπάρχει μεταξύ της απόδοσης ηθικών ιδιοτήτων στον άνθρωπο και των αποτελεσμάτων των πράξεών του, με την πραγματιστική προσέγγιση της γλώσσας την οποία επιχειρεί η Crary, και τη σύνδεσή της με την ηθική, η οποία επιτυγχάνεται μέσω των ευαισθησιών που προκαλεί η εκμάθηση της χρήσης των εκφράσεων της γλώσσας, επηρεάζοντας με αυτόν τον τρόπο όλες τις γλωσσικές μας ικανότητες. Η πραγματιστική προσέγγιση της γλώσσας την οποία υιοθετεί η συγγραφέας, μας θυμίζει ότι, πράγματι, η ηθική εκτείνεται και πέραν της εφαρμογής ηθικών εννοιών, καθώς ο χαρακτήρας μας είναι παρών σε όλες τις γλωσσικές μας πρακτικές, όπως παρατηρεί ο Garver. Έτσι, όπως και ο Machiavelli, η Crary χρησιμοποιεί την πραγματιστική προσέγγιση της γλώσσας και τη θεωρία της χρήσης για τη σημασία, για να διευρύνει την ηθική σκέψη, χωρίς, όμως να οδηγηθεί στο σχετικισμό και στην απώλεια της αντικειμενικότητας, όπως συμβαίνει στην περίπτωση του Machiavelli. Παρατηρεί, ωστόσο, ο Garver ότι το γεγονός αυτό δεν δικαιολογεί την αντιμετώπιση της ηθικής από την Crary ως μια μορφή *ηθικισμού*, στο βαθμό που αυτή περιλαμβάνει την εφαρμογή ηθικών εννοιών. Επιπλέον, ο Garver σημειώνει ότι η Crary περιορίζει τη διερεύνηση της ηθικής γλώσσας στους φιλοσόφους μετά τον Wittgenstein, περιορίζοντας, ταυτόχρονα, και τα όριά της.

Αναφορικά με την κύρια προσπάθεια της Crary να διευρύνει την έννοια της ορθολογικότητας, ώστε να συμπεριληφθούν σ' αυτήν η συναισθηματική εμβρίθεια και η διεύρυνση της κατανόησης ως ακέραιες ορθολογικές εκφράσεις, ο Garver σημειώνει μεν τη σπουδαιότητα του εγχειρήματος, παρατηρεί, ωστόσο, ότι η θέση της Crary αποδυναμώνεται περισσότερο απ' όσο η ίδια θα επιθυμούσε, εξαιτίας της επισήμανσής της σχετικά με τη διεύρυνση της ορθολογικότητας, όπως πραγματοποιείται στη λογοτεχνία, ότι «κάποια είδη λογοτεχνικού λόγου (και όχι λογοτεχνικά έργα) σωστά θεωρούνται ότι περιέχουν ορθολογικά είδη ηθικής

[392] Επισήμανση της Crary στην ίδια γραμμή σκέψης μ' εκείνη του Austin E. Quigley ο οποίος αναλαμβάνοντας ένα παρόμοιο εγχείρημα μ' αυτό της Crary, αναφορικά με τις προεκτάσεις της φιλοσοφίας της γλώσσας του Wittgenstein για την ηθική και τη λογοτεχνική θεωρία, επισημαίνει ότι «οι δραστηριότητές μας της ομιλίας, της σκέψης και της γνώσης βασίζονται περισσότερο σε μεταφορικές έννοιες παρά σε εμπειρικά δεδομένα». Quigley 1988. Βλ. επίσης σχετικά και την ανάλυση του έργου της Denham στο 6$^{ο}$ κεφάλαιο.

*καθοδήγησης,* όχι επειδή περιέχουν ηθικά επιχειρήματα, αλλά επειδή εμπλέκουν με διάφορους τρόπους τα συναισθήματά μας». Η παρατήρηση του Garver σχετικά με τη συγκεκριμένη άποψη της Crary είναι ότι ο όρος *καθοδήγηση* παραπέμπει στη στενότερη έννοια ορθολογικότητας.

Ο Garver επικρίνει, επίσης, την Crary, επειδή δεν προσεγγίζει καθόλου την έννοια της παρακίνησης. Η λογοτεχνία, όπως υποστηρίζει ο Garver, θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί για να υποδείξει τρόπους διεύρυνσης της έννοιας της παρακίνησης, υποδεικνύοντας άλλους πρακτικούς τρόπους λειτουργίας της γλώσσας.

Τέλος, με την κριτική του ο Garver επισημαίνει ότι η Crary αντιλαμβάνεται με περιορισμένο τρόπο την ηθική γλώσσα. Περιορίζοντας τη λειτουργικότητα της ηθικής γλώσσας στην παρακίνηση των πράξεων, στην αξιολόγησή τους και στην έκφραση πεποιθήσεων, ξεχνά, κατά τη γνώμη του, τη σπουδαία, από άποψη ηθικής, διάσταση της επιλογής δράσεων και τελικά του τρόπου ζωής. Αυτή ακριβώς τη διάσταση ο Garver βρίσκει να περιέχεται στην ιδέα του Machiavelli περί «αποτελεσματικής αλήθειας», η οποία, ταυτόχρονα, μας απελευθερώνει από την κυριαρχία των πεποιθήσεων και των επιθυμιών που, κατά τη γνώμη, του περιορίζουν το έργο της Crary. Εύλογα ωστόσο κάποιος αναρωτιέται για το τί συμβαίνει με τον αμοραλισμό του Machiavelli.

Η κριτική του Garver, κατά την άποψή μου, αδικεί, εν μέρει, το έργο της Crary, όχι ίσως τόσο σε επίπεδο λεκτικό (καθώς όντως η επιλογή κάποιων όρων επιτρέπει παρανοήσεις), όσο αναφορικά με το περιεχόμενό του και τις εφαρμογές, τις οποίες η ίδια επιχειρεί. Κατά πρώτον, ανεξάρτητα από τις οποιεσδήποτε μεμονωμένες διατυπώσεις της, η Crary επιχειρεί πολλαπλές αναλύσεις λογοτεχνικών έργων για να καταδείξει τους ιδιαίτερους τρόπους με τους οποίους η λογοτεχνία συμβάλλει στην κατανόηση των ηθικών παραμέτρων των καταστάσεων και των γεγονότων. Κατά δεύτερον, δεν είναι εμφανές πώς είναι δυνατόν να μιλά ο Garver για περιορισμό της ηθικής γλώσσας από την Crary, όταν ομολογεί ότι η προσέγγισή της συμπεριλαμβάνει τις πεποιθήσεις, την παρακίνηση πράξεων και την αξιολόγησή τους (κατά τη γνώμη μου πρόκειται μάλλον για εκτίμηση παρά για αξιολόγηση, σύμφωνα με τη διάκριση του Gareth Evans που παραθέτει η Denham[393]) και πώς όλα τα παραπάνω δεν αρκούν για να συνθέσουν μια πρόταση ζωής. Τέλος, καθώς το έργο της Crary προσανατολίζεται με σαφήνεια στη διεύρυνση της ηθικής γλώσσας, ώστε αυτή να συμπεριλάβει διατυπώσεις, οι οποίες δεν αποτελούν εξαγόμενο επιχειρήματος, ήτοι ηθικών κρίσεων, είναι σαφές ότι η ανάλυση ορισμένων άλλων, κατά τ' άλλα σημαντικών, παραγόντων της ηθικής γλώσσας, όπως είναι η αλήθεια ή το γνωστικό υπόβαθρο της ηθικής γλώσσας, δεν περιλαμβάνονται στους άμεσους στόχους της και, ως εκ τούτου, σχετικές αναφορές απουσιάζουν.

[393] Βλ. σχετικά σελ. 250 και σημ. 302

Αυτό που θα μπορούσαμε να παρατηρήσουμε, παρακολουθώντας το συνολικό εγχείρημα της Crary να διευρύνει το πεδίο του ηθικού λόγου, είναι ότι, ακόμη κι αν δεχτούμε ότι οι προϋποθέσεις της εμπλοκής των υποκειμενικών ικανοτήτων και αντιδράσεων, τις οποίες θέτει η πραγματιστική προσέγγιση της γλώσσας, σύμφωνα με τον Wittgenstein, και η απαραίτητη εμπλοκή των υποκειμενικών προθέσεων σε όλα τα είδη *ομιλιακών ενεργημάτων*, σύμφωνα με τη θεωρία του Austin, διευρύνουν το πεδίο του ηθικού λόγου, με τρόπο ώστε να συμπεριλάβει τα συναισθήματα και τις ευαισθησίες του ατόμου μαζί με την ορθολογικότητά του, το αποτέλεσμα δεν καθορίζεται επαρκώς. Εκτός από τις αναφορές στα λογοτεχνικά έργα, μένει αδιευκρίνιστο τι είδους μορφή παίρνει ο ηθικός λόγος πέρα από τα όρια των ηθικών κρίσεων. Για τη Denham παίρνει τη μορφή του λογοτεχνικού σχήματος της μεταφοράς, για τον McGinn αισθητοποιείται μέσα από την περιγραφή του ωραίου, (*ΑΘΑ*), για τη Nussbaum αποδίδεται με τις περιγραφές των ηθικών εμπειριών, οι οποίες μας διαπαιδαγωγούν ώστε να αποκτήσουμε την ικανότητα διάκρισης. Για την Crary, ωστόσο, ο ηθικός λόγος, πέρα από τις ηθικές κρίσεις, παραμένει αδιευκρίνιστος. Παρόλο που επιμένει να νομιμοποιήσει τη διεύρυνση του ηθικού λόγου με τις στρατηγικές της φιλοσοφικής της τεκμηρίωσης και εξασφαλίζοντας την αντικειμενικότητά της, πέρα από τις αναφορές της σε λογοτεχνικά έργα, τα οποία παραπέμπουν σ' αυτή τη διεύρυνση εμπλέκοντας τα συναισθήματα του αναγνώστη, δεν αναφέρεται με σαφήνεια στη μορφή, το περιεχόμενο και τα γνωστικά εχέγγυα αυτού του πέραν των ηθικών κρίσεων ηθικού λόγου.

Σε γενικές γραμμές, η πρόταση της Crary να διευρύνουμε το πεδίο του ηθικού λόγου πέρα από τα όρια των ηθικών κρίσεων, έτσι ώστε να συμπεριλάβει τις ευαισθησίες του ατόμου και τη συναισθηματική του ανταπόκριση στο πολυσύνθετο πλέγμα των εμπειριών, τις οποίες αποκτά, καθώς σχετίζεται και αλληλεπιδρά μέσω της γλώσσας με το περιβάλλον και τους ομοίους του, συμφωνεί με την πρόταση της Nussbaum, η οποία στηρίζει στην περιγραφή των εμπειριών του ατόμου, τη συμβολή της λογοτεχνίας στη διεύρυνση της αντίληψης των ηθικών όψεων των πραγμάτων και στην όξυνση της ηθικής ευαισθησίας, η οποία έχει ως αποτέλεσμα την πρόκληση της η κατάλληλης συναισθηματικής ανταπόκρισης. Όσον αφορά τη Denham, εισάγοντας την έννοια της *εκτίμησης*, προκειμένου να συμπληρώσει την έννοια της κατανόησης, την οποία προϋποθέτουν οι ηθικές κρίσεις και η οποία αφορά την ευαισθησία του υποκειμένου στις κανονιστικές συνθήκες αποδοχής της κρίσης και αποδεχόμενη, συγχρόνως, το ενδεχόμενο να εκφραστούν, στο πλαίσιο των ηθικών κρίσεων, αντικρουόμενες απόψεις για τα ηθικά χαρακτηριστικά, παραπέμπει στην έλλειψη καθορισμού των ηθικών ιδιοτήτων μέσα στο πλαίσιο των ηθικών κρίσεων. Συγκεκριμένα, με την εισαγωγή της έννοιας της *εκτίμησης*, η Denham εμπλέκει συναισθηματικά τον θεατή /αναγνώστη, καθώς τον καλεί να υιοθετήσει την οπτική γωνία και τα διαφέροντα του «ήρωα», αλλά και να μιμηθεί την πνευματική του κατάσταση, έτσι ώστε να αντιδράσει υπό το πρίσμα της οπτικής του «ήρωα». Κατά την άποψή μου, η εισαγωγή της έννοιας της εκτίμησης, η οποία ταυτίζεται εν πολλοίς με την ενσυναίσθηση, αντικατοπτρίζει τη διαπίστωση της αδυναμίας

των ηθικών κρίσεων να ανταποκριθούν σε αξιολογικές απαιτήσεις ηθικών καταστάσεων, οι οποίες θα μας επέτρεπαν να εκτιμήσουμε πώς είναι και πώς θα έπρεπε να είναι τα πράγματα. Μ' αυτή την έννοια, νομίζω ότι η Denham έχει προετοιμάσει το θεωρητικό εγχείρημα της Crary και θα συμφωνούσε με τη γενικότερη τοποθέτησή της.

Μια άλλη κριτική προσέγγιση του εν λόγω έργου της Crary διατυπώνεται υπό τη μορφή επτά προβλημάτων, τα οποία επισημαίνει ο Robert Pippin[394] ελέγχοντας το εγχείρημα της Crary. Ο Pippin τοποθετεί το εγχείρημα της Crary στην ομάδα σύγχρονων φιλοσοφικών προσπαθειών όπως είναι αυτές των Anscombe, Fhillipa Foot, Bernard Williams και David Wiggins αλλά και απόπειρες σημαντικών φιλοσόφων του παρελθόντος, όπως των Hegel και Nietzsche, να αρνηθούν την ύπαρξη ενός μοναδικού κριτηρίου αξιολόγησης των πράξεων και των προσώπων. Επισημαίνοντας ως διακριτικά χαρακτηριστικά της προσπάθειας της Crary την ανάδειξη των συνθηκών της αντικειμενικότητας στο χώρο της φιλοσοφίας της γλώσσας, ο Pippin ξεκινά την κριτική του αντιπαράθεση αναδεικνύοντας ό,τι θεωρεί ως αδυναμίες του έργου. Κατά πρώτον, επισημαίνει τον αδύναμο χαρακτήρα της διατύπωσης της θέσης της Crary ότι η ηθική σκέψη δεν προϋποθέτει πάντα την εφαρμογή ηθικών εννοιών. Ο Pippin υποστηρίζει ότι η διατύπωση είναι αδύναμη, διότι, κατά τη γνώμη του, αφήνει περιθώρια να ταυτιστεί η ηθική σκέψη, τις περισσότερες φορές, με την εφαρμογή ηθικών εννοιών, αλλά και γιατί δε δέχεται ότι τα ηθικά κατηγορήματα αφορούν μεταφυσικές ιδιότητες. Ο προβληματισμός του, ωστόσο σχετικά με τη διατύπωση της συγκεκριμένης θέσης της Crary αφορά και τις πιο εύρωστες διατυπώσεις της, όπως είναι εκείνη, η οποία διατείνεται ότι η ηθική σκέψη δεν αφορά αρχικά τη διατύπωση ηθικών κρίσεων, διότι θεωρεί ότι σε όλες γενικώς τις μορφές της η θέση της δεν έχει σαφή αντίπαλο, ενώ (κι αυτό το αναφέρει ως δεύτερο πρόβλημά του) η χρήση του όρου *ηθική* είναι ασαφής, καθώς αφήνει περιθώρια να περιλαμβάνεται σ' αυτόν το σύνολο της γλώσσας. Σε κάθε περίπτωση ο Pippin αμφισβητεί ότι, ακόμα και φιλόσοφοι, όπως ο Kant, τοποθετούν τις ηθικές κρίσεις στο κέντρο της ηθικής τους φιλοσοφίας.

Το τρίτο πρόβλημα, το οποίο διατυπώνει ο Pippin, αφορά την έκταση εφαρμογής του κατηγορήματος *ηθικός* και το αν η εφαρμογή ταυτίζεται με την κατάλληλη χρήση της γλώσσας και τις συγκινησιακές προσανατολιστικές της συνθήκες. Ο Pippin περιλαμβάνει ακόμη στον προβληματισμό του μια μορφή αοριστίας αναφορικά με το περιεχόμενο του όρου *ηθικά συναφές* (*morally relevant*) αλλά και μία ανακολουθία την οποία διαπιστώνει αναφορικά με την υποστήριξη εκ μέρους της Crary της ανάλυσης του μυθιστορήματος της Jane Austen, *Sense and Sensibility,* από τον Ryle, δεδομένου ότι ο Ryle φαίνεται να διατυπώνει ηθικές κρίσεις για τους ήρωες του έργου.

[394] Pippin 2011

Το τέταρτο πρόβλημα του Pippin αναφέρεται σε οτιδήποτε θεωρεί ως ολίσθημα κυκλικότητας στην προσπάθεια της Crary να εξασφαλίσει τη συμμετοχή των υποκειμενικών μας κατηγοριών στην αντίληψη αντικειμενικών χαρακτηριστικών του κόσμου, με τη δήλωση ότι δεν υπάρχει ουσιαστικά πρόσβαση σε μία εναλλακτική αντίληψη του κόσμου απαλλαγμένη από αυτές τις υποκειμενικές μας κατηγορίες.

Το μοντέλο της λειτουργίας μέσα σε μία γλωσσική κοινότητα ως παραδειγματικό για τη λειτουργία μέσα σε μία ηθική κοινότητα, το οποίο υποστηρίζει η Crary, προκαλεί τον Pippin να επισημάνει ένα πέμπτο πρόβλημα, καθώς θεωρεί ότι οι ιδιαιτερότητες της ηθικής δραστηριότητας χάνονται μέσα σε μία αδιαμόρφωτη (από την άποψη των συνεπειών) «γλωσσική σούπα». Στο συγκεκριμένο ζήτημα θα επανέλθω αργότερα, για να επισημάνω πτυχές της πραγμάτευσης της Crary, οι οποίες, ενδεχομένως, παραβλέφθηκαν.

Το έκτο του πρόβλημα αφορά τη χρήση του όρου «ορθολογικότητα» από την Crary και τη σύνδεση, την οποία επιχειρεί με την αντικειμενικότητα. Επειδή οι συναισθηματικές μας αντιδράσεις, οι οποίες, ομολογουμένως μπορούν ορισμένες φορές να συμβάλουν στην κατανόηση μιας κατάστασης, όπως διατείνεται η Crary, δεν εξυπηρετούν πάντοτε με τον ίδιο τρόπο τη συγκεκριμένη κατανόηση, γεγονός που παραδέχεται και η ίδια, χαρακτηρίζοντας ορισμένα λογοτεχνικά είδη «υπολογιστικά», «συναισθηματικά», «ανεύθυνα» ακόμη και «διεφθαρμένα», εύλογα προκύπτει η ανάγκη να υπάρξει κριτήριο επιλογής των συναισθημάτων και των ευαισθησιών, οι οποίες προκαλούνται στον αναγνώστη και οι οποίες άλλοτε συμβάλλουν θετικά στην κατανόηση και άλλοτε την αποπροσανατολίζουν. Η Crary δε φαίνεται να διαμορφώνει τέτοιου είδους κριτήριο, εξ ου και το έκτο πρόβλημα, το οποίο αντιμετωπίζει ο Pippin και το οποίο αποδίδεται σ' ένα δυϊσμό/διχοτομία της Crary: προτασιακό επιχείρημα (κάτι που άπτεται της ηθικής αλήθειας) ή αλήθεια που προκύπτει από το βίωμα –ηθική ευαισθησία- (κάτι που θα μπορούσε να συμπεριληφθεί σε θέματα ηθικής εμπειρίας και ηθικής επιλογής). Το πρόβλημα του Pippin, με άλλα λόγια, συνοψίζεται στην έλλειψη σαφούς εναλλακτικής μορφής σε ό,τι η Crary θεωρεί στενή έννοια της ορθολογικότητας.

Το έβδομο και τελευταίο του πρόβλημα του Pippin αφορά τη χρήση του όρου *ηθικό μάθημα* εκ μέρους της Crary, όρο τον οποίο συναντήσαμε να γίνεται αντικείμενο κριτικής και από τον Garver. Καθώς ο όρος αποδίδεται στον τρόπο με τον οποίο λειτουργούν τα μυθιστορήματα προκαλώντας κατάλληλες συναισθηματικές αντιδράσεις στους αναγνώστες, ο Pippin αναρωτιέται πώς η Crary, έχοντας προσπαθήσει τόσο να απομακρύνει την επιχειρηματολογία, τις αρχές και τους διακριτούς κανόνες από την ηθικότητα, τώρα είναι πρόθυμη να παραδεχτεί ότι η ηθική συμβολή των μυθιστορημάτων μπορεί να συνοψιστεί μέσα σε καθορισμένα *ηθικά μαθήματα* τα οποία ο αναγνώστης *απορροφά* (όρος της Crary που επίσης κατακρίνεται από τον Pippin) από το έργο, και μάλιστα τη στιγμή που, κατά τη γνώμη του, τα μεγάλα μυθιστορήματα μας προκαλούν μια συναισθηματική αντίδραση, η οποία θα μπορούσε περισσότερο να συγκριθεί με

ένα «ξεβόλεμα, μια σύγχυση, έναν αποπροσανατολισμό που μπορεί να είναι ταυτόχρονα αποκαρδιωτικός και εμπνευσμένος».[395]

Συνοψίζοντας τις ενστάσεις του Pippin, θα λέγαμε ότι αυτές αναφέρονται: α) σε κάποια μορφή αοριστίας σχετικά με τη χρήση του όρου «ηθικό» και τους φανταστικούς αντίπαλους προς τους οποίους απευθύνεται, β) στο δυϊσμό τον οποίο θεωρεί ότι θέτει η Crary μεταξύ της διανοητικής και συναισθηματικής ανταπόκρισης του ατόμου στην ηθική πραγματικότητα και τέλος, γ) στους όρους τους οποίους χρησιμοποιεί, για να περιγράψει τη συμβολή των μυθιστορημάτων στην ηθική μας υπόσταση, οι οποίοι, κατά τη γνώμη του, αδικούν και περιορίζουν, τόσο την πολύπλοκη δική μας ανταπόκριση όσο και την κατανόηση των νοημάτων, τα οποία ο συγγραφέας επιχειρεί να μεταβιβάσει στον αναγνώστη τόσο περιγράφοντας καταστάσεις και χαρακτήρες όσο και χρησιμοποιώντας τις κατάλληλες αφηγηματικές τεχνικές.

Είναι αναμφίβολο ότι η κριτική του Pippin αναδεικνύει ορισμένες αδυναμίες της θεωρίας της Crary. Η αοριστία είναι μία από αυτές. Με άλλα λόγια, δεν ορίζεται με σαφήνεια ο τρόπος, με τον οποίο συμμετέχουν τα συναισθήματα στην ηθική διαμόρφωση του ατόμου ούτε τα μοτίβα, τα οποία θα μπορούσαν να υποστηρίξουν τις αξιώσεις αντικειμενικότητας στον τρόπο με τον οποίο το μυθιστόρημα μας εμπλέκει και μας παρακινεί ηθικά. Ωστόσο, αναφορικά με το θέμα της σύνδεσης της ηθικότητας με τη γλώσσα, η Crary κάνει αρκετές προσπάθειες να *δείξει* πως, και από αυτή και μόνο την παράμετρό τους, τα μυθιστορήματα αποκτούν ηθική διάσταση και αντικειμενικότητα. Τα αποσπάσματα, τα οποία επιλέγει ο Pippin από το έργο της και τα οποία παραπέμπουν στις συγκεκριμένες προσπάθειές της, αδικούν την ποιότητα των επεξηγήσεων που δίνει σχετικά με την αντικειμενικότητα πέρα από τα όρια των ηθικών κρίσεων, τόσο με τις αναφορές της στις επιπτώσεις των απόψεων του Wittgenstein για τη γλώσσα και το νόημα στην ηθική, όσο και των απόψεων του Austin. Δεν μας αφήνει, ακριβώς, με ένα κενό κάτω από τα πόδια μας, αφού μας έχει πάρει το «χαλί» των ηθικών κρίσεων για τους ήρωες και τις καταστάσεις, απλώς δε φτάνει μέχρι τη σαφή διατύπωση αποκρυσταλλωμένων συμπερασμάτων για το πώς ακριβώς λειτουργεί η φιλοσοφία του Wittgenstein για τη γλώσσα και την ηθική της διάσταση στη λογοτεχνία. Πρόκειται για συμπεράσματα τα οποία έχουν εξαχθεί από άλλους φιλοσόφους, οι οποίοι, όπως η Crary, συνδέουν τη φιλοσοφία του Wittgenstein με την ηθική και τη λογοτεχνία. Μια τέτοια περίπτωση αποτελεί ο Gibson, ο οποίος στο δοκίμιό του με τίτλο *Reading for life* αναγνωρίζει την προσφορά της λογοτεχνίας στην παροχή αναπαραστατικών προτύπων τα οποία μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε για να κατανοήσουμε τα μυθιστορήματα, αλλά και τον κόσμο μας, όπως είναι, για παράδειγμα, η ζήλεια στον *Othelo*).

[395] Pippin 2000 και 2011: 58

## Συμπεράσματα

Λαμβάνοντας υπόψη τις αδυναμίες οι οποίες επισημάνθηκαν, τόσο κατά την παρακολούθηση του εγχειρήματος της Alice Crary στο βιβλίο της *Beyond Moral Judgment* όσο και στην κριτική η οποία ασκήθηκε το εν λόγω βιβλίο από τον Eugene Garver και τον Robert Pippin, θα επιχειρήσουμε να συνοψίσουμε τα συμπεράσματα που προέκυψαν από τη συζήτηση σχετικά την αντικειμενικότητα και την ορθολογικότητα της ηθικής γλώσσας στο χώρο της ηθικής. Η εμπλοκή του ανθρώπου, ως γλωσσικού όντος, στην ηθική σημαίνει ότι, ταυτόχρονα εμπλέκονται και αδιάσπαστα στοιχεία της διάνοιας και του χαρακτήρα του, μεταξύ των οποίων συμπεριλαμβάνονται οι ευαισθησίες και τα συναισθήματά του. Επιπλέον, η συγκεκριμένη λειτουργία της ηθικής γλώσσας αποτυπώνεται στα λογοτεχνικά έργα, τα οποία, χρησιμοποιώντας αφηγηματικές τεχνικές με παρακινητικούς στόχους στο επίπεδο της ανάγνωσης, επιτυγχάνουν, προκαλώντας τη συναισθηματική ανταπόκριση των αναγνωστών, τη διεύρυνση της ηθικής διάστασης, σε εννοιολογικό και πρακτικό επίπεδο, πέρα από τα όρια των ηθικών κρίσεων. Ο ακριβής τρόπος, με τον οποίο διαμορφώνεται το πεδίο της ηθικής με την εμπλοκή της συναισθηματικής μας ανταπόκρισης και την αναγνώριση ότι η γλώσσα έχει ηθική διάσταση, αλλά και ο συγκεκριμένος τρόπος με τον οποίο η διευρυμένη έννοια της αντικειμενικότητας, την οποία προτείνει η Crary, επηρεάζει την ηθική φιλοσοφική γνώση και αλήθεια και τη λογοτεχνική κατανόηση, δεν διατυπώνεται με σαφήνεια από την Crary. Η πραγμάτευση, όμως, των νοημάτων του έργου του Wittgenstein και του Austin και οι προεκτάσεις των αναλύσεών τους για τον τρόπο λειτουργίας της γλώσσας και του νοήματος στην ηθική και τη λογοτεχνία, βαθαίνουν την κατανόηση του έργου τους και διαμορφώνουν τις προϋποθέσεις για την αξιοποίησή τους σε ποικίλα πεδία της ανθρώπινης δραστηριότητας, μεταξύ των οποίων, σύμφωνα με την Crary, κυρίαρχη θέση κατέχει το πεδίο της λογοτεχνίας. Η Crary χρησιμοποιεί παραδείγματα λογοτεχνικών έργων για να δείξει τις συνέπειες των θεωρητικών της προκειμένων και αυτό είναι, τουλάχιστον, συνεπές με τη φιλοσοφία του Wittgenstein την οποία, εν πολλοίς, εφαρμόζει.

Με βάση τις προκείμενες της μελέτης μας, η προτεινόμενη διεύρυνση της έννοιας της ορθολογικότητας, (όπως προκύπτει από την αμφισβήτηση της προϋπόθεσης της αφαίρεσης) η οποία έχει ως συνέπεια την εμπέδωση των ευαισθησιών και των συναισθημάτων, αλλά και την ένταξη διαφορετικών ειδών λόγου (πρόκειται για τους πειστικούς λόγους, στους οποίους ανήκει και η λογοτεχνία) στην ορθολογικότητα, υποστηρίζει διττά το σκοπό μας. Αφενός, επιβεβαιώνει τη γνωστική διάσταση της λογοτεχνίας και αφετέρου, παραπέμπει σε τρόπους αξιοποίησης της βιωμένης εμπειρίας των έργων, μέσα από τη διαδικασία της ενσυναίσθησης, η οποία μας δίνει τη δυνατότητα να έχουμε πληρέστερη πρόσβαση στις έννοιες τις οποίες υποδηλώνει στο έργο του ο λογοτέχνης μέσω των ηρώων του και, επομένως, να έχουμε τη δυνατότητα πρόσβασης σε νοήματα και μοτίβα, τα οποία αφορούν την κατανόηση του κόσμου και της ηθικής μας ανταπόκριση.

## ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ ΠΡΩΤΟΥ ΜΕΡΟΥΣ

Στο πρώτο μέρος αυτής της μελέτης, το οποίο αφιερώθηκε στην παρουσίαση και την κριτική αποτίμηση των απόψεων που διαμορφώνουν το σύγχρονο πεδίο του φιλοσοφικού στοχασμού στο χώρο της ηθικής, με ιδιαίτερη αναφορά στο ρόλο της λογοτεχνίας στην ηθική παιδεία, αλλά και τη δυνατότητα της ηθικής κριτικής της λογοτεχνίας, προέκυψαν τα εξής συμπεράσματα.

Παρόλο που διατηρούμε αποστάσεις από την απόπειρα της Nussbaum να προκρίνει την αριστοτελική ηθική θεωρία ως καταλληλότερη πλατφόρμα διεξαγωγής του ηθικού διαλόγου μεταξύ ηθικής και λογοτεχνίας, συμμεριζόμαστε, ωστόσο, τις τοποθετήσεις της, οι οποίες στηρίζουν το γνωστικό *status* της λογοτεχνίας και καθιστούν εφικτό τον παραπάνω διάλογο. Συγκεκριμένα, συμφωνούμε τόσο ως προς το γνωστικό ρόλο των συναισθημάτων, τα οποία τα λογοτεχνικά έργα μας εμπνέουν, παρέχοντάς μας, με μοναδικό τρόπο, τη δυνατότητα να προσεγγίζουμε τις ηθικές όψεις αρχών και κανόνων στο πεδίο της ανθρώπινης πράξης, όψεις οι οποίες αναδεικνύονται μόνο μέσα από την αντιμετώπιση συγκεκριμένων καταστάσεων, τη βίωση των εμπλεκομένων συναισθημάτων και την παρακολούθηση της διαμόρφωσης του τρόπου ζωής των ηρώων, όσο και ως προς τον ηθικό ανθρωποκεντρικό ρεαλισμό, τον οποίο αναδεικνύουν οι ηθικές αναλύσεις λογοτεχνικών κειμένων, τις οποίες επιχειρεί η φιλόσοφος.

Το ζήτημα της εξαγωγής συμπερασμάτων από τα λογοτεχνικά έργα, αναφορικά με τα προτάγματα των διάφορων κανονιστικών ηθικών θεωριών, χωρίς να προσδοκούμε ότι είναι δυνατόν να κριθεί στο πεδίο της μυθιστορηματικής πλοκής, θεωρούμε, ωστόσο, ότι μπορεί να αποκτήσει νέες όψεις και δυναμική, οι οποίες είναι δυνατόν να εξασφαλίσουν επιχειρηματολογική βάση για την περαιτέρω στήριξη και ανάπτυξη των ηθικών τοποθετήσεων. Γόνιμη είναι, στο σημείο αυτό, η τοποθέτηση του Carroll, ο οποίος προσπαθεί να αντιμετωπίσει τα επιχειρήματα κατά του γνωστικού/μορφωτικού ρόλου της λογοτεχνίας, καθώς και η αναφορά του στα λογοτεχνικά νοητικά πειράματα/παραδείγματα ως αντίστοιχα των φιλοσοφικών και του είδους της γνώσης, την οποία συνιστούν, δηλαδή την εννοιολογική διασάφηση που συμβάλλει στην κατανόηση των εννοιών, οι οποίες περιλαμβάνονται στις ηθικές κρίσεις.

Σχετικά με το ζήτημα της ηθικής κριτικής της λογοτεχνίας, αν εξαιρέσουμε τις περιπτώσεις καταφανούς ανήθικης λογοτεχνίας (π.χ. ο Μαρκήσιος Ντε Σαντ κ.α.), με την έννοια της διάβρωσης της κοινωνικής συνοχής, περιπτώσεις, δηλαδή, στις οποίες ούτε τα αμιγώς αισθητικά θεσμικά κριτήρια λογοτεχνικής αξιολόγησης δε μένουν ανεπηρέαστα, δε θεωρούμε ότι οι ηθικές απόψεις, τις οποίες προβάλλει το λογοτεχνικό έργο, θα έπρεπε να αποτελούν κριτήριο λογοτεχνικής του αξιολόγησης. Με άλλα λόγια, παρόλο που συντασσόμαστε με την άποψη του McGinn ότι η ανήθικη λογοτεχνία είναι, σε τελική ανάλυση, κακή λογοτεχνία,

ωστόσο, θεωρούμε ότι αυτό, το οποίο παρουσιάζει ενδιαφέρον στην ηθική διερεύνηση της λογοτεχνίας δεν είναι η λογοτεχνική αξιολόγηση του μυθιστορήματος με βάση ένα ακόμη κριτήριο (προκειμένου για την ηθική), αλλά ο τρόπος ζωής, ο οποίος προκύπτει ως πρόταση από το συγκεκριμένο έργο και η σύγκριση αυτού του τρόπου ζωής με ατομικά, κοινωνικά και καθολικά μοντέλα ζωής και συνύπαρξης.

Από την απόπειρα των Lamarque & Olsen να αποκλείσουν την ανίχνευση της αλήθειας στις λογοτεχνικές προτάσεις, αλλά και την άρνησή τους να τη συμπεριλάβουν, μαζί με την ηθική άποψη του έργου, στα κριτήρια αξιολόγησής του, λαμβάνουμε υπόψη μας την προειδοποίηση, η οποία απορρέει από την επιμονή τους να χρησιμοποιούν αποκλειστικά και μόνο αμιγώς αισθητικά κριτήρια, κατά την αξιολόγηση των λογοτεχνικών έργων, να μην αποστειρώσουμε τη λογοτεχνία από τους χυμούς της και να μην την αποξενώσουμε από τα μέσα που μας παρέχει ως τέχνη. Αυτή η προειδοποίηση μας βοηθά να αποφύγουμε τη χρήση «μονοεστιακών φακών» – ηθικών εν προκειμένω- και, αντίθετα, μας υπενθυμίζει ότι, εξετάζοντας τη λογοτεχνία ως τέχνη μέσα από «πολυεστιακούς φακούς», μπορούμε να ανακαλύπτουμε νέες διαστάσεις διερεύνησης, εξασφαλίζοντας, ταυτόχρονα, την προϋπόθεση να συμβάλει στην ανάδειξή τους το πολυσύνθετο πλέγμα των παραγόντων, οι οποίοι συνδέονται με τη λογοτεχνική δημιουργία.

Χωρίς να συμφωνούμε, λοιπόν, με τον αποκλεισμό της αλήθειας και της ηθικής από τις αξιώσεις της λογοτεχνικής αποτίμησης,[396] συντασσόμαστε με μια ευρύτερη και πιο πολυδιάστατη αληθειακή θεωρία, η οποία επιτρέπει τη χρήση του όρου *αλήθεια* από διαφορετικές περιοχές του λόγου, ικανοποιώντας, ωστόσο, τα κριτήρια αντικειμενικότητας και ορθολογικότητας.

Σ' αυτή μας την τοποθέτηση, σχετικά με τη διεύρυνση του όρου της αλήθειας πέραν του επιστημονικού μοντέλου, χρήσιμες αποδεικνύονται οι αναλύσεις τόσο της Denham, ως προς το περιεχόμενο και τη χρήση του όρου εκτός επιστήμης, όσο και οι προσπάθειες της Crary να διευρύνει τους όρους *αντικειμενικότητα* και *ορθολογικότητα*, ώστε να συμπεριλάβουν και πεδία, όπως το λογοτεχνικό, στα αντικειμενικά είδη λόγου. Πιστεύουμε ότι, παρά τις διαφορετικές εμπειρίες, το διαφορετικό πολιτιστικό πλαίσιο διαπαιδαγώγησης, την ιστορική συγκυρία, το παράδειγμα κοινωνικής συμβίωσης, το έργο της Crary, καθώς και άλλων φιλοσόφων της βιτγκενσταϊνικής σχολής σκέψης, στους οποίους παραπέμπουμε, προτείνουν μια εύλογη διεύρυνση της γνωστικής διάστασης και, συνακόλουθα, της αντικειμενικής και ορθολογικής της βάσης, η οποία βασίζεται σε κοινές ικανότητες και μηχανισμούς της ανθρώπινης φύσης (ιδιαιτέρως σχετιζόμενους με

[396] Ο όρος *αποτίμηση*, προτείνεται αναφορικά με τη λογοτεχνικό εγχείρημα καθώς συναντά τον όρο της *εκτίμησης* της Denham (Βλ. το 6ο κεφάλαιο). Ο όρος *αποτίμηση* ως εκ τούτου προτείνεται για να αποδώσει την *εκτίμηση* του έργου ως προς τη συμβολή του στη διαφώτιση της ηθικής ματιάς. Η λογοτεχνική αποτίμηση στη βάση της ηθικής (προτεινόμενος τρόπος ζωής) δεν εμπλέκεται αναγκαστικά με την αξιολόγηση της λογοτεχνίας σ' αυτή τη βάση παρά μόνο στην περίπτωση της ανήθικης λογοτεχνίας, όπως αναφέρθηκε νωρίτερα.

τη γλώσσα) ως προς την αλληλεπίδραση με το περιβάλλον και τη διαδικασία της μάθησης και της καλλιέργειας ηθικής στάσης.

Τέλος, ο ρόλος της διαδικασίας της ενσυναίσθησης, στην οποία μετέχει το άτομο, καθώς ανταποκρίνεται στις αξιώσεις της λογοτεχνικής ανάγνωσης, και η οποία προκρίνεται από την παρούσα μελέτη ως βασική διαδικασία της λογοτεχνικής ανταπόκρισης, θεωρείται και από τις φιλοσοφικές αναλύσεις που προηγήθηκαν, καθοριστικής σημασίας όσον αφορά την ηθική αποτίμηση του ηθικού προβληματισμού, τον οποίο προβάλλει το λογοτεχνικό έργο. Πιο συγκεκριμένα, ιδιαίτερα διαφωτιστικές, σχετικά με αυτό το ζήτημα, είναι οι επισημάνσεις της Denham για την *εκτίμηση*, την οποία αντιδιαστέλλει με την *κατανόηση* με το σκεπτικό ότι η *εκτίμηση* εμπλέκει και συγκινησιακά και παρακινητικά χαρακτηριστικά των υποκειμένων δράσης, τα οποία φωτίζουν με αναντικατάστατο τρόπο την αξία των σκοπών και των στόχων τους.[397]

Η Nussbaum, επιπλέον, αν και θεωρεί το ρόλο της συμπάθειας και της φαντασίας πιο καθοριστικό, προκειμένου να εξασφαλίσει την ορθολογικότητα της ηθικής τοποθέτησης, υποστηρίζει ότι η ενσυναίσθηση διαδραματίζει κάποιο ρόλο στο πλαίσιο της συμπάθειας, την οποία φαίνεται να υπερβαίνει, καθώς αναγνωρίζει ότι η ενσυναίσθηση συνδέεται με τη δράση του ατόμου και τον προσανατολισμό του προς τα έξω. Αυτή η δράση καθίσταται, κατά την εκτίμησή μας, δυνατή, όχι μέσω της σύνδεσης της ενσυναίσθησης με τη συμπόνια, όπως προτείνει η ίδια η Nussbaum, αλλά μέσω της υιοθέτησης της αλλότριας οπτικής γωνίας και της βίωσης των συναισθημάτων μας, με τα οποία συμμεριζόμαστε τη θέση του άλλου.

Μ’ αυτές τις τοποθετήσεις κατά νου, στο δεύτερο μέρος της διατριβής επικεντρώνουμε την έρευνά μας σε αυτοτελή λογοτεχνικά έργα (ρεαλιστικά μυθιστορήματα χαρακτήρων, όπως έχει προαναφερθεί), προκειμένου να διερευνηθούν οι όροι, οι οποίοι κυρίως μας απασχόλησαν στο πρώτο μέρος, εστιάζοντας την προσοχή μας στη ηθική και λογοτεχνική αλήθεια, την ηθική γνώση στη λογοτεχνία και τον ηθικό ρεαλισμό. Έμφαση, επίσης, θα δοθεί και στο ρόλο, τον οποίο διαδραματίζει η ενσυναίσθηση τόσο στην ανάδειξή του ιδιαίτερου νοήματος, το οποίο προσλαμβάνουν οι προηγούμενοι όροι μέσα στη λογοτεχνία, όσο και στην ηθική καλλιέργεια της ατομικής, κοινωνικής και καθολικής ηθικής στάσης ζωής. Βασικό κριτήριο για την επιλογή των συγκεκριμένων μυθιστορημάτων δεν ήταν πρωτίστως η αισθητική τους αξία αλλά η συμβολή τους στην ηθική σκέψη και η ενδεχόμενη συνεισφορά τους στην ανάδειξη και διερεύνηση της λειτουργίας της ενσυναίσθησης.

[397] Βλ. και το 6ο κεφάλαιο, σελ. 240, όπου η αντιδιαστολή της *εκτίμησης* επιπλέον και με την *αξιολόγηση* κατά την οποία αποφαινόμαστε μόνο για την αλήθεια ή το ψεύδος μιας παρατήρησης καθώς και η τριπλή διάκριση της αντίδρασης των θεατών μιας θεατρικής παράστασης (αποστασιοποίησης – συμπάθεια – ενσυναίσθηση), κατά αύξοντα βαθμό εκτίμησης, αναδεικνύει τον πολυδιάστατο χαρακτήρα της ενσυναίσθησης ως προς τη δυνατότητα εκτίμησης και των αποτελεσμάτων (Βλ. και στο δεύτερο μέρος της μελέτης για τον τρόπο λειτουργίας της ενσυναίσθησης όπως προκύπτει από την έρευνα σε λογοτεχνικά έργα)

## ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ 9ο

### 9. Η Charlotte Brontë και η Jane Eyre. Η συγγραφέας και η ηθική της persona

Διαβάζοντας τη βιογραφία της Charlotte Brontë και, στη συνέχεια, το έργο της, έχουμε την εντύπωση ότι τα μυθιστορήματά της αντανακλούν, ως ένα μεγάλο βαθμό, την προσωπικότητα της συγγραφέως, διότι, χωρίς, βέβαια, να απεικονίζουν πιστά τη ζωή ή φάσεις της ζωής της, εμπεριέχουν, όχι μόνο βιογραφικά της στοιχεία, αλλά και νύξεις και υποδηλώσεις για τη σκέψη, την ψυχολογία και τις αρχές της. Δεν είναι, επομένως, άσκοπο να προτάξουμε, πριν την ανάλυση έργων της, απόψεις, τις οποίες έχει διατυπώσει για τη συγγραφέα μια από τις σημαντικότερες βιογράφους της και, στη συνέχεια, να παραθέσουμε μια σύντομη, αλλά περιεκτική βιογραφία της.

Η Lyndall Gordon δεν είναι η πρώτη βιογράφος της Charlotte Brontë. Η Elizabeth Gaskell, φίλη της Charlotte και πρώτη από τις πολλές βιογράφους που θα ακολουθήσουν, στο έργο της *The Life of Charlotte Brontë,* το οποίο εκδόθηκε το 1857, βιογραφούσε την ιδιοφυή συγγραφέα με μια κάπως ρομαντική διάθεση τονίζοντας την απομόνωσή της στην ερημιά του βάλτου που περιτριγύριζε το πατρικό της σπίτι, όπου πέρασε το μεγαλύτερο μέρος της ζωής της. Η Gordon επιχειρεί να αποκαλύψει αυτόν που θεωρεί ως κρυμμένο χαρακτήρα της Brontë, ένα χαρακτήρα, ο οποίος αποκαλύπτεται περισσότερο μέσα από τα έργα της και λιγότερο μέσα από την αλληλογραφία της, αλλά καθόλου μέσα από τις κοινωνικές της συναναστροφές, στις οποίες υιοθετούσε τη συμπεριφορά που αναμενόταν από τις γυναίκες της εποχής της, να γίνεται, δηλαδή, η ίδια αόρατη. Η Gordon ισχυρίζεται ότι η Brontë ενσυνείδητα επιδίωκε τη συγκεκριμένη συμπεριφορά, διότι, όπως η ίδια παραδεχόταν, της άρεσε να περπατά αόρατη ανάμεσα στους ανθρώπους και να φανερώνει τον πραγματικό της χαρακτήρα μόνο στο οικείο της περιβάλλον και, όπως είναι φυσικό, στα έργα της. Αυτός ο αόρατος χαρακτήρας, υποστηρίζει η Gordon, ήταν ένας χαρακτήρας γεμάτος πάθος, δηλαδή βρισκόταν σε πλήρη αντίθεση με το γυναικείο ιδεώδες της βικτωριανής εποχής, το οποίο ενθάρρυνε την υπομονή και την αυτοσυγκράτηση. Αυτή η διαπίστωση της Gordon αντανακλάται στον τίτλο της βιογραφίας της για την Brontë, *Charlotte Brontë, A Passionate Life.*[398]

Η Gordon δηλώνει ότι θα προσπαθήσει να αναδείξει τα στοιχεία του χαρακτήρα και της ζωής της Brontë, τα οποία κρύβονται ανάμεσα στις γνωστές μαρτυρίες και στα τεκμήρια. Ένας αναγνώστης του συγκεκριμένου βιογραφικού έργου της

[398] Gordon 2008

Gordon αποκομίζει μια τόσο πλούσια και ζωηρή εικόνα της Charlotte Brontë, ώστε, αν τα στοιχεία, τα οποία οδηγούν στα συμπεράσματα σχετικά με το χαρακτήρα και τις προθέσεις της συγγραφέως της *Jane Eyre,* είναι ακριβή, έχει τη εντύπωση ότι γνωρίζει ένα ζωντανό ον, το οποίο έζησε μια σχετικά σύντομη, όχι τόσο ευτυχισμένη, αλλά, παρ' όλα αυτά, γεμάτη από την εκπλήρωση σημαντικών πόθων ζωή.

Η Brontë αυτοπροσδιοριζόταν, μέσα από την ηρωίδα της Lucy Snowe,[399] ως «αναδυόμενος χαρακτήρας». Γενικά, ένας διαμορφούμενος χαρακτήρας είναι βέβαιο ότι έχει ηθικό ενδιαφέρον, αφού στοχάζεται με κριτήριο την ηθική, καθώς εξετάζει στάσεις, κλίσεις, ροπές και αρχές, συνήθειες, αξίες και συναισθήματα και, στην περίπτωση της Brontë, επιπλέον με φαντασία, η οποία μετουσιώνεται σε τέχνη. Επιλέγοντας το αρτιότερο από τα μυθιστόρημά της, τη *Jane Eyre,* θα επιχειρήσουμε να αναδείξουμε αυτόν τον «αναδυόμενο χαρακτήρα», τον οποίο προτείνει στα έργα της η Brontë ως πρότυπο, καθώς και τις ηθικές του συνιστώσες, σε μια προσπάθεια να διερευνήσουμε την ηθική περιπέτεια του ανθρώπου μέσα από μία ακόμη προσωπική ματιά, του ήρωα - συγγραφέα, μια ματιά, η οποία οριοθετείται από ιστορικές, κοινωνικές και προσωπικές συνθήκες και δεσμεύσεις, οι οποίες την καθιστούν μοναδική και, γι' αυτό, αναντικατάστατη. Η βιογραφία της Gordon θα συνεπικουρήσει αυτή την προσπάθεια, καθώς, φωτίζοντας τον νου και το συναίσθημα της συγγραφέως και παρέχοντάς μας πολύτιμες πληροφορίες για τις ιστορικές και κοινωνικές συνθήκες της εποχής της, θα αποτελέσει ένα πλαίσιο αναφοράς και νοηματοδότησης, αν όχι ελέγχου, για όσα συμπεράσματα θα εξαχθούν από την ανάλυση του μυθιστορήματος, με βάση το οποίο θα επιχειρήσουμε, για άλλη μια φορά, να διερευνήσουμε την υπόθεση της παρούσας διατριβής.

## 9.1 Βιογραφικά στοιχεία

Η Charlotte Brontë ήταν το τέταρτο παιδί ενός ιερέα από την Ιρλανδία και μιας γυναίκας της καλής κοινωνίας, κόρης εμπόρου από την Κορνουάλη. Αν και ο πατέρας της ήταν γιος εργάτη, πήρε ανώτατη μόρφωση στο Cambridge χάρη στην πρωτοβουλία ενός ιερέα, ο οποίος ξεχώρισε τη θρησκευτική του ιδιοφυία και τον έστειλε στο πανεπιστήμιο για θεολογικές και κλασικές σπουδές. Το ζευγάρι απέκτησε συνολικά έξι παιδιά, πέντε κορίτσια και ένα αγόρι. Όταν η Charlotte ήταν τεσσάρων ετών μετακόμισαν στο Haworth, μία ελώδη, χωρίς ιδιαίτερη κοινωνική ζωή και με κακές συνθήκες υγιεινής, πόλη, όπου σύντομα η μητέρα της πέθανε, από καρκίνο του στομάχου, αφήνοντας έξι ανήλικα παιδιά, το μεγαλύτερο μόλις επτά ετών. Ο θάνατος της μητέρας της ήταν μόνο ο πρώτος σε μία σειρά πρόωρων θανάτων που βίωσε η συγγραφέας στο άμεσο περιβάλλον της, αρχικά των δύο μεγαλύτερων αδελφών της, σε παιδική ηλικία (μόλις 10-11 ετών) και αργότερα του αδελφού της και των δύο μικρότερων αδελφών της

[399] Από το έργο της Charlotte Brontë, *Villette*

(επίσης συγγραφέων). Εκτός από τους θανάτους, μία σειρά ματαιώσεων, τόσο συναισθηματικών όσο και επαγγελματικών και κοινωνικών, καθώς και η αφοσίωσή της στον πατέρα της, συνθέτουν ένα τραχύ πεδίο ιδιωτικότητας, το οποίο σε τίποτε, ωστόσο, δεν θα καταβάλει το αγέρωχο φρόνημα για αυτοέκφραση, αυτοδημιουργία και ανεξαρτησία και τις συνεχείς προσπάθειες της Brontë να προσεγγίζει την ηθική και την αλήθεια αναγνωρίζοντάς τες ως θεμελιώδη στοιχεία της ζωής της.

Τόσο η ίδια όσο και οι δύο μικρότερες αδελφές της εκπαιδεύτηκαν για να εργαστούν ως παιδαγωγοί, καθώς τα εισοδήματα του πατέρα τους δεν αρκούσαν για να τις στηρίξουν οικονομικά και έτσι, θα έπρεπε να κερδίσουν οι ίδιες τα προς το ζειν. Το επάγγελμα αυτό, υποτιμημένο και κακοπληρωμένο, ιδιαίτερα στις γυναίκες, δεν ικανοποιούσε τα πνευματικά ενδιαφέροντα και την ευφυΐα των αδελφών Brontë, γεγονός που είχε ως συνέπεια, τόσο η Charlotte όσο και οι αδελφές της Emily και Ann, να υπομένουν μία αναγκαστική συνθήκη επιβίωσης. Στα διαλείμματα ανάμεσα στις υπηρεσίες τους σε διάφορα σπίτια, όσο και στον ελάχιστο ελεύθερο χρόνο τους, όταν εργάζονταν, δημιουργούν. Η ώριμη συγγραφική δραστηριότητά τους έρχεται ως φυσική εξέλιξη της παιδικής και εφηβικής δημιουργικής φαντασίας, την οποία τα τρία κορίτσια και ο αδελφός τους καλλιεργούσαν, εν είδει παιχνιδιού, φτιάχνοντας βιβλία μινιατούρες, τα οποία αναφέρονταν σε περιπέτειες πραγματικών και φανταστικών Βρετανών εξερευνητών σε μακρινές χώρες. Η Charlotte, υποδυόταν αντρικούς χαρακτήρες, γεγονός που της εξασφάλιζε τη δυνατότητα δημόσιας έκφρασης. Αργότερα, η επιθυμία της να ξεπεράσει τους φραγμούς, τους οποίους έθεταν οι λέξεις και η κοινωνία στην έκφραση του συναισθήματος θα την οδηγήσει στην εξαιρετική ευγλωττία με την οποία εκφράζεται στα μυθιστορήματά της. Η διαφορά της με το κίνημα του Ρομαντισμού, το οποίο, επίσης, επιδίωκε τη δυνατότητα έκφρασης του συναισθήματος, όπως επισημαίνει και η Gordon, είναι ότι η Charlotte Brontë δίνει τη δυνατότητα στους γυναικείους χαρακτήρες των μυθιστορημάτων της να εκφράσουν τα συναισθήματά τους, γεγονός που σκανδάλισε την κοινωνία της εποχής και είχε ως αποτέλεσμα να κατηγορηθεί η ίδια από τους ομότεχνούς της και τους κριτικούς. Ωστόσο, αυτό που επεδίωκε η Brontë ήταν να εκφράσει την αλήθεια που η ίδια είχε βιώσει και αυτός είναι ο λόγος που τα μυθιστορήματά της έχουν τόσα αυτοβιογραφικά στοιχεία.[400] Επειδή, λοιπόν, το ίδιο της το έργο μας επιτρέπει να αναδείξουμε τα στοιχεία αυτά, τα οποία, σε πολλές περιπτώσεις, εξυπηρετούν τους σκοπούς της παρούσας μελέτης, θα ασχοληθούμε με το πλέον αντιπροσωπευτικό μυθιστόρημά της, την *Jane Eyre*.

[400] Εκτός από το μυθιστόρημα *Jane Eyre* και τα μυθιστορήματά της *Villette* και *The Professor* έχουν έντονο αυτοβιογραφικό χαρακτήρα. Και τα δύο βασίζονται στις προσωπικές εμπειρίες της Charlotte Brontë από την περίοδο που έζησε στις Βρυξέλλες. Γι' αυτό το λόγο θα μπορούσαμε όπως αναφέρθηκε και στην εισαγωγή να υιοθετήσουμε στο εξεταζόμενο μυθιστόρημα τη βιογραφική προσέγγιση.

## 9.2 Η υπόθεση του έργου

Η ιστορία είναι, σε γενικές γραμμές, γνωστή. Ένα παιδί στα δέκα του χρόνια απομακρύνεται από το συγγενικό του περιβάλλον, για να σταλεί σε ένα ίδρυμα για φτωχά παιδιά. Η θεία του, η οποία ήταν δεμένη με όρκο στον ετοιμοθάνατο σύζυγό της ότι θα το μεγάλωνε σαν δικό της, παραβαίνει τον όρκο της και το διώχνει από το σπίτι, επειδή ζηλεύει την αφοσίωση του πεθαμένου συζύγου της στο παιδί της νεκρής αδελφής του, κυρίως, όμως επειδή ο χαρακτήρας του παιδιού την εξοργίζει. Η ευθύτητα και ο δυναμισμός με τον οποίο εκφράζει πάντα αυτά που σκέφτεται, χωρίς να περιορίζεται από τις συμβάσεις και τους καθωσπρεπισμούς της εποχής, εξοργίζουν τη θεία, η οποία είναι ήδη αρνητικά διακείμενη απέναντί του, ώστε δεν διστάζει να το περιθωριοποιεί από την υπόλοιπη οικογένεια –τα τρία φυσικά της παιδιά-, να το τιμωρεί με αυστηρότητα για ανύπαρκτα ατοπήματα και τελικά να το διώξει, καταδικάζοντάς το σε μια μοίρα πολύ κατώτερη απ' εκείνη που, τόσο οι δυνατότητες όσο και η κοινωνική του θέση, αρχικά του επεφύλασσαν.

Από τη στιγμή που το παιδί – η Jane Eyre- βρίσκεται στο Λόγουντ, το σχολείο που προορίζονταν για παιδιά οικογενειών χαμηλών εισοδημάτων, ο αναγνώστης αρχίζει να διαπιστώνει τις ομοιότητες με το περιβάλλον, τις εμπειρίες και τα βιώματα της Charlotte Brontë. Στο Λόγουντ η Jane Eyre θα συναντήσει την ίδια απάνθρωπη συμπεριφορά, την οποία αντιμετώπισαν η Charlotte μαζί με την Emily και τις δύο μεγαλύτερες αδελφές τους σε ένα ανάλογο προνοιακό σχολείο για παιδιά φτωχών ιερωμένων, στο Cowan Bridge, όπου τα κορίτσια υποσιτίζονταν, ζούσαν σε ανθυγιεινές συνθήκες και υποβάλλονταν σε μια αυστηρή πειθαρχία, που υποτίθεται ότι εξυπηρετούσε τη χριστιανική τους διαπαιδαγώγηση με κυρίαρχη την ιδέα της αυταπάρνησης. Οι συνθήκες της ζωής τους ήταν πανομοιότυπες μ' αυτές που η Jane Eyre αντιμετωπίζει στο Λόγουντ. Ακόμη και η μοναδική φίλη, την οποία η Jane αποκτά, η Helen, συνδέεται άμεσα με το χαρακτήρα και τα περιστατικά που αφορούν τη μεγαλύτερη αδελφή της Charlotte, Maria, η οποία μαζί με τη δεύτερη αδελφή της Charlotte, Elisabeth, αρρώστησαν εξ αιτίας ακριβώς αυτών των συνθηκών και υπέκυψαν αργότερα στη φυματίωση που εκδήλωσαν στο σχολείο, χωρίς να έχουν την απαιτούμενη φροντίδα, όπως συμβαίνει και με τη Helen του μυθιστορήματος. Η Jane, αντίθετα από τη Charlotte και την αδελφή της Emily, που μετά το θάνατο των αδελφών τους απομακρύνθηκαν από τις ανθυγιεινές συνθήκες αυτού του σχολείου και συνέχισαν σε άλλο σχολείο την εκπαίδευσή τους, παραμένει στο σχολείο και κατορθώνει να επιβιώσει και να ολοκληρώσει τις σπουδές της, οι οποίες την προετοίμαζαν για το μοναδικό επάγγελμα το οποίο μια κοπέλα χωρίς εισόδημα μπορούσε να ασκήσει εκείνη την εποχή, το επάγγελμα της παιδαγωγού. Μετά από ένα σύντομο διάστημα που εργάστηκε ως δασκάλα στο ίδιο σχολείο, η Jane βρίσκει απασχόληση, ως παιδαγωγός της μικρής προστατευόμενης ενός άγγλου αριστοκράτη, ονόματι Rochester, στο αρχοντικό του στο Thornfield. Εκεί, αν και αρχικά βυθίζεται στην πλήξη και την ανία, παρά τις καλές συνθήκες διαβίωσης, αργότερα, με την επιστροφή του κυρίου στο αρχοντικό, απ' όπου συνήθως

απουσιάζει για μεγάλα χρονικά διαστήματα, η ζωή της αποκτά ενδιαφέρον. Οι συζητήσεις με τον κύριο Rochester της επιτρέπουν να εκφράσει πλευρές του εαυτού της, των γνώσεων και της ψυχικής, ηθικής και κοινωνικής συγκρότησής της, οι οποίες, διαφορετικά, θα έμεναν ανέκφραστες λόγω των χαμηλών απαιτήσεων του επαγγέλματός της και της κύριας ενασχόλησής της με παιδιά, στο περιθώριο της κοινωνικής ζωής της οικογένειας, η οποία, συνήθως, θεωρούσε τις παιδαγωγούς ως μία ακόμη κατηγορία οικιακών βοηθών. Η Jane αντίθετα απολαμβάνει ένα προνομιακό *status* στο Thornfield, καθώς η οικογένεια αποτελείται μόνο από τη μικρή προστατευόμενη και μαθήτριά της, την οικονόμο και τον κύριο Rochester, τον μοναδικό άνθρωπο, ο οποίος θα μπορούσε να την περιφρονήσει, σύμφωνα με τα ήθη της εποχής, χωρίς ωστόσο να το κάνει. Η δυνατότητα να αναπτύξει την προσωπικότητά της και να εκδηλώσει τις σκέψεις και τα συναισθήματά της ελεύθερα, αλλά και ο τρόπος με τον οποίο την αντιμετωπίζει ο Rochester ως ισότιμή του, οδηγούν στην αλληλοεκτίμηση και, αργότερα, στην ερωτική έλξη και την αγάπη του ενός προς τον άλλο. Όταν ο Rochester θελήσει να επισφραγίσει τα αμοιβαία τους συναισθήματα με γάμο, η ευτυχία μοιάζει να βρίσκεται σε απόσταση αναπνοής και για τους δύο. Τότε, όμως, έρχεται η ανατροπή μέσα από την αποκάλυψη ενός καλά φυλαγμένου μυστικού. Ο Rochester είναι ήδη παντρεμένος με μία γυναίκα, η οποία έχει χάσει τα λογικά της και η οποία φιλοξενείται στο πάνω πάτωμα του πύργου υπό την εποπτεία μιας έμπιστης υπηρέτριας. Η αποκάλυψη του φοβερού μυστικού, το οποίο είχε στοιχειώσει τη ζωή του Rochester, απ’ τη στιγμή που έπεσε θύμα μιας οικογενειακής πλεκτάνης, η οποία τον καταδίκαζε να ζει με μια κληρονομικά και ανίατα ψυχικά άρρωστη γυναίκα, καταστρέφει το ειδυλλιακό σκηνικό του μυθιστορήματος. Η Jane, αν και κατανοεί το δικαίωμα του ανθρώπου που αγαπά στην ευτυχία, αδυνατεί να παρακάμψει τις ηθικές της αρχές, οι οποίες της υπαγορεύουν ότι ο μόνος τρόπος για να υπάρξει μαζί του είναι η έγγαμη σχέση. Όταν αυτό δεν είναι πλέον εφικτό λόγω του προϋπάρχοντος γάμου, η Jane επιλέγει τη φυγή. Η αναχώρησή της από το Thornfield πραγματοποιείται κρυφά και με δραματικό τρόπο, τόσο λόγω του σπαραγμού και των δύο μπροστά στο αδιέξοδο στο οποίο έχει οδηγηθεί η σχέση τους όσο και λόγω της φυγής της Jane προς το άγνωστο. Εξαντλημένη από τις επώδυνες περιπέτειες και τις κακουχίες η Jane βρίσκει καταφύγιο στο σπίτι ενός ιερέα, του Saint John, ο οποίος ζει μαζί με τις δύο αδελφές του. Δέχεται τη φιλοξενία της οικογένειας, η οποία της σώζει τη ζωή, χωρίς να αποκαλύψει την ταυτότητά της, ενώ ο Saint John της δίνει τη δυνατότητα να εργαστεί σε ένα μικρό σχολείο φτωχών κοριτσιών, το οποίο λειτουργεί υπό την επίβλεψή του. Αργότερα, ένα γράμμα από τον τελευταίο επιζώντα θείο της Jane αποκαλύπτει ότι ο ιερέας και οι αδελφές του είναι ξαδέλφια της. Το γράμμα την ενημερώνει και για την περιουσία του θείου της, η οποία περιέρχεται στην κατοχή της μετά τον θάνατό του. Έτσι, η Jane βρίσκεται με μία υπολογίσιμη περιουσία των 20.000 λιρών, ποσό που της εξασφαλίζει μία άνετη και ανεξάρτητη ζωή. Η Jane επιλέγει να μοιραστεί την περιουσία της με τα ξαδέλφια της και καλεί πίσω στο σπίτι τις εξαδέλφες της, οι οποίες, απρόθυμα, είχαν αναγκαστεί να εργαστούν ως παιδαγωγοί μακριά από το σπίτι τους. Το

δίλημμα και η εσωτερική πάλη, που αντιμετωπίζει η Jane, όταν ο εξάδελφός της τής ζητά, για πολλοστή φορά μετά τις επανειλημμένες αρνήσεις της, να τον ακολουθήσει ως σύζυγός του στην Ινδία, όπου ο ίδιος επιθυμεί να αφοσιωθεί σε ιεραποστολικό έργο, τη βασανίζουν και δεν της επιτρέπουν να αποφασίσει, μέχρι τη στιγμή που ακούει, με τρόπο μυστηριακό, τη φωνή του Rochester, ο οποίος την καλεί κοντά του. Η δραματικότητα της έκκλησης, καθώς και το γεγονός ότι τα συναισθήματά της απέναντί του δεν έχουν αλλάξει καθόλου, ένα χρόνο μετά την φυγή της από το Thornfield, κάνουν τη Jane να ανταποκριθεί στο κάλεσμα και να σπεύσει γρήγορα κοντά του, καθώς επιθυμεί διακαώς να μάθει αν είναι καλά. Το θέαμα που αντικρίζει, όταν πλησιάζει το Thornfield, είναι τρομακτικό. Το αρχοντικό είναι κατεστραμμένο πλήρως από πυρκαγιά. Από ντόπιους μαθαίνει για το ατύχημα που προκάλεσε την καταστροφή του σπιτιού, όταν η νεκρή πλέον σύζυγός του έβαλε φωτιά στο σπίτι και στη συνέχεια αυτοκτόνησε, για τον τραυματισμό του Rochester, κατά τη διάρκεια της πυρκαγιάς, ο οποίος του στοίχισε την όραση και το ένα του χέρι, καθώς και για τη μετακόμιση των ενοίκων σε έναν άλλο πύργο που επίσης διέθεταν σε κτήμα τους μέσα σε δάσος. Χωρίς καμιά καθυστέρηση φτάνει εκεί και βρίσκει τον Rochester απαρηγόρητο από τη φυγή της και τις άκαρπες προσπάθειές του να τη βρει. Ταυτόχρονα, όμως, τον βρίσκει πικρόχολο και απόμακρο από τον κόσμο εξαιτίας της αναπηρίας που του άφησε η πυρκαγιά. Η Jane δεν έχει πλέον κανένα λόγο να μένει μακριά του. Το γεγονός της επιστροφής της αρκεί για να ξαναζεστάνει την καρδιά του Rochester και να ελπίσει πάλι ότι μπορεί να βρει την ευτυχία μαζί της. Το μυθιστόρημα ολοκληρώνεται, όταν το ζευγάρι ενώνει επίσημα τη ζωή του.

## 9.3 Ηθική φιλοσοφική προσέγγιση του μυθιστορήματος *Jane Eyre*

Παρ' όλο που η υπόθεση του έργου δεν αρκεί για να το διακρίνει από τα άλλα ρομαντικά μυθιστορήματα της εποχής του, η ανάγνωσή του διαλύει οποιαδήποτε αμφιβολία για τη λογοτεχνική του αξία. Το μυθιστόρημα της Charlotte Brontë ανήκει στον δυτικό λογοτεχνικό κανόνα, διότι, ταυτόχρονα με τις κυρίαρχες λογοτεχνικές συμβάσεις της εποχής, όπως είναι το ημερολογιακό ύφος και οι συχνές αποστροφές της συγγραφέως στον αναγνώστη, η χρήση της πρωτοπρόσωπης αφήγησης μας επιτρέπει την άμεση πρόσβαση στις σκέψεις και τα συναισθήματα της κεντρικής ηρωίδας, η οποία ταυτίζεται με τον αφηγητή, ενώ, συγχρόνως, εξασφαλίζει το ρεαλισμό και την αληθοφάνεια. Οι αναλύσεις των σκέψεων και των συναισθημάτων της ηρωίδας, ο πλούτος των περιγραφών, ακόμη και των λεπτότερων και πιο ανεπαίσθητων συλλογισμών και μεταπτώσεών της, καθώς και οι τόσο διεισδυτικές και εύστοχες παρατηρήσεις και κρίσεις της για τα ουσιώδη ζητήματα της ζωής, υψώνουν το έργο σαφώς πάνω από το μέσο όρο της λογοτεχνίας της εποχής του. Από την άλλη πλευρά, η αποτύπωση του χαρακτήρα της πρωταγωνίστριας, αλλά και των άλλων προσώπων, καθώς και των σκέψεων και των διλημμάτων τους, φέρνει στην επιφάνεια τις αξίες και τις νοοτροπίες που καθοδηγούν τις επιλογές τους και καθορίζουν τη διαμόρφωση του

πλαισίου της δράσης τους και της αλληλεπίδρασης με πρόσωπα, καταστάσεις, αλλά και την κοινωνία γενικότερα. Η συγγραφέας δεν παίρνει σαφή θέση αναφορικά με τις επιλογές των χαρακτήρων της. Με υποδηλώσεις και νύξεις για τα κριτήρια των επιλογών τους, περισσότερο τα φωτίζει και λιγότερο τα κρίνει, αφήνοντας αυτή την κριτική επεξεργασία στον αναγνώστη, ο οποίος είναι φυσικό να προχωρήσει σε συγκρίσεις και αξιολογήσεις.

Η ηθική της ίδιας της Charlotte Brontë ήταν, ουσιαστικά, ένα συγκρουσιακό κράμα από μοναχισμό και υπακοή στο κάλεσμα της φύσης, η οποία την καλούσε να υπερβεί τις συνθήκες της ζωής της και να μην αρνηθεί τον εαυτό της, όπως απαιτούσε από τις γυναίκες η βικτωριανή εποχή. Το μυθιστόρημα *Jane Eyre*, αντανακλώντας πλήθος βιογραφικών στοιχείων της συγγραφέως, εκφράζει, μεταξύ άλλων, και το ηθικό και κοινωνικό πρότυπο, το οποίο είχε η Charlotte Brontë για τη γυναίκα.

Η Jane Eyre δεν θα μπορούσε να θεωρηθεί ένα συμβατικά θρησκευόμενο άτομο. Από την παιδική της ηλικία, η σκληρή πραγματικότητα ενός κόσμου χωρίς αγάπη για εκείνη δεν την οδηγεί στη φυγή απ' αυτόν, αλλά σε αναζήτηση τρόπων να αντεπεξέλθει στις δυσκολίες. Την απάντηση της τη δίνει ο ορθολογισμός, η αταλάντευτη πίστη στην κρίση της για ανθρώπους και καταστάσεις και ο πραγματισμός. Γνωρίζει ότι η ειλικρίνεια και η ευθύτητα, η οποία χαρακτηρίζει τη συμπεριφορά της από την παιδική της ηλικία, είναι τα μόνα μέσα που της εξασφαλίζουν την ακεραιότητα του μοναδικού στηρίγματός της σ' αυτή τη ζωή, του εαυτού της. Δεν της λείπουν οι αξίες. Η φιλαλήθεια είναι σίγουρα μία από αυτές. Δεν υιοθετεί, ωστόσο, την υπερβατική χριστιανική προσέγγιση του κόσμου, όπως η μετέπειτα φίλης της Helen, ούτε τον αναχωρητισμό του ιερέα ξαδέλφου της. Για τη Jane Eyre η ζωή οφείλει να είναι μεστή εμπειριών και εμπεδωμένη στον κόσμο. Ακόμη κι όταν νομίζει ότι θα πεθάνει από την εξάντληση, κατά τη διάρκεια της περιπλάνησής της στην ύπαιθρο και την έκθεσή της στο κρύο και την πείνα, που ακολούθησαν τη φυγή της από το Thornfield, στις τελευταίες της σκέψεις διακρίνεται ένας αγνωστικισμός. Η ηθική της στάση εμπνέεται περισσότερο από μια στροφή προς τις δυνάμεις της φύσης παρά προς μία αβέβαιη μεταφυσική πραγματικότητα, ενώ νωρίτερα, κατά τη διάρκεια της επίσκεψής της στο Gateshead (σπίτι της θείας της), δεν έχει διστάσει να καταφερθεί κατά του ρωμαιοκαθολικού μοναχισμού, κάνοντας τη σκέψη ότι η εξαδέλφη της, η οποία σκόπευε να αφιερωθεί σ' αυτόν, θα έθαβε το μυαλό της. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι ο Θεός είναι μέρος της εικόνας της για τον κόσμο και τη ζωή, κάποιες από τις αξίες της άλλωστε είναι απόρροια αυτού που θεωρεί θεϊκό νόμο, όπως η νομιμοποίηση της σχέσης του ζεύγους με το μυστήριο του γάμου, αλλά είναι, επίσης, αλήθεια ότι η απολυτότητα με την οποία ερμηνεύει ό,τι θεωρεί ως επιταγές του θείου νόμου και η αφοσίωση με την οποία υπακούει αρχές και αξίες, υποδηλώνουν την ανάγκη της να συγκροτήσει τον εαυτό της αναζητώντας ακλόνητα θεμέλια, καθώς τελικά ο ίδιος της ο εαυτός αποτελούσε το μοναδικό της στήριγμα.

Το αποτέλεσμα αυτής της συγκρότησης είναι ένας εαυτός, ο οποίος διακρίνεται για την αυτογνωσία του, καθώς διαθέτει επίγνωση των περιορισμών του, όπως το παρουσιαστικό και η οικονομική κατάσταση, αλλά και των κλίσεων και δυνατοτήτων του, όπως οι πνευματικές αρετές και γνώσεις, όπως, επίσης, και ισχυρά ερείσματα στην πραγματικότητα, αυτοέλεγχο, γενναιοδωρία, αταλάντευτη πίστη σε αρχές και αξίες, όπως η δικαιοσύνη, η ειλικρίνεια, το θάρρος, η ανιδιοτέλεια, η αγάπη και ηθική ακεραιότητα. Αυτή η αυτογνωσία οδηγεί την ηρωίδα σε πλήρη συναίσθηση του προορισμού της. Έτσι, όταν η Jane βρίσκεται αντιμέτωπη με το δίλημμα να ακολουθήσει τον εξάδελφό της στην Ινδία ως σύζυγός του και να αφιερώσει τη ζωή της σε ιεραποστολικό έργο, ή ως ανεξάρτητη γυναίκα, γνωρίζει ότι η έλλειψη συζυγικής αγάπης θα απαιτούσε να απαρνηθεί ένα μέρος του εαυτού της, το μέρος εκείνο που πιστεύει ότι οι συζυγικές σχέσεις έχουν νόημα ύπαρξης, μόνο εφόσον υπάρχει αγάπη. Η Jane δε διστάζει να θυσιάσει τον εαυτό της, να τον προσφέρει ολόκληρο σε ένα ανώτερο σκοπό, αλλά δεν είναι διατεθειμένη να τον χάσει, να τον αρνηθεί ή να τον αλλοτριώσει. Η ακεραιότητά της είναι μη διαπραγματεύσιμη. Η μονοδιάστατη οπτική του χρέους για έναν ανώτερο προορισμό, όπως εκλαμβάνει ο εξάδελφός της το ιεραποστολικό του έργο και η απόλυτη και μη διαπραγματεύσιμη υπαγωγή όλων των άλλων διαστάσεων της ύπαρξης σ' αυτόν, είναι η οπτική ενός ακρωτηριασμένου, ανολοκλήρωτου εαυτού, στον οποίο ο μαρασμός των συναισθημάτων έχει παραχωρήσει έδαφος στη σκληρότητα και στον δεσποτισμό. Η Jane όμως διαθέτει ένα πλούσιο συναισθηματικό κόσμο και μια συναισθηματική νοημοσύνη, η οποία της επιτρέπει να διακρίνει τις αδυναμίες της φύσης του εξαδέλφου της και, έτσι, να τον αντιμετωπίσει ως ίσο με αυτήν, διατηρώντας την αυτοτέλειά της και την ακεραιότητα του χαρακτήρα της. Στον διάλογο μεταξύ των δύο ξαδελφιών γίνεται αισθητή η αντιπαράθεση ανάμεσα στην άκαμπτη λογική και στην ευαισθησία των συναισθημάτων: «…δεν είναι το ασήμαντο επιμέρους άτομο – ο άνθρωπος με τα εγωιστικά ανθρώπινα αισθήματα – αυτός που με ενδιαφέρει να συζεύξω· ο ιεραπόστολος είναι»[401] λέει ο Saint John. «Μπορώ ν' αντέξω στη συνείδηση ότι κάθε του χάδι θα είναι μια θυσία στο βωμό των αρχών του; Όχι. Αυτό θα ήταν ένα τερατώδες μαρτύριο»,[402] αναλογίζεται η Jane. [403] Έχουμε, όμως, ήδη δει τον έλεγχο που μπορεί να ασκήσει η ηρωίδα πάνω σε αυτά τα συναισθήματα, όταν έρχονται σε σύγκρουση με αρχές, τις οποίες εκείνη θεωρεί θεμελιώδεις και συστατικές του είναι της, για να αμφιταλαντευτούμε, έστω και λίγο, σχετικά με το ποιος εκφράζει ορθότερη στάση ζωής. Η Jane έχει ολοκληρωμένο ιεραρχικό πλαίσιο αρχών και αξιών, και στην κορυφαία βαθμίδα βρίσκεται η ακεραιότητα του εαυτού. Αυτή η ακεραιότητα ήταν που απέτρεψε το

[401] Μπροντέ 1997: 534

[402] *Στο ίδιο,* 533

[403] Ανάγλυφα αναδύεται η ακαμψία αυτής της λογικής στο ύφος της πρότασής του για γάμο προς την Jane «Μου χρειάζεται μια σύζυγος: η μόνη βοηθός που θα μπορούσα να επηρεάζω αποτελεσματικά όσο ζω και να διατηρήσω ολοκληρωτικά ως τον θάνατο». *Στο ίδιο,* 534

*σφάλμα αρχών*[404] στην περίπτωση του Rochester και αυτή είναι που αποτρέπει και τώρα το σφάλμα κρίσης[405] στην πρόταση γάμου του ξαδέλφου της.

Το μυθιστόρημα ολοκληρώνεται με τη θετική ανταπόδοση των ορθών επιλογών της ηρωίδας του. Μια ζωή, η οποία συντίθεται από επιλογές υπαγορευμένες από έναν συνεκτικό, ενημερωμένο από την τρέχουσα πραγματικότητα και υπεύθυνο τρόπο ζωής, η οποία γεμίζει σιγουριά και ήρεμη βεβαιότητα την ηρωίδα που τον βιώνει, δεν μπορεί παρά, εφόσον και οι εξωτερικές συνθήκες το επιτρέπουν, να οδηγεί σε ευτυχή έκβαση τη ζωή του προσώπου που τη διάγει. Έτσι, η Charlotte Brontë τοποθετεί την ηρωίδα της, στο τέλος του μυθιστορήματός της, στο περιβάλλον που ποθεί η ψυχή της, δίπλα στον αγαπημένο της Rochester. Οι επιλογές της Jane ανταμείβονται, η υποτιθέμενη ύβρις του Rochester (όταν ο Rochester αψηφά τη γνώμη του κόσμου ακόμη και της εκκλησίας για τη σύναψη διπλού γάμου «και τη γνώμη των ανθρώπων εγώ την αψηφώ»[406]) τιμωρείται, και έτσι δημιουργείται ο κοινός τόπος που τους ενώνει, καθώς οι δύο τους συναντώνται στο μεσοδιάστημα, το οποίο οι αναθεωρήσεις τους τούς οδηγούν. Η ένωσή τους επισφραγίζει την ευτυχία τους, και μάλιστα μία ευτυχία ρεαλιστική και με διάρκεια, όπως αυτή που αρμόζει σε άτομα δοκιμασμένα και συνειδητοποιημένα, όπως είναι οι ήρωές μας.

Brontë προσφέρει στους αναγνώστες της ένα πρότυπο γυναίκας εν τη γενέσει του, όπως ήταν και η ίδια, καθώς έπλαθε σταδιακά το χαρακτήρα της μέσα από πρότυπα, κυρίως αντρικά, αρχές, όπως η υποχρέωση προσφοράς στους γονείς, αξίες, όπως η ελευθερία και η ανεξαρτησία και βιώματα που οι συνθήκες της εποχής της και οι επιλογές της τής πρόσφεραν, όπως η θερμή υποδοχή του έργου της από άντρες και γυναίκες της εποχής της, τα ανεκπλήρωτα πάθη της για το άλλο φύλο, οι απογοητεύσεις αλλά και οι εκπληρώσεις των στόχων της, κυρίως μέσα από το έργο της. Ταυτόχρονα, η Brontë υποδείκνυε στις γυναίκες της εποχής της ένα τρόπο να υπάρξουν στην κοινωνία τους με αυτονομία και ανεξαρτησία, και στους άντρες της εποχής της μια φωνή που μπορούσε να οδηγήσει, όσους ήθελαν να ακούσουν, ώστε να δουν τις γυναίκες της ζωής τους και της εποχής τους ως ισότιμα όντα με δυνατότητες, τις οποίες τα ήθη και οι προκαταλήψεις τους συσκότιζαν και καταδίκαζαν σε αδράνεια. Στους αναγνώστες του σήμερα η ανάγνωση της *Jane Eyre* προσφέρει μια ολοκληρωμένη πρόταση ζωής. Παρατηρούμε τη διαμόρφωση ενός χαρακτήρα και τον τρόπο με τον οποίο κατακτώνται ανθρώπινες ιδιότητες, όπως η ειλικρίνεια, η εργατικότητα, η επιμονή, η σταθερότητα στον στόχο και, τέλος, η προσφορά του εαυτού, χωρίς την παραίτηση από την προσπάθεια εκπλήρωσης των δυνατοτήτων του, αλλά, αντίθετα, σε μια πορεία θαυμαστής ισορροπίας, η οποία καθιστά το *ζειν* τέχνη ισότιμη με εκείνη που καθόρισε τη διαχρονική αξία του έργου της Charlotte Brontë.

[404] *Στο ίδιο,* 550
[405] *Στο ίδιο,* 550
[406] *Στο ίδιο,* 337

## 9.4 Συμπεράσματα

Το μυθιστόρημα *Jane Eyre* είναι ένα άρτιο τεχνικά έργο, ένα ρεαλιστικό μυθιστόρημα χαρακτήρων με ενδιαφέρουσα πλοκή, γεμάτη ανατροπές, που διατηρούν αδιάπτωτη την προσοχή του αναγνώστη, ενώ, ταυτόχρονα, η αφηγηματική τεχνική της πρωτοπρόσωπης ανάγνωσης, η οποία μορφοποιείται με την ανάγνωση της ίδιας της αφηγήτριας από το ημερολόγιό της, συμβάλλει στην αληθοφάνεια και την παραστατικότητα των γεγονότων, εσωτερικών και εξωτερικών, δίνοντας τη δυνατότητα στον αναγνώστη να ταυτιστεί με την ηρωίδα και να υιοθετήσει την οπτική της γωνία, για να κατανοήσει συμβάντα και καταστάσεις, τα οποία είναι απομακρυσμένα, τοπικά και χρονικά, απ' αυτόν. Το μεγάλο χρονικό διάστημα από τη ζωή της ηρωίδας, στο οποίο αναφέρεται το μυθιστόρημα, καθιστά εφικτή όχι μόνο την επισήμανση επιλογών και στάσεων ζωής, αλλά και των συνεπειών αυτών των επιλογών, έτσι ώστε να σκιαγραφηθεί μια ολοκληρωμένη εικόνα του γυναικείου προτύπου, το οποίο προβάλλει η συγγραφέας. Ο αναγνώστης έχει τη δυνατότητα να κρίνει τα γεγονότα και τη στάση των ηρώων απέναντι σ' αυτά τόσο από τη σκοπιά των ηρώων όσο και από τη δική του σκοπιά. Στην αυστηρή προσήλωση στις αρχές και τις αξίες, οι οποίες υπαγορεύουν στη Jane να πνίξει τη φωνή της καρδιάς της και να υπακούσει τη φωνή της συνείδησής της, όταν φεύγει από το Thornfield, ο αναγνώστης διακρίνει και μια υπερβολική, ίσως, υπερηφάνεια και μια αστόχαστη βιασύνη (αφού έβαλε σε κίνδυνο την ίδια της τη ζωή), μια βιασύνη, ωστόσο, η οποία δικαιολογείται από τον παρορμητισμό της ηλικίας της εικοσάχρονης ηρωίδας, αλλά και τις αμφιβολίες της για τη δύναμη της θέλησης που μπορούσε να στηρίξει μια τόσο δύσκολη επιλογή.

Καθ' όλη τη διάρκεια της εξιστόρησης της ζωής της Jane Eyre, αναρωτιόμαστε αν είναι δυνατόν να υπάρχουν στην πραγματικότητα τόσο ακέραιοι χαρακτήρες, τόσο δυνατή θέληση, τόσο πρόθυμη βούληση να θυσιάσει τον εαυτό της στη στράτευση σ' έναν ανώτερο σκοπό. Η ίδια η συγγραφέας, όμως, ταυτίζεται σε μεγάλο βαθμό μ' αυτό το πρότυπο που προβάλλει, καθώς διαθέτει τις περισσότερες από τις κυρίαρχες αρετές της ηρωίδας της. Έτσι, η εξιστόρηση της ζωής της ηρωίδας της είναι μία παρουσίαση ζωής σε προσομοίωση. Με δεδομένα το κοινωνικό κατεστημένο, τα ήθη και τις προκαταλήψεις της εποχής, αλλά και ένα ιεραρχημένο αξιακό σύστημα οι ήρωες καλούνται να αντεπεξέλθουν στις προκλήσεις της ζωής. Απρόβλεπτες καταστάσεις, ανατροπές και διλήμματα αντιμετωπίζονται από ολοκληρωμένους χαρακτήρες με ρεαλισμό και συνέπεια. Το μόνο που χρειάζεται ο αναγνώστης, για να φτάσει στη διατύπωση ηθικών κρίσεων, είναι ένα συνειδητοποιημένο υπόβαθρο αποδοχής βασικών ανθρώπινων αναγκών σαν αυτές που αναγνωρίζει ο John Kekes στο βιβλίο του *Enjoyment.*[407] Τέτοιες ανάγκες είναι, αφενός εκείνες η ικανοποίηση των οποίων προστατεύει την καλή φυσική κατάσταση του οργανισμού μας και αφετέρου, βασικές ψυχικές, πνευματικές και κοινωνικές ανάγκες, όπως η συντροφικότητα και η ηρεμία, η

[407] Kekes 2008

εκτίμηση και ο σεβασμός, η αναζήτηση του ουσιαστικού νοήματος της ζωής, η φροντίδα για μια πολιτισμένη ζωή, η οποία εξασφαλίζει, πέρα από την απλή συντήρηση της ζωής, τάξη και ασφάλεια, δίκαιη κατανομή της εργασίας, λειτουργικό δικαιϊκό σύστημα, εκπαίδευση και καλλιέργεια.

Το συγκεκριμένο υπόβαθρο είναι εκείνο, το οποίο μας επιτρέπει να κρίνουμε ελλειμματική την ηθική συγκρότηση του εξαδέλφου της Jane Eyre και δικαιολογημένη την αγανάκτηση των αδελφών του στο άκουσμα της απάνθρωπης πρότασής του στη Jane να τον ακολουθήσει ως γυναίκα του στο ιεραποστολικό του έργο, αφού η πρότασή του βασιζόταν στην ιδιοτέλεια και όχι στα συναισθήματα, όπως θα έπρεπε να συμβαίνει. Ανεξάρτητα από το γεγονός ότι καλεί τη Jane να θυσιάσει τη ζωή της στην υπηρεσία ενός ευρύτερου και ίσως ευγενέστερου στόχου, η πράξη του κρίνεται ως ανήθικη με βάση τα ηθικά κριτήρια, τα οποία θέτει ο ίδιος ο δικός του τρόπος ζωής και μιας θρησκείας που ήθελε στην κοινωνία του γάμου να μετέχει το ζεύγος με όλη του την ύπαρξη, σωματικά, ψυχικά και πνευματικά. Η Jane φαίνεται να είναι σε θέση να διακρίνει τον τύπο από την ουσία και να αναγνωρίζει πότε το ένα διαχωρίζεται από το άλλο, δεν βρίσκεται όμως στη θέση εκείνη που θα της επέτρεπε να αμφισβητήσει τον τύπο, καθώς ο τρόπος της ζωής της και η ηθική συγκρότηση, στην οποία έχει βασιστεί η διαμόρφωση του εαυτού της, δεν της επιτρέπουν να υιοθετήσει το διαχωρισμό τους ούτε προς όφελος του τύπου (γι αυτό αρνείται την πρόταση του ξαδέλφου), ούτε προς όφελος της ουσίας (γι αυτό και η άρνηση στον Rochester).

Βλέπουμε, λοιπόν, ότι το γεγονός ότι δεν μοιραζόμαστε τον ίδιο τρόπο ζωής, ή ένα ανάλογα ιεραρχημένο αξιακό σύστημα με την ηρωίδα και τους υπόλοιπους ήρωες του μυθιστορήματος, δεν μας εμποδίζει να διαμορφώσουμε ηθικές κρίσεις σχετικά με τη συμπεριφορά και τις επιλογές των προσώπων του έργου με βάση τόσο τους δικούς τους όρους όσο και, στη συνέχεια, αν το επιθυμούμε, με βάση τους δικούς μας, και οι κρίσεις μας να είναι επαρκώς δικαιολογημένες και ισχυρές.

Εξετάζοντας, λοιπόν, ένα ρεαλιστικό μυθιστόρημα, το οποίο ανήκει σε μια τόσο απομακρυσμένη από τη σύγχρονη πραγματικότητα εποχή, παρατηρούμε ότι επαληθεύονται οι προσδοκίες όσων αναγνωρίζουν στη λογοτεχνία τη δυνατότητα να συμβάλλει στην όξυνση της ηθικής ευαισθησίας, τη δυνατότητα να ελέγχει τις ηθικές επιλογές τόσο των λογοτεχνικών ηρώων όσο και των αναγνωστών, αλλά και τη δυνατότητα να εξασφαλίζει στους αναγνώστες τις προϋποθέσεις να αποκτούν δεξιότητες, οι οποίες είναι αναπόσπαστα δεμένες με τη διαμόρφωση ηθικών προσωπικοτήτων που έχουν ως στόχο της ζωής τους το *ευ ζην* για όλους τους ανθρώπους.

Η πρωτοπρόσωπη και άλλοτε τριτοπρόσωπη αφήγηση επιτρέπει στον αναγνώστη να έχει προνομιακή πρόσβαση στις σκέψεις και τα συναισθήματα του ήρωα και διευκολύνει την ταύτιση μαζί του, συντελώντας με αυτόν τον τρόπο στη μετατόπιση της οπτικής του γωνίας, μέσα από τη διαδικασία της ενσυναίσθησης. Η διαδικασία αυτή είναι απαραίτητο στοιχείο για να διατυπώνουμε τις ηθικές μας

κρίσεις με σεβασμό στην προσωπικότητα και τις προσωπικές επιλογές του άλλου προσώπου, χωρίς, ωστόσο, να μας στερεί τη δυνατότητα να αναγνωρίζουμε τον προσωπικό τους χαρακτήρα και, επομένως, να λαμβάνουμε σοβαρά υπόψη μας την αναγκαία προϋπόθεση της μη παραβίασης των βασικών ανθρώπινων αναγκών. Απ' την άλλη, το ικανό χρονικό διάστημα της ζωής των μυθιστορηματικών προσώπων, το οποίο καλύπτει η αφήγηση, παρέχει τη δυνατότητα στον αναγνώστη να ελέγξει τόσο τις προσωπικές όσο και τις κοινωνικές και ηθικές επιλογές και στάσεις ζωής των ηρώων, αλλά και να τις συγκρίνει με τις δικές του επιλογές, τις οποίες μπορεί, με αυτόν τον τρόπο να τις ελέγξει, να τις αμφισβητήσει και, σε κάθε περίπτωση, να προβληματιστεί και, ενδεχομένως, να αναθεωρήσει πολλές απ' αυτές, βασισμένος σε λόγους, οι οποίοι ελέγχονται από κριτήρια ρεαλιστικότητας, ορθολογισμού και συνεκτικότητας, ώστε να είναι σε θέση να στηρίξουν τις συναγόμενες ηθικές κρίσεις τόσο ως προς την ηθική συμπεριφορά των ηρώων όσο και του ίδιου του αναγνώστη.[408]

Επειδή η λογοτεχνία είναι προνομιακό πεδίο αποτύπωσης της συλλογικής εμπειρίας της ανθρωπότητας μέσα από την κατάθεση των προσωπικών βιωμάτων των συγγραφέων, αλλά και μέσα από την διαδικασία της προσομοίωσης ηθικών στάσεων και επιλογών, οι οποίες επενδύονται σε ρεαλιστικούς και επαρκώς αναπτυγμένους μυθιστορηματικούς χαρακτήρες, μπορούμε να πούμε ότι παρέχει, τουλάχιστον σε ό,τι αφορά το είδος του ρεαλιστικού μυθιστορήματος χαρακτήρων, ολοκληρωμένες προτάσεις ζωής και τη δυνατότητα ελέγξουμε τόσο τα πρότυπα που προβάλλει όσο και τα πρότυπα των αναγνωστών.[409]

[408] Συμπεράσματα τα οποία συνεπικουρούνται και από τις αναλύσεις πλειάδας άλλων έργων όπως αυτών της Jane Austen, E.M. Forster, H. James στα οποία έχουν γίνει ήδη αναφορές σε προηγούμενα σημεία της μελέτης. Βλ. για παράδειγμα εν προκειμένω τα συμπεράσματα που μπορεί να συνάγει κανείς αναφορικά με την ενσυναίσθηση από το έργο της Jane Austen, *Emma,* όπου η απουσία ενσυναίσθησης στο διαμεσολαβητικό ρόλο της προξενήτρας που υιοθετεί η ηρωίδα λίγο έλειψε να στοιχίσει την ευτυχία τόσο των φίλων της όσο και τη δική της.

[409] Άλλωστε αυτού του είδους η ηθική ανάπτυξη των αναγνωστών δείχνει να απασχολεί, όπως εύστοχα σημειώνει και η Nussbaum, και τους ίδιους τους συγγραφείς και αναφέρει ενδεικτικά τον H. James, την J. Austen και την G. Eliot. Nussbaum 1990: 346

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ 10ο

## 10. Αλέξανδρος Παπαδιαμάντης

### 10.1 Ο συγγραφέας και οι βασικοί άξονες του έργου του

Ο Αλέξανδρος Παπαδιαμάντης, έζησε μέσα στο άνυσμα δύο αιώνων. Γεννημένος το 1851, σημαδεύει με το έργο του τόσο τον 19ο όσο και τον 20ο αιώνα. Ο ίδιος μας δίνει καλύτερα από οποιαδήποτε ανάλυση τους άξονες του έργου του. «*Το έπ έμοι, ενόσω ζω, και αναπνέω καί σωφρονώ, δεν θα παύσω να υμνώ μετά λατρείας τον Χριστόν μου, να περιγράφω μετ' έρωτος την φύσιν, καί να ζωγραφώ μετά στοργής τα γνήσια ελληνικά ήθη».*[410] Εκτός από τους συγκεκριμένους άξονες, το έργο του Παπαδιαμάντη χαρακτηρίζει, σύμφωνα με τους περισσότερους μελετητές του έργου του, ψυχογραφική δεινότητα, την οποία επιχειρεί ο ίδιος να εξηγήσει, όταν ομολογεί: «Ηξεύρω ότι ουδείς τολμά ποτέ ν᾽ατενίσει εντός εαυτού, ως εις βαθύ και απύθμενον φρέαρ, προς ο ιλιγγιά η όρασις. Κατοπτρίζεσθε μάλλον εν τοις πράγμασι του πλησίον και ευλόγως πράττετε». Ήταν, άλλωστε, αυτές οι ψυχολογικές αναλύσεις που οδήγησαν στη σύγκρισή του με τον Ντοστογιέφσκι. [411] Κατ' εξοχήν διηγηματογράφος, επικεντρώθηκε κυρίως στο ηθογραφικό και ψυχογραφικό διήγημα. Υπήρξε υμνητής της φύσης, κυρίως του νησιού του και ιδιαιτέρως της θάλασσας, ώστε ορισμένοι μελετητές του θεώρησαν ότι το έργο του μας συνδέει με την αρχέγονη βιολογική καταγωγή μας ως είδος. Στις ψηφίδες που συγκροτούν την προσωπικότητά του ως λογοτέχνη ανήκει και η βαθιά του θρησκευτικότητα, η οποία, όμως, συνδέεται άμεσα με τη λαϊκή μας παράδοση, χωρίς να του περιορίζει τη δημιουργική φαντασία.[412]

Ο Αλέξανδρος Παπαδιαμάντης αποτελεί μια ιδιαίτερη λογοτεχνική περίπτωση, μια απομονωμένη νησίδα, ανάλογη με εκείνη του Κάλβου και του Καβάφη, κατ' ομολογία του Ι.Μ. Παναγιωτόπουλου αλλά και πολλών άλλων λογοτεχνών και κριτικών, οι οποίοι αναδεικνύουν τις πολλές ιδιομορφίες του έργου του Σκιαθίτη συγγραφέα, καθώς και τις αντίστοιχες οπτικές ανάγνωσής του.[413]

---

[410] Παπαδιαμάντης, από το διήγημα *Λαμπριάτικος Ψάλτης*

[411] Η σύγκριση με τον Ντοστογιέφσκι, σύμφωνα με μια αρκετά διαδομένη ερμηνεία, προκύπτει και από το γεγονός ότι τα έργα του Παπαδιαμάντη ενδιαφέρουν και τον μεταφυσικό προβληματισμό για την ανθρώπινη κατάσταση.

[412] Ωστόσο συμφωνώντας με το Δημήτρη Αγγελή πρέπει να σημειωθεί ότι: «πέρα από την ηθογραφία υπάρχει μια ποιητικά γόνιμη ματιά που ζωογονεί έναν ολόκληρο κόσμο, …πέρα απ' το βαθύτατο θρησκευτικό συναίσθημα και μια σαφή αντίληψη περί θεοδικίας υπάρχει ένας αρχιμάστορας της γραφής που ξέρει να δομεί την αφήγησή του και επιπλέον να υπαινίσσεται, να ειρωνεύεται και να κάνει χιούμορ, δηλαδή να γλεντάει τη γραφή του». Αγγελής 2011: 17

[413] Ο Ευάγγελος Γκανάς παραθέτει τα προσωπεία τα οποία αποδίδονται στον Παπαδιαμάντη συμπεριλαμβάνοντας τον πολιτικό, ψυχαναλυτικό, Ευρωπαίο, αφηγηματικό αλλά και τον άγιο των γραμμάτων Παπαδιαμάντη. Επιλέγοντας να ασχοληθεί με την τελευταία αποδιδόμενη διάσταση στο

Οι ήρωές του είναι, συνήθως, απλοί άνθρωποι του νησιού του ή της Αθήνας, ενώ οι αναλύσεις των σκέψεων και των συναισθημάτων τους, μας παρέχουν τη δυνατότητα να κατανοήσουμε τόσο τους ίδιους, ως χαρακτήρες και προσωπικότητες, όσο και τις επιλογές τους. Οι επιλογές αυτές είναι συνάρτηση της ιδιοσυγκρασίας των ατόμων και του οικογενειακού και κοινωνικοπολιτικού περίγυρου, μέσα στον οποίο τα άτομα αναπτύσσονται και αλληλεπιδρούν. Έτσι τα έργα του, τα οποία δεν θα πρέπει να θεωρηθούν αποστειρωμένες ψυχογραφικές αναλύσεις, παρουσιάζουν ανάγλυφα το μωσαϊκό των κοινωνικών ηθών, θεσμών και εθίμων, καθώς και του τρόπου, με τον οποίο αυτά επιδρούν και επηρεάζουν τις ζωές των μελών της κοινωνίας.

Αν οι αναλύσεις αυτές μας παρέχουν τη δυνατότητα να εισδύσουμε στις σκέψεις και τα συναισθήματα των παπαδιαμαντικών ηρώων και να δούμε τον κόσμο μέσα από την οπτική τους, οι περιγραφές της φύσης και του περιβάλλοντος, όπου τα άτομα ζουν και πράττουν, δίνουν στη φαντασία μας το υλικό των νοητικών αναπαραστάσεων, με το οποίο μας επιτρέπεται η πρόσβαση στα δεδομένα των αισθήσεών τους. Με αυτόν τον τρόπο ζωντανεύει ο χώρος και ο χρόνος, μέσα στον οποίο εξελίσσεται η δράση των ηρώων, με τη μορφή εικονικής πραγματικότητας. Ταυτόχρονα, θα πρέπει να επισημάνουμε ότι η φύση στο έργο του Παπαδιαμάντη δεν έχει απλώς σκηνογραφικό χαρακτήρα, αλλά, όπως και στον Σολωμό, έχει ηθική υπόσταση.

Έτσι, σκέψεις, συναισθήματα και φαντασία συνθέτουν ένα αφηγηματικό τρίπτυχο, το οποίο ο συγγραφέας μεταβιβάζει στον αναγνώστη, προκαλώντας τη διανοητική, συναισθηματική και ηθική του ανταπόκριση, καθώς του επιτρέπει να συμμετέχει στις ζωές των ηρώων και, με αυτόν τον τρόπο, να διευρύνει τα βιώματά του και να οξύνει την ηθική του ευαισθησία.

Οι μελετητές του έργου του Παπαδιαμάντη θεωρούν τη *Φόνισσα* ως ένα από τα καλύτερα, αν όχι το καλύτερο από τα έργα του, και ένα από τα σημαντικότερα κείμενα της νεοελληνικής πεζογραφίας, ενώ η ηρωίδα του θεωρείται ότι είναι ένας από τους αρτιότερα αναπτυγμένους χαρακτήρες του παπαδιαμαντικού έργου. Σ' αυτό του το μυθιστόρημα –νουβέλα θα στρέψουμε, λοιπόν, την προσοχή μας, επιχειρώντας μία ηθική ανάλυση, με σκοπό διερευνώντας τον τρόπο και τα μέσα, τα οποία χρησιμοποιεί ο συγγραφέας για να συνθέσει την πλοκή, να διαμορφώσει τους χαρακτήρες, και να αναδείξει τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της κεντρική ηρωίδας του, να εντοπίσουμε τα σημεία στα οποία θα μπορούσαμε να στηρίξουμε την υπεράσπιση της θέσης μας σχετικά με τη συμβολή του έργου στην όξυνση της ηθικής ευαισθησίας των αναγνωστών του μέσω της ενσυναίσθησης.

παπαδιαμαντικό έργο και συγκεκριμένα τη σχέση του έργου του με την Ορθοδοξία, ο Γκανάς αποκαλύπτει το μύθο του *Παπαδιαμάντη ως εκφραστή της ορθόδοξης παράδοσης* και εντοπίζει τη διάσταση αυτή του έργου του στη συνύφανση αφήγησης και θεολογίας καθώς οι ήρωές του «μαρτυρούν με τη ζωή τους την παρουσία της θείας χάριτος μέσα σ' ένα κόσμο που εν τω συνόλω κείται εν τω πονηρώ»: Γκανάς 2011: 37

## 10.2 *Η Φόνισσα*

Η *Φόνισσα (Φ),* χαρακτηρίζεται από άλλους ως εκτεταμένο διήγημα, δηλαδή νουβέλα, ενώ από άλλους συγκαταλέγεται ανάμεσα στα μυθιστορήματα του Παπαδιαμάντη, τα οποία είναι *Η μετανάστις* (1880)*, Οι έμποροι των Εθνών* (1883)*, Η γυφτοπούλα* (1884) και ο *Χρήστος Μηλιόνης*. Το έργο ανήκει στη ρεαλιστική περίοδο του συγγραφέα και, όταν παρουσιάστηκε, για πρώτη φορά, στο περιοδικό *Παναθήναια*, έφερε τον υπότιτλο «Κοινωνικό μυθιστόρημα». Εκδόθηκε για πρώτη φορά το 1912 από τις εκδόσεις Φέξη, ένα χρόνο μετά το θάνατο του συγγραφέα, ο οποίος δεν πρόλαβε να δει κανένα από τα έργα του να εκδίδεται. Ο τρόπος, με τον οποίο υποδέχτηκε το κοινό και οι κριτικοί τη *Φόνισσα* είχε ως αποτέλεσμα να δημιουργηθούν στην Ελλάδα δύο σχολές, η δυτικότροπη σχολή, η οποία επισημαίνει κυρίως τον κοσμικό χαρακτήρα του έργου και η ανατολίζουσα, η οποία το θεωρεί ως είδος θρησκευτικού κειμένου και το εντάσσει στην ελληνορθόδοξη πνευματική παράδοση. Πιστεύω ότι, χωρίς, βέβαια, να λείπουν ερείσματα στο έργο του Παπαδιαμάντη για να υποστηριχθούν και οι δύο ερμηνευτικές προσεγγίσεις, πιο γόνιμη ερμηνευτικά θα ήταν μια ενδιάμεση άποψη, η οποία θα αναγνώριζε ότι το παπαδιαμαντικό έργο είναι μια σύνθεση διαφορετικών διαστάσεων, οι οποίες του προσδίδουν το χαρακτήρα ενός μεταιχμιακού σώματος κειμένων, το οποίο σηματοδοτεί μία καμπή τόσο στο γλωσσικό επίπεδο όσο και το επίπεδο των αφηγηματικών τεχνικών και ειδών. Με βάση αυτή την παραδοχή, διαπιστώνουμε ότι ο Παπαδιαμάντης θαυμάζει τη δημοτική γλώσσα, την οποία χρησιμοποιεί στους διαλόγους του, αλλά, συγχρόνως είναι προσηλωμένος στην καθαρεύουσα, την οποία γνωρίζει εξίσου καλά ή, σύμφωνα με άλλη εκτίμηση, επιμένει να τη χρησιμοποιεί, για να διαβαστεί το έργο του κυρίως από τη νεοανερχόμενη αστική τάξη, την αλλοτρίωση και την ηθική διαφθορά της οποίας στηλιτεύει. Μπορούμε ακόμη να διαπιστώσουμε ότι τα ηθογραφικά στοιχεία του έργου προσδίδουν ζωντάνια στις αφηγήσεις του και τις περιγραφές του, χωρίς, όμως, να το κατατάσσουν στην καθαρή ηθογραφία, καθώς το στέρεο οικοδόμημα πλοκής και χαρακτήρων, η ποιητικότητα του λόγου του, ο μεταφυσικός χαρακτήρας των ψυχογραφημάτων του, το φανταστικό στοιχείο, αλλά και η απουσία εξιδανίκευσης το απελευθερώνουν από τα δεσμά μιας τόσο περιοριστικής ειδολογικής ένταξης. Σε αυτόν, ακριβώς, τον οριακό του χαρακτήρα οφείλει το έργο του Παπαδιαμάντη τη διαχρονική του αξία. Η *Φόνισσα* δίκαια μπορεί να χαρακτηριστεί ως ένα κλασικό έργο, τη στιγμή μάλιστα που, ακόμη και σήμερα, μεταφράζεται σε πολλές γλώσσες και βρίσκει θετική αποδοχή από το ξενόγλωσσο αναγνωστικό κοινό. Όσο για την οπτική γωνία της ερμηνευτικής προσέγγισης του έργου του Παπαδιαμάντη γενικότερα, αλλά και της *Φόνισσας* ειδικότερα, εφόσον αποστασιοποιηθούμε από τις ιδεολογικές ερμηνείες και τις προσπάθειες στράτευσης του συγγραφέα από τις ανατολίζουσες ή δυτικότροπες κριτικές, ελπίζουμε ότι θα κατορθώσουμε να ανταποκριθούμε στο σύγχρονο αίτημα

ορισμένων κριτικών λογοτεχνίας[414] για την ανάδειξη του ηθικού περιεχομένου του έργου του.

Στη *Φόνισσα* λανθάνουν βιογραφικά στοιχεία του συγγραφέα, τουλάχιστον όσον αφορά την αγωνία της οικογένειάς του Παπαδιαμάντη να προικίσει τις ανύπαντρες αδελφές του. [415] Οι γονείς του ήλπιζαν, όταν τον έστελναν στην Αθήνα για σπουδές φιλολογίας, ότι θα επιστρέψει στο νησί και θα εργαστεί ως καθηγητής, προκειμένου να βοηθήσει οικονομικά και τις τέσσερις αδελφές του. Ο Παπαδιαμάντης, όμως, δεν ολοκλήρωσε τις σπουδές του και δεν επέστρεψε στο νησί του να εργαστεί. Οι τρεις από τις τέσσερις αδελφές του έμειναν ανύπαντρες και είναι μάλλον βέβαιο ότι η αίσθηση κάποιας ενοχής για την τύχη τους θα έπρεπε να καταδίωκε το Σκιαθίτη συγγραφέα. Εκτός, όμως, από τα βιογραφικά στοιχεία, στο μυθιστόρημα υπάρχουν διακειμενικές υποδηλώσεις, οι οποίες παραπέμπουν στον Ντοστογιέφσκι και, ιδιαίτερα στο μυθιστόρημά του *Έγκλημα και Τιμωρία* και, κυρίως, στον κεντρικό του χαρακτήρα, τον Ρασκόλνικοφ. Όσο για την ένταξή του στο ρεαλιστικό μυθιστόρημα, συνηγορεί, μεταξύ άλλων, και το πλήθος των αναφορών σε ιστορικά πρόσωπα και γεγονότα.

Η μελέτη της *Φόνισσας* αποκαλύπτει εκτός από όλες εκείνες τις αρετές που καθιστούν το έργο ένα άριστο είδος αφηγηματικού λόγου, όλη την ψυχογραφική δεινότητα του συγγραφέα, [416] καθώς πετυχαίνει ώστε ο αναγνώστης να συμμετέχει στο δράμα της Φραγκογιαννούς, παρακολουθώντας εκ του σύνεγγυς τις σκέψεις και τα συναισθήματα της ηρωίδας, τις τύψεις, τις αναμνήσεις και τα βιώματά της, τα οράματα, τα όνειρα και τις ασυνείδητες δυνάμεις που την καταδιώκουν, ακόμη και στην τρέλα που «ψηλώνει το νου της». Η ψυχογραφική δεινότητα του Παπαδιαμάντη έχει ως αποτέλεσμα, όχι μόνο την ευαισθητοποίηση του αναγνώστη σε ηθικές πτυχές της συμπεριφοράς των ατόμων, οι οποίες είναι αθέατες σε κάποιον αναγνώστη μη ενημερωμένο για τις συγκεκριμένες περιστάσεις, αλλά και την αποκάλυψη των βαθύτερων αιτίων και κινήτρων της

[414] Ο Βαγγέλης Χατζηβασιλείου στο άρθρο του «Πιασμένος στο δόκανο της ιδεολογίας» 2011: 126, αναφέρεται στη δυσκολία της ανάγνωσης του παπαδιαμαντικού έργου χωρίς το βάρος των ιδεολογικών ερμηνειών οι οποίες το περικύκλωσαν ολόκληρο τον 20ο αιώνα και εκφράζει την ελπίδα μιας μελλοντικής επικέντρωσης της προσοχής, μεταξύ άλλων, στη μέθοδο επεξεργασίας της ψυχολογίας των ηρώων του, όπως και στη συνακόλουθη ανάδυση του ηθικού τους μεγέθους

[415] Αυτοβιογραφικές προσεγγίσεις του έργου του έχουν υποστηριχτεί και από τους Χαλβατζάκη 1960, εστιαζόμενος στα κοινά μοτίβα των ηρώων και του συγγραφέα κατά το πρότυπο της αντίστοιχης πρόσληψης του Ντοστογιέφσκι, τον Μουλλά 1974, που σε μία οριζόντια ανάγνωση βλέπει στο κείμενο του Παπαδιαμάντη μια αναντικατάστατη βιογραφική πηγή, εξίσου ακρωτηριασμένο με τη ζωή του και ως ετούτου κατώτερο λογοτεχνικά αλλά και τον Guy Saunier 2001, με τελείως διαφορετική προσέγγιση του έργου του συγγραφέα από τους δύο πρώτους καθώς μέσα από την επιλογή της ψυχοκριτικής μεθόδου προσέγγισής του επικεντρώνεται σε επαναλήψεις στοιχείων στο έργο του, έμμονες μεταφορές, άξονες, μύθους, συνειδητούς ή ασυνείδητους, που αντικατοπτρίζουν την ψυχή του συγγραφέα, ενός συγγραφέα που ο Saunier συγκαταλέγει ανάμεσα στους μεγάλους. Αναφέρονται στην εισαγωγή του έργου της Γ. Φαρίνου – Μαλαματάρη 2005.

[416] Ο Massimo Peri εγγράφει τον Παπαδιαμάντη στη μεγάλη «ηθική στροφή» της ευρωπαϊκής αφηγηματογραφίας προς την ανάλυση των ηθών, όπου ο συγγραφέας επιλέγοντας το διανοητικό ένδυμα του συνηγόρου «καλείται να διερμηνεύσει τις ψυχικές αιτίες δίχως να μείνει στο απλό επίπεδο των γεγονότων». «Στην οδό προς τον ελεύθερο πλάγιο λόγο». Αναφέρεται στο Φαρίνου – Μαλαματάρη 2005: 322.

ανθρώπινης συμπεριφοράς, την οποία μια επιφανειακή ανάλυση θα χαρακτήριζε απλώς περιθωριακή ή απορριπτέα. Ο Παπαδιαμάντης βυθίζεται στον κόσμο των ηρώων του, τον φυσικό, τον ψυχικό και τον πνευματικό, και δε διστάζει να φέρει, με την πέννα του, στο φως το σκοτάδι της αβύσσου της ανθρώπινης ψυχής και τις πιο αποτρόπαιες ηθικές παρεκκλίσεις των ηρώων του. Για το λόγο αυτό, όπως παραθέτει η Έλενα Χουζούρη, ο Guy Saunier «τον θέλει συγγραφέα του Εωσφόρου και της αβύσσου».[417]

Το μυθιστόρημα εκτυλίσσεται στη Σκιάθο στα τέλη 19ου αιώνα, όταν πλέον τα νησιά των Σποράδων έχουν περιέλθει στην Ελλάδα.[418] Η φτώχεια και ο παραλογισμός των κοινωνικών συμβάσεων σ' ένα σκηνικό πλήρους κοινωνικής εξαθλίωσης, αποτελούν, μαζί με τη μοίρα, τις συντεταγμένες, οι οποίες σηματοδοτούν τα γεγονότα τα οποία εκτυλίσσονται σχεδόν με αναπόδραστη νομοτέλεια.

Η ηρωίδα του μυθιστορήματος, στερημένη από μητρική στοργή και αδικημένη από την οικογένειά της στο μοίρασμα της κληρονομιάς, είναι, επιπλέον, επηρεασμένη από στις ιδέες της κοινωνικής προκατάληψης κατά των γυναικών, των οποίων η αποκατάσταση αποτελούσε δυσβάσταχτο βάρος για τις φτωχιές οικογένειες, καθώς απαιτούσε συγκεκριμένη προίκα, ενώ γενικότερα η θέση τους ήταν υποβαθμισμένη.[419] Ταυτόχρονα, η ικανότητα που έχει να διακρίνει τα βότανα και η τέχνη να θεραπεύει με αυτά, κάνουν τη ζωή της να αμφιταλαντεύεται μεταξύ φαρμάκου και φαρμακείας, μεταξύ της μαγείας (κατηγορία που απευθυνόταν συχνά και στη μητέρα της για τις κατάρες της) και της δύναμης της ίασης. Αυτή ακριβώς η δύναμη και η τέχνη είναι που την ανυψώνουν πάνω από τους απλούς ανθρώπους και την κάνουν να αισθάνεται υπεύθυνη για τη ζωή τους. Αν και το συγκεκριμένο στοιχείο δεν προβάλλεται από το συγγραφέα, απορρέει, ωστόσο, από τη σκιαγράφηση της προσωπικότητας της θειας- Χαδούλας ή Γιαννούς ή Φραγκογιαννούς ή Φράγκισσας και του τρόπου με τον οποίο την αντιμετώπιζαν όσοι γνώριζαν ή είχαν δεχτεί τις δραστικές της παρεμβάσεις στη ζωή τους. Άλλωστε, δύσκολα μπορεί να αιτιολογηθεί, διαφορετικά, γιατί θεωρεί δική της ευθύνη την απαλλαγή των συγχωριανών της από τα κορίτσια, τα οποία θεωρεί περιττό βάρος και καταδυνάστευση για τις οικογένειες και πώς φτάνει να υποσχεθεί κάτι τέτοιο στον Άι Γιάννη τον Πρόδρομο, σε περίπτωση που της έδινε σημάδι ότι ο φόνος της νεογέννητης εγγονής της είναι πράξη ορθή. Η θρησκευτικότητα του συγγραφέα, στην οποία αναφερθήκαμε προηγουμένως, υποδηλώνεται στο γεγονός ότι η

[417] Έλενα Χουζούρη 2011: 130

[418] Ο Παπαδιαμάντης αναφέρει το γεγονός εξ αφορμής του επεισοδίου της καταδίωξης της μητέρας της Χαδούλας από τους κλέφτες, που επιδίδονταν σε πλιάτσικο λίγο πριν από την απελευθέρωση των νήσων και την απόδοση στην Ελλάδα. Χαρακτηριστικό είναι ότι παρομοιάζει το πλιάτσικο με τη φορολογία από την κεντρική εξουσία, την οποία αποκαλεί «μεγάλην κεντρικήν γαστέρα, την *ώτα ουκ έχουσαν*». Παπαδιαμάντης 2011: 31

[419] Χαρακτηριστική εδώ είναι η επισήμανση εκ μέρους του συγγραφέα της προσπάθειας της δασκάλας του χωριού να αφυπνίσει τα κορίτσια μαθήτριές της σε συμπεριφορές πέρα από τα προβαλλόμενα από την κοινωνία πρότυπα.

Φραγκογιαννού, θεοφοβούμενη και η ίδια, επιθυμεί να δώσει στην αποτρόπαια πράξη της τη διάσταση της θείας επιταγής, προκειμένου να κατασιγάσει τις τύψεις της και να αντλήσει δύναμη γι' αυτό που θεωρεί καθήκον και προσφορά προς τους συντοπίτες της.

Όσο κι αν το κοινωνικό πλαίσιο, οι ιδιαίτερες συνθήκες και οι θρησκευτικές εμμονές επιστρατεύονται για να αποδώσουν τους κινητήριους μοχλούς των πράξεων και των επιλογών που τις καθοδηγούν, το άτομο δεν παύει να φέρει ακέραια την ευθύνη γι' αυτές, και η τιμωρία, στο τέλος, μοιραία και αναπόφευκτα κλείνει την αυλαία του δράματος, αποκαθιστώντας, με το τίμημα που πληρώνεται, τη ζωή ως αξία και αναφαίρετο δικαίωμα. Η ακλόνητη πεποίθηση, άλλωστε, του Παπαδιαμάντη στην αξία της ζωής τον ωθεί να αιτιολογήσει το φόνο ως μια παρανοϊκή πράξη ενός διαταραγμένου μυαλού. Έτσι, και η θεια-Χαδούλα διαπράττει το πρώτο της έγκλημα μόνο αφού «είχε *ψηλώσει* ο νους της», όπως χαρακτηριστικά λέει ο συγγραφέας. (*Φ* 78)

Λαμβάνοντας υπόψη τις προηγούμενες επισημάνσεις και παρακολουθώντας μία αφήγηση από την πλευρά ενός παντογνώστη αφηγητή, διαπιστώνουμε πώς ο Παπαδιαμάντης καταδύεται στο «βαθύ κι απύθμενο φρέαρ» της ψυχής των ηρώων του και πώς, μέσα από αυτή την κατάδυση, στην οποία μας παίρνει μαζί του, αποκαλύπτονται τα αόρατα νήματα που συνδέουν τις σκέψεις, τις πεποιθήσεις και τα συναισθήματα της Χαδούλας, αλλά και όλων μας και πώς αυτά καθοδηγούν τις πράξεις μας.

Το ηθικό ενδιαφέρον της *Φόνισσας* εστιάζεται στην ανάδειξη εξωτερικών συνιστωσών και εσωτερικών διεργασιών, οι οποίες οδηγούν την ηρωίδα στο φόνο, αλλά και στην ανάδειξη πολλών άλλων παραγόντων, οι οποίο λειτουργούν ως σκηνικό του εγκλήματος. Βασική, όμως, προϋπόθεση για να αναδειχθούν όλα όσα αναφέραμε, είναι να μετατοπιστεί η οπτική γωνία του συγγραφέα και του αναγνώστη. Διαπιστώνουμε, λοιπόν, ότι η ειδεχθής πράξη και ο δράστης της αντιμετωπίζονται εκ του σύνεγγυς, χωρίς απόλυτες διαχωριστικές γραμμές, απορρίψεις και αποκηρύξεις. Ο αποτροπιασμός, χωρίς να δηλώνεται, υπολανθάνει, χωρίς ούτε στιγμή να μας απομακρύνει από τον δράστη του εγκλήματος. Ο τρόπος με τον οποίο ο Παπαδιαμάντης παρουσιάζει τις αποτρόπαιες πράξεις της ηρωίδας του, δείχνει ότι την αντιμετωπίζει με συμπάθεια και ότι, ενδεχομένως, το ίδιο προσδοκά και από τον αναγνώστη του.

Όπως χαρακτηριστικά σημειώνει ο Μανώλης Χαλβατζάκης: «Οι κινήσεις της φόνισσας αποδίδονται με τέτοια παραστατική δύναμη, δαιμονική θα λέγαμε, που μας είναι δύσκολο να παραδεχτούμε πως ο συγγραφέας αντιμετωπίζει «ψύχραιμα και αντικειμενικά» την ηρωίδα του. Για να επιτύχει τη ζωντάνια των αυθύπαρκτων προσώπων του που στο βάθος είναι προέκταση της δικής του προσωπικότητας, ο άξιος μυθιστοριογράφος πρέπει να διαθέτει τη διαισθητική και ενσαρκωτική

ικανότητα του ηθοποιού».[420] Η παρατήρηση αυτή αναδεικνύει με ένα ακόμη τρόπο το ρόλο της ενσυναίσθησης την οποία χρησιμοποιούν από κοινού συγγραφείς και ηθοποιοί προκειμένου να ζωντανέψουν τους χαρακτήρες τους μέσα από την επιχειρούμενη μέθεξη.

Η Χαδούλα κρίνεται και καταδικάζεται, γι' αυτό και με το χαμό της αισθανόμαστε δικαίωση. Η παρακολούθηση, όμως, των συλλογισμών της και η συνεχής τροφοδότηση της φαντασίας μας με τα στοιχεία της σύνθεσης του σκηνικού της δράσης και της βίωσης του κόσμου και της ζωής μέσα από την οπτική της ηρωίδας με τα συγκεκριμένα βιώματα, ανοίγει περισσότερες διαστάσεις και επίπεδα για τη διαμόρφωση της ηθικής μας κρίσης. Μαζί με την ηρωίδα κρίνονται αντιλήψεις και νοοτροπίες οι οποίες συγκροτούν το υπόβαθρο της πράξης του φόνου και οποίες αποτελούν τα ερείσματα για να αιτιολογήσει τις πράξεις της. Προκαταλήψεις φυλικού[421] ρατσισμού, ανώριμη θρησκευτική συνείδηση, απουσία μόρφωσης, κριτικής σκέψης και συγκροτημένου συστήματος αξιών, σε συνδυασμό με μια ψυχολογία, την οποία χαρακτηρίζει η συναισθηματική στέρηση και τα απωθημένα βιώματα αδικίας από το οικογενειακό περιβάλλον, διαμορφώνουν την ελλειμματική ηθική προσωπικότητα της ηρωίδας και την εγκληματική της συμπεριφορά, την οποία με μοναδικό και ιδιαίτερο τρόπο αποτυπώνει το λογοτεχνικό κείμενο. Αυτή η μοναδικότητα και ιδιαιτερότητα καθιστά τη λογοτεχνία κατάλληλο φορέα για να επισημάνουμε τον τρόπο με τον οποίο οι ποικίλες συνιστώσες της ηθικής προσωπικότητας και δράσης του ατόμου συμβάλλουν στα αποτελέσματα της συμπεριφοράς και των πράξεών του.

Παρ' όλα αυτά, ο συγγραφέας δεν επιδιώκει να δικαιολογήσει τους φόνους. Πλείστα όσα είναι τα σημεία, τα οποία πιστοποιούν την πρόθεσή του να αποδώσει σε παράνοια τις εγκληματικές πράξεις της ηρωίδας του. Ήδη από την πρώτη πράξη του δράματος, της οποίας το σκηνικό τοποθετείται στο φτωχικό της λεχώνας κόρης της, όταν η ηρωίδα ξαγρυπνά δίπλα στο άρρωστο βρέφος, «το ήθος» με το οποίο αναφέρεται στον ερχομό του στον κόσμο χαρακτηρίζεται από τον συγγραφέα «αλλόκοτο», (*Φ* 33) και αλλού η χαρακτηριστική φράση της ηρωίδας «Σα σ' ακούω, δυχατέρα!...» ως «πολύ αλλόκοτη» (*Φ* 44), ενώ άλλα σχόλιά της, απαξιωτικά της ζωής των κοριτσιών, χαρακτηρίζονται ως κυνικά ή ειρωνικά, ουδέποτε, όμως δηλώνεται ότι υποκρύπτουν εγκληματικές προθέσεις, ή τουλάχιστον έτσι εκλαμβάνονταν από το περιβάλλον της ηρωίδας. Στο σημείο

[420] Χαλβατζάκης 2005: 19. Με το Χαλβατζάκη συμφωνεί αναφορικά με τον αυτοβιογραφικό χαρακτήρα του έργου και ο Γ. Βελουδής 2002, ο οποίος αναφέρει: «Όπως και στα άλλα «αυτοβιογραφικά» του διηγήματα, έτσι και στη *Φόνισσα* η τεχνική της αφήγησης στηρίζεται στην ψυχολογική διαδικασία της *ανάμνησης·* στην περίπτωση της Φραγκογιαννούς η τεχνική αυτή ισοδυναμεί με την ψυχαναλυτική τεχνική της *(αυτο)ανάλυσης:* «Εις εικόνας, εις σκηνάς και εις οράματα της είχεν επανέλθει εις τον νουν όλος ο βίος της, ο ανωφελής και μάταιος και βαρύς». Κλείνοντας δε το εν λόγω άρθρο παραθέτει τον παραλληλισμό του Χαλβατζάκη 1977: «Όπως ο κορυφαίος γάλλος μυθιστοριογράφος του 19ου αιώνα για τη «Madame Bovary» του, έτσι και ο φτωχός έλληνας «συγγενής» του θα μπορούσε να πει για το δημιούργημά του: «Η Φόνισσα είμαι εγώ!»

[421] Ο νεολογισμός προτάθηκε από τον καθηγητή Θεωρίας της Λογοτεχνίας Ν. Βαγενά και υιοθετήθηκε για να αποδώσει το περιεχόμενο των διακρίσεων των αφορμώμενων από το φύλο.

αυτό, προχωρώντας, ίσως, και πέρα από τις προθέσεις του συγγραφέα, αλλά πάντα ακολουθώντας το πνεύμα του, νομίζω ότι θα μπορούσαμε να επισημάνουμε ότι η αποστασιοποίησή του και η προβολή των απόψεων, ήτοι της οπτικής γωνίας, του περιβάλλοντος σχετικά με την ερμηνεία της «αλλόκοτης» συμπεριφοράς της ηρωίδας, υποδηλώνουν τις απόψεις του συγγραφέα για τον κεντρικό ρόλο που διαδραματίζουν οι πεποιθήσεις στην επιλογή των πράξεων του ανθρώπου.

Η θεια-Χαδούλα ή Φραγκογιαννού είχε ήδη από παιδούλα εδραιώσει μέσα της την άποψή της για το ανώφελο της ύπαρξης των κοριτσιών, ειδικά σε περιπτώσεις που υπερτερούσαν σε αριθμό σε μια πολύτεκνη οικογένεια. Πρόκειται για μια άποψη, η οποία είχε, ως κοινωνικά ερείσματα, τη σπανιότητα των αρσενικών που ξενιτεύονταν, την προίκα που εξαθλίωνε οικονομικά τις οικογένειες οι οποίες είχαν κορίτσια, αλλά και την κοινωνική θέση των ίδιων των κοριτσιών που τα περίμενε μια αναπόδραστη μοίρα εξάρτησης και υποβάθμισης. Όλα αυτά, βέβαια, θα πρέπει να συνδυαστούν με το γεγονός ότι η ηρωίδα στερείται κριτικής σκέψης, αποτέλεσμα της έλλειψης εκπαίδευσης και μόρφωσης, καθώς και με την ψυχολογία των συναισθηματικών ακρωτηριασμών, τους οποίους έχει υποστεί, ακρωτηριασμών που έφθασαν στο σημείο να δημιουργήσουν ένα τέρας, μια εγκληματική φυσιογνωμία, όπως μαρτυρούν σκηνές στις οποίες η Φραγκογιαννού μοιάζει να αντλεί ηδονή από τις εγκληματικές της πράξεις «Ησθάνετο την στιγμήν εκείνην αγρίαν χαράν να πνίξη το μικρόν θυγάτριον…», (*Φ* 164 ) σημειώνει ο Παπαδιαμάντης αναφερόμενος στην πρώτη απόπειρα του τελευταίου φονικού της Φραγκογιαννούς.

Ο Παπαδιαμάντης τιμωρεί την ηρωίδα του και η τιμωρία της θα λέγαμε ότι έχει το χαρακτήρα της αρχαίας νέμεσης, με τη διαφορά ότι στην περίπτωση της Φραγκογιαννούς δεν είναι μόνο συνέπεια της μοίρας, αλλά και μίας ιδιότυπης θρησκευτικής ψυχοπαθολογίας. Η προσπάθεια της Φραγκογιαννούς να ερμηνεύσει τους φόνους των βρεφών ως θεία παρέμβαση και έργο αγγέλλων και η εντύπωση ότι θα έπρεπε να συνδράμει αυτό το θεάρεστο έργο, εκλαμβάνεται ως ύβρις η οποία επιφέρει την απώλεια της λογικής της. Είναι προφανές ότι ο θεοσεβούμενος Παπαδιαμάντης αντιμετωπίζει τον θάνατο ως μέγα μυστήριο, στο οποίο ο άνθρωπος δεν μπορεί να εισχωρήσει καθώς αυτό υπερβαίνει τις δυνατότητές του να το κατανοήσει. Την αδυναμία αυτή του ανθρώπου ο συγγραφέας την δηλώνει με σαφήνεια, όταν γράφει: «Είχε «παραλογίσει» επιτέλους. Επόμενον ήτο, διότι είχεν εξαρθή εις ανώτερα ζητήματα». (*Φ* 78)

Το όνειρο της δευτεροκόρης της Φραγκογιαννούς αποδεικνύεται προφητικό για την εγκληματική πράξη της μητέρας της και υποδηλώνει την αντίληψη του Παπαδιαμάντη ότι οι αγνές υπάρξεις παίζουν το ρόλο του αγγελιοφόρου του θείου. Σε αντίθεση με την προφητικότητα του ονείρου της Αμέρσας, τα όνειρα της ηρωίδας είναι σκοτεινά και αλλόκοτα, σημαδεμένα από τις τύψεις για τα εγκλήματά της.

Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι ο Παπαδιαμάντης θέλει να αποδώσει το πρώτο έγκλημα της ηρωίδας στην απώλεια του λογικού της, παρ’ όλα αυτά, ο ευσεβής

χαρακτήρας του δεν αντέχει το αποτρόπαιο του φόνου ενός αθώου και άκακου βρέφους και, για να μετριάσει τις εντυπώσεις από τη σκληρότητα της πράξης, προσθέτει στη σκηνή του πνιγμού του βρέφους ένα σχόλιο, το οποίο υποδηλώνει ένα είδος συμβολικής ταύτισης της Φραγκογιαννούς με τη νεογέννητη εγγονή της : «Το μικρόν κοράσιον έβηχε και έκλαιε κ' εθορύβει *ως να ήτον μεγάλος άνθρωπος*». Πνίγοντας το βρέφος, όπως παρατηρεί ο Ασλανίδης, πνίγει, κατά κάποιο τρόπο και τον ίδιο της τον εαυτό. (*Φ* 77)

Στο εξής η συστολή της στο βλέμμα της κόρης της, τα όνειρά της που μοιάζουν μάλλον με εφιάλτες, η ταραχή που νιώθει στο νου και στην καρδιά της και για την οποία ζητά απ' τον Αι Γιάννη σημάδι να κάνει μια καλή πράξη για να γαληνέψει, φανερώνουν τις τύψεις, τις οποίες γεννά η ανόσια πράξη της σε ένα μέρος της συνείδησής της, στο οποίο είναι βαθιά θαμμένη κάποια αγαθότητα, ενώ, ο παράδοξος τρόπος με τον οποίο ερμηνεύει το σημάδι του Αι Γιάννη, ως συγκατάθεση στο φόνο των δύο κοριτσιών, μαρτυρεί, με έναν ακόμη τρόπο, τα σαλεμένα λογικά της.[422]

Στη μεγάλη ψυχογραφική τέχνη του Παπαδιαμάντη αποδίδει ο Χαλβατζάκης την εξαιρετική απόδοση της όλης πορείας της Φραγκογιαννούς προς το έγκλημα, από το σχηματισμό της ιδέας έως την πραγματοποίησή της. Από τις οδυνηρές αναμνήσεις της παιδικής ηλικίας, στα αρρωστημένα όνειρα, στην αγωνία του φανερώματος του εγκλήματος και στους εφιάλτες των ξυπνονείρων, βήμα-βήμα μας κατεβάζει στην κλίμακα που οδηγεί στην άβυσσο της ταραγμένης και νοσηρής ψυχής της ηρωίδας του. Κι αν οι επιδράσεις του Ντοστογιέφσκι είναι πρόδηλες και σ' αυτή την πορεία, κανείς δε μπορεί να αρνηθεί ότι ο Παπαδιαμάντης τις αφομοιώνει μ' ένα τρόπο που ξεπερνά τα όρια της μίμησης και κατορθώνει να εμπνεύσει στον αναγνώστη τα συναισθήματα εκείνα, τα οποία, συγκλονίζοντάς τον, τον προετοιμάζουν για τη διαδικασία της ενσυναίσθησης.

Ο Παπαδιαμάντης χρησιμοποιεί τον κόσμο αυτό, με τις αβέβαιες και ασταθείς συμβάσεις του, σαν θέατρο το οποίο αναπαριστά τις στρεβλότητες και τις ανισορροπίες που ανατρέπουν τη θεία τάξη των πραγμάτων. Έτσι, το ταραγμένο μυαλό της Φραγκογιαννούς αιτιολογεί και δικαιώνει τις πράξεις της με το σκεπτικό ότι προσπαθεί να άρει κοινωνικές αδικίες. Επειδή δε, ανάμεσα στις κοινωνικές συμβάσεις συμπεριλαμβάνεται και η θρησκεία (για τους ανθρώπους, οι οποίοι δε διαπνέονται από γνήσιο συναίσθημα θρησκευτικότητας), η Φραγκογιαννού προσπαθεί να τα συμβιβάσει όλα. Όχι μόνο θεωρεί τις πράξεις της καθοδηγούμενες από τη θεία θέληση, αλλά φτάνει στο σημείο να πιστεύει ότι είναι τέτοια η δυνατότητα επικοινωνίας της με το θείο, ώστε και οι δικές της σκέψεις και θελήσεις εισακούονται από αυτό. Η κλιμάκωση αυτή του

[422] Στην περιοχή του προδιονυσιακού μαιναδισμού την τοποθετεί ο Ασλανίδης 2007: 313, όταν αναφερόμενος στον πρώτο της φόνο γράφει: «Έτσι πνίγοντας τη συνονόματη (κι όλα τα άπληστα, βουλιμικά, κοριτσάκια) πνίγει την πείνα της, τη διεκδίκησή της, πνίγει τον εαυτό της ως ξεχωριστό άνθρωπο. Τη μάγισσα Δελχαρώ δεν μπορεί να την πνίξει, αφού η Χαδούλα αντλεί τη δύναμή της να πνίγει από την ταύτισή της με τον εχθρό και θεό της»

παραλογισμού και της ύβρεως παρουσιάζεται σ' ένα φόνο, τον οποίο δεν διέπραξε, αλλά επέτρεψε με τη σιωπή της να συμβεί, εν είδει συνενοχής με το πεπρωμένο. Η επανάληψη κι εδώ του επιθέτου «αλλόκοτο», το οποίο προσδιορίζει το γέλιο της και τους στοχασμούς της, επιβεβαιώνει τον παραλογισμό, ενώ η διστακτικότητα με την οποία διατυπώνει την τολμηρή σκέψη ότι επηρεάζει το θείο και επηρεάζεται απ' αυτό, μαρτυρεί την ύβρη την οποία επαναλαμβάνει.

Η πεποίθηση του Παπαδιαμάντη για την αγαθότητα της ανθρώπινης φύσης διαφαίνεται και από την αυθόρμητη αντίδραση της Φραγκογιαννούς να φωνάξει για να σώσει τη μικρή που έπεσε μόνη της στο πηγάδι και, στη συνέχεια, από το γεγονός ότι θεωρεί την απουσία της κόρης της Κρινιώς, η οποία θα μπορούσε να αποτρέψει τον πνιγμό του κοριτσιού, ως ατυχία και τη σιωπή της ως αμαρτία. Ωστόσο, πρόκειται για σκέψεις και αντιδράσεις, οι οποίες εμποδίζονται και ανατρέπονται από τη δηλωμένη της πεποίθηση σχετικά με την υποβαθμισμένη θέση της γυναίκας στην κοινωνία της και την εποχή της, καθώς και από τα σαλεμένα λογικά της.

Αν όμως η φύση του ανθρώπου, είναι κατά βάθος, αγαθή, το ερώτημα που πλανάται σε όλο το έργο είναι πώς φθάνει κανείς στον φόνο, και μάλιστα κατόπιν υπολογισμένης σκέψης. Αν παρατηρήσουμε τη συμπεριφορά της Φραγκογιαννούς, θα διαπιστώσουμε ότι φέρει πάνω της σημάδια από τα παιδικά και εφηβικά τραύματα που υπέστη από την οικογένειά της. Το νανάρισμα, στο οποίο αφήνεται, παραπέμπει στην βρεφική της ηλικία και τη στοργή που, ενδεχομένως, στερήθηκε (εξ ου και οι παρακλήσεις και των άλλων νηπίων των ονείρων της για θωπείες, ναναρίσματα και φροντίδα), ενώ η άδικη προικοδότησή της σημάδεψε όλη τη μετέπειτα ενήλικη ζωή της. Οικογένεια και κοινωνικό περιβάλλον είναι λοιπόν συνυπεύθυνα στην ηθική συγκρότηση του ατόμου, ψυχολογική και διανοητική. Ο άνθρωπος διαμορφώνεται και διαμορφώνει το περιβάλλον της ζωής του.

Η μεταφορά των αμαρτημάτων ως βάρους, το οποίο φέρει το άτομο μέχρι τα συντελεστεί η μετάνοια, χρησιμοποιείται και από τον Παπαδιαμάντη, ο οποίος παρομοιάζει τους φόνους με «ορμαθό», τον οποίο δυσβάστακτα θα έπρεπε να φέρει η Φραγκογιαννού για το υπόλοιπο του βίου της.[423]

Η υποκρισία αλλά και η ετοιμότητα, καθώς και οι αυξημένες σωματικές δυνάμεις που επιδεικνύει η Φραγκογιαννού, καθ' όλη τη διάρκεια της προσπάθειάς της να

[423]Χαρακτηριστική είναι η αισθητοποιημένη απεικόνιση της μεταφοράς των αμαρτημάτων ως βαρών στη συμβολική μεταφορά όλου του εξοπλισμού ενός ισπανού κονκισταδόρου σε μία δυσβάστακτη ανάβαση μέχρι της στιγμής της απαλλαγής του και της ρίψης του φορτίου σε βάραθρο εν είδη μετανοίας, στην ταινία *Αποστολή* (1986) του Roland Jofee και σκηνοθεσία Robert Bolt… Όμοια η Φραγκογιαννού, στο όνειρό της, φέρει κρεμασμένα στο λαιμό της, σε φρικώδη ορμαθό, σαν σε κομπολόι, τα κεφάλια των κοριτσιών που πνίγηκαν, αφρισμένα από το κύμα. (*Φ* 158) Για τη Φραγκογιαννού όμως δεν υπάρχει μετάνοια αφού ψηλώνοντας ο νους της παρανοεί τη θεία τάξη των πραγμάτων προβάλλοντας σ' αυτή τις στρεβλώσεις του κόσμου που την περιβάλλει.

διαφύγει τη σύλληψή της, αφορμώνται από το ένστικτο της αυτοσυντήρησης, το οποίο χρησιμοποιεί όλα τα μέσα για να ικανοποιηθεί, συνεπικουρούμενο και από τη φυσική τάση του ανθρώπου για ελευθερία. Ο συγγραφέας, λοιπόν, αποδεικνύεται, για άλλη μια φορά, βαθύς γνώστης της ανθρώπινης φύσης.

Ο Παπαδιαμάντης χρησιμοποίησε και αλλού τη σκηνογραφία της φύσης, προκειμένου να διαμορφώσει την κατάλληλη ατμόσφαιρα, ώστε να υποβάλει τον αναγνώστη.[424] Στο μεγαλύτερο μέρος του έργου, ωστόσο, η φύση φαίνεται να είναι αδιάφορη σε όσα συμβαίνουν, με αποτέλεσμα ο συγγραφέας να αφήνει ελεύθερη τη λυρική του διάθεση και να την υμνεί σε όλη της την ομορφιά και τη μεγαλοπρέπειά της, η οποία συχνά αντιτίθεται στην ασχήμια του κόσμου των ανθρώπων. Ιδιαίτερα όμως προς το τέλος του μυθιστορήματος, και ενώ το δράμα οδεύει προς την κορύφωσή του, όλες οι δυνάμεις, φυσικές, ανθρώπινες και θείες, συνεργάζονται οδηγώντας στην τραγική κατάληξη και την κάθαρση. Το ρέμα της τελευταίας καταφυγής της ονομάζεται υπαινικτικά «κακόρεμα», οι πέτρες έπεφταν επάνω στο πρόσωπό της «με ορμήν και κακίαν… ως να τους εσφενδόνιζεν αόρατος χειρ κατά της κεφαλής της», ενώ στην τελευταία σκηνή του δράματος «τα κύματα εφούσκωσαν αγρίως, ως να είχον πάθος».[425] (*Φ* 200)

Σε ολόκληρο το έργο δε λείπουν στοιχεία προοικονομίας, τα οποία προοιωνίζουν την έκβαση των πραγμάτων. Η ίδια η Φραγκογιαννού χαρακτηρίζεται από τον συγγραφέα *προγεγραμμένη* και *έρημος*, ενώ το χράμι που σκεπαζόταν, τις τελευταίες στιγμές της ζωής της, η ίδια το βλέπει σαν *σάβανο*.

Το μυθιστόρημα ολοκληρώνεται, προσφέροντας στους αναγνώστες του την κάθαρση. Χαρακτηριστικό είναι ότι η Φραγκογιαννού πεθαίνει με πνιγμό, όπως και τα θύματά της, σε μία θαυμαστή συνέπεια της μοίρας. Ο θάνατος, ο οποίος δίνει τη λύση του δράματος, είναι αποτέλεσμα του πεπρωμένου της Φραγκογιαννούς. Αποφεύγει την ανθρώπινη δικαιοσύνη γιατί δεν πιστεύει στην ενοχή της, αλλά για τον ίδιο λόγο δεν κατορθώνει να φτάσει στη λύτρωση και μέσω της θεία δικαιοσύνης. Η αδυναμία της μετάνοιας για τα εγκλήματά της, για τα οποία αμφιβάλλει αν, πράγματι, είναι αμαρτήματα, την οδηγεί στον γέροντα πνευματικό στον Αϊ Σώστη, που είχε το χάρισμα να βλέπει τους λογισμούς και να αναγνωρίζει τα αμαρτήματά. Αυτή, λοιπόν, η αδυναμία της μετάνοιας παίζει καθοριστικό ρόλο στην έκβαση της ιστορίας, αφού αφήνει την ηρωίδα μετέωρη με τις αμφιβολίες της να τη βυθίζουν στο χάσμα «μεταξύ της θείας και της ανθρωπίνης δικαιοσύνης». Η τελευταία φράση του μυθιστορήματος, λόγω της

[424] Τη στιγμή της θανάτωσης της νεογέννητης εγγονής της Φραγκογιαννούς τα πάντα σιγούν, ως και η φλόγα του καντηλιού σβήνει.

[425] Ο Ελύτης στο δοκίμιό του με τίτλο *Η Μαγεία του Παπαδιαμάντη*, αναδεικνύει και μια ηθική διάσταση της φύσης για τον Παπαδιαμάντη λέγοντας ότι: «Τ' αμπέλια και τα κύματα, οι άνεμοι και τα πλεούμενα που αυλακώνουν νύχτα μέρα τις ιστορίες του δεν χρησιμεύουν σαν απλό φόντο στους ήρωές του, μετέχουν στη διαδραμάτιση και, σε έσχατη ανάλυση, εμφανίζονται σαν φορείς ηθικών αξιών». (Αναφέρεται στο Φαρίνου-Μαλαματάρη 2005: 237). Βέβαια, αυτή η διάσταση είναι μάλλον συμβολική – μεταφορική. Σύμφωνα ωστόσο πάντα με τον Ελύτη η αισθητική του Παπαδιαμάντη είναι όχημα της ηθικής και το ίδιο είναι και η φύση.

αμφισημίας της, ίσως υπαινίσσεται το ενδεχόμενο μιας λύτρωσης, μιας άφεσης αμαρτιών την τελευταία στιγμή κατά το *πέρασμα* που για τον Παπαδιαμάντη σηματοδοτεί ο θάνατος.

**Συμπεράσματα**

Όπως προκύπτει και από την παραπάνω ανάλυση του έργου, καθ' όλη την εξέλιξη της αφήγησης, ο Παπαδιαμάντης εστιάζει το ενδιαφέρον του στο μυαλό, στα συναισθήματα και στα όνειρα της ηρωίδας του, παρέχοντας στον αναγνώστη τη δυνατότητα να δει τα άλλα πρόσωπα του δράματος μέσα από την οπτική της. Οι σπάνιες μετατοπίσεις από αυτή την εστίαση εξυπηρετούν καθαρά την εξέλιξη της πλοκής και είναι σύντομες.

Με ιδιαίτερη επιμέλεια, επίσης, και λυρισμό παραθέτει ο συγγραφέας περιγραφές της φύσης, η οποία, όπως αναφέρθηκε ήδη, αποτελεί βασικό άξονα του έργου του. Οι περιγραφές, ωστόσο, αυτές δεν αναιρούν τον διάχυτο ψυχογραφικό χαρακτήρα του μυθιστορήματός του.

Η ψυχογραφική δεινότητα του Παπαδιαμάντη εξασφαλίζει τις προϋποθέσεις για τη λειτουργία της ενσυναίσθησης, καθώς συμπάσχουμε με την ηρωίδα, βιώνουμε την απελπισία της και τροφοδοτείται η φαντασία μας με τις απαραίτητες για τη μετατόπιση της οπτικής μας γωνίας παραστάσεις και πληροφορίες.

Βιώνοντας τα αδιέξοδα της ηρωίδας, δεν μπορούμε παρά να αναρωτηθούμε για τα κοινωνικά αίτια που οδήγησαν τη ζωή των γυναικών σ' αυτή την τραγική κατάσταση, ώστε να αποτελεί η γέννηση ενός κοριτσιού βάρος για την οικογένειά του. Η Φραγκογιαννού δεν έχει τη δύναμη να εξαφανίσει τα αίτια ούτε και να τα διορθώσει, έτσι, το μόνο που κάνει είναι να αντιμετωπίσει τα αποτελέσματα, με ανορθόδοξο, ισοπεδωτικό και, κυρίως, απάνθρωπο τρόπο.[426] Ο αναγνώστης, όμως, δεν μπορεί παρά να αναζητήσει τα αίτια, τα οποία υπαινίσσεται ο συγγραφέας, τόσο στο συγκεκριμένο έργο όσο και σε άλλα, καθώς και σε σποραδικές καταγραφές των απόψεών του. Τα αίτια αυτά, εκτός από εκείνα που συνδέονται με την ψυχικά πολυσύνθετη προσωπικότητα της Φραγκογιαννούς, αναφέρονται και στην απουσία κρατικής πρόνοιας, αποτέλεσμα ενός διαβρωμένου πολιτειακού συστήματος, το οποίο συχνά καταγγέλλει ο Παπαδιαμάντης. Η απουσία της κρατικής πρόνοιας, μαζί με την έλλειψη ανδρικού πληθυσμού στην επαρχία λόγω της μετανάστευσης, είχε ως αποτέλεσμα τον «πλειστηριασμό» των ανδρών μέσω της προίκας. Ιδιαίτερη βαρύτητα, ωστόσο, αποδίδεται στη

[426] Κατά μία ανάγνωση η Φραγκογιαννού είναι η προσωποποίηση της δαρβινικής Φύσης, καθώς αναλαμβάνει να λειτουργήσει ως δύναμη «φυσικού» ελέγχου. Σκοτώνοντας τα θηλυκά όντα συμβάλλει στην αρχή της φυσικής επιλογής και στον αφανισμό των ασθενέστερων υλοποιώντας τη ρήση του Δαρβίνου ότι σε αντίθεση με την κοινωνική φτώχεια και μιζέρια, η φύση παρουσιάζεται στη θετικότερή της μορφή. (εξ ου και η αντιστροφή των πραγμάτων που βιώνει η Χαδούλα). Τζίνα Πολίτη 2005: 461- 467.

διαμορφωμένη ψυχοσύνθεση της Φραγκογιαννούς, καθώς και στα βιώματα που την προκάλεσαν.

Τα συναισθήματα που μας κατακλύζουν, καθώς βιώνουμε τον κόσμο της ηρωίδας, χωρίς να θολώνουν την κρίση μας για τις εγκληματικές της πράξεις, μας βοηθούν να προβληματιστούμε σχετικά με την ουσιαστική διάσταση συγκεκριμένων κοινωνικοπολιτικών επιλογών και παραλείψεων, αλλά και σχετικά με τον ουσιαστικό χαρακτήρα του οικογενειακού περιβάλλοντος της ηρωίδας, καθώς φωτίζουν τις ηθικές τους προεκτάσεις. Οι συγκεκριμένες επιλογές και παραλείψεις δεν είναι άλλες από εκείνες, οι οποίες επηρεάζουν τις πραγματικές ζωές αληθινών προσώπων, όπως είναι η Φραγκογιαννού και οι συγχωριανοί της, οι οποίοι, ακόμη κι αν δεν φτάσουν στο έγκλημα, επιλέγουν ποικίλα ανορθόδοξα μέσα για να ξεπεράσουν τις οδυνηρές συνέπειες, τις οποίες έχουν για τη ζωή τους η ανεπάρκεια της πολιτικής ηγεσίας και η μορφωτική ένδεια. Επίκαιρος πάντα ο Παπαδιαμάντης αποτυπώνει μία από τις πτυχές του πολυσύνθετου κόσμου της *Φόνισσας* με μια ρήση που τον καθιστά συγκαιρινό μας: «Τις ημύνθη περί πάτρης; Και τι πταίει η γλαύξ η θρηνούσα επί των ερειπίων; Πταίουν οι πλάσσαντες τα ερείπια. Και τα ερείπια τα έπλασαν οι ανίκανοι κυβερνήται της Ελλάδος».[427] Αναδείκνυε όμως έτσι και τον πολυδιάστατο χαρακτήρα της ηθικής παραμέτρου της πολιτικής, τόσο σε επίπεδο αιτίων όσο και αποτελεσμάτων.

Από την ηθική ανάλυση του έργου προέκυψαν τα στοιχεία, τα οποία συνθέτουν την ηθική πραγματικότητα της ηρωίδας, και ο τρόπος με τον οποίο συμβάλλουν στις επιλογές της και τις πράξεις της. Μπορούμε όμως να μιλήσουμε για ηθική γνώση; Αν ναι, ποιος είναι ο χαρακτήρας της; Αυτό που μας λέει ο Παπαδιαμάντης είναι ότι «τα βάσανα και οι καημοί του κόσμου» κάποτε φτάνουν να κάνουν τα λογικά των ανθρώπων να σαλέψουν. Πώς όμως φτάνει κανείς σ' αυτό το σημείο; Τι πρέπει να προηγηθεί; Τι σημαίνει για κάποιον να σαλέψουν τα λογικά του; Πώς νιώθει και πώς σκέφτεται; Ποιες αντιστάσεις λείπουν και ποιες ελλείψεις «υπάρχουν» σε ηθικό επίπεδο; Και πώς όλα αυτά συμβάλλουν στις ηθικές επιλογές μας; Όλα αυτά το μυθιστόρημα μεταγγίζει στον αναγνώστη, καθώς βιώνει «τα βάσανα και τους καημούς» της Φραγκογιαννούς και μαθαίνει με αυτό τον τρόπο τη σημασία των πραγμάτων του κόσμου που την περιβάλλει, την προδίδει και την εκθέτει, τόσο σε οικογενειακό όσο και σε κοινωνικό επίπεδο. Όπως λέει και η Φραγκογιαννού, γενικεύοντας από τα λόγια του Χριστού, σύμφωνα με τον πνευματικό της «ότι όποιος αγαπά την ψυχήν του, θα την χάση, κι όποιος μισεί την ψυχήν του, εις ζωήν αιώνιον θα την φυλάξη.» (76), «όλα ήσαν άλλα εξ άλλων», «Και η λύπη ήτο χαρά, και η θανή ήτο ζωή… Κανέν πράγμα δεν είναι ακριβώς ό, τι φαίνεται, αλλά παν άλλο – μάλλον το ενάντιον. Αφού η λύπη είναι χαρά, και ο θάνατος είναι ζωή και ανάστασις, τότε και η συμφορά ευτυχία είναι και η νόσος υγεία», ενώ, ταυτόχρονα, έβλεπε αγγελική παρέμβαση, όταν πέθαιναν βρέφη στις οικογένειες των συγχωριανών της. Η Φραγκογιαννού διαθλά, μέσα απ' το στατικό πραγματισμό της, τη στρεβλή

[427]Από το κείμενο του Παπαδιαμάντη με τίτλο *Οιωνός* (1896). Αναφέρεται στο Μουλάς 2005: 229

πραγματικότητα που την περιβάλλει. Η τελευταία λειτουργεί σαν φίλτρο των θρησκευτικών και άλλων βιωμάτων της με παράδοξα αποτελέσματα.

Ο εγκλωβισμός σε μια ασφυκτική πραγματικότητα χωρίς διέξοδο, χωρίς ελπίδα, χωρίς «όπλα» ελιγμών και ανατροπής, είναι κάτι που δύσκολα μεταφέρεται και ακόμη πιο δύσκολα βιώνεται. Όμως η λογοτεχνική απόδοση ενός τέτοιου βιώματος, μέσω της λειτουργίας της ενσυναίσθησης, διαπερνά τα όρια της κατανόησης της γλώσσας των αφηρημένων εννοιών, παρέχοντάς μας πρόσβαση, μέσω της φαντασίας, την οποία ενδυναμώνει, και του συναισθήματος, του οποίου την έκφραση απελευθερώνει, στη θέαση του κόσμου μέσα από διαφορετικές οπτικές, οι οποίες διαμορφώνονται από διαφορετικούς τρόπους σκέψης. Η μετατόπιση αυτή της οπτικής γωνίας, στην οποία τα λογοτεχνικά έργα, εκ φύσεως μας, «εκπαιδεύουν», οξύνει την ηθική ευαισθησία των αναγνωστών, έτσι ώστε σε κάθε μυθιστορηματική ή πραγματική συνάντησή τους με ηθικές καταστάσεις που απαιτούν διάκριση, εφόσον αποτελούν πρόκληση για το ηθικό σύστημα αξιών τους, να ανταποκρίνονται ως δρώντα υποκείμενα με μία ολοένα αυξανόμενη πληρότητα.

Επιχειρώντας μία διερεύνηση αναφορικά με το ηθικό σύστημα, το οποίο θα απέτρεπε τη Χαδούλα από την εγκληματική της πράξη, παρατηρούμε ότι η κανονιστική αρχή της καθολικής επιταγής που αποδίδεται στην καντιανή ηθική φιλοσοφία με την δεοντοκρατική έννοια της «κατηγορικής προσταγής» δεν επαρκεί. Είναι προφανές ότι η Χαδούλα γνωρίζει την καθολική επιταγή «δεν θα σκοτώσεις» κι εν τούτοις, επιλέγει να την παραβιάσει, γιατί η ιδιαιτερότητα των συγκεκριμένων συνθηκών, τις οποίες βιώνει, επηρεάζουν καθοριστικά τις αποφάσεις της. Είναι, επίσης, προφανές ότι η Φραγκογιαννού δεν θα είχε πρόβλημα να δεχτεί να θανατωθούν γενικά όλα τα κορίτσια, τα οποία θα γεννιόνταν σε φτωχές οικογένειες και σε κοινωνικές συνθήκες ανάλογες με του νησιού της, μετριάζοντας τη δυστυχίας των οικογενειών τους, αλλά και απαλλάσσοντας τον εαυτό τους από ένα ανώφελο βάρος, όπως είχε φτάσει να θεωρείται η ζωή τους. Η απουσία συγκροτημένου συστήματος αξιών εδώ είναι καταλυτική. Το γεγονός αυτό υπαγορεύει την ανάγκη συγκρότησης ενός ηθικού μοντέλου, το οποίο θα επιτρέπει την υιοθέτηση ενός μίνιμουμ κανονιστικών αρχών, οι οποίες θα αποσκοπούν στο σεβασμό αξιών θεμελιακής σημασίας, όπως η ζωή, η ελευθερία και η δικαιοσύνη, αλλά και στο σεβασμό της προστασίας ανθρώπινων δικαιωμάτων, όπως η ασφάλεια, η αξιοπρέπεια, η εργασία, η εκπαίδευση, στους κόλπους της κοινωνικής συμβίωσης των ανθρώπων. Η ίδια ανάγκη πιστοποιείται από το γεγονός ότι η αδυναμία του δεοντοκρατικού μοντέλου να παράσχει επαρκές κριτήριο δράσης δεν είναι η μοναδική. Την ίδια αδυναμία, μπορεί κανείς να ισχυριστεί ότι ανιχνεύει και στο ωφελιμιστικό μοντέλο, καθώς οι πράξεις της Χαδούλας αποσκοπούν, κατά μία έννοια, στη μεγιστοποίηση της ευημερίας του συνόλου, οικογενειακού και κοινωνικού, γεγονός που παραπέμπει ξανά στη σημασία του αξιακού πλαισίου, του οποίου η αναγκαιότητα, προκειμένου για τη διασφάλιση της ηθικής, προκύπτει, επιπλέον, από τα λάθη και τις παραλείψεις, τα οποία, όταν αυτό απουσιάζει, οδηγούν σε

ολέθριες συνέπειες, τόσο σε ατομικό όσο και σε συλλογικό επίπεδο. Επομένως, δικαιούμαστε να συμπεράνουμε ότι οποιοδήποτε κανονιστικό πλαίσιο θα πρέπει να ικανοποιεί όλα όσα αναφέρθηκαν παραπάνω, σχετικά με τις αξίες και τις καθολικές αρχές δράσης, τις οποίες, αναγκαστικά, θα λαμβάνουν υπόψη τους τα άτομα όσο και οι συλλογικότητες, «γνέφοντας», όπως θα έλεγε και η Nussbaum, προς την υιοθέτηση συνδυαστικών μοντέλων ηθικής πρώτου επιπέδου.

Επιπλέον, στο πλαίσιο μιας τέτοιας προσπάθειας να επισημανθούν ενδείξεις, οι οποίες υποστηρίζουν την επιλογή μιας ηθικής θεωρίας κανονιστικού επιπέδου, θα πρέπει κανείς να διατηρεί την επίγνωση ότι, οποιαδήποτε συμπεράσματα υπόκεινται στους περιορισμούς της ιδιαιτερότητας της κάθε περίπτωσης, συλλογικής ή ατομικής, και οποιεσδήποτε καθολικεύσεις, θα πρέπει να δοκιμαστούν και να επιβεβαιωθούν στο πεδίο της ευρύτερης ηθικής εμπειρίας μας και των πραγματικών ηθικών κρίσεων και επιλογών, καθώς τα συμπεράσματά μας οφείλουν να συνεπικουρούνται τόσο από τη φαινομενολογία της εμπειρίας μας όσο και από τον ορθολογικό έλεγχο του νου μας, διαδικασίες στις οποίες η λογοτεχνία μπορεί, όπως είδαμε, να συμβάλει ουσιαστικά. Η συμβολή αυτή έγκειται στο βιωματικό χαρακτήρα της ενσυναίσθησης, την οποία οι λογοτεχνικές αφηγήσεις μας καλούν να πραγματοποιήσουμε. Ολόκληρες ζωές προβάλλονται προς μέθεξη στον αναγνώστη, παρέχοντάς του τη δυνατότητα να προσεγγίσει τα προτεινόμενα πρότυπα που τις ενέπνευσαν αλλά και τις επιλογές και τα πάθη που τις διαμόρφωσαν. [428] Αβίαστα προκύπτει, στη συνέχεια, η αποτίμηση της προβαλλόμενης από τον συγγραφέα μορφής ζωής και η σύγκρισή της με τη μορφή ζωής, την οποία υιοθετεί ο αναγνώστης, αφού ο αναγνώστης υιοθετεί την αλλότρια οπτική γωνία χωρίς να χάνει τον εαυτό του, τη στιγμή που συμπάσχει με τους χαρακτήρες, εμπλεκόμενος σε μια διπλή κίνηση μετατόπισης και αναδίπλωσης στον εαυτό του, φανερής στους αναβαθμούς της συναισθηματικής ανταπόκρισης στη βιωμένη εμπειρία. Μάθημα ή καλλιέργεια, εκπαίδευση ή ευαισθησία, το αποτέλεσμα της αναγνωστικής εμπειρίας μέσα από τη διαδικασία της ενσυναίσθησης είναι ακριβώς αυτό, η βίωση ενός παραδείγματος ζωής που σε κάθε περίπτωση οξύνει την αντίληψη και διευρύνει τους ορίζοντες των επιλογών ζωής.

[428] Ο Ε. Γκανάς παραπέμπει σε κάτι ανάλογο κάνοντας παράλληλα και αναφορά σε κατάλληλη ηθική θεωρία όταν γράφει ότι «μέσω της ανάγνωσης ο αναγνώστης αποκτά, σε ένα βαθμό, τη δυνατότητα να ψηλαφήσει τις εμπειρίες των λογοτεχνικών ηρώων, χωρίς να τις έχει κάνει ακόμα μέρος της δικής του προσωπικής ζωής. Με άλλα λόγια, η αφήγηση μας δίνει τη δυνατότητα να ζήσουμε περισσότερες ζωές μέσα σε μία» κι αυτό χάριν «της παραδοσιακής προοπτικής που θεωρούσε πως ο χαρακτήρας διαμορφώνεται εξασκώντας τις αρετές και γνωρίζοντας τις συνέπειες των παθών». Όσο για την αλήθεια της αφήγησης την εξαρτά από το είδος των ανθρώπων που διαμορφώνει. Γκανάς 2005: 46

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ 11ο

## 11. Η Ηθική και το έργο του Ian McEwan. Έρευνα στα μυθιστορήματά του *Saturday* και *Solar*

### 11.Α Εισαγωγικές επισημάνσεις. Κριτικές προσεγγίσεις και ο συγγραφέας

Ο Ian McEwan θεωρείται ένας από τους σημαντικότερους σύγχρονους Άγγλους συγγραφείς. Ανάμεσα στους μελετητές του, ωστόσο, συναντάμε συχνά διαφορετικές προσεγγίσεις της πορείας του έργου του. Ενδεικτικά, θα αναφερθούν, στη συνέχεια, απόψεις των κριτικών σχετικά με την εξέλιξη του συγγραφέα, τις καίριες συνιστώσες, οι οποίες προσδιορίζουν το έργο του και, ιδιαίτερα, την ηθική διάσταση των μυθιστορημάτων του. Η παράθεση αυτών των απόψεων είναι, σε κάθε περίπτωση, πηγή γόνιμου προβληματισμού, ενώ, ταυτόχρονα, λειτουργεί ως αφόρμηση για την επισήμανση σημείων, τα οποία σχετίζονται με τα ενδιαφέροντα αυτής της μελέτης.

Μια τάση της κριτικής, στην οποία εντάσσονται και οι δάσκαλοί του συγγραφέα, όπως ο Angus Wilson και ο Malcolm Bradbury, θεωρεί ότι το έργο του Mc Ewan εξελίσσεται γραμμικά από την εποχή του ΄70, όταν εκδίδονται οι συλλογές των διηγημάτων του, με θέματα μακάβρια και προκλητικά. Η εξέλιξη του έργου του αποδίδεται στην μετέπειτα ενασχόληση του συγγραφέα με το φεμινισμό και τα ειρηνιστικά κινήματα. Ο Kiernam Ryan, ωστόσο, ανιχνεύει την ύπαρξη ενός *ηθικού μύθου* στον συγκεκριμένο τρόπο με τον οποίο αντιμετωπίζεται το έργο του, επισημαίνοντας ότι επανακάμπτουν «ο εφιάλτης και η απόγνωση» που υπονομεύουν την εξελισσόμενη ενασχόληση του McEwan με την ιστορία και την κοινωνία. Ο David Malcolm, από μία διαφορετική οπτική, παρατηρεί επίσης, ότι, ναι μεν η έλλειψη ηθικής κρίσης, η οποία εμφανίζεται στα πρώτα του έργα, αντικαθίσταται από πιο φανερές ηθικές θέσεις στα έργα της δεκαετίας του ’80, αλλά και τότε ακόμη δεν μπορούμε να μιλήσουμε για γραμμική εξέλιξη, καθώς επανέρχονται θέματα ηθικού σχετικισμού και αμοραλισμού, όπως, για παράδειγμα, στα μυθιστορήματα *Ο Αθώος* (*The Innocent)* και *Άμστερνταμ* (*Amsterdam)*.

Ο ίδιος ο Mc Ewan, αντίθετα, πιστεύει ότι τα μυθιστορήματά του έχουν μία περιοδική δύναμη να «ανατρέπουν τις ηθικές βεβαιότητες». Ωστόσο, παρατηρεί ότι, καθώς βίωνε μία αβεβαιότητα αναφορικά με τη θέση του στη βρετανική κοινωνία, ξεκίνησε τη συγγραφική του σταδιοδρομία ελέγχοντας έργα, τα οποία θεωρούσε ότι είναι κοινωνικές τεκμηριώσεις, ενώ αισθάνθηκε την ανάγκη στα έργα του να βρει «ένα μυθιστορηματικό κόσμο που ήταν κοινωνικά, ακόμη και ιστορικά μη εμπεδωμένος».[429]

[429] Louvel, Menegaldo, and Fortiin 1995: 1 και 3

Ο McEwan φαίνεται να απορρίπτει την άποψη ότι η γλώσσα είναι αποθήκη ηθικών εννοιών, αντιλαμβάνεται, ωστόσο, την ηθικότητα σε ένα πολύ πιο θεμελιακό επίπεδο, συνδέοντάς την με την ενστικτώδη κοινωνική διάσταση του ανθρώπου, η οποία καθίσταται δυνατή μέσα από τη φαντασία και την ενσυναίσθηση. Θεωρεί, επιπροσθέτως, ότι η λογοτεχνία είναι ένα βαθύτατα ηθικό είδος λόγου, καθώς εξασφαλίζει στον αναγνώστη ένα ιδανικό μέσον για να διεισδύσει στο νου του άλλου.

Ο Dominic Head παρατηρεί ότι ο McEwan συνεχίζει μία παράδοση διαλογισμού πάνω στο ρόλο του μυθιστορήματος και του συγγραφέα για την προώθηση κάποιας ευρείας ηθικής θεώρησης, παράδοση η οποία συνδέεται, κυρίως, με το έργο της Iris Murdoch του 1950. (Head 8) Ο Head επισημαίνει την ομοιότητα με τη σκέψη της Murdoch, ενώ αποδίδει τις απόψεις του McEwan στο γεγονός ότι μελέτησε εξελικτική ψυχολογία.

Ο McEwan φαίνεται να επιβεβαιώνει την ερμηνεία του Head, ο οποίος διαπιστώνει ότι με το εκτεταμένο μυθιστορηματικό του σχέδιο ο McEwan εναρμονίζει τις έρευνές του για τον εαυτό και την ηθικότητα με τις πρόσφατες κριτικές προσεγγίσεις της αφηγηματικής ηθικής[430] των δεκαετιών του ’80 και του ’90, έρευνες οι οποίες απαντούν στις μεταδομιστικές απόψεις. Δεν είναι τυχαίο, άλλωστε ότι συχνά στις συνεντεύξεις του αναφέρεται στο μεταδομισμό και τους εκπροσώπους του με απαξίωση. Ο Head και η Claudia Schemberg θεωρούν ότι η ηθική στροφή του McEwan ανταποκρίνεται στην προσπάθεια να διευρυνθεί η οπτική της έρευνας των άξιών με τη θεώρηση της φαντασιακής λογοτεχνίας, της οποίας η συμβολή στη συγκεκριμένη προσπάθεια είναι αναπόφευκτη. Ο Head, ωστόσο, πηγαίνει ένα βήμα μακρύτερα, θεωρώντας ότι το γεγονός ότι ο McEwan, στο ύστερο έργο του *Εξιλέωση* (*Atonement)*, εστιάζει το ενδιαφέρον του σε θέματα χαρακτήρων και συναισθημάτων αντιστοιχεί με τη μετατόπιση της ηθικής κριτικής, την οποία περιγράφει η M. Nussbaum (*Upheavals of Thought),* προς μία επαρκή θεωρία των συναισθημάτωνν.[431] Τα τελευταία έργα του McEwan, με τις εκτενείς αναλύσεις των συναισθηματικών αντιδράσεων των χαρακτήρων, φαίνεται να επαληθεύουν αυτή τη θεώρηση.

Ορισμένες απόψεις της μεταδομιστικής κριτικής είναι αντίθετες στην ιδέα της κωδικοποίησης των ηθικών διλημμάτων, τα οποία προκύπτουν σε καταστάσεις που αντιμετωπίζονται από πλαστούς χαρακτήρες της μυθοπλασίας. Η έμφαση, την οποία δίνει η συγκεκριμένη κριτική στην προτεραιότητα της γλώσσας, καταλήγει να αντιμετωπίζει το υποκείμενο ως αποτελούμενο από ένα δίκτυο λόγων, οι οποίοι αξίζουν την προσοχή μας, αντί για κάποιο υποτιθέμενο συνεκτικό υποκείμενο.

[430] Ο όρος αναφέρεται στην επιστημολογική άποψη ότι οι ιστορίες μπορούν να λειτουργήσουν ως φορείς εκμάθησης ορθών τρόπων συνύπαρξης των ανθρώπων σε ηθικό επίπεδο. Σύμφωνα με την άποψη που διατυπώνει ο Adam Zachary Newton στο έργο του *Narrative Ethics* ο όρος μπορεί να ερμηνευτεί αμφίδρομα. Απ’ τη μία μεριά ως απόδοση στον αφηγηματικό λόγο ενός είδους ηθικής διάστασης και από την άλλη, ως αναφορά στον τρόπο που ο ηθικός λόγος εξαρτάται συχνά από αφηγηματικές δομές. Newton 1997

[431] Head 2007: 13 και σημ. 35: 29

Ανάμεσα σ' αυτές τις δύο θεωρητικές προσεγγίσεις, η αφηγηματική ηθική συνιστά μία μεσότητα. Ο Charles Taylor αναγνωρίζει ότι το κύρος μας, ως ηθικών υποκειμένων, εξαρτάται από τη γλωσσική μας κοινότητα, έτσι ώστε οι ηθικές μας διαισθήσεις επηρεάζονται αναπόφευκτα από τη γλώσσα και την κουλτούρα, χωρίς αυτό να είναι ταυτόσημο με την αναγωγή των ηθικών μας διαισθήσεων σε αποτελέσματα της γλώσσας. Το ηθικό υποκείμενο παράγεται από την καλύτερη απόδοση της ανθρώπινης διάστασης, η οποία μπορεί να επιτευχθεί με ανθρωποκεντρικούς όρους, δηλαδή με τη σημασία που έχουν τα πράγματα για μας. Έτσι, ένας σημαντικός βαθμός δραστηριότητας αποδίδεται στο υποκείμενο, του οποίου οι σχέσεις είναι ριζωμένες στην εύρωστη βιωμένη εμπειρία και του οποίου οι διαισθήσεις για το τί είναι ηθικά παρακινητικό, μπορούν να ληφθούν σοβαρά υπόψη. Σύμφωνα με αυτή τη θεώρηση, ορισμένοι ηθικοί στοχαστές εκλαμβάνουν το μυθιστόρημα ως κομβικό. Ο McEwan συντάσσεται με αυτή τη θεώρηση και την υποστηρίζει τόσο με το έργο του όσο και με τις διατυπωμένες θέσεις του.

## 11. Β Βασικές συνιστώσες της ηθικής διάστασης του έργου του McEwan

Το ενδιαφέρον του McEwan για τις επιστημονικές εξελίξεις, ιδιαίτερα για τις επιστημονικές εξηγήσεις της συνείδησης και της συναισθηματικής ανταπόκρισης, τον οδηγεί σε σημαντικά συμπεράσματα σχετικά με το βαθμό της αξιοπιστίας, η οποία μπορεί να αποδοθεί στον εαυτό θεωρούμενο ως αποτέλεσμα κατασκευής. Συγκεκριμένα, τα επιστημονικά μοντέλα είναι δυνατόν να θεωρηθούν ότι επιβεβαιώνουν την αναζήτηση του εαυτού, η οποία αναδύεται από τις διηγήσεις του McEwan, με το σκεπτικό ότι είναι «το καλύτερο που μπορούμε να πούμε αυτή τη στιγμή». (Head 18)

Δικαιολογημένη φαίνεται επίσης η άποψη του Head ότι ο McEwan έχει άμεσα επηρεαστεί από τη δουλειά του νευρολόγου Antonio Damasio. Ο τελευταίος εκφράζει σκεπτικισμό για τους επιστημονικούς ισχυρισμούς περί αντικειμενικότητας και οριστικότητας, υπαινισσόμενος ότι «τα επιστημονικά αποτελέσματα, ειδικά στη νευροβιολογία, θα έπρεπε να ιδωθούν ως προσωρινές προσεγγίσεις, οι οποίες υιοθετούνται για λίγο και απορρίπτονται, όταν έχουμε τη δυνατότητα πρόσβασης σε καλύτερες θεωρήσεις».[432] Έτσι, αφήνει περιθώρια να αναπτυχθεί μια συμπληρωματική δυναμική ανάμεσα στην επιστήμη και τη λογοτεχνία, η οποία αφορά τη γνώση της συνείδησης. Τη συμπληρωματική αυτή δυναμική αναγνωρίζει και ο άγγλος μυθιστοριογράφος David Lodge, ο οποίος και παραπέμπει στο Damasio (Head 19-20). Ο Damasio διαπιστώνει ότι στην επιστήμη της νευρολογίας υπάρχουν ενδείξεις για το συνδυασμό επιστημονικών και πολιτιστικών δεδομένων. Σύμφωνα με αυτή την προσέγγιση, ένας οργανισμός, ο οποίος έρχεται στη ζωή είναι σχεδιασμένος να περιέχει αυτόματους

[432] Damasio 1994: xviii. Αναφέρεται στο Head 2007.

μηχανισμούς επιβίωσης. Σ' αυτούς τους μηχανισμούς η εκπαίδευση και ο εκπολιτισμός προσθέτουν κοινωνικά παραδεκτές και επιθυμητές στρατηγικές λήψης αποφάσεων, οι οποίες ενισχύουν την επιβίωση και βελτιώνουν την ποιότητά της, ενώ, ταυτόχρονα, λειτουργούν ως η βάση της οικοδόμησης του προσώπου. Ο Lodge επισημαίνοντας τη μοναδικότητα της προσωπικής ιστορίας του κάθε υποκειμένου συμπεραίνει ότι καθιστά την εμπειρία του επίσης μοναδική, καθώς την επηρεάζει, και ως εκ τούτου τα μυθιστορήματα που ασχολούνται με αυτή την εμπειρία καταλληλότερα από την επιστήμη με τους καθολικούς της νόμους, για να την προσεγγίσουν.[433]

Φαίνεται να επιβεβαιώνεται, επίσης, η άποψη του Head ότι η διαμόρφωση του εαυτού, μέσω της προσωπικής εμπειρίας, αποτελεί κινητήρια δύναμη της μυθοπλασίας του McEwan, γεγονός που τον απομακρύνει από τον μεταμοντερνισμό, ενώ, ταυτόχρονα, φανερώνει τη συγγένειά του με ρεαλιστικά μοντέλα του παρελθόντος, καθώς ο ίδιος ο McEwan σ' ένα σχόλιό του δηλώνει ότι «ο πειραματισμός, με την ευρύτερη και πιο βιώσιμη έννοια, δεν θα έπρεπε να έχει σχέση τόσο με τυπικούς όρους, όπως την αποδόμηση της σύνταξης και το μπέρδεμα της σειράς των σελίδων, όσο με το περιεχόμενο - την αναπαράσταση καταστάσεων του νου και της κοινωνίας, η οποία τις δημιουργεί».[434]

Σωστά, επίσης, επισημαίνεται από τον Head ότι, παρ' όλο που η παραπάνω άποψη διατυπώθηκε από τον McEwan το 1978, εξακολουθεί να έχει συνάφεια με το έργο του. Όπως παρατηρεί ο Head (αν εξαιρέσουμε κάποιες ακραίες μορφές πειραματισμού, όπως *The Child in Time,* ή ολόκληρη τη σύλληψη της *Εξιλέωσης),* ο McEwan παραμένει εστιασμένος σε καταστάσεις του νου, και στη μορφοποιητική δύναμη της κοινωνίας, καθιστώντας, κατ' αυτό τον τρόπο, τη διάκριση μεταξύ ρεαλισμού και πειραματισμού χωρίς νόημα.

## 11.Γ Στάδια εκδίπλωσης της ηθικής στάσης του McEwan

Ο McEwan υποστηρίζει τις ομαδοποιήσεις των έργων του, καθώς και τη διάκριση των φάσεων της εξέλιξής του, τουλάχιστον ως προς ορισμένα καθοριστικά χαρακτηριστικά, τα οποία τις διαφοροποιούν μεταξύ τους. Έτσι, για παράδειγμα, παραδέχεται την εσωστρέφεια και την εμμονή του με την ψυχοπαθολογία της εφηβείας, η οποία χαρακτηρίζει το πρώιμο έργο του, ενώ θεωρεί ότι η επόμενη φάση του διαφοροποιείται εξαιτίας του ανοίγματός του στον κόσμο.[435]

Όπως, λοιπόν, εύστοχα παρατηρεί ο David Malcolm, τα έργα της δεύτερης φάσης του McEwan, στα οποία συγκαταλέγονται τα *The Child in Time, The Innocent* και *The Black Dogs,* χαρακτηρίζονται από την κοινωνική, πολιτική και ιστορική ενασχόληση. Μία τρίτη, επίσης, φάση ξεκινά στα μέσα της δεκαετίας του '90,

[433] Lodge 2002. Βλ. επίσης και Churchland 2011
[434] McEwan 1978: 51. Αναφέρεται στο Head 2007: 28
[435] Haffender 1985: 173. Αναφέρεται στο Malcolm 2000:5.

στην οποία διακρίνουμε μία επιστροφή στην εσωστρέφεια, την προβολή της άθλιας πλευράς της ανθρώπινης φύσης και την απουσία της λύτρωσης, χωρίς, όμως, τα χαρακτηριστικά αυτά να μειώνουν σε τίποτε το κύρος του έργου του.

Ο ίδιος κριτικός, ωστόσο, ανεξάρτητα από την επισήμανση των κύριων χαρακτηριστικών των *φάσεων* του McEwan, σπεύδει, σωστά να επισημάνει ότι κανένα λογοτεχνικό έργο δεν είναι μια αποστειρωμένη κατασκευή, απαλλαγμένη από κοινωνικές, ιστορικές και πολιτικές συνιστώσες. Ακόμη και στο έργο *Cement Garden* άλλωστε, η διολίσθηση των παιδιών προς μία αποκλίνουσα συμπεριφορά, σε σχέση με τα ηθικά μέτρα του συνόλου, καθώς και η απουσία μηχανισμών κοινωνικής πρόνοιας, μαρτυρούν μια συγκεκριμένη ιστορική και κοινωνική αντίληψη, η οποία κυριαρχούσε στη Βρετανία εκείνη την εποχή.

Μια στροφή του συγγραφέα, με ιδιαίτερη σημασία για τις ανάγκες αυτής της μελέτης, στροφή την οποία επισημαίνει και ο ίδιος σε συνέντευξή του, είναι αυτή που πραγματοποιείται την εποχή που γράφει το *The Child in Time.* Όπως επισημαίνει ο McEwan, «Αυτό που κάνει καλύτερα η μυθοπλασία από κάθε άλλη μορφή τέχνης είναι να αναπαριστά τη συνείδηση, τη ροή της σκέψης, να δίνει μια εσωτερική αφήγηση, μια υποκειμενική ιστορία ενός ατόμου δια μέσου του χρόνου, μέσω κάθε δυνατού συμβάντος, μέσω της αγάπης, των κρίσεων ή των ηθικών διλημμάτων. Αυτή η εσωτερική ποιότητα είναι αυτό στο οποίο, τώρα, αποδίδω αξία» και συνεχίζει «…απ' τη στιγμή που μετακινείσαι μέσα σε ένα πρόσωπο, …,τότε μετατοπίζεσαι σ' ένα πλαίσιο, το οποίο είναι πολύ περισσότερο ηθικό. Όπως έχω ξαναπεί, η ενσυναίσθηση, το να γνωρίζεις τι είναι να είσαι κάποιος άλλος, βρίσκεται στη βάση της ηθικής μας αίσθησης».[436] Ο McEwan, τόσο στις συνεντεύξεις του όσο και μέσα στα ίδια του τα έργα, επικαλείται ρητά την ενσυναίσθηση ως βασικό μοχλό βελτίωσης της ηθικής στάσης του ατόμου.

Μια άλλη διάκριση των έργων του, την οποία επισημαίνει και πάλι ο ίδιος, γίνεται με βάση την ύπαρξη ή όχι διανοητικού κινήτρου. Όπως εξηγεί, μέχρι και την *Έμμονη Αγάπη,* υπήρξε μία τετράδα έργων, τα οποία ξεκινούσαν από μία διερευνητική προκείμενη, μία ιδέα. Από το *Amsterdam* και μετά, τα έργα του αναπτύσσονται μέσα από τους χαρακτήρες, την αίσθηση, τις πιο αόριστες διαισθήσεις. Αναφερόμενος στο ζήτημα της ηθικής, στη μετατόπιση που μόλις περιέγραψε, επισημαίνει μια μετατόπιση και σ' αυτό το επίπεδο, από ένα ηθικό σύστημα, το οποίο ήθελε να επιβάλει, σ' ένα ηθικό κόσμο, ο οποίος φωτίζεται, καθώς εκτυλίσσεται η δράση.

Αναφορικά με την ηθική στάση του McEwan, στην οποία επικεντρώνεται και το κύριο ενδιαφέρον της μελέτης μας, ο Malcolm συντάσσεται μάλλον με τους υποστηρικτές της γραμμικής εξέλιξης του έργου του συγγραφέα και παρατηρεί ότι στα πρώιμα έργα του δεν διατυπώνει ηθικές κρίσεις, αφήνοντας το καθήκον αυτό στον αναγνώστη. Αντίθετα, από τις αρχές της 10ετίας του '80, και ιδιαίτερα από

[436] Wells 2010: 126

την εποχή που γράφει το έργο *The Child in Time*, η ηθική και κοινωνική κατάσταση περιγράφεται από το McEwan με μεγάλη καθαρότητα. Επίσης, στο έργο *Μαύρα Σκυλιά* ασκεί ανοιχτή ηθική κριτική στους Skinheads του Βερολίνου, αλλά και σε άλλα πρόσωπα ακόμη και στα σκυλιά. Ο ηθικός προβληματισμός είναι, επίσης, εμφανής και στο έργο του *Έμμονη Αγάπη,* το οποίο ο Malcolm φτάνει στο σημείο να χαρακτηρίσει διδακτικό, επειδή υπερασπίζεται το ρασιοναλισμό και τον ματεριαλισμό. Θα έπρεπε, ωστόσο, να επισημανθεί, επίσης, ότι στα επόμενα μυθιστορήματά του, *Ο Αθώος* και *Άμστερνταμ,* παρατηρείται ένας ηθικός σχετικισμός, ο οποίος θυμίζει τον αμοραλισμό της πρώιμης φάσης του, ενώ στα τελευταία του έργα, αυτά της πρώτης δεκαετίας του 2000: *Σάββατο, Εξιλέωση, Στην Ακτή,* ακόμη και στο πρόσφατο *Solar,* παρά τον αμοραλισμό του πρωταγωνιστή, ο συγγραφέας, με κριτική διάθεση, επαναφέρει ηθικούς προβληματισμούς.

Σε μία συνέντευξη, την οποία έδωσε στον Richard Dawrkins το Φεβρουάριο του 2009, ο McEwan υποστηρίζει την άποψη περί της βιολογικής βάσης της ηθικής συμπεριφοράς. Συγκεκριμένα δηλώνει ότι το μυαλό/ο εγκέφαλος είναι ηθικά υπεύθυνος για τη συνείδηση. Απορρίπτοντας την πίστη σε έναν άλλο κόσμο μετά θάνατον, θεωρεί ότι, καθώς αυτή η ζωή είναι το μόνο που έχουμε, πρέπει να κάνουμε ό,τι καλύτερο μπορούμε σ' αυτήν για τους εαυτούς μας και τους άλλους. «Είμαστε ενστικτωδώς ηθικά όντα» δηλώνει, αναφερόμενος στην ικανότητά μας να αντιλαμβανόμαστε το γεγονός ότι υπάρχουν άλλοι νόες ακριβώς όπως ο δικός μας, και στην ενσυναίσθηση.[437] Την ικανότητα της ενσυναίσθησης τη θεωρεί θεμέλιο λίθο του ηθικού μας συστήματος, όπως προαναφέρθηκε, καθώς είναι αυτή που μας εμποδίζει να γινόμαστε βάναυσοι προς τους άλλους, εξαιτίας μιας ενστικτώδους Φαντασίας, η οποία μας μεταφέρει στην κατάσταση του άλλου. Τόσο στη συγκεκριμένη συνέντευξη όσο και σε άλλες περιπτώσεις, υποστηρίζει ότι η κοινωνική διάσταση του ανθρώπινου είδους, η οποία δεν αποτελεί αποκλειστικό του γνώρισμα, είναι η βάση πάνω στην οποία αναπτύσσεται η ηθικότητα του ανθρώπου με τις συγκεκριμένες ικανότητες και την πολιτιστική επίδραση, την οποία ασκεί η κουλτούρα του κάθε ανθρώπου.

Στην ίδια συνέντευξη διευκρινίζει, σχετικά με τις θρησκευτικές του πεποιθήσεις, ότι ο αθεϊσμός του δεν τον καθιστά ψυχρό, ορθολογικό νου, καθώς του επιτρέπει να έχει την αίσθηση του δέους και της υπερβατικότητας, π.χ. μέσα από το θαυμασμό της φύσης, παρόλο που δεν θα ήθελε να προσδιορίσει αυτή την αίσθηση ως πνευματικότητα. Επιπλέον, ο McEwan θεωρεί ότι πρέπει να έχουμε σαφείς αξίες, όπως, για παράδειγμα, την ισότητα απέναντι στον νόμο.

[437] Τόσο το επίπεδο της αντίληψης των άλλων υποκειμένων ως νοημόνων όσο και το επίπεδο της αναπαράστασης της εμπειρίας τους αντιμετωπίζονται, όπως έχουμε ήδη επισημάνει (βλ. για παράδειγμα τις προηγούμενες αναφορές στο έργο του Stueber 2006) ως δύο επίπεδα ενσυναίσθησης: *βασική ενσυναίσθηση* (*basic empathy*) και *αναπαραστατική ενσυναίσθηση* (*reenactive empathy*).

## 11.Δ Συμπεράσματα

Καθώς ερευνητική υπόθεση της παρούσας εργασίας είναι η άποψη ότι η λογοτεχνία μπορεί να συμβάλει στην ηθική ευαισθητοποίηση του ανθρώπου και ότι αυτό μπορεί να συμβεί με περισσότερους από έναν τρόπους, όπως έχει προκύψει από τη φιλοσοφική διερεύνηση στο πρώτο μέρος της μελέτης (Βλ., για παράδειγμα, τη Denham και τα όσα υποστηρίζει για τη λογοτεχνική μεταφορά), στο δεύτερο μέρος της μελέτης, στο οποίο η μελέτη αναδεικνύει το ρόλο της ενσυναίσθησης, ως μέσου συμβολής της λογοτεχνίας στις ηθικές διερευνήσεις, έχουμε κάθε λόγο να συμπεριλάβουμε έργα του McEwan, όπως έγινε φανερό ελπίζουμε από τη συνοπτική εξέταση των ηθικών τάσεων στο σύνολο του έργου του, στις προηγούμενες ενότητες.

Πεδίο αναφοράς των ηθικών διερευνήσεων στο έργο του McEwan, θα αποτελέσουν μυθιστορήματα, τα οποία εντάσσονται στην τελευταία του περίοδο, και ιδιαίτερα ορισμένα μυθιστορήματα, τα οποία δεν περιορίζονται σε προκατασκευασμένα ηθικά πλαίσια, όπως το *Σάββατο* και το *Solar*, και από τα οποία προκύπτουν ηθικές στάσεις μέσα από την εμπειρία, την οποία βιώνουν τα πρόσωπα που πρωταγωνιστούν σ' αυτά.

Παρ' όλο που το κύριο ενδιαφέρον μας αποτελεί η ηθική και ο τρόπος με τον οποίο τα συγκεκριμένα έργα επιδρούν στις πτυχές των φιλοσοφικών διερευνήσεων που αναφέραμε και παραπάνω, προκειμένου να γίνει κατανοητή αυτή η επίδραση, θα επιχειρήσουμε να φωτίσουμε και άλλες παραμέτρους των έργων, τόσο τεχνικές όσο και θεματικές, στο βαθμό που τα έργα όχι μόνο επηρεάζονται από αυτές, ως προς τη μορφή και το περιεχόμενό τους, αλλά, ταυτόχρονα, απηχούν και ηθικές δεσμεύσεις.

Η διερεύνησή μας θα αρχίσει με το μυθιστόρημα *Σάββατο*, επειδή θεωρούμε ότι είναι το πιο αντιπροσωπευτικό δείγμα της φάσης των απροϋπόθετων στοχασμών, τουλάχιστον μέχρι και την έκδοση του *Solar*. Στο συγκεκριμένο έργο παρακολουθούμε τη ροή των σκέψεων του πρωταγωνιστή, αλλά, ταυτόχρονα, γινόμαστε και μάρτυρες της συγκρότησης μιας προσωπικότητας, η οποία, συνδυάζοντας την επιστήμη, την τέχνη (μέσω της μουσικής κυρίως) και έναν επαρκή συναισθηματικό και φαντασιακό μηχανισμό, πλησιάζει κατά πολύ, σύμφωνα με το συγγραφέα, το ιδανικό του σύγχρονου σκεπτόμενου, συναισθανόμενου και ανταποκρινόμενου στις προκλήσεις υποκειμένου. Θα τολμούσα, λοιπόν, να πω ότι, με αυτόν τον τρόπο, συγκροτεί τη δική του πρόταση για το πρότυπο διαμόρφωσης της ηθικής προσωπικότητας, με όλες τις άλλες κοινωνικές, πολιτικές και πολιτιστικές παραμέτρους, παρούσες και ενεργές.

## 11. 1 *ΣΑΒΒΑΤΟ,* Πρόταση ζωής σε μια μέρα

### 11. 1. i Η υπόθεση του έργου

Στο μυθιστόρημα ο παντογνώστης αφηγητής παρακολουθεί μια μέρα από τη ζωή του ήρωα πρωταγωνιστή, του νευροχειρούργου Περόουν, ένα Σάββατο του 2002, λίγο μετά την επίθεση στους δίδυμους πύργους, και ανατέμνει το νου και τα συναισθήματα του ήρωα, ενώ αντιμετωπίζει οικογενειακά, επαγγελματικά αλλά και διεθνή συμβάντα, καθώς, επίσης, και απρόοπτα και απειλητικά γεγονότα, τα οποία αναγκάζουν τον πρωταγωνιστή να πάρει αποφάσεις και να επιλέξει μορφές δράσης και αντίδρασης.

Ο πρωταγωνιστής του έργου είναι ένας επιτυχημένος γιατρός της αστικής τάξης, κοντά στα πενήντα του χρόνια, παντρεμένος και πατέρας δύο παιδιών: μιας κόρης που σπουδάζει λογοτεχνία στη Γαλλία και ενός γιου που εργάζεται ως μουσικός. Η σύζυγός του, μια επιτυχημένη δικηγόρος, καθώς και το άνετο αρχοντικό σπίτι τους στο κέντρο του Λονδίνου, συμπληρώνουν την εικόνα ενός ανθρώπου, ο οποίος αντλεί ικανοποίηση τόσο από τα προσωπικά όσο και από τα οικογενειακά του επιτεύγματα.

Ο συγγραφέας παρακολουθεί τον πρωταγωνιστή από τη στιγμή που ξυπνά, νωρίς το πρωί του Σαββάτου, μέχρι το βράδυ της ίδιας μέρας, που ετοιμάζεται να πέσει πάλι για ύπνο. Στη διάρκεια των ωρών που μεσολαβούν, ο ήρωάς μας θα γίνει μάρτυρας συμβάντων διεθνούς εμβέλειας, όπως ενός αεροπορικού «ατυχήματος», θα επικοινωνήσει με το γιό του και τη σύζυγό του, θα περιηγηθεί στην πόλη του Λονδίνου όπου θα έρθει αντιμέτωπος με διαδηλωτές εναντίον του πολέμου στο Ιράκ και θα εμπλακεί σε ένα τροχαίο ατύχημα με απρόοπτες συνέπειες. Στη συνέχεια θα πραγματοποιήσει την τακτική του επίσκεψη στο ίδρυμα που νοσηλεύεται η άρρωστη από αλτσχάιμερ μητέρα του, θα παίξει σκουός με ένα συνάδελφό του αναισθησιολόγο και θα ψωνίσει για το βραδινό γεύμα. Μετά την επιστροφή του στο σπίτι του, θα ξαναβγεί για να παρακολουθήσει μια παράσταση του γιου του, ενώ, στη συνέχεια, θα υποδεχτεί την κόρη του, η οποία φθάνει από τη Γαλλία για ολιγοήμερες διακοπές και τον πεθερό του, ο οποίος καταφθάνει για το δείπνο. Όλες οι δραστηριότητες και οι συναντήσεις της ημέρας γίνονται αφορμή για τον συγγραφέα να αναλύσει τις σκέψεις και τα συναισθήματα του ήρωα, αποκαλύπτοντας στον αναγνώστη τα στοιχεία από τα οποία συγκροτείται η, ως ένα μεγάλο βαθμό, πολύπλοκη προσωπικότητά του, ενώ, ταυτόχρονα, πλήθος θεμάτων, του ιδιωτικού και δημόσιου βίου, αναδεικνύονται και εκτίθενται για εξέταση και προβληματισμό. Αφού συγκεντρωθεί όλη η οικογένεια, και ενώ η ατμόσφαιρα γίνεται σταδιακά εύθυμη και ειδυλλιακή, τα συμβάντα, τα οποία σχετίζονται με το τροχαίο ατύχημα του γιατρού, νωρίτερα την ίδια μέρα, θα προκαλέσουν μια απρόοπτη και δραματική εξέλιξη, η οποία θα ανατρέψει το

ειδυλλιακό οικογενειακό σκηνικό και θα απειλήσει αυτή την ίδια τη ζωή και την ύπαρξη τόσο του πρωταγωνιστή όσο και των μελών της οικογένειάς του. Η ανατροπή του σκηνικού συμβαίνει, όταν εισβάλλουν στο σπίτι τα άτομα, τα οποία είχαν νωρίτερα εμπλακεί στο τροχαίο ατύχημα με το γιατρό. Ένας απ' αυτούς, ονόματι Μπάξτερ, ο οποίος πάσχει από τη νόσο του Χάντινγκτον,[438] έχοντας εκλάβει ως εξευτελισμό τη διάγνωση της ασθένειάς του από το γιατρό ενώπιον των συντρόφων του, επιδιώκει να ταπεινώσει το γιατρό για να πάρει εκδίκηση. Έτσι, απειλεί τη ζωή των μελών της οικογενείας του, επιδεικνύοντας βιαιότητα και υποβάλλοντάς τους σε εξευτελιστικές ενέργειες. Τα δραματικά γεγονότα θα συνοδευτούν από την αποκάλυψη της εγκυμοσύνης της κόρης του γιατρού, προς έκπληξη όλων. Όταν ο γιατρός θα ισχυριστεί ότι έχει τάχα πληροφορίες, οι οποίες αφορούν τη θεραπεία του, με σκοπό να κερδίσει χρόνο και να τον απομακρύνει από τους οικείους του παρασύροντάς τον προς το γραφείο του προκειμένου υποτίθεται να τις αναζητήσει, οι εξελίξεις είναι καταιγιστικές. Ο γιατρός και ο γιος του θα χρειαστεί να παλέψουν για να αποσπάσουν το όπλο από τα χέρια του άρρωστου εισβολέα, ενώ ο δεύτερος θα παραπατήσει και θα τραυματιστεί, πέφτοντας από τη σκάλα του σπιτιού. Το έργο τελειώνει με το γιατρό να κάνει το καθήκον του μεταφέροντας στο νοσοκομείο τον τραυματισμένο στο κεφάλι εισβολέα και χειρουργώντας τον. Η ζωή της οικογένειας θα ξαναγυρίσει στους κανονικούς της ρυθμούς. Τα εξιστορούμενα γεγονότα, ωστόσο, και ο τρόπος αντίδρασης των ηρώων σ' αυτά αποκαλύπτουν, κατά τη διάρκεια της αφήγησης, ηθικές στάσεις και ιδεολογίες, συγκροτητικές αρχές ταυτοτήτων και επιλογές, οι οποίες συνιστούν ύφος ζωής και συμβάλλουν, με τον τρόπο τους, στη διαμόρφωση μιας πρότασης ζωής, την οποία χαρακτηρίζουν η ευθύνη, η συνέπεια και η εκπλήρωση των δυνατοτήτων, οι οποίες λανθάνουν στον άνθρωπο, με σεβασμό στα ιδιοσυγκρασιακά στοιχεία και την ψυχοσύνθεση του ατόμου, οδηγώντας στον επιθυμητό στόχο της ισορροπίας και της αρμονίας.

## 11.1. ii Ηθικοφιλοσοφική ανάλυση του έργου. Θεματικοί άξονες και η συμβολή τους στην ηθική

Βαθιά ριζωμένο στη σύγχρονη πραγματικότητα το ρεαλιστικό μυθιστόρημα του McEwan, *Σάββατο*, (στο εξής *Σ*) συνδυάζει την τέχνη με την επιστήμη, τη λογική με την ευαισθησία, τα γεγονότα του μικρόκοσμου με γεγονότα παγκόσμιας εμβέλειας, τη βία και τη ζωή στις σύγχρονες πόλεις, την εργασία και την ευτυχία,

[438] Η νόσος Χάντιγκτον είναι κληρονομική, εκφυλιστική εγκεφαλική ασθένεια, η οποία επηρεάζει το μυαλό και το σώμα. Συνήθως εμφανίζεται στις ηλικίες μεταξύ 30 και 50 χρονών και χαρακτηρίζεται από διανοητική παρακμή και ακανόνιστες, ακούσιες κινήσεις των άκρων ή των μυών του προσώπου. Μεταξύ των άλλων συμπτωμάτων, περιλαμβάνονται αλλαγές στην προσωπικότητα, διαταραχές στη μνήμη, ψεύδισμα, διαταραχές στην κρίση και ψυχιατρικά προβλήματα. Δεν υπάρχει διαθέσιμη θεραπεία για να σταματήσει η εξέλιξη της ασθένειας, αλλά μπορούν να χρησιμοποιηθούν φάρμακα για τον έλεγχο των κινητικών διαταραχών και των ψυχιατρικών συμπτωμάτων. Άνοια συμβαίνει στην πλειονότητα των περιπτώσεων.

την κατανόηση και τη συγχώρεση με τα προσωπικά επιτεύγματα και τον υγιή εγωισμό, καθώς και μια πρόταση ζωής βασισμένης στην ευθύνη, τη συντροφικότητας και το άνοιγμα στο νέο και διαφορετικό.

Χαρακτηριστικό του μυθιστορήματος, όπως, άλλωστε και όλων των ρεαλιστικών μυθιστορημάτων είναι η αίσθηση του αναγνώστη ότι σε κάθε σελίδα μαθαίνει κάτι που αφορά τον πραγματικό κόσμο. Πραγματικά γεγονότα και ιστορία συναρθρώνονται με τη μυθοπλασία και ανταποκρίνονται στο αίτημα της αληθοφάνειας.

Τρεις θα μπορούσαμε να πούμε ότι είναι οι βασικές συνιστώσες της ζωής του πρωταγωνιστή, αλλά και του συγγραφέα. Λογοτεχνία, επιστήμη, μουσική. Κοινός τόπος είναι ο άνθρωπος και οι ανθρώπινες σχέσεις, οι οποίες μορφοποιούν τους συγκεκριμένους τομείς δράσης. Είναι, επομένως, αναμενόμενο να συγκρίνονται, να ζυγίζονται να αντιδιαστέλλονται να παραβάλλονται μεταξύ τους, ακόμη και να καθορίζουν στάσεις ζωής. Η επιστήμη εξηγεί τον κόσμο (επιλογή του πρωταγωνιστή), η τέχνη (λογοτεχνία, μουσική) τον επινοεί. Ωστόσο, πεποίθηση του πρωταγωνιστή είναι ότι η μουσική πραγματώνει την επινοητικότητα με τελειότερο και πιο αξιοθαύμαστο τρόπο.

Οι παραπάνω συνιστώσες, η θέση απέναντι στις οποίες προσδιορίζει τη στάση ζωής του πρωταγωνιστή, η θρησκεία, ως φανατισμός, η φύση και το περιβάλλον, η φύση του ανθρώπου, η πολιτική, η παρανόηση συμπεριφορών, η σχέση νόησης και εγκεφάλου και άλλες, τις οποίες θα επιχειρήσουμε να ανιχνεύσουμε κατά την ανάλυση του μυθιστορήματος, έχοντας ως γνώμονα τη συμβολή τους στις προγραμματικές διερευνήσεις της παρούσας μελέτης, συγκροτούν θεματικά μοτίβα του έργου, κεντρικούς και περιφερειακούς πυλώνες του και, ταυτόχρονα, τρόπους μορφοποίησης, έκφρασης και διοχέτευσης των ενδιαφερόντων, των ευαισθησιών και, τελικά, ηθικών προτάσεων του συγγραφέα. Σε αυτά τα θεματικά μοτίβα στρεφόμαστε στη συνέχεια.

ΛΟΓΟΤΕΧΝΙΑ

Αναφορικά με τη λογοτεχνία, κατ’ αρχάς, ρητά δηλώνεται η αντικειμενοκρατική (objectivist) προσέγγιση του συγγραφέα: «Οι λέξεις περιγράφουν πράγματα», γράφει. (*Σ* 314)

Από την αρχή, άλλωστε, του βιβλίου διαφαίνονται οι επιδράσεις, τις οποίες έχει δεχτεί η σκέψη του συγγραφέα, σε όλο το φάσμα της λογοτεχνικής παραγωγής. Ήδη, στις πρώτες σελίδες αναφέρονται οι Δαρβίνος και Κόνραντ, «ενσωματωμένοι» στη δομή της μυθοπλασίας, ενώ, ταυτόχρονα, διαπιστώνουμε ότι υπάρχει και μια έντεχνα κρυμμένη αυτοαναφορική διάθεση, σχετική με τον ρόλο της λογοτεχνίας.

Έτσι, η αυτοαναφορικότητα είναι και σ’ αυτό το μυθιστόρημα του συγγραφέα (ένα άλλο είναι για παράδειγμα η *Εξιλέωση*) μία ιδιαίτερα σημαντική παράμετρος,

η οποία συμβάλλει στη φιλοσοφική του διάσταση. Όταν ο γιατρός αναλογίζεται ότι « έχει δει τόσο θάνατο, φόβο, κουράγιο και πόνο, ώστε να μπορεί να εφοδιάσει με υλικό μισή ντουζίνα βιβλία λογοτεχνίας»(*Σ* 17), δεν μπορεί κανείς παρά να αναρωτηθεί αν δεν είναι, πράγματι, αυτά τα θέματα τα οποία τροφοδοτούν τη θεματολογία των λογοτεχνικών έργων και προκαλούν το ενδιαφέρον του αναγνωστικού κοινού για τη λογοτεχνία.

Μια πίστη στην παιδαγωγική διάσταση της λογοτεχνίας είναι δυνατόν να διακρίνουμε στην προσμονή του γιατρού η λογοτεχνική παιδεία του, την οποία επιμελείται η κόρη του, «να ακονίσει τις ευαισθησίες του». (*Σ* 90) Ή όταν διαπιστώνει σχετικά για την κόρη του: « Πάντα είχε ευχέρεια λόγου. Όλα τα μυθιστορήματα που διάβαζε παιδί, ιδιαίτερα από τότε που την ανέλαβε ο παππούς της, την εκπαίδευσαν στην ακριβή περιγραφή των συναισθημάτων». (*Σ* 291) Η λογοτεχνία, όμως, ασκεί και άμεση επίδραση στη συναισθηματική κατάσταση του ανθρώπου, όπως αφήνεται να εννοηθεί, παρά το ερωτηματικό στο τέλος της φράσης, αποδεικνύοντας τη διαδραστική της διάσταση: «Είναι δυνατόν, είναι στα πλαίσια του πραγματικού, ένα απλό ποίημα της Ντέιζυ να επισπεύσει μια αλλαγή στη διάθεσή του;»

Οι παραπάνω αυτοαναφορικές τοποθετήσεις του συγγραφέα για τη λογοτεχνία και το ρόλο της συμφωνούν, όπως θα φανεί από την ανάλυση του έργου, με τη συγγραφική του πρακτική, η οποία επιτρέπει στη λογοτεχνία, από την οπτική της ηθικής κριτικής, να συμβάλει στην όξυνση της ηθικής ευαισθησίας. Οι τρόποι, τα μέσα, οι αφηγηματικές τεχνικές ενίοτε, χάρη στα οποία επιτυγχάνεται κάτι τέτοιο είναι ευδιάκριτα στη μυθοπλασία του McEwan.

ΠΕΡΙΓΡΑΦΕΣ

Οι περιγραφές του, αν και δεν είναι εξαντλητικές, επαρκούν για να τροφοδοτήσουν με πρώτη ύλη τη φαντασία, ώστε, όταν ο ήρωας στέκεται στο παράθυρο, να μοιραζόμαστε την οπτική γωνία, μέσα από την οποία βλέπει τα πράγματα. Επιπλέον, ο ήρωας προσδιορίζεται επαρκώς (όνομα, επάγγελμα) από την πρώτη στιγμή, έτσι ώστε να τοποθετηθεί στη σφαίρα του πραγματικού και να καταστεί *αληθοφανής* (*make believe*). Καθώς εξελίσσονται τα περιστατικά που αφορούν τη συγκεκριμένη αυτή μέρα της ζωής του ήρωα (το Σάββατο), φωτίζονται πολλά εξωτερικά και εσωτερικά χαρακτηριστικά του χαρακτήρα του. Έτσι, εκτός από την ηλικία (είναι 48 ετών), η οποία συμπληρώνει τα τυπικά χαρακτηριστικά, ο ήρωας θεωρεί τον εαυτό του χρήσιμο, σε αντίθεση με άλλους ανθρώπους, οι οποίοι έχουν ευσυγκίνητο χαρακτήρα, ο οποίος, όπως υπονοείται, θα τους στερούσε τη δυνατότητα να είναι αποτελεσματικοί ως επιστήμονες. Η έλλειψη γλωσσικής ευχέρειας είναι ένα άλλο στοιχείο το οποίο συμπληρώνει τα χαρακτηριστικά της προσωπικότητας των θετικά προσανατολισμένων πρακτικών ανθρώπων της επιστήμης. (*Σ* 25) Την εικόνα της προσωπικότητας του πρωταγωνιστή θα συμπληρώσουν, στη συνέχεια, πολλοί άλλοι χαρακτηριστικοί τρόποι και συμπεριφορές, όπως οι αναφορές στις συνήθειές του για τη διατήρηση

της καλής φυσικής του κατάστασης (άλλο ένα κοινό σημείο ανάμεσα στον ήρωα και το συγγραφέα σχετικά με τη σπουδαιότητα που αποδίδουν στην καλή φυσική κατάσταση και για την πνευματική δραστηριοποίηση) αλλά και στις αντιδράσεις και τους τρόπους με τους οποίους αλληλεπιδρά στο εργασιακό του περιβάλλον. (*Σ* 37-39)

Όλες οι περιγραφές έχουν ως στόχο να τροφοδοτήσουν τη φαντασία του αναγνώστη με επαρκές υλικό, το οποίο θα επιτρέψει τη λειτουργία της φαντασίας στο πλαίσιο της ενσυναίσθησης, στην οποία ο συγγραφέας καλεί τον αναγνώστη να εμπλακεί. Καθώς η προσοχή του συγγραφέα επικεντρώνεται στον πρωταγωνιστή και, μέσω αυτού, στα άλλα πρόσωπα και καταστάσεις του έργου, οι περιγραφές του αφορούν κυρίως αυτόν. Ως εκ τούτου, οι περιγραφές των άλλων χαρακτήρων του έργου δεν είναι εκτεταμένες. Οι αναφορές του συγγραφέα στο χαρακτήρα τους θα λέγαμε ότι περιορίζονται στο πλαίσιο ενός αχνού διαγράμματος. Έτσι, π.χ. για τον αμερικανό αναισθησιολόγο και φίλο του ήρωα γίνεται μια απλή αναφορά (*Σ* 23) στη ζεστασιά και την αμεσότητα του χαρακτήρα του, σε αντίθεση με τους Εγγλέζους συναδέλφους του, ενώ θα λέγαμε ότι η περιγραφή περιορίζεται στη απόδοση γενικών εθνικών χαρακτηριστικών της καταγωγής του.

ΣΤΟΙΧΕΙΑ ΣΥΝΟΧΗΣ

Τα στοιχεία συνοχής του μυθιστορήματος εξασφαλίζουν την αβίαστη και αδιάλειπτη συμμετοχή του αναγνώστη στα τεκταινόμενα με όσες το δυνατόν περισσότερες διαστάσεις του είναι του. Ιδιαίτερη σημασία έχει, ωστόσο, η υποκίνηση της σκέψης, της φαντασίας και του συναισθήματος.

Η ένταση κλιμακώνεται έντεχνα με υπαινικτικές αναφορές στην παρουσία - απουσία του προσώπου και του κινδύνου που αντιπροσωπεύει. «Έχει οδηγήσει κάμποσες εκατοντάδες μέτρα κατά μήκος της Μάριλιμποουν... όταν προσέχει ...μια κόκκινη BMW. Το μόνο που μπορεί να δει είναι μια γωνιά από το φτερό και δεν μπορεί να καταλάβει αν ο πλαϊνός καθρέφτης λείπει.» (*Σ* 202) και αλλού «Και να 'το πάλι, αυτό ή κάποιο άλλο, ακριβώς από κάτω του, να στρίβει αργά τη γωνία του σπιτιού». (*Σ* 211) Το επιστημονικό ενδιαφέρον του Μπάξτερ για το γιατρό ή η ιατρική δεοντολογία δεν εμποδίζουν να διαταραχθεί το αίσθημα της ασφάλειας εξαιτίας της παρουσίας του Μπάξτερ κοντά στο σπίτι του «...δεν τον θέλει να γυροφέρνει στην πλατεία». Πιο κάτω, η προσμονή της επιστροφής των αγαπημένων του προσώπων στο σπίτι δεν μπορεί να εξαλείψει την ανησυχία του. Ο συγγραφέας αφήνει ένα ερωτηματικό να αιωρείται «Τί του συμβαίνει λοιπόν;». Η προσπάθεια του πρωταγωνιστή να καθησυχάσει τις ανησυχίες του αποτυγχάνει.

Με τον ίδιο τρόπο κλιμακώνεται η ένταση σε διάφορά σημεία του μυθιστορήματος, όπως, για παράδειγμα, τη στιγμή της εισόδου της συζύγου του στο σπίτι, οπότε γίνεται ταυτόχρονα και η εισβολή των παρείσακτων. Η δραματικότητα της σκηνής κλιμακώνεται μ' ένα προμήνυμα: «Ακολουθεί μια

ασυνήθιστα μεγάλη παύση πριν ακούσουν από το χολ την πόρτα να κλείνει.» (*Σ* 293) Άλλοτε, η δραματικότητα τονίζεται μέσω της αντίθεσης, η οποία υπονοείται στη φράση: «Το κέντρο του Λονδίνου πέφτει με τα μούτρα σ' ένα ακόμα σαββατόβραδο.» (*Σ* 310), καθώς η μεταφορά εννοεί ένα ακόμα συνηθισμένο σαββατόβραδο, ενώ για τον ήρωα είναι ένα σαββατόβραδο κάθε άλλο παρά συνηθισμένο.

Η ενασχόληση του ήρωα με τις δυσκολίες και τις προκλήσεις του μικρόκοσμού του παραπέμπουν στη συνηθισμένη περιχαράκωση του ατόμου μέσα σε ό,τι θεωρεί προκλήσεις και δοκιμασίες στη ζωή του, ενώ ειρωνικά επικρέμανται, τόσο στο μυθιστόρημα όσο και στην πραγματικότητα απ' την οποία αντλεί το υλικό του, πολύ μεγαλύτεροι κίνδυνοι, όπως φυσικές καταστροφές, αρρώστιες, τυφλή ή προσανατολισμένη βία, τα οποία και απειλούν την εύθραυστη ευημερία μας, ακόμη και την ίδια μας τη ζωή, με ένα πολύ πιο καθοριστικό τρόπο από τις μικροδυσκολίες, στις οποίες δίνουμε δυσανάλογες διαστάσεις εκτός προοπτικής (όπως για παράδειγμα η διένεξη που ακολούθησε τη σύγκρουση των αυτοκινήτων). Ο ήρωας, αν και είναι γενικά σκεπτόμενος άνθρωπος, ο οποίος προβληματίζεται για γενικότερα προβλήματα, εκτός απ' αυτά που αφορούν την οικογένειά του και τον τόπο του, ενσαρκώνει και αυτή την τόσο οικεία διάσταση του ανθρώπου.

Οι αναφορές στην «ασφάλεια», την οποία μπορούν να παρέχουν τα σύγχρονα μέσα ασφάλισης των κτιρίων (κλειδαριές, «μάτια», αλυσίδες, κουμπιά πανικού, συναγερμοί), διατυπώνονται με ειρωνεία σε διάφορα σημεία του έργου συνέχοντας μια στάση ειρωνείας εκ μέρους του ήρωα η οποία αφορά την απελπισμένη προσπάθεια του ανθρώπου να προστατευτεί από τους συνανθρώπους που πάσχουν και είναι τα θύματα της άδικης αυτοοργάνωσής μας.

Πολλά είναι τα σημεία τα οποία συνέχουν επίσης το περιεχόμενο των σκέψεων και βιωμάτων του ήρωα - πρωταγωνιστή και λειτουργούν σαν αρμοί, οι οποίοι δένουν το παρόν με το παρελθόν και τα βιώματα και τις σκέψεις μεταξύ τους. Οι παιδικές του αναμνήσεις και η τότε ονειρική του διάθεση (*Σ* 81) συνδέεται για παράδειγμα με μια παρόμοια διάθεση στο παρόν.

Οι συνειρμοί βοηθούν τη συνεκτική παρουσίαση της ζωής του ήρωα στις τρεις βαθμίδες του χρόνου και, ταυτόχρονα, δικαιολογούν και την τοποθέτηση των ψηφίδων της αφήγησης, λειτουργώντας, με αυτόν τον τρόπο, σε δύο επίπεδα. Η παρουσία των λέξεων «υπενθύμιση» και «υπόσχεση» στην ίδια πρόταση συνδέει αποτελεσματικά το παρόν το παρελθόν και το μέλλον, αναδεικνύοντας τον υψηλό βαθμό συνεκτικότητας της ζωής αλλά και της αφήγησης: «Είναι μια υπενθύμιση, μια συνέχιση του ερωτικού πρωινού, όπως και μια υπόσχεση· σίγουρα μ' αυτό τον τρόπο πρέπει να τελειώσει μια τέτοια μέρα.» (*Σ* 336)

Οι αναφορές στα γεγονότα, τα οποία περιλαμβάνονται στην αφήγηση, όπως, για παράδειγμα, η αναγκαστική προσγείωση του αεροσκάφους, της οποίας γίνεται

μάρτυρας ο πρωταγωνιστής στις πρώτες σελίδες του βιβλίου, διατρέχουν όλο το έργο εξασφαλίζοντας συνοχή, μέσα από μία ρεαλιστική ροή της αφήγησης. (*Σ* 257)

Οι υπαινιγμοί επίσης για μελλοντικές αποκαλύψεις λειτουργούν σαν αρμοί που συγκρατούν το υλικό, καθώς δημιουργούν εστίες προσδοκίας, αναμονής και περιέργειας. «Εκείνος την κρατάει ακόμη από τους ώμους προσπαθώντας να εντοπίσει τι έχει αλλάξει μέσα σε έξι μήνες. ... Καμιά φορά αναρωτιέται αν η Ρόζαλιντ ξέρει πράγματα για την κόρη τους που αυτός αγνοεί.» (*Σ* 262) Και λίγο πιο κάτω «Κάτι άλλο έχει αλλάξει. Δεν είναι πια απλώς όμορφη, είναι πανέμορφη, και ίσως, αν κρίνει από τα μάτια της κάτι την απασχολεί».

Το μυθιστόρημα τελειώνει έχοντας διαγράψει μια κυκλική πορεία, η οποία μας επαναφέρει στις εικόνες και τις σκέψεις του σημείου εκκίνησης. Ο πρωταγωνιστής στέκεται και πάλι μπροστά στο ανοιχτό παράθυρο και πάλι η σκέψη του ταξιδεύει στα γεγονότα, τα οποία συμβαίνουν στο ευρύτερο διεθνές περιβάλλον, και στις επιπτώσεις, τις οποίες έχουν στη ζωή τη δική του και της οικογένειας του. Τώρα όμως, μετά τα βιώματα της ημέρας, επανέρχεται με τη σκέψη του διαφοροποιημένη εξαιτίας της επίδρασης που έχει δεχτεί από τα συγκεκριμένα βιώματα. Ο τίτλος του έργου αναφέρεται στη μέρα αυτή, η οποία με το περιεχόμενό της πρόσφερε το υλικό της αφήγησης και του στοχασμού και η οποία αποκαλύπτει και τη συμβολική της διάσταση: το Σάββατο είναι ο προθάλαμος στην εφεδρεία της ζωής, η οποία συμβολίζεται από την «Κυριακή» στη φράση: «το Σάββατό τους θα γίνει Κυριακή». (*Σ* 393)

ΡΕΑΛΙΣΜΟΣ

Ο McEwan είναι οπαδός του λογοτεχνικού ρεαλισμού. Η φράση «Το πραγματικό και όχι το μαγικό, πρέπει να είναι η πρόκληση. Αυτή η λίστα με τα βιβλία» (μαγικού ρεαλισμού) «έπεισε τον Περόουν πως το υπερφυσικό είναι το καταφύγιο μιας ανεπαρκούς φαντασίας, μια εγκατάλειψη του καθήκοντος, μια παιδιάστικη αποφυγή των δυσκολιών και των θαυμάτων του πραγματικού, της απαιτητικής αναπαράστασης του πειστικού», (*Σ* 103) η οποία αποδίδεται στον πρωταγωνιστή του μυθιστορήματος αποδίδει, ταυτόχρονα, και τη θέση του συγγραφέα, όπως προκύπτει και από τις θέσεις που διατυπώνει: «Όταν ο,τιδήποτε μπορεί να συμβεί, τίποτε δεν έχει νόημα. Για μένα όλα αυτά είναι κακογουστιά». Άρα ο ρεαλισμός καθορίζει και την τέχνη, σύμφωνα με τον συγγραφέα;

Ο ρεαλισμός, ενίοτε, αντιπαρατίθεται στον λυρισμό της λογοτεχνίας, ιδιαίτερα της ποίησης, στο *λυρικό χάρισμα* και φαίνεται να μη μπορεί να ολοκληρώσει τη διαδικασία της ενσυναίσθησης. Ο γιατρός, όταν προσπαθεί να δει τα επιτεύγματα του σύγχρονου τεχνολογικού πολιτισμού με τα μάτια του Νεύτωνα νιώθει εγκλωβισμένος στον πραγματισμό του. Η λογοτεχνία, το *λυρικό χάρισμα*, δείχνει εδώ ότι έχει τη δυνατότητα να προσφέρει τη διέξοδο προς τη βασική αυτή συνιστώσα της ηθικής μας κατάστασης. (*Σ* 242)

Η περιγραφή της πραγματικότητας αφορά τόσο το παγκόσμιο όσο και το εθνικό και ατομικό, τόσο τις πράξεις όσο και τις ιδέες. Έτσι, σε κάποιο σημείο περιγράφει την παγκόσμια πραγματικότητα με βάση την ανυπαρξία των ιδεών: « ένας εμετικός αγνωστικισμός περιβάλλει τα θέματα της δικαιοσύνης και της αναδιανομής του πλούτου. Δεν υπάρχουν πια μεγάλες ιδέες. Ο κόσμος, αν είναι να βελτιωθεί, θα πρέπει να το κάνει με μικροσκοπικά βήματα». [439] (*Σ* 112)

Η σύγχρονη πραγματικότητα περιγράφεται και ψυχογραφείται: «Είναι μια αρρώστια των καιρών, αυτός ο ψυχαναγκασμός ν' ακούς τι συμβαίνει στον κόσμο και να συμμετέχεις στη γενικότητα, σε μια κοινότητα που αγωνιά.» (*Σ* 253)

Η εποχή ανατέμνεται, εξαντικειμενίζεται ενώ ο πρωταγωνιστής-συγγραφέας διαπιστώνει, καθώς αυτοπαρατηρείται: «Είναι μέρος της νέας τάξης πραγμάτων αυτός ο περιορισμός της διανοητικής ελευθερίας, του δικαιώματός του στην περιπλάνηση. Δεν πάει πολύς καιρός που οι σκέψεις του απλώνονταν πιο απρόβλεπτα, σε περισσότερα θέματα. Υποπτεύεται πως πιάνεται κορόιδο, ο πρόθυμος, πυρετώδης καταναλωτής, που τον ταΐζουν ειδήσεις, απόψεις, εικασίες και όλα τα ψίχουλα που οι αρχές αφήνουν να πέσουν». (*Σ* 258)

Ο κόσμος νοηματοδοτείται μέσα από το οικείο, την οικογένεια, την αίσθηση του ανήκειν και συμμετέχειν, που μας συνδέει και μας διαπαιδαγωγεί όσον αφορά τις σχέσεις μας με το ευρύτερο περιβάλλον. «...είναι υγιές να έχουν έναν από τους παλιούς μετωπικούς καυγάδες, έτσι ξαναρχίζει η οικογενειακή ζωή. Και ο κόσμος έχει σημασία». (*Σ* 270)

Η αντίληψη ότι η φύση είναι κουφή στη μουσική μας, στο σωστό και το λάθος, βρίσκεται πίσω από τη σκέψη του πρωταγωνιστή: «…έτη φωτός μακριά, άστρα που πεθαίνουν και ερυθροί γίγαντες, δεν κατορθώνουν να απαλύνουν τα γήινα βάσανα.» (*Σ* 322)

Ο ρεαλισμός του McEwan έχει αναμφίβολα ηθική διάσταση, εφ' όσον συνδέεται με τη συνειδητοποίηση της φύσης του ανθρώπου, της κοινωνικής του διάστασης και των προδιαθέσεών του. Αυτή η αντίληψη βρίσκεται πίσω από τη διαπίστωση: «Αλλά εκείνος προτιμά να πιστεύει ότι πρόκειται για ρεαλισμό: θα είναι μειωτικό για όλους να μαστιγώνουν έναν άνθρωπο που βαδίζει προς την κόλαση.»

ΕΠΙΣΤΗΜΗ

Ολόκληρο το έργο το διατρέχει ο θαυμασμός του συγγραφέα για την επιστήμη. «Θαύμα ανθρώπινης επινοητικότητας» την αποκαλεί, όταν αποτρέπει την τύφλωση της μέλλουσας συζύγου του. Τα κριτήρια, ωστόσο, δεν είναι συναισθηματικά. Εκτός από το επάγγελμα του ήρωα (νευροχειρουργός), ολόκληρο το έργο εκφράζει αυτόν τον θαυμασμό. Ακόμα κι όταν τη συγκρίνει

[439] Ο ίδιος ο McEwan σε συνέντευξή του στον Α. Χρυσοστομίδη και τη Μ. Χαρτουλάρη επισημαίνει το 2010 ότι: «Τώρα πιστεύουμε ότι μπορούμε να βελτιώσουμε τον κόσμο μας με μικρά βήματα. Το ίδιο συμβαίνει και με τη λογοτεχνία». Α. Χρυσοστομίδης 2012: 146

ζηλόφθονα με την τέχνη με την οποία ο ήρωας δεν έχει ιδιαίτερη σχέση εξαιτίας προσωπικών ελλείψεων, δεν αμφιβάλει ούτε στιγμή για την αξία της επιστήμης. Κύριο δώρο της θεωρεί την αποδείξιμη αλήθεια της. (*Σ* 87) Είναι άραγε αυτή η μοναδική αλήθεια για τον McEwan; Στο έργο η αλήθεια φαίνεται να αναδύεται από τα αποτελέσματά της. «Η αλήθεια, όπως τώρα αποδεικνύεται είναι ότι ο Μπάξτερ είναι μια ιδιαίτερη περίπτωση». (*Σ* 299)

ΒΙΟΛΟΓΙΑ

Το μυθιστόρημα είναι γεμάτο από αναφορές στη βιολογική βάση της ανθρώπινης συμπεριφοράς, αλλά και άλλες ανάλογες περιπτώσεις, υπενθυμίζοντάς μας ότι ο συγγραφέας υιοθετεί την εξελικτική θεωρία του Δαρβίνου, αλλά και τη γνωσιοθεωρία του Damasio. Ήδη από τις πρώτες σελίδες, η πόλη παρομοιάζεται με τη λειτουργία ενός οργανισμού, (*Σ* 16) ενώ λίγες γραμμές πιο κάτω η ψυχική διάθεση του ήρωα ερμηνεύεται ως «χημικό ατύχημα». Οι μετωπιαίοι λοβοί, που σε τόσες μελέτες νευροφυσιολογίας προβάλλονται ως η έδρα συγκεκριμένων αντιδράσεων της συμπεριφοράς, αναφέρονται (*Σ* 23) από τον Mc Ewan για να υποδηλώσουν ότι υιοθετεί τα πορίσματα της συγκεκριμένης επιστήμης.

Σε άλλο σημείο, το ίδιο θέμα διατυπώνεται με την υποστήριξη της γενετικής, η οποία θεωρείται η κυρίως υπεύθυνη για τα γνωρίσματα του χαρακτήρα των παιδιών και η οποία περιορίζει την επίδραση των περιβαλλοντικών παραγόντων. (*Σ* 44) Ο συγγραφέας διαπιστώνει, χωρίς δισταγμούς ότι «πολλά στοιχεία της ανθρώπινης συμπεριφοράς εξηγούνται σε επίπεδο σύμπλοκου μορίου», (*Σ* 136) εμπλέκοντας, ωστόσο, στο σημείο αυτό την ηθική. Γράφει: «και ποιός θα μπορέσει ποτέ να ανιχνεύσει ηθική, ένα σύστημα ηθικών κανόνων ανάμεσα στα ένζυμα και στα αμινοξέα, τη στιγμή που η γενική τάση είναι να ψάχνουμε στην αντίθετη κατεύθυνση;» (*Σ* 136-137) Η βιολογική βάση της συμπεριφοράς αποτελεί σταθερό άξονα σ' ολόκληρο το έργο, καθώς και μοχλό για την εξέλιξη και την ερμηνεία των συμβάντων: «Είναι στη φύση ενός μυαλού που εκφυλίζεται, να χάνει, κατά περιόδους, κάθε αίσθηση του συνεκτικού εαυτού του κι επομένως να μην ενδιαφέρεται διόλου για το πώς βλέπουν οι άλλοι τη δική του έλλειψη συνοχής. … Έντονα συναισθήματα έσβησαν την ανάμνηση». (*Σ* 319)

Παρά τη βιολογική περιγραφή των ανθρώπων (υπάρχει πλήθος αναφορών μέσα στο έργο, όπως ο χαρακτηρισμός της γυναίκα του ως «τρυφερού θηλαστικού» ή αλλού «Όλη αυτή η αγαπημένη και τρωτή σάρκα»), δεν παραλείπει, ωστόσο, να φωτίσει και την ειδοποιό διαφορά του ανθρώπινου είδους: συνείδηση και επινοητικότητα. (*Σ* 27)

Ο πρωταγωνιστής είναι οπαδός της προόδου και θαυμαστής του νομπελίστα βιολόγου Μένταγουόρ, ο οποίος με τις έρευνές του διευκόλυνε τις μεταμοσχεύσεις οργάνων. Για το λόγο αυτό, παραθέτει την άποψή του Μένταγουορ ότι «Το να περιγελάς τις ελπίδες της προόδου είναι η έσχατη μωρία, η τελευταία λέξη της πνευματικής πενίας και της μιζέριας του νου»,

διακηρύσσοντας με αυτόν τον τρόπο τον σταθερό προσανατολισμό του υπέρ της προόδου σε όλα τα επίπεδα της ζωής. (*Σ* 116)

Το θέμα της βίας δίνει την ευκαιρία στον συγγραφέα, μέσα από τη δραματική κλιμάκωση της αναπάντεχης και ατυχούς συνάντησης του πρωταγωνιστή με άτομα του υποκόσμου, να προβάλει τις θεωρητικές του συγγένειες με συγκεκριμένες θεωρίες, όπως αυτές των παιγνίων και των ριζοσπαστών εγκληματολόγων, οι οποίες φέρνουν, τρόπον τινά, ξανά στο προσκήνιο τις θεωρίες του Thomas Hobbes, του φιλοσόφου του φυσικού νόμου.

Το παιχνίδι χρησιμοποιείται και σε άλλο σημείο (σκουός) σαν συνώνυμο της απελευθέρωσης της έκφρασης του εαυτού με όλα του τα ελαττώματα στο κυνήγι της μεγιστοποίησης της ωφέλειας. Η παρόρμηση για νίκη παραλληλίζεται με τη βιολογική παρόρμηση της δίψας. (*Σ* 167)

Μια ιδιότυπη κοινωνιολογία του σώματος εμφανίζεται με αφορμή την επικείμενη σύγκρουση του πρωταγωνιστή με τον Μπάξτερ, όπου η τοπολογία των μελών του σώματος αντιστοιχίζεται με μία διαβαθμισμένη ευθύνη. Έτσι τα πόδια απέχοντας περισσότερο από το κέντρο της ύπαρξης, τον εγκέφαλο, φέρουν μικρότερο βαθμό ευθύνης για τις πράξεις τους· επειδή είναι λιγότερο προσωπικές, γι' αυτό και το αποτέλεσμά τους είναι περισσότερο ζωώδες και βάρβαρο. (*Σ* 138)

Τα συναισθήματα και η σκέψη αλληλεπιδρούν με τη βιολογία/φυσιολογία του οργανισμού «μια στιγμή ξαφνικού θυμού είναι σαν ένας παραπάνω χτύπος της καρδιάς, μια ενοχλητική αρρυθμία σαν μαχαιριά». (*Σ* 169) Το γεγονός ότι μετριάζονται οι τύψεις του για την εγκατάλειψη της μητέρας του «στη συρρικνωμένη της ζωή», αποδίδεται σε ορμονικές μεταβολές, καθώς «Επιτέλους τον πλημμυρίζει η ήπια ευφορία που ακολουθεί την άσκηση. Εκείνο το ευλογημένο αυτοδημιούργητο οπιούχο, η Βήτα-ενδορφίνη , που σβήνει κάθε είδους πόνο». (*Σ* 221)

Επιστέγασμα της πεποίθησής του για τη βιολογική βάση της συμπεριφοράς του ανθρώπου στις τελευταίες γραμμές του έργου είναι ο χαρακτηρισμός του γονότυπου ως «κώδικα της ύπαρξης» και «σύγχρονη εκδοχή της ψυχής». (*Σ* 394)

ΣΥΝΑΙΣΘΗΜΑΤΑ

Τα συναισθήματα αποτυπώνονται, ορισμένες φορές, έχοντας έναν αποσταθεροποιητικό ρόλο, ο οποίος εμποδίζει τη σκέψη και συνδέει το ον με τα κατώτερα ένστικτά του, αλλά, όπως θα δούμε, όχι μόνο με αυτά: «... ο φόβος, μαζί με την οργή, περιορίζοντας τις σκέψεις του, τον κάνουν να λαχταράει ένα καυγά». (*Σ* 271) Σε άλλο ένα σημείο, υποδηλώνεται, αν και όχι με μεγάλη σαφήνεια, η περιοριστική επίδραση των συναισθημάτων στη σκέψη: «Επειδή τα συναισθήματά του είναι άγρια και η ικανότητά του να κρίνει μειώνεται. Εξαιτίας της φθοράς στον πυρήνα της κερκοφόρου του και στο κέλυφος του φακοειδούς

πυρήνα του τελικού εγκεφάλου, και στις μετωπιαίες κροταφικές περιοχές». (*Σ* 322)

Τα συναισθήματα σε ολόκληρο το έργο δηλώνονται «εκείνος νιώθει μια ξαφνική θλίψη» (*Σ* 273) ή υποδηλώνονται «Καθώς αγκαλιάζονται, αυτός αφήνει ένα σιγανό αναστεναγμό, κάτι σαν γρύλισμα, όπως συνήθιζε να την καλωσορίζει όταν η κόρη του ήταν πέντε χρονών». (*Σ* 260)

Τα συναισθήματα, όπως και άλλες λειτουργίες του οργανισμού, έχουν τη γενετική τους βάση και, ως εκ τούτου, μια γονιδιακή ανωμαλία στα χρωμοσώματα μπορεί να οδηγήσει στην απώλειά τους. (*Σ* 300) Η σύνδεση των συναισθημάτων με τη βιολογία δηλώνεται και με τη σωματοποίησή τους, υπό τη μορφή οργανικών συμπτωμάτων «Η αγωνία του φέρνει ναυτία». (*Σ* 304) Άλλοτε, υποκαθίστανται πλήρως από τα σωματικά συμπτώματα, και ο συγγραφέας αναφέρεται μόνο στο σύμπτωμα, με το οποίο υποδηλώνεται το συναίσθημα. Για παράδειγμα, η αναφορά στον φόβο γίνεται με τη φράση: «μια παγερή σύσπαση στην επιφάνεια του κρανίου» (*Σ* 305) και πιο κάτω: «Μόνο το τρέμουλο στους ώμους της μαρτυρά τον τρόμο της». (*Σ* 309) Η επιστήμη αποτελεί και για τα συναισθήματα ένα πρόσφορο μέσον για την περιγραφή τους. Έτσι η κυματοειδής φύση του φωτός και τα κβάντα, ως συστατικά τους, επιστρατεύονται για την ανάλυσή τους, ώστε «να βρει όλα τα έμμεσα και άμεσα αίτια», καθώς «μόνο τότε θα ξέρει τι να κάνει, ποιο είναι το σωστό». (*Σ* 371) Η αντίληψη, η οποία υπολανθάνει στο συλλογισμό αυτό, είναι ότι τα αίτια των συναισθημάτων είναι αρκετά συγκεκριμένα, ώστε να είναι ανιχνεύσιμα και να μπορούν να τροφοδοτήσουν, με συνεκτικό και συνεπή, τρόπο τους συλλογισμούς και την επιχειρηματολογία που εμπλέκεται στη διαδικασία της λήψης αποφάσεων. Από αυτή την τοποθέτηση προκύπτει, προφανώς, η αντίληψη ότι τα συναισθήματα έχουν γνωστική διάσταση, αντίληψη, η οποία συμφωνεί με τις ευρέως διαδεδομένες σήμερα γνωσιοκρατικές προσεγγίσεις των συναισθημάτων, οι οποίες συγκρούονται με την παραδοσιακή άποψη ότι τα συναισθήματα δεν είναι ορθολογικά.

Ορισμένα συναισθήματα,[440] ωστόσο, είναι λιγότερο ελέγξιμα, διότι, αντιπροσωπεύοντας θεμελιακές συνισταμένες της βιολογικής μας υπόστασης, βρίσκονται πλησιέστερα στα ένστικτα. Ένα τέτοιο συναίσθημα είναι και ο θυμός. Η συγκεκριμένη παραδοχή αποτυπώνεται στη δήλωση της συζύγου του πρωταγωνιστή: «Είμαι και θυμωμένη. Δεν το θέλω, αλλά αυτός ο άνθρωπος πρέπει να τιμωρηθεί. Εννοώ, τον μισώ, θέλω να πεθάνει». Ο φόβος, τον οποίο παραδέχεται η ίδια λίγο πιο κάτω, υποδηλώνει την απώλεια ελέγχου που συνοδεύει την εκδήλωση αυτών των πρωτογενών συναισθημάτων, όπως είναι ο θυμός, ο φόβος, η χαρά.

Ο χαρακτηρισμός των κοινωνικών και οικογενειακών σχέσεων ως «τρυφερών» αποκαλύπτει τη σημασία που αποδίδει ο συγγραφέας τόσο στην κοινωνική

[440] Βλ. σημ. 78, παραπάνω, για τη διάκριση αισθημάτων – συναισθημάτων από τον Damasio.

διάσταση του ανθρώπου όσο και στα συναισθήματα προκειμένου για την ηθική, αλλά και τη γενικότερη συγκρότηση του ατόμου: «και σ' αυτές τις ακριβείς συγκρίσεις συναισθήματος και παρατήρησης νιώθουν πως απελευθερώνονται από τον ιδιωτικό εφιάλτη κι επιστρέφουν στον ιστό των τρυφερών κοινωνικών και οικογενειακών σχέσεων που χωρίς αυτές δεν είναι τίποτε». (*Σ* 326)

ΜΟΥΣΙΚΗ

Μία άλλη αγαπημένη αναλογία, την οποία χρησιμοποιεί ο συγγραφέας είναι η μουσική, η οποία και αποτελεί ένα από τα θεματικά μοτίβα του μυθιστορήματος. Όπως και οι άλλοι βασικοί θεματικοί άξονες του μυθιστορήματος του McEwan, η λογοτεχνία και η επιστήμη, έτσι και η μουσική θα αναλυθεί διεξοδικά, ενώ, συχνά, θα λειτουργήσει ως όρος σύγκρισης και παρομοίωσης. Ενδεικτικά αναφέρουμε την παρομοίωση των ήχων από τα τσόκαρα και τις επιστρεφόμενες πόρτες στο χειρουργείο με ακομπανιαμέντα ορχήστρας. (*Σ* 19)

Και το θεματικό μοτίβο της μουσικής, όπως και τα άλλα κύρια θεματικά μοτίβα του μυθιστορήματος, διατρέχει την αφήγηση στο σύνολό της. Αυτό το διαπιστώνουμε τόσο στις μουσικές προτιμήσεις και συνήθειες του ήρωα (αναφέρονται αγαπημένοι συνθέτες και εκτελεστές, καθώς και αγαπημένα μουσικά είδη του ήρωα) όσο και στην κύρια απασχόληση του γιου του, ο οποίος είναι επαγγελματίας μπλουζίστας, αλλά και στην αλληλεπίδραση μεταξύ των χαρακτήρων του έργου, όπως, για παράδειγμα, στην πρώιμη μουσική επίδραση, την οποία άσκησε στο νεαρό παιδί, ο ίδιος και ο παππούς του. Το πλήθος των αναφορών σε υπαρκτά πρόσωπα του χώρου της μουσικής, σύγχρονα ή περασμένων εποχών, τονίζει τη διάσταση της διαθεματικότητας του μυθιστορήματος, καθώς ο ήρωας συνδέει τις μουσικές προτιμήσεις του με τις διαθέσεις και τις στιγμές της ζωής του ερμηνεύοντας και συνδέοντας καταστάσεις και μελωδίες, ενώ δεν λείπουν υποδηλώσεις θαυμασμού για ένα μέσον που ενσαρκώνει την ακρίβεια και την τελειότητα με μοναδικό τρόπο. Οι μουσικές αναφορές πληθαίνουν και εξειδικεύονται καθώς εκτυλίσσεται η αφήγηση, τόσο με την εξειδικευμένη ορολογία όσο και μέσα από ένα πυκνό δίκτυο συσχετίσεων συναισθημάτων, στάσεων αλλά και τρόπων ζωής, καθώς η μουσική παρουσιάζεται ως το αντίπαλο δέος της δικής του πραγματιστικής επιλογής μέσα από τα μονοπάτια του νου vs καρδιάς. (*Σ* 49) Με άλλα λόγια, η τέχνη αντιπαρατίθεται στην επιστήμη. Ωστόσο και οι δύο συνυπάρχουν αρμονικά στον κόσμο, όπως φαίνεται στην παρακάτω παρομοίωση: «αυτή την ώρα ακούγεται η πρώτη χορωδία από τις σειρήνες των περιπολικών, που υψώνονται και χαμηλώνουν κατά το φαινόμενο Ντόπλερ». (*Σ* 77)

Η μουσική, επίσης, αποτελεί για τον πρωταγωνιστή και τον συγγραφέα την πύλη, η οποία μπορεί να μας οδηγήσει, έστω και φευγαλέα, σε μια άλλη διάσταση αυτή της κοινότητας, «ένα κόσμο συνοχής όπου όλα συνταιριάζονται αρμονικά», μια διάσταση «βασανιστικά μαγευτική», ίσως γιατί γνωρίζουμε τον πρόσκαιρο χαρακτήρα του βιώματος, αλλά και την αποτυχία όλων των συστημάτων,

θρησκευτικών και πολιτικών, να την εκπληρώσουν και η οποία, αν εκπληρωνόταν, θα απελευθέρωνε απίστευτες δυνάμεις «Μπορεί να περπατήσει για μίλια, να σηκωθεί ψηλά πάνω απ' τον πάγκο». (*Σ* 247) Έτσι, η τέχνη προσλαμβάνει διαστάσεις ηθικής κάθαρσης μέχρι του σημείου της έκστασης.

ΠΟΛΗ

Η διαρκής παρουσία της πόλης, με τον τρόπο οργάνωσής της, τα πάρκα, τα κτίρια και τους ανθρώπους της, αποτελεί επίσης μία από τις συνιστώσες του έργου. Παρ' όλο που το μυθιστόρημα έχει δεχτεί κριτική για την ειδυλλιακή παρουσίαση της βρετανικής μητρόπολης, έχει αρκετές αναφορές στη δυστυχία και την απόγνωση, οι οποίες συνυπάρχουν σ' αυτό το, κατά τα άλλα, αξιοθαύμαστο ανθρώπινο δημιούργημα, σ᾽αυτόν τον τρόπο αυτοοργάνωσης της συμβίωσης. Οι σκηνές της καθημερινής τρέλας, τις οποίες περιγράφει, (*Σ* 93) της αγωνίας, του πόνου και της απόγνωσης δημιουργούν το απαραίτητο ρεαλιστικό αντίβαρο στην ειδυλλιακή κοινωνική και οικογενειακή κατάσταση του πρωταγωνιστή, αποδίδοντας την άλλη όψη της πραγματικής ζωής και παραπέμποντας στις ευθύνες του ανθρώπου. Από την άλλη η φύση, με τη μορφή του ιδιωτικού/δημόσιου χαρακτήρα ενός πάρκου, ασκεί ψυχοθεραπευτική επίδραση, φέρνοντας το άτομο σ' επαφή με τη δική του ανθρώπινη φύση.

ΘΡΗΣΚΕΙΑ

Ο ήρωας δεν είναι θρήσκος, όπως δηλώνεται με αφορμή την παρακολούθηση του φλεγόμενου αεροσκάφους, μοιάζοντας και στο σημείο αυτό με τον συγγραφέα. Πιστεύει, επίσης, στο τυχαίο, όπου η επιστημονική αιτιότητα δεν μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως εξήγηση των συμβάντων, (*Σ* 33) ακόμα και η κβαντική εκδοχή της αιτιότητας καταρρέει μέσα στην αοριστία της. « Ποτέ δεν πίστευε στη μοίρα ή στη θεία πρόνοια, ή ότι το μέλλον κατασκευάζεται από κάποιον ψηλά στον ουρανό». (*Σ* 185) Αντίθετα, τόσο ο ήρωας όσο και ο συγγραφέας θεωρούν τη θρησκεία «μία ανθρώπινη περιπλοκή πέρα από τα όρια της ηθικής», (*Σ* 35) υπεύθυνη για πλήθος αντιφατικών συμπεριφορών, οι οποίες αγγίζουν τα όρια της ψύχωσης. Η σύνδεση ενοχής και αδυναμίας, καθήλωσης θα έλεγε κανείς, (*Σ* 40) απηχεί την αποτίναξη αιώνων υποδούλωσης των ανθρώπων στη μέγγενη των ενοχικών συμπλεγμάτων για πράγματα που τους υπερέβαιναν, όπως η φύση τους και το προπατορικό αμάρτημα, αλλά και πολλές άλλες φυσικές, ψυχικές και κοινωνικές ανάγκες. Έτσι, η ηθική, ως δεοντολογία, αποστασιοποιείται σαφώς από τις όποιες θρησκευτικές επιταγές.

Ωστόσο, αναφορικά με τον καθορισμό της ζωής μέσω της εργασίας, (*Σ* 41) οι πρωταγωνιστές δείχνουν να εγκλωβίζονται μέσα στο γνωστό προτεσταντικό δόγμα. Άλλωστε, το παραδέχεται ανοιχτά και ο πρωταγωνιστής, όταν αποζητά να αποσείσει από πάνω του τις ενοχές για την απόλαυση ενός τόσο πολυτελούς αυτοκινήτου. «Γοητευμένος από τον ανοιχτό δρόμο και τους πανηγυρικούς του Τζέι για την «λουθηρανική μεγαλοφυΐα» ο Χένρυ αποδέχτηκε τελικά τον εαυτό

του ως τον ιδιοκτήτη, τον αφέντη του οχήματός του». (*Σ* 113) Η εργασία αντιμετωπίζεται, επίσης, ως μέσον επίτευξης και εκπλήρωσης των ανθρώπινων ικανοτήτων «Σε κάθε περίπτωση ξέρει ακριβώς τι σκοπεύει να κάνει, και νιώθει ευχαρίστηση με την προσδοκία της δουλειάς», (*Σ* 260) αλλά και ως «έμβλημα υγείας», επιστρέφοντας, και μέσω αυτής, στη βιολογική κοινή συνισταμένη του ανθρώπου και του έργου.

ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΤΗΤΑ

Η κοινωνική διάσταση του ανθρώπινου όντος, στην οποία, εν πολλοίς, βασίζεται και η ηθική του διάσταση, αναδεικνύεται από τον McEwan, ως βασική συνιστώσα και της γενικότερης συμπεριφοράς του, όπως, για παράδειγμα, ο, κατά τ' άλλα, αδικαιολόγητος εφησυχασμός των επιβατών ενός αεροπλάνου, αν εξαιρέσουμε, βέβαια, το γεγονός ότι και οι άλλοι επιβάτες φαίνονται ήρεμοι, εφησυχασμός βασισμένος σε μια κοινή πεποίθηση, η οποία έντεχνα χρησιμοποιείται από τις αεροπορικές εταιρείες σε αντιπαράθεση με τις στατιστικές. [441] (*Σ* 30)

Ωστόσο η ιδιωτικότητα διεκδικείται, για να προστατευτεί το αναφαίρετο δικαίωμα της ελευθερίας της σκέψης. Άλλοτε πάλι, ο ανταγωνισμός οδηγεί τον άνθρωπο στην απώλεια της κοινωνικής του συνείδησης και ως εκ τούτου στον απανθρωπισμό. (*Σ* 159-161)

Τα όρια της ανεκτικότητας και της αποδοχής του διαφορετικού, πρόκληση της εποχής της παγκοσμιοποίησης και της πολυπολιτισμικότητας των κοινωνιών μας, δοκιμάζονται από το θέαμα των γυναικών με τις μπούργκες, το οποίο του προξενεί αηδία. Και πάλι η αίσθηση της αδικίας, η οποία εδώ υποδηλώνεται με την καταπίεση των δικαιωμάτων του ανθρώπου, σωματοποιείται. (Σ 179) Αλλού, η παρατήρησή του «καλύτερα να ψωνίζεις παρά να προσεύχεσαι» αποκαλύπτει την αντίληψη του συγγραφέα για τον θανάσιμο κίνδυνο του φανατισμού, ο οποίος ελλοχεύει στα κηρύγματα του Ισλάμ και φανερώνει ότι προτιμάει περισσότερο τον καταναλωτή από τον φανατικό της θρησκείας. (Σ 183)

ΗΘΙΚΗ - ΕΝΣΥΝΑΙΣΘΗΣΗ

Η ηθική στο έργο ανιχνεύεται σε ποικίλα επίπεδα και διαστάσεις της ζωής των πρωταγωνιστών. Η διερεύνησή της μέσω της λογοτεχνίας, εκ πρώτης όψεως, δεν είναι αυτονόητο ότι προσκομίζει κάτι νέο. Για παράδειγμα, η υποχρέωση του γιατρού να προσφέρει ιατρικές φροντίδες στον εισβολέα του σπιτιού του μπορεί κάλλιστα να καλυφθεί από την ιατρική δεοντολογία, από την οποία δεσμεύεται, χωρίς περαιτέρω αναλύσεις. Το έργο, ωστόσο, προσφέρει επιπλέον την ευκαιρία να αναδειχθούν συνέπειες και διλήμματα, τα οποία συνδέονται με τη συγκεκριμένη δεοντολογία και είναι δύσκολο να προσδιοριστούν και να

[441] Βλ. και τη συζήτηση για το πρόσωπο του άλλου τόσο στη συνέντευξη που παραχώρησε ο McEwan στη Lynn Wells όσο και στις αναλύσεις του συγκεκριμένου μυθιστορήματος οι οποίες έχουν προταθεί στο πλαίσιο της φιλοσοφίας του Levinas παρακάτω

αποτυπωθούν θεωρητικά, καθώς η εμπλοκή των συναισθημάτων, αλλά και ποικίλων παραγόντων, οι οποίοι αφορούν τις ιδιαιτερότητες συγκεκριμένων περιπτώσεων και συνθηκών, καθιστούν την πρόβλεψη των συγκυριών δυσχερή. Το έργο, άλλωστε, αναφέρεται σε πολλά ηθικά θέματα, τα οποία συνδέονται με πολύ λεπτότερες πτυχές της ζωής και της συμπεριφοράς των προσώπων του μυθιστορήματος και των οποίων η πραγμάτευση θα αναδείξει ότι η λογοτεχνία είναι προνομιακό πεδίο για την επισήμανσή τους.

Η ηθική στο έργο ανιχνεύεται, μεταξύ άλλων, στο γεγονός ότι οι ήρωες τιθασεύουν τα ένστικτα και τα ορμέμφυτά τους, αλλά και τις ατέλειες του χαρακτήρα τους εξαιτίας μιας μαθημένης συμπεριφοράς, δηλαδή τις κοινωνικές συμβάσεις. Ανιχνεύεται, επίσης, στους κανόνες του παιχνιδιού, τους οποίους οφείλουν να υπακούουν, αλλά, κυρίως, σε μία αντίληψη για την κοινωνική διάσταση της φύσης μας, η οποία είναι αναπόδραστα δεμένη με τα πρόσωπα του περιβάλλοντός μας, μέσα από δεσμούς, τους οποίους έχουν σφυρηλατήσει πλήθος κρίσεων και συναισθημάτων, όπως η εκτίμηση, ο σεβασμός, η αλληλεγγύη, το χρέος, ο θαυμασμός. Ο McEwan δε διστάζει, ωστόσο, να αποκαθηλώσει από το βάθρο της αρετής συμπεριφορές, όπως αυτή της συζυγικής πίστης, υποδεικνύοντας τις βασικές ανάγκες του ανθρώπου να «κατέχει, ανήκει, επαναλαμβάνει» ως αφετηρίες της (*Σ* 66) και αποδίδοντας τη συνύπαρξη αγάπης και συζυγικής συμβίωσης στην τύχη. (*Σ* 64) Η ηθική τότε προκύπτει ως προϊόν της εξέλιξης, συνυφασμένο με την εμφάνιση του ανθρώπου και μαζί του έρωτα, της τέχνης, της δημιουργίας των πόλεων. (*Σ* 87)

Η ηθική διάσταση ανιχνεύεται, επίσης, στα ηθικά διλήμματα, όπως είναι αυτό των Ιρακινών χειρούργων, οι οποίοι αρνήθηκαν να εκτελέσουν κυβερνητικές εντολές για ακρωτηριασμούς αντιφρονούντων, υπακούοντας στην ιατρική δεοντολογία για την υπεράσπιση της ζωής και υφιστάμενοι, έτσι, οι ίδιοι τις συνέπειες για την ανυπακοή τους.

Επίσης, η ηθική αναδεικνύεται από τη συναίσθηση της κατάστασης, στην οποία βρίσκονται άνθρωποι λιγότερο ευνοημένοι, όπως η μητέρα του πρωταγωνιστή, σε μια συγκεκριμένη στιγμή του παρόντος και του δυσάρεστου αισθήματος που τη συνοδεύει (έστω κι αν ο συγγραφέας το χαρακτηρίζει με τον όρο «τύψεις»), αναπόφευκτη συνέπεια της άνισης κατανομής της ευτυχίας και της κοινωνικής ευημερίας. Η λαϊκή σοφία, η οποία υποστηρίζει ότι η ευτυχία πολλαπλασιάζεται και η δυστυχία μετριάζεται, όταν τις μοιραζόμαστε με άλλους και ότι θα έπρεπε να ντρεπόμαστε να είμαστε ευτυχείς μόνοι μας, φαίνεται να υποστηρίζει την αίσθηση του ήρωα για την κατάσταση της μητέρας του, ως άλλη μία υπενθύμιση της κοινωνικής διάστασης του όντος μας.

Ανιχνεύεται, επίσης, στις αξίες και τις κανονιστικές αρχές, αλλά και στην καθολικότητα, η οποία αναγνωρίζεται σε ορισμένες από αυτές, καθώς θεωρούνται ότι απορρέουν από την ανθρώπινη φύση *per se*, όπως στη ζωή και την ελευθερία: «Μιλάω για τη Συρία, το Ιράν, τη Σαουδική Αραβία, μια τεράστια ζώνη

καταπίεσης, διαφθοράς και μιζέριας. ... Ή μήπως η ελευθερία και η έλλειψη βασανιστηρίων είναι μια δυτική επιτήδευση που δεν θα έπρεπε να επιβάλλουμε στους άλλους;» (*Σ* 274) ή στην επιχειρηματολογία που αναπτύσσεται στο έργο, όπως για παράδειγμα στη σκηνή όπου πατέρας και κόρη αντιπαρατίθενται πάνω στο θέμα του επικείμενου πολέμου στο Ιράκ. Η σύγκρουση, καθώς και οι δύο φαίνονται να μοιράζονται το ίδιο σύστημα αξιών, εστιάζεται στα μέσα επίτευξης του σκοπού. Ο πατέρας είναι οπαδός της άποψης: «ο σκοπός αγιάζει τα μέσα» και, μ' αυτή την έννοια, υιοθετεί το ωφελιμιστικό ιδεώδες της μεγιστοποίησης του οφέλους, ενώ η κόρη υιοθετεί μια περισσότερο καντιανή άποψη της μη βίας ή κατά του πολέμου.

Η Ηθική, όμως, υπάρχει στο έργο κυρίως ως μετατόπιση και μέθεξη. Χαρακτηριστική είναι η εικόνα μέσα από την οποία δίνεται η στιγμιαία συνειδητοποίηση για το πως οι ζωές των ανθρώπων μπορούν να ενωθούν ανά πάσα στιγμή: «ο Χένρυ νιώθει δεμένος με τον άλλο άντρα, σαν να βρίσκονται πάνω σε μία τραμπάλα, καρφωμένοι σ' έναν άξονα που θα μπορούσε να γείρει τον έναν μέσα στη ζωή του άλλου». (*Σ* 111) Υπάρχει επίσης στην μετατόπιση, η οποία εξασφαλίζει την αλλαγή της οπτικής γωνίας, έτσι ώστε να υιοθετηθεί η οπτική γωνία του άλλου, πρακτική, στην οποία προσφεύγει πολύ συχνά ο πρωταγωνιστής, ενώ ολόκληρο το έργο, επειδή διεισδύει στις σκέψεις και τη θέαση του κόσμου ενός άλλου, διδάσκει τον αναγνώστη αυτή τη μετατόπιση και την ενσυναίσθηση. Η πρακτική αυτή ενισχύεται και με την αποτύπωση των επιπτώσεων, τις οποίες έχει η έλλειψή της, η αποτυχία υλοποίησής της, όπως για παράδειγμα όταν ο παππούς Γραμμάτικους αποτυγχάνει να κατανοήσει την ώριμη πια εγγονή του «Μπέρδευε τη νέα γυναίκα που είχε μπροστά του με τη δεκαεξάχρονη που της δίδασκε τους ελισαβετιανούς ποιητές του Αργυρού Αιώνος...Μπορούσε μόνο να φανταστεί πως εκείνη ένιωθε όπως αυτός...». (*Σ* 197)

Ο συγγραφέας φαίνεται να πιστεύει ότι η καθημερινή ζωή μας παρέχει πλήθος ευκαιριών για να εξασκηθούμε σ' αυτή την τόσο θεμελιώδη συνιστώσα της ηθικής συγκρότησής μας, γι' αυτό και δεν παύει να μας το υπενθυμίζει και να μας το υποδεικνύει: ««Προσπαθούσα να δω», συνεχίζει εκείνος, «με τα μάτια του Ρόμπερτ Άνταμς, όταν σχεδίαζε την πλατεία κι αναρωτιόταν πώς να τη φτιάξει. Εσύ τι νομίζεις;»». (*Σ* 280-81) Για τους αναγνώστες που γνωρίζουν τη συγκεκριμένη πλατεία, το τελευταίο ερώτημα φαίνεται να απευθύνεται και στους ίδιους, καλώντας τους εμμέσως να ενεργοποιήσουν τη φαντασία τους και να πραγματοποιήσουν την επιθυμητή αλλαγή της οπτικής τους γωνίας. Άλλωστε, ο συγγραφέας παρέχει άφθονο υλικό, ακόμη και για τους μη εξοικειωμένους αναγνώστες. Λίγο πιο κάτω το παιχνίδι της μετατόπισης συνεχίζεται: «..., κι αυτή έρχεται πιο κοντά για να δει το βιβλίο της με τα δικά του μάτια. Εκείνος το βλέπει με τα δικά της, και προσπαθεί να φανταστεί τη συγκίνησή της». (*Σ* 289) Σε άλλο σημείο γράφει «Πριν ο Μπάξτερ μιλήσει, ο Περόουν προσπαθεί να δει το δωμάτιο μέσα από τα μάτια εκείνου, σαν αυτό να τον βοηθούσε να προβλέψει το βαθμό της επικείμενης ταραχής:… Η κλίμακα της εκδίκησης θα μπορούσε να είναι

μεγάλη. Ο Περόουν βλέπει και την οικογένειά του με τα μάτια του Μπάξτερ:…». (*Σ* 295) Η γνώση, μαζί με τη διαδικασία της μετατόπισης, οδηγεί στην κατανόηση. Έτσι, ο γιατρός γνωρίζοντας την ασθένεια και την πορεία της και βλέποντας τον κόσμο μέσα από τα μάτια του αρρώστου, φτάνει στην κατανόηση, την πρόβλεψη και την ερμηνεία της συμπεριφοράς του: «Τώρα, όσο μπορεί ακόμη να κρατάει μαχαίρι, έχει έρθει για να επιβεβαιώσει την αξιοπρέπειά του, και ίσως για να πλάσει τον τρόπο που θα τον θυμούνται. *Βέβαια εκείνος ο ψηλέας ο γεροπαράξενος με τη Μερσεντές την έβαψε, όταν χτύπησε τον πλαϊνό καθρέφτη του Μπάξτερ*» (*Σ* 301) και για να υποστηρίξει την αποτελεσματικότητα της μεθόδου, γράφει: «Γιατί δεν το κατάλαβε πως είναι επικίνδυνο να ταπεινώνεις έναν άνθρωπο συναισθηματικά τόσο ασταθή όσο ο Μπάξτερ;». (*Σ* 302) Και πιο κάτω, σε μια προσπάθεια να ερμηνεύσει τη συμπεριφορά των εισβολέων γράφει: « Ίσως κρύβει τη σύγχυση ή την αμηχανία του μπροστά στο θέαμα μιας εγκύου γυναίκας, ή να ψάχνει τρόπους για να παρατείνει την ταπείνωση. Οι δύο νεαροί είναι ανώριμοι, προφανώς χωρίς ιδιαίτερη σεξουαλική εμπειρία. Η κατάσταση της Ντέιζυ τους κάνει να ντρέπονται. Μπορεί και να τους αηδιάζει. Είναι μία ελπίδα». (*Σ* 313) Ενώ λίγο νωρίτερα, τα σημάδια της συμπεριφοράς που δεν ερμηνεύτηκαν σωστά εμπόδισαν την κατανόηση « Όλα εξηγούνται, οι ψυχικές της μεταπτώσεις, η ευφορία, το κλάμα της για μια αφιέρωση». (*Σ* 312)

Η παρανόηση, η οποία οφείλεται στην απουσία ενσυναίσθησης,[442] θεμελιώδης διάσταση των μυθιστορημάτων του McEwan και πηγή πόνου και ηθικής αποτυχίας στην πραγματική ζωή, επειδή είναι τόσο δύσκολο να αποκατασταθεί, στα μυθιστορήματα δίνεται η δυνατότητα με τις «στιγμές του επακριβούς απολογισμού» (*Σ* 225) να αντιμετωπιστεί. Παρέχεται έτσι μια νύξη για τον προσανατολισμό των προσπαθειών μας και για τη ζωή μας στον κόσμο.

Η εξιλέωση είναι επίσης μία διάσταση της ηθικής αποκατάστασης, την οποία ο συγγραφέας αναδεικνύει στα έργα του. Στο ομώνυμο μυθιστόρημα, κυρίως, αλλά και αλλού, όπως, για παράδειγμα, στο σημείο εκείνο του αναλυόμενου μυθιστορήματος, όπου ο πρωταγωνιστής αισθάνεται την ανάγκη να ενισχύσει οικονομικά τους νεαρούς, τη συμπεριφορά των οποίων παρεξήγησε «Μια μέρα θα αγοράσει κάτι απ' αυτούς». (*Σ* 210)

[442] Στα μυθιστορήματά του *Εξιλέωση* και *Στην ακτή* η απουσία αυτής της συμπαθητικής κατανόησης που επιτυγχάνεται με τη διαδικασία της υιοθέτησης της οπτικής γωνίας του άλλου (της ενσυναίσθησης) οδηγεί τους ήρωες σε οδυνηρές παρανοήσεις με καταστροφικές συνέπειες στις ζωές των ίδιων και των ανθρώπων του περιβάλλοντός τους. Στο πρώτο μυθιστόρημα η παρανόηση της ερωτικής συμπεριφοράς του φίλου της αδελφής της οδηγεί τη Βριώνη Τάλις στην παρερμηνεία της ερωτικής περίπτυξης του ζευγαριού, της οποίας γίνεται μάρτυρας, ως επιθετικότητας προς την αδερφή της και στη συνακόλουθη ψευδή μαρτυρία της εναντίον του αγοριού για την πράξη του βιασμού ενός τρίτου προσώπου την οποία ουδόλως διέπραξε. Στο δεύτερο μυθιστόρημα η αδυναμία κατανόησης της ψυχικής κατάστασης του ενός έναντι του άλλου στα πλαίσια ενός ερωτευμένου και στη συνέχεια παντρεμένου ζεύγους γίνεται αιτία παρανόησης και διάλυσης της υφιστάμενης σχέσης. Και στα δύο μυθιστορήματα η εξωτερίκευση των σκέψεων και συναισθημάτων, καθώς και ο ειλικρινής διάλογος και επικοινωνία, υποδεικνύονται ως τα ενδεικνυόμενα μέσα αποφυγής των καταστρεπτικών συνεπειών της παρανόησης.

Τελεολογικές και συνεπειοκρατικές αντιλήψεις για την ηθική αντανακλώνται στην επισήμανση της κόρης του πρωταγωνιστή: «Και το να κάνεις εικασίες για το μέλλον είναι αυτό που καμιά φορά κάνεις μπροστά σε μια ηθική επιλογή. Σημαίνει: σκέφτομαι σταθμίζοντας τις συνέπειες.» (*Σ* 269)

Η ηθική προκύπτει και ως αποτέλεσμα μαθημένων συμπεριφορών – αρετών «Απλά δεν ξέρει πώς να είναι παράτολμος» (*Σ* 305)

Σε άλλες περιπτώσεις, η ηθική του ήρωα αποκαλύπτει μια καντιανή διάσταση αναμεμειγμένη με ενορασιοκρατική αμεσότητα. Ιδιαίτερα όταν ο Mc Ewan βάζει τον ήρωά του να μονολογεί: «Τώρα με φώναξε ο Τζέι, νιώθω πως οφείλω να πάω. Και θέλω να πάω», (*Σ* 338) αλλά και όταν η ιατρική δεοντολογία τού επιτάσσει να προσφέρει την επιστημονική του γνώση, παρέχοντας πρώτες βοήθειες στον τραυματισμένο εισβολέα του σπιτιού του, ο οποίος απείλησε τη ζωή του ίδιου και της οικογένειάς του. Η απόφαση του πρωταγωνιστή να αναλάβει την εγχείρηση του κακοποιού – εισβολέα οφείλεται στην ιατρική δεοντολογία, αλλά και στην αίσθηση χρέους, ευθύνης και, ίσως, και πάλι εξιλέωσης. Κυρίως, όμως, οφείλεται στην ευθύνη, όπως επισημαίνει στη γυναίκα του, επιχειρώντας να δικαιολογήσει την απόφασή του να τον εγχειρήσει: «Πρέπει να το φτάσω μέχρι το τέλος. Είμαι υπεύθυνος»(*Σ* 337). Η ευθύνη μοιράζεται ανάμεσα στο γιατρό που οφείλει να σώσει μια ζωή και στον άνθρωπο που προξένησε, με τη λαθεμένη του αντίδραση, την εγκληματική συμπεριφορά του Μπάξτερ.

Αν θέλαμε να αποτυπώσουμε τις αξίες, οι οποίες καθοδηγούν την πορεία της ζωής του ήρωα και του συγγραφέα αν τολμούσαμε να πούμε, σ' αυτές περιλαμβάνονται η επιστήμη, η τέχνη, η συντροφικότητα, η οικογένεια, η κατανόηση, η ανοχή, η αγάπη, η ευθύνη, το θάρρος, η σύνεση, η συγχώρεση, η αποδοχή. Ο επαγγελματισμός είναι μια αδιαμφισβήτητη ακόμη αρετή, την οποία αναδεικνύει η αφήγηση, καθώς δρα ευεργετικά σε ποικίλα επίπεδα της ζωής του πρωταγωνιστή. Τον απελευθερώνει από αντινομίες και αντικρουόμενες επιθυμίες «όταν φεύγει για το χειρουργείο, είναι επαγγελματικά εκπαιδευμένος να αντιστέκεται σε κάθε είδους ανάγκη», (*Σ* 337) δημιουργεί επίσης την αίσθηση του οικείου με τη συμμετοχή του στους ρυθμούς ζωής της οικογένειας «ο κόσμος επιστρέφει στο οικείο, όταν τους αναγγέλλει πως τον θέλουν στο νοσοκομείο», (*Σ* 336) παραπέμποντας στην αντίληψη ότι ο άνθρωπος εκφράζεται σε μεγάλο βαθμό από το επάγγελμά του, διότι του επιτρέπει να δείξει τις ικανότητές του και να αντλήσει ικανοποίηση από την επίτευξη του στόχου του και την εκπλήρωση των δυνατοτήτων του. Η απόλυτη συγκέντρωση τη στιγμή που χειρουργεί, δημιουργεί ένα άχρονο χάσμα στο χρόνο που ξεφεύγει από τις γνωστές γήινες διαστάσεις του. Η σύνδεση αυτού του βιώματος με την αίσθηση της ευτυχίας, καθώς και ο χαρακτηρισμός της ως πνευματικής κατάστασης οφείλεται, κατά τον συγγραφέα, στην ενεργητική της διάσταση (την αντιδιαστέλλει με άλλες παθητικές διασκεδάσεις), αλλά κυρίως εστιάζεται στην εκπλήρωση, την πραγμάτωση του εαυτού, η οποία, τελικά, ο συγγραφέας θεωρεί ότι, μαζί με τις σχέσεις με τα αγαπημένα του πρόσωπα, αποτελεί θεμελιώδες συστατικό της

ευτυχίας. Με άλλα λόγια, θα λέγαμε ότι ο συγγραφέας «προτείνει» στον αναγνώστη έναν τρόπο ζωής.

## 11.1 iii Συνάντηση με το πρόσωπο του άλλου στο μυθιστόρημα *Σάββατο.*

Σε συνέντευξη του συγγραφέα από τη Lynn Wells,[443] ο McEwan ερωτάται σχετικά με τη σχέση των συναντήσεων πρόσωπο με πρόσωπο ηρώων των έργων του με τις αναφορές του Levinas στην αναγνώριση του ευάλωτου στο πρόσωπο του άλλου. Ο McEwan ομολογεί ότι δεν γνωρίζει το έργο του Levinas αλλά εκφράζει τη διαφωνία του αναφορικά με τις «μάσκες» των κοινωνικών επαφών, όταν ο συνομιλητής του αναφέρεται σ' αυτή την παράμετρο της διαπροσωπικής επαφής στον Levinas.[444] Σε μία ερώτηση αναφορικά με τις κατά πρόσωπο συναντήσεις ατόμων στο έργο του, όπως, για παράδειγμα, αυτή του γιατρού Περόουν και του Μπάξτερ στο στενάκι και τις ηθικές τους υποδηλώσεις, ο McEwan σημειώνει ότι υπάρχουν περιοχές στο μυαλό μας που συνδέονται στενά με την αναγνώριση των προσώπων. Ο πρωταγωνιστής παραθέτει και επιστημονική τεκμηρίωση, για την ανίχνευση π.χ. του ψεύδους στο πρόσωπο ενός ανθρώπου, καθώς κατά τον Πωλ Έκμαν μία ομάδα μυών του ψευδόμενου υποκειμένου δεν ενεργοποιούνται στο χαμόγελό του. (*Σ* 203)

Θεωρεί επιπλέον ότι βασικό σε κάθε ανθρώπινη συνάντηση είναι το να ανακαλύπτεις τις προθέσεις των άλλων, «διαβάζοντας το πρόσωπο είναι σαν να διαβάζεις το άμεσο μέλλον». (*Σ* 128) Άλλωστε βρίσκει ότι είναι ακριβώς αυτή η κοινωνική συνάντηση, η οποία φτάνει στην καρδιά των πραγμάτων. «Δεν είμαι σίγουρος ότι μπορούμε να εξερευνήσουμε τον εαυτό μας σε απομόνωση. Είναι η συνάντηση, η συνάντηση υπό πίεση, η κρίση ανάμεσα στους ανθρώπους, που μας αποκαλύπτει στον εαυτό μας».

Στη σκηνή όπου όλα τα μέλη της οικογενείας έρχονται αντιμέτωπα με την προ πολλού αναμενόμενη εκδήλωση του βίαιου ξεσπάσματος του Μπάξτερ, η οποία υπολανθάνει στο μεγαλύτερο μέρος του έργου, τα συναισθήματα της κόρης αποκωδικοποιούνται από τα σημάδια του προσώπου της. Έτσι ο McEwan σημειώνει: «Δεν είναι μόνο φόβος που βλέπουν στο πρόσωπό της, αλλά και θυμός και, από το σφιγμένο πάνω χείλι της, ίσως και αηδία» (*Σ* 294)

Τί επιπτώσεις θα μπορούσε να έχει αυτή η αναγνώριση του προσώπου για την στήριξη κάποιων μορφών του ηθικού ρεαλισμού; Θεωρώντας το πρόσωπο ως

[443] Βλ. Wells 2010: 128

[444] Συγκεκριμένα η ερώτηση της Lynn Wells αφορά τη διάκριση του Levinas μεταξύ του προσώπου του άλλου που συμμετέχει στις ηθικές επαφές των ανθρώπων και της «μάσκας» που συμμετέχει στις κοινωνικές επαφές, καθώς και την ομοιότητα της διαπροσωπικής επαφής στον McEwan, της συνειδητοποίησης του ευάλωτου του άλλου προσώπου και της αδυναμίας μας να το βλάψουμε, με την αντίστοιχη του Levinas.

φυσικό φορέα αλλά και ως νοητό κέντρο, συγκροτητική αρχή της προσωπικότητας, θα μπορούσε, ενδεχομένως, να ισχυριστεί κάποιος ότι το πρόσωπο είναι το περιβάλλον εκδήλωσης και το μέσον πρόκλησης αντιδράσεων με ηθική σημασία. Έτσι, ο άνθρωπος, επειδή είναι ένα θεμελιακά κοινωνικό ον, το οποίο εκ φύσεως εκδηλώνεται σ' ένα περιβάλλον, υπόκειται σε νόμους που διέπουν τη φύση του ως τέτοιου όντος και, επομένως, και τη συμπεριφορά του. Η συνάντησή του με το πρόσωπο του άλλου τού επιτρέπει να αναγνωρίζει τα αποτελέσματα των πράξεών του (εν προκειμένω των ηθικών του επιλογών) και να υφίσταται τις συνέπειες. Στο πρόσωπο του άλλου αναγνωρίζει την ετερότητα αλλά και τον εαυτό του και το περιβάλλον του, το οποίο αποτελεί και το πεδίο ελέγχου των επιλογών του. Η διαδικασία της ενσυναίσθησης παρέχει την ευκαιρία, μέσω του προσώπου, το οποίο λειτουργεί ως αποκωδικοποιητής και πύλη εισόδου, να διευρύνουμε το πεδίο των εμπειριών μας, πολύτιμων μέσων ρύθμισης και διόρθωσης της συμπεριφοράς μας και των αρχών που τη διέπουν, αναφορικά με μια φύση κοινή, εν πολλοίς, με τα πρόσωπα που συναντάμε, πραγματικά και πλαστά.[445]

Ο ίδιος ο Mc Ewan καλλιεργεί, νομίζω, στο έργο το έδαφος για τη συσχέτιση της συνάντησης με το πρόσωπο του άλλου με την ηθική, αλλά με ένα διαφορετικό τρόπο απ' ότι ο Levinas: όταν ο ήρωας μιλώντας για την ανθρώπινη επικοινωνία με τους ασθενείς ή συγγενείς τους, αναφέρει ότι βγαίνει από τις συναντήσεις μαζί τους εξαγνισμένος, έχοντας ολοκληρώσει μια ουσιαστική ανθρώπινη συναλλαγή, η οποία είναι, με τον τρόπο της, τόσο θεμελιώδης όσο και ο έρωτας. Η επαφή χαρακτηρίζεται θεμελιώδης, γιατί αφορά τη ζωή και το θάνατο και ουσιαστική γιατί είναι ειλικρινής και ανεπιτήδευτη, εξ ου και η εξαγνιστική της επίδραση. Η συγκεκριμένη συνάντηση αντιπαραβάλλεται με τη «θεατρική παράσταση» της υιοθέτησης στερεοτύπων ρόλων υπαγορευόμενων από τη λαϊκή κουλτούρα, σαν αυτούς της σκηνής που εκτυλίσσεται μετά από ένα τρακάρισμα αυτοκινήτων. Ασκείται μ' αυτό τον τρόπο κριτική στην εκτός προοπτικής υπερμεγέθυνση και

[445] Έχουν προταθεί αναγνώσεις του έργου *Σάββατο* Βλ. για παράδειγμα Tammy Amiel-Houser 2011 /12: 128-57 οι οποίες αποδίδουν την αίσθηση του χρέους στον γιατρό Περόουν να βοηθήσει τον Μπάξτερ, στην αναγνώριση εκ μέρους του γιατρού της ετερότητας του Μπάξτερ και όχι στην ενσυναίσθηση του γιατρού με τον εισβολέα. Ανεξάρτητα από το γεγονός ότι ο ίδιος ο McEwan ομολογεί ότι δεν γνωρίζει το έργο του Levinas, όπως έχουμε αναφέρει, η εισβολή του Μπάξτερ στο σπίτι του γιατρού ερμηνεύεται ολοκάθαρα από το γιατρό ως αποτέλεσμα της αποτυχίας του να αναλογιστεί τα αποτελέσματα της συμπεριφοράς του απέναντι στον πάσχοντα Μπάξτερ κατά τη διάρκεια του πρωινού επεισοδίου. Αυτή την έλλειψη ενσυναίσθησης δεν είναι διατεθειμένος να την επιτρέψει ξανά. Καθόλη τη διάρκεια των διαδραματιζόμενων κατά την εισβολή γεγονότων παρακολουθούμε το γιατρό να προσπαθεί να αποκωδικοποιήσει σκέψεις και συναισθήματα και να προβλέψει συμπεριφορές. Έτσι, παρά την κάποια ευλογοφάνεια της απόδοσης της μεταστροφής της συμπεριφοράς του Μπάξτερ, μετά την ανάγνωση του ποιήματος του Arnold από την Νταίζυ, στον υποτιθέμενο μητρικό τόνο της δεύτερης ανάγνωσης του ποιήματος, με τον οποίο υποστηρίζεται ότι πετυχαίνει και τη μεταμόρφωση του Μπάξτερ από κακοποιό σε παιδί, η απόδοση της υποστηριζόμενης μεταστροφής της στάσης του γιατρού απέναντι στον Μπάξτερ στην αναγνώριση της ετερότητας του δεύτερου δεν έχει ισχυρά ερείσματα. Ο McEwan δε σταματά στιγμή να προβάλλει στο alter ego του, τον γιατρό Περόουν, την προσπάθεια να ερμηνεύει και να προβλέπει τις συμπεριφορές των άλλων εστιαζόμενος στη δική τους οπτική γωνία, πρακτική στην οποία περιλαμβάνει και τον Μπάξτερ. Έτσι, παρά τις όποιες αιχμές για απλουστευτική ερμηνεία της ηθικής πρότασης του έργου στη βάση της ενσυναίσθησης, θεωρούμε ότι αυτή είναι που υποστηρίζεται περισσότερο από τα μυθιστορηματικά γεγονότα.

δραματοποίηση συμβάντων επιδερμικής, κατά τα άλλα, σημασίας σε σχέση με τα ουσιώδη ζητήματα της ζωής. Θα μπορούσε ίσως κάποιος να ισχυριστεί ότι σε αυτά τα τελευταία συμβάντα φοράμε τις μάσκες της μαθημένης συμπεριφοράς, επαναλαμβάνοντας μοτίβα συμπεριφοράς, τα οποία έχουμε υποδυθεί πολλές φορές. Η μάσκα αυτή όμως, παρ' όλο που ο ίδιος ο McEwan δεν μπαίνει σε λεπτομέρειες, όταν διαφωνεί με τη μάσκα στο Levinas, δεν έχει καμία άλλη σχέση με τη μάσκα του Levinas παρά μόνο την αποξένωση του προσώπου, το οποίο τη φορά, από τον εαυτό του, καθώς ο Levinas αναφέρεται στη μάσκα των κοινωνικών σχέσεων, όταν γίνεται προσπάθεια εγκλωβισμού του «άλλου» και του «απείρου» του άλλου στο «ίδιο» και το «καθολικό». Χωρίς να θεωρώ σκόπιμο εδώ να υπεισέλθω σε αναλύσεις του έργου του Levinas, θεωρώ προφανές ότι και ο Levinas θα δεχόταν τη σημασία μιας ηθικής πραγματικότητας, η οποία αποκαλύπτεται πέρα από μάσκες. Και θα μπορούσαμε ίσως να υποστηρίξουμε ότι η ανάδειξη αυτής της ηθικής πραγματικότητας μέσω της αναγνώρισης της ετερότητας του άλλου διευκολύνεται από το μηχανισμό της ενσυναίσθησης.

**Συμπεράσματα**

Όπως προκύπτει από την ανάλυση που προηγήθηκε, το μυθιστόρημα καταθέτει μια πρόταση ζωής, μια πρόταση για το *ευ ζην*, όπως θα έλεγε η Nussbaum. Τα στοιχεία που το συνέχουν, συγκροτούν μια ζωή βασισμένη σε συγκεκριμένες καθολικές αξίες, όπως αυτές της ζωής, της ισότητας, της ελευθερίας, της δικαιοσύνης, της συντροφικότητας αλλά και αξίες ατομικές, όπως αυτές, οι οποίες χαρακτηρίζουν ένα άτομο, το οποίο έχει αίσθηση ευθύνης και καθήκοντος, είναι ορθολογικό, αλλά, ταυτόχρονα, έχει επαφή με τα συναισθήματά του και είναι ανοιχτό στο νέο και τις κάθε είδους προκλήσεις των καιρών. Χωρίς να προκρίνει ο συγγραφέας συγκεκριμένο ηθικό σύστημα ή συγκεκριμένη ηθική θεωρία, σε διάφορα σημεία του μυθιστορήματος αντιπαραβάλλονται τοποθετήσεις, τις οποίες εμπνέουν ορισμένα από αυτά, αφήνοντας τον αναγνώστη να βγάλει μόνος του τα συμπεράσματά του. Αν θέλαμε να διακινδυνεύσουμε τη διατύπωση μιας ενδεχόμενης τοποθέτησης του συγγραφέα/ πρωταγωνιστή στο πεδίο των ηθικών θεωριών πρώτου επιπέδου, οι προβαλλόμενες απόψεις μέσα στο έργο θα παρέπεμπαν περισσότερο σε συνθέσεις στοιχείων παρά στην αμιγή υιοθέτηση μιας αυτούσιας ηθικής θεωρίας. Έτσι, μία ελεγχόμενη δεοντοκρατία, την οποία εμπνέει ένα σύστημα θεμελιωδών αξιών, οι οποίες λειτουργούν ως ρυθμιστικές αρχές της κοινωνικής συμβίωσης, είναι, σε αδρές γραμμές, η ηθική στάση την οποία προτείνει το έργο. Η πρόταση συμπληρώνεται με την προβολή της μετατόπισης της οπτικής γωνίας σε μια διαδικασία ελέγχου και διεύρυνσης των δεδομένων των ηθικών επιλογών.

Έχοντας ως δεδομένο ότι, για το συγγραφέα, ένα αδιευκρίνιστο και μη πλήρως διερευνημένο μέρος της ανθρώπινης συμπεριφοράς, ακόμη κι αυτής, η οποία συγκροτείται από ηθικές συνιστώσες, καθορίζεται βιολογικά και καθώς το έργο

είναι διάσπαρτο με μεταφορές και αναλογίες βιολογικού περιεχομένου, οι οποίες, μερικές φορές, παίρνουν τη μορφή αναγωγής στοιχείων της συμπεριφοράς στη βάση της φυσιολογίας, αναμένει κανείς από τον πρωταγωνιστή, ως *alter ego* του συγγραφέα, να υιοθετήσει μια συνεπή αναγωγιστική φυσιοκρατική τοποθέτηση όσον αφορά την αντίληψη που έχει για τις ηθικές επιταγές. Παρ' όλα αυτά, η ηθική προσωπικότητα, η οποία προκύπτει ως πρόταση του συγγραφέα, δεν φαίνεται να είναι απλή απόρροια ενστικτωδών παρορμήσεων και εξελικτικών αποκτημάτων. Το πλέγμα των επιλεγμένων αξιών φαίνεται ικανό να διαφοροποιεί τη συμπεριφορά και, κατ' επέκταση, τη συγκρότηση της ηθικής προσωπικότητας του ανθρώπου. Η διαφοροποίηση της στάσης των υποκειμένων στα ηθικά διλήμματα το αποδεικνύει. Το περιβάλλον παίζει σημαντικό, αλλά όχι καθοριστικό, ρόλο σ' αυτή τη συγκρότηση, γιατί οι αξίες αποδεικνύονται ισχυρότερες από τις οποιεσδήποτε κοινωνικές συμβάσεις. Εκείνο, όμως, το οποίο κυρίως απειλεί την συγκρότηση μιας ηθικής προσωπικότητας εμπνεόμενης από θεμελιώδεις αξίες και από το όραμα της αρμονικής συμβίωσης των μελών της κοινωνίας, φαίνεται ότι είναι η απώλεια της ορθολογικότητας, η οποία επιτρέπει να επικρατήσουν στην κοινωνία συνθήκες, οι οποίες αποδομούν τη συνοχή της. Τον σημαντικότερο ρόλο σ' αυτήν την αποδόμηση παίζει, κατά τον συγγραφέα, ο φανατισμός.

## 11.2 *SOLAR,* ο αντίκτυπος του αμοραλισμού

### 11.2 i Η υπόθεση και η τεχνική του μυθιστορήματος

Το μυθιστόρημα του Ian McEwan *Solar,* έχει ως θέμα την υπερθέρμανση του πλανήτη και τις προσπάθειες της επιστημονικής κοινότητας να συμβάλει στην προσπάθεια μείωσης των παραγόντων που συμμετέχουν στη δημιουργία του φαινομένου του θερμοκηπίου, το οποίο προκύπτει από την επικίνδυνη αύξηση της θερμοκρασίας. Το ενδιαφέρον εστιάζεται σε νέες καθαρές πηγές ενέργειας, όπως ο ηλεκτρισμός και το υδρογόνο, η ανάπτυξη των οποίων θα μπορούσε να οδηγήσει σε μια νέα βιομηχανική επανάσταση. Ο συγγραφέας αποφεύγει τη μονοτονία «διυλίζοντας» τον κεντρικό του ήρωα, τον επιστήμονα καθηγητή, φυσικό και νομπελίστα, όχι μόνο από άποψη επιστημονική, προσωπική και συναισθηματική, αλλά και από την άποψη της φυσικής του κατάστασης, ενώ αφηγείται, συχνά, τα γεγονότα με μια έντονη αίσθηση χιούμορ, η οποία λειτουργεί λυτρωτικά σε μια, κατά τ' άλλα, βαριά ατμόσφαιρα του μυθιστορήματος. Όπως επισημαίνει ο ίδιος ο McEwan, σε συνέντευξή του, η συγκεκριμένη χιουμοριστική διάσταση του μυθιστορήματος ήταν αποτέλεσμα έμπνευσης από την αυξανόμενα χαώδη κατάσταση που επικρατούσε στον χώρο στον οποίο διατηρούνταν ο εξοπλισμός της ομάδας καλλιτεχνών και επιστημόνων στην Αρκτική, στην οποία συμμετείχε συζητώντας, επί της ουσίας, τους τρόπους διάσωσης του πλανήτη.

Η αφήγηση δεν είναι γραμμική, παρά το γεγονός ότι τα κεφάλαια ακολουθούν ευθύγραμμη χρονολογική σειρά, διότι μέσα σ' αυτά υπάρχουν εγκιβωτισμένες αναφορές στο παρελθόν του «ήρωα», οι οποίες φωτίζουν πλευρές του παρόντος του. Νύξεις, κατά τη συνήθη τακτική του McEwan, σε προηγούμενα γεγονότα διατηρούν τη συνοχή του έργου και κανένα γεγονός δεν ξεχνιέται για πολύ, αφού οι επιπτώσεις του στο μέλλον μας το θυμίζουν.

Ο κεντρικός χαρακτήρας, μέσα από την οπτική του οποίου, και πάλι, ο McEwan αφηγείται τα γεγονότα, τα οποία συγκροτούν την πλοκή του μυθιστορήματος, είναι ένας νομπελίστας φυσικός, ο οποίος βρίσκεται σε μια όχι και τόσο δημιουργική φάση της ζωής του, καθώς έχουν περάσει πολλά χρόνια από τη λαμπρή περίοδο του έργου του, το οποίο τού εξασφάλισε την παγκόσμια διάκριση του βραβείου Νόμπελ. Πρόκειται για έναν άνθρωπο εγωκεντρικό, αμοραλιστή και μειωμένων αντιστάσεων, τόσο στο σεξ όσο και στο φαγητό. Η δύναμη της αδράνειας, μαζί με μια ανίσχυρη θέληση, οδηγούν τη ζωή του ήρωα στην αποδιοργάνωση, ενώ, ταυτόχρονα, διαβρώνουν τις στενές σχέσεις του με το περιβάλλον του. Έτσι σταδιακά, εκτός από τον πέμπτο γάμο του που βλέπει να διαλύεται, βλέπει να εξαντλείται και το κεφάλαιο της επιστημονικής του φήμης, η οποία, για πολλά χρόνια, του εξασφάλιζε περίοπτες θέσεις και υψηλές αμοιβές.

Με μια μοναδική συνέπεια πεποιθήσεων και πράξεων, έχει πάψει να ελπίζει στην εξέλιξη και τη δυνατότητα σημαντικών αλλαγών στη ζωή ενός ανθρώπου, εκτός από την αργή εσωτερική και εξωτερική παρακμή. (*S* 66) Η δυνατότητα ενδοσκόπησης, η οποία του προσφέρεται την εβδομάδα, που απομονώνεται από τον κόσμο με μια ομάδα καλλιτεχνών στην Αρκτική Θάλασσα, μόνο επιφανειακά του επιτρέπει να σκεφτεί για την προβληματική του κατάσταση. Αντιμέτωπος με συναισθήματα γεννημένα από τη συμμετοχή του στην κοινοβιακή ζωή, εκπλήσσεται και προσπαθεί να τα απωθήσει χαρακτηρίζοντάς τα «μειωτικά». (*S* 74) Αργότερα ο τρόπος με τον οποίο αντιμετωπίζει το θανάσιμο ατύχημα του προστατευόμενού του επιστήμονα, Άλντους, το οποίο εξελίσσεται μπροστά στα μάτια του, τον οδηγούν σε δυο ολέθριες πράξεις, εξαιτίας των οποίων θα μπορούσε να θεωρηθεί εγκληματίας. Η μια πράξη αφορά την παγίδευση του εραστή της γυναίκας του, τον οποίο ενοχοποιεί για το θάνατο του Άλντους, επειδή θέλει να αποσείσει την ευθύνη από πάνω του, αλλά και να τον εκδικηθεί, ενώ η δεύτερη πράξη αφορά την ιδιοποίηση των αποτελεσμάτων των ερευνών του νεαρού επιστήμονα σχετικά με τις καθαρές πηγές ενέργειας, μια ιδιοποίηση η οποία ανέμενε να του εξασφαλίσει μεγάλο πλούτο, καθώς και την νεκρανάσταση της φήμης του. Σε προσωπικό επίπεδο, όταν δημιουργεί ερωτική σχέση με μια νέα γυναίκα, η οποία τρέφει υγιή συναισθήματα αγάπης, σεβασμού και εκτίμησης για το άτομό του, δεν κατορθώνει να ανταποκριθεί με αμοιβαιότητα, ανιδιοτέλεια και ειλικρίνεια, έτσι ώστε να επιτρέψει τη φυσική ανάπτυξη και ολοκλήρωσή της σχέσης αυτής, με αποτέλεσμα να υπάρχει ανισορροπία εξαιτίας της άνισης προσφοράς και δέσμευσης εκ μέρους των δύο εραστών. Την ανακοίνωση της εγκυμοσύνης της συντρόφου του την βιώνει ως απειλή για την περιχαρακωμένη αυτονομία του, με αποτέλεσμα να μη μπορέσει να ανταποκριθεί στις αυξημένες ευθύνες, τις οποίες απαιτεί μια δέσμευση εκ μέρους του. Παράλληλα, η αποκάλυψη της απάτης του, σχετικά με την πατρότητα της ιδέας για τη δημιουργία εναλλακτικής πηγής ενέργειας, η οποία βρίσκεται πια στο στάδιο της υλοποίησης, καθώς και η ανακάλυψη προχωρημένου καρκίνου, θα τον οδηγήσουν στα όρια της φυσικής εξόντωσης, ενώ η γέννηση και η ύπαρξη στη ζωή του της κόρης του θα λειτουργήσει ως μοχλός για την ηθική του βελτίωση, η οποία θα τον οδηγήσει στη συνειδητοποίηση της πραγματικής του κατάστασης, αγγίζοντας τα όρια της συναισθηματικής συντριβής

Και σε αυτό το μυθιστόρημα, ο παντογνώστης αφηγητής μας καλεί να δούμε τον κόσμο και τις πράξεις μέσα από την προσωπικότητα του κεντρικού χαρακτήρα, στην οποία μας εξασφαλίζει προνομιακή πρόσβαση. Η μετατόπιση, την οποία καλούμαστε να πραγματοποιήσουμε, προκειμένου να κατανοήσουμε τον κόσμο, τις σχέσεις και τις προκλήσεις του ήρωα, μέσα από την προσωπικότητα του, συχνά πραγματοποιείται και από τον ίδιο τον ήρωα, ενισχύοντας, με αυτόν τον τρόπο το μοντέλο συμπεριφοράς, το οποίο ο McEwan θεωρεί κεντρικό άξονα ηθικής βελτίωσης.

Ο McEwan παραδέχεται σε συνέντευξή του ότι είναι *αντικειμενιστής* (*objectivist*). Έτσι, η υπεράσπιση της αντικειμενικότητας του εξωτερικού κόσμου και της

ανεξαρτησίας του από τη γλώσσα, με την οποία περιγράφεται, αλλά και της προνομιακής σχέσης της επιστήμης με τον κόσμο που εκφράζει ο «ήρωάς» του, εκφράζει εξίσου και τον ίδιο. Πρόκειται για θέση, την οποία έχει υποστηρίξει και μέσω άλλων ηρώων του σε έργα, όπως το *Σάββατο,* αλλά και σε άλλα, όπου υπάρχουν μορφές επιστημόνων, και όχι μόνο. Θέματα σχετικά με την βιολογία, τη γονιδιακή βάση της συμπεριφοράς και την εμφάνιση ασθενειών, όπως η νόσος Χάτινγκτον, αλλά και απόψεις βασισμένες στη γνωσιακή ψυχολογία, η οποία αποτελεί ένα από τα βασικά ενδιαφέροντα του McEwan και, ως εκ τούτου, και των ηρώων του, επανεμφανίζονται και σε αυτό το μυθιστόρημα. Στο συγκεκριμένο έργο η διαφοροποίηση των φύλων αναφορικά με την επιλογή τομέα σπουδών αποδίδεται σε εγκεφαλικές διαφορές. (*S* 133-134)

Το έργο αποπνέει τον ρεαλισμό του συγγραφέα σε όλα τα επίπεδα, ύφους, θέματος, περιεχομένου και ποικίλων επίκαιρων αναφορών, τις οποίες, συνήθως, αποκαλούμε «σημεία των καιρών». Ένα τέτοιο σημείο επισημαίνεται, όταν ο McEwan αναφέρεται στην τόσο συνηθισμένη έλλειψη χρόνου και την εντύπωση της αργοπορίας, την οποία προκαλεί, μαζί με τα ανάλογα αισθήματα και συναισθήματα. «Το να είσαι καθυστερημένος ήταν ένα ιδιαίτερο είδος σύγχρονου μαρτυρίου, με ανάμικτα στοιχεία αυξανόμενης έντασης, αυτοενοχοποίηση, αυτολύπησης, μισανθρωπίας και λαχτάρας γι' αυτό που δεν μπορούσε να αποκτηθεί εκτός θεωρητικής φυσικής – αναστροφή του χρόνου». (*S* 112)

Η αυτοαναφορικότητα, παρούσα και σ' αυτό το μυθιστόρημα, διαπιστώνεται στην άποψη, την οποία διατυπώνει ο συγγραφέας σχετικά με τις ιστορίες, οι οποίες, κατά τη γνώμη του, μπορούν να δρουν στην κουλτούρα και τον πολιτισμό μας ως ασυνείδητες διορθώσεις για τις αδικίες που γίνονται ενάντια στους αδύνατους, τις μειονότητες και σε άλλες κοινωνικές ομάδες. (*S* 157)

Η διακειμενικότητα, επίσης, επιβεβαιώνεται και εδώ με την αναφορά του McEwan στην εμφάνιση της ίδιας ιστορίας, την οποία υποτίθεται ότι βιώνει ο ήρωάς του, σε διαφορετικούς συγγραφείς και ΜΜΕ. (*S* 157-8)

Η γνωστή του απαξίωση για τον μεταμοντερνισμό και την αντίληψη ότι όλα είναι μορφές αφήγησης, αποτυπώνεται και σ' αυτό το μυθιστόρημα. (*S* 147)

## 11.2 ii Ηθικοφιλοσοφική ανάλυση του έργου. Θεματικοί άξονες και η συμβολή τους στην ηθική

ΛΟΓΟΤΕΧΝΙΑ –ΜΟΥΣΙΚΗ - ΤΕΧΝΗ

Όπως και στο *Σάββατο,* ο ήρωας δεν έχει σχέση με τη λογοτεχνία, ενώ, και πάλι, υπάρχει ένα πρόσωπο, ο Άλντους, νεαρός επιστήμονας υφιστάμενός του στο κέντρο όπου προϊσταται, ο οποίος θέλει να τον μυήσει στα μυθιστορήματα, αλλά και τη σύγχρονη μουσική, χωρίς ποτέ η διαδικασία αυτή να πραγματοποιείται. Το γεγονός ότι η σχέση του ήρωα με την τέχνη είναι ελλιπής, αντανακλά, ως ένα μεγάλο βαθμό τη συναισθηματική του αναπηρία. Η μουσική δεν παίζει εδώ τον κυρίαρχο ρόλο, τον οποίο έπαιζε στο *Σάββατο,* αλλά, όπου υπάρχουν αναφορές, συνδέεται με την περιρρέουσα ατμόσφαιρα και τις συναισθηματικές καταστάσεις, τις οποίες βιώνουν οι ήρωες. Ο ρόλος της τέχνης να ωθεί του ανθρώπους να αναλάβουν δράση, αναδεικνύεται από τον συγγραφέα, έστω και μέσα από την έκπληξη του ήρωα, όταν συνειδητοποιεί τι θεωρούσαν ότι μπορούσαν να κάνουν οι σύντροφοί του καλλιτέχνες τη βδομάδα που πέρασε απομονωμένος μαζί τους στους πάγους. Ο ιδεαλιστικός χαρακτήρας, τόσο ξένος στη δική του άποψη για τον κόσμο, τον παραλύει, στερώντας του τη δυνατότητα οποιασδήποτε μορφής επιχειρηματολογίας. Σαν να του έλειπε το γλωσσικό ιδίωμα που απαιτεί η σκέψη, η σκευή της συναισθηματικής ανταπόκρισης, σαν να ήταν ένας ακρωτηριασμένος άνθρωπος. Έτσι, η πρόκληση συναισθημάτων, μαζί με την ιδιότυπη κατανόηση, στην οποία οδηγεί τον άνθρωπο η τέχνη θεωρούνται εναλλακτικοί τρόποι για τη λήψη αποφάσεων και τη διαμόρφωση θέσεων και στάσεων ζωής.

Ωστόσο, αναφορικά με το ρόλο της τέχνης και της λογοτεχνίας στην επίλυση πρακτικών προβλημάτων, ο McEwan δεν τρέφει πολύ μεγάλες προσδοκίες. Πιστεύει, όμως, ότι η λογοτεχνία μπορεί να θέτει τα προβλήματα με όρους χρήσιμους για τους ανθρώπους. Τα προβλήματα δοκιμάζουν τη φύση μας και, ως εκ τούτου, όσο περισσότερο τη γνωρίζουμε τόσο καλύτερα μπορούμε να τα αντιμετωπίσουμε. Καλό, λοιπόν, θα είναι, κατά τη γνώμη του, «να κοιτάξουμε αντικειμενικά αυτό που είμαστε και τις γνωστικές ικανότητες που μορφοποιούν την αλληλεπίδρασή μας με τον κόσμο και μεταξύ μας».[446]

ΠΟΛΗ

Η πόλη, ένα ακόμη θέμα, το οποίο επανέρχεται και σ' αυτό το έργο, ενσαρκώνει ανθρώπινες προσδοκίες και τάσεις, αλλά και το επίπεδο της κοινωνικής οργάνωσης. Έτσι ο αυτοκινητόδρομος Μ4 «…διαδήλωνε ένα πάθος για ύπαρξη που εγώ» (ο ήρωας ) «δεν μπορούσα πια να συναγωνιστώ». (*S* 26)

[446] Roberts 2010: 191

ΕΠΙΣΤΗΜΗ

Το έργο, όπως είναι αναμενόμενο, λόγω του θέματός του, βρίθει επιστημονικών δεδομένων και αναφορών, κατά τη συνήθη πλέον τακτική του McEwan, εκφράζοντας, ταυτόχρονα, την εκτίμηση και το αμείωτο ενδιαφέρον του συγγραφέα για τη συνεισφορά των επιστημών στις προσπάθειες κατανόησης του ανθρώπου και του κόσμου.

Η επιστήμη παρουσιάζεται απαλλαγμένη από τις ανθρώπινες αδυναμίες, γεγονός το οποίο της εξασφαλίζει προνομιακή και εξέχουσα θέση σε σχέση με όλες τις άλλες ανθρώπινες δραστηριότητες. Ο κεντρικός χαρακτήρας επικαλείται μάλιστα και τον Αϊνστάιν για να υπερασπιστεί αυτή τη θέση. (*S* 9) Το ειρωνικό της υπόθεσης είναι ότι ο ίδιος θα τη διαψεύσει με τη συμπεριφορά του και τις λανθασμένες επιλογές του, αποδεικνύοντας ότι καμία ανθρώπινη δραστηριότητα δεν μπορεί να κατακερματίσει το ανθρώπινο ον και να συνδεθεί με μία μόνο πλευρά του, όπως είναι, στην προκειμένη περίπτωση, η ορθολογικότητα.

Η επιστήμη είναι για τον πρωταγωνιστή το μοναδικό στοιχείο της ζωής του, το οποίο τού δίνει μια ξεκάθαρη αίσθηση προοπτικής και αξιοπρέπειας. Είναι ένα στοιχείο ολοκλήρωσης και εκπλήρωσης των στόχων του ήρωα, καθώς με αυτό, κυρίως, εκφράζει τα ταλέντα και τις κλίσεις του, το οποίο, μάλιστα, μεγεθύνεται, επειδή στους υπόλοιπους τομείς της ζωής του δεν εκπληρώνονται οι προσδοκίες του.( *S* 188) Για το λόγο αυτό, ίσως, η προσκόλληση του ήρωα στην επιστήμη εκφράζει απόγνωση και υπερβολή.

Η καθαρότητα της σκέψης του νεαρού επιστήμονα Άλντους, καθώς και η απουσία ιδιοτελών κινήτρων στις προτάσεις του για τη δημιουργία καθαρής μορφής ενέργειας («Το μόνο που θέλω να κάνω είναι ό,τι είναι σωστό για τον πλανήτη») (*S* 34) αντανακλούν τον κόσμο της επιστήμης στην καλύτερή του εκδοχή, ενώ, παράλληλα, αναδεικνύουν ακόμα πιο εμφαντικά την παραίτηση και την υστεροβουλία του νομπελίστα φυσικού, ο οποίος είναι και προϊστάμενος του νεαρού. Η πλήρης αφοσίωση του νεαρού στην επιστήμη του και το πάθος που επιδείκνυε, προσδίδουν στην καθαρά πνευματική εργασία ένα απόκοσμο χαρακτήρα, τόσο γνώριμο στους επιστήμονες-ερευνητές, τουλάχιστον σε κάποια φάση της ζωής τους, πριν αρχίσουν να τους απορροφούν η γραφειοκρατία και οι μεταξύ τους αντιπαλότητες. (*S* 36)

Η επιστήμη, οι νόμοι, οι δυνάμεις και τα φαινόμενά της, χρησιμοποιούνται και πάλι από το συγγραφέα για να αποδώσουν ψυχικές καταστάσεις, όπως την ένταση και την ταραχή του ήρωα: «…ο Μπερντ ήταν μια τεντωμένη, μονής-νότας παλλόμενη χορδή, της οποίας οι ταλαντώσεις μειώνονταν όσο απομακρυνόταν από το σπίτι και πλησίαζε τον ακριβό περιμετρικό φράχτη του». (*S* 23)

Ο επιστήμονας αποδίδεται με τα γνωστά χαρακτηριστικά της επιστημονικής κατάρτισης και εξειδίκευσης, αλλά και με την ελλειμματική κοινωνική ευαισθησία και την αδυναμία συμμόρφωσης στις κοινωνικές συμβάσεις. (*S* 124) Η αντίληψή

του περί αίσθησης του δικαίου, την οποία πιστεύει ότι κατέχει, ανταποκρίνεται περισσότερο σε μία ατομιστική αντίληψη ατομικών δικαιωμάτων και της υποχρέωσης υπεράσπισής τους, παρά σε μία διευρυμένη αντίληψη περί δικαίου, η οποία περιλαμβάνει και τα δικαιώματα των άλλων και, επομένως, και τους ανάλογους περιορισμούς. (*S* 125)

ΒΙΟΛΟΓΙΑ

Η βιολογία χρησιμοποιείται για να αποκαθηλώσει τη θρησκεία. «Το επιχείρημα του σχεδίου κατέρρεε με τον homo sapiens». (*S* 171)

Συμπεριφορές συνδέονται και εδώ με τη βιολογία, όπως και πάλι στην περίπτωση της εγκυμοσύνης η οποία συνδέεται και σ' αυτό το έργο με ευσυγκινησία: «και εξεπλάγη βλέποντας δάκρυα στα μάτια της που μαζεύονταν έτοιμα να κυλίσουν. …χαμογελούσε χωρίς χιούμορ, σα να απέρριπτε ή να χλεύαζε τα ίδια της τα συναισθήματα». (*S* 172) Συνδέεται επίσης με την ομορφιά.

Το άδειασμα του μυαλού στον άνδρα προβάλλεται ως το ανάλογο της νευρασθενικής λιποθυμίας, συνδέοντας με έναν ακόμη τρόπο τη βιολογία με τη συμπεριφορά, αυτή τη φορά προσθέτοντας και την παράμετρο του φύλου.

Η αντίληψη του McEwan ότι οι άνθρωποι, προκειμένου να πείσουν για κάτι τους άλλους, πείθουν πρώτα τον εαυτό τους, έτσι ώστε οι μυϊκές συσπάσεις στο πρόσωπο να μην τους προδώσουν, αντανακλά και σ' αυτό το μυθιστόρημα τη σημασία που δίνει στα βιολογικά αίτια της συμπεριφορά μας. Έτσι αναφερόμενος στη ραδιενέργεια ο πρωταγωνιστής μας παρατηρεί: «Άλλωστε δεν ήταν η ακτινοβολία ένα ακόμη όνομα για το ηλιακό φως;» (*S* 276)

ΜΥΘΟΙ ΚΑΙ ΠΑΡΑΒΟΛΕΣ

Μύθοι και παραβολές από τον επιστημονικό κόσμο, χρησιμοποιούνται και εδώ, όπως στο *Σάββατο* «η γάτα του Σρέντιγκερ», για να εξηγήσουν την ανθρώπινη συμπεριφορά. Στο *Solar,* η ιστορία του ανθρώπου, ο οποίος κόβει συνεχώς περισσότερα δέντρα για να πιεί το χυμό τους και να κατασιγάσει τη δίψα του, ενώ ταυτόχρονα βρέχει και θα μπορούσε απλώς να ανοίξει το στόμα του και να πιεί, αποδίδει την απροθυμία των ανθρώπων να συνειδητοποιήσουν τη δυνατότητα του ηλιακού φωτός να τους εξασφαλίσει αυτό που έχουν ανάγκη, δηλαδή καθαρή ενέργεια, κι αυτό, διότι έτσι έχουν μάθει και αρνούνται να αλλάξουν. Η μετατόπιση γίνεται, με αυτόν τον τρόπο, αίτημα σε μία ακόμη εκδοχή της, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι απουσιάζουν από το έργο και άλλες εκδοχές της, τις οποίες την έχουμε συνηθίσει να συναντάμε στα έργα του McEwan.

ΗΘΙΚΗ - ΕΝΣΥΝΑΙΣΘΗΣΗ

Ο ίδιος ο ήρωας υιοθετεί συχνά διαφορετικές οπτικές γωνίες, ακόμη και σε εξαιρετικά κρίσιμες καταστάσεις, χωρίς, ωστόσο, αυτή η πρακτική να τον βοηθά

πάντα να πάρει τις σωστές αποφάσεις, γεγονός το οποίο δείχνει ότι δεν μπορεί να απαλειφθεί από τη διαδικασία της ενσυναίσθησης ο ποιοτικός ρόλος του κινήτρου, ο οποίος τη θεμελιώνει σε ένα αξιακό υπόβαθρο. Έτσι, στην περίπτωση του θανάσιμου ατυχήματος του νεαρού επιστήμονα, η μετατόπιση, συνδυασμένη με τη δική του ανεπαρκή ηθική συγκρότηση, καταλήγει στην υιοθέτηση της πιο εγωιστικής επιλογής, ακόμη και σε βάρος άλλων, οι οποίοι είναι ανεύθυνοι. Η ενοχοποίηση ενός αθώου, προκειμένου να προστατέψει απόλυτα τον εαυτό του, χωρίς τύψεις, χωρίς μεταμέλεια, χωρίς βάρος συνειδήσεως, προδίδει τον αμοραλισμό του «ήρωα», ο οποίος επιτείνεται και επιβεβαιώνεται από την άρνησή του να προσφέρει, πολύ αργότερα, εργασία, εν είδει εξιλέωσης, στο θύμα της ενοχοποίησής του.

Η εθνική, ταξική και πολιτιστική ταυτότητα των ατόμων, η οποία προσδιορίζεται και από στοιχεία ηθικών επιταγών, καθορίζει τις συμπεριφορές τους. (*S* 35) Όπως συχνά έχει επισημάνει ο McEwan σε συνεντεύξεις του, η κοινωνική διάσταση του ανθρώπου και, κατ' επέκταση, τα πολιτιστικά στοιχεία, τα οποία εξυπηρετούν τη συνύπαρξη των ανθρώπων σε οργανωμένα σύνολα, συχνά υπαγορεύουν κανόνες ηθικής συμπεριφοράς, οι οποίοι εξυπηρετούν και προάγουν μορφές συνύπαρξης και συνεργασίας.

Όσον αφορά την ηθική, αν και ο «ήρωας» στερείται ενός συνεκτικά δομημένου συστήματος αξιών, εν τούτοις αναγνωρίζει την ύπαρξη και τη λειτουργία ηθικών «νόμων», όπως είναι ο νόμος της ανταπόδοσης: «Ναι, ναι, είχε υπάρξει ένας ψεύτης γυναικάς, το προκάλεσε, αλλά τώρα που είχε φτάσει, τι θα έπρεπε να κάνει άλλο από το να δεχτεί την τιμωρία του;». (*S* 22) Σε άλλο σημείο οι νόμοι και η απαρέγκλιτη τήρησή τους αναδεικνύεται σαν μοναδική ελπίδα, για να αντιμετωπίσουμε με επιτυχία την ανθρώπινη ελαττωματικότητα. (*S* 80)

Η έλλειψη ηθικών αρχών αλλά και η συναισθηματική του ανεπάρκεια, επηρεάζει όλες του τις δραστηριότητες. Οι προσωπικές δυσκολίες, όπως το επικείμενο πέμπτο διαζύγιο, επηρεάζει την κρίση του στην εργασία του, με αποτέλεσμα να οδηγείται σε ποικίλες ανεπιθύμητες εξελίξεις. (*S* 30)

Οι ίδιες ελλείψεις αναδεικνύονται και από τις συχνές αναφορές στο συναίσθημα ενοχής του ήρωα, ως μοναδικού φορέα ελέγχου της ηθικής συμπεριφοράς, π.χ. η απόρριψη του πατέρα του, χωρίς σοβαρό λόγο, αλλά μόνο και μόνο για τις παλιομοδίτικες επιλογές, οι οποίες χαρακτήριζαν την εμφάνισή του. (*S* 204)

Η αναφορά του συγγραφέα στον πρώτο γάμο του ήρωα και τις αιτίες του πρώτου του διαζυγίου εξυπηρετεί την επισήμανση των αδυναμιών του χαρακτήρα του, οι οποίες θα οδηγήσουν, με μαθηματική ακρίβεια, στην επανάληψη των ίδιων λαθών και στις συνέπειες της ακρωτηριασμένης του προσωπικότητας. Έτσι, η ορθολογικότητα και ο ρεαλισμός, που πάντα διέθετε ο καθηγητής, αδυνατούν να καλύψουν την αποξένωση από τα συναισθήματά του, τον εγωκεντρισμό του, την αδυναμία του να δει τον κόσμο με τα μάτια της συντρόφου του. (*S* 207)

Πολύ αργότερα, μόνο αφού έχει γεννηθεί το παιδί του και όταν πια είναι πολύ αργά, θα επιχειρήσει τη μετατόπιση της οπτικής του γωνίας, η οποία ενεργοποιείται από υγιές ενδιαφέρον για τον άλλο και από την αίσθηση της ύπαρξης ενός δεσμού, ο οποίος μας συνδέει μαζί του. «Ο Μπέρντ ξάπλωσε ανάσκελα, έκλεισε τα μάτια του και προσπάθησε να φανταστεί τον κόσμο από την πλευρά της κόρης του». (*S* 219)

Η ενσυναίσθηση ενθαρρύνεται από το συγγραφέα σε ολόκληρο το έργο, ενίοτε όμως η επίδρασή της είναι καταλυτική. Χαρακτηριστικό είναι το απόσπασμα, το οποίο αναφέρεται στη δύναμη της αδράνειας και της αναβλητικότητας, που βασανίζουν τις ζωές όλων μας και το οποίο λειτουργεί αφυπνιστικά προκαλώντας σοκ στον αναγνώστη, καθώς ο καθένας μας αναγνωρίζει τον εαυτό του σ' αυτή την περιγραφή. (*S* 225-226) Για την αδράνεια ή την τεμπελιά κάνει και αλλού λόγο ο συγγραφέας, αναφερόμενος σ' ένα από τα βασικά χαρακτηριστικά, τα οποία κατατρύχουν τη ζωή του ήρωα. (*S* 222)

Μόνο η ορθολογικότητα αναγνωρίζεται από τον ήρωα του μυθιστορήματος του McEwan, ως προπύργιο και ανάχωμα στις κοντόφθαλμες θεωρήσεις και ενδιαφέροντα και στην απληστία, που απειλούν την κοινωνική συμβίωση και το μέλλον του πλανήτη. (*S* 75) Μια αναγνώριση, η οποία βρίσκεται σε απόλυτη αρμονία με την επιστημονική του ιδιότητα, αλλά και με τις ενδόμυχες ελπίδες του συγγραφέα, ιδιαίτερα όταν η κοινωνία καλείται να αντιμετωπίσει τις διαβρωτικές συνέπειες φορέων παράλογων και φανατικών ιδεών. Το ερώτημα, όμως, το οποίο θέτει το μυθιστόρημα είναι αν αρκεί η ορθολογικότητα.

Σε προσωπικό επίπεδο, η συμβατικότητα φαίνεται να σκοτώνει τις προσωπικές σχέσεις, οδηγώντας τους δυο συντρόφους σε παρανοήσεις. Οι παρανοήσεις μεταξύ των ανθρώπων είναι άλλο ένα μοτίβο, το οποίο προκαλεί το ενδιαφέρον του McEwan. Στην προκειμένη περίπτωση, οι εξωσυζυγικές περιπέτειες του καθηγητή ερμηνεύονται ως έλλειψη ενδιαφέροντος για την τέταρτη σύζυγό του, η οποία ανταποδίδει την απιστία του, χωρίς, όμως, να καταφέρει να ισορροπήσει το γάμο της, αφού η σχέση διαλύεται. Η κατάσταση αντιμετωπίζεται μάλλον με μία ελαφρότητα από τον καθηγητή, ο οποίος αποδίδοντας την αιτία της δυστυχίας τους στο άνισο αποτέλεσμα των εξωσυζυγικών τους σχέσεων, επισημαίνει τον παραλογισμό του: «και πρέπει να ζήσουν και να υποφέρουν από άφατους κανόνες». (*S* 81) Η παρανόηση, μαζί με την αδυναμία επικοινωνίας και έκφρασης των συναισθημάτων, οι οποίες χαρακτηρίζουν τις αποτυχημένες σχέσεις, παρ' όλη τη μεταμέλεια που φαίνεται να δείχνει ο ήρωας, δηλώνονται με τη φράση: «…λυπόταν που δεν ήξερε το τρυκ να κάνει την Πατρίς να τον αγαπήσει, αλλά παραιτείτο». (*S* 81)

Σοκ προκαλεί η συνειδητοποίηση ότι η ανθρώπινη φύση, όταν δεν καλλιεργείται, μπορεί να σταθεί εμπόδιο στους ευγενέστερους στόχους ακυρώνοντάς τους. Με σαφή τη διάθεση χιούμορ και με το γνωστό του σχήμα αντιπαραβολής μικρόκοσμου – μακρόκοσμου, ο McEwan παρατηρεί: « Ο υλικός κόσμος απλά δεν

μπορούσε να είναι τόσο πολύπλοκος. Ο οικιακός μπορούσε». (*S* 21) Το ίδιο μοτίβο επανέρχεται με εξέχοντα τρόπο σ' ένα ισχυρό επιχείρημα του McEwan αναφορικά με το επιθυμητό επίπεδο αυτοπειθαρχίας και συνεργασίας. Η καλπάζουσα εντροπία στη διευθέτηση του εξοπλισμού της ομάδας των πάγων κάνει τον καθηγητή και ταυτόχρονα το McEwan που βίωσε αυτό το πραγματικό γεγονός στη δική του περίοδο απομόνωσης στους πάγους με άλλους επιστήμονες και καλλιτέχνες, να αναρωτιέται: «Πώς θα έσωζαν τη γη … όταν ήταν τόσο πολύ μεγαλύτερη από τον προθάλαμο του πλοίου» (σημείο όπου στοίβαζαν στην αρχή τακτικά και όσο περνούσε ο καιρός όλο και περισσότερο άναρχα τον εξοπλισμό τους).

Σοκ, επίσης προκαλεί στον αναγνώστη η παντελής απουσία ηθικής συνείδησης ή τουλάχιστον μίας ηθικής συνείδησης επαρκώς αναπτυγμένης, ώστε να προκαλεί τουλάχιστον ένα στοιχειώδη προβληματισμό, όταν διακυβεύονται θεμελιακές για τους περισσότερους ανθρώπους αξίες, όπως η ζωή, η ελευθερία ή η δικαιοσύνη. Έτσι, ο πρωταγωνιστής, όταν μαθαίνει ότι το θύμα του, ο πρώην εραστής της γυναίκας του, τον οποίο ο ίδιος ενοχοποίησε, παραποιώντας τη σκηνή του ατυχήματος, καταδικάστηκε σε δεκαέξι χρόνια φυλάκισης, το μόνο που σκέφτεται είναι ότι η ποινή τού αξίζει. Η σκηνή, όπως περιγράφεται παραστατικά από το McEwan, αποκαλύπτει τις βασικές αδυναμίες του ήρωα, αδυναμίες, οι οποίες θα τού στοιχίσουν την προσωπική και οικογενειακή γαλήνη, τη φήμη, ακόμη και την ίδια του τη ζωή. Ιδιαίτερα σημαντική είναι, ωστόσο, η ελλιπής αίσθηση δικαιοσύνης, την οποία επισημαίνει και παρακάτω ο συγγραφέας: «…το ότι ένας άνθρωπος ένοχος για δύο αδικήματα, τη συνουσία με την Πατρίς και το μαύρισμα του ματιού της, έπρεπε να καταδικαστεί για ένα άλλο για το οποίο ήταν αθώος, ποτέ δεν προβλημάτισε ιδιαίτερα τον Μπερντ». (*S* 186)

Οι αιτίες της ηθικής κατάπτωσης, χωρίς να συνδέονται άμεσα με τον ήρωα, ή να δηλώνονται καν ως τέτοιες, υπονοούνται σε διάφορα σημεία του έργου, όπως, για παράδειγμα, στην αναφορά του συγγραφέα στις «τυφλές δυνάμεις των επιθυμιών και των αναγκών» που « έμοιαζαν ασταμάτητες». (*S* 109) Λίγο αργότερα αυτή η *ακρασία*, με αφορμή την εικόνα που παρουσιάζουν τα αεροπλάνα που μετά τους κύκλους πάνω από την πόλη στοιχίζονται για την προσγείωσή τους, παρομοιάζεται μέσω των γνώριμων βιολογικών αναφορών με « μία εξαπλούμενη λειχήνα, μία μαγευτική άνθιση αλγών, ένα καλούπι που περιέκλειε ένα μαλακό φρούτο... εκεί ψηλά με τα σπόρια του». (*S* 111)

Όσον αφορά την αρετή, στο μυθιστόρημα εγείρεται το ερώτημα ως ποιο βαθμό οι αρετές μπορούν να κινητοποιούν σε δράση ομάδες ή έθνη και να είναι αποτελεσματικές. Ως προς το σύνολο ή την ομάδα, οι αρετές φαίνεται να ξεθωριάζουν και να αντικαθίστανται από άλλα πιο εγωιστικά και ωφελιμιστικά κίνητρα, όπως το συμφέρον, το κέρδος, ο νεωτερισμός, η ανακάλυψη, η εφευρετικότητα και, κυρίως, η απληστία. (*S* 149)

Απόψεις σχετικά με την κοινή ανθρώπινη φύση, η οποία είναι το υπόστρωμα του εκδηλωμένου μας εαυτού, με όλα τα σφάλματα και τις ατέλειές μας, αποδίδονται σ᾽ ένα χαρακτήρα του μυθιστορήματος, παραπέμποντας στην ιδέα ότι ο άνθρωπος είναι φύσει καλός. (*S* 159) Περισσότερο όμως οι συγκεκριμένες απόψεις θα πρέπει να θεωρηθούν μέσα στο πλαίσιο της αντιπαράθεσης ιδεαλισμού-ρασιοναλισμού, στην οποία συχνά ο McEwan αναφέρεται με διάφορες αφορμές. Λίγο πιο κάτω, άλλωστε, διαβάζουμε: «Αλλά ποτέ δεν επέτρεπε στη λογική της να επηρεάζει την αγάπη της». (*S* 160) Ο φόβος θεωρείται ως ένα από εκείνα τα βασικά αισθήματα για τα οποία δεν έχουμε τη δυνατότητα συνειδητής επιλογής και αντιστοιχεί στην αναφορά στο θυμό στο *Σάββατο.* (*S* 187)

Η φαντασίωση και η ονειροπόληση, παρούσα και σ' αυτό του το μυθιστόρημα, καθώς ο ήρωας συχνά καταφεύγει σε αυτές προσπαθώντας να ερμηνεύσει τα γεγονότα της ζωής του, (*S* 33) συνδέονται με τον ρόλο της φαντασίας, την οποία ο συγγραφέας ανατέμνει και συνθέτει ξανά, αναφέροντας τις πιο εξαιρετικές της λειτουργίες. Για μια ακόμη φορά, η ενδελεχής περιγραφή του τρόπου λειτουργίας της φαντασίας και ο τρόπος που εμπλέκει, συνδυάζει και εν τέλει αξιοποιεί αποτελεσματικά το πραγματικό, το λογικό και το αδύνατο, εντυπωσιάζει με την ακρίβεια και τη σαφήνεια και ταυτόχρονα προβληματίζει με τα ερωτήματα που θέτει. «Αλλά ανάλογες ονειροπολήσεις - στιγμές μανίας, σύντομες νευρικές εκρήξεις, υπερφορτωμένα αλλά νεφελώδη επεισόδια που ύφαιναν το πραγματικό με το μη πραγματικό, περνούσαν σαν σε κλωστή χάντρες του αδύνατου, του εξωφρενικού και του αντιφατικού παράλληλα με σειρά σκέψεων ακαθόριστης λογικής... που πριν χρόνια τον είχαν οδηγήσει στη διατύπωση της «Συγχώνευσης»».[447] Το ποιητικό, το επιστημονικό, το ερωτικό- γιατί όφειλε η φαντασία να νοιάζεται για τον ποιο αφέντη υπηρετούσε;». (*S* 116)

Κάποιες από τις αδυναμίες του «ήρωα» παρουσιάζονται ως αποτέλεσμα μειωμένης φαντασίας, όπως για παράδειγμα οι απιστίες του, οι οποίες αποδίδονται στην αδυναμία του να βιώνει την παρουσία - απουσία της συντρόφου του, όταν είναι μακριά της. (*S* 167)

Η απουσία της ενσυναίσθησης επιδρά καταλυτικά στην πορεία της ζωής του πρωταγωνιστή, όπως φανερώνει η συνειδητοποίηση, στην οποία, τελικά τον οδηγεί ο συγγραφέας: «Πώς απέτυχε να το προβλέψει;» αναρωτιέται σχετικά με τις αντιδράσεις του πρώην συναδέλφου και υφισταμένου του, οι οποίες τώρα τον κατακλύζουν και απειλούν να τον συντρίψουν. (*S* 251)

ΚΛΙΜΑΚΩΣΗ

Η ένταση κλιμακώνεται με παράλληλες αναφορές στη ζωή του ήρωα. Η κλονισμένη υγεία του, η διαπραχθείσα, ελαφρά τη καρδία, αδικία, η εξαπάτηση και η απιστία, όλα μαζί στρέφονται εναντίον του για να τον πνίξουν και να τον θέσουν ενώπιον των συνεπειών των πράξεών του, αλλά και της συνειδητής

[447] Ο όρος αναφέρεται στην επιστημονική θεωρία που του είχε εξασφαλίσει το Νόμπελ Φυσικής

απραξίας του. Η φράση «το μέλλον θα έφερνε τη λύση» (*S* 247) αντικατοπτρίζει τη λύτρωση του επιστήμονα, αλλά και την αδυναμία του να δεσμευτεί στο παρόν, γεγονός που τόσο διαβρωτικά επηρέασε τη ζωή του.

Η ειρωνεία με την οποία τελειώνει το μυθιστόρημα «Ούτε θα έσωζε τον κόσμο», (*S* 278) αλλά ούτε και τη ζωή του, τουλάχιστον όπως την ήξερε ως τώρα, περιέχει εν σπέρματι την εκπεφρασμένη πεποίθηση του συγγραφέα ότι ο κόσμος δεν μπορεί να σωθεί από ανθρώπους, οι οποίοι δεν γνωρίζουν τη φύση τους και δεν παίρνουν μέτρα για να προστατευτούν από τις αδυναμίες τους. Η συνεργασία για να πετύχει χρειάζεται την ορθολογικότητα και αυτογνωσία.

## Συμπεράσματα

Αν θέλουμε να συνοψίσουμε τα αποτελέσματα των διερευνήσεων στο συγκεκριμένο μυθιστόρημα, ως προς τη συμβολή του στην απάντηση ερωτημάτων περί του πρακτέου, θα πρέπει πάλι να επισημάνουμε την ιδιαιτερότητα του τρόπου της συγκεκριμένης μορφής τέχνης (της λογοτεχνίας), η οποία καθιστά τη συμβολή της μοναδική και αναντικατάστατη, συμβολή και τρόπο που αρμόζουν σε μια σημαντική πτυχή της ηθικής πραγματικότητας, των απτών ηθικών διλημμάτων και ανατροπών, που βιώνουμε, καθώς και των συναρτώμενων ηθικών κρίσεων και επιλογών και των αποτελεσμάτων τους.

Στο μυθιστόρημα του McEwan *Solar* παρακολουθούμε πώς μια σειρά επιλογών, τις οποίες υπαγορεύει μια δεδομένη ψυχοδιανοητική και ηθική προσωπικότητα, οδηγούν τον άνθρωπο στην καταστροφή, τη διάλυση, την ακύρωση των επιδιώξεων.

Η προνομιακή θέαση των πράξεων από την οπτική του δρώντος υποκειμένου, αλλά και οι αναδρομικές εστιάσεις σε παράγοντες που συνέβαλαν στη διαμόρφωση της προσωπικότητάς του, μας επιτρέπουν να συνδέσουμε αίτια και αποτελέσματα και να κρίνουμε τα πρόσωπα και τις επιλογές τους.

Η συγκεκριμένη πραγμάτευση, με δεδομένη την ωφελιμότητα της διαδικασίας της ενσυναίσθησης, η οποία ήδη επισημάνθηκε, αναδεικνύει, για άλλη μια φορά, το ρόλο της ηθικής συγκρότησης του ατόμου, στη βάση ενός αξιολογικού πλαισίου. Το πλαίσιο αυτό συγκροτούν οι ευαισθησίες, η φαντασία αλλά και η ορθολογικότητα του ατόμου, ικανότητες, τις οποίες εύλογα, όπως ήδη αναφέρθηκε, προάγει η λογοτεχνία με μεθόδους που χρησιμοποιεί και το περιεχόμενό της. Άλλωστε, δεν είναι εύκολο, πάντα, να προβλέψεις την έκβαση, την οποία θα έχει η λήψη συγκεκριμένων αποφάσεων, ιδιαίτερα σε περιπτώσεις ηθικών διλημμάτων. Η λογοτεχνία, με την ολοκληρωμένη αποτύπωση της ζωής των ηρώων της, είναι σε θέση να δείξει το σκεπτικό στο οποίο στηρίζονται, με αποτέλεσμα να αυξάνει και την εγρήγορση του αναγνώστη για μια ενδεχόμενη έκβαση των δικών του αποφάσεων στην πραγματική ζωή.

Κάθε φορά που το έργο μας τοποθετεί στη θέση του ήρωα παρατηρούμε το μέλλον των επιλογών μας ειλημμένων ή και ενδεχομένων. Η επίγνωση αυτή στην οποία το έργο μας εκπαιδεύει λειτουργεί διορθωτικά στο σύστημα και τις αρχές που υπαγορεύουν τις επιλογές μας αυξάνοντας τις ευαισθησίες μας σε λεπτές αποχρώσεις των συνεπειών τους για μας και το περιβάλλον μας. Έτσι μπορεί η γνώση την οποία συνδέουμε με την ηθική και τη λογοτεχνία να αποτελεί περισσότερο μια επαναπροσέγγιση του ήδη γνωστού, όπως το θέτει και ο Noël Carroll και η αλήθεια τους μια επιβεβαίωση των εναλλακτικών ηθικών στάσεων και επιλογών. Η όξυνση της ηθικής ευαισθησίας στην πρόβλεψη των αποτελεσμάτων των διαφορετικών επιλογών, ωστόσο, η οποία επιτυγχάνεται με την ενεργοποίηση λογικής, συναισθήματος και φαντασίας, ώστε να επιτευχθεί μια υψηλού βαθμού διάκριση, δεν μπορεί παρά να καθοδηγεί μια ολοένα αυξανόμενη καλλιέργεια από την παρατήρηση του εαυτού μας αλλά και της ίδιας της πραγματικής ζωής. Η ζωή άλλωστε, αποτελεί και το τελικό πεδίο ελέγχου, διόρθωσης και εξέλιξης των όποιων διαισθήσεων, βουλήσεων και επιλογών μας σε ηθικό επίπεδο.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ 12ο

## 12. Νίκος Θέμελης, ένας ευρωπαίος ορθολογιστής

Ο Νίκος Θέμελης, που έφυγε από τη ζωή στα 64 του χρόνια το περασμένο καλοκαίρι (2011), πρωτοπαρουσιάζεται στο λογοτεχνικό στερέωμα το 1998 με την έκδοση του πρώτου βιβλίου της τριλογίας του, *Αναζήτηση, Ανατροπή και Αναλαμπή.* Αφού αποφοίτησε από τη Γερμανική Σχολή, συνεχίζει τις νομικές σπουδές του στη Γερμανία όπου και εκπονεί διδακτορική διατριβή πάνω σε ευρωπαϊκά θέματα. Τα έργα του, τόσο ως προς το ύφος και την τεχνοτροπία όσο και ως προς την πραγμάτευση των θεμάτων τους, αν και συνδεδεμένα πάντα με τον ελληνισμό, χαρακτηρίζει ο ορθολογισμός και ο κοσμοπολιτισμός, αποτέλεσμα της διαμονής του συγγραφέα στο εξωτερικό. Αυτή η θητεία του στο εξωτερικό και η επίδρασή της στην παιδεία του είναι και ο λόγος, για τον οποίο η κριτικός λογοτεχνίας Τιτίκα Δημητρούλια, αναφερόμενη στη ρεαλιστική γραφή του Θέμελη, τον συγκρίνει με τον Μαν και τον Αραγκόν, αλλά και τον Σβέβο και τον Άντριτς.[448]

Το πεζογραφικό έργο του Θέμελη περιλαμβάνει ακόμη τα μυθιστορήματα, *Για μια Συντροφιά Ανάμεσά μας, Μια Ζωή δυο Ζωές, Οι Αλήθειες των Άλλων* και *Συμφωνία Ονείρων.* Σταθεροί άξονες των έργων είναι οι δυαδικές αντιθέσεις, από τις οποίες θεωρείται κυρίαρχη η αντίθεση ανάμεσα στον εκσυγχρονισμό, με τον οποίο συντάσσεται ο ίδιος ο συγγραφέας, και τη συντήρηση. Οι δυαδικές αντιθέσεις λειτουργούν σαν μοχλοί της εξέλιξης των ιστοριών του, ενώ ο συγγραφέας, θέλοντας να αναδείξει τη μεταβολή ως κινητήρια δύναμη και νομοτελειακή συμπεριφορά των εξελισσόμενων ανθρώπων και του σύμπαντος, δε διστάζει να παραδεχτεί ότι από τους ήρωές του ξεχωρίζει εκείνους, οι οποίοι δεν βολεύονται, αλλά αντιδρούν, επαναστατούν, αντιστέκονται, πηγαίνουν κόντρα στο κατεστημένο, έστω και αν συντρίβονται από τις δυνάμεις της ιστορίας. Ο Θέμελης θεωρείται ανανεωτής του ιστορικού μυθιστορήματος, στο οποίο κατορθώνει να συνδυάσει τη συναρπαστική δράση και την ποικιλία των πηγών και των χώρων αναφοράς με μία αναζήτηση της συλλογικής ταυτότητας, αλλά και των εμποδίων, τα οποία ορθώνονται μπροστά της στην πορεία της πραγμάτωσής της.

Η γραφή του ρεαλιστική, έχει χαρακτηριστεί και κινηματογραφική,[449] καθώς μακρινά πλάνα χώρων και μαζών εναλλάσσονται με κοντινά πλάνα ανθρώπων και εσωτερικών χώρων, με σκοπό να εκφράσει τα συναισθήματα και τις σκέψεις. Οι συχνές αλλαγές οπτικής γωνίας βοηθούν τον αναγνώστη να αποκομίσει μια πληρέστερη εικόνα των συμβάντων, χωρίς την απουσία του «κέντρου

[448] Δημητρούλια 2010
[449] *Στο ίδιο*

συνείδησης» σύμφωνα με τη ρήση του Χένρι Τζέιμς.[450] Για παράδειγμα, στο πρώτο του μυθιστόρημα η αφηγηματική τεχνική του περιλαμβάνει έξι πρωτοπρόσωπες αφηγήσεις. Ο ευρωπαϊσμός του συγγραφέα συμφωνεί με την αποστροφή του για τους δογματισμούς και τους εθνικισμούς, η οποία εκφράζεται από τη συχνή αυτή αλλαγή οπτικής γωνίας, χωρίς, ωστόσο, να χάνεται η συνοχή του μυθιστορήματος.

Αυτή του την περιγραφή της δημοκρατίας των ιδεών στο πλαίσιο της αναζήτησης ταυτότητας, με σημείο αναφοράς τις ιστορικές διαδρομές του ελληνισμού εντός και εκτός συνόρων, θα παρακολουθήσουμε και στα δύο τελευταία του μυθιστορήματα, τα οποία επιλέξαμε να συμπεριλάβουμε στην παρούσα μελέτη. Έχοντας την επίγνωση ότι τα εν λόγω έργα δεν συγκαταλέγονται απαραίτητα σ' αυτό που θα αποκαλούσαμε μεγάλη λογοτεχνία, θα επιχειρήσουμε να αποδείξουμε ότι μπορούν, εν τούτοις, να αποτελέσουν γόνιμο πεδίο διερεύνησης της ερευνητικής μας υπόθεσης αναφορικά με τις επιπτώσεις της λογοτεχνίας, και ειδικότερα της διαδικασίας της ενσυναίσθησης στην ηθική γνώση.

## 12.1 *Οι Αλήθειες των άλλων*: μια φιλοσοφική προσέγγιση

### 12.1 i Το μυθιστορηματικό πλαίσιο

Το μυθιστόρημα του Νίκου Θέμελη, *Οι αλήθειες των άλλων*, πραγματεύεται το ζήτημα της αλήθειας, όπως αυτή συλλαμβάνεται μέσα από επιμέρους υποκειμενικές θεωρήσεις, ως ιδεολογήματος, το οποίο συγκροτεί την πραγματικότητα στην οποία καλούμαστε, ως ιστορικά πρόσωπα, να δράσουμε, επιλέγοντας στάσεις, συστρατεύσεις, αντιπαραθέσεις και, ενίοτε, συγκρούσεις με πολύ μεγάλο προσωπικό κόστος.

Η αφήγηση είναι τριτοπρόσωπη και γίνεται από έναν παντογνώστη αφηγητή, ο οποίος έχει το προνόμιο να διεισδύει στις σκέψεις και τα συναισθήματα του κεντρικού ήρωα, αλλά και των υπόλοιπων χαρακτήρων.

Ο χρόνος, με σημείο εκκίνησης το μυθιστορηματικό παρόν, τοποθετείται στα 1958, ενώ ως τόπος επιλέγεται η Αγγλία, όπου ένας νεαρός Έλληνας έχει μόλις ολοκληρώσει τις διδακτορικές του σπουδές στην ιστορία και ετοιμάζεται για την επιστροφή του στην Ελλάδα.

Μετά από μια πρώτη αναφορά, η οποία έχει χαρακτήρα εισαγωγής, σε πρόσωπα και γεγονότα που πρόκειται να διαδραματίσουν κεντρικό ρόλο στη μυθοπλασία, η γραμμική πορεία του αφηγηματικού χρόνου διακόπτεται, μεταφέροντας την αφετηρία της κυρίως αφήγησης αρκετά χρόνια πριν, και συγκεκριμένα στα 1923, ενώ, ως προς τον τόπο, ο συγγραφέας μας μεταφέρει στα παράλια της Μ. Ασίας, και συγκεκριμένα στις Κυδωνιές ή Αϊβαλί.

[450] Μητρόπουλος 1998

Ήρωας αυτής της αφήγησης είναι ένας άλλος νεαρός ονόματι Μεχμέτ ή Μανόλης, η διπλή ταυτότητα του οποίου θα αποτελέσει ένα από τους μοχλούς εξέλιξης της ιστορίας. Τα γεγονότα της Μικρασιατικής καταστροφής έχουν μόλις συντελεστεί. Θύματα είναι και η οικογένεια του ήρωα, η οποία έχει διασπαστεί, καθώς ο ίδιος με τον παππού του έχουν παραμείνει στο σπίτι τους στις Κυδωνιές, ενώ η υπόλοιπη οικογένεια αποτελούμενη από τον αδελφό του παππού και νονό του, τη γιαγιά του και τη θεία του έχουν καταφύγει στη γειτονική Μυτιλήνη μαζί με το κύμα των προσφύγων που ακολούθησε τη διάσπαση του μετώπου του ελληνικού στρατού στα βάθη της Ανατολίας και την άτακτη υποχώρηση των Ελλήνων στρατιωτών. Ο ίδιος κατορθώνει να διαφεύγει τις διώξεις χάρη στην προνοητικότητα του παππού του να του αλλάξει έγκαιρα ταυτότητα και να του εξασφαλίσει τουρκική υπηκοότητα ξαναβαφτίζοντάς τον Μεχμέτ Μπεζιρτζόγλου, ενώ ο παππούς του αποφεύγει τις διώξεις χάρη στη μεγάλη ηλικία του. Πληροφορίες για την οικογένεια και τα μέλη της, ζωντανά και νεκρά, καθώς και όσες λεπτομέρειες χρειάζονται για να ζωντανέψουν οι χαρακτήρες, μας δίνουν οι αναπολήσεις του νεαρού Μεχμέτ ή Μανόλη.

Στα δέκα κεφάλαια, τα οποία απαρτίζουν το πρώτο αυτό μέρος της αφήγησης, που διαδραματίζεται στις μαρτυρικές χαμένες πατρίδες της Ιωνίας, θα παρακολουθήσουμε την παρακμή της άλλοτε ανθηρής οικογενειακής επιχείρησης, τις διαψεύσεις των ελπίδων για την επιστροφή των αγαπημένων τους προσώπων και την οδυνηρή βίωση της απώλειας αυτού που θεωρούσαν πατρίδα τους, όταν μέσα από την ανταλλαγή πληθυσμών μεταξύ των δύο χωρών (Ελλάδας και Τουρκίας) ολοκληρώνεται η εξαφάνιση του ελληνικού στοιχείου από τα μικρασιατικά εδάφη. Η βίωση των συνταρακτικών ανατροπών δεν συντελείται χωρίς συνειδητοποιήσεις, οι οποίες διευρύνουν την αντίληψη των ηρώων, καθώς η επαφή τους με τους Τούρκους πρόσφυγες από τις ελληνικές περιοχές τους καλούν να αλλάξουν οπτική γωνία και να υιοθετήσουν, έστω και στιγμιαία, τη ματιά των «εχθρών» στα γεγονότα. Έτσι, οι αλήθειες των άλλων εμφανίζονται για πρώτη φορά στο μυθιστόρημα με την παρουσία των εκτοπισμένων Τούρκων και τη φιλία του ήρωα μαζί τους. Κυρίως η σχέση του Μεχμέτ με έναν απ' αυτούς, ο οποίος είχε εκτοπιστεί από το 1913 από τη Μυτιλήνη, τον Ισμαήλ, θα αποτελέσει βασικό άξονα του πρώτου μέρους του μυθιστορήματος, καθώς ο ήρωας, μέσα απ' αυτή τη σχέση, θα νιώσει, σε όλο του το βάθος, το συναίσθημα της αδελφικής φιλίας, αλλά και τα σκιρτήματα του ερωτισμού, όταν συνειδητοποιεί, για πρώτη φορά, τον ανδρισμό του. Η θέλησή του να φύγει, όταν πια συνειδητοποιεί ότι δεν υπάρχει μέλλον γι' αυτόν στις Κυδωνιές, αλλά και επειδή πρέπει να μεταφέρει τα κειμήλια του ελληνισμού που είχε συγκεντρώσει ο λόγιος νονός του, θα καθορίσουν τις εξελίξεις, όταν ο παππούς του θα διευκολύνει με την αυτοκτονία του αυτή τη φυγή, ενώ ο Τούρκος φίλος του θα θυσιαστεί, για να μην αποκαλυφθεί η ταυτότητά του. Με αυτά τα δραματικά γεγονότα και με τη φυγή του ήρωα, ο οποίος φεύγει μαζί με τα κειμήλια για τα πάτρια εδάφη, ολοκληρώνεται η αναφορά στο αφηγηματικό παρελθόν.

Κεντρικό σημείο αναφοράς και συνδετικό ιστό του μυθιστορήματος αποτελεί ένα από τα φυλασσόμενα κειμήλια, τα οποία ο Μεχμέτ, και στο υπόλοιπο έργο Μανόλης Λινός, μεταφέρει στην πατρίδα, υπακούοντας στην έκκληση του νονού του, πριν αναχωρήσει από την Ιωνία. Πρόκειται για κάποιο χρονικό της αλώσεως της Κωνσταντινούπολης, το οποίο είχε βρεθεί στο Άγιον Όρος και δοθεί στο νονό του Μανόλη και έφορο των Κυδωνιών από ένα γέροντα από το μετόχι των Ιβήρων. Ο νονός του, Ιωακείμ, το είχε περισώσει και, με ένα συνοδευτικό του σημείωμα, ζητούσε την αποκάλυψή του σε κατάλληλο χρόνο. Σ' αυτό το χρονικό διατυπωνόταν μία άλλη άποψη για τον τελευταίο αυτοκράτορα, σύμφωνα με την οποία διέφυγε με βάρκα για το Άγιον Όρος τις τελευταίες μαρτυρικές ώρες της Αλώσεως και δεν είχε τον ένδοξο θάνατο τον οποίο μαρτυρούσε η επίσημη ιστοριογραφία.

Στο δεύτερο μέρος του μυθιστορήματος, το οποίο αποτελείται από ακόμη δέκα κεφάλαια, θα παρακολουθήσουμε την επανένωση του ήρωα με τα μέλη της οικογένειάς του, η οποία είχε καταφύγει στη Μυτιλήνη μετά την καταστροφή, τη γνωριμία και τον ανεκπλήρωτο έρωτά του για μία γυναίκα απομονωμένη από την τοπική κοινωνία, την Ρούσα, αλλά και τις αποτυχημένες προσπάθειες να διασώσει ατόφια στη μνήμη του έθνους τις χαμένες πατρίδες με τα κειμήλια που μετέφερε, καθώς η πατρίδα ήταν ανέτοιμη να ανταποκριθεί σε μια τέτοια προσπάθεια, γιατί ήταν απασχολημένη με άλλες πρακτικότερες και επιτακτικότερες ανάγκες. Έτσι, οι μνήμες, η ιστορία, η ζωή και ο πολιτισμός του άλλοτε ανθηρού ελληνικού στοιχείου της Μικρασίας, αλλά και οι άνθρωποι που το συγκροτούσαν, όπως αποτυπώνονται στα ποικίλα τεκμήρια που περιέχει το μπαούλο που διέσωσε και μετέφερε στην πατρίδα ο Μανόλης, θα διασκορπιστούν και θα αφομοιωθούν από ποικίλες υπηρεσίες. Το κειμήλιο, το οποίο αφορά την άλωση, δε θα παραδοθεί, αλλά θα συντροφέψει τον ήρωα στις σπουδές του στην Αθήνα και στο διορισμό του στην επαρχία, χωρίς να μπορεί να μαντέψει ότι μαζί του μετέφερε μια νάρκη, η οποία έμελλε να συνταράξει τα θεμέλια της ζωής του. Η επιλογή του να συμπεριλάβει σε μια σχολική γιορτή στην Κοζάνη, όπου υπηρετούσε, την άποψη που περιείχε το χρονικό, θα ανατρέψει τις όποιες προοπτικές κοινωνικής και επαγγελματικής ανέλιξης του νεαρού φιλολόγου και θα στιγματίσουν τον ίδιο και την οικογένειά του, καταδικάζοντάς τον σε δυσμένεια και απόρριψη από την επίσημη πολιτεία και το κοινωνικό κατεστημένο καθιστώντας τον για άλλη μια φορά ξένο, αυτή τη φορά στη χώρα του. Ακολουθεί άλλος ένας ξεριζωμός, όταν εγκαθίσταται πάλι στην Αθήνα. Χάνει τη θέση του φιλολόγου και συγκρούεται με τη σύζυγό του, η οποία τον μέμφεται για αυτό που θεωρεί αποκοτιά του, αλλά και για την παλιότερη σχέση του με την κοπέλα από τη Μυτιλήνη, την οποία είχε πάρει μαζί του στην Αθήνα, όταν εκείνη έφυγε από το νησί, για να ξεφύγει απ' τον ασφυκτικό περίγυρό της τοπικής κοινωνίας και η οποία, αργότερα, είχε ταξιδέψει στην Αγγλία για να βρει τον παλιό έρωτά της. Αυτές οι καταστάσεις συγκροτούν το σκηνικό στο οποίο επρόκειτο να συντελεστεί μία ακόμη τραγωδία στη ζωή του ήρωα. Αυτή τη φορά η μοίρα τον χτυπά με τη δολοφονία της συζύγου του, ως πράξη αντεκδίκησης, επειδή πρόδωσε τον αριστερό φίλο του, ο οποίος τους επισκεπτόταν στην Αθήνα από την Κοζάνη, αλλά και τους

συντρόφους του, όταν πίστεψε ότι ο μεγαλύτερος γιός της κινδύνευε από προσηλυτισμό. Τα αίτια της συμφοράς αυτής δεν γίνονται ποτέ γνωστά στον ήρωα, αφού ο μεγάλος γιός του, και μοναδικός μάρτυρας της πράξης της μητέρας του, δεν τα αποκαλύπτει σε κανέναν.

Μετά το θάνατο της συζύγου του ήρωα τα δύο μέρη του έργου, η εισαγωγή και το δεύτερο μέρος συνδέονται, όταν ο μεγάλος γιος που σπούδαζε στην Αγγλία και έμενε στο σπίτι της Μυτιληνιάς πρώην αγαπημένης του πατέρα του, επιστρέφει έχοντας ολοκληρώσει το διδακτορικό του. Εν τω μεταξύ, ο Μανόλης έχει φύγει από το Υπουργείο Παιδείας, όπου για σειρά ετών είχε καταδικαστεί σε γραφική εργασία αποστερημένος από τα διδακτικά του καθήκοντα και εργάζεται στη Γεννάδειο βιβλιοθήκη, όπου συνεργάζεται με την Αμερικανίδα βοηθό του Διευθυντή της βιβλιοθήκης, Μπεθ, η οποία εκδηλώνει ένα τρυφερό προσωπικό ενδιαφέρον γι' αυτόν και την οικογένειά του. Η άφιξη της Ρούσας, μετά από πρόσκληση του γιου του Ιωακείμ, δεν θα ανατρέψει τη νέα κατάσταση, εκτός από μία προσωρινή ταραχή, την οποία θα προκαλέσει ο μικρότερος γιος του ήρωα, ο Αντώνης, ο οποίος αντιπαθούσε τη Ρούσα, επειδή τη θεωρούσε υπεύθυνη για τα κλονισμένα νεύρα της μητέρας του. Γρήγορα όμως η επαφή του μαζί της θα αποκαταστήσει την ισορροπία στις σχέσεις τους.

Το χρονικό της Αλώσεως, το οποίο είχε, εν τω μεταξύ, κληροδοτηθεί από το Μανώλη στο γιο του Ιωακείμ και το οποίο έχει αποτελέσει κεντρικό σημείο αναφοράς της διδακτορικής διατριβής του γιού του, θα απειλήσει, προς στιγμήν, να στιγματίσει και τη δική του ζωή. Ο νέος, όμως, μετά από παραίνεση και του καθηγητή του, ο οποίος προωθεί την ακαδημαϊκή του σταδιοδρομία θα προτιμήσει να μην αποκαλύψει την ύπαρξή του, αποσιωπώντας, ταυτόχρονα, τις προσωπικές επιστημονικές του θέσεις, με τις οποίες υποστήριζε τη μη συνέχεια του ελληνισμού ως φυλής, προκειμένου να του δοθεί η θέση του επιμελητή, αναβάλλοντας για καταλληλότερες εποχές τη διατύπωση των απόψεών του σχετικά. Η πικρία γι' αυτήν την αναβολή είναι διάχυτη στο έργο και, μέχρι το τέλος, δεν διαφαίνεται κάποια νότα αισιοδοξίας, έστω για το μέλλον.

Η αφήγηση ολοκληρώνεται με μία οικογενειακή συγκέντρωση-προσκλητήριο ζωντανών και νεκρών μελών και φίλων της οικογένειας με μοναδική απουσία του Αυγέρη, του αριστερού φίλου του Μανόλη που τα μονοπάτια της ζωής τους χωρίστηκαν, όταν οι *αλήθειες* τους βάφτηκαν με αίμα. Αυτές οι προσωπικές σχέσεις αποτελούν και το μοναδικό αντίβαρο στις διαψεύσεις και απογοητεύσεις των ατομικών προσπαθειών για τη συμμετοχή του αυθεντικού εαυτού στο κοινωνικό γίγνεσθαι.

Το έργο είναι γεμάτο από αναφορές στην αλήθεια, τις οποίες, αν παρακολουθήσουμε από την αρχή έως το τέλος της αφήγησης, ανακαλύπτουμε το ρόλο και τις προεκτάσεις της έννοιας αυτής στη συγκρότηση του κοσμοειδώλου του καθένα μας. Παρακολουθώντας αυτές τις αναφορές, δε θα πρέπει να ξεχνάμε ότι «η αλήθεια», όπως αποτυπώνεται στο μυθιστόρημα, παραπέμπει σε μια επίγεια πραγματικότητα.

## 12.1 ii Αλήθεια, μυθοπλασία και ενσυναίσθηση

Η αλήθεια, την οποία πραγματεύεται ο Θέμελης στο εν λόγω έργο δεν είναι η απόλυτη, αιώνια και αναλλοίωτη αλήθεια των Γραφών· για την ακρίβεια δεν έχει καμία μεταφυσική διάσταση. Αντίθετα, πρόκειται για πολλές επιμέρους αλήθειες, οι οποίες είναι δυνατόν να προσδιοριστούν ποικιλοτρόπως. Παρακολουθώντας, λοιπόν, τις αναφορές του συγγραφέα στην αλήθεια, απ' τις πρώτες κιόλας σελίδες του βιβλίου, διαβάζουμε ότι «οι αλήθειες καμιά φορά με τον καιρό αλλάζουν», επίσης η γνώση μας για την αλήθεια μπορεί να είναι αποσπασματική «… κι όσα κι αν ήξερε γι' αυτήν, ίσως δεν ήταν όλη η αλήθεια» (*ΑΑ* 19). Η αλήθεια συχνά είναι ανατρεπτική, όπως αυτή που υπερασπίστηκαν ο Βενιαμίν Λέσβιος, ο Θεόφιλος Καΐρης, ο Γαλιλαίος και ο Λούθηρος, χωρίς ωστόσο αυτό να σημαίνει ότι και ο τρόπος, με τον οποίο την υπερασπίζονται οι συγκεκριμένοι στοχαστές, δεν αξιώνει αντικειμενικότητα. Οι αλήθειες έχουν επίσης κτητικό προσδιορισμό. Υπάρχουν οι αλήθειες μας και οι αλήθειες των άλλων, και όταν οι δεύτερες εισβάλλουν στον κόσμο μας, καλούμαστε να επιχειρήσουμε μια μετατόπιση της οπτικής μας γωνίας, η οποία θα μας απομακρύνει από τη ζώνη ασφάλειας του μικρόκοσμου που έχουμε κατασκευάσει με τις δικές μας αλήθειες. Η δύναμη της αποκάλυψης της αλήθειας μάς καλεί, ενίοτε, να επαναθεωρήσουμε τα βιώματα, τα συναισθήματα και τις κυρίαρχες παραδοχές μας. Η στιγμή όπου ο κυρ Μανόλης (παππούς) «δυσκολεύεται να βολέψει μέσα του τη σκέψη ότι και από την άλλη όχθη υπήρχαν διωγμένοι» (*ΑΑ* 81) ή της συνειδητοποίησης ότι πατρίδα μας δεν είναι τα χώματα χωρίς τους ανθρώπους, σηματοδοτούν μια τέτοια διεύρυνση του οπτικού του πεδίου. Η αλήθεια έχει μια δύναμη αυθυπαρξίας και ανεξαρτησίας από τις δικές μας διαθέσεις και επιθυμίες, η οποία οδηγεί σε ανεξέλεγκτες καταστάσεις, ωθώντας μας, συχνά, να την αντικρίσουμε κατάματα, όσο κι αν δεν θέλουμε, καθώς την αναγνωρίζουμε μέσα στα μάτια των άλλων που μας κοιτάζουν. (Ο Ισμαήλ) «Κούνησε το κεφάλι παραδομένος στην αλήθεια που έβλεπε ο Μεχμέτ μπροστά του». Η αλήθεια αναδεικνύεται, επίσης, ως μία κατά προσέγγιση σύλληψη της πραγματικότητας, κατά τη διαδικασία της οποίας θα πρέπει να αντιμετωπίζουμε όλα τα ενδεχόμενα, χωρίς αποκλεισμούς και αγκυλώσεις. Μας καλεί, δηλαδή, ο συγγραφέας να αναγνωρίσουμε την αντικειμενική αλήθεια των υποκειμενικών θεωρήσεων των άλλων, αναγνώριση η οποία θα μας οδηγήσει να συνειδητοποιήσουμε την ενδεχόμενη υποκειμενικότητα και της δικής μας θεώρησης της αλήθειας και, έτσι, να αποδεχτούμε τη διαδικασία ελέγχου της και μέσω της διυποκειμενικότητας. Στο σημείο αυτό, θα έλεγε κανείς ότι ο Θέμελης αντιμετωπίζει την αλήθεια με τη ματιά του επιστήμονα, ο οποίος τίποτε δεν αποκλείει, αν δεν αποδειχτεί μετά από έλεγχο ότι δεν ισχύει. Όπως και με τις επιστημονικές αλήθειες, όμως, η υποδοχή της αλήθειας από την κοινωνία εξαρτάται από τον βαθμό ωριμότητας και την ψυχοπνευματική ανάπτυξη των μελών της.[451] «Ποιος έχει τη δύναμη ν' αντέξει και το ενδεχόμενο μιας τέτοιας

[451]Ας θυμηθούμε, ενδεικτικά, τις αντιδράσεις Εκκλησίας και κοινωνίας στην επιστημονική επανάσταση που συντελέστηκε στην Αστρονομία και τις δυσκολίες που αντιμετώπισαν οι Κοπέρνικος και Γαλιλαίος στην

αλήθειας; Πρέπει καταπώς φαίνεται να περιμένουμε λίγο ακόμη να αλλάξουν οι περιστάσεις, ο κόσμος να αρχίσει να σκέφτεται αλλιώς, να αναρωτιέται πιο συχνά για το ένα και το άλλο, που μέχρι πριν δεν περνούσε από το μυαλό του». (*ΑΑ* 260) Ουσιαστικά και ο Θέμελης πιστεύει στην αντικειμενική αλήθεια. Αυτό που μας καλεί να κάνουμε είναι να αρθούμε σε ένα επίπεδο, το οποίο θα επιτρέπει, μέσω του ελέγχου διαφορετικών απόψεων της αλήθειας, την ολοένα και μεγαλύτερη προσέγγισή της.

Η αλήθεια με κτητική αντωνυμία αποκαλύπτεται ως τέτοια, εκπίπτοντας από το βάθρο της, όταν το φως της συνείδησης πέσει στις αλήθειες των άλλων. Έτσι, όταν ο Μανώλης στη Μυτιλήνη επιχειρεί να δώσει τα μπαούλα με τα κειμήλια της ιστορίας του λαού του και προσκρούει στην άρνηση των αρχών να τα δεχτούν ως ενιαίο ιστορικό κειμήλιο, «στο μυαλό του αποκαλυπτόταν μια άλλη αλήθεια από εκείνη στην οποία με πάθος και αυταπάρνηση είχαν πιστέψει ο Ιωακείμ, ο παππούς του και ο ίδιος. Ότι η προσπάθειά τους είχε ένα νόημα, είχε σημασία για την καινούργια ζωή που μέσα από τη συμφορά και την καταστροφή γεννιόταν». «Η άποψη των άλλων είχε επιβληθεί. Οι Έλληνες της Ανατολής, λοιπόν, στην καλύτερη περίπτωση, ήταν μόνο ένα αξιοποιήσιμο μπουλούκι». (*ΑΑ* 319) Έτσι «για κάποια πράγματα υπάρχει μία αλήθεια. Η αλήθεια των άλλων, όταν δεν είναι στην καλύτερη περίπτωση άκαιρη, είναι μία ανοησία, μία επικίνδυνη συχνά ανοησία». (*ΑΑ* 333) Η προηγούμενη επισήμανση χαρακτηρίζεται από μια τραγικότητα και μια ειρωνεία, καθώς σε ολόκληρη την αφήγηση είναι εμφανής η θέση του συγγραφέα στο ερώτημα σχετικά με το πώς πρέπει να στέκεται ένας ιστορικός απέναντι στην αλήθεια ή έστω την ενδεχόμενη αλήθεια. Η ιστορική αλήθεια διαθέτει αντικειμενικότητα και πρέπει να συνάγεται κατόπιν εμπεριστατωμένης εξέτασης όλων των μαρτυριών και των στοιχείων. Επομένως, όλες οι μαρτυρίες, συμπεριλαμβανομένου και του χρονικού της Αλώσεως, θα πρέπει να διερευνώνται και όχι να απορρίπτονται, όταν προσκρούουν στις καθιερωμένες αλήθειες.

Ο Θέμελης χρησιμοποιεί την έννοια της αλήθειας, με τις συγκεκριμένες διαστάσεις που της προσδίδει και με τους ποικίλους τρόπους με τους οποίους αυτή εμφανίζεται στη ζωή των ανθρώπων, εκ των έσω ή εκ του περιβάλλοντός τους, καλώντας μας σε μια μετατόπιση της οπτικής μας γωνίας. Κι αυτό, γιατί, συχνά, οι πολωτικές στρατεύσεις σε αντίθετα στρατόπεδα είναι συνέπεια της απουσίας ενσυναίσθησης. Δίπολα, όπως Τούρκοι - Έλληνες, Πρόσφυγες - Ντόπιοι, Straight - Gay, Βασιλικοί - Βενιζελικοί, Νομιμόφρονες – αμφισβητίες, Εθνικόφρονες - Κομμουνιστές, αντιμετωπίζονται από τον συγγραφέα ως αποτέλεσμα ελλείμματος δημοκρατίας, η οποία θα πρέπει να εξασφαλίζει το πλαίσιο συνεννόησης και συνάντησης με τις αλήθειες των άλλων. Το έλλειμμα δημοκρατίας οδηγεί περαιτέρω και στην απώλεια ηθικής συνείδησης, καθώς οι αλήθειες των άλλων δαιμονοποιούνται μέσα από τις διχαστικές αντιπαραθέσεις. Η επίπτωση αυτή στην

---

κοινοποίηση των πορισμάτων των ερευνών τους. Ή ακόμα την τρέχουσα συζήτηση μεταξύ των 'Creationists' και 'Evolutionists' αναφορικά με την ηλικία του κόσμου και τη δημιουργία του.

ηθική συγκρότηση του ατόμου διαφαίνεται στο ηθικό ολίσθημα της προδοσίας, στο οποίο υποπίπτει η σύζυγος του ήρωα, Ευγενία, νομίζοντας ότι αποκλείοντας, με αυτόν τον τρόπο, τους εκφραστές μιας θέσης, η οποία παρουσιάζεται ως ενάντια, προστατεύει την κοινωνική συνοχή. Η περί του αντιθέτου προβαλλόμενη από τον συγγραφέα άποψη, διατυπώνεται από την απλοϊκή αλλά και με «τετράγωνη λογική» Αμερικανίδα, η οποία θέλει όλες τις αλήθειες να χωρούν μέσα σε μία φιλελεύθερη δημοκρατία. (*ΑΑ* 480)

Εκτός από τους βίαιους τρόπους της αποκάλυψης ή της ανατροπής της αλήθειας, όπου, αναγκαστικά και αθέλητα, προσκρούουμε πάνω στις αλήθειες των άλλων, οι οποίες παρεμβαίνουν δυναμικά στη ζωή μας και τη νοοτροπία μας και την αλλάζουν, ο συγγραφέας προδιαγράφει, με τις αναφορές του στη δημοκρατία, το πλαίσιο μέσα στο οποίο συλλειτουργούν και συνυπάρχουν οι διαφορετικές αλήθειες και, εντέλει, η διαφορετικότητα, έχοντας στραμμένο το βλέμμα του στις προκλήσεις της σύγχρονης εποχής και τις προϋποθέσεις της ηθικοφιλοσοφικής και θεσμικής σκευής του ατόμου, το οποίο καλείται να τις αντιμετωπίσει.

Ολοκληρώνοντας, ο συγγραφέας επανέρχεται στο διαχρονικό και μονίμως επανερχόμενο πρόβλημα της φαλκίδευσης των αντικειμενικών τρόπων προσέγγισης των επιστημονικών αληθειών, όταν τα δεδομένα τους, ως ενδεχόμενες αλήθειες, συγκρούονται με καθιερωμένες αλήθειες, οι οποίες θεωρούνται απόλυτες.

Το μυθιστόρημα τελειώνει, όπως προαναφέρθηκε, με προσκλητήριο ζωντανών και νεκρών σε μια συνάντηση, η οποία εξισορροπεί την απουσία της κοινωνικής αποδοχής της διαφορετικότητας με την πραγμάτωσή της στη σφαίρα του ιδιωτικού βίου, όπου οι αντιπαραθέσεις εξομαλύνονται, καθώς το συναίσθημα επιδρά καθοριστικά στις σχέσεις, αμβλύνοντας τις αντιθέσεις. Ας μην ξεχνάμε, άλλωστε, ότι ήταν το συναίσθημα της φιλίας ανάμεσα στον Μανόλη και τον Αυγέρη εκείνο το οποίο τους βοήθησε να δεχτούν ο ένας τον άλλο όπως ήταν, δηλαδή ως φορείς διαφορετικών αληθειών, ενώ η απουσία του ίδιου συναισθήματος οδήγησε την Ευγενία στην διάρρηξη της κοινωνικής συνοχής και τελικά στην καταστροφή και της ίδιας ως μέλους της κοινωνίας. Η λέξη «κρίμα» ως σχόλιο για την απουσία του Αυγέρη στην τελική σύναξη απηχεί τα αναλλοίωτα συναισθήματα του ήρωα προς τον παλιό του φίλο, καθώς αγνοεί το αίμα που έχει χυθεί ανάμεσά τους και το οποίο εξηγεί την απομάκρυνση του Αυγέρη από τη ζωή του Μανόλη.

Το συγκεκριμένο μυθιστόρημα καταδεικνύει, με έναν ακόμη τρόπο, ότι η μυθοπλασία μπορεί, ορισμένες φορές, να μας προσκαλεί να εγκαταλείψουμε τη ζώνη ασφαλείας, την οποία μας παρέχουν οι παγιωμένες ή προσφιλείς αντιλήψεις και «αλήθειες» μας, επιτρέποντάς μας να εισδύσουμε, στις σκέψεις, τις ιδέες, τα όνειρα και τις προσδοκίες των μυθιστορηματικών ηρώων και, συνακόλουθα, καθιστώντας μας κοινωνούς στα συναισθήματα, τα οποία ματαιώσεις, ανατροπές, απώλειες, ανταποδόσεις, αλλά και δικαιώσεις και ανταμοιβές γεννούν σ’ αυτούς, καλώντας τους και καλώντας μας να ξεβολευτούμε, να αμφισβητήσουμε, να

αναθεωρήσουμε, να επιβεβαιώσουμε, να ανασκευάσουμε, να απορρίψουμε ή να εμπεδώσουμε, αλλά, σε κάθε περίπτωση, να εμβαθύνουμε και να διευρύνουμε τα όρια της αντίληψης, της διάκρισης και της ευαισθησίας μας, εξοπλίζοντάς μας, έτσι, με ικανότητες, οι οποίες λειτουργούν σαν μοχλοί της πνευματικής μας συγκρότησης. Σε κανένα άλλο πεδίο δεν το κατορθώνει αυτό καλύτερα η λογοτεχνία από το πεδίο της ηθικής μας διαμόρφωσης, μιας διάστασης του είναι μας, στην οποία επιδρούν γνωστικές και συναισθηματικές παράμετροι του μυθιστορήματος, οι οποίες είναι έντεχνα σφυρηλατημένες από τις αφηγηματικές τεχνικές και οι οποίες διαμορφώνουν τις ιδέες και τα συναισθήματα, διαπλάθοντας χαρακτήρες και δράσεις, μέσω των οποίων μας καλούν να γίνουμε μέρος αυτής της μυθοπλασίας, καθώς μας καθιστούν *ιδανικά ενημερωμένους* παρατηρητές της.

Ο τρόπος με τον οποίο ο Θέμελης χειρίζεται την έννοια της αλήθειας στο συγκεκριμένο έργο προσφέρει το έδαφος και τις προϋποθέσεις μιας τέτοιας επίδρασης του μυθιστορήματος στην ηθικοδιανοητική συγκρότηση του ατόμου. Η αλήθεια που τον απασχολεί δεν είναι, όπως προαναφέρθηκε, η αλήθεια η οποία εγείρει αξιώσεις καθολικότητας και απόλυτης αναγκαιότητας. Πρόκειται για αλήθειες υποκειμένων, τα οποία δεσμεύονται από ιστορικές, κοινωνικές και γεωγραφικές συγκυρίες και τα οποία καλούνται να αναγνωρίσουν ότι το σύνολο των απόψεων, οι οποίες συγκροτούν τον μικρόκοσμό τους, δεν υποστηρίζεται από κανενός είδους υπερβατική τεκμηρίωση, παρά μόνο από μία συγκεκριμένη υποκειμενική οπτική γωνία. Ο κόσμος, όπως τον αντιλαμβάνονται, είναι διαποτισμένος και παραμορφωμένος από ιδεολογήματα, τα οποία οδηγούν σε μονομερείς, περιορισμένες και διαθλασμένες θεάσεις του. Η ίδια η εννοιολογική τους σκευή καθιστά ελλιπή τη θέαση του κόσμου και, ως εκ τούτου, την κατανόηση των όρων δράσης τους, ως απάντηση στις προκλήσεις της ιστορικής συγκυρίας. Η συνειδητοποίηση των περιορισμών στις αξιώσεις για την καθολικότητα της αλήθειας, την οποία υιοθετεί ο καθένας μας, επιτυγχάνεται, όταν εκτεθούμε, με διάφορους τρόπους, όπως επισημάνθηκε, στις αλήθειες των άλλων. Η ύπαρξη του χειρογράφου στο συγκεκριμένο μυθιστόρημα, το οποίο απειλεί να τινάξει στον αέρα έναν από τους προσφιλέστερους μύθους συγκρότησης της νεοελληνικής εθνικής συνείδησης, παρέχει στο συγγραφέα την ευκαιρία να αναδείξει τους κατάλληλους τρόπους, με τους οποίους είναι δυνατόν να χειριστούμε και να αντιμετωπίσουμε όλα τα αιτήματα για την αλήθεια. Ο ισχυρισμός ότι ένα γεγονός είναι αληθές, είναι πάντα ένα ενδεχόμενο, μία μαρτυρία, η οποία πρέπει να εκτίθεται στο φως και να εξετάζεται με σύγχρονες μεθόδους, οι οποίες χαρακτηρίζονται από επιστημονική επάρκεια. Για τον Θέμελη η αμφιβολία είναι σύμφυτη σε οποιεσδήποτε θεωρήσεις, των οποίων ο έλεγχος επιχειρείται μέσα από την εξέταση των σχετικών θέσεων των άλλων. Η αναγνώριση της αναγκαιότητας μιας τέτοιας πρακτικής, προκειμένου για τον έλεγχο των αληθειών μας εμπεριέχει την υπόρρητη παραδοχή, εκ μέρους του συγγραφέα, για τη δυνατότητα πολλαπλού τρόπου θέασης της αλήθειας, μια δυνατότητα, την οποία θεωρεί σύμφυτη στη ρέουσα και πολλαπλώς επηρεαζόμενη πραγματικότητα, η οποία συγκροτεί το πεδίο δράσης του

ανθρώπου. Το αποτέλεσμα ενός τέτοιου ελέγχου μπορεί να είναι επαναβεβαίωση ή διόρθωση των αρχικών τοποθετήσεών μας, όπως ο ίδιος επισημαίνει σε συνέντευξή του στην εφημερίδα *Καθημερινή* στις 9/11/2008. Αναγκαίο πλαίσιο αυτών των διερευνήσεων αποτελεί, κατά τον Θέμελη, το αξιακό περίγραμμα της Δημοκρατίας, εκτός του οποίου δεν νοείται να λαμβάνει χώρα αυτή η διαπραγμάτευση.

Η αμφιβολία και η ενσυναίσθηση (με την έννοια της εξέτασης της αλήθειας του άλλου) είναι για τον Θέμελη τα συστατικά στοιχεία, τα οποία θα «υφάνουν», και στην ελληνική κουλτούρα, τα χαρακτηριστικά της «συνεννόησης» και της «κατανόησης» του άλλου, για να χρησιμοποιήσω τις λέξεις του ίδιου στην ίδια συνέντευξη.

Αναφορικά με την ιστορία, η άποψη την οποία προβάλλει μέσα από το χαρακτήρα της γιαγιάς και των ιστοριών που διηγείται, αφήνοντας πάντοτε «ένα νόημα, μια ιδέα να βγει στην επιφάνεια, ένα μήνυμα που θα μπορούσε να καρπίσει στο μυαλό όσων τις είχαν ακούσει» μας παρέχει το πρότυπο της ιστορικής αφήγησης. Το πρότυπο αυτό παραπέμπει σε μια ιστορία των διδαγμάτων και όχι των αποστειρωμένων γεγονότων. Όμοια, θα έλεγε κανείς και το μυθιστόρημα του Θέμελη, ως αφήγηση και εξιστόρηση, η οποία διατρέχει την περίοδο 1923-1958, μας καλεί, όχι μόνο να ταυτιστούμε με τους ήρωες, προσπαθώντας να τους κατανοήσουμε και πραγματοποιώντας, με αυτόν τον τρόπο, μια ενσυναίσθηση πρώτου επιπέδου ως αναγνώστες, αλλά, μέσα από τις πολλαπλές μετατοπίσεις της οπτικής των ίδιων των ηρώων, να ολοκληρώσουμε τη διαδικασία της ενσυναίσθησης σε ένα δεύτερο επίπεδο, καθώς καλούμαστε να επανεξετάσουμε τις δικές μας αλήθειες, μέσα από τις αλήθειες των άλλων.

Όσο και αν δεν μπορεί κανείς να διαφωνήσει με το διαγραφόμενο, πολιτικά ορθό, πλαίσιο ανοχής και κατανόησης, το οποίο προϋποθέτει η κοινωνική συνύπαρξη, σε μια εποχή, η οποία χαρακτηρίζεται, κυρίως, από την επέλαση της παγκοσμιοποίησης, και όσο κι αν αναγνωρίζουμε τις αρετές και την αδήριτη αναγκαιότητα να απομακρυνθεί το ενδεχόμενο μιας ακόμη μορφής φανατισμού, ο οποίος θα βαδίζει δίπλα στο θρησκευτικό, αλλά, αυτή τη φορά, θα έχει εθνικιστικό χαρακτήρα, ο οποίος θα ακύρωνε, με έναν ακόμη τρόπο, τη δυνατότητα ειρηνικής συνύπαρξης των λαών, δεν μπορούμε, ωστόσο, να παραβλέψουμε τη δυσκολία, η οποία διαφαίνεται να υπάρχει στον έλεγχο των πεποιθήσεών μας. Η προτεινόμενη λύση για τον έλεγχο των διαφορετικών απόψεων-αληθειών, χωρίς την ύπαρξη κάποιων καθοδηγητικών αρχών, δύσκολα μπορεί να μας εξασφαλίσει την απαιτούμενη αντικειμενικότητα για την έκφραση κρίσεων και συγκρίσεων. Η αποδοχή των δημοκρατικών αρχών και θεσμών παρέχει τη δυνατότητα ενός απαραίτητου υπόβαθρου, όχι όμως και τα κριτήρια ελέγχου. Ο συγγραφέας παραπέμπει στα συναισθήματα αγάπης, φιλίας και συναδέλφωσης, τα οποία, αναμφισβήτητα, διευκολύνουν και διευκολύνονται από την απουσία διαχωριστικών γραμμών και αποκλεισμών, από το σημείο αυτό και πέρα όμως, προκειμένου να διαμορφώσουμε πεποιθήσεις και να υιοθετήσουμε

έναν ορισμένο τρόπο ζωής, μας είναι απαραίτητο ένα σαφέστερο και πιο εξειδικευμένο πλαίσιο από αυτό της διατύπωσης των δικαιωμάτων και των υποχρεώσεων του πολίτη. Το ερώτημα, το οποίο ανακύπτει εδώ, είναι αν τα μυθιστορήματα, με την αδρή σκιαγράφηση χαρακτήρων, με συγκεκριμένες στάσεις και επιλογές ζωής, μπορούν να μας βοηθήσουν να ξεπεράσουμε το διαφαινόμενο κίνδυνο να χαθούμε μέσα σε ένα κυκεώνα σχετικοκρατίας, όταν καλούμαστε να αποφασίσουμε. Με άλλα λόγια, είναι δυνατόν η μετατόπισή μας στο κοσμοείδωλο, στις σκέψεις, στα συναισθήματα και στις επιλογές ζωής των ηρώων της μυθοπλασίας, να μας προφυλάξει από φανατισμούς, αποκλεισμούς, διχασμούς και τόσους άλλους –ισμούς, οι οποίοι υποσκάπτουν τα θεμέλια της αρμονικής συνύπαρξης των ανθρώπων και, κατά συνέπεια, μας στερούν την ευκαιρία να εκφράσουμε, να επιτύχουμε και να πραγματώσουμε έναν ικανοποιητικό, αν όχι ευτυχισμένο τρόπο ζωής;

Ο συγγραφέας δεν θίγει, άμεσα τουλάχιστον, αυτό το πεδίο προβληματισμού. Ωστόσο, το γεγονός ότι το ίδιο το έργο και τα θέματα και οι καταστάσεις που αναλύονται, καθώς και οι στάσεις, οι επιλογές και η βίωσή τους από τους ήρωες, υπερβαίνουν τους όποιους στόχους θέτει αρχικά ο συγγραφέας, είναι μία από τις ξεχωριστές και πολύτιμες διαστάσεις της λογοτεχνίας. Τα πρόσωπα, έχοντας αρχικά αποκτήσει ζωή, εμπλέκονται σε έναν απ' ευθείας διάλογο με τον αναγνώστη, εν είδει εσωτερικού μονολόγου, καθώς ο αναγνώστης αναστοχάζεται τις σκέψεις του ήρωα, χωρίς, ωστόσο, να χάνει τον εαυτό του, παρέχοντας, με αυτόν τον τρόπο, στον ήρωα τη δυνατότητα ενός αντίλογου, ο οποίος λανθάνει μέσα στο μονόλογό του. Στο πλαίσιο αυτού του μονολόγου, ο αναγνώστης αναστοχάζεται τις σκέψεις και συναισθάνεται τα συναισθήματα του ήρωα, βιώνει τις καταστάσεις της ζωής του, σε όλη τους την πολυπλοκότητα, και τις συνέπειες των επιλογών του. Δεν παύει, όμως, να διατηρεί την ταυτότητά του και, έτσι, αναπόφευκτα να προβαίνει σε αξιολογικές κρίσεις των μυθιστορηματικών πράξεων. Συμβαίνουν, λοιπόν, δύο πράγματα. Ο αναγνώστης διευρύνει τον ορίζοντα της κατανόησής του, όταν έρχεται σε επαφή με καταστάσεις, οι οποίες συνδέονται και με τη δική του ζωή, ενώ, ταυτόχρονα, ελέγχει τις πεποιθήσεις του βλέποντάς τις να δοκιμάζονται σε συγκεκριμένες περιπτώσεις με επιτυχία ή αποτυχία. Στο συγκεκριμένο έργο μπορεί να ανιχνευθεί ένα αξιακό πλαίσιο, παρόλο που δεν είναι προτεραιότητα του συγγραφέα. Η συνοχή της οικογένειας, την οποία ο πρωτότοκος γιος προσπαθεί να περιφρουρήσει, αποκρύπτοντας από τον πατέρα του το ηθικό ολίσθημα της μητέρας του, την προδοσία, αντανακλά την αξία που αποδίδεται στην οικογένεια, αξία η οποία επιβεβαιώνεται και από τη φροντίδα των οικογενειακών σχέσεων αλλά και το σεβασμό των οικείων προσώπων. Η φιλία, επίσης, είναι μία αξία η οποία αναδεικνύεται σε διάφορες φάσεις της αφήγησης, όπως αυτή μεταξύ του Ισμαήλ και του Μαχμούτ, στο πρώτο μέρος, εκείνη μεταξύ του Μανόλη και του Αυγέρη και του Ιωακείμ και της αμερικανίδας στο δεύτερο μέρος αλλά και του Μανόλη και της Ρούσας σε ολόκληρο το έργο. Επίσης, ο τρόπος αντιμετώπισης της πατρίδας και της ιστορίας είναι αξιακά φορτισμένος, ενώ κυρίαρχη θέση στο μυθιστόρημα κατέχει η αξία που αποδίδεται στην ανοχή και την κατανόηση, μέσω της διαδικασίας της

ενσυναίσθησης, η οποία λειτουργεί και στις σχέσεις των ηρώων μεταξύ τους. Αυτή η διαδικασία σφυρηλατεί τις σχέσεις του ήρωα με τους «εχθρούς», αυτή καθορίζει και την κρίσιμη απόφαση του γιου του ήρωα, όταν στέκεται απέναντι στο δίλημμα αν θα ανακοινώσει ή όχι τις έρευνες και τις ιδέες του. Η τεράστια δυναμική και το απεριόριστο εύρος εφαρμογής αυτής της διαδικασίας, καθώς την παρακολουθούμε να πραγματοποιείται στον κόσμο της μυθοπλασίας, είναι που μας πείθει ότι η ικανότητα της ενσυναίσθησης αποτελεί ένα από τα σημαντικότερα θεμέλια της ηθικής συνύπαρξης των ανθρώπων, τόσο σε κοινωνικό όσο και διαπροσωπικό επίπεδο. Τον τρόπο λειτουργίας και τα αποτελέσματα αυτής της διαδικασίας πουθενά δεν τα βιώνουμε πληρέστερα, παρά μέσα από το ρόλο τον οποίο καλούμαστε να παίξουμε ως αναγνώστες ρεαλιστικών μυθιστορημάτων χαρακτήρων. Αυτή είναι μια διάσταση της λογοτεχνίας, η οποία ξεφεύγει από τα όρια μιας λογοτεχνικότητας θεσμικά προσδιορισμένης. Υπάρχει η δυνατότητα οι συγγραφείς των ρεαλιστικών μυθιστορημάτων, όχι απλώς να μας καλέσουν, μέσω της αφηγηματικής τους τεχνικής, να ταυτιστούμε με τους ήρωές τους, αλλά και να μας διδάξουν τον τρόπο και το εύρος της εφαρμογής αυτής της πρακτικής με την υιοθέτηση παρόμοιας στάσης από τους ίδιους τους ήρωές τους, όπως είδαμε να γίνεται και στα έργα του McEwan. Με αυτόν τον όχι και τόσο αυτονόητο τρόπο συμβάλλει η λογοτεχνία στην ηθική καλλιέργεια του ατόμου εκπαιδεύοντας τους αναγνώστες σ' έναν από τους βασικούς μοχλούς εξασφάλισης της αρμονικής συνύπαρξης των ανθρώπων.

Ανακεφαλαιώνοντας, και για να επιστρέψουμε και πάλι στο πλαίσιο που θέτει το συγκεκριμένο μυθιστόρημα, θα λέγαμε ότι η αποσπασματικότητα των επί μέρους γνωστικών κατακτήσεων και η κατά προσέγγιση δυνατότητα κατάκτησης της «αλήθειας», η οποία αφήνεται να εννοηθεί ως μοναδική εκδοχή της δυνατότητας εκφοράς αξιολογικών κρίσεων με αξιώσεις αλήθειας στο πλαίσιο συγκρότησης ενός ορθού τρόπου ζωής, διαγράφουν τους δυναμικούς όρους διαμόρφωσης του πεδίου δράσης του υποκειμένου. Οι καθοδηγητικές πολιτικές και ηθικές αρχές, καθολικές και ατομικές, είναι απαραίτητοι όροι οι οποίο ελέγχουν, αλλά και ελέγχονται από τις αποφάσεις και τις επιλογές του ατόμου σε μία παγκοσμιοποιημένη κοινωνία, η οποία διαρκώς ανανεώνεται με νέες στάσεις ζωής και οπτικές γωνίες.

## 12.2 *Η συμφωνία των ονείρων.* Τα όνειρα σαν φακός της πραγματικότητας και καθρέφτης της ιδεολογίας

Και σε αυτό το τελευταίο μυθιστόρημα του Θέμελη, όπως και στο προηγούμενο, διάμεσος μεταξύ συγγραφέα και αναγνώστη είναι ένας παντογνώστης αφηγητής. Ο συγγραφέας προσπαθεί να σκιαγραφήσει με επάρκεια και παραστατικότητα τους κεντρικούς του ήρωες ώστε να διευκολύνει τη συμμετοχή του αναγνώστη στη μυθιστορηματική δράση.

Παρόλο που τα όνειρα αποτελούν τον καμβά του μυθιστορήματος και το πλαίσιο δράσης των «ηρώων», η δικαιοσύνη και η αγάπη είναι οι αξίες, οι οποίες εμπνέουν τη δράση των ηρώων εκείνων, οι οποίοι επιχειρούν να εξουδετερώσουν ό,τι χυδαίο και άθλιο βρίσκεται στον περίγυρο ή το άμεσο περιβάλλον τους.

Οι λέξεις «μάγευε», «φόβιζε» και «έσερνε», τις οποίες χρησιμοποιεί ο συγγραφέας, από την αρχή, στο έργο, αποδίδουν τον τρόπο με τον οποίο η μητέρα /γιαγιά, αρχηγός της διευρυμένης οικογένειας χρησιμοποιούσε τα όνειρά της, προκειμένου να ασκεί εξουσία και να αποδυναμώνει οποιεσδήποτε αντιστάσεις των μελών της οικογένειας και του περίγυρού της.

Το *όνειρο* εδώ, όπως και η *αλήθεια* στο προηγούμενο μυθιστόρημα του συγγραφέα, χρησιμοποιείται με περισσότερες από μία έννοιες. Έτσι, για τη γιαγιά Μαριάνθη το όνειρο είναι ο ενδιάμεσος κόσμος, στον οποίο έχει προνομιακή πρόσβαση, η οποία την καθιστά ανώτερη, σεβαστή και αδιαμφισβήτητη στην εξουσία και στις αποφάσεις της για την πορεία της οικογένειας. Το όνειρο και η ερμηνεία του της παρέχει, ακόμη, τη δυνατότητα να ξεφεύγει από τις περιπλοκές της πραγματικότητας και τις προκλήσεις των γεγονότων, των οποίων γινόμαστε μάρτυρες και τα οποία μας προκαλούν να πάρουμε θέση και να σταθούμε με υπευθυνότητα απέναντι στην εποχή μας, τους ανθρώπους και τις καταστάσεις που τη διαμορφώνουν. Ηθελημένα και σκόπιμα για τη γιαγιά, αθέλητα και υποσυνείδητα για την εγγονή Ανθούλα, η οποία γαλουχήθηκε μ' αυτά, τα όνειρα του ύπνου απομακρύνουν από την πραγματικότητα καθώς τη διαθλούν, παραμορφωτικά πολλές φορές, με τις βεβιασμένες προβολές τους. Απ' την άλλη, ο Θέμελης, αναφέρεται σε όνειρα γονιών για τα παιδιά τους και σε όνειρα παιδιών για το μέλλον τους. Όνειρα πραγμάτωσης και ολοκλήρωσης δυνατοτήτων και κλίσεων, τις οποίες διαμορφώνει η προσωπική φιλοσοφία και στάση ζωής, οι επιλογές αξιών και οι ιεραρχήσεις προτεραιοτήτων, όνειρα που συγκροτούν κοσμοείδωλα και σκοπούς και νοηματοδοτούν τον ανθρώπινο βίο. Ανάξιες επιδιώξεις και εφήμερες αναζητήσεις διαμορφώνουν ένα *αγοραίο όνειρο*,

αφού αντιτίθενται σε ό,τι ωραίο εκφράζει το όνειρο στην αγνή μορφή του, όπως όραμα, έμπνευση, ελπίδα.[452]

## 12.2 i Η υπόθεση του έργου.

Η ιστορία αρχίζει σ' ένα χωριό των Ιωαννίνων, λίγο πριν ξεσπάσει ο εμφύλιος του '47-'49. Παρουσιάζεται μια οικογένεια, ήδη σημαδεμένη από τα αδελφοκτόνα μίση, τα οποία θα σπαράξουν τη χώρα με το αιματοκύλισμα που ακολούθησε την απελευθέρωσή της από τους κατακτητές.

Ο ένας γιος, ο Στέλιος, χαρακτηρισμένος κομμουνιστής και προδομένος από τον αδερφό του Άγη (θα μπορούσαμε, ενδεχομένως, να σκεφτούμε ότι το όνομά του παραπέμπει στο άγος, αφού αυτός είναι ουσιαστικά το πραγματικό μίασμα), βρίσκεται στα βουνά, αποκηρυγμένος από τη μάνα και τον αδερφό του, απόκληρος και στιγματισμένος από μια κοινωνία η οποία παραπαίει, αναζητώντας ισορροπία στις νέες συνθήκες που έχουν προκύψει από τους συσχετισμούς των μεγάλων δυνάμεων, οι οποίες έχουν μοιράσει τον κόσμο σε σφαίρες επιρροής.

Τα υπόλοιπα πρόσωπα της οικογένειας είναι δύο κόρες της Μαριάνθης, η Θεοδώρα και η Νίκη, παντρεμένες με τον παπά Μιχάλη και το φαρμακοποιό Λουκά αντίστοιχα. Άκληρη και όχι τόσο ευνοημένη σε εξωτερικά χαρίσματα η πρώτη, όμορφη και ευτυχισμένη στο γάμο της, από τον οποίο έχει αποκτήσει ένα γιο, το Γιάννη, η δεύτερη. Τα πρόσωπα συμπληρώνουν η νύφη, η Μαρία, σύζυγος του Άγη , η οποία συγκατοικεί και ζει στη σκιά της αυταρχικής πεθεράς της, και τα δύο εγγόνια, παιδιά του Άγη και της Μαρίας, Γιάννης και Ανθούλα. Τελευταίο προστίθεται, ανέλπιστα στην οικογένεια το παιδί του απόκληρου γιου Στέλιου, ο οποίος, αν και απών, βαραίνει με τη σκιά του την οικογενειακή ζωή, είτε ως αντίπαλο δέος για τον δοσίλογο αδελφό Άγη, είτε ως απογοήτευση για τη μάνα εξαιτίας της ζωής που έχει επιλέξει, την οποία η μάνα θεωρεί ξεστράτισμα του παιδιού της, είτε ως αδικημένο μέλος της οικογένειας για τα άλλα πρόσωπα. Σε μία από τις σπάνιες και δραματικές εμφανίσεις του, ο Στέλιος παραδίδει στα χέρια

[452] Ο ίδιος ο Θέμελης αναφέρεται στις πολλαπλές σημασίες του ονείρου στο έργο του: «Κάποια στιγμή προβληματίστηκα πώς στην ελληνική πραγματικότητα μπορεί το όνειρο να κινητοποιεί ανθρώπους. Στην ελληνική γλώσσα και στον ελληνικό λόγο γενικότερα μπορούμε να ανακαλύψουμε πολλές εκδοχές ονείρων. Ασχολούμαι με τέσσερις εκδοχές, δύο εκδοχές ονείρου του ύπνου και δύο του ξύπνου. Η πρώτη ιστορία είναι ένα όνειρο της αρχέγονης εποχής, όπου κάποιος προσπαθεί να το εξηγήσει καταφεύγοντας σε εντελώς ανορθολογικές μεθόδους. Στην τέταρτη ιστορία υπάρχει μια προσέγγιση του ονείρου μέσω της φροϋδικής επιστημονικής διεργασίας. Στη δεύτερη ιστορία έχω τα όνειρα του ξύπνου, αυτό που λέμε όνειρο ζωής, όνειρο για το μέλλον. Τέλος, στην τρίτη ιστορία είναι η μετατροπή του ονείρου από άυλο αγαθό σε εμπορεύσιμο, σε αγοραίο όνειρο.» Γιάννης Ν. Μπασκόζος: «Νίκος Θέμελης: Ζούμε όχι οικονομική κρίση αλλά ολική κρίση πολιτισμού», εφημερίδα *Το ΒΗΜΑ,* 24/10/2010

του παπά-Μιχάλη ένα βρέφος, ζητώντας του να το φροντίσει, καθώς, όπως του αποκαλύπτει, πρόκειται για την κόρη του η οποία ορφάνεψε από μάνα. Ο ίδιος είναι προφανές ότι αδυνατεί να το αναθρέψει, επειδή βρίσκεται συνεχώς υπό διωγμό. Ο παπά-Μιχάλης και η γυναίκα του Θεοδώρα αναλαμβάνουν την ανατροφή της ανιψιάς τους, αφού παραμένουν άκληροι μετά από αλλεπάλληλες αποβολές κυήσεων.

Το βιβλίο διαρθρώνεται σε τέσσερις ιστορίες. Η πρώτη ορίζει το σκηνικό και τα πρόσωπα, δίνοντας έμφαση στο χαρακτήρα της Μαριάνθης. Η δεύτερη είναι αφιερωμένη στη Νίκη, το Λουκά και το Γιάννη, η τρίτη στον Άγη, τη Μαρία και την Ανθούλα και η τέταρτη στον παπά Μιχάλη και την υιοθετημένη κόρη του (το παιδί του Στέλιου), Μυρσίνη. Με εξαίρεση την τελευταία ιστορία, όπου οι προβολείς του συγγραφέα φωτίζουν αποκλειστικά τα δύο πρόσωπα, στα οποία αυτή αναφέρεται, (κάτι που ο συγγραφέας δικαιολογεί, ίσως όχι τόσο πετυχημένα, με την αλλαγή του τόπου διαμονής τους), στις άλλες ιστορίες όλα τα πρόσωπα του έργου απλώς συμμετέχουν στη δράση, ενώ ο συγγραφέας εστιάζει το ενδιαφέρον του σε κάποια απ' αυτά, πετυχαίνοντας, με αυτόν τον τρόπο να προσδώσει βάθος στους χαρακτήρες του, αλλά και να διατηρήσει τη συνοχή του μυθιστορήματος, μετατρέποντας τις τέσσερις ιστορίες σε κεφάλαια.

Τα γεγονότα, τα οποία συνθέτουν τις ιστορίες και καθορίζουν τις στάσεις ζωής των προσώπων, συχνά οδηγούνται σε εξάρσεις, οι οποίες θυμίζουν αρχαία τραγωδία.[453] Η εμφάνιση του Στέλιου μπροστά στη σαστισμένη μάνα του, εν μέσω διασταυρούμενων πυρών, είναι αναμφισβήτητα μια απ' αυτές, αλλά και άλλες όπως ο άδικος χαμός του Λουκά από ένα στρατιωτικό όχημα, το οποίο οδηγούσε ένας μεθυσμένος φαντάρος και της Θεοδώρας από φυματίωση, η δραματική απόφαση του Γιάννη να εγκαταλείψει τη μάνα του Νίκη για μια πράξη της, την οποία τα παιδικά του μάτια, μη μπορώντας να την κατανοήσουν, την βλέπουν σαν έγκλημα, η αποκάλυψη της θηριώδους φύσης του Άγη και του ανόσιου πάθους του για την κόρη του, η δραματική απόφαση του παπά να αφαιρέσει μια ανθρώπινη ζωή για να προστατεύσει την ψυχοκόρη του. Στις ιστορίες τα μέτωπα κλείνουν και οι εντάσεις αποκλιμακώνονται με πειστικότητα, μέσα στα μέτρα των δυνατοτήτων και της κατανόησης των ηρώων και των χαρακτήρων που αντιπροσωπεύουν.

## 12.2 ii Η Προβαλλόμενη ηθικότητα

Ο συγγραφέας κρατάει αποστάσεις, τόσο από τα πολύ σοβαρά πολιτικά και στρατιωτικά γεγονότα που διαδραματίζονται μέσα στο χρονικό διάστημα κατά το οποίο εκτυλίσσονται οι ιστορίες του, όσο και από τις στάσεις των ηρώων του απέναντι στα ηθικά διλήμματα που αντιμετωπίζουν. Με εξαίρεση την κραυγαλέα περίπτωση του Άγη, του οποίου η φιλαυτία, τα ανομολόγητα πάθη και το μίσος

[453] Δεν λείπουν άλλωστε και συγκεκριμένες αναφορές σε στοιχεία της όπως αυτή στην τελευταία ιστορία για τις Ερινύες που κυνηγούσαν τη Μυρσίνη απ' τη στιγμή που συνέλαβε το σχέδιο της αυτοδικίας. (*ΣΟ* 272)

που τρέφει για τον αδελφό του και κάθε προοδευτικό και φιλελεύθερο άτομο, έχουν διαβρώσει ανεπανόρθωτα την ηθική του προσωπικότητα και γι' αυτό ο συγγραφέας τον αποδοκιμάζει, τα υπόλοιπα πρόσωπα, παρόλο που οι πράξεις τους, συχνά, κινούνται στα όρια της ηθικότητας ή, σε ορισμένες περιπτώσεις έξω από αυτά, δεν αποδοκιμάζονται. Ο κόσμος σκιαγραφείται από το Θέμελη σαν ένα θέατρο αντιξοοτήτων και σχετικότητας και έτσι η ηθική ανταπόκριση των ατόμων στα γεγονότα και τις καταστάσεις δεν υπαγορεύεται από απόλυτες επιταγές. Η αναζήτηση μιας σαφούς προβολής ηθικής στάσης από τον συγγραφέα δεν έχει κάποιο αποτέλεσμα. Αντίθετα, αυτό που ο συγγραφέας επιδιώκει με την αποστασιοποιημένη στάση του είναι να μας παρουσιάσει ένα φάσμα ηθικών στάσεων, οι οποίες κινούνται ανάμεσα στην ηθική αποσάθρωση του Άγη και την ηθική ακεραιότητα του Γιάννη, ο οποίος παραμένει, με ωριμότητα και ρεαλισμό, πιστός στο όνειρό του να υλοποιήσεις τις δυνατότητές του προσφέροντας στην κοινωνία. Ίσως, ο Γιάννης είναι η πιο ολοκληρωμένη ηθική προσωπικότητα του μυθιστορήματος, πράγμα που ο συγγραφέας αφήνει τον αναγνώστη να συμπεράνει μόνος του, μέσα από την αναπόφευκτη σύγκριση διαφορετικών ανθρώπινων συμπεριφορών.

Οι δύο κυρίαρχες αξίες του έργου, η αγάπη και η δικαιοσύνη, αποτυπώνονται στη συμπεριφορά των ατόμων με ποικίλες διαβαθμίσεις. Από τη φιλαυτία και το αρρωστημένο πάθος, τα οποία εμποδίζουν την έκφραση της αγάπης, μέχρι τη θυσία του πατέρα για το καλό του παιδιού του στην τελευταία ιστορία και από τη δικαίωση των προσπαθειών του Γιάννη μέχρι την παντελή απουσία της δικαιοσύνης από το κράτος, η οποία οδηγεί στην αυτοδικία.

## 12.2.iii Ο ρόλος της ενσυναίσθησης

Τα ρεαλιστικά μυθιστορήματα χαρακτήρων, όπως το συγκεκριμένο, διαμορφώνουν ένα σκηνικό, όπου αναγνώστης, ήρωας και μυθιστορηματική πλοκή λειτουργούν σαν μοχλοί ηθικής γνώσης

Οι ήρωες φωτισμένοι από το φως, το οποίο θα επιτρέψει την υιοθέτηση της οπτικής τους γωνίας από τους αναγνώστες εκτίθενται, αποκαλύπτοντας πλευρές της ανθρώπινης ηθικής εμπειρίας, οι οποίες, για πολλούς από εμάς, θα παρέμεναν στο σκοτάδι, ακόμη και της δικής μας συνείδησης. Έτσι, η φαινομενικά αποτρόπαια πράξη της Μαρίας να βρει φιλενάδα στο σύζυγό της για να γλιτώσει από την ατίμωση την κόρη της, η οποία κινδυνεύει να πέσει θύμα σεξουαλικής κακοποίησης από τον ίδιο της τον πατέρα, γίνεται κατανοητή από τον αναγνώστη, ο οποίος, ανεξάρτητα αν συμφωνεί ή όχι, την αιτιολογεί, μετά την βήμα προς βήμα περιγραφή της ωρίμασης της ιδέας, την οποία της έδωσε η νύφη της Νίκη, μετά την περιγραφή των αναστολών, μετά την περιγραφή των φόβων για τις δραματικές συνέπειες των εναλλακτικών επιλογών και μετά τη σταδιακή ψυχική και διανοητική εξοικείωση με την ιδέα και τα συναισθήματα που προκαλεί. Αυτό σημαίνει ότι ο αναγνώστης ταυτίζεται με τη συγκεκριμένη ηρωίδα, κατανοώντας

το μεγάλο ηθικό ζητούμενο σε μια κοινωνία, η οποία σπαράσσεται από φαινομενικές εναντιότητες, ενώ θα μπορούσε να επιδίδεται σε δημιουργικό συγκερασμό αντίθετων ή/και συμπληρωματικών θέσεων, τις οποίες στην πραγματικότητα αποτελούν στη βάση τους οι ποικίλες ηθικές στάσεις των σύγχρονων πολυπολιτισμικών κοινωνιών. Τα μυθιστορήματα, όπως αυτό, μας θυμίζουν, μέσω της ταύτισης τον κοινό παρονομαστή των προσπαθειών μας, ο οποίος δεν είναι άλλος από την κοινή ανθρώπινη υπόσταση των δρώντων προσώπων. Αυτή η κοινή ανθρώπινη υπόσταση είναι απαραίτητη προϋπόθεση για να ενεργοποιηθεί η συγκεκριμένη λογοτεχνική λειτουργία, η οποία είναι αναπόσπαστα δεμένη με την ανάγνωση.

Η μετατόπιση της οπτικής γωνίας, η οποία πραγματοποιείται κατά τη διαδικασία της ταύτισης αναγνώστη – ήρωα, είναι, στην πραγματικότητα, μία παλίνδρομη κίνηση (εγώ-άλλος-εγώ), καθώς ο αναγνώστης, κάθε φορά που βιώνει τις σκέψεις και τα συναισθήματα του ήρωα, δε χάνει την ταυτότητά του. Κατ' αυτόν τον τρόπο, κάθε φορά που βιώνει μία κατάσταση μέσα από το «πέπλο της ετερότητας»,[454] πραγματοποιεί ανεπαίσθητες παλινδρομήσεις προς τον εαυτό, οι οποίες συγκροτούν τα δικά του στοιχεία προσωπικότητας. Ας μην ξεχνάμε ότι αυτός είναι ο εαυτός ο οποίος κρίνει, αποτιμά και συναισθάνεται τα γεγονότα, τους ήρωες, τις πράξεις τους, ολόκληρο το έργο, αλλά και τον ίδιο τον συγγραφέα.

Στο συγκεκριμένο μυθιστόρημα, η ταύτιση με τη Μαρία μας εξασφαλίζει τη συναίσθηση της μεταμορφωτικής δύναμης της αγάπης, η οποία απεγκλωβίζει την ηρωίδα από τα δεσμά της θρησκείας, της κοινωνικής σύμβασης και του φόβου της πεθεράς της και από αδύναμη, άβουλη και υποτακτική γίνεται τολμηρή, αντισυμβατική, αποφασιστική και αποτελεσματική ως προς το στόχο της προστασίας της κόρης της.

Στην περίπτωση της Νίκης, η ενσυναίσθηση αφορά το βίωμα του πόνου και της απώλειας από ένα πραγματικό πρόσωπο με συγκεκριμένες ανάγκες, υποχρεώσεις και περιβάλλον. Το ερώτημα για την ηθική διάσταση της ικανοποίησης της ανάγκης του σεξουαλικού πόθου στις δεδομένες συνθήκες ανακύπτει, ταυτόχρονα, με την οργισμένη και τραυματική βίωση του ίδιου γεγονότος από το γιο της ηρωίδας Γιάννη. Τα παιδικά του μάτια είναι ανέτοιμα για να αντιμετωπίσουν ένα τέτοιο θέαμα. Ο αναγνώστης, ωστόσο, δεν μπορεί παρά να αναρωτηθεί για την ηθική ποιότητα μιας πράξης, η οποία, μένοντας χωρίς έλεγχο, προξενεί τόσο πόνο. Η συγχώρεση του παιδιού προς τη μάνα, που έρχεται με τον χρόνο, επισφραγίζει τα δεσμά της αγάπης, τα οποία τους συνδέουν. Το ίδιο πρόσωπο, ο Γιάννης, όταν είναι ενήλικος, ενσαρκώνει την ικανοποίηση και την ειρήνη, οι οποίες ακολουθούν την εκπλήρωση των ανθρώπινων δυνατοτήτων και τη δημιουργική αλληλεπίδραση.

[454] Κατά το "Veil of Ignorance" του J. Rawls. Βλ. και σημ. 17 παραπάνω

Τέλος ο παπά-Μιχάλης και η Μυρσίνη ενσαρκώνουν την ανησυχία την οποία προκαλεί το γεγονός ότι το περιβάλλον δεν ανταποκρίνεται σε μια αναπτυγμένη αίσθηση δικαίου. Πατέρας και κόρη επιδεικνύουν μια αυξημένη ευαισθησία για τη δικαιοσύνη και, ταυτόχρονα, αποκαλύπτουν με τα λόγια και τις πράξεις τους το στενό δεσμό, ο οποίος υπάρχει ανάμεσα στη δικαιοσύνη και την αγάπη. Ο παπά-Μιχάλης αδυνατεί να δεχτεί το μήνυμα της χριστιανικής αγάπης αποκομμένο από τη δικαιοσύνη, όπως και η Μυρσίνη, παρακινημένη από την αγάπη για τους μαθητές της, αποφασίζει να αποκαταστήσει τη δικαιοσύνη, όταν η έλλειψή της τους σκοτώνει, καθώς τα παιδιά αφήνονται έρμαιο στα χέρια αδίστακτων εμπόρων ναρκωτικών. Στο μυθιστόρημα φωτίζονται οι δεσμοί, οι οποίοι υπάρχουν ανάμεσα σε αυτές τις δυο έννοιες – αξίες, αλλά και οι συνέπειές τους, οι οποίες δύσκολα μπορούν να διαπιστωθούν χωρίς τη βίωση συγκεκριμένων καταστάσεων. Για να υπερβεί κάποιος τα όρια και να προβεί σε μια τόσο ακραία πράξη, όπως είναι η αφαίρεση μιας ανθρώπινης ζωής, συμβάλλουν, συνήθως περισσότεροι του ενός παράγοντες, εκτός αν πρόκειται για φόνο εν βρασμώ ψυχής. Η απόφαση αυτοδικίας της Μυρσίνης δεν είναι αποτέλεσμα ενός στιγμιαίου πάθους, αντίθετα εμπλέκονται χρόνιες πληγές, τις οποίες έχει προκαλέσει η αδικία, αφήνοντας ανεξίτηλη σφραγίδα στη ζωή και τη μοίρα της. Οι παλιές πληγές χάσκουν ακόμη και κακοφορμίζουν, καθώς νέες οδυνηρές συνέπειες, εξαιτίας της απουσίας της ανθρώπινης δικαιοσύνης, τη συγκλονίζουν και την παρασύρουν στη δίνη τους, θολώνοντας τη λογική της και λυτρώνοντας την ταραγμένη της ψυχή με την αποκατάσταση της δικαιοσύνης και με το συναίσθημα ότι έχει επιτελέσει το καθήκον της. Η λέξη «περιδίνηση», την οποία χρησιμοποιεί ο Θέμελης για να περιγράψει την κατάσταση στην οποία είχε περιέλθει η Μυρσίνη, δηλώνει το σκοτείνιασμα της λογικής της, ενώ τα όνειρα επιβεβαίωσης, τα οποία κληρονόμησε από στη γιαγιά της, συμπληρώνουν το μωσαϊκό της διαθλασμένης συναίσθησης του καθήκοντος και του χρέους.

Στο μυθιστόρημα η αγάπη προς τον άνθρωπο νικά κάθε φορά οποιαδήποτε άκαμπτη αντίληψη για το ορθό. Έτσι αποφασίζει ο παπά Μιχάλης, έτσι η Μυρσίνη έτσι και ο Βαγγέλης, ο αστυνομικός, ο οποίος, παρόλο που υποψιάζεται τη Μυρσίνη ως αυτουργό του διπλού εγκλήματος, παραβλέπει το επαγγελματικό του χρέος, δίνοντας προβάδισμα στα συναισθήματα τα οποία τρέφει γι’ αυτήν. Κατανοούμε, λοιπόν, τους ήρωες με βάση τα στοιχεία της προσωπικότητάς τους, τα οποία διαμορφώθηκαν, μέσα στο πλαίσιο της μυθοπλασίας, από τα συναισθήματα και τις πράξεις τους. Η ταύτισή μας μαζί τους δεν συνεπάγεται υποχρεωτικά την υιοθέτηση των επιλογών τους, αλλά την κατανόηση και διεύρυνση της δικής μας αντίληψης σχετικά με τις αξίες, τις οποίες εκφράζουν οι συγκεκριμένες επιλογές, και τις συνέπειες που έχει ο τρόπος με τον οποίο τις ερμηνεύουν οι πρωταγωνιστές της ιστορίας. Εμείς, πρωταγωνιστές της δικής μας ιστορίας, επανερχόμαστε στην πραγματικότητα, αλλά πρόκειται πια για μια πραγματικότητα διευρυμένη με πιθανότητες, οι οποίες ξεπερνούν τα στενά όρια της εμπειρίας μας, για μια πραγματικότητα, η οποία τροφοδοτεί κάθε νέα μας επιλογή και κάθε ηθικό μας δίλημμα.

## ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ ΔΕΥΤΕΡΟΥ ΜΕΡΟΥΣ

Το δεύτερο μέρος της εργασίας αφιερώθηκε στη διερεύνηση των φιλοσοφικών προκειμένων, οι οποίες προέκυψαν από τη φιλοσοφική μελέτη επιλεγμένων λογοτεχνικών κειμένων, σχετικά με την αντίληψη της ηθικής γνώσης, της ηθικής πραγματικότητας και της ενσυναίσθησης. Οι αναλύσεις των μυθιστορημάτων οδήγησαν σε συμπεράσματα, τα οποία θα μπορούσαν να υποστηρίξουν τις παρακάτω διαπιστώσεις.

Στα ρεαλιστικά μυθιστορήματα διακρίνουμε δύο επίπεδα ρεαλισμού. Το ένα επίπεδο αφορά τη μυθοπλασία. Πρόκειται για το επίπεδο στο οποίο εκτυλίσσονται τα γεγονότα της ζωής των ηρώων, σμιλεύονται οι χαρακτήρες, βιώνεται η μυθιστορηματική πραγματικότητα, λαμβάνονται αποφάσεις και υιοθετούνται στάσεις ζωής, ενώ, ταυτόχρονα, αποτυπώνονται και τα αποτελέσματα όλων όσων προηγουμένως αναφέραμε. Το δεύτερο επίπεδο αφορά τη βίωση, όσων προαναφέρθηκαν, από τον αναγνώστη κατά τη διαδικασία της ανάγνωσης του λογοτεχνικού έργου, στην οποία εμπλέκεται και η διαδικασία της ενσυναίσθησης. Στο πρώτο επίπεδο ο ρεαλισμός κρίνεται από την αληθοφάνεια της μυθιστορίας και την εν δυνάμει εφαρμογή της σε ένα ενδεχόμενο πλαίσιο πιθανών συνθηκών στον πραγματικό κόσμο. Στο δεύτερο επίπεδο ο ρεαλισμός κρίνεται από τη δυνατότητα συνομιλίας του αναγνώστη, ο οποίος ανήκει στον πραγματικό κόσμο, με τον ήρωα ή τους ήρωες του μυθιστορήματος και από τη δυνατότητα διεύρυνσης του εννοιολογικού πλαισίου αρχών, αξιών και κανόνων στη βάση των οποίων διαμορφώνει τον τρόπο της ζωής του, ώστε η διευρυμένη του κατανόηση, μετά την ταύτισή του με τον ήρωα, να επηρεάσει τις ηθικές του επιλογές και να τον βοηθήσει να τις αναθεωρήσει ή να τις επιβεβαιώσει ή να τις συνειδητοποιήσει ή να τις επαναπροσδιορίσει.

Το μυθιστόρημα της Charlotte Brontë *Jane Eyre,* με την άρτια δομή του και την ανάπτυξη των χαρακτήρων σε επαρκές χρονικό διάστημα, προσφέρει στον αναγνώστη τη δυνατότητα πρόσβασης στο διπλό ρεαλισμό. Ο αναγνώστης έχει την ευκαιρία να παρακολουθήσει τη διαμόρφωση ενός χαρακτήρα και μιας στάσης ζωής που βασίζονται στην αυθεντικότητα και την ακεραιότητα. Στη συνέχεια, ο αναγνώστης παρακολουθεί τις αρχές, οι οποίες συγκροτούν την ηθική προσωπικότητα της ηρωίδας, να δοκιμάζονται στη ζωή και να υπαγορεύουν συγκεκριμένες επιλογές, ενώ ταυτόχρονα αντιπαραβάλλονται με επιλογές και στάσεις ζωής που προκαλούν και αμφισβητούν τις επιλογές της ηρωίδας. Οι αντιπαρατιθέμενες επιλογές και οι αντιπαρατιθέμενοι χαρακτήρες φωτίζονται επαρκώς, ώστε να αποκαλύπτεται με ενάργεια το διακύβευμα της κάθε στάσης. Αυτή η αντιπαράθεση έχει ως αποτέλεσμα τη διαμόρφωση ενός ρεαλιστικού πλαισίου δράσης και αντίδρασης των ηρώων. Ο αναγνώστης μπορεί, με αυτόν τον τρόπο, να εκτιμήσει τις επιλογές των προσώπων, τόσο με κριτήριο τον δικό τους τρόπο ζωής όσο και αφού συγκρίνει τις συγκεκριμένες επιλογές μεταξύ τους. Εν τέλει, όμως, εντάσσει τις επιλογές των μυθιστορηματικών προσώπων στη δική

του πραγματικότητα όπου τελικά θα εξαχθούν τα ηθικά συμπεράσματα και οι ηθικές κρίσεις για τα μυθιστορηματικά πρόσωπα, αλλά και για τον εαυτό του.

Στο έργο του Παπαδιαμάντη *Φόνισσα,* γίνεται μια αντίστροφη αναγωγή από τα αποτελέσματα στα αίτια. Ξεκινώντας από το φόνο, βυθιζόμαστε στην άβυσσο της προσωπικότητας της ηρωίδας, η οποία την οδηγεί στην επανάληψη αλλεπάλληλων φονικών, ενώ παράλληλα σκιαγραφείται το κοινωνικό πλαίσιο που συνιστά τη γενεσιουργό αιτία και το πεδίο δράσης της ηρωίδας. Επειδή σε πολλά σημεία του έργου δηλώνεται και υποδηλώνεται η σύγχυση στην οποία βρίσκεται η ηρωίδα, λογικά προκύπτει το ερώτημα για το ηθικό πλαίσιο, το οποίο θα την απέτρεπε από τις εγκληματικές της πράξεις. Η πραγματικότητα, μέσα στην οποία γαλουχείται και δρα ως ενήλικη, είναι οδυνηρή και άδικη. Το γεγονός αυτό καθιστά επιτακτική τη διερεύνηση του περιεχομένου ενός ηθικού μοντέλου, το οποίο θα θωράκιζε το άτομο απέναντι στις αντιξοότητες και τις διαβρωτικές τους επιδράσεις σε προσωπικό και κοινωνικό επίπεδο.

Είναι φανερό ότι η Φραγκογιαννού, επειδή δε μοιράζεται το ίδιο ιεραρχημένο πλαίσιο αξιών με τον κοινωνικό της περίγυρο, δεν μπορεί να συμβιώσει αρμονικά με τους συγχωριανούς της και πολύ λιγότερο με μέλη άλλης κοινωνικής ομάδας. Τι είναι όμως αυτό, το οποίο θα την απέτρεπε από τις εγκληματικές πράξεις και θα της επέτρεπε μια μορφή δράσης και αντίδρασης χωρίς τις τραγικές συνέπειες που παρακολουθούμε στο έργο; Οι κανονιστικές ηθικές θεωρίες πρώτου επιπέδου καλούνται να υπαγορεύσουν τους λόγους για τους οποίους η ηρωίδα θα μπορούσε να υιοθετήσει μια άλλη στάση απέναντι στην πραγματικότητα. Το εγχείρημα δεν είναι απλό, καθώς, εκτός από το ιεραρχημένο αξιακό σύστημα (δικαίωμα ζωής και ελευθερίας), πλείστοι άλλοι παράγοντες εμπλέκονται στην ερμηνεία των όρων αλλά και στην εφαρμογή τους. Το έργο καθ' όλη τη διάρκεια της μυθιστορηματικής αφήγησης παραπέμπει στους όρους που συντελούν στη διαμόρφωση της ηθικής ψυχολογίας της ηρωίδας και στις επιλογές που η ψυχολογία αυτή υπαγορεύει. Και ενώ η πρόταση ενός συγκροτημένου ηθικού κανονιστικού μοντέλου μάλλον φαίνεται να περιλαμβάνει συνδυασμό στοιχείων των ηθικών θεωριών, όπως αυτών που αναφέρθηκαν στο σχετικό κεφάλαιο, αυτό που προκύπτει από την ανάγνωση του έργου είναι η εκτίμηση του ρόλου, τον οποίο διαδραματίζουν ορισμένοι παράγοντες, άλλοι από τους οποίους εξαρτώνται και άλλοι από τους οποίους ξεπερνούν τον έλεγχο του ηθικού υποκειμένου. Το κείμενο μας θυμίζει τις συζητήσεις της Nussbaum, οι οποίες αναφέρονται στον Αριστοτέλη και στις παρατηρήσεις του για το κατά πόσο ο πόνος και η δυστυχία, ή η τύχη, μπορούν να ακυρώσουν τις προσπάθειες του ανθρώπου να πετύχει το *ευ ζην*. Η μοίρα της Φραγκογιαννούς φαίνεται ότι είναι προδιαγεγραμμένη. Εύλογα, λοιπόν, εγείρεται το ερώτημα για τα όρια της ελευθερίας της βούλησης και της δράσης του ανθρώπου. Η Φραγκογιαννού επιχειρεί να σκεφτεί και να δικαιολογήσει τις πράξεις της, αναζητά το πλαίσιο, το οποίο θα της παράσχει δικαίωση και επιβράβευση, στη θρησκεία, στην κοινωνία, στην οικογένεια. Η αναστολή της ορθολογικής σκέψης και η απουσία θεμελιωδών αρχών και κανόνων, είναι καταλυτικές και, έτσι, οποιαδήποτε συγκυριακή εξέταση των

επιλογών δράσης δεν είναι σε θέση να παράσχει το συνεκτικό εκείνο μοντέλο ηθικής συμπεριφοράς, το οποίο μπορεί να οδηγήσει στη δημιουργία ενός ατομικού και κοινωνικού μοντέλου δράσης στο πλαίσιο της επιδίωξης του *ευ ζην*.

Στο έργο του McEwan *Σάββατο,* γίναμε κοινωνοί της υιοθέτησης μιας στάσης ζωής εκ μέρους του ήρωα και των αποτελεσμάτων της για τον ίδιο και το περιβάλλον του. Οι καθολικές και ατομικές αξίες του ήρωα του έργου διαμόρφωσαν την προσωπικότητά του, καθόρισαν τη συμπεριφορά του και δοκιμάστηκαν ως προς την επίτευξη του επιδιωκόμενου αποτελέσματος. Παράλληλα, έγιναν αντικείμενο σύγκρισης με άλλου είδους επιλογές και στάσεις ζωής και φωτίστηκαν από την επιχειρούμενη μετατόπιση της οπτικής γωνίας θέασης των καταστάσεων, οι οποίες τον αφορούσαν και τον επηρέαζαν. Μέσα από τις συγκεκριμένες διαδικασίες αναδείχτηκε ο καθοριστικός ρόλος της ορθολογικής σκέψης αλλά και της συναισθηματικής ωρίμανσης στη συνεξέταση και αντιπαραβολή των διαφορετικών στάσεων και επιλογών.

Το παραπάνω μυθιστορηματικό πλαίσιο, μέσα στο οποίο εκτυλίσσονται τα γεγονότα και οι στάσεις των υποκειμένων δράσης, αναδεικνύει το ρόλο των εμπειρικών δεδομένων ως προκλήσεων, οι οποίες φέρνουν στο φως πεποιθήσεις, προκαλούν συγκινήσεις και δοκιμάζουν την ορθολογικότητα με την οποία πιστεύουμε ότι δρούμε και αποφασίζουμε. Ταυτόχρονα, η αντιπαραβολή ηθικών στάσεων και των αποτελεσμάτων τους σε συγκεκριμένες ρεαλιστικές συνθήκες δράσης, ενισχύει την άποψη η οποία υποστηρίζει ότι τα κανονιστικά μοντέλα ηθικής διαδραματίζουν σημαντικό ρόλο στον προσδιορισμό της ρεαλιστικής ευρωστίας των ισχυρισμών μας.

Το δεύτερο μυθιστόρημα του McEwan, *Solar*, φαίνεται ότι συμφωνεί με την άποψη για το ρόλο των κανονιστικών μοντέλων. Στο συγκεκριμένο μυθιστόρημα, παρακολουθήσαμε την καταστροφική έκβαση των αποφάσεων και των επιλογών του ήρωα, καθώς και της γενικότερης ηθικής του στάσης ζωής. Μέσα από τη μυθιστορηματική πλοκή και την εξέλιξη των γεγονότων, αναδεικνύεται ο δεσμός αιτίας-αποτελέσματος που συνδέει τις ηθικές επιλογές με την πραγματικότητα, δεσμός που διαμορφώνει εν τέλει το ηθικό υποκείμενο. Με τη διαδικασία της εξ αντιθέτου απόδειξης αναδεικνύεται ο ρόλος του αξιολογικού πλαισίου στην ηθική συγκρότηση του ατόμου, αλλά και η αναγκαιότητα της φαντασίας, της ευαισθησίας, της ενσυναίσθησης και της ορθολογικότητας στην επιδίωξη του ατομικού και κοινωνικού *ευ ζην*.

Το έργο του Νίκου Θέμελη, *Οι αλήθειες των άλλων,* θεματοποιεί, όπως είδαμε, την έννοια της αλήθειας, η οποία, όπως διαπιστώνει ο συγγραφέας, χαρακτηρίζεται από αποσπασματικότητα και διαβαθμίσεις, γεγονός το οποίο οδηγεί σε μία, κατά προσέγγιση, σύλληψή της, παραπέμποντας, κατά κάποιο τρόπο, στο πρώτο κριτήριο που θέτει ο Wright, το οποίο αναφέρεται στην δυνατότητα να υπερβαίνει η αλήθεια τα ενδεχόμενα διαθέσιμα τεκμήρια για την εξακρίβωσή της. Η εισαγωγή της έννοιας «οι αλήθειες των άλλων» από τον συγγραφέα και η τροφοδότηση και τροποποίηση της αρχικής αντίληψης της

αλήθειας από αυτές τις επιμέρους αλήθειες, μέσω της επίκλησης τεκμηρίων, τα οποία τις στηρίζουν, αποδίδει κατά μία θεώρηση, παραστατικά το δεύτερο κριτήριο του Wright, το οποίο αναφέρεται στον αναγκαίο γνωστικό έλεγχο σε περίπτωση διαφωνίας. Αυτόν ακριβώς τον έλεγχο ενθαρρύνει ο συγγραφέας, όταν προτρέπει τον αναγνώστη να διερευνά μαρτυρίες, οι οποίες προσκρούουν σε καθιερωμένες αλήθειες.

Η πραγμάτευση της αλήθειας από τον Θέμελη στο εν λόγω μυθιστόρημά αποδεικνύει ότι η λογοτεχνική προσέγγιση της έννοιας μέσα από τα βιώματα των ηρώων, μπορεί να συγκεκριμενοποιήσει τις θεωρητικές της προσεγγίσεις και να αναδείξει ένα πλούσιο πεδίο εφαρμογών και αποτελεσμάτων.

Η λειτουργία της έννοιας της αλήθειας, όπως υποστηρίχθηκε παραπάνω, συνοψίζει και το συμπέρασμα του εγχειρήματος, το οποίο επιχειρήθηκε στην παρούσα μελέτη, την ανάδειξη, δηλαδή, του ρόλου της λογοτεχνίας στην ηθική ευαισθητοποίηση και διαπαιδαγώγηση του ατόμου, αναγνωρίζοντας την ύπαρξη ενός γνωστικού υπόβαθρου, το οποίο μοιράζεται με την ηθική και το οποίο εμπλέκει το άτομο, μέσα από τη διαδικασία της ενσυναίσθησης, σε έναν τρόπο σκέψης, έλλογο, φαντασιακό και συναισθηματικό.

Ο αναγνώστης, πρωταγωνιστώντας στη λογοτεχνική λειτουργία της ενσυναίσθησης, μπορεί να αντιληφθεί, να κατανοήσει, να αιτιολογήσει και, εν τέλει, να κρίνει και να εκτιμήσει έννοιες, αρχές και αξίες μέσα από μία λειτουργία, της οποίας το γνωστικό *status*, επειδή είναι αποτέλεσμα της σύνθεσης φαντασίας, συναισθήματος και νοητικής επεξεργασίας των πληροφοριών που αφορούν την πραγματικότητα και την ψυχολογία των ηρώων, καθιστά εφικτή την ενημέρωση του ηθικού γνωστικού ρεπερτορίου. Ηθικές κανονιστικές απόψεις εμπλουτίζονται με περιπτωσιολογικό υλικό, το οποίο διαδραματίζοντας τον παραδειγματικό ρόλο νοητικού πειράματος συνδράμει, εν είδει τεκμηρίου, τις προσπάθειες της αντικειμενικής, διυποκειμενικής στήριξης θεωρητικών και πρακτικών ηθικών στάσεων.

Ασφαλώς η ηθικοφιλοσοφική προσέγγιση λογοτεχνικών έργων, η οποία επιχειρήθηκε στην παρούσα μελέτη και η οποία ανέδειξε τον καθοριστικό ρόλο τον οποίο διαδραματίζει η ενσυναίθηση στη συμβολή της λογοτεχνίας στην ηθική καλλιέργεια του αναγνώστη, θα μπορούσε να διερευνηθεί ως προς τις δυνατότητες εφαρμογής της και σε άλλους συγγραφείς και μυθιστορήματα. Θα μπορούσαν ενδεικτικά να αναφερθούν ο Μίλαν Κούντερα, και τα έργα του *Η αβάσταχτη ελαφρότητα του Είναι* και *Αστείο,* ο Μένης Κουμανταρέας, και τα έργα του Βιοτεχνία Υαλικών και *Δυο φορές Έλληνας* αλλά και άλλα έργα των ήδη εξεταζόμενων συγγραφέων όπως το μυθιστόρημα *Στην Ακτή* του Ian McEwan. Τα παραπάνω έργα αν και θεωρούνται ενδεδειγμένα ως προς την επιδεκτικότητά τους στην συγκεκριμένη προσέγγιση δεν ήταν δυνατόν να εξεταστούν στο πλαίσιο αυτής της μελέτης αλλά θα θέλαμε να τα προτείνουμε στον αναγνώστη προς επιβεβαίωση, επίρρωση και επέκταση του ρόλου που υποστηρίχτηκε ότι μπορεί να διαδραματίσει η λογοτεχνία στην ηθική γνώση.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Α. Ξενόγλωσση

Altham, J.E.J. & Ross Harrisoned. (1995). "Might There Be External Reasons?" in *World, Mind and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams.* Cambridge: Cambridge University Press. 68-85.

Annas, Julia. (1984). "Personal Love and Kantian Ethics in Effi Briest", *Philosophy and Literature*, 8: 15.

Anscombe, Gertrude Elizabeth Margaret. ed. (1980). Ludwig Wittgenstein, *Zettel,* G. H. von Wright, trans., 2nd ed. Oxford: Basil Blackwell.

Ayer, Alfred. (1952) [1936]. *Language, Truth and Logic,* New York: Dover.

Barnes, Jonathan. (1995). *The Cambridge companion to Aristotle,* Barnes J. ed., C.U.P.

Baron, Marcia. (1988)."Was Effi Briest a Victim of Kantian Morality?", *Philosophy and Literature,* 12: 95-113.

Baron, Robert A. & Richardson, Deborah R. (2004). "Catharsis: does "getting it out of one's system" really help?". Human Aggression. Springer.

Batson, Daniel. (1991). *The Altruism Question: Toward a Social Psychological Answer*. Hillsdale, NJ.: Lawrence Erlbaum.

Beardsley, Monroe. (1981). *Aesthetics: Problems in the Philosophy of Criticism,* 2nd ed. Indianapolis, IN: Hackett. 130.

_____ (1981). *Aesthetics: Problems in the Philosophy of Criticism.* Indianapolis: Hachett.

Bierhoff, Hans-Werner. (2002). *Prosocial Behavior*. East Sussex: Psychology Press.

Blair, R. (1996). "Brief Report: Morality in the Autistic Child." *Journal of Autism and Developmental Disorders* 26: 571-579.

Blair, R., Mitchell D., & Blair, K. (2005). *The Psychopath*. Oxford: Blackwell Publishing.

Booth, Wayne. (1988). *The Company we Keep, An Ethics of Fiction,* Regents University of California.

Broadie, Sarah. (1991). *Ethics with Aristotle.* Oxford: Oxford University Press.

Brontë, Charlotte. (1993). *Villette,* Wordsworth Classics.

Budd, Malcolm. (1995). *Values of Art: Poetry and Music* , Harmondsworth: Penguin Press.

Bushman BJ, Baumeister RF, Stack AD. (1999). "Catharsis, aggression, and persuasive influence: self-fulfilling or self-defeating prophecies?". *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol 76: 367-376.

Butcher, Samuel. (1989). *Aristotle's Theory of Poetry and Fine Art* , New York.

Carroll, Noël. (1971). "Identifying Art". In Robert J. Yanal. *Institutions of Art: Reconsiderations of George Dickie's Philosophy.* Pennsylvania State University Press. 12.

_____(2000a). "Colin McGinn, Ethics, Evil, and Fiction". Oxford: Clarendon Press, 1997, *Nous*, 34:4. 648-656, (649).

_____(2000b). "Art and Ethical Criticism: An Overview of Recent Directions of Research", *Ethics,* Vol. 110, No. 2: 250-387.

_____ (2002). "Wheel of Virtue: Art, Literature, and Moral Knowledge", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism,* Vol. 60, No. 1: 3-26.

Cavell, Stanley. (1969). *Must We Mean What We Say?: A Book of Essays,* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Churchland, Patricia. (2011). *Braintrust,* Princeton University Press.

Collingwood, Robin. (1946). *The Idea of History*, Oxford: Clarendon Press.

Cooke, Brandon. (2003). Review: "Metaphor and Moral Experience by A.E. Denham", *The Philosophical Quarterly,* Vol. 53, No. 211: 313-315.

Cooper, John. (1987). "Contemplation and Happiness: A Reconsideration", *Synthese* 72: 187-216.

_____ (1993). «Σχετικά με το έργο της Martha Nussbaum *The Fragility of Goodness*», μτφρ. Κ, Ιεροδιακόνου, *Δευκαλίων* 11/3: 289- 313. – πρώτη δημοσίευση, στο *The Philosophical Review* XCVII/4 (October 1988).

Crary, Alice. (2009). *Beyond Moral Judgment,* Harvard University Press.

Culianu, Ioan P. (1990). *The Journal of Religion,* Vol. 70, No 2: 283-285.

Currie, Gregory.( 1995). Review of: Truth, Fiction and Literature. A Philosophical Perspective. By Peter Lamarque; Stein Haugom Olsen, *Mind,* New Series, Vol. 104, No. 416:912.

Damasio, Antonio. (1994). *Descartes Error: Emotion, reason and the human brain,* New York: Avon Books.

_____ (2010). *Self Comes to Mind. Constructing the Conscious Brain.* Pantheon Books, New York: Random House. Inc.

Danto, Arthur. (1964). "The Artworld", *Journal of Philosophy* 61, (19): 571–584.

_____ (1965). *Analytical Philosophy of History*, Cambridge: Cambridge University Press.

_____ (1981).*The Transfiguration of the Commonplace: A Philosophy of Art(*Harvard University Press, κεφάλαια 1 και 2. [*Η μεταμόρφωση του κοινότοπου,* Αθήνα: Μεταίχμιο, 2004].

Darwall, Stephen. (1998). "Empathy, Sympathy, Care", *Philosophical Studies.* Vol. 89 N. 2-3:261-282.

Denham, Alison. (2000). *Metaphor and Moral Experience,* Oxford: Clarendon Press.

Dickie, George. (1971). *Aesthetics, An Introduction,* Pegasus, 101.

Dilthey, Wilhelm. (1961). *Gesammelte Schriften*. 15 vols., Leipzig: Teubner Verlagsgesellschaft. (vol. 5, p. 144).

Dray, William. (1957). *Laws and Explanation in History*, Oxford: Clarendon Press.

_____ (1995). *History as Re-enactment,* Oxford: Oxford University Press.

Driver, Julia. (2005). "Moralism". *Journal of Applied Philosophy*, Vol. 22, No. 2, 2005.

Droysen, Johann. (1977). *Historik*, Stuttgart: Frommann-Holzboog.

Eagleton, Terry. (2004). *After Theory,* London: Penguin Books, 2nd ed.

Eaton, Marcia Muelder. (1998). Review of Ethics Evil and Fiction by Colin McGinn, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism,* Vol. 56, No 4: 414.

Eco, Uberto & Bredin, Hugh. (1988). The Aesthetics of Thomas Aquinas, Harvard University Press.

Eisenberg, Nancy. (2000). "Empathy and Sympathy", ed. M. Lewis and J.M. Haviland-Jones, *Handbook of Emotions*, New York/London: Guilford Press.677-691.

Engberg – Pedersen, Troels. (1983). *Aristotle's Theory of Moral Insight,* Oxford.

Evans, Gareth. (1982). *The Varieties of Reference.* Oxford: Clarendon Press.

Fairchild, A.H.R. (1916). "Aristotle's Doctrine of Katharsis and the Positive or Constructive Activity Involved", *The Classical Journal,* Vol. 12: 44-56.

Fine, Arthur. (1986).*The Shaky Game, Einstein, Realism and Quantum Theory,* Chicago:Chicago University Press.

Gadamer, Hans-Georg. (1989). *Truth and Method*. New York: Crossroad Publishing.

Gibson, John. (2004). "Reading for Life", στο *Literary Wittgenstein,* Gibson, John &Huemer, Wolfgang ed., Routledge.

Goldman, Alvin. (2002). "Simulation Theory and Mental Concepts", στο *Simulation and Knowledge of Action*, ed. J. Dokic and J. Proust,1-19. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.

_____ (2006). *Simulating Minds: The Philosophy, Psychology, and Neuroscience of Mindreading*, Oxford: Oxford University Press.

Gordon, Lyndal. (2008). *Charlotte Brontë, A Passionate Life,* London: Virago Press.

Gordon, Robert. (1995a). "The Simulation Theory: Objections and Misconceptions." In *Folk Psychology*, ed. M. Davies and T. Stone, 100-122. Oxford: Blackwell Publishers.

Gordon, Robert. (1995b). "Simulation Without Introspection from Me to You." In *Mental Simulation*, ed. M. Davies and T. Stone, 53-67. Oxford: Blackwell Publishers.

Green T.H. and Grose, T.H. ed. (1874-1875). *The Philosophical Works of David Hume,* London: Longman, Green. vol. 3.

Graf, Gerald. (1983). "*Literature Against Itself",* Laurence Lerner ed.,*Reconstructing Literature*, Oxford.

Grondin, Jean. (1994). *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, New Haven: Yale University Press.

Haffender, John. (1985). *Novelists in Interview,* London and New York: Nethuen.

Harman, Graham. (1977). *The Nature of Morality*. New York: Oxford University Press.

Harpham, Geoffrey. (2002). "The Hunger of Martha Nussbaum", *Presentations,* No 77: 52-81.

Hazlitt, William.(2005). *Characters of Shakespeare's Plays* Qhitefish*,* Mt.: Kessinger Publishing. www.kessinger.net. 50.

Head, Dominic. (2007). *Ian McEwan* , Manchester: Manchester University Press.

Heal, Jane. (2003). *Mind, Reason and Imagination*, Cambridge: Cambridge University Press.

Hempel, Carl. (1965). .*Aspects of Scientific Explanations*, New York: Free Press.

Hoffman, Martin. (2000). *Empathy and Moral Development*, Cambridge: Cambridge University Press.

Holland, Margaret. (1998). "Can Fiction be Philosophy?", Twentieth World Congress of Philosophy, Boston, Massachusetts, U.S.A. (10-15 August 1998) (http://www.bu.edu/wcp/Papers/Lite/LiteHoll.html).

Hume, David. (1874-1875). "*Of Tragedy*" in *The Philosophical Works of David Hume (1874-1875),* ed. T.H. Green and T.H. Grose, Boston: Little, Brown and Company, 4 vol., vol. III.

_____ (1893) [1748]. *An Enquiry Concerning Human Understanding,* ed. L.A. Selby-Bigge. Oxford. 19.

_____ (1975) [1751]. *An Enquiry Concerning thw Principles of Morals, in Enquiries Concerning the Human Understanding and the Principles of Morals,* ed. By L.A. Selby-Bigge, rev. by P.H. Niedditch, 3rd ed. Oxford: Oxford University Press.

Ierodiakonou, Katerina & Sophie Roux (eds). (2001). *Thought Experiments in Methodological and Historical Contexts*, Leiden & Boston: Brill.

Irwin, Terence. (1988). Review of "The Fragility of Goodness by Martha Nussbaum", *The Journal of Philosophy,* Vol. 85, No. 7: 376-383.

Jacobson, Daniel. (1999). Review of *Ethics, Evil and Fiction, The Philosophical Quarterly*, Vol.49, No. 195: 247-249.

Johnson, Mark. ( 2004). Review of "Denham, A.E. Metaphor and Moral Experience", *Ethics* 114 (2):344-346.

Johnson, Peter. ( 2002). "Metaphor and Moral Experience by A. E. Denham", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism,* Vol. 60, No. 3: 284.

Kalin, Jese. (1992). "Knowing Novels: Nussbaum on Fiction and Moral Theory", *Ethics,* Vol.103, No. 1:138

Kant, Immanuel.(1966) [1781-1787]. *Critique of Pure Reason.* Anchor Books, A:78, B:103. 60-61.

Kekes, John. (2008). *Enjoyment,* Oxford: Clarendon Press.

Keyt, David. (1978). "Intellectualism in Aristotle", *Paideia*: 138-57.

Kilpatrich, Ross. (1990). *The Poetry of Criticism: Horace Epistles II, and Ars Poetica,* University of Alberta Press: Edmont, Alta.

Kivy, Peter.(1998). "On the Banality of Literary Truths", *Philosophic Exchange* 28: 22.

Lakoff, George & Turner, Mark. (1989). *More Than Cool Reason,* Chicago: University of Chicago Press.

Lamarque, Peter. & Olsen, Stein Haugom. (1994). *Truth, Fiction and Literature,* Oxford: Clarendon Press.

Lamarque, Peter. (2009). *The Philosophy of Literature,* Blackwell Publishing Ltd.

Larkin, Philips. (1955). "Absences" (1950), in *The Less Deceived,* Marvell Press.

Leavis, Frank. (1982). *The Critic as Anti-Philosopher: Essays and Papers*, ed. G. Singh. London.

Lerner, Laurence (ed.). (1983). *Reconstructing Literature.* Oxford.

Lodge, David. (2002). *Consciousness and the Novel,* London Secker and Warburg.

Long, Anthony. (1998). Review of *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* by M. Nussbaum, in *Classical Philology,* Vol. 83, No 4: 361-369.

Louvel, Lilian, Gilles Menegaldo, & Anne-Laure Fortiin.(1995)."An Interview with IanMcEwan"(Conducted November 1994), *Etudes Britanniques Contemporaines,* 8: 1 – 3.

Mackie, John. (1977). *Ethics, Inventing Right and Wrong,* Harmondsworth: Penguin.

Maibom, Heidi. (2005). "Moral Unreason: The Case of Psychopathy." *Mind and Language* 20: 237-257.

Malcolm, Budd. (1995). *Values of Art: Poetry and Music* , Harmondsworth: Penguin Press.

Martin, Graham. ( 1975). *Language, Truth and Poetry,* Edinburgh University Press

_____(1982)."New Look at Fictional Reference", *Philosophy,* 57: 223-6.

McDowell, John. (1994). *Mind and World,* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

_____ (1998). *Mind Value and Reality,* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

McEwan, Ian.(1978). "The State of Fiction: A Symposium", *New Review,* 5: I. 14-76

_____ 2010, *Solar,* Jonathan Cape.

McGinn, Colin. (1997). *Ethics, Evil, and Fiction,* Oxford : Clarendon Press .

McGonigal, Andrew. (2005). "Moral Facts and Suitably Informed Subjects: A Reply to Denham", *Ratio (new series),* XVIII, 1: 0034-0006.

McLemee, Scott. (2001). Απομαγνητοφωνημένη συνέντευξη της M. Nussbaum στο*The Chronicle of Higher Education* (Colloquy live), Thursday, Oct. 4, at 1 p.m. U.S. Eastern time, με θέμα το βιβλίο της, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*,'What makes Martha Nussbaum run', *The Chronicle of Higher Education* , http://www.chronicle.com/colloquylive/2001/10/nussbaum/chat.php3.

Murdoch, Irish. (1993). *Metaphysics as a Guide to Morals,* Harmondsworth: Penguin.

Myers, Mason. (1986). "Analytical Thought Experiments," *Metaphilosophy* 17:109.

Nagel, Thomas. (1986). *The View From Nowhere,* Oxford Clarendon Press.

Nehamas, Alexander. (1998). *Virtues of Authenticity: Essays on Plato and Socrates I*, Princeton University Press.

Neill, Alex. (1997). Review of "Truth, Fiction and Literature: a Philosophical Perspective" by Peter Lamarque, Olsen, Stein Haugom, *The Philosophical Quarterly,* Vol. 47:187 :241-243.

New, Christopher. (1999). *Philosophy of Literature, An Introduction*, London: Routledge.

Newman, Ira. (1984). *Fiction and Discovery: Imaginative Literature and the Growth of Knowledge*, Ph.D. diss. University of Connecticut, Storrs.

Newsom, Robert. (1988). *A Likely Story: Probability and Play in Fiction.,* London: Rutgers University Press.

Newton, Zachary. (1997). *Narrative Ethics,* First Harvard University Press.

Nicolson, Marjorie. (1943). Review of "The aesthetic theory of Thomas Hobbes with special reference to his contribution to the psychological approach to English literary criticism" by Clarence De Witt Thorpe, *Modern Language Notes,* Vol. 58, No. 6: 487-489.

Novitz, David. (1987). *Knowledge, Fiction and Imagination,* Philadelphia: Temple University Press.

Nussbaum, Martha. (1986). *The Fragility of Goodness,* Cambridge University Press.

_____ ( 1990). *Love's Knowledge, Essays on Philosophy and Literature,* Oxford University Press.

_____ (1995). *Poetic Justice,* Beacon Press.

_____ (1998). "Exactly and Responsibly: A Defense of Ethical Criticism", *Philosophy and Literature,* 22: 343-365.

_____ (2001a). *Upheavals of Thought, The Intelligence of Emotions,* Cambridge University Press.

_____(2001b). Συνέντευξη στο Chronicle of Higher Education (Colloquy Live), Oct 4 2001 1p.m Eastern time, McLemee (2001).

_____ (2008). "Stages of Thought", *The New Republic,* (May 7).

Nuttall, Anthony. (1998). Review, Colin McGinn, *Ethics, Evil and Fiction, The Review of English Studies, New Series,* Vol.49: 196.

Peonidis, Filimon. (2005). *Autonomy and Sympathy, A Post-Kantian Moral Image,* Univ. Press of America.

Pinker, S. (2011). *The Better Angels of our Nature.* New York: Viking.

Pippin, Robert. (2000). *Henry James and Modern Moral Life*, Cambridge: Cambridge University Press.

Pippin, Robert. (2011). "Critical Notices, Alice Crary, *Beyond Moral Judgment", Analytic Philosophy,* Vol. 52 No. 1: 49-60.

Posner, R. (1997). "Against Ethical Criticism, *Philosophy and Literature*, 21: 1-27.

_____ (1998). "Against Ethical Criticism: Part Two", *Philosophy and Literature*, 22: 394-412.

_____ (2009). *Law and Literature,* Harvard Unjversity Press, 3rd ed.

Purtill, Richard, "Truth in Fiction". In Newman, Ira. (1984). *Fiction and Discovery: Imaginative Literature and the Growth of Knowledge,* , Ph.D. diss. University of Connecticut, Storrs.

Putnam, Hilary. (1978). *Meaning and the Moral Sciences,* Cambridge, MA: Routledge.

Quigley, Austin. (1988). "Wittgenstein's Philosophising and Literary Theorizing" in *New Literary History,* Vol. 19, No. 2.

Rawls, John. (1971). *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press. [*Θεωρία της δικαιοσύνης,* μτφρ. Φ. Βασιλόγαννης κ.ά., Αθήνα: Εκδόσεις Πόλις, 2001].

Roberts, Ryan ed. (2010). *Conversations with Ian McEwan*, University Press of Mississippi.

Roberts, Rhys. (1987). *Longius on the Sublime*, London: Carland Publishing.

Rosati, Connie. (1999). Reviewed work: Ethics, Evil and Fiction by Colin McGinn, *The Philosophical Review,* Vol. 108, No. 3: 439-442.

Rowe, Mark. (1997)."Lamarque and Olsen on Literary Truth", *The Philosophical Quarterly,* Vol. 47, No. 188: 322-341.

Ryle, Gilbert. (1990). "Jane Austen and the Moralists", *Collected Papers,* vol. 1: *Critical Essays.* Bristol: Thoemmes Press, 266-291.

Scarry, Elaine. (2012). "Poetry Changed the World. Injury and the Ethics of Reading", *Boston Review,* July-August.

Scruton, Roger. (2000). *Art and Imagination,* London: Mehuen.

Searle, John. (1968). "Austin on Locutionary and Illocutionary Acts", *Philosophical Review* 77: 405-424.

_____ (1969). *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge: Cambridge University Press.

_____ (1979). *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Act,* Cambridge: Cambridge University Press.

Singer, Peter. (2005). *The Moral of the Story,* Oxford: Blackwell Publishing.

Smith, Michael. (1994). *The Moral Problem,* Oxford: Blackwell Publishing.

Sorensen, R. (1992). *Thought Experiments,* New York: Oxford University Press.

Stern, Joseph. (1973). *On Realism,* London: Routledge and Kegan Paul
Stecker, Robert. (2009). "What is Literature"*,* in John and Lopes, eds., *Philosophy of Literature.*

Stocker, Michael. (1979). "Desiring the Bad: An Essay in Moral Psychology" *The Journal of Philosophy,* Vol. 76, No12 : 738-753.

Stueber, Karsten. ( 2006). *Rediscovering Empathy: Agency, Folk Psychology, and the Human Sciences*, Cambridge, Mass.: MIT Press.

_____ (2008). "Empathy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), (URL = <http://plato.stanford. edu/archives/ fall 2008 / entries / empathy/>).

Sturgeon, Nicholas. (2003). "Moore on Ethical Naturalism". *Ethics* 113 (3):528-556.

Tammy, Amiel-Houser. (2011). "The Ethics of Otherness in Ian McEwan's Saturday"*. Connotations.* 21.1: 128-57.

Taylor, Charles. (1988). "Critical Notice to *The Fragility of Goodness* by Martha Nussbaum", *Canadian Journal of Philosphy*, 18: 805-14.

_____ (1989). *Sources of the Self: The Making of Modern Identity,* Cambridge, MA: Harvard University Press [*Πηγές του εαυτού,* μτφρ. Ξ. Κομνηνός, Αθήνα: Ίνδικτος, 2007].

_____ (2007). *A Secular Age*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Walsh, Dorothy. (1969). *Literature and Knowledge,* Middletown, Conn.: Wesleyan University Press.

Walton, Kendall. (1990). *Mimesis as Make-Believe,* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Watson, George. (1989). *The Certainty of Language,* London : Harvester Wheatsheaf.

Watt, Ian*.* (1967). *The Rise of the Novel: Studies in Defoe, Richardson and Fielding*, London: Chatto & Windus.

Wells, Lynn. (2010). *Ian McEwan,* Palgrave, Macmillan.

Wittgenstein, Ludwig. (1958). *Philosophical Investigations,* 3rd ed., G. E. M. Anscombe, trans. New York: Macmillan Publishing.

_____ (1980). *Zettel,* ed. G .E. M. Anscombe and G. H. von Wright, trans. G. E. M. Anscombe, 2nd ed. Oxford: Basil Blackwell.

_____ (2009). *Philosophical Investigations,* 4th ed. revised by P.M.S. Hacker and Joachim Schulte, Malden and Oxford: Wiley – Blackwell.

Wollheim, Richard. (1984). *The Thread of Life*, Cambridge: Cambridge University Press.

Wolterstorff, Nicholas. (1980). *Works and Worlds of Art* Oxford University Press.

Wright, Crispin. (1993). " Realism – The Contemporary Debate: W(h)ither Now?" in *Reality, Representation and Projection,* Haldane, R. & Wright, C. (eds.), Oxford: Oxford University Press.

Β. Ελληνική

Abrams, Meyer. (2001). *Ο Καθρέφτης και το Φως,* εκδόσεις Κριτική.

Αγγελής, Δημήτρης. (2011). «Ιστορίες που μας περιέχουν», *Το Δέντρο,* τ. 181-182: 17.

Αριστοτέλης. (1937). *Περί Ποιητικής,* μτφρ. Σίμου Μενάρδου, εισαγωγή, κείμενο και ερμηνεία Ι. Συκουτρή, εκδ. Ακαδημίας Αθηνών, Ελληνική Βιβλιοθήκη.

Αριστοτέλης. (1992). *Ηθικά Νικομάχεια,* εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια μεταφραστικής ομάδας Κάκτου, εποπτεία Δρ. Η. Π. Νικολούδη, εκδ. Κάκτος.

Ασλανίδης, Επαμεινώνδας. (2005). «Το μητρικό στοιχείο στη Φόνισσα του Παπαδιαμάντη», *Εισαγωγή στην Πεζογραφία του Παπαδιαμάντη.* επιμ. Γ. Φαρίνου-Μαλαματάρη. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης. 307-313.

Audi, Robert. ed. (2011). *Το Φιλοσοφικό Λεξικό του Cambridge* , μετάφραση, σχόλια, επιμέλεια Στ. Βιρβιδάκης και Γ. Ξηροπαΐδης, εκδ. Κέδρος.

Βαγενάς, Νάσος. (2012). *Μεταμοντερνισμός και Λογοτεχνία,* εκδόσεις Πόλις.

Βαλέτας, Γιώργος. (1955). *Παπαδιαμάντης: Η ζωή και το έργο του,* Αθήνα: Βίβλος.

Βελουδής, Γιώργος. (2001). «Η Φόνισσα είμαι εγώ», *Το Βήμα* (13/10/2002).

Βιρβιδάκης, Στέλιος. (1994). «Η φαινομενολογία της ηθικής εμπειρίας στους αισχατολογικούς μύθους των πλατωνικών διαλόγων», Πρακτικά του Α΄ Πανελλήνιου και Διεθνούς Συνεδρίου Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας.

_____(1996). "Το πρόβλημα της ιδιαιτερότητας της ηθικής γνώσης στα *Ηθικά Νικομάχεια*", στο Δ. Κούτρα (επιμ.), *Η αριστοτελική ηθική και οι επιδράσεις της,* Αθήνα, 33-48.

_____ (2000). «Η ηθική μετά τον Wittgenstein», Επίμετρο στον *Wittgenstein*, επιμ. Κώστας Κωβαίος, 141-172

_____( 2005α). «Φιλοσοφία και/η/ως Λογοτεχνία, Παραλλαγές», *Cogito,* 3.

_____ (2005β). «Η χρήση παραδειγμάτων στην ηθική φιλοσοφία», επιμ. Κ. Ιεροδιακόνου (2005).

_____ (2006). «Συναισθήματα και κανονιστικοί λόγοι» *Νόησις,* τεύχος 2, εκδ. Τυπωθήτω, 13-31.

_____(2008). «Η σύγχρονη προβληματική της φιλοσοφίας της λογοτεχνίας», *Δευκαλίων,* 26/2, 181-194.

_____ (2009). *Η Υφή της Ηθικής Πραγματικότητας,* Leader Books.

Βιτγκενστάιν, Λούντβιχ. (2000). *Πολιτισμός και Αξίες,* επιμ. Κώστας Κωβαίος εκδ. Καρδαμίτσα.

Γκανάς, Ευάγγελος. (2011). «Παπαδιαμάντης και Ορθοδοξία: από το μύθο στη μαρτυρία», *Νέα Εστία,* Ιούλιος - Αύγουστος 2011.

Carroll, Noël. (2008). «Ο Τροχός των Αρετών: Τέχνη, Λογοτεχνία και Ηθική Γνώση», *Δευκαλίων,* 26/2: 269-319, εκδ. Στιγμή.

Δημητράκος, Δημήτρης. (1964). *Μέγα Λεξικό Όλης της Ελληνικής Γλώσσης,* τ. Ε΄, σελ. 2470.

Δημητρούλια, Τιτίκα. (2010). ‘ Νέοι δρόμοι για την Ιθάκη’ Ο Συγγραφέας Νίκος Θέμελης, Ελλάδα τιμώμενη χώρα στην έκθεση βιβλίου της Φρανκφούρτης. (http: //dytikosanemos.blogspot.gr/2010/10/blog-post_2805.html).

Eco, Umberto. (1993). *Ερμηνεία και Υπερερμηνεία,* Ελληνικά Γράμματα.

Engel, Pascal. (2000). Η Αλήθεια, Στοχασμοί πάνω σε μερικές προφανείς αλήθειες, Εκδόσεις Scripta.

Engel, Pascal &Rorty, Richard. (2010). *Σε τι χρησιμεύει η αλήθεια;* μετ. Στέλιος Βιρβιδάκης, Πρόλογος Patrick Savidan, Αθήνα: Πόλις.

Ιεροδιακόνου, Κατερίνα. επιμ. (2005). *Η Χρήση Παραδειγμάτων στη Φιλοσοφία,* εκδ. Εκκρεμές.

Kant, Immanuel. (2002) [1790]. *Κριτική της Κριτικής Δύναμης,* Ιδεόγραμμα.

Κούντερα, Μίλαν. (2005). *Η Τέχνη του Μυθιστορήματος,* εκδ. Εστία.

_____(2007). *Οι Προδομένες Διαθήκες,* εκδ. Εστία.

_____ (2010). *Συνάντηση,* εκδ. Εστία.

Κωβαίος, Κωστής (2007). «Ηθική και Αισθητική: μπορούν ποτέ να συνυπάρξουν;», *Δευκαλίων,*25/1, Ιούνιος 2007, σελ. 136-160.

Μακ Γιούαν Ίαν. (2006). *Σάββατο,* εκδ. Νεφέλη.

Mackie, John. (2010). *Ηθική: Η επινόηση του ορθού και του εσφαλμένου*, μτφρ. Δ. Μιχαήλ, επιμ. Μ. Θεοδοσίου, εισαγ. Α. Χατζημωυσής, Αθήνα: Εκδόσεις Εκκρεμές.

Μανωλακάκη, Ελένη. (2004). «Διάκριση πεποιθήσεων και επιθυμιών». *Δευκαλίων,*22,1: 21-42.

Μητρόπουλος, Δημήτριος. (1998). Εφημ. *Το Βήμα,*(4/10/1998) (http://www.greece 2001.gr/writers/NikosThemelis.html ).

Μουλλάς, Παναγιώτης. (2005). *Ο Παπαδιαμάντης αυτοβιογραφούμενος*, *Εισαγωγή στην πεζογραφία του Παπαδιαμάντη,* επιμ. Γ. Φαρίνου – Μαλαματάρη, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.

Μπαντινάκη, Κατερίνα. (2007). «Η εικόνα ως μέσο ηθικής γνώσης», *Δευκαλίων* 25/1: 161-172.

Μπασκόζος, Γιάννης. (2010). «Νίκος Θέμελης: Ζούμε όχι οικονομική κρίση αλλά ολική κρίση πολιτισμού», Εφημερίδα *Το ΒΗΜΑ,* 24/10/2010.

Μπλουμ, Χάρολντ. (2004). *Πώς και γιατί διαβάζουμε,* εισαγωγή Ουίλλιαμ Σούλτς, μετάφραση Κατερίνα Ταβαρτζόγλου, εκδ. Παραφερνάλια – Τυπωθήτω.

Μπροντέ, Σαρλότ. (1997). *Τζέην Έυρ*, εκδ. Σμίλη.

Ναμπόκοφ, Βλαντιμίρ. (2008*). Λολίτα, η σχολιασμένη έκδοση 5η Πατάκης .*

Νεχαμάς, Αλέξανδρος. (2008). «Ο Εικαζόμενος Συγγραφέας: Ο Κριτικός Μονισμός ως Ρυθμιστικό Ιδεώδες», *Δευκαλίων*, 26/2, Δεκέμβριος 2008, εκδ. Στιγμή.

Παπαδιαμάντης, Αλέξανδρος. (2011) [1903]. *Η Φόνισσα,* Αθήνα: Εστία.

Πεσκετζή, Μαρία. (1995). *Η διδασκαλία του λογοτεχνικού κειμένου σε μαθητές ηλικίας 15 – 18 ετών στην Ελλάδα, Αγγλία και Γερμανία κατά τη δεκαετία του ΄80. Σύγκριση διδακτικών προσεγγίσεων*, Πανεπιστήμιο Αθηνών, Φιλοσοφική Σχολή, Τμήμα Φ. Π. Ψ, Τομέας Παιδαγωγικής, Αθήνα 1995.

Πλάτων. (1977). *Πολιτεία,* εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Ιωάννης Γρυπάρης, εκδ. Ι. Ζαχαρόπουλος.

Πολίτη, Τζίνα. (2005). «Δαρβινικό Κείμενο και η *Φόνισσα* του Παπαδιαμάντη», στο επιμ. Φαρίνου-Μαλαματάρη Γ., *Εισαγωγή στην Πεζογραφία του Παπαδιαμάντη,* Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.

Σουφλερή, Ιωάννα. (2008). «Εγκέφαλος και σώμα, σύνολο ενιαίο και αδιαίρετο», ΒΗΜΑ Science Κυριακή 26/10/2008.

Saunier, Guy. (2001). *Εωσφόρος και Άβυσσος: Ο προσωπικός μύθος του Παπαδιαμάντη,* Αθήνα: Άγρα.

Τσούνα, Βούλα. (1999). «Η αρχαία ελληνική φιλοσοφία και το πρόβλημα των άλλων νόων», *Δευκαλίων* 17:67-84

Φαρίνου – Μαλαματάρη Γεωργία (2005). Επιλογή κειμένων και επιμέλεια, *Εισαγωγή στην Πεζογραφία του Παπαδιαμάντη*, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.

Χαλβατζάκης, Μανώλης. (1960). *Ο Παπαδιαμάντης μέσα από το έργο του*, Αλεξάνδρεια: Μελέτη.

_____ (1977). «Η νέα γαλλική μετάφραση της Φόνισσας», *Νέα Εστία* 101.

_____ (2005). «Ο Παπαδιαμάντης μέσα από το έργο του», στο επιμ. Φαρίνου – Μαλαματάρη, Γεωργία, *Εισαγωγή στην πεζογραφία του Παπαδιαμάντη,* Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.

Χατζηβασιλείου, Βαγγέλης. (2011). «Πιασμένος στο δόκανο της ιδεολογίας», *Το Δέντρο,* τ. 181-182: 126.

Χουζούρη, Έλενα. (2011). «Ποιος ήταν ο Παπαδιαμάντης», *Το Δέντρο,* τ. 181-182: 130.

Χρυσοστομίδης, Ανταίος & Χαρτουλάρη, Μαρία. (2010). «Ian McEwan», *Διαβάζω*, τ. 512: 84.

Χρυσοστομίδης, Ανταίος. (2012). *Οι κεραίες της εποχής μου. Ταξιδεύοντας με 33 διάσημους συγγραφείς σ΄ ένα δωμάτιο,* Αθήνα: Καστανιώτης.