

MARTHA C. NUSSBAUM

έρωτος γνώση

*Δοκίμια για τη φιλοσοφία και
τη λογοτεχνία*

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ ΓΙΩΡΓΟΣ ΛΑΜΠΡΑΚΟΣ



MARTHA C. NUSSBAUM

ΕΡΩΤΟΣ ΓΝΩΣΗ

Δοκίμια για τη φιλοσοφία και τη λογοτεχνία

Μετάφραση
ΓΙΩΡΓΟΣ ΛΑΜΠΡΑΚΟΣ



Το παρόν έργο πνευματικής ιδιοκτησίας προστατεύεται κατά τις διατάξεις της ελληνικής νομοθεσίας (Ν. 2121/1993 όπως έχει τροποποιηθεί και ισχύει σήμερα) και τις διεθνείς συμβάσεις περί πνευματικής ιδιοκτησίας. Απαγορεύεται απολύτως άνευ γραπτής αδείας του εκδότη η κατά οποιονδήποτε τρόπο ή μέσο (ηλεκτρονικό, μηχανικό ή άλλο) αντιγραφή, φωτοανατύπωση και εν γένει αναπαραγωγή, εκμίσθωση ή δανεισμός, μετάφραση, διασκευή, αναμετάδοση στο κοινό σε οποιαδήποτε μορφή και η εν γένει εκμετάλλευση του συνόλου ή μέρους του έργου.

Εκδόσεις Πατάκη – Λογοτεχνικά δοκίμια

Σειρά: Οζυμανδίας – Δοκίμια λογοτεχνίας, πολιτισμικής θεωρίας και κριτικής
Διευθυντής σειράς: Χάρης Βλαβιανός

Martha C. Nussbaum, *Ερωτος γνώση. Δοκίμια για τη φιλοσοφία και τη λογοτεχνία*

Τίτλος πρωτοτύπου: *Love's knowledge: Essays on philosophy and literature*

Μετάφραση: Γιώργος Λαμπράκος

Σελιδοποίηση: Παναγιώτης Βογιατζάκης

Φιλμ - μοντάζ: Μαρία Ποιινού-Ρένεση

Copyright© Martha C. Nussbaum, 1990

This translation is published by arrangement with Oxford University Press

Copyright© για την ελληνική γλώσσα Σ. Πατάκης ΑΕΕΔΕ (Εκδόσεις Πατάκη), 2006

Πρώτη έκδοση στην αγγλική γλώσσα από τις εκδόσεις Oxford University Press,

Νέα Υόρκη, 1990

Πρώτη έκδοση στην ελληνική γλώσσα από τις Εκδόσεις Πατάκη,

Αθήνα, Μάιος 2015

Κ.Ε.Τ. 5667 Κ.Ε.Π. 444/15

ISBN 978-960-16-2504-1



ΠΑΝΑΓΗ ΤΣΑΛΔΑΡΗ (ΠΡΩΗΝ ΠΕΙΡΑΙΩΣ) 38, 104 37 ΑΘΗΝΑ, ΤΗΛ.: 210.36.50.000, 210.52.05.600,
801.100.2665, FAX: 210.36.50.069

ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΔΙΑΘΕΣΗ: ΕΜΜ. ΜΠΕΝΑΚΗ 16, 106 78 ΑΘΗΝΑ, ΤΗΛ.: 210.38.31.078

ΥΠΟΚΑΤΑΣΤΗΜΑ: ΚΟΡΥΤΣΑΣ (ΤΕΡΜΑ ΠΟΝΤΟΥ - ΠΕΡΙΟΧΗ Β' ΚΤΕΟ) 570 09 ΚΑΛΑΟΧΩΡΙ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ
ΤΗΛ.: 2310.70.63.54, 2310.70.67.15, FAX: 2310.70.63.55

Web site: <http://www.patakis.gr> · e-mail: info@patakis.gr, sales@patakis.gr

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Πρόλογος	11
Έρωτος γνώση	15
Κεφάλαιο 1 – Εισαγωγή: μορφή και περιεχόμενο, φιλοσοφία και λογοτεχνία	17
Κεφάλαιο 2 – Η διακριτική ικανότητα της αντίληψης: μια αριστοτελική σύλληψη της ιδιωτικής και δημόσιας ορθολογικότητας	115
Κεφάλαιο 3 – Συμμετρότητα και επιθυμία στον Πλάτωνα	213
Κεφάλαιο 4 – Ραγισμένα κρύσταλλα: το Χρυσό κύπελλο του Τζέιμς και η λογοτεχνία ως ηθική φιλοσοφία	249
Κεφάλαιο 5 – «Με λεπταίσθητη επίγνωση και βαθιά ικανότητα ανταπόκρισης»: λογοτεχνία και ηθική φαντασία	293
Κεφάλαιο 6 – Αντιληπτική ισορροπία: θεωρία της λογοτεχνίας και θεωρία της ηθικής	333
Κεφάλαιο 7 – Αντίληψη και επανάσταση: η <i>Πριγκίπισσα</i> <i>Καζαμάσιμα</i> και η πολιτική φαντασία	385
Κεφάλαιο 8 – Σοφιστεία περί των συμβάσεων	433
Κεφάλαιο 9 – Διαβάζοντας για τη ζωή	451
Κεφάλαιο 10 – Μυθοπλασίες της ψυχής	479
Κεφάλαιο 11 – Έρωτος γνώση	509

Κεφάλαιο 12 – Αφηγηματικά συναισθήματα: η γενεαλογία της αγάπης στον Μπέκετ	557
Κεφάλαιο 13 – Ο έρωτας και το άτομο: ρομαντική καταλληλότητα και πλατωνικός πόθος	611
Κεφάλαιο 14 – Το χέρι του Στίφορθ: ο έρωτας και η οπτική γωνία της ηθικής	653
Κεφάλαιο 15 – Η υπέρβαση της ανθρωπινότητας	709
Ευχαριστίες	761
Κατάλογος πλήρων και συντομευμένων τίτλων	765
Ευρετήριο ονομάτων	767
Ευρετήριο θεμάτων	779
Πρώτες δημοσιεύσεις δοκιμίων	795

Σοφιστεία περί των συμβάσεων

Θα αφήσουμε τον Τισία και τον Γοργία να συνεχίσουν τον ύπνο τους. Διότι πρόσεξαν πως οι ευλογοφανείς ιστορίες κερδίζουν περισσότερη δημόσια τιμή απ' ό,τι η αλήθεια. Κι έτσι, κάνουν με τη δύναμη του λόγου τους τα τετριμμένα πράγματα να μοιάζουν σημαντικά και τα σημαντικά πράγματα τετριμμένα, ντύνουν καινούριες απόψεις με παλιά γλώσσα και παλιές απόψεις με καινούρια γλώσσα, κι έχουν ανακαλύψει τον τρόπο να μιλούν για οποιοδήποτε θέμα τόσο σε συντομία όσο και σε ατελείωτο μάκρος.

Πλάτων, Φαίδρος 267a6

ΟΙ ΣΟΦΙΣΤΕΣ ΒΡΙΣΚΟΝΤΑΙ και πάλι ανάμεσά μας. Όπως ο Σωκράτης, χρειαζόμαστε μια «αληθινή ρητορική». Αυτό σημαίνει ότι χρειαζόμαστε έναν λόγο περί λογοτεχνίας, ο οποίος να ασχολείται με αληθινά πράγματα, που έχουν μεγάλη σημασία για τον άνθρωπο, και, με το να το κάνει αυτό, να σέβεται τις προσφάτως περιφρονημένες έννοιες της αλήθειας, της αντικειμενικότητας, ακόμα και της εγκυρότητας του επιχειρήματος, της σαφήνειας του ορισμού. Διότι, αν μιλάμε για αληθινά πράγματα, έχει σημασία, και μάλιστα μεγάλη, το αν θα πούμε αυτό ή εκείνο, αφού η ανθρώπινη ζωή, όσο και αν λυπόμαστε γι' αυτό το γεγονός, δεν είναι απλώς ζήτημα ελεύθερου παιχνιδιού και αβίαστης δημιουργίας. Και αν έχει σημασία, τότε αξίζει τον κόπο να εργαστεί κανείς για χρόνια με τρόπο μη θεαματικό, πιθανώς βαρετό και αυστηρό, προκειμένου να το πετύχει.

Αυτή είναι η αρχική, πρόχειρη αντίδρασή μου στο άρθρο του Στάνλεϋ Φις (Stanley Fish), μεγάλο μέρος του οποίου με ανησύχησε. Θα γίνει σαφές ότι εκφράζω δύο συναφείς ανησυχίες – η μία

αφορά το περιεχόμενο κάποιων εκπεφρασμένων απόψεων, η άλλη αφορά τη διαδικασία έκφρασής τους. Η μία αφορά έναν χαλαρό και όχι πλήρως χωνεμένο ακραίο σχετικισμό ή ακόμα και υποκειμενισμό, η άλλη αφορά την περιφρόνηση για την αυστηρότητα, την υπομονή, καθώς και τη σαφήνεια σε ένα τμήμα του λόγου που διατυπώνει αυτό τον υποκειμενισμό ή σχετικισμό. Για κάποιους σύγχρονους θεωρητικούς της λογοτεχνίας, όπως και για τους Έλληνες Σοφιστές, αυτά τα δύο πράγματα, το περιεχόμενο και η μορφή, δεν συνδέονται τυχαία. Διότι, αν πιστεύει κανείς πραγματικά ότι κάθε άτομο (ή ομάδα) αποτελεί κριτήριο της αλήθειας και/ή δεν υπάρχει καμιά σημαντική διάκριση ανάμεσα στην ορθολογική πειθώ και στην αιτιώδη χειραγώγηση, τότε αυτός πιθανώς δεν θα σέβεται και πολύ τις παραδοσιακές φιλοσοφικές μεθόδους που παραμένουν αφοσιωμένες στην εγκυρότητα και στη σαφήνεια. Θα τείνει να θεωρεί όσους ασχολούνται με τέτοια πράγματα αντιδραστικούς που έχουν αποτύχει να δουν κάτι. (Μας εκπλήσσει το ότι οι όροι αριστερός και δεξιός χρησιμοποιούνται ελεύθερα στο άρθρο του Φις προκειμένου να επισημάνουν αυτό το σημείο, επικρίνοντας τους εκτός μόδας αναζητητές της αλήθειας που βρίσκονται ανάμεσά μας. Δεν είμαι σίγουρη ποια πολιτική θέση στην Αμερική έχει δεσμευτεί βαθιά σε μια ανοιχτή δημόσια διαλεκτική που κυριαρχείται από τις παραδοσιακές κανονιστικές αρχές του ορθολογικού επιχειρήματος και της δίκαιης διαδικασίας, αλλά δεν πιστεύω πως είναι η δεξιά. Έχω την υποψία ότι μπορεί και να είναι εκείνος ο εξίσου επιζήμιος και δήθεν παλιομοδίτικος χαρακτήρας, ο φιλελεύθερος.)¹ Συγχρόνως, αν κάποιος απεχθάνεται την ορθολογική επιχειρηματολογία στα κρυφά, ή στα φανερά, και εύχεται, όπως ο Γοργίας, να κερδίσει φήμη και περιουσία με άλλα μέσα, ποιο δόγμα είναι βολικότερο για να

¹ Όλος αυτός ο λόγος περί «αριστεράς» και «δεξιάς» σε σχέση με τον επαγγελματισμό και τον αντιεπαγγελματισμό φαίνεται να θέτει και πάλι το παλιό ερώτημα για το αν υπάρχει ουσιώδης διαφορά μεταξύ απολυταρχίας και ολοκληρωτισμού· και η πρώτη διαμάχη έχει πολύ λιγότερο ενδιαφέρον από τη δεύτερη, αφού εκεί η μεταφορική χρήση των λέξεων είναι τόσο αόριστη. (Είναι το επάγγελμα, έτσι όπως το περιγράφει ο Φις, στρατιωτική χούντα ή κόμμα; Έχει σημασία;)

το ενστερνιστεί από τη γοργίεια άποψη πως δεν υπάρχει αλήθεια και πως όλα αποτελούν ζήτημα χειραγώγησης, λίγο πολύ σαν τη χρήση ναρκωτικών; Συνεπώς, η αποτυχία τού να προβάλλει κανείς τις παραδοσιακές ορθολογικές αρετές θα μοιάζει με τόλμη παρά με προχειρότητα.

Ανέφερα τους Σοφιστές. Στην πραγματικότητα, θέλω τώρα να μιλήσω για τους Έλληνες. Διότι η ιστορία του σχετικισμού και της αλληλεπίδρασής του με τη διαλεκτική στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία είναι φανερό ότι περιέχει πολλούς ελιγμούς που γίνονται στις τρέχουσες λογοτεχνικές διαμάχες περί αλήθειας. Ίσως δούμε πιο ξεκάθαρα τις αθέμιτες μεταβάσεις, και καταλάβουμε καλύτερα ποια είναι η κινητήρια δύναμή τους, αν το αντικείμενο της διερεύνησής μας είναι πιο μακριά από εμάς.

Η ελληνική φιλοσοφία, τόσο στην επιστήμη όσο και στην ηθική, φαίνεται πως στην αρχή υπήρξε αφελώς ρεαλιστική. Εναλλακτικές επιστημονικές απόψεις προκρίνονταν ανεπιφύλακτα ως υποψήφιας για την πραγματική εικόνα του σύμπαντος. Ακόμα και οι ηθικές κανονιστικές αρχές θεωρούνταν δοτές από τους θεούς για πάντα, ανεξαρτήτως πολιτισμού ή ιστορίας. Κατά τη διάρκεια του πέμπτου αιώνα, διάφοροι παράγοντες έκαναν τους στοχαστές να εστιάσουν στην παρουσία ενός μη αναγώγιμου ανθρώπινου στοιχείου στις υποτιθέμενες αιώνιες αλήθειες, ενός ερμηνευτικού ή εννοιοποιητικού στοιχείου που φαινόταν να συνεπάγεται πως οι θεωρίες μας δεν προσλαμβάνουν ούτε εγγράφουν παθητικά ένα προκαθορισμένο δεδομένο. (Μεταξύ των παραγόντων που οδήγησαν σε αυτή την έμφαση ήταν: η ανακάλυψη αρκετά διαφορετικών ανθρώπινων κοινοτήτων που ζούσαν σύμφωνα με αρκετά διαφορετικές πεποιθήσεις· ένα καινούριο ενδιαφέρον για τον τρόπο που ο αντιληπτικός μηχανισμός μας δίνει μορφή σε αυτά που προσλαμβάνει· η παρουσία ριζοσπαστικών ή σκεπτικιστικών απόψεων που ενίσχυσαν την αναγνώριση ότι, προκειμένου να μιλάμε και να σκεφτόμαστε, ορισμένα πράγματα πρέπει να έχουν γίνει αποδεκτά ως αληθή – για παράδειγμα, στον κόσμο υπάρχει κατ' ανάγκην πολλαπλότητα και το στοιχείο της αλλαγής, και τα λοιπά.) Για κάποιους δεν φαινόταν πια δυνατόν να επανεπιβεβαιώσουν την παλιά ιστορία του δεδομέ-

νου που έχει προσληφθεί αλλά είχε παραμείνει εξολοκλήρου ανερμηνευτο.

Στο σημείο αυτό, το πεδίο ήταν ανοιχτό για πολλά είδη ανταπόκρισης. Ένα από αυτά ήταν η άποψη η οποία ήταν της μόδας και κατέληξε να ονομάζεται πρωταγόρειος υποκειμενισμός, παρότι είναι απίθανο να την υποστήριζε ο ίδιος ο Πρωταγόρας. Σύμφωνα με την άποψη αυτή, δεδομένης της ποικιλίας και της έλλειψης ομοιογένειας των προϊόντων της αντίληψης, και δεδομένης της προφανούς απουσίας ενός «αυστηρότερου» κριτηρίου προκειμένου να ληφθεί η απόφαση, ο καθένας πρέπει να θεωρείται κριτήριο της αλήθειας. Αν ο αέρας είναι θερμός για τον Α, είναι θερμός μόνο για τον Α· αν είναι ψυχρός για τον Β, είναι ψυχρός μόνο για τον Β· τίποτε άλλο δεν νομιμοποιούμαστε να πούμε. Μια πιο ριζοσπαστική εκδοχή απέρριπτε τους προσδιορισμούς «για τον Α» και «για τον Β»: όσοι την υποστήριζαν ήταν συνεπώς αναγκασμένοι να αναστείλουν την Αρχή της Μη Αντίφασης. Ο αέρας ήταν συγχρόνως και θερμός και ψυχρός, στην περίπτωση που θα βρίσκαμε δύο ανθρώπους να το λένε. (Η άποψη δεν περιοριζόταν σε περιπτώσεις θερμότητας και ψυχρότητας, όπου η απήχησή της είναι τουλάχιστον κατανοητή· ήταν μια αρκετά γενική άποψη για όλες τις αποφάνσεις.)

Η θεωρία αυτή οδηγεί φυσικά στο ερώτημα για το είδος του λόγου και της διδασκαλίας που μπορεί να υπάρχει. Αφού κάθε πολίτης ή κάθε κριτικός είναι ο κριτής για την κατάσταση των πραγμάτων, πώς μπορεί ο πρωταγόρειος να προσελκύσει μαθητές; Αυτό ήταν ένα βασανιστικό ερώτημα. Η πρωταγόρεια θέση υπαινίσσεται ότι το επιχείρημα δεν είναι πράγματι επιχείρημα· εξοβελίζει την ιδέα μιας κοινής αλήθειας αναφορικά με την οποία επιχειρούμε να συμφωνήσουμε. Σύμφωνα με την ήπια μορφή της, δεν υπάρχουν επιχειρήματα, μονάχα αποφάνσεις των απόψεων και αντιλήψεων ενός ατόμου. Σύμφωνα με τη ριζοσπαστική μορφή της, καταστρέφει ένα ζωτικό υποσύλλωμα κάθε επιχειρήματος καταργώντας την Αρχή της Μη Αντίφασης. Τι συμβαίνει λοιπόν όταν οι άνθρωποι σκοπεύουν να επιχειρηματολογήσουν και να διδάξουν; Και γιατί πρέπει να ακούσουμε έναν επαγγελματία δάσκαλο; Ο Γοργίας έδωσε μια πε-

ρίφημη απάντηση. Ο λόγος, στην πραγματικότητα, δεν είναι παρά ένα είδος ναρκωτικού, ένα εργαλείο για την αιτιώδη χειραγώγηση της συμπεριφοράς. Όπως ο Στάνλεϋ Φις, έτσι κι εκείνος (ή η εκπρόσωπός του, η ωραία Ελένη) αποφαίνεται ότι δεν υπάρχει διάκριση μεταξύ πειθούς και εξαναγκασμού. Όλα είναι θέμα χειραγώγησης, και η ικανότητα να χειραγωγεί κανείς μπορεί να διδασχτεί. Η επίδραση αυτής της θέσης προξένησε, όπως θα περίμενε κανείς, σοβαρή κρίση αξιοπιστίας στην πολιτική αρένα. Όπως το θέτει ένας ομιλητής στον Θουκυδίδη: «Έχουμε φτάσει σε μια κατάσταση όπου μια καλή πρόταση που έχει γίνει με έντιμο τρόπο είναι εξίσου ύποπτη με κάτι απόλυτα κακό». (Αυτή η κατάσταση μου φαίνεται η λογική κατάληξη του τρόπου ομιλίας του Φις και του κλίματος της συζήτησης που αυτός ο τρόπος φυσικά γεννά.)

Τώρα, καθώς εξετάζουμε αυτές τις απόψεις, εκείνο που είναι πιθανό να μας κάνει εντύπωση είναι η ανορθολογικότητά τους. Η ανακάλυψη ότι δεν υπάρχει ένας θείος κώδικας, καθορισμένος αιώνια και ανεξάρτητα από την ύπαρξη και τη σκέψη μας, η ανακάλυψη ότι η αλήθεια είναι ως έναν βαθμό ή κατά κάποιον τρόπο ανθρώπινη και ιστορική, δεν εγγυάται το συμπέρασμα ότι κάθε ανθρώπινη αλήθεια είναι εξίσου καλή με κάθε άλλη και ότι τέτοιοι δοκιμασμένοι θεσμοί όπως η αναζήτηση της αλήθειας και η ορολογική κριτική των επιχειρημάτων δεν παίζουν πλέον κανέναν ρόλο. Αναρωτιόμαστε λοιπόν ποιο θα ήταν το κίνητρο που θα οδηγούσε τους ανθρώπους σε αυτό το συμπέρασμα και τι θα οδηγούσε άλλους να τους επικροτήσουν όταν θα το έκαναν.

Ο Αριστοφάνης, σοφός και σε αυτό όπως και σε τόσα πράγματα, δίνει ένα αποκαλυπτικό παράδειγμα. Ένας νέος γυρνά σπίτι έπειτα από μια μέρα εκπαίδευσης στη Σοφιστική. Λέει στον πατέρα του: «Πατέρα, μπορώ να σου αποδείξω ότι οι γιοι οφείλουν να δέρνουν τον πατέρα τους». Ο πατέρας αναφωνεί: «Μα αυτό δεν αποτελεί σύμβαση πουθενά». Είπε τη μαγική λέξη, που είναι της μόδας, και τώρα ακολουθεί αμέσως η μοιραία «απόδειξη» του γιου. Αν αυτές οι πεποιθήσεις δεν είναι παρά συμβάσεις, τότε, λέει ο γιος, τις δημιουργήσε ένας άνθρωπος, ένας άνθρωπος σαν εμένα κι εμένα· και τις επέβαλε στους άλλους με τη δύναμη της πειθούς. Έτσι λοι-

πόν, εγώ, όντας άνθρωπος, μπορώ κάλλιστα να δημιουργήσω τη δική μου νέα σύμβαση, ότι οι γιοι πρέπει να δέρνουν τον πατέρα τους για να ανταποδώσουν το ξύλο που έφαγαν όταν ήταν παιδιά. Το πιο εκπληκτικό απ' όλα είναι ότι ο πατέρας, έχοντας «πεισθεί», σκύβει και τρώει ξύλο από τον γιο του. Τώρα σε αυτό το μείγμα του πρωταγόρειου ο-νόμος-μου-είναι-εξίσου-καλός-με-τον-δικό-του και του γοργίειου ας-επιβάλουμε-τον-νόμο-μας-με-κάθε-μέσο, κρύβεται μια σημαντική αλήθεια – ότι αυτός ο γιος θέλει να δειρει τον πατέρα του. Η απήχηση του επιχειρήματος δεν οφείλεται στο ότι είναι ένα καλό επιχείρημα, που προφανώς δεν είναι (αφού υπάρχουν ένα σωρό καλοί ανθρώπινοι λόγοι για να προτιμήσουμε τους παλιούς ανθρώπινους θεσμούς αντί γι' αυτόν), αλλά στο ότι είναι μια βολική, κομψή αιτιολόγηση για εκείνο που ο γιος θέλει ούτως ή άλλως να κάνει. Δεν θέλει την αλήθεια, θέλει την ισχύ. Αυτό μας δείχνει κάτι για εκείνον, όχι για την αλήθεια. Δεν μας δείχνει ούτε ότι η αλήθεια είναι ισχύς ούτε ότι η αναζήτηση της αλήθειας δεν διαχωρίζεται από την αναζήτηση της ισχύος. Ούτε η συγκατάθεση του πατέρα αποτελεί μυστήριο, και θα το δούμε αν διαβάσουμε το υπόλοιπο έργο και κατανοήσουμε ότι μας προειδοποιεί για τον βαθμό στον οποίο οι απλοί άνθρωποι που προσπαθούν να συναγωνιστούν τη διανόηση μπορούν να γίνουν υποχείρια από καθαρή ενοχή για την ίδια τους την απλοϊκότητα.²

Στην περίπτωση αυτή, με τους Σοφιστές να πλουτίζουν και την αλήθεια να έχει περιπέσει σε ανυποληψία, πολλοί από αυτούς που αγαπούσαν την αναζήτηση της αλήθειας τα παράτησαν εξαντλημένοι και απογοητευμένοι. Τόσο ο Πλάτων όσο και ο Αριστοτέλης καταγράφουν αυτό το πρόβλημα, καθώς καταπιάνονται με την

² Η σκηνή είναι από τις *Νεφέλες* του Αριστοφάνη, 1399 π.ε. Σημειωτέον ότι ο πατέρας συνέρχεται όταν ο γιος υπαινίσσεται ότι θα χτυπήσει και τη μητέρα του. Έχω πραγματευτεί αυτή τη σκηνή καθώς και συναφή ζητήματα σχετικά με τη σύμβαση και την αλήθεια στο “Aristophanes and Socrates on Learning Practical Wisdom”, *Yale Classical Studies* 26 (1980), 43-97, καθώς και στο “Eleatic Conventionalism and Philolaus on the Conditions of Thought”, *Harvard Studies in Classical Philology* 83 (1979), 63-108.

πρόκληση να ορίσουν μια αληθή και έντιμη ρητορική – ή, όπως το θέτει ο Αριστοτέλης, μια διαλεκτική που να διαφέρει από την απλή εριστική.³ Προκειμένου όμως να μην αποτελέσουν κακό παράδειγμα για τους μαθητές, συμφωνούν και οι δύο ότι είναι σημαντικό να εισέλθουν στην αρένα και να αγωνιστούν με αυτούς τους διάσημους ανθρώπους, να εκδιπλώσουν τα επιχειρήματά τους και να τους δείξουν ότι η θέση την οποία υποστηρίζουν δεν έχει καμία συνοχή.⁴ Στην πραγματικότητα δεν πρόκειται να πεισθούν όλοι από αυτές τις προσπάθειες, αφού «κάποιοι έχουν ανάγκη την πειθώ, κάποιοι άλλοι τη βία», όπως παρατηρεί πικρόχολα ο Αριστοτέλης, εγγράφοντας την πεποίθησή του για τη σημασία αυτής της διαφοράς.⁵ Η προσπάθειά του να αποκαταστήσει την αναζήτηση της αλήθειας (σε όλους τους χώρους) στη σεβαστή θέση που κατείχε είναι καλή προς διερεύνηση, αφού (όπως έχω υποστηρίξει αλλού)⁶ δεν βασίζεται στην ιδέα μιας πραγματικότητας «όπως είναι», που μας έχει δοθεί ανε-

³ Για τη διάκριση, βλ. το θεμελιώδες άρθρο του Γκ. Ε. Λ. Όουεν (G. E. L. Owen), “Dialectic and Eristic in the Treatment of the Forms”, στο Owen, *Logic, Science, and Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy* (London and Ithaca, N.Y., 1986), 221-38.

⁴ Ο Αριστοτέλης περιγράφει με αυτό τον τρόπο τη δυνατότητα της αποθάρρυνσης σε σχέση με την κριτική που ασκεί στον πρωταγόρειο υποκειμενισμό: «Και σε αυτό ακριβώς το σημείο ανακύπτει η πιο ατυχής συνέπεια· διότι αν εκείνοι που παρατήρησαν τις διαθέσιμες αλήθειες από πιο κοντά –και είναι αυτοί που τις αναζήτησαν με τον πιο επίμονο τρόπο και ενδιαφέρθηκαν περισσότερο για αυτές– έχουν τέτοιου είδους απόψεις και κάνουν αυτές τις αναγγελίες περί αλήθειας, δεν θα αποθαρρυνθούν όσοι πασχίζουν να φιλοσοφήσουν νόμιμα; Η αναζήτηση της αλήθειας θα έμοιαζε με κυνήγι αγριόχηνας». (*Μετά τα Φυσικά*, 1009b33-1010, μτφ. Kirwan)

⁵ Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά*, 1009a16 κ.ε. Το απόσπασμα συνεχίζεται ως εξής: «Αν το πιστεύουν αυτό (σημ. ότι η Αρχή της Μη Αντίφασης είναι ψευδής) ως αποτέλεσμα σύγχυσης, τότε είναι εύκολο να θεραπεύσουμε το λάθος τους, διότι η δυσκολία δεν βρίσκεται στην απόφασή τους αλλά στη σκέψη τους. Αν όμως το αποφαίνονται για χάρη της απόφασης, η θεραπεία είναι να ανασκευάσουμε την απόφαση που υπάρχει στην ομιλία και στις λέξεις τους».

⁶ M. Nussbaum, “Saving Aristotle’s Appearances”, στο *Language and Logos*, επιμ. M. Schofield και M. Nussbaum (Cambridge, 1982), 267-93· το κεφάλαιο 8 του *Fragility* αποτελεί αναθεωρημένη και εκτενέστερη εκδοχή αυτού του άρθρου. Η επόμενη παράγραφος συμπυκνώνει τμήματα αυτής της πραγμάτευσης.

ξάρτητα από κάθε εννοιοποίηση· παρ' όλα αυτά, υποστηρίζει ότι μπορούμε να βρούμε όλη την αλήθεια που χρειαζόμαστε, και πολύ περισσότερη απ' όση πιστεύουν οι Σοφιστές, μέσα στα «φαινόμενα», δηλαδή στον κόσμο έτσι όπως τον αντιλαμβάνονται και τον ερμηνεύουν τα ανθρώπινα όντα.

Στο κατώτατο επίπεδο θα υπάρξει τουλάχιστον μία αρχή – η Αρχή της Μη Αντίφασης – στην οποία κάθε σκεπτόμενο, ομιλούν ον θα δεσμεύεται ως τέτοιο. Όπως ισχυρίζεται ο Αριστοτέλης στα κεφάλαια του *Μετά τα Φυσικά Δ'* που αφορούν τον πρωταγόρειο αντίπαλο, μπορούμε να δείξουμε σε όποιον επιτίθεται σε αυτή την αρχή ότι κάθε λόγος του, ακόμα και αυτός στον οποίο διατυπώνει την επίθεσή του, βασίζεται σε αυτή την αρχή. Έχει μόνο δύο επιλογές: είτε θα πει κάτι είτε θα σιωπήσει. Αν σιωπήσει, δεν χρειάζεται να ασχολούμαστε άλλο μαζί του. «Είναι αστείο να φάχνεις να βρεις κάτι για να το πεις σε κάποιον που δεν μιλά καθόλου. Ένα τέτοιο άτομο, στον βαθμό που είναι έτσι, μοιάζει εν πολλοίς με φυτό» (1006a13-15). Αν όμως πει όντως κάτι, και μάλιστα κάτι οριστικό, τότε μπορείς να συνεχίσεις δείχνοντάς του ότι με αυτό τον τρόπο αποδέχεται και χρησιμοποιεί, στην πραγματικότητα, αυτήν ακριβώς την αρχή στην οποία επιτίθεται. Διότι, προκειμένου να πει κάτι οριστικό, πρέπει να απορρίψει κάτι άλλο ως ασύμβατο – τουλάχιστον εκείνο που αντιφάσκει με αυτό που δηλώνει. Πολύ κοντά σε αυτό το κατώτατο επίπεδο θα υπάρχουν ορισμένες άλλες πεποιθήσεις – για παράδειγμα η πεποίθηση ότι η πολλαπλότητα και η αλλαγή υπάρχουν – που επίσης μοιάζουν να είναι τόσο βαθιά ενσωματωμένες σε κάθε σκέψη και λόγο, ώστε τις αναστέλλουμε με κόστος την έλλειψη συνοχής. Στην «κορυφή», από την άλλη πλευρά, θα υπάρχουν διάφορες πεποιθήσεις και αρχές που μοιάζουν αμιγώς αυθαίρετες, τις οποίες μπορούμε να τροποποιήσουμε εύκολα χωρίς να αλλάξουμε κάτι πολύ σημαντικό. (Ως παραδείγματα ο Αριστοτέλης αναφέρει ορισμένες επιπόλαιες θρησκευτικές πεποιθήσεις και συμβάσεις αναφορικά, για παράδειγμα, με τις ενδεικνυόμενες ημερομηνίες των γιορτών.) Οι περισσότερες ενδιαφέρουσες περιπτώσεις βρίσκονται κάπου στη μέση· θα ήταν δυνατόν να συνεχίσουμε να ζούμε και να σκεφτόμαστε δίχως αυτές τις αρχές, και

αυτό που πρέπει να κάνουμε προκειμένου να εκτιμήσουμε το βάθος της δέσμευσής μας σε οποιοδήποτε από αυτές είναι να αναρωτηθούμε τι θα μας κόστιζε αν δεν τις είχαμε, ποιες άλλες πεποιθήσεις, πρακτικές, στάσεις θα έπρεπε να εγκαταλείψουμε. Για παράδειγμα, ας υποθέσουμε πως πιστεύουμε ότι η τύχη, και όχι η προσπάθειά μας, παίζει αποφασιστικό ρόλο στο να είναι η ζωή μας πολύτιμη. Ο Αριστοτέλης λέει πως, αν φανταστούμε ότι πιστεύουμε απόλυτα σε αυτή την πεποίθηση, θα δούμε ότι η ζωή μας θα γίνει τόσο επίπεδη και ασήμαντη ώστε δεν θα θέλουμε να ζούμε. Η φιλοσοφία δικαιολογεί μια παρόμοια πεποίθηση επισημαίνοντας με σαφήνεια το βάθος και την κεντρική σημασία που έχει για τη ζωή μας.

Αυτή είναι μόνο η αρχή του σκαριφήματος αναφορικά με το τι εμπεριέχει η αριστοτελική απάντηση στους Σοφιστές. Πιστεύω ότι προσφέρει μια βάση για έναν συνεκτικό, κάθε άλλο παρά αφελή, «εσωτερικό» ρεαλισμό, παρότι εδώ προφανώς δεν έχω αρχίσει να επεξεργάζομαι αυτή τη θέση με τις απαιτούμενες λεπτομέρειες. Η άποψη έχει στενή συγγένεια με τον αντισχετικισμό στο άρθρο του Πάτναμ και με τον εσωτερικό ρεαλισμό του έργου του *Reason, Truth and History*. Ο Πάτναμ έχει μάλιστα αποδεχτεί και αναπτύξει το αριστοτελικό επιχείρημα περί της μη αντίφασης (μια κάπως πιο αδύναμη αρχή, την Ελάχιστη Αρχή της Αντίφασης) σε ένα προηγούμενο άρθρο, του οποίου την επιχειρηματολογία ο Πάτναμ πρόσβευε ακόμη στο συνέδριο αυτό, όταν διαχώρισε τη θέση του από τον ισχυρισμό της Μέρυ Έσσε (Mary Hesse) ότι τα πάντα είναι αναθεωρήσιμα.⁷

Ας προβούμε τώρα σε μερικούς ακόμα παραλληλισμούς μεταξύ της ελληνικής ιστορίας, την οποία ανέφερα, και του υλικού του συνεδρίου. Στο άρθρο του Φις, καθώς και στη συζήτηση γύρω από αυτό,⁸ διακρίνω τη χρήση δύο διαφορετικών ειδών γλώσσας για τη

⁷ Hilary Putnam, *Reason, Truth and History* (Cambridge, 1981) και το άρθρο του «There Is at Least One *a priori* Truth», *Erkenntnis* 13 (1978), 153-70, ανατυπωμένο στο Putnam, *Realism and Reason: Philosophical Papers, Vol. III* (Cambridge, 1983), 98-114.

⁸ Σκέφτομαι, ακόμα, τη χρήση των δύο αυτών ειδών γλώσσας στο Richard Rorty,

σχέση μας με τις πεποιθήσεις και τις αρχές μας. Από τη μια πλευρά, υπάρχει η γλώσσα της προαιρετικότητας –λέξεις όπως «συνομολογώ», «κατασκευάζω», «κρίνω», «αποφασίζω», «σύμβαση», «χρήσιμος»–, λέξεις που όλες υποδηλώνουν ότι οι υπό εξέταση πεποιθήσεις είναι πράγματα που μπορούμε να ανταλλάσσουμε, να αποδεχόμαστε, να απορρίπτουμε κατά βούληση και/ή επειδή είναι ωφέλιμο να το κάνουμε. Αυτή τη γλώσσα παρατηρήσαμε σε σχέση με τον αριστοφανικό γιο, που μετακινείται, από την ανθρώπινη υπόσταση και την ενδεχομενικότητα ορισμένων αρχών, απευθείας σε μια απόφαση για την προαιρετικότητά τους. Αν τη δημιουργήσε ένας άνθρωπος, μπορώ να δημιουργήσω και εγώ μια καινούρια τώρα αμέσως. Από την άλλη πλευρά, υπάρχει επίσης η γλώσσα του βάθους: γίνεται λόγος για υποχρεωτικές πεποιθήσεις της κοινότητας, για αρχές που μας πληροφορούν και μας διαμορφώνουν, ακόμα και για την ιδέα ότι το άτομο συγκροτείται με βάση την κληρονομιά της κοινότητάς του. Ο Φίς αναμειγνύει τα δύο είδη γλώσσας στο άρθρο του. Στη συζήτηση δηλώνει ότι η τελευταία είναι πιο θεμελιώδης και ότι, στον βαθμό που χρησιμοποιεί λέξεις όπως «συνομολογώ» με τρόπο που φαίνεται να υποδηλώνει ότι είμαστε ελεύθεροι να διαλέξουμε τις πεποιθήσεις και τις αξίες μας, αυτές οι λέξεις δεν εκφράζουν πραγματικά τη θέση του. Πιστεύω, ωστόσο, πως, όταν απορρίπτει τη διάκριση πειθούς και εξαναγκασμού και όταν υποστηρίζει την ιδέα ότι το επάγγελμα είναι το κριτήριο της αλήθειας, τότε κάτω από την εμφανώς γοργία επιφάνεια κρύβεται ένας αριστοφανικός γιος. Διότι, αν το επάγγελμα δεν είναι ελεύθερο να επιλέξει μεταξύ *π* και *μη π*, αν το ζήτημα είναι υπερβολικά βαθύ ώστε η τροποποίησή του να είναι ζήτημα επαγγελματικής προαίρεσης, τότε υπάρχει εντέλει μια θέση από την οποία η κοινότητα έχει δικαίωμα να ασκήσει κριτική στο επάγγελμα, και θα είναι συχνά απολύτως λογικό το να πούμε ότι το επάγγελμα εναντιώνεται σε κάποιες βαθιές αλήθειες, τις οποίες κάθε σκεπτό-

“Texts and Lumps”, *New Literary History* 17 (1985) (δηλαδή το τεύχος στο οποίο δημοσιεύτηκε αρχικά αυτό το δοκίμιο).

μενο ον πρέπει να υποστηρίζει. Πιστεύω λοιπόν ότι ο Φίς δεν μπορεί να διαθέτει τη δύναμη και την απόλυτα αυθαίρετη ελευθερία που θέλει για το επάγγελμα δίχως να ενστερνιστεί μια μορφή συμβατικισμού πιο ριζοσπαστική από αυτή που επισήμως έχει. Και αν κοιτάξουμε, πέρα από το συνέδριο, τα γραπτά πολλών σύγχρονων θεωρητικών, θα δούμε και πάλι ότι χρησιμοποιούνται αυτές οι δύο μορφές έκφρασης, άλλοτε χωριστά, άλλοτε σε συνδυασμό, συχνά χωρίς να υπάρχει αρκετή μέριμνα για τη μεταξύ τους σχέση. (Ο Ντερριντά, για παράδειγμα, φαίνεται να μιλά σαν τον Πρωταγόρα/Αριστοφάνη στο τέλος του *Épérons*: αν δεν υπάρχει κανένας τρόπος να εξαλείψουμε τη δυνατότητα εναλλακτικής ερμηνείας, τότε κάθε κριτικός γίνεται κριτής της αλήθειας και η κριτική φαίνεται να γίνεται ένα ελεύθερο παιχνίδι.⁹ παρότι άλλες φορές ασφαλώς προτιμά τη γλώσσα του βάθους και του περιορισμού των δυνατών ερμηνειών.)

Η ελληνική ιστορία, όπως υποστηρίζω, δείχνει ότι τα δύο είδη γλώσσας δεν ταιριάζουν μεταξύ τους. Στον βαθμό που είναι σωστό να πούμε ότι μια αρχή ή πεποίθηση είναι προαιρετική για εμάς, σε αυτό τον βαθμό δεν είναι βαθιά ενσωματωμένη στη ζωή μας. Στον βαθμό που συγκροτεί τη διαδικασία της ζωής και της σκέψης μας, σε αυτό τον βαθμό δεν είναι καθόλου προαιρετική. Πιστεύω πως είναι σωστή η σκέψη του Αριστοτέλη ότι ένα από τα βασικά έργα της φιλοσοφίας, ίσως το βασικότερο, είναι το ξεκαθάρισμα των πεποιθήσεων και των αρχών μας προκειμένου να δούμε αν εμπίπτουν σε αυτό το φάσμα. Είναι επίσης σωστή η σκέψη του ότι, κατά τη διάρκεια αυτής της ενδελεχούς αποστολής, θα ανακαλύπταμε ότι παίρνουμε πίσω ακριβώς αυτό που ο πρωταγόρειος και ο γοργίειος θέλουν να μας αρνηθούν, δηλαδή τις ακμαίες ιδέες της δημόσιας αλήθειας, της ορθολογικής αιτιολόγησης, της αντικειμενικότητας. Όταν ερχόμαστε αντιμέτωποι με δύο αρχές που αντιφάσκουν, δεν λέμε, καλά λοιπόν, αφού δεν υπάρχει ανερμήνευτο δεδομένο, όλα

⁹ Για μια συναφή πραγμάτευση του σκεπτικισμού, βλ. «Ερωτος γνώση», σε τούτο τον τόμο.

είναι ένα ελεύθερο παιχνίδι και οι ισχυρισμοί κάθε ιστορίας μπορεί να είναι εξίσου καλοί με τους ισχυρισμούς οποιασδήποτε άλλης, εφόσον αυτή μπορεί να γίνει πειστική. Πρώτα φυσικά προσπαθούμε να επιλύσουμε την αντίφαση. Αν όμως δεν μπορούμε, έχουμε κατά νου την πολύ βασική δέσμευσή μας στην Αρχή της Μη Αντίφασης ως αρχή αναγκαία για κάθε σκέψη και λόγο. Με αυτή, λοιπόν, ως ρυθμιστική αρχή (και αρνούμενοι να επιβεβαιώσουμε την αντίφαση), αρχίζουμε να επιδικάζουμε τις δύο αντίπαλες αρχές και να αναρωτιόμαστε σε κάθε περίπτωση τι κόστος θα έχει το να εγκαταλείψουμε την καθεμιά. Και διαλέγουμε εκείνη που «διασώζει τον μεγαλύτερο αριθμό και τις πιο βασικές», όπως το θέτει ο Αριστοτέλης, από τις άλλες πεποιθήσεις μας.

Ας χρησιμοποιήσω ένα παράδειγμα από τη σύγχρονη θεωρία της ηθικής. Ο Τζον Ρολς έχει αναπτύξει διάφορα επιχειρήματα εναντίον του Ωφελιμισμού και υπέρ των δικών του αρχών περί δικαιοσύνης. Ένα από αυτά έχει κάπως έτσι. (Ελπίζω να μου συγχωρηθεί ο υπεραπλουστευμένος και σχηματικός χαρακτήρας αυτής της συνοπτικής αναφοράς.)¹⁰ Αρχικά δείχνουμε ότι ο Ωφελιμισμός δεσμεύεται από μια εικόνα του συνόλου των επιθυμιών, η οποία παραμελεί τα όρια μεταξύ διακριτών ατόμων ή τα αντιμετωπίζει ως ηθικώς μη συναφή. Δείχνουμε ότι οι αρχές της δικαιοσύνης δεν παραμελούν το γεγονός ότι τα άτομα είναι διακριτά. Έπειτα ρωτάμε τον/την υπέρμαχο του Ωφελιμισμού αν μοιράζεται μαζί με μας τη σύλληψη του ατόμου που καθιστά αυτά τα όρια εξαιρετικά συναφή, και μάλιστα θεμελιώδη. Αν συμφωνήσει με τη διάγνυσή μας, τότε συμφωνεί ότι η θέση του/της χαρακτηρίζεται από εσωτερική

¹⁰ Ο Ρολς αναπτύσσει πρώτα αυτό το επιχειρήμα στο έργο του *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass., 1971), 189 κ.ε. Τον ρόλο της σύλληψης του ατόμου στο επιχειρήμα για τις αρχές της δικαιοσύνης, καθώς και ανάλογες παρατηρήσεις για την αιτιολόγηση και την αντικειμενικότητα τα αναπτύσσει επίσης στο άρθρο “Kantian Constructivism in Moral Theory: The Dewey Lectures 1980”, *Journal of Philosophy* 77 (1980), 515-72. Για περαιτέρω πραγμάτευση αυτού του είδους επιχειρήματος, βλ. το δοκίμιό μου “Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics”, σε έναν τόμο με δοκίμια για το έργο του Μπέρναρντ Γουίλλιαμς, επιμ., J. Altham και R. Harrison (Cambridge, 1991).

ασυνέπεια, πράγμα που μπορεί να επιλυθεί αν εκείνος εγκαταλείψει οποιαδήποτε από τις αλληλοσυγκρουόμενες αρχές (είτε τη σύλληψη του ατόμου είτε την ωφελιμιστική αρχή) η οποία μοιάζει λιγότερο βαθιά ή θεμελιώδης. Ο Ρολς στοιχηματίζει ότι οι περισσότεροι υποστηρικτές του Ωφελιμισμού θα βρουν θεμελιωδέστερη τη σύλληψη του ατόμου, ως εκ τούτου οι δυο τους θα αποφασίσουν να συμφωνήσουν πάνω στις αρχές της δικαιοσύνης.

Αυτό είναι ένα παράδειγμα ορθολογικού επιχειρήματος, ορθολογικής αιτιολόγησης, που με κανέναν τρόπο δεν βασίζεται σε ένα ανερμήνευτο δεδομένο· μπορούμε να πούμε ότι προτείνει, υπό μια απόλυτα αναγνωρίσιμη έννοια, μια ηθική αλήθεια. Διαφέρει πλήρως από την απλώς ρητορική χειραγώγηση, διότι προχωρεί αποσαφηνίζοντας υπομονετικά τις εναλλακτικές απόψεις κι εντοπίζοντας την ασυνέπεια και την αντίφαση. Και αφήνει άπλετο χώρο για έναν έλλογο αντιεπαγγελματισμό. Διότι με τέτοια επιχειρήματα ο Ρολς μπορεί να παρουσιαστεί εμπρός στο επάγγελμα που ασχολείται με τα οικονομικά, για παράδειγμα, και να πείσει για τη ρηχότητα και την έλλειψη συνοχής ενός μέρους της συλλογιστικής του, δείχνοντας ότι ορισμένοι οικονομολόγοι δεν διατύπωσαν δεόντως κάποιες πεποιθήσεις για άτομα, τις οποίες οι ίδιοι υποστηρίζουν, και δεν πρόσεξαν τη σχέση αυτών με τις άλλες τους πεποιθήσεις. Η ικανότητα του Ρολς να δικαιολογεί τις αρχές της δικαιοσύνης απέναντι στον ωφελιμιστή οικονομολόγο δεν οφείλεται στο ότι γνωρίζει καλά τα οικονομικά (παρότι αυτό όντως συμβαίνει, και παρότι αυτό φυσικά ενίσχυσε στην πράξη την ικανότητά του να πείθει πραγματικούς οικονομολόγους). Οφείλεται στο ότι ενδιαφέρεται για τα ανθρώπινα ζητήματα που αποτελούν κοινή βάση για αυτόν και για το επάγγελμα, καθώς και στο ότι ενδιαφέρεται για τη συνέπεια και την πειθώ που βασίζεται στην ορθολογικότητα. Μπορεί όντως να πεισθούν, μπορεί και όχι· δεν είναι αυτό το θέμα. Το θέμα είναι ότι σε αυτό μπορούμε να αναγνωρίσουμε ένα είδος επιχειρήματος που οφείλει να πείθει οποιονδήποτε σκέφτεται ορθολογικά και δεν βρίσκει λάθη στις προκειμένες του.

Ο Φις θα βιαστεί να απαντήσει (όπως έκανε και στο συνέδριο) ότι οι κριτικές παρατηρήσεις μου για τα επιχειρήματα δεν αντιβαί-

νουν πραγματικά στη θέση του, αφού, στον βαθμό που ασκούν κριτική στην άσκηση του επαγγέλματος, γίνονται μέρος της. Με αυτό τον τρόπο μπορεί φυσικά να καταπιεί ήρεμα σχεδόν οτιδήποτε. Δηλώνω όμως ότι δεν αποτελώ μέρος της επαγγελματικής δραστηριότητας που περιγράφει, κατά δύο τρόπους. Πρώτον, θεωρώ ότι υπάρχει ισχυρή διάκριση μεταξύ πειθούς και χειραγώγησης· ισχυρίζομαι ότι προσπαθώ να παίξω με τους κανόνες της πρώτης. Δεν με νοιάζει καθόλου αν θα πείσω πραγματικά τον Φις ή οποιονδήποτε άλλο του επαγγέλματος, στον βαθμό που προσφέρω ένα επιχείρημα το οποίο, αν εκείνοι ακολουθούσαν ορισμένες ορθολογικές διαδικασίες, θα το αποδέχονταν. Στον βαθμό που το επάγγελμα παίζει το άλλο παιχνίδι που περιγράφει ο Φις, δεν είμαι μέρος του. Δεύτερον, πρέπει εν γένει να γίνει, όπως δείχνει η περίπτωση Ρολς, μια σημαντική διάκριση ανάμεσα στο να έχεις απόψεις για έναν θεσμό ή επάγγελμα και στο να ζεις με τρόπο που χαρακτηρίζει αυτό τον θεσμό – για παράδειγμα, ανάμεσα στο να είσαι γιατρός και στο να έχεις κάποιες απόψεις για το πώς πρέπει να συμπεριφέρονται οι γιατροί, ανάμεσα στο να έχεις παντρευτεί και στο να έχεις κάποιες απόψεις για τον θεσμό του γάμου. Είναι ένα σύνθετο και λεπτό ζήτημα το να πει κανείς πόση εσωτερική αίσθηση του τρόπου ζωής ο οποίος χαρακτηρίζει αυτό τον θεσμό πρέπει να διαθέτει κανείς προκειμένου να ασκεί κατάλληλη κριτική· ή, από την άλλη πλευρά, σε τι βαθμό η αποστασιοποίηση και η θεάσή του από μια εξωτερική οπτική γωνία θα ήταν όντως χρήσιμες για την ύπαρξη μιας καλής κριτικής άποψης. Είναι προφανώς σοφιστεία το να προφασιζεται κανείς ότι ο συμβουλευτικός ρόλος μου στο Κέντρο Χείστινγκς με εξουσιοδοτεί να ασκήσω στην πράξη την ιατρική, ότι η επιθετική στάση μου στη συμμετρότητα των αξιών με εξουσιοδοτεί να διδάσκω ανώτερα οικονομικά, ότι οι απόψεις μου για τον γάμο καθορίζουν την έγγαμη κατάστασή μου. Ο Φις δεν μπορεί να σφετεριστεί την αντίθετη άποψη με τέτοια στρατηγήματα. Θα προσπαθήσει ούτως ή άλλως, και, καθώς διαθέτει γοητεία και ευφράδεια, σε αρκετές περιπτώσεις θα το πετύχει. Αλλά αυτή είναι η διαφορά μεταξύ πειθούς και χειραγώγησης. Στην πειθώ κάποια πράγματα δεν στέκουν, όσο γοητευτικός και αν είσαι.

Δύο ακόμα σκέψεις για το πώς όλα αυτά συνδέονται με τη σχέση φιλοσοφίας και λογοτεχνίας. Πρώτον, πιστεύω ότι η γοργεία μεταστροφή μπόρεσε να ευδοκιμήσει μονάχα επειδή για πολύ καιρό, μέσω της κυριαρχίας διάφορων κλάδων του φορμαλισμού, χάσαμε την αίσθηση ότι η λογοτεχνία ασχολείται με τα μεγάλης σημασίας ανθρώπινα ζητήματα. Σέβομαι αρκετά τον Φις ως άνθρωπο ώστε να υποθέτω (εν αγνοία μου) πως σε οτιδήποτε έχει πραγματικά σημασία για αυτόν –στην πολιτική, στη φιλία και στην αγάπη, στην ανατροφή των παιδιών– πιστεύει ότι υπάρχει μια πολύ σημαντική διαφορά μεταξύ πειθούς και εξαναγκασμού. (Όταν ο Ντερριντά βρέθηκε στη φυλακή στην Τσεχοσλοβακία, ήταν προφανές σε όλους τους εκπροσώπους του επαγγέλματος ποια ήταν αυτή η διαφορά.) Και στοιχηματίζω πως δεν πιστεύει ότι στο ζήτημα της ανατροφής των παιδιών τα τελευταία πορίσματα των παιδιάτρων και των παιδοψυχολόγων αποτελούν κριτήρια αλήθειας και απαλλάσσονται από την ορθολογική κριτική: ότι σε ζητήματα αγάπης και σεξ οι τελευταίες λέξεις της κοινωνιολογίας και της σεξολογίας αποτελούν κριτήρια ορθότητας και τα λοιπά. Γιατί λοιπόν το επάγγελμα της λογοτεχνίας και τα ζητήματά του είναι αντικείμενο τόσο ανάλαφρης πραγματεύσεως, λες και είναι το μόνο μέρος όπου θα μπορούσαμε να παίζουμε με αυτές τις διαφορές; Δεν αφορά και αυτό κάτι πραγματικό και πραγματικά σημαντικό;¹¹

Δεύτερον, πιστεύω πως η δραστηριότητα της αιτιολόγησης, την οποία έχω περιγράψει, καταδεικνύει έναν πολύ σημαντικό δεσμό μεταξύ φιλοσοφίας και λογοτεχνίας. Καθώς ρωτάμε πόσο βαθιά είναι μέσα μας οποιαδήποτε πίστη (φέρ' ειπείν, τι πιστεύουμε για την ασυμμετρότητα των ηθικών αξιών ή για πρόσωπα που αναφέρθηκαν πιο πάνω), πρέπει να φανταστούμε με παραστατικό τρόπο πώς θα έμοιαζε μια ζωή με και χωρίς αυτή την πίστη, επιτρέποντας στον εαυτό μας, στη φαντασία και στο συναίσθημα να έχει μια αίσθηση σχετικά με το ποιο θα ήταν το κόστος για μας σε περίπτωση-

¹¹ Για συναφείς παρατηρήσεις, βλ. Arthur Danto, "Philosophy As/And/Of Literature", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 58 (1984), 5-20.

ση που την εγκαταλείπαμε. Για να αποκτήσουμε αυτό το είδος κατανόησης των δυνατοτήτων, κατανόησης τόσο συναισθηματικής όσο και διανοητικής, χρειαζόμαστε τη λογοτεχνία στη φιλοσοφία· διότι η λογοτεχνία μπορεί να μας δείξει με εξαιρετικές λεπτομέρειες, με τρόπο που το τυπικό αφηρημένο επιχείρημα δεν μπορεί να το κάνει, πώς είναι να ζει κανείς με έναν ορισμένο τρόπο.¹² Υπό αυτή την έννοια η λογοτεχνία, και ο λόγος περί λογοτεχνίας, μπορεί να είναι, και είναι, φιλοσοφικός: παίζει ρόλο στην αναζήτηση της αλήθειας και μιας καλής ζωής. Από την άλλη πλευρά, η φιλοσοφία πρέπει να δέχεται τη βοήθεια της λογοτεχνίας και του λόγου μας περί αυτής, ειδάλλως θα κινδυνέψει να είναι κενή σε ζητήματα μέγιστης σημασίας.

Εν ολίγοις, ο σωστός τρόπος ώστε να είναι φιλοσοφικός ο λόγος περί λογοτεχνίας είναι να αγαπά περισσότερο, όχι λιγότερο, την αλήθεια. Ο σωστός τρόπος ώστε να είναι η φιλοσοφία λογοτεχνική είναι να εμβαπτιστεί περισσότερο στις περιπλοκές της ανθρώπινης ζωής έτσι όπως τις αναπαριστά η λογοτεχνία, και όχι να μιμείται τον παιγνιώδη χαρακτήρα των γοργίειων επιχειρημάτων.

Τελικό σημείωμα

Αυτό το δοκίμιο δημοσιεύτηκε αρχικά ως τμήμα των πρακτικών ενός συνεδρίου για τη Φιλοσοφία της Επιστήμης και τη Θεωρία της Λογοτεχνίας που πραγματοποιήθηκε στο Πανεπιστήμιο της Βιρτζίνια. (Τα πρακτικά αυτά κατέλαβαν ολόκληρο τον τόμο της *New Literary History*, όπου εμφανίστηκε το άρθρο.) Σκοπός του συνεδρίου, το οποίο οργάνωσαν ο Ε. Ντ. Χερς ο Νεότερος (E. D. Hirsch, Jr) και ο Ρίτσαρντ Ρόρτυ, ήταν να διερευνηθούν οι διαμάχες –ειδικά η διαμάχη ρεαλισμού/αντιρεαλισμού– που λαμβάνουν χώρα με συναφείς τρόπους στα δύο πεδία, καθώς και το να αποκτήσουν οι

¹² Παρόμοια επισήμανση κάνει ο Πάτναμ στο “Literature, Science, and Reflection”, στο έργο του *Meaning and the Moral Sciences* (London, 1978), 83-94. Βλ. επίσης «Ραγισμένα κρύσταλλα» και «Συμμετρότητα στον Πλάτωνα», σε τούτο τον τόμο.

θεωρητικοί της λογοτεχνίας μεγαλύτερη επίγνωση των επιχειρημάτων και των συμπερασμάτων της φιλοσοφικής διαμάχης. Τα σχόλιά μου θίγουν κάποια γενικά προβλήματα που αντιμετώπιζαν, κατά την άποψή μου, τα επιχειρήματα αναφορικά με την αλήθεια και τη σύμβαση τα οποία χρησιμοποιήθηκαν στο συνέδριο – αλλά ιδίως τα επιχειρήματα του Στάνλεϋ Φις στο άρθρο του με τίτλο «Αντι-επαγγελματισμός». Ο Φις υποστηρίζει πως το μόνο κριτήριο αλήθειας που έχουμε σχετικά με κρίσεις που γίνονται σε ένα δεδομένο επάγγελμα είναι η επικρατούσα (προς το παρόν κυρίαρχη) για τα πράγματα άποψη των ατόμων που ασκούν το επάγγελμα αυτό. Η λέξη «επικρατούσα» αρνείται ρητά κάθε κανονιστικό γνωσιολογικό περιεχόμενο: είναι ένας περιγραφικός όρος που σχετίζεται με πράγματα όπως η ισχύς, το γόητρο και το εισόδημα. Σύμφωνα με τον Φις, δεν υπάρχει σε καμιά περίπτωση σημαντική διαφορά μεταξύ πειθούς και χειραγώγησης, ή ακόμα και βίας.

Όσοι θέλουν να διαπιστώσουν αν ήμουν δίκαιη απέναντι στα επιχειρήματα του Φις θα πρέπει να μελετήσουν το περιοδικό (όπου και θα βρουν ένα εξαιρετο άρθρο του Χίλαρυ Πάτναμ, με τις απόψεις του οποίου συμφωνώ πλήρως). Δεν ανατυπώνω το δοκίμιο τόσο για την πολεμική ή *ad hominem* αξία του, όσο γιατί σχολιάζει μια τάση διάχυτη σε πρόσφατα έργα της θεωρίας της λογοτεχνίας. Αυτή η τάση αποκρίνεται στην υποτιθέμενη κατάρρευση του δίχως όρια μεταφυσικού ρεαλισμού (την άποψη ότι έχουμε αλήθεια μόνον όταν έχουμε μια εντελώς μη διαμεσολαβημένη και μη ερμηνευτική πρόσβαση στη δομή της πραγματικότητας όπως είναι αυτή καθαυτή), υιοθετώντας κάποια μορφή ριζικού υποκειμενισμού, σχετικισμού ή σκεπτικισμού – για παράδειγμα, η θέση αυτή του Φις σύμφωνα με την οποία κάθε απόφαση δεν μπορεί να αποτιμάται με άξονα την ορθολογική δικαιολογησιμότητά της αλλά μονάχα με άξονα την ισχύ του ανθρώπου που την εκφέρει. Οι κινήσεις αυτές γίνονται μάλλον εν τάχει, δίχως να ερευνώνται οι ισχυρισμοί πιο μετριοπαθών αντιρραλισμών: για παράδειγμα, η θέση του Καντ στην πρώτη *Κριτική*· ή ο (πολύ καντιανός) «εσωτερικός ρεαλισμός» του Χίλαρυ Πάτναμ· ή ο πλουραλισμός του Νέλσον Γκούντμαν, σύμφωνα με τον οποίο υπάρχουν πολλές αποδεκτές εκδοχές του κόσμου, υπάρ-

χουν όμως και αυστηρά κριτήρια ορθότητας τα οποία μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε προκειμένου να μην αποδεχτούμε και να αποκλείσουμε έναν πολύ μεγαλύτερο αριθμό εκδοχών του κόσμου.

Η έλλειψη ενδιαφέροντος του λογοτεχνικού κόσμου για τέτοιες εναλλακτικές απόψεις φαίνεται συχνά να προδίδει μια υπερβολική προσκόλληση στον ίδιο τον μεταφυσικό ρεαλισμό. Όπως ακριβώς, σύμφωνα με τη θεώρηση του Νίτσε, η είδηση του θανάτου του θεού αναγκάζει τους ανθρώπους των Νέων Χρόνων να στραφούν στον μηδενισμό, δηλαδή στην άποψη ότι κάθε προτίμηση και αξιολόγηση είναι αβάσιμη και ότι όλα επιτρέπονται, έτσι και για πολυάριθμους σύγχρονους θεωρητικούς η κατάρρευση της ελπίδας ότι θα μπορούσαμε να βαδίσουμε έξω στον κόσμο και να τον δούμε μέσα σε όλη του τη μη διαμεσολαβημένη παροντικότητα, όπως είναι πραγματικά αυτός καθαυτός, μας άφησε μονάχα με τη σκέψη ότι καμιά περιγραφή δεν μπορεί να υποστηριχτεί ως ανώτερη από οποιαδήποτε άλλη. Αλλά στην ιστορία του Νίτσε οι άνθρωποι αντιδρούν με αυτό τον τρόπο μόνο και μόνο επειδή έχουν αγχιστρωθεί στην ιδέα ότι δεν βρίσκονται πουθενά χωρίς θεό, ότι οι δικές τους ερμηνείες του κόσμου δεν έχουν αξία. Κι εδώ λοιπόν υποψιάζεται κανείς πως όποιος καταφεύγει στον υποκειμενισμό ή στον σκεπτικισμό παραμένει προσκολλημένος στην αντίληψη ότι ο μεταφυσικός ρεαλισμός είναι η μοναδική μορφή αλήθειας που αξίζει να διαθέτουμε: αν αποτύχει, δεν αξίζει, κατά τα φαινόμενα, να προτιμήσουμε κάτι έναντι οποιουδήποτε άλλου πράγματος. Τέτοιες απόψεις συνήθως καταρρίπτονται από ισχυρά φιλοσοφικά επιχειρήματα· υπό αυτή την έννοια, η έλλειψη ενασχόλησης με τον Καντ και με το καλύτερο σύγχρονο έργο για τον ρεαλισμό (Κουάιν, Γκούντμαν, Πάτναμ, Κρίπκε, Λιούις [Lewis]) ήταν πολύ επιβλαβής. Αλλά οι απόψεις αυτές είναι τόσο κοινές και ασκούν τόση επιρροή, ώστε είναι αναγκαίος ο σχολιασμός τους σε ένα δοκίμιο αυτού του είδους, αφού αυτό θεωρεί τη λογοτεχνία πηγή ενός ανθρώπινου είδους αλήθειας.

Διαβάζοντας για τη ζωή

ΕΧΟΝΤΑΣ ΦΑΕΙ ΞΥΛΟ από τον πατριό του κι έχοντας αποκοπεί από την αγάπη και τη φροντίδα της μητέρας του, ο Ντέιβιντ Κόππερφιλντ αναζητά συντροφιά σε μια παρέα φίλων, τους οποίους οι σκοτεινοί Μέρντστοουν δεν είχαν προνοήσει να καταπιέσουν:

Ο πατέρας μου είχε αφήσει μια μικρή συλλογή βιβλίων σ' ένα δωματιάκι στον πάνω όροφο, στο οποίο είχα πρόσβαση (αφού συνόρευε με το δικό μου) και στο οποίο δεν πήγαινε κανείς άλλος από το σπίτι μας. Από αυτό το ευλογημένο δωματιάκι ξεπήδησαν ο Ρόντρικ Ράντομ, ο Πέρεγκριν Πικλ, ο Χάμφρεϋ Κλίνκερ, ο Τομ Τζόουνς, ο Εφημέριος του Γουέικφιλντ, ο Δον Κιχώτης, ο Ζιλ Μπλας και ο Ροβινσόνας Κρούσος, μια θαυμάσια στρατιά, για να μου κρατά συντροφιά. Κράταγαν ζωντανή τη φαντασία και την ελπίδα μου για κάτι πέρα από τούτο το μέρος και τον χρόνο –εκείνοι, όπως και οι *Χίλες και μία νύχτες* και τα *Παραμύθια με τα Τζίνια*– και δεν μου έκαναν κακό... Αυτή ήταν η μόνη και η διαρκής παρηγοριά μου. Όταν το σκέφτομαι, ξυπνά πάντοτε στο μυαλό μου η εικόνα ενός καλοκαιρινού δειλινού, τα παιδιά να παίζουν στην αυλή της εκκλησίας κι εγώ να είμαι ξαπλωμένος στο κρεβάτι μου διαβάζοντας σαν να επρόκειτο για τη ζωή... Ο αναγνώστης καταλαβαί-

νει τώρα, όπως εγώ, τι ήμουν όταν έφτασα σ' αυτό το σημείο της ιστορίας των νεανικών μου χρόνων, στο οποίο τώρα επιστρέφω.

Σε αυτό το θαυμάσιο απόσπασμα (ακόμα πιο θαυμάσιο αν διαβαστεί ολόκληρο), ο Ντέιβιντ, ο ώριμος συγγραφέας της ιστορίας της ίδιας του της ζωής, υπενθυμίζει στους αναγνώστες του τη δύναμη της τέχνης της μυθοπλασίας να δημιουργεί μια σχέση μεταξύ βιβλίου και αναγνώστη και να καθιστά τον αναγνώστη, για όσο διαρκεί αυτή η σχέση, ένα ορισμένο είδος φίλου. Τα μυθιστορήματα είναι οι πιο στενοί σύντροφοι του Ντέιβιντ· κάθεται με τις ώρες με αυτά, αναπτύσσοντας έντονη σχέση μαζί τους, σχέση οικειότητας και αγάπης. Καθώς φαντάζεται, ονειρεύεται και επιθυμεί ευρισκόμενος στη συντροφιά τους, γίνεται ένα ορισμένο είδος ατόμου. Στην πραγματικότητα, είναι σαφές ότι ο αφηγητής θέλει να μας κάνει να δούμε ότι τα πρώιμα αναγνώσματα του Ντέιβιντ επηρέασαν βαθιά τον χαρακτήρα τον οποίο φτάνουμε στο σημείο να γνωρίσουμε, με την ανόθευτη παιδική έκπληξη εμπρός στον κόσμο των επιμέρους, με τη γενναιόδωρη, ευέλικτη κι ευαίσθητη καρδιά του. Και το μυθιστόρημα ως σύνολο, με τους πολλούς αυτοαναφορικούς στοχασμούς του, καλεί τους αναγνώστες να αναρωτηθούν και οι ίδιοι τι τους συμβαίνει καθώς διαβάζουν: να προσέξουν, για παράδειγμα, ότι ενίοτε αγαπούν υπερβολικά ορισμένους ηθικά λειψούς χαρακτήρες, ώστε δεν είναι ικανοί να κρίνουν αυστηρά· ότι αντιλαμβάνονται με νέα, ανόθευτη συμπάθεια την κοινωνική πραγματικότητα που τους περιβάλλει· εν ολίγοις, ότι υιοθετούν όλο και περισσότερο, ακριβώς μέσα στο πλαίσιο της επιθυμίας και της έκπληξής τους, την άποψη του πατέρα του Ντέιβιντ – ότι «η καρδιά που αγαπά είναι πιο καλή και πιο δυνατή απ' τη σοφία».

Οι άνθρωποι ενδιαφέρονται για τα βιβλία που διαβάζουν· και αυτό που τους ενδιαφέρει τους αλλάζει – τόσο κατά τη διάρκεια της ανάγνωσης, όσο και αργότερα, με αμέτρητους άλλους τρόπους, που είναι δυσκολότερο να τους διακρίνουμε. Αλλά, αν έτσι έχουν τα πράγματα, και αν ο αναγνώστης είναι πρόσωπο που αναστοχάζεται και θέλει να ρωτήσει (εκ μέρους του εαυτού του και/ή της κοινότητας όπου ζει) ποιοι τρόποι θα ήταν οι καλύτεροι για να ζούμε,

τότε δεν είναι μόνο λογικό αλλά και επιβάλλεται να ρωτήσουμε: Τι χαρακτηήρα έχουν αυτές οι λογοτεχνικές φιλίες τις οποίες και εγώ, όπως και άλλοι, ανακαλύπτουμε ότι έχουμε; Τι προκαλούν σε μένα; Στους άλλους; Στην κοινωνία όπου ζω; Με τίνας τη συντροφιά επιλέγουμε να περάσουμε την ώρα μας;

Αυτά τα ερωτήματα είναι αρκετά προφανή. Τα θέτουμε διαρκώς, σε πολλά συμπραζόμενα: όταν παραθέτουμε καταλόγους βιβλίων προς ανάγνωση στους φοιτητές μας, όταν προτείνουμε μυθιστορήματα στους φίλους μας, όταν καθοδηγούμε τα παιδιά μας σχετικά με το τι θα διαβάσουν. Αλλά η πρόσφατη θεωρία της λογοτεχνίας, στο σύνολό της, είτε απέφυγε είτε περιφρόνησε εμπράκτως αυτά τα ζητήματα. Η αντίσταση αυτή έχει ποικίλες διακριτές πηγές. Μια πηγή αντίστασης είναι η πεποίθηση ότι η ηθική κριτική της λογοτεχνίας θα είναι κατ' ανάγκην δογματική και απλουστευτική, καθώς θα υπολογίζει το λογοτεχνικό έργο με ένα άκαμπτο κανονιστικό μέτρο που αγνοεί τις περιπλοκές της λογοτεχνικής μορφής. Πράγματι, η υποψία αυτή είναι κάπως δικαιολογημένη: ένα μεγάλο μέρος της ηθικής κριτικής γινόταν κάπως έτσι. Μια άλλη πηγή αντίστασης είναι η καλά εδραιωμένη φιλοσοφική ιδέα ότι το αισθητικό ενδιαφέρον διαφέρει ουσιωδώς από το πρακτικό ενδιαφέρον, μια ιδέα σύμφωνα με την οποία η ηθική αποτίμηση ενός αισθητικού έργου θα ήταν χονδροειδές σφάλμα και θα πρόδιδε την αποτυχία του εκτιμητή να κατανοήσει τη φύση της πρακτικής της αισθητικής αποτίμησης. Μια πολύ σχετική πηγή αντίστασης είναι η πρόσφατη θεωρία, που είναι της μόδας, ότι τα λογοτεχνικά κείμενα αναφέρονται μονάχα σε άλλα κείμενα και όχι στον κόσμο – μια ιδέα που συνεπάγεται, και πάλι, ότι αποτελεί αφελές σφάλμα το να αναρωτιέται κανείς με ποιον τρόπο η λογοτεχνία μιλάει με εμάς και για εμάς. Ο παλιός φορμαλισμός και η καινούρια υπεράσπιση της «κειμενικότητας» διαφέρουν στην ορολογία, αλλά τους συνδέουν πολλά σε ό,τι αφορά τα κίνητρα και την επιχειρηματολογία. Ένα ακόμα εμπόδιο στην ηθική αξιολόγηση είναι η άποψη, και αυτή της μόδας, ότι κάθε ηθική αξιολόγηση είναι ανεπανόρθωτα υποκειμενική. Αυτό εκφράζεται καμιά φορά στον κόσμο της λογοτεχνίας με την άποψη ότι η διατύπωση αιτιο-

λογήσεων στο σύνολό της είναι ένα είδος επιδίωξης ισχύος, ότι κάθε επιχείρημα εκφράζει μια «ιδεολογία». Τέλος, πρέπει να αναφέρουμε τη συναισθηματική αποξένωση και την απώλεια της αγάπης. Οι επαγγελματίες που γράφουν περί λογοτεχνίας καταλήγουν πολύ συχνά να χάνουν την επαφή τους με τα βιβλία που αγαπούν, να χάνουν την ανανεωμένη απόλαυση που έκανε τον Ντέιβιντ Κόππερφιλντ φίλο με τη «μεγαλειώδη στρατιά». Μόλις όμως χαθεί αυτή η απόλαυση, δεν μένουν και πολλά για να αξιολογήσουμε, και είναι εύκολο να καταλάβουμε γιατί η όλη ιδέα χάνει τη γοητεία της.

Ο Γουέν Μπουθ, σε αυτό το θαυμάσιο και βαθυστόχαστο βιβλίο¹, αναμετριέται με όλους αυτούς τους αντιπάλους, συμπεριλαμβανόμενου του τελευταίου, και δημιουργεί ένα ακαταμάχητο παράδειγμα για τη συνέπεια και τη σημασία της ηθικής κριτικής. Το καταφέρνει με μια δύναμη και μια ευρύτητα πνεύματος που μας θυμίζει τις δικές μας εμπειρίες από την αφομοίωση και την απόλαυση της λογοτεχνίας. (Ο Μπουθ δεν πραγματεύεται τον Ντέιβιντ Κόππερφιλντ ή το απόσπασμα που παρέθεσα, όμως ολόκληρο το βιβλίο του μπορεί να θεωρηθεί ένας σχολιασμός του.) Σύμφωνα με την κύρια μεταφορά του Μπουθ, η σχέση με ένα λογοτεχνικό έργο (και εδώ περιλαμβάνει ρητά και το δικό του βιβλίο) είναι ένα είδος φιλίας· και η καλή φίλια, λέει, είναι οικειοθελής. Είναι λοιπόν λίγο δύσκολο να ξέρουμε με ποιον τρόπο, υπό το πρίσμα αυτής της μεταφοράς, θα μπορούσαμε να σκεφτούμε αυτό το παράξενο είδος βαθύτερης οικειότητας, δηλαδή τη σχέση του κριτικού με το βιβλίο για το οποίο γράφει κριτική. Θέλω λοιπόν να αρχίσω αυτή την κριτική λέγοντας ότι πρόθυμα θα διαβάσω αυτό το βιβλίο ξανά και ξανά – για το εύρος και τις λεπτομέρειες των επιχειρημάτων του, για τη δύναμη των πιο στιβαρών αναγνώσεων των κειμένων, για τη σπουδαιότητα των ερωτημάτων που θέτει, για το χιούμορ και τη σαφήνεια και τη γενναιόδωρη ανθρωπιά του. Το

¹ *The Company We Keep: An Ethics of Fiction* (Berkeley: University of California Press, 1988).

συνιστώ θερμά σε όποιον ενδιαφέρεται για τον ρόλο που παίζουν οι ανθρωπιστικές επιστήμες καθώς και οι ερμηνείες των κειμένων στον πολιτισμό μας.

ΜΕΤΑΤΟΠΙΣΗ ΤΗΣ ΗΘΙΚΗΣ ΚΡΙΤΙΚΗΣ

Ο Μπουθ μάς λέει ότι άρχισε τη σταδιοδρομία του ως υπέρμαχος, όπως τόσοι άλλοι, του «εύθυμου αφηρημένου φορμαλισμού» (5), πιστεύοντας ότι τα πολιτικά και ηθικά ερωτήματα, όταν τα θέτουμε σε ένα λογοτεχνικό έργο, είναι «εμφανώς μη λογοτεχνικά» (5). Μια μέρα αυτός και άλλοι καθηγητές ανθρωπιστικών επιστημών με παρόμοιες απόψεις, στο Πανεπιστήμιο του Σικάγου, συζητούσαν για τον κατάλογο των βιβλίων προς ανάγνωση που προοριζόταν για τους πρωτοετείς, ο οποίος επί χρόνια περιλάμβανε τον *Χάκλμπερρυ Φιν* του Τουαίν (Twaïn). Ο Πολ Μόουζες (Paul Moses), ένας νεαρός μαύρος λέκτορας, «διέπραξε κάτι που σε αυτό το πλαίσιο φάνταζε εξοργιστικό: μια απροκάλυπτη, σοβαρή, αδιάλλακτη ηθική κριτική» (3). Ο Μόουζες είπε στους άλλους καθηγητές ότι το βιβλίο τον εξόργιζε και ότι δεν μπορούσε να το διδάξει ξανά. Θεωρούσε τις θέσεις του βιβλίου για τις προσήκουσες σχέσεις των απελευθερωμένων δούλων με τους λευκούς, καθώς και τις διαστρεβλωμένες απεικονίσεις των μαύρων «απλώς κακή εκπαίδευση». Οι άλλοι καθηγητές (όλοι λευκοί) αφενός περιήλθαν σε αμηχανία και αφετέρου αισθάνθηκαν προσβεβλημένοι. Δεν είναι τρόπος αυτός να μιλά κανείς για ένα σπουδαίο έργο τέχνης. «Θυμάμαι που παραπονέθηκα για την κακή ποιότητα της εκπαίδευσης που είχε καταστήσει τον καχημένο τον Πολ Μόουζες ανίκανο να αναγνωρίσει ένα σπουδαίο κλασικό έργο» (3). Ο καχημένος ο Μόουζες προφανώς παραήταν εξοργισμένος για να έχει τη δέουσα αισθητική στάση.

Το βιβλίο *The Company We Keep*, αφιερωμένο στη μνήμη του Πολ Μόουζες (που πέθανε στα τριάντα επτά του, τέσσερα μόλις χρόνια μετά το συμβάν αυτό), καταγράφει τη βαθμιαία συνειδητοποίηση του Μπουθ ότι αυτή η αντίδραση απέναντι στον Μόουζες δεν βοηθά· ότι ο Μόουζες είχε δίκιο να θέτει αυτά τα ερωτήματα περί λογοτεχνίας, είχε δίκιο να θεωρεί τη σχέση μας με τα λογοτεχνικά

έργα σημαντικό στοιχείο στη διαμόρφωση του χαρακτήρα, είχε συνεπώς δίκιο να νιώθει ότι ο κριτικός ηθικός λόγος γι' αυτή τη σχέση όχι μόνο νομιμοποιείται, αλλά στην πραγματικότητα είναι και ουσιώδης για μια δίκαιη και ορθολογική κοινωνία. «Για μένα» καταλήγει ο Μπουθ «η σημαντικότερη αποστολή της κριτικής είναι να συμμετέχει σε –και ως εκ τούτου να ενισχύει– έναν κριτικό πολιτισμό, μια ζωνρή συζήτηση» (136). Αυτό το βιβλίο λοιπόν δεν προσφέρει μονάχα μια θεωρία της ηθικής κριτικής, αλλά και πολλά συγκεκριμένα παραδείγματα, καθώς ο Μπουθ περιγράφει τη βαθμιαία εξέλιξή του από τον αυτάρεσκο και υπερόπτη φορμαλιστή, στην ιστορία με τον Μόουζες, στον παθιασμένο θιασώτη της συνέχειας μεταξύ τέχνης και ζωής, τον οποίο βλέπουμε εδώ· κατά συνέπεια, την εξέλιξή του από έναν κατά κάποιον τρόπο μη κριτικό θαυμαστή της «σπουδαίας τέχνης» σε έναν άνθρωπο που θέτει και στοχάζεται πολλά δύσκολα ερωτήματα αναφορικά με τους τρόπους με τους οποίους η σπουδαία λογοτεχνία έχει αναπαραστήσει τις γυναίκες, τις μειονότητες και εν γένει τις πολιτικές και κοινωνικές σχέσεις μας.

Υπήρξαν πολλές μορφές ηθικής κριτικής της λογοτεχνίας, μερικές από τις οποίες ήταν εξαιρετικά ακατέργαστες και άχαρες. Γι' αυτό ο Μπουθ ξοδεύει αρκετό χρόνο στο πρώτο μέρος του βιβλίου αυτού (με τίτλο «Μετατόπιση της ηθικής κριτικής») για να διαχωρίσει την πρότασή του από τις σχετικές. Η θεώρησή του είναι σύνθετη, όμως τέσσερις διακρίσεις αναδεικνύονται ιδιαίτερα σημαντικές. Σύμφωνα με την πρώτη, ο όρος «ηθικός», όπως τον χρησιμοποιεί ο Μπουθ, είναι πολύ ευρύς και περιεκτικός. Καλύπτει όλα όσα αφορούν το πώς τίθεται και απαντάται το ερώτημα: «Πώς πρέπει να ζει κανείς;». Η διασκέδαση, η αφηρημάδα, ακόμα και ο στοχασμός πάνω στη μορφή, αποτελούν πτυχές του ηθικού έτσι όπως το κατανοεί ο Μπουθ – στον βαθμό που θεωρείται ότι διαμορφώνουν ένα τμήμα της ανθρώπινης ζωής και αποτιμώνται ανάλογα. Το ερώτημα που θέτει όσον αφορά ένα λογοτεχνικό έργο δεν είναι τόσο στενό όσο το: «Τι μου δείχνει σχετικά με το ηθικό μου καθήκον;». Είναι μάλλον το ερώτημα: «Πώς συνδέεται η σχέση μου με αυτό με τον γενικό στόχο μου να ζω καλά;» – και να ζω, πρέπει να

προσθέσουμε, ως μέλος μιας κοινωνίας, αφού ο Μπουθ επιμένει ότι ο άνθρωπος είναι κοινωνικό και πολιτικό ον.

Σύμφωνα με τη δεύτερη διάκριση, ο Μπουθ δεν ασκεί ηθική κριτική κρίνοντας επιμέρους προτάσεις, ή ακόμα κι επιμέρους χαρακτηριστές, ανεξάρτητα από τα συμφραζόμενά τους μέσα στο έργο στη συνολική του μορφή. Η ηθική κριτική που ασκείται με αυτό τον τρόπο είναι προφανώς ευάλωτη στη μομφή ότι παραμελεί τη λογοτεχνική δομή του έργου. Αντίθετα, το γενικό ερώτημα του Μπουθ είναι: «Ποια αίσθηση ζωής εκφράζει αυτό το έργο ως σύνολο;» – στο σχέδιό του, στη διαμόρφωση των προτάσεών του, στις αλληλοσυσχετίσεις των μερών του. Για να ασκεί ηθική κριτική με αυτό τον τρόπο, ο κριτικός πρέπει να είναι ευαίσθητος απέναντι στη λογοτεχνική φόρμα. Ο Μπουθ μάς προσφέρει σημαντική βοήθεια εδώ, εισάγοντας ένα σύνθετο πλαίσιο από χρήσιμες αναλυτικές έννοιες τις οποίες έχει υποστηρίξει και σε άλλα γραπτά του. Συγκεκριμένα, ωθεί τους αναγνώστες, καθώς αυτοί θέτουν ερωτήματα για το λογοτεχνικό έργο, να διακρίνουν τρεις φωνές, που πολύ συχνά συμβαδίζουν: τον αφηγητή (τον χαρακτήρα που λέει την ιστορία)· τον λανθάνοντα συγγραφέα (την αίσθηση ζωής ή την άποψη που αποκαλύπτεται στη δομή του κειμένου ως σύνολο)· και τον συγγραφέα (το πραγματικό πρόσωπο, με όλες του τις απροσεξίες, τις τετριμμένες καθημερινές επιδιώξεις και τα λοιπά). Παρότι ο Μπουθ έχει σημαντικά πράγματα να πει για τη σχέση του αναγνώστη με όλες αυτές τις φιγούρες, η ηθική κριτική αφορά προπάντων τη σχέση του αναγνώστη με τον λανθάνοντα συγγραφέα. Συνεπώς, η καλή ηθική κριτική δεν αποκλείει τη μορφική ανάλυση, αλλά στην πραγματικότητα την απαιτεί. Το ίδιο το ύφος διαμορφώνει τον νου· και αυτά είναι τα αποτελέσματα που διακρίνει ένας καλός θιασώτης της ηθικής κριτικής.

Σύμφωνα με την τρίτη διάκριση, η ηθική κριτική, έτσι όπως την εννοεί ο Μπουθ, δεν διαθέτει μια μοναδική δογματική θεωρία αναφορικά με το τι πρέπει να είναι ή να κάνει η λογοτεχνία: για παράδειγμα, ότι πρέπει να ενισχύει έναν καθορισμένο ηθικό κώδικα ή ότι πρέπει να φέρνει τον αναγνώστη σε επαφή με την «ετερότητα». Ο Μπουθ, αποφεύγοντας αυτό που αποκαλεί «βαρύγδου-

πες ταμπέλες και άτεχνα συνθήματα» (7), επιμένει, όπως είναι λογικό, ότι υπάρχουν πολλά καλά πράγματα που μπορεί να είναι και να κάνει η λογοτεχνία – τόσα όσα και τα καλά πράγματα στην ανθρώπινη ζωή. Και επιμένει στην επισήμανση του Αριστοτέλη πως ό,τι είναι καλό μπορεί, ως έναν βαθμό, να λειτουργεί όπως οι επιμέρους ανάγκες, το επιμέρους υπόβαθρο και τα συμφραζόμενα του ίδιου του αναγνώστη. Από την άλλη πλευρά, υπάρχουν επίσης μερικά πράγματα στα οποία μπορεί να εναντιώνεται η ηθική κριτική με απόλυτα λογικό τρόπο. Μπορεί να εναντιώνεται στον σαδισμό, στον ρατσισμό, στον σεξισμό· επίσης, εκτός από την ηθική εννοούμενη με την πιο στενή της έννοια, μπορούμε να εναντιωνόμαστε σε αυτό που κάποτε ο Χένρυ Τζέιμς ονόμασε «κανόνα του ευτελούς και του εύκολου» – δηλαδή στην προχειρότητα, στη χυδαιότητα, καθώς και στο να καθίστανται τετριμμένα τα σημαντικά πράγματα.

Σύμφωνα με την τέταρτη διάκριση, αυτό που κυρίως ενδιαφέρει τον Μπουθ δεν είναι οι συνέπειες της ανάγνωσης μετά το τέλος της. Αυτό το θεωρεί πράγματι σημαντικό θέμα· όμως οι αλληλεπιδράσεις της ανάγνωσης με άλλα στοιχεία της ζωής είναι τόσο σύνθετες, ώστε πιστεύει πως δεν μπορούμε να πούμε και πολλά για τις συνέπειες γενικά. Εστιάζει λοιπόν σε ένα πιο βατό ερώτημα: Τι συμβαίνει στους αναγνώστες καθώς διαβάζουν; Με ποιον τρόπο έργα διαφόρων ειδών διαμορφώνουν τις επιθυμίες και τις φαντασιώσεις τους, καλλιεργώντας, κατά τη διάρκεια του χρόνου ανάγνωσης, μια ζωή πλούσια ή φτωχή, ιδιαίτερα προσεκτική ή αμελή, διαμορφωμένη ή αδιαμόρφωτη, τρυφερή ή ψυχρή – και τα λοιπά;

Με όλους αυτούς τους τρόπους, ο Μπουθ αποφεύγει τις παγίδες που ταλαιπωρούσαν την ηθική κριτική στο παρελθόν και καθιστούσαν εύκολη την απόρριψή της. Οι εκλεπτυσμένες αναλύσεις του για τις συνέπειες ορισμένων ειδών προτάσεων στην επιθυμία και στη σκέψη πείθουν τον αναγνώστη, ξανά και ξανά, πως η ηθική κριτική δεν χρειάζεται να είναι διδακτική ή μορφικά αναίσθητη. Το υπόλοιπο τμήμα του πρώτου μέρους πραγματεύεται τη λογική και επιχειρηματολογική δομή της αξιολογικής κριτικής και στρέφεται κατά των σκεπτικιστών αντιπάλων που υποστηρίζουν πως κάθε αξιολόγηση είναι αναπόφευκτα υποκειμενική. Τα δύο επιχειρήμα-

τα συμβαδίζουν, αφού, σύμφωνα με τον Μπουθ, ο σκεπτικισμός του σκεπτικιστή ανιχνεύεται στις εν πολλοίς απλές υποθέσεις γύρω από τη μορφή του ορθολογικού αξιολογικού επιχειρήματος. Ο κριτικός, ταυτίζοντας κάθε ορθολογικό επιχείρημα με το παραγωγικό επιχείρημα που απορρέει από αναγκαία αληθείς προκείμενες, βρίσκει ότι κανένα τέτοιο επιχείρημα δεν φαίνεται να είναι διαθέσιμο στην αξιολόγηση της λογοτεχνίας (ή, θα μπορούσαμε να προσθέσουμε, στην ηθική γενικότερα). Βλέποντάς το αυτό, ο σκεπτικιστής συμπεραίνει ότι κάθε επιχείρημα αποτελεί έκφραση αισθημάτων ή μια προσπάθεια απόκτησης ισχύος· δεν διακρίνει την πειθώ από τη χειραγώγηση. Ο Μπουθ απαντά με το να περιγράφει, να υποστηρίζει και να χρησιμοποιεί επανειλημμένα ως χαρακτηριστικό παράδειγμα μια μορφή μη παραγωγικού, κι όμως γνήσια ορθολογικού, επιχειρήματος που ονομάζει «συναγωγή» [coduction]: ένα επιχείρημα που προάγει τη συνεργασία, όχι τόσο *ad hominem* όσο *inter homines*, κατά το οποίο η αρχή, η συγκεκριμένη εμπειρία, καθώς και οι συμβουλές των φίλων αλληλεπιδρούν με τον χρόνο για να παράγουν και να αναθεωρούν κρίσεις. Εφόσον αυτή η θεώρηση της πρακτικής συλλογιστικής αποτελεί μία από τις σημαντικότερες συνεισφορές του βιβλίου, θα επανέλθω σε αυτή διεξοδικότερα.

Στο δεύτερο μέρος ο Μπουθ αναπτύσσει την κεντρική μεταφορά: το λογοτεχνικό έργο μοιάζει με έναν φίλο, και μπορούμε να αποτιμήσουμε τις λογοτεχνικές σχέσεις μας με τον ίδιο εν πολλοίς τρόπο με τον οποίο αποτιμούμε τις φιλίες μας, συνειδητοποιώντας ότι κρινόμαστε από τη συντροφιά μας. Αντλεί τη θεώρησή του για τη φιλία από τον Αριστοτέλη, υποστηρίζοντας πως είναι μια σχέση που βασίζεται στην εμπιστοσύνη και στη στοργή, στην οποία επιδιώκουμε τους σκοπούς μας όντας κοινωνικοί και συμεριζόμαστε σε μεγάλο βαθμό τις πράξεις, τις επιθυμίες και τις αξίες του φίλου. Είναι προφανές λοιπόν ότι οι φίλοι τους οποίους επιλέγουμε έχουν μεγάλη σημασία για την ποιότητα της ζωής μας. Ο Αριστοτέλης υποστήριζε πως υπάρχουν τρεις διαφορετικές βάσεις ή τρεις διαφορετικοί λόγοι για φιλία: η ηδονή, η χρησιμότητα, ο καλός χαρακτήρας. Σύμφωνα με τον Μπουθ, και τα τρία στοιχεία, σε διαφο-

ρετικούς συνδυασμούς, χαρακτηρίζουν τις επιλογές μας κατά την ανάγνωση. Και υποστηρίζει πως θα ήταν δύσκολο να εξηγήσουμε γιατί θα επιλέγαμε να περάσουμε ώρες τόσο μεγάλης οικειότητας με το μυαλό ενός (λανθάνοντα) συγγραφέα, αν η βάση δεν ήταν ένα ή περισσότερα από αυτά τα στοιχεία. Όπως και ο Αριστοτέλης, πιστεύει ότι η φιλία που βασίζεται στον χαρακτήρα και στην επιθυμία είναι η καλύτερη και η βαθύτερη, παρά το ότι και οι τρεις τύποι έχουν θέση σε μια καλή ζωή. Υποστηρίζει ότι αυτή η κατάταξη αποτελεί καλή αφετηρία για την αξιολόγηση των λογοτεχνικών εμπειριών, ιδωμένων ως συστατικών μερών μιας ζωής. Ιδιαίτερα κακές θα είναι οι εμπειρίες μας εφόσον κάνουμε συντροφιά με έναν λανθάνοντα συγγραφέα με κακό χαρακτήρα, ο οποίος διαμορφώνει επιθυμίες και σχέδια γεμάτα σαδισμό, κτηνωδία, αδικία, ή απλώς γεμάτα ανευθυνότητα και προχειρότητα. Όμως οι σχέσεις που προσφέρουν, τρόπον τινά, μονάχα μερικές χρήσιμες πληροφορίες ή κάποια στιγμιαία ανακούφιση έχουν λιγότερη αξία από εκείνες που εμπλουτίζουν τη ζωή μας με πιο ουσιαστικό τρόπο.

Στη συνέχεια ο Μπουθ προτείνει ένα σύνολο πιο συγκεκριμένων ερωτημάτων που μπορούμε να θέτουμε για ένα κείμενο, καθώς αρχίζουμε να αξιολογούμε τον χαρακτήρα του και τη σχέση την οποία μας παρέχει. Δοκιμάζει αυτά τα ερωτήματα σε διάφορα κείμενα, ρωτώντας σε κάθε περίπτωση με ποιον τρόπο διαμορφώνονται η επιθυμία και η σκέψη μας καθώς διαβάζουμε. Τα *Σαγόνια του καρχαρία* του Πίτερ Μπέντσλεϋ (Peter Benchley) αποτελούν κακή περίπτωση. Ο Μπουθ με επιδέξιο τρόπο δείχνει πόσο πολύ στενεύει το εύρος των συναισθημάτων και των αντιλήψεών μας καθώς το διαβάζουμε, πόση «απώλεια ζωής ενυπάρχει στην απόφασή μας να ξοδέψουμε αρκετές ώρες κατ' αυτό τον τρόπο».

Η ιστορία προσπαθεί να με καλουπώσει στο περιορισμένο σχήμα της, να με εξασκήσει, ούτως ειπείν, στο να θέλω και να φοβάμαι ορισμένες ασήμαντες ιδιότητες και να αγνοώ όλες τις άλλες. Πρόκειται να γίνω, αν μπω στον κόσμο αυτόν, εκείνο το είδος ανθρώπου που επιθυμεί με τα ίδια είδη δύναμης και αδυναμίας τα οποία ο συγγραφέας έβαλε στη δομή του. (204)

Παραδείγματα από τον μοντερνισμό –από τους Νόρμαν Μέιλερ (Norman Mailer), Ανν Τάιλερ (Anne Tyler), Γ. Μπ. Γέιτς (W. B. Yeats), Τζέιμς Τζόυς (James Joyce), ε. ε. κάμμινγκς (e. e. cummings)– δίνουν αφορμή για ένα πλήθος πιο σύνθετων αναλύσεων. Ο Μπουθ τελειώνει το κεφάλαιο εξυμνώντας τη συμβολή ενός καταλόγου έργων δίχως προκαθορισμένα όρια (μεταξύ άλλων, των Σαίξπηρ, Τζέιν Όστεν, Θερβάντες [Cervantes], Ντίκενς, Τολστόι) επειδή αυτά τα έργα επιτρέπουν στον αναγνώστη να «ζήσει, τις στιγμές αυτές, μια πιο πλούσια και πλήρη ζωή από εκείνη που θα είχε μόνος του» (223). Το δεύτερο μέρος κλείνει με μια ανάλυση των τρόπων με τους οποίους η λογοτεχνική μεταφορά, συγκεκριμένα, διαμορφώνει τη σκέψη του αναγνώστη.

Το τρίτο μέρος είναι αφιερωμένο σε εκτενείς κριτικές αναλύσεις τεσσάρων συγγραφέων που αποτέλεσαν πρόσφατα στόχο της ηθικής κριτικής εξαιτίας των πολιτικών ή κοινωνικών τους απόψεων. Πρόκειται για ένα ιδιαίτερα συναρπαστικό μέρος του βιβλίου, καθώς βλέπουμε καθαρά την αγάπη του Μπουθ για την καλή γραφή, καθώς και την απροθυμία με την οποία καταλήγει, σε κάποιες περιπτώσεις, στο αρνητικό ηθικό συμπέρασμα. Ο Μπουθ δεν είναι κανένας άκαμπτos ιδεολόγος. Δίνει την εντύπωση ενός μάλλον προσεκτικού ανθρώπου, που ενδιαφέρεται για την κοινωνική δικαιοσύνη και δεσμεύεται από την ορθολογική επιχειρηματολογία. Τα παραδείγματα που φέρνει σε σχέση με το πώς ο ίδιος άλλαξε απόψεις μάς πείθουν αρκετά ως παραδείγματα του πρακτικού Λόγου σε έναν δημοκρατικό πολιτισμό. Και οι τέσσερις αναλύσεις τον δείχνουν να αλλάζει με τον καιρό την κρίση του, καθώς οι νέες σκέψεις, οι επανααναγνώσεις και οι εμπειρίες συνδυάζονται με τη γενική ηθική αρχή ώστε να δημιουργήσουν ανανεωμένες αξιολογήσεις.

Μια μακρά, σύνθετη ανάλυση των φεμινιστικών κριτικών στον Ραμπελαί (Rabelais) τελειώνει με νίκη των φεμινιστριών. Ο Μπουθ, όσο σκληρά και αν προσπαθεί να πάρει το μέρος ενός συγγραφέα που του αρέσει, δεν μπορεί, μόλις εμβραθύνει πλήρως στο ζήτημα, να αποφύγει να πειστεί ότι το κείμενο στο σύνολό του προσβάλλει τις γυναίκες. Κατά συνέπεια, η εκτίμησή του για τον Ραμπελαί μειώνεται.

Η ανάλυση των συναφών κριτικών στο τέλος της Έμμα της Τζέιν Όστεν καταλήγει σε ένα πολύ πιο σύνθετο συμπέρασμα. Σύμφωνα με τον Μπουθ, η Όστεν δεν έχει προφανώς γελαστεί από έναν αφελή μύθο, σύμφωνα με τον οποίο οι γυναίκες βρίσκουν την ευτυχία υπό την προστασία ευεργετικών πατρικών μορφών. Στα μυθιστορήματά της τεκμηριώνει μια πολύ πιο σκεπτικιστική και κριτική άποψη για την ερωτική σχέση και τις δυνατότητες των γυναικών. Παρ' όλα αυτά, στην περίπτωση της Έμμα, η δομή του τέλους μάς παρασύρει πράγματι στο να αγαπήσουμε ακριβώς το αποτέλεσμα, στο οποίο αλλού η Όστεν ασκεί κριτική. Ο Μπουθ συμπεραίνει ότι η μορφή του ρομαντικού μυθιστορήματος επιβάλλει τις δικές της κανονιστικές αρχές όσον αφορά την επιθυμία και τον πόθο, ακόμα και σε μια συγγραφέα τόσο σημαντική και ανεξάρτητη όσο η Όστεν. Επιχειρώντας να γράψει σε αυτή τη μορφή, έρχεται τρόπον τινά αντιμέτωπη με μια ένταση ανάμεσα στις προσδοκίες της μορφής και στις δικές της.

Ένα εντυπωσιακό κεφάλαιο για τον Ντ. Χ. Λόρενς (D. H. Lawrence) αφηγείται και δικαιολογεί τη μετατόπιση του Μπουθ από την περιφρόνησή του για τον Λόρενς στον ενθουσιασμό του γι' αυτόν. Στην περίπτωση αυτή, όπου το συμπέρασμα είναι κάπως λιγότερο δημοφιλές σε φιλελεύθερους κύκλους από άλλες κρίσεις του Μπουθ, νομίζω ότι ο αναγνώστης κατά πάσα πιθανότητα θα νιώσει τη δύναμη της διαδικασίας της «συναγωγής» επί τον έργον, καθώς θα δει με ποιον τρόπο ένα λεπτομερές και υπομονετικό επιχείρημα του τύπου που ο Μπουθ οραματίζεται (και διατυπώνει) μπορεί πράγματι να οδηγήσει στην αναθεώρηση μιας άλλοτε παγιωμένης κρίσης.

Ο Μπουθ κλείνει το βιβλίο από εκεί που το άρχισε: εξιστορεί το πώς άλλαξε απόψεις για τον Χάκλμπερρυ Φιν και παρουσιάζει λεπτομερείς αναγνώσεις και επανααναγνώσεις του κειμένου. Ο Μπουθ όχι μόνο κατέληξε να συμφωνεί με τον Μόουζες σχετικά με την ηθική αποτίμηση εν γένει, αλλά προσχώρησε και στην άποψη του Μόουζες για το μυθιστόρημα, παρατηρώντας τον πατερναλισμό και τη συγκατάβαση εκεί όπου άλλοτε έβλεπε μονάχα το συγκινητικό πορτρέτο των ευγενικών μαύρων. Εδώ έχουμε μια ξεκάθαρη περίπτωση του τρόπου με τον οποίο κάποιες τρέχουσες ηθικές αρχές

(ιδίως ο σεβασμός για την ισότητα των ανθρώπων) καθοδηγούν την ερμηνεία, υπό το πρίσμα νέων εμπειριών και συμβουλών άλλων. Η αναθεωρημένη κρίση μάς πείθει ότι εμπεριέχει μια πιο σύνθετη μορφή κατανόησης του ανθρώπου. Ο αναγνώστης είναι πιθανόν να πειστεί ότι πρόκειται για μια ορθολογική κρίση, όχι απλώς προϊόν μιας αλλαγής στη μόδα ή της έκφρασης μιας ιδεολογίας – εν μέρει επειδή ο Μπουθ τεκμηριώνει προσεκτικά τη θέση του, αλλά και επειδή αισθάνεται κανείς ότι η ιστορία της αλλαγής δεν μπορεί να ειπωθεί προς την άλλη κατεύθυνση. Μόλις προσέξει κανείς ορισμένα πράγματα σε ένα κείμενο και τα συνδέσει, όπως εδώ, με τις αναστοχαστικές αντιλήψεις των πραγματικών ανθρώπινων κοινωνιών, δεν μπορεί έπειτα να επιστρέψει στην άγνοια που επέτρεπε την αδιατάρακτη απόλαυση του μυθιστορήματος.

Πρόκειται για ένα προφανώς μεγάλο και πλούσιο βιβλίο, για το οποίο θα γραφτούν πολλά. Κανένα από τα κεντρικά του θέματα δεν μπορεί να απολαύει πλήρους κριτικής εξέτασης σε μια κριτική, ακόμα και αν έχει την έκταση αυτής εδώ. Υπάρχουν όμως τρία θέματα για τα οποία θέλω να μιλήσω περισσότερο, θέτοντας κάποια ερωτήματα: τα όρια του λογοτεχνικού, η μεταφορά της φιλίας και η ανάλυση της πρακτικής συλλογιστικής με τους όρους της «συναγωγής» και του «πλουραλισμού».

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ ΛΟΓΟΤΕΧΝΙΑ

Ο υπότιτλος του έργου του Μπουθ είναι *An Ethics of Fiction*, και πολλά από τα παραδείγματά του, συμπεριλαμβανόμενων όλων όσα υπάρχουν στο τρίτο μέρος, αφορούν μυθιστορήματα. Όμως το εύρος της ανάλυσής του είναι πολύ μεγαλύτερο. Περιλαμβάνει παραδείγματα από τη λυρική ποίηση και επίσης από φιλοσοφικά έργα. (Κεντρικό παράδειγμα σε ένα τμήμα είναι ο Μπερκ [Burke], σε ένα άλλο ο Καντ· το τμήμα για τη μεταφορά πραγματεύεται πολλές θεωρήσεις περί κόσμου, τόσο θρησκευτικές όσο και φιλοσοφικές.) Φυσικά, δεν υπάρχει απολύτως κανένας λόγος για τον οποίο να μην μπορεί να επεκταθεί η ανάλυση του Μπουθ με αυτό τον τρόπο. Παρ'

όλα αυτά, μας απογοητεύει το γεγονός ότι ο Μπουθ εστιάζει ελάχιστα στις διακριτές ιδιότητες των σχέσεών μας με τα λογοτεχνικά έργα – δεν αναρωτιέται εκτεταμένα, για παράδειγμα, πώς η φιλία με ένα μυθιστόρημα διαφέρει από τη φιλία την οποία υπόσχεται μια φιλοσοφική πραγματεία· πώς διαφέρει επίσης από τη σχέση την οποία μπορεί να διαμορφώσει κάποιος με ένα λυρικό ποίημα. Η απουσία εκτενούς ανάλυσης σε αυτό τον άξονα δεν υπονομεύει όσα όντως λέει. Εφόσον όμως ο Μπουθ δείχνει τόσο ενθουσιασμό για τα έργα που αγαπά, και προπάντων για μυθιστορήματα, νιώθουμε μια κάποια απογοήτευση για το γεγονός ότι λέει ελάχιστα για το τι είδους «άνθρωποι», ως φίλοι, είναι τα μυθιστορήματα.

Εδώ, φυσικά, δεν θέλουμε εύκολες γενικεύσεις. Πρέπει να αρχίσουμε με επιμέρους περιπτώσεις και να εργαστούμε κινούμενοι προς τα έξω. Παρ' όλα αυτά, αν σκεφτούμε το «διαβάζοντας για τη ζωή» του Ντέιβιντ Κόππερφιλντ, συνειδητοποιούμε ότι υπάρχει στον Ντίκενς ένας ισχυρισμός για λογαριασμό των μυθιστορημάτων εν γένει: ο ισχυρισμός ότι αυτά προσφέρουν ένα χαρακτηριστικό πρότυπο επιθυμίας και σκέψης, με άξονα τους τρόπους με τους οποίους ζητούν από τους αναγνώστες να ενδιαφέρονται για τα επιμέρους, καθώς και να νιώθουν γι' αυτά τα επιμέρους έναν χαρακτηριστικό συνδυασμό συμπάθειας και αναστάτωσης. Η σκοτεινή θρησκεία των Μέρντστοουν δεν θα είχε τίποτα το κοινό με τον Πέρεγκριν Πικλ – και θα είχε καλούς λόγους γι' αυτό, από τη δική της οπτική γωνία.

Ο Ντίκενς έχει επίγνωση ότι μυθιστορήματα σαν το δικό του καλλιεργούν την επιθυμία και τη φαντασία με τρόπο ύποπτο από ηθική άποψη – όχι μόνο για τους Μέρντστοουν, αλλά και για ηθικές και φιλοσοφικές θέσεις πολλών και διαφορετικών ειδών, κάποιες εκ των οποίων είναι αξιοσέβαστες. Ας σκεφτούμε, για παράδειγμα, το σχολείο του κυρίου Γκράντγκραϊντ στο έργο *Χαλεποί καιροί*, όπου η «φαντασία» απαγορεύεται. Σύμφωνα με τον Ντίκενς, ο συνεπής ωφελιμιστής πρέπει να δυσπιστεί βαθιά για τη λογοτεχνική φαντασία, αφού αυτή δεσμεύει το μυαλό σε επιμέρους που βρίσκονται κοντά στον εαυτό, αποθαρρύνοντας την αμερόληπτη μέριμνα για όλη την ανθρωπότητα, η οποία είναι ο πυρήνας της

ωφελιμιστικής ορθολογικότητας. (Αναφορικά με την κόρη του, Λουίζα, ο κύριος Γκράντγκραϊντ σκέφτεται ικανοποιημένος: «Θα είχε ιδία βούληση δίχως αυτή την ανατροφή».)

Τα μυθιστορήματα, λοιπόν, ως μορφή γραφής, διαθέτουν ένα χαρακτηριστικό και αμφισβητήσιμο ηθικό περιεχόμενο. Ακόμα και ο Ντέιβιντ Κόππερφιλντ δεν μπορεί να ισχυριστεί ότι αυτά τον έκαναν πιο συνεπή και σταθερό στην κρίση του. Διότι είναι φανερό ότι συνδέει την πρώιμη αγάπη του για ιστορίες με την αγάπη του για τον σύντροφό του στη διήγησή τους, τον Τζέιμς Στίρφορθ –έναν τολμηρό, ερωτικό, αμοραλιστή χαρακτήρα–, και με τη μετέπειτα προθυμία του να κρίνει τον Στίρφορθ από την οπτική γωνία της ηθικής. Ξεκαθαρίζει επίσης στους αναγνώστες του ότι η Άγκνες Γουίκφιλντ, εμβληματική φυσιογνωμία της θρησκευτικής ηθικής, δεν διαβάζει μυθιστορήματα. Η υπόθεση εργασίας του Ντίκενς για το μυθιστόρημα, υπό το πρίσμα τέτοιων προκλήσεων, ταυτίζεται με τον ισχυρισμό του Ντέιβιντ ότι η ανόθευτη φαντασία για τα επιμέρους αποτελεί ουσιώδη ηθική ικανότητα και ότι η τρυφερή, ευαίσθητη καρδιά είναι ηθικά πιο λεπταίσθητη από μια σκληρή καρδιά.

Τέτοιοι ισχυρισμοί, και πολλοί άλλοι συναφείς με αυτούς, αξίζει να διερευνηθούν πλήρως στο πλαίσιο του εγχειρήματος της ηθικής κριτικής. Ελπίζω ότι ο Μπουθ θα γράψει κάποια στιγμή επ' αυτού του θέματος και θα μιλήσει περισσότερο για τις σύνθετες σχέσεις ανάμεσα σε αυτό που θέλει να πει κάποιος και στην επιλογή του γένους ή της δομής όπου αυτό θα ειπωθεί.

ΦΙΛΙΑ, ΣΑΓΗΝΗ, ΚΙ ΕΝΑ ΣΧΟΛΕΙΟ ΓΙΑ ΤΑ ΗΘΙΚΑ ΣΥΝΑΙΣΘΗΜΑΤΑ

Αυτό με οδηγεί κατευθείαν στο δεύτερο σύνολο ερωτημάτων σχετικά με τη μεταφορά της φιλίας, όπως την αναπτύσσει ο Μπουθ. Είναι μια εξαιρετικά πλούσια και διαφωτιστική μεταφορά, κάποιες πτυχές της ωστόσο δεν έχουν ερευνηθεί πλήρως. Πρώτον, παραμένει αξεδιάλυτη κάποια ένταση στο κείμενο του Μπουθ ανάμεσα στους δύο τρόπους με τους οποίους χαρακτηρίζονται αυτές οι φιλίες. Ο

κύριος άξονας του επιχειρήματος του Μπουθ κάνει λόγο για τη λογοτεχνική σχέση ως φιλία, και αναφέρεται στον Αριστοτέλη για διασάφηση. Σύμφωνα όμως με τον Αριστοτέλη, παρότι καθένας από τους φίλους συμερίζεται τους σκοπούς του άλλου κι επηρεάζεται βαθιά από αυτόν, διατηρεί την ανεξαρτησία του και την κριτική του αυτονομία. Ο Μπουθ, ωστόσο, περιγράφει τη σχέση που έχει ο αναγνώστης με ένα λογοτεχνικό έργο με διαφορετικό τρόπο, επικαλούμενος τη γλώσσα της ερωτικής σαγήνης. Κάνει συχνά λόγο για το ότι «ενδίδουμε», για «εκείνη την πρωταρχική ενέργεια της συγκατάθεσης όταν παραδιδόμαστε σε μια ιστορία» (32, 140). Η γλώσσα αυτή παίζει σημαντικό ρόλο στο επιχείρημά του. Διότι το γεγονός ότι παραδιδόμαστε ευκολόπιστα στις μορφές επιθυμίας του κειμένου, επιτρέποντάς του ούτως ειπείν να μας ξεμουάλισει, είναι κρίσιμης σημασίας για την υπόθεσή του, σύμφωνα με την οποία απαιτείται επειγόντως η ηθική αποτίμηση.

Έχω την εντύπωση ότι εδώ βλέπουμε έναν χώρο όπου οι διακρίσεις μεταξύ των λογοτεχνικών γενών και, πιο συγκεκριμένα, η διάκριση μεταξύ μυθιστορημάτων και πολλών παραδοσιακών μορφών φιλοσοφικής γραφής θα ήταν ιδιαίτερα γόνιμες. Οι ισχυρισμοί του Μπουθ είναι πολύ γενικοί, σαν να εφαρμόζονταν αδιακρίτως σε όλα τα κείμενα. Ωστόσο τα φιλοσοφικά κείμενα στο σύνολό τους δεν καλούν τον αναγνώστη να ερωτευτεί. Στην πραγματικότητα, αποκηρύσσουν αυτό τον στόχο. Ζητούν από τον αναγνώστη να είναι επιφυλακτικός και σκεπτικός, να εξετάζει κάθε κίνηση και κάθε προκείμενη. Η δυσπιστία, όχι η εμπιστοσύνη, είναι η κανονιστική αρχή του επαγγέλματος ήδη από την εποχή του Σωκράτη, αν όχι νωρίτερα.

Κείμενα που γράφτηκαν με βάση αυτό τον προσανατολισμό εμπεριέχουν μια χαρακτηριστική άποψη για το τι έχει σημασία στην επικοινωνία και για το πώς πρέπει κανείς να μεταχειρίζεται ένα άλλο ανθρώπινο ον – άποψη στην οποία ο έρωτας δεν παίζει σημαντικό ρόλο. Πράγματι, σε πάρα πολλά φιλοσοφικά έργα ούτε η στοργή και η φιλία διαδραματίζουν κάποιο ρόλο: το κείμενο αποκηρύσσει την ιδέα ότι δημιουργείται οποιαδήποτε σχέση μεταξύ ευάλωτων, ατελών ανθρώπων με επιθυμίες. Από την άλλη πλευ-

ρά, ορισμένα άλλα φιλοσοφικά κείμενα –έχω υπόψη μου ιδίως αυτά του Αριστοτέλη– όντως καλούν τον αναγνώστη να αναπτύξει μια φιλία, φιλία στην οποία οι αξιώσεις κάθε ηθικής πεποίθησης και κάθε πάθους και εμπειρίας θα λαμβάνονται σοβαρά υπόψη και θα εξετάζονται με σεβασμό.

Τα μυθιστορήματα ωστόσο είναι σε πολλές περιπτώσεις και φιλικά και ερωτικά. Αφενός επιστρατεύουν τον αναγνώστη ως συμμετέχοντα με συμπάθεια και συμπόνια, αφετέρου τον δελεάζουν με πιο μυστηριώδη και ερωτικά θέλγητρα. Ζητούν από τον αναγνώστη να προσχωρήσει σε έναν δημόσιο ηθικό κόσμο και ενίοτε τον δελεάζουν και τον κάνουν να φύγει από αυτό τον κόσμο και να εισέλθει σε έναν πιο θολό κόσμο πάθους, ζητώντας του να συναινέσει, να ενδώσει. Το να επιτρέπει κανείς στον εαυτό του να είναι υπό μία έννοια παθητικός και εύπλαστος, ανοιχτός σε νέες και ενίοτε μυστηριώδεις επιρροές, αποτελεί μέρος της συναλλαγής και μέρος της αξίας της. Η ανάγνωση μυθιστορημάτων, όπως έμαθε ο Ντέιβιντ Κόππερφιλντ, είναι μια άσκηση προκειμένου να ερωτευτεί κανείς. Και η πολύτιμη συμβολή των μυθιστορημάτων στην κοινωνία και στην ηθική ανάπτυξη οφείλεται εν μέρει στο γεγονός ότι προετοιμάζουν τον αναγνώστη για τον έρωτα.

Εδώ πρέπει να ειπωθούν πολλά ακόμα. Διότι οι περισσότεροι από τους μεγάλους ηθικούς μυθιστοριογράφους προσέγγισαν τη σαγηνευτική δύναμη του μυθιστορήματος τόσο ως πηγή όσο και ως πρόβλημα. Η Τζέιν Όστεν, όπως λέει ο Μπουθ με οξύνοια, διαξιφίζεται με μερικές από τις ερωτικές δομές του λογοτεχνικού γένους με όπλο τη σκεπτικιστική καλή της αίσθηση, επισύροντας τόσο την εμπιστοσύνη όσο και την προσοχή του αναγνώστη ότι μπορεί να μην είναι τα πάντα όπως φαίνονται. Ο Ντίκενς, στο παράδειγμά μας, πασχίζει να συνδυάσει την ηθική κρίση της Άγκνες με τη ρομαντική κίνηση του Στίρφορθ προς τα εμπρός· και τόσο ο «καλός άγγελος» όσο και ο «κακός άγγελος» υπαγορεύουν το σχήμα του κειμένου. Για τους Χένρυ Τζέιμς, Τολστόι, Προυστ θα μπορούσαν να γίνουν συναρπαστικές έρευνες επ' αυτού του θέματος.

Για να διεξαχθεί σωστά μια τέτοια έρευνα, θα έπρεπε να εξετάσουμε ακόμα τις διάφορες μορφές φιλοσοφικής γραφής, καθώς και

τη σαγήνη την οποία προκαλούν. Διότι και η φιλοσοφία διαθέτει σαγηνευτική δύναμη, τη δύναμη να θέλγει τον αναγνώστη, να τον μεταφέρει από την πλούσια υφή του κόσμου των επιμέρους στα μεγάλα ύψη του αφηρημένου. Και η φιλοσοφία υπόσχεται διαφυγή – από τον ακατάστατο και δύσκολο κόσμο όπου ζούμε σε έναν πιο απλό και σχηματικό κόσμο. Αυτό το είδος σαγήνης μπορεί συχνά να είναι ολέθριο για τον ανθρώπινο βίο. Από την άλλη πλευρά, η σαγήνη της λογοτεχνίας μπορεί συχνά να μας επαναφέρει σε έναν πιο πλούσιο και σύνθετο κόσμο· τα ίδια τα θέλητρα του μυθιστορήματος μπορούν να οδηγούν τον αναγνώστη πέρα από τις τάσεις του να αρνείται την πολυπλοκότητα, να αποφεύγει την ακαταστασία της αίσθησης.

Μου φαίνεται ωστόσο ότι ορισμένες μορφές ηθικής φιλοσοφίας – προπάντων αυτή του Αριστοτέλη – είναι εφοδιασμένες ώστε να διαμορφώνουν μια φιλία με τον αναγνώστη, η οποία αποφεύγει μια τέτοια φιλοσοφική σαγήνη και αποσαφηνίζει τη συμβολή της λογοτεχνίας. Διότι η αριστοτελική ηθική φιλοσοφία παραμένει κοντά στον κόσμο των επιμέρους, κατευθύνοντας την προσοχή του αναγνώστη σε αυτά και στην εμπειρία –συμπεριλαμβανόμενων των συναισθημάτων της εμπειρίας– ως πηγές ηθικής διόρασης. Συγχρόνως, αυτό το είδος ηθικής φιλοσοφίας έχει τη διαλεκτική δύναμη να συγκρίνει εναλλακτικές αντιλήψεις με σαφήνεια, αντιπαραβάλλοντας τα προεξάρχοντα γνωρίσματά τους. Γι' αυτό τον λόγο μπορεί να αποτελέσει σημαντικό σύμμαχο του λογοτεχνικού έργου, εξηγώντας τη συμβολή του και τον τρόπο με τον οποίο αυτή διαφέρει από τη συμβολή της αφηρημένης ηθικής φιλοσοφίας. Αυτό το κατορθώνει λόγω του χαρακτηριστικού τύπου φιλίας που διαμορφώνει με τον αναγνώστη, στοργικής μα και κριτικής, προσεκτικής και γεμάτης ανταπόκριση όσον αφορά τα επιμέρους, και συγχρόνως αφοσιωμένης στην εξήγηση.

Εξετάζοντας αυτά και συναφή ερωτήματα, ίσως καταλήγαμε σε μια νέα θεώρηση για τον ρόλο της ηθικής κριτικής. Το βιβλίο του Μπουθ δεν σαγηνεύει τον αναγνώστη του. Αντίθετα, διαμορφώνει μια φιλία στην οποία η συμπάθεια συνδέεται με τη μέριμνα για τη σαφή διαλεκτική διερεύνηση εναλλακτικών προτάσεων. Σέβεται τα

βαθιά συναισθήματα και διερευνά τις αξιώσεις τους· η μέριμνά του όμως για την κριτική ορθολογικότητα το οδηγεί στο να θέτει αυτές τις αξιώσεις παράλληλα με άλλες. Μιλά λοιπόν περισσότερο ως αριστοτελικός φιλόσοφος παρά ως μυθιστοριογράφος ή ως αφηρημένος και σχηματικός φιλόσοφος, και προσκαλεί τους αναγνώστες να εξετάσουν το επιχείρημα και να αποσαφηνίσουν τη σχέση τους με αυτό, συγκρίνοντάς το με τις ίδιες τους τις εμπειρίες. Αυτό το επίπεδο αναστοχασμού και αυτοεξέτασης φαντάζει όντως ουσιαστικό για την εδραίωση του κριτικού πολιτισμού, τον οποίο περιγράφει ο Μπουθ. Ένα μυθιστόρημα δεν θα είχε από μόνο του συγκρίνει τον εαυτό του με τις απόψεις αναγνωστών σε πολλά μέρη του κόσμου και σε πολλές εποχές. Και ξέρουμε από τη θεώρηση του Μπουθ ότι τέτοιες συγκρίσεις όχι μόνο διαμόρφωσαν ουσιαστικά τις απόψεις του για τον κόσμο, αλλά και τον οδήγησαν σε μια βαθύτερη και επαρκέστερη κατανόηση κάποιων μυθιστορημάτων. Εν ολίγοις, ο Μπουθ υπαινίσσεται εύλογα ότι ανταποκρινόμαστε στη λογοτεχνία με τον πληρέστερο ανθρώπινο και κοινωνικό τρόπο μονάχα όταν ενδίδουμε και αναρωτιόμαστε γιατί ενδώσαμε, καθώς και ποια είναι η σχέση της εμπειρίας μας με την εμπειρία των άλλων. Αν εξέταζε λοιπόν την ιδέα μιας αριστοτελικής φιλοσοφικής κριτικής και τη συναφή σύλληψη της φιλίας, ο Μπουθ θα μπορούσε να δείξει πιο ξεκάθαρα απ' ό,τι το έκανε ως τώρα ποια συμβολή αναμένεται να έχει το ίδιο του το σχέδιο, ακόμα και δείχνοντας τη σημασία και τη φιλοσοφική συμβολή της λογοτεχνίας.

Η φιλοσοφική κριτική, προκειμένου να αποτελέσει σύμμαχο της λογοτεχνίας και να δείξει τι είναι σημαντικό από φιλοσοφική άποψη σε αυτή, χρειάζεται να εξετάσει προσεκτικά το ίδιο της το ύφος και τις αποφάνσεις στις οποίες αυτό προβαίνει. Χρειάζεται να είναι, αυτή καθαυτή, λιγότερο αφηρημένη και σχηματική, να σέβεται περισσότερο τις αξιώσεις των συναισθημάτων και της φαντασίας, να είναι πιο επιφυλακτική και αυτοσχεδιαστική απ' όσο ήταν συχνά η φιλοσοφία. Εν ολίγοις, πρέπει να επιλέξει ένα ύφος που να αποκαλύπτει, και να μην αρνείται, τις διορατικές ιδέες της λογοτεχνίας. Η περιγραφή μιας τέτοιας φιλοσοφίας, καθώς και της σχέσης της τόσο με τη λογοτεχνία όσο και με άλλα είδη φιλοσο-

φίας, μου φαίνεται πως αποτελεί μια πολύ σημαντική αποστολή. Ελπίζω πως ο Μπουθ θα την αναλάβει.²

Πρέπει τώρα να πραγματευτούμε ένα επιπλέον σημείο σχετικά με τις λογοτεχνικές φιλίες. Είναι ένα προφανές σημείο, τόσο προφανές ώστε ο Μπουθ δεν το διερευνά: Όταν διαβάζουμε ένα μυθιστόρημα, είμαστε μόνοι. Δεν υπάρχει εκεί άλλο ζωντανό πρόσωπο για να αποκριθεί. Δεν μπορεί λοιπόν να υπάρχει, παρά μόνο στη φαντασία, καμιά αλληλεπίδραση του είδους που συνδέουμε με την αγάπη και τη φιλία. Το σημείο αυτό δεν υπονομεύει τη μεταφορά του Μπουθ έτσι όπως τη χρησιμοποιεί – υποβάλλει όμως πολλούς ηθικούς αναστοχασμούς που δεν εμφανίζονται παρά μόνον όταν διατυπώσουμε το προφανές.

Πρώτον, πρέπει να πούμε ότι τα βιβλία δεν επαρκούν για μια καλή ανθρώπινη ζωή. Παρότι, όπως μας δείχνει η ιστορία του Ντέιβιντ Κόππερφιλντ, οι αλληλεπιδράσεις στη φαντασία, τις οποίες προάγει η ανάγνωση, αποτελούν πολύτιμη προετοιμασία για τις σχέσεις αγάπης στη ζωή, τα βιβλία μπορεί επίσης να προάγουν την ενασχόληση με τον εαυτό και να εμποδίζουν την αμοιβαιότητα. Χρειαζόμαστε και πραγματικούς ανθρώπους, όσο δίκιο και αν έχει ενδεχομένως ο Μπουθ όταν λέει ότι συχνά οι σχέσεις με τα βιβλία είναι πιο βαθιές από αυτές με τους ανθρώπους. Από την άλλη πλευρά, η απουσία πραγματικότητας σε ένα βιβλίο έχει και μια ευεργετική πλευρά, την οποία αναδεικνύουν, με διαφορετικούς τρόπους, τόσο ο Χένρυ Τζέιμς όσο και ο Προυστ: απέναντι στα μυθιστορήματα δεν είναι δυνατόν να διακατεχόμαστε από ορισμένα άσχημα συναισθήματα της πραγματικής προσωπικής ζωής, όπως ζήλια και επιθυμία για εκδίκηση. Από την άλλη πλευρά, είναι απολύτως δυνατόν να νιώθουμε συμπάθεια και αγάπη. Με αυτό τον τρόπο επομένως τα μυθιστορήματα μπορούν να αποτελούν σχολείο για τα ηθικά συναισθήματα, να μας απομακρύνουν από τα προσωπικά πάθη που μας τυφλώνουν και να καλλιεργούν εκείνα που έχουν μεγάλυ-

² Αυτό το πραγματεύομαι πληρέστερα στο δοκίμιο «Έρωτος γνώση». Βλ. επίσης την Εισαγωγή μου.

τερη συμβολή στην κοινότητα. Ο Προυστ φτάνει στο σημείο να πει ότι η σχέση μας με ένα λογοτεχνικό έργο είναι η μοναδική ανθρωπινή σχέση που χαρακτηρίζεται από γνήσιο αλτρουισμό, καθώς και η μοναδική στην οποία ο αναγνώστης, χωρίς να είναι παγιδευμένος στο «ιλιγγιώδες καλειδοσκόπιο» της ζήλιας, μπορεί να γνωρίσει αληθινά τον νου ενός άλλου προσώπου. Δεν θα έφτανα σε αυτό το σημείο, εδώ όμως υπάρχει ένα πραγματικό ζήτημα, και δεν νομίζω ότι μπορούμε να κατανοήσουμε πλήρως την ηθική συμβολή του μυθιστορήματος χωρίς να το εξετάσουμε.

Εδώ πρέπει να έχουμε υπόψη μας κι ένα τελευταίο, διαφορετικό σημείο. Μπορώ να μεταχειρίζομαι ένα βιβλίο με τρόπο με τον οποίο δεν θα θεωρούσα ποτέ σωστό να μεταχειρίζομαι ένα ζωντανό πρόσωπο. Ενίοτε οι άνθρωποι νιώθουν την ανάγκη να αναισθητοποιηθούν, περισπασμός τόσο απόλυτος ώστε να εξαλείφει κάθε άγχος και έγνοια. Ας σκεφτούμε τώρα δύο ανθρώπους που αναζητούν μια τέτοια εύκολη ανακούφιση. Ο ένας ενδίδει σε περιστασιακό σεξ ένα βράδυ με μια πόρνη. Ο άλλος αγοράζει ένα μυθιστόρημα του Ντικ Φράνσις (Dick Francis) και το διαβάζει όλο το βράδυ ξαπλωμένος στον καναπέ. Πιστεύω πως υπάρχει τεράστια ηθική διαφορά ανάμεσα στους δύο αυτούς ανθρώπους, διαφορά την οποία η επιμονή του Μπουθ στη μεταφορά για τη φιλία αποτυγχάνει να αναδείξει. (Το λέω αυτό εγώ που διαβάζω με αυτόν ακριβώς τον τρόπο όταν έχω τελειώσει το γράψιμο ενός άρθρου, και προσπαθώ να υπερασπιστώ τον εαυτό μου από τη σκληρή αποτίμηση του Μπουθ.) Το πρόσωπο που πηγαίνει με την πόρνη επιζητά την ανακούφιση χρησιμοποιώντας ένα άλλο ανθρώπινο ον· μετέχει σε μια συναλλαγή που εκμεταλλεύεται και ταπεινώνει τόσο ένα πρόσωπο όσο και μια μύχια δραστηριότητα. Το πρόσωπο που διαβάζει Ντικ Φράνσις δεν βλάπτει, πιστεύω, κάποιον. Είναι σίγουρο ότι δεν εκμεταλλεύεται τον συγγραφέα: στην πραγματικότητα, μεταχειρίζεται τον Φράνσις ακριβώς όπως εκείνος θα επιθυμούσε, σε μια μη αναξιοπρεπή επαγγελματική συναλλαγή. Μήπως εκμεταλλεύεται τον λανθάνοντα συγγραφέα προσλαμβάνοντάς τον για να αποκομίσει ηδονή; Αυτό το ερώτημα είναι περίεργο· και νομίζω ότι πρέπει να απαντήσουμε πως δεν κάνει τίποτα το εσφαλμένο από ηθική άποψη όταν

ανακουφίζει το άγχος του με αυτό τον τρόπο. Νομίζω πως αυτή η αντίθεση έπρεπε να εμφανίζεται με κάποιον τρόπο στη θεώρηση του Μπουθ και θα μπορούσε να διαφοροποιήσει ελαφρά τη σκληρή στάση του όσον αφορά τα δημοφιλή μυθοπλαστικά έργα.

ΠΡΑΚΤΙΚΟΣ ΛΟΓΟΣ ΚΑΙ ΠΛΟΥΡΑΛΙΣΜΟΣ

Κι έτσι φτάνω στο σημείο του βιβλίου που θα ενδιαφέρει περισσότερο όσους ειδικεύονται στα νομικά: ο Μπουθ υποστηρίζει την αντικειμενικότητα του πρακτικού Λόγου κατά την ερμηνεία και αξιολόγηση κειμένων. Ο Μπουθ επικαλείται ρητά τη νομική συλλογιστική ως πρότυπο της δικής του άποψης (72-73)· και η αριστοτελική άποψη περί κρίσης, την οποία αναπτύσσει, αφενός στη ρητή θεώρησή του (71-77), αφετέρου στην πρακτική του, έχει πράγματι ενδιαφέρουσες συσχετίσεις με απόψεις περί νομικής κρίσης. Υπάρχουν ωστόσο κάποια σκοτεινά σημεία στη θέση του Μπουθ, τα οποία ίσως περιορίζουν τη χρησιμότητά της σε αυτή τη σφαίρα.

Ο Μπουθ ονομάζει τις αξιολογικές κρίσεις, τις οποίες προτείνει, «συναγωγές». (Το «συν» δείχνει ότι τέτοιες κρίσεις αφενός γίνονται στην κοινωνία, στη συζήτηση με άλλους, αφετέρου διαθέτουν ένα λανθάνον συγκριτικό στοιχείο.) Κατά τη συναγωγή, αντίθετα με την παραγωγική απόδειξη, δεν ξεκινάμε από γνωστές προκείμενες που προηγούνται και διατηρούνται απόλυτα σταθερές καθ' όλη τη διάρκεια. Αντίθετα, ξεκινάμε από το δικό μας σύνθετο παρελθόν, ως όντα με αρχές, με ιστορική μνήμη, με «ανεξιχνίαστα σύνθετες εμπειρίες άλλων ιστοριών και προσώπων» (71). Η αρχική αξιολόγηση μιας νέας λογοτεχνικής εμπειρίας είναι πάντοτε λανθανόντως συγκριτική: το κείμενο αξιολογείται σε σχέση με αυτό το σύνθετο υπόβαθρο.

Η αρχική αυτή εντύπωση μπορεί στη συνέχεια να μετασχηματιστεί με διάφορους τρόπους, καθώς συγκρίνω τις εντυπώσεις μου με εκείνες των άλλων. Μπορεί να γίνει πιο συνειδητή και ρητή· μπορεί να θεμελιωθεί στην εμπειρία των άλλων όπως και στη δική μου· και μπορεί να αντιπαρατεθεί σε αρχές και κανόνες που υπάρχουν

στο υπόβαθρο. «Όταν αποτιμούμε μια αφήγηση, συγκρίνουμε υπόρρητα την πάντοτε σύνθετη εμπειρία μας κατά την αφήγηση με όσα έχουμε γνωρίσει παλιότερα» (71). Στο σημείο αυτό ο Μπουθ παραθέτει τον Σάμουελ Τζόνσον (Samuel Johnson), ο οποίος συγκρίνει την παραγωγή με τέτοιες κρίσεις που βασίζονται στην εμπειρία:³

Η απόδειξη [του είδους που είναι δυνατή σε επιστημονικά ζητήματα] φανερώνει αμέσως την ισχύ της, και δεν έχει τίποτα να ελπίζει ή να φοβάται με την πάροδο των χρόνων· αλλά τα χαρακτηριζόμενα από επιφυλακτική στάση και πειραματικά έργα [ήτοι τα έργα που βασίζονται στην εμπειρία] πρέπει να αποτιμώνται ανάλογα με τη γενική και συλλογική ικανότητα του ανθρώπου, έτσι όπως αυτή ανακαλύπτεται μέσω μιας μακράς διαδοχής προσπαθειών. [Οι συμπληρωματικές εξηγήσεις είναι του Μπουθ.]

Ένας μείζων στόχος αυτού του βιβλίου είναι να δείξει ότι τέτοιες κρίσεις δεν αποτελούν έκφραση υποκειμενικού καπρίτσιου ή πολιτικής ιδεολογίας· μπορούν να είναι ορθολογικές. Ο πρακτικός Λόγος ως πρότυπο υπόσχεται όντως πολλά, αν και νομίζω πως θα μπορούσαν να είχαν γίνει περισσότερα για τη λεπτομερή φιλοσοφική του θεμελίωση. Έχει πολλά κοινά με την αριστοτελική θεώρηση της φρόνησης, καθώς επίσης, πιο πρόσφατα, με το εντυπωσιακό έργο του Τσαρλς Τέυλορ (Charles Taylor) για την πρακτική συλλογιστική.⁴ Αφού ο Μπουθ δεν είναι φιλόσοφος, θα ήταν ίσως καλό να συμπλήρωνε την πραγμάτευσή του περιγράφοντας εκτενώς συναφείς φιλοσοφικές πραγματεύσεις.

Η θεώρηση εξακολουθεί ωστόσο να είναι ελκυστική· ο Μπουθ πείθει πράγματι τον αναγνώστη ότι οι σκεπτικιστές όσον αφορά την αξιολόγηση είναι σκεπτικιστές επειδή αναζητούν το λάθος είδους

³ Samuel Johnson, Πρόλογος στο *The Plays of William Shakespeare* (1765), τ. 7, *The Yale Edition of The Works of Samuel Johnson* (New Haven, 1968), 60.

⁴ Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences*, τ. 2 του *Philosophical Papers* (Cambridge, 1986). Βλ. επίσης Taylor, "Explanation and Practical Reason", προσεχώς στο *The Quality of Life*, επιμ. Μ. Nussbaum και Α. Sen (Oxford, 1991).

επιχείρημα – όταν δεν το βρίσκουν, απορρίπτουν τον Λόγο συνολικά. (Ο Τέυλορ έχει εκφραστεί γραπτώς πολύ εύγλωττα επ’ αυτού.⁵) Ωστόσο αρχίζουμε να αντιμετωπίζουμε σοβαρό πρόβλημα όταν προσπαθήσουμε να συνδέσουμε τη θεώρηση της συναγωγής με τους συχνούς ισχυρισμούς του Μπουθ ότι η θέση του περί ηθικής κριτικής είναι «πλουραλιστική». Εδώ νομίζω ότι η απουσία ρητής φιλοσοφίας είναι πραγματικά επιβλαβής. Διότι οι αναφορές του Μπουθ στον «πλουραλισμό» του φαίνεται να προσδιορίζουν ορισμένες διακριτές απόψεις, που δεν είναι όλες μεταξύ τους συνεπείς, ενώ κάποιες δεν συμφωνούν με τους ισχυρισμούς του για τη συναγωγή. Πρέπει να ξεκαθαρίσουμε αυτές τις απόψεις και να θέσουμε το ερώτημα ποια (ή ποιες) απαιτεί πράγματι το επιχείρημά του.

Στο κείμενο βρίσκουμε τουλάχιστον τις ακόλουθες θέσεις:

1. Ο πλουραλισμός ως πολλαπλότητα συστατικών αγαθών. Συχνά ο Μπουθ συνδέει τη λέξη «πλουραλισμός» με την άποψη ότι υπάρχουν πολλά διακριτά και μη ομοιογενή πράγματα με αξία, και, κατά συνέπεια, πολλοί καλοί ρόλοι τους οποίους μπορεί να διαδραματίζει η λογοτεχνία στη ζωή. Είναι φανερό ότι αυτή η θέση συμβιβάζεται πλήρως με τους ισχυρισμούς του για τη μη υποκειμενικότητα της αξιολόγησης· και είναι ένας σημαντικός ισχυρισμός, στον οποίο βασίζεται μεγάλο μέρος του επιχειρήματός του.

1α. Ο πλουραλισμός ως πολλαπλότητα με σύγκρουση. Ενίοτε αυτή η πολλαπλότητα αγαθών γεννά μια τραγική ένταση – όπως όταν η αγάπη του Μπουθ για τη ζεστασιά και το χιούμορ του μυθιστορήματος του Τουαίν έρχεται σε σύγκρουση με την αποστροφή του για τον πατερναλισμό του. Εδώ έχουμε όντως μερικές ορθές αποφάνσεις της μορφής «το X είναι και καλό και κακό» – χωρίς όμως λογικό πρόβλημα, αφού τα καλά και κακά γνωρίσματα του αντικειμένου είναι διακριτά, παρότι ενδεχομενικά αδύνατον να διαχωριστούν. Εδώ και πάλι δεν απειλείται η αντικειμενικότητα.

2. Ο πλουραλισμός ως Πλαισιοκρατία. Ενίοτε ο Μπουθ, όταν

⁵ Βλ. “Explanation and Practical Reason”.

αναφέρεται στον πλουραλισμό, προβαίνει σε αποφάνσεις της μορφής «το Χ είναι και καλό και κακό», συνδέοντάς τες με αυτό που θα ονομάζαμε αριστοτελική πλαισιοκρατία: ό,τι είναι καλό για σένα στις συνθήκες σου δεν είναι κατ' ανάγκην καλό για μένα στις δικές μου. Όπως είπε ο Αριστοτέλης, η διατροφή που είναι καλή για τον παλαιστή Μίλωνα θα ήταν ολέθρια για μένα και για σένα· ή, όπως παρατηρεί ο Μπουθ, θα ήταν καλό ένας ηθικός υποκειμενιστής να διαβάσει το *The Old Curiosity Shop* και να στοχαστεί επ' αυτού, παρότι η ίδια εμπειρία δεν θα ήταν ίσως τόσο καλή για κάποιον που κλίνει υπερβολικά προς τον δογματισμό (68). Και πάλι, αυτοί οι ισχυρισμοί αποτελούν σημαντικό τμήμα του επιχειρήματος του Μπουθ. Και πάλι δεν αντιφάσκουν με τους ισχυρισμούς του για τη μη υποκειμενικότητα της αξιολόγησης. Οι κρίσεις πρέπει να είναι πάντοτε ευαίσθητες σε συγκεκριμένες συνθήκες· με αυτό το δεδομένο, ωστόσο, δεν υπάρχει λόγος ώστε να μην μπορούμε να πούμε πως αυτό και όχι το άλλο είναι ηθικά καλό.

3. Ο πλουραλισμός ως Πολλαπλός Προσδιορισμός του Αγαθού. Σύμφωνα με την άποψη αυτή, σημαντικές ηθικές αρχές λειτουργούν συχνά σε ένα μάλλον υψηλό επίπεδο γενικότητας και είναι ευάλωτες σε πολλές συγκεκριμένες εξειδικεύσεις, που δεν μπορούν να εκδηλωθούν όλες ταυτόχρονα και που η καθεμιά δεν επαρκεί για την πραγμάτωση αυτής της αρχής στην πράξη. Ας υποθέσουμε, για παράδειγμα, πως κάποιος αποφασίζει ότι μια καλή ανθρώπινη ζωή πρέπει να αφήνει χώρο για τη φιλία και ότι το ουσιώδες σε μια καλή φιλία είναι η αμοιβαιότητα και η προσπάθεια να αγαπά και να ωφελεί κανείς τον άλλο για χάρη του άλλου (όπως στην αριστοτελική θεώρηση). Έπειτα ενδέχεται να προσέξει ότι διάφορες σχέσεις, συγκεκριμένα πολύ διαφορετικές στο είδος τους (σε διαφορετικές κοινωνικές παραδόσεις, για παράδειγμα), παρουσιάζουν όλες τους αυτά τα πολύτιμα από ηθική άποψη χαρακτηριστικά. Δεν μπορεί κανείς να έχει όλες αυτές τις μορφές φιλίας μαζί, ενδεχομένως ούτε καν σε μία και μοναδική κοινωνία. Αλλά μοιάζουν όλες τους ως προς τα ηθικώς συναφή χαρακτηριστικά τους. Εδώ ο πλουραλισμός θα συνίστατο στο να πούμε πως όλες είναι καλές, παρότι είναι κατά πολλούς τρόπους ασύμβατες. Είναι δυσκολότερο να εντοπίσουμε

αυτή τη θέση στο βιβλίο του Μπουθ, νομίζω όμως ότι βρίσκεται αρκετά συχνά σε πολλές από τις ανεκτικές και δημοκρατικές αποφάνσεις του. Εδώ, και πάλι, ο πλουραλισμός δεν θέτει κατά κανένα τρόπο σε κίνδυνο την ηθική αντικειμενικότητα.

Σε ορισμένα σημεία του επιχειρήματός του, ωστόσο, ο Μπουθ έχει την τάση να προβαίνει σε δύο ισχυρότερες και πιο προβληματικές θέσεις. (Αυτό συμβαίνει ιδίως όταν προσπαθεί να πείσει τον αναγνώστη ότι δεν είναι δογματικός.)

4. *Πολλαπλές εκδοχές του κόσμου χωρίς αντίφαση.* Στο τμήμα του βιβλίου που ασχολείται με τον κοσμολογικό μύθο, ο Μπουθ φαίνεται να εκφράζει μια άποψη που συνδέεται στενά με εκείνη του Νέλσον Γκούντμαν περί πολλαπλότητας των εκδοχών του κόσμου,⁶ παρότι ο Μπουθ δεν συνδέει την άποψή του με εκείνη του Γκούντμαν. Σύμφωνα με αυτή, υπάρχουν πολλές εναλλακτικές εκδοχές του κόσμου, οι οποίες διαθέτουν αξία και εγκυρότητα. (Φαίνεται ότι αυτές οι εκδοχές, όπως τις περιγράφει ο Μπουθ, είναι ασύμμετρες, οπότε δεν αντιφάσκουν μεταξύ τους.) Υπάρχουν κριτήρια ορθότητας βάσει των οποίων μπορούμε να περιορίσουμε την ομάδα των αποδεκτών εκδοχών, αλλά δεν μπορούμε να εκδηλώσουμε την ορθολογική προτίμησή μας για κάποια από τις αποδεκτές εκδοχές έναντι κάποιας άλλης. Είναι πολύ δύσκολο να αποτιμήσει κανείς τη σχέση αυτής της άποψης με τις πρώτες τρεις χρήσεις του πλουραλισμού και με την υπεράσπιση της συναγωγής, αφού ο Μπουθ δεν την έχει αναπτύξει αρκετά από φιλοσοφική άποψη στο κείμενό του και δεν έχει ποτέ εφαρμοστεί στην ηθική. Μια τέτοια άποψη δεν χρειάζεται να οδηγεί στον ηθικό σχετικισμό ή υποκειμενισμό, αν υπάρχει συνέπεια μεταξύ των πολλών εκδοχών (ή τουλάχιστον αν δεν υπάρχει ασυνέπεια) και χρησιμοποιούνται απλώς για διαφορετικούς σκοπούς ή σε διαφορετικά πλαίσια. Από την άλλη πλευρά, μερικά παραδείγματα του Μπουθ από τη θρησκεία με κάνουν να υποπτεύομαι ότι ο ισχυρισμός είναι στην πραγματικότητα πιο σχετικιστικός και, συνεπώς, πιο προβληματικός για τη συναγωγή.

⁶ Nelson Goodman, *Ways of Worldmaking* (Indianapolis, 1978).

5. Πολλαπλές εκδοχές με αντίφαση. Τέλος, σε πολλά σημεία ο Μπουθ απλώς επιβεβαιώνει, ως παράδειγμα του ανοιχτόμυαλου πλουραλισμού του, αντιφάσεις για τις οποίες δεν βλέπω τρόπο επίλυσης. Στη σ. 173 του βιβλίου φαίνεται να λέει ότι υποστηρίζει τόσο την αριστοτελική άποψη για τη φιλία όσο και τη χριστιανική θεώρηση – παρότι, από πολλές και ουσιαστικές απόψεις, αντιφάσκουν άμεσα μεταξύ τους (σε ό,τι αφορά την αξία του ατόμου, την κατάλληλη βάση για αγάπη και τα λοιπά). Αυτός ο πλουραλισμός οδηγεί στην ηθική σύγχυση. Στη σ. 348 ο Μπουθ παροτρύνει ρητά τον αναγνώστη να δεχτεί και να πιστέψει μια σειρά από κοσμικούς μύθους που διακρίνονται «ως έναν βαθμό από έλλειψη συνοχής και από αντιφατικότητα». Στη σ. 351 φαίνεται να διάκειται ευνοϊκά έναντι σκεπτικιστικών επιθέσεων στη λογική· και συχνά στο τελευταίο τμήμα του βιβλίου αναφέρεται στις δικές του ηθικές πεποιθήσεις (για παράδειγμα, στον αντιρατσισμό του) ως την «ιδεολογία» του. Θέλοντας να αποδεχτεί και να πιστέψει όλους τους υποψήφιους εκφραστές της αλήθειας, φτάνει στα πρόθυρα του να εγκαταλείψει την ηθική κρίση που βασιίζεται στον Λόγο.

Αυτός ο πιο σαρωτικός και προβληματικός πλουραλισμός είναι ένα γνώρισμα που, απ' ό,τι φαίνεται, δεν μπορεί εύκολα να εξαλειφθεί από το βιβλίο, αφού ο Μπουθ προβαίνει συχνά σε τέτοιες αποφάνσεις, ωσάν αυτές να είχαν κάποια σημασία. Θα έπρεπε όμως να εξαλειφθεί, αφού είναι γνώρισμα που υπονομεύει το κεντρικό επιχείρημα του βιβλίου και απειλεί να παραχωρήσει το πεδίο και πάλι στους αντιπάλους – υποκειμενιστές και σκεπτικιστές πολλών ειδών–, στους οποίους ο Μπουθ άσκησε τόσο επιδέξια κριτική στα πρώτα μέρη του βιβλίου. Νομίζω πως στο σημείο αυτό ο Μπουθ κάνει τα αδύνατα δυνατά προκειμένου να απαντήσει στους πραγματικούς ή φανταστικούς κριτικούς του στον λογοτεχνικό κόσμο, σπεύδοντας να τους καθησυχάσει πως δεν είναι κανένας δογματικός ούτε κανένας στενόμυαλος θιασώτης της λογικής. Δεν πρέπει να προσπαθεί τόσο πολύ. Πρώτα απ' όλα, το πράγμα δεν πρόκειται να λειτουργήσει. Πολλοί άνθρωποι θα μισήσουν αυτό το βιβλίο και θα αποκαλέσουν τον Μπουθ αντιδραστικό· αυτό είναι το τίμημα που θα πληρώσει επειδή υποστηρίζει τον Λόγο. Δεύτερον, ξε-

πουλά τη θέση του. Ο αντιρατσισμός, βάσει της ίδιας της θεώρησης του Μπουθ, δεν είναι απλώς η «ιδεολογία» του. Είναι μια ηθική άποψη, την οποία και μπορεί να υπερασπιστεί κανείς, και την υπερασπίζεται με ορθολογικά επιχειρήματα.

Νομίζω πως ο Μπουθ θα έπρεπε να διατηρήσει τον πλουραλισμό ως πολλαπλότητα, ως πλαισιοκρατία και ως πολλαπλό προσδιορισμό. Θα μπορούσε να τα συνδυάσει αυτά με κάποια εκδοχή των πολλαπλών εκδοχών του κόσμου του Γκούντμαν, αν μπορούσε να αποσαφηνίσει με αρκετή προσοχή τους περιορισμούς. Με το να ανέχεται όμως την αντίφαση εντός του πρακτικού Λόγου, καταστρέφει τον πυρήνα της διαδικασίας της συναγωγής, που προχωρά επισημαίνοντας μια ένταση ανάμεσα σε έναν ισχυρισμό και σ' έναν άλλο. Ο Μπουθ πρέπει να κρατά ψηλά το κεφάλι και να αγνοεί τους ανθρώπους του λογοτεχνικού κόσμου, οι οποίοι χλευάζουν τον μη υποκειμενισμό. Τα βιβλία του θα εξακολουθούν να υπάρχουν πολύ καιρό αφότου οι μόδες αυτές θα έχουν ξεχαστεί.

Φίλοι βιβλίων σαν και αυτό, χωρίς να ενδίδουν, ούτε καν να συγκατατίθενται, επιχειρηματολογούν σε μεγάλο βαθμό. Η ορμή της κριτικής που προκαλεί αυτό το βιβλίο αποτελεί καθαρό σημάδι της αξίας του. Η δύναμη και η οξύνοιά του θα ενισχύσουν τη δημόσια διαμάχη γι' αυτά τα επιτακτικά ερωτήματα. Αυτό είναι φίλια που αναπτύσσεται ανάμεσα στους πολίτες μιας πόλης, όπως θα έλεγε ο Αριστοτέλης, και αυτό το βιβλίο είναι ένας αντίστοιχος φίλος.

Τελικό σημείωμα

Η κριτική αυτή γράφτηκε την ίδια περίοδο με το «Το χέρι του Στίρφορθ» και συνδέεται με αυτό στενά. Η θεώρησή του περί πρακτικής συλλογιστικής συνδέεται στενά με τη θεώρηση της αριστοτελικής διαλεκτικής στην Εισαγωγή, καθώς και με το δοκίμιο «Σοφιστεία περί των συμβάσεων». Το άρθρο έχει αναθεωρηθεί για τον παρόντα τόμο.